

العقل

وَمَدَى أَعْتَابِهِ مَصْدَرًا مُسْتَقِلًّا فِي أَصُولِ الْفِقْهِ

دِرَاسَةٌ فِي الْمَعَايِيرِ الْعَقَلِيَّةِ وَالْأَجْتِهَادِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ

تَأليف
مصعب رشيد رعد

تصريف
الأستاذ الدكتور محمد المعتصم بالله البغدادي
أستاذ أصول الفقه والمصنوع الدين

دار الرسالة العالمية

العقل

وقد أعتبره مضمداً مستقلاً في أصول الفقه
دراسة في المفاهيم العقلية والأجتهادية في الإسلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دار الرسالة العالمية

جميع الحقوق محفوظة للناسخ

الطبعة الأولى

١٤٤٣ هـ / ٢٠٢٢ م

ISBN: 978-9933-424-64-0



9 789933 424640

أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدّم بها المؤلف للحصول على درجة الماجستير في أصول الفقه من جامعة بيروت الإسلامية - كلية الشريعة التابعة لدار الفتوى في الجمهورية اللبنانية، وحاز بها المؤلف درجة الماجستير في أصول الفقه بتقدير ممتاز.



جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو أي جزء منه بجميع طرق الطبع والتطوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي وغيرها إلا بإذن خطي من

شركة الرسالة العالمية م.م.

Al-Risalah Al-'Alamiyah LTD.
Publishers

الإدارة العامة

Head Office

دمشق - الحجاز

شارع مسلم البارودي

بناء خولي وصلحي

2625

(963) 11-2212773

(963) 11-2234305

الجمهورية العربية السورية

Syrian Arab Republic



info@resalahonline.com

http://www.resalahonline.com

فرع بيروت

BEIRUT/LEBANON

TELEFAX: 961 1 815112 - 961 1 319039

961 1 818615 - 961 5 806455

961 70 004325

P.O.BOX: 117460

العقل

وَمَدَى أَعْتَابِهِ مَصْدَرًا مُسْتَقِلًّا فِي أَصُولِ الْفِقْهِ
دِرَاسَةٌ فِي الْمَعَايِيرِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْاجْتِهَادِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ

تَأَلَّفَ

مُصَـعَّبُ رَشِيدِ رَعْدٍ

تَقَرَّرَ بِ

الْأَسْتَاذِ الذَّكُورِ مُحَمَّدِ الْمُعْتَصِمِ بِاللَّهِ الْبَغْدَادِيِّ

أَسَازِ أَسْرَلِ الْفِقْهِ رَأْضِرِ الدِّينِ

دار الرسالة العالمية





تقريظ

بقلم أ.د. مُحَمَّد الْمُعْتَصِم بالله البَغْدَادِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله وكفى، والصلاة والسلام على الحبيب المصطفى، وعلى آله الشرفا، وأصحابه العُرفا، وأتباعه أهل الوفا.

وبعد، فإنَّ يكتب المرء تقريظاً لكتاب، أو مدحاً لمؤلف، ليس مسألة مجردة مديح على إبداع القريح، ولا مُسايَرة على مُسامرة؛ إنَّها مسؤوليَّة العِلم، وأمانة الفكر. لكنَّ صاحبَ هذا البحث هو الأستاذ البارِع مصعب رعد، الذي جمع العُلوم الفلسفيَّة والقانونيَّة إلى العلوم الشرعيَّة، يدلُّ على ذلك تسمية بحثه: "العقل ومدى اعتباره مصدراً مستقلاً في أصول الفقه/ دراسة في المعايير العقليَّة والاجتهاديَّة في الإسلام".

ولا يُسارعنَّ أحدٌ للحكم على المؤلف أنه من المعتزلة الجُدد، فليقرأ البحث أولاً، فالبحث عميقُ الغور، ويحتاج من القارئ أن يتابع فيه تسلسلَ الأفكار والأدلة وتعاقُبَ الاصطلاحات.

ولا عجب، فإنَّ إطلالةً سريعةً على التاريخ كلِّه، ثمَّ التاريخ الإسلامي، وأخصَّ تاريخ علم أصول الفقه يرى أنَّ أكابرَ العلماء وجهابذ



الفكر على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، أشاعرةً وماتريديّةً وحنابلة، ومعتزلةً وشيعّة، قد جمعوا بين العلوم الشرعيّة والعلوم العقليّة، ودرسوا الفلسفة، أو ما كان يُطلق عليه: العلوم الحكميّة، أو الحكمة، وكانت الفلسفة آنذاك تمثل كلّ العلوم ما سِوى العلوم الشرعيّة واللّغويّة؛ فهي تضمّ بين أكنافها: المنطق والطبيعة، وما بعد الطبيعة (الإلهيات)، والرياضيات والسياسة والأخلاق، والفلك والموسيقى، . . . إلخ. بعبارة موجزة: هي الأمّ الحاضنة لكلّ العلوم بما فيها ما يُطلق عليه اليوم: العلوم الإنسانيّة. وذلك قبل أن تستقلّ تلك العلوم بمباحثها ومصادرها واصطلاحاتها ومناهجها ومذاهبها.

إنّ كوكبةً من علماء الإسلام كالباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، والآمدّي، والبيضاوي، والإيجي، وابن رشد، وابن حزم، وعبد الجبار، وأبي الحسين البصري، والنسفي، والتفتازاني، والشريف الجرجاني، وابن تيمية، والطوسي والصّدر الشيرازي. . . قد درّسوا الفلسفة وأحكّموا علومها وجمّعوا بينها وبين أصول الدّين وأصول الفقه.

إنّ هذا البحث الذي بين يدي القارئ هو محاولةً من هذا الطراز، ومعلّم على هذا الطّريق. يحاول فيه الباحث - بغضّ النّظر عن النتائج التي وصل إليها - أن يُبيّن موقع العقل في الأدلّة والاستدلال الأصولي في مجال الفقه فضلًا عن مجال العقيدة وأصول الدّين.

كما يتناول البحث إشكاليّة قديمةً حديثةً لهجّ بها كثيرون من العامّة والخاصّة، وهي قضيّة (العقل والنقل) أو كما يُعبّر عنها بـ(تعارض العقل والنقل).

إنّ مسألة (العقل والنقل) التي رَسَمَتْ وتَرَسَّمت على طريقِ الفكرِ

والفقه والعقيدة مذاهب ومدارس واتجاهات، لو فكرنا فيها ملياً لوجدناها - ربّما - من المُشكلات الزائفة، حين صوّرت على سبيل التّقابل (إما العقل وإما النّقل وإما هما معاً). وإنّ الحُلولَ المقدّمة وُسمَ كثير منها بأنّه جُمعٌ وتوفيق، مع أنّها على اختلافها بين صريحِ العقلِ وصحيحِ النّقلِ هي تفكيرٌ عقليّ، ولننقلُ فلُسنُفيّ في النّقلِ ونقلِيّ في العقلِ، بحيثُ لم يعدْ بالإمكانِ الفُضْلُ بينهما. ولم يكن الأمرُ مجردَ (وَضَل) يُقابلُه (فُضِل)، وإنّما كانت محاولةٌ لذريءِ التّعارضِ، أو التوفيقِ والجمعِ، مشتملة على ما يلي:

١ - تحديد المنهج والميزان بعد القيام بـ:

٢ - التّقد العميق للمناهج أو الأصول والقواعد والنتائج.

ولذا، فلا صحّة لما يزعمه البعض من المعاصرين أو القُدامى أنّ علماء أصول الفقه (تأثروا) بالفلسفة والمنطق اليونانيّ، وتسربّت معتقداتهما غير الإسلاميّة إلى علم أصول الفقه أو علم أصول الدّين، ثمّ أصبحت هذه المعتقدات (بِدعَا عقائديّة) ينبغي تخليص أصول الفقه منها لمخالفتها لمنهج أهل السّنة والجماعة.

ليعدّ هؤلاء إلى المؤلّفات الأصوليّة عند كلّ مدرسة أو مذهب ما تُريديّة، أو أشعريّة أو حنبليّة أو غيرها، على طريقة الجمهور أو الحنفيّة أو الشاطبي، كما يحلو للأساتذة المعاصرين تقسيم المناهج؛ سيجد أنّ المباحث الفلسفيّة أو العقليّة تسري فيها سرّيان الرّوح في الجسد، إنّها ليست مجرد (قطعاً غريبة مُضافة) هنا أو هناك، ومن يُحاول ظناً منه أن يخلّص علم الأصول من تلك اللّوثات أو الإضافات، على طريقة الحذف والقذف، هو كمن يقطع يداً أو رجلاً أو أذناً أو يقطع عيناً أو يبيّر أصابع؛



لِيُخْرِجَ بعد ذلك إنسانًا مشوَّهاً وجسماً غريباً لا نعرفه سوى أنه خالٍ من إنسانية الإنسان.

فمباحث الحكم الشرعيّ، تكليفيًا كان أو وُضُوعيًا، قامت على دراسات لغوية وعقدية ومنطقية، واستقرائية وتحليلية وتعميمية وتقعيدية... ومباحث الثبوت في الكتاب والسنة والإجماع قامت على قوانين القطع والظنّ، ودخلت مباحث الإجماع والثرف والمصلحة وغيرها في مباحث من علم الاجتماع والعقل الجمعيّ أو الاجتماعيّ، وقُل ذلك في القياس في مسالك التعليل بالمناسبة والسبب والتقسيم، وفي قواعد العلة، ولا تخلو الأدلة المختلف فيها من استحسان ومصلحة مُرسَلة وعُرف وسدّ الذرائع وشرع مَنْ قَبَلْنَا واستصحاب،... إلخ. من مباحث ومناهج عقلية، ومثل ذلك في مباحث التعارض والترجيح، حيث تجري المقارنة في الثبوت والدلالة والزمان... وذلك يعود إلى التناقض وجهات التناقض والتضاد والتداخل والعموم والخصوص الوجهي، والعموم والخصوص المطلق، والترادف والتشارك والتباين... إلخ.

نعم، إنَّ قُصُورَ وتقصير المتعلّمين في عصرنا هذا أدّى بهم إلى أن يخافوا من كلِّ عِلْمٍ سِوى اللّغة وعلوم القرآن والحديث، وساعدَهُم في هذا دعاوى بعض دُعاة الإصلاح، أو العودة للكتاب والسنة، والإنسان عدوٌّ ما يَجْهَل، وكانهم قد أصيبوا بفوبيا الرّفْض والذي يستلزم فرض الرأي، ولذا استحکم العُنف العلميّ والثقافيّ على كثير من العقول. وأصيب العقل بلوثات وأمراض كالانتظارية والإسقاطية والانشطارية أو الشَّرْح الفِكرِيّ... إلخ.

أثرانا بعد ذلك نبحت عن حضارة مستعادة أو مُستعارة أو مُستفاد

أو مستفيدة؟..



إذا انهارت الحضارة انهارَ معها العقلُ والعلمُ والمعرفة. وإذا انهارَ
العقلُ زادَ وعَجَلَ في نهايةِ الحضارة.
لذلك.. فإنَّ هذا الكتاب، وأفقنا مؤلّفه أو خالفناه في بعض آرائه،
فإنه مِذْمَاكٌ من مِذْمَاكِ بِنَاءِ الْعَقْلِ وَالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ، شَرْعِيَّةٌ وَغَيْرُ شَرْعِيَّةٌ،
ومحاولة جادة للنّهوض لإنقاذ ما خربناه من الشَّرْعِ الْحَنِيفِ.
ولن أزيد، فالكِتَابُ أَمَامَكَ أَيُّهَا الْقَارِئُ قَدَوْنِكَ وَالْبَحْثُ، وَأَنْصَحُكَ
أَنْ تَقْرَأَهُ بَعِيْنٍ فَاحِصَةٍ وَقَلْبٍ وَاِعٍ وَعَقْلٍ كُلِّيٍّ؛ لِتُدْرِكَ مَرَامِيهِ وَأَبْعَادَهُ...

وكتب الأستاذ الدكتور

مُحَمَّدُ الْمُغْتَصِمُ بِاللَّهِ الْبَغْدَادِي

أستاذ أصول الفقه وأصول الدين

طرابلس في الاثنين ٢٢ صَفَر ١٤٤٣

الموافق ٢٠٢١/٩/٢٧

الإهداء

إلهم.. حضرة سيدنا رسول الله ﷺ، ومن بعده، موصولاً إلى نُجوم الإسلام، الخُلفاء الأربعة، وإلى الأئمة المجتهدين الأربعة، وأئمة أصول الفقه وأصول الدين، وجميع العاملين على خدمة الشَّرع الحنيف، المبْلِغين رسالات الله تعالى، ولا يَخْشُونَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ، أعلام الموقَّعين عن ربِّ العالمين.

إلهم.. والدتي التي جاهدت وندرت كلَّ حياتها من أجلي ومن أجل أشقائي، وعَلَّقت علينا كلَّ آمالها وأمانيتها..

إلهم.. روح والدي الَّذي كان ينتظر صدورَ هذه الرِّسالة في حلَّتِها النَّهائيَّة، لكنَّ قَدَرَ اللهُ تعالى كان أسبق.

إلهم.. فضيلة شيخنا العارف بالله جمال الدين صيداوي.

أهدى بكلِّ تواضع هذا الإصدار العلمي.



شُكْرٌ وَتَقْدِيرٌ

الْحَمْدُ أَوْلَا لِمَالِكِ الْمَلِكِ، اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، عَلَى مَنْهُ وَعَوْنِهِ،
فَمَا تَعَسَّرَ عَلَيَّ شَيْءٌ مِنَ الرَّسَالَةِ وَالتَّجَاثُّ إِلَيْهِ إِلَّا وَفَتَحَ مَا اسْتَعْلِقُ. أَسْأَلُهُ
سُبْحَانَهُ أَنْ يَقْبَلَهَا خَالِصَةً بِلُطْفِهِ وَكَرَمِهِ، وَأَنْ يَنْقِي مَا حَامَ حَوْلَهَا مِنْ رِيَاءٍ
أَوْ عُجْبٍ، فَمَا أَوْثِقْتُهُ عَلَى عِلْمِ مَنْي، إِنَّمَا بِحَوْلِهِ تَعَالَى وَإِمْدَادِهِ.

ثُمَّ، كَيْفَ لِي أَنْ أَعْبِّرَ عَنْ شُكْرِي وَامْتِنَانِي لِحَضْرَةِ الْعَالِمِ الْجَلِيلِ،
مَدِيرِ جَامِعَةِ بِيْرُوتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، أَسَاتِذَنَا وَأَسَاتِذِ الْعُلَمَاءِ، فَضِيلَةَ الدَّكْتُورِ
أَنْسِ طَبَّارَةَ، رَبِّمَا تَفَلَّتْ مِنْي الْكَلِمَاتُ. . فجزأه الله تعالى عن الإسلام
والمسلمين الجزاء الأوفى.

أَمَّا أَسَاتِذِي الْمَشْرُفِ، الدَّكْتُورِ فَادِي جَارُودِي الَّذِي تَجَشَّمْ مَعِي
عِنَاءَ هَذِهِ الْأَعْوَامِ مِنْ دُونَ كَلَّلٍ أَوْ مَلَّلٍ، فَإِنَّ قَلْبِي يَفِيضُ بِشُكْرِهِ وَجَنَانِي.

إِلَى أَسَاتِذِي وَشَيْخِي الدَّكْتُورِ مُحَمَّدِ الْمُعْتَصِمِ بِاللَّهِ الْبَغْدَادِيِّ، الَّذِي
كَانَ أَوَّلَ مَنْ وَجَّهَنِي فِي بَدَايَةِ الدَّرْبِ وَلَا نَزَالَ نَسْتَقِي مِنْهُ الْإِرْشَادَ
وَالنُّصْحَ وَالْعِلْمَ.

وَالشُّكْرَ الْجَزِيلَ لِلصَّدِيقِ الصَّدُوقِ الْأَخِ الدَّكْتُورِ عَلِيِّ الْمَبِيضِ عَلِي
سُؤَالَهُ الدَّائِمِ طَوَالَ كُلِّ هَذِهِ السَّنَوَاتِ الَّتِي أَمْضَيْتَهَا فِي رِحْلَتِي الْبَحْثِيَّةِ،
فَكَانَ نِعْمَ الصَّدِيقَ.

وَالشُّكْرَ إِلَى الْجَنْدِيِّ الْمَجْهُولِ وَرَاءَ الْخَطُوطِ، الَّذِي كُنْتُ أَوْقِظُهُ



ليلاً، وأنا متلهف على مصدر متشوق له، فيجيبني بكل طيب خاطر،
وجميل سريرة، وغير ذلك كثير. . عنيت به الأخ الشيخ علي شحادة
صاحب دار ومكتبة الإمام للنشر والتوزيع.

وأخيراً. . لا بُدَّ أن أتقدّم بجزيل الشُّكر والامتنان لمن سهرَ وصبرَ
وصابرَ على طباعة هذه الرسالة وتحملَ مشاقَّ قراءة حَظِّي؛ عَنَيْتُ الآنسة
الأميرة بأخلاقها: عائشة ياسين الأيوبي.

إلى كلِّ مَنْ دَعَمَنِي وساندَنِي ولو بكلمةٍ أو دُعاء: كلَّ الشُّكر لكم
جميعاً.



المقدمة

يمثل علم أصول الفقه المنهج الكلي والمعيارى في استنباط أحكام الشريعة الإسلامية من مصادرها. وهو بذلك يشكل السباج الحافظ للتشريع وضوابطه وآلياته. وهو الموثل الأوّل والأخير لضبط عمليّة التأويل التي كانت ولا زالت محلّ نزاع، لا سيّما في هذا العصر، حيث ظهرت مدارس واتجاهات تفسيرية مستمدة من أصول غربية، يتوسّل بها أصحابها إعادة قراءة وتفسير القرآن الكريم وفق هذه المدارس البعيدة عن لغتنا العربية وأساليبها، وضوابط أصول الفقه الإسلاميّ.

من هنا، الأهميّة المعقودة على علم أصول الفقه، ليس باعتباره يشكّل الأدلة الإجمالية للشريعة الغراء، إنّما لأنّه باتّ في وجه العاصفة مع هذه المدارس الطارئة.

لذا، فإنّ علم أصول الفقه يعطينا تصوّراً عن المنهج المتبع في كيفية استفادة الأحكام من أدلتها. والفاعلية الاستنباطية لعلم أصول الفقه، أكثر ما تتجلى بكون أصول الفقه منهجاً كلياً يتألّف من خلال تفاعل معرفي بين العقل (بنيّة المجتهد الذهنية، ثقافته) وبين النصّ (الذي يتضمّن عناصر واقعية، وعقلية، ودلالات لغوية...) وبين الواقع وشيمته التغيّر والتطوّر. إذن، يتيح علم أصول الفقه بمُرونته، حركة ارتدادية صوب النصّ وأخرى صوب الواقع، يقودها العقل الاجتهاديّ، وهذه العناصر الثلاثة متميزة



ولكنّها غير مستقلة، لأنّها تشكّل مجتمعةً منهج أصول الفقه وحركته الاستنباطية.

ومن ثمّ يؤلّف عبر منهجيّته مانعًا أمام التأويل المفرط الذي لا يستند إلى ضوابط مقبولة. لقد أدّت المشاريع التأويلية المعاصرة^(١) التي تتجاوز أصول الفقه إلى حدوث فوضى واضطراب في عقول المسلمين، لا سيّما الذين لم يطلعوا على مصادر هذه التأويلات الغربية، ولم يتسنّ لهم الاطلاع الدقيق على أصول الفقه، كلّ ذلك من أجل الهروب من سلطة النّص، هذا هو التّيه الذي ولّدته تلك المدارس الغربية، إذ أبى المشتغلون العرب إلّا أن يعكسوا مبادئها على قراءة القرآن الكريم، حيث آل الأمر عند هؤلاء إلى اعتبار النّص مولّد دلالات غير متناهية من دون قيد أو شرط، ومن ثمّ أصبح عقلُ القارئ هو المهيمن على سلطة النّص.

من هنا، يوفّر لنا علم أصول الفقه فلسفة المنهج الإسلامي الذي يبيّن لنا كيفية التعامل مع الواقع، وما يتطلّب من جودة القرائح لتنزيل الحكم الملائم. وكذلك، في استنباط العلة المناسبة، وكيفية الملاءمة بين جزئيات الشريعة ومقاصدها الكلية، فضلًا عن الفاعلية المستقلة التي يقوم بها العقل الاجتهاديّ، وكيفية حلّ إبهام التعارض بين قطعيات العقل وظواهر النص، كما حاولتُ جاهدًا بيانه في هذه الرّسالة.



(١) التّأويلية المعاصرة: تُستخدَم للدلالة على فكرٍ مُعاصرٍ وما بعد حدائثي ونسبي. إذ أنّها تُشير إلى مساحة عقلية وثقافية حيث لا وُجود للحقيقة؛ لأنّ كلّ شيء يمكن أن يكون خاضعًا للتأويل. [التّأويلية. جان غرانندان، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد، ط ١، ٢٠١٧، ص: ٨].



أَوْلَادُ:

أهمية البحث

- تكمُنُ أهميةُ البحثِ في الأمور الآتية:
- بيان ماهية العقل في ذاته، وأقوال العلماء في الأحكام الصادرة عنه أو وقفه.
 - إظهار عِدَّة أدلّة تُفيد الاعتماد على حُكم العقل سواء أحصل ذلك في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، أو بعدهم.
 - محاولة حلّ إشكاليّة التآقُطُب بين العقل والنقل بحلّ يخرج عن دائرة الاستنباط العقليّ والشرعيّ، والتأويلات اللغويّة النصّية البعيدة.
 - يُعيد للعقل اعتباره الأساسي في الاستنباط، ويولي النصّ (المعطى Data) الشرعيّ الذي يشكّل مجالاً لعمل العقل في استنباط الأحكام، كما يُضيف إلى الاثنين عمل العقل في إدراك الوقائع، وتمييزها بخصائصها وشروطها، وهذا يستلزم ذكر الضوابط الأصوليّة لتقييد الأحكام الشرعيّة بالعقل أو لتقييد العقل بالأحكام الشرعيّة.
 - ضبط عمليّة التّأويل، من دون إفراطٍ أو تفريط، إذ بات الأمر ملحقاً بعد أن سيطرت على السّاحة الإسلاميّة، والفكريّة، والتأويليّة المعاصرة، المستمّدة من عمليّة النّقل واللّصق عن مناهج التّفسير الغربيّ من البنيويّة إلى التّفكيكيّة... حيث ترمي هذه المدارس إلى إعلان: مَوْت المؤلّف، والنّصّ، وتصديقه، وسلطته في إنتاج معنى



مقصود. وهذا إن كان يصحّ في المؤلفات الأدبية، فإنّه مرفوض رفضًا
بأنّ بالنسبة لتطبيقه على النّص القرآنيّ الذي كلّفنا المولى في معرفة
مراده هو لا مُرادنا.

لذلك هدفت هذه الدّراسة إلى تبين مسالك الاستنباط الأصوليّ ودور
العقل ومدى استقلاله في عمليّة الاستنباط لتبرزه جليًا، ولتؤكّد على
مرونة علم أصول الفقه وقدرته المنهجية على مجابهة تطوّرات
الواقع، وقدرته مستقبلاً بما يمتلك من متانة منهجية، في الرّد على
التأويلات المنحرفة.

ولأنّ هدف الرسالة ومدار أهميّتها حول العقل ومدى اعتباره مصدرًا
تشريعيًا مستقلًا، ومن جهة أخرى إبراز دوره دليلاً تابعًا في استثمار
الحكم الشرعيّ، ضربتُ صفيحةً عن مبحث الإجماع لكونه دليلاً نقليًا
محصًا وحتى لا تخرج الرسالة عن المقتضى.



ثانيًا:

الباعثُ على اختيار البَحْث

١ - هي دوافع في النَّفس والفِكر، نَمَى القِرآنُ الكَرِيمُ بُدورَ نشأتِها، وسقى جُذوعَها، ورعى فُروعَها، فاهتَزَّتْ ورَبَّتْ، وأنبَتَتْ في نَفْسِي حُبَّ العِلْمِ عموماً، والشَّرعيِّ مِنْهُ خُصوصاً، والأصُوليِّ على أخصِّ الخُصوص، لما فيه من مِيزة الجَمعِ بين النُّقلِ والعقل. ولطالما شَفَنِي الوَجْدُ وحَرَكَ الشُّوقُ لواعِجِ فِكرِي إلى تحرِّي المباحث التي تبيِّن ركائز وأُسُسِ الفِكرِ التَّشريعيِّ في الإسلام، وما لهذا العقلِ التَّشريعيِّ من أهميَّة تنجلي في المباحثِ الأصُوليَّة، سواء في حقلِ المُستقلَّاتِ العقليةِ أو في حقلِ غير المُستقلَّاتِ العقليةِ، حيث تنضَمُّ المدركاتِ العقليةِ إلى الحُكمِ الشرعيِّ لتكشفَ عن حُكمِ شرعيِّ آخَر.

٢ - ولقد شغَلَتْنِي كثيراً إشكالية العلاقة بين العقل والنُّقل، في دائرة استنباط الأحكام، وكيف تشكَّلت تاريخياً وعلمياً المدارس والمذاهب المختلفة، في تقديم الحُلُول، ومجالها، وضوابطها، واختلاف مناهجها. وقد لاقَتْ هذه الأمور ميلاً في نَفْسِي، وحُباً في التَّوَصُّلِ لإجابات أكثر إقناعاً، واستقراراً. لذلك ارتأيتُ أن أفرِّدَ للعقل رسالةً محاوِلاً أن أُبيِّنَ فيها مدى اعتباره مصدرًا تشريعيًا مُستقلًا.

٣ - ذلك على اعتبار أنَّ العقلَ يُصدرُ أحكامًا قيمية معيارية، وليس فقط وُجودية، وهذا أمرٌ في فطرة العقل الذاتية، في مقابل الشرع الذي يُصدر كذلك أحكامًا قيمية ومعيارية، في كل ما يتعلَّق في مجال التشريع للإنسان والمجتمع.



ثالثًا:

الكتابات السابقة ونقدها

لا شك أنَّ كثيرًا من علماء الأصول والباحثين تكلموا في مؤلفاتهم عن العقل، إلا أنني - وعلى حدِّ علمي - لم أعر على أحدٍ فردًا مُصنَّفًا خاصًا بالمحتوى الذي أريد تخصيصه في هذه الرسالة.





رابعاً:

مشكلة البحث



إنَّ إشكاليَّةَ مَوْضُوعِ الرِّسَالَةِ تنطلقُ من دَوْرِ العَقْلِ في التَّشْرِيعِ، وفيما إذا كان دورُهُ تابعاً لمصادرِ التَّشْرِيعِ، أم له جانبٌ من الاستقلالِ في إدراكِ الأحكامِ الشرعيَّةِ؟ وإذا كان تابعاً؛ فأين هو من موقعِ التَّميِّزِ والتَّبَايُنِ؟ وكيف يَكُونُ عملُ العَقْلِ بوصفه تابعاً لمصادرِ التَّشْرِيعِ؟ وإذا كان له جانبٌ من الاستقلالِ والانفرادِ فكيف يتحقَّقُ ذلك؟ وإذا تحقَّقَ ذلك، فهل ينفردُ ويستقلُّ باعتباره مصدرًا للتَّشْرِيعِ عند فقدِ نَصِّ بعينه؟ وهل يمكن للمجتهد أن يتعلَّلَ بالمصلحة لكونها أصلاً كلياً عقلياً؟ وكذلك، كيف يبرز دليلُ العَقْلِ واستقلالِيته من خلالِ العلاقةِ المشتركةِ بين أصولِ الفقه وعلمِ الكلام، كونهما يمثلان المعايير العقلية، والنموذج المعرفي في الإسلام.

وهذا يجعل الباحثَ يسلِّطُ الضَّوءَ على منهجِ أصولِ الفقه بوصفه يتعامل مع: العَقْلَ والنَّصَّ والواقع. وكيف استطاع أن يتعامل مع هذه الأركانِ المتميزة بعضها عن بعض مع لَحْظِ دورِ العَقْلِ كوسيطٍ بين النَّصِّ والواقع.

هذا وغير ذلك، تدَّعي هذه الرِّسَالَةُ بعونِ الله تعالى أن تحيِّطَه بحثاً في إشكاليَّاته، والتَّدقيقِ في أهمِّ محظاته.





خطة البحث

يتضمّن هذا البحث تمهيدًا وبابين وخاتمة.

التمهيد:

مقدمة في إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، وتوظيف العقل في الاستنباط، ولمحة عن نشأة أصول الفقه وطرق الأصوليين

يتضمّن التمهيد خمسة مباحث:

✽ المبحث الأول: مدخل نظري في علاقة العقل والنقل.

✽ المبحث الثاني: ماهية العقل، إشكالية المصطلح، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: العقل لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: في مناقشة إشكالية المصطلح.

✽ المبحث الثالث: تعريف أصول الفقه والتشريع، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: أصول الفقه اللّقبّي.

المطلب الثاني: تعريف التشريع لغةً واصطلاحًا.

✽ المبحث الرابع: توظيف العقل في الاستنباط ووسيطًا بين النصّ

واللغة والواقع، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: نظر العقل في استنباط الأحكام.



المطلب الثاني: توظيف العقل وسيطًا بين النص واللغة والواقع.

✽ المبحث الخامس: نشأة المدارس الأصولية واختلاف مناهجها

بالاستنباط، وتحت ستّة مطالب:

المطلب الأول: التشريع والاجتهاد في عهد النبوة والصحابة.

المطلب الثاني: التابعون وعلاقتهم بأصول الفقه.

المطلب الثالث: أصول الفقه في عصر الأئمة المُجتهدين والتدوين.

المطلب الرابع: منهج الشافعية أو المتكلمين في الاستنباط.

المطلب الخامس: منهج الحنفية أو الفقهاء في الاستنباط.

المطلب السادس: طريقة الدمج أو الطريقة الجامعة عند المتأخرين.

الباب الأول:

نشأة التفكير العقلي ومدى استقلاليتته في الإسلام

يتضمّن الباب الأوّل أربعة فصول:

○ الفصل الأوّل: تأصيل ظهور الحركة العقلية ودواعيها

العلمية والحضارية، داخليًا وخارجيًا، وتحت مبحثان:

✽ المبحث الأوّل: العوامل الداخلية المؤسّسة لظهور العلاقة بين

العقل والنقل.

✽ المبحث الثاني: العوامل الخارجية المُساهمة في ظهور العلاقة

بين العقل والنقل.



○ الفصل الثاني: الحلول الكلامية والأصولية (المعتزلة

والأشاعرة نموذجًا)، وتحت مبحثان:

✽ المبحث الأول: الحلول والآراء الكلامية عند المعتزلة، وتحت

مطلبان:

المطلب الأول: استقلالية الدليل العقلي وعلاقته بالنقل عند المعتزلة.

المطلب الثاني: منهج المعتزلة التأويلي عند إيهام معارضة النص مع أصولهم العقلية.

✽ المبحث الثاني: الحلول والآراء الكلامية عند الأشاعرة،

وتحت أربعة مطالب:

المطلب الأول: منهجية الأشاعرة في ترتيب الاستدلال بين الدليل العقلي والنقلي.

المطلب الثاني: منهجية حل إيهام التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل.

المطلب الثالث: بيان إفادة الأدلة اللفظية للظن أم لليقين.

المطلب الرابع: تأثير دلالة العقل في النص عبر تقديم أدلة العقل القاطعة على دلالة النص عند إيهام التعارض بينهما.

○ الفصل الثالث: العقل باعتباره دليلاً مستقلاً ومخصصاً،

وتحت ثلاثة مباحث:

✽ المبحث الأول: تحرير القول في معنى استقلالية الدليل العقلي

في أصول الفقه.

✽ المبحث الثاني: العقل باعتباره دليلاً مخصّصاً مستقلاً ورفع إيهام التعارض بين عموم النُّقل ومقتضيات العقل.

المطلب الأوّل: في تخصيص العموم بضرورة العقل.

المطلب الثاني: ما يُعلّم تخصيصه نظرياً (بالاستدلال).

✽ المبحث الثالث: شبهة مَنْ يَعْتَرِضُ عَلَى التَّخْصِيسِ بِالْعَقْلِ، والرّدّ عليها.

○ الفصل الرابع: التّحسينُ والتّقبیحُ العقليّان وثمره استقلال العقل في الإسلام، وتحته ثلاثة مباحث:

✽ المبحث الأوّل: منهج المعتزلة في التّحسين والتّقبیح العقليّين، وتحته ستّة مطالب:

المطلب الأوّل: الأساس العقليّ عند المعتزلة في تقرير التّحسين والتّقبیح الذاتيّين.

المطلب الثاني: معنی الذاتية في صِفات الأفعال التي يترتّب عنها الحُسن والقبح العقليّان.

المطلب الثالث: دور العقل عند المعتزلة في الحكم بناءً على ما أدركه من حُسنٍ أو قُبْحٍ.

المطلب الرابع: علاقة العقل والشرع في إدراك الحُكم.

المطلب الخامس: مدى استقلال العقل في الحُكم على الفعل بالمدح والذّم.

المطلب السادس: مظاهر التّعاون بين العقل والشرع عند المعتزلة.



✽ المبحث الثاني: منهج الأشاعرة في التحسين والتّقيح العقليّين،
وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: تقرير موقف الأشاعرة من القول بالتّحسين والتّقيح العقليّين.

المطلب الثاني: تحرير القول في مجال العلاقة بين العقل والشرع في إدراك الحُسن والقُبْح.

المطلب الثالث: تحرير فخر الدين الرازي لمعنى الحُسن والقُبْح، وما يستقلّ العقل بإدراكه.

المطلب الرابع: الآثار المترتبة عن نفي الأشاعرة وجوب حُكم العقل على الفعل كما تقرّر عند المعتزلة.

✽ المبحث الثالث: منهج الماتريديّة في التّحسين والتّقيح العقليّين، وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: مدى استقلال العقل في وجوب الإيمان بالله تعالى قبل الوحي عند الماتريديّة.

المطلب الثاني: نظرة الماتريديّة إلى إمكانيّات العقل في إدراكه حُسن الأشياء وقبحها وتعلّق الحُكم بهما.

المطلب الثالث: المعرفة بين إمكانها عقلاً وضرورة الوحي عند الماتريديّة.

المطلب الرابع: الموازنة بين المناهج في مسألة التحسين والتّقيح على ضوء ثمرة الاستقلال العقليّ في الإسلام.



الباب الثاني:

عمل العقل باعتباره دليلاً تابعا لمصادر التشريع

ويتضمّن ستة فصول:

○ الفصل الأول: دور العقل في الحكم على إثبات مصدرية الكتاب، وتأصيله المنهجي لمفهومي القطع والظن، وحل إيهام التعارض بين قواطع العقل وظواهر النص، وتحت خمسة مباحث:

✽ المبحث الأول: تعريف القرآن الكريم لغةً واصطلاحاً، وتحرير القول في انمياز معنى القرآن عند المتكلمين والأصوليين، وتحت ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القرآن لغةً.

المطلب الثاني: تعريف القرآن العظيم اصطلاحاً عند الأصوليين وعلماء الكلام.

المطلب الثالث: تحرير القول في انمياز معنى القرآن عند المتكلمين والأصوليين، والآثار المترتبة على ذلك.

✽ المبحث الثاني: الكتاب من ناحية إثبات حجّته وقطعية ثبوته.

✽ المبحث الثالث: بيان الحقل الدلالي والعقلي للقطع والظن.

✽ المبحث الرابع: دلالة ألفاظ الكتاب على معانيها من حيث الوُضوح والخفاء، وتحت مطلبان:

المطلب الأول: منهج الحنفية باعتبار وُضوح الدلالة.

المطلب الثاني: منهج الحنفية في الدلالات الخفية أو المُبهمة.



✽ المبحث الخامس: المُتَشَابِه ومَدَارِك العلماء في تأويل ما يتعارض ظاهره مع دلالة العقل القطعية.

○ الفصل الثاني: عمل العقل في تقسيم أخبار السنة ومسلّكه في ردّ الخَبَر عند تعارضه مع موجبات العقول، وتحتة ثلاثة مباحث:

✽ المبحث الأول: فيما يتعلّق بحدّ السنة لغةً واصطلاحًا، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: السنة لغةً.

المطلب الثاني: السنة اصطلاحًا.

✽ المبحث الثاني: التقسيم العقلي للخبر من حيث الثبوت والدرجة، وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأول: الخبر لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الخبر الذي يُقَطَّع بِصِدْقِهِ.

المطلب الثالث: الخبر الذي يُقَطَّع بِكُذْبِهِ.

المطلب الرابع: الخبر الذي لا يُقَطَّع بِصِدْقِهِ ولا بكُذْبِهِ.

✽ المبحث الثالث: الموجبات العقلية في ردّ خبر الواحد بعد ثقة الراوي، وتحتة مطلب واحد:

المطلب الأول: ردّ حديث الآحاد إذا كان مخالفًا لموجبات العقول.

○ الفصل الثالث: دور العقل في الاجتهاد القياسي ومسلّكه في تعليل الأحكام، وتحتة ثلاثة مباحث:

✽ المبحث الأول: الشريعة بين حرفية النصّ والتوسّع بالمعاني، وتحتة ثلاثة مطالب:



المطلب الأول: التعليل بالمعاني أساس نصوص أحكامها.

المطلب الثاني: تعريف القياس لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثالث: أركان القياس.

✽ المبحث الثاني: التعليل بين الحكمة والأوصاف الظاهرة،

وتحت أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحكمة لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: المانعون بالتعليل بالحكمة مطلقًا.

المطلب الثالث: المجوزون بالتعليل بالحكمة مطلقًا.

المطلب الرابع: المفضلون للتعليل بالحكمة.

✽ المبحث الثالث: أضرب الاجتهاد العقلية في العلة: تنقيح

المناط، تحقيق المناط، تخريج المناط، وتحت ستة مطالب:

المطلب الأول: تنقيح المناط لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: العمل العقلي في تنقيح المناط.

المطلب الثالث: تخريج المناط، لغةً واصطلاحًا.

المطلب الرابع: العمل العقلي في تخريج المناط.

المطلب الخامس: تحقيق المناط لغةً واصطلاحًا.

المطلب السادس: العمل العقلي في تحقيق المناط.

○ الفصل الرابع: المؤثر العقلي في دليل الاستحسان والنظر

المآلي، وتحت ثلاثة مباحث:

✽ المبحث الأول: الدليل العقلي الموجب للعدول عن حكم



النَّظائر، وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: العُدول لعلّة خفية بدليل العقل.

المطلب الثالث: العُدول لمؤثر نقليّ.

✽ المبحث الثاني: الاستحسانُ بالمصلحة أساسه النَّظَر العقليّ في

المال عند المالكية، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاستحسان عند المالكية.

المطلب الثاني: التيسير والنظر المآلي أصل الاستحسان المصلحي

عند المالكية.

✽ المبحث الثالث: اعتراضُ الشافعية على مصدرية الاستحسان

وتحرير محلّ النزاع، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: وجه اعتراض الشافعي على الاستحسان.

المطلب الثاني: في تحرير محلّ النزاع عند الفريقين.

○ الفصل الخامس: انبناء المصالح المرسلّة على دليل العقل،

وتحتة مبحثان:

✽ المبحث الأول: انبناء الشريعة الإسلامية وفق المصالح، وتحتة

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف المصلحة لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: تأصيل بيان الشريعة الإسلامية وفق المصالح.

المطلب الثالث: حجّة المصالح المرسلّة عند الأصوليين.



✽ المبحث الثاني: في مناقشة مدى اعتبار المصالح المرسلة دليلاً عقلياً مستقلاً في أصول الفقه يصلح لإنفاة الأحكام بالوصف المناسب، وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تحرير القول في دليل المصلحة في ضوء أقوال الأصوليين.

المطلب الثاني: منهج الصحابة هو التعليل بالمصالح.

المطلب الثالث: المصلحة باعتبارها دليلاً عقلياً مستقلاً على الأحكام.

الخاتمة:

فيها خلاصة نتائج البحث، ووضع البحث في مجال تطوير آليات الاجتهاد في حاضرنا

✽ الفهارس:

أما بالنسبة للفهارس فقد أعددت فهرساً للآيات ثم فهرساً للأحاديث وآخر للأعلام والمصطلحات. وأتبعتها ببيت للمصادر والمراجع. ووضع في النهاية فهرساً للمواضيع.





خامسًا:

منهج البحث وعملي فيه

لقد اتبعتُ في العموم الأغلبِ المنهج الاستقرائي والتحليلي المقارن، إذ حاولتُ أن أتتبع ما استطعت من أقوال متفرقة حول الموضوع الواحد، ولم أكتفِ بالعرض المجرد؛ بل مهَّدتُ له وبيَّنتُ المراد من النصِّ، مستجلبًا ومبيِّنا استقلال العقل أو دوره، وهو الهدف الكلي من البحث.

وفي الختام أنوّه إلى ما احتوى البحث من رموز وإشارات:

- فقد وضعتُ الآيات الكريمة بين قوسين ﴿ 》 .
- والأحاديث الشريفة بين « » .
- وأقوال العلماء بين " " .
- ووضعتُ كلمة «انظر» قبل المصدر في الهامش لأنوّه إلى تلخيص العبارة.
- وأضفتُ كلمة «بتصرف» بعد المصدر في الهامش لأشير إلى تغيُّر وقع في ألفاظ العبارة وبقي معناها.
- ورمزتُ لتاريخ وفاة الأعلام بحرف «ت».
- ورمزتُ لكل بطاقة لم يُذكر فيها تاريخ النشر بإشارة «د ت».
- واختصرتُ كلمة مجلد ب «مج».





سأولاً:



الصّعوبات التي واجهتني

كان شغلي الدّوّب أن أظهرَ من ثنايا أقوال الأصليين الجانبَ العقليّ، من أجل توظيفه في المبحث موضوع الدّرس، وربطه بمقاصد الدّراسة الكلّية. لذا، ومن أجل استجلاء هذه الغاية تقصّيت الموضوع متنقلاً بين كتب الأصول وعلم الكلام والفلسفة، متتبّعاً أصل المسألة ومُظهرًا أثر العقل ودوره وعمله واستقلاله. وكان هذا العمل من الصّعوبات المُضنية التي واجهتني، واستغرقت منّي وقتاً وجهداً جهيداً، جنّدتُ في سبيله جلّ وقتي، وأكثر من مائتين وخمسين مصدرًا ومرجعًا لرسالة ماجستير، ممّا أثر على أعمال أخرى أقوم بها، لكنّ إظهار عظمة الشريعة الغراء، والعمل في سبيل الله، كانا سلوتي، ومَنارتِي، مع شغف البَحْث، دونَ كللٍ أو مللٍ أمام صعوبات واجهتني وأنا أقرأ في أمات المصادر فأراها (بعون الله) تنزّل، بعد الاستعانة بالله تعالى، تذيلاً.



التمهيد

مقدّمة في إشكاليّة العلاقة بين العقل والنقل،
وتوظيف العقل في الاستنباط، ولمحة عن نشأة
مدارس أصول الفقه

يتضمّن خمسة مباحث:

المبحث الأوّل: مدخل نظري في علاقة العقل والنقل.

المبحث الثاني: ماهية العقل إشكاليّة المصطلح، وتحت
مطلبان:

المطلب الأوّل: العقل لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: في مناقشة إشكالية المصطلح.

المبحث الثالث: تعريف أصول الفقه والتشريع، وتحت
مطلبان:

المطلب الأوّل: أصول الفقه اللّقبّي.

المطلب الثاني: تعريف التشريع لغةً واصطلاحاً.



المبحث الرابع: توظيف العقل في الاستنباط ووسيطًا
بين النص واللغة والواقع، وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: نظر العقل في استنباط الأحكام.

المطلب الثاني: توظيف العقل وسيطًا بين النص واللغة
الواقع:

المبحث الخامس: نشأة المدارس الأصولية واختلاف
مناهجها بالاستنباط، وتحتة ستة مطالب:

المطلب الأول: التشريع والاجتهاد في عهد النبوة
والصحابية.

المطلب الثاني: التابعون وعلاقتهم بأصول الفقه.

المطلب الثالث: أصول الفقه في عصر الأئمة
المجتهدين والتدوين.

المطلب الرابع: منهج الشافعية أو المتكلمين في الاستنباط.

المطلب الخامس: منهج الحنفية أو الفقهاء في
الاستنباط.

المطلب السادس: طريقة الدمج أو الطريقة الجامعة
عند المتأخرين.



التمهيد:

مقدمة في إشكالية العلاقة بين العقل والنقل،
وتوظيف العقل في الاستنباط، ولمحة عن
نشأة مدارس أصول الفقه

يتضمّن التمهيدُ أربعة مباحث، ذكرتُ فيه مدخلاً موجزًا يتعلّق بإشكالية العقل والنقل، وبيّنتُ في المبحث الثاني تعريف العقل وماهيته وما يدور من إشكالات حول التعريف، أما المبحث الثالث فقد أفردته لتعريف أصول الفقه والتشريع لغةً واصطلاحاً، مع شرح لوظيفة علم أصول الفقه التشريعية، ثمّ انتقلتُ في المبحث الرابع إلى إظهار كيفية توظيف العقل في الاستنباط، ثمّ ذكرتُ في المبحث الخامس ما يتعلّق بنشأة أصول الفقه وطرائقه ومدارسه.





المبحث الأول:

مدخل نظري في علاقة العقل والنقل

لا شك في أن مبحث العقل والنقل، الفكر والوحي، العلم والغيب، هو أكثر المباحث التاريخية استحوادًا على العقل البشري، المفطور على معرفة الحق، الباحث عن الحقيقة المتلهف على اكتناها، فليس العقلُ مقابلًا للنقل، صحيح أن العقل شيء، والشرع شيء آخر، من حيث الطبيعة والماهية، ولكن ليس على صعيد المقابلة، والمغايرة الضدية؛ لأن الشرع باعتباره قرآنًا يُتلى أي قائم على معجزة خالدة ناسب أن يكون كلامًا محلاً للنظر والتدبر ليخاطب العقل على مدى الأزمان، يقول تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، ويقول جلّ من قائل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُسَوِّمِينَ﴾ [الحجر].

إذن، لا بدّ من حقيقة واضحة، أن الدعوة الإسلامية، وخطاب القرآن الكريم، قاما على دعوة حرّة في التفكير؛ لأنّ طبيعة معجزته هي الحجّة والدليل والبرهان، وكلّها أدوات العقل، ومحلّ لتدبره واقتناعه، لذلك حوى الخطاب القرآني كلّ أوليات العقل ومبادئه، هذه المبادئ والموازين التي من دونها لا يمكن أن يحكم حكمًا صحيحًا، فبنى القرآن الكريم منهجه الغيبي على أساس عقليّ مُشاهدٍ محسوس، حتّى يستطيع العقل أن يربط بين ما يعرفه ويشاهده، ليتوصّل إلى حقيقة ما دلّ عليه النصّ الديني^(١).

(١) انظر: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم. محمد =



فقد جعل من عالم الشهادة عالم المحسوس والملاحظة والخبريّة أصلاً لمعرفة عالم الغيب، فكما أنّ العقل بمجرّده يستطيع أن يُلجّج عالم ما وراء الحواسّ، ويستقلّ بإدراك وجوده "إجمالاً لا تفصيلاً من حيث مبدأ التّسليم بوجوده (عالم الغيب)، تدخل في إمكان المعرفة الإنسانيّة، إذ إنّ العقل يستطيع من خلال النّظر في قوانين عالم الشّهادة أن يسلم بعالم الغيب، ولكن تفصيلات هذا العالم ليس في مكنة العقل أن يعرفها، ومن ثمّ أسعف الله تعالى هذا الإنسان بمعرفتها عن طريق الوحي^(١).

وإذا كان عالم الغيب يدخل في إمكان المعرفة العقليّة، فعلى هذا المنهج العقليّ كانت آيات القرآن الكريم يتجاوز فيها عالم الغيب مع عالم الشّهادة، تلازم الدليل مع مدلوله، ومن هنا كانت القسمة العقليّة فيما يستقلّ العقل في إدراكه، وما يستقلّ النّقل ويجوّزه العقل، وما يجوّزه النّقل والعقل^(٢)، وهي قسمة يتجاوز فيها العالمان، ولا يغيب عنها الدليل العقليّ، وإنّما يتفاوت بحسب مقتضى الحال.

واكتشاف الحقيقة في المنهج القرآنيّ مرتّب على مقدّمة أساسيّة، أو حقيقة أوليّة هي اعتبار الحقيقة ملامسة للواقع، وليست مجردة عنه؛ لأنّ الارتباط بين حصول اليقين القلبيّ والافتناع العقليّ، هو أساس العقيدة.

وهنا سرّ الإعجاز في القرآن الكريم، وما قدّمه للبشريّة في ثنائيّة

= الكتاني المغربي: الدار البيضاء، ط ١، ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م، ١/٣٨٣-٣٨٧. بتصرّف.

(١) نظريّة المعرفة بين القرآن والفلسفة. راجع عبد الحميد الكردي، الولايات المتحدة الأميركية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ص: ٤٣٧-٤٣٨.

(٢) انظر: تفصيل الموضوع ص: ١٧٠ وما يليها.



عالمَي الغيب والشهادة التي كشفها القرآن الكريم للفكر البشري، وأقام عليها النظام التشريعي والأخلاقي والعقدي^(١)، فاقترن مع القرآن الكريم العقل والنقل، ولا أدل على ذلك من هذه الآية الشاملة للعقل باعتباره ميزان صدق النقل، واقتران الفكر والذكر، يقول الله ﷻ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا تُسَبِّحُكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۗ﴾ [آل عمران].

في هذه الآية الكريمة تتجلى ثنائية عالم الغيب والشهادة، وهذه الثنائية التي كشفها القرآن الكريم للفكر البشري وأقام عليها الحجة والبرهان هي التي حرّكت الفكر الإسلامي داخل الثقافة القرآنية للملازمة بين ما يكتشفه الإنسان بعقله، وما يكشفه له الوحي^(٢). لذلك لم يعد مع القرآن الكريم العقل مقابلًا للنقل - كما سوف أفضل -؛ بل صار ركيزة وأساسًا، وسوف آيين مقولة: إنَّ العقل أساس النقل، "إذ الشرع لم يتبين إلا بالعقل"^(٣).

إذن، ارتفعت حالة الضدية الموهومة مع القرآن الكريم على الصعيد المعرفي العام، فالعقل في مجال العقيدة ناظرٌ مُناظرٌ متوسِّمٌ مُستدلٌّ، وفي

(١) انظر: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم. للكتاني، ص: ١٤. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. راجع عبد الحميد الكردي، ص: ٤٣٦-٤٣٧. بتصرف.

(٢) انظر: جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم. للكتاني، ص: ١٤.

(٣) معارج القدس في مدارج النفس. أبو حامد، محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ). بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٨ م، ص: ٧٣.



مجال العمليّات مجتهد مفسّر مسؤول. وهذا دليل على أنّ العقل والنقل لا يتواجد الواحد منها دون الآخر؛ بل أكثر من ذلك لم يكن منهج القرآن بعيداً عن مدارك العقول التي يخاطبها، لذلك يمكن للعقل أن يستنبط من البيان الرّبانيّ فوائد منطقيّة معيّنة وقانوناً فكريّاً وقاعدة عقلية يقبلها الفكر السليم، فيتناسب النظر العقليّ مع النّصّ محلّ التّدبر والاستنباط، أي لم يأت الشّرع بأفكار ليس لها أصل، فتصبح خيالاً، فما يدلّ عليه، واستدلّ القرآن الكريم على خلق الله تعالى للكون باستدلال واقعي محسوس^(١) واستدلّ عليها العقل بإصداره حكماً متكامل الأبعاد الأربعة، ولم تبقى مجرد فكرة ميتافيزيقية أنتجتها مُخيّلة الفلاسفة، نتساءل ما هي هذه العوامل الأربعة لحُكم العقل؟ هذه العوامل هي:

١. الواقع.
٢. إحساس لهذا الواقع.
٣. معلومات سابقة عنه.
٤. "عقل" يربط بين الواقع والمعطيات السابقة.

إنّ كلّ عنصر من هذه العناصر يستوجب بحثاً بذاته، ولكنّي سأقتصر الكلام على العنصر الثالث لأهمّيته في عمليّة الحُكم العقليّ؛ لأنّ المعلومات السابقة عن الموضوع المعطى هو الذي يمكّن الدّماغ من الرّبط بين هذا الموجود وبين ما يعرفه سابقاً ليعطي حكماً صحيحاً، لذلك ضرب الله تعالى الأمثال عن أمور لم نشاهدها، ولم نسمع بها، كما في

(١) الفلاسفة والفكر الإسلامي. محمد أبو حمدان، بيروت: دار الكتاب اللّبناني،



وَصَفِهِ لِلجَنَّةِ، وَلَكِنَّ المِثَالِ هُوَ الَّذِي يَشْكَلُ مَعْلُومَةً سَابِقَةً، وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مَقْصُودٍ بِذَاتِهِ، وَيُرَادُ بِهِ شَيْءٌ آخَرَ، فَلَا يُمْكِنُ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَفْهَمَ هَذَا المَعْنَى مِنْ دُونِ مَعْنَى قَرِيبٍ مِنْهُ.

إذن، عَمَلِيَّةُ الحُكْمِ العَقْلِيِّ تَكُونُ مِنْ وَاقِعٍ، وَإِحْسَاسٌ بِهَذَا الوَاقِعِ، وَمَعْلُومَاتٌ سَابِقَةٌ، وَرِبْطٌ بَيْنَهُمَا^(١).

وقد أشرت آنفاً أنّ الحقيقة في القرآن ليست مجردة عن الواقع، وأنّ نصّ الوحي منزل بحسب مدارك العقول، وهذا منهج واحد في الغيبيات والعلميَّات كما سأفصّل لاحقاً. يمكنني التّديليل على هذا بقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ. قَالَ مَنْ يُحْيِي العَظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (٧٩) ﴿إِنشأ﴾.

وقد عَقَّبَ الكندي^(٢) على ذلك متسائلاً عن أيّ دليل يمكن أن يكون أوضح وأسهل من ذلك؛ فإنّ جمع المتفرّق أسهل من ابتداعه، أي

(١) تعقيب: العَمَلِيَّةُ العَقْلِيَّةُ يَدْخُلُ عَلَيْهَا أُمُورٌ أُخْرَى كَثِيرَةٌ كَانْتِزَاعُ الصُّورِ (التّجريد والتعميم والتّمثيل والتّمييز والانتقال من الكلّي للجزئي أو من الجزئي للكلّي).

(٢) الكندي: يعقوب بن إسحاق بن الصّبّاح الكِنْدِيُّ الأَشْعَثِيُّ الفيلسوف، صاحب الكتب، من ولد الأشعث بن قيس، أمير العرب. كَانَ رَأْسًا فِي حِكْمَةِ الأَوَائِلِ وَمَنْطِقِ اليُونَانِ وَالمُهَيْتَةِ وَالتّجْمِيمِ وَالمَطَبِّ وَغَيْرِ ذَلِكَ. لَا يَلْحَقُ شَأُوهُ فِي ذَلِكَ العِلْمِ المَتْرُوكِ، وَلَهُ بَاعٌ أَطْوَلُ فِي المِهْنَدَسِيَّةِ وَالمُوسِيقَى. كَانَ يُقَالُ لَهُ: فِيلَسُوفُ العَرَبِ، وَكَانَ مُتَهَمًا فِي دِينِهِ، بِخَيْلًا، سَاقِظَ المُرُوءَةِ، وَلَهُ نَظْمٌ جَيِّدٌ وَبِلَاغَةٌ وَتَلَامِذَةٌ، هَمَّ بِأَنْ يَعْمَلَ شَيْئًا يَمِثُلُ القُرْآنِ، فَبَعْدَ أَيَّامٍ أَدْعَنَ بِالعَجْزِ. [سير أعلام النبلاء. الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ)، أشرف على تحقيقه وخرّج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبقة الرابعة عشرة: ١٣٤ - يعقوب بن إسحاق، ١٢/٣٣٧].

خلقه من لا شيء موجود، وأول ما قرع القرآن فيه السائل المستنكر لموضوع البعث والإحياء، أن رده إلى نفسه، إلى معلومة مستقرّة في ذهنه موجودة لديه، سابقة على هذا المعطى الجديد ألا وهو نفسه؛ فإنّ الذي أبدعها أول مرّة قادر على إحيائها بالوجه الذي دُلّل عليه الكندي، وأيضاً من المثال العينيّ لينطلق العقل مستدلاً على الحقيقة المتجاوزة للواقع. قال تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ﴾ [يس].

يتابع الكندي تفسيره لهذه الآية الكريمة: فجعل من لا نار نار، ومن اللاّ حارّ ما هو حارّ، وهو في هذا الدليل يريد أن يلغي أبدية الأشياء إلاّ أزليته ﷺ؛ لأنّ الحادث إنّ لم يكن حدث عن عين نقيضه وليس بين النقيضين واسطة فالشيء إذن حدث من ذاته، فذاته إذن ثابتة أبدية لا أوليّة، فالنار إنّ كانت من نار، ونار من نار، وأخرى من أخرى، يؤدّي إلى تسلسلها ممّا لا يثبت أزليتها^(١).

فلم يبقَ إلاّ أن تكون النّار من لا نار، ما يهّمنا أن نوّكد عليه أنّ النّصّ كان عقلاً من داخله، أي خاطب العقل بمداركة من خلال مثال عينيّ لينتقل العقل مستنتجاً إلى الحقيقة المجردة المطلوب تصديقها، فخطبه بما يعرف، وحينها عرف العقل هُدًى النّقل وتطابق معها من خلال وحدة المدلول فكان العقل شرعاً من داخل، لتطابق الدليل أو منهج الاستدلال العقليّ، ولكونه موافقاً لها ولم يأت بما يقب الحقائق العقلية، حتّى في مجالات البعث والغيبيات، لم تكن أفكاراً ميتافيزيقية

(١) انظر: رسالة الكندي في كتمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة. تحقيق: فالتر زوجيدي، دنا، ص: ٣٩٦-٣٩٧.



مجردة؛ بل جعل النَّصّ ضمن مدارك العقول ليحصل الاقتناع وتتم عملية المطابقة بين النَّصّ الدالِّ والمطلوب الخبريِّ المستدلِّ عليه، أو بمعنى آخر: لم يصادر عليه المعرفة الممكنة في مجال الغيب بل فتح له الأفق، ممَّا يشاهد، ليستدلَّ على المطلوب الخبريِّ، وبما أنَّ القرآن كتاب معجز فيه زيادة على مسألة البرهان المجرد أي حتى في استدلاله وإن توافقت نتائجها مع استدلال العقل، ففيه زيادة مختلفة كونه كتاب هداية وإعجاز، كيف ذلك؟ لم يأتِ بما يناقض أحكام العقل مع وحدة منهج الاستدلال بين النَّصّ المتضمَّن المعقول والعقل الكاشف لهذا المعقول والمصدِّق به، والنَّصّ هو الضَّامن للعقل من الشُّطط وفتح أمامه آفاقًا ما كان ليدركها لولا الشَّرع، وإن أدركها صدق بها؛ لأنها لا تخالف أحكامه ولا تناقض استدلاله كما بيَّنت. فلو قلنا للعقل المجرد: ما هو حكم البعث والنَّشور؟ توقَّف العقل ولم يحكم لا باستحالته ولا بإمكانه؛ لأنَّه إنَّ حكم بالإمكان فقد تصوَّر أحد الجائزين من الممكن، وهذا لا يمكن للعقل أن يتصوَّره لأنَّه غير معروف له ولا معرف ولا يملك عنه معلومات سابقة. وكذلك يقال عن الحكم باستحالته. فأتى النَّقل كاشفًا فصدق به العقل بعد أن استثبت مقولاته وفحص أدلته وتبيَّن أنها غير مستحيلة عقلاً. لذلك قال العلماء أنَّ العقل أساس النَّقل كما بيَّنت، ولَمَّا صدق به فتح أمامه إمكانية البعث أوَّلًا فصدق بها وجوبًا، وبمنهج يجمع بين الهداية والاستدلال من خلال ثنائية عالم الغيب والشَّهادة، فحتى في مجال البعث الذي هو أمر غيبي جعل إمكانية مشاهدًا، يقول الله ﷻ: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُبْرِئُ مَوْتًا فَسُقْتَهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ ﴿١﴾ [فاطر].

إنَّ ثنائية العقل والنَّقل هي ثنائية جدليَّة وليست تقابليَّة؛ بل إنَّ النَّقل خاطب العقل بمداركه وحججه البرهانية ليتوصَّل إلى صدق المطلوب

الخبري بما يألفه، فصدق النقل بالعقل، فكان أصلاً له من حيث درجة الاستدلال على صدقه؛ لذلك صلح الدليل العقلي للتخصيص؛ لأنّ قواعد الشرع تشهد له بالصحة، ولأنّ الشريعة لم تأت بقلب الحقائق ولا مناقضتها.

بناءً عليه، يمكن القول: إنّ هناك وحدة مدلول بين العقل والنقل فكلاهما يصدق الآخر، ومن ثنائية الغيب والشهادة البيان القرآني لا يكون الغيب بعيداً عن مدارك العقول إمكان الاستدلال عليه دون الكنه والماهيات ضرورة، وتبيان وحدة المدلول بينهما يأتي تحليل جليل للحارث المحاسبي في معرفة ماهية العقل، تؤكّد ما أسلفناه، يقول: "الحجة حجتان: عيان ظاهر، أو خبر قاهر"^(١).

فإذا كانت الحجة حجتين يعني أن للعقل ماهيتين، وهما "العيان الظاهر" و"الخبر القاهر"، والأولى: هي ما يشاهده الإنسان من الذرة إلى المجرّة، وكلّ ما يتعيّن وجوده محلاً للنظر والبحث والتدبير واستنتاج القانون العلمي، والقانون: هو نظرية أو فرض علمي في الأصل، ثمّ لما ثبت صدقه طبّق في حلّ المشكلات التي نواجهها في الحياة وأنه يأتي في صيغة رياضية ويقوم القانون العلمي على تفسير الظواهر والعلاقات بين الأشياء.

وإذا كانت الأشياء أو العلاقات بين الأشياء تتضمّن روابط منطقية معقولة يسعى العقل إلى كشفها، فهذه العلاقات المتبادلة هي معقولة، أي: تحتوي هذا القانون الذي استنبطه العقل، وهذا القانون غير غريب

(١) العقل وفهم القرآن. للحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ)، تقديم وتحقيق: د. حسين الفونلي، بيروت: دار الفكر، ط ٣، ١٩٨٢م، ص: ١٦٢.



في مبادئه ومناهجه عن العقل المستنبط؛ فكان العقل المستنبط والمستنبط هو شيء واحد.

يقول المحاسبي: "والعقل مضمَّن بالدليل والدليل مضمَّن بالعقل، والعقل هو المستدلّ والعيان والخبر هما أصل علة الاستدلال وأصله"^(١).

بناءً على ذلك كله، يتضح أنّ نظرية المعرفة الإسلامية تتحدّد مصادرها في: الوجود والوحي، في العقل والنقل، والوجود مصدر ثريّ لمعرفة الحقيقة وهي غير مقتصرة على الذات العارفة فيما تدركه فقط، فالوجود أعمّ من الإدراك.

"فإنّ الإدراك ليس شرطًا في الوجود وإنّما الوجود شرط في الإدراك"^(٢)، وهذا بخلاف المذاهب الفلسفيّة التي تجعل من الذات أساسًا لمعرفة الموضوع والعالم، وأنّ العالم ليس مستقلًا عن الذات المدركة "فخارجيّة الأشياء ترجع إلى نشاط الذات حين تضيف على الأشياء هذه الصّورة الخارجيّة"^(٣)؛ فكأنّ العالم لا يوجد إلّا إذا كان مدرّكًا، ويمثّل الفيلسوف باركلي^(٤) أكثر الفلاسفة تطرّفًا لهذه النزعة. حيث

(١) العقل وفهم القرآن. للمحاسبي، ص: ١٦٢.

(٢) انظر: المعبر في الحكمة. لهبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، تحقيق محمد عثمان، القاهرة: مكتبة الثقافة الدّينيّة، ط١، ٢٠١٥م، ٢/٢٨١.

(٣) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان. فؤاد زكريا، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دتا، ص: ٧٣.

(٤) باركلي: فيلسوف انجليزي ولد في ١٢ مارس سنة ١٦٨٥ في إيرلندا، وتوفي سنة ١٧٥٣، وكان مبكر التّضج، شاعرًا منذ طفولته بعدم حقيقة العالم المادّي، في سنة ١٧٠٩ انتخب شماسًا ثمّ قسيسًا، وتدور فلسفته على مبادئ، أهمّها: إنّ المادّة لا تعني غير مجموعة من الإحساسات، وكلّ شيء يدين بوجوده للإدراك =

خلط بين وجود الشيء، وكونه مدرّكًا، واعتبر أنّ وجود الشيء هو كونه مدرّكًا..^(١).

وهكذا يجعل القرآن من الوجود منطلقًا للبحث والنظر، والاستدلال والتقدّم قائم على دعائمتين: العقل والنقل. ولذلك كانت الشريعة معلّلة بالمعاني ومطرّدة مع تصرّف العقلاء، وأسندت إلى العقل أولًا فهم الواقعة المراد تنزيل النصّ عليها وربط الجزئيات بكلّيات الشريعة ومقاصدها، كما بيّنت ذلك مفصّلًا في موضعه.

لذلك فخلص: أن القرآن الكريم جعل من العلم سبيلًا لإدراك المعتقد الحق، فليست العقيدة مفهومًا روحيًا خالصًا، مجردًا عن العلم بها، والاستدلال عليها، وإلا استوت جميع العقائد حتى مع الذين يعبدون الحجر من دون تمييز بحجة القبول الروحي المحض.

من هنا، فمنطلق القرآن الكريم اعتمد دليل العقل، وحقائق العلم أساسًا لإدراك العقيدة. وإذا كان مدار هذه الدراسة حول العقل؛ فلا بُدّ من دراسة ماهيّته وتسلط الضوء على إشكاليّاته.



= الحسي وليس له وجود في ذاته. [انظر: الموسوعة الفلسفيّة: لعبد الرحمن البدي، بيروت: المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٤م، ١/٢٨٧-٢٨٩].

(١) انظر: الموسوعة الفلسفيّة. لبدي، ١/٢٨٩-٢٩١، بتصرّف. ونظرية المعرفة. لذكربا، ص: ٧٣.



المبحث الثاني:

ماهية العقل، إشكالية المصطلح

ينقسم هذا المبحث إلى مطلبين، تناولت في المطلب الأوّل تعريف العقل لغةً واصطلاحًا. وتناولت في المطلب الثاني إشكالية المصطلح.

المطلب الأوّل:

العقل لغةً واصطلاحًا

أ - العقل لغة:

العقل: العلم، أو العلم بصفات الأشياء، من حُسنها أو قُبْحها، وكمالها ونقصانها، أو العلم بخير الخيرين، وشرّ الشرّين، أو مطلق الأمور، أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن. (١).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه الكندي: هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها (٢).

(١) البحر المحيط. لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: عبد الخالق عبد الخالق، المنصورة: مكتبة الإيمان، ط ١ ص ١١.

(٢) المصطلح الفلسفي عند العرب. رسالة الحدود والرسوم للكندي. عبد الأمير الأعمش. بيروت: دار التنوير، ط ٣، ٢٠٠٩م، ص: ١٩٠.



عرّفه المحاسبي بقوله: "فالعقل غريزة جعلها الله ﷻ في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم حجة...."^(١).
يتبين من هذه التعاريف:

إنّ العقل عند المحاسبي طبع في الإنسان يتّصف فيه بالفطرة، فهو استعداد فطريّ لأن نفكر ونكتسب المعارف، فهو كما يوضح الجويني وينحو منحى المحاسبي "صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدّماتها من الضروريات"^(٢). لذلك فهو لا يرى صواب من يقول: إنّ العقل هو المعرفة؛ لأنّ العقل عنده إمكان للمعرفة وليس معرفة بذاتها، هو استعداد مطبوع عليه الإنسان ليعرف بالقوة، فالإنسان كائن مفكر بالفعل عارف بالقوة، فالمعرفة تكون نتيجته ومرتبّة عليه.

يقول المحاسبي في هذا الصّدّد: "والذي عندنا أنّه غريزة، والمعرفة عنه تكون"^(٣)، إذن هو صفة قابلة لاكتساب المعارف وليس هو المعرفة نفسها، وليست جوهرًا مفارقًا لا نعلم أين مكانه، وإذا كان العقل صفة مفطورًا عليها الإنسان تنشأ عنه المعارف، وذلك بخلاف ما ذهب إليه القاضي الباقلاني^(٤) معتبرًا أنّ العقل يتماهى مع بعض العلوم، وهي

(١) العقل وفهم القرآن. للحارث بن أسد المحاسبي (ت ١٦٥ - ٢١٣هـ)، تحقيق: د. حسين القوتلي، دار الفكر للبضاعة والنشر والتوزيع، ص: ٢٠٣.

(٢) البرهان في أصول الفقه. لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن يونس الجويني (٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ خليفة ابن أحمد آل ثاني، ١/١١٣.

(٣) العقل وفهم القرآن. المصدر نفسه، ص: ٢٠٥.

(٤) الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيّب، المتكلّم الأصولي. كان على مذهب أبي الحسن الأشعري. وُلِدَ بالبصرة سنة ٣٣٨هـ، وسكن بغداد، انتهت إليه



العلوم الضرورية^(١) التي لا يخلو منها عاقل، وملخص كلام القاضي أنّ العقل هو بعض العلوم الضرورية بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات^(٢). بينما ذهب المحاسبي والجويني معه أنه صفة أو ملكة عنه تنشأ مقدّمات العلوم النظرية فاتضح الفرق.

والمعنى من هذه التعاريف، أنّ الكندي يجعل للعقل وجودًا قائمًا في ذاته لا في موضوع باعتباره جوهرًا، فلا يحتاج إلى مقوم يقوم به، إذ الجوهر "ما وجوده لا في موضوع"^(٣) ومعنى هذا أنه مجرد عن المادة لأنّه لا يحتاج إلى موضوع حتّى يقوم بالفعل، وهو بسيط لأنّه ليس مركبًا من أجزاء؛ لأنّ البسيط "ما لا جزء له أصلًا"^(٤)، وإذا كان بسيطًا ليس

= رئاسة المالكية في وقته. كان سبقًا على المعتزلة والرافضة. توفي ببغداد سنة ٤٠٣هـ. من مصنفاته: التقريب والإرشاد في أصول الفقه. [انظر: وفيات الأعيان. لابن خلكان، ٢٧/١. سير أعلام النبلاء. للذهبي، ١٧/١٩٠].

(١) الضروري: هو الحاصل بلا اكتساب ونظر، أي لا يحتاج إلى دليل. انظر: شرح المواقف. للجرجاني ٦٩/١.

(٢) انظر: التقريب في أصول الفقه والإرشاد. للقاضي أبي محمد بن الطيب الباقلائي (ت ٤٠٣هـ). تحقيق: محمد السيد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية ص: ١٠٠-١٠١.

تعقيب: وهذا ما استخلصه إمام الحرمين من فحوى كلام القاضي. البرهان في أصول الفقه. ١١٣/١.

(٣) المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين. لسيف الدين الأمدي (ت ٦٣١هـ) تحقيق وتقديم: حسن محمود الشافعي، القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت ص: ١٠٩.

(٤) الكليات. لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي. (ت ١٠٤٩هـ). تحقيق: دكتور عدنان درويش محمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ٢، ١٢٣٣هـ - ٢٠١٢م ص: ٢٠٠.



مركبًا فهو لا يقبل الفساد فيكون خالدًا، وعلى هذا يكون العقل عند الكندي جوهرًا أو جانبًا غير محتاج إلى محل لمزاولة نشاطه، وطبيعته إدراك الحقائق، والمقصود إدراك الماهيات أو المفاهيم المجردة عن المادة.

بينما لم يعتبره المحاسبي ولا الجويني ولا الباقلاني جوهرًا؛ بل هو قوة أو نشاط موجود فينا، كما عند المحاسبي وتابعه الجويني. وأما عند القاضي فقد اعتبر العقل ما يتّصف به من مبادئ مركوزة فيه.

هذه التعاريف ينبثق عنها إشكالات سأناقشها في المطلب الثاني.





المطلب الثاني:

في مناقشة إشكالية المصطلح

١ - لقد اعتبر الكندي العقل جوهرًا أي له وجود مستقل، ولم يعتبره قوة في الجسم كما ذهب إلى ذلك البعض^(١) على شاكلة الحواس ستتجدد معارفه وتتقيد، فلن يدرك إلا نمطًا واحدًا من الصور والمعقولات، كالبصر، فلن يدرك إلا اللون ولن يدرك إلا صورة جزئية مفردة دون طبقته الأساسية في التجريد.

٢ - ويتبين أن الكندي جعل وظيفة العقل إدراك حقائق الأشياء، ولا يتم ذلك إلا عبر الوصول إلى المفاهيم والماهيات الكلية عن طريق تجريد الجزئيات من عوارضها، "وأما العقل فيدرك الكلي، فهو لا يتعلق بهذا الإنسان أو ذاك، وإنما هو يتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كلّ زمان ومكان"^(٢) ذلك باعتبار ماهيته الخاصة.

٣ - وإذا كان الكندي اعتبر أن العقل حُرٌّ، فهذا يعني أنه نسب إليه وجودًا قائمًا بذاته مفارقًا وليس مجرد غريزة أو ملكة، وهذا بخلاف تعريف الحارث المحاسبي^(٣).

(١) انظر: إشكالية العقل عند ابن رشد. محمد المصباحي، بيروت: المركز الثقافي العربي ط ١٩٨٨ ص: ٣١.

(٢) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. محمد عبد الرحمن مرحبا، بيروت: منشورات عويدان ط ٣، ٩٨٣ / ١٨٢.

(٣) المحاسبي: الزاهد العارف، شيخ الصوفية أبو عبد الله الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، صاحب التصانيف الزهدية. يروي عن يزيد بن هارون يسيرًا. روى عنه: =



والذي يوحيه كلام القاضي أنه لم يبحث في طبيعة العقل وماهيته من حيث هو جوهر أو مادة... وإنما من حيث تحلّي العقل أو التفكير ببعض المبادئ الضرورية المركوزة فيه والتي تمكّنه من المعرفة الصحيحة، لا تماري فيه جميع العقول كون الكل أكبر من الجزء؛ فهذه البديهات^(١) لا بدّ أن يتّصف بها كل عقل كما يستدلّ من كلام القاضي "فيجب أن يكون هو بعض العلوم الضرورية التي يختص بها العقلاء نحو: إن الضدين لا يجتمعان، وأنّ المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجوداً أو غير موجود... وأنّ الاثنين أكثر من الواحد..."^(٢). فهي مبادئ معلومة بعضها لا يحتاج إلى توسط غيرها. وقد أشار أرسطو^(٣) إلى هذا المعنى للعقل...

= ابن مسروق وأحمد ابن القاسم والجُنَيْد، وغيرهم... قال الخطيب: له كتب كثيرة في الزهد وأصول الديانة والرّد على المعتزلة والرافضة. مات سنة ثلاث وأربعين ومائتين. [سير أعلام النبلاء. للذهبي، الطبقة الثالثة عشرة: ٣٥، المحاسبي ١٢/١١٠].

(١) البديهات: البديهي ما يثبت مجرد العقل أي يثبت بمجرد التقائه من غير استعانة بجسّ أو غيره تصوّراً كان أو تصديقاً. [شرح المواقف. للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، تأليف: السيّد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ) ومعه حاشيتا السالكوتي والحلي على شرح المواقف. ضبطه وصححه محمود عمر الدماطي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١/١٠٢].

(٢) التقريب والإرشاد في أصول الفقه. للقاضي أبي بكر بن الطيّب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ). تحقيق: محمد السيد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢٠١٤م، ص: ١٠١.

(٣) أرسطو: (٣٨٤-٣٢٢ قبل الميلاد) فيلسوف وعالم موسوعي ومؤسس علم المنطق وعدد من الفروع الأخرى للمعرفة الخاصة. وُلد في ستاجيرا في تراقية وتربى في أثينا بمدرسة أفلاطون. انتقد نظرية أفلاطون الخاصة بالصور المفارقة (المثل) إلا أنه لم يتمكن من التغلب على مثالية أفلاطون تماماً وتأرجح بين «المثالية والمادية». وقد أسس مدرسته الخاصة في أثينا عام ٣٣٥ قبل الميلاد. [الموسوعة =



"أعني بالعقل القوة التي تدرك بها المقدمات الأولى الضرورية"....^(١).

وإذا لم يكن العقل جوهرًا فهل يكون عرضًا؟

وهذا التعريف يطرح أسئلة شكلية: إذا كان العقل بعض العلوم الضرورية، فهل العلاقة بينهما علاقة الصلة بالمعلول لا انفكاك بينها، أو كشرط بالمشروط؟

لم يعتبر القاضي الباقلاني أنّ العقل جوهر يصح أن يوجد وجودًا مستقلًا عن العاقل، وتكون له حياته بالفعل، وهذا باطل يعلّل بطلانه القاضي بقوله: "لو كان جوهرًا لصح قيامه بداية وجوده لا بعاقل، ويصح أن يحيا ويعقل ويفعل ويكلف..."^(٢)، فلم يبقَ إلا أن يكون عرضًا، فإما أن يكون من العلوم أو غير العلوم، ولا يمكن أن يكون عرضًا غير العلم، فلو صحّ ذلك، لوجد العلم وتحصل من دون العقل، ولصحّ أن يتصف بالعقل من لا علم عنده أبدًا، فدلّ أنّه بعض العلوم^(٣).

لم يسلم هذا التعريف من اعتراضات:

وجه دليل اعتراض إمام الحرمين:

إذا كان العلم شرطًا للعقل، لأمكن وجود العلم دون العقل، إذ لا

= الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات بإشراف: روزنتال - يودين ترجمة: سمير كرم بيروت: دار الطليعة ط ٦، ١٩٨٧ ص: ١٩-٢٠].

(١) تلخيص كتاب البرهان. لابن رشد، تحقيق: محمود قاسم، مراجعة وتعليق/ دكتور تشارلس بتوروت، دكتور أحمد عبد المجيد حريدي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١٩٨٢ ص: ١٣١.

(٢) التقریب والإرشاد. للباقلاني ص: ١٠٠.

(٣) انظر: المصدر نفسه. ص: ١٠٠.



يمنع وجود شرط دون المشروط، كما يمكن وجود الوضوء دون الصلاة. قال الجويني: "والذي ذكره - رحمه الله تعالى - فيه نظر، فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية؛ لأنه لا يتّصف بالعقل عار من العلوم كلّها. وهذا يرد عليه أنه لا يمنع كون العقل مشروطًا بعلوم وإن لم يكن منها، وهذا سبيل كل شرط ومشروط"^(١)، لجواز انفكاكهما عن بعضهما. فلا يصحّ بذلك أن يكون العقل بعض العلوم، والله تعالى أعلم.

واعترض الرّازي^(٢) على تعريف القاضي بقوله: إذا كان بعض العلم هو العقل، فقد ينفك الواحد عن الآخر ويفترقا كما في حالة النوم الذي يخلو عقله من هذه العلوم الضرورية. يقول: "... لكن العقل قد ينفك عن العلم كما في حقّ النائم أو اليقظان الذي لا يكون مستحضراً أي شيء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات"^(٣).

خلاصة المشكلة: إذا كان العقل جوهرًا لصحّ قيامه بذاته دون

(١) البرهان في أصول الفقه. للجويني، ١١٢/١.

(٢) الرّازي: هو أبو عبد الله فخر الدين محمّد بن عمر التميمي، ولد بالرّيّ سنة ٥٤٤هـ، وإليها نسبه، فيقال له: خطيب الرّي. كان إماماً في التفسير، وأحد زمّانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. توفي بمدينة هزة سنة ٦٠٦هـ. من مؤلفاته: معالم أصول الدين، والمحصول في أصول الفقه. [انظر: وفيات الأعيان. لابن خلكان، ٢٤٨/٤. طبقات الشافعية. لابن قاضي شعبة، ٧٣/١].

(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين. لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرّازي ويذيله كتاب: تلخيص المحصل. لنصر الدّين الطوسي مراجعة وتقديم: طه عبد الرّؤوف سعد القاهرة: مكتب الكليات الأزهرية ص: ١٠٤.



العاقل، وإذا كان علمًا ضروريًا، لم يصح لانفكاكهما كما في حالة النوم أو الذمهور عن هذه العلوم في حالة اليقظة، فافتراقا.

فهل يكون العقل هو صفة (غريزة) يتأتى بها درك العلوم وليست منها؟

مال إلى هذا الرأي الحارث المحاسبي بأن العقل غريزة أو صفة تدرك العلوم وليست هي العلوم، كما قال الجويني^(١) والرّازي.

والسؤال: هل يفارق العقل باعتباره غريزة؟ تعريف القاضي باعتباره بعض العلوم مفارقة في الصيغة أو الدرجة، إلا أنني وجدت أن إطلاق الغريزة والعلم على العقل هما من معاني العقل بحسب الدرجة، فالعقل باعتباره استعدادًا محضًا هو غريزة يستعد ويتهيأ بها الإنسان لإدراك العلوم النظرية، وهو غريزة باستعداده استعدادًا محضًا، وحضور بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات وامتناع المستحيلات تسمى عقلاً أيضًا، دون أن ينكر العقل باعتباره غريزة.

وعلى هذا قسم الغزالي العقل إلى عدة أقسام:

الأول: الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعدّ به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو

(١) انظر: البرهان للجويني ١/١١٢. لمزيد من التفاصيل انظر: شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد. لمظفر بن عبد الله المشهور بالمقترح (ت ٦١٢هـ)، تحقيق: الدكتورة نزيهة امعارج، المغرب: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقديّة، ط ١، ١٤٣٥هـ، ١/١٦٨. ففيه زيادة عن ما جاء في البرهان. انظر: المصدر نفسه. ١/١١٢.



الذي أراده المحاسبي حيث قال في حدّ العقل: إنّه غريزة ينتهياً بها إدراك العلوم النظرية، وكأنّه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء...

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وهو الذي عناه بعض المتكلمين..

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال؛ فإنّ من حكته التجارب وهذبته المذاهب يقال إنّه عاقل في العادة...

الرابع: أن تنتهي قوّة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الدّاعية إلى اللّذة الحاصلة ويقهرها..^(١)

بناء على هذا؛ فإنّ العقل يطلق على هذه الأقسام كلّها، لا سيما الغريزي والعلم الضّروري منها، والعقل الغريزي هو الرّأس للعقل باعتباره بعض العلوم الضّروريّة، يقول الغزالي: 'وهذه العلوم كأنّها مضمنة في ذلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر في الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود، حتّى كأنّ هذه العلوم ليست بشيء وارد عليها من خارج، وكأنّها كانت مستكنّة كانت فيها فظهرت...'^(٢).

ومن هنا، تبين أنّ الاختلاف بين العقل الغريزي والعقل باعتباره

(١) إحياء علوم الدّين. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ومعناه: المعنى من حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، لزين الدّين أبي الفضل العراقي (ت ٨٠٦هـ) بيروت: دار ابن حزم ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م. ص: ١٠١.

(٢) المصدر نفسه ص: ١٠٢.



بعض العلوم هو اختلاف درجة، من استعداد محض للمعلومات دون حضورها "فهو قابل لأن تحصل فيه المعقولات بتأثير عامل خارجي...."^(١) إلى علمه بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات وهو العقل باعتباره بعض العلوم الضرورية.

وكأتما أقاموا هذه العلوم مقام العقل لقربها منه أو لكونها مركوزة فيه، وهذا ما يسميه الفلاسفة العقل بالملكة، والعقل الغريزي يسمونه العقل الهولاني إضافة إلى العقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال^(٢).

وخلاصة الأمر: أن لا تناقض بين العقل كغريزة، والعقل كونه بعض العلوم الضرورية، فموضوع الأول الاستعداد للتعقل، وموضوع الثاني المبادئ الأولى التي لا تحتاج إلى برهنة.

وهذه المراتب للعقول لتبيان انفعالها ورتبتها مع المعقولات، أو لوصف حركة المعقولات في العقول، أو الذي بواسطته يمرر عقل ما

(١) من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. محمد عبد الرحمن مرحبا ١٨٣.

(٢) العقل الهولاني: أن لا يكون لها شيء من المعلومات حاصلة، وذلك للضبي

الصغير ولكن فيه مجرد الاستعداد فيسمى هذا عقلاً هولانياً.

العقل بالملكة: أن ينتهي الضبي إلى حد التمييز فيصير ما كان بالقوة موجوداً بالفعل.

العقل بالفعل: أن تكون المعقولات النظرية حاصلة في الذهن ولكن من شاء أصغرها بالفعل.

العقل المستفاد: هو العلم الموجود بالفعل.

العقل الفعال: كل ماهية مجردة من المادة أصلاً. [معيار العلم في فن المنطق.

لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ). بيروت: دار الأندلس للطباعة

والنشر والتوزيع ط ٢، ١٩٧٨ ص: ٢٠٩ - ٢١٠].

تعقله عقل آخر، فكلّ واحد من العقول يكمل الآخر إلى طورٍ أعلى من خلال نوعيّة وكيفيّة ترقيّ حضور المعقولات في سلسلة مترابطة؛ فإذا كان العقل الهيلولاني على استعدادٍ محض لقبول الماهيات، فالعقل بالملكة ارتقاء لهذا العقل إلى طور أعلى إلى إدراك بعض العلوم الضّروريّة: "فحدّ العقل الهيلولاني أنّه قوّة للنفس ممهّدة لقبول ماهيات الأشياء المجرّدة عن المواد... وهذا العقل بالملكة هو استكمال العقل الهيلولاني حتّى يصير بالقوّة القريبة بالفعل، وحد العقل بالفعل أنّه استكمال للنفس بصورٍ ما أي صور معقولة متى شاء عقلها أو حضرها بالفعل..."^(١).

والخلاصة الكلّيّة: إن المتكلمين تجاوزوا ثنائية النفس والبدن، التي تقول بجوهر غير البدن من أجل أن يتجاوزوا النتائج المترتبة عليها، وهي أن الإنسان هو النفس، فيتحقّق الخلود لها من دون الجسم، وينتج عن ذلك إنكار البعث، وهذا ما لا يرضى به المتكلمون ولا الأصوليون، والعقل (أو النفس) مريبوب لله تعالى مكلف منه، وليس في ذاته كما تذهب إلى ذلك معظم المدارس الفلسفية الغربية^(٢).



(١) معيار العلم في فنّ المنطق. للغزالي ص: ٢١٠.

(٢) تعقيب: لمزيد من التفاصيل، انظر: كتاب: الفلسفة الإسلامية دراسة من خلال المفاهيم، د. ناجي حسين جودة، بيروت: دار البصائر، ط ١٤٣١هـ. فقد ناقش هذه المسائل بالأدلة الموثقة بما لا يحتاج إلى مزيد نقاش.



البحث الثالث:

تعريف أصول الفقه والتشريع

دَرَجَ أُمَّتُنَا أَنْ يَسْلُكُوا فِي تَعْرِيفِهِمْ لِأَصُولِ الْفِقْهِ مَسْلُكَيْنِ، الْمَسْلُكَ الْأَوَّلَ: قَبْلَ أَنْ تَجْعَلَ كَلِمَةَ أَصُولِ الْفِقْهِ عِلْمًا عَلَى الْمَعْنَى الْمَخْصُوصِ، بِاعْتِبَارِ "عِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ" مَرْكَبًا إِضَافِيًّا، وَثَانِيهِمَا بَعْدَ أَنْ أَصْبَحَ لِقَبَا عَلَى هَذَا الْفَرْقِ الْمَخْصُوصِ.

فَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْجِهَةِ الْأُولَى وَجَدْنَاهُ مَرْكَبًا إِضَافِيًّا مِنْ كَلِمَتَيْنِ: هُمَا "أَصُولٌ" وَ"فِقْهٌ"، وَلَا بُدَّ مِنْ تَعْرِيفِ الْمُضَافِ "أَصُولٌ" وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ "فِقْهٌ" لِأَنَّ مَعْرِفَةَ الْمَرْكَبِ مَتَوَقِّفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ أَجْزَائِهِ. فَلَا يُعْرَفُ الْمُضَافُ قَبْلَ مَعْرِفَةِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ. أَمَّا إِذَا تَأَمَّلْنَا بِالِاعْتِبَارِ الثَّانِي، وَالَّذِي يَعْتَبَرُ عَنْهُ بِاللَّقَبِيِّ، بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ صَارَ لِقَبَا عَلَى هَذَا الْمَعْنَى الْمَخْصُوصِ - الْمَصْطَلَحِ عَلَيْهِ - بَعِلْمِ أَصُولِ الْفِقْهِ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَلَا حِظَةِ أَجْزَاءِ اللَّفْظِ (وَالنَّسْبَةِ بَيْنَهُمَا) وَبِهَذِهِ الْجِهَةِ وَجَدْنَا أَنَّهُ لَفْظٌ مُفْرَدٌ لَا يَدُلُّ جِزْؤُهُ عَلَى جِزْءِ مَعْنَاهُ. فَالْمَعْنَى يَتَأَلَّفُ مِنْ مَجْمُوعِهَا، فَأَفَادَتْ إِضَافَةَ الْأَصُولِ إِلَى الْفِقْهِ، اخْتِصَاصَ الْمُضَافِ بِالْمُضَافِ إِلَيْهِ فِي الْمَعْنَى الْمُشْتَقِّ مِنْهُ، وَهُوَ كَوْنُ الْفِقْهِ مُتَفَرِّعًا عَنْهُ^(١).

(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. لتقي الدين علي ابن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق وتقديم: شعبان محمد إسماعيل بيروت: دار ابن حزم ط ٢٠١١م - ١٤٣٢هـ - ١/٦٩-٧٦. الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين =

وهذا ما سأبحثه في المطلب الأوّل، من خلال تعريف أصول الفقه من حيث التعريف الإضافي واللقبي. وفي المطلب الثاني أبحث في تعريف التشريع لغةً واصطلاحاً وبالمعنى القانوني.

المطلب الأوّل: أصول الفقه اللقبي

أ - في تعريف أصول الفقه من حيث إنّه مُرَكَّب إضافي:

أصول الفقه قبل أن يُجعلَ علماً، مُرَكَّباً على الفنّ المخصوص، من مُضاف وهو أصول، ومُضاف إليه وهو الفقه، ولا بدّ في ذلك من تعريف المُضاف والمُضاف إليه، وأبدأ بتعريف المُضاف:

١ - تعريف الأصل لغة:

الأصل: فالأصول: جمع أصل، وهو أسفل كلّ شيء^(١). وتعرّض الأصوليون لدقائق ولم تُذكَر في كتب أهل اللّغة. مدارها:

= أبي الحسن علي بن علي بن محمد الأمدي (ت ٦٣١هـ). كتب هوامشه: إبراهيم العجوز، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ٧/١. البصائر التّصيريّة في علم المنطق. القاضي زين الدين عمر بن كهلان الساري (ت ٥٦٥هـ)، تعليق وشرح: محمد عبده، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللّبناني ص: ٣٤، ٦٥. أصول الفقه محمد أبو الثور زهير. قراءة: محمد سالم أبو عاصي، القاهرة: دار البصائر ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م ١/٣٢-٣٥.

(١) القاموس المحيط. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ). تحقيق: عبد الخالق السيد عبد الخالق، المنصورة: دار الإيمان ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م مادة: أصل ص: ١١٢.



- ما يتفرّع عليه غيره. ما انبنى عليه غيره حسًا أو معنى، فالأول كبناء الجدار على الأساس، وفي المعنويات، كبناء المسائل الجزئية على القواعد الكلية، كما هو مقتضى عرف اللّغة. بقي إذا لم يقصد بالأصول خصوص من المباني، فإنّه حينئذ من ألفاظ العموم صيغة ومعنى لكونه جمعًا مُحلّى باللام للاستغراق.

- منشأ الشيء: مثل القطن فإنّه أصلٌ للمنسوجات لأنّها تنشأ عنه.

وعبارة ما يتفرّع عنه غيره أحسن من قول "ما ابتنى عليه غيره"، لأنّه لا يُقال إنّ الولد يُبنى على الوالد، ويُقال: إنّه فرعه^(١).

كما يتبيّن، فإنّ كلّ هذه التعريفات تفيد ما ينبثق منه الشيء أو ما يُضاف إلى غيره.

٢ - تعريف الأصل اصطلاحًا:

- الأصل بمعنى الدليل، كقولهم: أصل هذه المسألة من الكتاب والسنة

(١) انظر: قواطع الأدلّة في أصول الفقه. أبي المظفر السمعاني المروزي (ت ٤٨٩هـ)، ومعه: عدة الدارع في التعليق على كتاب القواطع. قدّم له وحققه وخرّج أحاديثه: أبو سهيل صالح سهيل علي حمودة، بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٩٣٢هـ - ٢٠١١م ٩٢/١. البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي بدر الدين محمّد بن بهاء بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤هـ). تحرير: عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: د. عمر سليمان الأشقر، الكويت: دار الصّفوة للطباعة والنّشر والتوزيع ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ١٥/١، ١٦. التّقرير والتّحبير في علم أصول الفقه الجامع بين مصطلحي الحنفيّة والشافعيّة. شرح المحقّق: ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ). على تحرير الكمال ابن الهمام (ت ٨٦١هـ). إشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر. بيروت: دار الفكر ط ١، دت ٢١/١. الإبهاج في شرح المنهاج. للسّبكي ١/٦٩، ٧٠، ٧١. بتصرف.



أي: دليلها، ومنه أصول الفقه؛ أي: أدلته. كقولنا: الزكاة واجبة، لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣].

- فإذا طُبِّقَتْ على حكمها قلنا: الزَّكَاةُ مأمورة من الله تعالى، وكلّ ما هو مأمور منه تعالى فهو واجب، لأنَّ الأمر للوَجوب.
- الأصل بمعنى القاعدة الكلّيّة، مثل: بني الإسلام على خمسة أصول، و«لا ضَرَرَ ولا ضِرَارَ»^(١) أصل من أصول الشريعة.
- الأصل بمعنى الصورة المَقِيس عليها، مثل قولهم: الخَمْرُ أصلٌ للنبِيذ، فالنَّبِيذُ فرْعٌ في مقابلة أصلِهِ وهو الخَمْرُ.
- الأصل بمعنى الرَّجحان، كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، أي الراجح عند السامع هو الحقيقة لا المَجاز.
- والأصل بمعنى المستصحب، أي استمرار الحكم السابق، الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المُزيل له.

وأخلص إلى أنَّ المُراد من كلمة الأصول هنا: المعنى الأوّل وهو الدليل، فأصول الفقه أدلّته كالكتاب والسُنّة والإجماع والقياس، لأنّه اشترط في الأصوليّ معرفة أدلّة الفقه من حيث دلالتها على الفقه دلالة إجماليّة^(٢)، كما سيُتضح في تعريف أصول الفقه اصطلاحاً بإذن الله تعالى.

(١) أخرجه الدارقطني. سنن الدارقطني. الدارقطني أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد ابن مهدي ابن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت ٣٨٥هـ). حقيقته وضبط نصّه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، حسن شلبي، وعبد اللطيف حرز الله، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، كتاب الأقضية ٤/ ٢٢٨ حديث رقم ٨٦.

(٢) انظر: البحر المحيط. للزركشي ١/ ١٦-١٧. والإبهاج في شرح المنهاج. للشبكي =



٣ - الفقه لغةً:

العِلْمُ بالشيءِ والفَهْمُ له. عبارة عن الفَهْم، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [مرد: ٩١] أي: لا نفهم، وتقول العرب: فقهُتُ كَلَامَكَ أي: فهِمْتُهُ. والفهم عبارة عن جودة الذهن.

٤ - أما الفقه اصطلاحًا:

المشهور في تعريفه في كتب الأصول: هو العِلْمُ بالأحكامِ الشرعيةِ العمليَّةِ المُكتسَبَةِ مِنْ أدلِّئِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ^(١).

= ٧٧/١. فوائح الرَّحْمَوْتِ شرح مُسَلَّمِ الثُّبُوْتِ. عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السَّهَالَوِي الأنصاري اللكنوي (ت ١٢٢٥هـ). تصحيح وضبط: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلميَّة ط ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م ١/١٠. الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي ٧/١. وأصول الفقه. لأبي الثور زهير ص ٣٢-٣٣.

(١) العلم... والمُرَادُ بِهِ الصَّنَاعَةُ كما تقول: علم النَّحْوِ أي صناعته، والمقصود بالعلم في التَّعْرِيفِ هنا الإدراك الذي يتناول العلم والظَّنَّ؛ لَأَنَّ الأحكامَ العمليَّةَ تثبت بالأدلة القطعية والظنِّيَّة، والأدلة الظنِّيَّة معتبرة في باب الأحكام العمليَّة، لذا يتردَّد في كتب الأصول: الفقه من باب الظَّنون.

- الأحكام: جمع حُكْم، والحُكْم لغةً هو إسنادُ أمرٍ لآخر إثباتًا ونفيًا، واصطلاحًا عند الأصوليين هو خطاب الله تعالى المتعلِّقُ بأفعال المكلِّفين اقتضاءً أو وضْعًا أو تخييرًا، فنفس النَّصِّ الصَّادِرِ عَنِ الشَّارِعِ الدَّالِّ عَلَى طَلْبِ... هو الحكم الشرعي عند الأصوليين، أمَّا عند الفقهاء فهو الأثر الذي يقتضيه خطاب الشارع في الفعل لا نفس الخطاب ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ عند الأصوليين هذا خطاب من الشارع متعلِّقٌ بالإيفاء بالعقود طلبًا لفعله، وعند الفقهاء يقتضي وجوب الإيفاء.

- الشرعيَّة: وهي المأخوذة من الشَّرْع، وإخراج الأحكام الحسيَّة والعقليَّة واللغويَّة والوضعيَّة.

ب - تعريف أصول الفقه من حيث إنَّه لقب على هذا العلم
المخصوص:

أي: لا يدلّ جزؤه على أيّ معنى من معناه، فلا بُدَّ من مجموع
اللفظيّين، أي من تعريف لفظ مُسَمّى أصول الفقه.

إنَّ معظم علماء الأصول من الشافعيّة عرفوا أصول الفقه بقولهم:
"معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها، وحال المُستفيد
منها" (١).

- العمليّة: أخرج منها أصول الفقه والعلم بالأحكام الاعتقاديّة.
- ووصف العلم بأنَّه مُكتسب احتراز عن علم الله تعالى وما يُلقبه في قلوب الأنبياء
والملائكة من الأحكام بلا كتاب.
- من أدلّتها التفصيليّة: أخرج ما عند المقلّد لأنّه علم بحكم شرعيّ عمليّ مكتسب
لكنّه ليس مكتسباً له عن أدلّته التفصيليّة؛ بل هو مُكتسب له عن دليلٍ عامٍّ لأنّه
يقول: أفتاني المفتي وكلّ ما أفتاني المُفتي به فهو حكم الله تعالى في حقّي وحقّ
مَنْ قلّده بالإجماع. [انظر: معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول.
الجزري شمس الدّين محمّد بن يوسف (ت ٧١١هـ). تحقيق وتقديم: شعبان محمّد
إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م ص: ٣٩-٤٠. البحر
المحيط. للزرّكشي ١/٢١-٢٢-٢٣].

(١) الإبهاج في شرح المنهاج. للشبكي ١/٦٧. الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي
٨/١.

وقريبٌ من هذا التعريف عرفه الغزالي بأنّه عبارة عن: أدلّة هذه الأحكام وعن
معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.
[المُستصفي من علم الأصول. أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد الغزالي
(ت ٥٠٥هـ). تحقيق وتعليق: محمّد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسّسة الرسالة،
ط ١، ١٤١٧-١٩٩٧ ١/٣٦].



وأنقل إلى شرح التعريف حتى أبين موضوعه ووظيفته التشريعية.

شرح التّعريف وبيان وظيفة علم أصول الفقه التشريعية:

معرفة دلائل الفقه إجمالاً: المراد من المعرفة هنا العلم والتّصديق من دون التّصوّر^(١)؛ لأنّ المعرفة تعلّقت بالنسب ولم تتعلّق بالمفرد. أي: أنّ التّصديق يتعلّق بالنسبة بين مفردَيْن^(٢).

والمراد بمعرفة الأدلة: أن يعرف أن الكتاب والسنة والإجماع أدلة يحتجّ بها، وأنّ الأمر للوجوب. والمقصود من قيده إجمالاً، أنّ الموضوع في علم أصول الفقه هو الدليل الشرعي الكلي من حيث ما يستفاد منه من الأحكام الكلية، فالأصولي يبحث في العامّ وما يدلّ عليه، والأمر وما يدلّ عليه، والقرآن الكريم هو الدليل الشرعي الأول، ونصوصه لم ترد على حالة واحدة؛ بل فيها ما ورد بصيغة الأمر والنهي، ومنها بصيغة العموم...

فهذه الصّيغ أنواع كليّة من أنواع الدليل الشرعي العامّ، القرآن

= ولا يتعد عن ذلك تعريف الرازي: أصول الفقه: عبارة عن مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وكيفية حال المستدلّ بها. [المحصول في علم أصول الفقه. الرازي فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين (ت ٦٠٦هـ). دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، بيروت: دار السّلام للطباعة والنّشر والترجمة، ١٤٣٢هـ/١/٦٤].

(١) التّصوّر: عبارة عن حصول صورة مُفردة ما في العقل كالجواهر والعرض ونحوه. المُبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلّمين. سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١هـ)، تحقيق وتقديم الدكتور حسن الشافعي، القاهرة: مكتبة وهبة، دت، ص ٦٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه. ص ٦٩.



والسُنَّة، والأصولي يبحث في هذه الأنواع ليتوصَّل إلى أنواع الحكم الكلي^(١)، كالعالم يدلُّ على الشمول.

والأمر دليله للوجوب أو النَّدْب، "فالأدلة الإجمالية هي الكلية، سميت بذلك لأنها تُعلم من حيث الجملة لا من حيث التفصيل، وهي توصله بالذات إلى حكم إجمالي" ^(٢).

فالأصولي يبحث في دلالة الأمر (كونها للوجوب أو النَّدْب) مُطلقاً لا في جزئياته وأعيانه، فلا يبحث كون هذا الأمر واجباً في حكم مخصوص، فيعلم "أنَّ الأمر كون أدلته للوجوب أو للنَّدْب، أما لوجوب صلاة أو زكاة أو حجٍّ أو غير ذلك فلا" ^(٣).

فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: ٣٢]، و﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣] و﴿فَاتَّقِلُوا الِْمْشْرِكِينَ﴾ [الثورة: ٥] تُفيد أحكاماً بعينها أو نهياً مخصوصاً وأمرًا معيناً، لا من حيث دلالة الأمر مُطلقاً مجرداً عن أيّ تعلق، فهذه أدلة تفصيلية تفيد حكماً مخصوصاً، كدلالة الأمر على وجوب الصلاة، لا من حيث دلالة الكلية.

فهذه "أدلة معينة وجزئيات مشخصة، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء وإنما هي وظيفة الفقيه" ^(٤)، فافترق الدليل الجزئي

(١) انظر: معراج المنهاج. للجزري ص: ٣٨-٣٩. الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي ٧٣/١.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي ٧٦/١.

(٣) معراج المنهاج. للجزري ص: ٣٩.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي ٧٥/١.



التفصيلي الذي يتعلّق بحكم معيّن كدلالة الأمر على حُكْمٍ مخصوص عن الدليل الكلّي الذي يتعلّق بنفس دليل الأمر.

وقولهم "وكيفية الاستفادة" معطوف على دلائل الفقه، أي: ومعرفة كيفية الاستفادة، ومعناه: استفادة الفقه من دلائله، أي استنباط الأحكام الشرعيّة منها، وذلك يتطلّب شرائط الاستدلال كتقدّم التّصّ على الظاهر والمتواتر على الآحاد ونحوهما.

وقولهم: "حال المُستفيد"، أي: ومعرفة حال المُستفيد، والمراد بالمستفيد: المجتهد؛ لأنّه الذي يستفيد الأحكام من أدلّتها، والمقلّد يستفيدها من المجتهد، والمُراد من ذكر القيد الأخير معرفة شرائط الاجتهاد وشرائط التّقليد التي هي من أصول الفقه، لأنّ دلالة الأدلة ظنيّة غالبًا، ومعرفة الظنّ تحتاج إلى الاجتهاد^(١).

يتّضح لي من خلال هذا العرض، أنّ أصول الفقه مزيجٌ من المسلّمات العقلية والشرعية واللّغوية، تنزّل عليها التّصوص الشرعيّة مع مصادر التّشريع فتولّد عنها ملامح التّشريع الإسلاميّ.

ويتبيّن أنّ علم أصول الفقه معناه معرفة دلائل الفقه، من حيث الإجمال، وهو الذي يضع الضّوابط والمعايير التي توضح للمجتهد كيفية استنباط الحُكم الشرعيّ منها، وأحوال المجتهد والمقلّد.

فيكون موضوع أصول الفقه الأدلّة الكلية من حيث ما يثبت بها من

(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي، ص: ٧٣-٧٨. معراج المنهاج.

للجزري ص: ٣٨. أصول الفقه. لمحمد أبو النور زهير ص: ٣٥ وما يليها.

أحكام كليتة. ويتبين جلياً أنّ أصول الفقه مزيج من المُسَلّمات العقلية والشرعية واللغوية تنزّل عليها التصوص الشرعية فتولّد عنها ملامح التشريع الإسلاميّ وحكمته وأسرار التنزيل وتعليقاته، فهو يمثل البناء المعرفيّ للتشريع الإسلاميّ، ويقدم لنا المنطلقات النظرية المؤسسة للفقه الإسلاميّ، فلا تقوم النظرة الاجتهادية إلا من خلال النظرة العقلية الكلية الشاملة إلى الدين والحياة والإنسان. وهو يربط بين التوجّه النظريّ العقليّ والمُنحى العمليّ المتعلّق بالزّمان والمكان من خلال الاجتهاد وتحقيق المناط وربط الجزئيات بكليات مقاصد التشريع كما يبيّن. وبذلك فأصول الفقه يمثل المنهجية المعرفية لضبط مسالك الاستنباط والاجتهاد.

وفي الخلاصة؛ فإنّ أصول الفقه يبحث في مصادر التشريع، وكيفية الاستنباط منها، وشروط الباحث.



المطلب الثاني:

تعريف التشريع لغةً واصطلاحًا

أ - لغةً:

التشريع مصدر "شَرَعَ" بتشديد الرَّاء، مضعَّف "شَرَعَ" بتخفيفها.

شَرَعَ: شَرَعَ الوارِدُ يشرعُ شَرْعًا وشَرُوعًا: تَنَاولَ الماءَ بِفِيهِ. وشرعتِ الدَّوَابُّ في الماءِ تشرعُ شرعًا وشروعًا، أي: دَخَلَتْ. والشريعةُ والشَّراعُ والمشرعةُ: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها. قال الإمام الليث: وبها سُمِّيَ ما شَرَعَ اللهُ للعباد شريعةً من الصَّومِ والصَّلَاةِ والحجِّ والنِّكاحِ وغيره... وشرعتُ في هذا الأمر: أي خُضْتُ. والشريعةُ والشَّرعةُ: ما سَنَّ اللهُ من الدِّينِ وأمرَ به، كالصَّومِ والصَّلَاةِ^(١).

ب - اصطلاحًا:

ثمَّ أطلقَ الفقهاء لفظ "الشريعة" على الأحكام التي سنَّها اللهُ تعالى لعباده ليكونوا مؤمنين عاملين على ما يسعدهم في الدنيا والآخرة^(٢).

القوانين الإسلامية نوعان: قوانين سنَّها اللهُ تعالى سبحانه بآيات قرآنية وقوانين وألهمها رسوله صلى اللهُ عليه وآله وصحبه، وأقرَّه عليها.

(١) لسان العرب. لابن منظور المجلد الرابع: الشين - العين ج ٢٥، باب الشين مادة (شرع) ص: ٢٢٣٨-٢٢٣٩.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي. محمد علي السائس، ضبطه وعلّق عليه: محمد فاضلي بنغازي: دار الكتب الوطنية، ط١، ٢٠٠٠م ص: ١١.



وهذا تشريع إلهيٍّ مَحض، وقوانين سنَّها مجتهدو المسلمین من الصحابة وتابعيهم والأئمة المجتهدون استنباطًا من نصوص التشريع الإلهي وروحها ومعقولها، ممَّا أرشدت إليه من مصادر. وهذه تعتبر تشريعًا إلهيًّا باعتبار مرجعها ومصدرها، وتعتبر تشريعًا وضعيًّا باعتبار جهود المجتهدین في استمدادها واستنباطها، ومرادنا بالتشريع الإسلاميَّ سنَّ القوانين بنوعها، ولهذا قسمنا العهود الإسلاميَّة أربعة أقسام:

الأوَّل: في عهد سيدنا رسول الله ﷺ، وهو عهد الإنشاء والتكوين، ومدَّته اثنان وعشرون سنة وبضعة أشهر، من بعثته ﷺ سنة ٦١٠م إلى وفاته ٦٣٢م.

الثاني: عهد الصحابة، وهو التفسير والتكميل، ومدَّته تسعون سنة بالتقريب من وفاة الرسول ﷺ إلى أواخر القرن الهجري الأوَّل.

الثالث: عهد التدوين والأئمة المجتهدین، وعهد النموِّ والتضج، ومدَّته ٢٥٠ سنة من سنة ١٠٠هـ إلى سنة ٣٥٠هـ.

الرابع: عهد التقليد، وهو عهد الجمود والوقوف، وقد ابتدأ من أواسط القرن الهجري الرابع ولا يعلم نهايته إلاَّ الله تعالى^(١).

ج - أما التشريع في المعنى القانوني فهو:

قيام سلطة عامَّة مختصَّة في الدولة بالتعبير عن القاعدة القانونية والتكليف بها في صورة مكتوبة، أو قيام هذه السلطة بصياغة القاعدة القانونية صياغة فنيَّة مكتوبة وإعطائها قوَّة الإلزام في العمل.

(١) خلاصة التشريع الإسلامي. عبد الوهاب خلَّاف الكويت: دار القلم للطباعة والنشر



ويُطلق اصطلاح التشريع كذلك على ذات القاعدة التي تصدر عن هذا المصدر.

وعلى هذا النحو، يقصد بالتشريع: "كل قاعدة قانونية تصدر في وثيقة رسمية مكتوبة عن سلطة عامة مختصة في الدولة، بإصدار قاعدة قانونية وإلزام الناس باحترامها"^(١).

ومن مقارنة موجزة بين مفهوم التشريع في المعنى الإسلامي ومفهومه في المعنى القانوني الحديث، يتجلى الخلاف في مرجعية ومصدرية هذه القوانين.

فعلم أصول الفقه هو أوّل محاولة في العالم استهدفت إنشاء علم للقانون متميز عن القوانين التفصيلية الخاصة بهذا السلوك أو ذاك، علم يمكن تطبيقه في دراسة قانون أي بلد أو أي عصر. لقد وجدت على الدوام وفي كل المجتمعات قوانين وأعراف... ولكن هذه القوانين لم تكن مؤسسة، كالفقه الإسلامي، على علم أصول، هذا العلم الذي ابتكره المسلمون، والذي لا نجد له نظيرًا، لا عند اليونان ولا عند الرومان في الغرب، ولا عند البابليين والصين والهند وإيران ومصر في الشرق، ولا في أي مكان آخر^(٢). وكما يقول محمد عابد الجابري، تكفي الإشارة إلى

(١) انظر: مدخل إلى القانون وبخاصة القانونيين اللبناني والمصري. لحسن كبره، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر ١٩٦٧م، ص: ٢٥٦-٢٥٧. تاريخ القوانين. لمحمود عبد المجيد المغربي طرابلس - لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب ص: ١٧٠.

(٢) تكوين العقل العربي. محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٠، ٢٠٠٩م ص: ٩٩-١٠٠.



طابعه المنهجيّ الاستيمولوجي - المعرفي - إذ "هو القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام الشرعيّة من الأدلّة"، وإذا كانت مهمّة الفقه هي التّشريع للمجتمع، فإنّ مهمّة أصول الفقه هي التّشريع للنظر العقلي ومعيّار الصّدق وطريقة الاستدلال، وليس العقل الفقهيّ فحسب، بل تقديم معايير للعقل الإسلامي وللعقل عمومًا. لذا كانت "القواعد التي وضعتها الشافعي لا تقلّ أهميّة بالنّسبة لتكوين العقل العربي الإسلاميّ عن قواعد المنهج التي وضعها ديكرت بالنّسبة لتكوين الفكر الفرنسيّ خاصّة والعقلانيّة الأوروبية الحديثة عامّة"^(١).

وبعد هذه التعريفات ننتقل إلى بحث توظيف العقل في الفكر الأصوليّ في المبحث الرابع.



(١) انظر: تكوين العقل العربي. للجابري ص: ١٠٠.



البحث الرابع:

توظيف العقل في الاستنباط ووسيطًا بين النص واللغة والواقع

إذا كان العقل في التوظيف الفلسفي يكون مستقلًا في بحثه وتنظيره في مجالات الوجود والمعرفة، فإن طبيعة العلاقة بين العقل والنقل في الفكر الأصولي هي علاقة ارتباط مع النص. فلا خلاف في الجمع بين العقل والنقل في النظر والاستدلال عند الأصوليين. لذا عرضت تلك القضايا وحللتها وبيّنت مجال عمل العقل في استنباط الأحكام، وكذلك الدور الذي يتسم به كوسيط بين اللغة والنص، وأدرجتها في مطلبين:

المطلب الأول:

نظر العقل في استنباط الأحكام

إن المجال النظري الذي يعمل فيه العقل الأصولي في النص، ليس على درجة واحدة من استنباط الأحكام، فهو يضيق عند القطعي، ويتسع مجال توظيف العقل عند التأويل والقياس واستنباط العلة من مسالكها، فقد ظهر علم أصول الفقه "على الشكل المدون إنما جاء لتوجيه هذه الثنائية وحل تحرير الخلاف بينهما من حيث وضع النص في موقعه والعقل في مدرجه... وكانت من أهم مداخل العقل في البنية الأصولية تؤسّله بمسالك إدراكية، كالاستحسان والمصالح المرسلّة...، وغير



ذلك من الأدلة التي نعتها الأصوليون بالاجتهادية أو العقلية^(١).

فالتفكير في أصول الفقه مُرتبب بالدليل الشرعي، ودائر حول لغة الدليل، وهذا يُوجب ارتباطاً من نوع خاص بين الفكر واللغة. فأصول الفقه ينظر في كيفية تفسير الخطاب الموجود مسبقاً فيعني باللفظ الشرعي وكيف يمكن أن يفهم بشكل سليم، وليس مجرد مادة تنبثق عن العقل المجرد كالمنطق، لذلك فإدلة الأصول معتمدة من الشرع وليست مخترعة لم يقرها الشرع أو يشهد لها ولو بجنيها، لذلك نجد كثيراً من الأصوليين يعتقدون مبحثاً في الحجية للنظر في الأدلة التي تقتضي اعتماد الدليل لاستنباط الأحكام الشرعية^(٢)، كحجية القياس مثلاً.

ولا بُدّ من التنويه بأنّ العقل الأصولي أثناء عملية استنباط الأحكام من الأدلة الإجمالية، يستخدم النصّ والمعاني المرتبطة به، وما يتبعه الأصولي من مسائل في سبيل ذلك. ومثال ذلك، مما عدّه الأصوليون من أنواع الاستدلال بقياس الخلف^(٣)، كأن ثبت المطلوب بإقامة الدليل على أنّ نقيض المطلوب باطل، فيثبت صحّة مُقابلته وهو المطلوب. مثاله في الفقهيات: كلّ ما هو فرض فلا يُؤدى على الراحلة، فلو قلنا إنّ فرض ويجب أن يُؤدى على الراحلة لتبيّن كذب النتيجة فيثبت نقيضها وهو: إنّ ليس بفرض لأنّه يُؤدى على الراحلة^(٤).

(١) نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير. الحسان شهيد، بيروت: مركز

إنماء للبحوث والدراسات، ط ١ ٢٠١٢م ص: ٤٤.

(٢) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. للحارثي، ص: ١٤٣-١٤٥.

(٣) قياس الخلف: عبارة عن قول قياسي يبيّن صحّة المطلوب بإبطال نقيضه. [المبين

في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. للأمدى ص: ٨٤].

(٤) انظر: معيار العلم في فن المنطق. للغزالي، ص: ١١٤.



ومن الأدلة العقلية المستخدمة، الاستدلال بالعكس، وهو: إثبات نفي حكم الشيء في شيء آخر لافتراقهما في العلة^(١). ومثاله: اتفق الحنيفة والشافعية على أنه لو نذر أن يعتكف صائمًا كان الصيام شرطًا للاعتكاف لا يصح بدونه، واتفقوا على أنه لو نذر أن يعتكف مصليًا لم تكن الصلاة شرطًا لصحة الاعتكاف، وبالضرورة يكون الحكم كذلك لو لم يتناول نذره الصلاة. ثم اختلفوا في الاعتكاف من غير نذر الصوم: قال الحنيفة: هو شرط، وقال الشافعية: ليس بشرط^(٢). استدلت الحنيفة على رأيهم بقياس هذا نظمه: كما وجب الصوم شرطًا للاعتكاف بنذر الصوم مع الاعتكاف وجب بدونه نذره. كالصلاة لما لم تجب شرطًا بنذرها مع الاعتكاف لم تجب في الاعتكاف من دون نذر. فالأصل المقيس عليه في هذا المثال الصلاة، والحكم عدم وجوبها شرطًا في

(١) انظر: البحر المحيط. للزركشي ٤٦/٥. الاستدلال عند الأصوليين. أسعد عبد الغني السيد الكفراوي، تقديم: علي جمعة محمد، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٠٥م، ص: ٤٩١ - ٤٩٣.

(٢) انظر: شرح مختصر الطحاوي (ت ٣٢١هـ) في الفقه الحنفي للإمام أبي بكر الرازي للجصاص (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق: د. عصمت الله عنایت الله محمد، بيروت: دار البشائر ط ٣ ٢٠١٣م ٤٦٦/٢ - ٤٦٧. التجريد. أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القُدوري (ت ٤٢٨هـ). دراسة وتحقيق: أ.د. محمد أحمد سراج وأ. د. علي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م ١٥٨٧/٣ وما يليها. شرح البدخشي مناهج العقول. محمد ابن الحسن البدخشي (ت ٩٢٣هـ). ومعه شرح الإنسوي نهاية السؤل. جمال الدين عبد الرحيم الإنسوي (ت ٧٧٢هـ). كلاهما شرح: منهاج الوصول إلى علم الأصول. للقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية دتا ٨/٣.



النَّذْرِ الْمُطْلَق، وَالْعِلَّةُ عَدَمُ وُجُوبِهَا شَرْطًا فِي النَّذْرِ يُفِيدُ الصَّلَاةَ - وَالْفَرَعُ الصَّوْمَ - وَحُكْمُهُ الْوُجُوبُ شَرْطًا فِي النَّذْرِ الْمُطْلَق، - وَالْعِلَّةُ وُجُوبُهُ شَرْطًا فِي النَّذْرِ يُفِيدُ الصَّوْمَ - فَقَدْ أَثْبَتُوا نَقِيضَ حُكْمِ الْأَصْلِ فِي الْفَرَعِ لِتَنَاقُضِهَا فِي الْعِلَّةِ، عِلَّةُ حُكْمِ الْأَصْلِ^(١).

وهذا يعني أَنَّهُم أَرَادُوا بِهَذَا الْقِيَاسِ إِلْغَاءَ الْفَارِقِ وَهُوَ النَّذْرُ؛ لِأَنَّهُ لَا تَأْثِيرَ لَهُ فِي الصَّلَاةِ، وَيَبْقَى الْاِعْتِكَافُ هُوَ الْعِلَّةُ مِنْ دُونِ النَّذْرِ، وَيَبْقَى الصَّوْمُ وَاجِبًا بِعِلَّةِ الْاِعْتِكَافِ نَذْرَهُ أَوْ لَمْ يَنْذُرْهُ، بِدَلِيلِ عَدَمِ تَأْثِيرِ النَّذْرِ فِي الصَّلَاةِ نَذْرَهَا أَوْ لَمْ يَنْذُرْهَا. وَيَدُلُّ عَلَى هَذَا السِّيَاقِ، مَا ذَكَرَهُ الْغَزَالِي فِي مِعْيَارِ الْعِلْمِ: *إِنَّ النَّظْرَ فِي الْفِقْهِيَّاتِ لَا يُبَيِّنُ النَّظْرَ فِي الْعَقْلِيَّاتِ، فِي تَرْتِيْبِهِ وَسُرُوطِهِ وَمَعْيَارِهِ، بَلْ فِي مَأْخِذِ الْمَقْدَمَاتِ فَقَطْ*^(٢).

أَي بِمَعْنَى آخَرَ، فَإِنَّ الْحُجَجَ مِنْ اسْتِقْرَاءِ وَتَمَثِيلِ وَمَا ذَكَرَ أَيْضًا مُرَكَّبٌ عَلَى الْمَادَّةِ الْفِقْهِيَّةِ، حَيْثُ يَتَجَلَّى فَعْلُ الْعَقْلِ فِي النَّصِّ، وَمَا أَنْتَجَهَ مِنْهُ مِنْ

(١) انظر: التقرير والتحجير. لابن أمير الحاج ١٦٣/٣. وأصول الفقه. محمّد الخضري، تحفّيق: مصطفى العدوي وأحمد بن سالم، القاهرة: دار ابن رجب، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص: ٣٦٣ - ٣٦٤.

تعقيب: اشترط الحنفية الصَّوْمَ لَصَحَّةِ الْاِعْتِكَافِ وَلَمْ يَشْرَطِ الشَّافِعِيَّةُ الصَّوْمَ وَيَصَحَّ الْاِعْتِكَافُ مِنْ دُونِهِ إِذَا تَوَى. [المزيد من التفاصيل: انظر: التجريد. للقدوري ١٥٨٧/٣. تحفة المحتاج بشرح المنهاج. لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد ابن علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ). وهو شرح على كتاب منهاج الطالبين في فقه الشافعي. أبي زكريا محيي الدين يحيى ابن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ). ضبطه وخرّج آياته: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٦، ٢٠١٧م ١/٥٣٧-٥٣٨].

(٢) معيار العلم. للغزالي ص: ٢٨.



استنباط الأحكام، فدوره محصورٌ في استنباط الأحكام الشرعية، والمقصود "بالشرعية المتوقفة معرفتها على الشرع، والشرع هو الحكم".^(١)

فالعقل في مجال توظيفه في الأصول، يستمد معونته من مصادر علوم متفرقة كوّنت علم الأصول، وهي: نبذة من نحو وكلام، ونبذة من علم الكلام، ونبذة من اللغة، ونبذة من علم الحديث، غير أن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون؛ فإن كلام العرب متسع جدًا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي واستقراء زائد على استقراء اللغوي.^(٢)

ومما لا شك فيه، أن اللغة العربية تحتل أهمية كبرى في تأسيس القواعد الأصولية، ولذا تتابع الأصوليون على عدها مصدرًا تستمد منه القواعد الأصولية استنادًا إلى نص الله تعالى في إنزال الوحي بلسان العرب حيث جاءت في ذلك آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَهُ لَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء].

وقد تكوّنت قواعد أصولية كثيرة باستقراء اللغة، وبعضها استقل

(١) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي، ٩٤/١.

(٢) لمزيد من التفاصيل، انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٤٦/١. والبحر المحيط. للزركشي، ١٢/١.



الأصوليون ببحته نتيجة النظر إلى مقاصد الشرع^(١)، وكذلك من خلال
توظيف العقل كوسيط بين النص واللغة في مجال الاستنباط^(٢). وانتقل
إلى المطلب الثاني لبيان هذا الدور في توسط العقل بين النص واللغة
والواقع.



- (١) الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية (دراسة نظرية تطبيقية). للطيب السنوسي أحمد، إشراف وتقديم: يعقوب عبد الوهاب الباحسين، بيروت: دار ابن حزم، ط ٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٦م ص: ٤٦٥-٤٦٧.
- (٢) تعقيب: نجد اليوم حملة منظمة تشن على اللغة العربية لكونها ضابطة لمفاهيم الشرع من أصحاب ما يسمى "الخطاب المعاصر"، وذلك من أجل إزاحة هذا الضابط ليتسنى لهم التأويل بلا قواعد ولا ضوابط ولا منهجية معتبرة، فكان أصول الفقه سياج الشريعة. وهذه الحملة صارت موجهة من أجل زعزعة عقيدة المسلمين الراسخة، من أجل تغيير سلوكهم وأخلاقهم وحرفهم عن قضاياهم.



المطلب الثاني:

توظيف العقل وسيطًا بين النص واللغة والواقع

يتبوأ العقل دَوْرَ الوَسِيطِ بَيْنَ النَّصِّ وَاللُّغَةِ، فَالنَّصُّ مَفْهُومٌ وَمَعْقُولٌ الْمَعْنَى، وَالْعَقْلُ هُوَ الْوَسِيطُ بَيْنَهُمَا، لِذَلِكَ انْتَقَلْتُ إِلَى دَرَاةِ هَذَا الدَّوْرِ وَمَجَالِ تَوْظِيفِهِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ كَمَا شَرَحْتُ ذَلِكَ فِي الْمَطْلَبِ الْأَوَّلِ.

لَقَدْ تَصَدَّرَتْ الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَاللُّغَةِ وَالنَّصِّ مَقْدَمَاتٍ مَعْظَمٌ كُتِبَ الْأَصُولُ بِمَبَاحِثٍ مَنطِقِيَّةٍ، وَأُخْرَى لُغَوِيَّةٍ دَقِيقَةٍ، تَشْكَلُ الْأُسُسَ الضَّابِطَةَ لِلْعَقْلِ كَأَدَاةٍ لِفَهْمِ النَّقْلِ، وَمِنْ ثَمَّ الْإِنْتِقَالَ إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ وَمَبَاحِثِهِ.

فَالْإِنْتِقَالَ مِنَ الْمَنطِقِ إِلَى اللُّغَةِ، وَمِنْهُمَا إِلَى الْإِسْتِدْلَالِ، أَوْ اسْتِنْبَاطِ الْمَصَادِرِ التَّشْرِيعِيَّةِ، وَهُوَ الطَّرِيقُ الْعَقْلِيُّ فِي مَجَالِ تَأْصِيلِ الْقَوَاعِدِ وَاسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ يُؤَكِّدُ أَنَّ الْعَقْلَ فِي مَجَالِ التَّوْظِيفِ الْأَصُولِيِّ، لَيْسَ مُجَرَّدَ أَدَاةٍ فَهْمٍ وَحَسَبٍ، بَلْ مُؤَثَّرٌ ضَمَّنَ هَذِهِ الْمَصَادِرِ الْمُسْتَنْبَطَةَ، وَالْعَلَلُ الْمُدْرَكَةَ "فَالْتَعْلِيلُ يَوْسَعُ فِي أَفْقِ النَّصِّ وَيَرْتَقِي بِهِ مِنْ مَعْنَاهِ اللُّغَوِيِّ وَالْحَرْفِيِّ الْمَحْدُودِ إِلَى مَنطِقِهِ التَّشْرِيعِيِّ الرَّحْبِ تَحْقِيقًا لِقَصْدِ الشَّارِعِ، وَحِمَايَةً لِحِكْمَةِ التَّشْرِيعِ الَّتِي تَحْتَلُّ الْمَصْلَحَةَ أَوْ الْغَايَةَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ أَوْ الْاِقْتِصَادِيَّةَ الَّتِي شُرِعَ الْحُكْمُ لِأَجْلِهَا"^(١) لِيَنْتَقَلَ بِعِذَاهَا الْعَقْلُ الشَّامِلُ إِلَى رِبْطِ الْجُسُورِ بَيْنَ مَا اسْتَنْبَطَهُ وَحَصَّلَهُ فِي هَذِهِ الْمَعْرِفَةِ وَالْوَاقِعِ، فَيَنْتَقِلُ مِنَ النَّصِّ إِلَى الْوَاقِعِ. ثَمَّ تَطْبِيقُ النَّصِّ عَلَى الْوَقَائِعِ عَلَى نَحْوِ يُفْضِي إِلَى تَحْقِيقِ الْمَصْلَحَةِ، فَالْاجْتِهَادُ فِي التَّطْبِيقِ مُهِمٌّ...؛ لِأَنَّ نَتَائِجَ التَّطْبِيقِ إِذَا لَمْ

(١) الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. فتحي الدريني، منشورات جامعة دمشق

تَحَقُّقُ الْمَصَالِحِ الْمُعْتَبَرَةِ كَانَتْ مُجَافِيَةً لِلْعَدْلِ، فَالْمَصَالِحُ مِنْ وَضْعِ الشَّارِعِ الْحَكِيمِ، وَدَوْرُ الْمُجْتَهِدِ فِيهَا قَاصِرٌ عَلَى تَحْرِي هَذِهِ الْمَصَالِحِ فِيمَا خِلَا الْأَحْكَامِ التَّعْبُدِيَّةِ وَتَخْرِيجِهَا بِمَسَالِكٍ مَعْرُوفَةٍ، ثُمَّ التَّحَقُّقُ مِنْ وُجُودِهَا فِي مَحَالِهَا الطَّارِئَةِ، وَبِنَاءِ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا أَوْ عَلَى جَنْبِهَا، مُرَاعِيًا مَالَ التَّطْبِيقِ وَأَثَرَهُ "فِي تَكْيِيفِ الْفِعْلِ وَوَصْفِهِ الشَّرْعِيِّ فَيُصْبِحُ غَيْرَ مَشْرُوعٍ فِي ظِلِّ ظُرُوفٍ مُعَيَّنَةٍ بِالنَّظَرِ إِلَى النَتِيجَةِ غَيْرِ الْمَشْرُوعَةِ الْوَاقِعَةِ أَوْ الْمَتَوَقَّعَةِ، وَيُصْبِحُ مَشْرُوعًا إِذَا كَانَتْ نَتِيجَتُهُ مَشْرُوعَةً بَلْ وَاجِبًا إِيجَادُهَا دُونَ الْاِفْتِنَاتِ عَلَى دَلِيلٍ أَوْ أَصْلٍ قَطْعِيٍّ"^(١). أَي بِمَعْنَى آخَرَ: يَقُومُ الْعَقْلُ الْأَصُولِيُّ فِي هَذِهِ الْمَرِحَلَةِ بِتَحْقِيقِ الْمَنَاطِ^(٢) بِنَوْعِهِ الْعَامِّ وَالْخَاصِّ.

وهذا ما بيَّنه الشاطبي بقوله: "اقتضاء الأدلة للأحكام بالنسبة إلى محالها على وجهين، أحدهما: الاقتضاء الأصلي قبل طرؤ العوارض، وهو الواقع على المحل مجرداً عن التوابع والإضافات كالحكم بإباحة الصيد والبيع والإجارة، وسنّ التكاثر ونُدب الصدقات غير الزكاة، وما أشبه ذلك.

والثاني: الاقتضاء التبعي، وهو الواقع على المحل مع اعتبار التوابع والإضافات، كالحكم بإباحة لمن لا أرب له في النساء، ووجوب على من خشي العنت، وكراهية الصيد لمن قصد فيه اللهو، وكراهية الصلاة لمن حضره الطعام ونفسه تتوقه، أو لمن يدافع الأخبثان، وبالجملة: كل ما

(١) الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. فنحي الدريني، ص: ٢٥.

(٢) تحقيق المناط: إقامة الدليل على أن العلة الموجودة في الأصل موجودة في الفرع كما في الأصل. أو كما قال الغزالي في أساس القياس، بيان وجود المناط فيه برئته وكَمَالِ صِفَاتِهِ [أَسَاسُ الْقِيَاسِ]. لِأَبِي حَامِدِ الْغَزَالِيِّ (ت ٥٥٥هـ)، تحقيق: فهد بن محمد السرجان، مكتبة العبيكان، ص: ٣٧]. وقد توسع الشاطبي في معنى تحقيق المناط عن معناه المتداول كما بيئتُ ص: ٤٤٠ من هذه الرسالة.



اختلف حكمه الأصلي لاقتِرانِ أمرِ خارجيٍّ^(١)، وتَحقيقِ المَنَاطِ العامِّ كما يستشف من قول الشاطبي، هو النَّظَرُ في تَمييزِ العِلَّةِ من حيث هو كَمُكَلَّفٍ ما، دون النظرِ إلى الظُّروفِ المُحتَقَّةِ بالواقِعةِ بالنِّسبةِ للمُكَلَّفِ (أي التَّحَقُّقُ من أنَّ عِلَّةَ الأَصْلِ مَوْجُودَةٌ في الفِرعِ). وتَحقيقِ المَنَاطِ الخاصِّ يُراعي الظُّروفَ المُحتَقَّةَ بالواقِعةِ أيما مُراعاة، ويترجم ذلك من خلال القِيود التي يضيفها إلى الحكم العامِّ، حتَّى يكونَ بعدَ التَّطبيقِ مُوصلاً إلى غايَتِهِ، وحِكْمَتِهِ التي شُرِعَ من أجلِها ابتداءً، ولا يمكنُ تَطْبِيقُ المَنَاطِ العامِّ عليه؛ لأنَّ الظُّروفَ قد جعلت له وصفاً خاصاً^(٢).

فإذا أخذنا مثل الزَّواجِ فحُكْمُهُ العامُّ المُجَرَّدُ مندوبٌ إليه مع تَوْفُرِ شُرُوطِ الاستِطاعة. وبذلك يتساوى الحُكْمُ التَّكْلِيفِيُّ والحُكْمُ التَّطْبِيقِيُّ الواقِعِيُّ في هذه الحال. وقد تحقَّقَ فيهِ المَنَاطُ العامُّ، أمَّا إذا كانَ تائِقاً للزَّواجِ وَيَخْشَى العَنَتَ والوُقُوعَ في المُحَرَّمِ إن لم يتزوَّجْ مع القُدرةِ عليه، ولكنَّهُ ممتنعٌ عن الزَّواجِ دونَ مسوِّغٍ، فالزَّواجُ بالنِّسبةِ إلى حالِهِ فَرَضٌ، لدليلٍ أو مَنَاطٍ آخَرَ، نشأ من ظُروفِهِ الخاصَّةِ وتحقَّقَ فيهِ، وهو أنَّ تَجَنُّبَ الوُقُوعِ في الفَاجِشَةِ واجِبٌ، وما لا يتمُّ به الواجِبُ فهو واجِبٌ، وقد تحقَّقَ مَنَاطُهُ الخاصُّ فيهِ، تبعاً لظُروفِهِ، وأخذًا بالاعتبارِ للواقِعِ المُعاشِ وعَوَارِضِهِ المتغيِّرةِ، فيُسْتثنى من عُمومِ الحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ الأَصْلِيِّ، المُجَرَّدِ، لِعَدَمِ تَحْقِيقِ مَنَاطِهِ العامِّ فيهِ، لِعِلَّةِ هذه العَوَارِضِ^(٣).

- (١) الموافقات في أصول الشريعة. لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت ٧٩٠هـ). اعتنى به: إبراهيم رمضان مقابلة عن الطبعة التي شرحها: فضيلة عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة ط ٧، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ٧١/٣.
- (٢) انظر: فقه الواقع وأثره في الاجتهاد. ماهر حسين حصوة، الولايات المتحدة الأميركية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص: ٢٥.
- (٣) انظر: الفقه المقارن. للدريني، ص: ٣٨-٣٩. (بتصرف)



وبذلك تتسع إمكانات الشريعة الإسلامية لإمكانات الواقع، تحقيقاً للعدل، وهذه نتيجة فعل العقل الأصولي في استخراج إمكانات النص في تأصيل قواعد واستنباط أحكامه، وتكييفها مع الواقع، فتصبح إمكانات النص بهذه القواعد الأصولية الاجتهادية مطابقةً ومسايرةً لإمكانات الواقع. وبهذا قام العقل بمداركه بهذه الروابط بين النص واللغة والواقع، كما أسلفنا آنفاً.

وفي الخلاصة، يمكن القول: إن العقل في مجال توظيفه في أصول الفقه، قد مزج بين المسلمات العقلية والشريعة واللغوية في مجال تأصيل القواعد واستنباط الأحكام، لتتنزل عليها النصوص الشرعية ليتفاعل بها مع مصادر التشريع، فيتولد عنها سلاح التشريع الإسلامي النظري والتطبيقي، تحريراً للعدل ومصالح العباد.

لذلك، حظي أصول الفقه بعناية شديدة لأنه آلة الفقه ومحل العناية ببيان الأدلة المعتمدة وكيفية الاستنباط منها. فهو يمثل البناء المعرفي للتشريع الإسلامي، الذي يمكن المجتهد من فهم مدارك الأحكام ومقاصد الشريعة، ويوضح الأسس المنهجية في الربط بين النص والواقع، وكيفية حركة الاجتهاد مع الزمان، من أجل تغطية المسائل المستجدة والحادثة، وهو بذلك يقدم لنا النظرة الكلية التي توحد بين مختلف العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير، لأن أصول الفقه هو الحاكم على هذه العلوم من حيث أنه يقدم المنهج والمعيار للاستنباط وللعلاقة بين الأدلة والعلوم المختلفة.

وبعد ختام هذا المبحث انتقلت إلى المبحث الخامس وتكلمت فيه عن المراحل التاريخية التي ساهمت في تأسيس وتطوير علم أصول الفقه.





المبحث الخامس:

نشأة المدارس الأصولية واختلاف مناهجها بالاستنباط

عند تتبُّع المسار التاريخي العام للفكر الأصولي منذ بواكير التشريع، حيث كان في حالة جنينية ثم بدأ ينمو ويتطوّر، مُتفاعلاً مع طبيعة التشريع الإسلامي ومصادره، التي تحتاج إلى استنباط الأحكام منها، ومع البيئة الفقهية السائدة في المجتمع الإسلامي والحاجة إلى ضوابط لهذا الاستنباط وللاجتهاد عمومًا، بعد أن توسّعت دائرة الخلافة الإسلامية، وامتزجت في بيئات وثقافات، كان لا بُدَّ من ضوابط أصولية معيارية، للفهم والاستنباط الأحكام من النصوص، حتّى تواكب الحاجة إلى الأحكام عن أصول مضبوطة غير مُتَشَطِّية.

وأصول الفقه مُنَسَّجٌ مع التشريع المستنبط منه (القرآن والسنة أصالة) ممّا يعني أنهم "اكتشفوا المنهج الذي يفرض نفسه لتفسير النصوص، اعتمادًا على اللغة العربية، ومن ثم انسجامًا مع ما تقتضيه موازين العلم والمنطق"^(١). لذلك ضمنتُ هذا المبحث.

(١) إشكالية تجديد أصول الفقه (حوارات لقرن جديد). أبو يعرب المرزوقي ومحمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: دار الفكر ط ١ ٢٠٠٦م ص: ١٦٠.



المطلب الأول:

التشريع والاجتهاد في عهد النبوة والصحابة

لقد كان المصدر الأساسي للتشريع في عهد النبوة هو القرآن الكريم، وكان التشريع مُتَمَثِّلاً بِشَخْصِ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ليس فقط في ما بَيَّنَّته سُنَّتُه المَطَهَّرَة للقرآن الكريم أو غير ذلك، بل كان هو نفسه ﷺ مَصَدَّرًا للأحكام وللتشريع، من خلال سنته المَطَهَّرَة، فهي حُجَّةٌ في استنباط الأحكام الشرعية، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الاحزاب: ٣٦]. وقد أَيْدَ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هذه المعاني، فقال في حجة الوداع: «تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ مَا إِنْ اعْتَصَمْتُمْ بِهِمَا فَلَنْ تَضِلُّوا أَبَدًا: كِتَابُ اللَّهِ وَسُنَّةُ نَبِيِّهِ»^(١).

وهذا يَدُلُّ على أَنَّ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هو مُشْرَعٌ، وهذا التَّشْرِيْعُ من عند الله تعالى ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [التنجم]. ومن ناحيةٍ أُخْرَى، تَمَّ تَسْجِيلُ عِدَّةِ اجْتِهَادَاتِ نَبَوِيَّةِ، وذلك بِعَضِّ النَّظَرِ عن السُّنَّةِ المَطَهَّرَة المُوْحَى بها والتي لها نَفْسٌ حُجِّيَّةِ القُرْآنِ العَظِيمِ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: إِنَّ أُمَّي نَذَرْتُ أَنْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قال: «نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا، أَرَأَيْتِ لَوْ

(١) المُسْتَدْرَك على الصَّحِيحَيْنِ. لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري

(ت ٤١٥هـ). دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب

العلمية أول طبعة مرقمة الأحاديث ومقابلة على عدة مخطوطات. كتاب العلم



كَانَ عَلَى أُمَّكَ دَيْنٌ، أَكُنْتُ قَاضِيَتَهُ؟»^(١).

ويلاحظ في هذا الحديث نوع من التعليل والقياس، حيث قيس الفرع وهو قضاء الحج، على أصل وهو قضاء الدين، وسوى بينهما في حكم القضاء نظرًا للعلة الجامعة وهي أداء حقوق الغير سواء تعلق بحقوق الله تعالى أم العباد^(٢).

وهذه بدور أولى لتلمس أطراف لبعض قواعد الأصول، قبل وضع قواعده، فالنبي ﷺ إمام المجتهدين. ومن هذه الأحاديث وسواها^(٣)، يدل على حجية القياس وهو أحد مصادر استنباط الأحكام في أصول الفقه. وكان سيدنا رسول الله ﷺ يحث الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم على الاجتهاد فيما لا نص فيه مع التوجيه، وقد وجد هذا منهم استعدادًا فطريًا لقبه ونموه في نفوسهم^(٤)، وهذا حديث معاذ في القياس وضع منهجًا في الاستنباط فيما ليس له نص، وفيما لا نجد له نصًا، وقد أقر سيدنا رسول الله ﷺ معاذًا على اجتهاد رأيه فيما لم يجد فيه نصًا عن الله تعالى ورسوله، فقال شعبة: "حدثني أبو عون عن الحارث ابن عمرو

(١) صحيح البخاري. أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ). القاهرة:

شركة القدس للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠١٤م ح (١٨٥١) ص: ٣٧٢.

(٢) تطور علم أصول الفقه وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية. عبد السلام بلاجي

بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م ص: ٢٤ وما يليها.

(٣) ومنه حديث المضمنة ما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه. مسند أحمد بن حنبل.

تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة: دار المعارف، ط ١، ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م

١٣٨/١ - ١٣٩.

(٤) الفكر الأصولي. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان جدة: دار الشروق للنشر

والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ص: ٢٧.



عن أناسٍ من أصحابِ مُعَاذٍ أَنَّ سَيِّدَنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ لَكَ الْقَضَاءُ؟» قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ: فَيُسْتَأْذَنُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: أَجْتَهُدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، قَالَ: فَضَرَبَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ صَدْرِي، ثُمَّ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لَمَّا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ^(١). بناءً على هذا يمكن القول: إن مصادر الاستدلال كانت واضحةً عند الصحابة من قبلِ وفاةِ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ويشهد لذلك حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه، والذي تمَّ بموجبه تحديدُ مصادرِ استنباطِ الأحكام، وهي كالتالي:

١ - الكتاب.

٢ - السُّنَّة.

٣ - الاجتهاد.

أما الإجماعُ فبرَزَ دليلاً عقبَ وفاةِ سَيِّدِنَا النَّبِيِّ ﷺ، ويشهد لذلك كتابُ عمر رضي الله عنه إلى شُرَيْحِ القَاضِي، فبعدَ القَضَاءِ مِمَّا فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَسُنَّةِ رَسُولِهِ ذَكَرَ "فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فَمِمَّا أَجْمَعَ عَلَيْهِ النَّاسُ"^(٢). إذ لا حاجةَ

(١) سنن الدارمي. أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن التميمي السمرقندي الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٢ ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م المقدمة باب في الذي يفتي الناس في كل ما يستفتى ح (١٦٨) ٤٤/١. أعلام الموقعين عن رب العالمين. شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قِيمِ الجوزية (ت ٧٥١هـ). راجعه وقدّم له وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجليل. ص: ٢٠٢.

(٢) كتاب عمر إلى شريح: مُسَنَدُ الدَّارِمِيِّ المعروف بسنن الدارمي. الإمام الحافظ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام (ت ٢٥٥هـ) =



للإجماع في حياة سيدنا رسول الله ﷺ وهو المرجع التشريعي في كل أمر، فإذا قضى سلموا، وإذا أمر امتثلوا. وبعد انتقال سيدنا النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وقد اكتسب الصحابة رضوان الله عليهم من صحبتهم الطويلة لسيدنا رسول الله ﷺ في جلّه وترحاله، ومشاهدتهم للأحداث عن كثب، فهما ناقدًا، وفكرًا صائبًا، للوقوف على معرفة أسرار الشريعة ومقاصدها. ويمكن أن أضيف أنه تحصيل لهم ذرية على الاستنباط من خلال درايتهم وتفقّهم على استنباط واجتهادات المعلم الأول ﷺ وحياته عليه الصلاة والسلام، فضلًا عن أنه كان يحثهم على الاجتهاد فيما لا نص فيه في حياته، وهذا ما أدرك أصوله معاذ بن جبل - كما في الحديث - فلما جاء دورهم بعد وفاة سيدنا رسول الله ﷺ استجدت أمور وأحداث على المجتمع الإسلامي، فتكشفت الواقع فيهم عن كفاءة في الاجتهاد، وقدرة على الاستنباط^(١).

= تحقيق حسين سليم الداراني، الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م باب الفتيا وما فيه من الشدة ح (١٦٩) ١ / ٢٦٥.
(١) انظر: الفكر الأصولي. لأبي دنيا ص: ٢٧-٣٠.

ومن الأمثلة على حث اجتهاد الصحابة في عهد النبوة وحثهم عليه ما جاء في حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص قال: جاء رسول الله ﷺ خصمان يحتكمان فقال لعمر: «اقض بينهما يا عمرو» فقال: أنت أولى مني بذلك يا رسول الله، قال: «وإن كان» قال: فإذا قضيت بينهما فما لي؟ قال: «إن أنت قضيت بينهما فأصبت القضاء فلك عشر حسنات وإن أنت اجتهدت فأخطأت فلك حسنة».

- ولا بد من القول أن الاجتهاد في عصر الرسالة مصدر مستقل من مصادر التشريع، فاجتهاد سيدنا رسول الله ﷺ يرجع في نهايته إلى الوحي، فإن كان صوابًا أقر عليه وإلا أتبع ما أوحى إليه. واجتهادات الصحابة رضوان الله عليهم مرجعهم فيه سيدنا رسول الله ﷺ فيصوبهم أو يخطئهم. [انظر: تاريخ الفقه الإسلامي. للسائس ص: ٥٥].

فظهرت الثمرة التي أراذها ﷺ في أن يُعلم طريقة الاستنباط، ويُمَرّنهم على كيفية أخذ الأحكام من أدلتها الكُلّية ليستطيع أهلُ الفقه والمعرفة من بعده بقوة مداركهم أن يُنزلوا ما يحدُّ من الحوادث على عُموماتِ الكتابِ والسُنّة، ولعلَّ هذا هو معنى قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وقوله سبحانه: ﴿وَرَزَقْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يَتَنَبَّأُ بِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [التحل: ٨٩]. لذلك كان عليه الصلاة والسلام في كثير من أقواله وقضاياه يبيّن لهم الأحكامَ مقرونةً بعَلَلِها، كما قال ﷺ في الهرة: «إنها من الطّوافين عليكم والطّوافات»^(١).

وبذلك "يكون الفقه الإسلامي بتفاصيله قويًا قادرًا على مُسايرة الزّمانِ ومُتَابَعَةِ نُهوضِ الأمَمِ"^(٢).

وبسببِ هذا النهج "كانَ اجتهادُ الصحابةِ رضوانَ الله تعالى عليهم بمَعناه الواسع؛ فقد نظّروا في دلالةِ التّصوُّصِ وقاسوا، واستَحَسَنوا، إلّا أنّهم كانوا يُطَلِّقونَ كلمةَ الرّأيِ على: ما يراهُ القلبُ بعدَ فِكْرٍ، وتأمُّلٍ، وطلبِ لمَعْرِفَةٍ وَجِهِ الصّوابِ ممّا تتعارضُ فيه الأمارات. فلم يكن الرّأيُ عندهم مُقتَصِرًا على القياسِ كما هو معروفُ الآن، بل كان يشملُه ويشمل الاستِحسان، والمصالحِ المُرسَلة وغيرها"^(٣).

(١) سنن الترمذي. لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ). ومعه المغتذي على جامع الترمذي. جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ). دمياط: دار الحسن والحسين، ط ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م كتاب أبواب الطهارة باب ما جاء في سؤر الهرة ح(٩٢) ١/١٤٨.

(٢) تاريخ الفقه الإسلامي. للتأسيس، ص: ٥٦.

(٣) المصدر نفسه. ص: ٥٩، ٦٠.



إذن، في هذه الحقبة التشريعية تتحدد مصادر التشريع في أربعة مصادر: الكتاب - السنة - الإجماع - الرأي.

وعلى ذلك، ومما يلفت النظر من خلال هذا السياق التشريعي، أن العنصر المستجد في هذه الحقبة كمصدر للتشريع هو الإجماع، فالكتاب والسنة والرأي هي مسالك التشريع التي ورد ذكرها في حديث معاذ رضي الله عنه^(١)، وبناءً عليه، بذل الصحابة كلَّ الجهد في استنباط الأحكام

(١) تعقيب: ولا بُدَّ من ذكر، أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يستعملون الرأي إذا لم يجدوا نصًا في الكتاب والسنة، وأن الرأي عندهم كما سلفت القول، ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة الصواب بدليل أو بأصل، فكيف يستقيم ما نُقلَ عن الصحابة في ذم الرأي. وقد عقد ابن القيم فصلًا حين مضى وأساس الرأي عند الصحابة الكرام. لمزيد من التفاصيل. [انظر: أعلام الموقعين عن رب العالمين. شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، راجعه وقدم له وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت - دار الدليل، د.ت ٧٩/١ وما يليها] واعتمادهم الرأي كأصل للتشريع؟! إنما هو محمولٌ على الرأي المذموم واتباع الهوى في الفتوى من غير دليل وإسناد إلى أصل، وهو بخلاف الرأي المحمود الذي أقرَّ به سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله معاذًا، وهو ما بيّنه عمر رضي الله عنه لقاضييه بقوله: اعرف الأشياء والأمثال ثم قس الأمور بعد ذلك. فإنَّ العمل بالرأي حيث كان كذلك عملٌ بمعقول النَّصِّ وليس مجردًا عن الدليل. [انظر: تاريخ الفقه الإسلامي. للسائيس ص ٧٢]. ومنه آراء الصحابة رضوان الله عليهم، فهذا ابن مسعود رضي الله عنه يقول في المفوضة: أقول فيها برأي فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء منه [أعلام الموقعين. لابن قيم الجوزية ٨١/١]. يتضح أن الرأي المذموم هو الذي لا يستند لا إلى نص ولا إلى معقول نص. وما اعتبره الصحابة رأيًا بالجملة، هو ما سيتم تفصيله ووضع قواعده على يد أصحاب المذاهب، من قياس واستحسان ومصالح مُرسلة وسد للذرائع، واعتبارها أصولًا للتشريع، وإن اتفق واختلف على بعضها بحسب أصول كلِّ مذهب.

استنادًا إلى المنهج الذي تَقَدَّمَ، وهو قائمٌ على أصولٍ منهجيَّةٍ وضعتْ أُسُسُ الاجتهادِ واستنباطِ الأحكامِ لمن بعدهم. وبرزَ منهم أعلامٌ في الفُتْيَا والاجتهادِ، وكان لهم تأثيرهم على مَنْ بعدهم، "وكان المُكثِرُونَ منهم سبعة: عمر بن الحُطَّابِ، وعلي بن أبي طَالِبِ، وعبدُ الله بن مَسْعُودِ، وعائشة أمُّ المؤمنين، وزَيد بن ثابت، وعبدُ الله بن عَبَّاسِ، وعبدُ الله بن عمر (رضي الله عنهم أجمعين)"^(١).

وبذلك يُشيرُ ابن حَزْمٍ^(٢) إلى هذه الأصولِ المَنهجِيَّةِ التي التَزَمَها بقوله: "فلَمَّا ماتَ النبي ﷺ وُوَلِيَ أبو بَكْرٍ ﷺ، فمن حينئذٍ تفرَّقَ الصَّحَابَةُ فرقًا للجهادِ، توجَّهتْ إلى مُسَيْلِمَةَ وإلى أهلِ الرِّدَّةِ، وإلى الشامِ والعِراقِ، وبقيَ بعضهم بالمدينة مع أبي بكرٍ ﷺ. فكانَ إذا جاءتِ القَضِيَّةُ لَيْسَ عنده فيها عن النبي ﷺ أمرٌ، سألَ مَنْ بحضرتِهِ من الصَّحَابَةِ عن ذلك، فإن وُجِدَ عندهم رجوعٌ إليه وإلا اجتهدَ في الحُكْمِ، لَيْسَ عليه غير ذلك، فلَمَّا وُلِيَ عمر ﷺ فُتِحَتِ الأمصارُ، وزادَ تفرُّقُ الصَّحَابَةِ في

(١) انظر: أعلام الموقعين. لابن قيم الجوزية ١/١٢.

(٢) ابن حزم: هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معران بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان الأموي، وكنيته: أبو محمد. وُلِدَ بقرطبة: يوم الأربعاء سنة أربع وثمانين وثلاثمائة، حفظ القرآن وتلقى العلم على أكابر شيوخ قرطبة. نشأ رحمه الله تعالى شافعي المذهب ثم انتقل إلى مذهب أهل الظاهر. من تلاميذه: تتلمذ له زمرة صغيرة أشهرهم: المؤرخ محمد بن فُتُوح ابن حميد الأندلسي الميورقي. من مصنفاته: الإحكام في أصول الأحكام. المُحَلَّى بالآثار في شرح المجلَى بالانتصار، وغيرها كثير... توفي رحمه الله تعالى بقرية منبَلِيَّةٍ من بلاد الأندلس سنة ست وخمسين وأربعمائة.

[انظر: الفتح المبين في طبقات الأصوليين. لصاحب الفضيلة المحقق عبد الله مصطفى المراغي القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط ١ ٢٠٠٧/١ ٢٤٣-٢٤٤].



الأقطار، فكانت الحُكومة (الواقعة) تنزل في المدينة أو في غيرها من البلاد، فإن كان عند الصحابة الحاضرين لها في ذلك عن النبي ﷺ أثر، حكم به، وإلا اجتهد أمير تلك المدينة في ذلك، وقد يكون في تلك القضية حكم عن النبي ﷺ موجود عند صحابي آخر في بلد آخر^(١).

فالمنهج عندهم يتلخص في البحث عن الحكم في الكتاب والسنة، وإلا لجأوا إلى الرأي والمشورة، وهذا المسلك عندهم في الاجتهاد أثبت منهم فهما كاملاً لمدلولات الأوامر والنواهي والترجيح بين النصوص، وما اضطروا إلى وضع القواعد ورسم الفروع والأمثلة، لأن الأمور لم تضطرب كل هذا الاضطراب.

وخلصت الأمور، يمكن القول إن الفكر الأصولي بمُتطلباته الفطرية، وبُذوره العلمية، كان متوقفاً لدى فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا بحسب المجرى الطبيعي للأمر، لا بُدَّ من كون الفكر يسبق التكوين والتأسيس، فهي كانت جيلةً ومملكةً أعانتهم على استنباط الأحكام ووضع الحلول بعد الفتوحات والانتشار، فمارسوا الإجماع وإن لم يضعوا قواعده، والرأي بإطلاقه والمصالح المرسلة، فكانت نواة تأسيسية وضع الأصوليون فيما بعد قواعدها. فبفضل اجتهاداتهم التي بذلها الأصوليون فيما بعد، واتخذوها أسساً ومصادر للتشريع، أطلقوا عليها بعد التدوين عناوين علمية مناسبة؛ فقعدوا قواعدها، ووضعوا معانيها العلمية، فكانت امتداداً للنشأة الأولى، ومُنْبِثَةً عن هذا المسار التطوري. ومن هذا الإجماع والمصالح المرسلة. وبذلك تحدت مصادر التشريع في هذا

(١) الإحكام في أصول الأحكام. أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهري

(ت ٤٥٦هـ)، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م، ١/١٨٧.



العصر إلى: القرآن والسنة والرأي (باطلاقه) والمصالح المرسلة^(١).

وإذا لم يُؤصّلوا لهذه المصادر، فقد كانت خبرتهم كافية لهم في انضباط الفهم ودلالة اللغة على المعنى. وبذلك يقول ابن خلدون^(٢) واصفاً حال الفكر الأصولي في ذلك العصر: "وليعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، ولأن السلف في غنية عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى مزيد مما عندهم من الملكة اللسانية، وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً فمنهم أخذ معظمها. وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها لقرب العصر وممارسة التقلد وخبرتهم بهم، فلما انقرض وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنًا قائمًا برأيه وسموه: أصول الفقه"^(٣).

(١) انظر: الفكر الأصولي. د. عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص: ٢٧-٣١.

(٢) ابن خلدون: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد الخضرمي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البهائي الفقيه، أصله من إشبيلية، وُلد بتونس سنة ٧٣٢هـ. ولي قضاء المالكية بمصر. توفّي بالقاهرة سنة ٨٠٨هـ، من أهم تصانيفه: «العبر، وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر» وفي أوّله «المقدمة» [انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، بيروت منشورات دار مكتبة الحياة، ١٤٥/٤. نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب. محمد بن أحمد المقرئ المالكي (ت ٩٨٦هـ) تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ١٧١/٦].

(٣) تاريخ ابن خلدون المُسمّى بكتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي (ت ٨٠٨هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومنشورات مؤسسة الأعلمي، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م ١/٤٥٤، ٤٥٥.



بناءً على ذلك، يتضح كُمون المنهج الأصولي في فقه الصحابة رضي الله عنهم، حيث مهدوا الطريق لمن بعدهم في تععيد الأصول وتحديدتها "وأنت تبيين ذلك من فتاؤهم رضي الله عنهم، بل كثير من المعاني الكلية الموضوعية في هذه الصناعة إنما صحت بالاستقراء من فتاؤهم في مسألة مسألة" ^(١).

وبذلك، تتضح إحاطة الصحابة بالمعارف المؤدية إلى رتبة الاجتهاد، وبخاصة علوم الآلة المطلوبة لغيرها كالعربية وضمنًا المنهج الأصولي، مما يصحح ما قاله ابن قيم الجوزية ^(٢) أن الصحابة سادة المفتين والعلماء ^(٣).

ومن ذلك، توسعهم في المعاني واستعمال المصالح في الاجتهاد، وهذه أمثلة على مناهج الصحابة بالاستنباط، وبذلك تصدوا للعمل العقلي والرأي الاجتهادي عبر التوسع في العلل والمعاني للملاءمة بين الواقع ومقاصد التشريع، أو جزً بعضها:

(١) الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي. لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ)، تحقيق: جمال الدين العلوي، تصدير: محمد علال بناصر تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ٢٠١٢ ص: ٣٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي. فقيه، أصولي، مفسر، متكلم، ولد بدمشق سنة ٦٩١ هـ ولازم ابن تيمية وسجن معه. توفي سنة ٧٥١ هـ ودُفن بقاسيون في دمشق. من تصانيفه: أعلام الموقعين عن رب العالمين، وزاد المعاد في هدي خير العباد [انظر: البداية والنهاية. لأبي الفداء إسماعيل بن كثير، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨ هـ، ٢٧٠/١٤. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد عبد الحي بن أحمد الحنبلي، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٩ هـ - ١٩٨٨ م، ١٦٨/٦ - ١٧٠].

(٣) أعلام الموقعين. لابن قيم الجوزية ١٤/١.

١ - الموازنة بين المصالح العامة والمصالح الخاصة، وترجيح المصلحة الخاصة لدرء ضرر الفتنة عن المسلمين على المصلحة العامة ولو كان جهادًا في سبيل الله ﷻ. وقد صاغ سيدنا عمر رضي الله عنه بدرأيته لفقه الواقع وربطه بمقاصد التشريع عبر إجراء الموازنات المصلحية، منهجه الاجتهاديّ عندما اكتشف أنّ غياب الجند عن زوجاتهم يسبّب لهنّ ضررًا^(١)؛ فأصدر أمرًا ببصيرته الاجتهادية أن لا تُحسب الجيوش فوق أربعة أشهر، وذلك حفاظًا على المجتمع الإيمانيّ، وحتى لا يفوت أصلًا كليًا يتمثّل في حفظ المجتمع وصيانة الأعراس، فقدّم الضّرر الخاصّ والعامّ المتوقّع على مصالح الجهاد والفتوحات.

٢ - ومما يدلُّ على عمق الصحابة في فهم علاقة النصّ بالواقع، من خلال

(١) الحديث في المصنّف: عن ابن جريج قال: أخبرني من أصدق أنّ عمر وهو يطوف سمع امرأة وهي تقول:

تَطَاوَلَ هَذَا اللَّيْلُ وَاخْضَلَ جَانِبُهُ وَأَرْقَنْسِي إِذْ لَا خَلِيلَ لِأَعْيُنِهِ
فَلَوْلَا خَذَارُ اللَّهِ لَا شَيْءَ مِثْلِهِ لَزَعَزَعَتْ مِنْ هَذَا السُّرِيرِ جَوَانِبُهُ
فقال عمر: «فَمَا لِكَ؟» قالت: أغربت زوجي منذ أربعة أشهر وقد اشتقت إليه.
فقال: «أَرَدْتِ سُوءًا؟» قالت: معاذ الله. قال: «فَأَمْلِكِي عَلَى نَفْسِكَ فَإِنَّمَا هُوَ الْبَرِيدُ
إِلَيْهِ». فبعثت إليه، ثمّ دخلت على حفصة فقال: «إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ أَمْرٍ قَدْ أَهْمَنِي
فَأَفْرِجِي عَنِّي: كَمْ تَشْتَاتِي الْمَرْأَةَ إِلَى زَوْجِهَا؟» فَحَفَّضَتْ رَأْسَهَا فَاسْتَحْيَتْ. فقال:
«فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» فَأَشَارَتْ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ وَإِلَّا فَأَرْبَعَةَ. فكتب عمر: «أَلَا
تُحَسِّنُ الْجِيُوشُ فَوْقَ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ».

[المصنّف الكبير. لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ). ومعه الجامع لمعمر بن راشد الأزدي رواية عبد الرزاق الصنعاني. من منشورات المجلس العلمي توزيع المكتب الإسلامي، عُنِيَتْ بِتَحْقِيقِ نَوْصِهِ وَتَخْرِيجِ أَحَادِيثِهِ وَالتَّعْلِيقِ عَلَيْهِ: حبيب الرحمن الأعظمي ط٢، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م باب حقّ المرأة على زوجها وفي كمّ تشتاق ح(١٢٥٩٤) ٧/١٥٢].



فهمهم لِعِلَّةِ النَّصِّ، وإدراكهم للمصالح المترتبة عليه، ومن هذا النوع، أن أحكامًا وردت مُطْلَقَةً أو مُعَلَّلَةً بِعِلَّةٍ، فَلَمَّا بَحَثُوها وَجَدُوا تِلْكَ الْعِلَّةَ قد زالت، أو ما شرع له الحُكْمُ قد تَغَيَّرَ، فَغَيَّرُوا الأحكام تبعًا لذلك. مثاله، إيقاف العمل بالموئفة قلوبهم^(١) لانتفاء علة التأليف وانعدام المعنى في تكثير سواد المسلمين وتقوية شوكتهم حينما كانوا في قلة وضعف، ولما تبدل الواقع وكثر المسلمون وقويت شوكتهم، اندممت الحاجة إلى التأليف، فسُلمَ لعمر عليه السلام ولم يُنكَّرْ عليه رؤيته الاجتهادية في فهم مناط النص وتنزيله على الواقع، ودورانه مع علة^(٢).

(١) توثيق واقعة إيقاف العمل بالموئفة قلوبهم: عن ابن سيرين عن عبيدة قال: جاء عُبَيْدَةَ بن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر رضي الله عنه فقالا: يا خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عندنا أرضًا سبخة ليس فيها كلاً ولا منفعة، فإن رأيت أن تقطعناها لعلنا نزرعها ونحراثها، فذكر الحديث في الإقطاع وإشهاد عمر رضي الله عنه ومحوه إياه قال: فقال عمر رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام فاذها وجاهدا جهدكما لا أرعى الله عليكما إن رعيتما. ويذكر الشعبي أنه قال: لم يبق من المؤلفة قلوبهم أحد، إنما كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما استخلف أبو بكر رضي الله عنه انقطعت الرشا. وعن الحسن قال: أما المؤلفة قلوبهم فليس اليوم. [انظر: السنن الكبرى. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي أبو بكر (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٣، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ كتاب قسم الصدقات باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم وترك إعطائهم عند ظهور الإسلام والاستغناء عن التألف عليه ح (١٣١٨٩) ٧/ ٣٢٢].

(٢) انظر: تعليل الأحكام. محمّد مصطفى شليبي، بيروت: دار النهضة العربية، ط ١ ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص: ٣٧-٣٨. ولمزيد من التفاصيل: اجتهادات عمر بن الخطاب دراسة أصولية. لمخالد محمد عبد الواحد حنفي، بيروت: دار ابن حزم ط ١ ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص: ٨٩-١١٣. نظرات في اجتهادات الفاروق عمر بن الخطاب. لمحمد محمد المدني، بيروت: دار النفائس ص: ٥٧-٦٦.

٣ - ومن مَنَاهِجِهِمْ ﷺ في فَهْمِ عِلَاقَةِ النُّصُوصِ بِبَعْضِهَا، كَتَقْدِيمِ بَعْضِ النُّصُوصِ عَلَى بَعْضٍ إِذَا مَا بَدَأَ التَّعَارُضُ بَيْنَهَا ظَاهِرًا، وَمِنْ أَمِثْلَةِ ذَلِكَ: تَقْدِيمُ الْعَامِّ الْقَطْعِيِّ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى خَبَرِ الْآحَادِ. كَمَا فَعَلَ عُمَرُ ﷺ فِي رَدِّ شَهَادَةِ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ فِي الْمَثُوتَةِ، حَيْثُ لَمْ يَجْعَلْ لَهَا سَيِّدًا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَفَقَةً وَلَا سَكَنًا، رَدَّ شَهَادَتَهَا، مُعَلِّلاً عَدَمَ الْأَخِذِ بِالْحَدِيثِ بِقَوْلِهِ: لَا نَتْرُكُ كِتَابَ اللَّهِ، عَنِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾ [الطلاق: ١] لِقَوْلِ امْرَأَةٍ لَا نَدْرِي لَعَلَّهَا حَفِظَتْ أُمَّ نَسِيَتْ^(١). وَهَكَذَا قُدِّمَ قَطْعِيُّ الْقُرْآنِ، الْقَطْعِيُّ فِي ثُبُوتِهِ عَلَى خَبَرِ

(١) حديث قصة فاطمة بنت قيس في صحيح مسلم: عن فاطمة بنت قيس أن أبا عمرو ابن حفص طلقها البتة، وهو غائب. فأرسل إليها وكيله بشعير. فسخطته. فقال: والله! ما لك علينا من شيء. فجاءت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له. فقال: «ليس لك عليه نفقة». فأمرها أن تعتد في بيت أم شريك. ثم قال: «تلك امرأة يعيشها أصحابي. اعتدي عند ابن أم مكتوم. فإنه رجل أعمى. تضعين ثيابك. فإذا حللت فأذيني» قالت: فلما حللت ذكرت له أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني. فقال رسول الله ﷺ: «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه. وأما معاوية فضعلوك لا مال له. انكحني أسامة بن زيد فكرهته. ثم قال: «انكحني أسامة» فنكحته. فجعل الله فيه خيرًا واعتبطت.

وفي رواية أخرى في صحيح مسلم أيضًا: عن فاطمة بنت قيس أنه طلقها زوجها في عهد النبي ﷺ. وكان انفق عليها نفقة دوين. فلما رأت ذلك قالت: والله! لأعلمن رسول الله ﷺ. فإن كان لي نفقة أخذت الذي يصلحني، وإن لم تكن لي نفقة لم أخذ منه شيئًا. قالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «لا نفقة لك، ولا سكنى».

صحيح مسلم. أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ).

تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ١٤١٢هـ - =



الآحادِ الظنِّي في بُبوتِهِ. وهذا الفَهمُ دَقِيقٌ تَوَارَثَهُ العُلَمَاءُ من لَدُنِ الصَّحَابَةِ فَانْتَشَفُوا قَوَاعِدَ هَذِهِ الأَحْكَامِ وَأَصْلَوْا مِنْهَا، وَأَوَّلَ مَنْ اسْتَلَمَ مِنْهُمْ رَايَةَ الشَّرِيعَةِ العَرَاءَ تَلَامِيذَهُمِ مِنَ التَّابِعِينَ، وَسَانْتَقَلَ إِلَى المَطْلَبِ الثَّانِي لِأَعْرَضَ مَرِحَلَةَ التَّابِعِينَ وَعِلَاقَتَهُمْ بِأَصُولِ الفِئَةِ.



= ١٩٩١م كتاب الطلاق باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها ح (١٤٨٠) ص: ١١١٤.

انظر: الفكر الأصولي. لأبي سليمان، ص: ٣٢-٣٣.



المطلب الثاني:

التابعون وعلاقتهم بأصول الفقه

لقد تَرَبَّى فقهاء التابعين تحت رِعاية مَنْ قَبْلَهُمْ مِنَ الصَّحَابَةِ رضوان الله عليهم فأخذوا عنهم الفكر الإسلامي لغةً وتَشريعاً، أما اللُغةُ فإنَّهُمْ أخذوها عنهُم ولم تُفسدْ سَلِيقَتُهُمْ فعرفوا أساليبها، كما تَلَقَّوا عليهم الشَّرِيعَةَ غَضَّةً كما فَهَمَوْها من سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ختم لهذا الجِيلِ مِنَ التابعين أن يكونَ صورةً صادقةً لِجِيلِ الصَّحَابَةِ في صَفَاءِ رُوحِهِ واستِقَامَةِ لِسَانِهِ. وذاك لم يَكُنْ لو لَمْ يَتَّبِعِ الصَّحَابَةُ رضوان الله عليهم سُنَّةَ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ على إرسالِ الفُقهاءِ والقُرَّاءِ إلى الأمصارِ لِيُفَقِّهوا النَّاسَ وَيَعَلِّمُوهُمْ شُؤُونَ دِينِهِمْ.

وفي ذلك يقولُ ابنُ قَيِّمِ الجوزيَّةِ رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى: "الدِّينُ وَالْفِئَةُ وَالْعِلْمُ انْتَشَرَ في الأُمَّةِ عن أصحابِ ابنِ مَسْعُودٍ، وأصحابِ زَيْدِ بنِ ثَابِتٍ، وأصحابِ عَبْدِ اللهِ بنِ عُمَرَ، وأصحابِ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبَّاسٍ، فعلم النَّاسُ عَامَّتَهُ عن أصحابِ هَؤُلاءِ الأربعةِ.

فأما أهلُ المَدِينَةِ فَعِلْمُهُمْ عن أصحابِ زَيْدِ بنِ ثَابِتٍ وَعَبْدِ اللهِ بنِ عُمَرَ، وأما أهلُ مَكَّةَ فَعِلْمُهُمْ عن أصحابِ عَبْدِ اللهِ بنِ عَبَّاسٍ، وأما أهلُ العِراقِ فَعِلْمُهُمْ عن أصحابِ عَبْدِ اللهِ بنِ مَسْعُودٍ^(١)، وَصَدَّقَ سَيِّدُنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ حينَ قال: «أصحابي أمانةٌ لأُمَّتِي، فإذا ذَهَبَ أصحابي أتى

(١) أعلام الموقعين. لابن قَيِّمِ الجوزيَّةِ، ٢١/١.



أَمَّتِي مَا يُوعَدُونَ»^(١).

ومن هؤلاء التابعين الذين برزوا في ذلك العصر ممن تصدَّر للفتوى من التابعين رضي الله عنه لَمَّا ماتَ العَبَادِلَةُ - عبد الله بن عباس وعبد الله ابن الزُّبَيْر وعبد الله بن عمرو بن العاص - وصارَ الفِقهُ في جميعِ البُلدانِ إلى المَوالي؛ هم على النَّحو التالي: فقيه أهلِ مَكَّةَ عطاء بن أبي رباح^(٢)، وفقه أهل اليمَن طاوس^(٣)، وفقه أهل اليمامة يحيى بن أبي

(١) صحيح مسلم. أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ). القاهرة: شركة القدس للنشر والتوزيع ط ١، ٢٠١٤م كتاب فضائل الصحابة باب بيان أن بقاء النبي صلى الله عليه وآله أمان لأصحابه وبقاء أصحابه أمان للأمة ح (٢٥٣١) ص: ٩٣٢.

وأخرجه ابن حبان في صحيحه، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. محمد بن حبان ابن أحمد التميمي (ت ٣٥٤هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، باب فضائل الصحابة والتابعين، ح (٧٢٤٩) ١٦/ ٢٣٤.

(٢) عطاء بن أبي رباح: القرشي مولاهم المكي، كان فقيها ثقة من كبار التابعين. قال قتادة: أعلم الناس بالمناسك عطاء. توفي سنة ١١٤هـ. [انظر: طبقات الفقهاء. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). هذبته محمد بن جلال الدين المكرم (ابن منظور). تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الرائد العربي ط ١ ١٩٧٠م ص: ٦٩. تقريب التهذيب. لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م ١/ ٦٧٤].

(٣) طاووس بن كيسان: من أهل اليمن مولى بحير بن يسار الحميري من أبناء فارس، كان فقيها جليل القدر نبيه الذكر، وكان من أعلم التابعين بالحلال والحرام. توفي حاجبا بمكة سنة ١٠٦هـ. [انظر: الطبقات الكبرى. محمد بن سعد بن منيع البصري (ت ٢٣٠هـ). تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر ط ١٩٦٨م ٥/ ٥٣٧ - ٥٤٢. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن محمد بن خلكان (ت ٦٨١هـ). تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر ط ١، ١٩٩٤م ٢/ ٥٠٩.

كثير^(١)، وفقه أهل الكوفة إبراهيم^(٢)، إلا المدينة فإن الله خصّها بقُرشي فكان فقيه أهل المدينة سعيد بن المسيّب^(٣) بلا مدافع^(٤).

وفي هذه الحقبة التاريخية من أصول الفقه، لم يختلف منهج الاستنباط بجمليته عن منهج الصحابة رضوان الله عليهم، حيث كان المنهج الأصولي كامناً بالقوة في استنباطاتهم واجتهاداتهم، وبخاصة لم يكن الفقه إذ ذاك نظرياً ولا فرضياً بل عملياً واقعيّاً في جمليته، فلا ترى

(١) يحيى بن أبي كثير: صالح مولى لطيء تابعي من علماء البصرة سكن اليمامة فاشتهر فيها. كان ثقة ثبت قال عنه أبو أيوب السخيتاني: ما بقي على الأرض مثل يحيى بن أبي كثير. توفي سنة ١٢٩هـ. [انظر: الطبقات الكبرى. لابن سعد ٥٥٥/٥ ٣١٣. تذكرة الحفاظ. محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ). بيروت: دار الكتب العلمية دتا ٧٢/١].

(٢) إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي: من مذحج. تابعي وُلِدَ سنة ٤٦هـ. كان إمام أهل الكوفة، بصيراً بعلم عبد الله بن مسعود رضي الله عنه. تتلمذ عليه حماد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة. كان ذكياً حافظاً صاحب سنة. توفي متخفياً من الحجاج سنة ٨٦هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء. لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله شمس الدين (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط - بشار معروف وآخرين بيروت: مؤسسة الرسالة ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ٤/٥٢٠. تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني ٦٩/١].

(٣) سعيد بن المسيّب: ابن حزن المخزومي القرشي المدني. من سادات التابعين. وُلِدَ لسنتين مضتا من خلافة عمر رضي الله عنه أي سنة ١٣هـ. جمع سعيد بين الحديث والفقه والرُّهد والوزع. وكان من أحفظ الناس لأحكام عمر بن الخطاب رضي الله عنه حتى سُمي «راوية عمر». وقد اتفقوا على أنّ مرسلاته أصحّ المراسيل. توفّي بالمدينة سنة ٩٤هـ. [انظر: طبقات الفقهاء. للشيرازي ص: ٥٧. تذكرة الحفاظ. للذهبي ٥٤/١].

(٤) أعلام الموقعين. لابن القيم، ٢٣ ٢٢/١.

سائلًا عن شيء لم يقع، ولو وقع من بعضهم مثل هذا مُنِعَ الجواب حتى يقع، ومن مسلك التابعين في الاجتهاد، هذا إيجازه:

النوع الأول: تخصيص أو تقييد عامة النصوص أو مطلقها بالمصلحة.

هناك أحكام جاءت بها النصوص مُطلقة أو عامة، وجدوا العمل بهذا الإطلاق أو العموم موصلاً إلى خلاف المصلحة، فعملوا بالمصلحة، وإن أدت إلى تقييد النص أو تخصيصه، أو تركٍ لظاهره. مثل: حكمهم بمنع النساء المساجد ليلاً، نظراً لتغير الحال، ودخول ضعف الإيمان إلى النفوس، فلو أُبيح لهنَّ ترتب على ذلك فسادٌ كبير. وافتائهم بالتسكير خلافاً للحالة المعمول بها في عهد سيدنا رسول الله ﷺ.

النوع الثاني: أخذهم بالمصلحة المرسلة: من ذلك أحكام لم يرد بها نصُّ أفتوا وقضوا بها لما فيها من المصلحة. ومثاله: تضمين شريح القاضي لقصار (خياط) احترق بيته، مُستعملاً قياساً معاكساً وذلك بقوله للقصار: "أرأيت لو احترق بيته كنت تترك له أجره؟".

النوع الثالث: ترك بعض المباحات لما يترتب عليها من مفايد: مثل حكمهم بمنع الإعلام بموت بعض الأشخاص رغم إباحته خوفاً من دعوى الجاهلية. وغير ذلك كثير^(١).

ويمكن تلخيص ما سلف في تطوُّر أصول الفقه:

المرحلة الأولى في عصر النبوة: حيث كانت مصادر التشريع محصورة بالقرآن والسنة والاجتهاد قضاءً وتفرعاً.

(١) انظر: تحليل الأحكام. مصطفى شلبي ص: ٧٢-٧٤.

المرحلة الثانية في عهد الصحابة والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم: حيث كانت مصادر التشريع هي القرآن والسنة أساساً، وإجماع الصحابة تبعاً، واجتهاداتهم في القضاء والفروع.

المرحلة الثالثة في عهد التابعين: وكانت مصادر التشريع: القرآن والسنة والإجماع أساساً، واجتهادات الصحابة وفتاويهم تبعاً، واجتهادات التابعين في القضاء والفروع.

المرحلة الرابعة في عهد الأئمة الفقهاء، أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي: وقد كانت مصادر التشريع: القرآن والسنة والإجماع أساساً، واجتهادات الصحابة والتابعين اختياراً، وقد تنوعت طرق استنباطهم من قياس واستحسان ومصالح مرسلة، حسب أصول كل فقيه^(١).

هذا ما تناولته في تطوّر علم أصول الفقه، وأنه كالسلسلة الواحدة كل حلقة تُبنى على ما سبقها وتؤسس لما بعدها، فكانت هذه المراحل الأساس الذي مهد لظهور عصر الأئمة المجتهدين وظهور التدوين، وهذا ما سأبحثه في المطلب الثالث.



(١) انظر: تطوّر علم أصول الفقه. عبد السلام بلاجي، ص: ٣٩.



المطلب الثالث:

أصول الفقه في عصر الأئمة المجتهدين والتدوين

سبق أن حاولتُ تبيان أن مناهج الاستنباط كانت مُستعملة لدى علماء الصحابة والتابعين، وكانوا في غنى عن تدوين هذه المناهج ولم تَضطرَّهم الضَّرورةُ إلى ذلك. وهكذا شأنُ العلوم في الأُمم لا تظهرُ فجأةً، وإنما تمرُّ بفترةٍ مخاضٍ فكريٍّ، وفي نُموِّها وازدهارها تكونُ خاضعةً لقانونِ التَّطوُّرِ والتَّدْرِجِ. "ففي سنة ثلاث وأربعين ومائة: شرع علماء الإسلام في هذا العصرِ بتدوين الحديث والفقه والتفسير،... وكثُرَ تدوينُ العلمِ وتبويبه، ودُوِّتْ كُتُبُ العربيَّةِ واللُّغةِ والتاريخِ وأيامِ الناسِ، وقبلَ هذا العصرِ كان الأئمةُ يتكلَّمونَ من حفظِهم أو يروونَ العلمَ من صُحُفِ صحیحَةٍ غيرِ مُرتَّبةٍ"^(١).

وظهرَ في ذلكَ العصرِ أئمةٌ مُجتهدونَ أخذوا أصولَهُم عن الأوائِلِ، فكانَ الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه (ت ١٥٠هـ) ألزَمَهُم بمذهبِ إبراهيم النَّخعي وأقرانِهِ، لا يُجاوِزُهُ إلا ما شاءَ ولا يخرجَ عما ذَهَبَ إليه علماء الكوفة، الَّذِينَ تَفَقَّهوا على مذهبِ الصحابيِّ الجليلِ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه^(٢).

(١) تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام. محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ). تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م ١٣/٩.

(٢) انظر: الطبقات الكبرى. محمد بن سعد بن منيع البصري (ت ٢٣٠هـ). تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، ط ١٩٦٨م، ٦/٣٦٨. الإنصاف. للدهلوي، ص: ٣٩.

وكان مالك رحمته الله (ت ١٧٩هـ) أثبت الأئمة في حديث المذنبين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأوثقهم إسناداً، وأعلمهم بقضايا عمر رضي الله عنه وأقاول عبد الله ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما، وبه وبأمثاله قام علم الرواية والفتوى^(١).

ونشأ الشافعي رحمته الله (ت ٢٠٤هـ) في أوائل ظهور المذاهبين وترتيب أصوليهما وفروعيهما، فنظر في صنيع الأوائل فوجد فيه أموراً أوقفت مساره عن الجريان في طريقهم، فأخذ الفقه من الرأس، فأسس الأصول وفرع الفروع وصنّف الكتب فأجاد وأفاد.

ثم تلاهم قوم يكرهون الخوض بالرأي، ويهابون الفتيا والاستنباط إلا للضرورة، وكان أكبر همهم رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وآله. فكان منهم أحمد بن حنبل رحمته الله (ت ٢٤١هـ)^(٢).

ومن أهم البواعث على تدوين أصول الفقه هو الباعث العلمي، وذلك لإقرار منهج للاستنباط الفقهي يرجع إليه الفقهاء، ولضبط عملية الاجتهاد وتوحيد قواعدها.

ومع هذا العرض التاريخي الاجتهادي لمراحل الاستنباط والاستدلال ارتسمت المراحل التي تطوّرت بها علم أصول الفقه حتى صار علماً مكتمل الموضوع محدّد المنهج. وأخلص إلى الآتي:

(١) انظر: تذكروء الحفاظ. للذهبي ٢٠٧/١. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. أحمد ابن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي (ت ١١٧١هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار النفائس ٢، ١٤٠٤هـ، ص: ٢٢.

(٢) انظر: صفوة الصّفوة. عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ). تحقيق: د. محمد قلعجي ومحمود فاخوري، بيروت: دار المعرفة، ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ٢/٣٣٧. أعلام الموقعين. لابن القيم، ١/٢٨-٢٩. الإنصاف. للدهلوي، ص: ٣٨-٤٦. (بتصرف).

١ - مما لا شك فيه أن أصول الفقه كانت نواته الأولى موجودة في عصر الصحابة ومنهم الخلفاء الراشدون، وعُرِقت عنهم بدايات المصطلحات الأصولية التي ما زالت تُستعمل حتى اليوم، وقد سلف وبيّنت أصول التشريع ومصادره عندهم.

٢ - تواردت الأخبار أن أول من ألف في هذا الفن هو القاضي أبو يوسف، وتبعه بالتأليف في هذا الفن محمد بن الحسن.

٣ - كتاب الرسالة للإمام الشافعي، هو الكتاب الأصولي الأول الذي دُون في هذا الفن ووصل إلينا، وليس أولية التأليف المطلقة.

٤ - تتابع التأليف بعد كتاب الرسالة حتى جاء القرن الخامس الهجري حيث أصبح لكل فريق فكر متميز وآراء بيّنة، بعد الانعطاف الكبير الذي أحدثته مؤلفات القاضي عبد الجبار المعتزلي^(١)، وأبي بكر الباقلاني الأشعري، وهذا ما يُشير إليه الزركشي: "وجاء من بعده (أي بعد الشافعي) قاضي السنة أبو بكر بن الطيّب وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات وفكّوا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورَفَعَا الإشكال"^(٢).

(١) عبد الجبار بن أحمد الهمداني الاسترأبادي: المولود سنة ٣٥٩هـ. كان رأس المعتزلة في الأصول، ومقلد الشافعي في الفروع، وردّ بغداد وحَدَّث بها، ثم ولي القضاء بالري. والمعتزلة يُلقبونه بقاضي القضاة. توفي سنة ٤١٥هـ. من تصانيفه: المُغني في أبواب العدل والتوحيد. والعمد في أصول الفقه. [انظر: طبقات المعتزلة. أحمد بن يحيى ابن المرتضى، بيروت: دار المنتظر، ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م. ص: ٦٦. طبقات الشافعية. أحمد بن محمد بن قاضي شعبة (ت ٨٥١هـ). بيروت: دار الندوة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ١/٤٦].

(٢) البحر المحيط. للزركشي، ٦/١.

ومن ميزات القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري:

- تنوع التأليف الأصولي، حيث ظهرت فيه نواة التأليف في أصول الفقه المُقارَن.
- تأثر المُصنِّفين بعلم الأصول بالمباحث الكلامية والمنطقية^(١).

وبهذا الإنتاج العلمي الضخم تمخَّض علم أصول الفقه إلى منهجين ومدرستين مُستقلَّتين، لكلٍّ منها طريقتها في التأليف موضوعاً ومنهجاً: مذهب المتكلمين، ومذهب الأحناف الفقهاء، حيث بات لكل مدرسة منهجها في النظر في التصوص وكيفية الاستنباط.

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: الرسالة. أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ). تحقيق: خالد السبع العلمي وأحمد شفيق الكسبي، بيروت: دار الكتاب العربي ط ١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م ص: ٩ وما يليها. الفكر الأصولي. لأبي سليمان، ص: ٤٤٣-٤٥٠.

تعقيب: للدقة فإن بداية المزج بين القضايا الأصولية والكلامية، بدأت مرحلتها الأولى مع أبي بكر الأصم (ت ٢٠٠هـ)، وبشر بن غياث المريسي (٢١٨هـ)، وإبراهيم بن يسار النظام (ت ٢٣١هـ)، وأبي هزبل العلاف (٢٣٥هـ). وتتميز هذه المرحلة التي تزامنت مع الثلث الأول من التراث الثالث الهجري أن هذا الامتزاج كان في مراحلهِ البِدائية الأولى. [انظر: تطوُّر علم أصول الفقه وتأثره بالمباحث الكلامية. عبد السلام بلاجي ص: ٢٠٦].

وبالنسبة للدمج بين علم المنطق وعلم أصول الفقه، نجد أن كتاب "المستصفى" للإمام الغزالي قد حوى مباحث منطقية مفصلة في مقدمته، وإذا كانت تظهر مستقلة في المستصفى، لكن في كتابه "معيار العلم" أظهر أن هذه القواعد العامة للتفكير لا يستغني عنها الفقيه ولا الأصولي. فكانه أراد أن يكون معياراً لكل نظر وبشكل أخص الإشارة إلى المسالك العقلية العليا لأصول الفقه. والله تعالى أعلم.

تمهيد:

كما يظهر، يُعدُّ علمُ أصولِ الفِقه من أكثرِ العلومِ الإسلاميَّةِ علاقةً بمسألةِ المنهج، وهو أكثرُ العلومِ تعبيرًا عن العقليَّةِ الإسلاميَّةِ، لأنَّه ابتكارٌ إسلاميٌّ مَحْضٌ، وهذا يدلُّ على أنَّ العقلَ الإسلاميَّ هو عقلٌ منهجيٌّ له معالمُه وِضوابطُه وطريقَةُ تفكيره، فهو عقلٌ مُنضَّبٌ، والمسلمون هم أوَّلُ من ابتكرَ هذا العِلْمَ "علم أصول الفقه". فالمنهجُ الأصوليُّ هو الَّذي يحدِّدُ للفقيه الطرائقَ التي يَجِبُ أن يسلكها في استنباطِ الأحكام. وليسَ هذا فحسب، بل يضع طرائقَ النَّظَرِ وأصولَ التَّفكيرِ عموماً، كمباحث النَّظَرِ والعِلْمِ.

وقد انقسمت مناهجُ الأصوليين إلى طريقتين: منهجِ الشافعيَّةِ أو المتكلِّمين ومنهجِ الفقهاء أو الحنفيَّةِ، وطريقة متأخرة جمعت بين الطريقتين، لذلك قسمت هذا المبحث إلى ثلاثة مطالبٍ لأتكلَّم عن كلِّ طريقةٍ بإسهاب. فقد كانت الحاجةُ التي تضحَّجُّ بها طريقةُ الشافعيَّةِ أو المتكلِّمين، والتي لها طريقةٌ مستقلَّةٌ في درسِ الأصولِ وِوضْعِ قواعدهِ، وبها أبدأُ مُحاولاً تحديدَ معالمِ منهجها الاستنباطيِّ بمشيئةِ الله تعالى.



المطلب الرابع:

منهج الشافعية أو المتكلمين في الاستنباط

تنتهج هذه المدرسة في تأصيلها للقواعد الأصولية المنهج النظري، من غير التفات كبير إلى الفروع، فتكون الأصول هي الحاكمة على الفروع، فكان الأصل سابقاً على الفرع، وتدرس بالاستقلال عن الفقه من حيث ماهيتها المجردة، وهذا اتجاه منطقي بحث، لتكون بعد تقريرها ميزاناً ومعياراً للاستنباط.

يُعتَبَرُ الشافعيُّ رحمته الله مؤسسَ هذا المنهج في علم الأصول الذي سارَ على خُطاه عموم فقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة، بما فيهم المعتزلة^(١)، وقد استهوى علماء الكلام هذا المنهج كونه يتماشى مع ميولهم العقلية وطُرُقهم النظرية والاستدلالية^(٢). وكما يقولُ علي سامي التشار: "إنَّ اتِّجَاهَ الشافعيِّ هو اتِّجَاهُ العقلِ العلميِّ الَّذِي لا يُعْنَى بِالْجُزْئِيَّاتِ وَالْفُرُوعِ، فَكَانَ تَفْكِيرُهُ تَفْكِيرَ مَنْ لَيْسَ يَهْتَمُّ بِالْمَسَائِلِ الْجُزْئِيَّةِ وَالتَّفَارِيعِ، بَلْ يُعْنَى بِضَبْطِ

(١) المعتزلة: هم أصحاب واصل بن عطاء المتوفى سنة ١٣٦هـ. كان تلميذاً للحسن البصري في زمن فتنة الأزارقة من الخوارج، فاختلف معه في أصحاب الذنوب الكبيرة، فلما سمع الحسن بدعته طرده من مجليسه فاعتزل عند سارية من سواري البصرة، وسُمِّيَ أتباعه من يومئذ المعتزلة. [انظر: الفرق بين الفرق. عبد القاهر بن ظاهر بن محمد البغدادي (ت ٤٢٩هـ). بيروت: دار ابن حزم، ١٦، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص: ٦٨. الملل والنحل. أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ). بيروت: دار ابن حزم، ١٦، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص: ٣٢-٣٣].

(٢) انظر: الفكر الأصولي. عبد الوهاب أبو سليمان، ص: ٤٤٦.

الاستدلالات التفصيلية بأصولٍ تجمعها. وذلك هو النَّظَرُ الفَلْسَفيّ" (١) فمن أهم ميزاتهما التوسع في الاستدلال العقلي المجرد، ويكون الفقه بضرب المثال، فالأصول تدرس بصورة مستقلة عن فروعها دون مخالطة بينهما.

فالأصل في هذه الطريقة "في أنهم يُقيمون البراهين العقلية والحجج النقلية لإثبات القاعدة العامة، ثم يقررونها أصلاً كلياً عاماً، يرجع إليه في تصحيح الجزئيات، من غير التفاتٍ إلى موافقة تلك الضوابط للفروع أو مخالفتها لها" (٢).

وهذا يعني أنهم نحواً اتجاهاً نظرياً في تقرير القواعد الأصولية وجعلها حاكمة على الفروع من دون أن تتأثر بها، فالفرع يصحح على الأصل ويبنى عليه.

وهذا ما بيّته ابن خلدون في أنهم يجردون صور المسائل في الفقه ويميلون إلى الاستدلال العقلي ما أمكن في تقرير الأصول وتقييد القواعد تقييداً نظرياً، بحيث يسير مع العقل والبرهان دون النظر إلى فروع المذاهب. فما أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك ردّوه. فاستخدمت طرق البحث الكلامية أو مدارك العقول التي عرفت قبل الشافعي في المدرسة الأصولية الكلامية، ووضعت تلك الطرق وخاصة طريق القياس في صورة عقلية مجردة، ودخلت أبحاثاً كلامية كثيرة (٣).

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام. د. علي سامي النشار، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، ص: ٦٠.

(٢) منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية. عبد الرؤوف ماضي خرابشة بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص: ٥٧.

(٣) انظر: تاريخ ابن خلدون. لابن خلدون، ١/٤٥٥.

ومن الَّذِينَ بَرَزُوا عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ بَعْدَ ذَلِكَ [بَقِيَ بَعْدَ عَصْرِ الإِمَامِ الشَّافِعِيِّ]: إِمَامُ الحَرَمَيْنِ الجَوْنِيُّ^(١)، وَالغَزَالِيُّ^(٢)، وَفخر الدِّين الرَّازِي. إِذَنْ، إِنَّ السَّمَةَ الذَّائِبَةَ لِهَذَا المَنْهَجِ هِيَ تَقْرِيرُ القَاعِدَةِ أَوْ تَجْرِيدُهَا مِنَ النُّصِّ أَوْ مِنْ مَصَادِيرِهَا، وَالتَّدْرُجُ بِالسَّيْرِ بِالتَّنْظِيرِ العَقْلِيِّ بِهَا حَتَّى تَبْلُغَ مُنْتَهَاهَا، فَتَقَرَّرَ أَصْلًا يَحْكُمُ بِهَا عَلَى الفِرْعِ، وَتَضَبُّطُ بِهَا المَسَائِلَ الجَزِئِيَّةَ. فَكَانَ مِنْهَجُهُمْ فِي وَضْعِ القَوَاعِدِ بَعْضُ النِّظَرِ عَنِ الفِيقِ، بِخِلَافِ مَنْهَجِ الحَنْفِيَّةِ الفُقَهَاءِ الذِّينَ اعْتَمَدُوا فِرْعَ أَثْمَتَهُمْ لِتَأْصِيلِ قَوَاعِدِهِمْ، وَسَاشْرَعُ فِي بَيَانِ مَنْهَجِ الحَنْفِيَّةِ فِي الإِسْتِنْبَاطِ.



(١) الجويني: الكبير شيخ الشافعية إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد حَيَّوِيه الجَوْنِيُّ ثُمَّ النِّسَابُورِي ضِيَاءَ الدِّينِ الشَّافِعِيِّ صَاحِبَ التَّصَانِيفِ. وُلِدَ فِي أَوَّلِ سَنَةِ تِسْعِ عَشْرَةِ وَأَرْبَعِ مِئَةِ وَسَمِعَ مِنْ أَبِيهِ وَأَبِي سَعْدِ النُّصْرُوِي وَغَيْرِهِمْ... مِنْ مَوْلَاتِهِ: نِهَآةِ المَطْلَبِ فِي المَذْهَبِ وَالإِرْشَادِ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَالبُرْهَانِ فِي أَصُولِ الفِيقِ وَغِيَاثِ الأُمَمِ فِي التِّيَاثِ الظُّلَمِ... وَغَيْرَهَا. تَوَفِيَ فِي الخَامِسِ وَالعِشْرِينَ مِنْ رَبِيعِ الآخِرِ سَنَةِ ثَمَانِ وَسَبْعِينَ وَأَرْبَعِ مِئَةِ، وَدُفِنَ فِي دَارِهِ ثُمَّ نُقِلَ بَعْدَ سِنِينَ إِلَى مَقْبَرَةِ الحُسَيْنِ فُدْفِنَ بِجَانِبِ وَالدِّهِ. [انظر: سِيرَ أَعْلَامِ الثُّبَلَاءِ. لِلذَّهَبِيِّ ٤٧٧-٤٦٨/١٨].

(٢) الغزالي: البحر حجة الإسلام أعجوبة الزمان أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن محمد ابن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب التصانيف والذكاء المفرط. تفقه ببلده أَوَّلًا ثُمَّ تَحَوَّلَ إِلَى نِيسَابُورِ فِي مِرَافِقَةِ جَمَاعَةِ مِنَ الطَّلَبَةِ فَلَازِمَ إِمَامِ الحَرَمَيْنِ فَبَرِعَ فِي الفِيقِ فِي مَدَّةٍ قَرِيبَةٍ، وَمَهَّرَ فِي الكَلَامِ وَالجَدَلِ حَتَّى صَارَ عَيْنَ المُنَاطِرِينَ وَأَعَادَ لِلطَّلَبَةِ. وَآلَاهِ النِّظَامَ تَدْرِيسِ نِظَامِيَّةِ بَغْدَادِ وَأَخَذَ فِي تَأْلِيفِ الأَصُولِ وَالفِيقِ وَالكَلَامِ وَالحِكْمَةِ. عَظُمَ جَاهُهُ فَأَدَاةَ نَظَرِهِ فِي العُلُومِ وَمِمَارَسَتِهِ لِأَفَانِينَ الزُّهْدِيَّاتِ إِلَى رَفْضِ الرِّئَاسَةِ وَالإِنَابَةِ إِلَى دَارِ الخُلُودِ وَالتَّأَلُّهِ، فَحَجَّ مِنْ وَقْتِهِ وَزَارَ بَيْتَ المَقْدِسِ وَأَقَامَ مَدَّةً =

المطلب الخامس:

منهج الحنفية أو الفقهاء في الاستنباط

إنَّ اهتمامَ السَّادَةِ الحنفيَّةِ بالفِقهِ وعِنايَتَهُمُ بِهِ فِي وَقْتِ مَبِكرِ، عَلى عَهْدِ مُؤَسِّسِهِ الإِمامِ أَبِي حَنِيفَةَ النِّعمانِ رضي الله عنه، جَعَلَ أَصُولَ الفِقهِ عِنْدَهُمُ مُرْتَبِطًا ارْتِباطًا وَثيقًا بِالفُروعِ الفِقهيةِ. وَأَصْبَحَ النُّظْرُ فِي الأَصُولِ تَأْسيْسًا وَتَقعيدًا لَا يَنْفَكُ عَن مُلاحِظَةِ وَمُراعَاةِ فَتَاوَى الفُروعِ وَمَسائِلِها كَما ذَهَبَ إِليها الأئمَّةُ الفُقهَاءُ.

فالمؤلفون الأحناف في أصول الفقه استقرأوا فتاوى أئمتهم السابقين، وتحرروا المعاني والضوابط التي توخوها في فتاواهم، فأصلوا الأصول على ضوئها^(١).

وبمعنى آخر يمكن القول، بأنَّ السَّادَةَ الحنفيَّةِ وَضَعُوا أَصُولَ الفِقهِ اسْتِنباطًا واسْتِخْلاصًا مِن مَسائِلِ الفِقهِ فِي المَذْهَبِ، فَنظَرُوا فِي مَسائِلِ أئمتهم واستنبطوا الأصول والقواعد عن طريق الأحكام الفقهية لأنَّ عملية الفقه لا بُدَّ لها من دليل، "إنَّ المؤلِّفِينَ عَلى هذِهِ الطَّرِيقَةِ قَدِ يَجْعَلُونَ مِن فَرعِ قَاعِدَةٍ قائِمةٍ بِذاتِها، حَتَّى إِذا ما قَعَدُوا أَصْلاً أو قَاعِدَةً بَعْدَ تَتَبُعِ الفُروعِ المَروِيَّةِ عَن الأئمَّةِ، ثُمَّ وَجَدُوا فَرعًا يَخْرُجُ عَن هَذَا الأَصْلِ، جَعَلُوا مِن الفِرعِ أَصْلاً وقَاعِدَةً قائِمةً بِذاتِها..."^(٢). وكما يتبيَّن أنَّ

= بدمشق وألَّفَ كتابَ الإِحياءِ وَكتابَ الأربِعينِ وَكتابَ القِسطاسِ وَكتابَ مُحْكِ النَّظْرِ. توفى سنة ٥٠٥هـ. [انظر: سير أعلام النبلاء. للذهبي ٣٢٢٢/١٩-٣٤٦. بتصرف].

(١) الفِكرُ الأَصُولِيّ. لِعَبدِ الوِهابِ أَبُو سَليمان، ص: ٤٥١-٤٥٢.

(٢) مَنهَجُ المَتكَلِّمِينَ فِي اسْتِنباطِ الأحكامِ الشَّرِعيَّةِ. د. الخِرابِشَة، ص: ٦٥.

المتكلمين يعتمدون ابتداءً في تقرير الأصول على الدليل والقواعد العقلية، بينما الآخرون يعتمدون على الفروع الفقهية.

هذا الكلام يحتاج إلى شيء من التحليل، لا سيما في ابتداء التفرع الفقهي عند الحنفية، فلا بدّ لهم من أصول، حتى تتبين طريقتهم تماماً، فإذا كانوا قد أخذوا الأصول من الفروع، فمعنى ذلك أنّ الإمام أبا حنيفة قعد من الفرع لأنّ الفرع أصل فقهي، فالتشريع الفقهي هو بذاته نصّ. أو هذا الحكم الذي سبق التشريع لأجله صالح أن يكون قاعدة بذاتها، فتسميته فرعاً فقهيّاً كما ورد، فيه شيء من التعسف.

لذلك، فقد رشحت من فروع النصوص قواعد أصولهم، فأتى بعد ذلك فقهاء المذهب فنظروا في مسائل الفقه إلى الأحكام التي بُنيت على العام، فوجدوا أنّ الحنفية كانوا قد استنبطوا أنّ العام يُفيد القطع. فلا بدّ من أصول في ثنايا هذه الفروع، لذلك لا نجد مسألة فرعية تُخالف أصلاً من أصولهم، لأنّ الأصول مبنية على الفروع، والفروع من النصّ^(١)، ففروع أئمتهم كانت مصادر لقواعد وأصول المذهب.

(١) ولعلّ هذا ما قصده الكرخي «كلّ آية تخالف قول أصحابنا فإنها تُحمّل على النسخ أو على الترجيح، والأولى أن تُحمّل على التأويل من جهة التوقيف». وهذا يُشير إلى حرص فقهاء الحنفية كغيرهم من الفقهاء في عدم تجاوز نصوص الكتاب والسنة، وإن بدا شيء من ذلك ظاهراً فذلك لوقوفهم على علة في ذلك النصّ من نسخ أو تأويل أو ترجيح دعاهم إلى صرف النظر عنه. [انظر: تأسيس النظر. لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٢هـ). ويلي رسالة الأجلّ القدوة أبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ) في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفية مع شواهدنا ونظائرها. الأجلّ أبي حفص عمر النسفي (ت ٥٣٧هـ). القاهرة: مكتبة الخانجي ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م ص: ٨٤.

ويؤكد هذا التصور د. عبد الوهاب أبو سليمان "فانتج هذا أصولاً ضابطةً للفروع ممزوجةً بها، متأخيةً معها، متسعةً اتساع الفقه،... فمنهج الأحناف منهج عملي تطبيقي ينطلق من النظر في مسائل الأحكام واستخراج القواعد الأصولية من مجموعها لتكون مقررة لها"^(١).

ومنهج الحنفية هذا جعل مسلكهم يميز بالمجاورة بين الموضوعات الأصولية والفقهية، كما نوه عن ذلك ابن خلدون "إن كتابة الفقهاء (الأحناف) في أصول الفقه أمس بالفقه وأليق بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل فيها على التكت الفقهية، والتقاط هذه القوانين من مسائل الفقه ما أمكن"^(٢).

وخلص الأمر: إن أهم مميزات هذه المدرسة ارتباط الأصول بالفروع، فالأصول متضمنة في الفروع ومستنبطة منها، فكان يغلب عليها ذات الاتجاه العملي، ولا يعني ذلك أن الفروع هي الحاكمة على الأصول، وقد جعل السرخسي^(٣) "الوقوف على الأصول معيناً على فهم ما هو الحقيقة

(١) انظر: الفكر الأصولي. عبد الوهاب أبو سليمان، ص: ٤٥٦، ٤٥٧.

(٢) تاريخ ابن خلدون (المقدمة). لابن خلدون، ١/٤٥٥.

(٣) السرخسي: هو أبو بكر محمد بن أحمد أبي سهل الملقب بشمس الأئمة، من أهل سرخس بلدة في خراسان، متكلم أصولي، واحد من كبار الفقهاء الأحناف الذين اشتهروا بالتدريس والتأليف. كان موصوفاً بذكاءٍ نادرٍ وذاكرةٍ خارقةٍ تجلّت في إملائه كتاب المبسوط من حافظته وهو حبيس الجب بسبب كلمة كان فيها من الناصحين. توفي سنة ٤٨٣هـ. من مؤلفاته: كتاب في أصول الفقه معروف بأصول السرخسي، والمبسوط في الفقه. [انظر: الفوائد البهية، للكتوني، ص ١٥٨. تاج التراجم في طبقات الحنفية. لزين الدين قاسم قطلوبغا، بغداد: مطبعة الباني، ١٩٢٦م، ص ٥٢].

في الفروع، ومرشدًا إلى ما وقع الإخلال به في بيان الفروع^(١). وهُنا تتقلّص الهوة بين المدرستين (مذهب المتكلمين، ومذهب الفقهاء).

وممّن برزَ على منْهَج الأحنافِ في أصولِ الفقه: أبو الحسن الكرخي^(٢)، وأبو بكر الرازي الجصاص^(٣)، وأبو زيد الدبوسي^(٤)، وفخر

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٨. وانظر: الخلاف الأصولي بين الحنفيّة وجمهور المتكلمين. لمحمود محمد الدهشان، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م ص: ٦٣٠.

(٢) الكرخي: هو أبو الحسن عبد الله بن الحسين بن دلال، وُلِدَ في الكرخ سنة ٢٢٦٠هـ، فقيه بَغداد، درس فيها مذهب أبي حنيفة. وكان أبو الحسن مع غزارة علمه عظيم العبادة، صابراً على الفقر، توفي سنة ٣٤٠هـ من تصانيفه: الجامع الصغير في الفروع، والجامع الكبير في الفروع.

[انظر: الطبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة. تقي الدين عبد القادر الغزي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، الرياض: دار الرفاعي، ط١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ٤/٤٢٠ - ٤٢٢. كشف الظنون. لحاجي خليفة، ٥/٥٢٠].

(٣) الجصاص: هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، ولد سنة ٣٠٥هـ، سكن بغداد ودرس الفقه على أبي الحسن الكرخي، فانتَهت إليه رئاسة الأحناف بعده. كان أبو بكر مشهوراً بالزهد والورع. سُوطِبَ في أن يَلِي قضاة القضاة فامتنع. توفي سنة ٣٧٠هـ، من تصانيفه: الفصول في الأصول، وشرح مُختصر الكرخي [انظر: تاريخ بغداد. للبغدادي، ٤/٣١٤. الطبقات السنيّة. للغزي، ١/١٢٢].

(٤) الدبوسي: هو أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى، من كبار فقهاء الحنفيّة وممّن يُضربُ بهم المثل، وهو أوّل من وضع علم الخلاف وأبرزه للوجود. وُلِدَ أبو زيد في الدبوسية وهي بلدة بين بخارى وسمرقند. وكان له مناظرات مع الفحول. توفي سنة ٤٢٢هـ من مؤلفاته: تقويم الأديلة في الأصول. وتأسيس النظر في اختلاف الأئمة. [انظر: وفيات الأعيان. لابن خلكان، ٣/٤٨. كشف الظنون. لحاجي خليفة، ١/٤٦٧].



الإسلام البردوي^(١) وشمس الأئمة السرخسي.

ويتبين الخلاف بين المنهجين وفقًا للأمثلة الآتية:

المثال الأول:

ذَكَرَهُ الْغَزَالِي بِقَوْلِهِ: يَقُولُ الشَّافِعِيُّ: إِنَّ مَسْحَ الرَّأْسِ وَظَيْفَةَ أَصْلِيَّةٍ فِي الْوُضُوءِ، فَيُسْتَحَبُّ فِيهِ التَّكْرَارُ، وَاسْتَدَلُّوا بِاسْتِقْرَاءِ مَنْ غَسَلَ الْوَجْهَ وَالْيَدَيْنِ وَغَسَلَ الرَّجْلَيْنِ، عَارِضَ الْأَحْنافِ بِأَنَّهُ مَسْحٌ لَا يُكْرَرُ، لِاسْتِقْرَائِهِمْ ذَلِكَ مِنْ مَسْحِ التَّيْمُمِ وَمَسْحِ الْحُفِّ. يُعَلِّقُ الْغَزَالِيُّ، بِأَنَّ دَلِيلَ الْحَنْفِيَّةِ أَقْوَى لِدَلَالَةِ جِزْئَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ، بَيْنَمَا الْأَعْضَاءُ الثَّلَاثَةُ فِي الْوُضُوءِ فِي حُكْمِ شَاهِدٍ وَاحِدٍ لَتَجَانُسِهَا. فَإِذَا كَثُرَتْ الْأَصُولُ قَوِي الظَّنُّ، وَمَهْمَا زَادَتِ الْأَصُولُ الشَّاهِدَةَ أَعْنِي الْجِزْئِيَّاتِ اخْتِلَافًا كَانَ الظَّنُّ أَقْوَى فِيهِ^(٢). يَتَبَيَّنُ مِنْ ذَلِكَ طَرِيقَةُ الْحَنْفِيَّةِ وَكَثْرَةُ الْأَمْثِلَةِ وَالشَّوَاهِدِ، وَبِنَاءِ الْمَسَائِلِ عَلَى التُّكْتِ الْفَقْهِيَّةِ. وَاسْتِخْدَامِ مَنْطِقِ التَّعْلِيلِ لِاسْتِخْرَاجِ الْكُلِّيَّاتِ، وَيَتَجَلَّى فِي تَشَابُهِهِ فَرْدٍ لِقَرْدٍ آخَرَ غَيْرِ مَتَكَرِّرٍ.

المثال الثاني: في الوقت الذي يكون سببًا لوجوب الصلاة:

اعتبر الحنفية أن السبب هو الوقت الذي يتعلّق به الأداء، أو هو

(١) البردوي: هو علي بن محمّد بن الحسين المُلقَّب بِمُخَرِّ الْإِسْلَامِ. وُلِدَ فِي بَلَدَةِ بَرْدَةَ بِحُدُودِ ٤٠٠هـ. كَانَ شَيْخَ الْحَنْفِيَّةِ فِي بِلَادِ مَا وَرَاءَ النَّهْرِ. تُوْفِيَ بِسَمَرْقَنْدِ سَنَةِ ٤٨٢هـ. مِنْ مَوْلَفَاتِهِ: تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَكِتَابُ كَبِيرٍ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ مَشْهُورٌ بِأُصُولِ الْبَرْدَوِيِّ. [انظر: الفوائد البهية في تراجم الحنفية. محمّد بن عبد الحي اللّكتوي، دتا، ص ١٢٤. كشف الظنون. لحاجي خليفة، ١/١١٢].

(٢) انظر: معيار العلم في فن المنطق. الغزالي ص: ١١٦-١١٧.



الظرف الذي يتصل به الأداء، "فهو الجزء الذي يتصل به الأداء بنيتة الشروع"^(١)، حتى إذا ضاق الوقت تعيّن الجزء الأخير للسببية حيث يتعلّق الوُجوب في آخر الوقت، يقول الكاساني^(٢):

"وإن لم يتعيّن بالفعل إلى آخر الوقت يتعيّن آخر الوقت لوجوب تعيينه للأداء فعلاً.."^(٣).

وذهب الشافعية: أن الوُجوب يقتضي إيقاع الفعل في أيّ جزء من

(١) شرح المنار من علم أصول الفقه. عزّ الدين بن عبد العزيز بن ملك على متن المنار في أصول الفقه. أبي البركات حافظ النسفي (ت ٥٧١هـ)، وبهامشه شرح زين الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر المعروف بابن العيني. القاهرة: دار ركابي للنشر ص: ٥٩.

(٢) الكاساني: هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني. ملك العلماء علاء الدين الحنفي مصنّف البدائع. تفقّه على محمد بن أحمد بن أبي محمد السمرقندي وقرأ عليه معظم تصانيفه. زوّجه شيخه ابنه الفقيهه العالمه فاطمة. وقد شرح التحفة وعرضه على شيخه فازداد فرحاً به وزوّجه ابنته وجعل مهرها منه ذلك، فقال الفقهاء في عصره: شرح تحفته وزوّجه ابنته. له غير البدائع من المصنّفات منها: السلطان المبين في أصول الدين. توفي رحمه الله تعالى في العاشر من رجب سنة سبع وثمانين وخمسائة ودُفِنَ عند زوجته فاطمة داخل مقام سيدنا إبراهيم الخليل بظاهر حلب.

[انظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة، لعبد القادر بن أبي الوفا القرشي (ت ٧٧٥هـ) تحقيق: محمّد عبد الله الشريف، بيروت: دار الكتب العلميّة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ص: ٤٤٥-٤٤٦].

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ). ضبطه وحققه: محمّد محمّد تامر محمّد سعيد الزيني ووجيه محمد علي القاهرة: دار الحديث ١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م / ٣٧١.



أجزاء الوقت، والوجوب يتعلّق في أوّل الوقت، بمعنى أنّ الفعل يجب بأوّل الوقت وجوبًا موسّعًا، فكلّ جزء من أجزائه وقت لأدائه^(١).

وثمرّة ذلك تظهر: فيمن حاصت بعد مضيّ مدّة من الوقت، يجب عليها القضاء عند الشافعي، أمّا عند الحنفيّة فلا يلزمها^(٢)، لأنّ السبب تتعيّن بالوقت الذي يتّصل به الأداء موسّعًا، حتّى إذا ضاق وجب في الجزء الأخير، أمّا عند الجمهور فالواجب ثابتٌ بأوّل الوقت.

واحتجّ الشافعيّة بقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ غَنِيّ أَيْتَلِي﴾ [الإسراء: ٧٨]، ليدلّوا أنّ كلّ جزء صالح للواجب، فالله تعالى "عيّن وقت الصلاة ومدّه إلى آخره"^(٣).

أمّا الحنفيّة فقد اعتمدوا على الفروع الفقهيّة ليستخرجوا أصولهم،

(١) انظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع. بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ). تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ٢، ٢٠١٤م / ١١٥ / ١. الإبهاج في شرح المنهاج. للشبكي ١٩١ / ١ - ١٩٥. حاشية العطار. حسن بن محمد بن محمود العطار (ت ١٢٥٠هـ). على شرح الجلال المحليّ (ت ٨٦٤هـ). على جمع الجوامع في أصول الفقه الشافعي. تاج الدين عبد الوهاب ابن عليّ الشبكي (ت ٧٧١هـ). تعليق: محمد محمد تامر بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١ ٢٠٠٩م / ٣٣٤ / ١.

(٢) انظر: أصول السرخسي. الفقيه الأصولي النظار أبي محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٩٠هـ). تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: دار الفكر ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ص: ٢٦.

(٣) الاستعداد لرتبة الاجتهاد. شيخ الإسلام محمد بن عليّ الخطيب الموزعي المعروف بابن نور الدين (٨٢٥هـ). حققه: محمد بركات، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٢، ٢٠٠٧م، ٧٤٥ / ٢.

وذلك أنَّهم وجدوا في فروع المذهب أنَّ الشخصَ إذا كانَ مكلفًا في أوَّل الوقت وطراً عليه ما يُزيلُ أهليتهُ حتى خروج الوقت لا تجب عليه الصلَاة كما في الطاهرة إذا حاضت أثناء الصلَاة.

وكذا إذا ماتَ المكلف أثناء الوقت لا يلزمه شيء^(١).

فأدركوا أنَّ الجزء الأوَّل ليس هو السبب، وإلاَّ وجبت الصلَاة على الحائض، وليس الجزء الأخير هو الواجب لأنه "يلزم أن لا يصحَّ الأداء في أوَّله لامتناع التقدّم على السبب"^(٢) فامتنع صحتها في أوَّل الوقت وليس كذلك. فاستنبطوا أنَّ الأصلَ في سبب الوجوب هو الفعل المتَّصل بالأداء، فتنبغي السببية بالظرف الذي يتَّصل به الفعل من الوقت "فكانَ الجزء الذي يلي الأداء هو السبب أو الجزء المضيِّق أو كل الوقت إن لم يقع الأداء فيه"^(٣).

وعليه، قد يكون الجزء الأوَّل إذا اتَّصل به الأداء ثمَّ تنتقل السببية

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٢٦. ولمزيد من التفاصيل انظر: حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدرّ المختار. لمفتي الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين دمشقي (ت ١٢٥٢هـ) ويليه تكملة الحاشية المسماة: قرّة عيون الأخبار. للسيد محمد علاء الدين أفندي وهو ابن محمد أمين. حقّقها وخرّج أحاديثها وعلّق عليها: محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين، بيروت: دار إحياء التراث العربي ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ١١/٢ - ١٢.

(٢) حاشية ابن عابدين. لابن عابدين ١١/٢.

(٣) شرح فتح القدير. الإمام كمال الدين عبد الواحد السيواسي ثم السكندري المعروف بابن الهمام الحنفي (ت ٨٦١هـ) على الهداية شرح بداية المبتدي. شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣هـ). علق عليه: الشيخ غالب عبد الرزاق المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٣٨/١.



إلى الجزء الذي يليه ما بقي الوقت واسعًا، حتّى إذا ضاق الوقت "على وجه لا يفصل عن الأداء تتعيّن السبب في ذلك الجزء..."^(١).

وهكذا استنبطوا من استقراء فروعهم وبنوا أصلهم أنّ السبب هو الظرف الذي يتعلّق به الأداء تخييرًا للمكلف.

فإذا لم يتصل به الأداء إلى آخر الوقت تقرّرت السبب وتعيّن عليه حكم الفرض بالوقت، "إنّ الفرض يتعيّن بالفعل من أوّل الوقت إلى آخره، فإذا جاء آخر الوقت تعيّن الفرض بالوقت"^(٢).

لذلك لا يجب على المكلف شيء إذا طرأ عليه مانع حال دون صلاته كالموت، أو إذا ما حاضت المرأة لكون المانع يُخرجها من الفرضية، ولأنّ "الجزء الذي تدركه بعد الحيض لا يُوجب عليها الصّلاة". بخلاف منهج المتكلمين لتعلّق الخطاب بأوّل الوقت وصارت الدّمة مشغولة به على التخيير في أيّ جزء من الوقت.

وهكذا يتبيّن محلّ الخلاف بين المنهجين، في أنّ منهج الحنفيّة يميل أكثر إلى تقرير القواعد الأصوليّة استنباطًا من فروع أئمّتهم، وهذا يجعل الأصول مرتبّطًا بالفقه كعلاقة الدالّ بالمدلول، بينما انتهج المتكلمون منحنى تجرديًا نظريًا في الأصول حيث اهتمّوا بالقواعد الأصوليّة وتحقيق ماهيّتها السابق على الفرع. فالأصل الحاكم عندهم هو

(١) انظر: أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٢٦.

(٢) شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي. لأبي بكر الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ). تحقيق: د. عصمت الله عنایت الله محمد ود. سائد بكداش بيروت: دار البشائر الإسلاميّة ط ٣، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٢م ٩٩/٢.

القاعدة لا الفرع، ولا يلتفتون إلى مسائل الفقه. فالفرع يُبنى على الأصل ويتفرع عنه.

وهي خلاصة ما يتبدى لي، إنَّ الخلاف بين المسلِّكين يرجع إلى محلِّين مختلفين في النَّظر إلى أصول الفقه باعتباره منهج استنباط، فإذا كان مسلِّك الشافعية يمتاز أكثر من غيره بتقرير قواعد أصول الفقه تقريراً نظرياً وتقييدها تقييداً عقلياً بعيداً عن الفروع واستخراجها منها، ذلك لأنَّهم نظروا إلى الأصول كأدلة يتفرع منها الفقه، وهو المدلول، بينما نظر الحنفية إلى أنَّ الأصول مرتبطة بفروعها، وليست حاکمة عليها، فنظروا إلى المدلول ليربطوه بدالِّه أي أصوله، لذلك صاغوا قواعدهم على ما يتفق وفروعهم فاستقوا القواعد من الفروع وهذه الفروع مستمدة من النصوص مباشرة، فربطوا الفرع بالأصل ربطاً عملياً، لذلك أكثروا من الفروع في كتبهم على اعتبار أنَّ الفروع تتضمن الأصول، لا على أنَّ الأصول تقرّر نظرياً بشكل قبلي على الفروع، فبدؤوا من الكلِّي إلى الجزئي وهذا منهج استنباطي، بينما درج الحنفية مبدئياً بالاستدلال من الجزء وصولاً إلى الكلِّ أو الأصل، وهذا قريب من منهج الاستقراء. والله تعالى أعلم. وبعد استقراء الطريقتين الشافعية والحنفية في الاستدلال وكيفية وجدته كتب أصولية متأخرة جمعت بين الطريقتين، وهذا ما سأنتقل إلى بحثه.



المطلب السادس:

طريقة الدمج أو الطريقة الجامعة عند المتأخرين

على خلاف ما رأينا آنفًا من مجهودات كبيرة في نطاق تأصيل وتصنيف أصول المذاهب، فقد بُدلت جهود أخرى في محاولات تركيبية: إما عن طريق منهج المقارنة، أو الجمع بين منهجين أصوليين، لتتوج في نهاية الأمر بإبداع تركيبى شامل لا يُعبرُ للخصوصيات المذهبية - فقهية أو كلامية - الاعتبار الأول^(١).

وأول من قام بذلك: ابن الساعاتي^(٢)، كما يذكر ابن خلدون "وقد جمع ابن الساعاتي في مختصره أصول الفقه وما ينبني عليه من الفقه الخلافى مُدرجًا في كل مسألة ما ينبني عليها من الخلافات"^(٣)، ثم توالى المؤلفات على هذه الطريقة في التأليف، أذكر منها كتاب جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي^(٤) الشافعي، وكتاب التحرير

(١) تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده. للبلاحي، ص: ١٢٦.

(٢) ابن الساعاتي: هو مظفر الدين أحمد بن علي بن تغلب أو ثعلب المتوفى سنة ٦٩٤هـ. كان والده صانع الساعات المشهورة ببغداد. كان ابن الساعاتي عالمًا بفقه الحنفية. وُلِدَ ببعلبك ونشأ ببغداد. ومصنّفاته في أصول الفقه تشهد له بطول الباع وإحاطته بأصول الشافعية والحنفية منها كتاب «بديع النظام» الذي جمع فيه بين أصول فخر الإسلام البيهقي والإحكام للأمدى. [انظر: الطبقات السنّية في تراجم الحنفية. تقي الدين عبد القادر الغزالي تحقيق: عبد الفتاح الحلوي، الرياض: دار الرفاعي ط ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ٤/٤٢٠-٤٢٢. الفوائد البهية. للكنوي ص: ٢٦].

(٣) تاريخ ابن خلدون. لابن خلدون ١/٤٥٧.

(٤) السبكي: هو تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي القاضي الشافعي =



لكمال الدين ابن الهمام^(١) الحنفي. وكتاب مُسَلَّمُ الثُّبُوتِ لِمُحِبِّ اللَّهِ ابن عبد الشُّكُورِ الهندي^(٢) الحنفي.

ومع نهاية هذا المبحث أكون قد أنهيتُ الكلامَ عن التمهيد الذي ذكرتُ فيه ما يتعلَّقُ بتعريف العقل والفقه والأصول والتشريع وتوظيف العقل في الفكر الأصولي في مجالات استنباط الأحكام وتوسّطه بين اللّغة والنّص وبين النّص والواقع، والمراحل التاريخية لنشأة وتطوّر أصول الفقه ومناهجه الاستنباطية. وأنتقل الآن إلى الباب الأوّل للمبحث في مدى اعتبار العقل دليلاً مستقلاً.

= صاحب الطبقات. وُلِدَ بالقاهرة سنة ٧٢٧هـ. اشتغل على والده وغيره. حصلَ فنوناً من العِلْمِ ومن الفقه والأصول. توفّي بالطاعون سنة ٧٧١هـ. من تصانيفه الكثيرة: شرح المنهاج للبيضاوي أكمله عن أبيه. وجمع الجوامع في أصول الفقه. [انظر: طبقات الشافعية. لقاضي شهبة ١/١٦٣].

(١) ابن الهمام: هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المعروف بكمال الدين ابن الهمام.. إمام من علماء الحنفية. عارف بأصول الديانات والتفسير والفقه وعلوم أخرى. أصله من آسيا الصغرى، وُلِدَ بالإسكندرية سنة ٧٩٠هـ. وتعلّم في القاهرة وأقام بحلب وجاور الحرميين. ثمّ عاد إلى القاهرة فتوفّي فيها سنة ٨٦١هـ. من مؤلّفاته: التحرير في أصول الفقه، وفتح القدير وزاد الفقير في الفقه. [انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ). بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة دنا ٤/١٤٥. شذرات الذهب. لابن العماد ٨/١٢٧].

(٢) محبّ الله بن عبد الشُّكُورِ الهندي: قاضي من أعيان الحنفية من أهل بهار بالهند، لازمَ السُلطانَ عالمكير فولاه قضاء حيدر آباد ثمّ وُلّيَ صدارة ممالك الهند وُلِّبَ بفاضل خان توفي سنة ١١١٩هـ. من مؤلّفاته: مسلّم الثُّبُوتِ في أصول الفقه، وسلّم العلوم في المنطق. [انظر: أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم. صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٧٨م ٣/٢٣٣].



الباب الأول:

نشأة التفكير العقلي ومدى استقلاليته في الإسلام

ويتضمن أربعة فصول:

✽ الفصل الأول: تأصيل ظهور الحركة العقلية،
ودواعيها العلمية والحضارية، داخليًا وخارجيًا.

✽ الفصل الثاني: الحلول الكلامية والأصولية
(المعتزلة والأشاعرة نموذجًا).

✽ الفصل الثالث: العقل باعتباره دليلًا مستقلًا
ومخصصًا.

✽ الفصل الرابع: التحسين والتقبيح العقليان، وثمره
استقلال العقل في الإسلام.





الفصل الأول:

تأصيل ظهور الحركة العقلية ودواعيها العلمية
والحضارية، داخليًا وخارجيًا

وتحت مبحثان:

المبحث الأول: العوامل الداخلية المؤسسة لظهور
العلاقة بين العقل والنقل.

المبحث الثاني: العوامل الخارجية المساهمة في ظهور
العلاقة بين العقل والنقل.





الفصل الأول:

تأصيل ظهور الحركة العقلية ودواعيها العلمية والحضارية، داخلياً وخارجياً

إنَّ المتَّبِعَ لعوامل نشوء التفكير العقلي والحركة التاريخية للعلاقة بين العقل والنقل، يرى أنه يمكن ردُّ ظهور هذه العلاقة إلى عواملٍ داخليةٍ تعود إلى حركة المجتمع الداخلية وما حمله من أفكار وتيارات، وعوامل خارجية مرتبطة بالتفاعل مع الثقافات الأخرى، ولا ينظرُ إلى هذه العوامل بصورةٍ مُجرَّدةٍ معزولةٍ الواحدة عن الأخرى، من دونِ روابطٍ ودواعٍ لها، بل إنَّ العاملَ الخارجيَّ لا يكون فاعلاً إذا لم يقتربْ بالفاعلية الداخلية، فقد 'صبغوا هذا الجزءَ بصبغتهم وأدخلوا فيه تغييراتٍ جمَّةَ كي يُلائمَ طبيعتَهُم ويجعلوا منه نوعاً جديداً من التعبير العقليِّ له معنى بالنسبة إليهم. إنَّهُم لم يقبلوا هذا الجزءَ إلا بعدَ عملياتٍ طويلةٍ معقَّدةٍ من التنقية والحذف والإضافة'^(١). ويتضمَّنُ هذا الفصلُ بحثينِ ذكرتُ في المبحث الأول ما يتعلَّقُ بالعامل الداخليِّ، الذي أثر في نشأة التفكير العقلي أو الفلسفي في الإسلام. ثمَّ بيَّنتُ في المبحث الثاني ما يتعلَّقُ بالعوامل الخارجية.

(١) الفكر العربي في مخاضه الكبير. محمد عبد الرحمن مرحبا، بيروت: المكتبة

التبعية الأولى:

العوامل الداخلية

المؤسّسة لظهور العلاقة بين العقل والنقل

حقيقٌ أن يُقال إنَّ المصدرَ الأوَّلَ والمؤنلَ الأصل، الذي انطلقت منه المباحثُ العقلية والنقلية، هو القرآن الكريم، وبه ومنه، ظهرت أهمية العقل ومداركه، ومنه انطلقت الإرهاصات الأولى لمصطلح العقل والنقل، كونه مخاطب الأوَّل في القرآن الكريم، فالخطابُ يحتاجُ إلى سماع، والسماعُ يحتاجُ إلى وعي بالمسموع ليتفاعل مع المفهوم والمعنى المراد إثباته عبر الإخبار.

من هنا كانت أدلة العقل الذي أفردتها النصُّ كقضايا يمكن إثباتها بصورة خارجية ومستقلة عن النص نفسه، وقد قال نجم الدين التّسفي^(١):

(١) التّسفي: المحدث أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان النسفي الحنفي الزاهد من أهل سمرقند وهو مصنف تاريخها الملقب بقند. وُلِدَ بنسفي في شهر سنة إحدى أو اثنتين وستين وأربعمائة هجرية. نظن الجامع الصغير. وكان صاحب فنون ألفت في الحديث والتفسير، وله نحو مائة مصنف. حجّ وسمع ببغداد من أبي القاسم ابن بيان في الكهولة وحدث عن إسماعيل بن محمد النوحى وغيرهم... مات بسمرقند سنة سبع وثلاثين وخمسائة.

[انظر: سير أعلام النبلاء. للذهبي ١٢٦/٢٠-١٢٧].



"إِنَّ أَسْبَابَ الْعِلْمِ لِلْخَلْقِ ثَلَاثَةٌ، الْحَوَاسُّ السَّلِيمَةُ وَالْخَبِيرُ الصَّادِقُ وَالْعَقْلُ"^(١).

وأسوقُ جملةً من الآياتِ تؤكدُ ما أذهبُ إليه :

قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِيَبْتَلِيَٰكُمْ مِنْ فَضْلِهِ، وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [الجانبية].

ويقول تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ رَبُّنْفَكُرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ قِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٤١﴾﴾ [آل عمران].

فقد جاءت هذه الآياتُ والكثيرُ غيرها تؤكدُ نشاطَ العقلِ المدفوعِ من النَّقْلِ وتطلُّعائه وصِحَّةِ مدارِكِهِ. وعليه، فإنَّ المصدَرَ الأساسيَّ وراءَ إظهارِ النشاطِ العقلي ابتداءً هو القرآنُ الكريمُ، بما احتواه من دَعَوَاتِ إِلَى التَّدبُّرِ والتَّفَكُّرِ والتَّأَكِيدِ عَلَى حُجِّيَّةِ الْعَقْلِ فِي إدْرَاكِ حَقَائِقِ الْعَقَائِدِ، وَالَّذِي سَوْفَ يُوَسِّسُ إِلَى نَشْوَءِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ. إِذَنْ، مِنْ هُنَا بَدَأَتْ مَسِيرَةُ الْعَقْلِ بِظُهُورِ نَشَاطِهِ وَتَوْظِيفِهِ، وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ لَا يَعْلَمُونَ عَنْهُ شَيْئًا.

وكما يقولُ المُفَكِّرُ الإسلاميُّ علي سامي النَّشَارِ رحمه الله تعالى:

(١) شروح وخواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية. نجم الدين عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ) تحقيق: أحمد فريد المزيد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠١٣ ص: ٧٥.

"فمن النَّظَرِ في أحكام القرآن الكريم العملية نشأ الفقه، ومن النَّظَرِ فيه ككتاب يضع الميثاقين نشأ الكلام، ومن النَّظَرِ فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة، ومن النَّظَرِ فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف، ومن النَّظَرِ في بيانه وبلاغته وإعجازه نشأت علوم اللغة... وتطور العلوم الإسلامية جميعًا ينبغي أن يبحث في هذا النطاق: في النطاق القرآني نشأت، وفيه نضجت، وفيه تطورت وواجهت علوم الأمم الأخرى"^(١).

وهذا الكلام له مصاديقه الخارجية، ويختصر الأسس المعرفية النظرية والعملية في علاقة العقل بالنقل، فيمكن النَّظَرُ إلى العلاقة بينها من خلال أن النص له معناه وللعقل حركته فيه، في بيان معقولاته. فمن علاقة اللفظ بالمعنى، وما تدل عليه العبارة من معنى متصور في الذهن، ينشأ مفهوم التعليل بمعناه الأصولي، ونكون بالتالي أمام مستوى علاقة بين نظام الخطاب ونظام العقل، كونه يدل على نظام العقل ويحتويه؛ لأن العقل يتوسط ويربط بين اللفظ وما يدل على معنى بحسب مقصود المتكلم. فكان الخطاب نظامًا بيانيًا يحوي معقولاته ومعناه والأمارات الدالة عليه. من هذه العلاقة، تأتي نظرية التعليل الأصولي وما يفرغ عنها من إشكالات كون هذه العلل مؤثرة في ذاتها أي موهبة للحكم كالعلل العقلية، أم هي مجرد معانٍ جعلية.

ومن خلال هذا، تشعبت فكرة التعليل الأصولي. فإذا كانت العلة مؤثرة في ذاتها، أي أن الحكم هو أثر لها مما يعني أن للأشياء صفتًا ذاتية

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. علي سامي النشار، القاهرة: دار المعارف، ٧٧، ١٩٧٧، ٢٢٧/١. وانظر: ضحى الإسلام. لأحمد أمين، القاهرة: مكتبة الأسرة ط ٢، د. ت. ٣/٦٧٨ و ٩.



توجبُ التَّحريمَ، وبِما أنَّ الأمرَ كذلكَ فإنَّ العقلَ يُدرِكُ ما في الأشياءِ من حُسنٍ أو قُبْحٍ، ونظراً لذاتيةِ الأوصافِ فإنَّ حُكْمَ الله تعالى لا بُدَّ وأن يأتيَ على حسبِ ما أدركه العقلُ من حُسنٍ وقُبْحٍ كما قرّرَ المعتزلة.

بينما ذهبَ جمهورُ الأصوليينَ إلى أنَّ العِللَ هي معانٍ وصفاتٍ، وليستَ ذواتٍ مؤثِّرة في ذاتها. وينتجُ عن مشكلَةِ التَّحسينِ والتَّجْبِيحِ وحُصولِ ذلكَ قبلَ الشَّرْعِ، فرُغَ آخرُ تَعَدَى التَّعْلِيلِ الأُصوليِّ إلى تَعْلِيلِ أفعالِ الله تعالى! وهل يجبُ على الله تعالى فِعْلُ الأُصلَحِ؟ وهكذا تنتهي نظريَةُ التَّعْلِيلِ إلى عِلْمِ الكَلَامِ^(١). كلَّ هذا كان سبباً في ظُهورِ جدلِ العلاقة بين العقل والنقل.

(١) عرَّفَ ابنُ خلدونِ عِلْمَ الكَلَامِ في مُقَدِّمته إذ قال: «هو عِلْمٌ يتضمَّنُ الججاجَ عن العقائدِ الإيمانيَّةِ بالأدلةِ العقليةِ، والرَّدَّ على المُبتدِعةِ المُنحَرِفِين في الاعتقاداتِ عن مذاهَبِ أهلِ السُّلفِ وأهلِ السُّنَّةِ».

يهمُّ الباحثُ أن يوضِّحَ ما تمخَّضَ عنه هذا الصراعُ الجدليُّ من تحديديِّ مشكلتَيْنِ، بإيجازٍ ودونِ الدُّخولِ في آراءِ كلِّ فرقةٍ، لُحْرجها عن نطاقِ البَحْثِ:

١ - فقد كانت المشكلَةُ الأخلاقيةُ هي المشكلَةُ الأولى التي واجهتَ الفكرَ الإسلاميَّ في مجالِ العقيدة. مشكلَةُ تطابُّقِ الإيمانِ والعَمَلِ، بعدَ مقتلِ أميرِ المؤمنينَ عُثمانَ ابنِ عفَّانَ رضيَ اللهُ تعالى عنه. وما أعقبَ ذلكَ من أحداثٍ بينَ أميرِ المؤمنينَ عليٍّ بنِ أبي طالبٍ رضيَ اللهُ تعالى عنه ومُعاويةِ بنِ أبي سُفيانٍ. في خُصْمِ هذا الصراعِ نشأتُ تأوُّلاتٌ كيفَ يجوزُ لمُسلمٍ يؤمُّ باللهِ واليومِ الآخرِ أن يرتكبَ ما ارتكبَ من قَتْلِ المُسلمينَ، وهذا أفضى إلى البَحْثِ في مُرتكِبِ الكبيرةِ، وأعلنَ الخوارجُ أنَّ مُرتكِبِ الكبيرةِ مُحلَّدٌ في النارِ. [انظر: جدلِ العقلِ والنقلِ. للكتاني ٤٠٨/١. ضحى الإسلام. لأحمد أمين، القاهرة: مكتبة الأسرة ط ٢ د.ت ٩/٣ وما يليها].

٢ - وقد أُثيرتْ فِكْرَةُ ارتباطِ السُّلوكِ بالقضاءِ والقَدْرِ داخلَ هذهِ الفِرْقِ وخارجها. فهل الإنسانُ مُجَبَّرٌ على أفعاله؟ كما هو ظاهرُ بعضِ آياتِ القرآنِ، أم هو مَسْؤُولٌ عنها. =



وإذا أَرَدْتُ التَّقْصِي فِي التَّحْلِيلِ لِلوُصُولِ إِلَى العنَاصِرِ الأُولَى،
أَجِدُ أَنَّ هَذِهِ المَسْأَلَةَ الأَخِيرَةَ تَرْجِعُ إِلَى إِحْدَى القَضَايَا الأُولَى، مِثْلُ:
قَضِيَّةِ الجَبْرِ^(١)،

= وَكَانَ البَاعِثُ عَلَى هَذِهِ الفِكْرَةَ كَمَا يَقُولُ عبدُ الحَلِيمِ مَحْمُودُ: «رَأَى بنو أُمَيَّةَ أَنَّ
القَوْلَ بِالجَبْرِ يَبْرُزُ كُلَّ مَا يَأْتُونَ بِهِ مِنْ مَطَالِمٍ (وَتَكْرِيسًا لِحُكْمِهِمْ أَوَّلًا) وَعَمِلُوا أَنْ
يَفْسِرَ النَّاسُ كُلَّ ظُلْمٍ يَقْضَاهُ اللهُ تَعَالَى وَقَدْرَهُ، فَكَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يَكُونَ لِذَلِكَ
رَدٌّ فَعَلِي فِي البَيِّنَةِ الإِسْلَامِيَّةِ، وَأَنْ يَوْجَدَ مِنْ ذَوِي الضَّمَانِ مَنْ يَعلِنُ أَنَّ فِكْرَةَ
الجَبْرِ خَطَأٌ، وَأَنَّ الإِنْسَانَ مُخْتَارٌ فِيمَا يَأْتِي وَمَا يَدَعُ». يَقُولُ زَاهِدُ الكَوْتَرِي، فِي
مَقْدَمَتِهِ لِكِتَابِ «تَبْيِينِ كِذْبِ المُفْتَرِي»، وَقَدْ سَمِعَ هُنَاكَ (فِي البَصْرَةِ) مَعْبَدًا
الجَهَنِي، مَنْ يَتَعَلَّلُ فِي المَعْصِيَةِ بِالقَدْرِ فَقَامَ بِالرَّدِّ عَلَيْهِ: بِنَفْيِ كَوْنِ القَدْرِ سَالِبًا
لِلإِخْتِيَارِ فِي أَعْمَالِ العِبَادِ. وَهُوَ يَرِيدُ الدَّفَاعَ عَنِ شَرْعِيَّةِ التَّكَالِيفِ، فَضَاوَتْ عِبَارَتُهُ
وَقَالَ: «لَا قَدَرَ وَالأَمْرُ أُنْفُ». وَيُرْوَى حِينَ سُئِلَ الحَسَنُ البَصْرِيُّ: «يَا أَبَا سَعِيدٍ،
إِنَّ هَؤُلَاءِ المُلُوكِ يَسْفِكُونَ دِمَاءَ المُسْلِمِينَ، وَيَأْخُذُونَ الأَمْوَالَ وَيَقُولُونَ: إِنَّمَا
تَجْرِي أَعْمَالُنَا عَلَى قَدْرِ اللهِ»، وَيَرُدُّ الحَسَنُ: «كَذَبَ أَعْدَاءُ اللهِ». [التفكير الفلسفي
فِي الإِسْلَام. عبدُ الحَلِيمِ مَحْمُودُ، بِيروَت: دارُ الكِتَابِ اللُّبْنَانِي، ١٩٨٩م،
ص: ٢٠٣، ٢٠٤]. بِتَصَرُّفٍ بَسِيطٍ.

٣ - لَا بُدَّ أَنْ أَوْضَحَ أَنَّ الفِرْقَ الإِسْلَامِيَّةَ الَّتِي نَشَأَتْ عَلَى أَعْقَابِ البَحْثِ فِي عَوَامِصِ
المَسَائِلِ الاعتِقَادِيَّةِ وَدَقَائِقِهَا، إِنَّمَا تَفَرَّعَتْ عَنِ المَذْهَبِ الأَسَاسِيِّ الأَوَّلِ الَّذِي كَانَ
وَلَا يَزَالُ يَمْتَلِكُ جُمهُورَ المُسْلِمِينَ فِي عَصْرِ الصَّحَابَةِ وَضِدْرِ عَصْرِ التَّابِعِينَ، وَهُوَ
المَذْهَبُ الَّذِي أُطْلِقَ عَلَيْهِ فِيمَا بَعْدَ مَذْهَبِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ، وَيَمْتَلِكُهُ: الأَشَاعِرَةُ
والمَاتَرِيدِيَّةُ. إِنَّ الخِلَافَ بَيْنَ القَرِيقَيْنِ جُزْئِيٌّ لَا أَمَهِمَّةَ لَهُ، فَهُمَا فِي حُكْمِ المَذْهَبِ
الوَاحِدِ. أَمَّا تِلْكَ الفِرْقُ الَّتِي تَفَرَّعَتْ عَنْهُ، كَالْمُعْتَزِلَةِ وَالمُرْجِيَّةِ وَالقَدْرِيَّةِ، قَدْ
انْفَصَلَتْ عَنِ جَمَاهِيرِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةِ، كَمَا تَنْفَصِلُ الجِدَاوِلُ الصَّغِيرَةُ المَتَعَرِّجَةُ
عَنِ النَّهْرِ العَمْرِ الكَبِيرِ. [انظر: المَذَاهِبُ التَّوْحِيدِيَّةُ وَالفَلَسَفَاتُ المُعَاصِرَةُ. مُحَمَّدُ
سَعِيدُ البُوْطِي، دِمَشق: دارُ الفِكْرِ، ط ٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م]، ص: ٤٧.

(١) الجبرية: هو مذهب طائفة قالت بنفي الفعل عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى =



ومُرْتَكِب الكبيرة^(١)؟

ويتفرَّعُ عنها مسألةٌ أخرى، فيما إذا كان الإنسانُ هو الذي يخلُقُ أفعالاً^(٢) نفسه؟ وهذه الأفكارُ كانت نتيجةَ حركةِ الواقعِ بالنَّصِّ بتوسُّطِ العقل.

= وكذلك نَفَتْ إِرَادَتَهُ والقدرة عليه، وحينئذٍ تكون نسبة الفعل إلى العبد على سبيل المَجَاز كما ينسب الفعل إلى الأشياء الجامدة، والجبرية أصناف: الجبرية الخالصة: هي التي لا تُثبِت للعبد فعلاً ولا قدرةً على الفعل أصلاً وعلى رأسهم الجهمية، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرةً غير مؤثرة أصلاً، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل وسمي ذلك كسبًا فليس بجبري. [مثل الأشاعرة]. الملل والنحل. للشهرستاني ص: ٥٥. موسوعة العقيدة الإسلامية، القاهرة: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ط ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م ص: ٤٤٥]. بتصرف بسيط.

(١) مرتكب الكبيرة: اختلفت في حال المؤمن إذا خرج من الدنيا من غير توبة عن كبيرة ارتكبها.

ذهب الخوارج: أن مرتكب الكبيرة كافر، والأزارقة: أن كل مرتكب معصية كبيرة ففي النار خالدًا مخلدًا. وذهب المعتزلة إلى أنه يستحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا الخط «وعدًا ووعيدًا» وهو بمنزلة بين المنزلتين، قالوا أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وقبل وأصل بن عطاء كان مرتكب الكبيرة إما مؤمن أو كافر. وقال الأشعري عن الفساق من أهل القبلة: إذا ماتوا من غير توبة فيجوز أن يعفو الله عنهم ويجوز أن يعذبهم قدرًا من العذاب ثم يدخلهم الجنة.

[انظر: الملل والنحل. أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ). بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ص: ٣٢. مقالات الإسلاميين. أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م ص: ١٥٩].

(٢) خلق الأفعال: من بواكير المسائل التي شغلت المجتمع الإسلامي، فقد حدث في =



- إذا حاولت أن أسيرَ صعدًا في علاقة اللَّفْظِ والمعنى، أو العناصِرِ الثلاثة: اللَّفْظ - العقل - المعنى، وقد حاولتُ أن أكشفَ الثَّقَابَ عن بعضِ هذه الجوانِبِ بعدَ أن أَصَفْتُ عُنْصُرَ الوَاقِعِ في حركته المستمرة.

والآن، ومن خلالِ سَبْرِ أغوارِ هذه العناصِرِ الأربعة، ينجلي لنا طَوْرُ

= زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة وحرية الإنسان، وكان معبد الجهني وغيلان الدمشقي أول من قالوا بحرية الإنسان وقدرته على خلق أفعاله وأن الإنسان يملك الإرادة الحرة التي توجهه نحو هذا الفعل أو ذاك وكان النقاش مستعراً، ففي المقابل كان الجهم بن صفوان يُشير فكرة الجبر المُطلق. ثم استلم المعتزلة الزاية وأخذوا بأراء معبد الجهني وقالوا أن العبد قادرٌ خالقٌ لأفعاله خيرها وشرها، والرّب تعالى مُتَزَّهُ أن يُضاف إليه شرٌ وظلم.

وقرر واصل بن عطاء أن الباري حكيمٌ عارف لا يجوز أن يُضاف إليه شرٌ ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما أمر، والعبد هو الفاعل للخير والشر والطاعة والمعصية، وهو المُجازَى على فعله والله تعالى أقدَره على الفعل. وبين هذين الاتجاهين نشأت مشكلة خلق الأفعال التي كانت مَثَارَ خلاف بعد زمن بين المعتزلة والأشاعرة.

ونوّه أنه تفرّع عن مسألة خلق الأفعال مسألة إذا كان الله تعالى لا يفعل إلا الخير أو ما اصطُحِحَ على تسميته بـ«رعاية الصّلاح والأصلح».

[انظر: الفرق بين الفِرَق. للبغدادي ص: ١٦. الملل والنحل. للشهرستاني ص: ٣٢، ٣٣. موسوعة العقيدة الإسلامية. ص: ٥٢٩. بتصرف]

تعقيب: والذي يهَمُّ الباحث مدلول هذه الأفكار في نشوء التّفكير الفلسفيّ، فجوهر هذه الأفكار يدور حول حرية الإنسان ومسؤوليته أو ما هي العلاقة بين مشيئة الإنسان ومشية الله ﷻ. وما نشأت هذه الأفكار إلا من خلال حركة الفكر والنقل مع الواقع والقرآن الكريم هو الذي أطلق هذا الإشعاع العقليّ فانبثقت أفكار لم تكن معهودة عند العرب تدور حول حركة الإنسان في الحياة وموقعه في الكون.



أعلى في مراحلي التَّحْلِيلِ يَقْفُ بنا عندَ مَفْهُومِ التَّأْوِيلِ. وهُنَا يَكُونُ للعَقْلِ دَوْرٌ فِي تَرْجِيحِ مَعْنَى عَنْ مَعْنَى عِنْدَ وُقُوعِ إِيْهَامِ التَّعَارُضِ مَعَ قِوَاعِ العَقْلِ، نَظْرًا لِاعْتِمَادِهِ عَلَى المَعْنَى المُحَدَّدِ مِنْ قِبَلِهِ. وَلِلْوَهْلَةِ الأُولَى، يَحْتَلُّ قِيَامُ تَعَارُضِ بَيْنَ العَقْلِ وَالنَّقْلِ وَذَلِكَ مِنْ جِلالِ حَرَكَةِ العَقْلِ مَعَ النَّصِّ^(١).

وَفِي ذَلِكَ يَقُولُ الرَّازِي: "صَرَفُ اللَّفْظِ عَنِ الرَّاجِحِ إِلَى المَرْجُوحِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ دَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ، وَذَلِكَ الدَّلِيلُ المُنْفَصِلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لَفْظِيًّا وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ عَقْلِيًّا.... فَتَبَّ بِمَا ذَكَرْنَا أَنَّ صَرَفَ اللَّفْظِ عَنِ مَعْنَاهِ الرَّاجِحِ إِلَى مَعْنَاهِ المَرْجُوحِ فِي المَسَائِلِ القَطْعِيَّةِ (غَيْرِ الفَقْهِيَّةِ) لَا يَجُوزُ إِلَّا عِنْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ القَطْعِيِّ العَقْلِيِّ عَلَى أَنَّ مَا أُشْعِرَ بِهِ ظَاهِرُ اللَّفْظِ مُحَالٌ..."^(٢).

وَالرَّازِي يَعتَبِرُ أَنَّ الدَّلِيلَ اللَّفْظِيَّ لَا يُفِيدُ اليَقِينَ إِلَّا عِنْدَ تَبَيُّنِ أُمُورِ عَشْرَةٍ، وَمِنْهَا عَدَمُ المَعَارِضِ العَقْلِيِّ (وَهَذَا مَا يَهْمُنَا)، "إِذْ تَرْجِيحُ النَّقْلِ عَلَى العَقْلِ يَقْتَضِي القَدْحَ فِي العَقْلِ المَسْتَلْزِمَ لِلقَدْحِ فِي النَّقْلِ لِانْتِقَارِهِ إِلَيْهِ. وَإِذَا كَانَ المَسْتَنْتَجُ ظَنِيًّا فَمَا ظَنُّكَ فِي النَّتِيجَةِ؟"^(٣) فَالعَقْلُ أَسَاسٌ لِلنَّقْلِ

(١) أَكْتَفِي مِنْ هَذِهِ الفَقْرَةِ بِالإِشَارَةِ إِلَى نُشُوءِ الإِشْكَالِيَّةِ، إِشْكَالِيَّةِ العِلَاقَةِ بَيْنَ مِصْطَلَحِ العَقْلِ وَالنَّقْلِ، دُونَ العُوصِ فِي حُلِّهَا، تَارِكًا المَجَالَ إِلَى الفُقَرَاتِ التَّالِيَةِ.

(٢) تَفْسِيرُ الفَخْرِ الرَّازِي المَشْهُورِ بِالتَّفْسِيرِ الكَبِيرِ وَمِفْتَاحِ الغَيْبِ. مُحَمَّدُ الرَّازِي فَخْرُ الدِّينِ ابْنِ ضِيَاءِ الدِّينِ عَمْرٍ المَشْهُورِ بِخَطِيبِ الرَّيِّ (ت ٦٠٦هـ). إِشْرَافٌ: مَكْتَبُ التَّوْثِيقِ وَالدِّرَاسَاتِ فِي دَارِ الفِكْرِ، بَيرُوتَ: دَارُ الفِكْرِ ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م مَج ٣/١٥٨.

(٣) مَحْصَلُ أَفْكَارِ المَتَقَدِّمِينَ وَالمَتَأَخِّرِينَ مِنَ العُلَمَاءِ وَالحُكَمَاءِ وَالمَتَكَلِّمِينَ. فَخْرُ الدِّينِ مُحَمَّدُ بَنِ عَمْرٍ الرَّازِي (ت ٦٠٦هـ). وَيَذِيلُهُ تَلْخِيسُ المَحْصَلِ. نَصِيرُ الدِّينِ الطُّوسِي (ت ٦٧٢هـ). مِرَاجِعَةٌ وَتَقْدِيمٌ: طه عبد الرؤوف سعد، القَاهِرَةُ: مَكْتَبَةُ الكَلِّيَّاتِ الأَزْهَرِيَّةِ دتَا ص: ٥١.

ومُقَدَّم عليه في درجة الاستدلال، لا مُقَدَّم عليه في الدَّرَجَة، لأنَّ بالعقلِ ثَبَتَ النَّقْلِ، وهذا ما أَكَّدَ عليه الغزالي في وَصِيَّتِهِ الثَّانِيَةِ من قانون التَّأْوِيلِ " لا يَكْذِبُ بُرْهَانُ الْعَقْلِ أَصْلًا، فَإِنَّ الْعَقْلَ لَا يَكْذِبُ، وَلَوْ كَذَبَ الْعَقْلُ فَلَعَلَّهُ كَذَبٌ فِي إِثْبَاتِ الشَّرْعِ إِذْ بِهِ عَرَفْنَا الشَّرْعَ... وَإِذَا لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ تَصْدِيقِ الْعَقْلِ لَمْ يَمَكِّنْكَ أَنْ تَتَمَارَى فِي نَفْيِ الْجِهَةِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَنَفْيِ الصُّورَةِ"^(١).

وهذا يَعْنِي أَنَّنَا أَمَامَ دَلِيلٍ عَقْلِيٍّ يَرْجُحُ مَعْنَى مِنَ النَّصِّ عَلَى الْآخَرِ الظَّاهِرِ، تَبَعًا لِلانْسِجَامِ بَيْنَ هَذَا الْمَعْنَى الرَّاجِحِ وَقَطْعِيَّةِ الْعَقْلِ، فِي هَذَا الدَّوْرِ الْأَعْلَى لِلْعَقْلِ لَيْسَ بِالتَّشْهِي، إِنَّمَا هُوَ عَقْلٌ شَرْعِيٌّ، لَهُ ذَاتِيَّةُ الْعَقْلِ بِاعْتِبَارِ أَنْ قَوَائِعَ الْعَقْلِ لَا تَكْذِبُ، وَلِأَنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تُثَبِّتْ مَا يَخْلِفُ بُرْهَانَ الْعَقْلِ وَلَا مَا يَقْضِي الْعَقْلُ بِاسْتِحَالَتِهِ، وَهُوَ عَقْلٌ شَرْعِيٌّ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْعَقْلَ قَطَعَ بِمَعْنَى فِي النَّصِّ دُونَ مَعْنَى، وَهُوَ مُنْسَجِمٌ مَعَ أُدْلَةِ الشَّرِيعَةِ وَجُزْئِيَّاتِهَا وَمُحْكَمَاتِهَا. وَمِنْ ثَمَّ فَمَا قَامَ بِهِ الْعَقْلُ هُوَ تَرْجِيحُ الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ الْمُرَادِ الَّذِي يَنْسَجِمُ مَعَ قَطْعِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ الْمُنْسَجِمَةِ مَعَ قَطْعِيَّاتِ الْعَقْلِ. وَبِذَلِكَ يَرْجَحُ الْانْسِجَامُ وَيَرْوُلُ وَهُمُ التَّعَارُضُ، فَلَيْسَ هُنَاكَ تَغْيِيرٌ

= تعقيب: اعتبر الرازي أنَّ الدَّلِيلَ اللَّفْظِيَّ لَا يُفِيدُ الْيَقِينَ إِلَّا عِنْدَ تَبَيُّنِ أُمُورٍ عَشْرَةَ، مِنْهَا: عَدَمُ الْإِشْتِرَاكِ وَالْمَجَازِ وَالتَّخْصِيصِ وَعَدَمُ الْإِضْمَارِ وَعَدَمُ الْمَعَارِضِ الْعَقْلِيَّةِ...

انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. للرازي، ص: ٥١.

(١) فيصّل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ويليه قانون التأويل. لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). تحقيق وتعليق: محمود بيجو، دمشق: دار البيروتية، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م ص: ٩٧.



لَلْفِظِ أَوْ تَصَرَّفَتْ بِهِ بِقَدْرِ مَا هُوَ تَرْجِيحٌ إِحْدَى ذَلَالَاتِ المَعَانِي بِأَدَلَّةٍ قَطْعِيَّةٍ عَلَى سِوَاهَا. لِذَلِكَ كَانَ هَذَا التَّأْوِيلُ أَبرَزَ مَظَاهِرِ الاجْتِهَادِ العَقْلِيِّ مَعَ النَّصِّ.

يقولُ ابنُ رُشدٍ^(١): "بل نَقول: إِنَّهُ ما من مَنطوقٍ به في الشَّرْعِ مُخَالِفٌ بظَاهِرِهِ لِمَا أَدَى إِلَيْهِ البُرْهَانُ (العَقْلِيّ) إِلا إِذَا اعتَبِرَ الشَّرْعُ وتُصَفِّحَتْ سائِرُ أَجْزَائِهِ، وَجَدَ في أَلْفَاظِ الشَّرْعِ ما يَشْهَدُ بظَاهِرِهِ لِذَلِكَ التَّأْوِيلِ أَوْ يُقَارِبُ أَنْ يَشْهَدَ. وَلِهَذَا المَعْنَى أَجْمَعَ المَسْلُومُونَ أَنْ لا تُحْمَلِ أَلْفَاظُ الشَّرْعِ كَلِّهَا عَلَى ظَاهِرِهَا، وَلا أَنْ تُخْرَجَ كَلِّهَا عَنِ ظَاهِرِهَا بِالتَّأْوِيلِ"^(٢). وَبِهَذَا المَسَلَكِ يَجْمَعُ بَيْنَ المَعْقُولِ وَالمَنْقُولِ.

وفي هَذَا الطَّوَرِ، ظَهَرَتِ المِصْطَلَحَاتُ الفَنِيَّةُ " ... العَقْلَ مُقَابِلًا لِلنَّقْلِ وَالتَّأْوِيلِ مُقَابِلًا لِلتَّقْلِيدِ، وَاشْتَدَّ الصَّرَاخُ لا سِيَّما عِنْدَ ظُهُورِ التَّأْوِيلَاتِ الفَائِئِدَةِ؛ بَلْ مِنْهُم مَن جَعَلَ لِلعَقْلِ السُّلْطَاتِ الأَعْلَى وَالمَرْجِعِيَّةِ

(١) ابن رُشد: هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ويكنى أبا الوليد ويُلَقَّبُ بـ«الحفيد» تمييزاً له عن أبيه وجده اللذين كانا قاضيين وفقهيين مشهورين. وُلِدَ سنة ٥٢٠هـ (١١٢٦م)، ودرس علم الفقه المالكي والحديث واشتغل على الفقيه الحافظ أبي محمد بن رزق، واستظهر كتاب مالك «الموطأ» على أبيه. ودرس علم الكلام ثم درس الطب على أبي مروان بن جربول البلنسي. وعلى أبي جعفر الترجالي. كما درس الفلسفة. وُلِّيَ قِضَاءَ قرطبة. اختلِفَ في تاريخ وفاته فقيل سنة ٥٩٥هـ، وقيل: ٥٩٤هـ. من مؤلفاته: كتاب الكلبيات في الطب، نهاتُ التهافت، وغيرها....

[انظر: موسوعة الفلسفة. لعبد الرحمن بدوي ١٩/١-٢٥].

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال. لابن رشد (ت ٥٩٥هـ) بيروت: دار المشرق، ط ٤، د. ت. ص: ٣٦.



مُسْتَقْلًا عن الشرع، فالجهمية^(١) ترى أن "إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السَّمع"^(٢)، فالعقل يمكنه أن يصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة والبعث، ويجب على الإنسان أن يعمل بهدي العقل في ذلك إذا لم يكن هناك وحي إلهي، ونادت بالجبر المطلق. هذه البواكير الأولى في الإقرار بإمكان المعرفة بالدليل العقلي المحض.

"وقد نهض كثير من العلماء على مقاومة هذه الحركة ونشطوا للرد على الجهمية لا سيما في مسألتين:

مسألة الجبر؛ لأنها تدعو إلى التعطيل وترك العمل، والركون إلى القدر.

ومسألة المغالاة في تأويل الآيات التي ثبتت لله صفات، وفي هذا التأويل خطر على القرآن وتفهم معانيه"^(٣). وبدأ التأويل الفاسد مع كثرة الفرق.

يقول الدكتور علي سامي النشار: "وبدأ النزاع عنيفاً، تتدخل فيه السياسة أحياناً، وسقط فيه صرعى كثيرون. وما زال النزاع قائماً، فقد

(١) الجهمية: أتباع جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة، وأنكر الاستطاعة كلها. ظهرت يدعته بترمز وقتله «سلم بن أحرز المازني» في آخر ملك بني أمية. زعم أن الجنة والنار تبيدان تفيان، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط وأن الكفر هو الجهل به فقط. وافق المعتزلة في نفي الصفات الأزلية. [انظر: الفرق بين الفرق. للبغدادي ص: ١٢٧. الملل والنحل. للشهرستاني ص: ٥٦.]

(٢) الملل والنحل. للشهرستاني، ص: ٥٧.

(٣) فجر الإسلام. أحمد أمين، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ١٦، ٢٠١٢م، ص ٣١١.



انتقل إلتاويلُ الذي وَصَّه الجهميَّةُ قَدِيمًا إلى المُعْتَزِلِ^(١)، ومن المُعْتَزِلِ انتقل إلى الشيعة الاثني عشرية^(٢).

وأما مذهبُ الظاهرِ والتَّمَسُّكِ بالأثر، فقد بقي حتى الآن في مذهبِ السَّلَفِ، وتوسَّطَ الحَلْفُ بين الاثنيين، يوقفونَ بينَ المعقولِ والمنقولِ ويتخذونَ طريقًا وسطًا بينَ الفريقين المتضادين، والإسلامُ إنما أتى ليوجد أمةً وَسَطًا، ولذلك فإنَّ المذهبَ الأخيرَ قد سادَ العالمَ الإسلامي^(٣).

وقد انتهضَ علماءُ الإسلامِ إزاءَ هذه الطُّروفِ والعواملِ لوضعِ الأُسُسِ الصَّحيحةِ في مجالِ تعاملِ العقلِ مع النُّقلِ، لما بدأ شططُ العقلِ

(١) المعتزلة: ويُسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويُلقَّبون «بالقدرية» و«العدلية» ولُقِّبوا بالعدلية لقولهم بعدل الله تعالى وحكمته ويحتجون للاعتزال أي لفظه بقوله تعالى: ﴿وَأَعَزَّ لَكُمْ﴾ (نجم: ٤٨) وكان السبب في أنهم سُموا بذلك - أي معتزلة - ما ذُكِرَ أَنَّ إصلاً وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن البصري واستقلا بأنفسهما ردًا على سؤال للحسن البصري عن أصحاب الكبيرة، وقيل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول: إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مُطلقًا ولا كافر مُطلقًا بل هو في منزلة بين المنزلتين. [انظر: الملل والنحل. للشهرستاني ص: ٣١-٣٢. طبقات المعتزلة. أحمد بن يحيى بن المرتضى تحقيق: سوسن ديعشلد - فلزَّر، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة دتا ص: ٢-٣. بتصرف].

(٢) الشيعة الاثنا عشرية: ويُعرفون باسم الشيعة الإمامية، لا يعترفون بإمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة الأول عليهم السلام، ويقولون بإمامة سيدنا علي عليه السلام نصًا ظاهرًا إشارة إليه بالعين. وقالوا: ما كان في الدين والإسلام أمرٌ أهمُّ من تعيينه، ويقولون بإمامة أحد عشر إمامًا من ولد علي ظاهرًا مشهورًا أو غائبًا مستورًا. [انظر: الملل والنحل. للشهرستاني ص: ١٠٦. موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي. إشراف وتقديم: محمود حمدي زقزوق، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ط ١٤٣٢هـ - ٢٠١٠م ص: ٤٢٧].

(٣) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. للنشار ١/٣٢٩.



في علاقته مع النَّصِّ في التأويلات الفاسدة، فوضَّعوا قانونًا للتأويل^(١) للتَّعَامُلِ مع إيهامِ التَّعَارُضِ بينها، ولم يَكُنِ العقلُ سوى عقلٍ شرعيٍّ مُسْتَوْعِبٍ.

هذا باختصار القول في كيفية نشوء الحركة العقلية، ومصدر تفتق نشاطها، من ثمَّ كيف أخذ هذا العقلُ وجهةً تصاعديَّةً وأصبح له دور في جدِّه مع النَّقلِ أو تعارضه معه، ضمن عملية "جوانية" داخلية بحثية. ثمَّ أصبح لهذا العقلِ الإسلاميِّ دورٌ أعلى في مواجهة أفكارِ العالمِ قاطبةً بعد الفُتُوحاتِ والترجمة. "وجوهْرُ عملِ هذه الفِرْقِ الكلامية (لا سيما المعتزلة) قد تطوّر إلى مُناهضة أعداء الإسلامِ الخارجيّة"^(٢). وهذا ما يجعل العوامل الخارجيّة مساهمة في تكوين التفكير العقلي في الإسلام.

وبعد تحليل العوامل الداخليّة أنتقل إلى المبحث الثاني لبحث العوامل الخارجيّة.



(١) وضَّعَ الغزاليّ قانونًا للتأويل، وكذلك فعلَ الرازي، وغير بعيدٍ عنهما صنَّعَ ابن رُشد، كما سأبيّن بعونِ الله تعالى في الفقرة التالية.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. للنَّسَّار ص: ٦١/١.



البحث الثاني:

العوامل الخارجية

المُساهمة في ظهور العلاقة بين العقل والنقل

١ - جاءت الفُتوحاتُ الإسلاميَّةُ بضغِطِها الهائل على الحضارة الإسلاميَّة الناشئة وما يتبع ذلك من مُواجهةٍ مُشاكلٍ جديده نابعة من طبيعةِ البُلدانِ التي خضعت للمُسلمين، وارتفعت وتيرةُ ديناميَّةِ الأفكارِ وصراعها مع أبناءِ الحضاراتِ والدياناتِ في هذه البُلدانِ وما فيها من مللٍ ونحلٍ. اتَّصلَ المُسلمونَ بكلِّ هذه الثقافاتِ الجديدهِ وبدأتْ بينهمُ مُناقشاتٌ، وكانت بعضُ الأديانِ وخاصةً اليهوديَّةِ والنصرانيَّةِ، قد تسلَّحتْ بالفلسفةِ اليونانيَّةِ، وأدى هذا من المُسلمينَ إلى الدَّوْدِ عن حياضِ العقيدةِ بمثلِ السِّلاحِ الذي لجأ إليه حُصومُهم، فكان ذلك سبباً في تضحُّمِ علمِ الكلامِ. فهذا الدافعُ درسَ النِّظامِ^(١) منطِقَ أرسطو ثم ردَّ عليه، ودرسَ أبو الهذيل العلاف^(٢) أصولَ الفلسفةِ اليونانيَّةِ،

(١) النِّظامُ: هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار النِّظامُ من أهل البصرة، وهو مولى، ورؤي أنَّه لا يقرأ ولا يكتب وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل والرُّبُور ونفسيرها وهو من الطبقة السادسة من طبقة أبي الهذيل العلاف، وكان الجاحظ من تلامذته. [طبقات المعتزلة. للمرتضى ص: ٤٩-٥٠].

(٢) العلافُ: هو أبو الهذيل محمَّد بن الهذيل العبدي من الطبقة السادسة عالمٌ ذهره وكان يُلقَّب بالعلاف لأنَّ دارَه في البصرة كانت في العلافين. وحكي عن يحيى بن =



وَيَدَّتْ بِذَلِكَ اصْطِلَاحَاتٌ جَدِيدَةٌ، فَرَضَهَا الْاِتِّصَالُ الْحَضَارِيِّ، مِثْلُ
الطَّفْرَةِ^(١)،

= بشر أنه كان له ستون كتابًا في الردّ على المخالفين في دقيق الكلام وجليله. وأخذ
العلم من عثمان الطويل، وكان إبراهيم النظام من أصحابه. قال القاضي: ومناظراته
مع المجوس والصفوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأصل الكلام.
اختلفوا في تاريخ وفاته ذكر القاضي أنه مات عن مائة وخمسين وبعضهم عن مائة
وخمس... [المزيد من التفاصيل انظر: طبقات المعتزلة. للمرزباني ص: ٤٤ ٤٨].

(١) الطفرة: قال بها النّظام من المعتزلة. ومفاد القول بالطفرة: نقل إمام الحرمين
والشهرستاني عن النّظام أنه أنكر الجزء الذي لا يتجزأ ومعنى هذا أن الأجزاء لا
متناهية «وما من جزء إلا وله جزء». والإشكال هنا يدور حول تفسير الحركة
والانتقال فكيف يمكن الانتقال من مكان لا متناهٍ إلى مكان آخر؟

يذكر الشهرستاني مثالاً للطفرة موضحاً رأي النّظام لما ألزم مَشِي نملة على صخرة
من طرف إلى طرف أنها قطعت ما لا يتناهي فكيف يقطع ما يتناهي ما لا يتناهي؟
قال بالطفرة وهي دعواه أن الجسم قد يكون في مكان ثم يصير منه إلى المكان
الثالث أو العاشر من غير مرور بالأمكنة المتوسطة بينهما على جهة الطفرة.

إلا أن الخياط في الانتصار قال: إن هذا الأمر يتعلّق بالزّهر أي أن القسمة ذهنية
لا واقعية. ومن المفيد الإشارة أن الإلكترون في نموذج نيلزبور يتقل "بالطفرة".

[انظر: مقالات الإسلاميين. للأشعري ١٦/٢، ١٨. الشامل في أصول الدين. إمام
الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي
(ت ٤٧٨هـ). وضع حواشيه: عبد الله محمود محمّد عمر، بيروت: دار الكتب
العلمية ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م ص: ٣٢١. الفرق بين الفرق. للبغدادي ص: ٨٣.
الملل والنحل. للشهرستاني ص: ٣٨. الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد.
لأبي الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلي. تقديم وتحقيق وتعليق:
نبرج، بيروت: دار النهضة الإسلامية ط ١، ١٩٨٨م ص: ٦٦].

تعقيب: إن قول النّظام بالجزء الذي لا يتجزأ أو الذي نشأ عنه إشكالية الحركة من
مكان إلى آخر له أصل يعود إلى حجج زينون الفيلسوف اليوناني في إبطال الحركة =



والتولّد^(١) وغير ذلك.

٢ - كَانَ الْمُسْلِمُونَ قَدْ تَشَبَّعُوا مِنَ التَّوْجِيهَاتِ الْقِرَائِيَّةِ، فِي مُجَادَلَةِ تِلْكَ الْمَذَاهِبِ. وَوَضَعَ لَهُمْ أَفْكَارًا فِي كَيْفِيَّةِ اسْتِعْمَالِ الْمُنْطِقِ وَأَصُولِ

= حيث اعتبر أنّ المكان لا متناهٍ وحتى يمرّ الجسم من مكان إلى آخر يجب أن يمرّ بتقسيمات لا متناهية، ولما كان من غير الممكن أن يقطع اللانهائي فلا يمكن أن يصل إلى هدفه.

إلا أنّ النّظام استدرك وقال بالطفرة أي بالوثبة من مكان إلى آخر كما بيّنت. والجدير بالذكر أنّ إمام الحرّمين ردّ عليه في الشامل عبر حجة المرتع وعلّق بدوي: «وهل كان النّظام قليل البضاعة في الهندسة إلى هذا الحدّ؟ وهل لم يجد في عصره من يرده وينبئه إلى خطئه الفاحش؟». [لمزيد من التفاصيل: انظر: الشامل في أصول الدّين. للجويني ص: ٢٣٥. مذاهب الإسلاميين. لبديوي ص: ٢٦٣. ربيع الفكر اليوناني. عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم طه ١٩٧٩ ص: ١٢٧-١٢٩].

(١) التولّد: والمقصود هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر مثل الألم الحادث بعد الضرب، وذهب بشر ابن المعتمر أنّ اللّون والطعم والرائحة ممّا يفعله الإنسان على سبيل التولّد أي يحدث سببها في نفسه. أو المقصود أن ما تولّد عن الإنسان من نتائج هو فعله. ويردّ عليهم الإمام البغدادي أنّه لا صلة سببية بين الفعل والنتيجة على الحتم وإنّما يجوز أن يقع سهم على ما أرسله ولا يقطعه.

[انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل. للقاضي عبد الجبار أبو الحسن محمد عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدي (ت ٤١٥هـ) دراسة وتحقيق: خضر محمد نبها، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ، مج ٣، ٢٨/٩. أصول الدّين. لأبي منصور عبد القاهر بن ظاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت ٤٢٩هـ). تحقيق وتعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م ص: ١٥٨-١٥٩. مقالات الإسلاميين. للأشعري ٧٨/٢ - ٧٩. مذاهب الإسلاميين. للبديوي ص: ١٩٢.



النَّظَر. وقد تَمَرَّسَ به المسلمون وحصلوا منه على مَلَكَهٍ أَقْدَرْتُهُمْ عَلَى رَسْمِ مَنَاهِجِ النَّظَرِ^(١). فَبَرَزَتِ الْعُلُومُ الْعَقْلِيَّةُ مِنْ مَنَطِقِ وَفَلَسَفَةِ، وَاسْتَوْعَبَهَا الْمُتَكَلِّمُونَ وَهَضَمُوهَا، وَأَصْبَحَ لِلْعُلُومِ الْعَقْلِيَّةِ حَيَاتُهَا وَنَتَاجُهَا الثَّقَافِي، وَتَجَاوَزَ الْعَقْلُ وَالنَّقْلُ بِعَمَلِيَّةٍ هَضَمَ اسْتَوْعَبَتْ حَضَارَاتِ الْأُمَمِ السَّابِقَةِ كُلَّهَا بِعَمَلِيَّةٍ جَدَلِيَّةٍ، انصَهَرَتْ بِمُفْرَدَاتِ وَشَخْصِيَّةِ وَإِنْتَاجِ الْعَقْلِ الْإِسْلَامِيِّ، وَنَشَأَ الْمَنَهْجُ الْإِسْلَامِيُّ الَّذِي يَرَسُمُ وَيَصْهَرُ الْعِلَاقَةَ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ، بَيْنَ النَّصِّ وَالْوَاقِعِ، وَقَامَتْ أَكْبَرُ حَرَكَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَمَنَهْجِيَّةٍ تُظْهِرُ التَّلَاوُمَ بَيْنَ تِلْكَ الْأَرْكَانِ.

وَأَضْحَحَتِ الْقَاعِدَةُ الْمَعْرُوفَةُ أَنَّ صَحِيحَ الْمَعْقُولِ لَا يُخَالِفُ صَرِيحَ الْمُنْقُولِ. بَيْنَمَا كَانَ الْغَرْبُ يَضَعُ الْعَقْلَ فِي رَحَى حَرْبِ الدِّينِ، حَتَّى مَنطِقُ أَرِسْطُو ذَاتِهِ قَدْ هُوَجِمَ مِنْ بَعْضِ عُلَمَاءِ الْكَلَامِ، فِي نَقْدِهِمْ لِمَبْحَثِ الْحَدِّ الْأَرِسْطِيِّ وَرَفْضِهِمْ لِمَبْحَثِ الْقِيَاسِ الْأَرِسْطِيِّ، وَنَقْدِهِمْ لِنَظَرِيَّةِ الْعِلَّةِ، وَبَحْثُوا فِي مَبْدَأِ عَدَمِ الْجَمْعِ بَيْنَ التَّقْيِضَيْنِ، وَقَانُونِ ارْتِفَاعِ التَّقْيِضِ^(٢). وَجَاءَ الْغَزَالِيُّ وَخَلَّصَ الْمَنطِقَ مِنْ شَوَائِبِ الْفَلَسَفَةِ وَمِيتَافِيزِيْقِيَا أَرِسْطُو وَوَتَّيَّنَةَ الْفَلَسَفَةَ الْيُونَانِيَّةَ عُمُومًا. وَأَقَامَ الْبِرْهَانَ عَلَى حُجَّتِهِ مِنْ مَوَازِينِ الْقُرْآنِ فِي الْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ.

وَمِمَّا يُؤَكِّدُ عَلَى حُضُورِ الْعَقْلِ الْإِسْلَامِيِّ وَاسْتِقْلَالِيَّتِهِ، نَشُوءُ التَّفَكِيرِ الْعَقْلِيِّ فِي الْإِسْلَامِ بَعْدَ أَنْ تَجَادَلَ مَعَ كُلِّ الْحَضَارَاتِ، وَوَضَعُوا مَنَهْجًا

(١) انظر: العقل العربي في مخاضه الكبير. محمد عبد الرحمن مرحبا، ص: ٦٩٤.

المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. للبوطي: ص: ٣٦-٣٧ (بتصرف)

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام. علي سامي النشار، ص: ٥٥، ٥٦، ٧٢، ١١١.



تجريبياً يُخالفُ المنهجَ اليوناني^(١). وأكبرُ خدمةٍ أسداها القرآنُ الكريمُ إلى العالمِ هو منهجُ التعاملِ مع العلمِ والدينِ، والعقلِ والنقلِ، بعدَ الاعترافِ بقطعيّاتِ العقلِ وبراهينه^(٢)، وهذا المنهجُ هو الذي سارَ إشعاعُه إلى كثيرٍ من فلاسفةِ الغربِ. وهذا ما دفعَ أحدَ الكتّابِ الغربيينِ إلى أن يقولَ: '... إنَّ اللهَ بالطبعَ يحكمُ الكونَ، لكنَّ بحقِّ لنا النَّظَرُ في مَلَكوتِ العالمِ الطبيعيِّ. ذلكم ما يعلِّمنا إيَّاه العَرَبُ'^(٣). وهذا منهجُ القرآنِ الجامعُ بينَ الإيمانِ والعقلِ، وبينَ عالمِ الغيبِ والشَّهادةِ واتِّلافِهِم في وحدةِ الحَقِيقَةِ.

في هذه العُجالةِ تبيَّنَ مصدرُ انبعاثِ عمليَّةِ التَّعَقُّلِ ودورِ القرآنِ في قدحِ شرارةِ التفكيرِ العقليِّ التي تغلغلت في حركةِ المجتمعِ الإسلاميِّ عبرَ جدليةِ ثلاثيةِ الأبعادِ: حركةِ العقلِ في النَّقلِ وحركةِ العقلِ والنَّقلِ في الواقعِ المعاشِ وحركتهِ الحيويَّةِ. وحاوَلْتُ إظهارَ الدَّواعيِ العمليَّةِ والعلميَّةِ والحضاريَّةِ لظهورِ مُصطَلَحِ النَّقْلِ والعَقْلِ، واستيعابِ الإسلامِ لأفكارِ

(١) نشأة التفكير الفلّسفي في الإسلام. للنشار ١/٣٩.

تعقيب: يؤكد العالم والفيلسوف الإنجليزي برتراند راسل على أن العرب أميل إلى التجريب من الإغريق (الذين ينظرون إلى العالم نظرة الشاعر).. وقد حمل العرب تقاليد المدينة طوال عصر الظلام. [النظرة العلمية. برتراند رسل، ترجمة: عثمان نويه، مراجعة: د. إبراهيم حلمي عبد الرحمن، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط٢، ٢٠٠٦، ص: ١٩ - ٢٢ وما يليها].

(٢) وكانَ من جِراءِ هذا أن وُضِعَ أهمُّ كِتَابَيْنِ من كتبِ التاريخِ، هما: نَهْأَتُ الفِلاسيْفَةِ ونَهْأَتُ الشَّهْأَتِ.

(٣) بيت الحكمة كيف أسس العربُ حضارةَ الغربِ. جوناثان ليونز ترجمة مازن جندلي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص: ٢٤٢.



وَفَلَسَفَاتِ الْأُمَمِ السَّابِقَةِ وَصَهَرَهَا بِشَخْصِيَّتِهِ. وَإِذَا وَصَلْنَا إِلَى هَذِهِ الثَّنَائِيَّةِ، فَهَلْ هَذَا يَعْنِي أَنَّ هَذِهِ الثَّنَائِيَّةَ تُشِيرُ إِلَى ثَنَائِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَبِاسْتِطَاعَةِ الْعَقْلِ - لَا سِيَّمَا الْعَمَلِيِّ - أَنْ يُصَدِّرَ أَحْكَامًا عَمَلِيَّةً بِحُكْمِ التَّجْرِبَةِ وَالْمَعَارِفِ الْمُكْتَسَبَةِ؟

وَإِذَا حَصَلَ تَعَارُضٌ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالتَّقْلِ كَيْفَ يُحَلُّ هَذَا التَّعَارُضُ؟ بِالتَّصُّ وَيَكُونُ الْعَقْلُ تَابِعًا؟ أَمْ بِالْعَقْلِ وَيَكُونُ النَّصُّ مَحَلًّا لِتَأْوِيلِ الْعَقْلِ وَتَحْكُمُهُ فِي فَهْمِ التَّقْلِ؟ فَهَلْ هُنَاكَ صِرَاعٌ بَيْنَ الْإِتْجَاهَيْنِ؟ وَهَلِ الْمَسْأَلَةُ مَحْصُورَةٌ فِي إِمَّا وَأَوْ؟ أَمْ هُنَاكَ طُورٌ أَعْلَى مِنْ كِلَا الْحَدِيثَيْنِ؟

وَيُمْكِنُ صِيَاغَةُ هَذِهِ الْأَسْبَابِ النَّظَرِيَّةِ الْبَاعِثَةِ إِلَى هَذِهِ الْإِشْكَالِيَّةِ بِطَرِيقَةٍ مَنْهَجِيَّةٍ:

- ١ - خَاصٌّ عُلَمَاءُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى هَدْيِ الْقُرْآنِ فِي أَدَقِّ الْمَعَانِي الْفَلَسَفِيَّةِ.
- ٢ - الْبَحْثُ فِي قُوَّةِ الدَّلِيلِ مِنْ نَاحِيَةِ الْإِبَاتِ وَالدَّلَالَةِ وَعِلَاقَتِهِ بِاللُّغَةِ.
- ٣ - الْبَحْثُ فِي عِلَاقَةِ التَّحْلِيلِ الْعَقْلِيِّ مَعَ الشَّرْعِ، وَوَضْعِ مَعَايِيرٍ لِلتَّعْيِينِ، وَإِفْرَادِ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ فِيمَا يَسْتَقِلُّ بِإِدْرَاكِهِ دُونَ التَّقْلِ. وَتَقْسِيمِ الْعِلَاقِ بَيْنَ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ، وَالْمَنْهَجِ الْمُتَّبَعِ عِنْدَ إِيْهَامِ حُصُولِ تَعَارُضٍ بَيْنَ ظَاهِرِ التَّقْلِ وَصَرِيحِ الْعَقْلِ.
- ٤ - أَثَارُوا مَبَاحِثَ فِلْسَفِيَّةٍ مُتَعَلِّقَةً بِنَظَرِيَّةِ الْمَعْرِفَةِ، وَمَا هِيَ أَوْلَى الْمَعَارِفِ عَلَى الْمَكْلُوفِ؟ وَهَلْ تَجِبُ بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ مُسْتَقْلًا أَمْ بِالشَّرْعِ وَالْعَقْلِ تَابِعٌ؟ وَكَذَلِكَ الْمَشْكَالَاتِ الْمُتَعَلِّقَةَ بِنَظَرِيَّةِ الْقِيَمِ، وَهَلْ يَسْتَقِلُّ الْعَقْلُ بِإِدْرَاكِ قِيَمِ الْأَشْيَاءِ وَحُسْنِهَا دُونَ التَّقْلِ؟ وَهَلْ يَحْكُمُ عَلَى مَا أَدْرَكَه بِالْفِعْلِ أَوْ بِالِامْتِنَاعِ عَنِ الْفِعْلِ، وَهَذَا الْمَبْحَثُ مُتَعَلِّقٌ بِمَسْأَلَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْيِيحِ الْعَقْلِيِّينَ.



ومع ختام هذا المبحث أكون قد أنهيتُ الكلام عن الفصل الأول وما أثاره من إشكالية تاريخية وحضارية في نشوء الحركة العقلية في الإسلام، وبيان الأسباب والبواعث الداخلية والخارجية وما رشح عن ذلك من ظهور مصطلح العقل والتَّقل والعلاقة بينهما على ضوء الأسباب والظروف الموضوعية التي أسست لهذا الظهور ولظهور التفكير العقلي عمومًا.

وأنقلُ الآن إلى الفصل الثاني لبيان ومعالجة أهم مدرستين كلاميتين المعتزلة والأشاعرة نموذجًا، لهذه الحركة الحضارية في جانبها العقلي وعلاقته بالتَّقل من خلال عرض وتحليل آرائها الكلامية والأصولية عند كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة نموذجًا^(١).



(١) تعقيب: سأكتفي بعرض آراء المعتزلة والأشاعرة نموذجًا من دون آراء الماتريدية حيث إن آراءهم لا تختلف مبدئيًا عن آراء الأشاعرة في هذا المبحث. وسأذكر الخلاف - إن وُجد - حتى لا يطول البحث وتتكثُر الأفكار لا سيما أنني بسطت قول الماتريدية في مبحثٍ مستقلٍّ عند الحديث عن رأيهم في مسألة التحسين والتفويض العقليين، وضمنته آراءهم فيما يختصُّ بهذا المبحث الراهن.



الفصل الثاني:

الحلول الكلامية والأصولية (المعتزلة والأشاعرة نموذجاً)

وتحته مبحثان:

المبحث الأول: الحلول والآراء الكلامية عند المعتزلة.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: استقلالية الدليل العقلي وعلاقته بالثقل عند المعتزلة.

المطلب الثاني: منهج المعتزلة التأويلي عند إيهام معارضة التص مع أصولهم العقلية.

المبحث الثاني: الحلول والآراء الكلامية عند الأشاعرة. وتحته أربعة مطالب:

المطلب الأول: منهجية الأشاعرة في ترتيب الاستدلال بين الدليل العقلي والثقلي.



المطلب الثاني: منهجية حلّ إيهام التعارض بين ظواهر
النقل وقواطع العقل.

المطلب الثالث: بيان إفادة الأدلة اللفظية للظنّ أم
لليقين.

المطلب الرابع: تأثير دلالة العقل في النصّ عبر تقديم
أدلة العقل القاطعة على دلالة النصّ عند إيهام التعارض
بينهما.





الفصل الثاني:

الحلول الكلامية والأصولية (المعتزلة والأشاعرة نموذجًا)

تناولت في هذا الفصل منهجية تعامل كل من المعتزلة والأشاعرة كنموذج لأبين كيف تعرضوا للعلاقة بين العقل والنقل والحلول الممنهجة التي قدموها، فعرضت تلك المسائل وحللتها ووضعتها ضمن مبحثين:

المبحث الأول:

الحلول والآراء الكلامية عند المعتزلة

تتمحور دراسة هذا المبحث في مطلبين، ناقشت في المطلب الأول استقلالية الدليل العقلي عند المعتزلة وعلاقته بالنقل، ثم بينت في المطلب الثاني منهجية المعتزلة التأويلية عند حصول تعارض بين النص وأصولهم العقلية. وسأبدأ بدراسة المطلب الأول:

المطلب الأول:

استقلالية الدليل العقلي وعلاقته بالنقل عند المعتزلة

أنتجت المعتزلة فلسفة مترابطة عن الدين والإنسان والكون، ويمكن تحليل الأسس التي قامت عليها فلسفتهم إلى ركنين أساسيين، اصطبحت فلسفة المعتزلة بهما، وهما: العقل أولاً، والحرية ثانياً، وعنها تفرعت جل مواضيعهم الفكرية. وهذه الحرية وإن كانت إحدى سمات آراء المعتزلة عن الإنسان وعلاقته بالوجود وبالشرع، إلا أن نظرية الحرية عندهم هي نتاج ضروري عن الركن الأول العقل، هذا العقل ليس عقلاً عادياً، لا سيما في علاقته مع الشرع والكون، أي ليس عقلاً مستنبطاً أو مستنتجاً، بل هو عقل كلي، بمعنى أن شريعة العقل ومفاهيمه هي حتماً شريعة الوحي. فالحقيقة واجدة، وما أدركه العقل حقاً لا يمكن أن يأتي الشرع على خلافه وإلا حدث تناقض. ومحال أن يأتي الشرع بمفاهيم



تَخْرُجُ عن مدارِكِ العُقُول. لذلك قالوا بأَسْبَقِيَّةِ العَقْلِ على الشَّرْعِ وقُدْرَتِهِ على الحُكْمِ، لأنَّ الحَسَنَ حَسَنٌ بِذَاتِهِ، ولا يَمَكُنُ للشَّرْعِ أن لا يَحْسَنَ هذا المعنى الذّاتيّ المُدْرَك من قِبَلِ العَقْلِ. وهكذا تتجَدُّ معارفُ العَقْلِ مع ما أتى به الشَّرْعُ في ماهيَّةٍ واجِدة. والدَّلِيلُ على ذلك كَلَّةُ:

"اتفقَ الجبائِتان^(١) على أنَّ المعرفةَ وشُكْرَ المُنعمِ ومعرفةَ الحُسنِ والقُبْحِ واجِبَاتٌ عقليَّةٌ، وأثبتنا شريعةَ ورَدَا الشريعةَ النّبويَّةَ إلى مقدراتِ الأحكامِ وموقّعاتِ الطاعاتِ التي لا يتطرَّقُ إليها العَقْلُ ولا يهتدي إليها فِكرٌ"^(٢).

ونظراً لكونِ دليلِ العَقْلِ هو محورُ نظريَّاتِ وآراءِ المُعتزلة، فلا بُدَّ من بيانِ الوظيفِةِ المعرفِةِ التي أناطوها بهذا العَقْلَ ومدى استقلاليتّه في علاقته مع النُّقل. وإذا ما كان مجردَ وظيفِةٍ إدراكٍ أو تَمييز، أم تتعدّى هذا النُّشاط إلى نِشاطٍ أوسع.

قرَّرَ المعتزلة بأنَّ أولى الواجِبَاتِ على الإنسانِ العاقلِ معرفةُ الله تعالى بِمَحْضِ العَقْلِ، أي بالنُّظَرِ والاستِدلال. يقولُ القاضي عبدُ الجبَّارِ: "إنَّ النُّظَرَ في طَريقِ معرفةِ الله تعالى أوَّلُ الواجِبَاتِ، إنَّه من الواجِبَاتِ التي لا يَنفُكُ المُكَلَّفُ عنه بوجِهٍ من الوجوه"^(٣)، فمعرفةُ الله تعالى واجِبَةٌ

(١) الجبائِتان: هُما أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، وهو من الطبقة الثامنة من طبقاتِ المُعتزلة وكان شيخه أبو يعقوب الشحام، (ت ٣٠٣هـ). وابنه أبو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي من الطبقة التاسعة من طبقاتِ المُعتزلة، (ت ٣٢١هـ). [طبقاتِ المُعتزلة. لابن المرتضى ص: ٨٠، ٨٤، ٩٤، ٩٦].

(٢) المِلل والنُّحل. للشهرستاني ص: ٥٢.

(٣) سُرْحُ الأصولِ الحَمسة. لقاضي القضاة عبد الجبَّار بن أحمد (ت ٤٢٥هـ). تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق وتقديم: عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ٢٠٠٩م ص: ٧٠.



بالعقل قبل ورود السمع، بل هي أوجب الواجبات، وكل ما سوى ذلك متفرغ على هذا العلم، يؤكد على هذه المفاهيم القاضي عبد الجبار عند تقسيم الأدلة إلى أربعة: "حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل... والكلام في أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرغ على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدلينا بشيء منها على الله تعالى، والحال هذه، كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله وذلك لا يجوز"^(١). فهو أراد أن الاستدلال من النقل على صحة النقل يقع في الدور، فلا بد أن يتقدم العقل من حيث الرتبة الاستدلالية على النقل، فيكون أصلًا ودليلاً على صحته لأنه "ما لم يعرف الله تعالى، بتوحيده وعدله، لا يعلم صحة السمع، فكيف يستدل بالفرع على ثبوت الأصل"^(٢) فكان العقل دليلاً مستقلًا على معرفة الله تعالى ومن ثم على صحة الشريعة.

وذهبوا أبعد من ذلك، فاعتبروا أن النظر هو فعل الناظر من دون تدخل الإرادة الإلهية، فالعلم يتولد عقب النظر، وهذا ما أوضحه القاضي عبد الجبار بقوله: "إنه (أي النظر) يقع بحسب دواعي العبد وبحسب قصده وإرادته، على حد ما يقع عليه قيامه وقعوده وسائر أفعاله التي يبتدئها. فكما يجب بمثل هذه الدلالة كون تصرفه فعلاً له، كذلك القول في النظر"^(٣).

وبعد هذا النظر الواجب لم تقف المعتزلة عند هذا الحد، بل تمحورت فلسفتها حول قولهم: "العقل قبل ورود السمع" فهذه الوظيفة

(١) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار بن أحمد ص: ٨٨. بتصرف بسيط

(٢) المغني. لعبد الجبار مج ٥/١٢/٤٣٤.

(٣) المصدر نفسه. ١٢/١٩٦.



النظريّة التي تَمَّتْ بموجبِ العقلِ النظريّ ينتجُ عنها وَظيفةٌ خُلقيّةٌ أي معرفة الخير والشّرِّ والعملُ بمُقْتَضَى حُكْمِ العَقْلِ حتّى قَبْلَ وُروِدهِ الشَّرْعِ^(١)، وهذا العملُ يركُزُ على الحريّةِ والاختيارِ وأساسِ التكليفِ، وهكذا انتقلنا من العقلِ إلى الحريّةِ أو إلى العقلِ العمليّ الذي قوامه الحريّةُ الركيّزةُ الثانيةُ في استقلالِ عندهم في فِكْرِهِمْ كما أَلْمَحَتْ، فلَمّا قالوا إنّ العَقْلَ يدركُ القيمةَ الخُلقيّةَ للأفعالِ، اعتبروا أنّ الأفعالَ لها صِفَةٌ ذاتيَّةٌ من حُسنٍ أو قُبْحٍ، والعقلُ يُسْتَدَلُّ به على حُسنِها وقُبْحِها^(٢).

ولا تكتسبُ هذه الأشياءُ أو الأفعالُ ماهيَّتها من خارجِ ذاتِها، لذلك لا بُدَّ للشَّرْعِ أن يُحَسِّنَ ما حَسَنَهُ العقلُ تبعاً للماهيةِ الخاصّةِ والثابِتةِ للأشياءِ، فطالَما أنّ الحَسَنَ حَسَنٌ بذاتِهِ وليسَ بالشَّرْعِ، والعقلُ يدلُّ على هذا الحسَنِ الذاتيِّ، فلا يمكنُ للشَّرْعِ المُوحى به إلا أن يوافقَ حُكْمَ العقلِ؛ فإذا تعلقَ الأمرُ والنَّهيُّ ببعضِ الأفعالِ، فإنَّ ذلكَ كما يحتاجُ القاضي: دلالةً على أنّها قَبِيحَةٌ أو حَسَنَةٌ لا أنّها تُعْتَبَرُ بالأمرِ والنَّهيِّ كذلك، مثل معرفة قبح الظلم المنقول عن النهي والناهي^(٣).

(١) انظر تفصيل ذلك في مبحث التَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ العَقْلِيَّينِ عند المَعْتزَلَةِ.

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام. لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ). ويليهِ لباب المحصل في أصول الدين. للقاضي عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ). تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ويليهِ: الإشارة إلى مذهب أهل الحق. لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١، ٢٠٠٤ - ١٤٢٥هـ، ص: ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار، ص: ٣١١. ويقول في موضع آخر: "إنّا قد ذكرنا أنّ النَّهيَّ لا تأثير له في قبح شيء من الأشياء". [المصدر نفسه]. [٤٧٩].



فَجَوْهَرُ فَلَسَفَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ عِنْدَهُمْ، لِإثْبَاتِ حُرِيَةِ الْإِنْسَانِ الْمُطْلَقَةِ وَقُدْرَتِهِ عَلَى الْفِعْلِ بَعْدَ نُضُوجِ الْعَقْلِ وَقُدْرَتِهِ عَلَى مَعْرِفَةِ الْأَفْعَالِ طَالَمَا أَنَّ الْقِيَمَ مُطْلَقَةً، فَيَسْتَحِقُّ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ بَعْدَ اِكْتِمَالِ عَقْلِهِ وَحُرِّيَّتِهِ.

يقول الدكتور ألبير نادر: "وهم يركزون كلَّ المسألة الخلقية على العقلِ الناضجِ وعلى حرية الاختيار. فالنفسُ التي تكونُ قد اكتشفتِ الشريعةَ عقلاً وتكونُ قد فعَّلتْ بمقتضاها، أو تكونُ قد خالفتها، هذه النفسُ وحدها تخلدُ حتى تنالَ ثوابها أو عقابها، وخلاف ذلك لا يمكنهم تعليلُ خلودِ النفس. فخلودُ النفسِ ضرورةٌ خلقيةٌ عندَ المعتزلة. وهذا القولُ قريبٌ جداً كما قاله كانط الألماني^(١) في القرنِ الثامن عشر، والذي برهنَ عن خلودِ النفسِ عن طريقِ الأخلاقي وليسَ عن طريقِ وَظيفَةِ العقلِ وبساطته مثل ما فعلَ أفلاطون وأرسطو"^(٢).

وعليه، يصبحُ الثوابُ والعقابُ نتيجةً لاختيارِ الإنسانِ المَحْضِ من دونِ أيِّ تَدخُّلٍ خارجيٍّ، ومن أجلِ تقريرِ هذا المبدأ أثبتوا للإنسانِ الحريةَ

(١) كانط: أعظم فلاسفة العصر الحديث. ولد في مدينة كينجسبرج في بروسيا الشرقية (ألمانيا اليوم) في ٢٢ أبريل ١٧٢٤. كان ذا نزعة عقلية تامة ولهذا أحب العلوم الدقيقة... من هنا اهتمَّ بنظرية المعرفة أي: إلى أي مدى يستطيع عقلنا الوصول إلى إدراك حقيقة الكون والطبيعة والإنسان؟ وما هي أدوات المعرفة الصحيحة؟ وما قيمة هذه الأدوات وأدوارها في تحصيل المعرفة؟ وأدى ذلك إلى العناية بتحليل التصورات العقلية المجردة ونفاض العقل كما يتجلى في كتابه «نقد العقل المحض» الذي يعتبر أهم كتبه إلى جانب «نقد العقل العملي»... [انظر: الموسوعة الفلسفية. لبدوي ٢/٢٦٩-٢٨١].

(٢) فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين. لألبير نادر، الإسكندرية: مطبعة دار الثقافة ط ١٩٥٠ م ٩٦/٢-٩٧.



المُطَلَّقة وقُدْرَتَه على خَلْقِ أفعالٍ نَفْسِه الاختيارية، وفي ذلك يقولُ بشر بن المعتمر^(١) "إِنَّ الله لا يَكُونُ موالِيًا للمُطِيعِ في حالِ وُجودِ طاعته، ولا مُعادِيًا للكافرِ في حالِ وُجودِ كُفْرِهِ، إنَّما يُوالي المُطِيعَ في الحالةِ الثانيةِ من وُجودِ طاعته، ويُعادِي الكافرَ في الحالةِ الثانيةِ من وُجودِ كُفْرِهِ"^(٢). وهذا يدلُّنا على قَوْلِهِمْ: إِنَّ الإنسانَ يَخْلُقُ أفعالهَ الاختياريةَ، وِبِرادتهِ وَحدهِ يُصْبِحُ مُطِيعًا أو كافرًا.

وعليه، فما اسْتَحَقَّهُ الإنسانُ من عِقَابٍ وَثوابٍ، فهو من اختياريهِ المَحْضِ، وِبِرادتِهِ الحُرَّةِ المُسْتَقْلَةِ عن أيِّ تأثيرٍ خارجيٍّ، وقُدْرَتَه على الفِعْلِ المتولِّدةِ من الإيجابِ العَقْلِيِّ الذي عَرَفَ اللهُ ﷻ، يُمكنُهُ مَعْرِفَةُ المبادئِ الخَلْقِيَّةِ بِناءٍ على المعانيِ الذاتيةِ. ومن ثَمَّ وَجِبَ على الإنسانِ أنْ يَعمَلَ بِمُقْتَضَى ما عَرَفَ بِكاملِ الحُرِّيَّةِ، فهو ما اسْتَحَقَّ هذهَ الأحكامِ الأخلاقيةَ إلا لكونِهِ كائِنًا حُرًّا، ولا يَمكِنُه أنْ يَكُونَ حُرًّا إلا بالعقلِ. وهذه الشريعةُ العَقْلِيَّةُ هي الحَقُّ، ولا يَمكِنُ أنْ يَأْتِيَ الشَّرْعُ بِخِلافِها، لذلك قالوا بالإيجابِ العَقْلِيِّ حتَّى قَبْلَ وُجودِ السَّمْعِ.

فقوامُ المسألةِ الخُلُقِيَّةِ العقلِ والحُرِّيَّةِ، اللَّذانِ يَنْصَبانِ في غايةِ وِحدةٍ وهي شَرَفُ التَّكْلِيفِ، بعدَ مَعْرِفَةِ اللهِ تعالى، وهذا مُرتَبَطٌ بِعَدْلِ اللهِ تعالى^(٣). وما اسْتَحَقَّ الإنسانُ الثوابَ والعقابَ إلا بِمَحْضِ حُرِّيَّتِهِ وَعَقْلِهِ.

(١) بشر بن المعتمر: هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي، من طبقات المعتمزة السادسة وكان رئيس معتزلة بغداد. من تلامذته: ثمامة بن أشرس النميري. [طبقات المعتمزة. لابن المرتضى ص: ٥٢-٥٣. بتصرف بسيط].

(٢) الفَرَقُ بَيْنَ الفَرَقِ. نقله البغدادي عن بشر بن المعتمر، ص: ٩٤.

(٣) العدلُ وهو الأصلُ الثاني عندهم، وملخصه: أَنَّ الله يسيرُ بِالخَلْقِ إلى غاية، وأنَّ الله تعالى يريدُ خيراً ما يكونُ لَخَلْقِهِ، وأنَّ الله لا يريدُ الشرَّ ولا يأمرُ به، وأنه تعالى =



فالإرادة تعملُ بمقتضى العقلِ المُدركِ للحقائق المُطلقةِ الكائنة في هذا الوجود، لذلك وتبعًا لهذه الحقائق المُطلقةِ تنماهى الشريعةُ العقلية مع شريعةِ الوحي في هويةٍ واحدةٍ تلاًزماً مع وحدة الحقيقة المُطلقة التي لا يمكن لأحد أن يغيرها^(١). فكانَّ العقلَ هو علَّةُ الحرية، وهذا العقلُ جزءٌ من عقلٍ كونيٍّ، يُوجبُ على الإنسانِ معرفةَ الحقائقِ الثابتةِ الموجودةِ بمعزلٍ عنه، والعملِ بمقتضى هذا العلم، والله تعالى يُثيبه على العمل؛ لأنَّ الخيرَ خيرٌ بذاته والشرُّ شرٌّ لذاته، فلا يمكنُ لله سبحانه بحسبِ نظرتِهِم إلا أن يُثيب، لأنَّ المعاني ثابتة، فإن أخطأ الإنسانُ يُعاقب، وإن أحسنَ يُثاب، حتى قبلَ ورودِ السَّمع، لأنَّ السَّمعَ لا يأتي إلا بهذه الحقائق الثابتة.

وتأكيداً على هذا قال القاضي عبد الجبار: "الظلمُ إذا قُبِحَ فإنَّما يقبُحُ لوقوعه على وجهٍ حتى وقعَ على ذلك الوجهِ قبُحٌ من أي فاعل كان، سواء وقعَ من الله تعالى أو من غيره"^(٢)، وهذا يعني أنَّ هناك معانٍ هي

= لم يخلق أفعال العباد، وأن إرادة الإنسان حرة، والإنسان خالق أفعاله، ومن أجل هذا كان مُثاباً على الخيرِ مُعاقباً على الشر. [ضحى الإسلام. أحمد أمين، مكتبة الأسرة، ٤٧/٣].

(١) أردتُ أن أبيِّنَ النسقَ الفلسفي للمعتزلة ما استتظمت، وبناءهم للمسألة الخلقية على العقل والحرية. وأن أبيِّنَ الوحدة العضوية بينهما. وسوف أرجئُ التعليقَ على مسألة التحسين والتفويض، عند التحدُّث عن هذه المسألة بمفردها.

(٢) شرح الأصول الخمسة. للقاضي عبد الجبار، ص: ٤٧٨. وللأمانة العلمية، يبدو للقاضي رأيٌ مُتفرِّدٌ في مسألته، هل يقدرُ الله تعالى على الظلم أم لا؟ يقول: «ولا يحسنُ أن يمتدحَ بتفني الظلم وهو غير قادرٍ عليه، مُضطر أن لا يظلم». وبذلك أثبت القدرة إلى الله تعالى وفرَّق بين الجوازِ العقليِّ والوقوع: كما سوف أفصّلُ بحولِ الله تعالى.



خيرٌ بذاتها مُستقلّة عن إرادة الله تعالى وعن إرادة الإنسان، وهذا مدخلهم للقول بأنّ الله تعالى لا يفعل إلاّ الأصلح لعباده.

بناءً على ذلك كلّهُ، يظهر دليلُ العقل بمجرّده مَصَدَرًا للإيجابِ العقليّ قبلَ ورودِ السمع، ويأتي السمع مؤكّدًا لموجبات العقل؛ فتتّماهى الشريعة العقليّة مع الشريعة الموحى بها في هوية المعاني الثابتة المُدرّكة عقلاً والمُخبر بها شرعًا، كما أسلفنا أيضًا.

وقد أشرتُ إلى أمورٍ سمعيّةٍ لا مدخلٌ للعقل فيها، كالتقديراتِ وعُموومِ العبادات^(١).

ومن هذا نخلصُ بأنّ للمعتزلة منظومة أصولٍ فكريّةٍ مُحكّمة في نظرتها إلى النّصّ خصوصًا والنّقلِ عموماً. فما كان متّفقًا مع هذه الأصولِ أخذوا به على ظاهره، وما كان من النّصوصِ مُخالِفًا لأصولهم قاموا بتأويلها وصرفها عن ظاهرها. وهذا ما سأبحثه في المطلب الثاني من خلال دراسة منهجهم التأويلي عند حصول تعارض بين النّصّ وأصولهم العقليّة.



(١) مع الإشارة إلى أنّ مسألة العقل أصلٌ للشرع، بمعنى أنّ صحّة الشرع متوقّفة على العقل، ولا يمكن أن نستدلّ بصحّة الشرع من الشرع نفسه. قامت عليه منهجية أهل السنّة والجماعة العقليّة في التعامل مع النّصوص، وليست جكرًا على المعتزلة كما سأوضح لاحقًا.



المطلب الثاني:

منهج المعتزلة التأويلي

عند إيهام معارضة النصّ مع أصولهم العقلية

لقد توسّل المعتزلة التّأويل لفكّ التّعارض بين أصولهم العقلية وظواهر النّقل. ودليلي على ذلك، أنّ الخياط^(١) سأل جعفر بن مبشّر^(٢) عن قول الله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [النحل: ٩٣] وعن الختم والطبع؟ فقال: "أنا مُبادِرٌ إلى حاجةٍ ولكنّي ألقي عليك جملةً تعمل عليها: اعلم أنّه لا يجوزُ على أحكم الحاكمين أن يأمرَ بفكرةٍ ثمّ يحولُ دونها.... وتأوّل الآية بعد هذا كيف شئت" ^(٣).

فإنّ المعتزلة وانسجامًا مع أصولها الفكرية، لم تميّز بين الإرادة والأمر. فمعنى القول أن الله تعالى مُريد لأفعال العباد أي أنّه أمرٌ بها

(١) الخياط: هو أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان من الطبقة الثامنة في الاعتزال أستاذ أبي القاسم البلخي وعبد الله بن أحمد. قال القاضي: كان الخياط عالمًا فاضلاً من أصحاب جعفر وله كتب كثيرة في النقوض على ابن الروندي (أهمها الانتصار). [انظر: باب ذكر المعتزلة المنية والأمل في شرح الملل والتحل. لأحمد بن يحيى المرتضى، صححه: توما أرندل حيدرآباد: دار المعارف النظامية ١٣١٦هـ ص: ٤٥ ٤٩].

(٢) جعفر بن مبشّر: هو أبو محمد جعفر بن مبشّر الثقفي كان مشهورًا بالعلم والورع وهو من الطبقة السابعة من طبقات الاعتزال. [طبقات المعتزلة. لابن المرتضى ص: ٧٦].

(٣) طبقات المعتزلة. لابن المرتضى ص: ٧٦.



باعتقادهم^(١).

فاضطرّهم مذهبهم العقليّ إلى نفي الإرادة عن الله تعالى، وتأولوا الإرادة أنّها أمره، فجعلوا الإرادة عين الأمر، لذلك يقول النّظام والكعبيّ^(٢): "إنّ الباري تعالى غير موصوف بالإرادة على الحقيقة (أي هي اعتبارات ذهنية) وإن وردّ الشرع بذلك، فالمراد بكونه تعالى مريدًا لأفعاله فإنه خالقها ومنشئها، وإن وُصِفَ بكونه مريدًا لأفعال العباد، فالمراد بذلك أنه أمر بها، وإن وُصِفَ بكونه مريدًا في الأزل فالمراد بذلك أنه عالمٌ فقط"^(٣).

والغاية التأويليّة عندهم من نفي الإرادة عن الله تعالى أن يُثبتوا أنّ للمكلّف إرادة مستقلّة عن إرادته ومشيئته تعالى، فإذا كان الله تعالى يريد أفعال العباد، فمعنى ذلك أنه يريد ما يريدون، بناءً على أصلهم بأنّ الإنسان يخلق أفعال نفسه الاختيارية.

وهذا القول يؤدي بهم إلى أن يحدّوا من قدرته تعالى بحدّ حرية الإنسان، يقول النّظام بهذا الصّدّد: إنّ الله تعالى لا يقدر على أن يُخرج أحدًا من أهل الجنّة عنها، ولا يقدر أن يلقي في النار من ليس من أهل

(١) انظر: فلسفة القدر في فكر المعتزلة. لسميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني ط١، ١٩٩٢ ص: ٢٦٨. نقلًا عن الإبانة عن مذهب أهل العدل. للصاحب بن عباد.

(٢) الكعبيّ: هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، وهو يُعدّ من معتزلة بغداد الآخذة عن أبي الحسن الخياط، وهو من الطبقة الثامنة. ومن مصنفاته: عيون المسائل. [طبقات المعتزلة. لابن المرتضى ص: ٨٨].

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام. للشهرستاني. ويليهِ: لباب المحضّل في أصول الدّين. لابن خلدون ص: ١٣٦. ولمزيد من التفاصيل: [انظر: فلسفة المعتزلة. لأبي نادر ٩١-٩٨].



النَّار، "لو وقف طفلٌ على شفير جهنَّم لم يكن الله قادرًا على إلقائه فيها، وقَدِيرَ الطِّفْلِ على إلقاء نفسه فيها"^(١).

وذلك ليثبتوا المسألة الخُلقيَّة التي تمذهبوا بها، حيث إنَّ "الثواب أو العقاب هو نتيجة لما اختاره الإنسان بمجرد حرَّيته، ولا يمكن لله تعالى أن يغيِّر أو يبَدِّل في هذا الثواب والعقاب"^(٢)، لِيَسْتَقِيمَ لهم التكليف العقلي في كَوْن الخير خير في ذاته والشَّرُّ شَرٌّ في ذاته بصورة مستقلَّة عن الإرادة الإلهية، وعلى الإنسان بإرادته الاختيار بموجب العقل قبل الشرع، فيُناب تبعًا لذلك أو يُعاقب. وليستقيم لهم هذا الأصل حدًّا من قدرة الله تعالى أن يفعل خلاف ما اعتبروه صلاحًا بعقولهم، يقول النظام: "إنَّ الله ﷻ لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم"^(٣).

(١) الفرق بين الفرق. للبغدادي ص: ٧٨.

تعقيب: للإنصاف والأمانة العلمية، ليس بين يدينا كُتُب للنظام نعتد عليها، وقد اطَّلَع الباحث على دراستين للنظام: إبراهيم بن يسار النظام والفكر التقدي في الإسلام. للدكتور محمد عزيز نظمي سالم، الإسكندرية مؤسَّسة شباب الجامعة ١٩٨٣م. والكتاب الثاني: إبراهيم ابن يسار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢٠١٠م. يقول الدكتور أبو ريدة: «أوَّل ما يلاحظ الباحث الذي يريد أن يدرس آثار تفكير النظام أو غيره من المعتزلة هو أنه ليس بين يديه كتب لهم يعتمد عليها في معرفة آرائهم... فالباحث في آراء النظام لا بدَّ أن يلتصقها فيما كتبه أصحاب المقالات». [إبراهيم بن يسار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية. د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، تقديم: د. فيصل عون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ص ٧٤].

(٢) انظر: فلسفة المعتزلة. لأبي نادر ٧٧/١ بتصرّف.

(٣) الفرق بين الفرق. للبغدادي ص: ٧٨. وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَلِعَا يَعْلَمُونَ...﴾ [الأنبياء: ٢٣].



وهكذا، نهج المعتزلة في تأويل ما تعارض مع أصولهم العقلية، فكل ما تعارض مع أصولهم فهو قابل للتأويل، لتنسجم الآيات مع أصولهم العقلية، فكان اللجوء إلى التأويل هو الحلّ عندهم، فكانت لهم تأويلات لا يقرها العقل السليم.

يقول محمد حسين الذهبي: كذلك نرى الزمخشري - كغيره من المعتزلة - إذا مرّ بلفظ يشبه عليه ظاهره ولا يتفق مع مذهبه، يحاول بكلّ جهوده أن يبطل هذا المعنى الظاهر، وأن يثبت للفظ معنى آخر موجوداً في اللغة. فمثلاً نراه عندما تعرّض لتفسير قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يُؤْتِرُ تَأْوِيلُهُ﴾ [٢٢] ﴿إِنَّ رَبَّكَ نَاطِرٌ﴾ [٢٣] ﴿الْقِيَامَةِ﴾، يتخلّص من المعنى الظاهر لكلمة (ناظرة)؛ لأنه لا يتفق مع مذهبه الذي لا يقول برؤية الله تعالى، وتراه يُثبت له معنى آخر هو التوقُّع والرجاء، ويستشهد على ذلك بالشعر العربي فيقول ما نصّه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ نَاطِرٌ﴾ [٢٣]، تنظر إلى ربّها خاصّة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَوْمَئِذٍ لَتُنَقِرُ﴾ [٢٤] ﴿الْقِيَامَةِ﴾، ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَوْمَئِذٍ لَسَاقٌ﴾ [٢٥] ﴿الْقِيَامَةِ﴾، ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ نَصِيرُ الْأُمُورِ﴾ [٢٦] ﴿الشُّرَى﴾... كيف دلّ فيها التقديم على معنى الاختصاص، ومعلوم أنّهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد وفي محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم؛ فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم، لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال، فوجب حملُه على معنى يصحّ معه الاختصاص، والذي يصحّ معه أن يكون من قول الناس، أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقُّع والرجاء^(١)...

(١) التفسير والمفسرون. محمد حسين الذهبي أوندنش للطباعة والنشر ط ١، دت ٢٨٩/١.

وما صرفهم لفظ "ناظرة" عن حقيقتها ونفيم رؤية الباري عز وجل، إلا لقيام المعارض العقلي لديهم باستحالة رؤيته تعالى خوفاً من الوقوع في التجسيم والتحيز، على ما ألفه عقلهم من قوانين فيزيائية في الزمان والمكان.

وبناءً على أدلتهم العقلية، قدّموا العقل الذي لا يتصور إلا رؤية من له جسم ويشغل حيّزاً، على النصوص التي تقيّد الرؤية. ومن الأدلة العقلية التي احتجوا بها: يقول القاضي: "وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل"^(١).

نخلص من هذا كله، بالنسبة إلى مسألة الرؤية التأويلية عند المعتزلة، وأهمية تفاعل الدلالة اللغوية والعقلية التي أنتجها المعتزلة لمعالجة الإشكالات القديمة مع النقل، وقاموا بجهد بارع كي لا يخرج المعنى عن أصولهم المذهبية. فكانوا يؤوّلون الآيات ويصرفونها عن ظاهرها المتبادر إلى الذهن، إلى معنى آخر يوافق رؤيتهم الفكرية، وجعلهم يتصرفون باللفظ إلى أقصى ما يريدون، بسبب براعتهم اللغوية..."^(٢).

فالعقل واللغة هما وسيّلتا المعتزلة في فهم النصوص القرآنية، وصرف أيّ ظاهر لا ينسجم مع مذهبهم وأصولهم العقلية، ويثبتون للفظ معنى آخر أكثر انسجاماً مع أصولهم القبلية التي صارت المعيار والحكم الفصل هو السابق العقلي الذي يضيفي المشروعية على كلّ معنى يُراد تعينه. واعتبروا أنّ شريعة الوحي ليست سوى شريعة العقل (وفي الحقيقة

(١) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٢٤٨.

(٢) التفسير والمفسرون. للذهبي ص: ٢٩٠/١ مع تصرف بسيط.



أصولهم) وهما متّحدتان في هوية وحدة الحقيقة. ولا أدلّ على ذلك من أنّهم اعتبروا الحُكْمَ بعد ورود الشَّرْع هو إخبار للعقل، أي ليس منشأً للحكم. لذلك قالوا بذاتيّة المعاني.

وبذلك يتبيّن أنّ منهجهم العقليّ إزاء النّقل على فكرة السابق العقلي لإثبات الشرع منعا للدور (كما بيّنتُ)، وتأويل الدّلالة الظاهرية للنّص إن تعارضت مع السابق العقليّ. فكان التأويل وإن بدا غريباً هو حلّهم لإثبات أصولهم ودرء التعارض بين هذه الأصول العقلية والنّقلية، لكنّهم أطروا وضيقوا منهجهم بإطار سابق محدد تحديداً ماهوياً قيّدوا حركة الاجتهاد به، وضبطوها بضبطه.

وبعد نهاية هذا المبحث المتعلّق بالحلول الكلامية والأصولية عند المعتزلة انتقلتُ إلى المبحث الثاني في بيان الحلول الكلامية والأصولية عند الأشاعرة.



المبحث الثاني:

الحلول والآراء الكلامية عند الأشاعرة^(١)

إذا كان المعتزلة بأفوا في تحكيم العقل وجعله معيارًا في كل شيء، وكان ذلك نتيجة انبهارهم بمعقوليّة النصوص القرآنية عامة، ولا سيما تلك التي تدعو إلى النَّظَر وإعمال الفكر خاصة، واعتبروا أنّ ما يهدي إليه النقل من الحق لا بُدَّ أن يكون له شاهد من العقل، لكنّ عكس القضية ليس ضروريًا، أي ليس بالضرورة ما يحكم به العقل يحكم به النصّ.

وبيّنت كيف نَهَجَ أهل السُّنَّة منهجًا يعتمد على النظر العقلي والدليل الشرعي، وما قاموا به من هندسة منهجية للعلاقة بين الدليلين، بأن أنزلوا كلّاً منهم مقامه ومُدركه. فلا بُدَّ إذن، من إثبات صلة الأدلّة النقلية بالوحي الذي هو الخبر الصادق أولاً حتى يتم التصديق بها، ولا يمكن ذلك إلا بالعقل وإلا لزم الدور. ثم يأتي بعد ذلك التصديق والتسليم "فالتسليم فرع رسوخ الإيمان وإن رسوخ الإيمان فرع ثبوته بالأدلة".

(١) الأشاعرة: نسبة إلى إمام المذهب أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري من نسل الصحابيّ الجليل أبي موسى الأشعريّ رضي الله تعالى عنه. كان من الأئمّة المجتهدين، وُلِدَ بالبصرة وتلقّى مذهب المعتزلة ثمّ رجع عنه وجاهر بخلافه. توفي في بغداد سنة ٣٢٤هـ. وله مصنّفات تزيد على المائتين. [انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٣/٣٨٤، طبقات الشافعية الكبرى. للشُّبكي ٣/٣٤٧].



ومن ناحية ثانية، كان العقل حاضرًا من خلال تأويل الأدلة السمعية عند تعارضها الظاهري مع العقل.

وهذه المنهجية تتضح من خلال التقسيم الثلاثي المعتمد عند الأصوليين، فما يعلم بالعقل وحده، وما يعلم بالسمع وحده، وما يعلم بالدليلين النقلّي والعقلي لا يُعلّم إلا بها. وهذا يؤكد على العلاقة المتبادلة بين الدليل العقلي والنقلّي. وقد عرضته في المطلب الأوّل، ثمّ بيّنت في المطلب الثاني كيف تعامل الأشاعرة فيما إذا لاح تعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل. وسأنتقل إلى دراسة المطلب الأوّل:

المطلب الأوّل:

منهجية الأشاعرة

في ترتيب الاستدلال بين الدليل العقلي والنقلّي

يتجدّد المنهج بتجديد الموضوع أو المعطى الفكري، وهذا الموضوع يتجدّد (التقسيم الثلاثي)، أي: متى يمكن للعقل المحض أن يكون مستقلًا عن السمع في إدراكه؟ وما علاقته بالتصديق بالخبر؟ وهل السمع فيما ينفرد في إدراكه هو مستقل عن حكم العقل؟ وإذا كنا نتحدّث عن نقليات مَحْضَة فما هي وظيفة العقل فيها وقد صدق؟ ثم هل يجمع العقل والنقل في مركب واحد؟

يقول الباقلاني: "اعلموا رحمكم الله تعالى أن جميع أحكام الدين المعلومة لا تنفك عن ثلاثة أضرب:



فَضْرِبُ منها: لا يصحّ أن يعلم إلا بالعقل دون السمع، وضرب آخر: لا يصحّ العلم به إلا من جهة السمع، والضرب الثالث منها: يصح أن يعلم عقلاً وسمعاً^(١). وهذا بيان كلّ واحدة من هذه الأضرب.

أولاً: دليل العقل وما يثبت به من دون السمع، من حدوث العالم ومحدثه وصدق الرسول:

بدايةً، لا بُدّ من التنويه، أن تقديم العقل على السمع ليس تقديمًا مطلقًا، بل لأن الموضوع متقدّم، ولأن الفهم والمنطق يقتضي ذلك، كيلا نقع في الدور الذي يقتضي توقّف الشيء عِلِّيًّا على علة، التي هي بدورها تتوقف على ذلك الشيء، وإلا يصبح الاستدلال الموقّع في الدور كالتالي: إثبات صحّة النقل وصدقه بالدليل العقلي، وإثبات المعطى العقلي بالدليل النقلي، وهذا باطل، لأن دليل السمع يتوقف على صدق الخبر، وصدق الخبر يعتمد على صدق النبي. ولذلك قدّم الدليل السمعي

(١) التقریب والإرشاد في أصول الفقه. القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: محمد السيد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ص: ١١٨.

تعقيب: يتبع إمام الحرمين نفس منهج التقسيم، يقول: «اعلموا وفقكم الله تعالى، أن أصول العقائد تنقسم إلى: ما يدرك عقلاً ولا يسوغ تقدير إدراكه سمعاً، وإلى ما يدرك سمعاً ولا يتقدر إدراكه عقلاً، وإلى ما يجوز إدراكه سمعاً وعقلاً». [الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. لإمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ). تحقيق وتعليق وتقديم: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي ط١، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م ص: ٣٥٨].
وسلك ذات الاتجاه في كتابه البرهان. [المزيد من التفاصيل: انظر: البرهان في أصول الفقه. للجويني ١/١٣٦].



على العقلي للحؤول دون الوقوع بالدور، والعجز عن الإثبات، والغاية الأساسية من تحكيم العقل هي التصديق؛ لأنّ دلائل السمع ترجع إلى الخبر والخبر يرجع إلى التصديق.

وفي هذا يقول إمام الحرّمين: "فأما ما لا يُدرك إلا عقلاً فكلّ قاعدة في الدين تتقدّم على العلم بكلام الله تعالى ووجوب اتصافه بكونه صدقاً، إذ السمعيّات تستند إلى كلام الله تعالى، وما يسبق ثبوته في الترتيب ثبوت الكلام وجوباً فيستحيل أن يكون مدركه السمع"^(١). ويقدم مثلاً على استقلاليّة الدليل العقلي في الإثبات، "وبيان ذلك المثال: أن وجود الباري سبحانه وتعالى وحياته، وأن له كلاماً صدقاً لا يشبهه سمع"^(٢). والاستدلال العقليّ على وجوده تعالى ووحدانيّته وصدق الرّسول مقدّم على معرفة صحّة النّقل، "فوجب أن يكون العلم بالله ونبوّة رسله معلوماً عقلاً قبل العلم بصحّة السّمع"^(٣)، وإلا جعلنا المدلول دليلاً، فلا يستقيم الاستدلال، والآمدي، عند ذكره للأدلة التي لا تفيد اليقين: "كالاستدلال بما يتوقف كونه دليلاً على معرفة مدلوله، وذلك كالاستدلال بكلام الله تعالى على صدق رسوله ووجود الباري تعالى ونحوه، وهو دور ممتنع، حيث إنّنا لا نعرف المذكور من كلامه إلا بعد وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه كان دَوْرًا"^(٤).

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. للجبوني، ص: ٣٥٨.

(٢) البرهان. للجبوني، ١/١٣٧.

(٣) التقريب والإرشاد في أصول الفقه. للباقلاني، ص: ١١٨.

(٤) أبحاث الأفكار في أصول الدين. للإمام سيف الدين الآمدي (ت ٦٣١هـ). تحقيق:

د. أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق، ط: ٢٠١٩، ١/١٤٣.



من هذا المنطلق يستقيم القول: "إنَّ العقل أصل للنقل، باعتباره سابقًا عليه من حيث رتبة الاستدلال، لأنَّ الشرع متوقَّف في ثبوته على العقل"، وهذه المنهجية العقلية في ترتيب الأدلة أعطت الحُكم للعقل وللدليل الكوني في استقلاله على إقامة البرهان على صدق النُّقل والوثوق بأحكامه، يقول الغزالي: "فإنَّ العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعلَّه كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع"^(١).

بناءً على ذلك، يمكن تسجيل ملاحظة بسيطة: أن هذا الركن الأول - ما لا يعلم إلا بالعقل من منهجية الاستدلال -، والهدف منه إقامة البرهان من خارج الشريعة، على أن الله واحد، وأن الخبر صادق، تبعًا لصدق المخبر، فإذا أقيم البرهان على ذلك ابتداءً من العقل، ثم نظرنا في الخبر، وجدنا ما أخبر به النقل هو عين ما يدل عليه العقل، وبذلك قطع الطريق أمام أي متنبئ يسوِّغ رسالته بالغيب أو يجعل من الإيمان ذا نزعة روحية خالصة، لا تتكئ على علم ولا دليل عقلي، قد تخالف أحكام العقل ويسوِّغ لنفسه ويدَّعيها بحجَّة أنها معجزة أو غيب. وبذلك قطعوا عليه تسويغ الغيب بالغيب، من دون برهان عقلي سابق على صحة ادِّعائه وإلا كان مجرد دعوى بلا دليل. لذلك، فعقيدة التثليث المخالفة لحكم العقل لا يمكن إقامة البرهان العقلي المسبق عليها، إلا بالاستدلال عليها من النقل نفسه، وهذا هو الدور الباطل الذي انفكَّ منه علماء الشرع الحنيف، أو أن يقولوا هي أمور غيبية ليست بمتناول العقل، وبذلك فتحوا المجال أمام كل عقيدة أو فكرة تدَّعي حجية نفسها بالغيب، وأن تثبت نفسها بنفسها من دون دليل خارجي. وبذلك يضع الدين الحق ويصبح كل مستحيل جائز

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. للغزالي ص: ٩٧.



الوقوع، وبهذا الركن وضع علماء الإسلام الأساس الأول المنهجي لمعرفة الدين الحق من سواه.

لذلك لو كذب برهان العقل ومسلكه في معرفة الصدق "فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع"^(١). فالشرع لم يجعل ما هو غيب (محل الاعتقاد والإيمان) مخالفاً لمدارك العقول، ولم يقصر الإيمان على الغيب المحض، بل قابلاً أن يقام عليه الدليل العقلي والعلمي ولكونه غير محال بالعقل. وحسبنا دليلاً واضحاً على هذا ما يقوله اللاهوتيون: "إن غياب عقيدة التثليث تتيح لنا القول إن الإله الذي اكتشفه العقل والله الذي يوحي به القرآن هما إله واحد"^(٢).

وهذه ميزة الشرع للعقل في أنه أبطل الدور، فإذا لم تثبت هذه القضايا بالعقل لم تثبت بالشرع وإلا لزم الدور وكان المدلول هو الدليل، وهذا باطل.

إن هذا الأصل من أعظم الأصول في المنهجية العقلية الإسلامية، لأنه ينفي عقلية التسويغ والتسليم، وإيجاد مسوغ إقناعي وليس برهانياً. المهم في هذه المنهجية والرؤية أنها فتحت الطريق أمام العقل للاستدلال والإثبات من خارج المحل المراد إثباته، وهذا المنهج مستمد من منهج القرآن الكريم، الذي نصب أدلة الكون محلاً للاستدلال على صحة العقيدة. ويصبح المنهج صحيحاً في ذاته، لكونه لا يدافع عن الدين المسلم به قبلياً، بل يتوسل الدفاع العلمي المنهجي في قيام التطابق بين الحقيقة المبرهنة وبين معطيات الوحي. وهذا الركن يتيح للعقل القيام بهذا

(١) انظر: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة. للغزالي ص: ٩٧.

(٢) فلسفة الفكر الديني بين علم الكلام واللاهوت. لويس جرويه وجورج فنواتي،



النشاط وبعده عن مجرد التَّسْوِيفِ الروحي أو الاعتقاد المجرد عن الدليل، وهذا بعيد عن تأسيس الإسلام للعقيدة على العلم^(١).

وبذلك تنسجم وحدانيته تعالى مع أوليات التفكير وقواعد العقل. ولا يحدث تناقضًا عقليًا في الذهن.

وبعد أن يتم إثبات صلة الأدلة النقلية بمصدرها الإلهي، ويتم التصديق الجازم بالخبر، تنتقل إلى طور التَّسْلِيمِ بما أورده الخبر الصادق من غيبات لا سبيل للعقل إلى إدراكها.

ثانيًا: ما يُعَلَّمُ بِالسَّمْعِ مِنْ دُونِ الْعَقْلِ:

الركن الذي ينفرد السمع بإدراكه وإثباته مما لا سبيل للعقل إليه، هو مستقل تمامًا عن حكم العقل؟ هل هو سمع محض، مقابل العقلي المحض؟ أم هناك علاقة بينهما تفترضها طبيعة المرحلة المنهجية الثانية؟

في هذا الطَّور من منهجية العلاقة بين العقل والنقل، كما يقول الغزالي: " .. وينتهي تصرّف العقل، بل العقل يدلّ على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف أنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله تعالى واليوم الآخر، مما لا يستقل العقل بدركه، ولا يقضي باستحالته، ... إذ لا يستقلّ العقل بإدراك كون الطاعة سببًا للسعادة في الآخرة، وكون المعاصي سببًا للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضًا، ويقضي بوجود

(١) تعقيب: ودليل ذلك أن الإيمان في الإسلام مدخله "الشهادة" أي على العلم بالمشهود وحدانيته تعالى ونبوة سيدنا رسول الله ﷺ. فهذه الشهادة هي "عبارة عن الإخبار المقرون بالعلم" [مفاتيح الغيب. للرازي، مج ٣، ٧/ ١٩٠] من هنا شهد أولو العلم بوحدانيته، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَالُوا مَا نُلْقِيكَ إِلَّا هُوَ الْعَمِيدُ﴾ [آل عمران: ١٨].



صدق من دلّت المعجزة على صدقهِ^(١)، ونحو ذلك كما يقول الباقلاني،
"فيما لا مسرح للعقل فيه، نحو العلم بكون فعل المكلف حسناً أو
قيحاً، وحلالاً أو حراماً وطاعةً أو عصياناً..."^(٢).

تأصيلاً على ما تبينّ يشترك العقل في هذه المرحلة مع ما أثبتته
السمع، فيما لا مجال للعقل ولا طور في إثباته. فنشاط العقل حاضر
وليس سلبياً فيما يجوّز العقل وجوده ووقوعه، من دون أن ينشئ تناقضاً
عقليّاً في الذهن أو يحكم باستحالته. فهناك فرق بين ما يعجز العقل عن
إدراكه، وبين ما يقضي العقل باستحالته. وهنا مسألة دقيقة: ليس
بالضرورة أن يدرك العقل كُنه كل شيء بطريق الاستدلال، ولكن
بالضرورة أن يحكم العقل على كل شيء يراد فيما إذا كان جائزاً أو
مستحيلاً، وإلا انقلبت الحقائق وأصبح بإمكان المستحيل أن يكون
جائزاً، وهذا ما يدل عليه هذا الركن، أنه حتى أمور الغيب المحض
والمرتبطة بالقدرة الإلهية يُجوّز العقل وجود ما أخبر به السمع ولا يقضي
باستحالته. وهذا ما عناه الغزالي بقوله: "وأما المعلوم بمجرد السمع
فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع، فإن ذلك من مواقف العقول، وإنما
يعرف من الله تعالى بوحي وإلهام، ونحن نعلم من الوحي إليه بسمع
كالحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالها"^(٣).

وهنا يشترك العقل في البرهنة على ما يدل عليه السمع، ليس

(١) المستصفي. للغزالي، ٣٧/١.

(٢) التقريب والإرشاد. للباقلاني، ص: ١١٩.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد. لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٤م



بالاستدلال المباشر، بل بجوازه دون استحالته، لأن المعطى الحالي يفرض هذه المنهجية، فيأتي النقل ليرجح ما يجوزه العقل، فإن العقل يتساوى لديه بعث الناس وعدم بعثهم^(١).

"وغير ذلك من القضايا السمعية التي لا يمكن أن تثبت بدليل العقل وحده، وإنما الاعتماد على الدليل الشرعي السمعي، وإن كان العقل يرحح وجود البعث والحساب لإتمام إقامة العدالة الإلهية، فإن العقل لا يملك إقامة الحجة على ذلك"^(٢).

إذن، أستنتج أنّ في مرحلة ما يشبه النقل وحده ليس مستقلًا عن حكم العقل، مما يعني، كما يقول الأمدي، أنّ الدليل النقلي المحض غير موجود، لأن الحقيقة الدينية من ضمن حكم العقل إن لم تكن من ضمن أدلته المباشرة. فيعلم صدق الصادق وكذب الكاذب، وهذه منهجية عقلية سليمة تعصم الذهن عن التناقض، ويشارك حكم العقل في ترجيح ما دلّ عليه الدليل النقلي، مما لا يستقل العقل بإدراكه ولا يقضي باستحالته، فما يجوزه العقل يشبه النقل. "وعلى الجملة، فالعقل لا يهتدي إلى تفاصيل الشرعيات، والشرع تارة يأتي بتقرير ما استقرّ عليه العقل، وتارة بتنبه الغافل وإظهار الدليل حتى يتنبه لحقائق المعرفة، وتارة

(١) تعقيب: إنّ القرآن الكريم أحال هذا المعنى الغيبي من بعث الموتى إلى المشاهد من إحياء الأرض بعد موتها، بدلالة وحدة قدرة، فالذي أحيا الأرض هو من سوف يحيي الموتى، فأحالك إلى القدرة المشاهدة ليظمن قلبك وعقلك في القدرة المغيبة عنك قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُفِيرُ مَوَابًا فَسُقْنَتُهُ أَلَّا يَلْمِزَ فَاتْمِينًا بِرِ الْأَرْضِ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ الْشُّرُوبُ﴾ [فاطر].

(٢) جدل العقل والنقل في الفكر القديم، للكتاني، ٤٨٣/١.



بالتعليم، وذلك في الشرعيات وتفصيل أحوال المعاد^(١).

وهذه منهجية عقلية صحيحة ابتداءً باعتبار التعاطي مع الموضوع، يقدمها الإسلام لحلّ النزاعات التاريخية التي سفكت فيها الدماء كما هو حال عصور الظلام فما ينفرد السمع بإدراكه فهو وقوع ما يجوّز العقل وقوعه، وإن لم يؤكد إثبات ما غاب عنه، فلا تكون العلوم منحصرة في الحواس فقط، وكذلك في هذا إطلاق للممكّنات فيما غاب عن العقل في الشاهد أيضاً، كما تنبئ العلوم المعاصرة.

إذن، أهم ما أستنتجه منهجياً مما يدركه السمع دون العقل، أنّ ما لا يمكن إقامة الدليل المباشر على وجوده من بعض الغيبيات يحكم بجوازه دون استحالته، وذلك بعد أن أقيم البرهان على وجود الله تعالى وأقام البرهان على صدق الرسول، وأصول الإيمان. وهذا يدلّ أن الأصول الأساسية يستدلّ عليها بالعقل، وإلا لما عرفنا النبي الصادق من غيره، وما لا يمكن إدراكه ويثبته الدليل الثّقلي ويجوّزه العقل. وهكذا، تنشأ جدلية ما استقلّ به العقل بالاستدلال المباشر في الركن الأوّل، حيث يتطابق ما أثبتته من وحدانية الله وكمالاته وما يجوز ويستحيل بحقّه مع ما أخبر به الرسول، فينشأ التصديق.

ومن ناحية ثانية، ما يعجز عن البرهنة عليه، يشترك فيه الدليل النقلّي مع الحكم العقلي. فما استقلّ العقل بجوازه، وعجز عن إدراكه، ولا شأن له به اشترك العقل في إثبات جواز ما أثبتته النقل ولم يحكم باستحالته، كالحشر والنشر والثواب والعقاب. فإذا جوّز العقل إمكانه كان

(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس. لأبي حامد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)،



إثبات الوقوع من جانب السَّمْع. وهكذا يكون للعقل مداركه وللسَّمْع مداركه.

ثالثًا: ما يصحّ أن يعلم بالعقل تارةً وبالسَّمْع تارةً أخرى:

أما المسائل التي يشترك العقل والنقل معًا في إدراكها، فهي التي يمكن للعقل أن يستدلّ عليها، دون أن يتوقف إثبات الشرع عليها، وتتمثّل في "كلّ حكم وقضيّة عقل لا يخل الجهل بها بالعلم بالتوحيد والنبوة، نحو العلم بجواز رؤية الله تعالى بالأبصار، وجواز الغفران للمذنبين، والعلم بصحّة التعبّد بالعمل بخير الواحد والقياس في الأحكام، وأمثال ذلك مما إذا جهله المكلف صحّ مع جهله به أن يعرف الله تعالى ونبوة رسله"^(١)، لأن هذه الأمور لا يتوقف الشرع على إثباتها، ويبين ذلك الغزالي: "وأما المعلوم بهما، فكلّ ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة في إثبات كلام الله تعالى كمسألة الرؤية وانفراده تعالى بخلق الحركات والأغراض وما يجري هذا المجرى"^(٢). وفي هذا المركّب دليل قاطع على تعاضد الأدلة النقلية والعقلية لاشتراكهما في وحدة الحقيقة، فدليل الشرع على رؤية الله تعالى للمؤمنين في الآخرة بلا جهة، يدلّ على جوازها عقلاً، وذلك راجع إلى كونه تعالى موجودًا، وكل موجود جائز أن يكون مرئيًا.

يظهر جليًا أنّ المنهج العقليّ الذي وضعه أهل السنّة والجماعة المستقى من القرآن الكريم يتأسّس على الجمع بين المعقول والمنقول، ليس جمع أجزاء وضمّها إلى بعضها؛ بل يتحدان معًا في وحدة المدلول على

(١) التقريب والإرشاد. للباقلاني، ص: ١١٩.

(٢) الاتصاف في الاعتقاد. للغزالي ص: ١١٥.



الحقيقة. وقد مكَّنهم هذا المنهج أن يلاقوا بين ما يدلّ عليه العقل قطعاً، فيما يدركه بالبرهان من حدوث العالم وقَدَمُ مُحَدِّثِهِ وما أخبر به السَّمْعُ، فيتلاقى الدليلان على الحق. وكذلك فيما دلّ عليه السمع ويُجزئه العقل، بل كأنَّ السمع بإثباته يخصّص أحد الجائزتين بالوُجُوع. وهكذا يتلاقى البرهان العقلي مع الخبر، وينسجم الدليل السمعي فيما لا طائل فيه للعقل مع الحكم العقلي بجَوَازِهِ وإمكانه وقابليّة تصديقه، لذلك كان أهل السُنَّة والجماعة أصحاب المنهج الذي جمع المعقول والمنقول، المستنبط من منهج القرآن الكريم نفسه، فهم الذين وقَّعوا بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول، وتحقَّقوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحقّ المعقول. ومن ثمَّ فهي علاقة تكامل في وحدة المدلول على الحق^(١).

فيقواعد العقل وأدلّته يُعرَفُ الحقّ، وبه عُرف وتميز الدين الحق عن الاعتقادات الزائفة، ورفض أدلة العقول رفض للحقيقة وإمكان معرفتها.

(١) إذا كان هذا المنهج صحيحاً عقلاً، وقرّه المنطق في طريقة الاستدلال، إلا أنه يجب أن أُلْمَحَ أن هذا المنهج يتوافق مع منهج القرآن الكريم، الذي أحال العقل إلى النَظَر في الكون والمخلوقات والاختلاف، حتى يرجع ويطابق بين النتيجة التي توصل إليها وبين الآيات الدالة على هذا المطلوب الخَبْرِي فيحصل التَّصْدِيق. وكذلك فيما يُدْرِك بالسَّمْع ابتداءً مع أنَّ العقل بجَوَازِهِ، جعله القرآن في تناول العقل وقربه إليه مما يشاهده؛ ليتوصّل إلى وحدة الدلالة في الشاهد والغائب. وقد ذكرتُ آنفاً عند ذكر قوله تعالى: ﴿وَمِن مَّكَايِدِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً إِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ غَفَرَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الْأَرْضَ أَحْيَاها لَمَجِي السَّوْفَى إِنَّهُ عَن كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦٦﴾ [نضلت] وهذا يدلّ قطعاً على أن علماء المسلمين، بهذا المنهج في الاستدلال، انتهجوا طريقة القرآن القائمة على وحدة المدلول بين العقل الصَّحيح والعلم بالكُونِيَّات والنقل الحقّ، فكانت العقيدة الإسلامية مؤسسة على الدليل العقلي والعلمي وليست ذات مشرب رוחي محض ودعوى بلا أساس موضوعي.



وبقواعد العقل، فَرَقْنَا بين ما لا يتصوره العقل وبين ما يُحَدِّث تناقضًا ذهنيًا فيه. فكنه الله تعالى لا يتصوره العقل، ولكن وجود الشريك يُحَدِّث تناقضًا في الذهن. وبهذا يقطع العقل المجال أمام كل من يريد أن يلبس على العقل باسم المعجزة مثلًا، كأن يقول: إنَّ تجسّد اللاهوت في الناسوت هو معجزة، والمعجزة تُقبَل كما هي.

وبقواعد العقل، يبرهن على ما دلَّ عليه السَّمْع من عدم مماثلته تعالى للحوادث، كما يقول الرازي: "أنَّه ليس كلُّ موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنه ليس يلزم من نفي النَّظِير والشَّيْبِه نفيه"^(١). وإذا كانت الأدلَّة السمعيَّة تقرّر أنَّه تعالى منزَّه عن الشريك والجسميَّة ومماثلة الحوادث، وهي حاصلة ومتحقّقة بإقامة البراهين العقلية على أنه تعالى ليس له نظير ولا مثل^(٢).

وهذا يعني أن الوحيَّ منزل بحسب مدارك العقول، وأنَّه هو المُخاطَب، أي معقولية الآية حجّة قبل الوحي وبعده، ممَّا يجوز على

(١) تأسيس التقديس. للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ). ومعه رسالة الإمام العلامة أحمد بن يحيى بن جهبل الكلابي (٧٣٣هـ) في الردّ على من رد على صاحب التأسيس، عني بها: أنس محمد عدنان الشرقاوي - أحمد محمد خير الخطيب - دمشق: دار نور المصباح، ط ٢٠١١، ص: ٥٦.

(٢) قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فقوله (أحد) يدلّ على نفي الجسميَّة ونفي الحَيِّز والجهّة. أما دلالته على أنه تعالى ليس بجسم: ذلك لأن الجسم أقله أن يكون مركّبًا من جوهرين وذلك يُنافي الوحدة، وقوله (أحد) مبالغة في الواحديّة، فكان قوله (أحد) مُناقياً للجسميَّة. انظر: المصدر نفسه ص: ٥٩.

تعقيب: وإذا ثبت أنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر يجب أن لا يكون في شيء من الأحياز. هذا في تقرير الدليل السمعي له شاهده العقلي معه. فالمستحيل عقلًا لا يثبت لا شرعًا ولا عقلًا.



العقل إقامتها استقلالاً، كذلك فإن الدلالة النقلية تعينه وتهديه إلى إثباتها عقلاً (بالاشتراك لاحتوائها لشواهد العقلية) لأن الحقيقة واحدة قبل وبعد مجيء الوحي، لأن ما ثبت عقلاً هو حجة قبل الإيمان، وإلا لَمَا دَعَاهُ الْقُرْآنُ إِلَى النَّظَرِ، وَلَمَا كَانَ الْعَقْلُ دَلِيلًا لِلْإِيمَانِ بِأَنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُ اللَّهِ، وَأَنَّ الشَّرِيكَ لَلَّهِ تَعَالَى مُحَالٌ عَقْلًا، فَمَا هُوَ مُحَالٌ عَقْلًا هُوَ مُحَالٌ بِالْإِيمَانِ أَيْضًا، وَلَا عَكْسَ، تَأْكِيدًا لَوَحْدَةِ الْحَقِيقَةِ. مِنْ هُنَا تَبْرُزُ أَهْمِيَّةُ التَّقْسِيمِ الثَّلَاثِيِّ، وَتَبْرُزُ أَهْمِيَّةُ قَوْلِ الْغَزَالِيِّ إِنَّ بُرْهَانَ الْعَقْلِ لَا يَكْذِبُ لِأَنَّهُ رُبَّمَا يَكْذِبُ الشَّرْعُ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ أَتَى بِالْحَقَائِقِ الْعَقْلِيَّةِ الْقَاطِعَةِ، وَلَمْ يَأْتِ بِمَا يَقْلِبُ مَفَاهِيمَ الْعُقُولِ. فَمَا هُوَ حَقٌّ وَدَلِيلٌ قَاطِعٌ قَبْلَ الْإِيمَانِ يَبْقَى بَعْدَ الْإِيمَانِ كَذَلِكَ، وَمَا هُوَ جَائِزٌ عَقْلِيًّا قَبْلَ الْإِيمَانِ لَا يَنْقَلِبُ إِلَى مُحَالٍ عَقْلِيًّا بَعْدَ الْإِيمَانِ، لَوَحْدَةِ الْمَدْلُولِ عَلَى الْحَقِّ، كَمَا يَقُولُ الْغَزَالِيُّ: "... وَالشَّرْعُ تَارَةً يَأْتِي بِتَقْرِيرٍ مَا اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ، وَتَارَةً بِتَنْبِيهِ الْغَافِلِ وَإِظْهَارِ الدَّلِيلِ حَتَّى يَتَّبِعَهُ لِحَقَائِقِ الْمَعْرِفَةِ. وَتَارَةً بِتَذْكِيرِ الْعَاقِلِ حَتَّى يَتَذَكَّرَ مَا فَقَدَهُ، وَتَارَةً بِالْتَّعْلِيمِ. وَذَلِكَ فِي الشَّرْعِيَّاتِ وَتَفْصِيلِ أَحْوَالِ الْمَعَادِ"^(١).

وبعد أن حاولت أن أبين منهجية العلماء في علاقة العقل بالشرع والعلم بالنقل، من حيث تقسيم المدارك بينهما، ومجال استدلال كل منهما بالاستقلال أو بالتبع، بقي عليّ أن أبحث عن علاقة الدليل العقلي والنقلي عند إيهام حصول تعارض بين الظواهر النقلية والأدلة العقلية، والحل المنهجي في فكّ التعارض إن وُجد. وهذا ما سأبيته في المطلب الثاني.



(١) معارج القدس في مدارج معرفة النفس. للغزالي ص: ٧٤.

المطلب الثاني:

منهجية حلّ إيهام التعارض بين ظواهر النقل وقواطع العقل

إنّ هذا المبحث يتفرّع عن مبحث التقسيم الثلاثي، ويتخذ ذات المدلول المنهجي مع اتساع إطاره ليشمل موضوعات جديدة بنفس طريقة المعالجة. فبعد أن ثبت عقلًا صدق المُخبر ووحدة الصانع بالدليل العقلي القاطع المستقل (ولا شكّ أن النقل شهد بما توصل إليه العقل)، وإذا كان العقل في مرحلة ثانية جوّز ما أثبتته الخبر من مسائل غيبية لا مسرح له فيها، لم يقتصر مجال عمل العقل عند حدّ إثبات الخبر استدلالًا أو جوازًا، بل تحطّاه إلى اللغة وعلاقة اللفظ بالمعنى وتحديد المعنى المراد إذا احتمل اللفظ أكثر من معنى، ولجهة دلالة الألفاظ على الموجودات الخارجية وحملها على الحقيقة أم المجاز. وهنا يتوسّط العقل في أصول الفقه بين اللّغة والمعنى الخارجي الذي تدلّ عليه.

وأهمية هذه العلاقة بين اللفظ والشئ الخارجي، تكمن في معرفة ما إذا كان اللفظ مُطابقًا لمصادقاته في الخارج أم لا، ويتبدّى دور العقل في تقرير ما إذا كان الظاهر من اللفظ مُرادًا أم لا.

ومن جزء ملاحظة هذه العلاقة الدلالية غير المباشرة، اختلف الأصوليون في المعنى الذي وُضِعَ له اللفظ أساسًا، أهو المعنى الخارجي للشئ أم المعنى الذهني؟ ذهب الرازي إلى المعنى الذهني. ويشرح الأصفهاني رأي الرازي: "وليس هذا على إطلاقه، بل الصواب أن يُقال: إنه إن أراد به: إنّها ما وضعت الدلالة على الموجودات الخارجية ابتداءً من غير توسّط الدلالة على المعاني الذهنية: فهذا حقّ، وذلك لأنّ اللفظ إنّما



يدلّ على وجود المعنى الخارجي بتوسّط دلالتها على المعاني الذهنيّة. وإن أراد به: أن الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من وضع الألفاظ، فذلك باطل. لأنّ المُخْبِرَ إذا أَخْبَرَ لغيره بقوله: (جاء زَيْدٌ) فإنّ مقصوده الإخبار بمجيء زَيْدٍ في الخارج، وكذا قوله: (قام زَيْدٌ)^(١).

وعلى رأي أنّ الألفاظ وُضِعَتْ للدلالة على المعاني الذهنيّة ابتداءً ذلك أنّ المدلول يسبق الدالّ تمامًا، كما أنّ المضمون والفكر هما الغاية، والشكل واللغة هما الوسيلة^(٢)، وقضية علاقة اللفظ بالمعنى والدال بالمدلول يترتب عليها قضية أخرى هي: علاقة العقل مع الواقع، من هنا كان للعقل دورٌ في تحديد المعنى المراد، دون غيره، فكان دليل العقل حاضرًا عند حصول تعارضٍ ما يخلّ بالفهم. وهذا يجعل السؤال المطروح مشروعًا، حول ما هو المنهج المتبع في علاقة الدليل العقلي مع النقلية عند إيهام التعارض مع ظواهر النقل؟ لكن قبل الإجابة عن هذا السؤال، إنّ طبيعة هذه العلاقة تجعلني أبحث ابتداءً في المطلب الأوّل حول طبيعة الدليل اللفظي، أهو ظنّي أو قطعي؟ لأبين كيفية حصول إيهام التعارض بين الأدلّة في المطلب الثاني.

(١) الكاشف عن المحصول في علم الأصول. لأبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني (ت ٦٥٣هـ) تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، قدّم له: محمد عبد الرحمن مندور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ١/٤٦١.

(٢) اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود. عبد الوهاب المسيري، بيروت: دار الشروق ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص: ١٣٢.

تعقيب: ومذهب الإمام: أن الماهية أو المعنى المتصوّر سابق على اللفظ الموضوع * للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان.. لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية... * [مفاتيح الغيب، ١/٣٤].



المطلب الثالث:

بيان إفادة الأدلة اللفظية للظن أم اليقين^(١)

إفادة الدلائل اللفظية للظن أو لليقين يترتب عليها مسألة إفادة طبيعة الأدلة السمعية ومدى ظنيتها وقطعيتها في الدلالة.

والمقصود من هذا تبيان عوارض الألفاظ التي يحصل فيها الخلل من مراد المتكلم، وهي على خمس احتمالات: "الاشتراك"^(٢) و"النقل"^(٣) و"المجاز"^(٤) و"الإضمار"^(٥) و"التخصيص"^(٦)، فإذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعًا لمعنى واحد، وإذا انتفى احتمال المجاز

(١) انظر: في معنى القطع والظن ص ٣٢٩ من هذه الرسالة.

(٢) الاشتراك: ما وُضِعَ لِمَعْنَيْنِ فَأَكْثَرَ. [رسالتان في منظومة أصول الفقه الاصطلاحية. لأنصاري والتفتازاني ص: ٥١].

(٣) النقل: يُطْلَقُ عَلَى نَقْلِ الْأَلْفَاظِ مِنْ مَعْنَى إِلَى آخَرَ كَالنَّقْلِ مِنَ الْحَقِيقَةِ اللَّغَوِيَّةِ إِلَى الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ، نَحْو: الصَّلَاةِ فِي مَعْنَى الدَّعَاءِ إِلَى الْهَيْئَةِ الْمَخْصُوصَةِ. [انظر: معجم مصطلح الأصول. هشم هلال مراجعة وتوثيق: د. محمد التونجي، بيروت: دار الجيل، ط ١، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ، ص: ٣٣٩].

(٤) المجاز: كُلُّ لَفْظٍ تُجَوِّزُ بِهِ عَنْ مَوْضُوعِهِ. [الحدود في الأصول. لابن فورك ص: ١٤٥].

(٥) الإضمار: وهو كل ما جرى فيه إسقاط لفظ يُقَدَّرُهُ الذَّاكِرُ لِحُضُورِهِ لِحُضُورِ صِدْقِ الْمُتَكَلِّمِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا. وهو داخل في «دلالة الاقتضاء» وقد يُدعى «دلالة الإضمار». [معجم مصطلح الأصول. لهشم هلال ص: ٣٥].

(٦) التخصيص: إخراج البعض عن الجملة. [رسالتان في منظومة أصول الفقه الاصطلاحية. لأنصاري والتفتازاني ص: ٩١].



والإضمار، أي التقدير، كان المراد باللفظ ما وُضِعَ له، وإذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وُضِعَ له^(١)، فلا يبقى حينئذٍ خَلَلٌ في الفهم، فيُفهم حينئذٍ المعنى المراد من الأدلة السمعية. وهذا بالنسبة لَعَلْبَةِ الظَّنِّ لأنها كافية في استنباط الحكم الشرعي، أي إذا انتفت هذه الاحتمالات الخمسة لم يبقَ شيءٌ يخلُ بالظنِّ فيفهم الحكم الشرعي. وأما لعدم الخلل في اليقين وهو ما لا بُدَّ منه للعقائد فلا يكفي نفي هذه الاحتمالات الخمس، بل لا بُدَّ من أشياء أخرى لإفادة اليقين، وهي: "انتفاء النسخ، التقديم والتأخير، تغيير الإعراب، التصريف والمعارض العقلي (وهو محلّ بحثنا) فإذا انتفت هذه العشرة يفيد الدليل السمعي اليقين في الجميع"^(٢).

وقد نقل الأصفهاني اختلاف الأصوليين في الدلائل اللفظية هل تفيد القطع؟ على ثلاثة مذاهب، قائلًا:

"أحدها: نعم، وهو مذهب المعتزلة وأكثر أصحابنا: إنه يفيد القطع.

والثاني: إنه لا يفيد.

والثالث: وهو اختيار المصنّف (الرازي)، أنها تفيد القطع إذا اقتربت به قرائن مشاهدة، أو معقولة كالتواتر. وهو يتوقف على مقدمات

(١) المحصول في أصول الفقه. للرازي ٢٥٣/١ - ٢٥٤. بتصرف بسيط.

(٢) انظر: معجم مصطلح الأصول. لهيثم هلال، ص: ٩١. ولمزيد من التفاصيل انظر: الكاشف عن المحصول للأصفهاني، ٣٨١/٢.



مظنونة، والموقوف على المظنون مَظنون^(١)، والاستدلال بالخطاب لا يفيد اليقين إلا بعد تيقن أمور عشرة، كما يقول الرازي: "عصمة رواية ناقلها، وصحة إعرابها، وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص بالأشخاص، والأزمان، وعدم الإضمار والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي"^(٢).

من هنا كانت الأدلة النقلية أو الاستدلال بالخطاب لا يفيد اليقين إلا عند انتفاء التعارض بين هذه الاحتمالات، لذلك يقرّر ظنيّة الأدلة السمعية، بناء على ظنيّة الأدلة اللفظية. إلا أن المسألة ليست على الإطلاق، فإنما يصحّ إن لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع وإلا فلا.

وبعد بيان إفادة الأدلة اللفظية للظنّ عند وجود العوارض التي تحيلها ظنيّة ما لم تقترن بقرائن تفيد القطع، وبما أنّ ظنيّة الأدلة اللفظية تؤثر في قطعية وظنيّة دلالة التصوص، لذلك كان العقل دليلاً في إطار المعنى المراد عند ظهور الاحتمال وإيهام التعارض بين قواطع العقل وظواهر النصّ.

من هنا تأثير دلالة العقل عند قيام تعارض مع ظاهر اللفظ، ومدى ارتباط هذا المنحى بالمنهج الثلاثي العام، وهذا ما سأبحثه في المطّلب الآتي:

(١) الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٤٩٤/٢.

(٢) المحصول. للرازي، ٢٨٠/١ بتصرف بسيط.



المطلب الزايم:

تأثير دلالة العقل في النص عبر تقديم أدلة العقل القاطعة على دلالة ظواهر النص عند إيهام التعارض بينهما

أولاً: في بيان معنى التعارض لغة واصطلاحاً:

أ - التعارض لغة: الظهور والتقابل والتماثل. عارض الشيء بالشيء معارضة أي: قابله^(١).

ب - التعارض اصطلاحاً: هو تقابل الدليلين على سبيل الممانعة بأن يدل كل واحد منهما على ما ينافي ما يدل عليه الآخر، في محل واحد وزمان واحد.

ولا يختلف معنى التعارض عن مفهوم التناقض بالمعنى المنطقي، وهو "اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب بحيث يلزم لذاته أن تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة"^(٢).

وهذا يعني أنهما لا يصدقان معاً ولا يكذبان معاً، فلا يمكن أن يكون زيد قائماً وجالساً في ذات الوقت، لعلّة التناقض، وهذا باطل، فإذا اجتمعا معاً أحدث اجتماع القضيتين تناقضاً عقلياً في الذهن، وإذا كذبا معاً، لزم منه ارتفاع التقيض، والتقيضان لا يرتفعان، لأن ثبوت أحدهما

(١) لسان العرب. لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ). بيروت: دار صادر ط ٣ ١٤١٤هـ مادة: عرض ١٦٧/٧.

(٢) البصائر النصيرية. للساوي ص: ١٢١.



ينفي الآخر حكمًا، فلا وسط بينهما، فيبقى أن أحد الدليلين المتعارضين صادق والآخر كاذب^(١). لذلك كانت أحكام العقل يقينية لا تكذب.

لذلك وضع علماء الأصول قواعد منهجية في التعامل مع دليل العقل والنقل، آخذين بالاعتبار أن الشرع مُنزل على مدارك العقول لا يخالف قوانينها، وإلا حصل عندها التناقض والتعارض، وهذا لا يتصور، "وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد به السمع، ولا يُتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول"^(٢).

وإذا كان لا يتصور قيام التناقض بين قواطع العقل والشرع، كان حلّ الإشكال بين ما يتبادر من ظواهر اللفظ وقواطع العقل في: تقديم دلالة العقل القطعي على ظواهر التصوص عند إيهام التعارض.

(١) تعقيب: والتعارض يماثل تقابل الألفاظ في علم المنطق حيث يكون الواحد في مواجهة اللفظ الآخر وهما اللذان لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد، ويعني التقابل والمواجهة بين الأمر الإيجابي والآخر المنفي ومنها التقابل بين التقيضين فالتناقض نوع من التقابل.

ويشترط لثبوت التعارض:

- تضاد الدليلين: وذلك بأن كان أحدهما يحرم شيئًا والآخر يحرمه.
- تساوي الدليلين في القوة.

- التساوي في الثبوت والدلالة كالتعارض بين القطعيين.

- اتحاد الزمن والمحل. وإلا كانت الجهة منفكة وبمعنى آخر تكون القضايا متعارضات: إذا اتفقت في الموضوع والمحمول لفظًا ومعنى واتفقا في الكل والجزء والقوة والفعل والشرط والإضافة والزمان والمكان. والأدلة الشرعية لا تعارض، إنما يقع التعارض في ذهن المجتهد. [انظر: التعريفات. للجرجاني ص: ١٢٤. والبصائر التصيرية. للساوي ص: ٧٤، ١٢١].

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي ص: ١١٦.



إنه ولما كان النصُّ القرآنيُّ ليس كله قطعياً، على المعاني الظاهرة المتبادرة إلى الفهم، ويحوي الظنِّي الذي يحتمل أكثر من معنى. فإذا وُجِدَ المعارض العقلي تعيّن معنى آخر من المعاني المحتملة، فيصرف الظاهر إلى المعنى المراد، وبذلك لا يكون متعارضاً لا مع قطعيات العقول ولا مع محكمات النصوص القاطعة.

لَمَّا بَيَّنَّتْ أَنَّ أَحْكَامَ الْعَقْلِ لَا تَكْذِبُ، وَأَنَّ الْمَسْتَحِيلَ الْعَقْلِيَّ لَا وَجُودَ لَهُ، حَتَّى فِيمَا يَخْبِرُ بِهِ الشَّرْعُ مِنْ أُمُورٍ غَيْبِيَّةٍ لَا مَسْرَحَ لِلْعَقْلِ فِيهَا، يَكُونُ مَجُوزاً وَقَوْعُهُ لَمَّا وَرَدَ بِهِ السَّمْعُ. وَإِذَا كَذَبْنَا أَحْكَامَ الْعَقْلِ انْقَلَبَتِ الْحَقَائِقُ، وَبَطَلَ مَعْرِفَةُ صَدَقِ الرَّسُولِ مِنْ غَيْرِهِ، وَالْإِلَهَ الْحَقُّ، وَإِلَّا ادَّعَى أَيُّ شَخْصٍ الْأُلُوهِيَّةَ، وَصَارَ أَيُّ مَعْتَقِدٍ حَقًّا، فَاسْتَوَى مَنْ يَقُولُ بِحُلُولِ الْإِلَهِ بِالْبَشَرِ أَوْ الشَّجَرِ مَعَ تَنْزِيهِ الْمَوْلَى سُبْحَانَهُ، وَهَذَا مَحَالٌ عَقْلِيٌّ، لِذَلِكَ كَانَ الْعَقْلُ أَصْلَ النَّقْلِ، فِيهِ يُعْرَفُ.

وإذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، وكان أحد المعاني معارضاً لقواطع أدلة العقل، يتعيّن المعنى الثاني حكماً، إذ الثالث مرفوع، ولو تعيّن الظاهر لكان باطلاً لمناقضته لقاطع العقل، فلم يبقَ إلّا الاحتمال الذي يعاضده العقل، وهو المعنى المتعيّن من السمع والمؤيّد بدليل العقل القاطع.

وهذا، فيما يتوقّف المعارض العقلي، فيما إذا قام الدليل القطعي على عدم ما يدلّ عليه ظاهر اللفظ، كالأيات الدالّة على الوجه واليد وغيرها، التي أدّت الأدلّة والبراهين إلى استحالة ظواهرها الموهمة للمماثلة الحسية.

قال الغزالي: 'وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما

ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للعقول، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة. والصحيح فيها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل^(١)؛ لأنَّ التَّنْزِيه أصلٌ يُرَدُّ إليه كلُّ فرعٍ أو معنى محتملٍ معارضٍ لهذا التنزيه، تحيله العقول. فما هي القسمة المنطقية فيما إذا حصل تعارض بين البراهين العقلية والظواهر النقلية، وكيف يكون الحال فيها؟

قال الرازي في بيان هذه القسمة:

وليعلم: "أنَّ الدلائل العقلية القطعية إذا قامت على ثبوت شيء، ثمَّ وجدنا أدلةً نقليةً يُشعرُ ظاهرها بخلاف ذلك... فما هنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

١ - إما أن نصدِّق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو مُحال.

٢ - وإما أن نُبطلهما، فيلزم تكذيب النقيضين، وهو مُحال.

٣ - وإما أن نصدِّق الظواهر النقلية ونكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول، وظهور المعجزات على يد محمَّد عليه الصلاة والسلام، ولو جوَّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية

(١) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي ص: ١١٦.



عن كونها مفيدة، فثبت أنَّ القَدَحَ في العقل لتصحیح النُّقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وإنَّه باطل.

ولمَّا بطلت الأقسام الثلاثة، لم يبقَ إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة (الحالة الرابعة)، ونقطع بأنَّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة. أو إن كانت صحيحة إلا أنَّ المُرَاد منها غير ظواهرها، ثمَّ إن جَوَزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرُّع بِذِكْر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم يجوزوا التأويل، فَوَضنا الأمر إلى الله تعالى.

فهذا هو القانون الكلِّي المرجع إليه في كل المتشابهات، والله أعلم^(١).

فالتَّرجيح العقلي القاطع على الظاهر الظَّنِّي، له أدلته العقلية واللغوية، فإما أن تقول بالمتعارضين معاً وهذا مُحال للتناقض وقيام النفي والإثبات على محلّ واحد، فلا يجوز أن يصدق معاً، وإلَّا لزم اجتماع النَّقيضين وهذا باطل. ولا يجوز أن يكذبا معاً، وإلَّا لزم ارتفاع النَّقيضين، وهو باطل. فلا بُدَّ من إثبات أحدهما. فإذا أثبتنا الظواهر النقلية الظنّية على القواطع العقلية، صار العقل متهمًا غير مقبول القول وبرهان العقل لا يكذب، فلم يبقَ إلا تقديم الدليل العقلي القاطع على الدليل النقلية الظنّي. ولا بد من القول أن الدليل العقلي منسجم ومستمدّ من الأدلة النقلية المحكمة التي تمثل أساس وأصل الشريعة الغراء ومنطلقها.

ويؤكِّد الإيجي هذا المعنى عندما يعلّل أن ظواهر النقل لا تتقدّم على

(١) تأسيس التقديس. للرازي، ص: ٢١٧.



أدلة العقول القطعية، لأن في ذلك إبطالاً للأصل بالفرع؛ لأن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل؛ ولأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة، وسائر ما يتوقف صحّة النقل عليه، ليس إلا العقل، فهو أصل للنقل الذي تتوقف صحته عليه. فإذا قدّم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع، وفيه - أي في إبطال الأصل بالفرع - إبطال للفرع أيضًا... وإذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي، فقد تعيّن تقديم العقلي على النقل وهو المطلوب^(١).

وإذا تعيّن تقديم الدليل العقلي القطعي فلا بُدّ من التأويل، وتعيين المعنى المراد المؤيّد بدليل العقل، والمنسجم مع المحكمات النقلية، التي تنفي مماثلته ومشابهته تعالى للحوادث، وهذه المحكمات هي المبادئ العقلية الضرورية والفطرية؛ لأن المحكمات يقينية ولا بُدّ أن تتوافق مع أحكام العقول. وإلا لم تثبت الحقائق، وما عرفنا ما يجوز وما يستحيل بحقّه تعالى. وهكذا، يتقدّم العقلي القطعي، ويصرف اللفظ عن ظاهره، وتعيين المعنى المراد يكون هذا المعنى منسجمًا مع المحكم المنسجم بدوره مع أدلة العقول وأحكامه القطعية، وهكذا يظهر الفرق بين المعتزلة والأشاعرة، حيث أقام المعتزلة تصوّراتهم بناءً على أصول مسبقة ألجأتهم إلى أن يحكموها في كلّ شيء، بينما تحرّرت الأشاعرة من هذه النظرة الضيقة ولم يؤطروا نظراتهم بمبادئ قبلية؛ بل ما قادهم إلى الدليل

(١) انظر: شرح المواقف. للمقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦هـ).

تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ). ومعه: حاشية

السيالكوتي والحلي على شرح المواقف ضبطه وصحّحه: محمود عمر الدمياطي

بيروت: دار الكتب العلمية ط ٢، ٢٠١٢م ٥٤/٢-٥٥.



والبرهان وهذا ما يجعلني أوافق الدّكتور صبحي الصالح: "وإنّما أتّيح للمعتزلة تبعاً لمنهجهم القائم على العقل أصلاً والنّص تبعاً أن يغلّوا في هذا الميدان غلّوا بعيداً، نراهم أبعد نسبياً عن مناخ الإيمان والرّوح من ابتعاد الأشاعرة مثلاً عن مناخ المنطق والبرهان"^(١). وما ذلك إلّا لأنّهم حصروا نظرتهم بأصول عامّة مُطلّقة لا يستطيعون التحرّر منها، وهذا يختلف عن النّظر مع دليل العقل أنّي صار واتّجه في صيرورة المفاهيم.

وبعد أن عرضتُ الآراء والحلول الكلاميّة والأصوليّة في نظريّة المعرفة والوجود، وتمحيص مبادئ العقل ومدى استقلاله على تفاوت بين الاتجاهات، انتقلتُ إلى مجالٍ آخر من مجال المعرفة متعلّق بمدرجات العقل العمليّ حيث يرتبط بالسلوك والفعل، وحيث ينتمي إلى مبحث "القيم" ويرتبط مباشرةً بالمبحث المعروف بين الأصوليين وعلماء الكلام (الحسن والتّبح العقليّان). ومدى استقلال العقل بإدراك الحُسن والقبح في الأفعال أوّلاً. وهل يستقلّ بالحُكم القيمي على الفعل؟ وهل هناك مُلازمة بين حُكم العقل والشّرع، أم لا؟

هذا هو الإطار النظريّ للمشكلة وبدأتُ ببحث التحسين والتّقييح العقليّين عند كلّ من المعتزلة والأشاعرة والماتريديّة.



(١) فلسفة الفكر اللّينيّ بين الإسلام والمسيحيّة. لويس غرديه جورج قنوتي، تعقيب:



الفصل الثالث:

العقل باعتباره دليلاً مستقلاً ومخصّصاً

ويتضمّن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحرير القول في معنى استقلالية الدليل العقلي في أصول الفقه.

المبحث الثاني: العقل باعتباره دليلاً مخصّصاً مستقلاً، ورفع إبهام التعارض بين عموم النقل ومقتضيات العقل. وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: في تخصيص العموم بضرورة العقل.

المطلب الثاني: ما يُعلم تخصيصه نظرياً (بالاستدلال).

المبحث الثالث: شبهة من يعترض على التخصيص بالعقل، والردّ عليها.





الفصل الثالث:

العقل باعتباره دليلاً مستقلاً ومخصّصاً

تتمحور دراسة هذا الفصل في ثلاثة مباحث. ناقشْتُ في المبحث الأول معنى استقلال الدليل العقلي في أصول الفقه وأثر ذلك على الاستباط.

وفي المبحث الثاني بيّنتُ مظهر استقلالية العقل في كونه دليلاً مخصّصاً.

ثمّ أدرجتُ في المبحث الثالث شبهة من يعترض على التخصيص بالعقل والرّد عليها.





البحث الأول:

تحرير القول في

معنى استقلالية الدليل العقلي في أصول الفقه

سبق أن أشرت، إلى أن الدليل ينقسم عند الأصوليين وعلماء الكلام إلى دليل عقليٍّ محض، وسمعيٍّ محض، ومركب من الأمرين^(١).

الدليل العقلي المحض، وهو الذي يدلّ لذاته من غير توقُّف على السمع، كَوْن العالم دليلاً على وجود الله تعالى وحكمته، فهذه المدارك من المستقلات العقلية، التي يستطيع العقل بمفرده أن يستدلَّ عليها حتى ولو لم يكن ثمة أدلة سمعية تُشير إلى كونه تعالى خالقاً عليماً.

والدليل العقلي يستقلّ بنفسه في معرفة المدلول أو المطلوب الذي يُراد معرفته، عبر مقدمات يتوصّل بها إلى النتائج، "الدلالة العقلية، أي المنسوبة إلى العقل، وهي ما يقتضيها العقل، أي العقل يجد علاقة بين الدالّ والمدلول، بواسطة مقدّمة يستقلّ في إثباتها العقل ولم يحتج إلى غيره من وضع أو طبع أو غيرهما. فينتقل العقل بتلك العلاقة من الدال إلى المدلول فتحصل الدلالة، فيكفي في ثبوتها مجرد العقل"^(٢). كدلالة الصنعة على الصانع، ودلالة الإتيان على الحكيم، ودلالة العلة على المعلول...

(١) انظر: تفصيل هذا التقسيم صفحة ١٦٩ من هذه الرسالة.

(٢) شرح الغرّة في المنطق. خضر بن محمد بن علي الرازي (ت ٨٥٠هـ) وعيسى بن =



وفي هذا قال إمام الحرمين الجويني: "قال الأصوليون: الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات، وهي تدل لأنفسها وما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة، كالفعل الدال على القادر، والتخصيص الدال على المرید، والإحكام الدال على العالم، فإذا وقعت هذه الأدلة دلت لأعيانها، من غير حاجة إلى قصد قاصد إلى نصبها أدلة"^(١).

إذن، إن الأدلة العقلية تستقل في معرفة مرادها من دون توسط أي شيء خارج عنها، حيث يقتضي الدليل مدلوله كاستدلاله على أن الشخص يستحيل أن يكون قائماً وجالساً في آن معاً، فهذا يخالف مقتضى العقل، هذا من جهة.

ومن جهة ثانية، فإن دلالة العقل مؤثرة في فهم خطاب الشارع، وكونه دليلاً صارفاً للفظ الظاهر عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله، يكون متوافقاً مع مقتضيات العقول عند قيام التعارض؛ لأن "دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما"^(٢) فيما إذا تعذر إجراء الخطاب على ظاهره.

فالعقل يتوسط العلاقة بين اللفظ والشيء، ومن جراء هذه العلاقة فقد اختلف الأصوليون في المعنى الذي وضع له أساساً، أهو المعنى الخارجي أم المعنى الذهني. ويحرر النزاع في هذا الأصفهاني بقوله: حول نفي الوضع للمعنى الخارجي، "إن أراد أنها ما وضعت للدلالة

= محمد بن عبد الله الإيجي الصفوي (ت ٩٥٣هـ). تحقيق وتقديم وإعداد: ألبير نصري نادر بيروت: دار المشرق ط ١، ١٩٨٣م ص: ١١٨.

(١) البرهان. للجويني ١/١٥٥.

(٢) المستصفي. للزالي ٢/٥٠.



على الموجودات الخارجية ابتداءً من غير تَوَسُّط الدلالة على المعنى الذهني، فهذا حق، وذلك لأن اللفظ إنما يدل على وجود المعنى الخارجي بتوسط دلالتها على المعاني الذهنية.

وإن أراد به: أن الدلالة على الموجودات الخارجية، ليست مقصودة من وضع الألفاظ: فذلك باطل؛ لأنَّ المُخْبِر إذا أَخْبَرَ لغيره بقوله: جاء زيد؛ فإنَّ مقصوده الإخبار بمجيء زيد من الخارج^(١).

يتبين أن الدليل العقلي إذا أُطلق يكون المراد به ما يكون مقابلًا للسمع، وله دور مؤثر في فهم المعنى المراد خلافًا للظاهر، يقول الرازي: "القرينة: قد تكون عقلية، وقد تكون سمعية. أما القرينة العقلية؛ فإنها تبين ما يجوز أن يراد باللفظ مما لا يجوز"^(٢).

وبذلك يظهر أن دليل العقل له دور مؤثر في تعيين المعنى المراد، فيما إذا دلت دلالة العقل على أنَّ المراد غير ظاهره. يقول أبو الحسين البصري^(٣): "القرائن هي ضربان: عقلية وشرعية. والشرعية هي بيان

(١) الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٤٦١/١.

تعقيب: يقصد إن أراد الإمام الرازي أن الألفاظ ما وضعت للدلالة على الخارج.

(٢) المحصول. للرازي ١٤٥١/٣.

(٣) أبو الحسين البصري: هو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري، أخذ عن أبي علي ابن جلاب أولًا ثم أخذ عن أبي هاشم لكنه بلغ بجده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم. لازم مجلس أبي الحسن الكرخي الزمان الطويل. من تلامذته: قاضي القضاة عبد الجبار ومن أهل البيت عليه السلام أبو عبد الله الراعي. صنّف كتاب التفضيل. توفي سنة سبع وستين وثلاثمائة. ويُعتَبَر من الطبقة العاشرة من طبقات المعتزلة. [طبقات المعتزلة. لابن المرتضى ص: ١٠٥-١٠٧ ١١٢].



نسخ، أو بيان تخصيص أو غيرهما من وجوه المجاز. وأما القرائن العقلية فهي الأدلة العقلية إذا دلت على خلاف ظاهر الكلام^(١).

وفي هذا السياق يقول الجرجاني: "... كل وصف يستحقه هذا الحكم من صحة وفساد، وحقيقة ومجاز، واحتمال واستحالة، فالمرجع فيه والوجه إلى العقل المحض. وليس للغة فيه حظ، والعربي فيه كالعجمي، لأن قضايا العقول هي القواعد والأسس التي يُبنى غيرها عليها، والأصول التي يُردُّ ما سواها إليها"^(٢).

وبهذا يُعرف مراد المتكلم إذا كان على الحقيقة أو على المجاز، أو أراد الظاهر أو يقتضي التأويل لمعارضة ذلك مع قضايا العقول، وكما يقول الجرجاني: "أن كلَّ جملةٍ أخرجت الحكم المفاد منها عن موضعه من العقل لضرب من التأويل، فهي مجاز"^(٣) كقول القائل: أنبت الربيعُ البقل، "وقد أثبتَّ الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضعه من العقل، لأنَّ إثبات الفعل لغير القادر لا يصحَّ في قضايا العقول، إلا أنَّ ذلك على سبيل التأويل"^(٤).

إذن، فالربيع ليس له تأثير، فإثبات تأثير الإنبات إلى الربيع مخالف

(١) المعتمد في أصول الفقه. لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعري (ت ٣٦٧هـ). تقديم وضبط: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ٢/٣٥٨.

(٢) أسرار البلاغة. أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧٤هـ). قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، جدّة: دار الميزاني ط ١٤١٢هـ - ١٩٩١م ص: ٣٧٣.

(٣) المصدر نفسه. ٣٨٥.

(٤) المصدر نفسه. ٣٨٥.

لقضايا العقول، أو إثبات هذا الحكم إلى الربيع ليس حكمًا مفادًا على ما هو عليه في العقل. وبذلك عرفنا بدليل العقل أن إسناد الفعل إلى الربيع على سبيل التأول؛ لأننا أثبتنا الفعل إلى ما لا يثبت له فعل حقيقة. ذلك لأن دليل العقل قطع استحالة أن يكون لغير القديم تأثير في هذا الكون، فينبغي التأول للتوافق مع مقتضيات العقل وتعيين احتمال المعنى الراجع.

وانسجامًا مع هذا يؤكد الغزالي على دلالة العقل وتأثيرها في تأكيد المعنى الظاهر أو صرفه إلى معنى آخر، قال في هذا الصدد: "ثم إن كان نَصًا لا يحتمل كفى معرفة اللغة. وإن تطرق إليه الاحتمال فلا يصرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ. والقرينة إما لفظ مكشوف، كقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاؤُا حَقَّهُ، يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١] والحق هو العُشر (أي كما لو قال: والحق هو العُشر) وإما إحالة على دليل العقل، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] ... وإما قرائن أحوال...^(١).

فبدليل العقل، يؤول اليد في الآية بالقُدرة، فدلالة العقل القطعية وأدلة النقل المحكمة تتحد في أنها تحيل أتصاف الله تعالى بالجوارح، أو أي معنى من المعاني الحسية أو البشرية، لأنه مستحيل عقلاً ويؤدي إلى تناقض عقلي في الذهن ومخالفة المُحكّم من الآيات المتوافقة مع مقتضيات العقول.

وينصّ الرازي: "من أقسام الخطاب المبيّن... أن يظهر - في العقل - تعذّر إجراء الخطاب على ظاهره، ويكون هناك أمر يكون حمل

(١) المستصفي. للغزالي ٢٢٢/٢-٢٣.



الخطاب عليه أولى من حمله على غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَسَّيَلِ
الْفَرِيَّةَ﴾ [يوسف: ٨٢]^(١).

وبهذا العرض يتبين أهمية الدليل العقلي في تعيين المعنى المراد،
فيما إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، ويكون مؤثراً في تأكيد دلالة
اللفظ على المعنى الظاهر أو صرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر.

وهكذا يتبين، كيف استثمر الأصوليون دليل العقل المستقل مصدرًا
ومنهجًا في حلّ ظاهر التعارض، فيما إذا النقل اقتضى ثبوت أمر، والعقل
نفاه، فإمّا أن يكون جمعًا بين الإثبات والنفي وهذا محال. بتعبير آخر فيما
إذا كان العمل بعموم^(٢) اللفظ يناقض دلالة العقل، فهل يقوى العقل
كدليل مستقلّ على تخصيص بعض ما تناوله من عموم مراد المتكلم؟ هذا
ما بيّنته في مبحث استقلالية العقل في كونه دليلًا مخصّصًا ورافعًا لإيهام
التعارض من خلال المبحث الثاني.



(١) المحصول. للرازي ٢/٦٩٣ - ٦٩٤.

(٢) عرّف القرافي العام: «اعلم أنا كما نقول لفظ عام أي شامل لجميع أفراده فكذلك
نقول للمعنى إته عامٌ أيضًا». [العقد المنظوم في الخصوص والعموم. القرافي
شهاب الدين أحمد إدريس ابن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المعروف
«بالقرافي» (ت ٦٨٤هـ). تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود،
بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م ص: ٣٠].

البحث الثاني:

العقل باعتباره دليلًا مخصصًا مستقلًا،

ورفع إيهام التعارض بين عموم النقل ومقتضيات العقل

إنَّ الإشكال المطروح: هل يدخل في العام ما يمنع دليل العقل من دخوله ضمن أفرادهِ، فيما إذا كان دليل العقل يوجب إخراجه منه؟ ومن ثم تخصيص^(١) العموم بدليل العقل المستقل؟

تكاد تتفق أقوال أئمة الأصول على تخصيص الدليل السمعي بالدليل العقلي المستقل، فيما إذا ورد ما يوهم أنَّ الدليل السمعي على خلاف الدليل العقلي، عند التعارض بطريق الخصوص والعموم، وقاموا بدفع هذا الإيهام.

قال الأودي عند الكلام على ما يوهم المعارضة بين ما يدلُّ النقل على عمومهِ ويخرج بدليل العقل، في كونه مرادًا للمتكلِّم: "فإن قيل: ما المانع أن يكون التمسُّك بدليل العقل مشروطًا بعدم معارضة الكتاب له. قلنا: إذا وقع التعارض بينهما، وأحدهما مقتضى للإثبات، والآخر للنفي، فلا سبيل إلى الجمع بين موجههما، لما فيه من التناقض، ولا إلى نفيهما، لما فيه من وجود واسطة بين النفي والإثبات، فلم يبقَ إلا العمل

(١) وحُدَّ التخصيص: هو إخراج ما يتناوله اللفظ العام أو ما يقوم مقامه بدليل يصلح للإخراج وغيره قبل تقرر حكمه. [العقد المنظوم. للقرافي ص: ٤٨٣].



بأحدهما، والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية، وهو مُحال، والعمل بدليل العقل لا يبطل عموم الكتاب بالكلية؛ بل غايته إخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة، عن كونه مرادًا للمتكلم، وهو غير ممتنع فكان العمل بدليل العقل متعينًا^(١).

وقد تعيّن العمل بدليل العقل مخصّصًا، سواء أكان مخصّصًا بضرورة العقل، أو بالاستدلال.

وهذا ما بحثته في المطبّب الأوّل فيما يعلم تخصيص العموم بضرورة العقل، وما يعلم تخصيصه نظريًا بالاستدلال في المطبّب الثاني.

المَطْبَبُ الأوّل:

في تخصيص العموم بضرورة العقل

قال الرازي: "قد يكون (التخصيص) بضرورة العقل كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقًا لنفسه"^(٢). وكما يتّضح، أنّ العقل يعلم بالضرورة أن الله ﷻ واجب الوجود لذاته، والقدرة إنّما تتعلّق بالممكنات، دون الواجب لذاته والمستحيل، فضلًا على أنّ متعلّقات القدرة حادثة، والله ﷻ قديم لا أوّل له ويستحيل عليه الحدوث.

وهناك مسألة: هل يصحّ أن يُطلق اسم الشيء^(٣) على الله ﷻ؟ لأنّه

(١) الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي ٥١٩/٢.

(٢) المحصول. للرازي ٦١٧/١٠.

(٣) الشيء: قيل: هو الذي يصحّ أن يعلم ويخبر عنه، وعند كثير من المتكلمين هو اسم مشترك المعنى إذا استعمل في الله وفي غيره ويقع على الموجود والمعدوم. =



إن كان لا يجوز أن يُسَمَّى الله ﷻ بالشيء، فليس هناك من تخصيص أصلاً؛ فإنَّ ذاته القديمة لا تكون مشمولةً بلفظ شيء، لكونه لا يُسَمَّى به، قال السُّبكي: "أنَّ لفظه شيء لا تُطْلَقُ على الله تعالى على أحد المذهبيين للمُتَكَلِّمين، فإنَّ قُلْتُ: لا شك أنَّ الشيء يشمل الموجودات لغةً واصطلاحاً، والمنع من إطلاقه على الباري تعالى عند مانعه هو لعدم الإذن، بناءً على أنَّ أسماءه توقيفية وهذا لا يجيء في الآية. قُلْتُ: قد استند المانع من ذلك إلى شيئين: أحدهما: عدم الإذن، ويتجه على هذا ما ذكرت. وثانيها: وهو الذي عوَّلَ عليه أنَّ لفظه "شيء" مأخوذة من "مُشاء"، والمُشاء: المُحدَث الذي ليسَ بقديم، والله تعالى قديم فلا يصدق عليه ذلك كما ذكرناه" (١).

بينما ذهب الجمهور إلى الجواز، وحثَّهم في ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللَّهُ شَهِدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]. قال الرازي: "واحتجَّ الجمهور على تسمية الله تعالى بالشيء بهذه الآية، وتقريره أنه قال: أي الأشياء أكبر شهادة، ثم ذكر عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ وهذا يُوجِبُ كونه تعالى شيئاً، كما أنه لو قال: أيُّ النَّاسِ أَصْدَقُ، فلو قيل: جبريل، كان هذا الجوابُ خطأً، لأنَّ جبريل ليسَ من النَّاسِ فكذا ههنا" (٢).

= وعند بعضهم: الشيء عبارة الموجود وأصله: مصدر شاء وإذا وُصِفَ به تعالى فمعناه المشي وعلى الثاني قوله تعالى: ﴿قُلْ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ١٦] فهذا على العموم بلا مثوية إذا كان الشيء ههنا مصدرًا بمعنى المفعول. [مفردات ألفاظ القرآن. الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم ط ٥، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م ص: ٤٧١].

(١) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٩٦٧/٢ - ٩٦٨.

(٢) مفاتيح الغيب. للرازي مج ٤ ١٥٣/١٢.



والفريقان مُتَّفَقان على أصلٍ مُشْتَرِكٍ بينهما، أن أسماءه تعالى تَوْفِيئَةٌ
وإنما الخلاف في تفسير الآية^(١). فلا بُدَّ من ورود الإذن من الشارع، وإذا
كان هذا كذلك فلا تصحَّ بذلك أدلَّةُ العقول ولا القياس^(٢)؛ لأن مأخذ
أسمائه تعالى هو التوقف عند حدود الشرع فقط.

(١) حيث ذهب الفريق الأول المانع في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنتَ نَبِيُّ رَبِّكَ وَأَسْمَاءُ نَبِيِّ رَبِّكَ﴾
لعله لا يرى الوقف على قوله «قُلِ اللهُ». [انظر: الإيهام في شرح المنهاج. للسبكي
٩٦٨/٢].

تعقيب: فمن لا يرى أي ارتباط بين الجملتين فيعتبر أن قوله تعالى: ﴿قُلِ اللهُ شَهِيدٌ
بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ كلامٌ مُسْتَقِلٌّ بنفسه عن الجملة الأولى. قال الرازي: «فإن قيل: قوله:
﴿قُلِ اللهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الانعام: ١٩] كلامٌ تامٌّ مُسْتَقِلٌّ بنفسه لا تَعَلَّقَ له بما قبله
لأن قوله: «الله» مبتدأ وقوله «شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» خبره وهو جملة تامة مستقلة
بنفسها لا تَعَلَّقَ لها بما قبلها.

فُلنا: الجواب فيه من وَجْهَيْنِ: الأول: أن تقول في قوله: ﴿قُلْ أَنتَ نَبِيُّ رَبِّكَ وَأَسْمَاءُ نَبِيِّ رَبِّكَ﴾
لا شك أنه سؤال ولا بُدَّ له من جواب: إما مذكور أو محذوف.
فإن فُلنا: الجواب مذكور كان الجواب هو قوله «قُلِ اللهُ» وما هنا يتم الكلام فَمَا
قوله «شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ» فُها يُضمَرُ مبتدأ والتقدير وهو شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وعند
هذا يصح الاستدلال المذكور... [مفاتيح الغيب. للرازي مج ٤، ١٢/١٥٣].

(٢) تعقيب: وقد استدلل الإمام عبد القاهر البغدادي على إبطال القياس في حق أسماء
مولانا جلَّ وَعَلا أنه تعالى إذا وُصِفَ باسم فلا يجوز إطلاق المعنى عليه، فلا
يجوز التوسُّع في المعاني وبذلك بطل القياس. قال: «ولأنَّ الله تعالى موصوف
بأسماء لا يوصف بما في معناها، نحو صِفَتِهِ بَأَنَّهُ جواد كريم ولا يوصف بَأَنَّهُ
سَخِيٌّ، ويُقال إنه قديم ولا يُقال عَتِيْق وإن كان ذلك في معنى القديم، وفي هذا
دليل على بطلان القياس في أسمائه». [أصول الدين. للبغدادي ص: ١٣٩].

وهذا بخلاف المعتزلة الذين جَوَّزوا التَّوسُّع في المعاني واعتبروا أن أسماءه تعالى
توجد قياساً واعتباراً من جهة أدلَّة العقول. لذلك ذهبوا إلى أن: «كل اسم يصح
معناه في وصف الإله - تعالى - ولم يرد منه منع فيصح إطلاقه لأن الأصل =



وبعد أن حاولتُ تبيين ما يعلم بضرورة العقل، وجب معرفة ما لا يُعَلِّم بضرورة العقل، نظرًا واستدلالًا، وهذا بيان ما يُعَلِّم تخصيصه نظريًا من خلال عرض المطلَّب الثاني.



= الجواز. [انظر: الغنّية في علم الكلام. أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري إعداد: مصطفى حسين عبد الهادي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر ط ١، ١٩٣١ هـ - ٢٠١٠ م ٧٠٩/٢].



المطلب الثاني:

ما يُعلم تخصيصه نظرياً (بالاستدلال)

ومما خصَّصه العقل بالنظر والاستدلال، خروج الأطفال والمجانين من عموم خطاب الشارع، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ آبَائِهِمْ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

قال الأمدى: "فإنَّ الصَّبِيَّ والمجنون من الناس حقيقة، وهما غير مرادين من العموم، بدلالة نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم، ولا معنى للتخصيص سوى ذلك" (١).

فالعقل يستدلّ على أنّ التوجُّه بالخطاب إلى المكلف مشروط بالعقل والفهم؛ لأنّه لا يمكن تكليف ما لا عقل له وما لا يعقل، لذلك كانت العقيدة الإسلامية مما يعقل، وأقام الإسلام كل ما يمكن لجعلها قابلة للاستدلال الموضوعي، بغض النظر عن قناعة هذا وعدم قناعة ذاك. المهم أنها قابلة للاستدلال الموضوعي، وإلا انتفت الغاية المرجوة من الخطاب.

وبذلك قال الجصاص: "فإذا قال الله ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ انْقِرَاءً رَبِّكُمْ﴾ [النساء: ١]. وقد أقام قبل ذلك في عقولنا أنه لا يصح منه خطاب المجانين والأطفال، فقد صارت دلالة العقل قاضية لحكم اللفظ على المكلفين دون الأطفال" (٢).

(١) الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ٥١٧/٢.

(٢) الفصول في الأصول. للجصاص ٧٠/١.



وبذلك أخذنا بدلالة العقل التي قضت بقصر اللفظ على المكلفين من الناس، دون غيرهم من المجانين والأطفال.
بيان ذلك:

إِنَّ لَفْظَ "النَّاسِ" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧] وقوله ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ انْتِفَاءً رَبِّكُمْ﴾ [النساء: ١] لفظ عام بالنسبة إلى دلالة على جميع أفرادها، فلفظ "الناس" من الألفاظ التي تفيد معنى العموم؛ لأنها اسم جمع، "فكل لفظ مفرد يدل على الكثرة ولا واحد من لفظه، كالقوم والناس... وما أشبه ذلك، فدلالة هذه الألفاظ على الاستغراق حالة التعريف الجنسي أو الإضافة لدلالة الجموع"^(١).

وبذلك، فإنَّ لفظ الناس يشمل المكلفين وغيرهم من الأطفال والمجانين المشمولين بلفظ الناس، ولكن هذا العام الذي يدل على استغراقه لجميع أفرادها، أريد به خصوص المكلفين؛ لأن مخاطبتهم تخالف مقتضى العقل، لكونهم لا يعقلون الخطاب، ولا يفهمون ما يراد منهم من أمر ونهي. فتخصيص العام بالعقل جعل المراد منه خصوص المكلفين.

وإن سلمنا، فإنَّ العقل استحسن ما قرره الشرع الحكيم، يقول

(١) تليح الفهوم في تنقيح صيغ العموم. لصلاح الدين أبي سعيد خليل بن كَيْكَلْدِي العلاني الدمشقي (ت ٧٦١هـ). ويليهِ: أحكام كُلِّ وما عليه تدل. لتقي الدين أبي الحسن علي ابن عبد الكافي بن تمام السبكي (ت ٧٥٦هـ). تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الأرقم بن الأرقم ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م ص: ٣٨١.



سَيَدُنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «رُفِعَ الْقَلَمُ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيقَ». وفي رواية أخرى: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنِ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الطُّفْلِ حَتَّى يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَبْرَأَ أَوْ يَعْقِلَ»^(١).

والمُرَاد من ذلك عدم تكليفهم، والعلّة الجامعة لهذه الأصناف، هي عدم العقل. لذلك قال الأصوليون: "إِنَّ الْعَقْلَ مَنَاطُ التَّكْلِيفِ، إِذَا لَا تَكْلِيفَ مِنْ دُونِ عَقْلٍ، فَجَعَلُوا الْعَقْلَ مِنْ شُرُوطِ التَّكْلِيفِ"^(٢).

وجعلوا البلوغ مظنة العقل، فلو أن المسألة تعود إلى الاستحسان العقلي المحض، فما المانع أن يكون العاقل الذي على وشك البلوغ مكلفًا، فإنه يصح بالعقل لأن فهمه يتشابه مع فهم من بلغ للتو، ولكنه غير مكلف شرعًا؛ لأن الشارع الحكيم ربط بين العقل والبلوغ، فإنَّ ظُهُورَ البلوغ مظنة العقل، فأقاموا البلوغ مقامَ العقل، لكون البلوغ مظنة للعقل. قال الآمدي: "وأما الصبي المميّز، وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميّز، غير أنه أيضًا غير فاهم على الكمال ما يعرفه كامل العقل من وجود الله تعالى، وكونه متكلمًا مخاطبًا مكلفًا بالعبادة، ومن وجود الرسول الصادق المبلغ عن الله تعالى، وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف. فنسبته إلى غير المميّز، كنسبة غير المميّز إلى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف، وإن كان مقاربًا لحاله بالبلوغ، بحيث لم يبقَ بينه

(١) سنن أبي داود. أبو داود: كتاب الحدود باب في المجنون يسرق أو يُصِيبُ حَدًّا ح (٤٣٩٨) ٦/٤٥١-٤٥٢.

(٢) من شروط التكليف: البلوغ، العقل، الفهم. [البحر المحيط. للزركشي ١/٣٤٤، ٣٤٥، ٣٥٠].



وبين البلوغ سوى لحظة واحدة، فإنه وإن كان فهمه كفهمة الموجب لتكليفه بعد لحظة، غير أنه لما كان العقل والفهم فيه خفيًا وظهوره فيه على التدرج، ولم يكن له ضابط يعرف به، جعل له الشارع ضابطًا، وهو البلوغ، وحطّ عنه التكليف قبله تخفيفًا عليه.

ودليله قوله عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ»^(١)، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى:

هناك مسألة لها صلة بهذا البحث ومُرتبطة بما سبق بحثه، وهي أنّ الدليل التلقّي يُفِيدُ الظَّنَّ إذا اعتراه التَّخْصِيسُ والإِضْمَارُ وغير ذلك^(٢)، فعند إيهام التعارض بين العقل والنقل يترجّح الدليل العقلي "لأنّ الدليل السّمي يُشترط فيه السّلامة من التّفوض، بخلاف الدليل العقلي الذي لا يتطرّق إلى نقض أصلًا"^(٣) مما يترتب عليه العودة من جديد إلى القاعدة الأساسية أنّ العقل أصلُ النقل، فيذكر الرازي الدليل على أنّ العقل مخصّص فيقول:

"والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ. فلأنّ اللفظ كما دلّ على ثبوت الحكم في جميع الصّور - والعقل منع من ثبوته في بعض الصّور - فإمّا أن نحكم بصحة مقتضى العقل والنقل: فيلزم صدق التقيضين فيلزم صدق التقيضين وهو مُحال، أو نُرجّح النقل على العقل، وهو مُحال،

(١) الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ١٢٩/١-١٣٠.

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. للرازي ص: ٥١.

(٣) الغنية في الكلام. لليسابوري ٢٠٨/١.



لأنَّ العقل أصلُ النَّقل، فالقَدْحُ في العقلِ قَدْحٌ في أصلِ النَّقل، والقَدْحُ في الأصلِ لتصحيح الفرع، يوجبُ القَدْحُ فيهما معًا. وإما أن نرجع حكم العقل على مقتضى العموم، وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل^(١).

وتتوضَّح مقولة العقل أصل للنقل في ترجيح دليل العقل، عند إيهام التعارض، فيما إذا اقتضى النقل ثبوت أمر ونفاه العقل، لأنَّ أصل النقل ثبوت المعجزة، فالثقلات كتابًا أو سُنةً تنتهي إلى صديق الرسول ﷺ. وصدقه ثابتٌ بدلالة المعجزة، ودلالة المعجزة عقلية لا نقلية، أي أنَّ العقل أصلٌ للمعجزة، فهو أصلٌ للنقل لأنَّه أصل أصله وهي المعجزة، بمعنى أنَّ العقل هو من يحكم على النقل بكونه مُعجزًا، وليس النقل وإلا لزم الدُّور. وعليه، فلو تركنا مقتضى العقل للنقل، يلزم ترجيحه على الأصل وتصحيح الفرع بإبطال أصله، وذلك مُحال، فيترجَّح حكم العقل على مقتضى العموم، ولا معنى لتخصيص العقل إلا ذلك^(٢).

وبهذا نجد أنَّ الدليل العقلي يُخصَّص عموم النقل ويُخرج بعض الأفراد من عمومها.

وانسجامًا مع هذا المعنى، قال الجصاص: "إنَّ دلائل العقول لا يجوز وجودها عاريةً عن مدلولها ولا يجوز ورود السَّمع بتقيدها. فإذا قال الله ﷻ: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفًاؤًا رِكْمًا﴾ [النساء: ٦١] وقد أقام قبل ذلك في عقولنا أنه لا يصحُّ منه خطاب المجانين والأطفال، فقد صارت دلائل العقل قاضية لحكم اللفظ على المُكلِّفين دون الأطفال والمجانين، كما تنقل دلالة العقل حكم اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، كقوله تعالى: ﴿أَعْمَلُوا مَا

(١) المحصول. للرازي ٦١٧/١-٦١٨.

(٢) انظر: الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٤/٤٩٩. نفاس الأصول. للقرافي ٥/٢١٦٢ بتصرف.



شَتْمٌ ﴿نُفِثَتْ: ٤٠﴾ فَجَعَلَهُ زَجْرًا وَنَهْيًا، وَحَقِيقَتُهُ أَنَّهُ أَمْرٌ^(١).

وبهذا أجدُّ أَنَّ الدَّلِيلَ العَقْلِيَّ مُخَصَّصَ لِعُمُومِ النُّقْلِ، وَمُخْرِجٌ لِبَعْضِ الأَفْرَادِ، لِأَنَّ التَّعْمِيمَ مُخَالِفٌ لِأَدَلَّةِ العُقُولِ، وَنَجِدُهُ يَصْرِفُ اللَّفْظَ عَنِ ظَاهِرِهِ إِلَى مَعْنَى آخَرَ يَحْتَمِلُهُ، بِدَلِيلٍ يَصِيرُ أَغْلَبَ عَلَى الظَّنِّ مِنَ المَعْنَى الظَّاهِرِ.

وبهذا يعودُ الانسِجَامُ بَيْنَ مَقْتَضِيَّاتِ العَقْلِ وَالمَعْنَى الحَقِيقِي المُرَادِ مِنَ النُّقْلِ، وَيَنْدَفِعُ وَهَمُّ التَّعَارُضِ، فَيَتَبَيَّنُ بِالعَقْلِ أَنَّ المَعْنَى الظَّاهِرَ هُوَ غَيْرُ مُرَادٍ أَصْلًا^(٢)، وَأَنَّ دُخُولَ بَعْضِ أَفْرَادِ العَامِّ، المَوْهَمَةَ لِلتَّعَارُضِ مَعَ العَقْلِ، فَهُوَ وَإِنْ شَمَلَهُ اللَّفْظُ لَكِنَّهُ غَيْرُ مُرَادٍ ابْتِدَاءً. وَالتَّيَجُّةُ المَوْكَّدَةُ وَالمُسْتَخْلَصَةُ "أَنَّ دَلَالَةَ العَقْلِ بِانْفِرَادِهَا مَوْهَبَةٌ لِأَحْكَامِهَا المَتَعَلِّقَةُ بِهَا"^(٣) كَمَا يَقُولُ الجِصَّاصُ.

إِذْنِ، فَإِنَّ دَلَائِلَ العُقُولِ مَوْجِبَةٌ لِمَدْلُولِهَا وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ مَجْرَدَةً مِنَ مَدْلُولِهَا؛ لِأَنَّ مَقْتَضَى العَقْلِ ثَابِتٌ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اللَّفْظِ، وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَمُ. وَبِقِي هُنَاكَ عِتْرَاضٌ حَوْلَ التَّخْصِيسِ بِالدَّلِيلِ العَقْلِيِّ لَا بُدَّ مِنْ ذِكْرِهِ وَبَيَانِ رَدِّ عِلْمَاءِ الأَصُولِ عَلَيْهِ فِي المَبْحَثِ الثَّلَاثِ، وَهَذَا بَيَانُهُ...

(١) الفصول في الأصول. للجصاص ٧٠/١.

(٢) قال الغزالي: «كل ما دلَّ العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها. فإن ورد دليلٌ سمعيٌّ على خلافِ العقلِ فإما أن لا يكون متواترًا فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواترًا فيكون مؤوَّلًا ولا يكون متعارضًا. وأما نصٌّ متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل وهو على خلاف دليل العقل فذلك مُحَالٌ لِأَنَّ دَلِيلَ العَقْلِ لَا يَقْبَلُ النُّسْخَ وَالبَطْلَانَ. مِثَالُ ذَلِكَ المَوْزُولُ فِي العَقْلِيَّاتِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦] إِذْ خَرَجَ بِدَلِيلِ العَقْلِ ذَاتِ القَدِيمِ وَصِفَاتِهِ» [المستصفى. للغزالي ١٦٨/٢٠].

(٣) الفصول في الأصول. للجصاص ٧١/١.



البحث الثالث:

شبهة من يعترض

على التخصيص بالعقل، والرد عليها

ومفاد الاعتراض: هل يُسمى العقل مُخصَّصًا؟!

وبيان ذلك: كيف يكون العقل مخصَّصًا، وهو سابق على أدلة السَّمع؟ وشأن المخصَّص أن يكون متأخرًا عن العام؛ لأنَّ البيان لا بُدَّ أن يتقدَّم المبيِّن منه أو المُجمَل، لذلك ينبغي أن يكون متأخرًا. وليس كالعقل متقدِّمًا؛ لأنَّ التخصيص بالمستقل لا يكون مع الأصل كاللفظة الواحدة. ثمَّ من ناحية أخرى، إنَّ خلاف المعقول لم يدخل تحت اللفظ حتَّى يخرج منه، فكيف يكون تَخْصِيصًا والتَّخْصِيص هو إخراج ما يمكن دُخوله تحت اللفظ؟^(١) والمعنى الخفيِّ والمهم في هذا الكلام هو التالي: هل المؤثِّر في التخصيص هو العقل أم الإرادة، إرادة المتكلِّم؟ لا سيَّما أنَّ "دليل العقل سابق، فلا يعمل في اللفظ، بل يكون مرتبًا عليه"^(٢).

ويوضح هذا الإشكال الرازي بقوله: "وأما البحث اللغوي، فهل يسمي العقل مخصَّصًا أم لا؟ فنقول: إذا أردنا بالمخصَّص الأمر الذي

(١) انظر: المُستصَفَى. للغزالي ١٥٣/٢. بصرف

(٢) انظر: البحر المحيط. للزركشي ٣٠٧/٣.



يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته، فالعقل غير مخصّص؛ لأنّ المقنّض لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالمتكلم، والعقل يكون دليلًا على تحقّق تلك الإرادة، فالعقل يكون دليل المخصّص، لا نفس المخصّص، ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصّصًا للكتاب، ولا السنّة للسنّة، ولأنّ المؤثر في ذلك التخصيص هو الإرادة لا تلك الألفاظ^(١).

ينقل القرافي فيما يصير به اللفظ مخصوصًا، قولين: "قيل: بالإرادة. وقيل: بالدليل الدالّ على الإرادة، وهو الصحيح؛ لأن ورود التخصيص على اللفظ العام لا يبطل دلالة على العموم... بل هو مخرج له عن ثبوت الحكم في اعتقادنا؛ لأننا قبل التخصيص نعتقد شمول الحكم وبعد التخصيص لا نعتقد ذلك، فتعيّن الإخراج من اعتقادنا ليس إلّا. وإذا كان الإخراج من الاعتقاد فقط، تعيّن أن يكون المخصّص في الحقيقة إنّما هو الدالّ على الإرادة، لا نفس الإرادة، فإنّ الإرادة أمرٌ خفيّ لا يصرف اعتقادنا عن العموم"^(٢).

إذن، يقرّر القرافي أنّ المخصّص هو الدالّ على الإرادة، وهنا دليل العقل وليس عين الإرادة. بمعنى آخر أنّ دليل العقل دلّ على أنّ المراد هو الخُصوص، وبطل قول من قال إنّ المستحيل لا يمكن أن تتناولهُ إرادة المتكلم فلا يتناولهُ اللفظ، فلا يتصور التخصيص. والله تعالى أعلم.

وجهة بطلان هذا القول: "أنّ صيغة العموم لم توضع لخصوص مادة حتى يتعيّن فيها الوضع للمستحيل؛ بل للتعميم المذكور، وقد يكون

(١) المحصول. للرازي ١/٦١٨.

(٢) نفائس الأصول. للقرافي ٤/١٩٩٣.



ممكناً وقد لا يكون. فالاستحالة إنما جاءت من خصوص المادة لا من الوضع من جهة التركيب مع الحكم الخاص. وصيغة العموم [لا من لفظ العموم] من حيث هو عُموم، فيلزم من ذلك عدم وضع لفظ العموم للعموم^(١).

يُفهم منه بأن الصيغة العامة دالة على كل فرد من الأفراد، نظرًا إلى الوضع، وتقتضي هذه الدلالة أن تكون مقتضية لكل أفرادها بقطع النظر عن المعارض؛ لأن صيغة العموم إنما وُضعت للتعميم وإن كان يمنع إرادة الحكم على شمول الحكم للكُل (فعدم الإرادة في هذا المركب الخاص)، ولكن لا يلزم من ذلك عدم شمول ما قضى العقل بخروجه في صيغة العموم لغةً وإلا لزم من ذلك عدم وضع لفظ العموم.

فكون ما حَصَّصَهُ الدليل العقلي ليس مُرادًا ابتداءً، فمسلّم به لكن لا يمنع دخول هذا الحكم المخصّص تحت صيغة العموم من حيث الوضع اللغوي، ومن هنا صحَّ التخصيص، والله تعالى أعلم. قال الأمدى: * فلا مُنافاة بين كون اللفظ دالًّا على المعنى لغةً، وبين كونه غير مُراد من اللفظ^(٢).

وانسجامًا مع هذا الرأى، يقول الغزالي في اعتبار دليل التخصيص العقلي وشُمول الحكم الخاص بصيغة العموم وإن كان غير مُراد للمتكلّم ابتداءً: * قال قائلون: لا يُسمى دليل العقل مخصّصًا لهذا الخيال، وهو نزاعٌ في العبارة، فإن تسمية الأدلة مخصّصة تَجَوّز، فقد بيّنا أنّ تخصيص العام مُحال، لكن الدليل يعرف إرادة المتكلّم، وأنه أراد باللفظ الموضوع

(١) العقد المنظوم. للقرافي ص: ٦٦٩.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ٥١٨/٢.



للعوم معنى خاصًا. ودليل العقل يجوز أن يبين لنا الله تعالى ما أراد بقوله: ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] نفسه وذاته، فإنه وإن تقدّم دليل العقل، فهو موجود عند نزول اللفظ.

وإنما يسمّى مخصّصًا بعد نزول الآية، لا قبله. وأمّا قولهم: لا يجوز دخوله تحت اللفظ، فليس كذلك؛ بل يدخل تحت اللفظ، من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذبًا، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع^(١). وبهذا يتبين أنّ النزاع لفظي؛ لأن الكل متفق على أنّ العموم غير مراد على شموله، ذلك الدليل العقلي عليه، وهو أنّ الله تعالى ما أراد بقوله ﴿خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ذاته وصفاته. وهذا كافٍ في الاتفاق من حيث المعنى، وما تبقى هو نزاع في عبارة. ونقل الزركشي: "أجمعوا على صحّة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصًا"^(٢) لأنهم اعتبروا أنه يحيل العقل دخوله تحت العموم، فإنّ خروجه لا يكون تخصيصًا.

إذن فالخلاف منحصر، أي: إنّ ما خصّصه العقل غير مراد للمتكلّم ابتداءً، وهذا لا خلاف عليه، وهل يدخل مع شمول اللفظ على الرغم أنّه تبين أنّه ممتنع دخوله تحت الإرادة، ويُسَمّى بذلك تخصيصًا؟ قال صاحب فواتح الرّحموت محرّرًا النزاع: "التّخصيصُ جائزٌ بالعقل بأن يكون المخصّص العقل خلافاً لطائفة قيل: منهم الشافعي رحمه الله تعالى، ولما كان هذا الخلاف بظاهره فاسدًا لا يليق بحال عاقل أن يريده،... قال

(١) المستصفى. للغزالي ١٥٣/٢-١٥٤.

(٢) البحر المحيط. للزركشي ٣٥٧/٣.



السُّبكي: لا نزاع لأحد في أنَّ ما يقضي بخروجه خارج البتة، ولا يشملهُ الحكم، إنّما هو أيّ النزاع في أنّ اللفظ هل يشملهُ لغة أم لا، فمن قال "نعم" يشملهُ سمّاه تخصيصاً، فإنّه حينئذٍ عامٌ لغة قد قصر على البعض، ومن قال "لا" يشملهُ كما هو ظاهر كلامه رحمه الله تعالى لم يسمّه تخصيصاً، إذ لا قصر فيه حينئذٍ^(١).

أكد السُّبكي كون الخلاف لفظياً بقوله: "وإن امتنع ممتنع تسمية ذلك تخصيصاً فليس في إطلاقه مخالفة عقل، أو شرع، والخلاف في المسألة عند التحقيق لفظي، فإنّ مقتضى اللفظ العام غير ثابت فيما دلّ العقل على امتناعه فيه"^(٢).

وبعد نهاية هذا الفصل أنتقل إلى دراسة الفصل الرابع ومحوره: مسألة التحسين والتقيح العقليين وثمره استقلال العقل في الإسلام.



(١) فوائح الرّحموت. للكنوي ١/٣٠٠.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج. للسُّبكي ٢/٩٦٦.



الفصل الرابع

التَّحْسِينُ وَالتَّقْبِيحُ الْعَقْلِيَّانِ وثمره استقلال العقل في الإسلام

ويتضمَّن ثلاثة مباحث:

المَبْحَثُ الأوَّل: منهج المعتزلة في التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الْعَقْلِيِّينَ. وتحت ستَّة مطالب:

المطلب الأوَّل: الأساس العقليُّ عند المعتزلة في تقرير التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ الذَّاتِيِّينَ.

المطلب الثاني: مَعْنَى الذَّاتِيَّةِ فِي صِفَاتِ الْأَفْعَالِ الَّتِي يَتَرْتَبُ عَنْهَا الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ الْعَقْلِيَّانِ.

المطلب الثالث: دَوْرُ الْعَقْلِ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ فِي الْحُكْمِ بِنَاءً عَلَى مَا أَدْرَكَهُ مِنْ حُسْنٍ أَوْ قُبْحٍ.

المطلب الرابع: عِلَاقَةُ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ فِي إِدْرَاكِ الْحُكْمِ.

المطلب الخامس: مَدَى اسْتِقْلَالِ الْعَقْلِ فِي الْحُكْمِ عَلَى الْفِعْلِ بِالْمَدْحِ وَالذَّمِّ.

المطلب السَّادِس: مَظَاهِرُ التَّعَاوُنِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ.



المبحث الثاني: منهج الأشاعرة في التَّحْسِين والتَّقْبِيح العقلِيَّين. وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأول: تقرير موقف الأشاعرة من القول بالتَّحْسِين والتَّقْبِيح العقلِيَّين.

المطلب الثاني: تحرير القول في مجال العلاقة بين العقل والشرع في إدراك الحُسن والقُبْح.

المطلب الثالث: تحرير فخر الدين الرازي لمعنى الحُسن والقُبْح وما يستقلّ العقل بإدراكه.

المطلب الرابع: الآثار المترتبة عن نفي الأشاعرة حُكم العقل على الفعل كما تقرّر عند المعتزلة.

المبحث الثالث: منهج الماتريدية في التَّحْسِين والتَّقْبِيح العقلِيَّين. وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأول: مدى استقلال العقل في وجوب الإيمان بالله تعالى قبل الوحي عند الماتريدية.

المطلب الثاني: نظرة الماتريدية إلى إمكانيات العقل في إدراكه حُسن الأشياء وقبحها وتعلّق الحُكم بهما.

المطلب الثالث: العقل بين إمكانيّة المعرفة وضرورة الوحي عند الماتريدية.

المطلب الرابع: موازنة بين المنهاج في مسألة التحسين والتَّقْبِيح على ضوء ثمره الاستقلال العقليّ في الإسلام.



الفصل الرابع:

التَّحْسِينُ وَالتَّقْبِيحُ الْعَقْلِيَّانِ وثمره استقلال العقل في الإسلام

إذا كان قد انتهى بنا المطاف في رحاب علاقة العقل النظري مع الشَّرع إلى بيان العلاقة، شرحت منهج العلاقة بين مدارك الشَّرع والعقل النظري. بيَّدت أنني في هذا المبحث تناولتُ نشاطًا آخر للعقل، وهو العقل العملي. حيث تمتاز مُدركات العقل العملي عن مدارك العقل النظري^(١) في ارتباطه بالسُّلوك والفِعل، فتحدّد ما ينبغي أن يفعل. وبالإجابة عن الأسئلة الأساسيّة، وهي: ماذا يمكن لي أن أعلم؟ وماذا عليّ أن أعمل؟ يمكن تحديد جملة وظائف العقل بملكاته المختلفة.

فالسؤال الأوّل كانت إجابته من اختصاص العقل النظري من حيث هو ملكة للفهم وملكة للمبادئ. أمّا السؤال الثاني (ماذا عليّ أن أعمل)،

(١) العقل النَّظْرِيّ: عرّفه ابن سينا والغزالي: هو قوّة للتَّنَسُّقِ تقبل ماهيات الأمور الكليّة من جهة ما هي كليّة. معجم المصطلحات، ص: ٢٤٠ ٢٨٤. [انظر: معجم المصطلح الفلسفي عند العرب، عبد الأمير الأعمش، فصل من كتاب «الحدود لابن سينا» ص: ٢٤٠. ومن كتاب «الحدود للغزالي» ص: ٢٨٤، بيروت: دار التنوير ط٣، ٢٠٠٩م].

فإجابته من اختصاص العقل العملي، من حيث هو ملكة للقيم أو الغايات الأخلاقية^(١).

ومن هنا نطرح جملة أسئلة تتعلق بإشكالية البحث:

هل العقل يُدرك حُسنَ بعض الأشياء وقُبْحها؟ وإذا كان له أهلية الإدراك والاستدلال على كشف معاني الحسن والقبح، هل له بالتلازم مع هذا الاستدلال أهلية للحكم بوجوب الفعل أو تركه، متعلقًا الثواب والعقاب؟ وهل يعني أن مدركات العقل العملي كقولنا الصّدق حسن هي ذاتية في الأشياء، وبمعنى آخر: هل هي مدركات أزليّة ثابتة في الأشياء يدركها العقل كقضايا بديهية؟ وبمعنى أدقّ وأحصر: هل التّحسين والتّقبيح مصادقاتهما كحُسن العدل وقُبْح الظلم قواعد عقلية مستمدة من طبيعة الأشياء، وكونها وليدة العقل لها صفة الثبات والوحدة والخُلود؟ ويصبح للعقل حكم معياريّ في الفعل وعَدَمه، وأنّ ما حكم به الشرع لا ينفك عن ما أدركه العقل؟ لأنّ المعيار عقليّ.

وهذا يطرح إشكالًا مهمًا: هل الحكم على الوجود بكون الشيء حسنًا أو قبيحًا يتضمّن حكمًا على المعيار؟ أي هل من تلازم بينهما؟ فيترتب على التمييز بين الحُسن والقُبْح وجوب التّزامي بالفعل أو الامتناع عن الفعل تبعًا لما أدركه؟ وإذا قلنا بالوجوب العقليّ، هل يمكن للعقل المحض أن يدرك بذاته وجود عقاب من يرتكب القبح ووجود ثواب من

(١) نقد العقل بين الغزالي وكانط. دراسة تحليلية مقارنة. عبد الله محمد الفلاحي بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - مجد - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٩م ص: ٢٣٥ - ٢٣٨ بتصرف.

يرتكب الحسن؟ وإذا كان العكس، إنَّ الحُسْنَ والفُحْصَ شَرَعِيَّانِ فهل هما من مقتضيات الأمر أم من استدلالاته؟

وبناء على هذا، استطلعتُ آراء المدارس الأصولية والكلامية من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية حول هذه القضايا، مبتدئًا بالمبحث الأول مبيِّنًا منهج المعتزلة في التَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ العَقْلِيِّينَ، ودرستُ في المبحث الثاني موقف الأشاعرة من قطعِيةِ الحُسْنِ والفُحْصِ العَقْلِيِّينَ، وفي المطلب الثالث شرحتُ رؤية الماتريدية لهذه المسائل.





البحث الأول:

منهج المعتزلة في التحسين والتّقييح العقليّين

تهدف دراسة هذا البحث إلى مناقشة عدّة قضايا متعلّقة باستقلاليّة دليل العقل في مسألتي التّحسين والتّقييح العقليّين وماهيتهما الذاتيّة عند المعتزلة ومشكلاتهما ومتعلّقاتهما، لأدرس كيف نظر المعتزلة إلى صفات الأشياء وفيما إذا كانت صفات ذاتيّة يستقلّ العقل بإدراكها قبل الشرع، وهل جعلوا الحُسن والقُبْح معيارين لأحكام الوجوب والحرمة، وللثواب والعقاب.

المطلب الأوّل:

الأساس العقليّ عند المعتزلة في تقرير التّحسين والتّقييح الذاتيّين

إذا كان الإنسان في نظر المعتزلة حُرّاً، مُختاراً وقادرًا على خَلْقِ أفعاله خيبرها وشرّها، وأنّ العقل قادرٌ على أن يدرك الخير والشرّ، ومن دفاعهم عن حرية الإنسان وقدرته في إيجاد أفعاله، كما يقول القاضي عبد الجبار: "فكلُّ مُرادٍ - كما يصحّ أن يريدّه تعالى - يصحّ في غيره أن يريدّه (أي يُراد من الله ومن الإنسان) من حيث لا يقع في المرادات



اختصاص^(١)، وهذا يستلزم أمرين: أن يكون الفعل تابعاً للإنسان متعلقاً بفاعله كونه عالماً مختاراً، وثانياً: أن يكون للعقل حُكْمٌ على أفعاله التي يقع عليها اختياره، "فالفعل له قَدْرٌ من جهة تعلقه بالفاعل، وهو بحد ذاته قدر من جهة لزوم صفاته عن ذاته..."^(٢). فإنَّ المسألة الخلقية عند المعتزلة تركز على أمرين: العقل وقدرته على كشف المعاني الذاتية للحسن والقبح، والحرية التي تتيح له القدرة على ربط الفعل بفاعله. وهما يشكلان الأساس النظري لمسألة التحسين والتقيح العقليين.

إذا كان المعتزلة بالغوا في حرية الإنسان واعتبروه خالقاً لأفعاله، فلا بُدَّ له من مُرْشِدٍ يُرْشِدُهُ في اختياره، والمُرْشِدُ المعروف للحسن والقبح هو العقل. لذلك جعل القاضي عبد الجبار من الظلم صفة موضوعية: "الظلم إذا قُبِحَ فإنَّما يقبح لوقوعه على وجه، متى وقع على ذلك الوجه قبح من أي فاعل كان، سواء وقع من الله تعالى أو من غيره"^(٣).

إذن، في استطاعة الإنسان أن يدرك بواضحة عقله ما هو قبيح وما هو حسن، وأن يختار بينهما، فالشريعة هي شريعة عقلية يمكن معرفتها؛ بل واجب معرفتها بالعقل، وللإنسان القدرة على تنفيذها؛ بل إنَّ القاضي

(١) المحيط بالتكليف. القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) جمع: الحسن بن أحمد بن متوية (ت ٧٨٣هـ)، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والانتاء والتشردا ٢٧٠/١.

(٢) فلسفة القدر في فكر المعتزلة. سميح دغيم ص: ٢٦٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة. لقاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ). تعليق: أحمد ابن الحسين ابن أبي هاشم. حققه وقدم له: عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١، ٢٠٠٩م ص: ٤٧٨.



يرفع العلم بأصول المقبّحات إلى مرتبة العلم الضروريّ وهو من شرائط كمال العقل وتوجّه التكليف عليه، يقول في هذا الشأن: "إنّ العلم بأصول المقبّحات والواجبات والمحسّنات ضروريّ، وهو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلومًا بالعقل لصارَ غير معلوم أبدًا، لأنّ النّظر والاستدلال لا يتأتّى إلّا ممّن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلّا وهو عالم ضرورةً بهذه الأشياء، ليتوجّه عليه التكليف..."^(١) وإذا كان هذا كذلك، كيف يدرك العقل قيم الأشياء، فهل يعني أن للأشياء قيمًا ذاتية يقتضي على العقل إدراكها؟

هل هي صفات ذاتية يستقلّ العقل بإدراكها تكون موجبة بذاتها؟ وثابتة قبل الشرع؟

وإذا كان كذلك، هل للعقل ولاية على أن يحكم بوجوب الفعل والامتناع عن الفعل تبعًا لما أدركه من حُسنٍ أو قُبْح؟ ويصير مستحقًا للمدح والذّم؟

وقبل الإجابة على هذه الأسئلة لا بدّ من معرفة المقصود بالصفات الذاتية في الأفعال، وهذا ما بحثه في المطلب الثاني.



(١) المحيط بالتكليف. لعبد الجبار ١/٢٢٤.

المطلب الثاني:

معنى الذاتية في صفات الأفعال
التي يترتب عنها الحُسن والقُبْح العقليّان

الذاتي نسبةً إلى ذات الشيء أي نفسه وعينه، وهو يُقابل العرضي. ويعرف بأنه المحمول الذي تتقوم ذات الموضوع به، أي غير خارج عنها. وهو الذي يفتقر إليه شيء في ذاته وماهيته، مثل الحيوان للإنسان، وهو الذي لا يُمكن رفعه عن الشيء وجودًا (أي في الخارج) ولا توهُمًا (أي في الذهن)^(١). فيكون ذات الشيء قوامه الذي لا تتصف ماهيته إلا به، وبهذا يتضح أنّ معنى الذاتي ما به تتقوم ماهية الشيء، ولا يمكن تصوّر الشيء من دونه، كالناطقة للإنسان فهو وصف ذاتي يحقق ماهيته.

تأسيسًا على ذلك، فالعقل عندهم يُدرك القيم الذاتية في الأفعال بصورة ثابتة. ممّا يعني أنّ القيمة صفة ذاتية للفعل، قائمة في ذاتها ومستقلة عن إدراك الإنسان.

ومن أجل هذا اعتبروا أنّ للفعل في نفسه مع قطع النّظر عن الشرع جهة محسنة أو مقبحة، يعلم العلم العقل بقرائن عند حدوث الفعل تمنعه من ضرره فيحكم العقل بذمه أو مدحه، يقول الملاحمي^(٢): ونعني

(١) انظر: معجم مصطلح الأصول. هشم هلال ص: ١٥٣. البصائر النصيرية للساوي ص: ٣٦ - ٣٧.

(٢) الملاحمي: هو التحرير محمود بن الملاحمي من تلاميذ أبو الحسين البصري ويعتبر من الطبقة الثانية عشرة من طبقات المعتزلة. من مصنفاته: المعتمد الأكبر والفاثق في أصول الدين. [انظر: طبقات المعتزلة. لابن المرتضى ص: ١١٩].

بالوجوه التي تقع عليها أنه تقتزن بحدوثها قرينة، إما راجعة إلى النَّفي أو إلى الإثبات، توصف لأجل تلك القرينة بأنه ظلم أو نفع أو دفع ضرر، فيقضي العقل عند العلم بتلك الوجوه على أنَّ للفعل مدخلًا للذِّمِّ أو لا مدخل له فيه^(١).

ورفع القاضي العلم ببعض حقائق القبح والحُكم عليه بالذِّمِّ إلى مرتبة العلم الضروري والتي تدلُّ على كمال العقل، " ... لأنَّ من كمال العقل العلم بأنَّ الظلم ممَّا يستحقُّ الذِّمَّ، ولا يختلف العقلاء في العلم بذلك، كما لا يختلفون في العلم بالمُدركات، وسائر ما يكمل به العقل"^(٢).

وعلى هذا يتقرَّر معتقِد المعتزلة في أنَّ الحُسنَ والقُبْحَ صفات ذاتية. وتحتجُّ المعتزلة على إثبات ذاتية القيمة الخلقية للفعل بأمر، منها: "لو رفَعنا الحُسن والقبح من الأفعال الإنسانية ورددناهما إلى الأقوال الشرعية بطلت المعاني العقلية التي نَسَبناها من الأصول الشرعية حتى لا يمكن أن يُقاس فعل على فعل أو قَوْلٌ على قَوْل، ولا يمكن أن يقال: لم ولأنه، إذ لا تعليل للذوات ولا صفات للأفعال التي هي عليها حتى يربط بها حكم مختلف فيه، ويقاس عليها أمر متنازع فيه، وذلك رفع الشرائع بالكلية من حيث إثباتها ورد الأحكام الدينية من حيث قبولها"^(٣).

(١) الفائق في أصول الدين. ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ) تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونك ومارتن مكدروم طهران: مؤسسة بزوهشي حكم وفلسفة إيران دت ص: ١٢١.

(٢) المغني. لعبد الجبار مج ٢، ٣٥/٦ - ٣٦.

(٣) نهاية الإقدام. للشهرستاني ص: ٢١٠.



إنَّ هذا القولَ صريحٌ في أنَّ القِيمَ ثابتة في الأشياء والأفعال، وأنها ليست من مقتضيات الأمر الشرعي، إذ لو كانت من مقتضياته فحسب ولم يكن من حقائق ذاتية قبل الشرع، لانتفت المعاني، والعلم بحقيقة القبح قبل الشرع وإلا لم نكن لنفهم حقيقة الخطاب، ويقول الملاحمي: "أنَّه لو لم نكن نعلم بالعقل أحكام الأفعال على الوجه الذي حدّدنا به لم يمكن أن نعرف بالشرع أحكامها، وذكرنا في ذلك وجوهاً، منها: أنَّه لو لم يتقدّم لنا العلم بقبح الكذب والظلم وغير ذلك من الأحكام، ثم سمعنا خطاب الله تعالى بأنّ كذا قبيح أو نهيه عن الفعل أو أمره بفعل لم نعلم قبحه ولا حسنه، لأننا لم نعقل من قبله حقيقة القبح والحسن... فوجب أن يتقدّم لنا العلم بأحكام الأفعال من جهة العقل وبحكمته تعالى لنعلم بالسّمع حكم فعل معيّن"^(١).

وهذا يعني أنّ القبح لكون الشيء على ما هو عليه لا أنّه يصير كذلك بالدليل، وركبوا دليلاً لإثبات أنّ الحسن والقبح لصفات ذاتية، اعتبروا أنّه لو كان النهي مؤثراً لذاته في قبح الفعل لاقتضى أن ما ينهى عنه العبد قبحاً لذاته لعلّة النهي ولا يتغير نهيه تعالى لجامع النهي، فتبيّن أنّ النهي غير مؤثّر لذاته وإلا كان نهى الكافر عن الإيمان قبحاً، ولما لم يكن النهي مؤثراً لذاته لا لعلّة النهي فالأمر والنهي دالتان على الحسن والقبح ولا يؤثران في وجودهما^(٢).

وعليه، كانت معرفة الحسن والقبح بالعقل لا بالسّمع، والسّمع لا

(١) الفائق في أصول الدين. للملاحمي ص: ١٢٢-١٢٣.

(٢) انظر: المغني. لعبد الجبار ٩٠/٦، ٩١. الفائق في أصول الدين. للملاحمي

يُوجب قُبْحَ شيءٍ إنما يدلّ عليه. يقول القاضي: ".... ولو عَلِمْنَا أَنَّ الزُّنْيَ يُوْدِي إِلَى فِسَادٍ، لَعَلِمْنَا قُبْحَهُ عَقْلًا. وَلِذَلِكَ نَقُولُ: إِنَّ السَّمْعَ لَا يُوجِبُ قُبْحَ شَيْءٍ وَلَا حُسْنَ، وَإِنَّمَا يَكْشِفُ عَنِ حَالِ الْفِعْلِ عَنِ طَرِيقِ الدَّلَالَةِ كَالْعَقْلِ"^(١).

يتبيّن أنّ العقلَ علّةٌ موجبة لما استحسنته وقبحه، وهُنَا نَصَلُ إِلَى مَنْحَى آخِرٍ لَازِمٍ عَنِ مَعْرِفَةِ الْحُسْنِ وَالْقُبْحِ فِي أَنَّ الْعَقْلَ يَتَخَطَّى مَرَحَلَةَ الْإِدْرَاكِ إِلَى مَرَحَلَةِ الْحُكْمِ، عَلَى اعْتِبَارِ أَنَّهُ "أَصْلٌ مُوجِبٌ بِنَفْسِهِ فَوْقَ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ". فَهَلْ أَقَامُوا عِلَاقَةَ ضَرُورِيَّةٍ بَيْنَ الْإِدْرَاكِ الْعَقْلِيِّ وَالْحُكْمِ عَلَى السَّلُوكِ بِالْقِيَامِ بِالْفِعْلِ وَالِامْتِنَاعِ؟ أَيُّ مِنَ الْإِدْرَاكِ إِلَى الْحُكْمِ. وَهَذَا مَا سَأَفْضَلُهُ فِي الْمَطْلَبِ الثَّلَاثِ.



(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٢، ٦/٦٦.



المطلب الثالث:

دور العقل عند المعتزلة

في الحكم بناءً على ما أدركه من حُسنٍ أو قُبْحٍ

إنَّ ذاتية المعاني والأفعال من قُبْحٍ وحُسنٍ عند المعتزلة هي مستقلة عن الفاعل وليست من مقتضيات الأمر الشرعي ونَوَاهِيهِ؛ بل ذهب قُدَمَاؤُهُمْ إلى أبعد من ذلك حيث "زعموا أنَّ الذوات ثابتة متقررة في الأزل، فيصحَّ عندهم اتِّصافها بالصفات الثبوتية"^(١).

مما يعني أنَّ الفعلَ الإنسانيَّ محكوم عليه بالضرورة قبل وجوده، فإذا قلنا إنَّ الصِّدْقَ حَسَنٌ، هو حُكْمٌ على الوُجُوبِ، أي الصِّدْقُ يجب أن يوجد، فالصِّدْقُ محكوم عليه بالضرورة بالإيجاد. وهذا تبعاً لمبدأ فلسفي أنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد. والدليل، ما اعتبره القاضي أنَّ حصول علة القبح يقتضي معلولها كون الشيء قبيحاً، وذلك استناداً إلى العلة الموجبة، ليعلم "أنَّ ما يقتضي قبح القبيح من كون القول كذباً، والألم ظلماً، يجري في أنه يجب أن يقتضي ذلك مجرى العلة الموجبة، فكما يستحيل حصول العلة، ولا يوجد موجبها، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجد كون الفعل قبيحاً"^(٢)، ينشأ عن هذه الرابطة العلية أنَّ وُجُوبَ القبح مُلازمٌ لضرورة وجوده، فهذا يعني أنَّ حُكْمَهُمْ على الشيء بضرورة إيجاده محكوم عليه بضرورة عليته قبل أن يوجد، لذلك فلا محلَّ

(١) شرح المواقف. للإيجي ٨/٢١٣.

(٢) المغني. لعبد الجبار مج ٢، ٦/١٠٢.

للتجوز، يتابع القاضي: "بيّن ذلك أنّ تجوز حصوله من غير أن يوجب كون القبح قبيحًا، يوجب إخراجه من أن يكون موجبًا للقبح، كما أنّ تجوز حصول الدلالة من غير حصول المدلول، يوجب خروجها من كونها دلالة. وكذلك القول في سائر وجوه القبح" (١).

وبهذا ينبني أنّ مصطلح الحُسن والقُبْح يُستخدَمان للدلالة على ما يجب وما لا يجب. "فلا يكون الواجب واجبًا حتى يكون حسنًا" (٢)، وذلك تبعًا لدوران الوجوب مع الحُسن، وعدم الوجوب مع القُبْح. فإذا قلنا: إنّ قضاء الدّين واجبٌ لعلّة داعية هي أنّ: "الاستقراض سبب وجوبه" (٣)، وشكر المنعم فإنّ لوجوبه سببًا وهو النعمة. لذلك فهو يفعل الواجب لوجوبه في عقله.

كما يتّضح، لقد بنيت المعتزلة المسؤولية الخلقية على العقل والحرية، معيارها أن الإنسان يفعل الواجب لوجوبه في عقله، ويفعل الحسن لحُسنه في عقله. وبهذا أقام المعتزلة الرابط الضروري بين ما يجب أن يدركه الإنسان بعقله، وما يترتب عليه من استحقاق مدح أو ذمّ في العاجل أو الآجل، بالحُكم على الفعل، يقول القاضي عبد الجبار: "... لأننا لو علمنا بالعقل أنّ لنا في الصلّة نفعًا عظيمًا، وأنّها تؤدّي إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحقّ بها الثواب، لعلمنا وجوبها عقلاً" (٤).

وتبعًا لهذا الحُسن والقبح الذاتيّ استقلّ العقل، يقول العلاف: "إنّه

(١) المغني. لعبد الجبار مج ٢، ١٠٢/٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٧٦.

(٣) المصدر نفسه. ص: ٣٢٨.

(٤) المغني. لعبد الجبار ٦/٦٦.



يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبدًا، ويعلم أيضًا حُسنَ الحَسَنِ وقُبْحَ القُبُحِ، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور^(١). وبذلك يكون الحُسن والقُبْح مناطين لتعلُّق الحكم بهما، بناءً على وجوب المعرفة، وكونها علّة موجبة للحكم قبل السمع، لا خلاف عليه بين المعتزلة في أنّ العقل موجب للحكم قبل السمع لكنهم "اضطربوا في هذه الصفة، فقال قداموهم صفة نفسية، وقال متأخروهم: تابعة للحدوث"^(٢). والمقصود هنا تبعًا للمصالح والمفاسد.

وقد حرّر القرافي أنّ الحُسن والقُبْح الذاتيين عند المعتزلة قد يقعان باختلاف وجوه الفعل لا مُطلقًا.

"بل ينبغي أن يُقال: متى اشتمل الفعل على مصلحة خالصة أو راجحة اقتضى العقل عندهم أن الله تعالى طلبه، وإن اشتمل على المفسدة الخالصة أو الراجحة قضى الله بأن الله تعالى طلب تركه..."^(٣). ولكن هذا القول للإمام لا يمنع أنّ حكم العقل تابع للمصالح والمفاسد في ذات الفعل أو لما يؤدي إليه، فيتحقق المطلوب.

ويبدو لي، أنّ المعتزلة وإن قالت بوجود حقائق ذاتية للأشياء، إلا أنّ هذا الأمر ليس على إطلاقه. يقول القاضي في ذلك: "وهو أن يعلم أنّ الأفعال ما من شيء منها إلا ويجوز أن يقع على وجه فيحسن، وعلى خلاف ذلك الوجه فيقبح، وأما أن نحكم على فعل من الأفعال بالقبح

(١) الملل والنحل. للشهرستاني ص: ٣٦.

(٢) انظر: البحر المحيط. للزركشي ١/١٤٣.

(٣) نفائس الأصول. للقرافي ١/٣٥١.

والحسن بمجردّه، فلا^(١). لذلك يستخلص الدكتور حسن الشافعي ذهاب القاضي "إلى أن من الحُسن والقبح ما يكون ذاتيًا وما يكون عرضيًا"^(٢) بحسب تقديرهم للجهة المقبحة والمحصنة للفعل.

وما استنتجته بأنَّ الفعلَ يقبح ويحسن بحسب اعتبار الوجوه التي يقع عليها الفعل وليس مُطلقًا، يقول القاضي فيه: "ونحن نفصل الآن بعض وجوه المحسنات التي إذا حصلت وانتفت وجوه القبح حسنت، فنقول: إنَّ الكلام يحسن متى حصل على وجوه تفيد النفع، أو دفع الضرر، وانتفت عنه وجوه القبح كالصدق... والضرر يحسن إذا حصل فيه نفع يوقى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه... والذي يدل على أنَّ الحسن يحسن لما ذكرناه، أنه متى عُلم أنَّ الخبر صدق، وعلم انتفاء وجوه القبح عنه عُلمَ حُسنه..."^(٣). إذن، يتميَّز الفعل بحسب الوجوه والقرائن الدالة على حُسنه وقُبحه.

بكلِّ الاعتبارات والأحوال، فهذا لا يعني أن العقل عندهم لا يدرك الحكم سواء ذلك راجع إلى ذاتية الفعل أم إلى وجوه واعتبارات إضافية مستقلة. وهذا ما بيَّنته في المطلب الرابع من خلال علاقة العقل في إدراك الحكم.



(١) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٥٦٤.

(٢) انظر: الأمدي وآراؤه الكلامية. لحسن الشافعي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط١، ١٩٩٨م - ١٤١٨هـ ص: ٤٣٦.

(٣) المغني. لعبد الجبار ٧٢/٦.



المطلب الرابع:

علاقة العقل والشرع في إدراك الحُكم الشرعي عند المعتزلة

لقد أثبتَ مذهب المعتزلة أن معرفة الحُسن والقبح هي من مدركات العقل البشري، لاستقلال الصفات المحسنة والمقبّحة للفعل، وذلك يرجع إلى طبيعة الأشياء وخصائصها، سواء لكونها صفات ذاتية لازمة كقبح الظلم ووجوب الإيمان، أم تابعة لصفات ثبوتية تتنوع بتنوع الأحوال، فإن الشرع لا يقرّها بل يكشف ويخبر عنها فقط. وهذا طبيعي بالنسبة لمذهبهم، لأنه لو لم تكن هناك معانٍ مستقلة في الأشياء، مستقلة عن العقل والشرع، لما أمكن للعقل أن يعلم ما كلّف به من دون السمع.

يُشير إلى ذلك القاضي عبد الجبار: 'فإنّ الذي يعلمه العاقل باضطرار لا يفتقر فيه إلى سماع، كالعلم بقبح الظلم وكُفر النعمة ووجوب الإنصاف والشُّكر، وكذلك لا يحتاج إلى السمع فيما دلّ عليه دليل معلوم من جهة العقل، لأنه يمكنه أن ينظر فيه، فيعرف المدلول...'

وبعد.. فإنّا نبيّن أن السَّمع إنما يعلم به ما يكون مصلحة ومفسدة في التكليف العقلي، ولا يحسن أن يرد إلا لهذه الفائدة، فلولا أن التكليف العقلي يستقلُّ بنفسه لما صحَّ ورود هذا السمع، لذلك جوّزنا في كثير من المكلفين ألا يكون لهم أطفاف فيما كلفوا، فلا يحسن بعثة النبي إليهم؛ لأنه متى علم من حال المكلف أنه يقوم بما كلف على كل وجه أو يقضى على كل وجه، فبعثه للأنبياء فيه لا فائدة فيه. وإنما يبعث تعالى

رسُلَهُ لأداء الأمور التي إذا اختلفت الشرائع وصحَّ فيها النسخ، وليس كذلك حال العقليات لأنها لا تختلف في الوجه الذي حصل فيه التكليف^(١).

وهذا بيانٌ واضح في أن الحُسن والقبح خصائص وصِفات تابعة للأشياء والأفعال، مستقلة عن أمر الأمر ونهي النهي. بمعنى آخر، ليس الحسن والقبح من مقتضيات الأمر أو علة للأمر والنهي؛ بل هو من مدلولاته حيث يكشف عن قُبْح القبيح لا أنه يوجب. " ... إنَّ نَهْيَهُ (تعالى) يدلُّ على أنَّ المنهَى عنه فساد، وأمره يدلُّ على أنَّ ما أمر به صلاح، فهما داللتان على حال الفاعلين، لا أنَّهما يوجبان قبح أحدهما وحُسن الآخر^(٢)."

وبمعنى آخر، إنَّ للفعل قيمته الخلقية، فقُبْح القبيح لا يُستمد من أي مصدر خارجي، فهو مستقل عن أمر الأمر ونهيه. وهذا يعني أن الشرع لا يؤثر في الأفعال بالحُسن والقبح وإنما هو كاشف عن حاله. "ولذلك نقول: إن السمع لا يوجب قُبْح شيء ولا حُسنه، إنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل..."^(٣).

فلو كان الشرع مؤثراً وموجداً لهذا الحسن أو القبح، لما عرف حسن العدل ولا قبح الظلم حتى في المجتمعات الإلحادية التي لا تؤمن بشرع. فمن خلال مدلول هذه المعاني استدلَّ العقل على وجوبها لوجودها بمعزل عن أي تأثير. "وهناك فرق بين الدليل على الشيء وبين العلة المؤثرة في إيجاد الشيء، فالدليل مهمته الكشف والبيان والدلالة على

(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٧، ١٤/١٥٤ - ١٥٥.

(٢) المصدر نفسه، مج ٢، ٦/٩١.

(٣) المصدر نفسه، ٦/٦٦.



شيء موجود فعلاً، أما العلة فهي جهة التأثير في إيجاد الشيء وإعدامه^(١).

فردّ الأمانة مثلاً، لها سببها الموجب للردّ بنفسه، حتى وإن ورد الأمر الشرعيّ بها فهو يكشف عن الحالة التي يجب أن يكون عليها الفعل، وليس مُنشئاً لمعنى أو حكم جديد غير موجود سابقاً. لذلك كان للشرع طابع إعلاني وليس إنشائياً، ودليل قولهم: ".... إنَّ نهيه (تعالى) يدلّ على أنّه كارهٌ له، والحكيم لا يكره إلّا ما كان قبيحاً، والدليل يدلّ على كون الشيء على ما هو عليه، لا أنّه يصير على ما هو عليه بالدليل"^(٢)، وهذا مقصودهم من الإيجاب والتحریم العقلي من التوقّف على السمع. وذلك تبعاً لما يعلمه العقل من مفسد ومنافع تترتب على الفعل قبل السمع وقبل التحريم، يقول القاضي: "ولو علمنا أنّ الرّزني يؤدي إلى فساد لعلمنا قُبْحَه عقلاً"^(٣).

ومما يتبيّن، لا يعني هذا أنّ العقل هو علة في حسن الأشياء وقبحها؛ بل هو دليل على جهة الحسن والقبح؛ لأن المعاني مستقلة حتى عن العقل؛ بل العقل والشرع يدلّان على الحُسن والقُبْح، ولا يكون الشرع مؤثراً في الحسن ولا يصير كذلك بالدلالة عليه، لأن المدلول أسبق في وجوده لقيام صفات حسنة أو قبيحة فيه.

يقول القاضي عبد الجبار: "إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل عن طريق الدلالة كالعقل، ويفصل

(١) موسوعة العقيدة الإسلامية. ص: ٤٨٣.

(٢) الفائق في أصول الدين. للملاحمي ص: ١٢٢.

(٣) المغني. لعبد الجبار، مج ٢، ٦/٦٦.



بين أمره تعالى وبين أمر غيره من حيث كان حكيماً، لا يأمر بما قبح الأمر به، وليس كذلك حكم غيره، لأن أمره يوجب حسن الأمور به. وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به، لا أنه يصير كذلك الدلالة... فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن، أو السمع، لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبح^(١).

لذلك فالدلالة على القبيح والأمر به لا يؤثران في القبح ولا يوجبانه. وانسجاماً مع هذه المبادئ، لزم من ذلك أن يعلم المكلف بعقله ما كلف به دون السمع، لأن المكلف يمكن أن ينظر بعقله فيعرف المدلول وما يترتب عليه من مصالح ومفاسد، فأوجبوا على الإنسان أن يكون مكلفاً بعقله لاستقلال العقل بمعرفة الحسن الواجب اتباعه من القبيح الواجب تركه، لأن "كلّ عاقل يستحسن بكمال عقله التفرقة بين المُحسن والمُسيء"^(٢).

ثم كان من لوازم استقلال العقل بالتكليف عن سواه أن يرتبوا على التحسين والتقيح العقليين المدح والذم، والثواب والعقاب، فكان من مذهبهم، وهذا ما بينته في المطلب الخامس.



(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٢، ٦/٦٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٣٠٨.

المطلب الخامس:

مدى استقلال العقل في

الحُكم على الفعل بالمدح والذم عند المعتزلة

لقد جعلَ المعتزلة للعقل ولاية في الربط بين الإدراك والحكم بالثواب والعقاب، ولم يكتفوا بدلالة العقل على الحُسن والقُبْح، وقد ذكر القاضي عبد الجبار الوجه الذي يستحق به المدح: "أما المدح فإنه يستحق بوجهين: أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله، ويفعل الحسن لحسنه في عقله. والثاني ألا يفعل القبيح لُقبحه في عقله.... فأما الذم فإنه يستحق على وجهين: أحدهما أن يفعل القبيح، والثاني ألا يفعل ما وجب على عقله، لأن العلم يحسن ذم من اختصَّ بهذين الوجهين أولاً في العقل، فإذا حسن ذمه عليهما ثبت كونه مستحقاً للذم عليهما...."^(١)

وهنا يُضيف القاضي فكرة جديدة، وجود الدواعي المعارضة من شهوة عاجلة وهوى نفس وما شاكلها من دواع مرتبطة بأحوال الفاعل، فتحصل المشقة بمجاهدة هذه الدواعي المعارضة، فيحصل الثواب على قدر المشقة وليس لمجرد علم المكلف بقُبْح القبيح. "وهذه المسألة لا تستقيم في الثواب لأنه لا يستحقُّ بالألا يفعل القبيح لقبحه فقط؛ بل يجب ألا يفعله لقبحه وله داع إلى فعله من شهوة أو شبهة حتى يحصل معنى المشقة فيستحق الثواب"^(٢). ويؤكد في محل آخر الترابط بين استحقاق

(١) المغني. لعبد الجبار مج ٤، ٤٩٨/١١، ٥٠٠.

(٢) المصدر نفسه. مج ٤، ٥٠٠/١١.

الذم على الفعل الموجب لاستحقاق العقاب. "فإذا ثبت بما قدّمناه أن كونه غير فاعل للواجب وجه ذم، فيجب أن يكون وجهًا للعقاب، لأنّ الدلالة قد دلّت على أنّ أحدنا إذا استحقّ الذمّ على وجه مخصوص، استحقّ العقاب على ذلك الوجه"^(١).

وهذا يحتم معرفة وجه القبيح عقلاً الذي يقتضي الذمّ، "أما الذمّ فإنه يستحق به إذا كان قبيحًا، وفاعله يعلمه كذلك، أو يتمكّن كونه عالمًا به، وأن يكون مخلى بينه وبينه، فمتى فعله والحال هذا استحقّ الذمّ، وإنّما اشترطنا كونه قبيحًا، لأنّ العقل يشهد بأن الفعل إذا لم يكن كذلك، لم يحسن ذمّ فاعله عليه"^(٢). ويبقى السؤال عن: ماهيّة العلاقة بين سلطان العقل عندهم والشّرع؟

تأسيسًا على ما ورّد، قد يُستنتج من هذا الكلام أن المعتزلة أناطوا بالعقل الدور الأوحد بالإدراك والحكم بالذمّ والمدح، لأنهم يجعلون العقل والثقل دليلين للكشف عن حُسن الأشياء وقُبْحها، أو لاختصاصه بصفات يكون عليها تقتضي الحكم بحُسنه أو قبحه. وما وجب الشيء عقلاً ولا سمعًا إلا لكونه حسنًا في نفسه أولًا، يؤكّد على هذا مقولة القاضي عبد الجبار: "إنّ السمع لا يوجب قبح شيء ولا حسنه، وإنّما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل،... فالقول أنّ العقل يقبّح ويحسن، أو السمع، لا يصحّ إلا أن يراد أنهما يدلّان على ذلك من حال الحسن والقبّح"^(٣).

(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٧، ٢٥١/١٤.

(٢) المصدر نفسه. ١٧٢/١٤ - ١٧٣.

(٣) المصدر نفسه. مج ٢، ٦٦/٦.



لذلك فالقولُ إنَّ المعتزلة رفعوا من جانب العقل باعتباره المصدر الأوحَد للمعرفة وأهملوا جانب الشرع ليس دقيقًا؛ بل إنَّ الشرع والعقل يتلازمان للدلالة على هداية الإنسان، لا سيَّما أنَّ الوجوب الشرعي لا ينفك عن الحسن العقلي، فكما أنَّ الصلاة لا تجب قبل الوقت شرعًا فلا تحسن عقلاً، وما قبح شرعًا هو القبيح عقلاً. وجعلوا للشرع أمورًا يُعرَفُ بها، ويَقْصُرُ عن معرفتها العقل، مع التأكيد كما سلف على أن العقل والشرع متلازمان في الكشف عن حسن الأشياء وقبحها لوحدة المدلول بينهما، إلا فيما لا يمكن للعقل إدراكه ويفتقر فيه إلى السمع، لذلك كان هناك مظاهر للتعاون بين العقل والشرع. وهذا ما بيَّنته في المطلَّب التالي:

المطلب السادس:

مظاهر التعاون بين العقل والشرع عند المعتزلة

لم يهمل المعتزلة دور الشرع في معرفة الحُسن والقبح؛ بل أفردوا له أحكامًا فيما لا سبيل للعقل إلى معرفتها كالتكاليف الشرعية والتعبُد، وقد وضَّح هذا القاضي عبد الجبار في أكثر من موضع:

يقول في تقسيمه للأحكام:

وليعلم أن هذه الأحكام المعقولة للأفعال إذا كانت معلومة بالعقل نُسبت إليه، فقيل: هي أحكام عقلية، وإذا كانت تعلم بالسمع قيل: هي أحكام سمعية. وحقيقة الأحكام لا تتغير، وإن انقسمت الإضافة لانقسام الأدلة التي بها تعلم، وكل حكم يعلم للفعل بضرورة العقل أو باكتسابه، فلا وجه لإضافته للسمع، لأن السمع يرد فيه، إذا ورد مؤكِّدًا. وإنما يُضاف إلى ذلك فيما لا يُعلم لولا السمع.

وقد بيَّننا أن الذي يختص بهذه القضية ما ورد على خلاف طريقة العقل وهو وجوب الأفعال التي لو ضلينا والعقل لم يكن وجودها ثابتًا فيه. وكذلك القول في المباح الشرعي لا يضاف إلى ذلك فيما لولا الشرع لكان محظورًا أو جاريًا مجرى المحظور...^(١).

تتضح لنا جليًا وظيفة الشرع في إضافة أحكام لا تُعرف لولاه، وفي إثبات أحكام لو خُلِّي بين العقل وبينها لم يكن ليحكم بوجود ثبوتها، وقد يأتي بأحكام محظورة في العقل مُباحة في الشرع لإضافة الحكم إلى الشرع، ولأنه لا نظير له في العقل، كذبح البهائم وما شاكلها.

(١) المغني. لعبد الجبار. مج ٩، ١٧/١٠٠-١٠١.



وكذلك في الأمور التبعديّة، " لا بدّ من أن يردّ السمع بها ويرجع في معرفتها إلى السمع، ولا بدّ في جميع ذلك من أن يرجع إلى ما ذكرناه من الأحكام، لأنه إمّا أن يكون من أسبابها، أو شرائطها، أو عللها، أو بيان أركانها إلى ما شاكل ذلك... فلذلك وجبت في جميعها الأدلة السمعية، وكذلك القول فيما يجب من إقامة الحدود والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنّ كلّ ذلك تعبّد سمعيّ...." (١)

وهذا نصّ صريح في دلالة السمع على الأحكام التبعديّة التي لا قبل للعقل بها، وعلى أسباب الأحكام وشرائطها وعللها، لمعرفة الصحيح من الفاسد.

وإذا كان العقل عندهم يستقلّ بإدراك بعض المعارف، إلّا أنّ هناك مجالات لا يستطيع العقل أن يستقلّ بمعرفتها ويتنظر إعلام الوحي وإخباره بها، " ولم يكن في قوّة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بدّ أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالتّقصّ على غرضه بالتّكليف" (٢).

ويتبين من ذلك، أن المعتزلة جعلوا من العقل والنقل وسيلتين لمعرفة الحُسن والقبح، وجعلوا للعقل حدوداً لا يتجاوزها من دون بيان الشرع، كالتكاليف الشرعية، وصحة الأحكام وأسبابها، وإقامة الحدود، وإباحة بعض الأمور التي "لولا الشّرع لكان من باب المحظور أو غيره..." (٣).

فالنقل والعقل يتعاونان في الكشف عن الحُسن والقبح، فقد ثبت

(١) المغني. لعبد الجبار. مج ٩، ١٧/١٠١-١٠٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٥٦٤.

(٣) المغني. لعبد الجبار، مج ٩، ١٧/٩٥.



أنهما دليل على حسن الأشياء وقبحها، وليس علة مؤثرة وكذلك الشرع، لوجود معانٍ معقولة تختص بصفة، لكونه عليها صار قبيحًا أو حسنًا.

لذلك، كان القبيح عقلاً هو القبيح شرعاً، والواجب من جهة السمع هو الواجب من جهة العقل لا تختلف ماهيته، فمدلولهما واحد "إنَّ الحكيمَ قرّر في عقولنا جُمَلَ قبح القبائح، وحُسن المحسّنات عند وجوهها التي تقع عليها كما ذكرناها، ودلّتنا حكمته على أنّه لا ينهى إلّا عن قبيح ولا يأمر إلّا بحسن، فمَن أمرنا بحسن فإنّا نعلمُ حسنه لدخوله في جُمَلَ المحسنات المقرّرة في عقولنا"^(١).

وفي تقديري، هذا يرجع إلى ما يتضمّنه الشيء من خصائص توجب حسنه أو قبحه، ويكون العقل والشرع كاشفين للحسن والقبح فحسب؛ بل كمرمى أبعد من هذا، ويعود إلى جوهر فلسفة المعتزلة الكلية إلى العالم، ذلك أن المعتزلة ترى "أنَّ الحقائق لا تختلف في الشاهد والغائب، عند الدلالة على أن حقيقة العالم لا تختلف، وتلك الجملة تبيّن في حقيقة الواجب أنها لا تختلف"^(٢).

فمن خلال هذه العلاقة التفاعلية، بين أدلة العقل وأدلة الشرع، لجهة ما يأتي به الشرع إما كاشفاً عن أمور لو خلي بينها وبين العقل لم يتخذ موقفاً منها، أو كانت مباحة فيجعلها الشرع قبيحة لخفاء هذا الوجه عن العقل، أو يُفصّل ما أجمله العقل، أو يرد السمع مؤكداً لما في العقل. يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد: "بطل قول من قال: إن هؤلاء الرسل إن أتوا بما في العقل كفاية عنهم وإن أتوا بخلافه فيجب أن يكون مردوداً عليهم غير مقبول منهم؛ لأن ما تأتي به الرسل والحال ما

(١) الفائق في أصول الدين. للملاحمي ص: ١٢٥.

(٢) المغني. لعبد الجبار، مج ٧، ١٤/٣٠.



قلناه، لا يكون إلا تفصيل ما تقرّر جملة في العقل، فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران في العقل، إلا أنا لما لم يمكننا أن نعلم عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال هذه الأفعال فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما ربّه الله تعالى في عقولنا وتفصيل ما قرره فيها^(١).

وهذا لأنهم يرون أن أصول الواجبات ضرورية، فإذا علم العقل أنه يجب عليه اجتناب القبائح وأن دفع الضرر عن النفس واجب، فإذا أتى الرسل بتفصيل ما كانت أصوله واهية في العقل، لم يأتوا بشيء يخالف العقل. وهذا يدلّ على أن العقل والنقل طريقان إلى معرفة الحق لأن الحق واحد بالدليل العقلي أو بالدليل النقلي، وإن اختلفت السبل إلى ذلك، أكّد على ذلك القاضي عبد الجبار: "إن اختلاف الطريق لا يقدح في حصول ما يكون طريقاً إليه، فسواء علمنا عقلاً أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة، أو علمناه سمعاً، فإننا في الحالين جميعاً نعلم وجوب هذا وقبح ذلك"^(٢).

وإذا ثبت دور العقل والنقل في الكشف عن الحُسن والقُبْح، وقد ثبت أيضاً أن العقل يقف عند حدود معينة ويفتقر إلى الدليل السمعي، كما في أمور العبادات والحدود والأسباب والشروط، بل ويتعدى الأمر إلى أكثر من هذا، فما يحسُن في الشرع، قد يكون مخالفاً في العقول ويذعن العقل لما أباحه النُّقل "جاريّاً مجرى المحظور كذبح البهائم"^(٣).

(١) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٥٦٤ - ٥٦٥.

(٢) المصدر نفسه. ص: ٥٦٥.

(٣) المغني. لعبد الجبار، مج ٩، ١٧/١٠١.



إذن، لا سلطان للعقل فيما أباحه النَّصَّ وإن كان حُكْمه مغايرًا لما قرَّر النَّصَّ، وأكثر من ذلك فإذا كان العقل يدرك حُسْنَ الأشياء وقُبْحها ويلزم فعل ما أدركه من حسن والانتهاه عن القبيح إلا أنَّ الموجب الحقيقي هو الله تعالى، ولأنَّ العقل موجب على سبيل المجاز لا الحقيقة، وقد أجاب القاضي على أيِّ اعتراض وضح فيه أمرًا تجاهله الكثيرون، مثال: "وليس لأحد أن يقول: إذا كان الأمر كما ذكرتموه فيجب ألا يكون الله تعالى موجبًا لشيء ولا محسنًا له، ولا مقبحًا، وهذا باطل على لسان الأمة، وذلك لأن الواجب إنما يجب لوقوعه على وجهه، على ما نيَّنه. وكذلك القبيح والحسن. وإذا ثبت هذا بالدليل لم يصحَّ أن تقدح فيه بعبارة أطلقت توسعًا. فالغرض بقولهم إن الله تعالى أوجب، أنه أعلمنا وجوب الواجب، أو مكَّننا من معرفته بنصب الأدلة. وهذه إضافة صحيحة، لأن ما عنده وجب الواجب علينا إذا فعله صار كأنه الموجب له في الحقيقة" (١).

وهذا دليل على أن الواجبات المتعلقة بالمكلف، واجبة بإيجابه تعالى، وإذا علم المكلف بوجوبها قبل النَّقل ذلك لأن الله تعالى مكَّنه من معرفة هذا الوجه من خلال علامات أقامها تقتضي معرفة هذا الواجب؛ لأنَّ الواجب عندهم "لا يجب إلا لوجه يقتضي ذلك فيه" (٢) وذلك عن طريق معرفة هذه العلة أو القرينة التي نصبها الله تعالى دليلًا لثبوت الحكم.

ودليل ذلك ما يوضحه القرافي: "وليس مرادهم (المعتزلة) الأحكام عقلية، أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل هو الموجب أو المحرم، بل معناه: أنَّ العقل عندهم أدرك أن الله تعالى لحكمته البالغة

(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٢، ٦٦/٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه. مج ٧، ٢٢٩/١٤.



يكلف بترك المفاسد وتحصيل المصالح، فالعقل أدرك أن الله تعالى أوجِبَ وحرَّم، لا أن العقل أوجب وحرَّم، ويكون النزاع معهم في أن العقل هل أدرك ذلك أم لا؟

فنحن نقول: الذي أدركه العقل أن ذلك جائز على الله تعالى، ولا يلزم في الجواز الوقوع، وهم يقولون: بل هو عند العقل من قبيل الواجبات، لا من قبيل الجائزات، فكما يوجب العقل - أن الله تعالى - يجب أن يكون عليماً قديراً متصفاً بصفات الكمال، فكذلك أدرك وجوب مراعاة الله تعالى للمصالح والمفاسد، فهذا هو موطن نزاع الفريقين فاعلمه، فأكثر الفقهاء ما يفهم إلا أن العقل عند المعتزلة هو الموجب، وليس كذلك^(١).

ويعلق الطوفي^(٢) على كلام القرافي: "هذا حاصل ما قرره القرافي رَكَّكْتَهُ في شرح المحصول. وهو الحق الذي لا يجوز عنه العدول.

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري «المعروف بالقرافي»، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، قرّظه: عبد الفتاح أبو سنة، بيروت: المكتبة العصرية ط ٤، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م ١/٣٥٣-٣٥٤.
[ولمزيد من التفاصيل انظر: المصدر نفسه، ١/٣٧٦-٣٧٧].

(٢) الطوفي: هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الصرصري الطوفي ثم البغدادى الفقيه الأصولي نجم الدين أبو الربيع. سمع الحديث والفقه والعربية... على أئمة وقته. من تصانيفه: «بُغية السائل في أمّهات المسائل» في أصول الدين و«مختصر الروضة» في أصول الفقه... اتَّهَمَ بالتَّشْيِيعِ ورَفَعَ أمره إلى قاضي الحنابلة فضربَ وغرِل... توفى في الخليل سنة عشرة وسبعمائة. [انظر: رفع الثقاب عن تراجم الأصحاب (طبقات الحنابلة). ابن ضويان النجدي، قدّمه وحققه: مديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م ص: ٣٦٥-٣٦٦. (بتصرّف)].



ولم أرَ هذا التحقيق لغيره. وأنت إذا قابلت بين هذا التقرير وبين ظاهر عبارات الأصوليين وجدتهم قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لعاقل ولا يتسنى.... وحاصل ذلك: أن العقل إن أدرك كون الفعل مصلحة أو مفسدة جزم بارتباط الثواب والعقاب بها ابتداءً. وإن لم يدرك ذلك توقف في جزمه على تعريف الشرع له بكونه مصلحة أو مفسدة^(١).

ويؤكد على هذا التقرير الإمام الزركشي بقوله: "... وأن العقل أدرك أن الله تعالى يجب له بحكمته البالغة أن لا يدع مصلحة في وقت ما إلا أوجبها وأثاب عليها، ولا يدع مفسدة في وقت ما إلا حرّمها، وعاقب عليها تحقيقًا لكونه حكميًا، وإلا لفاتت الحكمة في جانب الربوبية. فعندهم إدراك العقل كما ذكرنا من قبل الواجبات للعقل لا من قبل الجائزات كما نقول. وليس مرادهم أن الأوصاف مستقلة بالأحكام، ولا أن العقل يوجب ويحرّم، وهذا هو الحق في تقرير مذهبهم وتلخيص النزاع. والأصوليون الناقلون لهذه المسألة قد أحالوا المعنى ونقلوا عن المعتزلة ما لا ينبغي لقائل أن يقول"^(٢).

كما تبين: لقد ثبت من مجمل أقوالهم أن العقل دليل كاشف، ولا يدلّ أنه موجب بذاته، وإلا فيجب أن لا يكون الله تعالى موجبًا لشيء ولا محسنًا ولا مقبحًا، وكما يقول القاضي عبد الجبار: "وهذا باطل على لسان الأمة"^(٣). هذا، لأنّ الدليل مهمته الكشف والبيان دون التأثير بما

(١) درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح. نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٠هـ)، تحقيق: أيمن محمود شحادة، بيروت: الدار العربية للموسوعات

ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ص: ٨٣ - ٨٤.

(٢) البحر المحيط. للزركشي ١٤٤/١ - ١٤٥.

(٣) المغني. لعبد الجبار، مج ٢، ٦٦/٦.



مَكَّنَّا الله تعالى من الكشف عن حسن الأشياء وقبحها من خلال نصب الأدلة والأمارات، فكان الموجب هو الله تعالى، ولكن بالعقل يُعرف ذلك لأنه نصب الأمارات والعلل على حكمه، فكان العقل دليلاً ووسيلة إلى العلم بصفات الأشياء التي جعلها تعالى أمارات على الحكم، والدليل لا يكون موجباً.

وإذا علم أنَّ هذه الأمارات هي المصالح والمفاسد التي هي من التحسين والتقيح كما يوضح القرافي في كلام خلاصته: أدرك العقل أن الله تعالى لا يتعبَّدنا إلا بما فيه مصلحة وهي معنى مناسب عقلاً، صالح لربط الأحكام بها، فالعمل بمقتضى المصالح في العادات واجب لمعنى معقول، وذلك المعنى موجود في الشرعيات، فيكون العمل بمقتضى المصالح واجباً في الشرعيات والعقليات، لحكمته البالغة، لا أن العقل هو من أوجب وحرَّم؛ بل معلوم بالعقل وجوب الفعل من عدمه لجهة إذا علموا أن الفعل مشتمل على مفسدة أو مصلحة، فيكون مظنة أن الحكيم قد أناط في المفسدة المنع ورتَّب على المصلحة الثواب^(١).

إذن، فالأمر ليس على الإطلاق، فهناك ما يستقلّ العقل بإدراكه بحسب القرينة المحسنة والمقبَّحة، وهناك ما لا يستقلّ بإدراكه كالعبادات وتحريم بعض ما يظنّه العقل ناقصاً كالخمر وإباحة ما يظنّه مفسدة كذب الحيوان ممّا يتوقّف على النبوات كما يتبيّن آنفاً، والله تعالى أعلم.

إذن، وتأسيساً على ما ورد، أستنتج: القول أن كلّ المعتزلة تقول بصفات ذاتية للأشياء هو قولٌ مُجافٍ للحقيقة؛ بل بعضهم يقول بالصفات

(١) انظر: نفائس الأصول. للقرافي ١/٣٧٥. بتصرف.

الذاتية، وبعضهم قال بالوجوه التي تقترب بالفعل وتوصف لأجل تلك القرينة أنه نافع حسن أو ضارّ قبيح. ولذلك كان "الضرر يحسن إذا حصل فيه نفع يوقى إليه، أو دفع ضرر أعظم منه..."^(١)، فالمعيار أن القبح لا يقبح مطلقًا بل متى انتفى عنه وجوه الحسن، وكذلك متى انتفى عن الحسن وجوه القبح، فإنّ "انتفاء جميع وجوه القبح عن الصدق، فيعلم عنده حسنه بضرورة"^(٢).

فلو كان للصدق صفة ذاتية لكان يُفترض أن يكون حسنًا، أما باعتبار الوجوه والقرائن التي يقع عليها وينفي وجوه القبح يصير عندها حسنًا. وقد تبين أنّ هناك ما لا يستقلّ العقل بإدراكه وينتظر معونة الوحي كالعبادات وتحريم ما يظنه ناقصًا وإباحة ما يظنه مفسدة. وإذا كان بعض المعتزلة أثبتوا الطباع في الأشياء، أو فعل الأجسام بطباعها وتأثيرها، فإنّ الأمر ليس على إطلاقه، فهناك طائفة أنكروا ذلك، "إنّ جميع ما يظهر في العالم من تأثير حيّ قادر عالم وكلّها محدثة أحدثها القديم لا من شيء"^(٣).

وكذلك يذهب القاضي إلى أنّ القول "الطبع غير معقول"^(٤).

ولا خلاف عندهم أنّ الله تعالى هو خالق الأشياء، وأنّ اجتماع

(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٢، ٧٢/٦.

(٢) المصدر نفسه. ٧٣/٦.

(٣) تحكيم العقول في تصحيح الأصول. للحاكم أبي سعيد المحسن بن محمد بن

كرامة الجسمي البهتي (ت ٤٩٣هـ). تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، اليمن:

مؤسسة زيد بن علي الثقافية دنا ص: ٦٨.

(٤) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ١٢٠.

الأجسام واحتراقها ليس لذاتها أو لصفة من صفاتها بل كما يقول أبو رشيد النيسابوري^(١) إنَّ الجسم اجتمع مع جواز أن لا يجتمع، والحال واحدة والشَّرط واحد، فيجب أن يكون ذلك لمخصَّص^(٢).

وعليه، فإنني أستنتج أنَّ الذين قالوا بطبائع الأشياء قصدوا أنها مؤثِّرة بقوَّة أودَّعها الله تعالى فيها وإلا خرجوا عن أصولهم، وليست موجودة بعلة ذاتية، والله تعالى أعلم.

وبعد بيان معنى التحسين والتقييح عند المعتزلة، أنتقل إلى بحثه عند الأشاعرة.



(١) النيسابوري: أبو رشيد سعيد بن محمَّد النيسابوري بغداديّ المذهب من الطبقة الثانية عشرة. اختلف إلى القاضي فدرس عليه وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة. انتقل إلى الرِّي وتوفِّي فيها. [طبقات المعتزلة. لابن المرتضى ص: ١١٦].

(٢) في التوحيد ديوان الأصول. لأبي رشيد سعيد بن محمَّد النيسابوري، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: المؤسَّسة المصريَّة العامَّة للتأليف والنَّشر والتوزيع دتا ص: ٥٥.

البحث الثاني:

منهج الأشاعرة في التَّحْسِين والتَّقْبِيح العَقْلِيَّيْن

بيَّنتُ في ما سَلَفَ المُنْطَلَقَات العَقْلِيَّة لرؤية المعتزلة في مسألة التَّحْسِين والتَّقْبِيح العَقْلِيَّيْن، حيث جعلت معرفة الحُسن والقبح في الأشياء من مدركات العقل العملي، فحُكْمُ العقل بالإيجاب أو المنع راجع إلى علم الله تعالى الذي أعلمنا بإيجابه فكان الحكم التفصيلي أثره ومرتبًا عليه. ولم يكن ذلك ليتمّ لولا أنهم جعلوا من معرفة الحسن والقبح أمرًا موضوعيًا وليس نسبيًا ذاتيًا.

وتكتسب فكرة الموضوعية مدار الحكم عند المعتزلة، بينما سنجد منحى آخر عند الأشاعرة. لأنّ فكرة التَّحْسِين والتَّقْبِيح العَقْلِيَّيْن في عمومها الأغلب قائمة على أنّ هناك خاصية لا تفارق الشيء، لا يمكن تصور الشيء من دونها، فهذا التلازم بين الإدراك والحُكم ما كان ليتمّ إلا لاعتقاد سرى عند الكثيرين أن الموضوع ينطوي على طبيعة ثابتة مستقلة عن قائليها ومُدْرِكِيها، وأنّ الدَّهْن قادر أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها.

فقد حكّم الفلاسفة: 'بأنّ هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس في المقدور ولا في



الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب^(١) فهذه الترابطات الضرورية التي لا تنفك، تجعل للأجسام طبائع مخصوصة^(٢)، كمن نقل عن الجاحظ قوله بهذا الأصل الفلسفي. إذن، هناك ترابط علّي ذاتي بين الحسن والعدل، ينبثق من ذاتية العدل. وقد أوقع هذا قدماء المعتزلة بالقول بالمعاني أو الذوات ثابتة أزلاً^(٣).

ولا يخفى أن القول بالحتمية السببية قد يؤدي إلى القول بتأثير الطبائع، وليس ذلك من مذهب المسلمين. لذلك، حاولت أن أبين علاقتها من القول بالحسن الذاتي أو الضرورة الأخلاقية المرتبط بمفهوم أن السبب موجب المسبب وما يتفرع عنه من وجوب الأصلح على الله تعالى.

وما كان الهدف من التعرّيج على هذه اللوازم إلا لبيان أن السادة الأشاعرة رفضوا هذا الأصل الفلسفي نظراً لما يترتب عليه من نتائج فلسفية تخالف الشرع وتسلب الاختيار عن الله تعالى. وهذا ما سأحاول أن أبيّنه في المطلب الأول.

يرى الأشاعرة أن معنى الحُسن والقبح ليست من الصفات الذاتية للأشياء، أي لا يمكن أن تكون مطبوعة على الحُسن والقبح، ومن ثم فهي أمور اعتبارية نسبية إضافية ليست من ماهية الشيء.

(١) انظر: تهافت الفلاسفة. لأبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تعليق وضبط وتحقيق: جيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني ط١، ١٩٩٣م ص: ١٦٦.

(٢) الأسباب والمسببات «دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي». لمحمد عبد الله الشرقاوي، بيروت: دار الجيل ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م ص: ٦١.

(٣) شرح المواقف. للإيجي ٢١٣/٨.



لذلك عالجتُ كيف نظر السادة الأشاعرة إلى مفهوم التَّحسين والتَّقييح العقليَّين؟

المطلب الأوَّل:

تقرير موقف الأشاعرة

من القول بالتَّحسين والتَّقييح العقليَّين

إنَّ الأصل العامَّ في تحديد العلاقة بين العقل والشرع ورسم حدود العقل في التكليف والحكم بالإيجاب مُتَوَقَّفٌ على الله تعالى: "والواجبات كلها سمعية والعقل لا يوجب شيئًا ولا يقتضي تحسینًا ولا تقييحًا، فمعرفة الله تعالى: بالعقل تحصل وبالسمع تجب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] وكذلك: شُكْر المُنْعِم، وإثابة المُصْلِح، وعقاب العاصي، يجب بالسمع دون العقل. ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل: لا الصَّلاح، ولا الأصلح، ولا اللُّطف^(١).

وهذا يؤكِّد أنَّ السَّفَه ليس معنی ذاتيًا مركوزًا في الفعل أو زائدًا على الأمر، فليس السَّفَه مؤثِّرًا في ذاته؛ بل هو من مقتضيات الأمر، فالنَّهي عن الفعل هو العلة المؤثِّرة في الحُكْم بقُبْحِهِ. والأمر هو العلة المؤثِّرة في الحسن، فليس هناك من معنى زائد على الأمر والنَّهي.

يقول الباقلاني مؤكِّدًا هذه الأصول: "وليعلم أنه ليس تحت وصف فعل المكلف بأنه حسن أو قبيح صفة هو في نفسه عليها يستحقها لذاته وجنسه، أو لمعنى يقوم به أو لوجه هو عليه في العقل على ما يقوله القدرة

(١) الجِلُّ والنَّجَل. للشهرستاني ص: ٦٦.



(المعتزلة)، وأنَّ الحسن في نفسه نحو العلم والعدل... والقبيح في نفسه نحو الظلم والجهل وكُفْران النعمة وأمثال ذلك... ولا أصل لذلك عند أهل الحق؛ بل العقل لا يحسن شيئاً في نفسه لما هو عليه من الصفة والوجه. ولا شيء يدعو إلى ما هذا سبيله، ولا يقبح شيئاً في نفسه وما هو عليه ولا شيئاً يدعو إلى فعله، ولعل هذا باطل لا أصل له، وإنما يجب وصف فعل المكلف بأنه حسن وقبيح إنه مما حكم الله بحسنه أو قبحه^(١).

إذن، فالحسن هو ما أمر به الشارع وكذلك القبيح ما حكم الشارع بالنهي عنه، من دون وجود رابطة بين الحسن والقبح وما ينطوي عليه الشيء من ذاتية تقتضي ضرورة الحكم بالحسن أو القبح. فالشرع محل إدراك الحسن والقبح.

وانتقلت هذه الفكرة إلى الجويني، وهو من متقدمي الأشاعرة، فزادها إيضاحاً وعمقاً، أنَّ عِلَّةَ الحُسْنِ والقُبْحِ هي الأمر والنهي الشرعيَّان. فالْحُسْنُ والقُبْحُ من مقتضيات الأمر الشرعي ونهيه وليس من دلالتهما، بمعنى أنَّ العقل يكشف عنهما، يقول الجويني: "العقل لا يدل على حُسْنِ شيءٍ أو قُبْحِهِ في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع وموجب السمع.

قلت (القول للشارح): في هذه العبارة تسامح، فإنَّ قول القائل لا يُدرَك به وإنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع قد يوهم أنَّ الشرع دليل على الحسن والقبح، وهما راجعان إلى الأمر والنهي وهو الشرع بعينه^(٢).

(١) التريب والإرشاد. للباقلاني ص: ١٤٧.

(٢) شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد. للمقترح ٦٩٤/٢.



وبذلك قطعوا الطريق على المعتزلة والفلاسفة في أنّ الشيء يتضمّن صفة ذاتية لأجلها صار حسنًا ولأجلها صار الأمر، أو لكون الواجب لا بدّ أن يتضمّن في نفسه معيار وجوبه قبل الشّرع؛ بل إنّ الأوامر والنّواهي الشرعيّة هي المؤثّرة في الفعل إيجابًا وتحريمًا وحسنًا وقبحًا. وليس هناك من علّة مؤثّرة على الأمر الشرعي من خارجه. ولعل هذا ما قصده إمام الحرمين حيث يقرّر أنّه "لا حكم على العقلاء قبل ورود الشّرع بناء على أنّ الأحكام هي الشرائع بأعيانها، وليست الأحكام صفاتٍ للأفعال" (١).

وبالتالي يكون الحُسن والقبح من مقتضيات الأمر والنهي الشرعيّ، فالشّرع هو المؤثّر في الحُسن والقبح فلا مؤثّر خارج الأمر والنهي الشرعيّين.

فليس حُسن الشيء هو الحامل على الأمر الشرعيّ، "بل الشّرع هو المثبت له والمبيّن فلا حُسنٌ ولا قبحٌ قبل ورود الشّرع، ولو عكس الشارح القضية فحسّن ما قبحه وقبح ما حسّنه لم يكن ممتنعًا وانقلب الأمر، فصار القبيح حسنًا والحسن قبيحًا كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة" (٢).

فليس هناك من مؤثّر أو علّة موجبة تجعل الحسّن حسنًا أو القبيح قبيحًا خارج الشّرع وأوامره ونواهيّه، وما من رابطة لا تنفك بين الموضوع والمحمول كالعدل حسن. يكون الحسن لازمًا ذاتيًا للعدل. فالحسن والقبح تابع للشّرع وليس الشّرع تابعًا للحسن والقبح العقليّين. "فلا

(١) البرهان. للجويني ١/٩٩.

(٢) المواقف. للإيجي ٨/٢٠٢.



تحسين ولا تقييح غيره (الشرع)... وإن الأحكام إنما ثبتت من جهة الشرع لا العقل^(١).

ويؤكد على هذا المبدأ الأمدي فيقول: *وأما أهل الحق (الأشاعرة) فليس الحُسن والقبح عندهم من الأوصاف الذاتية للمحال، بل إن وصف الشيء بكونه حسنًا أو قبيحًا فليس إلا بتحسين الشرع أو تقيحه إياه، بالإذن فيه أو القضاء بالثواب عليه، والمنع منه أو القضاء بالعقاب عليه^(٢).

كما يفهم، ينفي الأمدي أن يكون الحُسن والقبح أمرًا ذاتيًا يتضمّنه الشيء أو الفعل، فالحُسن والقبح عبارة عن نفس ورود الشرع بالمدح على فاعله وكذلك القبيح بالذم والعقاب على فاعله. وهو بذلك ينفي أيّ علة موجبة على الشرع تؤثر في الأمر والنهي؛ بل يكون الحسن والقبح من مقتضيات الشارع، وكلّ منهما معلول للأمر والنهي الشرعي. والله تعالى أعلم.

أولاً: استدلال الأشاعرة على دعواهم: بدليل نقلّي كُلتّي، لا حُكْم ولا وُجوبَ قبل الشرع، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]^(٣).

(١) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ص: ٢٥١/١ - ٢٥٢.

(٢) غاية المرام في علم الكلام. أبو الحسن بن علي بن محمد بن سالم التغلبي «المعروف بسيف الدين الأمدي» (ت ٦٣١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: أحمد فريد المزبدي ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ. ص: ٢٠٥.

(٣) انظر: شرح البدخشي مناهج العقول. محمد بن الحسن البدخشي (ت ٩٢٣). ومعه: شرح الإسنوي نهاية السؤل. جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت ٧٧٢). كلاهما: شرح منهاج الوصول في علم الأصول. للقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). =



وجه الدلالة: دلت الآية الكريمة أن انتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على أنه لا وجوب قبلها، لأن الواجب هو الذي يصح أن يعاقب تاركه، وإذا لم يكن الوجوب قبلها لم يكن الوجوب عقلياً، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ أخبر أنهم في أمن من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم، فلو وجب الإيمان بالعقل لوجب قبل البعثة لوجود العقل قبلها، ولو وجب قبلها لوجب أن يعاقب بالترك، لكن الملزوم وهو العقاب قبل البعثة مُنتَفٍ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾... فينتفي ملزومه وهو الوجوب عقلاً، لأن انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فعلم أن الوجوب ليس إلا من الشرع بدليل الآية، فإن الحكم متوقف على الشرع، ويلزم من توقفه عليه، وجوده بوجوده، وانتفاؤه قبل وجوده.

وخلاصة الاستدلال: يتقرر العذاب مع بعثة الرسول وإعلام الناس بالواجبات والنواهي، وحيث لا رسول فلا واجبات لانتهاء لازمه وهو العقاب، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو الوجوب أو الحكم عموماً.

ويمكن أن يقال الاستدلال بصورة أخرى: سيكون هناك عقاب إذا حصلت البعثة وتحلّت الواجبات. وإذا بطلت المقدمّة الثانية (حصول البعثة كونها لم تحصل) بطلت الأولى، والتالي باطل، لأن الرسول لم يُرسل ولم يحدّد، فبطل المُقدّم وهو انتفاء الواجبات. وثبت نقيضه أنه لا

= بيروت: دار الكتب العلمية ١/١٦٠. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية. حسن بن عبد المحسن بن أبي عذبة (ت ١١٧٢هـ). تحقيق: علي فريد دحروج، بيروت: دار سبيل الرشاد ١ط، ١٤١٢هـ - ١٩٩٦م ص: ٩٤-٩٥. حاشية العطار. للعطار ١/١٧٩.

حكم قبل الشرع؛ لأنَّ تَوَقَّفَ الحُكْمَ على الشَّرْعِ يدور معه وجودًا وعدَمًا. وبذلك قطعوا القول بالوجوب العقليّ وأنّه يجب على المكلف ترك ما يستقبحه العقل وفعل ما يستحسنه. وقطعوا القول بالتلازم بين حكم العقل وحكم الشرع. فما دام الحكم بالحُسن والقبح أمرًا عقليًّا يدركه العقل، فالعقل يدرك استحقاق العقاب والثواب. فقطعوا عليهم هذا التلازم، حيث لا حكم قبل الشرع. ف"الله تعالى نفى التعذيب قبل البعثة، فينتفي ولا عقاب على ترك شيء قبل البعثة فلا وجوب"^(١).

وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

يحتاج القرافي المعتزلة بعدم ثبوت أي حكم بالعقل، فوجه دلالة الآية معناها: "أن حُجَّةَ الخلق تنتفي بعد البعثة، ولكن هل باعتبار ما مضى أو باعتبار المستقبل، فلعلَّ المعتزليّ يقول: إذا حصلت البعثة تأكد أنّ العقل على الصّواب في رعاية المصالح والمفاسد، لورود السمع بها، فقامت الحُجَّةُ لله تعالى وسقطت حُجَّةُ الخلق، فإنَّ تضافر الأدلة من المعقول والمنقول ممّا يقطع العذر، ويحسم المادة"^(٢).

وهذا يعني أنّ الحُجَّةَ والعذاب مرتبطة بالرُّسُل، وقبل البعثة يكون الناس في عذر في ترك الطاعات لانتفاء التبليغ والتكليف بالرسول وليس بالعقل، وإذا بطل هذا، ثبت أنه لا وجوب ولا حكم للعقل قبل البعثة.

وثبت أنّ الوجوب الشرعيّ والوجوب العقليّ غير متلازمين.

(١) الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٣٥٦/١.

(٢) انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٣٩٢/١.

ثانيًا: الأدلة العقلية، منها:

لعل أهم الأدلة العقلية في نقض ذاتية الحسن والقبح، أنَّ الحُسن والقبح في الأشياء اعتباري، إضافي، نسبي، وليس مرتبطًا بالشيء ارتباطًا ذاتيًا لا ينفك عنه، ويترتب عليه ردّ دعوى أن ذلك مما يعلمه العقل بالضرورة.

يقول الغزالي: أما "دعوى كونه وصفًا ذاتيًا، فهو تحكم بما لا يعقل؛ فإن القتل عندهم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية، ولا يعقبه عوض، حتى جاز إيهاً البهائم وذبحها، ولم يقبح من الله تعالى بذلك، لأنه يشيها عليه في الآخرة. والقتل في ذاته له حقيقة واحدة، لا تختلف بأن تتقدمه جناية أو تتعقبه لذة، إلا من حيث الإضافة إلى الفوائد والأغراض. وكذلك الكذب كيف يكون قبحه ذاتيًا، ولو كان فيه عصمة دم نبيٍّ بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله: لكان حسنًا، بل واجبًا يعصي بتركه. والوصف الذاتي كيف يتبدل بالإضافة إلى الأحوال" (١).

من الواضح أن هذا الدليل ينفي ارتباط الحُسن والقبح بالشيء لذاته دون سواه. فقد برهن أن القتل له ماهية واحدة هو القتل، أي إزهاق روح، ولكن يختلف باعتبار كونه قتل حقّ أو باطل لجهات خارجة عن ذات القتل وحده. وهكذا يتغير وصف القتل باعتبار الواقع الخارجي. ولو كان الوصف فيه ذاتيًا لما تغير الحكم بالحُسن والقبح من حال إلى حال؛ فدلّ على ذلك كون هذه الأوصاف اعتبارية وخارجة عن جوهره، فالفعل الواحد قد يحسن تارة ويقبح تارة أخرى. وكذلك يقال بالنسبة للصدق والكذب، والله تعالى أعلم. وهكذا يتنفي الإدراك بالضرورة العقلية.

(١) المستصفي، للغزالي، ١/١١٤.



يقول الباقلاني في هذا الصدد: "ومن أقرب ما يدلُّ على ذلك (ما لا مجال للعقل في تقبيح شيء من الأفعال أو تحسينه) أنه لو كان طريق العلم بحُسنٍ شيئاً من ذلك أو قُبْحه العقل لم يخلُ أن يكون معلوماً بضرورة العقل أو دليله، ومحال أن يكون معلوماً بضرورة العقل مع جحدنا وجحد أكثر العقلاء للعلم بقبح شيء من جهة العقل، وقول سائرهم بأننا لا نعلمه إلا بدليل السمع، لأن ما علم بضرورة العقل، فالعقلاء فيه مشتركون، ولا يجوز أن يجمع على جحد مناهم قوم بهم ثبتت الحجة وينقطع العذر، ويعلم صدقهم ضرورة فيما يخبرون عنه. فبطل بذلك أن يكون معلوماً بضرورة العقل، وقد اتفقتنا وإياهم على أنه غير معلوم بأدلة العقل، لأنه لو كان ذلك كذلك لصلح أن يجهل حسن العدل والإنصاف، وشكر المنعم وقبح الظلم والعدوان، وكفران الإنعام، كثير من العقلاء إذا قصرُوا في النظر أو عدلوا عنه جملة، وهذا باطل عندهم مثبت بذلك أن لا سبيل لهم إلى علم شيء من ذلك على جهة العقل"^(١).

وصورة الدليل الإجمالية، تقولون إنَّ العلم بالحسن والقبح مدرك بضرورة العقل، ولو كان ضرورياً لما نازعكم فيه خلق كثير، وبما أنه جحد أكثر العقلاء، فهذا يؤدي إلى عكس النتيجة التي ترجونها من الدليل، فبطل بذلك كونه ضرورياً، والله تعالى أعلم.

وبعد محاولة عرض إجماليِّ لرأي الأشاعرة وعرض بعض من أدلتهم والتي تدور حول فكرة أن الحُسن والقبح عندهم ليسا من

(١) التقريب والإرشاد. للباقلاني ص: ١٤٨-١٤٩.

تعقيب: أورد الغزالي معنى هذا الدليل في المستصفى. [انظر: المستصفى. للغزالي



الأوصاف الذاتية للحال؛ بل إن وصف الشيء بكونه حسنًا أو قبيحًا ليس إلا لتحسين الشرع وتقييده إياه^(١).

فإن السؤال المطروح: هل القول بأن الحسن والقبح ليسا إلا ما حسَّنه الشرع أو قبحه هو على إطلاقه؟ بمعنى أن العقل ليس له أي دور في إدراك حسن أو قبح في المَحَالِّ؟ هذا ما سأبيِّنه في المطلب الثاني.



(١) بلوغ المرام. الأمدى ص: ٢٠٥.

المطلب الثاني:

تحرير القول في مجال العلاقة بين العقل والشرع في إدراك الحُسن والقُبْح

يُجيبنا على هذا الباقلاني بقوله: *ولسنا نعني - وفقكم الله - بقولنا إنه لا يعلم بضرورته (أي العقل) ولا بدليل حسن الفعل ولا قبحه، إنه لا يعلم به حسن نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر، والكافر للمؤمن ودقته وإصابته، ولا نريد إنه لا يعلم بالحواس حسن الخلق هكذا والأصوات، وقبح ذلك الذي تنفر عنه النفوس*^(١).

وهذا النص واضح يصرِّح به، أن إنكارهم للحسن والقبح، ليس مطلقاً، وليس منصباً على مُسَلِّمات العقول وما يدركه ضرورة أو دلالة، كمعرفة العقل للكلام الحسن من قبيحه، وحسن قتل المؤمن للكافر، أو أنه لا يعلم بالعقول أن بعض الأشياء ملائم لطباعنا أو منافر لها، ويعلم ذلك بواسطة الحواس، كتمييز حسن الأصوات من سوئها، فلا شك في أنَّ التَّفَسُّسَ تميل إلى الأوَّل وتنفر من الثاني، فهذا عقلي ولا خلاف فيه، ثم يححر محل النزاع بقوله: *وإنما نريد أنه لا يعلم وجوب الذم والمدح والثواب والعقاب على الأفعال*^(٢).

وهنا يتبين المقصود، وهو أن العقل لا يستقلُّ بالحكم الشرعي بمجردة، فلا يمكنه أن يدرك حكم الله تعالى ثواباً وعقاباً، مدحاً وذمّاً،

(١) التقريب والإرشاد. للباقلاني ص: ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه. ص: ١٥٠-١٥١.

عن طريق العقل؛ بل لا يتم ذلك إلا بالسمع، وبذلك قطع الرابط التلازمي بين إدراك العقل لحسن بعض الأشياء وقبحها، والحكم بناء على ذلك بالثواب والعقاب، فهذه الأحكام يستقل بها النقل دون العقل، فالنزاع متعلق بحكم الله تعالى في أفعال المكلفين.

ويؤكد على ذلك، أن من ينفي الحسن والقبح اللذين يشترك فيهما العقلاء أو جبلت انفسوس على معرفتهما، فهو جاهل بقصد الأشاعرة ومرامهم، قال في ضوء ذلك: "فما نريد بذلك أن العاقل الحساس لا ينفر من ضربه وإيلامه وتجريده للحر والبرد، ولا يميل إلى التذاذه وإطعامه وإسقاؤه، ودفع الضرر والحر والبرد، والآلام عنه، وأنه لا يألم بضرب السيف والكي بالنار، ولا يميل إلى أكل طيب الطعام وشرب لذيد الشراب، هذا جهل من راجبه"^(١).

وبعد ذلك يبين أنه إذا تم التسليم بكل هذا، لا يدل أن للأشياء أوصافاً ذاتية لا تنفك عنها، فمجرد ميل الطبع أو نفوره عن الشيء، ليس دليلاً على ذاتية الحسن والقبح بل على كونه إضافياً اعتبارياً، لأن النفس قد تترك النظر وتميل إلى الدعة وتركن إلى شهواتها، وتقتصر في تقدير عواقب الأمور، فتميل إلى ما هو قبيح، كالزنا واللواط وشرب الخمر والانغماس في الشهوات، وهذا بيان نصه: "ولكن ليس يقول مسلم أن العلم على حسن الشيء ميل الطبع إليه وعاجل النفس به، والعلم على قبحه نفور الطبع عنه، ولا أن ذلك الطباع تميل إلى ترك النظر والبحث والاسترسال إلى الراحة، وإدراج النفس في شهواتها ودفع الألم بالنظر وغيرها عنها، وتميل إلى الزنا واللواط وشرب الخمر والتبسط في أملاك

(١) الضريب والإرشاد. للباقلاني ص: ١٥١.



الغير، كل ذلك قبيح مع ميل الطبع إليه، وعاجل النفع به، وكذلك فهي تنفر عن النظر، وكد القلب بدقيق الفكر في أدلة التوحيد، وعن الصيام في أيام القيظ والصلاة، وعن الحج وسائر العبادات^(١).

وبهذا دَلَّ الباقلائي، على أن ميل النفس ونفورها لا يدل على حُسن الشيء وقبحه، فلا يدل نفور النفس من النظر والفكر على قبحها، "وليس ذلك بدليل على قبحها، فالمسلم لا يَبْسُط لتحقيق معنى الحسن والقبح بهذا"^(٢).

وعليه، فلم يعد ميل النفس أو نفورها معياراً على الحسن والقبح، ولا على ذاتيته؛ بل هي أمور إضافية، والله تعالى أعلم.

وقد تعرّض إمام الحرمين الجويني إلى تحديد مفهوم الحسن والقبح وبيان مقصود الأشاعرة، عبر تحريره لمحل النزاع، بقوله: "والمسلك الحق عندي في ذلك، الجامع لمحاسن المذاهب، الناقض لمساوئها، أن نقول: لسنا ننكر أن العقول تقتضي في أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيلٍ فيها، وجرُّ هذا خُرُوجٌ عن المعقول (ولكن ذلك في حقّ الآدميين). (والكلام في مسألتنا مداره) على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى وإن كان لا ينالنا منه ضرر، ولا يفوتنا بسببه النّفع ولا يرخص العقل في تركه، وما كان كذلك فمُدْرَك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيّانا، وإحسانه إلينا عند أفعالنا، وذلك غيب، والرّب ﷻ لا يتأثر بضررنا ولا نفعنا، فاستحال والأمر كذلك الحكم بقبح الشيء في حكم الله - تعالى - وحسنه، ولم يمتنع إجراء

(١) التقريب والإرشاد. للباقلاني ص: ١٥١.

(٢) المصدر نفسه. ص: ١٥١.



هَذَيْنِ الوُضْفَيْنِ فِينَا إِذَا تَنَجَّزَ... ضرر أو أمكن نفعه بشرط أن لا يعزى إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يُثيب^(١).

في هذا النصّ يصرّح الجويني أنّنا لا ننكر أنّ العقل يدرك المصالح ويطلب تحصيلها ويدرك المفساد ويدعو إلى اجتنابها في حقّ الخلق، وهذا لا خلاف فيه، أما النزاع فكون ما أدركه العقل من مفساد ومصالح مناط لحكم الله تعالى، بالأمر والنهي، وبالثواب والعقاب على سبيل الوجوب، فهذه من الأمور الغيبية التي لا يستقلّ العقل بإدراكها ولا يهتدي إليها؛ لأنّ العقل تصرف في أمور مغيبة عنه، فوقوع الجائز لا يدرك بالعقل، فلا بد من شرع^٢ والعقل لا يهتدي إلى وقوع الجائز، وإنّما يدرك العقل جوازه^(٢)، مثل البعث؛ فهو ممكن عقلاً، أمّا تحقيقُ الإمكان فهو بالشرع.

فقد فسّروا معنى الحُسن والقبح بـ: ما يميل الطباع إلى اللذة، وتعرفها من الألم والقبح: "القبح قد يطلق على ما لا يلائم الطبع، والحسن على ما يلائمه كالذي يشار إليه في الصورة الجميلة والقبيحة، وليس هذا محلّ التنازع..."^(٣).

ومعرفة الحسن والقبح لا ترجع إلى صفات ذاتية منتزعة من حقيقة الفعل؛ بل هي استقرت في الأذهان بفعل التربية والتقاليد الشرعية في ذلك، "هو أنكم إنما فهمتم هذا الاستحسان (استحسان العقل على مدح الحسن وذم القبح) بعد ورود الشرع، ولما استقر في أذهانكم ذلك،

(١) البرهان. للجويني ٩١/١ - ٩٢.

(٢) شرح الإرشاد. للمقترح ٧١٢/٢.

(٣) المصدر نفسه. ٦٩٤/٢.



تربيتهم على ما استقرَّ في الشريعة من اللوم على الكذب، والمدح على الصدق، اعتقدتم أن ذلك من مقتضيات العقول^(١).

لذلك يتابع فكرته: "إن ميل الطباع إلى الإحسان ونفرتها من الإساءة، والتلذذ بالشكر ونفرتها من نقيضه لا ننكره، ودعواكم أن هذا من استحسان العقول فممنوع"^(٢)، وإن أدرك العقل حسنًا أو قبحًا، ولكن ذلك لا يترتب عليه. ونفوا أن يكون للعقل حُكم في الحسن والقبح ولو سُلّم لهم ذلك تنزلاً (في أن ميل الطباع إلى الإحسان ونفرتها من الإساءة... من مقتضيات العقول) فلا يلزم منه أن الله سبحانه يلوم عليه ويعاقب، ويمدح على نقيضه ويثيب، وهو محل النزاع^(٣).

وبذلك قطع الرابط التلازمي بين ما يدركه العقل وما يترتب من حُسن أو قبح على هذا الإدراك من حكم بوجود الثواب أو العقاب على الله تعالى. فالتكليف لا يعرف إلا بالشرع.

وإن كان العقل يجوز الحكم فذلك دليل الإمكان، ومن ثم كيف يستطيع العقل أن يؤكد أن ما حكم به هو بعينه حكم الله تعالى؟ فجواز ذلك وإمكانه شيء وثبوت وقوعه شيء آخر. وهذا ما يُفهم من كلامه، والله أعلم.

وتعليل انتفاء العلة بين التجويز والوقوع، قبل ورود الشرع، ويجوز وروده (الأمر والنهي) قبل الشرع، ولو لم يكن معقولًا لما حكم عليه بالجواز، ولم يلزم من تجويز أمر ثبوت، وهذا كالنبوت

(١) شرح الإرشاد. للمقترح ٧٠٦/٢.

(٢) المصدر نفسه. ٧٠٨/٢.

(٣) المصدر نفسه. ٧٠٨/٢.

والمعجزات، فإننا نحكم بجوازها قبل ورودها، ولا يصح الحكم بالجواز إلا على مفهوم الحقيقة، ولا يلزم من فهم حقيقتها قبل وجودها اعتقاد ثبوتها قبل كونها^(١).

ويتكامل هذا مع قول القرافي: "فلا يقع حكم قبل الشرع، لعدم المستند الذي لأجله يحكم العقل، لا لعدم ولايته على الحكم"^(٢).

وقد فسّر الغزالي الحسن بما يوافق الغرض (غرض الفاعل وغايته)، وأرجع معرفة القبيح إلى ما ينافر الغرض.

يقول: "وأما الحسن فحظ المعنى منه أن الفعل في حق الفاعل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن توافقه، أي تلائم غرضه.

والثاني: أن ينافر غرضه.

والثالث: أن لا يكون له في فعله ولا في تركه غرض.

(١) شرح الإرشاد. للمقترح ٧٠٧/٢.

تعقيب: إن ما طرحه الجويني في تفسيره للحسن والقبيح إلى ما لا يلائم الطبع وإلى ما يفر منه وأن هذه القيم يستمدّها من تربيته قريب مما طرحه الفقيه الفرنسي ديجي (Duguit) الذي اعتبر أن أساس القانون مستمد من الواقع ومن المشاهدة والتجربة بدلاً من الأساس التقليدي الذي يقوم على مجرد التصور الفكري فيفرض بضماً من المبادئ أو المثل العليا كمسلمات أولوية. فالشعور بالعدل ليست فكرة منتزعة من طبيعة الأشياء بل هي شعور خاص بالطبيعة الإنسانية لا فكرة عقلية مطلقة يستخلصها العقل. [المدخل إلى القانون. حسن كبيرة ص: ١٤٨ بتصرفاً] والقاسم المشترك بينهما هو نفي الصفات الذاتية في الأشياء.

(٢) انظر: فئاس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٣٧٧/١.



وهذا الانقسام ثابت في العقل، فالذي يوافق الفاعل يسمى حسناً في حقه، ولا معنى لحُسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحاً، ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه، والذي لا ينافي ولا يوافق يسمى عبثاً أي لا فائدة فيه أصلاً^(١).

يتبين أن الغزالي يفسر الحُسن بما يوافق الغرض، حيث يجعل السبب في معرفة حُسن الفعل مترتباً على غايته ونتيجته، فإذا كان ما يترتب على الفعل للغاية الموافقة لغرض الفاعل كان الفعل حسناً وإلا كان قبيحاً.

وكما يلاحظ أنَّ العلة في معرفة الحُسن والقُبْح ما يترتب على الفعل في أهداف تعود للفاعل. وهنا يخالف المعتزلة، فجهة الحسن والقبح ليست ذاتية في الفعل كإمته فيه، وإنما تتعلق بحال الفاعل نفسه، وقيمة الفعل عنده كإمته في غاية الفعل وما يعود إليه من منافع ومصالح، وهما يدركان بالعقل. "ولكن هذا المعنى يختلف بالاعتبار فإنَّ «قتل زيد» مصلحة لأعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه ومخالف لغرضهم^(٢)."

فقد جعل الغزالي قيمة الفعل كإمته في غاية ونتائج المترتبة عليه وليست ذاتية فيه، وهذا يجعل الحُسن والقبح نسبيين إضافيين، فربُّ فعلٍ يلائم شخصاً ويختلف في حقِّ آخر، فاختلاف جهة الحسن تنفي صفات

(١) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي ص: ٩٠.

لمزيد من التفاصيل: انظر: تفصيل التقسيم في: المستصفى. للغزالي ١/١١٢. وقد آثرت تقسيم الاعتقاد دون المستصفى لاقتصاده وبما يتوافق مع عرض الكتابة.

(٢) نشر الطوائف شرح طوائف الأنظار. للقاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). لأبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده (ت ١١٤٥هـ). تحقيق: محمد يوسف إدريس، عمان: دار التور المبيّن للدراسات والنشر ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣ ص: ٤٤٤.



الذات عنها، يقول الغزالي: "فَالَّذِي يوافق الفاعل يُسَمَّى حَسَنًا في حَقِّه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يُسَمَّى قَبِيحًا... وإن كان موافقًا لشخص دون شخص سُمِّي في حق أحدهما حَسَنًا وفي حق الآخر قُبْحًا، إذ اسم القبيح والحسن بأن (هكذا) الموافقة والمخالفة وهما أمران إضافيان مختلفان بالأشخاص ويختلف في حق شخص واحد بالأحوال ويختلف في حال واحد بالأغراض..."^(١).

وبهذا يتبين أن الغزالي أرجع الحُسن والقُبْح إلى الموافقة والمخالفة بالأغراض، وهما بذلك أمران نسيان إضافيان ليس لهما حقائق ذاتية، إذ لو كانا ذاتيين لما اختلفا من شخص إلى آخر. وإذا تبين أنه ليس للفعل قيمة ذاتية في نفسه بطل قول المعتزلة: إنَّ "للفعل في نفسه - أي مع قطع النظر عن الشرع - جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحًا وثوابًا أو مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذمًا وعقابًا"^(٢) وبطل القول بالوجوب العقلي من دون الشرع. فمعرفة الحُسن والقبح تابعة إلى الموافقة والمخالفة في الأغراض أي في غاية الفعل وليست ذاتية فيه أو لصفة ذاتية فيه.

ثم أتى الرازي وأضاف معطى جديدًا في تعريفه لمعنى الحسن والقبح وما يستقلّ العقل بإدراكه من دون الشرع، وحرّر النزاع في هذه القضية. وهذا ما بيّنته في المطلب الثالث.



(١) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي ص: ٩٠.

(٢) نشر الطوالع. للمرعشي ص: ٤٤٤-٤٤٥.

تعقيب: هذا على رأي بعض المعتزلة، وقد حققنا القول في صفحة ٢٥١ من هذه الرسالة.

**المطلب الثالث:**

تحرير فخر الدين الرازي لمعنى الحُسن والقُبْح
وما يستقلّ العقل بإدراكه

حرَّرَ الفخر الرازي ما يستقلّ العقل بإدراكه وما يتوقّف عنده العقل
في ثلاثة مواضع:

أولاً: إطلاق الحُسن إلى ملاءمة الطبع والقبح إلى ما هو منافر له^(١).
فلا نزاع لكونهما عقليّين:

ومثلوا لذلك بحُسن الحلو وقبح المر. فما وافق الطبع فحُسن وما
نافره فقبيح، وما ليس كذلك لم يكن قبيحًا ولا حسنًا. * وقد يعبر عنها
بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، فيقال: الحُسن ما فيه مصلحة والقبح
ما فيه مفسدة، وخلا عنها لا يكون شيئًا منهما^(٢). * فالمصالح والمفاسد
تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان وليست ثابتة مُطلّقة. * فإن ذلك يرجع إلى
الملاءمة والمنافرة، وهذه ليست قضية عقليّة وإنما هي قضية عرفية تختلف
باختلاف الأمم والأعصار والأصول، فإن المرء قد يستقبح في نفسه ما
يستحسّنه في بعض أحواله، فإن سمّوا هذا القدر حسنًا وقبحًا فلا ننازعهم
فيه؛ فإنّ ذلك يرجع إلى الألقاب والتسميات^(٣).

(١) انظر: المحصول. للرازي ٩٦/١.

(٢) حاشية العطار. للعطار ١٦٤/١.

(٣) شرح معالم أصول الدين. شرف الدين عبد الله بن محمد الفهريّ المصري
«المعروف بابن التلمساني» (ت ٦٥٨هـ). تحقيق: نزار حمادي ط ١، ١٤٣١هـ -
٢٠١٠م عمّان: دار الفتح للدراسات والنشر ص: ٤٧٢.



وبهذا المعنى المقصود بالملاءمة والمنافرة يكون ما يترتب على الفعل من نتائج إما محبوبًا من الفاعل أو مكروهًا منه، بحسب الغاية من الفعل وملاءمتها لطبعه. وهذا قريب مما قاله الغزالي.

وكما يصرّح في ذلك الإيجي بقوله: "والثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته، فما وافق الغرض كان حسنًا وما خالفه كان قبيحًا، وما ليس كذلك لم يكن قبيحًا ولا حسنًا. وقد يُعبرُّ عن الحُسنِ والقُبْحِ بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضًا عقلي ويختلف بالاعتبار، فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه موافق لغرضهم ومفسدة لأوليائه مخالف لغرضهم"^(١).

وهذا الكلام يُعدُّ مطابقًا لما جاء به الغزالي.

ثانيًا: إطلاق الحسن على كل صفة كمال والقبح على كل صفة نقص.

ومثلوا على ذلك بقولهم: العلم حسنٌ بنوعه والجهل قبيحٌ بنوعه: فالحُسنُ كَوْنُ الصِّفَةِ صِفَةً حُسْنٍ، والقُبْحُ كونها صِفَةً قُبْحٍ، فيقال: العلم حسن أي لمن اتصف به فهو كمال وارتفاع شأن، والجهل قبيح أي لمن اتصف به هو نقصان واتضاع حال، ولا نزاع في أن هذا المعنى أمر ثابت للصفات في أنفسها، فالمراد منه صفة كمال للشخص وصفة نقصان له، وهي الملكات الفاضلة من العلم والكرم والحلم ونقص نقائصها^(٢).

وكما يتبيّن أنه لا نزاع بين الفريقين في أن الحُسن والقُبْحِ بهذا

(١) شرح المواقف. للإيجي ٢٠٣/٨.

(٢) انظر: المحصول. للرازي ٩٦/١. شرح معالم أصول الدين. للتلمساني ص: ٤٧٢. المواقف. للإيجي ٢٠٢-٢٠٣. حاشية المطار. للمطار ١/١٦٥.



المعنى يدركان بالعقل، فإن العقل يحتم أن العلم حسن والجهل قبيح ولا يتوقف على حكم الشرع بالحسن والقبح فيهما.
وهذا يعود إلى ما يستقلُّ العقل بإدراكه منفردًا من دون افتقار إلى مقتضى آخر.

ويعلق الطوفي على هذين القسمين: "وهما بهذين المعنيين عقليان أي يعرفان بالعقل. وفي هذا الإطلاق نظر أو تجوُّز. فإنهما بالمعنى الأول إنما يعرفان بالطبع والحسّ والوجدان والأمر قريب"^(١). وكأني به يقول: إننا نُجَوِّزُ على ما يُعلم بالملاءمة والمنافرة هو الطبع أو ميل الإنسان وشعوره إلى ما يستقبّحه ويستحسنه فلا يكونان عقليين بهذا المعنى كونهما يصدران من الحسّ والوجدان، وقوله: "والأمر قريب" أي: ولا يبعد أن يعرفا في العقل وإن كان مصدرهما الوجدان من خلال مشاركة العقل في معرفة ما يلائم الطبع وينافره تجريده للمعنى، والله تعالى أعلم.

ويعضد هذا قول التلمساني: "بل ذلك يرجع إلى ميل الطبع، وحظّ العقل فيه تمييزه، فإذا ميّزه مال إليه الطبع"^(٢).

أما النزاع فهو في المعنى الثالث.

ثالثًا: كَوْنُ الْفِعْلِ مَتَعَلِّقٌ بِالذَّمِّ عَاجِلًا وَعَقَابُهُ آجَلًا^(٣):

وهذا محلّ النزاع في تفسير الحُسن والقُبْح "وهو كون الفعل بحال إذا فعله المكلف ثبت له الثواب والمدح من الله تعالى عاجلاً أو آجلاً،

(١) درء القول القبيح بالتحسين والتقيح. للطوفي ص: ٨٢.

(٢) شرح معالم أصول الدين. للتلمساني ص: ٤٧٣.

(٣) انظر: المحصول. للرازي، ٩٦/١.



وإذا تركه رتب عليه الذم والعقاب آجلاً وعاجلاً^(١).

وهذا النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة الحُسن والقُبْح يتمحور في مبدأ التلازم العقلي بين ما حكم به العقل وأدركه من حكم وبين حكم الشرع بالحرمة والوجوب.

وهل بالضرورة إذا تصوّر العقل الحُسن والقُبْح في الأفعال أن يدرك حكمها؟ وبذلك تثبت أحكام الشريعة على أساس الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. فالمعتزلة جعلوا الحكم من مدارك العقول وأثبتوا التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع، وربطوا بين إدراك الحُسن والقُبْح والحكم عليه بالمدح والذم أو الثواب والعقاب. "فإنهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً أو مقبحة لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً"^(٢).

إذن، هو عقلي يحكم به العقل تبعاً لما يتضمّنه الفعل من مصلحة أو مفسدة.

أما عند الأشاعرة فقد منعوا وجوب التلازم بين إدراك العقل للحُسن والقُبْح والحكم العقلي بالثواب والعقاب، أي ليس هناك من ترابط سببي بين تصوّر العقل للحسن والقُبْح والحكم على الفعل بالثواب والعقاب، فمنعوا الوجوب لا إمكان الوجود.

يحرّر القرافي محلّ النزاع بقوله: "إنه النزاع من المعتزلة في قاعدة الحُسن والقُبْح، في أنّ العقل هل له ولاية في أن يحكم بأنّ الله تعالى

(١) شرح معالم أصول الدين. للتلمساني. ص: ٤٧٢.

(٢) شرح المواقف. للإيجي ٢٠٤/٨.



حكم يربط الأحكام بالمصالح والمفاسد أم لا؟ فنحن نمنع ذلك ونقول: لم يحكم العقل إلا بجواز الربط، لا بالربط نفسه بناء على جواز التكليف بما لا يطاق، فيجوز أن يوجب الله تعالى ويحرم علينا من غير بعثة، وهم يقولون: بل أدركنا بالعقل أنّ الله تعالى يجب له الحكمة البالغة ألا يدع مفسدة في وقت من الأوقات إلا حرّمها، ويعاقب عليها، ولا مصلحة في وقت من الأوقات إلا أوجبها ويثيب عليها، تحقيقاً لكونه حكيمًا...^(١).

إذن، فقد ربطوا بين المصالح والمفاسد والذم والعقاب، فما ذمّه العقل أو حسّنه تبعًا للمصالح والمفاسد، عندها يقضي العقل باستحقاق الثواب والعقاب، وناقشهم الأشاعرة أنّ هذا على سبيل الجواز وليس الوجوب.

وقد ردّ عليهم القرافي دعوهم بالربط بين حكم العقل والشرع أو أنّ الشرع يأتي مؤكّدًا لحكم العقل في أنّه "فلا يقع حكم الشرع، لعدم المستند الذي لأجله يحكم العقل، لا لعدم الولاية على الحكم"^(٢).

وحرّر القرافي المسألة تحريرًا منطقيًا، وتقرير قوله: "الموقوف على الشرع، إنّما هو التصديق بالحسن والقبح لا تصوّرهما. إنّنا نجوز أنّ الله تعالى يتبع الأحكام المصالح والمفاسد، فإنّنا لا نحيل مذهب المعتزلة، بل نحيل وجوب ذلك، فنحن متصوّرون حينئذٍ لذلك الرّابط قبل الشرع فإذا ورد الشرع به جزمنا حينئذٍ به وحكمنا، فهذا هو التصديق"^(٣).

(١) شرح نفائس الأصول. للقرافي ١/٣٧٦ - ٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه ١/٣٧٧.

(٣) المصدر نفسه. ١/٣٧٢ - ٣٧٣.



وهذا يعني أنّ العقل يُمكنه أن يتصوّر ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد على سبيل الجواز، ولا خلاف على تصوّره جوازًا. أمّا الجزم بهذا الرّابط فهذا هو المختلف فيه، فإنّنا لا نصدق بهذا الرّابط ولا نجزم به إلّا بعد ورود الشّرع؛ لأنّه لا يفترض من الجواز الثبوت والوقوع. فلذلك كان الموقوف على الشّرع ثبوت الحكم بالمصالح والمفاسد لا مجرد تصوّره، والله تعالى أعلم.

وفي الخلاصة: لقد تبين أنّ قول الأئمة الأشاعرة من أهل السّنة والجماعة بأنّ الحُسن ما حسّنه الشّرع والقُبْح ما قبحه الشّرع ليس على إطلاقه، فإنّهم جعلوا للعقل مجالًا واسعًا في إدراك الحُسن والقُبْح فيما يرجع إلى الملائم للطّبع والمنافر له، أو بما يوافق غرض الفاعل، ولا نزاع في أنّ العقل يدرك بأنّ العلم حَسَنٌ والجَهْلُ قبيحٌ ولا يتوقّف على حكم الشّرع بالحُسن والقُبْح فيهما.

ويبقى النزاع منحصرًا في تفسير الحُسن والقُبْح في معنى آخر وهو كون الفعل بحال إذا فعله المكلف ثبت له الثواب والمدح من الله تعالى عاجلاً وآجلاً، وإذا تركه رتب عليه الذم والعقاب عاجلاً وآجلاً. وبذلك يكون السّؤال: هل الثواب والعقاب لأجل صفة ذاتية في الفعل عائدة عليه أم أنّ ذلك عائد لمجرد أمر الشارع ونهيه؛ وإذا كان للعقل مدخل في إدراك الحُسن والقُبْح فهل له أن يحكم عليهما بالثواب والعقاب؟ أو يوجب على الله تعالى ربط الأحكام بالمصالح والمفاسد؟

فهو بهذا المعنى شرعي عند أئمة الأشاعرة استقلال الشارع بالحكم على الفعل ثواباً وعقاباً، لأنّهم لما نفوا الصفات الذاتيّة فلا يكونان لذات الفعل، وليس للفعل صفة لأجلها يكون الفعل حسناً وقبحاً بهذا المعنى



الثالث حتى يدرك العقل ما به الحُسن والقُبْح ويحكم بالحسن والقبح^(١). فهذا هو محل إطلاق الأشاعرة في أنّ الحُسن ما حسَّنه الشرع والقُبْح ما قبحه الشرع، أي بمعنى: "كلّ ما أمر الشارع به فهو حسن وكلّ ما نهى عنه فهو قبيح"^(٢).

وكما يوضّح ذلك الإيجي، إطلاق الأشاعرة لما هو شرعي عندهم فيما يرجع إلى الحكم بالثواب والعقاب، وهو محل النزاع حيث حصره الأشاعرة بالشرع "وذلك لأنّ الأفعال كلّها سواسية ليس لشيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي"^(٣).

وبذلك منع الأشاعرة وجوب التلازم بين إدراك الحُسن والقُبْح وجعله عقلياً وامتداد حكم العقل على الأفعال، أو "أنّ العقل له ولاية على أن يحكم بأنّ الله تعالى حكم بربط الأحكام بالمصالح والمفاسد أم لا؟ فهم يمنعون ذلك كون العقل لم يحكم إلّا بجواز الرّبط لا بالرّبط نفسه"^(٤).

وعليه، يتبيّن أنّ الأشاعرة لم ينازعوهم على إدراك ما قبل الحكم من حُسن أو قبح أو مصالح ومفاسد، ولكنهم نازعوهم على وجوب الحكم، فهو بهذا المعنى مصدره الشرع، وإن كان يمكن أن يدرك العقل الحكم فهذا على سبيل الجواز وليس الحتم، والله تعالى أعلم.

وهذا لأنّ الحكم هو خطاب الله تعالى القديم المتعلّق بأفعال

(١) نشر الطوالع. للمرعشي ص: ٤٤٤.

(٢) المصدر نفسه. ص: ٤٤٤.

(٣) شرح المواقف. للإيجي ٢٠٣/٨ - ٢٠٤.

(٤) انظر: نفائس الأصول. للقرافي ٣٧٦/١.



المكلفين^(١)، وبذلك خرج حكم العقل سواء وافق العقل حكم الشرع أو لم يوافق، أو سواء أدرك جانب الحُسنِ أو لم يُدرکه، فلا ولاية له في الحكم ولا رابطة تلازمية بين إدراك الحُسنِ والحكم على الفعل. فالحكم خطاب شرعي وليس عقليًا، وتجويز العقل لإدراكه ليس دليلًا على الوقوع، والله تعالى أعلم وأحكم؛ لأنَّ إيجاب الوقوع على الله تعالى يؤدي إلى محاذير خطيرة تنبه لها أئمة الحق، لذلك ذكرتُ لمامًا على ما كانت أئمة الأشاعرة ترنو إليه من مناقشة المعتزلة، وما النتائج المرادة عند نفهم التحسين والتقييح العقلي بمفهوم المعتزلة.



(١) الحكم: هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير. [الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١/١١١].



المطلب الرابع:

الآثار المترتبة على نفي الأشاعرة وجوب
حكم العقل على الفعل كما تقرّر عند المعتزلة

عندما قرّرت المعتزلة أنّ الصّدق حسنٌ أو الكذب قبيحٌ كصفتين ذاتيتين لازمتين للعدل والظلم، وجعلوا العقل تبعاً لذلك معياراً سلوكياً في الحكم على الفعل بالوجوب أو الترك، وربّوا عليه الثواب والعقاب، وأرجعوا التكاليف الشرعية إلى أصول عقلية يكشف عنها الشرع كما رأينا ذلك عند القاضي عبد الجبار^(١)...

يلزم من ذلك أنّ العقل يدرك أنّ الكذب قبيح والصّدق حسن، أي يجب أن يوجد ويحكمون على الصّدق بضرورة الإيجاد، وهذه الضرورة التي تحكم على الفعل بالإيجاد تحمل عليه قبل وجوده وتحققه. 'وذلك لأنّ للفعل صفة أو علة توجب كونه حسناً أو قبيحاً'.

وخطورة هذا أنّ العقل يحكم في أفعال الله تعالى بالتّحسين والتّقييح، ويصبح ما فعله الله تعالى خلافاً لما حكم به العقل قبيحاً، ويصبح الفعل الإلهي خاضعاً لقاعدة استحسان العقل وتقييحه، وذلك يخشى منه القول بوجود موجب على الله تعالى غير إرادته واختياره. ودليل ذلك ما يقوله في هذا الصّدّد شيخ الإسلام مصطفى صبري: 'وأصل الخلاف: أنّه ليس للفعل في ذاته صفة عندنا باعتبار ما يحسن الفعل أو

(١) انظر: من هذه الرسالة ص: ٢٣٣ وما يليها.



يقبح، فكلّ ما يفعل الله تعالى أو يأمر به حسن، لكونه فعله، أو أمر به، لا أنّه يفعل الشيء، أو يأمر به، لكونه حسنًا، وينهى عنه لكونه قبيحًا، والله تعالى هو جاعل الحسن حسنًا، والقبيح قبيحًا، لا أنّ الحسن متّصف بالحسن من نفسه، والقبيح بالقبح من نفسه^(١).

من هنا يتبيّن دقّة أئمة الأشاعرة عندما نفوا أن يكون للفعل صفة لأجلها يكون الفعل حسنًا أو قبيحًا، ليتحاشوا ولينزّهوا الله تعالى عن الاضطرار من غير إرادته واختياره؛ لأنّ الله تعالى هو خالق الحسن والقبح والمعاني جميعها، فالحسن يصير حسنًا بخلق الله تعالى ولا يأمر به لكونه حسنًا في ذاته وآتة لم يكتسب هذه الصّفة من خلق الله تعالى.

ويوضّح هذا الإيجي بقوله وليعلم: "أنّ الأمة قد أجمعت إجماعًا مركبًا على أنّ الله تعالى لا يفعل القبيح منه ولا واجب عليه، فلا يتصور فعل قبيح ولا ترك واجب. وأمّا المعتزلة فمن جهة أنّ ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله، وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع قاعدة التّحسين والتّقبيح، إذ لا حاكم يقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه إلّا العقل. فمن جعله حاكمًا بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه. ونحن قد أبطلنا حكمهم وبيننا فيما تقدّم أنّه تعالى الحاكم فيحكم بما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه. وأمّا المعتزلة فقد أوجبوا عليه تعالى بناء على أصلهم أمورًا..."^(٢).

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. لمصطفى صبري

(ت ١٣٦٩هـ)، بيروت: دار التربية ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م ٢٥/٣.

(٢) شرح المواقف. للإيجي ٢١٦/٨ - ٢١٧.



وبذلك فقد أخضع المعتزلة فعل الله تعالى بناء على حكمهم بالتقيح والتحسين العقليين وقياسهم أفعال الله تعالى على أفعال المكلفين.

وأفعاله تعالى لا تخضع لقيود ولا لموجب؛ لأنّ الفعل وخلافه كلاهما يصحّ عنه ويجوز له، ولا مرجح من ذات الفعل ولا من خارج إرادته، فلا مجال للعقل أن يحكم على أفعال الله تعالى بالتحسين والتقيح أو أن يثبت قواعد أو قيوداً؛ ثمّ يُخضع لها أفعاله تعالى، وذلك لأنّ "الأفعال كلّها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذمّ فاعله وعقابه، وإنّما صارت كذلك بواسطة أمر الشارح ونهيه عنها. وعند المعتزلة عقلي.."^(١)

وبهذا يتبيّن أنّ غرض الأشاعرة وتصديهم لأي فكرة توحى الإيجاب على الله تعالى وتجعل فعله يصدر عن ضرورة وتقيّد مشيئته من خارجها، فالفعل وعدمه يجوزان له تعالى وهما على السوية.

يقول الرّازي في إبطاله تحكيم العقل في أفعاله تعالى بالتحسين والتقيح: "ثمّ نقول: الذي يدلّ على أنّه لا يمكن إثبات الحُسن والقُبْح في حقّ الله تعالى وجوه: الأوّل: أنّ الفعل الصّادر عن الله تعالى إمّا أن يكون وجوده وعدمه بالنسبة إليه تعالى على السوية أو لا يكون، فإن كان الأوّل فقد بطل التحسين والتقيح... (فمع التساوي لا حسن ولا قبح). وإنّ كان الثاني لزم كونه ناقصاً لذاته مستكتملاً بذلك الفعل، وذلك في حقّ الله تعالى محال"^(٢)؛ لأنّ الله سبحانه لا يبني فعله على الغرض ولا

(١) شرح المواقف. للإيجي ٢٠٣/٨ - ٢٠٤.

(٢) شرح معالم أصول الدّين. لابن التلمساني ص: ٤٧٧.



على العلل الغائبة، ومن هنا نفى الأشاعرة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والعلل الغائبة^(١) لأنّ هذا شأن المفكرين في العواقب وعملهم القلبي الذي يجب تنزيهه تعالى عنها، ولا ينافيه أنّ أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكم والمصالح من غير بنائها عليها، لكنّها لا يعبر عنها بالعلل الغائبة لأنّ العلة الغائبة ما يبني الفاعل فعله في ذهنه ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل، ومن هنا قلنا: الحكمة تتبع أفعاله ولم نقل: أفعاله تتبع الحكمة..^(٢)

لذلك فمن ذهب إلى تعليل أفعال الله تعالى^(٣) تخطى هذه الأساسيات وعلّل أفعاله بالفرض وجعل لأفعاله مرجحًا من نفس الفعل، وهذا يلزم منه الإيجاب^(٤) كما حاولت أن ألمح آنفًا.

وهذه المسألة فرع التحسين والتقييح العقليين، فعندما نفوا الأوصاف الذاتية وردوا عليهم قولهم في حزم العقل بوجود ارتباط الأحكام بالمصالح وأنّ الحسن والقبح من خلق الله تعالى وليس الحسن علة الأمر. فالعقل بهذا المعنى لا يوجب للأفعال حسنًا ولا قبحًا. والفعل الإلهي لا يخضع عندهم لقاعدة استحسان العقل (ونسبته) أو استقباحه؛ لأنّه منزّه عن الأغراض والغايات، يحرر هذه المسألة الغزالي في قواعد

(١) موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين. مصطفى صبري ١٨/٣.

(٢) فقد علّلوا أفعاله تعالى بالأغراض، فإذا فعل بلا غرض فهو قبيح عندهم لذلك قالوا: «علة حسن التكليف تعريضهم لاستحقاق التعميم والثواب». [درء القول القبيح بالتحسين والتقييح. للطوفي ص: ٩٧].

(٣) تبعًا لمذهبهم هذا أوجبوا على الله تعالى - اللطيف - والثواب على القاعة - وفعل الأصلح.... [انظر: نشر الطوالع. للمرعشي ص: ٤٤٧-٤٤٨].



العقائد: "وأنته تعالى منفصل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب، ومتطوّل بالإنعام والإصلاح لا عن لزوم، له الفضل والإحسان والنّعمة والامتنان، إذ كان قادرًا على أن يصبّ على عباده أنواع العذاب ويتليهم بضروب الآلام والأوصاب، ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً ولم يكن قيحاً ولا ظلمًا، وأنته يثبت عباده على الطّاعات بحكم الكرم والوعد لا بحكم الاستحقاق واللّزوم، إذ لا يجب عليه فعل ولا يتصوّر منه ظلم، ولا يجب لأحد عليه حق، وأنّ حقّه في الطّاعات وجب على الخلق بإيجابه على لسان أنبيائه لا بمجرد العقل...^(١)".

وفي نهاية هذا المبحث حاولت أن أبيّن فكرة التّحسين والتّقيح عند الأشاعرة وما هو مختلف فيه ومتفق عليه، وكذلك لوازم هذه النظريّة وآثارها المترتبة من خلال تحكيم العقل باستحسانه واستقباحه على أفعال الله تعالى نظرًا لقياسهم الفاسد، وما يلزم منها من إيجاب وتعليل أفعال الباري ﷻ.

والذي يخلص إليه الباحث: أنّ من أهمّ الآثار التي يرمي إليها الأشاعرة من خلال فكّ العلاقة بين الدّوات والأشياء يرمون إلى غاية فلسفيّة أبعد، وهي فكّ منطق الضّرورة في الكون الذي يقتضي "ما لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن إلى ما يمكن أن يكون"^(٢).

والحتميّة العليّة بين السّبب والمسبّب، وهذا متوافق مع النظرة المعرفيّة للعلم الحديث التي نفت العقلانية الكلاسيكية عقلانية الضّرورة

(١) مجموعة رسائل الغزالي. أبو حامد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥). رسالة قواعد العقائد في التوحيد، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ٦، ٩٨/٢.

(٢) موسوعة الفلسفة. لبدوي ٥٤/٢.

حيث "حدثت تداعيات وانهايارات لمسلّمات العلم الحديث، وأول المنهارين كانت الحتمية العلمية وضرورة مبدأ العلية"^(١).

فالإمكانية تفتح المجال للخروقات ولقدرة الله تعالى في الكون ولفكرة التجوّز أو الممكن "... فإنّ الله قادر على كلّ شيء وليس من ضرورة الفرس أن يخلق من التّطفة...."^(٢).

وأنقل الآن إلى دراسة موقف الماتريديّة من فكرة التّحسين والتّقييح.



(١) فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية. لكريم موسى، بيروت - دار الفارابي ط ١
٢٠١٢م ص: ٨٢.

(٢) نهافت الفلاسفة. للغزالي ص: ١٧٣.

(٣) تعقيب: نجد أن مفهوم السببية أو الترابط الحتمي بين السبب والنتيجة غير مسلّم به اليوم في ميكانيكا الكم. إذ يعير بول ديراك رائد ميكانيكا الكم في القرن العشرين عن هذا التوجه "... يجب علينا إعادة النظر في أفكارنا حول السببية" [مبادئ ميكانيكا الكم، بول ديراك، ترجمة: أ.د. محمد أحمد العقر وأ.د. عبد الشافي فهمي عباده، أبو ظبي، دار الحكمة، ص ٢٠.



البحث الثالث:

منهج الماتريديّة في التّحسين والتّقبّيح العقليّين

اكتسبَ العقلُ مكانةً رفيعةً عند الماتريديّة، فَجَعَلَتْ منه أصلًا في معرفة العقيدة. فمعرفة الله تعالى ووحْدانيّته تُعرَفُ بالعقل قبل النّقل وبعثة الرّسول، والعلم بصدق الرّسول يفتقر إلى البرهان العقليّ ليتحصّل اليقين العقليّ؛ لأنّ براهين العقل صادقة لا تكذب. فجعلوا العقل أصلًا في معرفة الإلهيات والنبوّات ومعرفة حُسن الأشياء وقُبْحها، وعدّ بعضهم الحُسن والقُبْح من اللّوازم الذاتيّة للأشياء، فجعلوا للعقل سلطانًا على إدراك الحكمة من الموجودات قبل الرّوحانيّ، والرّسل تكشف ما أجمله العقل فكان العقل دليلًا إجماليًّا^١ إذ في بعث الرّسل كشف وتفصيل لما دلّ عليه العقل إجمالًا^(١).

وبناءً على ذلك بحثتُ موقف الماتريديّة من مسألة التّحسين والتّقبّيح العقليّين في موقفيّين: موقف العقل في العقيدة والإلهيات وإذا ما كان يستقلّ العقل في إدراك حُكم وجوب الإيمان بالله تعالى قبل الشرع،

(١) إشارات العرام من عبارات أبي حنيفة النعمان في أصول الدّين. لكمال الدين أحمد ابن حسين بن سنان الدّين البياضي زاده المروي الحنفي البسنوي (ت ١٠٩٧هـ). خرّج أحاديثه ووضع حواشيه: أحمد فريد المزدي، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١، ٢٠٠٧م ص: ٦١.

والموقف الثاني موقف العقل في العمليّات، وإذا ما كان للأشياء والأفعال صفات ذاتية يدركها العقل، فتكون باعثة على الفعل أو التّرك وإذا ما كان هناك تلازم بين الإدراك العقليّ والحكم بالوجوب والتّرك؛ لذلك جعلتُ هذا المبحث في أربعة مطالب:

المطلب الأوّل:

مدى استقلال العقل في وجوب الإيمان بالله تعالى
قبل الوحي عند الماتريديّة

ولاهميّة عمل العقل في المنهج الاستدلاليّ عند الماتريديّة أسّس أبو منصور الماتريدي^(١) منهجه على نظريّة المعرفة على أصول ثلاثة: الحواسّ والخبر والنّظر، اعتبرها موصلةً إلى العلم بحقائق الأشياء. بيّن ذلك بقوله: "ثمّ السبيل الذي يوصل إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان والأخبار والنّظر"^(٢)، وجعل العقل أصلًا مقومًا للحواس، ذلك أنّ

(١) أبو منصور الماتريدي: محمد بن محمود. كنيته أبو منصور الحنفي الماتريدي نسبة إلى ماتريد. تفقه على أبي بكر الجوزجاني وأبي نصر العياض وغيرهما. وكان إمام المتكلّمين، وعرف بإمام الهدى، وكان له رأي وسط بين المعتزلة والأشعرية في القول بخلق الأفعال. دافع عن عقائد المسلمين وردّ شبهات الملحدين. حتى قيل: إنّ رئيسا أهل السنّة والجماعة: أحدهما حنفي: هو أبو منصور الماتريدي والآخر شافعي: هو الأشعري. من مؤلّفاته: بيان أوهام المعتزلة، وتأويلات القرآن. توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة الأشعري بقليل، وقبره رحمه الله تعالى بسمرقند. [انظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة. ص: ٢٧٥. الفتح المبين في طبقات الأصوليين. لعبد الله مصطفى المراغي المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ٢٠٠٧م / ١٨٢ / ١٨٣].

(٢) التوحيد. أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الأنصاري (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق: الدكتور عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلميّة ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ. ص: ٩.

الحواسّ ليست مصدرًا يقينيًّا للمعرفة فيما يتجاوزها، واعتبره شاهدًا على صحة التَّنقل وصدق الرّسول من سواه، وبالذليل العقلي يُعرَف الحقّ من الباطل، وبه يصدّق الشّرع وتُقوّم المحسوسات، فكان أصلًا للحسّ والخبر. يقول أبو منصور موضحًا: "ثمّ الأصل في لزوم القول بعلم التَّنظر وجوه: أحدها الاضطرار إليه في علم الحسّ والخبر، وذلك فيما يبعد عن الحواس أو يَلُطّف، وفيما يرد من الخبر أنّه في نوع ما يحتمل الغلط أولًا، ثمّ آيات الرّسل وتمويهات السّحرة وغيرهم في التّمييز بينها وفي تعريف الآيات.... ليظهر الحقّ بنوره والباطل بظلمته..."^(١).

بل أكثر من ذلك، اعتبروا أنّ المؤمن الذي لم يثبت إيمانه عن عقل ونظر، ولم ينهض الدليل على صدق إيمانه عاصيًّا بتركه الاستدلال العقليّ، وإنّ صحّ إيمانه، جاء في تبصرة الأدلّة: "وهذا المذهب أنّ المقلّد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم.... وإنّ كان عاصيًّا بترك التَّنظر والاستدلال"^(٢).

هذه الأمثلة تبيّن وظيفة العقل، في ميدان العقائد والشّريعات قبل الوحي، وثمره استقلاله في إنشاء الأحكام من عدمها، لا سيّما في باب وجوب الإيمان بالله تعالى.

لذا انتهجت الماتريديّة منهج الاستدلال العقليّ في معرفة الله ﷻ ووجوب الإيمان به، وجعلت من العقل حجةً ينقطع معها العذر،

(١) التوحيد. الماتريدي ص: ١٠.

(٢) تبصرة الأدلّة في أصول التّين. أبي المعين ميمون التّسفي الماتريدي (ت ٥٠٨هـ) تحقيق محمد الأنور حامد عيسى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ٢٠١١م

فمشاهدة آيات الكون وإدراك الحكمة من المخلوقات وارتباط الأشياء بمبدأ العلية حتى يصل العقل إلى الأوّل وهو الله سبحانه، كافية في استقلال العقل بإدراك وجود الخالق والإيمان به، فمعرفة تعالى والعلم بوحديّته وصدق الرسالة لا تُدرَك بالشرع فقط؛ بل بحجّة العقل المؤسّسة على البرهان، وقد أخذ جلّ الماتريديّة من قول أبي حنيفة أصلاً لمنهجهم، يقول: "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه لما يرى من خلق السماوات والأرض وخلق نفسه وسائر خلق ربّه" (١).

فكان العقل أصلاً لمعرفة الله تعالى والإيمان به قبل الرّسول، وجعلوا مدرّكة الوجوب بالعقل، وأقاموا العقل مقام الرّسول لأنّهما يشتركان في الدلالة على الخالق، فاستقلّ عن النقل. يقول بهذا الصّد أبو حنيفة في وجوب الإيمان وإقامة العقل مقام الوحي بالتبليغ: "لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفة تعالى بعقولهم" (٢).

وأقيم العقل مقام الشرع في وجوب الإيمان بالله تعالى؛ لأنّ مدلول الشرع لا يختلف عن مدلول العقل الناظر في آيات الكون، ولفت إلى هذا المدرك الدّبوسي بقوله: "والإيمان بالله تعالى علّق وجوبه بآيات

(١) الكفاية في الهداية. نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصّابوني (ت ٥٨٠هـ). تحقيق: أ. د. محمد آروتشي، بيروت: دار ابن حزم ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م ص: ٣٤٨. وانظر: تقويم أصول الفقه في تحديد أدلّة الشرع. للقاضي الأجلّ أبو زيد عبيد الله بن عمر الدّبوسيّ (ت ٤٣٠هـ). شرحه: قوام الدّين أمير كاتب بن أمير عمر الإنقاني (ت ٧٥٨هـ). واختصره: فخر القضاة محمد بن الحسين الأرسابندي (ت ٥١٢هـ). حقّقه وعلّق عليه: عبد الجليل العطاء البكري، دمشق: دار النعمان للعلوم ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م ٩٣٦/٢.

(٢) الكفاية في الهداية. للصابوني، ص ٣٤٧ - ٣٤٨.



الحدث فينا وهي معروفة بدلالات العقل، فقام العقل في إيجاب الإيمان... مقام الشّرع في العبادات^(١).

من هنا كما يتبيّن جلياً، كان العقلُ شرعاً من داخل لوحدة الحقيقة بين مدلول كلّ منهما ولوحدة الحقيقة، فكما أنّ العقل يؤكّد في الشاهد على مبدأ أنّ لكلّ معلول من علّة، وأنّ الشّيء لا يخرج من لا شيء، وهي بديهية تفرض نفسها على العقل، فكما إذا رأى العاقل في الشاهد بناءً إلّا وعرف له بناءً، ولا صنعة إلّا وسلّم ببديهية العقل أنّ للصنعة صانعاً، ممّا يعني أنّه تنبّه للاستدلال العقليّ ومبادئه ونتائجها، فالبناء لا بدّ له من بانٍ، والمصنوع لا يستقلّ عن صانع، فأقيمت عليه حجّة العقل في الغائب أنّ لهذا الكون مكوناً حكيمًا لوحدة المعرفة التي يؤدّي إليها التّظنر هنا وهناك. ويؤكّد على ذلك الدبوسي في عدم عذر الكهل بعد مدّة التأمّل، يقول الدبوسي: "... ولم يعرف لنفسه خالقًا وإنّه ينال ببداية العقول، فإنّه لا يرى بناءً إلّا وقد عرف له بانياً.. ولا صورة جمادٍ إلّا عرف له مصوّرًا، فكيف يعذر بعذر رؤيته صورًا حسّيّة في جهله بمصوّرها... فقد تنبّه بعقله للتّظنر، فيلزمه من التّظنر ما تتمّ به المعرفة^(٢).

لذلك لا يُعذّر من بلغ مبلغًا من التأمّل فكان محلّ انقطاع عذره لا الكفر في عينه؛ بل استخفافه في حجّية العقول وإعراضه عن الأخذ بها بعد مضيّ فترة التأمّل "وكيف يعذر والجهل جاء من قبل استخفافه بالحجّة بعدما لاحت له بلا تمثيل!! فالبناء شاهد على الباني بلا تمثيل بالعقول... بخلاف أوّل حال العقل؛ لأنّه لأوّل أمره لا يتنبّه كما يتنبّه له الكبير...^(٣).

(١) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٩٧٧/٢.

(٢) المصدر نفسه. ٩٤٥/٢.

(٣) المصدر نفسه. ٩٤٦/٢.



كما يتَّضح، صرَّح الإمام أبو زيد بوجوب الإيمان على العاقل لقيام حجة العقل في حقه، ولأنه لا يجوز الإعراض والاستخفاف بحجج العقل، فكان العقل حجة عليه، فكان الصبي العاقل كالبالغ لجامع العقل، وهذا ما جاء في الكفاية: "إنَّه يجب عليه معرفة الله تعالى وإن لم يبلغ الحنث، وهو قول كثير من مشايخ العراق... حيث صار بحال يحتمله إدراكه الاستثبات بدلالة العقل، يعني الاستدلال بالشاهد على الغائب... فكان هو والبالغ في وجوب الإيمان على السواء..."^(١).

وكذلك عند النسفي ينقطع العذر بالعقل: "... عندنا لا يكون معذورًا، ويجب عليه أن يستدلَّ بأنَّ للعالم صانعًا كما استدلَّ أصحاب الكهف حيث قالوا: ﴿رَبَّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الكهف: ١٤]"^(٢).

ولكون دلالة العقل كافية في معرفة الخالق وحجة على صاحبه، بين أبو إسحاق الصفار^(٣) بأنَّ معرفة الخالق واجبة بالعقل، ويستقلَّ العقل بها عن النقل: "ثمَّ أوَّل ما يجب على البالغ العاقل أن يعرف ما هو أولى المعارف، وأولى المعارف معرفة خالقه... وإنما كان طريق معرفة الله دلالات العقل؛ لأنَّه لا سبيل له إلى رؤية الله في الدنيا ولا سبيل إلى

(١) الكفاية في الهداية. نصَّابوني ص: ٣٤٨. بتصرف بسيط.

(٢) بحر الكلام. أبو العيينة النسفي ميمون بن محمد بن محمد بن محمد بن مكحول (ت ٥٠٨هـ). تحقيق: نسيب يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلميَّة ط ١، ٢٠٠٥هـ - ١٤٢٦هـ ص: ٢٩.

(٣) أبو إسحاق: إبراهيم بن إسماعيل بن إسحاق بن شيبان... وُيِّد سنة ستين وأربعمئة. كان من أهل بخارى موصوفًا بالزهد والعلم وكان لا يخاف في الله نومة لائم. مات ببخارى في السادس والعشرين من ربيع الأوَّل سنة أربع وثلاثين وخمسائة. أهل بيت علم وفضلاء تفقه عليه قاضي خان وسمع الآثار للظحاوي... [الجواهر المضية في طبقات الحنفية. للقرشي ص: ٢٧].



التوقف على ورود السمع، لما في ذلك من ترك الإنسان سدى، والله سُبْحٰنَہٗ يقول: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة] فلم يبق له طريق إلى معرفة خالقه إلا دلائل العقل^(١).

وإنما قالوا: إن سبيل معرفة الخالق هو العقل قبل الوحي؛ لأن هذه المعرفة لا تحتل نقيضها، فهي ثابتة بالمشاهدات، والتأمل بآيات الكون، فيجب عليه هذه المعرفة إذا عقل^(٢). وإذا أكدوا على ضرورة هذه المعرفة لأنها معرفة حق لا تحتل ضدها، فمع وجود آيات الحدث وبما أن النظر أصل لمعرفة الرسالة فلا بد من معيار لمعرفة الحق، وقد جعل الإسلام من العقل مناطًا للعلم بالدين الحق، فالإيمان علم أو قابل لأن يعلم وليس مجرد اعتقاد روحي غير موضوعي... وما ذلك إلا النظر والتمييز سواء سمعنا رسولًا يتكلم به أو لم نسمع، فإننا لا نعرفه رسولًا ولا كلامًا حقًا.. إلا بعد النظر فيما معه من الآية الدالة على الرسالة^(٣). وأكد على ذلك معظم الماتريدية لأنهم اعتبروا أن الإيمان بالله تعالى يُدرك ببديهية العقل، وهنا لا بد من لفظة وهي انطلاقة الصفار بمنهج قريب من ديكارث حيث انطلق من الذات العارفة إلى إثبات وجود الخالق، من طريق معرفة أولى المعارف على العاقل معرفة خالقه وأنه لم يُترك سدى وطريق معرفة ذلك أنه يعرف ببديهية عقله وجود نفسه^(٤) مما يجعل

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. للزاهد أبي إسحاق الصفار البخاري (ت ٥٣٤هـ). دراسة وتحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ٢٠١٢م - ١٤٣٢هـ ص: ٢٠٠ - ٢٠٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه. ص: ٢٠٣.

(٣) تقويم أصول الفقه. للذبوسي ١٤٠/٢.

(٤) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. للصفار ص: ٢٠٠.



الإمكانية ممكنة للمقارنة بين الكوجيتو الديكارتى وهذا الأصل الذي بنى عليه الصفار وانطلق منه. فالكوجيتو الديكارتى ينطلق من مبدأ الذات المفكرة، فبعد أن شكّ في كلّ شيء ثبت عنده ببداهة العقل أنّه موجود لأنّه يفكر. فقال: "أنا أفكر إذن أنا موجود" ^(١) فكان الفكر أصلًا ومبدأ لمعرفة وجوده، كما قال الصفار: "... أنّه يعرف ببديهته عقله وجود نفسه" ^(٢) حتى يصل إلى معرفة أنّه مخلوق مربوب لله ﷻ عن طريق النقص الذي يشعر به، فإذا كان بحالة قواه العقلية يشعر بالعجز عن تكوين نفسه، وأنّه مفتقر إلى من هو أكمل منه وأقدر، فإذا كنتُ أنا على نقيض هذا الكمال فلا بدّ من التسليم بوجود إله قدير له من الكمالات ما لا يُحصى. يقول الصفار: "ثمّ يعرف بدلالة عقله أنّه لم يكوّن نفسه لأنّه عاجز عن تكوين مثل نفسه في حال كمال عقله واعتدال قواه فيكون عن تكوين نفسه في حال عدمه أعجز...". ^(٣)

لذلك نجد أنّ الماتريديّة ما أوجبوا معرفة الله تعالى بالعقل إلّا

- (١) انظر: مقال عن المنهج. رينه ديكارت، ترجمة: محمود محمد الخضري، مراجعة: وتقديم: الدكتور مصطفى حلمي، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٦٨م، ص: ١٥٥.
- (٢) تلخيص الأدلّة لقواعد التوحيد. للصفار ص: ٢٠٠.
- (٣) المصدر نفسه. للصفار ص: ٢٠٠.

تعقيب: وقريب من هذا ومن خلال فكرة النقص التي يشعر بها الإنسان ببديهته عقله وفكرة الكمال التي يجدها مركوزة في نفسه، قام ديكارت بالبرهنة على وجود الله تعالى الخالق الواحد الأحد، فمن حيث أنّه عرف أنّه موجود غير كامل فلا بدّ لوجوده من علّة، فلو خلق الإنسان نفسه بنفسه لوهبه صنوف الكمال، فلا بدّ أن يكون وجوده صورة عن علّة تامّة الكمال والقدرة، فلا بدّ للمعلول من علّة كافية لتتجه. [انظر: مقال عن المنهج. ديكارت، ص: ١٥٥ - ١٥٦. بتصرّف].



لأنهم اعتبروها قضية مسلّمة أي تُدرَك ببديهة العقل، ومن الذات العارفة، والبدهة علامة الحقّ لأنها تمدّنا بأفكار واضحة متميِّزة لا تقبل الالتباس، فاعتبروا العقل يدرك وجوب الإيمان، قال الماتريدي: "بعض الأحكام المتعلقة بالتكليف معلوم بالعقل؛ لأنّ العقل آلة يُدرَك بها حُسنُ بعض الأشياء وقبحها، وبها يُدرَك وجوب الإيمان وشكر المنعم"^(١).

وهنا خطأ الماتريديّة خطوات أوسع من مسألة أنّ العقل مستقلّ بمعرفة الله تعالى؛ بل يتّسع عمله إلى أن يدرك الحكمة من وجوده والقيام بحقّ الطاعة كأصل مجمل، منتظرًا التفصيل من الوحي. يقول الدبوسي: "والمختار عندنا أنّ على العبد بمجرد العقل أن يؤمن بالله تعالى ويعتقد وجوب الطاعة على نفسه لله تعالى... على أوامره ونواهيه، وإنّه خلقه لعبادته لكنّه يقف نفسه للبدار [ينتظر أمر الله تعالى حتّى إذا أمره.. بادر إلى الامتثال] إلى ما يأمره وينهاه من غير أن يُقدِّم على شيء منه بالاستباحة تعظيمًا لله تعالى..."^(٢).

هذا، ولم يقتصر من نَحَا هذا المَنحى منهم على الأدلّة العقلية؛ بل احتجّوا بأدلّة نقلية تعاضد مبناهم العقليّ، تلتخّص في الآتي:

قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] فدلّ ذلك أنّ العقل حجّة في المعقولات كما السمع

(١) مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة. الوزير ابن كمال باشا شمس الدين أحمد سليمان (ت ٩٤٠هـ). شرح: د. سعيد عبد اللطيف فوده، بيروت: دار الذخائر ط ٣، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م ص: ٤١.

(٢) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٩٧٣/٢.



في المسموعات، والعقل أصل للسمع والبصر، وبه يعرف الحق من الباطل، وثبوت الشرع يكون بالعقل، فكان العقل حجة على العباد. وتحقق مسؤولية الإنسان في هذه الحياة وأنه لم يُترك سُدى، فكان العقل حجة في المعارف للطف الله تعالى بالإنسان، وما كانت دلالة العقول إلا ليُعمل بها. والله تعالى لفت العقل إلى آيات الكون للاستدلال بها على وجوده ومعرفة حكمته، وأن هذه الآيات موجودة قبل الرسالة والوحي. قال تعالى: ﴿سَرِيهَاتٍ يُدْرِكُهُ الْبَرْقُ فِي السَّمَاوَاتِ فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ اللَّهُ الْحَقَّ﴾ [فصلت: ٥٣] مع وجود مدة التأمل والإنذارات، وأقاموا العقل حجة مقام الشرع في معرفته تعالى في تأويلهم قول الله ﷻ: ﴿أَوَلَمْ نَعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ﴾ [فاطر: ٣٧] ولم يذكر الوحي!! وقال: ﴿وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ﴾ [فاطر: ٣٧] وقيل: إنه الشَّيب^(١).

إذن، في خلاصة قولهم: تبين جلياً أن كبار أئمة الماتريدية - وعلى رأسهم رئيس المدرسة - ذهبوا إلى أن العقل يستقل بمعرفة خالقه قبل الوحي، حيث إن دلالة الحدث أقيمت مقام التبليغ، فلا يمكن أن يعذر لأن الوحي نفسه أحال إلى آيات الكون الموجودة قبل الرسالة أصلاً، أي أشار إلى الاستدلال، فلذلك كان العقاب لا على الكفر بقدر ما كان على الاستخفاف في حجج العقول الثابتة نقلاً^(٢).

(١) انظر: تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٨٣٥/٢ - ٩٤٦. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. للصفار ص: ٢١١ - ٢١٤ بتصرف. الكفاية في الهداية. للصابوني ٣٤٩ بتصرف.

(٢) تنويه: واختلفوا في مدة التأمل: أوجبها أبو منصور على الصبي العاقل وإن لم يحلم، وفرق الدبوسي بين من عقل وبين من تقدمت به الحياة، وفرض مدة العذر إلى الله تعالى. لمزيد من التفاصيل انظر: [الكفاية في الهداية. للصابوني ص: ٣٤٨ =



وهناك طائفة من مشايخ بخارى قالوا: لا يجب شيء قبل الوحي ولا يحسن شيئاً ولا يقبّحه لعموم قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة، كقول الأشاعرة وتأولوا المروي عن أبي حنيفة في أنه "لا عذر لأحد في الجهل بخالقه"^(١) إلى ما بعد البعثة.

وهذا تأويل بعيد؛ لأنه بعد الوحي ينقطع العذر بالرسالة، فلا مسوغ عندئذٍ للقول بعدم العذر لما يرى من خلق السماوات، فواضح أنّ الإنسان لا يعذر لتركه الاستدلال أو لاستخفافه بحجّة العقول كما قال الدبوسي، ثم جعل العقل مقام الرسالة لأنّ الرسالة نفسها انتهت إلى آيات الحدث الموجودة قبل الوحي، وفي هذا قال أبو حنيفة: "لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته تعالى بعقولهم"^(٢).

فكان قول أنّ العقل مستقلّ بمعرفة خالقه هو الأرجح، ولا يعذر بجهله، لقيام حجّة العقل عليه، فوجب الإيمان، وعلى هذا نصّ ناظم بدء الأمالي:

وما عذر لذي عقل بجهل بخلاق الأسافل والأعالي^(٣)

= إشارات المرام. للبياضي ص: ٥٨-٥٩. تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٢/٤٦٦. كشف الأسرار. للبخاري ٤/٣٣١.

(١) انظر: إشارات المرام. للبياضي ص: ٦٢ الرّوضة البهية. لابن أبي عدي ص: ٩٩.

(٢) الكفاية في الهداية. للصابوني، ص: ٣٤٨.

(٣) عقد اللآلئ في شرح بدء الأمالي. أبو بكر بن محمد الملا الإحساني (ت ١٢٧٠هـ).

تحقيق: د. عاصم جمعة الكيالي، تقديم: عبد الرحمن الحلو جامعة بيروت الإسلامية، ط ٢ ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٦م ص: ١١٤.



وكما نصّ ابن كمال باشا مرجحًا قول الماتريدي...: "لأنّ العقل آلة يدركُ بها حُسْنُ بعض الأشياء وقبحها، وبها يدرك وجوب الإيمان وشكر المنعم"^(١)، وهذا لأنّ ماهية العقل هي الاستدلال، والرّسالة نبّهت على أهمّية الاستدلال المنبثق من ماهية العقل، وآيات الكون أوسع وأشمل من المعجزة، فإذا قصر العقل في الاستدلال أو تهاون في حجج العقول لا يكون معذورًا؛ لأنّ الرّسالة لم تجبر العقل على الإيمان؛ بل دعت إلى التأمّل، فإذا استنكف يكون خالف حقيقة كونه إنسانًا عاقلًا مسؤولًا في الحياة، ولهذا لم يُترك الإنسان سُدى لوجود العقل، وإذا وجد العقل تحقّقت مسؤوليّة الإنسان وحرّيته فيكون محاسبًا بمحض العقل إذا استنكف أو قصر.

وفي ختام هذا المبحث وعلى ضوء ما سبق بيانه في المنهج المعرفي الماتريدي، تبين أنّ الأحكام التّكليفية المتعلّقة بمعرفة الباري سبحانه ووجوب الإيمان به وشكره معلوم بالعقل مستقلّ به، وكذلك يدرك أنّه مريبوب الله تعالى لم يُخلق عبثًا وأنّ الحياة لها معنى بالتكليف، فامتاز عن العقل المستقل المرسوم في الفلسفة الغربية.

والآن أنتقلُ إلى بحث: كيف أسّس الماتريديّة نظريتهم المعرفيّة العمليّة فيما يختصّ بالأحكام المتعلّقة بالفعل الإنساني المحكوم عليه، وفيما إذا كان يمكن للعقل أن يدرك أحكام التّشريع أو بعضها كما هي عند الله بمحض العقل، وهل يحكم بمجرد عقله بترتّب الثواب والعقاب على الفعل بصورة مستقلّة عن الوحي. وهذا ما بحثه في المطلب الثاني.



(١) مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريديّة. لابن كمال باشا ص: ٤١.

المطلب الثاني:

نظرة الماتريديّة إلى إمكانيّات العقل في إدراكه
حُسن الأشياء وقُبْحها وتعلُّق الحُكم بهما

مما تبين آنفاً أنّ الماتريديّة أسسوا معرفتهم النظريّة على إمكانيّة أو أهليّة العقل أن يستقلّ ببعض الأحكام التّكليفيّة، ممّا لا يعذر لعاقل أن يتجنّبها، فأوجب أغلبهم الإيمان بمحض النّظر وحرّم الكفر، وما يستحيل بحقه تعالى وما يجب له، واستحسان الصّدق من الكذب والعدل من الجور "وجميع ما جعل في العقل دلالة على حسنه واستباح أضدادها"^(١).

وأستت الماتريديّة بناءها الفكريّ على أصل مهمّ في ميدان المعرفة هو: وجود الحقيقة وإمكان معرفتها. ومَن أنكر العلم والاستدلال كان نهجه مخالفاً ما هدى إليه الوحي وما أرشد عليه العقل من إمكان المعرفة بعد النّظر والاستدلال، حيث اعترضوا على من أنكر المعارف عموماً أو أنكر ما وراء المعارف الصّوريّة، على اعتبار أنّ غير المعارف الصّوريّة متعذّر، وفي هذا القول إنكار الدلائل التي نصبها الله ﷻ على إحقاق الحقّ وإبطال الباطل، وإنكار لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [مُتَعَدِّ: ١٩].

واعتبروا أنّ الحقيقة لها طابع موضوعيّ مغاير عن معتقد الشخص وميوله وذاتيّته، وفي هذا ردّ صريح على بروتاغوراس^(٢) الذي جعل

(١) تلخيص الأدلّة لقواعد التوحيد. للصفار ص: ٢٠٥.

(٢) بروتاغوراس: سفسطائي يوناني (ت ٤١١ ق.م.) كان صاحب مذهبٍ حتميّ ونسبيّ =



الحقيقة معيارها ذاتي على ما يصرّح به النّسفي في نفي أنّ "حقائق الأشياء ليست تابعة لاعتقادات المعتقدين"^(١).

وتأسيسًا على نظرتهم في إمكان المعرفة وموضوعيّتها فيما ليس للطبع والميل فيه نصيب مرجّح، لذلك فإنّ العقل عنده القدرة على إمكان الوقوف على إدراك حسن بعض الأشياء وقبحها فيما يتعلّق بأمر حياتهم اليومية في جلب المنافع واتفاء الأضرار؛ لأنّ الله تعالى ركّب في عقولهم قوّة التّمييز بين المصالح والمفاسد وما تؤوّل إليه الأمور. يقول أبو منصور: "على أنّ البشر خصّ بملك تدبير الخلائق والمحنة فيها وطلب الأصلح لهم في العقول واختيار المحاسن في ذلك واتفاء مضادّة ذلك، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلّا باستعمال العقول بالنّظر في الأشياء"^(٢).

لذلك كان للأشياء صفات ذاتيّة يُدرّك حُسنها وقبحها عقلاً، بمعنى أنّ هذه الصّفات أو الخصائص في الأشياء يستقلّ العقل بمعرفتها، وهذا قريب من اتجاه المعتزلة لهذا الخصوص "وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حُسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له، ويُعرفان عقلاً أيضًا"^(٣).

= عارضُ فكرة الحقيقة المُطلّقة بتعدّد الآراء ووجهات النّظر صاحب القول الشّهير: «الإنسان مقياس الأشياء». [معجم الفلاسفة. لجورج طرابيشي، بيروت: دار القليعة ط ٣، ٢٠٠٦ ص: ١٧٠].

(١) تبصرة الأدلّة. للنسفي ١/١٤١.

(٢) التوحيد. للماتريدي ص: ١١.

(٣) التوضيح في حلّ غوامض التّفكيح. لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري (ت ٧٤٧هـ). وحاشيته الوجيزة النافعة منير التوضيح. لفضيلة المفتي آل مصطفى المصباحي، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ٢، ٢٠١٤ ص: ٢٦٦.



وإذا كان حُسنُ بعض الأفعال وقبحها عقليَّين لذوات الأشياء أو لوجوه واعتبارات، فهذا يعني أنّ هذه الصفات مستقلة عن الأمر والنهي الشرعي، فليس الحسن والقبح من مقتضيات الأمر؛ بل موجودان قبله، وإنّما من مدلوله، فيشترك العقل في معرفته ولا ينفرد الأمر بالدلالة عليه. جاء في فواتح الرّحموت: "وعندنا وعند المعتزلة عقليّ أي لا يتوقّف على الشرع"^(١).

وهذا القول له دلالة أخرى، فإذا كان الحُسن من مقتضيات الأمر فقط، فيعني ذلك أن المعرفة النظرية أو الكسبية وما يعود إلى معاش الإنسان وتجاربه مرتبطة حصراً بالنقل، لانعدام إمكانية استجلائها واكتشافها، وهذا خلف، إذ إنّ المخترع عند الماتريدي: "الأمر تابع للحُسن في نفسه، والحُكم للعقل كالمعتزلة"^(٢).

وقد ثبت أنّ العقلاء يميلون إلى فعل يؤول عليهم بالتفّع دون المفسدة، ومن عكس ذلك كان مدعاة للجنون عند العقلاء "فكلّ فعل فيه مصلحة المكلف قطعاً ولا يعلم فيه مفسدة قطعاً، فالعقلاء يستحسنونه ويلومون على المنع منه"^(٣) فثبت أنّ الحُسن والقبح عقليّان لا يتوقّفان على الشرع بهذا المعنى؛ بل لذاته أو لغيره، جاء في التوضيح: "لما

(١) فواتح الرّحموت. للكنوي ٢٣/١.

(٢) مجامع الحقائق في أصول الفقه. محمد بن مصطفى بن عثمان الحسيني الخادمي أبي سعيد النقشبندي الحنفي (ت ١١٧٦هـ). تعليق: إلياس قربان، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١، ٢٠١٦م ص: ٩٢.

(٣) بذل النظر في أصول الفقه. محمد بن عبد الحميد الإسمندي السمرقندي الحنفي (ت ٥٥٢هـ). تحقيق ودراسة: أحمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١، ٢٠١٥م ص: ٥٥٤.



ثبت أنّ الحُسن والقبح يعرفان عقلاً، عُلِمَ أنّهما ليسا بمجرد الأمر والنهي؛ بل إنّما يحسن الفعل أو يقبح إمّا لعينه أو لشيء آخر...^(١).

من أجل هذا، جعلوا من العقل مناطًا لتحريم بعض المحرّمات الدنيويّة، بمعنى: لا ينبغي لعاقل أن يتّصف بهم لعلّة الاستدلال بنور العقل، وقد عقد الدبوسي بابًا في محرّمات العقل قطعًا للدنيا، قال: "هذه المحرّمات أربعة: الجهل - الظلم - العبث - السّفه. أمّا الجهل.. فيكون بتركه الاستدلال بنور عقله..."^(٢). فهذه محرّمات عقلية لعلّة القبح العقليّ.

من ثمّ، وتأسيسًا على ما سلف: هل تستلزم الحرمة العقلية القبح العقلي عند الماتريديّة، وإذا ما كان واجبًا عقلاً كان حكمًا حسنًا عقلاً؟ والعكس صحيح. وإذا كان العقل يستقلّ في معرفة الله تعالى قبل الوحي وإدراك حُسن الأشياء وقبحها، وكما يتبيّن أنّ النّظام المعرفيّ عند الماتريديّة أساسه العقل.

وينتج عن هذه الأسئلة إشكال فلسفي أصولي مفادُه: هل إمكانيّة المعرفة التي يحملها العقل تُغنيه عن هدي الرّسالة ونور الهداية الرّبانيّة؟ كيف عالج الماتريديّة هذا السّؤال؟ لا سيّما أنّهم قالوا بثبوت الحُسن والقبح العقليّين في الأشياء المبيّنة أعلاه. وهذا ما بحثه في المطلّب الثالث.



(١) التوضيح في حل غوامض التنقيح. لصدر الشريعة ص: ٢٦٩.

(٢) تقويم الأدلّة. للدبوسي. ٩٦٠/٢.



المطلب الثالث:

المعرفة بين إمكانها عقلاً وضرورة الوحي عند الماتريديّة

خلصت إلى أنّ معظم أئمة الماتريديّة يتجهون إلى أنّ الحُسن والقبح ثابتان للأشياء بحسب ذواتها أو صفاتها، وقالوا: إنّ الأمر الإلهيّ تابع لمعطيات الحُسن والقبح الذاتيين، فهما ليسا من ضرورات ومقتضيات الأمر الإلهيّ لأنّهما مدركان معروفان قبل الوحي، فلولا تلك التّبعيّة لتعطلت الحكمة الإلهيّة ولما انطبقت التّقديرات على المصلحة الكلّيّة والمنفعة العامّة...^(١).

وإذا اعتبروا أنّ العقل يُدرك المصالح التي تعود إلى معاش الإنسان وحركته الحياتيّة، إلّا أنّهم تجاوزوا مسألة الإدراك المحض إلى الحكم بالوجوب وعدم العذر بالجهل في بعض المسائل المرتبطة بالتّحسين والتّقبيح العقليين، مثل وجوب الإيمان بالله تعالى، وقد قرّروا أنّ الموجب لذلك هو الاستخفاف بقضايا العقول بعد مشاهدة دلائل الحدث ومضي فترة التّجربة كما صرّح الدّبوسي^(٢)، ومنها يعود إلى ضرورات

(١) شرح الفقه الأكبر. للإمام الأعظم أبي حنيفة؛ لمحيي الدّين بن محمّد بهاء الدين (ت ٩٠هـ). اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ص: ٣١٥.

تعقيب: لا خلاف بين الماتريديّة والمعتزلة في ثبوت الحُسن والقبح العقليين وإنّما اختلفا لجهة الحاكم.

(٢) انظر: ص ٢٩١ من هذه الرسالة.



وأوليات عقلية منعا للتسلسل أول الدور مثل: "وجوب أول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيب النبي وحرمة الإشراك بالله، فلا عذر لمن أعرض عن موجبات العقول تلك منعا لإفحام الأنبياء.. ولزوم التسلسل"^(١).

وبناءً عليه، فإذا كان العقل يوجب الإيمان في بعض المسائل وعدم تجاهل أوليات العقول، وإذا كان يدرك الكثير من المصالح والمفاسد تبعًا للصفات الذاتية في الأشياء، فهل يقضي بالوجوب في الشرعيات مثل الإيمانيات؟ وبمعنى آخر: هل يكون العقل مناطًا للثواب والعقاب وحاكمًا بلا توقف على ورود الشريعة؟

التزم الماتريدية حدود العقل في ما يتجاوز صلاحيته وأهليته المعدّة لمعرفة الظواهر وما يتجلى للحواس، أما ما يتجاوزها فتوقفوا حتى يأتي البيان الرباني، فإذا كان على الإنسان بمحض عقله أن يؤمن بخالقه لمشاهدة آيات الحدث الدالة على الربوبية، وأن يعتقد أنه مخلوق للعبادة لكنه ينتظر الأوامر المبنية لما أجمل عقله حسنًا، يقول الدبوسي: "والمختار عندنا أنّ على العبد بمجرد عقله أن يؤمن بالله تعالى ويعتقد وجوب الطاعة على نفسه لله تعالى.. على أوامره ونواهيه، وأنه خلقه لعبادته لكنه يقف نفسه للبدار.. إلى ما يأمره وينهاه من غير أن يقدم على شيء منه بالاستباحة تعظيمًا لله تعالى، لا لقبح هذه المشروعات قبل الأوامر، بل مع معرفة حسنها بدلالة العقل! وهو مذهب علمائنا رحمهم الله تعالى"^(٢).

إذا كان يدرك وجوب الإيمان وشكر المنعم بالعقل، فإنه في

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر. لأبي حنيفة ص: ٣١٥ بتصرف.

(٢) تقويم الأدلة. للدبوسي ٩٧٣/٢ - ٩٧٤.



الشرائع أي في التكليف ينتظر البيان من الوحي، فيُعذر في الشرائع العقل لعدم قدرته على معرفة مراد الله تعالى، ما لا يَعدُّه في الجهل بخالفه، يقول الصفار: "وأما الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة، وأما الفرائض فَمَنْ لم يعلمها أو لم تبلغه أو لا يرى أهل الإسلام فإن هذا لم تُقَمْ عليه الحجة بمعرفته... وعليه اعتمد عامة مشايخنا..."^(١).

يلزم عن ذلك أن الثواب والعقاب يُعرفان بالشرع لا بالعقل لعدم إمكانية الوقوف على ذلك، فكان لا بد من البيان. ومن ثم، فلا تَلَاؤْم بين إدراك صفات الحُسن والقبح وإناطة الثواب والعقاب على ما أدركه، وبهذا اختلفوا عن المعتزلة، فإنه "لما قصرت الأدلة عن الدلالة على ثبوت الحُسن والقبح بمعنى استحقاق الثواب والعقاب عقلاً، ولم يكن لنا طريق إلى معرفته غير الشرع، كان الوجه الحكم بأنهما شرعيان لا عقليان.." ^(٢) لهذا الخصوص، ولأن العقل عندهم أثبت الحُسن والقبح الذاتي في بعض الأمور كوجوب الإيمان بالله تعالى، وحرمة تكذيب النبي، "أما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة بمجيء الشرع.." ^(٣).

من هنا كانت الحاجة إلى الرُّسل حتى يُرشدوا العقل لِمَا غَفَلَ عنه، لأنَّ العقول متفاوتة في الإدراك. يقول أبو منصور: "ثم الأصل في ذلك - ممَّا يوجب ضرورة العقل الحاجة إلى الرُّسل - وجوه: أحدها وجود التنازع الظاهر بين الخلق على ادعاء كلِّ منهم أحقَّ بالحق وأولى بالإجابة... فقد انتهت عاقبة العقول إلى مَنْ يعينها ويردها إلى ما جُعِلَتْ

(١) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. للصار ص: ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) شرح الفقه الأكبر. لبهاء الدين ص: ٣١٥.

(٣) التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ١٢١/٢.



هي له من الصّلاح والمعرفة...^(١). وبذلك تتأيد حجج الله تعالى عقلاً ونقلاً ولا تتعارض "فإنّ موجبات العقل لا يردّ الشّرع بخلافها؛ لأنّ الشّرع والعقل حجّتان لله تعالى على عباده"^(٢) كما صرّح الدّبوسيّ.

لذلك، فلا تلازم بين إدراك العقل لأصول المحاسن وقبحها ووجوب الحكم عليها في الشّرعيات من حيث الثّواب والعقاب، فليس العقل مناصلاً لمعرفة الثّواب والعقاب لا لقصورٍ بالعقل وإنّما لعدم اختصاصه، ولتخطّيه مبدأ المعرفة التي يدركها، فاستحقاق المدح والثّواب يتعلّق بالشّرع وجوباً، "لأنّ معرفة كميّة ذلك وكوّن الثّواب بالجنّة والعقاب بالنّار إنّما يثبت بالسمع كما في التّوضيح"^(٣) فالحاكم بالحسن والقبح بهذا المعنى هو الله ﷻ.

وبعد عرض وتحليل اتجاهات المذاهب في مسألة التحسين والتّقيح العقليّين، سأنتقلُ إلى بحث الموازنة بين هذه الآراء على ضوء ثمرّة الاستقلال العقلي في الإسلام في المطّلب الرّابع.



(١) التوحيد. للماتريدي. ص: ١٣٥.

(٢) تقويم الأدلّة. للدّبوسي ٢ / ٩٦٥.

(٣) إشارات المرام للبياضي. ص: ٦٠. وانظر: التّوضيح في حلّ غوامض التنقيح.

لصدر الشريعة ص: ٢٦٧ - ٢٦٨.



المطلب الرابع:

الموازنة بين المناهج في مسألة التحسين والتقييح على ضوء ثمرة الاستقلال العقلي في الإسلام

سأبدأ من مسلمة يقينية تتفق على جوهرها الاتجاهات الكلامية والأصولية (معتزلة - أشاعرة - ماتريدية) تتمثل في القسمة الحاصرة في استقلال العقل في إدراك معاني الحُسن والقبح في الأشياء أو الأفعال:

١ - الحُسن والقُبْح وقد يُراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته (بمعنى الفطرة الإنسانية المدركة للمبادئ الأخلاقية الكلية) كقولنا: إنقاذ الغرقى حَسَنٌ وأخذ الأموال ظُلْمًا قبيح.

٢ - وقد يُرادُ بهما صفة الكمال وصفة النقص كقولنا: العِلْمُ حَسَنٌ والجَهْلُ قبيح^(١).

فلا خلاف أنَّ الإنسانَ بفطرته المركوزة فيه يدرك مبادئ الأخلاق الكلية، ويدرك عقلاً مآلات الأفعال وصورته مصلحة أو مفسدة، وإذا ما نظر إلى ذات الفعل انتزع وصفَ الحُسن والقُبْح، وهذا يعني أنه إذا كان العقل يستقلُّ بإدراك الحُسن والقُبْح سواء لذوات الأشياء أو لوجوه

(١) زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول. جمال الدِّين عبد الرحمن بن الحسن الإسني (ت ٧٧٢هـ). دراسة وتحقيق: محمد سنان سيف الجليلي، إشراف: عمر بن عبد العزيز محمد، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م ص: ١٩٥.

واعتبارات^(١)، فهذا يعني أن الشرع ليس مُنشئًا لكلِّ الحقائق وما استقرت عليه عوائد العقلاء، وهذه هي الثمرة الأولى والطبيعية المترتبة على القول بمبدأ الفطرة المخلوقة في الإنسان، فمعنى هذا أن هذه المعاني الموصوفة بالحسن والقبح مستقلة عن الأمر والنهي الشرعيين وليست من مقتضياته مطلقًا. يقول الماتريدي: "فإنه قد حَسُنَ في العقول الصدق والعدل، وقبح فيها الجور والكذب... فيجب الأمر والنهي بضرورة العقل..."^(٢). فلو كانت مكاسب الإنسان في حياته ومعاشه مرتبطة حصراً بالنقل لما استطاع الإنسان أن يكتشف مصالحه ومفاسده. والشرع الشريف لم يقل إنه أتى بحقائق جديدة لا قبَل للبشر بها؛ بل إن الالتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها على الجملة، فاطردت لهم سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية أو غيرهم؛ إلا أنهم قصرُوا في جملة التفاصيل فجاءت الشريعة لتتمم مكارم الأخلاق..."^(٣).

ولو كان الأمر والنهي الشرعيان يحصران الوصف بالحسن والقبح لما استطاع الفقيه أن يعلّل الحكم بالملاءمة المعقولة بين الوصف والحكم^(٤).

(١) تنويه: وهنا يهون الخلاف بين الاتجاهات في معرفة الحسن والقبح، فسواء هي اعتبارية أو ذاتية فالعقل مستقل بإدراك الوصف، وهذا هو القدر المشترك بينهما. وسبق أن بيئت أن المتأخرين من المعتزلة قالوا بوجود جهات في الفعل على ضوئها ينتزع الوصف المناسب، فتقرب الهوية بين المعتزلة والأشاعرة لهذا الخصوص.

(٢) التوحيد. للماتريدي ص: ١٣٣.

(٣) الموافقات. للشاطبي ٥٩١/٢.

(٤) انظر تفصيل الموضوع في الفصل الثالث من هذه الرسالة.



ولذلك أقرّ الشرع عوائد العقلاء وما اطّردت عليهم عوائدهم ومصالحهم، وهذا يدلّ "على أنّ المشروعات في هذا الباب جاءت متممة لجريان التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات، من هنا أقرّت هذه الشريعة جملة من الأحكام التي جرّت في الجاهليّة... وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول..."^(١).

لذلك كانت الشريعة ملائمة لتصرّفات العقلاء وعوائدهم، وانعكاس ذلك أنّ الشرع الحنيف لم يأمر المكلّف بتجارة بعينها أو إنشاء معاملة بخصوصها، فذلك راجع إلى تقدير الإنسان في حركته الاجتماعيّة والاقتصاديّة وتغيّر العصور والتطوّرات المتتابة المتلاحقة، طالما لا يخالف الأصول الكلية والمبادئ العامّة الموجهة للأحسن والأقوم. وهذه هي الثمرة الثانية في إقرار الشرع أن المكلّف قادر على تقدير مصالحه ومفاسده، وجعل الماتريديّة من العقل مناطًا لإدراك محرّمات دنيويّة كالقتل والظلم. لذلك كانت هذه الشريعة مُساعِدة لذوي العقول والحكمة، فما أمر به الشرع هو حسن وما نهى عنه هو حسن لكونهما معقولين، "فجاءت الرُّسل لتنبّه إلى تمام ما يتشوّفه العقل".

وهذا ما يؤكّد عليه القاضي عبد الجبار، وإن استقلّ العقل في إدراك المعارف قبل الثقل إلّا أنّه يحتاج إلى الرُّسل: "..... فقد ذكّرنا أنّ وجوب المصلحة وقبح المفسّدة متقرّران في العقل، إلّا أنّنا لمّا لم يمكننا أن نعلم عقلاً أنّ هذا الفعل مصلحة وذلك مفسّدة، بعث الله تعالى إلينا الرُّسل ليُعرّفونا ذلك..."^(٢).

(١) الموافقات. للشاطبي ٥٩١/٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة. لعبد الجبار ص: ٥٦٥.



ويؤوّل الأمر إلى أنّ العقل والشرع وسيلتان للمعرفة، فما هو معقول عقلاً من أصول ومبادئ مشروع شرعاً، وما هو مشروع شرعاً معقول عقلاً جملة. وهذه هي الثمرة الثالثة من علاقة الحُسن والقُبْح باستقلال العقل. وإذا كان هناك ما يستقلّ به العقل فهناك أيضاً ما ينفرد به الشرع كالعبادات والحدود والحُكم بالثواب والعقاب يُعرفان بالشرع لا بالعقل، لأنّ مناط تعلُّقهما أُخرويّ. والعقل وإن استقلّ بمعرفة الله تعالى وأنّه مخلوق وأنّ الحكيم لا يأمر إلّا بمصلحة ولا ينهى إلّا عن مفسدة إلّا أنّه "يقف نفسه للبدار إلى ما يأمره وينهاه من غير أن يُقدم على شيء منه بالاستباحة، تعظيماً لله تعالى، لا لقبح هذه المشروعات قبل الأوامر، بل مع معرفة حسنها بدلالات العقل! وهذا مذهب غلماتنا رحمهم الله" (١).

ولا خلاف أنّ الأمور التَّعبُديّة ممّا لا يستقلّ العقل بإدراكها هي من اختصاص الشرع، ويقف العقل عند حدوده كما يقول القاضي عبد الجبّار: "لا بُدّ من أن يردّ السَّمْعُ بها ويرجع في معرفتها إلى السَّمْع...". (٢).

وهذا أمر متفق عليه بين أهل القبلة، وإذا كانت المعتزلة قالت أنّ العقل يوجب أو يحرم فمقصودهم إدراك العقل للمصالح والمفاسد ومظنّة إيجابها شرعاً كما سبق أن بيّنا تحقيق الزركشي والقرافي؛ فالعقل موجب جوازاً والموجب حقيقة هو الله تعالى.

يقول القاضي: ".... فيجب أن لا يكون الله تعالى موجِباً لشيء ولا محسناً له ولا مقبّحاً له، وهذا باطلٌ على لسان الأمة... فالغرض من

(١) انظر: تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٩٧٣/٢ - ٩٧٤.

(٢) المغني. لعبد الجبّار، مج ٩، ١٧/١٠١-١٠٢.



قولهم: إنَّ الله تعالى أوجب أنَّه أعلمنا وجوب الواجب أو مكَّننا من معرفته بنصِّ الأدلَّة... فصار كأنَّه المُوجِبُ له حقيقة^(١).

فالعقلُ كاشفٌ لا حاكِمٌ لعلَّة أنَّ الشرائع تأتي مؤكَّدة لحُكم الله تعالى، فهو عندهم طريق إلى العِلْم بالحُكم الشرعيِّ، فهم لم يجعلوا لغير الله حُكْمًا؛ بل قالوا: "إنَّه يمكن إدراك حُكمه بالعقل من غير ورود سمع..."^(٢). فالْمُوجِبُ حقيقةً هو الله وَحْدَهُ.

ويَهوُنُ الحُطْبُ وتنحسر مساحة الخِلاف عندما تُدرِكُ أنَّ حُكْمَ العقل قبل البعثَة، أمَّا بعد البعثَة فلا خِلاف أنَّ الله سبحانه هو الحاكم على الحقيقة.

أخلص من ذلك: إذا كان العقل يستقلُّ بإدراك المبادئ الكلِّية الخلقية المناسبة ومآلاتها من مصالح ومفاسد وصفات الكمال والتقص في

(١) المغني. لعبد الجبار، مج ٢/٦٦.

(٢) الغيث الهامع. لولِّي الدين أبي زرعة بن عبد الرحيم العراقي (ت ٨٢٦هـ). شرح: جمع الجوامع. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ، ص: ٣٢.

تعقيب: والمقصود من ذلك: لَمَّا أدرك العقل أنَّ الله تعالى حكيم، فالحكيم لا بُدَّ وأن يأمر بمصلحة وينهى عن مفسدة، وكذلك متى اشتمل الفعل على مصلحة راجحة اقتضى العقل عندهم أنَّ الله طلبه والعكس صحيح، فينشأ ذلك دليل في العقل أنَّ الله تعالى يُوجبُ المصالح ويثب عليها ويحرِّمُ المفاسد ويُعاقب عليها. وهنا المشكلة عند المعتزلة، حيث أقاموا الرابط الضروريِّ بين ما أدركه العقل وحكم الشرع وجعلوا حُكْمَ الشرع لا يتخلَّف عن حُكْمِ العقل، مع أنَّهم قالوا أنَّ الشرع أتى بمصالح قد لا يقرها العقل كحُكْمِ الذبائح، وبذلك تنفك الضرورة. ولو قالوا أنَّ ذلك جائزٌ لَهان الأمر، والأهم أنهم يقرُّون أنَّ العقل كاشف والمُوجِبُ على الحقيقة هو الله تعالى. [انظر: نفائس الأصول. للقرافي ١/٣٥١-٣٥٤].



الأشياء، وأذهب مع الماتريديّة أو مع أغلب من ذهب منهم أنّ الشرع ليس مُنشئًا للمصالح وللحُسن والقُبْح رأسًا؛ بل موجودان قبله، ولا ينفرد الأمر بالدلالة عليه.

١ - وإذا كان الشرع قد أقرّ العقلاء على أصول عاداتهم ومبادئ عقولهم وأنّ الشريعة نزلت على حسب مدارك العقلاء.

٢ - وإذا كان ذلك قبل الشرع، فإنّ الحال يبقى كما هو بعد الشرع فيما لا نصّ فيه وتقتضيه حاجة العمران وتطوّر المجتمعات، فيجتهد العقل بمعرفة الحُسن والقبح أو المصالح والمفاسد بإذن من الشارع.

٣ - فالشرع أقرّ دليل المصالح ومقتضاه موجود في العقل، فمع الشرع يصبح ما أفتى به العقل الاجتهاديّ هو حكم الشرع، وما جاء به الشرع من جملة المصالح هو مُدرَك عقلاً ولا تأباه الفِطْر السليمة.

٤ - وهذه هي الثمرة من استقلال العقل «المُسَدَّد» بالإسلام بإذن من الشارع، والله أعلم^(١).

وبعد الانتهاء من دراسة نشأة التفكير العقليّ ومدى استقلاليتّه في الإسلام ودراسة السياق التاريخيّ الذي أسس لجدل العلاقة بين العقل والنقل أنتقل إلى دراسة الباب الثاني: العقل باعتباره دليلًا تابعًا.



(١) تعقيب: بينت هذه العلاقة تفصيلًا في مبحث المصلحة من الفصل الخامس.



الباب الثاني

عمل العقل باعتباره دليلاً تابعاً لمصادر التشريع

والحديث فيه عن ستة فصول:

❁ الفصل الأول، دور العقل في الحكم على إثبات
مصدرية الكتاب وتأصيله المنهجي لمفهومي القطع
والظن، وحل إيهام التعارض مع قواطع العقل
وظواهر النص.

❁ الفصل الثاني، عمل العقل في تقسيم أخبار السنة
ومسلكه في رد الخبر عند تعارضه مع موجبات العقل.

❁ الفصل الثالث، دور العقل في الاجتهاد القياسي
ومسلكه في تعليل الأحكام.

❁ الفصل الرابع، المؤثر العقلي في دليل الاستحسان
والنظر المألي.

❁ الفصل الخامس، انبناء المصالح المرسلة على حكم
العقل.





الفصل الأول:

دور العقل في الحُكم على إثبات مصدرية الكتاب،
وتأصيله المنهجي لمفهومَي القطع والظنّ، وحلّ
إيهام التّعارض بين قواطع العقل وظواهر النص

ويتضمّن خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف القرآن الكريم لغةً واصطلاحاً،
وتحرير القول في امتياز معنى القرآن عند المتكلمين
والأصوليين. وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القرآن لغةً.

المطلب الثاني: تعريف القرآن العظيم اصطلاحاً عند
الأصوليين وعلماء الكلام.

المطلب الثالث: تحرير القول في انمياز معنى القرآن
عند المتكلمين والأصوليين والآثار المترتبة على ذلك.

المبحث الثاني: الكتاب من ناحية إثبات حجّيته وقطعية
ثبوتة.

المبحث الثالث: بيان الحقل الدلالي والعقلي للقطع والظن.

المبحث الرابع: دلالة ألفاظ الكتاب على معانيها من حيث الوضوح والخفاء. وتحتة مطلبان:

المطلب الأول: منهج الحنفية باعتبار وضوح الدلالة.

المطلب الثاني: منهج الحنفية في الدلالات الخفية أو المبهمة.

المبحث الخامس: المتشابه ومدارك العلماء في تأويل ما يتعارض ظاهره مع دلالة العقل القطعية.





المبحث الأول:

تعريف القرآن الكريم لغةً واصطلاحاً،
وتحرير القول في انمياز معنى القرآن
عند المتكلمين والأصوليين

تتمحور دراسة هذا المبحث في ثلاثة مطالب. بيّنت في المطلب الأول تعريف القرآن لغةً، وذكرته في المطلب الثاني تعريف القرآن الكريم اصطلاحاً عند الأصوليين وعلماء الكلام، أما في المطلب الثالث فقد حرّرت بين هذه الأقوال والتعاريف على النحو الآتي:

المطلب الأول:

تعريف القرآن لغةً

القرآن: من قرأه وبه كنصره ومنعه قرءاً وقراءة وقرآناً، فهو قارئ من قرأه وقرآه وقارئين: تلاه.

والقرآن في الأصل مصدر، نحو: كُفِران ورُجِحان. قال تعالى:

﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ ﴿٧﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٨﴾﴾ [القيامة] (١).

وإذا كان القرآن والكتاب كلاهما يُشير إلى ذلك الكتاب القرآن

(١) القاموس المحيط. للفيروزآبادي مادة: قرأ ص: ٥٦. ومفردات ألفاظ القرآن.



الكريم* إلا أن كلاً من التسميتين لها جهة مختصة كونه متلوًا ومدونًا بالأقلام.

والقرآن الكريم يُطلق بإطلاقين، فقد يُرادُ به الصفة القديمة، وهذا بإطلاق علماء الكلام. وقد يُراد به الكلام المُتعبَّد بتلاوته، وهذا عند الأصوليين^(١).

المطلب الثاني:

تعريف القرآن العظيم اصطلاحًا
عند الأصوليين وعلماء الكلام

١ - عند الأصوليين:

عرّفه السبكي: "اللفظ المنزّل على سيدنا محمد ﷺ للإعجازِ بسورة منه المتعبَّد بتلاوته"^(٢).

وأبرزُ وصفٍ في هذا التعريف أنه اقتصرَ على ذكرِ الإعجازِ على اعتبار أن الإعجازَ وصفٌ ذاتي يدخل في ماهية القرآن الكريم. لذلك قال: "للإعجاز".

وعرّفه أبو زيد الدبوسي: "ما نُقلَ إلينا بين دفتي المصاحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلًا متواترًا"^(٣).

ويلاحظ بهذا التعريف أنه حدّه بالأوصاف التي تفيد الاستيثاق

(١) حاشية المطار. للمطار. ١/٤٠٤-٤٠٥.

(٢) جمع الجوامع. للسبكي ١/٣٢٩.

(٣) تقويم الأدلة. للدبوسي ١/٤٢.



بلفظي المصحف والتواتر، ليعلم أن خارج المصحف ليس بقرآن، وأن هذا القرآن منقولٌ إلينا بالتواتر.

وختلاصة ما يؤخذ على هذا التعريف أنه مشوبٌ بالدور المنطقي؛ لأن معرفة ما نُقلَ إلينا متواتراً متوقَّفٌ على وجود المصحف؛ لأنه لا يمكن أن ينقلَ إلا بعد وجود المصحف، ووجود المصحف ونقله متوقَّفان على تصوّر القرآن، "فيكون معرفة ما نقلَ إلينا متواتراً موقوفاً على وجود المصحف ونقله، وهما موقوفان على تصوّر القرآن"^(١).

٢ - عند علماء الكلام:

بما أن القرآن الكريم كلامُ الله تعالى، وهو صفةٌ له قديمة لم يزل قائماً بذاته تعالى، فهو "القولُ القائمُ بالنفسِ الذي تدلُّ عليه العبارات وما يُصطَلحُ عليه من الإشارات"^(٢).

والختلاصة: إن المرادَ بذلك الكلام النفسى المجرد عن الحروف وتعاقبها لتمييز الكلام القديم عن كلام البشر المخلوق المكوّنة من ألفاظ حقيقية وحروف متعاقبة وغير ذلك من صفات الحُدوث. وعلى هذا مذهب أهل الحق "كلامه تعالى ليس بحرفٍ ولا صوت؛ بل هو المعنى القديم القائم بنفسه تعالى: أي بذاته، المعبر عنه بالعبارات المختلفة"^(٣).

أما الفروق بين تعريف الأصوليين وعلماء أصول الدين ومن الناحية اللغوية، فهي على النحو الآتي:

(١) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب أحمد بن حنبل. لعبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون ط٤ ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م ٢/٢٢٣.

(٢) شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد. للمقترح ١/٣٥٨.

(٣) نشر الطوالم. للمرعشي ص: ٤١٢.



المطلب الثالث:

تحرير القول في انمياز معنى القرآن عند المتكلمين
والأصوليين والآثار المترتبة على ذلك

لقد تبين أن القرآن الكريم يُطلق من ناحية باعتباره الكلام النفسي وهو إطلاق أئمة أصول الدين؛ ولأن محلّ نظرهم وإبراء دليلهم متّجه إلى غرض إثبات صفة الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، وأنّ كلامه تعالى صفة حقيقية مغايرة لهذه الحروف والأصوات كما ديدنهم في الحديث عن باقي الصفات، وعلى هذا: "صارَت الأشعريّة إلى إثبات كلام وراء ذلك قائم بنفس المتكلم، يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والرّموز والإشارات، ووصفوا الباري تعالى به، وأثبتوه صفة معانٍ قائمة بذاته أزليّة" (١).

وبذلك يقول الإمام أبو الحسن الأشعري: "إنّ كلامَ الله تعالى صفةٌ له قديمةٌ، لم يزل قائمًا بذاته رافعًا للسُّكوت والخرس والآفة عنها، وإن ذلك ليس بصوتٍ ولا حرف... (٢)".

ومن ناحية ثانية قد يُطلق ويرادُ به الكلام اللفظي، وذلك عند أئمة أصول الفقه؛ لأنّ الأصوليين معنيون بالأدلة التي هي مصادرُ الأحكام، وغرضُهم الاستدلال بالألفاظ المنصوص عليها على الأحكام (٣). ولهذا

(١) شرح معالم أصول الدين. للتمساني ص: ٣٥٠.

(٢) مقالات أبي الحسن الأشعري. لابن فورك ص: ٦٠.

(٣) انظر: مناهج العقول. للبديخي ٤١١/١.



عَرَفَ الْأَصُولِيُّونَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِأَنَّهُ "خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمَتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمَكْلُوفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّمْيِيزِ أَوْ الْوَضْعِ".

وَالْخِطَابُ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى الْمَتَمَثِّلُ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَهَذَا الْخِطَابُ "إِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْحُكْمِ بِمَنْطُوقِهِ أَوْ بِمَفْهُومِهِ"^(١).

وَبِذَلِكَ يَتَبَيَّنُ اخْتِلَافَ مَعْنَى التَّعْرِيفِ عِنْدَ الْأَصُولِيِّينَ عَنِ عُلَمَاءِ الْكَلَامِ؛ لِأَنَّ الْأَصُولِيِّينَ غَرَضُهُمُ اسْتِدْلَالُ عَلَى الْأَحْكَامِ، وَهَذَا لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَنْطُوقِ الشَّارِعِ وَنَظْمِهِ، بَيْنَمَا يَتَحَدَّثُ عُلَمَاءُ الْكَلَامِ عَنِ مَدْلُولِ النَّظْمِ الَّذِي هُوَ الْكَلَامُ النَّفْسِيُّ وَكَوْنُهُ صِفَةً أَزَلِيَّةً لِلَّهِ تَعَالَى. وَلَا غَرَضَ لَهُمْ بِالنَّظَرِ وَالِاحْتِجَاجِ بِهِ مِثْلَ الْأَصُولِيِّينَ، ذَلِكَ أَنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ هُوَ مَنْهَجٌ لِلتَّعَامُلِ مَعَ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ وَمَعَ الدَّلِيلِ الْإِجْمَالِيِّ كَوْنَهُ حُجَّةً كَالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ.

فَلَا بُدَّ ابْتِدَاءً مِنْ إِثْبَاتِ حُجِّيَّةِ الْكِتَابِ الْمَصْدَرِ الْأَوَّلِ لِلتَّشْرِيْعِ، وَإِقَامَةِ الْبِرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ الْقَاطِعَةِ عَلَى قِطْعِيَّةِ ثُبُوتِهِ، وَبَعْدَ التَّثَبُّتِ مِنَ النَّقْلِ يَأْتِي دَوْرُ الْعَقْلِ فِي الْفَهْمِ مِنَ النَّصِّ وَمَعْرِفَةِ مَدْلُولِهِ عَلَى الْأَحْكَامِ.

لِذَلِكَ بَيَّنْتُ فِي الْمَبْحَثِ الثَّانِي: الْكِتَابَ مِنْ نَاحِيَةِ إِثْبَاتِ حُجِّيَّتِهِ وَقِطْعِيَّةِ ثُبُوتِهِ. وَفِي الْمَبْحَثِ الثَّلَاثِ: مَدْلُولُهُ عَلَى الْأَحْكَامِ مِنْ نَاحِيَةِ الْقِطْعِيَّةِ وَالظَّنِّيَّةِ.

(١) الْمَنْطُوقُ: مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ فِي مَحَلِّ التَّنْقِطِ.

الْمَفْهُومُ: بِخِلَافِهِ، مَا دَلَّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ لَا فِي مَحَلِّ التَّنْقِطِ. أَوْ الدَّلَالَةُ عَلَى مَا لَيْسَ بِمَذْكَورٍ بَلْ مَسْكُوتٍ.

[انظر: مناهج العقول. للبدخشي ص: ٤١٩. فواتح الرحموت. للكنوي ١/٤٤٩. ابن فورك وآثاره الأصولية مع تحقيق كتابه المختصر في أصول الفقه. لمحمد حسان عوض، بيروت: دار النوادر ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م ١/٣٢٩].



البحث الثاني:

الكتاب من ناحية إثبات حجّيته وقطعية ثبوته

تهدف دراسة هذا المبحث إلى إثبات ذكر بعض الأدلة على إثبات قطعية ثبوت القرآن الكريم.

إنّ القرآن العظيم معجزة إلهية لا تُعلم إلا بتدبرٍ وتفكّر عقليّين، ولما كانت الشريعة المُحمّدية على صاحبها أزكى الصلوة وأتم السلام هي الشريعة الخاتمة، فلا بُدّ أن يكون دليل النبوة وبرهانها ما يصلح للبقاء، فكانت كلامًا يتلى ويدلّ بنفسه على معرفة الله تعالى ومُرادِهِ من خلقه، وبيان أسرار الحياة والموت وما بعدهما. فلا بُدّ أن يكون بيانًا يُقرأ وبرهانًا قائمًا موجودًا يتدبره الإنسان عند الحيرة ومزاحمة الشكوك، وعند مواجهة الابتلاء ونكبات الزّمان.

فبالقرآن الكريم فتحّ الله تعالى للعقل المُحاوِر مع الكلمة والمُحاججة مع البرهان، فلم يكن معجزة قاهرة للعقل، وهذا إيذانًا لتغيير ونقل العقل الإنسانيّ والإنسانية إلى مرحلة أخرى. "فعصا موسى صلوات الله عليه، كانت آية ظاهرة... والقرآن لسيدنا محمد ﷺ آية باطنة ما يعرف معجزة إلا بجِدِّ تأمّلٍ ونظرٍ"^(١). فكان خطابًا موجّهًا إلى كلّ إنسانٍ ومُتلقً إلى قيام الساعة. فكانت الحجّة هي الإقناع، لأنّ مادّة الحجّة هي الكلام،

(١) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٣٣/١.



والقرآن كلام يتوجه إلى الكافة لإقناعهم، ولذلك قرر أنه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. فحكم القرآن العقل وخطبه بأدلة الكون ليؤسس المعتقد على العلم أو على أدلة موضوعية يبنى عليها إمكان العلم بالمعتقد الحق، وليكون المعيار للوصول إلى اليقين الثابت كتاب يقرأه الآن كلُّ الناس، فيشعر كلُّ إنسان بكونه مخاطباً بالوحي، وبذلك تميّزت الرسالة المحمدية بأنها للناس كافة.

يقول ابن رشد: «ولعموم التعليم الذي في الكتاب العزيز، وعموم الشرائع التي فيه، أعني كونها مسعدة للجميع، كانت هذه الشريعة عامة لجميع الناس، لذلك قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]. وقال عليه الصلاة والسلام: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَحْمَرِ وَالْأَسْوَدِ»^(١) فإنه يشبه أن يكون الأمر في الشرائع كالأمر في الأغذية: وذلك أنه كما أنّ من الأغذية أغذية ثلاثم لجميع الناس أو الأكثر، كذلك الأمر في الشرائع، فلهذا المعنى كانت الشرائع التي قبل شريعتنا هذه إنما خصّ بها قومٌ دون قوم، وكلفت شريعتنا هذه عامّة لجميع الناس»^(٢).

ولأنّ القرآن الكريم هو البيان الإلهي الأخير للناس أجمعين، لم يكن معجزةً يدلُّ على النبوة بحرقه للعادة مرّةً واحدةً أو أكثر في واقعةٍ معيّنة وعلى مرأى من بعض الناس ثم يطوى فيكون خبراً تاريخياً. لذلك كان الوحي في شريعة الإسلام هو المعجزة التي يتمكّن كلُّ إنسانٍ من تدبُّرها والتفكير فيها. والوحي هو الصفة الذاتية للنبوة والتي تدلُّ عليها دلالة قاطعة بخلاف حوارق العادات الحسيّة.

(١) صحيح مسلم. كتاب المساجد ومواضع الصلاة ح(٥٢١) ص: ٣٧٠-٣٧١.

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة. لابن رشد ص: ١٨٤.



وفي هذا يقول ابن رُشد: "إنَّ الخارقَ للمُعْتادِ إذا كانَ خارقًا في المعرفةِ بوضعِ الشرائعِ، دلَّ على أنَّ وضعها لم يكن بتعلُّمٍ وإنَّما كانَ بوحى من الله، وهو المُسمَّى نُبوَّةً. وأمَّا الخارقُ الذي هو ليسَ في نفسِ الشرائعِ مثل انفلاقِ البحرِ وغير ذلك، فليس يدلُّ دلالةً ضروريَّةً على هذه الصِّفةِ المُسمَّاة نُبوَّةً، وإنَّما تدلُّ إذا اقتربت إلى الدلالة الأولى (أي وضع الشريعة)"^(١).

بل إنَّ الذي يدلُّ دلالةً ضروريَّةً على النُّبوَّة وهو الشريعة المتمثلة بالوحي وما يتضمَّنه من عِلْمٍ وعَمَلٍ؛ لأنَّ خوارقِ العاداتِ قد تحصلُ لغير الأنبياءِ لا سيَّما إذا أتت مُفردة غير مقترنة بوضعِ الشريعة وبالوحي. لأنَّ المعجز بالمعرفة يعني أنَّ الشَّرْعَ كانَ نُبوَّةً وليسَ حَصِيلَةً تَعَلَّمَ بِشَرِيٍّ. "فعلى هذا ينبغي أن نفهم الأمر في دلالة المعجزة على الأنبياء، أعني أنَّ المعجز في العِلْمِ والعَمَلِ هو الدَّلالة القطعيَّة على صِفَةِ النُّبوَّة، وأمَّا المُعجِزُ في غير ذلك من الأفعالِ فشاهدُ لها ومُقوِّ"^(٢).

فالشريعةُ بالعِلْمِ والعَمَلِ دعتِ العقلَ إلى النَّظَرِ البرهاني، وأتاحت له الأسباب العقلية والعلمية إلى معرفة الله تعالى من خلال تجوال نظره في الكون والمخلوقات، فيحصل له الإيمان اليقيني لذلك، فإنَّ وَضَعَ الشرائعِ بالعِلْمِ والعَمَلِ يدلان بالذاتِ على النُّبوَّة ودلالة قاطعة على صدقِ النبيِّ، بدليل أولى من باقي المعجزات.

فإن قيل: فمن أين يدلُّ القرآنُ على أنه خارقٌ ومُعجِزٌ وأنه يدلُّ دلالةً قطعيَّةً على صِفَةِ النُّبوَّة؟

(١) الكشف عن مناهج الأدلة. لابن رشد ص: ١٨١.

(٢) المصدر نفسه. ص: ١٨١.

يُجيبُ ابنُ رُشدٍ بأنَّ الإعجازَ يتوقَّفُ من وُجوهٍ: °أحدها: يعلمُ أن الشرائعَ التي تضمَّنُها من العلم والعمل ليست مما يُكتَسَبُ بتعلُّمٍ؛ بل بوحى، والثاني: ما تضمَّنَه من إعلامِ الغيوب، والثالث: من نظمه الذي هو خارج عن النَّظْمِ الذي يكونُ بفكرٍ ورويةٍ، أعني: أنَّه يعلمُ أنه من غير جنسِ البُلغاءِ المتكلِّمين بلسانِ العربِ، سواء من تكلمَ منهم بذلك بتعلُّمٍ وصناعةٍ - وهم الذين ليسوا بأعرابٍ - أو من تكلمَ بذلك من قبل المنشأ عليه، وهم العربُ الأول، والمعتمد في ذلك على الوجه الأول^(١) وهذا يعني أنَّ القرآنَ مُعجَزٌ بنظْمِهِ، كما فصلَّ الجرجاني ذلك.

إذ اللَّفْظُ بمُفْرَدِهِ محلُّ النَّظْمِ ومزية الإعجاز، وعلل ذلك بأنَّ الألفاظ المفردة موجودة في الاستعمال قبل نُزولِ القرآن، ولا يجوزُ أن يكونَ الإعجازُ في ترتيبِ الحركاتِ والسَّكَّاتِ، أي في طبيعة الإيقاع؛ لأنَّ ذلك قد ينطبقُ على مثل حماقاتٍ مسيلمة في قوله: "إنا أعطيناك الجَماهير".

ولا يتحقَّقُ الإعجازُ بالفواصل؛ لأنَّ الفواصلَ في الآي كالفواصل في الشعر، وذلك أمرٌ كانَّ العربُ قد أتقنوه فلم يعدَّ مُعجَزاً لهم.

وليس آتياً من الاستعارة. ذلك أيضاً ممتنعٌ؛ لأنَّ ذلك يؤدي أن

(١) الكشف عن مناهج الأدلة. لابن رشد ص: ١٨١.

ويحقِّقُ ابنُ رُشدٍ في تأكيد هذا الدليل: ويتأكَّد إلى حدِّ القطع واليقين إذا علمَ أنَّه ﷺ كان أمياً نشأ في أمةٍ أميةٍ بدويةٍ لم يمارسوا العلومَ قَط. ولا نُسِبَ إليهم علم. ولا تداوَلوا الفحص عن الموجودات على ما جرَّت به عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الأحقاب الطويلة. [مناهج الأدلة. لابن رشد ص: ١٨١].



يَكُونُ الإعجازُ في آياتٍ معدودةٍ في مواضعٍ من السُّورِ الطُّوالِ مخصوصة. وإذا كانت كلُّ هذه الأمورِ مجتمعةً أو منفردة لا تحقق الإعجاز فلم يَبْقَ إلا أن يَكُونَ الإعجازُ في النَّظْمِ والتأليف^(١).

فقد أخرج الجرجاني أفراد المزية من اللَّفْظِ وإلا صارَ حُسْنُ الكلام مجرد ترتيبِ ألفاظٍ ولم يُعَدَّ من تفاضلٍ بينَ لَفْظَةٍ وأخرى، لذلك ردَّ المزيَّةَ إلى انضمام الألفاظِ بعضها إلى بعض، وإلى عمليةِ التأليفِ بينها، يقول في ذلك: "إنَّكَ إذا عرفتَ أن ليسَ الغرضُ بنَظْمِ الكَلِمِ إن توالَتْ ألفاظُها في النَّطْقِ بل إن تناسقتْ دلالتُها وتلاقتْ معانيها على الوجهِ الذي اقتضاهُ العقلُ"^(٢).

وعليه، فالأمرُ يعودُ إلى تلك العملية الفكرية التي تصنعُ تركيبًا من عدَّةِ ألفاظٍ لغرضٍ تَوَخِّي المعنى "واعلم أنَّكَ إذا رجعتَ إلى نَفْسِكَ علمتَ علمًا لا يعترضهُ الشُّكُّ أن لا نَظْمَ في الكَلِمِ ولا ترتيبَ حتى يُعَلَّقَ بعضها ببعضٍ ويبنى بعضها على بعضٍ، وتجعل هذه بسببٍ من تلك. هذا ما لا يجهلهُ عاقلٌ ولا يخفى على أحدٍ من الناس"^(٣).

على أن يَكُونَ هدفُ الناظِمِ تَوَخِّي المعنى الذي يَكُونُ اللَّفْظُ خادماً له، إذ "لا حالٌ للفظة مع صاحبتهَا تعتبر إذا أنت عزلت دلالتها جانباً؟

(١) انظر: دلائل الإعجاز. لأبي بكر عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النُحويّ (ت ٤٧٠ أو ٤٧٤هـ). قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني ط ٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م ص: ٣٩١. بتصرف.

(٢) المصدر نفسه. ص: ٤٩-٥٠.

(٣) المصدر نفسه ص: ٥٥.



وأيُّ مَسَاغٍ لِلشُّكِّ فِي أن الألفاظ لا تستحقُّ من حيث هي ألفاظ أن تنظم على وَجِهٍ دُونَ وَجِهٍ؟^(١).

وهذا كُلُّهُ رَدٌّ على مَنْ جعلَ الفصاحةَ ومزِيَّةَ الكلامِ وحسنه في اللفظ بمجردِه، وقد ردَّ الفصاحة إلى المعنى وعملية التَّظْم، وإلا إذا استحقَّ اللَّفْظُ القَوْلَ بِفصاحته في مَوْضِعٍ يجب أن يستحقَّ في كلِّ مَوْضِعٍ، وهذا ما يرفضُه رفضًا قاطعًا.

فِيظَهَرُ من هذا أن الإعجاز المُتَعَلِّقَ بالقُرآن يتعلّق بنظمه المخصوص^(٢)، والنَّظْمُ عند الجرجاني كما عرّفه: وليعلم * أن ليسَ النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه التي نُهَجَّت، فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخلّ بشيءٍ منها^(٣).

ويأتي بمعنى تأليف الكلام وترتيبه كقوله: * أن لا نظم في الكلم ولا تركيب حتى يُعَلَّقَ بعضها ببعض ويُنَيَّن بعضها على بعض^(٤).

(١) دلائل الإعجاز. للجرجاني. ص: ٥٠.

(٢) تعقيب: والقُرآن جامع لمحاسن أنواع الكلام من (شعر وخطابة ورسالة...) على نظم غير نظم شيء منها، يدل على ذلك أنه لا يصح أن يُقال له رسالة أو خطابة أو شعر أو سجع. ويمكن أن يُزاد: أو رواية تاريخية. [انظر: الإتيقان في علوم القرآن. للسيوطي ص: ١٠-١١].

(٣) دلائل الإعجاز. للجرجاني ص: ٨١. ومن معاني النحو التي يذكرها التقديم والتأخير (١٠٦-١٤٥) والتعريف والتنكير (١٧٩-١٩٨-١٤٤-١٤٥) وفروق في الخبر (١٧٣-١٩٨) وفروق في الحال: (٢٠٢-٢٢١).

(٤) المصدر نفسه. ص: ٥٥.



وفي الختام يتبيّن أنّه بهذا النّظم وما حوى وقع التّحدّي بالإتيانِ بمثل القرآن العظيم، وهذا الوجه الآخر من إعجازه^(١).

وبعد الانتهاء من التّثبت من حجّية القرآن الكريم المؤسّسة على الأدلّة العقلية عموماً، يأتي دور الفهم: كيف نفهم القرآن الكريم من خلال البحث في الدلالات وبيان المعاني، وفيما إذا كانت هذه الألفاظ على مساحة واحدة من الظهور أم متردّدة بين الظهور والخفاء وتحتّم أكثر من معنى، والمعيّار في ذلك يعود أصالةً إلى القطع^(٢) والظنّ^(٣) في المعنى.

وهذا يتأسّس على العقل في عملية اكتشاف الحكم الشرعيّ، ولأنّ مفهوم القطع والظنّ يشكّلان مسلكين عقليّين في تصنيف الأدلّة.

وقد أفرّدتُ في المبحث الثالث الحديث عن المنحى الوظيفي والعقليّ لمصطلحيّ القطع والظنّ، ثمّ بحثتُ في المبحث الرابع ثمره القطع والظنّ من خلال دلالة ألفاظ الكتاب العزيز على معانيها من حيث الوضوح والخفاء.

(١) تنويه: سأكتفي بهذا القدر حتى لا أخرج عن مقتضيات البحث، فالهدف بيان منهج الأصوليين في كيفية التعامل مع الأدلّة. أما وجوه إعجاز القرآن الكريم فلها مصادرها.

(٢) القطع: هو الذي يُفيد العلم اليقينيّ، والمُرَاد به نفي الاحتمال أصلاً، أو نفي الاحتمال الناشئ عن دليل، والقطع بهذا المعنى يُفيد العلم اليقيني الذي لا يحتمل خلافاً ولا احتمالاً. [انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١٧٩١/٣. كشف اصطلاحات الفنون. للتهانوي ١٣٣٣/٢. معجم مصطلح الأصول. لهيثم هلال ص: ٢٤٩].

(٣) الظنّ: تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر، أو هو الطرف الراجح من أمرين. [الحدود في الأصول. لابن فورك ص: ١٤٨. الحدود الأنيقة والتعريفات الدّقيقة. للانصاري ص: ٢٨]. ويتبيّن أنّ الفرقَ بين مصطلحيّ القطع والظنّ هو تطرُق التردّد والاحتمال إلى الظنّ من دون القطع.



المبحث الثالث:

بيان الحقل الدلالي والعقلي للقطع والنظر

بعد أن برهنَ العقلُ على أنَّ الكتابَ وَحْيٌ من الله تعالى ومن ثمَّ فهو حجة قطعية الثبوت، ينتقل العقل مسلماً لأحكام الكتاب العزيز، فيكون تابعاً لأحكامه مشاركاً في استنباطها ومبيناً درجة دلالات ألفاظها ودرجة حجيتها الدائرة بين الدلالة القطعية والظنيّة من خلال علاقة اللفظ بالمعنى.

وما يستدعي الحاجة إلى بيانه في هذا المبحث دراسة مفهومي القطع والنظر من حيث هي معايير عقلية، وذلك بقطع النظر عن موضوعهما أو مادتهما. يقوم على أساس التمييز بين الأدلة بحسب درجة وقوة الدلالة المستفادة. فميّز المناطق بين الأدلة العقلية بحسب قوة المدلول... أي باعتبار الدليل موصلاً لليقينيّات القطعيّات أو الظنيّات^(١). ذلك أنَّ الدليل القطعيّ، وهو بمثابة البرهان، هو الدليلُ المكوّن من مقدّمات يقينيّة أي لا مجالاً للتردد والاحتمال فيه، بخلاف الدليل الظنيّ، وهو القائم على مظنونيات كما يقول الغزالي: 'حيث يقع التصديق بها لا على الثبات؛ بل مع خطور إمكان نقيضها بالبال'^(٢).

(١) انظر: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق. وائل بن سلطان الحارثي ص: ٥٠٩. علم آداب البحث والمُناظرة منهج البحث العلمي الإسلامي. محمد ذنون يونس فتحي، عمان: دار الفتح للدراسات والنشر ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م. بتصرف.

(٢) معيار العلم. للغزالي ص: ١٤٦.



ويظهر ثمرة القطع والظن كمفهومين عقليين (إلى اعتبارين) في تصنيف وترتيب الأدلة. ويسوغ الاحتجاج فيما يتأسس على القطع والظن من قواعد الاستدلال والعمل بالدليل الظني. فبناءً على هذا:

الاعتبار الأول: فرّق الأصوليون في تحقيق الأدلة وتقريرها، إلى ما لا يجوز الاحتجاج به إلا بمسند قطعي، وإلى ما يجوز ويسوغ الاحتجاج فيه بالدليل الظني.

من ذلك، فقد شكّل مفهوم القطع الأساس العلمي الذي بنى عليه الإمام الشاطبي نظريته في اعتبار أصول الفقه وأدلتها قطعية لا ظنية:

"إنَّ أصولَ الفقه في الدين قطعيةٌ لا ظنيةٌ، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة. وما كان كذلك فهو قطعيّ.

بيان الأول (أي كونها راجعة إلى كليات الشريعة) ظاهرٌ بالاستقراء المفيد للقطع.

وبيان الثاني (أي الحكم على ما كان كذلك بالقطع) من أوجه: أحدها أنها ترجع إلى أصول عقلية قطعية. وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة^(١). ويقصد بالأصول العقلية أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة، كما يوضح ذلك في المقدمة الثانية^(٢). وهذا يدلّ على نوع من تماهي مدلول القطع والظن بمعناه العقلي واستثماره ترتيب الأدلة وتصنيفها، يقول الشاطبي: "أنها (أي أصول الشريعة) لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقلات ولا إلى

(١) الموافقات. للشاطبي ١/٢٩-٣٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه. ١/٣٣.



كلّي شرعي لأنّ الظنَّ إنما يتعلّق بالجزئيات، إذ لو جازَ تعلُّقُ الظَّنِّ بكليات الشريعة لجازَ تعلُّقه بأصل الشريعة؛ لأنّه الكلّي الأوّل، وذلك غير جائزٍ عادةً، وأعني بالكليات هنا الضرورات والحاجات والتحسينات^(١).

وبما أن القطعَ هو معيار إثبات أصول الشريعة، يقرر الإمام الجويني أن إثبات الأصول لا بدُّ له من مستند القطع: "لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعيّ، فما قطعنا به أثبتناه، وما غلبَ على ظنِّنا تردّدنا فيه وألحقناه بالمظنونات"^(٢).

وإذا كانت الأصول والقواعد العامة لا بُدُّ لها من مستند قطعيّ في ثبوتها أو دلالتها، فإنّ هذا ليس ضروريّاً في الفقهيّات، حيث يكتفى فيه بالدليل الظنّيّ. يقول الشاطبي: "وأما الفروع فيكفي فيها مجرد الظنّ على شرطه المعلوم في موضعه"^(٣). ويوضح ذلك الإمام الغزالي: "ويكون العمل عند ظهور الظنّ واجباً قطعاً، فيكون العمل مظنوناً ووجود الحكم مظنوناً، ولكن وجوب العمل قطعيّ إذا علم بدليل قطعيّ أقامه الشارع غالب الظنّ مقام اليقين في حق وجوب العمل...".

إن هذه الأقوال تبيّن الجانب المعرفي لمفهوم القطع والظنّ في أصول الفقه عامّة، والجانب المعياري في تركيب الأدلّة بين ما لا يثبت إلا بالقطع كالأصول والقواعد العامّة وما يُكتفى به بالظنّ كالفقهيّات التي لا تتطلّب القطع في رتبة الدليل؛ بل يُكتفى بالأدلة المظنونة في إثباتها، يقول الغزالي: "والمشهورات تصلحُ للفقهيّات الظنيّة والأقيسة الجدليّة

(١) الموافقات. للشاطبي. ٣٠/١.

(٢) البرهان. للجويني ١١٦٤/٢.

(٣) الموافقات. للشاطبي ٦٧١/٤.



ولا تصلح لإفادة اليقين البتة^(١). ووجه ذلك أنه ثبتَ بدليل قاطع أنه
"عند الظنّ يجب العمل"^(٢) على حدّ تعبير الغزالي.

وعليه، فإنّ القطعَ والظنّ يشكل ضابطاً منهجياً ومسلّكاً عقلياً في
تأصيل وتصنيف الأدلة تبعاً لوصف القطع والظنّ، وكذلك يشكّل ضابطاً
علمياً في علاقة الأدلة بعضها ببعض؛ فإذا كان الظنّي يُعمل به في فروع
الشريعة، إلا أن مداره أن لا يقوى على معارضة القطعيّ أو يخالف
أصلاً، فهو مردود. يقول الشاطبي: "والظنّي المعارض لأصل قطعيّ ولا
يشهد له أصل قطعيّ، فهو مردود بلا إشكال"^(٣) وعلّة ذلك أنه لا يعتبر
من عنديات الشريعة كونه مخالفاً لأصولها "ومخالف أصولها لا يصحّ
لأنه ليس منها"^(٤).

وبالاعتبار الثاني: يؤسس وصف القطع والظنّ لا سيما من حيث
الدلالة في أصول الفقه لمنهجية الاجتهاد وما يكون محلاً للاجتهاد من
سواه تبعاً للتحديد لأحد الوصفين. فإذا كانت القطعيّات هي التي ثبتت بدليل
ينفي التردّد فيه نفيًا أو إثباتًا، وهي التي تشكّل ثوابت الشريعة الإسلامية
وكلياتها التي لا تتبدّل، وليست موضع اجتهاد ولا محلّ تردّد أنظار
المجتهدين؛ فيتبيّن أنه في المسائل التي ليس عليها دليل قطعيّ هي محلّ
الاجتهاد، والمقصود بالظنّيّات المسائل الفقهية الجزئية، التي ليس عليها
دليل قاطع. فإن احتمال اللفظ واتّساع المعنى يجعل القطع متعذرًا ويتسع

(١) المستصفى. للغزالي ١/١٠١.

(٢) المصدر نفسه. ١/٢٧٤.

(٣) الموافقات. للشاطبي ٣/١٥.

(٤) المصدر نفسه. ٣/١٦.



فيه مجال الترجيح والاحتياط، يقول الشاطبي: "وكلّ مجال الظنون لا موضع فيه للقطع، وتتعارض فيه الظنون، وهو محلّ الترجّح والاحتياط"^(١).

بل هذه الأدلة الظنيّة لا تدلّ بذاتها؛ بل هو مضاف إلى أعمال عقل المجتهد فيها وتحديد المعنى، يحدّد هذا الغزالي: "فإذا لا دليل في الظنّيات على التحقيق، وما يُسمّى دليلاً فهو على سبيل التجوّز وبالإضافة إلى من مالت نفسه إليه"^(٢).

وبناءً عليه، يتبيّن أهمية مصطلح القطع والظنّ في مجال أعمال كلّ منهما، لا سيّما الظنّيات التي تجري في الفروع الفقهيّة وغير المقطوع بها المؤسسة على العقل الاجتهادي، وهي ميدان الرأي ونظر النظار، وتتجلّى حكمة الشريعة في مناسبة هذه الظنّيات وما تكنّز من معانٍ في مواكبة الوقائع المتطورة واستيعابها إما باستنباط المجتهدين فيما لا نصّ فيه أو تحقيق مناط الحكم وربط الحكم بمقاصد التشريع، فيربط بذلك الجزئي مع الكلّي. لذلك نجد أن الشارع الحكيم "توسّع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدّم تمثيله، وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عُرض على العقول تلقّته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف العبادات فإن

(١) الموافقات. للشاطبي ٢٨٨/١.

(٢) المستصفى. للغزالي ٤١٣/٢.

تعقيب: وإلا فإن مجال الاجتهاد والنظر العقلي أوسع من هذا، إذ إن من المظنون الثابت بالاجتهاد: تنقيح المناط وتحقيقه وتخريجه وإحاط المسكوت بالمنطوق وفهم الواقع لتقدير مآلات الأفعال وتنزيل الحكم عليها وربطه بمقاصد التشريع. إننا أكتفي بلمح الوصف حتى لا أخرج عن أصل المبحث.



المعلوم فيها خلاف ذلك" (١).

وفي الخلاصة: أكثر ما يظهر ثمرة القطع والظن في دلالات الألفاظ، وبناءً على هذا التصور قسموا الألفاظ إلى مراتب بين واضح الدلالة وغامضها، والضابط في ذلك كله هو القطع والظن في المعنى لتردده بين الاحتمال وعدمه، وكذلك بين المنطوق والمقصود، وذلك كله من أعمال العقل وترجيحاته، مما يرفد المجتهد بمساحة واسعة في حركته الاجتهادية.

لذلك وبعد بيان الحقل الدلالي للقطع والظن وتأثيره على المعنى وضوحًا واحتمالًا، كان لا بد من دراسة دلالة ألفاظ الكتاب على معانيه من حيث الوضوح والخفاء، وهذا ما فصلته في المبحث الرابع.



(١) الموافقات. للشاطبي ٢/٥٩٠-٥٩١.

تعقيب: إن البحث في مفهوم القطع والظن في أصول الفقه لا تحيط بموضوعاته رسالة مستقلة، وإنما حاولت أن أشير إلى ذلك إشارة خاطفة بما يتلاءم مع مقتضى البحث.



البحث الرابع:

دلالة ألفاظ الكتاب

على معانيها من حيث الوضوح والخفاء

إنَّ البحثَ في دلالات الألفاظ هو الأصل في الكشف عن الحكم الشرعي، وتراوح دلالة اللفظ على معناه بين القطع النافي للاحتمال وبين الظنِّ القائم على احتمال اللفظ واتساع المعنى، والتي تعبر عن سعة الخطاب في الشريعة الإسلامية الغراء، والتي تختزل معاني كثيرة في ألفاظ قليلة.

لذلك تتفاوت هذه النصوص في قوة الوضوح في احتمال بعضها للتأويل أو عدم احتمالها له بدليل قوي يرشد إلى مقصد الشارع ويحدده من النص^(١). هذا بالإضافة إلى ربط الجزئيات مع كليات الشريعة كما سلف أن حاولتُ بيان ذلك.

وعليه، فقد قسم الأصوليون الألفاظ من حيث وضوحها على الأحكام وغموضها إلى قسمين:

القسم الأول: واضح الدلالة على معناه، بحيث لا يحتاج إلى قرائن خارجية تعين على فهم المراد.

(١) انظر: مناهج البحث عند الأصوليين. لفتحي الدريني ص: ٤٠-٤١ بتصرف.



القسم الثاني: مبهم الدلالة على معناه، بحيث يحتاج إلى قرائن خارجية لفهم المعنى المقصود.

وبناء على هذا، سلك كل من الحنفية والمتكلمين طريقًا في تصنيف الدلالة على الأحكام تبعًا للوضوح والمبهم أو القطعي والظني. لذلك تناولتُ بالبحث:

مسلك الحنفية (نموذجًا) باعتبار الوضوح في الدلالة على المعنى المقصود الذي قسموه إلى أربعة أقسام، وهي: الظاهر، النص، المفسر، والمحكم. وهذا ما تناولته في المطلب الأول.

وبحثتُ اعتبار الحفاء في دلالاته إلى: الحفي، المشكل، المجمل، والمتشابه^(١) في المطلب الثاني.

المطلب الأول:

منهج الحنفية باعتبار وضوح الدلالة

١ - الظاهر:

أ - لغة: الظاهر خلاف الباطن، ظهرَ يَظهرُ ظَهورًا، قال ابن الأثير:

(١) وبالمقابل هناك مسلك المتكلمين: فقد قسموا اللفظ باعتبار وضوح الدلالة على المعنى المراد إلى قسمين: الظاهر والنص. وباعتبار الغموض إلى: المتشابه والمجمل.

تعقيب: سأقتصر بالبحث على مسلك الحنفية نموذجًا نظرًا لسعته وتفصيله وتحريًا للإيجاز وتحقيق المقصود.



هو الذي ظهر فوق كل شيء وعلا عليه، وقيل: عُرِفَ بدليل الاستدلال العقلي بما ظهر لهم من آثار أفعاله وأوصافه^(١).

ب - اصطلاحاً:

عرّفه الدبوسي بأنّه: "ما ظهر مُرادُ الكلامِ للسامعين بلا تأمّل بنفس السّماع".

وقال البزدوي: "فإنّ الظاهرَ اسمٌ لكلّ كلامٍ ظَهَرَ المُرادُ به للسامع بصيغته".

وعند السرخسي: "فهو ما يُعرف المراد منه بنفس السّماع من غير تأمّل، وهو الذي يسبقُ إلى العقول والأوهام لظهوره موضوعاً فيما هو المراد"^(٢).

يتبيّن من هذه التعريفات الآتي:

إنّ فهمَ الظاهر لا يفتقرُ إلى أمرٍ خارجي على النّص لفهمه؛ لأنه المعنى المسوق في إفهام العقل والمعبر عن إرادة الشارع: وهذا الظاهر على الرغم من ظهور معناه للسامع بمجردّه، لكنّه يبقى محتملاً لغيره احتمالاً مرجوحاً^(٣) إلّا إذا قام الدليل على صرّفه عن ظاهره أو تخصّيصه إن كان عامّاً.

(١) لسان العرب. لابن منظور أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفرريقي المصري (ت ٧١١هـ)، القاهرة: دار المعارف لا ط دنا المجلد الرابع:

الشيخ - العين ج ٣١ باب الظاء مادة (ظهر) ص: ٢٧٦٧.

(٢) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٢٩. كشف الأسرار. للبخاري ٧٢/١. تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٢٦٨/١.

(٣) التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ١٩٢/١.

مثاله:

قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ آتِفُوا رَبِّكُمْ﴾ [النساء: ٤١].

وقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥].

فإنه ظاهرٌ في إطلاق البيع وتحريم الربا، والمهم ما ظهر المراد منه سواء أسيق له هذا المعنى أم لم يُسَق له^(١).

حُكْمُهُ: والعملُ بالظاهر واجبٌ مع احتمال التخصيص إن كان عامًّا، والتأويل إن كان نصًّا^(٢).

٢ - النَّصّ:

أ - لغةً: النَّصّ: رفعك الشيء. نصّ الحديث ينصّه نصًّا: رفعه. وكلُّ ما أظهر فقط نصًّا. وأصل النَّصّ أقصى الشيء وغايته، والنَّصّ: التوقيف، والنَّصّ: التَّعيين، ونصّ الأمر: شدَّته^(٣).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه الدبوسي بشرحه بأنه: "الزائد بيانًا على الظاهر إذا قوبل به بضرب دلالة خاصة بعد دلالة اللفظ بعدم ذلك في الظاهر"^(٤).

(١) انظر: أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٢٩. وكشف الأسرار. للبخاري ١/٧٣.

(٢) أصول السرخسي. للسرخسي، ص: ١٢٩. التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج، ١/١٩٢.

(٣) لسان العرب. لابن منظور المجلد السادس: الميم - الياء ج ٤٩ باب التون مادة (نصص) ص: ٤٤٤١.

(٤) تقويم أصول الفقه. للدبوسي، ١/٢٦٨.



وعند السرخسي: "فما يزدادُ وُضوحًا بقَرينةٍ تَقَرَّنُ بِاللَّفْظِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَيْسَ فِي اللَّفْظِ مَا يُوجِبُ ذَلِكَ ظَاهِرًا بَدُونَ تِلْكَ الْقَرِينَةِ"^(١).

يَتَّضِحُ مِنْ هَذَيْنِ التَّعْرِيفَيْنِ:

وجود زيادةُ ظُهور تُعرَفُ بِوِاسِطَةِ قَرِينَةٍ بِقَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ لَا بِنَفْسِ الصَّيْغَةِ، وَإِلَّا كَانَ ظَاهِرًا وَلَيْسَ نَصًّا.

لِذَلِكَ قَالَ شَارِحُ كَشْفِ الْأَسْرَارِ: "بَلْ أَزْدِيادُهُ بِأَنْ يُفْهَمَ مِنْهُ مَعْنَى لَمْ يُفْهَمَ مِنَ الظَّاهِرِ بِقَرِينَةٍ تَنْضُمُ إِلَيْهِ سَبَاقًا أَوْ سِيَاقًا تَدَلُّ عَلَى أَنْ قَصَدَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِالسَّوْقِ"^(٢)، أَي مِنْ أَجْلِ بَيَانِ الْمَعْنَى الَّتِي سَبَقَ لَهُ أَصَالَةٌ مِنْ خِلَالِ الْقَرِينَةِ وَلَيْسَ بِنَفْسِ الصَّيْغَةِ، وَبِذَلِكَ يَتَمَيَّزُ عَنِ الظَّاهِرِ.

وَمَثَلُوا لَهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْأَ﴾ [البقرة: ٢٧٥].

إِنَّ السِّيَاقَ مَا كَانَ لِأَجْلِ تَبْيَانِ جِلِّ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا، وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ مَفْهُومًا مِنْ نَفْسِ الصَّيْغَةِ؛ لِأَنَّ الْقَرِينَةَ الَّتِي كَانَ السِّيَاقُ لِأَجْلِهَا فِي التَّفْرِيقِ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا وَعَدَمِ الْمِمَّاثَلَةِ بِمَعْنَى الْجِلِّ وَالْحُرْمَةِ؛ لِأَنَّهُ الْمَقْصُودُ مِنَ السِّيَاقِ كَوْنُهَا نَزَلَتْ رَدًّا عَلَى الْكُفْرَةِ فِي دَعْوَاهُمْ الْمَسَاوَاةَ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالرِّبَا^(٣). يُفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزَّوْأَ﴾ ظَاهِرٌ فِي إِبَاحَةِ الْبَيْعِ وَتَحْرِيمِ الرِّبَا، وَنَصٌّ فِي نَفْيِ الْمِمَّاثَلَةِ بَيْنَهُمَا، وَبِهَذَا يَتَوَضَّحُ أَنَّ "الْمَعْنَى الَّتِي بِهِ أَزْدَادَ النَّصُّ وَوُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لَيْسَ

(١) أصول السرخسي. السرخسي ص: ١٢٩.

(٢) كشف الأسرار. للبخاري ٧٣/١.

(٣) انظر: أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٢٩.



له صيغة في الكلام يدلّ عليه وضعا بل يفهم بالقرينة (وهي التي تميّزه عن الظاهر) والتي اقترنت بالكلام أنه هو الغرض للمتكلّم من السّوق...^(١).

حُكْمُهُ: إنّ موجب النّصّ هو موجب الظاهر، ولكنّه يزداد على الظاهر فيما يرجع إلى الوضوح والبيان بمعنى عرف من مراد المتكلّم، وإنما يظهر ذلك عند المقابلة مع الظاهر ويكون النّصّ أولى من الظاهر. هذا مع احتمال التخصيص والتأويل^(٢).

وختلاصة الأمر: إنّ المعتبّر في الظاهر ظهور المراد منه، سواء كان مسوقًا أو غير مسوق، وفي النّصّ لكونه مسوقًا، سواء احتمل التخصيص والتأويل أو لا. كما تمّت الإشارة إليه من شارح كشف الأسرار.

٣ - المفسّر:

أ - لغة: المفسّر: الفسر البيان. فسّر الشيء يفسّره بالكسر ويفسّره بالضمّ فسّرًا، وفسّره: أبانه، والفسر: كشف المعطى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكّل^(٣).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه الدّبوسي: "ما ظهر المراد من الكلام من كلّ وجه، بحيث لا يبقى احتمال التأويل ولكنّه يحتمل النسخ"^(٤).

(١) انظر: كشف الأسرار. للبخاري ١/٧٣.

(٢) انظر: أصول السرخسي. السرخسي ص: ١٣٠. وانظر: التقرير والتحجير. لابن أمير الحاج ١/١٩٢.

(٣) لسان العرب. لابن منظور المجلّد الخامس: الغين - اللام ج ٣٨ باب الفاء مادة (فسر) ص: ٣٤١٢.

(٤) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ١/٢٧٠.



وجاء في أصول السرخسي: "فهو اسمٌ للمكشوف الذي يُعرَف المرادُ به مكشوفاً على وَجِهٍ لا يبقى معه احتمال التأويل"^(١).

مثال قوله تعالى: ﴿وَقَنِيْلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَافَّةً كَمَا يَقْنِيْلُوْنَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

إنَّ لَفْظَ الْمُشْرِكِيْنَ هُوَ لَفْظٌ عَامٌّ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ بِأَن يَقْتَصِرَ الْمَعْنَى عَلَى فِتْنَةٍ مِنْهُمْ دُونَ الْأُخْرَى، وَلَكِنِ الَّذِي مَنَعَ اِحْتِمَالَ التَّخْصِيصِ هُوَ لَفْظُ (كَافَّةً) سَدَّ بَابَ التَّخْصِيصِ بِيَانٍ يَجْعَلُ الْمُشْرِكِيْنَ عَامًّا مَقْطُوعًا لَهُ. وَهَذَا بَيَانٌ تَقْرِيرٌ وَتَأْكِيدٌ إِلَّا أَنَّهُ يَحْتَمِلُ النِّسْخَ لِكَوْنِهِ حَكْمًا شَرْعِيًّا^(٢).

ومن المفسر: ما يَرِدُ مُجْمَلًا ثُمَّ يُلْحَقُهُ بَيَانٌ تَفْسِيرِيٌّ مَتَّصِلٌ بِالنِّصِّ يَفْسِّرُهُ وَيُزِيلُ إِجْمَالَهُ فَيُصْبِحُ مَبِينًا لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ، كَمَا يَقُولُ شَارِحُ أَصُولِ الْبِزْدَوِيِّ: "فَسَّرَ الْهَلُوعُ بَيَانٌ مَتَّصِلٌ بِهِ... وَقَدْ فَسَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا يَكُونُ تَفْسِيرٌ أَبْيَنَ مِنْ تَفْسِيرِهِ"^(٣).

وبهذا يتبيَّن أنَّ الْمَفْسَّرَ قَطْعِيٌّ فِي دَلَالَتِهِ الْمَعْنَى الْمُرَادُ مِنْهُ لِانْتِفَاءِ اِحْتِمَالَ التَّأْوِيلِ وَالتَّخْصِيصِ.

وقد أوضح ذلك البزدوي عندما عرّفه بقوله: "وأما المفسرُ فما ازدادَ وُضُوحًا عَلَى النَّصِّ سِوَاءَ أَكَانَ بِمَعْنَى فِي النَّصِّ أَمْ بغيره، بأن كان مُجْمَلًا فَلحقه بَيَانٌ قَاطِعٌ، فَانْسَدَّ بَابُ التَّأْوِيلِ أَوْ كَانَ عَامًّا فَلحقه ما انسدَّ

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ١٣٠.

(٢) انظر: كشف الأسرار. للبخاري ٧٧/١ بتصرف. التوضيح في حلّ غوامض التنقيح. لصدر الشريعة عبيد الدين مسعود ص: ١٨٨ بتصرف.

(٣) كشف الأسرار. للبخاري ٧٧/١.



به باب التخصيص^(١). لذلك لا مناص من كَوْن حكمه قطعياً فيما دلّ عليه.

حكم المفسّر: إذا كَانَ المفسّرُ يقطعُ احتمالَ التأويلِ ويسدُّ بابَ التخصيصِ يتبيّن أن حكمه زائدٌ على حكم النَّصِّ والظاهر فكانَ مُلزماً مُوجبه قطعاً على وَجِهٍ لا يبقى فيه احتمالَ التأويلِ، وإن كان قابلاً للنسخ^(٢).

وبهذا يتّضح أنّ دلالة المفسّر على الحكم أقوى من دلالة النَّصِّ والظاهر لاحتمالها التخصيص والتأويل وانسداد بابهما عند المفسّر، فلا شكّ أنه يقدّم عليهما عند التعارض، أما إذا انتفى احتمال النسخ والتبديل فهو المُحكّم.

٤ - المُحكّم:

أ - لغةً: المُحكّم: الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، فَعِيلٌ بمعنى مُفَعَّلٍ، أَحْكَمَ فهو مُحْكَمٌ، وقيل: هو ما لم يكن متشابهاً لأنّه أَحْكَمَ بيّانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره. والعرب تقول: حَكَمْتُ وَأَحْكَمْتُ بمعنى مَنَعْتُ وَرَدَدْتُ^(٣).

ب - اصطلاحاً:

والمُحكّمُ: ما أَحْكَمَ المرادُ منه عن التبديل والتّغيير، كقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿٣١﴾ [البقرة]^(٤).

(١) المصدر نفسه. ٧٧/١.

(٢) انظر: أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٠.

(٣) لسان العرب. لابن منظور المجلد الثاني: الحاء - الدال ج ١١ باب الحاء مادة (حكم) ص: ٩٥٢.

(٤) المغني في أصول الفقه. للخبازي ص: ١٣٤.

وهذا يعني أنه لا يَحْتَمَلُ النَّسْخَ، ويصير فوق المفسر.

فقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ﴿١﴾ مُحْكَمٌ لا يَحْتَمَلُ تخصيصاً ولا تأويلاً ولا نَسْخاً، "فقد ثبت بدليل المعقول أنه وَصَفَ دائِمٌ أبداً لا يَجُوزُ سُقُوطُهُ" (١)، فدلالته على المُرَادِ قطعِيَّةٌ ونايِبةٌ لأيِّ احتمال.

وكما يتبيّن، إنَّ المُحْكَمَ ممتنعٌ عنه النَّسْخُ في زَمَنِ الرسالةِ وبعدها، وبهذا المعنى صارَ الكُلُّ مُحْكَمًا، لذا فَرَّقَ أئمَّةُ الأصولِ بَيْنَ المُحْكَمِ لِذَاتِهِ والمُحْكَمِ لغيره.

المُحْكَمُ لِذَاتِهِ والمُحْكَمُ لغيره:

إنَّ المُحْكَمَ كما يتبيّن غير قابلٍ للتبديل والنسخ لمعنى في ذات النَّصِّ نفسه، كان لا يَحْتَمَلُ التَّغْيِيرَ عقلاً، كالأياتِ الدالَّةِ على وحدانيته تعالى وِصْفاته العُلَى والإخبارات الواردة في القرآن الكريم، فيكون انتفاء النَّسْخِ من النَّصِّ نفسه لا من خارجه، فُيَسَمَّى مُحْكَمًا لَعَيْنِهِ.

وقد ينقطع النَّسْخُ لسبب خارجيٍّ عن النَّصِّ نفسه بعد انتهاء الرسالة المباركة، ويشمل كل الأقسام الأربعة، جاء في التقرير والتحبير: "المُحْكَمُ لِنَفْسِهِ عند الإطلاق كالأياتِ الدالَّةِ على وحدانيته تعالى وِصْفاته، وكلٌّ من هذه الأقسام الأربعة بعد وفاته ﷺ مُحْكَمٌ لغيره لعدم احتمال النَّسْخِ بانقطاع الوحي" (٢)، مما يعني أنَّ الظاهرَ والنَّصَّ والمُفَسَّرَ هو من المُحْكَماتِ لغيره من هذا الخصوص، أي من حيث انعدام احتمال النَّسْخِ بعد انتقاله ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

(١) تقويم الأدلة. للدبوسي ٢٧١/١.

(٢) التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ١٩٤/١.



حُكْمُ الْمُحَكَّم: إِنَّ حُكْمَ الْمُحَكَّمِ قَطْعِيٌّ عَلَى دَلَالَتِهِ، ففِيهِ زِيَادَةٌ عَلَى الْمَفْسَّرِ أَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ النِّسْخَ، فَانْسَدَّ بَابُ احْتِمَالِ مَعْنَى يَصْرِفُهُ عَنْ ظَاهِرِهِ فَلَا يُؤَوَّلُ، وَإِنْ كَانَ عَامًّا فَيَسْتَعْرِقُ جَمِيعَ أَفْرَادِهِ فَلَا يُخَصَّصُ فَضْلًا أَنَّهُ مُحَكَّمٌ لِنَفْسِهِ لَا يَقْبَلُ الْإِنْتِسَاخَ فِي عَهْدِ الرِّسَالَةِ.

وهذه الأوصاف جعلت للمحكّم ميزة مضافة أنّه ضمان الأمة يعصم من الزلّل والخطأ، والعاصمة عن الزيغ، وأساس تشريعها، لأنّها الأصول والقواعد الكلية كانت في أصول الدين أو في أصول الفقه أو في غير ذلك من معاني الشريعة الكلية لا الجزئية...^(١) ولهذا سمى الله تعالى المحكّمات: أمّ الكتاب "أي الأصل الذي يكون المرجع إليه بمنزلة الأم للولد، فإنه يرجع إليها، وسميت مكّة أمّ القرى لأنّ الناس يرجعون إليها للحجّ، وفي آخر الأمر والمرجع ما ليس فيه احتمال تأويل ولا احتمال النسخ والتبديل"^(٢). فكانت لبنة الشريعة وعمادها في إرجاع ما استشكل وما تشابه إليها.

خُلاصَةُ الْقَوْلِ: يَظْهَرُ بَعْدَ الْبَحْثِ أَنَّ أَقْسَامَ وَاضِحِ الدَّلَالَةِ عِنْدَ الْحَنْفِيَّةِ لَيْسَتْ عَلَى دَرَجَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْوُضُوحِ، أَوْ لَيْسَتْ عَلَى مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْقَطْعِ عَلَى دَلَالَتِهَا؛ بَلْ تَتَفَاوَتُ فِيهَا مَرَاتِبُ الظَّنِّ وَالْقَطْعِ. فَاقْوَاهَا الْمُحَكَّمُ وَبِلَيْهِ الْمُفَسَّرُ ثُمَّ النَّصُّ وَبَعْدَهُ الظَّاهِرُ.

وكما تبين عند حصول التعارض الظاهر يقدم الأقوى فالأقوى. ويمكن إجمال هذه المراتب: فاللفظ إذا ظهر منه المراد يُسمى ظاهرًا، ثم

(١) الموافقات. للشاطبي ٩٠/٣.

(٢) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٠.



إن زاد الوُضوحُ بأن كان الكلامُ قد سبقَ له يُسَمَّى نصًّا مع احتمال التأويل والتخصيص والنسخ، ثمَّ إن زادَ حتَّى سَدَّ بابَ التأويل والتخصيص يُسَمَّى مُفسِّراً، ثمَّ إن زادَ في القطعيَّة والوضوح حتَّى انتفى احتمال النسخ أيضاً يُسَمَّى مُحكِّماً.

ويُقابلُ واضح الدلالة ما هو غير واضح الدلالة أي مُبهمها وخفيها وينقسم إلى أربعة أقسام عند الحنفية وهي: الخفي، المُشكل، المُجمل، والمُتشابه. وهذا ما سأشرحه في المطلب الثاني.



المطلب الثاني:

منهج الحنفية في الدلالات الخفية أو المبهمة

والسبب في قسمتها إلى هذه الأنواع هو في تدرج الحفاء في ألفاظ النص، فاللفظ إن خفي المراد منه لسبب خارج عن النص يُسمى خفيًا، وإن رجع الحفاء لسبب يعود إلى نفس اللفظ فإن أدرك المراد منه عقلاً يُسمى مُشكلاً، وإن تبيّن المراد منه بالنقل فهو المُجمل، وإن تعذّر إدراكه بأدوات الإدراك السابقة عقلاً ونقلًا فهو المتشابه.

جاء في التوضيح: اللفظ "إذا خفي لعارض يُسمى خفيًا، وإن خفي لنفسه فإن أدرك عقلاً فُمشكِل، أو أدرك بالنقل فُمجمل، أو لا يُدرك أصلاً فُمُتّشابه" (١).

أ - الخفي:

(أ - لغة: الخفي: خفي الشيء خفاءً فهو خافٍ وخفي: لم يظهر. وخفاه هو وأخفاه: ستره وكتمه) (٢).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه الدبوسي في تقويم الأدلة: "ما خفي معناه بعارض دليل غير اللفظ في نفسه، فَبُعِدَ عن الوهم بذلك العارض حتى لم يوجد إلا بطلب" (٣).

(١) التوضيح في حلّ غوامض التنقيح. لصدر الشريعة ص: ١٨٨-١٨٩.

(٢) لسان العرب. لابن منظور، المجلد الثاني: الحاء - الدال ج ١٤ باب الحاء مادة (خفي) ص: ١٢١٧.

(٣) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ١/ ٢٧١.



وجاء في أصول البزدوي: "الخفي اسم لكل: ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا يُنال إلا بالطلب"^(١).

يتَّضح من هذا التعريف أن الخفاء يعودُ إلى سبب من غير نفس اللفظ، وهذا العارض من غير الصيغة جعل الاشتباه في الوصف عند تطبيق الحكم على بعض المحال فيما إذا كان من أفرادهِ.

وهو بذلك (أي للخفاء في غير الصيغة) اعتُبر في مقابلة الظاهر الذي ظهر المراد منه بنفس اللفظ، ولو كان الخفاء بنفس اللفظ لكان فوق الخفاء بعارض، ولم يكن في أول مراتب الخفاء، ولم يكن مقابلاً للظاهر. والعارض الذي جعل النَّصَّ يُوصَفُ بالخفاء إذا كان لا يعودُ على نفس اللفظ أو الصيغة وإنما بسبب خارجي يُعرض على النَّصَّ تسبب في الاشتباه. وهذا عند تكييف الوصف المعرف في النَّصَّ على بعض الأفراد الذين يشته بهما إذا كان الحكم الشرعي يشملهم في حكمه أم لا. كأن يكون اسم خاص به هل يحمل معنى الوصف الذي يتناوله الحكم الشرعي وزيادة أم ينقص عنه. فهذه التسمية الخاصة هي التي أثارت الاشتباه بناءً على أن كل ما اختصَّ باسم اختصَّ بحكم. فيُصبح ذلك اللفظ المعرف في الحكم الظاهر في معناه خفياً عند تطبيقه على ما اختصَّ باسم معيّن.

في هذا يقول صاحب التقرير والتحبير: "وحيقته أي الخفي اصطلاحاً: (لفظ) وُضِعَ (لمفهوم عرض فيما) أي في محل (هو) أي ذلك المحل (بيادئ الرأي من أفرادهِ) أي المفهوم (ما) أي عارض (يخفي به) أي



بالعارض (كونه) أي ذلك المحل (منها) أي من أفرادها، ويوجب استمرار ذلك الخفاء العارض فيه إلى قليل تأمل فيزول الخفاء حينئذٍ....^(١).

وإذا كان الخفاء في غير اللفظ، بمعنى أن اللفظ ظاهرٌ في معناه، ولكن الخفاء في تطبيق الحكم على محل يبتغي المجتهد معرفة حكمه، وإذا كان هذا اللفظ يتناوله أم لا؟ وهل يتناوله دلالة أم عبارة؟

جاء في حدّ السرقة قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

فالسارق^(٢)، كما يُعرف: "هو العاقل البالغ الآخذ عشرة دراهم أو مقدارها خفية عمّن هو قصدٌ للحفظ مما لا يتسارع إليه الفساد من المال المتمول من حرز بلا شبهة"^(٣).

فكلّ من انطبق عليه وصف السرقة يُنطبق عليه الحكم، إذاً فلا خفاء في لفظ السرقة وانطباقها على أفرادها المعينين بشروطها، فأية السرقة "نصّ ظاهره في كل سارق لم يعرف باسم آخر"^(٤).

ولكن منشأ الخفاء في حكم بعض الأفراد الذين اختصوا باسم آخر

(١) التقرير والتحجير. لابن أمير الحاج ٢٠٧/١.

(٢) والسرقة الموجبة للحدّ في تعريف الفقهاء: هي «أخذ النصاب من الحرز على استخفاء». طلبه الطلبة في الاصطلاحات الفقهية. نجم الدين أبي حفص عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ). ضبط وتعليق وتخريج: خالد عبد الرحمن العك، بيروت: دار الفانس ط ٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م ص: ١٨١.

(٣) التقرير والتحجير. لابن أمير الحاج ٢٠٧/١.

(٤) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٢٧١/١.



كالطَّرَار^(١) والنَّبَّاش^(٢). فهل ينطبق وصف السرقة على فعل النَّبَّاشِ والطَّرَارِ فَيَأْخُذُونَ حُكْمَ السَّارِقِ؟ "لاختصاص كلِّ منهما باسم غير السارق يعرف به فيتوقف في كونه من أفراد السارق"^(٣).

يتبيَّن أنَّ لَفْظَ السَّارِقِ ظاهر مفهوم المراد فيه خفيّ في تطبيقه على الطَّرَارِ والنَّبَّاشِ، لعلّة أنهما اختصّا باسم آخر هو سبب سرقتهما.

ويزولُّ هذا الإبهامُ والخفاءُ بنظر وتأمُّلٍ، فيُعلمُ أنَّ ما خُصَّ باسم آخر غير السارق يتَّصفُ بمعنى السَّرقةِ وزيادة أم لا يتطابق وصف الاسم على معنى السرقة لتُقْصان في معناها فلا يتناولهُ الحُكْمُ؟^(٤)

حُكْمُ الخَفِيِّ:

يظهر مما تقدّم: أنه لا بُدَّ من إمعان الفكر لمعرفة كيفية إزالة الغموض عن العارض الذي تسبّب بالخفاء من غير الصيغة، وهذا العارض في وقائع الأعيان أو الفروع؛ لأنه كما تبين أنَّ آيةَ السَّرقةِ ظاهرة في المراد منها وشمولها لكلِّ سارقٍ لم يعرف باسمٍ آخر. وإنما ظهر الخفاء عند ظهور اسمٍ آخر كالنَّبَّاشِ والطَّرَارِ، في كونهما يشبهان مع فعل السَّرقةِ، إلا أنَّ اختلاف الأسماء يؤدي إلى اختصاص كل اسمٍ بمعنى خاص به. لذلك لا بُدَّ من النَّظَرِ لمعرفة ما إذا كان هذا الغموض ناشئاً

(١) الطَّرَار: مَنْ يَعتَادُ الطَّرَّ وهو الشَّقُّ والقَطْع، أي يَشَقُّ أو يقطع ثوباً فَيأخذ منه ما لا [طَلْبَةَ الطَّلْبَةِ. لِلتَّنْفِي ص: ٨٤].

(٢) النَّبَّاش: النَّبْشُ عن المَيْتِ: البَحْثُ عنه، والنَّبَّاشُ مَنْ يَعتَادُ ذلك. [المصدر نفسه. ص: ١٨٤].

(٣) التقرير والتحرير. لابن أمير الحاج ٢٠٧/١.

(٤) انظر: أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣١ بتصرف.



عن مزية فيها زيادة في معنى السرقة مثلًا، فينطبق عليه حكم السرقة من باب أولى. أم كان هذا الاختصاص موجبًا لنقص في المعنى، فعندها لا يلحق بحكم السرقة لاختلاف الأوصاف. يقول السرخسي: "ثم حكم الخفي اعتقاد الحقيقة في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد"^(١).

وإذا كان سبب الخفاء لعارض خارج من اللفظ إلا أنه إذا كان الغموض من اللفظ نفسه فهو المشكل.

٢ - المُشْكِل:

أ - لغة: المشكل: أشكل الأمر: التبس، وأمرٌ أشكال: ملتبسة. ومُشكَلٌ: مُشْتَبِهٌ ومُلتَبَسٌ^(٢).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه الدبوسي: "هو الذي أشكل على السامع طريق الوصول إلى المعنى الذي وضع له واضع اللغة الاسم، أو أرادته المستعير، لدقة المعنى في نفسه لا يعارض حيلة"^(٣).

وعند السرخسي: "اسمٌ لما يشته المراد منه بدخوله في إشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يميّز به من بين سائر الإشكال"^(٤).

والمقصود من الدخول في الإشكال عند السرخسي إشارة إلى مأخذه الذي بيّنه القاضي الدبوسي لغموض في المعنى أو لاستعارة معيّنة.

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٢.

(٢) لسان العرب. لابن منظور المجلد الرابع: الشين - العين ج ٢٦ باب الشين مادة (شكل) ص: ٢٣١٠.

(٣) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ١/٢٧٢.

(٤) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٢.



الخلاصة: يتبين الفروق بين المشكل والخفي في:

إنَّ غَمُوضِ المُشكِـلِ فوق الخفيِّ لكونِ خَفائِهِ راجِعاً لِدِقَّةِ المعنى وِغَمُوضِ فيه، وليس بعارِضٍ خارجِ النَّصِّ، ولفظه كما الخفي.

لذلك كان الاجتهادُ في دائرة المشكل لتعيين المراد منه، أوسع من دائرة الاجتهاد المطلوب في بيان المراد من الخفي؛ لأنه كما يقول السرخسي: "قد يكون بدليل آخر وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح، فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي أشكالها"^(١). ذلك أن المجتهد في الخفي لا يبحث في إشكال في النص أو في لفظه كما في لفظ السارق، فهذا ظاهرٌ عنده، وإنما لعارضٍ عرضٍ على اللفظ من خارجه نشأ منه الخفاء، فيحتاج إلى طلب لينظر المجتهد فيما إذا كان هناك نَقْصٌ في المعنى الذي دلَّ عليه النَّصُّ، فلا ينطبق عليه الحُكْمُ أم هناك زيادة في الوصف فيشملة الحُكْمُ من باب أولى.

أما في المشكل: فيحتاج إلى تأمل بعد الطلب في الصيغة وفي الإشكال. ومثاله: نظير رجل اغترب عن وطنه فاختلط بأمثاله فإنه يطلب أولاً أين هو؟ ثم يتأمل فيه ليمتيز عن أمثاله^(٢).

وقد ظهر من هذا الفرق بين الطَّلَبِ والتأمُلِ، وهو أن الطَّلَبِ أن ينظر في معاني اللفظ جميعاً فيضبطها ثم يتأمل لاستخراج المراد منها^(٣).

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار. للبخاري ٨٣/١. وانظر: تفسير النصوص. لمحمد أديب صالح ٢١٣/١. بتصرف.

(٣) انظر: التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٢٠٨/١. وانظر: كشف الأسرار. للبخاري، ٨٥/١.



وبهذا يتبين أنه لحلّ المشكل وتعيين المراد يحتاج إلى عملية عقلية مركبة وليست بسيطة مثل الخفاء وفقًا للمثال الآتي بيانه.

من أمثلة المشكل (أنى) في قوله تعالى: ﴿فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾

[البقرة: ٢٢٣].

تأتي 'أنى' مشتركة بين معيّن للبحث عن الحال والمكان، ولذلك قيل: هو بمعنى كيف وأين لتضمنه معناه، قال الله عزّ وجلّ: ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾ [آل عمران: ٣٧] أي: من أين وكيف؟

٣ - المُجْمَل:

أ - لغة: المُجْمَل: من جَمَلَ. وَجَمَلَ الشَّيْءُ: جَمَعَهُ. وَأَجْمَلَ الشَّيْءُ: جَمَعَهُ عَنْ تَفْرِيقِهِ^(١).

ب - اصطلاحًا:

قال البزدوي في أصوله: "وهو ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباهاً لا يُدرَك بنفس العبارة؛ بل بالرجوع إلى الاستفسار ثمّ الطّلب ثمّ التأمل"^(٢).

وجاء في تعريف السرخسي: "وهو لفظ لا يُفهم المراد منه إلا باستفسار من المُجْمَل وبيان من جهته يُعرف به المراد، وذلك إما لتوحش في معنى الاستعارة أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة عربية"^(٣).

(١) لسان العرب. لابن منظور المجلد الأوّل: الهمزة - الجيم ج ٨ باب الجيم، مادة

(جمل) ص: ٦٨٥.

(٢) كشف الأسرار. للبخاري ١/٨٦.

(٣) أصول السرخسي. السرخسي ص: ١٣٢.



إن القاسم المشترك بين جميع التعريفات أن خفاء المُجْمَل يعودُ إلى النَّصِّ نَفْسِهِ، ولا يُعرَف المرادُ منه إلا ببيان من المُجْمَل.

الخلاصة: تتضح الفروق بين المُجْمَل والمشكل: أن المُجْمَل أشدُّ خفاءً من المُشكل، ذلك أن تعيين المراد من الإجمال لا يكونُ إلا ببيان من المُجْمَل، بينما في المُشكل ينجلي الخفاء بالتأمل بعد الطلب، وقد فرَّق بينها شمس الأئمة السرخسي: "وتبين أن المُجْمَل فوق المُشكل، فإن المراد في المُشكل قائم، والحاجة إلى تمييزه من أشكاله، والمراد في المُجْمَل غير قائم، ولكن فيه توهُم معرفة المراد بالبيان والتفسير، وذلك البيان دليلٌ آخر غير متصل بهذه الصيغة إلا أن يكون لفظ المُجْمَل فيه غلبَةُ الاستعمال لمعنى، فحينئذٍ يوقف على المراد بذلك الطريق"^(١).

وهذا يدلُّ على أن المُجْمَل ما لا يُعقل معناه من لفظه إلا ببيان من الشارع، كلفظ الصلاة، بخلاف المُشكل، فيدرك بالعقل بعد تأمل وطلب تمييز اللفظ من أشكاله وتعيين المراد، مثل "أنى".

حُكْمُ المُجْمَل:

قال السرخسي: "وحكمه - أي المُجْمَل - اعتقادُ الحقيقة فيما هو المراد، والتوقف فيه إلى أن يتبين بيان المُجْمَل ثم استفساره لبيته"^(٢).

والمقصود بالتوقف عن العمل هو في عهد الرسالة أي قبل انقطاع الوحي، لأن البيان قد حصل، وبدليل أن الأصوليين قسموا البيان^(٣) الذي يلحق بالمجمل إلى يائنين:

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٢-١٣٣.

(٢) المصدر نفسه. ص: ١٣٢.

(٣) والبيان كما عرفه الجصاص: «إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب منفصلاً مما يلتبس به ويشبه من أجله». [الفصول في الأصول. للجصاص ١/٢٣٨].



١ - بيان شافٍ: يُزيلُ الإجمالَ تمامًا فيُصبحُ النَّصُّ مُفسَّرًا كبيان الصَّلَاةِ، فلا يحتاج النَّصُّ بعده إلى اجتهاد ونَظَرٍ للوفاء بالبيان وإزالة الغموض عن ما أجمل من النَّصِّ، ولذلك انتقل من المعجم إلى المفسِّر.

٢ - وقد يكون البيان غير شافٍ: فينتقل النَّصُّ من المعجم إلى حيِّز الإشكال بعد أن أصبح مُؤوَّلًا من خلال البيان غير الكافي^(١)، وبالتالي نكون أمام غموضٍ نسبيٍّ يحتاج إلى الطَّلَب والتأمُّل كالمشكل تمامًا، حيث يدخل اللَّفْظُ في أشكاله، فلا بُدَّ حينئذٍ من دليلٍ يميِّزه عن سائر أشكاله "فلا بُدَّ فيه من الاستفسار أولًا، ثمَّ قد يحتاج فيه إلى ما يحتاج إليه في المشكل وهو الطَّلَب والتأمُّل"^(٢). وهكذا يتَّضح الفرق بين البيان غير الكافي وذيالك الشافِي، ففي هذا الأخير يزيل البيان كلَّ الإجمال فيُصبح مفسَّرًا واضحًا، أمَّا في البيان غير الكافي فلا ينجلي مع الإجمال تمامًا، وتبقى فيه مساحة إلى الاجتهاد بعد أيلولته مشكلًا، كالرِّبَا.

وبيان ذلك أنَّ سَيِّدَنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قال: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيدٍ، فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَبَى، الْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ»^(٣).

هذا الحديث بيَّنَ الحُكْمَ في تحريم الأنواع السِّتَّةِ، ولكنه مُجْمَلٌ فيما وراء هذه الأنواع السِّتَّةِ؛ لأنَّ الحُكْمَ غير مقتصر عليهم، لذلك

(١) انظر: كشف الأسرار. للبخاري ١/٨٦-٨٧. بتصرُّف.

(٢) المصدر نفسه. ١/٨٧.

(٣) صحيح البخاري. للبخاري كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالذهب وباب بيع الفضة بالفضة ح(٢١٧٥) و(٢١٧٦) ص: ٥٢٠-٥٢١.



تردّت الأوصاف في ضبط العليّة الصالحةٍ للتحريم هل هو الطّعم أو الكيل أو القوت؟ ومثاله في قياس ما وراء الستة. مثل قياس الأرز على البرّ في ثبوت الربا. فالرز هو من الأصناف التي لم ينصّ عليها، فهل يُقاس على البرّ لأنه مكيل أو مطعوم أو لا يُقاس لكونه محرّماً لعينه؟

لذلك، كان النّصّ فيما وراء أفراده مشكلاً يمكن إزالة إشكاله بالبحث والتأمّل، في معرفة الوصف الضابط ومدى انطباقه على الأفراد الجديدة المسكوت عنها، أي كان الاجتهاد في تخريج المناط وتحقيقه. ولا يُقال إنّ الأصناف الستة محرّمة لعينها، فقد علّل شارح أصول البزدوي انتقال الرّبا من المجمع إلى المُشكّل * بأنّ الرّبا مع إجماله اسم جنس محلى بالألف فيستغرق جميع أنواعه، والنبي ﷺ بيّن الحكم في الأشياء الستة من غير قصر عليها بالإجماع، فبقِيَ الحكم فيما وراء الستة غير معلوم كما كان قبل البيان، فينبغي أن يكون مُجملاً فيما سواها، إلا أنه لما احتمل أن يوقف على ما وراءها بالتأمّل في هذا البيان نسّميه مشكلاً فيه لا مُجملاً...^(١). فبعد البيان صار له طريق إلى البحث عبر الاجتهاد.

وهكذا، فإنّ الرّبا مُجمّل في الكتاب قبل بيان الستة، مشكل بعد البيان، لأنه نوع من البيان غير الكافي، فيكون للعقل الدور الاجتهادي الكبير في تعيين الحكم في المسكوت عنه، والتشريع له بعد تخريج المناط واستنباط العلة.

ويحظّ بنا البحث عند المتشابه، ولشدة خفائه بات يصعب الوقوف على معرفته بخلاف الدلالات الثلاث السالفة التي عُرِفَ المراد منهم.

(١) كشف الأسرار. للبخاري ٨٧/١.



المتشابه:

أ - لغةً: المتشابه: الشُّبُه والشَّبُه والشَّيْبُه: المِثْل، وأشَبَهَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ: ماثَلَهُ. والمتشابه يعني يشبه بعضه بعضًا^(١).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه السرخسي: "هو اسمٌ لما انقطع رجاء معرفة المُراد منه لمن اشتبه فيه عليه"^(٢).

وعرّف أيضًا: "وهو ما لا طريق لدركه أصلًا ولا يُرجى بيانه حتى سقط طلبه"^(٣).

ومما يبدو أن المتشابه عند الحنفية فوق المُجْمَل، لأن المُجْمَل رجاء بيانه غير منقطع كما تبين آنفًا، فانقطع البيان جعله متشابهًا. وإذا كان المُجْمَل لا يُعلم بقرائن في النص ولا بالبحث والتأمل، وإنما من خارجه، ولما كان البيان هو الحدّ الفاصل بين المُجْمَل والمتشابه، ولما انقطع هذا البيان تعذّر الإدراك والعلم به. لذلك كان المتشابه فوق المُجْمَل خفاءً لزوال التفسير، فكان المتشابه: "لم يُرجَ معرفته في الدنيا" عند أئمة الحنفية.

ولكن هل يخفى مراده حتى على الراسخين في العلم؟ وهذا ما سأبحثه في المبحث الخامس.

(١) لسان العرب. لابن منظور المجلد الرابع: الشين - العين ج ٢٥ باب الشين مادة (شبه) ص: ٢١٨٩-٢١٩٠.

(٢) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ١٣٣.

(٣) المغني في أصول الفقه. للخبازي ص: ١٣٦.

البحث الخامس:

المُتَشَابِه وَمَدَارِكُ الْعُلَمَاءِ فِي تَأْوِيلِ
مَا يَتَعَارَضُ ظَاهِرُهُ مَعَ دَلَالَةِ الْعَقْلِ الْقَطْعِيَّةِ

اختلفَ في كَوْنِ الْمُتَشَابِهِ يُمكنُ معرفته في الدنيا للراسخين في العلم أم لا يُرجى لهم ذلك، لأنه يفوق مداركهم. والأمرُ منوطٌ بالحُكْمِ عَلَى الوُقُوفِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ تُحْكِمُكَ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَةٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران].

فهُنَاكَ فِتْنَةٌ تَرَى الوُقُوفَ عَلَى لَفْظِ الْجَلَالَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِلَّا اللَّهُ﴾ فَيَحْكُمُ أَنَّ الْمُتَشَابِهَ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ لَا رَجَاءَ لَهُمْ فِي الْمَعْرِفَةِ.

وَذَهَبَتْ طَائِفَةٌ إِلَى وَصْلِ الْكَلَامِ، فَعَطَفَ "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" عَلَى لَفْظِ الْجَلَالَةِ، فَحَكَمُوا بِأَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ يُمكنُ أَنْ يَعْلَمُوا تَأْوِيلَهُ، وَذَلِكَ رَاجِعٌ إِلَى اخْتِلَافِهِمْ فِي مَعْنَى الْوَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.

فَالطَّائِفَةُ الْأُولَى جَعَلَتْ الْوَارِ لِلِاسْتِنَافِ، وَالثَّانِيَةَ اعْتَبَرَتْ الْوَارِ



عاطفة فوصلت الكلام^(١).

ومن العلماء الذين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة وجعلوا الواو للاستقبال وابتداء خطاب غير متعلق بالأول فلا يعلم المتشابه إلا الله تعالى: ابن عباس والسيدة عائشة رضي الله تعالى عنها ومالك ابن أنس ومن المعتزلة قول أبي علي الجبائي.

وفريق آخر جعل تمام الكلام عند قوله تعالى: ﴿وَالرَّسُوحُونَ فِي آلِهِ﴾، واعتبر الواو عاطفة أو للجمع، وعلى هذا يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم، وهذا القول مروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ومجاهد والربيع بن أنس، وأكثر المتكلمين^(٢) وابن رشد صرح بهذا القول أيضًا^(٣).

وقد كان العقل الأصل في تأويل ظواهر الآيات وصرف اللفظ عن معناه المستحيل، وليبيان ذلك أدرج تحت هذا المبحث مطلبًا.

تأويل ما يتعارض ظاهره مع دلالة القطعية:

إنَّ أوَّلَ ما اتَّفَقَتْ عليه الأُمَّة خَلْفًا وسَلْفًا هو صَرَف ما تَشَابَه عن ظواهره المستحيلة.

(١) انظر: كشف الأسرار، للبخاري ١/٨٨-٨٩. التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٢١٣/١.

(٢) انظر: أحكام القرآن. أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ) ضبط نضه: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠١٣م ٦/٢. وانظر: مفاتيح الغيب. للرازي ٣/١٦٤.

(٣) فصل المقال. لابن رشد ص: ٣٩.



يقول الحق ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الثورى: ١١].

إنَّ هذه الآية المُحكَّمة والتي تقرُّ التنزيه الصَّرف، والتي تنزُّه الله عن المثل والسَّبيه وعن كلِّ ما يألفه الإنسان ويخطر بباله، فهذه الآية دالَّة على كونه مُنزَّهاً على نفي المثل^(١)، هي ذات الآية التي تثبت لله تعالى صفتي السمع والبصر، يقول ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [١١].

وأهل السُّنة والجماعة يعرفون ربهم بصفاته الواردة في القرآن والسُّنة، ويصفون ربهم بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في أسمائه وآياته، ويثبتون لله ما أثبتته لنفسه من غير تمثيل، ولا تكييف، ولا تعطيل، ولا تحريف وقاعدتهم في كل ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الثورى: ١١]، فكما أن ذاته ﷻ لا تشبه الذوات، فكذلك صفاته لا تشبه الصفات؛ لأنه سبحانه لا سمي له، ولا كفه له، ولا ندَّ له، ولا يقاس بخلقه، وبذلك قامت الدلائل العقلية القاطعة على امتناع ظواهر الآيات المتشابهة، وأيد ذلك قواطع النصوص المحكمة، فيعلم أن مراده تعالى غير الظاهر، فيكون ردَّ المتشابه إلى المحكم، من مقتضيات أدلة العقول الموافقة لأدلة النصوص المحكمة، فلا غنى لأحدهما عن الآخر.

ومع ختام هذا المبحث أكون قد أنهيتُ الكلام عن الفصل الأوَّل



الذي ذكرت فيه ما يتعلّق بدور العقل باعتباره دليلًا تابعًا للكتاب ويبيّن أنّ تبعيته فاعلة في مجال الحقل الدلالي واستنباط المعاني على ضوء معايير القطع والظنّ وحيث تختلف مَظانّ الاستنباط بحسب اختلاف مدارك العقول ثمّ بيّنتُ كيف يكون العقل دليلًا مستقلًا في صرف اللفظ عن ظاهره المُحال عقلاً وتعيين المعنى المناسب. وانتقلُ الآن إلى الفصل الثاني لبحث موضوع السُّنة.





الفصل الثاني

عمل العقل في تقسيم أخبار السنّة، ومسلكه
في ردّ الخبر عند تعارضه مع موجبات العقول

يتضمّن هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: فيما يتعلّق بحّد السنّة لغةً واصطلاحاً.
وتحتة مطلبان:

المطلب الأوّل: السنّة لغةً.

المطلب الثاني: السنّة اصطلاحاً.

المبحث الثاني: التقسيم العقلي للخبر من حيث الثبوت
والدرجة. وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: الخبر لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الخبر الذي يُقطع بصِدِّقه.

المطلب الثالث: الخبر الذي يُقطع بكذبه.

المطلب الرابع: الخبر الذي لا يُقطع بصِدِّقه ولا كذبه.



المبحث الثالث: الموجبات العقلية ردّ خبر الواحد بعد
ثقة الراوي. وتحتة مطلب واحد:

المطلب الأول: ردّ حديث الآحاد إذا كان مخالفًا
لموجبات العقول.





الفصل الثاني

عمل العقل في تقسيم أخبار السُّنة، ومَسَلْكَه في
رَدِّ الخَبَرِ عِنْدَ تَعَارُضِهِ مَعَ مَوْجِبَاتِ العُقُولِ

تمهيد:

لا شكَّ أنَّ منهج الأصوليِّ هو التَّعاملُ مَعَ النَّصِّ فَهَمَّا واستدلالاً،
من أجلِّ هذا ينبغي إثبات هذا المصدر وبيان منزلته الثبوتية، قطعياً كانت
أم ظنيَّة^(١)، وثمرته في الأحكام.

فمن المسائل التي شغلت الفكر الأصوليِّ قضايا القطعي والظني في
السُّنة النبوية المظَّهَّرة، وانميَّاز الخبر وتقسيم السُّنة باعتبارهما، وما يترتَّب
من آثار ذِيَاك التَّقسيم على الاستدلال. لذلك نهج الفكر الأصولي على
تركيب الأخبار وكيفية ثبوتها بناء على مستندٍ علميِّ دَقِيق يُسْتَمَدَّان من
مفهومَي القطع والظَّنِّ سنَدًا تأسيسيًّا للتَّعاملُ مَعَ الخبر من حيث الثبوت أو
الاستدلال. لذلك قَسَّموا الأخبار إلى ما هو مُفيد للقطع ومُفيد للظَّنِّ،

(١) سأتبع بعون الله نفس المنهج الذي اتبعته في مبحث «الكتاب» من حيث دور
مصطلح القطع والظن من حيث هما مصطلحان فعليَّان وتوظيفهما في أصول الفقه
على مسائل معينة.



وجعلوا لكلّ منها مجالًا في الاحتجاج في العقائد والعمليات وبأي منها تقوم به الحُجّة، من هنا اقتضى المنهج وضع قواعد عقلية من خارج الخبر يقطع بكذبه أو صدقه.

لذلك نراهم قسموا الأخبار إلى متواتر ومشهور وآحاد، بناءً على معايير تفيد القطع أو الظنّ لجهة الثبوت^(١). وما ذلك إلا ليفرّقوا بينهما في المُحاجة والاستدلال.

يقول الباقلاني: "إنّ خبرَ الواحدِ لا يُقبَلُ في العقليّاتِ وأصول العقائد وكل ما يلتمس فيه العلم"، ومن ثم تصبح هذه الأخبار إما موضع ترك لمخالفتها الدليل العقلي أو موضع تأويل.

وتبعًا لذلك نراهم قسموا الأخبار وفقًا للآتي:

١ - إلى ما يُقَطَع بِصِدْقِهِ.

٢ - إلى ما يُقَطَع بِكَذِبِهِ.

٣ - إلى ما لا يُعَلَمُ صِدْقُهُ ولا كذبه^(٢).

وهذه الضوابط تُعتَبَرُ أصولًا عقليةً ومعايير في مُطلقِ الخبر لمعرفة صدقه من كذبه.

فالهدف وضع المقاييس العقلية لضبط ثبوت الخبر من عدمه، لذلك وإن كان العقل تابعًا ومدعّنًا لأصل السُنّة إلا أنّه هو من وضع معايير في

(١) أما قطعية أو ظنية الدلالة فهي خارجة عن مقتضى بحث الأخبار المخصّص من هذه الرسالة.

(٢) البرهان في أصول الفقه. للجويني ٥٨٣/١.



معرفة صِدْقِ الخَبَرِ من عَدَمِهِ. ووضع مقاييسَ من أجل قبول خبر الآحاد، وأهمّها أن لا يُخالف موجبات العقول كما فصّلت.

فالعقل مستقلّ في وضع القواعد العقلية وفي ترتيب الاستدلال من أجل التمييز بين المحالّ التي تقبل القطع أو الظن، وترتيب العلاقة بين الخبر وباقي الأدلة، وما يلحق الخبر من نقد بعد ثبوته بحسب المعايير العقلية التي وضعوها. وكما يقول الغزالي: "فإذا ورد دليل سمعي على خلاف العقل فإما أن لا يكون متواتراً، فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواتراً فيكون مؤوّلاً ولا يكون متعارضاً. وأما نص متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل، وهو على خلاف دليل العقل، فذلك محال، لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان"^(١)؛ فعرضت تلك المسائل وحللتها وناقشت قضاياها ووضعتها في ثلاثة مباحث.



(١) المستصفى. للغزالي ١٦٨/٢.

تعقيب: لا ينبغي أن يفوتنا التأكيد على أن هذه المقولة متقدمة تنبئ عن فهم الراسخين في الفهم لحقيقة الدين الذي أولى العقل هذه الرتبة. وقد اتخذت أوروبا هذه القاعدة ميزاناً لها في عصر التنوير، فبددت الظلمة عندما بدأ العقل يحكم على الآراء الموجودة وقتها.



البحث الأول:

فيما يتعلق بحدّ السنّة لغةً واصطلاحًا

ذكرتُ في الأوّل منهما ما يتعلّق بتعريف السنّة لغةً، وذكرتُ في الثاني تعريفها عند الأصوليين على النحو الآتي:

المطلب الأوّل:

السنّة لغةً

السنّة جمع سنن الطريقة، يُقال: استقام فلان على سنن واحد^(١).



(١) انظر: الصّحاح. تاج اللّغة وصّحاح العرّبيّة. لأبي نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهريّ (ت ٣٩٨هـ). راجعه واعتنى به: محمد محمد تامر أنس محمد الشامي وذكريا جابر أحمد. القاهرة: دار الحديث ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م د ط. مادة: سنن ص: ٥٦٥. مفردات القرآن. للأصفهاني ص: ٤٢٩.



المطلب الثاني:

السُّنَّة اصطلاحاً

عَرَّفَ الأصوليون السُّنَّةَ بأنها: ما صدرَ عن سيِّدنا رسول الله ﷺ من قولٍ وفعلٍ وتقرير^(١).

واللَّافِتُ أن السُّنَّةَ بهذا المعنى أوسع من الحديث، لأنها تضمُّ إلى جانب القول ما صدر عن سيدنا رسول الله ﷺ من أفعالٍ وتقريرات تُعدُّ تشريعاً للأحكام.

والخُلاصة في التَّعريفَيْن: أنَّ السُّنَّةَ بالمعنى الأصوليَّ القصدُ منها ما يكون دليلاً على الحُكم به، فهي بمعنى الدليل، أما المعنى اللُّغويُّ فهو لا يلحظ السُّنَّةَ من جهة الدليل الذي يُستفاد منه في الاستنباط، بل يُفيد المعنى العامَّ الذي ينطبق على أيِّ طريقةٍ وأيِّ سُنَّةٍ.

وبعد تعريف السُّنَّةِ يتعيَّن تفصيل منهج الأصوليين في التقسيم العقلي للأخبار ومراتبها من المقطوع والمظنون. لأبيِّن أن ذِيَاك التقسيم المذكور فوق هذا هو تقسيم عقلي نابع من طبيعة الخبر ذاته. وأنقلُ الآن إلى المبحث الثاني لأتكلَّم عن المسائل المتعلقة بالتقسيم العقلي عند الأصوليين.



(١) انظر: تقريب الوصول إلى علم الأصول. لابن جزى ص: ١٧٧. التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٢/٢٩٧. حاشية العقطار. للعطار ٢/٢٢٧ بتصرف.



المبحث الثاني:

التقسيم العقلي للخبر من حيث الثبوت والدرجة

يدور هذا المبحث على أربعة مطالب. ذكرت في المطلَب الأول تعريف الخبر لغةً واصطلاحًا، وفي المطلَب الثاني بحثٌ ما يُقَطَّع بصِدْقِهِ من الأخبار، وفي المطلَب الثالث ما يُقَطَّع بكذبه، وفي الرابع ما لا يُقَطَّع بصِدْقِهِ ولا بكذبه.

المطلَب الأوَّل:

الخبر لغةً واصطلاحًا

أ - لغةً: الخبر: الحَبْرُ بالتَّحْرِيك: واحدُ الأخبار. والحَبْرُ ما أتاك من نبيٍّ عَمَّن تستخبر. والحَبْرُ: النُّبَأُ^(١).

ب - اصطلاحًا:

هو الكلام المُحتَوَّل للصدِّق والكذِّب^(٢).

(١) لسان العرب. لابن منظور، المجلد الثاني: الحاء - الدال ج ١٣ باب الخاء مادة (خبر) ص: ١٠٩٠.

(٢) التعريفات. علي بن محمد الشريف الجرجاني الحسيني (ت ٨١٥هـ). تحقيق =



واختار الغزالي: "هو القول الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب". وقال: إن هذا الحد أولى من قولهم: يدخله الصدق أو الكذب؛ لأن من الخبر ما لا يحتمل الكذب أصلاً كما يصرح: "بل كلامُ الله تعالى لا يَدْخُلُهُ الكَذِبُ أصلاً"^(١).

والذي يميل إليه العقل هو ما اختاره القرافي بأن الخبر: "هو المحتمل للصدق والكذب لذاته"^(٢)، وهذا يتماهى مع طبيعة الخبر في أنه يقطع النظر عن ما يُعرض عليه من الخارج هو في ذاته يحتمل الصدق والكذب.

وإذا تقرّر هذا فمن طبيعة الخبر هذه استمدَّ الأصوليون تقسيمهم العقلي والمنطقي للخبر إلى ثلاثة أقسام: ما يقطع بصدقه، ما يقطع بكذبه، وما لا يقطع لا بصدقه ولا بكذبه، أو فيما يظنّ صدقه^(٣).

= وزيادة: محمد عبد الرحمن المرعشي، بيروت: دار النفائس ط ٢، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م ص: ١٦٠. الغيث الهامع على شرح جمع الجوامع. لأبي زرعة ص: ٣٩٩. والتقرير والتجبير. لابن أمير الحاج ٢/٣٠٠. ونهاية السؤل على منهاج الوصول مع حاشية البدخشي المُستَمَاة مناهج العقول. ٢/٢٩٧.

(١) المُستصَفَى. للغزالي ١/٢٥١.

(٢) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. للقرافي ص: ٣٢١.

(٣) انظر: الفصول في الأصول. للجصاص ١/٥٠٤. إحكام الفصول في أحكام الأصول. للقاضي أبي الوليد سليمان ابن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ). تحقيق ودراسة: أ. د. عمران علي أحمد المصري، بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م ١/٥١٣. البرهان. للجويني ١/٥٨٣. المُستصَفَى. للغزالي ١/٢٦٤. الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ٢/٢٥٥. الإبهاج في شرح المنهاج. للسيبكي ٢/١١٨٤. المحصول. للرازي ٢/٩٧٢. البحر المحيط. للزرکشي ٤/٢٣٠.



ومن هذه الأصول العقلية والمنطقية رشح المتواتر والآحاد. وقد بحث المتواتر في المطلب الثاني من خلال الخبر الذي يُقطع بصدقه.



= تعقيب: لقد اختلفت عبارات الأصوليين في هذا التقسيم بين قائل: ما يقطع بصدقه وآخر ما يعلم بصدقه مثلاً ولقد آثرت اختيار ما يقطع توحيداً للمصطلحات المستخدمة وإن كان المعنى واحد ولا يخلّ بالمعنى إبدال واحدة مكان أخرى.



المطلب الثاني:

الخبر الذي يُقَطَّع بِصِدْقِهِ

وهو قسمان، منه ما يُعَلِّمُ ضَرُورَةً، ومنه ما يُعَلِّمُ اسْتِدْلَالَ.

١ - أما ما يُعَلِّمُ ضَرُورَةً: فهو على صنفين:

الصنف الأول: ما يحصل المعلوم منه من دون استدلال، ولا يحتاج إلى ترتيب مقدمات يتوصل بها إلى المطلوب وهي البديهيات. "ما يشته مجرد العقل بمجرد التفاته من غير استعانة بحسّ"^(١)، كقول القائل: "إِنَّ الضَّدَّانِ لَا يَجْتَمِعَانِ، وَالجزء أصغر من الكلّ، وكإخبار المُخْبِرِ عن المَحْسُوسَاتِ ونحوها من البداهة. كما أوردَ ذلك الجويني في هذا القسم"^(٢).

الصنف الثاني: مما يُقَطَّعُ بِصِدْقِهِ: ما أخبر عنه عدد التواتر^(٣). والأول: ما هو الدليل العقلي الذي يُوجِبُ أن يكون الخبر المتواتر ممّا يُقَطَّعُ بِصِدْقِهِ؟ حيث يقول الغزالي في ذلك: "فإنه يجب تصديقه ضرورة وإن لم يدلّ عليه دليل آخر. فليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد الإخبار إلّا المتواتر، وما عداه فإنما يُعَلِّمُ صِدْقَهُ بدليل آخر يدلّ عليه سوى نفس الخبر". فهذا يعني أنّه يُفِيدُ العِلْمَ مُطْلَقًا، ولا يمكننا الوقوف

(١) شرح المواقف. للجرجاني ١٠٢/١٦.

(٢) انظر: البرهان. للجويني ٥٨٣/١.

(٣) الفصول في الأصول. للجصاص ٥٠٤/١. الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي



على إفادته اليقين إلا بعد تعريفه أولاً وبحث المسائل المتعلقة به. وبدأتُ بمناقشة المسائل المرتبطة به من خلال تعريفه أولاً.

المسألة الأولى: فيما يتعلّق بتعريف المتواتر:

جاء في الإبهاج: "هو خبرٌ بَلَغَتْ رُوَاؤُهُ فِي الْكَثْرَةِ مَبْلَغًا أَحَالَتِ الْعَادَةُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ"^(١).

وذلك كالإخبار عن البلاد البعيدة، وأن في الدنيا مكة والمدينة، وغير ذلك، لأن العدد الغفير مختلفي النوازع والأغراض والبواعث يحيل العقل عادة اجتماعهم على الكذب، "فاجتماع الجَمِّ الغَفيرِ على الإخبار بخبر الواحد مع اختلافهم في الآراء وقصد الصدق والكذب غير متصور"^(٢)، فصار وروده كالعيان في وقوع العلم به اضطرارًا.

وَرَدَّ فِي التَّعْرِيفِ "عَادَةً"، وَهَذَا قِيدٌ لَهُمْ يَخْرُجُ الْإِيجَابَ الْعَقْلِيَّ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ دَلَالََةَ الْأُمُورِ عَلَى مَدْلُولَاتِهَا عَادِيَةٌ وَعَرْفِيَّةٌ غَيْرُ وَاجِبَةٌ عَقْلًا وَإِنْ كَانَتْ تَفِيدُ الْعِلْمَ عَادَةً، يَقُولُ الزَّرْكَشِيُّ: "إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ عَادِيٌّ لَا عَقْلِيٌّ لِأَنَّ الْعَقْلَ يُجَوِّزُ الْكَذِبَ عَلَى كُلِّ عَدَدٍ وَإِنْ عَظُمَ"^(٣).

وهذا يعني أن اليقين في خبر المتواتر مستند إلى مستقرّ العادات،

(١) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١١٨٩/٢. وقريب من هذا الحد ما نقله الجصاص عن عيسى بن حبان: «فما وقع العلم بمخبره لوروده من جهة التواتر وامتناع جواز التواطؤ والاتفاق على مخبره». الفصول في الأصول. للجصاص. ٥٠٤/١.

(٢) كشف الأسرار. للبخاري ٥٢٦/٢ و٥٢٧.

(٣) البحر المحيط. للزرکشي ٢٤١/٤.



مثال ذلك: ما حَقَّقَه الرازي في نهاية العقول: "إنا نجد أنفسنا أنه إذا أخبرنا إنسان بأنَّ زيْدًا خلَع الأمير عليه فإنه يحصل لنا ظَنٌّ ضعيف بذلك، فإذا أخبرنا ثانٍ بذلك ازدادت قوَّة ذلك الظن، ولا تزال تزداد قوَّة الظن عند تزايد المخبرين إلى أن يحصل لنا القطع، ويزول عن قلبنا الاحتمال، وذلك أمر يجده كل عاقل من نفسه"^(١).

وهذا يدلُّ أن الشريعة العرَّاء كما سبق وذكرْتُ بَنَتْ أحكامها على استقرار العوائد وأطرادها، وعلى ما استقرَّ في العقل، ولم تأت بما يوجبُ نقيضَهُما.

وإذا كان التواتر مستندًا إلى مألوف العادات الذي لا تنكره العقول، فلا بد من شروط حتى يتحقق العلم القطعي بهذا الخبر، أو حتى يطمئن العقل إلى قطعية نسبة الخبر إلى المخبر عنه إذا توفَّرت الشروط اللازمة في الخبر المتواتر، وهذا ما بيَّنْتُهُ في المسألة الثانية المتعلقة بشروط الموجبة لليقين.

المسألة الثانية: الأدلة العقلية على كون التواتر يوجب عادة اليقين:

إنَّ البحث هنا عن: إمكان وقوع العلم عن الخبر المتواتر أم لا، وفيما إذا كان العقل يمنع عن تجويز الكذب على الجمع الغفير.

(١) نهاية العقول في دراية الأصول. فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ).

تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت: دار الذخائر ط ٢، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م



إن استقرار العادة يدلّ على اليقين مع التجويز، فإني أعلم - مع التجويز - بالضرورة واستقرار العادة أن زيدًا الذي رأيتُه الآن هو زيد الذي رأيتُه بالأمس علمًا عاديًّا، لأنه لا استحالة بالعقل أن يقال إن الله تعالى خلف إنسانًا على صورة زيد، ثم مع هذا التجويز نعلم ضرورة أن زيدًا الآن هو نفسه الذي رأيتُه في الأمس، والقاعدة بحسب تحرير الرازي "أن الإمكان العقلي لا ينافي حصول العلم الضروري بأن الواقع هو أحد طرفي الممكن دون الآخر"^(١).

وهذا هو المقصود، أن العلم بالتواتر يورث العلم الضروريّ أو اليقين عادة مع تجويز العقل النقيض، وبذلك يتبيّن أن استحالة الكذب هي عادية وليست عقلية، ولا ينفي التجويز حصول اليقين بناء على القاعدة المحررة^(٢). "ولأن هذه أمور اعتيادية لا سبيل إلى ضبطها ولا الوقوف على أسرار تقتضيها مع تجويز العقول نقيضها"^(٣).

وبعد أن تحققت إمكانية اليقين واستحالة الكذب أنتقل إلى بحث الشروط الموجبة لليقين.

ذكر الأصوليون شروطًا للتواتر، أجملها في أربعة شروط^(٤):

(١) نهاية العقول في دراية الأصول. للرازي ٥١٠/٣.

(٢) تعقيب: من هنا الفرق بين دليل الإمكان ودليل الوقوع.

(٣) التحقيق والبيان في شرح البرهان. علي بن إسماعيل الأبياري (ت ٦١٨هـ). دراسة وتحقيق: د. علي ابن عبد الرحمن الجزائري، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ٥٧٦/٢.

(٤) انظر: البرهان. للجويني ٥٦٦/١. المستصفى. للغزالي ٢٥٤/١. نفائس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٢٩٦٥/٦. شرح مختصر روضة الناظر. لنجم الدين =



١ - أن يُخبروا عن علم لا عن ظنّ، فإن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر ظنوه حمامًا أو عن شخص ظنوه زيدًا، لم يحصل لنا العلم بكونه حمامًا وبكونه زيدًا، ومثل ذلك أن لا يخبروا عن تحصيل حاصل لا يولد علمًا لدى السامع، كما لو أخبروا النفي والإثبات لا يجتمعان أو أنّ الشمس مشرقة، فلو أخبروا بذلك لم نستفد علمًا ولم نزدد يقينًا^(١).

٢ - أن يكون علمهم ضروريًا مستندًا إلى الحسّ، وخرج من هذا القيد العلم النظري الاستدلالي، أي دليل العقل؛ لأن العقول قد تختلف فيه، ونحن نحتاج إلى الخبر الذي يورث القطع دون اختلاف. "لأنّ النّظر مضطربُ العقول، ولذا يتصوّر فيه الاختلاف نفيًا وإثباتًا"^(٢) كما يقول إمام الحرمين.

لذلك لو أخبر الجمع الغفير عن قِدَم العالم، لم يحصل لنا العلم بهذا، لأنّه لا يوجب علمًا اضطراريًا وطريقة العلم الاستدلالي، وإلا فالمسلمون مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم... فلا يقع لهم العلم بذلك، لأنّ العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار، فإن المطلوب صدور عن العلم الضروري.

واعترض إمام الحرمين على من قيّد إسناد الأخبار إلى المحسوس،

= أبي الربيع سليمان ابن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ). تأليف: سعد بن ناصر بن عبد العزيز السّري تقديم: أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس الرياض: دار التدمرية ط ٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م ٢٨٢/١. الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١١٩٦/٢. البحر المحيط. للزركشي ٢٣١/٤. المحصول. للرازي ٩٩٦/٢-٩٩٧. التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٣١٠/٢.

(١) انظر المستصفي. للغزالي ٢٥٤/١. والإبهاج. للسبكي ٥٦٧/٢.

(٢) البرهان. للجبوني ٥٦٧/١.



بإشراطه أن يكون العلم الضروري المُخْبِر عنه ناشئًا عن المحسوس، لأن الحس يميّز مستقلًا عن العقل بين احمرار الخجل والغضب، وبين احمرار الخوف والرعب، فيقول: "ولا معنى لهذا التقييد، فإنَّ المطلوب صدور الخبر عن العلم الضروري، ثم قد يترتب على الحواس ودركها، وقد يحصل عن قرائن الأحوال، ولا أثر للحس فيها على الاختصاص، فإنَّ الحس لا يميّز احمرار الخجل والغضب عن احمرار المخوف المرعوب، وإنَّما العقل يُدرك تمييز هذه الأحوال، فلا معنى إذاً للتقييد بالحس (ويحدّد المطلوب) والوجه اشتراط صَدْرِ الأخبار عن البديهة والاضطرار. ثم لا ينظر إلى تفاصيل مقتضيات العلوم الضرورية"^(١).

وهذا لأنّه جعل من العقل وقرائن الأحوال بالإضافة إلى الحس من مصادر الضروريات، فالمعتبر يكون العلم ضروريًا سواء أكان ناشئًا عن الحس أم عن قرائن الأحوال.

٣ - أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد، والمقصود في ذلك أن تستوي الكثرة من أوله إلى انتهائه، وأن لا تنقص الكثرة المطلوبة في طبقة من طبقاته من لدن سماع الخبر أو مشاهدة الواقعة إلى الانتهاء لمسامعنا. كما يقول الغزالي: "لأن خبر أهل كل عصر خبر مستقل بنفسه، فلا بُدَّ فيه من الشروط"^(٢). فقد يتواتر الخبر في عصر دون عصر، ولا عبرة بالعصر الذي تواتر فيه

(١) البرهان. للجويني ٥٦٨/١.

(٢) انظر: البرهان. للجويني ٥٦٩/١-٥٧٠. مختصر روضة الناظر. للطوفي ٢٨١/١.

الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١٢٠٠/٢.



إذا لم يمتدّ إلينا، لأنه كما جاء في التقرير والتحبير: "واستواء الطّرفَيْن والوسط في ذلك أي التعمّد والاستناد؛ لأنّ أهل كل طبقة لهم حكم أنفسهم، فيشترط كلّ منهما فيهم..."^(١).

فإذا تكاملت هذه الشروط حصل العلم اليقيني، وتبقى هناك مسألة عدد التواتر، وهي مرتبطة بمسألة يقينية التواتر لجهة بيان فيما إذا كان هناك من عدد محدّد داخل في ماهية يقينية التواتر.

المسألة الثالثة: فيما يتعلّق بعدد التواتر:

إذا كان خبر التواتر يقتضي أن يبلُغ عدد المخبرين مبلغاً يمتنع تواطؤهم على الكذب، فهل هناك من عدد معلوم متى حصل نقطع بحصول العلم؟ فهل حصول العلم متفرّع من عدد؟

ذهب قوم إلى اعتبار الأربعين، وبعضهم أربعة، وقوم إلى اثني عشر، وذكر بعضهم ثلاثمائة، وآخرون يقولون اثنان، وهذه أقوال لا دليل عليها، ومن ثم لا يمكن أن نركن إلى شيء منها.

والضابط الذي ذهب إليه جمهور الأصوليين أنه ليس هناك عدد موجب للعلم به، وبذلك يصبح العدد فرعاً للعلم الضروري. يقول الغزالي: "لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أننا بكمال العدد نستدلّ على حصول العلم"^(٢).

فحصول العلم هو الذي يدلُّ على أنّ العدد المطلوب في هذه

(١) التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٣١٠/٢.

(٢) المستصفى. للغزالي ٢٥٥/١.



الواقعة قد تمّ، أي عرفنا أن العلم حصل بعشرين أو ثلاثين... يقول الرازي بهذا الصّدّد: "أننا بيّنا أننا لا نستدلّ بأحوال الرّوأة على حصول العلم، بل إن كان ولا بُدّ فيُحصول العلم على أحوال الرّوأة"^(١).

وعليه، فلا عبرة لما ذهبوا إليه من تحديد أعداد موجبة للعلم؛ لأن العقل لا يمكنه تحديد عدد موجبٍ لليقين أبداً في كل خبر أو واقعة، أي ليس هناك من عدد يدلُّ دلالة قطعية على العلم.

يقول إمام الحرّمين: "أنّه لا يتعلّق شيء في هذه الأعداد التي هي مستندات المذاهب بالأخبار، وإنّما هي قضايا واتفاقات جرت في حكايات الأحوال، وليس في العقل ما يقضي بمناسبة شيء منها لاقتضاء العلم، فلا وجه لاعتبار شيء منها"^(٢).

والحقّ أنه متى تحصل اليقين ثبت العلم مهما كان العدد.

والضابط أنّه متى حصل العلم بالخبر فيقتضي عندها حصول العدد "كالشعب والرّي معلول المُشيع والمُروي ودليلهما"^(٣)، ووجه الملازمة بين هذا المثل والعدد في الأخبار أنّنا لو سألنا: ما هو المقدار الذي يشبعك من الخبز مثلاً؟ لقال: متى شبعتُ علمتُ المقدار، ومن ثم لا أستطيع تحديد مقداره يقيناً مسبقاً، إنّما متى حصل الشّبع يقيناً عرفت المقدار الحقيقي المُشيع، وكذا في الأخبار: متى حصل اليقين والعلم تحصل لدينا عدد التواتر تبعاً للعلم المحصّل فينا. ويختلف باختلاف حال كلّ واقعة عن الأخرى، والله تعالى أعلم.

(١) نهاية العقول. للرازي ٤٥٠/٣.

(٢) البرهان. للجويني ٥٧٢/١٠.

(٣) مختصر الروضة. للطوفي ٢٨١/١.



إذن، فلا عبرة للعدد لكونه متغيراً بتغير الأحوال والوقائع '.... قد تبلغ الأعداد إلى أن يمكن أن يقع العلم الضروري بخبرهم مرة، ومرة أخرى لا يقع...'^(١).

وإذا تقررَ أنَّ الخبر المتواتر يُفيدُ العلمَ قطعاً، فلا بُدَّ من بحث مسألة فيما إذا كان هذا العلمُ ضرورياً أم لا بُدَّ من دليل نظريٍّ عليه؟ وهذا ما بحثه في المسألة الرابعة.

المسألة الرابعة: إفادة التواتر للعلم بين: الضروري والنظري:

ذهب الجمهور إلى أنه ضروري أي يحصل في النفس من غير احتياج إلى دليل، وذهبت طائفة إلى أنه نظري لا بدَّ أن يتوقف العلم فيه إلى مقدمات^(٢).

إذن، ذهب الجمهور - ومنهم الرازي - أنَّ العلمَ الحاصلَ عقب التواتر ضروري لا يحتاج إلى كسب أو استدلال.

واحتجوا في إثبات ذلك: أنَّ الصبيان والعوام يصدقون بمجرد وجود خبر التواتر، وهم ليسوا من أهل النظر والاستدلال، فلو كان حصول العلم متوقفاً عليهما لَمَا حصل لَمَن ليس أهلاً للنظر، فدلَّ على أنه ضروري غير محتاج إلى استدلال^(٣).

(١) إيضاح المحصول من برهان الأصول. للمازري ص: ٤٣١.

(٢) انظر: إحكام الفصول في أحكام الأصول. للباجي ١/٥٠٢. الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٢/١١٩٢. التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٢/٣٠٨، ٣٠٩ بتصرف.

(٣) انظر: المحصول. للرازي ٢/٩٧٦. الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ١/٢٦٢.



أما الطائفة الثانية: قالت: إنَّ التواتر لا يُفيد العلم الضروري؛ بل يفتقر إلى نظير واستدلال، وعلَّلوا رأيهم بأنَّ مجرد قول المُخبر لا يُفيد العلم ما لم تنتظم في النفس مقدمتان، إحداهما: أنَّ هؤلاء مع اختلاف وتباين أغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون إلا على الصدق. والثانية: أنَّهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة. فينبني العلم على مجموع المقدمتين^(١).

ولكن هذه المقدمات النظرية الموجبة للعلم ليست من قبيل ما يجد فيه الناظر "نفسه شاكًا ثم طالبًا" كما يقول الغزالي؛ فأصحاب هذا القول يذهبون هذا المذهب في مقصودهم بالنظري؛ بل سمو ما يضطر العقل إلى التصديق به وإن توقف على مقدمات نظرية. لذلك نجد الغزالي يسلم لهم في مقصودهم "في أن مجرد قول المخبر لا يفيد العلم ما لم ينتظم في النفس مقدمتان..."^(٢) والغزالي نفسه يبيِّن هذا المعنى في أنه يحتاج إلى أدنى تأمل "ولا بد أن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل العلم والتصديق. وإن لم تتشكَّل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم، فقد شعرت بها حتى حصل التصديق وإن لم تشعر بشعورها بها"^(٣).

ومما يدلُّ على أنه ليس المقصود بالنظري الذي يجوز أن يعرض فيه الشك لجلاء هذه المقدمات، فصارت كالقضايا التي واسطتها معها ما صرح به البدخشي "وقد كنت أبدعت له اصطلاحًا (هكذا) وهو أنه وإن

(١) انظر: المستصفى. للغزالي ٢٥٢/١-٢٥٣ بتصرف.

(٢) انظر: المصدر نفسه. ٢٥٣/١.

(٣) المصدر نفسه. ٢٥٣/١.

احتاج إلى هذه المقدمات لكن هذه المقدمات لعدم احتياجها إلى حسم طلب النفس في المبادئ صارت كالمقدمات في قضايا قياساتها معاً^(١).

وبهذا يتبين، أن القائل بأنه ضروري صرف، لا يعترض في توقفه على النظر شرط هذه المقدمات المذكورة التي من قبيل واسطتها معها ولا تجعله نظرياً بمعنى البحث والتأمل.

والقائل إنه نظري بالمعنى المذكور لا ينازع أن العقل يضطر إلى التصديق به. لذلك أجد أن الخلاف لفظي، وهذا ما قاله الطوفي: "والخلاف لفظي، إذ مراد الأول بالضروري: ما اضطر العقل إلى تصديقه، والثاني: البديهي الكافي في حصول الجزم به تصوّر طرفيه، والضروري منقسم إليهما. فدعوى كلّ غير دعوى الآخر (أي كل له مصطلحه في الضروري) والجزم به حاصل على القولين"^(٢).

وعلى كلّ حال، فإن كلا الفريقين يقولان بحصول العلم اليقيني من الخبر المتواتر، وهذا محلّ اتفاق لا ريب فيه، وسواء احتاج الضروري إلى استدلال أو لم يحتج إلى ذلك.

وهكذا يتبين أنه لا خلاف في أن المتواتر قطعي الثبوت. والله تعالى أعلم.

وآثار كونه قطعي الثبوت تظهر في حكمه.

(١) مناهج العقول. للبدخشي ٣٠١/٢-٣٠٢. لمزيد من التفاصيل: انظر: فوائح الرحموت. للكنوي ١٣٩/٢.

(٢) شرح مختصر روضة الناظر. للطوفي ٢٧٤/١.



لذلك لما كان المتواتر قطعي الثبوت يوجب علم اليقين "ضرورة بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالأذن"^(١)، فصار من سمع الحديث المتواتر عن سيدنا رسول الله ﷺ كأنما سمعه من جنابه الشريف ﷺ مباشرة، بدليل "العلم بهذه الأشياء علم اضطرار وإلزام، لما ذكرنا من جملة هذه الشرائع، فمن ردها كان ذلك ردًا على النبي ﷺ، كأنه سمع النبي ﷺ يقول ذلك فردًا عليه، فيكون بذلك كافرًا خارجًا عن ملة الإسلام. لأن العلم بهذا علم ضروري، كالعلم بالمحسوسات والمشاهدات"^(٢) لذلك لا بُد من العمل بالمتواتر من دون بحث ونظر.

ومما ذكِرَ أيضًا في قسم الخبر الذي يُقطع بصِدْقِهِ غير التواتر، لأنه يعلم صدقها بأمور زائدة عنها وليس من نفسها كما تقدّم في التواتر. من ذلك: خبر الرسول الذي دلّت المُعجزة على صِدْقِهِ، وهذا يحتاج إلى استدلال عقلي. ومثل قولنا: العالم حادث، والحادث مُفْتَقِرٌ إلى صانع، فهذه أخبار نظرية تحتاج للتوصل إلى العلم بمقدمات، ولا يعني أن العلم إذا كان نظريًا أنه لا يُوصلُ إلى نتائج قاطعة مثل العلوم الحسائية فتنتائجها يقينية قطعية.

يقول الغزالي: "ولهذا لو قيل: ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمل ونظر، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزئين متساويين أحدهما ستة وثلاثون"^(٣).

(١) كشف الأسرار. للبخاري ٥٢٦/٢.

(٢) الفصول في الأصول. للجصاص ٥٠٤/١.

(٣) المستصفى. للغزالي ٢٥٣/١.



وبناءً عليه، يمكن القول: إنَّ العلم اليقيني قد يكون: ضرورياً أو نظرياً. يقول إمام الحرمين: ".... ثمَّ المعقولُ ينقسمُ إلى ضروريٍّ مهجوم عليه، وإلى نظريٍّ يُوصلُ إلى صحيحِ النَّظَرِ"^(١).

وبعد البحث في ما يُقَطَّعُ بصدقه من الأخبار، انتقلتُ إلى المطلوب الثالث المتعلق بالخبر الذي يُقَطَّعُ بكذبه.



(١) البرهان. للجويني ٥٨٣/١.



المطلب الثالث:

الخبر الذي يُقَطَّع بكذبه

إذا كان القسمُ الأوَّل من الأخبار ما يُقَطَّع بصِدْقِهِ ضرورةً واستدلالاً، فإنَّ هذا القسمَ يبحث في ما يُقَطَّع بكذبه ضرورةً أو نظرًا أو عادةً، وهو عكس القسم الأوَّل؛ فما هو الذي يُخالف المعقول ضرورةً؟ كأن يجتمع الإثبات والتَّفْي على محل واحد^(١)، لأنه ثبتَّ بالعقل أنَّ الشيء لا يمكن أن يكون هو نفسه ونقيضه في آن واحد.

ما يُعَلَّمُ خِلافُهُ بالاستدلال: كالإخبار بأنَّ العالمَ قديم^(٢)، وهذا باطلٌ بالنَّظَر والاستدلال، ومخالف لقواعد العقل البسيطة، فإذا كان العقل يقطع بكذب مَنْ يقول أنه رأى بناءً من غير بِنَاء، فكذلك في مجال قَدَمِ العالم؛ لأنَّ الحقيقةَ واحدة والقاعدة مطردة في الأشياء الصغيرة والعوالم الكبيرة.

جَرِيانُ الخبر على وَجِهٍ مُخَالِفٍ لِحُكْمِ العادة: وبهذا يَتَبَيَّنُ بَطْلانُ قولٍ من يقول: إِنَّ القرآنَ الكريمَ قد عُوِرِضَ، والقَطُّعُ بانتفاءِ المعارضةِ حصولِ العلمِ الضَّروري بعجزِ العربِ العاربةِ مع كمالِ الفصاحةِ وتَمَامِ البلاغةِ... فما أضرِبوا عن هذا الأمر الذي هو سهلٌ عليهم ومُقْتَضَى لغتهم إلا وقد تحقَّقوا الاستحالة وعلموا العجز، وإذا عجز الفصيح فالأمكن

(١) انظر: المستصفي. للغزالي ١/٢٦٧. بتصرف. الإبهاج في شرح المنهاج. للشبكي ١١٩٦/٢.

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للشبكي ١٢١١/٢.

أعجز، فهذا علمنا أنه لم يتفق لأحد معارضة القرآن بحال^(١)، لا سيّما أن الدواعي متوقّرة والموانع منتفية، وأيُّ باعٍ أعظم عندهم من إبطال دعوى سيّدنا رسول الله ﷺ، وما أعوزّتهم حيلة إلا ناشدوها لضرب الإسلام وإبطال الدّعوة. لا سيّما أن القرآن تحدّاهم وقرّع عليهم بالخسارة، ولهذا لا يصحّ القول إن القرآن قد عُرضَ.

يقول الرازي: "إنّها لو وُجِدَتْ لظَهَرَتْ؛ لأنّ الذي يدعو إلى فعلها هو أن يدفعوا بها نبوّته ﷺ ويُبطلوا حُجَّتَه. ولهذا الغرض بعينه يقتضي إشاعتها... لأننا نعلم بالضرورة أنّ لمُخالفِي المِلَّة... من الجِرحِ على الطّعنِ في هذا الدّين ما لا غايةَ وراءه، حتّى أنّه أذى ذلك الجِرحِ بهم إلى حفظِ السّبِّ والهجاء، مع أنّه لا حُجّةَ في شيءٍ منهما، وإلى نقلِ كلامِ مُسَيِّمة الكذّاب الرّكّيك الدّالّ على ضعف عقله! فإذا كان كذلك فهم لو وُجِدوا معارضة جيّدة لبلّغت قوّة دواعيهم إلى نقله إلى حدّ الإلجاء الذي لا مصرف عنه"^(٢).

وهذا من باب حُكم إحالة العادة السكوت عن نقله مع توقُّر الدّواعي المُلحّة وامتناع الصّوارف والموانع، وهذه القاعدة نجد مصداقها في جزئيات عادية، وأقلّ شأنًا من معارضة القرآن الكريم، كما يؤكّد على ذلك الغزالي بقوله: "كما لو أخبر مُخبرٌ بأنّ أمير البلدة قُتِلَ في السوق على ملأ من الناس ولم يتحدّث أهل السوق به، فيقطع بكذبه، إذ لو صدق لتوقّرت الدّواعي على نقله، ولأحالت العادة اختصاصه بحكايته"^(٣).

(١) انظر: التحقيق والبيان في شرح البرهان. الأبياري ٢/٢٢٢-٢٢٣.

(٢) نهاية العقول. للرازي ٣/٤٨١-٤٨٢.

(٣) المُستصفي. للغزالي ١/٢٦٧.



ومن باب أولى يقتضي بطلان قول القائل أن القرآن عورض، إذ لو كان صحيحًا لظهر بجلاء، فعدم ظهوره دَلٌّ بحُكم العادة المقتضية ظهور المعارضة على القطع بعدم صدق هذا القول أو الخبر.

وهكذا، نجد أن كلَّ خبرٍ يخالف ما يُثبت العقل ضرورةً أو استدلالاً وما يجري خلاف اطراد العادة يكون مَصيره الرَّد.



**المطلب الرابع:****الخبر الذي لا يُقطع بصِدْقِهِ ولا كذبه**

إنَّ هذا القسمَ يبحث في الخبر الذي يترجَّح جانب صدقه أو جانب كذبه ولا يُقطع بثبوته أو كذبه. وترشَّح عن هذه القسمة خبر الآحاد^(١)، ويتفرَّع عن خبر الآحاد عدَّة مسائل أهمها:

المسألة الأولى: هل يُفيد خبر الآحاد القَطْعَ أو الظَّنَّ؟ وتعبير آخر:

هل يُفيد العلم؟

ذهب قومٌ إلى أنه يُفيد العلم، وذهب الجمهور إلى أنه لا يُفيد العلم اليقينيَّ مُطلقاً لا بقرينة ولا بغير قرينة. وذهب الإمام أحمد على الأكثر أنه لا يفيد العلم. والمختار عند الأُمدي أنه يُفيد العلم إذا احتقَّت به القرائن^(٢).

وأميلُ إلى قول الجمهور في أنَّ خبرَ الواحد لا يُفيد العلم؛ لأنَّ الظَّنَّ احتمالٌ يتطرَّق إلى الدليل من حيث بُبوته، لا سيَّما خبر الواحد، فأبى احتمالُ يَشوبُ الدَّليل يجعله متردداً ولا يُورثُ إلا ظنّاً. ولأنَّ القَطْعَ

(١) خبر الواحد: ما قَصَرَ عن التواتر ولم يُفِض إلى العلم. [الحدود في الأصول. لأبي بكر محمد ابن الحسن بن فورك الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ). قرأه وقَدَّم له وعلَّق عليه: محمد السُّليمانى تونس: دار الغرب الإسلامى ط ٢٠١٣ م ص: ١٥٠].

(٢) الإحكام في أصول الأحكام. للأُمدي ٢/٢٧٤. ونزهة الخاطر العاطر. للأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدُّومي ثم الدمشقي، شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي الدمشقي، بيروت - دار ابن حزم، ط ٢، ١٤١٥ - ١٩٩٥، ١/٢١٦.



عمدة الإثبات والحجّية في أصول الشريعة، وإلا فلو كان الخبر الواحد يوجب العلم بمجردّه مع أنه بطبيعته العقلية متردّد بين الصدق والكذب، لوجب علينا أن لا نردّ أي آحاد من الأخبار لإفادته العلم والحجّية، يقول أبو إسحاق الشيرازي: "لو كان خبر الواحد يوجب العلم لأوجب خبر كلّ واحد. ولو كان كذلك لوجب أن يقع العلمُ بخبر مَنْ يدّعي النبوة ومَنْ يدّعي مالا على غيره، فدلّ على أنه ليس فيه ما يُوجب العلم. ولأنّه لو كان خبر الواحد يُوجب العلم لما اعتبر فيه صفات المُخبر من العدالة والإسلام والبلوغ وغير ذلك. كما لم يعتبر ذلك في أخبار التواتر"^(١).

فخبر الواحد لا ينتج علماً قطعياً، ومن ثمّ لا تثبت به قواعد علم الأصول، ولا يقوم بمجردّه كحجّة توجب العلم؛ لأنّ احتمال عدم ثبوته قائم فيه بذاته، فيمنع من الجزم بثبوته لعدم اليقين في ذلك، وقد نحا الغزالي هذا المسلك في عدم إفادته العلم بقوله: "خبر الواحد لا يُفيد العلم وهو معلوم بالضرورة، فإنّنا لا نصدّق بكلّ ما نسمع، ولو صدّقنا وقد رنا تعارض الخبرين فكيف نصدّق بالضدين"^(٢).

وفيه إشارة لطيفة من الغزالي في إثبات عدم إفادة الخبر الواحد

(١) التبصرة في أصول الفقه. لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). شرحه وحققه: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر ط ١٩٨٠م ص: ٢٩٨-٢٩٩. تنويه: وإن كان لا يفيد العلم إلا أنّ العقل لا يميل للتعبّد به والعمل به كما سألين بعد قليل. [المزيد من التفاصيل انظر: اللّمع في أصول الفقه. إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). حققه وقدم له وعلّق عليه: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، بيروت: دار ابن كثير ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م ص: ٢٩٩].

(٢) المستصفي. للغزالي ١/٢٧٢.



للعلم اليقيني، أنه لما كان خبر الواحد يعرض عليه الشك والتردد لعدم قطعية ثبوته، وبذلك يكون محتملاً للصدق والكذب، فإن توارد الخبرين المتعارضين ممكن تبعاً لذلك، فإذا كان كل خبرٍ واحدٍ يُوجبُ العلمَ، فمعنى ذلك أنه وجب علينا التصديق بالخبرين المتعارضين، وهذا باطل. وبذلك بطل القول أنه يُوجبُ العلمَ القطعيَّ، والله تعالى أعلم.

وكذلك عند الحنفيَّة، فإنَّ خبر الآحاد يُفقدُ الظنَّ الغالبَ دون العلم، يقول السرخسي في هذا الصَّدَد: "وقد بيَّنا فيما سبق أنَّ علمَ اليقين لا يثبتُ بالمشهور من الأخبار بهذا المعنى، فكيف يثبت بخبر الواحد؟...." (١).

وهناك مسألة: إذا كان خبر الواحد لا يُوجبُ العلم بل الظن، فهل يقتضي ذلك رده؟ أم يُستفاد منه وتستثمر منه أحكام معينة؟

الأصل في خبر الواحد أنه وإن كان قاصراً عن إفادة اليقين لكنه يُفيد العمل، يقول الغزالي: "خبر الواحد لا يُفيد العلم.... وما حكى عن المحدِّثين من أنَّ ذلك يُوجبُ العلمَ فلعلَّهم أرادوا أنه يُفيدُ العلمَ بوجوبِ العمل...." (٢).

لا تُلَازِمَ بينَ ضرورة العلم والعمل بالخبر، لأنَّ الشارعَ الحكيم شهدَ للعمل بالظنِّ لا سيَّما بالفرعيَّات والجزئيَّات، يقول مبيَّنا: "وأما العملُ بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظنِّ الصَّدق، والظنُّ حاصلٌ قطعاً، ووجوبُ العمل عنده معلوم قطعاً كالْحُكْم بِشَهَادَةِ اثْنَيْنِ...." (٣).

(١) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٢٥٥.

(٢) المستصفى. للغزالي ١/٢٧٢.

(٣) المصدر نفسه. ١/٢٧٣.



ومن المبادئ المهمة التي قررها قيامُ الظَّنِّ مقامَ العلم في وجوبِ العمل "أي استحالة أن يقول الله تعالى لعباده: إذا طارَ بِكُمْ طائرٌ وظننتموه غرابًا فقد أوجبْتُ عليكم كذا وكذا، وجعلتُ ظنَّكُمْ علامةً وُجوبِ العمل كما جعلت زوال الشمس علامةً وُجوبِ الصَّلَاة. فيكون نفس الظَّنِّ علامةً الوُجوب" (١). وهذا لأنَّ صِدْقَ الرَّايِ العَدْلَ مرجح الصَّدقِ دون القطع، "فإذا جاز أن يجعل الزوال.... علامةً فليَمَ لا يجوز أن يجعل ظنَّه علامةً؟ ويُقال له: إذا ظننتُ صِدْقَ الراوي والشاهد فاحكم به ولست متعبداً بمعرفة صِدْقِه، ولكن بالعمل عند ظنِّ صِدْقِه" (٢). وغير بعيد عن هذا يقول السرخسي: "... وهذا الآن المعتبر فيه رجحان جانب الصَّدقِ لا انتفاء احتمال الكذب" (٣).

ومما يترتبُ على هذا أنَّ العملَ بالظَّنِّ أصلٌ مُعتبرٌ في الشريعةِ الغراء، يقول الشاطبي: "وبهذا امتازت الأصول من الفروع، إذ كانت الفروع مُستندةً إلى آحاد الأدلَّةِ وإلى ماخذ معيَّنة، فبقيت على أصلها في الاستناد إلى الظَّنِّ، بخلاف الأصول فإنَّها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلَّةِ بإطلاق، لا من آحادها على الخُصوص" (٤).

وهذا يعني أنَّ الظَّنَّ يجري في فروع الشريعةِ وجزئياتها، ويكفي بها الظَّنُّ دون القطع كما يقول الشاطبي: "إنَّ الظَّنَّ يتعلَّقُ بالجزئيات" (٥).

(١) المستصفى. للغزالي ١/٢٧٣-٢٧٤.

(٢) المصدر نفسه. ١/٢٧٤.

(٣) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٢٥٨.

(٤) الموافقات. للشاطبي ١/٣٧.

(٥) المصدر نفسه. ١/٣٠.



وإذا كان كذلك الحقّ " المَظنون بالمعلوم في وُجوب العمل " (١) كما يقول الغزالي. أو على حدّ تعبير الشاطبي: " فقد قام الدليل القطعيّ على أنّ الدلائل الظنيّة تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعيّة " (٢).

ومُستند إيجاب العمل فيه وإلحاقه بالمقطع كما يقول السرخسي: " لأنّ المُعتَبَر فيه رجحان جانب الصدق لا انتفاء احتمال الكذب... والصحابة كانوا يقبلون مثل هذه الأخبار من الواحد لإيجاب العمل من غير اشتراط زيادة العدد إلا على سبيل الاحتياط من بعضهم " (٣). لذلك وجبّ العمل به في فروع الشريعة مثل: " وفتوى سائر الأئمة وحُكم سائر القضاة مَظنونٌ والحقّ بالمعلوم، والكلية تُعلم قطعاً بالعيان وتظنّ بالاجتهاد. وعند الظنّ يجب العمل كما يجب عند المشاهدة " (٤).

(١) المستصفي. للغزالي ١/ ٢٧٤.

(٢) الموافقات. للشاطبي ١/ ٣٠١.

(٣) أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٢٥٨.

(٤) المستصفي. للغزالي ١/ ٢٧٤.

وقسّم السرخسي أقسام ما يكون فيه خبر الواحد حجة أربعة أقسام:

- ١ - أحكام الشرع التي هي فروع الدين فيما يحتمل النسخ والتبديل، فإنها واجبة لله تعالى يلزمنا أن ندين بها. وهي نوعان: ما لا يندرى بالشبهات كالعبادات وغيرها، وخبر الواحد العدل حجة فيها لإيجاب العمل من غير اشتراط عدد ولا لفظ. وأما ما يندرى بالشبهات فقد روي عن أبي يوسف رحمه الله تعالى في الأمالي أنّ خبر الواحد فيه حجة، وهو اختيار الجصاص رحمته الله، وكان الكرخي رحمه الله تعالى يقول: خبر الواحد فيه لا يكون حجة.
- ٢ - حقوق العباد التي فيها التزام محض ويشترك فيها أهل الملل، وهذا لا يثبت بخبر الواحد إلا بشرط العدد وتعيين لفظ الشهادة والأهلية والولاية، لأنها تبنى على منازعات....
- ٣ - المعاملات التي تجري بين العباد ممّا لا يتعلّق بها اللزوم أصلاً، وخبر الواحد =



ومثال آخر في وجوب العمل بخبر الواحد: "وجوب المسح على الجبائر ثبت بحديث علي رضي الله تعالى عنه، وإنه من الأحاد، فيوجب العمل دون العلم"^(١). وهكذا أصبح واضحًا التفريق المنهجي بين التكليف بالتصديق به والتكليف بالعمل عند ظن صدقه، فالأول وضعت الشريعة عنا مؤونته وأعملت الثاني في فروعها وجزئياتها (هذا مجال الاجتهاد وشرط أن لا يتعارض).

وثبت أن العمل بالظن أصل ثابت في فروع الشريعة، ويرجع إلى أصل مقطوع به "فإن الشارع قد أجرى الظن في ترتب الأحكام مجري القطع، فمن ظن وجود سبب الحكم استحق السبب للاعتبار. فقد قام الدليل القطعي على أن الدلائل الظنية تجري في فروع الشريعة مجرى الدلائل القطعية"^(٢).

وبناء عليه، يتبين أن مجال إعمال الظنون محلّه في فروع الشريعة وليس في أصولها التي تحتاج إلى القطع، "وأما الفروع فيكفي فيها مجرد

= فيها حجة إذا كان المخبر مميّزًا عدلًا كان أو غير عدل، صبيًا كان أو بالغًا، كافرًا كان أو مسلمًا، وذلك نحو الوكالات والمضاريبات...

٤ - ما يتعلّق به اللزوم من وجه دون وجه في المعاملات، وذلك نحو الحجر على العبد المأذون وعزل الوكيل...

[أصول السرخسي. للسرخسي ص: ٢٥٨-٢٦٠].

تعقيب: إن وجه معقولية تعبدنا بالظن يدل على سماحة الشريعة الإسلامية، وإذا كنت قد أطلت قليلًا في بيان حجّية خبر الواحد وذلك ردًا على بعض المعاصرين الذين تهاونوا بالسنة وحجّيتها، لا سيما أخبار الأحاد.

(١) بدائع الصنائع. للكاساني ٦٠/١.

(٢) الموافقات. للشاطبي ٣٠١/١.



الظن^١. وهذه الظنّيات دون القطعيّات هي مواضع الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ومدار الخلاف المقبول للتردّد العائد إما إلى الدليل أو الثبوت كما يقول الشاطبي: "فأما القطعي فلا مجال للنظر فيه بعد وضوح الحق في النفي أو في الإثبات، وليس محلاً للاجتهاد.."^(١) مما يعني أن دائرة الخلاف هي في التردّد الحاصل في الظنّيات، فإما أن يتطرّق الظنّ من جهة الدليل أو من جهة ثبوته.

بناءً على ذلك كلّه، يتبيّن أنّ آثار مخالفة خبر الواحد تختلف عن مخالفة التواتر، لذلك لا يعتبر كأنه سمع مباشرة من سيدنا رسول الله ﷺ، لذلك يمكن استنتاج عدّة أحكام مترتبة على خبر الواحد، بعد أن ثبت أنّه قام الدليل القاطع على العمل بالظنّ:

أولاً: إنّ خبر الواحد يندرج تحت نوع الظنّ، وهو وإن كان واجب العمل دون التصديق ولكن لا يقبل إيراده في كلّ مجالات الاستدلال؛ لأنّ خبر الواحد كما يقول البرزوي: "لمّا لم يُفدِ اليقين لا يكون حجّة فيما يرجع إلى الاعتقاد، لأنه مبنيّ على اليقين، وإنّما كان حجّة فيما قصد فيه العمل مثل عامّة شرائع العبادات"^(٢).

ثانياً: إذا كان خبر الواحد مقبولاً في العمل بقول العدل لا حجية صدّقه، فهذا ليس على إطلاقه؛ لأنّ خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع أي دليل لا يحتمل التأويل بوجه سواء كان عقلياً أو نقلياً لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون^(٣)، وهذا

(١) الموافقات. للشاطبي. ٥٢٠/٤.

(٢) كشف الأسرار. للبخاري ٤٠/٣ تصرف بسيط.

(٣) منهاج الوصول. للبدخشي ٣٥٤/٢.



الكلام مسوق على اعتبار أن خبر الآحاد مَظنونُ الصِّدقِ حيث يمنع الجزم في ثبوته.

وأخلصُ إلى: أن من أهم آثار كون خبر الآحاد محتملاً ومَظنوناً أنه لا تثبت القواعد بالظنون، ولا يُوجِبُ هو بذاته عملاً، وإنما شهدت له الأصول وقام الدليل القاطع على العمل بالظن، لذلك كان مدار الاجتهاد ومثاراً لتعدد النَّظَر. فقد رأينا أن النَّظَرَ الأصوليَّ امتدَّ إلى نقد المتن حتَّى بعد ثقة الراوي، وبذلك لم يقبلوا أيَّ خبر آحاد وإن صحَّ سنُّه إذا كانت متونها مُخالفة لقطعيَّات الشريعة أو معارضة لموجِّبات العقول، وما ذلك إلا لأن أخبار الآحاد مفيدة لغلبة الظن، والخطأ والسَّهو واردٌ على الراوي. بينما قطعيَّات الشريعة والعقل لا تحتملان الخطأ، فجعلوا مقاييس لردِّ المتن منها إذا خالف موجِّبات العقول أو قطعيَّات الشريعة وأصولها^(١). لذلك لم يقبلوا حديث الآحاد وإن ثبتت ثقة الرَّاوي. فليست ثقة الراوي بمجردِها هي معيار القبول إذا كان الخبر مخالفاً لدليل العقل مثلاً. لذلك بيَّنتُ في المبحث الثالث ما يُردِّد به خبر الواحد بعد ثقة الرَّاوي.



(١) لمزيد من التفاصيل: انظر: اللُّمع في أصول الفقه. للشيرازي ص: ١٧٢.
تعقيب: سأتناول بالبحث قضية ردِّ الخبر عند مُعارضته موجِّبات العقول.

المبحث الثالث:

الموجبات العقلية

في ردّ خبر الواحد بعد ثقة الرّاي

بحثُ في المبحث الثاني المعايير العقلية التي وضعها الأصوليون في تقسيم الأخبار إلى ما يُقَطَّع بِصِدْقِهِ، وما يُقَطَّع بِكُذْبِهِ، وما لا يُقَطَّع بِصِدْقِهِ ولا كُذْبِهِ، وما يرشح عنهما تبعاً لذلك من أخبار متواترة أو آحاد، وما يُسْتَفَاد من كلّ منهما باعتبار قطعية الثبوت أو ظنيته، وما يترتب على ذلك من آثار. ولم يكتفِ الأصوليون بهذا؛ بل امتدّ نظرهم إلى وضع مقاييس نقد متن الحديث بعد ثقة الرّاي لعلل في المتن. والحديث المقصود هنا هو خبر الآحاد. ومقاييس الأصوليين في هذا القسم: ما يذكرونه من شروط "العمل بخبر الآحاد" أو "ما يرده به خبر الواحد بعد ثقة الراوي"^(١). وهذا الردّ في شروطه اتفق عليه عمل الأصوليين.

وقد أجمل الزركشي ردّ الآحاد عند المعارضة فقال: وَشَرَطُ الْمَتْنِ:

١ - أن يكون ممّا يصحّ كونه ولا يستحيل في العقل وجوده، فإن أحاله العقل ردّ.

٢ - وأن لا يكون مخالفاً لنصّ مقطوع بصحته.

(١) انظر: الفصول في الأصول. للجصاص ٥٦٨/٢. وانظر: اللّمع في أصول الفقه.



٣ - ولا مخالفًا لإجماع الأمة والصحابة، فإن كان بخلاف ذلك فهو إما غلط من الراوي أو منسوخ حكمه، بأن خالفه قاطع عقلي ولم يقبل التأويل علم أنه مكذوب على الشارع^(١).

ومما يتبين، أن خبر الواحد يرد إذا عارض قاطعًا مطلقًا، سواء أكان المعارض نقلًا أم عقلاً؛ لأنه بحسب ماهيته لا يُفيد علمًا أصلاً فلا يقوى على المعارض القطعي.

وحاصل الأمر: "إن خبر الواحد لا يجوز التمسك به إذا عارضه دليل قاطع، أي دليل لا يحتمل التأويل بوجه سواء كان نقليًا أو عقليًا لانعقاد الإجماع على تقديم المقطوع على المظنون"^(٢) والمقصود في القاطع في كل ما ذكر هو ما يرفع أصل الاحتمال.

وكما يتبين مما ذكر أن خبر الواحد إذا خالف أصلاً قطعياً وما يلزم منه اليقين، أو خالف موجبات العقول، فإنه لا يقبل. وهنا يظهر دور العقل كأصل قطعي مثل باقي الأصول يؤثر على قبول حديث أورده إذا كان مخالفًا لموجباته حتى وإن ثبت ثقة الراوي، وهذا يولي أهمية للنظر الأصولي في نقد المتن على ضوء أدلة العقل القاطعة، وهذا ما بحثه في المطالب الأول.



(١) البحر المحيط. للزرکشي ٤/٣٤٢.

(٢) منهاج العقول. للبدخشي ٢/٣٥٤.



المطلب الأول:

ردّ حديث الآحاد إذا كان مخالفاً لموجبات العقول^(١)

من علامات ردّ حديث الواحد عند الأصوليين مخالفته لأحكام العقل وأدلته القطعية، والعلّة في ذلك أنّ خبر الواحد في ذاته لا يُفيد العلم، فإذا تعارض خبر الواحد مع ما دلّ عليه العقل، فلا شك أنّ الخبر غير صحيح؛ لأنّ الشارع أنزل شريعته على حسب مدارك العقول وأحكامها. والأصل في هذا ما يقوله الجصاص: 'ومما يُردّ به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول؛ لأنّ العقول حجة لله تعالى. وغير جائز انقلاب ما دلّت عليه وأوجبته، وكلّ خبر يصادفه حجة للعقل فهو فاسد غير مقبول، وحجة العقل ثابتة صحيحة'^(٢).

ولأنّ تكذيب برهان العقل هو تكذيب للشرع، لأنّ الأدلّة العقلية القاطعة فيما دلّت عليه لا تكذب (لأن الإسلام يعتبر العلم دليلاً من أدلته)، وبذلك كان العقل دليلاً على ردّ حديث الواحد لعلّة فيه، والأصل في هذا قول الغزالي: 'فكلّ ما دلّ العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلّة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها، فإذا ورد دليلٌ سمعيٌّ على خلاف العقل، فإمّا أن لا يكون متواتراً، فيعلم أنّه غير صحيح، وإمّا أن يكون متواتراً فيكون مؤوّلاً، ولا يكون متعارضاً. وأمّا نصّ متواتر لا يحتمل الخطأ والتأويل، وهو على خلاف دليل العقل

(١) سأكتفي بذكر هذا الشرط فقط لموافقة مقتضى الرسالة دون سواء من الشروط.

(٢) الفصول في الأصول. للجصاص ١٤/٢.



فذلك مُحال، لأنَّ دليل العقل لا يقبل النَّسخ والبطلان^(١).

والجدير بالذكر أنَّ الأصوليين ذكروا هذا الشرط في محلِّين اثنين:
في ما يقطع بكذبه، أو في ما يردُّ به خبر الآحاد.

وهذه بعض الأمثلة التوضيحية التي رُدَّ فيها حديث الآحاد ولم يُقبل العمل به لتناقضها الصريح مع العقل:

ما روى أبو هريرة رضي الله عنه عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وآله في: "الوضوء ممَّا مسَّته النار"^(٢)، ولم يقبل حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما هذه الرواية وعارضها، لأنَّه قال: يا أبا هريرة إنَّا نتوضأ بالحميم وقد أعلي على النار وإنَّا ندهن بالدهن وقد أعلي على النار... ونَحَا السَّادة الحنفيَّة منْحَى حبر الأمة في ردِّ الحديث لمخالفته القياس^(٣).

وجه الرَّدِّ: يتجلَّى في أنَّ العمل بهذا الحديث يُحدِثُ تناقضًا عقليًا في الدَّهن، إذ لو كان صحيحًا لامتنع علينا الوضوء بالماء المسخَّن بالنَّار، أو وجب منع التدَّهن بالدَّهن أيضًا، ولَمَّا كان القيام بهذه الأمور لا يُوجبُ الوضوء، تبيَّن أنَّ الحديث لا يُعمل به؛ لأنَّه يؤدي إلى الخلف، والخلف أو التناقض باطلٌ في العقل. وإذا كان الحنفيَّة عارضوه بالقياس فليس المقصود بالقياس هنا القياس المعروف كأحد مصادر التشريع، وإنَّما المبادئ والأصول العقلية والنقلية، وهذا مخالف لأحكام العقول التي تمنع التناقض. والله تعالى أعلم.

(١) المستصفى. للغزالي ١٦٨/٢.

(٢) سنن الترمذي. للترمذي أبواب الطهارة باب الوضوء ممَّا غيرت النَّار ح(٧٩) ١٢٠/١.

(٣) انظر: الفصول في الأصول. للجصاص ١٨/٢.



وكما تبيَّن أنَّ بعض الأحاديث المذكورة فوق هذا مردودة لوقوع الخُلف فيها ومناقضتها لأحكام العقول الصريحة. وهذا لا يعني رَدَّ أيِّ حديث يُوهْمُ تعارضاً مع العقل؛ بل وكما يتبيَّن لا بدُّ أن يكون في باب المحال العقلي لا الجائز، ويمتنع تأويله حتَّى يُحكَمَ بالرَّدِّ، وبيان ذلك:

أولاً: أن تكون المعارضة بحيث يستحيل كونه بالعقل وليس من باب الجائز الممكن، كما في كثير من أخبار الغيب التي يجوِّزُ العقل وجودها. ثانياً: أن يمتنع تأويله لمخالفته القطعيَّات من عقل ونقل.

والأصل في هذا ما صرَّح به الجصاص: 'وكلُّ خبرٍ يضافه حجة للعقل فهو فاسد غير مقبول. وحجة العقل ثابتة صحيحة؛ إلا أنَّ الخبر محتملٌ لوجه لا يخالف أحكام العقول فيكون محمولاً على ذلك الوجه' (١).

والأصل ما بيَّن قواعده ابن فورك: 'وأما ما كان من نوع الأحاد مما صحَّت الحجَّة به عن طريق وثاقة النقلة، وعدالة الرواة، واتصال نقلهم، فإنَّ ذلك.. وإن لم يُوجِبِ العِلْمَ والقطع فإنَّه يقتضي غالب الظَّنِّ وتجويز حُكْمٍ حتَّى يصحَّ أن يُحكَمَ أنَّه من باب الجائز الممكن دون المستحيل الممتنع' (٢).

لذلك، فإنَّ خبر الأحاد يُرَدُّ عند مخالفته لأدلة العقول القطعية؛ لأنَّ المظنون لا يقوى على المقطوع به.

(١) الفصول في الأصول. للجصاص ١٤/٢.

(٢) مشكل الحديث وبيانه. للإمام الحافظ أبي بكر بن فورك (ت ست وأربعمائة هـ) تحقيق وتعليق: موسى محمد علي، القاهرة: دار الكتب الحديثة، دنا، ص: ٤١.



يقول الشيرازي^(١): "إِذَا رَوَى الْخَبَرَ ثِقَةً رُدَّ بِأَمُورٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يُخَالَفَ مُوجِبَاتِ الْعُقُولِ فَيُعْلَمُ بِطُلَانِهِ؛ لِأَنَّ الشَّرْعَ إِنَّمَا يَرِدُ بِمُجَوِّزَاتِ الْعُقُولِ، وَأَمَّا بِخِلَافِ الْعُقُولِ فَلَا"^(٢). لِأَنَّ الشَّرْعَ لَا يَأْتِي بِمَا يُخَالَفُ مَقْتَضِيَّاتِ الْعُقُولِ الْقَطْعِيَّةِ، وَلَمَّا كَانَ خَبَرُ الْآحَادِ ظَنِّيًّا وَكَانَ مُعَارِضًا لِقَطْعِيَّاتِ الْعُقُولِ، عَرَفْنَا أَنَّهُ مَكْذُوبٌ عَلَى الشَّرْعِ؛ لِأَنَّ أَدْلَةَ الْعَقْلِ لَا تَكْذِبُ وَلَا تَخْصُصُ إِذَا امْتَنَعَ تَأْوِيلُهُ.

يقول السُّبْكَيُّ: ".... فَإِنْ خَالَفَهُ (خَبَرَ الْآحَادِ) دَلِيلٌ قَاطِعٌ، فَذَلِكَ الْقَاطِعُ إِمَّا عَقْلِيٌّ أَوْ سَمْعِيٌّ، فَإِنْ كَانَ عَقْلِيًّا نُظِرَ: فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْخَبَرَ قَابِلًا لِلتَّأْوِيلِ الْقَرِيبِ الَّذِي إِذَا طَرَقَ أُذُنٌ مِنْهُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ سَمِعَهُ وَلَمْ يُنَبِّ عَنْ طَبَعِهِ، وَجِبَ تَأْوِيلُهُ جَمْعًا بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ. وَإِلَّا قَطَعْنَا بِأَنَّهُ لَمْ يَصْدُرْ مِنَ الشَّارِعِ؛ لِأَنَّ الدَّلِيلَ الْقَطْعِيَّ لَا يَحْتَمِلُ الصَّرْفَ عَمَّا دَلَّ عَلَيْهِ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ، لَا بِالْتَّخْصِصِ، وَلَا بِالتَّأْوِيلِ، وَلَا بِغَيْرِهِمَا، فَيَجِبُ الْقَطْعُ بِأَنَّهُ مَكْذُوبٌ عَلَى الشَّارِعِ ضَرُورَةً أَنَّ الشَّارِعَ لَا يَصْدُرُ عَنْهُ الْكُذْبُ"^(٣).

هذا لِأَنَّ قَطْعِيَّ الشَّرْعِ مُوَافِقٌ لِمَقْتَضِيَّاتِ الْعُقُولِ وَلَا يَتَعَارَضُ مَعَهَا،

(١) الشيرازي: الشيخ القدوة المجتهد أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي الشيرازي الشافعي نزيل بغداد، قيل: لقبه جمال الدين. مولده في سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة. تفقه على: أبي عبد الله البضاوي وعبد الوهاب بن رامين بشيراز، وكان يُضرب المثل بفصاحته وقوة مناظرته. وسمع من أبي علي ابن شاذان وأبي بكر البارقي... من مؤلفاته: التنبيه المهذب وغيره... توفي سنة ست وسبعين وأربعمائة. [انظر: سير أعلام النبلاء. للذهبي ٤٥٢/١٨-٤٦٤].

(٢) اللُّمَعُ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ. لِلشَّيرَازِيِّ ص: ١٧٢.

(٣) الْإِبْهَاجُ فِي شَرْحِ الْمَنْهَاجِ. لِلسُّبْكَيِّ ١٢٦٣/٢-١٢٦٤.



لذلك اعتبر الغزالي أن ".... ظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع بل هو قابل للتأويل"^(١).

الخلاصة:

لا بُدَّ من الإشارة أنه ليس كل ما لا يدركه العقل من أخبار يقوم برده؛ بل هناك من الأخبار ما يجوزها العقل ويشهد لها الثقل (بعد أن قامت حجة صدقها) مثل أخبار الغيبات التي لا يحيلها بل يجوزها والثقل يُثبت كما بيَّنتُ آنفاً^(٢). أما إذا كان حديث الأحاد معارضا للدلة العقلية القاطعة فيجب رده أو تأويله إذا أمكن؛ لأن برهان العقل لا يكذب، ولأن الشرعيات أتت على حسب مدارك العقول فيما تحيله وتجوزه.

ومع ختام هذا المبحث أكون قد أنهيتُ الكلامَ عن الأصل الثاني: السُّنة، والمعايير العقلية والثقلية التي وضعها الأصوليون في تقسيم الخبر ورده إذا كان مخالفاً لدلة العقل والحس العام.

وأنتقلُ الآن إلى الفصل الثالث لأتكلَّم فيه عن دليل القياس.



(١) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي ص: ١١٦.

تعقيب: قام ابن فورك بتأويل جلّ الأحاديث التي توهم بالتشبيه أو مخالفتها للقطعي من العقل والثقل مثل حديث الصورة وغير ذلك. وقد بيَّنتُ هذه المسائل. لمزيد من التفاصيل: انظر: مشكل الحديث وبيانه. لابن فورك ص: ٤٢ وما يليها.

(٢) انظر: ص: ١٦٩ من هذه الرسالة.



الفصل الثالث:

دور العقل في الاجتهاد القياسي ومَسَلَكه في تعليل الأحكام

ويتضمَّن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الشريعة بين حرفية النص والتوسُّع بالمعاني. وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعليل بالمعاني أساس نصوص أحكامها.

المطلب الثاني: تعريف القياس لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثالث: أركان القياس.

المبحث الثاني: التعليل بين الحكمة والأوصاف الظاهرة. وتحتة أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الحكمة لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: المانعون بالتعليل بالحكمة مُطلقاً.

المطلب الثالث: المجوزون بالتعليل بالحكمة مُطلقاً.

المطلب الرابع: المفضلون للتعليل بالحكمة.



المبحث الثالث: أضرُبُ الاجتهادِ العقلية في العلة:
تنقيح المناط، تحقيق المناط، تخريج المناط. وتحت
سته مطالب:

المطلب الأول: تنقيح المناط لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: العمل العقلي في تنقيح المناط.

المطلب الثالث: تخريج المناط لغة واصطلاحًا.

المطلب الرابع: العمل العقلي في تخريج المناط.

المطلب الخامس: تحقيق المناط لغة واصطلاحًا.

المطلب السادس: العمل العقلي في تحقيق المناط.





الفصل الثالث:

دور العقل في الاجتهاد القياسي ومسلكه في تعليل الأحكام

تناولتُ في هذا الفصل دور العقل في الاجتهاد القياسي، ومسلكه في تعليل الأحكام، وقسمته إلى ثلاثة مباحث؛ بحثُ في الأوَّل: الشريعة بين حرفية النصِّ والتَّوسُّع بالمعاني، وفي المبحث الثاني بحثُ: التَّعليل بين الحكمة والأوصاف الظاهرة، أمَّا المبحث الثالث فقد خصَّصته لدرس أضرب الاجتهاد العقلية في العلة (تنقيح المناط، تحقيق المناط، تخريج المناط). وأبدأ بالمبحث الأوَّل:

المبحث الأول:

الشريعة بين حرفية النص والتوسّع بالمعاني

يدور هذا المبحث على البحث في بنية الشريعة الإسلامية وما هو الأصل الذي تقوم عليه نصوصها، لتمكّن العقل من النظر في أحكامها واستنباط معانيها، وفيما إذا كانت طبيعة نصوصها جامدة لا يستطيع العقل أن يتوسّع في المعاني أو الغايات بل يتوقّف على حرفية النص، أم أنّ أساس نصوصها التوسّع في المعاني ممّا تمكّن للعقل الاستنباطي أن يلائم بين المعاني والواقع بحسب مدارك علمه وفهمه لنصوصها وللواقع.

لذلك أفردت مطلبًا لهذا الموضوع لبيان أساس نصوص الشريعة قبل الدخول في المطلب الثاني: تعريف القياس ومتعلقاته تدرّجًا من العام إلى الخاص. وأبدأ بالمطلب الأوّل.

المطلب الأوّل:

التعليل بالمعاني أساس نصوص أحكامها

إنّ العقل لا يعرف الأشياء إلاّ بمعرفة أسبابها، وربط الاقتران العاديّ بين الأسباب التي تظهر معقولية الشيء وتفسّر سبب وجوده. ولولا وجود هذه الروابط العاديّة بين الأشياء وهذا التساوق لارتفع العلم بحكمة



الخالق فجعل هذه الأسباب الجارية بمقتضى سنته دليلاً على ربوبيته وحكمته، حيث ينبثق منها القانون وترتب عليها معرفة النظام. فقد نصب الله تعالى هذه العلامات دليلاً لعباده على وجوده ومعرفته، وأن هذا الكون صادرٌ عن إرادةٍ مُختارةٍ خصّصت هذه الظواهر على ما هي عليه.

قال تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ ﴿الرحمن﴾ يقول الرازي رحمه الله تعالى: "... إشارة إلى أن بعض الناس إن لم تكن له النفس الزكية التي يُغنيها الله بالدلائل التي في القرآن، فله في الآفاق آيات منها الشمس والقمر، وإنما اختارهما للذكر لأن حركتهما بحسبان تدل على فاعلٍ مُختارٍ يسخرهما على وجهٍ مخصوص...^(١).

وأكثر من ذلك، يُستشف من الآية الكريمة مقصودٌ آخر فيما يترتب عليهما من نفعٍ ومصالح للإنسان كما يبين الرازي: "... ثم ذكر من المعلوماتِ ظاهرتين هما أظهر أنواع النعم السماوية، وهما الشمس والقمر، ولولا الشمس والقمر لما زالت الظلمة، ولولا القمر لفات كثير من النعم الظاهرة... ثم بينَ كمالَ نفعهما في حركتهما بحسبان لا يتغير، ولو كانت الشمس ثابتة في موضعٍ لما انتفع بها أحد...^(٢).

وإذا تقرّر هذا يمكن القول بأن صورة شرعهِ تعالى على وفقِ صورة كونه في نصب العلامات، وهذا المبدأ الذي يفسر النص (نصب المعلل والمعاني)، قرين المبدأ (السبب) في الكونيات الذي يفسر الظاهرة، فيشتركان في معرفة معقولية الأحكام ومعقولية الأكوان، من هذا المنطلق، يقول الغزالي: ليعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب

(١) مفاتيح الغيب. للرازي ٨٣/١٠.

(٢) المصدر نفسه. ٨٣/١٠.



الله تعالى في كلِّ حال، لا سيَّما بعدَ انقطاع الوحي، أظهرَ اللهُ سبحانه خطابَه لخلْقِه بأمرٍ محسوسةٍ نصبها أسبابًا لأحكامه، وجعلها مُوجِبَةً ومُقتضيةً للأحكام على مثالِ اقتضاءِ العِلَّةِ الحِسِّيَّةِ معلولها" ^(١) وهكذا تجري سُنَّةُ اللهُ تعالى في كونه على نصب علامات وأدلةٍ تمنح معقوليَّةَ الأشياءِ وغائيَّةَ التَّشريعِ.

وهذا يولي نظرَ الفقيه مجالًا واسعًا في معرفةِ إسنَادِ النَّصِّ وتطبيقه على الوقائع تطبيقًا يتوافق مع المقصد العام من التَّشريع، وليس تطبيقًا مجردًا، ويتطلَّبُ فهم الواقعة فهمًا دقيقًا ابتداءً حتى يسبغ التَّكْيِيفُ المناسب، ولكون الأحكام مُناطَةً بالأسباب لا بُدَّ من الالتفاتِ إليها في الملاءمة بين الحُكْمِ والواقعة، ممَّا يقتضي النَّظَرَ في مآلاتِ الأفعال، وهذا أوسع من النَّظَرِ فِي النَّصِّ مُجَرَّدًا، حيثُ يقرُّرُ الشَّاطِبِي أَنَّ النَّظَرَ فِي الْمآلَاتِ له أثره في تكييف النَّصِّ، فقد يكونُ الحُكْمُ مشروعًا في ذاته لكن إذا تحقَّق في واقعةٍ عُرِفَ مآلُها أصبح غير مشروع، والعكسُ صحيح، يقول رحمه الله تعالى: "النَّظَرُ فِي مآلاتِ الأفعالِ مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شرعًا، كانتِ الأفعالُ مُوافقةً أو مُخالفةً، وذلك أنَّ المجتهدَ لا يَحْكُمُ على فِعْلٍ من الأفعالِ الصَّادِرةِ عن المُكَلَّفِينَ بالإقدام أو بالإحجام إلَّا بعدَ نَظَرِهِ إلى ما يؤولُ إليه ذلك الفعل مشروعًا لمصلحةٍ فيه تُسْتَجَلَبُ أو لِمَفْسَدَةٍ تُذَرُّ، وقد يكون غير مشروعٍ لِمَفْسَدَةٍ تنشأ عنه أو مصلحةٍ تندفعُ به، ولكن له مآلٌ على خلافِ ذلك" ^(٢) وهذا يعني أنَّ النَّظَرَ فِي الْمآلَاتِ نَظَرٌ اجتهاديٌّ ينصرفُ ذهنُ المجتهدِ إلى ما يتوقَّع من أثرٍ من حيث تكييف الحُكْمِ على الواقعة.

(١) المُستَصفى. للغزالي ١/١٧٥.

(٢) الموافقات. للشاطبي ٤/٥٥٢ - ٥٥٣.



وهذا يعني أن إسباغ الوصف الشرعي مُتعلِّقٌ بمَنَاطاتِهِ ومَقاصِدِ التشريع بمعزلٍ عن فِهْمِ المعنى والواقع المُراد تكييفه، 'فالتشريعُ نُصوصٌ ذات مَفاهيمٍ ودلالاتٍ وغاياتٍ، وبعض هذه الدلالات لَوَازِمٌ عقليةٌ فيها مَجَالٌ واسعٌ للاجتهاد بالرأي...'^(١).

ومن ناحيةٍ أخرى: إنَّ إناطةَ الأحكامِ بهذه المعاني الموجبة هي التي أوَلَّت للعقلِ في أن يردَّ الفروعَ إلى الأصولِ التي ارتبطَ الحُكْمُ بها، فيكونُ دائراً مع المعنى حيثُ وُجِدَ تبعيةً الدائرِ للمدار، فكان القياسُ، يقول الجصاصُ: "... فثبتَ بذلكُ وجوبُ اعتبارِ المعنى في إيجابِ الأحكام... (لأنَّه) لَمَّا ثبتَ تعلقُ الأحكامِ بالمعاني على الوجوه التي وصفنا لزمَ اعتبارُها في أغيارها (الفرع) ممَّا فيه المعنى... فحيثما وُجِدَ المعنى وجبَ اعتباره"^(٢).

على هذا، يتبيَّن أن التَّمسُّكَ بحرفيةِ النصِّ لا يتَّفِقُ مع معقوليةِ الشريعةِ من حيث تعلقُ الأحكامِ بأسبابٍ وغاياتٍ، لذلك كان لا بُدَّ من التعليلِ، وبتعبيرٍ أدقَّ استناداً على ما سَلَفَ يمكن القول: إنَّ إناطةَ الأحكامِ بمَعَانٍ غائبةٍ تعبَّر عن البنيةِ الداخليةِ للشريعةِ الإسلامية. وبذلك يتَّضحُ بجلاءٍ سواء أهميةِ المعنى المُنَاطِ به الحُكْمُ في عمليةِ الموازنةِ بين تطبيقِ الحُكْمِ على أصله أو إذا اقترنت في هذه الوقائع ظروف تستدعي حُكماً آخر مناسباً يترتَّب عليه مصلحةُ المُكلَّف، وتظهر أهميةِ إناطةِ الحُكْمِ بالمعاني في فِهْمِ مقصدِ الشارع وفي فِهْمِ الواقعةِ المُراد تطبيقِ النصِّ عليها

(١) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. فتحي الدُرَني،

بيروت: مؤسسة الرسالة ط ٣، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م ص: ٢٠.

(٢) الفصول في الأصول. للجصاص ٢/ ٢٤٤ - ٢٤٥.



موافقًا مع غاية التشريع.

وهكذا يكون المَنَاطُ الخاص هو تخصيصُ التَّحْقِيقِ العامِّ، وهو مُلائمٌ للشريعة ومُرُونَةٌ أحكامها بين ما هو خاصٌّ وما هو عامٌّ، يقول الشَّاطِبِيُّ: "فكَأَنَّ تَحْقِيقَ الْمَنَاطِ عَلَى قَسَمَيْنِ: تَحْقِيقُ عَامٍّ وَهُوَ مَا ذُكِرَ، وَتَحْقِيقُ خَاصٍّ مِنْ ذَلِكَ الْعَامِّ"^(١)، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: "فَكَأَنَّهُ يَخْصُ عُمُومَ الْمَكْلُوفِينَ وَالتَّكْلِيفَ بِهَذَا التَّحْقِيقِ"^(٢).

وهذا ما أَسْبَغَ عَلَى الشَّرِيعَةِ وَصَفَ الْمُرُونَةَ وَاسْتَمْرَارَهَا مَعَ الزَّمَانِ وَاخْتِلَافِ الْمَكَانِ.

وَيُثْمَرُ تَقْصِي الْمَعَانِي مِنَ الْمَجْتَهِدِ أَنْ يَعْدِلَ مِنَ الْقِيَاسِ إِلَى الْإِسْتِحْسَانِ لِمَعْنَى يُوجِبُ اسْتِثْنَاءَ الْوَاقِعَةِ مِنْ أَصْلِهَا الْعَامِّ، إِعْمَالًا لِأَصْلِ رَفْعِ الْحَرَجِ، يَقُولُ الشَّاطِبِيُّ: "وَأَمَّا الدُّخُولُ فِي الْأَعْمَالِ فَهُوَ الْعَمْدَةُ فِي الْمَسْأَلَةِ، وَهُوَ الْأَصْلُ فِي الْقَوْلِ بِالِاسْتِحْسَانِ وَالْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ إِذَا آدَى إِلَى الْقَوْلِ بِحَمْلِهِ عَلَى عُمُومِهِ إِلَى رَفْعِ الْحَرَجِ أَوْ إِلَى مَا لَا يُمْكِنُ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا، فَهُوَ غَيْرُ جَارٍ عَلَى اسْتِقَامَةِ وَلَا أَطْرَادِ، فَلَا يَسْتَمِرُّ الْإِطْلَاقُ"^(٣). وَهَذَا يُوَكِّدُ أَنَّ لِلشَّرِيعَةِ الْغَرَاءَ أَلْيَانَهَا وَمُرُونَتَهَا الذَّاتِيَّةَ فِي الْاجْتِهَادِ وَمَوَاكِبَةِ النَّوَازِلِ وَتَطَوُّرِ الْمَجْتَمَعَاتِ مِنْ دُونِ حَاجَةِ إِلَى مَنَاهِجٍ غَرِيبَةٍ عَنْ بَنِيهَا وَمَقَاصِدِهَا.



(١) الموافقات. للشاطبي ٤/٤٧٠.

(٢) المصدر نفسه. ٤/٤٧١.

(٣) المصدر نفسه. ١/٩١.



المطلب الثاني:

تعريف القياس لغةً واصطلاحاً

أ - القياس لغةً:

المعنى الأول بمعنى التقدير. جاء في القاموس المحيط: قاسه بغيره وعليه يقيسه قيساً وقياساً: قدره على مثاله فانقاس^(١).

وهذا يعني أنّ هناك علاقة لزوم بين التقدير والمساواة، إذ يلزم من التقدير المساواة، وهذا من باب إطلاق اسم السبب على المسبب نُعبر عن المساواة بالتقدير، "فاستعمال القياس في المساواة على هذا القول مجازٌ لغويّ من إطلاق اسم الملزوم على اللّازم..."^(٢).

ب - اصطلاحاً:

عرّفه صدرُ الشريعة: "القياسُ تعديةُ حكمٍ من الأصلِ إلى الفرعِ بعلّةٍ متّحدةٍ لا تُعرّفُ بمجرّد اللّغة"^(٣).

والبيضاوي: "إثباتٌ مثل حكمٍ معلومٍ في معلومٍ آخرٍ لاشتراكهما في علّةِ الحكمِ عند المثبت"^(٤).

(١) القاموس المحيط. للفيروزآبادي مادة: قاسه ص: ٤٨٧.

(٢) نبراس العقول. لعيسى منون، الطباعة المنيرية ط١ دنا ص: ٩.

(٣) التّوضيح في حلّ غوامض التّنقيح. لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود ص: ٤٠٩.

(٤) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١٤١٧/٣.

تعقيب: وقریب من هذا التعريف قال الرازي في المعالم: «عبارة عن إثبات مثل حكم صورة في صورة أخرى لاشتراكهما في علّة الحكم عند المثبت». [المعالم في أصول الفقه. للرازي ص: ٨٧].



وابن الحاجب: "مساواة فرع لأصل في علة حكمه"^(١).

يتبين أن هناك مناسبة بين المعنى الاصطلاحي واللغوي، إذ يراد به المساواة بين الأصل والفرع في العلة وفي الحكم.

ملاحظات على التعريفات:

ومما يلاحظ أن قول القاضي: "إثبات مثل" قيد احترازي يفيد أن حكم الأصل ليس هو عينه حكم الفرع، وإلا كان عين الأصل هو عين الفرع، وهذا خلف؛ لأن الفرع واقعة مستقلة عن الأصل يراد إثبات حكم لها، فثبت بذلك أن الحكم الثابت في الأصل ليس عين الحكم الثابت في الفرع، لاختلاف كل من الفرع والأصل. يوضحه كلام القرافي حيث صرح بأن: "الحكم الثابت في الفرع ليس هو عين الثابت في الأصل، بل مثله، وهما مختلفان بالعوارض... غير أنه مثله من جهة أنه تحريم أو تحليل، والعوارض من جهة المحال والأدلة معينات ومميزات لأحد المثليين عن الآخر، ولا بُدَّ لأحد المثليين من مميز وإلا كان واحدًا، والواحد ليس بمثلين"^(٢).

فحكم النبيذ مقيس على حكم الخمر في إثبات مثل حرمة، وليس

(١) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. لأبي الشاء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني (ت ٧٤٩هـ). دراسة وتحقيق: أ. د. علي جمعة محمد القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م ٦٨٢/٢.

(٢) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ). حققه ووثقه: محمد عبد الرحمن الشاغول، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث دتا ص: ٣٥٧. [لمزيد من التفاصيل: انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ص: ١٤١٨/٣].



هو عَيْنَ الحُكْمِ أو الحُكْمُ الوارد به. وهذا يستدعي سؤالاً آخر: هل لهذا القيد من ثَمرة؟

بما أن الحُكْمَ الثابت في الأصل ليس عَيْنَ الحُكْمِ الثابت في الفرع إنما هو "مثله"، فيكون الحُكْمُ في الفرع ليس في ذات قوّة الحُكْمِ في الأصل، فهو يشبهه وليس عينه، وهذا يعني أن الحُكْمَ مختصّ بالأصل ابتداءً، "لذلك يكون الحُكْمُ في الفرع أضعف من الحُكْمِ في الأصل؛ لأنّ المشبّه ليس في قوّة المشبّه به، فلو قلنا: زيدٌ كالأسد، فليس معنى ذلك أن شجاعاً زيد في قوّة شجاعة الأسد وإنما تقاربه"^(١).

ونستخلص من هذه التعريفات أركان القياس: فلا بُدُّ في القياس من مقيس عليه (أصل)، ومقيس (فرع)، ومحلّ التّسوية صفة جامعة بين الأصل والفرع اقتضت هذه التّسوية وهذا التقدير، (فكانت العلة) في الأصل المنصوص على حكمه شرعاً (فكان حكم الأصل) من أصل تبيان حكم الفرع غير المنصوص على حكمه.

وإن قيل: لماذا لم يذكر حكم الفرع كركنٍ خامس؟ ذلك أن العِلْمَ بحُكْمِ الفرع هو نتيجة عملية القياس وثمرته، فيكون مرتباً على القياس لا داخلاً في ماهيته وركنيته "وأما حكم الفرع فثمرّة القياس فيتأخّر عنه فلا يكون رُكناً"^(٢). وحُكْمُ الفرع لا يُبين حُكْمَ الأصل، فثمرّة القياس إعطاء الفرع حكم الأصل. فحُكْمُ الفرع مُستمدّد من حُكْمِ الأصل.

(١) إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه. لعبد الكريم النملة. ٢١١٤/٤.

(٢) مناهج العقول. للبدخشي ٤٨/٣ - ٤٩.



المطلب الثالث: أركان القياس

الأصل: هو ما يتفرَّعُ عليه غيره، من هنا ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه هو محلّ الحكم المشبّه به^(١). والمُرَادُ مُساواة الفرع به وتَشْبِيهه به.

مثال: الخمرُ أصل مَقْيَسٌ عليه، والنَّبِيذُ فرعٌ مَقْيَسٌ على الخمر.

الفرع: هو المحلّ المشبّه المَقْيَس، أي هو المحلّ المختلف فيه الذي يُرَادُ تَعْدِيَةِ حُكْمِ الأَصْلِ إليه، المَقْيَس عليه مثل النَّبِيذ في المثال السابق^(٢).

❁ حُكْمُ الأَصْلِ:

فالمُرَادُ به الأحوال الثابتة لأفعال المكلفين، ككَوْنِ الفعل حلالًا وحرَامًا، وَكَوْنِ البيع جائزًا وفسادًا، ونحو ذلك^(٣).

❁ العِلَّة:

تعريفها لغةً واصطلاحًا:

(أ) - لغةً: العِلْلُ هو الشُّرْبُ الثاني أو الشُّرْبُ بَعْدَ الشُّرْبِ تَبَاعًا، والعِلَّةُ: المَرَضُ. واعتلَّ: مَرِضَ، فهو عَليْلٌ. وهذه عِلَّتُهُ: سَبَبُهُ^(٤).

(١) انظر: بيان المختصر. للأصبهاني ٦٨٨/٢. بذل النظر. للإسمندي ص: ٥٠٠.

(٢) انظر: بيان المختصر. للأصبهاني ٦٨٨/٢. البحر المحيط. للزركشي ١٠٧/٥.

(٣) بذل النَّظَرِ في أصول الفقه. للإسمندي ص: ٥٠١.

(٤) انظر: القاموس المحيط. للفيروزآبادي مادة العِلِّ والعِلل ص: ٨٨٢.



ب - اصطلاحاً:

ذهب الكثير من الأصوليين إلى أن المراد من العلة: "المعرّف للحكم"^(١).

والمعرّف قيّد احترازي لإخراج التأثير، فالعلة غير موجبة بذاتها كما ذهب المعتزلة، والموجب على الحقيقة هو الله تعالى، وإنما هي أمانة على الحكم وعلامة له. وفرق بين التأثير والمعرّف؛ لأنّ التأثير هو الموجب لوجود الحكم^(٢)، أما العلة باعتبارها معرفة للحكم فهي: "ما يعرف وجود الحكم من غير أن يتعلّق به وجوده ولا وجوبه، فتكون العلامة دليلاً على ظهور الحكم عند وجودها فحسب"^(٣). وبذلك تكون العلة مجردة وصفيّة أو معنيّة يدلّنا على الحكم من دون أيّ تأثير يوجب ذلك الحكم أو كما ذهب المعتزلة.

التعريف الثاني (للأمدي وابن الحاجب):

بمعنى الباعث، أي مُشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم^(٤).

مناقشة التعريف:

والباعث ما لأجله فعل الفاعل فعله، مثل: جئت لإكرامك،

(١) المحصول. للرازي ٣/١٢٣٥. الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٣/١٤٩٥. شرح

المنار من علم الأصول. لابن ملك ص: ٢٧١-٢٧٢.

(٢) الكاشف عن المحصول. للأصهباني ٦/٢٩٠.

(٣) كشف الأسرار. للبخاري ٤/٢٤٨.

(٤) انظر: بيان المختصر. للأصبهاني ٢/٦٩٤. الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي



فالباعث على المجيء: الذي حملَ الفاعلَ عليه هو الإكرام، ويُخشى من لفظِ الباعث أنْ هناك ما حملَ الشارِعَ على تشريعِ الحُكْم، أو أنْ هذه المصالح هي المؤثرة على فاعليَّةِ الفاعِل "وإنما يصيرُ الفاعلُ فاعلاً لأجلِ تلكِ الغايةِ المطلوبةِ من الفعلِ، وتسمى تلكَ المصالحَ أغراضاً، ويُقالُ: بعثه على الفعلِ علِّمه باشتِماليه على تلكَ المصلحة...^(١)، فكأنه صارَ هناك ما دعا الفاعلَ إلى الفعلِ لتحقيقِ الغرضِ، وهذا الغرضُ صارَ باعثاً على الفعلِ، وصارَ كالموجبِ عليه تعالى فلا فرقَ بينهما وهو مُحال، وصارَ البارِي ﷻ محتاجاً إلى هذا الغرضِ مستكماً به، وهذا يُنافي الكمالَ المُطلق. لذلكِ اعترضَ الرازي على هذا التعريفِ "وهو بالحقيقةِ (أي الداعي) - أيضاً - موجب؛ لأنَّ القادرَ لما صحَّ منه فعلُ الشيءِ، وفعلَ ضِدِّه، لم تترجَّحِ فاعليَّتهُ للشيءِ على فاعليَّتهِ لضِدِّه إلا إذا عَلِمَ أنْ له فيه مصلحة، فذلكِ العِلْمُ هو الذي لأجله صارَ القادرُ فاعلاً لهذا الضدِّ، بدلاً عن كونه فاعلاً لذلكِ الضدِّ، لكنَّ العِلْمَ موجبٌ لتلكِ الفاعليَّةِ، مؤثرٌ فيها،... كلٌّ من فعلٍ فاعلاً لغرضٍ فإنه مُستكملٌ بذلكِ الغرضِ، والمُستكملُ بغيره ناقصٌ بذاته، وذلك على الله تعالى مُحال"^(٢).

وكما يتَّضح، يُريدُ أن ينفِيَ الداعي الغرضَ الذي يكون مؤثراً في فاعليَّةِ الفاعِل، لما في ذلك من معنى الإيجابِ عليه تعالى. فالله ﷻ لا يبعثه شيءٌ على شيءٍ ولا تُعلَّلُ أفعالهُ بعِللٍ غائيَّةٍ؛ بل الحُكْمُ والمصالحُ تابعةٌ لأفعاله مترتبةٌ عليها تفضُّلاً، وليس أنْ أفعاله تابعةٌ للمصالحِ والحُكْم، فهناك فرقٌ كبيرٌ "لأنَّ أفعاله تعالى لا تُعلَّلُ بالأغراضِ. وأما ما

(١) الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٢٩٤/٦.

(٢) المحصول. للرازي ١٢٣٣/٣.



اشتهر عند الفقهاء من أنَّ أفعالَ الباري تابعة للحِكمِ والمصالح تفضُّلاً لا وجوباً كما يقول المعتزلة، فمُرَادُهُم أَنَّهَا مُرتَبِطَةٌ بالحِكمِ والمصالح لا بمعنى أَنَّهَا تابعة لها في الوجود؛ بل بمعنى ترتب الحِكمِ والمصالح على شرعيَّتها، وأنها ثمرات لتعلُّقها تعود تلك الحِكمِ والمصالح علينا لأنَّها تابعة لها في الوجود، حتَّى تكونَ علَّةً غائيَّةً باعثة له تعالى...^(١).

وإذا تفرَّزَ ذلك، فالأمرُ يهون لأنَّهم فسَّروا العلةَ بما يترتَّبُ على شرعِ الحُكمِ من مصلحة أو تدرءٍ مفسدة تعودُ على المُكَلَّفِ من دون الوجوب في حقِّه تعالى، يقول الأصفهاني^(٢): «أما 'مَنْ فعَلْ فعلاً لأمرٍ يرجعُ إلى الغيرِ فيه مصلحة، ولا يرجعُ إليه منه مصلحة، فهو الجوادُ المطلق لذاته، فالداعي بالنسبة إلى الله تعالى ليسَ على وزن داعية العبد، وإذا تحرَّرَ ذلك جازَ تعليلُ فعلِهِ بـ(الداعي) على الوجه الذي لخصناه»^(٣).

من هنا، قال ابن الحاجب في شروط العلة: ومنها ما تكونُ بمعنى الباعثِ، أي المشتملة على حكمة مقصودةٍ للشارع، وإذا كان هذا هو

(١) حاشية المقطار. للعطار ٤٤٦/٢.

(٢) الأصفهاني: هو محمود بن محمد بن عباد العجلي الملقَّب بشمس الدين الأصفهاني المُكنى بأبي عبد الله. ولد بأصفهان سنة ٦١٦هـ رحل إلى بغداد وأخذ الفقه عن سراج الدين الهرقلي وكثيراً من العلوم عن تاج الدين الإرموي وأثير الدين الأبهري. وصنَّف في المنطق والخلاف وأصول الدِّين وأصول الفقه، فله شرح المحصول فخر الدِّين الرازي .

توفي في العشرين من رجب سنة ٦٨٨هـ

[سير أعلام النبلاء. للذهبي ٤٠٢/٢١. والفتح المبين في طبقات الأصوليين.

للمراغي ٩٠/٢ ٩١].

(٣) الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٢٩٩/٦.



المُرَاد بالباعث لم يلزم التَّشْنِيع المذكور، وقد ذهب الجمهور إلى أنَّ أحكامه تعالى معلَّلة بِالْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ، فتكون من متعلقات الإرادة وليس بمعنى المُلْجئ^(١).

وفي نهاية هذا المبحث يظهر عندي أنَّ التعريفَيْن مظهران من مظاهر العلة وخصائصها، فكلُّ نظر إلى العلة من جهة معيَّنة، فمنهم مَنْ نَظَرَ إلى أنها علامة نصبها الشارع لمعرفة الحُكْم فهي علامة عليه، ومنهم مَنْ نظر إلى جهة ما يترتَّب على العلة من حِكْمَة ومصلحة تشريعية مقصودة للشارع، أي بالنظر إلى الغايات، لذا فهي من جهة علامة على الحُكْم، ومن جهة أنها تشتمل على حِكْمَة مقصودة للشارع فلا تعارض بين التعريفَيْن فكلاهما مظهر من مظاهر العلة ومن مصداقاتها، وبذلك تصبح علامة على الحكمة.

ومن ناحية أخرى، إذا كانت العلة من متعلقات الأحكام ومَظَانَّ النظر في الاستنباط، وبما أنَّ العقل يورد سؤال الغايات على النَّصِّ التشريعيِّ على اعتبار أنَّ للنَّصِّ مقاصد تتجاوز الأوصاف الظاهرة وحرفية النَّصِّ، فهل أنَّ دور العقل باعتباره تابعًا هنا للنَّصِّ يكتفي بالأوصاف والمعاني الظاهرة، أم يبحث عن الغايات وما لأجله صار الوصف علة؛ أي يمدُّ نظره إلى ما وراء العلة ولا يكتفي بالظاهر. لذلك سأبحث وأناقش قضية التعليل بين الحكمة والأوصاف الظاهرة في المبحث الآتي.



(١) انظر: الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٥٢٢/٦ ٧/٦٤٥٩.



البحث الثاني:

التعليلُ بين الحكمة والأوصافِ الظاهرة

المطلب الأول:

تعريفُ الحكمةِ لغةً واصطلاحاً

أ - الحكمةُ لغةً: " الحكمةُ من العلم، والحكيم: العالمُ وصاحبُ الحكمة، والحكيمُ أيضاً: المُتقِنُ للأُمور"^(١).

ب - اصطلاحاً:

عرّفها القرافي بأنها: " التي لأجلها صارَ الوصفُ عِلَّةً كذهابِ العقلِ الموجبِ، فجعلَ الإسكارَ عِلَّةً"^(٢).

وعرّفها السبكي: " ومن شُرُوطِ الإلحاقِ بها (أي بسببِ العِلَّة) اشتمالها على حِكْمَةٍ تبعثُ المكلفَ على الامتثالِ وتصلحُ شاهداً لإناطةِ الحُكْمِ"^(٣).

أستخلصُ من هذه التعريفات:

إنَّ الشارِعَ الحَكِيمَ لم يُشرِّعْ حُكْمًا إِلَّا لإفضاءِ الحُكْمِ إلى مَقْصُودٍ

(١) الصّحاح. الجوهريّ مائة: حكم ص: ٢٧٠.

(٢) تنقيح الفصول في اختصار المحصول. للقرافي ص: ٣٧٨.

(٣) حاشية العطار. للعطار ٤٥١/٢.



حاصل من شرع الحكم عنده من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، هي الغاية المترتبة على الحكم، أي: هي النتيجة التي يفترض من تشريع الحكم تحقيقها.

أما العلة: فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي أضاف الشارع الحكم إليها وناطه بها. فعلة قطع اليد هي السرقة. ولكن السؤال المطروح: هل القطع مقصود لذاته؟

وبمعنى آخر: لماذا كانت السرقة سببًا للحد؟ يُجاب: لحفظ أموال الناس؛ لأن الشارع الحكيم نهى عن أخذ أموال الناس بغير الحق. فها هنا صورتان في المسألة: علة الحكم التي هي السرقة باعتبارها وصفًا ظاهرًا أناط الشارع حكم القطع به، وصورة ما يترتب على هذا الحد من زجر أو حفظ لحقوق الناس. وهذا يعني أن القطع غير مقصود في ذاته، وإنما المقصود هو حفظ أموال الناس، فيكون أصلًا للعلّة؛ لأنه يترتب على السرقة الضياع، فلو لم يكن هذا كذلك لما كانت السرقة علة. فعلة كون السرقة علة هو منع ضياع أموال الناس. يقول الرازي: "الحكمة علة لعلية الوصف، فأولى أن تكون علة للحكم"^(١).

وإذا تقرر الفرق بينهما فقد اختلف الأصوليون بين مانعين للتعليل بالحكمة، وبين مجوزين، وبين من فصل. وهذا ما فصلته في المطالب التالية.



(١) المحصول في علم أصول الفقه. للرازي ٣/١٣٢٦.



المطلب الثاني:

المانعون بالتعليل بالحكمة مطلقاً^(١)

احتجوا على المنع بأدلة، أذكر أهمها:

الدليل الأول: إذا جاز التعليل بالحكمة المُشتملة على مصلحة لما جاز التعليل بالوصف؛ لأنَّ المؤثر الحقيقي في الحكم هو حقيقة الحكمة وليس مظهرتها أو ما يقوم مقامها، وهو الوصف، وتكون الحكمة هي الأصل والوصف هو الفرع، ومن ثم لا يصح التعليل بالفرع دون الأصل، إلا أنَّ التعليل بالوصف هو الجائر دون الحكمة. ومن جهة أخرى، وبما أنَّ الأصل هي الحكمة والوصف هو الفرع، فإنَّ القدح في الحكمة الأصل يوجب القدح في الفرع، ولا عكس. ولذلك منعوا التعليل بالحكمة لتعذر انضباطها وإمكان الغلط فيها، بخلاف الوصف الظاهر للعيان والحواس، لذلك جاز التعليل بالوصف لتعذر ومشقة التعليل بالحكمة. هذا معنى دليلهم المُستقى من كلام الرازي ناقلاً حجَّتهم: "لو صحَّ تعليل الحكم بالحكمة لما صحَّ تعليله بالوصف، وتعليله بالوصف جائز فتعليله بالحكمة غير جائز"^(٢).

الحجة الثانية: إنَّ التعليل بالحاجات غير منضبط لاختلاف الأشخاص ومُغايرة الأزمان والمكان "... لأنَّ الحاجة أمرٌ باطنٌ فلا

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: المحصول في علم أصول الفقه. للرازي. ١٣٢٣/٣-

١٣٢٤. الإبهاج في شرح المنهاج. للسُّبكي. ١٦٦٤/٣.

(٢) المحصول في علم أصول الفقه. للرازي ١٣٢٤/٣.



يمكنُ الوقوفُ على مقاديرها، وامتنياز كلِّ واحدةٍ من مراتبها - التي لا نهاية لها - عن المرتبة الأخرى، وإذا تعذَّر تعيينُهُ تعذَّر التعليلُ بذلك المتعين^(١).

ويردُّ عليه: أنَّ المُلَازمةَ بين نفي التعليل بها لتعذُّر طلبها غير مسلم، وإذا انتفى اللازم بإمكان طلبها انتفت الملازمة. وذلك كما يقول القرافي: "إذا ظننا استناد الحكم في مورد التصص إلى الحكمة، وظننا حصولها في الفرع، ظننا حصول الحكم في الفرع والعمل بالظن واجب"^(٢).

وبعد بيان حجج المانعين بالتعليل بالحكمة أنتقل إلى دراسة المطلب الثالث الذي يتمحور حول: المجوزين بالتعليل بالحكمة مطلقًا.



(١) المحصول للرازي. ١٣٢٣/٣.

(٢) نفائس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٨/٣٦٦١.



المطلب الثالث:

المجوزون بالتعليل بالحكمة مُطلقاً

وهذا ما ذهب إليه البيضاوي والرازي والغزالي. واحتجوا بحجج، أهمها^(١):

الحُجَّة الأولى: إذا كانت الحكمة هي المقصد من التشريع والغاية المرادة من ترتب جلب مصلحة أو دفع مفسدة على الحكم، فلا شك أن الحكمة هي التي لأجلها صار الوصف علّة، فتكون هي الأصل، فالأولى التعليلُ بها.

يقولُ القرافي: "أنَّ الوصفَ إذا جازَ التعليلُ به فأولى بالحكمة، لأنها أصله، وأصل الشيء لا يقصر عنه، ولأنها نفسُ المصلحة والمفسدة وحاجات الخلق، وهذا هو سبب ورود الشرائع، فالاعتمادُ عليها أولى من الاعتماد على الفرع"^(٢).

الحُجَّة الثانية: يمكن تلخيص برهانها على الشكل الآتي: لما احتجَّ المانعونَ بعدم انضباطِ الحكمةِ للتعليلِ بها؛ فإنه لو لم يُجزِ التعليلُ بالحكم التي لا تنضبط لم يُجزِ بالوصفِ المشتغلِ عليها من باب أولى.

(١) انظر: شفاء الغليل في بيان الثبته والمُخيل ومسالك التعليل. لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ). تحقيق أحمد الكبيسي، العراق: رئاسة ديوان الأوقاف - إحياء التراث الإسلامي يُطلب من: مكتبة ابن تيمية دنا ص: ٦١٥. المحصول في علم أصول الفقه. للرازي ١/١٣٢٧. الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٣/١٦٦٤. بتصرف.

(٢) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. للقرافي ص: ٣٧٨.



وبيان الملازمة: أن الوصف هو معرفت للحكمة ودليل عليها، ومن ثم فهو ليس علة بذاته. فإذا انتفت تلك الحكمة انتفى الوصف حتمًا باعتباره فرعًا لها، وإذا بطل الملزوم فيجوز التعليل بالحكمة التي لا تنضبط^(١).

اعتراض على ذلك: إذا قيل إن الحاجات مجهولة ومختلفة العوارض فلم يكن القدر الموجود في الأصل ظاهر الوجود في الفرع؛ لأنه لا بد أن تكون علة الأصل هي نفسها عين علة الفرع.

يرد على هذا الاعتراض: إن هناك قدرًا مشتركًا بين الصورتين، وهذا القدر المشترك بين الأصل والفرع يناسب التعليل به، وإذا اشتركا في هذا القدر يلزم اشتراكهما في قدر المصلحة، فيضاف الحكم إلى ما يصدق عليهما^(٢). وهذا الظن يكفي المجتهد في حصول الحكم في المحل. والله تعالى أعلم.



(١) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٣/١٦٦٤-١٦٦٥.

(٢) انظر: المحصول. للرازي ٣/١٣٢٧. والإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٣/١٦٦٥. بتصرف.

المطلب الرابع:

المُفَضَّلُونَ بِالتَّعْلِيلِ بِالْحِكْمَةِ

وهو اختيارُ الأَمَدِيِّ وابنِ الحَاجِبِ والسُّبُكِيِّ^(١). واستدلُّوا بأدلةٍ أَسْتَخْلَصُ أَهْمَهَا:

١ - إِنَّ الحِكْمَةَ لَمَّا كَانَتْ فِي الغَالِبِ غَيْرِ مَنْضِبَةٌ، جُعِلَ الوَصْفُ عِلْمًا عَلَيْهَا، فَيُعْرَفُ العِلَّةُ بِالصَّالِحَةِ الوَصْفِ لِلضَّبْطِ، فَالحِكْمَةُ هِيَ الغَايَةُ والغَرَضُ مِنَ الحُكْمِ، كدَفْعِ المَشَقَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى رُحْصِ المُسَافِرِ فَإِنَّهُ هُوَ الغَايَةُ، فَالسَّقَرُ هُوَ الوَصْفُ الضَّابِطُ لِحِكْمَةِ دَفْعِ المَشَقَّةِ، وَاشْتَرَطَ أَنْ يَكُونَ الوَصْفُ ضَابِطًا لِلحِكْمَةِ، لَا أَنْ تَكُونَ الحِكْمَةُ مَجْرَدَةً أَوْ خَفِيَّةً أَوْ غَيْرِ مَنْضِبَةٌ.

٢ - دَلَّ اسْتِقْرَاءُ الشَّرِيعَةِ أَنَّ مِنْ مَحَاسِنِهَا قَطْعُ شُكُوكِ النَّاسِ وَضَبْطُ مَا يَضْطَرُّ بِاخْتِلَافِ الأَشْخَاصِ والأَزْمَانِ... إِلَى مَا هُوَ ظَاهِرٌ مِنَ المَظَانِّ الوَاضِحَةِ نَفِيًّا لِلحَرَجِ وَاسْتِقْرَارًا لِلتَّشْرِيعِ، وَحَتَّى لَا يَرْتَفِعَ الأَمَانُ التَّشْرِيعِيُّ مَعَ التَّعْلِيلِ بِالحِكْمَةِ الخَفِيَّةِ غَيْرِ المَنْضِبَةِ^(٢).

ومَعَ خَتَامِ هَذَا المَبْحَثِ: يَمِيلُ عَقْلُ البَاحِثِ إِلَى رَأْيِ العُلَمَاءِ الذِّينِ أَخَذُوا بِتَفْصِيلِ التَّعْلِيلِ بِالحِكْمَةِ، وَذَلِكَ لِلسَّبَبِ الآتِيَةِ:

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام. للأَمَدِيِّ ٣/١٨٠. بيان المختصر. للأصبهاني ٢/٦٩٥. والإبهاج في شرح المنهاج. للسُّبُكِيِّ ٣/١٦٦٥.

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسُّبُكِيِّ ٣/١٦٦٦. الإحكام في أصول الأحكام. للأَمَدِيِّ ٣/١٨٠ ١٨١. بيان المختصر. للأصبهاني ٢/٦٩٥.



أ - إنَّ التَّشْرِيعَ لَا بُدَّ أَنْ يَقُومَ عَلَى ثَوَابِتٍ وَمَعَانٍ ظَاهِرَةٍ حَتَّى يَحْسُنَ تَطْبِيقُهَا عَلَى أَرْضِ الْوَاقِعِ، فَلَوْ قَامَ عَلَى أُمُورٍ مُتَغَيِّرَةٍ غَيْرِ وَاضِحَةٍ لِاضْطِرَّ بَتِ الْأَحْكَامِ وَتَعَذَّرَ تَطْبِيقُهَا، لِذَلِكَ لَا بُدَّ مِنْ إِنْطَاةِ الْأَحْكَامِ بِمَا هُوَ ظَاهِرٌ مَنْضَبٌ، وَمِثَالُ ذَلِكَ: إِنَّ عِلَّةَ التَّرْخُصِ فِي السَّفَرِ هُوَ السَّفَرُ، وَلَكِنْ هَذَا الْحُكْمُ أَنْيَطُ بِالسَّفَرِ لَيْسَ فِي ذَاتِهِ وَإِنَّمَا لِأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ الْمَشَقَّةَ، وَلَمْ يَلْقُ الْحُكْمَ بِالْمَشَقَّةِ لِأَنَّهَا مُتَغَيِّرَةٌ وَمُتَحَرِّكَةٌ مَعَ اعْتِبَارَاتِ الْأَشْخَاصِ، فَالْمَشَقَّةُ مَعَانِيهَا مُخْتَلِفَةٌ، لِأَنَّهَا أَمْرٌ بَاطِنٌ تَتَفَاوَتُ أَحْوَالُ النَّاسِ فِيهِ، فَلَا يُمْكِنُ الْوُقُوفُ عَلَى حَقِيقَتِهِ، فَأَقَامَ الشَّارِعُ السَّفَرَ الْمَخْصُوصَ مَقَامَ الْمَشَقَّةِ، فَالسَّفَرُ عِلَّةٌ مُوجِبَةٌ لِلْمَشَقَّةِ مَهْمَا اخْتَلَفَتْ أَحْوَالُ الْمَسَافِرِ بِالسَّفَرِ... لِذَلِكَ فَإِنَّ "العلة في الحقيقة هي الحكمة، لكنّها إنّما تنضبط بمقاديرها، وإنّما يضبط ذلك الوصف، فكون ذلك الوصف علة في الشرع معناه أنه علامة للحكمة" (١).

ب - إنّنا لو عللنا بجنس المشقة لترخص به من هو خارج السفر، لذلك يمكن القول: انحصرت المشقة بمتضمّنها بالوصف الظاهر السفر، بحيث إذا تحقّق الوصف الظاهر تحقّقت حكمته حتّمًا؛ لأنّ هذا الوصف هو مظنة الحكمة، أمّا إذا عللنا بالحكمة مطلقًا أي المشقة فإنّها تشمل السفر وغير السفر. وهذا غير مراد، لذلك انحصرت هذه المشقة بالسفر وأقيمت مظنة الشيء مقام الشيء نفسه، ولا يخفى أنّه السفر. وهكذا يتبيّن أنّ الوصف الظاهر ما كان علة إلّا لكونه مظنة الحكمة ومتضمّنًا لها، فكان كدلالة التضمّن، فكان السفر دليلًا على المشقة ولا عكس، وبذلك كان الوصف "علة بذاته بل باعتبار

(١) نفائس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٨/ ٣٦٦٣.



اشتماله على الحكمة فهو تابع لها، وأنَّ المانع من جعلها علة هو خفاؤها أو اضطرابها^(١)، فما كان هذا الوصف الظاهر إلا من أجل الحكمة، ولیدلنا عليها كونه ضابطاً لها متممناً لها "فالسفر الذي هو علة العلة، وأبداً يُضاف الحكم إلى علة العلة عند تعذر إضافته إلى العلة"^(٢). فكانَّ العلة الحقيقية هي الحكمة، ولكن لما عسر ضبطها أُضيفت إلى وصف يضبطها. وبذلك تتحقَّق الحكمة مع ضابطها أو وصفها الظاهر، وهذا لا خلاف عليه في التعليل بين الأصوليين، وإنما الخلاف بالنسبة للتعليل بنفس الحكمة.

وبما أنَّ الحكمة هي الأصل الذي لأجله كان الحكم، فإذا كانت تحمل خصائص الوصف الظاهر فلا مانع عندها من التعليل بها، لأنَّ الأوصاف الظاهرة أُقيمت مقام الحكمة، فمن باب أولى إذا وجدت الحكمة الصالحة للتعليل لأنَّه ثبت ترتب الأحكام وفق المصالح تفضلاً وتكرماً من الباري ﷻ.

وفي هذا يصرح الأمدى: "فإذا كانت الحكمة وهي المقصودة من شرع الحكم مُساوية للوصف في الظهور والانضباط كانت أولى بالتعليل بها، وأما إذا كانت الحكمة خفية مضطربة غير منضبطة فيمتنع التعليل بها"^(٣).

(١) تعليل الأحكام. للشليبي ص: ١٣٩.

(٢) كشف الأسرار. للبخاري ٤/٢٨٤.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ٣/١٨٠. نفائس الأصول في شرح

المحصل. للقرافي ٨/٣٦٦٤.



وختلاصة القول:

- (١) تبين مما لا شك فيه، أن أحكام الشريعة الغراء معللة بالحكم والمصالح، وهذا مغاير لنفي التعليل في أفعاله تعالى بالأغراض والدواعي لانفكاك الجهة، حيث إن "التعليل واقع في الشرائع دون الأفعال وهو المدعى، فلا تضرنا الأفعال بعدم توقّف القياس عليها"^(١). فالمعلوم لدينا من التشريع أنها وضعت على المصالح. وهذا ميدان واسع للعقل في التوسع في المعاني وملاءمتها مع الواقع.
- (٢) ولأن هذه الحكم هي الأصل ومن أجل حصرها ضبطت بمظانها، وهي الأوصاف الظاهرة المتضمنة لها، فصارت علامة على الحكمة.
- (٣) إن النحو بهذا الاتجاه من شأنه أن يقرب الأقوال؛ لأن المانعين منعوا التعليل بالحكمة المجردة، والمُجوزين ما قالوا بالتعليل بالحكمة إذا خفيت، ومن ثم: فإذا كان الوصف الظاهر مظنة الحكمة وضابطها بحيث ما كان علة بذاته إلا لضبطه للحكمة واشتماله عليها، فعلاً بالسفر لأنه يتضمن المشقة وحكمة التشريع لا لكونه سفرًا مجردًا "فالحكمة هي العلة الغائية الباعثة للفاعل، والوصف هو المعرف للعلة الحقيقية المؤثرة، فزالت الشبهة واجتمعت الأقوال"^(٢). وهنا يتبين دور العقل في سؤال النص عن غائية مقاصده.



(١) نفائس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٧/٣٤٥٩.

(٢) المصدر نفسه. ٨/٣٦٦٣.



المبحث الثالث:

أَضْرَبُ الاجتهادَ العقليَّةَ في العلة:

تنقيح المناط، تحقيق المناط، تخريج المناط

المطلب الأول:

تنقيح المناط لغة واصطلاحاً

تتمحور دراسة هذا المبحث في دراسة دور العقل في استنباط العلة من خلال أضرب الاجتهاد العقلي في العلة: تنقيحاً وتحقيقاً وتخريجاً للمناط. وإذا كان العقل تابعا للنص، فإن له دوراً مؤثراً في استنباط المعاني من خلال طرق الاجتهاد العقليَّة. أ - تنقيح المناط في اللغة:

يرجع التركيب الإضافي في (تنقيح المناط) إلى مادَّتين لغويَّتين: الأولى: (نقح) والثانية (نوط).

نقح: يُقال: نَقَحَ العَظْمَ كَمَنَعَ: اسْتَخْرَجَ مَخَّهُ كَنَقَّحَهُ وَاِنْتَفَحَهُ، وَالشَّيْءُ قَسْرُهُ وَالْجِذْعُ شَذْبُهُ، وَتَنْقِيحُ الشَّعْرِ وَاِنْقَاؤُهُ: تَهْدِيئُهُ. أمَّا نوط: ناط الشيء علقه، وهذا منوط به: مُعَلَّقٌ^(١).

(١) انظر: الصَّحاح. الجوهري مادة: نوط ص: ١١٧٨. البحر المحیط. للفيروزآبادي مادة: نقح نوط ص: ٥٨٨.



ب - في الاصطلاح:

تنقيح المناط هو: "أن يبيّن إلغاء الفارق"^(١).

وكما يتبيّن من هذا التعريف أنّ المجتهد لا يتعرّض للعلة المشتركة بين الأصل والفرع؛ بل لبيان أنّ الفرع لم يفارق الأصل المقيس عليه إلا في أوصاف علم من الشارع عدم تأثيرها، وكذلك هي غير مؤثرة عقلاً، فيلزم الجمع بينهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له. كحذف الطول والقصر من الأوصاف المؤثرة في الأحكام، أو حذف الذكورة والأنوثة في بعض الأحكام مثل: "قياس الأمة على العبد في قوله ﷺ: «مَنْ أَعْتَقَ شُرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ قَوْمٍ عَلَيْهِ الْبَاقِي»"^(٢). بأنّه لا فارق بين الأمة والعبد إلا الذكورة. وهو مُلغى بالإجماع، إذ لا مدخل له في العلية"^(٣).

وعرّفه الغزالي: "أن يُضيف الشارع الحكم إلى سبب، وينوطه به، وتقترن به أوصاف لا مدخل لها في التأثير بالإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتّى يتّسع الحكم"^(٤).

بناءً عليه، يتبيّن أنّ العلة منصوصٌ عليها، ولكنها تختلط بأوصاف

(١) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١٥٦٦/٣.

(٢) صحيح البخاري. للبخاري كتاب العتق باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء ح (٢٥٢١) ص: ٦١١.

(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١٥٦٧/٣.

(٤) المستصفى. للغزالي ٢/٢٣٩.

تعقيب: لا بدّ من بيان أن يعتبر تنقيح المناط من جنس إلغاء الفارق ولم يذكره ضمن مسالك العلة. [انظر: المصدر نفسه. ٢/٢٩٥].



طردية لا تصح لارتباط الحكم بها وإضافتها إليه "فينقح (المجتهد) حتى يميز المعتمد ويجتهد في تعيين السبب الذي أناط الشارع الحكم به وأضافه إليه بحذف غيره من الأوصاف عن درجة الاعتبار، وحاصله: إلحاق الفرع بالأصل بإلغاء الفارق"^(١).

يمثل أئمة الأصول لهذا النوع من أنواع الاجتهاد بوقاع الأعرابي في نهار رمضان، حيث يظهر عمل التفتيح في أن المجتهد لم يستخرج علة الكفاءة لكونها مذكورة في النص؛ بل نقح وهذب المنصوص بإلغاء غير المؤثر والإبقاء على المؤثر الذي يصلح أن يكون مناطاً للحكم. أي يقوم بعملية تجريد من التعميم على خلاف في هذا التعميم.

مثاله ما جاء في الحديث: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله هلكت، قال: «ما لك؟» قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال صلى الله عليه وسلم: «هل تجد رقبة تعتقها؟» قال: لا. قال: «فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟» قال: لا. قال: «فهل تجد إطعام سبعين مسكينا؟» قال: لا. فمكث النبي صلى الله عليه وسلم قال: فبينما نحن على ذلك أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر - والعرق: المكتل -، فقال: «أين السائل؟» فقال: أنا. فقال: «خذُه فتصدق به»^(٢)، وهذا عمل عقلي اجتهادي بحثه في المطلب الثاني.

(١) البحر المحیط. للزرکشی ٢٥٥/٥.

تعقيب: وعند الحنفية يسمى استدلالاً وليس قياساً لجلانها وعدم احتياجها إلى نظر واجتهاد في استنباط العلة. [المزيد من التفاصيل: الفصول في الأصول. للجصاص ٢٦٤/٢].

(٢) صحيح البخاري. للبخاري، كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليكثر ح (١٩٣٦) ص: ٤٦٦.

المطلب الثاني:

العمل العقلي في تنقيح المناط

كما يتبين، فإنَّ للعقل دورًا جليًا، فتنقيح المناط من حيث استنباط الوصف المناسب الذي يظنُّ أنَّ الشارحَ ناظٌ به الحكم دون غيره من الأوصاف الأخرى، أو هو أن ينفي المجتهد الفارق بين الأصل والفرع لبيان أنَّ الفوارق هي أعراض غير مؤثرة، فالفرع لم يفارق الأصل إلا فيما لا يؤثر، فيلزمُ جمعها في هذا المؤثر^(١). وهذا لا بدُّ له من دليل عقلي لمعرفة المؤثر من الأوصاف من غيرها، ولا بدُّ أن يكونَ هناك مناسبة^(٢) عقلية بين الوصف والحكم، وهذا يعني أنَّ ما هو مؤثر شرعًا هو سائغ عقلاً، يقدر العقل أن يربط بين هذا الوصف المعين والحكم. وهنا أهمية العقل كدليل يستدلُّ به المجتهد من أجل الإلغاء والإبقاء. ثمَّ بعد تعيين خصوص الوصف: هل يعمُّ هذا الخصوص المعين على محلِّ آخر، أم يتجاوز هذا الوصف المعين إلى وصف وعلّة أعم يوسع بموجبه النصّ؟

فقد عرّف أن علّة وجوب الكفارة على الأعرابيِّ "الوقاع في نهار رمضان" ولكن اقترنَ مع هذا الوصف المقصود إناطة الحكم به أوصاف لا مدخلَ لها في تعليل الأحكام، ويمكن استنتاج التالي:

= صحيح مسلم. كتاب الصيام باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم ووجوب الكفارة الكبرى فيه وبيانها، وأنها تجب على الموسر والمعسر وثبتت في ذمة المعسر حتى يستطيع ح (١١١١) ص: ٧٨١.

(١) شفاء الغليل. للغزالي ص: ٤١٥.

(٢) انظر صفحة ٤٠٤ من هذه الرسالة وما يليها.



- ١ - كَوْنُ الْمُكَلَّفِ أَعْرَابِيًّا.
- ٢ - كَوْنُهُ وَاقَعَ زَوْجَتَهُ.
- ٣ - كَوْنُهُ وَاقَعَ فِي رَمَضَانَ مَخْصُوصٍ فِي زَمَنِ سَيِّدِنَا رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَوْصَافِ.

ولكن أي من الأوصاف يصلح للعلية؟

إنَّ المَجْتَهِدَ عَلمَ أَنَّ مَنَاطَ الحُكْمِ - أَي عِلَّةُ وَجُوبِ الكُفَّارَةِ - هُوَ وِقَاعُ مَكَلَّفٍ فِي رَمَضَانَ، فَحَذَفَ خُصُوصِيَّةَ كَوْنِ المَكَلَّفِ أَعْرَابِيًّا، فَيَلْحَقُ بِهِ التَّرْكِيبِي وَالعَرَبِي، أَي جَرَّدَهُ مِنْ شَخْصٍ مَعْيَّنٍ إِلَى عَمُومِ المَكَلَّفِينَ، وَذَلِكَ بِنِيبَاءٍ عَلَى أَصْلِ عَامٍّ: 'حُكْمِي عَلَى الوَاحِدِ حُكْمِي عَلَى الجَمَاعَةِ'^(١) وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ التَّصَوُّصَ عَامَّةً وَمَجْرَدَةً، لِذَلِكَ عَلِمْنَا أَنَّ مَنَاطَ الحُكْمِ وَوِقَاعَ مَكَلَّفٍ لَا خُصُوصَ الْأَعْيَانِ.

ثُمَّ يَلْغِي خُصُوصِيَّةَ الزَّمَانِ المَعْيَّنِ؛ لِأَنَّ خُصُوصَ الوِقَاعِ مُلْغَى، فَالمَقْصُودُ هُوَ المَفْطَرُ لَا بِخُصُوصِ الوِقَاعِ؛ لِأَنَّهُ عَلمَ أَنَّ المَقْصُودَ فِي إِضَافَةِ الحُكْمِ هُوَ خَرَقُ حُرْمَةِ الشَّهْرِ لَا رَمَضَانَ بَعِيْنَهُ هَذِهِ السَّنَةِ، كَخُصُوصِ القِتْلِ بِالسَّيْفِ فِي وَجُوبِ القِصَاصِ، فَإِنَّهُ مُلْغَى لِأَنَّهُ لَا خُصُوصِيَّةَ لِلوَسِيلَةِ، وَبِذَلِكَ تَتَعَيَّنُ الكُفَّارَةُ عَلَى كُلِّ مَكَلَّفٍ وَاقَعَ فِي رَمَضَانَ، يَقُولُ السُّبْكِيُّ: 'فِيحذفُ خُصُوصَهُ (ذَلِكَ الوَصْفِ أَي الجَمَاعِ) عَنِ الِاعتْبَارِ بِالاجْتِهَادِ، وَبِنَاطِ الحُكْمِ بِالْأَعْمِ، أَوْ تَكُونُ أَوْصَافٌ فِي مَحَلِّ الحُكْمِ فَيَحذفُ بَعْضُهَا عَنِ الِاعتْبَارِ بِالاجْتِهَادِ وَبِنَاطِ الحُكْمِ بِالْبَاقِي'^(٢).

(١) انظر: المستصفى. للغزالي ٢/٢٣٩-٢٤٠. الكاشف عن المحصول. للأصفهاني

١/٤٣٥-٢٣٦. الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ٣/١٥٦٩. بتصرف.

(٢) حاشية العطار. للعطار ٢/٥٣٠-٥٣١.



وهي طريقة الشافعية، فبعد أن أبعدوا الأوصاف الظردية أناطوا ما ثبت عندهم بعد التعيين وهو الجِماع فقط، دون تجاوزه وتعميمه كما فعل الحنفية^(١).

ولكن بعد هذا الحذف والتعيين وتحديد سبب إضافة الحكم، وقع خلاف في مسألة التعميم (تعميم العلة) لا بالإفطار في الوقاع؛ بل تجاوز الحنفية ذلك إلى مطلق الإفطار ليوسعوا النص إلى الأكل والشرب، أي حذفوا خصوص الوقاع وعمموا إلى هتك الشهر مطلقًا. " ... ثم استدللنا على أن ذلك المعنى هو إفساد صوم رمضان بضرب من المأثم، وهو أن يكون مأثمه مثل مأثم المُجامع. وكانت هذه الكفارة مستحقة عليه على جهة العقوبة، لما اجترمه من المأثم..."^(٢).

والحنفية نظروا إلى الجِماع لا كعلة معينة بعد حذف باقي الأوصاف؛ بل كوسيلة أو آلة لإفساد الصوم، وبذلك نظروا إلى المال كونه مفيدًا للصوم وهاتيكما لحُرمة الشهر، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص وليس هو من المناط، إذ يمكن أن يتحقق القتل بالآلة أخرى، فالسيف مجرد آلة، فيلحق به أي وسيلة أخرى، فالمناط يتجاوز الوسيلة وهو إزهاق الروح. وكذلك هنا، فالجِماع والطعام آلة لإفساد الصوم. بينما حجة الشافعية أن الجِماع يحتاج إلى كفارة جابرة أكثر من الأكل والشرب، وهذه ظنون تختلف بالإضافة إلى المجتهدين، ودليل على "نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل"^(٣).

(١) انظر: حاشية العطار. للعطار ٢/٥٣٠-٥٣١.

(٢) الفصول في الأصول. للجصاص ٢/٢٦٨-٢٦٩.

(٣) انظر: المستصفى. للغزالي ٢/٢٩٦.



إذن، فالحنفيَّة لا يعتبرونه قياساً، وهذا الاختلاف مرده إلى النظر العقليّ ليس في النَّصِّ فحسب؛ بل من خلال أسئلة تحيله إلى أصول أخرى كما ظهر بين منهجي الحنفيَّة والشافعيَّة، فمنهج الحنفيَّة بعد إلغاء الأوصاف وسَّعوا معنى العلة لا إلى كون الوقاع هو المؤثِّر في الحُكم؛ بل جعلوا المؤثِّر هو انتهاك حرمة الشَّهر، فتساوى الأكل والجماع في انتهاك الحرمة ووجوب الكفَّارة. بينما لم يوسِّع الشافعيَّة العلة واعتبروا أنَّ الوقاع هو المؤثِّر في ذاته، أي لم يحيلوا هذا المعنى المخصوص إلى معنى ثانٍ أو أصل لاحق يندرج ضمنه، وهكذا تختلف وجهة الاستنباط باختلاف وجهة النَّظر العقليّ.

بناءً على ذلك:

- ١ - يتبيَّن في تنقيح المناط بأنَّ الوصفَ مَنْصُوصٌ عليه، فإمَّا أن يحذف خصوصه بعد طرد غير المؤثِّر ويُنَاط بالأعمِّ، وإمَّا أن يُنَاط به بعد حذف غيره كما فعل الشافعيَّة.
- ٢ - إنَّ الذي دلَّ على هذا الوصف أو ذاك، عمليَّات عقليَّة: استقراء مواد الشَّارع ومعرفة تصرفاته في إناطة الأحكام، ثمَّ يقومُ المجتهد بعد ذلك بالتَّجريد والتَّعميم. وبالأصل ما هو مؤثِّر شرعاً هو مؤثِّر عقلاً؛ لأنَّ الأوصاف الطردية شرعاً هي طردية عقلاً. والأصل أنَّ المناسبة يجب أن تتوفَّر بين الوصفِ المؤثِّر والحُكم ليسترشد العقل به.
- ٣ - بعضُ المجتهدين لم يعتبر هذا النَّوع من القياس؛ بل من قبيل إلغاء الفارق كالغزالي. والحنفيَّة اعتبروه من الاستدلال، وهذا مرده إلى النَّظر العقليّ.





المطلب الثالث:

تخريج المناط لغةً واصطلاحًا

أ - تعريفه لغةً: التَّخْرِيجُ: من خَرَجَ، والاستخراج: الاستنباط^(١).

ب - اصطلاحًا:

عرّفه ابن قدامة^(٢): "أن ينصَّ الشَّارِعُ على حُكْمٍ في محلٍّ ولا يتعرَّضُ لِمَنَاطِهِ أصلاً"^(٣).

وعرّفه الزركشي: "الاجتهاد في استخراج عِلَّةِ الحُكْمِ الذي دَلَّ عليه النَّصُّ أو الإجماع من غير تعرُّضٍ لبيان علته أصلاً"^(٤).

ليس هناك فرقٌ بين المعنى اللغويِّ والاصطلاحيّ، سوى أنه في الاصطلاحيّ يظهر دور العقل في تعيين الوصف، وهذا ما سأبحثه ميّناً دور العقل في استنباط الوصف المناسب.

(١) البحر المحيط. للفيروزآبادي مادة: خرج ص: ١٧٠. الصّحاح. الجوهريّ مادة: خرج ص: ٣١١.

(٢) ابن قدامة: القُدوة المجتهد موقِّع الدين أبو محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة ابن مقدام بن نصر المقدسي الجماعيلي ثمّ الدمشقي الصالحي الحنبلي صاحب «المغني». مولده بجماعيل من عمل نابلس سنة إحدى وأربعين وخمسمائة في شعبان. وسمع بدمشق من أبي المكارم بن هلال وعدّة. وبمكة من المبارك بن الطباخ... وكان عالم أهل الشام في زمانه. من مؤلّفاته: المغني، والكافي، والعمدة، والروضة، وذمّ التأويل، وغيرها كثير... توفي يوم السبت في يوم الفطر عام ٦٢٠هـ ودُفِنَ في جبل قاسيون. [انظر: سير أعلام النبلاء. للذهبي ١٦٥/٢٢-١٧٣].

(٣) نزهة الخاطر العاطر. الأستاذ الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدّومي ثمّ الدمشقي. شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي الدمشقي - بيروت: دار ابن حزم ط ٢١٤١٥هـ، ٢٠١/٢.

(٤) البحر المحيط. للزركشي ٢٥٧/٥.



المطلب الرابع:

العمل العقلي في تخريج المناط

يتبيّن من هذه التعريفات أنّ الشارِع لم يبيّن علّة الحكم، وهذا بخلاف تنقيح المناط، فيقوم المجتهد بالنظر في استنباط العلة عقلاً وبيان علاقة المناسبة بين الوصف المُستخرج والحكم، لذلك يقول الزركشي: "وهو مُستقًى من الإخراج، فكأنّه راجعٌ إلى أنّ اللفظ لم يتعرّض للمناط بحال، فكأنّه مستورٌ أُخرج بالبحث والنظر"^(١). وكان مُعينُ المجتهد دليلاً في ذلك هو العقل كما يبيّن السبكي: "لكنّ المجتهد نظرَ واستنبط العلة بالطُرُق العقليّة من المناسبة وغيرها"^(٢).

مثال ذلك: لقد ثبتَ نصّاً تحريمُ الخمر، فينظرُ المجتهدُ في الوصفِ المُناسبِ لتحريمِ الخمر؟

فيجد أن حُرمة الخمر للإسكار، ثمّ يتساءل: لماذا حُرمت الخمر للإسكار؟ لأنّها تُزيلُ العقلَ وهو مناطُ التّكليف، وهو المقصود من شرع الحكم وحفظ العقل أحد الأصول الضّروريّة التي قامَ عليه التّشريع.

إذن، لا بُدّ أن يكونَ بين المعنى والحكم مُناسبةً عقليّةً، أي أنّ هذا الوصف ضالِحٌ لأن يكونَ علّةً للحكم، وهذا لا يتمّ إلا بالاستدلال العقليّ. صحيح أنّ محلّ استخراجِ العلة هو النصّ، ولكنّ الصّحيح أيضاً

(١) البحر المحيط. ٢٥٧/٥.

(٢) الإبهاج في شرح المنهاج. للسبكي ١٥٧٢/٣.



أنه لولا معقولية المعنى وملاءمته لما أضاف الشارع الحكم إلى هذا الوصف تحديداً، والذي يستطيع العقل أن يدرك حكمته ويدرك ملاءمته لحكم التحريم، ولذلك سُمي المناسب مناسباً لما بين المعنى المعلل وبين الحكم من المناسبة العقلية كما يقول الغزالي^(١).

فالعقل ما قطع بتحريم الخمر لوصف الإسكار دون غيره من الأوصاف إلا لما يترتب عليها من مصلحة حفظ العقل ولملاءمته تصرفات العقلاء، وهذا لأنه "إذا كان الحكم معقول المعنى كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزن التصرفات العرفية"^(٢) كما يقول الآمدي.

ولكون الوصف معقولاً، ويترتب عليه جلب مصلحة، استبعدت الأوصاف الطردية مثل أن يقال: حرمت الخمر لحمرتها أو رائحتها أو لكونها تحفظ في الدن، فكل هذه الأوصاف لا تناسب التحريم ولا تستدعيه، وأهم شيء لا تقتضيه عقلاً^(٣). وبذلك يكون الدليل العقلي أو المناسبة دليلاً على كون الوصف علة "لأن الغالب من الشارع اعتبار المناسبات دون إلغائها"^(٤).

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: شفاء الغليل. للغزالي ص: ١٤٣، ١٤٥، ١٤٦ بتصرف.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي ٢٣٣/٣.

(٣) انظر: شفاء الغليل. للغزالي ص: ١٤٦. المستصفي. للغزالي ص: ٣٠٦.

تنويه: ولا أبالغ إذا ما قلت أنها دليل عقلي لأنه ثبت أنها الملائم لأفعال العقلاء في العادات أي ما يستدعي العقلاء تحرير هذه المعاني «بحيث يقصد العقلاء فعله على مجاري العادة تحصيل مقصود مخصوص». [البحر المحيط. للزرکشي ٢٠٦/٥].

(٤) الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي ٢٤٨/٣.



وفي الختام يتبين:

(١) عادة الشارع أتباع المعاني المناسبة من التشريع وتعلق الأحكام بالمعاني، فكانت بمثابة الأسباب الموجبة^(١) التي تظهر المصالح المرغوب بحمايتها بموجب التشريع، وتعتبر دليلاً في التعرف على المقصود من التشريع والغايات المراد تحقيقها منه. إنَّ هذا المناسب أو الاستدلال العقلي ما كان كذلك إلاَّ لأنَّه "عُرِفَ من دأب الشارع اتباع المعاني المناسبة، دون التحكُّمات الجامدة"^(٢) وهذا غالب عادة الشارع.

(٢) إنَّ ما ذكر يسمح للعقلِ توجيَهَ نظره إلى المعاني وربطها بالمقاصد التي لأجلها شُرِعت، وهذا عبر الاستدلال الذي هو فعلٌ عقليٌّ في أنَّه يلمح علاقة بين الوصف والحُكم كعلاقة المبدأ أو القيمة، وهكذا كان التشريع الإسلامي ليس نُصوصاً آمرةً أو ناهيةً محضةً مُجرَّدة عن المقصد والمآل.

(٣) إنَّ هذه الأوصاف المناسبة هي ما يلزم في ترتيب الحكم عليها ما يصلح أن يكون مقصوداً للشارع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، فالأحكام شُرعت لمصالح العباد، والعقل هو الذي يربط بين الوصف والحُكم أو يُقيم الصفة السببية بين الوصف والحُكم، بعد أن يكون عين الوصف الملائم لتحقيق مقاصد الحكم في كونها شُرعت لمصالح العباد.

(١) تنويه: لقد استعمل الجصاص هذا المصطلح وقد سبق بذلك علماء القانون في استعمال الأسباب الموجبة. [انظر: الفصول في الأصول. للجصاص ٢/٢٥٥].

(٢) شفاء الغليل. للغزالي ص: ١٩٨، ١٩٩.

المطلب الخامس:

تحقيق المناط لغةً واصطلاحًا

أ - تحقيق المناط لغةً:

يرجع التركيب الإضافي: تحقيق المناط، إلى مادّتين لغويتين:

الأولى هي: حقق، والثانية: نوط.

فأما حقق: فهو يرجع إلى الموجود الثابت (الحق) والصدق، لذلك كان (الحق) بمعنى ضدّ الباطل. و(تحقق) عنده الخبر: صحّ، و(حقق) قوله وظنّه (تحقيقًا) أي: صدّقه^(١).

كما يتبيّن فهو يُفيد معنى المطابقة بين أمرين.

ب - اصطلاحًا:

تحقيق المناط هو: بيان وجود العلة في الفرع^(٢).

وعرّفه السبكي: بأنه إثبات العلة في آحاد صورها^(٣).

يتبيّن أنّ الأصل في تحقيق المناط أنّ الوصف متفق عليه ویراد

(١) انظر: الصّحاح. الجوهري مادة: حقق ص: ٢٦٧. البحر المحيط. للفيروزابادي

مادة: حقق ص: ٧٤٥.

(٢) انظر: الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٦/٤٣٥. زوائد الأصول على منهاج

الوصول إلى علم الأصول. للإنسوي ص: ٣٨٠.

(٣) جمع الجوامع في أصول الفقه. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي

(ت ١٧٧١هـ). علّق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار

الكتب العلميّة ط ٢٠١٣ م ص: ٩٥.



إثباتُ هذا الوصفِ وبيانُ وجوده في الفرع، والمطلوبُ إسباغُ هذا الوصفِ عليه.

فإذا كان الممتق عليه أن علة قطع يد السارق أخذ المال، فإنه يتعينُ الاجتهاد في تحقيق هذه العلة في صورة أخرى كالنَبَّاش فيما إذا كان ينطبقُ عليه وصفُ السرقة أم لا؟ فالشافيةٌ مثلاً: اعتبروا أن علة القطع موجودة في النَّبَّاش، وبالتالي ينطبقُ عليه معنى السرقة.

وبيان دور العقل في تحقيق المناط في المطلب السادس.



المطلب السادس:

العمل العقلي في تحقيق المناط

يشبه تحقيق المناط التكييف القضائي للواقعة بمعنى "المطابقة بين الواقعة المرتكبة وتكييفها القانوني"^(١)، أي المطابقة بين الواقعة المراد إسباغ الوصف عليها والنص أو القاعدة الكلية. وهذا يقتضي فهم إعمال العقل في فهم الواقعة فهمًا دقيقًا منسجمًا مع مبادئ التشريع ومقاصده؛ لأنَّ التَّحْقِيقَ يختلفُ بين تحقيقٍ عينيٍّ للواقعة يسري على الكلِّ بدون تفرقة، وبين إذا ما احتفت الواقعة بظروفٍ يكون لها أثر على من توافرت لديه، وهذا ما يُعرَفُ بتنقيح المناط الخاص.

ويُعرفُ هذا النوعُ من الاجتهادِ عند الحنفيَّةِ بالاجتهادِ بغالبِ الظَّنِّ: كـ"الاجتهاد في تحريِّ جهة القبلة لمن كان غائبًا عنها... والحكم بمهر المثل ونفقة المرأة... فهذا الضربُ من الاجتهادِ كُلِّفنا فيه الحكم بما يؤدي إليه غالب الظَّنِّ من غير علة يُقاس بها فرعُ على أصله"^(٢).

وتحقيق المناط بهذا المعنى له وظيفة تنزيل الأحكام على محالِّها، من خلال إسباغ الوصف الشرعيِّ على الوقائع محلِّ نظر المجتهد بعد فهم الواقع ومآلاته المراد تكييفه وفقها، وبعد دراية النصوص الشرعية واستنباط معانيها ومقاصدها. ويستند تحقيق المناط على مقدمتين: نظرية في معرفة

(١) التكييف في المواد الجنائية. محمد علي سويلم ص: ٣٠.

(٢) الفصول في الأصول. للجصاص ٢/٢٠٢.



الواقع وعلاقاته وظروفه وأخرى، نقلية راجعة إلى النص، قال الشاطبي: 'كلّ دليل شرعي مبني على مقدمتين: إحداهما: راجعة إلى تحقيق مناط الحكم، والأخرى: ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى: نظرية، وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية (معرفة الواقع)، سواء علينا أنبئت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، ولا أعني بالنظرية مقابل الضرورية. والثانية: نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كلّ مطلب شرعي؛ بل هذا جارٍ في كلّ مطلب عقليّ أو نقليّ، فيصحّ أن تقول: الأولى راجعة إلى تحقيق المناط، والثانية راجعة إلى الحكم^(١).

فتحقيقُ المناط عملٌ اجتهاديّ - له آثاره في تغيير الأحكام - يتضمّن مقدّمة نظرية في معرفة الواقع من أجل تعيين مناط الدليل على هذه الواقعة أو هذا الفرع، ولا يعني أنّ المقدّمة النقلية مجردة عن النّظر يوضح في محلّ آخر عمل النّظر في المقدّمة الشرعية 'فإنّ كلّ استدلال شرعيّ مبني على مقدّمتين: إحداهما: شرعية وفيها من النّظر ما فيها ومقدّمة نظرية تتعلق بتحقيق المناط...'^(٢).

وهذا يتطلّب النّظر العقليّ في المقدّمة الشرعية من فهم وتأويل، واجتهاد في معرفة علّة النصّ أو استدلالاً مصلحياً، والنّظر في الوقائع ومعرفة ودراية لتطبيق الحكم المناسب، وإذا كانت التّصوص مُطلّقة عامّة 'فالأفعال لا تقع في الوجود مُطلّقة'^(٣)؛ بل يكون لكلّ واقعة خصوصيتها وفرديتها في إخراج الواقعة من حكم النصّ العام 'فلكلّ معيّن خصوصية

(١) الموافقات. للشاطبي ٣/٣٩.

(٢) المصدر نفسه. ٣/٨٣.

(٣) المصدر نفسه. ٤/٤٦٧.



ليست في غيره^(١) فيما إذا احتفت بالوقائع ظروف يقتضي تحقيق مناط خاص بها استثناء من مقتضيات الحكم العام.

الخلاصة: وتأسيسًا على ما تمّ بيانه:

يظهر دور العقل في تحقيق المناط في النّظر في المقدّمة الشرعيّة (فقه النّص) والمعاني الغائيّة التي أنيط الحكمُ بها والتي تعبّر عن البنية الداخليّة للشرعة الإسلاميّة وتجعل أدلّتها المطلقة تدخل في علاقة مع الزّمان والمكان أي مع وقائع الأعيان^(٢)، فتخفّف من إطلاقها وتجعلها مرنةً ونسيبةً فتشريع الحكم الثابت والمتغير له معيارٌ ومقياس من خلال فهمٍ غائيّة الأحكام والأوصاف المناطية بها. وهذا ما يؤدي إلى التمييز بين تحقيق المناط العام والمناط الخاص والذي يُحاول المُجتهد تطبيق أحكام المناط الخاص بالنّظر إلى العوايل المؤثرة التي من شأنها أن تُخرج الواقعة المعيّنة عن الحكم العام وتنبغ عليها وصفًا آخر خاصًا من دون تطبيق الحكم العام. تحقيقًا للعدل والمصلحة وانسجامًا مع مبادئ وأصول التشريع.

وهكذا يتوسّط العقل النّص والواقع وبقدر فهمه للتشريع دلالةً كان أم اجتهادًا قياسيًّا أو مصلحيًّا أو غير ذلك فيحمل على كلّ واقعة من الأحكام المناسبة لها، وبهذا التّحقيق يوافق المقصود الشرعيّ للتّصوص

(١) الموافقات. للشاطبي ٤/٤٦٦.

(٢) تنويه: ومن المعلوم أنّ أيّ تشريع يتّصف بالعموم والتجريد وقد تجنّى من يرمون قلمهم بحبّ عشواء أنّ الشريعة جامدة لا تساير تطوّر الزّمان واختلاف المكان تبعًا لمطلقية أدلّتها.



حيث يتكامل فقه النَّصِّ مع فقه الواقع، وبهذا يكون فهم العقل للواقعة وظروفها مؤثراً في تنزيل الحكم المناسب لها.

ومن ثمرته أن يعدل المجتهد من القياس إلى الاستحسان لمعنى أوفق للمصلحة، يُوجبُ استثناء الواقعة من أصلها العام كما سألنا ذلك في فصل الاستحسان.





الفصل الرابع:

المؤثر العقلي

في دليل الاستحسان والنظر المالي

ويتضمن ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدليل العقلي الموجب للعدول عن حكم النظائر. وتحت ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: العدول لعلّة خفية بدليل العقل.

المطلب الثالث: العدول لمؤثر نقلي القياس الخفي.

المبحث الثاني: الاستحسان بالمصلحة أساسه النظر العقلي في المال عند المالكية. وتحت مطلبان:

المطلب الأول: تعريف الاستحسان عند المالكية.

المطلب الثاني: التيسير والنظر المالي أصل الاستحسان المصلحي عند المالكية.



المبحث الثالث: اعتراضُ الشافعية على مصدرية الاستحسان وتحرير محلّ النزاع. وتحتّه مطلبان:
 المطلب الأول: وجه اعتراض الشافعيّ على الاستحسان.
 المطلب الثاني: في تحرير محلّ النزاع عند الفريقين.





الفصل الرابع

المؤثر العقلي

في دليل الاستحسان والنظر المآلي

إنَّ الاستحسانَ رُتَبَةٌ اجتهادية، وهو مَبْنِيٌّ على أصلِ النَّظَرِ في مآلِ الأفعال، وَبِتَبَيُّنِ دَوْرِهِ وِفَاعِلِيَّتِهِ الاجتهادية في تخصيص الأدلَّة والاستثناء منها والحدِّ من غلواء القياس واطراد القواعد، ممَّا يجعلُ المسألة مُسْتَحْسَنَةً في العُدُولِ عن حُكْمِ أمثالها، فيكونُ هذا العُدُولُ أقربَ إلى روح الشَّرْعِ وأكثرَ تطبيقاً لأصوله القطعية في نفي الحَرَجِ وَرَفْعِ المَشَقَّةِ والتيسير على النَّاسِ، ممَّا يسمي على العقلية الاجتهادية مُرونةً تسمح للمُجْتَهِدِ تَخْصِيصَ القواعدِ العقليةِ العامةِ والعُدُولِ عن القياس.

وهذا يعني أنَّ الاستحسانَ يستثني بعضَ الأفرادِ من مُقْتَضَى الدَّلِيلِ العامِّ، وترجيحِ مصلحةِ المحلِّ على الدَّلِيلِ الكُلِّيِّ لَلْمَحِ النَّظَرِ ما يؤول إليه تطبيقُ الدَّلِيلِ من نتائج غير مقصودة للشَّارِعِ، فيُثَبِّتُ له حُكْمًا راجحًا عن حُكْمِ القياسِ لدفعِ الحَرَجِ وتحصيلِ المَصْلَحَةِ.

لذلك، لقد قَسَمْتُ هذا الفصلَ إلى ثلاثة مباحث: بحثٌ في الأوَّلِ الدَّلِيلِ العقليِّ الموجِبِ للعُدُولِ عن حُكْمِ النَّظَائِرِ، ودرستُ في المبحث الثاني الاستحسانَ بالمصلحةِ أساسه النَّظَرُ العقليِّ في المآلِ عند المالكية، أمَّا المبحث الثالث فقد خَصَّصْتَهُ لمناقشةِ اعتراضِ الشافعيةِ على مصدرية الاستحسانِ وتحريمِ محلِّ التَّزَاعِ.

المبحث الأول:

الدليل العقلي

الموجب للعدول عن حكم النظائر

يتضمن هذا المبحث ثلاثة مطالب، تناولت في المطلب الأول تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحًا، ثم بينت المؤثر العقلي وغير العقلي الموجب للعدول في المطلبين الثاني والثالث.

المطلب الأول:

تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحًا

أ - الاستحسان لغةً:

الحسن: ضدّ القبح، وحسن الشيء تحسینًا: زينه، واستحسن الشيء: عدّه حسنًا^(١).

ب - اصطلاحًا:

عرفه أبو الحسن الكرخي: "بأن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي

(١) انظر: الصحاح. الجوهري مادة: حسن ص: ٢٥١. القاموس المحيط.

للفيروزبادي مادة: الحُسن ص: ١٠١٥.



العدول عن الأوّل»^(١).

وعرفه الدبوسي: "اسمٌ لضربٍ دليلٍ يُعارضُ القياسَ الجليّ"^(٢).

يتبين من خلال ملاحظة التعريفات الواردة أنّ العدول عن القياس يتحقق بملاحظة علةٍ خفيةٍ تعارضُ العلةَ الظاهرةَ المتبادرةَ إلى الحواس أو الأفهام، وهذه العلة مؤثرة في وجوب العدول إلى حكمٍ على خلافٍ الأصلِ المعمولِ به، والعقلُ الاجتهادي المدرك لأسرار الشريعة، وللواقع وحالاته، هو الذي قاد المجتهد إلى استنباط هذه العلة الخفية وأثر في وجوب العدول. جاء في كشف الأسرار: "وأحد نوعي الاستحسان ما قوي أثره وإن كان خفياً، والثاني ما ظهر أثره وخفي فسادُه"^(٣).

والذي يجلي المعنى المؤثر الموجب لمعارضة القياس هو العقل في استجلائه للباطن المكنون في الواقعة، والعقل هنا مُستقلٌ في إدراك المعنى المؤثر الذي استتبع حكماً شرعياً؛ لأنّ العقل في مجردة يقضي كأصلٍ بلزوم فعل الحسّن، وبالتالي فهو واجبٌ شرعاً على اعتبار أنّ الشرع أمرنا باتّباع الدليل. فكان الاستحسان بهذا الاعتبار دليلاً شرعياً وعقلياً، وهذا ما يدلُّ عليه أحد أنواع الاستحسان والذي يُعرف بالقياس الخفي، لذلك بحثُ في المطلّب الثاني المؤثر الموجب للعدول، عقلياً كان أم غير عقليّ.



(١) شرح كشف الأسرار. للبخاري ٤/٤.

(٢) تقويم أصول الفقه. للدبوسي ٨٥٦/٢.

(٣) كشف الأسرار. للبخاري ٣/٤.



المطلب الثاني:

العدول لعلّة خفيّة بدليل العقل

يُوضِحُ ذلكَ السَّرْحَسِيُّ بقوله: "ثمَّ كلِّ واجِدٍ منها نوعان في الحاصل: فأحد نوعي القياس ما ضعف أثره، وهو ظاهرٌ جليّ، والنوع الآخر منه ما ظهرَ فساده واستترَ وجهُ صحّته وأثره. وأحد نوعي الاستحسان: ما قويَ أثره وإن كان خفيًا، والثاني ما ظهرَ أثره وخفيَ وجهُ الفسادِ فيه. وإنما يكونُ التَّرجيحُ بقوةِ الأثرِ لا بالظهورِ والخفاء..."^(١). وكما يظهر: هو إعمال للعلّة الخفيّة، والذي يُقسَم إلى نوعين:

النوع الأوّل: ما يكونُ الاستحسانُ قويَّ الأثر والقياس ضعيفه.

النوع الثاني: ما يكونُ القياس أقوى أثرًا من الاستحسان.

النوع الأوّل: أن يكونَ القياسُ ضعيفَ الأثرِ ويُقَابِلُهُ الاستحسان القوي الأثر:

ولتوضيح الأمرِ يُضْرَبُ المَثَلُ بمسألة سُورِ سَبَاعِ الطَّيْرِ^(٢):

(١) أصول السَّرْحَسِيِّ، للسَّرْحَسِيِّ ٤٣٨.

(٢) السُّور: هو بقيّة الماء الذي يبقياها الشارب في الإناء أو في الحوض، ثمَّ استعيرَ لبقية الطعام وغيره. [انظر: الفتاوى التاتارخانيّة. لفريد الدين عالم بن الغلا الإندريّتي الدهلوي الهندي (ت ٧٨٦ هـ). رَبْتَهُ وَجَمَعَهُ: المُفْتِي شُبَيْر أحمد القاسمي، الهند: مكتبة رشيدية ط ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م ٣٤٩/١].



الأصلُ أنَّ ما يُؤكَلُ لِحْمُه طَاهِرٌ لُعَابُه وَسُوْرُه، وَسِبَاعُ الْوَحْشِ (الأسد والتمر) نَجِسٌ لِحْمُه بِاعْتِبَارِ حَرَمَةِ الْأَكْلِ، وَيَأْخُذُ لُعَابُهَا نَفْسَ الْحُكْمِ لِأَنَّهُ مَتَوَلَّدٌ عَنِ لَحْمِهَا وَلَحْمُهَا نَجِسٌ، وَلَمَّا شَابَهُ سُورُ سِبَاعِ الطَّيْرِ كَالصَّقْرِ وَالْبَازِي سِبَاعُ الْبَهَائِمِ أَخَذَ حُكْمَهَا، قِيَاسًا لِعَلَّةِ نَجَاسَةِ اللَّحْمِ، فَيَلْزَمُ مِنْ ذَلِكَ تَنْجِيسُ الْمَاءِ. هَذَا فِي الْقِيَاسِ الظَّاهِرِ قَبْلَ إِمْعَانِ التَّنْظِيرِ وَالتَّأْمَلِ فِيهِ.

إِلَّا أَنَّ جِهَةَ التَّأْمَلِ مُنْفَكَّةٌ وَلَيْسَتْ الْعِلَّةُ وَاحِدَةً، فَبَعْدَ إِعْمَالِ الْعَقْلِ فِي حُكْمِ الْوَاقِعَةِ فُرِّقَ بَيْنَ سِبَاعِ الطَّيْرِ وَبَيْنَ سِبَاعِ الْبَهَائِمِ اسْتِحْسَانًا؛ لِأَنَّهُ لَمَّا تَبَيَّنَ أَنَّ سِبَاعَ الْبَهَائِمِ تَشْرَبُ مِنْ لِسَانِهَا الْمَمْزُوجِ فِيهِ لُعَابُهَا، وَلُعَابُهَا نَجِسٌ؛ فَإِنَّهُ لَا شَكَّ سَيَسِيلُ شَيْءٌ مِنْ لُعَابِهَا إِلَى الْمَاءِ فَيَتَنَجَّسُ لِلْمَحِ الْأَصْلِ، وَهَذَا مُنْعَدِمٌ فِي سِبَاعِ الطَّيْرِ؛ لِأَنَّهَا تَأْخُذُ الْمَاءَ بِمِنْقَارِهَا وَتَبْلَعُ تِلْكَ الْقَطْرَةَ رَافِعَةً رَأْسَهَا، فَلَا يَسِيلُ شَيْءٌ مِنْ لُعَابِهَا إِلَى الْمَاءِ، وَإِنَّمَا يَصِلُ مِنْقَارُهَا إِلَى الْمَاءِ، وَمِنْقَارُهَا عَظْمٌ جَافٌ وَالْعَظْمُ لَا يَكُونُ نَجَسًا^(١)، فَفَارَقَ حُكْمَ الْقِيَاسِ وَعُدِّلَ بِالمَسْأَلَةِ عَنْ حُكْمِ شَبِيهِهَا الظَّاهِرِ لِعَلَّةِ خَفِيَّةِ أَوْجَبَتْ هَذَا الْعُدُولَ اسْتِحْسَانًا، وَهَذَا الْعُدُولُ دَلٌّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ الَّذِي أَوْجَبَ حُكْمًا مُغَايِرًا مُسْتَحْسِنًا لِقُوَّةِ الْأَثَرِ. وَقَدْ اسْتَقَلَّ الْعَقْلُ فِي إِدْرَاكِ الْمَعْنَى الْخَفِيِّ وَالْمَوْثُرِ فِي الْعُدُولِ إِلَى حُكْمِ شَرْعِيٍّ مُنَاسِبٍ لَمَّا دَلَّ عَلَيْهِ الْعَقْلُ،

(١) انظر: المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدللة بدلائل المتقدمين رحمهم الله تعالى. برهان الدين أبي المعالي محمود ابن صدر الشريعة ابن مازة البخاري (ت ٦١٦هـ). اعتنى بإخراجه وتقديمه: نعيم أشرف نور أحمد، الرياض: مكتبة الرشد ط ١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م / ٢٨٥. وأصول السرخسي. للسرخسي ص: ٤٣٨-٤٣٩. بتصرف شديد.



فكان الاستحسان لهذا الخصوص دليلًا عقليًا ونقليًا كما حاولت بيان ذلك
أيضًا^(١).

إذن، هنا يظهر المؤثر العقلي الموجب للعدول، حيث ترجح
الاستحسان على القياس لقوة الأثر.

وهناك العدول لمؤثر نقلي بحثه في المطلب الثالث.



(١) تعقيب: الأصل عندهم ترجيح الاستحسان على القياس إلا من مسائل وهي إحدى
عشرة مسألة. جاء في عقود رسم المفتي ابن عابدين: «ورجحوا استحسانهم عن
القياس إلا مسائل وما فيها التباس». [انظر: حاشية العثماني على عقود رسم
المفتي المسمى: إسماعيل المفتي على شرح عقود رسم المفتي. لمحمد أمين عابدين
(ت ١٢٥٢هـ). لصلاح محمد أبو الحاج حاشية: فضيلة المفتي محمد رفيع
العثماني، بيروت: دار البشائر الإسلامية ص: ٤٣٠ ٤٣٥].



المطلب الثالث:

العدول لمؤثر نقلّي

في هذا النوع يتمّ العدول في المسألة عن حكم نظائرها، لا لعلّة خفّية ترجّحت على العلة الظاهرة استنبطها العقل من بعد تأمل في الواقعة؛ بل سببه داعٍ آخر: معارضة القياس لمصادر شرعية أوجب الشرع مراعاتها، حيث لا عمل للعقل، وهي:

استحسان يستند إلى نصّ، مثل: العمل بالسلم خلافاً للقياس.

استحسان يستند إلى إجماع، مثال: ترك القياس بدليل الإجماع العمل بالاستصناع فالقياس بأباه.

استحسان يستند إلى ضرورة. كالحكم بظهارة الآبار^(١). وأنهى هذا المبحث منتقلاً بعده إلى بحث الاستحسان عند المالكية وبيان المؤثر في عدولهم.

(١) انظر: أصول السرخسي للسرخسي ص: ٤٣٨. ولمزيد من التفاصيل انظر: شرح كشف الأسرار. للبخاري ١٥/٤-١٧. البديع في أصول الفقه المشهور ببيع النّظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام. الفقيه أبي العباس مظفر الدين أحمد بن علي ابن تغلب البعلبكيّ البغداديّ الحنفيّ المشهور بابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ). ضبط نصّه وعلّق عليه: مصطفى محمود الأزهرى ومحمد حسين الدمياطي، القاهرة: دار ابن عقان ط ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م ٣/٢١٢-٢١٣.

تنويه: أوّلاً: سأرجى بيان هذه الأنواع عند الحديث عن الاستحسان عند المالكية لأنهم يتوافقون مع الحنفية في هذا القسم، وينماز عنهم الحنفية في تخصيص القسم الأوّل كنوع مستقلّ أفردوا له ضوابطه واستدلالاته. وإن كان يمكن إدراجه تحت =



المبحث الثاني:

الاستحسانُ بالمصلحة

أساسه النَّظَرُ العَقْلِيّ في المآل عند المالكِيَّة

يتضمَّن هذا المبحث مَطْلَبَيْن: ذَكَرْتُ في الأوَّل تعريفَ الاستحسان عند المالكِيَّة، وفي المطلب الثاني بيَّنتُ الأصلَ الذي يقوم عليه الاستحسانُ عندهم.

المطلب الأوَّل:

تعريف الاستحسانِ عند المالكِيَّة

عرَّفهُ الشَّاطِبيُّ: "الأخذُ بمصلحةٍ جزئيَّةٍ في مُقابلِ دليلٍ كُلِّيِّ".
وعرَّفهُ ابنُ رُشد: "هو أن يكونَ طَرْحًا لقياسٍ يُوَدِّي إلى غُلُوٍّ في

= أصل رفع الحرج والمصلحة التي توسع بها المذهب المالكي دون سواء من المذاهب.

ثانيًا: لا أجدُ بين أفرادِ هذا النوع من الاستحسان (الأثر، الإجماع، الضرورة، حُجْم المصلحة) الدليلَ العَقْلِيّ الذي سبَّقتُ الإشارةَ إليه في المطلب الثاني اللُّهُمَّ إلا الاستحسانَ بالمصلحة الذي يلحظُ المناسبةَ العَقْلِيَّةَ فيها. لذلك سأمُرُّ عليهم باقتضابٍ إلا المصلحة فسوف أتناولها بالتفصيل في مبحث مستقلٍّ، ولكن لا بُدَّ من تبيان الأساس الذي قامَ عليه الاستحسان في المذهب المالكي.



الحُكْم ومُبَالَغَةٍ فِيهِ ، فَيَعْدَلُ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ لِمَعْنَى يُؤْتَرُ فِي الْحُكْمِ يَخْتَصُّ بِهِ ذَلِكَ الْمَوْضِعُ " .

الخلاصة: يتبيّن أنّ المصلحة ورفع الحرج أساس الأخذ بالاستحسان، وبيان هذا الأصل الموجب للعدول عند المالكية في المطب الثاني.



المطلب الثاني:

التيسير والنظر المالي

أصل الاستحسان المصلحي عند المالكية

الاستحسان عند المالكية - كما يتجلى من فحوى التعريفات - هو ضرب من رجحان مصلحة جزئية على دليل كلي عام، لأنه لو أعملنا الدليل العام في محاله لأدى إلى نتائج تخالف قصد الشارع الحكيم، ولأدى إلى الضيق والحرج، وهذا مخالف لأصل رفع الحرج، يقول الشاطبي: "لأننا لو بقينا مع أصل الدليل العام لأدى إلى رفع ما اقتضاه ذلك الدليل من المصلحة، فكان من الواجب رعي ذلك المال إلى أقصاه..."^(١).

فأساس الاستحسان عند مالك يقوم على النظر المالي بملاحظة المصلحة وتقديمها عند معارضة الدليل العام أو القياس. يوضح الشاطبي هذا الأساس بقوله: "مقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس"^(٢).

فالاستحسان عنده هو تخصيص بالمصلحة، وهذا فيه نظر إلى مال المحل "ويستحسن مالك أن يخص بالمصلحة... وهذا الذي قال هو نظر في مآلات الأحكام، من غير اقتصار على مقتضى الدليل العام والقياس"^(٣)، وذلك كله يرجع إلى ما عُلِمَ من مقاصد الشريعة من رفع

(١) الموافقات. للشاطبي ٥٦٣/٤.

(٢) المصدر نفسه. ٥٦٢/٤.

(٣) انظر: المصدر نفسه. ٥٦٤/٤.



الْحَرَجِ والتَّيسِيرِ؛ لأن الإبقاء على الدليل العام يؤدي إلى تفويت المصلحة، وهو عكس المقصود كما وضع الشاطبي.

فهو ترخُّص عن الدليل العام وحُكْم جزئيٍّ مقابل أصلٍ كُلِّيٍّ، فحُصِّصَ بالمصلحة دفْعاً للحرج وإشاراً للتيسير. يقول الشاطبي: 'الاستحسانُ عندنا وعند الحنفية هو العملُ بأقوى الدليلين، فالعمومُ إذا استمرَّ والقياسُ إذا اطرَدَ، فإنَّ مالِكاً وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأبي دليلٍ كان من ظاهر أو معنى' (١).

وإن كان هذا الغالب عندهم، إلا أنَّ أنواعاً أخرى يشتركون فيها مع المذهب الحنفي كالاستحسان بالنص، والسنة، والإجماع، والضرورة، والمصلحة (٢).

ولكن هناك اتجاهًا آخر يرى أنَّ الاستحسان هو تشريع بالهوى وبلا دليل معتبر، وقد اعترض الشافعي اعتراضاً كبيراً على الاستحسان كمصدر تشريعي سرى عنه القول وشاع أنَّ 'من استحسن فقد شرع' (٣)، وقريباً من هذا ثبت أنه قال: 'وإنما الاستحسان تلذذ' (٤).

وفي الختام.. يظهر أنَّ الاستحسان عند المالكية مبني على أصل النَّظَر في مآل الأفعال، ويتبين دوره وفاعليته الاجتهادية في تخصيص الأدلة والاستثناء منها، والحد من غلواء القياس، مما يُسيم على العقلية

(١) الموافقات. للشاطبي ٥٦٤/٤.

(٢) انظر ص ٤٥٥ من هذه الرسالة.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي ٣٩٠/٤.

(٤) الرسالة. للشافعي ص: ٣٢٨.



الاجتهادية مرونة تسمح للمجتهد بتخصيص القواعد، ومرّد ذلك إلى دليل العقل الاجتهاديّ الذي يُدرك الواقعة ويربطها مع كليات الشريعة.

إلا أنّ الشافعية اعترضوا على مصدرية الاستحسان، لذا فقد خصّصت المبحث الثالث لمعالجة هذا الاعتراض وتحريم محلّ النزاع.



المبحث الثالث:

اعتراضُ الشافعية

على مصدرية الاستحسان وتحريم محل النزاع

ناقشتُ في المطبَّ الأول وجه اعتراض الشافعيّ على مصدرية الاستحسان، ثمّ قمتُ بتحريم محلّ النزاع بين الفريقين لأبين إذا كان وجه اعتراض الشافعيّ على الاستحسان هو عين مأخذ الفريق الذي يجعله أصلاً تشريعياً.

المطبَّ الأول:

وجه اعتراض الشافعيّ على الاستحسان

لم يجعل الشافعيّ الاستحسانَ مصدرًا للتشريع في أصوله، قال في كتابِ الأُمّ في إنكارِ حجّية الاستحسان: "لا يجوزُ لمن استأهل أن يكونَ حاكمًا أو مفتيًا أن يحكّم ولا أن يفتي إلا من جهة خبيرٍ لازم، وذلك: الكتاب، ثمّ السنّة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوزُ له أن يحكّم ولا يفتي بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسانَ واجبًا ولا في واحدٍ من هذه المعاني"^(١).

(١) الأُمّ. محمّد بن إدريس الشافعي المطلبيّ أبي عبد الله (ت ٢٠٤هـ). ومعه مختصر



فلَمَّا لم يَكُنِ الاستحسانُ قائمًا عنده على دليلٍ مُعتَبَرٍ، ولَمَّا كان لا بُدَّ من الحُكْمِ على أساسِ دليلٍ من أثرٍ أو قياسٍ، لم يَجْزُ لأحدٍ أن يقولَ: أَسْتَحْسِنُ؛ لأنَّ الشَّرِيعَةَ نَصٌّ أو إجماعٌ أو قياسٌ، والاستحسانُ يخرجُ عن هذه المعاني، فلا معنى للاستحسانِ، وبَيَّنَ ذلكَ في الرِّسَالَةِ: "والاجتهادُ لا يكونُ إلَّا على مَطْلُوبٍ، والمَطْلُوبُ لا يكونُ أبدًا إلَّا على عينٍ قائمَةٍ تطلبُ بدلالةٍ يقصدُ بها إليها، أو تشبيهٍ على عينٍ قائمَةٍ، وهذا يبيِّنُ أنَّ حرامًا على أحدٍ أن يقولَ بالاستحسانِ إذا خالفَ الاستحسانُ الحَبْرَ. والحَبْرُ - من الكتابِ والسُّنَّةِ -... والاجتهادُ ما وصفتُ من طلبِ الحقِّ. فهل تُجيزُ أنتَ أن يقولَ الرَّجُلُ: أَسْتَحْسِنُ بغيرِ قياسٍ؟" (١).

والسؤالُ المطروحُ: هل أنَّ مَفْهُومَ الاستحسانِ الَّذِي ذَمَّهُ الشَّافِعِيُّ ونَفَاهُ مصدرًا للتَّشريعِ، هو عينُ مَفْهُومِ الاستحسانِ الَّذِي أثبتَّه الجمهورُ؟ فلا بُدَّ من استجلاء الخلافِ وتحريره بينَ مَنْ أثبتَّه مصدرًا ومن نفى مصدرته، لذلك لا بُدَّ من تحرير النزاعِ بينَ الفريقينِ.



= المزني (ت ٢٦٤هـ). تحقيق: محمد زهير النجار، بيروت: دار المعرفة ط١،

١٤١٠هـ - ١٩٩٠م ٣٠٩/٧.

(١) الرِّسَالَةُ. للشَّافِعِيِّ ص: ٣٢٦-٣٢٧.

المطلب الثاني:

في تحرير محل النزاع عند الفريقين

إن الذي يتبين من الأدلة المعروضة أن كلاً من الذين أثبتوا حجّة الاستحسان والذين نفوه تكلموا وفق معطى يراه الواحد دون الآخر، فكلُّ يُبثُّ مفهوماً للاستحسان مغايراً للمفهوم الذي نفاه الآخر، وإنما اتفقوا على اللفظ لا فقه الاستحسان.

إن الجهة التي أنكر فيها الشافعي حجّة الاستحسان، أن الحكم يجب أن يستند إلى دليل معتبر من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، والاستحسان بمجرد لا يستند إلى تلك الأدلة. وهذا القول لا يختلف عليه الذين اتخذوا من الاستحسان مصدراً تشريعياً. فالقول بالتشهي وبمحض الهوى مذموم عند كافة أئمة المسلمين، وهذا مسلّم للجميع.

وهذا يعني أن الاستحسان الذي أثبته المجيزون هو غير الذي نفاه الشافعي بكونه ليس محض رأي ولا استناده إلى أدلة معتبرة، وهي وفقاً للآتي:

النوع الأول من الاستحسان هو العمل بغالب الرأي والاجتهاد، كإثبات المقادير الموكولة إلى تقدير المجتهد كنفقة الزوجة وتقدير المتعة. وقد نُقل عن الشافعي نفسه أنه قال: "أستحسّن في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً"^(١).

(١) الإحكام في أصول الأحكام. للآمدي ٤/٣٩١.



نوعٌ يترك فيه القياس لقوة أثره أو لعلّة خفيّة في الفرع أرجح من العلة القياسية، فيستثنى حكم الفرع من عموم المُقتضى. وهذا عملٌ بالدليل.

ونوعٌ يعدل فيه عن مثل حكم المسألة، فلو طبّق على هذا الفرع حكمٌ نظائره لآل الأمر إلى ضيق أو تفويت مصلحة، فخلف الجزئي عن حكم مثله كان لسبب وعارض يوجب ذلك. يقول الشاطبي: "فعلى هذا تخلف آثار الجزئيات عن مقتضى الكلّي إن كان لغير عارض، فلا يصحّ شرعًا، وإن كان لعارض فذلك راجعٌ إلى المحافظة على ذلك الكلّي من جهة أخرى أو على كليّ آخر، فالأول يكون قادمًا يخلفه في الكلّي، والثاني لا يكون تخلفه قادمًا"^(١).

فهناك ضرورةٌ داعيةٌ أو مصلحةٌ موجبة، فلا يطرد الحكم القياسي انسجامًا مع أصل آخر أوفق، وفي هذا يكون الاستحسان موائمًا بين أصول الشريعة والواقع وليس خارجًا عنها؛ بل مع مقاصدها ورحابة أصولها إلى لوازم الأدلة ومآلاتها مراعاةً للعدل واليسر.

لذلك، فمن استحسن لم يشرع بمحض الرأي؛ بل كان دائرًا مع روح الشريعة وأصولها، وهذا ما بيّنه الشاطبي بقوله: "فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنّما رجّع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمرًا، إلا أنّ ذلك الأمر يؤدي إلى فوات المصلحة من جهة أخرى أو جلب مفسدة كذلك...."^(٢).

وتأسيسًا على ذلك، يتبيّن أنّ الاستحسان يدور مع مرونة الشريعة

(١) الموافقات. للشاطبي ١/٣٧٤.

(٢) المصدر نفسه. للشاطبي ٤/٥٦٢.



الإسلامية ومرونة أحكامها عندما تنزل مع الزمان والمكان والأشخاص، وليست الشريعة عبارة عن أحكام مُطلقة نهائية تنطبق على أفرادها جملةً واحدة؛ لأنَّ العقل الاجتهاديَّ يعدل عن حكم مثل هذا الفرع لعلَّة انقَدَحَتْ في ذِهِنِه، ليكونَ الحكم أكثر توافقًا مع مقاصد الشريعة، وتبعًا لاختلاف النتائج إذا أدرج هذا الفرع تحت عموم الدليل، فكان العدول إلى دليل آخر "فهذا كله يُوضَّحُ أنَّ الاستحسان غير خارج عن مقتضى الأدلة، إلَّا أنه نظر في لوازم الأدلة ومآلاتها"^(١).

وهذه الأنواع لا يختلف في مدارك أدلتها أحد، يقول ابن الحاجب^(٢): ".... وقيل: هو العدول عن قياس إلى قياس أقوى ولا نزاع فيه، وقيل: تخصيص قياس بأقوى منه ولا نزاع فيه، وقيل: العدول عن حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام وشرب الماء من السقاء. قلنا: مستنده جريانه في زمانه أو زمانهم مع علمهم من غير إنكار، أو غير ذلك، وإلا فهو مردود"^(٣).

(١) الموافقات. للشاطبي ٥٦٥/٤.

(٢) ابن الحاجب: أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي الدوني الأصل الإنساني المولد المالكي صاحب التصانيف. ولد سنة سبعين وخمسمائة أو سنة إحدى وكان أبوه حاجبًا للأمير عز الدين موسك الصلاحي. اشتغل أبو عمرو بالقاهرة وحفظ القرآن وأخذ بعض القراءات عن الشاطبي وسمع منه «التيسير» وقرأ بطرق «المبهبج» على الشهاب الغزنوي. توفي بالإسكندرية في السادس والعشرين من شوال سنة ست وأربعين وستمائة. [انظر: سير أعلام النبلاء. للذهبي ٢٣/٢٦٤-٢٦٦].

(٣) بيان المختصر. للأصبهاني ٨٠٢/٢.

تعليق: ولا خلاف قطعًا حول الاستحسان الذي يستند إلى نص أو إجماع، فهذا لا خلاف فيه لمداره مع النَّصِّ ابتداءً، وقد يقع الخلاف مع أصل المصلحة. وسأفضله في مبحث منفصل.



ومع نهاية هذا المبحث يتضح دور العقل وتأثيره من حيث إن الاستحسان يستند على مقدمتين نظريتين: الأولى: النَّظَر في الواقع ومآلاته وظروفه، والثانية: النَّظَر في الأحكام وأصول وقواعد الشريعة. والنَّظَر الأوَّل في فقه الواقع وفهمه وإدراك علته الخفية هو الذي يؤثر في فقه النَّصِّ، فيخرج هذا الفرع عنه حكم نظائره لسبب يُوجب هذا العُدول.

يظهر المؤثر العقلي في استقلال العقل في الكشف عن معنى باطن حسن يستتبع حكمًا شرعيًا معدولًا به عن سُنن القياس والقواعد، فيقتضي العقل بلزوم اتباع العلة الخفية لقوة أثرها، فيكون العقل دليلًا شرعيًا بلزوم الحكم بفعل الحسن ووجوبه الشرعي بعد فهم الواقعة والكشف عن معانيها بصورة مستقلة، أو النَّظَر في مآلاتها، فيتلازم الدليل العقلي والشرعي؛ لأنَّ العقل يُجيزُ العُدولَ بفرْدٍ من أفراد القاعدة لموجب يقتضي ذلك العُدول. فكان الاستحسان دليلًا عقليًا وشرعيًا، أي معلومًا بالعقل والشرع معًا. فصار بذلك عملاً بأقوى الدليلين وليس بالتشهي، فلا يكون خارجًا عن مقتضى الأدلة، بل هو نَظَر في مآلات الأدلة ونتائجها الواقعية ليكون متوافقًا أكثر مع العدالة مما لو طُبَّقَ حكم النَّظَر.

وهذا يقتضي النَّظَر في أحكام الشريعة وقواعدها وفهم مقاصدها، فيكون فهم الواقع مؤسسًا لتنزيل الحكم الصحيح، فيتكامل فهم الواقع مع فهم الشريعة، أو حركة الواقع مع حركة العقل في النصوص فهمًا وإدراكًا ومقصدًا، من أجل تحقيق العدالة والتوسعة على ما يؤول إليها تطبيق القياس من ضيق وحرَج، وتحقيق مصالح الإنسان في حركة الحياة المتغيرة، فيبعد الفقه عن الصورة النمطية لحكم المثل ويعطي الاستحسان روحًا جديدة بأحكام جديدة متسقة مع أصول الشريعة الكلية ومقاصدها



العامّة، وهذا كلّه يعود إلى دراية العقل بالوقائع التي يُراد تحقيق مناطها، بالتزامن مع معرفته بأدلة الشريعة ومقاصدها، وكيفية استثمار أحكامها على المحال المتجدّدة ودورانها مع مصلحة الناس كما سألين بعون الله تعالى.

وانتقلتُ بعد ذلك إلى الفصل الخامس من أجل بحث أصل المصلحة على ضوء إظهار دور العقل التأسيسيّ فيها.





الفصل الفامس:

انبناء المصالح المُرسلة على دليل العقل

ويتضمّن مبحثين:

المبحث الأوّل: انبناء الشريعة الإسلامية وفق المصالح.
وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: تعريف المصلحة لغةً واصطلاحاً.

المطلب الثاني: تأصيل بُنيان الشريعة الإسلامية وفق
المصالح.

المطلب الثالث: حجّية المصالح المُرسلة عند
الأصوليين.

المبحث الثاني: في مناقشة مدى اعتبار المصالح
المُرسلّة دليلاً عقلياً مستقلاً في أصول الفقه يصلح
لإناطة الأحكام بالوصف المناسب. وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: تحرير القول في دليل المصلحة في
ضوء أقوال الأصوليين.



المطلب الثاني: منهج الصحابة هو التعليل بالمصالح.
المطلب الثالث: المصلحة باعتبارها دليلًا عقليًا مستقلًا
على الأحكام.





الفصل السادس

انبناء المصالح المرسلة على حكم العقل

في هذا الفصل سيظهر جلياً دليل العقل باعتباره دليلاً مباشراً متوسلاً بالمصلحة المرسلة دليلاً مستقلاً على الحكم، والشريعة الغراء هي التي أرشدتنا إلى هذا الوصف، كونها بُنيت وفق المصالح.

من هنا قسمتُ هذا الفصل إلى مبحثين: بحثٌ في الأوّل انبناء الشريعة الإسلامية وفق المصالح، وناقشتُ في المبحث الثاني مدى اعتبار المصالح المرسلة دليلاً عقلياً مستقلاً في أصول الفقه يصلح لإنفاذ الأحكام بالوصف المناسب. وأبدأ بدراسة المبحث الأوّل:



البحث الأول:

انبناء الشريعة الإسلامية وفق المصالح

المطلب الأول:

تعريف المصلحة لغةً واصطلاحًا

أ - المصلحة لغةً: ضد الفساد، والمصلحة واحدة المصالح، واستصلح نقيض استفسد^(١).

ب - اصطلاحًا:

عرّفها الجويني بقوله: هي: 'معنى مُشعر بالحُكم مُناسب له فيما يقتضيه الفكر العقلي من غير وجدان أصل مُتفق عليه، والتعليل المنسوب جارٍ فيه'^(٢).

(١) انظر: لسان العرب. لابن منظور (مادة: صلح) باب حرف الحاء المَهْمَلَة فصل الضاد المَهْمَلَة ٥١٦/٢. القاموس المحيط. للفيروزآبادي مادة: الصلاح ص: ٢٠٧. الكليات. لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القرطبي الكفوي (ت ١٠٩٤هـ). تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ٢، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م ص: ٤٧١.

(٢) البرهان. للجويني ١١١٣/٢.

تعقيب: المراد بالاستدلال عنده المصلحة المرسلّة، ويبدو لي أنّ هذا ما اصطلح عليه المتقدّمون قبل شيوع مصطلح الاستصلاح الذي اعتمد عند المتأخرين.



وعرّفها الغزالي بقوله: هي: "عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرّة" (١).

وهي عند الجرجاني: "جلب منفعة ودفع مضرّة بالمحافظة على مقصود الشارع" (٢).

وعرّفها الشاطبي بأنها: "ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعمًا على الإطلاق" (٣).

يتبين من جملة التعريفات أن المصلحة هي الوصف المناسب في بناء الحكم عليها، والذي يتلقاه العقل بالقبول، ويكون بذلك ملائماً لتصرفات العقلاء بالعادة (لا سيما ما ألمح إليه الجويني)، يترتب على هذا الحكم غاية هي جلب المنفعة للمكلف ودفع المضرّة عنه، لتحقيق غاية أعلى هي المحافظة على مقصود الشارع المتمثلة في الكليات الخمس، والتي تراعي في مجملها مقصود الشرع من الحكم في جلب المصالح ودفع المضار عنه.

يقول الغزالي: "ومقصود الشرع في الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم" (٤).

وأما سبب تسميتها بالـ "مرسلة": أي مُطلّقة عن أي دليل يدل على اعتبارها أو إلغائها، أي هناك وقائع لا نجد لها دليلاً خاصاً أو أصلاً

(١) المستصفي. للغزالي ٤١٦/١.

(٢) التعريفات. للجرجاني ص: ٣٠٣.

(٣) الموافقات. للشاطبي ٣٣٩/٢.

(٤) المُستصفي. للغزالي ٤١٧/١.



يُنْبَى عليه حُكْم فرع أو واقعة معينة "والكلام فيما جُهِلَ حاله، أي سَكَتَ الشَّرْعُ عن اعتباره أو إهداره... ولهذا سَمَّيْتُ مُرْسَلَةً أي لم تُعْتَبَر ولم تُلَغَّ"^(١). وهذا يعني أَنَّها لا تقوم إلا فيما سَكَتَ عنه الشَّرْع، وليس لها أصل تُقاس عليه أو دليل خاص، لكنَّها يجري فيها التَّعليل بالمُناسب الذي يصحَّ أن يكون مناطًا للحُكْم عقلاً بمجرد المناسبة بحسب العقل ملائم لمَنَاط الحُكْم، قال الغزالي في شفاء الغليل: "أما المناسب المُرْسَل: وهو التعلُّق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصلٍ معيَّن"^(٢).

وأخلص إلى أَنَّ الشريعة الغراء أطلَّقت المصلحة وأرسلتها، بمعنى أَنَّها لم تُنَبِّط الحُكْمَ بها بوصف معيَّن أو بأصلٍ يُقاس عليه ما يماثلها، كذلك لم يدلَّ دليلٌ على إلغائها، فاسحة المَجال للعقل في ربط الحُكْم بأوصاف مناسبة لجنسها لتحقيق مقاصد التشريع. وبذلك يمكن القول: إِنَّها دليلٌ عقليٌّ لا شكَّ في ذلك. وهذا ما ناقشته في مطلب تأصيل بيان الشريعة الإسلامية وفق المصالح.



(١) البحر المحيط. للزركشي ١٢/٦.

(٢) شفاء الغليل. للغزالي ص: ٢٠٧.

تعقيب: وهذا المُناسب هو الثالث غير المرفوع وَسَط الذي قامَ عليه دليل باعتباره شرعًا وهو المقبول مُطلقًا، والذي ثبتَ إلغاؤه وهو مرفوض مُطلقًا. فكان الخِلاف في الثالث الذي لم ينهض دليلٌ باعتباره ولا إلغائه، وهو المناسب المُرْسَل. [انظر: مناهج العقول. للبدخشي ٣/١٨٤. فواتح الرَّحْموت. لِلْكَتَوْبِي ٣١٥/٢ ٣١٦. التقرير والتحبير. لابن أمير الحاج ٣/١٩٩-٢٠١].



المطلب الثاني:

تأصيل بُنيان الشريعة الإسلامية وفقّ المصالح

قد تبينَ أنَّ أحكامَ الشريعةِ في عمومها الأغلب مُعلَّلةٌ بالمعاني، وهي بذلك جاوبت على أسئلة العقل في طرحه سؤال "لماذا"، فيدركُ العقل أنَّ الوصفَ المُناظَ بالحُكم مُناسبٌ له، وأنَّه يترتَّب عليه تحقيق مصلحة المكلف ودفع ضرر ومفسدة عنه.

فإذا قلنا: لماذا حرمت "الخمر"؟ يستنبط العقل أنَّ الإسكارَ دون سواه هو الوصف الذي تعلَّق به التَّحريم. وإذا سأل مرةً أخرى: "لماذا الإسكارُ مُحَرَّم"؟ يُجيبُ العقل: لأنَّه "يزيلُ العقل"، وهذا التعليل ظاهرٌ حسيٌّ يمكن لأيِّ عقلٍ أن يُجيبَ عليه. وإذا تَمادى في السؤال التعليلي: "ولماذا كان العقل محلَّ اهتمام الشارع"؟ لأنَّه قصدَ حفظَه من الضياع، إذ بالعقل قوام الإنسان وبه يعرف ربُّه، وبه يعقل عن الله تعالى، إذ أنَّ المعجزةَ الإلهيةَ المتمثلةَ بالقرآنِ خطابٌ موجَّهٌ إلى العقل ليفهم عن الله تعالى، وليس معجزةً خارقةً للعقل تجبره على الإيمان.

وهذا يدلُّ على أنَّ هناك مناسبة بين الوصف والحكم الذي اقترنَ به يدركُ العقل أنَّ ذلك الوصف سببٌ مقتضٍ إلى تحقيق مقصد أعلى للشارع هو حفظ العقل. وبذلك يتواءم حكم العقل المنصف مع تعليل الشرع وأحكامه، عبر إدراكه للمناسبة التي تلقاها العقول بالقبول لكونها ملائمة لأفعال العقلاء في حياتهم ومعاشهم، ويلزم عن هذه المناسبة تحقيق مقاصد الشارع، وكما يقول الأمدِّي: "المَقْصودُ من شرع الحُكم إما



جَلِبُ مصلحة أو دَفَع مَضْرَةٌ^(١) وهذه الملاءمة بين الوَصْف والحُكْم دليل على كَوْن الأحكام إنَّما يترتَّب عليها جَلِب مصلحة أو دَفَع ضرر تحقيقًا لمَقْصود الشارع الحكيم، وفي هذا يقول الرَّازي: "والدَّلِيل عليه: أنَّ كَوْن الوَصْف مناسبًا إنَّما يكون لكونه مشتملاً على جلب منفعة أو دفع مَضْرَةٌ"^(٢). وهذا يعني أنَّ صلاحية الوصف لتلك العلة يكون مناطًا للحُكْم، وذلك "أنَّ الاستقراء لأحكام الله تعالى دالٌّ على أنَّ الأحكام الشرعية والمصالح متلازمة غالبًا [ولا نعني بها: أنَّها داعية ولا موجبة بالذات ولا يجعل الشارع؛ بل التَّفَارُغ والتَّلَازُم العادي غالبًا]، وقد صحَّ ذلك بالاستقراء، وهو شرعية الأحكام على وفق المصالح، فيغلب على الظَّن بحُكْم العادة المستمرة أنَّ هذا الحُكْم لهذه المصلحة..."^(٣).

وعلى هذا تترتَّب نتيجة منطقيَّة، أنَّ جَلَّ أحكام الشريعة تثبت بجهة التعقُّل كونها معقولة المعنى، وهذه المعقوليَّة تتمظهر من خلال الرِّبْط بين المعنى والحُكْم الدَّاعي إليه، ممَّا يسوِّغ وجود الحُكْم عقلاً. وتعليل هذا ما يقوله الغزالي: "إذ عُرِفَ من ذأب الشرع اتِّباع المعاني المناسبة دون التحكُّمات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع... إذ حمل تصرفات الشارع على التحكُّم أو على المجهول الذي لا يعرف - نوع ضرورة يُرجع إليها عند العجز - فأما مع ظهور المعنى المناسب فلا يتحقَّق العجز فيغلب على الظَّن أنَّه اتَّبَع المعنى الذي ظَهَرَ"^(٤).

(١) الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ٣/٢٣٧.

(٢) المحصول في علم الأصول. للرازي ٣/٢٥٣.

(٣) الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٦/٣٠٠.

(٤) شفاء الغليل. للغزالي ص: ١٩٨ - ١٩٩ - ٢٠٠.



ويترتب على هذا أصلٌ كليٌّ: أنَّ أحكامَ الشريعة منزلة على مدارك العقول وفهمها، وأنها مناسبة لتصرفات العقلاء، طالما أنَّ الأحكامَ مناطة بالمعاني المناسبة لتحقيق مقاصد التشريع في جلب المصالح للمكلفين ودفع المفاسد عنهم، لذلك أدرك العقل العلاقة بين الوصف الظاهر والحكم بما يسوغ معقولية وانسجام الأحكام لها قبل المعاني، يوضح ذلك الأمدى بقوله: "إنَّ إثبات الحكم بجهة العقل أغلب من إثباته بجهة التعبد... أنَّه إذا كان الحكم معقول المعنى كان على وفق المألوف من تصرفات العقلاء وأهل العرف، والأصل تنزيل التصرفات الشرعية على وزان التصرفات العرفية.

وأنَّه إذا كان معقول المعنى كان أقرب إلى الانقياد وأسرع في القبول، فكان أفضى إلى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم، فكان أولى وإذا كان لا بُدَّ من علّة ظاهرة^(١).

وهذا يعني أنَّ العلة هي المصلحة أو الحكمة المقصودة من الحكم، فإنَّ "ترتّب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة"^(٢).

وعليه، فقد ثبت بجلاء اليقين أنَّ الأحكام الشرعية والمصالح متلازمة تفضُّلاً من الله تعالى وليست بدعاً عن تصرفات العقلاء في معاشهم وحياتهم ومآل أمورهم.

وهكذا تكون العلة مناسبة للحكم بحيث لو عرّضت على العقول لتلقّته بالقبول - كما يقول أبو زيد الدبوسي -، أي لما يحصل منهم في

(١) الإحكام في أصول الأحكام. للأمدى ٣/ ٢٣٣.

(٢) التوضيح في حلّ غوامض التنقيح. لصدر الشريعة السعودى ص: ٤٣٢.



ضمّ الأحكام المناسبة لهذا الوصف دون غيره لما يترتب عليه من جلب منفعة ودفع مفسدة معروفة بالعقل والنظر إلى مآل الأمور، فلا يختلف في ضمّ هذا الحكم إلى هذا الوصف العقلاء في العادة، لما يظهر للعقل في الحس من مصلحة واضحة أو مفسدة جلية، يكون باعثًا لتنزيل هذا الحكم المناسب، فالعلة معقولة أي كونها مناسبة "بحيث تجلب النفع إلى العباد وتدفع الضرر عنهم" (١).

وبناءً على هذه الآراء الأصولية يمكن استنتاج أن علة العلة في تشريع الأحكام لمصالح الخلق، والعلة هي ما شرع الحكم عنده تحصيلًا للمصلحة (٢).

وقد أورد الرّازي عدّة أدلة تفصيلية على أن الله ﷻ تفضّل في شرع الأحكام لتحقيق مصالح العباد، منها:

"وخامسها: التّصوُّص الدّالة على أنّ مَصَالِحَ الخَلْقِ ودفع المضارّ"

(١) التوضيح في حلّ غوامض التّفقيح. لصدر الشريعة المسعودي ص: ٤٣٣.

تعقيب: إنّ المعاني المعقولة التي رُتّب على وصفها الحكم بحيث لو عرضت هذه الأوصاف مع الحكم المناسب لها لا ياباه العقل بالنظر إلى مآل هذه الأحكام، لما يترتب عليها من خير يُراد جلبه أو شرّ يُراد دفعه، فإذا عرضنا على العقل حكم اجتناب النساء في المحيض لوجده ملاءمته لعلة الأذى، فكون الحكم معللاً بالأذى يدلّ على مناسبة عقلية ويلائم نظر العقلاء، أي ما لو عرض على العقول لتلقّنه بالقبول بمعنى أنّه «الوصف الملائم ضمّ الحكم إليه لأفعال العقلاء في العادات...» كما يقول عيسى منون [انظر: نبراس العقول. لمنون ص: ٢٧٣]. وهذه المعقولة بين الوصف والحكم ليس مبناها إلّا «تعليل الشرائع وأنها مصالح الخلق» على حدّ تعبير القرافي. [انظر: نفائس الأصول في شرح المحصول. للقرافي ٧/ ٣٤٥٤].

(٢) فواتح الرحموت. للكنوي ٢/ ٣١٠.



عنهم مَطْلُوبُ الشَّرْع: قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] وقال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [البقرة: ١٣].

وسادسها: أَنَّهُ وَصَفَ نَفْسَهُ بِكَوْنِهِ رُؤُوفًا رَّحِيمًا بِعِبَادِهِ، وقال: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، فلو شرع ما لا يكون للعبد فيه مصلحة لم يكن ذلك رَأْفَةً وَلَا رَحْمَةً. فهذه الوجود دالّة على أَنَّهُ تعالى ما شرع الأحكام إِلَّا لمصلحة العباد^(١).

والدَّلِيلُ الكُلِّيُّ هو هذا الوجود الذي وُجِدَ لِحِكْمَةٍ لَا عَبَثَ فِيهِ. فَالكَوْنُ وَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيْسَتْ مَرْجِعِيَّةً نَفْسَهَا؛ بَلْ هِيَ مَخْلُوقَةٌ لِغَايَةٍ فِي هَذَا الوجود، غَايَةٌ أَبْعَدُ مِنَ الْمَادَّةِ يَتَجَاوَزُهَا.

أولاً: قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٥] أي: للتكليف، وهذا يعني أَنَّهُ مسؤولٌ أمامَ الله تعالى عن حُرِّيَّتِهِ الَّتِي أَوْلَاهُ إِيَّاهَا، وَهَنَّاكَ حَسَابٌ فَلَا تَكْتَمِلُ الْحُرِّيَّةُ إِلَّا بِالمسؤولية.

ثانياً: قال ﷻ: ﴿مَا خَلَقْتُهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الذخان: ٣٩] أي لسبب التكليف^(٢).

وحيثُ إِنَّ غَايَةَ التَّشْرِيعِ مَصَالِحُ العِبَادِ، وَتَدَوَّرُ مَعَهَا النُّصُوصُ فِي كَلِمَاتِهَا وَجُزْئِيَّاتِهَا، تَقَرَّرَ بِمَا لَا يَرْقَى إِلَيْهِ شَكٌّ أَنَّ الأَمْرَ فِي المصالح

(١) المحصول. للرازي ٣/١٢٥٧.

(٢) انظر: المحصول. للرازي ٣/١٢٥٦. نفائس الأصول. للقرافي ٧/٣٤٥٠-٣٤٥٢. بتصرف.

مُطَرِّدٌ مُطْلَقًا فِي كَلِيَّاتِ الشَّرِيعَةِ وَجَزَائِيَّاتِهَا^(١).

ينشأ عنه نتيجة أو سؤال متفرع عن هذا الأصل: هل يستقلّ العقل عند فقد النصّ ببناء الحكم على المصلحة؟ هل يجوز التعليل بالمصلحة باعتبارها أصلًا قائمًا بذاتها مثلها مثل القياس، ويثبت بها الحكم ابتداءً بناءً على إدراك العقل وتقديره لها؟

أو ليس للمجتهد أن يتعلّل بالمصلحة ويرتب الأحكام على وفقها دون شاهد لها بالاعتبار؟^(٢)، وهذا ما ناقشته في مطلب حجّيتها عند الأصوليين.



(١) الموافقات. للشاطبي ٢/٣٦٥.

(٢) تعقيب: يتبيّن للباحث أنه لا خلاف بين الأئمة الأربعة أنّ الأحكام شرّعت لجلب المصالح والخير ولدفع المفاسد والشرّ، كما يقول ابن قدامة: «إذ قد علمنا أنّ الشارع لا يُبثُّ حكمًا إلاّ لمصلحة». إنزهة خاطر العاطر شرح روضة الناظر وجّة المناظر. للدّومي ٢/٢٣١.

وإنّما الخلاف فيما إذا كان العقل يمكنه أن يبني الحكم على المصلحة رأسًا دون شاهد من الشرع، وهنا محلّ التّزاع. وما بهمّ البحث هو مدى اعتبارها دليلًا عقليًا منفصلًا، ففي المصلحة أكثر من غيرها يمكن بحثها تحت هذا العنوان، فالقياس دليلٌ عقليٌّ ونقليٌّ في آنٍ معًا، بخلاف المصلحة التي يمكن للعقل أن يستقلّ بإدراكها وتقدير مآلات الحدّث المراد إعطاء الحكم له، ذلك لأنّ المصلحة مسألة واقع يمكن للعقل أن يستجلبها ويستكنه مضمونها ونتائجها. بينما القياس يحتاج إلى الأصل المقيس عليه ابتداءً، وإن كان العقل يستقلّ في إدراك الفرع وملاءمة الوصف بين الأصل والواقعة هما بدرجة ثانية، إلّا أنّه لا بدّ من الدليل المقيس عليه.

المطلب الثالث:

حجّية المصالح المرسلة عند الأصوليين

تتراوَحُ الآراءُ في الأخذ بالمصلحة المرسلة^(١) كدليل إجمالي، إلى مذاهب ثلاثة:

* فمنهم مَنْ نَفَى الاعتماد عليها والاقتصار على كلّ دليل أمثال القاضي الباقلاني.

* وفريق جَوَّز الاستدلال بها إذا كانت قريبة من معاني الأصول.

* ومنهم مَنْ أَخَذَ بها رأساً وناظَ بها الأحكام وجعلها دليلاً عليه.

وهذا بيانٌ تفصيلها:

المذهب الأول: مذهب القاضي وطوائف من متكلمي الأصحاب على رَدِّ الاستدلال (المصالح المرسلة) وحصر المعنى فيما يستند إلى أصل.

والثاني: جَوَّز اتِّباع وجود الاستصلاح والاستصواب، قربت من موارد النَّصِّ أو بعدت، إذا لم يصدَّ عنها أصل من الأصول الثلاثة: الكتاب، والسُّنة، والإجماع (أي إنَّه يقول بالوصف المرسل أو بمُطلق المناسبة).

(١) تنويه: بات من الواضح أنَّه عندما نذكر المصالح المرسلة فهي بمثابة قرينة على دليل العقل، ولذلك كانت محلّ نزاع ومعتك جدال لهذه الخصوصية، كما سنرى بإذن الله تعالى.

والمذهب الثالث: مذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنه إلى اعتماد الاستدلال، وإن لم يستند إلى أصل على شرط قُربه من معاني الأصول، أي إنَّما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المُعتبرة وفاقًا. والمقصود أن تكون قريبة من معاني الأصول أو شبيهة بالمصالح المعهودة شرعًا^(١).

والمُتَّبِع لآراء الأصوليين يجد مذهبًا رابعًا هو مذهب الغزالي، حيث يعتبر المصلحة دليلًا إذا وَقَعَت في محلَّ الضَّرورة، وليست في الحاجيات والتحسينيات، يقول في المُستَصْفَى: "الواقع في الرُتبَيْن الأخيرَتَيْن لا يجوز الحُكم بمجردِه إن لم يعتضد بشهادة أصل، لأنَّه يجري مجرى وضع الشَّرْع بالرَّأي... أمَّا الواقع في رُتبة الضَّرورات فلا بُدَّ في أن يُوَدِّي إليه اجتهاد مجتهد وإن لم يشهد له أصلٌ معيَّن"^(٢).

وفضلاً أن تكون من الضَّرورات يَشْرط أن تكون "ضرورة كليَّة وقطعية"^(٣). لكن المتَّبِع لأقوال الغزالي يجد أنَّه ضَيَّق في المستصفي ما

(١) انظر: البرهان. للدجيني ١١١٣/٢-١١١٤. القواطع في أصول الفقه. للسمعاني ١١١٨/٣-١١١٩. الاستعداد لرتبة الاجتهاد. لابن نور الدين ١٠٥٣/٢، ١٠٥٤. بتصرف.

تعقيب: يبدو لي أنَّ هذا التقسيم ليس على إطلاقه، فالذي يظهر أنَّ الحنفية أقرب إلى عدم الاحتجاج بالمصالح المرسله إذا كانت مجردة عن دليلٍ معتبر. [انظر: التقرير والتحجير. لابن أمير الحاج ٢٠١/٣. فواتح الرَّحْموت. للكنوي ٣١٦/٢].

(٢) المستصفي. للغزالي ٤٢٠/١.

(٣) المصدر نفسه. ٤٢١/١.

تعقيب: وقصد أن تكون مآلات منفعتها لا ترجع إلى جزء أو فرد معيَّن؛ بل إلى كافة الأمة وكونها قطعية في تحصيل المصالح وليست احتمالية ظنيَّة.

وسَّعه في شفاء الغليل، حيث أجازَ اعتبار المناسب في الضروريات والحاجيات دون التتمّات والتحسينيات، "أما الواقع من المناسبات في رتبة الضّرورات والحاجات... يجوز الاستمساك بها إن كان ملائماً لتصرّفات الشّارع"^(١). لا يسلم الأمر دون نقاش هذه الآراء على ضوء حجّية المصالح المُرسّلة كدليل عقلي مناسب للأحكام. وهذا ما بحثته في المبحث الثاني.



(١) شفاء الغليل. للغزالي ص: ٢٠٩.



المبحث الثاني:

في مناقشة مدى اعتبار المصالح المرسلة
دليلاً عقلياً مستقلاً في أصول الفقه، يصلح
لإناطة الأحكام بالوصف المناسب

تتمحور دراسة هذا المبحث في ثلاثة مطالب: ناقشت في المطالب الأول تحرير القول في اعتبار المصلحة دليلاً عقلياً على ضوء أقوال الأصوليين، وبيئت في المطالب الثاني أن منهج الصحابة هو التعليل بالمصالح، وفي المطالب الثالث تكلمت عن المصلحة باعتبارها دليلاً عقلياً مستقلاً عن الأحكام.

المطلب الأول:

تحرير القول في دليل المصلحة
في ضوء أقوال الأصوليين

لقد تبين أن الأحكام الشرعية مبنية على أوصاف مناسبة ومعانٍ ملائمة للأحكام، يُراد منها تحقيق مصالح العباد، وأن المصالح تجري في كليات الشريعة وجزئياتها كما يقول الشاطبي، وهذا لا خلاف فيه بين الأئمة كما حاولت بيان ذلك، فكانت الشريعة معقولة المعنى ملائمة لتصرفات العقلاء في حل أحكامها، معللة بالمقاصد، فأدركتنا من تحري



إرادة الشارع اتباع المعاني التي تربطها بالأحكام رابطة عقلية تسوغ معقوليتها وبترتب عليها مصلحة، "وحمل تصرفات الشارع على التحكم أو على المجهول الذي لا يعرف نوع ضرورة يرجع إليها عند العجز، فأما مع ظهور المعنى المناسب فلا يتحقق العجز، فيغلب على الظن أنه اتبع المعنى الذي ظهر"^(١) كما قال الغزالي.

ومما تقرر أيضاً أنه ليس كل وصف يصح أن يكون علّة، فهناك ما عُلم إلغاؤه، فهذا مردودٌ اتفاقاً. وبقي النزاع فيما أطلقه الشارع مجرداً عن دليل الاعتبار أو الإلغاء، فهل يمكن للعقل أن يستنبط حُسن الأشياء ويجعلها مناصلاً للأحكام إذا كانت تحقق مقصود الشارع؟

لا بُدّ من الانطلاق من مسلمة لا شبهة فيها أن الإمام مالك اعتبر المصلحة المرسلة أصلاً قائماً بذاته، مثلها مثل القياس وباقي الأدلة من دون إيراد شهادة خاصة على الواقعة. يقول ابن جُزَيّ^(٢): "وهي حجة عند مالك خلافاً لغيره"^(٣)، وكذلك ينقل الرازي عن إمام دار الهجرة

(١) شفاء الغليل. للغزالي ص: ١٩٩ - ٢٠٠.

(٢) ابن جُزَيّ: (٦٩٣-٧٤١هـ) محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله ابن جُزَيّ الكلبي، أبو القاسم: فقيه من العلماء بالأصول واللغة. من أهل غرناطة. من كتبه: «القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية» و«تقريب الوصول إلى علم الأصول» وغيرها... وفهرست كبير اشتمل على ذكر كثيرين من علماء المشرق والمغرب. وهو من شيوخ لسان الدين ابن الخطيب. [الأعلام. للزركلي خير الدين ابن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت ١٣٩٦هـ)، بيروت: دار العلم للملايين ط ١٥، ٢٠٠٢ م ٣٢٥/٥].

(٣) الإشارة في أصول الفقه، ويليهِ الحدود في الأصول. كلاهما: للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي الذهبي المالكي (ت ٤٧٤هـ) ويليهِما: تقريب الوصول إلى علم الأصول. لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جُزَيّ الكلبي =



"ومذهب مالك التمسك بالمصلحة المُرسلة جائز" (١)، ولم يعترض عليه القرافي في شرحه؛ بل أعقب ذلك بأدلة تؤيد هذا الجواز. ولم يعتبرها تشريعًا بالهوى بل إنَّ المصلحة منهاج دين الرُّسل (٢).

والشافعيُّ ليس بعيدًا عن ذلك، حيث اعتبر المعاني بأقرب المصالح ولم يتمسك بصورة الأصل، وفي المعاني كفاية ودليلٌ كافٍ ولو انحصرت المعاني في الأصول، جاء في البرهان: "إذا استندت المعاني إلى الأصول فالتمسك بها جائز، وليست الأصول وأحكامها حججًا، وإنما الحجج في المعنى... وأعيان المعاني ليست منصوصة وهي المتعلقة، وقد خرجت المعاني عن ضبط النصوص وهي متعلق النظر والاجتهاد" (٣).

أخذًا بالوصف المناسب بحسب مقتضى العقل دون شهادة أصل، يقول الجويني: "ومن تتبَّع كلام الشافعي لم يره متعلقًا بأصل، لكنه ينوط الأحكام بالمعاني المُرسلة فإن عُدِمها التفت إلى الأصول المشبهة" (٤).

وهذا يؤكد أن الشافعي يأخذ بالمناسب العقلي في ربط الأحكام به، يؤكد على هذا السمعاني: "وبالجملة أنه يعتبر وجود معنى مناسب للحكم الذي نبنيه عليه، من غير أن يدفعه أصل من كتاب أو سنة أو

= الغرناطي المالكي (ت ٧٤١هـ). تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٢٠١١ ص: ١٩٢.

(١) انظر: المحصول. للرازي ١٥٤٢/٣.

(٢) انظر: نفائس الأصول. للقرافي ٤٢٧٠/٩.

(٣) البرهان. للجويني ١١١٧/٢-١١١٨.

(٤) البرهان. المصدر نفسه ١١١٨/٢.



إجماع^(١). ومن ثمَّ فلا خلاف بين مالك والشافعي يقرّر هذه الخلاصة الأياري: "إنَّ مذهبَ مالك هو مذهب الشافعي بعينه"^(٢).

ومن ناحيةٍ أخرى، وإذا تقرّر مبدأ الأخذ بالمُناسب المُرسَل والمعاني العقلية التي تنسجم مع مقاصد الشارع ولا تصطدم بنصّ، فإنَّ أصول الحنفيّة ليست بعيدة عن هذا الأصل، فإذا تمَّ التّسليم بما نقله الجويني عن المُماثلة بين المذهبين فهذا هو المطلوب، وإلا فإنَّ الحنفيّة يأخذون بالاستحسان بالمصالح، وهذا يجعلهم قريبين من هذه الأصول، كما سبق بحثه.

الخلاصة: إنَّ أغلب المذاهب تأخذ بالوصف المصلحي المبني على المُناسب العقليّ، يقول القرافي: "وأما المصلحة المُرسَلة فالمنقول أنّها خاصّة بنا، وإذا افتقدت المذاهب وجدّتهم إذا قاسوا وجمّعوا وفرّقوا بين المسألتيّن لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المُرسَلة، فهي حينئذٍ في جميع المذاهب"^(٣). وهذا هو عين المطلوب.

(١) القواطع في أصول الفقه. للسمّاني ١١٢١/٣.

(٢) تحقيق البيان. للأياري ١٤٤/٤.

تعقيب: والذي يحير العقل بعد أن قرّر الجويني مذهب الشافعي تراه يحاول التّفريق بين المذهبين ويورد عدّة اعتراضات على مالك، ممّا حدا بشارحه الأياري إلى نقد هذا التّفريق: «وعلى الجملة فليس بين مذهب مالك والشافعي فرقٌ بوجه» وأما (الجويني) فإنّه يقصد أن يفرّق بين المذهبين وهو لا يجد إلى ذلك سبيلاً». [المصدر نفسه. ١٤٥/٤].

(٣) شرح تنقيح الفصول. للقرافي ص: ٣٦٧.

لقد تبينَ أنَّ منهجَ أغلبِ الأصوليين الاستدلالَ بالمصالحِ المرسلة، وتعليق الوصف المناسب على شيء تجري على سنن العقول وتراكم الخبرات في الحياة ولا تأباه قواعد الشريعة. ويتأكد هذا المنهج بالمنقول^(١) وفعل الصحابة والمعقول. وأنقلُ إلى عرض هذه الأدلة.



(١) سبق أن ذكرتُ طائفة من أدلة النصوص التي تثبت حجيتها ومشروعية الاستدلال بها، لذا سأقتصر هنا على ذكر أدلة مغايرة. أما النص: ﴿فَاعْتَرُوا﴾ [الحشر: ٢] أمرٌ بالمُجاوزة، والاستدلال بكونه مصلحةً على كونه مشروعًا مجاوزةً، فوجب دخوله ضمن النص [المحصول. للرازي ١٥٤٧/٣].

المطلب الثاني: منهج الصحابة هو التعليل بالمصالح

منهج الصحابة في بناء الأحكام وفق ما يتبين للعقل المنافع من المفاسد من غير التفاتٍ إلى أصول. فالصحابة رضوان الله تعالى عليهم في مسيرتهم الاجتهادية بنوا الأحكام على المعاني المناسبة التي تبدو للعقل ملاءمةً حسب المنافع والمصالح، فقد اکتفوا برابط الحكم بالمصالح المستجدة من أجل إصلاح الناس في معاشهم، ورفع الحرج والضيق عنهم، وعمارة الأرض، وثبوت قدم السبق في تحقيق خيرية هذه الأمة بكل التواحي والمجالات. وقد كانوا على ثقة من دينهم ومن عقولهم الاجتهادية، يقول إمام الحرمین: "وعلى هذا علمنا بأنهم ﷺ استرسلوا في بناء الأحكام استرسالاً واثقاً بانسائها على الواقع، متصدّ لإبانتها فيما يعن ويسنح، متشوف إلى ما سيقع"^(١).

هذا، وكانوا يستدلون رأساً بالمصلحة ولذليل مباشر على الحكم المراد، فالحجة في المعنى المصلي القائم على دليل العقل، العارف في مآلات الأمور، المدقق فيما ينتج عنها من مصالح يجب الحكم بها، أو مضارّ يجب دفعها، دون التفاتٍ إلى الأصول. يقرّر هذا الأصل الجوتي: "ومن سبر أحوال الصحابة ﷺ وهم القدوة والأسوة في النظر لم ير لواحد منهم في مجالس الاشتوار تمهيد أصل واستشارة معنى ثم بناء

(١) البرهان. للجوتي ١١١٦/٢.

الواقعة عليه، ولكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التيفات إلى الأصول كانت أو لم تكن، فإذا ثبت اتساع الاجتهاد.. وانضم إليه عدم احتفال علماء الصحابة بتطلب الأصول، أرشد مجموع ذلك إلى القول بالاستدلال^(١).

وهكذا الصحابة رضي الله عنهم وسعوا مدارك الاجتهاد لعميق فهم غاية الشريعة ومقاصدها، فجعلوا الفقه مرنا خصبًا يواكب بأحكامه التوازل الحادثة، وسنوا لمن بعدهم هذا المنهج لعميق فهم أسرار الشريعة "إنهم رضي الله عنهم حدّوا أمورًا بالمصالح المرسلّة وأجمعوا عليها"^(٢).

وهذه بعض الأمثلة:

- ١ - تدوين القرآن (هكذا) في زمان عمر رضي الله عنه.
 - ٢ - جعل أذنين للجمعة في زمن عثمان رضي الله عنه.
 - ٣ - توسيع مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم.
 - ٤ - حدّ شارب الخمر ثمانين، وإطباقهم فيه على التقدير إما بأربعين أو ثمانين، وسنّدهم بذلك الرجوع إلى المصالح والتمسك بالاسترسالات المرسلّة، ولذلك قال علي رضي الله عنه: من سكر هذى ومن هذى أفترى، فأرى عليه حدّ المُفترى^(٣).
- لأنّ "المقصود من الشرائع المصالح بما علّم بالاستقراء"^(٤).

(١) البرهان. للجويني. ١١١٧/٢.

(٢) نفائس الأصول. للقرافي ٤٢٧١/٩.

(٣) انظر: نفائس الأصول. للقرافي ٤٢٧١/٩. تحقيق البيان. للأبياري ١٦٥/٤.

(٤) حاشية العطار. للعطار ٥١٨/٢.



وكما يتَّضح بالخُلاصة أن: المصالح مبتوتة في ثنايا نصوص الشريعة، ولأنَّ مَنْهَجَ الصَّحَابَةِ في إثبات الأحكام على وفقٍ منهج الشريعة، فحيث يتبيَّن وصفٌ مُناسبٌ للعِلَّةِ ويترتَّبُ عليه جَلْبُ مَصْلَحَةٍ أو دَفْعُ مَفْسَدَةٍ وبما لا يُصادمُ نَصًّا يَنيطون الحُكْمَ به ولا تَخْفَى المِلاءمةُ العَقْلِيَّةُ في ذلك، وليبان هذه المِلاءمة وتأسيسًا على هذا المنهج وجب إثبات أنَّ المصلحة دليلٌ عقليٌّ مستقلٌّ على الأحكام، وهذا ما فصلَّته في المَطَلَبِ الثالث.





المطلب الثالث:

المصلحة باعتبارها دليلًا عقليًا مستقلًا على الأحكام

مَهَّدَتْ نصوصُ الشريعة للعقل مدارك الغيب، وحملت وجاؤرت في نصوصها بين عالم الغيب وعالم الشهادة، فإذا كان هكذا في عالم ما وراء المعطيات الحسية جعلت للعقل سلطانًا معيّنًا للوصول إلى الحق كما بيّنت سابقًا. فكيف بعالم الحس وعالم المادة الذي يستطيع العقل أن يختبره وأن يعاينه للحواس؟؟

لذلك، سَبَقَ القَوْلُ أَنَّ الشريعةَ الغراء مُنزلةٌ على حسب مدارك العقول، فلا تأباها فيما يعرفه العقل ويألفه، ويقدر أن يخبره، فقامت على الأسباب والمُسببات، فعالم الواقع ومعرفة حُسن الأشياء وقبحها ميدان العقاب بلا مراء ولا جدال، وإلا لما بُنيَتْ حضارةٌ ولما قامت الأوطان، لذلك ما تنزّلت الشريعة على حسب مدارك العقول وملاءمتها له إلا لأنه كما يقول الشاطبي: "أنّ الالتفات إلى المعاني قد كان معلومًا في الفترات واعتمد عليه العقلاء، حتى جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتهم على الجملة فاطرذت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنّهم قصروا في جملة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق"^(١)، فأقرتْهم على كثير من المعاملات التي تحصلت لديهم رعاية لمصالحهم من بيوع وإيجار ووكالات، فلم تفرض الشريعة قيام نوع معين من الشركات، ذلك لأنه متروك لتطور الحياة الاقتصادية وما يرتثيه الناس

(١) الموافقات. للشاطبي ٥٩١/٢.



من حُسن التصرفات والعقود الملائمة لهم، ولأنَّ الواقع دائماً أصدق من الحُكم، لذلك "أقرت هذه الشريعة جملةً من الأحكام التي جرت في الجاهلية كالذية^(١) والقسامة^(٢) وكسوة الكعبة... وما كان من محاسن العوائد ومكارم الأخلاق التي تقبلها العقول، وهي كثيرة..."^(٣).

وهذا يعني أن الشريعة أتت موافقة لطباع الناس وعوائدهم في جلب المصالح التي احترمتها عقولهم في تفاعلها مع الحياة ومسايرة التوازيل والمستجدات، فما قدرته الشريعة من مصالح لا يتنافى مع قدرة العقل على التعرف على أمثالها أو جنسها لذلك، فإنَّ العقل يدرك حُسن مصالح الدنيا ومفاسدها، يقول العز بن عبد السلام مقررًا هذا الأصل: "ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك بمعظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أنَّ تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن... وأنَّ درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، واتفق الحكماء على ذلك"^(٤).

(١) الذية: بدل النفس. وقد وديت المقتول: أي أدبت ديته. فالذية: اسم للمال. وفي الحديث: «في النفس الذية» أي في قتلها. [انظر: طلبه الطلبة. للنسفي ص: ٣٢٧، ٣٢٨].

(٢) القسامة: الأيمان تُقسم على أهل المحلة الذين وجد المقتول فيهم. وليس القسم في الأصل مُطلق اليمين، بل هو مأخوذ من هذه القسامة التي هي قسمة الأيمان عليهم. [المصدر نفسه. ص: ٣٣٢].

(٣) الموافقات. للشاطبي ٥٩١/٢.

(٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام. عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ). بيروت: مؤسسة الريان ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م ص: ٦-٧.



مثال ذلك: إنَّ المَبْدَأَ المُقَرَّرَ أنَّ عَقْدَ البَيْعِ الحائِزَ عَلى الأركان والشُّرُوطِ يَنقُلُ المِلْكِيَّةَ فِي المَنْقُولِ وَغَيرِ المَنْقُولِ (العقارات)، وَلَكِن نَظْرًا لَتَعقُدِ الحَيَاةَ وَتَشعِبُهَا وَإِضفَاءَ قِيمَةٍ ثَبوتِيَّةٍ عَلى نَقْلِ مِلْكِيَّةِ العَقَارِ غَيرِ عَقْدِ البَيعِ لَمَّا تَتَمَعُّ بِهِ العَقَارَاتِ مِن ثَرَوَةٍ اِقْتِصَادِيَّةٍ، قَد يَرى أَوْلِيَاءُ الأَمْرِ إِنْشَاءَ دِيوَانٍ خَاصٍّ لَتَسجِيلِ هَذِهِ العَقُودِ العَينِيَّةِ فِي سَجَلٍ خَاصٍّ يَحْمِلُ اسْمَ المَالِكِ وَرَقْمًا خَاصًّا. وَهَذِهِ سِيَاسَةٌ تَشْرِيعِيَّةٌ لِإِضفَاءِ قِيمَةٍ ثَبوتِيَّةٍ عَلى هَذَا النُّوعِ مِنَ المَبِيعِ، لِمَصْلَحَةٍ أَكْثَرُهَا التَّجَارِبُ وَالخَبَرَاتُ. فَهَذِهِ المَصْلَحَةُ الظَّاهِرَةُ تَصَلِحُ أَنْ تَكُونَ وَصْفًا يَحْصُلُ عَقْلًا مِن تَرْتِيبِ الحُكْمِ عَليه جَلْبُ مَصْلَحَةٍ زِيَادَةٍ فِي الإِثْبَاتِ وَدَفْعِ مَفْسَدَةٍ خَشِيَّةٍ تَفْرِيطِ الحُقُوقِ أَدْرَكَهَا العَقْلُ كَدَلِيلٍ مُبَاشِرٍ عَلى الحُكْمِ، وَلا تَأْبَاهُ أَصُولُ الشَّرِيعَةِ.

هذه المصلحة التي عرفت بالملَكَةِ العَقْلِيَّةِ هِيَ مَنسَجَمَةٌ مَعَ أَصْلِ مِنَ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ فِي حِفْظِ الحُقُوقِ وَعَدَمِ ضِياعِهَا، وَلا تَنَافِرُ بَينَ الاثْنينِ. فَهَذَا تَصَرَّفٌ مِنَ العُقُولِ مَنسَجَمٌ مَعَ مَقَاصِدِ التَّشْرِيعِ وَلا تَأْبَاهُ القَوَاعِدُ وَالأَصُولُ. يَقُولُ القَرَفَافِي: "وَإِنَّ الاسْتِقْرَاءَ دَلٌّ عَلى أَنَّ الشَّرَائِعَ مَصَالِحٌ، وَأَنَّ الرُّسُلَ ﷺ إِنَّمَا بُعِثُوا بِالمَصَالِحِ وَدَرءِ المَفَاسِدِ، فَمَنْ أَثَبَّتْ ضَرُورَةَ أَوْ حَاجَةَ أَوْ نَتِيجَةَ بِالمَصَالِحِ فَقَدْ اعْتَمَدَ عَلى قَاعِدَةِ الشَّرَائِعِ، فَلا يَكُونُ إِثْبَاتًا لِلشَّرْعِ بِالهَوَى" (١).

وهذا لا يكون إلا لأنَّ دَلِيلَ الشَّرْعِ هُوَ دَلِيلُ العَقْلِ، وَدَلِيلُ العَقْلِ لا يَنبُو عَنِ جَنسِ المَصَالِحِ الَّتِي قَرَّرَتِهَا الشَّرِيعَةُ، وَهُوَ الَّذِي تَمَرَّسَ بِالتَّفَقُّهِ وَخَبِرَ أَسْرَارَهَا وَمَقَاصِدَهَا. وَهَذَا التَّصَرُّفُ مِنَ العُقُولِ مَنسَجَمٌ مَعَ الإِذْنِ العَامِّ المَقَرَّرِ شَرْعًا، يَقُولُ العَرَزِيُّ: "وَمَنْ تَتَبَعَ مَقَاصِدَ الشَّرْعِ فِي جَلْبِ المَصَالِحِ وَدَرءِ

(١) نفائس الأصول. للقرافي ٩/٤٢٧٠.



المفاسد حصلَ له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنَّ هذه المصلحة لا يجوزُ إهمالها، وأنَّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نصّ ولا قياس خاصّ، فإنَّ فهمَ نفسِ الشَّرْعِ يُوجِبُ ذلك^(١).

فالإذن العامُّ بتحصيل المصالح وبناء الأحكام عليها هو الأصل الكلّي الذي بموجبه يتصرّف العقل، ويشهد لها الشَّرْع في جنسها على كونها مصلحة أو مفسدة.

مثل مبدأ حفظ الحقوق ورعايتها، قال الرازي: *... فَظَهَرَ أَنَّهُ لَا تَوْجِدُ مَنَاسِبَةَ، إِلَّا وَيُوجَدُ - فِي الشَّرْعِ - مَا يَشْهَدُ لَهَا بِالْإِعْتِبَارِ، إِمَّا بِحَسَبِ جِنْسِهِ الْقَرِيبِ أَوْ جِنْسِهِ الْبَعِيدِ^(٢)* فهذا نوعٌ من النَّظَرِ الْمَصْلِحِيِّ الْمُنْسَجِمِ مَعَ أَصُولِ الشَّرِيعَةِ، فَإِذَا مَا دَلَّ الْعَقْلُ عَلَى وَصْفِ مَصْلِحِيٍّ صَالِحٍ لِنَيْطِ الْحُكْمِ بِهِ، فَهُوَ مِنْ بَابِ إِدْرَاكِ جِزْءٍ أَوْ نَوْعٍ لِجِنْسِ الْمَصَالِحِ الْمُقَرَّرَةِ شَرْعًا^(٣).

ومن جهةٍ أخرى، لا يخفى أنَّ التَّرجيحَ بَيْنَ الْمَصَالِحِ نَفْسِهَا لِحِجَةِ الْأَوْلِيَةِ ثُمَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَفَاسِدِ مِنْ أَدَلَّةِ الْعُقُولِ وَمَقْتَضِيَّاتِهَا. يَقُولُ الرَّازِي مَقَرَّرًا (حِجِيَّةُ الْمَصَالِحِ بِالْعَقْلِ): *أَمَّا الْمَعْقُولُ فَلَأَنَّا إِذَا قَطَعْنَا بِأَنَّ الْمَصْلِحَةَ الْغَالِبَةَ عَلَى الْمَفْسَدَةِ مَعْتَبَرَةٌ قَطْعًا عِنْدَ الشَّرْعِ، ثُمَّ غَلَبَ عَلَى ظَنِّنَا

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام. للعز بن عبد السلام ص: ٣٢٧.

(٢) المحصول في أصول الفقه. للرازي ١٥٤٦/٣ - ١٥٤٧.

(٣) تعقيب: وهذا يدلُّ على أَنَّ الْمَصَالِحَ الْمُرْسَلَةَ إِذَا لَمْ يَشْهَدْ لَهَا التَّرْوَعُ فَقَدْ شَهِدَ لَهَا الْجِنْسُ، وَهِيَ لَا تَتَنَاقَضُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ لِأَنَّهَا وَارِدَةٌ عَلَى وَفْقِ الْوَصْفِ الْمُنَاسِبِ الْمَعْتَبَرِ عَنْهُ بِالْمُنَاسِبِ الْمَلَائِمِ: «لَا يَشْهَدُ لَهُ أَصْلٌ بِالْإِعْتِبَارِ إِمَّا عَتَبَ جِنْسَهُ فِي جِنْسِهِ لَكِنْ لَمْ يَوْجَدْ لَهُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى إِعْتِبَارِ نَوْعِهِ فِي نَوْعِهِ (الْحُكْمِ)، وَهَذَا هُوَ الْمَصَالِحُ الْمُرْسَلَةُ». [انظر: الكاشف عن المحصول. للأصفهاني ٦/٣٤٨].

أَنَّ هَذَا الْحُكْمَ مَصْلُحَةٌ غَالِبَةٌ عَلَى مَفْسَدَتِهِ تَوَلَّدَتْ مِنْ هَاتَيْنِ الْمَقْدَمَتَيْنِ ظَنٌّ أَنَّ هَذِهِ الْمَصْلُحَةَ مُعْتَبَرَةٌ شَرْعًا، وَالْعَمَلُ بِالظَّنِّ وَاجِبٌ، وَكَمَا ذَكَرْنَا أَنَّ تَرْجُحَ الرَّاجِحِ عَلَى الْمَرْجُوحِ مِنْ مَقْتَضِيَّاتِ الْعُقُولِ، وَهَذَا يَقْتَضِي الْقَطْعَ بِكَوْنِهِ حُجَّةً^(١).

يمكن الاستنتاج: وما ذلك إلا لأنَّ العقل باعتبار الفاهمة يُدرِكُ ما يظهر في المواضيع الخارجيّة، ويملك ملكة الرِّبْط بين الأسباب والمسببات، والتبصُّر في نتائج الأمور وما سيؤول إليها^(٢)، لذلك فإنَّ الله تعالى أجرى الأحكام على الأسباب التي نصبها أدلَّةً عليها "لأنَّ أحكامَ الدُّنْيَا تجري على الأسباب"^(٣) كما سبق بيان ذلك.

مما يعني أنَّ هذه العمليّات العقليّة مسندة إلى العقل شرعًا، فهذه العمليّات تقع ضمنَ إمكان العقل المحض، ولا تتخطاه. والمصلحة لا تخرج عن هذا الإطار، فتكونُ ضمنَ إمكان العقل، وباعتبارها دليلًا عقليًّا منسجمًا مع جنس ما قرّره الشرع يقرّر هذا العزّ بن عبد السّلام بقوله: "إنَّ المصلحة من مقتضيات العقول أو تدخلُ ضمنَ إمكان المعرفة العقليّة"، ومن أراد أن يعرف المتناسبات والمصالح والمفاسد فليعرض ذلك على عقله بتقدير أنَّ الشرع لم يردّ به، ثمَّ يبني عليه الأحكام، فلا يكادُ حُكْمٌ يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يُوقفهم على

(١) المحصول في أصول الفقه. للرازي ١٥٤٧/٤.

(٢) تعقيب: إنَّ معرفة الأشياء بأسبابها ونتائجها من مقتضيات النَّظَر العقليّ المحض، ومن أولى أعمال المجتهد قبل بيان الحُكْم الشرعيّ المناسب، فلو لم يكن العقل يملك هذه الإمكانية لما استطاع المجتهد أن يكتف الحُكْم الشرعيّ الصحيح على الواقعة بعد فهمها. كما سبق أن حاولتُ بيان ذلك.

(٣) انظر: أعلام الموقعين. لابن قيم الجوزية ١٢٨/٣.



مصلحته ومفسدته، وبذلك تعرف حُسن الأعمال وقبحها... (١).

فما من مصلحة إلا وللشَّرع اعتبار جنسها، وأنها دليل يتوصَّل إليه العقل بالنَّظر والتأمُّل، وبذلك فلا يكون تحكيماً وإثباتاً لحُكم الهوى. وفي نهاية المطاف قد يعترض مُعترضٌ ويقول: هل يعني ذلك أنَّ العقل يشرِّع ويصير العقلاء أنبياء؟ وتناطُّ الأحكام بمحض الهوى والرأي المُجرَّد؟ وهذا اعتراضٌ بعيدٌ، بدليل أنَّ الشَّرع جعل الحُكم مرتبِّطاً بفهم المجتهد للواقعة، وفهمه للواقعة فهماً عقلياً محضاً في معرفة المصلحة الواقعة أو التي يؤول إليها الأمر لينزل الحُكم على حسب نظره المصلحي.

وللإمام القرافي ردُّ مُحكمٍ على مثل هذه الاعتراضات:

"إن أراد أنهم [العُقلاء] ورثة الأنبياء فهو حق، وإن أراد أنهم يحكمون بالهوى والعقل المحض فلا نسلم أنَّ الأنبياء كذلك، فلا معنى لهذا الكلام.... فإنَّ مالِكاً يشترط في المصلحة أهلية الاجتهاد ليكون الناظر متكيِّفاً بأخلاق الشريعة فينبو عقله وطبعه عمَّا يخالفها... (٢).

وبناءً على هذا كلُّه أخلص إلى أنَّ النصوص مبنية على تحصيل المصالح، وفقه المصالح هي مناط الاجتهاد بالعقل يُرتَّب الحُكم عليها، وأنَّ ما من مصلحة تُبنى على النَّظر العقلي المعقول بأخلاق الشريعة إلا وفي الشَّرع ما يُضاهي جنسها، وما من مصلحة شرعية إلا وهي مدركة معناها وحكمتها بالعقل، فالشَّرع والعقل صنوان يتعاضدان، وأنَّ الشَّرع أذن للعقل في إدراك المصالح وبناء الأحكام عليها، كما يقول القرافي:

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام. للعرَّ بن عبد السلام ص: ١٠.

(٢) نفائس الأصول. للقرافي ٩/٤٢٧٦.



"وهذا يُفِيدُ الْقَطْعَ باعتبار المصالح المُرسَلة مُطلقًا كانت في مواطن الضُرورات أو الحاجات أو التَّمات^(١)."

وبالتالي يستقلّ العقل في إدراك الحُكم عند فقده بناءً على دليل المصلحة. لذلك، فإنّ عقلَ الباحث يميلُ مع دليل القرافي والمالكية عموماً في اعتبار المصلحة المرسلة - وإن اختلفت مسماياتها عند الآخذين بها من بقية المذاهب كما بينا - دليلاً عقلياً معتبراً من أدلة التشريع ومصدرًا من مصادره، ممّا يجعل الشريعة الغراء ثرية المصادر قادرة على مسايرة الإنسان وتطوّراته في كلّ زمان ومكان.

وبنهاية هذا المبحث أكون قد ختمتُ الفصل الخامس والأخير من الباب الثاني، بعد أن بيّنتُ فيه أنّ المصلحة دليل شرعيّ وعقليّ يستقلّ في إدراك الحُكم، ممّا يجعل دليل العقل مصدرًا مستقلًا في أصول الفقه المُستمدّد من إذن الشارح الحكيم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى دليلاً مستقلًا للنظر الموصل إلى الحق، لأن الشريعة الغراء خاطبت العقل بحسب مداركه، فلم تأتِ بما يحيله العقل بل بما يوجبه وشهد له الشرع بذلك، بما نصّبه له من أدلة، انسجامًا مع وحدة الحقيقة غائبًا وشاهدًا.

وبذلك نكون قد وصلنا إلى الخاتمة، لنعدّد النتائج التي وصلنا إليها من خلال هذه الدراسة.



(١) نفائس الأصول. للقرافي، ٤٢٧٢/٩.

تعقيب: وفي هذا ردّ على الغزالي حين قصر المصلحة على الضُرورات في المستصفي، وأجازها في الحاجيات في شفاء الغليل، والقرافي أطلقها إلى التحسينيات. [المستصفي. للغزالي ١/٤٢١. شفاء الغليل. للغزالي ٢٠٩].

الخاتمة

في ختام هذه السياحة العقلية والروحية في مدارج السالكين لفقه معاني أحكامها، واستجلاء أنوارها من أقوال الراسخين في العلم، ولقد كان الهدف الأسمى أن أبين فلسفة المنهج الإسلامي في التفكير ونموذجه المعرفي المستمد من الأصلين: أصول الدين وأصول الفقه، ولنظهر للعالم كافة مدى تقدم هذا المنهج وصلاحيته في كل زمان ومكان، ليقف سداً منيعاً ضد الحملة الممنهجة للتليل من نموذج التفكير الإسلامي وتراثه العظيم وأئمة الكبار، وليعلم الناشئة أن هذا النموذج المنهجي فريد من نوعه، وأنا إذا لم نحط علماً بهذا المنهج الكلبي، فإننا سنبقى غارقين في كثير من التفاصيل والجدل المراد أن نتلّهي به. لذا سأعرض أهم ما توصلتُ إليه من النتائج:

١ - لا بد من تبيان أن أصول الفقه يُمثل العلاقة المعيارية بين التوجه النظري العقلي، والنواحي العملية المتعلقة بالزمان والمكان. وذلك من خلال الاجتهاد وتحقيق المناط الخاص، وربط الجزئيات بالكلّيات، بحيث لا ترتد الجزئيات على أصل من أصول الشريعة الغراء بالتقص والإبطال.

من هنا، يمكن القول إن علم أصول الفقه وعلاقته بالعقل من جهة والواقع المتغيّر من جهة أخرى، تُظهر النموذج المعرفي الإسلامي

الذي يستطيع أن يتعامل ويصهر في بوتقته عناصر ثلاثة كانت تشكل نزاعًا تاريخيًا ولا زالت.. هي: النص، الواقع، والعقل.

وإذا تأملنا لم نجد في تراثنا المعرفي الإسلامي عنصرًا من هذه العناصر استقل منفردًا. فلم نعرف المذهب العقلاني المحض ولا الحسي الخالص ولا الديني الصّرف المواجه للعقلي والحسي. كما نرى هذا التنازع جليًا في تاريخ الفلسفة الأوروبية والذي كان يعكس أزمة يعيشها هذا العقل.

إذن، فإن عظمة النموذج والمنهج المعرفي الإسلامي والذي تتبلور منه نظرية المعرفة الإسلامية، استطاع أن يوحد بين هذه الأركان الثلاثة المتناحرة ويتجاوزهم في منهج كلي. وهذا أعظم ما يقدمه الإسلام اليوم إلى العالم، بدليل الرؤية النموذجية الممنهجة المعرفية، المستمدة من القرآن الكريم وخطابه للعقل وحثه على النظر الكوني. لذلك، فإن الدعوى إلى العُلْمَنَةِ لا محل لها في النموذج المعرفي الإسلامي.

٢ - إنَّ الشريعة الغراء خاطبت العُقلاء بمقتضى فهم عقولهم وطريقتهم في البحث والاستدلال تقريرًا منها لوحدة الحقيقة والاستدلال عليها، لذلك كانت المعجزة الخاتمة قرآنا يُتلى لتكون معاني نصوصه مناطًا للنَّظَر والاعتبار على امتداد الزَّمان واختلاف المَكان.

٣ - جعلَ القرآن الكريم من عالم الغيب ممكنًا للنَّظَر العقليّ، ومن بعض الغيبيات شاهدًا في عالم الحسّ والعادة، لاشتراكها في وحدة المدلول على الحقيقة الغيبية والحقيقة عمومًا.

٤ - لذلك وتأسيسًا على خطاب القرآن الكريم، أفرد علماء الإسلام للعقل مهمة الاستدلال على صدق النبوة وصدق المعجزة؛ فجعلوه أصلًا للنقل. وقسموا مدارك العقل إلى ما يستقل بإدراكه من معرفة الله تعالى ما يجب له من الكمال وما يجوز له وما يستحيل عنه من النقص؛ لأن مدلول الحقيقة واحد سواء ورد في الشرع أم بالعقل. أما ما يستقل الشرع بالإخبار عنه فهو ممكن عقلاً ويمكن الاستدلال عليه بالعقل والشرع، لذلك جعل الإيمان قابلاً للاستدلال الموضوعي، ولم يؤسسه على مذهب، وحي خالص، فكانت شهادة التوحيد إقرارًا بعد علم ومعرفة، وليس العكس.

٥ - عرف من دأب الشارع وتصرفاته أتباع المعاني المناسبة دون التحكيمات الجامدة، مما أتاح للعقل الاجتهادي العوص في درك معاني الشريعة وأسرارها ومآلاتها، واستنباط الأوصاف المناسبة عقلاً.

٦ - ومن مظاهر إعلاء أدلة العقل: أقاموا مقدمات للمعرفة اليقينية ومقدمات للمعرفة غير اليقينية. وتأسس على ذلك رد حديث الآحاد إذا كان مخالفًا لموجبات العقل والعلم، وجعلوا من قواطع العقل وبرهانه سببًا لتأويل ظواهر النقل وترجيحًا للمعنى المراد.

٧ - وتأصيلًا على ذلك، فإن للعقل القدرة على إمكان الوقوف على إدراك حُسن الأشياء وقُبْحها فيما يتعلّق بجلب المنافع ودفع المضار، فضلًا عن أن العقل يستقل في إدراك الواقعة ومآلاتها محلّ تنزيل الحكم الشرعي. وبناءً على جودة الفهوم في معرفة الوقائع يختلف مناط الحكم الشرعي المنزّل عليها.

٨ - إنَّ اتِّباع المعاني وتتبُّع مقاصد التَّشريع نَبَّها العقل على أنَّ الأحكام الشرعيَّة والمصالح متلازمة؛ لذلك جعل الشَّرع الحكيم من دليل المصلحة أصلًا شرعيًّا وعقليًّا، ومن ثمَّ صارَ دليل العقل هو عينه دليلًا شرعيًّا إذا ما استقلَّ في إدراك حكم مصلحي لا سيَّما أنَّه عقلٌ متخلِّق بأخلاق الشريعة وكتليَّاتها، موقنٌ بمصدريَّتها، وهذا يبرهنُ على مُرونة الشريعة وقدرتها على مُسايَرة أحوال ونوازِل المكلِّفين، ولذلك أسس العقيدة على العلم والفقه على العلم أيضًا.

٩ - إنَّ ثمرة النموذج المعرفي الإسلامي، يظهر في قدرته على الإجابة على الأسئلة والمشكلات التي أفرزها العلم الجديد، والذي يمدنا بمعطيات قابلة للصرح ضمن هذا النموذج، من دون الركون إلى تقليد عقلي معين.

أما التَّوصيات المتواضعة التي خرجتُ بها بعد هذه الدِّراسة:

(١) ينبغي على المعاهد والجامعات الإسلاميَّة أن تولي العناية الكافية بالمعارف المعاصرة التي سادت في عصرنا وتلقَّفَتْها عقول المثقِّفين، لا سيَّما ما أنتجَه العَرَب من فلسفات للغة وتأويليَّات معاصرة يتوسَّل بها الكثيرون من أجل أن تكون بدائل عن أصول الفقه، لذلك لا بد من التشديد على أهمية المنهج المعرفي الإسلامي الكلي.

(٢) إنَّ العصرَ الرَّاهن يفترض على الدِّراسات الأصوليَّة أن تقيم مقارنات مع التَّأويليَّة المعاصرة من أجل كشف بُنيَّتها ونقدها أو التَّفاعُل المعرفي معها إذا أمكن ذلك.

(٣) لقد باتَّ واضحًا أنَّ الدِّراسات المعاصرة في العالم العربيِّ المتشابكة مع الدِّراسات الغربيَّة والمُستمدَّة منها في العُموم الغالب كلَّها تصبَّ

إما على علوم القرآن وإثارة الشبهات حول جمعه وإعجازه، وإما الجهود منصّبة على قراءات معاصرة مستمدة من مناهج غربية، والدوائر العلميّة والمعاهد الإسلاميّة في منأى عمّا يجري، وظاهرة الإلحاد تنفّسى في المجتمع العربيّ عموماً.

(٤) ضرورة إنشاء مراكز أبحاث تضمّ نخبةً من العُلَماء والمتخصّصين من أجل التصدّي لهذه الهجمة الموجهة، مُستفيدين من هذه الثورة العقليّة التي تركّها لنا أئمّتنا؛ فيكفي أنّهم أسسوا لدور العقل وأخذوا أدلّته في صُلب منهجهم العلميّ؛ لأنّهم أدركوا أنّ الإسلام دين جمع بين العقل والنقل دون تعارض، وهذا هو الخطاب الذي يقدمه الإسلام اليوم إلى العالم كلّه من خلال رؤيته المعرفيّة الشاملة حيث أسس الميتافيزيقا على العلم وليس على مجرد الاعتقاد، أو التّسليم المسوّغ لأيّ معتقد، وهو محلّ إعجازه واستدامة خطابه مع كلّ زمان ومكان. وبذلك نُبرئ ذمّتنا أمام الله ﷻ.

وعلى الله قصدُ السبيل.. ربّنا تقبل منا إنّك أنت السّميع العليم، وما أوتيته على علم متّي إنما أوتيته بفضل الله تعالى ومنّه وإمداده. وأبى إلا كتاب الله أن يكتمل، والعذر من ذوي الأبواب مأمول.

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.





الفهارس

- فهرس الآيات .
- فهرس الأحاديث .
- فهرس الأعلام .
- فهرس المصطلحات .
- المصادر والمراجع .
- فهرس المواضيع .



فهرس الآيات

الآية	السورة ورقم الآية	رقم السورة الصفحة
﴿وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ﴾	البقرة: ٤٣	٢ ٦٧
﴿وَمَا تَأْتُوا بِالزَّكَاةِ﴾	البقرة: ٤٣	٢ ٦٣
﴿فَأْتُوا حَرْجَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾	البقرة: ٢٢٣	٢ ٣٥٢
﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾	البقرة: ٢٥٦	٢ ٣٢٣
﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	البقرة: ٢٦٩	٢ ٣٦٤
﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾	البقرة: ٢٧٥	٢ ٣٣٩، ٣٣٨
﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	البقرة: ٢٣١	٢ ٣٤٢
﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَى سَبِيلٍ﴾	آل عمران: ٩٧	٣ ٢١٠، ٢٠٩
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلْقِ الْأَيْلِ وَالنَّهَارِ اللَّيْلِ لِلَّذِينَ الْأَلْبَابِ﴾	آل عمران: ١٩٠، ١٩١	٣ ٤٠
﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ وَحَدَّثُوا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَذَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾	آل عمران: ١٩١	٣ ١٣١



الآية	السورة ورقم الآية	رقم السورة الصفحة
﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾	آل عمران: ٧	٣ ٣٥٧
﴿أَنْ لَلِيبِ مَذَانٌ﴾	آل عمران: ٣٧	٣ ٣٥٢
﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفَرِيقَانُ﴾	النساء: ٨٢	٤ ٣٨
﴿لَيْتَلَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾	النساء: ١٦٥	٤ ٢٥١
﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ انْفِعَارًا رِجَالًا﴾	النساء: ١	٤ ٢٠٩
﴿وَالنَّارُ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾	المائدة: ٣٨	٥ ٣٤٨
﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾	الأنعام: ٣٨	٦ ٨٩
﴿وَمَا تَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾	الأنعام: ١٤١	٦ ٢٠٢
﴿قُلْ أَيْ شَيْءٍ أَكْبَرُ مِنْهُ قُلْ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾	الأنعام: ١٩	٦ ٢٠٦
﴿خَلِقُوا كُلَّ شَيْءٍ﴾	الأنعام: ١٠٢	٦ ٢١٨
﴿قُلْ يَأْتِيهَا النَّاسُ لِي رِسُولٌ اللَّهُ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾	الأعراف: ١٥٨	٧ ٣٢٣
﴿وَرَزَحَمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾	الأعراف: ١٥٦	٧ ٤٧٩
﴿أَنْ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾	الأنفال: ٧٥	٨ ٣٤٢
﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾	التوبة: ٥	٩ ٦٧
﴿وَقَتِّلُوا الْمُشْرِكِينَ كَأَنَّهُمْ كَمَا يُقْتَلُونَ﴾	التوبة: ٣٦	٩ ٣٤١

الآية	السورة ورقم الآية	رقم السورة الصفحة
﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾	يوسف: ٨٢	١٢، ٢٠٣، ١٩٩
﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾	الحجر: ٧٥	٣٨
﴿وَزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يَتَنَتَّحِ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾	التحل: ٨٩	١٦، ٨٩
﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾	التحل: ٩٣	١٦، ١٦٢
﴿وَجَعَلْ لَكُم مَّا تَسْمَعُ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	التحل: ٧٨	١٦، ٢٩٥
﴿أَفِرِّ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمْسِ إِلَى عَسَى النَّيْلِ﴾	الإسراء: ٧٨	١٧، ١١٨
﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾	الإسراء: ١٥	١٧، ٢٥٦، ٢٩٧، ٢٦٠، ٢٥٩
﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَ مَسْئُولًا﴾	الإسراء: ٣٦	١٧، ٢٩٥
﴿رَبَّنَا رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	الكهف: ١٤	١٨، ٢٩٢
﴿لَا يَسْتَلْ عَنَّا بِفَعْلٍ...﴾	الأنبياء: ٢٣	٢١، ١٦٤
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾	المؤمنون: ١١٥	٢٣، ٤٧٩
﴿وَلِلَّهِ لَنْزِيلِ رَبِّ الْمَالِيِينَ﴾	نزل به الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٦﴾ عَلَى قَلْبِكَ	
﴿لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾	الشعراء: ١٩٥-١٩٢	٢٦، ٧٨
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾	الأحزاب: ٣٦	٣٣، ٨٥
﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ مَحَابِبًا فَسَفَنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾	فاطر: ٩	٣٥، ٤٤
﴿وَحَاءَكُمْ النَّذِيرُ﴾	فاطر: ٣٧	٣٥، ٢٩٦

الآية السورة ورقم الآية رقم السورة الصفحة

			﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَبَىٰ خَلْقَهُ، قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهُوَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (٧٩) ﴿
٤٢	٣٦	يس: ٧٩، ٧٨	
			﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنشأ بَيْنَهُ نُورٌ﴾ (٨٠) ﴿
٤٣	٣٦	يس: ٨٠	
			﴿وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ﴾ (٨١) ﴿
٢٠٢	٣٩	الزُّمَر: ٦٧	
			﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (٨٢) ﴿
٢٠٥	٣٩	الزُّمَر: ٦٢	
			﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ (٨٣) ﴿
٢١٤	٤١	فُصِّلَتْ: ٤٠	
			﴿سَأَرْبِهِمْ ءَابَتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (٨٤) ﴿
٢٩٦	٤١	فُصِّلَتْ: ٥٣	
			﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (٨٥) ﴿
٣٥٩	٤٢	الشُّورَى: ١١	
			﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (٨٦) ﴿
٣٥٩	٤٢	الشُّورَى: ١١	
			﴿إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (٨٧) ﴿
١٦٥	٤٢	الشُّورَى: ٥٣	
			﴿مَا خَلَقْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (٨٨) ﴿
٤٧٩	٤٤	الدَّحَانَ: ٣٩	
			﴿اللَّهُ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِيَ الْفَلَكَ فِيهِ بِأَمْرِهِ وَلِيَبْتَلُوا مِن فَضْلِهِ، وَلَقَدْ كُنتُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٨٩) ﴿
			﴿وَمَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (٩٠) ﴿
١٣١	٤٥	الجاثية: ١٣، ١٢	
			﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا بَيْنَهُ﴾ (٩١) ﴿
٤٧٩	٤٥	الجاثية: ١٣	
			﴿قَاعَلَرُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (٩٢) ﴿
٢٩٩	٤٧	محمَّد: ١٩	
			﴿وَمَا يَطَّلِقُ عَنِ الْمَوْتِ﴾ (٩٣) ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّكَ﴾ (٩٤) ﴿
٨٥	٥٣	التَّجْم: ٤، ٣	

الآية	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحَسْبِآءٍ﴾	الرَّحْمٰنُ: ٥	٥٥	٤٠٧
﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾	الطَّلَاق: ١	٦٥	٩٧
﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾	الْقِيَامَةِ: ٣٦	٧٥	٢٩٣
﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾	الْقِيَامَةِ: ١٧، ١٨	٧٥	٣١٧
﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَلْبِغْ قُرْآنَهُ﴾	الْقِيَامَةِ: ٢٢، ٢٣	٧٥	١٦٥
﴿وَجِئْهُ يَوْمَئِذٍ نَاضِرًا﴾	الْقِيَامَةِ: ١٢	٧٥	١٦٥
﴿إِنَّ رَبَّكَ يَوْمَئِذٍ الشَّانِقُ﴾	الْقِيَامَةِ: ٣٠	٧٥	١٦٥
﴿إِنَّ رَبَّكَ يَوْمَئِذٍ السَّافِقُ﴾	الإِخْلَاصِ: ١	١١٢	١٨٠
﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾			



فهرس الأحادس

الصفحة	الحديث
٩٩	أصحابي أمة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون
٨٨	«أفض بينهما يا عمرو»، فقال: أنت أولى مني بذلك يا رسول الله
٨٥	إن أمتي نذرت أن تحج حتى ماتت أفأحج عنها؟
٨٩	إنها من الطوافين عليكم والطوافات
٣٢٣	بُعِثْتُ إلى الأحمر والأسود
٨٥	تَرَكْتُ فيكم أمرين ما إن اعتصمتم بهما فلن تصلوا
٢١٢، ٢١١	رُفِعَ القَلَمُ: عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ
٩٥	قال عمر: «فما لك؟» قالت: أغريت زوجي منذ أربعة أشهر
٨٧	كيف تصنع إن عرض لك القضاء؟ قال: أفضي بما في كتاب الله
٩٧	ليس لك عليه نفقة
٤٣١	يا رسول الله هلكت قال: «ما لك؟»



فهرس الأعلام

الصفحة

الأعلام

٢

- ١٤٣ إبراهيم بن سيار بن هانئ = النظام
- ٤٠٠ إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله = الشيرازي
 إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي
 ابن الحاجب = عثمان بن عمرو بن يونس
 ابن الساعاتي = مظفر الدين أحمد بن علي بن ثعلب
 ابن القيم = محمد بن أبي بكر بن أبي أيوب
 ابن الهمام = محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد
 ابن جُزَي = محمد بن أحمد بن عبد الله بن يحيى بن يوسف
 ابن حزم = علي بن أحمد بن سعيد
 ابن خلدون = عبد الرحمن بن محمد
 ابن رشد = محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد
 ابن قدامة المقدسي = عبد الله بن أحمد بن محمد
 أبو الهذيل العلاف = محمد بن الهذيل العبدي
 أبو بكر بن مسعود بن أحمد = الكاساني
 أبو علي الجبائي = محمد بن عبد الوهاب بن سلام



- ١١٥ أحمد بن علي الرازي = أبو بكر الرازي الجصاص
الأصفهاني = محمود بن محمد بن عباد العجلي

ب

- ٤٦ باركلي = جورج
الباقلاني = محمد بن الطيب
٢٩٩ بروتاغوراس
البيزدوي فخر الإسلام = علي بن محمد بن الحسن
البصري أبو الحسين = محمد بن علي بن الطيب

ج

- ١٦٢ الجصاص أبو بكر الرازي = أحمد بن علي الرازي
جعفر بن مبشر الثقفي
الجويني إمام الحرمين = عبد الملك بن عبد الله

خ

الخياط = عبد الرحيم بن محمد بن عثمان

د

الدبوسي = عبيد الله بن عمر بن عيسى

ر

الرازي فخر الدين = محمد بن عمر التميمي



س

- السبكي تاج الدين = عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي
السرخسي = محمد بن أحمد
١٠١ سعيد بن المسيب
٢٥٣ سعيد بن محمد = النيسابوري أبو رشيد
٢٤٩ سليمان بن عبد الغني بن عبد الكريم = الطوفي

ش

الشيرازي = إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله

ط

- ١٠٠ طاووس بن كيسان
الطوفي = سليمان بن عبد الغني بن عبد الكريم

ع

- ١٠٦ عبد الجبار بن أحمد الهمداني
٩٣ عبد الرحمن بن محمد = ابن خلدون
١٦٢ عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط = الخياط
١٥٥ عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب = الجبائي أبو هاشم
٤٣٦ عبد الله بن أحمد بن محمد = ابن قدامة المقدسي
١٦٣ عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي = الكعبي
١١١ عبد الملك بن عبد الله = الجويني إمام الحرثيين
١٢٢ عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي = السبكي تاج الدين
١١٥ عبيد الله بن دلال = الكرخي

١١٥	عبيد الله بن عمر بن عيسى = الدبوسي
٤٦٥	عثمان بن عمرو بن يونس = ابن الحاجب
١٠٠	عطاء بن أبي رباح
٩١	علي بن أحمد بن سعيد = ابن حزم
١١٦	علي بن محمد بن الحسين = البزدوي فخر الإسلام
١٣٩	عمر بن أحمد بن محمد بن أحمد = ابن رشد
١٣٠	عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان = النسفي

غ

الغزالي أبو حامد = محمد بن محمد بن محمد

ك

١٥٨	الكاساني = أبو بكر بن مسعود بن أحمد كانط
	الكرخي = عبيد الله بن دلال
	الکعبی = عبد الله بن أحمد بن محمد البلخي

م

١٢٣	الماتريدي أبو منصور = محمد بن محمود
٩٤	محبّ الله بن عبد الشكور الهندي
١١٤	محمد بن أبي بكر بن أبي أيوب = ابن القيم
٤٨٥	محمد بن أحمد = السرخسي
١٣٩	محمد بن أحمد بن عبد الله بن يحيى بن يوسف = ابن جزري
	محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد = ابن رشد



- ٤٩ محمد بن الطيّب = الباقلائي
 ١٤٣ محمد بن الهذيل العبدي = العلاف أبو الهذيل
 ١٥٥ محمد بن عبد الوهاب = العجائني أبو علي
 ١٢٣ محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد = ابن الهمام
 ٢٠٠ محمد بن علي الطيب = البصري أبو الحسين
 ٥٥ محمد بن عمر التميمي = الرازي فخر الدين
 ١١١ محمد بن محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد
 ٢٨٨ محمد بن محمود = الماتريدي أبو منصور
 ٢٢٩ محمود بن الملاحمي
 ٤١٧ محمود بن محمد بن عباد العجلي = الأصفهاني
 ١٢٢ مظفر الدين أحمد بن علي بن ثعلب = ابن الساعاتي

ن

- النسفي = عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان
 النظام = إبراهيم بن سيار بن هانئ
 ٢٥٣ النيسابوري أبو رشيد = سعيد بن محمد

ي



فهرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح
٤٥٠	الاستحسان
١٦٨	الأشاعة
١٨٤	الاشتراف
١٨٤	الإضمار
٥٣	البديهاة
١٦	التأويلية المعاصرة
٨٠	تحقيق المناط
٤٣٦	تخريج المناط
١٨٤	التخصيص
١٨٧	التعارض
٤٢٩	تقيق المناط
١٤٥	التولد
١٣٤	الجبرية
١٤٠	الجهمية
٢٨٠	الحكم
٤١٩	الحكمة
٣٨٧	خبر الواحد
٣٤٦	الخفي



الصفحة	المُصطَلح
١٣٦	خلق الأفعال
٤٩٣	الدِّية
٤٥٢	السُّور
٢٠٥	الشيء
١٤١	الشيعه الاثني عشرية
٥٠	الضروري
٣٤٩	الطَّرار
١٤٤	الطفرة
٣٣٦	الظاهر
٣٢٨	الظَّن
٢٠٣	العام
٥٨	العقل الفعال
٥٨	العقل المستفاد
٢٢٣	العقل النَّظري
٥٨	العقل الهولاني
٥٨	العقل بالفعل
٥٨	العقل بالمَلَكَة
٤٩٣	القسامة
٣٢٨	الْقَطع
٧٥	قياس الخلف
٣٥٦	المتشابه
١٨٤	المعجاز
٣٥٢	المُجمل
٣٤٢	المُحكّم



الصفحة	المصطلح
١٣٥	مرتكب الكبيرة
٣٥٠	المشكل
٤٧٢	المصلحة
١٤١، ١٠٩	المعتزلة
٣٤٠	المفسر
٣٢١	المنطوق
٣٤٩	التباش
١٨٤	الثقل



ثبت المصادر والمراجع

- أبجد العلوم، الوشي المرفوم في بيان أحوال العلوم. صديق بن حسن القنوجي، تحقيق: عبد الجبار زكار، بيروت: دار الكتب العلمية ١٩٧٨م.
- أبكار الأفكار في أصول الدين. الإمام أبي الحسن علي بن محمد بن سالم المعروف بسيف الدين (ت ٦٣١هـ). تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزدي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.
- أبكار الأفكار في أصول الدين. للإمام سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١هـ). تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، القاهرة: دار الكتب والوثائق، ط: ٢٠١٩.
- الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول. القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). تأليف: شيخ الإسلام تقي الدين علي ابن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق وتقديم: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم ط ٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل. الأستاذ الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون ط ٤، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- اتساع الدلالة في الخطاب القرآني. الدكتور محمد نور الدين المنجد، دمشق: دار الفكر ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.



- الإلتقان في علوم القرآن. الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم المملكة العربية السعودية: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد ط ١، ٢٠٠٨م - ١٤٢٩هـ.
- اجتهادات عمر بن الخطاب/ دراسة أصولية. الدكتور خالد محمد عبد الواحد حنفي، بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- إحكام الفصول في أحكام الأصول. القاضي أبي الوليد سليمان ابن خلف الباجي (ت ٤٧٤هـ). تحقيق ودراسة: أ. د. عمران علي أحمد المصري، بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- أحكام القرآن. الإمام حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، ضبط نَصّه: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية ٢٠١٣م.
- الإحكام في أصول الأحكام. الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.
- الإحكام في أصول الأحكام. الإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن علي ابن محمد الأمدي (ت ٦٣١هـ). كتب هوامشه: الشيخ إبراهيم العجوز بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ). تحقيق وتعليق وتقديم: الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي ط ١، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.
- أساس القياس. أبو حامد الغزالي (ت ٥٥٥هـ)، تحقيق: الدكتور فهد بن محمد السرجان، مكتبة العبيكان.
- الأسباب والمسببات 'دراسة تحليلية مقارنة للغزالي وابن رشد وابن عربي'. الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، بيروت: دار الجيل ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

- الاستدلال عند الأصوليين. الدكتور أسعد عبد الغني السيد الكفراوي، تقديم: الأستاذ الدكتور علي جمعة محمد، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر، ط ٢، ٢٠٠٥م.
- الاستعداد لرتبة الاجتهاد. الإمام محمد بن علي الخطيب الموزعي المعروف بابن نور الدين (ت ٨٢٥هـ). تحقيق: محمد بركات، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية (دراسة نظرية تطبيقية). الطيب السنوسي أحمد، إشراف وتقديم: الدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، بيروت: دار ابن حزم، ط ٢، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٦م.
- أسرار البلاغة. الإمام أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي (ت ٤٧٤هـ). قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، جدة: دار المدني ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين. الشيخ كمال الدين أحمد بن حسين بن سنان الدين البياضي زاده المروي الحنفي البسنوي (ت ١٠٩٧هـ). خرّج أحاديثه ووضع حواشيه: أحمد فريد المزدي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٧م.
- الإشارة في أصول الفقه، ويلي الحدود في الأصول. كلاهما: للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي الذهبي المالكي (ت ٤٧٤هـ) ويليها: تقريب الوصول إلى علم الأصول. للإمام أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبلي الفرناطي المالكي (ت ٧٤١هـ). تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠١١م.
- إشكالية تجديد أصول الفقه (حوارات لقرن جديد). الدكتور أبو يعرب المرزوقي والدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دمشق: دار الفكر ط ١، ٢٠٠٦م.



- أصول الدين. الإمام الأستاذ أبي منصور عبد القاهر بن ظاهر بن محمد التميمي البغدادي (ت ٤٢٩هـ). تحقيق وتعليق: أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميّة ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- أصول السرخسي. الإمام الفقيه الأصولي النظّار أبي محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي (ت ٤٩٠هـ). تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: دار الفكر ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- أصول الفقه. الدكتور محمد أبو التور زهير. قراءة: الدكتور محمد سالم أبو عاصي، القاهرة: دار البصائر ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- أصول الفقه. الشيخ محمّد الخضري، تحقيق: الشيخ مصطفيّ العدوي وأحمد بن سالم، القاهرة: دار ابن رجب، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- الاعتصام. الإمام أبي إسحق إبراهيم بن موسى بن محمد اللّخميّ الغرناطيّ "الشّهير بالشاطبي". حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: أ. د. مصطفى أبو سليمان النّدويّ، بيروت: دار الجيل: ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- أعلام الموقعين عن ربّ العالمين. شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزيّة (ت ٧٥١هـ). راجعه وقدم له وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل.
- الأعلام. خير الدّين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركليّ الدمشقيّ (ت ١٣٩٦هـ)، بيروت: دار العلم للملايين ط ١٥، ٢٠٠٢م.
- الاقتصاد في الاعتقاد. الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزاليّ (ت ٥٠٥هـ). وضع حواشيه: عبد الله محمد الخليلي، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ.
- الأمّ. للإمام محمّد بن إدريس الشافعيّ المطلبيّ أبي عبد الله (ت ٢٠٤هـ). ومعه مختصر المزنيّ (ت ٢٦٤هـ). تحقيق: محمد زهير النجار، بيروت: دار المعرفة ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

- الأمدى وآراؤه الكلامية. الدكتور حسن الشافعي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط ١، ١٩٩٨م - ١٤١٨هـ.
- الانتصار والرّة على ابن الروندي الملحد. أبي الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلي. تقديم وتحقيق وتعليق: الدكتور نبيرج، بيروت: دار النهضة الإسلامية ط ١، ١٩٨٨م.
- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف. أحمد بن عبد الرحيم ولي الله الدهلوي (ت ١١٧١هـ)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، بيروت: دار الفانس ط ٢، ١٤٠٤هـ.
- إيضاح المحصول من برهان الأصول. الإمام أبي عبد الله محمد بن علي ابن عمر بن محمد التميمي المازري (ت ٥٣٦هـ). تحقيق ودراسة: الأستاذ الدكتور عمار الطالبي، تونس: دار الغرب الإسلامي ط ١، ٢٠٠١م.
- باب ذكر المعتزلة المنية والأمل في شرح الملل والنحل. أحمد بن يحيى المرتضى. صححه: توما أرندل حيدرآباد: دار المعارف النظامية ١٣١٦هـ.
- بحر الكلام. الإمام أبي المعين التنفي ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول (ت ٥٠٨هـ). تحقيق: السيد يوسف أحمد، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٥م - ١٤٢٦هـ.
- البحر المحيط في أصول الفقه. الإمام بدر الدين محمد بن بهاء بن عبد الله الشافعي (ت ٧٩٤هـ). تحرير: الشيخ عبد القادر عبد الله العاني، مراجعة: الدكتور عمر سليمان الأشقر، الكويت: دار الضفوة للطباعة والنشر والتوزيع ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- البداية والنهاية، للحافظ أبي الفداء إسماعيل ابن كثير، تحقيق: علي شيري بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٤٠٨هـ.

- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ). ضبطه وحققه: الدكتور محمد محمد تامر محمد سعيد الزيني ووجيه محمد علي، القاهرة: دار الحديث ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- البديع في أصول الفقه المشهور ببدیع النّظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام. الإمام العلامة الفقيه أبي العباس مظفر الدين أحمد بن علي ابن تغلب البغلبكي البغدادي الحنفي المشهور بابن الساعاتي (ت ٦٩٤هـ). ضبطه نصّه وعلّق عليه: مصطفى محمود الأزهرى ومحمد حسين الدمياطي، القاهرة: دار ابن عفان ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- بذل النظر في أصول الفقه. الشيخ العلاء العالم محمد بن عبد الحميد الإسمندي السمرقندي الحنفي (ت ٥٥٢هـ). تحقيق ودراسة: الشيخ أحمد فريد المزدي، بيروت: دار الكتب العلميّة ط١، ٢٠١٥م.
- البرهان في أصول الفقه. إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله ابن يوسف الجويني (ت ٤٧٨هـ). تحقيق: الدكتور عبد العظيم الديب ط١، ١٣٩٩هـ، طبع على نفقة صاحب السمو الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر.
- البرهان في علوم القرآن. الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ). تحقيق: محمد أبو الفضل، بيروت: دار الجيل ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- البصائر التصيرية في علم المنطق. الإمام القاضي زين الدين عمر بن كهلان الساوي (ت ٥٦٥هـ)، تعليق وشرح: الإمام محمد عبده تقديم وضبط وتعليق: الدكتور رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني.
- البنية التكوينية لفلسفة العلوم مدخل لفلسفات العلوم. دكتور جلال شمس الدين الاسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية ط١، ٢٠٠٩.



- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. الإمام أبي الثناء شمس الدين محمود ابن عبد الرحمن الأصبهاني (ت ٥٧٤٩هـ). دراسة وتحقيق: أ.د. علي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- بيت الحكمة كيف أسس العربُ حضارةَ الغرب. جوناثان ليونز ترجمة مازن جندلي، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- تاج التراجم في طبقات الحنيفة. زين الدين قاسم قطلوبغا، بغداد: مطبعة الباني، ١٩٢٦م.
- تاريخ ابن خلدون المُسمّى بكتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. عبد الرحمن ابن محمد بن خلدون الحضرمي (ت ٨٠٨هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي ومُنشورات مؤسسة الأعلمي، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- تاريخ الإسلام ووفيات مشاهير الأعلام. شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ). تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام تدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٧هـ.
- تاريخ الفقه الإسلامي. محمد علي السائس. ضبطه وعلّق عليه: محمد فاضلي، بنغازي: دار الكتب الوطنية ط١، ٢٠٠٠م.
- تاريخ القوانين. الدكتور محمود عبد المجيد المغربي، طرابلس - لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب.
- تاريخ المذاهب الإسلامية. الإمام محمد أبو زهرة، القاهرة: دار الفكر العربي ط١، ١٩٩٦م.



- تأسيس التقديس. للإمام فخر الدين محمد بن محمد بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ). ومعه رسالة الإمام العلامة أحمد ابن يحيى بن جهل الكلابي (ت ٧٣٣هـ) في الزّد على من ردّ على صاحب "التأسيس". عني بهما: أنس محمد عدنان الشرقاوي وأحمد محمد خير الخطيب، دمشق: دار نور الصباح ط١، ٢٠١١م.
- تأسيس النظر. لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي (ت ٤٣٢هـ). ويليه رسالة الإمام الأجلّ القدوة أبي الحسن الكرخي (ت ٣٤٠هـ) في الأصول التي عليها مدار فروع الحنفيّة مع شواهدها ونظائرها للإمام الأجلّ أبي حفص عمر النسفي (ت ٥٣٧هـ). القاهرة: مكتبة الخانجي ط٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- التأمّلات في الفلسفة الأولى. رينه ديكرات، ترجمة وتقديم وتعليق: عثمان أمين القاهرة: المركز القومي للترجمة ط١، ٢٠٠٩.
- تأويل الظاهريات - الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهريات الدين - الدكتور حسن حنفي، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠١٣م.
- التّأويليّة. جان غراندان ترجمة: جورج كتورة، بيروت: دار الكتاب الجديد ط١، ٢٠١٧.
- تبصرة الأدلّة في أصول الدّين. الإمام أبي المعين ميمون التسفي الماتريدي (ت ٥٠٨هـ)، تحقيق الدكتور محمد الأنور حامد عيسى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ط١، ٢٠١١م.
- التبصرة في أصول الفقه. الشيخ الإمام أبي اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف القيروزيّ الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). شرحه وحققه: الدكتور محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر ط١، ١٩٨٠م.



- التجريد. الإمام أبي الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القُتُوري (ت ٤٢٨هـ). دراسة وتحقيق: أ. د. محمد أحمد سراج وأ. د. علي جمعة محمد، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- تحفة المحتاج بشرح المنهاج. شيخ الإسلام شهاب الدين أبي العباس أحمد ابن محمد بن علي ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٤هـ). وهو شرح على كتاب منهاج الطالبين في فقه الإمام الشافعي. للإمام أبي زكريا محيي الدين يحيى ابن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ). ضبطه وخزج آياته: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٦، ٢٠١٧م.
- التحقيق والبيان في شرح البرهان. الإمام علي بن إسماعيل الأبياري (ت ٦١٨هـ). دراسة وتحقيق: د. علي ابن عبد الرحمن بسام الجزائري قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- تحكيم العقول في تصحيح الأصول. الشيخ الإمام الحاكم أبي سعيد المحسن ابن محمد بن كرامة الجسمي البهتي (ت ٤٩٣هـ). تحقيق: عبد السلام بن عباس الوجيه، اليمن: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية دتا.
- تذكرة الحفاظ. محمد بن أحمد الذهبي (ت ٧٤٨هـ). بيروت: دار الكتب العلمية.
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع. للإمام بدر الدين بن بهادر بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ). تحقيق: أبي عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٢، ٢٠١٤م.
- تطوّر علم أصول الفقه وتجدّده وتأثيره بالمباحث الكلامية. الدكتور عبد السلام بلاجي، بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠١٠م.
- التعريفات. العلامة علي بن محمد الشريف الجرجاني الحسيني (ت ٨١٥هـ). تحقيق وزيادة: الدكتور محمد عبد الرحمن المرعشي، بيروت: دار النفائس ط ٢، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.



- تعليل الأحكام. الأستاذ محمّد مصطفى شلبي، بيروت: دار النهضة العربية، ط ١، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب. الإمام محمّد الرازي فخر الدّين ابن العلامة ضياء الدّين عمر المشهور بخطيب الرّبي (ت ٦٠٦هـ). إشراف: مكتب التوثيق والدراسات في دار الفكر، بيروت: دار الفكر ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- تفسير التّصوّص في الفقه الإسلامي. الأستاذ الدكتور محمد أديب صالح، بيروت: المكتب الإسلامي ط ٥، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- التفسير والمفسرون. الدكتور محمد حسين الذهبي أوندنش للطباعة والنشر ط ١، دتا.
- التفكير الفلسفي في الإسلام. عبد الحلّيم محمود، بيروت: دار الكتاب اللّبناني، ١٩٨٩م.
- تقريب التهذيب. الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميّة ط ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- التقريب والإرشاد في أصول الفقه. القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، تحقيق: محمد السيد عثمان، بيروت: دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- التّقرير والتّحبير في علم أصول الفقه الجامع بين مصطلحي الحنفيّة والشافعيّة. شرح العلامة المحقّق ابن أمير الحاج (ت ٨٧٩هـ). على تحرير الإمام الكمال بن الهمام (ت ٨٦١هـ). إشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، بيروت: دار الفكر ط ١، داتا.
- تقويم أصول الفقه في تحديد أدلّة الشرع. القاضي الأجلّ العلامة أبو زيد عبيد الله بن عمر الدّبوسّي (ت ٤٣٠هـ). شرحه: العلامة قوام الدّين أمير كاتب ابن أمير عمر الإنقاني (ت ٧٥٨هـ). واختصره: العلامة فخر القضاة محمد



- بن الحسين الأرسابندي (ت ٥١٢هـ). حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ: الشيخ عبد الجليل العطاء البكري دمشق: دار النعمان للعلوم ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- تكوين العقل العربي. الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١٠، ٢٠٠٩م.
- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. الإمام الزاهد أبي اسحاق الصفار البخاري (ت ٥٣٤هـ). دراسة وتحقيق: الدكتور عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ٢٠١٢م - ١٤٣٢هـ.
- تلييح الفهوم في تنقيح صيغ العموم. الحافظ صلاح الدين أبي سعيد خليل ابن كَيْكَلِيدِي العَلَانِي الدَّمَشْقِي (ت ٧٦١هـ). ويليه: أحكام كُلِّ وَمَا عَلَيْهِ تَدَلُّ. الإمام تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي (ت ٧٥٦هـ). تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، بيروت: دار الأرقم بن الأرقم ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- تنزيه القرآن عن المطاعن. إملاء قاضي القضاة عماد الدين أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد (ت ١٤٥هـ). وبآخره مقدمة مقدّمة في التفسير للراغب الأصفهاني (ت ٤٢٥هـ). دار طلاب المعرفة دنا.
- تهافت التهافت (انتصار للروح العلمية وتأسيساً لأخلاقيات الحوار). القاضي أبي الوليد محمد بن رشد (ت ٥٦٥هـ). مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع: الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ط ٣، ٢٠٠٨.
- تهافت الفلاسفة. للإمام أبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تعليق وضبط وتحقيق: الدكتور جيرار جهامي، بيروت: دار الفكر اللبناني ط ١، ١٩٩٣م.
- التوحيد. الإمام أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الأنصاري (ت ٣٣٣هـ)، تحقيق: عاصم الكيالي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.



- التوضيح في حلّ غوامض التنقيح. صدر الشريعة عبد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري (ت ٧٤٧هـ). وحاشيته الوجيزة النافعة منير التوضيح. لفضيلة الأستاذ المفتي آل مصطفى المصباحي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٢، ٢٠١٤م.
- جدل العقل والتقل في مناهج التفكير الإسلامي في الفكر القديم. الدكتور محمد الكتاني، المغرب: الدار البيضاء ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- جمع الجوامع في أصول الفقه. قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ). علّق عليه ووضع حواشيه: عبد المنعم خليل إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٤، ٢٠١٣م.
- الجواهر المضيئة في طبقات الحنفيّة. عبد القادر بن أبي الوفا القرشي (ت ٧٧٥هـ)، تحقيق: محمّد عبد الله الشريف، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- حاشية ابن عابدين ردّ المحتار على الدرّ المختار. مفتي الديار الشاميّة وإمام الحنفيّة في عصره العلامة محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (ت ١٢٥٢هـ)، ويليه تكملة الحاشية المسماة: قرّة عيون الأخبار. للسيد محمد علاء الدين أفندي وهو ابن الشيخ محمد أمين. حقّقها وخرّج أحاديثها وعلّق عليها: محمد صبحي حسن حلاق وعامر حسين، بيروت: دار إحياء التراث العربي ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- حاشية العثماني على عقود رسم المُفتي المسمّى: إسهاد المُفتي على شرح عقود رسم المفتي. محمّد أمين عابدين (ت ١٢٥٢هـ). الدكتور صلاح محمد أبو الحاج حاشية: فضيلة الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- حاشية العطار. العلامة الشيخ حسن بن محمد بن محمود العطار (ت ١٢٥٠هـ). على شرح الجلال المحليّ (ت ٨٦٤هـ). على جمع

- الجوامع في أصول الفقه الشافعي. للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي الشبكي (ت ٧٧١هـ). تعليق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٩م.
- الحدود في الأصول (الحدود والمواضع). الأستاذ الإمام أبي بكر محمد ابن الحسن بن فورك الأصبهاني (ت ٤٠٦هـ). قرأه وقدم له وعلق عليه: محمد السليمانى، تونس: دار الغرب الإسلامى ط ٢، ٢٠١٣م.
- الحرية الإنسانية والعلم مشكلة فلسفية. الدكتورة يمنى طريف الخولى، القاهرة: دار الثقافة الجديدة ط ١، ١٩٩٠م.
- خلاصة التشريع الإسلامى. عبد الوهاب خلّاف، الكويت: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ط ١، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- الخلاف الأصولى بين الحنفية وجمهور المتكلمين. للدكتور محمود محمد الدهشان، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون ط ١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- درء القول القبيح بالتحسين والتفبيح. نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٠هـ)، تحقيق: الدكتور أيمن محمود شحادة بيروت: الدار العربية للموسوعات ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- دلائل الإعجاز. الشيخ الإمام أبي بكر عبد القاهر عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النُحويّ (ت ٤٧٠ أو ٤٧٤هـ). قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاکر جدّة: دار المدني ط ٣، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- دفع شبه التّشبيه بأكفّ التّنزيه. الإمام عبد الرحمن أبي الحسن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري مصر: المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ربيع الفكر اليوناني. الدكتور عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم ط ٥، ١٩٧٩م.



- رحلة في أعماق العقل الجدلي. الدكتور مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع ط١، ١٩٨٤م.
- رسالة الكندي في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة. تحقيق: فالترز وجويدي.
- الرسالة. الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ). تحقيق: الشيخ خالد السبع العلمي والشيخ أحمد شفيق الكسبي، بيروت: دار الكتاب العربي ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- رفع النقاب عن تراجم الأصحاب (طبقات الحنابلة). الإمام ابن ضويان النجدي تقديم وتحقيق: الدكتورة مديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.
- الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية. حسن بن عبد المحسن بن أبي عذبة (ت ١١٧٢هـ). تحقيق: الدكتور علي فريد دحروج، بيروت: دار سبيل الرشاد ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٦م.
- زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول. الإمام جمال الدين عبد الرحمن بن الحسن الإسنوي (ت ٧٧٢هـ). دراسة وتحقيق: محمد سنان سيف الجلاي إشراف: عمر بن عبد العزيز محمد، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية ط١، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- سنن الترمذي. الإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ). ومعه المغتذي على جامع الترمذي. للإمام جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ). دمياط: دار الحسن والحسين، ط١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- سنن الدارمي. للإمام أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن التميمي السمرقندي الدارمي (ت ٢٥٥هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية ط٢، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.



- السنن الكبرى. أحمد ابن الحسين بن علي ابن موسى البيهقي أبو بكر (ت ٤٥٨هـ). تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٣، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.
- سير أعلام النبلاء. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي أبو عبد الله شمس الدين (ت ٧٤٨هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط - بشار معروف وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الشامل في أصول الدين. إمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك ابن عبد الله ابن يوسف الجويني الشافعي (ت ٤٧٨هـ). وضع حواشيه: عبد الله محمود محمّد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد عبد الحي بن أحمد الحنبلي، تحقيق: مصطفى عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤١٩هـ - ١٩٨٨م.
- شرح الأصول الخمسة. قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ). تعليق: الإمام أحمد بن الحسين ابن أبي هاشم، حقّقه وقدم له: الدكتور عبد الكريم عثمان، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ط ١، ٢٠٠٩م.
- شرح البدخشي مناهج العقول. الإمام محمد بن الحسن البدخشي (ت ٩٢٣هـ). ومعه شرح الإسنوي نهاية السؤل. للإمام جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت ٧٧٢هـ). كلاهما شرح: مناهج الوصول إلى علم الأصول. للقااضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية دتا.
- شرح الغرّة في المنطق. خضر بن محمد بن علي الرازي (ت ٨٥٠هـ) وعيسى ابن محمد بن عبد الله الإيجي الصفري (ت ٩٥٣هـ). تحقيق وتقديم وإعداد: الدكتور ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق ط ١، ١٩٨٣م.



- شرح الفقه الأكبر. الإمام الأعظم أبي حنيفة للعلامة محيي الدين بن محمد بهاء الدين (ت ٩٠هـ). اعتنى به: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- شرح المنار من علم أصول الفقه. الإمام عز الدين بن عبد العزيز بن ملك على متن المنار في أصول الفقه. الإمام أبي البركات حافظ النسفي (ت ٧١هـ) وبهامشه شرح زين الدين عبد الرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني، القاهرة: دار ركابي للنشر.
- شرح المواقف. القاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت ٧٥٦هـ). تأليف: السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦هـ). ومعه: حاشية السيالكوتي والحلي على شرح المواقف ضبطه وصححه: محمود عمر الدماطي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ٢، ٢٠١٢م.
- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول. الإمام شهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ). حققه ووثقه: محمد عبد الرحمن الشاغول، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث دنا.
- شرح مختصر الطحاوي في الفقه الحنفي. الإمام أبي بكر الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ). تحقيق: الدكتور عصمت الله عنایت الله محمد والدكتور سائد بكداش، بيروت: دار البشائر الإسلامية ط ٣، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٢م.
- شرح مختصر روضة الناظر. نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت ٧١٦هـ). تأليف: الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز السّري تقديم: أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، الرياض: دار التدمرية ط ٢، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- شرح معالم أصول الدين. الإمام شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري "المعروف بابن التلمساني" (ت ٦٥٨هـ). تحقيق: نزار حمادي ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م عمان: دار الفتح للدراسات والنشر.



- سُروح وحواشي العقائد النَّسْفِيَّة لأهلِ السُّنَّة والجماعة الأشاعرة والماتريديَّة. الإمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ). تحقيق: أحمد فريد المزيد، بيروت: دار الكتب العلميَّة، ط ١، ٢٠١٣.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. الشيخ الإمام العالم المحقق شمس الدّين أبي عبد الله محمد ابن أبي بكر الشهير بـ"ابن قيم الجوزية" (ت ٧٥١هـ). تحقيق وتعليق: فواز أحمد زمرلي وفاروق حسن الترك بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- شفاء الغليل في بيان الثَّبَتِ والمُخَيَّلِ ومسالك التعليل. الشيخ الإمام حجة الإسلام أبي حامد الغزالي محمد ابن محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ). تحقيق الدكتور أحمد الكبسي، العراق: رئاسة ديوان الأوقاف - إحياء التراث الإسلامي يُطلب من: مكتبة ابن تيمية دنا.
- الصَّحاح. تاج اللُّغة وصِحاحُ العَرَبِيَّة. أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٨هـ). راجعه واعتنى به: محمد محمد تامر أنس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، القاهرة: دار الحديث ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م د. ط.
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. محمَّد بن حبان بن أحمد التميمي (ت ٣٥٤هـ). تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- صحيح البخاري. الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ). القاهرة: شركة القدس للنشر والتوزيع ط ١، ٢٠١٤م.
- صحيح مسلم. الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ). تحقيق وتعليق: محمَّد فؤاد عبد الباقي بيروت: دار الكتب العلميَّة ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- صحيح مسلم. الإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ). القاهرة: شركة القدس للنشر والتوزيع ط ١، ٢٠١٤م.



- صفوة الصَّفوة. عبد الرَّحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ).
تحقيق: الدكتور محمد قلعجي ومحمود فاخوري، بيروت: دار المعرفة،
ط ١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ضحى الإسلام. للأستاذ أحمد أمين القاهرة: مكتبة الأسرة ط ٢ دتا.
- الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصقى. القاضي أبي الوليد
محمد ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، تحقيق: جمال الدين العلوي،
تصدير: محمد علال بناصر تونس: دار الغرب الإسلامي، ط ٢،
٢٠١٢.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. محمد بن عبد الرحمن السخاوي
(ت ٩٠٢هـ). بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة دتا.
- الطبقات السنيّة في تراجم الحنفيّة، تقي الدين عبد القادر الغزي، تحقيق:
عبد الفتاح الحلو، الرياض: دار الرفاعي، ط ١، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- طبقات الشافعية. أحمد بن محمد بن قاضي شبهة (ت ٨٥١هـ). بيروت:
دار الندوة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- طبقات الفقهاء. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). هذب:
محمد بن جلال الدين المكرم (ابن منظور). تحقيق: إحسان عباس
بيروت: دار الرائد العربي ط ١، ١٩٧٠م.
- الطبقات الكبرى. محمد ابن سعد بن منيع البصري (ت ٢٣٠هـ). تحقيق:
إحسان عباس. بيروت: دار صادر ط ١٩٦٨م.
- طبقات المعتزلة. أحمد ابن يحيى بن المرتضى تحقيق: سوسن ديعشلد -
فلزّر، بيروت: منشورات دار ومكتبة الحياة دتا.
- طبقات المعتزلة. أحمد بن يحيى ابن المرتضى، بيروت: دار المنتظر،
ط ٢، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

- طلبيةُ القَلْبَةِ في الاصطلاحات الفقهية. الإمام نجم الدين أبي حفص عمر ابن محمد النسفي (ت ٥٣٧هـ). ضبط وتعليق وتخريج: الشيخ خالد عبد الرحمن العك بيروت: دار الفنايس ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- عقد اللالكئي في شرح بدء الأمامي. العلامة الشيخ أبي بكر بن محمد الملا الإحسانتي (ت ١٢٧٠هـ). تحقيق: د. عاصم جمعة الكتاني، تقديم: الشيخ عبد الرحمن الحلو، جامعة بيروت الإسلامية ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٦م.
- العقد المنظوم في الخصوص والعموم. الإمام القرافي شهاب الدين أحمد إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري المعروف 'بالقرافي' (ت ٦٨٤هـ). تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- العقل في التاريخ. هيجل ترجمه وقدم له وعلّق عليه: د. إمام عبد الفتاح مراجعة: د. فؤاد زكريا، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.
- العقل مدخل موجز. جون سيريل، ترجمة: أ.د. ميشيل حنا منياس، الكويت: عالم المعرفة عدد ٣٤٣ ط١، ٢٠٠٧م.
- العقل وفهم القرآن. الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣هـ) تقديم وتحقيق: د. حسين القونلي، بيروت: دار الفكر.
- العقل. جيل كاستون غرانجه. سلسلة المنشورات العربية "ماذا أعرف"، ترجمة: هنري زغيب.
- علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق مقارنة في جدلية التاريخ والتأثير. وائل بن سلطان الحارثي، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات ط١، ٢٠١٢م.
- علم آداب البحث والمُناظرة منهج البحث العلمي الإسلامي. الدكتور محمد ذنون يونس فتحي، عمان: دار الفتح للدراسات والنشر ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

- علم الأحياء والايديولوجيا والطبيعة البشرية. ستيفن روز وآخرون ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، مراجعة: د. محمد عصفور الكويت: سلسلة عالم المعرفة ط ١، ١٩٩٠م.
- علم حياة الإنسان. الأستاذ الدكتور مدحت حسين خليل محمد، الإمارات: دار الكتاب الجامعي، دتا.
- العلم في منظوره الجديد. روبرت أغروس وجورج ستاتسيو، ترجمة: كمال فلايلي، الكويت: سلسلة عالم المعرفة ط ١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- غاية المرام في علم الكلام. للإمام العلامة أبي الحسن بن علي بن محمد ابن سالم التغلبي "المعروف بسيف الدين" (ت ٦٣١هـ). بيروت: دار الكتب العلمية، تحقيق: أحمد فريد المزيدي ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ.
- الغُنيّة في علم الكلام. للإمام أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري النيسابوري إعداد: مصطفى حسين عبد الهادي، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر ط ١، ١٩٣١هـ - ٢٠١٠م.
- الغيث الهامع. للحافظ وليّ الدين أبي زرعة بن عبد الرحيم العراقي (ت ٨٢٦هـ). شرح: جمع الجوامع. الإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت ٧٧١هـ). تحقيق: محمد تامر حجازي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ.
- الفائق في أصول الدين. ركن الدين بن الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق وتقديم: ويلفرد مادلونك ومارتن مكدومت، طهران: مؤسسة يزوهشي حكم وفلسفة إيران دتا.
- الفتاوى التاتارخانية. الشيخ الإمام فريد الدين عالم بن العلاء الإندريتي الدهلوي الهندي (ت ٧٨٦هـ). رَبُّهُ وَجَمَعَهُ: المُفْتِي شُبَيْر أَحْمَد الْقَاسِمِي، الهند: مكتبة رشيدية ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

- الفتح المبين في طبقات الأصوليين. الأستاذ العلامة المحقق الشيخ عبد الله مصطفى المراغي القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ٢٠٠٧م.
- فجر الإسلام. أحمد أمين، القاهرة، مؤسسة هنداوي، ط ١، ٢٠١٢م
- الفَرق بينَ الفِرق. الإمام عبد القاهر بن ظاهر ابن محمد البغدادي (ت ٤٢٩هـ). بيروت: دار ابن حزم ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- فِصل المَقال وتَقدير ما بينَ الشريعة والحكمة من اتِّصال. لابن رشد (ت ٥٩٥هـ) بيروت: دار المشرق، ط ٤، دتا.
- الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب. الدكتور فتحى الدريني، منشورات جامعة دمشق دتا.
- فقه الواقع وأثره في الاجتهاد. ماهر حسين حصوة، الولايات المتحدة الأميركية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- الفكر الأصولي. الأستاذ الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع ط ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- الفكر العربي في مخاضه الكبير. محمد عبد الرحمن مرحبا، بيروت: المكتبة القومية الثقافية ١٩٩٤م.
- الفلاسفة والفكر الإسلامي. الأستاذ محمد أبو حمدان، بيروت: دار الكتاب اللبناني ط ١، ١٩٨٥م.
- فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية. للدكتور كريم موسى، بيروت دار الفارابي ط ١، ٢٠١٢م.
- فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية. لويس غرويه وجورج فنواطي، ترجمة: الشيخ الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر، بيروت: دار العلم للملايين، ط ٢، ١٩٨٣م.



- فلسفة القدر في فكر المعتزلة. الدكتور سميح دغيم، بيروت: دار الفكر اللبناني ط١، ١٩٩٢م. نقلًا عن الإبانة عن مذهب أهل العدل. للمصاحب ابن عباد.
- فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام الأسبقين. للدكتور ألبير نادر، الإسكندرية: مطبعة دار الثقافة ط١، ١٩٥٠م.
- الفلسفة والإنسان جدلية العلاقة بين الفكر والوجود. الدكتور علي الشامي، بيروت: دار الإنسانية ط١، ١٩٩١م.
- فوائح الرَّحْموت شرح مُسَلَّم الثُّبوت. العلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين محمد السَّهالوي الأنصاري اللكنوي (ت ١٢٢٥هـ). تصحيح وضبط: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلميَّة ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- الفوائد البهية في تراجم الحنيفة. محمَّد بن عبد الحي اللكنوي، دنا.
- في التوحيد ديوان الأصول. أبو رشيد سعيد بن محمَّد النيسابوري تحقيق: الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والتوزيع دنا.
- في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة. ليمورغ فلهلم فرذريش هيغل (ت ١٨٣١م). ترجمة وتقديم وتعليق: د. ناجي العونلي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ط١، ٢٠٠٧م.
- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ويلييه قانون التأويل. للإمام أبي حامد محمَّد بن محمَّد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق وتعليق: محمود بيجو، دمشق: دار البيروتي، ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- القاموس المحيط. الإمام مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزابادي (ت ٨١٧هـ). تحقيق: عبد الخالق السيد عبد الخالق، المنصورة: دار الإيمان ط١، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.



- القرائن والنَّصَّ دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص. الدكتور أيمن صالح، الولايات المتحدة الأميركية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- القسطاس المستقيم. الإمام أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). تقديم وتحقيق: فيكتور شلخت بيروت: دار المشرق ط٢، ١٩٨٦م.
- القواطع في أصول الفقه. الإمام أبي المظفر السمعاني المروزي (ت ٤٨٩هـ) ومعه عدة الدراع في التعليق على كتاب القواطع قدّم له وحققه وخرّج أحاديثه: أبو سهيل صالح سهيل علي حمودة، بيروت: دار ابن حزم ط١، ١٩٣٢هـ - ٢٠١١م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام. الإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء أبي محمد عزّ الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام السلمي (ت ٦٦٠هـ)، بيروت: مؤسسة الريان ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- الكاشف عن المحصول في علم الأصول. الإمام أبي عبد الله محمد بن محمود بن عباد العجلي الأصفهاني (ت ٦٥٣هـ) تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، قدّم له: الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن مندور، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- كتاب في أصول الفقه. أبو ثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي. حققه: عبد المجيد تركي، تونس: دار الغرب الإسلامي.
- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ابن رشد (ت ٥٩٥هـ). مع مدخل مقدّمة تحليلية وشروح: الدكتور محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ٢٠٠٧م.
- الكفاية في الهداية. الإمام نور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصّابوني (ت ٥٨٠هـ). تحقيق: أ. د. محمد آروثشي، بيروت: دار ابن حزم ط١، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.



- الكليات. لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القرظي الكفوي (ت ١٠٩٤هـ). تحقيق: الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- لسان العرب. الإمام العلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ). بيروت: دار صادر ط ٣، ١٤١٤هـ.
- لسان العرب. لابن منظور أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، القاهرة: دار المعارف لا ط دتا.
- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدانية الوجود. الدكتور عبد الوهاب المسيري، بيروت: دار الشروق ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- اللّمع في أصول الفقه. الإمام إبراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ). حققه وقدم له وعلّق عليه: محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بدوي بيروت: دار ابن كثير ط ٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ما بعد الطبيعة. أرسطوطاليس، إعداد الدكتور جمال حسين أبو طوق، بيروت: دار البراق ط ١، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- مارتن هيدجر الوجود والموجود. د. جمال محمد أحمد سليمان، بيروت: دار التنوير ط ١، ٢٠٠٩م.
- مبادئ أوليّة في الفلسفة. جورج بوليتزر، بيروت: دار الفارابي، ط ١، ١٩٦٩م.
- المبسوط. شمس الأئمة السرخسيّ أبي بكر محمّد بن أحمد بن أبي سهل السرخسيّ الحنفيّ (ت ٤٨٦هـ). بيروت: دار النوادر ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين. الإمام سيف الدين الأمدي (ت ٦٣١هـ). تحقيق وتعليق: الدكتور حسن الشافعي، القاهرة: مكتبة وهبة ط ٢، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

- مجامع الحقائق في أصول الفقه. الإمام محمد بن مصطفى بن عثمان الحسيني الخادمي أبي سعيد النقشبندي الحنفي (ت ١١٧٦هـ). تعليق: إلياس قربان بيروت: دار الكتب العلميّة ط١، ٢٠١٦م.
- مجموعة رسائل الإمام الغزالي. الإمام حجّة الإسلام أبي حامد بن محمد ابن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). رسالة قواعد العقائد في التوحيد بيروت: دار الكتب العلميّة ط٦.
- محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحُكماء والمتكلّمين. للإمام فخر الدّين محمّد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ). وبذيله تلخيص المحصل. للعلامة نصير الدّين الطوسي (ت ٦٧٢هـ). مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية دنا.
- المحصول في علم أصول الفقه. الإمام فخر الدّين محمّد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ). دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر العلواني بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والترجمة ط١، ١٤٣٢هـ.
- المحيط البرهاني لمسائل المبسوط والجامعين والسّير والزيادات والنوادر والفتاوى والواقعات مدلّلة بدلائل المتقدّمين رحمهم الله تعالى. الإمام برهان الدّين أبي المعالي محمود بن صدر الشريعة ابن مازة البخاري (ت ٦١٦هـ). اعنتى بإخراجه وتقديمه: نعيم أشرف نور أحمد، الرياض: مكتبة الرشد ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- المحيط بالتكليف. القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) جمع الشيخ الإمام الحسن بن أحمد بن متوية (ت ٧٨٣هـ)، تحقيق: عمر السيّد عزمي مراجعة: الدكتور أحمد فوائد الأهواني، القاهرة: المؤسسة المصريّة للتأليف والأبناء والنشر دنا.
- مدخل إلى القانون وبخاصّة القانونين اللبناني والمصري. الدكتور حسن كيره بيروت: دار النهضة العربيّة للطباعة والنشر ١٩٦٧.



- مذاهب الإسلاميين. الدكتور عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار العلم للملايين ط ٣، ٢٠٠٨م.
- المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة. الدكتور محمد سعيد البوطي، دمشق: دار الفكر، ط ٢، : ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية. للعلامة الوزير ابن كمال باشا شمس الدين أحمد سليمان (ت ٩٤٠هـ). شرح: د. سعيد عبد اللطيف فوده، بيروت: دار الذخائر ط ٣، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- المستدرک علی الصحیحین. الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ). دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
- المستصفي من علم الأصول. الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). تحقيق وتعليق: محمد سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة ط ١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: أحمد محمد شاکر القاهرة: دار المعارف ط ١: ١٣٦٨هـ - ١٩٤٩م.
- مُشکل الحدیث وبیانه. الإمام الحافظ أبي بكر ابن فورك (ت ٤٠٦هـ). تحقيق وتعليق: موسى محمد علي القاهرة: دار الكتب الحديثة دتا.
- مشكلة الفلسفة. الدكتور زكريا إبراهيم، القاهرة: مكتبة مصر، ط ١، ١٩٧١.
- المصنّف. الحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ). ومعها الجامع للإمام معمر ابن راشد الأزدي رواية الإمام عبد الرزاق الصنعاني. من منشورات المجلس العلمي توزيع المكتب الإسلامي عُني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي ط ٢ ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- معارج القدس في مدارج معرفة النفس. الإمام أبي حامد محمد بن محمد ابن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ١٤٠١هـ - ١٩٨٨م.
- المعتبر في الحكمة. سيد الحكماء ابن ملكة البغدادي، تحقيق: محمد عثمان، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ط١، ٢٠١٥م.
- المعتمد في أصول الفقه. لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعري (ت ٣٦٧هـ). تقديم وضبط: الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية ط٢ ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- معجم المصطلح الفلسفي عند العرب. الدكتور عبد الأمير الأسم. فصل من كتاب "الحدود لابن سينا". ومن كتاب "الحدود للغزالي"، بيروت: دار التنوير ط٣، ٢٠٠٩م.
- معجم مصطلح الأصول. هيثم هلال، مراجعة وتوثيق: د. محمد التونجي، بيروت: دار الجيل، ط١، ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.
- معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول. الإمام شمس الدين محمد بن يوسف الجزري (ت ٧١١هـ). تحقيق وتقديم: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- المعرفة. الدكتور محمد فتحي الشنقيطي، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر ط١، ١٩٨١م.
- معيار العلم في فن المنطق. الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ). بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ط٢، ١٩٧٨م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاضي عبد الجبار أبو الحسن محمد عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدي (ت ٤١٥هـ) دراسة وتحقيق: الدكتور خضر محمد نبها، بيروت: دار الكتب العلمية ط١، ٢٠١٢م - ١٤٣٣هـ.



- المغني في أصول الفقه. العلامة جلال الدين الخبازي عمر بن محمد بن عمر الخجندي الحنفي (ت ٦٩١هـ). تحقيق: أسامة عبد العظيم مراجعة: الأستاذ الدكتور عبد الله ربيع، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث ط ١، ٢٠١٠م.
- المُغني والشرح الكبير على متن المُقنع في فقه الإمام أحمد بن حنبل. الإمامين: موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ) والشرح الكبير. للشيخ شمس الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن أبي عمر محمد ابن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع دتا.
- مفردات ألفاظ القرآن. العلامة الراغب الأصفهاني تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق: دار القلم ط ٥، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- مقال عن المنهج. رينه ديكرارت ترجمة: محمود محمد الخضري مراجعة وتقديم: الدكتور مصطفى حلمي، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ط ٢، ١٩٦٨م.
- مقالات الإسلاميين. الإمام أبي الحسن علي ابن إسماعيل الأشعري (ت ٣٣٠هـ). تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد ط ٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة. شيخ المتكلمين محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية ط ٢، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- مقالة في الميتافيزيقيا. غوتفريد فيلهلم لايبنتز ترجمة وتقديم وتعليق: الدكتور الطاهر بن قيزه، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ط ١، ٢٠٠٦.
- المجلد والنحل. الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ)، بيروت: دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.



- من التَّصَّ إلى الواقع. الدكتور حسن حنفي، القاهرة: مكتبة مَدْبُولِي.
- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي. الدكتور فتحي الدزني، بيروت: مؤسسة الرسالة ط٣، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- مناهج البحث عند مفكر الإسلام. الدكتور علي سامي النشار، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع ط١، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن. فضيلة الأستاذ الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني راجعه وضبطه وعلّق عليه: محمد علي قطب ويوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- منحة ذي الجلال بشرح المنقذ من الضلال. حجة الإسلام أبي حامد الغزالي للدكتور محمد المعتمص بالله البغدادي، طرابلس دار الإمام ط١، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- منهج المتكلمين في استنباط الأحكام الشرعية. الأستاذ الدكتور عبد الرؤوف مفضي خرابشة، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة. - عرض ونقد - : الدكتور أحمد عبد اللطيف بن عبد الله آل عبد اللطيف، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- الموافقات في أصول الشريعة. أبو اسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت ٧٩٠هـ). اعتنى به: الشيخ إبراهيم رمضان مقابلة عن الطبعة التي شرحها: فضيلة الشيخ عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة ط٧ ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- موسوعة العقيدة الإسلامية. القاهرة: وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ط ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.



- موسوعة الفرق والمذاهب في العالم الإسلامي. إشراف وتقديم: الدكتور محمود حمدي زقزوق، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ط ١٤٣٢هـ - ٢٠١٠م.
- الموسوعة الفلسفية. الدكتور عبد الرحمن البدوي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط ١، ١٩٨٤م.
- الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات بإشراف: رونال - يودين ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة ط ٦، ١٩٨٧.
- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. الدكتور عبد الوهاب المسيري، القاهرة: دار الشروق. ط ١، ١٩٩٩م.
- الموطأ. الإمام مالك بن أنس صححه ورقمه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي ط ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.
- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين. لشيخ الإسلام مصطفى صبري (ت ١٣٦٩هـ)، بيروت: دار التربية ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م.
- النبأ العظيم. نظرات جديدة في القرآن. الدكتور محمد عبد الله دراز، بيروت: دار القلم ط ١، ١٩٨٩م.
- نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجنة المناظر. الأستاذ الشيخ عبد القادر أحمد بن مصطفى بن بدران الدّومي، بيروت: دار ابن حزم ط ٢، ١٤١٥هـ.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. الدكتور علي سامي النشار، القاهرة: دار المعارف ط ٧، ١٩٧٧.

- نشر الطوابع شرح طوابع الأنظار. القاضي البيضاوي (ت ٦٨٥هـ). للإمام أبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زاده (ت ١١٤٥هـ). تحقيق: محمد يوسف إدريس، عمان: دار الثور المبين للدراسات والنشر ط ١، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣.
- نظرات في اجتهادات الفاروق عمر ابن الخطاب. الشيخ محمد محمد المدني، بيروت: دار النفائس.
- نظرات في الاستدلال القرآني. للأستاذ الدكتور عبد الساتر فنج الله سعيد، مؤسسة إقرأ، ط ١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- النظرة العلمية. بتراند رسل، ترجمة: عثمان نويه، مراجعة: د. إبراهيم حلمي عبد الرحمن، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، ط ٢، ٢٠٠٦.
- نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير. الدكتور الحسان شهيد، بيروت: مركز إنماء للبحوث والدراسات، ط ١، ٢٠١٢م.
- نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. الدكتور راجح عبد الحميد الكردي الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان. الدكتور فؤاد زكريا القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- نفائس الأصول في شرح المحصول. الإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد ابن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري "المعروف بالقرافي" تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض قرّظه: الأستاذ الدكتور عبد الفتاح أبو سنة، بيروت: المكتبة العصرية ط ٤، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.



- نفع الطيب من غصن الاندلس الرطيب، محمد بن أحمد المقرئ المالكي (ت ٩٨٦هـ) تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
- نقد العقل بين الغزالي وكانط. دراسة تحليلية مقارنة. الدكتور عبد الله محمد الفلاح، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع - مجلد - ط ١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٩م.
- نهاية الإقدام في علم الكلام. الإمام أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ). ويليه لباب المحصل في أصول الدين. العلامة القاضي عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت ٨٠٨هـ). تحقيق: أحمد فريد المزدي ويليها: الإشارة إلى مذهب أهل الحق. الإمام أبي إسحاق ابراهيم بن علي الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ.
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ). عارضه بأصوله وحققه بالمقارنة مع: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧٤هـ) علق عليه: الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي، بيروت: دار صادر ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- نهاية العقول في دراية الأصول. الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ). تحقيق: الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة، بيروت: دار الذخائر ط ٢، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. أحمد بن محمد بن خلكان (ت ٦٨١هـ). تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر ط ١، ١٩٩٤م.



فهرس المواضيع

الصفحة	الموضوع
٥	تقریظ بقلم أ.د. محمد المعتمم بالله البغدادي
١١	الإهداء
١٣	شكر وتقدير
١٥	المقدمة
١٧	أولاً: أهمية البحث
١٩	ثانياً: الباعث على اختيار البحث
٢٠	ثالثاً: الكتابات السابقة ونقدها
٢١	رابعاً: مشكلة البحث
٢٢	خطة البحث
٣٢	خامساً: منهج البحث وعملي فيه
٣٣	سادساً: الصعوبات التي واجهتني

التمهيد

مقدمة في إشكالية العلاقة بين العقل والنقل وتوظيف العقل

٣٧	في الاستنباط ولمحة عن نشأة مدارس أصول الفقه
٣٨	المبحث الأول: مدخل نظري في علاقة العقل والنقل
٤٨	المبحث الثاني: ماهية العقل إشكالية المصطلح
٤٨	المطلب الأول: العقل لغة واصطلاحاً

٥٢	المطلب الثاني: في مناقشة إشكالية المصطلح
٦٠	المبحث الثالث: تعريف أصول الفقه والتشريع
٦١	المطلب الأول: أصول الفقه اللُّقْبِيّ
٧٠	المطلب الثاني: تعريف التشريع لغةً واصطلاحاً
٧٤	المبحث الرابع: توظيف العقل في الاستنباط ووسيطاً بين النَّصِّ واللُّغَةِ والواقع
٧٤	المطلب الأول: نظر العقل في استنباط الأحكام
٨٠	المطلب الثاني: توظيف العقل ووسيطاً بين النَّصِّ واللُّغَةِ والواقع
٨٤	المبحث الخامس: نشأة المدارس الأصولية واختلاف مناهجها بالاستنباط
٨٥	المطلب الأول: التشريع والاجتهاد في عهد النبوة والصحابة
٩٩	المطلب الثاني: التابعون وعلاقتهم بأصول الفقه
١٠٤	المطلب الثالث: أصول الفقه في عصر الأئمة المُجْتَهِدِينَ والتَّوْدِينِ
١٠٩	المطلب الرابع: منهج الشافعية أو المتكلمين في الاستنباط
١١٢	المطلب الخامس: منهج الحنفية أو الفقهاء في الاستنباط
١٢٢	المطلب السادس: طريقة الدَّمِجِ أو الطَّرِيقَةُ الجَامِعَةُ عِنْدَ المتأخِّرين

الباب الأول:

١٢٥ نشأة التفكير العقلي ومدى استقلاليتها في الإسلام

	الفصل الأوّل: تأصيل ظهور الحركة العقلية ودواعيها العلمية والحضارية،
١٢٧	داخلياً وخارجياً
١٣٠	المبحث الأوّل: العوامل الداخلية المؤسسة لظهور العلاقة بين العقل والنقل
١٤٣	المبحث الثاني: العوامل الخارجية المساهمة في ظهور العلاقة بين العقل والنقل
١٥١	الفصل الثاني: الحلول الكلامية والأصولية (المعتزلة والأشاعرة نموذجاً)
١٥٤	المبحث الأوّل: الحلول والآراء الكلامية عند المعتزلة
١٥٤	المطلب الأوّل: استقلالية الدليل العقلي وعلاقته بالنقل عند المعتزلة



- المطلب الثاني: منهج المعتزلة التأويلي عند إيهام معارضة النص مع
 ١٦٢ أصولهم العقلية
- المبحث الثاني: الحلول والآراء الكلامية عند الأشاعرة
- المطلب الأول: منهجية الأشاعرة في ترتيب الاستدلال بين الدليل العقلي
 ١٦٨ والثقل
- المطلب الثاني: منهجية حل إيهام التعارض بين ظواهر الثقل وقواطع العقل
 ١٦٩
- المطلب الثالث: بيان إفادة الأدلة اللفظية للظن أم اليقين
- المطلب الرابع: تأثير دلالة العقل في النص عبر تقديم أدلة العقل القاطعة
 ١٨٢ على دلالة النص عند إيهام التعارض بينهما
- الفصل الثالث: العقل باعتباره دليلاً مستقلاً ومخصصاً
- المبحث الأول: تحرير القول في معنى استقلالية الدليل العقلي في أصول الفقه
 ١٨٤
- المبحث الثاني: العقل باعتباره دليلاً مخصصاً مستقلاً ورفع إيهام التعارض
 ١٨٧ بين عموم الثقل ومقتضيات العقل
- المطلب الأول: في تخصيص العموم بضرورة العقل
- المطلب الثاني: ما يُعلم تخصيصه نظرياً (بالاستدلال)
- المبحث الثالث: شبهة من يعترض على التخصيص بالعقل والرّد عليها
- الفصل الرابع: التحسين والتقيح العقليان وثمرة استقلال العقل في الإسلام
 ٢٠٤
- المبحث الأول: منهج المعتزلة في التحسين والتقيح العقليين
- المطلب الأول: الأساس العقلي عند المعتزلة في تقرير التحسين والتقيح الذاتيين
 ٢٠٥
- المطلب الثاني: معنى الذاتية في صفات الأفعال التي يترتب عنها الحُسن
 ٢٠٩
- والفُيح العقليان
- المطلب الثالث: دور العقل عند المعتزلة في الحكم بناءً على ما أدركه من
 ٢١٥ حُسنٍ أو قُبْح
- المطلب الرابع: علاقة العقل والشرع في إدراك الحكم الشرعي عند المعتزلة
 ٢٢١



٢٤١	المطلَب الخامس: مدى استقلال العقل في الحُكم على الفعل بالمدح والدَّم عند المعتزلة
٢٤٤	المطلب السادس: مظاهر التَّعاون بين العقل والشرع عند المعتزلة
٢٥٤	المبحث الثاني: منهج الأشاعرة في التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين
٢٥٦	المطلَب الأوَّل: تقرير موقف الأشاعرة من القول بالتَّحسين والتَّقبيح العقليَّين
٢٦٥	المطلَب الثاني: تحرير القول في مجال العلاقة بين العقل والشرع في إدراك الحُسن والقُبْح
٢٧٣	المطلَب الثالث: تحرير فخر الدين الرازي لمعنى الحُسن والقُبْح وما يستقلَّ العقل بإدراكه
٢٨١	المطلَب الرابع: الآثار المترتبة عن نفي الأشاعرة وجوب حُكم العقل على الفعل كما تقرَّر عند المعتزلة
٢٨٧	المبحث الثالث: منهج الماتريدية في التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين
٢٨٨	المطلَب الأوَّل: مدى استقلال العقل في وجوب الإيمان بالله تعالى قبل الوحي عند الماتريدية
٢٩٩	المطلَب الثاني: نظرة الماتريدية إلى إمكانيَّات العقل في إدراكه حُسن الأشياء وقبحها وتعلَّق الحُكم بهما
٣٠٣	المطلَب الثالث: المعرفة بين إمكانها عقلاً وضرورة الوحي عند الماتريدية
٣٠٧	المطلَب الرابع: الموازنة بين المناهج في مسألة التَّحسين والتَّقبيح على ضوء ثمره الاستقلال العقليَّ في الإسلام

الباب الثاني:

٣١٣ عمل العقل باعتباره دليلاً تابعاً لمصادر التَّشريع

٣١٥	الفصل الأوَّل: دور العقل في الحُكم على إثبات مصدرية الكتاب وتأصيله المنهجي لمفهوم القطع والظنِّ وحلَّ إبهام التَّعارض بين قواطع العقل وظواهر النص ..
-----	-------	--



- المبحث الأول: تعريف القرآن الكريم لغةً واصطلاحًا وتحليل القول في
 ٣١٧ امتياز معنى القرآن عند المتكلمين والأصوليين
- ٣١٧ المطلوب الأول: تعريف القرآن لغةً
- المطلب الثاني: تعريف القرآن العظيم اصطلاحًا عند الأصوليين وعلماء
 ٣١٨ الكلام
- المطلب الثالث: تحليل القول في امتياز معنى القرآن عند المتكلمين
 ٣٢٠ والأصوليين والآثار المترتبة على ذلك
- ٣٢٢ المبحث الثاني: الكتاب من ناحية إثبات حجته وقطعية ثبوته
- ٣٢٩ المبحث الثالث: بيان الحقل الدلالي والعقلي للقطع والظن
- ٣٣٥ المبحث الرابع: دلالة ألفاظ الكتاب على معانيها من حيث الوضوح والخفاء
- ٣٣٦ المطلوب الأول: منهج الحنفية باعتبار وضوح الدلالة
- ٣٤٦ المطلوب الثاني: منهج الحنفية في الدلالات الخفية أو المهمة
- المبحث الخامس: المشابهة ومدارك العلماء في تأويل ما يتعارض ظاهره مع
 ٣٥٧ دلالة العقل القطعية
- الفصل الثاني: عمل العقل في تقسيم أخبار السنة ومسلكه في رد الخبر
 ٣٦١ عند تعارضه مع موجبات العقول
- ٣٦٦ المبحث الأول: فيما يتعلق بحذ السنة لغةً واصطلاحًا
- ٣٦٦ المطلوب الأول: السنة لغةً
- المطلب الثاني: السنة اصطلاحًا ٣٦٧
- ٣٦٨ المبحث الثاني: التقسيم العقلي للخبر من حيث الثبوت والدرجة
- ٣٦٨ المطلوب الأول: الخبر لغةً واصطلاحًا
- ٣٧١ المطلوب الثاني: الخبر الذي يُقطع بصدقه
- ٣٨٤ المطلوب الثالث: الخبر الذي يُقطع بكذبه
- ٣٨٧ المطلوب الرابع: الخبر الذي لا يُقطع بصدقه ولا كذبه



- ٣٩٥ المبحث الثالث: الموجبات العقلية في ردّ خبر الواحد بعد ثقة الراوي
- ٣٩٧ المطلوب الأول: ردّ حديث الآحاد إذا كان مخالفًا لموجبات العقول
- ٤٠٣ الفصل الثالث: دور العقل في الاجتهاد القياسي ومسلكه في تعليل الأحكام
- ٤٠٦ المبحث الأول: الشريعة بين حرفية النصّ والتوسّع بالمعاني
- ٤٠٦ المطلوب الأول: التعليل بالمعاني أساس نصوص أحكامها
- ٤١١ المطلوب الثاني: تعريف القياس لغةً واصطلاحًا
- ٤١٤ المطلوب الثالث: أركان القياس
- ٤١٩ المبحث الثاني: التعليل بين الحكمة والأوصاف الظاهرة
- ٤١٩ المطلوب الأول: تعريف الحكمة لغةً واصطلاحًا
- ٤٢١ المطلوب الثاني: المانعون بالتعليل بالحكمة مطلقًا
- ٤٢٣ المطلوب الثالث: المجوزون بالتعليل بالحكمة مطلقًا
- ٤٢٥ المطلوب الرابع: المفضلون بالتعليل بالحكمة
- المبحث الثالث: أضربُ الاجتهاد العقلية في العلة: تنقيح المناط، تحقيق
- ٤٢٩ المناط، تخريج المناط
- ٤٢٩ المطلوب الأول: تنقيح المناط لغةً واصطلاحًا
- ٤٣٢ المطلوب الثاني: العمل العقلي في تنقيح المناط
- ٤٣٦ المطلوب الثالث: تخريج المناط لغةً واصطلاحًا
- ٤٣٧ المطلوب الرابع: العمل العقلي في تخريج المناط
- ٤٤٠ المطلوب الخامس: تحقيق المناط لغةً واصطلاحًا
- ٤٤٢ المطلوب السادس: العمل العقلي في تحقيق المناط
- ٤٤٧ الفصل الرابع: المؤثر العقلي في دليل الاستحسان والنظر المالتي
- ٤٥٠ المبحث الأول: الدليل العقلي الموجب للعدول عن حكم النظائر
- ٤٥٠ المطلوب الأول: تعريف الاستحسان لغةً واصطلاحًا
- ٤٥٢ المطلوب الثاني: العدول لعلّة خفية بدليل العقل



- ٤٥٥ المطبّ الثالث: المُدول لُمؤثر نقلني
- ٤٥٦ المبحث الثاني: الاستحسانُ بالمصلحة أساسه النَّظَر العقلي في المال عند المالكيّة
- ٤٥٦ المطبّ الأوّل: تعريف الاستحسان عند المالكيّة
- ٤٥٨ المطبّ الثاني: التيسير والنَّظَر المألّي أصل الاستحسان المصلحي عند المالكيّة
- ٤٦١ المبحث الثالث: اعتراضُ الشافعيّة على مصدرية الاستحسان وتحرير محلّ النزاع
- ٤٦١ المطبّ الأوّل: وجه اعتراض الشافعي على الاستحسان
- ٤٦٣ المطبّ الثاني: في تحرير محلّ النزاع عند الفريقيّين
- ٤٦٩ الفصل الخامس: انبئاء المصالح المرسلة على دليل العقل
- ٤٧٢ المبحث الأوّل: انبئاء الشريعة الإسلاميّة وفق المصالح
- ٤٧٢ المطبّ الأوّل: تعريف المصلحة لغةً واصطلاحاً
- ٤٧٥ المطبّ الثاني: تأصيل بُنيان الشريعة الإسلاميّة وفق المصالح
- ٤٨١ المطبّ الثالث: حجّة المصالح المرسلة عند الأصوليين
- المبحث الثاني: في مناقشة مدى اعتبار المصالح المرسلة دليلاً عقلياً مستقلاً
- ٤٨٤ في أصول الفقه يصلح لإناطة الأحكام بالوصف المناسب
- ٤٨٤ المطبّ الأوّل: تحرير القول في دليل المصلحة في ضوء أقوال الأصوليين
- ٤٨٩ المطبّ الثاني: منهج الصحابة هو التعليل بالمصالح
- ٤٩٢ المطبّ الثالث: المصلحة باعتبارها دليلاً عقلياً مستقلاً على الأحكام
- ٤٩٩ ○ الخاتمة
- ٥٠٥ ○ الفهارس
- ٥٠٧ فهرس الآيات
- ٥١٢ فهرس الأحاديث
- ٥١٣ فهرس الأعلام
- ٥١٨ فهرس المصطلحات
- ٥٢١ ثبت المصادر والمراجع
- ٥٥٣ فهرس المواضيع