

مَصَادِرُ اسْتِنْبَاطِ
الْأَصُولِيَّةِ وَالْإِحْبَابِيَّةِ

واليف

مُحَمَّدُ مُحْسِنُ الْغَرَاوِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





(٩)

مُصَادِرُ اسْتِنَابِ الْأُصُولِيِّينَ فِي الْأَخْبَارِ بَيْنَ

تَأْلِيفُ

مُحَمَّدٌ مُحْسِنُ الْغَرَاوِيِّ

مَرْكَزُ كَرِيمَاتِ الدِّسَّاسَاتِ وَالْمُجَوِّزِ دَارُ التَّرَاتُّبِ الْبَحْثِ الْأَشْرَفِ

مَصَادِرُ اسْتِنْبَاطِ الْأُصُولَيْنِ وَالْأَخْبَارِيَيْنِ

مُحَمَّدُ مُحْسِنُ الْغَرَّائِي

سِلْسِلَةُ أَثَارِ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَائِيِّ (٩)

منشورات: مركز كربلاء للدراسات والبحوث

الإخراج الفني: روح الله جلاي

الطبعة: الأولى ١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م - طبع في ١٠٠٠ نسخة

العنوان: كربلاء المقدسة - حي البلدية - مقابل مديرية التربية

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨١٤١٨٧٦٢٥ - ٠٠٩٦٤-٧٧١٩٤٩١٢١٠

ص.ب: ٤٢٨

www.c-karbala.com

info@c-karbala.com



الإسلام آباد
مركز الدراسات والبحوث

مراكز التوزيع:

(١) كربلاء المقدسة، مراكز المبيعات للعتبة الحسينية المقدسة،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-١٨٦-٣٣٤١

(٢) النجف الأشرف ثورة العشرين، مؤسسة دار التراث،

الهاتف: ٠٠٩٦٤-٧٨٠-٢٥٩-١٤٤٠

(٣) قم، شارع معلم، مجمع ناشران، الطابق الأول، مكتبة العلامة المجلسي رحمه الله،

الهاتف: ٣٧٨٤٢٦١٦ - الفاكس: ٣٧٨٤٢٦١٧ (٩٨٢٥)

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٨٥١) لسنة ٢٠١٥ م

_____ الدراسات المنشورة لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في

نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي سابق من الناشر

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing from the publisher.

كَلِمَةُ رَئِيسِ الْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ ﷺ

مرّت الحركة العلمية في كربلاء المقدسة بمراحل متعددة بين ازدهار تارة وانحسار تارة أخرى وفقاً للأحوال الاجتماعية والسياسية التي مرت بها المدينة، ففي القرن الرابع الهجري ازدهرت كربلاء وأخذت بالتوسع والعمران ونشطت فيها التجارة فضلاً عن انها أصبحت محط انظار كثير من ارباب العلم والمعرفة بفنونها كافة وعلى الخصوص العلوم الدينية.

وبالرغم من ان نشاط المؤسسة الدينية في بغداد كان هو الأبرز بوجود الشيخ المفيد ﷺ فيها، إلا ان كربلاء لم تقل أهمية عن بغداد لمكانتها الروحية والعقائدية لدى اتباع الامامية إذ تزعم حميد بن زياد النيبوري الحركة العلمية فيها وانصب سعيه على انشاء جامعة علمية دينية يحاضر فيها العلماء والفقهاء من مختلف البلدان. وبذلك تبوّأت كربلاء مكانتها العلمية لمدة ناهزت النصف قرن. ومن ثم نشطت الحركة العلمية في النجف الاشرف على يد الشيخ الطوسي ﷺ سنة ٤٤٣ هـ.

وخلال هذه الفترة مرّت حوزة كربلاء بمتغيرات عدّة تعرضت من خلالها الى الفتور العلمي الى ان ظهر في ساحتها العلمية وحيد عصره وفريد دهره العلامة البههائي في القرن الثاني عشر الهجري فعاد بريقها يشع في سماء العلم والمعرفة على يد هذا المعلم العظيم الذي كان لظهوره الايدان ببدء التغيير في الاتجاه الاصولي بعد ما كان التيار الاخباري في أوج بروزه وامتداده فلقب بـ (مجدد الفقه الامامي). ولقد قال

علي الشرقي بحقه : فكان للشيعة في كربلاء مدرستان تتزاحمان مدرسة الأخبارية ومدرسة الأصولية وكان الرجحان للمدرسة الأخبارية، حتى بعث الله ذلك المجدد الكبير، والمصلح الشهير العلامة المعروف بالأغا البهبهاني فبعد ان برز فيها بلغت على يديه الحركة العلمية أوج نشاطها حتى تحولت كربلاء في عهده الى حومة للبحوث العقلية والنقلية ومعهد للدراسات الفلسفية وتتلמד على يديه كوكبة من المجتهدين والفقهاء والعلماء.

واطلق على عالمنا التحرير (استاذ الكل) و(الأستاذ الأكبر). وقال الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر في المعالم الجديدة عن عصر البهبهاني: كان عصر الكمال العلمي. ولما كان من مهام مركزنا إحياء تراث كربلاء المقدسة الزاخر بالكنوز الكثيرة فقد انصب سعينا على احياء ذكرى الشيخ محمد باقر البهبهاني الذي ترك بصماته الواضحة في سماء التشيع ، فشرعنا وبدعم لا محدود من قبل سماحة الشيخ عبد المهدي الكربلائي (دام عزّه) الأمين العام للعتبة الحسينية المقدسة لعقد مؤتمر عالمي حول شخصية الوحيد البهبهاني فتضافرت الجهود لإعداد المؤتمر منذ اذار عام ٢٠١٣ وليومنا هذا لإظهار المؤتمر العالمي بمستوى يتناسب ومكانة الوحيد البهبهاني عليه السلام، وقد وجدنا في مؤسسة دار التراث في النجف الاشرف خير معين على تحقيق ما نصبوا إليه فله درّهم على كل ما بذلوه معنا.

عبد الامير عزيز القرشي

مدير مركز كربلاء للدراسات والبحوث

التابع للعتبة الحسينية المقدسة

كَلِمَةُ مُدِيرِ اللَّجْنَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ الْعَالَمِيِّ لِلْعَلَامَةِ الْمُجَدِّدِ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَانِيِّ ﷺ

الْوَحِيدُ الْبَهْبَهَانِيُّ هَذَا الْاسْمُ الْعَظِيمُ - كَانَ وَلَا يَزَالُ - يُذَكَّرُ مَفْرُونًا - وَبِكُلِّ إِجْلَالٍ - بِمَا لَهُ مِنْ مَسَاعِي مَبَارَكَةٍ وَجُهُودٍ جَبَّارَةٍ قَامَ بِهَا قِبَالَ الْجُمُودِ الْفِكْرِيِّ لَطَائِفَةِ الْأَخْبَارِيَّةِ، هَذَا التَّفَكُّرِ الْمَحْظُورِ الَّذِي هَيَمَنَ عَلَى الْخُزَوَاتِ الْعِلْمِيَّةِ الشَّيْعِيَّةِ طَوَالَ قَرْنٍ مِنَ الزَّمَنِ تَلَاسًا وَانْمَحَى بِزُورِغِ نَجْمِ هَذَا الرَّجُلِ الْعَظِيمِ فِي سَمَاءِ الْفَقَاهَةِ وَالتَّفَكُّرِ وَالْإِيمَانِ، وَكَانَ لِلتَّصَلُّبِ الْعِلْمِيِّ لِلْمَرْحُومِ الْوَحِيدِ - رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ - وَإِرَادَتِهِ الْجَبَّارَةِ أَكْبَرُ الْأَثَرِ فِي تَبْيِينَ مَفَاسِدِ الْقَوْمِ وَزَيْفِهِمْ مِنْ جَهَةِ، وَضَلَالِ هَذَا الطَّرِيقِ وَضَعْفِهِ مِنْ جَهَةِ أُخْرَى، بِمَا أَوْجَبَ عَلَيْنَا الْيَوْمَ أَنْ نُشِيدَ ذِكْرَهُ وَنَبْحَثُ آثَارَهُ، وَذَلِكَ مِنْ خِلَالِ مَا حَوَاهُ مِنْ خَزَائِنِ عِلْمِيَّةٍ وَافِرَةٍ وَمَا كَانَ لَهُ مِنْ تَوْفِيقٍ فِي مَوْقِفِهِ - وَبِكُلِّ شَهَامَةٍ وَقُدْرَةٍ عِلْمِيَّةٍ وَعَمَلِيَّةٍ - فِي مَيَادِينِ التَّطَاخُنِ مَعَ الْمَدَارِسِ الْمُنْحَرِفَةِ، بِتَشْيِيدِهِ وَإِحْيَائِهِ تِلْكَ الْمَدْرَسَةَ الْفَقْهِيَّةَ الْإِمَامِيَّةَ الَّتِي تَمْتَنَّا فِي قِبَالِ سَائِرِ الْمَدَارِسِ بِخُصُوصِيَّةِ التَّعْقُلِ وَالتَّفَكُّرِ..

وَقَدْ قَامَتِ الْعَتَبَةُ الْحُسَيْنِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ مُتَمَثِّلَةً بِ: «مَرْكَزِ كَرْبَلَاءَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالْبَحْثِ» بِعَقْدِ مُؤْتَمَرٍ عَالَمِيٍّ حَوْلَ هَذِهِ الشَّخْصِيَّةِ الْعَظِيمَةِ بِعُنْوَانٍ أَوَّلِ مُؤْتَمَرٍ مِنْ مُؤْتَمَرَاتِهَا حَوْلَ الْعُلَمَاءِ الْكِبَارِ مِنْ دُفْنَاءِ الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ، وَذَلِكَ بِمُعَاوَنَةِ «مُؤَسَّسَةِ دَارِ الثَّرَاثِ» فِي النَّجَفِ الْأَشْرَفِ؛ وَذَلِكَ لِلْأَهْدَافِ التَّالِيَةِ؛

الرَّوْيُ وَالْأَهْدَافُ لِانْعِقَادِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ:

١. التَّعْرِيفُ بِالسِّيَرَةِ الذَاتِيَّةِ مِنْ حَيَاةِ الْعَلَامَةِ الْبَهْبَهَانِيِّ.
٢. التَّعْرِيفُ بِآرَاءِ وَأَفْكَارِ الْعَلَامَةِ الْبَهْبَهَانِيِّ، وَبِالْعُلُومِ الَّتِي ابْتَكَرَهَا وَنَشَرَهَا.
٣. التَّعْرِيفُ بِمَدْرَسَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَأَسَاتِذَتِهِ وَتَلَامِذَتِهِ.

٤. تَكْرِيمُ مَقَامِهِ الْعِلْمِيِّ وَالْأَخْلَاقِيِّ.
٥. تَعْرِيفُهُ بِمَا هُوَ قُدْوَةٌ فِي الْعِلْمِ وَالثَّقَافَةِ لِشَبَابِ الْيَوْمِ.
٦. التَّعْرِيفُ بِعُلَمَاءِ الْحَوْزَةِ الْعِلْمِيَّةِ الْمُبَارَكَةِ الْكِبَارِ فِي كَرْبَلَاءِ الْمُقَدَّسَةِ وَالْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ.
٧. التَّعْرِيفُ بِعَوَامِلِ السُّمُوِّ إِلَى الْقِمَّةِ فِي الْحَوْزَةِ الْعِلْمِيَّةِ، وَبِعَوَامِلِ التَّصَدِّي إِلَى إِنْخِفَاضِ الْمُسْتَوَى الْعِلْمِيِّ فِي الْحَوْزَةِ الْمُبَارَكَةِ - لَا سَامَحَ اللَّهُ -.

وَقَدْ قَامَ مَرْكَزُ كَرْبَلَاءَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبَحْثِ وَدَارِ الثَّرَاثِ بِشَكْلِ الْجَانِ الْعِلْمِيَّةِ فِي الْعِرَاقِ وَإِيرَانَ وَأُورُوبَا، لِحَمْعِ الْبُحُوثِ وَالْمَقَالَاتِ وَالْكِتَابِ، وَلِاسْتِخْرَاجِ مَحَاوِرِ الْبَحْثِ حَوْلَ سِيرَةِ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ وَآرَائِهِ وَأَفْكَارِهِ؛ فَاسْتَخْرَجْنَا الْمَوْضُوعَاتِ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ، ثُمَّ بَدَأْنَا بِالْبَحْثِ عَنِ الْخَبْرَاءِ فِي كُلِّ مِنْ مَحَاوِرِ الْمُؤْتَمَرِ وَالَّذِينَ لَهُمْ تَأْلِيفٌ أَوْ مَقَالَةٌ أَوْ دِرَاسَةٌ حَوْلَ تِلْكَ الْمَحَاوِرِ، وَاسْتَكْتَبْنَاهُمْ وَأَجَابُونَا أَكْثَرَهُمْ وَرَوَّدُونَا بِبُحُوثٍ وَمَقَالَاتٍ وَكُتُبٍ - وَلِلَّهِ دَرُّهُمْ وَعَلَيْهِ أَجْرُهُمْ -.

وَالْمَحَاوِرُ الرَّئِيسِيَّةُ أَرْبَعَةٌ؛ وَهِيَ مَا يَلِي:

الْمَحَوْرُ الْأَوَّلُ: حَيَاتُهُ وَآثَارُهُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: شَخْصِيَّتِهِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، وَالْبَارِزِينَ مِنْ تَلَامِذَتِهِ وَالْمُؤَثِّرِينَ مِنْهُمْ، وَعَصْرِ الْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ وَأَوْضَاعِهِ التَّأْرِيخِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ، وَتَأْثِيرِ التَّحَوُّلَاتِ التَّأْرِيخِيَّةِ عَلَى الْأَنْجَاهَاتِ الْفِكْرِيَّةِ لِلْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ، وَالصِّرَاعِ الْفِكْرِيِّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَخْبَارِيِّينَ، وَعِلْمِ الْأَخْلَاقِ عِنْدَهُ اسْتِنَادًا إِلَى الْأَنْوَارِ الْمَكْتُوبَةِ وَالتَّقَارِيرِ التَّأْرِيخِيَّةِ.

الْمَحَوْرُ الثَّانِي: الْآرَاءُ الْفِقْهِيَّةُ وَالْأُصُولِيَّةُ لِلْوَحِيدِ الْبِهْهَانِيِّ؛ فِيهَا بُحُوثٌ عَنْهُ مِثْلُ: مَكَانَةِ الْقُرْآنِ فِي اسْتِدْلَالَاتِهِ، وَالشَّوَاهِدِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَالْمُقَارَنَةِ بَيْنَ مَدْرَسَتِهِ الْأُصُولِيَّةِ وَسَائِرِ الْمَدَارِسِ، وَمَدْرَسَتِهِ الْفِقْهِيَّةِ وَتَأْثِيرِهَا عَلَى الْمُعَاصِرِينَ لَهُ وَالتَّأَخِّرِينَ عَنْهُ، وَدَوْرِهِ فِي تَنْقِيحِ وَتَطْوِيرِ عِلْمِ الْأُصُولِ، وَابْدَاعَاتِهِ فِي مَجَالِ الْفِقْهِ وَالْأُصُولِ، وَنُقُودِهِ عَلَى الْأَخْبَارِيِّينَ فِي الْمَسَائِلِ الْأُصُولِيَّةِ (حُجَّةُ الظُّوَاهِرِ الْقُرْآنِيَّةِ، حُجَّةُ الْإِجْمَاعِ، حُجَّةُ

أَدْلَةُ الْبَرَاءَةِ .. وَأَمثَالُهَا)، وَشَرَائِطُ الْاجْتِهَادِ وَوُظَائِفُ الْمُجْتَهِدِ، وَتَرْتِيبُ الْمُرْجَّحَاتِ، وَأَسْبَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ، وَالْمَنْهَجُ الْاجْتِهَادِيُّ وَأَسَالِيبُ الْاسْتِنْبَاطِ عِنْدَهُ، وَمَكَانَتِهِ وَدَوْرِهِ فِي تَطَوُّرِ تَارِيخِ عِلْمِ الْأُصُولِ وَالْفِقْهِ لَدَى الشَّيْعَةِ، وَالتَّعَدُّي عَنْ مَوْرِدِ النَّصِّ وَمَوَارِدِهِ فِي آثَارِهِ، وَمَكَانَةُ الْعُرْفِ فِي اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ (التَّحْسِينُ وَالتَّقْصِيبُ) الْعَقْلِيَّانِ، وَالْإِجْمَاعُ وَحُجِّيَّةُ الْإِجْمَاعِ الْمَنْقُولِ، وَتَنْجِيزُ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ عِنْدَ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَائِيِّ، وَقَاعِدَةُ قُبْحِ الْعِقَابِ بِلَا بَيَانٍ (مِنْ ابْتِكَارَاتِهِ فِي عِلْمِ الْأُصُولِ).

المَحْوَرُ الثَّالِثُ: الْأَفْكَارُ الرَّجَالِيَّةُ وَالْحَدِيثِيَّةُ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: مَكَانَةُ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَائِيِّ فِي تَطَوُّرِ عِلْمِ الرَّجَالِ عِنْدَ الشَّيْعَةِ، وَالتَّوَثُّيقَاتُ الْعَامَّةُ عِنْدَهُ، وَالْمُصْطَلَحَاتُ الْحَدِيثِيَّةُ فِي مُؤَلَّفَاتِهِ.

المَحْوَرُ الرَّابِعُ: آثَارُ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَائِيِّ الْكَلَامِيَّةِ؛ فِيهَا بُحُوثٌ مِثْلُ: دِرَاسَةُ آثَارِهِ الْكَلَامِيَّةِ (أُصُولُ الدِّينِ، الْإِمَامَةُ، نَفْيُ الرُّوِّيَّةِ، الْجَبْرُ وَالْإِخْتِيَارُ)، وَتَأْثِيرُ الْأَرَاءِ الْكَلَامِيَّةِ عَلَى اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ (آرَاءُ الْعَلَامَةِ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَائِيِّ أُنْمُوذَجًا).

لَقَدْ تَمَّ إِنْجَازُ الْعَدِيدِ مِنَ الْأَعْمَالِ، وَلَكِنَّ الَّذِي صَعَّبَ عَلَيْنَا الْعَمَلَ فِي مَدَارِ أَعْمَالِ الْمُؤْتَمَرِ هُوَ تَعَرُّبُ بَحِيرِ الْأَثَارِ مِنَ الْفَارْسِيَّةِ وَالْإِنْجِلِيزِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ؛ حَيْثُ صَارَ الْإِتِّفَاقُ عَلَى إِصْدَارِ الْأَعْمَالِ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، فَارَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَشْكُرَ كُلًّا مِنَ الْأُسْتَاذِ الدُّكْتُورِ عَقِيلِ خُورْشَا وَالسَّيِّدِ حَسَنِ عَلِيِّ مَطَرِ الْهَاشِمِيِّ لِحُجُودِهِمَا فِي تَعَرُّبِ الْأَثَارِ.

وَأَخِيرًا.. صَدَرَ عَنِ إِدَارَةِ الْمُؤْتَمَرِ مَا يَلِي مِنَ الْأَعْمَالِ حَوْلَ الْعَلَامَةِ الْمُحَقِّقِ الْوَحِيدِ الْبَهْبَهَائِيِّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى -:

الْأَوَّلُ: الْكُتُبُ وَالْدِّرَاسَاتُ الْمُسْتَقْلِلَةُ

خَصَّصْنَا لِكُلِّ مِنَ الْمَحَاوِرِ الرَّئِيسِيَّةِ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ لِلْمُؤْتَمَرِ مَجْلَدَاتٍ مُسْتَقْلِلَةً مُرَقَّمَةً

عَلَى حَسَبِ الْمَوَاضِعِ بَادِءَ بَحْيَاتِهِ وَخَاتِمًا بِدَرَأَسَاتِهِ عَلَى حَسَبِ الْأَهَمِّيَّةِ؛ فَهِيَ كَمَا يَلِي:

١. أَسْتَادُ الْكُلِّ الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي؛ تَأْلِيفُ: الْمَرْحُومِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الدَّوَانِيِّ.
٢. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي رَجُلُ الْعَقْلِ؛ تَأْلِيفُ: عَبَّاسٍ عَبْرِي؛ تَعْرِيبُ: كَمَالِ السَّيِّدِ.
٣. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي فِي كُتُبِ التَّرَاجِمِ؛ تَأْلِيفُ: مَهْدِي صَفَرَزَادِهِ الْهَشْتَرُودِي.
٤. أَعْلَامُ أُسْرَةِ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبْدِ الْحُسَيْنِ جَوَاهِرِ كَلَامِ.
٥. ثُرَاتُ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِي وَأَوْلَادُهُ؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ جَعْفَرِ الْحُسَيْنِيِّ الْإِسْكَوَرِيِّ.
٦. تَلَامِذَةُ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِي؛ تَأْلِيفُ: عَبْدِ الْحُسَيْنِ جَوَاهِرِ كَلَامِ.
٧. دَائِرَةُ الْمَعَارِفِ الْوَحِيدِيَّةِ (بِاللُّغَةِ الْإِنْجِلِيزِيَّةِ)؛ جَمْعُ وَتَرْتِيبُ: مُحَمَّدُ نُورِي.
٨. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي وَآرَاؤُهُ الْأُصُولِيَّةُ (جَمْعُ وَعَرْضُ)؛ تَأْلِيفُ: سَعِيدِ رَزْمُجُو.
٩. مَصَادِرُ اسْتِنْبَاطِ الْأُصُولِيِّينَ وَالْأَخْبَارِيِّينَ؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحْسِنِ الْغَرَاوِيِّ.
١٠. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي وَآرَاؤُهُ الْأُصُولِيَّةُ (دِرَاسَةٌ وَتَحْلِيلٌ)؛ تَأْلِيفُ: مُحَمَّدِ مُحْسِنِ الْغَرَاوِيِّ.
١١. شَرْحُ الْوَافِيَةِ فِي الْأُصُولِ (مُجَلَّدَانِ)؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الْحُسَيْنِيِّ الرَّضَوِيِّ الْقُمِّيِّ النَّجْفِيِّ، أَسْتَادُ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ، مَعَ حَوَاشِي الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ، وَالْمِيرْزَا أَبُو الْقَاسِمِ الْقُمِّيِّ وَالشَّيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّدِ حَسَنِ الْمَوْسَوِيِّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ الْبَحْرَانِيِّ.
١٢. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي وَآرَاؤُهُ الْفِقْهِيَّةُ؛ مُحَمَّدُ مَهْدِي رَفِيعِ بُورِ.
١٣. مُنْتَهَى الْمَرَامِ فِي صَلَاةِ الْقَضْرِ وَالْإِتْمَامِ؛ تَأْلِيفُ: السَّيِّدِ صَدْرِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الْحُسَيْنِيِّ الرَّضَوِيِّ الْقُمِّيِّ النَّجْفِيِّ، أَسْتَادُ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ، تَحْقِيقُ: السَّيِّدِ مُحَمَّدِ حَسَنِ الْمَوْسَوِيِّ آلِ قَارُونِ الزَّاهِدِ الْبَحْرَانِيِّ.
١٤. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي مُحَدَّثًا؛ تَأْلِيفُ: أَمِينِ حُسَيْنِ بُورِي.
١٥. الْوَحِيدُ الْبَهْهَانِي وَآرَاؤُهُ الرَّجَالِيَّةُ؛ تَأْلِيفُ: رُوحِ اللَّهِ شَهِيدِي.

الثاني: المقالات والبحوث

رَبَّنَا الْمَقَالَاتِ عَلَى حَسَبِ الْمَحَاوِرِ الْأَرْبَعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي مُجَلَّدَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ، ثُمَّ رَبَّنَا الْمَقَالَاتِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَحَاوِرِ تَرْتِيباً مُنْطَقِيّاً عِلْمِيّاً عَلَى حَسَبِ تَرْتِيبِهَا فِي ذَلِكَ الْمِحْوَرِ، فَصَارَتْ مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ فِي ٨ أَجْزَاءٍ؛ كَالتَّالِي:

١. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ فِي التَّرَاجِمِ وَالْبِئُيُوجِ جِغَرَاْفِيَا (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٢. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ فِي الْحَدِيثِ وَالرَّجَالِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٣. مَجْمُوعَةُ الرَّسَائِلِ وَالْمَقَالَاتِ الْكَلَامِيَّةِ (مُجَلَّدٌ وَاحِدٌ).

٤. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ الْأُصُولِيَّةِ (٣ مُجَلَّدَاتٍ).

٥. مَجْمُوعَةُ الْمَقَالَاتِ الْفِقْهِيَّةِ (مُجَلَّدَانِ)

الثالث: مجلَّة المؤتمر

قُمْنَا بِطِبَاعَةِ مَجَلَّةٍ خَاصَّةٍ بِأَخْبَارِ الْمُؤْتَمَرِ مُنْذُ الْقِيَامِ بِأَعْمَالِهِ حَتَّى زَمَانِ انْعِقَادِهِ، كَمَا أَضَفْنَا عَلَيْهِ فَوَائِدَ وَزَوَائِدَ كَثِيرَةً حَوْلَ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ، وَالْأَعْمَالِ السَّابِقَةِ عَنِ الْمُؤْتَمَرِ كَمَا قُمْنَا بِطِبَاعَةِ نُصُوصِ لِقَاءَاتٍ عَدِيدَةٍ مَعَ الشَّخْصِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْكَبِيرَةِ حَوْلَ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ فِي هَذِهِ الْمَجَلَّةِ.

الرابع: الفلم الوثائقي

تَمَّ إِنْتَاجُ فِلْمٍ وَثَائِقِيٍّ عَنِ الْوَحِيدِ الْبَهْهَانِيِّ بَادِئاً بِحَيَاتِهِ وَمُنْتَهِيّاً بِدُرُوسِهِ وَعُلُومِهِ، وَفِيهِ لِقَاءَاتٌ مَعَ كَثِيرٍ مِنَ الشَّخْصِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ، وَأَفْلَامٌ مِنَ الْأَمَاكِينِ التَّارِيخِيَّةِ الَّتِي لَهَا عَلاَقَةٌ بِهَذَا الْعَالَمِ الْعَظِيمِ، وَيُنَشَّرُ هَذَا الْفِلْمُ عَلَى شَكْلِ قُرْصٍ مُغْنِطٍ وَفِي الْيُوتَيْبُوبِ وَالْقَنَوَاتِ الْفَضَائِيَّةِ.

وَنَظَرًا لِأَهْمِيَّةِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ الدُّوَلِيِّ فَقَدْ سَعَيْنَا جَاهِدِينَ إِلَى تَحْصِيلِ مُوَافَقَةِ اللُّجْنَةِ الْإِسْتِسَارِيَّةِ الدُّوَلِيَّةِ لِبرَنَامِجِ ذَاكِرَةِ الْعَالَمِ التَّابِعِ لِمُنْظَمَةِ الْأُمَمِ الْمُتَّحِدَةِ لِلتَّرْبِيَّةِ وَالثَّقَافَةِ

وَالْعُلُومِ الْيُونُسْكُو فِي إِذْرَاجِ هَذَا الْمُؤْتَمَرِ وَكُلِّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ مَقَالَاتٍ وَبُحُوثٍ
وَدِّرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ فِي بَرَنَاجِهِ لِلذَّاكِرَةِ الْعَالَمِيَّةِ، وَبَعْدَ جَهْدٍ مُضْنِيٍّ وَمَسَاعٍ حَثِيثَةٍ فَقَدْ
اسْتَحْصَلْنَا عَلَى مُوَافَقَةِ مُنْظَمَةِ الْيُونُسْكُو عَلَى ذَلِكَ وَتَمَّ إِزْسَالُ شُعَارِ الْمُنْظَمَةِ لِإِرْفَاقِهِ
فِي كَافَّةِ إِصْدَارَاتِ الْمُؤْتَمَرِ، وَلِلَّهِ الْحَمْدُ..

شُكْرٌ وَعِرْفَانٌ

وَهُنَا أَرَى مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ أَتَقَدَّمَ بِخَالِصِ الشُّكْرِ وَبَالِغِ الْإِحْتِرَامِ إِلَى كُلِّ مَنْ آزَرَنِي
فِي إِنْجَازِ هَذِهِ الْأَعْمَالِ مِنَ الْعَامِلِينَ فِي مَكْتَبَةِ الْعَلَامَةِ الْمَجْلِسِيِّ فِي قُمْ الْمُقَدَّسَةِ
وَمَرْكَزِ كَرْبَلَاءَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُّحُوثِ وَدَارِ الثَّرَاثِ فِي النَّجَفِ الْأَشْرَفِ، وَاللُّجَانِ
الْعِلْمِيَّةِ لِلْمُؤْتَمَرِ، وَالبَّاحِثِينَ وَالْمُؤَسَّسَاتِ الْعِلْمِيَّةِ فِي الْعِرَاقِ وَإِيرَانَ..

وَأُخْصُ بِالذِّكْرِ سَمَاحَةَ حُجَّةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ الشَّيْخِ عَبْدِ الْمُهْدِيِّ الْكَزْبَلَايِي
(وَكَيْلَ الْمَرْجِعِ الدِّيْنِيِّ الْأَعْلَى سَمَاحَةَ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى السَّيِّدِ عَلِيِّ الْحُسَيْنِيِّ السَّيِّسْتَانِي -
حَفَظَهُ اللَّهُ - الْأَمِينِ الْعَامِّ لِلْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ)..

كَمَا لَا أَنْسَى جُهُودَ وَمُتَابَعَةَ الْأَخِ الْعَزِيزِ الْأُسْتَاذِ الْفَاضِلِ عَبْدِ الْأَمِيرِ الْقُرَيْشِيِّ -
(مُسْتَشَارِ الْأَمِينِ الْعَامِّ وَرَئِيسِ مَرْكَزِ كَرْبَلَاءَ لِلدِّرَاسَاتِ وَالبُّحُوثِ فِي الْعَتَبَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ
الْمُقَدَّسَةِ لِبُنُودِ الْإِعْلَامِ وَالْعَلَاqَاتِ الدَّوْلِيَّةِ) الَّذِي لَهُ الْأَيَادِي الْبَيْضَاءُ فِي إِحْيَاءِ ثُرَاثِ
مَدِينَةِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمَا.

حَيَّا اللَّهُ الْعَامِلِينَ عَلَى إِحْيَاءِ ثُرَاثِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَوَفَّقَهُمْ لِبَثِّ عُلُومِهِمْ
وَنَشْرِ مَعَارِفِهِمْ.

وَكَّتَبَ

حَسَنُ الْمَوْسَوِيُّ الْبُرُوجَرْدِيُّ عَفِيَّ عَنْهُ

أَوَّلَ رَمَضَانَ الْمُبَارَكِ سَنَةِ ١٤٣٦ هـ

المقدمة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ ، ﴿رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ .
وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ الْمُتَتَجِبِينَ .
وَبَعْدُ ..

لم تقف مصادر أحكام الشريعة الإسلامية عند النصوص الشرعية التي وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وإنما هي أوسع نطاقاً من ذلك، فلها طرق ومصادر أخرى لاستنباط الأحكام يفرع إليها المجتهد التماساً لحكم ما يحدث من الوقائع مما لم تتعرض له النصوص .
وأصبحت هذه الطرق أو القواعد من مصادر الشريعة الإسلامية بعد أن أقامت الشريعة دلائل عليها ونصبت أمارات .

وقد ذكر بعض الباحثين بعد استقراءه مختلف الكتب الفقهية والأصولية لدى أئمة ومجتهدي المذاهب بأن مراحل البحث لدى المجتهد خمس :

أولاً: مرحلة البحث عن الحكم الواقعي، والأصول التي يرجع إليها أو إلى بعضها هي: الكتاب، السنة، الإجماع، دليل العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سدّ الذرائع، العرف، مذهب من قبلنا، مذهب الصحابي .

ثانياً: مرحلة البحث عن الواقع التنزيلّي، وأهم أصوله: الاستصحاب.
أما الأصول التنزيلية الأخرى كأصالة الصحة، وقاعدتي التجاوز،
والفراغ فالذي يغلب على إنتاجها الحكم الجزئي.

ثالثاً: مرحلة البحث عن الوظيفة الشرعية وأصولها هي: البراءة
الشرعية، الاحتياط الشرعي، التخيير الشرعي.

رابعاً: مرحلة البحث عن الوظيفة العقلية وأصولها: البراءة العقلية،
الاحتياط العقلي، التخيير العقلي.

خامساً: مرحلة تعقد المشكلة وعدم التمكن من العثور على أدلة
الحكم أو الوظيفة بأقسامها، والأصول التي يرجع إليها عادة هي: القرعة
بعد تمامية دليلها ودالاتها^(١).

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في بعض هذه
المصادر، وهو خلاف ترك مناقشات وردود كثيرة من قبل الطرفين، وقد
كنت أقف خلال دراستي العلمية على بعض نقاط الخلاف بين
الأصوليين والأخباريين وما جرت إليه من نزاع طويل، مما حداني إلى
التوسع في قراءة الموضوع لمعرفة الجذور الأصيلة لهذا الخلاف.

ولما كانت الأمور مرهونة بأوقاتها المؤاتية، تلك التي رأيته بعد
قبولي في الدراسات العليا - قسم الشريعة الإسلامية - رأيت أن الوقت
قد حان للكتابة في هذا الموضوع، فكان إن اتجهت إليه وبحثته على

فيها لتحقيق ما صبوت إليه وقصدته .

هذا هو الباعث على اختياري لهذا الموضوع، فضلاً عن وفرة ثمراته الفقهيّة، ولكونه لم يبحث بحثاً مستوعباً على أسس منهجيّة واضحة .
والدراسة التي حاولتها في هذا البحث وما أدري إلى أيّ مدى سأكون موفقاً فيها، أن أبحث هذا الموضوع على أساس موضوعي، بحيث تكون دراستي مستوعبة لآراء الفريقين، متقيداً بالنصوص في عرض الأقوال والأدلة وذلك تحقيقاً للأمانة العلميّة.

أمّا بالنسبة إلى المصادر المعتمدة في هذه الأطروحة، فقد حاولت قدر الإمكان الاعتماد على المصادر القديمة، ومع ذلك فقد استأنست بآراء الباحثين المحدثين واطّلت على وجهات نظرهم، وقد واجهت في ذلك بعض الصعوبات بعد أن اخترت التعرّف على آراء الفريقين في مصادر الاستنباط، فبذلت كلّ ما أستطيع من جهد وما أملك من طاقة للتغلب على تلك المصاعب والمشاكل الأصوليّة، وأرجو أن أكون في النهاية قد وفّقت بعون الله تعالى لشيء من ذلك .

وكانت طريقي التي اتبعتها للتعرف على آراء الفريقين في المسائل المعروضة أن أرجع أولاً إلى المصدر الذي يمثل رأي أيّ فريق منهم مباشرة، فإن لم أعثر على مثل ذلك المصدر رجعت إلى المصدر الذي ينقل عنه مشيراً إليه في الهامش ليتحمّل الناقل وحده تبعة النسبة إليه إن كان هناك خطأ في النسبة .

وقد قسمت بحثي هذا إلى مدخل، وخمسة فصول، احتوى كل فصل على عدّة مباحث، وخاتمة.

فقد تحتم عليّ وأنا بصدد البحث عن مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين أن أتطرق إلى بحوث اقتضاها البحث المنهجيّ لإلقاء بعض الأضواء على موضوع البحث، وهذا ما تحدّثت عنه في المدخل.

فقد أعطيت صورة عن مصادر الاستنباط من عصر النبي ﷺ إلى زمن غيبة الإمام الثاني عشر الكبرى (عام ٣٢٩هـ)، تناولت بعدها التعريف بالأخباريّة، فتحدّثت عن الأخباريّة القديمة مبيناً أنّها كانت تمثّل مرحلة من مراحل الحديث الذي يقود إلى استيعاب الفكر الفقهي لا حركة ذات اتجاه محدّد في عمليّة الاستنباط، كما أوضحت المراحل التي مرّت بها المدرسة الأخباريّة حيث انتهت إلى أنّ الأخباريّة التي اتخذت طريقاً ومسلكاً مقابل الأصوليين هي (الأخباريّة الحديثيّة) التي تزعمها المحدث الإسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ).

ثمّ عرّجت على التعريف بالأصوليين، مستعرضاً المراحل التي مرّت بها المدرسة الأصوليّة حتّى عصر الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ - ١٢٠٨هـ)، موضحاً بواعث الافتراق بين الطرفين.

وقد تناولت في الفصل الأوّل حجّة ظواهر الكتاب بين الأصوليين والأخباريين حيث قسّمته إلى ثلاثة مباحث.

تحدّثت في المبحث الأوّل عن موقف الأخباريين من حجّة ظواهر

الكتاب، أمّا المبحث الثاني فذكرت فيه أدلة الأخباريين على عدم حجّة ظواهر الكتاب وتناولت في المبحث الثالث:

أولاً: مناقشة الأصوليين للأدلة التي ساقها الأخباريون للمنع من العمل بظواهر الكتاب.

ثانياً: كما أوضحت استدلال الأصوليين على حجّة الظاهر. وأفردت الفصل الثاني للحديث عن الأخبار بين الأصوليين والأخباريين، وقد عقدته بمبحثين: خصّصت المبحث الأول للحديث عن مرويات كتب الحديث وخاصة الكتب الأربعة، فاستعرضت أدلة الأخباريين على صحّة ما جاء في هذه الكتب كما أوضحت موقف الأصوليين من هذه الدعوى.

أمّا المبحث الثاني فتناولت فيه تقسيم الأخبار بين الأصوليين والأخباريين موضحاً الجذور التاريخية لهذا التقسيم، كما أدرجت موقف الأخباريين والأصوليين من هذا التقسيم.

وخصّصت الفصل الثالث للحديث عن الإجماع بين الأصوليين والأخباريين وقد جاء بستّة مباحث، تحدّثت في المبحث الأول عن الإجماع لغةً واصطلاحاً.

أمّا المبحث الثاني فتناولت فيه الخلاف في حجّة الإجماع وأفردت المبحث الثالث للحديث عن إمكان الإجماع وهل يمكن العلم به والاطّلاع عليه، أمّا المبحث الرابع فقد كرّس لتناول أدلة المثبتين

والنافين لحجّة الإجماع، موضحاً ما أثير حولها من مناقشات وما سجل عليها من ملاحظات.

وفي المبحث الخامس تساءلت هل الإجماع أصل أو دليل مستقلّ مقابل للكتاب والسنة؟ مستعرضاً رأي الأخباريين والأصوليين.

وأفردت المبحث السادس للحديث عن مستند حجّة الإجماع عند الإمامية مبيّناً طرق الأصوليين لإحراز دخول رأي الإمام ضمن آراء المجمعين.

أمّا الفصل الرابع فقد عقّده دليل العقل بين الأصوليين والأخباريين فانّظم بتوطئة وثلاثة مباحث.

تناولت في التوطئة أهميّة العقل في الكتاب والسنة، وتعريف دليل العقل، وأقسامه، والمدركات العقلية، ومعنى الحسن والقبح العقليّين، والموقف العام للمسلمين من دليل العقل.

وانعقد المبحث الأوّل للحديث عن موقف السنة من دليل العقل حيث تركّز الحديث عن طوائف ثلاث هي: الأشاعرة، والماتريديّة، والمعتزلة، مع ذكر النتيجة من هذه الآراء.

أمّا المبحث الثاني فقد تناولت فيه موقف الأصوليين من دليل العقل، وخصّصت المبحث الثالث لموقف الأخباريين من دليل العقل مع ذكر أدلّتهم على نفي حجّة دليل العقل بالمفهوم الأصولي، وأخيراً موازنة وتقويم آراء الطرفين.

ثمَّ عرّجت في الفصل الخامس فتناولت فيه الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في الأصول العملية وقد جاء بتوطئة وثلاثة مباحث .
فكانت التوطئة صورة مبسطة عن الأصول الأربعة رسمتها تمهيداً للدخول في موضوع البحث .

تناولت في المبحث الأوّل الاستصحاب، مبتدئاً بتعريفه أو المقصود منه عند الطرفين بعدها انتقلت إلى استعراض الأقوال في حجّية الاستصحاب حيث اقتصر على ذكر أهمّ هذه الأقوال، وقد أرجعتها إلى ثلاثة أقوال رئيسة: وهي القول بالحجّية مطلقاً، والقول بعدم الحجّية مطلقاً، والقول بالتفصيل . فالذين ذهبوا إلى القول بالحجّية مطلقاً قالوا: بأنّ الاستصحاب قاعدة يرجع إليها في إثبات الأحكام، وإنّما هو مختصّ ببعض الصور التي أمر بها الأئمة عليهم السلام، لذا أثرت الاقتصار وفقاً للمنهج الذي أسير عليه على ذكر أدلة القائلين بالحجّية مطلقاً وهم الأصوليون، وأدله القائلين باختصاص الاستصحاب في بعض الموارد، وأخيراً خلاصة وتقويم لأدلة كلّ من الطرفين .

وخصّصت المبحث الثاني للحديث عن الأصل الثاني وهو البراءة موضّحاً التعريف بقسميها، أعني البراءة العقلية والشرعية محدداً الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في هذا الأصل .

تناولت بعد ذلك أدلة الأصوليين على البراءة الشرعية وهي: من الكتاب والسنة والإجماع .

كما استعرضت أدلة الأخباريين على عدم نفي الأحكام بالبراءة وأخيراً تناولت دليل الأصوليين على البراءة العقلية مبيّناً ما أثير حوله من اعتراضات وإشكالات.

أمّا المبحث الثالث فقد عقّده للاحتياط بقسميه العقلي والشرعي متناولاً التعريف بهما، مبيّناً موقف الأخباريين من هذا المبدأ أعني مبدأ الاحتياط.

كما استعرضت مناشئ الاحتياط وما يتعلّق به... عرجت بعدها إلى ذكر أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط وهي من الكتاب والسنة والعقل ومناقشتها من قبل الأصوليين، وأخيراً موازنة وتقديم الآراء.

أمّا الخاتمة فقد لخصت فيها ما انتهت إليه في جميع هذه الفصول. هذه أطروحتي أرجو أن تنال القبول وأن ينتفع بها المعنيون وأن تكون فاتحة خير لمساهمات لاحقة، وأدعو الله تعالى أن يهبنا السداد في القول والتوفيق في العمل، وأن يهيئ لنا من أمرنا رشداً إنه نعم المولى ونعم النصير.

وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

المدخل

أولاً: مصادر الاستنباط من عصر النبي ﷺ إلى زمن
الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر عام ٣٢٩هـ.
ثانياً: الأصوليين .
ثالثاً: التعريف بالأخباريين .
رابعاً: مراحل المدرسة الأخبارية .
خامساً: ملامح الافتراق بين الأصوليين والأخباريين .

أولاً: مصادر الاستنباط من عصر النبي ﷺ إلى زمن الغيبة الكبرى للإمام الثاني عشر سنة (٣٢٩هـ)

أ - عصر النبي ﷺ :

لم يحدث اختلاف في عصر النبي ﷺ في مجال الأحكام الفقهيّة،
فلنقرأ نصّاً للدهلوي وهو يصوّر فيه بكلّ وضوح التشريع في عصره ﷺ
حيث قال :

(أما رسول الله ﷺ فكان يتوضّأ فيرى الصحابة وضوءه فيأخذون به،
من غير أن يبيّن أنّ هذا ركن، وذلك أدب، فكان يصليّ فيرون صلاته
فصلّوا كما رأوه يصليّ، وحجّ فيرون الناس حجّه ففعلوا كما فعل...
وكان يستفتيه الناس في الوقائع فيفتيهم، وترتفع إليه القضايا فيقضي بها،
ويرى الناس يفعلون معروفاً فيحمده، أو منكراً فينكر عليه)... فرأى كلّ
صحابي ما يسره الله من عباداته ﷺ وفتاواه، وأفضيته، فحفظها، وعقلها،
وعرف لكلّ شيء وجهاً من قبل حقوق القرائن به، فحمل بعضها على
الإباحة، وبعضها على الاستحباب، وبعضها على النسخ، ولم يكن
العمدة عندهم إلاّ وجدان الاطمئنان والتلج من غير التفات إلى طرق

الاستدلال، كما نرى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم وتتلج به صدورهم بالتصريح والتلويح والإيماء من حيث لا يشعرون فانقضى عصره الكريم وهم على ذلك^(١).

وهكذا فإنه في زمن الرسول ﷺ كانت الأحداث تترى ويلاحقها الوحي بتشريعات تحتكم في مسيرتها سواء أكانت من القرآن، أم من السنة، ولم تكن الحاجة داعية إلى إبراز قواعد بصورة منهجية، أو حتى إلى التحقق من الأخذ بالمنهجي في الاجتهاد على الأقل في بيئة النبوة.

وإذا وقع اختلاف بين الصحابة فهو لا يخرج عن نطاق فهم النص عندما يكون حاملاً لأكثر من وجه وهذا أمر ليس بمستغرب، كما أنه قليل أيضاً، فقد نقل لنا القرطبي عن ابن عمر (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: (لا يصلي أحد العصر إلا في بني قريظة) فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي ولم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحدة من الطائفتين^(٢).

إذا يمكن القول بأن الاختلاف الذي وقع في هذه الرواية، إنما هو اختلاف في فهم المراد من النهي. فالنبي ﷺ قام بإبلاغ الناس ما أوحى إليه، وقد كان هذا التبليغ يتمثل بالكتاب والسنة النبوية التي هي شارحة

(١) الدهلوي: ولي الله الهندي ت ١١٨٠ هـ: حجة الله البالغة ١، ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٢) القرطبي، يوسف بن عبد البر ت ٤٦٣ هـ: جامع بيان العلم ٢، ٦٥.

وموضحة لما ورد في الكتاب، وأما ما قبل هذين المصدرين فلم يتفق الباحثون على مصادرهِ التبعديّة^(١).

فالصحابة لم يتجهوا إلى التفرّغ في المسائل الفقهيّة، وإنّما كان اتّجاههم إلى الواقع في جمع الفقه فإذا أضفنا إلى هذا أنّهم لم يفرضوا المسائل، ولم يقدروها قبل وقوعها لأجل استنباط حكم لها، وإنّما لاحظنا انقياداً وتسليماً لما يصدر عنه ﷺ، حتّى أنّ عبد الله بن عباس (ت ٦٢هـ) قال: (ما رايت قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ ما كانوا يسألونه إلّا عمّا ينفعهم)^(٢) لذا فإنّ العلامة الحلّي^(٣)؛ أكّد لنا عدم صحّة الاجتهاد في حقّه ﷺ؛ لأنّ الاجتهاد يفيد الظنّ وهو ﷺ قادر على تلقّيه من الوحي، والدليل على ذلك أنّه كان يتوقّف في كثير من الأحيان حتّى يرد الوحي، ولو ساغ الاجتهاد لصار إليه، وبما أنّ الاجتهاد يحتمل الخطأ والصواب فهذا يتناقض ومبدأ العصمة^(٤).

وهناك اتّجاه آخر ذهب إلى أنّ الرسول ﷺ قد واجه أسئلة وحالات يستوجب الأمر حلّها وإعطاء الإجابة عنها، ولم يكن فيما نزل من القرآن

(١) الحكيم، محمّد تقي: الأصول العامّة، ٤٣٢.

(٢) عبد الرزاق، مصطفى: تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلاميّة، ١٤٦ - ١٤٧.

(٣) هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر، المصنّف، الفقيه، الفيلسوف، المتكلّم ولد سنة ٦٤٨ هـ، وتوفّي سنة ٧٢٦ هـ؛ راجع: القمي، عباس: الكنى والألقاب ٢: ٤٣٦ - ٤٣٩.

(٤) الحلّي، العلامة: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٢٤٠ - ٢٤١.

جواب عنها، وكان الرسول ﷺ أحياناً ينتظر الحلّ والجواب من الله فينزل عليه الوحي بحلّها، وفي حالات أخرى كان الرسول ﷺ يصدر الحكم أو الرأي فيما لا نصّ فيه من القرآن من دون انتظار الوحي^(١)، حتّى أنّ الحجوي قد أوضح لنا الحكمة من اجتهاده ﷺ بقوله:

(من حكمته تعليم الأمة، وتدريبها على الاجتهاد في الأحكام، واستنباط الأحكام التي تناسب كلّ مكان وزمان، وعدم الجمود على ظواهر النصوص؛ لأنّ ذلك عائق في الترقّي والتطوّر في أطوار تناسب الزمان والمكان)^(٢).

وقد ذكر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) الكثير من الأمثلة للتدليل على أنّ الرسول ﷺ كان يجتهد في بعض الأحكام مراعيّاً عللها ونظائرها^(٣).

ب - عصر الصحابة :

وما أن انتقل الرسول ﷺ الرفيق الأعلى حتّى ظهرت مسألة خطيرة وهي مسألة الخلافة ومع هذا فلم تتعدّ المصادر التعبدية في هذا العهد الكتاب والسنة النبوية، إذ لم يكن في هذا الدور فقه يعرف بفقه الشيعة

(١) عيسى، عبد الجليل: اجتهاد الرسول، ٧٨. راجع كذلك: ابن عاشور، محمّد الطاهر: ماقصد الشريعة، ٣٤.

(٢) الحجوي: محمّد بن الحسن المغربي ت ١٣٧٦هـ: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ١، ٦٨.

(٣) ابن القيم، شمس الدين ت ٧٥١هـ: أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ١، ١٧١.

وآخر يعرف بفقه السنة^(١).

وقد انقطعت الصلة بين الأرض والسماء في عهد الصحابة التي كان يربطها الوحي من خلال رسول الله ﷺ ، ويلاحق متجدد الأحداث الذي يلتئم مع تجديد الحياة، وكانت ترتبط بألوان من النشاط الإنساني فتح آفاقها الإسلام بما دعا إليه من تحرر اجتماعي تبعه تحرر اقتصادي في ظل امتداد الدعوة، كان يستغرف أجزاء الجزيرة العربية.

وحينئذ كان لزماً على صحابة رسول الله أن يجعلوا الشريعة تتحكم في سير هذه الأحداث مستمدين لها الأحكام من الأدلة التي حفلت بها النصوص الدينية الثابتة. واختلفت سبل هذا الاستمداد وأشكاله، ولكنه الاختلاف الذي لا يخرجها عن الترتيب المنهجي السالف من حيث أولية الكتاب وتالية السنة.

وقد كان هذا الاستمداد مرتبطاً بقاعدة المماثلة والمشابهة، فقد كان أصحاب رسول الله يجتهدون في النوازل وقيسون بعض الأحكام على بعض، ويعتبرون النظر بنظيره^(٢).

أما الشيعة فقد اعتمدوا على ما جاء في الكتاب والأحاديث النبوية في إثبات حق علي عليه السلام خاصة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٣)، كما

(١) مغنية، محمد جواد: الشيعة في الميزان، ١٠٦.

(٢) ابن القيم: أعلام الموقعين، ١، ٧٦.

(٣) المائدة: ٥٥.

اعتمدوا على ما أنزل في أهل البيت عامة كآية التطهير وآية المودة، وآية المباهلة، وعلى الأحاديث النبوية كحديث الغدير، وحديث المنزلة، وحديث مدينة العلم، وحديث المؤاخاة وما إليه، وإن تعدّوه فيآلى فضائل الإمام كزهده وعلمه، وشجاعته، وسبقه إلى الإسلام، وجهاده، وتصلّبه في جنب الله^(١).

ثمّ حدثت الحروب الداخليّة حول جباية الزكاة حيث امتنعت فئة من المسلمين عن دفعها، فقد بدت وكأنّها خلاف في مسائل فقهية. وما إن استقرّ أمر المسلمين أخيراً حتّى وجدوا أنفسهم وقد توسّعت دائرة حكمهم توسّعاً هائلاً وسريعاً، حيث الفتوح وتّسّعت رقعة الإسلام، وتتابع الفتح شرقاً وغرباً حتّى عمّ كثيراً من البلاد، وانتقل الصحابة رضي الله عنهم إلى هذه البلاد تبعاً لسنة الفتح، وفيهم العلماء من الحفاظ والمحدثين، والفقهاء، فوجدوا فيها من مختلف العادات والمعاملات ما ليس معروفاً في جزيرة العرب وواجهوا كثيراً من الحوادث التي أنتجت حالة الفتح، واحتكاك المسلمين بغيرهم من أهل البلاد المفتوحة، وكان لكلّ قطر عاداته، وأخلاقه، ونظامه، فلم يكن بدّ من الاجتهاد في المسائل التي ليس فيها نصّ من كتاب، أو سنة، ولكن ليس الرأي هو الهوى، ولكنّه الرأي الذي تشهد له نصوص الكتاب أو السنة بالقبول^(٢).

(١) مغنية: الشيعة في الميزان، ٩٧، راجع كذلك: الجابري، علي: الفكر السلفي، ٥٦.

(٢) البيانوني، أحمد عزّ الدين: الاجتهاد والمجتهدون، ١٣.

لذا يمكن القول بأنّ الوضع الجديد قد شكّل اختباراً للمسلمين في مدى استيعابهم للتشريع الإسلامي وموقفهم أمام ما يستجدّ من مسائل، ومن أجل ذلك اندفع المحافظون إلى جمع القرآن وتوحيده ليجعلوا منه المرجع لهم لحلّ هذه الإشكالات، كما اهتموا بتتبّع أخبار السنّة للجوء إليها عند الضرورة.

فالصحابة لم يختلفوا في النصوص المقطوع بها سنداً ودلالةً، ولكنهم وهذا شيء طبيعي جداً كانوا يحكمون أفهامهم فيما دون ذلك من أوجه دلالة النصوص في المشاكل التي تعترضهم، فيقع الاختلاف بينهم وينسب ذلك للرأي في أكثر الأحيان، وأكثر هذا الرأي فهم في كتاب الله، وفقه فيه ^(١).

وكان بعضهم يتلقى الحديث عن غيره وإن كان من ذوي المكانة العالية في العلم، ولا يرى أحدهم بأساً أن يسأل غيره عن نصٍّ من كتاب أو سنّة فيما يعرض عليه من حوادث.

قال مسروق: لقد رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ يسألون عائشة في الفرائض ^(٢) كما كان الصحابة بين مكثّر من الفتيا، وبين متوسط، وبين مقلّ.

فمن المكثّرين علي بن أبي طالب عليه السلام، وعمر بن الخطاب، وعبد الله

(١) جمال الدين، مصطفى: القياس حقيقته وحجّيته، ٧٩.

(٢) البيانوني: الاجتهاد والمجتهدون، ١١.

بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبدالله بن عباس، وعبد الله بن عمر.

ومن المتوسّطين أبو بكر، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وعثمان وآخرون، وهناك من أقلّ من الفتيا فلا يرى عن الواحد منهم إلا مسألة أو مسألتان^(١).

ويمكن اعتبار الخليفة الثاني من أوائل الذين اعتمدوا على الرأي فقد كتب إلى أبي موسى الأشعري وقد ولّاه القضاء: (... ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل)^(٢).

فإن النصّ المتقدم يثبت لنا أن عمر من القائلين بتعديل الأحكام عند انكشاف حقائق جديدة، أمّا الخليفة الثالث فإنّ دوره واضح في جمع القرآن وتوحيد قراءته حيث استقرّ كمصدر تشريعي عند الجميع. وإذا ابتقلنا إلى الإمام علي عليه السلام وجدناه من المتمسّكين بالكتاب والسنة^(٣). وهكذا سار على الخط نفسه كلّ من ابن عباس حبر الأمة وفقهها، وسلمان الفارسي، وأبو ذرّ الغفاري وأبو رافع إبراهيم مولى رسول الله^(٤).

(١) م. ن. : ١١.

(٢) م. ن. : ١٠٤، الجابري، علي: الفكر السلفي، ٥٨، ٥٩.

(٣) الطبرسي، أحمد بن علي: الإحتجاج، ١، ٢٤٦.

(٤) العاملي، محسن الأمين: أعيان الشيعة، ١، ٣٤ - ٣٥ القسم الثاني.

ج - عصر التابعين :

أما التابعون فيكاد يكون عصرهم امتداداً لعصر الصحابة مع اختلاف يسير يكاد يتمثل في ذلك الاتساع الذي لحق الدراسات الفقهيّة من خلال مدارس تكوّنت فكانت متوجّهة لهذا النشاط وإن كانت هذه المدارس قد مثلت فورة النشاط الفقهي آنذاك، بيد أنها كما قلنا كانت امتداداً لعصر الصحابة.

كما نكاد نقرّر أن تجريد قواعد ينضبط بها التفكير الفقهي كانت حاجة من حاجات عصر التابعين عمل الخلاف في التخرّيج على الإحساس بها إحساساً لم يبرز على تلك الصورة خلال المراحل السابقة^(١).

ونحن نعلم أن هذا النشاط الفقهي الذي انتهى إلى المدارس الفقهيّة بما حمل من اجتهادات تعدّدت واختلفت باختلاف نشأتها من الناحيتين الزمانيّة والمكانيّة، وباختلاف التكوّن النفسي والثقافي لمن صدرت عنهم وبما حمل أيضاً من ملامح أكّدت الحاجة إلى تجريد قواعد ينضبط بها قد انتهت إلى أعلام سمّوا بعد بالفقهاء أو الأئمّة،

→ أسلم أبو رافع وهاجر إلى المدينة وشهد النبي مشاهدته، ولزم أمير المؤمنين* من بعده وكان من خيار الشيعة، ولأبي رافع كتاب السنن والأحكام والقضاء. الجابري، علي: الفكر السلفي، ٦٠.

(١) أحمد، عبد الغفار: تصوّر اللغوي عند الأصوليين، ٢٣.

وكان مناط هذا الانتهاء يرجع إلى أنهم كانوا يمثلون النضج في التفكير الفقهي للمدارس التي انتهى فقها إليهم .

وعلى الرغم من أن هذه المدارس الفقهية قد تكونت في معظم الأمصار الإسلامية، فإن الأضواء في عصر التابعين تركزت على مدرستين هما: مدرسة الكوفة ومدرسة المدينة لعوامل توارت فيهما أبرزت زعامتهما للمدارس الفقهية .

فالمدينة موطن الرسول ﷺ وفيها قبره، وهي مقام جمهور الصحابة، وعاصمة الخلافة الإسلامية حتى عهد عثمان رضي الله عنه، والكوفة هي المنشأة الإسلامية الخالصة التي خطها الصحابة وبنوها وعمروها، واتخذها علي بن أبي طالب عليه السلام عاصمة خلافته واعترف بقيمتها العلمية علماء الأمصار كعطاء الذي قال لشخص يسأله ممن أنت ؟ فقال : من أهل الكوفة، فقال عطاء : ما يأتينا العلم إلا من عندكم ^(١).

وقد ذهب الدكتور عبد المجيد محمود إلى أن إطلاق مدرسة المدينة ومدرسة الكوفة، أو بعبارة أرحب :

مدرسة الحجاز ومدرسة العراق على هاتين الطائفتين المتميزتين في عصر التابعين أصدق تاريخاً وأدقّ تعبيراً وأولى بالمنهج العلمي من أن يطلق عليهما : (أهل الحديث وأهل الرأي)؛ لأن الاختلاف بينهما لن يكن اختلافاً في مصادر التشريع أو المنهج بقدر ما كان اختلافاً في

(١) ابن سعد، محمدت ٢٣٠ هـ: الطبقات الكبرى، ٥، ٦.

التلقين وتنوعاً في الاستفادة وتبايناً في البيئة والعرف، ولذا لم تعرف هذه العبارة في عصر التابعين^(١). أمّا أبرز ملامح هاتين المدرستين فيمكن إجمالها بما يأتي :

أ - إن كلتا المدرستين تعتمد على القرآن والحديث في تعرف الحكم.
 ب - إن كلاّ منهما عندها حصيلة متقاربة من الحديث، سواء في الشيوخ أو في العدد وساعد على هذا التقارب الرحلات العلميّة واللقاءات المستمرة^(٢).

ج - الرأي الذي تستعمله كلتا المدرستين لم يكن محدداً بصورة معيّنة، فهو أحياناً سنّة وأحياناً مصلحة مرسلة، أو قياس، أو عرف أو غير ذلك.

فابن القيسم يفسّر الرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين بأنه :
 (ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب ممّا تتعارض فيه الأمارات)^(٣).

د - إن البيئة التي نشأت فيها المدرستان كانت مختلفة فصبغت فقه كلّ منهما بصبغتها وأثرت في بعض صور الاستنباط عندهما بالمدينة، قد احتفظت دون شكّ بالكثير من التقاليد الإسلاميّة التي كانت شائعة في عهد

(١) محمود، عبد المجيد: المدرسة الفقهيّة للمحدثين، ٢١.

(٢) م. ن. :، ٣٠.

(٣) أبو زهرة، محمّد: مالك، ١٧٠ - ١٧٢.

الرسول ﷺ وخلفائه الراشدين، وإن هذه التقاليد لم تتأثر كثيراً بأعراف أجنبية، فقلت الأحداث الجديدة والتغيرات الطارئة التي تتطلب أحكاماً جديدة، وسهل ذلك على فقهاءنا أن يفتوا بما يقارب الروح الإسلامية، وتوفرت عندهم المصادر التي تمدهم بالإجابة عما يستفتون فيه.

أما بالعراق فمع وفرة ما عند فقهاءه من حديث فكان في بيئته الكثير من العادات والصور التي تتطلب حكم الإسلام فيها، وفيها من الضرورات والمصالح وما يلجؤهم إلى مراعاتها في الاستنباط وفيها من حرية الفكر، وتنوع الثقافات، وتصارع الآراء ما يرهف ملكتهم وينمي قدرتهم على المناقشة والحجاج^(١).

كما وجد في كلٍّ من المدرستين من هاب الفتيا وانقبض عنها، إذا لم يكن في حكمها أثر محفوظ كما وجد في كلٍّ من المدرستين من جراً على الفتيا واستخدم عقله في التخريج والقياس لذلك يقول الدهلوي:

(واعلم أنه كان من العلماء في عصر سعيد بن المسيّب وإبراهيم الزهري، وفي عصر مالك وسفيان، وبعد ذلك قوم يكرهون الخوض بالرأي، ويهابون الفتيا والاستنباط إلا لضرورة لا يجدون منها بداً)^(٢).

ولعل البيئة أو الثقافة لها تأثير ظاهر في اتجاه المذهبيين في استنباط

(١) ابن القيم: أعلام الموقعين، ٣، ٣٧ حيث عقد فصلاً تكلم فيه عن تغيير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال.

(٢) الدهلوي: حجة الله البالغة ١، ٣١١.

حكم ما جدّ من الأحداث ممّا لا تتناوله النصوص بطريق مباشرة، فالعراقيون بعامة حيث تعدّدت وتنوّعت منابع الثقافة عندهم من الكتب المترجمة، والفلسفات المتنوّعة وحيث كثرت عندهم المناظرات العقلية، وأبو حنيفة بخاصّة حيث اشتغل بعلم الكلام حتّى غلبت عليه الثقافة الكلامية^(١) كان لابدّ أن ينطبع فقههم بطابع استخراج العلل، وتعميم الأحكام، وربط الفروع بعضها ببعض.

أمّا المديّون حيث لم تتعقّد الحياة عندهم، وحيث العرف الإسلامي هو الشائع الغالب على مجتمعهم وحيث كانوا بعيدين عن الثقافات الأجنبية المستوردة، فقد بعدوا عن استعمال المقاييس الضابطة، أمّا الشيعة الإمامية فإنهم كانوا ملتزمين بالكتاب والسنة، متابعين لما يروى عن الأئمة مرفوعاً إلى النبي ﷺ وتلك هي أصولهم الثابتة في التشريع والكلام لا يخرجون عليها^(٢)، من أجل هذا عنوا بالحديث وجمعه واهتمّوا بالرواية وأخبارهم حتّى قيل عن السبق الإمامي في تدوين الحديث الكثير، سواء كان من قبل الأئمة أم أتباعهم^(٣).

وقد كان هؤلاء الأتباع متابعين لخطوات أئمّتهم بفضل ميلهم الإيماني

(١) أمين، أحمد: ضحى الإسلام، ٣، ١٧٩.

(٢) الفيّاض، عبد الله: تاريخ التربية عند الإمامية وأسلافهم من الشيعة بين عهدي الصادق والطوسي، ١٣٨.

(٣) شرف الدين، عبد الحسين: المراجعات، ٣٠٥ - ٣٠٧.

المتصل بالمكانة السامية التي كان يتمتع بها الأئمة، لذلك قيل أنهم كانوا يعيشون عصر النص^(١)، حتى كانت مصادر الأحكام في عصرهم الكتاب، والسنة بمعناها الواسع^(٢).

وهنا أود أن أذكر تعقياً للدكتور محي الدين حيث قال: (وهناك حقيقة خافية على كثير من الباحثين، وهي أن الإمامية ما كان لفقهاءهم حق الاجتهاد أو حاجة إلى الاجتهاد ما دام أئمتهم على قيد الحياة، وما دام يمكن الرجوع إليهم في أي أمر من أمور الشريعة، لذلك لم يعمل أحد باجتهاده (حتى) غيبة إمامهم الكبرى في ٣٢٩هـ، وطوال هذه المدة كانوا أخباريين رواة حديث عن الأئمة)^(٣).

فقد نشأ الفقه الشيعي في أحضان الحديث، ولم يكن قد خطا في مساره الفكري حتى زمن الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ إلا بضع خطوات، ولم يكن قد اكتسب طابعه العلمي المحدد ولهذا كانت الكتب الفقهيّة عبارةً عن تجميع لمتون الروايات وتبويب لهذه المتون، مع شيء بسيط من التفسير والموازنة.

وقد فرض هذا الواقع المرحلي على الفقه الشيعي من الناحية الموضوعيّة الاقتصار - تقريباً - على القضايا المثارة في أسئلة البرواة،

(١) عليان، رشدي: دليل العقل عند الشيعة الإمامية، ٦١.

(٢) م. ن.، ٥٨.

(٣) محي الدين، عبد الرزاق: أدب المرتضى، ٧٥.

وأجوبة الأئمة عليهم السلام، وفرض من الناحية المنهجية -الاقتصار غالباً - على الاستدلال بالنص في استنباط الحكم الشرعي، وكان من الطبيعي أن لا يجد علم الأصول مجالاً للنمو في هذا الإطار الضيق موضوعاً ومنهجاً.

ثانياً: الأصوليون

وهم الذين يلجأون في مقام استنباط الأحكام الشرعية إلى الأدلة الأربعة من الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل^(١).

والمقصود من الأصولي: من هو أهل النظر والاستدلال، والتحقيق والتدقيق والتعمق، والتفكير، وتشديد القواعد الكلية، وتأسيس الأصول الشرعية، والتفريع والاستخراج^(٢).

ويحتمل أن يكون هو المنسوب إلى الأصول، بمعنى المدارك التي يرجع إليها في استنباط مسائل الفقه وهي الأدلة الأربعة التي هي موضوع علم أصول الفقه، وإطلاق الأصل على المدرك ليس ببعيد.

والمجتهد يرادف الأصولي، وإطلاق الأصولي على الراجح إليها في الفتوى من باب المجاز^(٣).

(١) العاملي، محسن الأمين: أعيان الشيعة، ١٧، ٤٥٣، راجع كذلك: مغنية، محمد جواد: مع علماء النجف الأشرف، ١٠.

(٢) بحر العلوم، محمد: موسوعة العتبات المقدسة، ٢، ٤١.

(٣) آل عمران، فرج: الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، ١٩ - ٢٠.

مراحل المدرسة الأصولية :

يمكن القول إنّ وضع البذور الأساسيّة لعلم الأصول كان يتمثل بما قام به الحسن بن أبي عقيل العماني^(١) المعاصر للشيخ الكليني في طلائع القرن الرابع الهجري، وتبعه ابن الجنيد^(٢).

وكان ابن الجنيد أول من أبدع أساس الاجتهاد في أحكام الشريعة، وأحسن الظنّ بأصول فقه المخالفين من الشيعة^(٣).

وكان ابن الجنيد معاصراً للشيخ المفيد، الذي ألف في علم الأصول (مختصر التذكرة في أصول الفقه) المطبوع ضمن كنز الفوائد لأبي الفتح

(١) هو أبو علي الحسن بن علي بن أبي عقيل، وقيل أبو محمد العماني الحذاء ويقال له: ابن أبي معروف العماني، إمامي له كتب في الفقه، والكلام، وهو أول من هذب الفقه واستعمل النظر، واتفق البحث عن الأصول، والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى ٣٢٩هـ، تلمذ له جعفر بن قولويه شيخ بن الجنيد (٣٨١هـ)، والأخير من مشايخ المفيد (ت ٤١٣هـ) راجع الطوسي: الفهرست، ٧٩. القمي، عباس: الكنى والألقاب، ١، ١٩٠ - ١٩٥. الغريفي، محي الدين: قواعد الحديث، ١١٥ - ١١٦.

(٢) وهو أبو علي محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي ت ٣٨١هـ، وهو غير أبي علي محمد بن أبي بكر الكاتب الإسكافي (ت ٣٣٦هـ). راجع: النجاشي، أحمد بن علي: رجال النجاشي، ٢٩٩ - ٣٠٢. الطوسي: الفهرست، ١٦٠. كما يرى القول بالقياس. راجع: الغريفي: قواعد الحديث، ١١٦. وباختصار فإنه يقول باجتهاد الرأي، حتى ردّ عليه الشيخ المفيد في مسألة في القياس. راجع حول منهجه أيضاً: جمال الدين، مصطفى: القياس حقيقته وحجّيته، ٤٤٢ - ٤٤٣.

(٣) الخوانساري، محمد باقر: روضات الجنّات، ٦، ١٤٥.

الكراجكي (ت ٤٤٩هـ).

وقد واصل فيه الخطّ الفكري الذي سار عليه ابن أبي عقيل، وابن الجنيّد ونقدهما في جملة من آرائهما.

قال الشيخ المفيد: (فأما كتب أبي علي بن الجنيّد، فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظنّ، واستعمل فيها مذهب المخالفين، والقياس الرذل، فخلط بين المنقول عن الأئمة عليهم السلام وبين ما قاله برأيه ولم يفرد أحد الصنفين من الآخر)^(١).

وفي موضع آخر قال:

(وأودعت في كتاب التمهيد أجوبة عن مسائل مختلفة جاءت وفيها الأخبار عن الصادقين عليهم السلام وأفيت ما يجب العمل عليه من ذلك بدلالة لا يطعن فيها، وجمعت معاني كثيرة من أقاويل الأئمة عليهم السلام يظنّ كثير من الناس أنّ معانيها تتضادّ، ويثبت اتّفاقها في المعنى... وذكرت مثل ذلك في كتاب «مصاييح النور في علامات أوائل الشهور».

إلى أن قال: واجبت عن المسائل التي كان ابن الجنيّد جمعها وكتبها إلى أهل مصر ولقبها بالمسائل المصريّة، وجعل للأخبار فيها أبواباً، وظنّ أنّها مختلفة في معانيها، ونسب ذلك إلى قول الأئمة عليهم السلام فيها بالرأي، وأبطلت ما ظنّه في ذلك وتخيّله)^(٢).

(١) المفيد: المسائل السروية، ٥٦ - ٥٧.

(٢) م. ن.، ٥٧ - ٥٨.

وجاء بعده تلميذه السيّد المرتضى حيث سار على الخط نفسه، وذلك بإفراده لعلم الأصول كتاباً موسعاً سمّاه (الذريعة إلى أصول الشريعة).

ولم يكن السيّد المرتضى هو الوحيد من تلامذة الشيخ المفيد الذين واصلوا تتمة هذا العلم الجديد والتصنيف فيه، بل صنف فيه آخرون من تلامذة الشيخ المفيد الذين واصلوا تتمة هذا العلم الجديد فيه، فقد جاء دور الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) الذي انتهت إليه الزعامة بعد وفاة أستاذه الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، إذ كتب كتاباً في الأصول باسم (عدة الأصول)، حيث انتقل علم الأصول على يده إلى دور جديد من النضج الفكري، كما انتقل الفقه أيضاً إلى مستوى أرفع من التفرع والتوسع.

ومن تلامذة الشيخ المفيد أيضاً من الذين واصلوا السير الفكري في هذا المضمار أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الملقّب بـ (سلار الديلمي) المتوفى سنة ٤٦٣هـ، إذ كتب كتاباً باسم (التقريب في أصول الفقه)^(١). وقد عكس لنا كتاب العدة التطور العظيم في البحث الفقهي على صعيد التطبيق بالشكل الذي يوازي التطور الأصولي على صعيد النظريات.

فقد قال في مقدّمة الكتاب:

(سألتكم أيدكم الله إملأ مختصر في أصول الفقه، يحيط بجميع أبوابه على سبيل الإيجاز والاختصار، على ما تقتضيه مذاهبنا وتوجه أصولنا، فإن من صنف في هذا الباب، سلك كل قوم منهم المسلك الذي اقتضاه أصولهم، ولم يعهد من أصحابنا لأحد في هذا المعنى إلا ما ذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله^(١) في المختصر الذي له في أصول الفقه ولم يستقصه، وشذ منه أشياء يحتاج إلى استدراكها وتحريرات غير ما حررها.

وإن سيدنا الأجل المرتضى - أدام الله علوه - وإن أكثر في أماليه وما يقرأ عليه شرح ذلك فلم يصنف في هذا المعنى شيئاً يرجع إليه، ويجعل ظهراً يستند إليه، وقلتم: إن هذا فن من العلم لابد من شدة الاهتمام به، لأن الشريعة كلها مبنية عليه، ولا يتم العلم بشيء منها دون أحكام أصولها، ومن لم يحكم أصولها فإنما يكون حاكياً ومعتاداً ولا يكون عالماً^(٢) والذي نستخلصه من هذا النص يمكن حصره بالنقاط التالية:

أولاً: أهمية العمل الأصولي الذي أنجزه الشيخ الطوسي في كتابه العدة.

ثانياً: أولية الشيخ المفيد في التصنيف الأصولي على الصعيد الشيعي.

ثالثاً: كما يدل على أن الشيخ الطوسي كتب كتاب العدة أو بدأ به في

(١) يعني الشيخ المفيد.

(٢) الطوسي، عدة الأصول، ١، ٢.

حياة المرتضى إذ دعا له بالبقاء .

رابعاً: ومما يلفت النظر أنه لم يذكر كتاب (الذريعة) للسيد المرتضى ويمكن تفسير ذلك بأحد احتمالين :

أ - إما أن الشيخ بدأ بكتابه العدة قبل أن يكتب السيد المرتضى الذريعة .

ب - أو أن الذريعة كانت مؤلفة فعلاً، ولكنها لم يطلع عليها الشيخ الطوسي عند بدئه بتأليف كتاب العدة .

والذي يلفت النظر أيضاً هو أن الشيخ الطوسي بما قدّمه من نتاج فكري ضخم سواء كان في الأصول متمثلاً بكتاب العدة، أو في الفقه متمثلاً بكتاب لمبسوط هو أن البحث العلمي في الأصول والفقه توقّف عن النموّ طيلة قرن كامل^(١).

إنّ هذا التوقّف كان سبباً وباعثاً إلى مقاومة محمّد بن إدريس الحلي لهذا الجمود، فقد صرّح بذلك في مقدّمة كتابه (السرائر) بقوله :

(إنّي لمّا رأيت زهد أهل هذا العصر في علم الشريعة المحمّديّة، والأحكام الإسلاميّة وثناقلهم عن طلبها، وعداوتهم لما يجهلون، وتضييعهم لما يعلمون، ورأيت ذا ألسن من أهل دهرنا هذا، لغلبة الغباوة مضيعاً لما استودعته الأيام، مقصراً في البحث عمّا يجب عليه علمه، حتّى كأنّه ابن يومه، ومنتج ساعته، ورأيت العلم عنانه في يد

الامتهان، وميدانه قد عطل منه الرهان، تداركت منه الذماء الباقي، وتلافيت نفساً بلغت التراقي^(١).

وقد عاصر ابن إدريس الحلّي السيّد ابن زهرة، أبو المكارم حمزة بن علي بن أبي المحاسن زهرة بن الحسن الحسيني المولود سنة (٥١١هـ) والمتوفى سنة (٥٨٥هـ) وهو صاحب كتاب الغنية^(٢) حيث التقى مع ابن إدريس في نقد ومحاكمة آراء الشيخ الطوسي في عدّة الأصول، والخروج عن دور التقليد للشيخ الطوسي وقد استمرت الحركة الفكرية في مجال علم الأصول، في مواصلة النموّ والانتساع والثراء عبر الأجيال، فبرز نوابغ صنّفوا في أصول الفقه فأبدعوا، ومن هؤلاء: المحقّق نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد الحلّي (ت ٦٧٦هـ) صاحب الكتاب الفقهي الكبير المسمّى بـ (شرائع الإسلام) حيث صنّف في الأصول كتباً منها: (نهج الوصول إلى علم الأصول)، وكتاب (معراج الأصول)^(٣).

ومن أولئك النوابغ تلميذ المحقّق الحلّي وابن أخته المعروف بالعلامة وهو الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، فقد

(١) الحلّي، محمّد بن إدريس: السرائر، ٢.

(٢) البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، ٣٥٠-٣٥٦.

(٣) البحراني: الكشكول، ١، ٣١٠؛ راجع كذلك: العاملي: أعيان الشيعة، ١٥، ٣٧١؛

التستري، نور الله ت ١٠١٩هـ: مجالس المؤمنين، ١، ٥٧١٠.

أُلّف في الأصول كتباً منها: (تهذيب الوصول إلى علم الأصول)،
و(مبادئ الوصول إلى علم الأصول) وغيرها.

وتلا هذين العلمين الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي
(ت ١٧٨٦هـ)^(١)، والشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ت ٩٦٥ -
٩٦٦هـ)^(٢).

وقد ظلّ النموّ في مجالات البحث الأصولي إلى آخر القرن العاشر
وكان الممثل الأساس في أواخر هذا القرن الحسن بن زين الدين
(ت ١٠١١هـ)^(٣)، له كتاب في الأصول باسم (معالم الأصول) مثل فيه
المستوى العالي لعلم الأصول في عصره، بتعبير سهل وتنظيم جديد،
مما جعل لهذا الكتاب شأنًا كبيراً في عالم البحوث الأصوليّة
عند الإماميّة.

والذي يقارب المعالم من الناحية الزمنية كتاب (زبدة الأصول) الذي
ألّفه الشيخ محمّد البهائي وهو علم من أعلام أوائل القرن الحادي عشر
(ت ١٠٣١هـ)^(٤).

وعلى الرغم من وقوف الأخباريين في وجه الأصوليين فإنهم واصلوا
مسيرتهم الفكرية من أجل الارتقاء بهذا العلم وتنميته، ظهر لون جديد

(١) راجع ترجمته: البحراني: لؤلؤة البحرين، ١٤٣ - ١٤٨.

(٢) م. ن.، : ٢٨.

(٣) م. ن.، : ٤٥ - ٥٠.

(٤) م. ن.، : ١٦ - ٢٣.

في البحث الأصولي امتاز بطابع فلسفي أمد الفكر الأصولي بطاقة جديدة ممثلاً بالفقيه الأصولي (عبد الله التوني) (ت ١٠٧١هـ) صاحب كتاب الوافية^(١)، والأصولي (محمد بن الحسن الشيرواني) صاحب الحاشية على معالم الأصول (ت ١٠٩٨هـ)، والسيد حسين الخونساري (ت ١٠٩٩هـ) له كتاب (مشارق الشمس في شرح الدروس)^(٢).

وصدر الدين القمي الذي شرح كتاب (الوافية) للمحقق التوني، وهو أحد مشايخ الوحيد البهبهاني، وقد توفي سنة (١١٦٠هـ).

ثم جاء دور الوحيد البهبهاني الذي كان علماً من أعلام الفكر الأصولي في أواخر القرن الثاني عشر وقد كانت كربلاء نقطة الانبثاق حيث بث الفكر الأصولي فيها، ولولاه لكان المسلك الأخباري مسيطراً على البلاد ومتفشياً فيها^(٣).

قال الشيخ المظفر:

ظهر في كربلاء علم الأعلام الشيخ الوحيد البهبهاني^(٤) الذي قيل عنه

(١) القمي، عباس: الكنى والألقاب، ١، ١١٣.

(٢) البحراني: لؤلؤة البحرين، ٩٠ - ٩١.

(٣) الأنصاري، مرتضى ت ١٢٨١ هـ: المكاسب، المقدمة - بقلم محمد الكلانتر، ١، ١٨٣.

(٤) الوحيد البهبهاني: هو محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني، ولد سنة ١١١٧ هـ - وتوفي سنة ١٢٠٦ - ١٢٠٨ هـ. راجع كذلك: البحراني، يوسف: الكشكول، المقدمة - بقلم محمد حسين الأعظمي، ص ح- د.

بحقّ مجدّد المذهب على راس المائة الثالثة عشرة، فإنّ هذا العالم الجليل كان لبقاً مفوهاً، ومجاهداً خيراً، فقد شنّ على الأخباريّة هجوماً عنيفاً بمؤلّفاته ومحاججاته الشفويّة الحادّة مع علمائها.

وقد نقل في بعض فوائده الحائريّة ورسائله نماذج منها، وبدروسه القيمة التي يلقيها على تلامذته الكثيرين الذين التفّوا حوله، وعلى يديه كان ابتداء تطوّر علم الأصول الحديث، وخروجه من جموده الذي ألفه عدّة قرون، واتّجه التفكير العلمي إلى ناحية جديدة غير مألوفة فانكشفت في عصره النزعة الأخباريّة على نفسها ولم تستطع أن تثبت أمام قوّة حجّته^(١).

وما قام به الوحيد البهبهاني من جهود متضافرة في الميدان الأصولي يرجع إلى العوامل التالية:

أولاً: عامل ردّ الفعل الذي أوجدته الحركة الأخباريّة، وبخاصّة حين جمعها مكان واحد ككربلاء بالأصوليّة، الأمر الذي يؤدّي بطبيعته إلى شدّة الاحتكاك، ومضاعفة ردّ الفعل.

ثانياً: كما أنّ الحاجة إلى وضع موسوعات جديدة في الحديث كانت قد أشبعت، ولم يبق بعد الوسائل للحرّ العاملي، والوافي للفيض الكاشاني، والبحار للمجلسي غير أن يواصل علم الأصول نشاطه الفكري مستفيداً من الموسوعات المذكورة وغيرها في عمليّات الاستنباط.

(١) النراقي، محمّد مهدي: جامع السعادات - المقدّمة بقلم محمّد رضا المظفر، ١، ٩.

ثالثاً: ولعلّ في قرب الوحيد البهبهاني للمركز الديني الرئيسي وهو النجف سبب للاستمرارية والتفاعل عبر أساتذة وتلاميذ. ولتصوير ضراوة المعركة التي خاضها ضدّ الحركة الأخباريّة سأنقل النصّ التالي من كتابه في الأصول الذي أسماه بـ (الفوائد الحائريّة)، فقد أشار فيه إلى أدلّة الأخباريين وحججهم ضدّ علم الأصول. قال الوحيد البهبهاني :

(لَمَّا بَعْدَ الْعَهْدِ عَنْ زَمَانِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَخَفِيَتْ أَمَارَاتُ الْفَقْهِ وَالْأَدَلَّةُ عَلَى مَا كَانَ الْمَقَرَّرُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ، وَالْمَعْهُودُ بَيْنَهُمْ بِإِخْفَاءِ، بَانْقِرَاضِهِمْ، وَخُلُوعِ الدِّيارِ عَنْهُمْ إِلَى أَنْ طَمَسَ أَكْثَرُ آثَارِهِمْ كَمَا كَانَتْ طَرِيقَةُ الْأُمَمِ السَّابِقَةِ وَالْعَادَةُ الْجَارِيَةِ فِي الشَّرَائِعِ الْمَاضِيَةِ، أَنَّهُ كَلَّمَا يَبْعَدُ الْعَهْدُ عَنْ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ تَخْفَى أَمَارَاتُ قَدِيمَةٍ، وَتَحْدُثُ خَيَالَاتٌ جَدِيدَةٌ إِلَى أَنْ تَضْمَحَلَّ تِلْكَ الشَّرِيعَةُ، تَوْهَمَ مَتَوْهَمٌ أَنَّ شَيْخَنَا الْمَفِيدَ وَمَنْ بَعْدَهُ مِنْ فُقَهَائِنَا إِلَى الْآنَ كَانُوا مُجْتَمِعِينَ عَلَى الضَّلَالَةِ مُبْدِعِينَ بِدْعاً كَثِيرَةً... مُخَالَفِينَ لَطَرِيقَةِ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مَعَ غَايَةِ قُرْبِهِمْ لِعَهْدِ الْأَئِمَّةِ وَنَهَايَةِ جَلَالَتِهِمْ، وَعَدَالَتِهِمْ وَمَعَارِفِهِمْ فِي الْفَقْهِ، وَالْحَدِيثِ، وَتَبَخَّرَهُمْ وَزَهَّدَهُمْ وَوَرَعَهُمْ) وَيَسْتَمِرُّ فِي اسْتِعْرَاضِ جَرَأَةِ خُصُومِهِ عَلَى أَوْلَئِكَ الْكِبَارِ، وَيَحَاسِبُهُمْ عَلَى تِلْكَ الْجَرَأَةِ حَيْثُ يَقُولُ :

فَمِنْ هَذَا التَّوْهَمِ اجْتَرَأَ كُلٌّ مِنْ لَا إِطْلَاعَ لَهُ أَصْلًا بِمُبَانِي أَدَلَّةِ الْفَقْهِ وَقَوَاعِدِهِ حَتَّى أَدْخَلَ نَفْسَهُ فِي الْفَقْهِ وَحَصَلَ لِنَفْسِهِ فَقْهًا جَدِيدًا مِنْ تَرْكِيْبَةِ مَقْدَمَتَيْنِ :

أَنَّ كُلَّ مَنْ ظَنَّ مِنْ جِهَةِ الْأَحَادِيثِ حُكْمًا، وَفَهُمْ فِي نَفْسِهِ مِنْهَا أَمْرًا
يَكُونُ ذَلِكَ حُجَّةً لَهُ، وَلَا يَجُوزُ لَهُ تَقْلِيدُ غَيْرِهِ لِأَنَّهُ فَقِيهٌ^(١).

ثالثاً: التعريف بالأخباريين

الخبر: الخبر بالتحريك واحد الأخبار، والخبر: ما أتاك من نبأ عما
تستخبر... .

وقال ابن سيّدة: الخبر النبأ، والجمع أخبار... والتخبر السؤال عن
الخبر^(٢).

أما الزيدي فقال: الخبر... القول الذي يدخله الصدوق والكذب.
وقال أعلام اللغة والاصطلاح:

(الخبر عرفاً ولغة: ما ينقل عن الغير، وزاد فيه أهل العربية...
واحتمل الصدق والكذب لذاته... والمحدثون استعملوه بمعنى
الحديث... أو الحديث ما كان عن النبي ﷺ والخبر ما كان عن غيره)^(٣).
والخبر تحديد بطريق اللفظ عن أشياء وقعت في زمن مضى، فلفظة
الخبر تنصرف إلى مطلق الرواية باللفظ، فإذا قصد بها أمر ديني أضيفت

(١) البهيهاني، محمد باقر بن محمد أكمل ت ١٢٠٦ - ١٢٠٨ هـ: الفوائد الحائرية في حل
الشبهات الأصولية - مخطوطة في مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، ١ - ٢.

(٢) ابن منظور محمد بن مكرم ت ٧١١ هـ: لسان العرب (مادة خبر).

(٣) الزبيدي، محمد بن المرتضى ت ١٢٠٥ هـ: تاج العروس (مادة خبر).

إلى الرسول^(١).

وإن إطلاق اسم الأخباري على من يشتغل بالتواريخ ونحوها، حمل بعض العلماء إلى تخصيص المشتغل بالسنة بالمحدث لتمييزه عن الأخباري وعلى تسمية ما جاء عنه حديثاً لتمييزه عن الخبر الذي يجيء من غيره^(٢).

ـ الأخبارية القديمة:

لم يكن للخبر قبل الإسلام مظهر كتابي إلا في النقوش، وارتبط أساساً بالرواية الشفوية دائماً، وذلك لقلة التدوين، ووجد رجال متخصصون في معرفته، وساعد على ذلك أن الخبر أصبح من بين علوم العرب الأخرى قبل الإسلام له ميزة المعرفة الواسعة، بسبب أن العرب كانت لهم ذاكرة قوية تحفظه لم تتوفر لأي شعب من الشعوب الأخرى غيرهم.

ولما جاء الإسلام ارتبطت الأخبارية ولا سيما بالحديث النبوي شأن ارتباط أي علم آخر للمسلمين به.

وفي الواقع أن الرواة الأخباريين كانوا بالإضافة إلى نقل الحديث ينقلون معه أرضية تاريخية. إلا أنه وبسبب قدم الخبر على الحديث النبوي فإنه بقي له كيان خاص مثلما كان له قبل الإسلام، وظل يعرف

(١) سيد أحمد خليل: في التشريع الإسلامي، ٤٦.

(٢) الصالح، صبحي: علوم الحديث ومصطلحاته، ١٠ - ١١.

بعلم الأخبار، ووجد له متخصصون في نقله، فقد وجد ما يعرف بالتبليغ الخبري^(١)، وعرف نقلته بالرواة، أو المحدثون، أو الأخباريون^(٢).

وكان قدماء الأخباريين يسمون بأصحاب الحديث، وأهل الأخبار، ومنهم طوائف تسمى بالظاهريّة والحشويّة^(٣) على اختلاف طرقهم

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ٣٦.

(٢) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ت ٩٠٢ هـ: التوبيق لمن ذم التاريخ، ٤٨.

(٣) الظاهريّة: هم الذين يأخذون بظواهر الكتاب والأحاديث بغير تأويل فيما يجب فيه التأويل أو طرح لما يلزم فيه الطرح، والعلة في ذلك أن السنة لم تكن مجموعة ومدونة في عصر الرسالة حتى لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان، والتحريف والتصحيف، وكانت متفرقة بين الصحابة ممن أدركوه وأخذوا منه، وفيهم المكي والمدني، والبدوي والحضري وغيرهم، فكانوا هم المرجع فيما سمعوه عن رسول الله | أو شاهدوه من أفعاله، وتقريره، وكثيراً ما كان يعرض لهؤلاء سهواً، أو نسياناً، أو تصحيفاً من جهة طول المدّة بين استماعهم وروايتهم.

ثم انقضى عصر الصحابة وجاءت بعدهم الطبقات المتلاحقة من التابعين واتباعهم ومن تأخر عنهم.

وقد زاد أمر الحديث المروي اختلالاً من جهة ما حصل فيه من الوضع والتدليس، والكذب وما ولده فيه الزنادقة وغيرهم ترويجاً لأباطيلهم أو طعناً في أحكام الإسلام.

راجع: المفيد، محمد بن محمد بن النعمان ٤١٣ هـ: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ٨ - ٩ الهامش.

الحلي، العلامة: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ١٦٦ الهامش.

أما الحشويّة: فقد سمّوا بهذا الاسم لأنه يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في

وأحوالهم، وكان جميعهم موجودين في أهل السنة والشيعة، ومذاهبهم
مذكورة متفرقة، وقد أُشير في الأخبار إلى أحوال كثير منهم وكذا في
كتب الرجال^(١).

فقد ذكر في أحمد بن محمد بن خالد البرقي: إنه كان ثقة في نفسه،
غير أنه أكثر الرواية عن الضعفاء، واعتمد المراسيل، وكان لا يبالي عمّن
أخذ على طريقة أهل الأخبار.

وفي أحمد بن إبراهيم العمي: إنه كان ثقة في حديثه، حسن
التصنيف، وأكثر الرواية عن العامة والأخباريين.

وفي محمد بن زكريا: إنه كان وجهاً من وجوه أصحابنا بالبصرة،
وكان أخبارياً واسع العلم، وصنّف كتباً كثيرة^(٢).

قال الشيخ المفيد في شرح عقائد الصدوق عند الردّ عليه في بعض ما
فيها:

→ الأحاديث المروية عن رسول الله | أي يدخلونها فيها وليست منها. راجع المفيد:
أوائل المقالات، ٩ الهامش.

البغدادي، عبد القادر بن عمر: خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، ٢، ٦٥ - ٦٦ وقد
ذكر الكشي في رجاله: إن أبا يحيى الجرجاني وهو من متكلمي الشيعة، له تصانيف في
الردّ على الحشوية.

الكشي، محمد بن عمر: رجال الكشي أو معرفة أخبار الرجال، ٤٤٧.

(١) الكاظمي، أسد الله: كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع، ٢٠٢.

(٢) م. ن، ٢٠٢.

(لكن أصحابنا المتعلقين بالأخبار، أصحاب سلامة وبعد ذهن، وقلة فطنة، يمرّون على وجوههم فيما سمعوه من الأحاديث، ولا ينظرون في سندها، ولا يفرّقون بين حقّها وباطلها، ولا يفهمون ما يدخل عليهم في اثباتها، ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها)^(١).

أمّا السيّد المرتضى (ت ٥٤٣٦هـ) فقد قال في (الموصليات الثانية الفقهية):

(فأمّا أصحاب الحديث من أصحابنا فإنهم رَوَوْا ما سمعوا، وحدثوا بما حدّثوا، ونقلوه عن أسلافهم، وليس عليهم أن يكون حجةً ودليلاً في الأحكام الشرعية أو لا يكون كذلك، ثم قال:

ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجّون في أصول الدين من التوحيد، والعدل، والنبوة والإمامة بأخبار الآحاد، ومعلوم عند كلّ عاقل أنّها ليست بحجة... ومن أشرنا إليه بهذه الغفلة يحتجّ بالخبر الذي ما رواه، ولا حدّث به، ولا سمعه من ناقله، فيعرفه بعدالة أو غيرها، حتّى لو قيل له في بعض الأحكام: من أين أثبتته وذهبت إليه؟ كان جوابه: لأنّي وجدته في الكتاب الفلاني، ومنسوباً إلى رواية فلان، ومعلوم عند كلّ من نفى العلم بأخبار الآحاد، ومن أثبتها وعمل بها أنّ هذا ليس بشيء معتمد، ولا طريق يقصد وإنّما هو غرور وزور)^(٢).

(١) المفيد: شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، ٣٨.

(٢) الحلّي، محمّد بن إدريس ت ٥٩٨هـ: السرائر، ٥٠-٥١.

وقال المرتضى أيضاً في كتاب (التبانيات) عند حديثه عن أبطال دعوى إجماع الإمامية على العمل بخبر الواحد:
(ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتج، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات)^(١).
كما أشار الشيخ الطوسي إلى شيء من أحوال الأخباريين فيجمله من كتبه فقد قال:

(وأردف ذلك أي ببيان الأدلة ودفع الشبه من طريق العقل بطرق من الأخبار الدالة على صحة ما نذكره، ليكون تأكيداً لما نذكره، وتأنيلاً للمتمسكين بالأخبار المتعلقين بظواهر الأحوال، فإن كثيراً من الناس يخفى عليهم الكلام اللطيف الذي يتعلق بهذا الباب وربما لم يتبينه)^(٢).
وقال أيضاً في أول كتاب (المبسوط):

(وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك وتتوق نفسي إليه، فيقطعني في ذلك القواطع، ويشغلني الشواغل، وتضعف نيتي فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه وترك عنايتهم به، لأنهم ألفوا الأخبار وما روه من صريح الألفاظ، حتى أن المسألة لو غير لفظها، وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم لعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها)^(٣).

(١) رسائل المرتضى ٢٦: ١-٢٧.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن ت ٤٦٠ هـ: الغيبة، ٢ - ٣.

(٣) الطوسي: المبسوط، ١، ١.

كما ذكر إنه صنّف سابقاً كتاب النهاية وأورد جميع ما فيه أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا منه.

لكن هذا لا يعني أن أصحاب الحديث كانوا جامدين على الأخبار، لا اطلاع لهم بالأصول لذلك، قال في بحث الإجماع:

(وليس لأحد أن يقول: إن هذا يؤدي إلى أن أصحاب الحديث والفقهاء الذين لا يعرفون الأصول ولا يعتدّ بأقوالهم، وفي ذلك إسقاط قول أكثرهم، قلنا: لا يلزم ذلك لأن الفقهاء وأصحاب الحديث على ضربين:

ضرب منهم يعلم أنه لا يعرف الأصول ولا كثيراً من الفروع فإن ذلك لا محالة يجب إطراح قوله..

والضرب الآخر منهم لا يعلم ذلك من حالهم، بل يجوز أن يكونوا مع كونهم متظاهرين بالحديث والفقهاء، قيمين بالأصول وعارفين بها^(١).

فالشيخ الطوسي، وقبله الشيخ المفيد والسيد المرتضى عندما تعرّضوا لذكر الأخباريين وأحوالهم فإنهم إنما تحدّثوا عن مرحلة من مراحل الفكر الفقهي، لا إلى حركة ذات اتجاه محدّد في الاستنباط فقد كان في فقهاء الشيعة منذ العصور الأولى علماء أخباريون يمثلون المرحلة البدائية من التفكير الفقهي، وهؤلاء هم الذين وصفهم الشيخ الطوسي بضيق الأفق والاقتصار في البحوث الفقهيّة على أصول المسائل،

والانصراف عن التفرع والتوسع في التطبيق، والذين يقابلهم الأصوليون الذين يفكرون بذهنية أصولية ويمارسون التفرع الفقهي في نطاق واسع.

فالأخباريّة القديمة إذاً تعبير عن مستوى من مستويات الفكر الفقهي لا عن اتجاه له مسلك خاص في عمليّة الاستنباط.

- وجه التسمية :

لعلّ أقدم نصّ عثرت عليه يتحدث عن الأخباريّة باعتبارها فرقة قائمة ضمن الكيان الإمامي هو ما ذكره الشهرستاني إذ قال عنه حديثه عن الأخباريّة:

(والأخباريّة فرقة من الإماميّة... وهي سلفيّة... كما عليه سنن السلف) كما ذهب إلى أنّ علماء الشيعة كانوا من قديم الزمان ينقسمون إلى أصوليين وأخباريين وهذا أدلّ دليل على وجود الخلاف في ذلك بينهم^(١).

أمّا وجه تسميتهم بالأخباريين، فقد ذكر المحقق القمي نقلاً عن أستاذه الأنصاري وهو يتحدث عن وجه تسميتهم بالأخباريين: (ويعجبني في وجه تسمية هذه الفرقة (الأخباريين) وهو أحد أمرين: الأول: كونهم عالمين بتمام الأقسام من الأخبار من الصحيح،

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم ت ٥٤٨ هـ: الملل والنحل، ١، ١٦٥.

والحسن ، والموثق والضعيف من غير أن يفرّقوا بينها في مقام العمل في قبال المجتهدين .

الثاني: أنهم لما أنكروا ثلاثة من الأدلة الأربعة، وخصّوا الدليل بالواحد منها أعني الأخبار فلذلك سمّوا بالاسم المذكور^(١).

وهنا يجب الوقوف عند الأمر الثاني للتحقق من صحّة هذه النسبة، فكيف ينكر الأخباريون وهم من المسلمين دليليّة الكتاب وهو أهم مصدر عندهم ؟

وكيف يلتئم هذا مع الواقع الذي هم عليه من حيث استنباطهم الأحكام الشرعيّة من الكتاب والسنة ؟

وقد أوضح لنا المحدث الإسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ) ما دفع هذا الالتباس وهو أنّ الأخباريين لا ينكرون دليليّة القرآن وعزله مصدراً تشريعياً وإنما أرادوا الأخذ به من طريق أهل البيت عليه السلام لأنهم أدري بما فيه كما أنّ آيات القرآن وردت على وجه التعمية والكشف عما يحيط بالقرآن من غموض أو تفصيل لا يتمّ إلا بالرجوع إلى أهل البيت عليه السلام فهم الذين لهم القدرة على القيام بهذه المهمة لأنهم أحد الثقلين، والكتاب الكريم هو الثقل الآخر^(٢).

فالأخباري وبناء على ما أوضحه المحدث الإسترآبادي هو من قنع

(١) القمي، غلام رضا، القلائد على الفرائد،، مبحث حجّة القطع، بلا ترقيم.

(٢) الإسترآبادي، محمد أمين: الفوائد المدنيّة، ٤٧-٤٨.

بنقل متون الأخبار واتقصر في الحكم على موارد النصوص ومضامين الآثار، يفتي بمتون الأخبار من غير تعرض لما لا نص فيه، ولعل ذلك لعدم كمال شروط الاجتهاد في نفسه، أو لكونه في عصر الأئمة عليهم السلام وتمكنه من أخذ الأحكام بأسرها من النص والصراحة فلم يقنع بالاجتهاد، وهذا لا يقتضي عدم جوازه عنده كمن يعمل بالاحتياط مع تمكنه من الاجتهاد وهو حجة عنده.

لذا عرف الأخباري بأنه: (الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فقط)^(١).

رابعاً: مراحل المدرسة الأخبارية

الحديث بدأ عن الأخبارية في أقدم المصادر المتوفرة لديّ منذ سنة (٥٤٨هـ) باعتبارها فرقة قائمة ضمن المذهب الإمامي.

أمّا الحديث عن مراحل هذه المدرسة، فقد صنفت هذه المدرسة بدء من المرحلة التي عرف فيها بعض علماء المذهب الإمامي، وبصورة صريحة من حيث العنوان أو الاسم ومن حيث المنهج الذي سلكه في تصنيفه ومناقشته ضمن ما كتب للآراء التي يتمسك بها العلماء الآخرون من الإمامية الاثني عشرية، والذين يطلق عليهم الأصوليون، وبحدود ما

(١) آل عمران، فرج: الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، ١٩.

وصل إلينا يمكن تحديد هذه المراحل على الوجه التالي :

المرحلة الأولى :

يمكننا أن نحدّد بداية لهذه المرحلة من خلال اعتمادنا على نصّ أورده المحدث الإسترآبادي حيث قال :

(وعند قدماء أصحابنا الأخباريين قدّس الله أرواحهم كالشيخين الأعلامين الصدوقين^(١)، والإمام ثقة الإسلام محمّد بن يعقوب الكليني^(٢) كما صرّح به في أوائل كتاب الكافي، وكما نطق به باب التقليد وباب الرأي، والقياس، وباب التمسك بما في الكتب من كتاب الكافي فإنها صريحة في حرمة الاجتهاد، والتقليد، وفي وجوب التمسك بروايات

(١) يقصد بهما أولاً: محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالصدوق، من أعلام الإمامية، ورد بغداد سنة ٣٥٥ هـ، وانتقل إلى الري وتوفي فيها عام ٣٨١ هـ، ومن مؤلفاته من لا يحضره الفقيه أحد الكتب الأربعة في الحديث التي يعتمد عليها الإمامية. ثانياً: والده علي بن الحسين، فقيه محدث، توفي عام ٣٢٩ هـ، ودفن في قم، ذكر له ابن النديم في الفهرست عدّة مؤلفات لراجع ترجمتهما: البحراني: لؤلؤة البحرين، ٣٧٢ - ٣٨١؛ القمي، عباس: الكنى والألقاب، ١، ٢٦٥؛ النجاشي: رجال النجاشي، ٢٧٦؛ الطوسي: الفهرست، ١٥٦.

(٢) هو محمّد بن يعقوب بن إسحاق، أبو جعفر الكيني، من أعلام الإمامية المبرزين، قالت المصادر كان شيخ الشيعة في بغداد له مؤلفات عديدة، توفي عام ٣٢٩ هـ في بغداد، راجع ترجمته: البحراني: لؤلؤة البحرين، ٣٨٦؛ الطوسي: الفهرست، ١٣٥، النجاشي: رجال النجاشي، ٢٦٦.

العترة الطاهرة عليها السلام المسطورة في تلك الكتب المؤلفة بأمرهم^(١).

فمن خلال النصّ المتقدّم أمكننا أن نحدّد المسيرة الأخباريّة حيث أرجع الإسترآبادي تاريخها إلى هؤلاء الأعلام وهم من القرن الرابع الهجري.

إلا أنّ الكاظمي قد نفى أن يكون الشيخ الكليني والشيخ الصدوق من الأخباريين بالمعنى الجديد الذي اصطلح عليه المحدث الإسترآبادي حيث قال:

(وإدعاء المحدث الإسترآبادي وأتباعه عليهم، أو على بعضهم أنّهم من الأخباريين وأنهم على الطريقة التي ابتدعها وروّجها، ولبس أمرها على الجهال باسم الأخباريّة وقد أفرط في نسبة الأفاضل إليها وحمل كلامهم عليها... ثمّ ذكر من جملة الأفاضل الذين نسبهم الإسترآبادي إلى الأخباريين وليسوا منهم على الطريقة التي اصطلح عليها، المحمّدين الثلاثة^(٢) أصحاب الكتب الأربعة في الحديث^(٣)).

ولعلّ شدّة الاحتياج إلى كتبهم في الأخبار هو الذي دعا الأخباريين إلى عدّهم من جملتهم.

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ٤٠.

(٢) وهم: محمّد بن يعقوب اليكيني ت ٣٢٨ - ٣٢٩ هـ، ومحمّد بن علي بن الحسين بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، ومحمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ).

(٣) الكاظمي، أسد الله: كشف القناع، ٢٠٧.

المرحلة الثانية:

تتمثل بداية هذه المرحلة بظهور المحدث الإسترآبادي الذي كما وصفته بعض المصادر بأنه كان (أخبارياً صلباً) وهو أول من فتح باب الطعن على المجتهدين^(١)، وقد أكثر في كتابه (الفوائد المدنية) من التشنيع عليهم، بل ربّما نسبهم إلى تخريب الدين^(٢).

وقد اطلق المرحوم المظفر على هذه المرحلة اسم (الأخباريّة الحديثة) حيث قال:

(ومن جهة أخرى يحدث ردّ فعل لهذا الغلوّ فينكر على الناس أن يركنوا إلى العقل وتفكيره ويلتجئ إلى تفسير التعبد بما جاء به الشارع المقدّس، بمعنى الاقتصار على الأخبار الواردة في الكتب الموثوق بها في كلّ شيء والجمود على ظواهرها، ثمّ يدعو الغلوّ بهؤلاء إلى ادّعاء أنّ كلّ تلك الأخبار مقطوعة الصدور على ما فيها من اختلاف، ثمّ يشتدّ بهم الغلوّ فيقولون بعدم الأخذ بظواهر القرآن وحده من دون الرجوع إلى الأخبار الواردة، ثمّ ضربوا بعد ذلك علم الأصول عرض الجدار بادّعاء أنّ مبانيه كلّها عقلية لا تستند إلى الأخبار، والعقل أبداً لا يجوز

(١) يدّعي الشيخ يوسف البحراني بأنّ المحدث الإسترآبادي هو أول من قسّم الإماميّة إلى أصوليّة وأخباريّة، في حين قرأنا نصّاً تقدّم ذكره للشهرستاني ت ٥٤٨ هـ يقسّم الإماميّة هذا التقسيم، وقد أوضحت أنّه لا يقصد بالأخباريّة ما يقصده المحدث الإسترآبادي من معنى مصطلح له طابع خاص، وإنّما أشار إلى الأخباريّة القديمة.

(٢) البحراني، يوسف: لؤلؤة البحرين، ١٧ - ١٨.

الركون اليه في شيء، ثم ينكرون الاجتهاد، وجواز التقليد، وهكذا تنشأ فكرة (الأخباريّة الحديثة) التي أوّل من دعا إليها أو غالى في الدعوى إليها المولى أمين الدين الإسترآبادي^(١).

كما أرجع العاملي الحركة الأخباريّة إلى الميرزا محمّد أمين الإسترآبادي حيث قال :

(بعد وفاة صاحب المعالم (ت ١٠١١هـ) ظهرت حركة أخباريّة ضدّ علم الأصول زعيمها الميرزا محمّد أمين الإسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ) فثار وأتباعه على علم الأصول والاجتهاد قاصدين شلّ حركة نموّه وترك العمل بقواعده مكتفين بالعمل بالأخبار والأحاديث في استنباط الأحكام الشرعيّة، وقد اشتدّت حركتهم في هذه المعارضة في أواخر القرن الحادي عشر إلى أوائل الثاني عشر، وبهذه المعارضة حصل الانقسام في صفّ علمائنا فاتخذت الأخباريّة مذهباً مقابل الأصوليين)^(٢).

المرحلة الثالثة:

وتبدأ هذه المرحلة بزعامة المحدث الشيخ يوسف البحراني^(٣)

(١) النراقي، محمّد مهدي ت ٢٠٩هـ: جامع السعادات - المقدمة - بقلم محمّد رضا المظفر ١، ٩.

(٢) العاملي، حسين بن يوسف بن مكّي: قواعد استنباط الأحكام ١، ٣٣.

(٣) هو الشيخ يوسف ابن الشيخ أحمد بن إبراهيم الدرازي الماحوزي البحراني، ولد سنة ١١٠٧هـ - ١٦٩٥م في قرية ماحوز، بعد أن هاجر إليها مع والده من قرية دراز للدراسة على الشيخ سلمان بن عبد الله البحراني ت ١١٢١هـ.

المتوفى عام ١١٨٦هـ.

فهو الذي مثل دور الاعتدال بسلوكه طريقاً وسطاً بين الخطيئين المتوازيين - أعني خطّ الأصوليين والأخباريين، محاولاً تخفيف غلواء سلفه في الراي - المحدث الإسترأبادي - وأتباعه، والحدّ من حملتهم الجارحة، ومحاكمة الأصوليين، ثمّ محاولة تقليص الخلاف بينهم وبين الأخباريين، وفعلاً كان له أثر كبير في حدّ هذه العاصفة العاتية في دنيا أبناء الطائفة الواحدة.

وأكتفي هنا بنقل ما تحدث به هو عن هذه العاصفة حيث قال :
(وقد كنت في أوّل الأمر ممّن ينتصر لمذهب الأخباريين، وقد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهدين من مشايخنا المعاصرين، إلّا أنّ الذي ظهر لي بعد إعطاء التأمل حقّه في المقام وإمعان النظر في كلام علمائنا الأعلام هو إغماض النظر عن هذا الباب، وإرخاء الستر دونه والحجاب ...

أمّا أولاً: فلاستلزامه القدح في علماء الطرفين، والإضرار بفضلاء الجانبين كما قد طعن به كلّ من علماء الطرفين على الآخر.

→ كان شيوخ الشيخ يوسف، والده الشيخ أحمد، والشيخ عبد الله البلادي والسيد عبد الله بن السيد علوي البلادي البحراني، والمحدث محمد رفيع الجيلاني تلميذ المجلسي، والشيخ حسين العصفوري (ت ١١٨١ هـ) الذي درسه الحديث حتّى أجازه. راجع كذلك: البحراني: لؤلؤة البحراني، ٤٤٤؛ البحراني: الحقائق - المقدمة.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكر في وجوه الفرق بينهما جلّه بل كلّه عند التأمل لا يثمر فرقاً في المقام.

وأما ثالثاً: فلأنّ العصر الأوّل كان مملوءاً من المجتهدين والمحدثين مع أنّه لم يرتفع بينهم مثل هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالتّصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضاً في جزئيات المسائل واختلفوا في تطبيق تلك الدلائل، وحينئذ فالأولى والأليق بذوي الإيمان، والأحرى والأنسب في هذا الشأن أن يقال:

أنّ عمل علماء الإمامية إنّما هو على مذهب أئمتهم عليهم السلام وطريقهم الذي أوضحوه لديهم ولكن ربما حاد بعضهم أخبارياً كان أو مجتهداً - عن الطريق غفلةً أو توهمًا، أو لقصور اطلاع، أو قصور فهم، أو نحو ذلك في بعض المسائل التي جعلوها مناط الفرق من هذا القبيل، فأنا نرى كلاً من المجتهدين والأخباريين يختلفون في أحاد المسائل، بل ربّما خالف أحدهم نفسه، مع أنّه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، ولم يرتفع صيت هذا الخلاف إلّا زمن صاحب (الفوائد المديّة) سامحه الله تعالى، فإنّه قد جرّد لسان التشنيع على الأصحاب، وأكثر من التعصّبات التي لا تليق بمثله من العلماء^(١).

وربّما كانت هذه مبالغة من المحقّق البحراني في عدم الفرق، بل

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ١٦٧ - ١٧٠ المقدّمة الثانية عشر. راجع كذلك:

آل عمران، فرج: الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، ١٠ - ١٧.

الفروق موجودة.

ولكن علينا أن نستمع إليه وهو يشرح وجهة نظره في عدم وجود الثمرة، بأن هذه الفروق لا توجب تشنيعاً ولا قدحاً؛ لأن هذا النوع من الاختلاف قد يحدث بين علماء كل طائفة منهم، ومع ذلك لا يشنع أحدهم على الآخر ولا يراه خارجاً عن الدين، حتى قال:

(وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق رحمه الله تعالى إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد ولا أخباري، مع أنه لم يقدر ذلك في علمه وفضله)^(١).

وتطرق ابن الجنيد، وابن أبي عقيل في فتاواهم وهما من قدماء علماء الأصوليين ومع ذلك لم يشنع عليهما الأصوليون، بل أقصى ما قيل في حق ابن الجنيد: إن مخالفته لا تضر بالإجماع لو كان رأيه على خلاف رأي المجمعين من الإمامية، ولربما علل ذلك بأن عدم الضرر المذكور لكونه معروفاً فلا يضر خروجاً، أو لأن كثيراً من فتاواه توافق فتاوى أبي حنيفة، وفي كلا الصورتين لم يمس الأصوليون بمنزلته وكرامته بل اعتبرته وابن أبي عقيل وغيرهم من القدماء ممن ينحو نحوهما في كثرة المخالفة من أجل علماء الإمامية وفقهائهم.

خامساً: ملامح الافتراق بين الأصوليين والأخباريين

في ضوء البحث عن نقاط الافتراق بين الفريقين يجد الباحث ما يجلب انتباهه، ويلفت نظره ويدعوه إلى الغرابة.

إذ إن النقاط التي ذكرت للفرق بين الأصوليين والأخباريين ليست محدّدة ولا مضبوطة من قبل الذين بحثوا هذا الموضوع.

فالحَرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ) في الفائدة (٩٢) من كتاب (الفوائد الطوسية) في جواب رسالة الاجتهاد قال:

(واعلم أن كثيراً ما تقول من يتعصّب لأهل الأصول، أن النزاع بينهم وبين الأخباريين لفظي وذلك عند العجز عن الاستدلال. وبعضهم يقول ذلك جهلاً منه بمحل النزاع، وينبغي أن يقال لهذا القائل: إذا كان النزاع لفظياً، فإنكارك على الأخباريين لا وجه له بل هو إنكار على جميع الشيعة، فلا يجوز التشنيع على الأخباريين.

إلى أن قال: والحق أن النزاع بينهم لفظي في مواضع يسيرة جداً لا في جميع المواضع ولا في أكثرها^(١).

في حين أنهى الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي (ت ١١٣٥هـ) هذه الفروق إلى ثلاثة وأربعين فرقاً^(٢).

(١) الدسقوري، محمد بن فرج الله: فاروق الحق، ٦. راجع كذلك: وقد اقتبست هذا النص من الكتاب لعدم حصولي على الفوائد الطوسية.

(٢) راجع: الدسقوري: فاروق الحق، ٣.

وقد تتبّع الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ) هذه الفروق فاقصر على ذكر ثمانية منها وأخذ بمناقشتها، وانتهى إلى عدم وجود فرق جوهرى بين الطرفين حيث قال:

(فلأنّ ما ذكره من وجوه الفرق بينهما جلّه، أو كلّ لا يثمر فرقاً في المقام^(١)) ولعلّ الشيخ البحراني قد بالغ في عدم الفرق فإنّ الفروق موجودة، غير أنّه قد شرح وجهة نظره بأنّ هذه الفروق لا توجب تشييعاً ولا قدحاً لأنّه نظير الاختلاف الحاصل بين علماء كلّ طائفة.

أمّا الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ) فقد ألّف كتاباً خاصاً في هذا الموضوع أطلق عليه اسم (الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين).

حيث ذكر الفروق فأنهاها إلى ثمانين فرقاً^(٢).

وإذا انتقلنا إلى المحقّق الخونساري فإننا نجده يذكر من الفروق تسعة وعشرين فرقاً^(٣).

كما أنهى محمّد بن فرج الله الدسقوري هذه الفروق الى ستّة وثمانين فرقاً^(٤).

(١) البحراني، يوسف: الحقائق الناضرة ١، ١٦٧.

(٢) كاشف الغطاء، جعفر ت ١٢٢٨: الحقّ المبين، ١ - ١٢٥.

(٣) الخونساري، محمّد باقر: روضات الجنّات: ص ٣٦.

(٤) الدسقوري: فاروق الحقّ، ١ - ٨٣.

وأغلب ما ذكر هو في الفروع التي يختلف فيها الأصوليون أنفسهم فلا تشكّل فورقاً حقيقيّةً.

ولمّا كان موضوع البحث متعلّقاً بمصادر الاستنباط بين الفريقين فقد اقتصرنا على بحث الاختلافات في حدود مصادر الاستنباط، وهو ما جاءت فصول الرسالة موضّحة وشارحة له.

أمّا ملامح هذا الافتراق بين الطرفين فيمكن إجمالها بالنقاط التالية: **أولاً:** ذهب الأخباريون إلى أنّ العمل بالقواعد الأصوليّة يؤدّي إلى ترك العمل بالنصوص الشرعيّة.

قال المحدث الإسترآبادي: (وسمعت من بعض المشايخ أنّه لما غيرت جماعة من العامة أصحابنا بأنّه ليس لكم فنّ كلام مدون، ولا أصول فقه كذلك، ولا فقه مستنبط وليس عندكم إلّا الروايات المنقولة عن أئمّتكم، تصدّى جماعة من متأخري أصحابنا لرفع ذلك فصنّفوا الفنون الثلاثة على الوجه المشاهد، وغفلوا عن نهيمهم عليه السلام أصحابهم عن تعلّم فنّ الكلام المبني على الأفكار العقليّة، وأمرهم بتعلّم فنّ الكلام المسموع منهم عليه السلام وكذلك عن القواعد الأصوليّة الفقهية غير المسموعة منهم عليه السلام).

وصرّحوا عليه السلام بأنّه: علّموا أولادكم أحاديثنا قبل ألفة أذهانهم بما في الكتب غير المأخوذة عنّا^(١).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة، ٢٩.

وفي موضع آخر من فوائده قال: (وأوّل من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام واعتمد على فنّ الكلام وعلى أصول الفقه المبنيين على الأفكار العقلية المتداولين بين العامة فيما أعلم محمّد بن أحمد بن الجنيد العامل بالقياس، والحسن بن علي بن أبي عقيل العماني المتكلّم ولما أظهر الشيخ المفيد حسن الظنّ بتصانيفهما بين أيدي أصحابه ومنهم السيّد الأجلّ المرتضى رئيس الطائفة شاعت طريقتهما بين متأخري أصحابنا قرناً فقرناً، حتّى وصلت النوبة إلى العلامة الحلّي فالتزم في تصانيفه أكثر القواعد الأصولية للعامة^(١)).

فالمحدّث الإسترآبادي ومن خلال النصّ المتقدّم يؤكّد على أنّ أهل السنة هم السابقون إلى التصنيف في علم الأصول، وأنّ المتأخّرين من علماء الإمامية قد قلّدوهم في هذا الجانب فلنقرأ له هذا النصّ وهو يؤكّد على هذا الاتجاه:

(ومن العجائب ما وقع من بعض المتأخّرين من أصحابنا حيث زعم أنّ القاعدة الأصولية المذكورة في كتب العامة القائلة بأنّ الجمع بين الدليل مهما أمكن ولو بتأويل بعيد أولى من طرح أحدهما جارية في أحاديث أئمتنا، وغفل عن أنّ تلك القاعدة إنّما تجري على مذهب العامة لعدم ورود حديث من باب التقيّة عندهم، وعن أنّها لا تتّجه عندنا لورود كثير من أحاديث أئمتنا من باب التقيّة).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية: ٣٠ - ٥٦ - ١٢٨.

إلى أن قال: وكم من غفلة وقعت عن متأخري أصحابنا الأصوليين والسبب فيها ألفة أذهانهم من صغر سنهم بكتب العامة^(١).

أما المحدث البحراني فقد ذهب وهو يتحدث عن الإجماع إلى أن عدَّ الإجماع مدرَكاً شرعياً إنما سار عليه الإمامية مقتفين فيه أهل السنة، وذلك لاقتنائهم لهم في هذا العلم المسمّى بعلم أصول الفقه، وما اشتمل عليه من المسائل والأحكام والأبحاث وهذه المسألة من أمّهات مسائله^(٢).

ثم أخذ يتساءل: أن الأئمة عليهم السلام كيف غفلوا عن هذا العلم مع أنه كما زعموه مشتمل على أصول الأحكام الشرعية، فهو كالأساس لها لا يتناهاها عليه ورجوعها إليه.

وقد كان الشافعي رضي الله عنه (ت ٢٠٤هـ) وغيره في زمانهم عليهم السلام، فقد كان من العاكفين على هذا العلم تأليفاً واستنباطاً للأحكام الشرعية، وكان ذلك معلوماً للشيعة في تلك الأيام، فكيف غفلوا عن شيء من مسائله؟ ومع غفلة الشيعة كيف رضيت الأئمة عليهم السلام بذلك لهم، ولم يهدوهم إليه، ولم يوقفوهم عليه؟

إلى أن قال: ما هذا إلا عجب عجيب كما لا يخفى على الموفق المصيب^(٣).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٣٦ - ١٣٧ و ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة ٩، ٣٦٢.

(٣) م. ن: ٩، ٣٦٢ - ٣٦٣.

ثانياً: أن أصحاب الأئمة عليهم السلام وإلى زمان الكليني والصدوق إنما كان عملهم بالأخبار الواردة عن العترة عليهم السلام.

قال المحدث الإسترآبادي: (... ومن تقدّمهم ممّن أدرك صحبة بعض الأئمة عليهم السلام لقرب عهده به، لا مدرك للأحكام الشرعية النظرية فرعية كانت أو أصلية أحاديث العترة الطاهرة، وتلك الروايات الشريفة متضمنة لقواعد قطعية تسدّ مسدّ الخيالات العقلية المذكورة في الكتب الأصولية)^(١).

وهكذا يتّضح لنا السرّ في مقاومة الأخباريين لعلم الأصول فإنّه بزعمهم يؤدي إلى نبذ الأدلة الشرعية وأخذ الأحكام من غيرها. ولعلّ الذي أكّد في ذهن الأخباريين الإطار السنّي لعلم الأصول إنّ ابن الجنيد كان يتّفق مع أكثر المذاهب السنيّة في القول بالقياس^(٢). إلا أنّ هذا لا يعني أنّ الفكر الشيعي مستورد من الفكر السنّي في مجال علم الأصول وإنّما تجاربهم سابقة عليهم في هذا المجال.

وذلك لأنّ سبق البحوث الأصولية عند السنّة يرجع إلى أنّهم يؤمنون بأنّ عصر النصّ قد انتهى بوفاة النبي صلى الله عليه وآله، لذلك وجدوا أنفسهم في أواخر القرن الثاني بعيدين عن عصر النصّ ممّا جعلهم يفكّرون في وضع علم الأصول، بينما كان الشيعة يعيشون عصر النصّ الذي يمتدّ

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ٤٠.

(٢) الخرسان، حسن الموسوي: مقدّمة تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد

إلى غيبة إمامهم الثاني عشر الكبرى سنة ٣٢٩هـ.

ونجد هذا المعنى بوضوح في نصّ للمحقّق السيّد محسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٢٧هـ) إذ كتب في رسائل ردّاً على الأخباريين: (أنّ المخالفين لما احتاجوا إلى مراعاة هذه الأمور قبل أن نحتاج إليها، سبقوا إلى التدوين بعدهم عن عصر الصحابة... فافتتحوا باباً عظيماً لاستنباط الأحكام، كثير المباحث، دقيق المسارب، جمّ التفاصيل وهو القياس، فاضطّروا إلى التدوين أشدّ ضرورة، ونحن مستغنون بأرباب الشريعة وأئمة الهدى نأخذ منهم الأحكام مشافهةً، ونعرف ما يريدون بديهة إلى أن وقعت الغيبة وحيل بيننا وبين إمام العصر عليه السلام فاحتجنا إلى تلك المباحث وألّف فيها متقدّمونا... أترانا نعرض عن مراعاتها مع ميسر الحاجة لأن سبقنا إليها المخالفون، وقد قال عليه السلام: الحكمة ضالة المؤمن. وما كنا في ذلك تبعاً، وإنما بحثنا عنها أشدّ البحث واستقصيناها أتم الاستقصاء ولم نحكم بشيء منها إلا بعد قيام الحجّة وظهور المحجّة^(١).

ثالثاً: كما أنّ الدور الذي يلعبه العقل في علم الأصول كان مثيراً آخر للأخباريين على هذا العلم نتيجة لاختلافهم مع الأصوليين في بعض جوانبه المتعلقة في مجال الاستنباط كما سنرى ذلك في الفصل الرابع من هذه الرسالة.

رابعاً: استغلّ المحدث الإسترأبادي حداثة علم الأصول للهجوم عليه وإثارة الرأي العامّ الشيعي ضدّه، لأنّ علم الأصول عند الإماميّة نشأ بعد

(١) الطهراني، محمّد محسن آغا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١، ١٨٣ - ١٨٥.

غيبة الإمام الثاني عشر، وما دام أصحاب الأئمة، وفقهاء مدرستهم مضوا بدون علم أصول ولم يكونوا بحاجة إليه، وما دام الفقهاء من تلامذة الأئمة من قبيل زرارة بن أعين، ومحمد بن مسلم، ومحمد بن أبي عمير، ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم كانوا في غنى عن علم الأصول في فقههم، فلا ضرورة للتورط فيما لم يتورطوا فيه، ولا معنى للقول بتوقف الاستنباط والفقه على علم الأصول^(١).

تعقيب: إنَّ عدم إحساس الرواة والفقهاء الذين عاشوا عصر النصّ إلى تأسيس علم الأصول لا يعني عدم احتياج الفكر الفقهي إلى علم الأصول خاصّة في العصور المتأخّرة التي أصبح فيها الفقيه بعيداً عن جوّ النصّ ممّا خلق فجوات في عملية الاستنباط فرضت على الفقيه وضع القواعد الأصوليّة لمعالجة تلك الفجوات.

.

حجّة ظواهر الكتاب بين الأصوليين والأخباريين

تمهيد

المبحث الأول: موقف الأخباريين من حجّة ظواهر
الكتاب .

المبحث الثاني: أدلة الأخباريين على عدم حجّة ظواهر
الكتاب .

المبحث الثالث:

أولاً: مناقشة أدلة الأخباريين .

ثانياً: استدلال الأصوليين على حجّة ظواهر الكتاب .

تمهيد

رأيت وأنا أبحث في هذا الفصل عن حجّة ظواهر الكتاب بين الأصوليين والأخباريين أن أعرف ببعض المفردات التي لها علاقة بموضوع البحث وهي :

أولاً: الظاهر: عرف الظاهر من قبل الأصوليين بأنه :

المطابق لخاصّ العبارة عنه تحقيقاً على عادات أهل اللسان . كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(١) ، فالعقلاء العارفون باللسان يفهمون من ظاهر هذا اللفظ المراد^(٢) . كما عرفه المحدث الإسترأبادي بأنه : (اللفظ الدالّ على أحد احتمالاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال) .

والظاهر أنواع :

أولاً: ما كان راجحاً بحسب العرف كدلالة الغائط على الفضلة .

ثانياً: ما كان راجحاً بحسب الشرع كدلالة لفظ الصوم على الإمساك

(١) يونس : ٤٤ .

(٢) المفيد: أصول الفقه ، ١٨ - ١٩ .

من المفطرات وهذان وإن كانا نصّين باعتبار الشرع والعرف إلا أن احتمال إرادة الوضع لم ينتف انتفاءً يقينياً^(١).

فالظاهر بناء على ما تقدّم هو ما كانت دلالاته مظنونة لرجحانها^(٢).
ومن الأمثلة على الظاهر:

قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٣).

فإن الآية رتبت القضاء على المرض والسفر معاً، فالذي يدل بحسب الظاهر على أن المرض والسفر لا يصحّ معهما الصوم ويجب معهما الإفطار ثمّ القضاء.

لاسيما أن قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ﴾ - (أي حضر) - فليصمه، يدلّ على أن المسافر يختلف عن المريض فإنه إن أفطر في السفر وجب القضاء، وإن لم يفطر جاز له الصوم، ولا قضاء، فهو مخير في السفر بين الصوم وبين الإفطار مع القضاء، وهذا المعنى يتوقف على تقدير لفظ من خارج الآية وهو ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضاً...﴾ فأفطر، والتقدير خلاف الظاهر، فالآية وإن احتملت المعنيين إلا أن المعنى الأول الذي

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ٦.

(٢) العامل، حسين بن شهاب الدين ت ١٠٧٦ هـ: هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، ٢٩٢.

(٣) البقرة: ١٨٥.

لا يقتضي تقديراً هو الظاهر المظنون^(١).

ثانياً: المحكم: وهو: (ما اتّفت عليه الأفهام)^(٢)، أو (ما لا يحتمل إلاّ وجهاً واحداً) مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾^(٣)، فالمحكم إذن هو ما علم المراد منه بظاهره ومن غير قرينة تقرن، ولا دلالة على المراد منه لوضوحه.

وقد وصف الله تعالى القرآن بأنّه محكم بقوله تعالى: ﴿الرَّكِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾^(٤) والمعنى بذلك: أنّه أحكمه على وجه لا يقع فيه تفاوت ويحصل به الغرض المقصود ولذلك وجب حمل المتشابه على المحكم، ويجعل المحكم أصلاً له^(٥).

ثالثاً: المتشابه: عرّف الشيخ الطوسي المتشابه بأنّه: (ما احتمل على وجهين فصاعداً)^(٦).

كما عرّفه الفيض الكاشاني بأنّه: (ما اختلفت فيه الأفهام)، وقال أيضاً: وقد يكون المتشابه عند قوم محكماً عند آخرين، ولذلك قال

(١) البهادلي، أحمد كاظم: أصول الفقه - السنة الثالثة، ٢٢.

(٢) الكاشاني، محمّد حسين الفيض ت ١٠٩١ هـ: قرّة العيون، ٤٤٤.

(٣) النساء: ١١.

(٤) هود: ١.

(٥) الطوسي: عدّة الأصول ١، ١٥٩.

(٦) م. ن: ١، ١٥٩.

الصادق عليه السلام: المتشابه ما اشتبه على جاهله^(١).

أما وصف القرآن بأنه متشابه كله في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾^(٢).

فالمراد أنه متمثل في باب الهداية، والدلالة، والرشاد، والإعجاز^(٣).

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٤).

فالقرء بحسب اصطلاح أهل اللغة يدل على معنى مشترك بين الطهر والحيض، ولا ظهور للآية بأحدهما، فتكون الآية مجملة من هذه الناحية، فيرجع إلى السنة الشريفة في بيانها.

.

(١) الكاشاني: قرّة العيون، ٤٤٤.

(٢) الزمر: ٢٣.

(٣) الطوسي: عدّة الأصول ١، ١٥٩.

(٤) البقرة: ٢٢٨.

المبحث الأول

موقف الأخباريين من حجّية ظواهر الكتاب

لقد جعلت أساس البحث في هذا الفصل حجّية خصوص ظواهر الكتاب، وذلك لوقوع الخلاف في حجّيتها وجواز العمل بها، والأخذ بتلك الظواهر بين الأصوليين والأخباريين. فنفاه بعض الأخباريين^(١) وأثبتته الأصوليون وبعض الأخباريين^(٢).

وقد خصّصت هذا المبحث للتعرف على موقف الأخباريين في خصوص حجّية ظواهر الكتاب. ولا يتم ذلك إلا من خلال النظر إلى كلامهم.

فقد أكّد المحدث الإسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ) على ضرورة اكتساب الحكم الشرعي الدرجة القطعية من اليقين المعتمد على الكتاب والسنة^(٣).

وقال أيضاً: (وإنّه لا سبيل فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية أصليةً

(١) الأسترآبادي، محمّد أمين: الفوائد المدنية، ١٦٤ - ١٦٥.

البحراني، يوسف: الحقائق الناضرة ١، ٢٧.

(٢) راجع: القمي، أبو القاسم: قوانين الأصول - الباب السادس -، ٣٩٣ حيث ذكر الخلاف.

(٣) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ٨٠.

كانت أو فرعية إلا السماع من الصادقين عليهم السلام، وإنه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقف والاحتياط، وإن المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله وافترى، وإن أصاب لم يؤجر وإنه لا يجوز القضاء ولا الإفتاء إلا بقطع ويقين، ومع فقدّه يجب التوقف^(١).

وهكذا أناط الإسترآبادي مهمة تفسير القرآن بأهل البيت عليهم السلام لعصمتهم من الخطأ، ولكونهم من أهل الذكر^(٢). الراسخين في العلم^(٣). بسبب توجه الخطاب إليهم، ونزول الكتاب على قدر عقولهم^(٤).

وقد أجاب المحدث الإسترآبادي عن عمل الأخباريين في الظواهر القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَسْتَمِ الْنِّسَاءُ﴾^(٦)، وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ...﴾^(٧) وفي ظواهر السنن النبوية مثل قوله صلى الله عليه وآله: (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام)

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية: ٤٧ - ٤٨.

(٢) م. ن. : ، ٤٧.

(٣) م. ن. : ، ١٠٧ - ١١٠.

(٤) م. ن. : ، ١٣٥.

(٥) المائدة: ١.

(٦) النساء: ٤٣.

(٧) المائدة: ٦.

حيث قال: نحن نوجب الفحص عن أحوالهما بالرجوع إلى كلام العترة الطاهرة عليه السلام فإذا ظفرنا بالمقصود وعلمنا حقيقة للحال عملنا بها وإلاَّ أوجبنا التوقُّف والتثبُّت^(١).

أمَّا السبب في تأكيد المحدث الإسترآبادي على ضرورة الرجوع إلى الروايات الواردة عن أهل البيت عليه السلام فإنما هو لإخراج دليل العقل عن عمليَّة الاستنباط حيث أورد حديثاً نقله عن الصادق عليه السلام في هذا المعنى سيأتي في أدلَّتْهم^(٢).

كما أنه يرى أهل البيت طريقاً لليقين لأنهم سلسلة متصلة بالنبى صلى الله عليه وآله، وهم خزنة علمه^(٣).

والقيّمون على تفسير القرآن من بعده، والمستنيرون بذلك العلم^(٤) وأكد على أن القرآن وهو الثقل الأكبر الذي من تمسك به وبالثقل الأصغر (العترة) ينجو من خطر الانزلاق في الخطأ والضلال بموجب حديث الثقلين، وقد لا يجد البعض فيه حكم، لكن ذلك لا لقصور الكتاب، بل لقصور في عقول الناس، فعن الصادق عليه السلام: (ما من أمر اختلف فيه اثنان إلاَّ له أصل في كتاب الله لا تبلغه عقول الرجال)^(٥).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدينيَّة، ١٦٤.

(٢) م. ن: ١٠٦ تجد النص.

(٣) م. ن: ٤٧.

(٤) م. ن: ٢١٥.

(٥) م. ن: ١٠٦.

ولا يبدو مجال لقبول ما قيل إنّ الإسترآبادي جعل أهل البيت عليهم السلام أكثر أهميّة من الكتاب، لأنّه جعلهم حملة علوم القرآن بموجب كونهم أوصياء النبي، وطبقاً لحديث الثقلين.

والإسترآبادي ممّن يؤمن بما أورده الكليني في الكافي من عرض الأحاديث على كتاب الله (أعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه)^(١).

هذا ما كان من موقف المحدث الإسترآبادي، وهناك موقف مخالف له ويتمثّل هذا الموقف بما ذهب إليه المحدث الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) حيث جوّز العمل بالظواهر^(٢).

وقد علّل ذلك:

أولاً: لتيسير الأمور بحسب إدراك الناس.

ثانياً: لمحدوديّة الاقتصار على الظواهر.

ولم يطلب من العمل بالظواهر أبعد من ذلك، ولو أنّ هناك من يتصوّر العمل بالظواهر مناقضاً لأصول صحيحة... فينبغي أن تقصر على صورة اللفظ لا يبدلها، ويحيل العلم بها إلى الله والراسخين في العلم^(٣).

أمّا موقف الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ) من حجّة ظواهر

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنيّة: ٢٧٢.

(٢) الكاشاني: عين اليقين، ٢٤٣.

(٣) م.ن.

الكتاب فقد ساقه إلينا بعد أن تعرّض للخلاف في العمل بظواهر الكتاب عند الأخباريين حيث قال :

(وَأَمَّا الْأَخْبَارِيُّونَ فَالَّذِي وَقَفْنَا عَلَيْهِ مِنْ كَلَامٍ مُتَأَخِّرِيهِمْ، مَا بَيْنَ إِفْرَاطٍ وَتَفْرِيطٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ مَنَعَ فَهْمَ شَيْءٍ مِنْهُ مُطْلَقاً حَتَّى مِثْلَ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(١) إِلَّا بِتَفْسِيرٍ مِنْ أَصْحَابِ الْعَصْمَةِ عليه السلام وَمِنْهُمْ مَنْ جَوَّزَ ذَلِكَ حَتَّى كَادَ يَدْعِي الْمِشَارَكَةَ لِأَهْلِ الْعَصْمَةِ فِي تَأْوِيلِ مُشْكَلَاتِهِ وَحَلِّ مُبْهِمَاتِهِ وَبَيَانِ مُجْمَلَاتِهِ، كَمَا يَعْطِيهِ كَلَامُ الْمُحَدِّثِ الْمُحْسَنِ الْكَاشَانِيِّ فِي مُقَدِّمَاتِ تَفْسِيرِهِ الصَّافِي جَرِيئاً عَلَى قَوَاعِدِ الصُّوفِيَّةِ الَّذِينَ يَدْعُونَ مَزَاحِمَةَ الْأُئِمَّةِ عليهم السلام فِي تِلْكَ الْمَقَامَاتِ الْعَلِيَّةِ)^(٢) (٣).

(١) الإخلاص : ١، فقد نسب هذا القول إلى الشيخ أحمد الأحسائي بن زين الدين بن إبراهيم بن صقر المولود سنة ١١٦٦ هـ المتوفى سنة ١٢٤١ هـ، فقد سئل عن معنى (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) وهل يحتاج في فهم معناها إلى الحديث، فقال، نعم، لا نعرف معنى الأحدية، ولا الفرق بين الأحد والواحد ونحو ذلك إلا بذلك.

البحراني، يوسف: الدرّة النجفيّة، ١٧١.

يراجع في ترجمة الإحسائي: محفوظ، حسين: أجازات الشيخ أحمد الأحسائي، ٦.

(٢) البحراني، يوسف: الدرّة النجفيّة، ١٧١.

(٣) من يقرأ المقدّمة الخامسة للفيض الكاشاني لا يجد فيها أنّه يدّعي لنفسه هذا المقام، وإنّما يتحدّث عمّا يمكن أن يصل إليه الإنسان بطاعة الله ورياضة نفسه على التقوى إلى حالة من الصفاء بحيث يمكن أن تنار له بعض المعاني من كتاب الله، لكنّها لدى هذا الشيخ، ولدى غيره من العرفائيين لا تصل عندهم فيما ذكروا إلى ما يتّصل بالتشريعات.

وبعد أن نقل رأي الأخباريين وأنهم بين مانع إلا بتفسير منهم عليه السلام وبين مجوز بين لنا رأيهم في هذا الخصوص قال: (والتحقيق في القمام أن الأخبار متعارضة من الجانبين ومتصادمة من الطرفين إلا أن أخبار المنع أكثر عدداً وأصرح دلالة ثم بدأ بسرد الأدلة^(١)).

ومما تجدر الإشارة إليه أن الشيخ البحراني قد استحسن تقسيم الشيخ الطوسي لمعاني القرآن، فقد أورد الشيخ الطوسي أن معاني القرآن على أربعة أقسام.

أحدها: ما اختص به الله تعالى بالعلم فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه ولا تعاطي معرفته، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾^(٢).

→ راجع: الكاشاني محمد بن المرتضى: الصافي في تفسير القرآن، ١، ٢٢.

وقد ذكر الشيخ البحراني نفسه في كتابة الرسالة الصلواتية، ط ٢ في ص ط - المسألة الأولى نقلاً عن المجلسي في (البحار) قال: (إن العباد مكلفون بالانقياد للحق وترك الاستكبار عن قوله له فأما المعارف فإنها بأسرها مما يليق الله تعالى في قلوب عباده بعد اختيارهم للحق ثم يكمل ذلك يوماً فيوماً بقدر أعمالهم وطاعتهم حتى يوصلهم إلى درجة المتقين وحسبك في ذلك... إلى أن يقول: ثم دعوهم إلى تكميل النفس بالطاعات والرياضيات حتى فازوا بأعلى درجات السعادات) انتهى.

قال الشيخ البحراني: وهو جيد وجيد كما لا يخفى على الفطن النبيه - ومضمون ما ذكره الشيخ هنا قريب مما ورد في المقدمة الخامسة.

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٢٧.

(٢) لقمان: ٣٤.

وثانيهما: ما كان مطابقاً لمعناه، فكلّ من عرف اللغة التي خوطب بها عرف معناها مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١).

وثالثها: ما هو مجمل لا ينبئ ظاهره عن المراد به مفصلاً مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢).

ومثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٣). وقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٤). وقوله تعالى: ﴿فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّغْلُومٌ﴾^(٥).

فإنّ تفصيل أعداد الصلوات وعدد ركعاتها، وتفصيل مناسك الحجّ وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة لا يمكن استخراجها إلاّ ببيان النبي ﷺ ووحى من جهة الله تعالى، فتكلّف القول في ذلك خطأ ممنوع يمكن أن تكون الأخبار متناولة له.

ورابعها: ما كان اللفظ مشتركاً بين معنيين فما زاد عنهما، ويمكن أن يكون كلّ واحد منهما مراداً فإنه لا ينبغي أن يقدم أحد فيقول إنّ مراد الله فيه بعض ما يحتمل إلاّ بقول نبي أو إمام معصوم، ومتى كان اللفظ

(١) الأنعام: ١٥١

(٢) البقرة: ٤٣.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) الأنعام: ١٤١.

(٥) المعارج: ٢٤.

مشاركاً بين شيئين وما زاد عليهما، ودلّ الدليل على أنه يجوز أن يريد
إلاّ دليلاً واحداً جاز أن يقال إنه هو المراد^(١).

قال الشيخ البحراني في كلام الشيخ الطوسي: (والقول الفصل
والمذهب الجزل ما أفاده شيخ الطائفة في كتاب التبيان وتلقاه بالقبول
جملة من علمائنا الأعيان)، وطبق عليه رواية واردة عن أمير المؤمنين عليه السلام
رأها تؤيده، على أن الشيخ البحراني ذكر قبل ذلك إن الأدلة عند من
يأخذ بالظاهر ومن يتوقّف متعارضة، وإن أدلة التوقّف أكثر ولكنه يرى
ما ذكره الشيخ الطوسي. والذي أيده المحدث البحراني هو من الظاهر
الذي يوافق ظاهره باطنه وعده أنه محكم الدلالة وإن كان لا يريد به
المحكم المصطلح عليه؛ لأنّ قوله سبحانه في الآية: ﴿إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ تحتاج
إلى بيان موارد الحق التي يجوز فيها القتل وذلك بالرجوع إلى دليل
خارج عن الآية خلافاً لما عرفوا به المحكم^(٢).

هكذا يظهر ممّا تقدّم أنّ الأخباريين قد انقسموا في خصوص هذه
المسألة إلى فريقين فريق يجيز العمل بالظاهر وفريق لا يجيز العمل به.

(١) الطوسي، مجمّد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن - تحقيق أحمد حبيب
القصرية - المطبعة العلمية النجف الأشرف - سنة ١٩٥٧، ١، ٦٠٥ راجع كذلك: الصغير،
محمّد حسين: المبادئ العامة للتفسير، ٢٨.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٣٢ - ٣٤.

المبحث الثاني

أدلة الأخباريين على عدم حجّة ظواهر الكتاب

للأخباريين أدلتهم في الاحتجاج لما ذهبوا إليه من عدم جواز العمل بظواهر الكتاب، وأنها ليست بحجّة، وأدلتهم هذه يمكن حصرها بما يأتي:

أولاً: ذهب الأخباريون إلى أن فهم القرآن العزيز ومعرفته مختص بأهله، وأن أهل البيت عليهم السلام هم العارفون والعالمون بالقرآن دون غيرهم. فقد ذكر الشيخ يوسف البحراني: إنه ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا﴾^(١) دلالة اختصاص ميراث الكتاب بهم، وكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتُ بَيِّنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾^(٢) بأن المراد بهم الأئمة عليهم السلام^(٣).

وكذا في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾^(٤).

فقد نقل الكاظمي عن الثعلبي في تفسيره لها: أنها نزلت في أمير

(١) فاطر: ٣٢.

(٢) العنكبوت: ٤٩.

(٣) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٢٧.

(٤) الرعد: ٤٣.

المؤمنين ﷺ وأنه هو الذي عنده علم الكتاب^(١).

وكذا تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(٢).

ومثل ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾^(٣).

كما ذكر الشيخ البحراني حديث الحسن بن العباس بن جريش عن أبي جعفر الثاني ﷺ في عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن إلا بعد معرفة تفسيرها عن الأئمة ﷺ^(٤).

واستدل الأخباريون بحديث الثقلين وهو قوله ﷺ: (إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض)^(٥).

فقد ذهب صاحب الحقائق إلى أن المراد من عدم افتراقهما إنما هو باعتبار الرجوع في معاني الكتاب إليهم ﷺ وإلا لو تم فهمه كلاً أو بعضاً بالنسبة إلى الأحكام الشرعية والمعارف الإلهية لصدق الافتراق ولو في

(١) الكاظمي، محسن بن حسن ت ١٢٢٧ وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، ١١ - ١٢.

(٢) آل عمران: ٧.

(٣) الزخرف: ٤٤.

(٤) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٢٧ - ٢٨، راجع الحديث في: وسائل الشيعة ب ١٢ - من أبواب صفات القاضي ح ٣، ج ١٨، ص ١٣١.

(٥) راجع ابن حجر، أحمد بن علي ت ٨٢٥ هـ: الصواعق المحرقة، ٤٨٧. الحيدري، علي تقي: أصول الاستنباط ١، ٢٤. راجع كذلك: شرف الدين عبد الحسين: المراجعات، ٤٠ - ٤٣ فقد ذكر أسانيد هذا الحديث مفصلة.

الجملة^(١).

ومن الأدلة أيضاً على ما ذهبوا إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: (هذا كتاب الله الصامت وأنا كتاب الله الناطق)^(٢).

فقد قرّب الشيخ البحراني الاستدلال بهذا الحديث بقوله:

(لو فهم معناه بدونه عليه السلام لم يكن لوصفه بكونه صامتاً معنى)^(٣).

إلى غير ذلك ممّا دلّ على اختصاصهم بعلم الكتاب من آيات أو روايات من أرادها فليطلبها من مظانّها.

ثانياً: استدللّ الأخباريون بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الذي له ظهور في معنى على إرادة هذا المعنى^(٤).

فبعد أن ذكر الشيخ البحراني الروايات التي وردت في المنع عن التفسير بالرأي وهي كثيرة والتي منها: ما نقله الصدوق بسند عن الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: قال الله عز وجل: (ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبّهني بخلقي)^(٥).

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٢٩ - ٣٠.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ب ٥ من أبواب صفات القاضي ح ١٢، ج ١٨، ص ٢٠.

(٣) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٣٠.

(٤) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٧٢ - ١٧٣.

(٥) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ب ٦ - من أبواب صفات القاضي، ح ٢٢، ج ١٨،

ص ٢٨، راجع هذا الحديث وبقية الأحاديث التي استدللّ بها الشيخ البحراني في الدرّة

وبعد أن استعرض لنا هذه الروايات انتهى إلى أن المراد بالرأي المنهي عن تفسير القرآن به هو ما لم يكن بعلم مستفاد منهم عليه السلام حيث قال :
 (والذي تجتمع عليه الأخبار في المقام وتنتظم انتظاماً لا يعتريه الإيهام والإبهام هو حمل الرأي في تلك الأخبار على ما لم يكن بتفسير منهم عليه السلام)^(١).

ثالثاً: كما استدللّ الأخباريون كذلك على المنع من حجّة ظواهر الكتاب بدعوى العلم الإجمالي بطرؤ التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهر القرآن وهو يوجب إجمالها لا محالة وعليه فالظاهر وإن لم يكن من المتشابه ذاتاً، لكنّه صار منه عرضاً فحينئذ كيف يمكن القول بحجّة ظواهره ؟

قال المحدث الإسترأبادي : (إنّ استنباط الأحكام النظرية من كتاب الله ومن السنة النبوية شغلهم عليه السلام لا شغل الرعية، معللاً بأنه عليه السلام بتعليم ناسخ القرآن ومنسوخه، وتعليم ما هو المراد منه، وتعليم أن آية آية من القرآن باهية على ظاهرها، وآية آية لم تبق منه على ظاهرها، وبأن كثيراً من ذلك مخفي عندهم عليه السلام أو ما أشتهر من أن كلّ ما جاء به النبي عليه السلام من حكم وتفسير ونسخ وتقييد وغيرها أظهره بين أيدي أصحابه وتوفرت الدواعي على أخذه ونشره، ولم تقع بعده عليه السلام فتنة اقتضت إخفاء بعضها

غير صحيح^(١).

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ يوسف البحراني حين قال: (إن القرآن مشتمل على الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والخاصّ والعام، والمطلق والمقيّد والمجمل والمفصّل، والتقديم والتأخير... واستفادة الأحكام الشرعيّة من مثل ذلك لا يتيسر إلا للعالم بجميع ما هنالك وليس إلا هم ﷺ، خصوصاً الآيات المتعلقة بالأحكام الشرعيّة، فإنها لا تخرج عن الأقسام المذكورة)^(٢).

رابعاً: ومما استدلّ به الأخباريون أيضاً على عدم حجّة ظواهر الكتاب الآيات الناهية عن العمل بالظنّ بتقريب أن الشارع قد منعنا من العمل به.

فقد ذكر المحدث الإسترآبادي اثني عشر وجهاً في إبطال الاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى^(٣) ومن الآيات التي ذكرها في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(٤).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٥).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المديّة، ١٧٣.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٣٠.

(٣) الإسترآبادي: الفوائد المديّة، ٩٠.

(٤) الأعراف: ١٦٩.

(٥) يونس: ٣٦.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٣).

وغيرها من الآيات الشريفة، حيث ذهب إلى عدم تخصيص تلك الآيات بأصول الدين كما وقع من الأصوليين بناء على أن الضرورة ألجأت إلى التمسك في الفروع بالظن^(٤).

.

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) الأنعام: ١١٦.

(٣) المائدة: ٤٤.

(٤) م. ن.، ٩٢.

المبحث الثالث

أولاً: مناقشة أدلة الأخباريين:

مناقشة الدليل الأول:

إنّ المنع من العمل بالظاهر غير المفسّر بالروايات الصادرة من الأئمة عليهم السلام دون الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله مخالف لآيات كثيرة اشتملت على أنّه عربي مبين، وأنّه هدى وتبيان ويهدي إلى الحقّ، وإلى صراط مستقيم، ويبشّر به المؤمنين، وينذر الكافرين، وتقشعرّ منه الجلود وعلى الذمّ على عدم تدبّرهم إيّاه، وأنّه أنزل للتذكير^(١).

كما أنّ القول بذلك ينفي معرفة إعجاز القرآن وبلاغته وفصاحته، لأنّ معظم مدارها على المعاني، ولو توقّفت على تفسير الأئمة ضاعت فائدة الإعجاز، ولا يبقى ثمرة لعدم إرسال رسول إلّا بلسان قومه، ولا ثمرة لنزول القرآن في بيان الأحكام، لأنّ الحاجة إلى الإمام عليه السلام في تفسير كلّ آية منه تقتضي أخذ الحكم من الإمام عليه السلام ولو كان الحال كذلك لكان من أعظم ما يعيبه أرباب الملل على المسلمين ويشنّعون به غاية التشنيع، وإن قرأنهم لا يفهم ولا ينتفع به... فتوجّه خطابات القرآن إليهم كتوجّه

(١) كاشف الغطاء، جعفر ت ١٢٢٨ هـ: الحق المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة

الخطاب بالعربي إلى الفارسي أو الرومي، والهندي، وبالعكس^(١).
 فالقرآن لم يكن من باب اللغز^(٢) والمعمى^(٣) بالنسبة إليهم من أن
 اللغز والمعمى مما يظهر للذكي المتأمل من أهل اللسان والاصطلاح، بل
 أصل الدين وإثباته إنما هو مبني على ذلك، إذ النبوة إنما تثبت
 بالمعجزة، ولا ريب أن أظهر معجزات نبينا ﷺ وأجلها وأتقنها هو
 القرآن، والحق أن إعجاز القرآن هو من وجوه أجلها وأقواها بلاغته لا
 مجرد مخالفة أسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى أن البلاغة هي موافقة
 الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم إلا بمعرفة المعاني والقول
 بأن العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي ﷺ من دون أن
 يفهموه بأنفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام^(٤).

(١) كاشف الغطاء: الحق المبين، ٢٣ - ٢٤؛ إن الرد على الأخباريين ببطلان الإعجاز
 ومنافاة ذلك لكون القرآن عربياً وأمثالها غير واف؛ لأن القصص والمواظع والآيات
 الكونية والأخلاقية، والآيات المحكمة كافية لأداء هذا الغرض أعني بيان إعجازه
 والإفادة منه في التوجيه.

(٢) اللغز: واللغز ما ألغز من كلام فشبّه معناه، مثل قول الشاعر: ولما رأيت النسر عز
 ابن داية أراد بالنسر الشيب، شبّه به لبياضه، وشبه الشاب بابتن داية وهو الغراب
 الأسود، لأن شعر الشاب أسر واللغز من الكلام الملبس.

(٣) التعمية لمن تلبس على الإنسان شيئاً، فتلبسه عليه تلبساً هو عميت معنى البيت
 تعمية، ومنه المعمى من الشعر. راجع كذلك: م. ن: مادة عمي.

(٤) القمي، أبو القاسم: قوانين الأصول - الباب السادس، ٣٩٣.

أما الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ) فقد تلخّصت مناقشته للأخباريين بما استشهد به من أخبار دالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب، مثل قوله عليه السلام: لَمَّا قَالَ زُرَّارَةُ: مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ أَنَّ الْمَسْحَ بِبَعْضِ الرَّأْسِ؟ فَقَالَ عليه السلام: لِمَكَانِ الْبَاءِ، فَعَرَفَهُ عليه السلام مَوْرَدَ اسْتِفَادَةِ الْحُكْمِ مِنْ ظَاهِرِ الْكِتَابِ^(١).

ورواية عبد الأعلى، قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال عليه السلام: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) امسح عليه)^(٣).

حيث علّق الشيخ الأنصاري على هذه الرواية موضحاً أنّها إحالة من الإمام عليه السلام في استفادته الحكم من ظاهر الكتاب بقوله: (والذي لا يخفى أنّ استفادة الحكم المذكورة من ظاهر الآية الشريفة ممّا لا يظهر إلا للمتأمل المدقّق نظراً إلى أنّ الآية الشريفة إنّما تدلّ على نفي وجوب الحرج أعني المسح على نفس الأصبع، فيدور الأمر في بادئ النظر بين سقوط المسح رأساً، وبين بقائه مع سقوط قيد مباشرة الماسح للممسوح، فهو بظاهره لا يدلّ على ما حكم به الإمام عليه السلام ولكن يعلم عند الشك أنّ الموجب للحرج هو اعتبار المباشرة في المسح فهو الساقط دون أصل

(١) الأنصاري، مرتضى: الرسائل، ٢٩، راجع الروايات التي استشهد بها في صفحة ٢٩ - ٣٠.

(٢) الحج: ٧٨.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ب ٣٩ - الوضوء - كتاب الطهارة - ح ٥، ج ١، ص ٣٢٧.

المسح، فيصير نفي الحرج دليلاً على سقوط اعتبار المباشرة في المسح فيمسح على الأصبع المغطى، فإذا أحال الإمام عليه السلام استفادة مثل هذا الحكم إلى الكتاب، فكيف يحتاج نفي وجوب الغسل أو الوضوء عند الحرج الشديد المستفاد من ظاهر القرآن إلى ورود التفسير بذلك من أهل البيت^(١).

وقد علق صاحب الكفاية على هذا الدليل بأن المراد ممّا يدلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه، بمتشابهاته ومحكماته، بداهة أنّ فيه ما لا يختصّ به كما لا يخفى^(٢).

وقال أيضاً: (أمّا ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين، وما دلّ على العمل بما فيه عرض الأخبار المتعارضة عليه، وردّ شروط المخالفة له، وغير ذلك ممّا لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه)^(٣).

(١) الأنصاري: الرسائل، ٣٠.

غير أنّ الحيدري ذكر: أنّ استدلال الأصوليين بالأخبار الكثيرة الواردة في مقامات احتجاج الإمام * ببعض الآيات واستدلالاته لا يدلّ ظاهراً على الإرشاد إلى الاستنباط منها كما فهمه بعض الأصوليين وبأنّ احتجاجه * بالآيات إنّما هو لأجل أنّه من الراسخين في العلم الذين هم أهل القرآن وهو بذلك يرّد على توجيه الشيخ الأنصاري للخبر المذكور؛ الحيدري، علي تقي: أصول الاستنباط، ١٤٤.

(٢) الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول ٢، ١٧.

(٣) م. ن. ٢، ١٧ - ١٨؛ وقد ردّ الشيخ يوسف البحراني على الأصوليين دعواهم ⇨

أما السيد محسن الكاظمي الأعرجي (ت ١٢٢٧هـ) فقد أكد على أن أكثر ما جاء في تفسيره عنهم عليه السلام إنما جاء في البطون، وإن النص والظاهر غني عن البيان، وأي بيان أوضح من ذلك من علم البيان^(١).
انظر إلى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾^(٢).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾^(٣).

﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ﴾^(٤).

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ﴾^(٥).

⇒ بالنسبة للأخبار الواردة بعرض الأخبار المختلفة في الأحكام الشرعية على القرآن والأخذ بما وافقه ورد ما خالفه حيث استدلوا بأنه لو لم يفهم منه شيء إلا بتفسير أهل البيت عليهم السلام انتفت فائدة العرض حيث عقب عليها قائلاً: لا منافاة فإن تفسيرهم عليهم السلام إنما هو حكاية مراد الله تعالى، فالأخذ بتفسيرهم أخذ (بالكتاب...) وذكر إن الذي يعمل بحديث أو آية وقد استفاد معناهما المراد منهما من أستاذه، أو من تفسير أو شرح لا ينسب عمله إلى ذلك الذي استفاد منه معنى الخبر أو الآية، وإنما ينسب إلى الآية أو الخبر: البحراني، يوسف: الدرّة النجفية، ١٧٣.

(١) الكاظمي، محسن: وسائل الشيعة، ١٢.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) آل عمران: ١٩٠.

(٤) الإسراء: ٣٢.

(٥) الكهف: ٦٠.

﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾^(١).

﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى﴾^(٢).

فهل تراه يحتاج إلى البيان، وهكذا وإن شئت فاعترض كتاب الله حيثما شئت لا تجد ما يحتاج إلى البيان إلا قليلاً، وأكثر ما يقع الإجمال في موضوعات الأحكام كالصلاة، والزكاة، في ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٣).

﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾^(٤).

﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾^(٥).

ونحو ذلك، والمرجع في الأوضاع الشرعية إلى السنة، واللغوية إلى اللغة^(٦).

مناقشة الدليل الثاني:

تتلخص مناقشة الأصوليين للأخباريين في أن الروايات التي استدلت بها الأخباريون معارضة بطائفة أخرى من الأخبار مفادها جواز العمل

(١) الكهف: ١١٠.

(٢) مريم: ٧.

(٣) المزمل: ٢٠.

(٤) الأنعام: ١٤١.

(٥) النساء: ٤٣.

(٦) الكاظمي، محسن: وسائل الشيعة، ١٢.

بالكتاب والأمر بالرجوع إليه وعرض الأخبار عليه^(١).

كما أن الروايات التي ساقها الأخباريون ظاهرة في النهي والردع لمن استقلّ برأيه واكتفى باستحساناته في تفسير جميع القرآن حتّى غير الظاهر منه، وبدون مراجعة أهل الذكر الذين أمر الله سبحانه عباده أن يسألوا منهم بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

حيث أنهم علموا ناسخه ومنسوخه، وعامّه وخاصّه، وظاهره وباطنه، وعدم جواز مثل هذا معلوم ومعروف بالبدهاة، إلّا أنه غير الذي يجوزه الأصوليون، أعني الأخذ والعمل ببعض آيات الأحكام الظاهرة في معناها مع عدم نصب قرينة على إرادة خلاف ظاهرها، وإنه إذا شكّ في وجودها فالأصل عدمها^(٣).

وللتعرّف على الرأي الممنوع منه في تفسير القرآن لا بدّ من

(١) كأخبار عرض المتعارضات على الكتاب، راجع: الكليني، محمّد بن يعقوب ٣٢٨ - ٣٢٩: الكافي ج ١، ص ٨؛ وكأخبار التوجيه في الاستنباط إلى القرآن؛ راجع كذلك: الحرّ العاملي؛ وسائل الشيعة ب ٣٩ - الوضوء، ح ٥؛ والأخبار التي تؤدّي هذا المفاد كثيرة لا داعي في الإطالة بذكرها.

(٢) النحل: ٤٣ راجع: الأنصاري: الرسائل، ٢٨.

(٣) إن العمل بالظواهر لا يكون إلّا بعد الفحص واستفراغ الوسع بالتدقيق في الأخبار، والآيات الأخرى عن المفسّر، والشارح، والناسخ، والمخصّص، وأمّا الآيات الأخرى غير الظاهرة في معناها وهي المتشابهة فإنّ الأصوليين لا يجوزون تفسيرها بآرائهم لعدم ظهور لفظي لها - اللهم إلّا إذا أظهر معناها بالرجوع إلى السنّة الشارحة، وأهل الذكر.

استعراض كلمات الأصوليين في هذا الخصوص ، قال المحقق القمي :
(ويمكن أن يراد أن من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة ، والتعارف في
بيان المعنى ، وأبدع معنى للفظ بمجرد الاشتباه فهو ممنوع ، مع أنا نرى
المحقق الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) كثيراً ما يفسر الألفاظ ويبين المعاني من
دون نص أو أثر^(١) .

كما ذكر أنه لا يجوز الحكم بالمراد من الألفاظ المشتركة والمجملة
في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من
الأئمة عليهم السلام أو دليل معتبر^(٢) .

أما الشيخ الأنصاري فقد أشار إلى الرأي الممنوع بقوله :
(الحمل على ما يظهر له في بادئ الرأي من المعاني العرفية واللغوية
من دون النظر في الأدلة العقلية ومن دون تتبع القرائن النقلية مثل الآيات
الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى)^(٣) .
أما صاحب الكفاية فقد نحى منحى آخر في الرد على الدليل حين
قال :

(يمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير ، فإنه كشف القناع

(١) القمي ، أبو القاسم : قوانين الأصول - الباب السادس - ، ٣٩٨ .

(٢) م . ن : ص ٣٩٨ ، وهذا المعنى أكد عليه الشيخ الأنصاري أيضاً ، راجع : الأنصاري :
الرسائل ، ٢٨ - ٢٩ .

(٣) م . ن : ، ٢٩ .

ولا قناع للظاهر^(١).

فإنّ أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنّه أمره بشيء بلسانه المتعارف بخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به وامثله لم يعدّ هذا تفسيراً؛ إذ التفسير كشف القناع^(٢).

ولعلّ مناقشة الكاظمي لدعوى الأخباريين هذه جديرة بالاعتبار، فبعد أن ذكر إنّ التفسير عبارة عن كشف القناع فلا يعمّ الظاهر الذي لا قناع عليه قال:

(لا إشكال إنّ سوق الروايات يقتضي وحدة المراد منها، فإنّها وردت لإفادة معنى واحد، من غير فرق بين ما أطلق فيه التفسير وبين ما قيد بالرأي)^(٣).

مناقشة الدليل الثالث:

أمّا عن الدليل الثالث فقد أجاب الأصوليون عن استدلال الأخباريين بطرّو التخصيص، والتقييد، والنسخ والتجوّز في أكثر ظواهر القرآن، بأنّ العلم الإجمالي وإن كان ثابتاً إلّا أنّه قد انحلّ بعد الفحص عن المقيّد، والمخصوص قرينة المجاز، فلا يبقى لنا علم بعده، كما ينحلّ بذلك العلم الإجمالي بوجود المخصّص والمقيّد بالإضافة إلى ظواهر السّنة.

(١) الخراساني: كفاية الأصول ٢، ١٧.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ٢٨.

(٣) الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأصول ٣، ٤٨.

وإلى هذا أشار الشيخ الأنصاري بقوله:

الانصاف يقتضي عدم الحكم بظهور الأخبار المذكورة في النهي عن العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص والتتبع في سائر الأدلة، خصوصاً الآثار الواردة عن المعصوم عليه السلام، كيف ولو دلت على المنع من العمل على هذا الوجه دلت على عدم جواز العمل بأحاديث أهل البيت عليهم السلام ففي رواية سليم بن قيس الهلالي عن أمير المؤمنين عليه السلام: إِنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ الْقُرْآنِ، مِنْهُ نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، وَخَاصٌّ وَعَامٌّ، وَمَحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ، وَقَدْ كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْكَلَامُ يَكُونُ لَهُ وَجْهَانٌ، وَكَلَامٌ عَامٌّ، وَكَلَامٌ خَاصٌّ مِثْلَ الْقُرْآنِ. وَفِي رِوَايَةِ سَلِيمَ بْنِ مُسْلِمٍ: (إِنَّ الْحَدِيثَ يَنْسَخُ كَمَا يَنْسَخُ الْقُرْآنُ) ^(١).

على أَنَّ الْأَصُولَيْنِ لَا يَقُولُونَ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْكِتَابِ اسْتِقْلَالاً مِنْ دُونِ مَرَاجَعَةِ الْأَخْبَارِ، وَالْفَحْصِ عَنِ الْمَخْصَصَاتِ وَالْمَقِيدَاتِ وَاسْتِخْرَاجِ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ مِنْهَا ^(٢).

فإذن لا مانع من التمسك بالعموم والإطلاق في غير الموارد التي نظفر بها، وكمثال على ذلك:

ما لو علمنا بحرمة عشرة شياة - في مائة من الغنم مثلاً، ثم بعد الفحص علمنا بوجود تلك العشرة في خصوص السود منها، فإن لا مجال للعلم

(١) الأنصاري: الرسائل، ٢٩.

(٢) القمي، أبو القاسم، قوانين الأصول - الباب السادس -، ٣٩٨.

الإجمالي لا تحلّاله لا محالة إلى علم تفصيلي بوجود العشرة المحرّمة في خصوص السود، وإلى شكّ بدوي بالإضافة إلى البيض منها.

وعليه فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة بالإضافة إلى طائفة البيض منها، والاجتناب عن طائفة السود، وما نحن فيه كذلك، فإنّه بعد انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من جهة الفحص عن موارد مظانّ وجودها لا مانع من التمسك بالعموم أو الإطلاق في غير تلك الموارد.

لذا فإنّ الخلاف بين الأصوليين والأخباريين لا يتعدّى أن يكون خلافاً شكلياً، لأنّ الأخباريين لا يمنعون من العمل بالظواهر مطلقاً، وإنّما يمنعون عنه إذا لم يقترن بالفحص عن مخصّصه أو ناسخه أو مقيّده^(١).

مناقشة الدليل الرابع :

أولاً: أنّ مضمون تلك الآيات هو المنع عن التعبد بالظنّ والتدين به، وجعله هو المدرك لكلّ أحكامه - أي أحكام الكتاب - وهذا غير مطلوبهم، فالدليل لا ينطبق على الدعوى.

ثانياً: أنّ مصبّ تلك النواهي عن الأخذ بالظنّ: إنّما هو أصول الدين والعقائد لا فروعه ومن المعلوم والمعروف، بل المجمع عليه أنّ معرفة أصول الدين لا يكفي فيها الظنّ، بل لا بدّ من الحصول على القطع فيها،

وهذا أيضاً غير المتنازع فيه فلا يكون الدليل منطبقاً على الدعوى^(١).
 ثالثاً: ما صرح به الأصوليون من أن الظن الذي نهى عن العمل به إنما
 (هو الظن الذي لا دليل على جواز اتباعه، فإن الظن الذي قام دليل قاطع
 على وجوب اتباعه، اتباع لذلك الدليل القاطع دون الظن)^(٢) وهنا قام
 الدليل على العمل بالظواهر وهو بناء العقلاء فتكون الظواهر خارجة
 موضوعاً عن الآيات الرادعة عن العمل بالظن لاعتبار العقلاء العمل به
 عملاً بالعلم، وقد أقرهم الشارع على ذلك.

ثانياً: استدلال الأصوليين على حجّة ظواهر الكتاب:

توطئة:

لما كان الكتاب والسنة أهم الأحكام الشرعية، والذي يتركز عليهما
 معظم استنباط الفروع الفقهية، وما هو كاشف عن التشريعات الإلهية
 الكافلة لنظم النوع البشري، ومعنى دلالة الكتاب والسنة على الحكم
 الشرعي هو ما يكشف ألفاظهما عنه من المعنى الذي تحمّله وأداه وفق
 إرادة المتكلم^(٣).

وذلك المعنى هو الحكم الشرعي، أعني مدلول اللفظ وما يتضمّنه

(١) الغروي، علي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، ٩١.

(٢) الإصفهاني، محمد حسين بن محمد رحيم: الفصول في الأصول، ٢، مبحث
 الاجتهاد - بلا ترقيم.

(٣) أي بأن يحصل ظنّ بمراذه من ظهور اللفظ فيه.

الخطاب لا الخطاب نفسه .

لذا فإنّ أوائل الأصوليين للحكم الشرعي بأنّه (خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين)^(١) لا يخلو من تسامح، حيث إنّ الخطاب كاشف عن الحكم، والحكم مدلوله، ومن المعلوم أنّ الدالّ غير المدلول، فلا بدّ إذن من أن يكون للفظ الكتاب والسنة ظهور في المعنى اللغوي أولاً، وظهور في إرادة المتكلّم له ثانياً كي يصحّ حمله عليه^(٢).

قال صاحب الكفاية: (لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث مرادة للفظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال، ولا يكون من قيود المستعمل فيه)^(٣) وذلك للزوم تعدّد اللحاظ، أي يلحظه مرتين وقال أيضاً: (لا بدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة في إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته على الإرادة، وإلاّ لما كانت لكلامه هذه الدلالة^(٤)) وإن كانت له الدلالة التصوريّة أي كون سماعه موجباً لأخطار معناه الموضوع له، ولو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور ولا اختيار^(٥).

(١) القمّي، أبو القاسم: قوانين الأصول، ٥.

(٢) وتسمّى الدلالة في الأوّل التصوريّة، وفي الثاني الدلالة التصديقيّة.

(٣) الخراساني: كفاية الأصول، ١، ٢٢.

(٤) أي الدلالة التصديقيّة.

(٥) الخراساني: كفاية الأصول، ١، ٢٣.

وإنما اشترطنا أن يكون للفظ ظهوران^(١) إذ قد يكون المعنى للفظ واحداً - أي لغة - وهذا يسمّى مختصاً، ولعلّه أجلي مصاديق الظهور والأوضح في حجّيته، وقد يكون متعدداً كما إذا كان مشتركاً وقد يكون له معنى حقيقي وآخر مجازي، وربّما يصل المعنى المجازي بكثرة دورانه في الاستعمال واستغنائه عن القرينة وهو ما يسمّى بالمجاز المشهور أو الحقيقي^(٢).

وإذا كان كذلك فربّما يكون له ظهور في أحد معانيه^(٣). فيلزم إذاً إحراز ظهورين وهذا هو المراد من تعابير بعض الأصوليين بالاستعمال، ومرادهم ظهور استعمال المتكلم للفظ الظاهر منه لغة، ونتيجة ذلك أنّ الظهور الاستعمالي لا يلزم الظهور اللغوي، بل قد ينفك عنه.

وقد رفض الشيخ المظفر هذا التقسيم حيث قال: (الظهور قسم واحد، وليس هو إلا دلالة اللفظ على مراد المتكلم وهذه الدلالة هي التي نسمّيها الدلالة التصوريّة وهي: أن يلزم من العلم بصدور اللفظ من المتكلم ابغلم بمراده من اللفظ، أو يلزم منه الظنّ بمراده، والأوّل يسمّى النصّ)، ويختصّ الثاني باسم الظهور^(٤).

وانتهى إلى أنّ ما يسمّونه بالدلالة التصوريّة ليست بدلالة وإنما كان

(١) أي ظهور لغوي، وظهور استعمالي.

(٢) م. ن: ١، ١٠.

(٣) أي أحد معانيه اللغوية والتي عبّر عنها ب الدلالة التصوريّة.

(٤) المظفر، محمّد رضا: أصول الفقه ٣، ١٤٥ - ١٤٦.

ذلك منهم تسامحاً في التعبير، بل هي من باب تداعي المعاني، فلا علم ولا ظنّ فيها بمراد المتكلّم، فلا دلالة، فلا ظهور وإنّما كان خطور، والفرق بعيد بينهما^(١). فإذا تحقّق للفظ ظهور على نحو ما بيّناه، فهل يكون حجة فيه؟ بمعنى إلزام المولى للعبد لو ترك ما أمره به، أو فعل ما نهاه عنه، أو قبول عذر العبد لو كان الأمر بالعكس أخذاً بظهور حاله، إذا عرفنا هذا فلنشرع في استدلال الأصوليين على حجّة الظاهر.

الاستدلال على حجّة الظواهر:

ينحصر استدلال الأصوليين على حجّة الظاهر ببناء العقلاء، والدليل الذي ساقوه يتألّف من مقدّمتين قطعيّتين:

المقدّمة الأولى:

أنّه لولا اعتبار الظهور والبناء على أنّ الظاهر هو المراد لاختلّ النظام ولمّا قام للعقلاء سوق، ومن المعلوم أنّه ليس في طريقة العقلاء ما يتقضي التعبد بذلك، بل لمكان أنّهم لا يعتنون باحتمال عدم إرادة المتكلّم ما يكون الكلام ظاهراً فيه، لأنّ احتمال إرادة خلاف الظاهر إنّما ينشأ من احتمال غفلة المتكلّم من نصب قرينة الخلاف، أو احتمال عدم إرادة استيفاء مراده من الكلام، ونحو ذلك ممّا يوجب انقذاح احتمال عدم إرادة المتكلّم ظاهر الكلام، وكلّ هذه الاحتمالات منفيّة بالأصول

(١) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٤٦.

العقلانيّة التي جرت عليها طريقتهم^(١).

كما أن أهل المحاورة من العقلاء وتبعاً لسيرتهم الأولى تبنوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه لا يحتمل الخلاف^(٢)، وهكذا فإنّ ظاهر الكلام بيان ودليل يوجب العمل به لا فرق في ذلك بين كلام الكتاب والسنة وغيرهما وسواء أحصل من هذا الظاهر الظنّ الفعلي الشخصي لمن علم به أم لم يحصل، ما دام الكشف عن المدلول ذاتي لدلالة الظاهر من الكلام بل هو هي، ومتى تحقّق هذا الكشف يرتفع الحجاب وينقطع العذر، وتتمّ الحجّة على الجميع المقصود بالمشافهة وغير المقصود؛ لأنّ عدم القصد لا يبطل دلالة الدليل، ولا يسوّغ لغير المقصود أن ينكرها ويقول: لا دلالة لهذا الكلام لأنّي غير مخاطب به^(٣) ولذلك يكون الظاهر حجةً للمتكلّم على السامع يحاسبه عليه ويحتجّ به عليه لئلاّ حمله على خلاف الظاهر ويكون أيضاً حجةً للسامع على المتكلّم يحاسبه عليه ويحتجّ به عليه لو ادّعى خلاف الظاهر ومن أجل هذا يؤخذ المبرء بظاهر إقراره ويدان به وإن لم يكن نصّاً في المراد^(٤).

(١) الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأصول ٣، ٤٧ - ٤٨.

(٢) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٤٧.

(٣) مغنية، محمّد جواد، علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٢٢٢.

(٤) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٤٧.

وعلى هذا الأساس يرتكز القضاء والعديد من الأحكام الشرعية، وترسم الحقوق والواجبات وبه وعليه تدور عجلة الخطابات والفهم والأفهام.

المقدمة الثانية:

أنّ الشارع المقدّس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده بدليل أنّ الشارع من العقلاء، بل رئيسهم^(١) أي أنّ الشارع أقرهم عليها ولم يردع عنها، بل اتخذها طريقة له أيضاً فإنّه ليس للشارع طريق في بيان مراداته بل يتكلّم على طبق تكلّم العقلاء، بل لا يتطرّق بعض الاحتمالات التي توجب الشكّ في إرادة ظاهر الكلام في كلامه كاحتمال الغفلة عن نصب القرينة، فلم يبق إلاّ احتمال عدم إرادة استيفاء تمام مراده من الكلام وهو منفي بالأصل^(٢).

وإذا ثبتت هاتان المقدّمتان فلا إشكال في اعتبار الظواهر من غير فرق بين ظاهر كلام الشارع وغيره.

خلاصة وتقويم:

يتخلّص الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في خصوص العمل

(١) م. ن: ٣، ١٤٧.

(٢) الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأصول ٣، ٤٨.

بظواهر الكتاب بأن الأخباريين انقسموا إلى فريقين، فريق منع من العمل بظواهر الكتاب، وفريق أجاز العمل.

فالذين منعوا من العمل بظواهر الكتاب احتجّوا بأن فهم القرآن مختصّ بمن نزل عليه، وإذا كان الأمر كذلك فلا يمكن الاعتماد على الظاهر لاحتمال وجود قرائن معلومة لهم عليه السلام مجهولة لنا تدلّ على خلاف الظاهر.

كما احتجّوا بالأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، أو بالعلم الإجمالي بوجود مخصّصات أو مقيدات ممّا يسقط الظاهر عن الاعتبار أو بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ.

أمّا الأصوليون فإنّهم احتجّوا بأخبار الأمر بالتمسك بالكتاب، وبأخبار عرض المتعارضات على الكتاب، وبعض أخبار التوجيه في الاستنباط إلى القرآن.

حيث ذهبوا إلى حصول الاطمئنان من الأخذ بظواهر الآيات التي لا يعتري الغموض معناها أو مؤدّاها بعد الفحص عن شارحها ممّا ورد عنهم عليهم السلام وهم في هذه الناحية لا يختلفون عن الأخباريين الذين قالوا بطروء العلم الإجمالي بوجود المخصّصات والمقيدات وضرورة الفحص عنها، فالنزاع في هذا المجال لفظي كما ترى.

ويبقى استدلال الأصوليين هو الراجح لأنّ الشارع في كتابه المجيد لم تكن له طريقة خاصّة تختلف عن طريقة سائر أهل المحاورات في محاوراتهم لأنّه أراد أفهام البشر ظواهر حكمه وأحكامه.

الأخبار بين الأصوليين والأخباريين

المبحث الأول: مرويات كتب الحديث وخاصة الكتب
الأربعة.

المبحث الثاني: تقسيم الأخبار.

المبحث الأول

مرويات كتب الحديث وخاصة الكتب الأربعة

وقع الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في مرويات كتب الحديث وخاصة الكتب الأربعة فقد ذهب الأخباريون إلى قطعية صدور ما جاء فيها، وقد أفاضوا في الاستدلال على ذلك حتى أن المحدث الإسترآبادي عقد فصلاً في (فوائد المدينة) لذكر الوجوه الدالة على صحة الأخبار الواردة في الكتب الأربعة حيث ذكر اثني عشر وجهاً^(١)، وعلى الوتيرة نفسها جرى العاملي حسين بن شهاب الدين حيث عقد الفصل الرابع من كتابه (هداية الأبرار) في ذكر القرائن الدالة على صدق ما شهد به الأئمة الثلاثة^(٢) من صحة أحاديث كتبهم وأنه لا يجوز رد ما روي عن الأئمة عليهم السلام^(٣).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدينة، ١٨١.

(٢) المقصود بالأئمة الثلاثة هم أصحاب الكتب الأربعة: الكليني محمد بن يعقوب ت ٣٢٨ - ٣٢٩ هـ صاحب كتاب الكافي، ومحمد بن علي بن الحسين بن بابويه (ت ٣٨١ هـ) صاحب كتاب (من لا يحضره الفقيه) والشيخ الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ) صاحب كتابي (التهذيب والاستبصار).

(٣) العاملي: حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ٨٢.

كما سلك الفيض الكاشاني المسلك نفسه في كتابه (الوافي)^(١).
 أمّا الحرّ العاملي محمد بن الحسن (ت ١١٠٤ هـ) فقد استدلّ على ذلك
 باثنين وعشرين وجهاً في الفائدة التاسعة التي عقدها لإثبات صحّة
 أحاديث جميع الكتب التي جمع منها كتابه (وسائل الشيعة إلى تحصيل
 مسائل الشريعة) وحكم بوجوب العمل بها أجمع^(٢)، واستدلّ المحدث
 البحراني على ذلك بستّة وجوه، وقال بعد أن ذكر تلك الوجوه:
 (إلى غير ذلك من الوجوه التي أنهيناها في كتاب المسائل إلى اثني
 عشر وجهاً، وطالب الحقّ المنصف تكفيه الإشارة والمكابرة المتعسف
 لا ينتفع ولو بألف عبارة)^(٣).

أولاً: أدلة الأخباريين على صحّة ما جاء في الكتب الأربعة:

استدلّ الأخباريون على صحّة ما جاء في كتب الحديث^(٤) وخاصة

(١) الكاشاني: الوافي ١، ١١.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٠، ٩٦ - ١٠٤ الخاتمة.

(٣) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ١٥ - ٢٤.

(٤) لم يهذ بالأخباريون إلى صحّة ما ورد في الكتب الأربعة فحسب، بل ذهبوا إلى صحّة ما ورد في كتب حديثيّة أخرى كقوله الرضا* حيث نقل لنا المجلسي محمد باقر ت ١١١٠ هـ أنّه أخبره به السيّد الفاضل المحدث القاضي أمير حسين بعد ما ورد أصفهان، قال: قد اتّفقت في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام أنّه أتاني جماعة من أهل قم حاجين وكان معهم كتاب يوافق تاريخه عصر الرضا* وأنّ السيّد يقول: كان عليه خطّ الرضا* وإجازات جماعة كثيرة من الفضلاء، ونقل المجلسي أيضاً: أنّ السيّد قال: (حصل لي العلم بتلك القرائن أنّه تأليف الإمام*)، وقد أخذ المجلسي هذا

الكتب الأربعة بأدلة كثيرة عقدوا لها فصولاً في مؤلفاتهم ونظراً لتداخل هذه الأدلة ولانضواء بعضها تحت البعض الآخر وتكرارها، لذا آثرت الاختصار على أهم ما استدلوا به، إذ يمكن حصره بالنقاط التالية.

الأولى: إنا نعلم أنه كانت عند قدمائنا أصول من زمن أمير المؤمنين عليه السلام إلى زمن الأئمة الثلاثة كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم وأعمالهم، ونعلم علماً عادياً أنهم كانوا عالمين بأنه مع التمكين من القطع واليقين في أحكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك، وأنهم لم يقصروا في ذلك، واستمر هذا المعنى إلى زمن المحمدين الثلاثة، فعلم أن تلك الأحاديث كلها صحيحة باصطلاح القدماء ^{(١)(٢)}.

الثانية: إنا نقطع قطعاً عادياً بأن جمعاً كثيراً من ثقة أصحاب الأئمة عليهم السلام ومنهم الجماعة الذين أجمعت العصابة على أنهم لن ينقلوا إلا الصحيح باصطلاح القدماء صرّفوا أعمارهم في مدة تزيد على ثلاثمائة

في الكتاب وكتبه وصحّحه واعتمد عليه؛ راجع: المجلسي، محمد باقر (ت ١١١٠ هـ): بحار الأنوار ١، ١١؛ كما أشار الشيخ البحراني في تمة المقدمة الثانية من الحقائق إلى أنه لم يقصر العمل بالأخبار على ما في الكتب الأربعة المشهورة، فقد نقل عن المحدث السيد نعمة الله الجزائري (ت ١٢١٢ هـ) أن الأصول الأربعة لم تستوف الأحكام كلها، بل وجدنا كثيراً من الأحكام في غيرها مثل: عيون أخبار الرضا، والأمال، وكتاب الاحتجاج؛ كما امتدح المحدث البحراني الشيخ المجلسي على ما جمع في بحاره من أخبار جمّة من الأصول المندرسة؛ البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٢٥.

(١) الإسترأبادي: الفوائد المدنية، ١٨١.

(٢) إنما قيد الصحيح باصطلاح القدماء لأنه على مبناء ما كان صحيح الصدور لا صحيح

سنة في أخذ الأحكام عنهم عليهم السلام وتأليف ما يسمعونهم منهم عليهم السلام وعرض المؤلفات عليهم، ثم التابعون لهم يتبعونهم في طريقتهم، واستمر هذا المعنى إلى زمن الأئمة الثلاثة^(١) ومن الكتب المعروضة على الأئمة كتاب عبيد الله بن علي الحلبي، وكتاب يونس بن عبد الرحمن وكتاب الفضل بن شاذان وغيرها فأجابوا بأنها حق^(٢).

الثالثة: يعلم من تتبّع كتب الرجال وأحوال القدماء أن الأصول والكتب المعتمدة كلّها موجودة في زمن الأئمة الثلاثة وأنهم جمعوا كتبهم منها... فلو نقلوا فيها ما فيه ريب لميزوه بعلامة وإلا لم يكونوا مرشدين، وكفى بذلك قرينة على صحّة ما فيها^(٣). وهو ما ذكره المحدث الإسترآبادي مستشهداً بتصريح الشيخ الطوسي في (العدة)^(٤) وفي أوّل الاستبصار: إن كلّ حديث عمل به مأخوذ من الأصول المجمع على صحّة نقلها^{(٥)(٦)}.

(١) م. ن. ١٨١.

(٢) العاملي: هداية الأبرار، ٨٣ - ٨٦.

(٣) م. ن. ٨٤ - ٧٤ - ٧٥.

(٤) الطوسي: عدة الأصول، ١، ٤٧.

(٥) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٨٣٧.

الكاشاني، ملا محسن الفيض: الوافي، ١، ١١.

(٦) وأنا بصدد ذكر هذا الدليل رأيت من المناسب أن أعرّض إلى عصر تأليف هذه الأصول حيث تكاد الآراء تختلف فبينما نجد بعضهم لا يتعرّض إلى عصر التأليف ⇨

الرابعة: إنَّ الأئمةَ عليهم السلام كانوا يأمرُون أصحابهم بكتابة الحديث وحفظ الكتب ويقولون لهم أنكم ستحتاجون إليها. فعن الصادق عليه السلام أنه قال: (احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها)^(١).

ولا معنى لذلك إلا العمل بما فيها، وما عندنا الآن من الأخبار مأخوذ من تلك الكتب التي كانت عند أصحاب الأئمة، وأمروهم بكتابتها ونشرها^(٢).

الخامسة: أن الشيخ الطوسي كثيراً ما يتمسك بأحاديث في طريقها الضعفاء، وربما طرح أحاديث الثقة وأولها لأجلها، وما ذاك إلا لأنه ظهر

→ إطلاقاً كما في عبارة الشهيد الثاني ت ٩٦٥ - ٩٦٦ هـ في شرح الدراية حيث قال: (استقرَّ أمر المتقدمين على أربعمئة مصنف لأربعمئة مصنف سموها أصولاً فكان عليها اعتمادهم). راجع: الطهراني، آغا بزرك: الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢، ١٣٠.

في حين هناك نصوص تشرح بزمان التأليف ويمكن حصرها في قولين: الأول: إنَّ زمن التأليف هو عصر الصادق * قال المحقق الحلي (ت ٦٧٦ هـ): (كتبت من أجوبة مسائل جعفر بن محمد أربعمئة مصنف لأربعمئة مصنف سموها أصولاً).

الحلي، أبو القاسم جعفر (المحقق) (ت ٦٧٦ هـ): المعتبر، ٥: الثاني: عصر الأئمة من الإمام علي إلى زمان العسكري عليه السلام، وهذا ما ذهب إليه السيد العاملي، راجع: العاملي، محسن الأمين: أعيان الشيعة ١، ٥٠، والطهراني: الذريعة ٢، ١٣٠.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب: الكافي - كتاب فضل العلم - باب رواية الكتب والحديث وفضل الكتابة ج ١، ح ١٠.

(٢) العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ٨٥، راجع كذلك: الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٨١.

له صحتها، إمّا لوجودها في الكتب المعتمدة، أو غير ذلك من الوجوه الموجبة لقبولها وترجيحها، فلذلك رجّح العمل بها، لذا فإنّ اعتماد الفقهاء لم يكن على السند وحده، ولم يكونوا يحكمون بصحة حديث إلاّ بعد القطع بذلك، لأنّ أكثر الأخبار كانت عندهم متواترة، أو في حكم المتواترة لقرائن دلّت على ذلك^(١).

السادسة: كما استدلّ الأخباريون أيضاً على صحة ما جاء في الكتب الأربعة اعتماداً على المقدمات التي وردت فيها، فقد قال الكليني في أوّل الكافي: (قد فهمت يا أخي ما شكوت من اصطلاح أهل دهرنا على الجهالة، وما ذكرت أنّ أموراً قد أشكلت عليك لا تعرف حقائقها لاختلاف الرواية فيها... إلى أن قال: وقلت: أنّك تحبّ أن يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلّم، ويرجع إليه المسترشد... وقد يسّر الله وله الحمد تأليف ما سألت، وأرجو أن يكون بحيث توخيت، فمهما كان فيه من تقصير، فلم تقصر تبتنا في إهداء النصيحة، إذا كانت واجبة لإخواننا)^(٢).

وقد قرب الحرّ العاملي الاستدلال على صحة أحاديث الكافي بوجوه منها:

أ - قوله بالآثار الصحيحة، حيث أنّه لم يذكر فيه قاعدة يميّز بها

(١) العاملي: هداية الأبرار، ٨٥، راجع كذلك: الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٠، ٩٩.

(٢) الكليني: الكافي ١، ٥، راجع كذلك: العاملي: هداية الأبرار، ٥٦.

الصحيح من غيره، لو كان غير صحيح. فعلم أن كل ما فيه صحيح باصطلاح القدماء، بمعنى الثابت عن المعصوم بالقرائن القطعية أو التواتر.

ب - أنه وصف كتابه بأوصاف يستلزم منها ثبوت أحاديثه، والتي منها: أنه صنّف كتابه لإزالة حيرة السائل، فلو لفق كتابه من صحيح وغيره لزاد السائل حيرة وإشكالاً.

ج - أنه ذكر أنه لم يقصر في إهداء النصيحة، وأنه يعتقد وجوبها فكيف يرضى بالتقصير في ذلك ويلفق كتابه نم الصحيح والضعيف مع كون القسمين متميزين في زمانه قطعاً^(١) أما الشيخ الصدوق فقد صرح في أوّل كتابه (من لا يحضره الفقيه) بعد أن ذكر سبب تأليفه للكتاب: (وصفت له هذا الكتاب بحذف الأسانيد لئلا تكثر طرقه، وإن كثرت فوائده ولم أقصد فيه قصد المصنّفين إلى إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحته وأعتقد أنه حجة بيني وبين ربّي، ثم ذكر الكتب التي استخرج منها كتابه)^(٢).

وقد اعتمد الأخباريون على ما أورده الصدوق في مقدّمة كتابه المتقدّمة لإثبات ما ذهبوا إليه^(٣)، قال الحرّ العاملي بعد ذكر مقدّمة الشيخ الصدوق:

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٠، ٦٤.

(٢) الصدوق: من لا يحضره الفقيه ١، ٢ - ٣.

(٣) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٨٣ حيث اعتمده وجهاً.

(إنها صريحة في الجزم بصحة أحاديث كتابه والشهادة بثبوتها، وفيه شهادة بصحة الكتب المذكورة، وغيرها ممّا أشار إليه وثبوت أحاديثه)^(١).

السابعة: اعتبر الأخباريون ما ورد على لسان أئمتهم من تنبيه إلى ما دسّه الكذّابون، وتسميتهم بأسمائهم، رعاية منهم لتنقية هذه المدونات ممّا دسّه الكذّابون.

وفي معرض الردّ على من قال: إنّ الكذّابين والوضّاعين كثيرون كما تشهد به كتب الرجال، فربّما غفل أصحاب الكتب الأربعة ونقلوا بعض الأخبار المكذوبة، أو الموضوعة في كتبهم لا عن عمد، وربّما سها بعض الرواة الثّقاة فزاد في الحديث أو نقص منه لا عن عمد، فنقلوه كما وجدوه، فكيف يمكن الحكم بصحة كلّ ما في هذه الكتب والاعتماد عليه؟

أجاب العاملي حسين بن شهاب الدين بقوله: (إنّ هذا محتمل، ولكنّه يندفع بالتأمّل في تناسب أجزاء الحديث ومطابقة السؤال للجواب، واعتضاد بعض الأخبار ببعض، وكون الحديث مضطرباً... أو لا يدلّ على معنى محصّل، أو غير ذلك، فلو وجدنا حديثاً يقع فيه الريب أو الشكّ لا نعمل به، ولا نكذب به، بل يسكت عنه احتياطاً^(٢).

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٠، ٦٢، ٦٤، ٦٥، فقد أورد كلام الشيخ الطوسي في العدة والاستبصار وعلّق عليه بما يؤيد مذهبه.

(٢) العاملي: هداية الأبرار، ١٠١.

الثامنة: ذكر المحدث البحراني أن الاختلاف في الأخبار كان بسبب آخر، لا بسبب الكذابين الذين نبّه الأئمة إليهم، فظهرت مدونات الحديث من مروياتهم، فليس هناك إذن رغم اختلاف الأحاديث في هذه المدونات مما هو مكذوب.

قال المحدث البحراني: (إن اختلاف الواقع في الأخبار إنما نشأ من التقيّة^(١) لا من دسّ الأخبار المكذوبة في أخبارنا والتي منها ما ورد

(١) التقيّة: الإظهار باللسان خلاف ما ينطوي عليه القلب للخوف على النفس، إذا كان ما يبطنه هو الحق، فإذا كان ما يبطنه باطلاً كان ذلك نفاقاً. وهي مأخوذة من الوقاية لتدفع عن نفسك الأخطار وتقيها من المخاوف، راجع كذلك: الطوسي: التبيان في تفسير القرآن ١، ٣٥٧، راجع كذلك: الطبرسي، أبو علي ت ٥٤٨ هـ: مجمع البيان في تفسير القرآن ١، ٤٣، وقد استفاضت الأخبار عند الشيعة الإمامية على جواز استعمال التقيّة في أقوالهم وأفعالهم فكانوا لا يبيحون بالحكم الواقعي إلا عند الأمن على أنفسهم (منها): صحيح معمر بن خلاد عن الإمام الباقر× قال: (التقيّة من ديني ودين آبائي، ولا إيمان لمن لا تقيّة له)، راجع: الحرّ العاملي: وسائل الشيعة - ب ٢٤ - الأمر بالمعروف، فتدلّ بإطلاقها على استعمال أهل البيت للتقيّة قولاً وفعلاً. (ومنها): صحيح زرارة عن أحد الصادقين× قال: (ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً، شرب المسكر ومسح الخفين، ومتعة الحج)، راجع كذلك: الحرّ العاملي: وسائل الشيعة - ب ٣٨ - الوضوء - ح ١. وأهل البيت لم يستعملوا التقيّة إلا بعد أن دعت الحاجة إليها، وقد رخص فيها الشرع الإسلامي قال تعالى: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً) سورة آل عمران، الآية: ٢٨؛ بل رخص في إظهار كلمة الكفر عند الاضطرار كما فعله عمّار بن ياسر حين اضطرته قريش إلى النيل من النبي | فنزل قوله تعالى: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ) سورة النحل، الآية: ١٠٦؛ وقال له النبي: يا عمّار إن

عنهم عليهم السلام: من أن لكل رجل منا رجلاً يكذب عليه.

فإن أصحاب الأصول الأربعمئة كانوا يتحرزون عن رواية ما لم يجزموا بصحته). وبعد أن ذكر أحاديث نص فيها الأئمة على أسماء الكذابين أمثال المغيرة بن سعيد ومحمد بن مقلاص المعروف بأبي الخطاب، وفارس بن حاتم القزويني، ومحمد بن نصير النميري، وجمع كثير ممن تسمى بالشيعة، حيث ذهب إلى أن شهرة الأمر في هؤلاء المعدودين وأمثالهم، فإنهم لا يعتمد أحد ممن اطلع على أحوالهم وعلى رواياتهم، ولا يدونونها في أصولهم، إلا مع اقترانها بما يوجب صحتها ويعلم ثبوتها^(١)

ثانياً: موقف الأصوليين من الكتب الأربعة:

لا يخفى أن دعوى قطعية صدور الأخبار لا يمكن قبولها إن كان المراد ما هو المتبادر من القطع الذي هو اليقين الجامع من النقيض،

→ عادوا فعد، راجع كذلك: الحر العاملي: وسائل الشيعة - ب ٢٩ - الأمر بالعروف؛ الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري: أسباب النزول، ٢١٢.

بالإضافة لما دل من الكتاب والسنة على نفي الحرج في الشرع، وإباحة ما اضطر إليه المكلف فإنه دال على مشروعية التقية لأنها عبارة عن وقاية النفس أو المال أو العرض من الأذى، وقد ذكر الخطيب البغدادي أن أبا حنيفة كان يقول بخلق القرآن فاعترضه ابن أبي ليلى واستتابه، فتاب وعدل إلى القول بأن القرآن من كلام الله تعالى فقال له ابنه حماد: كيف صرت إلى هذا وتابعته، قال: (يا بني خفت أن يقدم علي فأعطيته التقية)، راجع كذلك: البغدادي، أحمد بن علي: تاريخ بغداد ١٣، ٣٧٩.

(١) البحراني: الحقائق ١، ٨ - ١٣.

لشكرة الدواعي والأسباب المانعة من حصوله لاحتمال الخطأ، والغفلة، والنسيان، بل وتعمد الكذب في أصل كتابة الأخبار، بل وفيما بعد ذلك في كل عصر وزمان، مضافاً إلى احتمال الدس في تلك الأعصار السابقة كما دلت على ذلك جملة من الأخبار.

(منها): ما روي عن الصادق عليه السلام: (إنّا أهل بيت صادقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا فيسقط صدقنا بكذبه علينا)^(١).

وفي آخر عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (لعن الله المغيرة بن سعيد، أنه كان يكذب على أبي)^(٢).

وفي رواية عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (كان أبو الخطاب أحرق فكنت أحدثه فكان لا يحفظ وكان يزيد من عنده)^(٣).

من أجل هذا تساءل الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٦ - ١٢٠٨هـ) بقوله:

(١) الكشي: معرفة أخبار الرجال ٤، ١٩٧، ترجمة محمد بن مقلص.

(٢) م. ن: ٤، ١٩٧.

(٣) م. ن: ٤، ١٩١.

وأبو الخطاب هو محمد بن مقلص أبي زينب الأسدي، الكوفي، الأجدع، الزرّاد، البزّاز، البرّاد، وهو من أصحاب الإمام الصادق * غير أنه تغيّرت حاله فطرده ولعنه.

راجع: المامقاني، عبد الله: تنقيح المقال - المطبعة المرتضوية - النجف الأشرف - ١٣٥٢ هـ - ج ٣، ص ١٨٩، رقم الترجمة ١١٣٩٣، وراجع كذلك: القمي، عباس: هداية الأحباب فيذكر المعروفين بالكنى والألقاب - المطبعة المرتضوية - النجف الأشرف -

فكيف تدعى القطعية للأخبار مع أن اختلافها في زمن صدورها وسؤال الرواة بعد تحيّرهم عن الحقّ منها يقضي بعدم كونها قطعية أيضاً، وإن كان التحيّر في جملة منها من جهة الواقع لا من جهة الصدور، كما يكشف عنه الترجيح بمثل الشهرة ولكن في جملة منها التحيّر من جهة الصدور كما يقضي به ويكشف عنه التراجيح من جهة الصدور كالأوثنية والأعلمية ونحوهما^(١).

وكيف تدعى القطعية... مع ما ترى من الخلل بالزيادة والنقصان، والتغيير والتبديل... كما تقضي به وتشهد له الملاحظة فكم نرى الخبر الواحد المروى في الكتب الأربعة فضلاً عن غيرها - مختلف المتن بالزيادة في بعضها والنقصان في آخر -، فترى في بعضها (الواو) وفي الآخر (أو) مكانه، وفي الثالث (الفاء) مكانهما مثلاً، وفي الرابع زيادة فقرة متكفلة بحكم آخر أو منافية لسابقتها^(٢).

أما من ناحية الطريق فالأمر لا يختلف أيضاً، وذلك لاشتراك الرواة اسماً، أو لقباً، أو كنية، أو صفة، أو نسباً، أو مكاناً، إلى غير ذلك، والمميزات ظنية، وهكذا كلما زادت الوسائط زاد احتمال الخلل، وكذا في كيفية النقل باللفظ أو المعنى، فإن احتمال الخطأ في النقل بالمعنى

(١) البههاني، محمد باقر بن محمد أكمل ت ١٢٠٦ - ١٢٠٨ هـ: الفوائد الحائرية - المطبوع ضمن رجال الخاقاني، ٢١٠.

(٢) م. ن.، : ٢١٠.

أكثر منه في اللفظ إلى غير ذلك ممّا يوجب عدم الطمأنينة بالصدور فضلاً عن القطعية، فدعواها ليست إلا مكابرة صرفة، نعم دعوى الظنيّة، بل والاطمئنان بها في الجملة في محلّها خصوصاً الكتب الأربعة^(١).

وأما ما ذكره الحرّ العاملي في الفائدة الثامنة^(٢) من تفصيل بعض القرائن التي يقترن بها الخبر، فإنّها عند الملاحظة والتأمّل نراها غير دالة على مدّعه من قطعية أخبار الكتب الأربعة بمعنى جميعها فضلاً عن غيرها، إذ هي ما بين كون الراوي ثقة، أو كون الرواية مأخوذة من كتاب معتمد، أو موجودة في أصليين، أو كون الراوي لها من أهل الإجماع على التصديق أو التصحيح، أو غير ذلك من الأمور التي لا توجب أزيد من كون الخبر معتمداً عليه، حجة في مقام العمل، أمّا أنّه قطعي الصدور فمن أين؟ بل جملة منها لا تصل إلى هذا الحدّ ولا تفيد كونه مجرداً عن المعارض، فإنّ مجرد كون الخبر خالياً عن المعارض لا يوجب اعتباره ووجوب العمل به، ما لم يكن جامعاً لشرائط الحجّة من وثاقة ونحوها^(٣).

كما ناقش الوحيد البهبهاني الحرّ العاملي فيما ذهب إليه في الفائدة التاسعة التي عقدها للاستدلال على صحّة أخبار الكتب التي نقل منها

(١) م. ن.، ٢١٠ - ٢١١.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٠، ٦٤.

(٣) البهبهاني: الفرائد الحائرية، ٢١٦.

كتابة (الوسائل)، فقد قال الحرّ العاملي: (والعجب أن هؤلاء المتقدمين، بل من تأخر عنهم، كالمحقق، والعلامة، والشهيد، وغيرهم، إذا نقل واحد منهم قولاً عن أبي حنيفة أو غيره... أو نقل كلاماً من كتاب معين، ورجعنا إلى وجداننا نرى أنه قد حصل لنا العلم بصدق دعواه وصحة نقله لا الظن، وذلك علم عادي كما نعلم أن الجهل لم ينقلب ذهباً، والبحر لم ينقلب دماً، فكيف يحصل العلم من نقله عن غير المعصوم، ولا يحصل من نقله عن المعصوم غير الظن؟^(١)).

وقد أجاب الوحيد البهبهاني عن ذلك موضحاً أنه لا فرق بين القسمين أعني النقل عن المعصوم وغيره في عدم حصول القطع بمعناه الظاهر أعني اليقين الجازم الذي لا يحتمل النقيض، كما أنه لا فرق بينهما في حصوله بمعنى وجوب القبول والعمل والثبوت شرعاً، بعد كون الناقل جامعاً لشرائط الحجية من العدالة والضبط ونحوهما^(٢). نعم قد يحصل أول الأمر ما يشبه اليقين والقطع لكون السامع غافلاً وغير ملتفت إلى الأضداد، وخالي الذهن عن المخبر به، فيجد نفسه مطمئناً بذلك الخبر وساكناً إليه على وجه يصح - ولو بالتسامح - إطلاق العلم العادي عليه، لكنه بعد التروّي والتأمل والالتفات إلى موانع القطع والمطابقة للواقع من السهو والغفلة ونحوهما لا يجد نفسه إلا ظاناً أو

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢، ٩٨.

(٢) البهبهاني: الفوائد الحائرية، ٢١٧.

مطمئناً في الجملة، وهذا أيضاً حاصل في القسمين معاً فالتفرقة بينهما ناشئة من قلة التأمل وعدم إعطائه حقّه^(١).

أما ما ذكره الكليني (ت ٣٢٨ - ٣٢٩ هـ) من سبب تأليفه لكتابه (الكافي) فإنه لم يشترط عليه أن لا يذكر فيه غير الرواية الصحيحة أو ما صحّ عن الصادقين عليه السلام، ولعلّ المتتبع لكتاب الكافي يجده قد أورد روايات كثيرة عن غير المعصومين عليه السلام^(٢).

لهذا كله تساءل الشيخ كاشف الغطاء حيث قال:

(المحمّدون الثلاثة كيف يعولّ عليهم في تحصيل العلم، وبعضهم يكذب رواية بعض بتكذيب بعض الرواة فما استندوا إليه ممّا ذكروا في أوائل الكتب الأربعة من أنهم لا يروون إلّا ما هو حجة بينهم وبين الله أو ما يكون من القسم المعلوم دون المظنون فبناء على ظاهره لا يقتضي حصول العلم بالنسبة إلينا لأنّ علمهم لا يؤثر في علمنا)^(٣).

أي إنّ أخبارهم بصحة جميع ما في كتبهم إنّما هو اجتهاد استنبطوه ممّا اعتقدوا أنّه قرينة على الصدق، وهذا الاجتهاد ملزم لهم وغير ملزم لغيرهم^(٤).

(١) م. ن.، ٢١٧ - ٢١٨.

(٢) الكليني: الكافي، الكتاب - ٣، باب إبطال الرؤية ح ١٢، ١، ٢٩.

م. ن. الكتاب - ٤، باب الإشارة والنصّ على الحسن العسكري، ح ١٣ - ١٤، ١، ٧٠.

(٣) كاشف الغطاء، جعفر: كشف الغطاء، المبحث الثامن والأربعون بلا ترقيم.

(٤) الخوئي، أبو القاسم: معجم رجال الحديث - المدخل - ١، ١٠٣ - ١٠٤.

إذ أن المجتهد في مقام إجراء عملية الاستنباط وهو يريد الوصول إلى حكم الله على جميع ما يتصل بالحكم عليه أن يخوض المسألة بنفسه ويلاحظها كما لو لم يسبقه إليها أحد المجتهدين، وطبعي أن هذا يستدعي أن يأخذ بعين الاعتبار أسانيد الروايات التي ينوي استخراج الحكم منها، ولا يكفيه الاعتماد على غيره في هذه الجهة الدقيقة - وعلى سبيل المثال - لو بحث المجتهد عن شخصية أحد الرواة من خلال الكتب الرجالية، وأشبعه تمحيصاً فوجد فيه ما لا يمكن الاعتماد عليه من ناحية الرواية فكيف يصنع؟ يأخذ بروايته اعتماداً على توثيق غيره له مع أنه قد إطلع على ما لم يطلع عليه غيره من جوانب ضعف الراوي؟ كما أن بعض الشيعة لا تلتزم بصحة كتاب ما من أوله إلى آخره عدا الكتاب المجيد، لا تلتزم بأراء سابقة في تصحيح الأحاديث، وإنما تضعها دائماً موضع الدرس والتحميص، وتخضع أسانيد جميع الأحاديث الواردة في جمع كتب الحديث عند جميع المسلمين لقواعد الجرح والتعديل، ومتونها لقواعد الدراية^(١).

وهكذا يتضح موقف الأصوليين من الأخبار الواردة في هذه الكتب أو غيرها فإنهم أخضعوها إلى قواعد علم الدراية، وعلم أصول الفقه بقدر ما يخصه، وعلم الرجال، ثم أخذوا بما يؤدي إليه الظن وقد قام بعضهم بمحاولات اجتهدية في تشذيب الأحاديث وتهذيبها مثل ما فعل

(١) الفياض، عبد الله: الإجازات العلمية عند المسلمين، ١٢.

العلامة الشيخ حسن بن الشهيد الثاني زين الدين المشهور ب (صاحب المعالم)، (ت ١٠١١هـ) في تأليفه (منتقى الجمان في أحاديث الصحاح والحسان).

تعقيب:

أنّ الثابت هو سلامة الأخبار الواردة في تلك الكتب من الدسّ والوض، بمعنى أنّ كلّ راوٍ ورد في أسنادها قد حدث بها، لا أنّها مكذوبة عليه ومدسوسة في كتابه من قبل الواضع الداسّ، لكن لا يلزم من ذلك التّعبد بصدورها أجمع عن الإمام عليه السلام لتوقّف حجّة الخبر على أمرين:

الأول: إحراز نقل الراوي له.

الثاني: وثاقته.

والأمور السابقة إنّما تثبت لنا أنّ الراوي كمحمد بن سنان نقل الخبر عن الإمام عليه السلام لا أنّه مكذوب عليه إمّا وثاقته فتحتاج إلى إحرازها من طريق آخر كوثاقة بقيّة رجال سند الخبر.

نعم لو حصل من تلك الأمور وثوق واطمئنان بصدور تلك الأخبار بأجمعها عن الإمام عليه السلام كانت حجة لذلك وإن لم يثبت وثاقة روايتها. وكذا لو اطمأنّ الفقيه بصدور بعضها لكونه موجوداً في الكتاب المعروف على الإمام عليه السلام أو قامت القرائن على أنّ الجواب بخطه عليه السلام.

هذا جارٍ في اعتبار نفس الكتاب والأصل الناقل للأخبار حيث لا يثبت اعتباره إلا بعد إحراز وثاقة مؤلفه وصحة نسبته إليه، فلا يجدي

أحدهما، ولذا بحث الفقهاء عن صحّة طرق الشيخين الطوسي والصدوق إلى أصحاب الكتب والأصول التي نقلوا عنها الأخبار فحكموا بصحّة بعضها، وضعف البعض الآخر كما هجر كثير منهم روايات كتاب الفقه الرضوي المنسوب إلى الإمام الرضا عليه السلام لعدم ثبوت تلك النسبة لديهم.

المبحث الثاني

تقسيم الأخبار بين الأصوليين والأخباريين

قسّم الأصوليون الأخبار باعتبار أحوال وصفات تعرض لها إلى ثلاثين نوعاً منها أصول، ومنها فروع تلحقها، وتشترك بينها كلاً أو بعضاً، فالأصول أربعة:

أولاً: الصحيح: (وهو ما اتصل سنده إلى الإمام بنقل عدل إمامي عن مثله في جميع الطبقات وإن تعددت).

ثانياً: الحسن: (وهو ما اتصل سنده إلى الإمام بإمامي ممدوح من غير نصّ على عدالته، مع تحقّق ذلك في جميع مراتبه، أو في بعضها، مع كون الباقي من الطريق من رجال الصحيح، ويوصف الطريق بالحسن لأجل ذلك الواحد).

ثالثاً: الموثّق: (وهو ما اتصل سنده بنقل غير إمامي نصّ الإمامية على توثيقه في كلّ الطبقات أو بعضها، مع إيمان الباقيين وعدالتهم أو مدحهم ويسمّى القوي).

رابعاً: الضعيف: (وهو ما لا تجتمع فيه شروط أحد الثلاثة السابقة، بأن يشتمل طريقه على مجروح بالفسق ونحوه، أو مجهول الحال، أو ما دون ذلك كالوضّاع وهو الذي يدخل في الحديث ما ليس فيه)^(١).

(١) راجع هذه التعاريف: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي بن أحمد: الدراية في

كان هذا التقسيم للأخبار سبباً في مؤاخذه الأخباريين للأصوليين؛ لأنهم لا يقولون إلا بوجود قسمين: وهما الصحيح والضعيف، لذا اعتبروا هذا التقسيم خروجاً عن اثنينية التقسيم.

أولاً: الجذور التاريخية للتقسيم:

لقد ذهب جماعة من فقهاء الإمامية إلى أن التقسيم المذكور للأخبار لم يكن معروفاً عند القدماء من فقهاء الإمامية، وعلماء الحديث منهم، وأنه اصطلاح حادث، نظراً إلى أن الخبر لديهم إما صحيح وهو الذي أحتف بقرائن تفيد القطع والوثوق بصدوره عن الإمام، وإما ضعيف وهو الذي لم يحتف بتلك القرائن.

قال الشيخ حسن بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١هـ): (فإن القدماء لا علم لهم بهذا الاصطلاح قطعاً لاستغنائهم عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر... وإذا أطلقت الصحة في كلام من تقدّم فمرادهم منها الثبوت والصدق)^(١).

وفي موضع آخر قال: (وتوسّعوا في طرق الروايات وأوردوا في

→ علم مصطلح الحديث، ١٩-٢٤. راجع كذلك: العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ١٠٩؛ الأزري، مهدي: الفقه الجعفري والقانون المدني العراقي - مقال في مجلة الغرى - لشيخ العارفين آل كاشف الغطاء - العدد، ٥٧، ١٠٠٠.

(١) حسن، الشيخ بن زين الدين ت ١٠١١ هـ: منتقى الجمان في أحاديث الصحاح والحسان، ١، ٣-١٣.

كتبهم ما اقتضى رأيهم إirاده من غير التفات إلى التفرقة بين صحيح الطريق وضعيفه... اعتماداً منهم في الغالب على القرائن المقتضية لقبول ما دخل الضعف طريقه^(١).

وبه أخذ الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)^(٢)، والشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)^(٣) وقد ساقهم ذلك إلى البحث عمّن أحدث هذا الاصطلاح، وقد تردّد بين السيّد ابن طاووس (ت ٦٧٣هـ)^(٤) والعلامة الحلّي^(٥).

فقد ذهب صاحب المعالم (ت ١٠١١هـ) إلى أنّ الذي أحدث هذا الاصلاح هو السيّد ابن طاووس^(٦)، كما ذهب العاملي حسين بن شهاب الدين العاملي (ت ١٠٧٦هـ) إلى أنّ الذي أحدث هذا التقسيم هو العلامة الحلّي^(٧)، أمّا الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) فقد ذهب إلى أنّ أوّل من

(١) م. ن: ١، ٣- ١٣.

(٢) الكاشاني: الوافي ١، ١١.

(٣) البحراني، يوسف: الحقائق الناضرة ١، ١٤ - ١٥، المقدّمة الثانية.

(٤) وهو: أبو الفضائل جمال الدين بن أحمد بن موسى بن جعفر - العالم الفقيه... المحدث، صاحب التصانيف الكثيرة ت ٦٧٣ هـ، راجع كذلك: القمي، عباس: الكنى والألقاب ١، ٣٣٤ - ٣٣٥.

(٥) وهو جمال الدين أبو منصور، الحسن بن سديد الدين يوسف بن علي بن المطهر الحلّي ت ٧٢٦ هـ، راجع كذلك: القمي، عباس: الكنى والألقاب ٢، ٤٤٢ - ٤٤٤.

(٦) حسن بن زين الدين: متقى الجمان ١، ١٣.

(٧) العاملي: هداية الأبرار، ٩٦.

اصطلح ذلك هو العلامة الحلّي^(١)، وإذا انتقلنا إلى الحرّ العاملي، محمّد ابن الحسين (ت ١١٠٤هـ) وجدنا ظاهر كلامه يوحي أنّ الذي أحدثه هو السيّد ابن طاووس^(٢)، أمّا الشيخ البحراني (ت ١١٨٦هـ) فقد جعل هذا اصطلاح مردداً بين العلامة الحلّي وشيخه ابن طاووس^(٣).

ثانياً: موقف الأخباريين من التقسيم:

لقد وقف الأخباريون من هذا التقسيم موقف المعارض واعتبروه من البدع التي لا يحلّ العمل بها^(٤)، وأخذوا في ذكر الأدلة على إبطاله مع ذكر الأدلة لإثبات صحّة جميع الأخبار في الكتب الأربعة وقد استدلّ الشيخ يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ) بوجوه ستّة على ذلك:

فمن هذه الوجوه: أنّ منشأ الاختلاف في الأخبار إنّما هو التقيّة، لا من دسّ الأخبار المكذوبة حتّى يحتاج إلى هذا الاصطلاح، وإذا كان السبب إنّما هو دسّ الأحاديث المكذوبة فإنّهم عليهم السلام قد أمرونا بعرض ما شك فيه من الأخبار على الكتاب والسنة فيؤخذ بما وافقهما وي طرح ما خالفهما.

(١) الكاشاني: الوافي ١، ١١.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٠، ١٠٢ الخاتمة.

(٣) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ١٤.

(٤) الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن: وسائل الشيعة ٢٠، ٩٦ الفائدة التاسعة.

وهكذا فنحن في غنى عن هذا الاصطلاح^(١).

كما ذكر أنّ ما ورد من توثيق وجرح بنوا عليه هذا التقسيم للأخبار إنّما أخذوه من كلام القدماء، وكذلك الأخبار التي رويت في أحوال من المدح والذم إنّما أخذوها عنهم، فإذا اعتمدوا عليهم في مثل ذلك، فكيف لا يعتمدون عليهم في تصحيح ما صحّحوه من الأخبار، واعتمدوه وضمّنوا صحّته كما لا يخفى على من لاحظ مقدّمتي الكافي ومن لا يحضره الفقيه، وكلام الشيخ الطوسي في عدّة الأصول، وفي التهذيب، والاستبصار، فإن كانوا ثقة عدولاً في الأخبار بما أخبروا ففي الجميع^(٢) وبعد أن ذكر هذين الوجهين نقل لنا تصريحات لجملة من العلماء المتقدّمين والمتأخّرين، منها تصريح للشهيد الأوّل، وتصريح للشهيد الثاني ومثله للشيخ البهائي، حيث أكّدت هذه التصريحات أنّ أحاديث الكتب الأربعة هي أحاديث الأصول الأربعمائة بعينها، وهذا يستلزم أن تكون أحاديث هؤلاء الأئمة الثلاثة أصحاب الكتب الأربعة كلّها صحيحة^(٣).

وهكذا: فقد حصر الأخباريون الحجّة من الأخبار لدى القدماء من فقهاء الإماميّة بما أحتف بتلك القرائن.

(١) البحراني، يوسف: الحقائق الناضرة ١، ١٥ - ١٦.

(٢) البحراني، يوسف: الحقائق الناضرة ١، ١٦.

(٣) م. ن: ١، ١٧ - ٢٠ راجع بقية الوجوه في صفحة ٢٢، ٢٤.

ثالثاً: موقف الأصوليين من التقسيم:

لقد ذهب الأصوليون إلى أن هذا التقسيم السالف الذكر قد تولّد نتيجة عوامل عديدة أدّت إلى انبثاقه، يمكن إجمالها بما يأتي:

أ - إنّ هذا التقسيم قد جاء منسجماً مع الاختلاف الكبير في صفات الراوي، فإنّ هذا العدد الكبير من الرواة للأحاديث قد تميّز بعضهم عن البعض الآخر بمميّزات وصفات، فقد صدرت في حقّ بعضهم شهادات عالية من قبل أهل البيت عليهم السلام أمثال أبي بصير^(١) ويونس بن عبد الرحمن^(٢)، وأبان بن تغلب^(٣)، وزرارة، وليث المرادي، وبرير بن معاوية، ومحمّد بن مسلم^(٤).

ولمّا كان الرواة مختلفين في درجة ضبطهم وسرعة انتقالهم، وتقواهم وورعهم من هنا فإنّ التقسيم المذكور جاء متمشياً وهذه الصفات التي يتمتّع بها الراوي.

ب - كثرة الوضعّيين الذين اختلقوا الأحاديث ونسبوا إلى الأئمّة، إذ أنّ بعض هذه الأحاديث المنسوبة ألفاظاً وأسناداً من اختلاق الوضعّاع، وبعضها بأسناد مكذوب، واضعين فيه حكمة رائعة، أو كلمة موجزة. فقد ورد عن يونس بن عبد الرحمن أنّه قال: إنّ بعض أصحابه سأل

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ١١، ح ١٥ - صفات القاضي ١٨، ١٠٣.

(٢) م. ن: ب ١١، ح ٣٣، صفات القاضي ١٨، ١٠٧.

(٣) م. ن: ب ١١، ح ٣٦، صفات القاضي ١٨، ١٠٨.

(٤) م. ن: ب ١١، ح ٢١، صفات القاضي ١٨، ١٠٤.

الإمام وهو حاضر ، فقال : يا أبا محمد ما أشدك في الحديث وأكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا، فما الذي يحملك على رد الحديث ؟
فقال : حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول : (لا تقبلوا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة، فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أبي أحاديث لم يحدث بها... الخ) ^(١).

وقد أوضح لنا الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ) المراد بالصحيح عند الكليني والصدوق بقوله : (وقد جرى صاحبنا كتابي (الكافي، والفقيه) على متعارف المتقدمين في إطلاق الصحيح على ما يركن إليه ويعتمد عليه، فحكمنا بصحة جميع ما أوردها في كتابيهما من الأحاديث وإن لم يكن كثير منه صحيحاً على مصطلح المتأخرين) ^(٢).

كما أن الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ) لم يغفل الصفات التي يتحلّى بها الراوي حيث قال : (وأما خبر صلاة يوم غدیر خم والثواب المذكور فيه لمن صامه، فإن شيخنا محمد بن الحسن كان يصحّحه ويقول : إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة، وكل ما لم يصحّحه

(١) المغيرة بن سعيد، مولى بجيلة، ضعفه رجال الحديث وتردّت أخبار عديدة أنه كان يكذب على الإمام الباقر فقال فيه الإمام الصادق * هذا الحديث وغيره مما نقله الرجاليون.

انظر : المامقاني، عبد الله : تنقيح المقال ٣، ٢٣٦ رقم الترجمة ١٢٠٥٩.

(٢) الكاشاني : الوافي ١، ١١.

من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح^(١).

كما وجدنا الشيخ الطوسي عند استدلاله على حجّة خبر الواحد الذي لا يطعن في روايته قد أشار إلى المدح والذمّ لرواة الحديث، وكذلك التوثيق، والتضعيف حيث أوضح عدم مجهولية هذه الصفات عند القدماء، بل إنّها كانت معروفة^(٢).

والذي يتضح لنا ممّا تقدّم أنّ القدماء والمتأخّرين قد عملوا بهذا التقسيم وأنهم لم يغفلوه وإنّ السيّد ابن طاووس إنّما سار على نهج القدماء في هذا التقسيم.

.

(١) الصدوق، محمّد بن علي: من لا يحضره الفقيه ٢، ٥٥.

(٢) الطوسي: عدّة الأصول ١، ٥٣.

الإجماع بين الأصوليين والأخباريين

المبحث الأول: الإجماع لغةً واصطلاحاً.

المبحث الثاني: الخلاف في حجّة الإجماع.

المبحث الثالث: إمكان الإجماع وهل يمكن العلم به
والاطّلاع عليه ؟

المبحث الرابع: أدلة المثبتين والنافين لحجّة الإجماع.

المبحث الخامس: هل الإجماع أصل أو دليل مستقل ؟

المبحث السادس: مستند حجّة الإجماع لدى الإماميّة.

المبحث الأول

- الإجماع لغة واصطلاحاً -

لقد ذكر أن للإجماع معنيان هما: العزم، والاتفاق.

فقد جاء في لسان العرب: أن الإجماع هو العزم، والتصميم وهو يتأتى من الواحد، ويتأتى من أكثر من واحد، فإذا وجد من واحد يكون لمجرد العزم والتصميم على الأمر، وإذا وجد من أكثر من واحد فيكون دالاً على الاتفاق المسبوق بالعزم والتصميم من كل منهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّوَصَفَاءَ قَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنِ اسْتَعْلَى﴾^(١)، أي صمموا عليه متفقين متساندين^(٢)، وهكذا يتضح أن بين المعنيين عموماً وخصوصاً مطلقاً، ولكنه باعتبار التحقق.

العموم في جانب العزم، فإن كل موضوع يصح فيه الاتفاق يصح فيه العزم، نحو أجمع القوم على كذا أي عزموا عليه، وانفقوا، ولا عكس كما يقال: أجمع الرجل على الأمر، أي عزم عليه، فهو بهذا الاعتبار يصدق على الواحد دون الأول.

(١) طه: ٦٤.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب مادة جمع.

أما في الاصطلاح: فقد اتفق الأصوليون على دلالة على الاتفاق، ولكن اختلفت تعريفاتهم له تبعاً لثبوت حجته عند البعض دون البعض الآخر، لهذا لم يكن التعبير عن الإجماع يحمل صيغة واحدة.

فالشيخ الطوسي وبقدر ما ثبتت له حجة هذا الاتفاق، وإنها متعلقة بما يعتقد من عدم خلو العصر من إمام قال: (والذي تذهب إليه أن الأمة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وأن ما يجمع عليه لا يكون إلا صواباً وحجة؛ لأن عندنا أنه لا يخلو من الأعصار من إمام معصوم، حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع إليه، كما يجب الرجوع إلى قول الرسول)^(١).

في حين عرفه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بأنه: (اتفاق أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور الدينية)^(٢).

كما عرفه العلامة الحلبي (ت ٧٢٦هـ) بأنه: (اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور)^(٣).

فالاتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد، أو في العمل، أو ما في معناه من التقرير والسكوت عند من يقول أن ذلك من الإجماع. والمراد بأهل الحل والعقد، المجتهدون، وهم أهل النقض والإبرام،

(١) الطوسي: عدة الأصول ٢، ١٦٤.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول ١، ١١٠.

(٣) الحلبي، العلامة الحسن بن يوسف: تهذيب الأصول، ٥٧.

وهم في الأمور الشرعية علماء الشريعة.

واحترز بقوله: من أمة محمد ﷺ عن اتفاق الأمم، فإنه ليس بإجماع كما صرح به الأمدي ونقله عن الأكثرين^(١).

أما قوله على أمر من الأمور فإنه شامل للشرعيات كالإجماع على حل البيع، واللغويات كالإجماع على رفع الفاعل، والعقليات كالإجماع على حدوث العالم والدينيات كالمراد من الحروب وتدبير الرعية، باعتبار تجهيز الجيوش، وعقد الأولوية وغير ذلك، ولا نزاع في حجية الأولين ووجوب العمل بهما.

وأما الثالث فإنه لا أثر للإجماع في العقليات، فإن المتبع فيها الأدلة القاطعة، فإذا انتصت لم يعارضها شقاق، ولم يعضدها وفاق، وأما الرابع ففيه مذهبان أصحهما عند الأمدي، وابن الحاجب وجوب العمل فيه بالإجماع^(٢).

لكن العلامة الحلّي عرّف الإجماع في مبادئ الوصول بأنه: (اتفاق أمة محمد على وجه يشمل قول المعصوم ﷺ)^(٣). وهو وإن كان ظاهر

(١) الشويهى، محمد بن يونس: مخاصمات المجتهدين في أصول أحكام شريعة سيد المرسلين، مخطوطة في مكتبة محمد حسين كاشف الغطاء - تاريخ النسخ - سنة ١٢١٧ هـ - تسلسل الكتاب في المكتبة (٣٧٨)، ٢، ٣٢٥، راجع كذلك: الأمدي، سيف الدين علي بن محمد (ت ٦٣١ هـ): الأحكام في أصول الأحكام ١، ١٤٨.

(٢) الشويهى، محمد بن يونس: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٥.

(٣) الحلّي، العلامة: مبادئ الوصول، ١٩٠.

الإطلاق، إلا أن المراد به الإجماع على الحكم الشرعي.

أما الشويهني محمد بن يونس فقد عرّفه بأنّه: (اتّفاق جمع من أهل العلم في حكم من الأحكام الدينيّة في عصر من الأعصار على وجه يقطع بدخول المعصوم فيه)^(١).

ولو استعرضنا تعريف الإجماع عند الأصوليين من الإماميّة لوجدناه، يلتقي عند مدلول واحد وهو الكشف عن رأي المعصوم عليه السلام.

أما عند غير الإماميّة، فقد حصر مالك الإجماع بإجماع أهل المدينة فقط، بينما حصره آخرون بإجماع الشيخين، أو إجماع الخلفاء الأربعة، أو أهل مكّة، أو إجماع أهل الكوفة، أو إجماع الأئمّة، أو إجماع مجتهدي الأئمّة، أو إجماع الأئمّة على الإطلاق على حكم شرعي، هذه حدود القائلين بحجّيته، وهناك من اعتبروا وجوده محض خرافة^(٢).

وقد أوضح لنا الشويهني أنّ الخلاف المذكور في تعريف الإجماع إنّما هو بين الجمهور والمتأخّرين من الشيعة، وأمّا القدماء الشيعة المعاصرين للأئمّة عليهم السلام فإنّهم لا يعرفون لهذه الكلمة اصطلاحاً فيما بينهم، وإن استعملوه، ففي معناه اللغوي كما جاء في الروايات: (خذ بالمجمع عليه بين أصحابك)^(٣).

(١) الشويهني: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٣.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد: التعريفات، ٥.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١، ج ١٨، ٧٥ - ٧٦.

وأما من تأخر عن تلك الأعصار كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والسيد المرتضى فإنهم لما بعد عليهم المدى، واشتدّت عليهم المحنة، وخفيت عليهم قرائن الأحوال ولم يتبينوا في كثير من المواطن حقائق الشرع، بل ربّما خفي عليهم عرف أهل زمانه بل عرف أهل اللغة، كما في صيغتي الأمر والنهي، احتاجوا إلى مراعاة ما استغنى عنه قدمائهم بمعاصرة أرباب الشريعة من مسائل الأصول كما احتاج إليها أهل السنّة قبل ذلك بالبعد عن الصحابة، وكان هناك اصطلاحات لا يدور عليها شيء فأقروها كما وضعت له، ثم راعوا الأدلّة، فأهملوا ما قامت الحجّة على بطلانه، وأثبتوا ما نطق الدليل بحجّيته، وكان من ذلك الإجماع، فأثبتوه في الأدلّة لقيام الحجّة وإن كان بطريق آخر^(١).

قال السيّد المرتضى في الذريعة: (وروي أنّ كثيراً من مخالفينا يعجبون من قولنا: الإجماع حجّة، مع أنّ المرجع في كونه حجّة إلى قول الإمام من غير أن يكون للإجماع تأثير، وينسبنا في إطلاق هذه اللفظة إلى اللغو والعبث)^(٢).

وقد أوضح أمر ذلك في موضع آخر من الذريعة بقوله: (فليس نحن المستندين بالقول بأنّ الإجماع حجّة، لكنّا إذا سئلنا وقيل لنا ما تقولون

(١) الشويهى: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٧.

(٢) المرتضى، علي بن الحسين ت ٤٣٦ هـ: الذريعة إلى أصول الشريعة - مخطوطة في مكتبة السيّد محمّد صادق بحر العلوم - فصل الإجماع.

في إجماع المسلمين على أمر من الأمور ؟ فلا بد أن نقول له : أنه حقّ وحجّة لأنّ قول الإمام المعصوم الذي لا يخلو كلّ زمان منه لا بدّ أن يكون داخلاً في هذا الإجماع ، فجوابنا بأنّه حقّ وحجّة وصحيح ، وإن كانت علّتنا في أنّه حجّة غير علّتهم ، ولو أنّ سائلاً سألنا كلّنا عن جماعة فيهم نبيّ ، هل قول هذه الجماعة حقّ وحجّة لما كان لنا بدّ من أن نقول أنّه حجّة لأجل قول النبي ، ولا يمتنع من القول بذلك لأجل أنّه لا تأثير لقول باقي الجماعة^(١).

(١) المرتضى : الذريعة ، فصل الإجماع .

المبحث الثاني

- الخلاف في حجّة الإجماع -

الإجماع حجة عند الإمامية كافة، وعامة الزيدية، والكيسانية، والفتحية، وغيرهم من سائر فرق الشيعة^(١).

وعليه جرى السيّد المرتضى في الذريعة^(٢)، والشيخ الطوسي في العدة^(٣)، والمحقق الحلّي في (معراج الأصول)^(٤) وغيرهم من الأصوليين وبه جزم الشافعي، ومالك وأتباعه، وأحمد بن حنبل، والظاهرية ممّا يكشف عن اتفاق الشيعة وأهل السنة عليه^(٥).

أما الذين نفوا حجّيته فهم: النظام^(٦)، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر^(٧)، نعم اختلف القائلون بالحجّة في مدرّكها، فقال قوم أنّه مركّب

(١) الشويهي: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٩.

(٢) المرتضى: الذريعة - فصل الإجماع - مخطوطة.

(٣) الطوسي: عدة الأصول ٢، ٦٤.

(٤) الحلّي، المحقق، أبو القاسم جعفر: معراج الأصول، ٦٥.

(٥) الشويهي: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٩.

(٦) وهو: أبو اسحاق إبراهيم بن سيار، بصري، أديب، متكلم، شاعر، من رؤساء المعتزلة، وهو أستاذ الجاحظ، توفي سنة ٢٣١ هـ، راجع في ترجمته: القمي، عباس: هداية الأحاب، ٢٥٦.

(٧) الطوسي: عدة الأصول ٢، ١٦٤.

من السمع والعقل، وآخرون إلى أنه العقل دون السمع، وهو ما حكاه الشيخ الطوسي عن شذاذ الناس، أما الجمهور الأعظم والسواد الأكثر فذهب إلى أنه السمع دون العقل^(١).

ثم اختلف النافون للحجّة أيضاً، فذهب أناس منهم إلى إحالة كون الإجماع حجّة.

قال السيّد المرتضى: (وحكي عن بعضهم أنه أحال كون الإجماع حجّة، محتجاً عليه بأنه: لا يجوز ذلك في جماعة يجوز الخطأ على كل واحدٍ منهم، ومنهم من صرح بنفي الحجّة وأطلق، فلم يبيّن أن ذلك على سبيل استحالة الحجّة أو إمكانها)^(٢).

وقد استغرب الشويهي محمّد بن يونس ممّا نسبته جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر الأصولي، الفقيه، المالكي، المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦هـ) في مختصر المنتهى الأصولي إلى الشيعة من إنكار حجّة الإجماع حيث قال: (وهذا ما لا يمكن قبوله، لأن مصنفاتهم مملوءة في الاحتجاج به، حتّى أن السيّد المرتضى وهو من مشاهير قدمائهم بنى كتاب (الانتصار عليه)، وكذلك السيّد أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة (ت ٥٨٥هـ) والشيخ أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي جعل بعض مسائل الخلاف مبنية عليه، وكذا غيرهم من صدور أوائلهم

(١) م. ن. ٢، ١٦٤.

(٢) المرتضى: الذريعة - فصل الإجماع.

ومشاهير أو آخرهم فإنهم لا يزالون يعتمدون في كثير من الأحكام عليه، فكيف يحتجّون بما ينكرونه ويتخذونه أقوى دليل لهم وهم لا يعرفونه، ولعلّه توهم ذلك من قول الشيعة: فإذا خلا الإجماع من معصوم فليس حجة^(١).

والإمامية إنما قالت بعدم حجية الإجماع إذا خلا من ذلك لأنها اعتبرته رأس أهل الحل والعقد عند من يعتبر هذا في الإجماع، ومن جهة أخرى إنّه رأس المجتهدين عند من يعتبر اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ.

وقد اعتبر الشيخ الخضري أنّ اتفاق مجتهد بلد واحد، أو صنف واحد من الأمة لا يعدّ إجماعاً؛ إذ لسيوا مجتهدى الأمة، فلا يصحّ ما نسب إلى مالك من اعتبار اتفاق أهل المدينة إجماعاً، ولا ما قاله بعضهم: من أنّ اتفاق أهل الحرمين (مكة والمدينة) أو أهل المصرين (الكوفة والبصرة) إجماع^(٢).

إذ الحقّ أن الإجماع حجة في جميع الأعصار والأمصار التي يتحقّق فيها، ولا يختصّ ذلك بإجماع الصحابة، ولا بإجماع أهل المدينة.

(١) الشويهي: مخاصمات المجتهدين، ٣٣٠.

(٢) الخضري محمد: أصول الفقه، ٢٧٦.

المبحث الثالث

- إمكان الإجماع وهل يمكن العلم به والاطلاع عليه -

لقد نسب إلى النظام القول باستحالة تحقق الإجماع^(١).

ووجه الإستحالة ترجع إلى وجوه:

الأول: أن الاتفاق إما عن دليل قاطع فيجب نقله عادة، وإذا لم ينقل فنعلم أنه لم يوجد، كيف ولو نقل لا غنى عن الإجماع، وإما عن دليل ظني وهو باطل لأنه يمتنع الاتفاق عليه عادة، لاختلاف القرائح وتباين الأنظار، وذلك كاتفاقهم على أكل طعام واحد في إناء واحد، وهذا معلوم الانتفاء بالضرورة، وما ذلك إلا لاختلاف الدواعي.

الثاني: وإما لا عن دليل أصلاً، وهو محال؛ إذ من المعلوم أن اجتماع الجَم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد، بلا مرشد ظني أو قطعي ممتنع عاذه بالأولوية^(٢).

وقد أجاب الشويهي عن ذلك:

أولاً: بأن القاطع لا يجب نقله عادة، إذ قد يستغنى عن نقله بحصول

(١) الشوكاني، محمد بن علي ت ١٢٥٠ هـ: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ٧٢.

(٢) الخضري، محمد: أصول الفقه، ٢٨٤.

الإجماع الذي هو أقوى منه، وارتفاع الخلاف المحجوج إلى المشهور. وأما إغناء الدليل عن الإجماع، فلو سلّم فغير دالّ على امتناع تحقق الإجماع، بل عدم فائدته في الاستدلال.

ثانياً: إنّ قيام الحجّة على الشيء لا يمنع من قيام أخرى، ولا زالت العلماء تستدلّ على المطلب الواحد بأدلة متعدّدة فضلاً عن دليلين.

ثالثاً: إنّ الإجماع مع القاطع أقوى من الإجماع وحده، والدليل الظني قد يكون جلياً، واختلاف القرائح والأنظار إنّما يمنع الاتفاق فيما يدقّ ويخفى مسلكه. والحاصل إنّنا نمنع كونه مثل الإطعام الواحد في وقت واحد، فإنّ المجتهدين أتباع للرجحان، وهو قد يحصل لجميعهم بواسطة دليل جليّ ظاهر الدلالة وإن لم يكن قطعياً. بخلاف المأكل والملبس؛ فإنّها تابعة لميل النفوس، وذلك يختلف بالنظر إلى الأشخاص؛ لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطمع، فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه^(١).

والحقّ أنّ الإجماع ممكن في حدّ ذاته عقلاً، إذ لا مانع بحسب العقل أو العادة من جواز اطلاع كلّ مجتهد على دليل حكم يعتقده، وتتفق جميع الآراء على ذلك، ولا تتحقّق للإجماع سوى هذا. ونحن نعلم أنّ الإجماع قسمان: محصّل، ومنقول.

فالمحصّل: هو الذي يحصله الشخص بنفسه، وذلك بأن يطّلع على

آراء المجتهدين فرداً فرداً، ويجد فتواهم متطابقة، ولا شك في حجّة هذا النوع من الإجماع^(١).

وقد نوقش هذا الإجماع بأنّ ما ليس بضروري، ولا وجداني، فطريق معرفته الحسّ، أو الخبر، أو النظر العقلي، ولا مجال للثالث في العلم بحصول الإجماع، ولا يمكن الإحساس بكلام الغير والإخبار عنه إلا بعد معرفته، لأنّ ذلك متعذّر لكثرة المسلمين، وانتشار العلماء شرقاً وغرباً، ومن أنصف علم أنّ الشرق لا يعلمون علماء الغرب، فكيف تفاصيل مذاهبهم؟ وبعد العلم بهم، كيف يعلم عقائدهم؟ وبعد العلم بعقائدهم كيف يعلم اجتماعهم في وقت واحد؟ فلعلّ المثبت أثبت زمان نفى الثاني، فلمّا أثبت الثاني نفى المثبت.

ولو فرضنا أنّ إنساناً طاف على العلماء في الدنيا مستكشفاً عن مذاهبهم لما حصل له العلم بإجماعهم لجواز رجوع أحدهم عن فتواه قبل فتوى الآخر.

ولو فرضنا أنّ السلطان جمع علماء العالم في زمان واحد، ومكان واحد، ورفعوا أصواتهم بأنّه، قد أفتينا بكذا، لما حصل الإجماع لجواز أن يكون فيهم مخالف خاف الجمع، أو خاف الملك، أو صوت بالنفي فخفي صوته بالخلاف من ضجيج الناس^(٢).

(١) الصدر، محمّد صادق: الإجماع في التشريع الإسلامي، ٩٧.

(٢) الشويهي: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٩.

وهذا على مبنى من يذهب إلى أن الإجماع هو اتفاق أمة محمد ﷺ كما هو مقتضى أدلة حجّة الإجماع الصريح (أدلة المثبتين) كما ستمرّ علينا في المبحث الرابع.

وقد انتهى السيّد محمد تقي الحكيم إلى أن تحصيل الإجماع بمفهومه الواسع أمر متعذّر فيما عدا الضروريات الدينيّة أو العقليّة^(١). ويتّضح موقف الأصوليين من الإماميّة على وفق مبناهم في الإجماع، وقد حدّد هذا الموقف صاحب (المعالم) حيث قال :

(والحقّ عندي أنّه لا يمكن الاطّلاع على الإجماع عادة في عصرنا وما ضاهاه، وأمّا بالنظر إلى عصر الصحابة وما يقرب منه فإنّ ذلك ممكن الاطّلاع عليه، بل يمكن ذلك بالنظر إلى باقي الأعصار إلى الغيبة الكبرى، بل إلى ما بعدها إلى زمن السيّد والشيخين^(٢)).

وهذا ما ذهب إليه الأصفهاني، والبيضاوي في منهاجه، والإمام الرازي، أي إمكان الاطّلاع على الإجماع في زمن الصحابة^(٣).

وقد قرّبوا ذلك : بأن الوقوف عليه لا يتعذّر في أيام الصحابة؛ لأنّهم كانوا قليلين، محصورين ومجتمعين في الجوار من الحرم، ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه، وبهذا الكلام ردّ الإمام

(١) الأمين، حسن: دائرة المعارف الإسلاميّة، الإجماع بقلم محمد تقي الحكيم ٣، ٤٢.

(٢) حسن، الشيخ بن زين الدين: معالم الأصول، ١٦٧.

(٣) الخضري، محمد: أصول الفقه، ٢٨٥.

الرازي والبيضاوي في المنهاج على أحمد بن حنبل حيث قال: من ادعى الإجماع فهو كاذب^(١).

وأما الإجماع المنقول: فهو ما وصل إلى الشخص عن طريق النقل، فإن كان النقل متواتراً فهو كالمحصل من حيث الحجية، وأما المنقول بطريق الآحاد فالأكثر من على عدم حجته^(٢).

ووجهة نظر المنكرين لحجته وأنه لا يجب العمل به تتلخص:

بأن الناقل للإجماع إن كان علمه بقول الإمام عن حسن بأن سمع قول الإمام في جملة جماعة لا يعرف أعيانهم كما عليه طريقة القدماء في الإجماع فهو مفقود في حق هؤلاء الناقلين، لأن نقلة الإجماع كالسيد المرتضى، والشيخ الطوسي لم يكونوا في عصر ظهور الأئمة، وإن كان الناقل مستند علمه بقول الإمام هو قاعدة اللطف كما عن الشيخ الطوسي فهي غير ناهضة في الكشف عن قول الإمام عليه السلام.

وإن كان مستند علم الناقل للإجماع بقول الإمام هو الحدس كما عليه المتأخرون، فإن الحدس ليس من المبادئ التي توجب العلم بقول الإمام، وإنما هي موجبة للحدس بوجود دليل معتبر عند المنقول عنه الإجماع، ولا يلزم من اعتباره عنده، اعتباره عند المنقول إليه^(٣).

(١) الشويهى: مخاصمات المجتهدين، ٣٢٩.

(٢) الصدر، محمد صادق: الإجماع في التشريع الإسلامي، ٩٧.

(٣) الجزائري، السيد طيب: اللمة الساطعة في تحقيق صلاة الجمعة الجامعة، ٣٠.

المبحث الرابع

- أدلة المثبتين والنافين لحجية الإجماع -

أولاً: أدلة المثبتين :

استدل القائلون بأن الإجماع حجة مطلقاً لا فرق بين عصر وعصر، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة، وإن قال ابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ): (إن أحمد قد أوماً إلى نحو قول الظاهرية، والقول الآخر لأحمد وهو أصح القولين عند أصحابه مع الجمهور)^(١). وكان استدلالهم بالكتاب، والسنة، والعقل :

أ - أدلتهم من الكتاب :

أما الكتاب فقد استدلوا بآيات دلت بظاهرها على حجية الإجماع، وهي ليست نصاً في الدلالة حتى تفيد القطع واليقين .

قال الآمدي : (إن التمسك بها وإن كانت مفيدة للظن فغير مفيدة في القطع)^(٢). وقد حصر الآمدي الآيات بخمسة وهي :

الأولى: قوله تعالى :

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ

(١) المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، ٧٤.

(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١، ١٦٢.

نُؤَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا^(١).

تقريب الاستدلال:

قال عنها الأمدي: (إنها أقوى ما استدلوا به وبها تمسك الشافعي)^(٢).

وقد قرّب صاحب المعتمد دلالتها بقوله:

إن الله جمع بين مشاقّة الرسول وأتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد، فلو كان أتباع غير سبيل المؤمنين مباحاً، لما جمع بينه وبين المحظور في الوعيد.

ألا ترى أنه لا يجوز أن يقول الحكيم لعبده: (إن زنيت وشربت الماء عاقبتك)، وإذا قبح أتباع غير سبيلهم وجب تجنبه، ولم يكن تجنبه إلاّ بأتباع سبيلهم؛ لأنه لا واسط بين أتباع سبيلهم وأتباع غير سبيلهم^(٣).

الثانية: قوله تعالى:

﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٤).

تقريب الاستدلال:

قرّب الأمدي الاستدلال بهذه الآية الكريمة بوصف الأُمة بكونهم

(١) النساء: ١١٥.

(٢) الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس: أحكام القرآن ١، ٣٩.

(٣) البصري، محمد بن علقين الطيب ت ٤٣٦ هـ: المعتمد في أصول الفقه ٢، ٤٦٢، راجع كذلك: الغزالي، محمد بن محمد: المنحول من تعليقات الأصول، ٣٠٥.

(٤) البقرة: ١٤٣.

وسطاً، والوسط هو العدل، ويدلّ عليه النصّ واللغة، أمّا النصّ فقولہ تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ﴾^(١)، أي أعدّ لهم .

أمّا اللغة، فقول الشاعر:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

إذا نزلت إحدى الليالي بمعظم

أي عدول، والوجه في ذلك أنّ الله عدلهم، وجعلهم حجة على الناس في قبول أقوالهم كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله، ولا معنى لكون الإجماع حجة سوى كون أقوالهم حجة على غيرهم^(٢).

الثالثة: قوله تعالى:

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٣)

تقريب الاستدلال:

قرب البصري محمد بن علي الطيّب الاستدلال بهذه الآية الكريمة بأنّ ما ورد في الآية الكريمة يدلّ على أنّهم ينهون عن كلّ منكر، لأنّ الألف واللام إذا دخلت على اسم الجنس عمّت. فلو أجمعوا على مذهب منكر لما نهوا عنه، بل كانوا أمروا به^(٤).

(١) القلم: ٢٨.

(٢) الآمدي: الإحكام ١، ١٥٧؛ البصري: المعتمد ٢، ٤٥٩.

(٣) آل عمران: ١١٠.

(٤) البصري: المعتمد ٢، ٤٦١.

وهناك آيات أخرى استدلّوا بها، ولكنّها لم تسلم من مناقشات طويلة في دلالتها، فلم تصلح وحدها للدلالة على حجّية الإجماع، لذا اقتضرت على ذكر أهمّها.

مناقشة الآيات:

لقد أورد الشيخ الطوسي على الآية الأولى بأنّ الألف واللام لا يقتضيان الاستغراق والشمول، بل هما مشتركان لهما ولغيرهما، فإذا كان كذلك كانت الآية كالجملة تحتاج إلى بيان، ويحتمل أن يكون أريد بها جميع المؤمنين، ويحتمل أن يكون أراد بعضهم ولا يمكن حملها على الجميع لفقد دلالة الخصوص، لأنّ لقائل أن يقول: أحملها على الأقلّ لفقد الدليل على أنّ المراد بها الكل^(١).

وقال الغزالي: لذي نراه أنّ الآية ليست نصّاً في الغرض، بل الظاهر أنّ المراد بها: أنّ من يقاتل الرسول ويشاقّه ويتابع غير سبيل المؤمنين في نصرته يدفع الأعداء نولّه ما تولى، ولو فسر رسول الله ﷺ به لقبل ولم يجعل ذلك رفعاً للنبي ﷺ^(٢). وبهذا أخرج دلالة الآية على الإجماع.

أمّا الآية الثانية فالذي يرد عليها أنّ المراد من الأمة إما أن يكون جميع الأمة المصدّقة بالرسول ﷺ أو بعضها، وقد علمنا أنّه لا يجوز أن يريد به جميعاً؛ لأنّ كثيراً منها ليس بخيار، ولا يجوز من الحكيم تعالى أن

(١) اتلطوسي: عدّة أصول الفقه ٢، ٥٦ - ٦٦.

(٢) الخصري: أصول الفقه، ٢٨٦.

يصف جماعة بأنهم خيار عدول، وفيهم من ليس بعدل ولا خير، فإذا لا دلالة فيها على العموم^(١).

كما أن الآية مجملة، وموضع الإجمال فيها: أن قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^(٢) إذا سلمنا أن المراد بها جعلناكم عدولاً خياراً، فهل جعلهم عدولاً في كل أقوالهم وأفعالهم، أو في بعضها، فالقول مجمل، ويمكن أن يكون تعالى أراد أنهم عدول فيما يشهدون به في الآخرة^(٣).

وإذا تجاوزنا عن جميع ما ذكر فأنى لنا استعلام أن الخطأ الذي يكون كبيراً أو يؤثر في العدالة مأمون منهم، وغير واقع من جهتهم، وبهذا يتضح أنه لا مجال للاستدلال على حجية الإجماع بهذه الآية.

وما تقدم من إيراد على الآية الثانية أورد على الآية الثالثة وذلك في خصوص المراد من لفظة الأمة؛ إذ يمكن أن يقال في هذه الآية: إن المراد بها قوم معنيون، لما تضمنته من حرف الإشارة في المخاطبين، وليس فيها ما يقتضي لفظ العموم، فإذا قيل لو كان المراد بها ما دون الاستغراق لبين.

وعلى فرض التسليم بعموم هذه الآية فإن غاية ما تثبتته هو عدالتها، والعدول يجوز عليهم الخطأ، فلا يكون رأيهم كاشفاً عن الحكم الشرعي

(١) الطوسي: عدة الأصول ٢، ٧٠.

(٢) البقرة: ١٤٣.

(٣) م. ن ٢، ٧١.

إلا كشفاً ظنيّاً^(١).

ب - أدلتهم من السنّة:

استدلّوا بما تواتر عن رسول الله ﷺ تواتراً معنوياً حول عصمة هذه الأمة بألفاظ مختلفة على لسان الثقة من الصحابة^(٢).

والتي منها: قوله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة)، وفي رواية على الخطأ.

وقوله ﷺ: (لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلالة).

وقوله ﷺ: (سألت الله ألاّ تجتمع أمتي على الضلالة، فأعطانيه).

ومنها حديث: (يد الله مع الجماعة، فمن شذّ شذّ في النار)^(٣).

وحديث معاذ، قال: قال رسول الله ﷺ: (ثلاث لا يغلّ عليهنّ قلب مسلم، إخلاص العمل لله تعالى، ومناصحة ولاة الأمور، ولزوم جماعة المسلمين)^(٤).

وقد أشار الغزالي إلى التواتر المعنوي في هذه الأخبار بقوله: (إنّ الأفوى في الاستدلال على حجّة الإجماع أن نقول: تظاهرت الرواية عن الرسول بألفاظ مختلفة مع اتفاق في عصمة هذه الأمة من الخطأ)^(٥).

(١) البهادلي، أحمد: أصول الفقه - السنة الثالثة، ٩٣.

(٢) أمثال عمر؛ وابن مسعود، وأبي هريرة... وغيرهم.

(٣) البصري: المعتمد ٢، ٤٧٥ - ٤٧٦.

(٤) الشافعي: الرسالة، ٤١٠.

(٥) الغزالي: المستصفى ١، ١٧٥.

مناقشة الروايات :

لقد نوّقت هذه الأخبار بأن بعضها بعيد عن مصطلح الإجماع فرضاً عن جعل الحجّة له، فإنّ أخباراً مثل (يد الله مع الجماعة)، أو (إنّ الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد) إنّما تدعو إلى التقارب وتحتّ عليه، وتنتهي عن التباعد.

أمّا حديث معاذ فإنّه يتضمّن الحثّ على طاعة الأمراء وعدم الخروج عليهم، كما يتضمّن الحثّ على صلاة الجمعة.

وفي حديث (لا تجتمع أمتي على ضلالة) قال الغزالي : (ولكن هذا الحديث يحتمل حملة أيضاً على البدعة والضلالة في الدين والاعتقاد وعلى الإخلال بأصل الدين، فضعف التمسك به من هذا الوجه)^(١).

بينما ذهب المحقق الكاظمي أسد الله إلى أنّ هذا الحديث أو ما في معناه من الأحاديث التي يعتمد عليها، وقد ادّعى تواتره معنىً، وأنّ العلامة الحليّ ممّن اعتمد عليه^(٢).

ج - الاستدلال بالعقل :

وقد صوّر بصورتين :

الصورة الأولى : وقد صوّرها لنا الغزالي في المنحول :

قال : فإن قيل فما المختار عندكم في إثبات حجّة الإجماع ؟ قلنا : لا

(١) الغزالي : المنحول ٢، ٣٠٦.

(٢) الكاظمي، أسد الله : كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع، ٦.

مطمع في مسلك عقلي إذ ليس فيه ما يدلّ عليه، ولم يشهد له من جهة السمع خبر متواتر ولا نصّ كتاب، وإثبات الإجماع بالإجماع تهافت، والقياس المظنون لا مجال له في القطعيّات، وهذه مدارك الأحكام، ولم يبق وراءه إلا مسالك العرف فلعلنا نلقاه منه، ثمّ عرضه بالصورة التالية وهي: إن تجتمع الأمة على القطع في مسألة مظنونة، فإذا قطعوا قولهم وقد كثر عددهم بحيث لا يتصوّر منهم في طرد العادة التواطؤ على الكذب، فهذا يورث العلم، إذ يستحيل في العادة ذهولهم وهم الجمع الكثير عن مسلك الحقّ مع كثرة بحثهم وإغراقهم في الفحص عن مأخذ الأحكام^(١).

وقد أورد الآمدي عليه:

بأنّ العادة لا تحيل الخطأ على الخلق الكثير، ولهذا فإنّ اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة تخرج عن حدّ التواتر قد أجمعوا على تكذيب محمّد ﷺ وإنكار رسالته، وليس ذلك إلّا لخطئهم، فإمّا أن يقال باستحالة الخطأ عليهم فيما ذهبوا إليه، أو لا يقال باستحالته، فإن كان الأوّل لزم أن لا يكون محمّد نبياً حقّاً لإجماعهم على تكذيبه، وإن كان الثاني فهو المطلوب^(٢).

(١) الغزالي: المنحول ٢، ٣٠٦-٣٠٧.

(٢) الآمدي: الأحكام ٢، ٧٦.

الصورة الثانية: وهي التي تسمى بـ (قاعدة اللطف) والمنسوبة للشيخ الطوسي.

وتقريبها: (متى فرضنا أن يكون الحق في واحد من الأقول، ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره، فلا يجوز للإمام المعصوم حينئذ الاستتار، ووجب عليه أن يظهر ويبين الحق في تلك المسألة، أو يعلم بعض ثقاته الذين يسكن إليهم، الحق من تلك الأفعال حتى يؤدي ذلك إلى الأمة^(١)).

وقد نوقشت قاعدة اللطف بمناقشات عديدة كان من أهمها: أن اللطف إنما يقتضي نصب النبي ﷺ أو الإمام وأدائهم الرسالة على الوجه المتعارف، وهم أدوا ذلك على النحو المطلوب منهم، ولا يقتضي اللطف أزيد من ذلك بحيث يكون على النبي ﷺ أو الإمام إرشاد كل جاهل وردع كل مشتبه ولو بطريق السر، وإلا لما وقع الاختلاف بين الفقهاء. فلو كان الواجب عليه هو الردع والإقناع ولو بالطرق الخارقة للعادة لما أفتى مجتهد بخلاف الواقع^(٢).

ثانياً: أدلة النافين:

استدل النافون للإجماع بعدة صور من الاستدلال، وسأقتصر على ذكر بعضها:

(١) الطوسي: عدة الأصول ٢، ٧٦.

(٢) راجع: الجزائري، السيد طيب: اللعمة الساطعة، ٢٨، ٢٩. مغنية: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٢٣٠.

الصورة الأولى: باعتبار تحققه.

فإن الاتفاق يقتضي نقل الحكم إليهم، ونقله إلى جميع المجتهدين يستحيل عادة، لتباين أماكنهم، وانتشارهم في أنحاء العالم، وإذا امتنع نقل الحكم إليهم يمتنع بالتالي اتفاقهم عليه.

كما أن الإجماع لا بد له من سند، فإن كان قطعياً فهو لا يخفى على المجتهدين لتوفر الدواعي على نقله، فيكون معلوماً لهم، وهو الذي يستندون إليه، فلا حاجة إلى الإجماع معه، وإن كان ظنياً فتختلف الأفهام فيه، ولا يمكن الاتفاق على فهم معنى واحد منه، كما لا يمكن اتفاق كل الناس على اشتواء طعام واحد في وقت واحد^(١).

وقد نوقش هذا الاستدلال:

بأن عدد المجتهدين منهم لم يكن بالكثرة التي يتعذر معها معرفة آرائهم، كما لم يؤثر عن واحد منهم أنه أفتى بغير ما يعتقده، بل كانوا يعلنون بصراحة عن آرائهم حتى في مواجهة الخليفة نفسه، ومن رجع عن فتواه أعلن رجوعه مبيناً السبب في ذلك، ولذلك اشتهرت المسائل التي اتفقوا عليها، كما اشتهرت المسائل الخلافية^(٢).

ثم إن مرادهم بالقطعي، إن كان قطعي الثبوت والدلالة، فليس ممّا نحن فيه؛ لأنه ليس محلاً للاجتهاد، وإن أرادوا به قطعي الثبوت ظني

(١) الشويهي: مخاصمات المجتهدين، ٣٢٩.

(٢) شلبي، محمد مصطفى: أصول الفقه الإسلامي، ١٧١.

الدلالة، فإنهم إن عرفوه كلهم فمجرد معرفته لا تكفي، بل لا بد من البحث عن مراد الشارع منه، وليس هناك مانع يمنع اتفاقهم على فهم حكم واحد منه متى دلت القرائن عليه، وظهرت للجميع. أما قياسهم الاتفاق على الحكم على الاتفاق بالنسبة إلى اشتهااء الطعام الواحد، فإنه قياس مع الفارق.

لأن الأكل يتبع المزاج والطبع، والناس مختلفون في أمزجتهم وطبائعهم، ولا كذلك الحكم الشرعي، لأنه تابع للدليل، فمتى توفرت ملكة الاجتهاد عند الجميع وبحثوا في الدليل الشرعي فلا استبعاد؛ لأن يتفقوا على الحكم المأخوذ منه^(١).

الصورة الثانية: وهي استحالة العلم به على فرض تحققه.

وقد قرّب الشويهي محمد بن يونس هذه الصورة وقد سبق أن ذكرناها في المبحث الثالث عند الحديث عن إمكان الإجماع، وهل يمكن العلم به والاطلاع عليه؟
ويتلخص الاستدلال:

بأن ما ليس بضروري ولا وجداني فطريق معرفته الحسن، أو الخبر أو النظر العقلي، والوقوف على الثلاثة متعذر^(٢).

وقد أورد على هذا الاستدلال بإجماع الصحابة على بيعة أبي بكر

(١) شلبي، محمد مصطفى: أصول الفقه الإسلامي، ١٧١ - ١٧٢.

(٢) الشويهي: مخاصمات المجتهدين ٢، ٣٢٩.

بالخلافة وكذلك اتَّفَقَهم على جمع المصحف في عهده أيضاً، ونقل ذلك بالتواتر إلى اليوم. وإنه يكفي في نقض الدعوى إثبات بعض جزئياتها في عصر الصحابة^(١).

إلا أنه يمكن القول بأن الإشكال باق إذا أُريد من الإجماع اتَّفَاق أُمَّة محمد ﷺ على مختلف مذاهبها وآرائها^(٢).

١٠

(١) شلبي، محمد مصطفى: أصول الفقه الإسلامي، ١٧٠ - ١٧١.

(٢) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة، ٢٧٣.

المبحث الخامس

- هل الإجماع أصل أو دليل مستقلّ -

لقد اختلف في الإجماع هل أنه دليل مستقلّ مقابل الكتاب والسنة في حكايته عن الحكم الواقعي، أو أنه كاشف عن أحدهما ؟ حاولت في هذا المبحث التعرف على رأي كل من الأخباريين والأصوليين .

أ- رأي الأخباريين :

للتعرف على رأي الأخباريين في خصوص الإجماع لا بدّ من الرجوع إلى كلماتهم .

فقد رفض المحدث الإسترآبادي كون الإجماع بالمفهوم الأصولي دليلاً شرعياً حيث قال : (إن إجماع الأمة غير مسلمّ به، بل معلوم البطلان)^(١)، وأورد منع الأئمة له في أكثر من موضع^(٢).

كما أوضح المراد من مصطلح (المجمع عليه) الوارد في كتب الحديث بقوله : (ومرادهم من المجمع عليه الذي أجمعت على اختياره قداماؤنا الأخباريون، حتّى ذكره «عمدة علمائنا الأخباريين» الشيخ

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٧، ٤٦، ١١٢، ١٢٢.

(٢) م.ن.: ٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤.

أحمد بن محمد البرقي في «أول المحاسن» بمعنى بيان الحق والاتفاق^(١).

أما الإجماع المعتبر عند المحدث الإسترآبادي فهو ما أطلقه قدماء الأخباريين على نوعين:

الأول: اتفاق قدماء الأخباريين على الإفتاء برواية.

الثاني: إفتاء جمع من الأخباريين كالصدوق، والكليني لدلالة قطعية معتبرة^(٢)، فهو في هذا المعنى يقرّ العمل به.

أما العاملي حسين بن شهاب الدين فقال: (واعلم أنّ إجماع الإمامية إن تحقق فهو حجة للقطع بدخول قول المعصوم في جملة أقوالهم، لكن قلّ أن يتحقق في غير ضروريات الدين، أو ضروريات المذهب)^(٣).

وفي موضع آخر قال: يمكن أن يحصل لنا ما هو في حكم الإجماع وذلك في ثلاث صور:

أحدها: أن يرد حديث في الكتب المشهورة الآن ولا معارض له، فيجب العمل به؛ لأنه مجمع على قوله.

الثانية: أن يرد حديثان، ونرى القدماء كلّهم أو أكثرهم عملوا

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية: ١٣٥، ٢٧٣.

(٢) م.ن: ١٣٤، ١٣٥.

(٣) العاملي: هداية الأبرار، ٢٥٩.

بأحدهما دون الآخر، فيجب العمل به؛ لأنّ عملهم كاشف عن كونه ورد من باب بيان ما هو الحقّ في الواقع، والآخر ورد للتقيّة، وهذا مصرّح به في رواية عمر بن حنظلة.

الثالثة: أن نرى فتوى الصدوقين، والمفيد، والمرتضى، والشيخ الطوسي في حكم فهو أيضاً حجة وإن لم نجد به نصّاً... فاتّفاقهم لا يكون إلّا عن نصّ قاطع^(١).

وقد صرّح المحدث السيّد نعمّة الله الجزائري (ت ١١١٢هـ): بأنّ عمدة دلائل الفقه، بل هي كلّها (الكتاب، والسنة، والإجماع) والأخير يرجع إلى السنة لأنّه كاشف عن قول المعصوم^(٢).

وإذا انتقلنا إلى الشيخ حسين بن محمّد بن جعفر العصفوري (ت ١١٨١هـ)^(٣)، فإننا نجده يؤكّد على أنّه لا اعتماد على ما يسمّى عند الأصوليين، حيث أنّهم اعتمدوا عليه في الحجّة فرّبّعوا به الأدلّة، وإنّ كلماتهم الدائرة على رؤوس أقلامهم كاشفة عن أنّ الحجّة في الإجماع إنّما كان بدخول المعصوم فيه، وموافقة قوله لأقوال المجمعين، فيحصل لنا بذلك أنّ أكثر الإجماعات المنقولة في كتب الاستدلال لا

(١) العاملي: هداية الأبرار: ٢٦٠.

(٢) الجزائري، نعمّة الله: منبع الحياة، ١٩ راجع كذلك: راجع ترجمة الجزائري في: لؤلؤة البحرين:، ١١١.

(٣) البحراني: لؤلؤة البحرين، ٤٤٤، حيث تجد الترجمة.

تعويل عليها في حال ولا يصح الاستناد عليها في الاستدلال، وحالة المباحثة والجدال^(١).

فالإجماع ظهور الإمام، أو معرفة نسبه لا معنى له، ولا فائدة فيه كما اعترف به غير واحد من الأصوليين، ومع غيبته وعدم معرفته، فإن أمكن العلم بقوله بوجه من الوجوه، فلا حاجة لضمّ غيره، وإن لم يعلم قوله، وإنما علم باتفاق الشيعة في عصر مثلاً، فمع تسليم حصر هذا العلم لا يستلزم دخوله في جملتهم، وإن كان هو رئيسهم وسيدهم لتوقف ذلك على رؤيته متصديراً للفتوى، ومعرفة كونه من علماء الشيعة، وهو في زمن الغيبة ممنوع^(٢).

لهذا عقب على ذلك قائلاً:

(ولماذا ترييع القسمة في الأدلة، وأين من عدّ الإجماع في ذلك ؟ وأي فائدة من تلك التسمية ؟ ما هذا إلا اصطلاح خاص، غير نافع في البين، وصلاح بين الفريقين بغير رضا الخصمين)^(٣).

وقد سار الميرزا محمد الأخباري (ت ١٢٣٢هـ) على الطريقة نفسها في نفي كون الإجماع دليلاً مستقلاً عندما تساءل قائلاً:

(١) العصفوري، حسين بن محمد: شرح مفاتيح الغيب - للفيض الكاشاني - مخطوطة في مكتبة الشيخ عبد الحسن الغراوي - بتسلسل ١٣، ١٦، ١، ٢٥.

(٢) م. ن. ١، ٢٦.

(٣) م. ن. ١، ٢٦ - ٢٧.

(فإن قلتم ليس الإجماع عندنا حجة برأسه، بل كاشف عن الحجة وهو قول المعصوم عليه السلام ولذلك صار حجة؛ قلنا: ليس إذن الإجماع حجة برأسه عندكم، فلم جعلتموه حجة برأسه وأفردتموه عن الكتاب والسنة وزدتموه عليهما؟ وإذا كان الإجماع ليس بحجة في نفسه، فما بالكم تعدونه دليلاً من الأدلة الأربعة في الأحكام الدينية وتعتبرونه كالكتاب والسنة^(١)).

أما المحدث البحراني فإن الإجماع المعتبر عنده يتحدّد في موردين لا يختلفان عمّا حدّده المحدث الإسترآبادي والمحقّق العاملي^(٢). والذي يتّضح من هذا أنّ عمدة الأدلة عند الأخباريين هي الكتاب والسنة، أمّا الإجماع فهو ليس بدليل مستقلّ على حدّ الكتاب والسنة، وإنّما ترجع إليه وتجعله دليلاً من حيث كشفه عن رأي المعصوم بتقرير أنّ العلماء وخاصّة المتقدّمين منهم، والقريبين من عصر المعصوم، إذا اتّفقوا على حكم مع ثقتنا بعلمهم ودينهم نستكشف من هذا الاتّفاق وجود دليل اطّلعوا عليه وخفي علينا، فيكون الدليل هو قول المعصوم لا الإجماع، ويكون المتحصّل أنّ السنة كما تثبت بخبر الثقة، تثبت كذلك بالإجماع.

ومن الأدلة التي اعتمدها الأخباريون في إسقاط الإجماع من الأدلة

(١) الأخباري، محمّد بن عبد النبي: كشف القناع عن حجّة الإجماع، ٣١.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٣٦ - ٣٧.

رسالة الصادق عليه السلام إلى الشيعة والتي جاء فيها: (...وقد عهد رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته، فقالوا: نحن بعد ما قبض الله عز وجلّ رسوله صلى الله عليه وآله يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض الله تعالى رسوله، وبعد عهده الذي عهد إلينا... والله إنّ لله تعالى على خلقه أن يطيعوه ويتبعوا أمره، في حياة محمد صلى الله عليه وآله وبعد موته) ^(١).

فقد أوضح المحدث البحراني، أنّ المستفاد من هذا الخبر هو أنّ الرجوع إلى القرآن وأخذ الأحكام منه يتوقف على تفسيرهم عليهم السلام وبيان معانيه عنهم، ومنه يعلم أنّ الأخبار كالأصل لمعرفة الكتاب، وحلّ مشكلاته، وبيان مفصّلاته، وتفسير مجملاته، وتعيين المراد من أحكامه، وبيان إبهامه، وإن الاعتماد ليس إلّا على القرآن والأخبار، وإنّ ما عداهما فهو ساقط عن درجة النظر إليه والاعتبار ^(٢).

وبهذا علّل إعطاء الإمامية للإجماع معنى خاصاً بهم، وهو كشفه عن دخول قول المعصوم فيه، وإنّ الحجّة في ذلك إنّما في قوله عليه السلام.

وإذا كان حال الإجماع ما ذكر، فلربّ سائل يتساءل: إنّ فقهاء الإمامية كثيراً ما يستندون إليه في جملة المسائل ؟

فقد أجاب المحدث البحراني عن ذلك قائلاً:

(أنّهم كثيراً ما يستسلقونه مجازفة في مواضع، وربّما قيّدوه بقولهم:

(١) الكليني: الروضة من الكافي، ٣ - ٥.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة ٩، ٣٦٧ - ٣٦٨.

(إن تمّ) أو (إن ثبت)، وأمّا في مقام التحقيق فإنهم يمزقونه تمزيقاً ويجعلونه حريقاً^(١).

لذلك فإنّ من القدماء من يدّعي الإجماع أحياناً مع وجود المخالفين في المسألة، بل إنّ الشخص نفسه قد يتفق على دعوى الحكم ثم يدّعي خلافه في موضع آخر.

قال الشيخ البحراني مورداً على حجّة الإجماع:

(إنّ أساطين الإجماع كالشيخ الطوسي، والمرتضى، وابن إدريس قد كفونا مؤنة القدح فيه وإبطاله بمناقضاتهم بعضهم بعضاً في دعواه، بل مناقضة الواحد نفسه في ذلك... ولقد كان عندي رسالة الظاهر إنّها لشيخنا الشهيد الثاني كتبها في الإجماعات التي ناقض الشيخ فيها نفسه)^(٢).

وقد اعتذر الشيخ البحراني عن تناقض الإجماعات المنقولة حيث قال:

(إنّ أصول الحديث كانت بأيدي القدماء وربما اختلفت الأخبار في ذلك الحكم بالتقيّة وعدمها، من الجواز والكره ونحوها، فيدّعي كلّ منهم الإجماع على ما يؤدّي إليه نظره وفهمه من تلك الأخبار، بعد اشتغال أكثر تلك الأصول أو كلّها على الأخبار المتعلقة بما يختاره، أو

(١) البحراني: الحقائق الناضرة: ٩، ٢٧٣.

(٢) م: ١، ٣٧.

يؤدّي إليه نظره^(١).

لذا يمكن تفسير هذا التهالك على الإجماع من فقهاء المسلمين بعبارة واحدة هي أنه كان يشكل رافداً عظيماً ساعد على مدّ التشريع الإسلامي بكثير من الفتاوى^(٢).

ب - رأي الأصوليين :

أمّا رأي الأصوليين في استقلالية الإجماع وعدمه فيتلخص بما يأتي :
إنّ بعض الأصوليين من المذاهب الإسلامية يرى : (أنّ الإجماع لا ينعقد إلّا عن مستند)^(٣).

في حين يراه غيرهم من الأصوليين دليلاً مستقلاً، ومصدراً تشريعياً إلى جنب الكتاب والسنة^(٤).

أمّا الأصوليون من الإمامية فقد أوضح لنا السيّد المرتضى قيمة الإجماع الذي يحتجّ ويستدلّ به الإمامية بقوله :

(ومما يجب علمه أنّ حجّة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به ، أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء هي : إجماعها عليه ؛ لأنّ اجماعها حجّة قاطعة ، ودلالة موجبة للعلم ، فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى ،

(١) م . ن : ١ ، ٣٩ ، ٤٠ .

(٢) الخضري : أصول الفقه : ، ٢٧٣ ، ٢٧٦ . الجابري ، علي : الفكر السلفي .

(٣) م . ن : ، ٢٨٢ .

(٤) الشوكاني : إرشاد الفحول ، ٧٩ .

أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة، ودلالة تنضاف إلى أخرى، وإلا ففي إجماعهم كفاية^(١).

وقد أجاب السيّد المرتضى عن سبب إثبات الإمامية للإجماع كدليل على ما سواه من الأدلة وتخصيصه بالذكر من بينها بقوله:

(وإنما قلنا إنّ إجماعهم حجة؛ لأنّ في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلّت العقول على أنّ كلّ زمان لا يخلو منه، وإنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل، فمن هذا الوجه كان إجماعهم حجةً ودليلاً)^(٢).

ومن هذا يتّضح لنا إصرار السيّد المرتضى على الإجماع واعتماده دليلاً أكثر من غيره من الأدلة التي قد يتمسك بها تأييداً واسناداً للإجماع، حتّى لا تكاد مسألة من مسائل (الانتصار) إلّا ويكون الإجماع مدركها الأوّل ودليلها المعوّل.

وقد تابع السيّد المرتضى في اعتبار الإجماع الدخولي غير واحد من الأعلام، كالسيّد ابن زهرة، والمحقّق الحلّي، والعلامة الحلّي والشهيد^(٣).

(١) المرتضى، علي بن الحسين: الانتصار، ٦.

(٢) م. ن: ٦ (وهو ما يصطلح عليه بالإجماع الدخولي نسبة إلى دخول قول الإمام في أقوال المجمعين).

(٣) الشهيدان هما: الشهيد الأوّل، محمّد بن مكّي العاملي ت ٧٨٦ هـ راجع ترجمته: البحراني: لؤلؤة البحرين، ١٤٣، أمّا الشهيد الثاني: فهو زين الدين بن علي بن أحمد (ت ٩٦٥ - ٩٦٦ هـ) راجع ترجمته: م. ن: ٢٨.

ولعلَّ السَّيِّدَ المرتضى تأثّر برأي أستاذه الشيخ المفيد^(١).

وأوضح الشيخ الأنصاري أنَّ عَدَّ الإجماع مع الأدلّة فيه ضرب من التسامح، لأنَّ الإجماع يكشف مع توافر الشروط عن وجود الدليل، فسَمِّيَ المجموع من الكاشف والمكشوف دليلاً حيث قال:

(إنهم قد تسامحوا في إطلاق الإجماع على اتّفاق الجماعة التي علم دخول الإمام عليه السلام فيها، لوجود مناط الحجّية فيه، وكون وجود المخالف غير مؤثّر شيئاً، وقد شاع هذا التسامح.. فالنكته في التعبير عن الدليل لإجماع مع توقّعه على ملاحظة انضمام مذهب الإمام عليه السلام الذي هو الدليل إلى الكاشف عنه، وتسمية المجموع دليلاً هو التحفّظ على سيرة أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدلّة المعروفة بين الفريقين أعني الكتاب، والسنة والإجماع والعقل، ففي إطلاق الإجماع على هذا مسامحة في مسامحة)^(٢).

والذي يتّضح ممّا تقدّم أنّ من يرى استقلاليّة الإجماع فإنَّ الإجماع يكون معضوماً عن الخطأ، والذي يتّهم المجمعين بذلك فإنّه يتّهم الله ورسوله؛ لأنَّ الإجماع يكون موجباً للحكم قطعاً كالكتاب والسنة.

أمّا الإجماع عند الأصوليين من الإماميّة فإنّه ليس بدليل، وإنّما هو راو، والراوي لا يجوز الأخذ بقوله إلّا بعد الوثوق بصدقه والأمن من

(١) المفيد: أوائل المقالات، ٩٩، ١٠٠.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ٤١.

خطئه، كما أنهم لا يعتبرون الإجماع شيئاً إلاّ مع القطع واليقين بأنّه يكشف عن الدليل السليم، حيث أنّ مجرد الاحتمال بخطأ الإجماع يسقطه عن الاعتبار.

تعقيب:

قد يتفق الفقهاء على هجر حديث صحيح السند، فإن حصل الفقيه اتفاقهم بنفسه، أو نقله بعض الثقة من الفقهاء، سقط ذلك الحديث من الاعتبار، لكشف اتفاقهم عن وجود خلل في الحديث، مانع عن العمل به، لأنّه بمرأى منهم ومسمع وهو صحيح السند، فلا يكون لهم عذر في هجره إلاّ ذلك الخلل المسقط له عن الاعتبار.

وهذا المعنى ذكر وجهاً لو هن الحديث باشتهار إعراض الفقهاء عنه، فعلى فرض عدم قبوله بالنسبة للشهرة، فهو مقبول في الإجماع^(١). وقد التبس هذا الوجه على بعض الأخباريين ومنهم الميرزا محمد الأخباري فأورد:

بأنّ الإجماع لمّا لم يكن حجة في نفسه كيف يترك الخبر الصحيح لأجله إذا انعقد على خلافه كالأخبار الواردة في غسل الجمعة^(٢). ولم يلتفت إلى أنّ حجّة الإجماع في نفسه بملاك، وسقوط الحديث المعارض له عن الاعتبار بملاك.

(١) الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول ٢، ٢١٨.

(٢) الأخباري: كشف القناع عن حجّة الإجماع، ٣٠، ٣١.

المبحث السادس

- مستند حجّة الإجماع لدى الإماميّة -

لقد مرّ علينا في المبحث السابق أنّ الإجماع عند الإماميّة ليس بحجّة ودليل ولا مستقلّ، وإنّما هو مجرد أداة تكشف عن وجود دليل متين كآية من كتاب الله أو رواية من سنّة نبيه تنطق بالحكم المجمع عليه، وهيمعلومة عند المجمعين ومجهولة عندنا، وإنّ الإجماع حاك وراو لحكم، فهو كاشف عن الدليل السليم.

من أجل ذلك استغنى الإماميّة عن إقامة الدليل عليه ما دامت العبرة بالمنكشف لا الكاشف، وعلى هذا فإنّ الدليّة والحجّة إنّما هي للسنّة لا للإجماع^(١).

وقد ذكر الأصوليون طرقاً عديدة لإحراز رأي المعصوم ضمن آراء المجمعين سأقتصر على ذكر الطرق المعروفة وهي :

أولاً: - الطريقة التضمينية:

وذلك بأن يستكشف عقلاً أو عادةً، أو ملفقاً منهما قول الإمام عليه السلام من

(١) راجع: الأنصاري: الرسائل، ٤٠؛ راجع كذلك: الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأصول ٣، ٥٣؛ الحيدري، علي نقى: أصول الاستنباط ٢، ١٤٥؛ مغنّية، محمّد جواد: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٢٢٦؛ الأخباري، محمّد بن عبد النبي: كشف القناع، ٣١؛ البحراني: الحقائق الناضرة ٩، ٣٧٠ - ٣٧١.

وجود مجهول النسب في المجمعين، بحيث يعلم أن من عداه غيره، فيحكم بأنه هو وإن قولهم قوله، وإذا أثبت ذلك يكون حجة قطعاً، وقد اشتهر هذا بين الأصوليين، لهذا تراهم في كثير من المسائل الخلافية يتمسكون بالإجماع ويردون قول المخالف بمعلومية نسبه، وهم بهذا يقصدون هذا الوجه.

وهكذا فإن مبنى الاستدلال المذكور مبني على العلم بقوله في جملة أقوال غير المعروفين منهم، والطريق إلى معرفة أقوالهم هو إما الحدس المقتضي للعلم الإجمالي باتفاق الجميع من جهة الأدلة ونحوها، أو قياس الغائب على الشاهد والمجهول على المعلوم، أو عدم نقل الخلاف الدال على اتفاق الكل، أو المتحصّل من جملة ذلك^(١).

وإلى هذا أشار الشيخ الطوسي في العدة حيث قال:

(إذا لم يتعين لنا قول الإمام، ولا ينقل عنه نقلاً يوجب العلم، ويكون قوله في جملة أقوال الأمة غير متميز منها، فإنه يحتاج أن ينظر في أحوال المختلفين، فكل من خالف ممن يعرف نسبه، ويعلم منشؤه، وعرف أنه ليس بالإمام الذي دلّ الدليل على عصمته، وكونه حجة وجب اطراح قوله وإن لا يعتدّ به، ويعتبر أقوال الذين لا يعرف نسبهم لجواز أن يكون كل واحد منهم الإمام الذي هو الحجة)^(٢).

(١) ابن زهرة، حمزة بن علي ت ٥٨٥ هـ: الغنية، ٢٠.

(٢) الطوسي: عدة الأصول ٢، ٧٥ - ٧٦.

وذكر أيضاً: أنه إذا اختلفت الإمامية في مسألة ليس فيها ما يوجب العلم بصحة أحد أقوالهم، وكان المعروف منهم بعينه ونسبه قائلاً بقول والباقون قائلين بالقول الآخر، لم نعتبر قول من عرفناه، لأننا نعلم أنه ليس فيهم الإمام، فإن كان في الفريقين أقوام لا نعرف أعيانهم ولا أنسابهم وهم مع أخذ ذلك مختلفون كانت المسألة من باب ما نكون فيها مخبرين بأي القولين شئنا أخذنا^(١).

وقال ابن إدريس في بيان محرّمات النكاح:

(وليس دليل الإجماع في قول رجلين ولا ثلاثة، ولا من عرف اسمه ونسبه؛ لأن وجه كون الإجماع حجة عندنا دخول قول المعصوم عن الخطأ في الحكم بين القائلين بذلك، فإذا علمنا في جماعة قالين بقول: إن المعصوم ليس هو في جملتهم لانقطع على صحة قولهم إلا بدليل غير قولهم، وإذا تعيّن المخالف من أصحابنا باسمه ونسبه لم يؤثر خلافه في دلالة الإجماع؛ لأنه إنما حجة لخول قول المعصوم فيه لا لأجل الإجماع)^(٢).

أما المحقق الحلّي فقد فرض صوراً ثالثها:

(أن يفترقا فريقين، ويعلم أن الإمام ليس في أحدهما، ويجهل الأخرى فيتعيّن الحقّ مع المجهولية، ثم قال: وهذه الفروض تعقّل لكن

(١) م. ن: ٢، ٧٦، راجع كذلك: الطوسي: الغيبة، ١٨.

(٢) الحلّي، محمد بن إدريس: السرائر، ٢٧٧.

قَلَّ أَنْ تَتَّفَقَ^(١).

وتحدث كذلك الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي عن الطريق إلى معرفة دخوله عليه السلام وذلك :

أن يعلم أطباق الإمامية على مسألة معينة، أو قول جماعة فيهم من لا يعلم نسبه، بخلاف قول من نعلم نسبه، فلو انتفى العلم بالنسب في الشطرين فالأولى التخيير^(٢).

وصرح الشيخ حسن بن زين الدين العاملي فقال :

(يتصور وجود فائدة الإجماع حيث لا يعلم الإمام بعينه، ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين - إلى أن قال - : ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم أصله ونسبه فيجملتهم ؛ إذ مع علم أصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم، ومن هنا يتجه أن يقال : إن المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين، من غير حاجة إلى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين، أو أكثرهم لا سيما معروفي الأصل والنسب)^(٣).
وقد أجيب عن هذه الطريقة :

أ - لا يستلزم عقلاً ولا نقلاً، أن يكون مجهول النسب هو الإمام. وإذا كان العلماء المتفقون الذين استنبط من اتفاقهم قول المعصوم وسَمِي إجماعاً معلوماً الأعيان والأقوال والتصانيف فأين الإمام المجهول النسب؟

(١) الحلّي، المحقق، جعفر: المعتبر، ٦.

(٢) الشهيد الأول، محمد بن مكي: الذكرى، ٤.

(٣) حسن، الشيخ بن زين الدين: معالم الأصول، ٦٥ - ٦٦.

كما أن المخالف للإجماع له أن يدّعي أنه لا يضرّ خروجكم عن قوله واتّفاقكم على خلافه، وأن الإمام المجهول داخل فيما قال به هو وأصحابه^(١).

ب - أن المجهول ليس حجة في قوله أصلاً، وإن كان حجة الله في نفسه؛ لأنّ حجّة الكلام المنقول فرع المتلكم وأنه معصوم^(٢).

ج - كما أجاب المحدث البحراني عن هذه الطريقة مستشهداً بما ذكره المحقّق الحلّي في (المعتبر) حيث قال:

(فلو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتّفاقهما، بل باعتبار قوله ﷺ، فلا تغترّ إذن بمن يتحكّم فيدّعي الإجماع باتّفاق الخمسة والعشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين إلّا مع العلم القطعي بدخول الإمام ﷺ في الجملة)^(٣).

فقد عقب المحدث البحراني على ذلك بقوله:

ومن أين يحصل العلم القطعي بموافقة قوله ﷺ لأقوال الأصحاب، مع هذا الانقطاع المحض والمفارقة الكلّية والجهل بما يقوله على الإطلاق^(٤).

(١) الأخباري: كشف القناع، ٣٤ - ٣٥.

(٢) م. ن، ٣٥.

(٣) الحلّي، المحقّق: المعتبر، ٦.

(٤) البحراني: الحقائق الناضرة ٩، ٣٦٩.

ثانياً: طريقة قاعدة اللطف :

وهي الطريقة التي اختارها الشيخ الطوسي في العدة وقد تقدّم تقريبها في المبحث الرابع عند حديثنا عن استدلال المثبتين لحجّة الإجماع، كما ذكرنا أهمّ ما أثير حولها من مناقشات.

وبهذا الصدد أودّ أن أذكر ما قاله المحدث البحراني عند مناقشته لقاعدة اللطف إذ قال :

(إنّ هذا ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، ولا يعرج في مقام التحقيق عليه، وعلى هذا فليس عدّ الإجماع في الأدلّة إلّا تكثير العدد وإطالة الطريق؛ لأنّه إن علم دخوله عليه السلام فلا بحث ولا مشاحة في إطلاق اسم الإجماع عليه، واسناد الحجّة إليه ولو تجوزوا... وإلّا فليس نقل الإجماع بمجردّه موجباً لظنّ دخول المعصوم عليه السلام ولا كاشفاً عنه كما ذكروه)^(١).

ثالثاً - طريقة الحدس :

وهي الطريقة التي ذهب إليها أكثر المتأخّرين^(٢) وقد قرّبها الكاظمي :
(بأن يستكشف عادة رأي لكونه المتبوع المطاع من اتفاق الأصحاب والأتباع فقد كان المجمعون مع قرب عهدهم وتمكّنهم أحياناً من أخذ

(١) البحراني: الحقائق الناضرة: ١، ٣٥ - ٣٦، راجع كذلك: الأخباري: كشف القناع، ٤٠، وما بعدها فقد ناقش قاعدة اللطف تحت عنوان إن قلت: قلت.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ٤٣، راجع كذلك: المظفر: أصول الفقه ٣، ١٠٩.

الأحكام شفاهاً عن أئمتهم قد ظهر من سيرتهم وأحوالهم التثبت البالغ في أصول المسائل وفروعها ومراجعة أقوال الأئمة وأخبارهم المعلومة في جلائل الأمور ودقائقها، وعدم التسارع إلى الحكم والعمل إلا بثبت مركون إليه، ودليل واضح يصحّ التعويل عليه فاتفقهم يكشف عن أنه لم يتحقق إلا عن حجة مأخوذة من الحجج على وجه يورث العلم والقطع^(١).

وقد أجاب المجلسي محمّد باقر عن هذه الطريقة :

(بأن الإفتاء لم يكن شائعاً في تلك الأزمنة السالفة، أي من الكليني وما قبله، بل كان مدارهم على نقل الأخبار، وكانت تصانيفهم مقصورة على جمع الأخبار وروايتها وتدوينها، وقال أيضاً: إن الإطلاع على الخبر المجمع عليه بطريق الإفتاء متعسر بل متعذر.

كما ذكر أن معرفة المشهور على هذا الوجه متعسرة أيضاً)^(٢).

ويمكن القول بعدم اختصاص هذه الطريقة بمذهب الإمامية؛ إذ يمكن أن يستند إليها من دون حاجة إلى إثبات وجود المعصوم في كل زمان، ولا إلى استكشاف رأي الإمام في غيبته ونحوها؛ إذ أن المعتبر إنما هو حجّة قول من استكشف صدور الحكم منه أولاً، ومتابعة الاتباع له على ذلك نبياً كان أو إماماً، وأن الأمة مع أتباعهم بالنسبة إلى النبي ﷺ

(١) الكاظمي، أسد الله: كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع، ٢٨.

(٢) المجلسي، محمّد باقر: مرآة العقول في شرح الكافي من الروضة والفروع والأصول ١، ١٦١.

كسائر العلماء الذين بعدهم بالنسبة إليهم؛ إذ النظر يتجه إلى ما اشتهر واستبان واتفق عليه حيث يستكشف من أقوالهم وأقوال أتباعهم قول النبي ﷺ ورأيه فيجعل إجماعهم حجةً باعتباره، فالعبرة حينئذ بما ذكرنا، فإذا ثبت ذلك ثبتت حجّة الإجماع، وإلا فلا.

رابعاً: - طريقة التقرير:

وهي عين طريقة قاعدة اللطف إلا أن استكشاف رأي الإمام ليس من جهة قاعدة اللطف، بل من جهة دلالة التقرير الناشئ من الإمساك عن النكير على إصابة المجمعين فيما اتفقوا عليه، وذلك لأن تقرير المعصوم حجة كقوله وفعله، فإذا كانت الشيعة بمرأى من الإمام الغائب عليه السلام ومسمع يراهم ويلقاهم ويلقونه، وإن كانوا لا يعرفونه وكان راعياً لهم معروضاً عليه أعمالهم، منكشفاً لديه أحوالهم، متمكناً من إنكار باطلهم على عالمهم وجاهلهم، فحينئذ يكون عدم رده عليهم ما اتفقوا عليه وتركه للنكير تقريراً لهم عليه^(١).

وقد أجاب المرحوم المظفر عن هذه الطريقة بقوله:

(إن المهم أن يثبت لنا أن الإجماع في عصر الغيبة هل يتحقق فيه إمكان الردع من الإمام ولو بإلقاء الخلاف، وهل يجب على الإمام بيان الحكم الواقعي والحال هذه؟)^(٢).

(١) الكاظمي: كشف القناع، ١٦٤.

(٢) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٠٩.

والذي يتضح من هذا العرض لطرق ومباني استكشاف رأي المعصوم عليه السلام.

إنَّ منهج الأصوليين في الإجماع حُدسي ولا شيء أدلَّ على ذلك من الطرق التي سلكوها في التعرّف على رأي المعصوم وإحرازه ضمن آراء المجمعين كما مرَّ علينا فهي تصورات وخطرات تبتعد عن الحسن والواقع.

دليل العقل بين الأصوليين والأخباريين

توطئة:

المبحث الأول: موقف السنة من دليل العقل .

المبحث الثاني: موقف الأصوليين من دليل العقل .

المبحث الثالث: موقف الأخباريين من دليل العقل .

توطئة

أولاً: أهميّة العقل في الكتاب والسنة :

العقل من أعظم ما وهبه الله تعالى للإنسان، به يعرف الله، وبه يستدل على وجوده تعالى شأنه وعلى توحيده وعدله، وبالعقل تثبت النبوات، ووجوب إرسال الرسل، وبه يجب التدبّر بالدين وتدرّك معاني الأشياء، ويطلع الإنسان على ما يمكن من أسرار التكوين، وبه يتوصّل إلى تنظيم الحياة الاجتماعية والفردية، ولولا العقل لما كان هناك تمييز للإنسان عن بقية الحيوانات.

وقد أشار القرآن في عدّة من آياته إلى أهميّة العقل .
قال تعالى : ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١).
﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢).
﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣).

(١) البقرة: ٢٤٢.

(٢) البقرة: ٢٦٩، آل عمران: ٧.

(٣) الحديد: ١٧.

﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(١).

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

﴿لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٣).

﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٤).

﴿وَلِيَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٥).

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾^(٦).

﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٧).

﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٨).

﴿هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٩).

﴿آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(١٠).

(١) المائدة: ١٠٠.

(٢) آل عمران: ١٩٠.

(٣) البقرة: ١٦٤.

(٤) الرعد: ١٩.

(٥) إبراهيم: ٥٢.

(٦) طه: ٥٤.

(٧) الزمر: ٢١.

(٨) النور: ٦١.

(٩) المؤمن: ٥٤.

(١٠) الجاثية: ٥.

﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١).

﴿وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢).

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣).

كما عاب القرآن الكريم على الذين يعطلون عقولهم.

قال تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ

آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(٤).

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٥).

﴿وَلِلذَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٦).

﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٧).

﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٨).

السنة :

وردت أخبار كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام تشير إلى أهمية العقل ، وإنه

(١) الحديد : ١٧ .

(٢) المؤمن : ٦٧ .

(٣) يوسف : ٢ .

(٤) البقرة : ١٧٠ .

(٥) الأنفال : ٢٢ .

(٦) الأنعام : ٣٢ .

(٧) يونس : ١٠٠ .

(٨) المائدة : ١٠٣ .

الحجة الباطنة، وبه يثاب المرء ويعاقب، أي أن الثواب والعقاب لا يتحققان إلا بالعقل.

(منها) ما جاء عن ابن المتوكل، عن الحميري، عن ابن عيسى، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام، قال:

(لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له:

أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إلي منك، ولا أكملك إلا فيمن أحب، أما إني إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب)^(١).

ونظيره ما ورد عن محمد بن علي، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

(إن الله خلق العقل فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت شيئاً أحب إلي منك، لك الثواب وعليك العقاب)^(٢).

(ومنها) ما جاء في خبر ابن السكيت^(٣) قال: فما الحجة على الخلق اليوم؟ فقال الرضا عليه السلام:

(١) المجلسي: بحار الأنوار، الباب الثاني - حقيقة العقل، ح ١، ١، ٩٦.

(٢) م. ن: ح ٢، ١، ٩٦.

(٣) ابن السكيت: هو يعقوب بن إسحاق صاحب إصلاح المنطق ٢٦٦ هـ، راجع كذلك: القمي، عباس: هداية الأحاب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب، ٦٣.

(العقل تعرف به الصادق على الله فتصدقه، والكاذب على الله فتكذبه، فقال ابن السكيت: هو والله الجواب) (١).

(ومنها) ما ورد عن الحسن بن علي بن يقطين، عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا) (٢).

(ومنها) ما ورد عن النوفلي، وجهم بن حكيم المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (إذا بلغكم عن رجل حسن حاله فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازى بعقله) (٣).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشيخ المجلسي قد خصّص جزء من بحار الأنوار في الروايات المتعلقة بالعقل، وهو الجزء الأول حيث ذكر فيه مئة وأربعة وعشرين حديثاً مقسّمة على أربعة أبواب.

ثانياً: تعريف دليل العقل:

عرّف دليل العقل بتعريفات عديدة من لدن أعلام الإمامية، فقد عرّفه

(١) المجلسي: بحار الأنوار، ب ٣ من كتاب العقل، ح ١، ١، ١٠٥.

(٢) المجلسي: بحار الأنوار، ب ٣ من كتاب العقل، ح ٣، ١، ١٠٦.

(٣) م. ن. ب ٣، ح ٥، ١، ١٠٦.

راجع في هذه الأحاديث:

الكليني، الكافي، ١، ١٠، ١٦، ١٨، ٢٥، ٢٦، ٢٨، كتاب العقل والجهل ح ١، ١٢، ٢٠،

٢٢، ٢٦، ٣٢.

صاحب القوانين (ت ١٢٣١هـ) بأنه:

(هو حكم عقلي يوصل به إلى الحكم الشرعي، ويتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي)^(١).

أمّا صاحب الفصول (ت ١٢٦١هـ) فعرفه بأنه:

(كلّ حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي)^(٢).

ولعلّ أسلم التعاريف من المؤاخذات هو تعريف الشيخ المظفر حيث عرفه بأنه:

(كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كلّ قضية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي)^(٣).

والذي يجعل تعريف الشيخ المظفر من أسلم التعريفات هو أخذه للقطع في التعريف، ولعلّ في تعريفه هذا ما يفسح المجال للظن بأن المقصود الإدراك المستقلّ ابتداء دون استعانة بالملازمة لذلك قال:

(إنّا نقصد من الدليل العقلي حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً، وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الإجزاء، ومقدمة الواجب، ونحوهما، وكحكمه باستحالة

(١) القمي، أبو القاسم: قوانين الأصول، ٢.

(٢) الأصفهاني، محمد حسين بن محمد رحيم: الفصول في الأصول، ٣١٦.

(٣) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٢٥.

التكليف بلا بيان، اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه فعلية حكم الأهم عند الله^(١).

وبذلك ينفي هذا التعريف ما يتوهم من أن المقصود إدراك العقل النظري للأحكام الشرعية ابتداء دون استعانة بالملازمة؛ لأن أحكام الشرع توقيفية طريق للعقل إليها إلا السماع، ومثل الأحكام كذلك ملاكاتها، وكذلك ينفي ما ليس قطعياً وثابتاً من الأحكام الظنية، كما أن التعريف يشمل المستقلات العقلية وغير المستقلات.

وبعد هذا العرض الذي تناولنا فيه أهمية العقل في الكتاب والسنة، وحددنا المقصود من دليل العقل، نستطيع القول بأن الخلط والارتباك وقع فيه بحيث أدى إلى اختلاف كبير في اعتباره وعدم اعتباره، ومع هذا كله لا يمكن أن نزهده به، أو نقلل من أهميته إذا ما استجلينا حقيقته ومقامه في كثير من الأحكام وقابليته الكبيرة في إدراك أمور الدين كما سيمر علينا.

وقبل أن نبحث هذا الموضوع يجدر بنا أن نتعرف على أقسام العقل ومدركاته، وإذا ما استوعبنا هذه المواضيع نتناول تحديد نزاع الأصوليين والأخباريين في هذه المسألة بصورة طبيعية.

(١) المظفر، أصول الفقه: ٣، ١٢٧.

ثالثاً: أقسام العقل :

للعقل تقسيم انتهى إليه الفلاسفة والمتكلمون^(١)، وتقسيم انتهى إليه الأصوليون ولما كان حديثنا يقتصر على الأصول فحسب، فيحسن بنا أن نقتصر عليه ونكتفي بتقسيمهم، وإن كنت مقتنعاً أن التقسيم الأصولي مبني على التقسيم الفلسفي، وإن اختلف عنه في المظهر لكنه أكثر وضوحاً وأخصر تقسيماً منه.

فقد قسم الأصوليون العقل من حيث نوعية إدراكه أو وظيفته إلى قسمين :

الأول: العقل النظري: وعرف بأنه: (إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع).

الثاني: العقل العملي: وعرف بأنه: (إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكمه بأن هذا الفعل ينبغي فعله، أو لا ينبغي فعله)^(٢).

ومعنى حكم العقل إذا كان في القسم الأول لا يتعدى العلم بالأمور التي لها واقع.

أما في القسم الثاني فتكون مهمته إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يفعل أو يترك، ولا طاقة له على إنشاء بعث أو زجر، أو أمر، أو نهى، إنما هو الإدراك الذي يدعو العاقل إلى العمل أو تركه.

(١) راجع في هذا التقسيم: الزلمي، مصطفى إبراهيم: فلسفة الشريعة، ٢٦٤.

(٢) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٢٥ - ١٢٦.

رابعاً: المدركات العقلية:

قسّمت المدركات العقلية بلحاظ استقلال العقل بإدراكها وعدمه إلى قسمين:

الأول: المستقلات العقلية: عرّفت المستقلات بأنها: (ما تفرّد العقل بإدراكه دون توسط بيان شرعي، ومثلوا لها بإدراك العقل للحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما)^(١).

ولتوضيح هذا التعريف لا بدّ أن نرجع إلى اصطلاح المناطقة؛ إذ يرون أن كلّ قضية لا بدّ أن تكون مؤلفة من مقدّمتين: صغرى، وكبرى، فإن كانت المقدّمتان عقليتين، كحكم العقل بحسن شيء وقبحه، ثمّ حكمه بأن كلّ ما انتهى إليه حكم العقل حكم به الشرع على طبقه، مثلاً - الظلم يقبح فعله عقلاً، ومعلوم أن هذه قضية عقلية صرفة، وهي صغرى القياس، ثمّ كلّ ما يقبح فعله عقلاً يقبح فعله شرعاً، وأيضاً هذه قضية عقلية صرفة، وهي كبرى القياس، وهذه الملازمة مأخوذة من دليل عقلي فهي ملازمة عقلية^(٢).

الثاني: غير المستقلات العقلية: وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيان

(١) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة، ٢٨١.

(٢) أوضحت المصادر الأصولية المقصود بالملازمة العقلية بما يأتي: (هو حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع، وبين أمر آخر سواء كان حكماً عقلياً أو شرعياً، أو غيرهما، مثل: الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، الذي يلزمه عقلاً سقوط الأمر الاختياري لو زال الاضطراري في الوقت أو خارجه)، راجع كذلك: المظفر: أصول الفقه ٢، ٢٠٨.

من الشارع، كإدراكه وجوب المقدّمة عند الشارع بعد إطلاعه على وجوب ذيلها لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضدّ العامّ بعد إطلاعه على إيجاب ضده^(١).

ولإيضاح هذا التعريف وتجلية مفاهيمه نقول مثلاً: (هذا الفعل واجب)؛ فهذه قضية شرعية، وهي صغرى القياس. (وكلّ فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدّمته شرعاً)؛ وهذه قضية عقلية صرفة، وهي كبرى القياس.

ومن هاتين المقدّمتين ننتهي إلى الملازمة العقلية بين ما يثبت شرعاً في القضية الأولى، وبين حكم عقلي في الثانية، أي حكم العقل بالملازمة بين الحكم في المقدّمتين شرعاً.

وعلى ضوء ما تقدّم لا بدّ من تحديد قابلية إدراك العقل كوسيلة لإثبات العناصر المشتركة في عملية الاستنباط ضمن حدود معينة من ناحية المصدر.

واختلاف الأعلام يكاد ينحصر في جانب واحد، هو أنّ العقل يمكن أن يستقلّ بإدراك الحكم الشرعي دون توسط بيان شرعي، وهو ما يسمّى بالمستقلّات.

ولإيضاح هذا الأمر يقول الأستاذ الحكيم:
(والخلاف بعد ذلك إنّما هو في خصوص المستقلّات العقلية، أو قل

(١) الحكيم، محمّد تقي: الأصول العامة، ٢٨١.

في خصوص مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، والظاهر إنها هي المصدر الوحيد لجلّ المدركات العقلية المستتبعة لإدراك الأحكام الشرعية^(١).
ومسألة التحسين والتقبيح العقليين تشكّل أهمّ قاعدة في مبحث دليل العقل .

لهذا لا بدّ من التعرّف على المقصود من هذين المفهومين .

خامساً: معنى الحسن والقبح :

يطلق الحسن والقبح على معان ثلاثة :

الأول: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية ، ولمتعلقات الأفعال ، فيقال مثلاً :
العلم الحسن ، وبضدّ ذلك يقال : الجهل قبيح ، وإهمال التعلم قبيح ،
ويعني أنّ العلم فيه كمال للنفس بخلاف الجهل .

الثاني: قد يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الملاءمة للنفس والمنافرة لها ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال ومتعلقاتها ، فيقال : هذا المنظر حسن جميل ، ويقابله هذا المنظر قبيح ، والمراد به أنّها ملاءمة للطبع أو غير ملاءمة .

ثالثاً: إنّهما يطلقان ويراد بهما المدح والذمّ ، ويقعان وصفاً بهذا المعنى للأفعال الاختيارية فقط ، ومعنى ذلك أنّ الحسن ما استحقّق فاعله

(١) الحكيم ، محمد تقي : الأصول العامة ، ٢٨١ .

المدح والثواب عند العقلاء كافة. والقبيح ما استحقّ عليه فاعله الذمّ والعقاب عندهم كافة^(١).

وهذا النوع الثالث من معاني الحسن والقبح وقع فيه الاختلاف، فأنكر بعضهم قابليّة إدراك العقل لما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل من دون توسّط بيان شرعي، وأكد البعض الآخر على قابليّته لهذا الإدراك. أمّا المعنيان الآخران، وهما: معنى الكمال والنقص، ومعنى الملاءمة للنفس والمنافرة لها فهما موضع اتفاق الأعلام بأنّه في إمكان العقل أن يدركهما.

سادساً: الموقف العامّ للمسلمين من هذا الدليل:

وقف المسلمون من العقل باعتباره دليلاً قائماً بعد الأدلة الرئيسيّة: كالكتاب والسنة، موقفاً مختلفاً، ومتعارضاً كلّ التعارض. فبينما يمثّل اتجاه قبول العقل كمصدر قطعي ينتهي به إلى الحكم الشرعي، يقف اتجاه منه موقف المعارض ويبعده كلّ البعد عن هذه الأهلية والقابليّة، ويجمد طاقاته في إدراك الحكم الشرعي. وبين هذين الاتجاهين، اتجاه ثالث يعتبر العقل أداة صالحة للمعرفة ويمكن الاعتماد عليه في إدراك الحقيقة الشرعيّة في حدود إمكاناته المستورة له.

(١) المظفر: أصول الفقه ٢، ٢١٧، راجع كذلك: الحكيم، محمد تقي: الأصول العامّة،

وسوف أعرض لهذه الآراء لدى الأعلام من السّنة والإماميّة فعند السّنة سأستجلي موقف الأشاعرة، والمعتزلة، والماتريدية وهذه المذاهب تمثّل كلّ منها رأياً خاصّاً في اعتبار العقل وعدم اعتباره .
أمّا عند الإماميّة فسأعرض لموقف الأصوليين والأخباريين .

المبحث الأول

- موقف أهل السنة من دليل العقل -

الحديث عن موقف أهل السنة من دليل العقل سأحصره في ثلاث طوائف كما قلت سابقاً لأتحدث عن كل واحدة منها موضحاً موقفها من هذا الدليل.

أولاً: الأشاعرة^(١):

تري هذه الفرقة: أنه ليس للفعل نفسه حسن وقبح ذاتيان وإنما حسنه من جهة ورود الأمر الرباني فيه للعباد على سبيل الوجوب، أو الندب، أو الإباحة، وكذلك قبحه، ورود الحظر من الشارع فيه على سبيل التحريم، أو الكراهة، فكل ما يأذن فيه الشرع فهو حسن، وكل ما ينهى عنه فهو قبيح.

وإذا لاحظنا منشأ هذا الحسن والقبح نراه حكم الشارع، وليس العقل كما يكون ذلك في الصلاة والصوم وأمثالهما مما أمر الله به حسن،

(١) الأشاعرة: فرقة تنسب إلى أبي الحسن الأشعري، ولد بالبصرة عام ٢٦٠ هـ، وتوفي سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة هجرية، تخرج على المعتزلة في علم الكلام، وتلمذ على أبي علي الجبائي، قاد حركة المقاومة ضد المعتزلة وعارض أكثر آرائهم، راجع كذلك: الصالح، صبحي: النظم الإسلامية، ١٧٣؛ أبو زهرة، محمد: تاريخ المذاهب الإسلامية

وحسنه من جهة أمر الشارع به فقط .

وكذلك الزنا، والسرقة، والقتل عدواناً، وأكل أموال الناس بالباطل، كل ذلك قبيح لنهي الشارع عنه فقط، فلو لم يكن أمر الشارع بما أمر أو نهى لما كان حسناً أو قبيحاً.

فأوامر الله سبحانه إذن هي التي تحسن وتقبح الأفعال ولا تكليف للعقل فيها من حيث تحسينها أو تقبيحها، ولا ثواب ولا عقاب إلا بمخالفة أوامر الشارع، ولا عبرة للعقل وأحكامه في ذلك، وإنما العبرة دائماً بأحكام الشارع الحكيم^(١).

أدلتهم ومناقشتها:

أ - وقد عرض الدكتور مذكور أهم أدلته في هذا الصدد وحصرها في أربعة:

الأول: ﴿لو كان الحسن والقبح عقليين، لاختلف الحكم على الأفعال من ناحية تحسينها وتقبيحها؛ إذ العقول متفاوتة في حكمها على الأفعال، فقد يعقل البعض حسناً فيما يقبحه الآخر والعكس. بل أن العقل الواحد قد يحكم على الفعل تارة بالقبح وتارة بالحسن تحت تأثير الهوى والغرض، أو مؤثرات أخرى).

(١) راجع لزيادة الاطلاع: مذكور، محمد سلام: مباحث الأحكام عند الأصوليين ١، ١٦٨، راجع كذلك: أبو زهرة، محمد: أصول الفقه، ٧٣؛ أبو زهرة: الإمام الصادق، ٤٩٠.

الثاني: (لو كان الحسن والقبح من الصفات الذاتية لكان ذلك مطرداً فيه، ولما تخلف عنه بل يبقى الفعل حسناً دائماً، أو قبيحاً دائماً، والواقع غير ذلك؛ لأنّ الكذب قد يكون قبيحاً، وقد يكون حسناً، بل يكون واجباً إذا ترتّب عليه خير محقق، كإنقاذ بريء من يد سلطان جائر أو من يد ظالم له بطش ونفوذ، ويقابل ذلك أن الصدق يكون قبيحاً في هذا المقام).

الثالث: (لو قيل: إن الحسن والقبح عقليّان للزم أن يكون الشارع الحكيم مقيداً في تشريعه للأحكام بهذه الأوصاف وإلا لكان التشريع مخالفاً للعقول، وهذا نفسه قبح ينزه الله عنه).

الرابع: (لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع نفسه، وكان بحكم العقل لاستحقّ تارك الحسن وفاعل القبيح قبل بعثة الرسل العقاب، وهذا مخالف لصريح الكتاب، يقول تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، ويقول: ﴿وَلَوْلَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى﴾^(٢).

فإن احتجاج الكافرين برسالة محمد ﷺ على إيقاع العذاب من غير

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) القصص: ٤٧ - ٤٨.

إرسال رسل لو فرض وقوعه، وعدم النكير من الله تعالى دليل على أنه لا عقاب ولا ثواب دون إرسال الرسل كما يدلّ عليه قوله تعالى :

﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^{(١)(٢)}.

ب - وقد ناقش هذه الأدلة الأستاذ الحكيم بكلّ عمق، ونظراً لأهميتها أكتفي بها وأعرضها بشيء من التلخيص :

الأول: ويناقش دليلهم الأول: بأنّ العقول بما هي عقول، لا تتفاوت في إدراكها، إنّما التفاوت ينشأ في درجات إدراك الناس نتيجة المؤثرات الخارجية والهوى والأغراض.

ومعنى المدركات العقلية هي ما تطابق عليها العقلاء بما أنّهم عقلاء، وبعد فرض تطابقهم العقلاني لا يمكن حينئذ فرض الهوى والأغراض والمؤثرات الخارجية وإلا للزم الخلف.

والظاهر أنّ هذه العوامل الخارجية كالهوى والأغراض وغيرهما من المؤثرات إنّما تكون في الغالب في مجالات التطبيق، والتماس الصغريات لحكم العقل، وبها يكون الاختلاف، ولعلّ إدراك الكثير من هذه الصغريات يكون بقوى أخرى غير العقل وبخاصّة إذا كانت جزئية؛ لأنّ العقل لا يدرك غير الكليات.

(١) النساء: ١٦٥.

(٢) مذكور: مباحث الحكم عند الأصوليين ١، ١٦٨ - ١٧٠.

ومن المحتمل لا أن الأشاعرة قد اختلطت عليهم الكبريات العقلية بمجالات تطبيقها فوقعوا في هذا الخلط .

الثاني: أن دليلهم الثاني يرد - لو تمّ - على مبنى من يذهب إلى أن الحسن والقبح لا يكونان إلا ذاتيين، ولم يعرف قائل بذلك .

الثالث: أما بالنسبة لدليلهم الثالث، فما هو المحذور في أن تكون تشريعات الله سبحانه جارية على وفق المعقول ؟ وهل ينتظر المستدل أن يجري في تشريعه على غير المعقول مع نسبته إلى الحكمة في لسان الدليل .

فالله سبحانه هو خالق العقل، وقد وهبه القدرة، وسيره على وفق مخطط اختاره له، وليس من الممكن بالنسبة إليه اختيار المرجوح وترك الراجح، بل ليس من الممكن لأيّ عاقل مهما كان شأنه أن يختار المرجوح، وهو سليم معافى - فكيف بخالق العقل ومدبره ؟

فالالتزام بتقيده في تشريعاته على وفق العقل، إن أُريد به التقيّد السالب للاختيار فليس بصحيح وهو تعالى ممّا ينزه عنه، وإن أُريد نتيجة التقيّد وهو ما يقتضيه عمل العاقل المختار فليس فيه أيّ محذور .

الرابع: ودليلهم الرابع لا يخلو من ملاحظة . فإن قولهم: لو لم يكن الحسن والقبح في الأفعال بحكم الشارع نفسه، وكان بحكم العقل لاستحقّ تارك الحسن، وفاعل القبيح قبل بعثة الرسول العقاب، فلا وجه لدعوى التلازم بين المقدّم والتالي؛ إذ لا تنافي بين القول بأن الحسن

بحكم العقل وبين عدم استحقاق العقاب.

فالعقول - وإن ادّعي بأن لها قابلية الإدراك إلا أن إدراكها منحصر في الكليات، ولا يتناول الأمور الجزئية، كما لا يتناول مجالات التطبيق إلا نادراً، والكليات لا تستوعب شريعة ولا تفي بحاجات البشر، ومع ذلك فالعقاب والثواب، إنما يتولدان عن التكاليف الواصلة، ومجرد إدراك العاقل أن هذا الشيء مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل لا يستكشف منه رأي الشارع إلا إذا انتبه إلى أن العقلاء متطابقون على هذا المعنى بما فيهم الشارع، وإدراكه لتطابق العقلاء ليس من الأمور البديهية، وإنما هو من الآراء المحمودّة التي تحتاج إلى تنبه وتأدّب، وأين التأدّب في أمثال هذه القضايا قبل بعثة الرسل ؟

فالتكليف إذن بالنسبة إلى نوع الناس غير واصل قبل البعثة ولا تتم الحجة إلا بوصوله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

ومن أوليات العقل تقييحه للعقاب قبل وصول البيان وعلى هذا فليس هناك ما يمنع من الالتزام بإدراك العقل للحسن وعدم الالتزام بالعقاب والثواب.

والذي يبدو من بعض الأحاديث أن هناك من أدرك حكم الشرع من طريق العقل وخالفه فاستحقّ لذلك العقاب، ففي بعض الأحاديث: (امرؤ القيس قائد الشعر إلى النار)، وفي بعضها الآخر (رأيت عمر بن لحي يجرّ قصبه - أي أمعائه - في النار)؛ لأنه أوّل من بحر البحائر،

وسيب السوائب، ومن المعلوم أنه لا عقاب بلا تكليف واصل، اللهم إلا أن يدعى وصول التكليف إليهم من الرسل السابقين على الإسلام. وعلى أي حال فالثواب والعقاب وليدا وصول التكليف وإدراك تطابق العقلاء الكاشف عن رأي المولى، والموصل للتكاليف ليس من البديهيّات، وكونه من الآراء المحمودّة ممّا يحتاج إلى التأدّب وهو غير حاصل نوعاً في تلك العصور السابقة على بعثة الرسل قطعاً، فلا تلازم إذن بين إدراك العقل وعدم العقاب.

والقول بأن مدح الشارع ثوابه، وذمّه عقابه لا يعرف له وجه، فإن مدحه وذمّه باعتباره سيّد العقلاء شيء، وباعتباره مشرعاً شيء آخر. فالأوّل لا يتوقّف على وصول حكمه بخلاف الثاني؛ إذ الثواب والعقاب موقوف على وصوله وامتناله أو عصيانه، ولا يكتفى فيه بصدور الفعل وعدمه^(١).

ثانياً: الماتريديّة^(٢):

وترى هذه الفرقة: (أنّ العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها، والحسن

(١) لزيادة الاطلاع يراجع، الحكيم، محمّد تقي: الأصول العامّة، ٢٨٤، ٢٩٤.

(٢) الماتريديّة: فرقة تنسب إلى أبي منصور محمّد بن محمّد محمود الماتريدي - حنفي المذهب - ولد بماتريد - وهي محلّة بسمرقند فيما وراء النهر في حوالي منتصف القرن الثالث، وتوفّي في عام ٣٣٣ هـ، وقد تصدّى لآراء المعتزلة بالردّ والمناقشة، وشارك الأشاعرة في هذا الميدان، وإن لم يكن مقتنعاً بكثير من آرائهم. راجع: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلاميّة ١، ٢٠٧، ٢١٠.

مطلوب أو مأذون فيه والقبیح منهی عنه، وغير مأذون فيه).

ويلاحظ أن الشرع هو الذي يحكم بالطلب، أو النهي إذا وجد دليل عليه، فإن لم يكن دليل من الشارع على الطلب - ويستحيل ذلك، لأن الله سبحانه لم يترك الإنسان سدى - فإن العقل حينئذٍ يحكم، ولكن لا عقاب، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

ويرون: (أن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً، وإن الله تعالى لا يأمر بما هو قبيح في ذاته، ولا ينهى عن أمر هو حسن في ذاته).
ويقسمون الأشياء إلى حسن لذاته، وقبيح لذاته، وما هو بينهما وهو تابع لأمر الله تعالى ونهيه^(١).

وفي ضوء هذه النصوص نفهم أن الماتريديّة ينكرون ترتب حكم الشرع على حكم العقل، وذلك لأنّ العقول مهما بلغت درجة نضوجها فإنّها معرضة للخطأ والاشتباه، وكثير من الأغفال تشتبه فيها العقول فلا تحكم بالصواب^(٢).

غير أن الملاحظ أنّ العقول - بما هي عقول - لا تتعرض للخطأ والاشتباه وإنما هناك تخيلات لأحكام عقلية، صادرة عن قوى أخرى في النفس وفيها يقع الخطأ والاشتباه^(٣).

(١) راجع: أبو زهرة: الإمام الصادق، ٤٩٠. أبو زهرة: أصول الفقه، ٧٢، راجع كذلك:

أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١، ٢١٢، ٢١٥.

(٢) مذكور: مباحث الحكم عند الأصوليين ١، ١٧٤.

(٣) الحكيم: الأصول العامة، ٢٩٨.

ثالثاً: المعتزلة^(١):

وتقرّر هذه الفرقة أنّ العقل يحكم بحسن الأشياء وقبحها، ويحكم بالحلّال والحرام، بل رتب على الحكم العقاب الأخروي، ولو لم يكن رسول مبعوث قد بينّ الشرع، وأنزل الله عليه الحلّال والحرام، فأهل الفترة مكلفون بمقتضى حكم العقل مثابون على الخير، معاقبون على الشرّ، وكذلك من يكون في جزيرة نائية قد انقطع من الناس، ولا يعلم الشرع، ولم يبلغ إليه، فإنّه يحكم العقل مكلف^(٢).

ويرون أنّ الأشياء تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- ١ - أشياء حسنة في ذاتها لا يجوز إلّا أن يأمر الله بها.
- ٢ - أشياء قبيحة في ذاتها، وهذه لا يجوز أن يأمر الله بها.
- ٣ - أشياء مترددة بين الأمرين: القبيح والحسن. وهذا القسم يجوز الأمر به، والنهي عنه، فإن أمر به فهو حسن للأمر به، وإن نهى عنه فهو قبيح للنهي عنه.

(١) المعتزلة: فرقة فلسفية نشأت في العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي وشغلت الفكر الإسلامي جدلاً ونقاشاً في كثير من المسائل الفلسفية، ويرى الكثير أنّ رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء وقد حضر على (أبي الحسن البصري) ثمّ اعتزله بعد مخالفته لكثير من المسائل، ويرى البعض الآخر أنّ ظهورها كان بعد هدنة الإمام الحسن* مع معاوية، فاعتزلوا جميع الناس ولزموا منازلهم ومساجدهم واشتغلوا بالعلم والعبادة، راجع كذلك: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١، ١٤٧ - ١٦١.

(٢) أبو زهرة: الإمام الصادق، ٤٨٩، ٤٩٠.

واستدلوا على ما قرّروه بأدلة أهمّها:

الأول: أنّ هناك أعمالاً، وأقوالاً لا يسع العاقل إلا أن يفعلها ومن شأنها أن فاعلها لا يذمّ بل يمدح، وهذه أفعال حسنة في ذاتها، وأنّ هناك أعمالاً لا يجوز لعاقل أن يفعلها إمّا لأنّ العقل يوجب إلاّ تفعل، وإمّا لأنها تجلب مذمة الناس، وعدم حمدهم، وهذه قبيحة لذاتها، وعلى هذا فالصدق حسن في ذاته، والكذب قبيح لذاته، ولا يجوز لأحد أن يفعله، فالعاقل لو خیر بين الصدق والكذب لاختار الصدق.

الثاني: أنّ الحسن والقبح أمران يدركان بالعقل، وأنّ العلم بالحسن والقبح ضروري، فقد علم الناس بضرورة العقل أنّ الظلم قبيح، والعدل حسن، وأنّ الكذب قبيح ولو كان نافعاً، والصدق حسن ولو كان ضاراً، وقد تطابق الناس على ذلك لا فرق بين متدين، وغير متدين.

الثالث: أنّه لو كانت الأمور ليس فيها الحسن لذاته الذي لا يصحّ أن يخالف، والقبيح لذاته الذي لا يصحّ أن يفعل، لترتب أن تجيء المعجزة على يد الكاذب، وبذلك لا يعلم النبي من الكاذب؛ إذ أنّ خرق العادات يكون من الممكن أن تجيء على يد الصادق الأمين، وعلى يد غير الأمين، فيكون المبعوث إليهم في حيرة، لأنّ الخوارق تجيء على يد الكاذب والصادق، ولو قيل:

إنّ مجيء الخارق للعادات مستحيل أن يكون على يد الكاذب لكان معناه أنّ العقل هو الذي يحكم بأنّ ذلك غير حسن في ذاته، ويكون التسليم بالحسن الذاتي والقبح الذاتي.

وإن قيل بالجواز لكان مؤداه حيرة المبعوث إليهم، وألا يكون فائدة في خرق العادة ولأدى إلى ألا يمكن أحداً أن ينتفع بنبي^(١).

وبعد أن عرض الشيخ أبو زهرة هذه الأدلة عقب عليها بقوله:
(هذا نظر المعتزلة، وتلك أدلتهم وقد ترتب عليه ثلاثة أمور:

١ - أن أهل الفترة، ومن يكونون في المجاهل مكلفون أن يفعلوا ما هو حسن لذاته، وإن يمتنعوا عما هو قبيح في ذاته، فلا يحلّ لهم أن يكذبوا، ويجب عليهم أن يعدلوا فيما بينهم وهم محاسبون على ظلمهم مجزيون على عدلهم.

٢ - إنه إذا لم يكن نصّ يكونون مكلفين بما يقتضي به العقل في الحكم على الأشياء من حسن ذاتي، أو قبح ذاتي فما يقتضي به العقل في موضع لا نصّ فيه هم محاسبون عليه.

٣ - إن الله تعالى لا يمكن أن يأمر بأمر قبيح قبحاً ذاتياً، ولا ينهى عن شيء فيه حسن ذاتي^(٢).

ويلاحظ أن المعتزلة قد اختلف فيما بينها حول هل الحسن والقبح في الأفعال هما ذاتيان فيها، أو لصفة عارضة عليها.

فقد أامي المعتزلة ذهبوا إلى ذاتية الحسن والقبح، في حين ذهب

(١) أبو زهرة: أصول الفقه، ٧١ - ٧٢.

(٢) أبو زهرة: أصول الفقه، ٧٢.

الجَبَائِيَّة^(١) إلى كونه لصفة عارضة عليها^(٢).

وللمعتزلة تقسيم للحسن والقبح من حيث نوعيّة الإدراك كما عرضه الغزالي:

١ - ما يدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الغرقى والهلكى وشكر النعم، ومعرفة حسن الصدق، وكقبح الكفران، وإيلاء البريء، والكذب الذي لا غرض فيه.

٢ - ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر، وقبح الكذب الذي فيه نفع.

٣ - ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة، والحجّ، وسائر العبادات^(٣).

النتيجة:

بعد عرض آراء الفرق السنية الثلاثة في هذه المسألة، وفي صدد الموازنة بينها نرى:

أولاً: أنّ الأشاعرة انفردت بتحيدها العقل عن الإدراك، وإنّه لا وجود

(١) الجَبَائِيَّة: فرقة من المعتزلة تنسب إلى أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المتوفى سنة ٢٩٥ هـ، وهو من معتزلة البصرة، وكذلك ولده أبو هاشم عبد السلام المتوفى سنة ٣٢١ هـ، لهما آراء كثيرة فلسفية، راجع كذلك: الشهرستاني: الملل والنحل ١، ٧٨ - ٨٥.

(٢) الحكيم: الأصول العامة، ٢٩٤.

(٣) الغزالي: المستصفى ١، ٣٦.

لحسن ذاتي أو قبح ذاتي، ولا تكليف إلا من الشارع، ولا عبرة بأوامر العقل، وبهذا خالفوا الماتريديّة والمعتزلة.

ثانياً: والماتريديّة أعطت العقل بعض القابليّة في الإدراك، لكن لا يترتب على حكمه عقاب عند مخالفته، وذلك لأنه ليس للعقل المجرد قدرة على التكليف، بل لابدّ من الاستعانة بالشرع.

ثالثاً: أمّا المعتزلة فقد اختلفت مع الفرقتين السابقتين حيث قرّرت أنّ العقل يشرع الأحكام ويبيّن المطلوب وغير المطلوب لو لم يسبق شرع منه، ويهدي إلى طريق الحقّ.

المبحث الثاني

- موقف الأصوليين من دليل العقل -

يرى الأصوليون أنّ العقل مصدر الحجج وإليه تنتهي، وهو المرجع الوحيد في أصول الدين، وفي بعض الفروع التي لا يمكن للشارع المقدّس أن يصدر حكمه فيها، كأوامر الطاعة، وذلك للزوم الدور أو التسلسل.

كما يرى الأصوليون فيه القابلية لإدراك الأحكام الكلّية الشرعية الفرعية بتوسط نظرية التحسين والتقيح العقليين ولكن على سبيل الموجبة الجزئية.

وعدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها، لعجزه عن إدراك الجزئيات وتحكم بعض القوى الأخرى وتأثيرها في مجالات التطبيق^(١).

ولم يعتمد الأصوليون على العقل بما أنّه مشرع وحاكم، بل بما أنّه مدرك ومميّز تمييزاً كاملاً امتاز به الإنسان عن بقية الحيوانات.

ولم يكتفوا بإدراكه للمصلحة والمفسدة فقط، وإن قالوا بتبعية الأحكام لهما، حيث يكون وجودهما من قبيل المقتضي، ومن الممكن

(١) الحكيم، محمّد تقي: الأصول العامة، ٢٩٩.

فقدان شرطه ، أو وجود مانعه^(١).

وفي صدد تحديد المراد من العقل الذي تذهب الأصولية من الإمامية إلى حجّية إدراكه ، لا بدّ أن نرجع إلى تقسيم العقل الذي مرّ ذكره إلى : نظري وعملي .

فإن كان المراد (العقل النظري) فإننا نرى لأوّل وهلة أنّه لا يمكن أن يستقلّ بإدراك الأحكام الشرعية ابتداءً ، والسبب في ذلك أنّ أحكام الله توقيفية لا يمكن العلم بها إلّا من طريق السماع من الرسول المخصّص من قبل الله لهذه المهمة .

بداهة أنّ أحكام الله ليست من القضايا الأولية ، وليست ممّن تنالها المشاهدة بالبصر والحواس الظاهرة ، أو الباطنة ، كما أنّها ليست ممّا تنالها التجربة والحدس ، وإذا كانت كذلك ، فكيف يمكن العلم بها من غير طريق السماع من مبلغها ؟
قال الشيخ المفيد :

(اتفقت الإمامية على أنّ العقل يحتاج في عمله ونتائجه إلى السمع ، وأنّه غير منفكّ عن سمع ينبّه الغافل على كيفية الاستدلال ، وأنّه لا بدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول)^(٢).

وعلى هذا الأساس بنى نفاة حجّية العقل دعواهم ، مؤكّدين بأنّ

(١) الغريفي ، محي الدين : الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم ، ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٢) المفيد : أوائل المقالات ، ٤٤ .

أحكام الله سمعية لا تدرك بالعقول.

وقد اعتمد الأصوليون على إدراك العقل في موردين :

المورد الأول:

أن يدرك العلة النامة المؤلفة من المقتضي والشرط وعدم المانع،
للملازمة بين هذا الإدراك، وحكم الشرع، لكنه نادر جداً.

قال المحقق النائيني : (إن العقل بعد ما أدرك المصلحة الملزمة في شيء كالكذب المنجي للنبي ﷺ أو لجماعة من المؤمنين مثلاً وأدرك عدم مزاحمة شيء آخر لها، وأدرك أن الأحكام ليست جزافية وإنما هي لأجل إيصال العباد إلى المصالح، وتبعيدهم عن المفساد، كيف يفعل أن يتوقف في استكشاف الحكم الشرعي بوجوبه، ويحتمل مدخلية وساطتهم ﷺ بل لا محالة يستقل بحسن هذا الكذب، ويحكم بمحبوبيته^(١)).

المورد الثاني:

أن يدرك أمراً خارجياً ثابتاً مثل استحالة اجتماع النقيضين، ويسمى بالعقل الفطري، فيستتبع حكماً شرعياً لا محالة، فإن إدراكه ذلك يلزمه أن يدرك استحالة أن يأمر المولى بشيء وينهى عنه، أو يأمر بضده.
وعليه فوجوب فعل في الشريعة يستلزم حرمة ضده، ووجوب مقدمته كما أن حرمة فعل تستلزم عدم الأمر به.

(١) الخوئي، أبو القاسم بن علي أكبر: أجود التقريرات - تقارير النائيني ٢، ٤٠.

فتحريم الكون في الدار المغصوبة مانع من الأمر به فتبطل الصلاة فيها لذلك.

وهذا الإدراك لأمر ثابت في الواقع ليس بإدراك لحكم شرعي ليشمله النهي عن استعمال الرأي فيه، وإنما هو إدراك لما يستتبع الحكم الشرعي كاستحالة اجتماع النقيضين المستتبع لعدم طلب المولى للفعل الذي نهى عنه^(١).

وهذه الملازمات وأمثالها أمور حقيقيّة واقعيّة يدركها العقل النظري بالبدهاة، أو الكسب، لكونها من الأوّليات والنظريات التي قياساتها معها، أو لكونها تنتهي إليها فيعلم بها العقل على سبيل الجزم، وإذا قطع العقل بالملازمة فإنه لا بدّ أن يقطع بثبوت الملازم، وهو حكم الشارع، ومع حصول القطع فإنّ القطع حجة يستحيل النهي عنه، بل به حجة كلّ حجة^(٢).

ولم ينكر الأخباريون حجة هذا العقل النظري الفطري، وإنما ناقشوا في حجة العقل العملي، وهو كذلك لا يمكن أن يستقلّ في إدراك أنّ هذا ينبغي فعله عند الشارع بالخصوص أو لا ينبغي، فهو من الأمور الواقعيّة التي تدرك بالعقل النظري لا بالعقل العملي.

إنّما كلّ ما للعقل العملي من وظيفة هو أن يستقلّ بإدراك أنّ هذا

(١) الغريفي: الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم، ١٠٥ - ١٠٦.

(٢) المظفر: أصول الفقه ٣، ١٢٦ - ١٢٧ بتلخيص.

الفعل في نفسه ممّا ينبغي فعله، أو لا، مع قطع النظر عن نسبته إلى الشارع المقدّس، أو إلى أي حاكم آخر.

وإذا حصل للعقل العملي هذا الإدراك جاء العقل النظري عقيبهِ، فقد يحكم بالملازمة بين حكم العقل العملي وحكم الشارع وقد لا يحكم، ولا يحكم بالملازمة إلّا في خصوص القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء كافّة بما هم عقلاء^(١).

غير أنّه لا أثر لهذا النقاش، لأنّ هذا الدليل العقلي وإن كان حجةً ويسوّغ العمل به، لكنّا لم نجد حكماً واحداً يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في الوقت نفسه بكتاب، أو سنة.

كما أنّ توافق الدليلين العقلي واللفظي لا يبقّي مجالاً للإيراد على الحكم الناتج عنهما.

فالظلم - مثلاً - أدرك العقل بنحو الجزم قبّحه وحرّمته، وصرّح بها الكتاب والسنة، فهما يرشدان إلى ما أدركه العقل بنظر الأصولي الذي يرى حجّة إدراكه، مولويان بنظر الأخباري الذي يناقش في حجّيته، والنتيجة واحدة، وهي ثبوت حرمة الظلم في الشريعة.

وإنّما الخلاف في أنّ الدليل اللفظي مولوي أو إرشادي ولا أثر له، نعم يظهر الأثر فيما لو تجرّد العقل في إدراكه عن الدليل اللفظي، وقد مثّل

لذلك بوجوب تخليص المؤمن من الهلكة بإنقاذه من الغرق ونحوه، فإن الأدلة اللفظية من الكتاب والسنة إنما وردت في حرمة ظلمه وهتكه وايدائه كما أنها ندبت إلى معونته وقضاء حوائجه، ولعظم حرمة عند الله تعالى أدرك العقل بنحو الجزم وجوب إنقاذه كما يدرك الخادم وجوب إنقاذ ابن ولي نعمته المشرف على الغرق وإن لم يصدر منه أمر بإنقاذه.

ولحجية هذا الإدراك يجب الإنقاذ، فإن قام دليل لفظي على ذلك كان مرشداً إليه كما سبق^(١).

.

(١) الغريفي، محي الدين: الاجتهاد والفتوى، ١٠٧ - ١٠٨.

المبحث الثالث

- موقف الأخباريين من دليل العقل -

بسبب عدم وضوح مفهوم دليل العقل لدى الأخباريين من الإمامية فقد جمدوا على مصدرين فقط من مصادر التشريع، هما الكتاب والسنة^(١).

فقد رفض المحدث الإسترآبادي دليل العقل الظني بكل أشكاله وفروعه، فرفض العمل بالاجتهاد والرأي القائم على الظن^(٢).

كما رفض وجود المجتهد المطلق^(٣)، معتمداً في ذلك على أخبار وردت عن الأئمة^(٤)، فأورد عن الصادق عليه السلام قوله:

(الحكم حكمان، حكم الله عز وجل وحكم أهل الجاهلية، فمن أخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية)^(٥).

وأن الأخباريين لا يعتمدون في أحكامه تعالى على الظن^(٦).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ٤٧ - ٤٨.

(٢) م. ن.، ٥٦.

(٣) م. ن.، ٩٠، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٣٢.

(٤) م. ن.، ١١١، ١١٢، ١٢٢، ١٣٢، ١٣٦، ١٣٧، ١٧٦، ٢٥٠.

(٥) م. ن.، ٩٩.

(٦) م. ن.، ٩٢.

وللشيخ المظفر تعليق على هذا، إذ قال:

(ومن جهة أخرى يحدث ردّ فعل لهذا الغلو، فينكر (الإسترآبادي) على الناس أن يركنوا إلى العقل وتفكيره، ويلتجئ إلى تفسير التعبد بما جاء به الشارع المقدّس، بمعنى الاقتصار على الأخبار الواردة في الكتب الموثوق بها في كلّ شيء، والجمود على ظواهرها... الخ)^(١).
فالمحدّث الإسترآبادي ذهب إلى (أنّ مناط التكليف كلّها السماع من الشرع)^(٢).

وفي معرض حديثه عن الحسن والقبح، هل هما عقليان أم لا؟
قال المحدّث الإسترآبادي: (وهنا مسألتان: إحداهما الحسن والقبح الذاتيان^(٣)، والأخرى الوجوب والحرمة الذاتيان، والذي يلزم من ذلك

(١) النراقي، محمّد مهدي: جامع السعادات - المقدّمة بقلم محمّد رضا المظفر ١، ٩.

(٢) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٤١ - ١٤٢.

(٣) عربّ المصادر الأصوليّة معنى ذاتيّة الحسن والقبح بما يأتي: تقدّم أنّ للحسن والقبح معاني ثلاثة، الثالث من هذه المعاني هو إدراك أنّ هذا الشيء ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله، ونسبة هذه المناشئ إلى الحسن والقبح بالمعنى الثالث تختلف من حيث ما لها من قابليّة في التأثير، ويمكن تقسيمها استناداً لهذا السبب إلى ثلاثة أقسام: الأول: ما هو علة للحسن والقبح، ويسمّى الحسن والقبح فيه بالذاتيين مثل العدل والظلم، والعلم والجهل، فإنّ العدل بما هو عدل لا يكون إلّا حسناً أبداً أي متى ما صدق عنوان العدل، فإنّه لا بدّ وأن يمدح عليه فاعله عند العقلاء، ويعدّ عندهم محسناً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلّا قبيحاً، أي متى ما صدق عنوان الظلم فإنّ فاعله مذموم عندهم ويعدّ مسيئاً.

بطلان الثانية لا الأولى^(١).

كما أوضح المحدث الإسترآبادي أنّ هناك فرقاً بين مسألة التحسين والتقبيح وبين حكم الشرع.

أي أنّ العقل لا يمكن الاعتماد عليه إلا في القضايا الضرورية حيث قال :

→ الثاني : ما هو مقتضي لهما ويسمى الحسن والقبح فيه بـ (العرضيين) مثل تعظيم الصديق وتحقيره، فإنّ تعظيم الصديق لو خلّي ونفسه فهو حسن ممدوح عليه وتحقيره كذلك قبيح لو خلّي ونفسه، ولكن تعظيم الصديق يجوز أن يكون قبيحاً مذموماً، كما إذا كان سبباً لظلم ثالث، بخلاف العدل فإنّه يستحيل أن يكون قبيحاً مع بقاء صدق عنوان العدل وكذلك تحقير الصديق بعنوان أنّه تحقير له يجوز أن يكون ممدوحاً عليه كما إذا كان سبباً لنجاته، ولكن يستحيل أن يكون الظلم حسناً، مع بقاء صدق عنوان الظلم.

الثالث : ما لا عليه له، ولا اقتضاء فيه في نفسه للحسن والقبح أصلاً، وإنّما قد يتّصف بالحسن تارة إذا انطبق عليه عنوان حسن كالعدل، وقد يتّصف بالقبح أخرى إذا انطبق عليه عنوان قبيح كالظلم، وقد لا ينطبق عليه عنوان أحدهما فلا يكون حسناً ولا قبيحاً كالضرب مثلاً؛ فإنّه حسن للتأديب وقبيح للتشفي، ولا حسن ولا قبيح كضرب غير ذي الروح ومعنى كون الحسن والقبح ذاتياً.

إنّ العنوان المحكوم عليه بأحدهما بما هو في نفسه وفي ذاته يكون محكوماً به لا من جهة اندراجه تحت عنوان آخر، فلا يحتاج إلى واسطة في اتّصافه بأحدهما، راجع كذلك : المظفر : أصول الفقه ٢، ٢٢٨، ٢٣٠؛ الحكيم، محمد تقي : الأصول العامّة، ٢٨٦، ٢٨٨.

(بين المسألتين أي مسألة التحسين والتقييح، ومسألة حكم الشرع بون بعيد. ألا ترى أن كثيراً من القبائح ليس بحرام في الشريعة، ونقيضه ليس بواجب في الشريعة)^(١).

وترى بعض المصادر أن كلماتهم اختلفت في ذلك، فالذي يبدو من بعضهم إنكار إدراك العقل للحسن والقبح الواقعيين، وبعضهم يعترف بذلك إلا أنهم ينكرون الملازمة بينه وبين حكم الشرع، وبعضهم يعترف بالإدراك والملازمة إلا أنهم ينكرون وجوب إطاعة الحكم الشرعي الثابت من طريق العقل^(٢).
ويرد على هذا:

أ - إن كان مرادهم الإدراك القعلي للحسن والقبح فهو مصادرة، وقد تقدم أنه لا مجال في إثبات ذلك إلا إدراك العقلاء وتطابق آرائهم على ذلك.

ب - وإن كان مرادهم إنكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بعد فرض تطابق العقلاء بما فيهم الشارع، فهذه مصادرة أخرى.
(إذ لا معنى للتفكيك بين ثبوت الحسن والقبح، وبين إدراك العقل لهما إلا إذا جاز تفكيك الشيء عن نفسه)^(٣).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية: ١٤١.

(٢) المظفر: أصول الفقه ٢، ٢٣٥.

(٣) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة، ٢٩٨ - ٢٩٩.

ج - «وإن كان مرادهم إنكار حجّية العقل، فإن كان من طريق العقل لزوم من وجوده عدمه، لأنّ الإنكار - لو تمّ - فهو رافع لحجّية العقل، فلا يصحّ العقل للدليّة عليه ولا على غيره، وإن كان من غير العقل فما هو المستند في حجّية ذلك الدليل؟ فإنّ كان من غير العقل لزوم التسلسل وإن كان من العقل لزوم من وجوده عدمه لانتهاؤه إلى إنكار حجّيته أيضاً، لفرض قيامه بالآخرة على إنكار ثبوت الحجّية له»^(١).

ولاستجلاء موقف الأخباريين من هذا الدليل والتعرّف على ما ذهبوا إليه فالذي يتّضح من كلماتهم أنّهم فرقوا بين الأمور البديهيّة، والأمور النظرية (غير البديهيّة) فأثبوا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في البديهيّات دون النظريّات، وبذلك اشترطوا لتطابق العقل والشرع أن يكون الأمر المدرك المحكوم فيه بديهيّاً لدى جميع العقلاء، أمّا إذا كان نظريّاً فلا تلازم بين حكم العقل وحكم الشرع فيه، فلا يستقلّ العقل بحكمه قبل التشريع والتبليغ.

وهو إنّما يكون في مسائل أصول الدين، أو في بعض الأمور الدنيويّة البديهيّة دون الأحكام الفقهيّة.

قال العاملي حسين بن شهاب الدين:

(واعلم أنّ من نفى الحسن والقبح عقلاً لا يمكنه الجزم بشيء من أمور الدين لتجويزه إجراء المعجزة على يد الكاذب، وخلف الوعد منه

(١) الحكيم، محمّد تقي: الأصول العامّة: ٢٩٩.

تعالى، ويلزم منه عدم الوثوق بصدق الأنبياء، وغير ذلك من المفاسد^(١).

وقد استحسن هذا التفريق المحدث الجزائري حيث قال :

(فإن قلت : عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل ؟ قلت : أما البديهيّات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها)^(٢).

والدليل على اختصاصه ببعض مسائل أصول الدين، أو بعض الأمور الدنيويّة وعدم شموله للأحكام الفقهيّة هو ما ذكره المحدث البحراني من :

(أنّ الأحكام الفقهيّة من عبادات وغيرها توقيفيّة تحتاج إلى السماع من حافظ الشرع، لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على أغوارها. ثمّ قال :

نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقّف على التوقيف فنقول :

إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهيّاً ظاهر البدهة مثل :
«الواحد نصف الاثنين» فلا ريب في صحّة العمل به.

ثمّ في ضوء هذا التفصيل قال : لا ريب أنّ العقل الصحيح الفطري حجة من حجج الله، وسراج منير من جهته، وهو موافق للشرع، بل هو شرع من داخل، كما أنّ ذلك شرع من خارج، وهو قد يدرك الأشياء قبل

(١) العاملي، حسين بن شهاب الدين : هداية الأبرار، ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) الأنصاري : الرسائل، ٨، نقلاً عن المحدث الجزائري.

ورود الشرع فيها فيأتي الشرع مؤيداً له، وقد لا يدركها قبله، ويخفى عليه الوجه فيها، فيأتي الشرع مبيناً له^(١).

وقد أوجب عما ذكره المحدث البحراني من كون المساع من المعصومين عليه السلام شرط في تنجز التكليف ووجوب امتثاله:

أولاً: أن الأحاديث الواردة في المنع من استعمال الرأي في أحكام الشرع وبطلان العبادة بدون الرجوع إلى المعصوم، إنما وردت تحذيراً عما كان شائعاً في تلك العصور من استقلال بعض الفقهاء بأرائهم والعمل بالقياس وعدم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام لذا نددت بهم وبقياسهم مجموعة كبيرة من الأحاديث وعليه فلا تنظر تلك الأحاديث إلى الفقيه الذي يرجع إلى أهل البيت عليهم السلام في أصوله وفروعه، ويمثل الحكم الذي يحصل له القطع به بواسطة الرسول الباطني.

قال الأنصاري: (.. كيف والعقل بعد ما عرف أن الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني، وعلم بوجوب إطاعة الله، لم يحتج ذلك إلى توسط مبلغ، ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة، فإن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية من غير مراجعة حجج الله، بل في مقابلهم عليهم السلام^(٢).

ثانياً: أن الدليل العقلي صالح لتقييد المطلق اللفظي، وذلك حينما

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ١٣١.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ٩.

يدرك العقل على نحو الجزم اختصاص الحكم ببعض مصاديق اللفظ المطلق الوارد في الدليل .

فقد ذكر الشيخ الطوسي لذلك عدة أمثلة :

(منها): تخصيص الخطاب في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾^(١) بالعقلاء ، من أجل قيام الدليل العقلي على أن الأطفال والمجانين لا يحسن تكليفهم^(٢) .

فالأخباريون يتحدّد موقفهم من دليل العقل في جانبين :

الجانب الأول :

هو إيمانهم بالقطعي والبديهي أو الفطري على حدّ ما ورد عنهم ، وأنه حجة باطنة .

وإيمانهم بالتحسين والتقيح العقليين .

فقد أفاد العاملي حسين بن شهاب الدين عند حديثه عن حسن الأفعال وقبحها :

(أنّ حسن بعض الأفعال كالعدل بمعنى استحقاق فاعله المدح ، والثواب في نظر العقلاء ، وقبح بعضها كالظلم ، بمعنى استحقاق فاعله الذم والعقاب ، فكذلك ممّا تشهد به العقول عند من لا يعرف الشرائع ولا يقرّ بالصانع مع قطع النظر عن كون تلك الأفعال صفات كمال أو

(١) النساء : ١ .

(٢) الطوسي ، : عدة الأصول ١ ، ١٣٢ - ١٣٣ .

نقص، ومشملة على مصلحة أو مفسدة^(١).

كما ذكر مذاهب القائلين بالحسن والقبح العقليين واختار مذهب الشيخ الطوسي وهو:

أَنَّ القبيح لا يخرج عن قبحه عقلاً، ولكن يجوز ارتكاب أقلّ القبحين لمصلحة توجبه، كقتل القاتل، أو الكذب لخلاص النبي ﷺ^(٢).
أما الجانب الثاني: من رأيهم فيتمثل بعدم إيمانهم بإمكان إدراك العقل النظري بصورة استقلالية ابتداء.

وإن الشبهة الواردة على الحسن والقبح الذاتيين أصلها اشتباه الأمر؛ لأنها إنما ترد على من زعم أَنَّ الحلّ والحرمة ذاتيان، وأنّ القبح العلقى ملزوم الحرمة، ولكونهما ليسا ذاتيين، بل لوجوه واعتبارات، ولذلك جاز تبدّلهما، فيكون الشيء حلالاً في شريعة حراماً في أخرى، والشرع كاشف عما لا يستقلّ العقل بإدراك حلّه وحرّمته، ولو كانا ذاتيين لجرى ذلك في أفعاله تعالى وهو باطل اتفاقاً^(٣).

والذي يبدو لي أَنَّ كثيراً من الخلط وقع فيه بعض الأصوليين في عرضهم لأراء الأخباريين في خصوص دليل العقل ومن ذلك:

(١) العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢) م. ن.: ٢٥١.

(٣) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٤١، راجع كذلك: العاملي، حسين بن

شهاب الدين: هداية الأبرار، ٢٥١ - ٢٥٢.

ما نسبته الشيخ الأنصاري إلى الأخباريين من عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعية غير الضرورية لكثرة وقوع الاشتباه والغلط فيها فلا يمكن الركون إلى شيء منها^(١).

وهو بهذا يشير إلى نصّ نقله عن المحدث الإسترآبادي قسّم فيه العلوم النظرية إلى قسمين :

أولاً: قسم ينتهي إلى مادة قريبة من الإحساس كعلم الهندسة والحساب، وأكثر أبواب المنطق وقرّر أنّ ما كان من هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء، ولا الخطأ في نتائج الأفكار، وذلك لأنّ الخطأ في الفكر أمّا من جهة الصورة، أو من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذا القسم لقرب موارده من الإحساس.

ثانياً: وقسم ينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس كالحكمة الإلهية، والطبيعية، وعلم الكلام، وعلم أصول الفقه، والمسائل النظرية الفقهية، وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق، وقرّر أنّ هذا القسم يشدّ فيه الخلاف ويكثر فيه الخطأ والاشتباه، والسبب في ذلك أنّ القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة... الخ^(٢).

(١) الأنصاري: الرسائل، ج ٨، ص ٨.

(٢) الاستآبادي: الفوائد المدونة، ص ١٢٩.

فكلام المحدث الإسترآبادي صريح في عدم جواز الاعتماد على الظنّ المستفاد من المقدمات العقلية ومحلّ كلامه ومورد نقضه هو العقل الظني لا القطعي، وغرضه من ذلك إنّما هو إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا يحصل منه القطع، لا أنّ مورد نقضه وإشكاله هو عدم حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية ولذا قال:

(الأوّل في أبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى شأنه ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليه السلام)^(١).

وهكذا يتّضح من النصّ المتقدّم عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع به، لا أنّه ينفي حجّة القطع الحاصل من المقدمات العقلية، وأنّ العقل القطعي لا إشكال في جواز الاستناد إليه.

أدلة الأخباريين في نفي حجّة دليل العقل بالمفهوم الأصولي:

استدلّ الأخباريون على نفي حجّة دليل العقل بأدلة كثيرة منها:

أولاً: إنّ هذه الأشياء المسماة بالبراهين، إذا كانت في أنفسها براهين لكان كلّ من سمعها ووقف عليها وجب أن يقبلها وأن لا ينكرها أصلاً، وحيث نرى أنّ الذي يسمّيه أحد الخصمين برهاناً فإنّ الخصم الثاني يسمعه ويعرفه ولا يفيد له ظناً ضعيفاً، من هذا يحصل لنا العلم أنّ هذه الأشياء ليست في أنفسها براهين، وإنّما هي مقدمات ضعيفة انضافت

العصبية والمحبة إليها فتخيل بعضهم كونها برهاناً مع أن الأمر في نفسه ليس كذلك، وأيضاً فالمشبه يحتج على القول بالتشبيه بحجة ويزعم أن تلك الحجة إفادته الجزم واليقين، فإما أن يقال: إن كل واحدة من هاتين الحجبتين صحيحة يقينية، فحينئذ يلزم صدق النقيضين وهو باطل، وإما أن يقال: إحداهما صحيحة والأخرى فاسدة، مع أن الذي تمسك بتلك الحجة جزم بصحة تلك المقدمة ابتداء، فهذا يدل على أن العقل يجزم بصحة الفاسد جزماً ابتداءً^(١).

كما تساءل المحدث الجزائري عن معنى دليل العقل وحجته الذي جعلوه أصلاً في الأصولين والفروع فقال:

(إن أردتم ما كان مقبولاً عند عامة العقول فلا يثبت ولا يبقى لكم دليل عقلي وذلك لأنّ العقول مختلفة في مراتب الإدراك، وليس لها حدّ تقف عنده، فمن ثمّ ترى كلاً من اللاحقين يتكلّم على دلائل السابقين، وينقضه ويأتي بدلائل أخرى فيما ذهب إليه... أما إذا كان المراد به ما كان مقبولاً بزعم المستدلّ به واعتقاده، فلا يجوز لنا تكفير الحكماء والزنادقة، ولا الطعن على من يذهب إلى مذهب يخالف ما نحن عليه، وذلك أن أهل كلّ مذهب استندوا في تقوية ذلك المذهب إلى دلائل كثيرة من العقل، وكانت مقبولة في عقولهم، معلومة لهم، ولم يعارضها سوى دلائل العقل لأهل القول الآخر، أو دلائل النقل وكلاهما لا يصلح

للمعارضة، لما قلتم أن دليل النقل يجب تأويله، ودليل العقل لهذا الشخص لا يكون حجة على غيره، لأنّ عنده مثله، ويجب عليه العمل بذلك^(١).

ثانياً: الروايات الواردة في المنع عن استعمال الرأي: أمثال الرواية الواردة عن أمير المؤمنين عليه السلام: (أنّ المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه ولكن أتاه من ربّه فأخذ به)^(٢).

(ومنها) رواية أبي بصير قال: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنّته فننظر فيها؟ فقال: لا، أمّا أنّك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله)^(٣).

إلى غير ذلك من الروايات المتواترة معني، والتي اعتبرها المحدث البحراني دالة على كون الشريعة توقيفية لا مدخل للعقل في استنباط شيء من أحكامها بوجه^(٤).

ثالثاً: ما ورد من الأخبار المتواترة عن الأئمة عليهم السلام بانحصار طريق أخذ هذا العلم (العلم القطعي) في السماع عنهم عليهم السلام بواسطة أو بدونها، كما أنّه تواترت الأخبار عليهم السلام بأنّه لا يجوز تحصيل الحكم الشرعي النظري بالكسب والنظر؛ لأنّه يؤدي إلى اختلاف الآراء في الأصول وفي الفروع

(١) الجزائري، نعمة الله: الأنوار النعمانية في بيان معرفة النشأة الإنسانية، ٣٠٠ - ٣٠١.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة - ب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤، ج ١٨، ٢٦.

(٣) م. ن: ب ٦ - من أبواب صفات القاضي - ح ٦، ج ١٨، ٢٤.

(٤) البحراني: الحقائق ١، ١٣٢.

الفقهية كالمناكح، والمواريث، والديات، والقصاص، والمعاملات، كما هو المشاهد فتنتفي فائدة بعث الرسل، وإنزال الكتب، إذ فائدتهما كما هو المشهور بين علماء الإسلام دفع الاختلاف لیتَمَ نظام المعاش^(١).

موازنة وتقويم:

بعد أن انتهينا من عرض آراء الأصوليين والأخباريين في هذه المسألة نستطيع أن نضع النقاط التالية في صدد الموازنة بين تلکم الأقوال:

أولاً: أن الأصوليون يعتبرون العقل مصدراً رابعاً للتشريع بعد الكتاب، والسنة والإجماع، وإن له القابلية لإدراك الأحكام الكلية الشرعية الفرعية بتوسط نظرية التحسين والتقبيح العقليين، ولكن على سبيل الموجبة الجزئية، أو عدم قابليته لإدراك جزئياتها وبعض مجالات تطبيقها لعجزه عن إدراك الجزئيات، وكذلك عدم إدراكه - وحده - لكثير من الأحكام الكلية كالعبادات وغيرها لعدم ابتناء ملاكاتها - على نحو الموجبة الكلية - على ما كان ذاتياً من معاني الحسن والقبح^(٢).

ثانياً: في حين اقتصر الأخباريون في استفاداتهم لأموهم الشرعية على مصدرين فقط هما: الكتاب، والسنة، والروايات الواردة عن أهل البيت تابعة للسنة في رأي الإمامية وتسمى سنة آل البيت^(٣).

(١) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ٩٠ - ٩١.

(٢) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة، ٣٠٠.

(٣) راجع للاطلاع على سنة آل البيت ﷺ: م. ن.، ١٤٥.

ثالثاً: ومن خلال ما تقدّم فإنّ الأصوليين لا يرون أنّ العقل النظري يمكن أن يدرك الحكم الشرعي ابتداء دون الاستعانة بالملازمة بين ما يحكم به العقل أو الشرع بصورة قاطعة وبين حكم آخر للشرع، ولذلك فالقول بأنّ الحرمة والحليّة ليستا ذاتيتين كما قال الإسترآبادي والعاملي إنّما يصلح ردّاً على من يرى أنّ إدراك العقل النظري للحكم الشرعي يكون ابتداء لا بتوسّط الملازمة.

رابعاً: مع تعريف دليل العقل لدى الأصوليين بأنّه حكم العقل القطعي، وأنّ الأحكام التي يصل إليها قطعيّة وبديهيّة، فإنّ ذلك يكون ملتقياً وما اشترطه الأخباريون من إيمانهم بما قطع به العقل، أو ما كان ضرورياً، وعندئذٍ لا تشمله الأدلّة السمعيّة المساقاة لنفي العمل بالظنّ، أو الرأي، ولا يتناوله ما ذكره المحدث الجزائري والمحدث البحراني من الاختلاف بين العقلاء، لأنّ ما هو قطعي لا يختلف فيه وإنّما تلك الظنون والأوهام.

أمّا النصوص التي تقول: أنّ دين الله لا يصاب بالعقول، فمرادها الأحكام الظنيّة وليست القطعيّة التي هي العلم الذي ينتهي إليه كلّ دليل، كما أنّها معارضة بما ذكرناه من موارد النصوص التي ترى أنّ العقل حجة باطنة.

يقول الشيخ المظفر في الخلاف بين الأصوليين والأخباريين بعد تحديده للدليل العقلي وكون حجّيته ذاتيّة باعتبار رجوعها إلى القطع:

(وإذا عرفت ذلك تعرف أنّ الخلط في المقصود من إدراك العقل النظري، وعدم التمييز بين ما يدركه من الأحكام ابتداء وبين ما يدركه منها بتوسط الملازمة هو سبب المحنة في هذا الاختلاف)^(١).

.

الأصول العملية بين الأصوليين والأخباريين

توطئة:

المبحث الأول: الاستصحاب.

المبحث الثاني: البراءة.

المبحث الثالث: الاحتياط.

توطئة

الأصول كثيرة إلا أن الجامع بينها هو (أنها وظيفة للجاهل بالواقع من حيث جهله به ويأسه من الكشف عنه بالعلم أو الظنّ المعتمد). ويتّضح الفرق بين أصل وأصل من مورد الجهل وما وقع عليه الشكّ، والذي نقصده من البحث في هذا الفصل هو خصوص موضع الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في الأصول العملية: الاستصحاب، البراءة، الاحتياط، أما التخيير فلا خلاف بينهم في العمل به. ولعلّ السرّ في الاهتمام بالأصول الأربعة راجع إلى أنها عامّة تجري في الشبهات الحكمية والموضوعية وفي كلّ كتاب وباب من أبواب الفقه^(١)، أمّا بقية الأصول فإنّ بعضها وإن عمّ وشمل الشبهة الحكمية والموضوعية إلا أنه يختصّ بباب واحد من أبواب الفقه كأصل الطهارة، والبعض الآخر يختصّ بالشبهة الموضوعية كأصل الصحة في فعل النفس والآخرين، كما أنّ هناك بعض الأصول لا تجري إلا في مسألة واحدة كالحرية في الإنسان، وأصل الولد للفراس.

(١) الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول ٣، ١١٩.

فموضوع الاستصحاب: هو الشكّ في التكليف أو المكلف به بشرط النظر إلى الحال السابقة ولحاظها.

وموضوع أصل البراءة: هو الشكّ في جنس التكليف وهويته بشرط غرض النظر عن الحال السابقة وعدم لحاظها وإن كانت موجودة.

وموضوع الاحتياط: هو الشكّ في المكلف به بعد فرض العلم بنوع التكليف والقدرة على الموافقة القطعية وحصر المشتبه بأطراف معينة.

أمّا موضوع التخيير: فهو العلم بوجود الإلزام والمسؤولية مع التردّد بين محذورين بحيث لا يمكن الجمع بينها بالاحتياط والموافقة القطعية كالوجوب والحرمة.

قال الشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ): (إنّ موارد الأصول قد تتداخل؛ لأنّ المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقّنة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظة الحالة السابقة وإن كانت موجودة)^(١).

ولا يبعد أنّه أراد أنّ الحال السابقة قد توجد في موارد الأصول الثلاثة ولكن دون النظر إليها، لأنّا لو نظرنا إليها لجرى الاستصحاب؛ إذ أنّ لكلّ أصل قيوده وحدوده التي تتعدّد به عن غيره من الأصول.

هذه صورة مبسطة عن الأصول الأربعة رسمتها تمهيداً للدخول في موضوع البحث.

المبحث الأوّل

الاستصحاب

أولاً: تعريف الاستصحاب:

عرّف الاستصحاب عند الأصوليين من الإماميّة بتعاريف عديدة سأقتصر على ذكر بعضها.

فقد عرّفه الجرجاني (ت ٨١٦هـ) بأنّه: (إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام المغير)^(١).

وعرّفه المحقّق القميّ أبو القاسم بأنّه: (كون حكم أو وصف يقينيّ الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق)^(٢).

كما عرّفه صاحب الرسائل (ت ١٢٨١هـ) بـ (إبقاء ما كان) حيث قال: المراد بالإبقاء: الحكم بالبقاء^(٣).

وعرّفه بعض الأعلام المعاصرين بـ (حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشكّ من حيث الجري العملي)^(٤).

(١) الجرجاني، علي: التعريفات، ١٧.

(٢) القميّ، أبو القاسم: قوانين الأصول ٢، ٥٧.

الأنصاري: الرسائل، ٣٠٢ حيث نجد مناقشة التعريف.

(٣) الأنصاري: الرسائل، ٣٠٢.

(٤) الواعظ، محمّد سرور: مصباح الأصول - تقارير المحقّق الخوئي -:، ٥ وما

هذا ما كان من تعريف الأصوليين للاستصحاب، أما الأخباريون فلم أقف على تعريف للاستصحاب عندهم إنما قسّموا الاستصحاب إلى أربعة أقسام وهي:

أولاً: استصحاب نفى الحكم الشرعي وبراءة الذمة منه إلى أن يرد دليله وهو ما يعبر عنه بالبراءة الأصلية.

ثانياً: استصحاب حكم العموم إلى أن يقوم المخصّص، وحكم النصّ إلى أن يرد الناسخ.

ثالثاً: استصحاب اطلاق النصّ إلى أن يرد التقييد.

ولا خلاف بين الأصوليين والأخباريين في القسم الثاني والثالث في مجال الاستدلال؛ لأنه استدلال بعموم النصّ وإطلاقه.

رابعاً: استصحاب حكم شرعي في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم لها، بمعنى أنه يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فيه، فيحكم ببقائه على ما كان استصحاباً لتلك الحالة الأولى.

وقد وقع الخلاف في القسم الأول والقسم الرابع، فقد أنكر الأخباريون أن يكون بالمعنى الرابع دليلاً^(١).

وقبل الدخول في ذكر الأقوال في الاستصحاب وتحديد موقف

الأصوليين والأخباريين في خصوص البعض منها التي تشكل موضوع الخلاف علينا أن نحدّد:

هل الاستصحاب مسألة أصوليّة أم فقهيّة ؟

أنّ المسألة الأصوليّة لا تنتج بعد ضمّ صغراها إليها إلّا حكماً كلياً، كما أنّ استنباط الحكم من تلك المسألة إنّما هو من وظيفة المجتهد ولا سبيل للعامي إليه أصلاً^(١).

أمّا المسألة الفقهيّة فإنّها لا تنتج إلّا حكماً جزئياً، والعامي هو الذي يجري قياسها ويطبقه على فعله الخاص وتكون النتيجة شخصيّة^(٢).

مثال المسألة الأصوليّة: لو أخبرنا العادل عن حكم فنقول:

هذا ما أخبر به العادل، وكل ما أخبر به العادل فهو حجة، فهذا حجة.

إذ من المعلوم اختصاص هذا الاستنباط بالمجتهد لا بالمقلّد.

أمّا مثال القاعدة الفقهيّة فهو قاعدة التجاوز: وهي الحكم بوجود عمل شكّ في وجوده بعد التجاوز عن محلّه، والدخول في غيره، أو بعد ما خرج وقته، كما إذا شكّ المكلف في أنّه أتى بالقراءة أم لا وهو في الركوع، أو شكّ في الركوع وهو في السجود، فيحكم بأنّه أوجدها ويمضي في صلاته ويحكم بالإتيان و فراغ الذمّة^(٣) وهكذا فإنّ النتيجة

(١) الأنصاري: الرسائل ١، ٣٠٤؛ الخوئي: أجود التقريرات ٢، ٣٤٤.

(٢) الخوئي: أجود التقريرات ٢، ٣٤٤.

(٣) المشكيني، على: مصطلحات الأصول -، ١٣٩.

هي حكم جزئي.

إذا عرفنا هذا نعود إلى موضوعنا وهو الاستصحاب الذي يجري في الشبهات الحكمية والموضوعية، فإذا جرى في الشبهات الحكمية فإنه يكون مسألة أصولية؛ لأن نتيجته تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، كاستصحاب نجاسة الماء المتمم كراً^(١).

أما عند جريانه في الشبهة الموضوعية فإنه يكون مسألة فقهية كما إذا شكنا في عدالة زيد بقاء مثلاً واستصحابنا لزمنا الحكم ببقائها - وهذا أمر جزئي^(٢).

ثانياً: الأقوال في الاستصحاب:

لقد اختلف في حجية الاستصحاب وعدمه على أقوال ذكر منها الشيخ الأنصاري أحد عشر قولاً، والأقوال كما ذكرها الشيخ الأنصاري هي:

أولاً: القول بالحجية مطلقاً.

ثانياً: عدمها مطلقاً.

ثالثاً: التفصيل بين العدمي والوجودي، فيعتبر في الأول دون الثاني.

رابعاً: التفصيل بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً، فلا يعتبر في الأول.

(١) الباغميشة، أبو القاسم: مباني الاستنباط - ٤، ٧ - ٨.

(٢) م. ن: ٤، ٨.

خامساً: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول إلا في عدم النسخ.

سابعاً: التفصيل بين الأحكام الوضعيّة يعني نفس الأسباب والشروط والموانع، والأحكام التكليفيّة التابعة لها وبين غيرها من الأحكام الشرعيّة، فيجري في الأول دون الثاني.

ثامناً: التفصيل بين ما يثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

تاسعاً: التفصيل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله أو من الخارج استمراره، فشكّ في الغاية الرافعة له وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني كما هو ظاهر المعارج.

عاشراً: هذا التفصيل مع اختصاص الشكّ بوجود الغاية.

المصداقي دون المفهومي والأقوى هو القول التاسع، وبعد أن نقل هذه الأقوال عقب عليها قائلاً:

(هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب، والمتحصّل منها بادئ النظر أحد عشر قولاً)^(١).

ويمكن ارجاع هذه الأقوال إلى ثلاثة أقوال رئيسة:

أولاً: القول بالحجّة مطلقاً.

ثانياً: القول بعدم الحجّة مطلقاً.

ثالثاً: القول بالتفصيل.

فالذين ذهبوا إلى القول بالحجّة مطلقاً، قالوا بأنّ الاستصحاب ينطبق على جميع الموارد.

أمّا الأخباريون فقد ذهبوا إلى عدم كون الاستصحاب قاعدة يرجع إليها في إثبات الأحكام وإنّما هو مختصّ ببعض الصور التي أمر بها الأئمة عليهم السلام.

لقد أثرت الاختصار - وفقاً للمنهج الذي أسير عليه - على ذكر أدلة القائلين بالحجّة مطلقاً وهم الأصوليون - وأدلة القائلين باختصاص الاستصحاب في بعض الموارد.

وأخيراً خلاصة وتقويم لأدلة كلّ من الطرفين في خصوص هذا الأصل.

أولاً: القول بحجّة الاستصحاب مطلقاً.

فقد ذكر الشوكاني أنّه قول (الحنابلة، والمالكية، وأكثر الشافعية، والظاهرية سواء كان في النفي أو الإثبات، وحكاها ابن الحاجب عن الأكثرين)^(١).

ويمكننا التعرف على ذلك من خلال النظر إلى أقوال أعلام المذاهب المذكورة.

فقد قال الأمدي من الشافعية: (ذهب جماعة من أصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحقّقين إلى الاحتجاج به

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢٧٣.

وهو المختار، وسواء أكان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي، أو عقلي، أو شرعي، وذلك لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال؛ فإنه يستلزم ظنَّ بقائه، والظنَّ حجةً متبعة في الشرعيَّات^(١).

وقال ابن قدامة الحنبلي (ت ٦٢٠هـ): (فالاستصحاب إذن عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل ظنَّ مع انتفاء المغير أو العلم به)^(٢).

أما القرافي المالكي (ت ٦٨٤هـ) فقد قال: (الاستصحاب ومعناه أن اعتقاده كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب الظنَّ بثبوته في الحال أو الاستقبال، فهذا الظنَّ عند مالك، والإمام المزني، وأبي بكر الصيرفي رحمهم الله تعالى حجة)^(٣).

وإذا انتقلنا إلى ابن حزم الظاهري وجدناه يذكر الدليل على وجوب الأخذ بحكم الاستصحاب حيث يقول: (فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان، ولا لتبدل المكان، ولا لتغير الأحوال وإن ما ثبت أبداً في كل زمان وفي كل مكان، وعلى كل حال حتى يأتي نصٌ بنقله عن حكمه في زمان آخر، أو مكان آخر، أو حال أخرى، وكذلك إن جاء نصٌ بوجوب حكم في زمان ما، أو في مكان ما، أو في حال ما، وبين لنا ذلك في النصّ

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام - ٤، ١١١.

(٢) المقدسي، ابن قدامة: روضة الناظر وجنة المناظر، ٨٠.

(٣) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في الأصول، ١٩٩.

وجب أن لا يتعدى النصّ، فلا يلزم ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير تلك الحال^(١).

أما من الأصوليين الإمامية فقد ذهب إلى هذا القول من المتأخرين الشيخ محمد كاظم صاحب (الكفاية)^(٢).

ثالثاً: أدلة القائلين بحجّة الاستصحاب مطلقاً:

استدلّ القائلون بحجّة الاستصحاب من الأصوليين الإمامية بأدلة كثيرة.

أ- السّنة:

الروايات التي ذكرت للاستدلال على حجّة الاستصحاب مطلقاً كثيرة وسأقتصر على ذكر واحدة منها لأنّ الروايات الأخرى تعطي معنى هذه الرواية في الدلالة على الاستصحاب وإذا اختلفت في شيء فإنّها تختلف في نوع الدلالة مطابقة أو التزاماً وتكراراً واختصاراً، ولا نجد فيها أيّ جديد لا نجده في الرواية التي سأذكرها وهي صحيحة زرارة (قال: قلت له^(٣): الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء، قال: قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين

(١) ابن حزم، أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام، ٥، ٥٩٢، ٥٩٣.

(٢) الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول ٢، ٢٨٠.

(٣) الضمير هنا راجع إلى الإمام الباقر*.

والأذن والقلب فقد وجب الوضوء . قلت : فإن حرّك إلى جنبه شيء ولم يعلم به ؟ قال : لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام ، حتّى يجيء من ذلك أمر بين ، وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ ، ولكن ينقضه بيقين آخر^(١) .

والاستدلال بهذه الرواية يكون من جهتين :

أولاً : شمول هذه الرواية للشبهات الموضوعيّة والحكميّة .

ثانياً : دلالتها على حجّة الاستصحاب في مختلف أبواب الفقه .

فقد تضمّنت الرواية سؤال السائل عن الشبهتين معاً ، أمّا الشبهة الحكميّة فالذي يشير إليها هو قول زرارة : (الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟) .

أي أنّ النوم الناقض للوضوء هل يشمل الخفقة والخفقتين ، أو يقتصر على ما هو أشدّ منهما ، فيكون الأمر مردداً بين الأقلّ والأكثر ، وكان جواب الإمام : (إذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء) أي اعتبار الأكثر في الناقضيّة دون الأقلّ .

أمّا دلالة الرواية على الشبهة الموضوعيّة فإنّها تستفاد من قوله : (فإن حرّك في جنبه شيء ولم يعلم به) فالسائل هنا عالم بالحكم في أنّه إذا تحقّق النوم يجب عليه الوضوء ، ولكنّه يريد أن يسأل عن حكم الشكّ في موضوع النوم ، فأجاب الإمام عليه السلام : (لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام ...) .

أي أنه إنما يجب عليه الوضوء عندما يتحقق منه اليقين بذلك، ولا يجب عليه في صورة الشك^(١).

أما دلالة الرواية في كونها قاعدة عامة تنطبق على جميع الموارد، فمحلّ الشاهد فيها قول الإمام عليه السلام: (ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر).

فاللّام في اليقين للجنس، تستغرق كلّ يقين، سموه أكان يقيناً بالوضوء أم بغيره تماماً، كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) الشامل لكلّ بيع وربا دون استثناء، والفرق تحكّم^(٣).

وقد يقال: إنّ اللّام في اليقين للعهد لا للجنس بالنظر إلى ذكر الوضوء في الجملة الأولى، وعليه ينحصر موضوع الرواية بخصوص الوضوء، ويسقط الاستدلال بها كأصل عامّ لكلّ يقين طرأ الشك بعده. وقد أُجيب عن ذلك:

أولاً: ليست هناك خصوصيّة للوضوء دون غيره في نظر الشرع والعرف. أما الشرع، فواضح؛ لأنّه نهى صراحة عن نقض اليقين بالشك في الصلاة والصيام والطهارة، كما نهى عن نقضه في الوضوء. وأما العقل والعقلاء، فإنّهم لا يرون أية ميزة وتفرقة بين اليقين بالوضوء، واليقين بنواقضة ولا بين اليقين بالجنابة، واليقين بالغسل منها.

(١) المظفر: أصول الفقه ٣، ٢٩٧ - ٢٩٨.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الباغميشة، أبو القاسم: مباني الاستنباط ٤، ١٦.

ثانياً: أن اليقين في الجملة الثانية مطلق ومجرد عن كل قيد، والمطلق يجري على إطلاقه ما لم يقم دليل على التقييد، ولا دليل هنا، ولو أراد الشارع التقييد لقال: (لا ينقض اليقين بالوضوء) فدل سكوته عن القيد إرادة الإطلاق^(١).

كما أن المتبادر من قوله **عَلَيْهِ**: (لا تنقض اليقين بالشك أبداً) أن العلة الموجبة للحكم بعدم نقض الشك لليقين هي: قوة اليقين، وضعف الشك من حيث هما لا من حيث ما وقعا عليه وتعلّقا به، والحكم يدور مدار علته وجوداً وعدماً، فمتى وأين وجد اليقين ثم طرأ شك يبقى اليقين على سلطانه نهياً وأمرأ وعملاً وأثراً حتى يخلفه يقين آخر في حجته ومنزلته، لا فرق في ذلك بين واقعة وواقعة ولا بين شخص وشخص.

ب - الإجماع:

لقد ادّعى العلامة الإجماع على العمل بالاستصحاب حيث قال: (الاستصحاب حجة لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم على ما كان أولاً، ولولا القول بالاستصحاب، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح)^(٢).

(١) راجع: الحيدري، علي تقي: أصول الاستنباط ٢، ٢١١ - ٢١٢.

(٢) الحلّي، العلامة: مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ٢٥٠.

وقد أُجيب عن دعوى الإجماع:

أولاً: أن إجماعهم في ذلك ليس على الاستصحاب وأنه حجة، وإنما هو على بقاء ذلك الحكم، وبقاؤه إنما هو لأجل بقاء دليله السابق الذي قام عليه، وعدم قيام دليل على إزالته، فالعمل بذلك الحكم على ما نقل إجماعهم عليه لأجل عدم قيام مزيل لدليله، وفي تلك المقامات التي استشهد بها لعمل الأصحاب والذي سمّاه استصحاباً الدليل موجود ولم يرفعه رافع، أما الاستصحاب فهو دليل حيث لا دليل^(١).

ثانياً: أن دعوى الإجماع لا تسمع مع كثرة الخلافات وتعدّد الأقوال والتفصيلات^(٢).

ج - العقل:

لقد قرّب الشيخ المظفر هذا الدليل بقوله:

(إذا علّم الإنسان بثبوت شيء في زمان ثم طرأ ما يزلزل العلم ببقائه في الزمان اللاحق فإنّ العقل يحكم برجحان بقاءه، وبأنّه مظنون البقاء، وإذا حكم العقل برجحان البقاء، فلا بدّ أن يحكم الشرع أيضاً برجحان البقاء)^(٣).

وناقشه من وجهين:

(١) الحيدري، علي نقى: أصول الاستنباط ٢، ٢١١.

(٢) مغنية، محمد جواد: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٣٥٦.

(٣) المظفر: أصول الفقه ٣، ٢٩٣.

الأول: في أصل الملازمة العقلية المدعاة ويكفي في تكذيبها الوجدان، فإننا نجد كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة، ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً.

الثاني: على تقدير تسليم هذه الملازمة فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشرع إلا بضميمة دليل آخر يدل على حجّة هذا الظن بالخصوص ليستثنى ممّا دلّ على حرمة التّعبد بالظن... ولو كان هناك دليل على حجّة هذا الظن بالخصوص لكان هو الدليل على الاستصحاب لا الملازمة وإنما تكون الملازمة محققة لموضوعه^(١).

د - وجوب العمل بالظن:

قرب المحقق القمي الاستدلال بدعوى:

(أن ثبوت شيء في السابق مع الشك في بقاءه، موجب للظن ببقائه، وكل ما كان كذلك يج بالعمل به)^(٢).

وقد أجيب عن هذا الاستدلال بكلتا مقدّمتيه.

أما الصغرى فلأنه لا ملازمة دائماً بين ثبوت شيء في السابق وبين الظن ببقائه فإننا كثيراً ما نتيقن بثبوت أشياء ولا نستطيع أن نظن ببقائها

(١) المظفر: أصول الفقه ٣، ٢٩٣، راجع كذلك: الطوسي: عدّة الأصول ٢، ١٢٣، نقل نفس المضمون.

(٢) القمي: قوانين الأصول ٢، ٥٨.

ظناً شخصياً أو نوعياً عند الشك، إذا لم يكن لها قابلية البقاء عادة.
وأما الكبرى فإنها غير مسلمة لقيام الأدلة على حرمة العمل بالظن (إلا ما دلّ الدليل على اعتباره بالخصوص، وليس لنا دليل على حجّية الظن في خصوص المقام)^(١).

هـ - بناء العقلاء:

بدعوى:

(استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً)^(٢).

فالدليل هنا مؤلف من مقدمتين وهما:

أولاً: استقرار بناء العقلاء على طبق الحالة السابقة.

ثانياً: امضاء الشارع لهذا البناء.

وقد أُجيب عن هاتين المقدمتين:

أما المقدمة الأولى فبإنكار سيرة العقلاء في القمام، وما يرى من جرى عملهم على طبق اليقين السابق ليس لأجل الاستصحاب المصطلح، بل لأمر مختلف:

منها: الاطمئنان بالحالة السابقة كما يرى ذلك في التجار، فإنهم

(١) الواعظ، محمد سرور: مصباح الأصول، ٣٩٩.

(٢) القمي: قوانين الأصول ٢، ٥٧، راجع كذلك: الكاظمي، محمد مهدي: العناوين،

يبعثون أموالهم إلى وكلائهم في البلدان في حالة اطمئنانهم ببقائهم، وإذا فرض موت جماعة في بلد الوكيل - لهزة أرضيّة ونحوها - واحتمل أن يكون الوكيل منهم، لم يبعث التاجر ماله إليه اعتماداً على الاستصحاب.

ومنها: رجاء البقاء كما لو فرض بقاء ولد شخص في واد من الأودية، فإنّه يبعث إليه الغذاء والماء رجاء لبقائه كي لا يموت جوعاً أو عطشاً على تقدير حياته، ولو فرض الظنّ بعدم بقاءه لبعثه إليه احتياطاً.

ومنها: الغفلة وعدم الالتفات إلى عدم القاء كرجوع الإنسان إلى داره ومسكنه، فإنّه كثيراً ما يكون غافلاً عن خرابة، ولا يبعد أن يكون رجوع الحيوانات من الطيور إلى أوكارها من هذا القبيل^(١).

والواقع أنّ هذه التعليلات لما يصدر عن الموارد الاستصحابيّة لا تلتم مع واقع أكثرهم لعدم الالتفات إليها.

وقد تبني السيّد الحكيم في أصوله العامّة اعتبار الاستصحاب من الظواهر الاجتماعيّة العامّة التي ولدت مع المجتمعات ودرجت معها وستبقى - كما يقول - ما دامت المجتمعات ضماناً لحفظ نظامها واستقامتها^(٢).

ومع افتراضها من الظواهر الاجتماعيّة - كما هو غير بعيد - فالصدور التلقائي عنها هو الذي ينظم حياة أكثر الناس.

والقول بأن: (ترك العمل على طبق الحالة السابقة والعمل بالاحتياط

(١) الباغميّة: مباني الاستنباط ٤، ١١.

(٢) الحكيم: الأصول العامّة، ٤٥٩.

لا يوجب اختلال النظام، ولذا لا يختل نظام من لا يقول بحجّة الاستصحاب رأساً^(١)؛ لا يخلو من غرابة، لأن هؤلاء المنكرين لحجّيته عندما أنركوها لم يتخلّو في واقع حياتهم عن الجري على وفق الاستصحاب وإن تخلّوا عنه في الشرعيّات^(٢).

ولولاه لعدّ إرسال المكاتيب والهدايا من البعد سفهاً. وهكذا فإنّ هذه المقدّمة سليمة عن المناقشات المذكورة.

أمّا المقدّمة الثانية وهي موافقة الشارع لبناء العقلاء فقد ناقشها صاحب الكفاية بقوله:

(لم يعلم أنّ الشارع ببنائهم راض... ويكفي في الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب والسنة على النهي عن اتّباع غير العلم، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه لاتّباع هذا البناء فيما لا بدّ من اتّباعه عن الدلالة على امضاءه)^(٣).

وقد أُجيب عن ذلك:

بأنّنا لا نحتاج إلى دليل على إحراز إمضاء الشارع لهذه السيرة؛ إذ أنّ نفس بناء العقلاء هو الدليل والكاشف عن موافقته لهم، لأنّه رئيس العقلاء، ويكفي في إثبات ذلك عدم ثبوت الردع عنه وهو بمرأى منه

(١) الباغميشة: مباني الاستنباط ٤، ١٢.

(٢) الحكيم: الأصول العامة، ٤٥٩.

(٣) الخراساني: كفاية الأصول ٢، ٣٩٩.

بعد أن فرضت أنها من الظواهر الاجتماعية العامة.

وأما الآيات الرادعة عن اتباع غير العلم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٢)، فلا تصلح للردع في المقام؛ لأنها واردة في أصول الدين، والمقصود من النهي عن اتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، وليس المقصود من الاستصحاب إثبات الواقع، فلا يشمل النهي؛ إذ المفروض بالاستصحاب قاعدة يرجع إليها عند الشك، فيكون الاستصحاب خارجاً عما نهت الآيات تخصّصاً.

والحاصل أنه بعد ثبوت السيرة العقلائية وعدم ردع الشارع عنها صراحة، ولذا لم يتوقف أحد عن العمل بالظاهر بعد نزول الآيات... حيث أن العمل بها ليس من العمل بغير علم^(٣).

رابعاً: موقف الأخباريين من الاستصحاب:

نحن نعلم أن وجود حالة سابقة متيقنة شرط أساسي لجريان الاستصحاب، والحالة السابقة قد تكون حكماً عاماً نعلم بجعل الشارع له وثبوتة في العالم التشريعي، ولا ندري حدود هذا الحكم المفروضة

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

(٣) الكاظمي: فوائد الأصول ٤، ١١٩، راجع كذلك: الباغميشة: مباني الاستنباط ٤،

له في جعله ومدى امتداده في عالمه التشريعي، فتكون الشبهة حكمية ويجري الاستصحاب في نفس الحكم، كاستصحاب طهارة الماء بعد إصابة المتنجس له ويسمى بالاستصحاب الحكمي.

وقد تكون الحالة شيئاً من أشياء العالم التكويني نعلم بوجوده سابقاً ولا ندري باستمراره وهو موضوع للحكم الشرعي، فتكون الشبهة موضوعية ويجري الاستصحاب في موضوع الحكم.

ومثاله: استصحاب عدالة الإمام الذي يشك بطرو فسقه، واستصحاب نجاسة الثوب الذي يشك في طرو المطهر عليه.

ويسمى بالاستصحاب الموضوعي، لأنه استصحاب موضوع لحكم شرعي، وهو جواز الائتمام في الأول، وعدم جواز الصلاة في الثاني.

وقد برز في عالم الأصول اتجاه ينكر جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية ويخصه بالشبهة الموضوعية.

فقد ذهب المحدث الإسترآبادي إلى التفصيل بين الحكم الشرعي وبين غيره، وإن الاستصحاب لا يعتبر في الأول، ولكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعيًا الإجماع، بل الضرورة على اعتباره. قال المحدث الإسترآبادي: لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز الاستصحاب في أحكام الله تعالى، كما ذهب إليه المفيد^(١) والعلامة من

(١) المفيد: أصول الفقه، ٤٢، حيث قال: (والحكم باستصحاب الحال واجب؛ لأن حكم الحال ثابت باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل).

أصحابنا^(١) والشافعية قاطبة، وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا، والحنفية بعدم جواز العمل به؛ لأننا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه:

(إن صور الاستصحاب التي اختلف فيها، عند النظر الدقيق، والتحقيق راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في حال من حالاته في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه، ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكماء أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً، وإن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له^(٢)).

وتارة بأن استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل أي الحالة السابقة التي إذا خلى الشيء ونفسه كان عليها، إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما، وقد ظهر في محل النزاع، لتواتر الأخبار بأن كل ما تحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش، وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام، فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاث: بين رشده، وبين غيّه أي مقطوع فيه، وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب التوقف في

(١) الحلّي: مباني الأصول، ٢٥٠.

(٢) الإسترأبادي: الفوائد المدنية، ١٥٩.

الثالث^(١).

إن ما ذكره المحدث الإسترآبادي قد استدلّ به كلّ من نفى الاستصحاب كما يتّضح لمن راجع الذريعة للسيد المرتضى^(٢)، والعدّة للشيخ الطوسي^(٣) فإنّهما منعا من إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً كما يشهد له تمثيلهما بعدم الاعتماد على حياة زيد، أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما، وأهملاً قاعدة البناء على اليقين السابق؛ لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، وذلك بناء على قصور الأخبار عندهم.

ويتجلّى واضحاً إنكار المحدث الإسترآبادي لجريان الاستصحاب في الشبهة الحكميّة واختصاصه بالشبهة الموضوعيّة من خلال النظر إلى صور الاستصحاب المعتبرة عنده حيث قال:

(اعلم أنّ للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الأئمّة، بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين... ثانيهما: أنا نستصحب كلّ أمر من الأمور الشرعيّة مثل كون الرجل مالك أرض وكونه زوج امرأة، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهراً أو نجساً، وكون الليل أو النهار باقياً، وكون ذمّة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف، إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع

(١) م. ن: ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) المرتضى، علي بن الحسين: الذريعة - مخطوطة - فصل الاستصحاب.

(٣) الطوسي: عدّة الأصول ٢، ١٢٣.

سبباً لنقض تلك الأمور، ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام أو من في حكمه... وأشبه ذلك من الأمور الحسية.

وقد انتهى المحدث الإسترآبادي إلى أن معظم أمثلة الصورة الثانية هي من المسائل التي تعمّ بها البلوى، نعم استثنى من محلّ الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية أعني الشكّ في النسخ، أو استصحاب النصّ إلى أن يرد النسخ حيث عدّه من الضروريات^(١).

فالجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية. وقد أجب عن استدلال المحدث الإسترآبادي:

أولاً: بالنقض، وذلك بالصور المعتمدة من صور الاستصحاب عنده، والتي ادعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها، والتي منها استصحاب الليل والنهار، فإنّ كون الزمان المشكوك ليلاً ونهاراً أشدّ تغيراً واختلافاً، فإن أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الأمر كذلك؛ لأنّ مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً.

وإن أريد استصحاباً أحكامها مثل جواز الأكل والشرب وحرمتها ففيه أن ثبوتها في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار، فإجراؤهما مع الشكّ في تحقّق الموضوع بمنزلة ما أنكره على

القائلين بالاستصحاب من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع^(١).

ثانياً: أن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف؛ لأنه المحكم في باب الألفاظ، ومن المعلوم أن الخيار والشفعة إذا ثبتا في الزمان الأول وشك في ثبوتهما في الزمان الثاني يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني^(٢).

أما عدم الاحتياج إلى العمل بالاستصحاب؛ لأن الله في كل واقعة حكماً، فقد أُجيب عنها بأن العمل بالاستصحاب إنما يكون بعد عدم العثور على دليل استمرار ذلك الحكم والخطاب.

كما أُجيب عما استثناه الإسترأبادي من محل الخلاف وهو استصحاب النص إلى أن يرد النسخ:

أولاً: بأننا لسنا بحاجة إلى هذا الأصل لإثبات استمرار الشريعة، وحسبنا من الأدلة اللفظية أمثال ما ورد من قوله ﷺ: (جلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة)^(٣).

ثانياً: كما أن البعض قد ذهب إلى أن إصابة عدم النسخ ليس مبناها الاستصحاب ليستشكل فيه، بل هي أصل قائم بذاته ومستنده الإجماع

(١) الأنصاري: الرسائل، ٣٣٢.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ٣٣٣.

(٣) الكليني: الكافي ١، ٥٨.

أو الضرورة التي ادّعاها المحدث الإسترآبادي^(١).

وإذا انتقلنا إلى الشيخ العاملي حسين بن شهاب الدين فإننا نراه يوافق السيد المرتضى في إنكار الاستصحاب كدليل وهو ما ذهب إليه المحقق الحلّي أيضاً في المعبر وأكثر المتكلمين ومثّلوا له: بالمتيمّم إذا دخل في الصلاة، ثم رأى الماء في أثناءها سواء كان قبل الركوع أو بعده، فهل يمضي فيها أم يستأنفها بالوضوء ؟

فمن قال بالاستصحاب، قال: يمضي للإجماع على وجوب المضي فيها قبل رؤية الماء، وعدم الدليل المخالف له، ومن أنكره قال: يستأنف.

قال العاملي: والحقّ أنّه ليس كدليل كما قال المرتضى، لورود النصوص موافقة له تارة كما في المثال المذكور، ومخالفة له أخرى، ولو كان قاعدة يرجع إليها في إثبات الأحكام لم ترد الأحاديث بخلافه^(٢). فإنهما عنده مختصّان بالشبهة في الموضوع^(٣).

وقد تابع المحدث البحراني كلا من المحدث الإسترآبادي، والعاملي

(١) الحكيم: الأصول العامة، ٤٧٤ - ٤٧٥.

(٢) العاملي: هداية الأبرار، ٢٦٤، توضيح ذلك: إذا ثبت حكم بدليل شرعي في حالة، طرأت حالة أخرى لا نعلم تناول الحكم لها؛ إذ لو تناولها لتساوتا فيه، ولم يكن استصحاب - له تابع -.

(٣) الأنصاري: الرسائل، ٣٠٨، نقلاً عن المحدث الحرّ العاملي.

حسين بن شهاب الدين، والحرّ العاملي في هذا المسلك أعني قصر الخلاف في الشبهة الحكمية دون الشبهة الموضوعية^(١).

خامساً: أدلة الأخباريين:

استدلّ الأخباريون على نفي الاستصحاب في الشبهة الحكمية بعدة أدلة وهي:

أولاً: إنّ مفاد الاستصحاب إنّما هو الظنّ، وقد قامت الأدلة القاطعة على أنّ الظنّ بنفس أحكامه غير معتبر شرعاً، على أنّ وجود الظنّ أيضاً ممنوع؛ لأنّ موضوع المسألة الثانية مقيد بالحالة الطارئة، وموضوع المسألة الأولى مقيد بنقيض تلك الحالة، فيكفّ يظنّ بقاء الحكم الأول؟ ثانياً: ورد من الشارع في بعض الصور حكم يوافق الاستصحاب المعنى الذي ذكره، وفي بعضها يخالفه، ومنه يعلم أنّه ليس حكماً كلياً ولا قاعدة مطردة تبنى عليه الأحكام، والدليل على ذلك الأحاديث الواردة في مسألة المتيّم إذا وجد الماء بعد الدخول في الصلاة وهي مثال دائر للاستصحاب، فإنّ بعضها دلّ على أنّه ينصرف من الصلاة ويتوضأ ما لم يركع، وبعضها على أنّه يمضي في صلاته مطلقاً، وبعضها على أنّه ينصرف بعد أن صلى ركعة ويتوضأ ويبيّن على ما مضى، وجلّ الأخبار دالّ على الانصراف وإن كان في بعضها (ما لم يركع)، وبعضها

(ولو بعد تمام الركعة)، ولم يرد بالمضي إلا رواية محمد بن حمران، فلو كان الاستصحاب دليلاً في الأحكام، لوجب على المصلي بمقتضى ذلك المضي في الصلاة ولزم طرح هذه الأخبار^(١).

ثالثاً: إن الاستصحاب من المواضع غير المعلوم حكمه تعالى فيها في غير ما دلت عليه النصوص، وقد تواترت الأخبار في مثل ذلك بوجوب التوقف والاحتياط^(٢).

خلاصة وتقويم:

وخلاصة ما انتهينا إليه من أدلة المثبتين مطلقاً لحجية الاستصحاب هي:

أولاً: إن الأدلة التي اعتمد عليها المثبتون مطلقاً على اختلاف في ذكر بعضها أو كلها هي: السنة، الإجماع، العقل، والظن، وبناء العقلاء.

ثانياً: أما الذي توصلنا إليه بعد التحقيق هو أن كلاً من الأخبار، والسيرة العقلية دليل على حجية الاستصحاب مطلقاً.

ثالثاً: أما التفصيل الذي ذكره الأخباريون من إنكار جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية واختصاصه بالشبهة الموضوعية فإن الأدلة التي ذكرت له لا تصلح لإثبات ذلك.

وعلى هذا فالأدلة التي سيقى على حجية الاستصحاب مطلقة

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٥٤.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة: ١، ٥٥.

محكمة ولا رافع لها رفعاً كلياً عن تمام المصاديق أو عن بعضها.
يقول السيد محمد مهدي بحر العلوم وهو يتحدث عن بعض أدلة
الاستصحاب: (وهذا بعمومه يقتضي حجّة الاستصحاب في المنفي
والمثبت، والثابت والزائل، والصريح واللازم، والمظنون والمشكوك،
والموضوع والحكم^(١)).

.

(١) بحر العلوم، محمد مهدي: الفوائد الأصولية، ١١١.

المبحث الثاني

- البراءة -

قسّم الأصوليون البراءة إلى قسمين :

أولاً: البراءة العقليّة:

(وهي عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقوبة على فعل أو ترك مشكوكي الحكم عند عدم الدليل عليه)^(١).

فأصالة البراءة العقليّة قاعدة كليّة لها موضوع ومحمول، موضوعها الفعل المشكوك الذي لا بيان على حكمه من الشارع، ومحمولها الحكم بعدم العقوبة عليه وعدم حرمة بالفعل.

ثانياً: البراءة الشرعيّة:

عرّفت البراءة الشرعيّة بأنها: (الوظيفة الشرعيّة النافية للحكم الشرعي عند الشكّ فيه واليأس من تحصيله)^(٢).

ثم إن أصالة البراءة مطلقاً تنقسم إلى مسائل ثمان :

فإنه إما أن يكون الشكّ في وجوب شيء، أو يكون في حرمة،

(١) المشكيني، علي: مصطلحات الأصول، ٤٤.

(٢) الحكيم، محمد تقي: الأصول العامة، ٤٨١.

والأول يسمّى بالشبهة الوجوبية للبراءة^(١) والثاني بالتحريمية^(٢).

وفي كلّ تقدير إمّا أن يكون الشكّ في الحكم الكلّي على الموضوع الكلّي، أو في الحكم الجزئي على الموضوع الجزئي، وعلى الأول إمّا أن يكون منشأ الشكّ عدم وجود دليل في المورد، أو يكون إجمال الدليل الوارد، أو يكون تعارضه مع آخر، كما أنّه على الثاني يكون منشأ الشكّ اشتباه الأمور الخارجية^(٣).

فالشبهة الوجوبية لها أربع مسائل:

الأولى: أن يشكّ في الوجوب الكلّي، وكان منشأ الشكّ عدم الدليل، كالشكّ في وجوب الإطعام في أوّل كلّ شهر مثلاً.

الثانية: أن يشكّ في الوجوب الكلّي يمن جهة إجمال النصّ، كما إذا ورد (اغتسل للجمعة) وشكّنا في أنّ هيئة الأمر تدلّ على الوجوب، أو على الاستحباب.

الثالثة: أن يشكّ في الوجوب الكلّي من جهة تعارض الدليلين، كما إذا ورد (صلّ في أوّل كلّ شهر الصلاة الفلانية) وورد أيضاً (لا تصلّها)، فإذا تعارض الدليلان وتساويها وتساقطا رجعنا إلى أصالة البراءة، وهذه الأقسام الثلاثة تسمّى بالشبهة الحكمية؛ لأنّ الشكّ في حكم الشارع

(١) مغنية، محمّد جواد: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٢٦٨.

(٢) م. ن.، ٢٥٧.

(٣) الحيدري علي نقى: أصول الاستنباط ٢، ١٧٤.

دون موضوعه، ورفع الشكّ وكشف الحجاب عن الواقع فيها يتوقّف على بيان الشارع ولا يمكن إلّا من قبله.

الرابعة: الشكّ في الوجوب الجزئي، كما إذا شكّ في وجوب إكرام هذا الشخص وعدم وجوبه، من جهة الشكّ في أنّه عالم أو ليس بعالم، ويسمّى هذا القسم بالشبهة الموضوعيّة تارة، والمصادقيّة أخرى؛ لأنّ المفروض العلم بأنّ كلّ عالم يجب إكرامه، وإنّما الشكّ في أنّ هذا عالم، أو ليس بعالم؟ فالشبهة في المصداق والموضوع، وفي الحكم الجزئي دون الكلّي.

والشبهة التحريميّة أيضاً تنقسم إلى مسائل أربع:

مثل: ما إذا شككنا في حرمة الفقّاع من جهة عدم الدليل، أو إجماله، أو تعارضه، وهذه أقسام الشبهة الحكميّة، أمّا إذا شككنا في أنّ هذا المائع فقّاع أم لا؟ مع العلم بأنّ كلّ فقّاع حرام، فهذه هي الشبهة الموضوعيّة، ومنشأ الشكّ فيه اشتباه الأمور الخارجيّة^(١).

أولاً: الخلاف بين الأصوليين والأخباريين:

بعد أن عرفنا هذا فإنّه لا خلاف بين الأصوليين في جريان البراءة في الشبهة الوجوبيّة؛ لأنّ البراءة الأصليّة على قسمين:

أولاً: نفى الوجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى أنّ

(١) الحيدري: أصول الاستنباط ٢، ١٦٠، ١٧٣، راجع كذلك: المشكيني، علي:

الأصل عدم الوجوب حتّى يثبت دليله، وهذا القسم لا خلاف بين الأصوليين والأخباريين في صحّة الاستدلال به والعمل عليه. إذ لم يذهب أحد إلى أنّ الأصل الوجوب، لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق^(١).

ثانياً: وقع الخلاف بين الأصوليين والأخباريين في نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى أنّ الأصل الإباحة وعدم التحريم في ذلك الفعل، فقد تمسك الأصوليون في نفي الأحكام بالبراءة؛ لأنّ الأشياء عندهم: إمّا حلال، أو حرام خاصّة.

أمّا الأخباريون، وطائفة من الأصوليين على وجوب الاحتياط، فالأشياء عندهم مبنية على التثليث^(٢).

ثانياً: أدلة الأصوليين على البراءة الشرعيّة:

أ - أدلّتهم من الكتاب:

استدلّ الأصوليون بآيات كثيرة لإثبات ما ذهبوا إليه، وقد أثّرت حولها مناقشات وردود، فلننظر فيها من حيث صلاحيتها للاستدلال وعدم صلاحيتها.

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٤٣.

(٢) م. ن: ١، ٤٤.

أولاً: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^(١).

تقريب الاستدلال:

لقد قرَّب الشيخ الأنصاري الاستدلال بهذه الآية الكريمة بأنَّ المراد من الموصول هو التكليف، والمراد من الإيتاء هو الإيصال والإعلام، وعليه يكون مفاد الآية أنَّ التكليف الذي ما أوصله الله إلى المكلف وما أعمله مرفوع عنه، ولا يوقعه في مشقة التكليف به، وهذا هو معنى البراءة^(٢).

ولكنه ناقش الاستدلال بما يأتي:

١ - أنَّ المراد من الموصول هو المال، ومن الإيتاء هو التملك بقرينة المورد، فتكون الآية أجنبية عن المقصود أي البراءة عند الشك في التكليف.

٢ - كما قد يكون المراد من الموصول مطلق فعل الشيء وتركه، ومن الإيتاء الأقدار.

فيكون معنى الآية: أنَّ الله تعالى لا يكلف العبد فعل شيء أو تركه إلا فيما إذا أعطاه القدرة على ذلك الفعل، أو ذلك الترك، وهذا المعنى كما ترى أجنبي عن معنى البراءة^(٣).

(١) الطلاق: ٧.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ١٦٥.

(٣) م. ن.، ١٦٥ - ١٦٦، راجع كذلك: الكاظمي، محمد علي: فوائد الأصول ٣، ١٢٠.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

تقريب الاستدلال:

وقرب الاستدلال بهذه الآية الكريمة: بأنه تعالى في مقام الامتنان على العباد ونفي الظلم عنه تعالى، فالذي يناسب هذا المقام هو نفي التهذيب فيغير مورد إتمام الحجّة، ووصول التكليف إليه، وتنجزه عليه، فتدلّ الآية على رفع العقاب في مورد الجهل بالتكليف وعدم تنجزه^(٢) وهو مطلوب الأصولي، وقد أُجيب عن ذلك:

بأن الآية صريحة في نفي التعذيب عن الأمم السابقة، وإهلاكهم قبل بعث الرسل وإنزال الكتب، وإتمام الحجّة عليهم، بظهور المعجزات، وخوارق العادات، وبهذا تكون الآية أجنبية عن موضوع الاستدلال وهو البراءة عن التكليف المجهول^(٣).

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾^(٤).

تقريب الاستدلال:

قرب الاستدلال بهذه الآية الكريمة: بأن الله تعالى لا يخذل العباد إلا

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) الطوسي: عدّة الأصول، ٢، ١٢٠.

(٣) الأنصاري الرسائل، ١٦٦، راجع كذلك: الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٢١ - ١٢٢.

(٤) التوبة: ١١٥.

بعد بيان ما يجب أن يجتنبوا عنه، وبعد إتمام الحجّة عليهم، وذلك بإيصال التكليف إليهم.

أمّا في حال الجهل بالتكليف وعدم البيان، والإيصال فلا خذلان ولا إضلال، ولا مؤاخذه، ولا عقاب، وهو معنى البراءة^(١). وقد أجب عن ذلك:

بأنّ الآية نزلت في مورد السؤال في الذين ماتوا قبل نزول حكم الزكاة، والصوم والحجّ، وأنهم هل يعاقبون على ترك هذه الأشياء أم لا؟ فلا تدلّ على البراءة^(٢).

وخلاصة الكلام في الآيات أنّها لا تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط؛ لأنّ غاية مدلول الدالّ منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً أو عموماً بالعقل أو النقل وهذا ممّا لا نزاع فيه لأحد، وإنّما أوجب الأخباريون الاحتياط بزعم قيام الدليل العقلي أو النقل على وجوبه فعلى من أنكر هذا الزعم عليه ردّ الدليل أو معارضته بما يدلّ على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه، وأمّا الآيات المذكورة فهي لا تنهض في معارضة وجوب الاحتياط في كلّ ما يحتمل

(١) الأنصاري: الرسائل، ١٦٦.

(٢) الحكيم، محسن: حقائق الأصول ٢، ٢٢٤، راجع هذه الآيات ونحوها، وشرحها المفصل: حسب الله، علي: أصول التشريع الإسلامي، ١٦٨؛ الشوكاني: إرشاد الفحول، ٢٨٥؛ ابن حزم، الأندلسي، علي ت ٤٥٦ هـ: الإحكام في أصول الأحكام ١، ٤٩.

أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة .

ب - أدلتهم من الأخبار :

استدلّ الأصوليون بروايات كثيرة منها :

أولاً: حديث الرفع :

إنّ حديث الرفع من تلك الأحاديث التي ضمّت على وجازة تعبيرها تسع مسائل مهمّة صلح أن يكون كلّ موضوع منها كتاباً قائماً بذاته ، ومسرحاً لمعركة بين العلماء من فقهاء وأصوليين وغيرهم .

لسان الحديث :

قال الشيخ الصدوق بسند جامع لشرائط الصحّة :

حدّثنا محمّد بن أحمد بن يحيى العطار ، قال : حدّثنا سعد بن عبد الله ، عن يعقوب بن زيد ، عن حمّاد بن عيسى ، عن حريز بن عبد الله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : قال رسول الله ﷺ : (رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطرّوا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكير في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة)^(١) .

وروي مرفوعاً إلى أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : (وضع عن أمتي تسعة أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ،

(١) الصدوق ، محمّد بن علي : الخصال ٢ ، ٣٨٧ ، باب التسعة .

وما اضطرّوا إليه، وما استكروهوا عليه، والطيرة، والوسوسة في التفكير في الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان، أو بيد^(١).

دلالة الحديث على البراءة:

قربت دلالة الحديث على البراءة بأنّ المكلف حين يشكّ في حكم شرعي، ولم يكن ثمة لديه ما يوصله إلى الحكم الواقعي أو الظاهري، ففي مثل هذه الحالة من الشكّ، له أن يتمسك بهذا الحديث وغيره على براءة ذمّته من التكليف، وعدم مشغوليّتها به، ذلك أنّ التكليف إنّما يتنجز على المكلف حين وصوله.

والمراد بالرفع هنا، دفع المؤاخذه قبل ثبوتها، أو يكون المعنى أنّ الله سبحانه لا يحاسب ويعاقب على ترك الشيء أو العمل به تكليفاً كان أو مكلفاً به، ما دام الفاعل أو التارك مخطئاً، أو ناسياً، أو جاهلاً، أو عاجزاً... الخ. شريطة أن لا يكون مقصراً أو متهاوناً فيما يطلب منه، كما سيأتي عند الحديث معذوريّة القاصر، وهذا ما ينسجم مع فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومع الشريعة السهلة السمحة التي لا عسر فيها ولا حرج، وهذا ما جاء حيث الرفع معبراً عنه^(٢).

كما ذكر الشيخ الأنصاري أنّ المرتفع في (ما لا يعلمون) هو عدم إيجاب الاحتياط والتحفظ أولاً، وما يترتب عليه من عدم المؤاخذه ثانياً

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة - المجلد الخامس، ٣٤٥.

(٢) الأنصاري: الرسائل، ١٤٧ - ١٤٨.

حيث قال :

والحاصل أن المرتفع في (ما لا يعلمون) وأشباهه مما لا يشملُه أدلة التكليف هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات - أمر مجعول - إيجاب التحفظ يترتب عليه أمر غير مجعول (المؤاخذه)^(١).

وبعد أن عرض الشيخ الأنصاري الأخبار كلها أو جلّها وناقشها فقد انتهى إلى القول (والإنصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجود الاحتياط فيما لا نصّ في الشبهة التحريميّة بحيث لو فرض تامة الأخبار الآتية للتحياط وقعت المعارضة بينهما)^(٢).

أما النائي فقد قال برواية الكاظمي : (أظهر ما استدلّوا به على البراءة من الأخبار حديث الرفع)^(٣).

وإذا كانت ثمة روايات تشير إلى عدم معذوريّة الجاهل، كالذي روى عن الإمام الصادق عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى : ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾^(٤)، فقال : (إذا كان يوم القيامة، قال الله تعالى للعبد : أكنت عالماً ؟ فإن قال : نعم، قال له : أفلا عملت بما علمت ؟ وإن قال : كنت جاهلاً، قال له : أفلا تعلمت حتّى تعمل ؟ فيخصمه، فتلك الحجّة البالغة لله عز وجلّ على

(١) م. ن. :، ١٤٩.

(٢) م. ن. :، ١٧٤.

(٣) الكاظمي، محمّد علي : فوائد الأصول ٣، ١٢٢.

(٤) الأنعام : ١٤٩.

خلقه^(١).

ومثل قوله ﷺ : (طلب العلم فريضة على كلّ مسلم)^(٢).

فيمكن حملها على القدر الضروري من معرفة الله ، وصفاته ، والعبادات الواجبة وشرائطها من المناهي والمحرمات ، ولو بالأخذ من الفقيه^(٣).

أمّا الروايات التي تدلّ على معذورية الجاهل فقد حملت على الجاهل القاصر دون المقصّر والتي منها :

(من لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه وهو محرّم ففعل ذلك ناسياً ، أو جاهلاً فلا شيء عليه)^(٤).

ومرسلة جميل عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام : (في رجل نسي أن يحرم أو جهل وقد شهد المناسك كلّها ، وطاف وسعى ، قال : تجزيه نيّته ، إذا كان قد نوى ذلك ، فقد تمّ حجّه وإن لم يهل)^(٥).

(١) المفيد : أمالي الشيخ المفيد ، ١٧١ - ١٧٢ .

(٢) طاش كبرى زاده أحمد بن مصطفى (ت ٩٦٨ هـ) : مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ١ ، ٩ - المقدّمة .

(٣) شبر ، عبد الله ، مصابيح الأنوار ١ ، ٢٩٣ .

(٤) الحرّ العاملي : وسائل الشيعة ب ٨ - من أبواب بقية كفّارات الإحرام من كتاب الحجّ .

(٥) م . ن : ب ٢٠ ، من أبواب المواقيت من كتاب الحجّ .

ثانياً: حديث السعة:

(الناس في سعة ما لم يعلموا)^(١).

وقد قرئ هذا الحديث بقراءتين:

الأولى: بتوين سعة، واعتبار (ما) ظرفية مصدرية، أي الناس في سعة مدة عدم علمهم بالتكليف.

الثانية: عدم تنوينها، وإضافتها إلى (ما) الموصولة، أي الناس في سعة التكليف الذي لم يعلموا)^(٢).

فيكون مؤدى هذا الحديث مؤدى حديث الرفع في الدلالة على البراءة.

ثالثاً: رواية (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) المروية عن الصادق عليه السلام^(٣) وقد قرّب بعض الأصوليين دلالة هذه الرواية على البراءة: بأن المراد من الإطلاق الإباحة الظاهرية، ومن ورود الوصول فيكون مفادها أن كل شيء محكوم بالإباحة الظاهرية حتى يصل نهى على خلافها^(٤).

(١) الكليني: الفروع من الكافي - باب النوادر - ح ٢، ٦، ٢٩٦.

(٢) الحكيم، محمد تقى: الأصول العامة، ٤٨٨، راجع كذلك: الكلاتر، محمد الموسوي: دراسات في أصول الفقه ٣، ١٥٩.

(٣) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٠، ج ١٨، ١٢٧.

(٤) الحكيم: الأصول العامة، ٤٩١.

ج - الإجماع :

لقد قرّب لنا الشيخ الأنصاري الاستدلال بالإجماع بعد ملخصه : أنّ الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو هو ، عدم وجوب الاحتياط ، وجواز الارتكاب .

أمّا تحصيل الإجماع بهذا النحو فإنّه يتمّ من وجوه :

الأوّل : ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه ، فإنّك لا تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط ^(١) .

قال الصدوق : (اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحة حتّى يرد النهي) ^(٢) .

والذي يبدو لي من هذا أنّه وافق والده ومشايخه ، لأنّه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم ، إذ لو كان الأمر كذلك ربما يقول : الذي أعتقده ، وأفتي به ، كما يظهر من عبارته المتقدمة أنّ هذا القول دين الإماميّة .

الثاني : الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام ، فإنّ سيرة المسلمين من أوّل الشريعة ، بل في كلّ شريعة ، على عدم الالتزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص وعدم الوجدان ، وإن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرّمات دون المباحات ، وليس ذلك إلّا

(١) الأنصاري : الرسائل ، ١٧٤ .

(٢) المفيد : شرح عقائد الصدوق ، أو تصحيح الاعتقاد ، ٦٩ .

لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان، وكفاية عدم النهي فيها^(١).
 كما نقل لنا الشيخ الأنصاري ما حكى عن المحقق الحلّي: من أن أهل
 الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء
 علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، ولا يوجبون عليه عند تناول شيء
 من المأكول والمشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، ويعذرونه في
 كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم، ولو كانت محظورة لأسرعوا
 إلى تخطئته حتى يعلم الإذن^(٢).

وقد أُجيب عن الإجماع:

أولاً: أن الذي يفيدنا في مجال الاستدلال بالإجماع هو إجماع العلماء
 كافة من الأصوليين والأخباريين على البراءة، والإجماع على هذا الوجه
 لم ينعقد، بل مقطوع بعدم، لأنّ جلّ الأخباريين ذهبوا إلى وجوب
 الاحتياط في الشبهات التحريميّة الحكميّة؛ إذ لا يمكن دعوى عدم قبح
 مخالفتهم في تحقّق الإجماع^(٣).

ثانيةً: فإذا أضفنا إلى هذا أن اتفاقهم على وجوب الاحتياط يمكن أن
 يكون مستنداً إلى ما هو المدرك عندهم، فلا يكشف مثل هذا الاتفاق
 عن رأي المعصوم، بل لابدّ من الرجوع إلى نفس المدرك^(٤).

(١) الأنصاري: الرسائل، ١٧٥.

(٢) م. ن.، ١٧٥.

(٣) الكاظمي: فوائد الأصول، ٣، ١٣٣.

(٤) البجنوردي، حسن: منتهى الأصول، ٢، ١٩٤.

من هذا يتّضح أنّ الاستدلال بالإجماع غير تامّ طبعاً مع وجود الخلاف والأقوال الكثيرة في المسألة، من أنّ الأصل فيالأشياء الحظر والوقف، كما سيمرّ علينا.

ثالثاً: أدلّة الأخباريين :

استدلّ الأخباريون على عدم نفي الأحكام بالبراءة التي هي عبارة عن كون المكلّف إذا خلّي ونفسه، ولم يبلغه خطاب، لم يتعلّق به شيء من الأحكام الشرعيّة بأدلة كثيرة أهمّها:

أولاً: أنّ التمسك بالبراءة إنّما يصحّ قبل إكمال الدين وتجويز خلّو بعض الوقائع عن حكم معيّن ورد منه تعالى، وأمّا بعد إكمال الدين كما هو نصّ القرآن العظيم، وبعد التصريح من الأئمة عليهم السلام بأنّ الله سبحانه في كلّ واقعة حكماً معيّناً وهو عندهم، ويجب علينا طلبه منهم، أو من رواية أحاديثهم، ولم يتعيّن لنا حكمه بالنصّ عنهم عليهم السلام يجب علينا التوقّف فيه عن الفتوى ونعمل فيه بالاحتياط، فحيث لا يبقى للبراءة الأصليّة حكم^(١).

أمّا ما ذهب إليه الأخباريون من صحّة الاستدلال بالبراءة على نفي الوجوب في فعل وجودي فليس باعتبار عدم الحكم واقعاً، بل لعدم وصول الحكم، وللزوم تكليفنا بذلك مع عدم العلم بالحكم للحرّج،

(١) العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ٢٦٦.

وللأخبار التي استدلت بها الأصوليون أنفسهم على البراءة كحديث الرفع والسعة، نعم تمسك الأخباريون بالبراءة الأصلية في الأحكام التي تعم بها البلوى كوجوب فيه الخروج من الصلاة بالتسليم، فإن المحدث الماهر إذا تتبع الأدلة حقّ تتبّعها في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها ومن عدم الظفر على ذلك يحصل له الجزم أو الظنّ القوي بعدم الحكم^(١).

ثانياً: بعد أن نقل المحقق العاملي نصّاً لصاحب جمع الجوامع من الشافعية حيث قال فيه :

(إذا خطر لك أمر فزنه بالشرع، فإن كان مأموراً فبادر، فإنه من الرحمن، وإن كان منهيّاً فإنه من الشيطان، وإن شككت أمأوراً أم منهي فامسك)^(٢).

قال: واعلم أن حكم البراءة بعد ثبوت صحة أحاديثنا قليل الجدوى؛ لأنّ كلّ ما تعمّ به البلوى موجود فيها، وترجيح العمل بالبراءة على ما لم يروه الثقة الإمامي منها غفلة منشؤها عدم التأمل، لإجماع الأصوليين على أن أصل البراءة إنّما يقيد الظنّ لا غير، وهذه الأخبار التي يطرحونها إذا عارضتها لا تقصر عن إفادة الظنّ بمجردها.

فكيف إذا شهد لها مثل الكليني، والصدوق بالصحة، مع معرفتهما

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٤٦.

(٢) العاملي: هداية الأبرار، ٢٦٦.

بحال رواتها في جرحهم وتعديلهم .

إلى أن قال : فانظر بعقلك أي الظنّين أحقّ بالاتباع ، ظنّ يستند إلى أقوال المعصوم ، وظنّ يستند إلى قول فلان وفلان^(١) .

ثالثاً : ومن الأدلة التي استدلّ بها المحدث البحراني أخبار تثليث الأحكام (حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك) .

حيث قال : لو تمّ العمل بالبراءة الأصلية المقتضي لدخول ما دلّت عليه في الحلال البين لم يبق للقسم الثالث فرد يندرج تحته ، ولما كان للتثليث وجه ، بل يتعيّن القول بالتثنية وهو الحلال والحرام خاصّة ، والأخبار بخلافه^(٢) .

رابعاً : الأخبار المتواترة معني أنه مع عدم العلم بالحكم الشرعي يجب السؤال منهم عليه السلام أو من نوابهم ، وإلاّ فالتوقّف والوقوف على جادة الاحتياط ولو كان للعمل بالبراءة الأصلية أصل في الشريعة لما كان لأمرهم عليه السلام بالتوقّف وجه^(٣) .

خامساً : لم تذكر البراءة الأصلية في جملة طرق ترجيح الأخبار كما في مقبولة عمر بن حنظلة وإنّما تضمّنت بعد التوافق في جميع الطرق على الإرجاء حتّى يلقي أمامه معللاً بأنّ الوقوف في الشبهات خير من

(١) م . ن . : ٢٦٧ .

(٢) البحراني : الحقائق الناضرة ١ ، ٤٦ .

(٣) م . ن . : ١ ، ٤٦ .

الاحتحام في الهلكات.

فإذا كان الواجب مع الاتفاق في جميع تلك الطرق هو ترك الحكم من كل منهما، فلم يرجح بأصالة البراءة ولا بغيرها، فلو كانت البراءة دليلاً على العدم لترجّح بها أحد الجانبين^(١).

وقد ناقش الأخباريون حديث (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) وهو ما تمسك به الأصوليون لإثبات البراءة الشرعية حيث ذهبوا إلى أن ظاهر الحديث وعمومه معارض بالأحاديث الكثيرة الدالة على وجوب التوقّف والاحتياط فيما لم يظهر حكمه.

والنهي قسمان: عام وخاصّ، والعام قد بلغنا وهو النهي عن القول بغير علم وإيجاب التوقّف والاحتياط والسؤال من العلماء، وإنما معنى هذا الحديث الشريف أنه لا يتعلّق بأحد حكم التكاليف الشرعية، ولا يؤاخذ بفعلها ولا تركها إلاّ بعد بلوغ الخطاب من الشارع، وهو يدلّ على الرخصة والعفو عن فعل وجودي ليس فيه مفسدة توجب المنع منه، ولم يصل إلينا فيه بخصوصه نهي، فإذا فعلنا لم نكن مؤاخذين^(٢).

وقد حمل المحدث البحراني الحديث على الخطابات الشرعية حيث أوضح أن حاصل معناه:

أن كل خطاب شرعي فهو باق على إطلاقه وعمومه حتى يرد فيه نهي

(١) م. ن: ١، ٤٧.

(٢) العامل: هداية الأبرار، ٢٦٨.

في بعض أفراده يخرجهم عن ذلك الإطلاق مثل قولهم: (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر)^(١).

(وكل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه)^(٢) ونحو ذلك من القواعد الكلية^(٣).

وقد ورد في هذا المعنى أحاديث أخر نحو قول الصادق عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (رفع عن أمتي...)، الحديث، وكل ذلك يدل على العفو عن الغافل والجاهل وعدم المؤاخذه، لا على ظن نفي الحكم الذي هو معنى البراءة^(٤).

رابعاً: استدلال الأصوليين على البراءة العقلية:

أما الدليل على البراءة العقلية فهو:

(حكم العقل بقبح القعاب على شيء من دون بيان التكليف، ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذه المولى عبده على فعل ما، يعترف

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود - كتاب الطهارة.

(٢) م. ن. ب ٣٥ - من أبواب الأطعمة المحرمة - من كتاب الأطعمة والأشربة.

(٣) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٤٩.

(٤) العاملي: هداية الأبرار، ٢٦٩.

بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه^(١).

(بعد أعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة، واليأس عن الظفر به في مظان وجوده، ولا يكفي في صحّة المؤاخذه، واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلّف، فإنّ وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه)^(٢).

ذلك : (لأنّ التكليف بدون بيان، تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح، تعالى الله عنه)^(٣).

وقد نوقشت قاعدة قبح العقاب بلا بيان هذه من :

(أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي، فلا تقبح بعده المؤاخذه)^(٤).

فإنّ الشكّ في التكليف يلزم الشكّ في الضرر، والعقل يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل، فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان^(٥). ومحصل الكلام في هذه النصوص أنّها تشير إلى قاعدتين عقليّتين :

(١) الأنصاري: الرسائل، ١٧٥.

(٢) الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٣.

(٣) الخضري، محمّد: أصول الفقه، ٣٩٠.

(٤) الأنصاري: الرسائل، ١٧٥.

(٥) الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٣.

أحدهما: قبح العقاب بلا بيان، التي استدلّ بها على البراءة الأصلية، أو إباحة الأشياء التي لا نصرّ فيها.

والثانية: وجوب دفع الضرر المحتمل.

فقال بعضهم: إنّ الأولى واردة على الثانية ومزيلة لموضوعها، فلا يكون ضرر في الأشياء المشكوكة.

والبعض الآخر ذهب إلى العكس أي أنّ الثانية تكون واردة على الأولى ومزيلة لموضوعها؛ لأنها تكون بياناً على التكاليف الشرعية.

وقد أشار صاحب (حقائق الأصول) إلى هذا المعنى وأجاب عن هذه المناقشة بقوله:

(أنّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ممّا يمتنع عادة أن تكون بياناً على التكليف؛ لأنّ تطبيقها يتوقّف على احتمال الضرر، والاحتمال المذكور إنّما يكون مع وجود البيان على الواقع، فالبيان لا بدّ أن يكون مفروضاً في رتبة سابقة عليها... والمفروض حصول العلم بعدمه، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، رافعة لموضوعها تكويناً حقيقة^(١)).

(١) الحكيم، محسن: حقائق الأصول ٢، ٢٣٧، وما قبلها، راجع كذلك: الطوسي: عدّة الأصول ٢، ١٣٠، فإنّ البحث فيها واسع.

المبحث الثالث

- الاحتياط -

ويعبر عنه بالاشتغال، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي^(١) وهو على قسمين:

أولاً: الاحتياط العقلي:

وهو عبارة عن حكم العقل بلزوم إتيان فعل يحتمل الضرر الأخروي في تركه، ولزوم ترك فعل يحتمل الضرر الأخروي في فعله. فهو حكم عقلي كلي له موضوع ومحمول، وموضوعه الشيء المحتمل فيه الضرر الأخروي من فعل أو ترك، ومحموله لزوم الاجتناب عنه.

فإذا علمنا بوجوب صلاة يوم الجمعة قبل صلاة العصر، وشكنا في أنها الظهر أو الجمعة، فترك كل واحدة منهما مما يحتمل الضرر الأخروي، فالعقل يحكم بلزوم إتيان كليهما احتياطاً. وكذا إذا علمنا بتحريم الشارع مائعاً معيناً، وشكنا في أنه الخمر أو العصير العنبي ففعل كل منهما يحتمل فيه الضرر الأخروي فيحكم العقل بلزوم ترك كليهما احتياطاً^(٢).

(١) مغنية، محمد جواد: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٢٨٥.

(٢) المشكيني، علي: اصطلاحات الأصول، ٤٠.

عرّف الاحتياط الشرعي بأنّه: (حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع احتمالات التكليف أو اجتنابها عند الشكّ بها والعجز عن تحصيل واقعها، مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها^(١)).

فالحكم هو الاعتبار الشرعي، أي ما اعتبره الشارع واجباً يصبح واجباً، وما اعتبره مباحاً يعتبر مباحاً، فإذا حكم الشارع بالإتيان بجميع احتمالات التكليف فهو احتياط شرعي.

غير أنّه يمكن القول بأنّ التعريف المتقدم غير جامع، وذلك لأنّ عبارة لزوم في التعريف توحى بأنّ الاحتياط إنّما يكون في التحريم والوجوب حيث يخرج الاحتياط في المباحات، والمكروهات، وفي الموضوعات، فلماذا كلمة اللزوم حتى يختصّ بالتحريم والوجوب.

والذي يبدو لي أنّ الذي يسوّغ كلمة اللزوم في التعريف هو أنّه لا داعي للبحث عن الشبهات في المستحبات، المكروهات، والمباحات ما دامت الروايات انصبّت على الشبهات التحريميّة والوجوبيّة.

لذا ومن أجل أن يكون التعريف جامعاً يمكن القول بأنّ الاحتياط الشرعي هو: (الحكم بالإتيان بجميع احتمالات الحكم الشرعي، أو اجتنابها عند الشكّ بها والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها).

(١) الحكيم، محمد تقى: الأصول العامّة، ٤٩٥. كما عرّف صاحب الحقائق الاحتياط تعريفاً عاماً حيث قال أنّه: ما يخرج به المكلف من عهدة التكليف على جميع الاحتمالات، راجع كذلك: البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٦٨.

أولاً: موقف الأخباريين من مبدأ الاحتياط :

وقع الاختلاف بين وجوب الاحتياط وعدمه، فقال قوم: يجب مطلقاً، وقال قوم: لا يجب مطلقاً، وفصل آخرون فقالوا: إذا علم اشتغال الذمة بشيء ولم يعلم وجب وإلا فلا^(١).

وحدد الأخباريون موقفهم من هذا المبدأ من خلال متعلق الحيرة، فإذا كانت الحيرة في نفس حكم من أحكامه تعالى إثباتاً أو نفيّاً فيجب التوقف عن القطع بتعيين الحكم، إذ ليس لأحد أن يحلّ، أو يحرم غير الله سبحانه ورسوله ﷺ بأمره ووحيه، كما إذا تحيرنا في وجوب فعل شرعي وعدم وجوبه - كوجوب التسليم واستجابته - مثلاً، ولم يتعين حكمه عندنا بخصوصه، فنفعله احتياطاً؛ لأنّ براءة الذمة لا تحصل يقيناً إلا بذلك ولا يقطع بأحدهما لعدم العلم به.

أما إذا كانت الحيرة في حكم من أحكام الله تعالى، ولكنها تتعلق بأفعالنا فيجب الاجتهاد في تحصيل ما تبرأ به الذمة، فإن أمكن تحصيل القطع به وجب، وإلا كفى الظنّ، وذلك نحو إضرار الصوم بالمريض، وكون القبلة في جهة معينة وغير ذلك ممّا يتعلق بأفعالنا، فإن حصل علم، أو ظنّ عمل به وإلا احتاط.

فيصوم المريض إذا لم يشعر بضرر الصوم، ولم يجبره به الطبيب الجاذق، ويصلّي المتحير إلى أربع جهات إذا لم يغلب على ظنه ترجيح هذا^(٢).

(١) العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ٢٢٣.

(٢) م. ن. ٢٢٣.

فالأخباريون يرون أن فقد الطريق اليقيني في تحقيق حكم واقعة يوجب التوقف، ولكن هذا لا يعني الجمود، بل لابد من بذل الوسع والجهد لاستحصال المعرفة بما كلف الله به العباد وليس أكثر من هذا مطلوب من الإنسان، وعند ذلك عليه التوقف والاحتياط إذا لم يجد الحكم.

وكذا فقد انتهوا إلى رفض مبدأ أصل الإباحة الأصولي لدخوله تحت طائلة الشبهة والشك^(١).

وقد مرّ علينا أن الأخباريين لا يقولون بوجوب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط، ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق^(٢).

والاحتياط وإن لم يكن واجباً عند المحدث الجزائري إلا أنه راجح ومستحب استحباباً مؤكداً؛ لورود الروايات الكثير على ذلك حتى هاجم من لم يقرّ بذلك^(٣).

أما المحدث البحراني فقد أكد على عدم الانسياق وراء الفتوى بلا

(١) الجزائري، نعمة الله: منبع الحياة، ٥٨، وقد وصل تقيّد بعض الأخباريين إلى درجة أنهم قاطعوا الأشياء التي لم تكن في عصر الأئمة عليهم السلام من لباس أو مأكّل أو مشرب، م. ن.، ٥٩.

(٢) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٤٤.

(٣) الجزائري: منبع الحياة، ٧٨ - ٨٠.

دليل؛^(١) لأن مداره الشبهات الممتدة بين الحلال البين والحرام البين^(٢).

وقد أرجع السبب إلى :

أولاً: عدم الوقوف على الدليل في الحكم.

ثانياً: عدم وضوح الدليل واحتماله لمعان متعددة.

ثالثاً: التردد في درج بعض الجزئيات تحت كليات مختلفة الحكم^(٣).

كما أشار إلى استحبابه عند الأصوليين لثنائية الأحكام عندهم من جهة، ولعملهم بأصالة البراءة من جهة أخرى^(٤).

ثانياً: مناشئ الاحتياط الشرعي وما يتعلق به :

الاحتياط منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً.

فالواجب كما إذا تردد المكلف في الحكم، أما لتعارض الأدلة، أو تشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو عدم الدليل، أو كون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم.

وكيفما كان منشأ الاحتياط فإنه قد يكون متعلقاً بنفس الحكم الشرعي، وقد يكون متعلقاً بجزئيات الحكم الشرعي وأفراد موضوعه.

(١) البحراني: الرسالة الصلاة، ١٢١ - ١٢٢.

(٢) الحلال البين: هو الذي حليته بينة من الدليل الشرعي، راجع كذلك: الحرام البين:

هو الذي تحريمه معلوم من الدليل الشرعي؛ م. ن.، ١٢٣.

(٣) البحراني: الرسالة الصلاة، ١٢٣، الجابري، علي: الفكر السلفي، ٣٨٧.

(٤) م. ن.، ١٢٣.

كما أن الاحتياط قد يكون بالفعل، وقد يكون بالترك، وقد يكون بالجمع بين الأفراد المشكوكة فيها.

ومن الأمثلة على الاحتياط في الحكم الشرعي الذي يتعلّق بالفعل ما إذا اشتبه الحكم من الدليل بأنّ تردّد بين احتمالي الوجوب والاستحباب، فالواجب التوقّف في الحكم والاحتياط بالإتيان بذلك الفعل.

أما من يعتمد البراءة فإنّه يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب^(١).

أما مورد الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي لكن بالترك، فهو تردّد الفعل بين كونه واجباً أو محرماً، فقد دلّت الأخبار على الاحتياط وذلك بالترك، ومن الأخبار التي دلّت على ذلك موثقة سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

(سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه، والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتّى يلقي من يخبره فهو في سعة حتّى يلقاه)^(٢).

والاحتياط المستحبّ في الحكم الشرعي سواء أكان بالفعل أو بالترك، فإنّ مورد تعارض الأدلّة في حكم بين فعله وجوباً أو استحباباً فعندما يترجّح الاستحباب في نظر الفقيه يكون الإتيان بالفعل أحوط.

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٧١.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ٥، ج ١٨، ٧٧.

كما هو الحال عند من يرجّح الاستحباب بالنسبة إلى غسل الجمعة^(١).
أما الاحتياط بالترك فمورده تعارض الأخبار بين المحرّمة والكراهة
مع ترجيح جانب الكراهة.

والاحتياط الواجب في جزئيات الحكم الشرعي، وذلك بالإتيان
بالفعل، ما إذا علم أصل الحكم وكان الوجوب، ولكن حصل الشكّ في
اندراج بعض الأفراد تحته.

أما الاحتياط بالترك فإنّ مورده هو كون الحكم الشرعي التحريم
ولكن حصل الشكّ في اندراج بعض الجزئيات تحته، ومثاله الشكّ في
اندراج بعض الأصوات تحت الغناء المعلوم تحريمه، فإنّ الاحتياط هنا
واجب ولكن بالترك، أمّا من يعمل بالبراءة فإنّه يرجح جانب العدم^(٢).
ومن الأمثلة على الاحتياط الواجب، ولكن بالجمع بين الأفراد
المشكوكة فيها التردّد في وجوب صلاة الجمعة، فإنّ عليه الجمع بينها
وبين الظاهر.

ثالثاً: أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط:

استدلّ الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة
التحريميّة بأدلة ثلاثة هي: الكتاب، والسنة، والعقل.

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٧١.

(٢) م. ن: ١، ٧٢.

أ - أدلتهم من الكتاب:

استدلّ الأخباريون بآيات عديدة منها:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١).

ثانياً: قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾^(٢).

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٣).

رابعاً: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٤).

وقد قرّب استدلالهم بالآيات بأنّ للترخيص في الشبهات التحريميّة قول بغير علم وقد نهت عنه الآية الأولى، وأمّا الثانية والثالثة، فقد قرّب الاستدلال بها: بأنّ اقتحام الشبهات التحريميّة منافي للتقوى التي أمرنا بها في الآيتين المتقدمتين. وإن اقتحام الشبهات التحريميّة إلقاء بالنفس إلى التهلكة وقد نهت عنه الآية الرابعة^(٥).

ب - أدلتهم من السنة:

استدلّ الأخباريون بطائفتين من الأخبار:

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

(٣) التغابن: ١٦.

(٤) البقرة: ١٩٥؛ راجع الآيات في: الفوائد المدنيّة ٢، ٩٢.

(٥) الأنصاري: الرسائل، ١٧٧.

الكاظمي، محمّد علي: فوائد الأصول ٣، ١٣٥.

الطائفة الأولى:

وتتمثل بأخبار التوقف، كحديث مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن آبائه عليهم السلام، عن النبي ﷺ أنه قال:

(لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة، إلى أن قال: فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في التهلكة)^(١).

وكذا ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا)^(٢).

ومنها أيضاً: ما ورد عن أبي جعفر عليه السلام في حديث أنه قال لزيد بن علي: (إن الله أحلّ حلالاً، وحرّم حراماً، وفرض فرائض، وضرب أمثالاً، وسنّ سنناً، إلى أن قال: فإن كنت على بينة من ربك، ويقين من أمرك، وتبين من شأنك، وإلا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شكّ وشبهة)^(٣)، وهي كثيرة تبلغ حدّ التواتر^(٤)، وظاهر التوقف هو السكون وعدم الحركة، فالتوقف في الشبهات عبارة عن الاحتياط فيها، وترك المضي^(٥).

(١) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي ح ١٥، ج ١٨، ١١٦.

(٢) الكليني: الكافي، ح ١٩، ٢، ٣٨٨.

(٣) م. ن: ح ١٦، ١، ٣٥٦.

(٤) المجلسي: بحار الأنوار، ح ٧٩، ٤٦، ٢٠٣، راجع كذلك: الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ٩٤، ١١٤، ١٤٢، ١٤٣، ١٥٩، ١٦٥، ١٦٨، ١٨٧.

(٥) العاملي، حسين بن شهاب الدين: هداية الأبرار، ٢٢٤.

الطائفة الثانية:

وتتمثل بالأخبار الدالة على وجوب الاحتياط وهي كثيرة أيضاً تبلغ حد الإستفاضة والتي منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: أن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا^(١).

وقد جمع تلك الأخبار المحدث الحرّ العاملي في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي وهو باب وجود التوقف والاحتياط في القضاء والعمل في كل مسألة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم عليهم السلام وفيه واحد وستون حديثاً، ذكر فيها المخصّص الذي يخرج الشك في الوجوب فيبقى الشك في التحريم.

كما ذكر الأخبار المعارضة لأخبار الاحتياط وأولها بما يخرجها عن الاستدلال على البراءة^(٢).

فإذا انضم إلى تلك الأخبار، الأخبار الواردة في أن الله تعالى في كل واقعة حكماً شرعياً مخزوناً عند أهله، حتى أرش الخدش، والجلدة ونصف الجلدة وإن جميع الأحكام قد ورد فيها خطاب شرعي فكيف

(١) الكليني: الكافي الفروع، ح ١، ٤، ٣٩١، راجع كذلك: الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ١٢، من أبواب صفات القاضي، ح ١، ١٨، ١١١.

(٢) م. ن. ب ١٢ سن أبواب صفات القاضي، ١٨، ١١١ وما بعدها.

يَصِحَّ التَّمَسُّكُ بِأَصَالَةِ الْعَدَمِ وَالِاسْتِدْلَالُ بِهِ ^(١).

ويزداد عدد الأدلة إذا لوحظ جهات الدلالة في بعض الأخبار، مثل مقبولة عمر بن حنظلة، فإن فيها فقرات استدلّوا بها على وجوب التوقّف والاحتياط. فقد جاء في ذيل المقبولة: (إنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله تعالى ورسوله ﷺ، قال عليه السلام: (حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم) ^(٢).

فقد قرّب المحدث الإسترآبادي جهات الدلالة في هذه الرواية:

أولاً: ما لا نصّ فيه أمر مشكل يجب التوقّف فيه.

ثانياً: قوله عليه السلام: فمن ترك الشبهات، بتقريب أن النجاة من المحرّمات واجب، فكذا مقدّماتها وهي ترك الشبهات.

ثالثاً: بقوله عليه السلام: ومن أخذ بالشبهات، بتقريب أن ارتكاب المحرّم محرّم، فكذا مقدّمته أعني الأخذ بالشبهات.

رابعاً: قوله عليه السلام: وهلك من حيث لا يعلم، بتقريب أن الأخذ بالشبهات موجب للهلك والعقاب فهو حرام، وتركه واجب ^(٣).

(١) البحراني: الحقائق الناضرة ١، ٤٥.

(٢) الحرّ العاملي: وسائل الشيعة، ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١، ١٨، ٧٥ - ٧٦.

(٣) الإسترآبادي: الفوائد المدنية، ١٦٠ - ١٦١.

وقد عَقِبَ المحدثُ البحراني على هذه الرواية في معرض الاستدلال بها بقوله :

إِنَّ المقبولة قد اشتملت بعد التوافق في جميع طرق الترجيح على الأرجاء حتَّى يلقي أمامه ^(١).

ج - العقل :

استدلَّ الأخباريون على وجوب الاحتياط بحكم العقل وقد قرّوه من وجهين :

الوجه الأول :

إِنَّ هناك علماً إجمالياً بثبوت محرّمات في الشريعة، وهذا العلم الإجمالي حاصل لدى كلّ أحد قبل مراجعة الأحكام، ولا إشكال في استقلال العقل بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الاقتصار على ترك ما علم حرّمته؛ لأنّ ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ ^(٢).

الوجه الثاني :

إِنَّ الأصل في الأفعال غير الضرورية التي لا يتوقّف عليها حفظ النظام الحظر فلا يجوز الاقتحام في كلّ أمر لم يعلم الإذن فيه ^(٣).

(١) البحراني : الحقائق الناضرة ١، ٤٦ - ٤٧.

(٢) العاملي، حسين بن شهاب الدين : هداية الأبرار، ٢٢٤.

(٣) م. ن. : ٢٧٠.

رابعاً: مناقشة الأصوليين :

ناقش الأصوليون أدلة الأخباريين التي استدّلوا بها على وجوب الاحتياط الشرعي، وهذه صورة مجملة لآراء الأصوليين في هذا الخصوص.

أولاً: الآيات:

فقد أجاب الشيخ الأنصاري عن الآيات التي وردت بلسان النهي عن القول بغير علم بأنّ محتمل الحرمة لا يتوقّف على الرخصة، بل يكفي فيه الاتكال على حكم العقل يقبح العقاب بلا بيان المفيد للتأمين والمعدوريّة عند ظهور المخالفة، وكذا قوله عليه السلام: (رفع ما لا يعلمون)، وعليه يكون جواز الاقتحام ليس قولاً بغير علم، لدلالة حكم العقل والشرع على عدم استحقاق العقاب على التكليف غير الواصل^(١).

أمّا الآيات الأخرى التي كانت بلسان التوقّف والتورّع فإنّ غاية ما تدلّ عليه هو الاستحباب والرجحان، بقرينة شمولها للمندوبات والمكروهات^(٢)، فضلاً عن أنّ الأمر فيها إرشادي^(٣) وليس

(١) الأنصاري: الرسائل، ١٧٧.

(٢) الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٥.

(٣) الأمر الإرشادي: هو البعث الصوري الذي ليس بطلب وأمر حقيقته، بل ليس بالدقة إلاّ أخباراً عن مصلحة الفعل، وإرشاداً وهداية إلى فعل ذي صلاح بحيث لا يترتب لدى العرف والعقلاء على موافقته إلاّ الوصول إلى مصلحة العمل المرشد إليه، ولا ↵

بمولوي^(١) فإذا تَمَّت أدلّة البراءة فإنّها تكون واردة عليها ومخرجة لموضوعها تعبدًا.

كما أجاب الأصوليون عن ذلك من طريق النقض بالشبهة الوجوبية وأنه لا مسوّغ للتفرقة بين الشكّ في الوجوب والشكّ في التحريم؛ لأنّ الأدلّة التي ذكرها الأخباريون لنفي الوجوب جارية بعينها في نفي التحريم.

وما ذكروه من دلالة الآيات على وجوب الاحتياط في الشبهة

⇨ على مخالفته إلّا فوت تلك المصلحة، ثمّ إنّ الملاك في كون الأمر مولويًا أو إرشاديًا موكل إلى نظر المجتهد، فذهب بعضهم إلى أنّ كلّ مورد يكون للعقل فيه حكم بالاستقلال فالحكم فيه إرشادي، كقبح الظلم وحسن الإحسان، وقال آخرون: كلّ مورد يلزم من جعل الأمر المولوي محذور عقلي كالدور والتسلسل فهو مورد الإرشاد كأوامر الإطاعة، فإنّها لو كانت مولوية يلزم حصول طاعة أخرى لها، وحدوث أمر جديد، وهكذا فيتسلسل، راجع كذلك: المشكيني، علي: مصطلحات الأصول، ٦٨.

(١) الأمر المولوي: هو البعث والطلب الحقيقي لمصلحة موجودة في متعلّقه غالباً بعد أن يحكم العقل بترتب استحقاق المثوبة على موافقته، والعقوبة على مخالفته مضافاً إلى مصلحة الفعل المطلوب كغالب الأوامر الواقعة في الكتاب والسنة، فإذا أمر المولى بالصلاة، والصيام، وحصل من العبد امتثال ذلك الأمر ترتّب عليه أمران:

أحدهما: حصول غرض المولى من أمره، وهو نيل العبد المصالح الموجودة في الصلاة والصوم.

وثانيهما: حكم العقل باستحقاقه للجزاء والمثوبة بواسطة حصول الطاعة منه؛

التحريمية وأنه مع الجهل بالحكم الشرعي يجب التوقف حاصل في المقامين وأوامر التوقف محمولة على التوقف عن الحكم بالوجوب أو التحريم واقعاً؛ لأنه قول بغير علم، لا عن الحكم ظاهراً، وفي مقام العمل والأمر بالاحتياط يمكن حمله على الاستحباب لمعارضته بحكم العقل^(١).

ثانياً: الأخبار:

أجاب الأصوليون عن الطائفة الأولى منها بأن الأمر بالتوقف فيها لا يصلح إلا للإرشاد ولا يمكن أن يكون أمراً مولوياً يتبع الثواب والعقاب. فإن حاصل مفاد قوله عليه السلام: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) هو إن تركنا التعرض للشبهة التي يحتمل انطباق التكليف عليها خير من الوقوع في عقاب مخالفة التكليف إذا صادفت الشبهة متعلق التكليف، فعلى هذا يكون الأمر بالتوقف للإرشاد، وهو تابع للمرشد إليه، فإن صادفت الشبهة متعلق التكليف يستحق المكلف العقوبة لفرض تبخّر التكليف، وإن خالفت الشبهة متعلق التكليف لم يكن في البين إلا التجري.

ويحتمل قريباً في الشبهات مفاد روايات التوقف لإفادة معنى آخر وهو: إن الاقتحام في الشبهات يوجب وقوع المكلف في المحرمات لا نفس الاقتحام في الشبهة حرام إذا صادف الحرام المعلوم بالإجمال، بل

(١) الأنصاري: الرسائل، ١٧٧، راجع كذلك: الأمين، حسن: دائرة المعارف الإسلامية

ترك الوقوف عندها، والاقترحام فيها مظنة الوقوع في المحرمات، فإن الشخص إذا لم يجتنب عن الشبهات، وعود نفسه على الاقترحام فيها هانت عليه المعصية، وكان ذلك موجباً لجرأته على فعل المحرمات وقد ورد نظير ذلك في المكروهات، فإنه لو لم يعتن المكلّف بالمعصية الصغيرة هانت عليه الكبيرة.

وإذا لم يعود الشخص نفسه على الاقترحام في الشبهات، بل عوّذ نفسه على التجنّب عنها والوقوف عندها حصلت له ملكة التجنّب عن المعاصي، وإلى ذلك يشير قوله عليه السلام: (إنّ المعاصي حمى الله، فمن حام حولها يوشك أن يدخلها)، وعلى هذا فالأمر بالوقوف عند الشبهة يكون استحبابياً، وعليه يحمل قوله عليه السلام في بعض أخبار التوقّف: (أورع الناس من وقف عند الشبهة)، وقوله عليه السلام: (لا ورع كالوقوف عند الشبهة)^(١).

وإلى هذا المعنى أشار صاحب الكفاية حيث قال:

كيف لا يكون قوله عليه السلام: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقترحام في الهلكة) للإرشاد، مع أنّ الهلكة ظاهرة في العقوبة ولا عقوبة في الشبهة البدوية قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، إلى أن قال: فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجّز فيه المشتبه، كالشبهة قبل الفحص، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي^(٢).

(١) الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٦.

(٢) الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول ٢، ١٨٤.

أما الطائفة الثانية: من الأخبار فقد أُجيب عنها بأنها غير صالحة للاستدلال.

ففي خصوص صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، فإن الشبهة في مورد السؤال وجوبية ولا يجب الاحتياط باتفاق الأخباريين، فالصحيحة في موردها لم يعمل بها، مضافاً إلى أن مورد البحث هو الشبهة البدوية التي لم يسبق العلم في موردها بوجه من الوجوه، كما أن ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص، وتحصيل العلم بحكم الواقعة، وهكذا فإن الصحيحة لا يصح التمسك بها لمورد البحث^(١).
وقد سبق أن ذكرنا استدلال الأصوليين على استبعاد دلالة أخبار التثليث على وجوب الاحتياط وأنها بعيدة عن دعوى الأخباريين.

ثالثاً: العقل:

أما العقل بتقريره الأول^(٢) فقد أُجيب عنه: بانحلال العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيرة متيقّنة، وبما ثبتت حرّمته بالطرق والأمارات الشرعية فحينئذ يكون الشكّ بالنسبة إلى باقي الأطراف بدوياً، فهو مجرى البراءة لا الاحتياط^(٣).

(١) الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٧.

(٢) وهو العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات في الشريعة يجب بحكم العقل الفراغ منها على وجه اليقين، ولا يحصل ذلك إلا بترك محتمل الحرمة.

(٣) قال صاحب الكفاية: (والجواب أن العقل وإن استقلّ بذلك إلا أنه مشروط بما إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ ها هنا فإنه كما

وأما عن تقريره الثاني وهو أصالة الحظر فقد أُجيب عن ذلك بأنها مصادرة، لإمكان أن يقال: أن الأصل في الأشياء الإباحة حتى يرد فيها نهى من الشارع، وحيث لم يرد كما هو مفروض المسألة، فالمرجع إذاً هو البراءة وإباحة الفعل^(١).

كما أن هناك فرقاً بين مسألة الحظر والإباحة ومسألة البراءة والاحتياط^(٢).

ولإيضاح ذلك نقول:

أن الجهة المبحوث عنها في البراءة والاحتياط غير الجهة المبحوث عنها في حكم جميع الأشياء بمقتضى الأصل، فإن هذا الأصل ينظر إلى الأشياء من حيث هي ويصرف النظر عن حكم كل حادثة، وإن الله في كل واقعة حكماً.

أما البراءة فموضوعها الحكم الخاص الذي شرعه الله لهذه الحادثة

علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المجهولة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العلمية، راجع كذلك: الخراساني، محمد كاظم: كفاية الأصول ٢، ١٨٥: الحكيم، محسن: حقائق الأصول ٢، ٢٤٢ - ٢٥٣، حيث أوضح ذلك وأزال الشبهات تحت عنوان إن قلت، قلت؛ الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٨.

(١) قال صاحب الكفاية: وفيه أولاً، أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والإشكال.. الخ، راجع كذلك: الخراساني: كفاية الأصول ٢، ١٨٩.

(٢) الكاظمي: فوائد الأصول ٣، ١٣٨.

حين شرّع الأحكام لكلّ شيء، وأمّا الاحتياط فموضوعه طاعة الأحكام وامثالها، وأين هذا من الحكم الواحد الذي يعمّ ويشمل كلّ الأشياء دون استثناء^(١).

خلاصة وتقويم:

وخلاصة الكلام في النزاع الدائر بين الأصوليين والأخباريين هو أنّ المرجع في الشبهة التحريميّة الحكميّة عند الأصوليين في مقام فقد النصّ أو إجماله (البراءة)، وعند الأخباريين: (الاحتياط). أمّا عند تعارض النصّين: فالتخير عند الطرفين.

وأمّا في - الشبهة الوجوبيّة الحكميّة - في مقام فقد النصّ، أو إجماله فالمرجع عند الفريقين: هو البراءة، وعند تعارض النصّين: هو التخير. وأمّا الشبهة الموضوعيّة فهما^(٢) فالمرجع فيها عندهم جميعاً هو: (البراءة) وبعد أن اتّفق الأصوليون على الرجوع إلى البراءة في الشبهة الحكميّة التحريميّة في قبال الأخباريين القائلين بالرجوع إلى الاحتياط اختلفوا في مدرك البراءة هل هو العقل والشرع معاً كما هو رأي قسم منهم - وهي المسمّاة بالبراءة العقلية - أو الشرع فقط، كما هو رأي آخرين - وهي المسمّاة بالبراءة الشرعية -، ولعلّ الثاني هو الأقوى من حيث أنّ مدرك قاعدة الاحتياط: هو وجوب طاعة المولى، ومصدرها

(١) مغنية، محمّد جواد: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، ٢٥٤.

(٢) أي الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة والتحريميّة.

حكم العقل .

وهل أن العقل لا يلزم بإطاعة المولى - شرعاً - في مقام احتمال تكليفه وإرادته من عبده فعل شيء ، أو تركه ؟ بينما نجده يلزمنا بالتباعد عن محتمل الضرر في غير الشرعيّات ، فيلزمنا - مثلاً - بالتجنّب عن مائة آنية يوجد في واحدة منها سمّ قاتل مع ضعف احتمال استعمالها في ضمن المائة ، فكيف لا يلزمنا بإطاعة المولى المحتملة لأجل دفع الضرر . بمخالفتها ؟

فتكون القاعدة الأساسيّة إذن بحكم بالعقل هي : (أصالة الاحتياط) كما يقول الأخباريون إلا إذا ثبت أن الشارع لا يهتمّ بالتكليف المحتمل إلى حدّ يفرض علينا الاحتياط فيه ، بل إنه يرض بتركه .

أمّا الأصوليون فقد ذهبوا إلى توافر الأخبار من الشارع صدوراً واتّصاحها مضموناً ، برضائه بترك الاحتياط وفي مقدّماتها النصّ النبويّ السالف الذكر القائل : (رفع عن أمّتي ما لا يعملون) الشامل لموارد الحرمة والوجوب على السواء .

وعلى كلّ فقد اتّجه القول : بأن الاستناد الحقّ لمدرّك (البراءة) : هو الأخبار ، فتكون شرعيّة كما يقوله فيرق من الأصوليين بحيث لولاها لما أمكن الاعتماد على ما صوّره الفريق الثاني منهم : من البراءة العقليّة بمجردّها ، لأنها بدالاتها على لزوم الاحتياط أجدر ، ولكن شهرة القول بها بينهم لعلّها ناشئة من كثرة مأنوسيّة أذهانهم بجواز الارتكاب لتشبعها بالأخبار .

خاتمة البحث ونتائجه

وخلاصة ما انتهينا إليه في هذه الرسالة تتلخص في النقاط التالية:
أولاً:

اتضح لنا من موقف الأصوليين والأخباريين من العمل بظواهر الكتاب، إن الأصوليين وبعض الأخباريين أجازوا العمل بظاهر الكتاب، في حين منع من ذلك بعض الأخباريين. لأن مستند الحكم الشرعي الأخباري المنتزع من الكتاب والسنة بتوسط الإمام قطعي ويتميز بالعلم واليقين والبصيرة.

في حين اعتبر الأصوليون ظاهر الكلام بيان ودليل ويوجب العمل به لا فرق في ذلك بين الكتاب وغيره.
ثانياً:

إن دعوى الظنية بل والاطمئنان بما ورد في الكتب الأربعة جديدة بالاعتبار. أما ما ذكره الأخباريون من قرائن لإثبات قطعية صدور ما جاء في الكتب فإنها لا تنهض لإثبات ذلك.
ثالثاً:

أما بالنسبة إلى تقسيم الخبر إلى الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف، حيث شجبه الأخباريون باعتباره اصطلاحاً حادثاً لم يكن معروفاً لدى فقهاء الإمامية وإن الحجة لديهم إنما هو الخبر المحفوف بقرائن الصحة.

فقد أثبتنا صحّة هذا التقسيم لدى القدماء وأنهم تكلموا عن حال الراوي وصفاته مدحاً، وذمّاً، وتوثيقاً، واستقامة في العقيدة وانحرافاً فيها، فلا يستحقّ كلّ ما أثير حوله من مناقشات وردود.

رابعاً:

إنّ الإجماع اعتبره الأصوليون بشرائط خاصّة ونطاق محدود بعد الكتاب، والسنة، وقد التزم بعض الأخباريين بحجّيته في موارد خاصّة ودائرة الحجّة عندهم أضيق منها لدى الأصوليين، وناقش بعضهم في حجّيته. أمّا ما يصلح أن يشكل خلافاً بين الأصوليين والأخباريين فإنّه منحصر في موردين:

أحدهما: في وجه كشفه عن قول الإمام عليه السلام.

ثانيهما: في حصول اتّفاق الفقهاء في المسألة حيث ادّعى الإجماع أحياناً مع وجود المخالفين فيها، وقد تقدّم ذلك بما أثبتناه من الاعتذار عنه.

أمّا بعد قول الإمام عليه السلام لفقيه من الإجماع القائم لديه، فلا بحث في حجّيته في حقّه ولزوم العمل عليه عند الطرفين، ويؤوّل أمر الإجماع إلى السنة التي عمل بها جميع المسلمين.

واختلافهم في هذا على غرار الخلاف في بعض قواعد استنباط الحكم وأدلّته.

خامساً:

وفي خصوص دليل العقل لاحظنا أنّ الأخباريين وسعوا في الأدلّة المعتمدة على النصوص، وضيّقوا حكم العقل، لأنّ الأدلّة الشرعيّة أكثر

منه كشفاً عن حكم الشرع.

أما الأصوليون فقد ضيقوا الأدلة المعتمدة على النصوص مباشرة ليوسّعوا حكم العقل.

كما اتضح لنا عدم صحة ما نسب إلى الأخباريين من أن القطع بعد حصوله لا يكون حجة.

وفي مجال الاتفاق فإنهم اتفقوا على منع أن يكون للعقل على نحو الاستقلال رتبة في تحريم شيء أو تحليله بناء على ما يدركه فيه من حسن أو قبح.

أما بالنسبة إلى الملازمة، فقد أثبت الأخباريون والأصوليون الملازمة بين العلم الحاصل للعقل بالضرورة وبين حكم الشارع دون ما يكتسبه العقل بطريق النظر والاكتساب. وما يؤدي إلى الظن به فإنه مرفوض لدى الطرفين؛ لاحتمال تطرق الخطأ إليه، والمستفاد من كلام الأخباريين إنما هو التفكيك بين حكم العقل وحكم الشرع، وإن أقصى ما يحكم به العقل هو استحقاق المدح والذم على وجه لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب منه الشارع الحكيم.

سادساً:

إن الأخباريين أنكروا جريان الاستصحاب في الشبهة وخصّوه بالشبهة الموضوعية، أما ما يصلح أن يشكّل نزاعاً بين الأصوليين والأخباريين فإنما هو بين القائلين بحجّيته مطلقاً وهم بعض الأصوليين

وقد اعتمدوا في أدلتهم على السنة، والإجماع، والعقل، والسيرة العقلائية، والظن.

إلا أن الذي توصلنا إليه بعد التحقيق إن كلاً من الأخبار والسيرة العقلائية دليل على حجية الاستصحاب مطلقاً، وإنها محكمة ولا رافع لها رفعاً كلياً عن تمام المصاديق، وهذا يقتضي حجية الاستصحاب في الموضوع والحكم والمنفي والمثبت.

سابعاً:

وخلاصة القول في النزاع الدائر بين الأصوليين والأخباريين في البراءة هو أن الفريقين قد اتفقوا على جريان البراءة في الشبهات الوجوبية الموضوعية والحكمية.

وأما الشبهات التحريمية، فالموضوعية منها اتفقوا أيضاً على جريان البراءة فيها وقد وقع الاختلاف في الشبهة التحريمية الحكمية، فالأصوليون قائلون بالبراءة، والأخباريون أوجبوا الاحتياط، كل هذا في مقام فقد النص أو إجماله، أما عند تعارض النصين فالتخير عند الطرفين.

هذا ما وفقني الله للتوصل إليه

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(١)

﴿رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(٢)

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) البقرة: ١٢٧.

فهرس المصدر

المخطوطات

- ١ - البهبهاني: محمد باقر بن محمد أكمل (ت ١٢٠٦ - ١٢٠٨).
الفوائد الحائرية في حلّ الشبهات الأصولية - مخطوطة / وقف الدكتور حسين علي محفوظ على خزانة مكتبة أمير المؤمنين العامة، عدد صفحاتها (٢٦٢)، لا يوجد اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ.
كما اعتمدت على المطبوع منها ضمن كتاب رجال الخاقاني، علي الخاقاني، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٨.
- ٢ - الشويهني: محمد بن يونس.
مخاصمات المجتهدين في أصول أحكام شريعة سيد المرسلين، مخطوطة في مكتبة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، تاريخ النسخ سنة ١٢١٧هـ، تسلسل الكتاب في المكتبة (٣٧٨).
- ٣ - العصفوري: حسين بن محمد (ت ١١٨١هـ).
شرح مفاتيح الغيب (للفيض الكاشاني)، مخطوطة في مكتبة الشيخ عبد الحسين الغراوي بتسلسل ١٦/١٣ لا يوجد فيها تاريخ النسخ، ولا

اسم الناسخ، مكتبة خاصة في النجف.

٤ - المرتضى: علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ).

الذريعة إلى أصول الشريعة، مخطوطة في مكتبة السيد محمد صادق بحر العلوم، مكتبة خاصة في النجف الأشرف.

المطبوعات:

خير ما أبتدئ به القرآن الكريم.

١ - ابن حجر: أحمد بن علي (ت ٨٢٥هـ).

الصواعق المحرقة، مطبعة دار الطباعة المحمدية - مصر، لم تذكر سنة الطبع.

٢ - ابن أبي حزم: محمد علي (ت ٤٥٦هـ).

الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة الإمام، مصر، لم تذكر سنة الطبع.

٣ - ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ).

المقدمة، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨ م.

٤ - ابن زهرة: حمزة بن علي (ت ٥٨٥هـ).

الغنية، مطبوع ضمن الجوامع الفقهية، لمحمد باقر بن محمد رحيم الخونساري، طبع حجر، إيران، ١٢٧٦هـ.

٥ - ابن سعد: محمد (ت ٢٣٠هـ).

الطبقات الكبرى، طبع ليدن، ١٣٣٨هـ.

٦ - ابن عاشور: محمد الطاهر.

مقاصد الشريعة، نشر الشركة التونسية، ١٩٧٨ م.

- ٧- ابن القيم: محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ).
- أعلام الموقعين عن رب العالمين، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٥ م.
- ٨- ابن منظور: محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ).
- لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨ م.
- ٩- أبو زهرة: محمد.
- أصول الفقه، طبع دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة لم تذكر سنة الطبع.
- ١٠- أبو زهرة: محمد.
- الإمام الصادق، طبع دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة، لم تذكر سنة الطبع.
- ١١- أبو زهرة: محمد.
- تاريخ المذاهب الإسلامية، طبع دار الثقافة العربية، القاهرة.
- ١٢- أبو زهرة: محمد.
- مالك، مكتبة الأنجلو، ١٩٥٢ م.
- ١٣- أحمد: عبد الغفار.
- التصور اللغوي عند الأصوليين، طبع شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.
- ١٤- الأخباري: محمد بن عبد النبي بن عبد الصانع (ت ١٢٣٢هـ).
- كشف القناع عن حجية الإجماع، الطبعة الأولى، مطبعة النعمان، النجف، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠ م.
- ١٥- الأزري: مهدي.

الفقه الجعفري والقانون المدني العراقي، مقال في مجلة الغرى،
لشيخ العراقيين آل كاشف الغطاء، مطبعة الغرى، ١٣٥٩هـ - ١٩٤١ م،
العدد/٥٧.

١٦ - الإسترآبادي: محمد أمين (ت ١٠٣٣هـ).

الفوائد المدنية، طبع حجري، طهران، ١٣٢١هـ.

١٧ - الأصفهاني: محمد حسين بن محمد رحيم (ت ١٢٦١هـ).

الفصول في الأصول، طبع حجري، إيران، ١٢٨٦هـ.

١٨ - آل عمران: فرج.

الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، المطبعة الحيدرية، النجف
الأشرف، ١٣٧٦هـ.

١٩ - الآمدي: سيف الدين علي بن محمد (ت ٦٣١هـ).

الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة محمد علي صبيح، مصر
١٣٥٧هـ.

٢٠ - أمين: أحمد.

ضحى الإسلام، الطبعة العاشرة، دار الكتاب العربي، بيروت، لم تذكر
سنة الطبع.

٢١ - الأمين: حسن.

دائرة المعارف الإسلامية الشيعية، الجزء الثالث، بيروت، ١٣٩٢هـ -
١٩٧٢ م.

٢٢ - الأنصاري: مرتضى (ت ١٢٨١هـ).

الرسائل، طبع حجر، إيران، ١٣١٤هـ.

- ٢٣- الأنصاري: مرتضى (ت ١٢٨١هـ).
- المكاسب، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٢هـ.
- ٢٤- الباغميشة: أبو القاسم.
- مباني الاستنباط، من تقارير المحقق الخوئي، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٧٧هـ.
- ٢٥- البجنوردي: ميرزا حسن.
- منتهى الأصول، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨ م.
- ٢٦- البحراني: يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ).
- الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق محمد تقي الإيرواني، مطبعة النجف، ١٣٧٦هـ- ١٩٥٧ م.
- ٢٧- البحراني: يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ).
- الدرة النجفية، طبع حجري إيران، ١٣١٤هـ.
- ٢٨- البحراني: يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ).
- الرسالة الصلاتية، الطبعة الثانية، مطبعة الآداب، لم تذكر سنة الطبع.
- ٢٩- البحراني: يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ).
- الكشكول، تحقيق محمد حسين الأعظمي، الطبعة الثانية، مطبعة النجف، ١٩٦١ م.
- ٣٠- البحراني: يوسف بن أحمد (ت ١١٨٦هـ).
- لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم الرجال، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، لم تذكر سنة الطبع.

٣١- بحر العلوم: محمد مهدي.

الفوائد الأصولية، طبع حجري، إيران، لم تذكر سنة الطبع.

٣٢- بحر العلوم: محمد.

موسوعة العتبات المقدسة/ قسم النجف، مقالة بعنوان (الدراسة وتاريخها في النجف)، مطابع دار الكتب، بيروت، ١٩٦٥ م.

٣٣- البصري: محمد بن علي الطيّب.

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبع دمشق، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥ م.

٣٤- البغدادي: الخطيب أبي بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ).

تاريخ بغداد، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، لم تذكر سنة الطبع.

٣٥- البهادلي: أحمد كاظم.

أصول الفقه، السنة الثالثة، مكتب الرواد للطباعة، ١٩٨٤ - ١٩٨٥ م.

٣٦- البيانوني: أحمد عز الدين.

الاجتهاد والمجتهدون، نشر مكتبة الشباب المسلم، الطبعة الأولى، حلب، ١٣٨٨هـ.

٣٧- التبريزي: غلام حسين.

خلاصة الأصول، شركة چانچانه، خراسان، ١٣٧٢هـ.

٣٨- التستري: نور الله (ت ١٠١٩هـ).

مجالس المؤمنين، طبع حجر، إيران، ١٣٧٥هـ.

٣٩- الجرجاني: علي بن أحمد (ت ٨١٦هـ).

التعريفات، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨ م.

٤٠ - الجزائري: طيّب .

اللمعة الساطعة في تحقيق صلاة الجمعة الجامعة، مطبعة النجف،
النجف الأشرف، ١٣٧٤هـ.

٤١ - الجزائري: نعمة الله (ت ١١١٢هـ).

الأنوار النعمانية، طبع حجري، إيران، ١٣١٦هـ.

٤٢ - الجزائري: نعمة الله (ت ١١١٢هـ).

منبع الحياة، الطبعة الأولى، مطبعة النجاح، بغداد، ١٣٤٥هـ.

٤٣ - جمال الدين: عباس .

التقليد للأئمة المعصومين، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٥٨ م.

٤٤ - جمال الدين: مصطفى .

القياس حقيقته وحجّيته، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٧٢ م.

٤٥ - الحجوي: محمّد بن الحسن المغربي .

الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، نشر المكتبة العلميّة، المدينة
المنورة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦ م.

٤٦ - حسب الله: علي .

أصول التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، دار المعارف، مصر، ١٣٨٣هـ
- ١٩٦٤ م.

٤٧ - حسن: سعيد .

دليل العروة، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٧٩هـ.

٤٨ - حسن: الشيخ بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١هـ).

معالم الأصول، طبع حجري، إيران، ١٢٩٧هـ.

٤٩ - حسن: الشيخ بن زين الدين العاملي (ت ١٠١١هـ).

منتقى الجمان، طبع حجري، إيران، ١٣٧٩هـ.

٥٠ - الحر العاملي: محمد بن الحسن (ت ١١٠٤هـ).

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ.

٥١ - الحكيم: محسن.

حقائق الأصول، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٣٧٢هـ.

٥٢ - الحكيم: محمد تقي.

الأصول العامة للفقهاء المقارن، دار الأندلس، بيروت، ١٩٦٣ م.

٥٣ - الحلّي: أبو القاسم، نجم الدين جعفر (ت ٦٧٦هـ).

المعتبر، طبع حجري، إيران، ١٣١٧هـ.

٥٤ - الحلّي: أبو القاسم، نجم الدين جعفر (ت ٦٧٦هـ).

معراج الأصول، طبع حجري، إيران، ١٣١٠هـ.

٥٥ - الحلّي: العلامة، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ).

تهذيب الأصول، طبع حجري، إيران، ١٣١٧هـ.

٥٦ - الحلّي: العلامة، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ).

مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عبد الحسين البقال، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠ م.

٥٧ - الحلّي: محمد بن إدريس (ت ٥٩٨هـ).

السرائر، مطبعة محمد باقر، إيران، ١٢٧٠هـ.

٥٨ - الحيدري: علي نقي.

أصول الاستنباط، الطبعة الثانية، مطبعة الرابطة، بغداد، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩ م.

٥٩- الخرسان: حسن الموسوي.

مقدمة تهذيب الأحكام، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩ م.

٦٠- الخراساني: محمد كاظم.

كفاية الأصول، طبع حجري، إيران، ١٣٧٩هـ.

٦١- الخضري: محمد.

أصول الفقه، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٨٢هـ.

٦٢- الخوئي: أبو القاسم بن علي أكبر.

أجود التقريرات، تقريرات أستاذه النائيني، الطبعة الأولى، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٥٤هـ.

٦٣- الخوئي: أبو القاسم بن علي أكبر.

البيان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٩٥٧ م.

٦٤- الخوئي: أبو القاسم بن علي أكبر.

معجم رجال الحديث، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠ م.

٦٥- الخوانساري: محمد باقر (ت ١٣١٣هـ).

روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، تحقيق أسد الله إسماعيليان، المطبعة الحيدرية، طهران، ١٣٩٠هـ.

- ٦٦- الدسفوري: محمد بن فرج الله .
- فاروق الحق، طبع حجري، إيران، ١٣٠٦هـ.
- ٦٧- الدهلوي: ولي الله الهندي (ت ١١٨٠هـ).
- حجة الله البالغة، دار الكتب الحديثة، القاهرة، لم تذكر سنة الطبع .
- ٦٨- الزبيدي: محمد بن المرتضى (ت ١٢٠٥هـ).
- تاج العروس، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، الطبعة الأولى، المطبعة المنيرية، مصر، ١٣٠٦هـ.
- ٦٩- الزملي: مصطفى إبراهيم .
- فلسفة الشريعة، دار الرسالة للطباعة، بغداد، ١٩٧٩ م .
- ٧٠- السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ).
- التوبيح لمن ذم التاريخ، الطبعة الثانية، دمشق، ١٣٤٩هـ - ١٩٣٠ م .
- ٧١- سيد أحمد: خليل .
- في التشريع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧ م .
- ٧٢- بنبّر: عبد الله .
- مصابيح الأنوار، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٦٦ م .
- ٧٣- الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ).
- أحكام القرآن، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٢ م .
- ٧٤- الشافعي: محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ).
- الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، ١٣٥٨هـ - ١٩٤٠ م .
- ٧٥- شرف الدين: عبد الحسين .

المراجعات، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.

٧٦- شلبي: محمد مصطفى.

أصول الفقه الإسلامي، الطبعة الرابعة، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

٧٧- الشهرستاني: أبو الفتح، محمد (ت ٥٤٨هـ).

الملل والنحل، تحقيق الدكتور عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨ م.

٧٨- الشهيد الأول: محمد بن مكي (ت ٧٨٦هـ).

الذكرى، طبع حجري، إيران، ١٢٧١هـ.

٧٩- الشهيد الثاني: زين الدين العاملي (ت ٩٦٥ - ٩٦٦هـ).

الدراية في علم مصطلح الحديث، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، لم تذكر سنة الطبع.

٨٠- الشوكاني: محمد بن علي بن محمد (ت ١٢٥٠هـ).

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧ م.

٨١- الصالح: صبحي.

علوم الحديث ومصطلحاته، طبعة جامعة دمشق، ١٩٦٣ م.

٨٢- الصالح: صبحي.

النظم الإسلامية، طبعة دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٥ م.

٨٣- الصدر: محمد صادق.

الإجماع في التشريع الإسلامي، الطبعة الأولى، منشورات عويدات،

بيروت، ١٩٦٩ م.

٨٤- الصدوق: محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ).

اعتقادات الصدوق، طبع حجر، طهران، ١٣٧٠هـ.

٨٥- الصدوق: محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ).

الخصال، منشورات المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٩١هـ -

١٩٧١ م.

٨٦- الصدوق: محمد بن علي بن الحسين (ت ٣٨١هـ).

من لا يحضره الفقيه، الطبعة الرابعة، مطبعة النجف، النجف الأشرف،

١٣٧٨هـ.

٨٧- الصفّار: رشيد.

ديوان المرتضى، المقدّمة، طبع دار إحياء الكتب العربيّة عيسى البابي

الجلبي، ١٩٥٨ م.

٨٨- طاش كبرى زاده: أحمد بن مصطفى.

مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، تحقيق كامل

كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، نشر دار الكتب الحديثة، مطبعة

الاستقلال الكبرى، مصر، ١٩٦٨ م.

٨٩- الطبرسي: أحمد بن علي.

الاحتجاج، منشورات دار النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٥ م.

٩٠- الطبرسي: الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ).

مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات المعارف الإسلامية،

١٣٧٩هـ.

- ٩١ - الطهراني: محمد محسن، آغا بزرك. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، مطبعة الغري، النجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.
- ٩٢ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، منشورات جمعية منتدى النشر، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م.
- ٩٣ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). التبيان في تفسير القرآن، تحقيق أحمد حبيب القصيرة، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٩٥٧ م، كما اعتمدت طبعة المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ.
- ٩٤ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). تهذيب الأحكام في شرح المقنعة، تحقيق حسن الموسوي الخرسان، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٧٨هـ - ١٩٥٩ م.
- ٩٥ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). عدّة الأصول، مطبعة دت برساد، بمبي، ١٣١٨هـ.
- ٩٦ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). الغيبة، الطبعة الثانية، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.
- ٩٧ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ). الفهرست، الطبعة الثانية، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٣٨٠هـ.
- ٩٨ - الطوسي: محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ).

المبسوط، طبع حجري، طهران، ١٢٧١هـ.

٩٩- العاملي: حسين بن شهاب الدين (ت ١٠٧٦هـ).

هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار، الطبعة الأولى، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٩٦هـ.

١٠٠- العاملي: حسين بن يوسف بن مكّي.

قواعد استنباط الأحكام، الطبعة الثانية، لا يوجد مكان طبع، ١٣٩١هـ.

١٠١- العاملي: محسن الأمين.

أعيان الشيعة، الطبعة الثالثة، مطبعة الإنصاف، بيروت، ١٣٧٠هـ.

١٠٢- عبد الرزاق: مصطفى.

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٤ م.

١٠٣- عليان: رشدي.

دليل عقل عند الشيعة الإمامية، الطبعة الأولى، طبعة دار السلام، بغداد، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣ م.

١٠٤- عيسى: عبد الجليل.

اجتهاد الرسول، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٩ م.

١٠٥- الغروي: علي.

التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقارير المحقق الخوئي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨٥هـ.

١٠٦- الغريفي: محي الدين.

الاجتهاد والفتوى في عصر المعصوم، الطبعة الأولى، دار التعارف

للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨ م.

١٠٧ - الغريفي: محي الدين.

قواعد الحديث، مطبعة الآداب، النجف الأشرف - ١٣٨٨هـ.

١٠٨ - الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ).

المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى محمد،

١٣٥٦هـ - ١٩٣٧ م.

١٠٩ - الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ).

المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دمشق،

١٣٩٠هـ - ١٩٧٠ م.

١١٠ - الفيّاض: عبد الله.

الإجازات العلميّة عند المسلمين، الطبعة الأولى، مطبعة الإرشاد،

بغداد، ١٩٦٧ م.

١١١ - الفيّاض: عبد الله.

تاريخ التربية عند الإماميّة وأسلافهم من عهدي الصادق والطوسي،

مطبعة أسعد، بغداد، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢ م.

١١٢ - القرافي: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس

(ت ٦٨٤هـ).

شرح تنقيح الفصول في الأصول، المطبعة الخيريّة، مصر، ١٣٠٦هـ.

١١٣ - القرطبي: يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ).

جامع بيان العلم، المطبعة المنيريّة، مصر، لم تذكر سنة الطبع.

١١٤ - القميّ: عبّاس.

الكنى والألقاب، المطبعة الحيدريّة، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦ م.

١١٥ - القمّي: هداية الأحاب في ذكر المعروفين بالكنى والألقاب، المطبعة المرتضويّة، النجف الأشرف، ١٣٤٩هـ.

١١٦ - القمّي: غلام رضا.

القلائد على الفرائد، طبع حجر، تبريز، لم تذكر سنة الطبع.

١١٧ - القمّي: أبو القاسم.

قوانين الأصول، طبع حجري، طهران، ١٣٠٣هـ.

١١٨ - الكاشاني: ملاّ محسن الفيض (ت ١٠٩١هـ).

الصابي في تفسير القرآن، مطبعة بوذر جمهري، طهران، ١٣٧٥هـ.

١١٩ - الكاشاني: ملاّ محسن الفيض (ت ١٠٩١هـ).

عين اليقين، طبع حجري، طهران، ١٣١٣هـ.

١٢٠ - الكاشاني: ملاّ محسن الفيض (ت ١٠٩١هـ).

قِرّة العيون، طبع دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ١٣٧٨هـ.

١٢١ - الكاشاني: ملاّ محسن الفيض (ت ١٠٩١هـ).

الوافي، طبع حجري، إيران، ١٣٢٤هـ.

١٢٢ - كاشف الغطاء: جعفر (ت ١٢٢٨هـ).

الحقّ المبين في تصويب المجتهدين وتخطئة الأخباريين، طبع

حجري، إيران، ١٣٠٦هـ.

١٢٣ - كاشف الغطاء: جعفر (ت ١٢٢٨هـ).

كشف الغطاء، مطبعة محمّد باقر، إيران، ١٢٧١هـ.

١٢٤- كاشف الغطاء: علي .

مصادر الحكم والقانون المدني، الطبعة الأولى، مطبعة الآداب،
النجف الأشرف، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.

١٢٥- الكاظمي: أسد الله .

كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع، طبع حجري، إيران،
١٣١٧هـ.

١٢٦- الكاظمي: محسن بن الحسن (ت ١٢٢٧هـ).

وسائل الشيعة في أحكام الشريعة، طبع حجر، إيران، ١٣٢٠هـ.

١٢٧- الكاظمي: محمد علي .

فوائد الأصول، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥١هـ.

١٢٨- الكاظمي: محمد مهدي :

العناوين، مطبعة دار السلام، بغداد، ١٣٤٢هـ.

١٢٩- الكشي: أبو عمر، محمد بن عمر بن عبد العزيز .

رجال الكشي أو معرفة أخبار الرجال، المطبعة المصطفوية، بمبئي،
لم تذكر سنة الطبع .

١٣٠- الكلانتر: محمد الموسوي .

دراسات في أصول الفقه، الطبعة الأولى، مطبعة النعمان، النجف
الأشرف، ١٣٨٥هـ.

١٣١- الكليني: محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨ - ٣٢٩هـ).

روضة الكافي، طبع حجري، إيران، ١٣١٢هـ.

١٣٢- الكليني: محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨ - ٣٢٩هـ).

- الكافي: (الفروع)، مطبعة چاپخانه حيدري، طهران، ١٣٧٩هـ.
- ١٣٣ - المقامقاني: عبد الله.
- تنقيح المقال، المطبعة المرتضوية، النجف الأشرف، ١٣٥٢هـ.
- ١٣٤ - المجلسي: محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١هـ).
- بحار الأنوار، طبع حجري، إيران، ١٣٠٦هـ.
- ١٣٥ - المجلسي: محمد باقر بن محمد تقي (ت ١١١١هـ).
- مرآة العقول في شرح الكافي من الروضة والفروع والأصول، طبع حجر، إيران، ١٣١٧هـ.
- ١٣٦ - محمود: عبد المجيد.
- المدرسة الفقهيّة للمحدثين، نشر مكتبة الشباب، مطبعة دار نشر الثقافة، الفجالة، لم تذكر سنة الطبع.
- ١٣٧ - محي الدين: عبد الرزاق.
- أدب المرتضى، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٥٧ م.
- ١٣٨ - محفوظ: حسين علي.
- الإجازات الشيخ أحمد الأحسائي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١ م.
- ١٣٩ - المشكيني: علي.
- مصطلحات الأصول، المطبعة العلميّة، قم، ١٣٨٣هـ.
- ١٤٠ - المظفر: محمد رضا.
- أصول الفقه، الجزء الأول والثاني، الطبعة الثالثة، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٣٩٠هـ - ١٩٧١ م.

أما الجزء الثالث فقد اعتمدت الطبعة الثانية، مطبعة النعمان، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٧ م.

١٤١ - مغنية: محمد جواد.

الشيعة في الميزان، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لم تذكر سنة الطبع.

١٤٢ - مغنية: محمد جواد:

علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥ م.

١٤٣ - مغنية: محمد جواد.

مع علماء النجف الأشرف، الطبعة الأولى، مطبعة نمم، بيروت، ١٩٦٠ م.

١٤٤ - مذكور: محمد سلام.

مباحث الحكم عند الأصوليين، المطبعة العالمية، القاهرة، ١٣٨٤هـ.

١٤٥ - المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ).

أصول الفقه، مركز الدراسات والبحوث العلمية العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.

١٤٦ - المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ).

أمالى الشيخ المفيد، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٥١هـ.

١٤٧ - المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ).

أوائل المقالات في المذاهب المختارات، مطبعة الرضائي، تبريز، ١٣٧١هـ.

١٤٨ - المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ).

رسالة في أجوبة المسائل السروية، الطبعة الأولى، دار الكتب التجارية، محمد رضا الكتبي، لم تذكر سنة الطبع.

١٤٩ - المفيد: محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ).

شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، الطبعة الثانية، تبريز، ١٣٧١هـ.

١٥٠ - المقدسي: ابن قدامة أحمد (ت ٦٢٠هـ).

روضة الناظر وجنة المناظر، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٨هـ.

١٥١ - النجاشي: أحمد بن علي بن أحمد (ت ٤٥٠هـ).

رجال النجاشي، طبع حجري، الهند، ١٣١٧هـ.

١٥٢ - النراقي: محمد مهدي (ت ١٢٠٩هـ).

جامع السعادات: منشورات دار النعمان، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، لم تذكر سنة الطبع.

١٥٣ - الواحدي: علي بن أحمد النيسابوري.

أسباب النزول، المطبعة الهندية، مصر، ١٣١٥هـ.

١٥٤ - الواعظ: محمد سرور.

مصباح الأصول، من تقارير المحقق الخوئي، مطبعة النجف، النجف الأشرف، ١٣٧٦هـ.

فهرس المطالب

كلمة رئيس المؤتمر.....	٥
كلمة مدير اللجنة العلمية.....	٧
المقدمة.....	١٣

المدخل/٢١

أولاً: مصادر الاستنباط من عصر النبي ﷺ إلى زمن الغيبة الكبرى.....	٢٣
أ- عصر النبي ﷺ:.....	٢٣
ب- عصر الصحابة:.....	٢٦
ج- عصر التابعين:.....	٣١
ثانياً: الأصوليون.....	٣٧
مراحل المدرسة الأصولية:.....	٣٨
ثالثاً: التعريف بالأخباريين.....	٤٨
- الأخبارية القديمة:.....	٤٩
- وجه التسمية:.....	٥٥
رابعاً: مراحل المدرسة الأخبارية.....	٥٨
المرحلة الأولى:.....	٥٨
المرحلة الثانية:.....	٦٠
المرحلة الثالثة:.....	٦٢

حجّة ظواهر الكتاب بين الأصوليين والأخباريين/٧٤

تمهيد.....	٧٦
المبحث الأول موقف الأخباريين من حجّة ظواهر الكتاب.....	٨٠
المبحث الثاني أدلة الأخباريين على عدم حجّة ظواهر الكتاب.....	٨٨
المبحث الثالث.....	٩٤
أولاً: مناقشة أدلة الأخباريين:.....	٩٤
مناقشة الدليل الثاني:.....	١٠٠
مناقشة الدليل الثالث:.....	١٠٢
مناقشة الدليل الرابع:.....	١٠٤
ثانياً: استدلال الأصوليين على حجّة ظواهر الكتاب:.....	١٠٥
توطئة:.....	١٠٥
الاستدلال على حجّة الظواهر:.....	١٠٨
المقدمة الأولى:.....	١٠٨
المقدمة الثانية:.....	١١٠
خلاصة وتقويم:.....	١١١

الأخبار بين الأصوليين والأخباريين/١١٣

المبحث الأول مرويات كتب الحديث وخاصة الكتب الأربعة.....	١١٥
أولاً: أدلة الأخباريين على صحّة ما جاء في الكتب الأربعة:.....	١١٦
ثانياً: موقف الأصوليين من الكتب الأربعة:.....	١٢٥
المبحث الثاني تقسيم الأخبار بين الأصوليين والأخباريين.....	١٣٤
أولاً: الجذور التاريخية للتقسيم:.....	١٣٥
ثانياً: موقف الأخباريين من التقسيم:.....	١٣٧
ثالثاً: موقف الأصوليين من التقسيم:.....	١٣٩

الإجماع بين الأصوليين والأخباريين/١٤٢

المبحث الأول - الإجماع لغة واصطلاحاً	١٤٤
المبحث الثاني - الخلاف في حجّة الإجماع	١٥٠
المبحث الثالث - إمكان الإجماع وهل يمكن العلم به والاطّلاع عليه	١٥٣
المبحث الرابع - أدلة المثبتين والنافين لحجّة الإجماع	١٥٩
أولاً: أدلة المثبتين:	١٥٩
أ - أدلتهم من الكتاب:	١٥٩
تقريب الاستدلال:	١٦٠
تقريب الاستدلال:	١٦٠
تقريب الاستدلال:	١٦١
مناقشة الآيات:	١٦٢
ب - أدلتهم من السنّة:	١٦٤
مناقشة الروايات:	١٦٥
ج - الاستدلال بالعقل:	١٦٦
ثانياً: أدلة النافين:	١٦٨
المبحث الخامس - هل الإجماع أصل أو دليل مستقلّ	١٧١
أ - رأي الأخباريين:	١٧١
ب - رأي الأصوليين:	١٧٨
تعقيب:	١٨١
المبحث السادس - مستند حجّة الإجماع لدى الإماميّة	١٨٢
أولاً: - الطريقة التضمنيّة:	١٨٢
ثانياً: طريقة قاعدة اللطف:	١٨٧
ثالثاً: طريقة الحدس:	١٨٧
رابعاً: - طريقة التقرير:	١٨٩

دليل العقل بين الأصوليين والأخباريين / ١٩١

١٩٣.....	توطئة
١٩٣.....	أولاً: أهمية العقل في الكتاب والسنة:
١٩٥.....	السنة:
١٩٧.....	ثانياً: تعريف دليل العقل:
٢٠٠.....	ثالثاً: أقسام العقل:
٢٠١.....	رابعاً: المدركات العقلية:
٢٠٣.....	خامساً: معنى الحسن والقبح:
٢٠٤.....	سادساً: الموقف العام للمسلمين من هذا الدليل:
٢٠٦.....	المبحث الأول - موقف أهل السنة من دليل العقل -
٢٠٦.....	أولاً: الأشاعرة
٢٠٧.....	أدلتهم ومناقشتها:
٢١٢.....	ثانياً: الماتريدية
٢١٤.....	ثالثاً: المعتزلة
٢١٧.....	النتيجة:
٢١٩.....	المبحث الثاني - موقف الأصوليين من دليل العقل -
٢٢٥.....	المبحث الثالث - موقف الأخباريين من دليل العقل -
٢٣٥.....	أدلة الأخباريين في نفي حجية دليل العقل بالمفهوم الأصولي:
٢٣٨.....	موازنة وتقويم:

الأصول العملية بين الأصوليين والأخباريين / ٢٤١

٢٤٣.....	توطئة
٢٤٥.....	المبحث الأول الاستصحاب
٢٤٥.....	أولاً: تعريف الاستصحاب:
٢٤٨.....	ثانياً: الأقوال في الاستصحاب:

ثالثاً: أدلة القائلين بحجية الاستصحاب مطلقاً: ٢٥٢

أ - السّنة: ٢٥٢

ب - الإجماع: ٢٥٥

ج - العقل: ٢٥٦

د - وجوب العمل بالظن: ٢٥٧

هـ - بناء العقلاء: ٢٥٨

رابعاً: موقف الأخباريين من الاستصحاب: ٢٦١

خامساً: أدلة الأخباريين: ٢٦٨

خلاصة وتقويم: ٢٦٩

المبحث الثاني - البراءة - ٢٧١

أولاً: البراءة العقلية: ٢٧١

ثانياً: البراءة الشرعية: ٢٧١

أولاً: الخلاف بين الأصوليين والأخباريين: ٢٧٣

ثانياً: أدلة الأصوليين على البراءة الشرعية: ٢٧٤

أ - أدلتهم من الكتاب: ٢٧٤

تقريب الاستدلال: ٢٧٥

تقريب الاستدلال: ٢٧٦

تقريب الاستدلال: ٢٧٧

ب - أدلتهم من الأخبار: ٢٧٨

أولاً: حديث الرفع: ٢٧٨

لسان الحديث: ٢٧٨

دلالة الحديث على البراءة: ٢٧٩

ثانياً: حديث السعة: ٢٨٢

ج - الإجماع: ٢٨٣

ثالثاً: أدلة الأخباريين: ٢٨٥

٢٨٩.....	رابعاً: استدلال الأصوليين على البراءة العقلية:
٢٩٢.....	المبحث الثالث - الاحتياط -
٢٩٢.....	أولاً: الاحتياط العقلي:
٢٩٤.....	أولاً: موقف الأخباريين من مبدأ الاحتياط:
٢٩٦.....	ثانياً: مناشئ الاحتياط الشرعي وما يتعلق به:
٢٩٩.....	ثالثاً: أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط:
٣٠٤.....	رابعاً: مناقشة الأصوليين:
٣٠٦.....	ثانياً: الأخبار:
٣٠٩.....	ثالثاً: العقل:
٣١٠.....	خلاصة وتقويم:
٣١٢.....	خاتمة البحث ونتائجه:
٣١٨.....	فهرس المصادر
٣١٨.....	المخطوطات
٣١٩.....	المطبوعات:
٣٣٨.....	فهرس المطالب