پژوهش‌های اصولی / تابستان ـ پاییز ۱۳۸۲،
شمارهٔ ۵ و ٤: صص ۱۵۷-۱۲۳

دور العقل

في إستنباط الحكم الشرعي

الشيخ جعفر السبحاني

المشهور عند الأُصوليّين من أصحابنا انحصار الأدلّة في أربعة، أعني: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل، و يعبّر عنها في كلماتهم بالأدلّة الأربعة الّتي ربما يقال: إنّها الموضوع لعلم الأُصول و أنّه يبحث فيه عن عوارضها.

و لأجل ذلك تَرىٰ أنّهم عقدوا لكلّ واحد منها باباً أو فصلاً مستقلاً بحثوا فيه عن عوارضه و خصوصيّاته.

فهذا هو المحقّق القمي (۱۱۵۱ ـ ۱۲۳۱ هـ)، الّذي نهج في تأليف كتابه القوانين المحكمة منهجَ مقدّمة معالم الدين للشيخ حسن بن زين الدين العاملي (۹۵۹ ـ ۱۰۱۱ هـ)، قد عقد لكلّ من الأدلّة الأربعة باباً و استقصى الكلام عليها، و إليك الإشارة إلى عناوينها. قال:

> الباب السادس في الأدلّة الشرعية، وفيه مقاصد: المقصد الأوّل: في الإجماع...[1]، المقصد الثاني: في الكتاب...[2]، المقصد الثالث: في السنّة، و هو قول المعصوم أو فعله[3]، المقصد الرابع: في الأدلّة العقلية، و المراد من

۱. القوانين المحكمة، ج ۱: صص ۳۹۲ ـ ۳٦٤.
۲. المصدر، ج ۱: صص ۴۰۸ ـ ۳۹۳.
۳. المصدر، ج ۱: صص ۴۹٦ ـ ۴۰۹.

الدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي، و ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى الحكم الشرعي.

و قد طرح فيه قاعدة التحسين و التقبيح العقليّين، و إن خلط بين الحكم العقلي القطعي كالقاعدة، و الحكم العقلي الظنّي كالاستصحاب على طريقة القدماء.

و هذا هو المحقّق محمّد حسين المعروف بصاحب الفصول (المتوفّى ١٢٥٥ هـ) قد مشى في كتابه في ضوء القوانين المحكمة، فخصّ كلّاً من الأدلّة الأربعة بالبحث و أفرد لكلّ باباً، و إليك عناوينها:

المقالة الثانية في الأدلّة السمعية: القول في الكتاب[١]، القول في الاجماع[٢]، الكلام في الخبر (السنّة)[٣]، المقالة الثالثة في الأدلّة العقلية[٤].

و قد خلط في المقالة الثالثة كصاحب القوانين الدليل العقلي القطعي بالعقلي الظني، و جعل الجميع في مصاف واحد، و لكنّه أشبع الكلام في القسم القطعي.

كما أنّ الشيخ الأنصاري (١٢١٤ ـ ١٢٨١ هـ) خصّ الأدلّة العقلية في مطارح الأنظار بالبحث و أفردها عن غيرها، و أفاض في الكلام على التحسين و التقبيح العقلي و غيرهما[٥].

هذا هو ديدن الأُصوليّين المتأخّرين، و قريب منه ديدن القدماء.

مثلاً عقد الشيخ الطوسي (٣٨٥ ـ ٤٦٠ هـ) باباً للأخبار[٦]، كما عقد باباً خاصاً للإجماع[٧]، و أفرد فصلاً لما يعلم بالعقل و السمع[٨].

١. الفصول، صص ٢٤٢ ـ ٢٤٠.
٢. المصدر، صص٢٦٤ ـ ٢٤٢.
٣. المصدر، صص٣١٦ ـ ٢٦٤.
٤. المصدر، صص ٣٨٤ ـ ٣١٧.
٥. لاحظ مطارح الأنظار، صص ٢٣٩ ـ ٢٣٣.
٦. عدة الأُصول، ج ١: صص١٥٥ ـ ٦٣.
٧. المصدر، ج ٢: صص٦٣٩ ـ ٦٠١.
٨. المصدر، ج ٢: صص ٧٦٢ ـ ٧٥٩.

و لمّا وصلت النوبة للمحقّق الخراساني (١٢٥٥ ـ ١٣٢٩ هـ) ، حاول تلخيص علم الأُصول ، فغيّر إطار البحث ، فلم يعقد لكلّ دليل من الأدلّة الأربعة باباً خاصاً واضحاً ، فقد أدخل البحث عن حجية الكتاب ، في فصل حجية الظواهر كتاباً كانت أو سنّة ، كما أدرج البحث عن الإجماع في البحث عن حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد ، و أدغم البحث عن السنّة ، في حجية الخبر الواحد ، و ترك البحث عن حجية العقل بتاتاً ، بل ركّز على نقد مقال الأخباريّين في عدم حجية القطع الحاصل من الدليل العقلي ، دون أن يبحث في حجية العقل في مجال الاستنباط و تحديد مجاريه ، و تمييز الصحيح عن الزائف ، و صار هذا سبباً لاختفاء الموضوع على كثير من الدارسين .

و قد كان التركيز على الأدلّة الأربعة بما هي هي أمراً رائجاً بين الأُصوليّين ، سواء أصحّ كونها موضوع علم الأُصول أم لا .

و هذا هو فقيه القرن السادس محمّد بن إدريس الحلّي (٥٤٣ ـ ٥٩٨ هـ) يذكر الأدلّة الأربعة في ديباجة كتابه و يحدّد موضع كُلٍّ فيها . و يقول :

فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق : إمّا كتاب الله سبحانه ، أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها ، أو الإجماع ، أو دليل العقل ؛ فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة ، التمسّكُ بدليل العقل فيها ، فإنّها مبقاة عليه و موكولة إليه ، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه ، فيجب الاعتماد عليها و التمسّك بها ، فمن تنكّب عنها عسف و خبط خبط عشواء و فارق قوله من المذهب [1] .

إذا عرفت ذلك فلنقدم أمام البحث عن حجية العقل أُموراً تسلط الضوء على الموضوع :

١. السرائر ، ج ١ : ص ٤٦ .

١. العقل كاشف وليس بمشرّع

إنّ الشيعة الإمامية أدخلت العقل في دائرة كشف الحكم، حيث يُستكشف به الحكم الشرعي في مجالات خاصة كما يُستكشف بسائر الأدلّة من الكتاب و السنّة و الإجماع.

و ليس معنى ذلك إطلاق سراحه في جميع المجالات بحيث يُستغنى به عن الشرع، بل للعقل مجالات خاصة لا يصلح له الكشف إلّا فيها، و سيوافيك بيان تلك المجالات.

و يراد من حجّيّة العقل كونه كاشفاً لا مشرّعاً، فإنَّ العقل حسَب المعايير الّتي يقف عليها، يقطع بأنّ الحكم عند الله سبحانه هو ما أدركه، و أين هذا من التشريع أو من التحكُّم و التحتم على الله سبحانه، كما ربّما نسمعه من بعض الأشاعرة، حيث يزعمون أنّ القائلين بحجيّة العقل في مجالات خاصة يُحكِّمون العقل على الله، و لكنّهم غفلوا عن الفرق بين الكشف و الحكم، فإنّ موقف العقل في هذه المسائل هو نفس موقفه في الإدراكات الكونية، فإذا حكم بأنّ زوايا المثلث تساوي مئة و ثمانين درجة، فمعناه: أنّه يكشف عن واقع محقّق و محتّم قبل حكم العقل، فهكذا المورد فلو حكم بأنّ العقاب بلا بيان قبيح، فليس معناه: أنّه يحكم على الله سبحانه بأن لا يُعذّب الجاهلَ غير المقصّر، بل المراد: أنّ العقل من خلال التدبر في صفاته سبحانه ـ أعني: العدل و الحكمة ـ يستكشف أنّ لازم ذينك الوصفين الثابتين لله سبحانه، هو عدم عقاب الجاهل.

وكنّا نسمع من روّاد منهج التفكيك بين العقل و الشرع أنّ روّاد الفلسفة يحتّمون على الله أن يحكم بالوجوب و اللزوم و ... و أنَّ عمل الفيلسوف هو الحكم على الله، غافلين عن أنَّ عمله هو الاستكشاف، فلو قال: «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات» إنمّا يخبر عن تلك الحقيقة بالبرهان الّذي أرشده إليها، فيستنتج من ذلك أنّه سبحانه واجب في علمه و قدرته كما أنّه واجب في فعله و خلقه.

و ليس الاشكال أمراً جديداً فقد سبقهم الرازي و قال: لا يجب على الله تعالى شيء عندنا ـ خلافاً للمعتزلة ـ فإنّهم يوجبون اللطف و العوض و الثواب. و البغداديّون خاصّة يوجبون العقاب، و يوجبون الأصلح في الدنيا.

و قد أجاب عنه المحقّق نصيرالدين الطوسي و قال : « ليس هذا الوجوب بمعني الحكم الشرعي كما هو المصطلح عند الفقهاء ، بل هذا الوجوب بمعني كون الفعل بحيث يستحقّ تاركه الذمّ كما أن القبيح بمعني كون الفعل بحيث يستحقّ فاعله الذمّ . و الكلام فيه هو الكلام في الحسن و القبح بعينه و يقولون أن القادر العالم الغنى لا يترك الواجب ضرورة [1].

٢. تضافر الروايات على حجّيّة العقل

تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام على حجّيّة العقل ، نأتي بنصين و نحيل الباقي إلى مصادرها [2].

قال الإمام الصادق عليه السلام :

حجة الله على العباد النبي ، و الحجّة في ما بين العباد و بين الله العقل [3].

و قال الإمام موسى بن جعفر عليه السلام مخاطباً هشام بن الحكم :

يا هشام، إنّ لله على الناس حجّتين : حجّة ظاهرة، وحجّة باطنة ؛ فأمّا الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمة ، و أمّا الباطنة فالعقول [4].

و تخصيص ما دلّ على حجية العقل بالمعارف و العقائد ، تخصيص بلا وجه .

و أمّا الآيات الدالّة على حجية العقل في مجالات خاصّة فسيوافيك نقل قسم منها عند البحث عن التحسين و التقبيح العقليّين .

٣. الإدراك النظري والإدراك العملي

قسّم الحكماءُ الأدراكَ العقلي إلى : إدراك نظري ، و إدراك عملي .

١. نقد المحصّل، ص ٣٤٢ .
٢. الكافي، ج ١: صص ٢٩ ـ ١٠ / كتاب العقل و الجهل .
٣. المصدر، ج ١: ص٢٥ / الحديث ٢٢ .
٤. المصدر، ج ١: ص ١٦/ الحديث ١٢ .

فالأوّل: إدراك ما ينبغي أن يُعلم، كإدراك وجود الصانع و صفاته و أفعاله.

والثاني: إدراك ما ينبغي أن يُعمل، كإدراكه حسن العدل و قبح الظلم، و حسن رد الوديعة و قبح الخيانة فيها، و حسن العمل بالميثاق و قبح نقضه، إلى غير ذلك من العلوم الإدراكية الّتي يستعملها العقل في حياته و معاشه.

فبذلك يعلم أنّ المقسّم إلى قسمين ـ النظري و العملي ـ هو إدراك العقل لا نفس العقل، فليس لنا عقلان أحدهما نظري و الآخر عملي، بل عقل واحد تارة يدرك ما من شأنه أن يُعلم، و أُخرى ما من شأنه أن يُعمل.

فالفيلسوف و المتكلّم يعتمدان على العقل النظري في المسائل النظرية الّتي يعبّر عنها بالإلهيّات، فبالعقل يَعرِفُ العبدُ إلهَه و صفاتِهِ و أفعالَه، كما أنّ الفقيه و الأخلاقي يعتمدان على العقل العمليّ في موارد من الفقه و الأخلاق.

و من العجائب أن طائفة من المسلمين ألغوا دور العقل في العقائد و الأحكام و اعتمدوا في كلا الموردين على النقل، مع أنّه ما لم تثبت حجيةُ النقل عن طريق العقل كيف يمكن الاعتماد على النقل؟!

إنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام أعطُوا للعقل أهمية كبيرة، فهذا هو الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام يقول:

> **إنّ الله لمّا خلق العقل استنطقه ـ إلى أن قال: ـ وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، و لا أكملتك إلا في مَنْ أُحب، أما إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهىٰ، وإيّاك أُعاقب وإيّاك أُثيب [1].**

إذا علمت هذه الأُمور الثلاثة فلندخل في صلب الموضوع و هو تحديد مساحة حجية العقل و البرهنة على حجيته فيها.

أقول: إنّ للعقل مجالات خاصة هو فيها حجّة بلاكلام.

١. مجال التحسين والتقبيح

إذا استقلّ العقل بحسن فعل بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار أو قبحه،

١. المصدر، ج ١: ص ١٠ / كتاب العقل و الجهل، الحديث ١.

و تجرّد في قضائه عن كلّ شيء (عن أمر الشارع و نهيه و حتّى الآثار الّتي تترتب على الشيء ، كقوام النظام الإنساني بالعدل و انهياره بممارسة الظلم) إلّا النظر إلى نفس الفعل ، فهل يكون حكم العقل كاشفاً عن حكم الشرع ؟ نظير استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان ، و حسنه معه ، فهل يستكشف منه أنّ حكم الشرع كذلك ؟ و الجواب : نعم ، و ذلك لأنّ الحكم المزبور من الأحكام البديهيّة للعقل العملي .

فإذا عرض الإنسان العدلَ و الظلمَ على وجدانه و عقله ، يجد في نفسه نزوعاً إلى العدل و تنفرّاً من الظلم ، و هكذا كلّ فعل يصدق عليه أحد العنوانين ، و هذا من الأحكام العقلية النابعة من صميم العقل و ليس متأثراً بالجوانب اللاشعورية أو الغرائز الحيوانية أو العواطف الإنسانية ، أو الآثار البنّاءة أو الهدامة لهما ، يقول العلّامة الحلي :

> إنّا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء و قبح بعضها من غير نظر إلى شرع ، فإنّ كلّ عاقل يجزم بحسن الإحسان و يمدح عليه ، و يُقبّح الإساءة و الظلم و يذمّ عليه ، و هذا حكم ضروري لا يقبل الشك و ليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة و الملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع [1] .

و يقول ـ أيضاً ـ في كتاب آخر :

> إنّ من الأفعال ما هو معلوم الحُسن و القبح بضرورة العقل ، كعلمنا بحسن الصدق النافع ، و قبح الكذب الضار ، فكلّ عاقل لا يشكّ في ذلك ، و ليس جزمه بهذا الحكم بأدون من الجزم بافتقار الممكن إلى السبب ، و أنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية [2] .

و من حسن الحظ انّ الذكر الحكيم يشير إلى موقف العقل من إدراك تحسين الأشياء و تقبيحها ، فترى أنّه يحتج في مواردَ بقضاء فطرة الإنسان بحسن بعض الأفعال ، و في الوقت نفسه يقبّح بعضها على وجه يُسلِّم بأنّ الفطرة الإنسانية صالحة

١. لاحظ كشف المراد ، ج ٥٩ / المطبوع مع تعاليقنا .
٢. نهج الحق و كشف الصدق ، ص ٨٣ .

لهذين الإدراكين ، و لذلك يتخذ وجدان الإنسان قاضياً صادقاً في قضائه و يقول :

١. ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ[١] ﴾

٢. ﴿أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ * مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ[٢] ﴾

٣. ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلَّا الإِحْسَانُ[٣] ﴾

ففي هذه الطائفة من الآيات يوكل الذكرُ الحكيم القضاءَ إلى وجدان الإنسان ، و انّه هل يسوّي بين المفسدين و المتّقين ، و المسلمين و المجرمين ، كما يتّخذ من الوجدان قاضياً ، و يقول :

﴿مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾

و يقول ـ أيضاً ـ :

﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلَّا الإِحْسَانُ﴾

و هناك آيات أُخرى تأمر بالمعروف كالعدل و الإحسان ، و إيتاء ذي القربىٰ ، و تنهى عن الفحشاء و المنكر و البغي على نحو تُسلِّم فيه بأنّ المخاطب يعرفهما معرفة ذاتية ، و لا يحتاج في تعرّفهما إلى الشرع ، و كأنّ الشرع يؤكد ما يجده الإنسان بفطرته .

و يقول سبحانه :

١. ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبىٰ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ[٤] ﴾

٢. ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ[٥] ﴾

١. السورة ص (٣٨): ٢٨ .
٢. السورة القلم (٦٨): ٣٦ ـ ٣٥ .
٣. السورة الرحمن (٥٥): ٦٠ .
٤. السورة النحل (١٦): ٩٠ .
٥ . السورة الأعراف (٧): ٣٣ .

٣. ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ[1] ﴾

نظرية الأشاعرة:

ثم إنّ الأشاعرة عطّلوا دور العقل في درك الحسن و القبح ، فقالوا : أنّ المرجع في الحسن و القبح هو الشرع ، فما حسّنه الشارع فهو حسن ، و ما أخبر عن قبحه فهو قبيح ، و ليس للعقل المقدرة على تمييز الحسن عن القبيح .

هذا ، و قد ذهلوا عن أنّ القول بكون الحسن و القبح شرعيين ، و أنّهما لا يثبتان إلّا بالشرع ، يستلزم عدم ثبوتهما حتّى بالشرع أيضاً ، و ذلك لأنّه إذا كان العقل عاجزاً عن درك محاسن الأفعال و مساوئها و من ثَمَّ « عن حسن الصدق » و « قبح الكذب » ، فمن أين نعلم أنّ الشارع صادق في إخباره ؟ لأنّه لم يثبت بعدُ حسن الصدق و لا قبح الكذب ، فإذا أخبرنا عن شيء أنّه حسن ، لم نجزم بحسنه حتّى عند الشرع ، لتجويز الكذب عليه .

و الحاصل : أنّه لو لم نعرف حُسن الأفعال و قبحها شرعاً إلّا عن طريق إخبار الأنبياء ، فإذا قالوا : الصدق حسن و الكذب قبيح ، لا يحصل لنا العلم بصدق القضية ، إذ نحتمل أن يكون المخبر كاذباً .

و لو قيل : إنّه سبحانه شهد على صدق مقالة أنبيائه ، فنقول : إنّ شهادته سبحانه لم تصل إلينا إلّا عن طريقهم ، فمن أين نعلم صدقهم في كلامهم هذا ؟

أضف إلى ذلك من أين نعلم أنّه سبحانه ـ و العياذ بالله ـ لا يكذب ؟

فهذه الاحتمالات لا تندفع إلا باستقلال العقل ـ قبل كل شيء ـ بحسن الصدق و قبح الكذب ، و أنّه سبحانه منزه عن القبح... [2].

و ربّما يعترض عليه بأن ما ذكر من التالي (عدم ثبوت الحسن و القبح مطلقاً حتى بالشرع لو كان الطريق منحصراً بالسماع من الشرع) انّما يصح إذا انحصر الطريق باخباره المحتمل فيه الصدق و الكذب ، و أمّا لو كان الطريق هو أمره و نهيه فلا يتطرق إليه احتمال الكذب ؛ لأنّه و الصدق من أوصاف الإخبار لا الانشاء .

١. السورة الأعراف (٧): ١٥٧ .

٢. لاحظ كشف المراد، ص٥٩ / المطبوع مع تعاليقنا .

و هذا هو ما ذكره القوشجي معترضاً به على المحقّق الطوسي و قال : أن الحسن و القبح عبارة عن كون الحسن متعلق الأمر و المدح ، و القبيح متعلق النهي و الذم [1].

ويلاحظ عليه : ان احتمال الكذب في الانشاء و إن كان منتفياً ، لكنَّ هنا احتمالاً أو احتمالات تمنع من استكشاف الحسن و القبح من مجرد سماع الأمر بشيء و النهي عنه ، إذْ من المحتمل أنْ يكون الشارع عابثاً في أمره و نهيه ، و لو قال : إنَّه ليس بعابث ، لا يثبت به نفي احتمال العبث عن فعله و كلامه ؛ لاحتمال كونه هازلاً أو كاذباً في كلامه .

فلأجل ذلك يجب أن يكون بين الإدراكات العقلية شيء لا يتوقف درك حسنه و قبحه على شيء ، و أن يكون العقل مستقلاً في دركه ، و هو : حسن العدل و قبح الظلم و حسن الصدق و قبح الكذب ، حتى يستقل العقل في ظلّه بإدراك أنَّ كل ما حكم به الشرع فهو صادق في اخباره أو مريد لا هازل في انشائه ، فيثبت عندئذٍ أنَّ ما تعلق به الأمر حسن شرعاً ، و ما تعلق به النهي قبيح شرعاً ، و هذا ما يهدف إليه المحقق الطوسي من أنَّه لو لا استقلال العقل بإدراك حسن أو قبح بعض الأفعال ما ثبت حسن و لا قبح بتاتاً .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بعض الأحكام المستنبطة من هذا الأصل:

إنّ هذا الأصل الّذي عليه العدلية ، يُحتجّ به في الأُصول في الموارد التالية :

١. البراءة من التكليف المحتمل ؛ لقبح العقاب بلا بيان .

٢. الاشتغال بالتكليف عند العلم الإجمالي و تردّد المكلّف فيه بين أمرين ، لحكمه بأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية و حسن عقوبة من لم يخرج عن عهدة التكليف القطعي على وجه اليقين .

٣. الإتيان بالمأمور به مُجزٍ عن الإعادة و القضاء ، لقبح بقاء الأمر بعد الامتثال .

٤. مرجّحات باب التزاحم .

إن مرجّحات باب التزاحم كلّها من باب تقديم الأهم على المهم ، و إليك عناوينها :

١. شرح التجريد للقوشجي ، ص ٤٤٢ ، طبعة تبريز .

أ) تقديم ما لابدل له على ماله بدل .

ب) تقديم المضيّق على الموسّع .

ج) تقديم أحد المتزاحمين على الآخر لأهميته .

د) سبق امتثال أحد الحكمين زماناً .

هـ) تقديم الواجب المطلق على المشروط .

إلى غير ذلك من الموارد الّتي يستقل العقل فيها بحسن الفعل و قبح ضده ، فيستكشف منه كونه كذلك عند الشارع .

ثم إنَّ الحكم الشرعي المستنبط من حسن الافعال أو قبحها ، يكون حكماً الزامياً دائراً بين الإلزام بالفعل أو الإلزام بالترك ، و لذلك تكون الأحكام المستنبطة بالعقل منحصرة في حكمين : الوجوب أو الحرمة .

و ذلك لأنّ العناوين المحسنة أو المقبحة ـ بحكم وجوب انتهاء كل ما بالعرض إلى ما بالذات ـ تنتهي إلى العدل و الظلم ، فإذا كان الفعل حسناً عند العقل فإنّما هو لانطباق عنوان العدل عليه ، فيكون خِلافَه ظلما ، و معه كيف يكون جائز الترك (المستحب) و إذا كان الفعل قبيحاً ، فإنّما هو لانطباق عنوان الظلم عليه ، و معه كيف يكون جائز الفعل (المكروه) و لذلك حصر المتكلمون الأحكام الشرعية المستنبطة من العقل في حكمين : الوجوب و الحرمة .

و أمّا تقسيم الأحكام الشرعية إلى اقسام خمسة ، فهو و إن كان صحيحاً لكن لا بملاك الحسن و القبح ، بل بملاك المصلحة أو المفسدة الملزمة و غيرها ، و هذا لا يمنع أن يكون في مورد الوجوب و الحرمة ملاكان : الحسن العقلي و المصلحة الملزمة ، أو القبح العقلي و المفسدة .

وهناك إجابة أُخرى نشير إليها وهي :

ان الأحكام المستنبطة من الحسن والقبح حسب الثبوت وإن كانت أربعة ؛ لاختلاف درجات الحسن و القبح ، فالدرجة العالية من الحسن تقتضي الوجوب و المتوسطة تقتضي الاستحباب ، و هكذا القبح فالدرجة القوية منه تلازم الحرمة و الدرجة الضعيفة تلازم الكراهة ، إلّا أن هذا صحيح حسب الثبوت ، و أما حسب الإثبات فلا ؛ لأن الحسن و القبح من المستقلات العقلية ، و العقل لا يدرك إلا ماكان

لازم الفعل أو لازم الترك ، و أما ما وراء ذلك فهو و إن صح واقعاً ، لكن ليس للعقل إليه سبيل .

و الحاصل : أن الضيق إنما هو في إدراك العقل للحسن و القبح ، و العقل لا يدرك إلّا ما كان لازم الفعل أو لازم الترك ، كالإحسان لمن احسن و عدم الإساءة إليه ، و العمل بالمَيثاق و عدم نقضه ، إلى غير ذلك من العناوين الّتي يقف عليها العقل ، فلا يستنبط منه إلّا الحكم الإلزامي .

٢. في مجال الملازمات

إنّ باب الملازمات هو المجال الثاني لحكم العقل ، فإذا أدرك العقل الملازمة بين الوجوبين أو الحرمتين و ورد أحد الوجوبين في الشرع دون الآخر ، يحكم العقل بالوجوب الثاني بناء على وجود الملازمة بين الحكمين فاستكشاف الحكم الشرعي رهن ثبوت الملازمة بين الحكمين ، و إليك نماذج من هذا :

١. الملازمة بين الوجوبين ، كوجوب الشيء وجوب مقدّمته .

٢. الملازمة بين الحرمتين ، كحرمة الشيء و حرمة مقدّمته .

٣. الملازمة بين وجوب الشيء و حرمة ضدّه ، كوجوب المضيق و حرمة الموسّع عند التزاحم .

٤. الملازمة بين النهي عن العبادة و فسادها .

٥. الملازمة بين النهي عن المعاملة و فسادها .

٦. الملازمة بين وجود الحكم لدى وجود الشرط و الوصف و... ، و الانتفاء لدى الانتفاء .

إلى غير ذلك ممّا يدخل أبواب الملازمة الموصوفة عندهم بالملازمات غير المستقلة ، فانّ الحكم المستكشف في هذه الموارد عن طريق الملازمة ، حكم شرعي نظير :

١. وجوب مقدّمة الواجب .

٢. حرمة مقدّمة الحرام .

٣. حرمة الضدّ الموسّع المزاحم للمضيق كالصلاة عند الابتلاء بإزالة النجاسة عن

المسجد ، أو أداء الدين الحال .

٤. فساد العبادة المنهي عنها ، كالصوم في السفر .

٥. فساد المعاملات المنهي عنها ، كبيع الخمر .

إلى غير ذلك من الموارد الّتي توصف بباب الملازمات غير المستقلة ، و في الفقه الشيعي و الأُصول دور كبير لباب الملازمات ، فمن مثبت و نافٍ و مفصِّل .

قال المحقّق السيد علي القزويني معلّقاً على قول المحقّق القمي :

و منها ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم و الاستلزامات، أي بملاحظته كحكمه بوجوب المقدّمة بملاحظة الخطاب بذي المقدّمة، و بحرمة الضد، بملاحظة الخطاب بالمأمور به المضيق، و بالانتفاء عند الانتفاء بملاحظة الخطاب المعلق على شرط أو وصف أو غيرهما، لئلا يلغو التعليق و ذكر القيد و يسمّى بالاستلزامات العقلية كحكم العقل باستلزام إيجاب الشيء وجوبَ مقدّماته و استلزام الأمر بالشيء حرمةَ ضده، و استلزام الوجود عند الوجود، و الانتفاء عند الانتفاء، فالمفاهيم أيضاً مندرجة في الاستلزامات[1].

إلى هنا تبيّن حجّية حكم العقل في المجالين :

١. مجال التحسين و التقبيح و يسمّى بالملازمات المستقلة .

٢. مجال الملازمات غير المستقلة .

و وجه تسمية الأوّل بالمستقلات و الثاني بغيرها ، هو : انّ إدراك الموضوع و الحكم في الأوّل ، راجع إلى العقل و لا يستعين في حكمه بالشرع ، بل يدرك الموضوع و يصدر الحكم ، كقولنا : العدل حسن و الظلم قبيح ، بخلاف القسم الثاني ، فإنّه في حكمه يستعين بالشرع ، فإنّ الشارع هو المعيّن للموضوع ، مثلاً يقول : إنّ الوضوء مقدمة للواجب ، و العقل يُصدر الحكم و يقول : مقدمة الواجب واجبة ، و مثله سائر الموارد .

١. لاحظ القوانين، ج ٢: ص ١ / قسم الحواشي : تعليقة السيّد علي القزويني ، المطبوعة على هامش القوانين .

٣. في مجال تنقيح المناط

إذا اقترن الموضوع في لسان الدليل بأوصاف و خصوصيات لا يراها العرف دخيلة في الموضوع و يعدّها من قبيل المثال ،كما إذا ورد في السؤال : رجل شكّ في المسجد بين الثلاث و الأربع ، فأُجيب بأنّه يبني على كذا ، فإنّ السائل و إن سأل عن الرجل الّذي شكّ في المسجد ، لكنَّ العرف يعدّ تلك القيود مثالاً ، لا قيداً للحكم ، فيعمّمُ الحكم على الرجل و الأُنثىٰ و من شكّ في المسجد و البيت .

إنّ تنقيح المناط الذي يساعد عليه الفهم العرفي ممّا لا إشكال فيه ، و لا صلة له بالقياس ؛ إذ لا أصل و لا فرع ، بل الحكم في نظر المخاطب يعمّ الرجل و الأُنثىٰ ، و الشاك في المسجد و البيت ، مرة واحدة .

و من هذا القبيل قصة الأعرابي الذي قال :

هلكتُ يا رسولَ الله ، فقال له : ما صنعت ؟ قال : وقعت على أهلي في نهار رمضان ، قال : اعتق[1] .

و العرف ربما يساعد على إلغاء القيدين التاليين و عدم مدخليتها في الحكم :

١. كونه أعرابياً .

٢. الوقوع على الأهل .

فيعمّ البدوي و القروي ، و الوقوع على الأهل و غيره ، و صيام شهر رمضان و غيره ، فيكون الموضوع: مَن واقعَ نهار شهر رمضان و هو صائم .

إنّ تنقيح المناط من المزالق للفقيه ، إذ ربما يُلغي بعض القيود باستحسان أو غيره ، مع عدم مساعدة العرف عليه ، فعليه الاحتياط التام في تنقيح موضوع الحكم و الاقتصار على ما يساعد عليه فهم العرف من إلغاء القيد ، و إن شك في مساعدة العرف على الإلغاء و عدمها ، فليس له تعميم الحكم .

و على كلّ حال ، فهذه التعميمات ، لا صلة لها بالقياس ، و إنّما هي استظهار من مفاد الدليل و استنطاقه حسب الفهم العرفي .

و هذا ما يعبر عنه في الفقه الإمامي ، بإلغاء الخصوصية ، أو مناسبة الحكم

١. صحيح مسلم/كتاب الصيام ، الحديث ١٨٧ ، و قد روي بطرق مختلفة مع اختلاف يسير في المتن .

و الموضوع ، مضافاً إلى التعبير عنه بـ" تنقيح المناط "[1].

٤. في مجال تخريج المناط

إذا قضىٰ الشارع بحكم في محل من دون أن ينصّ على مناطه ، فهل للعقل أن يستحصل مناط الحكم غير المذكور في النص حتىٰ يُعمِّم الحكم في ضوء المناط ؟

و هذا هو الأمر الرائج في فقه السنّة ، الممنوع في فقه الشيعة ، و قد ذكروا لاستخراج المناط طرقاً سبعة ، و المهم منها هو استنباط العلة عن طريق السبر و التقسيم .

و السبر في اللغة هو الامتحان ، و تقريره : أن تُحصر الأوصاف الّتي توجد في واقعة الحكم و تَصلح لأن تكون العلّة واحدة منها ، و يختبرها وصفاً وصفاً في ضوء الشروط الواجب توفّرها في العلّة ، و أنواع الاعتبار الّذي تعتبر به ، و بواسطة هذا الاختبار تُستبعد الأوصاف الّتي لا يصحّ أن تكون علّة و تُستبقىٰ الّتي يصحّ أن تكون علّة ، و بهذا الاستبعاد و هذا الاستبقاء يتوصّل إلى أنّ هذا الوصف هو العلّة .

أقول : إنّ السبر و التقسيم إنّما يوجب القطع بالمناط في موردين :

١. إذا كان المورد في وضوح المناط من مقولة تحريم الخمر ، فلو افترضنا أنّه لم يرد فيه نصّ على علّة الحكم ، فأخذ المجتهد يردّد العلّة بين كونها من العنب ، أو كونها سائلاً ، أو كونها ذا لون خاص ، أو كونها مسكراً ، و عندئذٍ يستبعد كلّ واحدة من العلل إلّا الأخيرة ، فيحكم بأنّها العلّة ، ثم يقيس كلّ مسكر عليها و هذا النوع من المناط خاص بالخمر و ما هو نظيرها في الموضوعُ ، لكن أكثر موارد القياس يفقد هذا النوع من الاطمئنان ، و أكثر من يحتج على صحة تخريج المناط يُمثل بالخمر الّذي لا يشك الإنسان بعد التأمّل في أنّ مناط تحريمها هو الإسكار ، فأين هو من سائر الموارد المبهمة ؟ !

٢. التقسيم إذا كان دائراً بين النفي و الإثبات يفيد اليقين ، كقولك : العدد إمّا زوج أو فرد ، و الحيوان إمّا ناطق أو غير ناطق ، و أمّا إذا كان بشكل التقسيم و السبر ، أي ملاحظة كل وصف خاص و صلاحيته للحكم ، فما استحسنه الذوق الفقهي يجعله

١. الإنصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج ٢: صص ٤٤٢ ـ ٤٤١ .

مناطاً للحكم ، و ما استبعده يطرحه ، فمثل هذا لا يكون مناطاً قطعياً بل ظنياً ، و هذا شيء أطبق عليه مثبتو القياس .

و في ضوء ما ذكرنا فتنقيح المناط في الموردين المذكورين من الأدلّة العقلية القطعية ، و أمّا في غيرهما فهو من الأدلّة العقلية الظنيّة ، و يشبه أن يكون نفسَ القياس مستنبط العلّة الّذي يبحث عنه في باب القياس ، و هو من الأدلّة الظنية ، و لكنّا بصدد بيان الأدلّة القطعية .

و لأجل أن يقف القارئ على أنّ تخريج المناط دليل ظني لا قطعي نأتي بمثال :

قد ورد في الحديث : « لا يُزوّج البكرَ الصغيرةَ إلّا وليُّها » ، فقد ألحق بها بعض فقهاء السنّة الثيِّب الصغيرة ، بل المجنونة و المعتوهة .

و ذلك بتخريج المناط ، و انّه عبارة عن كون المزوّجة صغيرة ناقصة العقل ، فيعمّ الحكمُ الثيّبَ الصغيرة و المجنونةَ أو المعتوهةَ لاتّحاد المناط .

و أمّا استخراج المناط فهو بالبيان التالي :

إنّ الحديث اشتمل على وصفين كلّ منهما صالح للتعليل ، و هما الصغر و البكارة ، و بما أنّ الشارع قد اعتبر الصغر علّة للولاية في المال كما قال :

﴿ وَ ابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ[1] ﴾

هذا من جانب ، و من جانب آخر ، الولاية على المال و الولاية على التزويج نوعان من جنس واحد و هو الولاية ، فتكون النتيجة أنّ الشارع قد اعتبر الصغر علّة للولاية على التزويج بوجه من وجوه الاعتبار ، فيقاس على البكر الصغيرة ، من في حكمها من جهة نقص العقل ، و هي المجنونة أو المعتوهة ، كما تقاس عليها أيضاً الثيّب الصغيرة ، و بذلك أسقطوا دلالة لفظ البكارة من الحديث على المدخلية في الحكم .

ويلاحظ عليه: أنّه من أين علم أنّ الصغر تمام الموضوع للحكم مع إمكان أن يكون جزءاً منه كما هو مقتضى اجتماعه مع البكر ؟

١. السورة النساء (٤): ٦ .

إنّ قياس باب النكاح بباب التصرف في الأموال ، قياس مع الفارق ، فإنّ العناية بصيانة مال الصغير تستدعي أن يكون الموضوع هو الصغير ذكراً كان أو أُنثى ، بكراً كان أو ثيباً ، إذ لا دخالة لهذه القيود في أمر الصيانة ، و لهذا يعمّ الحكمُ جميعَ أفراد الصغيرة ، و هذا بخلاف باب النكاح فيحتمل فيها الفرق بين الصغير البكر و الثيب ، نظير الفرق بين الكبير البكر و الثيب ، حيث ذهب جماعة إلى أنّ الأُولى أيضاً لا تزوّج إلّا بإذن الوليّ [1].

و لأجل إيضاح المقام نأتي بأمثلة أخرىٰ أفتى فقهاء السنّة فيها بناءً على تخريج المناط :

١. قياس الولاية في النكاح بالميراث

يقدّم الأخ من الأب و الأمّ على الأخ للأب في الميراث .	(المقيس عليه)
فيقدّم الأخ من الأب و الأمّ على الأخ للأب في ولاية النكاح .	(المقيس)
امتزاج الإخوة .	(المناط)

٢. قياس الجهل في المهر بالبيع

إنّ الجهل بالعوض يفسد البيع بالاتفاق .	(المقيس عليه)
فالجهل بالمهر يفسد النكاح .	(المقيس)
وجود المعاوضة و الجهل بها .	(المناط)

٣. قياس ضمان السارق بالغاصب

إنّ الغاصب يضمن إذا تلف المال تحت يده .	(المقيس عليه)
فالسارق أيضاً يضمن و إن قطعت يده .	(المقيس)
تلف المال تحت اليد العادية .	(المناط)

فانّ تخريجات المناط في هذه الموارد و عشرات أمثالها تخريجات ظنية ، و هي بحاجة إلى قيام الدليل ، و إلّا فيمكن أن يكون للميراث خصوصية غير موجودة في

١. نظام النكاح في الشريعة الإسلامية الغراء للمؤلف ، ج ١: صص ١٧٦ ـ ١٧٢ .

النكاح ، أو يكون الجهل بالعوض مفسداً في البيع دون النكاح ، لأنّ البيع مبادلة بين مالين ، بخلاف النكاح فإنّه علاقة تجمع بين شخصين ، فالعلّة هو الجهل بالعوض لا الجهل بالمهر ، و المهر ليس عوضاً ، و إن أطلق عليه العوض فإنّما هو بضرب من المجاز و الاستعارة .

التماس العلل وعرض النصوص عليها:

إنّ التماس العلل الواقعية للأحكام الشرعية من طريق العقل و عرض النصوص على العلل المزعومة و جعلها مقياساً لصحة النصوص الشرعية و بطلانها ، كان أمراً رائجاً بين فقهاء السنّة في عصر الإمام الصادق عليه السلام ، و على هذا النوع من الاصطلاح تنزّل التعبيرات الشائعة : « إنّ هذا الحكم موافق للقياس و ذلك الحكم مخالف له » ، و ليس المراد من القياس فيها ، القياس المعروف المؤلف من الأصل و الفرع و الجامع بينهما ، بل المراد : تصحيح الأحكام حسب العلل الّتي استحسنها الفقيه حسب عقله و ذوقه ، فيوصف الحكم الموافق بالصحة و المخالف بالبطلان .

و قد كان القياس بهذا المعنى مثارَ معركة فكرية واسعة النطاق على عهد الإمام الصادق عليه السلام و بعض فقهاء عصره ، و على هذا الاصطلاح دارت المناظرة التالية بين الإمام و أبي حنيفة :

روى أبو نعيم بسنده عن عمرو بن عبيد : دخلتُ على جعفر بن محمّد أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة ، فقال لابن أبي ليلى : من هذا معك ؟ قال : هذا رجل له بصر و نفاذ في أمر الدين ، قال : « لعلّه يقيس أمر الدين برأيه » إلى أن قال : « يا نعمان ، حدثني أبي عن جدّي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : أوّل من قاس أمر الدين برأيه إبليس ، قال الله تعالى له : اسجد لآدم ، فقال : أنا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين ، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس ، لأنّه اتّبعه بالقياس [1] ».

فالقياس في هذه الرواية منصرف إلى هذا المصطلح ؛ لأنّ إبليس تمرّد على الأمر

١. حلية الأولياء، ج ٣: ص ١٩٧ .

بالسجود ، لأنّه على خلاف قياسه ، لتخيّله أنّ الأمر بالسجود يقتضي أن يبتني على أساس التفاضل العنصري ، و لأجل هذا خطّأ الحكم الشرعي ؛ لاعتقاده بأنّه أفضل في عنصره من آدم ؛ لكونه مخلوقاً من نار و هو مخلوق من طين .

و على هذا الاصطلاح يبتني ما رواه أبان بقوله :

قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع امرأة، كم فيها ؟ قال : «عشرة من الإبل» ، قلت : قطع اثنين ؟ قال : «عشرون» ، قلت : قطع ثلاثاً ؟ قال : «ثلاثون» ، قلت : قطع أربعاً ؟ قال : «عشرون» . قلت : سبحان الله ! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، و يقطع أربعاً فيكون عليه عشرون ؟! إنّ هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرأ ممّن قاله ، و نقول : الّذي جاء به الشيطان ، فقال عليه السلام : «مهلاً يا أبان ! هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله انّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثُلث الدية ، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف ، يا أبان إنّك أخذتني بالقياس ، و السنّة إذا قيست محق الدين [1]».

إنّما صار أبان إلى تخطئة الخبر الّذي وصل إليه حتّى نسبه إلى الشيطان ، لأجل أنّه وجده خلاف ما حصّله و أصّله ، و هو انّه كلّما ازدادت الأصابع المقطوعة تزداد الدية ، فلمّا سمع قوله « قطع أربعاً ، قال : عشرون » قامت سورته ، إذ وجده مخالفاً للأصل الأصيل عنده ، فردعه الإمام بأنّ هذا هو حكم رسول الله صلى الله عليه وآله و انّ استنكارك قائم على الأخذ بالقياس ، و السنّة إذا قيست محق الدين ، و تصحيح الأحكام و تخطئتها حسب الموازين المتخيّلة سبب لمحق الدين ، و أنّى للعقول أن تصل إليها ؟

هذا أحد المصطلحين في القياس ، و قد صار هذا الاصطلاح مهجوراً في العصور المتأخرة ، و الرائج هو الاصطلاح التالي :

استنباط حكم واقعة ـ لم يرد فيها نصّ ـ من حكم واقعة ورد فيها نص ؛ لتساويهما في علّة الحكم و مناطه و ملاكه ، و هو دليل ظنّي خارج عن نطاق البحث ، فافهم و اغتنم .

١. الوسائل، ج ١٨ / الباب ٤٣ من أبواب ديات الأعضاء ، الحديث ١ .

التنصيص بالعلّة ليس من تنقيح المناط ولا تخريجه:

قد علمت أنّ تنقيح المناط غير تخريجه و أن الأوّل من المداليل العرفية دون الثاني ، و مع ذلك هنا قسم آخر خارج عن كلا القسمين ، و إليك البيان :

إذا كان مناط الحكم و ملاكه مذكوراً في نفس الدليل على نحو يعلم منه أنّه تمام علة الحكم لا حكمته .

فاستكشاف أحكام سائر الموارد عن طريق هذه العلة من المداليل اللفظية ، مثلاً إذا قال : الخمر حرام لأنّه مسكر ، فالحاق غير الخمر من سائر المسكرات ، بـه ليس عملاً بالقياس المصطلح بل عمل بالسنّة الشريفة و الضابطة الّتي أدلى بها الشارع .

و في الحقيقة إذا كان استخراج الحكم غير متوقف إلّا على فهم النص بلا حاجة إلى اجتهاد ، فهو عمل بالظاهر ، بخلاف ما إذا كان متوقفاً وراء فهم النص على بذل جهد ، و الوقوف على المناط ، ثم التسوية ، ثمّ الحكم ، قال سبحانه :

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ [1] ﴾

فلا نحتاج في حكم الخير الكثير إلّا إلى فهم مدلول الآية .

و لنذكر مثالاً من طريقنا :

روى محمّد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضاعليه السلام ، أنّه قال : « ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلّا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فيُنزح حتىٰ يذهب الريح و يطيب طعمه ، لأنّ له مادة [2] ».

فإنّ قوله : « لأنّ له مادة » بما أنّه تعليل لقوله : « لا يفسده شيء » يكون حجة في غير ماء البئر أيضاً ، فيشمل التعليل بـعمومه ، مـاءَ البـئر ، و مـاءَ الحـمام و العـيون و صنبّور الخزّان و غيرها ، فلا ينجس الماء إذا كان له مادة ، فالعمل عـندئذٍ بـظاهر السنّة و لا صلة له بتنقيح المناط و تخريجه ، فليس هناك أصل و لا فرع و لا انتقال من حكم الأصل إلى الفرع ، بل موضوع الحكم هو العلّة و الفروع بأجمعها داخلة تحته .

١. السورة الزلزلة : ٧ .

٢. وسائل الشيعة، ج ١ / الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٦ .

و في ضوء ما ذكرنا ، يكون العمل بالملاك المنصوص ، عملاً بظاهر السنّة لا بالقياس ، و أمّا المجتهد فعمله تطبيق الضابطة الّتي أعطاها الشارع على جميع الموارد دفعة واحدة ، فليس هناك أصل و لا فرع و لا انتقال من حكم الأصل إلى الفرع ، بل موضوع الحكم هو العلّة و الفروع بأجمعها داخلة تحته ،كما أنّه ليس من مقولة تنقيح المناط و تخريجه .

اولوية الحكم في الفرع:

إذاكان ثبوت الحكم في الفرع أولى من ثبوته في الأصل ؛ لقوة العلّة المفهومة فيه بطريق النص ، فهو حجّة على الإطلاق ، و هو أيضاً عمل بالنص لا بالقياس ،كما أنّه ليس من مقولة تنقيح المناط و تخريجه و على فرض كونه قياساً فهو حجّة عند الجميع ، نظير الاحتجاج بقوله سبحانه : ﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾[1] على تحريم الضرب ، و لا شكّ في وجوب الأخذ بهذا الحكم ، لأنّه مدلول عرفي يقف عليه كل مَن تدبّر الآية .

٥ . في مجال درك مصالح الأفعال ومفاسدها

إنّ الأحكام الشرعية عند الإمامية تابعة للمصالح و المفاسد ، فلا واجب إلّا لمصلحة في فعله ، و لا حرام إلّا لمفسدة في اقترافه ، و التشريع الإلهي منزّه عن التشريع بلا ملاك ، و نصوص الكتاب و السنّة يشهدان على ذلك :

إنّه سبحانه يُعلّلُ وجوب الاجتناب عن الخمر و الميسر بأنّ اقترافهما يورث العداوة و البغضاء و الصدّ عن ذكر الله عموماً و الصلاة خصوصاً ، يقول عزوجل :

﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ[2]﴾

كما أنّه يعلّلُ وجوب الصلاة بأنّها تنهىٰ عن الفحشاء و المنكر ، يقول سبحانه :

١. السورة الإسراء : ٢٣ .
٢. السورة المائدة (٥): ٩١ .

﴿ وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ[1] ﴾

إلى غير ذلك من الآيات الّتي تشير إلى ملاكات التشريع في الذكر الحكيم.

وكذلك الروايات فقد أكد الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام في بعض كلماته ذلك، فقال:

إنّ الله تبارك وتعالى لم يبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يُحرّم إلّا ما فيه الضرر والتلف والفساد[2].

وقال عليه السلام في وجه حرمة الدم:

إنّه يسيئ الخلق، ويورث القسوة للقلب، وقلّة الرأفة والرحمة، ولا يؤمن أن يقتل ولده ووالده[3].

وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام:

إنّ مُدْمِن الخمر كعابد الوثن، ويورث الارتعاش، ويهدم مروّته، ويَحْمِل على التجسّر على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا[4].

هذا من حيث الثبوت ممّا لا شك فيه.

إنّما الكلام في إمكان وقوف الفقيه على مصالح الأحكام ومفاسدها الّتي تدور عليها الأحكام إذا لم يرد فيها نص صحيح، فالحق هو التفصيل بين ما اتفق العقلاء على وجود المصلحة أو المفسدة في الموضوع، وما إذا لم يكن هناك اتفاق من عامّة العقلاء، بل انفرد فيه فقيه واحد، وإليك البيان:

إذا كان إدراك المصلحة إدراكاً عامّاً يتفق فيه العقلاء، كوجود المفسدة في

١. السورة العنكبوت (٢٩): ٤٥.
٢. مستدرك الوسائل، ج ٣: ص ٧١.
٣. بحار الأنوار، ج ٦٢: ص ١٦٥ / الحديث ٣.
٤. بحار الأنوار، ج ٦٢: ص ١٦٤ / الحديث ٢.

استعمال المخدّرات، والمصلحة في استعمال اللقّاح لصيانة الطفل عن الجُدَري والحصبة حيث أصبح العقلاء متفقين على وجود المفسدة والمصلحة الملزمة في ذلك، فلا مانع من أن يتخذ ما أدركه العقل من المصالح والمفاسد ملاكاً لكشف حكم الشرع، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بل أدرك فقيه واحد أو فقيهان وجود المصلحة في إنشاء حكم، فهل يصح لهما إنشاء حكم وفق ما أدركاه، ناسبين له للشريعة الإسلاميّة؟ فالجواب هو النفي، إذ من اين للعقل القطعُ بأنّ ما أدركه علةٌ، هي العلةُ التامة الّتي يدور الحكم مدارها، إذ يحتمل أن يكون هناك مانع من حكم الشرع على وفق ما أدركه العقل.

يقول المحقّق الأصفهاني:

إنّ مصالح الأحكام الشرعية المولوية الّتي هي ملاكات تلك الأحكام ومناطاتها، لا تدخل تحت ضابطة، وعليه لا سبيل للعقل بما هو إليها[1].

والحاصل: أنّه لا يصح للفقيه أن يتّخذ ما أدركه من المصالح والمفاسد ذريعة لاستكشاف الحكم الشرعي من الوجوب والحرمة حتى يكون من مصادر التشريع.

أضف إلى ذلك أنّ المصالح والمفاسد لمّا لم تكن على وزان واحد، بل ربَّ واجب يسوغ في طريق إحرازه اقتراف بعض المحرمات، لاشتماله على مصلحة كثيرة لا يجوز تركها بحال، كإنقاذ الإنسان المتوقف على استطراق أرض الغير، بلا إذنه، وربَّ حرام ذي مفسدة كبيرة لا يجوز اقترافه وإن استلزم ترك الواجب أو الواجبات، فأنّى للعقل درك درجة المصلحة والمفسدة حتّى يكون مصدراً للتشريع والحكم بالوجوب والحرمة في عامة الحالات؟

إلى هنا تم بيان المجالات الّتي للعقل فيها دور في استكشاف الحكم الشرعي.

إذا عرفت ذلك فلندخل في مقالة الأخباريّين الّتي صارت سبباً للغور في هذا البحث.

١. نهاية الدراية، ج ٢: ص ١٣٠، الطبعة الحجريّة.

٦. الحركة الأخبارية في مطلع القرن الحادي عشر

ظهرت الحركة الأخبارية في مطلع القرن الحادي عشر ، و قد شطبت على العلوم العقلية بقلم عريض ، و لم ترَ للعقل أي وزن و لا اعتبار في العلوم إلّا ماكانت مادته قريبةً من الحس ،كالحساب و الهندسة و أمثال ذلك ، و أمّا ما وراء ذلك فذهبت إلى أنّ العقل عاجز عن الإدراك الصحيح .

و قد رفع رايتَها الشيخ محمّد أمين بن محمّد شريف الأسترآبادي الأخباري (المتوفّىٰ عام ١٠٣٣ هـ) و ألّف عند مجاورته للبلدين مكة المكرّمة و المدينة المنورة ،كتابين في هذا المجال ، و هما :

١. الفوائد المكية .

٢. الفوائد المدنية .

و الأُسس الّتي قامت عليها المدرسة الأخبارية لا تعدو خمسة أُسس ، و أمّا ما وراء ذلك فإنّما هو أُمور جزئية أو راجع إليها ، و أمّا تلك الأُسس فهي عبارة عن :

١. عدم حجّية ظواهر الكتاب إلّا بعد ورود التفسير عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ، لما ورد من الأحاديث الناهية عن تفسير القرآن بالرأي أوّلاً ، و لطروّ مخصّصات و مقيّدات على عمومه و خصوصه ثانياً .

٢. نفي حجية حكم العقل في المسائل الأُصولية و عدم الملازمة بين حكم العقل و النقل ، و ان ما حكم به العقل حكم به الشرع ، لا أساس له .

٣. نفي حجّية الإجماع من دون فرق بين المحصّل و المنقول .

٤ . ادّعاء قطعية صدور كلّ ما ورد في الكتب الحديثية الأربعة من الروايات ، لاهتمام أصحابها بتلك الروايات ، فلا يحتاج الفقيه إلى دراسة أسنادها أو تقسيمها إلى الأقسام الأربعة المشهورة ،كما قام به ابن طاووس و تبعه العلّامة .

٥ . التوقّف عن الحكم إذا لم يدل دليل من السنّة على حكم الموضوع ، و الاحتياط في مقام العمل ، مثلاً التدخين الذي كان موضوعاً جديداً آنذاك يُتوقف عن الحكم فيه و يراعىٰ الاحتياط في مقام العمل بتركه .

ثم إنّ المحدّث الشيخ عبد الله بن الحاج صالح السماهيجي الذي هو أحد الأخباريين في القرن الثاني عشر ، ألّف رسالةً في المسائل الضرورية الّتي لا غنىٰ عنها

في مرحلتي الأُصول و الفروع ، و قد ذكر في تلك الرسالة الفروق بين الأُصوليين و الأخباريين ، فبلغت الأربعين [1].

و قد نقلها صاحب الروضات في ترجمة محمّد أمين مؤسس الأخبارية[2]؛ وكما قلنا فإنّ الأُسس الفارقة المهمة هي ما ذكرنا ، و إليك نقل بعض الفروق الأُخرى ، قال :

١. إن الأدلّة عند الأُصوليّين أربعة : الكتاب و السنّة و الإجماع و دليل العقل ، و لكنّها عند الأخباريين تختصر بالأوّلين ، بل بعضهم يقتصر على الثاني .

٢. الأُصوليون يجوزون العمل بالظنون في نفس الحكم الشرعي ، و الأخباريون لا يعوّلون إلّا على العلم . إلّا أنّ العلم عندهم قطعي واقعي ، و عادي و أصلي ، و هما ما وصلا عن المعصوم ، و لم يجز فيه الخطأ عادة .

٣. الأُصوليون يقسّمون الأخبار إلى الأربعة المشهورة ، و الأخباريون إلى صحيح و ضعيف .

٤ . الأُصوليون يفسّرون الأقسام الأربعة للحديث بما هو المعروف في علم الدراية ، و الأخباريون يفسّرون الصحيح بالمحفوف بالقرائن الّتي توجب العلم بالصدور عن المعصوم ، و الضعيف بما هو عارٍ عن ذلك .

٥ . الأُصوليون يحصرون الناس في صنفين : مجتهد و مقلّد ، و الأخباريون يقولون : إنّ الناس كلّهم مقلّدون للمعصوم و لا يجوز لهم الرجوع إلى المجتهد بغير حديث صحيح صريح .

إلى غير ذلك من الفروق .

و قبل الخوض في مقالة الأخباريين لابد من الإشارة إلى بعض العوامل الّتي سبّبت ظهور هذه الفرقة ؛ فإنّ تبيينها من أهم المسائل في الأدوار الفقهية الّتي تحتاج إلى دراسة مفصّلة حتّى تعكس الظروف الّتي نشأت فيها الفكرة .

و هناك فروض مختلفة نقلناها في تاريخ الفقه الإسلامي و أدواره[3]، ومن أراد التفصيل فليرجع إليه .

١. روضات الجنّات، ج ٣: ص ٢٥٠ .
٢. المصدر، ج ١: ص ١٢٧ .
٣. أدوار الفقه الإسلامي، ص ٣٨٦ .

و الذي نُظنّ أن يكون هو السبب الواقعي لظهور تلك الفرقة هو ما يلي :

سبب ظهور الفكر الاخباري:

إنّ أصحاب الصادقين عليهما السلام و مَنْ بَعدهم كانوا على قسمين ، فقد كانوا بين مُكبٍ على جمع الأخبار و قراءتها و تصحيحها و جمعها في أصل أو كتاب دون أن يستنطقوا العقل في المعارف و المسائل العقليّة و الأُصوليّة ، و بين آخذ بالنقل و العقل معاً ، و نذكر من الصنف الثاني : زرارة بن أعين ، و يونس بن عبد الرحمن ، و الفضل بن شاذان ، و غيرهم ، و كان الأكثر على الخط الأوّل ، و قد استمرّ الخطّان إلى عصر الغيبة ، فابن الجنيد و ابن أبي عقيل و من تلاهم إلى عصر الشيخ المفيد و تلميذيه المرتضىٰ و الطوسي كانوا على خط الجمع بين العقل و النقل ، و عند التعارض كانوا يقدّمون العقل القطعي على النقل الظّنيّ .

و قد امتد الخط الأوّل إلى القرن الخامس ، و بعده انحسر أمام ازدهار الخط الثاني و كانت القوة للمنهج الثاني إلى القرن العاشر .

و بهذا يُعلم المراد من "الأخباري" في لسان العلّامة و من قبله ؛ و هو الخبير بالأخبار و المدوّن و الناشر لها ، دون أن يكون هناك منهج باسم الأخبارية أمامَ منهج الآخرين ، نعم كان للطائفة الأُولى عقائد خاصة في بعض المسائل اعتمدوا فيها على بعض الروايات ، فنقلها الصدوق في كتاب العقائد و نقدها الشيخ المفيد في كتاب تصحيح العقائد .

إنّ الأمين الاسترآبادي تصور أنّ الخط الأوّل كان منهجاً منسجماً تام الأركان في عصر الأئمة و بعدهم ، ولكن غلب عليهم عصر الاجتهاد و صار الأمين بصدد إحيائه و بسطه ، و أسماه بالأخبارية ، و ألقىٰ فكرة الإحياء بصورة البرهان و نقد أُسس الأُصوليين ، ثم إنّه تكاملت الفكرة الأخبارية بعد عصر الأمين بيد تلاميذ منهجه إلى أن عاد منهجاً متكاملاً يفارق الأُصوليين في أربعين مسألة أو بضع أُصول .

و ممّا نلفت إليه النظر أنّ الأمين مؤسس هذا المنهج ممّن يؤكد على الحس و العلوم الّتي تكون مبادؤها قريبة من الحس ، و يندِّد بالعلوم النظرية الّتي تكون مبادؤها بعيدة عنه ، قائلاً : إنّ العلوم النظرية قسمان :

قسم ينتهي إلى مادّة قريبة من الإحساس ، و من هذا القسم علم الهندسة و الحساب و أكثر أبواب المنطق ، و هذا القسم لا يقع فيه الخلاف بين العلماء و الخطأ في نتائج الأفكار ، و السبب في ذلك أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة ، أو من جهة المادة ، و الخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء ، لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة ، و الخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب الموارد فيها إلى الإحساس .

و قسم ينتهي إلى مادة بعيدة عن الإحساس ؛ و من هذا القسم الحكمة الإلهية و الطبيعية و علم الكلام و علم أُصول الفقه و المسائل النظرية و الفقهية و بعض القواعد المذكورة في كتب المنطق .

ثم استشهد بوقوع الاختلافات بين الفلاسفة [1].

و العجب أنّ تلك الفكرة (الرجوع إلى الحس و الانكباب عليه) و الابتعاد عن النقل و النظر بدأت في الغرب قريباً من عصر الأمين ، حيث رفع رايتها علماء تجريبيون ، نظير ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م) ، و من البعيد أن يكون هناك صلة بين الفريقين .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى توضيح مقالة الأخباريّين حول منع العمل بالحكم المستنبط من غير الكتاب و السنّة و هي تحتمل أحد أمرين :

الأوّل : إنّهم يرفضون العمل بالمستنبط من غير المصدرين ، لأجل أنّه لا يفيد القطع بالحكم ، و أنّه لا يخرج عن دائرة الظن ، و هذا يرجع إلى منع الصغرى .

الثاني : إنّهم يرفضون العمل بغيرهما و إن أفاد القطع بالحكم ، و ذلك لعدم الملازمة بين حكم العقل و الشرع ، و الظاهر من بعض كلمات المحدّث الاسترآبادي أنّه كان يركّز على منع الصغرى و هو منع إفادة القطع حيث يقول في كتابه :

الفصل الأوّل في إبطال التمسّك بالاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى ، و يقول أيضاً في ذيل هذا الفصل : كلّ من قال بجواز التمسّك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى من محقّقي العامة و جمع من متأخري أصحابنا الخاصة اعترف

١. الفوائد المدنية، ص ١٣٠ .

بانحصار دليل جوازه بالإجماع[1]؛ إلى غير ذلك من العبارات الّتي يجدها السابر لكتابه الدالّة على أنّه بصدد منع الصغرى .

و مع ذلك فاحتمال كون النزاع كبرويّاً و هو عدم حجية القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة باقٍ بحاله ، و ذلك لأجل نفي الملازمة بين الحكمين : العقلي و الشرعي .

لو افترضنا أنّ النزاع كبروي ـ أي في حجية القطع الحاصل من الأدلّة العقلية ـ فيقع الكلام في مقام الثبوت و الإثبات، و المراد من الثبوت : إمكان النهي عن العمل به ، و المراد من مقام الإثبات : ورود النهي عنه شرعاً ، بعد ثبوت الإمكان .

و إليك الكلام في كلا المقامين :

المقام الأوّل: إمكان النهي عن العمل بالقطع

يظهر من بعض كلمات الشيخ الاعظم ، امتناع النهي عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة ؛ لانّه يعدّ تناقضاً في نظر القاطع مطلقاً ، و في الواقع عند الاصابة . لكن الحق جواز المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غيرهما ، لأنّ للشارع التصرّف في موضوع إطاعته و امتثاله ، بأن يطلب إطاعة الأحكام الّتي وصل إليها المكلّف عن طريق الكتاب و السنّة ، فإنّ لزوم الإطاعة و إن كان عقلياً ، لكن تحديد موضوعها سعة وضيقاً بيد الشارع ، فله أن يحدّد الموضوع و يخصّها بالأحكام المستنبطة من طريقيهما لا من الطرق الأخرى .

هذا هو الوجه الّذي اعتمدنا عليه ، و لكن ذهب المحقّق النائيني إلى جواز التقييد بوجه آخر و هو قاعدة "نتيجة الاطلاق و التقييد" الّتي استفاد منها في غير مورد و منها : امكان تخصيص الأحكام بالعالمين بالبيان التالي ، و حاصله : إنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم ، فلا يمكن فيه التقييد ؛ لاستلزامه الدور ، و إذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق أيضاً ، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة .

و من جانب آخر : أنّ الإهمال الثبوتي لا يعقل ، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق أو

١. الفوائد المدنية، ص ٩٠ ، الطبعة الحجريّة .

من نتيجة التقييد ، فإنّ الملاك الّذي اقتضىٰ تشريع الحكم إمّا أن يكون محفوظاً في كلتا حالتي الجهل و العلم ، فلابدّ من نتيجة الإطلاق ، و إمّا أن يكون محفوظاً في حالة العلم فقط ، فلابدّ من نتيجة التقييد ، و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلي متكفّلاً لبيان ذلك ، فلابدّ من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الإطلاق و التقييد و هو المصطلح عليه بمتمّم الجعل، فاستكشاف كل من نتيجة الإطلاق و التقييد يكون من دليل آخر ، و قد ادّعي تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل ، و أنّ الحكم مطلق في حق العالم و الجاهل ، و لكن تلك الأدّلة قابلة للتخصيص ، و قد خصّص في غير مورد ، كما في مورد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام[1].

و من هذه الموارد توجيه مقالة الأخباريين بأن يقال : إنّ الأحكام الواقعية قيّدت بنتيجة التقييد ، و هي إنّ الأحكام الشرعية ، إنّما تجب إطاعتها إذا وصلت إلى المكلّف عن طريق الكتاب و السنّة .

و يلاحظ عليه **أوّلاً**: بأنّ تقابل الإطلاق والتقييد اللحاظيّين تقابل الضدين ؛ لفرض قيامهما بلحاظ السعة و الضيق ، فكيف يكون تقابلهما تقابل العدم و الملكة ؟

و ثانياً: سلّمنا أنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة ، و لكن لا يصحّ ما رتب عليه ، و هو أنّه إذا لم يصحّ تقييد الحكم بالعلم به يمتنع إطلاقه بالنسبة إلى العالم و الجاهل به ، و ذلك لأنّ امتناع التقييد لأجل استلزامه الدور ، و هو مختص بصورة التقييد بالعالم ، فلا مانع من إطلاقه بالنسبة إلى كلتا الحالتين ، فلا يلزم من امتناع التقييد امتناع الإطلاق .

و ثالثاً: أنّ المحذور ـ على فرض قبوله ـ انّما هو في الإطلاق اللحاظي ، بأن يلاحظ المكلّف في حالتي العلم و الجهل بالحكم ، لا في الإطلاق الذاتي ، و هو كون الطبيعة متعلقةً للحكم ، أو كون ذات البالغ العاقل موضوعاً للحكم ، و هذا متحقّق في كلتا الحالتين ؛ سواء أكان هناك علم بالحكم أم لا .

فالمحذور المتصوَّر في باب الإطلاق اللحاظي غير جارٍ في الإطلاق الذاتي ، فلا وجه لعدّهما من باب واحد .

هذا كلّه حول الثبوت ، و قد عرفت إمكان المنع عن العمل بالقطع الحاصل من

١. فوائد الأُصول، ج ٣: ص ١٢ .

غير الكتاب و السنّة . بقي الكلام في المقام الثاني :

المقام الثاني: في ورود المنع عن العمل وعدمه

ذهبت الأخبارية إلى ورود المنع عن العمل بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة ، و قد استدلّوا بطوائف أربع من الروايات سيوافيك الكلام فيها .

و ربّما يستدلّ لهم بالدليل العقليّ و لنقدّم هذا القسم على الأدلّة النقلية .

الأوّل) احتمال سعة مناط الحكم عند العقل: إنّ العقل و إن كان يدرك الجهات المحسّنة و المقبّحة ، إلّا أنّه من الممكن أن تكون لتلك الجهات موانع و مزاحمات في الواقع و في نظر الشارع ، و لم يصل العقل إليها ؛ إذ ليس من شأن العقل ، الإحاطة بالواقع[1].

يلاحظ عليه: أنّ ما ذكره خلاف المفروض ، لأنّ الكلام فيما إذا حكم العقل بحكم قطعي على موضوع بما هو هو ، كقبح الظلم و خيانة الأمانة ، أو كقبح ترجيح المهمّ على الأهمّ ، و عندئذٍ لا يحتمل أن يكون للحكم مانع في الواقع أو شرط عند الشارع ، فما ذكره خارج عن محط البحث . نعم، لو احتمل العقل أحد هذه الأمور لم يحكم بحكم باتّ .

الثاني) جواز خلو الواقعة من الحكم: يجوز أن لا يكون للشارع فيما حكم فيه العقل بالوجوب أو الحرمة ، حكم أصلاً ، لا موافقاً و لا مخالفاً ، بأن تخلو الواقعة من الحكم رأساً ، و على ذلك لا حكم للشرع في الموضوع وفاقاً أو خلافاً[2].

يلاحظ عليه: أنّ احتمال خلو الواقعة من الحكم يخالف مع ما ورد عنهم عليهم السلام :

ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة.

و في حديث آخر :

أكلّ شيء في كتاب الله و سنّة نبيه أو تقولون فيه ؟ قال: بل كلّ شيء في

١. فوائد الأُصول، ج ٣، ص ٦٠ (ناقلاً عن كتاب الفصول).
٢. الفصول في علم الأُصول، ص ٣٣٧ .

كتاب الله و سنّة نبيّه (أو في الكتاب و السنّة)[1].

فكيف يمكن أن لا يكون للشارع حكم في الموضوعات الخطيرة ، و قد قال ﷺ في خطبة حجّة الوداع :

يا أيّها الناس، ما من شيء يقرّبكم من الجنّة و يباعدكم من النار، إلّا وقد أمرتكم به، و ما من شيء يقربكم من النار و يباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه[2].

ثمّ إنّ الأخباريّين استدلّوا بطوائف من الروايات الّتي زعموا دلالتها على مدّعاهم ، و إليك استعراضها تحت عناوين خاصة ليسهل للطالب الوقوف عليها ، و لم نذكر جميع الروايات لأنّها غير خارجة عن تلك العناوين .

الطائفة الأُولى: لزوم توسيط الحجّة في بيان الحكم

قامت الأدلّة على لزوم العمل بحكم يتوسط الحجّة في تبليغه و بيانه ، و لا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجّة .

و يدلّ على ذلك صحيح زرارة :

أما لو أنّ رجلاً صام نهاره، وقام ليله، وتصدّق بجميع ماله، وحجّ جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، وتكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب، ولا كان من أهل الإيمان[3].

و عن الرضا ، عن آبائه عليهم السلام ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه و آله :

من دان بغير سماع ألزمه الله ألبتة إلى الفناء[4].

١. الكافي، ج ١: صص ٦٢ ـ ٥٩ / باب الردّ إلى الكتاب و السنّة .
٢. الوسائل، ج ١٢/ الباب ١٢ من أبواب مقدّمات التجارة ، الحديث ٢ .
٣. المصدر، ج ١٨/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٣ .
٤. المصدر، ج ١٨ / الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٨ و ١٤ .

و قال أبو جعفر عليه السلام :

كلّ ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل[1].

إلى غير ذلك من الروايات .

و يلاحظ عليه: بما نوهنا به في محاضراتنا في غير مقام ، و هو أنّه كما أنّ للآيات شأن نزول ، فكذلك للروايات شأن صدور ، و كما أنّ شأن النزول يرفع الإبهام الطارئ على الآية لأجل الفصل الزماني ، فهكذا شأن الصدور بالنسبة للرواية .

و في ضوء تلك القاعدة فالرواية ناظرة إلى التابعين و الفقهاء ، كأبي حنيفة و ابن شبرمة و ابن أبي ليلىٰ و غيرهم الذين أعرضوا عن أئمة أهل البيت بتاتاً و لم يستضيؤوا بنور علومهم ، و إنّما اقتصروا على ما رواه الصحابة من المسانيد و المراسيل و الموقوفات غير الكافية في مجال الإجابة عن المسائل المستجدّة .

و أمّا فقهاء الشيعة الذين رجعوا في كلّ واقعة إلى الكتاب و السنّة و تمسّكوا بالثقلين ، غاية الأمر أخذوا بالعقل في ماله شأن الحكم على وجه القطع و البت ، فهؤلاء ليسوا من مصاديق الحديث ، لأنّهم عرفوا ولاية ولي الله فوالوه في عامّة الموارد الّتي فيها لهم حكم و بيان و جعلوا أعمالهم بدلالة الولي ، لكنّهم أخذوا في موارد بالحكم القاطع للعقل ، لا لأجل الإعراض عن أبوابهم ، بل من باب الأخذ بالحكم العقلي الّذي أيّده الأئمة في غير واحدٍ من رواياتهم .

الطائفة الثانية: ما يدلّ على عدم حجية الرأي

و هناك طائفة أُخرى تدلّ على عدم حجية الرأي ، فقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال :

إنّ المؤمن أخذ دينه عن ربّه ولم يأخذه عن رأيه[2].

و روى ابن مسكان ، عن حبيب قال : قال لنا أبو عبد الله عليه السلام :

١. المصدر، ج ١٨ / الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ١٨ و ١٤ .
٢. المصدر، ج ١٨ / الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣١ و ٢١ و ١٢ .

ما أحد أحبّ إليّ منكم، إنّ الناس سلكوا سبلاً شتّى، منهم من أخذ بهواه، و منهم من أخذ برأيه، و إنّكم أخذتم بأمر له أصل[1].

يلاحظ عليه: أنّ المراد من الرأي هو الإفتاء بغير دليل قطعي أو سنّة صحيحة بشهادة قول أبي جعفر عليه السلام:

من أفتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم[2].

و لذلك يوصف أصحاب القياس بأصحاب الرأي كأبي حنيفة و مدرسته.

روى الدميري عن بعض أصحاب أبي حنيفة أنّه سمع عن أبي حنيفة أنّه يقول:

ما جاء عن رسول الله فعلى الرأس و العين، و ما جاء عن الصحابة اخترناه، و ما كان غير ذلك فهم رجال و نحن رجال.

و عن أبي حنيفة أنّه قال:

علمنا هذا رأي و هو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن منه قبلناه[3].

و على ذلك يحمل قوله عليه السلام:

من قال بالقرآن برأيه فقد أخطأ.

أي: قال فيه قولاً غير مستفاد من كتاب و لا سنّة و لا من دليل يعتمد عليه، بل قال برأيه حسب ما يقتضيه أمره و يذهب إليه وهمه بالظن و التخمين.

و أين هذا من الإفتاء بالحكم العقلي القطعي الموافق للفطرة الإنسانية و الحكم الواضح عند العقلاء.

و الحاصل: إنّ هذه الرواية تندد بعمل أبي حنيفة؛ فإنّه لم يثبت إلّا سبعة عشر

١. المصدر، ج ١٨/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١ و ٢١ و ١٢.
٢. المصدر، ج ١٨/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١ و ٢١ و ١٢.
٣. حياة الحيوان، ج ٢: ص ١٠٣؛ الملل و النحل للشهرستاني، ج ١: ص ٣٣٨.

حديثاً من أحاديث النبي[1] و مع ذلك يبني على المقاييس و الآراء الّتي اعتمد عليها فقهه الّذي عمل به أغلبُ المسلمين .

و لذلك نرى أنّ الإمام الصادق عليه السلام يذّم أبا حنيفة و ابن شبرمة ، يقول الأخير : دخلت أنا و أبو حنيفة على جعفر بن محمّد عليهما السلام فقال لأبي حنيفة :

اتّق الله و لا تقس في الدين برأيك ، فإنّ أوّل من قاس إبليس[2].

و كذلك قال أبو جعفر عليه السلام لسلمة بن كهيل و الحكم بن عتيبة :

شرّقا وغرّبا ، فلا تجدان علماً صحيحاً إلا شيئاً خرج من عندنا أهل البيت[3].

الطائفة الثالثة: ما يدلّ على أنّ المرجع هو الكتاب والسنّة

هناك روايات تدلّ على أنّ المرجع في الأحكام هو الكتاب و السنّة ، قال أميرالمؤمنين عليه السلام :

من أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال ، ومن أخذ دينه من الكتاب والسنّة زالت الجبال ولم يزل[4].

و قال عليه السلام :

وإنّما الناس رجلان : متتبع شرعة ، و مبتدع بدعة ، ليس معه من الله برهان سنّة ، و لا ضياء حجّة[5].

يلاحظ عليه : أنّها بصدد ردّ علم مَن يعمل بكلّ ما اشتهر على ألسن الناس و إن لم يكن له دليل ، مقابلَ مَن يرجع إلى الكتاب و السنّة ، و لا صلة له بالبحث أبداً .

١. مقدّمة ابن خلدون/ فصل الحديث ، ص ٢٨٢ ، طبع دار و مكتبة الهلال .
٢. الوسائل، ج ١٨/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥ و ١٦ .
٣. المصدر، ج ١٨/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٢٥ و ١٦ .
٤. المصدر، ج ١٨/ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣١ و ٢٢ .
٥ . المصدر، ج ١٨/ الباب ١٠ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٣١ و ٢٢ .

و الحاصل : أنّ هذه الروايات الّتي حشدها صاحب الوسائل في الباب السادس و العاشر من أبواب صفات القاضي و غيرهما لا صلة لها بالمجتهدين الكبار الذين أخذوا الأُصول و الفروع عنهم عليهم السلام و أناخوا ركائبهم أمام أبوابهم عليهم السلام ، بل هي راجعة إلى المعرضين عن أبوابهم .

و قد تقدّم أنّ قسماً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام كزرارة و يونس بن عبد الرحمن و غيرهما كانوا على خط العقل مع العلم بالنقل و لم يعزلوا العقل عن منصة التشريع .

ثم إنّ للمحدث الاسترآبادي مغالطة واضحة في بعض كلماته و طالما نسمعها من أصحاب التفكيك في عصرنا هذا .

قال : إن تمسّكنا بكلامهم فقد عصمنا عن الخطأ ، و إن تمسّكنا بغيرهم لم نُعْصَم عنه ، و من المعلوم أنّ العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً و عقلاً .

يلاحظ عليه : أنّه مغالطة محضة ، فإنّ المسلم الواعي لا يعوِّض كلامهم بشيء ، إذ لا يعادله شيء ، لكن الكلام في أنّه إذا لم يوجد عنهم نص صحيح ، و لا ظاهر قويم ، فهل هنا مرجع غير الشرع ؟ فالأُصولي يجيب بالإثبات ، لكن فيما إذا كان الموضوع ممّا يصحّ أن يرجع إليه ، و الأخباري يجيب بالنفي .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی