پژوهش‌های اصولی/ زمستان ۱۳۸۲،
شمارهٔ ۶: صص ۱۰۱-۶۴

شبهات و ایضاحات حول أصول الفقه

للشيعة الإماميّة

الشيخ جعفر السبحاني

لقد قمنا بزيارة المملكة المغربيّة في مستهلّ عام ۱۴۲۵هـ، و تعرّفنا على رجال الفكر و الثقافة في تلك البلاد، من خلال إلقاء محاضرات في غير واحدة من جامعاتها، حول مواضيع مختلفة من الفقه و أصوله، و العقائد و الكلام، كان لها تأثير خاص في تحقيق التفاهم و التعارف بين الطائفتين.

و ممّا يجب ذكره: أنّي قد ألقيت محاضرة حول تطوّر أصول الفقه عند الإماميّة في جامعة القرويين في مدينة فاس بتاريخ ۴ محرّم الحرام ۱۴۲۵هـ، و ذكرت فيها التطوّر الّذي أحدثه علماء الإماميّة في علم الأُصول عبر القرون، على نحو لا يُرى نظيره في المدارس الأُخرى، و ذكرنا نماذج من تقدّم الحركة الأصوليّة، و قد أعقبت هذه المحاضرة مناقشات و استفسارات أجبنا عنها حسب ما سمح لنا الوقت بذلك.

و في اليوم الأخير من سفرنا الّذي غادرنا فيه المملكة المغربية زرنا صباحاً مؤسّسة دار الحديث الحسنيّة الّتي يديرها الدكتور أحمد الخمليشي، و قد استقبلونا بحفاوة و تكريم، و تعرّفنا هناك على عدد من الأساتذة المحترمين من أصحاب الاختصاصات المتنوّعة، و قد دار الحديث خلال هذه الزيارة حول مواضيع عديدة لا يتسع المجال لذكرها هنا.

كلّ ذلك كان بفضل ربّنا سبحانه و تعالى، فقد التقينا بشخصيّات علميّة بارزة، و لمسنا منهم حب المعرفة و الاطّلاع على مذهب الشيعة الإماميّة و التقريب بين المسلمين، و الاهتمام بالتبادل الثقافي بين الجمهوريّة الإسلاميّة و المملكة المغربيّة.

* * *

و قد وقفنا في هذه الأيام على مقال نشر في العدد الثاني من مجلّة الواضحة، الصادرة عن "دار الحديث الحسنيّة" في المغرب مؤرخ في ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م تحت عنوان أُصول الفقه عند الشيعة الإماميّة ـ تقديم و تقويم بقلم الدكتور أحمد الريسوني، الأستاذ في جامعة محمّد الخامس في الرباط.

و من حسن الحظ أنّا قد التقينا بصاحب المقام مرتين:

الأُولى: خلال إلقاء محاضرة في كلّيّة الآداب و العلوم الإسلاميّة جامعة محمّد الخامس، كان موضوعها: الفقه الإسلامي و أدواره التاريخيّة.

الثانيه: في الحفل الّذي أقيم في سفارة الجمهوريّة الإسلاميّة في المغرب لتكريم ضيفها.

و نشكر اللّه الّذي هيّأ لنا هذه اللقاءات الأخوية.

و قد قرأت المقال و وجدت أنّ المواضيع الّتي تخضع للبحث و النقاش فيه عبارة عمّا يلي:

(١) تأخّر الشيعة في تدوين علم الأصول عن السنّة.

(٢) أدلّة الأحكام عند الشيعة الإماميّة، و منها سنّة الأئمّة الاثنى عشر و الإجماع.

(٣) الإماميّة ترفض الأخذ بالقياس و الاستصلاح؛ لأنّها أدلّة ظنّيّة، و في الوقت نفسه يعملون بالظنّيّات كالعمل بأخبار الآحاد.

(٤) الإماميّة يقولون بحجّيّة الدليل العقلي بينما يرفضون القياس و هو من بديهيّات العقول و أوّليّاتها.

(٥) الإماميّة ترفض حجّيّة المصلحة؟! و لكنّهم يأخذونها بأسماء و أشكال متعدّدة.

هذه هي المحاور الّتي دار حولها مقال الدكتور الّذي مارس النقد البنّاء، و استعرض وجهة نظره بعبارات مهذّبة، و نحن نتناول تلك الأمور بالبحث و المناقشة ضمن فصول، خضوعاً لما أفاده في مقدّمة مقاله قائلاً:

على أنّني حين أضع هذا المقال في سياق التقريب و السعي نحو التفاهم، فإنّي لا أنفي حتميّة النقاش الصريح و النقد الحر المتبادل، لأنّ التقريب المنشود لا يمكن أن يبنى على المجاملة أو المحاباة، و لكنّه بحاجة إلى تحسين الظن، و تهذيب الخطاب، و تحمّل النقد بحثاً عمّا فيه من حق لقبوله، لا بحثاً ـ فقط ـ عمّا فيه من مداخل لنقضه و تسفيهه.

١. التقدّم في التأسيس أو التدوين

إنّ واقع العلم المنتشر قائم بأمرين:

(١) إلقاء الأفكار الّتي تنقدح في أذهان المؤسّسين إلى تلاميذهم.

(٢) تدوين الأفكار من قبل المؤسّسين أو تلاميذهم الّذين اقتبسوا من أضوائهم و استلهموا تلك الأفكار.

و ليس علم الأصول شاذّاً عن هذه القاعده.

إذا كانت الغاية من علم الأصول هو تعليم الفقيه كيفيّة إقامة الدليل على الحكم الشرعي، و استنطاق الأدلّة الشرعيّة لاستنباط الحكم الشرعي في الحقول المختلفة، فإنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام ـ لاسيّما الإمامين الباقر و الصادق عليهما السلام ـ هم السابقون في هذا الميدان، فقد أملوْا على أصحابهم قواعد كلّيّة تتضمّن قواعد أصوليّة تارة و قواعد فقهيّة تارة أخرى، فربّوا جيلاً كبيراً من الفقهاء في مجال الاجتهاد و الاستنباط حفلت معاجم الرجال و التراجم بأسمائهم و آثارهم.

فمن سبَر ما وصل إلينا من آثار الفقهاء في القرن الثاني و الثالث ممّن تربّوا في أحضان أهل البيت عليهم السلام، يقف على مدى رقيّهم في سلم الاجتهاد، فمن باب المثال انظر إلى ما بقي إلى هذا الوقت من اجتهادات تلاميذ الإمامين الصادقين عليهما السلام، نظير:

١. زرارة بن أعين (المتوفّى عام ١٥٠هـ) الّذي يقول في حقّه ابن‌النديم: «زرارة أكبر رجال الشيعة فقهاً و حديثاً».

٢. محمّد بن مسلم الثقفي (المتوفّى عام ١٥٠هـ).

٣. يونس بن عبدالرحمن (المتوفّى عام ٢٠٨هـ).

٤. الفضل بن شاذان (المتوفّى عام ٢٦٠هـ)، مؤلّف كتاب الإيضاح المطبوع.

إلى غيرهم من الفقهاء البارزين، الّذين تركوا تراثاً فقهيّاً مستنبطاً من قواعد أصولية و فقهيّة على نحو يبهر العقول، و قد ذكرنا شيئاً من فتاواهم و اجتهاداتهم في كتابنا[1].

و قد كانت اجتهاداتهم و استنباطاتهم في ضوء قواعد تلقّوها عن أئمّتهم عليهم السلام و استضاؤوا بنور علومهم، و قد جاءت هذه القواعد مبثوثة ضمن أحاديث موجوده في جوامعنا الحديثيّة.

و قد قام جماعة من المحدّثين بفصل هذه الروايات و جمعها في مكان واحد، نذكر منهم:

١. العلّامة المجلسي (١٠٣٧ ـ ١١١٠هـ) فقد جمعها ضمن موسوعته الكبيرة بحار الأنوار، في كتاب العقل و العلم[2].

٢. الشيخ الحر العاملي (المتوفّى ١١٠٤هـ) الّذي ألّف كتاباً مستقلّاً في هذا المضمار أسماه الفصول المهمّة في أصول الأئمّة و قد اشتمل على ٨٦ باباً أودع فيها الأحاديث الّتي تتضمّن قواعد أصوليّة و فقهيّة ممّا يبتني عليها الاستنباط.

٣. المحدّث الخبير السيّد عبدالله شبّر (المتوفّى ١٢٤٢هـ) الّذي صنّف كتاباً أسماه الأصول الأصليّة و القواعد الشرعيّة يحتوي مئة باب، و قد طبع الكتاب في ٣٤٠ صفحة.

٤. أخيرهم لا آخرهم العلّامة الفقيه السيّد محمّدهاشم الخوانساري الاصفهاني (المتوفّى ١٣١٨هـ) الّذي خاض بحار الأحاديث و صرف برهة من عمره في جمع هذا النوع من الروايات المرويّة عن أهل البيت عليهم السلام (الّتي تتضمن الأصول و القواعد الّتي يبتني عليها الاستنباط) في كتاب سمّاه أصول آل الرسول أورد فيه خمسة آلاف حديث من هذا النوع، و لو أسقطنا المتكرر منها لكان في الباقي غنى و كفاية، و هذا يشهد على تقدّم أئمّة أهل البيت عليهم السلام في تأسيس الفكرة و هداية الأُمّة إلى تلك القواعد و الأصول.

هذا و إنّ كثيراً من أئمّة الفقه كانوا سبّاقين في التأسيس لا في التدوين، و إنّما قام بالتدوين تلاميذ منهجهم، و من المعلوم أنّ الفضل للمؤسّس لا للمدوّن.

١. تاريخ الفقه الإسلامي و أدواره، ج١: صص ١٩٥-٢٠٢.
٢. بحار الأنوار، ج٢: صص ٢٦٦-٢٨٣.

هذا الإمام أبوحنيفه النعمان بن ثابت (٨٠ـ ١٥٠هـ) أحد أئمّة المذاهب الأربعة، و مؤسّس الفقه الحنفي، قد أسّس مدرسة فقهيّة توسّعت على يد تلاميذه، و أخصّ بالذكر منهم: تلميذه المعروف محمّد بن الحسن الشيباني (١٣١ـ ١٨٩هـ)، و تلميذه الآخر القاضي أبويوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (١١٣ـ ١٨٢هـ)، و هذان الفقيهان اتّصلا بأبي‌حنيفة و انقطعا إليه و تفقّها على يديه و بهما انتشر المذهب، و الفضل للمؤسّس لا للمدوّن.

و هذا هو أحمد بن محمّد بن حنبل (١٦٤ـ ٢٤١هـ) الحافظ الكبير الّذي لم يصنّف كتاباً في الفقه يُعدّ أصلاً و مرجعاً، و إنّما جمع أصوله تلميذ تلميذه «الخلّال» من الفتاوى المتشتّتة الموجودة بين أيدي الناس، و جاء من جاء بعده فاستثمرها و بلورها حتّى صارت مذهباً من المذاهب.

يقول الشيخ أبوزهرة: «إنّ أحمد لم يصنّف كتاباً في الفقه يُعدّ أصلاً يؤخذ منه مذهبه و يُعدّ مرجعه، و لم يكتب إلّا الحديث[1]».

و مع هذا فقد صقل تلاميذه مذهبه و ألّفوا موسوعة فقهيّة كبيرة، كالمغني لإبن‌قدامة.

و أمّا مسألة التدوين، فهي و إن كانت أمراً مهماً قابلاً للتقدير، لكن لا نخوض فيها، على الرغم من وجود تأليف في أصول الفقه للشيعة الإماميّة يعود تاريخها إلى نهاية القرن الثاني و أوائل القرن الثالث الهجري.

و من سبر تاريخ الحديث و الفقه و دور الأئمّة الإثني عشر و خاصّة الباقر و الصادق عليهما السلام في حفظ سنة النبي صلى الله عليه وآله و توعية الناس، يقف على أنّ حضور مجالسهم كان واسعاً جدّاً، فكان يحضر فيها فئات مختلفة من طوائف المسلمين، وكانت خطاباتهم موجهة إلى عامّة الحاضرين؛ فإنّ الفوارق الّتي نشاهدها اليوم بين السنّة و الشيعة لم تكن في عصر الإمامين عليهما السلام على حدّ يصد غير شيعتهم عن الاختلاف إلى مجالسهم و محاضراتهم، فقد كان يشهد حلقات دروسهم فريق من التابعين و تابعي التابعين، من غير فرق بين من يعتقد بإمامتهم و قيادتهم، أو من يرى أنّهم مراجع للعقائد و الأحكام.

١. ابن‌حنبل حياته و عصره/ لأبي‌زهرة، ص١٦٨.

هذا هو التاريخ يحكي أنّ حلقة درس الإمام الصادق كانت تضم عدداً كبيراً من رجال العلم، و ها نحن نذكر فيما يلي أسماء البارزين منهم:

١. النعمان بن ثابت (المتوفّى ١٥٠هـ) صاحب المذهب الفقهي المعروف، يقول محمود شكري الآلوسي في كتابه مختصر التحفة الإثني عشريّة: «هذا أبوحنيفة رضي الله عنه و هو من بين أهل السنّة كان يفتخر و يقول بأفصح لسان: لو لا السنتان لهلك النعمان، يريد السنتين اللتين صحب فيهما ـ لأخذ العلم ـ الإمام جعفر الصادق عليه السلام[1]».

يقول أبوزهرة: و أبوحنيفة كان يروي عن الصادق كثيراً، و اقرأ كتاب الآثار لأبي يوسف، و الآثار لمحمّد بن الحسن الشيباني فإنّك واجد فيهما رواية عن جعفر بن محمّد في مواضع ليست قليلة[2].

٢. مالك بن أنس (المتوفّى ١٧٩هـ) و كانت له صلة تامّة بالإمام الصادق عليه السلام، و روى الحديث عنه، و اشتهر قوله: «ما رأت عين أفضل من جعفر بن محمّد».

٣. سفيان الثوري (المتوفّى ١٦١هـ) من رؤساء المذهب و حملة الحديث و كان له اختصاص بالإمام الصادق، و قد روى عنه الحديث، كما روى كثيراً من آدابه و أخلاقه و مواعظه.

٤. سفيان بن عيينة (المتوفّى ١٩٨هـ) و هو من رؤساء المذاهب البائدة.

٥. شعبة بن الحجاج (المتوفّى ١٦٠هـ)، خرّج له أصحاب الصحاح و السنن.

٦. فضيل بن عياض (المتوفّى ١٨٧هـ)، أحد أئمّة الهدى و السنّة، خرّج له البخاري.

٧. حاتم بن إسماعيل (المتوفّى ١٨٠هـ) خرج له البخاري و مسلم، أخذ عن الصادق عليه السلام و أخذ عنه خلق كثير.

٨. حفص بن غياث (المتوفّى ١٩٤هـ) روى عن الصادق عليه السلام و روى عنه أحمد و غيره.

٩. إبراهيم بن محمّد أبوإسحاق المدني (المتوفّى ١٩١هـ) روى عن الصادق عليه السلام.

١٠. عبدالملك بن جريج القرشي (المتوفّى ١٤٩هـ).

١. مختصر التحفة، ص٨/ طبع عام ١٣٠١هـ.
٢. الإمام الصادق، ص٣٨.

هذه عشرة كاملة و من أراد أن يقف على حملة علمه و تلامذه منهجه من السنّة، فعليه بكتاب الإمام الصادق و المذاهب الأربعة» لأسد حيدر[1].

هذه نبذة ممّن استناروا بنور الصادق عليه السلام الوهّاج و انتهلوا من نميره العذب و تلقّوا عنه الفقه و الحديث كما تلقّاهما عنه غيرهم من شيعته.

٢. أدلّة الأحكام عند الإماميّة

اتّفقت الشيعة الإماميّة على أنّ منابع الفقه و مصادره لا تتجاوز الأربعة، و هي:

١. الكتاب.

٢. السنّة.

٣. الإجماع.

٤. العقل.

و ما سواها إمّا ليست من مصادر التشريع، أو ترجع إليها.

هذا هو فقيه القرن السادس محمّد بن إدريس الحلّي (٥٤٣-٥٩٨هـ) يذكر الأدلّة الأربعة في ديباجة كتابه السرائر و يُحدّد موضع كل منها، و يقول: «فإنّ الحق لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب اللّه سبحانه، أو سنّة رسوله صلى الله عليه وآله المتواتر المتّفق عليها[2]، أو الإجماع، أو دليل العقل؛ فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسائل الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسّك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه و موكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعيّة في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها و التمسّك بها[3]».

تقسيم الأدلّة إلى اجتهاديّة وأصول عمليّة:

تقسيم الأدلّة إلى اجتهاديّة و أصول عمليّة من خصائص الفقه الشيعي، و أمّا الفرق بينهما فهو: انّه لو كان الملاك في اعتبار شيء حجّة على الحكم الشرعي هو كونه أمارة للواقع و طريقاً إليه عند المعتبر فهو دليل اجتهادي كالأدلّة الأربعة، فإنّ الملاك

١. الإمام الصادق و مذاهب الأربعة، ج١: صص ٤٢١-٤٠٠.

٢. اشتراط التواتر نظريّة خاصّة لقليل من علماء الإماميّة، فالجمهور منهم يعملون بخبر العدل أيضاً.

٣. السرائر، ج١: ص٤٦.

في حجّيّتها هو ما ذكرنا، فإنّ كلّاً من الكتاب و السنّة حتّى الخبر الواحد منها طريق إلى الواقع و كاشف عنه، إمّا كشفاً تامّاً كما إذا أفاد القطع، أو كشفاً غير تام كما في خبر العدل، و على كلّ تقدير فالملاك لاعتباره حجّة هو كاشفيّته عن الواقع.

و أمّا إذا كان الملاك بيان الوظيفة و وضع حلول عمليّة للمكلّفين عند قصور يد المجتهد عن الواقع، فهو أصل عملي فالملاك لاعتبار هذا القسم من الأدلّة هو رفع التحيّر و إراءة الوظيفة عند اليأس من العثور على دليل موصل للواقع، و لذلك أُخذ في لسان حجّيّتها الجهل بالواقع و عدم توفر طريق لإحرازه، و هذه الأصول العامّة الّتي تجري في عامّة أبواب الفقه لا تتجاوز الأربعة، و هي:

١. أصالة البراءة.

٢. أصالة الاشتغال.

٣. أصالة التخيير.

٤. أصالة الاستصحاب.

و لكلّ منها مجرى خاص:

أمّا الأولى: فمجراها هو الشكّ في التكليف، فإذا كان المجتهد شاكّاً في أصل الوجوب أو الحرمة، و تفحّص عن مظانّ الأدلّة و لم يقف على دليل و حجّة على الحكم الشرعي، فوظيفته الحكم بالبراءة عن التكليف، كما إذا شكّ مثلاً في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو ما أشبهه ذلك، و الأصل له رصيد قطعي و هو:

أ) قول الرسول صلى الله عليه و آله: رفع عن أُمّتي تسعة ... و ما لا يعلمون.

ب) حكم العقل بقبح عقاب الحكيم دون بيان واصل.

و أمّا الثانية: فمجراها فيما إذا علم بالحكم الشرعي، و لكن تردّد الواجب أو الحرام بين أمرين، فيجب عليه الجمع بين الإحتمالين بالإتيان بهما عند تردّد الواجب، و الاجتناب عنهما عند تردّد الحرام. وجهه: حكم العقل بأنّ الاشتغال اليقيني بالوجوب أو الحرمة، يقتضي البراءة اليقينيّة و لا يحصل ذلك إلّا بإتيانهما أو الاجتناب عنهما.

مثلاً إذا علم بفوت صلاة مردّدة بين المغرب و العشاء، يجب عليه الجمع بينهما، أو إذا علم نجاسة أحد الإناءين من غير تعيين، يجب الاجتناب عن كليهما، تحصيلاً للبراءة اليقينيّة للتكليف المعلوم كما مرّ.

و أمّا الثالثة: فمجراها ما إذا دار حكم الشيء بين الوجوب و الحرمة، و لم يقف على دليل شرعي يوصله إلى الواقع، فالوظيفة العمليّة هي التخيير.

وجهه: انّه إذا كان كلّ من الاحتمالين متساويين، لا ترجيح لأحدهما على الآخر، يحكم العقل ـ بعد عدم امكان الجمع بينهما ـ بالتخيير في مقام العمل بأحد الحكمين.

و أمّا الرابعة: فمجراها ما إذا علم بوجوب شيء أو بطهارته، لكن شكّ في بقاء الحكم أو بقاء الموضوع، و تفحّص و لم يقف على بقائه أو زواله، فالمرجع هو الأخذ بالحالة السابقة أخذاً بقول الإمام الصادق عليه السلام: «لا يُنقض اليقين بالشكّ».

هذه هي الأصول العمليّة الأربعة الّتي استنبطها المجتهدون من الكتاب و السنّة، و ليس لها دور إلّا عند فقد النص على الحكم الشرعي، و لكلّ مجرى خاصّ، و ليس الملاك في اعتبارها كونها كاشفة عن الواقع، بل كونها مرجعاً للوظيفة الفعليّة.

تقسيم الأصول إلى محرزة وغير محرزة:

إنّ الأصول العمليّة تنقسم إلى: أصول محرزة، و أصول غير محرزة، و المراد من الإحراز، هو إحراز الواقع و الكشف عنه؛ و ذلك لأنّ بعض الأصول فيه جهة كشف عن الواقع، كشفاً ضعيفاً، لكن العقلاء لا يعتبرون في معاملاتهم و سياساتهم كونه حجّة لهذه الجهة، بل الملاك لاعتباره هو تسهيل الأمر في الحياة و وضع حلول عمليّة في ظرف الجهل و الشكّ، كما أنّ الشارع الّذي أمضاه و اعتبره حجّة في الفقه، لم يعتبره لهذه الغاية حتّى يكون أمارة عقلائيّة كخبر الثقة.

و مثّلوا لذلك بالأصول العمليّة الثلاثة:

١. الاستصحاب.

٢. قاعدة اليد.

٣. قاعدة التجاوز.

فالأوّل منها أصل عام يجري في عامّة أبواب الفقه، بخلاف الأخيرين؛ فإنّهما خاصّان ببعض الأبواب.

و ما سوى ذلك أصل غير محرز كأصالة البراءة و الاشتغال و التخيير.

هذه هي أدلّة الأحكام عند الشيعة الإماميّة، فهلمّ معي ندرس ما ذكره الأستاذ حول أدلّة الأحكام عند الشيعة؛ لنرى فيه مواقع الخطأ و الالتباس في ضوء الدراسة الصحيحة لأُصول الفقه عند الإماميّة.

١. مسلك الشيعة مسلك الغزالي:

يقول الأستاذ: جعلت الشيعة أدلّة الأحكام المعتمدة أربعة: الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل، ثم قال: و لا يخفى على الدارس أنّ هذا هو مسلك الإمام الغزالي في باب الأدلّة[١].

يلاحظ عليه: لا نظن أنّ الأستاذ يتّهم الشيعة بمتابعتهم الغزالي في حجّيّة الكتاب و السنّة، فإنّ المسلمين قاطبة يقولون بذلك، و إنّما مظنّة التهمة قولهم بحجّيّة العقل.

فنقول: هناك فرق واضح بين المسلكين: الإمامي و الغزّالي؛ فإنّ الأوّل يعتمد على التحسين و التقبيح العقليين، و الغزّالي تبعاً لإمام مذهبه يرفض ذلك و يقول: إنّ للّه عزّ و جلّ إيلام الخلق و تعذيبهم من غير جرم سابق، لأنّه متصرّف في ملكه[٢].

و العقل الّذي هو مصدر التشريع عند الإماميّة أو كاشف عن التشريع الإلهي ـ على الأصح ـ هو العقل المعتمد على حكمين ينبعان من صميم العقل.

١. التحسين و التقبيح العقليان.

٢. الملازمات العقليّة.

و أين الغزّالي و منهاج أستاذه عن القول بهما؟!

و تضافرت الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام على حجّيّة العقل قبل أن يولد الغزّالي بقرون، قال الإمام الصادق عليه السلام: «حجّة اللّه على العباد النبي، و الحجّة فيما بين العباد و بين اللّه، العقل[٣]».

و قال الإمام موسى بن جعفر عليه السلام (المتوفّى: ١٨٣هـ) مخاطباً هشام بن الحكم: «يا هشام! إنّ للّه على الناس حجّتين: حجّة ظاهرة، و حجّة باطنة؛ فأمّا الظاهرة فالرسل و الأنبياء و الأئمّة، و أمّا الباطنة فالعقول[٤]».

إنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام أعطوا للعقل أهمّيّة كبيرة، فهذا هو الإمام الباقر عليه السلام يقول: «إنّ اللّه لمّا خلق العقل استنطقه ـ إلى أن قال: ـ و عزّتي و جلالي ما خلقت خلقاً هو

١. الصفحة ٨٦ من المجلّة المذكورة.
٢. قواعد العقائد، صص ٦٠ و ٢٠٤.
٣. الكليني: الكافي، ج١: ص٢٥/ كتاب العقل و الجهل، الحديث ٢٢.
٤. الكافي، ج١: ص١٦/ كتاب العقل و الجهل، الحديث ١٢.

أحبّ إليّ منك، و لا أكملتك إلّا في مَن أُحب، أمّا إنّي إيّاك آمر و إيّاك أنهى، و إيّاك أُعاقب و إيّاك أُثيب[1]».

فكان المترقب من الأُستاذ المحترم أن لا يقضي في الموضوع إلّا بعد الإحاطة بأصول الشيعة الإماميّة.

٢. تقييم تعريفه للأدلّة الاجتهاديّة والأصوليّة العلميّة:

قد تعرّفت الفرقَ بين الأدلّة الاجتهاديّة و الأصوليّة العمليّة، و تقسيمَ الأُصول إلى أصل محرز و غير محرز.

و للأستاذ كلام في هذا الصدد نأتي به:

أ) الأدلّة الأربعة المعتمدة المشار إليها آنفاً تسمى الأدلّة المحرزة ـ الكتاب، السنّة، العقل، والإجماع ـ و يقابلها الأصول العمليّة باعتبارها تعطي حلولاً عمليّة للمكلّفين حين يتعذر عليهم إحراز الحكم الشرعي من دليله.

يلاحظ عليه: أنّه أصاب في التفريق بين الأدلّة الأربعة و الأصول العمليّة، إلّا أنّ وصف الأدلّة الأربعة بالأدلّة المحرزة خلاف المصطلح، و إنّما يوصف بها بعض الأصول، فمنها أصل محرز و منها غير محرز، كما تقدّم في كلامنا، و إنّما توصف الأدلّة الأربعة، بالأدلّة الاجتهاديّة.

ب) و يدخل ضمن هذه الأصول العمليّة جملة قواعد، أهمّها: قاعدة الاحتياط، انطلاقاً من أنّ الأصل هو شغل الذمّة بالتكليف و انّ للّه في كلّ نازلة حكماً يتعيّن الالتزام به، وقاعدة البراءة الأصليّة، انطلاقاً من أنّ الأصل براءة الذمّة من التكليف، قاعدة الاستصحاب الّتي تقضي بإبقاء ما كان على ما كان؛ انطلاقاً من أنّ اليقين لا يرتفع بالشكّ[2].

يلاحظ عليه: أنّ قاعدة الاحتياط تنطلق من العلم القطعي بنفس التكليف في الواقعة بلا تردد فيه، و الجهل بالموضوع، كما إذا علم بفوت إحدى الصلاتين المغرب أو

١. الكافي، ج١: ص١٠/ كتاب العقل و الجهل، الحديث ١.
٢. مجلّة الواضحة، ص٨٧/ بتلخيص.

العشاء، فيجب عليه قضاؤهما، و ما ذكره من المنطلق يعني: أنّ «الأصل هو شغل الذمّة بالتكليف» لا صلة له بقاعدة الاحتياط، بل أساسه هو العلم بالتكليف و الجهل بالمتعلّق.

و العجب انّه عندما يفسّر قاعدة الاحتياط عند الإماميّة، يقول: الأصل شغل الذمّة بالتكليف، و عند ما يفسّر قاعدة البراءة عندهم بقوله: الأصل براءة الذمّة من التكليف، و هذا هو نفس التناقض، فلو كان الأصل هو الاشتغال فما معنى كون الأصل هو البراءة؟!

و هذا يكشف عن أنّ الأستاذ لم يكن ملمّاً بأصول الفقه عند الإماميّة حيث ارتكب في بيانها التناقض.

كما أنّ ما ذكره من «أنّ للّه في كلّ نازلة حكماً يتعيّن الالتزام به» و جعله منطلقاً للاحتياط عجيب جداً؛ لأنّ العلم بأنّ للّه في كلّ نازلة حكماً لا يسبب الإحتياط؛ إذ من المحتمل أن يكون حكم اللّه في المورد هو الإباحة أو الكراهة، أو الاستحباب.

٣. هلّ سنّة وراء سنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

السنّة هي المصدر الثاني للعقيدة و الشريعة، سواء أكانت منقولة باللفظ و المعنى، أو كانت منقولة بالمعنى فقط، إذا كان الناقل ضابطاً في النقل.

و قد خصّ اللّه بها المسلمين دون سائر الأمم؛ فإنّهم اهتموا بنقل ما أُثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قول و فعل و تقرير، و بذلك صارت السنّة من مصادر التشريع الإسلامي.

و قد أكد أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ السنّة الشريفة هي المصدر الرئيسي بعد الكتاب، و أنّ جميع ما يحتاج الناس إليه قد بيّنه سبحانه في الذكر الحكيم أو ورد في سنّة نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم.

قال الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأُمّة إلّا أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله، و جعل لكلّ شيء حدّاً، و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه، و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً[1]».

١. الكليني: الكافي، ج١: ص٥٩/ باب الردّ إلى الكتاب و السنّة، الحديث ٢.

و قال الإمام الصادق عليه السلام: «ما مِن شيءٍ إلّا و فيه كتاب أو سنّة[1]».

و روى سماعة عن الإمام أبي الحسن موسى الكاظم عليه السلام، قال: «قلت له: أكل شيء في كتاب اللّه و سنّة نبيّه، أو تقولون فيه؟ قال: بل كلّ شيء في كتاب اللّه و سنّة نبيّه[2]».

روى أسامة، قال: «كنت عند أبي عبداللّه عليه السلام و عنده رجل من المغيريّة[3]، فسأله عن شيء من السنن؟ فقال: ما من شيء يحتاج إليه ولد آدم إلّا و قد خرجت فيه سنّة من اللّه و من رسوله، و لو لا ذلك، ما احتجّ علينا بما احتج؟

فقال المغيري: و بما احتج؟

فقال أبو عبداللّه عليه السلام: قوله: ﴿الْيَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً[4]﴾ فلو لم يكمل سنّته و فرائضه و ما يحتاج إليه الناس، ما احتجّ به[5]».

روى أبو حمزة، عن أبي جعفر، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله في خطبته في حجّة الوداع: أيّها الناس! اتّقوا اللّه ما من شيء يقرّبكم من الجنّة و يباعدكم من النار إلّا و قد نهيتكم عنه و أمرتكم به[6]».

إلى غير ذلك من النصوص المتضافرة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام من التأكيد على السنّة و الركون إليها.

أئمّة أهل البيت عليهم السلام حفظة سنن الرسول صلى الله عليه و آله:

كان النبي الأكرم صلى الله عليه و آله يقوم بأمور و مهام لها صلة بالجوانب المعنويّة ـ بالإضافة إلى إدارة دفّة الحكم ـ و هي:

١. تبيين الأحكام الشرعيّة و الإجابة عن الحوادث المستجدَّة الّتي لم يُبيّن حكمها في الكتاب و لا في السنّة الصادرة إلى يومها.

١. الكليني: الكافي، ج١: ص٥٩/ باب الردّ إلى الكتاب و السنّة، الحديث ٤.
٢. الكافي، ج١: ص٦٢/ باب الردّ إلى الكتاب و السنّة، الحديث ١٠.
٣. هم أصحاب المغيرة بن سعيد، الّذي تبرّأ منه الإمام الصادق عليه السلام.
٤. سورة المائدة (٥): الآية ٣.
٥. المجلسي: بحار الأنوار، ج٢: ص١٦٨/ ح٣.
٦. بحار الأنوار، ج٢: ص١٧١/ ح١١.

٢. تفسير القرآن الكريم و تبيين مجملاته و تقييد مطلقاته و تخصيص عموماته.

٣. الردّ على الشبهات و التشكيكات الّتي يطلقها أعداء الإسلام من اليهود و النصارى بعد الهجرة.

و من المعلوم أنّ من يقوم بهذه المسؤوليّات، سوف يُورث فقده فراغاً هائلاً في نفس هذه المجالات، و من الخطأ أن نتّهم النبي ﷺ ـ و العياذ باللّه ـ أنّه قد ارتحل من دون أن يفكّر في ملءِ تلك الثغرات المعنويّة الحاصلة برحيله.

فإذا رجعنا إلى أحاديث النبي ﷺ نقف على أنّه قد سدّ هذه الثغرات باستخلاف مَنْ جعلهم قرناء الكتاب و أعداله، و أناط هداية الأُمّة بالتمسّك بهما، و نذكر نماذج من كلماته ﷺ في هذا المجال:

١. روى ابن الأثير الجزري في جامع الأُصول عن جابر بن عبداللّه، قال: رأيت رسول اللّه ﷺ في حجّة الوداع يوم عرفة و هو على ناقته القصواء يخطب، فسمعته يقول: «إنّي تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب اللّه و عترتي أهل بيتي.»[١]

٢. و أخرج مسلم في صحيحه عن زيد بن أرقم، قال: قام رسول اللّه ﷺ يوماً فينا خطيباً بماء يُدعى خماً بين مكة و المدينة، و حمد اللّه و أثنى عليه و وعظ و ذكر، ثمّ قال: أمّا بعد، ألا أيّها الناس! فإنّما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربّي فأُجيب، و أنا تارك فيكم ثقلين: أوّلهما: كتاب اللّه فيه الهدى و النور فخذوا بكتاب اللّه و استمسكوا به فحثّ على كتاب اللّه و رغب فيه. (ثمّ قال:) و أهل بيتي أذكّركم اللّه في أهل بيتي، أذكّركم اللّه في أهل بيتي، أذكّركم اللّه في أهل بيتي[٢].

٣. أخرج الترمذي في صحيحه عن جابر بن عبداللّه الأنصاري، قال: رأيت رسول اللّه ﷺ في حجّته يوم عرفة على ناقته القصواء يخطب فسمعته، يقول: «يا أيّها الناس! إنّي قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلّوا: كتاب اللّه و عترتي[٣].

٤. أخرج الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول اللّه ﷺ: «إنّي تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر: كتاب اللّه حبل ممدود من السماء إلى

١. جامع الأُصول، ج ١: ص ٤٢٤.
٢. صحيح مسلم، ج ٢: ص ٣٢٥.
٣. سنن الترمذي، ج ٥: ص ٦٦٢/ باب مناقب أهل بيت النبي ﷺ.

الأرض، و عترتي أهل بيتي، و انّهما لن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض[1]».

و هذا الحديث المعروف بحديث الثقلين رواه عن النبي أكثر من ثلاثين صحابياً، و دوّنه ما يربو على ثلاثمائة عالم في كتبهم في مختلف العلوم و الفنون، و في جميع الأعصار و القرون، فهو حديث صحيح متواتر بين المسلمين، و قد عيّن النبي صلى الله عليه و آله ببركة هذا الحديث من يسدّ هذه الثغرات و يكون المرجع العلمي بعد رحيله و ليس هو إلّا أهل بيته.

و بهذا يتبين أن العترة عليهم السلام عيبة علم الرسول و خزنة سننه و حفظة كَلِمه، تعلموها بعناية من اللّه تبارك و تعالى كما تعلّم صاحب موسى بفضل من اللّه دون أن يدرس عند أحد، و لذلك تمنّى موسى عليه السلام أن يعلّمه ممّا عُلّم.

قال سبحانه حاكياً عن لسان نبيّه موسى عليه السلام: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً[2]﴾.

و في ضوء ذلك فليس لأئمّة أهل البيت عليهم السلام سنّة و لا تشريع، و ما أثر عنهم من قول و فعل أو تقرير، فإنّما يعتبر لكونهم حفظة سنن النبي صلى الله عليه و آله، فلا يصدرون و لا يحكمون إلّا بسنّته.

فلو قيل: إنّ قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره سنّة إنّما يراد به أنّهم تراجم سنّة النبي صلى الله عليه و آله و أقواله و أفعاله.

فما قاله العلّامة الشيخ المظفّر رحمه الله من أنّ المعصوم من آل البيت عليهم السلام يجري قوله مجرى قول النبي صلى الله عليه و آله من كونه حجّة على العباد، إنّما يريد ذلك و ما أحسن قوله «يجري مجرى قول النبي صلى الله عليه و آله»، فلو كان أئمّة أهل البيت عليهم السلام هم أصحاب سنن في عرض سنّة النبي صلى الله عليه و آله فلماذا قال «يجري قولهم مجرى قول النبي صلى الله عليه و آله»؟!

هذه عقيدة الإماميّة من أوّلهم إلى آخرهم؛ فالتشريع للّه سبحانه فقط، و النبي الأكرم صلى الله عليه و آله هو المبلّغ عن اللّه سبحانه في ما شرّعه، و أئمّة أهل البيت خلفاء رسول اللّه و حفظة سننه و تراجم كلمه، و المبلّغون عنه السنن حتّى يجسّدوا إكمال الدين في مجالي العقيده و الشريعة.

١. مسند أحمد، ج٣: ص١٤.
٢. سورة الكهف (١٨): الآيه ٦٦.

و حين قال سبحانه: ﴿الْيَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ[1]﴾ فإنّما هو لأجل نصب علي عليه السلام أوّل أئمّة أهل البيت عليهم السلام للخلافة لكي يقوم بنفس المسؤوليّات الّتي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قائماً بها طيلة أيّام رسالته، و يملأ الثغرات الّتي أعقبتها رحلته صلى الله عليه وآله وسلم غير أنّه نبي يوحى إليه، و هذا وصي حافظ لسننه.

سنّة الصحابة في مقابل سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم:

لقد تبيّن لنا أنّ الأستاذ قد عجب من وجود سنّة لأهل البيت عليهم السلام، و قد فسّرنا معنى ذلك عند الإماميّة، و قلنا: إنّه ليس للأئمّة سنّة سوى ما سنّه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و لكن أُلفت نظره إلى أنّ أهل السنّة قد قالوا بوجود سنن أُخرى بعد سنّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم، و إليك ما يشير إلى ذلك:

١. الحديث المعروف عندهم: «عليكم بسنّتي و سنّة الخلفاء المهديين الراشدين، تمسكوا بها و عضّوا عليها بالنواجذ».

يقول ابن قيم الجوزيّة في تفسير الحديث: «فقد قرن سنّة خلفائه بسنّته و أمر باتّباعها كما أمر باتباع سنّته، و هذا يتناول ما أفتوا به و سنّوه للأمّة و إن لم يتقدّم للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فيه شيء، و إلّا كان ذلك سنّة[2]».

فالرواية تدل على أنّ للصحابة سنّة كسنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فعندهم سنّة أبي بكر و سنّة عمر و سنّة عثمان و سنّة علي.

٢. روى السيوطي قال حاجب بن خليفة: شهدت عمر بن عبدالعزيز يخطب و هو خليفة فقال في خطبته: على أنّ ما سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و صاحباه فهو دين نأخذ به و ننتهي إليه، و ما سنّ سواهما فإنّا نرجئه[3].

أبعد هذه النصوص يصحّ للأستاذ أن يستغرب من وجود سنّة لأئمّة أهل البيت عليهم السلام: أعلام الهدى و مصابيح الدجى و قرناء الكتاب، و ثاني الثقلين؟

و لولا المخافة من تكدير مياه الصفاء لبسطنا القول في ذلك.

طُرق علم الأئمّة بالسنّة:

١. سورة المائدة (٥): الآية ٣.

٢. إعلام الموقعين، ج ٤: ص ١٤٠.

٣. تاريخ الخلفاء/ للسيوطي، ص ١٦٠.

قد أشرنا إلى أنّه ليس لأئمّة أهل البيت عليهم السلام سنّة خاصّة، بل هم حفظة سنن النبي صلى الله عليه و آله، و لسائل أن يسأل: ما هي طرقهم إلى سنن النبي صلى الله عليه و آله و أكثرهم لم يعاصروه و لم يسمعوها منه مباشرة، و من المعلوم أنّ النبي صلى الله عليه و آله قد عاصره الإمام علي و الإمامان الحسن و الحسين عليهما السلام، فقط؟

و الإجابة عن هذا السؤال واضحة لمن عرف أحاديث الشيعة و أنس بجوامعهم، فإنّ لهم عليهم السلام طرقاً إلى سنن النبي صلى الله عليه و آله نأتي ببعضها:

الأوّل: السماع عن رسول الله صلى الله عليه و آله

إنّ الأئمّة عليهم السلام يروون أحاديث رسول الله صلى الله عليه و آله سماعاً منه بلا واسطة أو بواسطة آبائهم، و لذلك ترى في كثير من الروايات أن الإمام الصادق عليه السلام يقول: حدّثني أبي عن زين العابدين عن أبيه الحسين بن علي عن علي أميرالمؤمنين عن الرسول الأكرم.

و هذا النمط من الروايات كثير في أحاديثهم.

فأئمّة أهل البيت عليهم السلام رووا أحاديث كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن هذا الطريق، دون أن يعتمدوا على الأحبار و الرهبان أو على مجاهيل أو شخصيّات متسترة بالنفاق.

الثاني: كتاب علي عليه السلام

كان لعلي عليه السلام كتاب خاص بإملاء رسول الله صلى الله عليه و آله و قد حفظته العترة الطاهرة عليهم السلام و صدرت عنه في مواضع كثيرة و نُقِلتْ نصوصه في موضوعات مختلفة، و قد بث الحرّ العاملي في موسوعته الحديثية، أحاديث ذلك الكتاب حسب الكتب الفقهية من الطهارة إلى الديات، و من أراد فليرجع إلى تلك الموسوعة.

و إليك شذرات من أقوال الأئمة بشأن هذا الكتاب الّذي كانوا يتوارثونه و ينقلون عنه و يستدلّون به:

قال الإمام الحسن المجتبىٰ عليه السلام: «إنّ العلم فينا و نحن أهله، و هو عندنا مجموع كلّه بحذافيره، و إنّه لا يحدث شيء إلى يوم القيامة حتّى أرش الخدش إلّا و هو عندنا مكتوب، بإملاء رسول الله و خطّ علي بيده[1]».

۱. الاحتجاج، ج۲: ص۶ ؛ بحار الأنوار، ج۸۹: ص۴۷.

و قال أبو جعفر الباقر عليه السلام لأحد أصحابه ـ أعني حُمران بن أعين ـ و هو يشير إلى بيت كبير: «يا حمران إنّ في هذا البيت صحيفة طولها سبعون ذراعاً بخطّ علي عليه السلام و إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله، لو وُلّينا الناس لحكمنا بما أنزل الله، لم نعدُ ما في هذه الصحيفة».

و قال عليه السلام أيضاً لبعض أصحابه: «يا جابر إنّا لو كنّا نحدِّثكم برأينا و هوانا لكنّا من الهالكين، و لكنّا نحدّثكم بأحاديث نكنزها عن رسول الله صلى الله عليه و آله».

و قال الإمام الصادق عليه السلام عندما سئل عن الجامعة: «فيها كلّ ما يحتاج الناس إليه، و ليس من قضية إلّا فيها حتّى أرش الخدش».

و قال الإمام الصادق عليه السلام في تعريف كتاب علي عليه السلام: «فهو كتاب طوله سبعون ذراعاً إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله من فَلَقِ فيه، و خط علي بن أبي طالب عليه السلام بيده، فيه و الله جميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة، حتّى أنّ فيه أرش الخدش و الجلدة و نصف الجلدة[1]».

و يقول سليمان بن خالد: سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «إنّ عندنا لصحيفة طولها سبعون ذراعاً، إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله؟ و خطّ عليّ عليه السلام بيده، ما من حلال و لا حرام إلّا و هو فيها حتّى أرش الخدش».

و قد كان علي عليه السلام أعلم الناس بسنّة الرسول صلى الله عليه و آله و كيف لا يكون كذلك، و هو القائل: «كنت إذا سألت رسول الله صلى الله عليه و آله أعطاني، و إذا سكت ابتدأني[2]».

الثالث: انّهم محدَّثون

لأجل إيقاف القارئ على المحدَّث في الإسلام و مفهومه نذكر شيئاً في توضيحه.

"المحدَّث" مَن تكلّمه الملائكة بلا نبوّة و رؤية صورة، أو يُلهم و يُلقىٰ في روعه شيء من العلم على وجه الإلهام و المكاشفة من المبدأ الأعلى، أو ينكت في قلبه من حقائق تخفىٰ على غيره.

١. قد جمع العلاّمة المجلسي ما ورد من الأثر حول كتاب علي في موسوعته بحار الأنوار (ج٢٦: صص ٦٦-١٨) تحت عنوان **باب جهات علومهم و ما عندهم من الكتب** (الحديث ١٢، ١، ١٠، ٢٠).
٢. المستدرك، ج٣: ص١٢٥.

فالمحدّث بهذا المعنى ممّا أصفقت الأُمّة الإسلامية عليه، بيد أنّ الخلاف في مصاديقه، فالسنّة ترى عمر بن الخطاب من المحدَّثين، و الشيعة ترى علياً و أولاده الأئمّة منهم.

أخرج البخاري في صحيحه: عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: لقد كان قبلكم من بني إسرائيل رجالٌ يكلّمون من غير أن يكونوا أنبياء؛ فإن يكن من أُمّتي منهم فعمر.[1]

و قد أفاض شرّاح صحيح البخاري الكلامَ حول المحدَّث[2].

و للمحدِّثين من أهل السنّة كلمات حول المحدَّث نأتي بملخّصها:

يقول القسطلاني حول الحديث: يجري على ألسنتهم الصواب من غير نبوة[3].

و أخرج مسلم في صحيحه في باب فضائل عمر عن عائشة عن النبي ﷺ قد كان في الأُمم قبلكم محدَّثون، فإن يكن في أُمّتي منهم أحد فإنّ عمر بن الخطاب منهم.

و قال النووي في شرح صحيح مسلم: اختلف تفسير العلماء للمراد بـ "محدَّثون" فقال ابن وهب: ملهمون، و قيل: يصيبون إذا ظنّوا فكأنّهم حُدّثوا بشيء فظنّوه، و قيل: تكلّمهم الملائكة، و جاء في رواية مكلّمون[4].

و قال الحافظ محب الدين الطبرسي في الرياض، و معنى "محدّثون" ـ و اللّه أعلم ـ أن يلهموا الصواب، و يجوز أن يحمل على ظاهره و تحدّثهم الملائكة لا لوحي، و إنّما بما يطلق عليه اسم حديث، و تلك فضيلة عظيمة[5].

و حصيلة الكلام: انّه لا وازع من أن يخصّ سبحانه بعض عباده بعلوم خاصّة يرجع نفعها إلى العامّة من دون أن يكونوا أنبياء، أو معدودين من المرسلين، و اللّه سبحانه يصف مصاحب موسى بقوله: ﴿فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً من عِنْدِنا وَعَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنّا عِلْماً﴾ و لم يكن المصاحب نبيّاً، بل كان وليّاً من أولياء اللّه سبحانه و تعالى بلغ من العلم و المعرفة مكانةً، دعت موسى ـ و هو نبيّ مبعوث بشريعة ـ إلى القول: ﴿هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمّا عُلِّمْتَ رُشْداً[6]﴾.

١. صحيح البخاري، ج۴: ص ٢٠٠، باب مناقب المهاجرين و فضلهم، دار الفكر، بيروت.
٢. لاحظ: إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري/ للقسطلاني، ج٦: ص٩٩.
٣. ارشاد الساري في شرح صحيح البخاري، ج٥: ص ۴٣١.
۴. شرح صحيح مسلم/ للنووي، ج١٥: ص١٦٦، ط دار الكتاب العربي ـ بيروت.
٥. الرياض النضرة، ج١: ص١٩٩.
٦. سورة الكهف (١٨): الآيه٦٦.

و يصف سبحانه و تعالى جليس سليمان ـ آصف بن برخيا ـ بقوله:﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الكِتابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمّا رَآه مُسْتَقِرّاً عِنْدَهُ قالَ هذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي[1]﴾.

و هذا الجليس لم يكن نبيّاً، و لكن كان عنده علم من الكتاب، و هو لم يحصّله من الطرق العاديّة التي يتدرّج عليها الصبيان و الشبان في المدارس و الجامعات، بل كان علماً إلٰهياً أُفيض عليه لصفاء قلبه و روحه، و لأجل ذلك ينسب علمه إلى فضل ربّه و يقول:﴿هذا من فضل ربّي[2]﴾

و الإمام على و الأئمّة من بعده، الذين أُنيطت بهم الهداية في حديث الثقلين، ليسوا بأقلّ من مصاحب موسى عليه السلام، أو جليس سليمان، فأي وازع من أن يقفوا على سنن النبي صلى الله عليه و آله عن طريق الإشراقات الإلهية.

الرابع: الاستنباط من الكتاب و السنّة

هذا هو الطريق الرابع، فقد كانوا عليهم السلام يستدلّون على الأحكام الإلهية بالكتاب و السنّة بوعي متميز يبهر العقول و يورث الحيرة، و لولا خشية الإطالة في المقام لنقلنا نماذج كثيرة من ذلك، و نكتفي هنا بانموذج واحد و هو: قُدِّم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحد، فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: الإيمان يمحو ما قبله، و قال بعضهم: يُضرب ثلاثة حدود، فكتب المتوكّل إلى الإمام علي الهادي عليه السلام[3] يسأله، فلمّا قرأ الكتاب، كتب ما حاصله: يجري عليه الحدّ حتّى يموت، فأنكر الفقهاء ذلك، فكتب إليه يسأله عن العلة. فكتب عليه السلام:

﴿بسم اللّه الرحمن الرحيم * فَلَمّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنّا بِاللّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنا بِما كُنّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمانُهُمْ لَمّا رَأَوْا بَأْسَنا سُنَّةَ اللّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبادِهِ وَخَسِرَ هُنالِكَ الْكافِرُون[4]﴾

۱. سورة النمل (۲۷): الآیه ۴۰.
۲. الانصاف في مسائل دام فيها الخلاف، ج۲: صص ۳٦٦-۳٦٥.
۳. الإمام العاشر و هو علي بن محمّد بن علي بن موسى بن جعفر الصادق عليهم السلام.
۴. سورة غافر (۴۰): الآيات ۸۵-۸۴.

فأمر به المتوكل فاجرى عليه الحدّ[1].

إنّ الإمام الهادي ببيانه هذا شقّ طريقاً خاصّاً لإستنباط الأحكام من الذكر الحكيم، طريقاً لم يكن يحلم به فقهاء عصره، وكانوا يزعمون أنّ مصادر الأحكام الشرعيّة هي الآيات الواضحة في مجال الفقه الّتي لا تتجاوز ثلاثمائة آية، و بذلك أبان للقرآن وجهاً خاصّاً لدلالته، لا يلتفت إليه إلّا من نزل القرآن في بيته، و ليس هذا الحديث غريباً في مورده، بل له نظائر في كلمات الإمام و غيره من آبائه و أبنائه عليهم السلام.

هذه إلمامة عابرة في بيان طرق أهل البيت عليهم السلام إلى النبي صلى الله عليه و آله.

فما روي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حول علمهم بالسنّة فانما هو ناظر إلى ما سبق ذكره.

سُئل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: أكل شيء في كتاب الله و سنّة نبيه، أو تقولون فيه؟ فقال: «لا، بل كل شيء في كتاب الله و سنّة نبيّه[2]».

فالإمام يريد بالسنّة ما ذكرنا (مصادرها و طرقها) لا خصوص السنّة الموجودة في أفواه الناس و على ألسنتهم، و إن كان ربّما يلتقي علمهم بالسنن بما رواه الناس عن النبي صلى الله عليه و آله في بعض المواضيع.

هذه الرواية العابرة توقفنا على مدى ما تلقاه الأئمة عليهم السلام من سنن النبي، أفبعد هذا يصح أن نعتمد على ما رواه البخاري عن أبي جحيفة الّذي قال: قلت لعلي: عندكم كتابٌ؟ قال: لا إلّا كتاب الله، أو فهم أُعطيه رجُلٌ مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل و فكاك الأسير و لا يُقتل مسلم بكافر[3].

كيف لا يكون عند علي عليه السلام كتاب يجمع فيه سنن النبي صلى الله عليه و آله و هؤلاء هم أبناء علي عليه السلام ينقلون عنه و يعتمدون عليه؟!

و العجب ماورد في هذه الرواية من أنّ الصحيفة الّتي كان يحتفظ بها علي لم تشتمل إلّا على جمل محدودة، فلو لم يكن عند علي و أبنائه المعصومين إلّا ما جاء في هذه الرواية، فمن أين هذه العلوم الموروثة عنه و عن أبنائه الصادقين الّتي بهرت العقول؟!

١. مناقب آل أبي طالب، ج ۴: ص ۴۰۵.
٢. الكافي، ج ١: ص ٦٢/ باب الردّ إلى الكتاب و السنّة، الحديث ١٠.
٣. صحيح البخاري، ج ١: ص ٦۴/ باب كتابة العلم، الحديث ۵۲.

كيف لا يكون عند عليعليه السلام سوى ما في هذه الصحيفة أو ما في ألسن الناس مع أنّ المسلَّم عند الفريقين أنّ علياً كانت عنده علوم و أسرار لم تكن عند غيره، وكان الصحابة يرجعون إليه في المشاكل و المسائل العويصة، فهذا عمر بن الخطاب و سائر الخلفاء كانوا يرجعون إليه و يسألونه، كيف لا و هو باب مدينة علم النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

و قد قام زميلنا الجليل المغفور له الشيخ علي الأحمدي[1] بجمع ما ورد في كتاب عليعليه السلام ممّا هو مبثوث في الجوامع الحديثية و رتّبه على ٢٦ باباً، و ما جمعه إنّما هو غيض من فيض و قليل من كثير ممّا كان في الأصل.

٤. تقييم الإجماع عند الإماميّة

عدّ الأُصوليون الإجماع أحدَ الأدلّة الشرعية، غير أنّهم اختلفوا في ملاك الحجّيّة، فالمحقّقون من السنّة قالوا: إنّ الإجماع يجب أن يكون مستنداً إلى دليل شرعي قطعي أو ظنّي كالخبر الواحد و المصالح المرسلة و القياس و الاستحسان.

فلو كان المستند دليلاً قطعيّاً من قرآن أو سنّة متواترة، يَكون الإجماع مؤيّداً معاضداً له[2]، و لو كان المستند دليلاً ظنّيّاً، فيرتقي الحكم بالإجماع من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع و اليقين، و مثله إذا كان المستند هو المصلحة أو دفع المفسدة، فالإتّفاق على حكم شرعي ـ استناداً إلى ذلك الدليل ـ يجعله حكماً شرعيّاً قطعيّاً إلهيّاً و إن لم ينزل به الوحي[3].

و في ضوء ذلك، فالإجماع عند أهل السنّة من مصادر التشريع في عرض الكتاب و السنّة، لكن بشرط أن يكون الحكم مستنداً إلى دليل ظنّي، فعندئذ يجعله إجماع العلماء حكماً قطعيّاً.

و أمّا عند الشيعة، فالإجماع بما هو هو ليس من مصادر التشريع، و انّما يكشف عن وجود الدليل، فالاتّفاق مهما كان واسعاً، لا يؤثر في جعل الحكم شرعيّاً إلهيّاً، و انّما المؤثر في ذلك المجال، نزول الوحي به فقط.

١. مكاتيب الرسول، ج٢: صص ٣١٣-١٣٥.
٢. لا يذهب عليك أنّه إذا كان في المورد دليل قرآني أو سنّة متواترة، فلا حاجة للتأييد و التعضيد، و الأولى أن نخص مورده بما إذا لم يكن في مورده إلّا دليل ظنّي.
٣. الوجيز في أُصول الفقه/ لوهبة الزحيلي، ص٤٩.

نعم للإجماع دور في كشف الدليل الأعم من القطعي و الظنّي، و قد اختلفوا في كيفية كشفه إلى أقوال يجمعها أمران:

١. استكشاف الدليل بالملازمة العادية بين فتوى المجمعين و قول الإمام.

٢. كشف الإجماع موافقة الإمام عليه السلام لكونه من جملة المجمعين.

أمّا الثاني فمشروط بشرطين:

أ) ان يكون الإمام ظاهراً لا غائباً.

ب) أن تتوفر الحرية في الفتوى و يكون للإمام حرّية تامّة في إظهار رأيه، و مثل ذلك لم يتّفق في عصر الحضور إلّا في فترة قليلة، و هي الّتي عاصرها الإمامان الصادقان: الباقر و الصادق عليهما السلام، و بسبب عدم توفر هذين الشرطين في عصر الأئمّة لم يلتفت إليهما إلّا القليل من العلماء، و إنّما المهم استكشاف وجود الدليل عن إجماع المجمعين بأحد الطريقين التاليين:

أ) تراكم الظنون مورث لليقين بالحكم الشرعي؛ لأنّ فتوى كلّ فقيه و إن كانت تفيد الظن، إلّا أنّها تعزز بفتوى فقيه ثانٍ فثالث، إلى أن يحصل للإنسان من إفتاء جماعة بحكم، القطع بالصحّة؛ إذ من البعيد أن يتطرق البطلان إلى فتوى هؤلاء الجماعة.

ب) الإجماع كاشف عن دليل معتبر.

إنّ حجّيّة الإجماع ليس لأجل إفادته القطع بالحكم، بل لأجل كشفه عن وجود دليل معتبر وصل إليهم و لم يصل إلينا، و هذا هو الّذي اعتمد عليه صاحب الفصول، و عدّة من المتأخرين.

قال صاحب الفصول: سنكشف قول المعصوم عن دليل معتبر باتّفاق علمائنا الّذين كان ديدنهم الانقطاع إلى الأئمة في الأحكام و طريقتهم التحرّز عن القول بالرأي و الاستحسان[1].

قراءة صاحب المقال للإجماع عند الشيعة:

إنّ الدكتور أحمد الريسوني ـ حفظه اللّه ـ بعد أن ذكر أنّ الإجماع عند الشيعة ليس حجّة بما هو هو، و انّما ملاك حجّيّته كشفه عن الدليل، حاول أن يطبق نظريّة أهل السنّة على نظريّة الشيعة، فقال:

١. الفصول في علم الأُصول/ للشيخ محمّدحسين الحائري.

وهذا القول في حقيقة الإجماع و حقيقة حجّيته ليس بغريب على أُصوليي السنّة، فهو بعض ما يتضمّنه قولهم:«الإجماع لابدّ فيه من مستند»، ثم ذكر كلام إمام الحرمين و الشريف التلمساني[1].

و ما استنتجه من التوفيق بين النظريّتين عمل مشكور عليه، إلّا أنّنا نشير إلى أنّهما ليستا متحدتين بالشكل الّذي ذكره الأستاذ، و انّما هما متّحدتان في شيء و مختلفتان في شيء آخر.

١. تشتركان في أنّ إجماع المجمعين لابدّ أن يكون على أساس دليل، و لا يصح إفتاؤهم بلا دليل.

٢. و تختلفان في أنّ للإجماع ـ عند أهل السنّة ـ دوراً في إضفاء المشروعيّة على الحكم المجمع عليه، بحيث يجعله حكماً ـ كسائر الاحكام الواردة في الكتاب و السنّة ـ سواء أصحّ المستند الظنّي في الواقع أم لم يصح، و كأنّ الإتّفاق، عمليّة كيمياويّة تقلب النحاس ذهباً، إمّا مطلقاً و في عامّة الموارد، أو فيما إذا كان مستند الإجماع، مثل القياس و المصالح و المفاسد العامّة، و هذا ليس شيئاً خفياً على من له إلمام بأُصول الفقه لدى السنّة، و قد وقفت على كلام الفقيه المعاصر «وهبة الزحيلي» حتى أنّ الكاتب صرح بذلك في مقاله الّذي يقول فيه:

«و قد يكون إجماعهم ناشئاً عن قياس ظنّي في أصله، و لكن الإجماع على الحكم أضفى عليه صواباً و يقيناً[2] لا يحتمل الشك.

و قد يكون الإجماع منعقداً عن نظر استصلاحي سديد، و من خلال الإجماع عليه تأكّدت موافقته القطعية للشرع و للمصالح الّتي اعتبرها.

هذا الّذي عليه السنّة، و أمّا الشيعة فهم عن بكرة أبيهم، لا يقيمون للإجماع دوراً سوى الكشف عن الدليل: القطعي أو الظنّي، و ليس له دور في إضفاء الصواب على الدليل و المشروعيّة على الحكم ـ لو فرض عدم صحّته ـ فلذلك ليس الإجماع بما هو هو، من مصادر التشريع.

نقد الإجماع الدخولي:

١. الصفحة ٩١ من المجلّة المذكورة.

٢. أمّا اليقين فنعم، و أمّا الصواب فلا، فيما إذا كان غير صحيح.

قد عرفت أنّ ملاك حجّيّة الإجماع هو كشفه عن الدليل بأحد الوجهين التاليين:

أ) كشفه عن دخول الإمام في المجمعين.

ب) كشفه عن وجود الدليل و الحجّة.

أمّا القسم الأوّل فقد عرفت اختصاصه بعصر الحضور، لكن بشرط أن تسود الحرية عامّة أهل الفتوى في البلد الّذي يقيم فيه المعصوم، كالمدينة المنوّرة، كما كان ذلك في بعض الأعصار أيّام نشوب الصراع بين الأمويين و العباسيين.

فلو وصل إلينا أنّ كلّ من يؤخذ عنه الفتوى في المدينة أفتوا بحكم من الأحكام و لم يشذّ منهم أحد، نكشف اتّفاق الإمام الباقر و الصادق معهم؛ لأنّ لسان الإجماع هو كلّ من يؤخذ عنه الفتوى، و هما من أبرز مَنْ يؤخذ منهم الفتوى.

و في ضوء ذلك نقف على مدى صحّة رأي الأستاذ حول الإجماع الدخولي. قال: «و لست أدري كيف استساغ علماء الإماميّة و أذكياؤهم هذا التناقض الواضح، إذ يعتبرون الإجماع كاشفاً عن قول المعصوم، ثم يشترطون دخول هذا المعصوم؟ و إذا دخل المعصوم في الإجماع ـ بحيث كان قوله معروفاً و ثابتاً ـ فأي كشف بقي للإجماع أن يقوم به؟ ثمّ إذا كان قول المعصوم حجّة في ذاته فأي حاجة و أي قيمة للإجماع مع ثبوت قول المعصوم؟ (الصفحة ٩٣).

و يلا حظ عليه: أنّه تصوّر أنّ الإجماع الدخولي عبارة عن معرفتنا بدخول الإمام شخصيّاً ضمن المجمعين فرتّب عليه ما رتب، حيث قال: «فعند ذلك أي كشف بقي للإجماع أن يقوم به».

و بعبارة أُخرى: تصوّر انّ الإجماع الدخولي عبارة عن رؤية الإمام شخصيّاً بين المجمعين، أو سماع صوته بينهم، أو ثبوت تواجده بين المجمعين بخبر قطعي، فعند ذلك قال: «فأي دور يبقى للإجماع بعد معرفة الإمام».

و لكن خفي عليه واقع هذا القسم من الإجماع، فالمراد به ما إذا ثبت بخبر قطعي، أنّ علماء المدينة و كلّ من يؤخذ عنه الفتوى، اتّفقوا على حكم من الأحكام الشرعية، و كان أهل البيت يتمتّعون بالحريّة لإظهار رأيهم و إبداء ما عندهم، فعند ذلك نستكشف دخول الإمام المعصوم في المجمعين و تواجده بينهم على نحوٍ لولا هذا الإجماع و الاتّفاق بالنحو الّذي عرفت، لم يكن لدينا طريق لمعرفة قول الإمام، و عندئذ يكون للإجماع دور الكشف عن دخوله فيهم.

و بذلك تقف على ما هو المقصود للمحقّق حيث قال: «فلو خلت المائة من علمائنا من قوله، لماكان حجّة، و لو حصل في اثنين كان قولهما حجة».

إنّ الممعن في كلامه من أوّله إلى آخره يقف على أنّ الغاية من هذا المقال، هو التركيز على أنّ حجّية الإجماع، لأجل وجود الإمام بين المجمعين إمّا دخولاً، أو كشفاً عن دليل وصل إلى يد المجمعين عنهم عليهم السلام فجاء قوله كمثال يبين مقصده.

٥. خبر الواحد والقياس ظنّيان فلماذا التفريق بينهما؟

قد عجب الدكتور أحمد الريسوني من تفريق الإماميّة بين خبر الواحد و القياس في الحجيّة قائلاً: إنهما ظنّيان، فلماذا فرّقت الإماميّة بينهما و قالوا بحجية الأوّل دون الثاني؟ وقد أطال الكلام في ذلك، و ما ذكرناه لبّ إشكاله، و لإيضاح المقام نقدم أُموراً:

الأمر الأوّل: اتّفقت الأُمّة الإسلامية على أنّ البدعة أمر محرم كتاباً و سنّة و إجماعاً و عقلاً، و هي عبارة عن: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين، هذا من جانب.

و من جانب آخر، أنّ الاعتماد على الظن ـ الّذي لم يقم على حجّيته دليل قطعي من الشارع ـ و الإفتاء على و فقه و الالتزام بأنّ مؤدّاه حكم اللّه تعالى في حقّه و حقّ غيره، هو نفس البدعة و من مصاديقها، فبضم الثاني إلى الأوّل يتشكّل قياس منطقي يُنتج حرمة العمل بالظنّ الّذي لم يقم الدليل القطعي على حجّيته، فتكون صورة القياس كالتالي:

العمل بالظن الّذي لم يقم على حجّيته دليل شرعي بدعة في الدين.

البدعة في الدين حرام بالاتّفاق.

فتكون النتيجة:

العمل بالظن الّذي لم يقم على حجّيته دليل شرعي حرام بالاتّفاق.

و على ضوء هذا تقول الإماميّة بأنّ الضابطة الكلّية في العمل بكلّ مالم يقم دليل على حجّيّته، سواء أكان مفيداً للظن أو لا، هي المنع؛ لكونه تشريعاً قولياً و بدعة فعلية و عملية، و تقوّلاً على اللّه بغير علم.

نعم لو قام الدليل القطعي على حجّيّة ظن مثلاً في مورد أو موارد، يؤخذ بهذا الظن بحكم الشرع ؛ لأنّه يكون العمل عندئذ بإذن الشارع و أمره فيخرج عن الضابطة الكلّيّة:«العمل بالظن الّذي لم يقم دليل شرعي على حجّيّته: بدعة».

الأمر الثاني: ذهب جمهور الإماميّة إلى خروج عدّة من الظنون عن الضابطة خروجاً عن الموضوع لا خروجاً عن الحكم، و هي الظنون الّتي قام الدليل على حجّيتها، و لأجل ذلك توصف بالظنون العلمية، أي إنّها ظنون، و لكن دلّ الدليل العلمي على جواز العمل بها و هي عبارة عن:

١. خبر الواحد إذا أخبر عن حسٍّ.

٢. حجّيّة الظواهر على القول بأنّها ظنّيّة الدلالة.

٣. الإجماع المنقول بخبر الواحد ـ في مقابل الإجماع المحصّل ـ إذا كشف نقل الإجماع عن وجود دليل معتبر عند المجمعين إلى غير ذلك.

هذا هو رأي جمهور الإمامية، نعم قد خالف في حجّيّة خبر الواحد قليل من المتقدّمين كالسيّد المرتضى و القاضي ابن البرّاج و أمين الإسلام الطبرسي و ابن إدريس الحلّي رضي اللّه عنهم.

ثمّ إنّ القائلين بالحجّيّة ألّفوا في ذلك المجال كتباً و رسائل أجابوا فيها عن شبهات النافين، شأن كلّ مسألة نظريّة لا تخلو من مخالف.

هذا إجمال الكلام حول حجّيّة خبر الواحد الّذي عليه بناء العقلاء، و عليه تدور رحى حياتهم و معاشهم بالشروط المذكورة في محلّها.

و أمّا القياس فقد رفضه علماء الإماميّه عن بكرة أبيهم إذا كان مستنبطَ العلّة؛ لأجل أنّ القياس مفيد للظن، و الضابطة الكلّيّة في الظن حرمة العمل به ما لم يقم دليل على حجّيّته.

ثمّ إنّهم استثنوا من حرمة العمل بالقياس موارد أبرزها ما يلي:

١. إذا كانت العلة منصوصة من جانب الشرع كأن يقول: الخمر حرام لكونه مسكراً، فيحكم بحرمة كلّ مسكر.

قالو: إنّ ذلك في الحقيقة ليس عملاً بالقياس، و إنّما هو عمل بالسنّة، أي عموم العلّة كما لا يخفى.

٢. القياس الأولويّ، فإذا قال الشارع:﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ[١]﴾ يفهم منه حرمة الشتم و الضرب بطريق أولى، لحصول القطع و العلم بالحكم.

ثم إنّ رفض الإمامية العمل بالقياس في مجال مستنبط العلة، لأجل أنّ استخراج علّة الحكم بالسبر و التقسيم مظنة للاشتباه، و ذلك بالبيان التالي:

أوّلاً: نحتمل أن يكون الحكم في الأصل معللاً عند اللّه بعلّة أُخرى غير ما ظنّه القائس، مثل كونه صغيراً أو قاصر العقل، في قوله:«لا يُزوّج البكرَ الصغيرةَ إلّا وليّها» حيث ألحق بها أصحاب القياس الثّيبَ الصغيرة، بل المجنونةَ و المعتوهةَ، و ذلك بتخريج المناط و انّه هو قصور العقل و ليس للبكارة مدخلية في الحكم، فهل يمكن ادّعاء القطع بذلك، و قد قال سبحانه:﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً[٢]﴾؟!

إنّ الإنسان لم يزل في عالم الحسّ تنكشف له أخطاؤه، فإذا كان هذا حال عالم المادة الملموسة، فكيف بملاكات الأحكام و مناطاتها المستورة عن العقل إلّا في موارد جزئية كالإسكار في الخمر، أو إيقاع العداء و البغضاء في الميسر، أو إيراث المرض في النهي عن النجاسات؟ و أمّا ما يرجع إلى العبادات و المعاملات، خصوصاً فيما يرجع إلى أبواب الحدود و الديات فالعقل قاصر عن إدراك مناطاتها الحقيقية و إن كان يظن شيئاً.

قال ابن حزم: و إن كانت العلّة غير منصوص عليها، فمن أيّ طريق تُعرف و لم يوجد من الشارع نصّ يبيّن طريق تعرّفها؟ و تركُ هذا من غير دليل يعرّف العلّة، ينتهي إلى أحد أمرين: إمّا أنّ القياس ليس أصلاً معتبراً، و إمّا أنّه أصل عند اللّه معتبر، و لكن أصل لا بيان له، و ذلك يؤدي إلى التلبيس، و تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً، فلم يبق إلّا نفي القياس.

ثانياً: لو افترضنا أنّ القائس أصاب في أصل التعليل، و لكن من أين يُعلم أنّها تمام العلّة، و لعلّها جزءَ العلّة و هناك جزء آخر منضم إليه في الواقع و لم يصل القائس إليه؟

ثالثاً: احتمال أن يكون القائس قد أضاف شيئاً أجنبياً إلى العلّة الحقيقية لم يكن له دخل في المقيس عليه.

١. سورة الاسراء (١٧): الآية ٢٣.
٢. سورة الإسراء (١٧): الآية ٨٥.

رابعاً: احتمال أن يكون في الأصل خصوصيّة في ثبوت الحكم و قد غفل عنها القائس.

و لأجل وجود هذه الاحتمالات الّتي لا تنفك عن ذهن القائس، رفضت الإماميّة، العملَ بالقياس إذا كان مستنبطَ العلّة.

التفريق بين الظنّيين لماذا؟

إنّ الدكتور أحمد الريسوني ـ حفظه اللّه ـ قد أخذ على علماء الإمامية بموارد، قائلاً: إنّهم يقولون بعدم حجّية الظن و مع ذلك يعملون به في الموارد التالية:

١. الخبر الواحد.

٢. الظواهر.

٣. المرجّحات الظنّيّة عند التعارض.

٤. الأُصول العمليّة.

و إليك دراسة هذه الموارد من رؤية الدكتور و ما يمكن القول حولها، و نذكر كلامه ضمن مقاطع، قال:

١. انّ الإمامية إذ يرفضون الأخذ بالقياس والاستصلاح باعتبار أنّ إفادتهما ظنّيّة، فإنّهم يقبلون الظنّيات في كثير من أُصولهم وقواعدهم، في مقدّمها أخذهم بأخبار الآحاد؛ فإنّهم يُسلّمون بكون أخبار الآحاد لا تسلم من الظنية والاحتمال، وأذن الشرع استثناءً في اعتبارها، ويكون الإجماع لديهم على حجّيّتها[1].

أقول: هذا ملخّص كلامه، و القارىء الكريم ـ بعد الاطّلاع على ما ذكرنا من الأُمور ـ يقف على الفرق الواضح عندهم بين خبر الواحد العدل، و القياس، فإنّ الأخذ بالأوّل ليس بملاك إفادته الظن، بل لأجل قيام الدليل الشرعي على حجّيّته، و لو كان الدليل قائماً على حجّيّة القياس لأخذوا به.

و بعبارة أُخرى: انّ خبر الواحد ممّا قام الدليل القطعي على حجّيّته فصار ظناً علمياً، أي ظناً بالذات و لكن ذو رصيد علمي، بخلاف القياس إذ لم يرد عندهم دليل يثبت حجّيته لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه.

١. الصفحة ٩۴ من المجلة.

و لأجل أن يقف الأُستاذ الكريم على الفوارق بين خبر الواحد و القياس، نقترح عليه مراجعة كتابنا المعنون:«أُصول الفقه المقارن فيما لا نصَّ فيه».

٢. و من المواطن الّتي أخذوا فيها بالظنيات أيضاً قولهم بحجّيّة الظواهر، أي أنّهم يعتمدون اعتماداً أساسيّاً على ما يفهم من ظواهر النصوص، و الظواهر كما هو معلوم لا تكاد تسلم من الظنّيّة و الاحتمال[1].

أقول: إنّ العمل بالظواهر ممّا أطبق العقلاء عليه، و لا نجد بينهم من ينكر حجّيّة الظواهر، فإن رحى الحياة في المجتمع الإنساني تدور عليها، و ليس كلّ كلام، نصاً في مدلوله.

إنّ النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و أئمّة أهل البيت عليهم السلام و أصحابهم يَعلّمون الناس بظواهر كلماتهم، و المستمعون يتلقّونها حجّة شرعيّة دون أن يناقشوا في حجّيّة الظواهر.

فأين الظواهر من القياس الظني الّذي تضاربت فيه الآراء و أنكر حجّيّتَه أئمّةُ أهل البيت و لفيف من الصحابة و التابعين؟ أضف إلى ذلك قيام الدليل على حجّية الظواهر دون القياس، فهذا هو الفارق بينهما.

٣. ان الترجيحات ـ عند تعارض الخبرين ـ كلّها أو معظمها ترجيحات ظنّيّة تعليليّة و تقريبية، فقد جرى ديدنهم على ترجيح ما ظهر أنّه الأقرب إلى واقع الحكم الشرعي الحقيقي، و هذا كما لا يخفى ليس إحرازاً للحكم الشرعي بالضرورة، و انّما هو ظني و تقريب[2].

أقول: هذا هو المورد الثالث الّذي أثار عجب الأُستاذ من التفريق بينه و بين القياس و الاستحسان و أمثالهما، حيث أخذوا بالمرجّحات الظنّيّة و رفضوا القياس و الاستحسان.

و لكن الإجابة عنه واضحة، و هي قيام الحجّة على لزوم الترجيح بالمرجّحات، و قد تضافرت الأخبار الّتي ثبتت حجّيّتها على لزوم الترجيح بالمرجحات المنصوصة كموافقة الكتاب و موافقة السنّة و موافقة المشهور و غيرها.

١. الصفحة ٩٥ من المجلة.
٢. المجلة: ص٩٦.

نعم، هناك مَن يستنبط من هذه الروايات لزوم الترجيح بكلّ مرجّح و إن لم يكن منصوصاً كالشيخ الأنصاري في فرائده، و منهم من لا يقبل ذلك، و على كلّ تقدير فالفارق بين العمل بالمرجّحات و القياس و الاستحسان وجود الدليل على لزوم الترجيح بها و عدمه في القياس و الاستحسان.

و لو أنّ صاحب المقال أحاط بأُصول الفقه عند الإمامية لما أثار عجبه هذا التفريق، بل وجه اهتمامه إلى التركيز على موضوع آخر و هو طرح القياس على صعيد البحث في ضوء دراسة أدلّة المثبتين و النافين دون أن يربط العمل بالقياس بالعمل بخبر الواحد و الظواهر.

٤. وممّا أخذه الأُستاذ على الإمامية العملُ بالأُصول العملية، أعني: البراءة و الاشتغال و التخيير و الاستصحاب، فقد قال: إنّ ما يسمّونه أُصولاً عملية هي قواعد توصل إلى الظن، والرجحان، و مع ذلك أجازوا بل أوصوا بالعمل بها عند عدم الدليل الصريح[1].

أقول: أظن انّ القارىء في غنى عن تكرار الجواب؛ فإنّ الإشكال في الجميع واحد، و الجواب مثله، و هو: أنّ الفارق وجود الدليل على حجّيّة الأُصول، سواء أكانت مفيدة للظن أم لا، و من درس الأُصول العمليّة في الكتب الأُصوليّة للشيعة الإماميّة يقف على أنّهم يستدلّون عليها بطرق مختلفة من الكتاب و السنّة و الإجماع و العقل.

فكيف يقاس ذلك بالقياس الّذي تواتر النهي عن العمل به عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، و هذا هو قول الإمام الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «إنّ السنّة إذا قيست محق الدين[2]».

استدلاله على حجّيّة القياس عن طريق العقل:

إنّ الأُستاذ الفاضل يستدلّ على حجّية القياس عن طريق العقل قائلاً: إنّ الإمامية و بخاصة متأخّريهم يجعلون من الأدلّة الشرعية "الدليل العقلي"، بينما هم يرفضون القياس و هو من بديهيات العقول و أوّلياتها، يقوم على قاعدة لا ينكرها عقل و لا

١. الصفحة ٩٦ من المجلة.
٢. وسائل الشيعة: ص١٨/ الباب ٦ من أبواب صفات القاضي.

عاقل، و هي: «أنّ ما ثبت لشيء ثبت لمثله». و هذا هو العدل الّذي قامت به الأرض و السماوات و جاءت به الكتب و الرسالات.

أقول: لا شكّ أنّ العقل أحد الحجج الشرعيّة، و ذلك في مجالات خاصة، ممّا للعقل إليها سبيل، و نمثل لذلك بنموذجين:

الأوّل: إذا استقل العقل بحسن فعل بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار أو قبحه، و تجرّد في قضائه عن كلّ شيء إلّا النظر إلى نفس الفعل، يكون حكم العقل كاشفاً عن حكم الشرع، و هذا نظير استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، و حسنه معه، فيستكشف منه أنّ الشرع كذلك.

الثاني: إذا أمر المولى بشيء و استقلّ العقل بوجود الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته أو وجوب الشيء و حرمة ضده، أو امتناع اجتماع الأمر و النهي على شيء واحد بعنوانين، أو جوازه إلى غير ذلك من أنواع الملازمات، فيكشف حكم العقل عن حكم الشرع.

ففي هذين الموردين و ما يشبههما يكون العقل قاطعاً بالحسن و القبح أو الملازمة بين الوجوبين أو الحرمتين، و عند ذلك نستكشف من خلال كونه سبحانه حكيماً لا يعبث، الحكم الشرعي؛ للحسن و القبح، أو للمقدّمة و ضد الواجب.

و أمّا القياس، فهو ليس دليلاً عقليّاً قطعيّاً، و إنّما هو دليل ظنّي، بشهادة أنّه لو كان دليلاً قطعيّاً لما اختلف فيه اثنان كما لم يختلفوا في حجّيّة الخبر المتواتر أو المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم.

فإنّ إطلاق الدليل العقلي على القياس على وجه الإطلاق غير صحيح، بل يجب أن يقال: الدليل العقلي الظني؛ لأنّ الدليل العقلي ـ عند الإطلاق ـ ينصرف إلى الدليل العقلي المفيد للعلم.

الخلط بين المماثل والمشابه:

و الّذي أُلفت نظر الأُستاذ إليه هو: أنّ القياس ليس من باب المماثلة، بل من باب المشابهة، وكم هو الفرق بين التماثل و التشابه، فما ذكره من أنّ «ما ثبت لشيء ثبت لمثله» راجع إلى المتماثلين، و الفرق بينهما واضح؛ و ذلك لأنّ التماثل عبارة عن دخول شيئين تحت نوع واحد و طبيعة واحدة، فالتجربة في عدة من مصاديق طبيعية

واحدة تفيد العلم بأنّ النتيجة لطبيعة الشيء لا لأفراد خاصة، و لذلك يقولون: إنّ التجربة تفيد العلم، و ذلك بالبيان التالي:

إذا أجرينا ـ مثلاً ـ تجربة على جزئيات من طبيعة واحدة، كالحديد، تحت ظروف معينة من الضغط الجوي، و الجاذبيّة، و الارتفاع عن سطح البحر، و غيرها مع اتّحادها جميعاً في التركيب، فوجدنا أنّها تتمدد مقداراً معيناً، و لنسمّه (س)، عند درجة خاصة من الحرارة و لنسمّها (ح)، ثمّ كررنا هذه التجربة على هذه الجزئيّات، في مراحل مختلفة، في أمكنة متعدّدة، و تحت ظروف متغايرة، و وجدنا النتيجة صادقة تماماً: يتمدد الحديد بمقدار (س) عند درجة (ح)، فهنا نستكشف أنّ التمدد بهذا المقدار المعين، معلول لتلك الدرجة الخاصة من الحرارة فقط، دون غيرها من العوامل، فعندئذ يقال: «ما ثبت لشيء، ثبت لمثله» أو حكم الأمثال ـ فيما يجوز و ما لا يجوز ـ واحد.

و أمّا التشابه فهو: وقوع فردين مختلفي الطبيعة تحت صفة واحدة توجب التشابه بينهما، و هذا كالخمر و الفقاع؛ فإنّهما نوعان و بينهما تشابه في الإسكار، فلو أثبتت التجربة أنّ للخمر أثراً خاصاً، لا يمكن القول بثبوته للفقاع و النبيذ، بل لابد من التماس الدليل على المشاركة، وراء المشابهة.

و أوضح من ذلك مسألة الاستقراء، فإنّ ما نشاهده من الحيوانات البرية و البحرية، أنواع مختلفة، فلو رأينا هذا الحيوان البري و ذلك الحيوان البحري كلّ يحرك فكّه الأسفل عند المضغ ربما نحكم ـ بلا جزم ـ بذلك على سائر الحيوانات من دون أن تكون بينها وحدة نوعية أو تماثل في الحقيقة، و الدافع إلى ذلك التعدّي في الحكم هو: التشابه و الاشتراك الموجود بين أنواع الجنس الواحد، رغم اختلافها في الفصول و الأشكال، و لكن لا يمكن الجزم بالحكم و النتيجة على وجهها الكلي؛ لإمكان اختلاف أفراد نوعين مختلفين في الحكم.

و بذلك يعلم أنّ القياس عبارة عن تعميم حكم مشابه إلى مشابه، لا حكم مماثل إلى مماثل، و من المعلوم: أنّ تعميم الحكم من طبيعة إلى طبيعة أمر مشكل لا يصار إليه إلّا إذا كان هناك مساعدة من جانب العرف لإلغاء الخصوصية، و إلّا يكون التعميم عملاً بلا دليل.

مثلاً دلّ الكتاب العزيز على أنّ السارق و السارقة تقطع إيديهما، و الحكم على عنوان السارق، فهل يلحق به النبّاش الّذي ينبش القبر لأخذ الأكفان؟ فإنّ التسوية بين العنوانين أمر مشكل، يقول السرخسي:

لا يجوز استعمال القياس في إلحاق النبّاش بالسارق في حكم القطع؛ لأنّ القطع بالنصّ واجب على السارق[1].

و الحاصل: أنّ هناك فرقاً واضحاً بين المتماثلين و المتشابهين، فـانَّ المـتماثلين فردان من طبيعة واحدة، فيصحّ تعميم حكم الفرد إلى الفرد الآخر؛ لغاية اشتراكهما في النوعية، و أنّ حكم الأمثال في ما يجوز و ما لا يجوز واحد، لكن بشرط أن يثبت أنّ الحكم من لوازم الطبيعة لا الخصوصيّات الفردية.

و أمّا المتشابهان فهما فردان من طبيعتين ـ كالإنسان و الفرس ـ يجمعهما التشابه و التضاهي في شيء من الأشياء، فهل يصحّ حكم نوع إلى نوع آخر؟ كلّا، إلّا إذا دلّ الدّليل على أنّ الوحدة الجنسية سبب الحكم و مناطه و ملاكه التام[2]، كما دلّ الدليل في أنّ سبب الحرمة في الخمر، هو الإسكار، و إلّا فلا يصحّ إسراء حكم من طبيعة إلى طبيعة أُخرى بمجرد التشابه بينهما، أو الاشتراك في عَرَض من الأعراض.

٦. الدليل العقلي وحجّيّة المصلحة

قد تعرفت أنّ العقل أحد مصادر التشريع أو ـ بالأحرىٰ ـ أحد المصادر لكشف الحكم الشرعي. و مجال الحكم العقلي ـ غالباً ـ أحد الأُمور التالية:

١. التحسين و التقبيح العقليان.

٢. أبواب الملازمات من قبيل الملازمة بين وجوب الشيء و مـقدمته و حـرمة ضدّه، و الملازمة بين النهي عن العبادة أو المعاملة و فسادها، إلى غير ذلك ممّا يرجع إلى باب الملازمة.

٣. أبواب التزاحم أي تزاحم المصالح الّتي لابدّ من أخذها كإنقاذ الغريقين مع العجز عن إنقاذ كليهما، أو تزاحم المصاح و المفاسد كتترس العدو بالمسلمين؛ فـإنّ

١. أُصول السرخسي، ج ٢: ص ١٥٧.
٢. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: صص ١١٠-١٠٨.

للعقل دوراً فيها، و له ضوابط لتقديم أحدى المصلحتين على الأُخرى، أو تقديم المصلحة على المفسدة أو بالعكس (و هي مذكورة في مظانّها).

و لا غبار على حجّيّة العقل في هذه الموارد، إنّما الكلام في حجّيّة المصلحة و عدّها من مصادر التشريع فيما لا نصّ فيه، فقد ذهب عدة من فقهاء السنّة الى حجّية المصلحة و سمّاها المالكية بالمصالح المرسلة، و الغزّالي بالاستصلاح، و حاصل دليلهم على حجّية المصلحة وكونها من مصادر التشريع: إنّ مصالح الناس تتجدّد و لا تتناهى، فلولم تشرع الأحكام لما يتجدّد من صالح الناس، و لما يقتضيه تطورهم و اقتصر التشريع على المصالح الّتي اعتبرها الشارع فقط، لعطّلت كثير من مصالح الناس في مختلف الأزمنة و الأمكنة، و وقف التشريع عن مسايرة تطورات الناس و مصالحهم، و هذا لا يتفق و ما قصد بالتشريع من تحقيق مصالح الناس[1].

و حاصل هذا الوجه ادّعاء وجود النقص في التشريع الإسلامي لو اقتصر في مقام الاستنباط على الكتاب و السنّة، لأنّ حاجات المجتمع إلى قوانين جديدة لازالت تتزايد كلّ يوم، فإذا لم تكن هناك تشريعات تتلاءم مع هذه الحاجات لم تتحقّق مقاصد الشريعة.

ثم إنّ السبب لجعلهم المصالح مصادر للتشريع هو الأُمور التالية:

١. إهمال العقل و عدم عدّه من مصادر التشريع في مجال التحسين و التقبيح العقليين.

٢. إقفال باب الاجتهاد في أواسط القرن السابع إقفالاً سياسياً، فقد صار ذلك سبباً لوقف الدراسات الفقهية منذ قرون، و في ظل ذلك توهّم المتأخّرون وجود النقص في التشريع الإسلامي و عدم كفايته لتحقيق مقاصد الشريعة، فلجأوا إلى عدّ المصالح المرسلة من مصادره، و بذلك و جهّوا قول من يعتقد بحجية المصالح المرسلة من أئمة المذاهب.

٣. عدم دراسة عناوين الأحكام الأوّلية و الثانوية، كأدلّة الضرر و الحرج و الاضطرار و النسيان؛ فإنّ هذه العناوين و ما يشابهها تحل أكثر المشاكل الّتي كان علماء السنّة يواجهونها، من دون حاجة لعدّ الاستصلاح من مصادر التشريع.

١. علم أُصول الفقه/ لعبدالوهاب الخلّاف، ص٩٤.

٤. عدم الاعتراف بصلاحيات الفقيه الجامع للشرائط بوضع أحكام ولائية كافية في جلب المصلحة و دفع المفسدة بوصفها أحكاماً مؤقتة ما دام الملاك موجوداً.

و الفرق بين الأحكام الواقعية و الولائية هو: أنّ الطائفة الأُولى أحكام شرعية جاء بها النبي صلى الله عليه وآله لتبقى خالدة إلى يوم القيامة، و أمّا الطائفة الثانية فإنّما هي أحكام مؤقتة، أو مقررات يضعها الحاكم الإسلامي (في ضوء سائر القوانين) لرفع المشاكل المتعلّقة بحياة المجتمع الإسلامي.

هذه هي حقيقة المصالح المرسلة.

ثم إنّهم مثّلوا للمقام بأمثلة، نذكر منها ما يلي:

١. جمع القرآن الكريم في مصحف بعد رحيل النبيّ صلى الله عليه وآله.

٢. قتال مانعي الزكاة.

٣. وقف تنفيذ حكم السرقة في عام المجاعة.

٤. إنشاء الدواوين.

٥. سك النقود.

٦. فرض الإمام العادل على الأغنياء من المال ما لابدّ منه، لتكثير الجند و إعداد السلاح و حماية البلاد و غير ذلك.

٧. سجن المتهم كي لا يفر.

٨. حجر المفتي الماجن و الطبيب الجاهل و المكاري المفلس.

ثمّ إنّ بعض المغالين ربّما يتجاوز فيمثّل بأمور لا تُبرّرها أدلّة التشريع الواقعي كتنفيذ الطلاق ثلاثاً، مع أنّ الحكم الشرعي هو كونه طلاقاً واحداً في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله و برهة بعد رحيله، و هذا من باب تقديم المصلحة على النص.

ثم إنّ للإمامية في العمل بالمصالح مذهباً وسطاً أو ضحناه في كتابنا،[1] و ليست الإماميّة ممّن ترفضه بتاتاً ـ كما تصوّره الأُستاذ ـ أو تقبله في عامّة الصور.

هذا إجمال الكلام في المصالح المرسلة ـ و التفصيل مع مالها و ما فيها ـ يُطلب من محله.

١. لاحظ أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه للكاتب.

إذا عرفت ذلك فهلمّ معي نقرأ ما ذكره الدكتور الريسوني حول هذا الموضوع، قال:

أمّا حجية المصلحة، فإنّهم وإن كانوا ينكرونها بالاسم إلّا أنّهم يأخذون بها بأسماء و أشكال متعدّدة:

ـ فتارة تدخل تحت اسم "الدليل العقلي" حيث يدرجون ضمنه ـ مثلاً ـ اعتبار «الأصل في المنافع الإباحة، وفي المضار الحرمة» وهذا عين اعتبار المصلحة، كما أنّ من القواعد المعتبرة عندهم ضمن دليل العقل قاعدة "وجوب مقدّمة الواجب" وهي المعبر عنها بـ«ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب»؛ ذلك أنّ معظم المصالح المرسلة هي من قبيل «ما لا يتم الواجب إلّا به» فهي مقدّمات أو وسائل لواجبات أُخرى، ومثلها قاعدة «كلّ ما هو ضدّ الواجب فهو غير جائز» فهذا ما يعبر عنه بدرء المفاسد، وأُخرى يدخلون العمل بالمصلحة من باب ما يسمّىٰ عندهم السيرة العقلائيّة وبناء العقلاء، وهو في الوقت نفسه من المصالح المرسلة[1].

و حاصل كلامه: انّه تدخل تحت حجّية المصلحة القواعد التالية:

١. وجوب مقدّمة الواجب.

٢. حرمة ضد الواجب.

٣. حجّيّة بناء العقلاء و سيرتهم.

٤. الأصل في المنافع الإباحة، و في المضار الحرمة.

فهي نفس العمل بالمصلحة مع أنّهم يدخلونها تحت "الدليل العقلي".

و يلاحظ عليه: أنّ اشتمال هذه القواعد على المصالح و درء المفاسد، غير كون المصلحة سبباً لتشريعها و مبدأً لتقنينها، فإنّ الدليل على وجوب مقدّمة الواجب أو حرمة ضد الواجب حكم العقل بالملازمة بين الإرادتين، فمن حاول الوقوف على السطح، لا محيص له من إرادة نصب السلّم، أو ركوب المصعد.

فاشتمال المقدّمة على المصلحة أو اشتمال الضد على المفسدة أمر جانبي لا مدخليّة له في الحكم بالوجوب و الحرمة.

١. الصفحة ٩٧ من المجلّة المشار إليها.

و أمّا حجّية بناء العقلاء، فإنّ أساسها كونه بمرأى و مسمع من الشارع و هو إمضاؤه، لهذا لو كان غير مرضيّ عنده لما سكت عن النهي عنه، لقبح السكوت عمّا يوجب إغراء الأُمّة، و لولا إمضاؤه لما صحّ الاعتماد عليه في الفقه، كما هو الحال في السِّير الّتي رفضها الشارع كبيع الخمر و الكلب و الخنزير و التملك بالمقارنة.

و به يظهر حكم القاعدة الرابعة، فإنّ الحكم بجلب المنفعة أو درء المفسدة هو العقل الحصيف، لا قاعدة المصالح المرسلة، و إن كان في الجلب و الدرء مصلحة، و بالجملة: الأُمور الجانبية، ليست أساساً لحكم العقل في مورد هذه القواعد.

نحن نفترض أن لهذه المسائل طابعاً عقليّاً، كما أن لها طابعاً استصلاحياً، فلو كان الوصول إليها من دليل العقل أمراً غير صحيح، فليكن الوصول إليها عن طريق الاستصلاح مثله، فلماذا يوجّه اللوم إلى الفريق الأوّل دون الثاني؟

هذه بعض الملاحظات على كلام الأُستاذ، حفظه اللّه و نفعنا بعلومه، و بقيت في كلامه أُمور أُخرى يظهر النظر فيها من بعض ما ذكرنا.

و في الختام ندعو له و لعامّة الاخوان في المملكة المغربية و الأساتذة و الطلاب في دار الحديث الحسنية بدوام التوفيق و السداد.

و السلام عليكم و رحمة اللّه و بركاته

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی