صدمین سال میلاد امام خمینی

مصادر التشريع
عند الامامية والسنة

تأليف:
سماحة آية‌الله السيد محمد الموسوى البجنوردى دام ظله

پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمه

جميع المسلمين شيعة و سنة لم يتفقوا فى تبيين مبانى التوحيد فى الذات المقدسة نظير الصفات الثبوتية و الارادة و علم البارى تعالى و كيفية التكلم فى مرحلة الذات المقدسة و مسألة الجبر و التفويض و الالتزام بالحسن و القبح العقليين. و نيتجةً لهذا الاختلاف نشأت مكاتب كلامية كالعدلية و الاشاعرة و المعتزلة، و هكذا فى مسألة الامامة هل هى تعد من الاصول و تحصل بنصبٍ خاص بمعنى ان الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض، أو كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لايكفى فى وجوبها على الله تعالى. و هكذا ان الامام يجب أن يكون معصوماً و أفضل من غيره أم لا؟ و هذا المعنى صار سبباً لايجاد حدوث الفرق فى الامة الاسلامية كالشيعة و السنته. وَ تَحَدَّث هذه الاختلافات فى مبانى درك الشريعة فى المسائل الفقهية فى كيفية استنباط الاحكام عن مصادر التشريع و نحن نحاول فى حصول التقارب بين المذاهب الاسلامية و حصول التوفيق بينهم فى المشتركات. كى يحصل الهدف الاسمى و الضالة المنشودة و هى: ان الاسلام بُنِيَ على كلمة التوحيد و توحيد الكلمة. و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام انه سميعٌ مجيب و الحمدلله رب العالمين.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

حقيقة الاجتهاد

الاجتهاد لغة من الجهد و هو في اللغة لمعان كثيرة: جهد في الأمر جدّ و تعب و طلب المشقة و تحملها. و بما أن هناك تقارب بين المعنى اللغوى و المعنى الاصطلاحى للاجتهاد تعرض كثير من فطاحل علماء الاصول للمعنى اللغوي له. كالسيد المرتضى[١] و ابن حزم[٢] و الآمدى[٣] و المحقق الحلى[٤] و غيرهم.

و أما اصطلاحاً كما عن المحاجبي و العلامة استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي[٥] و عن البهائي: الاجتهاد ملكة يقتدربها على استنباط الحكم

---

١) في كتاب الذريعة في اصول الشريعة: فأما الاجتهاد فوضوع في اللغة لبذل الوسع و الطاقة في الفعل الذى يلحق به في التوصل اليه بالمشقة، كحمل الثقيل و ماجرى مجراه.

٢) السرخسي، أبوبكر محمد بن احمد بن سهيل، كتاب اصول السرخسي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ص ٣١٢، استنفاد الجهد في طلب الشي المرغوب اداركه حيث يرجى وجوده.

٣) سيف الدين الآمدى في كتاب الاحكام في اصول الاحكام، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، المجلد الثانى، ص ٣٨٨: فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر في الامور مستلزم للكلفة و المشقة، و لهذا يقال: فلان اجتهد فى حمل حجر و لايقال: اجتهد فى حمل خردلة.

٤) كتاب معارج الأصول: الاجتهاد افتعال من الجهد و هو في الوضع بذل المجهود من طلب المراد مع المشقة، لانه يقال اجتهد في حمل الثقيل و لايقال ذلك في الأمر الحقير.

٥) شرح مختصر الاصول / ٤٦٠، كفاية الاصول، ص ٤٦٣.

الشرعى الفرعى من الأصل فعلاً او قوة قريبة[١] و عن ثالث: الاجتهاد حالةٌ أو قوةٌ قدسيةٌ الهية. الى غير ذلك في التعاريف المذكورة و التحقيق في المقام أن اختلاف عبارات الأعلام في شرح معنى الاجتهاد المصطلح ليس لأجل اختلافهم في حقيقته بل هو عند الجميع عبارة عن استفراغ الوسع في إعمال القواعد الاصولية و الفقهية لتحصيل المعرفة بالوظيفة الفعلية من الاحكام الواقعية و الظاهرية، و ان المقصود من تلك العبارات المختلفة هو مجرد الاشارة اليه بوجهٍ ما، فمن جهة ان استخراج الاحكام و الوظائف الفعلية عن أدلتها لايكون ألا عن قوةٍ راسخة في تنقيح القواعد النظرية و اعمالها في مواردها، عرِّفَ الاجتهاد بالملكةِ تارةً و بالقوة القدسية الالهية اخرى باعتبار كونها من المواهب الالهية و النور الذي يقذفهُ الله في قلب من يشاء. و الا أن الملكة و القوة من مقولة الكيف النفساني و من عوارضها و حالاتها و الاجتهاد يكون من مقولة الفعل، و بما أن المقولات متبائنة بينها فلا يعقل أن تكون الملكة و القوة من مصاديق الاجتهاد، و من جهة ملازمة إعمال القواعد الاصولية و الفقهية في مقام الاستنباط لا تعاب النفس و تحمل المشقة، عُرِّفَ الاجتهاد باستفراغ الوسع في تحصيل المعرفة بالحكم الشرعي. نعم لا وجه لما عن العلامة و الحاجبي من استنفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي، فكان الحري هو تبديل الظن بالحجة بالحكم الشرعي عقليةً كانت او شرعية. و بما ذكرنا ظهران الاجتهاد بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل الحجة جهة مشتركه بين السنة و الشيعة غاية الأمر أنه تختلف أنظارهم في حجية بعض القواعد، كاختلاف السُّنة و الشيعة في حجية القياس و المصالح المرسله و الاستحسان. فتكون منازعة كل طائفة في حجية ما يقول به

١) زبدة الاصول للشيخ البهائي (قده)/١١٥، المنهج الرابع في الاجتهاد و التقليد.

الطائفة الاخرى لا في اجتهاده.

و خلاصة الكلام ان الاجتهاد هو الاستنباط الفعلي من الأدلة و لايكفي فيه مجرد الملكة الموجبة للقدرة على الاستنباط.

انواع الاجتهاد

و قد قسم الاجتهاد بعض المعاصرين[١] لاجل التوصل الى معرفة الاحكام من النصوص الشرعية الى ثلاثة طرق: طريقة الاجتهاد البياني و طريقة الاجتهاد القياسي و طريقة الاجتهاد الاستصلاحي و لكن انت خبير بأنه تقدم آنفاً تعريف الاجتهاد اصطلاحاً بتعاريف أسدّها و اتقنها هو استفراغ الوسع في تحصيل المعرفة بالحكم الشرعي و هذا المعنى لايجتمع مع هذا التقسيم الذي أفاده الدكتور الدواليبي و من التقسيمات الواردة فيه هو تقسيم الاجتهاد الى الأجتهاد العقلي و الاجتهاد الشرعي.

١ـ الاجتهاد العقلي: و هوما كانت الطريقية أو الحجية. الثابتة لمصادره عقلية محضة غيرقابلة للجعل الشرعي و ذلك فيما أذا أفاد العلم الوجداني بمفهومه كالمستقلات العقلية و قاعدة قبح العقاب بلابيان و قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعى البراءة اليقينية و قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل فانه في هذه الموارد تكون الطريقية و الحجية ذاتية و منجعله و غير قابلة للجعل التشريعي لااثباتاً لانفياً، لانه في الصورة الاولى يستلزم تحصيل ما هو حاصل تكويناً بالتعبد و في الصورة الثانية يستلزم سلب الذاتي عن ذي الذات و كلا هما محال. و يتوقف هذا

---

١) الدكتور الدواليبي في كتاب المدخل الى علم اصول الفقه، ص ٢٨٩.

الاجتهاد على التضلع بالمباحث الفلسفية و القواعد الحكمية و المنطقية.

٢ـ الاجتهاد الشرعي: و هو عبارة عن جعل الحجية و الطريقية و الكاشفية لبعض الظنون الخاصة باعتبار افادتها الظن النوعي و ان شئت قلت: جعل الحجية و الطريقية عبارة عن تتميم الكشف في عالم الاعتبار التشريعي بمعنى انه فى الظن كاشفية ناقصه فالمقنن يدعي كاشفيته التامة في عالم الاعتبار و يرتب عليه آثار العلم و يجعله علماً تعبدياً.

و أيضاً ينقسم الاجتهاد الى مطلق و تجزى، فالأول هو مايقتدر به على استنباط الاحكام الشرعية و الوظائف الفعليه من امارة معتبرة أو أصل معتبر أو نقلي في الموارد التي لم يظفر بدليل معتبر. و الثاني ما يقتدر به على استنباط بعض الاحكام الشرعية و الوظائف الفعلية العملية لاكلها أو جلها. و لاريب في امكان الاجتهاد المطلق و ان قلّ و ندر حصوله للفقهاء و المجتهدين العظام فما ناله الا الأوحدي منهم.

و أما في الاجتهاد ربما يقال بعدم امكانه و ذلك لبساطة الملكة و عدم قابليتها و ان الاقتدار على استنباط بعض الاحكام الشرعية ملازم مع القدرة على استنباط الجميع. و لكن أنت خبير أولاً أن بساطة الملكة و عدم قابليتها للتجزئة لاتنافي مع القدره على استنباط بعض الأحكام الشرعية بعد كونها ذات مراتب مختلفة شدةً و ضعفاً و اختلاف المسائل وضوحاً و غموضاً من حيث المدارك و المبادى.

و ثانياً يشهد به الوجدان من حصوله لكثير من أفاضل العلماء و ذلك لوضوح ان مسائل الفقه ليست على نهج واحد بل تختلف وضوحاً و غموضاً من حيث المدرك عقلاً و نقلاً و كذلك الاشخاص يختلفون من حيث طول الباع و قصوره. و

للمتصف بهذه المرتبة من الاجتهاد ألعمل بآرائه و استنباطاته الفقهية و هكذا يجوز رجوع الغير الى المتجزى في المسائل التي استنبطها من الأدلة و ذلك لعموم أدلة التقليد الشامل للمقام.

مصادر الاجتهاد

مصادر التشريع عند الامامية الاثنى عشرية

قبل الخوض في المقام لابأس بذكر مقدمة و هي أن ألشيعة تعتقد أن الاحكام الشرعية طراً ـ من المعاملات و السياسات و العبادات و غيرها ـ تبتنى على الادلة الأربعة، الكتاب و السنة و العقل و الاجماع، و ان كان الاحرى عدم ذكر الاخير، و الالتزام بالادلة الثلاثة، لما سيأتى قريباً من أن الاجماع بنفسه لادليلة له، بمعنى أنه لم يعد مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع في مقابل الكتاب و السنة. نعم مع توفر شروط يكشف عن رأى المعصوم عليه‌السلام على نحو القطع، و ان شئت قلت يكون محققاً للسنة، فقهراً لايعتبر من الادله المستقلة، و أنما ذكر مجاراة للنهج الدراسي عند اخواننا العامة.

و أيضاً تعتقد أن ألادلة كلها تعود الى منبع واحد و هو الله سبحانه و تعالى، و هو المشرع و المقنن لاغير، و على هذا الاساس لم ترتب قيمة فقهية لجملة من الادلة المذكورة في أصول الفقه عند اخواننا العامة، كالاجماع و مذهب الصحابي و سيرة الشيخين و غير ذلك و على ضوء هذا البيان نقول بشكل عام أن الضابط الكلي في

تقييم الادلة و صيرورتها مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع هو انتهاؤها الى البارى عزوجل على نحو القطع، و من هذا الضابط الكلي تخرج الأدلة الظنية التي لم تقم دليل قطعي على اعتبارها كالقياس و غير ذلك، لما ثبت في محله من أن الاصل عدم حجية كل ظن الاماخرج بالدليل، ان الظن لايغني من الحق شيئاً.

ألادلة الاربعة

اليكم سردٌ موجز حول الادلة الاربعة و عرضها على الضابط الكلي في صيرورة الدليل مصدراً مستقلاً من مصادر التشريع الذي تقدم آنفاً.

المصدر الاول الكتاب: و هو القرآن الكريم، ألذى أنزله الله تعالى على نبينا محمد(ص) و هو المعجزة الخالدة باسلوبه و مضامينه و رقاء معاينه و اخباره عن المغيبات التي ظهرت صدقها، كقوله تعالى «ألم غلبت الروم في أدنى الارض و هم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين...»[1] و تحديه لجميع الفصحاء و البلغاء و عجزهم عن ذلك، كل هذه الامور يوجب القطع بأن صدورها تكون خارجة عن قابلية البشر و تكون فوق مستواه و عليه يكون مقطوع الصدور و هو الاساس لحجيته، و لكن في نفس الوقت يكون الكتاب ظني الدلالة، لان فيه المحكم و المتشابه ـ «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات»[2] ـ و العام و الخاص، و المطلق و المقيد و الناسخ و المنسوخ، و المجمل و المبين، كل هذه الامور أوجبت في أن يكون دلالته ظنية، لكن ظن معتبر قام الدليل

---

١) سورة الروم، ١، ٢، ٣ و ٤.
٢) سورة آل عمران، ٧.

القطعي على اعتبار ظواهر الكتاب و حجيته.

والذي ينبغي ذكره هو أن الكتاب يكون بالوحى و هو المصدر الاصلي للتشريع لانه كما تقدم آنفاً أن الباري جل شأنه هو المشرع و المقنن، و اليه ينتهى حجية كل حكم و قانون، فالرسول الاعظم(ص) في تشريعاته دائماً كان يستند و يعتمد الى الوحى: اما الى الكتاب العزيز: «انا أنزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس...»[1] و اما الى الوحي مباشرة: و ما ينطق عن الهوى إن هو الا وحى يوحىٰ»[2] و حيث انجر الكلام بنا الى الوحي نذكر نبذة موجزة عن حقيقة الوحى و ماهيته.

حقيقة الوحي

من الضروري عند الكل اتصال الرسول الاعظم(ص) بعالم الوحي لاهى و الائمة المعصومين عليهم السلام بعالم الالهام، ضرورة أن النفس الانساني تكون مستعدة لتجلى حقيقة الاشياء و كنهها، واجبها و ممكنها، ألا أنها لم تكن ضرورية للنفس الانساني و انما الحجب تحصل بالاسباب و العوارض الخارجية، فتكون حائلة بين النفس و اللوح المحفوظ[3] فتصير مانعة عن تجلياتها، و عند زوال الموانع و الحجب في بعض الحالات به سبب هبوب رياح الألطاف الخفية و العنايات الالهية، أو أن النفس بواسطة العبادات و الرياضات تصعد الى الكمال، لأنه في النفس بالحركه الجوهرية استكمال فى جوهر ذاتها، فالاستكمال زياده في أصل جوهر

---

١) سورة النساء، ١٠٤.

٢) سورة النجم، ٣/٤.

٣) اللوح المحفوظ هو جوهر منقوش بجميع الحوادث التي قضى الله سبحانه و تعالى بها الى يوم القيامة.

النفس، أي يترقى من الجماديه الى النباتيه و منها الى الحيوانية و منها الى الانسانية و منها الى الملكوتية، و بعبارة أخرى هذه العبادات ـ كالصلاة مثلا ـ تكون معدات بالنسبة الى كمال النفس و تجليتها و مهيئة لها الى وصولها الى مدارج الكمال و صيرورتها بمثابة تنهى عن الفحشاء، أو عروجها الى مقام الترقي أو قربها الى الحضرة الربوبية.

فتارة يتجلى حقايق العلوم من المرآت اللوح العقلاني الى المرآت اللوح النفساني، و اخرى يتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح المحفوظ و هذا المعنى تارة يكون في المنام الذى يظهر به ما سيكون في المستقبل و اخرى يكون في اليقظة و الافاقة و تفصيله موكول الى محله.

و صفوة القول أن حصول العلوم في باطن الانسان يكون على أنحاء ثلاثة:

أولال: فيما اذا كان على نحو الاكتساب و التعلم و أن شئت فسمه استبصاراً.

الثانى: فيما اذا لم يكن على نحو الاكتساب، و التعلم بل بمدد الألطاف الخفية.

الألهية يهجم عليه كان القى اليه من حيث يدري، الذي يعبر عنه بحسب الاصطلاح الالهام و النفث في الروح. و هذا المعنى تارة يكون مع اطلاعة على السبب المفيد له و هو مشاهدة الملك الملهم للحقائق من قبل الله تعالى و هو العقل الفعال ألملهم للعلوم في العقل المنفعل، لما ثبت فى محله[1] ان العلوم لايحصل لنا الا بواسطة الملائكة العلمية و هى العقول الفعالة بطرق متعددة. و هذا الحالة يسمى و حياً «يختص به الانبياء. و اخرى تنكشف له الحقائق و الواقعيات مع عدم اطلاعه على السبب المفيد له و هو مشاهدة الملك و هذه الحالة يسمى الهاما» يختص به

١) الشواهد الربوبية، ص ٣٤٩.

الاولياء و الائمة المعصومين عليهم السلام، و هناك فرق اخر بين الوحي و الالهام، و هو انه في الوحي المنزل ألفاظاً «و معاني و اسلوبا» بمعنى انه في الوحي بالاضافة الى رقاء المعانى و المضامين تركيب الالفاظ و نظمه يكون خارقاً للعادة و يعد معجزة خالدة بخلاف الالهام، فانه فيه صرف نزول المعاني الى النفوس المقدسه، و اما نظمها و تركيب الالفاظ يكون من فعل الولي و الامام عليه‌السلام و يكون تمام نظرهم الى بيان المعانى في أي قالب من الألفاظ.

أحكام القران: ـ أحكام القرآن على نوعين: أحكام يرادبها اقامة الدين و هذه تشمل أحكام العقائد و العبادات و أحكام يرادبها تنظيم الدولة و الجماعة، كاحكام المعاملات و الجزئيات و الاحوال الشخصية و غيرها. و أحكام القرآن على تنوعها و تعددها انزلت بقصد اسعاد الناس في النشأتين: الدنيا و الاخرة، و من ثم كان لكل عمل دنيوى وجه أخروى، و من يتتبع آيات الاحكام يجد كل حكم منها بترتب عليه جزا أن: جزاء دنيوى و جزاء اخروى. كمسألة القتل و الحرابة و السرقة و الزنا و الربا و أكل مال اليتيم و غير ذلك و بها تتميز الشريعة الاسلامية عن سائر الشرائع الوضعية فالله سبحانه و تعالى يلزم العباد بتجليتهم و هو يحصل بامتثال الاحكام الشرعية، و تخلية الباطن من الاخلاق الرذيلة و تحليتها بالاخلاق الفاضلة، و كل ذلك يؤدى الى صيانة نظام الجامعة و مصالحها العامة و قلة وقوع الجرائم.

تحريف كتاب: وردت روايات من طرق السنة و الشيعة على وقوع التحريف، كصحيحى البخاري و مسلم، مستندين في ذلك الى عمر[1] و عايشة[2] و فى اصول

---

١) صحيح البخارى، ج ٨، ص ١٦٩.

الكافي لشيخنا الكليني روايات تدل على وقوع التحريف، و لم يؤيد مضامين هذه الروايات، بل ذكر نصوص صحيحة، أو محفوفة بقرائن قطعية حيث تنكر التحريف اشد الاستنكار، و عليه لاداعي الى أمثال أبو زهرة و من حذا حذوه من نسبتهم التحريف الى الكليني، قائلاً... و كيف تقبل رواية من يكون على هذا الضلال، بل على هذا الكفر المبين»[٣] و لايكاد ينقضى تعجبي من هذه العصبيته العمياء التي توجب وقوع الانسان في المهلكه، أعاذنا الله من ذلك. فالفقهاء العظام قدس الله أسرارهم طراً ـ الذي منهم الشيخ الكبير كاشف الغطاء ـ ادعوا الاجماع على عدم وقوع التحريف. مؤيدين في ذلك الى قوله تعالى: «انا نحن نزلنا الذكر و أنا له لحافظون»[٤] «و انه الكتاب عزيز لايأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[٥] و عليه لاحاجة الى اطالة هذا البحث.

ـ حجية ظواهر الكتاب: عمدة الدليل فيها هو بناء العقلاء و يتركب من مقدمتين قطعيتين:

الف) ألمقدمة الاولى: استقر بناء العقلاء في الاخذ بظواهر الكلام في جميع المحاورات بينهم، و يرتبون الاثار عليها فحينئذٍ ظاهر كل كلام حجة بالنسبة الى المتكلم و الى السامع، و عليه لاتنحصر المحاورات العرفية بين العقلاء فيما هو قطعي الدلالة.

ب) المقدمة الثانية: و هو أن الشارع المقدس يكون متحد المسلك مع العقلاء مع

---

٢) صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٦٧.
٣) الامام زيد، ص ٣٥١.
٤) سورة الحجر / ٩.
٥) سورة فصلت / ٤٢.

القطع بعدم الردع عن هذه الطريقة العقلائية من قبل الشارع المقدس، و ذلك لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى غيرطريقة العقلاء في مقام الافادة لمرامه من خطاباته، لانه لوكان لبان، لامن قبيل عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود، و ذلك لتوفر الدواعي على نقله، و المقام ليس من قبيل الامور الراجعة الى الخلافه و الزعامة كي تكون فيه دواعي الاخفاء.

فحينئذ نفس عدم الردع عن هذه الطريقة العقلائية، من أنه كان بمرأى منه يكون امضاً منه لهذه الطريقة و مع ضم هاتين المقدمتين القطعيتين تكون النتيجة أيضاً قطعية و هو حجية الظواهر، فلنطبق هذه الكبرى الكلية على ما نحن فيه و هو حجيه ظواهر الكتاب، و ذلك لعدم الفرق بين الكتاب العزيز و الاحاديث النبويه أو الصادرة عن الائمه الطاهرين عليهم السلام او الاشخاص العاديين.

رأى الأخباريين في ذلك: استدل الاخباريون على عدم حجة ظواهر الكتاب بادلة خمسة أهمها دعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به و هو الرسول الأعظم(ص) و الائمه المعصومين عليهم السلام، كما يشهد بهذا المعنى ما ذكره الصدوق(قده) في العلل[١] أن أبا عبدالله(ع) قال لأبي حنيفة أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبم تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنة نبيه(ص) قال: يا أبا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته؟ و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال؟ نعم، قال: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً ويلک ماجعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين انزل عليهم، ويلک و لا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا(ص) و ماورثک الله من كتابه حرفاً... «و قول الباقر عليه السلام مخاطباً لقتادة بن دعامة البصري: و يحک يا قتادة انما يعرف

١) كتاب علل الشرايع، ج ١، ص ٨١ ح ٢.

القرآن من خوطب به» ولكن انت خبير بان المراد ـ مما دل على اختصاص فهم القران و معرفته باهله ـ اختصاص فهم القرآن بتمامه بمتشابهاته و محكماته ضرورة أن في الكتاب ما لايختص بأهله و من خوطب به، كاكثر آيات الاحكام و القصص و المواعظ، و أما ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى بالكتاب العزيز انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع الى الكتاب من دون مراجعة أهله، و هم الائمة عليهم السلام ثقل الله الاكبر الذي عبر عنه الرسول الاعظم(ص): اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله و عترتي (أهل بيتي)، ما أن تمسكتهم بهما لن تضلوا بعدي أبداً، و لن يفترقاً حتى يردا على الحوض» لا أن ردع الامام عليه السلام لهما عن الاستدلال بظاهر القرآن مطلقاً ـ حتى في محكماته ـ و لو مع الرجوع الى أحاديثهم عليهم الاسلام و السرفي ذلك انه و ردفي غير واحد من الاخبار الارجاع الى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آياته، نظير قول الصادق عليه السلام.

ـ لما قال له زرارة: من اين علمت أن المسح ببعض الرأس؟ ـ لمكان الباء.

و التحقيق في المقام أن جعل الاحكام و القوانين في جميع الاوساط التشريعية يكون على نحو القضايا الحقيقية و القضية الحقيقية عبارة عن ورود الحكم على الموضوع المفروض الوجود، بمعنى أن المقنن يفرض تحقق عنوان و يحكم على ذلك العنوان المفروض الوجود في الخارج، سواء أكانت الجملة خبرية أو انشائيه، حمليه أو شرطية، فقهراً لاتخص هذه الخطابات بالمشافهين و الحاضرين، بل تشمل الغائبين و المعدومين، لأن الحكم بناء على هذا ليس متوجهاً الى الاشخاص اصلا، كي يقال بانه خاص لمن خوطب به أو المشافهين، بل الحكم وارد على عنوان كلى أخذ مفروض الوجود مع جميع قيوده و شرائطه، فقهراً يشمل هذا الحكم جميع من

يكون هذا العنوان منطبقاً عليه في جميع الأزمنة. كقوله تعالى: «ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً» بمعنى أن من كان مستطيعاً يجب عليه الحج و ان شئت قلت: أن قيود الهئية كلها ترجع الى الموضوع، اعنى أن مال القضية الشرطية يكون الى الحملية فقهراً تكون معنى الاية الشريفة: المستطيع يجب عليه الحج.

السنة و الكتاب: ما هو نسبة ألسنة بالكتاب العزيز؟ هناك احتمالات ثلاثة:

ألاول: أن تكون السنة مفسرة له، بمعنى شرح ماورد من آيات عامه في الكتاب، أو تفسير مجملاتها، أو بيان كيفية امتثالها و أدائها والتعرض لاجزائها و شرائطها و موانعها، كالصلاة مثلا، فالكتاب العزيز يكون متعرضاً لاصل وجوبها «يا أيها الذين آمنوا أقيموا الصلاة» و أما كيفية أدائها فالسنة تكون متكفلة لذلك، و هكذا في سائر التكاليف، و بعبارة اخرى السنة تكون محدودة للمراد مبينة لاجزائها و شرائطها و موانعها.

ألثاني: أن تكون السنة مؤكدة لما في الكتاب من آيات الاحكام، كالاخبار الواردة في اصل وجوب الصلاة او الحج أو الصوم أو الزكوة و هكذا، فان هذه الاحكام كلها موجودة في الكتاب.

ألثالث: أن تكون السنة متكفلة لتشريع أحكام لم يتعرض لها القرآن و سكت عنها، كما هو الحال في عدة احكام، كمسألة حرمة الجمع بين العمة و ابنة أخيها، أو الخالة و بنت الاخت بدون رضا هما، أو حرمة لبس الحرير للرجال و غير ذلك.

و التحقيق في المقام أن هذه الاحتمالات الثلاثة كلها موجودة و الذى يسهل الخطب انه لافرق في عالم الحجية و الانتهاء الى البارى جلت عظمته بين السنة و الكتاب، لانه تقدم آنفاً كلا هما ينتهيان الى الوحي الالهي، فحينئذ ـ اثنينية بينهما كما

يقع البحث عن السنة و علائقها بالكتاب.

ألعام الكتابي يخصص بالخبر الواحد: هذه المسألة بالنظر البدوي يوجب الغرابة، و هو أن الكتاب الذى هو وحي الهي قطع الصدور (و لاريب فيه) كيف يخصص بالخبر الواحد الذي هو ظني الصدور؟ فلنا أن نجيب عن هذا السوال يخصص بالخبر الواحد الذي هو ظني الصدور؟ فلنا أن نجيب عن هذا السؤال و ما أورث من الغرابة.

و هو أنه بعد الفراغ من ادلة حجية الخبر الواحد و صيرورتها في عالم الحجيه كالخبر القطعي الصدور، أو المحفوف بالقرائن القطيعة ليس هناك مايمنع من تخصيص الكتاب، لانه كما تقدم آنفاً كلا هما يعودان الى منبع واحد و هو الله سبحانه و تعالى فحينئذ تكون السنة بمنزله القرينة الكاشفة عن المراد من العام الكتابي، فقهراً تكون مفسرة و مبينة له و ايضاً ثبت في محله أن ظهور الخاص يكون بالنصوصية بالسنة الى عنوان الخاص، فيكون حاكماً على ظهور العام و يوجب سلب حجيته في تلك القطعة اي في المقدار الخاص، لان العام بعد مجئ المخصص المنفصل يتعنون بنقيض الخاص، و عليه ألعام الكتابي بعد مجيء المخصص أي السنة يوجب تعنونه بنقيض ماخرج بالتخصيص عن تحت العام و تفصيله موكول الى محله.

وقوع النسخ في الكتاب و نسبته مع البداء: قبل التعرض للشبهات المطروحة في المقام لابد من بيان ماهية النسخ، هو عبارة عن رفع الحكم الثابت في الشريعة بالثبوت الواقعي و في نفس الامر، لاالثبوت الظاهري و في مقام الاثبات، كظهور العام في العموم قبل مجيي المخصص، فانه بعد مجيئه يستكشف أن الحكم من أول الامر كان مضيقاً و انما الظهور في العموم كان بحسب الظاهر، بخلاف النسخ، فان الحكم

يرتفع ـ حقيقة ـ بمجيء الناسخ و ينتهي أمده، و لانعني من هذا الامران الحكم من أول حدوثه كان مقيداً كي يشكل عليه بأن النسخ يكون لغواً، بل الحق في المقام ـ كما تقدم آنفاً ـ ان جعل الاحكام يكون على نحو القضية الحقيقة، و هو ورود الحكم على الموضوع المفروض الوجود، من دون أن يخص الاشخاص و الخصوصيات الفردية للطبيعة المأمور بها، و أيضاً ثبت في علم الكلام أن الاحكام الشرعيه طراً تتبع الملاكات من المصالح و المفاسد الموجودة في متعلقاتها فالمصالح و المفاسد بمنزلة علل الجعل، و لاشك في أن الزمان يكون دخيلاً في صيرورة الحكم ذامصلحه ملزمة مثلا، ففي زمان آخر اذا انتفت المصلحة الملزمة لايعقل أن يكون الحكم الوجوبي باقياً، بل لابد و أن يعلن الشارع المقدس به انتهاء أمد هذا الحكم، فالمصلحة الملزمة مثلاً اذا انتفت و تبدلت الى المفسدة الملزمة الحكم الوجوبي ينسخ و يتبدل الى الحكم التحريمي و هكذا، يمحو الله مايشاء و يثبت و عنده ام الكتاب».[1]

فعلم البارى تعالى بالحوادث يكون حضورياً[2] فمن أول الامر يعلم أن امد هذا الاحكم متى ينتهي، بمعنى أن المصلحة الملزمة متى تتبدل الى المفسدة الملزمة، و هذا المعنى لايستلزم ان يكون الجعل التشريعي من اول الامر مقيداً، بل الجعل يكون على نحو القضية الحقيقية، و انما انتفاء الحكم يكون بانتفاء الموضوع، و على ضؤ هذا البيان لايبقي مجال لأن يقال: أن كان الحكم مجعولاً على نحو المقيد فما فائدة النسخ؟ و ان كان الحكم مجعولاً على نحو الدوام ثم ينسخ يوجب نسبة الجهل الى البارى تعالى و هو محال.

---

١) سوره رعد، آيه ٣٩.

٢) فالعلم الحضوري عبارة عن انكشاف الشيء بتمام ذاته و هويته لدى العالم، و هو ليس مقسماً للتصور و التصديق، فالعلم الحضوري منحصر في علم المجرد بذاته، لانه حقيقة نورية فلا تغيب ذاته عن ذاته.

حقيقية البداء: البداء بالفتح و المد مصدر للفعل الثلاثي المجرد (بدا) مضارعه يبدو بضم العين. و معناه ألظهور و البيان، يقال: بد الزيد ألامر الفلاني أي ظهر له و بان بعد ان كان مجهولاً و خفياً عنده.

و منه قوله تعالى: «وبداهم سيئات ماكسبوا».[١]

فالبداء بالمعنى الذي ذكرناه يتسحيل في ذاته المقدسة، لاستلزام ذلك حدوث علم البارى عزوجل بشيء بعد جهله به و هو محال في حقه تعالى، لتعلق علم البارى تعالى بالاشياء كلها منذالازل، و أن الموجودات برمتها لها تعين علمي بذاته المقدسة، و بما أن ذاته المقدسة علة العلل و مبداء المبادى و العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول و لهذا اشكل الامر على كثير من الاساطين و الحكماء الالهيين بأنه كيف يمكن أن ينسب البداء الى من لايعزب عن علمه مثقال ذرة و هو بكل خلق عليم و يعلم خائنة الاعين و ما تخفى الصدور.

و لذلك تصدى جمع غفير من الفلاسفة و الحكماء للجواب عن تلك الشبهات و حلها، فرأينا من اللازم أن نذكر ما القاه سيدنا الوالد ـ قدس الله نفسه الزكية ـ في احدى محاضراته التي كان يلقيها في الحوزه العلمية في النجف الاشرف صانها الله من كل سؤو ذلك به توضيح منا:

و هو أن علم البارى تعالى غير متناه، لعدم تناهي ذاته المقدسة، و بما أن علمه تعالى عين ذاته المقدسة لكونه من صفات الذات، فلو كان علمه متناهياً لكان محدوداً ولو كان محدوداً لكان له ماهية، لأن الماهية عبارة عن حدود الوجودات، كل نوع ماهية من الماهيات، و لوكان ماهية لزم ان يكون مخلوقاً حادثاً و هذا خلف.

---

١) سوره الزمر، آيه ٤٨.

و أما علم الخلق الاول: و هي العقول المجردة فحيث انهامجردة و مثال للواجب تعالى فعلومها دفعية و ليست بتدريجية بمعنى أنها عالمة بالاشياء كالواجب تعالى. لكن مع فرق بين الواجب تعالى، و بين هذه العقول المجردة، و هو أن علوم العقول المجردة محدودة، لكون ذاتها محدودة و متناهية فيمكن أن يعزب عن علمها شيء أو أشياء. ثم أن الخلق الأول الذي هو العقل المجرد هو المعلوم الاول للواجب تعالى، و هو أكمل موجود في القوس النزولي و يقابل هذا في القوس الصعودي الانسان الكامل الذي هو اكمل المخلوقات، و اكمل من العقل الأول، لأنه مالك للحضرات الخمس: و هي الحضرة الناسوتية، التي هي عالم الاجسام و الحضرة الملكوتية السفلى التي هي عالم المثال و الحضرة الملكوتية العليا التي هي عالم النفوس المتعلقة بالابدان، و الحضرة الجبروتية التي هي عالم العقول المجردة، و الحضرة اللاهوتية التي هي عالم الاسماء و الصفات. و يعبر عن الحضرة الخامسة بالحقيقة المحمدية(ص): أول ما خلق الله نوري.

و أما الخلق الثاني: فهي النفوس الكلية ألمتعلقة بابدان الانبياء و الاولياء المرضيين من عبادة الصالحين.

و اما علوم هذا الخلق فليست دفعية، بل تدريجية، سواء أكانت اكتسابية أم الهامية أم بطريق الأيحاء و لذا لايكونون محيطين بالزمان و المكان لتعلقهم بالابدان، فلا يعلمون الا المتقضيات الوقتية الا من شملته العناية الالهية، و اتصلت نفسه المقدسة بالاملأ الا على فتفاض عليها صور المعقولات و الحوادث كلها.

و بما أنها تدريجية في عالم المادة يمكن أن تنتقش في ذهنهم اكتساباً أو الهاماً او بطريق الوحي الالهي صورة الحادث بواساطة شهود المقتضيات من دون التفات

الى موانع الحادث، أوالي شروط تلك المقتضيات و يكون غافلاً عن وجود المانع، أو عن عدم الشروط فيعلم بوجود المقتضى ثم يبدو له عدم تحقق شرطه او وجود مانعه و الي هذا يرجع ما أفاده الفيلسوف الالهي السيد الداماد قدس الله نفسه الزكيه: أن المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات عند الاوائل و هي الحوادث التدريجية في الزمانيات بالنسبة الى العقول المجردة كشفها و شهودها لها دفعي، لانها واقعة فى سلسلة علل تلك الحوادث. فعلمها بذواتها من حيث عليتها للحوادث علم بجميع الحوادث التى تكون واقعة في سلسلة عليتها، و لذلك قلنا انها مثال للواجب تعالى.

غاية الامر بالفرق بينهما: بان الواجب تعالى موجود بسيط غاية البساطة غير متناه و غير محدود. و العقول المجردة موجودات متناهية محدودة مخلوقة لله تبارك و تعالى.

و خلاصة الكلام أن البداء لايجري في صفات الذات المقدسة التي لايصح سلبها عن البارى عزوجل، لانها ليست قابلة للتجدد و التغير و التبدل، حيث ان هذه الصفات عين ذاته المقدسة.

و أيضاً لايجري في اللوح المحفوظ أعنى الكتاب الحتمي الذي لايرد و لايبدل، و هو القضاء المبرم الثابت الذي لايتغير، بل البداء يجري في اللوح المحو و الاثبات، فقهراً يكون بمعنى الابداء و الاظهار، يمحوا الله مايشاء و يثبت و عنده ام الكتاب».[1]

و أما الفرق الجوهري بين البداء و النسخ: اليكم ما أفاده الفيلسوف الالهي ألسيد الداماد قدس الله نفسه الزكية: البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في

---

١) سوره الرعد، ٤٠.

التشريع فما في الامر التشريعي و الاحكام التكليفية نسخ فهو في الامر التكويني و المكونات الزمانية بداء.

فالنسخ كأنه بداء تشريعي و البداء كأنه نسخ تكويني...»[١] و لولا خوف الاطالة و الخروج عن الفن لاعطينا المقام حقه.

السنة و الاجماع

يدور هذا الابحث حول السنة و الاجماع به اعتبار هما دليلين من الادلة الاربعة. و لكننا نورد قبل الدخول في صلب الموضوع خلاصة عن اصالة عدم حجية كل ظن الا ماخرج بالدليل:

فكما أن الشك به معنى «متساوي الطرفين» ليس بحجة، و لايمكن العمل به، فإن العمل بالظن إما ليس جائزاً او حرام «أن الظن لايغني من الحق شيئاً»[٢] و «ولاتقف ما ليس لک به علم».[٣]

و بناء على هذا فالاصل عدم حجية كل ظن، عد الظنون الخاصة التي يرى العقلاء او الشارع المقدس انها حجة. فقد يقول العقلاء مثلا: «الظن الحاصل من البينة حجة». و من المسلم به أنه حينما تقوم البينة و يشهد شاهدان عادلان على موضوع ما. لايحصل العلم للقاضي، و ما يحصل ليس أكثر من الظن، غير أن الظن المذكور يخرج من عموم الاصل الكلي، الذي هو عدم حجية كل ظن، و على ضوء هذا البيان فان «الظن الحاصل» من البينة و الاقرار حجة.

---

١) بحارالانوار، ج ٤، ص ١٢٦. نقلاً عن كتاب نبراس الضياء.
٢) سوره يونس، ٣٦.
٣) سوره الاسراء، ٣٦.

و ليعلم ان الكشف الحاصل من الظن ليس تاماً، او لايكون احياناً كاشفاً كالشك به معنى متساوي الطرفين و ليس الشک بهذا المعنى كاشفاً قط. اما الشک بالمعنى العادي فهو الظن الذي يكون احتمال الوفاق فيه اكثر من احتمال الخلاف ـ فمثلاً ٧٥٪ وفاق و ٢٥٪ خلاف و هنا ليس الكشف الحاصل تاماً أيضا، و لكن إن أراد الشارع المقدس أن يمنح هذا الظن اعتباراً، و يعتبره حجة يقول أن الظن الحاصل من البينة أو الاقرار يعتبر كشفاً تاماً في عالم الاعتبار التشريعي رغم أنه لايكون كشفاً تاماً تكويناً، و كما يقول المرحوم الميرزا النائيني (رحمة الله عليه)، يتمم الشارع المقدس أو العقلاء، الكشف.

و قد جعلت الحجية لاكثر الامارات و الطرق المعتبرة الان بالطرق العقلائية، و جعل الحجية هذه هو نفس تتميم الكشف في عالم الاعتبار التشريعي أي أن الظن الحاصل من البينة و الظن الذي يحصل من قاعدة السوق و غيرها، و الكشف الناشی منها ليس تاماً، فانها ترتب لها في عالم الاعتبار آثار الكشف التام بحكم العقلاء. و النقطة الاخرى أن الظن في حد ذاته كالشك. يقول الشيخ الانصاري رحمة الله عليه: «الظن غير المعتبر بحكم الشك بل هوهو». فبعد أن يقول أن الشك غير المعتبر بحكم الشك، يؤكد عليه فيقول بل هوهو. و ليس في حكم الشك. بل موضوعاً، لأن الشك عبارة عن الدليل غير المعتبر. و الآن ان كان مقدار الوفاق في هذا الدليل ٥٠٪ و ميزان عدم وفاقه ٥٠٪ أيضاً أو أن الوفاق الوفاق و الخلاف ٢٥٪ و ٧٥٪ فهو واحد من حيث عدم الحجية، و بناء على هذا يجب القول «بل هوهو» و بالاعتماد على هذا يتضح أن الاصل عدم حجية كل ظن «الا ماخرج بالدليل». و الظنون التي جعل لها حجية من قبل الشارع أو العقلاء تسمى «الظنون الخاصة» أو «الظنون

المعتبرة» و من هذه الظنون اولاً الظواهر و ثانياً الظنون الحاصلة من السنة و الاجماع. و هنا لابد من القول أن الظن الحاصل من هذين الاثنين حجة إلى أن نستنتج أن السنة و الاجماع هما من جملة الادلة من أجل ثبوت حكم شرعي.

و الأن نبادر إلى الدخول في صلب الموضوع فنقسمه إلى قسمين: «السنة» و «الاجماع» و ندرسهما فيما يلي:

الاول: السنة

و يدور بحثنا في هذا القسم تحت أربعة عناوين:

(١) تعريف السنة؛ (٢) دليلية السنة؛ (٣) الخبر المتواتر و الخبر الواحد؛ (٤) أدله حجية خبر الواحد.

١ـ تعريف السنة

أورد اللغويون للسنة معاني كثيرة، فهى عند الكسائي بمعنى «الدوام» و عند الخطابي بمعنى «أصل الطريقة المحمودة» و بناء على هذا الامعنى اعتبرت كلمة سيئة في العبارة «من سن سنة سيئة» صفة، و تكون سنة بمعنى «سنه حسنة». و فسر بعض اللغويين كلمة سنة «الطريقة المعتادة» حسنة كانت أو سيئة. و قد ورد في رواية صحيحة أيضاً «من سن سنة حسنة فله أجر من عمل بها إلى يوم القيامة، و من سن سنة سيئة كان عليه وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة».[1]

و الان لنرى هل تشتمل السنة، في الاصطلاح، على السنة النبوية و سنة

---

١) ارشاد الفحوب، ص ٣٣.

الائمة(س)، أو على السنة النبوية فقط، قال عدد كبير من فقهاء المسلمين: اذا ذكرت السنة مفردة، فتشمل قول النبي(ص) و فعله و تقريره، غير أن فقهاء الامامية (رضوان الله تعالى عليهم) قالوا بعد أن أوضحوا أن قول و فعل و تقرير الائمة الاطهار(ع) من حيث الدليلية و الحجية كقول و فعل و تقرير الرسول الاكرم(ص)، قالوا ان السنة بمفهومها توسعت و تشتمل على قول و فعل و تقرير المعصوم(ع)، سواء أكان النبي(ص) أو الائمة الاطهار(ع). كما أن بعض علماء السنة يقولون أيضاً بوجود سنة الصحابة أو سنة الشيخين. و يعتقدون بناء علي ذلك بأن سنة الصحابة حجة كسنة النبي(ص).

و على كان حال يرى الامامية أن السنة بالمعنى العام أي سنة المعصوم ـ النبي و الائمة الاطهار(س) ـ حجة. و بذلك فان الائمة الاطهار(ع) ليسوا ناقلي رواية أو محدثين. فقد كان يوحى على الرسول الاكرم(ص)، و هو يخبر بأن الله تعالى قال ذلك. اما فيما يتعلق بالائمة الاطهار(س) يجب القول أنهم حينما يتحدثون عن موضوع، فإن هذا الموضوع توارد اليهم بطريقة الالهام و تعلموا المسائل يداً بيد. فقد روي عن الامام على(ع): «علمني رسول الله(ص) ألف باب من العلم و ينفتح لي من كل باب ألف باب».[1]

و على هذا فحينما يروى الائمة رواية. فهى سنة و ليست حكاية عن سنة. و قولهم وحده مصدر التشريع. فمعنى السنة اذن في رأينا يصبح معنى واسعاً، و يعتبر أحد مصادر التشريع الاسلامي.

اذا تلقى شخص حكماً واقعياً من مصدره الاصلي ـ أى المعصوم، فليس هناك

---

١) ينابيع المورد، ص ٧١ و ٧٣ و ٧٦ و ٧٧.

مجال للبحث، لانه من حيث السند قاطع و جازم. و اذا لم يكن كذلك. أي كان الشخص يعيش بعيداً عن المعصوم أو في زمان بعد المعصوم. فانه بناءً على ذلك لايتلق الحكم الواقعي من المعصوم لوجود الوسائط و الرواة في الوسط. و الكلام الذي يرويه زرارة و محمد بن مسلم أو يونس بن عبد الرحمن ليس سنة بل هو رواية السنة و الحديث. و يسمى في الواقع «سنة» من باب المسامحة.

و من النقاط التي لابد من البحث حولها فعل المعصوم، فحينما يكون المعصوم في مقام بيان الحكم أو عندما يبين الامام(ع) حكماً بشكل عملي، ففعله من هذا الناجية محفوف بالقرينة، فمثلاً. في «الوضوآت البيانية» يتوضا الامام و يقول أن الرسول الاكرم كان يتوضا هكذا. فحينئذ يكون المعصوم في مقام بيان الحكم الواقعي و وضع التشريع. و الفعل الصادر من المعصوم(ع) له دلالة على أن هذا هو التكليف الواقعي و بناءً على هذا فإن هذا هو حكم الله، ولكن ان كان الفعل في مكان مجرداً من القرينة، أي ليس من قرينة تدل على أن الامام(ع) في مقام بيان الحكم، يمكن القول بانه ربما يكون فعل المعصوم مستحباً. أو أن الفعل المذكور في نظر البعض يدل على الاباحة على الاكثر. و في رأي البعض الأخر مبين الوجوب. و يقول آخرين لايدل على أيّ من الوجوب أو الاستحباب أو الاباحة. ذلك أن تعيين الفعل الذي يدور البحث حوله، هل هو مباح أو مستحب أو واجب، يتطلب نفسه قرينة، و الحق هو القول الاخير هذا. و نظراً لعدم وجود قرينة. فلابد من النظر في أدلة أخرى.

و هنا يتوارد هذا البحث: حينما يصدر فعل من الرسول(ص) فاستحبابه و وجوبه و اباحته معلومة أحياناً. و لكن حينما يقوم الرسول(ص) بفعل بشكل وجوب أو استحباب، فاننا لانستطيع أن نرى هذا الوجوب و الاستحباب على أنفسنا ذلك لان

للرسول احكاماً خاصة، أي ان بعض الامور واجبة عليه و ليست علينا بواجبة. كصلاة الليل التي هي واجبة عليه «و من الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً[١]، أو صلاة الوتيره التي لاتجوز عليه.[٢] أما إن لم يعلم أن الفعل المقام به من أحكام الرسول الخاصة. وجب حمله على الاشتراك، ذلك أن قاعدة الاشتراك احدى القواعد الفقهية المعترف بها عند الكل و هى أن الاحكام مشتركه بين الجميع.

و الموضوع الأخر المهم هو تقرير المعصوم. و المراد منه انه ان قام أحد بفعل في حضور المعصوم(ع) و سكت عنه و لم ينفه كان هذا السكوت دليلاً على الامضاء، و التقرير. ذلك أن الامام(ع) أو الرسول (ص) أن كانا في وضع يستطيعان فيه بيان الحكم ـ أي اذا كان العمل خطاء ينبهان عليه. و ان كان صحيحاً يؤيدا صحته، و اذا كان فيه نقص يأمران برفعه ـ و مع ذلك (أي مع وجود وقت و امكان البيان) يسكتان، فهذا السكوت يعني أن المعصوم أقر و قبل، و مثل هذا التقرير حجة.

٢ـ دليلية السنة

لدليلية السنة ثلاثة احتمالات:

الف) تقع السنة من حيث الحجية في عرض الكتاب، أي إن دل الكتاب الكريم على حكم من الاحكام. فهو حجة، و العمل به واجب على الجميع. و كذلك إن قامت السنة النبوية و سنة المعصومين على حكم، تكون دليلية في عرض الكتاب و حجة.

---

١) سوره الاسراء، ٧٨.

٢) علل الشرايع.

ب) و احتمالها الثاني أن يقال: عوده السنة إلى الكتاب و على هذا فدليلية السنة طولية و بهذا المعنى إن كانت السنة مخالفة للكتاب، فليس للسنة اعتبار و لايعمل بها، و يجب العمل بالكتاب. و بعبارة أخرى: مادام في الكتاب آية واضحه دالة على حكم من الاحكام فلا حاجة للسنة.

ج) ليس للسنة أية دليلية. أي لاتعتبر مصدراً للتشريع. و على هذا فإن عمل السنة هو البيان و تفسير الأيات «القرآن» فقط. و القرآن هو أولاً و بالذات مصدر التشريع. ذلك أن واضع القانون و مصدر التشريع في نظر الاسلام هو البارى تعالى. و السنة النبوية و أحاديث الائمة الاطهار(ص) مفسرة للوحي و مبينة له. و بهذا لاتعتبر السنة مصدراً للتشريع عرضاً و لاطولاً. و إن كانت تعتبر في الظاهر من الادلة الاربعة فباعتبار التفسير و بيان آيات الاحكام. فالرسول الاكرم(ص) ليس واضعاً للقانون و ليس آل البيت(ع) كذلك. و إنما هم مفسرون مصداقاً للقول المعروف «أهل البيت أدرى بما فيه» و اعرف الناس و أكثرهم ادراكاً للوحي و الكتاب العزيز.

٣ـ الخبر المتواتر و خبر الواحد

و البحث الاخريدور حول الخبر المتواتر و خبر الواحد. و الخبر المتواتر هوالخبر الذي يفيد سكون النفس. بحيث لايبقي اي نوع من الشك أو الشبهه في النفس و تصل الى اليقين و المراد من «التواتر» أن يروي الخبر فئة أو جماعة يمتنع عادة تواطؤهم جميعاً على الكذب. أي يمتنع أن يجتمع جميع رواة الخبر في أزمنة و أسكنة مختلفة، و يتفقوا على أن يقولوا خبراً كذباً و موضوعاً.

و في المنطق قضايا تداعى «المتواترات» يصدقها بواسطة حاسة السمع. و يجزم و يقطع بمحتواها ـ كأن يقال أن رسول الاسلام محمد بن عبدالله(ص) و «القرآن» أكبر معجزة في عالم الوجود. و قد اشترط في التواتر المنطقي أمور، جعلوا لها أثراً في حجيته. فالامر الذي يتحقق التواتر به يجب أن يكون من المحسوسات و ليس من المعقولات.[1] و كذلك الاخبار و الشهادات التي لاتنتهي بشهادة واحدة. و تفيد القطع و اليقين. و قد حدد بعض الاخباريين و كبار رجال الحديث عدد الشهادات التي يتحقق التواتر على أساسها. فحددها بعضهم بأربعين شخصاً، مستدلين على هذا بأن العدد الذى تتحق به صلاة الجمعة في بعض المذاهب أربعون شخصاً. و ذهب البعض الاخر الى أن العدد ٣١٣، و هو عدد أصحاب بدر وحدد آخرون أعداداً أخرى و الصحيح أنه ليس لاي من التحديدات المذكوره سند فقهي و عقلائى. و على هذا فلا دخل لعدد معين. و إنما يجب أن يكون عدد الشهادات بشكل يدعوا إلى الجزم و اليقين. أكان ثلاثة أشخاص أو عشرة. فقد لايجزم أحياناً و لايحصل اليقين بمائة شخص.

و يجب أن في الروايات فيها التي فيها وسائط كثيرة و طبقات في الوسط. تواتر في الوسائط أيضاً. فمثلاً أن محمد بن يعقوب الكليني(ره) في الكا

في رواية عن علي بن ابراهيم و هذا عن أبراهيم بن هاشم و هذا عن حماد و هذا عن زراره، فيجب أن يحفظ التواتر في جميع هذه الوسائط أيضاً.

و على هذا ان لم يكن تواتر في أحدى الطبقات، يزول التواتر لأن النتيجة تابعة لأخس من المقدمات.

---

١) يرى الفارابى في كتاب «الجمع بين الرأيين»، أن التواتر فى المعقولات حجة أيضاً و حتى يعتبره أقوى حجة.

و اذا كانت احدى المقدمات ضعيفة و فاسدة، فالنتيجة ضعيفة و فاسدة أيضاً.

و من الممكن ألا يكون الخبر متواتراً. و كثيراً مايكون الخبر خبر الواحد. و لكنه محفوف بقرائن قطيعة تفيد العلم. فاذا كان المخبر واحداً. ولكن روايته محفوفة به قرائن يتأكدبها الانسان من صدقها. و لايتبادر أي شك أو شبهة، فهذا الخبر حجة لأنه يفيد العلم. وكل مايرجع إلى العلم، يرجع إلى القطع. و نحن في باب الحجية، نعيد كل أمر إلى العلم، لانه غني بالذات عن الحجية: كل مابالعرض لابد و أن ينتهي إلى ما بالذات. فاذا دعت رواية اذن بحسب الظاهر الي الظن فانها تودى إلى العلم بفضل القرائن التي تحف بها. و تحصل الغاية، و تصبح حجيتها ذاتية. أى لايبقى من حاجة إلى جعل الحجية لأن حجيتها انجعالية. و الحقيقة أن هذا السنخ من الاخبار يجب ألا يندرج في زمرة «خبر الواحد» لانه في حكم «الروايات المتواترة».

و أهم بحث حول السنة هو البحث عن خبر الواحد المجرد من القرائن التي تفيد العلم. فأكثر الروايات المأثورة التى وصلت من الرسول أو الائمة الاطهار(ع) من هذا القسم من الاخبار. و هذا القسم ليس من زمرة الاخبار المتواترة و لامن قبيل الاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية، بل خبر الواحد الاصطلاحي الذي يوجب الظن. و الآن لنرى مدى حجية الخبر.

٤ـ ادلة حجية خبر الواحد

الحقيقة أن العودة للبحث حول حجية خبر الواحد ليتبين هل من دليل قطعي قائم على حجية خبر الواحد أولا. يقول السيد المرتضى(ره) و ابن ادريس في كتاب السرائر أن خبر الواحد المجرد من القرائن ليس حجة. لانه لم يقم دليل قطعي على

حجية خبر الواحد. و يرى بالمقابل جماعة كالشيخ الطوسي(ره) و العلامة الحلى(ره) و السيد من طاووس(ره). أن خبر الواحد من القرائن حجة أيضاً، لقيام دليل قطعي على حجية خبر الواحد. و الادلة التي أقاموها على حجية خبر الواحد هي الايات «القرآن» و الروايات و الاجماع و بناء العقلاء:

الف) الايات «القرآن». من الآيات التي استدلوا بها على حجية خبر الواحد.

الاولى: آية النباء «يا أيها الذين آمنوا أن جاء كم فاسق بنبأٍ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على مافعلتم نادمين»[1] فقد استدلوا بهذه الايات و قالوا: ان وجود الشرط في هذه الآية يدل على أن المخبر الواحد أن لم يكن فاسقاً و كان عادلاً فقوله حجة. أي إن روى شخص عادل و صادق خبراً فلاحاجة للبحث و التبيين و الواقع أن الآية تقول أن جاء فاسق بنباء وجب البحث و التبيين هل يقول صدقاً أولا. اما اذا انتفى الفسق و كان الذي أورد الخبر و النباء عادلاً ينتفي وجوب التبيين، لان الجزاء في القضية الشرطية تابع للشرط. و وجوب التبيين جزاء، و في حالة انتفاء الشرط ينتفي الجزاء أيضاً.[2]

و قد أشكل الانصارى(ره) على هذا الموضوع و قال: هنأ لامعنى لمفهوم الشرط. و ذلك لان هذا الجزاء يتوقف عقلاً على الشرط. و هو مثل سالبة منتفى الحكم بانتفاء الموضوع. و ليس سالبة منتفى المحمول، الذي ينتفي معه المحمول في ظرف وجود الموضوع به سبب انتفاء الشرط أو وصف يتعلق به المشروط. و بعبارة أخرى كأن يكون المقدم[3] نفس الموضوع، بشكل لايكون فرض الحكم بدون وجود المقدم (أي

---

١) سوره الحجرات، ٦.

٢) يقال في الجزاء: عندما ينتفى الشرط، يصبح حكم الجزاء خلافاً للمنطوق أيضاً.

٣) في الاصطلاح: مقدم العبارة من الشرط و تالى العبارة من الجزاء.

«الموضوع») معقولاً[١]. فلا معنى لمفهوم مثل هذه الجملة الشرطية في رأى علماء الاصول.

و يبدو أن اشكال الشيخ(ره) في هذا البحث ليس صحيحاً؛ لاننا في المعنى نريد أن يكون الموضوع باقياً في الحالين، يعنى يجب في القضية الشرطية أن يكون الموضوع باقياً في الحالين، في المنطوق و المفهوم. لأن الموضوع في القضايا الشرطية مركب من جزئين يتوقف الجزاء عقلاً على أحدهما. و الموضوع في آية النباء مركب من النباء و مجيي الفاسق و ينتفي في حالة عدم مجيء الفاسق وجوب التبين أيضاً. و على هذا فالموضوع الباقي في الحالين طبيعة النباء. و النباء له في الطبيعة أفراد أيضاً بعض افراده «نباء صادق» و بعضهم «نبأ كاذب» أذن ليس صحيحاً أنه عندما لايكون شرط لايكون موضوع أيضاً. فالموضوع موجود دائماً و باق في الحالين. أي في المنطوق و في المفهوم.

الثانية، آية النفر: «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»[٢] نتحدث في البحث حول هذه الآية عن صدرها و ذيلها. فحول «و ما كان المؤمنون لينفروا كافة» روى المفسرون أن أهالي القرى في ضواحي المدينة أسلموا في البدء. و هاجروا إلى المدينة ليتعلموا الاحكام من رسول الله(ص). فأدت هذه الهجرة إلى تفسى الغلاء و المجاعة و الاضطرابات فيها. فنزلت هذه الاية يقول تعالى فيها انه ليس من الواجب على جميع الناس أن يهاجروا و يجيئوا إلى المدينة، ثم قال: «فلو

---

١) مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» ففي هذا المثال لايمكن فرض الختان بدون وجود الولد.
٢) التوبة، ١٢٢.

لانفر من كل فرقة» أي يكفي أن يجيء من كل طائفة أو مجتمع أو قبيله، فئة إلى المدينة يتعلم أفرادها الاحكام و بعد عودتهم يعلمون الاخرين هذه الاحكام الشرعية و يحذرونهم.

و نستنتج من هذه الآية أن الله تعالى يريد أن يشمل المجتمع برحمته و عطفه، و أول مايتبادر إلى الذهن: أن يذهب الجميع و يتعلموا أحكامهم على سبيل اليقين مشافهة. و لما كان هذا الامر يودي إلى العسر و الحرج و اختلال النظام. تقرر أن يتعهد جماعة الامر، ثم يعلموا الاخرين ماتعلموه فلو أن خبر الواحد ليس حجة، فما فائده هذه الهجرة فهؤلاء النفر و تعلمهم فحينئذ يتضح بدليل الاقتضاء أن هذه الآية دليل على حجية خبر الواحد.

ب) الروايات: ولدينا روايات معتبرة أيضاً على حجية خبر الواحد صحيح أنه يمكن أن يشكلوا أن السنة لاتستطيع اثبات سنة، و لايمكن ادعاء صحة خبر الواحد بحجية خبر الواحد. و قد صنف الشيخ الأنصارى(ره) الروايات في «الرسائل» و ادعى أنه يحصل من مجموع الروايات التواتر المعنوى، و يقطع بأن الشارع المقدس اعتبر خبر الواحد حجة.

فالطائفة الاولى من الروايات في باب الخبرين المتعارضين كمقبولة عمربن حنظلة و مشهورة أبي خديجة. فيقال في التعارض و ان أحداهما حجة.[1] فالروايات التي ترد لتحدد المرجحات تقول خذوا الرواية التي فيها هذه المزية. و هنا إن لم تكن احدى الروايتين حجة. فلا معنى للتعارض و تحديد المرجح والاخذبذي المزية.

والطائفة الثانية هي الروايات التي أرجع الامام فيها إلى أحد الرواة. ففي هذه

---

١) في حال وجود علم اجمالي بصدور احدى الروايتين، والامن الممكن ألا تكونا كلتاهما حسب الواقع مجعولة.

الروايات اشارة من حيث نقل الرواية أو الفتوى إلى أحد الرواة. فقد يسأل أحدهم إمام(ع) انني أريد رواية أو موضوعاً، و الإمام يقول: اذا أردت حديثاً فعليك بهذا الجالس.» و يشير إلى زرارة. فعندما قال عبدالعزيز بن المهدى للإمام الصادق(ع) «ربما احتاج و لست ألقاك في كل وقت أفيونس بن عبدالرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني؟ قال(ع) نعم «و يقول الشيخ في الرسائل هذا يعني أن الخبر الثقة حجة مفروغ عنه. و سؤال الروي عن يونس بن عبدالرحمن يتعلق في كونه ثقة أو ليس ثـقة. و «نعم» تعود إلى كونه ثقة. و على كل حال فهناك روايات كثيرة حول محمدبن مسلم و زكريا بن آدم. تؤدي إلى هذا المعنى.

والطائفة الثالثة، الروايات التي يقول فيها الإمام ارجعوا إلى الرواة و الثقاة و العلماء: «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله عليهم».

والطائفة الرابعة. الروايات التي تتضمن ترغيب الامام(ع) و الرسول الاكـرم بحفظ الاحاديث. فهناك رواية عن الرسول(ص) نقلت بالتواتر يقول فيها: «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً بعثه الله ففيها عالماً يوم القيامة».[1]

فاذا لم يكن خبر الواحد حجة، فما الفائدة من هذا العمل؟ إذن من هذا يتأكد لنا أيضاً أن خبر الواحد حجة.

و الطائفة الخامسة، هي الروايات التي تتضمن ذم الكذب و تحذير الكذابين من الكذب على المعصومين(ع). فلو أن خبر الواحد ليس حجة. فلما ذا اظهار القلق من الكذب على المعصوم؟ فالحقيقة أن هذا القلق و التأكيد لئلا يروي خلاف يعمل به

١) واعتماداً على هذه الرواية بادر أكثر علمائنا بتأليف «الاربعينات» ليكونوا مصداقاً لهذا الحديث.

الناس.

ج) الاجماع: يجمع علماء الإمامية أيضاً على ان خبر الواحد حجة إن كان مخبره من الشيعة و قائلاً بالإمامة. و قدادعى شيخ الطائفة محمدبن‌الحسن الطوسي(ره) و المجلسي و عدد آخرون من الكبار الاجماع في حجية خبر الواحد، بينما قالت فئة أخرى في المقابل بعدم حجية خبر الواحد و على رأسها السيد المرتضى(ره) الذي استنكره و اعتبره كالقياس الذي هو باطل باجماع الإمامية.

و ينتقد ابن ادريس أيضاً شيخ الطائفة في كتاب «السرائر» ــ لانه ادعى الاجماع في حجية خبر الواحد ــ «خبر الواحد لا يوجب علماً و لا يوجب عملا». و الشيخ الطبرسي صاحب «مجمع البيان» يدعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد أيضاً.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و نحن هنا أمام اجماعين من قبل فئتين من الكبار على حجية و عدم حجية خبر الواحد. فرغم أن شيخ الطائفة و السيد المرتضى كانا في عصر واحد. و كان شيخ الطائفة تلميذ السيد المرتضى(ره) فكيف وجد اثنان متقابلان في شأن مسألة واحدة. يبدو أنه يمكن الجمع بين القولين بقولنا: لقد صرح الشيخ بأن خبر الواحد ثقة إن كان روايه امامياً و يطمأن إلى أن الخبر من الرسول الاعظم(ص) أو أحد الائمة(ع) حجة. و السيد المرتضى(ره) ليس في مقام رد هذا الموضوع. و إنما في مقام رد العامة. لانه كان يرى أن عندهم روايات من أبي هريرة و أفراد آخرين لم يراع فيها تقوى القول و انهم اختلفوا روايات كثيرة. فهو يريد أن يقول لهم: أن خبر الواحد عندكم ليس حجة و لايحصل منه، العلم و لايطمأن له، و ليس فيه سكون النفس و ليس جازماً و قاطعاً. و النقطة المهمة أننا اذا نظرنا في كتب السيد المرتضى الفقهية(ره). نرى

أنه عمل في كثير من أخبار الاحاد و جعلها مستنداً لفتاويه و الحقيقة انه لايمكن القول بأن جميع الروايات التي استند إليها توجب العلم القطعي أو انها محفوفة بقرائن قطعية تورث العلم و اليقين. و على هذا يمكن الجمع بين الرأيين بقولنا: ان اجماع الإمامية قائم على عدم حجية خبر الواحد الذي لايكون مخبره امامياً و لايبعث على الاطمئنان. و أكثر مدارك فتاوى ابن ادريس من أخبار الاحاد غير المحفوفة بالقرائن القطعية و التى ليست متواترة أيضاً.

د) بناء العقلا: و الدليل الاخر على حجية خبر الواحد هو بناء العقلاء. و تقوم سيرة العقلاء على أن يعملوا بالخبر الموثوق الصدور من مخبر ثقة و مأمون من الكذب الذي لايحتمل فيه اختلاف. و يعمل بهذه السيرة أيضاً حتى في الاوامر التي تصدرها الدول ـ و في الاصل كل حاكم. أي أنهم يأخذون بظواهر الالفاظ و لولا هذا البناء و إن قدروا البحث حول حجية و عدم حجية كل قول، لاختل النظام. ولاشك في أن المخبر لابد من أن يكون ثقة و مأمونا من الكذب و يأتي بخبر مطمئن. و بهذا الشكل يزول في رأى العقلاء الاحتمال الضعيف في خطاء الموضوع.

و لم يخترع طريقة جديدة في المجتمع الاسلامي الذي يعد مسلموه من العقلاء للتبليغ و بيان القانون و ايصال الاحكام. و انما يعمل بسيرة العقلا تلك. ففي عهد الرسول(ص) كان يذهب أشخاص إلى القرى و المدن و البلاد و يبثون الاحكام و ينشرونها، و لم يكن يسأل أحد «هل صحيح ماتقول؟» أو ماكانوا يقولون «من الضرروي أن نأتي بأنفسنا نسأل الرسول: هل هذا الحديث حديثه». و إنما كان الجميع يعملون به، كما كان الناس في العصور المتأخرة يقبلون أقوال الذين يذهبون و ينقلون الفتوى، و يعملون بها.

و لكن هل ينبغي القول أن بناء العقلاء يكون حجة فيما اذا أمضاه الشارع المقدس ـ أو انه لاحاجة للامضاء. و نفس «عدم الردع دليل على الامضاء». يستند في هذا البحث على آيات منها «و لاتقف ماليس لك به علم» و «ان الظن لا يغني من الحق شيئاً» و بنا على هذا قيل ان سيرة العقلا مردوعة لمنع اتباع ماليس به علم.

و جواب المرحوم الميرزا النائيني(ره) على هذا الاشكال أن المراد من هاتين الآيتين عدم العمل بغير علم. و لكن بعد أن اعتبر الشارع أن خبر الواحد حجة فقد قام في الحقيقة به «تميم الكشف» أي أن الشارع اعتبر الشي الذي فيه كشف ناقص تشريعاً تاماً في عالم الاعتبار التشريعي و رأى فيه كشفاً تاماً. و كل أثر يقوم على العلم يقوم على الظن ايضاً، مع وجود فرق واحد هو أن حجية العلم ذاتية انجعالية. و حجية الظن الحاصل من خبر الواحد جعلية، و به هذا الجعل التشريعي، يخرج خبر الواحد من افراد الظن. و من عموم اصالة عدم حجية كل ظن و يدخل فن افراد العلم.

الثاني: الاجماع

ندرس بحث الاجماع أيضاً تحت أربعة عناوين:

(١) تعريف الاجماع؛ (٢) دليلية الاجماع؛ (٣) أدلة حجية الاجماع؛ (٤) أقسام الاجماع.

١ـ تعريف الاجماع:

الاجماع في اللغة بمعنى العزم و التصميم و الاتفاق: فإذا عزم شخص على أمر و

صمم على موضوع. يقال له «اجمع» و منه قولهم: أجمع القوم على كذا: اتفقوا عليه. هذا في المعنى اللغوي. أما في اصطلاح علماء الاصول: فالمراد هو اتفاق الفقهاء و العلماء الكبار المنتهي بعصر الامام المعصوم(ع) أي أن أجماع هولاء العلماء ينبغي أن ينتهي بعصر المعصوم(ع). و هذا التعريف هو ما اصطلح عليه علماء الاصول من الشيعة. أما علماء السنة فقد أوردوا أقوالاً أخرى أشار شيخ الطائفة ـ رضوان الله تعالى عليه إلى عدد منها في كتاب «عدة الاصول». و منها: اتفاق جميع الامة الاسلامية. أو اتفاق جميع المجتهدين في عصر واحد، أو اتفاق أهل مكة و المدينة اللتين يطلق عليهم اسم «الحرمين»، أو اتفاق أهالي الكوفة و البصرة و غير ذلك. و على كل حال ليس من بحث على نحو الموجبة الجزئية في اتفاق العلماء فالجميع يتفقون في هذا الشأن، ولكن البحث في الجزئيات، و هنا لايهمنا أن ندخل في هذه الجزئيات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

٢ـ دليلية الاجماع:

لدليلية الاجماع معان عديدة: الأول أن الاجماع في عرض الكتاب و السنة و بعبارة أخرى، كما أن كلاً من الكتاب و السنة دليل. أو ان الحكم العقلي مع توفر شرائطه دليل. فالاجماع وحده أيضاً دليل. و على هذا اذا كان العمل طبقاً للاجماع يوجب الثواب. أمكن القول أن العمل خلافاً للحكم المجمع عليه يوجب العقاب. و الثاني ينبغي القبول بأنه لايقع دليل الاجماع في عرض الكتب و السنة و احياناً الدليل العقلي. و أنما يقع في طولها. و بعبارة أخرى، حينما نيأس من العثور على حكم في الكتاب و السنة. ينبغي أن نتمسك بالاجماع. أو أن نعمل بدليل العقل أو مطابق

الاجماع. و القول الثالث: أن الاجماع لايعتبر دليلاً أبداً لاعرضاً و لاطولا. و أنما الاجماع يكشف عن رأى المعصوم(ع) فالحجة أولاً و بالذات هو رأى المعصوم أغنى السنة. و نحن نصل إلى السنة و قول المعصوم ببركة الاجماع. و إن شئت قلت: الاجماع يكون محققاً للسنة.

و نحن الشيعة لانقول أن الاجماع في عرض الكتاب و السنة حجة. أما علماءالسنة فقد ذهبوا إلى ذلك على الاكثر و قالوا بعصمة الامة. و قالوا إن أجمعت الامة على مسألة، فلاتخطىء. و قد نبع هذا القول عندما ارادوا مبايعة أبي بكر، فقد كانوا آنذاك لايقبلون حادثه الغدير و ينكرون أن النص المتعلق بالغدير يرجع إلى نصب الامام. كما أن عدداً بكيفية خاصة بايعوا ابابكر،[1] مما اضطر هم للبحث عن دليل. و لما لم يكن حتى ذلك الوقت غيرالكتاب و السنة. و لم يتحدث أي منهما عن خلافه أبي بكر، لذلك قالوا ينبغي طرح مسألة الاجماع و مسألة الانتخاب لتستقر خلافة أبي بكر، و قالوا في النتيجة أن خلافة أبي بكر ثابته باجماع الامة، و الاجماع دليل أيضاً.[2]

للشيخ الانصاري(ره) عبارة لطيفة في هدذا الاجماع حيث يقول «الذي هو الاصل لهم، و هم الاصل له» أي الاصل في الاجماع هو هؤلاء السادة و الاصل من اجل هؤلاة السادة هو الاجماع، الاجماع الذي هم أو جدوه، و خلافة أبي بكر. و الحقيقة من الذي خلق هذا الاجماع غيرهؤلاء السادة (الذي هو الاصل لهم و هم

---

١) عمربن الخطاب و أبو عبيدة و سالم مولى حذيفة و بشير بن سعد و اسيدبن حضير.

٢) نحن لسنا هذا المقام أن نبحث: هل كان في هذا الشأن اجماع أولا؟ و هل أن جميع أبناء الامة الاسلامية جاءوا و أجمعوا على بيعة أبي بكر أولا؟ أن هذا البحث مفصل، و بحثه كبار العلماء. و يمكن الرجوع إلى كتاب «عبقات الانورا» و كتاب «الغدير» و كتاب «المراجعات».

الاصل له)؟ ثم انهم أوردوا مسألة الاجماع من أجل الاحكام الشرعية. و قالوا أن للاجماع دليلية من أجل الحكم الشرعى ايضاً. و نباً على هذا فهو يـقع فى عـرض الكتاب و السنة. و رغم ذلك قال بعضهم ان الاجماع ليس في عـرض الكـتاب و السنتة. و اذا لم نجد دليلاً على حكم شرعي في الكتاب و السنة، عـندئذ يأتي دور الاجماع و لذلك قالوا بالطولية من أجل دليلية الاجماع.

أما الشيعة فلا يعتبرون دليلية الاجماع من أجل الاحكام الشرعية عرضيا (في عرض الكتاب و السنة) و لافي طول الكتاب و السنة و إنما يأخذون به في مـعنى ثالث. أي نحن نصل إلى السنة ببركة الاجماع و نكشف به عـن رأى المـعصوم(ع). فالاجماع دليل بشكل صورى. أما اذا ما دقـقنا في المـوضوع وجـدنا أن دليـلية الاجماع غيرثابتة في الاحكام الشرعية ـ فلا تقع في عرض الكتاب و السنة و لافي طولها و ما هو حجة هما السنة و قول المعصوم و ليس الاجماع وحده.

٣ـ أدلة حجية الاجماع:

يستنبط أهل السنة أدلة حجية الاجماع من «الكتاب» (آيات القرآن) و السنة دليل العقل. و يستندون إليها في حجية الاجماع:

الف) «الكتاب» (آيات القرآن)

الاية الاولى: و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، و يتبع غيرسبيل المؤمنين نوله ماتولى و نصله جهنم و سأت مصيراً.[١]

---

١) النساء، ١١٥.

يقولون أن هذه الاية تتعرض للذين لايتبعون الرسول أي الذين يتولون عن اجماع المؤمنين و المسلمين. و يعملون وفق الاجماع. غير أنه لايوجد في هذه الاية دلالة على حجية الاجماع. و كما يقول الغزالي ظاهر الاية أن الذين يشاقون الرسول و يتبعون طريقاً غيرطريق المؤمنين و المسلمين مصيرهم يوم القيامة جهنم. «نصله جهنم و ساءت مصيرا» فما علاقة هذا بالاجماع؟ فالاية تقول إن مخالفة الرسول و مشايعة غيره و مخالفة المؤمنين و المسلمين نهايتها جهنم. و هذا الموضوع لاربط له بالاجماع.

الثانية: و كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس[1] يقولون: الوسط هو العدل و لايتم العدل الابالاجماع. و هذه الامة أمة لاتخطىء، و على هذا فالعدول من هذه الامة دائماً على صواب.

و هذه الاية لاتدل على ذلك أيضاً. و في هذا الموضوع اشكالات كثيرة فهذه الاية لاتؤدي معنى عصمة الامة. والذي تؤدي إليه هو أن العدالة التي تكون ثابتة للامة على نحو الموجبة الجزئية. و هو مالا علاقة له بالعصمة. إذا لايوجد تعارض في أن يكون الانسان عادلا، و يخطىء أيضاً. فالذي لايخطىء هو المعصوم و لذلك لايمكن فهم عصمة الامة من هذه الاية.

الثالثة: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنكر و تؤمنون بالله. و لو آمن أهل الكتاب لكان خيراً لهم، منهم المؤمنون و أكثرهم الفاسقون.[2] و تمسكوا بهذه الاية أيضاً. فقوله: «تأمرون بالمعروف و تنهون عن

---

١) البقرة، ١٤٣.
٢) آل عمران، ١١٠.

المنكر يعنى عصمة الامة» و لكن ليس في هذه الاية أي دليل على هذا المعنى. فالآية تقول: أمتى هم الذين يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر. و لكن هذا الامر بالمعروف و النهي عن المنكر تكليف لهم و هو من فروع الدين. و ليس لهذا الموضوع علاقة بأن الامة الاسلامية ينبغي أن تكون معصومة والا تخطىء. و على هذا فالآيات التي يذكرونها لاتثبت ادعاءهم.

ب. السنة. تمسكوا في السنة بأحاديث كثيرة أيضاً ورورواعن الصحابة كابن مسعود و أبي سعيد الخدري و ابن عمرو أنس بن مالك و أبي هريرة و غيرهم روايات يقولون أن فيها تواتر معنوى:

«لا تجتمع أمتى على الخطأ» أو «لاتجتمع أمتى على الضلالة» أو «لم يكن الله ليجمع أمتى على الضلالة» أو روايات أخرى عن الرسول الاكرم(ص) مثل «سألت الله أن لاتجمع أمتى على الضلالة فاتنيها» و يوجد روايات أخرى أيضاً، دلالة فهما روايتا: «لا تجتمع أمتى على الخطا» و «لاتجتمع أمتى على الضلالة» فيستنتجون منهما أنه أن اتفقت الامة باجمعها على حكم شرعي فهم معصومون و لايخطئون. و نحن لانقبل صغرى و لاكبرى هذه المسأله ـ ففي أية مسألة غير الضروريات (الصلاة و الصوم و الحج و غيرها) أجمعت الامة؟ و أين اتفقت الامة الاسلامية أي جميع المذاهب من علماء و غيرعلماء و أصحاب الحل و العقد و العوام؟ أما اذا قيل أن المراد من الامة هنا ما يقوله أهل السنة حين التمسك بالرواية هو علماء السنة الذين ان تفقوا على أمر لايخطئوا. نقول ان هذا القول لايتفق و الرواية. و لذلك فاننا ننكر صغرى هذه المسأله. و هي انه لايحدث ابداً مثل هذا الاتفاق و الاجماع و تقبل به أمة الاسلام كلها. بالاضافة إلى أن ادعاءهم يتعلق بعلماء عصر خاص و علماء فرقة

خاصة. و علماء طائفة خاصة. و هذا لاعلاقة له بـ«لاتجمتع أمتى على الضلالة» و «لاتجمتع أمتي علي الخطاء». و الحقيقة يمكن القول أن الاتفاق و الاجماع الوحيد للامة الاسلامية بجميع مذاهبها و طوائفها كان على أصل خلافة الإمام على(ع) فقط. و هذا ان كان اعتمادنا على أساس ادعاء أهل السنة. و الافني رأينا أن الإمامة من الاصول. و النتيجة أن جميع الامة الاسلامية متفقه على امامة على(ع) باعتباره الخليفة الرابع. ثم أن هذا المنطق ليس صحيحاً دائماً و أن الكثرة توجد العصمة. فاذا انتهجت طائفة كثيرة العدد طريقاً فليس معنى ذلك أنها معصومة. و علاوة على ذلك فإن الرواية المذكورة تتعلق بأمر خلافة على بن أبي طالب و ليس بالاخرين.

ج ـ دليل العقل في حجية الاجماع. و تمسكوا أيضاً بدليل العقل و قالوا: اذا اتفق عدد من العلماء من أهل الفضل و الذكاء على أمر فلايمكن عقلاً أن يخطئوا. و الجواب الذي ينقض هذا الموضوع. أنه قد يوجد بين اليهود النصاري علماء كثيرون يسلكون سبيلاً معيناً ولكن، نعتقد بأنهم يسيرون في طريق الضلال و الخطاء مع أنهم أصحاب فضل و كمال. و كم في الماضي من أقوال لعلماء الهيئة ظهر خطاءها و بطلانها فيما بعد.

و تمسك البعض الأخر أيضاً بقاعدة اللطف و قالوا: ينبغي على الحكيم وفقاً لهذه القاعدة أن يبعث الرسل و ينزل الكتب. و عندما يرى الحكيم أن الامة جميعها سارت في طريق الاختلاف الواقعي. وجب رفع الشبهة و القاء الاختلاف كيلا تضل الامة كلها (اختلاف أمتى رحمة). و عندما مايتفق الجميع على أمر و لايمكن القاء الاختلاف، يتبين أن رأى الجمع رأى صحيح و متين.

و ينبغي القول أنه أن صح هذا الكلام فإنه يثبت رأى الشيعة أيضاً. فالشيعة

تقول: أن الأمام المعصوم القائم يلقي الاختلاف عند الضرورة بين العلماء ثم أن حضوره(ع) في المقابل بين المجمعين يوجد أجماعاً دخولياً أو كما يسمى مجهول النسب. ولكن تشير إليه القاعدة العقلية. و العقلانية أن من الضروري على الامام ابلاغ الاحكام. و ليس من واجبه أن يكون بين العلماء و يرى أيهم أخطاوا و أين اختلفوا ليحول دون ذلك.

و على هذا أن مايقام من أدلة من الكتاب و السنة و العقل على حجية الاجماع لاثبت أي منها حجية باعتباره أحد الادلة، و هو ـ في قول ـ لايقطع في عرض الكتاب و السنة و في قول آخر في طولها. نعم يمكن أن يورد كل هذا ليكون قاعدة يقال على أساسها يمكن للاجماع أن يكون كاشفاً عن رأى المعصوم(ع) و يوصل ببركته إلى السنة. ولكن مع ذلك فالحجة والدليل هما السنة و قول المعصوم

٤ـ أقسام الاجماع:

يصطلح علماء الاصول على تقسيم الاجماع إلى قسمين: «الاجماع المنقول» و «الاجماع المحصل». و الاجماع المنقول هو أن يبادر الفقيه إلى نقل الاجماع بواسطة أو بوسائط، ولكن أذا نقل الاجماع بالتواتر فعملنا يتعلق في الحقيقة بالاجماع المحصل. أما أذا نقل فقيه الاجماع بشكل خبر الواحد، فهذا هو الاجماع المنقول.

فالاجماع المنقول الذي يقابل الاجماع المحصل هو اجماع المحصل هو اجماع يكون بخبر الواحد. و ظاهر المسألة أن الجميع متفقون في الاجماع الدخولي. و موضوع الخلاف ينحصر في حجية الاجماع المنقول غيرالاجماع الدخولي ـ فيرى بعضهم أن هذا الاجماع حجة مطلقاً لأن المسألة تدخل في خبر الواحد. و يمكن هنا

إيراد الاستدلالات التي اعتمد عليها في حجية خبر الواحد. ولايرى البعض الاخر هذا الاجماع حجة مطلقاً. و يعتقدون بأن المسألة ليست من افراد خبر الواحد و بعضهم مالوا إلى الشرح و قالوا: أذا مانقل جميع الفقهاء في جميع الأعصار و الامصار الاجماع. فهذا الاجماع حجة. أما أذا بادر إلى نقله بعض العلماء في بعض الأعصار فلايمكن اعتباره حجة. و قد شرح الشيخ الانصارى(ره) هذه المسألة بالتفصيل في «الرسائل».

و الخلاصة، أن عدداً كبيراً لايرى الاجماع المنقول حجة، و هو الصحيح. ذلك أن لايمكن التمسك بحجية خبر الواحد. و لاالقول بأن مثل هذا الاجماع يكشف عن قول المعصوم. و الاجماع المحصل وحده الذي يستطيع أن يكشف عن قول المعصوم(ع). فالفقية يحصل على الاجماع و الرأى القاطع ببركة تتبع اقوال أعاظم الفقهاء ولاسيما المتقدمون منهم الذي كانوا يعاصرون الائمة (عليهم السلام) أو كانوا قريبي العهد منهم و عندما يرى فقيه أن رجالاً كباراً كعلى بن ابراهيم و على بن بابوية و الصدوق و الشيخ الطوسي و الشيخ المفيد و الكليني و السيد المرتضى (رحمةالله عليهم) متفقون جميعاً في مسألة، يرى أن هذا الاتفاق كاشف عن رأى المعصوم. لاعتقاده بأن هولاء الكبار متعبدون بالاخبار و الروايات و ليسوا من أهل القياس و الاستسحان ليتمسكوا بالادلة العقلية.[1]

صحيح أننا قدنجهل الرواية التي استندو اليها، الا أن عدم وصولنا إلى الرواية لايعني بأن هؤلاء العلماء الكبار قد وصلوا إلى آرائهم بغير طريق روايات المعصوم.

---

١) حتى قيل في على بن بابويه: «عند اعواز النصوص كنا نراجع فتاوى ابن بابويه لانه كان متبعداً بالرواية بشكل يجعله يوردها كالاخبار فى فتاويه.

و هنا ينبغي القول أن الروايات التي استندوا إليها لم تصلنا، و لذلك فاننا بالاعتماد على أقوالهم ـ والذي هو الاجماع المحصل ـ نقطع بأن رأى المعصوم هو هذا أيضاً.

النتيجة. والنتيجة أن الاجماع في الواقع لايعتبر من الادلة. أي لادليلية له وحده كالكتاب و السنة ـ و أن كان حسب الظاهر والصورة يعتبر من الادلة. ولكن هذا الامر لأنه يعبر عن رأى المعصوم والسنة. و على هذا فالاجماع لايعتبر دليلاً لاعرضاً - أي في عرض الكتاب والسنة ـ و لا فى طول الكتاب والسنة. بل يقطع في الأمر ببركة الاجماع أي الاجماع المحصل (بالشروط التي ذكرت) بحيث يكون مؤدي الاجماع المذكور مطابقاً لقول المعصوم(ع) وموافقاً للسنة.

العقل أحد الادلة الاربعة

يعتبر الاصوليون الشيعة العقل أحد الادلة الأربعة، و لهم في هذا الباب مباحث هامة. فالاشاعرة يخطون خطوات فى هذا الميدان في حديثهم عن الحسن والقبح العقليين، فالبحث في الحسن والقبح يستوجب الحديث عن معانيها المختلفة، والتعرض لمعنى العقل يدعو إلى تقسيمه إلى عقل نظري و عقل عملي، والكلام أخيراً عن الاحكام الشرعية و الاحكام العقلية ينقل إلى البحث حول مفهوم قاعدة الملازمة: أعنى كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، و في النتيجة يتبين موقع و مقام العقل باعتباره أحد الادلة. ولكن قبل كل هذا و قبل التطرق إلى أصل الموضوع، من الافضل أن نبادر في البدء إلى عرض المسألة، و نذكر آراء الباحثين المتقدمين و المتأخرين فيها.

عرض المسألة: و يتم بالصور المتعددة التي نشير اليها:

١. هل يمكن القول: كما أن الكتاب وحده دليل و أن كلا من السنة و الاجماع أيضاً، ينبغي القول في مقام اقامة الحكم العقلي بالنسبة لمسألة أن هذا الحكم حجة، و يجب العمل به، ليمكن في النتيجة القول أن كان العمل به يوجب الثواب، أن العمل خلاف هذا الحكم العقلي يوجب العقاب؟

٢. أو أنه ينبغي القبول بأن الدليل العقلي لايقع في عرض الكتاب و السنة و الاجماع بل أنه في طولها. أي اننا حينما نيأس من الحصول على مسألة من الكتاب ، السنة، و لم نجد اجماعاً فيها ينبغي التمسك بالعقل و العمل طبقاً لحكمه.

٣. أن العقل يكون حجة فيما اذا لم تكن الاحكام التي نطلبها احكاماً توقيفية و تعبدية[١]. و لايتمسك بالعقل في نطاق التوقيفات و التعبديات. فينبغي فذ هذا المقام أن يرى ما قال الشارع نفسه. و ما الميزان والمقدار الذي عينه، و ينبغي في الواقع العمل بهذا المقدار و الميزان.

أما اذا كان موضوعنا عقلائياً. فلاترجع المسألة إلى التبعد و التوقيف لانه يوجد مثل هذه الاحكام في أجواء العقلاء والمجتمعات الحضارية. و هنا نقول أن حكم العقل حجة.

٤. يحتمل أن العقل لايعتبر دليلا ـ لاعرضاً و لاطولا و لاعلى أساس المعنى الثالث ـ بل نصل إلى حكم الشرع بحكم العقل أي يوصلنا عقلنا إلى حكم الشرع طبقاً لضابطة سنبينها فيما بعد، و ما هو حجة و ما هو دليل فتوى الفقيه، و دليل عقل المقلد يصبح الحكم الشرعي و ليس الحكم العقلي. و للحكم العقلى مقام و موقع

---

١) الاحكام أما توقيفية و أما عقلائية، والاحكام التوقيفية تقوم على ورود نص خاص و تتعلق بالعبادة المحضة. و بمعنى واحد هي تأسيس من الشارع الحكم الذي لم يكن عند العقلاء ثم وضع هذا الحكم بخصائص معينة و ضابطة مشخصه بأمر من الشارع المقدس.

المرشد و الهادي فقط فهو يرى الطريق، و يوصلنا إلى الحكم الشرعي.

آراء العلماء و المحققين: حينما نعود إلى كلام العلماء و الباحثين المتقدمين و المتأخرين[١] نصل إلى النقاط التالية:

١. لم ترد على الظاهر اشارة قبل زمان الشيخ المفيد (رضوان الله تعالى عليه) إلى مسألة دليل العقل، و أول من تحدث عن حكم العقل هو الشيخ المفيد(ره) حيث يقول في باب العقل «و هو سبيل إلى معرفة حجية القرآن و دلائل الاخبار»[٢] فالعقل يعتبر في هذا الكلام سبيلاً للكشف عن طريق الوصول إلى حجية الكتاب و السنة.

٢. و كان أول من صرح بأن العقل أحد الادلة هو المرحوم ابن ادريس في قوله: فاذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين التمسك بدليل العقل[٣] «أي أذا أقيم الدليل العقلي على أن هذا الشي فيه مصلحة ملزمة. نحكم بالوجوب أو العمل به. و اذا أقيم الدليل العقلي على هذا الامر، بأن في متعلق هذا الشيء مفسدة ملزمة، نحكم بحرمة ذلك الشيء أو بتركه.

٣. و يقسم المرحوم المحقق (رحمة الله عليه) أدلة الاحكام إلى قسمين و يتوقف بعض هذه الادلة على الخطاب الذي ينقسم بدوره إلى «لحن الخطاب» و «دليل الخطاب» و «فحوى الخطاب» و يقول في القسم الأخر: «ما ينفرد العقل بالدلالة

---

١) لايعتبر علماء السنة و الجماعة العقل كما يبدو من الادلة الاربعة. و يظهر واضحاً تقريباً في كلمات أبي حامد الغزالي («المستصفى» المجلد الاول) أن العقل وحده ليس دليلاً. لاشك في أنه ثم التمسك بالعقل في مسألة براءة الذمة من الواجبات، و حينما لايوجد دليل، أو في باب الحرج، أو بالنسبة إلى المعجزات لكن العقل الذي يدور بحثنا حوله و أحد الادلة الأربعة هو غير هذه المسائل.

٢) «اوائل المقالات»، ص ١١.

٣) «السرائر»، ص ٤.

عليه[١] و بناء على هذا التقسيم، لاحاجة للخطاب في بعض الامور. و العقل منفرد في الدلالة عليه. كوجوب رد الوديعة، فالعقل منفرد في وجوب اعادتها. و كذلك حسن الصدق و الانصاف و قبح الظلم و الكذب. فهذه الامور ضرورية، و العقل دال عليها و لاحاجة فيها للكتاب.

و قد أشار الشهيد الأول رضوان الله تعالى عليه في كتابه الذكرى كالمحقق إلى هذا الموضوع أيضاً مع زيادات. و بهذا يلاحظ أن الشيخ المفيد(ره) لايعتبر العقل في الاصل أحد الادلة الاربعة و يقول «و هو سبيل إلى معرفة...» و بناء على هذا فقد اختار من الاحتمالات الاربعة الاحتمال الرابع. و هو أن العقل ليس دليلاً عرضاً و لاطولا و لاناظراً إلى الامور العقلانية (في الفصل بين التعبديات و الامور العقلانية). فهو يرى السبيل و يرشد إلى حكم الشرع. أي أننا نصل بحكم العقل إلى حجية القرآن» و دلائل الاخبار.

و قد اختار الفقيه محمد بن ادريس التعريف الذي أورده، الاحتمال الثاني. و في كلامه يقع دليل العقل في الطول. و التمسك بدليل العقل بعد اليأس من الحصول على الحكم من الكتاب و السنة و الاجماع.

و في هذه الحالة يعتمد على دليل العقل و ينبغي على المكلف أن يعمل بما يحكم به، فدليل العقل اذن من الادلة الاربعة ـ ولكن طولاً لاعرضاً.

و تنقسم أدلة الاحكام فيما أورده المحقق و الشهيد الأول إلى قسمين. الخطاب في قسم لازم، و في القسم الأخر دليل العقل منفرد. و لاحاجة للخطاب. و بناء على هذا، هناك حاجة إلى الخطاب في المسائل التوقيفية و التعبدية في أحد الانحاء الثلاثة

---

١) «المعتبر»، ص ٧.

أما في بعض المسائل كالانصاف و ردّ الوديعة و حسن الصدق و أيضاً في قبح الظلم و الكذب هي مسائل عقلائية لاحاجة فيها إلى الخطاب في جميع الاوساط العقلائية. و إذا كان من خطاب في هذه الحالات، أمكن القول أن لها صفة ارشادية. فما أورده المحقق و الشهيد الاول اذن. ينطبق على الاحتمال الثالث. و ذلك في بعد معين، و ليس في جميع الاحكام.

و على هذا يلاحظ أنه لم يلتفت أي من كبار الباحثين إلى الاحتمال الاول، و هذا يعني أنهم لم يجعلوا العقل في عرض الكتاب و السنة و الاجماع. و الخلاصة: أن العقل مستقلاً لم يكن يعتبر دليلاً على الاحكام الشرعية حتى القرن الخامس الهجري، و منذ القرن السادس فما بعد اعتبره عدد من كبار علماء الشيعة أيضاً دليلاً على الاحكام الشرعية الفرعية، ولكن «عند فقدان النص و الاجماع»

و ذلك طولياً لاعرضياً. و يبدو واضحاً مما أورده المحقق أيضاً في كتاب المعتبر يقوله:

«مستند الاحكام الكتاب و السنة و الاجماع و دليل العقل» أنه و إن كان دليل العقل في العرض لكن هذا الوضع في الحالات التي يكون العقل منفرداً في الدلالة و ذلك بالنظر إلى الفصل بين أدلة الاحكام التي تحتاج إلى الخطاب و غيره.

اي سبيل يوصلنا إلى مصالح الاشياء و مفاسدها؟

١. قول الشيعة العدلية:

تعتمد الشيعة العدلية بأننا لانملك حكماً جزافاً، و النقطة التي ينبغي الاشارة

إليها و التحدث عنها باعتبارها أصل الموضوع أن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد الموجودة في متعلقاتها.

و يمكن تصور وجود المصلحة و المفسدة في متعلق الشيء باحدى الصور الخمس التالية:

أن كان في متعلق شيء مصلحة ملزمة، فالشارع المقدس هنا يقرر الوجوب و أن كان في متعلقة مفسدة ملزمة، و يقرر الشارع المقدس الحرمة. أما أن كان في متعلق الشيء مصلحة، ولكن غير ملزمة، فالشارع في هذه الحالة يقرر الاستحباب. و أن كان في متعلق شيء مفسدة غيرملزمة، يقرر الشارع المقدس الكراهية هنا. و اخيراً و اذا لم يكن في أمرمصلحة أو مفسدة، و يقرر هنا الاباحة، فالاحكام التكليفية الخمسة بأسرها أذن ليست جزافية. و هي تابعة للمصالح و المفاسد التي في متعلقاتها و بعبارة اخرى المصالح و لمفاسد بمنزلة علل الجعل، فحيث أن مقتضى العناية الربانية شوق الاشياء إلى كحالاتها و اعلام المكلفين بصلاحهم و فسادهم، و تحريكهم إلى مافيه الصلاح و الرشاد و زجرهم عما فيه الفساد.

في الموضوع الذي يحكم الشارع المقدس بوجوب شيء نكشف إنا أن في متعلق هذا الشيء مصلحة ملزمة. و اذا حرم الشارع المقدس شيئاً نكشف إنا أن في متعلق هذا الشيء مفسدة ملزمة. و بالعكس اذا وصلنا بواسطة العقل إلى أن في متعلق شيء مصلحة ملزمة نحكم من هذا لامر أن الشارع المقدس هنا أقر الوجوب و هذا الكشف لمي[1] فالحركة أذن تحدث من طرفين: حينما نصل إلى خطاب شرعي و نقول يوجد في متعلق الشيء مصلحة أو مفسدة ملزمة و... لماذا؟ لأن الشارع المقدس

١) أذا ادركنا المعلول من العلة فالكشف لمي، و اذا ادركنا العلة من المعلول فالكشف اني.

لايوجب و يحرم شيئاً جزافاً و... ينبغي في الرتبة السابقة أن يكون في متعلق الشيء مصلحة أو مفسدة ملزمة. لحكم الوجوب و التحريم. و في وقت آخر لاندرك الخطاب. ولكن نصل بعقلنا إلى أن في متعلق هذا الشيء مصلحة ملزمة، و في النتيجة نقول أن الشارع المقدس لديه حكم وجوبي في هذه الحالة، و هذا القول، قول العدلية، و هو الحجر الاساسي لقاعدة الملازمة.

٢. قول الاشاعرة:

أما الاشاعرة فيقولون أن الاحكام الشرعية ليست تابعة للمصالح و المفاسد. أى يمكن للشارع المقدس أن يأمر بعمل فيه مفسدة ولكن بعد الامر بذلك الموضوع ذي المفسد، يصبح ذامصلحة. و بالعكس فان نهى الشارع عن الموضوع «ذي ـ المصلحة» يجعله «ذا المفسدة». و يقولون: «الحسن ما أمر به الشارع و القبيح ما نهى عنه»، و على ضوء هذا البيان فان ملاك الحسن و القبح أمر و نهي الشارع و ليست هناك قيم ذاتية للافعال مع قطع النظر عن الحكم الشرعي.

النتيجة: نحن نقبل أن «الحسن ما أمر به الشارع و القبيح ما نهى عنه» و لكننا نقول أن الاشاعرة غافلين عن أن الشارع المقدس لايحكم جزافاً. و لايعتبر جزافاً لما هو واجب، حراماً و أن الشارع المقدس في الرتبة السابقة و بعد الكشف عن أن في متعلق شيء مصلحة ملزمة يقول: هذا واجب. و بعد الكشف عن المفسدة الملزمة يقول: هذا حرام، و النتيجة و أن الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد، و هذه النكتة صحيحة أن «الاحكام الشرعية ألطاف في الاحكام العقلية». أي كما أن لدينا رسلاً ظاهرية و خارجية و هم أنبياء الله والذين بعثهم الله تعالى لاصلاح المجتمع و

هدايتهم.

فلدينا رسول باطني و هو العقل. و قد منح الله تعالى هذه العطية و الموهبة للانسان ليدرك الحسن و القبح و ينظم أعماله وفقاً لها.

و لو أن الله لم يبعث الرسل و لم ينزل الكتب لما كان الانسان بحاجة إلى ذلك ولكن بعثت الرسل و انزلت الكتب و قررت الإمامة من باب قاعدة اللطف. و لو أن البارى تعالى لم يقم بهذا اللطف فللبشر عقل و كانوا سيعملون بعقولهم. و لكن البشر لايستطيعون الوصول إلى واقعية الاشياء و كنهها مع وجود الهواجس و هوى النفوس و انشغالهم بالامور المادية و بعدهم عن الحقيقة. و لذلك أرسل المرشد. و ما يأتي به الرسول الأعظم باسم القانون و الحكم الشرعي هو في الحقيقة نفس مسائل البشر الفطرية «كل مولود يولد على الفطرة»[1] و الفطرة هي استقامة الدرك العقلي حيث «يرى الاشياء كما هي هي». فليس في الفكر الانساني و دركه أي اعوجاج و انحراف. فهذه الانحرافات و الاعوجاجات نتيجة العوامل الخارجية و البيئة و المجتمع الذي يعيش الانسان فيه. و الا فان الانسان بما هوهو مولود على الفطرة. ففطرة البحث عن الله و التوجه إلى الله و حمدالله و عبادة الله توجد في أعماق ضمير البشر، و بعبارة أخرى، طالما أن الانسان لم يقع تحت تأثير البيئة الفاسدة و التربية الخاطئة و لم يفقد فطرته الاصلية. فانه يتوجه نحو خالقه و يعبده من صميم قلبه. فالكفر و الالحاد و الشرك و عبادة الاصنام نتيجة انحراف الفطرة و تغيرها و تلوثها بالعوامل المظللة. و قد أشار القرآن بصراحة إلى مسألة الفطرة و البحث عن الله و التوجه إلى الله و عبادة الانسان له: «فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر

---

١) «اصول الكافي»، المجلد ٢، ص ١٣، طبع طهران.

الناس عليها». و قد سعى الاسلام باعتباره منقذاً و دليلاً و هادياً للبشر إلى الاهتمام بالفطرة، و ايقاظ وجدانه الاصلى و تنزيه فطرته الاولية من الانحراف و التلوث بالوسائل المظللة. فالفطرة الانسانية تقول: أعد الوديعة. و هي تقول أيضاً أن الظلم و الكذب قبيحان و أن الصدق حسن. أى أن الفطرة الانسانية تحكم على جميع المسائل التي وردت في الشرع المقدس و تقول لنا أن الامر الفلاني حرام و العمل الفلاني واجب و بناء على هذا فان الرسل و الكتب السماوية يملكون منزلة الارشاد بالحكم العقلي: «الاحكام الشرعية الطاف في الاحكام العقلية». و المراد من العقل هو العقل السليم، أعنى: «العقل السليم الخالي عن هواجس الأفكار و شوائب الاوهام. «صحيح أنه لايمكن الادعاء أن الانسان يصل إلى واقعية و كنه الاشياء كلها»[1]. و عليه فان مقتضى العناية الربانية سوق الأشياء إلى كمالاتها و اعلام المكلفين بصلاحهم و فسادهم، و تحريكهم إلى مافيه الصلاح و الرشاد و زجرهم عما فيه الفساد.

ولكن على كل حال فان العقل يصل إلى سلسلة من الامور. فالعقل يستطيع أن يكتشف و أن يصل من المعلول إلى العلة. فحينما يدرك عقلنا علة الوجوب في شيء و يقول أن المصلحة فيه ملزمة فاننا نقول بالوجوب في ذلك الشيء. و أذا أدرك علة

---

١) حيث يقول الشيخ الرئيس أبو على سينا في كتاب التعليقات. أن تعاريف الاشياء التي نتحدث عنها بعقولنا الناقصة هي تعاريف لفظية غير حقيقية أي ليست تعاريف بالحد التام و الناقص. فهي تعاريف لاظهر الخواص بالرسم التام و الناقص، شرح الاسم و التعريف الحقيقي يعرفه الله تعالى وحده. فتعريف الأنسان بالحيوان الناطق ليس تعريفاً للجنس و الفصل الحقيقيين ولكن تعريف لاظهر الخواص. فهي أقرب و أظهر الخواص الانسانية. ولكن انت خبير بأن هذا الكلام يرجع إلى انكار وجود الحد، و القول بعدم امكان تحصيله في باب الحدود و التعاريف و انحصار التعاريف في الرسوم من التام و الناقص، و هذا مما لايمكن أن يلتزم به نعم غالب الفصول التي ذكرها المنطقيون ليست الا خواصاً و آثاراً للفصول الحقيقية. و أما النفي على نحو السالبة الكلية و أنها كلها من قبيل الخواص فما لاسبيل إليه.

التحريم في شي و التي هي المفسدة الملزمة، نقول بالتحريم أيضا.

الحسن و القبح العقليان

١. رأى الاشاعرة و رأى عدليي المذهب

يقول الاشاعرة في دراسة التحسين والتقبيح العقليين، لاحكم للعقل في حسن و قبح الأفعال. و لاتعود هذه الامور إلى واقعية و قيم ذاتية و أنما هذه المعاني منتزعة من الاحكام الشرعية. و ليس لدينا حسن و قبح فيما وراء الاحكام الشرعية «ألحسن ما أمر به الشارع والقبيح مانهى عنه» و من الممكن أن يحسن الشارع المقدس القبيح و يقبح الحسن. والنتيجة، عودة الحسن والقبح إلى تحسين و تقبيح الشارع. والحقيقة انهم أنكروا التحسين و التقبيح العقليين، بمعنى أنه ليست للافعال قيم ذاتية مع قطع النظر عن الحكم الشرعى.

والعدلية لا يقبلون هذه المقالة حيث يقولون أن للاشياء والأفعالل قيم ذاتية و واقعية بغض النظر عن حكم الشارع. فالشيء الحسن ينبغي أن يكون حسناً في نفسه و الامر القبيح في نفسه. فالشارع المقدس يرى أن الشيء الحسن واجب بقطع النظر عن أمر الشارع، و قبله. و يرى الشيء القبيح حراماً بغض النظر عن نهيه، و ينهى عنه، ففي الحسن و القبح قيمة ذاتية أذن.

٢. معانى الحسن و القبح

و الأن لابد من أن نرى كم معنى يوجد في الحسن و القبح اللذين نتناولهما

بالبحث.

الف ـ قد يراد من الحسن و القبح أحياناً كمال النفس و نقصانها. و هنا يقال هذا الشيء حسن باعتباره يؤدي إلى كمال النفس و التطور في وجود النفس، و يعتبر الامر الذي يؤدي إلى النقصان في الانسانية و التأخر في وجودها قبيحاً فالتربية و التعليم حسنان لانهما كمال للنفس. والجهل و الامية قبيحان لانهما نقصان للنفس.

ب ـ و في معنى آخر يوردون الحسن و القبح باعتبار ملامة النفس و تنفرها. فقد يكون أمر حسنا لأنه يلائم النفس، و الامر الاخر قبيح لانه يسبب تنفر النفس. و هذا الوجه الجميل و هذا المنظر الجميل حسنان لانهما يلائما النفس، و هذا المنظر أو هذه الصورة قبيحان لانهما ينفران النفس.

ج ـ و قد يطلق الحسن و القبح في مقام آخر باعتبار المدح و الذم. فحينما يقال هذا الفعل حسن، أي أن فاعل هذا الفعل ممدوح عند العقلاء. و العقلاء يمدحون فاعل مثل هذا الفعل. و المقابل الفعل الأخر قبيح لانه يدعو إلى الذم و مذموم عند العقلاء. و النتيجة أن الفعل يجد الحسن و القبح باعتبار مدح و ذم العقلاء و عند العقلاء و تبعاً لحكم العقلاء، فالفعل المراد ليس واقعية في النفس تسبب الكمال و النقصان، و انما حكم العقل يقول مثل هذا، أي أن وجوب الفعل و تركه و حسنه و قبحه باعتبار حكم العقلاء.

٣. المقارنة بين الرأيين:

كيف يفكر الاشاعرة بهذه المعاني؟ حينما يكون الحسن و القبح بمعنى الملائمه و المنافرة للنفس فليس هناك شيء ازائها في الخارج و رغم أن منشأ الأمر خارجي

غير أنه ليس له في الخارج واقعية. و ينبغي أن تكون خارج شخص ليكون هـذا الشيء ملائماً للنفس أو أن يكون هذا الشيء في الخارج منافراً لنفس شخص ما ولا وجود لهذه الواقعية دون وجود المجتمع أو العقلاء. و هذا الامر يكون في حالة وجود المجتمع.

فينبغي أن يوجد مجتمع لتوجب الحالة المذكورة ملامته أو منافرته. و هذا المعنى عارض على ذلك المجتمع.

و كذلك الحال فيما يتعلق بأمر يوجب المدح أو الذم. فالامر عند العقلاء قبيح أو حسن، و ينبغي أن يقول العقلاء «هذا مذموم» أو «هذا ممدوح» أو بعبارة أخرى «ينبغي فعله و ينبغي تركه» فلا واقعية له فيما وراء حكم العقلاء. و واقعيته منوطة بوجود جماعة أو مجتمع عقلائي يصدر هذا الحكم.

و اذا قال الاشاعرة ليس في هذين المعنيين حسن و قـبح ذاتـيان. أي ليس للحسن و القبح بمعنى ملائمة النفس أو منافرتها، أو المدح و الذم واقعية ذاتية، و هي مولود حكم العقلا. فنحن نقبل هذا الامر أيضاً و ليس بيننا اختلاف. و الخلاصة: العودة إلى العقل العملي. فالعقل العملي يقول «ينبغي فعله و ينبغي تركه» و ينتزع الحسن من «ينبغي فعله» و ينتزع القبح من «ينبغي تركه».

العقل النظري و العقل العملي

يقسم الحكماء و الفلاسفة الحكمة إلى نوعين: الحكمة النظرية و الحكمة العملية، و قد اعتمدوا في تقسيمهم هذا على اعتقادهم بأن ادراكات الانسان نوعان، بمعنى أن للانسان نوعين من التفكير يتعلق النوع الأول من مدركات الانسان بالموجودات و

غير الموجودات أي انها خارجة من اطار عمل الانسان و لها مظهر نظري فقط كذات البارى تعالى موجودة، و العقل موجود و اجتماع النقيضين غير موجود، و اجتماع الضدين ممتنع، و تتحدث الفلسفة الأولى انطلاقاً من هذا القول عن الذي يكون و لايكون و عن الحقائق. و لذلك قالوا في تعريف الحكمة[١]: الحكمة هي العلم بأحوال أعيان الموجودات (بأحوال حقائق الموجودات)[٢] بقدر الطاقة البشريه.

و يقع النوع الثاني من مدركات و تفكير الانسان في مجال العمل. و يتعلق بما يجب و ما لايجب، مثل: العدل جميل و الظلم قبيح، و يسمى القسم الاول من اداراكاته الحكمة النظرية و القسم الثاني الحكمة العملية. و يتفق على هذا التقسيم جميع الحكماء و الفلاسفة و الاختلاف هو في هل تعادل الحكمة النظرية العقل النظري، و هل الحكمة العملية تساوي العقل العملي؟ و العقل لغة يعني الحبل الذي تربط به ركبة الناقة كيلا تتحرك[٣] و هو كناية عن أن لنفس الانسان الناطقة قوة باسم العقل تمنع الانسان عن الزلل في الفكر و التفكير و العقل و الفعل. و للعقل العملي تفسيران مختلفان حيث اختار أحدهما فيلسوف الاسلام الكبير المعلم الثاني أبونصر الفارابي و الشيخ الرئيس أبوعلى ابن سينا في كتاب الاشارات و هو و القسم الثاني من الادراكات نفسه. يقول المعلم الثاني: القوة النظرية يحصل الانسان بواسطتها على ادراكات ليس من شأنها العمل بها، و القوة العملية قوة تعرف بواسطتها أمور تقع في مجال العمل،[٤] و للشيخ الرئيس كلام في الاشارات أيضاً يشبه

---

١) صدر المتألهين، كتاب الحكمة المتعالية.
٢) سقراط و أفلاطون و أرسطو.
٣) معجم مفردات الفاظ القرآن، للعلامة راغب الاصفهاني، ص ٣٥٤.
٤) شرح منظومة السبزواري، ص ٣١٠.

نظرية المعلم الثاني[١] و أخيراً فأن العقل العملي تبعاً لهذه النظرية هو مبدأ الادراك، على هذا فان العقل النظري و العقل العملي قوتان لاتختلفان عن بعضها. و ليستا شيئين مستقلين منضمين إلى نفس الانسان و عمل احداهما التعقل و الادراك، و عمل الأخرى تحريك القوى فقط و ليس لها أي ادراك، و انما هما ناحيتان من حقيقة واحدة، أي أنهما النفس الناطقه.[٢]

و بناء على النظرية الثانية: فأن العقل العملي مبدأ التحريك و ليس مبدأ الادراك، ورائد هذه النظرية هو الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء،[٣] و في الحكمة الطبيعية من كتاب النجاة،[٤] و تبعه في ذلك صاحب المحاكمات قطب الدين الرازي[٥] و خلاصة هذه النظرية عبارة عن أن قوى النفس الانسانية الناطقة تنقسم إلى قسمين: القوة العاملة و القوة العالمة و كل من هاتين القوانين تسمى العقل بنحو الاشتراك اللفظي، لا الاشتراك المعنوي، لأن العقل بمعنى الادراك.

و على هذا أن قبلنا النظرية الأولى فأن التغاير بين العقل النظري و العقل العملي اعتباري لاحقيقي ولكن المدرك ليس له، الا حقيقة واحدة لاأكثر هي القوة العاقلة التي عملها الادراك و الاستنباط.

و أن قبلنا النظرية الثانية فسيكون التغاير بين العقل النظري و العقل العملي جوهرياً. لأن العقل النظري من مقوله الادراك و العقل العملي من مقوله الفعل و

---

١) شرح الاشارات، ج ٢، ص ٣٥٢.
٢) شرح منظومة السبزواري، ص ٣٠٥.
٣) ص ٢٩٢.
٤) ص ١٦٣.
٥) ج ٢، ص ٣٥٧.

التحريك. والتحقيق في المقام صحة النظرية الأولى كما مر علي الاكثر هو أن مدركات الانسان نوعان: النوع الأول المدركات التي لاعلاقة لها البته بالعمل كأن تقول: الأرض كروية، والله واحد، و صفات الله تعالى عين الذات، و هذه المجموعة من المدركات هي علوم الكاشفة. والنوع الثاني هي المدركات التي تتعلق بالعمل مباشرة. مثل التوكل على الله جيد، الرضا و التسليم جيد، الصلاة والصيام واجبان، الكذب و شرب الخمر حرام. مثلاً هذه الرواية ـ«ألعقل ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان» تكون ناظرة إلى العقل العملي. و حينما يرد الحديث في أكثر الروايات عن العقل فانما يراد به عقل العملي، ففي أصول الكافي مثلاً باب بعنوان:

باب العقل والجهل، هنا ليس مقابل العلم، و أنما باب العقل و الجهل ـ يعنى باب الجميل و القبيح، باب الشر و الخير ـ باب العقل العملي. و بناء على هذا فحينما كان العقل العملي المدرك بمعنى «ينبغي فعله أو ينبغي تركه» اعتبر العقل احدى الادلة الاربعة. فهل يقال لموجب كمال النفس أو نقصانها والحسن والقبيح بهذا الاعتبار مدرك العقل العملي أولا؟ و الحقيقة أنه توجد واقعية واحدة، و هذه الواقعية تتبع ذوات الاشياء و تتبع واقعيتها، و شيء واحد يوجب نقصان النفس سواء أكان هناك مجتمع عقلائي أم لا، أو أمر يوجب كمال النفس سواء أكان هناك مجتمع عقلائيام لا.

و على كل حال فأن معنى «كل ماكان موجباً لكمال النفس فهو حسن و كل ماكان موجباً لنقصان النفس فهو قبيح «يتاتي من العقل النظري و ليس العقل العملي، و هذا الامر هومنا» ينبغي أن يعلم و بعبارة أخرى هو من نوع مدركات الانسان المتعلقة به يكون و لايكون.

ولكن حينما يعتبر العقل النظري نقصان النفس هذا قبيحاً و كمال النفس هذا حسناً و يدرك معنى ينبغي أن يعلم يأتي العقل العملي، و ببركة العقل النظرى يدرك و يقول «ينبغي فعله» أو «ينبغي تركه» و بناء على هذا فالعقل العملي يأتي بعد درك العقل النظري و يحكم، و اولئك الذين يحكمون بهذا المعنى هم العقلاء. و الا فأن العقل نفسه لايحكم. و في أكثر المواضع التي نواجه حكم العقل ينبغي القول في الحقيقة أنه حكم العقلاء و حكم العقلاء اعطاء الحق إلى ذي الحق الذي ينبغي فعله، و أعطاء الحق إلى غير ذي الحق الذي ينبغي تركه، و أثر هذا الدرك يقول العقلاء و المجتمع «الظلم قبيح و العدل حسن». و على هذا، أذا لم يكن عقلاء في المجتمع لانستطيع القول أن الظلم قبيح و العدل حسن، فينبغي وجود المجتمع و اتفاق آراء العقلاء للحصول على هذه النتيجة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و الان نقول «في مناقشة الاشاعرة» إذا كان البحث باعتبار الآراء المحمودة، أي البحث عن مؤدي الاراء المحمودة و مؤدى أحكام العقلاء، و أنها من القضايا المشهورات فنحن نقول بهذا الأمر أيضاً و نقبل أنه ليس في هذه الامور حسن و قبح ذاتي و هي مولودة حكم العقلاء. و بناء على هذا أن لم يكن مجتمع فليس هناك حسن و قبح. أما أذا قيل أنه ينبغي انكار الحسن و القبح كلياً على نحو السالبية الكلية. فليس هذا مقبولا. فقد تقدم آنفاً أن بعض الامور مؤدي العقل النظري. و كل ما يوجب كمال النفس (العلم مثلاً) و كل ما يوجب نقصان النفس (الجهل مثلاً).

سواء اكان هناك مجتمع أم لم يكن فهو واقع، و لاعلاقة له بالعقلاء و اتفاق آرائهم. و هذا الحسن والقبح ذاتيان، و يعتبر أن من القضايا اليقينية و الشارع المقدس لايستطيع تقبيح أمر حسن، و الامر الحسن مؤدي العقل النظري ـ و بناء

عليه يقول العقل العلمي «ينبغي فعله» و الشارع هنا لايقول «ينبغي تركه» بدلا من «ينبغي فعله».

و الخلاصة أن ماوراء حكم العقلاء و ماوراء المجتمع هو حسن و قبح القيم الذاتية و الممدوح و المذموم، و الملائمة أو المنافرة مع النفس، من المجتمع. و هذه آراء محمودة، و تتفق مع آراء العقلاء بما هم عقلاء. أما ماوراء حكم العقلاء فهي واقعيات نصل إليها ببركة العقل النظري و من ثم العقل العملي.

الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع

هل القاعدة هذه التي يقول بها الاصوليون أن «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» صحيحة، و كلية أولا؟ و هل يمكن أن نستخرج من هذه القاعدة و عكسها أي «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل» قاعدة، و أن نقول أن كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع أيضاً؟

فيما اذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة علل الاحكام و ملاكاتها لا في سلسلة معاليلها و امتثالاتها، و بعبارة أخرى كلما كان حكم العقل متأخراً عن الامر كحكم العقل بحسن الاطاعة و قبح العصيان، فلا محل لقاعدة الملازمة.

و السر في ذلك أن الاحكام العقلية التي مؤداها الاطاعة عن المولى أو في مقام بيان كيفية الامتثال موطنها بعد ورود الأمر من قبل الشارع المقدس، فقهراً هذا الحكم العقلي يكون واقعاً في سلسلة معاليل الامر، و في أمثال المقام لايمكن استكشاف الحكم الشرعي بقاعدة الملازمة، لانه لامعنى لجعل جديد من قبل الشارع المقدس في اطاعة أمره السابق، لانه يوجب التسلسل الباطل، فقهراً إذا ورد

في أمثال المقام حكم شرعي كقوله تعالى: «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و اولى الامر منكم» يحمل على الارشاد المحض فراراً من العقاب، فهراً هذا الامر لم يكن ناشئاً عن المصالح و المفاسد الموجودة في متعلقات الاشياء لأن المفروض ورودها بعد جعل الشارع المقدس و تشريعه فحينئذ الحاكم في باب الاطاعة و الامتثال هو حكم العقل لاغير.

و ينكر الاخباريون من العدلية هذا المعنى عموماً، و قال بعضهم في بعد الملازمة أن العقل لايستطيع درك الحسن والقبح و واقعية الاشياء أصلا. و على هذا فهم ينكرون أن «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع».

و تقول فئة أخرى أن العقل يدرك الحسن والقبح، ولكن لاملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع. و يقول آخرون: و أن كان من غير الممكن أنكار هذه الملازمة، فهل ينبغي اطاعة الحكم الشرعي حاصل عن طريق الملازمة بدليل عقلي؟ و هل الاطاعة هنا واجبة أيضاً، أو أن الاطاعة تتعلق بالموضع الذي يصل منه أمر الشرع بشكل خاص.

و على كل حال فالملازمة موجودة؛ ذلك أن العقل حينما يدرك أن في هذا الأمر مصلحة ملزمة، و يدرك أن هذا الامر جزء من الاراء المحمودة و تتفق آراء العقلاء على أن الظلم قبيح و العدل حسن أو الصدق حسن و الكذب قبيح، كيف يمكن القول أن الشارع يخالف هذا الامر؟ كيف يخالف الشارع المقدس و هو رئيس العقلاء و خالقهم يجعل القانون وفق العقلاء و يشرع؟ ليس الامر كذلك بل أنه يأتي و يحكم وفق حكم العقلاء هذا، أي كما أننا ندرك على أساس العقل و آراء العقلاء و اتفاق آراء العقلاء حسن الصدق و حسن العدل ـ و هما جزء من الاراء المحمودة ـ

فإن الشارع المقدس يقول مؤكداً أيضاً أن هذا الامر «حسن» و حينما نصل إلى حالة «ينبغي تركه» فلا يأتي الشارع المقدس فيحكم خلافاً لجميع آراء العقلاء، و على هذا، فالملازمة ثابتة.

و النقطة المهمة أنه حينما كانت الآراء المحمودة، و لااختلاف في توافق آراء العقلاء أي أن الجميع يقبلونها، فإن جميع الامم في كل القرون و الاعصار و الامصار يتفقون على أن «العدل حسن» و تتفق جميع آراء العقلاء أيضاً على أن «الظلم القبيح» و «ينبغي فعله» و «ينبغي تركه». ولكن ينبغي أن نرى هل أن أمر الشارع و نهيه في «ينبغي فعله» و «ينبغي تركه» هو أمر و نهى مولوى أو أمر و نهى ارشادي ففي «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم» مثلا، فقد ورد الامر بصيغة الامر الحاضر الذي يدل على الوجوب و السؤال الان: هل «أطيعوا الله» أمر مولوي أو ارشادي؟ ولو أن «القرآن» لم يقل «أطيعوا الله» ألم يكن هنا اتفاق في آراء العقلاء؟ أليس هذا الأمر جزاءاً من الآراء المحمودة؟ و الجواب: و لاشك في أن هذا الامر أظهر الآراء المحمودة و أجلاها. و أظهر آراء العقلاء و أجلاها. من باب شكر المنعم و هو فطري، و حكم كافة العقلاء، أذن. في الرتبة السابقة على هذا الامر تطابق في آراء العقلاء على «أطيعواالله»، و «أطيعوا الرسول» أيضاً على أساس اطاعة الله، و بالعودة إلى هذا الاساس و في «أولى الأمر منكم» أيضاً.

و على هذا فإن الامر المذكور ينبغي أن يكون ارشادياً قهراً، أي ارشاداً ما حكم به العقلاء». و الا يلزم أن يكون تحصيل حاصل، فهذه الاطاعة كانت حاصلة قبلاً. و جزاءاً من الآراء المحمودة.

و اذا أردنا الاشارة إلى قاعدة كلية ينبغي أن نقول حينما دخل الشارع في باب

«المستقلات العقلية» فهذا الباب جزء من الآراء المحمودة، و لابد من حملها على التأكيد والقول بأن هذا الموضوع «تأكيد لما حكم به العقل» لا تأسيس. لأن معنى التأسيس أن يكون الشيء جديداً، ولكن يمكن القول في هذه الاحول أنه لاملازمة البتة بل هو نفسه. و حكم الشرع هو حكم العقلاء لأن الشارع نفسه رئيس العقلاء و بيانه من باب الكشف. و الوصول من العلة الى المعلول. و علة جعل وجوب الشارع هو تطابق آراء العقلاء و هو المصلحة الملزمة. و علة جعل حرمة الشارع هو المفسد الملزمة، والحقيقة أن المصالح و المفاسد بمنزلة علل الجعل، و علة جعل الوجوب و جعل الحرمة. و حكم الشارع معلول هذه المصالح والمفاسد أيضاً لا أنه جاء مما وراءها بشيء جديد.

و في بعض الحالات التي يخطيء فيها الشارع فانه يكشف أيضاً عن أن هذا المجتمع مخطيء. و يبدو هذا الموضوع في «أحل الله البيع و حرم الربا». فمع أن الربا رائج في المجتمعات البشرية اليوم، غير أن الشارع المقدس يأتي، و ينبه الى النكسة الظاهرة في المجتمع، و الانحراف الذي يوجد فيه. و يريد أن يمنع هذا الانحراف، و لذلك لايسمح بالربا و لايقبله.[1]

الخلاصة: هل يقع دليل العقل في عرض الكتاب و السنة و الاجماع أو في طولها. أو ينبغي الاهتمام بالتفصيل المتعلق بالخطاب، أو ينبغي اعتبار دليل العقل مرشداً؟ مرشداً.

نصل به إلى السنة[2] و النتيجة أنه لاموضوعية لدليل العقل.

---

١) هل أصل المعاملة الربوية باطلة أو الزيادة، و هو ما يبحثه الفقه.

٢) و الحقيقة، أن كل ما هو حجة سنة.

و ينبغي القول بشكل موجز أنه لايمكن تصور أن الشارع المقدس يعتبر أمراً واجباً مالم يتعلق هذا الامر بمصلحة ملزمة، أو يرى شيئاً حراماً ما لم يكن في الرتبة السابقة لمتعلق ذلك الشيء مفسدة ملزمة. و على هذا إذا اعتبرنا الدليل العقلي بمعنى درك المصالح و المفاسد و الوصول إلى علل الجعل، فاننا لن نصل إلى بحث طولي الدليل العقلي و عرضيه، أو القول بالفصل بين التعبديات و غيرالتعبديات، فحينما أقطع بحكم شرعي، و أصل إلى علة الحكم ينبغي على أن أقول أن حجية القطع ذاتية: و إليه ينتهي حجية كل شيء و حجيتة تكون انجعالية لاجعلية و في النتيجة أن وصلنا ببركة الحكم العقلي إلى أن في متعلق هذا الشيء مصلحة ملزمة، نحكم بأن هذا الشيء واجب و علي هذا نقول أن الشارع المقدس هنا قرر الوجوب. و نقطع بالحكم الشرعي. و إذا وصلنا إلى أن في متعلق هذا الشيء مفسدة ملزمة، فقد قطعنا بالحكم الشرعي بحرمة هذا الشيء، و لاشك في أن كل هذا يرجع إلى الله، فهو الذي ينشيء القانون، و الرسول الاعظم و الائمة المعصومين(ع) واسطة ـ واسطة للايصال. أما أن وصل العقل إلى ما يقول الله، فيقطع بالحكم الشرعي، أذن ان الدليل العقلي دليل قوي جداً. و في عرضهما و بمعنى آخر أنه يرجع إلى نفسهما. ليس فى الكتاب من حيث صدوره بحث، و هو قطعي الصدور. لكننا نفهم ببركة ظواهر الكتاب أشياء، و نأخذ ظاهرة و نستنبط و نقول: هذا حكم الله مستندين إلى الظن، ولكنه الظن المعتبر، و ظواهر الاخبار حجة أيضاً، أي الروايات النبوية و روايات الائمة الاطهار(ع) يعني أنها «ظنية الصدو و ظنية الدلالة». و هنا عملنا بالظن المعتبر أيضاً. فحجية الظواهر حجية جعلية أي ليست حجيتها ذاتية. و هي في اصطلاح بعض الاعاظم كالمرحوم النائيني. «تتميم الكشف» أي أن ظواهر الالفاظ ليست موجبة

الكشف التام بل موجبة الظن. غير أن هذا الكشف الذي ليس تاماً يعتبره الشارع المقدس في عالم الاعتبار التشريعي كشفاً تاماً. فحجة الظواهر تكون عن طريق تنميم الكشف أما حجية القطع فذاتية و انجعالية فهو غنى عن الجعل و نحن أن أدركنا بالدليل العقلي حكماً شرعياً فقد وصلنا إلى القطع، فمن طريق حكم العقل نصل إلى أن في متعلق هذا الامر مصلحة ملزمة. فالعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، و العلم بالمصلحة الملزمة، في متعلق الشيء يستلزم العلم بهذا الحكم الشرعي و هو أن المطلب المراد واجب، و أن الله أوجبه و بهذا المعنى فإن العقل رسول باطني. و الحقيقة أنه يعلم صحة قول الله هذا بدليل العقل و ارشاده تعالى.

ولكن ينبغي التريث قليلاً عند هذا الكلام و هو أنه يمكن الوصول بشكل أفضل إلى الحكم الشرعي بالدليل العقلي. و يجدر أن نعلم بأن عقولنا في قبضة الأفكار الشيطانية. و تختلط بشوائب الاوهام. و من الصعب جداً أن يصل الانسان إلى واقعية الاشياء، و الحقيقة أننا لانعجز أمام أي حادثة ببركة الكتاب و السنة و الاجماع قال الرسول الاكرم(ص) في حجة الوداع: «ما من شيء يقربكم إلى الجنة و يبعدكم عن النار الا و قد أمرتكم به، و ما من شيء يبعدكم عن الجنة و يقربكم إلى النار إلا و قد نهيتكم عنه».

و على هذا لابحث حول الخلاء القانوني و الحكمي، فقد بينت جميع الاحكام الشرعية ـ و ما يقال أنه بواسطة الدليل العقلي يمكن الوصول بشكل أفضل إلى الحكم الشرعي، فناظر إلى الوضع الذي تكون جميع شروطه حاصلة. و لما كان تحصيل الانسان لهذه المعاني صعب جداً و نادر فقد أرسل الله تعالى الرسول و الكتاب السماوي لطفاً منه و منة. و بلغ الائمة المعصومين(ع) الاحكام أيضاً كيلا يعجز

البشر و لاتأخذهم الحيرة. و عل كل حال فقد شرحت جميع الأحكام الشرعية. أما أن وصل الدليل العقلي في موضع إلى واقعية أمر، فكلما يوصلنا الكتاب الكليم إلى حكم شرعي، و توصلنا سنة النبي و الائمة الاطهار(ع) و كذلك الاجماع مع الشروط المتعلقة بكل منها، حكم شرعي[1] فاننا نصل عن طريق الدليل العقلى أيضاً إلى الحكم الشرعي مع تحقق الشرائط. و على ضوء هذا الكلام نقول: الشيعة تعتقد أن «العقل احدى الادلة الاربعة».

مصادر التشريع في الإسلام من وجهة نظر أهل السنة

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

١ـ القياس

القياس في اللغة بمعنى التقدير و تقييم الشيء بشيء آخر، إلا أنه استخدم في المنطق و الفقه بمعنيين، و في الاصطلاح عبارة عن الكلام المؤلف من قضيتين تستلزم إحداهما الاخرى و يسمى هذا النوع بالقياس المنطقي أيضاً مثل:الإنسان ممكن الوجود، و كل ممكن الوجود محتاج إلى علة لوجوده، إذن فالإنسان محتاج إلى علة لوجوده. أو أن تجنب النجاسات هو حكم الشارع المقدس، و حكم الشارع المقدس واجب الإطاعة، إذن تجنب النجاسات أمر واجب الإطاعة.

و بديهي أن القياس المنطقي إذا التزم الشروط في الصورة و المادة، فلكونه يغدو مصدراً لحصول العلم، فهو حجة و يمكن الاعتماد عليه في جميع العلوم الإنسانية؛ و

---

١) لقد ذكرت في جميع الكتب الاصولية أقسام الاجماع من محصل و منقول و اجماع دخولي و خروجي أو مجهول النسب و معلوم النسب و الشروط المعتبرة فيها، و أي منها حجة.

على هذا فإن حجية العلم ذاتى و حجية كل شيٍ تنتهي بالعلم «إليه تنتهي حجية كل حجة». و لما كانت الحجية ملازمة للجزم و العلم، فلا شك في حجية القياس المنطقي.

والقياس في اصطلاح الفقهاء عبارة عن حكم الفقيه بمشابهة مجهول الحكم لمعلوم الحكم في حكمه «التمثيل المنطقي». و في هذا القياس فإن سريان الحكم من معلوم الحكم إلى مجهول الحكم ليس مصحوباً بالكشف القطعي لعلة الحكم. بل يكتفي فيه بالظن فحسب. و بطبيعة الحال فإن العقل إذاً أدرك العلة الحقيقية للحكم و وجد اليقين علة جعل الحكم، أو أن الشارع المقدس صرّح بعلة جعل الحكم، و عثر العقل على تلك العلة في مجهول الحكم، و جعل الحكم يسرى إليه، فذلك أمر خارج عن موضوع القياس الفقهي.

فمثلاً لو أن المقنِّن قال: لاتشربوا الخمر لأنه مسكر، فقد بيّن أنّ علة تحريم شرب الخمر هي كونه مسكراً. و على هذا يمكن القول بصورة الكبرى الكلية ان كل مسكر حرام، لذا فإن كان الفقاع مسكراً، فإن الفقيه بتأليفه قياساً منطقياً من الشكل الأول: «الفقاع مسكر، و كل مسكر حرام، إذن الفقاع حرام»، يحكم بحرمته. و يطلق على قياس كهذا في المصطلح: قياس منصوص العلة. و قد قبل فقهاء الشيعة هذا القياس.

إلا أننا إذا جعلنا حكم «معلوم الحكم» يسري إلى «مجهول الحكم» لمجرد تشابه موضوعين، كان لدينا ظن باشتراك الحكم في موضوعين، و عممنا الحكم استناداً إلى ظننا. و هذا هو القياس الفقهي الذي له دليل ظني. و نحن نعلم أن الظن بما هو ظن ليس حجة «إن الظن لايغني من الحق شيئاً». و الأصل أيضاً هو عدم حجية الظن، الا أن يكون الشارع المقدس قد قام بجعل الحجية و هو ما يطلق عليه اصطلاحاً الجعل التأليفي. لذا و استناداً إلى «أصالة عدم حجية كل ظن إلا ماخرج بالدليل».

فإن القياس الفقهي يخلو من الحجية و لايمكن أن يعتبر مصدراً للحكم الشرعي.

أركان القياس:

١ـ الأصل: الذي يسمى مقيساً عليه و هو الموضوع الذي حكمه معلوم و واضح للفقيه.

٢ـ الفرع: الذي يسمى المقيس، و هو الموضوع الذي حكمه مجهول، و يجد الفقيه حكمه عن طريق القياس و يبينه.

٣ـ الحكم: الاعتبار الشرعي الذي ثبوته قائم على أصل يقيني، و يثبته الولي الفقيه على الفرع أيضاً.

٤ـ العلة أو الجامع: الوصف الذي يوسس عليه حكم الأصل، و هذا الوصف موجود في الفرع أيضاً، لذا يمكن تعريف العلة أو الجامع بأنها الوصف المشترك بين الأصل و الفرع. فنحن نعلم مثلاً أن بيع الغرر باطل، و لانعلم إن كان الضمان الذي هو عقد غرري باطلاً أم لا. و لما كان الغرر موجوداً في كلا العقدين، حكمنا ببطلانه. و بناء على هذا يكون بيع الأصل «مقيساً عليه»، و ضمان الفرع، «مقيساً»، و بطلان الحكم الشرعي و الغرر، «علة أو جامعاً».

أدله حجية القياس:

اعتبر فقهاء العامة القياس أحد مصادر استنباط الأحكام الشرعية و استندوا الحجيته إلى مصادر أربعة:

١ـ الكتاب، دراسة و تحليل:

ألف ـ استناداً للآية الكريمة «يا أيها الذين آمنوا أطيعو الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم. فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر، ذلك خير و أحسن تأويلاً» (سورة النساء ٤/٥٩). فالقياس طريق للعودة إلى الله و الرسول. و على هذا فقد أُمرنا بهذه الآية الكريمة عند النزاع بالعمل بالقياس. و الجواب هو: إذا كان المقصود بـ«الرد» هو إرجاع الحكم إلى الله و الرسول مع كشف العلة عن طريق النصوص أو ظواهر الآيات أو الأحاديث، معتداً به، فذلك من مصاديق القياس المنصوص العلة الذي هو حجة أيضاً في رأي الشيعة. و لكن إذا أُخذت العلة عن طريق ظنٍّ غير معتدّبه، فلا وجود لدليل يستلزم الحجية المطلقة للظن، بل هو دليل دامغ على عدم حجيته. و على الأقل فإذا حصل شك في حجية الظن، فان ذلك يعادل عدم حجية. و إن أصل «عدم حجية الظن» أيضاً يدعم ذلك. و على هذا فإن ضرورة القياس من حالة كهذه بالرجوع إلى الله و رسوله في هذه الآية الكريمة هو أن يثبت دليل موضوعه. إضافة إلى ما صرِّح به في مصاديق بعيدة.

ب ـ في الآية الكريمة «من يحيى العظام و هي رميم، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة و هو بكل خلق عليم» (سورة ياسين ٣٦/٧٩)، يقول علماء العامة إن الله و لبيان إحياء العظام البالية، بدأ بالنشأة البدائية للأنسان ثم قاس. و على هذا يمكننا نحن أيضاً أن نعمم حكم معلوم الحكم على مجهول الحكم في المسائل الفرعية.

و بصورة عامة فإن الآية الكريمة جاءت لتبيين قدرة الله. فهو يقول للنبي(ص) قل: إن الذي أوجدها من العدم، لديه القدرة على إعادة هذه العظام البالية إلى حالتها الأولى. و في مرحلة ظهور الأنسان فإن الله خلقه من العدم.

لم نكن نحن و ماكـان رجـانا لطفه هو الذي سمع مالم نـقله

و في مرحلة البعث يستطيع بالطريقة الأولى إحياء رتبة الوجود الضعيفة التي هي عظام بالية. و على هذا فلا علاقة للآية الكريمة بالقياس ليستند إليها. و تـدل نهاية الآية الكريمة «و هو بكل خلق عليم» على علم الله الحضوري و تؤيد قدرته.

٢ـ السنة، دراسة و تحليل:

من الأحاديث التي يستند إليها في حجية القياس حديث معاذبن جـبل الذي قال له النبي(ص) عند إرساله إلى اليمن: «كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ أجاب: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ أجاب: فبسنة رسول الله. قال: فـإن لم تجـد؟ أجاب: اجتهد رأيي و لاآلو».

عندها أثنى عليه الرسول(ص) و قال: الحمدلله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضاه رسول الله.

و في الرد على هذا ينبغي الانتباه إلى: أولاً إن هذا الحديث ضعيف؛ ثانياً انـه يتعارض مع الأحاديث الأخرى التي تدل على منع العـمل بـالقياس؛ ثـالثاً قـوله «اجتهد برأيي». إنما هو في المواضع التي يجزَم فيها و لا يُظَن.

٣ـ الاجماع، دراسة و التحليل:

ذكر فقهاء العامة الاجماع على أنه أحد الادلة على حجية القياس. والسـؤال المطروح هومن يكون المجمعون على هذا الاجماع؟ أهـم جمـيع فـقها ألاسـلام أم المقصود أجماع الصحابة؟.

إن إجماع جميع فقهاء الاسلام لا ينطبق على هذه الحالة، أى إن تحقق إجماع كهذا من حيث «الصغرى» غير مقبول فكيف بـ«كبرى القياس»؟ أى أن نبحث في حجيته، ذلك أن فقهاء الشيعة و اتباع أحمد بن حنبل و الظاهرية و أصحاب داود بن خلف لا يقبلون القياس.

و إن كان المقصود إجماع الصحابة الذين أفتوا على أساس القياس، ولم يعترض عليهم الآخرون أيضاً، فأولاً: إن إجماعاً كهذا ليس مؤكداً. ثانياً، على فرض ثبوت «الصغرى»، فبأى دليل كان استناد المجمعين في الحكم قياساً؟ ثالثاً، إن هذا الاجماع معارض للاجماع الذى يخالفه. رابعاً، إن كان اجماعاً كهذا قدتم فانه يثبت حجية نفس القياس و ليس حجية القياس الظنى. خامساً، ان هذا الاجماع منقول ولا يترتب عليه أى أثر شرعي و حقوقي. إضافة إلى هذا فإن الاجماع إنما تكون له حجية عندما يكشف جازم عن رأي المعصوم.

٤ـ العقل، دراسة و تحليل:

١ـ إن الاحكام تابعة للمصلح و الفاسد الحقيقية. فإن عرف العقل المصالح و المفاسد الحقيقية، تحققت العلة التامة. و معلوم أن الحكم أيضاً يوجد بالضرورة مع القياس. والعقل ينال معرفة المصالح و المفاسد ولو عن طريق الظن.

و في الرد على هذا ينبغي القول إن استدلال العقل هذا ينطبق على العلة القطعية و ليس على العلة الظنية، بينما بحثنا هو في العلة الظنية. ثم أنه و على فرض شمول هذا الاستلالال للأدلة الظنية، فإنه ينطبق على مذهب العدلية فقط و ليس على مذهب الأشاعرة.

٢ـ إن من مستلزمات التكامل الاجتماعي للإنسان هو كون الحوادث لانهاية، إلا أن النصوص لها نهائية، لذا و للجواب على الحوادث التي لانهاية لها، ينبغي العثور على أحكام الحوادث غير المنصوص عليها و تبيانها عن طريق الرأى والقياس.

والجواب هو: نوافق على أن الحوادث نهاية لها، لكن النصوص التي لها نهاية مع الأخذ بنظر الاعتبار العمومية التي تتمتع بها، يمكنها أن تلبي متطلبات جميع التفاصيل و المصاديق.

وأسلوب التقنين في الإسلام هو مثل التقنين العرفي أى إنه يبين و يشرع القوانين ويفسرها بشكل قضية حقيقية. و إن المقنن في الإسلام في مضمار سن القانون يعنون ـ القوانين بشكل «كبرى كلية». فمثلاً زرارة بن أعين سأل الإمام(ع): «كنت على وضوء ولكن أخذتني سنة من النوم (العين مغلقة والقلب ظل يقظاً) فهل وضوئي باطل؟ فإجابه(ع): لو تحرك إنسان أكنت تشعر به؟ فأجابه: نعم. فقال(ع): قد تنام العين ولاينام القلب، ثم أضاف: لاتنقض اليقين بالشك». بما أنك متيقن من الوضوء فلا تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق. والآن إبن على أنك على يقين. و بتعبير آخر ينزل المشكوك به منزلة المتيقن منه من حيث الآثار. كان السؤال الموجه من زرارة مختصراً جداً؟ إلا أن الإمام(ع) و من موقع مقنن بين الحكم بشكل «الكبرى الكلية» التي تشمل جميع حالات الشك اللاحق باليقين السابق.

٣ـ الفطرة الإنسانية و المنطق يؤيدان القياس: يقيم العقلاء أحكامهم على أساس القياس. ومايؤخذ على هذا هو: أولاً جرى الخلط بين الدليل العقلى و استناد العقلاء وبين القياس: بينما الحقيقة هي أن أسس كل واحد هى غير أسس الآخر؛

ثانياً، على فرض التأييد من حيث الفطرة، فإن حجية أصل القياس فحسب هي التي تثبيت، بينما تحتاج حجية القياس الظني إلى دليل آخر يكملها.

٤ـ دليل الانسداد ويضم المقدمات التالية:

ألف ـ لدينا علم إجمالي مكلفون بموجبة بمجموعة من التكاليف الشرعية من أوامر و نواهٍ.

ب ـ إن باب العلم و المعرفة بهذه الأوامر مغلق.

ج ـ و مع هذا فقد طلب إلينا الشارع المقدس أداء الواجبات، واعتبر إهمالها غير جائز.

د ـ رغم أنه ينبغي الاحتياط بما يدور حول العلم الإجمالي، إلا إنه بالنسبة إلى مايدور حول العلم الإجمالي الكبير، يؤدي إلى زواله مع الأخذ بنظر الاعتبار اختلال النظام أو العسر و الحرج.

هـ ـ إن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح و غير جائز.

و على هذا ففي علمنا الإجمالي يمكن للتكاليف أن تشمل الظنيات والمشكوك بها و الإوهام. ولايمكننا العمل بها جميعاً أداء للواجب. لذا نعمل بالظنيات فحسب ذلك أن ترجيح المرجوع على الراجح ضروري في غير هذه الحالة. و ترجيح المرجوع على الراجع قبيح بحكم العقل. و عليه ينبغي العمل بالظنيات التي تأتي عن طريق القياس. وبناء على الحكم أو التبعيض في الاحتياط بحكم القعل. فإن تخصيص الأحكام العقلية غير ممكن.

و مواضع الإشكال هي:

أولاً: المقدمة الثانية غير كاملة، ذلك أنه صحيح أن باب العلم بالأحكام

مسدود إلا في حالات نادرة، إلا أن العلم غير مسدود، لأن الطريق والامارات التى يوثق بها بواسطة الدليل الخاص و تجد لها حجية مثل خبر الواحد الموثوق الصدور، يدل على قسم كبير من الأحكام و بني بمعظم أقسام الفقه. و على هذا ينضم علمنا الإجمالي الي ثبوت الأحكام الشرعية، ونطبق الأصول العملية على كافة التفاصيل أيضاً من غير مانع. لذا لايدل دليل الانسداد على حجية القياس.

ثانياً: إن الأحاديث الموثوقة القطعية الصدور في عدم حجية القياس، تخرجه بشكل خاص من تدعيم دليل الانسداد. لذا فإن خروج القياس من دليل الانسداد ليس تخصيصاً ليستلزم التخصيص حكماً عقلياً، بل هو خارج عنه من حيث التخصيص والموضوع.

ثالثاً: إن دليل الانسداد على فرض صحة مقدماته، يثبت حجية الظن المطلقة لاي سبب ظهر. و هذا الإمر من أدلة الانسداد وليس القياس. لذا لم تثبت حجية الظن بالقياس بذاته لكي نعتبره مصدراً.

القياس من وجهة نظر الشيعه

استناداً إلى المذهب الشيعي فإن القياس لايعتبر مصدراً لاستنباط الأحكام، بل إن المصادر التي يعتمد عليها علماء الشيعة دالة على عدم حجية دليل القياس، كما روي في حديث ابن جميع عن الصادق(ع) أنه قال: «أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس». قال الله تعالى: اسجد لآدم فقال «أنا خير منه خلقتني من نار و خلقته من طين». فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالي يوم القيامة بإبليس لأنه اتبعه

بالقياس.[١]

و في رواية أبان بن تغلب في باب دية الأصابع التي ورد في آخرها: «السنة إذا قيست محق الدين»، التي نهي فيها بصراحة عن اختيار أسلوب القياس في فهم العلوم الدينية. كما لم يقم دليل على إكمال كشف الدليل الظني للقياس. لذا كانت حجية القياس مشكوك بها، والشك في الحجية معادل لعدم الحجية، ذلك أن حجية أي دليل بحاجة إلي الجزم بحجيته هو، وإلا فإن الشك في الحجية كاف لإثبات عدم حجيتها.

الجذور التاريخية لظهور القياس

في أواخر الحكم الأموي و بداية الحكم العباسي، توفرت أجواء سياسية و ثقافية منفتحة في العالم الإسلامي، استفاد الأئمة الأطهار منها على أفضل وجه، فبينوا أحكام الإسلام إلى الحد الذي نجح معه الإمام الصادق(ع) في تأسيس جامعة إسلامية كبيرة في علوم الدين. واستناداً إلي رواية موثوقة فإن تسعمائة أستاذ خبير بالعلوم الإسلامية كانوا يقولون في حلقات درسه بمسجد الكوفة: «حدثني جعفربن محمد(ع)». وبطبيعة الحال فإن هذه الأجواء السياستة ـ الثقافية المفتوحة قد نجمت عن الصراع بين بني‌أمية و بنى العباس، إلا أن أعداء أهل البيت(ع) انتبهوا إلي أن الشيعة في حال نمو سريع، لذا أمروا أبا حنيفة بأن يختار طريقة في مواجهة طريقة الإمام جعفر الصادق(ع) تجعل الناس يستغنون عن الرجوع إلى أقوال الإمام الصادق(ع)، فطرح أبو حنيفة قضية القياس وجد في مساندتها إلى الحد الذي أصبح

١ـ حلية الأولياء. ٣/١٩٧.

اليوم قسم كبير من علماء أهل السنة يعتقد به ويذكره بوصفه مصدراً للاستنباط.

٢ـ المصالح المرسلة

إن أحد المصادر الفقهية المهمة لعلماء العامة هو المصالح المرسلة الذي لاتـقبله المدرسة الشافعية ـ و هي من المدارس الفقهية لأهل السنة، ـ بوصفه مصدراً فقهياً. ومع هذا فإن علماء العامة ذكروه في كتبهم الفقهية والأصولية بوصفه مصدراً فقهياً مهماً.

ألف ـ المعنى اللغوي للمصالح المرسلة:

المصالح المرسلة تركيب إضافي تكون من جـزئين: «مـصالح» و «مـرسلة» و المصالح جمع مصلحة، والمرسلة بمعنى المطلقة و المتحررة.

ب) المعنى الاصطلاحي للمصالح المرسلة:

أما في الاصطلاح وبالشكل الذي فسره المؤيدون لها فهي: كل مصلحة لم يردْ في الشرع نص على اعتبارها بعينها أو بنوعها. أى إن جميع المصالح غير المنصوص عليها التي يمكن إدراكها عقلياً من شتى جوانبها في مجال القوانين و الشرائع داخلة في المصالح المرسلة.

ج) أدلة حجية المصالح المرسلة:

تمسك علماء العامة في مجال حجية المصالح المرسلة بعدة أدلة:

١ـ السنة، دراسة و تحليل:

الف ـ أرسل النبي(ص) معاذبن جبل إلى اليمن و ضمن إرشاداته له سأله: إذا لم تجد حكم الله في مسألة، كيف تقضي؟ أجاب: أرجع إلى سنة رسول الله(ص). فسأله، فإن لم تجد؟ فأجاب: اجتهد برأيي». يعتقد علماء العامة أن المقصود بـ«أجتهد برأيي»، هو: استصلحُ. و بناء على هذا فاننا أيضاً و بإدراك عقولنا إذا قدرنا أ موضوعاً ما هو في مصلحة الدين و النفس و المال حكمنا بوجوبه. وإن قدرنا أنه مؤدٍ إلى فساد الدين و النفس و المال حكمنا. بحرمته.

و في الرد على رأى علماء العامة هذا يمكننا القول:

اولاً: إن سند هذا الحديث ضعيف؛ ثانياً: هذا الحديث في باب القضاء و ليس الإفتاء؛ ثالثاً: «اجتهد برأيي» إنما هو في المواضع القطعية و ليس الظنية؛ رابعاً، إنه يتعارض مع النصوص الأخرى الدالة على منع العمل بالظن.

٢ـ قاعدة لاضرر:

اعتبر علماء العامة قاعدة «لاضرر» من بين ما تستند إليه حجية المصالح المرسلة حيث قال النبي(ص): «لا ضرر في الإسلام.»[1]

ولدى متابعة المجاميع الروائية نتيقن تقريباً من أن هذا الحديث الشريف نقل عن النبي(ص)، و قد طبق(ص) و الأئمة الأطهار(ع) حالات عديدة على هذا الحديث،

---

١) صحيح البخاري / كتاب البيوع؛ النسائي / كتاب البيع / باب الخديعة في البيع؛ سنن أبي داود / كتاب البيوع؛ نيل الأوطار، ٥ / الرقم ٢٠٦ و ٢٠٧؛ الشرح الكبير لابن قدامة، ٤ / الرقم ٦٩.

حتى أن بعض الفقهاء مثل فخر المحققين «قدس سره» أدعي في الإيضاح التواتر للفظلي بشأن هذا الحديث. و قال المرحوم الآخوند الخراساني «قدس سره» بالتواتر الإجمالي، أي إنه قال: لدينا علم إجمالي. وأحد هذه الأحاديث صدر عن المعصوم(ع) و لهذا يمكن قبول أن هذا الحديث به تواتر معنوي. و إجماع فقهاء الإمامية بل فقهاء الإسلام إنما هو على حجية هذه القاعدة، إلى الحد الذى ادعى معه بعض[1] علماء العامة أن فقه الإسلام قائم على أساس خمسة أحاديث شريفة أحدها حديث «لاضرر و لاضرار».

و لأجل تقييم إمكانية الاستناد إلى هذا الحديث الشريف في المصالح المرسلة، ينبغي لنا أولاً أن ندرس ظهوره اللفظي و دلالته:

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

١ـ٢ـ معرفة ماهية الضرر و الضرار

ألف ـ مفهوم الضرر: الضرر هو قوع النقص في النفس و العرض والكرامة والمال و أعضاء الجسم. و هنا يطرح سؤال: هل الضرر أمر وجودي أم عدمي؟ يعتقد البعض[2] أنه يوجد بين الضرر و النفع تقابل العدم و الملكة و معنى الضرر هو عدم وجود النفع في الموضوع الذي فيه أمكانية النفع. فإذا اعتبرنا الضرر أمراً وجودياً، ستكون علاقة الضرر و النفع هي التضاد وليس العدم والوجود، ذلك أنه في حالة العدم والوجود يعود الأمر إى نقيضين لايمكن ارتفاعهما معاً. فالضرر إذا كان أمراً وجودياً أمكن ارتفاعه. فإن بيع متاع بقيمة شرائه، يقال في العرف إنه لم

١ـ تنوير الحوالک، ١٢٢/٢، عن أبي الفتوح الطامي في الأربعين عن أبي داود.
٢ـ المرحوم الآخوند الخراساني «قدس سره» في كفاية الأصول.

يكن في هذه المعاملة ضرر و لانفع. و بينما في حال تقابل العدم والملكة يعود الأمر إلى تقابل نقيضين، فإنه في معاملة كهذه يوجد ضرر، لذا فإننا نعتبر الضرر أمراً وجودياً.

ب ـ مفهوم الضرار: يعتقد البعض أن الضرار بمعنى الضرر و من مادته، إلا أن فيه تأكيداً للضرر. ويعتقد البعض الآخر أن كلمة ضرر تقال في بداية العمل، أي إذا ألحق شخص في البداية أذى بشخص آخر قيل: أضره. و إن كان من موقع رد الفعل يعني أنه أبدى رد فعل تجاه الضرر الملحق به قيل لرد الفعل هذا: ضرار.

و يعتقد فريق أن الضرار هو من باب المفاعلة. و في هذه الحالة ينبغي أن ينطبق الضرر على الطرفين، كما يمكن القول في باب المفاعلة إن ما هو معتدٌ به تكرار صدور العمل من الفاعل. ومن الممكن أن يكون الفاعل شخصاً واحداً أو أشخاصاً عديدين. بل يمكن أن يكون في موقع فاعلية أحدهما و مفعولية الآخر. فـ«ضارب زيد عمراً» الذي هو خلاف لباب التفاعل و الذي هو تكرار الصدور العمل، ينبغي بالضرورة أن يتحقق من فاعلين: «تضارب زيد و عمرو» (برفع الاثنين). و على هذا فإن تكرار صدور الضرر هو الضرار. و هذا المفهوم يتناسب و هذه الرواية والقضايا المتعلقة بها. ذلك أن سمرة بن جندب الذي ألحق ضرراً بالأنصاري و كرر هذا الأمر كان كثير الضرر. لذا فإن النبي الكريم(ص) قال: لاضرر و لاضرار. والآيات القرآنية الكريمة تؤيد هذا الأمر «يخادعون الله ...» (سورة البقرة /٢/٩). أي إنهم يضرون على هذا و تكرر منهم هذا الأمر. و على هذا فقد اتضح مفهوم الضرار من حيث العرف أيضاً. و«لا» الواردة في الرواية لما كان لها دخل بشكل الاسم و كونه نكرة و تدل على نفي الجنس والطبيعة فهي نافية للجنس مثل «لارجل

في الدار»

٢ـ٢ـ طرح نظريات مختلفة حول القاعدة

كانت البحوث التي طرحت حتى الآن تدور حول الحديث الشريف، إلا أنه تنبغي الآن معرفة دلالة العبارة بكاملها. ففي مضمون الحديث الشريف معانٍ عديدة و استنتاجات مختلفة أدت إلى ظهور آراء في تفسير قاعدة «لاضرر...»، و هذه الآراء هي.

ألف ـ نظرية السيد مير فتاح و شيخ الشريعة الأصفهاني القائمة على النهي الالهي. عن إلحاق الضرر: إن مضمون الحديث الشريعة هو النهي عن إلحاق الضرر كما هو الحاق بالنسبة للآية الكريمة «... فلا رفث ولافسوق ولاجدال في الحج...»(سورة البقرة /٢/١٩٧). فلاّ هي في مقام بيان التحريم، والخلاصة هي أن الشارع المقدس نهى المكلف عن إلحاق الضرر بالآخرين و هذا الرأي هو المختار لدى السيد مير فتاح في العناوين و شيخ الشريعة الأصفهانى، و ادعي أن علماء اللغة و أئمة الأدب قد اختاروا هذا الرأي.

ب ـ نظرية الإمام الخميني(رض) القائمة على النهي الحكومي عن إلحاق الضرر: يقول الأستاذ الكبير الإمام(رض): إن رأى شيخ الشريعة الأصفهاني يستظهر منه النهي الإلهي، فيكون بالضرروة حكماً إلهياً، مثل حرمة شرب الخمر و المقامرة. لكن الحقيقة هي أن النهي المذكور هو نهي حكومي صدر عن النبي الكريم(ص). ولإيضاح الموضوع لابد من ذكر مقدمات:

المقدمة (١) ـ لشخصية النبي الكريم(ص) ثلاثة جوانب:

الأول الرسالة و النبوة لنشر أحكام الله من تكليفية و وضعية و غيرها.

الثاني: الولاية المطلقة و الرئاسة العامة على المجتمع الإسلامي بأسره. وفي هذا المجال فإن كل أمر أو نهي يصدر عنه(ص) يعد أمراً و نهياً حكومياً، ذلك أن أوامره(ص) على نحوين: أحدها الأوامر التي تصدر ضمن إطار التقنين و تبليغ أحكام الله، ففي هذه المرحلة تتضمن أوامره و نواهية إرشادات في ضوء الأحكام الإلهية. وأي مخالفة لذلك تعد مخالفة لله سبحانه و تعالى لامخالفة للرسول(ص)؛ والآخر الأوامر التي تصدر عنه من موقع الحكم و الزعامة، فتعد أوامر النبي و نواهيه، و إطاعته واجبة بالضرورة، و وجوب إطاعة «أولي الامر» الواردة في الآية الكريمة «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولى الأمر منكم» (سورة النساء /٤/٥٩) يقصد منها الإطاعة في هذا الأمر.

الثالث: مقام القضا و فض النزاعات سواء في القضايا الجزائية أو الحقوقية، أو في القضايا المدنية.

المقدمة (٢) ـ بمراجعة الروايات الواردة عن النبي(ص) و أمير المؤمنين(ع) بألفاظ: قضى، حَكَمَ أَمَرَ، نجد أنها تخص جميعها الحكم الحكومي لهذين العظيمين و ليس بيان الحكم الشرعي الإلهي. و إن مايؤيد هذا الأمر هو أن كافة الأئمة الأطهار الذين لم تكن لهم رئاسة و حكومة، ما كانوا يستخدمون هذه الألفاظ.

و على هذا فمن الضروري في باب الأخبار أن تدرس لغة الرواية و منصبه(ع)، و إن هذا المعنى مشهود تماماً في موضوع «لاضرر ولاضرار» خاصة في كتاب مسند أحمد بن حنبل، حيث وردت هذه الرواية بسند عبادة بن الصامت الذي يعد من

أجلاء الشيعة المعروف بضبط الحديث وإتقانه بلفظ «وقضى أن لاضرر و لاضرار» الذي استخدم مراراً، و هو نهي حكومي و ليس إلهياً.

ج ـ نظرية الآخوند الخراساني في الكفاية و الفوائد القائمة على نفي الحكم بأسلوب نفي الموضوع ادعاءً: إن ماأفاده صاحب الكفاية(قدس سره) في مفاد قاعدة «لاضرر، و في الحكم بلسان نفي الموضوع ادعاءً. فقد نفى الشارع المقدس الأحكام التي كانت ثابتة بشأن هذا الموضوع. و في الفقه حالات كثيرة من هذا القبيل في المواضع التي فيها موضوعات قائمة على أساس العناوين الأولية، يلغى الحكم إذا وقع الضرر وحدد المعنون بعنوان الضرر.

في قضية سمرة بن جندب كان موضوع الحكم الأولي هو «الناس مسلطون على أموالهم»، وحُدد بعنوان الضرر، لذا فقد ألغيت سلطة على الموضوع. وعلى هذا فإن قول القاعدة موضع البحث قد ضيق استناداً إلى الأدلة الاولية الحكم الواقعي من حيث الموضوع (وليس المحمول). و هذا الرأي اختاره المرحوم الآخوند(رض) في الكفاية و في الفوائد.

د ـ نظرية الشيخ الأنصاري والمرحوم الوالد قدس سرهما القائمة على إلغاء الحكم الضرري من التشريع: إن معنى «لاضرر» هو نفي الحكم الضرري بمعنى أن كل حكم يشرع من قبل الشارع المقدس يلغى من التشريع إذا أدى إلى إلحاق الضرر، سواء أكان ضرراً بنفس المكلف أو ماله أو ...، عند الأخذ بنظر الاعتبار الضرر بموجب قاعدة «لاضرر». وفي ثبوت صحة المعاملة إذا كانت غبنية وألحقت الضرر، يلغى ثبوت صحة المعاملة بحسب قاعدة «لاضرر». و في المعنى الرابع فإن «لا» التي قلنا نافية لنفس الجنس و للظهور الحقيقي المؤكد قد استخدمت بمعناها. أي

أنها في حقيقتها تلغي حكم الضرر، ذلك أن الحكم ليس له وجود إلا في عالم الاعتبار التشريعي. و لما كان المقنن و ضمن نطاق صلاحياته التشريعية والقانونية يلغي هذا المعنى، فقد ألغى اعتبار الحكم. وبناء على هذا الراي فإن الحديث موضع البحث يتحكم في معلومات و عموميات الأدلة الأولية من خلال الحكم الواقعي تحديداً في الجانب المحمول. وقد اختار هذا الرأي الشيخ الأنصاري(رض) والمرحوم الوالد(قدس سره).

هـ ـ نظرية الفاضل التوني القائمة على نفي الضرر غير المتدارك: اين مفاد حديث «لاضرر» هو نفي الضرر غير المتدارك، بهذا المعنى: إن الشارع المقدس ينهى عن الضرر غير المتدارك. و هذا الأمر كناية عن ضرورة وجوب تداركه، و هو الرأي المختار للفاضل التوني(قدس سره).

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و ـ نظرية المرحوم الصدوق: يقول في من لا يحضره الفقيه إن المقصود بـ«لاضرر» هو أن كافراً إذا أسلم، لايمنعه إسلامه هذا من أن يرث الكافر. وعلى هذا فإن معنى «في» في هذه الجملة هو للسببية[1] مثلما قال الرسول(ص) «إن امرأة دخلت النار في هرة حبستها»، «في» بمعنى السبب، أوماورد في الآية الكريمة: «فذلك الذي لمتنني فيه».

إشكالات:

١ـ إن قضية «لاضرر» وردت في واقعة سمرة بن جندب ولا علاقة لها بإسلام الكافر.

٢ـ إن «في» ليست بمعنى السبب هنا، لأنها وردت في مجال التقنين، ولو كانت

---

١) من لايحضره الفقيه، ٤/٢٤٣، الحديث ٧٧٨.

الرواية خاصة بالإرث و قيل إن الكافر لا يرث من المسلم، والمسلم من الكافر، لأنه لاضرر، ولاضرار في الاسلام، لاعتبرنا «في» بمعنى السبب. إلا أن ما نحن فيه ليس كذلك.

ز ـ أسلوب «لاضرر» تخصيص و تقييد للأدلة الأولية: استناداً إلى هذه النظرية فإن جملة «لاضرر و لاضرار» محمولة على الحقيقة وإلغاء للأحكام الضررية في عالم التقنين. وايضاح أن الأدلة الأولية ذات العموم والإطلاق، ظهورها في العموم أمر مفروغ منه، إلا أن الشمولية في الإطلاق منوطة بعدم القيد. و مع انعدام القيد و تمامية مقدمات المحكمة تنحقق. و في واقعة سمرة بن جندب فإن رسول الله(ص) يقول من موقع الإخبار بحكم الله إنه لم تجعل في اللوح المحفوظ أحكام ضررية في الإسلام. إذن قاعدة «لاضرر» تخصص و تقيد الأدلة الأولية والعمومات و الإطلاقات. ففي العمومات المخصص يكون بياناً الارادة الجدية، و في الإطلاقات تضيق دائرتها و تُقيد بمجيء القيد. و قاعدة «لاضرر» في الحديث تخصص و تقيد الادلة الاولية، إلا أنها لاتخصص بمصداقها أي قاعدة الحكومة، لأنها استخدمت بوصفها كبرى كلية، والنبي الكريم(ص) في مقام بيان الأحكام المجعولة.

إن قاعدة «لاضرر» تنصرف في جميع الحالات بنسبة العام في العموم، و نسبة و شمولية الإطلاق، فتخصصها و تقيدها، لا أن تتصرف في الموضوع أو محمول الدليل لتكون حكماً. و على هذا فالعلاقة بين قاعدة «لاضرر» و بين الأدلة الأولية استناداً إلى هذا المبدأ هي التخصيص، و لما كان المخصص يعنون العام منذ البداية بنقيض[1] لخاص، فاستناداً إلى هذا فإن الأحكام يشملها التخصيص منذ البداية

١) من لا يحضره الفقيه، ٤/٢٤٣، الحديث ٧٧٨.

شريطة أن لاتكون مضرة. إذن فنطوق أدلة «لاضرر» هو إلغاء تشريعي للأحكام الضررية حقيقةً، و ليس في الأمر أدعاء. أما إذاء أخذنا منطوق أدلة نفي الضرر من عالم التكوين، فسنكون مضطرين لاختيار نظريات قائمة على حقيقة ادعائية. وسنفصل القول البحوث التالية في الفوائد المهمة التي تنتج عن قبولنا بكل واحدة من هذه النظريات.

استناداً لرأي الوالد «قدس سره» ففي باب دلاله الهيكل التركيبي لـ«لاضرر و لاضرار» من الأقوال السبعة المذكورة فإن القول الرابع هو الصحيح و إن ما يستفاد من سياق الحديث الشريف هو الإلغاء التشريعي، ذلك أن الإلغاء والوضع التشريعي يتناسب و مقام الشارع و المقنن. وفي الحقيقة فإن الإلغاء والوضع التكويني تابع لنفس أسباب التكوين، فإذا توفرت الأسباب فإن المسبب يوجد لامحالة وإلا فهو معدوم. يضاف إلى هذا أن المقنن كان في مقام الامتنان إذ أن النبي(ص) عندما خاطب سمرة بن جندب: أنت رجل مضار[1] أي إنك إنسان مصرٌ على الحاق الضرر بالآخرين ثم أعقب ذلك بقوله: «لاضرر و لاضرار».

و من البديهي أنه عندما يكون الإلغاء تشريعاً و حكماً، امتنانياً فإن الأحكام الشرعية تلغى من التشريع، ذلك أن لا وجود لأحكام في أي مكان سوى للتشريع، و إذا ألغاه المقنن نفسه من عالم التشريع ألغي من عالم الوجود حقيقة و تحقيقاً، خلافاً لحالة اعتبار الإلغاء تكوينياً، فإن إلغاء الحكم برفع الموضوع هو ادعائي لامحالة مثل «لاشك لكثير الشك». و على هذا فإن قاعدة «لاضرر» تضع قيداً لجميع الأحكام الأولية. فمثلاً في القول: «الصوم واجب فيما إذا لم يكن ضررياً» تخصص جميع

---

١) كتاب الكافي كتاب المعيشة، باب الضرار، ص ٨٨.

الأحكام الأولية بشكل أساسي عداالضرر. واستناداً إلى هذا تعد من الأحكام الأولية.

٣ـ٢ـ الاستدلال بقاعدة «لاضرر»، دراسة و تحليل

يعتقد علماء العامة أنه لما كان تقابل الضرر والنفع تقابل تضاد، فإن كلام الرسول(ص) يتضمن من حيث الإثبات مقتضيات مراعاة المصلحة، و من حيث النفي إزالة المفاسد، بسبب أن الضرر هو المفسدة التي يرفضها الشارع المقدس. و بتعبير آخر فإن قاعدة لاضرر تقول: لاحكم ضررياً في الإسلام. أى إن الحكم النافع هو حكم الإسلام و على هذا فحيثما وجدت مصلحة و كانت تلك المصلحة مجردة من الحكم الشرعي، أي لم يأت بشأنها نهي من الشارع، فهي حكم الله.

إلا أن مواضع الإشكال هي: ١ـ قاعدة «لاضرر» ليست مشرعاً، أي لاتستطيع إثبات حكم شرعي بل دورها دائماً رفع الحكم «وليس وضعه» بينما أنتم تمنحون المصالح المرسلة حجية من خلال استنادكم إلى قاعدة «لاضرر»، و تعتبرون «لاضرر» مشرع حكمٍ؛ ٢ـ إن كون المصالح مضادة للضرر، أمر صحيح، إلا أن كون نفي أحدهما يستلزم إثبات الآخر فنحن نؤيده فقط في الموضوعات التكوينية، إلا أن هذه العلاقة مرفوضة في المسائل الشرعية التي هي من الأمور التعبدية. ذلك أن التعبد الشرعي تابع لاعتبار معتبر (الشارع المقدس). و هذا الأمر في حقيقتة خلط بين التكوين و التشريع. وعلى هذا لايمكن لقاعدة «لاضرر» أن تعتبر مدعماً للمصالح المرسلة.

لما كان الحكم القائم على المصالح المرسلة ظنياً، و من الظنون التي لايعتدبها، و

ليس هناك دليل على حجيته و إتمامه الكشف، لذا نشك في حجيته، و في حالة انعدام الحجية في الظنون الحاصلة من المصالح المرسلة، يكون الشك في الحجية كافياً. أما إذا أدرك العقل المصلحة الحقيقية و لم يكن هناك أيضاً نص شرعي، فنظراً لاتباع المعلول للعلة بالضرروة، يأتي الحكم أيضاً بالوجوب.

و يعتبر الشيعة بدورهم الأحكام العقلية التي تصدر بالكشف عن المصلحة الحقيقية، حكماً إلهياً. و من أجل اكتشاف الظن في الحالة التي لم يصدر فيها من الشاعر المقدس دليل على حجتيها، يصدرون مبدئياً عدم حجية كل ظن، ولا يرون له أي أثر شرعي و حقوقي.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

٣ـ الاستحسان

إن أحد المصادر الفقهية للسنة هو الاستحسان، و تقول بحجيته المذاهب الحنفية و المالكية و الحنبلية، بل صرح مالك فيكتابه الموطأ أن «تسعة أعشار الدين بالاستحسان». بينما صرح الشافعي في كتاب الأم أن الاستحسان ليس حجة. غير أن علماء العامة ينسبون إنكار الاستحسان إلى الشيعة علماء الظاهر.

الف ـ المعنى اللغوي والاصطلاحي للاستحسان:

الاستحسان في اللغة مصدر من باب «الاستفعال» و هو بمعنى إدراك و طلب الحسن. و في الاصطلاح حكم المجتهد بحس فعل أو قبحه بإدراك العقل في إطار الأدلة الشرعية.

تختلف تعريفات علماء العامة للاستحسان فالمالكية يقولون: العمل بأقوى

الدليلين فهو استحسان.[١] و يعتقد كثر من الحنابلة أنه العدول عن الحكم في مسألة إلى مسائل أخرى في الكتاب والسنة تشبه تلك المسألة.

لذا يقول الحنابلة: نحن في الحقيقة نعمل بالكتاب والسنة، وبالاستحسان نوسّع دائرة نطاق الكتاب والسنة. و يقول جمع كثير: كل مايستحسنه المجتهد بعقله فهو استحسان[٢] و عقل المجتهد لايستحسن شيئاً سوى الكتاب والسنة، وفي ضوء استئناسه العقلي بالكتاب والسنة، يستحسن الشيء الذي يرجع إلى الكتاب والسنة.

يقول الغزالي والبيضاوي وابن قدامة و ابن الحاجب إنه دليل ينقدح في نفس المجتهد لاتساعده العبارة. ترى هل يجوز للمجتهد أن يوسع نطاق الكتاب والسنة على أساس ذهنيته العلمية و الفنية؟ ترى لو كان حكم بحرمة موضوعٍ ما، هل نستطيع تعميم تلك الحرمة على موضوعات أخرى؟

سنبحث أولاً على أساس تعريف مالك الذي قال فيه: «العمل بأقوى الدليلين فهو استحسان»، مكانة الاستحسان في الحكم الشرعي. واستناداً إلى هذا التعريف فإن وجود دليلين في الموضوع الواحد، سيكون مدعاة لسريان الاستسحسان. و إن تقابل هذين الدليلين قابل للدراسة من مقامين: مقام الجعل و مقام العمل، الذى عُبر عنه في تقابل الدليلين بالتعارض في مرحلة جعل الحكم، و بالتزاحم في مرحلة العمل.

---

١) مصادر التشريع، ٥٨٠.

٢ـ نفس المصدر.

ب ـ مكانة الاستحسان في الأحكام الشرعية:

١ـ مقارنة الاستحسان بالتعارض: إن تقابل دليلين يكون إما في مرحلة العمل و الامتثال أو في مرحلة الجعل، لذا فإن الفرق بين التزاحم و التعارض هو أن التزاحم هو في مقام الامتثال، والتعارض هو في مقام الجعل.

ألف ـ معنى التعارض: إن المقصود بتقابل دليلين في مقام الجعل هو أن يحصل علم إجمالي بعدم صدور أحد الدليلين. مثلاً الرواية التي تقول: «الزوجة ترث من العقار». والرواية الأخرى التي تقول «الزوجة لاترث من العقار» من المؤكد أن إحداهما لم تصدر من قائلها وإلا استلزم التناقض في الإرادة التشريعية لله سبحانه. لذا فإن على الفقيه أن يعمل طبقاً لإحدى الرواتين ولكن بأيهما ياترى؟

ب ـ مرجحات التعارض: لدى الإجابة على هذا السؤال ينبغي العثور على مرجحات أحد الدليلين على الآخر ليزال موضوع التعارض أو ان يقدم أحد الدليلين. و من البديهي أن الأخذ بأحد الدليلين أو الجمع بين دليلين يجب أن يتم بمنطق يعبر عنه بالمرجحات.

والمرجحات على نوعين: ١ـ مرجحات دلالية؛ ٢ـ مرجحات سندية.

المرجحات الدلالية: تلغي موضوع التعارض، بمعنى أن تكون نسبة الدليلين إلى بعضهما هي نسبة العموم و الخصوص أو المطلق والمقيد؛ و في هذه الحالة نحمل العالم على الخاص و المطلق على المقيد؛ و هو ما يطلق عليه الجمع العرفي.

فمثلاً دليل «أكرم العلماء» دليل عام، و «لاتكرم الفساق من العلماء» دليل خاص. فنحمل العام على الخاص، أى نستدرك بأن ماقصده المتكلم و أراد به منذ البداية من «أكرم العلماء»، كان «أكرم العلماء العدل». و على هذا ففي هذا الجمع يُلغى

موضوع التعارض، أى يتصرف الدليل الخاص تجاه الدليل العام و يضيقه. لذا أطلق الأصوليون على هذا النوع من الترجيح اسم المرجحات الدلالية.

المرجحات السندية: و يكون الترجيح أحياناً من حيث السند، أى إن أحد الدليلين له خصائص في عالم الإسناد ليست للدليل الآخر. و هذه الخصيصة تعد ميزة، فتجعل الرواية ذات ميزة، و تكسبها أرجحية عند الفقيه ليعمل بها. و عُبِّر عنها بالمرجحات السندية. فمثلاً في مقبولة عمر بن حنظلة ورد أنه سأل الإمام صادق(ع): يأتى عنكم الخبران بأيهما نعمل؟ فأجاب(ع): «خذبما و افق الكتاب. ما خالف قول ربنا لم نقله؛ زخرف إطرحه على الجدار. ثم قال خذ بما خالف العامة فإن الرشد في خلافهم». أي خذبالرواية التي تخالف العامة ذلك أن من الممكن أن تكون الرواية التي تنفق ورأي العامة قد قيلت تقيةً. و بطبيعة الحال، فإنه لايمكننا القول إن كل رواية توافق العامة قد وردت في حالة تقية فاطرحوها على الجدار. و علينا أن نرى من كان الفقيه المتنفذ أي الفقيه الذي كانت له علاقة ببلاط الخلفاء، و كان هناك إمام معصوم في مقام التقية، نقلت عنه تلك الرواية.

«خذ بما اشتهر بين أصحابک، فإن المجمع عليه لاريب فيه». بهذا الشكل لايلغى موضوع التعارض بالمرجحات السندية. وعلى هذا فإذا استطعنا بالمرجحات الدلالية إلغاء موضوع التعارض فلن يأتي دور المرجحات السندية. و بعنوان أصلٍ كلي، ينبغي القبول بأن المرجحات الدلالية مقدمة دائماً على المرجحات السندية. إذن إذا كان ما يقصده مالك بالاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين من حيث الدلالة والسند، فإن فقهاء الإمامية أيضاً يعتقدون بذلك، و إن رواية الأمام الصادق(ع) قريبة تماماً من هذا المعنى. إلا أن هذا المصدر لايعتبر حكماً شرعياً، بل

ينبغي عده أسلوب استنباط للحكم الشرعي أو أسلوباً للاجتهاد.

٢ـ مقارنة الاستحسان بالتزاحم: يحدث أحياناً أن يتقابل دليلان في مقام العمل والامتثال. أي جعل دليلان لهما وجوب، إلا أن المكلف ليست لديه القدرة على جمع دليلين في الامتثال. فمثلاً «إقامة الصلاة» في آخر الوقت و «إنقاذ الغريق». فكلاهما واجب وله ضرورة تستدعيه. هنا يحكم العقل بأخذ الدليل الأهم. ذلك أن ضرورة حفظ النفس المحترمة أهم، لذا فإنه في حالة تعارض الدليلين عليه العمل و الامتثال للأهم في مقام العمل والامتثال و ترك المهم؛ و مرجع تعيين الأهم من المهم هو العقل أيضاً.

و على هذا فإن أحد الفروق المهمة بين التعارض و التزاحم يكمن في أن الحاكم في باب التزاحم هو حكم العقل، بينما الحاكم في باب التعارض هو حكم الشرع. و قد تقبل فقهاء الشيعة مسألة العمل بالدليل الأهم في مقام الامتثال. و إذا كان المقصود بالاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين في مقام الامتثال، فليس هناك اختلاف في هذه المسألة بين فقهاء الشيعة والسنة.

٣ـ مقارنة الاستحسان بالحكومة: يحدث أحياناً أن تكون العلاقة بين دليلين هي علاقة حاكم و محكوم، أي أن دليلاً ما يتصرف في الدليل الآخر. فمثلاً يقول الدليل المحكوم: «أكرم العلماء»، لكن الدليل الحاكم يقول: «زيد ليس عالماً». بينما زيد عالم؛ أي أن الدليل الحاكم يتصرف في الدليل المحكوم، و يخرج زيداً من نطاق شمول دليل المحكوم تعبداً. لذا فإن حكم تصرف أحد الدليلين بالدليل الآخر في مقام الأداء والامتثال و ليس في مقام النسبة.

و أحياناً يكون التصرف دليلاً في عقد الوضع و أحياناً في عقد الحمل. و يكون

التصرف تضييقاً حيناً و توسيعاً حيناً آخر و حقيقياً حيناً و ظاهرياً (في مقام الشك) حيناً آخر. و في جميع هذه الحالات يرجح دليل على الدليل الآخر في مقام الامتثال. لذا فهو من مصاديق العمل بأقوى الدليلين و هو ما يعتقد به فقهاء الشيعة أيضاً.

٤ـ مقارنة الاستحسان بالورود: إذا كان أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر، و كان هذا الرفع أيضاً رفعاً حقيقياً يتحقق بالجعل الشرعي، أصبح الدليل الرافع وارداً و عُبر عن هذا التصرف بالورود.

فمثلاً جعل الشارع المقدس خبر الواحد حجة. و خبر الواحد هذا تصرف في دليل البراءة العقلي لقاعدة قبح العقاب بلابيان، أي إنه ألغى موضوعه. و الآن لدينا بيان، لذا فلن يكون للعقاب قبح. إذا كان المقصود بالاستحسان هو العمل بأقوى دليلي الورود فإن فقهاء الإمامية أيضاً يعتقدون بهذا.

٥ـ مقارنة الاستحسان باجتهاد الشيعة: إذا عرفنا الاستحسان بحكم الفقيه على أساس الكتاب والسنة، فلاشك في أن الفقيه في سبيل استنباط الأحكام من المصادر ينبري للعمل وفق أسلوب خاص ندعوه بأسلوب الاجتهاد. فحكم الفقيه على أساس الكتاب والسنة هو الاجتهاد. مثلاً إذا كان الوضوء مقدمة الواجب. و يقول الفقيه استناداً إلى الكبرى الكلية العقلية: إن مقدمة الواجب واجبة، فقد بنى القياس الشكل الأول ثم استنبط بشكل جازم وجوب الوضوء. فإذا كان المقصود بالاستحسان هو هذا الأسلوب ففقهاء الإمامية أيضاً يعتقدون به. أما إذا كان كل شيء ينقدح في نفس المجتهد استحساناً، يطرح هنا سؤال: على أي أساس يحدث هذا الانقداح؟ إذا كان على أساس الرجوع إلى الكتاب و السنة فهو مقبول لدى علماء

الإمامية. و عليه فإن الاستحسان الذي يعتقد به علماء العامة يتطابق تماماً مع أساليب الاستنباط لدى علماء الإمامية.

٤ـ سدالذرائع ـ فتح الذرائع:

إن أحد المصادر الفقهية المهمة لدى علماء الإمامية سد الذرائع و فتحها.

ألف ـ المعنى اللغوي والاصطلاحي:

الذريعة في اللغة تعني الوسيلة. و في الاصطلاح فإن فتح الذرائع عبارة عن التمسك بوسائل وقطع مراحل حسنة لبلوغ المصلحة الشرعية بحكم العقل. وسد الذرائع عبارة عن الحؤول دون التمسك بالوسائل السيئة و قطع المراحل المؤدية إلى مفسدة شرعية بحكم العقل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ب ـ مجالات إعمال سد الذرائع ـ فتح الذرائع:

يعتقد أئمة العامة بأنه إذا كانت الغاية من شيء هي فعل الحرام فإن الحرمة تسري إليه بواسطتين: إذا أوصلنا طريقٌ إلى الحرام فإن ذلك الطريق أيضاً محرم و غير مقبول. و كذلك الأمر إذا كان شيء غايته واجبة، فإن الوسائل التى توصلنا إليه واجبة أيضاً؛ وبعبارة أخرى فإن الوسائل والطرق تابعة لمبادئها.

و يجعل بعض علماء العامة هذا الأمر يسري أيضاً في المستحب والمكروه، ذلك أن أهداف جميع الأمور هي في الواجب و الحرام و المستحب و المكروه. والوسائل والطرق تابعة للغايات و المقاصد التي ينتهى إليها في الأحكام.

ج ـ فتح الذرائع من وجهة نظر الإمامية:

أورد علماء الإمامية في أصول الفقه بحثاً بعنوان مقدمة الواجب. واعتبروا

المقدمة في الإطلاق والتقييد والوجوب والاستحباب تابعة لذي المقدمة. فإذا كان ذو المقدمة واجباً فالمقدمة واجبة أيضاً، إلا أن وجوب ذي المقدمة نفسي، والمقدمة واجب غيري. بعبارة أخرى إن وجوب ذي المقدمة هو بإرادة نفسية. وذلك يعني:

أولاً وبالذات فإن الإرادة متعلقة به، والإرادة مقدمة ترشحية و غيرية؛ و ثانياً وبالعرض فإن الإرادة متعلقة بالمقدمات.

و يعتقد بعض علماء الإمامية أن وجوب المقدمة لايمكن أن يكون بحكم الشارع، ذلك أن العقل يحكم بتحصيل المقدمة لبلوغ ذي المقدمة. و حكم العقل هذا في سلسلة معلولات الأمر، لذلك لايستطيع الشارع المقدس الحكم به. والضابطة الكلية هي أنه حيثما وقع حكم العقل في سلسلة معلولات الأمر، لم يكن بإمكان الشارع المقدس أن يكون له حكم مولوي. و حيثما وقع حكم العقل في سلسلة علل الأمر، فهنا ينبغي أن يكون للشارع المقدس أمر مولوي، أي أن تسري القاعدة الملازمة له.

والمقصود بمعلولات الأمر هو أن أمراً إذا صدر من الشارع، تظهر بعد صدوره أحكام. فمثلاً يأمر الشارع بالصلاة. والعقل أيضاً ينبه إلى ضرروة إطاعة أوامر المولى. و هذا التنبيه مقتصر على الناحية العقلية فقط، وإلا فلو كان الشارع المقدس قد أمر بتنفيذ الأمر الأول، لزم أن يأمر بأداء الأمر الثاني خاصة و أنه يستلزم التسلسل، و التسلسل محال عقلاً. «كل مايلزم من وجوده تكرره فهو محال» لذا فإن الشارع المقدس لايستطيع أن يأمر بأوامره. و أمر الشارع المقدس في الآية الكريمة «أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم» أمر إرشادي. لكنه لو كان مولوياً لانتهى بالتسلسل. و على هذا الأساس أنكر بعض فقهاء الإمامية «قدس الله

أسرارهم» تبعية مقدمة الواجب لذي المقدمة. و هذه المجموعة من الفقهاء اعتبرت الإرادة أمراً بسيطاً يؤدي إلي ظهور الداعي. و مع ظهور الداعي ينزجر المكلف لزجر المولى، و ينبعث لبعثه. و طبقاً للتعريف المشهور الذي وضعه علماء الإمامية لمقدمة الواجب، و اعتبروا إرادة مقدمة ترشحية، ينبغي الإذعان إلى أن رأي علماء الإمامية لايختلف عن «فتح الذرائع» الذي يؤكد عليه علماء العامة. إما إذا وضع حكم العقل في سلسلة علله، فإنه لما كان العقل قد أدراك المصلحة الحقيقية، فنظراً لتبعية الأوامر للمصالح الحقيقية، قلنا بوجوبها من ناحية الشارع المقدس «قاعدة الملازمة».

د ـ سد الذرائع من وجهة نظر الإمامية:

في سدالذرائع يرى فقهاء العامة أن مقدمة الحرام هي حرام بشكل مطلق، إلا أن فقهاء الإمامية لايقبلون بتبعية المقدمة لحرمة ذي المقدمة بشكل مطلق.

يعتقد فقهاء الإمامية أن مقدمة العلة التامة أو الجزء الأخير منها إذا كان في الخارج لوقوع العمل الحرام، فهو حرام. ألا أنه غير محرم إذا كان جزءاً من علل المعدات، إلا أن يقصد الإنسان الوقوع في الحرام مع وجود هذه المقدمة ففي هذه الحالة فإن مقدمة الحرام في علل المعدات حرام أيضاً.

و كان قد ورد في الرواية: «نحن نبيع تمرنا لمن نعلم أنه يجعله خمراً»، وورد في رواية أخرى: «لعن رسول الله(ص) عشراً من القبائل التي كان لها دخل في صنع المسكرات». ترى على من نحمل لعنة رسول الله(ص) هذه؟ أعلى الذين يزرعون النخلة و يقصدون منذ البداية صناعة الخمر من تمرها؟ أم على العمل الذي هو الجزء الأخير من العلة التامة؟ أم على الفعل الذي هو بنفسه علة تامة؟ و في رأينا فإن هذه

اللعنة تنطبق على الحالات الثلاث بأكملها، لذا فإن مقدمة الحرام هي حرام في حالة اتصافها بهذه المواصفات الثلاث. و على هذا الأساس يمكن الإذعان إلى أن فقهاء الإمامية قبلوا سد الذرائع ضمن شروط خاصة.

٥ـ سنة الصحابي

إن أحد مصادر فقه أهل السنة و الجماعة التي أدت حقاً إلى ظهور الخلاف بينهم و بين الشيعة في المسائل الفقهية هي سنة الصحابة. يعتقد علماء العامة أن سنة الصحابة حجة ضمن سنة النبي الكريم(ص)، و قد تمسكوا بالكتاب والسنة لإثبات حجيتها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأدلة على حجية سنة الصحابي

الكتاب:

ألف ـ «كنتم خير أمة أخرجت للناس ...»(سورة آل عمران /٣/ ١١٠).

ب ـ «و كذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيداً ...» (سورة البقرة /٢/ ١٤٣). لما كانت أمة الرسول الكريم(ص) لها الافضلية والتفوق على كافة الأمم، فإن هذا التفوق سيكون دليلاً على حجية سنتها. و تدل الآية الثانية أيضاً على اعتدال أسلوب الأمة. لذا فإن سنة مجموعة معتدلة كهذه هي حجة.

والإشكالات القائمة هي:

١ـ أذا كانت الآيات دالة على اعتدال سنة الأمة، فليس فيها دلالة على حجيتها. وبتعبير آخر فإنه لاتلازم اعتدال أسلوب الأمة و حجية السنة.

٢ـ إذا كانت الآيات دالة على الحجية فإنها تدل على حجية سنة الأمة و ليس الصحابة.

٣ـ إذا كانت سنة الصحابة حجة، فينبغي أن تكون سنة جميع الصحابة حجة و ليس البعض الخاص منهم.

نقد و تحليل:

يستند علماء أهل السنة لأجل إثابت سنة الصحابة إلى روايات منها أنهم يقولون أن النبي(ص) قال: «فعليكم بسنتي، سنة الخلفاء الراشدين المهديين و عضوا عليها بالنواجذ».

وينقلون رواية أخرى قال النبي الأكرم(ص) فيها «إن الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين و المرسلين. واختار لي منهم أربعة: أبابكر و عمر و عثمان و علياً، فجعلهم خير أصحابي، و في أصحابي كلهم خير». كذلك قال النبي(ص): «تفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه و أصحابي». و قال أيضاً: «أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به».[1]

والإشكالات التي تورد على هذا الباب هي:

١ـ يعتبر أهل السنة الرواية الأولى مختلفة لأنها تعود إلى أبي هريره الكذاب.

٢ـ تؤيد الأمة الإسلامية أنه بعد مقتل الخليفة الثاني شكلت بوصية منه شورى مؤلفة من أمير المؤمنين(ع) و عثمان و عبدالرحمن بن عوف و طلحة و الزبير. وقد

---

١) كتاب الموافقات، ٤/٧٦.

زاره بعضهم لمبايعتة قائلين: قل أعمل على أساس كتاب الله و سنة نبيه و سنة الشيخين لنبايعك. فأجاب(ع): على أساس كتاب الله و سنة نبية(ص) ورأيي. فلم يبايعوه و ذهبوا إلى عثمان و بايعوه. فإن كان مضمون الروايات المذكورة صحيحاً، فينبغي أن لايرد من قبل أحد أبرز أصحاب الرسول الأكرم(ص) أي أمير المؤمنين علي(ع).

٣ـ وردت إلي جنب هذه الروايات روايات أخرى في كتب أهل السنة تناقض تماماً هذه الروايات. والملفت للنظر أن راوي إحدى هذه الروايات هو أبو هريرة نفسه.

في صحيح البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله(ص) قال: «بينا أنا قائم إذا زمرة، حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني و بينهم فقال: هم. فقلت: اين؟ قال إلى النار و اللهِ. قلت: و ماشأنهم؟ قال: انهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقرى، فلا أري يخلص منهم إلا مثل همل النعم».[١]

وفي رواية أخرى عن سهل بن سعد، قال النبي(ص): أنا فرطكم على الحوض من مرّ عليّ يشرب و من شرب لم يظمأ ابداً. ليردّن عليَّ أقوام أعرفهم و يعرفونني ثم يُحال بيني و بينهم. قال أبو حازم،: فسمعني النعمان بن أبي عياش فقال: هكذا سمعت من سهل؟ فقلت: نعم. فقال: أشهد على أبي سعيد الخدري، لسمعته و هو يزيد فيها: فأقول إنهم مني، فيقال: إنک لاتدري ماأحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً لمن غيّر بعدي.[٢]

---

١) صحيح البخاري، ٨/١٢١. همل بفتح الهاء و الميم بمعنى الجمل بدون صاحب.
٢) نفس المصدر، ٨/١٢٠.

و في رواية أخرى لأنس عن النبي(ص) أنه قال ليردن عليّ ناس من أصحابي الحوض، حتى إذا عرفتهم اختلجوا دوني. فأقول: أصحابي! فيقول: لاتدري ماأحدثوا بعدك.[١]

٦ـ مذهب الصحابي

إن أحد المصادر التي يعتقدبها علماء العامة هو مذهب الصحابي.

ألف ـ أدلة مذهب الصحابي:

المقصود بمذهب الصحابي هو الأحكام التي وضعها صحابة رسول الله(ص) أي الخلفاء.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ب ـ دراسة و تحليل أدلة مذهب الصحابي:

أولاً كما بينافي البحوث السابقة فإن البارئ تعالى هو مصدر القانون. وإن إرادته التشريعية فقط هي المقوّمة للحكم الشرعي. وحتى النبي(ص) لايمكن اعتباره مشرعاً. لذا فإن الأحكام التي سنّها الصحابة لايمكن أن تكون حكماً شرعياً، إلا الصحابي الذي كان معصوماً، و كان وجوده المقدس تنفيداً لإرادة إلهية. والصحابة الآخرون ليس لهم صلاحية استلهام الإرادة الإلهية فكيف بوضع الحكم الشرعي؟

ثانياً: إذا كان مذهب الصحابي حجة فلماذا يكون عدد خاص من الصحابة حجة و لايكون مذهب بقية الصحابة كذلك؟

---

١) نفس المصدر.

ثالثاً: إن مذهب الصحابي المطروح يتعارض و أقوال الرسول الأكرم(ص) و أحد أبرز أصحاب رسول الله(ص) أي علي(ع).

فمثلاً بقول الخليفة الثاني: «متعتان كانتا على عهد رسول الله(ص)، وأنا أنهى عنهما و أعاقب عليهما: متعة النساء و متعة الحج[1] و في رواية أخرى أن عمر قال: «أيها الناس! ثلاث كنّ على عهد رسول الله و أنا أنهى عنهنّ و أحرمهن و أعاقب عليهنّ: متعة الحج و متعة النساء و حيّ على خير العمل».

فإلى عهد عمر كان جميع المسلمين القادمين من المدينة إلى مكة للحج يؤدون حج التمتع، أي إنهم يحرمون من الميقات، و بعد أداء عمرة التمتع يحلون حتى اليوم التاسع من ذي الحجة الحرام حيث يحرمون بإحرام الحج مرة ثانية.

و قد كان النبي الأكرم(ص) و أمير المؤمنين علي(ع) يؤدون لمرات عمرة التمتع عندما يقدمون إلى مكة، إلا أن عمر منع حج التمتع هذا. كما حرّم متعة النساء، أي إنه منع نفسه حق وضع القوانين أمام ذات البارئ تعالى. ولقد صرّح الإمام أمير المؤمنين(ع) في مواجهة هذا الحكم: «لولا نهي عمر عن متعة النساء مازنا إلا شقيّ».[2]

و على هذا فإن القبول بحجية أقول الصحابة يستدعي تعارض الأحكام و التناقض في الإرادة الإلهية و في النتيجة في ذات البارى تعالى. كما يكفي لإثبات عدم حجية مذهب الخليفة الأول أن نبحث في رأيه الخاص بخالد بن الوليد في قضية قتل مالك بن نويرة.

فقد كان هناك واحد من كبار صحابة النبي(ص) يدعى مالك بن نويرة لم يرسل

---

١) تفسير الرازي، ١٦٧/٢، ٢٠١/٣، ٣٠٢؛ البيان و التبيين، ٢٢٣/٢؛ أحكام القرآن للجصاص، ٣٤٢/١، ٣٤٥، ١٨٤/٢؛ المغني لابن قدامة، ٥٢٧/٧.

٢) كنز العمال، ٢٩٤/٨، كتاب الغدير، ٢٠٦/٦، ٢٠٧.

الزكاة لأبي بكر. و كان مالك في حال أداء صلاة الجماعة. واستناداً إلى سنة رسول الله(ص) فإن من كان في حالة صلاة تصان نفسه و عرضه و ماله. إلا أن خالد بن الوليد هاجمه و هو في تلك الحال وقتله وزنى بزوجته في نفس تلك الليلة. ثم «أقبل خالد بن الوليد قافلاً حتى دخل المسجد و عليه قباءله عليه صدأ الحديد، معتجراً بعمامة له، قد غرز في عمامته أسهماً. فلما أن دخل المسجد قام إليه عمر فانتزع الأسهم من رأسه فحطّمها ثم قال: أرئاءً! قتلت امرأً مسلماً ثم نزوتَ على امرأته. والله لأرجمنک بأحجارك»[1]، إلا أن أبابكر منعه و قد قيل في تسويغ ذلك: لقد اجتهد فأخطأ.

إن مذهباً كهذا يقف تماماً في مواجهة سنة رسول الله(ص)، من البديهي أن يتعارض مع أحكام رسول الله(ص)، ولايمكنه أن يكون ذاحجية.

والحمد لله رب العالمين

---

١) تاريخ الطبري، ٣/٢٨٠. وفي رواية أخرى قال عمرعن خالد، «عدو الله عدا على امرى مسلم فقتله، ثم نزا على امرأته» (نفس المصدر و الصفحة).

فهرست عناوين

المقدمه ١
حقيقة الاجتهاد ٣
انواع الاجتهاد ٥
١ـ الاجتهاد العقلي: ٥
٢ـ الاجتهاد الشرعي: ٦
مصادر الاجتهاد ٧
مصادر التشريع عند الامامية الاثنى عشرية ٧
ألادلة الاربعة ٨
حقيقة الوحي ٩
السنة و الاجماع ٢١
الاول: السنة ٢٣
١ـ تعريف السنة ٢٣
٢ـ دليلية السنة ٢٦
٣ـ الخبر المتواتر و خبر الواحد ٢٧
٤ـ ادلة حجية خبر الواحد ٢٩
الثانى: الاجماع ٣٦
١ـ تعريف الاجماع: ٣٦

٢ـ دليلية الاجماع: ٣٧
٣ـ أدلة حجية الاجماع: ٣٩
٤ـ أقسام الاجماع: ٤٣
العقل أحد الادلة الاربعة: ٤٥
اي سبيل يوصلنا إلى مصالح الاشياء و مفاسدها؟ ٤٩
١. قول الشيعة العدلية: ٤٩
٢. قول الاشاعرة: ٥١
الحسن و القبح العقليان ٥٤
١. رأى الاشاعرة و رأى عدليي المذهب ٥٤
٢. معانى الحسن و القبح ٥٤
٣. المقارنة بين الرأيين: ٥٥
العقل النظري و العقل العملي ٥٦
الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع ٦١
مصادر التشريع في الإسلام من وجهة نظر أهل السنة ٦٧
١ـ القياس ٦٧
أركان القياس: ٦٩
أدله حجية القياس: ٦٩
٢ـ السنة، دراسة و تحليل: ٧١
٣ـ الاجماع، دراسة و التحليل: ٧١
٤ـ العقل، دراسة و تحليل: ٧٢

القياس من وجهة نظر الشيعه ٧٥
الجذور التاريخية لظهور القياس ٧٦
المصالح المرسلة ٧٧
١ـ السنة، دراسة و تحليل: ٧٨
٢ـ قاعدة لاضرر: ٧٨
١-٢ معرفة ماهية الضرر و الضرار ٧٩
٢-٢ طرح نظريات مختلفة حول القاعدة ٨١
المقدمة (١) ـ لشخصية النبي الكريم(ص) ثلاثة جوانب: ٨٢
٣-٢ استدلال بقاعدة «لاضرر» دراسة و تحليل ٨٧
٣ـ الاستحسان ٨٨
الف) المعنى اللغوي و الاصطلاحي للاستحسان ٨٨
ب) مكانة الاستحسان في الاحكام الشرعية ٩٠
٤ـ سدالذرائع ـ فتح الذرائع: ٩٤
الف) المعنى اللغوى و الاصطلاحى ٩٤
ب) مجالات إعمال سد الذرائع ـ فتح الذرائع ٩٤
ج) فتح الذرائع من وجهة نظر الامامية ٩٤
د) سد الذرائع من وجهة نظر الإمامية ٩٦
٥ـ سنة الصحابي ٩٧
نقد و تحليل: ٩٨
٦ـ مذهب الصحابي ١٠٠
الف) ادلة مذهب الصحابى ١٠٠
ب) دراسة و التحليل ادلة مذهب الصحابى ١٠٠