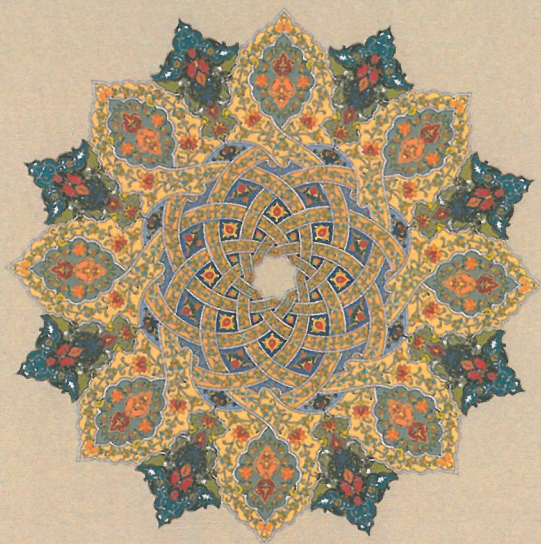


إِمْتِنَاحُ

الْبَحْثِ فِي الْأَصُولِ بِعِلْمِ الْكَلَامِ

(دراسة بين النظرية والتطبيق)



المؤلف

سید محمد حسینی

تسعى الدراسة إلى وضع خريطة مصالحة بين العلمين (علم الكلام . علم أصول الفقه)، فتقدم البرنامج الجامع بينهما، المتأسس على ضوابط مضبوطة لعملية الإمداد والاستمداد؛ لدرة الخلط المبتذل في قلب الإرث الأصولي، ولجعل تلك العلاقة ميزة تكميلية غير مخلة بخصوصية كل علم.

اتّضح خلال الاستعراض النظري والتطبيقي في الكتاب وجوب تمتع العلم بسلطة كاملة في بيته الداخلي، وأن التداخل غير المضبوط يهدر فضيلة التخصّص، كما أن الإنغلاق التام يهدر فضيلة التكامل وتوفير المستلزمات البحثية، فلا ينبغي الاستمداد بغير حدود، ولا الأخذ بغير ميزان محكوم بأهداف وغايات العلم.

الموقف الأخير يؤكّد أنّ الموضوع يظلّ في دائرة النقد وتبادل الآراء، ولا سلطان في ذلك إلا للدليل، الذي ينمي القدرات العقلية والإدراكات الفكرية والقدرة الانتقالية التي يستخدمها البحث الأصولي، سواء على مستوى تحرير النصوص، أو على مستوى استعمال الأدوات العقلية السليمة في الصناعة الفقهية.



دار المحبين
(للطباعة و النشر)

Email: mohebin_pub@yahoo.com

مراكز التوزيع

ايران - قم المقدسة - مجمع الناشران ط ١رقم ١٤١ - منشورات أنوار الهدى

النقل : ٩٨-٩١٢٦٥٢٧٨٢٥+

العراق - كربلاء المقدسة - باب القبلة - مكتبة العلامة ابن فهد الحلبي

النقل: ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢-٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧

مملكة البحرين - جد حفص مجمع الهاشمي التجاري - مكتبة المصطفى

هاتف : ٠٠٩٧٣-١٧٥٥٥٩٩٨



إمْتِنَاجُ
الْبَحْثِ الْأَصُولِيِّ بِعِلْمِ الْكَلَامِ
(دراسة بين النظرية والتطبيق)

إِمْتِنَاحُ
الْبَحْثِ الْأَصُولِيِّ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ
(دراسة بين النظرية والتطبيق)

التَّوَلَّفَ

شَيْخُ الْحَسَنِ

سرشناسه : الحسنانى، سجاد، ١٩٨٠م -
عنوان و نام پديدآور: امتزاج البحث الاصولى بعلم الكلام (دراسة بين النظرية والتطبيق) // المؤلف سجاد الحسنانى.
مشخصات نشر : قم: دار المحبين، ١٤٢٣ق.= ٢٠٢١م.= ١٤٠٠.
مشخصات ظاهري : ٤١١ص.
شابک : ٩٧٨-٦٠٠-١٣١-٢٠٤-٥
وضعيت فهرست نویسی: فيبا
يادداشت : عربى.
يادداشت : کتابنامه : ص. [٢٨١] - ٣٩٧؛ همچنين به صورت زيرنويس.
موضوع : فقه — تاثير كلام
Islamic law — Influence of theology on
اصول فقه
Islamic law — Interpretation and construction
رده بندى كنگره : BP١٦٩/٧
رده بندى ديويى : ٢٩٧/٣٢
شماره كتابشناسى ملي : ٨٥٥٥٠٥٢



دار المحبين ((للطباعة والنشر))

هاتف: +٩٨ ٢٥٣٧٧٢٢٠١ +نقال: +٩٨ ٩١٢ ١٥٢ ٠٨٣٥

Email: Mohebin_pub@yahoo.com

عنوان الكتاب:	امتزاج البحث الأصولي بعلم الكلام
تأليف:	سجاد حافظ لوفي الحسنانى
الناشر:	دار المحبين ((للطباعة و النشر))
العدد:	٥٠
المطبعة:	سرمدي
الطبعة:	الأولى
سنة الطبع:	٢٠٢١ م / ١٤٤٣ هـ
رقم الايداع الدولي:	٩٧٨-٦٠٠-١٣١-٢٠٤-٥

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف



الأهداء

إلى أستاذي المرحوم سماحة الشيخ حامد الظاهري رحمته الله

كُنْتُ أَرْجُو أَنْ تَقْرَأَ هَذَا الْإِهْدَاءَ فِي حَيَاتِكَ، وَلَكِنِّي أَعْزِي النَّفْسَ بِأَنَّ
رُوحَكَ الْغَالِيَةَ تَرْفُفُ حَوْلَ تَلَامِيذِكَ الَّذِينَ أَتَشَرَّفُ أَنْ أَكُونَ وَاحِدًا مِنْهُمْ..

عَلَّمْتَنِي الْكَثِيرَ، وَلَمْ أَسْتَفِدْ بَعْدَ كُلِّ مَا عَلَّمْتَنِي، وَلَا أَرَانِي سَافِعًا..

إِلَيْكَ أَهْدِي هَذَا الْعَمَلَ الْمَتَوَاضِعَ شَيْخِي الْأَسْتَاذَ..

التهيد

دراسة تبحث المسائل الأصولية التي تقوّمت وامتزجت بالمبادئ الكلامية،
وتُجري مرافعة معرفية منهجية ترصد ذلك التداخل في مساره التاريخي المتعاقب،
وتُراجع الأدلة التي تشرعن التلاقح الكلامي في الدرس الأصولي.

هذا التداخل هو المشكلة الأساس الموجودة في الفكر الأصولي، وهو ما
دفعنا إلى تكريس هذه الدراسة التي تبحث جوانب تلك العلاقة، وتتحرى
وجوه تعقيدها.

ما دعاني إلى اختيار هذا الموضوع هو الثراء الكلامي في مصنّفات أصول
الفقه، واستخدام الأصوليين صور الجدل الكلامي على آراء المخالفين.

تسعى الدراسة إلى وضع خريطة مصالحة بين العلمين (علم الكلام -
علم أصول الفقه)، فتقدّم البرنامج الجامع بينهما، المتأسس على ضوابط
مضبوطة لعملية الإمداد والاستمداد؛ لدرء الخلط المتبدل في قلب الإرث
الأصولي، ولجعل تلك العلاقة ميزة تكميلية غير مخلة بخصوصية كل علم.

فالبحت ينظر في علم أصول الفقه من منظار كلامي؛ ليجيب على سؤال
إشكالي مفاده: هل كان علم الكلام مفيداً لتقويم البحث الأصولي؟

عالجنا تلك الإشكالية من خلال تتبع القضايا الأصولية التي استوردت المبادئ الكلامية؛ للوقوف على الفائدة المرجوة من ذلك الاستمداد، من خلال الرجوع إلى المدونات الأصولية والكلامية، وفحص جوانب الاستمداد وتأثيره في الاستنباط الفقهي. قبل ذلك عقدنا مقارنة بين العلمين توضّح جوانب التمايز والاشتراك بينهما؛ لتحديد الإشكالات الجزئية في أسس العلاقة، ثم تفصيل تلك الجزئيات في بحثٍ تطبيقي يكشف حقيقة ذلك التوظيف؛ وللوقوف على درجة التزام الأصوليين بقوانين وضوابط الاستمداد التقييدية، التي تحكمه أهداف العلم.

تؤسس هذه الدراسة للمعرفة الإسلامية من خلال أطروحة (امتزاج العلوم والمعارف) كآلية وصفية وتحليلية للظاهرة المعرفية، وتخلص عبر اشتغال (نظري وتطبيقي) إلى أنّ قيمة التخصص العلمي لا تكون إلا في إطار الملك المشترك، والعلاقات المتمازجة مع التخصصات الأخرى، أخذاً وعطاءً إمداداً واستمداداً.

وتكشف - الدراسة - عمليات الارتحال الواسعة لقدر كبير من المفاهيم والنظريات والمناهج خارج حقولها الأصلية - استعارة أو هجرة أو تهريباً - وتحشد كماً كبيراً من المعطيات المرتبطة بتاريخ العلوم وتطورها، تثبت أن امتزاج العلوم والمعارف كان مدخلاً أساسياً في الثورات العلمية الكبرى، وأن علماء التمازج والتداخل كانوا باستمرار رواد قافلة الإبداع في رحلة الإنسان العلمية.

ولا تقلل - الدراسة - من أهمية التخصص العلمي، ولكن تؤكد عبر الدراسة والتحليل أنّ هذا التخصص إذا تجاوز حجمه الطبيعي يتحوّل إلى

حقول مصطنعة تحدث لأغراض غير علمية، وتحوّل عندها المعرفة إلى مجرد درجات وشواهد ميتة، أكثر مما هي تعبير عن مقولات ومناهج وإشكالات وقلق معرفي ونمو علمي مطّرد، كما تكشف عن الطابع الإمتزاجي للمعرفة الإسلامية من خلال التلاقح الذي حصل بين معارف الوحي، بما يفيد أنّ التمزيق الذي تعيشه بعض أواصر المعرفة الإسلامية اليوم هو نتيجة رؤية تجزيئية متحيزة، تحتاج إلى النقد وربّما إلى التجاوز، وهو إحدى مهام هذا الكتاب.

اتّضح خلال الاستعراض النظري والتطبيقي في الكتاب وجوب تمعّن العلم بسلطة كاملة في بيته الداخلي، وأنّ التداخل غير المضبوط يهدر فضيلة التخصص، كما أنّ الإنغلاق التام يهدر فضيلة التكامل وتوفير المستلزمات البحثية، فلا ينبغي الاستمداد بغير حدود، ولا الأخذ بغير ميزان محكوم بأهداف وغايات العلم.

والكتاب يستشعر خطورة التركيز على امتزاج العلوم والمعارف، باعتبارها آلية تحليلية لمقاربة مجموعة من الظواهر المعرفية؛ لأنّ هذا التمازج في عمقه هو حديث على أرض متحركة بل متوترة، هي خطوط التماس الفاصلة بين التخصصات المعرفية، فليس سهلاً - إذن - تأسيس البناء المعرفي على أرض غير ثابتة.

الموقف الأخير يؤكّد أنّ الموضوع يظلّ في دائرة النقد وتبادل الآراء، ولا سلطان في ذلك إلّا للدليل، الذي ينمّي القدرات العقلية والإدراكات الفكرية والقدرة الانتقالية التي يستخدمها البحث الأصولي، سواء على مستوى تحرير النصوص، أو على مستوى استعمال الأدوات العقلية السليمة في الصناعة الفقهية.

المُقَرَّرَةُ

إنَّ امتزاج العلوم والمعارف مثل اختلاط ماء النَّهر الحلو وثبج البحر المالح، أو امتزاج أمواج بحرين بينهما برزخ لايبغيان، وعندما تمتازج العلوم والمعارف تفرز إشكاليات متنوّعة لارتباط ذلك التمازج بقيمٍ وتقاليد مختلفة؛ ذلك أنّ الوعاء العلمي يبقى دائماً حاجزاً سميكاً في وجه كل امتزاج؛ مما يتطلب جهوداً كبيرة - تصوّراً ومنهجاً - لاختراقه ومدّ جسور التواصل بين العلوم.

هذا التواصل سيكون العنصر الأساسي الذي تدور عليه محاور هذه الدراسة، تواصل اخترنا له مصطلحاً خاصاً هو «الامتزاج» مع الاستعانة ببعض عناصر أسرته المفاهيمية ذات دلالة أخص، مثل: «التكامل - التداخل - التلاقح - التفاعل - الاندماج».

وقد حَفَرنَا للبحث في هذا الموضوع عاملان اثنان؛ أحدهما علمي موضوعي، والآخر فكري ذاتي.

العامل الأول ارتبط برغبتنا العلمية التحقيق في هذه الظاهرة المعرفية (أي ظاهرة امتزاج العلوم والمعارف)، فلقد أنجزنا في رحلتنا العلمية بحثاً عن

«الأسس الكلامية في علم أصول الفقه»^(١)، فاكتشفنا فيه عالماً معرفياً تنصهر فيه العلوم في إطار مشروع فكري متكامل، وقد ساعدنا هذا البحث الانفتاح على كتب التراث في ما يتعلق بالتراجم والطبقات والرجال، وكتب تصنيف العلوم وإحصائها وترتيبها، فلاحظنا هذا الطالع الامتزاجي للمعرفة الاسلامية، وكذا الطابع الموسوعي للعلماء، حتى لا تكاد تجد عالماً متخصصاً في مجال واحد إلا نادراً، بل تجد عالماً موسوعياً ملماً بتخصصات كثيرة يستثمرها ممتزجة في بحثه وتصنيفه؛ هذا ما عمق عندنا السؤال حول هذه الظاهرة، كيف تتمازج هذه المعارف؟ وما حدود هذا التمازج؟ وهل يمكن الحديث عن وعي نظري بهذه الظاهرة؟ وغيرها من الأسئلة.

أما العامل الثاني، فكان لرغبة ذاتية في بحث ظاهرة التخصص التي تضايق الباحث الطموح من الولوج في حقول معرفية متعددة، وعدم الإنطواء داخل تخصص ضيق بعينه، وهذه الظاهرة وبرغم مبراتها العلمية والواقعية، فإنها لا تصلح لتكون بديلاً عن ظاهرة تمازج هي سر الإبداع الإنساني في شتى الميادين، كما أن عطاء المعرفة الإسلامية اليوم - خاصة في شقها المسمى «العلوم الشرعية» و«الدراسات الثقافية والأدبية» - تعاني من الجمود لانغلاقها داخل حدود ضيقة وتحولها إلى أنساق اعتقادية مغلقة. بث الحيوية فيها يقتضي انفتاحها على الحقول المعرفية المجاورة أو البعيدة - خاصة العلوم الإنسانية - وإحلال الانفتاح على هذه العلوم يكسبها إمكانات استشكالية

(١) بحث قدمته لنيل درجة الماجستير من جامعة المصطفى ﷺ العالمية، وأقرّ بدرجة (الامتياز والشرف) مع توصية بطابعته ضمن البحوث العلمية الرصينة.

واستدلالية لا تضاهي.

الكتاب الذي نقدّمه لا يدّعي لنفسه الانفصال عن العلوم المعرفية والفكرية المعاصرة، بل يعتبر نفسه أداة في مشروع التجديد والتنقيح المعرفي، بما يشجع على اقتحام هذا المبحث المعرفي، والتخلّص من هواجس التخصص الضيق المعيقة للإبداع الإنساني. كما لا يدّعي - الكتاب - تقديم نظرية علمية جديدة، بقدر ما هو محاولة لتكوين معطيات موجودة قديماً وحديثاً عبر مسار تاريخ العلم والمعرفة، تظهر وتختفي بحسب تطوّر مراحل العلوم والمعارف والمعطيات المؤثرة فيها، من غير إدعاء القدرة على بناء صرح علمي نموذجي.

أصول الفقه فلسفة التشريع الإسلامي

يعدّ علم أصول الفقه فلسفة تشريعية إسلامية، تحرّر العقول من الركود، وتقوّيها على الفكر والاجتهاد، فإنّ أشرف العلوم هي تلك التي يتمازج فيها العقل والسمع ويقترن بها الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه على هذا النحو؛ لأنّه يتخذ من الشريعة والعقل الطريق الصحيح، فلا هو تصرّف بمحض العقول بحيث لا تقبله الشريعة بقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد^(١).

لقد مهدّ تصريح الغزالي المتقدّم الطريق أمامنا لما يستكشفه هذا البحث من مكانة علم أصول الفقه في تنمية القدرات العقلية والإدراكات الفكرية

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٤.

لدى المسلمين، وأشار إلى القدرة الانتقالية التي يستخدمها البحث الأصولي، سواء على مستوى تحرير النصوص والاستنتاج المنبثق من نصوص الشريعة، أو على مستوى استخدام الوسائل العقلية السليمة في تحرير الأدلة واستنتاج الأحكام الشرعية منها. وعليه، فعلم أصول الفقه يساعد ويجرّض على فهم النصوص الفقهية بالتحقيق والتدقيق؛ لذلك كانت قواعده - التي تمّ من خلالها معرفة الأحكام الشرعية المتعلقة بالمكلّفين - من أكثر العلوم التي أنتجها العقل المسلم إبداعاً.

يمثل علم أصول الفقه منطلق العلوم العقلية الإسلامية، كما يُعتبر النموذج المنهجي الأمثل الذي وصلت إليه العقلية الإسلامية في مرحلة إنشاء العلوم وتقعيدها، وهو علمٌ معياري يشمل البحث في الأحكام وأقسامها، وفي الأدلة الإجمالية والتفصيلية وطرق الاستنباط والترجيح.

ويتبيّن من فحص جُلّ تعاريف علم أصول الفقه المبثوثة في كتب الأصول المعتمدة، أنّ هذا العلم يدور حول المنهج الذي به يتمّ استنباط الأحكام الشرعية، وهو منهج الفهم المعين على تحصيل مراد المولى من معاني النصوص والأدلة والاجتهادات، وهذه العملية يلبسها المعنى التطبيقي لفحوى النصوص والأدلة والاجتهادات، أي عملية التنزيل والممارسة؛ مما يجعل التطبيق طرفاً أساسياً في عملية الاستنباط؛ وهذا ما يجعل عملية الاستنباط الأصولي تنقسم إلى مستويين:

- مستوى الفهم النظري المجرد.

- ومستوى الصناعة العملي التطبيقي المؤيّد بالشرع ومقتضياته.

والجمع بين المستويين بشكلٍ متمازجٍ ومثمرٍ ومنسجمٍ هو ما ميّز علم أصول الفقه وبوّأه مكانةً خاصّةً في العلوم الإسلامية، واعتبر بلا منازع العلم الإسلامي النموذج الذي يغشى منهجه معالجة جُلِّ مواضيع الدين والحياة عند المسلمين، فعلم أصول الفقه هو منهج البحث عند الفقيه، ويُعدّ بالمنطق بالنسبة إلى الفلسفة، فهو قانون كلي يعصم ذهن الفقيه والمجتهد من الخطأ في الاستدلال والاستنباط.

والطابع المنهجي - أو حتى الفلسفي والمنطقي - لعلم أصول الفقه ليس صعب الملاحظة، فمنذ الصفحات الأولى لكتب أصول الفقه نصطدم بمفاهيم ومصطلحات تنتظم في مجموعاتٍ متقابلة، وأخرى متباعدة، وأخرى ممتزجة ومتناسقة، كلها ذات صلة بمشكلة فلسفة الفهم وطرقه ونظرية المعرفة ومشكلة المنهج بوجهٍ عام، وذلك من قبيل الاختلاف والوفاق والتوفيق والموافقات، أو الوهم والشكّ والعماية، أو الظن واليقين والقطع، أو الأصول والعقل والدليل، وغيرها كثير.

علم أصول الفقه هو صورةٌ من الوعي المنهجي الأصلي عند علماء المسلمين، وكذلك هو صورةٌ من النظر العقلي في مستوييه المتمازجين والمتكاملين: مستوى الفعل (أي البحث والنظر)، ومستوى التفاعل (أي الجدل والمناظرة)، وكلا المستويين من الأمور الثمينة التي أتّصف بها العالم المسلم، وامتلك الإرادة على التصرّف والسلوك في ميدان العلم وميدان العمل؛ تأكيداً لقيمة النظر العقلي في المجال المعرفي الإسلامي، ورغبة ملحاحة في تبديد العماء المعرفي الذي بدا يستشري جرّاء غياب ضابط مرجعي ومنهجي أصيل للمعارف

الإسلامية، وهي المهمة التي حملها علم أصول الفقه.

ولما كانت الشريعة مترابطة في حقولها، ولا تخضع بالضرورة للتقسيمات المنهجية للمعارف، كان المنهج الامتزاجي الأقدر من غيره على استيعاب مفرداتها واستنطاق نصوصها واحتواء مشكلاتها وقضاياها في الفهم والتنزيل؛ من هنا كان الطابع الامتزاجي لعلم أصول الفقه هو صلب الممارسة المنهجية في العلوم الإسلامية؛ ذلك أنّ علم أصول الفقه يكاد أن تكون له علاقة مباشرة أو غير مباشرة مع كل قطاع معرفي إسلامي على حدة، بل ذهب بعض الباحثين إلى أنّ علم أصول الفقه ليس إلّا قواعد مستعارة من علوم أخرى للاشتغال في حقول أخرى؛ وهذا ما يبرز الكثافة الامتزاجية لعلم أصول الفقه، ومهما جادل بعض الباحثين في تمازجية علم أصول الفقه بدعوى استقلاله واكتفائه بذاته ومفاهيمه ومناهجه، فإنّ استمدادات علم أصول الفقه أمر يصعب إنكاره، فمصطلح الحديث - مثلاً - يُشكّل جزءاً من البناء الأصولي في ما يتعلّق بمعالجة النصوص رداً وقبولاً، ودراسة قضايا التعارض والترجيح، كما أنّ معرفة أصول الفقه في ذاته تتوقّف على معرفة الفقه، إذ يستحيل العلم بكونها أصولاً للفقه ما لم يتصوّر الفقه؛ لأنّ المعرفة بالمركب تتوقّف على العلم بمفرداته ضرورةً، كما أنّ الأمثلة التي يوردها الأصوليون كثيراً ما تكون مستمدة من الفروع الفقهية أو أدلتها التفصيلية من القرآن أو الأحاديث النبوية والأخبار المعصومية. ولم يقف الطابع الامتزاجي لعلم أصول الفقه عند العلوم الإسلامية التقليدية، كالفقه والحديث واللغة والكلام، بل من الدراسات الأصولية الحديثة ما يدعو إلى ربط هذا العلم بالعلوم الإنسانية التي عجزت أمام بعض الظواهر المعقدة؛ فبرغم أنّ علم

أصول الفقه في صورته التقليدية قد وُضِعَ عموماً لضبط التكاليف واستنباط الأحكام المتعلّقة بها من النصوص، ولم يوضع أصلاً لتفسير الظواهر الاجتماعية وبيان العلاقات السببية بينها، أو التوصل إلى القوانين التي تحكمها، إضافة إلى اختلاف الطبيعة بين موضوع العلوم الاجتماعية، وبين موضوع علم أصول الفقه، وهو من العلوم الشرعية، برغم هذا كلّه يمكن استثمار مباحث الأحكام الوضعية في علم أصول الفقه، كالركن والسبب والشرط والأمانة والمانع؛ لضبط المسائل التي تحتاجها العلوم الاجتماعية، كما قد يكون علم أصول الفقه مقدّمة لاجتهادٍ عصري صحيح في الإنسانيات والمعرفة والتاريخ، وبالتالي إغناء فهم الشريعة، والتقدّم خطوات إلى الأمام.

ولكنّ امتزاج علم أصول الفقه مع العلوم الإنسانية الحديثة ما زال في حاجةٍ إلى دراساتٍ متعمّقة ومجهوداتٍ مقارنة، ووعي نظري تكاملي ما زال ضامراً عند عموم الباحثين في الدراسات الإسلامية والإنسانية، أمام قداسة التخصص وهيبة العلوم الشرعية، خاصّة علم أصول الفقه.

بقيت اللغويات والكلاميات والمنطقيات أكثر العلوم والمعارف تمازجاً وامتزاجاً مع علم أصول الفقه في التراث المعرفي الإسلامي، فقد اعتبر التمكن من اللغة (نحواً ومعاني) مدخلاً للرسوخ في الفقه وأصوله؛ وعليه قام الأصوليون بالربط بين القواعد اللغوية وعملية استنباط الأحكام من النصوص، ووضعوا موازين تُعين على فهم المعاني الصحيحة من ألفاظ اللغة وتراكيبها، ووضعوا سُلماً يمثل تدرج وضوح الدلالات والروابط بين الألفاظ، ودققوا في فهم كلام العرب، إلى درجةٍ لم يصلها النحاة ولا

اللغويون، وأعملوا نظرهم الأصولي الثاقب فزادوا في الاستقراء على استقراء اللغويين، كما أبدعوا في الحديث عن أقسام الدلالة، وعن درجات وضوحها وخفائها في المنطوق والمفهوم، وعن الحقيقة والمجاز، وعن العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد في الألفاظ، وعن الأمر والنهي.

تبحث هذه الدراسة في الادعاء بأن المنهج الأصولي يقوم على قواعد ومبادئ علم الكلام، مع إجراء محاكمة معرفية ومنهجية لرصد العلاقة المنهجية بين العلمين في العصور المتعاقبة، والتي مزجت النظرة الأصولية بقواعد الكلام. ومراجعة الآراء والأدلة هي الفائدة الرئيسية التي يُرتجى أن يحصل عليها هذا البحث، إبان التأسيس العمراني للدرس الأصولي، حيث تساعد على اختيار الرأي الصحيح، بناءً على متطلبات الأدلة الموجودة الكاشفة عن مظاهر الشموخ والعظمة في التراث الإسلامي وعلومه، وأن تُبرز مظاهر التقرد والإبداع في هذا التراث، حتى ترسمها وتقنفي آثارها الأجيال.

فهذه دراسة علمية لموضوع متشعب، تبحث في علاقة متجدرة في التاريخ ومعقدة في بنيتها، والتي يُحتمل فيها الصواب والخطأ؛ لأن الدراسة من المظنونات التي يصعب الحسم فيها، بل هي من الدراسات التي كلما ينظر فيها الباحث وجد ما يستحق التعديل أو التقويم، على نحو قول القائل: «لا يكتب إنسان كتاباً في يوم إلا قال في عده: لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، ودليل استيلاء النقص على جملة البشر»^(١).

(١) الزبيدي، الحسيني محمد بن محمد، تحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٣.

كما أن ارتباط البحث بعلمين (أصول الفقه - علم الكلام) يتطلب درجة من النضج والمعرفة بكل علم، وهو أمر يصعب تحقيقه في وقت قصير. وقد تطلب هذا تنوع القراءات من أجل تجميع ولممة شتات الموضوع، وطبيعة البحث تستدعي استكشاف القواسم المشتركة بين هذين العلمين؛ من أجل نسجها في سياقٍ تفهم منه النتيجة المرجوة؛ لينتج عن هذا نوافذ متعددة تحاول استكمال الهيكل النظري للبحث.

علوم الحضارة الإسلامية - بالرغم من وفرتها وتنوعها - ليست علوماً منفصلة، بل هي مكملّة لبعضها البعض بطرقٍ شتى. المحور العام الذي يوحد تلك العلوم هو وحدة الانتماء إلى البيئة الثقافية نفسها، على الرغم من تقسيمها إلى علوم شرعية أصيلة كالفقه والحديث، وعلوم دخيلة مثل المنطق والفلسفة، إلا أن الاعتبار الدينية والانتماء كانت موجودة في كلا النوعين، لكنّها كانت موجودة أصالة في العلوم الأصيلة للشرعية، ووساطة في العلوم الدخيلة؛ وحدث الانتماء - هذه - وفرت مناخاً من التفاعل يمكن أن يصل إلى نقطة التلاقح والتمازج.

بفضل نمو علم الفقه والتفكير الفقهي، ورغبة العلماء في ممارسة عملية الاستنباط، والفهم العميق لاستلال الحكم الشرعي من النصوص، بدأ ممارسو العمل الفقهي يلاحظون أن عمليات الاستنباط تشترك مع العناصر العامة التي بدونها لا يمكن استخراج الحكم الشرعي؛ فكان هذا إيذاناً بميلاد الفكر الأصوليّ وعلم أصول الفقه واتجاه العقلية الفقهية باعتبارها نزعة أصوليّة، ومن هناك بدأ علم الأصول ينفصل تدريجياً عن علم الفقه بعد توسع العمل الفقهي، وذلك بعد ولادة أولى بذور الفكر الأصولي المتفاعل مع

الفكر الفقهي، والتناسب طردياً مع تطوّر ونمو الحركة الفقهية والمعطيات العصرية، فعلم الأصول لم يتعد عن تيارات الفكر الكلامي في مساره التاريخي المتعاقب.

يشتهر التراث الإسلامي بوقرة علومه وتنوعها، ومن بين علومه المتميزة: علم الكلام باعتبار نظره في أصول الإيمان، وعلم أصول الفقه باعتبار نظره في قواعد استنباط الحكم الشرعي؛ يهتمان بقطبي الإسلام: العقيدة والشريعة، أو الإيمان والعمل، المتبرّز فيهما يسبق غيره من العلماء - تطبيقاً وتصنيفاً - لذلك وُصفاً على سبيل التثنية الجامعة بـ «الأصلين»، فهما علّمان في موضوعيهما، يتناولان تفاصيل القضايا بحثاً عن جذورها المبدئية وتقنين أمهات قواعدها، بحيث ولج أحدهما في مسافات المعرفة الأخرى التي امتدت أو قصرت، تأثرت أو أثرت، وتوصّل أو تتأصّل.

على الرغم من أنّ كلاهما نشأ في البيئة الإسلامية لأغراض محددة، فقد تمّ إبرازهما داخل الإرث من خلال عوامل أخرى غير تلك الخاصة بقرينه، إلاّ أنّهما التقيا بسرعة بعد الانفصال حين كانا يبهران في أعماق النضج والحصافة؛ لكنّ هذا الالتقاء لم يسلم - قديماً وحديثاً - من النقد والاستشكال لأسباب هي التي دفعتنا إلى إنجاز هذه الدراسة.

أصول الفقه وطيف علم الكلام

كان من الأصوليين الذين هيمنَ عليهم فن الخطاب الكلامي، مما أدى إلى عقد مباحث للمناظرات الكلامية في القضايا الأصولية. ومنهم من ترك التفصيل، معتمداً على المذكور في المدونات الكلامية. ومن بينهم من اتجه إلى

الفقه، وركّز على توضيح القواعد الأصولية بما اعتبره أكثر فائدة في فن الفروع، لكنّ سلطة الكلام كان لها ما يدعوه إلى طاولة مبادئه، فلم يجد مندوحة من أن يستلهم منه، إذا كان ينوي الإثراء والتوضيح، أو صرف ريبة. وبذلك طائفة جهداً للمصالحة من أجل الوفاء بحق العلمين، فقدّموا برنامجاً جامعاً، يطلق عليه «طريقة الجمع»؛ وهكذا أصبح علم الكلام أساساً لتقسيم مناهج علم أصول الفقه إلى: فقهي، وكلامي، وجامع^(١).

وكان الأصوليون على علمٍ بالمشكلة الناجمة عن هذا التداخل في علمهم، فانتقد عدد منهم في بعض الأحيان مشايخهم وأقرانهم في مناطق معينة من الإسراف؛ لذلك وصف بعضهم بلبلة التداخل بالخلط - كما أعلن الغزالي - لكنّه لم يمنع نفسه من الاستمرار في تضمين ما كتبه من علم الكلام، وإن اقتصر على ما هو مفيد له^(٢).

لقد استمرّ علماء الأصول المتكلّمون - على تفاوت بينهم - في التأكيد على أنّ علم الكلام من المصادر الأساسية لعلم أصول الفقه، وربّما كان للنقاشات الكلامية والجدل الدائر آنذاك حولها دخل في هذا التأكيد، غير أنّهم تفاوتوا في مدى مركزية هذا الاستمداد وأهميته، فإنّ ابن برهان البغدادي (المتوفى ٥١٨ هـ)، وهو

(١) انظر: أبو رغيّف، عمار، الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه)، ص ٦١-٦٢، وص ١١٢-١١٤.

(٢) قال في ذلك: «وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإننا لا نرى أنّ نخلي هذا المجموع عن شيءٍ منه؛ لأنّ الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة، لكننا نقتصر من ذلك على ما تظهر فائدته على العموم».

- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، ص ٩.

أصولي متكلّم كان حنبلياً ثم تحوّل إلى المذهب الشافعي، يضيّق هذا المجال الكلامي اللازم لعلم أصول الفقه، بقوله: «وأما وجه استمداده من علم الكلام فهو أنّ هذا الفن يفتقر إلى الميز بين الحجّة والبرهان والدليل، وهذا يُقرّر في فن الكلام، ولا يشترط فيه، بحكم نظره في هذا الفن، أن يعرف غرائب الكلام ودقائقه كعرفة الأحوال وحدوث العالم وطفرة النظام وغير ذلك»^(١).

ولقد ذهب مؤلّفنا «الإبهاج في شرح المنهاج» علي السبكي (المتوفى ٧٥٦ هـ) وابنه تاج الدين السبكي (المتوفى ٧٧١ هـ) إلى حدّ طرح سؤال خطير ومعقّد، ثم الإجابة عنه، وهذا السؤال يفرّغ علم الأصول بكامله من أي محتوى، ويجعله مجرد علم يلفّق بين مباحث متأصلة من عدّة علوم مختلفة، وهذا نص السؤال: «فإن قلت: لقد عظمت أصول الفقه، وهل هو إلّا نبذٌ جمعت من علوم متفرّقة؟ نبذة من النحو ونبذة من علم الكلام، وهي الكلام في الحسن والقبیح. قلت: ليس كذلك، ولا ينكر أن له استمداً من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمدّه المتذكّر فيه ليست بالذات بل بالعرض»^(٢).

أما أبو إسحاق الشاطبي (المتوفى ٧٩٠ هـ)، فرغم كونه مالكيّاً مصنفاً بالضرورة ضمن طائفة المتكلّمين - حسب تقسيم ابن خلدون الذي تابعه فيه المؤرخون لأصول الفقه - فقد قرّر في مقدّماته لكتابه «الموافقات» أن «كل مسألة لا يبنّي عليها عمل فالخوض فيها خوض في ما لم يدل على استحسانه

(١) البغدادي، ابن برهان الدين أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، ج ١، ص ٩٧.

(٢) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي)، ج ٣، ص ٥١.

دليل شرعي»^(١).

ومن ثم فقد خلص إلى أن «كل مسألة موسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، ولا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية». وبعد هذا التقرير النظري المحض يدخل إلى صلب الموضوع الذي يعيننا تصریحاً لا تلميحاً فيؤكد بحزم، وبناءً على ما سبق من مقدمات قائلاً: «وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم فيها المتأخرون وأدخلوها فيه، كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أو لا؟ ومسألة أمر المعدوم»^(٢).

بل إن الشاطبي ذهب إلى أبعد من هذا الحد، حيث يرى أنه لا فائدة من الجدل الكلامي، حتى ولو كان الموضوع المتجادل فيه يساعد بشكل ما على استنباط فقه حقيقي عملي، ما دام هذا الجدل غير ضروري لذلك الاستنباط.

وهكذا يرى الشاطبي ضرورة استبعاد كل ما لا ينبغي عليه عمل - وعلى رأس ذلك معظم المسائل الكلامية - من مجال علم أصول الفقه؛ لأنها ليست ضرورية لقيام هذا العلم بمهمته الاستنباطية الفقهية، وإنما هي إضافات يمكن الاستغناء عنها مع دراستها باستفاضة وإسهاب في مكانها الحقيقي وهو علم الكلام.

فهو لا ينكر صلة بعض العلوم ببعضها، وإنما يقرّر هذه الصلة، إلا أنه يرى ضرورة الفصل المنهجي بين العلوم؛ ولذلك يؤكد في وضوح أن «من

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، ج ٣، ص ٤٤.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٤.

العلم ما هو من صلب العلم، ومنه ما هو من ملح العلم لا من صلبه، ومنه ما ليس من صلبه ولا من ملحه»^(١).

كما رأينا أنّ البعض يجاهد لدرء فوضى الخليط بين هذين العلمين، حتى أنّ أساتذة كل علم ركزوا على أهداف معرفتهم، ومع ذلك لم ينكر إمكانية التداخل على الإطلاق، بل وضع ضوابط تميّز ما هو مفيد وما هو غير مفيد^(٢).

إنّ أهم ما سيلاحظه المتأمل في سير العلماء ومؤلفاتهم المتنوّعة، هو عدم اكتفاء المحصلين منهم على علم واحد؛ لأنّ كل من يقصر نظره على علم معيّن ولا يتعدّاه إلى غيره، فإنّ وسائل الاستفادة والاستفادة محصورة عليه، وإلى الحدّ الذي يستطيع فيه العالم تعلّم العلوم المشتركة في زمانه، يكون قادراً على اكتساب المعرفة التي يتخصّص فيها؛ لأنّ ترابط العلوم وتوسّعها في بعضها يوسع آفاق بحثه ويسمح له بالنمو في معرفته. إجمالاً؛ كان علماء المسلمين حريصين بالتعرف على أكبر قدر من الفن المتداول، يستوي في ذلك المتخصّص في علم واحد، والمهتمّ بأكثر من علم؛ كل هذا مؤشّر واضح على تكامل العلوم في الحضارة الإسلامية.

ومن مظاهر تكامل العلوم اعتمادها على بعضها البعض، بحيث لا يخلو علم بالكاد من معرفةٍ أخرى أو أكثر، من جهة المبادئ، أو رسم المسائل؛ لذلك من النادر أن تجد علماً لا يتطلّب إتقان علوم أخرى لمن يعمل فيه. يكفي للدلالة على ذلك التأمّل في شروط المجتهد^(٣)، وشروط

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ٤٦.

(٢) يتّضح ذلك في تفاصيل البحث.

(٣) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ٢٥١-٢٥٢.

المفسر^(١)، وغيرها من الشروط الضرورية في كلِّ علمٍ. ومن أبرز مظاهر خدمة العلوم لبعضها، وجود عدّة علوم اصطلاح على تسميتها بـ «العلوم الآلية»، التي تتعلّق بكيفية العمل، ولا تُقصد لذاتها، وإنّما يُقصد بها تحصيل غيرها من العلوم^(٢)، مثل علم المنطق، وهذا النوع من العلوم تعدّ الآلية صفة ذاتية له؛ مع ذلك يمكن أن تكون العلوم الموضوعية وسيلة لتحقيق علوم معيّنة، فتصبح الآلية ميزة عرضية لها^(٣)؛ وبذلك «يكون كلُّ علم دخل في علم آخر بمنزلة آلة من آلاته»^(٤)، فعلم أصول الفقه - مثلاً - يُعدّ آلة لتحصيل علم الفقه.

هذا الموجز يشير إلى أنّ التداخل بين الكلام والأصول كان مشكلة موجودة في قلب الإرث الأصولي القديم؛ وهذا ما يدفعنا إلى تكريس أنفسنا لدراسة جوانب العلاقة بين العلمين، حتى نتمكّن - بعون الله تعالى - أن نتحرى المسألة رغم تعقيدها، وما شجعنا على ذلك هو استنهاض عدد من الأساتذة لهمتنا خلال الحوار المثمر^(٥).

جملة القول: إنّ البحث الامتزاجي بين علم أصول الفقه واللغويات اتّسم بالسعة والشمول، وأسفر عن تدقيقات نفيسة في ما يتعلّق باللفظ

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكيال أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٧٥-١٨٦.
 (٢) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ١١-١٢.

(٣) التهانوي، محمّد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٤.

(٤) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٨٤.

(٥) لا بدّ أن نذكر في هذا السياق العناية العلمية التي وجدناها من قبل أستاذنا الفاضل المرحوم الشيخ حامد الظاهري، فجزاه الله عنّا كل خير وهو ملاق ربّه.

وسياقاته، مما يطول عرضه في هذه الدراسة، فقد تتبّعوا كافة الأحوال والاعتبارات التي تعترى اللفظ وهو يؤدي المعنى الجاري على قانون الوضع، من أول وضع الواضع إلى آخر فهم السامع، وقد كان مفهوم « المعنى » من بين المفاهيم التي ركّزت عليها الأبحاث الأصوليّة اللغويّة في إدراك أهميّة السياق بشقيه اللفظي والاحتمالي (أي المقالي والمقامي)، وقد يكون تحديدهم لهذا الحقل أوسع وأدق من اختصاصات البلاغيين؛ وذلك لأنّ الأصوليين فجّروا المادة في مستوياتها الاستدلالية والجدلية أعمق من أن تكون مجرد اصطلاح مدّون أو إجراء يرتبط بالمقام، وبرغم هذا الامتزاج الوثيق بين الأصول واللغويات، فقد اختلف موقف الأصوليّ تجاه النصوص عن اللغوي والنحوي؛ ذلك أنّ الأصوليّ لم يقف عند حدود المعنى اللغوي الواضح، مما قد لا يكون مراد الشارع، ثم لأنّ الشريعة ليست مجرد ألفاظ بل هي دلالات ومفاهيم، كما أنّها إرادة الشارع في كلّ نصّ ومقصده، وهو ما يُسمّى بحكمة التشريع، أو الأسباب المعقولة والمقاصد الكلية المستقرّة من الخطاب الشرعي، وهذا ما يرتفع درجات بالأصوليّ على اللغوي؛ إذ يتحوّل من مجرد مستثمر في اللغة إلى مستوى التنظير لمقاصد الشريعة وكليات الأحكام، بتجاوز صور الألفاظ والأسماء والغوص في أعماق المعاني من خلال آليات معرفية ومنهجية، كالمقاربة والموازنة وغيرها كثير.

أما امتزاج أصول الفقه بعلم الكلام، فيأتي من كون علم أصول الفقه يستفيد في كثيرٍ من أبوابه من علم الكلام، إضافة إلى أنّ كثيراً من المسائل مشتركة بين الكلام والأصول، كالبحث في حجّية الظواهر، وتعارض الأدلّة أو تزامنها، وحجّية الإجماع، والبراءة العقلية، والعلم الإجمالي، والمستقلات

والملازمات العقلية، كلها مسائل تدرس في الأصول لكنّها تستند في جوهرها إلى قواعد كلامية، كالحُسن والقبح العقليين، وقاعدة اللطف، والتكليف بما لا يطاق، وغيرها مما يُذكر في مباحثه الخاصّة.

ومما جعلنا نشعر أنّ الموضوع بحاجة إلى التحقيق هو أنّ عدداً من الباحثين المعاصرين تحدّثوا عن هذا التداخل، واختلفت آرائهم بين أولئك الذين يرون أنّه ميزة تكميلية تستحق الثناء، والذين يرونه نقصاً مخللاً جدير بالنقد^(١). ومن هؤلاء من دعا إلى القضاء على مجموع ما أسموه بالمراث الكلامي الذي تأثر فيه علم أصول الفقه، بينما رأى آخرون عدم إمكانية تجريد العلم من الأصول ذات الطابع العقلي والاستخدامات الكلامية؛ ولذا لا بدّ من دراسة الموضوع بمراجعة تنقي النهج الأصولي من التأثيرات الكلامية غير المناسبة^(٢).

وبناءً على ذلك، أدركنا أنّ موضوعنا وإن لم تطأ قدمه أرضاً بكرّاً، فإنّه يحتاج إلى دراسة نقدية أكثر تعمّقا، تجمع بين الأسس النظرية والمتابعة التطبيقية.

نظن أنّ هذا البحث ساهم بدراسةٍ جزءٍ من النظر، وهو مجموع معرفتنا، نأمل أنّ تكون إضافة مهمة في هذا المجال، الذي لا تزال أبوابه مفتوحة للبحث والنظر. إلا أنّ هذا الكلام العام حول الموضوع وأهميته، يتطلّب

(١) شمس الدين، محمّد مهدي، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٢٢.

- ابن عاشور، محمّد الطاهر، أليس الصبح بقريب، ص ٢٠٤.

- عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٢٠٤ وما بعدها.

(٢) شمس الدين، محمّد مهدي، التجديد في الفكر الإسلامي، ص ٢٤.

دراسة متأنية تُحدد فيها مكانة الموضوع، وتوضح أهم معضلاته، وضبط إشكالياته.

إمكانية التنخيل

يتراءى في هذه المسألة سؤال إمكانية التنخيل المفترض وصوره المحتملة، بمعنى: هل يمكن تنخيل علم أصول الفقه من كلّ ما لا صلة له به؟ ومن كلّ علم ليس من علم أصول الفقه؟ وكيف يكون ذلك؟

بدايةً يمكن القول: إنّ مدخل التنخيل سمة من سمات التجديد في علم أصول الفقه في أي مرحلة تاريخية تشهد تطوّرات علمية ومنهجية في فن الأصول، بالنظر إلى نظريات الإمداد والاستمداد بينه وبين العلوم الأخرى، وتمثّل أوجه التنخيل التجديدية في صورتين:

تنخيل داخلي: ويعني ذلك تصفية علم أصول الفقه من الأنظار العلمية والأفهام الاجتهادية المتغيرة، ووزنها بميزان الثوابت التي لا يتسرّب إليها التغيير والتبديل، حتى يتمكّن مباشر عملية التجديد إدراك المحسوب في عداد الثوابت وغيره من المعدّ ضمن المتغيرات.

تنخيل خارجي: ويُقصد بذلك تجريد علم أصول الفقه من المباحث الخارجة عن مجاله ومطالبه المختصة والتي لا صلة لها به من حيث المبدأ، حيث تنتمي إلى مجالٍ علمي آخر، ك مجال علم الكلام وعلم اللغة وعلم المنطق وعلم الفلسفة، ونحو ذلك من العلوم التي تفصلها حدود معرفية ومنهجية عن علم أصول الفقه.

أما علم الكلام فالتحقيق في مباحث الدرر الأصولي يبيّن عن أوجه

العلاقة الوثيقة بين العلمين على مستوى بنيتها المعرفية والمنهجية، والعمل على تنخيل علم أصول الفقه من تلك المباحث قد يضر بعلم الأصول بدل تحصيل المنفعة فيه؛ لأنَّ البنية العلمية لكلا العلمين توحى بذلك التلازم القوي بينهما على مستوى التأسيس المنهجي المتحقّق في التقسيمات المنطقية والتسلسل العلمي، وعلى مستوى الدرس الموضوعي المتمثّل أساساً في بعض المباحث، وحتى الأدلّة المعتمدة.

وفي اعتقادي أنّه من المباحث الكبرى التي حُشرت في علم أصول الفقه وشغلته ردحاً طويلاً، فأضحّت مسلّمات علمية من صُلب علم الأصول، وما هي من حقيقته وُصلبه إلا على سبيل الاستتباع والإطراد، كمبحث الاجتهاد وقاعدة الضرر.

وعليه، فإنَّ هذا الإمكان قد يبدو في حكم المتعدّر أيضاً؛ لأنَّ المكونات الأساسية لتلك العلوم مع علم أصول الفقه تشكّل نسيجاً متمازجاً بخيوطه الحريرية المتلازمة التي يصعب معها فصل بعضها عن بعض؛ وبهذا النظر نؤسس للرؤية المعرفية التي تحكم القول في التجديد الأصولي بإخلائه وتنخيله من الكلام، وتبيح لنا القول: إنّها دعوة لم تستوعب الوظيفة المنهجية للفكر الكلامي في الفكر الأصولي.

نطاق التنخيل

يتحدّد نطاق التنخيل المدعو إليه في علم أصول الفقه من المباحث والمسائل العلمية الدقيقة المنتمية إلى المجال البحثي لعلوم ومعارف أخرى غير العلوم اللصيقة به، والتي ارتبطت موضوعياً ومنهجياً مع علم الأصول كعلم الفقه وعلم اللغة. ورغم دعوات جماعة من علماء الأصول إلى اعتماد

هذا المدخل سبيلاً إلى معاودة النظر في المباحث الأصولية وتجديد النظر فيها، فإنَّ إفاداتها كانت حذرة في التعامل مع العلوم الأخرى، لا يُفهم منها الإطلاق في عدم الاستمداد، أو الكلية في عدم الاستشمار.

وفي نظري أنَّ علم أصول الفقه لا يحتاج إلى تنخيله من المباحث غير المفيدة والتي عطّلت تطويره وإنجازه لمهامه العلمية والتاريخية فحسب، بل هو في حاجة ماسة إلى تجريده وإبعاده عن بعض المناهج التي كان لها ضرر بين عليه، كالمنهج الجدلي بأساليبه المتعدّدة من الفنقلة وكثرة الأسئلة وتشعب التفرّيعات، بل إنَّ هذا المنهج بقدر ما أسهم في تنقيح المعرفة الأصولية، قد زاد من أزمته، فكان إثمه أكثر من نفعه، واجتنابه أولى في الدراسات الأصولية.

ويبقى في نظري مدخل التنخيل الكلي والمطلق في علم أصول الفقه من المطالب الممكن الاستغناء عنها لكونه أمراً ثانوياً ليس ذا بال حقيقةً، ولا يشكّل صُلب التحرير للمسألة، إذا ما اقتصر على النسبي منه خصوصاً المتعلّق بالمباحث الأكثر أثراً وعوداً على فن الأصول بالضرر، وما دام أهم مدخل تجديدي يترأى لكثير من المهتمّين والمختصين وفق السنن التاريخية للعلوم، هو مدخل التفعيل والتشغيل القاصد إلى الربط بين تلك الأصول من جهة، والتصرّفات التكليفية من جهة ثانية، والواقع العملي المعيش للمكلفين من جهة ثالثة.

موضوع البحث

يتعلّق الموضوع بشكلٍ عام بجوانب العلاقة بين علم أصول الفقه وعلم الكلام. هذه العلاقة ليست على الإطلاق، بحيث تبدو أننا نبحث في العلمين بالتساوي،

أو نقارنها لتحقيق التوازن والترجيح بينهما، أو أن بحثنا كلامي يفحص المسائل الأصولية التي دخلت فيه، بل هي مقارنة بين العلمين بعدة طرق، نشأ أحدهما - وهو علم الكلام - مرجوحاً، ثم استوى راجحاً، وسرعان ما أدر كنا الحاجة إلى معرفة تلك الأصول - كان ذلك في سياق النهج النظري العام للبحث - تمهيداً للتحقيقات التطبيقية المتعلقة بالموضوع ومسائله التفصيلية.

لا ننكر كلامية الموضوع؛ لأنّ الكلام هو الذي دفعنا إلى القيام به، وهذا هو سبب المشكلة فيه، بل أردنا تحديد فئة وصنف الموضوع على أنّها أصولية معنية بوجود علم الكلام في علم أصول الفقه، أكثر من الاهتمام بوجود علم الأصول في علم الكلام؛ وهذا هو سبب تسمية عناوين الفصول وأبحاثها النظرية والتطبيقية، بما له صلة وثيقة بالمبادئ الكلامية في علم أصول الفقه، فالبحث ينظر في علم أصول الفقه من مدخل كلامي.

إشكالية البحث

العلاقة في حدّ ذاتها ليست غريبة بين علمين أسسهما أناس من نفس الملة، وهم المسلمون، وهدفهم خدمة دين واحد هو الإسلام؛ إنّما المدهش أنّهم يفتقرون في جوانب كثيرة، تصل إلى تعدّد الطرق.

لكنّ المشكلة تكمن في أنّ العلاقة بين العلمين لم تقتصر على حدود التقارب وتبادل المنافع والمصالح، فيستعير أحدهما من خصوصيات الآخر ليثري بحثه ويفيده؛ حيث أخذ الأصوليون يستوردون من المعارف الكلامية ما هو مفيد وما هو غير مفيد، فلم يقتصروا على مواضع الإفادة، بل أدخلوا مسائل وصفها الزركشي بأنّها من «الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها،

كما يصوّر الحيسوب مسائل الجبر والمقابلة»^(١)، واعتبرها الشاطبي من «مُلح العلم» لا من «صُلبه»^(٢).

تبين من كتابات بعض الأصوليين أنّ معرفتهم تعتمد على معرفة الكلام، بل كل منهما يعتمد على الآخر عن طريق التلازم والارتباط. بشكلٍ عام، يثير النظر في هذا الموضوع عدّة أسئلة:

- هل التداخل بين هذين العلمين ارتباك غير مبرّر بين التخصصات؟

- هل هو نوع من التكامل الذي لا يلغي خصوصية كل علم؟

- هل نفعت الكلاميات أصول الفقه في مجال تخصّصه، أم أنّها أثقلته بتحقيقات افتراضية ومضاعفات إضافية، صرفت انتباه الأصوليين عن نواياهم الأصلية المتعلقة بتوضيح أدلّة الأحكام العملية؟

ثم إنّ الأصوليين صرحوا أنّ علم الكلام أسمى وأعلى من علمهم، وهم يستمدون منه أصولهم إلى جانب اللغة والفقه، وهذا يثير عدّة تساؤلات منها:

- كيف يستمدّ علم أصول الفقه المبادئ من علم الكلام، والفقهاء الذين أصلوا علم الأصول واعتمدوا على جهودهم ليسوا متكلمين؟

- كيف أصبح علم الكلام المشبوه بظهوره في نظر بعض الفقهاء والمحدّثين، رئيساً للعلوم وممدداً لها ومنها علم أصول الفقه؟

- ألم يكن المتكلمون أنفسهم بحاجة إلى معرفة أصول الفقه؟

(١) الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٧٩.

والخلاصة أنّ كل هذه الأسئلة الإشكاليّة تتجمع في مشكلة مركزية، وهي: هل كان علم الكلام مفيداً لعلم أصول الفقه؟

وبما أنّ الجواب في رأينا ليس حداً في النفي أو الإثبات المطلق، فقد عملنا في هذا البحث على معالجة المشكلة المذكورة أعلاه من خلال منهج علمي تابع القضايا من أجل تمييز ما هو مفيد، وما كان «عاريّة» حسب اصطلاح الشاطبي^(١). بالإضافة إلى ذلك، فإنّ ما وجدته الأصوليون مفيداً يجب أن يؤخّذ في الاعتبار لفائدته من خلال تحديد نوعه والبحث في النتائج العملية (الفقهية) - إن وجدت - من أجل التحقق من فائدتها ومستوى فعاليتها.

ما زال مسار الامتزاج بين العلوم والمعارف لم يخضع للدراسة الوافية، وما زالت كثير من الاسئلة المتعلّقة به معلّقة، وحتى الدراسات القليلة التي وقعت عليها أيدينا لا تفي بالغرض المطلوب، وتتناقض هذه الندرة في الدراسات حول الامتزاج مع كثرة المفكرين الذين سلكوا مسلكه، والذين تحمسوا له وبشروا به في إطار التوجهات العلمية الجديدة، ويُرّجع بعض الدارسين قلة الدراسات لظاهرة الامتزاج بين العلوم والمعارف لفقدان الباحثين النموذج المنهجي للامتزاج يمكن الاعتماد عليه أو قياس الضوابط الإمدادية والاستمدادية أثناء البحث والتحقيق.

لا توصل نظرية امتزاج العلوم والمعارف إلى معرفة معتبرة، إلا إذا كان التخصّص المستعمل يأخذ ما يحتاجه من خلال إدراك المشاكل والمعاني

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٢.

الحقيقية للألفاظ والمفاهيم المتمية للتخصّص المستعمل، وهذا ما يعني أنّ تعاون تخصّصين - أو أكثر - وتطبيق نظرية امتزاج العلوم والمعارف يتطلّب - على الأقل - إزدواجية الكفاءة في التخصّصين المستعمل والمستعمل، وكفاءة تطبيق التمازج بينهما.

إشكالية النقل والعقل

بدايةً لا بدّ من الإقرار أنّ الخطاب الشرعي خطاب تكليفي من حيث الابتداء، ولعل أمره المتجلّي في الامتثال إلى دعوة القراءة باسم الرب الخالق برهان على ذلك، وتلك الدعوة بقدر ما هي دعوة إلى تكوين وتشكيل العقل الإنساني المكلف وتنميته، فهي في الوقت ذاته والحال نفسه دعوة إلى استثمار ملكة العقل في الخلق الإنساني حتى يسعد في تحقيق مراده، ويعبد ربّه حق العبادة.

وفي هذا السياق يمثل علم أصول الفقه الآلية العقلية في إدراك المعرفة العلمية من النصوص، وفي إنتاج المعرفة العملية الفقهية التكليفية؛ لذلك فإنّ هذه الثنائية استحكمت في أبعاد التفكير الأصولي منذ نشأته، وذلك من حيث الجوانب الآتية:

الأول: إنّ ظهور علم أصول الفقه على الشكل المدّون إنّما جاء لتوجيه هذه الثنائية وحل تحرير الخلاف بينهما، من حيث وضع النص في موقعه والعقل في مدركه؛ لأنّ جزءاً كبيراً من الخلاف والتناج المعرفي الفقهي والأصولي حكم بهذا الشد والجذب بين سلطة النقل وسؤال العقل، وكانت من أهم مداخل العقل في البيئة الأصولية توسله بمسالك إدراكية في استثمار النصوص.

الثاني: يتمثل في جانب المداخل الشرعية للعقل ومنافذه في فهم النصوص من جهة وفي إنتاج المعرفة الفقهية من جهة ثانية؛ لأنه إذا حُكِمَ على العقل الإنساني بالغياب والتأخر في فهم الخطاب الشرعي والمعرفة الفقهية، فإنَّ حضوره يكون من باب الضرورات الشرعية في فهم ذلك الخطاب وإدراك أبعاده ومقاصده ثم في تمثله وتنزيله، ولا يمكن من دونه قيام المكلفين بذلك على الوجه السليم والأمثل.

الثالث: يبدو في جانب قدرة العقل على تعليل الأحكام الشرعية المنقولة وإضفاء صفة المعقولة عليها، وقد شهد الفكر الأصولي اتجاهات متباينة في تعليل أحكام الشريعة بين مؤيد ومعارض، وبين مؤيد لامتزاج العقل في فقه معاني الدلالات الشرعية ومقاصدها، فحكم بالمعقولة على تلك الأحكام، وبين معارض يتوقّف عند ظواهر النصوص وأبعاد التمثل والعبادة، فحكم بالتعبد عليها دون تجاوزه إلى غيره؛ فكان ذلك من تجليات جدلية النقل والعقل في فقه الخطاب الشرعي وأثره على الفكر الأصولي من حيث تجديد النظر فيه.

الرابع: ينظر فيه من جانب إمكانات تجاور العقل للنقل بالنظر المصلحي، سواء في حالات الضرورة أو غيرها، وقد اجتهد العقل الأصولي في البحث عن مناطق تيسير تشريعي يمكن من خلالها تحكيم العقل وفق النظر المصلحي الموافق لروح الشريعة، بل إنَّ الشريعة نفسها أهلت العقل الإنساني إلى تلك المهمة كلما توفّرت الشروط والضوابط الأساسية لولوج باب الضرورة. وانتج العقل الأصولي قواعد أصولية مهمة في هذا الاتجاه،

كقاعدة الضرورات تبيح المحضورات، ودفع الضرر العام بالضرر الخاص، والمشقة تجلب التيسير، ونحوها من القواعد والكليات العلمية المتجاوزة للنصوص وفق الضرورة الشرعية.

منهجية البحث

موضوع البحث وإشكالياته يتطلَّبان العودة إلى المدونات الأصولية؛ وبما أن البحث أصوليَّ أولاً وقبل كل شيء، ركّزنا على مصادر الأصول، ثم عرضناها على تاريخ علم الكلام في عرض تقديمي مختصر أدى إلى إلقاء نظرة على بدايات تشكيل العلمين، التي أسفرت لنا عن جوانب العلاقة التاريخية التي كانت قائمة على التنافر في البدايات، ثم تطوّرت إلى التداخل القائم على سمو علم الكلام، باستثناء من استمرّ في التمسك بكرامية العلم الكلامي، مثل أسلافه.

أهم عمل منهجي عملنا عليه في هذا الموضوع هو فحص جوانب الاستمداد، لأجل توضيح الفرق بين «المادة» التي تشكّل (المبدأ)، والتحقيق الاستنتاجي الاستدلالي الذي هو «المسألة»؛ ليكون أول أساس منهجي يفحص ما استمدّه الأصوليون من الكلاميات. بعد أن حددنا طريقة النقد مع هذه الشروط، انتقلنا إلى التطبيق العملي حول الأسئلة الأصولية التي نُقشت فيها الكلاميات.

وهنا توزّع نظرنا بين الكتب الأصولية والكتب الكلامية؛ نبدأ بالأولى أولاً لتفحص مسائلها، ثم ننتقل إلى الأخرى لدراسة مبادئها. من الواضح أن التوقف عند مصنفات الأصول كان أكثر شمولاً؛ ليس فقط لأنّه معقد النظر،

ولكن بالنسبة لمنهج تحقيقي واضح، وهو أن الأصل الكلامي الواحد يتكرر غالباً في العديد من مسائل الأصول في جوانب مختلفة؛ لذلك من الشائع أكثر اعتبار مجموعة المسائل الأصولية، من آحاد المبادئ للكلام.

ثم ظهرت مشكلة تنقية المسائل الأصولية ذات الطابع الكلامي، فوجدناها أصنافاً؛ فيها ما هو كلامي بذاته يقول انظروني^(١)، وفيها ما هو أصوليّ ظهر انبناؤه على الكلاميات^(٢)، وفيها ما كان وجه انبناؤه ضعيفاً عند جمهور الأصوليين^(٣). وهناك مسائل أخرى كثيرة لم تطرح في عامتها القضايا الكلامية أصلاً، وإن قرّضت بعضها الكلاميات قرصاً خفيفاً على سبيل التبعية^(٤)، أو على سبيل التمثيل والتوضيح في كلمة عابرة، أو جملة سائرة.

جعلنا مدار البحث وإدارة مساره على الفئات الثلاثة الأولى، ثم وزّعناها على كبريات التحقيقات المعروفة في علم الأصول، وقمنا بتقسيمها إلى فصولٍ ومباحث.

مصادر البحث

اقتضت طبيعة البحث أن تتوزع مصادره بين علمي الكلام والأصول،

(١) كمسألة التحسين والتقيح.

(٢) كمسألة تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى، فهي مرتبطة بوضوح بالخلاف الكلامي الشهير في كلام الله عزّ وجلّ، هل هو قديم أو حادث؟

(٣) كانباء الخلاف في إثبات صيغة العموم ونفيها على الخلاف الكلامي في الوعد والوعيد.

(٤) مثل الاستحسان الذي يمكن بناؤه بالتبعية على الأصول الكلامية التي ذكرت في القياس،

استناداً إلى رأي من فسّر الاستحسان بأنه عدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى.

حيث تابعنا المصادر في سياقات تاريخية متعاقبة، والتي تبرز الخصائص المتعلقة بالاهتمام الكلامي في المباني الأصولية.

كان رجوعنا إلى تلك المصادر ضرورة خاصة لمتابعة الخيوط الأولى للعلاقة بين العلمين المتكونة في عدّة مراحل زمنية؛ لذلك اعتمدنا عليها ووجدنا بعضها يتطابق تماماً مع صُلب الموضوع، فسَدّت تلك المصادر ثغرة كبيرة في بحثنا.

اعتمدنا على مصادر متنوّعة لمختلف المذاهب والفرق الإسلامية، الموزّعة على مراحل تاريخية تراتبية، تبدأ مع بدايات القرن الرابع الهجري، وتنتهي بالعصر الحديث المعاصر، ونظرة إجمالية إلى قائمة مصادر البحث تثبت ذلك.

أغلب تلك المصادر - في عمومها - تبحث القضايا الأصولية على الطريقة الفقهية، وتحدّد مواطن العلاقة بلمحات، وبعضها دون إمعانٍ في التفصيلات، وبعضها أسرفت في الجزئيات، وصناعة الجدل والناقشات، ووضع الحدود وطريقة التبويب؛ وشهرة تلك المؤلفات تُغني عن ذكر تفاصيل محتوياتها التي تعالج إشكالية التداخل بين العلوم.

أفادتنا تلك المصادر - إضافةً إلى اهتمامها الدقيق بصلب الموضوع - بالعناية المنهجية بقوانين التأليف والتصنيف، وتمييز مبادئ ومواضيع ومواد ومسائل العلوم.

ينبغي أن نشير أن تركيزنا في الكتب الكلامية هي من مصنّفات علماء الأصول أنفسهم؛ بسبب أهمية آرائهم والاستدلال منها وعليها، وقد أفادنا ذلك من جهات مختلفة، منها: المقارنة بين ما كتبوه في الكلام، وما قرّروه في

الأصول.

من المصادر التي رجعنا إليها والتي تعدّ من الكتب الآلية والإجرائية، كتب التراجم والمعاجم، وعلوم القرآن، والحديث، والدراية، والفلسفة، والمنطق.

بعض مؤلّفات العصر الحديث تشارك موضوعنا المتعلّق بالعلاقة بين علم الكلام وعلم الأصول، تختلف درجة أهميّة تلك المؤلّفات بالنسبة إلى دراستنا. استفدنا منها بالرجوع إلى المصادر التي رجعنا إليها، أو القريبة منها، كما أفادتنا في تقريب المسائل وتحديد السياق الجزئي والكلي للبحث، وهي موزّعة على نوعين:

النوع الأول: ما اختصت بمسألة التداخل، وفصّلت الضوابط، وتابعت مسار تطوّر تلك العلاقة، ولنا على بعضها بعض الإشكالات.

النوع الثاني: ما اهتمّت بجانب من العلاقة دون جوانب أخرى، ضمن مسائل أصوليّة.

حرصتُ على بسط الآراء ونسبتها إلى أصحابها، والوقوف على تحليل تلك الآراء، وتفصيل ثمرة الأقوال، والحرص على الضوابط الاستمدادية.

خريطة البحث

قسّمنا البحث بعد التمهيد والمقدمة إلى قسمين وخاتمة، تضمّن القسم الأول البحث النظري، والقسم الثاني البحث التطبيقي.

القسم الأول (البحث النظري) اشتمل على فصول ثلاثة بعد التمهيد:

الفصل الأول: مقدّمة نظرية تأسست عليه تفاصيل البحث في بقية الفصول، تتبّعنا فيه جذور العلاقة بين العلمين قبل النشأة المستقلّة، عندما كانت العلاقة في دائرة الإمكان النظري، وبعد ذلك تتبّعنا نشوء العلاقة وتأصيلها التدريجي الزماني؛ وقسمناه إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: توارد العلوم في علم أصول الفقه.

المبحث الثاني: وجوه العلاقة بين علمي الكلام والأصول.

المبحث الثالث: العلاقة المنهجية بين علمي الكلام والأصول.

الفصل الثاني: جعلنا من هذا الفصل مقدّمة عامّة تؤطر العلاقة بين علمي الأصول والكلام في ظاهرة التكامل بين العلوم الإسلامية، وتحديثنا عن مبادئ العلاقة بين العلمين بمنهج المقارنة، الذي يوضّح أوجه الاشتراك والتمايز بينهما من عدّة جوانب، وضعنا مبحثاً محدّداً لكل جهة منها؛ وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الحقيقة.

المبحث الثاني: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الموضوع.

المبحث الثالث: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة المنهج.

المبحث الرابع: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الفائدة.

المبحث الخامس: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة المرتبة.

المبحث السادس: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الحكم.

المبحث السابع: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الاسم.

الفصل الثالث: تحليل ضوابط الإمداد والاستمداد التي اتخذناها كمقياس نقيم به المبادئ الكلامية التي استخلصها الأصوليون من مباحثهم. اختتمنا الفصل بدراسة موضوع مهم يستحق أن يكون موضوع دراسة مستقلة وهو استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه، حيث اكتفينا بما يثبت أن العلاقة بين العلمين ليست قائمة - دائماً - على استمداد الأصول من الكلام، بل كانت قائمة على التبادل الاستمدادي والتأثر والتأثير؛ وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: علاقة الإمداد والاستمداد بين العلمين.

المبحث الثاني: وجه الاستمداد.

المبحث الثالث: ضابط الاستمداد.

المبحث الرابع: الاستمداد الكلامي من المعارف الأصولية.

القسم الثاني (البحث التطبيقي) اشتمل على فصول ثلاثة بعد التمهيد:

الفصل الأول: الأصول الكلامية في مباحث اللغة، وضحنا فيه الأهمية والأسباب التي تسببت في ورود علم الكلام إلى علم الأصول من مداخل لغوية؛ واشتمل على خمسة مباحث.

الفصل الثاني: الأصول الكلامية في مباحث الأدلة الشرعية، قسّم إلى خمسة مباحث وفقاً للمادة العلمية التي أفرزها البحث.

الفصل الثالث: الأصول الكلامية في مباحث الحكم الشرعي، وضحنا فيه موقعية مباحث الحكم من مباحث علم الأصول، قسّمناه إلى مباحث أربعة وفقاً للتقسيم المعروف عند الأصوليين.

وأما الخاتمة فكانت في النتائج النهائية للبحث.

توسيع فكرة الامتزاج نظرياً وتطبيقياً

بقي امتزاج العلوم عملية منفتحة عبر التاريخ، وكل محاولات إنكار ذلك لا يكون إلا مناهضة التاريخ الفعلي للأفكار، فالاستدلال العقلي - مثلاً - لا ينفصل عن الصور الحدسية، بل يمتزج المجالان وبدرجات متفاوتة؛ فينتج الامتزاج أنماطاً من الفنون والعلوم والمذاهب؛ وبفعل ذلك أوضحت النظريات العلمية والمقولات المعرفية تُختبر خارج حدودها، كما أصبحت مجبرة على الاحتكاك بإشكالاتٍ في ميادين أخرى، وتوسّعت حدود العلوم التقليدية، ولم نعد نتحدّث عن إنشاء تخصص جديد، بل أصبح الهم المعرفي الحديث هو تكوين مجالات علمية جديدة ومتداخلة، تتواصل فيها مجموعة من التخصصات وتتعاون، وتمت عمليات تركيب جديدة للحقول العلمية، أي دخلنا في عمليات تصنيف وترتيب جديدة للعلوم، تصل ماضي العلم بحاضره وتحدياته.

أصبح الامتزاج سلوكاً عقلياً وفق منهج متين، يوجّه مراحل البحث الأساسي في دراسة المعرفة الإنسانية، والبحث أصبح يمارس داخل حقول علمية تضم مجموعات من العلوم، وأداتها المعرفية والمنهجية الفعالة هو الامتزاج، فهو مفتاح تحريك المجموعات العلمية من خلال ضبط علاقاتها وتحسين شروط التمازج النافع بينها، وصياغة مقولات ومفاهيم وتصوّرات نظرية معبرة عن كثافتها وفعاليتها الإبداعية.

دراسة مفهومية

تعريفات الامتزاج: الامتزاج مصطلح حديث، ولا يُستعمل كثيراً باعتباره آلية تحليلية أو تفسيرية لظواهر معرفية تتعلّق بالعلاقات بين العلوم وتفاعلها لمعالجة

إشكالية بحثية، وعليه لن نفيدنا المعاجم اللغوية العامة أو الاصطلاحية الخاصة إلا في إضاءة بعض جوانب مصطلح «الامتزاج»، أو تبيين بعض الجذور الدفينة في دلالاته اللغوية الأصلية، أو في علاقته ببعض ألفاظ أسرته الاشتقاقية أو المفاهيمية.

لم تبرز إذن الكثافة الاصطلاحية لمفهوم الامتزاج في القواميس القديمة، مما يزيد تأكيداً لدينا أنّ المصطلح في أصله منقول من فضاء ثقافي ومجال تداولي آخر، سيتسرب إلى المحيط التداولي الإسلامي عبر ترجمات مختلفة ومتضاربة في أحيان كثيرة، فالمصطلح يترجم تكاملية أو تداخلية العلوم والمعارف، ويهتمّ بالتبادل المعرفي بين تخصصات متعدّدة، ولكن في إطار التعميق والتدقيق.

الملاحظ أنّ الامتزاج ما زال مختلطاً بمفهوم التداخل، ثم إنّ الحمولة الدلالية للمفهومين ما زالت مشبعة بمضامين حقل نشوئها، وقد رجحنا مفردة «الامتزاج» على «التداخل أو التكامل» لشمولية المصطلح الأول واتساعه أكثر، ولأنّ الامتزاج ليس بالضرورة تكاملاً، ثم إنّ التكامل لا يحقق بالضرورة المطلب العلمي الأساسي، وهو الإبداع المكثف والتناول الشامل للظواهر المعرفية المعقدة، كما أنّ لفظ الامتزاج يفتح فرصاً للتواصل بين العلوم من دون تكامل بينها جزئياً أو كلياً. إلا أنّ «الامتزاج» لا يلتبس معناه بـ «التكامل أو التداخل» فقط، بل هناك مصطلحات كثيرة تتشابه في معانيها مع الامتزاج من وجوه كثيرة، كما تمتلك حمولة اصطلاحية مرتفعة.

الأسرة المفاهيمية للامتزاج

هناك من تحدّث عن الامتزاج بمصطلحاتٍ أخرى، كـ «التعلق - التفاعل - التراكب - الاندماج - التداخل».

ولما رحجنا مصطلح «الامتزاج» كآلية تحليلية وتفسيرية لعلاقات الترابط والتعارف والتواصل بين العلوم والمعارف؛ كان لزاماً ذكر مجموعة من المصطلحات التي تنتمي إلى أسرته المفاهيمية، بل وتقوم بدوره في مستويات كثيرة، أو قل: هي أحد تجليات الامتزاج بحسب العلاقة بين العلوم والمعارف، وبحسب طبيعة الظاهرة العلمية المدروسة، أو الإشكال المعرفي المطروح.

وختاماً، فإنَّ النظرات المودعة بين سطور هذا العمل، ما هي إلاَّ اجتهادات شخصية، قصدها الإسهام جهد المستطاع في بناء صرح تجديدي لعلم أصول الفقه، وهي لا تدَّعي لنفسها صواب الرأي وسداده فيها أفصحت عنه من أفكار، وإنَّما هي آراء وتأمّلات انضمت بعضها إلى بعض حسب ما سمحت به الفرص وجاد به الوقت؛ فإنَّ الإنسان مهما بلغ به بذل الجهد استفراغ الوسع في طلب الشيء، فإنَّ التفسير مآله والعجز نهايته.

القسم الأول
البحث النظري



تهديد

يسعى هذا القسم إلى دراسة ما ينشأ بين العلوم من تفاعل واندماج، من منطلق أنّ التاريخ كان ملتقى للعلوم والمعارف - برغم وجود لحظات قد يضعف فيها ذلك الاندماج والتفاعل بين العلوم - من خلال ما يتشكّل بينها من روابط، وذلك ما سنسعى إلى فهمه واستنباط قوانينه داخل مجالات معرفية وتداولية متباينة.

كل ما ذكرناه في المقدمة وما سوف نذكره في هذا القسم (النظري) يُثبت أنّ مبحث تصنيف العلوم هو مبحث منهجي رسّخ من خلاله فلاسفة العلم ترابط العلوم وتماسكها، حتى أنّ بعض الباحثين يرى وجود المعرفة مرتبطة بترابط عناصرها وتخصّصاتها، وهذا ما يؤكّده البحث العلمي الحديث؛ ذلك أنّ العلوم الحقّة لم تعدّ تتجه نحو التمازج والتداخل فقط، بل نحو التوالد والتفاعل أيضاً، ومضاعفة العلوم والمعارف والنظريات في حركة سريعة ومتوالية، فأكثر العلوم أصبحت مصدراً مستقبلياً لوسائل بحث أخرى كفيّلة بأن تُستعمل من طرف علوم أخرى، وبرز نوع من العلماء والباحثين ممن يشتغلون في حقول معرفية متعدّدة، كانوا يُعرفون في القديم بالموسوعيين.

آفاق العلاقة التاريخية بين العلوم

التراث والتأريخ عبارة عن أسمدة للفكر والنظريات، وهذا يدخل في مسار تجديد الطبيعة والفكر معاً، وبرغم أنّ التاريخ لم يعرف نواة فكرية موحدة - لما كان رُكاماً من التخصصات - فإنه في الوقت نفسه كان ملتقى العلوم والمعارف؛ تهيمن فيه علوم وتتقلص أخرى وتتفاعل أخرى بينها، وهذا ما يفسّر أنّ العلوم كانت متمازجة في التاريخ منذ بدايتها، ولا ينقض هذا القول وجود لحظات في تاريخ العلوم والمعارف ضعف فيها الامتزاج والتفاعل فيما بين العلوم، وهذه الظاهرة يربطها بعض الباحثين بأسباب فكرية واجتماعية.

وعليه ففترات التفاعل الكثيف المثمر هي الغالبة في التاريخ بين العلوم والمعارف، أما فترات ضعف التفاعل والتواصل فكانت استثناء، فالباحث المعرفي المبدع عبر التاريخ كان يتحرك في إطار العلاقات المتبادلة وما يتشكّل بينها من روابط، وأنّ أجزاء المعرفة هي في الحقيقة أعضاء متضامنة، كما أنّ أشهر المبدعين في تاريخ العلوم هم الذين عرفوا بقدرتهم الواسعة وتحليلاتهم للمعارف المتداخلة في صياغة نظريات علمية عملية تضم مجموعة من العلوم الفرعية في نسق متفاعل واحد.

فالمعارف إذن رغم اختلافها عبر التاريخ كانت تشكّل نظاماً كلياً، فيه من عناصر التفاعل والتمازج أكثر مما قد تتصوّر من عناصر التمايز والتباعد، وهذا ما نسعى إلى فهمه واستنباط قوانينه في جزء من البناء المعرفي المتمثل بعلمي الكلام والأصول.

رغم ما يوجه من نقدٍ لعلماء التمازج باعتبارهم غزاة ومحتلين لعلوم أخرى بشكلٍ عنيف فيه فوضى، إلا أن تقدير جهودهم وقدرتهم على الإبداع ما زال يسيطر على فلاسفة العلم وعلماء المنهج، وما زال الاهتمام بهم قائماً من حيث البحث عن طرقهم في اختراق حدود تخصصاتهم الأصلية، وكذا طرق تكوينهم ومقاومتهم لزحف ظاهرة التخصص على العلوم والمعارف بعامة.

ولا تسعفنا البحوث البيلوغرافية لجمع معلومات أدق حول المسارات الفردية لعلماء التمازج، فهم عسيرو الضبط والتصنيف وكثيرو التنقل والترحال بين التخصصات، وهم عادة ما يملؤون الفراغات الموجودة بين العلوم، ويدرسون كل شيء يصادفهم في طرقهم؛ فتبقى أسباب تطوّرهم الفكري غير معروفة بدقة.

الفصل الأول

نشأة العلاقة بين علمي الكلام والأصول

المبحث الأول : توارد العلوم في علم أصول الفقه

وبما أنّ علم أصول الفقه يتّمي إلى فئة «علوم الشريعة»، فإنّه لا يخرج عن كونه علماً يقوم أساساً على «الوحي»، وعلى هذا الأساس فإنّه يشترك مع جميع العلوم الشرعية في عدّة مبادئ وآليات منهجية، ومسائل كلية عامّة أو جزئية خاصّة، بل يكاد يكون «مزيج من أبواب نظرية ومنهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدّة من علوم مستقلّة بنفسها»^(١)، فهو علم يستحضر علم الكلام، والمنطق، والفقه، واللغة.

نستنتج من التداخل بين العلوم أمر عام، وآخر خاص بعلم أصول الفقه:

- ١- من الجهة الأولى: يشير هذا إلى تكامل العلوم الإسلامية، وأنّ معظم هذه العلوم متغيرات معرفية تدور حول قطب مركزي، وهو «الوحي». يأخذ هذا التنوع مناهج ووجهات نظر مختلفة لأغراض مختلفة.

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٩٣.

٢- من الجهة الأخرى: فإنه يشير إلى قدرة علم أصول الفقه على التداخل، فلم ينغلق على نفسه، بل تمكّن من استخدام أهم العلوم الشرعية والآلية المتداولة لمصالحه الخاصّة.

إلا أن هذا التداخل نتج عنه قضية تشكّك في خصوصية أصول الفقه، وتنتقد استقلاليته وتميّزه. ويبدو أنّ بعض أصحاب التخصصات العلمية الأخرى يميلون إلى التقليل من أهميته بسبب هذا التداخل، ويشعرون أنّ هذه العلوم المستعارة تغني عنه؛ لأنّه في نظرهم مجرد «أبعاض علوم»^(١) خارجة عنه، ولا توجد فيه بالأصالة، إذ هو عالّة عليها؛ لأنّها ليست من أجزائه^(٢).

وقد أثار الأصوليون هذه المشكلة واهتمّوا بردها؛ لما لها من خطر يمكن أن يقوّض أسس أصول الفقه ويشكّك في مكانته بين العلوم.

ليس من غرضنا تفصيل جوانب المقارنة بين هذه العلوم، فالمهم أنّها تتكامل بعدّة طرق، مع إثبات أنّ كل منها يتميّز بخصوصيات تخصّه أكثر من الآخر.

والنتيجة التي نخلص إليها هي أنّ أصول الفقه علم «مستقلّ برأسه»^(٣)، لكنّه لم يكن منغلّقاً على ذاته، بل كانت له علاقات متنوّعة الوجوه مع عدّة علوم قريبة منه.

(١) ابن أمير الحاج، محمّد بن محمّد بن الحسن، التقرير والتحجير، ج ١، ص ٦٦.

(٢) أمير بادشاه، محمّد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام)، ج ١، ص ٨٤.

- ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي)، ج ١، ص ٧.

(٣) ابن أمير الحاج، محمّد بن محمّد بن الحسن، التقرير والتحجير، ج ١، ص ٦٨.

التكامل بين علمي الكلام والأصول

بعد أن ظهر لنا تكامل العلوم الإسلامية، ثم امتزاج العلوم في علم أصول الفقه، فإن ما يهمننا بشكلٍ أساسي هو التكامل بين علمي الكلام والأصول، هذا التداخل الملفت للنظر بشكلٍ ملحوظ لجعلها موضوع بحث في دراسةٍ مستقلة. وليس من غرضنا في هذا المبحث الدخول مباشرة في الموضوع، وإنما نكتفي مبدئياً بإثبات الملاحظات التالية:

١- لا ريب أن علمي الكلام والأصول متميزان، وأن كل منهما يُعتبر علمًا مستقلًا في حدّ ذاته، تأسسا على أسسٍ ودوافعٍ مختلفة، وأهم ميزة لهما التخصص؛ يهتم علم الكلام بأصول الإيمان، بينما يهتم علم أصول الفقه بالأحكام الشرعية العملية.

٢- الاختلاف في موضوعيهما وعوامل أصليهما المختلفة، لا يمنعها من الالتقاء بحكم التكامل بين العلوم بشكلٍ عام، وبين العلوم الإسلامية بشكلٍ خاص؛ لأجل الترسخ والتطوير.

٣- صرح كثير من الأصوليين أن علم أصول الفقه يستمدّ مبادئه من علم الكلام إلى جانب اللغة والفقه^(١)، وهذا دليلٌ واضح يعترف فيه الأصوليون

(١) أبو رغيغ، عمار، الحكمة العملية (دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية)، ص ١١.

- أبو رغيغ، عمار، الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه)،

ج ١، ص ١٢.

- حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، ص ٤١ وما بعدها.

- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٩.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٧.

بحضور علم الكلام في علمهم.

٤- لقد بالغ عدد من الأصوليين في استيراد المباحث الكلامية إلى علم أصول الفقه، حتى تخرّج البعض منها واعتبرها تجاوزت حدود هذا العلم^(١)، وهناك من رأى أنّ وضع المسائل الكلامية في علم أصول الفقه «عارية» لعدم انبناء مسائل فقهية عليها^(٢).

٥- ورأى آخرون أنّه ليس في علم الأصول من الكلام إلا مسألة «الحاكم» وما شابهها، أو ما يتعلّق بها كمسألة «الحسن والقبح» هل هما شرعيان أم عقليان؟ وهي في نظرهم ليست من الأصول^(٣).

٦- إثارة القضايا الكلامية في علم أصول الفقه، يختلف ويتفاوت من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، ويختلف باختلاف المناهج الأصولية، وكذلك من مصنّف إلى مصنّف؛ ولهذا تجد أنّ من هيمن عليه فن الكلام، حرص على مزجه بعلم أصول الفقه أكثر.

إذن، البحث كله ينبني على أمرين أساسيين:

أولهما: ثبوت التمايز بين علمي الكلام والأصول.

ثانيهما: ثبوت التمازج بين هذين العلمين، المختلف فيه من جهتين:

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٩.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٢.

(٣) أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام)، ج ١،

ص ٢٤.

- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن الحسن، التقرير والتحبير، ج ١، ص ٦٧.

الأولى: جوازه، أو عدم جوازه.

الثانية: مقدار المباحث الكلامية التي يمكن أن يتضمّنهما علم أصول الفقه.

قبل الولوج في تفصيل المباحث الكلامية، التي أدرجها الأصوليون في كتبهم، سنركّز المناقشات التالية لهذا الفصل على ثلاثة أمور، نراها ضرورية لتأطير أسس العلاقة بين هذين العلمين:

١- العلة التاريخية؛ لأنّ العلاقة بينهما لم تكن متماثلة في المراحل التاريخية نفسها.

٢- مبادئ العلاقة؛ ونقصد بذلك المقدمات الأساسية التي تنبني عليها علاقتها بنوعيتها (علاقة الاختلاف والتمايز، وعلاقة التكامل والاشتراك).

٣- علاقة الإمداد والاستمداد: بمعنى أنّ علم الكلام هو المُمدّد، وعلم أصول الفقه هو المستمدّد، وهذا الجانب هو أهم نوع من العلاقة بين العلمين.

الارتباط التاريخي بين علمي الكلام والأصول

إنّ أهمّ شاهد يمكن تحكيمة في معرفة وجه العلاقة بين علم أصول الفقه والمسائل الكلامية هو بداية تدوين المدونات الأصولية. تظهر أهمية هذا المبحث من جهة أنّه يمكننا من معرفة الفارق بين علاقة العلمين في البدايات وعلاقتها عند المتأخرين.

نظرًا بأنّ بحثنا أصوليّ في الأساس، غرضه اكتشاف الجوانب المختلفة التي تأثر بها علم أصول الفقه بعلم الكلام، فالتعرف على تأريخها ميزة مهمة

لتحقيق جزء كبير من هذا الهدف.

إنّ العلوم لم تولد متكاملة البناء من البداية، كما أنّها لم تنشأ بمعزلٍ عن العوامل والمؤثرات التي سبقتها، ومن ثم فهي لا تبقى كما كانت من مرحلة التأسيس، ولا تخضع لقاعدة الاستقرار، بل تتفاعل وتتطور مع المتغيرات العلمية الجارية.

لم يبتعد علم أصول الفقه عن السنن التاريخية التي تحكم مسار العلم بشكلٍ عام، فقد نشأ من عوامل جعلت ولادته ممكنة، وتطور في زمن تطور العلوم الإسلامية، فأصبحت للعلوم صناعات معرفية دقيقة، وفنون لها ضوابط خاصة بها، لا يستطيع إتقانها سوى الأشخاص المؤهلين، واستقرت في أيام ظهور الاختصاصات والشروح، حيث اكتملت صورتها تحت شكل المستند الذي حرّره القواعد.

لم يكن علم الأصول في أصله وتطوره واستقراره بعيداً عن علم الكلام، الذي مرّ بالمراحل نفسها تقريباً. على العكس من ذلك، كانت تربطه به علاقات اختلف شكلها من مرحلة إلى أخرى.

أكد ابن خلدون أنّ علم أصول الفقه «من الفنون المستحدثة في الملة»^(١). يصعب في منطق العقل والتاريخ أن يكون تأسيس علم أصول الفقه نتيجة طفرة مفاجئة ظهرت دون مقدمات، بل سبقته مؤشرات كثيرة جعلت ولادته ممكنة. لكنّ الممارسة الفقهية كانت أسبق من «أصول الفقه» كعلمٍ

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدّمة ابن خلدون، ص ٥٧٣.

مستقل، بالرغم من استناد التفقه (الاجتهاد) على الأدلة والنصوص، وإن لم يكن قائماً على قواعدٍ مقننة؛ وقد دلت بعض روايات الأئمة عليهم السلام على أنّ التفكير الأصولي - أي بالأدلة - كان متقدماً على مرحلة التدوين فيه.

أما كيف نشأ الفكر الأصولي كعلمٍ مستقل بقواعده وضوابطه الخاصّة؟ وكيف كان يتعامل مع قضايا الكلام؟ تفصيل ذلك يتوضّح بالتالي:

عصر النص

نتحدّث عن هذا العصر المبارك في جانبين، الأول: مكانة الأصول (أي الدليل)، والثاني: العلاقة بين العقيدة والأصول.

١ - الأصول:

عصر النص هو العصر الأساسي الذي نشأت فيه العلوم الإسلامية بعد بنائها، وفي هذه الحقبة بالذات، تمّ تأسيس القاعدة الصلبة التي قامت عليه مبادئ علم أصول الفقه، عندما تمّ تحديد المعالم وتكامل القواعد. ولا شكّ أنّ الأساس الذي تقوم عليه هذه المعرفة هو النص المنقول في قسميه القرآن والسنة، فأظهرها التشريع في بيان مباشر دون وساطة فقهاء مختصين. وكان لهذه النصوص طريقة في التعبير عن القرارات والأحكام التي تتضح تدريجياً مع نزول القرآن، وتبع ذلك كلام وأفعال وتقرير الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام.

وليس غايتنا تفصيل برنامج القرآن والسنة المشرّعة للأحكام، فقد طوّر العلماء والباحثون هذا في الماضي واللاحق، وتحدّثوا عن صيغ القرآن الكريم، والفقه النبوي، وبيان أحكام القرآن والسنة، فتدرّج التشريع، والنسخ، ورفع الحرج، ومراعاة المصالح الضرورية والحاجية، واستصحاب الأصل، وغير

ذلك الذي يطول تفصيله.

واللافت في هذه القواعد التي طوّرها العلماء والباحثون، أنّها ليست استدلالاً فقهيّاً أو أصوليّاً، بل إنّ منهج القرآن والسنة تحديداً هو بيان أدلّة الأحكام ونفس الأحكام.

فالقرآن والسنة دليلان، ووظيفة الدليل هي الدلالة لا الاستدلال؛ ولم يكن القرآن والسنة يرجعان إلى مصدرٍ آخر خارج عنهما لإثبات الأحكام الشرعية، أما فعل الاستدلال بهما فهو وظيفة الفقيه المجتهد.

وليس معنى ذلك أنّ القرآن والسنة لا يستدلان أصلاً لتثبيت الأحكام وتحقيق الاقتناع التام بهما، وإنّما المقصود على وجه الدقة هو أنّ استدلالهما يعتبر داخلًا في الدلالة ذاتها. فإذا استدل الرسول ﷺ لبيان حكم معين، فإنّ استدلاله الوارد في صورة الاستنباط يُعتبر دليلاً على الحكم من ناحية، ودليلاً على جواز الاستدلال من ناحية أخرى، وهذا الجواز يُعتبر في حدّ ذاته حكماً شرعيّاً؛ لأنّه ﷺ لو لم يستدل بذلك الاستدلال لما جاز لأحدٍ من بعده أن يستدل به، فصار استدلاله دليلاً على حكمين: حكم الواقعة ذاتها، وحكم جواز ذلك الاستدلال.

وهذا يؤدي بنا إلى الاستنتاجين التاليين:

الأول: أنّهما كانا دليلين في ذاتيهما، وهذه الدلالة تنفرع إلى دالتين:

أ- دالّتهما على حجّيتهما: أي على وجوب الاستدلال بهما، فالقرآن يدلّ على حجّيته في ذاته، وعلى حجّية السنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ..﴾^(١)، والسنة تدلّ على حجّية القرآن، وعلى حجّيتها في ذاتها، كما

(١) المائدة: الآية ٩٢.

وردت النصوص في ذلك.

ب - دلالتها على الأحكام التي فيها: بمعنى أنه ينظر إليهما بوصفهما دليلين نصبهما الشارع للدلالة على الأحكام؛ لذلك فإنّ جميع الأحكام الشرعية التي فيها إنما تُؤخذ منها لا من غيرهما.

الثاني: أتهما كانا دليلين على جواز الاستدلال، وهذا الاستدلال إما أن يظهر فيهما، أو أن يصدر عن غيرهما:

أ - استدلالهما: إنّ بيانها للعلل والمصالح والمآلات، ونحو ذلك يعتبر كما تقدّم بيانه دليلاً على جواز الاستدلال، أي إنّ دليل على حكم الاستدلال، ظهر في صورة استدلالية؛ وهذه الصورة الاستدلالية هي «منهجها» أو «طريقتها» في الدلالة.

ب - استدلال غيرهما: والمستدلون في عهد النص، استدلالهم يظهر بطريقتين:

- ١- استدلال نصي: يكون بأخذهم الأحكام مباشرة من القرآن والسنة.
- ٢- استدلال اجتهادي: يقومون به في حضرة المعصوم أحياناً، أو في غيابهم عنه عند أسفارهم، أو عند خروجهم إلى بعض المهام التي كان يكلفهم بها، وكان المعصوم يرشدهم إلى الصواب إذا أخطؤوا، ويقرّهم على اجتهادهم إذا أصابوا.

المتحصل أنّ عصر النص يتميّز بثلاثة أمور أساسية:

- ١- النصوص الشرعية (القرآن والسنة) بما هي أدلة على الأحكام

الشرعية.

٢- طريقة دلالة الأصول على الأحكام.

٣- الاستدلال بالنصوص على جواز الاجتهاد الاستدلالي.

هذه العناصر الثلاثة هي ما أصبح بعد هذا العصر موضوع علم أصول الفقه، الذي يبحث عن المبادئ كدليل عام، ويهتم بها من حيث كيفية دلالتها على الأحكام والقرارات، كما تبحث عن حال المستنبط (المجتهد). ومع ذلك، فإن هذا العلم لا يظهر في وقت النص، بل ما ظهر هو «موضوع» علم أصول الفقه (المعروف)، الذي سيكون عندئذ موضوع بحث وتقييد.

٢- العقيدة:

النصوص التي أشارت إلى الأحكام العملية هي نفسها التي أوضحت أسس الإيمان والعقيدة. القرآن والسنة يدلان على واجبات الإيمان، ومنها الإيمان بصفات الله تعالى، والإيمان بالملائكة، والكتب، والأنبياء، والآخرة، والقدر، وغيرها من تفاصيل الإيمان الباطني. في ظل هذه النصوص لم يكن موضوع الإيمان موضع اجتهاد، بل موضع إيمان ويقين، كما ذكر.

نستخلص أن العقيدة والعمل كانا يشتركان في أمرين:

١- نصوص القرآن والسنة تدل على مضمون العقيدة، وكذلك القواعد العملية؛ هذا الجانب من الاشتراك هو الذي سيجعل علماء أصول الدين وأصول الفقه يشتركون في الاهتمام بالقرآن والسنة، من حيث دلالات المعتقدات والأحكام.

٢- الترابط بين المعتقد والفعل، بمعنى أن الإيمان هو أصل الفعل وشرط لصلاحيته؛ لعدم صحة العمل بدون إيمان حقيقي^(١).

الخلاصة أن التكامل بين الإيمان والعمل قد ظهر منذ زمن النبي ﷺ، دون أن يظهر لكل منهما معرفة مستقلة تهتم به. يمكن القول أن الارتباط في وقت النص كان حدثاً بين «معلومي» علم الكلام وعلم أصول الفقه، وهو ما لم يتم تأسيسهما بعد.

ما بعد عصر النص

ثم بعد عصر النص طُرحت أسئلة جديدة على البحث الفقهي والعقائدي؛ تطلّبت الإجابة عنها تحديد موقف عام حول السُّبل التي يمكن الوصول إليها لتسليط الضوء على الموقف والقاء الضوء على ما يحجبه البعد الزمني. وقد أُثير مبحث الإجماع وعمل الأصحاب (شهرة وسيرة)، بالإضافة إلى قواعد عامة أخرى توفّر سبل البحث الفقهي لتحديد الموقف التشريعي من القضايا التي تطرأ، كما نشأت قضايا الغموض الدلالي الموروثة من البُعد عن عصر النص (أعني الدلالة اللغوية) سواء اشتملت على دلالات موضوع معين، أو بحث عام في علوم الشريعة، ومن هناك نضجت الحاجة إلى دراسة موضوع الدلالات.

ومع ذلك يجب التأكيد على أن البحث في كل هذه القضايا أثر على العلوم الإسلامية بشكل عام، مثل دراسات الحديث والتفسير والعقيدة والفقه، وأن هذه القضايا لم تنفصل عن تطوّر الحياة العقلية الإسلامية، وأعني بالذات علم

(١) العراقي، آقا ضياء الدين، الاجتهاد والتقليد، ص ٥.

- العصام، عصام الدين إبراهيم بن محمد، شرح على شرح الفتاوى النسفية، ص ٣١.

الكلام. في ضوء ذلك يتبين أنه من الطبيعي أن تكون دراسات أصول الفقه ضمن البحث في أصول المعرفة الإسلامية عامة، مما يعني أن البحث في منهج الاستدلال الفقهي كان جزءاً لبرامج العلوم الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري، عندما جاء عصر تأسيس أصول الفقه كعلمٍ وفي لهويةٍ مستقلة.

أوضح السيد المرتضى ذلك في كتابه «الذريعة إلى أصول الشريعة» بقوله: «فقد وجدت بعضاً من أفراد لأصول الفقه كتباً، وإن كان قد أصاب في كثيرٍ من معانيه وأوضاعه ومبانيه، قد شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها، فتكلم على حد العلم والظن، وكيف يوَلد النظر العلم...»^(١).

بينما يرى السيد المرتضى أن أصول الفقه «إنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه يدل عليه، أما إذا تأملنا ما يُسمى بأنه أصول الفقه، وجدناه لا يخرج من أن يكون كلاماً موصولاً إلى العلم بالفقه أو متعلقاً به وطريقاً إلى ما هذه صفته، والاختبار يحقق ذلك»^(٢).

لم يحلَّ الشريف المرتضى مشكلة التمييز بين البحوث الأصولية وغيرها، بل استمرَّ البحث حتى يومنا هذا للتحقيق في هذه القضية، مع مزيدٍ من الإثارات. ونادراً ما تجد باحثين أصوليين يتفقون على مقياسٍ واحد لتحديد هوية البحث الأصولي وتمييزه؛ فيعتقد أحد الباحثين أن الدراسة الاشتقاقية لا علاقة لها بالبحوث الأصولية، وآخر يراها من قلب البحث الأصولي، ويعتقد باحث أن البحث في الحروف ودلالة النسبة خارج نطاق البحث الأصولي،

(١) المرتضى، علم الهدى علي بن حسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، القسم الأول، ص ٢.

(٢) المصدر السابق، القسم الأول، ص ٧.

وآخر يؤكد أن هذا البحث من أهم الأبحاث الأصولية، وما إلى ذلك. والمهم أن نؤكد هنا أن كل الجهود المبذولة لتحديد أسس القانون الأصولي، لتحديده وتعريفه، تتدخل عملياً خلال عملية الصناعة الفقهية. بالنظر إلى عمر النص والمواقف الجديدة في الحياة العملية التي تتطلب استجابة قانونية، فهذه ليست طرقاً أبدية توقيفية، بل علاجات زمانية مشروطة بشروط. هذه هي السمة الأكثر أهمية لقوانين البحث الأصولي، التي تفرق عن القوانين العلمية بالمعنى الأرسطي ومدرسته.

تبيّن أن علم الكلام لعب دوراً مهماً في تموين الفكر الأصولي وإمداده، وبخاصة في عصر النص وما بعده؛ لأنّ الدراسات الكلامية كانت منتشرة وذات نفوذ كبير على الذهنية العامة لعلماء المسلمين، حين بدأ علم الأصول يشق طريقه إلى الظهور، فكان من الطبيعي أن يعتمد عليه ويستلهم منه. ثم هناك ميزة أخرى لهذه القواعد، تستند أساساً إلى قواعد العرف والمواقف العرفية، ولا تنبثق من حقائق في واقع الوجود.

١ - الاستنباط الفقهي

وبعد مرور عصر النص، وجد الفقهاء أنفسهم مسؤولين بشكل مباشر عن الاستمرار في العمل على إرث النبوة؛ لذا أخذوا مسئولية الاجتهاد بجدارة. كانوا مؤهلين لذلك من خلال خبراتهم المكتسبة من مرافقة المعصوم ودراسة أوضاع الحكم، وواجهوا مستجدات الواقع الجديد، مستخدمين النصوص المنقولة في ذاكرتهم لمواكبة المتغيرات في المسار، وعكسها بالنظر إلى نص منطوق ومفهوم، وأخذ زمام المبادرة في ما سكت عنه النص، يتوافقون

ويختلفون على فهم نفس النص، أو الإضافة التي حدثت للنصوص، وما قيل عنهم في ذلك معروف.

والمهم بالنسبة لنا أن نشير إلى أن هذه الاجتهادات لم تكن لتصدر عنهم لولا أسلوب الفهم والاستدلال، لكنهم لم يعملوا على الكلام (بالطريقة) أو عن طريق تقييد أصول الاجتهاد، بل كان لديهم وعي استنتاجي عالٍ، ظهرت فيه الخصائص المنهجية التي استخدموها عملياً من خلال فهم الحجّة والحاجة والتفقه والجدل. ومن يتابع أقوال الفقهاء واجتهادهم سيظهر له بسهولة أنّهم اعتمدوا نهجاً عاماً في التصرف بالنصوص وهو موضوع اتفاق بينهم؛ لأنهم تعلموا ذلك منذ أن رافقوا المعصوم.

تلك بعض خصائص البدايات، إذ لا يخلو الاجتهاد من أساليب الاستدلال والفتوى، دون تفصيل كلمات في (الأصول) يمكن وصفها بالعلم بالمعنى الاصطلاحي.

٢- الاستدلال العقائدي

وأما العقيدة التي هي أساس العمل، فقد ترسخت في قلوبهم بيقين لا شك فيه، ولم يكن لديهم كلام يفوق إدراك ما في القرآن والسنة. ويقينهم في اعتقادهم هو ما يدفعهم للسعي إلى الإنصاف عند التفكير في أحكام العمل، فكان نهجهم في الاعتقاد يعتمد على الإتيان ويرفض الابتكار.

ظهرت في عهد ما بعد النص أسئلة في مسائل العقيدة، غير أنّها كانت على نوعين:

النوع الأول: أسئلة عن الإتيان؛ من أجل الوصول إلى أعلى مستويات

اليقين، وطلب الإرشاد، ودفع بعض الشبهات والأفكار المربكة والمريية حول بعض الدقائق والتفاصيل، تشبه ما كان المعاصرون للمعصوم يسألونه^(١).

النوع الثاني: أسئلة مشكّكة؛ طرحها أصحابها على سبيل الجدل في الدين، يتبعون فيها المتشابهات، ويحدثون بها مسائل سكت عنها النص^(٢).

والحاصل أن الفقهاء كانوا على وعي تام بالترابط الوثيق بين العقيدة والعمل، وأتّم كانوا يجتهدون في أحكام النوازل الحادثة ويستدلون، فيتفقون ويختلفون.

عصر التكامل الفكري

يكاد يكون هذا العصر امتداداً لعصر النص في خصائصه العامة، وأهمّها استمرار الاجتهاد، استناداً إلى قواعد تدخل في تفاصيل النظر الفقهي كجزء من علم مستقل. إلا أن هذه الحقبة كانت مستقلة عن الخصائص التي كانت قبل تطوّر الحركة العلمية وتوسّع الفقه. بدأ في هذا الوقت تدوين الفقه، وتوضّحت قواعد الاجتهاد وطرق الاستدلال، وازداد الخلاف بين الفقهاء، وتنوّعت الأقوال والمسائل، وأصبح الفقهاء أكثر ضرورة من ذي قبل لإظهار حججهم والدفاع عن اجتهاداتهم.

مما لا شكّ فيه أن العديد من قواعد الاستدلال التي ركّز عليها علم الفقه

(١) راجع: الحر العاملي، محمّد بن الحسن، وسائل الشيعة، باب استحباب ملازمة الصفات الحميدة، ج ١٥، ص ١٨٦، الحديث ١١. وأيضاً: باب جملة مما يثبت به الكفر والارتداد، ج ٢٨، ص ٣٥٤، الحديث ٤٩.

(٢) المصدر السابق، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث من الشيعة فيما رووه عن الأئمة عليهم السلام من أحكام الشريعة لا فيما يقولونه برأيهم، ج ٢٧، ص ١٤٥، الحديث ٢٦.

وحصرها في قواعد محددة كانت موجودة في خطابهم الفقهي، لكنها أرسلت دون تدوين مقيد.

فقد كان للشيخ المفيد والسيد المرتضى منحى أصولي واضح في خطوطه الكبرى، كانت لهما ضوابط عامّة، يحرصان على التقيد بها في اجتهاداتهما، وقد كانا يفكران تفكيراً فقهياً يقوم على التحري في مآلات الأفعال^(١).

نستنتج مما سبق أن عوامل التدوين العلمية في الأصول بدأت تنضج وتتراكم، حيث حصدت ثمار الكلام في المنهج، وأصبح من الممكن الارتقاء بالفكر الفقهي إلى مرحلة أعمق في دراسة قواعد الاستدلال التي حققها علماء العلم من بعدهم.

أما بالنسبة لتأسيس علم الكلام في هذه المرحلة، فثمة شواهد على اشتداد الجدل في أروقة مجالس المناظرات خلال هذه الفترة، عُرفوا بأهل الكلام (أي الحديث عن أصول الدين)، ووصفهم بعض الفقهاء بأنهم أصحاب الهوى والبدع^(٢). وعلى الرغم من ذلك، لم يتم تنظيم مقالات هؤلاء الأشخاص ومناقشاتهم في شكل واحد متناسك، ولم يتم كتابتها في مدونات صناعية لهذا الغرض، بحيث يمكن اعتبارها علمياً أو فناً معيناً يتميز بقضايا المنظمة وفق

(١) انظر: أبو رغيّف، عار، الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه)، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢) نكتفي بما قاله ابن عبد البر: «أجمع أهل الفقه والآثار من جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيف، ولا يعدّون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان، والميز، والفهم».

- القرطبي، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٩٥ - ٩٦.

منهجية متكاملة وقواعد، بل كانت مبادرات فردية للمناظرين الأذكياء، وهذه الآراء الناشئة موضوع نقاش في بعض المجالس العلمية.

وما كتب من رسائل في تلك الحقبة، وإن كان وسيلة للحوار العلمي في ذلك الوقت، لا يمكن أن يؤخذ على أنه تدوين كامل يثبت عليه اسم «العلم»، بالمعنى الذي صارت عليه العلوم المتخصصة بعد ذلك.

ما يمكننا استنتاجه من هذا هو أن علم الكلام لم يكن مكتملاً في هذه المرحلة المبكرة، بل ظهرت مواد الأولى ومقدماته الأساسية، مما مهد الطريق لتصنيفه التخصصي كفن جيد التنظيم؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن القول: أن «علم الكلام» ولد قبل «علم أصول الفقه» من حيث التدوين والتصنيف، فالفقهاء الذين بادروا للتأليف في علم الأصول، ليسوا معاصرين لعلم متكامل يُدعى «علم الكلام»، بل نظروا إلى مقدماته وفحصوا الظروف، مما أدى إلى ظهوره.

الاستنتاج هو أننا في هذه المرحلة نلاحظ مصادفة مقدمات علم أصول الفقه وعلم الكلام، إلا أن هذه المصادفة لا تعني بالضرورة أن الكلاميات أثرت في التفكير الفقهي، وأن هذا التأثير سيستمر في الظهور في علم أصول الفقه، وهذا يدفعنا إلى معرفة مواقف الفقهاء من الجدل الكلامي حول مسائل الإيمان.

أول ما نلاحظه أن ولادة الجدل في العقيدة كانت ولادة مشبوهة عند معظم الفقهاء، أما الاستدلال الفقهي فهو مقبول، وقد قُدّم رجاله أئمة يُقتدى بهم؛ يدل على ذلك عمق الخلاف بين علماء الكلام والفقهاء الأوائل،

الذي تسبب في استبعاد الكلاميات من مجال التفكير الفقهي.

يظهر مما سبق أنه عند النظر في مواقف الفقهاء الأوائل من الكلاميات التي مهدت الطريق لتأسيس علم الكلام، فينبغي التأكيد أن الإيمان والعقيدة هي ما يؤمن به قلب الفقيه، ويرافقه في العمل بالشرعية، وعند كل كلمة في الفقه؛ أمّا الكلام في العقيدة فهو على ضربين:

أحدهما: كلام أصحاب المقالات الحادثة، فهذا مرفوض في نظر بعض الفقهاء منهجاً ومضموناً.

ثانيهما: كلام الفقهاء أنفسهم في ذلك.

بناءً على ذلك؛ يمكن القول إن الفقهاء الأوائل - وإن لم يتدخلوا في الكلام - وضعوا الأسس التي سببني عليها الفقهاء من بعدهم، بناء علم للكلام يتحرى الحق الذي يروونه، في مقابل الكلام الذي ينكرونه ويحكمون بطلانه.

تلخص النتائج المهمة لهذا البحث في النقاط التالية:

١- لم يولد علم أصول الفقه من فراغ، فمقدّماته الأساسية الأولى بدأت في زمن النبي ﷺ وفي عهد الأئمة عليهم السلام من بعده، ثم تراكت عوامل ظهورها مع ظهور كبار الفقهاء.

٢- لم يؤسس علم الكلام كعلم مستقل وفنٍ محدد ومتكامل قبل ظهور علم أصول الفقه، بل تزامنت مقدّماته الأولى ومقالاته الأساسية مع المقدمات التي مهدت الطريق لتأسيس علم أصول الفقه.

- ٣- كانت مقدّمات نشأة الكلام موضع شكّ عند بعض الفقهاء؛ لأنّها كانت مخالفة لمنهج السلف، ولأنّها كانت مرتبطة بمصالح سياسية متباينة.
- ٤- كانت مقدّمات النشأة في أصول علم الفقه، المتمثلة في تطوّر حركة الاستدلال الفقهي مقبولة، مع كل الاختلافات النابعة من جوهر الاجتهاد الشرعي.
- ٥- كان لدى الفقهاء برنامج كلامي، يمكن اعتباره مقدّمة لتأسيس علم الكلام.
- ٦- وبناءً على كل هذا؛ يمكن إنكار تأثير الكلام في ذلك الوقت على التفكير الفقهي، الذي مهدّ لظهور علم أصول الفقه.

البحث الثاني: وجوه العلاقة بين علمي الكلام والأصول

ما ورد في البحث السابق يثبت بشكلٍ تجريدي العلاقة التاريخية بين علمي الكلام والأصول، بلا تفسير لمبادئها ولا ضبط لوجوهها. هذا ما نعتبره ضرورياً، لكنّه غير كافٍ من ناحية؛ لكونه الأرضية لما نريد توضيحه من خصائص ومحددات العلاقة التاريخية، إذ لولا الالتقاء التاريخي لما أمكن الحديث عن ما يجمع وما يفرّق بينهما. لكنّ الأمر لا يتعلّق فقط بإثبات التقارب، بل يجب أن تكون الصورة واضحة في بيان جوانب العلاقة كما هي بين الأصوليين أنفسهم، أو كما يفهم من أقوالهم ومن كلام المتكلّمين.

بما أنّ هذا البحث مخصص للبحث في مبادئ العلاقة بين العلمين، فمن المفيد تمهيد الأرضية من خلال الإشارة إلى ما نعيه بالعلاقة، ثم ما نعيه بالمبادئ.

١- العلاقة:

ما يهمننا بشأن المعنى اللغوي والمنطقي الآتي، هو أنّه يثبت وجود أمرين

مختلفين بينها علاقة مرتبطة بأحد الأسباب، مثل السببية أو الشرطية.

تطلق (العلاقة) في اصطلاح المنطقيين على ما بسببه يستصحب شيء شيئاً آخر، واستصحبه أي دعاه إلى الصحبة، والمعنى أنّ العلاقة شيء بسببه يطلب الشيء الأول أن يكون الشيء الثاني مصاحباً له^(١).

أما بالنظر الفلسفي فالعلاقة مفهوم عام يُقصد به «كل ارتباط بين موضوعين أو أكثر من موضوعات الفكر، بحيث يدرك العقل علاقة أحدهما بالآخر بفعل واحد لا ينقسم، كعلاقة التشابه، أو التباين، أو المعية، أو التعاقب، أو العلية، أو الغائية، أو التضاييف»^(٢).

ما يهمننا في هذا المفهوم العام، بجانب إثبات وجود شيئين مختلفين أو أكثر، هو أنّ العلاقة فيه لا تقتصر على الاشتراك أو التشابه، بل تتضمن التباين أيضاً، مما يعني أنّ العقل عندما يربط بين أشياء متناقضة، فإنّ هذا الاختلاف يعتبر علاقة، ولكنه علاقة سلبية تشير إلى الانفصال والتمايز. إلا أنّ التمايز والتفارق الثابت بالمقارنة ينص على أنّه لا يلزم أن يكون من جميع النواحي؛ لأنّه بهذا المعنى ينكر إمكانيات التواصل ويعمق الاختلافات.

وبهذا يتضح أنّ البحث عن العلاقة بين معلومين يتطلّب نفي أمرين بدليلين:

- ١- سلب الاشتراك من جميع الجوانب بإثبات التمايز في بعض الجوانب.
- ٢- سلب التمايز من جميع الجوانب بإثبات الاشتراك في بعض الجوانب.

(١) التهانوي، محمد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٠١٢-١٠١٣.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، التعريفات، ص ٨٩.

(٢) صليبياء، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٩٤.

يستدعي ذلك أن مبادئ العلاقة بين علمي الكلام والأصول تفترض الالتزام بأمور:

الأول: أئمةا متمايزان.

الثاني: عدم التمايز بينهما من كل وجه.

الثالث: أئمةا مشتركان.

الرابع: عدم الاشتراك بينهما من كل وجه.

فالمقصود من الكلام عن العلاقة بين العلمين، هو: توضيح وجوه التمايز والاشتراك بينهما.

٢- المبادئ:

(المبدأ) اسم ظرف من البدء، وجمعه مبادئ، ومبدأ الشيء أوله، ومادته التي يتكوّن منها، فالنواة مبدأ النخل، والحروف مبادئ الكلمات^(١).

ومبادئ العلم عند المنطقيين هي الأشياء التي يبني ذلك العلم عليها^(٢). وما يهمننا بالدقة إنّما هو المبادئ بالمعنى الأعمّ، ويراد بها «ما يبدأ به قبل الشروع في مقاصد العلم، كما يذكر في أوائل الكتب قبل الشروع في العلم لارتباطه به في الجملة»^(٣).

(١) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٢٠.

(٢) الرّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ص ١٣٦.

(٣) التهانوي، محمد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ١٠.

دأب كثير من العلماء بمن فيهم المتكلمون والأصوليون أن يجعلوا بدايات كتبهم في تعريف العلم الذي يهتمون به، وموضوعه، وفائدته، ومرتبته بين العلوم، واستمداده، وتسميته. كما يتكلمون عن مقدّمات عقلية أو منطقية مناسبة للعلم، وغير ذلك مما يسميه قدماء الحكماء بالرؤوس الثمانية^(١). لم يكن الجميع مصمماً على ذكر هذه المبادئ أو كل الرؤوس، وقد اختلفوا في عددها، وقليل منهم أغفل التعريف والموضوع والمنفعة. سميت هذه الأمور «مبادئ» إمّا لأنّ الكتب تبدأ بها، أو لأنّ فهم مقاصد العلم يتوقّف على معرفتها، كما أكّد الرّهوني «فإنّ توقّف تصويره [أي العلم] عليه فهو الحدّ، وإنّ توقّف باعتبار الشروع فهو الفائدة، وإنّ توقّف البحث عن مسائله عليه فهو الاستمداد»^(٢).

أختلف في هذه المبادئ على أنّها من أجزاء العلم، أم ليست من أجزائه، وهناك من توسّط فذهب إلى أنّها وإن لم تكن من أجزائه، فقد تُعتبر كذلك تغليياً^(٣). نستنتج أنّ هذه المبادئ، سواء كانت جزءاً من العلم أو خارجه عنه،

(١) وهي: ١- الغرض من العلم. ٢- المنفعة. ٣- السمة (عنوان العلم ووجه تسميته). ٤- المؤلّف.

٥- نوع العلم هل هو من اليقينيّات أو الظنيّات، أو الشرعيّات أو غيرها. ٦- مرتبة العلم بين بقية العلوم. ٧- أجزاء العلم وأبوابه. ٨- الأنحاء التعليميّة.

- القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ١، ص ٨٥-٨٩.

(٢) الرّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ص ١٣٧-١٣٨.

(٣) المصدر السابق، ج ١ ص ١٣٧.

- التهانوي، محمّد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ١٠.

تعتبر خطاباً عاماً متعلّقاً به، تعطي صورة شاملة عن محتواه ومنهجيته وغرضه، وبعض الأشياء الأخرى التي قد نفيد الطالب أو الباحث «على وجه البصيرة، أو على وجه كمال البصيرة»^(١).

ينصّب هذا البحث على مقارنة المبادئ التي غالباً ما يتمّ ذكرها في مقدّمات الكتب الكلامية والأصولية؛ لأنّ هذه المقارنة تُمكن الحصول على صورة أولى لجوانب العلاقة بين العلمين، وهي صورة نظرية عامّة يقوم عليها الجانب العملي أو التطبيقي للبحث، حيث تظهر العلاقة على مستوى التطبيق في الممارسة الأصولية. والملاحظ أنّ «الاستمداد» يُعدّ من المبادئ لعلم أصول الفقه، ومن المسائل لعلم الكلام^(٢)، فالمقارنة بين العلمين من جهته ليست مقارنة بين مبدأين، بل بين أمرين تختلف نسبة كلّ منهما إلى علمه عن نسبة الآخر، ويُعدّ ذلك من أبرز وجوه العلاقة بين العلمين، وعليه مدار البحث في قضاياها الجوهرية.

البحث الثالث: العلاقة المنهجية بين علمي الكلام والأصول

(المنهج) لغةً هو الطريق الواضح^(٣)، واصطلاحاً هو «جملة الطرق والأساليب التي يتوصّل بها إلى نتائج معيّنة»^(٤)، فهو مسلك يتوسّل به إلى

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٠.

(٢) الزّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ص ١٣٧.

(٣) ابن منظور، جمال الدين محمّد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، ج ٦، ص ٤٥٥.

(٤) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٨٦.

الإثبات والنقض، أي إلى إثبات مذهب المستدل من ناحية، ورد مذهب المخالف إن وجد.

كل علم يتطلب بالضرورة منهجاً متبعاً لإثبات متطلباته، لكن تختلف البرامج والمناهج العلمية باختلاف مواضيعها، والاختلاف في مناهج المواد المختلفة يعني أنّ الموضوع يفرض نفسه أثناء النظر، فيتمّ تأطير المنهج في خصوصياته التي لا يشاركه فيها غيره بالأصالة، وإن شاركه فيها بالعرض، فليس الباحث في الهندسة كالباحث في الطب، ولا الباحث في الفقه كالباحث في اللغة.

ما نستخلصه من هذا بشأن اهتمامنا، هو أنّ علم الكلام وعلم أصول الفقه، لا ينفكان كغيرهما من العلوم الأخرى، عن استحضار والتوسل بطريقة ومنهج لتحقيق المطلوب.

ونظراً لاختلافهما في الموضوع، فإنّ هذا يتطلب اختلافهما في المنهج المتبع؛ ولذا، وبسبب انتهائهما المشترك إلى فئة العلوم الدينية، فليس من المحتمل أن لا يشتركا في مجموعة من الخصائص المنهجية.

١. التمايز في المنهج:

يختلف النظر الكلامي العقائدي عن النظر الفقهي والأحكام العملية، الأول ينحصر في القطعيات، أما الثاني فيكتفى فيها بالظنيات، وقد عُلِمَ أنّ علم أصول الفقه يشتمل على القطعي والظني، وأنّ القول بقطعية جميع مسأله مرجوح. ثم إنّ الاجتهاد في عرف الأصوليين هو: استفراغ الوسع في

طلب الظن بشيءٍ من الأحكام الشرعية^(١). أمّا الاعتقادات فلا عبرة بالظنّ فيها، ولا بدّ أن تكون أدلتها قطعية؛ لذلك عرّف علم الكلام بأنّه: العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية^(٢).

من بين جوانب الاختلاف المنهجي - أيضًا - حقيقة، أنّ المتكلّمين يعتمدون على الأدلّة المنطقية أكثر من اعتمادهم على أدلّة النقل؛ وذلك لأنّهم يعتقدون أنّ النقل الخالص لا يفيد اليقين^(٣)، وهو مذهب المعتزلة وغالبية الأشاعرة^(٤)، يعتمد ذلك على العلم بالوضع وإدراك معنى الإرادة. علاوة على ذلك، فإنّ التقسيم عن طريق البراهين البحتة النقلية، يعتمد على معرفة المعارض العقلي؛ لأنّ تقديم الدليل النقلية على العقلي يُعتبر إلغاءً للأصل من قِبَل الفرع^(٥)؛ الوجه في ذلك عندهم، هو أنّ الأدلّة الكلاميّة هي عقلية قطعية، تؤيّدُها الأدلّة النقلية.

(١) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، ج ١، ص ٢٨٧.

- الحكيم، الطباطبائي محمّد سعيد، الكافي في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٧١.

- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٢٨١.

(٢) شريعتمدار، الأسترآبادي محمّد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج ١، ص ٦٥-٦٧.

- الفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، ج ١، ص ١٦٥.

(٣) الرّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ص ١٦٦.

(٤) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإبيجي، ج ١، ص ٢٠٥.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠٦-٢٠٧.

- الإبيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص ٤٠.

من ناحية أخرى، نجد أن الأصوليين لا يستخدمون أدلة عقلية بحثة في معرفتهم؛ نظرًا لأن أدلتهم سمعية في الغالب، وإذا تم استخدام الدليل العقلي، فيتم استخدامه كمركب في الدليل السمعي.

أما المتكلم، فيبدأ عقلياً وينتهي بالنقل، والأصولي يبدأ من حيث توقّف المتكلم، ويهتم بشكل مباشر بالإثبات والدليل النقلي من خلال النص، أو مفهومه، أو بمعقول معناه ومستنبطه^(١). يظهر هذا الاختلاف بين العلمين بوضوح في الكتابات الأصولية المبكرة، قبل إدخال الكلاميات في علم أصول الفقه.

٢. الاشتراك في المنهج:

من أهمّ التفسيرات على حرص المتكلمين على التمسك بالاستدلالات العقلية البحثة، هو جدالهم مع غير المسلمين، فلا يثري خطاب غير المسلم بالنقل، بل بإثبات الحجّة العقلية. لكن هذا لا يعني أن المتكلمين لم يشتغلوا بالمنقول، حيث اختلفوا في القضايا المنقولة المتعلقة بتفسير الإيمان والصفات وما شابه، كما اختلفوا في قضايا أساسية، مثل حجّة أخبار الأحاد، والإجماع. علاوة على ذلك، فإنّ بحثهم في ما هو موجود في شريعة الإسلام - كما يقول الإيجي^(٢) - يشير بشكلٍ بديهي إلى أنّهم لا يستطيعون الاستغناء عن استغلال أدلة النقل، وهذا هو حجر رصف لمشاركتهم مع الأصوليين في منهجية استثمار هذه الأدلة.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٦.

(٢) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص ٧.

و حين اقتحم المتكلمون ميدان أصول الفقه، لم يكتفوا بتقديم مشاكلهم الكلامية هناك، بل قدّموا منهجهم وأساليبهم في الاستدلال، وهكذا تم إنشاء طريقة أصولية جديدة على عكس أسلوب الفقهاء القدماء، تسمى «طريقة المتكلمين».

تجدّرت مظاهر الاشتراك بين العلمين - غالباً - في ابتعاد أصحاب هذه الطريقة عن فروع الفقه، ونادراً ما يذكرونها من جهة التمثيل. وعندما ظهر أسلوب الجمع بين أسلوب المتكلمين وأسلوب الفقهاء، لم تختف الخصائص المنهجية المشتركة بين العلمين.

ليست الغاية متابعة تفاصيل العلاقة المنهجية بين العلمين، فالمهم بالنسبة لنا هو إثبات ذلك، وسيظهر هذا في قسم التطبيق عند تتبّع المبادئ والتركبة الكلامية في دراسات علم أصول الفقه؛ لأن أدلة هذه المباحث تظهر العديد من أوجه التشابه المنهجي، ومن الواضح أنّ إدخال المسائل الكلامية في علم أصول الفقه، يقضي إدخال المنهج الكلامي في ذلك لعلم.

الفصل الثاني

دائرة العلاقة بين علمي الكلام والأصول

المبحث الأول: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الحقيقة

حقيقة الشيء هي ماهيته، أي (ما به الشيء هو هو)^(١)، تُتصوّر عن طريق (الحدّ)^(٢). وبما أنّ غرضنا بيان وجوه الاشتراك والتمايز بين العلمين من جهة حقيقتهما، فإنّ الحدّ يحقّق هذا الغرض؛ لأنّه لم يجعل لبيان حقيقة الشيء فقط، بل لبيان ما يميّزه عن غيره أيضاً.

حدّ الحدّ بأنه (اللفظ الجامع المانع)^(٣) فهو يشتمل على أمرين: (الجمع) وهو

(١) المدرسي، الزيدي عباس، نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول، ج ٢، ص ٧٦.
- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، التعريفات، ص ٥٤ و ١١٠ (وقد عرّف الحقيقة والماهية في الموضوعين بنفس التعريف المذكور).

(٢) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، ص ١١.
- المازري، أبو عبد الله محمّد بن علي، إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص ١٩٤. حيث يقول: «والحدود إنما تنصرف إلى الحقائق».

(٣) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، ص ٢٣.

لذات المحدود، و(المنع) التفاتاً إلى خارجه من منطلق الذات قصد تحقيق التمايز. والتمييز إنّما يحتاج إليه عند وجود علاقة اشتراك بين المحدود وغيره؛ فالشيء الذي لا يشارك المحدود من أي وجه لا يلتفت إليه في الحدّ، وإنّما يلتفت إلى المشارك من وجهٍ أو أكثر قصد ضبط الفوارق بدقّة؛ لذلك عُرّف الحدّ بأنّه «قول يشتمل على ما به الاشتراك، وما به الامتياز»^(١).

يشير بيان معنى الحدّ هذا إلى إمكانية تحديد الجوانب المشتركة والتمايزة بين العلمين عبر حديهما. من الجدير بالذكر أنّ علمي الكلام والأصول حدّاً بعدة قيود، كانت موضوع مناقشات طويلة لا نريد التحقيق فيها؛ لأنّها تفاصيل تأخذنا بعيداً عن هدف متابعة جوانب العلاقة بين العلمين؛ لذا نقتصر على الحدّ المشهور فقط، نستخدمه كأساسٍ لدراسة جوانب الاشتراك والتمايز.

١- حدّ علم الكلام:

عَرّف الإيجي^(٢) علم الكلام بأنّه «علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشّبّه»^(٣).

(١) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، التعريفات، ص ٥١.
 (٢) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (نسبة إلى بلدة من نواحي شيراز) يلقب بعضد الدين القاضي الحنفي، له عدّة تصانيف في مختلف العلوم الإسلامية، مثل: «المواقف» في علم الكلام، و«شرح مختصر المنتهى» لابن الحاجب في أصول الفقه.
 - البغدادي، إسمايل باشا، هدية العارفين، أساء المؤلفين والمصنّفين من كشف الظنون، ج ٥، ص ٥٢٧.

(٣) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص ٧.

نستخلص من هذا التعريف المواصفات الآتية لعلم الكلام:

١- هو علم مهاري؛ لأنه القادر على إثبات العقائد الدينية بالأدلة؛ لذلك فإن العلم بالعقائد دون التمهّر في طرق إثباتها لا يُسمّى علم كلام إلا على جهة المجاز، وإن أمكن تسميته بعلم التوحيد^(١).

٢- هو علم منهجي؛ لأنه يستدعي الدليل إبراماً ونقضاً، أي أنه يشتغل بالدليل الحجّة، كما يعمل بالدليل السلبي الذي يدفع شبه الخصوم.

٣- هو علم شرعي ديني؛ ولا ريبّ أنه الدين الإسلامي المنقول عن الرسول ﷺ.

٤- هو علم عقائدي؛ لا يشتغل بإثبات كل الحقائق الدينية، بل يهتمّ بتأسيس حقائق الإيوان، التي يُقصد منها نفس المُعتقد وليس العمل. المواصفات المتقدمة توضح ما يشترك به علم الكلام مع غيره من العلوم، وما يتميّز به عنها، وتبيّن وجوه بعض الترابط بينه وبين علم أصول الفقه.

٢- حدّ علم أصول الفقه:

عُرّف بأنّه «العلم الذي يتوصّل به إلى استنباط الأحكام الشرعية عن أدلّتها التفصيلية»^(٢).

(١) ساجقلي زاده، محمّد بن أبي بكر المرعشي، ترتيب العلوم، ص ١٤٥.

(٢) أنظر: الدرر بندي، آقا بن عابد، خزائن الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٨.

- المشكيني، الأردبيلي علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص ١٨٠.

- ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول

والجدل، ص ٣.

- نستخلص من هذا التعريف المواصفات الآتية لعلم أصول الفقه:
- ١- هو علم مهارة؛ لأن إتقان القواعد الأصولية من شأنه أن يُكسب القدرة على استخلاص الأحكام من أدلتها التفصيلية. وإذا لم يكن العالم بالأصول مجتهداً، فلا أقل من أن تتكون له مهارة التفكير في التطبيق الاستدلالي.
 - ٢- هو علمٌ منهجي؛ يهتم بكيفية دلالة الأدلة على مدلولاتها، وهي الأحكام والقرارات.
 - ٣- هو علمٌ شرعي ديني؛ يسمى بداهة إلى دائرة العلوم المنسوبة إلى الدين الإسلامي.
 - ٤- هو علمٌ تشريعي؛ يختص بوجوه دلالة الأدلة على التشريعات العملية، ولا يبحث في أدلة الدين كله.

٣. وجوه الاشتراك والتمايز

يتضح مما سبق أن العلمين يشتركان بالصفة المهارية والطابع المنهجي لاهتمامهما بالأدلة، والطابع الديني لانتائهما إلى العلوم الإسلامية. لكنهما يختلفان في المجال الديني الخاص بكل منهما، فيعنى علم الكلام بالمعتقدات التي لا يراد لها العمل، وعلم أصول الفقه معني بالدليل المتقوم بالعمل، وهذا هو التمايز من حيث الموضوع. ولعله من جهة الثمرة أيضاً؛ لأن علم الكلام ثمرته العقائد، بينما علم أصول الفقه ثمرته الأحكام العملية. ومع ذلك، فإن التمايز بين العلمين في هذا الصدد لا ينتهي عند هذه النقطة؛ لأنها تختلف أيضاً في الطريقة التي يُعامل بها كل منهما ثماره.

يستخدم المتكلم الأدلة لإثبات المعتقدات التي يذكرها في معرفته، ويهتم بتفصيل المباحث وفقاً لتلك الغاية، ويجمع بين الأدلة والمدلولات؛ لأنه لا يشرح فقط طرق استثمار الأدلة، بل يستثمر الدليل للحصول على ثمرة الإيمان والمعتقد.

أما الأصولي فهو يعمل بشكلٍ رئيسي من خلال شرح دلالات الإثبات

للأحكام، لكنّه لا يستثمر الأحكام في حالة عمله في معرفة الأصول، فهو مهتمٌ بالدليل دون المدلول، أي أنّه يوضّح طرق الاستدلال بشكلٍ عام، ولا يستثمر في الأحكام ليتّم استنتاجها، بل يترك ذلك للفقهاء الذي يشتغل بالأدلة التفصيلية. يوضّح لنا هذا الاختلاف أنّ علم أصول الفقه تغلب فيه الجودة المنهجية على جودة المحتوى الموضوعية؛ لأنّه لا يهتمّ بآثار القرارات الحكمية العملية. وإذا ورد ذكر بعض الأحكام فيه - خاصةً بين مؤلّفي الطريقة الكلامية - فلا يتمّ ذكرها إلّا للتمثيل، وبالتالي يمكننا القول: أنّه علم منهجيّ بحت. أمّا علم الكلام، فهو لم يتمخّص للمنهج الاستدلالي، ولا يصحّ وصفه بأنّه علم منهجيّ خالص، بل هو علمٌ يجمع بين المنهج والمضمون؛ لأنّ فيه من الاستدلال بقدر ما فيه من العقائد المستدلّ عليها.

البحث الثاني: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الموضوع

موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية^(١)، والمقصود بالعوارض الأحوال الخارجية التي تُحمّل على الموضوع. أما الذاتية فيُقصد بها

(١) انظر: الآخوند، الخراساني محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول، ج ١، ص ٧.

- الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، ج ١، ص ٣.

- الهاشمي، الشاهرودي محمود، بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٣٧.

- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام)، ج ١،

ص ١٨.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، ص ٢٢٩.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإبيحي، ج ١، ص ٣٤.

أن منشأ تلك العوارض المحمولة^(١) هو ذات الموضوع^(٢).

ولأجل أن الموضوع هو العوارض أو الأحوال التي يُحكم بها على ذات المعلوم، اعتبره العلماء أكثر المقاييس دلالة على استقلاليتها وتمييزه؛ لذلك أكدوا أن العلوم إنما تتمايز بموضوعاتها^(٣).

التمايز بين موضوعات العلم لا ينبغي أن يُحمل على إطلاقه، مما يمنع إمكانية الاشتراك بينهما؛ نظرًا لأن التمايز له مستويات متفاوتة، بعضها أقوى من البعض الآخر، فيمكن أن يعتمد كلياً على تباين جميع الجوانب، ويمكن أن يكون جزئياً حيث يظهر التباين من جانب إلى آخر؛ على هذا الأساس ليس من المبالغة أن نجد بين موضوعي الكلام والأصول تمايزاً يمنع اشتراكهما في جوانب معينة.

١- موضوع علم الكلام:

موضوع علم الكلام هو «المعلوم من حيث ما يتعلّق به إثبات العقائد

(١) المحمول هو ما يحكم به على الموضوع، أو هو «الخبر» في مقابل الموضوع الذي هو «المخبر عنه».

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، معيار العلم في فن المنطق، ص ٨٥.

(٢) هذه العوارض منشؤها الذات.

- أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن المهام)، ابن أبي شريف، ج ١، ص ١٨.

- ابن أبي شريف، محمد بن محمد بن أبي بكر، المسامرة بشرح المسامرة، ص ١٥.

(٣) البامباني، المحمّدي غلامعلي، دروس في الكفاية، ج ١، ص ١٨.

- البهسودي، الأحمدي محمد رضا، منهاج الوصول إلى دروس في علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، ج ١، ص ٣٨.

- القنوجي، أبو الطيب صديق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ١، ص ٤٤.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٣٥.

الدينية تعلقاً قريباً أو بعيداً^(١). ويشمل المعلوم الموجود والمعدوم والحال^(٢)، فإن حُكِمَ على المعلوم بأحكام تُعدّ عقائد دينية كان تعلقه بإثباتها تعلقاً قريباً، وإن حُكِمَ عليه بما هو وسيلة لإثباتها كان تعلقه بها تعلقاً بعيداً^(٣).

فأطراف علم الكلام يحصرها النظر في ذات الله تعالى، فالنظر في العالم لا يكون من حيث أنه عالم وجسم وسماء وأرض، بل من حيث أنه صنع الله سبحانه، وكذلك النظر في النبي ﷺ لا يكون من حيث أنه إنسان وشريف وعالم ونحو ذلك، بل من حيث أنه رسول الله «فلا نظر إلا في الله، ولا مطلوب سوى الله»^(٤)، وهو ما اختاره الأرموي^(٥) مؤكداً أن موضوع الكلام ذات الله

(١) شريعتمدار، الأسترآبادي محمد جعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، ج ١، ص ٦٧-٦٩.

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص ٧.

(٢) المعلوم عند المتكلمين ما من شأنه أن يُعلم، وهو ما يقابل المجهول، فإذا كان له تحقق في الخارج فهو موجود، وإذا لم يكن له ذلك فهو المعدوم.

- التهانوي، محمد علي بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٠٦٦-١٠٦٧.

أما الحال فيُطلق على ما هو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة، كالأحوال القائمة بذاته تعالى، مثل العالمية والقادرية عند من يثبتها.

- المصدر السابق، ج ١، ص ٣٥٩.

(٣) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٣٥.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٢.

(٥) سراج الدين أبو الثناء، محمود بن أبي بكر بن حامد الأرموي الدمشقي، من الشافعية، عالم بالكلام والأصول والمنطق، من تصانيفه لباب الأربعين في أصول الدين، والتحصيل من المحصول في الأصول.

- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنفين من كشف الظنون / مطبوع مع كشف الظنون، ج ٢، ص ٤٠٦.

تعالى، إذ يبحث فيه عن صفاته الثبوتية والسلبية، وعن أفعاله في الدنيا كإحداث العالم، وفي الآخرة كحشر الأجساد^(١).

واعترض على هذا القول: بأن موضوع العلم لا يظهر فيه وجوده، وإنما أعراضه الخاصة (الذاتية)، بحيث لا يكون وجوده ذاتياً ظاهراً فيه، وإلا لزم توقّفه على نفسه. كما أنّه من الضروري اعتبار موضوع ذات الله تعالى هو موضوع علم الكلام، وأنّ دليل إثبات الخالق واضح لنفسه، ولا يحتاج إلى شرح على الإطلاق^(٢).

وبغض النظر عن هذا الاختلاف بسبب الفحص التدقيقي المنطقي، فمن الواضح أنّ علم الكلام هو موضوع المعتقدات الإسلامية، ينظر إلى المعلومات من حيث دلالتها على إثبات الله تعالى، وفيما هو ضروري له مثل القدم والوحدانية، وما يمتنع عليه مثل الحدوث والتعدّد^(٣).

٢- موضوع علم أصول الفقه :

موضوع علم أصول الفقه هو الأدلّة الشرعية من حيث إثباتها للأحكام على وجه كليّ، فيبحث عن أحوال هذه الأدلّة وعوارضها الذاتية، مثل كونها عامّة أو خاصّة، ومطلقة أو مقيدة، ومنطوقة أو مفهومة، ونحو ذلك من اختلاف مراتبها، وطرق الترجيح بينها عند التعارض، وكيفية الاستدلال بها؛

(١) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواظف للإيجي، ج١، ص٣٦.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص٣٧-٣٨.

(٣) ابن أبي شريف، محمّد بن محمّد بن أبي بكر، المسامرة بشرح المسامرة، ص١٤-١٥.

وبناءً على ذلك فإنّ مبحث الأحكام لا يُعدّ من أصول الفقه، بل من مقدّماته، أو ممّا يُذكر فيه على جهة التتميم والاستطراد^(١).

وقيل: إنّ موضوعه هو الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة^(٢)، وهذا القول ظاهر الضعف؛ لأنّه يُخرج الأدلّة والقواعد من علم أصول الفقه، ولأنّ الأحكام ثمرة الأدلّة، فهي بناءً على ذلك تابعة لها^(٣) ومبنية عليها، فكيف يُجعل التابع موضوعاً ويُقصى المتبوع الذي هو الأصل؟

أما صدر الشريعة فجمع بين الأمرين، فقال: «موضوع هذا العلم الأدلّة الشرعية والأحكام، إذ يُبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلّة الشرعية، وهي إثباتها للحكم، وعن العوارض الذاتية للأحكام وهي ثبوتها بتلك الأدلّة»^(٤). الشوكاني^(٥) رجّح ذلك حين أكّد أنّ «جميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى

(١) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، فرائد الأصول، ج ٢، ص ٩.

- الآخوند، الخراساني محمّد كاظم بن حسين، كفاية الأصول، ج ١، ص ٨.

- النائيني، محمّد حسين، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٦-٢٨.

- عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدّمات)، ص ٤٣.

(٢) أمير بادشاه، محمّد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن المهام)، ج ١، ص ١٨.

(٣) الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، أصول الفقه (الغاية والموضوع والحد)، ص ١٣.

(٤) صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود البخاري، التوضيح في حل غوامض التنقيح (متن التنقيح للمؤلّف نفسه)، ج ١، ص ٥٦.

(٥) محمّد بن علي بن محمّد بن عبد الله الشوكاني، الصنعاني، من كتبه «نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار» و«فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من التفسير».

- القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ٣، ص ٢٠١-٢٠٥.

- القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الأول، ص ٤٤٣-٤٥٠.

إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام، من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة»^(١).

بعد التأمل يتبين أن الأمرين يعتبران في الواقع بحثاً واحداً؛ لأن الأدلة التي تؤكد الحكم لا معنى لها إلا كون الحكم ثابت بالأدلة؛ وعليه يمكن اعتبار الأدلة موضوعاً لعلم الأصول، ويمكن اعتبار الحكم موضوعاً له أيضاً. لكن الاعتبار الأول أرجح؛ لأن أكثر الأصوليين يذهبون إلى أن الدليل هو موضوع أصول الفقه، ولأن الدليل أصل للحكم ومنتج له، والأصل أحق أن يكون موضوعاً^(٢).

على الرغم من أن الأصوليين قد اختلفوا في عمليات التدقيق هذه التي تهدف إلى إحكام الصناعة والصياغة لعلم الأصول، اعتماداً على ظروف وشروط صناعة المدونات، فمن غير المرجح أن تجد أصولياً لا يهتم بالأحكام وما يصاحبها، من جهة التفصيل أو الإجمال.

٣. وجوه الاشتراك والتمايز:

يتضح مما سبق أن موضوعي العلمين يتمايزان بوضوح؛ لأن علم الكلام موضوعه المشهور هو إقامة وإثبات المعتقدات - بناءً على قول - وذات المولى سبحانه على قولٍ آخر.

(١) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ٥.

(٢) الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، ج ٥، ص ٢٩-٣٦.

- عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدمات)،

وأما علم أصول الفقه فموضوعه بناءً على المشهور هو الأدلة الشرعية، أو الأدلة مع الأحكام على قولٍ آخر.

هذا التمايز لا يستبعد وجود ضروب من العلاقة بينهما من بعض الوجوه، يمكن ضبط أهمها بالمذكور أدناه:

أولاً- التساوي في الأعم: مع التباين بين علمين (موضوعاً)، يمكن اندراجهما تحت أمر ثالث أعمّ منهما، كموضوعي الهندسة والحساب، فإنّهما رغم اختلافهما داخلاً تحت (الكمّ) الذي هو أعمّ منهما، فيسميان متساويين^(١). وموضوعاً علمي الكلام والأصول متباينان كما تقدّم، لكنّهما يشتركان في موضوع أعمّ منهما ويجمعهما بالتساوي، هو الدين بمعناه العامّ.

ثانياً- الاتحاد مع اختلاف القيد: يمكن افتراض أنّ موضوع علم عين موضوع علم آخر، مع اشتراط أن يكون كلّ منهما مقيداً بقيد غير قيد الآخر، فيختلفان بالحيثية، كأجرام العالم فإنّهما من حيث الشكل موضوع علم الهئية، ومن حيث الطبيعة موضوع لعلم السماء والعالم الطبيعي^(٢).

وفي شرح موضوعي العلمين ذكرت كلمة «الإثبات» فيها، بحيث يشتركان في غرض الإثبات الذي لا يمكن إثباته إلا بالدليل. وإذا استخرجنا الدليل العقلي الخالص المتعلّق بعلم الكلام، فإنّ كلا العلمين يشتركان في الاهتمام بالإثبات السمعي (الأدلة اللفظية) كوسيلة للإثبات، لكنّ الاختلاف يظهر من حيث الحيثية

(١) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ٨.

(٢) القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ١، ص ٤٦.

أو القيد؛ لأنّ الكلام يهتمّ بالسمعيات من حيث إثبات المعتقدات الدينية، بينما يهتمّ علم أصول الفقه بها من حيث إثبات الأحكام العملية.

ثالثاً - العموم والخصوص: أخصية علم عن علمٍ آخر، يعني اشتراكهما في الأفراد التي يهتمّ بها العلم الأخصّ، فيبقى الأعم متميّزاً من حيث اهتمامه بالأفراد التي لم تدخل تحت الأخصّ.

علم الكلام هو العلم الإسلامي الأكثر عمومية؛ لأنّ غرضه يشمل المعلوم من حيث صلته بإثبات المعتقدات الدينية، فجميع العلوم الإسلامية أخصّ منه، وجزئية بالنسبة إليه، ومنها علم أصول الفقه. يقول الغزالي: «فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية؛ لأنّ المفسّر لا ينظر إلّا في الكتاب خاصّة، والمحدّث لا ينظر إلّا في طريق ثبوت الحديث خاصّة، والفقهاء لا ينظر إلّا في أحكام أفعال المكلفين خاصّة، والأصوليّ لا ينظر إلّا في أدلّة الأحكام الشرعية خاصّة، والمتكلّم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء، وهو الموجود»^(١).

المبحث الثالث: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة المنهج

إذا كان المنهاج أو المنهج في اللغة هو الطريق الواضح^(٢)، فهو في الاصطلاح المتداول «جملة الطرق والأساليب التي يتوصّل بها إلى نتائج

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٦.

(٢) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، ج ٦، ص ٤٥٥.

معينة^(١)»، أو هو مسلك في الوصول إلى المطلوب يُتوسَّل به إلى الإثبات والنقض، أي إلى إثبات مذهب المستدل من ناحية، ورد مذهب المخالف إن وجد.

وكل علم يستدعي بالضرورة منهجاً يتبع في إثبات مطلوباته، غير أن مناهج العلوم تختلف بحسب اختلاف مواضيعها، إذ الموضوع لا ينفك عن طريقة في النظر، كما أن طريقة النظر لا تنفك عن موضع نظر، بحكم أنه لا نظر دون منظور فيه أو إليه. واختلاف المناهج باختلاف المواضيع يعني أن الموضوع يفرض نفسه على مسلك النظر، ويؤطر المنهج ضمن خصوصياته التي لا يشاركه فيها غيره بالأصالة، وإن شاركه فيها بالعرض، فليس الباحث في الهندسة كالباحث في الطب، ولا الباحث في النحو كالباحث في الفقه.

ومع أن المناهج تشترك في العموميات التي تكون بها مناهج، بحيث لا يصدق عليها وصف المنهج إلا إذا كانت قواعد عامة يُتوسَّل بها إلى إثبات نتائج معينة، فهي تختلف في الخصوصيات التي تكون بها مناهج في درك موضوعات مخصوصة.

والذي نخلص إليه من ذلك في خصوص محل اهتمامنا، هو أن علمي الكلام والأصول لا ينفكان كغيرهما من العلوم عن التوسَّل بمنهج في الوصول إلى المطلوب.

وبما أنهما مختلفان من جهة الموضوع، فإن ذلك يقتضي اختلافهما في

(١) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٨٦.

المنهج؛ لكنهما بحكم تقارب موضوعيهما من جهة انتهائهما المشترك إلى صنف العلوم الدينية، فلا يبعد أن يشتركا في جملة من الخصائص المنهجية.

١- التمايز في المنهج

ليس الكلام في العقائد وأدلتها كالكلام في الأحكام العملية وأدلتها؛ لأنّ المسائل الفقهية يُكتفى فيها بالظنّ، وقد تقدّم أنّ علم أصول الفقه يشتمل على القطعي والظنيّ، وأنّ القول بقطعية جميع مسائله مرجوح. ثم إنّ الاجتهاد في عرف الأصوليين هو «استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيءٍ من الأحكام الشرعية».

أمّا الاعتقادات فلا عبرة بالظنّ فيها، ولا بدّ أن تكون أدلتها قطعية؛ لذلك عرّف علم الكلام بأنّه «العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية المكتسب من أدلتها اليقينية».

وهذا الاختلاف يستدعي بدهة وجود فوارق في مناهج تحصيل المطلوبات؛ لأنّ الذي لا يطلب سوى اليقين، ليس كالذي يمكنه الاكتفاء بالظنّ إذا لم يحصل اليقين؛ لذلك اختلف المتكلمون والأصوليون في تعريف (الدليل)، فهو في عرف المتكلمين «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم به»؛ ما يعني أنّه مخصوص عندهم بالمقطوع به، ولا يُستعمل إلّا فيما يؤدي إلى العلم، أي إلى اليقين، أمّا ما يؤدي إلى الظنّ أو إلى غلبة الظنّ فهو أمانة.

أمّا الأصوليون فالدليل عندهم يمكن أن يكون قطعياً، كما يمكن أن يكون ظنياً؛ لذلك لم يخصّوه بما يوصل إلى العلم، بل حدّوه بطريقة تجعله قابلاً للأمرين، فهو عندهم «ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب

خبري»، والمقصود بالمطلوب الخبري التصديقي لا التصوري؛ لأنّ التصوّر يُقتنص بالحدّ لا بالدليل، أمّا الخبر الذي يُطلب تصديقه فيحتاج إلى دليل، وهذا الدليل يشمل ما يفيد القطع والظنّ، فتدرج الأمانة في التعريف^(١).

وبناءً على ما تقدّم؛ لا تجدي الأدّة الظنية عند المتكلّمين، التي يعتدّ بها الأصوليون والفقهاء كأخبار الآحاد. ومن وجوه الاختلاف المنهجي أنّ المتكلّمين يعتدّون بالأدّة العقلية أكثر من اعتدادهم بالأدّة النقلية؛ وذلك لأنّهم يرون أنّ النقل الصّرف لا يفيد اليقين، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة؛ وذلك يتوقّف على العلم بالوضع والإرادة.

والعلم بالوضع - أي بوضع الألفاظ لمعانيها المخصوصة - إنّما يثبت بنقل اللغة، والنحو، والصرف، وأصول هذه العلوم وفروعها تثبت برواية الآحاد. أمّا العلم بالإرادة - أي إرادة الشارع للمعاني - فيتوقّف على عدم نقل الألفاظ عن معانيها الموضوعية بالأصالة إلى معاني أخرى، كما يتوقّف على عدم الاشتراك، والمجاز، والتخصيص، والتقديم، والتأخير؛ لأنّ الكل محتمل.

ثمّ إنّ القطع بالدليل النقلية المحض يتوقّف بعد ذلك على العلم بعدم المعارض العقلي؛ لأنّ هذا المعارض لو وجد لُقُدّم على الدليل النقلية، إذ أنّ تقديم النقل على العقل يُعدّ إبطالاً للأصل بالفرع.

وقد ضبط الرازي الأمور التي تتوقّف عليها يقينية الدليل اللفظي في

(١) الملاحظ أنّ البعض جعل هذا التعريف خاصاً بالفقهاء، وجعل التعريف الذي يحصر المطلوب في القطعي دون الظنيّ خاصاً بعرف الأصوليين. بينما جعل البعض الآخر القطع خاصاً بالمتكلّمين والظنّ خاصاً بالفقهاء، والجمع بين القطع والظنّ خاصاً بالأصوليين.

عشرة، وهذا نصّ كلامه: «الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والتخصيص بالأشخاص والأزمنة، وعدم الإضمار، والتأخير، والتقديم، والنسخ، وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه، وإذا كان المنتج ظنيًّا فما ظنك بالنتيجة»^(١).

لذلك كان الدليل النقلي المحض غير متصوّر عند المتكلّمين؛ وقد أيدوا هذا النفي بأنّ صدق المخبر - أي الرسول ﷺ - لا يثبت إلا بالعقل، حين ينظر في المعجزة الدالة على صدقه، وبناءً على ذلك انحصر الدليل عندهم في قسمين، هما: العقلي المحض، والمركّب من العقلي والنقلي.

أمّا النقلي الخالص، فهو غير متصوّر أصلاً، وهذا يدلّ على أنّ منهجهم عقلي بالأساس، وأنّ الأدلّة النقلية تابعة للأدلّة العقلية التي هي أصلها. وقد تقدّم في الكلام على شرف علمهم أنّ الوجه في ذلك عندهم هو أنّ أدلته عقلية قطعية تأيدت بالأدلّة السمعية.

وفي المقابل نجد الأصوليين ينكرون استعمال الدليل العقلي الخالص في علمهم؛ لأنّ أدلتهم سمعية بالأساس، وإذا وجد الدليل العقلي فإنّها يُستعمل مركّباً على السمعي.

فالفرق بين منهج المتكلّمين والأصوليين، أنّ معرفة الوحداية والنبوّات

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٤٥.

لا تتمّ إلاّ بأدلة العقول، أما الأحكام الشرعية فينحصر دركها في الدلالة السمعية.

فالتكلم يبدأ عقلياً، وينتهي نقلياً. أمّا الأصوليّ فيبدأ من حيث انتهى المتكلم، ويهتمّ مباشرة بالأدلة النقلية من حيث دلالتها على الأحكام بملفوظها، أو بمفهومها، أو بمعقول معناها ومستنبطه، ولا يجاوز نظره ذلك. وهذا الفرق بين المنهجين يظهر بوضوح في الكتابات الأصوليّة الأولى، قبل دخول الكلاميات في علم أصول الفقه.

ثمّ إنّ وجود طريقة أصوليّة تُعرف بطريقة الفقهاء - كما سبق بيان ذلك - يدلّ على الاختلاف المنهجي بين علم الكلام وعلم أصول الفقه خصوصاً في مراحلها الأولى حيث كانت كتب الأصول أمسّ بالفقه من الكتب التي تلتها.

٢. الاشتراك في المنهج

من أهمّ ما يُفسّر حرص المتكلمين على التمسك بالاستدلالات العقلية الخالصة مجادلتهم لغير المسلمين من أصحاب الملل الأخرى، فلا يُغني خطاب غير المسلم بالنقل إلاّ بعد إقامة الحجّة عليه بدلالة العقل. لكنّ هذا لا يعني أنّ المتكلمين لم يكونوا يشتغلون بالمنقول، فقد كانوا يختلفون في قضايا نقلية متعلّقة بالإيمان وتأويل الصفات ونحو ذلك، كما كانوا يختلفون في مسائل أصوليّة كحجّة الأخبار والإجماع. ثمّ إنّ بحثهم في الموجود على قانون الإسلام يدلّ بداهة على أنّه لا يمكنهم الاستغناء عن استئثار الأدلة النقلية، وهذا يُعدّ أرضية ممهّدة لاشتراكهم مع الأصوليين في منهج استئثار هذه الأدلة.

غير أن التمايز المنهجي بين العلمين ظلّ حاضراً طيلة القرنين الثاني والثالث الهجريين، وفي القرن الرابع تطوّرت صناعة العلوم نحو مزيد من الإتقان في التدوين وصياغة المسائل، فتطوّر علم الكلام وتكامل نسقه العلمي، وصار الفكر الكلامي في منتصف هذا القرن علماً قائماً بذاته. وازدادت الكتب الأصولية تدقيقاً للمسائل صياغةً واستدلالاً، وظهر الحرص في جميع العلوم على إتقان مناهج التدوين والاستدلال، وهو ما يُفسّر عوامل تبادل الخبرات المنهجية بين العلوم، كما يُفسّر حرص أربابها على إتقان العلوم الآلية كالمنطق، بل إنّ العلم غير الآلي قد يكون آلة لغيره بالعرض، وبصفة جزئية في بعض مسائله.

وحين اقتحم المتكلمون مجال علم أصول الفقه لم يدخلوا فيه مسائلهم الكلامية فحسب، بل أدخلوا فيه منهجهم وطرائقهم في الاستدلال، فتأسست بذلك طريقة أصولية جديدة مخالفة لطريقة الفقهاء تسمى «طريقة المتكلمين»، وترسّخت مظاهر الاشتراك بين العلمين، وصار الأصوليون من أصحاب هذه الطريقة يتعدون ما أمكن عن الفروع الفقهية، ولا يذكرونها إلا نادراً على جهة التمثيل. وحين ظهر منهج الجمع بين طريقة المتكلمين وطريقة الفقهاء، لم تُزل الخصائص المنهجية المشتركة بين العلمين، بل بقي أصحاب هذه الطريقة يوظفون منهج المتكلمين، ولو مع شيء من الاقتصاد يقتضيه الجمع والتوفيق.

ويعتبر توظيف المنطق في العلمين أبرز مظهر من مظاهر الاشتراك المنهجي بينهما. غير أن المنطق لم يدخل في علم أصول الفقه مباشرة في منتصف

القرن الرابع عند تداخله مع علم الكلام؛ لأنّ المتكلمين في هذه المرحلة لم يكونوا جميعاً يثقون في فنّ المنطق، ونذكر منهم على الخصوص الباقلاني والقاضي عبد الجبار، وهما من أبرز الذين مزجوا بين علمي الكلام والأصول، وقد كتبا مثل بعض المتكلمين واللغويين في الردّ على منطق اليونان؛ وفسّر ابن خلدون سبب رفض المتكلمين القدامى لعلم المنطق بأنّ طريقتهم كانت قائمة على أساس أنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

وبيان ذلك أنّ الذين تصدروا للإمامة في علم الكلام بعد الأشعري، وأشهرهم الباقلاني هدّبوا طرائق السابقين ووضعوا مقدّمات عقلية تتوقّف عليها الأدلّة والأنظار، وذلك مثل الجوهر الفرد^(١) والخلاء^(٢) وأنّ العرض لا يقوم بالعرض^(٣)، وأنّه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقّف عليه أدلتهم. وقد جعلت هذه القواعد تابعة للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها، فصارت بمثابة العقائد، بحيث يُعدّ القدح فيها قدحاً في العقائد لابتنائها عليها؛ ومن هنا تأسّست قاعدة (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)، وظهر سبب إنكار المتقدّمين لقواعد المنطق التي كانت في نظرهم مخالفة لتلك المقدّمات التي بنوا عليها أدلّة العقائد.

وبناءً على ذلك يمكن القول؛ بأنّ الثقة بالمنطق استقرت عند المتكلمين في

(١) المتكلمون يخصّصون اسم الجوهر بالجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، ويسمون المنقسم جسماً لا جوهرأ.

(٢) الخلاء هو الفضاء الموهوم عند المتكلمين.

(٣) العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محلّ يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحلّه ويقوم هو به.

القرن الخامس الهجري وتدعمت في القرن السادس، رغم أنه بقي له خصوم في هذين القرنين وبعدهما؛ وعندما أتقن المتكلمون المنطق وتكوّنت لهم فيه آراء مخصوصة أدخلوه في كتبهم الأصولية.

وقد صار كثير من الأصوليين بعد ذلك يكتبون مقدمات منهجية لكتبهم، فيها كلام منطقي على طرق الاستدلال ومدارك العقول، وبيان لحدّ العلم، وما يتعلّق بذلك مما يروونه مفيداً في علم الأصول، وقد كانوا يختلفون في ذلك بين مطيل ومختصر، وبين مغرق في المباحث المنطقية ومقتصد.

لكنّ توظيف المتكلمين والأصوليين للمنطق لا يعني أنهم كانوا يقلّدون اليونان في كلّ ما أثبتوه، بل كانت لهم آراء خاصّة في كثير من القضايا المنطقية؛ مراعاة منهم لسلامة عقائدهم الإيمانية وصحة مسائلهم الأصولية^(١).

ثم إنّ الأصوليين لم يشاركوا المتكلمين في كتابة المقدمات المنطقية أو شبه المنطقية فحسب، بل صاروا يوظفون مثلهم قوانين الاستدلال المنطقي فيتفقون في بعضها ويختلفون في أخرى، فقد كانوا - مثلاً - يحتاجون لإبطال أقوال الخصوم وأدلتهم ببطلان الدور^(٢) والتسلسل^(٣).

ومن وجوه الاشتراك المنهجي أنّ الأصوليين صاروا يحرصون على وضع

(١) من الذين توسّعوا في بيان خصوصيات المنطق عند المتكلمين والأصوليين الدكتور علي سامي النشار في كتابه «مناهج البحث عند مفكري الإسلام».

(٢) الدور هو: توقّف الشيء على نفسه، ويُسمّى الدور المصّرح، كما يتوقّف «أ» على «ب» وبالعكس؛ أو بمراتب ويُسمّى الدور المضمّر، كما يتوقّف «أ» على «ب» و«ب» على «ج» و«ج» على «أ».

(٣) التسلسل هو: ترتيب أمور غير متناهية.

الحدود لمصطلحاتهم، بناءً على شروط منطقية، لكنهم لم يوافقوا الحدّ الأرسطي الذي يشترط تعريف الشيء بالتوصّل إلى ماهيته؛ لأنّ الحدّ بهذا الشرط عسير المنال، وقد كان القصد من الحدّ عند المتكلمين والأصوليين هو التمييز بين المحدود وغيره.

وليس من غرضنا متابعة تفاصيل العلاقة المنهجية بين العلمين إذ المهمّ بالنسبة إلينا إنّها هو إثباتها، وسيظهر ذلك في القسم التطبيقي عند متابعة الأصول الكلامية لمباحث علم الأصول؛ لأنّ أدلة هذه المباحث فيها كثير من وجوه التشابه المنهجي؛ وبديهي أن يترتب على إدخال المسائل الكلامية في علم أصول الفقه دخول المنهج الكلامي في هذا العلم.

البحث الرابع: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الفائدة

فائدة العلم أو غايته هي ما يُطلب ذلك العلم لأجله^(١). والاشتغال بالعلم عمل مقصدي يقوم به العلماء، بناءً على غايات وفوائد معينة يجب التصديق بها دفعاً للغوية والعبث^(٢).

(١) عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدمات)، ص ٤٧-٤٨.

- القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ١، ص ٤٩.

- التهانوي، محمد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ١١٠٢-١١٠٣.

(٢) عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدمات)، ص ٤٧.

ثم إن ذلك الأثر المسمى غاية وفائدة، إذا نُظر إليه من حيث إنه مطلوب للفاعل يُسمى (غرضاً أو مقصوداً)، وإذا نُظر إليه من حيث إنه باعث للفاعل على الفعل يُسمى (علّة غائية)؛ فالغرض والعلّة الغائية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار.

وبناءً على ذلك؛ فإنّ الفائدة والغاية أعمّ من الغرض والعلّة الغائية؛ لأنّ الغاية قد تحصل دون أن تكون سبباً للإقدام على الفعل؛ والمهمّ أنّ فائدة العلم أو غايته هي ما يُطلب ذلك العلم لأجله.

المتكلّمون والأصوليون ذكروا لعلمي الكلام والأصول فوائد مهمّة تختلف من وجوه وتتفق من أخرى.

١- فائدة علم الكلام:

الإيجي ذكر لعلم الكلام فوائد خمس يمكن إرجاعها إلى أربع، وغاية نهائية كبرى يُرجى حصولها مع تحقّق تلك الفوائد^(١).

١- علم الكلام يفيد المشتغل فيه في تحصيل قوتين:

الأولى - قوة نظرية: ترتقي بالشخص من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان؛ وذلك لأنّ التقليد حالة تسليمية تقوم على التلقّي بغير دليل، في حين أنّ علم الكلام إذا اشتغل به على وجهه الصحيح يؤدي إلى بلوغ ذروة اليقين بواسطة الأدلّة القطعية.

الثانية - قوة عملية: تساعد على تصحيح النية والقصد تحقّقاً بصفة الإخلاص

(١) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ج ١، ص ٨.

المطلوبة في الأعمال، وعلى تصحيح الاعتقاد في الأحكام المتعلقة بالأفعال^(١)؛ وذلك لأن الأحكام الشرعية العملية لا يُعتدّ بها بدون اعتقاد صحيح^(٢).

٢- فائدة تتعدّى الشخص المتكلّم إلى الآخرين، الذين يمكن أن يتوجه إليهم المتكلّمون بالخطاب؛ يتحقّق ذلك بالإرشاد بحق المؤمنين، وبالإلزام بحق المعاندين.

٣- دور دفاعي يجرس عقائد المسلمين من الشبهات التي يصطنعها المخالفون، وهذه فائدة عظيمة قدّمها علم الكلام في مجال الجدل الخارجي مع المخالفين للملّة من أصحاب الديانات الأخرى.

٤- لما كان علم الكلام - كما تبيّن من موضوعه - أعمّ العلوم، وكان أعلاها رتبة، فإنّ جميع العلوم الفرعية متوقفة عليه، ومبنية على أصوله التي يقرّرها بالأدلة القطعية، فهو الذي يمدّها بالمبادئ التي تُبنى عليها مسائلها، فإنّه ما لم يثبت وجود صانع، عالم، قادر، مُكلّف، مُرسِل للرسَل، مُنزل للكتب، لم يتصوّر علم تفسير وحديث، ولا علم فقه وأصوله، فكُلّها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالأخذ فيها بدونه كيانٍ على غير أساس.

الغاية: الهدف من كل هذا هو الحصول على سعادة الدارين، حيث لا يُقصد بهذه الفوائد أن تكون في حدّ ذاتها، بل «الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهى الأغراض، وغاية الغايات»^(٣).

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٤١.

(٢) العصام، عصام الدين إبراهيم بن محمّد، شرح على شرح التفتازاني للعقائد النسفية، ص ٣١.

(٣) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٤١.

٢. فائدة علم أصول الفقه :

لأصول الفقه ميزة قريبة، وهي معرفة الأحكام الشرعية، والهدف النهائي هو السعادة الدنيوية والأخروية.

ومع ذلك؛ فإنّ هذا البيان الموجز الأساسي يتطلّب فحصاً نَبّه عليه الأصوليون؛ لأنّ الأحكام الشرعية التي هي ثمرة علم الأصول، موجودة في المدونات الأصولية كتمثيل أو تصوّر؛ لذلك ليس الأصولي هو من يستنبط تلك الأحكام، بل الفقيه المجتهد. والمهمّة الظاهرة للأصولي هي شرح كيفية الاستدلال والاستنباط منها، وهذا يعني وجود ثلاثة عناصر: الدليل في حدّ ذاته الموضوع من الشارع ابتداءً، وكيفية استخلاص واستنباط الأحكام منه وهذا ما يبيّنه الأصولي، ثم الاستنتاج الفعلي والاستنباط العملي، وهي مهمة الفقيه.

وهكذا يتّضح أنّ فائدة علم الأصول هي فائدة وسيطة تقع بين الدليل ومضامينه (مدلولاته)، أو بين الأصول والفروع؛ وبناءً على ذلك، فإنّ القول بالمأثور أنّ فائدة المعرفة من الأصول هي معرفة الأحكام، مؤشّر على فائدتها للفقيه.

أما المنفعة المرتبطة فعلاً بعمل الأصولي، فهي: معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. فالثمرة الحاصلة حصولاً مباشراً من الاشتغال بعلم الأصول ليست هي الأحكام المضمونية، وإنّما هي مهارةٌ منهجيةٌ، أي قدرة على الاستنباط بقطع النظر عن توظيفها، فإذا وُظفها الأصولي بنفسه في بعض اجتهاداته، فإنّما يوظفها بوصفه فقيهاً لا أصولياً.

على هذا الأساس يمكن القول: أنّ فائدة علم الأصول تبدأ مباشرة بتكوين مهارة الاستنتاج التي يتمّ الحصول عليها من خلال معرفة طرقها،

وإذا تمّ توظيف هذه المهارة، فإنّها ستحصل على ثمرة معرفة الحكم الفرعي، وهذه المعرفة ليست مقصودة بذاتها، بل هي مطلوبة للعمل، ومن خلال العمل يأمل العامل السعادة في الدنيا والآخرة.

٣. وجوه الاشتراك والتمايز:

العلمان يتمايزان من حيث الفائدة المباشرة المطلوبة من كلّ واحد منهما؛ علم الكلام يُنتج العلم بالعقائد الدينية، أمّا علم أصول الفقه فتحصل به القدرة الاستنباطية المنتجة العلم بالأحكام الفرعية العملية، بالوقت الذي يشتركان به من وجوه متضمنة بدورها بعض الفوارق التي لا تلغي التكامل الحاصل بينهما.

بالنظر إلى الشخص، يشترك العلمان في حقيقة أنّ كل منهما يُخرج المشتغل من التقاليد؛ لأنّ الكلام يقوده إلى يقين لا يصح بدونه الإيثار، ومعرفة الأصول تُمكن صاحبها من استخدام أدوات الاجتهاد، سواء المطلقة أو المقيدة في أمور دون غيرها. فهما يتفقان على اعتبار التقليد مستوى أدنى، لكنّ إنكار علم الكلام أكبر من إنكار علم الأصول له؛ وذلك لأنّ التقليد في العقيدة غير جائز عند الجمهور^(١) في حقّ جميع المكلفين متكلّمين وعامة، أمّا في الفروع فهو جائز للعامي بل واجب، ولا يعتبر حراماً إلا على المجتهد^(٢).

(١) راجع: الرسائل العملية لمراجع التقليد.

- العراقي، آقا ضياء الدين، الاجتهاد والتقليد، ص ٢٨٧.

- الشوكاني، محمّد بن علي بن محمّد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ٢٦٦.

(٢) العراقي، آقا ضياء الدين، الاجتهاد والتقليد، ص ٤٢٥.

- الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، ص ٣٦٨-٣٦٩.

أيضاً؛ بالنظر إلى الشخص من حيث القوة العملية، فإنّ هذين العلمين لهما مساهمة واضحة في تصحيح العمل، حتى لو قام كل منهما بتصحيحه من نقطة معيّنة. بما أنّ معرفة الكلام متجذّرة في طريقة عقائدية، فإنّ الإيمان شرط لقبوله، فمعرفة الدليل هو وسيلة لمعرفة ذلك، وكذلك يصحح علم الكلام من حيث الصدق الداخلي والإخلاص القلبي، بينما يصححه علم الأصول ظاهرياً، من خلال الأدلّة والمبادئ والضوابط، مثل الشروط والأركان، وكل ما يتعلّق بالعمل الذي تقتضيه وتطلبه الشريعة.

أما ما يتعلّق باستكمال الآخرين، فمن الواضح أنّهما يوجهان المسترشد، حتى لو كان التوجيه مختلفاً، كما يؤديان مهمّة إلزام المعاندين؛ لأنّهما علمان جدليان. ومن هذا المنطلق، فإنّ كليهما قاسماً مشتركاً في الحفاظ على مبادئ الإسلام، إذ الحفاظ على مصدر وأصول الأدلّة في علم أصول الفقه، لا يقل أهمية عن المحافظة على مبادئ العقيدة والإيمان^(١).

وأما بالنسبة لفروع الإسلام، فكلا العلمين أعم من الفقه، حتى لو كان الكلام أعمّ من الأصول. يشتق الفقه منهما المبادئ التي تساعد في إحكام الحكم؛ لأنّ الحصول على معرفة القواعد الفرعية يتوقّف على ما أثبت في العلمين، حتى لو كان التوقّف على علم الكلام اعتقادياً، وعلى علم الأصول منهجياً استنتاجياً استنباطياً؛ وهذا ما يُقرب علم أصول الفقه من الفقه أكثر.

ومما يؤكّد هذا الوجه من الاشتراك بين العلمين ما نقله ابن النجار عن

(١) عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدّمات)،

أبي البقاء العكبري^(١) «أبلغ ما يُتوصَّل به إلى إحكام الأحكام إتقان أصول الفقه، وطرف من أصول الدين»^(٢).

والمع ما يشترك فيه العلمان هو الغاية النهائية منهما، التي هي رجاء سعادة الدنيا والآخرة.

المبحث الخامس: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة المرتبة

عادةً ما يذكر كثير من المصنِّفين في مقدِّمة كتبهم شرف وفخر العلم الذي يصنِّفون فيه، وترتيبه بين العلوم. إنَّ بيان الرتبة له غرض منهجي، وهو تحديد موقعه بين العلوم، بحيث يصبح المصنِّف أو الطالب على بينةٍ من نوع العلاقة بين علمه والعلوم الأخرى؛ لأنَّ العلوم ليست منفصلةً تمامًا، بل بعضها يؤدي إلى بعضها البعض، وتبادل الفوائد بينها ممكنًا وواردًا دائمًا. وعليه؛ فإنَّ علاقة العلم بمن هو أعلى منه تختلف عن علاقته بالأدنى منه، تمامًا كما تختلف عن علاقته بمن هو متساوٍ معه؛ لأنَّ العلاقة بالعلم الأعلى هي علاقة استمداد وتوقُّف، وبالأدنى تكون إمداداً، وبالمساوي تكون تكافئاً وتبادلاً.

والتفاضل بين العلوم في الشرف مبني على مقاييس محددة، تعود إلى ثلاث جهات:

(١) عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، البغدادي الحنبلي، من مؤلفاته «المرام في نهاية الأحكام».

- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ٢، ص ٤٥٩.

(٢) ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٤٨.

١- جهة الموضوع: على معنى أنّ شرف العلم مرتبط بشرف معلومه، كما أنّ لعموم الموضوع مدخلاً واضحاً في رفعة مكانته.

٢- جهة الغاية: إذ أنّ شرف العلم مبني على شرف غايته، وشدة الحاجة إليه.

٣- جهة الدلائل: وأقوى الدلائل ما كان يقينياً؛ لأنّ الظني دون القطعي في الرتبة بلا خلاف. وهناك من لم يعتبر قطعية الحجج كافية في الدلالة على شرف العلم؛ لأنّ براهين العلم لا تكون إلّا حُججاً قطعية، فالقطعيات لا يختصّ بها علم دون آخر؛ لذلك فالأولى أن يُضاف إلى ذلك كون هذه الحجج القطعية مؤيّدة بالأدلة السمعية، ومعنى ذلك أن أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع.

١- مرتبة علم الكلام:

علم الكلام عند المتكلمين يُعتبر رئيس العلوم وأشرفها؛ لاجتماع جهات الشرف فيه^(١)، ولعلوه وعموميته عن بقية العلوم، ولتناوله أشرف المباحث والمعلومات المختصة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، وغايته كذلك هي أشرف الغايات، هي الفوز بالسعادات الدنيوية والأخروية، وشدة الحاجة إليه ظاهرة من جهة ابتناء سائر العلوم الدينية عليه. أمّا براهينه فهي قطعية يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل، فصارت غاية في الوثاقة^(٢).

(١) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٤٢.

(٢) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، ج ١، ص ٧٥.

- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص ٨.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٤٢.

كل ما قيل عن شرف علم الكلام، الذي كان مستهجنًا في الأيام الأولى، وكان له خصومه الذين انتقدوه بشدة، فليس من هدفنا الوقوف عندها^(١). إلا أن هذا العلم فرض نفسه على الثقافة الإسلامية لدرجة أنه أصبح من ثوابتها. لكن، حذر بعض المشتغلين فيه على ضرورة توظيفه بحذر، حيث أكد الغزالي أن الخوض في علم الكلام مهم في الدين، وأن ما يُجرَّر فيه يجري مجرى الأدوية التي يُعالج بها مرض القلوب، وأن الطيب إذا لم يكن حاذقًا ثاقب العقل يمكن أن يفسد المريض بدوائه أكثر مما يصلحه، فهناك طوائف من الناس لا ينبغي أن يشافهوا بالأدلة المحررة على مراسم الجدل؛ لأن ذلك ربّما يفتح عليهم أبواباً أخرى من الإشكالات^(٢).

ويتربّب على اعتبار علم الكلام العلم الأول، أنه لا يوجد علم أسمى منه يأخذ منه بعض المبادئ، بل كل العلوم تستمدّ منه مبادئها^(٣)، فحكمه بها نافذ ينطبق عليها جميعاً بلا استثناء. وترتفع نبرة الافتخار عند المتكلمين حين يؤكدون أن نفع الكلام فيما عداه، إنما هو نفع بطريق الإفاضة والإنعام من الأعلى إلى الأدنى^(٤).

(١) انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر، صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام.

- الهروي، عبد الله بن محمّد الأنصاري، ذم الكلام.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٣٥ - ٤١.

(٣) العلوي، سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري؛ مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، ص ٤١.

(٤) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإبيحي، ج ١،

٢- مرتبة علم أصول الفقه :

علم الأصول ليس أشرف علم، ولكنه أشرف العلم بعد العلم الذي يتم من خلاله الحصول على العقيدة الصحيحة؛ لأن العلم النافع بعد ذلك معرفة الأحكام الواجبة على المكلف^(١). ولما كانت معرفة هذه الأحكام متوقفة على معرفة الأدلة المتعلقة بعلم أصول الفقه، فإن هذا العلم يُعتبر أسمى علم بعد علم الكلام.

كثير من الأصوليين حرص على إثبات فضيلة «التوسط» لعلمهم، فوظفوا لهذا الغرض ثلاثة مداخل أو تصنيفات؛ فإذا صُنفت العلوم إلى عقلية ونقلية اعتبروه وسطاً بينهما؛ لأنه «يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد»^(٢).

وإذا نُظر إلى العلوم باعتبار انقسامها إلى نظري كعلم الكلام، وعملي فرعي كالفقه، كان علم الأصول من العلوم الوسيطة التي تقع بين رتبتي النظر والبحث والعمل المحض، فهو كما أكد ابن اللحام^(٣) «يُعدّ في علم

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكملة بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي)، ج ١، ص ٥.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٤.

(٣) علي بن محمد بن علي الحنبلي، أبو الحسن، علاء الدين، المعروف بابن اللحام، من مصنفاته «المختصر في أصول الفقه» على مذهب أحمد.

- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ١١١.

- الحجوري، محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج ٢، ص ٣٦٩.

الشريعة كواسطة النظام متوسطاً بين رتبتي الفروع وعلم الكلام»^(١).

أما إذا قُسمت العلوم إلى كلية كعلم الكلام، وجزئية كالفقه، فإنَّ علم الأصول يكون موقعه بين الصنفين؛ لأنَّه جزئي بالنسبة إلى علم الكلام، وكلي بالنسبة إلى الفقه، وهو ما أكدّه تاج الدين الأرموي^(٢) بقوله: «فالكلام عليه تبنى العلوم الشرعية كلها وتختتم، والفقه عنده وبه بأسرها تختتم»^(٣)، وأصول الفقه واسطة بين البداية والنهاية، ومتحصّل بين علمي الدراية والرواية»^(٤).

وعليه؛ فإنَّ علم أصول الفقه يقوم على علاقيتين: إحداهما صاعدة وأخرى نازلة. يتجه في الأولى إلى علم الكلام لاستثمار مبادئه ويحكمها في قوانينه الخاصّة. ويتجه في الثانية إلى علم الفقه الذي يليه ليُقدّم أساليب الاستدلال وقواعد الاجتهاد فيه.

٣. وجوه الاشتراك والتمايز:

اتّضح أنّ علمي الكلام والأصول يتقاربان في مرتبة الشرف؛ ومع أنّ علم الكلام أعلى رتبة، فإنَّ علم الأصول هو أقرب العلوم إليه في المنزلة، وأشبهها به بعد الفلسفة.

(١) ابن اللحام، علي بن محمّد بن علي، القواعد والفوائد الأصولية، ص ٣.

(٢) محمّد بن الحسين، القاضي تاج الدين الأرموي، الشافعي، من مؤلّفاته «الحاصل من المحصول».

- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج ٢، ص ١٢٩.

(٣) فسر محقق الكتاب ذلك بأنَّ تختّم الأولى معناها تنتهي، وتختّم الثانية معناها تطبع، والعكس محتمل أيضاً.

(٤) الأرموي، تاج الدين أبو عبد الله محمّد بن الحسين، الحاصل من المحصول، ج ١، ص ٢٢٤ -

وإذا قارناهما بالشرف وجدناهما كليّين تأصيليّين؛ لأنّ نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة، كما أكّد الشاطبي^(١) «كنسبة أصول الدين، وإن تفاوتت في المرتبة، فقد استوتت في أنّها كليات معتبرة في كل ملة»^(٢). وهذا التفاوت في الرتبة مع التساوي في جهة الكلية، يفهم منه أنّ أصول الفقه ملحق بأصول الدين^(٣)، وأنّه وإن كان كلياً بالنسبة إلى الفقه، فهو حسب الأرموي «كفرع من فروع الكلام، فعليه مداره ومنه اقتباسه»^(٤).

أحد وجوه الاختلاف والتباين بينهما في الرتبة، هو أنّ علم الكلام لا يعتمد على علمٍ آخر، لكنّ علم الأصول يعتمد على علوم معروفة ومعلومة. وفي جهة الدلائل، فعلم الكلام أدلته قطعية ومدعومة ومؤيّدة بالسمع، أما علم أصول الفقه، فيشتمل على القطعيّات إضافة إلى الظنّيات التي يكثر فيها الخلاف والاختلاف، والمخالف فيها لا يخالف قطعاً، بل ظناً^(٥)، حيث

(١) إبراهيم بن موسى بن محمّد اللخمي، الغرناطي، أبو إسحاق، الشهير بالشاطبي، فقيه وأصوليّ مالكي، من مؤلّفاته «الاعتصام».

- التنبكتي، أحمد بن أحمد المعروف بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، ص ٤٦ - ٥٠.

- مخلوف، محمّد بن محمّد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص ٢٣١.

- كحالة، عمر رضا، معجم المؤلّفين، ج ١، ص ١١٨.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٣٥.

(٣) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ١، ص ١٦١.

(٤) الأرموي، تاج الدين أبو عبد الله محمّد بن الحسين، الحاصل من المحصول، ج ١، ص ٢٢٤.

(٥) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ١، ص ١٦٢.

أضعف البعض أقوال من حاول جعل أصولاً للفقه قطعية، ووصف أقوالهم بالارتباك والضعف^(١).

بالإضافة إلى أنّ علم الكلام بدوره لم يخلو من الحجج التي ليس لها دليل قاطع^(٢)، لكنّ ما ورد فيه من ذلك لا يعدّ من مبادئ الدين الأساسية، إنّما من المسمّيات^(٣).

أمّا الشرف وعلو الرتبة من جهة الغاية، فالعلمان يشتركان فيها بوضوح؛ لأنّ غايتها - كما تقدّم - الفوز بسعادة الدارين.

المبحث السادس: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الحكم

إذا كانت العلوم غير الشرعية جديرة بالثناء، ومُنكرة، ومباحة، فالعلوم الدينية كلّها جديرة بالثناء. ولكن قد يُخلط بين ما يعتقد أنّه شرعي، فيكون مذموماً^(٤)، من جهة الخلط واللبس ليس إلّا.

بالإضافة إلى ذلك، تتنوّع العلوم الشرعية حسب درجة أهميتها وحاجتها، وما يهمنها هو الحكم على علمي الكلام والأصول؛ قصد المقارنة بينهما.

(١) ابن عاشور، محمّد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٤٠-٤١.

(٢) مثل: العرض هل يبقى أكثر من زمن؟ ونحو ذلك.

(٣) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ١،

ص ١٦١-١٦٢.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٢٨-٢٩.

١. حكم علم الكلام:

علم الكلام ليس من الواجب العيني على المكلفين؛ لأنّه علم حادث في الملة، والمعتقدات المفروضة على المكلف ثابتة قبله، «ولا يجب على كافة الخلق إلا التصديق الجازم، وتطهير القلب عن الرّيب والشكّ في الإيمان»^(١)، فينبغي التمييز بين العقيدة والعلم الذي يعمل على إثباتها والدفاع عنها.

العقيدة ضرورية لكل شخص مكلف، بينما العلم المشتغل بها على جهة نشر الأدلة ومجادلة المخالفين صوتاً من الشكّ، وهو ليس من شأن كل فرد، وإن كان واجباً على مجموع الأمة.

وبالتالي يتّضح أنّ الانخراط في معرفة الكلام هو فرض كفاية، قد يصبح في بعض الحالات فرضاً عينياً فردياً، ويتصوّر ذلك غالباً في حالتين:

- إحداهما: أن لا يوجد في البلد غير فرد واحد قادر على طلبه بحكم ذكائه، أو مؤهلاته العلمية التي اكتسبها من علوم أخرى، كاللغة والتفسير ونحو ذلك، فإنّ التمهّر في بعض العلوم يكسب في الغالب قدرة على طلب غيرها.
- والأخرى: إذا حصل في ذهن الشخص شكّ، فإنّه يتعيّن عليه إزالته.

لكنّ هذا لا يعني أنّه يجب عليه تعلّم كافة مسائل علم الكلام، أو تعلّم كافة وجوه المسألة المتعلقة بموضع شكّه، إذ المتعيّن عليه هو إزالة الشكّ فقط. ويمكن أن يحصل ذلك بأن يسأل عالماً بالكلام إن وجدته. أمّا إذا لم يجد، فحيثنّ يتعيّن عليه تعلّم القدر الضروري من الكلام الكافي في إزالة شكّه.

(١) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ٤٢.

لكنّ هذا الحكم لا يلزم المكلف إلا إذا تعيّن الكلام طريقاً وحيداً لإزالة الشكّ. أمّا إذا أمكن إزالته بسؤال عالم آخر، كأن يسأل مفسراً يوقفه على آية توضح الحقّ، أو عالماً بالحديث يلفت نظره إلى حديث واضح الدلالة، فإنّ الاضطرار إلى تعلّم الكلام أو بعضه يرتفع؛ لأنّه لم يتعيّن طريقاً وحيداً لدفع الشبهة التي طرقت سمع المكلف أو حاكت في صدره الشكّ.

والخلاصة أنّ العلم بهذه المعرفة على مستويين: مستوى الوجوب العيني، ومستوى الوجوب الكفائي.

الأول أن يكون على علمٍ بالأسس العقائدية، وهذا واجب على كل مكلف، والثاني درجة المقدرة على تقرير العقائد الإسلامية بالأدلة، مع القدرة على دفع أوجه الشبهة التي يذكرها المخالفون.

غير أنّ هذا الحكم الذي يؤكّده أكثر المشتغلين بالكلام مخالف لما ذهب إليه فقهاء السلف من تحريم علم الكلام واعتبار الخوض فيه بدعة - كما ذكرناه في محله - والقول بأنّه فرض كفاية إنّما هو حكمٌ استحدثه كثير من المتأخرين بسبب كثرة البدع، ونبوغ كثير من الفرق المشكّكة في عقائد المسلمين، ولما كان دفع البدعة واجباً أو جوبوا علم الكلام على أنّه وسيلة لدفع البدع الحادثة، فهو إذا وجب إنّما يجب وجوب الوسائل في بعض الأزمان وعلى بعض الأشخاص^(١)؛ بمعنى أنّ الحكم فرض كفاية على جماعة أو فرض عين - إذا تعيّن - ليس حكماً عاماً لكل الأزمنة وفي كل الحالات، بل يتغيّر

(١) ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي، مفتاح دار السعادة، ج ١، ص ١٥٨.

بحسب وجود الحاجة إليه وعدمها؛ لذلك تغيّر حكمه من التحريم في عهد السلف إلى الوجوب على الكفاية عند الخلف.

٢- حكم علم أصول الفقه:

أصول الفقه ليست من مسائل الدين المعروفة والمعلومة التي يطلبها كل مكلف؛ لأنّه يتطلّب قدراً غير يسير من الجهد العقلي، وقد تكون هناك دقائق تصعب حتى على بعض الأشخاص الأذكياء فهم جانب الحق والحقيقة فيها. تطلّب تأسيسه مراحل تاريخية استمرّت وتتابعَتْ فيها جهود العديد من المجتهدين والفقهاء، حتى برز كفنٍ دقيق يتطلّب الإتقان والقدرات العقلية العالية.

وقد أكّد كثير من الأصوليين أنّ معرفة علم الأصول فرض كفاية على المكلف المقلّد؛ والوجه في ذلك أنّ الاجتهاد الذي هو فرض كفاية متوقّف عليه، إذ هو من أهمّ علوم المجتهد، فهو فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى^(١).

ومعنى ذلك: أنّ المسألة في الحقيقة فيها قول واحد، وهو أنّ حكم معرفة أصول الفقه هو الوجوب على الكفاية. أمّا القول بأنّه فرض عين للاجتهاد،

(١) الوحيد البهبهاني، محمّد باقر بن محمّد أكمل، الرسائل الأصولية، ص ٩٧.

- الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمّد حسن، القوانين المحكمة في الأصول، ج ٤، ص ٤٦٣.

- الفيروز آبادي، الحسيني محمّد، منتهى العناية في شرح الكفاية، ج ٢، ص ١٤٤.

- ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٤٧.

- ابن مفلح، شمس الدين محمّد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، ج ١، ص ١٧.

- ابن اللحام، علي بن محمّد بن علي، المختصر في أصول الفقه، ص ٣١.

فليس مخالفاً للأول لأنه يؤوّل إليه، إذ لا أحد يقول بأنه فرض عين على كل مكلف، بل هو فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى.

٣. وجوه الاشتراك والتمايز

يتّضح مما سبق أنّ علمي الكلام والأصول يشتركان فيما يتعلّق بالحكم، من حيث أنّها إلزام وفرض كفاية، وقد يتعيّنان في بعض الأحوال. فالواجب لا ينصب على حدّ ذاتها، بل من حيث الواجبات التي تترتب عليها؛ لأنّها وسيلة واجبة لواجب، أو وجوب ما لا يتمّ بغيره؛ لأنّ علم الكلام لا ينبغي أن يُطلب لنفسه، بل حسب ما يؤدي إلى إقامة المعتقدات الدينية ونبذ البدع والشكوك. وعلم أصول الفقه لا يُبغى لنفسه؛ بل لأنّه يؤدي إلى فهم خطاب الشارع ومعرفة الأحكام الإسلامية العملية.

ويمكن مع ذلك أن نستنتج اختلافهما من جهة أنّ درجة وجوب علم الكلام آكد من درجة وجوب علم أصول الفقه؛ لأنّ مطلوب الأول أهمّ من مطلوب الثاني، إذ الإيمان أصل للأحكام الشرعية العملية وشرط في صحّتها.

البحث السابع: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الاسم

علم الكلام له أكثر من تسمية، منها: (علم أصول الدين - علم التوحيد والصفات - الفقه الأكبر^(١)). بينا علم أصول الفقه له تسمية واحدة؛ وهذا يدلّ على أنّ علاقة علم أصول الفقه بمسّاه أضبط من علاقة علم الكلام

(١) مأثور عن أبي حنيفة الذي له رسالة عنوانها «الفقه الأكبر».

بمسمّاه؛ لأنّ تعدّد التسميات يدلّ على تعدّد وجوه النظر إلى المسمّى، بل إنّ اسم «علم الكلام» الذي هو أشهر أسماء هذا العلم لم تتحدّ وجوه تفسيره. وتسمية «أصول الفقه» إذا نُظِرَ إليها على أنّها مرّكب إضافي مؤلّف من مضاف هو (الأصول)، ومضاف إليه هو (الفقه)^(١)، فإنّ مسمّاه يكون أدلّة الفقه^(٢). أمّا إذا نُظِرَ إليها من جهة معناها اللّقبّي، فإنّ مسمّاه يشمل أدلّة الفقه، وكيفية دلالتها على الأحكام، وحال المستفيد، كلّ ذلك من جهة الجملة لا من جهة التفصيل^(٣).

وفيما يلي بيان لتسميات علم الكلام مع المقارنة بينها وبين تسمية علم أصول الفقه.

١- علم الكلام:

هو أشهر الأسماء التي عُرف بها هذا العلم، ومع ذلك فهو اسم مشكل؛ لأنّه لا يطابق مسمّاه تمام المطابقة، لذلك احتاج المتكلّمون في تبريره إلى الوساطة، لكنّ هذه الوساطة اختلفت باختلاف وجوه النظر، ويمكن تقسيم هذه الوجوه إلى ما يلي:

أ- وجه نفعي: وهو وجه مقارن نُظِرَ فيه إلى الفلسفة من حيث احتياجها إلى المنطق، فاعتُبر الكلام بإزاء المنطق للفلاسفة؛ بمعنى أنّ الفلاسفة احتاجوا

(١) الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨.

(٢) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٨-٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٨.

- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٨.

في علومهم إلى علمٍ آليٍ يخدمها وينفعها جميعاً، فوضعوا علماً سمّوه بالمنطق، وفي المقابل احتاج المسلمون إلى علمٍ نافعٍ تتأسّس عليه جميع علومهم، فوضعوا علماً سمّوه (علم الكلام)، وهكذا يكون علم الكلام مقابلاً للمنطق بوصفها علمين نافعين لغيرهما.

لكنّ المتكلّمين فرّقوا بين جهة نفع المنطق لعلوم الفلاسفة، وجهة نفع الكلام لعلوم الشريعة من منطلق علو مكانة علمهم الذي يعتبرونه رئيساً للعلوم الشرعية، فإذا كان المنطق يفيد الفلسفة بطريق الخدمة والامتحان، فإنّ الكلام في المقابل يفيد علوم الشريعة التي دونه بطريق المرحمة والإحسان. ويبدو أنّ هذا الوجه استنتاج بعدي لاحظه المتكلّمون المتأخرون بعد اطلاعهم على الفلسفة اليونانية، فالذين تكلموا في مسائل العقيدة من الأوائل كانوا يُعرفون بأهل الكلام، ولم تكن المقارنة بين منطق الفلاسفة وكلامهم بهذه الطريقة واردة عندهم ولا عند خصومهم من فقهاء السلف.

وهذا الوجه من التسمية لا علاقة له بوجه تسمية علم أصول الفقه، فهي أقرب من مقابلة علم الكلام بالمنطق؛ لأن أصول الفقه هي قوانينه الكلية، ويمكن وصفها بأنّها منطق الفقه.

ب - وجه شكلي: يعتمد هذا الوجه على الشكل الذي كانت عليه عناوين الكتابات الكلامية الأولى، فقد كانت عناوين أبواب هذا العلم ومباحثه قولهم: «الكلام في كذا»، وبعد أن غير المتأخرون طريقة العنونة بقي ذلك الاسم بحاله.

ولا يخفى ما في هذا الوجه من ضعف؛ لأنّه يُركّز على الشكل ويهمل

المضمون، ولأنه مبني على الظنّ بأنّ الكتابات الأولى كانت تتبّع هذه الطريقة في العنونة، إذ ليس بين أيدينا منها ما يُثبت ذلك، والرسائل والكتابات القليلة التي بلغتنا لا تؤيّد هذه الدعوى، ولا علاقة لهذا الوجه بتسمية علم أصول الفقه.

ج - وجه مضموني. إنّ أدقّ وجوه التسمية تلك التي تنظر إلى مطابقة الإسم لمضمون المسمّى بقدر الإمكان؛ لأنّ المصطلح المسمّى به في هذه الحالة يكون بيناً بذاته في الدلالة على معنى المسمّى، فيستغني عن الوساطة التفسيرية خلافاً للوجهين السابقين.

لكنّ تسمية هذا العلم بالكلام لا تدل في الحقيقة على جملة مضامينه، بل هي تشير إلى مضمون جزئي، أي إلى مسألة مخصوصة هي مسألة «كلام الله تعالى» هل هو قديم أو حادث؟ وقد تفرّعت على هذه المسألة كثير من المباحث كمبحث (خلق القرآن)، وعظم خطر هذا الموضوع حتى أدى إلى محنة كبيرة؛ فسُمّي العلم بالكلام نسبة إلى أشهر أجزائه المبحوثة فيه من باب تسمية الكلّ بإسم الجزء.

ورغم أهميّة هذه المسألة فهي لا تكفي لتنوب عن المسائل الأخرى المبحوثة في علم الكلام، بل إنّ في هذا العلم مسائل أخرى تفوق هذه المسألة أو تساويها في الأهميّة، مثل مسألة القدر، أو خلق أفعال العباد.

ولو طبقنا هذه الجهة على تسمية علم أصول الفقه لوجدناها أكثر دلالة على مضامين هذا العلم، وإذا كانت التسمية من جهة المعنى الإضافي تدل على خصوص مباحث الأدلّة، فإنّ التسمية بالمعنى اللقبّي تشمل الأدلّة والأحكام، وكيفية دلالة الأدلّة على الأحكام، وأحوال المجتهد المستدل.

د - وجه مهاري: مقتضاه أن علم الكلام إنما سُمِّي كذلك؛ لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة من حيث أنه يورث قدرة على النطق بالبراهين الفلسفية. ومع أنه يعسر التيقن من مدى مراعاة المتكلمين الأوائل لهذا الوجه فهو قريب المأخذ؛ لأن التمرس بهذا العلم يورث صاحبه قدرة على الجدل بالكلام؛ ولأن هذه القدرة روعيت في حدّ علم الكلام كما تقدّم في تعريفه.

أما علم أصول الفقه فقد تقدّم أيضاً بيان أنه يورث صاحبه قدرة على الاستدلال بالأدلة، غير أن هذا الوجه المعتبر عند الأصوليين والمجتهدين - بلا شك - لم يُجعل التسمية لتدلّ عليه صراحة.

هـ - وجه قُدحي: استعمل فيه «الكلام» مقابل «السكوت»، والمقصود بذلك أن السلف كانوا يسكتون عن الكلام في التشابهات، ولا يخوضون فيما لم يدلّ على استحسان الخوض فيه دليل شرعي. وأبرز هذه المسائل المسكوت عنها متعلّق بالعقائد والغيبيات كالقدر، والصفات، ونحو ذلك. فلما ظهر قوم تكلموا فيما سكت عنه السلف سُمّوا متكلمين قدحاً في جرأتهم على الكلام في المسائل الاعتقادية حيث كان ينبغي الصمت؛ وذلك لأن ما سكت عنه السلف فالكلام فيه بدعة، فهم أهل الكلام، أو أصحاب الكلام، وكلامهم من المحدثات المنهي عنها.

ويظهر من خلال ما روي عن فقهاء السلف في ذمّ الكلام وأهله، أن هذا الوجه هو أقرب وجوه التسمية، وهو وجه فرضه المنكرون للكلام على أصحابه الأوائل.

لكنّ هذا الوجه الذي كان أكثر الوجوه ظهوراً في البدايات يصعب التمسك به على الإطلاق؛ لسببين على الأقل:

أحدهما: أنّ المتكلمين من غير السلف لم يرفضوا هذه التسمية، فلو كانوا يأخذونها مأخذ الطعن فيهم لما قبلوها.

ثانيهما: أنّ الأغلب انتهى بهم الأمر فيما بعد - باستثناء البعض - إلى استحسان الخوض في علم الكلام، بل اعتبروه كما ذكرنا رئيس العلوم وأشرفها، فكيف يقبلون تفسيراً يقدح في العلم الذي هو عندهم أشرف العلوم؟

ولعلّ هذا ما يفسّر بحثهم عن وجوه أخرى تخالف هذا الوجه الذي يناسب موقف السلف من المتكلمين الأوائل؛ ولهذا حملوا نهي الأوائل على التعصبات الفاسدة، لا على مطلق العلم الذي يُثبِت العقائد.

ومن التفسيرات الأخرى التي ذكرها المتأخرون أنّه إنّما سمّي بعلم الكلام؛ لأنّ مسأله كثر فيها الكلام مع المخالفين والردّ عليهم ما لم يكثر في غيره. وهذا التفسير رغم أنّه يستبعد جهة الطعن الصريح في علم الكلام، لا يلغي تماماً هذا الاحتمال؛ لأنّ كثرة الخلاف في مثل هذه المسائل الاعتقادية أمر يوشك أن يؤدي ببعض المختلفين إلى البدعة والضلال، وهو ما كان يحذر منه السلف، ويخشاه المتكلمون أنفسهم.

أما تسمية علم أصول الفقه فلا يمكن حملها على أي معنى يوهم الطعن في هذا العلم الذي لم يولد ولادة مشبوهة كعلم الكلام، فالعلاقة بين التسميتين من هذه الجهة متناقضة لا وجه فيها لأي اشتراك.

٢- علم أصول الدين^(١):

يظهر أنّ هذا الاسم أكثر ارتباطاً بموضوع العلم من الاسم المتقدم رغم بعض الإشكالات التي قد ترد عليه.

ويمكن بيان ذلك من جهتين: إحداهما تتعلّق بالمعنى اللقبى، والأخرى تتعلّق بالمعنى الإضافي.

أ- المعنى اللقبى: يُنظر فيه إلى الاسم جملة بقطع النظر عن جزئيه، ويعدّ علماً على حقيقة العلم بكلّ مباحثه. إذ لا تشترط المناسبة الدقيقة بين المصطلح اللقبى ومشاعل العلم، فالمهمّ أنّ هذا اللقب يشير إلى جملة المباحث التي تعارف العلماء على اعتبارها من مسائل علمهم.

ب- المعنى الإضافي: يُنظر فيه إلى الاسم من جهة كونه مركّباً من جزئين: أحدهما مضاف هو الـ أصول، والآخر مضاف إليه هو الدين. وبما أنّ كلّ مركّب تتوقّف معرفته على معرفة مفرداته، فلا بدّ من معرفة جزئي هذا المركّب الإضافي بحثاً عن المناسبة بينهما وبين العلم المسّمى.

والمضاف الذي هو «أصول» جمع أصل، والأصل هو ما يُبنى عليه غيره؛ إما انبناء المدلول على الدليل، أو انبناء الفرع على الأصل، فيكون معنى أصول الدين «أدلة الدين» أو «أسس الدين» التي تُبنى عليها فروعها. والمعنى الثاني هو الأظهر؛

(١) لم نجد من المتكلمين من اهتمّ ببيان وجه تسمية علم الكلام بأصول الدين؛ ولعلّ ذلك يعود إلى وضوح ذلك في نظرهم، وإلى أنّ هذه التسمية لا تثير عندهم إشكالات كما تثيرها تسمية علم الكلام؛ لذلك حاولنا بيان هذا الاسم قياساً على طريقة الأصوليين في بيان اسم «أصول الفقه».

لأنّ العقائد هي الأصول والأسس التي تُبنى عليها سائر فروع الدين.
 أمّا «الدين» الذي أُضيفت إليه الأصول، فيرد عليه إشكال: من جهة
 عمومته الذي يقتضي اشتراك العقائد والأحكام الشرعية في الصفة الدينية؛ لأنّه
 بهذا المعنى يمكن تسمية أدلّة الفقه أو قواعده بأتمّها أصول الدين بدرجة
 تساوي تسمية علم الكلام بذلك؛ لأنّ الدين يشملها.

ويمكن إزالة هذا الإشكال بأمرين:

أولهما: أنّ المقصود بـ (الدين) جانبه الأهم الذي هو العقائد التي ينصرف
 إليها لفظ الدين قبل غيرها عند الإطلاق؛ ومما يؤيّد إمكان تخصيص الدين
 بالإيمانيات؛ أنّ بعض الأصوليين يفرّقون بين «الحقيقة الدينية» و«الحقيقة
 الشرعية»، فيجعلون الأولى مختصة بالأسماء المتعلقة بالاعتقاد كالإيمان
 والكفر، والثانية مختصة بأسماء الأحكام العملية كالصلاة والزكاة.

ثانيهما: أنّ أصول الدين تُعدّ أصولاً للدين كلّها بما في ذلك الشرعيات،
 خلافاً لأصول الفقه التي هي أصول للشرعيات من الدين؛ وبهذا يظهر أنّ
 تسمية أصول الفقه أخصّ من تسمية أصول الدين.

٣- علم التوحيد والصفات:

يصرّح هذا الاسم مباشرة بأهمّ مباحث العلم، واعتبره التفتازاني^(١) من

(١) سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله الهروي الخراساني، الحنفي الشهير بالتفتازاني، له كثير من
 التصانيف في اللغة والمنطق والكلام والأصول وغيرها من العلوم، مثل «التلويح في كشف
 حقائق التنقيح» في الأصول، و«شرح العقائد النسفية»، و«مقاصد الطالبين» في علم أصول
 الدين، وله عليه شرح مطوّل، توفي في ٧٩٢ هـ.

باب تسمية العلم بأشهر أجزائه وأشرفها؛ وهذا التفسير مبني على القول بأن موضوع علم الكلام هو الموجود أو المعلوم، فيكون التوحيد من أهم ما يُعلم في هذا العلم. فإن قيل: إن موضوعه الله تعالى وصفاته! فإن هذا الاسم يكون مطابقاً لموضوع العلم.

غير أنه لا يشير إلى الجدل الكلامي كما يشير مصطلح علم الكلام؛ لذلك اشتهر إطلاقه على ما يدون من العقائد مجرداً عن الأدلة ومجادلة المخالفين، فهو لا يُسمّى كلاماً إلا على سبيل المجاز.

وهذه التسمية تشارك تسمية أصول الفقه من حيث أن كل اسم يدل على موضوع علمه.

٤- الفقه الأكبر:

يعدُّ هذا الاسم من أكثر الأسماء قابلية للمقارنة بمصطلح «أصول الفقه» بسبب وجود كلمة «الفقه» فيها. ومعلوم أنه من الأسماء القديمة؛ لأنه مأثور عن أبي حنيفة الذي له رسالة عنوانها «الفقه الأكبر». والفقه عند أبي حنيفة هو: «معرفة النفس ما لها وما عليها»، وهو تعريف شامل يتناول معرفة العقائد والأحكام الشرعية. لكنّه بقوله «الأكبر» خصَّ هذا الفقه بالاعتقادات وخصَّ العمليات باسم الفقه؛ وبذلك يصير معنى الفقه الأكبر «معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام»، أي ما يجب عليها اعتقاده، وقد وقع حذف «ما لها» لإخراج المباحات التي للنفس لا عليها؛ ولأنها إنما توجد في الفقه الذي يُقصد به الأحكام الشرعية، أما العقائد فهي واجبات كلها.

وللمقارنة بين التسميتين يمكن القول: بأن «الفقه الأكبر» يقابل «الفقه

الأصغر» المختصّ بالفروع العملية؛ وعلى هذا يكون علم أصول الفقه وسطاً بين العلمين، أو بين الفقهاء الأكبر والأصغر، إذ هو بهذا المعنى يكون أصغر من الأكبر، وأكبر من الأصغر، بحكم أنّه يُعدّ أصلاً للفروع، لا للعقائد الكبرى.

الفصل الثالث

ضوابط العلاقة بين علمي الكلام والأصول

المبحث الأول : علاقة الإمداد والاستمداد بين العلمين

أظهرنا في المباحث المتقدمة أوجه متعددة للعلاقة بين العلمين، حيث أكدنا على إمكانية التداخل بين العلوم الإسلامية في جانب الإثراء المتبادل، أو الاعتماد على أحدهما الآخر، وأكدنا أنّ علم أصول الفقه متداخل العلوم، وهذه الصفة ثابتة لعلم الكلام، بعد ذلك شرحنا أهم مراحل العلاقة التاريخية بين علمي الكلام والأصول، وانتقلنا للحديث عن مبادئ هذه العلاقة موضّحين عناصر الاختلاف والتمايز والاشترك والالتقاء، وهكذا ثبت لنا أنّهما علمان مختلفان، لكنهما يتكاملان من نواحٍ عديدة.

غير أنّ أكثر وجوه العلاقة بروزاً تظهر في إقرار المتكلمين وكثير من الأصوليين؛ بأنّ علم أصول الفقه أدنى درجة من علم الكلام، وأنّه يحتاج إليه، فاختلفا في المرتبة جعل الأدنى منها متوقفاً على الأعلى.

هذا الأمر الذي تقدّم ذكره أكثر من مرّة يُعبّر عنه الأصوليون بمصطلح

«الاستمداد» أو «المادة»، وهذه المادة هي عبارة عن «مبادئ» أو «أصول عقديّة» تُستمدّ من علم الكلام.

أهميّة هذه العلاقة من جهة أنّ المادة الكلاميّة تعتمد عليها صحة المبادئ والمسائل الأصوليّة؛ ولهذا خصصنا لها هذا القسم من البحث، وهو دراسة نظرية تفتح الطريق أمام التحقيقات التطبيقية، التي ستتابع فيها أهم المبادئ أو المواد الكلاميّة للمسائل الأصوليّة ووجودها، بحضور أصيل وأساسي يُظهر أنّ الأصوليين قد بنوا عليه تصوّرات وتصديقات المسائل خاصتهم. في رأينا أنّ هذا الموضوع يمثل لبّ المشكلة؛ لأنّها تتعلّق بجوهر العلاقة بين العلمين، وقد تميّزت هذه العلاقة بين المتقدّمين والمتأخرين بالاختلاف والتباين في وجهات النظر؛ لذلك يجب توضيحها ببعض التدقيق، مع محاولة فحص ضوابطها، والإشارة إلى حدودها ومعاييرها.

دأبّ كثير من الأصوليين على بيان علاقة الاستمداد وتدقيق وجوها مؤكّدين صراحة أنّ «أصول الفقه مستمدّة من الكلام، والعربية، والفقه»^(١)؛ وإدخال علم الكلام في الذكر يدلّ على أنّ موضوعه من الأهميّة بمكان

(١) انظر: الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٩.

- ابن مفلح، شمس الدين محمّد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، ج ١، ص ١٧.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٧.

- ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٤٨.

- ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ٤.

كموضوعي اللغة العربية والفقہ بالنسبة لمبادئ الأصول، وبالتالي فإنَّ الأسباب التي سوف نستحضرها تنطبق بشكلٍ عام على المواد الثلاث، حتى لو كان قابليتها للتطبيق على الموضوع الكلامي أكثر تأكيداً. تظهر أهميَّة هذه العلاقة من جهة أنَّ المادة الكلاميَّة تتوقَّف عليها صحة المسائل الأصوليَّة، وهو مبحث نظري يُمهِّد للمباحث التطبيقية التي ستتابع فيها أبرز الأصول أو الموادَّ الكلاميَّة لمسائل علم أصول الفقہ، وحضور هذه «المواد» هو حضور تأصيلي أو تأسيسي، يُظهر أنَّ الأصوليين بنوا عليه تصوّرات مسائلهم وتصديقاتها.

وقد حرص الأصوليون على إثبات هذه العلاقة في مقدّمات كتبهم حتى يكون القارئ أو الطالب على بينة من أمره، بحيث لا يُفاجأ بوجود الأصول الكلاميَّة أثناء التوغل في متابعة المسائل؛ وذلك لأنَّهم لما وجدوا أنفسهم في حاجة إلى استحضار الكلاميات على سبيل التوقّف، أو الذكر العرضي، أو على سبيل البحث والمناظرة، احتاجوا إلى تفسير ذلك دفعاً لما قد يُتهمون به من خلطٍ بين الاختصاصات العلمية.

ويمكن تفسير ذكر الأصوليين لهذه العلاقة بالبواعث التالية:

١- باعث منهجي: يمكن تفريعه إلى الوجوه التالية:

أ- التوضيح: يندرج الكلام على علاقة الاستمداد ضمن التوضيحات التي يرى الأصوليون أنَّه يجب تقديمها للطالب قبل الشروع في طلب مقاصد علم أصول الفقہ.

ب- التدرج: بما أنَّ الأصوليَّ يُدرِك أنَّ البحث التفصيلي سيجرّه إلى استدعاء كثير من الكلاميات، فإنَّه يبدو معقولاً تقديم الإشارة إلى ذلك في

البداية؛ ليتمّ الوصول إلى مقاصد العلم على مكث.

وهذا يدلّ على أنّ الأصوليين يفكرون بطريقةٍ منظّمة، وأنهم ينظرون إلى علمهم نظرةً شاملة من المنطلق؛ وقد مكنتهم هذه النظرة من التدرّج في تقريب الحقائق بحيث يُمهّد الأوّل منها للذي يليه.

ج - التأصيل: لا وجود لعلم يقوم على الفراغ؛ لأنّ كل علم يقتضي معلوماً قبله يستند إليه ويستمدّ منه مادته؛ ومن هنا تعيّن على كلّ صاحب علم أن يبيّن مصادره التي يستقي منها مسلّماته ومبادئه. ولما كان علم الكلام أصلاً يستند إليه علم أصول الفقه اقتضى المنهج التأصيلي ذكره؛ باعتباره أصلاً تتوقّف عليه كثير من المسائل الأصولية.

د - الضبط: لا يكفي أن يقع التصريح بوجود علاقة بين العلمين؛ لأنّ هذا كلام مجمل يحتاج إلى بيان، إذ أنّه يحتمل عدّة تفسيرات؛ ومن هنا تأكّدت الحاجة إلى ضبط نوع العلاقة بينهما لتكون واضحة من البداية.

٢- باعث جدلي: ويمكن تفريع هذا الباعث إلى الوجوه التالية:

أ - جدل داخلي أصيل: يمكن ذكر هذه العلاقة في بداية بناء الأرضية التي يقام على أساسها الجدل الداخلي بين الأصوليين أنفسهم في القضايا الكلامية التي تعدّ مادة لعلمهم. ومعنى كون هذا الجدل الداخلي أصيلاً، أنّه ليس عارضاً على المسائل الأصولية، بل هو ضرورة معرفية اقتضاها توقّف الأدلّة الشرعية على معرفة كثير من الكلاميات التي هي محلّ جدل بين الأصوليين الذين تختلف مذاهبهم الكلامية والفقهية.

ب - جدل خارجي عرّضي: ومعنى ذلك أن تقديم ذكر علاقة الاستمداد

يُمهّد لما قد يلجأ إليه الأصوليون بصفة عرضية من مجادلة المتكلمين في مسائل اختصاصهم؛ فهذا الجدل خارجي من جهة كونه موجّهاً إلى علماء من خارج الاختصاص الأصولي، وهو عرضي من جهة كونه ليس غرضاً أصيلاً من أغراض أصول الفقه.

والفرق بين الوجه الأوّل والثاني: أنّ الأوّل (الداخلي الأصيل) جدل يتعلّق بالكلاميات ذات الصلة الوثيقة بعلم أصول الفقه، أو التي تشاركه مشاركة ظاهرة كبعض مسائل التكليف، والنسخ، ونحو ذلك مما يندر أن يسكت الأصوليون عن ذكر ما يتعلّق به من خلافات كلامية.

أمّا الثاني (الجدل الخارجي العرضي) فيتعلّق ببعض الكلاميات التي ليس لذكرها في علم الأصول فائدة ظاهرة، وإنّما يثيرها الأصوليون على سبيل الاستطراد، أو قصد الردّ على بعض المذاهب الكلامية، مثل مسألة (هل من شرط صدق المشتق صدق أصله؟) التي ذكرها الأصوليون الأشاعرة للردّ على المعتزلة الذين يقولون بالأحوال.

ج - جدل منهجي تأسيسي: لقد كان الأصوليون يدركون أنّ اختصاصهم يتداخل مع عدّة اختصاصات أخرى من أهمّها الكلام. إلا أنّ هذا التداخل ليس محموداً دائماً؛ لأنّه قد يكون مخلاً بخصوصية علمهم، وقد يكون دالاً على الاضطراب القائم على تعمّد الاستطرادات دون مبرّر، بل إنّّه قد يُفقد علم أصول الفقه مبرّرات تأسيسه، إذ يمكن أن يقال: إنّّه ليس إلاّ خليطاً من مجموعة علوم أهمّها الكلام، وليس من الضروري تحصيله أو الاشتغال به، ما دامت هذه العلوم كافية في تحقيق أغراضها حالة الانفراد، إذ

أن أفرادها أفيد من اجتماعها في شكل نُبذ متفرقة.

لا شك أن هذا الاعتراض قوي؛ لأنه يُشكك في مشروعية تأسيس علم أصول الفقه - بناءً على التداخل الذي يقرّ به الأصوليون أنفسهم - لذلك حرص هؤلاء على ضبط نوع العلاقة بين الأصلين (أصول الدين وأصول الفقه)، وأكدوا أنّها علاقة «استمداد»، وبيّنوا وجوه هذا الاستمداد موضحين أنّهم لا يستمدون من الكلام كل المبادئ قطعاً لأي شبهة.

٣- باعث مهاري: ويمكن تقسيمه إلى الوجوه التالية:

أ- تيسير الطلب: وهو هدفٌ تعليمي يُقصد به بيان أيسر السبل لمن أراد الإقبال على تحصيل هذا العلم؛ لأنّ الدخول المباشر في تعلّم أصول الفقه دون معرفة موادّه الأساسية (التي منها علم الكلام) لا يؤدي إلى معرفة ثابتة بمسائله، وسيصطدم الطالب في هذه الحالة بالمبادئ الكلاميّة العويصة التي يتوقّف عليها فهم كثير من المباحث الأصوليّة، وقد يضطر عندها إلى الرجوع من حيث انطلق ليطلب ما ينبغي طلبه في البداية.

ومما يُفسّر ذلك: أنّ علم أصول الفقه ليس من العلوم الأولية التي تُطلب دون مهادّات ومعارف سابقة، بل هو من العلوم التاليفيّة أو المركّبة؛ بمعنى أنّه يستوعب كثيراً من العلوم الأخرى في إطار نسق تاليفي خاصّ به، وهذا يتطلّب معرفة سابقة بأهمّ هذه العلوم - على الأقلّ - إن لم نقل كلّها، ومن أهمّها علم الكلام؛ وعلى هذا الأساس وجب - في نظر الأصوليين - على كلّ طالب معرفة موادّ علم أصول الفقه حتى يتمكّن له الطلب ويسهل.

ب- تعميق البحث: إنّ علم أصول الفقه من الفنون المعقّدة التي تتطلّب

مهارات عالية، ومن أهمّ الوسائل المساعدة على تحقيق هذا الغرض تحصيل المواد التي يستمدّ منها مبادئه، وتمكّن الأصوليّ من هذه المواد التي أهمّها علم الكلام يساعده على التعمّق في البحث والغوص في خفايا المسائل ومشكلاتها، ليس بغرض التعلّم فقط، بل بغرض تحصيل القدرة على الإنتاج المعرفي بالتصنيف والاستنباط.

وقد كان الأصوليون مدرّكين أهميّة هذا الغرض؛ لذلك كانوا يذكرونه في مقدّمات كتبهم ولو على سبيل الإشارة التي غالباً ما تكون سريعة، لكنّها دالة ومفيدة، وأقصى ما يبتغيه الخائض في علم أصول الفقه أن يكون في أعلى درجات الإتيان والمهارة، ولا يتمّ ذلك دون معرفة مادّة الكلاميّة على الخصوص ليقبّس منها ما يفيد في علمه.

فعلم الكلام بالنسبة إلى الأصوليّ لا يُذكر لذاته، وإنّما يُذكر قصد استشاره بقدر الحاجة؛ ولهذا لا بدّ أن يكون الاطلاع عليه عميقاً حتى يكون المشتغل ماهراً في استمداد المبادئ المطلوبة؛ وبذلك يتجنّب الأصوليّ الوقوع في أحد الخطأين التاليين، أو فيهما معاً:

١- اقتباس ما لا يفيد علم أصول الفقه، وهذا الخطأ تُسببه المعرفة السطحية بعلم الكلام، وبعلم الأصول أيضاً.

٢- إهمال ما ينبغي اقتباسه؛ لأنّ قلة الاطلاع على علم الكلام تؤدي غالباً إلى الغفلة عن كثير من مسائله المحقّقة للحاجة.

ج- تحقيق الانسجام الداخلي: ومعنى ذلك أن التمكن من المادة الكلاميّة يُجنّب الأصوليّ الوقوع في أخطاءٍ تُناقض عقيدته؛ لذلك كان تحصيل هذه المادة

أمراً ضرورياً تتحقق به المطابقة بين الكتابة العلمية والمعتقد.

وهذا الانسجام الداخلي بين المذهب الأصولي والمذهب الكلامي مهارة عزيزة الطلب لا تتحقق إلا لمن تمكن من المادة الكلامية، وتعرف على أصولها بدقة كافية، وخبر قضاياها العقلية.

يتبين مما تقدم أن علماء أصول الفقه حين اهتموا بتدقيق وجه العلاقة بين الأصولين، كانوا يستندون إلى مبررات قوية تدل على إحكامهم لقواعد المنهج، وقوانين الجدل، ومقتضيات المهارة الصناعية، وقد كانوا واضحين في ذلك غاية الوضوح لئلا يكون الطالب على عماية من مطلبه.

استمداد المبادئ من علم الكلام

أطلق علماء أصول الفقه على المادة المشتقة والمستمدة من علم الكلام مصطلح «المبادئ»، وهو مصطلح مهم للتحكم في العلاقة بين العلمين؛ يوضح العديد من المشكلات التي تثار - عادةً - في هذا المجال، ويزودنا أيضاً بمقياس يمكننا من خلاله قياس مدى التزام الأصوليين بالفحوصات الاستنتاجية الاستنباطية في معرفة مسائل علمهم^(١).

إن المهتمين بتصنيف العلوم - ومنهم علماء الكلام والأصول - تحدثوا عن هذا المصطلح بطريقة صناعية تظهر أهميته، ليس فقط فيما يتعلق بعلمي الكلام والأصول، بل فيما يتعلق بكل العلوم؛ لأن لكل علم مبادئ يحتاجها في

(١) الرّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١،

مسائله؛ لذلك ميّزوا بين (المبادئ والقضايا) لتلافي اللبس - سواء كان مقصوداً أو غير مقصود - بحيث لا يتم التعامل مع مسائل علم في علمٍ آخر، باعتبارها من مسائل الآخر؛ لذلك يلزم توضيح معنى (المسائل) في البداية تمهيداً للتفريق بينها وبين المبادئ.

١- المسائل:

هي مسائل تُطرح لإثباتها؛ لذلك كل علم لديه مسائل، وهي مطالبه الجزئية اللازمة لإثبات ذلك، فهي بهذا المعنى تُعتبر المقاصد الأصلية فيه، أي حقيقة؛ لهذا السبب تعتبر مجموعة المسائل المشتركة موضوعاً للعلم، فيحل العلم نفسه في أجزائها أو أعراضها الذاتية.

تُعتبر هذه المسائل بشكلٍ عام متطلّبات نظرية، والمقصود هنا بالنظرية (ما يعتمد تحقيقه على كسب ونظر)، على عكس الضروري أو البديهي.

يطلق عليها (المسائل) لأنّها موضع تساؤل؛ ولأنّها تُبحث وتُطلب بالأدلة.

على سبيل المثال: إثبات وجود الخالق أمر كلامي؛ لأنّه مطلب نظري يتم اكتسابه بالنظر والاستنتاج والاستدلالات، وكذلك الأمر والنهي، والعام والخاص، والإجماع، ونحو ذلك، التي هي من مسائل علم أصول الفقه؛ لأنّها تُطلب بالنظر والاستدلال.

وكذلك يمكن أن تكون بعض مسائل العلم بينة بنفسها لكنّها تورّد فيه؛ إما لأنّها تحتاج إلى تنبيه يزيل عنها خفاءها، أو لبيان لميتها^(١)، فتكون كسبية لا

(١) اللّمية اسم من «لم؟» وبها تعرف علّة الشيء.

- صليبيبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٢٩٠.

بديهية من هذه الحيشية^(١)، أي إنها تُعدّ نظرية لا من كلّ وجه، بل من الوجوه التي تحتاج إلى توضيح.

نستنتج أنّ المسائل هي ما تظهر فيها خصوصية العلم، ويتبين بها ما يميّزه عن غيره من العلوم، فهذه هي حقيقته، ومقاصده الأصلية، وهذا مطلوب بالنظر والاستدلال؛ من أجل الحصول على التصديق.

وبالتالي؛ من الممكن إزالة جميع القضايا والمسائل التي تُناقش وتُذكر في العلم دون أن تكون من مطالبه الأصلية؛ لأنّها تُعدّ «من خلط مسائل علم بآخر تكثيراً للفائدة في الكتاب»^(٢).

٢- المبادئ:

مبادئ العلوم هي المقدمات التي يبرهن بها على تلك العلوم^(٣)، وبصفة أدقّ فإنّ مبادئ العلم هي التي يتوقّف عليها مسائله^(٤). مبدأ الشيء هو محلّ بدايته، وكلّ ما به ابتداءه، وسُمّي ما يتوقّف عليه العلم بمبادئ؛ لأنّه عنها ومنها ينشأ ويبدو^(٥)؛ فإذا كانت المسائل هي المقاصد الأصلية في العلم، فإنّ

(١) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، شرح المقاصد، ج ١، ص ١٧٤.

(٢) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٤٥.

(٣) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، ص ٣٨٦.

(٤) نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء)، ج ٣، ١٩٩.

(٥) المصدر السابق، ج ٣، ص ١٩٩.

- الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ٣١.

المبادئ هي وسائل إلى تلك المقاصد^(١).

وتنقسم المبادئ إلى تصوّرات وتصديقات:

أ- التصوّرات:

يُقصد بها على العموم تعريف أشياء تستعمل في العلم^(٢)؛ لاحتياج العالم إلى استحضار تصوّرها أثناء بحثه في علمه، فهي حدود موضوع العلم، وحدود أجزائه وجزئياته ومحمولاته^(٣).

يستخدم علم أصول الفقه العديد من المصطلحات التي يجب على الطالب أو الباحث تحديدها وتصورها، ويمكن تعريف هذه المصطلحات في كتب منفصلة، وكذلك في بدايات الكتاب ومقدماته المنطقية، كما يمكن أن

(١) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإبيحي، ج ١، ص ٤٣.

(٢) الرّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ١٣٦.

(٣) الأجزاء هي أقسام موضوع العلم، فالجزء ما يتركب الشيء منه ومن غيره، كأجزاء علم الأصول التي منها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل وغيرها؛ والجزئي هو ما مفهومه غير صالح لأن يشترك فيه كثيرون، كزيد وعمرو، ومثاله تعريف الجسم البسيط في علم الكلام.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، التعريفات، ص ٤٧.

- الفنّوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ١، ص ٨٢.

أما المحمول فهو صفة الموضوع، أو هو ما يسميه النحويون خبر المبتدأ، كقولنا: «زيد كاتب» فزيد هو الموضوع، وكاتب هو المحمول بمعنى الخبر، ومثاله في الأصول قولهم: «الكتاب دليل شرعي»، فالكتاب هو الموضوع، ودليل شرعي هو المحمول.

- الخوارزمي، أبو عبد الله محمّد بن أحمد، الحدود الفلسفية «ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند

العرب»، ص ٢٤٢.

تكون هذه التصوّرات محددة لعلمٍ معيّن، ويمكن أن تكون مشتركة في العديد من العلوم؛ لأنّ حدود المصطلحات المنطقية ليست خاصّة بعلمٍ معيّن؛ وهي تُعدّ مبادئ لعلم أصول الفقه لأنّ البحث في مسائله يتوقّف على تصوّرها.

ب- التصديقات:

هي المقدمات التي تشكّل مقاييس منتجة لمسائل العلوم^(١)، وهي على صنفين:

١- المتعارفة^(٢): وهي إمّا مبادئ لكلّ علم، وإمّا مبادئ مخصوصة ببعض العلوم^(٣)، وتسمّى أيضاً «أصول البرهان» ومبادئه ومقدّماته، إذ هي بينة بنفسها يعرفها الجمهور^(٤)؛ وهي بهذا المعنى لا يحتاج التصديق بها إلى البرهنة، وإنّما يتوقّف عليها البرهان عند طلب تصديقات أخرى.

٢- المسلّمة: في العلم الذي اعتبرها مبادئ له دون الاعتناء بالبرهنة عليها فيه؛ لأنّها أصول تُبنى عليها أدلّة مسائله، وإنّما يُبرهن عليها في علم آخر بحكم أنّها من مسائل ذلك العلم، فهي ليست بينة بنفسها لكن يجب أن تُقبل

(١) الرّهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ص ١٣٦.

(٢) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ٩.

(٣) مثال الأول: أنّ الكلّ أعظم من الجزء، والنفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. مثال الثاني: قول علماء الهندسة: إذا أخذ من المتساويين قدران متساويان بقي الباقيان متساويين.

(٤) الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، ص ١٧٨.

مسلمة^(١).

وهذه التصديقات بحسب درجة التسليم بها تنقسم إلى قسمين:

الأول - المخصّصة الموضوعية: أقرّ العلم بها من خلال الأدلّة الواردة في علم آخر، كقول الفقيه: (هذا حرامٌ بالإجماع) فهو لا يُثبت حجّية الإجماع هنا؛ لأنّه من مسائل علم أصول الفقه^(٢)، وقد تمّ إثباته فيه، ويدرك المجتهد الفقيه ما تمّ إثباته في علم الأصول - فيما يتعلّق بالإجماع - فيتبناه ويتّخذه كمبدأ لمسائله.

الثاني - المصادرات: مبادئ يتمّ تلقيها وقت الاستدلال، مع الاستنكار والتشكيك حتى تعرف موقعها؛ يطلق عليها (مصادرة) لأنّها تُصدّر بها المسائل التي تتوقّف عليها^(٣)، ومثال ذلك قول الفقيه: (هذا الحكم ثبت بالاستحسان)، فالتسليم بذلك من المصادرات؛ لأنّ الاستحسان يُعدّ من الظنّيات التي هي محل خلاف في علم أصول الفقه.

وهناك أمثلة كثيرة على ذلك في علم الأصول، كقاعدة الحسن والقبح

(١) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ٩.

- الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ١، ص ١٣٦.

(٢) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج ١، ص ٩.

(٣) القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، أبجد العلوم، ج ١، ص ٨٢.
- التهانوي، محمّد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٩.

العقلي، فهي مسألة كلامية يتخذها الأصولي كمبدأ لكثير من مباحثه الأصولية، ويسلم بها على سبيل حُسن الظنّ، فتكون من الأصول الموضوعّة عنده.

- يُطرح سؤال مهم في هذا المجال: هل المبادئ وأجزائها جزء من العلم الذي يعتمد عليها؟

الأرجح أنّها من أجزاء العلم لحاجته الشديدة لها^(١)، خاصّة إذا اعتمد عليها إثبات نفس المقصد^(٢)، كما أنّها تعتبر من المبادئ المسلّمة، ولكن إذا بُرهن عليها في علم آخر، فإنّها تنقلب إلى مسائل خارجة عنه؛ لأنّ هذه البرهنة تعدّ من مسائل علم آخر.

وتأسيساً على ما تقدّم، فقد استقرّ عند أصحاب العلوم النظرية المختلفة، وعند المتكلمين والأصوليين ما أكّده الغزالي، بقوله: «ما من علم من العلوم الجزئية إلّا وله مبادئ تؤخذ مسلّمة بالتقليد في ذلك العلم، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر»، وذكر مثال الفقيه الذي يسلم بما ثبت في علم الكلام من إثبات الأفعال الاختيارية للمكلفين ونحو ذلك، ويكتفي بالنظر في نسبة الفعل إلى الخطاب، ثم قال: «وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أنّ قول

(١) الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمّد المعروف بالسيد الشريف، شرح المواقف للإيجي، ج ١، ص ٤٣.

(٢) التهانوي، محمّد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ١٠.
أما المبادئ التي تحدّثنا عنها سابقاً، فالراجع كما أوضحها التهانوي أنّها خارجة عن العلم، وإنّ عدّت منه، فهو على سبيل التغليب؛ لأنّ إدراك الشيء والغرض منه خارجان عنه وليس جزءاً منه.

الرسول حجّة ودليله واجب الصدق، ثم ينظر في وجوه دلالاته وشروط صحته، فكلّ عالم بعلم من العلوم الجزئية فإنّه مقلّد لا محالة في مبادئ علمه، إلى أن يترقّى إلى العلم الأعلى فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر^(١).

أهم ما نستنتج من هذا البحث

١- العلاقة الاستمدادية بين علم الكلام وعلم الأصول، هي علاقة علم كلي أعلى (هو علم الكلام)، بعلم أدنى منه مرتبة وجزئي بالنسبة إليه (هو علم أصول الفقه).

٢- الأول يمدّ الثاني بالمبادئ التي يبنى عليها مسائله.

٣- إمكانية التفريق بين ما ورد في علم أصول الفقه من مسائل، وبين ما ورد فيه من مبادئ؛ لذلك فإنّ حصص (مسائل) علم الأصول هي مقاصده الأصلية، و(المبادئ) التي يحتويها هي بديهيات مستمدة من التركة الكلامية، كتقليد من جانب التفكير الجيد وحسن الظن بها، فتكون من الأصول الموضوعية، وقد تؤخّذ من جانب الشكّ، فتكون من المصادر.

٤- ما يعتبر من (المسائل) في علم الكلام، يعتبر من (المبادئ) في علم أصول الفقه.

٥- ما سبق هو مقياس مهم يسمح لنا تعديل وضبط علاقة الاستمداد، بحيث لا تتجاوز المستوى المناسب والحدّ اللائق لعلم الأصول، فإذا وجدنا الأصولي يبحث عن (مبادئ) كلامية معيّنة بالبحث الاستدلالي، فلا حرج في

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٧.

الحكم على أنه انحرف عن تخصصه وخلط بين علمه وبين ما هو ليس كذلك؛ لأنه ليس مطالباً بإثبات ما ثبت في علم الكلام.

المبحث الثاني: وجه الاستمداد

اتضح في المبحث السابق أن بعض (مادة) علم أصول الفقه مستمدة من علم الكلام وعلوم اللغة والفقه، وأن (المبادئ) الكلامية تثبت ويبرهن عليها في محلها من علم الكلام، ثم تؤخذ مسلّمة في علم أصول الفقه لحاجته إليها على سبيل التوقّف. لكنّ الأصوليين لم يكتفوا بهذا، بل اهتموا بشرح «جانب البحث الاستمدادي» من أجل تحديد الجهة التي توقّف فيها علم الأصول على معرفة الكلاميات.

ينحصر غرضهم من بيان ذلك في ثلاثة دواعٍ:

- ١- بيان وتعليل افتقار المعرفة الكلامية في علم الأصول؛ لأنّ ادعاء التوقّف أو الافتقار لا تصح بدون دليل يوضّح الحاجة الحقيقية للمعرفة الكلامية التي يمكن الاستفادة منها في المعرفة الأصولية.
 - ٢- تحديد المباحث الأصولية التي لا يمكن البحث عنها دون المعرفة الكلامية.
 - ٣- التفريق بين جهة الاستمداد من علم الكلام، وجهتي الاستمداد من علمي اللغة والفقه.
- اختلفت أقوال الأصوليين في وجه استمداد علمهم من الكلام بين

التوسّع في الكلاميات الضرورية والاقتصاد؛ إنّها مسألة حصر نطاق العلاقة بين العلمين لتلافي أي لبس بينهما بأكبر عدد ممكن من القيود؛ حتى لا يتجاوز الأصولي حدود اختصاصه.

خلاصة القول هي: أنّ نهج الاستمداد بالنسبة للبعض يقتصر على «التوقّف»، وهو ليس توقفاً من جهة زيادة البصيرة والمعرفة فحسب - لأنّها حاصلة ضمناً - بل هو توقّف تأسيسي لا يمكن الكلام على الأدلّة الشرعية بدونه. ينبغي التأكيد على أنّ المعرفة الأصوليّة تتعلّق في المقام الأول بالأدلّة الشرعية، التي تكتسب صفة الشرعية من صحة نسبتها إلى الشارع، والعلم بذلك متوقّف على ثبوت المعتقدات العقائدية في علم الكلام.

ولا يدور النقاش حول ضرورة استمداد علم أصول الفقه من هذه المدارك والتصورات والقواعد المنطقية، إنّما الخلاف الذي ينبع من استمداده من علم الكلام بشكلٍ خاص. ويبدو أنّ من اعتبروها كذلك نظروا إلى أنّ المتكلّمين كانوا أكثر اهتماماً بها من غيرهم - حتى نُسبت إليهم من قبل الأكثرية - بالرغم من أنّها كانت بحثاً منطقيّاً بحثاً في أصله، قاموا بتكييفه قدر الإمكان لتكييف الشريعة في أجزائها العقائدية والعملية.

إذن؛ وجه الاستمداد من علم الكلام يتلخّص في «التوقّف»، وهو إما أنّ يكون على جهة السبب، أي أنّ قواعد علم الكلام وأدلّة مسائله تعتبر سبباً في ثبوت مسائل علم أصول الفقه والحكم عليها، وإما أنّ يكون على جهة الشرطية، أي أنّ معرفة مسائل علم الكلام وفهم مباحثه تحقّق الأدوات التي تؤهّل للنظر في مسائل علم أصول الفقه، وتوفّر الآلات التي تعين على طلبه ودراسته.

ويمكن تضعيف ذلك - توقّف علم الأصول على الكلام، سواء أكان ذلك التوقّف على جهة السببية أم على جهة الشرطية - أنّ علم الأصول في نشأته لم يستند إلى علم الكلام، كما بينا ذلك سابقاً^(١).

يؤيد ذلك أنّ مادة العلم على قسمين:

الأول - مادة مقومة: داخله في أجزاء العلم وحقيقته، أي إنّها مكون من مكوناته، كالفقه بالنسبة إلى علم الأصول.

الثاني - مادة إسنادية: تستند إلى الدليل، بمعنى أنّها لما كانت غير ضرورية في تأسيس العلم الذي يستمدّ منها، وغير داخله في مكوناته احتاجت في اعتبارها مادة له إلى دليل؛ ويعتبر علم الكلام بالنسبة إلى علم الأصول مادة إسنادية؛ ورغم ذلك فإنّ علم الكلام يُعتبر عند أصحاب الطريقة الكلامية أهم مواد علم أصول الفقه.

صحيح أنّ (أصول) علم الأصول لم تعتمد في أيامها الأولى على علم الكلام، ولكن كان لا بدّ من تطوير العلم من وجهة نظر الصناعة وتسييد فنون التدوين؛ لتقديم نفسها بشكلٍ منهجي لبعضهم البعض، بحيث أصبح إتقان فن الأصول معتمداً على إتقان فن الكلام؛ وبما أنّ هذا التوقّف إسناد يحتاج إلى برهان، فقد أوضح الأصوليون ما ذكرناه من حيث الاستدلال، وشرح دوافعه، وتفصيل أهمّيته ضرورته.

نوّد أهمية المادة الكلامية عن طريق المقارنة بينها وبين مادتي العربية والفقه.

(١) القسم النظري، الفصل الأول، البحث الثاني.

فتوقف علم الأصول على المادة اللغوية هو «توقف دلالي»؛ لأن معرفة دلالات الألفاظ من الكتاب والسنة يحتاج إلى معرفة موضوعاتها لغة من جهة المنطوق والمفهوم، وغير ذلك مما لا يُعرف في غير العربية.

وتوقف علم الأصول على مادة الأحكام الفقهية هو «توقف تصوّري»؛ لأنّ الكلام على أدلة الأحكام الشرعية يقتضي تصوّرها؛ ليمكنّ الأصوليّ من إثباتها ونفيها، فهو ليس توقفاً ثبوتياً بحيث لا يمكن وجود أصول الفقه إلا بوجود الأحكام الفقهية؛ لأنّه لو كان كذلك للزم الدور الممتنع عقلاً، إذ كيف يُجعل «الأصل» الذي هو (أصول الفقه) متوقفاً على «الفرع» الذي هو (الفقه)؟ فتبيّن بذلك أنّ الأصوليّ مطالب بتصوّر الأحكام على جهة الجملة لا على جهة التفصيل؛ لأنّ أحادها هي التي تتوقف على علم أصول الفقه الذي يبيّن كيفية ثبوتها بالأدلة؛ والغاية من هذا التصوّر الإجمالي هي أن يتمكّن الأصوليّ من إيضاح المسائل بضرب الأمثلة وكثرة الشواهد في كلّ باب من أبواب أصول الفقه^(١).

أمّا توقّف علم أصول الفقه على علم الكلام فهو «توقف ثبوتي»؛ لأنّ حجّية الأدلة الكلية لا تثبت إلاّ بعدّ ثبوت وجود الله تعالى ومعرفة صفاته، وثبوت صدق رسوله ﷺ بدلالة المعجزة^(٢).

(١) ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ٤.

- الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٠.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٨.

- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٠.

(٢) ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٤٨ - ٤٩.

ولا ريباً أن التوقف على الثبوت يسبق التوقف من حيث الدلالة والتصوّر؛ لعدم إمكانية الحديث عن دلالات الأدلة اللفظية للقرآن والسنة قبل ثبوت دليلها، الذي يعتمد على وجود الله تعالى وصدق رسوله ﷺ، ونفس الشيء في الأحكام المستمدة من منطوق الألفاظ ومفاهيمها.

وذلك يؤيد غلبة وهيمنة المادة الكلامية على المواد اللغوية وربما الفقهية أيضاً؛ لأنّ البحث اللغوي في علم الأصول يعتمد على العديد من المبادئ الكلامية، ثم إنّ البحث اللغوي قد تأثر واستدعى من الكلاميات التي تمّ الاستشهاد بها في مسائل اللغة، حيث حرص علماء اللغة على مراعاة مبادئ الدين أثناء بحثهم عن الحقيقة والاستعارة والمجاز، والمقارنة والتشبيه، وأصل الوضع في اللغات، وما إلى ذلك. وقد اهتمّ عدد من العلماء المعاصرين بتوضيح جوانب معيّنة بين البحث الديني واللغوي عند العرب^(١)؛ وإذا كانت المادة اللغوية نفسها متأثرة بالمادة الكلامية، فمن المنطقي أن يتمّ نقل العديد من هذه المبادئ إلى علم أصول الفقه.

أما فيما يتعلّق بموضوع الأحكام الفقهية، فتكاد تكون كلمات صافية في ذلك؛ لأنّ معظم المسائل الأصولية التي استندت إلى المبادئ الكلامية مع اختلافاتها وتعقيداتها هي مباحث الأحكام الفقهية العملية، حتى ذهب البعض إلى أنّه لا يوجد في علم أصول الفقه من حيث الكلاميات (إلا مسألة

(١) من أبرز الدراسات التي كتبت في هذا الموضوع كتاب «فلسفة اللغة» للسيد عمار أبو رغيّف، وأيضاً: «علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب» لمحمّد النوري، وانظر كذلك «الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب» لجابر عصفور.

الحاكم، وما يتعلّق بذلك من الحُسن والقبح^(١)، وهذا ما سيتوضّح في القسم التطبيقي.

وبهذا يتبيّن: أن المادة اللغويّة والفقهية تعتمد على المادة الكلاميّة، وهو مؤشّر واضح على أهميّة الاستمداد منها. وحقيقة أن محتوى المادة الكلاميّة إسنادية وليست مقومة لا ينقص من أهميتها؛ لأنّ المقصود بذلك بيان كون المسائل الكلاميّة ليست من مكونات علم أصول الفقه، وإنّما يتمّ اعتمادها بوصفها مبادئ مسلّمة مستندة إلى أدلّة لا تُبحث في علم أصول الفقه.

نستخلص أنّ جهة استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام تنحصر في «التوقّف»، وأنّ هذا التوقّف يوصف بخصائص (التوقّف الثبوتي)؛ لأنّ حجّية الأدلّة لا تثبت إلّا بعدّ ثبوت أصول العقائد الإيمانية، وأيضاً بخصائص (التوقّف السببي)؛ لأنّ ثبوت العقائد سبب في ثبوت أدلّة الأحكام، وأنّه من خصائص (التوقّف الشرطي)؛ لأنّ معرفة علم الكلام وإنّ اختلف في كونها شرطاً في الاجتهاد، فهي شرط في تحصيل القدرة على البحث في علم أصول الفقه بطريقة صناعية متقنة، وأيضاً هو من (التوقّف الإضافي)؛ لأنّه حاصل بداهة بالإضافة إلى الثبوتية والسببية والشرطية؛ لأنّ علم الكلام تتوقّف على معرفته زيادة بصيرة في معرفة بعض مقاصد علم أصول الفقه^(٢)، كما هو من (التوقّف الأهم)؛ لأنّ التوقّف الثبوتي أهمّ من التوقّفين الدلالي والتصوّري؛

(١) ابن أمير الحاج، محمّد بن محمّد بن الحسن، التقرير والتحجير، ج ١، ص ٣٩.

(٢) راجع: أمير بادشاه، محمّد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن المهام)، ج ١،

ولأنّ المادة الكلاميّة مهيمنة على المادتين اللغويّة والفقهية.

المبحث الثالث : ضابط الاستمداد

العلاقة بين العلمين حصلت فيها مبالغات أدت إلى «الخلط» ومجاوزة الحدّ بالخروج عن الاختصاص إلى البحث في مسائل غير مفيدة؛ وذلك هو ما يستدعي البحث في ضوابط استمداد علم الأصول من علم الكلام. هذا الخلط أو «التداخل الابتدائي» - حسب تعبير طه عبد الرحمن -^(١) محلّ نقد من قبل عدد من الأصوليين القدامى والباحثين المحدثين، فقد رأينا أنّ الأصوليين المتمسكين بالطريقة الفقهية كانوا يتحرّجون من البحث في الكلاميات داخل علمهم، وأنّ بعضهم كان أحياناً ما يشير إلى ذلك إشارات سريعة على استحياء لضرورة توضيح مسألة، أو الردّ على شبهة لا يسعهم السكوت عنها.

انتقد طه عبد الرحمن مسلك رفض التداخل بين العلوم بشكلٍ عام، وبيّن علمي الكلام والأصول بشكلٍ خاص، مؤكّداً أنّه كان تفتيتاً مثيراً للانقسام، جعله يفرّق بين العلوم التي تجذّر التداخل بينها، بل على العكس من ذلك، إنّها يستنكر التوسّع في علم أصول الفقه بكلاميات لا تفيده، وإدراجه لمسائل لا لزوم لها في الأصل، مما يؤدي إلى التعميق العبثي^(٢).

الشيخ محمد مهدي شمس الدين يرى أنّ الأصوليين الإماميين قد أكثروا

(١) عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص ٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٢٨ - ١٢٩.

من زجّ العبارات المنطقية والفلسفية والكلامية في علم الأصول؛ إما بسبب تركيزهم على شرط «الأعلمية»، مما يفتح باباً واسعاً لإبراز المواهب الذهنية المشكّكة في آراء الآخرين؛ أو بسبب رغبتهم في التفوق على أصول مدرسة الكلام الأشعرية، وأشار إلى أنّ هذه الظاهرة وضعت أمام عملية الاجتهاد صعوبات مصطنعة - قريبة أو بعيدة - لا علاقة لها بأساليب الاستنباط، ويعتبر أنّ هذا تطوّر غير مناسب لأصول الفقه، وهو ما لم ينعكس في النتائج الحكمية للحكم الشرعي؛ لأنّ المعالجات الفقهية تنتهي بنفس النتائج عند أقدم الفقهاء وأحدثهم؛ ولهذا ذهب إلى ضرورة تنقية العلم من أصول مقوّمات الفكر المنطقي والفلسفي والكلامي المرتبطة بها، والعودة إلى نقائه المتضمّن قواعد التعامل مع نص اللغة العربية في القرآن والسنة^(١).

هذا الخطاب على الرغم من أهميته الواضحة في جانبه النقدي على وجه الخصوص، يتضمّن مبالغة في استبعاد الكثير من إرث القدماء الباحثين عن (صفاء) يصعب الحصول عليه بعدّ عدّة عصور من التطوّرات العلمية التي شيّدت العلاقة بين علم الأصول والعلوم الأخرى، مثل المنطق والكلام والفلسفة الإسلامية.

صحيح أنّ نقده موجه بالدرجة الأولى إلى الفلسفة ومصطلحاتها، لكنّ هذا ينطبق على علم الكلام الذي يدخل في الفلسفة ويستخدم مصطلحاتها؛ لذا لا نرى تحرّراً كاملاً وجذرياً من كلّ ما أدخله القدماء في علم أصول الفقه؛ لأنّه مضیعة لجهودهم العلمية. بدلاً من ذلك يجب أن نتجنّب التوسّع الذي يفوق الاحتياجات

(١) شمس الدين، محمّد مهدي، مناهج الاجتهاد والتجديد (حوار ضمن الكتاب أجراه معه عبد الجبار الرفاعي)، ص ٢٣.

من ناحية، وترك مسائل غير ضرورية من ناحية أخرى، وأما ما هو مفيد في الاستيراد، فلا مانع من استخدامه لإثراء علم أصول الفقه وترصين مباحثه.

المبالغة في رفض معظم جوانب الإثراء التي أضافها المتكلمون إلى علم أصول الفقه، وتخطئتهم على جهة الإجمال، بدعوى أن نصيبهم من المعرفة الفقهية ضئيل، وأن الفقهاء كانوا أكثر منهم استنارة بمراد الخطاب الإلهي ونحو ذلك، هو ضرب من الأحكام العامة القاطعة التي يدعى فيها إصابة الحق خصوصاً في المسائل الخلافية والمنهجية.

بين المعاصرين هناك اتجاه يقابل نزعة أولئك الذين يرفضون التمازج بين العلمين، والتي يمكن وصفها بالمراجعة النقدية التنقيحية، وهو ما أكده السيد عمار أبو رغيف عندما أظهر وجود تصوّر آخر يطرح المشكلة بشكلٍ مختلف، بافتراض أننا لا نستطيع إزالة أسس الفقه من طابعه العقلي واستخداماته الفلسفية والكلامية، بحيث تلعب دورها بشكلٍ صحيح في بناء البرنامج الأصولي. ثم تناول الموضوع من منظور واقعي يؤطر العلاقة بين العلمين في سياقها التاريخي، وجعل ما فعله الأصوليون - خاصة في القرن الرابع الهجري - حتمية لمواكبة التطورات العلمية، والاهتمام بالواقع الفكري القائم، وما يتطلب التعامل معه من عدّة كلامية وأصولية تؤهّل الفرد المجتهد للإدلاء بدلوه في تقديم الحلول والأجوبة عن المشكلات المعاصرة والمستجدّة على الساحة الإسلامية^(١).

(١) راجع ما كتبه في كتابه: الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه)، والحكمة العملية (دراسات في النظرية وأثارها التطبيقية).

نستخلص مما تقدم:

١- العلاقة بين العلمين تعدّ علاقة إشكاليّة^(١) مختلفاً فيها بين القدامى والمحدثين.

٢- لا يمكن رفض كل ما دخل في علم أصول الفقه؛ لأنه على الرغم من كلّ ما قيل عنه، إلاّ أنّه كان يتمتّع بمزايا كبيرة، فليس من الموضوعية حرمان كل جهود المتقدمين دون تمحيص وفحص.

٣- يجب مراعاة ضوابط الاستمداد الكلامي، بحيث يكون معياراً منهجياً عاماً، يمكن استخدامه إجرائياً للتمييز بين ما يُعتبر مزيجاً من المبادئ مع الكلام، وما لا يُعتبر كذلك.

٤- عدم استقلالية الأدلّة العقلية، بل تُستخدم في علم الأصول مركّبة مع الأدلّة النقلية، أو كعنصر محدد في مساره، أو محقّقة لمناطه، أو ما شابه ذلك، لا مستقلّة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظر في أمرٍ شرعي، والعقل ليس بشارع.

٥- المسألة الأصوليّة المستمدة من علم الكلام، تُرسم فيه كأحد مبادئه، ويتّوجب بها الاعتقاد والتسديد المطلوب في العمل الشرعي.

٦- إدخال المناظرات الكلاميّة إلى علم أصول الفقه، والمبالغة في استطراد

(١) مصطلح متداول بين المعاصرين، عرّفه محمّد عابد الجابري، بأنّه «منظومة من العلاقات، التي تنسجها داخل فكر معيّن مشاكل عديدة مترابطة، لا تتوفّر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحلّ من الناحية النظرية إلاّ في إطار حلّ عام يشملها جميعاً».

- الجابري، محمّد عابد، نحن والتراث، ص ٢٧.

الجدال الكلامي ونحو ذلك، يشوبه شائبة الانحراف عن القصد العبادي والعملي، إذ يُعتبر ذلك من الترف الفكري (فإنّ في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوعٌ من الاستيلاء على المعلوم، وقد جُبلت النفوس على محبة الاستيلاء)^(١).

ما نستخلصه هو أنّ ما ينبع من المعرفة الكلامية في علم أصول الفقه، يكفي في اشتراط صحته أنّ المسألة الأصولية تعتمد عليه دون شرطية العمل، فإذا طبقنا شرط الاشتغال العملي - فقط - على مسائل علم الأصول، حينئذٍ تُستبعد الكثير من المباحث الأصولية عن حريم العلم الواقعة في قلب العلم، المتعلقة بفروع الفقه على وجه الخصوص، وذلك يؤدي إلى تضييق دائرة الاستمداد، ومنع ما يمكن أن يثري النظر الاستدلالي من جهة أخرى غير الجانب العملي، ولا ريب أنّ تلك المعرفة تساعد على إحكام طرق استثمار الفروع العملية، وإن لم يتعلّق بها تعلقاً مباشراً.

ضبط الاستمداد

إنّ البيان الأنف لمبادئ العلاقة بين العلمين، والتمييز بين مصطلحي المسائل والمبادئ، وتعريف الجانب والضوابط الاستمدادية، هو أساس علمي مفيد يساعدنا في تحديد ما المقصود بواسطة الضوابط.

ساعدتنا مبادئ العلاقة على إثبات وجود نوع من التناسب بين العلمين، بالرغم من التمايز بينهما، ولولا التناسب لما أمكن الحديث عن إمكانية

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٦٧.

الاستمداد والاشترك.

وساعدنا التفريق بين المصطلحين (مسائل - مبادئ) للتمييز بين ما يعتبر كلامياً وما يجب اعتباره أصولياً، وقد أفادنا وجه الاستمداد في معرفة شرط «التوقف» بوصفه أقوى ضرورة للحاجة إلى معرفة الكلاميات.

إنّ متابعة للمبادئ التي استخلصها الأصوليون من علم الكلام، يساعد على استنباط مجموعة من الضوابط التي لا تقتصر على الفوائد الفقهية المبنية مباشرة على القضايا المرسومة في علم الأصول، ويضيّق الخناق على الأصوليين، إذ لا يكفي - بناءً على ذلك - أن تكون المسألة الكلامية مفيدة في تحصيل الفروع الفقهية لتعتبر أصولية غير عارية، بل ينبغي أن يكون الخلاف فيها مؤدياً إلى خلاف فقهي حقيقي.

وضابط التضييق هذا هو الذي يهتم به الأصوليون - عادةً - في أواخر المسائل تحت عنوان (ثمرة أو فائدة)، غير أنهم لم يلتزموا ذلك في كل المسائل، وكانوا يختلفون في العناية به بين أكثر ومقتصد، ممّا يدلّ على أن هذا الضابط الخلاف في ليس معتبراً عند الجميع بنفس الدرجة.

ويظهر أنّه ضابط عسير القبول على إطلاقه، إذ ليس من شرط أصولية المسألة أن تكون مثمرة للخلاف فوق ما ثمره من عمل؛ لأنّه يترتب على اشتراط هذا الشرط إخراج كل القطعيات والمسائل الوفاقية من علم أصول الفقه، ولو لم يجز للأصوليين الكلام إلا على الخلاف لما ثبت لهم شيء من علمهم، فهل ينكر أصولي حجّة الكتاب على الجملة مثلاً؟ ومع ذلك فلا يجوز القول بأنّ إثبات ذلك ليس من مباحث علم الأصول، بل هو من

بديهياته. ولا يقال: إنّ ذلك مبحث كلامي؛ لأنّ علم الكلام يثبت أصل الإيذان بالكتاب وصحة نسبته إلى الله تعالى، أما الحجّية في الاستدلال به، فهو اختصاص أصولي يثبت بالكتاب نفسه، وبأدلةٍ أخرى كالسنة.

وليس معنى ذلك أنّه ينبغي إسقاط هذا الضابط، وإنّما لا نراه مطّرداً في كلّ ما لا ينبنى عليه خلاف عملي، بل هو ينطبق في عمومه على المسائل الافتراضية ظاهرة التكلّف.

أما (ما ينبنى عليه عمل) فهو ضابط يُعدّ من جنس الضابط السابق؛ لأنّه يراعي انبناء العمل الذي هو من الفروع الفقهية، وهو يضيف إلى ما تقدّم اشتراط دلالة الدليل الشرعي على استحسان الخوض في المسألة، وبذلك تخرج من علم أصول الفقه كلّ الكلاميات التي لم يدل على استحسان الخوض فيها دليل شرعي؛ لأنّه لا ينبنى عليها عمل.

وفيما يلي ذكر للضوابط الاستمدادية مع بيان لوجوه العلاقة بينها، تُلخص في ضوابط عامّة تشمل الجميع:

الضابط الأول: عدم استقلال الأدلة العقلية بالدلالة.

فالأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنّما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطقها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع.

الضابط الثاني: الفائدة الفقهية.

كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبنى عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عوناً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية؛ والذي

يوضح ذلك أنّ هذا العلم لم يختصّ بإضافته إلى الفقه إلاّ لكونه مفيداً له، ومحققاً للاجتهاد فيه.

وعليه يمكن القول: بأنّ كلّ مسألة تُستمد من علم الكلام لترسم في علم الأصول على أنّها من مبادئه، ويترتب عليها إيجاب اعتقاد أو تسديده، فهي مفيدة من هذه الحثية، أي من حيث مطلوبة الاعتقاد القلبي في العمل الشرعي.

الضابط الثالث: أن تكون المسألة وسيلة إلى التعبّد.

كثرة المناظرة في العقليات الكلامية، وجلب الكلاميات إلى علم أصول الفقه استطراداً، ومبالغة التحقيق والجدل ونحو ذلك، تشوبه شائبة الخروج عن قصد التعبّد والعمل؛ لأنّ ذلك قد يُطلب للتفكّه والتلذذ والترفّ الفكري، فإنّ في العلم بالأشياء لذة لا توازيها لذة، إذ هو نوع من الاستيلاء على المعلوم، وقد جُبلت النفوس على محبة الاستيلاء^(١).

الضابط الرابع: أن يكون المذكور باعثاً على العمل.

وهذا الضابط يعدّ من جنس الذي تقدّم، فهما متحدان ذاتاً مختلفان بالاعتبار؛ لأنّ الأول معتبر من جهة كونه سبباً أو وسيلة إلى العمل، وهذا معتبر من جهة كونه باعثاً على ذلك.

وفيه تعريض ظاهر بالخوض في الكلاميات التي لم يدل على استحسانها دليل، بل هي مذمومة شرعاً من جهة ما تؤدي إليه من شكوك تورث حيرة تضعف البواعث على العمل.

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٧.

الضابط الخامس: أن تكون المسألة من صلب علم الأصول لا من مُلحِه.

وهذا ينطبق على ما بيناه من الفرق بين مسائل العلم ومبادئه، فما يعدّ من مسائل علم الكلام - إذا أخذ مسلماً في علم الأصول - يصير من مبادئه، وقد يقبل على أنه من صلب العلم، أما إذا بسط الأصولي القول فيما أخذه مسلماً من علم الكلام، فإنّه يكون قد خلط بين علمي الكلام والأصول، وصار بحثه من مُلح علم الأصول لا من صلبه.

الضابط السادس: اشتراط تبعية العقل للنقل.

ويعدّ هذا الضابط من جنس الضابط الأول الذي اشترط فيه أن تكون الأدلة العقلية مركّبة على الأدلة السمعية؛ لأنّ الكلاميات - أو أي مسائل تدخل علم الأصول وهي ليست منه - ينبغي أن تخضع لشروطه الخاصّة، ولقوانينه التي تقتضيها صناعته حتى لا يفقد استقلاله وتميّزه.

الضابط السابع: الارتباط بما دلّت عليه الأدلة الشرعية.

ويعدّ هذا الضابط من جنس الضوابط التي تقدّم ذكر تعلقها بشرط العمل، والإضافة التي تحقّقها هذه القاعدة بالنسبة إلى ما نحن بسبيله تتمثّل؛ في أن كل ما يمكن الاستناد إليه من علم الكلام ينبغي أن يكون متعلّقاً بالأدلة الشرعية أو بمدارك الشرع؛ فأصول الفقه هي أدلته الشرعية، وكل ما يُستسلف من علم الكلام أو من علمٍ آخر يُشترط فيه الانضباط بهذه الأدلة، أو المساعدة على فهمها.

وبعدّ هذا العرض للضوابط يمكن من خلال الروابط التي ظهرت لنا ردها إلى ثلاثة أساسية:

١- أن يدلّ على المسألة الكلامية دليل شرعي، أو دليل عقلي مستند إلى دليل شرعي.

٢- أن تنبني عليها فروع فقهية، وترتب عليها خلافات في تلك الفروع.

٣- أن يكون تحتها عمل.

ويمكن الجمع بين الثاني والثالث من جهة أنّها يتعلّقان بما ينبني عليه العمل؛ ولما كانت الأدلّة الشرعية المذكورة في الضابط الأول لا تُحسّن إلاّ الخوض فيما تحته عمل، فمن الممكن حصر هذه الضوابط الثلاثة في قاعدة عامّة هي: (لا يجوز أن يُستمدّ من علم الكلام إلاّ ما ينبني عليه عمل).

وعليه؛ فكلّ ما يُذكر في علم أصول الفقه من المسائل الكلامية التي لا ينبني عليها عمل أو فوائد فقهية، يعدّ ذكره فيه من مُلح علم الأصول لا من صُلبه، ويعتبر عارياً ينبغي إرجاعها إلى علم الكلام الذي استعيرت منه.

غير أنّ هذا الشرط يمكن أن يناقش مع الضوابط المدرجة تحته، لا في ذاته من حيث أصل اشتراطه، وإنّما فيما يترتب عليه من حيث اعتباره معياراً وحيداً في ضبط ما يُستمدّ من علم الكلام.

والذي نستنتجه من ذلك: أنّ ما يُستمدّ من علم الكلام يكفي في حقه اشتراط توقّف المسائل الأصولية عليه دون اشتراط العمل، ثم لو طبّقنا شرط الفائدة العملية وحده على مسائل علم الأصول لترتب على ذلك استبعاد كثير من المسائل التي هي من صُلب علم الأصول. فالضوابط العملية المتعلقة بالفروع الفقهية على الخصوص مهمّة في الحكم على ما يمكن استمداده من علم الكلام؛ لكنّه يعسر الاكتفاء بذلك لأنّه يترتب عليه تضييق دائرة

الاستمداد، ومنع ما يمكن استمداده من جهة تحقيقه لفوائد أخرى غير العمل، أي غير الاستثمار المباشر للفروع الفقهية، ولا ريب أن ذلك يساعد على إحكام طرق استثمار الفروع العملية، وإن لم يتعلّق بها تعلقاً مباشراً. وبناءً على ذلك سنستثمر الضوابط ونضيف إليها التحقيقات الصناعية التي ضبطها عدّة من الأصوليين، محاولين القيام بجهدٍ تألّفي نُحدّد به ضوابط الاستمداد التي سنعتمدها في متابعة الأصول الكلامية لمسائل علم أصول الفقه.

إنّ كلّ ما تقدّم من بيانٍ لمبادئ العلاقة بين العلمين، وتفريقٍ بين مصطلحي المسائل والمبادئ، وتحديدٍ لوجه وضوابط الاستمداد، يعتبر أرضية علمية مفيدة تساعدنا في تحديد ما نقصده بالضوابط.

فقد أفادتنا مبادئ العلاقة في إثبات وجود ضروب من التناسب بين العلمين - رغم ما بينهما من اختلاف - ولو لا ذلك التناسب لما أمكن الكلام على إمكان الاستمداد.

وأفادنا التفريق بين مصطلحي المسائل والمبادئ التمييز بين ما يعدّ من الكلام، وما يعدّ من الأصول.

وسيفيدنا وجه الاستمداد في معرفة شرط «التوقّف» بوصفه أقوى دواعي الحاجة إلى علم الكلام.

أمّا الضوابط المذكورة، فقد ركّزت على ضرورة اعتبار الفائدة العملية، وكشفت كثيراً من وجوه الخلل في عملية الاستمداد، أو ما يمكن تسميته «آفات الاستمداد»، كالخوض فيما لم يدل على استحسان الخوض فيه دليل

شرعي، والتوسّع في الكلام على «مُلح العلم» أو على ما ليس من ملحه ولا من صلبه، ونحو ذلك من وجوه الخلل التي ينبغي الحذر منها عند الاستمداد. ويمكن بناءً على ما تقدّم، وعلى متابعة المبادئ التي استمدّها الأصوليون من علم الكلام استنتاج جملة من الضوابط التي لا تنحصر في خصوص الفوائد الفقهية - المتقدّمة - التي تنبني مباشرة على المسائل المرسومة في علم أصول الفقه:

الضابط الأول: التوقّف

ما نعنيه هو أنّ كلّ أصل كلامي لا يُعتمد في مسألة أو أكثر في علم الأصول، يُعتبر ذكره فيه عارية. وليس كل معرفة بالأصول تعتمد على معرفة بالكلام، بل هناك مبادئ كلامية تعتمد عليها كل المعرفة الأصولية توقفاً إجمالياً، مثل إثبات وجود الله تعالى، ووجوب الإيمان به، وبالكتاب، وبالرسول، وتوجد أصول كلامية تتوقّف عليها أكثر من مسألة أصولية، مثل أصل «التحسين والتقبيح».

نوضّح ذلك بالنقاط التالية:

١- توجد أصول كلامية يتوقّف عليها كل علم أصول الفقه توقفاً إجمالياً، مثل ثبوت وجود الله تعالى، ووجوب الإيمان به، وبالكتاب، والرسول ﷺ، فهذه الأصول الإيمانية يتوقّف عليها كلّ علم أصول الفقه، بل كلّ العلوم الشرعية، وهي مستحضرة بداهة عند الاشتغال بأي مبحث مهما كان جزئياً.

لكنّ ذلك لا يوجب أنّ يُستعاد الكلام عليها في كلّ مسألة بدعوى

التوقف؛ لأن نسبتها إلى جميع مسائل الأصول ومسائل العلوم الشرعية واحدة على جهة الإجمال، إذ يمكن الترقى من أدق مسألة فقهية أو أصولية إلى جميع أصول الإيمان، وهذا تكلف يُبعد الباحث عن فهم مسألته من حيث هي هي، وإنما المطلوب استحضار المعتقد دون استعادة الاستدلال عليه في كل الجزئيات، ولا يُصار إلى ذلك إلا عند الاقتضاء.

٢ - توجد أصول كلامية تتوقف عليها أكثر من مسألة أصولية، مثل أصل «التحسين والتقبيح» الذي سيتبين لنا رجوع الأصوليين إليه في أكثر من مسألة.

٣ - توجد مسائل أصولية تتوقف على أكثر من أصل كلامي، وهو ما سيتبين لنا عند كل مسألة بينها الأصوليون على عدة مبادئ كلامية.

الضابط الثاني: المبدئية

كل ما يُستمد من علم الكلام ينبغي أن يُستمد على سبيل المبدئية، أي بوصفه «مبدأ» لا «مسألة»، وقد تقدم أن الاستمداد يعدّ من (المسائل) للكلام، ومن (المبادئ) للأصول^(١)؛ وهذا يلزم الالتزام بقيدين:

١- أن تؤخذ المبادئ التي تكفل علم الكلام بإثباتها مسلّمة في علم الأصول.

٢- ألا يتمّ فحص تلك المبادئ من أجل التحقيق أو الإثبات أو الرفض، فإنّها بعد ذلك تتحوّل من (مبادئ مسلّمة) إلى (مبادئ متحصّاة).

(١) القسم النظري، الفصل الثالث، المبحث الأول.

بعض الأصوليين لم يلتزموا بهذا الضابط، بل كانوا يتفاوتون في ذلك بين مسرفٍ ومقتصد، وكانوا حين يشعرون أحياناً بخروجهم عن القصد يتوقفون، ويشيرون إلى أن ذلك متقصّى في علم الكلام.

وبما ثبت بهذا الضابط؛ يمكن انتقاد العديد من المسائل الكلامية الواردة في علم أصول الفقه من حيث خروجها عن نظام الضابطة المذكورة (المبدئية). تظهر أهمية هذا الضابط من جهة أنه يمنع الأصوليين من الوقوع في ثلاث آفات أساسية للاستمداد، وهي:

- ١- آفة الخلط: أي الخلط بين مسائل العلوم دون تفريق بينها وبين المبادئ.
- ٢- آفة التطويل: أي الاستطراد غير المبرّر تركيزاً على مُلح العلم، التي إن حُمد ذكرها على سبيل الاختصار والتنبيه، فإنّ الاعتناء بها كالعناية بصلب العلم يصير خللاً غير مقبول على مقتضيات الصناعة العلمية.
- ٣- آفة التعقيد: إذا كانت المسائل الأصولية الخالصة لا تخلو من تعقيد، فإنّ ما يُضاف إليها من الكلاميات - على سبيل التفصيل - يُعدّ خللاً لا مبرّر للتورّط فيه؛ لأنّه ينافي الباعث التعليمي الذي يحرص عليه الأصوليون، كما أنّه قد يؤدي إلى بعض المحذورات، مثل الخروج من قصد التعبد وخدمة العلم العملي، إلى قصد التلذذ بالاستيلاء على المسائل ومجازبة الحديث فيها، ونحو ذلك مما قد يكون تفاعراً منهياً عنه في الشريعة.

الضابط الثالث: التسديد

رغم أهمية الضابط اللاحق، فإنّه لا ينهض وحده لرفض كل المبادئ

المستمدة من علم الكلام؛ لأنَّ فائدة الاستمداد لا تنحصر في المساعدة على استئثار الفروع الفقهيّة بصفةٍ مباشرة، إذ ليس من شرط أصوليّة المسألة أن تكون كذلك دائماً. فالكلام على شروط المجتهد - مثلاً - مبحث أصولي، لكنّه لا يفيد في إثارة فروع فقهيّة معيّنة؛ لأنّه بحث في أحوال المستثمر، وتقسيات الحكم الشرعي إلى تكليفي وآخر وضعي، ثم تقسيم كلّ منهما إلى عدّة أقسام، كلها مباحث أصوليّة رغم أنّها لا تتعلّق مباشرة بكيفية استئثار الفروع الفقهيّة. وهذا يعني أنّ الأصوليين قد عقدوا كثيراً من المباحث التي ليس من شأنها أن تُبنى عليها الأحكام، لكنّها تزيد الناظر بصيرة بالموضوع، وتساعده على إتقان النظر في الأدلّة ومتعلّقاتها.

يتحقّق التسديد بأمرين متكاملين:

- ١- التصرّو المطلوب بالحدّ، بأن تُحدّد التعريفات والحدود وفقاً للمعتقد.
- إنّ القدرة على الاستئثار، إن لم تكن مبنية على أساس السداد المخلص (الاعتقاد الصحيح)، لا تساعد في تحقيق هدف السعادة الأخروية، التي ذكرها الأصوليون على أنّها الهدف النهائي، وقد حرص العديد من الأصوليين على تصحيح هذا التصرّو، بما حصلوا عليه من المعرفة الكلاميّة، بحيث لا يوجد في تعريفهم ما يتعارض مع الإيمان.
- ٢- التصديق المطلوب بالدليل، فإنّ الأدلّة المطلوبة من علم الكلام، يمكن أن تساعد في دعم الأدلّة الأصوليّة، ويمكن أن يكون المبدأ المستمد - من الكلام - دليلاً في حدّ ذاته. والأمثلة على ذلك وفيرة في كتب الأصوليين، إذ كثيراً ما يستدعون ما ثبت في علم الكلام، وهذه ليست مشكلة إلا إذا فصل

الأصوليون الأدلة المفصلة في كتب المتكلمين.

وعليه؛ فالاستمداد من علم الكلام كثيراً ما يحتاج إليه الأصوليون لتسديد النظر في مباحثهم، ودعم ما يقررونه من قواعد وتعريفات.

الضابط الرابع: الإنتاج العملي

الإنتاج هو وظيفة كل علم مثمر، وكل علم لا ثمرة له فهو عقيم، لا حاجة إلى النظر فيه، ولا إلى تأسيسه أصلاً، وتزداد أهمية العلم بقدر قدرته على إنتاج مطلوباته. والمنتج - بالفتح - هو الذي يسميه الأصوليون «الثمرة» أو «الفائدة»، وعلم أصول الفقه إنما أسس لخدمة الفقه بوصفه بحثاً في كيفية استثمار الأدلة طلباً للشار التي هي الأحكام الشرعية. وليس المطلوب من الأصولي كما هو معلوم أن يُنتج الفقه بنفسه بوصفه أصولياً، إذ المطلوب منه تهيئة القواعد الكلية فيه وبيان صلاحيتها للاستثمار والإثارة؛ وبذلك يصدق على علمه كونه أصولاً للفقه لانباء الفقه العملي عليه؛ لذلك كان الأصوليون يجتهدون في أن يستمدوا من العلوم الأخرى كل ما يمكن أن يساعدهم على تدعيم الطاقة الإنتاجية لعلم أصول الفقه.

وفي علم الكلام ما يساعد على ذلك، بمعنى أنه ليس كل علم الكلام مفيداً في هذا المجال، وإنما فيه ما يفيد وفيه ما لا يفيد؛ لذلك ينبغي تجنب استمداد الكلاميات التي لا تساعد على إنتاج الأحكام العملية أو تضعف القدرات الإثارية لعلم أصول الفقه؛ بسبب ما تحدثه فيه من تشويش واستشكالات معقدة لا طائل تحتها. وليس التعقيد مرفوضاً لذاته، بل قد يكون مفيداً حين يكون منتجاً أو مساعداً على ذلك، أما إذا أفضى إلى الخلط

والإغلاق، فإن ذكره في علم الأصول يكون عارية.

وتظهر أهمية هذا الضابط من جهة أنه يُجَنَّب الوقوع في آفات الخلط، والتطويل، والتعقيد المذكورة في الضابط السابق، ويضيف إلى ذلك الحذر من آفتين أخريين هما:

١ - آفة العقم: وتظهر في كل مسألة لا تُثمر فروعاً فقهية، أو لا تكون عوناً على ذلك.

٢ - آفة الافتراض: وتظهر في الإكثار من الفروع النظرية التي ليس لها ما يطابقها في الواقع.

وذلك لأنّ بعض الأصوليين كانوا - حين يعسر عليهم بناء فروع فقهية على بعض المسائل - يتكلّفون افتراض صور صعبة التحقق أو غير متصورة أصلاً؛ ليثبتوا إمكان بناء أحكامها على المسائل الكلامية المذكورة في كتبهم.

ونشير في ختام هذا المبحث؛ أنّ هذه الضوابط ستُعتمد قدر الإمكان في فحص المسائل تطبيقياً، تحت عنوان (ثمرة المسألة) لأجل قياس مدى استيفاء المسائل المستندة إلى المبادئ الكلامية للمعايير المذكورة أعلاه.

المبحث الرابع: الاستمداد الكلامي من المعارف الأصولية

كما سبق يتّضح أنّ العلاقة بين العلمين قد اتّخذت اتجاهاً واحداً، على أساس أنّ علم الكلام هو الذي يوفر مبادئ علم أصول الفقه، باعتباره العلم الأعلى. ما نريد إثباته في هذا المبحث أنّ هذه العلاقة يمكن أن تكون جدلية،

من حيث أنها مبنية على تبادل متكافئ، فيكون المستمد مُمدّاً والممدّ مُستمدّاً، بحيث يستفيد المتكلّمون من علم أصول الفقه. يبدو أنّ المتكلّمين بالغوا في تفوّق علمهم رغم الشكوك التي أحاطت به في نشأته وتطوّره، وأنّ الأصوليين بالغوا في نزول درجات علمهم رغم أنّه أرسخ تأصلاً في الشريعة، وبالغوا في الالتزام بأخذ مبادئ علم الكلام من جهة الخضوع والتسليم والتقليد؛ وستتكلّم فيما يلي على إمكان استمداد علم الكلام من علم الأصول نظرياً، ثم على وقوع ذلك عملياً.

١. بحث ثبوتي (جواز الاستمداد نظرياً) :

توضّح لنا مدى إصرار المتكلّمين على أنّ علمهم لا ينبع من مبادئ أي علمٍ آخر، لكنهم يدركون أنّ لعلمهم مبادئ مثل أي علمٍ آخر، وتلك المبادئ إما أنّ تكون واضحة ولا تحتاج لرسم الاستمداد - عندئذٍ لا إشكال - أو أنّها تحتاج إلى بيان وبرهان وإثبات، فيرد الإشكال عندئذٍ.

يُفترض أنّ تُقدّم وتُبرهن وتُبيّن المبادئ غير الواضحة في حدّ ذاتها في علمٍ آخر كإحدى مسائله، ولكنّ المتكلّمين يسمحون بذلك في كلّ العلوم باستثناء علم الكلام؛ لأنّ ذلك يُعتبر طعنًا لشرفه وجرأة كبيرة مرفوضة. من أجل الخروج من هذه المعضلة، أي ضرورة أنّ يتبنى علم الكلام مبادئ غيره، وعدم جواز اعتمادها في علمٍ آخر شرعي أو غير شرعي، أجاز المتكلّمون أنّ تكون مبادئ كل علمٍ مذكورة فيه، مما يعني إمكانية أنّ تكون بعض مسائل الكلام مبادئ لمسائل أخرى منه، بشرط ألا يتوقّف استناد تلك المبادئ على هذه المسائل لثلا يلزم الدور، مثل أحوال المعدوم ومباحث النظر والدليل،

التي تُعدّ مسائل كلامية من جهة، ومبادئ لكثير من المسائل الكلامية الأخرى؛ لذلك لا مانع نظرياً من أن يستنبط المتكلم بعض الأسس التي تساعد في إدراك علمه من العلوم الشرعية أو غير الشرعية، كالمنطق والفلسفة والعربية وأصول الفقه، بشرط أن يلتزم بضوابط الاستمداد؛ لأنّ هذا لا ينطوي على خلط معرفته بمسائل علمية أخرى. ثمّ إنّ رفض نظر المتكلمين في مبادئ علوم دون رتبة علمهم يُعتبر - حسب تعبير الدكتور طه عبد الرحمن - «خلطاً بين الرتبة الوجودية والرتبة النظرية»^(١).

بيان ذلك: علم الكلام الذي يُعتبر علماً متفوقاً من حيث وجود موضوعه، يمكن العثور على علمٍ يليه في مرتبة الوجود أعلى مما هو عليه من وجهة نظر موضوعه نفسه، بحيث يعتبر علم أصول الفقه - على سبيل المثال - دون علم الكلام في الترتيب الوجودي للموضوع، لكنّه يشتمل على وجوهٍ ونظر في الأمور الكلامية، قد تساوي أو تفوق طرق النظر الكلامي، فإنّ طريقة فحص النصوص المتعلقة بصفات الله تعالى، والقدر، والنبوة، وأحوال الآخرة، لا تستغني عن توضيحات الأدلة النقلية، التي كان الأصوليون يجيدونها، كالعام والخاص، والمطلق والمقيد، وغير ذلك. فلا مانع من أن يتخذ المتكلمون وجهة نظر علماء الأصول في النص؛ لاستخدامها عند فحص معتقداتهم التي يعتمدون عليها في الاستماع، ولا يلزم من هذا هتك مرتبة

(١) عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة (١) - الفلسفة والترجمة، ص ١٦.

ذكر ذلك للردّ على الذين يجعلون رتبة الفلسفة أرقى من رتبة كل العلوم، وذلك ينطبق تمام الانطباق على ما نحن بسبيله من بيان لجواز أن ينزل علم الكلام أحياناً عن رتبته من حيث «النظر»، لا من حيث رتبة وجود موضوعه.

وشرف علم الكلام؛ لأنّ الموضوع يتعلّق بتوظيف بعض العلماء لصناعة علماء آخرين من باب تعاضد العلوم الشرعية وتكاملها في معرفة أسرار الشريعة.

٢. بحث إثباتي (وقوع الاستمداد عملياً) :

وبعد إثبات جواز استمداد علم الكلام من علم أصول الفقه نظرياً (ثبوتاً)، يبقى إثباته عملياً (إثباتاً).

لا ننوي متابعة جميع جوانب علم الكلام التي احتاج فيها إلى المعرفة الأصولية، فهذا مطلب يستدعي دراسة خاصة لا يمكن لهذا البحث تحملها، بل هدفنا إثبات ذلك ببعض الأمثلة المذكورة في كتب المتكلمين أنفسهم.

دعونا نفترض أنّ العلاقة بين العلمين لم تكن دائماً في اتجاه تنازلي من أعلى إلى أسفل، ولكنها كانت تستند في بعض الأحيان على المساواة في التبادلات، بل على تفضيل طرق النظرة الأصولية بسبب شدة حاجة المتكلمين إليها.

لقد أشرنا في دراسة العلاقة التاريخية بين العلمين إلى أنّ المتكلمين القدماء كانت لهم آراء أصولية اختلفوا فيها أو اتفقوا مع علماء الفقه والأصول؛ لإثبات ما يعتبر من المعتقدات الحقة، ولم يخرج المتكلمون عنها في عملهم وعلمهم العام، بل تناولوا المزيد من التفاصيل حول القضايا الأصولية في كتبهم، حيث كانوا في الواقع يستخدمون مبادئ أساسية (أصولية) تتعلّق بكيفية استثمار النصوص على الرغم من اختلاف الأهداف وأساليب الاستثمار؛ وذلك لأنّ كلا العلمين مبنيان على الأدلة الشرعية (الكتاب والسنة والإجماع والعقل). أما الكتاب على سبيل المثال، فمن الضروري معرفة جوانب الكلام فيه من العام والخاص، والأمر والنهي،

والناسخ والمنسوخ، وهذا واجب على الأصولي والفقيه، فهو واجبٌ على المتكلم - أيضاً - الذي يُعنى بآيات الإيمان، أما الأصولي فيُعنى بآيات العمل؛ وبما أنّ علماء الأصول أسبق من علماء الكلام في شرح جوانب الكلام - حتى أصبح تخصّصهم الذي لا ينازعهم فيه علم آخر - فمن الإنصاف القول: إنّ معرفة الكلام كانت تعتمد على معرفة الأصول في هذا!

وتجدر الإشارة إلى أنّ الأصوليين الأوائل لم يكونوا بحاجة إلى المعرفة الكلامية؛ ولهذا تمسّكوا بمنهجهم الفقهي، وعندما تبيّن للمتكلّمين أنّهم بحاجة إلى الأدلة الواردة في علم أصول الفقه، أقبلوا على ذلك بالتأليف، حتى تمّ إرساء المنهج الكلامي المشهور في أصول الفقه، كما وجدوا في القواعد الأصولية المنضبطة والمعدّلة بدقة، والتي ساعدتهم على إثبات العديد من مسائلهم، فقد كتبوا عن العلمين بطريقة تُظهر التداخل والتمازج بوضوح. ومن الأبواب الأصولية التي يحتاجها المتكلمون ويهتمّون بها باهتمام خاص باب «الأخبار»، وهم يخضعون الأساس لفحصهم بها لعلم الأصول، لكنّهم يطيعونه حسب ما يناسب مسائلهم.

ومن الأمثلة العملية الدالة على ذلك؛ أنّ القاضي عبد الجبار لم يكتف في كتابه الأصولي «العمد» بتفصيل كثير من المسائل الكلامية التي تجبّ أبا الحسين البصري في «المعتمد» ما لا يليق منها بعلم الأصول، بل إنّ في كتابه الكلامي الكبير الذي سماه «المغني في أبواب العدل والتوحيد» خصص مجلداً كاملاً للشرعيات، تكلم فيه على ما يحتاج إليه علم الكلام من علم أصول الفقه، وقد صرح بهذه الحاجة بكلام واضح حين قال: «فأما شرط النسخ

وأوصافه وأحكامه وما يصحّ نسخه، والنسخ به، وما ثبت نسخه، والنسخ به، فقد بيّناه في أصول الفقه؛ وإنّا نذكر الآن جمل الأدلّة لوقوع الحاجة إليها في باب معرفة أصول الشرائع، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والإمامة؛ لأنّ هذه الأبواب أصلها الأدلّة الشرعية، فلا بدّ من بيان أصولها^(١). فالحاجة إلى مباحث علم الأصول المتعلّقة بالأدلّة ثابتة عنده بلا جدال، ويعتبر كلامه عليها في هذا الجزء الخاص بها استمداداً من علم أصول الفقه؛ والوجه في ذلك هو «الحاجة»، ويمكن تفسير هذه الحاجة «بالتوقف» لأنّه اعتبر الأدلّة الشرعية أصولاً لأصول الشرائع التي هي مسائل علم الكلام.

وإذا طبقنا على ما كتب في ضوابط الاستمداد التي ذكرناها، نجده مرعياً لشرط التوقف حسب الفقرة التي نقلناها، وواضح أنّه ذكر من علم الأصول ما يناسب الكلاميات المتخصّصة في كتابه «المغني»، وهو في ذلك يريد تسديد البحث في أبواب العدل والتوحيد. وهو ليس مطالباً نظرياً بتحقيق ضابط بناء الفروع الفقهية على الأدلّة؛ لأنّه لا يستمدّ من علم الكلام في علم الأصول، بل يستمدّ من علم الأصول في علم الكلام؛ وهذا يعني أنّه مطالب بذكر ما يساعده على إثبات الأحكام الاعتقادية، غير أنّه يُعتبر مَخْلأً بضابط المبدئية؛ لأنّه لم يتقبّل كلام الأصوليين في الأدلّة بالتسليم - كما يفعل الأصوليون بالنسبة إلى علم الكلام - بل نظر فيه باستقصاء يتجاوز من حيث الطول كثيراً من الكتب الأصوليّة المختصرة والوسيطه، فهو بذلك يخلط بين مسائل العلمين، ولا يفرّق بين ما يكون مسائل في العلم الذي

(١) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٧، ص ٩٢.

منه الاستمداد، وما يكون مبادئ مسلّمة في العلم المستمّد من جهة أنّه نظر في الأدلّة الشرعية بوصفها مسائل.

ومن أهمّ الكتب الكلاميّة التي حضرت فيها المسائل الأصوليّة كتاب «أصول الدين» لعبد القاهر البغدادي، فهو لم يكتف بتوظيف الأدلّة الأصوليّة أثناء الاستدلال لإثبات عقائد الأشاعرة، بل عقد فصولاً خاصّة تكلم فيها مباشرة على كثير من المسائل الأصوليّة الخالصة. فعند النظر في عناوين مباحث الكتاب نجده قد ذكر تحت الأصل الأول المسائل الأصوليّة، والتي منها مسألة إثبات الخبر المتواتر طريقاً إلى العلم، وكذا مسألة أقسام الأخبار، وبيان مأخذ العلوم الشرعية، وقد تكلم في ذلك على الأصول الأربعة التي هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وذكر الفرق الكلاميّة التي اختلف معها الأشاعرة في خصوص هذه الأدلّة.

وقد تكلم فيها على خلافاً لا ثقة بعلم الكلام، وركّز على مسألة حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع، وهي مسألة أطال الأصوليون في تفصيلها.

ويمكن القول بأنّه ذكر جلّ المسائل الأصوليّة، غير أنّه لم يكن يتوسّع في بيانها، بل كان يذكرها على جهة التلخيص، ولا يهتم بتفصيل الردود على المخالفين، وإنّما يشير إلى بعض ما يراه ضرورياً من ذلك قاصداً عدم الإطالة التي يراها من اختصاص المصنّفات الأصوليّة، فهو مثلاً بعد أن أشار إلى آراء المخالفين في وجوه الأدلّة الشرعية، قال: «وقد استقصينا الردّ على هؤلاء المخالفين في هذه الوجوه في كتبنا الموضوعّة في أصول الفقه»^(١).

إنّ ما ذكرناه من الأمثلة يدل بوضوح على أنّ علماء الكلام كانوا يدركون

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠.

أهميّة علم أصول الفقه بالنسبة إلى علمهم، وأتّهم كانوا يستمدون منه ما يحتاجون إليه - رغم كلّ ما قيل في خصوص علوّ رتبته وعدم استمداده من العلوم التي دونه في المرتبة - وهذا يؤكّد لنا أنّ العلاقة بين الأصلين لم تكن دائماً غير متكافئة، لكن بالرغم من ذلك، فإنّ هَيْمَنَةَ الكلام على علم الأصول كانت جلية، وقد أثبتناها نظرياً، وسنتحدّث عنها عملياً بتتبّع المسائل الواردة في القسم التطبيقي التالي.

القسم الثاني
البحث التطبيقي



تمهيد

لقد هيمنت على الكتابات الأصولية نزعة التجريد في بيان القواعد والأدلة، وسمة السجال العلمي في إثبات حجج الأصول زمنياً غير يسير، فبات واضحاً الخلو السلبي للأمثلة الواقعية والتطبيقات الفقهية التي يسترشد بها الفقيه أو المجتهد في النظر الفقهي، حتى أضحت الأمثلة معدودة ومحفوظة لدى الباحثين في أصول الفقه. لكن المفترض وفق طبيعة علم أصول الفقه ربطه بالتطبيقات الفقهية المرتبطة بواقع الناس وأحوالهم، وهذا باب واسع من مداخل التجديد الأصولي المعاصر لبيان حجج القواعد وقيمتها العلمية، وبيان إمكانات الاستئناف العلمي للحلول الواقعية للنوازل الطارئة.

من مسالك التجديد في هذا القسم التطبيقي العمل على إعادة أصول الفقه إلى أصله الذي هو الفقه، فأصول الفقه نشأ لا لينمو بمفرده ويُرى على انفراد، بل ليعمل على تطوير الفقه، وكل مهمة خارجة عن هذه البوصلة العلمية المنوطة تعتبر خارجة عن السياق العلمي والتاريخي لعلم الفقه وأصوله، ونحن نعتقد أن انفصال علم أصول الفقه عن مرجعيته الفقهية أسهمت في تجميد النظر بقواعده أكثر من تشغيلها، ولا يمكن استعادة النظر التشغيلي والإعمالي لتلك المبادئ المنهجية إلا باستثمارها في التطبيقات

العلمية والتمثيلات التنزيلية في واقع المكلفين.

والدراسات الأصولية اليوم مطالبة بتحقيق قفزة نوعية في مجالات اشتغالها من خلال العمل على تطوير الدراسات الأصولية العملية التطبيقية في علاقتها مع الفقه العملي، ولن يتأتى لها ذلك إلا بإعداد تصوّر من الأهداف والمقاصد المرجوة من تلك الدراسات، فغياب المقصد الأساسي عند المشتغلين بالدرس الأصولي وفق رؤية تجديدية يفقد البوصلة، فتكون أغلب الدراسات عشوائية غرضها إعداد دراسة فحسب، مهما كانت نتائجها.

المطلوب في هذا الصدد، التركيز على ثلاثة عناصر هامة:

الأول: إشباع الدراسات الأصولية بالأمثلة التطبيقية من الفقه الإسلامي، حتى يتبين مدى حجّية الدليل وصدقته في الإجابة عن الأسئلة المعروضة في الواقع المعيش.

الثاني: ربط الدراسات الفقهية بالدراسات الأصولية دون الفصل بينهما؛ لأنّ الحُضن الحقيقي والأصلي لعلم أصول الفقه هو الفقه، وإخراجه من موقعه ومرتعه نزع لقيمة الحياة التصريفية منه.

الثالث: جرد أهم الإشكالات الاجتماعية والإنسانية والحضارية المحتاجة إلى حلول واجتهادات علمية وفقهية، ثم تطبيق تلك القواعد والمبادئ الأصولية عليها بغية تشغيلها.

الفصل الأول

الأصول الكلامية في مباحث اللغة

القواعد اللغوية ليست أدلة، بل هي وسائل تُستثمر ليتمّ من خلالها التوصل إلى الأحكام؛ ولذا عدّ علم اللغة من العلوم الأدائية الآلية وليس من العلوم المقصودة، بالرغم من المكانة المتميزة التي يحظى بها في علم أصول الفقه؛ لأنّ معظم أعمال الأصوليين تركّز على فهم نصوص القرآن والسنة، وهي نصوص صيغت على أنماط اللغة العربية؛ لذلك كانت معرفة هذه اللغة شرطاً لاستخلاص الأحكام الشرعية من النصوص. ومع ذلك فإنّ فهم اللغة في حدّ ذاته ليس شرطاً كافياً لفهم دلالات النصوص؛ لأنّ المشرّع لم يجعل استخدام اللغة وفقاً لتصرّفات واضعيتها، بل جعل السلوكيات المحددة المطلوبة من خلال وضع تشريع جديد غير معروف عند أهل اللغة الأصليين، وهذه السلوكيات أو التصرّفات الشرعية مرتبطة بدلالات الأحكام أكثر من ارتباطها بالصيغ والاشتقاقات؛ لذلك احتاج الأصوليّ إلى معرفة اللغة من ناحيتين:

الأولى: اللغة نفسها في الحالات التي يكفي فيها الشارع باستخدام دلالات لغوية حسب موقعه الأصلي دون تصرّف.

الثانية: تصرّف الشارع باللغة، ومعرفة الإضافات الدلالية التي خرج بها الشارع عن القاعدة في اللغة العربية.

وهذا يؤكّد مدى حاجة الأصوليين إلى معرفة مكانة اللغة من جهة، وسلوك الشارع فيها من جهة أخرى؛ لأنّ المعرفة العميقة بالموضوعين تساعد على التمييز بين المداليل الشرعية النصية.

والخلاصة هي: أنّ علم أصول الفقه لم يكتفِ بمعرفة خصوصيات لغة النصوص الشرعية من حيث الدلائل على أحكامٍ محددة، بل بالحاجة إلى البحث في اللغة وفقاً لموقعها كأصل، تميّز الأصوليون عن اللغويين بالتركيز على الجوانب الدلالية التي لها علاقة وثيقة أو مباشرة باستنباط الأحكام.

ومما يدلّ على أنّ الأصوليين يدركون أهميّة البحث اللغوي أنّهم جعلوا اللغة أحد الموضوعات الثلاثة لعلمهم، بالإضافة إلى موضوعي الفقه والكلام؛ لأنّ فهم الدلالات يعتمد ويتوقّف على معرفة اللغة العربية. وهذا لا يعني أنّ جميع الدراسات اللغوية تعتبر مادة «مقومة» تدخل في جوهر علم أصول الفقه كعلم الفقه، بل بعضها مادة «مقومة» مثل الفقه، وبعضها مادة «إسنادية» مثل علم الكلام.

أما بالنسبة للتفصيلات اللغوية المرتبطة بالوضع الأصلي، فهذا من اختصاص اللغويين، ويحتاج الأصوليون إلى هذه التحقيقات لأنّها تساندهم على فهم النصوص الشرعية التي لم يظهر فيها تصرّف شرعي محدد.

وبناءً على ما سبق؛ من الصعب فصل مباحث اللغة الدلالية عن نصوص القرآن والسنة؛ لأنّ المعنى لا يفهم إلّا من النص. ومع ذلك، فإنّ الانفصال

يمكن منهجياً حتى لو لم يكن جوهرياً، فدراسات اللغة لها ما هو عام وليس لها علاقة مباشرة بمعنى النصوص، مثل مسائل الحالة اللغوية (الوضع)، ومسائل الاشتقاق، وفيها ما هو عام من ناحية وخاص من ناحية أخرى، مثل مسألة الحقيقة، فهي عامة عندما تكون لغوية وخاصة للنصوص الشرعية، وكذا الاستعارة والمجاز التي ينظر إليها من حيث وجودها في اللغة بشكل عام، ثم من حيث وجودها في القرآن بشكل خاص. وهناك مسائل تتعلق بأدلة لا علاقة لها باللغة، أو لها علاقة غير مباشرة، مثل مسألة الإعجاز، التي لها جانب لغوي خاص بالقرآن، ولها جوانب أخرى غير لغوية، كالأخبار بالغيبيات، وأيضاً مسألة التشابه، وهي دراسة خاصة للقرآن لم يتخصص فيها اللغويون. أما مسائل الإجماع والعقل، فمن الواضح أنّها منفصلة عن الموضوعات اللغوية؛ لهذا جعلنا هذا الفصل خاصاً بالتحقيقات اللغوية، وفصلناه بشكل منهجي عن الأدلة النصية، معتبرين أنّ هذا الفصل ليس حقيقياً، بل عنصراً مطلوباً في صناعة التصنيف لتحقيق التوازن بين المقاصد؛ ومما يدلّ على أنّ هذا الفصل غير حقيقي، هو إمكانية إدراج موضوعات اللغة في مباحث الكتاب والسنة، بل في مباحث الإجماع أيضاً، كدليل نقلي تفهم منه الأحكام بفهم لغة أهل الإجماع.

ويبقى أن نشير في هذا السياق التمهيدي إلى مشكلةٍ نعتبرها مهمة، وهي أنّ تمييز الأصوليين بين علم الكلام وعلم اللغة، كموضوعين مختلفين في أصول الفقه، يتطلب اعتبار تأثير علم الكلام على علم أصول الفقه يختلف عن تأثير علم اللغة عليه، وأنّه عندما اعتمد الأصوليون على المبادئ اللغوية، لم يتلقوها إلا من خلال التأثيرات الكلامية؛ لذلك لا توجد طريقة للبحث

عن الأصول الكلامية في الدراسات اللغوية.

لكن الأمر على نقيض ذلك؛ لأنّ النظريات اللغوية التي نشأ فيها الجدل بين اللغويين، لم تكن مستقلة تماماً عن الاختلافات الكلامية لعدة أسباب؛ أحدها أنّ النضج النظري للبحث اللغوي تزامن مع أهم التطورات النظرية في علم الكلام، وكان كبار اللغويين الأوائل معاصرين لعددٍ من أئمة علم الكلام، والأهم من ذلك أنّ المتكلمين الرئيسيين كانوا لغويين متميزين بالمهارات اللغوية، لهم نظريات ومذاهب خاصّة، كما كان عدد من كبار اللغويين المعروفين بميوههم الكلامية، والتي كان لها تأثير على أبحاثهم اللغوية^(١). وقد جذبت هذه العلاقة اهتمام عدد من الباحثين المعاصرين المهتمين بالدراسات اللغوية^(٢)، التي لم تكن مخفية عن العلماء القدماء؛ وعليه فقد أكّد بعضهم على مدى تأثير الكلاميات في بعض النظريات اللغوية التي تأثر بها الأصوليون.

يتضح مما سبق أنّ علم الكلام كان من موضوعات علوم اللغة، وأنّ

(١) مثلاً: أنّ ابن جنيّ صاحب كتاب «الخصائص» كان معتزلياً وله آراء لغوية ظهر فيها أثر ميله الكلامي، وكان أبو هاشم الجبائي المعتزلي نحويّاً مشهوراً حتى أنّه لقب بأبي هاشم النحوي، والأمثلة على التأثير المتبادل بين المتكلمين واللغويين كثيرة.

- انظر: خشيم، علي فهمي، الجبائيان، ص ٣١٥-٣١٨.

(٢) ومن هؤلاء على سبيل المثال: السيد عمار أبو رغيف في كتابه «فلسفة اللغة» الذي أشبع البحث بالتحليل والتفصيل وبالتحقيق والتدقيق، وجابر عصفور الذي بيّن أثر بيئة المتكلمين في الأنواع اللغوية للصورة الفنية، ومحمد النويري في أطروحته «علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب».

الأصوليين عندما اشتقوا مبادئ لغوية لم يشتقوها كبحث لغوي بحت، بل وجدوا أنّ اللغويين أنفسهم قد تأثروا بنظريات كلامية معينة حول قضايا مهمة، وإن كانت قليلة.

والخلاصة أنّ علم الكلام دخل في علم أصول الفقه بطريق مباشر، أي مواد مستقلة ومبادئ كلامية بحتة ظهرت في غير التحقيقات اللغوية، وبطريق غير مباشر، أي كمادة لغوية، وهذه هي الطريقة التي تمنا في هذا الفصل، أي أننا ركّزنا على الأصول الكلامية التي تمّ تقديمها في دراسات الأصول من خلال اللغة.

المبحث الأول: الوضع

بدأ العديد من الأصوليين دراسة اللغة بالحديث عن ماهيتها الحقيقية، وأصل وضعها، والعلاقة بين الموضوع وموضوعه، ثم دراسة أحكام وأقسام ودلالات اللغة. يناسب هذا الاختيار المنهجي أساليبهم في التأصيل والبحث عن جوهر الأشياء من أجل الحصول على تصوّر لها قبل معرفة قواعدها، وقد أثار الأصوليون في هذه الأمور عدّة مسائل ليست كلامية الصياغة، لكن بعضها يستند إلى أصول كلامية، وأهم هذه المسائل هي: من هو الواضع، وما هو الموضوع له، وما هي العلاقة بين الموضوع وموضوعه؟

من الواضح أنّ هذه الأسئلة تتعلّق بأصل اللغة وجذورها، والتي لها علاقة بأصل وضع اللغة، كمسألة المشتق؛ لأنّ عملية الاشتقاق إنّما تستند في أساسها إلى جذور الكلمات الأولى في صيغها المجرّدة عند الوضع الأول، كما

أن واضعي اللغة العربية جعلوها لغة اشتقاقية تسمح بتوليد الكلمات من بعضها؛ لهذا لوحظ أن الاشتقاق مفيد لواضع اللغة حتى يكتفي الواضع بوضع أقل ما يمكن من الصيغ بطريقة تسمح بانبناء غيرها عليها عن طريق الاشتقاق؛ لأنه إذا لم يفعل ذلك احتاج إلى وضع صيغ كثيرة لا علاقة بينها.

الواضع

الحديث عن الواضع يقتضي الاعتراف بأن اللغة ملفقة رغم اختلاف إطارها، وهذا ما اتفق عليه الأصوليون واللغويون والكلاميون، باستثناء ما يُنسب إلى عباد بن سليمان الصيرمي المعتزلي^(١) من القول بالمناسبة، فالمسألة بناءً على ذلك لا مطمع فيها للقطع، وليس فيها إلا الظن والاحتمال المرّد بين أربعة مذاهب في الواضع: التوقيف، الاصطلاح، التوزيع، التعليق (الوقف أو الجواز).

قد يبدو أن البحث في أصول اللغة لا علاقة له بعلم أصول الفقه؛ لأنّ اللغة التي تهم الأصولي هي اللغة العربية الشائعة عند العرب، والتي نزل بها القرآن الكريم، وتحدّث بها الرسول ﷺ، فالتفكير في اللغة من أجل وضع

(١) أبو سهل عباد بن سليمان الصيرمي، نسبة إلى صيرم قرية من آخر عراق العجم وأول عراق العرب، وهو من معتزلة البصرة، من الطبقة السابعة، وكان من أصحاب هشام بن عمرو الفوطي، قيل توفي في حدود سنة ٢٥٠ هـ.

- الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، ص ٤٦.

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل «باب ذكر المعتزلة»، ص ٤٤.

القواعد، أو تقنين طرق فهم نصوص الوحي، لا يفيد إلا بعد استقرارها عندما تكون في حالة استخدام وتداول. هذا إذا قلنا إن اللغة نشأت في الأرض، أما إذا نظرنا إلى رأي القائلين بالتوقيف، فإن الغموض يزداد؛ لأن تعليم آدم ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾^(١) قد تمّ قبل النزول إلى الأرض، فإن اللغة الأولى توفيقية.

أما بافتراض أن اللغة الأولى نشأت في العصور الأرضية، فإن هذا لا يلغي غموضها؛ لأن هذا الظهور قد تمّ التحقق منه في عصور ما قبل التاريخ، والتاريخ لم يبدأ بميلاد اللغة المنطوقة، بل بدأ بظهور الكتابة التي تأخرت حتماً مقارنة بالحالة الشفوية الأولى التي كانت فيها اللغة^(٢).

نظراً للغموض الذي يحيط بالموضوع، لم نستبعد ما قاله أصولي مثل الغزالي عن مبدأ اللغة أنه «لا مطمع في معرفته إلا برهانٍ عقلي، أو بتواترٍ خبر أو سمع قاطع. ولا مجال لبرهان العقل في هذا، ولم ينقل تواتر، ولا فيه سمع قاطع، فلا يبقى إلا رجم الظن»^(٣)؛ هكذا يبدو أن عدم القدرة على الوصول إلى موقفٍ محدد مدعوماً بأدلة قاطعة؛ هو ما دفع عدداً من الأصوليين إلى القول بأن هذا المسألة غير مفيدة، لكنّ هذا التبرير ليس خاصاً بعلماء أصول

(١) البقرة: الآية ٣١.

(٢) يذكر المؤرخون أن أقدم كتابة كانت تصويرية، وهي تُعرف بالخط المساري الذي يعود تاريخه إلى ٣٥٠٠ ق م، لكنّ هذا الخط لم يتطوّر عند الساميين إلى أبجدية إلا بعد ألفي سنة، أي حوالي ١٥٠٠ ق م.

- انظر: أونج، والترج، الشفاهية والكتابية، ص ١٧٣.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ١٨١.

الفقه، بل يشمل غيرهم أيضاً^(١)؛ لأنه يُعدّ سبباً كافياً لتفسير إعراض أصحاب علوم أخرى كاللغويين مثلاً، فهو سببٌ عامٌّ يمكن أن يشمل الأصوليين وغيرهم.

ثمرة المسألة

أهم سبب يهّم علماء أصول الفقه لاعتبارات تتعلق بتخصّصهم الحارص على الالتزام بالقواعد التي تميّز علمهم عن بقية العلوم؛ خوفاً من اختلاط مسائله بما لا ينفع، وأهم ضابط لهم هو الثمرة العملية، وبما أن هذا لا يشمل العمل أو فروع الفقه في نظر بعضهم، فهي مسائل «عارية» كما في اصطلاح الشاطبي الذي اعتبرها كذلك^(٢)، وهي بحسب الغزالي، لا يحتاج إليها في الاعتقاد فضلاً عن العمل؛ لأنه أكّد أنّها تبحث «في أمر لا يرتبط به تعبد عملي، ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة»^(٣).

بالإضافة إلى هذين السببين، هناك مشكلة أخرى ترجع إلى طبيعة البحث الأصولي نفسه، حيث أن معظم اعتبار هذه الصناعة يرتبط بأهميّة الصيغ، في حين أن شرط معرفة أصل اللغة لا علاقة له بكيفية إشارة الصيغ إلى المعاني والأحكام.

(١) هو السبب نفسه الذي جعل عدداً من اللغويين المحدثين ينكرون جدوى البحث عن أصل نشأة اللغة؛ لأنه حسب تعبيرهم ضرب من «المتافيزيقا» لا يستند إلى أسس علمية.

- حمودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص ١٤٢.

- المبارك، محمّد، فقه اللغة وخصائص العربية، ص ١٨٩.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٦.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمّد بن محمّد، المستصفى من علم الأصول، ص ١٨١.

إذا أردنا السيطرة على أهم الأسباب التي يعتمد عليها الأصوليون الذين شككوا في جدوى المسألة، سنجد أنها تقتصر على أسبابٍ مرتبطة بغموض زمن أصل اللغة، وعدم الحاجة إلى الإيمان والالتزام العملي لها، بالإضافة إلى طبيعة التحقيقات الأصولية التي تتعلّق بصياغة التعبيرات عن طريق النظر بعيداً عن واضعها ومؤلفها الأول، وكذا ظنية الأدلة النقلية المتوفرة؛ لأنها كثيرة الاحتمالات مما يجعل الجزم بدلالة من دلالاتها رجماً بالظنّ، وسبب يعود إلى غياب حاجة الاعتقاد إليها، فهي بذلك تخالف ضابط «التسديد» من جهة الاعتقاد، وعدم الحاجة إلى التبعّد العملي إليها، كما أنه لا يترتب على الخلاف فيها خلاف في الفروع، فهي بالتالي لا ثمرة لها، وتخالف ضابط «التوقف» وضابط تسديد العمل، وإنتاج الفروع، وسبب يعود إلى طبيعة المباحث الأصولية التي تهتمّ بصيغ الألفاظ بقطع النظر عن معرفة واضعها الأول، فهي بذلك لا يتوقف عليها البحث الأصولي، ولا تفيد في تسديد القواعد الأصولية.

ومع ذلك؛ فإنّ البحث في هذا الموضوع يكاد يكون عادة عند معظم الأصوليين، حيث يندر وجود عمل في أصول الفقه لا يبحث تلك المسألة؛ ولهذا حاول بعض الأصوليين شرح نمطه في صناعتهم بذكر بعض الفروع الفقهية التي تخرج منه.

ربّما ترتبط هذه المسألة في جوهرها ارتباطاً وثيقاً بطبيعة البحث الأصولي، ويمكن رؤيتها (من صلب العلم) لا من (ملحه)؛ لأنها تتناسب مع منهج الفكر الأصولي، فإنّ علاقتها به ليست شكلية ولا تكميلية، ولا تقتصر على بعض المسائل الفرعية المشكوك فيها لإثارة الخلاف حول المسألة.

وقيل تظهر الثمرة في مسألة زمان التكليف، فمن ذهب إلى أنّ اللغة توقيفية، كان زمن التكليف عنده مقارناً لزمن كمال العقل، على معنى أنّ تعليم اللغة لم يتأخّر عن اكتمال العقل. أمّا من جعل اللغة اصطلاحية فقد جعل التكليف متأخراً عن كمال العقل بقدر المدّة التي تمكّن فيها الإنسان من الاصطلاح على الكلام.

لكنّ هذه الفائدة فيما نرى ليس لها أثر عملي حاضر ومستمرّ في الزمان؛ لأنّها متعلّقة بتكليف الإنسان الذي تعلّم اللغة بتوقيفٍ ابتدائي من الله، أو بتكليف أقدم مجموعة بشرية تواضعت على اللغة، بناءً على مذهب الاصطلاح. أمّا بعد استقرار اللغة فإنّ التكليف في الماضي والحاضر والمستقبل لا علاقة له بمسألة التوقيف الأوّل أو الاصطلاح الأوّل، بل هو مشروط بالعقل والبلوغ.

عندما طرح علماء أصول الفقه مسألة بداية الوضع، انضبطوا على نهجهم في تقسيم المسائل، فتكلّموا عن الواضع هل هو الله أم الإنسان؟ وبالتالي فإنّ دراستهم للوضع ستكون مناسبة لشروط التقسيم، وإذا تركوا ذلك لكان من الخطأ المنهجي الواضح حسب صناعتهم، بأنّ تظل اللغة التي تكلم بها الوحي، وقواعد الأحكام التي تقوم عليها الأسس، مجهولة المصدر.

إنّ طلب القطع في علم الأصول ليس ثابتاً، والالتزام بذلك يقضي على معظم مسائل العلم؛ لذلك فإنّ عدم القدرة على معرفة بداية وضع اللغة على نحو القطع لا يكفي على أنّ البحث هو من الفضول.

بناءً على ما سبق؛ ليس من الصعب أن نجد في الاستطلاعات الأصوليّة

ما يمكن استخلاصه من الخلاف حول مسألة بداية الوضع؛ لأن هذه المسألة - رغم أنها لا تفيد في تخريج الفروع - مفيدة في توضيح القواعد الأصولية، ولتحديد طريقة العمل مع التحقيقات اللغوية، حيث يمكن ربط مسألة بداية الوضع بمسألة (الحقيقة) التي تقابل المجاز.

هذا يعني أن العديد منهم يسمحون بالتغيير الدلالي، أو ما يسمونه (النقل)؛ لأنه إذا كانت اللغة بأكملها توقيفاً، فلن يسمح لها بالنقل أو التغيير، وستكون الحقيقة غير قابلة للتجزئة، وهي اللغة الحق الذي أسسه الله تعالى في البدء.

وليس الأمر مقتصراً على مبحث الحقيقة، بل إن جُلّ المباحث اللغوية يفهم منها بوضوح أن الأصوليين كانوا يشتغلون بالبحث في لغة يعرفون أنها من وضع العرب واصطلاحهم، كما كانوا يُدركون أن الله تعالى أنزل القرآن على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة وأساليب معانيها، فخصوصية ألفاظ العرب وأساليبهم ربّما تعني أن ذلك كان بوضعهم واصطلاحهم.

الموضوع له

الموضوع هو اللفظ، وهو بصفته صوتاً ليس عين المعنى الموضوع له^(١)، بل هو دالّ عليه.

لكن الاختلاف وقع في تحديد الموضوع له، هل وضع للمعنى الذهني، أو للموجود الخارجي، أو هو أعمّ منهما (أي أنه وضع من حيث هو هو)؟

(١) اللفظ في حقيقته «صوت معتمد على مخرج حرفي فصاعداً».

- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن الحسن، التقرير والتحبير، ج ١، ص ٦٨.

والأصوليون بناءً على ذلك متفقون على أنّ الموضوع هو اللفظ، وأنّ الموضوع ليس عين الموضوع له.

وقيل أنّ الخلاف في الموضوع لفظي؛ لأنّ من قال أنّ التعبيرات توضع للصور الذهنية أراد نفس المعاني، ومن قال إنّها موضوعة للمادة الخارجية أراد معاني أيضاً، ولكن من حيث تميّزها بالوجود الخارجي^(١)، فأشهر مذاهبهم في ذلك ثلاثة:

المذهب الأوّل: المعنى الذهني، ومعنى ذلك أنّ اللفظ ليس موضوعاً للموجود الخارجي، أي لما هو موجود خارج الذهن، بل هو موضوع للمعنى الذهني.

ففي خصوص الألفاظ المفردة قد يرى الإنسان من بعيد جسماً فيسمّيه صخرة مثلاً، فإذا دنا منه قليلاً فيظنّه حيواناً فيسمّيه كذلك، حتى إذا وصل إليه وعرف أنّه إنسان سمّاه بهذا الاسم، فاختلاف الصور الذهنية يدلّ على أنّ اللفظ لا دلالة له إلاّ عليها.

المذهب الثاني: الموجود الخارجي، هذا القول لم يفرّق بين المعنى والموجود الخارجي، بل نظر إلى المسألة نظرة لغويّة خالصة، فرّق بين المهمل غير المفيد والمستعمل للإفادة، ثم بيّن أنّ المفيد فيه ما لا يفيد معنى في نفسه كأسماء الأعلام، وما يفيد معنى في نفسه، وهذا الذي يفيد معنى في نفسه فُسّر بأنّه يفيد معنى فيما سُمّي له ووضع له، وذلك كالرجل، والمرأة، والفرس، وغير

(١) الأصفهاني، الفاني علي، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، ج ١، ص ٤٦.

- الكمرئي، محمّد باقر، أصول الفوائد الغروية في مسائل علم أصول الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٢٦.

- اللكنوي، محمّد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ١٨٣.

ذلك من الألفاظ.

المذهب الثالث: المعنى من حيث هو هو، ومرادهم بذلك أنّ اللفظ موضوع لذات المعنى من حيث هو هو أعمّ من كونه الموجود الخارجي أو المعنى الذهني، فلفظ «الإنسان» مثلاً موضوع لمعنى الحيوان الناطق من حيث هو أعمّ من أن يكون موجوداً في الذهن أو في الخارج، ويستثنى عندهم من ذلك أسماء الأعلام فهي موضوعة لما في الخارج أي للأشخاص.

ثمرة المسألة

يبدو أنّ المسألة مشمولة في التنظير اللغوي الذي لا يؤدي إلى خلاف عملي في الاستخدام، فهو بيان في المبادئ العامة للغات، ولم يحسم الأصوليون أي خلاف حول هذا الموضوع في الفروع. وقد تكون مرتبطة بالمباحث الأصولية المتعلقة بالدلالات؛ لأنّ إنكار وضعها للمعاني الخارجية يؤدي إلى نفي الدلالة المطابقية أو التضمينية^(١)، أي أنّ التعبير لا يتوافق مع ما هو موجود في الخارج أو ما يعنيه الخارج، وهو ضروري أيضاً لإنكار الحقائق؛ لأنّ الحقيقة هي استعمال اللفظ فيما وضع له.

وهناك من يجيل المسألة إلى الخلاف الكلامي على «المعلوم»، فهل هو

(١) المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام المسمى أو عينه، والتضمّن هو: دلالة على جزء مسمى الذي يكون داخلياً فيه.

- صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود البخاري، التوضيح في حل غوامض التنقيح «متن التنقيح للمؤلف نفسه»، ج ١، ص ٢٨٧.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٧٦.

الحادث في الذهن، أم في الخارج، أم مع مراعاة الإثنين^(١)؟ لكن الأصل الكلامي الذي يدل على أنّ هذا الخلاف بُني عليه هو الخلاف في مسألة الاسم والمسمى عند الحديث عن صفات الله تعالى، أي أنّ الاسم هل هو نفس المسمى، أو غيره^(٢)؟

البحث الثاني: المشتق

الاشتقاق لغةً هو: «أخذ صيغة من أخرى مع اتفاقها معنى ومادة أصلية، وهيئة تركيب لها؛ ليدلّ بالثانية على معنى الأصل، بزيادة مفيدة؛ لأجلها اختلفا حروفاً أو هيئةً، كضارب من ضرب، وحذِرٌ من حذِرٍ»^(٣). أما الرازي فذكر للاشتقاق تعريفاً باعتبار الوجدان، وهو: «أنّ تجد بين اللفظين تناسباً في المعنى والتركيب، فتردّ أحدهما إلى الآخر»^(٤). ورأى البيضاوي أنّ الاشتقاق ليس هو الوجدان، بل هو الردّ عند الوجدان، فعرفه باعتباره فعلاً، بقوله: «هو ردّ لفظ إلى آخر لموافقته له في حروفه الأصلية، ومناسبته له في المعنى»^(٥).

(١) اللكنوي، محمد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ١٨٢.

(٢) انظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، شرح أسماء الله الحسنى، ص ٢١ - ٢٩.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، ص ٦ - ٢٠.

(٣) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر، المزهرة في علوم اللغة، ج ١، ص ٣٤٦.

(٤) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٨٥.

(٥) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢١٥.

أركان الاشتقاق هي: (المشتق، والمشتق منه) يتشاركان في الحروف الأصلية، والتغيير التالي، إذ لا مندوحة عن زيادة اللفظ أو إنقاصه في حرف أو حركة؛ ولذا يحصل التغير المعنوي بطريق التبع، ومثال زيادة الحرف (كاذب) من الكذب، ومثال زيادة حركة (نَصَرَ) من النَّصْر، حيث زاد حرف العلة من الصاد، ومثال إنقاص الحرف (صَهْلٌ) اسم فاعل من الصهيل عن طريق إنقاص الياء فقط، حتى آخر الأمثلة الممكنة^(١).

يشير الاشتقاق إلى حيوية اللغة العربية وقدرتها على التوليد؛ لأنها تجعل اللغة جسماً حياً تتكاثر أجزائه، وترتبط بعضها ببعض عن طريق روابط قوية وواضحة، والتي تعيد تكوين عدد كبير من المفردات المفككة والمعزولة التي كانت ضرورية لو لم يتم اشتقاقها، فهو مفيدٌ للواضع والمتعلم؛ لأنّ المعنى الواحد يختلف بالعوارض «فإنّ وضع لكل واحد اسم على حدة من حروف متباينة احتاج الواضع إلى صيغ كثيرة، والمتعلم إلى حفظ أفراد كثيرة»^(٢).

كما أنّه مفيد للأصوليين ولكل من يرغب في فهم دلالات نصوص الوحي؛ لأنّه يعيد التعابير إلى أصولها، ويتيح ربط الكلمة بأخواتها والجماعة التي تنتمي إليها، مما يؤكّد المعنى ويوضحه^(٣). كما تظهر فائدته من ناحية أنّ الأسماء المشتقة تستفيد من معرفة الشيء نفسه وصفته، ولا شك أنّ هذا يمكن

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٧٤.

(٣) لاحظ: أبو رغيف، عمار، فلسفة اللغة (دراسة في المنطلقات العقلية للبحوث اللغوية «مباحث

الألفاظ» في علم أصول الفقه)، مقدّمة الجزء الأول.

— المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، ص ٨١.

من فهم دلالات النصوص التي تشير إلى أحكام عملية؛ ولهذا اهتم بها علماء أصول الفقه، وتحدثوا عنها بعدة طرق، كتعريفها وأركانها وأقسامها، بالرغم من كونها دراسة لغوية بحتة، فقد ذكروا في شروطها ما يقوم عليه الخلاف الكلامي في صفات الله تعالى.

ثمرة المسألة

يتبين مما سبق أن هذه المسألة ليس لها علاقة بعلم أصول الفقه، وليس لها ميزة تشريعية عملية، ولم يكن الخلاف اللغوي هو الذي ولدها، بل الاختلاف الكلامي هو الذي أدى إلى تكلفة البحث في الخلاف اللغوي، فالمقصد كلامي حجاجي ولا علاقة له بالتعبير اللغوي أو معرفة الأصول الفقهية.

يتطلب التحقق اللغوي والأصولي من الأمر أن يكون المشتق مهيمنًا على الإسمية، مثل الضحاك والعباس، فلا يحتاج صدقه إلى معنى؛ لأن الضاحك ليس بالضرورة أن يكون كثير الضحك والعباس ليس بالضرورة كثير العبوس. أما إذا لم يغلب الإسمي على المشتق، كالعالم والقائم، فإن صدقه يشترط أن يكون له المعنى الذي اشتق منه فعلاً، أما إذا أُطلق في غيابه فإن إطلاقه يكون بالمجاز، وقد استُخدم هذا المجاز كثيرًا في بعض الأسماء كالمؤمن، حيث يُطلق على الغافل والنائم والميت، مع قيام موانع الإيذان استصحاباً لوجود المعنى السابق الذي هو الإيذان.

والنتيجة أن هذه المسألة في طريقة طرحها لا تُعتبر مسألة أصولية، ولا من المسائل المشتركة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، إلا بنوع في التكلف، الذي يتعامل مع قولٍ ضمني أو افتراضي للخصم؛ لأنها في الواقع كلامية

تتعامل بشكلٍ أساسي مع بعض الخلافات المتعلقة بصفات الله تعالى.

المبحث الثالث: الحقيقة والمجاز

الحقيقة والمجاز من أقسام اللفظ بحسب الاستخدام، وقد تميّز الأصوليون في حديثهم عن هذين القسمين بالتركيز على موضوع علمهم، دوتاً يمنعهم من متابعة أهدافهم بالوسائل اللغوية، ولا من التماس مواقف المتكلمين عند الحاجة. وصل البحث إلى مستويات استقصائية جعلتهم يثرون مشكلات عميقة في الأسلوب المتبع في الشارع لاستخدام الكلمات العربية في مخاطبة المكلفين، إذ يرجع جوهر المشكلة بالنسبة لهم إلى معالجة ظاهرة (النقل اللغوي = التغيير الدلالي) التي تدخل كلمات اللغة أثناء المداولات؛ لأنها ليست كلمات ثابتة تحتفظ بمعناها الأصلي على الاستمرار؛ وعلى الرغم من أن غالبية الأصوليين لم يجدوا حرجاً في الاعتراف لأهل اللغة بإدخال أنواع التغيير وفقاً لعرف الاستخدام، فقد اختلفوا في إدراك هذا التغيير عندما تحدّثوا عن النصوص الشرعية التي تمهّم؛ حذراً من إخراج القرآن عن وصفه العربي.

نشأ هذا الخلاف بشكلٍ خاص في مسألتين مهمتين، وهما: (الحقيقة الشرعية، ووجود المجاز في اللغة)، والأسس الكلامية كان لها أثر واضح في صياغة المواقف الأصولية من هاتين المسألتين.

قبل تحديد مجالات الخلاف وأُسسها، من الأفضل تعريف الحقيقة والمجاز؛ لتوضيح تأثير الاختلافات الكلامية على آراء الأصوليين.

تعريف الحقيقة: أتضح من كلام الأصوليين أنّ مصطلح الحقيقة مرّ بمراحل النقل أو التغيير الدلالي، قبل أن يستخدم عند اللغويين بالمعنى الاصطلاحي المشهور بينهم، فالحقيقة وزنها فعيلة، وهي مشتقة من الحقّ الذي يدلّ لغةً على معنى الثبوت، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(١)، أي ثبتت.

والحقيقة إمّا بمعنى الفاعل كالعليم والسّميع، فيكون معناها الثابتة، أو بمعنى المفعول كالجريح والقتيل، فيكون مدلولها المثبتة - بفتح الباء - ثمّ نُقلت إلى المعنى الاصطلاحي الذي يتداوله اللغويون والأصوليون. وقد ظهر من حركة النقل هذه أنّ إطلاق مصطلح الحقيقة بالمعنى الاصطلاحي - الذي سيذكر لاحقاً - ليس حقيقة لغوية تستخدم بالمعنى الأصلي، بل هو مجاز تمّ استخدامه بغير ما تمّ تعيينه له بالوضع الأول، حتّى صار بحكم الاستعمال حقيقة عرفية خاصّة^(٢).

أمّا المعنى الاصطلاحي المقصود، فله عدّة حدود نذكر منها الحدّ المستحسن، وهو: «ما أُفيد بها [الحقيقة] ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التّخاطب به»^(٣).

(١) الزمر: الآية ٧١.

(٢) الأصبهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، ج ١، ص ١٣٤.

- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ٢٧٨.

(٣) العراقي، آقا ضياء الدين، بدائع الأفكار في الأصول، ج ٢، ص ١١٦.

- الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ١٢٢.

- البصري، أبو الحسين محمّد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)، ج ١، ص ١١.

وهي تنقسم باعتبار الواضع إلى: (الحقيقة اللغوية، والحقيقة العرفية، والحقيقة الشرعية)^(١)، والأخيرة هي التي استفيد من الشّرع وضعها للمعنى، أو هي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشّرع؛ وهذا القسم من أقسام الحقيقة هو الذي دخلته الخلافات الكلامية.

تعريف المجاز: مفعول من الجواز بمعنى العبور، وقد تمّ تطوير هذا المصطلح في الأصل للإشارة إلى انتقال الجسد من مكانٍ إلى آخر، ولكن تمّ استخدامه بطريقة أخرى غير ذلك، فتمّ نقله للدلالة على معنى اصطلاحى محدد، وهذا يعني أنّ مصطلح المجاز في هذا الصدد هو مجازٌ في حدّ ذاته^(٢).

يُميّز هذا التعريف أنّ استخدام الكلمة في شيءٍ آخر غير ما تمّ طرحه عليه أولاً هو ما يُميّز المجاز عن الحقيقة، وأنّ هذا الانتقال من الحقيقة إلى المجاز يجب أن يراعي الجانب الأصلي أو المجازي؛ لتجنّب الفوضى اللغوية التي يمكن أن تحدث إذا تمّ استخدام كل كلمة حقيقية بكل طريقة مجازية^(٣).

لم تؤثر الخلافات الكلامية على كل تفاصيل وتعقيدات المسألة، بل أثرت على الخطاب حول أصل وجوده في اللغة بشكلٍ عام، وفي القرآن بشكلٍ خاص؛ وذلك لأنّ بعض الأصوليين رأوا ضرورة المحافظة على كلام الله تعالى وعدم اللجوء إلى التجوُّز.

(١) الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ١١٩.
(٢) الأصبهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)،

ج ١، ص ١٣٦.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٧-١٣٨.

الحقيقة الشرعية

عرفنا أنّ الحقيقة الشرعية هي أحد أقسام الحقيقة التي تتقابل مع المعنى المجازي، وهي استخدام الكلمة بمعنى شرعي محدد لا يعرف إلا من وجهة نظر الشرع، وهذا يتطلب أن تعمل الشريعة في اللغة بنقل بعض تعابيرها من معاني لغوية أصلية إلى معاني اصطلاحية جديدة، فهي المتبادرة إلى الذهن عند الإطلاق دون الحاجة إلى البحث عن علاقة يعتمد عليها فهم المعنى كما في الاستعمال المجازي.

وبينما لم ينكر أحد أنّ الشريعة جاءت بأحكام جديدة لم تكن معروفة، فإنّ الخلاف يتعلّق بمدى تأثير تلك الأحكام على جوهر اللغة، أي في دلالاتها الأصلية، تغيير عميق يؤدي إلى النقل في المسائل الدينية المتعلقة بالإيمان والعمل.

نفى البعض ذلك بشكلٍ قاطع وتمسك بأصالة اللغة العربية التي نزل بها الكتاب وتكلمت بها السنّة. آخرون تفاوضوا وأثبتوا الحقيقة الشرعية في الفروع، وأنكروها في الأصول. علاوة على ذلك، اختلف أولئك الذين أثبتوا الحقيقة الشرعية بشكلٍ مطلق، أو فيما يتعلّق بالأحكام الفرعية، هل راعى الشارع عند النقل الوضع الأول، بحيث احتفظ بنوع من العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الشرعي، أم أنّها اتخذت اتجاهاً جديداً من كل جانب، لا علاقة له بينه وبين الحقيقة اللغوية؟

ثمرة المسألة

ليس من الصعب أن نستنتج مما سبق أنّ الخلاف حول هذه القضية لم يحدث كجزء من التحقيق الأصولي، بل نشأ في وقتٍ مبكر كجزء من الخلافات الكلامية

المبكرة؛ لأنَّ أصله يعود إلى الخلاف الشهير حول مسألة (الإيمان)، وهو خلاف مبكّر منذ البدايات التي بدأت فيها الفرق الكلامية في تمييز نفسها. كان الأصوليون يدركون جيداً هذا الأصل الكلامي للمسألة؛ لذلك ذكر بعضهم أن: «هذه أوّل مسألة نشأت في الاعتزال... الخ»^(١). لكن وعلى الرغم من أنّ هذا الخلاف بدأ كلامياً، فقد انتهى أصولياً؛ لأنّ البحث عن التعبيرات الشرعية المتعلقة بالأحكام هو من صميم علم أصول الفقه؛ إلّا أنّ عدداً من الأصوليين رافقوا الموقف الكلامي قصد تسديد القول الأصولي، حذراً وحرصاً على عدم مخالفة المعتقد.

لا بدّ من التمييز أنّ الخلاف في الحقيقة الشرعية في أصول الدين هو مسألة كلامية، بينما الاختلاف في الحقيقة الشرعية المتعلقة بالفروع فهي قضية أصولية. تتضح ثمرة الخلاف في هذه القضية عند ذكر مصطلح في نص شرعي يتردد فهمه بين تجاوز المعنى اللغوي وتجاوز المعنى الشرعي، فإذا كان هناك دليل يشير إلى الإرادة لأحد المعنيين، فلا إشكال. أما إذا كانت العبارة خالية من القرينة، فإنّ من يُثبت الحقيقة الشرعية يحمل الصياغة اللفظية على القرينة، ومن ينكرها [الحقيقة الشرعية] يحملها [الصياغة اللفظية] على الحقيقة اللغوية^(٢).

البحث الرابع: الأمر

ماهية الشيء هي حقيقته، وكإجابة على السؤال: ما هو؟ وبما أنّ الأمر جزء

(١) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، نزهة الخاطر العاطر (شرح روضة الناظر)، ج ٢،

من الخطاب والكلام^(١)، فإن الإفصاح عن ماهيته يتطلب الكشف عن ماهية الكلام؛ لذلك توقف عدد من الأصوليين في بداية حديثهم عن توضيح حقيقة الكلام؛ قصد بناء القول في الجزء (الأمر) على القول في الكل (الكلام).

كان إخبارهم بذلك عبارة كلامية خالصة لا يكاد يكون فيها لدى المطالع انطباع بأنهم يسعون وراء موضوع أصوليّ.

يرتبط موضوع الأمر بالدلالة؛ وذلك ما جعله دراسة أصولية يهتم فيها الأصوليون من جانب دلالاته على أحكام شرعية، وأغلب ما يقال في الأمر ينطبق بطريقة عكسية على النهي مع بعض الفروق؛ لأنهما يتشاركان في كون كل واحد منهما يُنظر إليه على أنه مطلب مشروع، لكنه (الأمر) طلب فعل، أما النهي فطلب ترك، لكن بعض الأصوليين يعتقدون أن الأمر النفسي هو نفس المنع النفسي. اهتم الأصوليون بقدر كبير بأمر الأمر والنهي؛ الأمر الذي ميزهم في الواقع عن اللغويين، ولم يكونوا معتمدين عليهم، بل استفادوا بقدر ما يجذب أهدافهم الأصولية التي كانت سائدة بوضوح في معظم المباحث. يعود هذا التمييز إلى حقيقة أن دراستهم ركزت على المستوى الدلالي، فلا يهتمون بالمستويات الصرفية والنحوية إلا بقدر ما يؤثر على معنى الدلالة للصيغة؛ وهذا يؤكد أنهم تحدّثوا عن الأمر والنهي كجزء من التحقيقات لمعرفة كيف تدلّ اللفظة أو الخطاب على معنى أو حكم الشرع^(٢).

(١) المشهور عند الأصوليين أن الكلام ينقسم إلى الجملة الإنشائية (أمر - نهي)، والجملة الخبرية (خبر - استخبار).

(٢) حمودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، ص ٦٦.

أما بالنسبة للمبادئ الكلامية التي تمس المسألة، فالشيء المهم هو التأكيد أن معظم مباحث الأمر هي مباحث أصولية بحته لم تظهر فيها المبادئ الكلامية في المقام الأول، أو ظهرت ظهوراً خفيفاً، كالكلام على الأمر المجرد عن القرائن، هل يدل على الوجوب؟ وهل يدل على الفور أو على التراخي؟ وهل يدل على التكرار؟ كما بحثوا في دلالة الأمر إذا ورد بعد الحظر.

ومن الواضح أن هذه المباحث الدلالية وغيرها ذات صبغة أصولية ظاهرة؛ لأن الخلاف فيها كانت له آثار في الخلافات الفقهية^(١).

ومع ذلك فقد تمّ دفع الأصوليين إلى تفاصيل العديد من القضايا الأخرى لاستدعاء البدييات الكلامية؛ حرصاً على تحقيق التطابق بين مبادئ الكلام ومسائل الأصول، دفعهم هذا إلى الخوض في ما لا ينطوي على منافع فقهية. ويبدو أن السبب الذي دفعهم إلى ذلك هو أنهم لم يكتفوا بالنظر في معادلات الأمر وآثاره على الأحكام، بل بذلوا جهوداً لمراعاة خصائص وصفات الأمر الذي هو الله تعالى، ونظروا إلى الأمر على أنه جزء من كلام الله النفسي القديم؛ وعليه فإن الأمر عند من يقول بالخطاب النفسي هو صفة قديمة من صفات الله تعالى، ينبغي النظر إليه على نحو يليق بالتعالى الإلهي.

إضافة إلى ذلك، نظر الأصوليون إلى المحكوم عليه (المأمور = المكلف)،

(١) انظر: العراقي، آقا ضياء الدين، الاجتهاد والتقليد، ص ١٢٨ و ١٨٣ - ١٩٠.

- المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، ج ١، ص ٢١.

- الإسوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول،

ص ١٥١ - ١٦٧.

وفي المحكوم به (فعل المكلف)، فتسربت إلى الأمر مسائل القدرة والاستطاعة واقترائها بالعمل والفعل، والتكليف بما لا يطاق، وغيرها من الأمور المتعلقة بالمكلف؛ وهذا دليل على الارتباط الوثيق بين قضايا الأمر والنهي ومباحث الأحكام التكليفية، فضلاً عما يستحضر فيه المبادئ الكلامية، ويعتبر البحث فيها أليق بحقيقة الأمر من غيرها، وهي: حقيقة الأمر، وعلاقته بالإرادة، وصيغته، وهل الأمر بالشيء نهي عن ضده؟

وفي ذلك دليل على الترابط الوثيق بين مباحث الأمر والنهي ومباحث الأحكام التكليفية، ومن هذه المسائل:

- هل يجوز أن يكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه؟
- هل يكون المأمور مكلفاً بالحكم عند حصول الشرط الشرعي؟
- هل يشترط علم المكلف بأنه مأمور بالفعل؟
- هل يؤمر المكلف بما لا يطاق؟
- هل الفعل المعدوم مأمور به؟
- هل المعدوم يصلح مأموراً؟
- هل الأمر يقتضي حسن المأمور؟

ثمرة المسألة

علم أصول الفقه يهتم بنصوص الشريعة من حيث الصيغ والتعابير، وما يهتم بشكل أساسي حول (الأمر) هو صيغته اللفظية من حيث دلالاته على الطلب. إلا أن ما تقدم بيانه يُظهر مجانبة هذا القصد عندما عرّفوا (الأمر)

بمعناه النفسي؛ مما أثار قدراً ضئيلاً من الجدل الكلامي، وأدرك البعض ذلك فصّح بأنّ الكلام بالمعنى النفساني ممّا لا حاجة في أصول الفقه إلى البحث عنه^(١)، لكنّ ما حدث هو أنّ العديد من الأصوليين - وبدرجاتٍ متفاوتة - توقفوا عند استنباط الأدلّة من الكلام النفسي، وردّ عليهم الخصوم بأدلّة تشير إلى الإنكار مع عدم تفصيل الأدلّة، كما فصلها وحققها علماء الكلام، وهذا يعني أنّ استنباطهم منه غالباً ما يكون مصادفةً كتوضيح أو تذكير.

نخلص إلى أنّ موضوع الخطاب والكلام النفسي الذي أثير في الحدّ لا يفيد من يثبته وينكره إلّا لتصحيح الإدراك التصوّري، حتى يرى المثبت السداد في الدليل، ويرى المنكرون السداد في نفيه ودفعه. أما من الناحية العملية، فهذا الاختلاف ليس له أي أثر فقهي؛ لتعلّق الاجتهاد على فهم الأوامر والصيغ الواردة في النصوص، بغض النظر عمّا إذا كان البعض يعتبرها أو لا يعتبرها دالة على الأمر النفسي.

الأصوليون أكثر حرصاً على الاستدلال والنظر في مسألة الإرادة، لكنّ الخلاف حول مسألة الإرادة هو نزاعٌ كلامي خالص ليس له تأثير عملي في الأحكام الفقهية، سواء قلنا أنّ الطاعة هي الموافقة على الأمر، أو الموافقة على

(١) الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول (مباحث الألفاظ)، تقارير الواعظ الحسيني بهسودي محمد سرور، ج ١، ص ٢٤٨.

- الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، ج ١، ص ٣١٣.

- الهاشمي، الشاهرودي محمود، أضواء وآراء؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ١٣٤.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٥٥.

الإرادة، إذ المهم بالنسبة للمكلف أن يفهم أنه مُطالب بالطاعة؛ وبهذا يتبين أن المسألة لها جانبان:

أحدهما: تصوّري، يُدرك بالحدّ أو بالبيان والتفصيل.

ثانيهما: تصديقي، يُدرك بالحجة والبرهان.

والأصوليون في حاجةٍ إلى استحضار التصوّر، وليس من مهمّتهم الاستدلال على ما فيه من تصديقات؛ ومعنى ذلك أن الإثبات الذي يُقصد به تحصيل التصديق بالكلام النفساني - أو بأي أصلٍ كلامي آخر - قد تكفّل به علماء الكلام، وما على الأصوليين إلا أن يعتبروا ذلك مبدأً مسلماً يوظفونه في تصحيح تصوّره، دون أن يخوضوا مجدّداً في الجدل التصديقي، وهذا المنهج ضابط هام من ضوابط الاستمداد التي تقدّم بيانها.

لكنّ الذي وقع هو أن كثيراً من الأصوليين توقّفوا بنسبٍ متفاوتة للاستدلال على إثبات الكلام النفسي، وردّ عليهم المخالفون بأدلةٍ تدلّ على النفي، مع العلم أنّهم لم يبلغوا في تفصيل الأدلة مبلغ المتكلمين في الاستقصاء، وهذا يعني أن استدلالهم غالباً ما يكون عرضياً على سبيل التوضيح أو التذكير.

والحاصل أن مبحث الكلام النفسي الذي أُثير في الحدّ ليس له من فائدة عند مثبتيه ومنكريه سوى تسديد التصوّر، فالمثبتون يرون السداد في الإثبات، والمنكرون يرون السداد في النفي.

أما من الناحية العملية، فلا يترتب على هذا الخلاف أي أثر فقهي، فعند الاجتهاد في فهم الأوامر المذكورة في النصوص يكون نظر الجميع متعلقاً

بالألفاظ والصيغ، بقطع النظر عن كون البعض يرونها دالة على الأمر النفسي، والبعض الآخر لا يرونها كذلك.

أما صيغة الأمر فيختلف عن سابقه؛ لأنَّ الأصوليين انقسموا إلى مجموعتين؛ إحداهما بنته على الكلام النفسي، ومجموعة خطأت ذلك واعتبرته تناقضاً في دلالة صيغة (إفعل). ولا يخفى على أحد أنَّ منهج المجموعة الأولى هو منهج كلامي ضعيف الصلة بالأصول، بينما يستند تفسير المجموعة الثانية إلى وجهة نظر أصولية بحتة.

معلوم أنَّ علم أصول الفقه إنَّما يهتم بنصوص الشرع من جهة صيغها وألفاظها، والذي يهتم أساساً من مصطلح «الأمر» إنَّما هي صيغته اللفظية من حيث دلالتها على طلب المأمور به، لكنَّ ما تقدّم بيانه يظهر فيه أنَّ كثيراً منهم خرجوا عن هذا المقصد حين عرّفوا الأمر بمعناه النفسي، فأدّى بهم ذلك إلى استحضار قدر غير يسير من الجدل الكلامي.

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟

هذه المسألة كثيرة التفاصيل متداخلة الأقوال، وقد افترض بعض الأصوليين المسألة في الأمر النفسي، وهناك من افترضها في الأمر اللساني (القول)، وافترضها فريق في أمر الخالق، بينما حصر آخرون الخلاف في أمر المخلوق.

لذلك؛ سنهتّم ابتداءً بضبط محلّ الخلاف، ثم نميّز بعد ذلك بين مستوياته المفترضة؛ لنضع كل قول في مقامه من الأمر النفسي أو الأمر اللساني.

يظهر من تدقيقات الأصوليين أنّه يمكن ضبط المسألة المذكورة كما يلي:

- هل الأمر الوجودي بمعين مضيّق يقتضي النهي عن ضده، سواء أكان له ضدّ واحد أم أضداد متعدّدة؟

وتقييد الأمر بأنّه «وجودي» فيه احتراز عن «الترك» أي ترك المأمور به، إذ لا خلاف في أنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن تركه قطعاً، فقول القائل لغيره: «قم» يتضمّن قطعاً النهي عن ترك القيام، بل إنّ ترك القيام في هذه الحالة ينافي القيام بذاته؛ لأنّها نقيضان. وإنّما المقصود المختلف فيه هو الضدّ الوجودي، فالأمر بالقيام ضده الوجودي ليس ترك القيام الذي هو نقيضه الذاتي، بل ضده أفعال وجودية مضادة للقيام يمكن أن يأتي بها المأمور، مثل القعود أو الركوع أو الاضطجاع أو غير ذلك من الأفعال الوجودية التي تخالف القيام.

كما أنّ الخلاف ليس متعلّقاً بمفهومي الأمر والنهي، بمعنى أنّ السؤال ليس هو: هل مفهوم الأمر ضدّ مفهوم النهي؟ فهما مختلفان قطعاً لاختلاف الإضافة، إذ لا إشكال في أنّ الأمر مضاف إلى شيء والنهي مضاف إلى ضده.

أيضاً الخلاف ليس له علاقة بالصيغة واللفظ، على معنى أنّ صيغة الأمر (إفعل) هل هي نفس صيغة النهي (لا تفعل)؟ الصيغتان مختلفتان بالتأكيد من حيث النطق، إنّما الخلاف في صدق الأمر على شيء هل يصدق عليه أنّه نهي ضده؟

يخرج من الخلاف (الأمر) على نحو التخيير، كالواجب التخييري في الكفارة في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرْنَاهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَطْعَمُونَ

أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴿١١﴾.

هذه الصورة لا تمنع عكس الأمر وهو النهي؛ لأنه أمر بواحد لا بعينه، وهذا يدل على أن الأمر في الآية لا يتوقف على واحدٍ محدد، بل يجوز العمل بضده الآخر، والخلاصة أن الأمر يجب أن يتعلّق بجزءٍ معيّن، كالإطعام فقط أو التحرير فقط، وهذا هو موضع الخلاف.

أما تقييد الأمر الوجودي المعيّن بأنّه «مضيّق»، فهو يُخرج الواجب الموسّع من دائرة الخلاف؛ وذلك لأنّ الواجب إذا كان وقت أدائه موسّعاً لا ينهى عن ضده؛ لأنّ الوقت يسعها. وبيان ذلك مثلاً: أنّ الصلاة وقتها موسّع، له أوّل ووسط وآخر، فالأمر بها في أوّل الوقت لا يُعدّ نهياً عنها في بقية الأوقات؛ لأنّه يجوز للمكفّف أن يفعل ضدها في أوّل الوقت، ثم يؤخّرها إلى وسطه، فهذا لا خلاف في أنّ الأمر به لا يُعدّ نهياً عن ضده، وإنّما محلّ الخلاف إذا كان وقت الأداء ضيقاً لا يسع المأمور به وضده، بل يسع أحدهما فقط.

ومع ذلك فإنّ الواجب الموسّع قد يضيّق إذا أُخّر المكفّف فعله إلى آخر الوقت، فمن أُخّر الصلاة إلى آخر وقتها بحيث يعدّ القيام بضدّ الصلاة مفوّتاً لها، فإنّ الخلاف يصير متعلّقاً بهذا الوقت الذي حصر فيه نفسه. أمّا ما ليس له وقت محدّد شرعاً، فإنّ الخلاف يتعلّق به في الوقت الذي يتعيّن القيام به فيه، كإنقاذ الغريق حالة تحبّطه في الماء، فهنا يضيّق الوقت على من تعيّن عليه الإنقاذ، ويرد الخلاف في النهي عن ضده، كالأكل أو اللعب ونحو ذلك،

وهناك من قيّد الأمر المطلق بناءً على مذهبه في أنّه يوجب الائتثار على الفور. ثمّ إنّ الخلاف يتعلّق بما إذا كان الأمر له ضدّ واحد أو أضداد متعدّدة، ومثال ما له ضدّ واحد: الأمر بالإيمان ضدّه الكفر، أو الأمر بالحركة ضدّه السكون؛ ومثال ما له أضداد متعدّدة: الأمر بالقيام له أضداد كثيرة كالجلوس والركوع والسجود والاضطجاع، ونحو ذلك. لكنّ البعض حصر الخلاف في الأمر الذي له أضداد، فإنّ ما له ضدّ واحد لا خلاف في أنّ الأمر به يُعدّ نهياً عن ضده، وإلاّ لأدّى إلى التناقض، إذ الأمر بالإيمان يقتضي النهي عن ضده الواحد الذي هو الكفر، والظاهر من كلام أكثر الأصوليين أنّهم لم يفرّقوا بين ما له ضدّ أو أضداد.

واشترط بعضهم أن يكون الأمر للوجوب لا للندب، ويظهر أنّ الخلاف بين الأصوليين لم يكن منحصراً في أمر الوجوب، بل هو متعلّق بمطلق الأمر، فإنّ دلّ على الوجوب، فهل يستلزم ضدّه الذي هو التحريم؟ وإنّ دلّ على الندب، فهل يستلزم ضدّه الذي هو الكراهة؟

ينبغي تقسيم الأقوال المختلفة في الموضوع إلى مستويين، أو إلى مقسمين لتلافي التداخل بين الأقوال، وهما: الأمر النفساني، والأمر اللساني (القول).

الأمر النفساني

توزّع الخلاف بين مثبتي الكلام النفساني على:

١- هل الأمر بشيء يعادل النهي عن ضده؟

وبيان ذلك: أنّ السّكون - مثلاً - هو عينُ ترك الحركة؛ لذلك كان طلب

السكون هو عينُ طلب ترك الحركة، وهذا مثل القرب والبعد، فالقرب من المغرب هو عينُ البعد من المشرق؛ وبهذا يتبين أن الأمر بالشيء - كالأمر بالسكون مثلاً - هو عينُ النهي عن ضده - الذي هو النهي عن الحركة في المثال المذكور - ولهذا المستند تفصيل منطقي لا يخرج عن كونه إثباتاً جدلياً لما ذكرناه، وهو مع ذلك لا يعنينا كثيراً لأنه ليس هو الأصل الكلامي الذي بُني عليه هذا القول.

٢- وهل الأمر يشمل النهي عن ذلك من حيث المعنى؟

والفرق بين هذا القول والقول السابق، هو أن أصحابه لا يعتبرون الأمر بالشيء عين النهي عن ضده، بل يرون أنه يتضمنه، ومعنى ذلك أن الأمر والنهي متغايران من حيث اللفظ بلا خلاف، والأمر بالشيء متغاير للنهي عن ضده من جهة المعنى لكنه يتضمنه، أي يدلّ عليه بدلالة الالتزام؛ لذلك يمكن التعبير عن هذا المذهب بأن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده أو يدلّ عليه، لكنه ليس عينه كما في القول السابق.

هذا الخلاف بين القولين يتشكّل على فرض إثبات الكلام النفساني القديم، ومن بين أجزائه الأمر النفساني، فالله تعالى وكلامه - المنقسم إلى أمرٍ ونهي وإخبار واستخبار - واحد، فلا يقع التضاد فيه، فإن الأمر لا يخالف النهي، والنهي لا يخالف الأمر^(١).

(١) الهاشمي الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول، ج ١، ١٧٥.

- الخميني، مصطفى، تحريات في الأصول، ج ١، ص ١٢٧.

- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول

الفقه، ج ١، ص ٢٦٤.

انبرى عدد من الأصوليين لحل هذه المشكلة الكلامية؛ بأن كلامهم في هذا والخلاف فيه ليس حقيقة على نفس كلام الله النفساني القديم، فهو واحدٌ بلا خلاف ولا تعدّد فيه. ولكنّ موضع الخلاف هو تعدّد متعلّقات كلام الله، بمعنى أنّ كلام الله واحد في ذاته ومتعدّد في متعلّقاته التنجيزية، وكذلك الأمر النفساني، فهو واحدٌ في حدّ ذاته، ولكنّ متعلّقاته متعدّدة، وهي التي وقع فيها الاختلاف بين الأصوليين.

٣- الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده.

أما إذا كان الأمر مختلفاً ومتغيراً عن النهي من حيث الصيغة واللفظ، ولم يتضمّنه من حيث المعنى، فلا يستلزمه عقلاً.

استند أصحاب هذا القول بأنّ الأمر قد يكون ذاهلاً عن أضداد الشيء المأمور به، فكيف ينفذ بنفسه بياناً يتعلّق بما يصرف عنه^(١)؟

يجادل هذا الاستدلال بأنّ موضوع البحث يجب أن يكون أمر الخالق وليس أمر المخلوق؛ لأنّ الخالق هو الذي يشرّع الأحكام، وافترض الخلاف على المخلوق خروج عن نطاقه الشرعي^(٢).

ومع ذلك فعلى فرض أنّ الخلاف محله أمر المخلوق، فإنّ هذه الحجّة

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٦٦.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٠.

(٢) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج ١، ص ٥٣٣.

ضَعَّفَتْ من جهة أنّ المطلوب في هذه الحالة هو أن يستحضر الأمر بالشيء ضده العام الذي يمنع من ترك الفعل المأمور، لا الضدّ من جهة التفصيل.

الأمر القولي (اللساني)

(إفعل) هو الصيغة اللفظية المقصودة في هذا المستوى، من جهة دلالاتها على المعنى الأمري.

من الأصوليين من ينكر الكلام النفساني، ويرى أنّ الأمر هو صيغة لفظية، وقد أثبت بعضهم الكلام النفساني، لكنهم افترضوا أنّ الاختلاف يكمن في الصيغة اللغوية القولية، فكلامه النفساني تعالى واحد لا يتعدّد، وأمره كنهيه؛ لكنّ الخلاف في أمره القولي من جهة دلالته على الطلب^(١).

طرح المسألة في هذا المستوى هو أقرب إلى علم أصول الفقه، ويهدى فيها ضغط المبادئ الكلامية؛ لأنّ الخلاف يقتصر على العبارة، ويدور ذلك في قولين:

١- الأمر بالشيء نهي عن ضده: أي أنّ الأمر بشيء ليس عين النهي عنه، بل يشمل من حيث المعنى، ويشير إليه بالالتزام.

٢- الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده: إنّ الدلالة الأمرية بالنهي عن ضده

(١) المحقّق الخلي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، ص ٩٥.

- العاملي، حسين يوسف مكي، قواعد استنباط الأحكام، ص ١٠٤.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٢٠ - ٤٢١.

- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول

في الأصول، ص ١٣٦.

لا تحدث على أساس الأمر، بل بدافع الضرورة؛ لأنّ الامتثال للأمر لا يقع بمخالفته، وهو أيضاً مما لا يتم الواجب إلّا به.

ونشير أخيراً إلى أنّ الخلاف المذكور في هذه المسألة يرتبط به خلاف عكسي، وهو إذا كان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، فهل النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضده؟

والكلام في هذه المسألة كالكلام في مسألة ضدّ الأمر من حيث افتراض النهي في المقام النفساني وافتراضه في المقام اللساني، فالذين يقولون إنّ الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضدّ، يقولون إنّ النهي هو عين الأمر بلا فرق. والذين يقولون إنّ الأمر بالشيء لا يدلّ على النهي عن ضده، يفترض أنّ يقولوا كذلك إنّ النهي عن الشيء لا يدلّ على الأمر بضده. أمّا الذين ذهبوا إلى أنّ الأمر بالشيء يتضمّن النهي عن ضده إنّ كان واحداً وعن جميع أضداده إذا تعدّدت، فيقولون بالعكس كذلك، لكن مع فارق واضح، وهو أنّ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بأحد أضداده لا بجميعها، بمعنى أنّهم يجعلون للأمر حكماً في جميع الأضداد، بينما يجعلون للنهي حكماً في واحدٍ من الأضداد فقط.

مثال ذلك: أنّ من أمر شخصاً بالجلوس في البيت، فقد نهاه عن الجلوس في كلّ الأماكن الأخرى كالسوق والمسجد والطريق، ونحوها. أما إذا نهاه عن الجلوس في البيت، فإنّ ذلك لا يدلّ على أنّه أمره بفعل جميع الأضداد، أي بالجلوس في جميع الأماكن الأخرى غير البيت، إذ لا يعقل في هذه الحالة أن يقال إنّ أمره بالجلوس في المسجد وفي السوق وغيرها، بل إنّه يعدّ أمراً له بالجلوس في أحد المواضع فقط.

ثمرة المسألة

هل يمكننا القول أنّ هذا النقاش المعقد هو بحثٌ أصوليٌّ له علاقة واضحة بالطريقة التي يتمُّ بها استنباط الحكم الشرعي من النصوص؟ للإجابة على هذا السؤال من المفيد ملاحظة أنّ هذه المسألة قدّمت ثلاثة جهات تختلف في وجهة النظر والثمرة، وتكمّل بعضها البعض من حيث العمل مع نفس الموضوع، وهي جهات: منهجية وكلامية وأصولية.

١- الجهة المنهجية: وهي جهةٌ منطقية تحدّد الموقع الدقيق للخلاف، تتوافق مع ما تتطلبه البحوث الأصولية من استقصاء المشكلات والحرص على وصفها بدقة.

وهذا أمرٌ مهمٌّ بالنسبة إلى كلّ مسألة خلافية؛ لأنّ الخطأ في تشخيص محلّ الخلاف تترتب عليه عدّة آثار سلبية منها الخروج عن الموضوع، ومنها أنّ الخلاف في غير مواضع الخلاف ليس خلافاً في الحقيقة، بل هو مجرد تباين في الأقوال بناءً على تباين المسائل، ومنها أنّ الخلاف قد يكون لفظياً فيصوّر على أنّه حقيقي، وقد يكون حقيقياً فيصوّر على أنّه لفظي؛ لهذا كان تنقيح مناط الاختلاف أمراً ضرورياً للتمييز بين مواطن الاتفاق التي لا خلاف فيها ومواطن الخلاف التي لا اتفاق فيها.

وهذا الجانب مفيد في التنظير وفي التمييز بين المواقف، وينسجم مع ما يتطلّبه البحث الأصولي من تحقيق للمسائل وحرص على تصويرها بدقة.

٢- الجهة الكلامية: كان الأصوليون - كالعادة - حريصين على اتخاذ مواقف تتوافق مع مبادئهم الكلامية كما يفهمها كل منهم؛ ومن الواضح أنّ ما استلزم إدخال الخلاف الكلامي في هذه المسألة هو افتراضهم للفرق بين كلام الله النفساني القديم، وهذه الجهة ليس لها علاقة مباشرة بالاستنباط الذي يؤدي إلى فهم فقهي محدّد

للأحكام والأوامر اللفظية؛ لأنّ الكلام النفساني القديم هو أصل إيماني لا يقوم على الاختلاف في الأحكام التي تدلّ عليها الأوامر والنواهي المستفادة من الخطاب القولي، سواء أكان مؤشراً على كلامٍ نفساني عند البعض، أم لا يدلّ عند البعض الآخر.

٣- الجهة الأصولية: يظهر هذا الجانب بشكلٍ خاص في الخلاف الذي يفرضه الأصوليون على مستوى الأمر القولي، أي في التعبيرات التي يستخدمها الشارع للدلالة على الأمر.

هذا هو المجال العملي الذي يهتم الأصوليين والفقهاء؛ لذلك كان الخلاف على هذا المستوى أصولياً - بغض النظر عن أصوله الكلامية - لاحتمالية وجود الآثار العملية الفقهية المتأثرة بهذا النزاع، وبالفعل أعلن عدد من الأصوليين فائدة هذا النزاع وقدموا أمثلة، منها: أنّ ما يهيم المكلف مما يؤمر به هو طلب الأجر على امتثاله وتجنّب استحقاق العقوبة بتركه، وإذا قام بالعمل المأمور به يكون مقبولاً وبيراً من مسؤوليته الشرعية، أما لو ترك ذلك الامتثال، فهل يستحق العقاب على الترك أو على فعل الضدّ أيضاً؟ وعليه؛ من الممكن إنتاج أكثر من مثال فقهي بناءً على الخلاف حول هذه المسألة، مما يشير إلى أنّ لها مزايا واضحة في الأحكام الفقهية على المستوى القولي^(١).

وأما الخلاف في الأمر النفساني القديم، فهل هو نفس النهي عن ضده، أم

(١) العلامة الحلي، حسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٣٦١.

- السيستاني، محمد باقر، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ٢١١.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ١٠٢.

وخارج الزنجاني على ذلك مسألتين فقهيتين على سبيل التمثيل لا الحصر.

- انظر كتابه: تخریج الفروع على الأصول، ص ٢٥٢ - ٢٥٣.

أنه يستلزمه؟ فهو خلافٌ كلامي لا يعني الأصولي؛ لأنه ليس فحصاً مباشراً للنصوص، ولا ينتج عنه خلافات فقهية، وليس له ميزة أخرى سوى التحقق من الاعتقاد الصحيح والردّ على الخصوم، وهذه فائدة كلامية يكون بحثها في علم الكلام أكثر أهمية من بحثها في علم الأصول؛ وما يبرر بحثها في أصول الفقه هو الارتباط الذي رآه كثير منهم بين الكلام النفساني القديم والكلام القولي (اللساني) الحادث، حيث أنّ الثاني يدلّ على الأول، ومن المهمّ عندهم توضيح القول على مسألة الكلام القولي التي نوقشت في علم الأصول، بحسب موافقة الكلام النفساني القديم الذي نوقش في علم الكلام.

البحث الخامس: العام

يدلّ العموم على الشمول والاستيعاب والاستغراق، وهو من عوارض اللفظ الداخلة عليه التي تجعله عاماً، فهو مبحثٌ أصوليٌّ مهم يتعلّق بالدلالة اللفظية ومعاني الكلمات في الأحكام التشريعية؛ لذلك ركّزت تحقيقات الأصوليين على فحص الصيغ المختلفة التي تشير إلى العموم، مثل لفظ «كلّ»، و«جميع»، والجمع المعرّف بـ «ال» الاستغراقية مثل «المؤمنون»، وكذلك الجمع المعرّف بالإضافة مثل «أولادكم»، وغيرها من الصيغ المختلف في أنواعها^(١)، كما أنّ من مباحثه - أيضاً - دلالة اللفظ مع وجود القرينة على العموم، وهل دلالاته قطعية أم ظنية؟ وإذا دلّ على بعض، فهل يدلّ على الجزء

(١) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، شرح اللمع، ج ١، ص ٣٠٢-٣٠٨.

الآخر بالقطع أو بالظن؟ والعام الوارد لسببٍ معيّن، هل يستفاد منه العموم أم يقتصر على موضع السبب؟ وخطاب الله تعالى لرسوله الكريم ﷺ هل يشمل أمته؟

هذه المباحث منتشرة في المدونات الأصولية، وهي مناسبة لأغراض علم أصول الفقه، وهي مفيدة للفقيه في استنباط الأحكام من النصوص؛ يؤيد ذلك أن موضوع العام لم يتطور في مراحل متقدمة عندما تطوّرت التركيبية في علم أصول الفقه، أو في زمن نضج علم الكلام وظهور آثاره في علم أصول الفقه، بل إن كتابات الأصوليين ظهرت مبكراً بعيداً عن التأثيرات الكلامية؛ ومع ذلك أدخل عدد من الأصوليين الذين هيمن عليهم علم الكلام في هذا الموضوع نزاعاً كلامياً أثار الكثير من الجدل، والعديد من الاستدلالات الخالية من الأثر العملي، ولكنها أدت إلى إنشاء نظرية غريبة عن الطبيعة اللغوية للعام. لكنّ الكلاميات لم تردّ في جميع مباحث العام، مما يؤكّد أنّ الموضوع ذو طبيعة أصولية لغوية، بل تمّ ذكره في مبحثين مهمين هما: تعريف العام، وصيغة العام.

تعريف العام

عرّف العام بعدة تعريفات تتعلّق بتوضيح التصوّر للحدّ؛ لأنّه موضوع مفاهيمي يسبق الحكم على المحدود؛ نذكر من التعاريف ما نراه مناسباً كمقدمة لما نطلب النظر إليه في الخلفيات الكلامية المثارة فيه.

عرّفه الشيرازي بأنّه «كلّ لفظ تناول شيئين فصاعداً تناولاً واحداً لا مزية لأحدهما على الآخر»^(١)، يعني أنّ أقلّ الجمع هو ما زاد عن الواحد، على

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٣٠٢.

عكس من يعتقد أن أقله ما زاد عن الإثنين.

وعُرِّفَ أيضاً بأنه «المستغرق لجميع جزئياته والبدلية والاستيعاب»^(١).

والحاصل أن هذه الألفاظ التي وقع إخراجها بقيد الاستغراق عمومها بدلي لا شمولي، بمعنى أن العموم فيها لا يشمل جميع الأفراد دفعة واحدة، بل يتناول الجميع على سبيل البدل بحيث أن الواحد يكفي عن البقية، فلو قيل: «كلم رجلاً»، فإن المقصود يحصل بتكليم أي رجل دون حاجة إلى تكليم جميع الرجال، خلافاً للعام الذي يشمل عمومهم جميع الأفراد دون استثناء.

والذي يقصده عامة الأصوليين من المعاني المختلف في عمومها يشمل الأفعال؛ لأنها ليست أقوالاً، ويشمل المفهوم والمقتضي؛ لأنها معنيان لا يستفادان من منطوق اللفظ، كما يشمل الأحكام؛ لأنها معاني تدلّ عليها الألفاظ. والذين قالوا بأن العموم يتحقق في الأحكام أرجعوا مفهوم الحكم إلى القول والكلام؛ لأن الحكم عندهم هو الخطاب أو الكلام نفسه؛ وبما أن الحكم هو العبارة أو اللفظ، واللفظ يعم اتفاقاً، فإن الحكم يعم.

لدى الأصوليين حول هذه القضية الحساسة مناقشات مفصلة يسيطر عليها نهجان، أحدهما لغوي والآخر منطقي؛ لكن الحديث عن تحقق العام في المعاني أثار عند البعض مشكلة كلامية، لا يتسامح فيها من يُثبت الكلام النفسي؛ لأن الكلام النفسي معنى وليس قولاً.

(١) الكمرئي، محمد باقر، أصول الفوائد الغروية في مسائل علم أصول الفقه الإسلامي، ج ١، ص ٣٢٩.

- فيض الإسلام الأصفهاني، علي نقوي، الإفاضات الغروية في الأصول الفقهية، ص ١٠٣.

يرى الباقلاني - وهو من علماء الكلام - أنّ هذه المسألة مهمة جداً، وهي حاضرة في جميع مباحث العام والخاص؛ لذا تكلم بشكلٍ وعظي إرشادي، بحسب ما نقله الجويني في الملخص: «إعلم وفقك الله؛ أنّ العموم والخصوص يرجعان إلى الكلام، ثم الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس، وهو يعمّ ويخصّ، والصيغ والعبارات دلالات عليها، ولا تسمى بالعموم والخصوص إلاّ تجوّزاً، كما أنّ الأمر والنهي يرجعان إلى المعنى القائم بالنفس دون الصيغ، وذهب الفقهاء إلى أنّ العموم والخصوص وصفان راجعان إلى العبارات والصيغ، كما حكينا ذلك عنهم في الأمر»^(١).

يتبيّن من كلام الباقلاني أنّه ينطلق من مبدأ كلامي يقبله أصحابه الأشاعرة، وهو أنّ صفة النفسية واللفظية تطلق على الكلام، وإن وقع الاختلاف في أنّ ذلك هل على نحو الحقيقة فيها أو في أحدهما؟

وكان من المفروض - بناءً على اختياره - أن يُعرّف العام بحسب المعنى الحقيقي، أي بأنّه كلام نفسي، لكنّه عرّفه بقوله: «العام هو القول المشتمل على شيئين فصاعداً»^(٢)، فهو حين قيّد العام بأنّه «قول» يكون قد عرّفه بما رآه استعمالاً مجازياً، لكنّ الأولى في الحدود أن تكون حقيقية لا مجازية، ولعلّه اكتفى بما نبّه عليه، وذهب في التعريف إلى ذكر ما ينصبّ عليه اهتمام الأصوليين والفقهاء، وهو الألفاظ.

(١) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني)، ج ٢، ص ١٣.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٥.

الواقع هو عدم اعتراف جميع علماء الأصول بالمعنى النفسي في التعريف، على الرغم من الحدّة الشديدة حول هذه المسألة، والتي يمكن أن تنقلها من دائرة علم الأصول إلى دائرة الجدل الكلامي المتشنج، بل إلى دائرة الإلهيات والفلسفة. من بين الكلاميات التي أثارها الأصوليون مسألة المعدوم، وكان ذلك في سياق مناقشة بعض التعريفات، حيث عرّف الغزالي العام بأنه: «اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً»^(١).

اعترض الأمدي على تعريف الغزالي على أساس أنّه غير جامع؛ نظرًا لوجود بعض الألفاظ العامة التي لا تدلّ على شيئين فأكثر، بل لا تشير إلى أي شيء على الإطلاق، وبالتالي فإنّ كلمة (المعدوم - المستحيل) عامّة لكنّها لا تدلّ على شيئين ولا على شيء أصلاً، بناءً على مذهب الأشعري والغزالي نفسه؛ ولهذا رأى الأمدي مناسبة حذف كلمة (شيئين) من التعريف والاستعاضة عنها بكلمة (مسمّين)، فقال: «والحق أن يقال: العام هو اللفظ الواحد الدال على مسمّين فصاعداً»^(٢)؛ وبالرغم من أن هذا التعريف المنتقد يتوافق مع قول المعتزلة عن شيئية المعدوم، إلّا أنّ أبا الحسين البصري المعتزلي لم يذكر كلمة الشيء في تعريفه، حيث عرّف العام بأنه: «كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»^(٣)، فهو لم يسحب المقالة الكلامية في تعريفه للعام.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٢٢٤.

(٢) الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ٢، ص ٢٨٧.

(٣) البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)،

ثمرة المسألة

تعريف العام هو مطلب تصوّري مهم لعلماء أصول الفقه، يحقّق ضبط المصطلح المقصود؛ ومع ذلك فإنّ الأصوليين في كلامهم الذي يُعرّف العام، استدعوا الخلافات التصديقية المؤسّسة على مبادئ كلاميّة، بل وتجاوزوا علم الكلام إلى التحقيقات الفلسفية التي لا تناسب علم الأصول. ولم يكن للكلاميات ولا الفلسفيات التي ألحقت بمبحث العام أي أثر عملي؛ لأنّها نظريات بعيدة عن علم أصول الفقه وأهدافه، سواء كان العام كلاماً نفسياً قديماً أم لا، فلا فائدة منه في الحصول على فهم دلالة النص؛ لأنّ المهم في صنعة الفقه هو الاهتمام بالألفاظ والصيغ التي يدخلها العموم، وليس يفيد في ذلك معرفة أنّها كلام نفسي قديم. صحيح أنّ هذا البحث في موضوع الكلام النفسي يساعد الأصوليّ على توجيه نظريته إلى العام من حيث سلامة عقيدته، لكنّ مزج هذا المبحث بصيغته الأصوليّة مع غيره من العلوم مما لا تسوغه الضرورة، إذ كان يكفي الأصوليين أن يلتزموا بضابط «المبدئية» مستحضرين المبدأ في عقولهم أو مشيرين إليه إشارة عابرة، أمّا أن يحوّلوه إلى مسألة يُثار فيها الجدل، فذلك خلط للعلوم بغير فائدة.

صيغة العام

صيغة العام من المباحث اللغويّة الجديرة بعلم أصول الفقه، ولا تتضمّن المبادئ الكلاميّة.

يُقصد من هذا المطلب: هل لدى العموم صيغة لغويّة دقيقة تدلّ عليه؟ ومن هذا المنظور تثار إشكاليّة أساسية تتعامل مع مسألة أصل الوضع، ويشير

الشكوك على لسان مجموعة من الأصوليين أنّ أهل اللغة ابتكروا صيغاً لغوية تشير إلى العام، وهذا شكّ يرجع إلى أصل تصوّر العرب لصيغة العموم؛ لأنّ عدم وجود صيغة لغوية لأي معنى يعني أنّ أهل اللسان لم يتخيلوا ذلك؛ ومع ذلك فإنّ معظم الأصوليين لم يقصدوا في هذه القضية التشكيك في أصل الصيغة، بل رفضوا هذا الشكّ وأكّدوا صيغة العموم.

المسألة الكلامية التي أدت إلى الجدل في هذا الموضوع هو جوهرها الكلامي، على الرغم من العنوان الأصولي أو اللغوي (هل العام له صيغة؟)، فالمشكلة التي نشأت كانت في أصلها كلامية، قامت عليها نظرية أصولية في اللغة وهي نظرية (الوقف) المنسوبة لأبي الحسن الأشعري والمرجئة؛ بسبب الخلاف الذي نشأ بينه وبينهم في موضوع الوعد والوعيد^(١)، دُفع الأشعري إليها رداً على المرجئة في تمسّكهم بالآيات العامة من الوعد والوعيد.

مع القليل من التفكير، يبدو أنّه لم يكن مضطراً إلى ذلك، إذ ليس المقصود من المشكلة التوقّف عند مكان محدد، بل تحويل قول ناتج عن خلاف على سؤال كلامي معيّن إلى نظرية عامّة للغة يجب تضمينها في علم أصول الفقه.

ثمرة المسألة

على هذا الأساس يمكن أن نستنتج أنّ مشكلة إنشاء الصيغة العامة ليست مشكلة أصولية، أي أنّها لا تنشأ من اعتبارات ذاتية تفرضها طبيعة النهج الأصولي من الداخل؛ ولهذا السبب فإنّ الوقف أو غيره، لم يؤد إلى

(١) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التفرير والإرشاد للباقلاني)، ج ٢، ص ٢١.

انعكاسات فقهية على أحكام عملية، وقد أشار البعض إلى أنّ نظرية الوقف ليس لها أثر في الفروع حتى عند القائلين بها من الفقهاء^(١).

وإذا كان الأشعري قد توقّف عند المناظرة في آيات محلها مخصوص بموضوع الوعد والوعيد، فهل كان من الضروري تعميم ذلك التوقّف على كل الألفاظ العامة في اللغة؟ لعله كان من الأنسب - إذا افترضنا صحة الاضطرار - أن يلجأ إلى التوقّف في خصوص موضوع المناظرة الذي هو الوعد والوعيد.

فموضوع الإشكال ليس التوقّف في محل بعينه، بل تحويل قول ناشئ عن خلاف في مسألة كلامية مخصوصة إلى نظرية عامة في اللغة يقع إقحامها في علم أصول الفقه.

وليست هذه النظرية هينة؛ لأنّها تنكر أن يكون أهل اللغة قد وضعوا للعموم صيغة، إما لأنّهم لم يتصوّرُوا معنى العموم أصلاً - وهذا مستبعد - أو لأنّهم تصوّروه وغاب عنهم أن يضعوا له صيغة مخصوصة، كما وضعوا لغيره من المعاني التي تصوّروها، وهذا مستبعد كذلك.

ومهما يكن موقفنا من نظرية الوقف، فالمهم بالنسبة إلى منهجنا النقدي أنّ هذه المسألة كلامية النشأة ألّبت لباس الأصول. أمّا الأدلّة الأصولية التي استنبطها الواقفية من اللغة والسمع، فلم تكن مستنداً أصلياً لنشأة القول بالوقف؛ لأنّ الأشعري لم يكن يتبنى نظرية الوقف بناءً على تلك الأدلّة، وإنّما استحدثها اضطراراً أو عناداً عند المناظرة؛ بسبب إلحاح المخالفين عليه بآيات

(١) صالح، محمّد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج ٢، ص ٣٩.

الوعد والوعيد؛ وهذا يعني أنّ تلك الأدلّة أنشأها الواقفية بعد ذلك لدعم موقفهم الذي تأسس في بيئة المناظرات الكلامية.

وبناءً على ذلك يمكن أن نستنتج أنّ إشكالية وضع صيغة العموم ليست إشكالية أصولية أصيلة، أي إنّها لم تنشأ لاعتبارات ذاتية فرضتها طبيعة المنهج الأصولي من الداخل؛ ولهذا السبب لم تترتب على القول بالوقف آثار فقهية في الأحكام العملية.

فالفهاء من الواقفية كانوا كغيرهم من الفقهاء يعملون بالعموم إذا دلت عليه أدلّة من غير الصيغة نفسها؛ لأنّهم ينكرون وضعها أو يشكون فيه، أما أرباب العموم فكانوا يأخذونه غالباً من الصيغة نفسها بقطع النظر عن القرائن، وإذا وردت هذه القرائن فهي مؤكّدة عندهم للعموم ونافية لاحتمال التخصيص، فهم لا ينكرون احتمال صيغة العموم للتخصيص، وإنّما ينكرون إخراج لفظ العموم عن مفهومه والتوقّف فيه بغير دليل.

الاستنتاج: إنّ الخلاف سيكون له شكل أصولي ومفيد إذا كان مبنياً على حقيقة أنّ العموم له صيغة لغوية معروفة ليطمّ الاستفهام: هل في صيغة العام دلالة على العموم؟ أم أنّها عامّة يُقصد بها الخصوص؟

يعتمد ذلك على وجود أو عدم وجود قرائن فيما يتعلّق بكلّ قضية من قضايا الفقه، أما تصوير الخلاف على أنّه خلاف باستبدال صيغته الأصلية، فهذا خلاف افتراضي تصوّري في علم الأصول؛ لأنّ الأصوليين والفقهاء مهّمها كانت طائفتهم لم يعرفوا المعنى العام الذي تشير إليه الأدلّة.

الفصل الثاني

الأصول الكلامية في مباحث الأدلة الشرعية

انعدت وتعلّق الفصل السابق بالمباحث اللغوية المستخدمة لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعية، وينعدت ويتعلّق هذا الفصل بالأدلة الشرعية الأربعة^(١) من جهة أعم من الجنبه اللغوية، بالرغم من تعلّق دليل القرآن والسنة وحتى الإجماع بالمباحث اللغوية، إلاّ أنّه يتجاوز ما هو غير لغوي بحت، وهو دليل العقل الناظر إلى معقول النص، وليس صياغته اللغوية.

وإذا كان من الممكن إلحاق مباحث اللغة بهذا الفصل، فقد بينا في تمهيد الفصل السابق تفسيرنا المنهجي للفصل بين هذين المبحثين. والمهمّ أنّهما يشتركان في أغلب مباحثهما الاستدلالية - إذا فسّرنا مفهوم الاستدلال تفسيراً لغوياً عاماً غير خاص بموضوع معيّن - لكنّهما مع ذلك يتمايزان من جهة أنّ قواعد اللغة ليست أدلّة، وإنّما هي وسائل تُستثمر بواسطتها الأحكام من الأدلّة؛ لأنّ علم اللغة من العلوم الوسائلية أو الآلية، لا من العلوم المقاصدية. احتدم الخلاف بين الأصوليين في التحقيقات المتعلقة بالأدلة الأربعة؛

(١) ألقنا المباحث الأربعة بمبحثٍ خامس حول الاجتهاد.

لأنها الأدلة التي تدلّ على مقصد الشارع، وعندما يتعلّق الأمر بالبحث عن النصّ الشرعي، غالباً ما يتمّ استحضار الكلاميات التي يجب الاعتقاد بها؛ حتى يتمكنّ الأصوليون الذين همينّ على صناعتهم الكلام أكثر من مكان مناسب لذكر المبادئ الكلامية، لكنهم أحياناً يتجاوزون ما هو ضروري إلى ما لا يتوافق مع علم أصول الفقه.

المبحث الأول: الكتاب

أول دليل لا يختلف عليه المسلمون في تنزيهه، بل الاختلاف فيه بالتفسير والتأويل وكل الأدلة راجعة إليه؛ تظهر أهميته بالنسبة لعلمي الكلام والأصول في العديد من الجوانب، فهو دليل في كليهما، فيه أحكام العقيدة التي تمّ المتكلم، وأحكام الشريعة التي تمّ الأصولي، الذي يوسّع نظره في أساليب الاستدلال على الأحكام، مع التسليم بالأدلة الإيمانية المبينة من المتكلمين. لكنّ الأصوليين تعرضوا في هذا السياق لبعض الكلاميات التي اعتبروها ضرورية لتحقيقاتهم؛ لأجل تسديد وتحصين مباحثهم المتضمنة لمراد المولى، على الرغم من أنّ الصبغة اللغوية ظاهرة في تلك المباحث، إلا أنّها خاصّة بالكتاب؛ مثل الإعجاز، والنسخ، والمحكم والمتشابه.

واشتراك العلمين في الاستدلال بالكتاب يدعمه أنّ التصديق بالكتب التي منها القرآن المهيمن عليها ركن من أركان الإيمان، والعلماء المسلمون مهما كان اختصاصهم إنّما ينظرون في الكتاب انطلاقاً من هذا الإيمان. غير أنّ المتكلمين يهتمون بالاستدلال على وجوب الإيمان به ويأخذون منه العقائد،

أما الأصوليون فيهتمون بحجّيته شرعاً، ويطلقون النظر في طرق دلالاته على الأحكام مع التسليم بالأصل الإيماني الذي نظر في أدلّة إثباته المتكلمون.

لكنّ الأصوليين كانوا يتعرضون في هذا السياق لبعض الكلاميات التي رأوها لازمة لمباحثهم؛ قصد تسديد مقالاتهم في مقامات النظر في كلام الله تعالى.

وقد رأينا في ما تقدّم أنّ مباحث اللغة يُقصد بها أساساً خدمة مناهج الاستدلال بالدليل السمعي، وذكرنا الاعتبارات التي جعلتنا نعقد لها فصلاً خاصاً، منها أنّ الأصوليين كانوا يخوضون في مباحث اللغة باعتبارين: أحدهما: لغوي عام، والآخر: لغوي خاصّ بخطاب الشارع، مثل الكلام على المجاز في اللغة عامّة، ثمّ الكلام عليه في القرآن خاصّة.

أما المسائل التي ذكرناها في هذا المبحث - فرغم أنّ الصبغة اللغويّة ظاهرة فيها - فهي خاصّة بالكتاب، ويتعدّد منهجياً ذكرها في مباحث أخرى غير مبحث الكتاب. فالإعجاز له وجه لغوي، لكنّه لا يوجد إلّا في الكتاب، ومبحث المهمل نظر فيه الأصوليون من حيث وجوده في كلام الله أو عدم وجوده، وكذلك مبحث دلالة الكلام على خلاف ظاهره، أمّا المتشابه فظاهر أنّه إشكال خاص بالآيات المتشابهات في القرآن.

تعريف الكتاب

الامتزاج الكلامي الذي ورد في تعريف الكتاب هو كلام الله تعالى، هل هو قديم أم حادث؟ وقد اشتهر الخلاف حول هذا الموضوع بين المتكلمين، بل يعتبر من أهم المسائل في علم الكلام، حيث قيل أنّ اسم هذا العلم مشتق منه،

كما أنه من أهم المباحث التي شمل الأصوليون في العديد من مقاصدهم. أما اختلافهم في تعريف القرآن، فلم يكن لاختلافهم في الكلام النفسي أثر واضح عليه؛ لأنهم عرفوا القرآن بأنه كلام لفظي منزل لتميزه عن الكلام النفسي القديم^(١)، لكنهم اختلفوا في بعض القيود التي يرى بعضهم ضرورة ذكرها في هذا الحد، والبعض الآخر ينفي ذكرها لاعتبارات منطقية - كاستلزام الدور - وبعض الخلافات التي انخرطوا فيها عند رسم الحدود.

تعريف الكتاب من المسائل المفيدة في حرفة الأصول؛ لأنه يُجكّم تصوّر الدليل الأول من أدلة الفقه، والتخلّي عنه يعتبر خللاً في نظام البحث العلمي، وهذا لا يمنع الأصولي من الإشارة إلى المستوى الكلامي الذي يبدأ منه تعريفه كلام الله تعالى. لكن المطلوب هو التحكم في الإدراك والتصوّر الذي سبّنى عليه طريقة الاستدلال من الآيات، أما المستوى التصديقي فقد نظر المتكلمون فيه بما يروونه مناسباً.

ذكر الأصوليون - في هذه المسألة - عدّة مواضيع تخصهم مستوردة من علم الكلام، منها: هل هو [القرآن] نفسي أو قولي؟ وفصلوا مجموعة مباحث فقهية مبتنية على ذلك، منها: هل يحكم بصحة النذر دون التلفظ؟ باعتبار أنّ الصيغة اللفظية من أركان وشروط انعقاد النذر، وهل تحرم الغيبة بلا ذكر باللسان؟ باعتبار توقّف حرمتها على الذكر القولي^(٢).

(١) البشير، عبد الله محمّد، المصطلحات الأصولية في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي، ص ٩٥.

- الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٥٩.

(٢) الشيرازي، عبدالله، عمدة الوسائل في الحاشية على الرسائل، ج ٢، ص ١٥٩.

- الجزائري، محمّد جعفر، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ج ١، ص ٤٦٠، وج ٢، ص ٣٦٨.

لكن، يصعب القول بأنّ هذي المسألة تستند إلى الخلاف الكلامي المذكور في التعريف؛ لأنّها مناسبة لمن يرى أنّ الكلام حقيقة باللفظ، ولأنّها مبنية على أدلّة نصية واضحة، ومن ثم يصعب النظر إلى الأمور السابقة على أنّها مزايا فقهية ناتجة عن الخلاف الكلامي في هذه المسألة، بل يتمّ ذكرها إما بالاسترسال والتكلف، أو الاحتجاج لا التفرّيع.

وهذا يعني أنّ البحث فيها متعدّد الأوجه، وأنّها تُذكر في كلّ مبحث من الوجه الذي يناسبه رغم وحدة الأصل المختلف فيه منها، الذي هو قدم كلام الله تعالى. والذي يناسب مبحث تعريف القرآن من هذه المسألة يتعلّق بالقرآن من حيث هو كلام من كلام الله تعالى، إذ ليس كلّ كلامه منزلاً ومكتوباً ومتلواً؛ بمعنى أنّ الذي يُفترض أنّ يقع التركيز عليه هو القرآن المكتوب بين دفتي المصحف، وما يتعلّق بذلك من مسائل، مثل: خلق القرآن، وهل التلاوة هي المتلو؟ وهل الصوت والحرف اللذين في القرآن قديان أو حادثان؟

ومع أنّ المتكلمين من الأصوليين يغلب عليهم الوقوف عند القضايا الكلامية، بما لا يفيد علم أصول الفقه أحياناً أو يفيد أخرى، فإنّ أكثرهم التزموا في هذه المسألة بذكر ما يهّم الأصوليين، ولم يتوقفوا لإثارة الجدل في قضية قدم الكلام النفسي ولو احقها، رغم أنّهم أشاروا إلى مواقفهم الكلامية منها على جهة التسليم لا الاستدلال.

ثمرة المسألة

لا يمنع أنّ يشير كلّ أصوليّ إلى الخلفية الكلامية التي ينطلق منها في تعريفه لكلام الله تعالى. أمّا اللذين أعادوا بحث الموضوع من جديد وأوردوا

الأدلة والردود، فقد خرجوا عن مجال علم أصول الفقه ولم يلتزموا بضابط الاكتفاء بذكر المبدأ الكلامي، دون جعله مسألة تستدعي الاستدلال لتحصيل التصديق؛ فالتصديق نظر فيه المتكلمون بما رأوه مناسباً، والمطلوب في هذه المسألة التعريفية ضبط التصور الذي سيبنى عليه منهج الاستدلال بآيات الكتاب. ثم إن الأصل الكلامي لهذه المسألة ليس له أثر واضح في تعريف القرآن بالمعنى الأصولي؛ لأن الجميع متفقون على أن الذي يعرفونه إنما هو الكلام المنزّل المقروء والمكتوب في المصاحف، بقطع النظر عن الخلافات الجزئية المتعلقة ببعض القيود. وهذه الحقيقة التي يقرّها الجميع ثابتة، سواء أقلنا إن الكلام حقيقة في النفسي مجاز في اللساني، أم قلنا بالعكس، وهي ثابتة أيضاً على فرض القول بأن الكلام حقيقة في النفسي واللساني معاً، وعلى فرض الاكتفاء باللساني وإنكار الكلام النفسي واعتباره قصداً وإرادة أو علماً.

وبما أن أهم ضابط لقبول إدخال بعض الكلاميات في علم أصول الفقه هو الآثار الفقهية، فهل بنى الأصوليون على هذا الخلاف بعض الخلافات الفرعية في الفقه؟

لقد ذكر الأصوليون - فعلاً - عدّة مسائل خرّجوها على الخلاف في مسألة الكلام، هل هو نفسي، أو لساني؟ منها:

١- اختلف الفقهاء في قول الرسول ﷺ: «إِذَا كَانَ يَوْمٌ أَحَدِكُمْ فَلَا يَرِفُ وَلَا يَصْحَبُ، فَإِنْ سَابَهُ أَحَدٌ أَوْ قَاتَلَهُ، فَلْيَقُلْ إِنِّي امْرُؤٌ صَائِمٌ»، فقال بعضهم: يقول ذلك في نفسه ليزجرها ولا يذكره باللسان ليطلع الناس على صومه، إذ أنّ إظهار العبادة رياء. وذهب آخرون إلى أنّه يقول ذلك بلسانه ويجهر به، كما

هو ظاهر الحديث. وفرّق بعضهم بين صوم رمضان وصوم غيره من النوافل، بمعنى أنّه يقول ذلك بلسانه في رمضان إذ لا رياء في ذلك، ويقوله في نفسه إذا كان صومه نفلًا مخافة الرياء.

٢- إذا حلف أحدهم أن لا يتكلّم، فإنّه لا يحنث إلا بالنطق، دون ما يجري على قلبه، وحكي الإجماع على ذلك.

٣- اختلف الفقهاء في صحة النذر دون التلّفظ به على وجهين، والأرجح عدم الصحة؛ لأنّ الصيغة ركن في النذر.

٤- الغيبة هي ذكر الشخص بما يكرهه حسب شروطها المعروفة، ولا خلاف في أنّها تكون باللسان، وذهب بعضهم إلى أنّها تكون بالقلب أيضاً، وأكّد بعضهم إنّها لا تقتصر على التصريح باللسان، بل تكون بالتعريض والإشارة والإيحاء، والغمز والهمز، والكتابة والحركة، فكّل ما يفهم المقصود داخل في الغيبة المحرمة.

ويمكن نقد تخريج الخلاف في هذه المسائل على الخلاف في مسألة كلام الله تعالى من وجوه:

أحدها: أنّها مبنية على الخلاف في كلام الشاهد الذي هو الإنسان، لا في كلام الغائب الذي هو الله تعالى.

ثانيها: أنّ الفقهاء لم يبنوا أقوالهم فيها على الخلاف في حقيقة الكلام، هل هو النفسي أو اللساني، بل بنوه على اعتبارات أخرى خاصّة بكلّ مسألة، فمسألة قول الصائم «إني صائم» مبنية على ظاهر الحديث عند البعض، وعلى مخافة الرياء عند آخرين. ومسألة صحة النذر بغير تلّفظ مبنية على الخلاف في الصيغة، هل هي ركن في النذر؟ ومسألة تحريم الغيبة بالقلب لا باللسان فقط،

مؤسسة على النصوص التي تحرم إساءة الظنّ بالمسلم.

ثالثها: إنّ القائلين بأنّ الصائم يصرّح بصومه، وأنّ الذي حلف أن لا يتكلّم لا يحنث إلاّ بالنطق، وأنّ النذر لا يكون إلاّ باللفظ، ونحو ذلك لم يكونوا من الذين قالوا بأنّ الكلام حقيقة في اللفظي، بل فيهم من الذين يرى متكلّموهم أنّ الكلام حقيقة في النفسي، وهذا يعني أنّهم لم يفرّعوا على ذلك مسائل فقهية. فقد فسّروا الكلام بالنطق في هذه المسائل، ولم يعتدّوا بالكلام النفسي في مسائل أخرى، فهم - مثلاً - لم يبطلوا الصلاة بما حدّث المصلي به نفسه، ولم يعتبروا الكلام النفسي بمجردّه في إثبات العقود ولا في فسخها، ولم يوقعوا الطلاق والعتاق بمجرد النية وتصميم القلب.

رابعها: إنّ بعض الأصوليين والمتكلّمين يوردون مثل هذه المسائل للاستدلال على صحة مذهبهم في حقيقة الكلام؛ فالمذهب الكلامي مبني على القول الفقهي. مثال ذلك: من أكّد أنّ الكلام هو الحروف المنظومة، والكلمات المفهومة، والأصوات الملهومة، واستدل على ذلك بمجموعة من الآيات والأحاديث، يمكنه أن يستدلّ أنّه إذا حلف لا يتكلّم لا يحنث إلاّ بالنطق؛ فظهر بذلك أنّ مثل هذه المسائل الفقهية ليست متفرعة بالضرورة على الخلاف الكلامي.

خامسها: أنّ هذه المسائل ليست متعلّقة بخصوص مسألة الخلاف في القرآن الكريم بوصفه كلام الله النفسي أو اللفظي، كما أنّه لا علاقة لها بالخلاف في القراءة والمقروء، غير أنّه يمكن دفع هذا الاعتراض بالبحث عن أمثلة فقهية متعلّقة بقراءة القرآن، منها ما حُكي من أنّ الجنب يجوز له أن يقرأ

القرآن بقلبه دون أن يحرك به لسانه، وهو يدلّ على أنّ الكلام النفسي ليس كلاماً، وأنّ القراءة في الحقيقة لا تكون إلاً باللسان.

لكنّ، هذه المسألة وأشباهها يصعب القول بأنّها مبنية على الخلاف الكلامي المذكور؛ لأنّها تصلح أن تكون دليلاً لمن يرى أنّ الكلام حقيقة في اللفظي، ولأنّها مبنية على أدلّة ظاهرة من النصوص تدلّ على أنّ القراءة تكون بتحريك اللسان.

وبناءً على هذه الاعتراضات يصعب اعتبار المسائل المذكورة فوائد فقهية مترتبة على الخلاف الكلامي في هذه المسألة، بل هي مذكورة إما على سبيل التكلّف، أو على سبيل الاحتجاج لا التفرّيع.

الإعجاز القرآني

يمكن لأيّ مسألة لغويّة مرتبطة بنصوص الوحي أن تكون كلاميّة بحته إذا كان المدلول اعتقادياً، ويمكن أن تكون أصوليّة بحته إذا كان المدلول شرعياً أو قاعدة تستمد منها قواعد عملية، ويمكن أيضاً مشاركتها بين العلمين إذا تمّ اعتبار المعنى الفقهي أنّه يعتمد على الأصل الكلامي.

ذكر بعض الأصوليين قيد الإعجاز في التعريف^(١)، فكانت فرصة لتوضيح وجه الإعجاز في القرآن، ومن هناك تمّ إدراج بعض المسائل الكلاميّة؛ لأنّ المتكلمين انتبهوا إلى هذه المسألة من حيث دلالتها على صحة النبوة.

موضوع الإعجاز هو موضوع واسع ومتعدّد الأوجه لم يختصّ بالمتكلمين

(١) منهم: المرتضى، علم الهدى علي بن حسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص ٤٦٣.

- العراقي، آقا ضياء الدين، بدائع الأفكار في الأصول، ج ٣، ص ١٤٠.

فقط، بل يشمل علماء اللغة وعلوم القرآن، حيث أشاروا إلى ما له علاقة مباشرة بالتعريف؛ هل القرآن معجز بأقل عدد من السور من ثلاث آيات؟ أم أنه معجز في الآية والآيتين؟ أم آية واحدة؟ ومما خلصوا إلى أن قول بعضهم في تعريف القرآن (المعجز بسورة واحدة) لازمه أن بعض القرآن لا يطلق عليه قرآناً إلا مجازاً^(١).

لكنّ المسائل التي ذكروها، وكان لبعض الكلاميات مدخل فيها تكاد تنحصر في ثلاث:

- ١- هل القرآن معجز بنفسه أو بالصّرفة؟
- ٢- هل المعجز هو الكلام القديم أو قراءة كلام الله؟
- ٣- هل القرآن معجز بنظمه ومعناه معاً أو بأحدهما؟

ثمرة المسألة

لم ينظر الأصوليون إلى مسألة إعجاز القرآن على أنها مسألة مستقلة في حدّ ذاتها - مثل باقي المسائل القارة في علم أصول الفقه - فإنّ فائدة الحديث عن الإعجاز يخضع للمنفعة الخاصّة للبحث عن التعريف، وهذا مطلبٌ أصوليٌّ خالٍ من الإيراد. لكنّ دراسة الإعجاز لا تفيد في إثبات الحجّية بالمعنى الأصولي، وإنّما تفيد في إثبات الثقة في صحة نبوة النبي ﷺ فيما يُخبر عنه؛ لأنّه

(١) الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ٤٤٢.
- الأصبهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، ج ١، ص ٢٦٨.

من أسس العقيدة التي يشترك فيها جميع علماء المسلمين من جميع التخصصات؛ وعلى هذا الأساس، فإنَّ فائدة المسألة لا تتعلَّق بحكم فقهي عملي معيّن، بل تتعلَّق بمجموعة الأدلّة القرآنية التي تُستنبط منها الأحكام العملية.

النسخ والمنسوخ

النسخ دراسة قرآنية أصولية مهمّة تتعلَّق بالتغيرات التشريعية التي حدثت في زمن نزول الوحي، وهي تتبع حركة الأحكام في سياق تقدّمها حتى يتمّ إحكامها بشكلٍ نهائيّ، وهذا مبحث مهم بالنسبة للفقهاء؛ لذا عدّت معرفته من شروط الاجتهاد، لئلا يجهد المجتهد نفسه بالنصوص الملغاة.

طوّر الأصوليون مسائل هذا المبحث بمزيد من التفصيل - كما يفعلون عادةً في المباحث المركزية المتعلّقة بالنصوص - ولا شكّ أنّ معظم كلماتهم كانت ذات صلة بعلمهم ومفيدة في مجال الاستنتاج الفقهي، غير أنّهم أثناء حرصهم على استحضار الأصول الإيمانية جنحوا إلى ضروب من الاستطراد الكلامي، فخرج كثير منهم عن حدّ الإشارة والاختصار إلى المبالغة في إثارة القضايا الكلامية؛ لأجل أنّ النسخ فعل من أفعال الله تعالى، ومن احترازهم على تسديد اعتقاداتهم بما ينزّه المولى عمّا لا ينبغي في حقه؛ وهذا هو السبب في أنّ معظم الخلافات الكلامية التي أثاروها تتعلَّق بجواز النسخ بشكلٍ مجمل، وجواز بعض أشكاله دون غيرها، أما بالنسبة لمسائل الوقوع فكانت ذات طبيعة تشريعية أصولية بشكلٍ عام.

بالإضافة إلى الأسباب المذكورة أعلاه، كان للمتكلّمين وأصحاب

الطوائف آراء حول النسخ مما جعله دراسة مشتركة بين علمي الكلام والأصول، وعلى الرغم من أنّ المفترض أن يتمّ فحص أي معرفة بهذا الموضوع بطريقة يليق بتخصّصها، فإنّ الأصوليين لم يتوقفوا عند حدودهم، بل اتخذوا المعرفة الكلامية بما يفوق الكفاية في العديد من المواضع، ولا يخفى أنّ مشاهير علماء الكلام هم من الأصوليين الرائعين.

المحكم والمتشابه

دراسة كلامية تتعلّق في المقام الأول بالاختلاف في تفسير أوجه التشابه بين آيات العقيدة، مثل آيات الذات والصفات، والقدر، والوعد والوعيد، كما تخصّص بها المفسّرون والمهتمّون بعلوم القرآن، باعتباره من العلوم القرآنية المباشرة بنوع معيّن من الآيات القرآنية.

من المفترض ألا يكون لموضوع مثل هذا علاقة بالفقه وأصوله؛ لأنّه لا يشمل آيات الأحكام في الظاهر، لكنّ البعض من الأصوليين فسّر المتشابه بما يجعله مرتبطاً بعلم الأصول.

في الواقع عرّف عدد منهم مصطلح المتشابه بتعريفٍ كلامي بحث ودمج في مباحث الألفاظ مع الاختلاف في أساليب التعامل مع هذا الموضوع، فهناك من لم يكرّس له مبحثاً خاصاً، ولكن ذكر بعض الأمثلة عليه في سياق قضية رآها أكثر عمومية منه، وهناك من خصّص له مسألة موجزة في سياق المسائل التي تتبع تعريف القرآن ولم يجعله ضمن مباحث الألفاظ.

يبدو من التصريحات العامة للأصوليين أنّ هدفهم المهم من ذكر هذه المسألة، هو إثبات اشتغال القرآن للمحكم والمتشابه بما لا يخالف العقيدة؛

لذلك اهتموا بتعريف هذين المصطلحين المتقابلين، مع توضيح مواقفهم من إمكانية تأويل الآيات المتشابهة من قبل أولئك ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾^(١).

وبالنظر إلى هدفنا في تحديد ما يهيم الأصولي، يمكن تقسيمه إلى قسمين:

الأول: تعريف حسب الموضوع وهو تعريف للمحتوى، اختار كل أصولي منها موضوعاً أصولياً وحصراً في الأحكام والتشابه.

أمثلة ذلك:

١- المحكم ما اتصلت حروفه، والمتشابه ما انفصلت حروفه (مثل الحروف المقطعة في أوائل السور).

ونوقش هذا التعريف بأن تخصيص المتشابه بما انفصلت حروفه لا تقتضيه اللغة، وبأن ما اتصلت حروفه قد لا يستقل بنفسه في إفادة المعنى.

٢- المحكم هو الأمر والنهي والحلال والحرام والوعد والوعيد، والمتشابه ما كان من ذكر القصص والأمثال؛ وهذا يعني أن المحكم ما استفيد الحكم منه، والمتشابه ما لا يفيد حكماً.

واعترض عليه بأن اللغة لا تشهد لذلك.

٣- المتشابه آيات القيامة، والباقي محكم؛ لأن موعده الساعة غير معلوم قبل أن ينكشف الغطاء.

وهذا أيضاً تخصيص غير مخصص، ولا تشهد له اللغة.

(١) النساء: الآية ١٦٢.

والحاصل أن هذه التعريفات وما شابهها ترد عليها جملة من الاعتراضات، أهمها: أنها تخصيص بغير دليل مخصص، وأن اللغة لا تشهد لها، وأنها تحصر المتشابه في بعض الموضوعات الكلامية التي لا علاقة لها بعلم أصول الفقه؛ لأنها تخرج الآيات الدالة على الأحكام.

الثاني: تعريف يأخذ المعنى اللغوي بعين الاعتبار وهو تعريف لا يركّز على المحتوى، أي لا يختار موضوعاً معيناً لتعيين المصطلح فيه، بل ينظر إلى الأسلوب الدلالي من حيث الوضوح والإخفاء. يتوافق هذا المنهج مع المعنى اللغوي للكلمتين؛ فالإحكام لغةً يشير إلى الإتقان والإنضباط والوقاية من الفساد^(١)، بينما المتشابهات فهي المشكلات^(٢).

وبناءً على ذلك عرّف الأصوليون المحكم والمتشابه بتعريفات متقاربة، منها:

١- المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفاً يزيل الإشكال ويرفع الاحتمال، ويقابله المتشابه وهو ما تعارض فيه الاحتمال.

٢- المحكم ما استقلّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان.

في هذا السياق ذكر الأصوليون تعابير أخرى لمعنى متقارب لا تحيد عموماً عن تبيين التقابل بين وضوح المحكم وإخفاء المتشابه.

تبرز هذه التعريفات - بالإضافة إلى مراعاة المعنى اللغوي - المشكلة على موضوع معين يكون غالباً كلامياً ولا علاقة له بعلم أصول الفقه، بل ينظر إلى

(١) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، ج ٢، ص ٩٥٣

(٢) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢١٨.

المصطلح من حيث كيف يشير إلى المعنى، هل هو واضح أم مخفي؟ بغض النظر عن المعنى والمدلول في الموضوع؛ لذلك كان شاملاً، أي وسع الإشكال في المتشابه، ولم يحصره بموضوع واحد.

وهكذا يستطيع الأصولي أن يفرق بين المتشابه في الأمور الكلامية، والمتشابه في الأحكام الشرعية، تاركاً الأول للمتكلمين ومهتماً بالآخر الذي يخصه؛ لهذا السبب عندما شرح مؤلفو هذا الاتجاه جوانب مشكلة المتشابه، ذكروا مصطلحات أصولية لها أبحاث خاصة بالنسبة لهم في كتبهم، فالتشابه عندهم يمكن أن يكون بسبب الاشتراك اللفظي، حيث تتعارض الاحتمالات مع بعضها البعض، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْبَصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) للتردد بين زمن الحيض والطهر على التساوي بين الاحتمالين، وقد يكون سببه الإجمال، أو الأسماء المجازية^(٢).

وعلى هذا الأساس، فإن المتشابه بهذا المعنى يمكن أن يقضى على المشكلة النسبية فيه من خلال توضيح أو تخصيص أو تقييد، وهكذا دواليك الاستفسارات التي تدخل في اختصاص الأصوليين.

ثمرة المسألة

ظهر مما تقدم أن الذين عرفوا المتشابه فخصصوه بموضوع إيماني معين لا

(١) البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، ج ٣، ص ٣٧٨.

- الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، تحفة المسؤل في شرح مختصر منتهى السؤل، ج ٢،

مدخل لتعريفهم في مباحث أصول الفقه، يُستثنى من ذلك تعريف التشابه بأنه ما لم تتضح دلالته بسبب كونه مشتركاً، أو عاماً، أو مجملاً، أو مطلقاً، ونحو ذلك؛ فإنّ هذا التعريف يناسب مباحث أصول الفقه بعد إخراج ما له علاقة بالعميقة، وهو الذي سمّاه الشاطبي متشابهاً إضافياً؛ لأنّه محكم في ذاته والتشابه عارض من عوارضه، يمكن أن يزيله المجتهد بالبحث طلباً للتأويل أو الخاص، أو المقيد، أو المبين، ونحو ذلك.

وبناءً على ذلك؛ فإنّ الفائدة العملية من البحث في التشابه لا تظهر مباشرة من مبحث «المحكم والمتشابه» بوصفه مسألة مستقلة، وإنّما تظهر في مباحث الظاهر والمؤوّل، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبين، والناسخ والمنسوخ، والحقيقة والمجاز، وهي مباحث أخصّ من المحكم والمتشابه، إذ يدخل الواضح منها تحت معنى المحكم، ويدخل غير الواضح منها تحت معنى المتشابه، والمسائل الفقهية المستفادة منها تعدّ من المحكم بالمعنى العام إن كانت واضحة، ومن المتشابه بالمعنى الأصولي العام إن كانت غير واضحة.

المهمل في القرآن

اختلف الأصوليون في تصوير هذه المسألة، ووجد في عباراتهم شيء من الخلط والاضطراب؛ فذهب بعضهم إلى أنّ محلّ الخلاف إنّما هو فيما له معنى ولا نفهمه، أمّا ما لا معنى له أصلاً فلا يجوز اتفاقاً؛ إذ لا يقول مسلم بأنّ الله يتكلّم بها لا معنى له، وإنّما النزاع: هل يتكلّم بها لا يفهم معناها؟

وقد يقال إنّ ما لا يفهم معناها هو نفسه مسألة التشابه، لكنّ ذلك مردود

بأنَّ المشابه لا خلاف في وجوده في القرآن، وإنَّ اختلف في جواز فهم معناه.

ثمره المسألة

يظهر مما تقدّم أنّ المسألة ينظر إليها من جانبين:

أحدهما: ما يتعلّق بالله تعالى من تنزيه وما يجوز في حقه وما لا يجوز، وهذا جانب كلامي.

ثانيها: ما يتعلّق بالكلّف من جهة فهم الخطاب أو عدم فهمه، ومن جهة التعبّد والانقياد، أو الابتلاء، أو نوال أجر التلاوة، وهذا جانب أصولي يتأسس عليه العلم، وهو بدوره مؤسّس على الجانب الكلامي الأول ومفرّع عليه؛ لأنّ كلّ قول من الأقوال مبني على أصلٍ كلامي.

فظهر بذلك أنّ هذه المسألة مشتركة بين علمي الكلام والأصول من جهة أنّ القول الأصولي فيها مستمدّ من المعتقد الكلامي، ومتوقف عليه توقّف الفرع على الأصل.

وليس من الضروري البحث عن فائدة فقهية مخصوصة بفرع معيّن؛ لإمكانية أن يدخل تحتها جميع التكاليف والكيفيات التعبديّة غير معقولة المعنى التي اختلف في كونها تعبديّة أو معقولة.

وتظهر أهميّة هذه المسألة بالنسبة إلى علم أصول الفقه من جهة أنّ الذين ينكرون وجود المهمل في القرآن مقصدهم بذلك - إلى جانب نفي العبث عن الله تعالى - تأسيس الثقة بدلالة نصوصه على الأحكام الشرعية، فيما أنّ الأصولي يهتمّ بكيفية استشار الأحكام من القرآن، فهو في حاجة إلى الوثوق

بدلالته عليها. وعلى فرض القول بوجود المهمل وما لا يفهم معناه، فالراجع عند الأصوليين أن تكون الأحكام معلومة للمكفّف، كما سيأتي في مباحث الحكم الشرعي.

دلالة الخطاب القرآني على خلاف ظاهره

لا يجوز عند عامة الأصوليين أن يخاطبنا الله تعالى بكلام يعني به خلاف ظاهره إلا بدليل، والمقصود بقولهم «إلا بدليل» إلا بيان أو بإشعار، ومعنى ذلك أنه يجوز أن يُراد بالخطاب غير ظاهره إذا كانت هناك قرينة يحصل بها البيان، أمّا بغير بيان فلا يجوز. وهذا البيان أو الدليل، يجوز أن يكون مقارناً للكلام المعني به غير ظاهره، ويجوز أن يتأخّر عنه، كما في العام المخصوص بدليل متأخّر، وهو محلّ الخلاف في هذه المسألة، فهم متفقون على اشتراط الدليل والقرينة عند إرادة غير الظاهر، لكنّ البعض يشترط اقترانه بالكلام حالاً، خلافاً للبعض الآخر الذين يميزون تأخّره.

ثمرة المسألة

كلّ مسألة لغويّة متعلّقة بنصوص الوحي يمكن أن تكون كلاميّة خالصة إذا كان المدلول إيبارياً، ويمكن أن تكون أصوليّة خالصة إذا كان المدلول شرعياً أو قاعدة يُستفاد منها في استنباط الأحكام العملية، كما يمكن أن تكون مشتركة بين العلمين إذا نظر إلى المدلول الشرعي من جهة كونه متوقفاً على أصلٍ كلامي.

فعدّما يصوّر الخلاف على أنّه يشمل جميع أنواع الآيات المتعلّقة بالوعيد أو بالأحكام أو بما سوى ذلك، تعتبر المسألة مشتركة بين علمي الكلام

والأصول، وعندما يحصر الخلاف في آيات الوعيد دون سواها، تكون المسألة كلامية خالصة لا علاقة لها بأصول الفقه ولا بالأوامر والنواهي.

ولم نجد أحداً حصر الخلاف فيما يتعلّق بالشرائع والأحكام؛ لذلك يصعب اعتبارها أصولية خالصة، وعلى فرض حصر الخلاف في ذلك، فإنّ الذين يقطعون بعدم وجود كلام يراد به غير ظاهره بلا دليل في الأحكام والتكاليف، إنّما يفرّعون ذلك على نفي العبث عن الله تعالى، وعلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ونحو ذلك. أمّا الذين يميزون ذلك فإنّهم يبنون موقفهم على عدم جواز تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وعلى نفي التحسين والتقبيح العقلين ونحو ذلك؛ وهذا يدلّ على أنّ المسألة في جانبها الأصولي تستند إلى جذور كلامية تجعلها مشتركة بين العلمين من جهة انبناء القول الأصولي على القول الكلامي وتوقفه عليه.

ولم يذكر الأصوليون خلافات فقهية عملية يمكن تخريجها على الخلاف في هذه المسألة، وهذا يرجّح أن محلّ الخلاف هو الجواز لا الوقوع. والكلام على الجواز يتعلّق بالله تعالى من جهة ما يجوز في حقه وما لا يجوز، وهو يؤكّد غلبة الجانب الكلامي في هذا الخلاف على الجانب الأصولي.

ومع ذلك فإنّ أهم ما يمكن أن يستفیده الأصولي من هذه المسألة - فيما يتعلّق باختصاصه - هو الوثوق بدلالة النصوص على الأحكام، وبأنّها لا تدلّ على خلاف الظاهر إلّا بدليل؛ لأنّه إذا فُتح باب تجويز ذلك في القرآن الكريم، لا يمكن لأيّ أصولي أو فقيه أن يطمئنّ إلى الاستدلال بأيّ خطاب، ما دام يحتّم أن يراد به غيره دون بيان؛ وبناءً على ذلك فإنّ فائدة المسألة لا تتعلّق

بحكم شرعي عملي مخصوص، بل تتعلّق بمجموع الأدلّة السمعية التي تؤخّذ منها الأحكام العملية.

المبحث الثاني: السنّة

للسنّة مكانة بارزة في المدّونات الأصوليّة، فهي ثاني دليل على الأحكام بعد الكتاب، ولا يخفى اهتمام الدرس الأصوليّ بحجّية الأخبار، وبدلائل الأفعال ودلالات الألفاظ، وعلاقتها بالقرآن من حيث الإيضاح والتخصيص والتقييد، ولا يخفى أيضاً الاستفادة من مباحث علوم الحديث لذلك المقصد.

ما يهمننا هو مدى وجود القضايا الكلاميّة في موضوعات السنّة عند الأصوليّين، والتي تختلف من حيث المدلّولات مع المتكلّمين.

كان المتكلّمون يختلفون في السنّة، كما كانوا يختلفون في القرآن، غير أنّ خلافهم في القرآن كان منحصراً في التأويل، أما خلافهم في السنّة فكان يشمل التأويل والرواية، ونتج عن اختلافات المتكلّمين في الاحتجاج بروايات دون أخرى اختلافات في مسائل كلاميّة معروفة متعلّقة بمباحث السمعيّات التي تُذكر غالباً في أواخر كتب علم الكلام، مثل المعاد الجسماني، وخلق الجنة والنار، والصراط، وعذاب القبر، ومنكر ونكير، وغير ذلك.

لكنّ مثل هذه المسائل لا علاقة لها بعلم أصول الفقه، ولم يكن لها حضور في مباحثه، فإذا كان الأصوليون يهتمّون بالسنّة بوصفها كلّ ما صدر عن المعصوم عليه السلام مما ليس وحياً متلوّاً ولا معجزاً، ويصلح أن يكون دليلاً شرعياً

مبيناً للأحكام، فإنّ المتكلّمين يهتمّون بها بوصفها دليلاً على العقائد السمعية؛ وهذا يعني أنّ الفريقين يتفقان في الدليل الذي هو السنّة، ويختلفان في المدلولات، والمدلولات التي يختلف فيها المتكلّمون لا أثر لها في مباحث الأصوليين؛ لأنّها لا علاقة لها بالأحكام الفقهية غالباً.

إنّ العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه ثابتة من حيث مصلحة العلمين في نفس حجّية السنّة، ولكن تميّز المتكلّمون بكونهم أكثر اهتماماً بالخبر القطعي المتواتر لاشتراط القطع في المعتقدات؛ لذلك اختلفوا في حجّية ودلالة أخبار الآحاد على ما يجب الاعتقاد به، وعلى الرغم من أنّ الأصوليين قد أولوا اهتماماً كبيراً بأخبار الآحاد، إلّا أنّهم تابعوا المتكلّمين في اهتمامهم بالمتواتر.

ونتيجة لذلك؛ اختلف المتكلّمون والأصوليون معاً عن المحدثين في الطريقة التي بحثوا بها في الأخبار، بما في ذلك تقسيمها إلى متواترة وآحاد. هذا الامتزاج من تقسيم الخبر إلى متواتر وآحاد هو الجانب الواضح الذي استوردت فيه الكلاميات في النقاش حول الخبر بين الأصوليين؛ ومع ذلك لا نجد حضوراً قوياً للقضايا الكلامية البارزة إلّا عن طريق الصدفة أو عن طريق التمثيل والتوضيح، دون أن يكون لذلك تأثير واضح على الاستدلالات الفقهية.

أما المسألة الكلامية الكبيرة التي أدخلها الأصوليون في مباحث السنّة، فهي مسألة العصمة المتعلقة بما يجب الاعتقاد بها بحقهم عليهم السلام، غير أنّهم لم يسهبوا فيها إسهابهم في كتبهم الكلامية والعقائدية.

لقد أثار الأصوليون المتكلّمون قضية العصمة في سياقٍ أدنى بشكلٍ عام

من حجّية السّنة إجمالاً، وهو مسألة أفعال المعصوم عليه السلام. والظاهر أنّ المناسبة بين العصمة والفعل أوضح من تلك بين العصمة والحجّية؛ لأنّ العصمة تتبادر إلى الذهن عند ذكر التأسّي أسرع مما تتبادر عند ذكر الحجّية، والأمر قريب بينهما بصفة إجمالية؛ لعدم اعتبار مسألة العصمة من مسائل أصول الفقه، وكان حديثهم عنها مقتضياً على سبيل الاختصار؛ بسبب ما يدرّكه من توقّف الحجّية والتأسّي عليها، وكان من الممكن عدم ذكرها مطلقاً.

الخبر

لا يندرج موضوع الخبر في فئة البحث العقائدي البحت الذي أُدخل في علم أصول الفقه، بل هو من جنس التحقيقات المنهجية التي تشارك المتكلّمون والأصوليون في استحضارها لأسباب تخص كل منهم، فإنّ الخبر جزء من أجزاء الكلام، وهي: الأوامر والنواهي (الجملة الإنشائية)، والإخبار والاستخبار (الجملة الخبرية)، تتضمّن عدّة أمثلة فقهية وكلامية، مثل اختلاف الأحكام في أخبار الأحاد في مسائل عامة البلوى.

مباحث الخبر هي شبكة متكاملة من القواعد المنهجية التي تنشئ طرقاً للتمييز بين الصدق والكذب، بناءً على الأدلّة العقلية والسمعية، ومن خلال هذا التمييز المنهجي ندرك أنّ موضوع الخبر ليس دراسة علمية بالمعنى الكلامي أقحم في علم الأصول، بل هي دراسة منهجية يتشارك فيها كلا العالَمين آلياً أو منطقياً، لكنّهم يختلفون في أنواع المسائل التي يطبقون عليها قواعد التصديق والتكذيب، فمسائل المتكلّمين أو محمولاتهم عقائدية، ومسائل الأصوليين أو محمولاتهم فقهية تشريعية؛ وبهذه الطريقة ظهر سبب

تركيز المتكلمين على القطعيات، على الرغم من كلامهم عن أخبار الآحاد، وركز الأصوليون على الظنّيات، على الرغم من كلامهم عن المتواتر.

ما يوحد بين الطرفين في باب الآحاد هو خطاهما في الظنّيات، لكنّ المتكلمين يرفضونه في العقيدة إلا إذا كانت مدعومة بأدلة قاطعة من خارجها، بينما يقبلها الأصوليون في الشرعيات التي يُكتفى فيها بالظن.

وهكذا يبدو أنّ الخلافات الفقهية الحاصلة من الخلاف في خبر الآحاد، لا علاقة له بعلم الكلام، وأنّ القضايا الكلامية المتفق عليها بحسب تواترها، والمختلف فيها بسبب أخبار الآحاد، لا علاقة له بعلم أصول الفقه، وإنّ الملح إليها بعض الأصوليين في سياق تفاصيل معيّنة، إلا أنّه كان عرضياً من باب التمثيل.

كانوا يدركون عمومًا أنّ هذه قضايا كلامية لهذا تحدّثوا عنها بإيجاز؛ فأبو الحسين البصري - مثلاً - قبل حديثه عن موضوع العلم المستفاد من التواتر، قال: «وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه، ونحن نومي إلى القول فيه؛ لأنّ الناس قد ذكروه في أصول الفقه»^(١)، وهذا يعني أنّ الآحاد تختص بالأصوليين أكثر من المتواتر.

ومن خصوصيات المتكلمين، طرح عدد منهم موضوع الأخبار في سياق موضوع الإمامة، مثل القاضي عبد الجبار الذي اختتم معه حديثه عن الإمامة، وشرحها بالقول: «ووجه اتصاله بما تقدّم، هو أنّ الإمامة لا تثبت إلا بالأخبار؛

(١) البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)،

لأنه لا طريق لها سواها»^(١).

يظهر مما تقدّم ذكره من كلام الأصوليين والمتكلمين أنّ مبحث الأخبار عندهم يتميز بأمرين أساسيين:

١- خاصية الخبر: ومعنى ذلك أنّهم لم يتكلّموا على الخبر بوصفه سنّة منقولة عن المعصوم عليه السلام فقط، بل نظروا في الخبر مطلقاً بقطع النظر عن المخبر؛ وبذلك كان الخبر الذي نظروا فيه يشمل أخبار الله تعالى والمعصوم، وأخبار أهل الإجماع.

٢- البعد المنهجي: يظهر مما ذكرناه ومن التفاصيل المطوّلة التي تركناها، أنّ مبحث الأخبار كان عبارة عن شبكة متكاملة من القواعد المنهجية التي تؤصّل طرائق التمييز بين الصدق والكذب؛ بناءً على الأدلّة العقلية والسمعية، ومن خلال هذه الصفة المنهجية ندرك أنّ مبحث الأخبار ليس مبحثاً كلامياً بالمعنى الاعتقادي وقع إقحامه في علم الأصول، بل هو بحث منهجي يشترك فيه العلمان - اشتراكاً ألياً أو منطقياً - اشتراكاً عاماً، لكنّها يختلفان في نوع القضايا التي يطبّقان عليها قواعد التصديق والتكذيب، فقضايا المتكلمين أو محمولاتهم اعتقادية، وقضايا الأصوليين أو محمولاتهم فقهية تشريعية.

ومثل هذا الكلام وغيره مما نقلنا بعضه عن الأصوليين والمتكلمين، يدلّ على وعيهم المنهجي الذي لا يغادر مباحثهم، فقد كانوا يفرّقون بوضوح بين

(١) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٨.

ما هو اختصاص كلامي وما هو اختصاص أصولي، وإذا مزجوا بين الاختصاصين فلأسباب منهجية، فيهم من يذكرها وفيهم من يسكت عنها مع وعيهم بها، وفيهم من ينقد التداخل أيضاً، كما أنه يدل على أنهم يجتهدون في الربط بين المباحث وسيقاتها عند التبويب، وإن اختلفوا في مناهج ترتيب الفصول والأبواب.

البحث الثالث: الإجماع

دليل شرعي مشترك بين المتكلمين والأصوليين، يوظفه كل منهما في مسائل تتعلق بعلمه. استشهد عبد الكافي السبكي ببعض المعترضين الذين ينفون فائدة علم أصول الفقه وينكرون خصوصياته على حد قولهم: «لم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع، وهو من أصول الدين أيضاً»^(١).

لكن من يتفحص كتب علم الكلام والأصول، يدرك أن إجماعهم دليل مشترك، ومع ذلك فهو دراسة أصولية أكثر من دراسة كلامية؛ لأن الأصوليين هم الذين تخصصوا في تفاصيله من حيث التعريف والحجية والشروط والأقسام، وإذا أشار الأصوليون إلى تفصيل الكلاميات - لما في الكتب الكلامية - فإن المتكلمين يفعلون الشيء نفسه في المجالات التي يعتبرونها أصولية (مثل الإجماع).

والحاصل أنه من الواضح أن تفاصيل مباحث الإجماع من حيث هو -

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإجماع في شرح المنهاج، ج ١، ص ٧.

أي دليل شرعي - صناعة أصولية، غير أنه لما كان للمتكلمين آراء مختلفة في حجّية الإجماع وفي بعض مسأله، ذكرها الأصوليون في سياق مباحثهم على سبيل الموافقة أو الإنكار. وهذا يعني أنّ مبحث الحجّية ليس مبحثاً كلامياً أُدخل في أصول الفقه، بل هو مبحث أصولي، للمتكلمين فيه آراء كالأصوليين والفقهاء وغيرهم؛ لذلك سوف لن نتكلم على مسألة حجّية الإجماع؛ لأنّ أكثر الأدلة التي توسّع الأصوليون في بيانها شرعية سمعية، وإن اختلفوا في بعض وجوه دلالة العقل على الإجماع.

يُدرِك الناظر في مباحث الإجماع أنّها تتضمّن إشارات إلى بعض المسائل الكلامية، منها: هل يصح إثبات وجود الله تعالى وصحة الرسالة النبوية بالإجماع؟ يتمّ الاستشهاد به كمثال على عدم مقبولية الاستدلال بالإجماع حول ما يعتمد عليه صحة الإجماع، ومنها: مواقف الأصوليين من أصحاب الطوائف المختلفة، هل يعدّ بخلافهم بحيث لا ينعقد الإجماع بدونهم أم لا^(١)؟

هناك أمران جديران بالذكر، وهما: حكم الإجماع، والإجماع عند الشيعة القائلين بعصمة الأئمة عليهم السلام، وهاتان مسألتان لكل منهما جانبان؛ أحدهما هو إيماني اعتقادي، والآخر هو أصولي تشريعي، إلى جانب الارتباط الوثيق بالحجّية؛ لذلك نكتفي بذكرها دون المسائل الأخرى.

(١) العلامة الحلي، حسن بن يوسف، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢١١.

- الخميني، مصطفى، تحريات في الأصول، ج ٦، ص ٣٥٨.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ١٤٥.

مثال ذلك أنّ ابن حزم أخرج من أهل الإجماع عدداً من الفرق مثل الأزارقة والإباضية، بل إنّه سمّى بعض المتكلمين كالعلّاف والنظام وغيرهما.

- مراتب الإجماع، ص ١٣ - ١٤.

حكم الإجماع

الحكم على منكري الإجماع عند الأصوليين ليس حكماً مطلقاً يتم نقله إلى جميع المستويات دون ضوابط أو قيود، بل له أصول يعتمد عليها، وأقسامه الخاصة بكل قسم منه تشكل حكماً محددًا له، حتى لو لم يتفقوا على ذلك الحكم. يعتمد قرار الأصولي بإثبات حجتيه عند المنكرين على إثبات حجتيه عنده، وأما من أنكر حجّة الإجماع فليس له حكم للمخالف؛ لانعدام الإجماع من رأس حيثئذ. ثم إن من يرى أن إثبات حجّة الإجماع قطعية تورث العلم لهم حكم، ومن يرى أنه ظني لهم حكم آخر، فليس حكم منكر الإجماع القطعي أو ما ثبت به، كحكم منكر الإجماع الظني أو ما ثبت به، وليس حكم منكر الإجماع القولي أو ما ثبت به، كحكم منكر الإجماع السكوتي أو ما ثبت به^(١).

ثمرة المسألة

لا تعدّ هذه المسألة من الكلاميات التي وردت على أصول الفقه، بل هي بطبيعتها لها جهة اعتقادية وأخرى تشريعية منقسمة على قسمين، أحدهما أصولي والآخر فقهي؛ يدعم ذلك حقيقة أن علماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه قد اشتركوا في مناقشة التكفير والتبديع المتعلقين بالإجماع، رغم اهتمام كل منهم بحكم الإجماع على أساس التخصص. يهتم علماء الكلام بالحكم على من ينكر المعتقدات التي يتفقون عليها، ويهتم الفقهاء بالحكم على منكر الأحكام الفقهية الثابتة بالإجماع، أما الأصوليون فمن المفترض أن يهتموا بحكم المنكر

(١) راجع: الحر العاملي، محمد بن الحسن، نزهة الأسعاع في حكم الإجماع، ج ١.

لأصل الإجماع كدليل شرعي، لكنهم مع ذلك انضموا إلى الفقهاء في الحكم على منكر الحكم المجمع عليه، وأيضاً شاركوا علماء الكلام بشأن المنكر للضروريات الشرعية، التي يعتبر إنكارها كإنكار أحد أصول الدين.

وهكذا، فإنّ الموقع المركزي الواسطي لعلم أصول الفقه يتجلّى في أنّه يتعلّق بعلم أصول الدين من جهة، والفقه من جهة أخرى، ويمكن تحديد جوانب هذه المسألة بطريقة أخرى، محصلها: إنّها فقهية من جانب الحكم، وكلامية من جانب الموضوع، وأصولية من جانب السبب، وهي جوانب متكاملة؛ لأنّ هذه المسألة مطروحة على حكم فقهي موضوعه كلامي لسبب أصولي.

وهذا يتطلّب بعض التوضيح:

١- جانب الحكم: حكم الكفارة أو البراءة عنه يعتبر حكماً فقهيّاً في حدّ ذاته أياً كان سببها ومضمونها، وما يؤكّده الجانب الشرعي أنّ له آثاراً عملية في الدنيا، مثل منع الإرث عن غير المسلم، ونحو ذلك.

٢- جانب الموضوع: أي محتوى الحكم ومضمونه، أو السمة التي يوصف بها المحكوم عليه، وهي عدم الإيمان أو الإيثار.

٣- جانب السبب: أي الحيشة التي يقوم عليها الحكم، والتي هي تفكيرٌ أصولي؛ لأنّ سبب الحكم في هذه المسألة إنكار أحد أسس الفقه، وهو الإجماع، أو إنكار حكم ثابت به.

والخلاصة أنّ الأصوليين في هذه المسألة التي تتقارب فيها العلوم الثلاثة، كانوا مدركين لخطورة الموضوع المحكوم به، وهو الكفارة؛ لذلك تجنّبوا الإطناب وكان لديهم تحفظات على مواقف بعض الفقهاء، ففصلوا الأمر

وقلصوا أبواب الكفارة إلى أقصى حدود القيد، حتى حصروها في بعض الأحكام الضرورية التي يفرضها الشارع، لكن بعضهم تخلّى عن التمسك بقطعية دليل الإجماع الذي يعترف به معظم الذين يقولون ذلك.

الإجماع والإمامة

إنّها مشكلة ذات وجه كلامي مختلف، حيث تتعلّق بالإمامة وعقيدة العصمة المرتبطة بها.

ينسب بعض الأصوليين السّنة إنكار أصل الإجماع إلى الشيعة، لكنّ هذه النسبة لا ينبغي أن تؤخّذ على أنّها مسلمّم بها على الإطلاق؛ لأنّ الشيعة يطالبون بمفهوم محدد للإجماع الذي ذكروه، والشيعة - أيضاً - عندهم إيضاح في ذلك وأجوبة لخصومهم؛ هذا هو السبب في أنّ الأصوليين الأوائل من الشيعة الإمامية الإثني عشرية والإسماعيليين لم ينظروا إلى الإجماع بالمعنى الذي يقوله السّنة في الأدلّة الشرعية.

عقد القاضي النعمان الإسماعيلي^(١) فصلين في كتابه «اختلاف أصول المذاهب»، أجاز فيه مطولاً وناقش بالتفصيل معظم شواهدهم^(٢)، علاوة

(١) أبو حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور، من علماء إفريقية، اشتهر بصحبة المعزّ لدين الله الفاطمي، كان مالكي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الإمامية، من مؤلفاته «افتتاح الدعوة للبيديين» و«دعائم الإسلام»، توفي سنة ٣٥١ هـ.

- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٤١٥.

(٢) قسم الكتاب إلى تسعة أجزاء، وجعل الجزء الثالث خاصاً بالردّ على أهل السّنة القائلين بحجّة إجماع الأمة، من ص ٨١ إلى ص ١٠٤، وخصّص الجزء الرابع للردّ على أنواع الإجماع التي اختلفوا فيها كإجماع الصحابة، وأهل المدينة، وأهل الكوفة، من ص ١٠٥ إلى ص ١٣٦.

على ذلك فإنَّ الشيخ المفيد^(١) - وهو أحد أشهر الأصوليين القدماء بين الشيعة الإثنا عشرية - حصر الأدلة الشرعية في ثلاثة، لا إجماع فيها، فقال: «إعلم أنَّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه، وسنة نبيه ﷺ، وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده عليه السلام»^(٢)، ثم بدأ الشيعة يتحدّثون عن الإجماع كحجّة شرعية، بمفهومٍ خاصٍ، وهو كشفه عن رأي المعصوم.

يقول السيد المرتضى علم الهدى: «ها هنا طريق آخر يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمشافهة، وهو أن يعلم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه، إجماع جماعة على بعض الأقوال، يوثق بأنّ قوله داخل في جملة أقوالهم»^(٣)؛ لذا سُمي هذا النوع من الإجماع بـ «الإجماع الدخولي» لاشتراط دخول قول المعصوم فيه. وقد بيّن مهدي فضل الله أنّ «فقهاء الإمامية يشترطون لصحة الإجماع أو انعقاده مشاركة أحد أئمتهم المعصومين فيه بطريقة ما، وإلا فلا قيمة له بنظرهم، حتى ولو أجمع جميع فقهاء أو مجتهدي العصر عليه؛ وبذلك يكون الإجماع عند فقهاء الإمامية هو الكشف عن رأي الإمام المعصوم»^(٤)، وهذا ما أكّده الشيخ محمّد رضا المظفر - وهو من أشهر

(١) أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان البغدادي، الملقب بالشيخ المفيد، من أعلام الشيعة الإمامية، له تصانيف كثيرة، مثل «الإرشاد» في الفقه، و«الإيضاح» في الإمامة، توفي سنة ٤١٣ هـ.
- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنّفين من كشف الظنون «مطبوع مع كشف الظنون»، ج ٦، ص ٦١.

(٢) المفيد، أبو عبد الله محمّد بن أحمد، التذكرة في أصول الفقه، ص ٨١.

(٣) الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، الفصل الأول (الطريق إلى معرفة الأحكام الشرعية عن أدلتها - باب الإجماع)، ص ١١.

(٤) فضل الله، محمّد مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، ص ١٥٠.

علماء الأصول والمنطق في العصر الحديث - حيث يقول: «أما الإمامية فقد جعلوه [أي الإجماع] أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن من ناحية شكلية وإسمية فقط، مجارةً للنهج الدراسي في أصول الفقه عند السنّين، أي إنهم لا يعتبرونه دليلاً مستقلاً في مقابل الكتاب والسنة، بل إنّما يعتبرونه إذا كان كاشفاً عن السنة، أي عن قول المعصوم، فالحجّة والعصمة ليستا للإجماع، بل الحجّة في الحقيقة هو قول المعصوم الذي يكشف عنه الإجماع عندما تكون له أهلية هذا الكشف»^(١).

ثمرة المسألة

إذا بدأنا من وجهة نظر سنّية، فإنّ قضية الإمامة والعصمة المصاحبة لها، ليست في الأصل قضية كلامية تمّ تضمينها في أصول الفقه؛ ولأنّ الإمامة ليست عقيدة أساسية للدين عندهم، بل هي من أحكام الشريعة التي تناقش أحكامها في كتب الفقه، وكل ما هو فقهي له صلة وثيقة بعلم أصول الفقه. أما إذا نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر الفكر الإمامي، فإنّ قضية الإمامة تعتبر من ركائز الدين؛ لأنّ مكانة الإمام بين الشيعة واجب على الله في الخير الواجب عليه المعبر عن ذلك بـ (قاعدة اللطف)^(٢)، وعصمة الإمام واجبة

(١) المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ٩٧.

(٢) بيتني (التشيع) فلسفياً بمعناه المفهوم عند الإمامية الإثني عشرية على (قاعدة اللطف) التي تثبت بها النبوّة والإمامة والعصمة، ولزوم وجود الإمام في كل عصر؛ ليتسنى الاعتقاد من طريق العقل بوجود الإمام إلى هذا اليوم. والذي أحدثه أنّ هذه القاعدة من صنع الكلاميين وتبديريهم. نعم، العقل يحكم أنّ الله لا بدّ أن يُلطف بعباده، وأنّ الشرائع نوع من اللطف، فالقاعدة العقلية العامّة (أي وجوب اللطف بنحو العموم) مسلمة ضرورية ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ

للدفع إلى الترتاب الباطل، والإيمان بها واجب إيمان، فالإمامة هي دراسة علمية استندوا إليها في علم الأصول كمبدأ إسلامي من أجل التوصل إلى إجماع وفقاً لعقيدة الشيعة.

وفي كلتا الحالتين، فإنّ العلاقة بين الإمامة في ما هو دراسة علمية، والإجماع على ما هو موضوع أصولي، هي علاقة إشكالية؛ لأنّ الشيعة عندما اشترطوا كاشفية الإجماع عن قول المعصوم، فقد أبطلوا الإجماع كدليل مستقل وجعلوه بمنزلة التواتر^(١)، أما أهل السنّة فقد أنكروا هذا الشرط، وحافظوا على استقلالية دليل الإجماع.

المبحث الرابع: العقل

موقع العقل في التفكير الأصولي يستحکم تواجده الفعلي وحضوره

يعبادوه ﴿ [الشورى: الآية ١٩]، ولكنّ الشكّ في صغريات اللطف، أي أنّ هذا الشيء من اللطف وهذا الشيء ليس من اللطف، فقد يكون من اللطف بالبشر أنّ يجعلهم مختلفين في أديانهم، متباينين في طرائقهم، كما هو الواقع فعلاً من أول الأزمان إلى يومنا هذا، وقد يكون من اللطف أنّ يختفي الإمام لا أن يظهر. يقول الشيخ محمّد الحسين كاشف الغطاء: «إنّ من ينعم النظر في هذه البحوث [المتعلّقة بقاعدة اللطف] وأجال التفكير في أبوابها، يرى أنّ تلك القاعدة من حيث الكبرى تامة صحيحة، وإنّما الإشكال في إحراز صغرها، وكلّ الإشكالات ترجع إلى صغرى هذه القاعدة» (كاشف الغطاء، محمّد الحسين، جنة المأوى، ص ٣٢٧). فأكرر أنّ الكلامين تورطوا في اللوذ بقاعدة اللطف للاستدلال على الدين والمذهب «والدين لا يصاب بالعقول» كما قال إمامنا الصادق عليه السلام. الكليني، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، ج ١، ص ٥٦.

(١) المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه، ج ٢، ص ١٢.

القوي - ضمن ترتيب الأصول الفقهية - من غيابٍ مطلق إلى غيابٍ نسبي، ومن الحضور النسبي إلى الحضور المطلق، فابتداءً من الأصول النصية يغيب بصورة واضحة إلا ما كان من جهة المنهج والفقه، أي أنَّ العقل هنا غائب في التنظير الفقهي وبناء الفقه على مستوى إنتاج الأحكام الفقهية.

ومروراً بالأصول الوسطى، أي الإجماع وما يرتبط به من حيث الحجية، نلاحظ بروز فعل العقل وبداية حضوره النسبي، وذلك على مستوى الاحتكام إلى النصوص من حيث الاستدلال على تلك الأصول، وعلى مستوى بناء الأحكام من حيث الإشراف الفعلي للعقل في إنتاج تلك الأحكام.

إنَّ هذا السياق التاريخي الذي يبيِّن مجالات استدعاء العمل العقلي في تأصيل الأصول واستنباط الأحكام أو إنتاجها؛ يدعونا إلى ضرورة التأمل في مدى الاستدلال العقلي الخالص على تلك الأدلة والأصول في مجال الفكر الأصوليِّ وصورته المتطورة؛ لذلك فإنَّه بقراءة متأنية في العلاقة الوثيقة بين الإعمال العقلي والاحتجاج النصي نقف على تلك الضرورة الاستدلالية على الأصول الوسطى خصوصاً، والاجتهادية عموماً.

سأسعى في هذا المبحث تحديد القواعد الكلامية العقلية التي استند عليها البحث الأصوليِّ، بالإضافة إلى محاولة الكشف عن الخطأ - إن وجد - في تلك القواعد، ثم أحاول استكشاف العلاقة بين هذه القواعد والبحوث الأصولية، وهل يصح استعمالها في مجال أصول الفقه؟ هل طبيعة البحث الأصوليِّ تتفق مع هذه القواعد؟ ليكون أساساً لقيادة البحث الأصوليِّ نحو نتائجه أم لا؟

بدأت إشكاليّة الصراع بين الرأي والنص بالظهور في الأفق منذ فجر رسالة الإسلام، واتّخذت هذه الإشكاليّة جوانب عديدة عبر مراحل التاريخ الإسلامي. إنّ المرحلة في التاريخ الفكري والسياسي للمسلمين لم تسلم من حقيقة أنّ الاجتهاد والنص والعقل والشريعة يتقاتلون هناك، رغم تعدّد الخطاب واختلاف الميدان. كانت الإشكاليّة ذات يوم في عالم التفكير وممارسة الاختيار السياسي، وكانت ذات يوم في عالم العقيدة، وكانت أيضًا في مجال الشريعة والفقه وأصوله وقواعده، حيث النص ومسألة الخلافة، وحيث ابن عباس وابن مسعود، والأشعري وواصل بن عطاء، والنعمان ومالك، والشافعي وابن حزم، ثم البحراني والوحيد البهبهاني^(١).

المشكلة بين النص والعقل قامت حتى في الديانات الكبرى، وورثها الدين الإسلامي عنها، فالمشكلة بين النص المجرد وبين روح النص موجودة ضمن تيار العقل والنقل. من هنا نلاحظ أنّ المستوى العقلي الذي لمسّه نقد الإستر آبادي كان محصوراً في العراق (بغداد والحلة)؛ لذلك ركّزت هجماته النقدية على آثار الكلام والمنطق في تفكير السيد المرتضى والعلامة الحلي، دون فقدان أهميّة تلك المحاولات؛ لأنّها تعاملت بشكلٍ أساسي مع نظرية المعرفة والمنطق؛ أما الأسس العامّة للثقافة الشيعية في حيازة نظرية المعرفة الأرسطية، فقد وضعها نصير الدين الطوسي (أستاذ العلامة الحلي في العقليات)، أما الميل إلى أمور الحُسن والقبح العقلي (العملي) - عند محمّد أمين الإستر آبادي - فلم تتجاوز

(١) انظر: أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول

الصراع التقليدي بين الأشاعرة والمعتزلة في آفاقهم، لصالح فكرة الزركشي بإثبات الحسن والقبح الذاتي، وإنكار الصلة بين حكم العقل وحكم الشريعة.

خلفت مواقف ونظريات الإستر آبادي ردود فعل، ولعل ما سجله الفاضل التوني (متوفى ١٧١ هـ) في كتابه (الوافية) هو أول رد فعل مسجل على نقد العقل النظري عند الإستر آبادي، ومعظم ما ذكره هو تعليق على موقفه من الاستقلال العقلي (للحسن والقبح العقلي).

كما أن علماء أصول الفقه في الدراسات المعرفية الإسلامية كانوا ينوعون البحث في الدليل العقلي إلى حقلين:

- حقل المستقلات العقلية، حيث يستقل العقل وحده بالكشف عن الحكم.
- حقل غير المستقلات العقلية، حيث تنضم المدركات العقلية إلى الأدلة الشرعية لتكشف عن الحكم.

وكما يميّزون بين مدركات العقل العملي ومدركات العقل النظري؛ فالأولى ترتبط بالسلوك والفعل، فتحدد ما ينبغي أن يفعل، بينما تحدد مدركات العقل النظري ما هو كائن وما لا علاقة له بالسلوك والفعل مباشرة.

هذا التقسيم ولّد أسئلة معرفية للمباحث الكلامية، وطرح الاستفهام الأزلي الرئيس: هل يدرك العقل الإنساني قبحاً وحسناً في الأفعال أو لا؟ وهل ما يدركه العقل من قبحٍ وحسنٍ في الأفعال هو حكم الشرع أيضاً؟ وما حقيقة قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؟

لقد تطوّرت هذه التساؤلات مع ما عرفه الحث المعرفي من مكتسبات

جديدة واستعمال أدوات بحث فعالة، فظهرت استفهامات أخرى متعدّدة تبحث في علاقة العقل بالمعرفة والفكر بالتجربة، بل لم تعد البحوث في العقل تنفصل عن البحث في ظواهر نفسية ومعرفية، كالذكاء والخيال والإيمان والعاطفة والوهم والحمق، للإجابة عن سؤال المعرفة الأزلي كما ذكرنا سلفاً.

إنّ مسألة العقل ودوره في تحديد الرؤية الكلية والإطار المعرفي، واحدة من أهم المسائل التي شغلت - ولا تزال - الفكر الإنساني؛ لأنّ تحليل المكونات الرئيسة للمعرفة هي في المحصلة الأخيرة نتاج العمليات العقلية وفحواها، ولما كان البحث في العقل وقدراته وحدوده ومصادره بحثاً في المعرفة الكلية ومقتضياتها - بغض النظر عن فروعها ومستوياتها - فالبحث المعرفي كان موحداً، وكذلك سؤال المعرفة الأزلي.

التطبيقات الكلامية العقلية في أصول الفقه

إنّ أهم جانب من جوانب البحث الكلامي والأصولي في هذا البحث هو مزجه بين مجالين، مجال العقل المجرد ومجال العقل العملي المؤهل بتجارب الشريعة وأعراف المجتمعات، وهو خلطٌ بين مجالين (عالم العقل النظري وعالم التجارب)، إنّه الخلط بين مفاهيم الشريعة وقرارات العقل الخالص^(١).

نتقيد بتطبيقين لهاذج متعدّدة:

التطبيق الأول: إشكالية قيمة حجّية القطع عند الأصوليين

تمّ تقديم هذا البحث لأول مرة في منطقة مدرسة الوحيد البهبهاني،

(١) انظر: أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية (دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية)، ص ٢٢٠.

وكان استجابة لمطالب النضال الأصولي في قبال الإخباري ضمن دائرة المدرسة الإمامية. أذكى جذوة هذا النزاع محمد أمين الإستر آبادي، الذي أثار الشكوك في سلامة استخدام العقل لإثبات الحكم الشرعي، فكان البحث من الضروريات التي تقوم بها مدرسة الوحيد البهبهاني؛ فقطعوا بقاعدة حجّية اليقين دابر الشكّ باليقين العقلي^(١).

نقل ما عن الآخوند الخراساني^(٢): «إنّ بحث حجّية القطع خارج من مباحث علم الأصول، وإنّما يُبحث هنا بالمناسبة»^(٣)؛ والسبب لذلك كما ذكر السيد كاظم الحائري: «أنّ حجّية القطع لا يُستنبط منها الحكم الشرعي، فإنّ المفروض في موضوعها هو الوصول إلى الحكم الشرعي لأنّه القطع بالحكم الشرعي، فلو عرّفت القاعدة الأصوليّة بأنّها ما تقع كبرى في طريق استنباط الحكم الشرعي مثلاً - كما قيل - فحجّية القطع لم تكن كذلك، بل الأصول العقلية - أيضاً - ليست كذلك إذ لا توصلنا إلى حكم الشرع. ولو عطف على ذلك جملة: (أو ما ينتهي إليه في مقام العمل) إدخالاً للأصول العملية أمكن القول بأنّ هذا لا يدخل حجّية القطع في التعريف؛ لأنّ الانتهاء إليه في مقام العمل يعني أنّه بعد الفحص واليأس ينتهي الأمر في مقام العمل إليه، بينما فرض القطع هو فرض الظفر بالمطلوب وعدم اليأس»^(٣).

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٢) الأيرواني، باقر، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، ج ٣، ص ٥٣٢.

(٣) الحائري الحسيني، كاظم، مباحث الأصول، ج ١، ص ٢١٧.

من ناحية أخرى، يمكننا القول أن القاعدة الأصولية لا تتطلب الوصول بواسطتها إلى الحكم الفقهي مع عطف جملة (أو ما ينتهي إليه في مقام العمل)، بل من رأس الأمر يقال: إن ما يقع كبرى في قياس التنجيز والتعذير فهو داخل في علم الأصول، وحجية القطع من هذا القبيل^(١).

هدف الفقيه باستنباطه ليس سوى تحقيق القطع بالحكم، أو ما يحل محل القطع في الإمارات أو في الأصول الشرعية أو العقلية، تلك المباحث وإن كانت من أصول الفقه، فهي داخلة ضمن القياس الفقهي، حتى على مستوى تنجيز الحكم، لكن القطع لا يعتبر من ضمن القياس الفقهي، حتى لو تنجز به الحكم؛ وعلم الفقه كغيره من العلوم، يكون فيه غاية القطع بالنتيجة، وبعد افتراض حدوث القطع لا يتوقع شيء غيره.

نخلص مما تقدم أن حجية القطع لم تشعب حياتها في أفق تحليل السيد محمد باقر الصدر، حيث تعرضت لجرح عميق بالمشرط الصدري العقلي، كما أفادت تقارير تلميذه الحائري.

توصل بحث الشيخ الأنصاري إلى أن حجية القطع = كاشفيته، وهي - الكاشفية - أمر ذاتي بالنسبة له، وبالتالي فإن الحجية هي أمر ذاتي لا تناله يد الجعل بالإثبات أو بالنفي؛ لأنه ذاتي والذاتي لا يعلل^(٢).

في ضوء هذا التقرير؛ تصحح حجية القطع قاعدة ضرورية لقواعد

(١) أبو رغيغ، عمار، الحكمة العملية (دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية)، ص ٢٢٥.

(٢) راجع: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٥ وما بعدها.

الإثبات البديهية والذاتية، إلا أن الأجيال المتعاقبة من طلاب مدرسة الأنصاري، ومن كان بجانبهم من الطلاب الذين فحصوا تدريجياً (حجّة القطع) كما قدّمها الأنصاري، لاحظوا أنها لا تعني الكاشفية، وأنّ اليقين لا يعني الكشف؛ فاليقين هو انكشاف المتيقّن لدى المتيقّن، واليقين ليس كشفاً عن الواقع بالضرورة. ثم لاحظوا أنّ الحجّة هي الحكم العقلي العملي على أنّ الطاعة مطلوبة (تنجيز وتعذير)، ولا علاقة لها بمبدأ الهوية الذاتية، وما يناقش في علم أصول الفقه هو القطع بأوامر المشرّع الأعلى^(١).

إنّ المعنى التنجيزي والتعذيري لحجّة القطع، تجعله من الصغريات التطبيقية لقاعدة حسن العدل وقبح الظلم^(٢)؛ لذلك تختلف المباني في حجّة القطع، بناءً على اختلافها في هذه القاعدة.

لكنّ مقرّر بحث السيد الصدر^(٣) يمضي في تحليل أن اقتناص حجّة القطع من حسن العدل وقبح الظلم في غير محله؛ لأنّ الظلم هو سلب الحق عن صاحبه، والعدل يتمثّل في إعطائه إياه وليس في أخذه، فلا بدّ لنا في المرتبة السابقة من أن نقول: إنّ سلبه ظلم، وهذا حق من حقوق المولى، وإذا لم نفترض أنّ الأمر هو مولى، فلا يكن القطع منجزاً ولا معذراً. فإذا كان الغرض من استنتاج حجّة القطع بحسن العدل وقبح الظلم هو إثبات مولوية المولى في هذا، فكان ذلك من الدور الواضح، فكون فعل القطع حسناً ومخالفته ظلماً هو فرع من فروع مولوية المولى. وإذا كان القصد إثبات حجّة

(١) راجع: الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول، ج ٢، ص ٨ وما بعدها.

(٢) الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٢٨.

القطع بأمر المولى بعد فرض مولويته على المرتبة السابقة، فيشكل عليه: بعد فرض مولوية المولى فيما نقطع أحكامه، تثبت صحة القطع دون الحاجة إلى حكم حسن العدل وقبح الظلم، التي تمتدّ على طول المولوي؛ قطعنا بتحقيق الأمر حسب الفرض^(١).

لذلك تحوّل البحث الأصولي إلى صياغة جديدة لحجّة القطع، فقرّروا: أن يحكم العقل بالحسن بحسن متابعة القطع باتباع أوامر الشارع المقدس، وأنّه يحكم بقبح مخالفته؛ لأنّ طاعة الله حق وعصيانه ظلم، والعقل يقرّر وجوب العدل وقبح الظلم؛ لذلك يتّضح أنّه كلّما زاد إثراء رؤيتنا العقلية بالنقد، وكلّما اقتربنا من طريقة الاستخدام الأمثل لها، زادت درجة الأمان والاقتراب من الواقع المطلوب للموقف الفقهي!

لا شكّ أنّ من المهمّات الكبرى التي اضطلع بها علم أصول الفقه منذ بداياته الأولى هي التمييز بين المعرفة القطعية من الظنّية، وقد استصحب النظر الأصولي هذا الإشكال فترة طويلة من الزمن دون الحسم فيه وفض النزاع حوله بصورة نهائية وشاملة، إلّا أنّ ما يمكن تسجيله في هذا الصدد، هو أنّ الاختلاف في مسألة القطعي والظنّي ارتبطت ببعض الأصول دون سواها، فأصول الكتاب والسنة والإجماع، انتهى النظر فيها ضمن دائرة القطعي على سبيل الإجمال لا التفصيل، ومن حيث البعد الثبوتي لا البعد الدلالي، وأما ما عدا ذلك فاعتبر في عداد الأصول الظنّية، وقد تمّ التعبير عن هذا التفريق باصطلاحات عدّة:

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٢٨.

فتارة قيل: الأصول النقلية والأصول العقلية، وقيل تارة: الأصول السمعية والأصول العقلية.

غير أن الأصوليين تكلموا عن القطع في الأدلة والأصول بنوعيه: (القطع العملي والقطع العلمي) فالقطع المطلوب تحقيقه عند أهل الأصول هو القطع الموجب للعمل الذي به تتم صحة الاعتبار العملي وجوباً وضرورةً.

لقد صنّف الأصوليون مسألة القطع ضمن الإشكالات الخطيرة في علم الأصول، بل هي لبُّ الفن ومركز ثقله العلمي الذي يتأسس عليه الدرس الأصوليّ جملة، كما جعلوها على رأس انشغالاتهم العلمية قبل النظر في باقي المسائل؛ لأنّها المقدمة التي يتفرّع عنها ما في المقدمات، ويتمخّض عنها مجموع النتائج العلمية.

التطبيق الثاني: التجري

التجريّ فعل خاضع للرقابة مع الاعتقاد بأنّه ممنوع، كأن يعتقد الإنسان أن السائل أمامه خمر وشربه فتبين أنّه ماء، وقد تناول أسلاف الفقهاء الشيعة هذه الفرضية في سياق بعض أبحاثهم، لكنّها احتلت مكانة خاصّة في مباحث حجّية القطع.

هل التجريّ قبيح وهل التجريّ يستحق العقاب؟ فهل يكشف العقل قبحه في الشريعة على أساس الارتباط بين حكم الشريعة وحكم العقل؟

إثبات حرمة التجريّ واستحقاق العقوبة عليه، يمكن أن يُستدل عليه من إطلاق الأدلة الأولية المتعلقة بالحكم الظاهري لا بالواقعي، وبالقاعدة

التي تربط بين حكم العقل بالقبح وحكم الشريعة بالحرمة، والإجماع، والأخبار الدالة على حرمة.

ما يخلصنا منها هو قاعدة الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، التي اختلفت بها الأقوال، فذهب الصدر إلى: «إنَّ الحسن والقبح معناهما ما ينبغي أن يقع وما لا ينبغي، كأمرين واقعيين تكوينيين من دون جاعل، وحينئذٍ تارة يُطبَّق ذلك على فعل الإنسان نفسه، فيقال: إنَّه ينبغي أو لا ينبغي، وأخرى يُطبَّق على فعل الآخرين ومواقفهم تجاه فاعل القبيح، فيقال: إنَّ عقابه أو ذمه مما ينبغي أو لا ينبغي، فاستحقاق العقاب والثواب تطبيق آخر لنفس الأمر الواقعي المدرك على مواقف الآخرين تجاه فاعل الحسن والقبيح، فهناك قضيتان لا قضية واحدة»^(١).

مضى الشهيد في ممارسة التحليل من خلال نصه المتقدِّم، ووضع يده على الخلل الجوهرى المتمثل في خلط الواقع بحقائق العقل، ومسائل التكليف، ووقائع الشريعة، وطريقة تحقيق ذلك؛ وهذا يؤكِّد لنا الدور المشوش الذي لعبه الفكر الكلامي في البحث عن قواعد اكتشاف الحكم التكليفي وأصول الاستدلال الفقهي.

إنَّ الحاكم بالتحسين أو التقييح في عالم التطبيق هو العقل البعدي الذي يسترشد بنور الشريعة وفهمها العام لـ (بناء العقلاء)، وهو ليس ممارسة مجردة للعقل الذي يدرك الواقع والقضايا من الأمر^(٢).

(١) المصدر السابق، ج ٤، ص ٤١.

(٢) راجع: أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية (دراسات في النظرية وأثارها التطبيقية)، ص ٢٢٦ -

البحث الأول في علم أصول الفقه الذي يستعمل قاعدة الملازمة هو بحث (التجري)، حيث حاول معظم علماء الأصول الالتزام بهذا القانون لإثبات تحريم التجري في الشريعة. قانون الارتباط العقلي بين الحكم ومفاهيم العقل في العمل، وقاعدة الشريعة في تحريم هذه الأفعال أو ضرورتها، قاعدة عامة تشكّل ما أطلق عليه علماء أصول الفقه بـ (المستقلات العقلية)، أي: أحكام الشريعة التي يتم تأسيسها على أساس القانون المتأصل بين حكم العقل وسيادة الشريعة.

إنّ الاتجاه العام لعلماء أصول فقه المدرسة الإمامية يعتمد على واقعية مدركات العقل العملي، وهناك اتجاه يتبناه القليلون يدعم نظرية الحكماء في تفسير تصوّرات تلك المدركات؛ ومع ذلك فإنّ الانتقال من العقل العملي إلى عالم القانون الإلهي يتطلّب جهداً عقلياً إضافياً؛ ليكون القنطرة الرابطة بين العالمين (عالم الواقع أو بناء العقلاء، وعالم التشريع الإلهي). لقد وردت هذه المشكلة إلى البحث الأصولي من خلال البحث الكلامي، وتبقى المشكلة الأساسية في الضباب الكثيف الذي أحاط بالبحث عن سبب إدخال التطبيق العملي في الصناعة الأصولية بشكل عام، والبحث عن الدلالات بشكل خاص.

اتجه المتكلّمون إلى ربط مفهوم الحسن والقبح بمفهوم استحقاق العقاب والثواب والذم والمدح، وطرح هذا الارتباط مشكلتين رئيسيتين في دائرة الفكر الكلامي ثم الأصولي؛ المشكلة الأولى تتعلّق بطبيعة العلاقة بين مفهومي الحسن والقبح ومفاهيم الثواب والعقاب، أما المشكلة الثانية فتتعلّق بطبيعة العلاقة بين مفهومي الثواب والعقاب والذم والمدح: هل هي متعدّدة أم

موحدة للإشارة إلى حقيقة واحدة^(١)؟

بدايةً نستمع إلى المتكلمين، يقول عضد الدين الإيجي: «ولا بدّ أولاً من تحرير محل النزاع، فنقول: الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة:

الأول: صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أنّ مدركه العقل.

الثاني: ملائمة الغرض ومنافرته، وقد يعبرّ عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي ويختلف بالاعتبار، فإنّ قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه.

الثالث: تعلّق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع، فهو عندنا شرعي، وعند المعتزلة عقلي^(٢).

أما الخواجة الطوسي فيقرّر علاقة السببية بين القبح والعقاب والحسن والثواب، في قوله: «بل المراد بالحسن في الأفعال ما لا يستحق فاعله ذماً أو عقاباً، وبالقبح ما يستحقها بسببه»^(٣).

ونلاحظ في متن أحد شراح «تجريد العقائد» لنصير الدين الطوسي ما يسلّط الضوء على العلاقة بين مفهوم المدح والثواب ومفهوم الذم والعقاب،

(١) راجع: أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه)، ص ١٠٩ - ١١٤.

(٢) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، ص ٣٢٣ - ٣٢٤.

(٣) الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)، ص ٤٥٢.

إذ يقول: «... ما تعلّق به مدحه تعالى وثوابه أو ذمه وعقابه، فما تعلّق به مدحه تعالى في العاجل وثوابه في الآجل يسمى حسناً، وما تعلّق به ذمه تعالى في العاجل وعقابه في الآجل يسمى قبيحاً، وما لا يتعلّق به شيء منهما فهو خارج عنهما، هذا في أفعال العباد. وإن أُريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلّق المدح والذم وترك الثواب والعقاب، وهذا المعنى هو محل النزاع»^(١).

الشيخ الأنصاري رحمته الله جعل تحرير الموضوع من الصراع الكلامي مادة أساسية لوجهة نظره، وتحدّث في ضوءها عن حكم الملازمة؛ لأنّ القبح يعني فقط التعلّق بالعقاب الأخروي والذم يتعلّق بالديني، والخير يعني فقط التعلّق بالأجر الأخروي والمدح الديني؛ لأنّ العقاب الإلهي والثواب ينطويان على الأوامر والنواهي الإلهية^(٢).

وبالرغم من ذلك؛ فإنّ الوضوح والقطع اللذين احتفظ بهما الشيخ الأنصاري في حكم الملازمة، لم يؤد إلى مصير أفضل من حجّية ومصداقية اليقين الذاتي. وقد اهتز هذا القطع مرتين؛ حينما أدرك طلاب مدرسة الأنصاري أنّ قرارات العقل العملي وحدها لا تساعد في إثبات الملازمة، فمن الضروري بدلاً من ذلك فحص السبب النظري للحصول على دليل لقاعدة الملازمة؛ لنبني جسراً بين حكم العقل العملي وقاعدة القانون الإلهي، واهتزت

(١) الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، الفوائد الأصولية، ص ٥٦٢.

(٢) حاول الشيخ الأنصاري مقاومة (قاعدة الملازمة) من حيث موقفه المتسلّط من قضية حجّية القطع، فأعطى صفة القطع الذاتي لصحة اليقين، وحاول هنا إعطاء قاعدة الملازمة المتأصلة صفة البدهة التي ينتصر لها معظم علماء الأصول للفقهاء الإمامي، بما في ذلك عميد المدرسة الإخبارية الشيخ محمّد أمين الإستر آبادي.

مرة أخرى عندما رفض بعض وجهاء العقلية إثبات حكم الملازمة^(١).

المبحث الخامس: الاجتهاد

تخطى مباحث الاجتهاد بمكانة متميزة عند الأصوليين - وإن لم يطل بعضهم الكلام فيها - لذا أفردنا لها هذا المبحث ضمن الفصل الخاص بالأدلة الأربعة؛ لأن علم أصول الفقه إنما وُضع أساساً ليكون قانوناً يتوسل به المجتهد إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، بل تعدد عامة مباحث أصول الفقه اجتهاداً في الاجتهاد ونظراً في مناهجه.

أما وضع المباحث الخاصة بالأحكام العامة للاجتهاد في أواخر كتب علم الأصول، فلا يدل على تأخرها في الرتبة، بل يدل على أنها تتأخر عن سائر المباحث الأصولية تأخر الغاية عن المعنى، أو تأخر المشروط عن الشرط، إذ أن جميع مباحث الأصول غايتها تمكين المجتهد من قواعد الاجتهاد، كما أن التمكّن من هذه المباحث يعدّ شرطاً من شروط المجتهد.

وقد تكلم الأصوليون على التقليد المنافي للاجتهاد في مفهومه، لكنه كان في مباحثهم تابعاً للاجتهاد تبعية المقلد للمجتهد، وتنقسم مباحث الاجتهاد والتقليد عند الأصوليين إلى عدة أقسام، أهمها:

(١) راجع: النائيني، محمد حسين، فوائد الأصول، ص ٢٣.

- النجفي، البروجردي محمد تقي، نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٣٧.

- الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٦.

- الهاشمي، الشاهرودي محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٤، ص ٦٦.

١- الاجتهاد نفسه من حيث مفهومه.

٢- المجتهدُ من حيث شخصه وشروطه.

٣- المُجْتَهَدُ فيه، أي محلّ الاجتهاد.

٤- التخطئة والتصويب.

٥- التقليد وأحوال المقلّدين.

وكان المنحى الأصوليّ غالباً على هذه المباحث، ولم تظهر الأصول الكلامية بصفة بارزة إلا في مسألتين:

أ- الاجتهاد في العقليات.

ب- التخطئة والتصويب.

المسألة الأولى: الاجتهاد في العقليات

تعدّ هذه المسألة في الأصل من مسائل مبحث «محلّ الاجتهاد» أو «المجتهد فيه»؛ غير أنّ عامّة الأصوليين يذكرونها تحت مبحث «التقليد»، حيث يتكلّمون على حكمه بحسب اختلاف محلّه، فيذكرون حكم التقليد في العقليات والأصول، ثمّ حكمه في الشرعيات والفروع؛ لكنّ وضعنا للمسألة تحت عنوان (الاجتهاد) له اعتبار لا يقلّ وجاهة عمّا جرت عليه عادة الأصوليين.

وبيان ذلك: أنّ الاجتهاد والتقليد نقيضان متدافعان لا يجتمعان نظرياً في محلّ واحد، بحيث يكون حكم أحدهما في محلّ مبنياً على حكم نقيضه، فإذا قلنا إنّ الاجتهاد واجب في محلّ معيّن بُني عليه أنّ نقيضه التقليد محرّم فيه، ويمكن

القول بأنّ تحريم التقليد مبني على وجوب الاجتهاد؛ أما إذا حكمنا بعدم وجوب الاجتهاد في محلّ، فيترتب عليه جواز التقليد في ذلك المحلّ نفسه.

والأصوليون حين نظروا في حكم التقليد في محلّ العقليات، إنّما بنوه على حكم الاجتهاد فيها؛ لأنّ الذين قالوا بحرمة التقليد مستندهم الأصلي قولهم بوجوب الاجتهاد، والذين أجازوا التقليد في هذا المحلّ، بنوا قولهم على عدم وجوب الاجتهاد فيه.

ولما كان حكم الاجتهاد هو الذي بُني عليه حكم التقليد؛ جعلنا الاجتهاد أصلاً في ترجمة المسألة، ولا مشاحة في ذلك إذ المهمّ أنّ حكم الاجتهاد يتضمّن حكم نقيضه التقليد، والعكس صحيح أيضاً، وإنّ قدّمنا الاعتبار الأوّل.

يقصد الأصوليون بالعقليات كل ما كان في العقل دليل عليه، وكان العلم بصحة الشرع موقوفاً عليه؛ فالعقليات - بناءً على هذا - هي التي يتأسس عليها «العلم بصحة الشرع»، أي إنّها مقدّمة اليقين بصحته وشرط لازم فيها. ومعلوم أنّ الأصوليين يقصدون بالعلم ما كان يقينياً وقطعياً، أما ما سوى العلم فهو الظنّ، أو الشكّ، أو الوهم، أو الجهل؛ وعليه فالعقليات عندهم كما عند المتكلمين لا تكون إلا قطعياً موجبة للعلم.

وهذه العقليات التي يتوقّف عليها العلم بصحة الشرع هي أصول العقيدة، كالإيمان بالله تعالى، وذلك عندهم يُعرف بالعقل، أو بالعقل والشرع معاً.

أمّا الشرعيات فهي التي تُعرف بالشرع وحده ولا مدخل للعقل فيها، وعليه فلا يتوقّف العلم بصحة الشرع عليها؛ لأنّها لا توجد ولا تُعرف إلا به. أمّا المطلوب في هذه الشرعيات فيكتفى فيه بالظنّ وإنّ كان فيه ما هو قطعي؛

وذلك لأنّها أحكام فرعية وليست أصولاً كالعقليات.

ورغم أنّ العقليات محلها علم الكلام، فقد تكلم الأصوليون على حكم الاجتهاد والتقليد فيها، وكانوا في ذلك تُبعاً للمتكلّمين، وإنّ ذكروا في نقل المذاهب أقوال الأصوليين والفقهاء إلى جانب أقوال علماء الكلام.

والمسألة فيها مذهبان:

١- حرمة الاجتهاد ووجوب التقليد.

والملاحظ أنّ هؤلاء لا يحرّمون الاجتهاد في العقليات والعقائد فقط، بل يحرّمونه في الشرعيات والفروع أيضاً؛ لأنّهم ينكرون النظر أصلاً، نُسب هذا المذهب إلى الأئمة الأربعة وأصحاب الحديث، لكنّ الأصوليين شكّوا في هذه النسبة، ولعلّ ناقل هذا المذهب عنهم فهمه من نهيهم عن الجدل في العقائد ومشايعة المتكلّمين.

٢- وجوب الاجتهاد.

وهذا المذهب هو الذي عليه جمهور الأصوليين والمتكلّمين، وقد اعتنى ببيانه المتكلّمون في بدايات كتبهم على الخصوص؛ لأنّ أغلبهم يرون أنّ النظر أوّل واجب على العاقل البالغ، ومقتضى هذا المذهب أنّ كل بالغ عاقل من العامّة وغيرهم يجب عليه النظر لتحصيل العلم، أي اليقين بحدوث العالم، وإثبات الصانع، ومعرفة صفاته، ومعرفة النبوات، والنظر في المعجزات، وغير ذلك من العقليات.

ثمرة المسألة

صحيح أنّ هذه المسألة هامة ومفيدة؛ لأنّها تبيّن أهميّة النظر والتفكير في

الإسلام، وضرورة اعتماد المؤمنين على اقتناعهم العقلي بغير تقليد، لكن الأهمية وحدها لا توجب ذكر كل مهم في كل علم مهما كان اختصاصه، بل المطلوب ذكر المهمات التي هي مسائل العلم أو مفيدة فيه.

وهذه المسألة رغم أهميتها ليست من مسائل علم أصول الفقه، بل من الواضح أنها موضوع كلامي خالص، ويظهر أن الأصوليين إنما ذكروها بصفة تبعية؛ لأنها أحد قسمي محل الاجتهاد والتقليد، أو المجتهد فيه؛ فقد تكلموا على حكم التقليد في الفروع الشرعية، وهو موضوع اختصاصهم، لكن القسمة جرّتهم إلى الكلام على الاجتهاد والتقليد في العقلية.

وإذا كان واضحاً أن هذه المسألة دخيلة على موضوع علمهم الذي هو الاجتهاد في الشرعيات، فهي عند التأمل لا تناسب تعريفهم للاجتهاد، فمن تعريفاتهم له أنه: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظنّ بحكم شرعي»، يبين هذا التعريف ثلاثة أمور هي المجتهد، ومحلّ الاجتهاد، ودرجة المعرفة التي يُكتفى بتحصيلها.

فالمجتهد هو الفقيه، وليس المتكلم ولا العامي.

ومحلّ الاجتهاد هو الحكم الشرعي، وليس الأصول الإيمانية، والمعقولات، والأمور الدنيوية، وغيرها مما لا يدخل في الأحكام الشرعية.

أما درجة المعرفة المطلوبة بالاجتهاد، وكذلك دليلها فيكتفى فيها بالظنّ ولا يشترط القطع؛ لأنّ المجتهد - حسب هذا التعريف - إنما يطلب باجتهاده تحصيل الظنّ بالحكم لا تحصيل اليقين؛ وهذا يعني أنّ اجتهاد المتكلم أو العامي في تحصيل يقين بتوحيده لا يدخل في التعريف؛ لأنّ القطعيات ليست

محللاً للاجتهاد، ولا يصحّ القول بأن الاجتهاد هو بذلّ الوسع في تحصيل ظنّ بالتوحيد؛ لأنّ الإيـان لا يعتدّ فيه بما دون اليقين.

وبناءً على ذلك؛ فإنّ الاجتهاد الذي يتكلّم عليه الأصوليون ليس مطابقاً لتعريفهم الذي اصطـلحوا عليه؛ لذلك تراهم يستعملون غالباً كلمة «النظر»، وإذا كان النظر اجتهاداً بالمعنى اللغوي العام، فهو ليس اجتهاداً بالمعنى الاصطلاحي عندهم.

وإذا كان نظر المتكلّمين اجتهاداً فيه بذلّ جهد إلى غاية الوسع في موضوع الإيـان وسائر العقليات من أصول الدين، فإنّ النظر الذي يبيّن الأصوليون حكمه ليس فيه نظر؛ لأنّ الواجب عندهم هو «نظرٌ ما» أي أنّهم لا يقصدون الاجتهاد العميق والنظر الدقيق على طريقة المتكلّمين، أو على طريقة أخرى فيها جهد وتحرير للأدلة؛ بدليل أنّهم اكتفوا من العامّي بأيّ نظر ولو كان بسيطاً وفطرياً، كقول الأعرابي: «البعرة تدلّ على البعير». ومع أنّ هذا النظر العقلي العادي يقتضي حكماً ويصحّ الإيـان، فهو ليس من الاجتهاد المنظّم والمحرّر على قواعد في البحث، كما يفعل الأصوليون والمتكلّمون؛ لذلك فإنّ إدخاله في مباحث علم الأصول أمرٌ فيه نظر.

ثم إنّ هذا البحث ليس مسألة أصولية أدخلت فيها مسألة كلامية، بل هو مسألة كلامية أدخلت في علم الأصول إلى جوار مسألة أصولية هي حكم الاجتهاد والتقليد في الشرعيات.

المسألة الثانية: التصويب والتخطئة

تعدّ هذه المسألة من مهمّات مسائل علم أصول الفقه؛ لأنّها تنظر في

الحكم على نتائج جهود المجتهدين في المسائل التي اختلفوا فيها، وبذلوا الوسع في طلب أدلتها والترجيح بين ما تعارض منها، وهي نظرٌ تأصيلي في جوهر الحق الذي يبحث عنه المجتهدون، هل هو نسبي متعدّد بحيث يكون كل مجتهد مصيباً، أو هو واحد من ظفر به أصاب، ومن قال بغيره أخطأ؟

ورغم أنّ نظر الأصوليين خاص بقواعد الاجتهاد في فروع الشرع لا يجاوزها إلى غيرها - كما هو المفترض - فقد حرصوا على تدقيق أنواع الحق المختلف فيه؛ تمييزاً بين مراتب مسائله ودرءاً لاختلاط الأحكام، حتى يطابق كل حكم نوعه اللائق به؛ فخرج نظرهم بذلك من الخصوص إلى الشمول، وتوسّع بحيث عمّ كافة أنواع الأحكام التي اختلف فيها النظار؛ آية ذلك أنّهم قسّموا مواضع النظر والاختلاف إلى أربعة أقسام^(١):

١- العقليات: ويقصدون بها - كما تقدّم في المسألة السابقة - المسائل العقلية الأولى التي يُبنى عليها أصل الاعتقاد، وهي التي يمكن إدراكها بنظر العقل من غير توقّف على إعلام الشرع، كمعرفة حدوث العالم، ومعرفة محدّثه، ومعرفة ما يجب في حقه من صفات الذات، وما يستحيل أن يوصف به من نقائصها، ثم معرفة صفات فعله الجائزة التي لا تجب عليه، ومن صفاته الجائزة إرساله الرسل ﷺ، وتأييدهم بالمعجزات، ونحو ذلك.

٢- الكلاميات: هي المسائل الكلامية التي أحدث فيها علماء الكلام الجدل بين أهل الملّة - ورغم أنّها عقلية - فهي تُعرف بالشرع أيضاً، وردت فيها

(١) هناك من جعلها قسمين وفصل كل واحد منهما إلى قسمين فهي أربعة، وهناك من جعلها ثلاثة، ولما فرّقنا بين العقليات والكلاميات صارت الأقسام أربعة.

نصوص اختلف المتكلمون فيما تشابه منها.

والفرق بين هذا القسم والقسم الأول؛ أن العقل هنا لا يستقل بمحض بيان مسأله، وليست معرفة صدق الشرع موقوفة عليه.

ومن مسائل هذا القسم: الخلاف في جواز رؤية الله تعالى، وإرادته، وفي خلق أفعال العباد، وفي كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق، ونحو ذلك؛ أي إنه يشمل المسائل التي اختلف فيها المتكلمون من أهل الملة الإسلامية، ولا يختص بها اختلف فيه أهل الديانات من أصول عقلية يمكن أن يستقل العقل بمعرفتها قبل ورود الشرع.

٣- الأصوليات: المقصود بها مسائل علم أصول الفقه، مثل الخلاف في حجية الإجماع، ومنها خلاف من جوز خلاف الإجماع المنبرم قبل انقضاء العصر، واعتقاد كون المصيب واحداً في الظنيات ونحوها.

وهي في الحقيقة قسامان: قسم يراه الأصوليون - على خلاف بينهم - قطعياً لا يتعدّد فيه الحق ويؤثم مخالفه ككون الإجماع حجّة، وقسم ظني ضعيف المدارك، مثل الإجماع السكوتي، فلا يؤثم المخالف فيه.

٤- الشرعيات: وهي المسائل الفقهية الفرعية، وتنقسم إلى قسمين، كلّ منهما له حكم خاص:

أ - ما كان دليله قطعياً: مثل وجوب الصلوات الخمس، والصوم، والحجّ، وتحريم القتل، والزنا، وشرب الخمر، وكلّ ما كان دليله قطعياً.

فهذه يُنظر فيها إن كانت من المعلوم من الدين بالضرورة، مثل وجوب الصلوات، فمنكرها أصلاً مخطئ يكفره جمهور الأصوليين؛ لأنّه مكذب لله

ورسوله، ولأنّ مثل هذا القول لا يصدر إلاّ عن مكّذب بالشرع.
 ب - ما كان دليhle ظنياً: وهي المسائل التي كثر فيها الخلاف، وغمضت
 فيها النصوص وتعارضت أو عُدمت، ولجئَ فيها إلى الاجتهاد.

ثمرة المسألة

ظهر ممّا تقدّم أنّ المسألة عظيمة الخطب، ولكن بقي أن نسأل: هل هي
 عظيمة النفع؟

من البيّن أنّ عظمة خطبها تعود إلى ما ذكر فيها من الخلاف في العقليات
 من أصول الديانات والكلاميات، ويمكن أن يقال كما قيل في سابقتها: إنّ هذا
 خلاف كلامي ليس علم أصول الفقه محلاً له، إذ كان يكفي الأصوليين ما
 بحثوه من تصويب وتخطئة في خصوص القسمين المتعلّقين بالأصوليات
 والشرعيات.

وهذا نقد وجيه من هذه الناحية.

لكنّ ذكر الكلاميات في هذه المسألة له وجه من التفسير يمكن أن يكون مناسباً
 ليس لعلم الأصول في ذاته، وإنّما لما فعله أكثرهم أثناء التصنيف في هذا العلم.

ومعنى ذلك؛ أنّهم لما لم يقتصروا في كتبهم على ذكر الخلافات الأصولية
 والفقهية، وأوردوا كثيراً من الخلافات الكلامية، كان من المناسب أن يتكلّموا على
 التخطئة والتصويب في هذه الخلافات؛ ليحكموا على حقيقة الخلاف فيها.

لكنّ هذه المناسبة عرضية وليست حقيقية؛ لأنّ المناسب الحقيقي هو ما
 ذكروه من خلاف في الأصوليات والشرعيات، أما تفصيلهم للخلافات
 الكلامية داخل كتبهم، فأغلبه إضافات عارضة على طبيعة علم أصول الفقه؛

لأنّها ليست من اختصاصه، وإذا كان من المفيد ذكرها بوصفها مبادئ مسلّمةً أو مردودة، فإنّ تفصيل الحجاج فيها في عدّة مواضع كان ممارسة دخيلة وعرضية يمكن الاستغناء عنها دون أن ينقص من علم الأصول شيء يخلّ بمقاصده.

وعليه؛ فإنّ ما ذكره في هذه المسألة مناسب عرضي؛ لأنّه يطابق ما تكلموا عليه في كتبهم من تفاصيل عرضية للخلافات الكلامية، ومهما يكن فالمناسبة موجودة بقطع النظر عن نوعها.

لكنّ ما فعله الأصوليون له مبرر آخر نراه وجيهاً - أساسه عظمة نفع هذه المسألة - لأنّهم طرحوا إشكاليّة الخلاف طرحاً جذرياً، واستنفروا معظم خلفياتها العميقة، وهي إشكاليّة معرفية تأسيسية يطرحها كلّ فكر جدّي له فكر مختلف يجاوره وينظره^(١).

ومسألة بهذه الأهميّة ما كان ينبغي أن تفوت الأصوليين، خصوصاً وأنّهم كانوا من أكثر العلماء كلاماً على الاختلاف وأصوله، بل يمكن القول بأنّهم كانوا متخصصين في بحث أسباب الخلاف، وطرائق الترجيح بين الأدلّة المتعارضة؛ وجذرية هذه المسألة هي التي تفسّر شمولها لكافة أنواع الخلاف

(١) تعتبر إشكاليّة وحدة الحقيقة وتنوعها والاختلاف فيها من أهمّ الإشكاليّات الفلسفية التي تبحث في نظرية المعرفة، وهي تبحث في كافة العلوم الإنسانية تقريباً، بل تبحث في كل عصر بمسمّيات مختلفة؛ فهي في عصرنا موضوع جدل يسمّيه بعضهم «صراع الحضارات»، ويفضّل آخرون تسميته «حوار الحضارات»؛ ومن فوائد البحث في هذا الموضوع أنّ حُسن النظر فيه يسهم في تخفيف حدّة التعصّب بين المذاهب والفرق.

التي ظهرت في التراث الإسلامي بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين أصحاب الديانات الأخرى.

ولما كان البحث في التخطئة والتصويب متعلقاً بأصل الحق؛ هل هو واحد أو متعدّد، خرجت المسألة من الجزئية إلى الشمول؛ لأنّ الأصل يستوعب الأقسام والأجزاء بطبعه؛ لذلك تشعب البحث واتسع مداه، فاستغرق الحقّ من وجوهه المتعدّدة، وكان لكلّ وجه حكمه الخاص الذي لا يجوز الحكم به على الوجوه الأخرى، فليس الخلاف في الحق العقلي الذي بين أهل الديانات كالخلاف في الحق الكلامي الذي بين المسلمين، وليس الخلاف في هذين المجالين كالخلاف في الحقائق الأصوليّة والشرعية.

وعليه؛ فإنّ هذا النظر الشمولي المقارن يفيد الأصوليين في التمييز بين الخلاف في الحقائق الخاصّة بعلمهم، والخلاف في الحقائق الخاصّة بغيره.

والحاصل أنّهم في بحثهم هذا قدّموا نظريات متعدّدة في الخلاف، ويبنوا متى يكون مشروعاً يُعذر فيه النُّظار، ومتى لا يكون كذلك - على خلاف بينهم - وركّزوا على تعدّد الحق ونسبيته، بحسب الاجتهاد في عدّة مواضع، وفي ذلك نبذ ظاهر للتعصّب، واحترام بيّن للأراء المخالفة التي لها حظ من النظر.

والملاحظ أنّ وثوقهم بالحقائق العقلية كان شديداً؛ بدليل أنّهم يرونها قطعية مفضية إلى العلم، وأنّ دركها لا يتوقّف على الشرع، بل إنّ التصديق بصحّة الشرع يتوقّف عليها عندهم؛ لذلك لم يتساهلوا في الخلاف فيها باستثناء بعضهم.

أما الحقائق الشرعية، فقد تساهلوا في قسمٍ منها هو الفروع الظنية - كما

رأينا - إذ لم يشددوا الخناق على المخالفين، لكنّ العقليات لا يُعذر فيها المخالف عند جمهورهم.

- ألم تكن الشرعيات أولى بتشددهم من العقليات؟ خصوصاً وأنهم من كبار علماء الشرع.

لعلّ هذا المنحى كان من أهم تأثيرات علم الكلام في مباحثهم؛ لأنّه ليس خاصاً بهذه المسألة، بل رأيناه في عدّة مسائل سابقة.

أمّا السبب الذي جعل العقليات تحظى بهذه المكانة المتميّزة عندهم؛ فهو جعلهم الوثوقّ بصحة الشرع كله متوقفاً عليها وهم يرونها قطعية؛ لأنّ قطعيتها هي التي تُبنى عليها قطعية أصول الشرع، فلا كلام على أصول فقهِ ولا غيره لولا العقليات القطعية الأولى، التي يمكن أن يدركها الناس قبل ورود الشرعي.

وهذا التقديم هو تقديمٌ منهجي يقتضيه منطق الاستدلال، وهو تقديمٌ زمني قبل ورود الشرع أو قبل سماعه، أما إذا ورد الشرع بعد الاستدلال العقلي، فإنّ العقل يعزل نفسه وتصير الكلمة العليا للشرع، والعقل ناظر فيها لا يحدث لها.

ومن المهم أن نشير إلى أنّ هذه المسألة لا تقتضي منهجياً أن نجد فيها فوائد فقهية مترتبة عليها - كما في عدّة مسائل أخرى - لأنّها ليست أصلاً من أصول الفقه وأدلته التي يترتب على الخلاف فيها خلاف في الفروع، بل هي من المباحث الختامية في كتب الأصول، لا يقصد بها الأصوليون بيان أسباب الخلاف، وإنّما النظر في مواضعه، وفي الخلافات التي وقعت فعلاً، والتي

يمكن أن تقع قصد تحديد مواطن التصويب والتخطئة فيها. فهي بذلك نظر في الخلاف الذي ينتجه الاجتهاد، وليست نظراً في قواعد الاجتهاد؛ لذلك كانت الفروع الفقهية المذكورة فيها مجرد أمثلة يمكن ذكر غيرها، وليس هناك فقهيات خاصة بها دون أخرى؛ لأنّ البحث فيها يستغرق كافة الفروع الفقهية بأنواعها؛ المعلوم منها بالضرورة - وليس محل خلاف - والقطعي الذي الحق فيه واحد، والظني الذي يتعدّد فيه النظر والاجتهاد.

أصول الفقه وطريقة النظر

يُعدّ النظر من الاصطلاحات الشائعة الاستعمال عند المتكلمين، يكسب أهميته خاصّة لدى أهل الاعتزال، حتى أنّ القاضي عبد الجبار الهمداني خصّص له كتاباً مستقلاً ضمن موسوعته الكلامية «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وعرفه بأنّه عبارة عن التفكير في الأدلّة على اختلافها^(١)، كما أنّ هذا اللفظ استخدمه بعض الأصوليين والفقهاء، يعنون به التفكير في الأدلّة الفقهية لمن له حصيلة من العلم، سواء كان مجتهداً أو غير مجتهد. وهو بهذا المعنى لا يختلف عمّا أراد به المتكلمون، وإن كان يشترط فيه جنبه مضافة، وهي الترجيح بين الأدلّة والأخذ بأقواها حسبها يمليه عليه الوجدان والاطمئنان؛ وبذلك تكون هذه الطريقة مختلفة عن طرق التقليد والاتباع، وهو بذلك غير موجه للنظر في أدلّة المجتهدين إلّا بالعرض ليفاد منها التنبيه على عملية الاستنباط التي تُشكّل العمود الفقري وحجر الزاوية من عملية الاجتهاد، بخلاف ما هو الحال في طريقة النظر من حيث أنّها متوجهة بالذات إلى

(١) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٢، ص ٤.

الترجيح في أدلة المجتهدين، وليس من مهمتها القيام بعملية الاستنباط. رغم أنّ التداخل يمكن أن يحصل بينهما فيكون المجتهد في حقيقته ناظراً، حين يكتفي بممارسة عملية الترجيح لبعض الأدلة المطروحة على البعض الآخر، بحيث لولا هذه الأدلة ما كان بإمكانه أن يتوصل إلى المطلوب، مما يعني العجز عن الاستنباط الشرعي من مصادره وأصوله المباشرة. كذلك يمكن للناظر أن يكون أحياناً مجتهداً، فيما لو أنّ ترجيحه لبعض الأدلة لم يكن مجرد ترجيح، بل كان بإمكانه الاستدلال على المطلوب حتى مع عدم علمه بها هو مطروح من الأدلة الاجتهادية.

أما التقليد فهو اتباع ما يفضي إليه قول المجتهد دون فحص دليله، فهو يختلف عن النظر المشترط فيه فحص الدليل والنظر فيه المعلق على ملكة الاجتهاد. والعامي لا يسعه اتخاذ النظر لعدم وضوح أغلب أدلة الأحكام الشرعية؛ لغياب قرائن العلم بالابتعاد عن عصر النص، وبالتالي ليس أمام العامي إلا التقليد.

أما المجتهد فيزاوّل عملية النظر ويعرض الآراء المتعلقة في المسألة، فإما يبدي قناعته ببعض الآراء بترجيح بعضها على البعض الآخر، أو يكون له رأي جديد فيها، فهو يمارس عملية النظر ضمن مفهوم الاجتهاد، وذلك ما يوحى به المحقق الحلي رحمته الله، بقوله: «أكثر من التطلع على الأقوال لتظفر بمزايا الاحتمال، واستنفض البحث عن مستند المسائل لتكون على بصيرة فيما تتخيره»^(١).

(١) القمي، محمد تقي، مقدّمة المختصر النافع.

هكذا يصبح (النظر) أحد المحاور الأساسية الذي يدور عليه الاجتهاد، فظنون الناظر وترجيحاته موضوعية تستند إلى أساس معتبر من الناحية العقلانية، وهي تختلف عن ظنون المقلد التي لا شأن لها بالأقربية، ما دامت لا تبتني على النظر في الأدلة، ولا مستمدة من الظنون النوعية، فهي غير منضبطة بضابط موضوعي.

مراتب ومستند طريقة النظر

من الناحية المنهجية يمكن تقسيم طريقة النظر إلى مرتبتين:

١- المرتبة الإجمالية: يعتمد فيها صاحب النظر على ما يرد إليه من إجمال في الأدلة، فيطمئن لبعضها دون البعض الآخر، مستعيناً بذلك على ما له من قدرة فطرية يميّز فيها ما يراه عقله أنه أقرب إلى الصواب.

٢- المرتبة التفصيلية: يكون فيها صاحب النظر على مستوى دقيق وواضح في استبعاده لبعض الأفكار وقبول الأخرى؛ نتيجة الاقتناع بالأدلة المفصلة، فيختلط ذلك مع عملية الاجتهاد.

تجدر الإشارة إلى أن الكثير من علماء الاتجاهين السني والشيعي قد عدّوا مرتبة الإجمال في معرفة الدليل مقبولة بخصوص العقائد وعلم الكلام حتى بالنسبة للعامة فضلاً عن المجتهد، فالواجب على كل عامي العلم بأدلة العقائد إجمالاً؛ لعدم اختصاصه وتبحره، كما هو رأي الشريف المرتضى والشيخ الطوسي وغيرهما من العلماء والأتباع^(١).

(١) الشريف المرتضى، محمد بن أبي أحمد، رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٢١.

- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، عدّة الأصول، ج ١، ص ٣٥٥ وما بعدها.

- الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٤٨.

وعليه؛ فالواجب على الناظر أن يكون على بينةٍ وإطلاعٍ فيما يخص بعض المعالم الأساسية دون الحاجة للدخول في التفاصيل، شبيه بالممارسة الصحيحة لقضايا المنطق المقررة، وكذلك بالنسبة إلى فهم المقاصد اللغوية.

أما بالنسبة للبعض الآخر من المعالم الأساسية لملكة الاجتهاد، كمباحث الظهور اللغوي والقرائن والعموم والخصوص ومراتب الأدلة وغيرها من المباحث الأصولية، فإن الواجب عليه النظر والترجيح والإحاطة بها.

أما التدقيقات العقلية والاحتمالات البعيدة التي تعج بها بعض كتب الأصول، فهي عند البعض من الحشو والفضل التي لا عبرة بها^(١).

لكن نعتف أن من الصعوبة بمكانٍ وضع فواصل حدية تفصل بين مراتب النظر، أو بعض من هذه المراتب وبين الاجتهاد؛ لتداخل الحدود الوسطى المتقاربة، بالرغم مما لطريقة النظر أهميتها الخاصة لأجل التطبيق؛ ولذلك نجد بعض العلماء يعترف بوجود احتمال ضعيف مضاد تتضمنها المعرفة الناشئة في البحث. فالبناء المعرفي هو بناءٌ ذو طبيعة واقعية ممزوجة بما يناسبها من التحليل العقلي، فتكون البنية المعرفية للعقل مطبوعة بطابع واقعي مع اصطباغه بصبغة التحليل العقلي أو العقلاني، فنظر المجتهد يلزمه بالإنشاد والافتتاح على الواقع، يستجوبه ويستمد منه ما يثيره من قضايا، وبالتالي فإنّ للواقع أهمية خاصة بالنسبة للمجتهد، وذلك باعتبارين:

أحدهما: من حيث أنه مصدر معرفي يلجأ إليه بالاطلاع؛ ليشكل منه مادة

(١) انظر: السبزواري، عبد الأعلى الموسوي، تهذيب الأصول، ج ٢، ص ١١١.

معرفية يعمل على صياغتها بملّكة التحليل.

والآخر: ما يتّصف به (المجتهد) من خاصية إفراز مختلف ضروب النظر الذي يحتاج إلى عقلٍ متفتح قادر على استيعاب وبلورة موقف معرفي في مراحل الاستنباط الفعلي.

وهكذا؛ إنّ الصورة الشاخصة عن نظر المجتهد هي صورة مفعمة بروح الواقع، فتمتدّ جذور مصادره المعرفية من حيث الأساس إلى الواقع، بل إنّ عملية تصنيع الموقف الفقهي لا تجد هدفاً تستهدفه غير هذا الواقع، فمنه المبتدأ وإليه المنتهى. على أنّ ارتباط نظر المجتهد بالواقع لا يجعله أسير اعتباراته من غير ممارسة للنقد والتحليل، فأليته المعرفية لا تحوز أبلغ من حيازتها لهذه الممارسة، فهو يشهد مظاهر التحديث والتغيير في الواقع وما يترتب عليها من تحولات معرفية؛ الأمر الذي يبلور لديه نمط النظر والتطبيق جرّاء عملية البحث والتحقيق في قضايا الواقع، مما يترتب على ذلك نتائج قد تتفق أو تختلف مع سائر ما يتمخض عن العمليات الاجتهادية الأخرى التي لا تعوّل في مرجعيتها المعرفية على الواقع.

وعليه؛ فإنّ النظر وُلد من أحشاء الفقه مع كونه مديناً في مرجعيته المعرفية إلى الواقع، فالفقيه صاحب الشم الفقهي القوي يمزج بين النص والواقع، أي بين الكتاب التدويني والكتاب التكويني. وهذا التمازج قد تظهر عليه سمات الغلبة لأحد الطرفين، إلّا أنّ نقاط القطيعة لا تمنحي طالماً لم تُقنن بعدُ عمليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وهو أمرٌ شبيه بما شهده تاريخ الفكر الإسلامي من قطيعة ضخمة بين نظاميه المعرفيين (الوجودي والمعياري).

تستند طريقة النظر في الأساس على قاعدة منطقية، وهي عدم صحة العدول عن الراجح باتباع المرجوح، وكما يقول صاحب المعالم: «إنَّ العقل قاضٍ إذا كان له جهات متعدّدة متفاوتة بالقوة والضعف، فالعدول عن القوي إلى الضعيف قبيح»^(١)، فالحال أنّ صاحب النظر - ثبوتاً - يبارس الاجتهاد الفعلي.

ثمرة المسألة

بهذا ننتهي إلى أنّه ليست المهمة الملقاة على عاتق المجتهد هي النظر وحده الذي يعتاش على النص بطريقة تقليدية، بل النظر يشكّل عنده زاوية واحدة مهمة تمتاز بالسعة والشمول، فهناك ملكة اتخاذ الموقف المعرفي الفقهي المبني على جملة مرتكزات معرفية، فلا شبهة في صدق الجاهل على من يقدر على الاجتهاد ولم يستنبط، سيما إذا اجتهد ولم يصل إلى نظر، فالقادر على الاجتهاد وهو لا يعلم بحصوله على نظر فهو شاك في القدرة على العلم التعبدي^(٢).

إنّ النظرية بمعناها العام تعني الإطار العام للتفسير، وهي ضرورة أساسية لكل تصوّر متعدّد المفردات، فمتى ما توفّرنا على تصوّر ذي مفردات متعدّدة، لزم أن نتوفّر على إطار شامل يصون لنا هذه المفردات من التناثر والتناشز، ويحفظ لنا انسجامها.

إنّ المراد من النظرية في هذا المبحث هو الصيغة الفكرية المترابطة المركّبة من مجموعة مبادئ وأسس ورؤى ومفاهيم وأحكام ونصوص، ترتبط بعضها

(١) العاملي، حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص ٣٤٦.

- الأنصاري، مرتضى بن محمّد أمين، فرائد الأصول، ج ١، ص ٢٣٥.

(٢) القمي، أحمد الآذري، التحقيق في الاجتهاد والتقليد، ج ١، ص ٤٢.

ببعض في إطار التعبير الفقهي، فهي صيغة ونسيج منسجم وموحد؛ قصد من جمع خيوطه في إطار واحد والتوليف بينها، أن نصل إلى الموقف التكليفي العام والخاص.

إنّ فائدة النظرية في الاجتهاد بعد استلهاها وصياغتها تتمثل بما تقدّمه من نسق نظري ومواقف ومرتكزات وإطار عام للتحرك في المجال الذي تتطرق له ضمن ضوابط وخطوط ومقاييس عامّة للشريعة المقدسة؛ اعتماداً على عملٍ فقهي فكري تركيبى، يتمّ في ضوئه اكتشاف الحكم الشرعي.

ثم إنّ النظرية في الاجتهاد لا يمكن لها أن تنضج وتبلور، إلا بوضعها على المحك من خلال التطبيق العملي لها في واقع الاستنباط، فيرتفع بها التطبيق العملي إلى مستوى التجربة، ويفتح للعقل الاجتهادي نوافذ تؤدي إلى التعديل فيها وتطويرها.

المبرر لممارسة هذا اللون التلفيقي في الاجتهاد

المبرر هو أصلٌ كلامي يتفق المسلمون على الاعتقاد به؛ بأن واقع التشريع الإسلامي ليس وليد نظرات متفاصلة ومنعزلة، بل تقوم بكل مجال من مجالاتها على أسسٍ موحّدة ورصيد مشترك من المفاهيم والعموميات التشريعية؛ ولولا هذا الأصل الكلامي لما كان هناك مبرر لممارسة عملية اكتشاف النظريات في الأحكام من وراء الأحكام التفصيلية في الشريعة.

إلا أنّّه ينشأ في مواجهة هذا الأصل إشكال، مفاده:

إنّ الأصل المذكور يُبرّر العودة إلى الأحكام واستخدامها كبناء علوي للكشف عن النظرية والحكم، أما وأنّ القليل من هذه الأحكام - التي تثبت

باجتهاد المجتهدين الموزعة في الكتب الفقهية - تتمتع بصفة القطعية وتُعبّر حقاً عن واقع التشريع الإسلامي؛ فإنه بذلك لن يقبض لهذا الأصل أن يكون مبرراً متيناً لممارسة التطبيق في النظريات. فمهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فإننا لن نتأكد بشكلٍ قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلاّ تاريخياً لا بشكلٍ مباشر، وما دام الراوي الأمين قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرّفاً، وحتى لو تأكدنا من صحة النص وصدوره، فإننا لن نفهمه إلاّ كما نعيشه الآن، فمن الصعب استيعاب جوه شروطه.

الجواب:

صحيح أن القليل من أحكام الشريعة يتمتع بصفة القطعية، إلاّ أن ذلك لا يعني أن بقية الأحكام غريبة عن واقع التشريع الإسلامي، بالرغم من الشكوك التي تكتنف عملية استنباطها، فقد سمح المشرّع الأخذ بها بعد ثبوتها من خلال عملية الاجتهاد التي يبذل فيها الفقهاء أكبر قدر من الدقة في سبيل إصابة الواقع.

فالأحكام التي ترشحت عن تلك الاجتهادات تُعبّر عن واقع التشريع وتحمل المبرر الشرعي؛ لأنها تدور في فلك الكتاب والسنة.

ومعنى ذلك أن الفقيه الذي يتعذر عليه الوصول إلى رصيد نظري كامل يوحد بين الأحكام التي أدى إليها اجتهاده، يتعيّن عليه - وعلى أساس إيمانه بالأصل الكلامي المذكور آنفاً - أن يُغيّر نقطة انطلاقه ويستعين بالضوابط التي وضعها غيره من المجتهدين، فيزيل العناصر القلقة التي تؤدي إلى التناقض على الصعيد التطبيقي، فيتكوّن بذلك مجموعة ملّفة من اجتهادات عديدة

يتوفّر فيها الانسجام الذي يكشف عن النظرية والواقع.

إلا أنّ الفقيه بقيامه بهذا العمل يواجه محنة تأمين الحجّية الشرعية للنظرية المستخلّصة من اجتهاد غيره، فهو بالنسبة إلى الأحكام التي تبناها باجتهاده حصل له القطع الذاتي بها، فهي حجة عليه شرعاً. وما استعاض به من اجتهادات الآخرين - بحسب معطيات أسلوب الاستنباط الحالي - فإنّه لم تحصل له حالة القطع بها، بل حصل له القطع أو الظنّ والشكّ بما يخالفها.

فكيف يمكن له أن يسبغ الحجّية على النظرية المكتشفة على أساسها أمام نفسه؟ وعلى أي أساس ودليل تستند هذه الحجّية؟

الجواب:

يمكن الاستناد لإثبات حجّية النظرية المكتشفة عند المجتهد نفسه - بحيث يمكن نسبتها إلى الشريعة الإسلامية - إلى الاستقراء القائم على حساب الاحتمالات، كما أثبت ذلك الشهيد الصدر في كتابه الفريد «الأسس المنطقية للاستقراء».

يتلخّص موقف الشهيد الصدر من هذا الدليل على المستوى الأصولي «في التمييز بين القطعي منه وغيره، فإذا كان قطعياً فهو حجة؛ لأنّه يصبح دليلاً قطعياً ويستمد حجّيته من حجّية القطع، وإذا لم يكن قطعياً فلا حجّية فيه مهما كانت قوة الاحتمال الناجمة عنه»^(١).

(١) الصدر، محمد باقر، الأسس المنطقية للاستقراء، الفصل الثاني (الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي).

يكون كل حكم من هذه الأحكام في حساب الاحتمالات قرينة إثبات ناقصة بالنسبة إلى القاعدة والنظرية المستخلصة، فكل حكم بوصفه حكماً ظنياً يُحتمل فيه قيمة احتمالية غير متيقنة لصالح إثبات القاعدة العامة، لكن بتجمع القرائن تتراكم القيم الاحتمالية ويقوى في نفس الفقيه احتمال القاعدة العامة ووثوقه بها، فإذا قوي هذا الاحتمال إلى درجة كبيرة، وتناقص احتمال المخالف إلى درجة ضئيلة، بحيث لا يحفل به الذهن البشري نظراً لضآلته ولتراكم القيم الاحتمالية في الاتجاه المخالف له، تحوّلت هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة لدى المجتهد نفسه إلى قطعٍ بالقاعدة المستخلصة، فرضه تراكم القيم الاحتمالية باتجاه إثبات هذه القاعدة، بحيث لا يمكن للذهن البشري تفادي هذا القطع أو التحرر منه. وهذه الأرصدة النظرية المستخلصة تحمل من المشرع رخصة التطبيق في الاستنباط؛ لما تتوفر فيه مبررات النسبة إلى الشريعة، وهذا الاستخدام لأسلوب حساب الاحتمالات في الحصول على الأرصدة النظرية للأحكام هو بحدّ ذاته مانع من سوء استخدام هذا الحق، فيصبح عنصر الاختيار الذاتي للمجتهد أكثر انضباطاً.

الفصل الثالث

الأصول الكلامية في مباحث الحكم الشرعي

الحكم الشرعي هو ثمرة فحص الدليل الشرعي؛ لأنه النتيجة التي يسعى كل من الأصولي والفقيه إلى تحصيلها، إلا أن الأصولي يستنتجها على نحو التأصيل، ويستنبطها الفقيه على نحو التفريع.

ومع ذلك؛ فإن الحكم الشرعي في كلتا الحالتين يحتفظ بقيمته من حيث الهدف من النظر والغرض من الاجتهاد، وهو بهذا الاعتبار يعدّ مبحثاً عنه، لا مبحثاً فيه.

بناءً على ما سبق يمكننا استخلاص الاستنتاجين التاليين:

الأول: إن البحث الاستدلالي عن الحكم يختلف عن البحث التصوري عنه، وبما أن المبادئ الأصولية للحكم الفقهي تتعلق بفحص أدلة الأحكام، فإن البحث الاستدلالي هو بحث أصولي بحت.

الثاني: إن البحث التصوري في الحكم يختلف عن البحث الاستدلالي فيه، وبما أن علم أصول الفقه موضوع لفحص أدلة الأحكام وليس الأحكام نفسها، فإن البحث التصوري (النظري) الموجود لا يعتبر بحثاً أصولياً.

وعليه فالحكم هو ثمرة التأمل ونتائجه، أي ثمرة الأصول، وهو خارج الأدلة التي تثبته حتى لو كان هو النتيجة التي يراد الوصول إليها؛ ومع ذلك إذا نظرت إلى المدونات الأصولية ستجد أن الأصوليين قد عملوا على هذا الموضوع واعتنوا به بوضوح؛ بسبب عامل الحاجة للأصولي أثناء ممارسته في براهين الأحكام، أن يقوم بالعديد من المقدمات التصورية المفاهيمية للعلوم والمواد. وبما أن الأحكام الشرعية مستمدة من الفقه والفقه مادة لعلم الأصول، لم ير الأصوليون أي مانع من الحديث عن الحكم الشرعي من حيث هو قرارٌ مضاف إلى الشارع على حافة التصور، فهو مقدمة للمعرفة الأصولية؛ ولهذا تحدّث الرازي عن الحكم الشرعي في أجزائه المختلفة في دائرة (ما يحتاجه إليه أصول الفقه من المقدمات)^(١)، ولم يشرع في (ضبط فصول أصول الفقه)^(٢) إلا بعد بحث المقدمات بها في ذلك مواضع الحكم الشرعي.

معرفة الحكم هي معرفة إجرائية تُمكن الأصولي من استدعاء أمثلة عملية لتحقيق مقصدين:

مقصد التوضيح في مباحث غامضة، ومقصد الاستشهاد في مباحث خلافية.

كلا الهدفين يسمحان له بأن يكون مؤهلاً للفحص والاستدلال، وهكذا يتّضح أن الأصوليين - حتى لو لم يعتبروا موضوع (الحكم الشرعي) من صميم علم أصول الفقه - قد أدركوا الحاجة المحددة إليه؛ كانت (الحاجة) هي

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ١٢.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٥١.

طريقتهم في إدراجه ضمن تحقیقاتهم، حتى أصبحت ممارسة ثابتة في صناعة الأصولي؛ ولعل هذا هو ما دفع بعض الأصوليين إلى اعتباره جزءاً من جوهر المعرفة الأصولية.

ما نستنتجه: أن موضوع الحكم - حتى لو لم يكن مشمولاً بالحدّ الاصطلاحي لعلم أصول الفقه - هو مطلوب بدافع الضرورة؛ لأنّ الأصولي لا ينظر إلى الأدلة إلّا للمطالبة بالأحكام، أو ينظر إلى الأحكام من حيث إثباتها بالأدلة (الإثبات وسيلة، والحكم غاية). على العكس من ذلك، فإنّ الوسيلة تستمد قيمتها من القيمة النهائية للغاية؛ لذا توجب أن يصمم الأصولي هدف البحث (التصوري) عن طريق تحقيقه (العملي)، بحيث لا يكمل وجهة نظر الأصولي إلّا إذا كان يتصوّر الغاية المنشودة. بدلاً من ذلك؛ يستند بحثه في الأصول إلى حكم شرعي تصوّره الأصوليون وتخيلوه من خلال التأكيد على أنّ معرفة الأصول هي التزام كفاي^(١)؛ وما يؤكّد النزعة الأصولية للتحقيق في حكم الشريعة؛ هو أنّ الأصوليين اهتموا بها بناءً على ظروفهم التي تربطهم بها معارفهم، وهي التأسيس الذي يستدعي الالتزام بأمرين:

١- الإجمال: ومعنى ذلك أنّهم لم يهتموا بتصوّر آحاد الأحكام، وإنّما اهتموا بتصوّر الحكم الشرعي تصوّراً إجمالياً من حيث هو خطاب شرعي متعلّق بأفعال

(١) كاشف الغطاء، علي، النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص ١٠٤-١٠٧.

- الحسيني، الشيرازي صادق، بيان الفقه في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، ج ٣، ص ١٤٩-١٥٢.

- ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٤٧.

المكلّفين، ثمّ قسّموه إلى أقسامٍ حسب سلّم تفاضلي تتفاوت درجاته بناءً على تفاوت المطلوبات في الإلزام، كما تكلموا على الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم فيه، وكانت جميع مباحثهم تأصيلية تنحو نحو الإجمال.

٢- الإفادة: ومعنى ذلك أنّ الشيء لا يعدّ أصلاً إلا إذا كان صالحاً لأنّ يُبنى عليه غيره، وأصول الفقه إنّما سُمّيت كذلك لأنّها تُعدّ أصولاً مفيدة لفروع تُبنى عليها؛ ومع أنّ الحكم الشرعي هو الذي يحتاج إلى أصلٍ يُبنى عليه - لأنّه ليس أصلاً تُبنى عليه فروع - فقد حرص الأصوليون على إثبات فائدة كثير من مباحثهم الإجمالية في الحكم، استناداً إلى ما تفيده من فروع عملية ترتّب على الخلاف فيها.

صحيح أنّهم لم يجدوا لجميع المباحث فوائد عملية في الفقه، لكنّهم تمكّنوا مع ذلك من تخريج كثير من الفروع، بناءً على عدد منها كما سيأتي بيانه. سواء نظرنا إلى مباحث الحكم باعتبارها من جوهر علم الأصول، أو من مقدماته، أو من مبادئه، فإنّ ما ثبت أنّ الأصوليين تعاملوا معه على أساس شروط معرفتهم الأصولية؛ لذلك صار أحد أبحاثهم التي لا يكاد يتخصّص فيها غيرهم: قسّم الأصوليون موضوع الحكم إلى مجموعة مباحث، ينبغي النظر فيها لمعرفة حضور الكلاميات.

المبحث الأول: الحاكم

وبما أنّ الأصوليين كانوا يبحثون الحكم الشرعي بشكلٍ أساسي، كان من المفترض أن يلتزموا بعنوان الموضوع الذي ينص صراحة على وجوب إضافة

الحكم إلى الشريعة الإسلامية. فكل باحث في هذا الموضوع سواء أكان عدلياً أم سنياً لا يخفى عليه أنّ الحاكم في «الحكم الشرعي» هو الشرع، وأنّ الحاكم في «الحكم العقلي» هو العقل؛ فمصدر الحكم يتحدّد بتحدّد موضوعه. أما إدخال الحكم العقلي في الشرعي، بجعل العقل هو حاكم عليه، أو إدخال حكم الشرع في العقل، بجعل الشريعة قاعدة في العقل، فهو تداخل وامتزاج؛ ومع ذلك فإنّ الأصوليين أكثر تحديداً من أن يقعوا في هذا التداخل؛ نظراً لأنّهم لا ينظرون إلى الموضوع بطريقة لا يوجد بها خلاف بين مدارسهم.

من أجل توضيح مكان الخلاف وتوضيحه لتلافي التداخل، من الضروري توضيح معنى (الحاكم)، بحيث يتمّ تمييز الرأي المتفق والمتنازع عليه.

الحاكم يطلق على مصطلحين ومعنيين:

١- مثبت الأحكام: أي منشئها ومصدرها ومحددها^(١)، والحاكم بهذا المعنى هو مصدر إنشاء الخطابات من أوامر ونواهي، أو التحسين والتقييح، أو المدح والذم، وحكمه في هذا الصدد يلزم المحكوم عليهم.

٢- مُدرك الأحكام: أي مُظهرها والمعرف لها والكاشف عنها^(٢)، إذا كان حكم الحاكم بالمعنى الأول بناءً إنشائياً، فإنّ حكمه بهذا المعنى يكون إخبارياً. مما لا شكّ فيه أنّ العقل هو الذي يفهم الأحكام بعد ثبوتها الإنشائي

(١) عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدمات)، ج ١، ص ٧.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٧.

الشرعي، لكنّه لا يعتبر حاكماً على هذا النحو؛ لأنّه ليس مستقلاً عن العلم فيه، بل يجوز له النظر والحكم ما إذا كان مستقلاً بحكم الحسن والقبح، بقطع النظر عن حكم الشريعة عند من يقول ذلك؛ هذا هو موضوع الخلاف، كما كتب عدد من الأصوليين عندما طرحوا السؤال: هل يدرك العقل الحكم دون افتقار إلى الشريعة^(١)؟

إنّها مشكلة إثباتية، بمعنى أنّها لا تتوقّف عند تصوّر المشكلة بحدّ أو بيان؛ لأنّ إثبات حاكمية الله تعالى أو العقل مسألة نظرية يجب إثباتها والاستدلال عليها؛ لذا فهي مشكلة كلامية لأنّها تتعامل مع معتقد، ولأنّها تجعل الشارع يقابل العقل، وتبحث في أساسيات الحاكمية.

وبهذا التحديد الدقيق لمحلّ الخلاف، يتبيّن أنّ الإشكال يتّصف بالخصائص التالية:

١- إنّهُ إشكال معرفي: إذ هو يهتمّ بالحاكم من جهة كونه معرّفاً للحكم لا مثبّتاً له.

٢- إنّهُ إشكال منهجي: إذ هو يهتمّ بالطريق الذي يُعرف به الحكم، هل هو العقل أم الشرع؟ وإذا ثبت انحصار الخلاف في وسيلة الإدراك وطريقة الكشف اتّضح البعد المنهجي للمسألة.

٣- إنّهُ إشكال اصطلاحي: بمعنى أنّ الذي أدّى إلى الاختلاف فيه هو تجاوز المدلول الحقيقي للحاكم في مجال الشرع، إلى اصطلاح عرفي متعلّق

(١) العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلى، ج ١، ص ١١٤.

بالإدراك والكشف.

٤- إنه إشكال تصديقي: بمعنى أنه لا يقف عند تصوّر المسألة بالحدّ أو البيان؛ لأنّ إثبات الحاكمية لله تعالى أو للعقل قضية نظرية تحتاج إلى البرهنة والاستدلال.

٥- إنه إشكال كلامي: لأنّه يعالج قضية متعلّقة بالمعتقد، إذ هو يجعل الشارع مقابلاً للعقل، ويبحث في أساس الحاكمية.

الأصوليون في موضوع «الحاكم» لم يكتفوا بذكر موضوع التحسين والتقييح، بل توزّعوا إلى مسألتين مع التنزّل، أي أنّهم افترضوا الاعتراف بصحة ما قيل في التحسين والتقييح، ثم طرحوا سؤالين أصبح كل منهما مشكلة قائمة بذاتها، هما:

المشكلة الأولى: هل يجب شكر المنعم شرعاً أو عقلاً؟

المشكلة الثانية: ما هو حكم أفعال العقلاء الاختيارية قبل ورود الشرع، فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين ولا تقييح؟

فصار بذلك مبحث الحاكم يتضمّن ثلاث مسائل أولها أصلية تأسيسية، والثانية والثالثة فرعيتان؛ وفيما يلي بيان لهذه المسائل.

مسألة التحسين والتقييح

وهي مسألة كلامية بحدّ ذاتها، نشأت على أصول، ونشأت عليها أصول. قام عدد من الأصوليين بدراسة منطقة الجدل في هذا الموضوع، وأشاروا إلى أنّ الحسن والقبح يعطيان ثلاث معانٍ، من أجل اختيار المعنى الذي هو محل المشكلة:

١- كفاية ونفور الهدف من أجله، فكل ما يتفق مع الهدف يكون حسناً

بالعقل، وما يتعارض معه فهو قبيح، هذا المعنى ليس محل نزاع؛ لأنه نسبي ويختلف باختلاف الطبيعة والأغراض، ولا شك أن العقل هو الذي يُدرك هذا الحُسن وهذا القبح.

٢- صفة الكمال أو النقص للشيء، صفات الكمال حسنة للعقل كالعلم والصدق، وصفات النقص يحتقرها العقل مثل الجهل والكذب، وهذا الأمر لا جدال فيه.

٣- ارتباط الفعل بالثواب أو العقاب، أي يوصف الفعل بأنه حسن إذا ارتبط به مدح في الدنيا وأجر في الآخرة، ويوصف بالقبح إذا ارتبط بالذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وهذا المعنى هو موضع الإشكال^(١).

المُظهِر للأحكام عند الأشاعرة هو الشرع وليس العقل، فالحسن هو ما حسنته الشريعة والقبيح هو ما قبحته الشريعة، والخاصة أن الأفعال ليس لها صفات ذاتية، والعقل واعٍ بما نصّت عليه الشريعة وليس حاكماً، وأن الحسن والقبح هما عين الشريعة.

أما مذهب الاعتزال؛ فيتلخّص في أن المُظهِر للأحكام هو العقل المستقل عن الشريعة، فالعقل يدرك الحُسن والقبح قبل ورود الحكم الشرعي، وهم يتفقون - بالرغم من الاختلافات الجزئية - على أن الفعل يوجب ذلك إما

(١) ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٣٠٠-٣٠١.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٣.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٢٩.

لنفسه، أو لخاصية إيجابية، أو لوجوه واعتبارات^(١).

فتبين أن عقلهم ليس هو الذي يطلب وينهي - كما يُقال عنهم - إنما الموجب والمحرم هو الله تعالى، لكنّ العقل يدرك أنه واجب على الله تعالى؛ لأنّه الحكيم المطلق الذي يوجب المصالح ويحرم المفاصد^(٢).

تظهر نتيجة الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في السؤال الآتي: هل الفعل حسن أو قبيح لأنّ الله تعالى حكم بذلك، أم أنّ الله تعالى يحكم بذلك لأنّ الفعل نفسه كذلك، أم له صفات تجعله كذلك؟

الأشاعرة أجابوا بالإيجاب عن الجزء الأوّل من السؤال وبالنفي عن الثاني، والمعتزلة عكسوا الجواب، وفي كلا الجوابين لاشكّ أنّ الحاكم المطلق هو الله تعالى، فواضح أنّ مكان الافتراق محصور بمكانة ووظيفة الحاكم أو بالشرع، فهل هو الأساس أم التأكيد؟ وإذا كان الأشاعرة قد أيدوا إدعائهم بأنّ الأساس التأسيسي أهم من التأكيد، فإنّ تركيزهم الأساسي يبقى إيجابياً اعتقادياً؛ حرصاً منهم على

(١) لتفصيل هذه التديقات المختلف فيها بين المعتزلة والأشاعرة من جهة، وبين المعتزلة أنفسهم من جهة أخرى، انظر:

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد، ج ٢، ص ٣١٥-٣١٦.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٩-٨٠.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٠-٣١٢.
- الضويحي، علي بن سعد، آراء المعتزلة الأصولية، ص ١٦٨.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ٧.
- (٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٥.
- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ٩٠.

التنزيه من عدم وجوب شيء عليه تعالى، كما هو معروض في بياناتهم.

أمّا أدلتهم فهي كثيرة، وقد أحال بعضهم الكلام فيها على كتب علم الكلام، كما فعل البيضاوي وتبعه في ذلك ابن السبكي شارح منهاجه^(١)، وتوقف آخرون للاحتجاج والردّ على المخالفين من المعتزلة على الخصوص، كما فعل الغزالي^(٢) والرازي^(٣) والآمدّي^(٤) وغيرهم؛ وقد اتبعوا في ذلك مسالك مختلفة كانت مثار جدل داخلي فيما بينهم.

والحاصل أنّ موقف الأشاعرة بجميع أدلتهم التي فصلوها يرجع أساساً إلى موقفهم من صفات الفعل الإلهي وإلى مفهومهم للتنزيه، فإذا كانت صفات الذات كالوجود والقدّم واجبة في حقّه تعالى، ويمكن أن يدركها العقل دون توقّف على الشرع^(٥)، فإنّ صفات الفعل التي منها الأمر والنهي كلّها جائزة في حقّه تعالى، ولا يوصف شيء منها بالوجوب^(٦)، ولا يستقلّ العقل بإدراكها، فليس له أن يرجح أحد طرفي الجائز، وغايته أن يقرّ بإمكان ذلك، أي أن يدرك أنّ الأمر والنهي جائزان في حقّه تعالى، غير أنّه لا يلزم من

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي، وقد وصل إلى مقدّمة الواجب)، ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٤٦ - ٤٩.

(٣) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٣٠ - ٤٠.

(٤) الآمدّي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١١٥ - ١٢٤.

(٥) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ٨٩.

(٦) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٨٣٦.

الجواز الوقوع^(١)، فالوقوع وعدمه إنما يعلمان بالأمر والنهي الشرعيين^(٢).

والتنزيه يقتضي نفي تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، فلا يجب عليه تعالى الأمر أو النهي لعلّة في الفعل، وما أوجبه إنّا صار واجباً بإيجابه لا لعلّة، وكان يمكن أن لا يوجبه، وما حرّمه إنّا صار حراماً بتحريمه لا لعلّة، وكان يمكن أن لا يحرّمه.

أما المعتزلة فلم يكونوا - كما يبدو من كلامهم - أقلّ حرصاً على تكريمه من الأشاعرة، ومع ذلك لم يتفقوا معهم في طريقة إثبات ذلك؛ يرون أنّ صفة الحكمة تتطلّب من الحكيم أن يجعل أحكامه معقولة وقائمة على الأساس الذي يتطلّبه العقل، فيأمر بالحسن فقط وينهى عن القبح فقط؛ لذلك فإنّ الخير الذي يدركه العقل هو ما يتطلّب الأمر، وقبح الشر الذي يدركه العقل هو ما يتطلّب التحريم؛ وليس العقل هو الذي أمر أو حرّم، بل الله تعالى.

يتلخّص مذهبهم في أنّ المظهر للأحكام هو العقل بقطع النظر عن الشرع، أي إنّهُ يمكن أن يدركها استقلالاً قبل ورود الشرع؛ ولتوضيح مذهبهم يمكن تقسيم عناصر المسألة كالتالي:

أ - الأفعال:

اتفق المعتزلة على أنّ الحُسن والقبح ثابتان للأفعال، وأنّ العقل يدرك

(١) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ١، ص ٣٥٤.

(٢) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ٨٩ - ٩٠.

ذلك فيها، لكنهم اختلفوا في جهة ثبوت الحُسن والقبح للأفعال، فقال المتقدمون منهم: أن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال، كالصدق الذي هو حسن لذاته مطلقاً، والكذب الذي هو قبيح لذاته مطلقاً؛ أمّا المتأخرون منهم فلهم ثلاثة مذاهب:

١- منهم من يرى أن الحُسن والقبح يُحكّم بهما لصفةٍ في الفعل، فالصدق ليس حسناً لذاته مطلقاً، بل هو لا يكون حسناً إلا إذا وصف بأنه نافع؛ وكذا الكذب، فهو لا يكون قبيحاً إلا إذا وصف بأنه ضارّ.

٢- ومنهم من فرّق بين الحُسن والقبح، فقال: إنَّ الحسن ذات، بينما القبح يكون لصفة؛ وذلك كالصدق الضارّ، فالصدق هنا حسن في ذاته من حيث هو صدق، لكنّه قبيح لصفته التي هي الضّرر.

٣- ومنهم من يرى أن الحسن والقبح اعتباريان، ومعنى ذلك أن الفعل يحسن ويقبح لصفة موجبة هي وجوه واعتبارات، فالضرب - مثلاً - إذا كان باعتبار التأديب فهو حسن، أمّا إذا كان باعتبار الظلم فهو قبيح.

ومهما تعدّدت مواقفهم من جهة ثبوت الحسن والقبح للأفعال، فهم متّفقون على أن الفعل يوجب ذلك إمّا لذاته، أو لصفة موجبة، أو لوجوه واعتبارات^(١).

(١) لتفصيل هذه التدقيقات المختلف فيها بين المعتزلة، انظر:

- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٣١٠-٣١٢.

- البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)،

ج ٢، ص ٣١٥-٣١٦.

ب - العقل:

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ العقل قادر على إدراك ما في الأفعال من حُسن وقبح، سواء أكانا ذاتيين أم صفتين. وهذا الإدراك ليس إدراكاً جائزاً بل «موجب»، والإيجاب هنا ليس معناه أنّ العقل هو الذي يوجب ويحرّم عندهم، بل معناه أنّ العقل إذا علم ذلك يعلم أنّه ثابت في نفس الأمر^(١) بقطع النظر عن ورود الشرع، في حين أنّ الأشاعرة يرون أنّ ذلك من الجائزات لا من الواجبات^(٢).

فوظيفة العقل بناءً على ذلك معرفية تختص بالإدراك والكشف والتمييز، وهذا يعني أنّ العقل ليس شرطاً واجباً في التمييز بين الحسن والقبيح فقط، بل هو يدرك - أيضاً - وجوب استحقاق المدح والذمّ الشرعيين بناءً على قولهم في وجوب رعاية المصالح، فقد أدرك العقل أنّ الله تعالى حكيم يجب له بحكمته البالغة أن يأمر بالفعل الحسن الذي فيه مصلحة ويثيب عليه، وأن ينهى عن الفعل القبيح الذي فيه مفسدة ويعاقب عليه.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٧٩ - ٨٠.
- ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو و عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ٢٩.

- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص ٧.
- الضويحي، علي بن سعد، آراء المعتزلة الأصولية، ص ١٦٨.
(١) ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المسائرة في العقائد المنجية في الآخرة (مع شرحه المسامرة) ص ١٥٩.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٥.

وبهذا يتبين أن العقل عندهم ليس هو الذي يوجب ويحرم - كما قد يُحكى عنهم - بل الموجب والمحرم هو الله تعالى، ولكن العقل يدرك أن ذلك واجب لله تعالى لكونه حكيماً يوجب المصالح ويحرم المفاسد^(١).

ج - الشرع:

لا ينفي المعتزلة - كما قد يُظن - أي دور للشرع في التحسين والتقييح، بل يثبتون له دوراً مخصوصاً يمكن بيانه بما يلي:

تنقسم الأفعال في نظرهم إلى قسمين: ما يدرك العقل حسنه وقبحه (ضرورة)، كحسن الإيمان وقبح الكفر، أو (نظراً) كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، مما لا يُعلم إلا بالشرع كالعبادات^(٢).

فإذا كان العقل يوجب في الحالة الأولى، فهو في الثانية يميز؛ بمعنى أن عدد الصلوات المفروضة - مثلاً - لا يوجبه العقل ولا يمنعه قبل ورود الشرع، بل هو يحكم بإمكانه فقط؛ وبناءً على هذا التقسيم فإن الشرع يكون في الحالة الأولى «مؤكّداً» لما أوجب العقل حسنه أو قبحه كإيجاب شكر المنعم وتحريم الشرك، أمّا في الحالة الثانية فإن الشرع يكون «مُظهِراً» لما خفي حكمه عن العقل. ومع ذلك فإن الشرع لا يعدّ مؤسساً للحكم تأسيساً كلياً، بل هو في

(١) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ٩٠.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٥.

(٢) ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ٢٩.

الحقيقة ناقل له من حيّز الجواز إلى حيّز الوجوب^(١)، فالعبادات المفروضة كانت جائزة بالعقل قبل ورود الشرع، فلمّا ورد الشرع صارت واجبة، فالشرع في الحالتين متأخر عن العقل؛ لأنّه إمّا يوجب ما أوجب العقل، أو يبيّز ما أجاز.

فتعيّن أنّ موطن الافتراق منحصر في وظيفة الحاكم أو الشرع، هل هي التأسيس أو التأكيد؟

فعلى قول الأشاعرة يكون دور الشرع تأسيسياً ولا يبقى للعقل من وظيفة سوى الإدراك والتعرّف على حكم الله تعالى، وعلى قول المعتزلة يكون دور الشرع تأكيدياً؛ لأنّ العقل يستطيع إدراك أوصاف الأفعال قبل ورود الشرع، ويستطيع أن يدرك ما يترتب عليها من ثواب أو عقاب.

فالأشاعرة أطلقوا سلطة الشرع دون أن يلغوا نهائياً مجال عمل العقل، والمعتزلة ضخموا وظيفة العقل دون أن يستغنوا عن مهمّة الشرع، خاصّة فيما لا يستقل العقل بإدراك وجه الحسن أو القبح فيه.

وإذا كان الأشاعرة قد دَعَمُوا قولهم بأنّ التأسيس أولى من التأكيد، فإنّ غرضهم الأساسي يبقى إيمانياً حرصاً منهم على التنزيه، إذ لا يجب على الله تعالى شيء استناداً إلى مبدأ «الجواز» كما تقدّم بيانه.

أمّا المعتزلة فلم يكونوا - كما يظهر من كلامهم - أقلّ حرصاً على التنزيه من حرص الأشاعرة عليه، غير أنّهم خالفوهم في طريقة إثباته، فهم يرون أنّ صفة الحكمة تقتضي من الحكيم أن تكون أحكامه معقولة ومبنية على أسسٍ

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٠.

يقتضيها العقل، فالله تعالى المتّصف بصفات الكمال لا يعقل في حقه أن يُحسّن القبيح أو يُقبح الحسن، إنّما اقتضت حكمته الكاملة أن لا يأمر إلا بالإحسان ولا ينهى إلا عن المنكر، فحسن الإحسان المدرك بالعقل هو الذي اقتضى الأمر، وقبح المنكر المدرك بالعقل هو الذي اقتضى النهي، وليس العقل هو الذي أمر أو نهى، إنّما هو الله تعالى.

وبذلك يتبيّن أن مقصد الطرفين متقارب، لكنّ طريقة الإثبات مختلفة، إلا أن ما يعتبره الأشاعرة تنزيهاً اعتبره المعتزلة نقصاً، وما يعتبره المعتزلة نقصاً، اعتبره الأشاعرة تنزيهاً، وهذا يؤكّد قاعدة (أنّ ما به الاتفاق قد يكون موضع الخلاف)^(١).

ومن تشعبات المسألة أنّ (صدر الشريعة) بنى الفرق بين الحنفية والمعتزلة في أصلين كلاميين، هما: وجوب الأصلح على الله تعالى بحكم العقل، ونفي خلق الله تعالى لأفعال العباد.

الحنفية لا يتفقون مع المعتزلة في هذه النقطة، ثم أكد أنّ المعتزلة يقولون إنّ العقل يحتاج إلى معرفة الحسن والقبح عن طريق «التوليد»، أي أنّ العقل يولّد المعرفة بالنتيجة بعد النظر السليم.

أما الحنفية فالعقل عندهم آلة لمعرفة ذلك لا بالتوليد، بل إنّ الله قد أجرى سنته أنّه خلق جزئه من غير كسب وجزئه الآخر بعد الكسب، وما لم يعرف العقل شيئاً عنه، فإنّ علمه يخضع لبيان الرسل^(٢).

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ١٤٥.

(٢) صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود البخاري، التوضيح في حل غوامض التنقيح (متن التنقيح للمؤلّف نفسه)، ج ١، ص ٤٠٧-٤٠٨.

أما الحنابلة فيطلقون القول تارة بأنّ العقل لا يحسّن ولا يقبّح ولا يوجب ولا يجرّم عند أكثر أصحابهم، ويقيدونه تارة أخرى بأنّ العقل يحسّن ويقبّح ويوجب ويجرّم عند بعض أصحابهم^(١)، وليس هذا تناقضاً في النقل أو القول، بل معنى ذلك أنّ العقل يحسّن ويقبّح بقطع النظر عن الشرع، لكنّ التكليف بذلك وما يترتب عليه من ثواب أو عقاب لا يثبت إلاّ بالشرع.

فالذي عليه أكثر الحنابلة - مثل أبي الخطاب الكلوذاني^(٢) وابن تيمية وابن القيم - أنّ الحسن والقبح ثابتان، والإيجاب والتحرّيم بالخطاب والتعذيب متوقّف على الإرسال^(٣).

ثمرة المسألة

يتّضح من خلال التفاصيل السابقة أنّ هذه المسألة من أهمّ المسائل بالنسبة للمتكلّمين والأصوليين، وما تركناه من تفصيل واستقصاء وتدقيق أكثر مما ذكرناه.

حظيت مسألة الحاكم في كتب أصول الفقه باهتمام كبير؛ ولأنّها الأساس الذي تقوم عليه جميع الأحكام الشرعية، فهي في هذا الصدد دراسة موثوقة تهدف إلى إعادة جميع الأحكام إلى أصلها الأصلي، ولم يخفّ على الأصوليين أنّ مسألة الحاكم أو (الحسن والقبح) لم تكن قضية أصوليّة بحتة؛ بسبب الخلاف المعروف عنها بين المتكلّمين؛ ومع ذلك لزمهم طرح القضية والتوقّف عندها،

(١) ابن اللحام، علي بن محمّد بن علي، المختصر في أصول الفقه، ص ٥٣.

(٢) الكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، التمهيد في أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٩٤-٢٩٨.

(٣) ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٣٠٢.

أو الرجوع إلى الكتب الكلامية التي طوّرتها، فإنّ فائدة إدراج هذا الاختلاف في صناعة الأصول لا تقتصر على المسألتين التاليتين: «شكر المنعم» و«حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع»، أو في مسألة «من لم تبلغه الدعوة»؛ لأنّها في الحقيقة أكمل وأعمق من ذلك، فأصل التحسين والتقييح يؤثّر على قلب النظام الأصوليّ بأكمله لسببين على الأقل:

أولهما - عقائدي عملي: إذ من الواضح إلى أي مدى يرتبط العمل بالإيمان بالشرعية الإسلامية.

إنّ التمييز بينهما في العلوم الإسلامية ليس أكثر من تمييز إجرائي ومنهجي يتطلّب التخصص والتمييز بين أنواع العلوم حسب موضوعاتها. إنّ الأصوليين في بحثهم في قواعد الأفعال وطرق استنتاجها من براهينهم، مجبرون منذ البداية على بناء أبحاثهم على أساس متين من الإيمان تستند إليه الثقة على مصدر كل الأحكام؛ لأنّ القرار التشريعي الإسلامي ليس مجرد وصف محايد للأفعال، بل هو وصف يتضمّن التزاماً فيه كلفة، والحكم في هذا الشأن هو سلطة عليا تشترط امتثال المكلف وطاعته، ويفترض أنّ المكلف يعرف الجهة التي يخضع لها حتى يكون على علم بقضيته.

ثانيهما - منهجي: يتمثل في حاجة الأصوليّ إلى أن يبني كل نقاشاته على نهج يحكم مقارنته لمختلف القضايا. لا شك أنّ اختياره المنهجي سيؤثّر على تفاصيل بحثه وسيحدّد طبيعة مواقفه من القضايا الخلافية، وبالفعل فإنّ أصل «التحسين والتقييح» الذي أثير في موضوع «الحاكم» هو موضوع منهجي بالدرجة الأولى؛ لأنّه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة العلاقة بين النقل والعقل؛

ولأنه يقوم على نظرية المعرفة التي يبني عليها الأصوليّ طريقته في الفهم، وطريقته في التقييد والبحث، فالأصوليّ إذا اختار في موضوع «الحاكم» بسط سلطة الشريعة أو نقلها، وجعلها مطلقة في الحكم على الأفعال، ورفض التحسين والتقييد العقلي، فلا شكّ من أنّه يقلّل من حدود العقل ويضيّق مجالات تدخله، وإذا اعترف له بدور في النظر «فعلى شرط أن يتقدّم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخّر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلاّ بقدر ما يسرّحه النقل»^(١). ولكنّه إذا اختار توسيع قدرة العقل في مجال الحكم على الأفعال، واعتقد أنّه يحسّن ويقبّح، فإنّ مقارنته في بقية التحقيقات الأصوليّة ستمنح العقل الكثير من القوة، لدرجة أنّه يعطيه بقدر ما أعطاه له في هذه القضية المحورية.

وهكذا يمكن القول: أنّ موضوع «الحاكم» وما يرتبط به من قضايا التحسين والتقييد، ما هو إلاّ مقدّمة أصيلة يقوم عليها نظام أصول الفقه برمته؛ لذلك نجدّه حاضرًا في معظم المباحث الأصوليّة، بما في ذلك مباحث اللغة؛ وما يدعم ذلك أنّ العديد من الأصوليّين تحدّثوا عن هذا الموضوع في بداية كتبهم، سواء في المقدّمات والمبادئ أو في بداية المباحث، مما ساعدنا على جعل هذا المبحث الأول من هذا الفصل ضمن القسم التطبيقي. فهو يُعتبر أحد الأصول المبدئية التي يحتاجها الأصوليّ في جميع تحقيقاته، وهو أحد المقدّمات التي تُقدّم نفسها كإطارٍ عام للبحث؛ لهذا وجدت في كتب علم الكلام الرعاية التي وجدتها في كتب علم الأصول، وهي من بين المسائل التي

(١) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ١، ص ٨٧.

لا يمكن للأصولي أن يمرّ عليها مرور الكرام؛ لأنّها وإن كانت اعتقادية في أصلها، فإنّه يبني عليها النظر في التشريع وأساسه.

وإذا قمنا بقياسها وفقاً لضوابط الاستمداد، فهي متطابقة مع تلك الضوابط، حيث اعتمدت عليها العديد من القضايا الأصولية، مما يشير إلى مطابقتها لضابط «التوقف»، وهي أمرٌ مهم أيضاً لضابط «التسديد» الاعتقادي، بالإضافة إلى العديد من القواعد الأصولية المبدئية التي يجب مراعاتها فيها، فهي مساعدة على تحصيل الاستنباط الفقهي، فيمكن أن تكون من المسائل الفقهية^(١).

فلا ريب أن قاعدة التحسين والتقيح من المسائل المهمة جداً بالنسبة إلى علم أصول الفقه، لكن تعدّ في الأصل من مسائل علم الكلام، واستقصاء البحث عنها بالتحقيق والتفصيل يعدّ اختصاصاً كلامياً، ويلزم على المشتغل بأصول الفقه أن يعدّها من المبادئ المسلّمة على نحو التقليد فتكون من الأصول الموضوعية، أو على نحو التشكيك فتكون من المصادر، إذ ليس من تخصّصه تفصيل القول فيها. وقد اعتبرها البعض من المسائل الأصولية الراجعة إلى (أنّ الأمر الإلهي يدلّ على الحسن اقتضاءً، والنهي الإلهي يدلّ على القبح كذلك)، فالأصح أن تذكر في المقاصد لا المبادئ، فهي في نظره من قلب العلم وصلبه^(٢).

(١) الفياض، محمّد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١١٥.

- اللكنوي، محمّد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩.

أما ضابط الفائدة العملية في الفروع، فهو غير واضح فيها بالكفاية المطلوبة، رغم أنه يمكن أن تُخَرَّجَ عليها بعض الفروع الفقهية بشيءٍ من التكلّف والافتراض، كما في مسألة من لم تبلغه الدعوة؛ لأنّ هذه المسألة بالذات سيأتي أنّ بعض الأصوليين يعتبرونها من فوائد مسألة «حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع»، وسيأتي أنّها محلّ نقاش، فمن الأولى تخريجها على أصلٍ آخر.

ويمكن القول بأنّ فائدتها تظهر في كل الفروع الفقهية من جهتين:

الأولى: أنّها بتسديدها للمسائل الأصوليّة تساعد على تسديد استنباط الفروع، وتعدّ عوناً غير مباشر على ذلك.

الثانية: أنّها تدخل في جميع الأحكام الشرعية من جهة أنّ الفعل الواجب يكون حسناً والحرام يكون قبيحاً، ثمّ تتفاوت بقية الأحكام الخمسة في درجات الحسن والقبح؛ فيمكن أن تكون مسألة فقهية من هذا الوجه.

ومع ذلك فقد أكّد الأنصاري أنّه يمكن اعتبارها مسألة أصوليّة «راجعة إلى أنّ الأمر الإلهي يدلّ على الحسن اقتضاءً، والنهي الإلهي يدلّ على القبح كذلك»؛ لذلك اختار أنّه من الأولى أن تُسرد في «المقاصد» دون «المبادئ»^(١)، فهي في نظره من صلب العلم ومسائله التي هي مقاصده.

إذن يمكن اعتبارها من المسائل المشتركة بين علمي الكلام والأصول، لكنّ الأرجح أن تكون مسألة كلاميّة حقيقية، ومبدأً أصوليّاً؛ لاعتماد جملة من

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩.

المسائل الأصولية عليها.

ولا بدّ من ذكر احترام حدود الصناعة الأصولية دون الخوض في تفاصيلها، والحرص على عدم الخلط بين مسائل العلمين؛ لكن نظراً لأهميتها وشدة الحاجة إلى معرفتها في علم الأصول، فلا مانع من ذكرها على أساس الاختصار حفاظاً على العقيدة الأصلية، وتخصيص القضايا الأصولية.

وجوب شكر المنعم

إنّ الارتباط بين هذه المسألة والتي سبقتها [مسألة التحسين والتقييح] يظهر من جانب القائل إنّ العقل يُحسّن ويقيح، فيوجب تقديم الشكر للمنعم بالعقل، ومن ينكر ذلك يوجب شكر المنعم بالشرع^(١)، فلا جدال في وجوب شكر المنعم، لكنّ الخلاف مرتبط بوجوده الشرعي أو العقلي. ولا ينبغي على الجدل الدائر في هذه القضية فروعاً عملياً فقهية؛ لأنّها في الأصل مسألة كلامية مرتبطة بمبحث التحسين والتقييح، وخصوصياتها في البحث كانت موجهة إلى حقيقة أنّها منبثقة من بديهيات العقل، فلا يكاد أحد ينكر حسن شكر المنعم الكريم.

ولكن - وعلى أساس ذلك - يمكن القول إنّ شكر المنعم هو في حدّ ذاته فائدة عملية تتفرع عن جذور الحسن والقبح؛ وهذا واضح من عنوانها «وجوب شكر المنعم»، إذ الإلزام والوجوب هو حكم شرعي، والشكر هو عمل يقوم به الشخص المسؤول عندما يتعرف على النعم الإلهية ويستخدمها

(١) ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، ج ١، ص ١٦٧.

للطريقة التي خلقت بها، بل إن الشكر هو شكل من أشكال الأعمال المحددة، مثل العبادات التي يُتقرب بها من الله تعالى، فهي سالكة مسلك وطريق الشكر لله تعالى على أطفاه ونعمه، وما هذه إلا فوائد عملية مهمة في موضوع الشكر.

المنعم هو فاعل النعمة كالمكرم والمحسِن وهو في الشاهد الإنسان، وفي الغائب الله تعالى، إذ هو المنعم بجلالته النعم؛ وقد يكون المنعم منعياً بفعله النعمة ومباشرته لها أو بفعل ما يؤدي إليها، وقد يكون منعياً وإن لم يصدر عنه فعل، مثاله في الشاهد أن لا يطالب غريمه بالدين، ونظيره في الغائب عفو الله تعالى عن العصاة بعدم تعذيبهم.

أما الشكر، فهو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم، ويكون ذلك بالقلب علماً بنعمة المنعم وعزماً على شكرها، وباللسان ذكراً للنعمة على جهة التصريح، وبضرب من الأعمال المخصوصة، كالعبادات التي تقترب بها إلى الله تعالى من صلاة وصيام وحج، فهي جارية مجرى الشكر لله تعالى على نعمه. إلا أن هذا الضرب من الشكر لا يستحقه إلا الله تعالى ولا يجوز في الشاهد، وظاهر هذه المسألة - كما قلنا - فيها مذهبان:

أحدهما: أن شكر المنعم واجب شرعاً، وهو مذهب الأشاعرة وأكثر أهل السنة. والآخر: أن شكر المنعم واجب عقلاً، وهو مذهب العدلية (المعتزلة والإمامية)، والأحناف، خصوصاً العراقيين منهم.

المذهب الأول: وجوب شكر المنعم شرعاً:

احتج أصحاب هذا المذهب بدليلين أحدهما سمعي، والآخر عقلي:

١- الدليل السمعي: عمدتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١)، ووجه الدلالة في هذه الآية على نفي وجوب الشكر عقلاً وإثباته شرعاً؛ هو أن شكر المنعم لو وجب قبل البعثة لحصل التعذيب بتركه، ولم يتوقف على البعثة، فانتفاء التعذيب قبلها دليل على انتفاء وجوب الشكر عقلاً.

ومما اعترض به على هذا الاستدلال: أن عدم العقاب لا يستلزم عدم الوجوب لجواز أن يعفو الله تعالى.

٢- الدليل العقلي: إذا كان يمكن الاعتراض على الدليل السابق بأنه استدلال شرعي في مسألة مبنية على التنزل والتسليم بصحة التحسين والتقبيح العقليين، فإن أهل السنة أقاموا دليلهم العقلي على فرض التسليم بذلك، فقالوا: إن شكر المنعم لو وجب عقلاً، فالعقل إما أن يوجبه لغير فائدة، أو أن يوجبه لفائدة.

والأول باطل لأنه عبث وسفه، والعقل لا يوجب العبث لأنه قبيح.

أما الثاني - وهو إيجابه لفائدة - فباطل أيضاً؛ لأن هذه الفائدة، إما أن تعود إلى المشكور، وهو الله تعالى، وإما أن تعود إلى الشاكر، وهو العبد.

وهذان الاحتمالان باطلان، وبيان بطلان الأول: أن الفائدة لا يمكن أن تعود إلى الله تعالى؛ لأنها إما جلب منفعة، أو دفع مضرة، والباري سبحانه منزّه عن ذلك، ومنتقدس عن الأغراض.

وبيان بطلان الثاني: أن الفائدة لا يمكن أن تعود إلى العبد الشاكر؛ لأن

(١) الإسراء: الآية ١٥.

ذلك لا يخلو إما أن يكون في الدنيا، أو في الآخرة.

وهذان الاحتمالان باطلان أيضاً: والوجه في بطلان الفائدة في الدنيا؛ أن الاشتغال بالشكر كلفة عاجلة ومشقة على النفس، فالشكر عند المعتزلة ليس معرفة الله تعالى، بل هو فرعها كما أكد ذلك القاضي عبد الجبار^(١)، وهو عبارة عن إتعاب النفس بتكليفها تجنب المستقبحات العقلية، وفعل المستحسّنات العقلية، فلم يبق سوى العناء المحض الذي لا حظّ للنفس فيه.

والوجه في بطلان الفائدة في الآخرة: أن العقل لا يستقلّ بمعرفة الفائدة الأخروية؛ لأنّ ذلك من الغيب الذي لا مجال للعقل فيه دون إخبارٍ من الشارع، فالثواب تفضّل من الله تعالى بوعدده وخبره، ولا يمكن للعقل أن يعرف ذلك بغير الخبر.

فإذا بطل وجوب شكر المنعم عقلاً - بناءً على ما تقدّم - تعيّن وجوبه شرعاً؛ لأنّ المختلفين مجتمعون على حصر الوجوب في الشرع والعقل، فإذا بطل أحد القسمين تعيّن الثاني منها وجوباً.

واعترض على هذا الاستدلال: بأنّ المشقة لا تنفي الفائدة، فإنّ العطايا على متن البلايا، كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢)، وقد تصير المشقة مشتملة على فوائدٍ لا تحصى.

أمّا المعتزلة فالاعتراض الأساسي المحكي عنهم مقتضاه عدم التسليم بخلوّ الشكر عن الفائدة للعبد، بل إنّ فائدته هي الأمن من احتمال العقاب

(١) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، ص ٨٧.

(٢) العنكبوت: الآية ٦٩.

عند ترك الشكر، ولا يخلو عاقل من احتمال ورود هذا الخاطر بباله.

المذهب الثاني: وجوب شكر المنعم عقلاً:

لم يبين الأصوليون على الخلاف في هذه المسألة فروعاً فقهية؛ لأنها في الأصل مسألة كلامية ملحقة بمبحث التحسين والتقييح؛ ووجه تخصيصها بالبحث أنها تبدو من بديهيات العقول، إذ لا يكاد أحد ينكر حسن شكر المنعم. مقصد المعتزلة من الكلام فيها أن العقل يحسن ويقبح بناءً على أنه يدرك وجوب شكر المنعم وحسنه، ومقصد الأشاعرة إبطال مذهب المعتزلة في التحسين والتقييح بناءً على أن شكر المنعم واجب شرعاً لا عقلاً على تقدير صحة قول المعتزلة بأن العقل يحسن ويقبح.

وهذا يدل على أنها ليست قاعدة أصولية تنبني عليها أحكام عملية، بل هي مسألة كلامية استدرجت في سياق الكلام على أصل التحسين والتقييح؛ ويؤكد ذلك أن بعض الأصوليين اعتبروها هي نفسها مسألة التحسين والتقييح، ولم يروا أنها متفرعة عليها، من جهة أن الشكر فُسر بأنه الإتيان بالحسن واجتناب القبيح، فقالوا: إن هذا هو عين التحسين والتقييح، فكيف يكون فرعاً له؟ لذلك فلا وجه للكلام عليها استقلالاً.

لكن - وبناءً على هذا - يمكن القول: بأن شكر المنعم يُعدّ في ذاته فائدة عملية متفرعة على أصل التحسين والتقييح؛ وذلك واضح من عنوان المسألة، فالوجوب حكم شرعي، والشكر عمل يقوم به المكلف حين يعترف بالنعمة الإلهية، ويستعملها على الوجه الذي خلقت له، بل إن الشكر يكون بضرب من الأفعال المخصوصة، كالعبادات التي نتقرب بها إلى الله تعالى، فهي جارية مجرى الشكر لله تعالى على

أياديهِ ونعمه، وما ذلك إلا فوائِد عملية مهمّة مبنية على مسألة شكر المنعم.

والذي نخلص إليه ممّا تقدّم هو: أنّ مسألة شكر المنعم يُنظر إليها من جانبين، أحدهما جدلي، والآخر عملي.

١- الجانب الجدلي: فحين يكون مراد كل فريق إبطال قول مخالفه في أصل التحسين والتقييح، تُعتبر المسألة كلامية ليس لها فائدة عملية فرعية، وإنّما يُراد بها تسديد المعتقد الثابت في علم الكلام.

٢- الجانب العملي: وهو يظهر فيما تقدّم من تفسير الشكر بأنّه طاعة الله تعالى، والإتيان بالحسن واجتناب القبيح؛ وحين يقتصر على هذا الأمر تكون المسألة أصوليّة تنبني عليها جميع الأفعال العملية، والأقوال اللفظية، والاعتقادات القلبية، خصوصاً وأنّ الجميع متفقون على أنّ شكر المنعم واجب بعد الشرع، وإنّ كان المعتزلة يرون أنّ الشرع أوجبه لأنّه واجب عقلاً قبله، والأشاعرة يرون أنّ الشرع أوجبه، لا بناءً على حكم العقل، بل على سبيل التفضّل من الله تعالى.

فظهر بذلك أنّ مركز الخلاف هو الوجوب العقلي قبل الشرع، كما دلّت على ذلك أكثر الأدلّة التي يصلح الكثير منها للاستدلال في المسألة التالية «حكم أفعال العقلاء قبل الشرع». أما الجانب العملي المتفق عليه - على اختلاف في توجيهه - فهو مفيد بلا شكّ، فقد اتفق الأصوليون في الجانب المفيد من المسألة، وفي ذلك دلالة على قطعيتها، أمّا ما اختلفوا فيه فلم يأت أحد فيه بدليل قاطع، بل كلّ الأدلّة رادّة ومردود عليها.

نستخلص ممّا سبق أنّ موضوع الشكر للمنعم يُنظر إليه من منظرين،

وبالرغم من ورود هذه المسألة في علمي الكلام والأصول، فهي ليست مشتركة بينهما من جميع الجوانب، بل هي كلامية من جانب، وأصولية يتأسس عليها العمل من جانبٍ آخر، بل عليها تتأسس كل طاعة منصوص عليها في الشرع.

حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

عُبر عن هذه المسألة بـ «حكم الأشياء قبل الشرع»^(١)، وأحياناً بقولهم: «حكم الأشياء في الأصل»^(٢)، وقولهم: «الأعيان المنتفع بها قبل أن يرد الشرع»^(٣).

نفي الحكم قبل البعثة يتناقض مع ما قرّره الأشاعرة في علمي الكلام والأصول، بأنّ الحكم قديم وأنّ وجوده متوقّف على البعثة ومنتف قبلها^(٤)؛ ولذلك أصروا على عرض موقفهم بما يتفق مع معتقداتهم، وأكدوا أنّ المنفي هو التعلّق التنجيزي للحكم، وهو حادثٌ وليس قديماً، وأنّ وجوده مرهون بالرسالة. أما من اعتقد أنّ التعلّق قديم - مثل ابن السبكي - فقد فسّروا الوقف على أنّه ليس إنكاراً لوجود الحكم، بل رفضاً لوصف فعل المكلف به قبل البعثة، بأنّ يكون من المباح أو الحرام، فالتعلّق المنفي ليس القديم، بل هو التعلّق الذي يظهر أثره على المحكوم عليه، وهو غير متحقّق قبل البعثة^(٥).

(١) الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٤٧.

(٢) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، ص ٥٣٢.

(٣) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٦٨١.

(٤) العطار، حسن، حاشية على شرح المحلّي لجمع الجوامع، ج ١، ص ٩٠.

- العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلّي، ج ١، ص ١٣٤.

(٥) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن

ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي، وقد وصل إلى مقدّمة الواجب)، ج ١، ص ١٤٤.

أيضاً قد تُبنى المسألة على النزاع المذكور فيها في استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع فيما غاب دليلاً، أو وجدت فيه أدلة متعارضة من كل وجه دون مرجح، فالبعض يستصحب الحظر، ويستصحب آخرون الإباحة.

يتعلّق محلّ الخلاف في هذه المسألة بالأفعال الاختيارية، أمّا الأفعال الاضطرارية التي لا بدّ منها، وتدعو الحاجة إليها بحسب الجبلة والطبيعة، كالتنفّس في الهواء وغيره، فهي لا بدّ من القطع بأنّ المكلف غير ممنوع منها، إلّا إذا جوزنا التكليف بها لا يطاق!

الحاصل أنّ الأقوال في هذه المسألة تنحصر في ثلاثة مذاهب، هي: الوقف، والإباحة، والحظر.

١- مذهب الوقف:

وهو الذي عليه أكثر الأشاعرة والأحناف، وعامة أصحاب الحديث من الفقهاء والمتكلمين منهم، فقد اختاره الباجي، والشيرازي^(١)، وإمام الحرمين، والغزالي، والرازي، والآمدّي، وغيرهم من الأشاعرة، وأكد علماء الدين السمرقندي من الأحناف أنّه مذهب الأصحاب، وبه قال بعض المعتزلة^(٢) وابن

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي، الملقب بجمال الدين، سكن بغداد، وتولى المدرسة النظامية التي بناها نظام الملك، وهو أصوليّ وفقه شافعي، من مؤلفاته «اللمع» وشرحه، و«التبصرة» في أصول الفقه، و«المعونة في الجدل»، توفي سنة ٤٧٦ هـ.

- ابن حَلْكَان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، ج ١، ص ٢٩.

(٢) الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٦٨١.

حزم الظاهري^(١)، والوقف يحتمل تفسيرين:

أحدهما: أنه لا حكم قبل ورود الشرع، وهذا في الحقيقة ليس وقفاً، بل هو قطع بعدم الحكم.

ثانيهما: عدم العلم بالحكم، وهذا يحتمل أمرين:

إمّا أنا لا نعلم هل في الأفعال قبل الشرع حكم أم لا؟

وإمّا أنا نعلم أن هناك حكماً، ولكن لا نعلمه بعينه، هل هو الإباحة أم الحظر؟ لعدم وجود الدليل أو لتعارض الأدلة.

غير أن نفي الحكم قبل البعثة يخالف ما تقرّر عند الأشاعرة في علمي الكلام والأصول من أن الحكم قديم، ووجوده غير متوقّف على البعثة وعلى وجود المكلف؛ لذلك حرصوا على تسديد موقفهم بها يوافق معتقدتهم، فأكدوا أن المنفي إنّما هو التعلّق التنجيزي للحكم وهو حادث، ووجوده متوقّف على البعثة منتفٍ قبلها^(٢).

☞

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، ص ٥٣٢.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ٨٦.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٥٢، والمنخول، ص ١٩.
- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٣٠.
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، ج ١، ص ٣١٤.

(١) الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٦٠.

(٢) العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلّي، ج ١، ص ١٣٤.

- العطار، حسن، حاشية على شرح المحلّي لجمع الجوامع، ج ١، ص ٩٠.

أما الذين يرون أنّ التعلّق قديم - مثل ابن السبكي - ففسّروا الوقف بأنّه ليس نفيّاً لوجود الحكم، بل هو نفيٌّ لوصف فعل المكلف قبل البعثة بأنّه مباح أو حرام، فالتعلّق المنفي ليس القديم، بل هو التعلّق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو منتفٍ قبل البعثة^(١).

أما المعتزلة الذين اختاروا مذهب الوقف، فمرادهم أنّه لا حكم في الأفعال قبل ورود الشرع لعدم دليل الثبوت، وهم يُحكّمون العقل بحسب الإمكان، ويربطون الأحكام بالمصالح والمفاسد، فلما فقدوا الدليل فيما لم يدرك العقل مصلحته ولا مفسدته توقّفوا في الجواب إلى وقت حصول العلم بذلك على لسان صاحب الشرع^(٢). غير أنّ هذا القول غير معتدّ به عند أغلب المعتزلة، فقد حكاها أبو الحسين البصري عن بعضهم ولم يسمّ أحداً منهم، ثمّ أبطله^(٣).

٢- مذهب الإباحة:

وتظهر فائدة المسألة عند تعارض الأدلّة أو عند انعدامها، حيث ينبغي الرجوع إلى أصل الإباحة، فالعقل يحكم بحسب الإمكان فيما علم حسنه

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي، وقد وصل إلى مقدّمة الواجب)، ج ١، ص ١٤٤.

(٢) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ١، ص ٤١٧.
- السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمّد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، ج ١، ص ٣١٥.

- حلولو، أحمد بن عبد الرحمن القروي المالكي، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، ج ١، ص ١٥٩.
(٣) البصري، أبو الحسين محمّد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)، ج ١، ص ٣٩٢.

وقبحه بناءً على المصالح والمفاسد، أمّا الحسن الذي استوى طرفاه ولم يترجح فعله على تركه، والأفعال التي لم يقض فيها العقل بحسنٍ ولا قبح، فهي مباحة ومأذون فيها عقلاً، وهذه الإباحة تجري مجرى الإذن السمعي من المولى قبل ورود الشرع، وإن لم ترد صورة الإذن.

٣- مذهب الحظر:

اختاره معتزلة بغداد والإمامية وبعض فقهاء أهل السنة، مثل أبي بكر الأبهري من المالكية، وابن أبي هريرة^(١) من الشافعية، والحلواني^(٢) من الحنابلة، وغيرهم^(٣).

ورغم أنّ مذهب هؤلاء الفقهاء يوافق قول طائفة من المعتزلة، فإنّه يقوم على مستند شرعي يخالف مستند المعتزلة العقلي، فمن ذلك استدلالهم

(١) أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أبي العباس بن سريج، وأبي إسحاق المروزي، درّس ببغداد، له «شرح مختصر المزني» ومسائل في الفروع، توفي سنة ٣٤٥هـ.

- ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمّد، وفيات الأعيان، ج ٢، ص ٧٥.

(٢) أبو الفتح محمّد بن علي بن محمّد بن عثمان، الحلواني، البغدادي، الحنبلي، من أهمّ مصنّفاته «كفاية المبتدئ في الفقه»، توفي سنة ٥٥٠هـ.

- البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنّفين من كشف الظنون «مطبوع

مع كشف الظنون»، ج ٦، ص ٨١.

(٣) البصري، أبو الحسين محمّد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)، ج ٢، ص ٣١٥.

- الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٦٨١.

- ابن مفلح، شمس الدين محمّد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٢.

- ابن النجار، محمّد بن أحمد الفتوح الحنبلي، شرح الكوكب المنير، ج ١، ص ٣٢٧.

بقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ﴾^(١)، وهو دليل على أنها لم تكن محللة قبل ورود الشرع، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا ءَانَكُمْ الرَّسُولُ فَاخْذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٢)، فهو يدل على أن ما لم يأتنا لا نأخذه وذلك هو التحريم^(٣)، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾^(٤) مفهومه أن المتقدم قبل الحل هو التحريم؛ لأنهم يسألون ماذا أبيع لهم مما كان محظوراً، وقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَيْتَةً عَلَيْهِمْ﴾^(٥) مفهومه أنها كانت محرمة قبل ذلك^(٦).

أما الدليل العقلي الذي يحتج به المعتزلة القائلون بالخطر ومن وافقهم في المأخذ، فعمدته ما تعارف عليه العقلاء من قبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه، ولما كانت الأعيان ملكاً لله تعالى لم يجز الانتفاع بها بغير إذنه، ووجب أن يكون ذلك محظوراً قياساً على الشاهد^(٧)، بمعنى أننا نعلم أن ذلك قبيح ومحظور في الشاهد الذي هو الإنسان، وكذلك ينبغي أن يكون الانتفاع بملك الغائب - وهو الله تعالى - محظوراً.

(١) الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢) الحشر: الآية ٧.

(٣) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ١، ص ٤٠٩.

(٤) المائدة: الآية ٤.

(٥) المائدة: الآية ١.

(٦) المشاط، حسن بن محمد، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، ص ٢٦٣.

(٧) البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)، ج ٢، ص ٣١٩.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٤٩.

ثمره المسأله

إذا طبّقنا مقياس ضرورة وجود عمل تحت كلّ مسألة تُذكر في علم أصول الفقه، فإنّه يصعب بناء أي فرع من الفروع العملية على هذه المسألة رغم أنّ بعض الأصوليين تكلفوا ذلك.

ويمكن بيان خلوّ هذه المسألة عن الفائدة انطلاقاً من مسلمة ظاهرة مقتضاها؛ أنّ الفائدة العملية المطلوبة لا بدّ أن تكون شرعية؛ لأنّ علم الأصول شرعي يفترض في قواعده أن تتمحّض لإنتاج الفوائد الشرعية. والفائدة المطلوبة لا تكون شرعية إلّا إذا تُلقيت من جهة الشرع، ولا يكون ذلك إلّا بعد وروده؛ وبما أنّ هذه المسألة تبحث في حكم الأفعال قبل الشرع، فإنّ فائدتها لا يمكن أن تكون شرعية؛ لأنّه لا يمكن وصف فعل أو حكم على فعلٍ بأنّه شرعي قبل ورود الشرع.

فالمسألة - بناءً على ذلك - هي مجرد مسألة تاريخية متعلّقة بأفعال الناس الذين عاشوا قبل الشرع لا بعده؛ لذلك فهي لا تفيد المكلفين بالشرع بعد وروده في شيء. وإذا سلّمنا بإفادتها التاريخية، فإنّ الحكم على أفعال العقلاء في الأزمنة المتقدّمة على الشرع لا يخلو من أحد افتراضين: إمّا أن لا يعلم من جهة الشرع، أو أن يعلم من جهته؛ فإنّ لم يعلم من جهة الشرع وبُني على أساسٍ عقلي لم يكن ملزماً، ولا يمكن وصفه بأنّه شرعي، وإنّ عُلِمَ من جهة الشرع انتفى الإشكال، وصارت الأحكام على أفعال العقلاء قبل البعثة شرعية؛ وبذلك يتحوّل الخلاف من خلافٍ عقلي إلى خلافٍ شرعي سببه ظنيّة النصوص أو تعارضها، وهو خلاف لا علاقة له بأصل التحسين والتقييح

الذي فُرعت عليه هذه المسألة؛ وقد تقدّم أنّ الفقهاء الذين قالوا بالخطأ استدلوا بنصوص، وأنّ الذين قالوا بالإباحة استدلوا بنصوص أخرى، ولا يخفى أنّ خلافهم هذا شرعي.

غير أنّ الفائدة التاريخية نفسها غير مسلمة؛ لأنّ عدداً من الأصوليين أكدوا أنّ البحث في هذه المسألة تكلف لا فائدة فيه، إذ أنّها غير متصورة أصلاً، بناءً على عدم جواز خلوّ زمان من الشرع. ويُفهم من ذلك أنّ الكلام على أحكام الأفعال قبل البعثة، إنّما يُقصد به زمن اندراس الشريعة وجهل الأحكام عند الفترة بين رسالتين، وحاصله أنّ الناس في هذا الزمن هل يُعذرون بجهلهم أم لا؟ وهل يؤاخذون على عدم الإيمان فقط؟ أم يؤاخذون على ترك العمل بالفروع؟ أم لا يؤاخذون على شيء؟ والخلاف في هذه المسألة يعدّ خلافاً شرعياً؛ لأنّ أحكام أفعال الناس زمن الفترة وردت فيها نصوص شرعية تكلم عليها العلماء، ولا علاقة لذلك بموضوع الأحكام قبل الشرع؛ لأنّه لم يوجد زمان لا شرع فيه - كما يذهب إلى ذلك الكثير - وجهل أكثر الناس بأحكام الشريعة زمن الفترة لا يعني عدم وجودها.

وبحث آخرون عن بعض الفروع الفقهية التي يمكن بناؤها على الخلاف المذكور في هذه المسألة، فقالوا تظهر فائدة الخلاف في استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع فيما جهل دليله، أو وجدت فيه أدلة متعارضة من كل وجه دون مرجح، فالبعض يستصحب الخطأ، ويستصحب آخرون الإباحة.

لكنّ تخريج الفروع المذكورة وما ياتلها على هذه المسألة لا يستقيم لعدّة أسباب:

١- أن الأصل المخرّج عليه غير متصوّر، وإنّما ذكره الأصوليون الأشاعرة بوصفه صورة افتراضية على تقدير التنزيل لإبطال أصل التحسين والتقبيح العقليين، أمّا المعتزلة فذكروه لإثبات صحة أصلهم.

٢- أن الخلاف في هذه الفروع واقع بعد الشرع، بناءً على أدلّة سمعية بعضها يدلّ على الإذن، وبعضها يدلّ على المنع، بينما تهتمّ هذه المسألة بالأحكام قبل الشرع على فرض خلوّ الزمان منه.

٣- أن الخلاف في هذه الفروع بعد الشرع يخالف صورة الخلاف المذكور في المسألة؛ لأنّه لا يلغي احتمال القول بأنّه لا حكم، إذ أنّ ورود الشرع في حق هذه الفروع بالإذن أو المنع يقتضي احتمالين فقط، هما: الحظر أو الإباحة، وعدم الترجيح بينهما لا ينفي احتمال أحدهما؛ وبناءً على ذلك فلا وجه للقول بعدم الحكم الذي عليه جمهور أهل السنّة.

٤- أن مأخذ الخلاف في هذه الفروع ينبغي أن يكون: هل الحلال هو ما لم يدلّ دليل على تحريمه، أو ما دلّ على إباحته؟

والحاصل أن الخلاف في أحكام العقلاء قبل ورود الشرع لا ينبنى عليه عمل، وهو مبحثٌ كلاميٌّ افتراضي ذكره الأصوليون بوصفه امتداداً للخلاف الكلامي المتعلّق بأصل التحسين والتقبيح؛ ففائدته بالنسبة إلى الأصوليين تسديدية نظرية، لا عملية شرعية؛ لأنّ كل فريق يريد أن يثبت بهذه المسألة سداد موقفه الكلامي، ولم يكن ضرورياً استحضار كل هذا الجدل المعقّد طلباً للتصديق، بل كان يكفي الأصوليين استحضار التصوّر وتفويض استقصاء الأدلّة لعلم الكلام. أمّا الفروع العملية المذكورة فهي مبنية على

الخلاف في أصول أخرى كما تقدّم بيانه؛ ومما يؤيد ذلك أنّ عدداً من الأصوليين ذكروا هذه المسألة في سياق كلامهم على الاستصحاب، ولم يعتبروها من فروع التحسين والتقيح.

المبحث الثاني: الحكم

قُسّم الحكم إلى تكليفي، وآخر وضعي.

وقُسّم التكليفي إلى أقسامٍ خمسةٍ معروفة، وهي: الواجب، والمندوب، والمحرم، والمكروه، والمباح.

وقُسّم الوضعي إلى: السبب، والشرط، والمانع، والصحة، والفساد، والبطلان، والرخصة، والعزيمة.

وهناك اختلاف معروف في إدراج البعض من هذه الأحكام ضمن أقسامه.

أما أحكام الحكم فُقُسّم إلى أقسامٍ مطولة، كتقسيم الواجب إلى: عين وكفاية، وإلى موسّع ومضيق، وتنجيزي وتعليقي، ونحو ذلك من أقسام الواجب وأقسام كل حكم.

وليس من غرضنا متابعة جميع هذه الأقسام ولا تقسيم المبحث بناءً عليها؛ لأنّ ذلك يطول، ولأنّّه توجد كثير من الأحكام وتقسيماتها التي لم تُذكر فيها المبادئ الكلامية أصلاً، أو أُشير إليها عرضاً بما لا يستحق أن يكون مسألة مخصوصة؛ لذلك سنقتصر على ذكر المسائل التي حضرت فيها الكلاميات

بوضوح، وقد أعرضنا في هذا المبحث عن ذكر ثلاث مسائل:

١- هل وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؟

وهي مسألة مهمة مبنية على أصول كلامية تتعلق بالأمر الإلهي من حيث هو كلام قديم أو حادث؛ لذلك رأينا من الأنسب ذكرها في مباحث الأمر؛ لأنّها تُبحث فيه بعنوان «هل الأمر بالشيء نهي عن ضده»؟

٢- هل المباح حكم شرعي، وهل هو بالتالي حكم تكليفي، وهل هو مأمور به؟

وقد اعتبرها البعض من المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، فالخلاف فيها مبني على اعتبار الأحكام تكاليف ومشقات، حيث ذهبوا أنّ مصطلح التكليف الذي يدلّ على المشقة مستحدث، وأنّ المعتزلة هم الذين أدخلوه في علم أصول الفقه^(١).

وهذا كله لا يبرّر في نظرنا اعتبار هذه المسألة مشتركة للأسباب التالية:

أ- إنّ مجرد ذكر المتكلمين لبعض المسائل الأصولية في كتبهم لا يعني أنّ الخلاف فيها مبني على أصول كلامية، فهم يحتاجون إلى عدّة مسائل أصولية خالصة كما تبين لنا في محله.

ب- إنّ لا يقال عن كثير من الكلاميات التي تستحضر في علم الأصول أنّها مشتركة، بل هي مسائل لعلم الكلام، ومبادئ لعلم الأصول.

ج- إنّ الخلاف في هذه المسألة ليس مبنياً على أصل كلامي، على فرض تسليمنا أنّ مصطلح التكليف أدخله المعتزلة والمتكلمون في علم الأصول، بل هو

(١) العروسي، محمد عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص ٨٦-٩٠.

رغم ذلك خلاف ذو طبيعة أصولية لأنه مبني على الخلاف في تفسير المباح.

د- إن كثيراً من الأصوليين صرّحوا بأنّ النزاع في ذلك لفظي خالص^(١)،
ويصعب اعتبار الخلافات المبنية على أصول كلامية لفظية.

هـ- إنّ الجهة الوحيدة التي يمكن أن يُستحضر فيها الأصل الكلامي هي اعتبار المباح حكماً تكليفاً، باعتبار أنّه يجب على المكلف اعتقاد إباحته؛ لأنّ هذا الاعتقاد ليس مباحاً، بل هو حكم شرعي آخر هو الوجوب المتعلق بالمباح، والمفروض أن يقع الكلام على خصوص المباح فقط، أي على حكمه هو من حيث أنّه حكم شرعي أم لا؟ لا على حكم الوجوب الواجب اعتقاده في حقه.

٣- تقسيم الحكم باعتبار الحسن والقبح؛ لم نذكر هذا المبحث لأنّه كان مبحثاً تعريفاً وتقسيمياً مبنياً على ما استقرّ بيانه عند الأصوليين في أصل التحسين والتقييح. والأصوليون لم يستعيدوا فيه الجدل المتعلق بهذا الأصل، بل اعتنوا بتعريف الحسن والقبيح لبيان كيفية اندراج الأحكام التكليفية فيهما، وقد كانت أكثر خلافاتهم منطقية متعلّقة بصناعة الحدود، كاختلافهم في تعريف الحسن هل يدخل فيه المباح أم لا؟ إلى غير ذلك مما هو معروف في مظانّه، ولا يعدّ الخلاف فيه كلامياً.

تعريف الحكم الشرعي

في المصطلح الفقهي هو خطاب الشارع، وليس هو نفس الخطاب.
هذا المفهوم يناسب مهاراتهم [الفقهاء] لأنّهم مهتمّون بالحكم كثمرة

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٣٠١.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٧-٢٨١.

للخطاب، أما الأصوليون فالحكم عندهم واحد في الواقع، وهم مهتمون بالنصوص الفقهية كدليل على الأحكام^(١).

وعندما أُضيف الخطاب إلى الله تعالى (الحاكم) برزت مسائل كثيرة تتعلق بصفات الله، وكيف أنّ خطابه الأزلي يتصل بأفعال المكلفين، وما شابه ذلك من القضايا الخلافية، حيث تمّ التدرّع بالمبادئ الكلامية.

لقد حدّد الأصوليون الحكم الشرعي بتعريفات مختلفة ومتقاربة بشكل عام، وقد أجروا مناقشات منطقية حولها تتعلق بصناعة الحدود، وأخرى فقهية ولغوية. ما يهّمنا منها هو المناقشات الكلامية، وأشهر هذه التعريفات أنّ الحكم الشرعي هو: «خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بطريق الاقتضاء أو التخيير أو الوضع»^(٢)؛ مما أثار مسألة الكلام النفسي القديم عند الأشاعرة، حيث تباينت التفاسير حول الخطاب، هل هو الكلام الأزلي أم لا؟ بالرغم من عدم تسمية الكلام الأزلي بالحكم؛ ولذا يمكن الخروج من هذا الخلاف بأن يُقسّم التعلّق إلى قسمين:

أحدهما - تعلّق صلوحى: وهو تعلّق اعتباري ومعنوي قديم، مقصوده أنّ الخطاب يتعلّق بأفعال المكلفين تعلّقاً معنوياً قديماً قبل وجودهم، إذ هو صالح للتعلّق بأفعالهم بعد وجودهم.

(١) تشمل الأدلّة إلى جانب القرآن والسنة والإجماع والعقل، ومع أنّها ليست كلّها خطاباً صريحاً، فهي راجعة جميعاً إلى خطاب الله تعالى لأنّها كاشفة له ودالّة عليه.

(٢) الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، القوانين المحكّمة في الأصول، ج ١، ص ٣٨.

- الهاشمي، الشاهرودي محمود، أضواء وآراء؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، ج ١، ص ٢٥.

ثانيهما - تعلق تنجيزي: وهو تعلق حادث؛ لأنه يرتبط بأفعال المكلفين بعد وجودهم.

ثمرة المسألة

إنّ البحث عن تعريف (الحكم) بالطريقة المذكورة أعلاه لا يؤدي إلى أي فائدة عملية، كما أنّ الفروع الفقهية التي تمّ ذكرها لا تستند إلى الخلافات المذكورة فيها، بل ذُكرت بوصفها أدلّة استقرائية أُريد بها ترجيح مفهوم للحكم على آخر، وهذا يدلّ على أنّ الفقه يعدّ مادة يستند إليها الأصوليون لتسديد بعض تصوّراتهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تعريف الحكم هو موضوع مفاهيمي في أصله، لكنّ الأصوليين حولوه إلى موضوع تصديقي على أسسٍ كلامية، ومع ذلك لم يكلفوا أنفسهم عناء استنتاج صحة ادعاءاتهم الكلامية، بل أخذوها على أنّها أمرٌ مسلمٌ به في معظم الحالات، وركّزوا على مطابقتها للحدّ، وبالتالي فإنّ فائدة أبحاثهم هي تسديدية راموا بها تسديد التصرّور.

ورغم أنّهم لم يخالفوا ضابط «المبدئية» لأنّهم لم يحولوا المبادئ إلى مسائل استدلالية، فإنّ أكثر ما ذكره يخالف في تقديرنا ضابط «التناسب»؛ لأنّ إثارة قضية الخطاب الأزلي القديم غير مناسب لاختصاص الأصولي، الذي يفترض فيه أن يهتمّ بطرق استنباط الأحكام الشرعية من الخطاب اللفظي. فإذا كان الفقهاء يهتمّون بالأحكام بوصفها الثمار التفصيلية المستنبطة من الخطاب، فإنّ وظيفة الأصوليين تتمثّل في بيان كيفية الاستنباط من الخطابات اللفظية الموجودة في القرآن والسنة أو في الأدلّة الراجعة إلى ذلك، أمّا الكلام النفسي

القديم فلا يمكن أن يطلع عليه أحد، وإثنا المبحوث فيه هو اللفظ سواء أكان دليلاً على الكلام القديم (كما يقول الأشاعرة)، أم لم يكن كذلك (كما يقول المعتزلة)، فجميع الأصوليين مهما كانت مذاهبهم في الكلام القديم يشتغلون واقعياً بالكلام المقروء والمكتوب.

ثم إن تعريف الحكم بأنه أثر الخطاب ومدلوله - كما يقول الفقهاء - أو بأنه الخطاب مع الاكتفاء بكونه الخطاب اللفظي، يريح الأصوليين من الانتقادات التي قل أن يسلم منها تعريفهم بالطريقة التي ذكروها، ولا يوجههم إلى تكلف الأجوبة التي لا تقطع النزاع؛ لأنها لا تسلم بدورها من ردود وتدقيقات تزيد الكلام تعقيداً.

حقيقة الواجب

إن معرفة الواجب هو مطلب مفاهيمي تصوّري يؤدي إلى معرفة ماهية المحدود - قدر الإمكان - بطريقة تميّزه عن الآخرين؛ ولهذا تحدّث الأصوليون عن تعريف الواجب حسب شروط إنشاء الحدود.

ليس هدفنا تفصيل معظم ما ذكره، ولكن من المهم بالنسبة لنا - كما يظهر هدف الدراسة - التركيز على الكلاميات التي رُوّعت عند تقديم الحدّ وفي توضيح ماهيته؛ لأنهم لم يكتفوا بمطابقة حدّ الواجب بالمعنى المنتشر بين الفقهاء، بل حرصوا على التوفيق بين مبادئ المعتقد المحرّرة في علم الكلام، بحيث لا تتعارض معرفتهم الدنيا مع المعرفة العليا، مع الإشارة إلى بعض الاحتياطات الكلامية التي ذكرها أصحابها.

عندما شرّح الأصوليون جوانب تقسيم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام،

لم يختلفوا بأنّ الواجب هو ما تطلبه الشريعة بأمرٍ إلزامي، ولكن عندما استهدفوا رسم الحدّ له وعرض حقيقته لتمييزه عن الأقسام الأخرى، اختلفوا في ذلك لعدّة أسباب، منها عدم اتفاقهم على البديهيّات الكلامية التي يجب مراعاتها؛ لذلك تجنّبوا تعريفه بالمدح والثواب المترتب عليه؛ لأنّ المندوب يتشارك معه في هذا الأمر، ورسموه بما يترتب أو يمكن أن يترتب على تركه من ذمّ وعقاب؛ لأنّ ذلك يميّزه عن المندوب، كما يميّزه عن الحرام والمكروه والمباح^(١).

ثمّ إنهم اختلفوا في الذمّ هل يكون من الشرع أو من العقل؟ بناءً على اختلافهم في التحسين والتقييح. ولا خلاف بينهم في أنّ العقاب الأخروي يكون من الله تعالى، لكنهم اختلفوا في حتميته ووجوبه على الله تعالى - بناءً على اختلافهم في مسألة الوعد والوعيد - لذلك تعيّن عليهم استحضار ما يجوز في حقه تعالى وما لا يجوز، فما يجوز في حقه يجوز إثبات ما يدلّ عليه في الرسم، وما لا يجوز يجب تركه تنزيهاً للذات الإلهية عن الاتصاف بها بخلاف صفات الكمال.

ذكر الغزالي أنّ قوماً عرفوا الواجب بأنّه: «الذي يعاقب على تركه»، واعتراض عليه بأنّه قد يعفي عن العقوبة عنه ولا يخرج عن كونه واجباً. وذكر أنّه قيل في تعريفه هو: «ما توعّد بالعقاب على تركه»، وردّه بأنّه تعالى لو توعّد لوجب تحقيق الوعيد، ثمّ اختار أن يقال في حدّه: «هو الذي يذمّ تاركه ويلام

(١) القمي، محمّد حسين بن محمّد، توضيح القوانين، ص ١٠٠.

- الكلباسي، محمّد بن محمّد إبراهيم، رسالة في حجّية الظن، ص ٥٠، وص ٢١٧ - ٢٢٥.

- النهاوندي، النجفي علي بن فتح الله، تشریح الأصول، ص ١٦٨.

شرعاً بوجه ما»، وأكد أنّ الذمّ أمر ناجز، بينا العقوبة مشكوك فيها^(١).

وذكر الرازي هذا التعريف مع تغيير طفيف، ونسبه إلى القاضي أبي بكر الباقلاني، مؤكداً أنّ الواجب هو: «ما يذمّ تاركه شرعاً على بعض الوجوه»^(٢)، وذكر نفس الاحترازات التي بينها الغزالي تقريباً، وأضاف أنّ قوله «شرعاً» إشارة إلى ما يذهب إليه الأشاعرة من أنّ الأحكام لا تثبت إلا بالشرع^(٣)، وفي ذلك حرص ظاهر على إثبات ما يخالف المعتزلة.

ثمرة المسألة

نظراً لأنّ الحدّ عبارة عن دراسة مفاهيمية، فليس من المتوقع أن ترتكز فروع فقهية عليه، بل إنّ فروع الفقه هي التي تدخل تحت مسمى الواجب التي يجب مراعاتها عند الحدّ، لكنّ هذا لا ينفي الميزة العملية؛ لأنّ ذكر العقوبة أو الذمّ في التعريف من شأنه أن يدفع المكلف إلى السعي لأداء واجبه. والكلاميات المستوردة في التعريف يُقصد بها تسديد الحدّ وموافقة المسلمات أو

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٥٣.

(٢) المنقول في «التلخيص» عن الباقلاني أنّه عرّف الواجب بقوله: «كل ما ورد الشرع بالذم بتركه من حيث هو ترك له».

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه «تلخيص

كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني»، ج ١، ص ١٦٣.

والخلاف بين قيده الأخير وقيده «على بعض الوجوه» في تعريف الغزالي، وقيده «على وجه ما» في

تعريف الرازي خلاف لفظي؛ لأنّ مقصدهم من ذلك واحد، وهو أنّ يشمل الحدّ الواجب

المخيّر والموسّع والواجب على الكفاية؛ لأنّ ما يترك في بعضها يؤتى به على وجه البدل.

(٣) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ١٨.

المبادئ العقائدية المذكورة في علم الكلام.

والحقيقة أن معظم الأصوليين لم يعطوا تفاصيل عن ذلك، مما يعني أنهم لم يحولوا المبادئ الكلامية التي نوقشت إلى مسائل يمكن استخدامها كدليل لإثبات التصديق بها، وكانوا راضين عن التسوية والإشارة إلى أن هذا مفصل في علم الكلام.

مقدمة الواجب

هي التي يتوقف عليها الواجب ولا يتم إلا بها^(١)، تعتبر المسألة دراسة أصلية لا تتضمن الكلاميات؛ ومع ذلك فقد صاغ عدد من الأصوليين المسألة بطريقة تشمل في التقسيم أعمال الله تعالى التي يعتمد عليها عمل الواجب بعد أن يكون واجباً. ومن أقدم الأشخاص الذين ناقشوا الموضوع بهذه الطريقة أبو بكر الباقلاني، وقد تبعه عدد من الأصوليين وكثفوا تحقيقاتهم في الموضوع. يُشكل عليه أن الأمر قد يكون للندب، فتكون مقدمته مندوبة، وربّما كانت واجبة كالشروط في صلاة التطوّع.

وينقسم ما لا يتم الواجب إلا به إلى ثلاثة أقسام:

١ - أجزاء الواجب: وهي أركانه ومكوناته التي لا يكون إلا بها، مثل فرائض الوضوء كغسل الوجه، وفرائض الصلاة كالسجود ونحو ذلك، والخطاب المتعلق بهذه الأجزاء تكليفي يقتضي الوجوب بلا خلاف.

(١) الحائري الحسيني، كاظم، مباحث الأصول، ج١، ص٤٧٩ و ٤٨٤، ج٢، ص٢٩، ج٥، ص٣٨٣.

وهذا القسم غير مقصود في هذه المسألة، إذ لا إشكال في وجوبه؛ لأنّ الأمر بالكلّ يقتضي الأمر بالأجزاء تضمّناً، بمعنى أنّ الأمر بالماهية المركبة يعدّ أمراً بكلّ جزء من أجزائها؛ فالأمر بالصلاة - مثلاً - هو أمرٌ بكلّ مكوناتها التي لا تكون إلّا بها.

٢ - ضروراته العقلية والحسية: ومثال الضرورة العقلية ترك ضدّ الواجب عند القيام به، والسير إلى الحجّ، والصعود إلى مكان عالٍ إذا وجب إلقاء شيء منه، ومثال الضرورة الحسية - التي يُعبّر عنها بالعادة أيضاً - وجود الماء إذا وجب غسل شيء أو النار إذا وجب إحراق شيء، أو غسل جزء من الرأس زائد على حدّ الوجه ليتحقّق غسل جميعه.

٣ - شروطه وأسبابه وانتفاء مواعنه الشرعية: مثل كون الإقامة شرطاً في وجوب الصوم، وكون النصاب سبباً في وجوب الزكاة، وكون الدّين مانعاً من وجوب الزكاة وانتفاؤه يوجبها، فيكون مقدّمة لذلك.

ويدخل هذا القسم تحت خطاب الوضع، وهو المقصود غالباً عند الكلام في هذه المسألة؛ لأنّ الشروط والأسباب وانتفاء الموانع خارجة عن الواجب وليست من أجزائه، بل هي من مقدّماته التي يتوقّف عليها؛ لذلك تُرجمت هذه المسألة بقولهم: «مقدّمة الواجب».

وحاصل الخلاف بين الأصوليين في ذلك مقتضاه: هل تُعدّ هذه المقدّمات التي يتعلّق بها خطاب الوضع واجبة؟ ومعنى ذلك: هل تصير حكماً تكليفيّاً من جهة أنّ المكلف مطالب بها؟

وحُكي عدم الخلاف في أنّ ما يتوقّف عليه الوجوب من سببٍ أو شرط

أو انتفاء مانع لا يجب تحصيله. يستوي في ذلك ما كان خارجاً عن مقدور المكلف كحضور إمام الجمعة، وحضور العدد المشترط فيها، وما كان داخلياً في مقدوره، فالنصاب بوصفه سبباً في وجوب الزكاة مقدور للمكلف، ومع ذلك لا يجب تحصيله بقصد أن تصير الزكاة واجبة، والإقامة بوصفها شرطاً في وجوب أداء الصوم مقدورة للمكلف ولا تجب عليه بحيث يُمنع من السفر، والدين لا يجب دفعه ليزول المانع من وجوب الزكاة، رغم أن ذلك قد يكون مقدوراً للمكلف؛ فكل ما يتوقف عليه الوجوب لا يجب تحصيله.

لكن محل الخلاف هو ما يتوقف عليه إيقاع الواجب بعد تحقق الوجوب، بمعنى هل هو واجبٌ بوجوب الواجب المتوقف عليه؟ وقد قيل إنه واجب لتوقف الواجب عليه - وهو قول الأكثرية - وقيل ليس بواجب لأن الأمر لم يقتض إلا تحصيل المقصد، ودقق بعضهم محل الخلاف بأنه متعلق بالواجب المطلق، أي غير المقيّد شرعاً بما يتوقف عليه وجوده.

وتقرير المسألة بهذه الطريقة التي لخصناها من كلام الأصوليين، يعتبر بحثاً أصولياً لا مدخل فيه للمسائل الكلامية، لكن عدداً من الأصوليين حرّروا المسألة بطريقةٍ أخرى تُدخل في القسمة أفعال الله تعالى التي يتوقف عليها فعل الواجب بعد وجوبه.

ومن أقدم الذين بحثوا في المسألة بهذه الطريقة أبو بكر الباقلاني - الذي يُعدّ أقدم أصوليٍّ أشعريٍّ أدخل الكلاميات في علم الأصول حسب المصادر المتوفرة لدينا - وقد تبعه عدد من الأصوليين في ذلك وزادوا المسألة كثيراً من التديقات التي ذكرنا بعضها، وسنذكر بعضها الآخر فيما يلي.

حاصل القسمة أنّ ما يتوقّف عليه فعل العبد؛ إمّا أن يكون من فعل الله تعالى، وإمّا أن يكون من فعل العبد، وكلّ منهما إمّا أن يتوقّف عليه فعل الواجب أو لا.

الأول غير مقدور للمكلف أصلاً، والثاني قد يكون مقدوراً وقد يكون خارجاً عن قدرته.

- ما يكون من فعل الله تعالى، وهو ثلاثة أقسام:

١ - ما يتوقّف عليه فعل الواجب: أي يتوقّف عليه إيقاعه بعد وجوبه، مثل توقّف صلاة المكلف وغير ذلك من أفعاله الواجبة عليه على تعلق إرادة الله تعالى له بذلك وعلى الخبر النفساني القديم، أي على علم الله تعالى بأنّه سيفعل ذلك، وليس له دليل على معرفة الخبر النفساني القديم، ويدخل في ذلك التكليف بالمشي مع عدم الآلة أي الرجل، أي التكليف بالمحال أو ما لا يطاق.

٢ - ما لا يتوقّف عليه فعل الواجب: ومثال ذلك عند الأشاعرة خلق القدرة في العبد، فهي في الظاهر يتوقّف عليها الفعل؛ لأنّ فقدها يمنع تصوّر إيقاع الفعل مقدوراً، لكنّ ذلك لا يمنع تصوّر ضده مقدوراً. ومعنى ذلك حسب نظرية الكسب عند الأشاعرة أنّ العبد مكلف بفعل غيره، أي بفعل الله الذي لا يدخل في مقدوره^(١)، ويمكن أن يسلب الله تعالى قدرة العبد ويكلفه

(١) أكد الآمدي أنّ «العبد غير خالق لفعله، فكان مكلفاً بفعل غيره، وهو تكليف ما لا يطاق».

- الآمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٢٠١.

بالفعل حالة كونه قادراً على ضده لا عليه.

والحاصل أن خلق القدرة في العبد لا يتوقف عليه فعل الواجب مقدوراً له؛ لأن الواجب عندئذ يكون غير متصور الوقوع بقدرة العبد، وإن كان القيام بضده يتصور وقوعه مقدوراً.

٣- ما لا يمكن تصور فعل الواجب معه: وهذا لا يتصور معه وجوب أصلاً فضلاً عن تصور إيقاع الواجب؛ لأن ذلك غير ممكن مع عدم إمكان تصور الوجوب، وهو يتضمن الخروج عن تصور فهم الخطاب، بمعنى أنه يستحيل معه ثبوت الخطاب وتعلق التكليف بالواجب، ومثاله استحالة تكليف الميت والجماد والبهائم؛ وهذا القسم مستحيل عند الجميع بما في ذلك الأشاعرة الذين يميزون تكليف المحال أو ما لا يطاق^(١).

- ما يكون من فعل المكلف:

لا كلام على ما لا يتوقف عليه الوجوب ولا فعل الواجب بعد وجوبه؛ لأن ذلك ليس من مقدمات الواجب، وإنما الكلام على ما يكون من فعل العبد ويتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه.

فما يعتمد عليه فعل العبد؛ إما أنه من فعل الله تعالى أو من فعل العبد، وكل منهما إما أن يعتمد على فعل الواجب أو لا، الأول خارج عن قدرة المكلف، والآخر إما أن يدخل أو لا يدخل ضمن نطاق قدرته؛ والكلام مبني على فعل العبد المتوقف عليه إيقاع الواجب بعد وجوبه، المنقسم إلى قسمين:

(١) المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩١.

١ - الخارج عن نطاق قدرة المكلف: فلا يتحقق معه الوجوب للفعل، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق.

٢ - الداخِل في نطاق قدرة المكلف: ولا يتم امتثال المأمور به أو الواجب إلا به، كاشتراط الطهارة في الصلاة عند القدرة عليها، وغير ذلك من العبادات المشروطة، وشرائطها الممكنة عند المكلف.

ثمرة المسألة

لا شكّ بدخول العديد من الفروع الفقهية تحت هذه المسألة، بل تنطبق - هذه المسألة - على جميع الواجبات التي لها مقدّمات يعتمد عليها إيقاع العمل، ولكل واجب في الواقع مقدّماته، وهذا يدلّ على أهميّة الفائدة العملية التي تظهر في كثرة الفروع. لكنّ هذا الأمر ليس مطلقاً؛ لأنّ هذه الفروع العديدة لا تستند إلى المسألة كبنية فرعية بمعناها الاستنباطي؛ ولأنّ مباحث الحكم تصوّرية مفاهيمية لا يتعلّق بها الاستنباط، أمّا التصديق بالأحكام فيكون بعد ثبوت دلالة الأدلّة عليها، ولا كلام على دلالة الأدلّة في مبحث الأحكام.

المراد بيانه أنّ هذه الفروع لم يُستدلّ عليها من هذه المسألة ولم تُبنى عليها، بل أنّ الفروع الفقهية تدرج في قواعدها العامّة التي دخلت واختتمت بعد استحداث الفروع.

مشكلتنا هي قاعدةٌ كلية صمّمها الأصوليون وسيطروا على أقسامها - بناءً على معرفتهم بالفروع - أما الاختلافات الفقهية في هذه الفروع فهي لا تستند إلى القاعدة (ما لا يتمّ الواجب إلاّ به فهو واجب)، بل هي على أساس الاختلاف في دليلها الشرعي الموجود في مظانّها.

والحاصل أنّه لا ينبني على الخلاف في مقدّمة الواجب خلاف في فروع
فقهيّة يختلف في استنباطها على جهة التفصيل. أمّا على جهة الجملة، أي جملة
الأشياء التي لا يتمّ فعل الواجب إلّا بها، فيترتب في خصوصها خلاف مبني
على الخلاف في وجوبها، وهو خلاف متعلّق بالثواب والعقاب.

فعلى القول بأنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به غير واجب، فإنّ المكلف إذا أتى
به مع الواجب لا يُثاب عليه أصلاً، أمّا إذا تركه مع ترك الواجب، فإنّه لا
يُعاقب عليه عقاب ترك الواجبات إضافة إلى عقاب ترك الواجب المقصود؛
لأنّه لم يتعلّق به خطاب خاص كالمشي إلى الحجّ.

أمّا على القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به، فإنّ الثواب يتحدّد في
حالة الفعل، بمعنى أنّ المكلف يُثاب على المقدّمات، كما يُثاب على فعل
الواجب نفسه، وعند الترك فإنّ المكلف يُعاقب عقابين، على ترك الوسيلة من
ناحية وعلى ترك المقصد من ناحية أخرى.

والمسألة بشكل عام تفيد الجانب العملي في بيان ضرورة ووجوب
مقدّمات الواجب؛ تجنّباً عن الإثم والمعصية والعقاب، وجلباً للثواب. لكنّ
المشكلة تنشأ عند إدخال المسلّمات الكلامية في هذه المسألة، منها: فعل الله
تعالى غير المقدور للمكلف، والتذرّع بعقيدة خلق أفعال الإنسان، وجواز
التكليف بما لا يطاق.

هذه المسائل المختلف فيها لا ينبني عليها خلاف فقهي؛ لأنّ الأصولي
يفترض أنّ يهتمّ بمقدّمات الواجب التي تُعتبر من أفعال المكلفين في حالتها
الإمكان والعجز.

وأما أفعال الله تعالى وإرادته وأفعاله وغير ذلك من الأمور، التي يعتمد عليها فعل المكلف، فلا يمكن معرفتها من وجهة نظر تحديد أساس الارتباط بها في النص، ولو كان استحضار الإيذان بها مطلوباً؛ لذلك فإن ذكرها في المسألة يُعتبر عارية.

الواجب المخير

بالنظر إلى المأمور به، أي بحسب نفس الفعل الذي تعلّق به الوجوب، ينقسم الواجب إلى صنفين:

١- مُعيّن: وهذا ما يطلبه المشرّع بغير اختيار بينه وبين غيره، كالصلاة والصوم، ويكون قراره عدم إبراء ذمة المكلف من مسؤوليته إلا إذا امتثله بعينه؛ لأنه مخاطب فيه على التعيين.

٢- مُخيّر: يتعلّق بالإيجاب بشيء على نحو التخيير لا التعيين، كالتخيير بين خصال الكفارة الوارد في قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ؛ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(١)، فالمكلف موسّع عليه أن يختار أي واحد من الإطعام، والكسوة، والعتق.

وإذا أقرّ غالبية الأصوليين بجواز الواجب المخير هذا، فإنهم مع ذلك يختلفون في نقطتين:

الأولى: الأمر الذي يستند عليه الجواز.

تعليل الجواز مع عدم الالتفات إلى الصالح والأصلح، وإلى عدم وجوب

(١) المائدة: الآية ٨٩.

ذلك على الله تعالى عند التكليف، فكلّ ما يجوز اكتسابه مما لا يفوق الطاقة يجوز أن يأمر الله به بقطع النظر عن صلاحه، إذ لا يجب على الله تعالى مراعاة المصالح.

والأخرى: متعلّق الوجوب، فالواجب واحد لا بعينه، يتعيّن عند مباشرة المكلف له.

تعليل متعلّق الوجوب، ذكر الأصوليون في ذلك أقوال:

الأول: أنّ الواجب من الخصال المحصورة واحد لا بعينه، وهو قول الأشاعرة والأحناف، خلافاً لكثير من المعتزلة.

الثاني: أنّ الكلّ واجب على التخيير، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائين، وصرّح به القاضي عبد الجبار، ويُنسب عادةً إلى عامّة المعتزلة.

الثالث: أنّ الواجب واحد ويتعيّن بالفعل، وهو اختيار بعض الحنابلة مثل القاضي أبي يعلى والأشعرية، وهذا القول يعود في حقيقته إلى الأول، إذ يمكن اعتباره تفسيراً له؛ لأنّ أصحابه يرون أنّ الواجب واحد لا بعينه، ويضيفون إلى ذلك موضحين: أنّ هذا الواحد غير المعين يصير معيّناً عندما يباشره المكلف، وليس معنى قولهم أنّ الواجب غير معيّن ويعينه فعل المكلف واختياره؛ لأنّ ذلك يترتب عليه جعل الحكم متوقفاً على اختيار المكلف وإرادته، في حين أنّ الحكم متوقّف على أمر الشارع.

الرابع: أنّ الواجب معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا، إلّا أنّ الله تعالى قد علم أنّ المكلف لا يختار إلّا ما وجب عليه.

مددّت الفرق الجدل بأدلة وتفسيرات مختلفة، ما يهّمنا منها الأسباب الكلامية التي قام عليها الخلاف.

ثمرة المسألة

لا شك بارتباط مسألة الواجب المخير بالمسائل الأصولية؛ لأنَّ الأصوليين يتحدثون عن قسم من الواجب. وبالرغم من ذلك، فإنَّ مناقشتهم لا يبنون عليها استنباط الأحكام الفقهية؛ لأنَّ البعض صرَّح أنَّ الخلاف يقع باللفظ لا بالمعنى، وما نُقل ليس آيلاً على تحقيق الخلاف في المعنى؛ لأنَّ تارك الخلاف لا يؤثم إثم من تحلَّ عن الواجبات، والامتنال بها جميعاً لم يثبت له أجر الواجبات، بل يقع الامتنال بوحدة. هذه هي الصورة الأصولية والعملية للقضية؛ أما الصورة التي تبنيها كل جماعة على أصولها الكلامية، فإنَّ الخلاف حقيقي لعمق المسألة، ووضوح الاختلافات بين المواقف في هذا الصدد، فالبعض منهم اعتبر أنَّ الواجب محدّد ومقيّد وليس واحداً، وهو قول الأشاعرة والحنفية، بخلاف كثير من المعتزلة^(١). وبعضهم عدَّ أنَّ الكلَّ واجب على التخيير، وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم الجبائين^(٢)، وصرَّح به القاضي عبد الجبار^(٣)، ويُنسب عادةً إلى عامة المعتزلة^(٤). وبعضهم قال أنَّ الواجب واحد ويتعيَّن بالفعل، وهو اختيار بعض الحنابلة مثل القاضي أبي يعلى، والأشعرية^(٥).

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن

ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي، وقد وصل إلى مقدّمة الواجب)، ج ١، ٥٨.

(٢) البصري، أبو الحسين محمد بن علي، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)،

ج ١، ص ٧٩.

(٣) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٧، ص ١٢٣.

(٤) نسبة الباجي إلى ابن خويزمنداد من مالكية العراق، وإلى أصحاب أبي حنيفة.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص ٢٠٨.

(٥) ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠١.

يتّضح أنّ أصل هذه الخلافات هو علم الكلام، واستدعاء هذه المبادئ الكلامية في المسألة لم يغيّر الصفة الشكلية للخلاف على المستوى الأصولي طالماً أنّ النتيجة واحدة، والمشكلة - حقيقةً - تكمن في التعقيدات التي تُكَلِّف دون ميزة فقهية عملية، بل دون خلاف فقهي؛ إذا قلنا أنّ المنفعة العملية هي معرفة الثواب والعقاب الناتج عن فعل وإهمال المكلف.

هذه المسألة بالطريقة المذكورة لا ينبغي عليها فقه أصلاً، فمن باب أولى أنّ لا ينبغي عليها خلاف في بعض الفروع؛ لأنّ الأصوليين لم يتكلّموا عليها بطريقة استنباطية، بل إنّ التصوّرات التي اختلفوا في تحديدها هي المبنية على الأحكام الفقهية المعروفة، من جهة أنّ الفقه مادة من مواد أصول الفقه على جهة التصوّر لا على جهة التوقّف؛ ويؤيّد قلة فائدة هذه المسألة بالطريقة التي أوردناها عن الأصوليين أنّ كثيراً منهم نصّوا على أنّ الخلاف لفظي لا معنوي، وأنّ ما نُقل ليس آيلاً على التحقيق إلى خلافٍ معنوي؛ لأنّ تارك الخلال لا يؤثم إثم من ترك واجبات، ومن أقامها جميعاً لم يثبت له ثواب واجبات متعدّدة، ويقع الامتثال بواحدة.

فالفقهاء متفقون على أنّه لا يجوز للمكلف الإخلال بجميع الخصال ولا يلزمه الجمع بينها، ويكون فعل كلّ واحد منها موكولاً إلى اختياره، بل إنّ البعض صرّح بأنّ المسألة على هذا التفسير وفاق. أمّا الذين أصرّوا على أنّ الخلاف معنوي، فلا وجه لموقفهم من هذه الجهة ما دامت النتيجة واحدة.

ولسنا نريد ترجيح قول على آخر، وإنّما نلاحظ أنّ الأقوال عقّدت المسألة، فالقول إنّ الواجب واحد لا بعينه، أو مبهم من أشياء معينة، أو إنّ القدر المشترك من جهة الوجوب، بينا التخيير متعلّق بكلّ خصلة بعينها، لا

يُضيف شيئاً مهماً إلى الواجبات المخيرة المنصوص عليها، وإنما هو تعقيد يمكن الاستغناء عنه بالأمر المتفق عليه بين الجميع، وهو براءة الذمة بفعلٍ واحدٍ فقط والمؤاخذة بترك الجميع.

هذا في خصوص الصورة الأصولية والعملية للمسألة، أما حين بينها كل فريق على أصوله الكلامية، فإنّ الخلاف يكون حقيقياً بسبب عمقه، ووضوح الفروق بين المواقف من هذه الناحية؛ ومع ذلك فإنّ الموطن الأصلي لهذه الخلافات هو علم الكلام، واستدعاء هذه الأصول الكلامية في المسألة لم يغيّر الطابع الشكلي للخلاف على المستوى الأصولي ما دامت النتيجة واحدة.

نستتج أنّ هذه المسألة إذا أُفرزت الكلاميات عنها، تُعتبر أصولية حريصة على تصوّر أحكام من نوعٍ معيّن من الالتزام العملي، ولكن في الطريقة التي تمّ بها تقديم بيانها يُنظر إليها على أنّها غير مناسبة لعلم الأصول، ولا تنفيذ في الأحكام التي يأمر بها الشارع على نحو التخيير، فهي مقرّرة بدليل الشريعة ومستندة إليها، وليس مبنيةً على المبادئ الكلامية، وعلماء الفقه يعرفون ذلك على هذا النحو.

استحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً

الواجب يناقض الحرام حسب ما أثبت في علم أصول الفقه، ويُنقل الاتفاق على استحالة اجتماعهما معاً بفعلٍ واحد، ويمكن ذلك - فقط - على فرض جواز التكليف بالمحال، وأحالوا الخلاف في ذلك على شكلين:

١- الواحد بالنوع أو بالجنس: مثل (السجود) بوصفه نوعاً واحداً من الأفعال، التي تنقسم إلى أوصاف وإضافات مختلفة دون أن يترتب على ذلك

أي تناقض لاختلاف الجهات؛ فالسجود يكون لله تعالى ويمكن أن يكون لصنم، فيكون واجباً أو جائزاً من الجهة الأولى، حراماً من الجهة الثانية، ولا يترتب على ذلك أي تناقض.

ونقل الخلاف عن بعض الذين لم يميزوا ذلك واعتبروه تناقضاً؛ لأنَّ السجود نوع واحد مأمور به لله تعالى، فلا يكون حراماً ولا منهيّاً بالنسبة إلى الصنم من حيث هو سجود، ولكنَّ المنهي أو المحرّم فيه قصد تعظيم الصنم، والتعظيم غير السجود، والقول بأنَّ السجود نفسه مأمور به ومنهي عنه تناقض محال.

٢- الواحد بالشخص أو بالتعيين: بصورة اجتماع الوجوب والحظر، كالصلاة في الدار المغصوبة، فالصلاة واحدة معيّنة، اتّصفت بالوجوب من حيث هي صلاة، وبالتحريم من حيث هي غضبٌ شاغل لملك الغير.

ثمرة المسألة

إنَّ النظر في هذه المسألة بهذه الطريقة التي لخصناها من كلام الأصوليين يُعدُّ بحثاً سائراً على النسق الأصولي المرتبط بالفقه. لكن يمكن أن تكون هذه المسألة كلامية في أصلها ذكرها الأصوليون محاكاة للمسألة المعروفة في علم الكلام (هل يجوز أن يجتمع في الرجل الواحد فسق وإيمان؟ وهل يوصف المرء بكونه مؤمناً عاصياً؟)، وهو الخلاف المعروف في مسألة «الأسماء والأحكام»، ويُعرف عند المعتزلة بـ (المنزلة بين المنزلتين)، فالأصوليون الذين تكلموا في هذه المسألة قد يكون نقلوها من علم الكلام إلى علم أصول الفقه.

لكنَّ هذا التشابه بين صورتَي المسألتين في العلمين لا يعني بالضرورة أنَّ جميع الأصوليين بنوا قولهم في المسألة الأصولية على المسألة الكلامية، ولما كان

واقع الأقوال غير مطّرد في بناء المسألة على الأصل الكلامي؛ يمكن القول بأنّ بعض الأصوليين بنوها عليه وأنّ بعضهم لم يلتفتوا إلى ذلك، وكان كلامهم في عمومها أصولياً يغلب عليه المنحى الفقهي، أما الأصل الكلامي الذي التفت إليه أكثرهم فهو موضوع التكليف بالمحال عند حصول التناقض.

تأثير السبب في الحكم

(السبب) جزء من الحكم الوضعي؛ ولأنّ خطاب الشارع مرتبط به في إضافة قواعد إلزامية تكليفية، فإنّ رؤية الهلال سبب في وجوب صيام رمضان، وزوال الشمس سبب في وجوب صلاة الظهر، وملك النصاب سبب لوجوب الزكاة..

واضح أنّ هذه الأسباب تحتوي على ما بمقدور المكلف، وكذلك ما يخرج عن قدرته.

لا يوجد خلاف على وجود علاقة أو إضافة بين السبب والحكم، بل هو موضوع الخلاف حول تفسير علاقة الارتباط بينهما، والتي كان لها تأثير على الاختلاف في تعريفات السبب.

العدلية يثبتون للأسباب قدرة ذاتية على التأثير في الحكم^(١)، بينما ينفي أهل السنّة ذلك التأثير بدرجات متفاوتة تتراوح بين النفي الكلي لتأثير الأسباب وإثبات نوع من التأثير محكوم بجعل الله تعالى.

وقد بني هذا الخلاف على مبادئ كلامية كانت محلّ نزاع بين المتكلمين في

(١) الحميني، مصطفي، تحريرات في الأصول، ج ٢، ص ٦٣.

- الهاشمي، الشاهرودي محمود، بحوث في علم الأصول، ج ٢، ص ٣٥١.

مظاتها، ويوجد اتجاهان عامان في الموضوع؛ أحدهما لأهل السنّة، والآخر للعدلية.

وفيا يلي شيء من التفصيل لأهمّ المواقف التي يمكن حصرها في ثلاثة أقوال:

١- نفي تأثير الأسباب نفيّاً كلياً: وهو ما عليه جمهور أهل السنّة، فالمراد بالسببية عندهم «الإعلام» أو «التعريف»، بمعنى أنّ السبب هو مجرد علامة نصبها الله تعالى لتعريف المكلف بالحكم، ولا تأثير لها فيه أصلاً. فكون الإلتلاف سبباً للضمان - مثلاً - لا يعني أنّه يوجب ذلك بعينه وبذاته، وإنّما يجعل الشارع إياه سبباً، ومعنى ذلك أنّ الله تعالى يقول للمكلفين: إذا وقع الإلتلاف فاعلموا أنّي حكمت بوجوب الضمان، ومن ذلك جعل القتل سبباً للقصاص والإضرار سبباً للطلاق، والنسب سبباً للتوريث، ونحو ذلك.

والمؤثّر في الحكم إنّما هو الله تعالى، وخطابه التكليفي هو الموجد للحكم، وما الأسباب إلّا طرق موضوعة تُعرف بها المشروعات تيسيراً على العباد، والحكم إنّما يوجد عند السبب لا به، والذي يوجده إنّما هو الله تعالى. والسبب بهذا المعنى هو العلة المذكورة في القياس؛ لأنّ العلل معرّفات للأحكام وليس لها أي تأثير في المعلولات؛ لذلك تجدهم يقولون الإسكار علة لحرمة الخمر، والقتل علة للقصاص، والزوال علة لوجوب صلاة الظهر، وتسمية العلة سبباً إنّما هو اصطلاح؛ وبناءً على ذلك عرّف السبب بأنّه: (ما يحصل الشيء عنده لا به)، أو بأنّه: (كلّ وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السّمعي على كونه معرّفاً لحكم شرعي).

وما قاله أهل السنّة والأشاعرة على الخصوص في مجال أسباب الأحكام مبني على أصلهم الكلامي الذي يذكرونه في مباحث أفعال الله تعالى وقدرته، وفي مباحث خلق أفعال العباد، فكلّ ما يقع في الكون من حوادث إنّها يقع بقدره الله تعالى، لا فرق بين ما تعلّقت به قدرة العباد، وبين ما تفرّد الربّ بالاقتدار عليه.

وهكذا يظهر أنّ ما يقوله الأشاعرة في مجال الأسباب التي هي من أفعال العباد، وفي مجال الأسباب الطبيعية يطبقونه على ما يذهبون إليه في مبحث أسباب الأحكام الشرعية.

٢- السبب مؤثّر بذاته: ذهب العدلية إلى أنّ السبب مؤثّر في الحكم، إمّا بذاته أو بصفة ذاتية أو أوجه واعتبارات فيه؛ وذلك بناءً على قولهم المتقدّم في التحسين والتقبيح. وهذا بني على مذهبهم الكلامي في أنّ أفعال العباد بأنّها غير مخلوقة فيهم وأتهم المحدثون لها؛ لذلك تكلم القاضي عبد الجبار على سبب الحكم الشرعي في فصل «خلق أفعال العباد» ويبيّن أنّ السبب موجب للحكم في العقلية والشرعية، ولا معنى للإيجاب سوى التأثير - وهو خلاف ما ذهب إليه أهل السنّة من أنّ السبب غير موجب - فقد ذكر من العقلية أمثلة منها (حفظ الوديعة) فإنّ لها سبباً موجباً وهو التكلّف بها، و(قضاء الدين) فإنّ الاستقراض سبب وجوبه، و(شكر المنعم) فإنّ لوجوبه سبباً وهو النعمة؛ ومن الشرعية (كالكفارات) فإنّ لها سبباً موجباً وهو اليمين أو الحنث على اختلاف في ذلك بين الفقهاء.

٣- السبب مؤثّر بجعل الله تعالى: ذكرنا التعريف - المتقدّم في القول الأول - بما يوافق مذهب الأشاعرة، ولكنهم عندما تكلموا على العلة في باب القياس

أكدوا أنّها مؤثّرة في الحكم، وعقدوا مبحثاً «في إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثّرة في الحكم»، ولما كان هذا مناقضاً في الظاهر لقولهم بأن: «العلة الشرعية علامة وأمانة لا توجب الحكم بذاتها» صار المقصود عندهم دفعاً للتعارض أن العلة مؤثّرة بوضع الشارع وجعله لا بذاتها، فهم يقاربون قول المعتزلة.

ثمرة المسألة

لا ينبغي على هذه المسألة أي فرع فقهي يعتمد عليها ويختلف على أساس الاختلاف بين إثبات التأثير أو إنكاره. إنّ فروع الفقه المذكورة فيها - ومنها ما ذكر آنفاً - معنية بالتمثيل فقط، إذ لا يستدلّ عليها من الحديث عن السبب باعتباره حكماً وضعياً؛ لذا فهي مخالفة لضابط (الثمرة العملية)، وكذا ضابط (المبدئية) أيضاً، بل استدلوا بها للردّ على المخالفين، من دون التوسّع الذي طرحته المصنّفات الكلامية، وكانت أكثر أبحاثهم الاستدلالية مرتبطة بالبحث الأصولي، مع ذكر بعض الأمثلة الفقهية.

البحث الثالث: المحكوم فيه

يقصد به فعل المكلف الذي يوصف بأنّه مأمور به أو منهي عنه، فيقتضي الإقدام على كسب فعلٍ وجودي كالصلاة، إمّا الإشكال يكمن في النهي الذي يقتضي الترك؛ لأنّ الترك كما يقول البعض نفي محض أو هو عدم، والعدم ليس بشيءٍ فلا تتعلّق به قدرة، ولا يدخل تحت الكسب والتكليف^(١)، والكلام في

(١) الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٨٥.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٧٢.

هذه المسألة يرجع أكثره إلى علم الكلام؛ لذلك جعل عدد من الأصوليين هذا القسم داخلاً تحت مباحث (المأمور به)؛ ولما كان التكليف أعم من الأمر لاشتماله على النهي ترجم آخرون المسألة بقولهم: (المحكوم به) و(المكلف به)، وعبر آخرون عن ذلك بقولهم: (المحكوم فيه).

وأمر هذا الخلاف هين لأنه لفظي، إذ المهم أن هذا القسم من مباحث الحكم يُقصد به فعل المكلف عند الجميع.

التكليف بما لا يطاق، أو التكليف بالمحال

الأول (التكليف بما لا يطاق) استعمال شرعي مأخوذ من النصوص، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْمِلُوا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(١)، والثاني (التكليف بالمحال) منطقي يُقصد به المستحيل الذي يقابل الممكن.

ربما يكون التعبير بما لا يطاق أقل وطأة من التعبير بالمحال؛ الأول قد يمكن إدراكه عقلاً، حينها يحتاج إلى دليل لمنعه أو جوازه، أما المحال فالذهن لا يتصوره إطلاقاً لاستحالته، فيمتنع بداهة دون الحاجة إلى دليل. لكن ينبغي التمييز بين تعبير ما لا يطاق والمشقة؛ لاحتمال تفسيره بما لا يطاق؛ لذلك فإن التمييز بين ما لا يطاق والمشقة، هو أن الأول غير داخل في دائرة قدرة المكلف، بخلاف الثاني الداخل ضمن طاقته ولكنه صعب^(٢). يعتبر الخلاف في هذه المسألة خلافاً في شرط الفعل المكلف به، على معنى هل يشترط فيه أن

(١) البقرة: الآية ٢٨٦.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، ج ٢، ص ١١٩.

يكون ممكن الحدوث^(١)؟ كما يُعتبر خلافاً متعلقاً بشرط قدرة المكلف على الفعل^(٢).

على الرغم من ارتباط هذين الشرطين بالبحث الأصولي، إلا أنّهما يقومان بشكلٍ أساسي على الخلافات الكلامية المشهورة بين المتكلمين، وقد حَقَّق الأصوليون والمتكلمون هذه المسألة من جهتين: جهة الجواز، وجهة الوقوع.

ثمرة المسألة

يعتبر ما سبق توضيحه من الأمور الكلامية الخالصة المتعلقة بما يجوز الاعتقاد به بحق الله تعالى وما لا يجوز، فهذه المسألة ليست أصولية مبنية على أصول كلامية، بل هي بحدّ ذاتها أصل كلامي، نُقلت إلى المدونات الأصولية بكل ما فيها من أقسام ومذاهب وأدلة وخلافات.

يستدلّ على كلامية هذه المسألة بثلاثة أدلة:

١- عدم ترتّب أي خلاف فقهي عليها.

٢- كونها من الأصول الكلامية المتعلقة بالتحسين والتقييح، وتعليل أفعال المولى.

٣- كونها من الأصول الكلامية المختصة بأفعال العباد؛ لذلك يجب على من يقول أنّ أفعالهم من صنع الله تعالى أن يقول إنّ كلّ التكليف واقعة بما يفوق الطاقة والقدرة، ومن قال خلاف ذلك لا يلزمه ذلك.

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٦٩.

(٢) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ج ١، ص ١٩٤.

يبدو لنا أنّ هذه المسألة لا تستقيم مع البحث الأصولي؛ لمخالفة ضوابط الاستمداد، وما ذكر عنها في علم الأصول، يعدّ انتهاكاً واضحاً لضوابط (التوقف)؛ لأنّها ليست مسألة أصولية تعتمد على مبدأ كلامي، وتعدّ انتهاكاً للضابط (العملي)، فلا ينبغي عليها أي خلاف فقهي، وهي مخالفة لضابط (المبدئية)، حيث ذكر فيها التجادل الأصولي كما ذكر التجادل الكلامي. قد يقال أنّها مطابقة لضابط (التسديد) من جهة أنّها تنظّم عقيدة الأصولي وفق مذهب أئمتّه في الكلام، لكنّ تسديد العقيدة مقصد كلامي خالص، لا يكفي لإثبات أصولية المسألة، بل يجب أن يصاحبها مقصد تسوية القواعد العملية الأصولية، أما ما ذكر فيها فهو من النقاش المباشر فيها بحدّ ذاتها، وقد يجوز اعتبارها على جهة التسامح من ملّح العلم - بحسب اصطلاح الشاطبي - فيقبل كلام الذين لم يطيلوا فيها القول، ويختصر كلام الذين أطالوا التفصيل مع التركيز على جهة الوقوع لا الجواز؛ قصد إثبات أنّ ذلك لم يقع. وكان بالإمكان أن تكون أصولية لو تمّ النزول من درجة المحال الذي لا يطاق أصلاً إلى درجة المشقة غير المعتادة التي تطاق بشدة وخرج، وهذا يعني أنّ الخلاف في هذه المسألة لم ينشأ في أوساط الأصوليين والفقهاء، ولم يظهر نتيجة لعوامل أصولية، بل نشأ بين المتكلمين، وظهر نتيجة لخلافات كلامية.

وقت التكليف بالفعل

نص الأصوليون على لا بديّة انعدام الفعل المكلف به بدايةً، فالامتنال لا يمكن أن يتمّ إلاّ بمعدوم سابق؛ لأنّ التكليف بالموجود تحصيل للحاصل. لكنّهم اختلفوا في الخطاب الذي يوجّه للمكلف، هل هو قبل أن يباشر

الفعل، أم حال مباشرته، أم بعده؟

اقتصرت الخلاف على المرتبتين الأخيرتين من السؤال، ويعدّ هذا السؤال من أصعب الأسئلة في علم أصول الفقه، حيث اضطرت فيه الكلمات، وارتبطت بمسائل المعقول في علم الكلام^(١). القرافي اعتبرها من أصعب مسائل علم الأصول على الإطلاق، حين قال: «وما أعلم في مسائل أصول الفقه أصعب من هذه المسألة، ولا أصعب من تقريرها للمتعلمين»^(٢).

وبقطع النظر عن اضطراب النقول، فقد انحصرت الخلاف في ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يتوجّه التكليف عند المباشرة فقط، وليس معنى ذلك أنّ الأمر غير موجود قبل حدوث الفعل، بل هو موجود ومتوجّه إلى المكلف قبل الفعل وعنده، لكنّه قبل الفعل يكون أمر إعلام وإنذار، أي إعلام للعبد بأنّه يكون مكلفاً بالفعل عند الوقوع؛ وعلى هذا فإنّ أصحاب هذا المذهب يرون أنّه لا تكليف إلا عند حدوث الفعل، فيكون الإيجاب في نظرهم مقارناً له^(٣).

(١) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي، وقد وصل إلى مقدّمة الواجب)، ج ١، ص ١٦٤.

(٢) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، ج ٤، ص ١٧١٤.

وجاء في شرح تنقيح الفصول، قوله: «هذه المسألة لعلّها أغمض مسألة في علم أصول الفقه، والعبارة فيها عسيرة التفهّم».

- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص ١٤٦.

(٣) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني)، ج ١، ص ٤٤٣ - ٤٤٤.

المذهب الثاني: توجه التكليف قبل المباشرة فقط، وهو اختيار أكثر المعتزلة، ورجّحه إمام الحرمين^(١) والغزالي^(٢) وابن الحاجب^(٣). والذي يؤكّده المعتزلة أنّه لا بدّ أن يتقدّم التكليف على مباشرة الفعل بوقت، وإن اختلفوا في ذلك بين قائل بأنّ هذا التقدّم يكون بوقت واحد، وقائل أنّه يكون بأوقات^(٤).

المذهب الثالث: توجه التكليف قبل المباشرة واستمراره عندها، وهذا المذهب نسبه الباقلاني إلى المحقّقين من الأشاعرة وصرّح باختياره^(٥)، واعتبره ابن السبكي أثبت منقول في هذه المسألة^(٦).

فالأمر قبل الفعل عنده أمر إيجاب، لكنّه يتضمّن مع ذلك الاقتضاء والترغيب والدلالة على امتثال المأمور به، أما عند حدوث الفعل فالأمر لا يقتضي ترغيباً ولا دلالة على وجوب الامتثال لأنّ المقصود تحقّق، لكنّه يقتضي كون الفعل عند حدوثه طاعة بالأمر المتعلّق به^(٧).

(١) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٤ - ١٩٦.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ص ٦٩.

(٣) ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، ص ٤٣.

(٤) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني)، ج ١، ص ٤٤٣ - ٤٤٤.

(٥) المصدر السابق، ج ١، ص ٤٤٣ - ٤٤٤.

(٦) ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأ والده علي عبد الباقي السبكي)، ج ١، ص ١٦٥.

(٧) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني)، ج ١، ص ٤٤٣.

ثمرة المسألة

يترتب على ما سبق؛ أنّ المسألة كلامية بحتة وتنتهك جميع ضوابط الاستمداد، خاصّة ضابط الفائدة العملية. وهي تقوم على مبادئ كلامية تختلف في إثباتها، بل وتختلف في تفسير بعضها بعد الإثبات، وكان بناؤها على هذه المبادئ سبباً في التعقيد الذي أدركه الأصوليون الذين اتفقوا على أنّ المكلف مأمور بأداء الفعل المأمور به قبل الشروع فيه، وأنّه لا يخرج عن عهده إلاّ بالامتثال الكامل. ومن هناك لا بدّ من أن يكون تعلق المأمور به قبل المباشرة؛ لأنّ الأمر يتعلّق بمجموع الفعل المأمور به، فلا يسقط الطلب إلاّ إذا أدى المكلف الفعل بمجموعه على الوجه الشرعي، فلا معنى للخلاف.

البحث الرابع: المحكوم عليه

المحكوم عليه هو المكلف المأمور الذي تعلق الخطاب الشرعي بفعله، وأغلب المسائل الكلامية في هذا البحث مستوردة من مباحث الحاكم أو الأمر، بوصفه مكلفاً للمحكوم عليه، وكذا يرتبط بصلّة وثيقة مع مباحث المحكوم فيه؛ لأنّ الكلام على المكلف يرتبط مباشرة بالكلام على فعله، فشرط القدرة - مثلاً - يُنظر فيه إلى المكلف عندما تشرط فيه القدرة على الفعل، ويُنظر فيه إلى الفعل عندما يقال: يشترط في الفعل أن يكون مقدوراً عليه.

الحكم على المدوم

تعتبر هذه المسألة من غوامض القضايا التي رُسمت في علم أصول الفقه؛

لارتباط الحكم فيها بالحكم العقلي أو المعنوي المشروط بالوجود على صفة التكليف، ليس تعلقاً تنجيزياً أو شفاهياً^(١). مما يؤكّد صعوبة المسألة جذورها الكلامية المعقدة والالتزامات التي تطوي عليها والتي تتطلب إجابات ودراسة متأنية؛ الوجه في الصعوبة هو إما أن ينتج عن ذلك إنكار الكلام القديم (المعتزلة)، أو إثباته (الأشعرية)، ونتيجة ذلك تتطلب إما إثبات قدم الخلائق المأمورين، أو إثبات أمر بلا مأمور، أو إثبات الكلام القديم المخالف لحقائق الكلام^(٢).

أي محاولة لحل مشكلة هذه الالتزامات تنشأ عنها التزامات أخرى، لا تُستثنى من الاعتراضات التي تتطلب ردوداً.

ثمرة المسألة

يتّضح مما سبق أنّ هذه المسألة ليست أصولية، بل نُقلت كما هي من علم الكلام؛ لذلك ليس من الضروري إطالة عرضها على جميع ضوابط الاستمداد، والمهم أنّه لا يترتب عليها أي عمل أو تسديد لقاعدة أصولية، والخلاف حولها افتراضي قائم على تقدير الحصول. البعض حاول أن يجد لها فائدة عملية بقوله: «وفائدة هذه المسألة أنّه إذا احتجّ الآن علينا بأية أو خبر لزمنا على الحدّ الذي كان يلزمنا لو كنّا في عصر النبي موجودين، وعندهم لا يلزمنا ذلك إلاّ بدليل، إما أن نقيس على ما كان في عصر النبي ﷺ لاشتراكهما

(١) الخرازي، محسن، عمدة الأصول، ج ٤، ص ١١١.

- اللكنوي، محمّد بن نظام الدين الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٨١.

في العلة، أو غيره»^(١).

يشكل على القول المتقدم؛ أن الفائدة المذكورة - إن صحّت - مبنية على غير مسألة المعدوم، وهي أن صيغ المخاطبة بمثل ﴿يَتَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ و﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ هل مختصرة على الموجودين عند نزول الخطاب، أو تشمل من يأتي بعدهم^(٢)؟ لا نرى أي مبرر لهذا الخلاف أو هذه الفائدة؛ لأنّ هذه الخطابات القرآنية عامّة شاملة للجميع تعمّ كل الأزمنة والأمكنة. وما ذكر من تعريف للحكم الشرعي - المسدّد للبحث التصوّري المفاهيمي - لا ينطبق هنا؛ فقد ذكر كتفسير وتوضيح للتعريف، وذكرت هنا كمسألة قائمة بذاتها ليس لها أساس أصولي يسدّها، أو فرع عملي يستند إليها. ويدعم عبثية هذه المسألة أن الخلاف لفظي عند بعض الأصوليين؛ لأنّه يقوم على الاختلاف في تفسير «الكلام»، فالمانع للكلام القديم يفسّر الكلام على أنّه لفظي ويتطلّب استحضار المخاطب، والمعدوم لن يتصوّر فيه المشافهة، فلا يتخيل توجيه الخطاب إليه بالأزل. والمجوّز للكلام القديم أجاز مخاطبة المعدوم وتكليفه في الأزل، بتهيئة المعنى للإفهام على تقدير الوجود، وإن انعدم المخاطب حال تهيئة المعنى^(٣).

ومع ذلك يبقى الخلاف شكلياً فيما يتعلّق بعلم الأصول، حتى لو كان

(١) الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ج ١، ص ٣٥٣.

(٢) العروسي، محمّد عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص ١٥٦.

(٣) أمير بادشاه، محمّد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن المهام)، ج ٢، ص ١٣١.

- عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدّمات)،

ج ٢، ص ١٤١.

- ابن أمير الحاج، محمّد بن محمّد بن الحسن، التقرير والتحرير، ج ٢، ص ٧٨.

عميقاً ومعنوياً في علم الكلام؛ لأنّ المقولتين المختلفتين في الأصل الكلامي لم ينتج عنها أي خلاف حول الأصول أو الفروع.

فالقائل بتكليف المعدوم - على فرض وجوده - يُثبت تكليفه الفعلي عند الوجود، والمنكر لتكليف المعدوم - أيضاً - يُثبت تكليفه الفعلي حال وجوده.

فالتيجة متفق عليها على الرغم من الاختلاف في المرتبة السابقة؛ لذلك انفقوا على عدم جواز تكليف المعدوم بالفعل حال انعدامه. ما يشغل الأصولي هو مهمّة الفعل عند الوجود لا عند العدم، ولا يؤثر عليه ما قيل من خلافات كلامية، وهكذا ثبت أنّ حظ الأصولي في هذا المجال لا يعتمد على اختلافات كلامية طويلة ومعقدة.

التكليف بما علم الأمر انتفاء شرطه قبل وقته

يبدو من عنوان المسألة أنّها تتعلّق أساساً بعلم الأمر وليس بعلم المأمور، لكنّ أصلها يستند إلى الخلاف حول شرط علم المأمور؛ لأنّه مكلف قبل الامتثال، ثم نُقل الحديث من علم المأمور إلى علم الأمر، وهذا ما بناها على المسائل الكلامية. ينص العديد من الأصوليين في التكليف على أنّه يجب على البالغ العاقل المدرك أنّه مأمور بالطاعة، ممنوع من الذنوب، قبل أن يتمكن من فعل ما أمر به (الامتثال)، أو مُنِع عنه ليتصوّر منه قصد الامتثال.

ويرى معارضو ذلك أنّ المكلف لا يعرف أنّه المسؤول في بداية الخطاب، بل بعد بدء الانصياع والإقدام على الامتثال، أي بعد مضي زمن الإمكان^(١)، يعني أنّ

(١) العروسي، محمّد عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص ١٥٧.

الخطاب لا يدلّ على التكليف حين صدوره، والمكلف لا يعلم بتكليفه عندئذٍ. ما جعل المعتزلة يتمسكون بهذا المذهب؛ هو أنّ المكلف لا يعرف على وجه اليقين أنّه سيبقى على قيد الحياة حتى اللحظة التي يكون فيها الفعل ممكناً^(١)؛ وكان هذا المنطق هو الذي أدّى إلى نقل الموضوع من الكلام حسب علم المأمور إلى الكلام بعلم الأمر؛ لأنّ المولى تعالى وحده يعلم أنّ الأمر سيبقى حتى اللحظة التي يكون فيها الامتثال ممكناً أم لا.

فالخلاف هنا هو حول علم الأمر الذي لا يختلف، لا علم المأمور المنبني على الظنّ؛ لذلك ترك كثير من الأصوليين المتأخرين الكلام على المسألة من جهة علم المأمور، وترجموها بما أثبتناه في العنوان أو ما يقاربه، ويمكن القول على عادة الأصوليين في هذه المسألة بأنّها: متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار.

ومجمل القول أنّ هذه المسألة بدأت كخطاب أصوليّ مبني على علم المأمور، ثم أصبحت كلاميّة عندما استند اشتراط علم المأمور إلى اشتراط علم الله تعالى أنّ يبقى المكلف على الصفة التكليفية، مما يعني أنّ هذه المسألة لها أصول كلاميّة ثلاثة:

الأول: إنّ أمر الله تعالى هو إرادته ومشيبته؛ لذلك يأمر فقط بما يريد أن يحدث.

الثاني: انبناء الأوامر الإلهية على أساس المصالح والغايات، فالمولى يعلم أنّ المكلف يقوم بالفعل لغرض معيّن، فإذا علم أنّه يمنع من الفعل فقد انتهى الغرض فلا فائدة في الأمر، لكنّ السنّة يعتقدون أنّ المنفعة تحصل مع الاعتقاد بالوجوب والعزم.

(١) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٧.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١١، ص ٤٠٣.

الثالث: عدم جواز التكليف بما لا يطاق أو بالمحال؛ لأن الأمر مع العلم بوجود الحظر يعتبر واجباً غير ممكن وهو مستحيل.

ثمرة المسألة

اتّضح أنّ المسألة لها وجهان، الأول هو الخلاف على اشتراط علم التكليف للمأمور قبل وقت التمكن، والثاني هو اشتراط علم الأمر بأنّ المكلف ممنوع من امتثال الفعل. واتّضح لنا أنّ الشق الثاني هو الذي يقوم عليه الخلاف في الشق الأول، ويبدو أنّ الطرف الأول أصولي يتعلّق بالمكلف أو المأمور، والثاني كلامي يتعلّق بالأمر؛ وهذا يعني أنّ المسألة أصولية قائمة على الخلاف في مبدأ كلامي.

طريقة البحث لهذه المسألة مناسبة لعلم أصول الفقه، ومطابقة لضوابط التوقف، تعتمد على المبدأ الكلامي، وتسدد العقيدة عند إرادة الامتثال، سواء امتثل أم لم يمتثل. إضافة إلى أنّها يتفرّع منها فروع فقهية عملية، كحصول العزم على التوبة بفرض القدرة، ومن أبطل صيام رمضان، ثم مات فلا تسقط عنه الكفارة؛ لأنّه كان قد عصاه بنية إفساده، والعلم الإلهي بوفاته لا يمنع تكليفه لأنّه مكلف، وبذلك تكون المسألة مطابقة لضابط العمل من جهة بناء كثير من الفروع الفقهية عليها.

الاستنتاج هو أنّ المسألة أصولية بطبيعتها ومطابقة لمعظم ضوابط الاستمداد الأكثر أهمية، ولا يعترض عليها إلاّ باعتراضٍ منهجي واحد، وهو في الواقع ليس يرد على جميع الأصوليين.

شرط القدرة

لا يوجد خلاف بين الأصوليين على أنّ القدرة هي شرطٌ للتكليف، سواء

كانت مؤثرة في حد ذاتها، أو ما إذا كانت حادثة غير مؤثرة في حد ذاتها؛ ومع ذلك اختلف الأصوليون على أساس اختلاف أصولهم الكلامية في وقت وجود القدرة.

ثمرة المسألة

المسألة من ناحية القوة (هل هي قبل الفعل أم بعده؟) كلامية لا تناسب علم أصول الفقه؛ لعدم ترتب الأثر عليها، فهي من المسائل العارية. أما الكلام عن القوة في الإكراه الذي يسلب سلطة الاختيار في حالات عدم البلوغ والجنون و.. التي تسلب القدرة على الفهم والتمييز مع بعض الاختلافات، فهو - عموماً - بيان أصولي وثيق الصلة بالفقه. وأصل التكليف بالمحال ذكر في هذه الأمور كمبدأ مسلم للبعض دون البعض الآخر، ولم يتوقف أحد عنده بقصد الاستدلال، وهذا يعني أن الأصوليين قد تمسكوا هنا بضابط «المبدأ» الذي يفرق بين المسائل الكلامية والمبادئ الأصولية، ويرتب على ذلك موافقة الضوابط الأخرى، وهي: التوقف، والفائدة العملية، والتسديد.

الخاتمة

مهما كانت نتيجة بحثنا، فليس لنا الحق في تحديد أهميته، ورغم أنني أجد فيه جهد البحث والدراسة والتحليل، لكن الحكم يرتبط بالذين يطالعون هذا البحث بعناية ونقد.

تمكّن بحثنا الكشف عن حقيقة حددتها دراستنا، وهي أنّ علم أصول الفقه في استخدامه وتوظيفه يقع تحت وطأة الإرث الكلامي؛ ويحتوي البحث على نتائج عامّة وخاصّة، تركّز النتائج العامّة على أسس العلاقة بين علمي الأصول والكلام، بينما تتعلّق الخاصّة بتحديد المشكلات الفردية التي تمّ تفصيلها في البحث؛ ومع ذلك فإنّ الحديث عن النتائج المحددة الخاصّة لا يناسب الخاتمة، إلّا إذا كان موجّهاً نحو التعميم خوفاً من إعادة ما تمّ بحثه في فصول البحث.

النتائج العامّة:

توصف بالنتائج التأسيسية المرتبطة بأصول العلاقة التاريخية بين العلمين من نقطة التكوين والتهيكّل والتفعيد، أي من جانب قوانين العلاقة التي سارت عليها. هذه النتائج - بشكلٍ - تختص بعموميات ومقدّمات البحث، أي أنّنا بدأنا منها كبدييات إطار عمل وانتهينا منها كاستنتاجات، والفرق بين

حالي البداية والنهاية؛ أنها كانت في البداية مقدّمة، وفي النهاية كانت تأكيداً. الأكثر عمومية من هذه النتائج التي اقتضتها بدهاء البداية، واختتمت بخاتمة محصلها في ثلاثة، الأولى أكثر عمومية من الأخيرتين:

١- إثبات وجود ظاهرة التمازج والتداخل بين العلوم الإسلامية، هذا هو الإطار العام الذي بدأنا منه من البداية وتأكّدنا منه في النهاية؛ لأنّه لولا التداخل لما سمح لنا بإنشاء هذا البحث، ولكان تكلفة وافترض تصوّري.

٢- إثبات التمايز بين علمي الكلام والأصول في جوانب مختلفة بسبب التخصص، إذ لو افترض عدم التمايز لما صحّت دراسة وجوه العلاقة بينهما، بل من الممكن في هذه الحالة مقارنتهما، تماماً كما نقارن مكونات العلم الواحد؛ والخلاصة أنّه لا يوجد تداخل إلاّ بين متمايزين من جوانب ومتواصلين من جوانب أخرى.

٣- إثبات علاقة التداخل بينهما بالرغم من تمايزهما؛ ومع ذلك فإنّ هذا الإثبات المبني على البراهين السابقة يتطلّب دليلين آخرين، كلاهما عام: أحدهما إثبات العلاقة التاريخية، والثاني هو إثبات شرعيّتها، أي قيامها على ضوابط صحيحة.

وتاريخية العلاقة هذه لم تنشأ من فراغ، بل من ظروف ومسببات جعلت ذلك ممكناً، ثم أحاطت بظروف أخرى جعلت ذلك في عالم التحقق والحصول، وهذا الانتقال من الإمكانية إلى الحصول لم يحدث بسلّة واحدة، بل كان قائماً على التدرج حتى نضجت فتولّدت المشكلة التي كانت موضوع دراستنا.

كان المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة هم الذين بادروا بإدخال الكلاميات في علم أصول الفقه، وهكذا تحوّل علم الكلام من مقالات مهجورة - في بداية نشأته - إلى أصول متأصلة في علم أصول الفقه، فقاموا بتأسيس ما سُمي بـ «منهج الجمع بين الطريقتين»، وساعدوا في ترسيخ علم الكلام في أسس أصول الفقه بعد مرحلة النضوج والتكامل لكل علم منهما واستقلالية فنه وصناعته في حدّ ذاته، فظهرت بوضوح نقاط قدرة الالتقاء والتداخل مع مجموعة من العلوم بما في ذلك نظيره في هذا البحث، وظهر أنّ العلمين كانا يتمايزان في جوانب ويشتركان في جوانب أخرى، وأنّ جوانب الاشتراك هي من أنشأت العلاقة بينهما، بل قوّتها وحافظت على ديمومتها، وأنّ العلاقة بينهما هي علاقة علم شمولي كلي وأسمى وأعلى - هو علم الكلام - مع علم جزئي أدنى منه مرتبة، وشمولي كلي بالنسبة للفقه - وهو علم أصول الفقه - وأنّ العلاقة بينهما تقوم على «الإمداد» و«الاستمداد»؛ الممدّ هو علم الكلام، والمستمدّ هو علم الأصول، وفقاً لضوابط تتحكم في العلاقة بين الإمداد والاستمداد. وعليه فمن الضروري التمييز بين ما ورد في علم أصول الفقه كـ «مسائل» وما هو مذكور هناك بـ «المبادئ»، فالمسائل في علم الأصول هي مقاصده الأصلية، أما المبادئ التي يحتويها، فهي بديهيات مستمدة من علم الكلام؛ لذلك فهي «أصول موضوعة».

على الرغم من اعتقاد الكلاميين بأنّ علمهم هو أرقى العلوم؛ لأنّها تستورد وتستمدّ مبادئها منه، ولا يستمدّ هو مبادئها منها، فقد أصبح من الواضح أنهم احتاجوا في مدّوناتهم الكلامية إلى مبادئ أصولية يستخدمونها في صناعتهم، وكانوا يعتبرونها إما مسلّمة من علم الأصول كمبادئ، أو غير

مسلمة ينظرون إليها بطريقتهم الخاصة.

ويمكن إجمال ما استنتجناه من مراحل العلاقة بين العلمين فيما يلي:

١ - ظهر في عهد الرسول ﷺ الترابط بين العقيدة والعمل، أو التكامل بين الإيمان والتشريع، ومثل هذا التكامل النواة الأولى لإمكان الترابط بين علم الكلام الذي ستصير العقيدة «مادته» أو «معلومه»، وعلم أصول الفقه الذي ستصير الشريعة «مادته» أو «معلومه».

ويمكن القول بأن الترابط في هذا العصر كان حاصلاً بين «معلومي» علم أصول الفقه وعلم الكلام اللذين لم يتأسسا بعد.

٢ - ظل الأمر كذلك في عمومه خلال العصر الأول، غير أن عوامل ظهور العلمين بدأت تتراكم في أواخر عهد التابعين، وزمن بروز كبار فقهاء الأمصار وتمايز الفرق الإسلامية الأولى.

فالذي حصل في هذا العصر هو تزامن مقدمات ظهور العلمين بنمو حركة الاستدلال الفقهية من ناحية، وبروز المقالات التأسيسية لأصحاب الفرق.

٣ - أن مقدمات نشأة علم أصول الفقه كانت مقبولة - بما فيها من اختلافات - لأنها كانت نابعة من صميم الممارسة الفقهية المشروعة، أما مقدمات نشأة علم الكلام فقد كانت مشبوهة في نظر التابعين وكبار الفقهاء؛ لأنهم اعتبروها مخالفة لمنهج السلف.

٤ - أن الفقهاء كان لهم منهج في الكلام على العقيدة يمكن اعتباره تمهيداً لتأسيس علم الكلام.

٥ - وبناءً على ذلك يمكن نفي تأثير كلاميات هذا العصر في الاستدلال الفقهي، الذي مهّد لنشأة علم أصول الفقه.

٦ - أنّ الكتب الأصوليّة الأولى كانت في عمومها ملتزمة بالمجال الفقهي إلى حدود النصف الأوّل من القرن الرابع الهجري تقريباً، وكانت هذه الكتب مذهبية أبدى أصحابها عناية واضحة بأصول أئمتهم.

٧ - أنّ أكثر المتقدّمين ظلّوا محافظين على طريقتهم الفقهية في الغالب، لكنّ المتأخرين منهم التحقوا بالطريقة الكلاميّة وصاروا يهتمّون بالكلاميات إلى جانب اهتمامهم باستنباط قواعدهم الأصوليّة من فروعهم الفقهية، فأسسوا بذلك ما عُرف بأنّه «طريقة الجمع بين الطريقتين»، وأسهموا في ترسيخ قدم علم الكلام داخل أصول الفقه.

أما قانون العلاقة بين العلمين، فقد ظهر ممّا تقدّم أنّ العلمين إنّما التقيا وتمازجا بوضوح بعد أن استوى كل واحد منهما ونضح بوصفه علماً مخصوصاً وفناً مستقلاً بذاته، وكان هذا التمازج قائماً في عمومته على جملة من القواعد التي تحفظ لكل علم استقلاله أثناء التداخل.

وقد اهتمّ الأصوليون وأصحاب تصنيف العلوم وبيان مصطلحاتها بالنظر في هذه القواعد، ويمكن تلخيص أهمّ النتائج التي استخلصناها من بحوثهم فيما يلي:

١ - يوجد في العلمين ما جعل تداخلهما ممكناً؛ لأنّ كلاً منهما له قدرة تداخلية مع مجموعة من العلوم بما فيها قرينه في هذا البحث.

٢ - أنّ العلمين كانا يتمايزان من وجوه ويتركان في أخرى، وأنّ وجوه

الاشترك هي التي أسست العلاقة، بل رَسختها وحافظت على دوامها، فهما مثلاً: من حيث الحقيقة علمان دينيان ومنهجان، ومن حيث الموضوع بينهما عموم وخصوص، ومن حيث الفائدة يشتركان في السعي إلى رفع التقليد وتسديد العمل والبحث عن السعادة في الدنيا والآخرة، ومن حيث المرتبة - فرغم أن علم الكلام أعلى رتبة من علم أصول الفقه - فهما يتقاربان في منزلة الشرف؛ لأن علم الأصول أقرب العلوم إلى علم الكلام في الدرجة وأشبهها به، بل إن نسبة أصول الفقه من أصل الشريعة كنسبة أصول الدين من حيث أتمها كليات، ومن حيث الحكم كل واحد منهما فرض كفاية قد يتعين في حالات، ومن حيث التسمية كلاهما أصل؛ لأن أحدهما «أصول الدين» والآخر «أصول الفقه»، ومن جهة المنهج يشتركان في أنهما علمان استدلاليان يستندان إلى العقل والنقل، ويوظفان علم المنطق، وإن كان علم الكلام أكثر إمعاناً في العقليات والمنطقيات.

٣- أن العلاقة بينهما هي علاقة علم كلي أعلى هو علم الكلام، بعلم أدنى منه مرتبة جزئي بالنسبة إليه وكلي بالنسبة إلى الفقه، هو علم أصول الفقه.

٤ - أن جهة استمداد علم أصول الفقه من علم الكلام تنحصر في «التوقف»، أي توقف مسائل الأصول على مبادئ الكلام، ويوصف هذا التوقف بخصائص، أهمها:

- أنه توقف ثبوتي؛ لأن حجية الأدلة لا تثبت إلا بعد ثبوت أصول العقائد الإيمانية.

- أنه توقف سببي؛ لأن ثبوت العقائد سبب في ثبوت أدلة الأحكام.

- أنه توقف شرطي من جهة أن معرفة علم الكلام شرط في تحصيل القدرة على البحث في علم أصول الفقه بطريقةٍ صناعيةٍ متقنة.

٥- أن علاقة الاستمداد ليست خلطاً فوضوياً بغير ميزان، بل لها ضوابط تقيد التداخل بشرط الإفادة من وجوه متعدّدة، وأبرز هذه الضوابط:

- التناسب بين المبدأ المستمدّ والمسألة الأصولية دفعاً للتكلف.

- توقف المسألة الأصولية على المبدأ الكلامي المستمدّ.

- الالتزام بالمبدئية، أي بأخذ المادّة الكلامية بوصفها مبدأً مسلماً أو مشكوكاً فيه من دون إعادة تفصيل الكلام فيه بوصفه مسألة.

- الإنتاج أو الإثمار، أي أن يكون الأصل الكلامي المستحضر في المسألة الأصولية له أثر عملي في الفروع الفقهية.

- التسديد، أي تسديد التصوّرات عند تعريف المصطلحات بما يوافق أصول المعتقد، وتسديد التصديقات باستثمار بعض الأدلّة الكلامية في الاستدلال على بعض القواعد الأصولية.

النتائج الخاصة:

بعد ما انتهينا من الحديث عن الأسس النظرية للعلاقة بين العلمين، وضوابط الإمداد والاستمداد على وجه الخصوص، انتقلنا إلى تتبّع آحاد المسائل الأصولية التي استمدّ منها الأصوليون مبادئ كلامية؛ لأجل دراسة هذه المسائل باعتبارها عملية تطبيقية حاسمة، وللوقوف على درجة التزام الأصوليين بقوانين وضوابط العلاقة والاستمداد، وبناءً على ذلك توصلنا إلى

الاستنتاجات التفصيلية المذكورة في كل مبحث، ولا ننوي استرجاع تفاصيلها في هذه الخاتمة.

نتيجة ذلك لم تكن متطابقة بالنسبة لجميع المسائل، مما يعني أن الاستمداد لم يكن مفيداً في جميع تلك المسائل، ولم يكن عديم الفائدة في جميعها أيضاً، ولكنه كان مفيداً في مجالات ومسائل دون أخرى. والمسائل التي كانت مفيدة لم تكن متساوية أو موحدة في مستوى الفائدة، بل تراوحت درجة الفائدة بين المهم والأهم، وفيها ما كانت الثمرة دون الخلاف الذي نشأ فيها.

الاستنتاج الأكثر عمومية الذي توصلنا إليه بخصوص أحاد المسائل الأصولية، هو أن الأصول الكلامية - على الرغم من أنها تتعلق بأهم الموضوعات الأصولية - لم تشمل جميع مباحث الأصول، بل كانت القضايا التي جردت من الخطاب الكلامي أكثر مما اختلقت به، وهي قليلة مقارنة بالمسائل الأصولية المتشعبة، وهذا مؤشّر واضح على أن معظم مباحث علم أصول الفقه كانت أصولية بحتة ومجردة من الكلاميات.

ومع ذلك، فإن هذا الحضور المنخفض للكلاميات من حيث الكم، كان ثقیلاً من حيث النوع والكيف؛ لحضوره القوي في القضايا المركزية التي لها وزن وأثر كبير في علم أصول الفقه، مثل مباحث الأدلة الأربعة، ومباحث اللغة، والحكم الشرعي.

أما المبادئ الكلامية التي تدرع بها الأصوليون واسندوا عليها مسائلهم، فهي لم تكن شاملة ومستوعبة لجميع المواضيع الكلامية، بل شملت أهمها وكان أهمها كثير الورد في المسائل الأصولية من خلال الاستدعاءات

المتكررة، مما يعني أنّ نفس الأصل - الكلامي - غالباً ما يتمّ ذكره في أكثر من مبحثٍ أصوليٍّ.

كانت قضايا الإلهيات أكثر سيطرة من غيرها على المسائل الأصولية، مثل كلام الله تعالى - في أهمّ مواضيعه - كقدم الخطاب النفسي وحدث الخطاب اللفظي وخلق الكلام، ومواضيع صفات الله تعالى من الإرادة والعدل والقدرة وتفسير وتعليل أفعاله، والتحسين والتقييح باعتبارهما من أفعال الله تعالى بوصفه حاكماً؛ وعلّة ذلك واضحة، فواضع الشريعة الإسلامية بأدلتها وقراراتها وأحكامها هو الله تعالى؛ لهذا أصّر الأصوليون على أن لا يكون خطابهم حول مبادئ التشريع يتعارض مع ما يجب أن يعتقد به في حق الشارع.

ويأتي بعد ذلك في الرتبة من حيث الكمّ والأهميّة صنف «الإنسانيات»؛ لأنّ خطاب الشارع في الأدلّة متعلّق بالإنسان بوصفه مكلفاً، وبفعله بوصفه مكلفاً به؛ لذلك كثر استحضار المبادئ الكلامية المتعلّقة بكسبه، وقدرته، وسائر أفعاله ومتولداتها.

وقد حضرت «الطبيعيات» في عدّة مسائل، ولكن بمعدّل ورود أقلّ من معدّل الصنفين السابقين؛ لأنّ نظر الأصوليّ متعلّق في عمومه بالشارع وشرعه أكثر من تعلّقه بخلقه. وأهمّ مسألة طبيعية تكرّرت في عدّة مسائل هي مسألة السببية؛ لأنّها ذات علاقة بأفعال العباد والمتولدات، وبالأحكام الوضعية بوصفها أسباباً لأحكام تكليفية، وبالأمر التكويني عند التفريق بينه وبين الأمر التكليفي، وكذلك بالتعليل عند الإشارة إلى العلل الطبيعية، ولم يقع التعرّض لمسألة الأعراض إلّا في مواضع نادرة ومن وجوه ضعيفة.

أمّا مباحث النبوة والإمامة فكادت تنحصر فيما يجب اعتقاده في حقّ المعصوم عليه السلام من عصمة وصدق في التبليغ.

أمّا الأخرويات وبعض الغيبيات - كالإيمان بالملائكة - فلم يكن لها حضور مؤثر في المسائل الأصولية، بل هي شبه غائبة إلا في مواضع نادرة ذُكرت فيها الملائكة على جهة التمثيل، وكانت الآخرة تستحضر بوصفها غاية يسعى المكلف إلى تحصيل السعادة فيها، وقد يشار إليها في مسائل الوعد والوعيد من جهة الوعد بالجنة والوعيد بالنار. غير أنّ علاقة هذا المبحث بصفات الله تعالى كانت أوثق؛ لأنّ الذي يعد ويتوعد إنّها هو الله تعالى. لكنّ أحداث يوم القيامة، وعذاب القبر، والبعث، والحشر، وبقاء الجنة والنار، وأوصاف التّعيم والعذاب ونحو ذلك من الأخرويات، لم يكن لها حضور يذكر في المسائل الأصولية؛ والسبب في ذلك أنّ الأحكام الأخروية ليست أصولاً تُبنى عليها الأحكام، وإن كانت غاية يقصدها المكلف المؤمن، والأهمّ من ذلك أنّها ليست من العقليات الكلامية التي تُدرك بالنظر، بل هي «سمعيات» تستند إلى النصوص، ثمّ إنّ هذه المباحث نفسها تأتي بعد الأقسام الأخرى في الأهمية عند المتكلمين، وهم يذكرونها عادةً في أواخر كتبهم ولا يطيلون فيها الكلام كما يطيلون في غيرها.

والخلاصة أنّ المبادئ الكلامية لم تشمل جميع المسائل الأصولية، وأنّ المسائل الأصولية لم تستدعي كلّ المبادئ الكلامية، لكنّ المبادئ المُستمدّة كانت أهمّ الكلاميات، وكانت المسائل المُستمدّة التي انبثقت عنها من أهمّ الأصوليات، أي أنّ أهمّ مسائل أصول الفقه دخلت عليها أهمّ مبادئ أصول الدين.

مسك الختام

تنقسم مواقف العلماء بشكلٍ عام إلى موقفين:

الأول: يقضي بمراجعة وتنقيح علم أصول الفقه، بإزالة العوالم الكلامية غير الضرورية، وهذا الموقف يمكن أن يُسمّى بمذهب «التقييد».

الثاني: يطالب بتخليص علم أصول الفقه نهائياً من التركة الكلامية التي أثقلت كاهله، وهذا الموقف يمكن أن يُسمّى بمذهب «التجريد».

يتضح الفرق بين الموقفين في أنّ مذهب «التقييد» يتطلب مراجعة تقضي بالردّ أو بالقبول أو بالتنقيح، بينما يتطلب مذهب «التجريد» تصفية كاملة لا يمكن أن تتمّ إلا عن طريق إخراج كلّ الكلاميات التي تشاركت مع أصول الفقه بالصناعة الأصولية؛ فهما يتفقان في الجزء الذي يمكن أن يخرجاه معاً، ويختلفان فيما يتفرّد التجريد بإخراجه من علم أصول الفقه.

أما موقفنا فهو واضح ممّا قمنا به في صميم البحث ونتائجه العامة والخاصة التي ذكرتها في هذه الخاتمة، وهو نقد القضايا الأصولية التي وردت فيها الكلاميات.

يتأسس هذا النقد بما يتوافق مع ضوابط الاستمداد التقييدية، وهذا ما فعله العديد من الأصوليين؛ لأنّهم تحدّثوا عن ضوابط الاستمداد، وميّزوا بين المبدأ المقبول المسلّم وبين غيره. إضافة إلى عدم التقاط الكلاميات في جميع المسائل الأصولية، وما ألتقط منه إليه كان مورد الخلاف، لكنّهم اتفقوا على ضرورة «التقييد» في الاستمداد؛ لوضوح التمايز بين العلمين، لكنّهم اختلفوا في طريقة ودرجة وكيفية «التقييد» بتلك الضوابط بين مضيق ومتوسّط ومتوسّع.

أما مذهب التجريد المطلق القاضي بتصفية علم أصول الفقه من الميراث الكلامي الذي يؤثر فيه، فهو في رأينا موقف غير علمي، بمعنى أنه مخالف لطبيعة التداخل والتلاقح بين العلوم، التي مهما كانت درجة تخصصها تحتاج إلى استثمار نتائج العلوم الأخرى لتوفير المستلزمات البحثية والتوظيفية التي تثرى موضوع بحثها؛ إما توظيفاً تلقائياً ألياً باستخدام المنهج، أو عن طريق التوظيف المقصدي المستعين بالمضمون.

لكن، يجب أن يتمتع العلم بسلطة كاملة في بيته الداخلي، بحيث يُدخل فقط ما يريد، ويريد فقط ما هو مفيد؛ لأنّ التقارب التام هو إهدار لفضيلة التخصص، كما أنّ الإنغلاق التام هو إهدار لفضيلة التكامل، فلا ينبغي الاستعارة بغير حدود، ولا الأخذ بغير ضابط، ولا المنع بغير ميزان.

يجب أن يكون هذا الميزان ميزاناً داخلياً تحكمه أهداف العلم، وسيطر عليه نهجه الخاص؛ لأنّ المتخصصين هم الذين يقفون على بابه ويدخلون غيرهم حسب ظروفهم، وليس حسب ظروف الآخرين، كما يفعل صاحب كل منزل في منزله.

إن كانت بعض العلوم أكثر قدرة على التداخل من غيرها، فإنّ علمي الكلام والأصول من أكثر العلوم الإسلامية قدرة على ذلك؛ لذلك فإنّ الفصل التام بينهما من جميع الجوانب يُنظر إليه باعتباره من الإكراه المخالف لطبيعته، خاصة وأنّ العديد من جوانب الاشتراك بينهما تتحد مع بعضها البعض كما توضّح ذلك في القسم الأول من البحث.

ما حدث في التداخل بينهما هو أنّ من أدخل الكلام في الأصول كان له تخصص مزدوج، قدّم في الكلام والأخرى في الأصول، فقدّموا لعلمهم من

معرفتهم في حالة الاستمداد، واتخذوا لمعرفة من علمهم في حالة الإمداد، فلم يأخذوا الغريب من غريب، ولم يستوردوا من غريب لغريب.

أما المشاكل التي نشأت في التداخل، فهي ترجع عموماً إلى حقيقة أنّ كبار العلماء قد تكون أقدامهم أرسخ في علمٍ دون الآخر، حتى ينعكس ما يعلمه في ما لا يعلمه، فيغلب كلامه على أصوله، فيبالغ في استمداد الكلاميات إلى الأصوليات، وبين هذين المذهبين طائفة عملت جاهدة للتوسط. أما أن يتم إقصاء جميع الكلاميات من ساحة علم أصول الفقه، فدون ذلك خرط القتاد؛ لأنّ علم الكلام وعلم الأصول، وإن انفصلا في النشأة، إلا أن ظهورهما يحمل بذرة العلاقة وإمكانية التلاقح الفكري، اتضح ذلك في مراحل نموّهما الأولى حتى استوى كيانها وبلغاً أشدهما؛ ثبت هذا التداخل تأريخياً وإثباتياً، حتى أضحى من العناصر المركزية في كلّ منهما، فلا يسع الناظر فيها إنكاره، وإن وسعه نقد بعض المظاهر لذلك التداخل.

والباحث اليوم في أصول الفقه من منظار التحليل والنقد والوزن والترجيح والمقارنة والتجديد، لا يستطيع أن يفهم ويتعمق في تفاصيل هذه المعرفة، دون البحث عن الخلفيات الكلامية، وأصول معتقداته التي تأسس عليها البحث الأصولي. ولنفترض أنّ الباحث يرفض مزج علم الكلام بعلم الأصول لأسباب فكرية أو مذهبية أو لاعتبارات أخرى، فلا يمكن اقتلاع جذور علم الأصول التاريخية المرتبطة علمياً ومنهجياً بالفكر الكلامي.

لقد ركّزنا في هذه الدراسة على ظاهرة «امتزاج علم أصول الفقه بعلم الكلام» باعتباره آلية تحليلية لكثير من الظواهر المعرفية الأصولية، واستشعرنا

خطورة هذه الآلية لاشتغالها على أرضٍ متحركة، هي خطوط التماس بين المجالات المعرفية المختلفة.

إنّ المفاهيم والمناهج والنظريات المستعارة أو المهاجرة، وفّرت فرصاً للإخصاب المعرفي المتبادل، وتوسّع آفاق الدلالات، مما يهب العقل الإنساني طاقات جديدة، وينفخ في الإنسان روحاً متجددة.

كما انتهينا إلى أنّ الدخول في مجال العلوم والمعارف المتمازجة والمتداخلة، هو في المقابل خروج من الحصون الفكرية المغلقة، ومغادرة زنازين التقليد المستكين.

ولم تحمل الدراسة على عاتقها وضع تصوّر نظري متماسك لامتزاج العلوم والمعارف، بقدر ما أشارت إلى ظاهرة عامّة في الفكر الإسلامي، واشتغلت على نماذجها النظرية والتطبيقية في مجال تداولي مخصوص بحكم الانتماء إليه، هو المجال التداولي الإسلامي الشرعي.

لقد كان الامتزاج مدخلاً كبيراً للثورات العلمية الكبرى في جُلّ لحظات تاريخ العلم، وكان علماء الامتزاج والتمازج رواد قافلة الإبداع في رحلة علم أصول الفقه.

وخلصنا إلى ما يعيشه المتخصّص غير المتواصل مع الحقول المعرفية الأخرى من غربة وأزمات وعجز، مما يجعله في حاجةٍ إلى خلاص علمي لا يحقّقه إلا الامتزاج، فبالامتزاج تنهار قدسية التخصّص المنغلق وتتلاشى معالمه الجامدة، ليندمج في إطار شبكة من الأنظمة التواصلية بين العلوم؛ مما يحقّق عمليات إبداعية نافعة.

وانتهينا إلى أن الامتزاج لا يلغي الحدود تماماً بين العلوم، فقد تبقى بعض تجلياتها، لكنّها تختلف من مسألة لأخرى في إطارٍ من الامتزاج المثمر والنافع بين العلوم والمعارف والأفكار.

ولقد أفادتنا هذه الدراسة في استنتاج مفاده: أن المعرفة الحية والنافعة هي بالأساس معرفة تداولية، تستثمر كل الإمكانيات الآلية والمضمونية للمجال التداولي في إطار وعي امتزاجي نافع، وهذا ما تُوفّره المعرفة الإسلامية الخاصّة بالموقف الشرعي، إذا نحن نظرنا إليها نظرة امتزاجية وليست تجزئية أو تفاضلية، وأتاحت لنا - أيضاً - فرص الوقوف عند الاشتغال الامتزاجي للمعرفة الإسلامية من خلال إبراز الصفة التجوالية لآلياتها، ورسوخ الاستدلالات التناظرية فيها.

وجماع القول: فقد حاولت هذه الدراسة الإمام بظاهرة معقدة هي «امتزاج الفكر الأصولي» وعملت على استجماع عناصرها النظرية والتطبيقية، لكن يبقى هذا المجهود المتواضع في حاجة إلى بحوثٍ أخرى تعمّق النظر في الظاهرة، وتختبرها بما يلزم من دقةٍ وحذر علميين.

نستنتج؛ أن الموقف مهما تغيّر واختلف، فإن إشكالية الموضوع تظلّ في موضع النقد النظري، ولا يمكن تقديم سبيل خاص، أو حلّ متفرد يسلّطه باحث على غيره من الباحثين، بل هو ميدانٌ واسع لتناظر الآراء، ولا سلطان في ذلك الميدان إلاّ للدليل، والاجتهاد القابل للنقد والتحليل، والأخذ بالردّة، وإضافة ما استجدّ.

وأخيراً..

أنبّه أن هذه الدراسة لا تخرج عن الجهد الإنساني، اجتهدتُ فيها أن تأتي

موضوعيةً متكاملةً، وهذا مطمحٌ ومطلبٌ عزيز، يستدعي التقويم والتحصين.
أملاً أن يتصف القارئ ويتحلّى بالروح الرياضية التي توفر له فروسية
العلماء، حيث الجرأة في النقد المقرونة بالإنصاف.
أسأل الله أن يأخذ بيد الجميع نحو البحث العلمي الجاد في مختلف فروع
المعرفة البشرية، بما يخدم البلاد والعباد، ويهيئ لأمتنا النهضة والرشد والسداد.

قم المشرفة

سجاد الحساني

٥ ربيع الأول ١٤٤٣ هـ

مصادر البحث

* القرآن الكريم.

١. ابن أبي شريف، محمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر، ت ٩٠٦ هـ، المسامرة بشرح المسامرة، استانبول، ١٤٠٠هـ / ١٩٧٩م، الطبعة ٢.
٢. ابن الحاجب، جمال الدين بن عمرو عثمان بن عمر، ت ٤٦٤ هـ، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، الطبعة ١.
٣. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت ٧٧١ هـ، الإبهاج في شرح المنهاج (أكمله بعد أن ابتدأه والده علي عبد الباقي السبكي، ت ٧٥٦ هـ، وقد وصل إلى «مقدمة الواجب»، حسب هذه الطبعة)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، الطبعة ١.
٤. ابن السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت ٧٧١ هـ، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق علي محمد عوض وعادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، الطبعة ١.
٥. ابن اللحام، علي بن محمد بن علي، ت ٨٠٣ هـ، القواعد والفوائد الأصولية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، الطبعة ١.
٦. ابن اللحام، علي بن محمد بن علي، ت ٨٠٣ هـ، المختصر في أصول الفقه، تحقيق محمد مظهر بقاء، جامعة الملك عبد العزيز- دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.

٧. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة)، دار صادر، بيروت، ١٣١٦هـ/ ١٨٩٨م، طبعة حيدر آباد.
٨. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحى الحنبلي، ت ٩٧٢ هـ، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٩. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، ت ٨٦١ هـ، المسيرة في العقائد المنجية في الآخرة (مع شرحه المسامرة)، استانبول، ١٤٠٠هـ/ ١٩٧٩م، الطبعة ٢.
١٠. ابن أمير الحاج، محمد بن محمد بن الحسن، ت ٨٧٩ هـ، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة ٢.
١١. ابن بدران، عبد القادر بن أحمد الدمشقي، ت ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٧م، نزهة الخاطر العاطر (شرح روضة الناظر)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، الطبعة ١.
١٢. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي، ت ٤٥٦ هـ، مراتب الإجماع، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
١٣. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، ت ٨٠٨ هـ، مقدّمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، الطبعة ٣.
١٤. ابن خَلِّكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد، ت ٦٨١ هـ، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة - دار صادر، بيروت، ١٩٧٢.
١٥. ابن عاشور، محمد الطاهر، ت ١٩٧٣م، أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٦٧م.
١٦. ابن عاشور، محمد الطاهر، ت ١٩٧٣م، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٨م.
١٧. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الدمشقي، ت ٧٥١ هـ، مفتاح

- دار السعادة ومنتور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٨. ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ت ٧٦٣ هـ، أصول الفقه، تحقيق فهمي السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، الطبعة ١.
١٩. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، ت ٧١١ هـ، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (بدون تاريخ / طبعة).
٢٠. أبو رغيف، عمار، الأسس العقلية (دراسة في المنطلقات العقلية للبحث في علم أصول الفقه)، دار الفقه، ١٤٢٥ هـ، الطبعة ١.
٢١. أبو رغيف، عمار، الحكمة العملية (دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية)، دار الفقه، ١٤٢٣ هـ، الطبعة ١.
٢٢. أبو رغيف، عمار، فلسفة اللغة (دراسة في المنطلقات العقلية للبحوث اللغوية «مباحث الألفاظ» في علم أصول الفقه)، ج ١، دار العلم، قم، بدون تاريخ، الطبعة ١.
٢٣. الآخوند، الخراساني محمد كاظم بن حسين، ت ١٣٢٩ هـ، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤٠٩ هـ، الطبعة ١.
٢٤. الأرموي، تاج الدين أبو عبد الله محمد بن الحسين، ت ٦٥٣ هـ، الحاصل من المحصول، تحقيق عبد السلام محمود أبو ناجي، جامعة قاريونس، بنغازي، ١٩٩٤ م.
٢٥. الإسفراييني، أبو المظفر شاهفور بن طاهر، ت ٤٧١ هـ، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، مطبعة الأنوار، ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م، الطبعة ١.
٢٦. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، ت ٧٧٢ هـ، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، الطبعة ١.
٢٧. الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، ت ٧٧٢ هـ، التمهيد في تخريج

- الفروع على الأصول، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.
٢٨. الأصبهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن، ت ٧٤٩ هـ، بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب)، تحقيق علي جمعة، دار السلام، القاهرة، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، الطبعة ١.
٢٩. الأصفهاني، الفاني علي، ت ١٤٠٩ هـ، آراء حول مبحث الألفاظ في علم الأصول، رضا مظاهري، قم، ١٤٠١هـ.
٣٠. الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، ت ٦٣١ هـ، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٣١. الأمدي، سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي، ت ٦٣١ هـ، المين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، تحقيق عبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر- المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ١٩٩١م.
٣٢. أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير (شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣م.
٣٣. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، ت ١٢٨١ هـ، الفوائد الأصولية، شمس التبريزي، طهران، ١٤٢٦هـ، الطبعة ١.
٣٤. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، ت ١٢٨١ هـ، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم، ١٤٢٨ هـ، الطبعة ٩.
٣٥. أونج، والترج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، مجلة عالم المعرفة، عدد ١٨٢، الكويت، ١٩٩٤م.
٣٦. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، ت ٧٥٦ هـ، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (بدون تاريخ/ طبعة).
٣٧. الأيرواني، باقر، كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، مؤسسة إحياء تراث الشيعة،

- النجف الأشرف، ١٤٢٩هـ، الطبعة ١.
٣٨. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، ت ٤٧٤ هـ، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، الطبعة ١.
٣٩. الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، ت ٤٧٤ هـ، الحدود في الأصول، تحقيق نزيه حماد، مؤسسة الزعبي، لبنان - سوريا، ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م، الطبعة ١.
٤٠. الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، أصول الفقه (الغاية والموضوع والحد)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، الطبعة ١.
٤١. البامياي، المحمّدي غلامعلي، دروس في الكفاية، دار المصطفى عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، ١٤٣٠ هـ، الطبعة ١.
٤٢. البحراني، كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق أنار معاد المظفر، العتبة الحسينية المقدسة، كربلاء المقدسة، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، الطبعة ١.
٤٣. البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، ت ٧٣٠هـ، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.
٤٤. البشير، عبد الله محمّد، المصطلحات الأصوليّة في مباحث الأحكام وعلاقتها بالفكر الأصولي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، ١٤٢٤ هـ، الطبعة ١.
٤٥. البصري، أبو الحسين محمّد بن علي، ت ٤٣٦ هـ، المعتمد (شرح العمدة للقاضي عبد الجبار في أصول الفقه)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، الطبعة ١.
٤٦. البغدادي، ابن برهان الدين أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، مكتبة المعارف، السعودية - الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، الطبعة ١.

٤٧. البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، أسماء المؤلفين والمصنفين من كشف الظنون (مطبوع مع كشف الظنون)، ج ٥ وج ٦، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م، الطبعة ٢.
٤٨. البهسودي، الأحمدى محمد رضا، منهاج الوصول إلى دروس في علم الأصول (شرح الحلقة الثالثة)، دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث، بيروت، ١٤٣٠هـ، الطبعة ١.
٤٩. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، ت ٧٩١هـ، شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م، الطبعة ٢.
٥٠. التنبكتي، أحمد بن أحمد المعروف بـ بابا التنبكتي، ت ١٠٣٦هـ، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، بهامش الديباج لابن فرحون، بيروت، (بدون تاريخ / طبعة).
٥١. التهانوي، محمد علي بن علي، ت ١١٥٨هـ، كشاف اصطلاحات الفنون، دار قهرمان، استانبول، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، الطبعة ٢.
٥٢. الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦م، الطبعة ٥.
٥٣. الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، ت ٨١٦هـ، التعريفات، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م.
٥٤. الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف، ت ٨١٦هـ، شرح المواقف للإيجي، دار الجبل، بيروت، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م، الطبعة ١.
٥٥. الجزائري، محمد جعفر، ت ١٤١٩هـ، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، مؤسسة دار الكتاب، قم، ١٤١٥هـ، الطبعة ٤.
٥٦. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ت ٤٧٨هـ، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة - مصر، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، الطبعة ٤.

٥٧. الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، ت ٤٧٨ هـ، التلخيص في أصول الفقه (تلخيص كتاب التقريب والإرشاد للباقلاني)، تحقيق عبد الله جولم النبالي وشبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت/ ومكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، الطبعة ١.
٥٨. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله الحنفي، الملا كاتب الجلبلي، ت ١٠٦٧ هـ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة ٢.
٥٩. الحائري الحسيني، كاظم، مباحث الأصول، تقريراً لأبحاث السيد محمد باقر الصدر، قم، ١٤٠٨هـ، الطبعة ١.
٦٠. الحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي، ت ١٣٧٦ هـ، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ج ١/ ١٩٧٦م، ج ٢/ ١٩٧٧م.
٦١. الحر العاملي، محمد بن الحسن، ت ١١٠٤ هـ، نزهة الأسماع في حكم الإجماع، تحقيق محمد حسين الدرايتي/ مهدي المهريزي، المكتبة المختصة بالفقه والأصول، قم، ١٤٢٩هـ.
٦٢. حسن، خالد رمضان، معجم أصول الفقه، مطبعة المدني، ١٤١٨ هـ، الطبعة ١.
٦٣. الحسيني الشيرازي، صادق، بيان الفقه في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد)، دار الأنصار، قم، ١٤٢٦هـ، الطبعة ٢.
٦٤. الحكيم الطباطبائي، محمد سعيد، الكافي في أصول الفقه، دار الهلال، بيروت، ١٤٢٨ هـ، الطبعة ٤.
٦٥. حلولو، أحمد بن عبد الرحمن القروي المالكي، ت ٨٩٨ هـ، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩م، الطبعة ٢.

٦٦. الحلي، أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن، ت ٦٧٦ هـ، المختصر النافع، تقديم محمد تقي القمي، قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران، ١٤١٠ هـ، الطبعة ٣.
٦٧. حمودة، طاهر سليمان، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للنشر، الإسكندرية، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٦٨. الخرازي، محسن، عمدة الأصول، مؤسسة درراه حق، قم، ١٤٢٢هـ، الطبعة ١.
٦٩. خشيم، علي فهمي، الجبائيان، طرابلس، ١٩٦٧م.
٧٠. الخميني، مصطفى، ت ١٣٩٨ هـ، تحريرات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، قم، ١٤١٨ هـ، الطبعة ١.
٧١. الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٣٨٧ هـ، الحدود الفلسفية (ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب)، تحقيق عبد الأمير الأعمش، الدار التونسية للنشر- المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ١٩٩١م.
٧٢. الخوارزمي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٣٨٧ هـ، مفاتيح العلوم، تحقيق نهي النجار، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٣م، الطبعة ١.
٧٣. الخوئي، أبو القاسم، ت ١٤١٣ هـ، مصباح الأصول (مباحث الألفاظ)، تقارير الواعظ الحسيني بهسودي محمد سرور، مكتبة الداوري، ١٤٢٢ هـ، الطبعة ١.
٧٤. الخوئي، أبو القاسم، ت ١٤١٣ هـ، أجود التقارير، مطبعة العرفان، قم، ١٣٥٢ هـ، ش، الطبعة ١.
٧٥. الدربندي، آقا بن عابد، ت ١٢٨٥ هـ، خزائن الأحكام، بدون ناشر، قم، بدون تاريخ، الطبعة ١.
٧٦. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، ت ٦٠٦ هـ، المحصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، الطبعة ١.

٧٧. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، ت ٦٠٦ هـ ، شرح أسماء الله الحسنى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، الطبعة ١.
٧٨. الرهوني، أبو زكريا يحيى بن موسى، ت ٧٧٣ هـ، تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السؤل، تحقيق الهادي بن الحسين الشبلي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، الطبعة ١.
٧٩. الروحاني، محمد صادق، زبدة الأصول، حديث دل، طهران، ١٤٢٤هـ، الطبعة ٢.
٨٠. الزبيدي، الحسيني محمد بن محمد، اتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤١٤هـ.
٨١. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، ت ٧٩٤ هـ، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، الطبعة ٢.
٨٢. الزنجاني، شهاب الدين محمود بن أحمد، ت ٦٥٦ هـ، تخریج الفروع على الأصول، تحقيق محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، الطبعة ٤.
٨٣. ساجقلى زاده، محمد بن أبي بكر المرعشي، ت ١١٤٥ هـ، ترتيب العلوم، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، الطبعة ١.
٨٤. السيزواري، عبد الأعلى الموسوي، ت ١٤١٤ هـ، تهذيب الأصول، مؤسسة المنار، قم، الطبعة ٢.
٨٥. السمرقندي، علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ت ٥٤٠ هـ، ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، تحقيق عبد الملك السعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، العراق، ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م، الطبعة ١.
٨٦. السيستاني، محمد باقر، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، تقريراً لأبحاث السيد علي السيستاني، قم، بدون تاريخ، الطبعة ١.

٨٧. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر، ت ٩١١ هـ، الإتيقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بيروت، ١٩٧٣ م.
٨٨. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر، ت ٩١١ هـ، المزهري في علوم اللغة، دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ، الطبعة ٣.
٨٩. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر، ت ٩١١ هـ، صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧ م.
٩٠. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، ت ٧٩٠ هـ، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥ م، الطبعة ٢.
٩١. شريعتمدار، الأسترآبادي محمد جعفر، البراهين الفاطمية في شرح تجريد العقائد الساطعة، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٤٢٤ هـ، الطبعة ١.
٩٢. الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، ت ٤٠٦ هـ، رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، الفصل الأول (الطريق إلى معرفة الأحكام الشرعية عن أدلتها - باب الإجماع)، مركز آل البيت العالمي للمعلومات، بدون تاريخ.
٩٣. شمس الدين، محمد مهدي، التجديد في الفكر الإسلامي، دار المنهل اللبناني، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٧ م، الطبعة ١.
٩٤. شمس الدين، محمد مهدي، مناهج الاجتهاد والتجديد (حوار ضمن الكتاب أجراه معه عبد الجبار الرفاعي)، دار الفكر المعاصر - بيروت/ دار الفكر - دمشق، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠ م، الطبعة ١.
٩٥. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، ت ١٢٥٥ هـ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مصطفى الباي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٦هـ/١٩٣٧ م.
٩٦. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، ت ٤٧٦ هـ، التبصرة في أصول الفقه،

- تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٩٧. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، ت ٤٧٦ هـ، شرح اللمع، تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، الطبعة ١.
٩٨. الشيرازي، عبد الله، ت ١٤٠٥ هـ، عمدة الوسائل في الحاشية على الرسائل، مؤسسة أمير المؤمنين عليه السلام للشؤون العلمية والخيرية، مشهد المقدسة، ١٤٢٧هـ، الطبعة ٤.
٩٩. صالح، محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، الطبعة ٣.
١٠٠. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود البخاري، ت ٧٤٧ هـ، التوضيح في حل غوامض التنقيح (متن التنقيح للمؤلف نفسه)، دار الأرقم، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، الطبعة ١.
١٠١. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب/ دار الكتب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
١٠٢. الضويحي، علي بن سعد، آراء المعتزلة الأصولية، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، الطبعة ٣.
١٠٣. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، ت ٤٦٠ هـ، عدّة الأصول، تحقيق محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة ١.
١٠٤. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، ت ٦٧٢ هـ، قواعد العقائد (مع تعليقات السبحاني)، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، بدون تاريخ وطبعة.
١٠٥. العاملي، حسن بن زين الدين، ت ١٠١١ هـ، معالم الدين وملاذ المجتهدين، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، المشرقة.
١٠٦. العاملي، حسين يوسف مكّي، قواعد استنباط الأحكام، قم، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م، الطبعة ١.

١٠٧. العبّادي، أحمد بن قاسم، ت ٩٩٤هـ، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع للمحلّي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، الطبعة ١.
١٠٨. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، ت ٤١٥هـ، المغني في أبواب العدل والتوحيد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي/ المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف والترجمة والطباعة، ج ٧/ ١٩٦١، ج ١٦/ ١٩٦٠، ج ١٧/ ١٩٦٣، الطبعة ١.
١٠٩. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن بن أحمد، ت ٤١٥هـ، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، الطبعة ١.
١١٠. عبد الرحمن، جلال الدين، غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول، ج ١ (المبادئ والمقدمات)، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٧٩م، الطبعة ١، ج ٢ (أركان الحكم)، مطبعة الجبلاوي، مصر، ١٩٩٥م، الطبعة ١.
١١١. عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ١٩٩٤م، الطبعة ١.
١١٢. عبد الرحمن، طه، فقه الفلسفة (١) - الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٥م، الطبعة ١.
١١٣. العراقي، آقا ضياء الدين، ت ١٣٦١هـ، الاجتهاد والتقليد، نويد إسلام، قم، ١٣٦١هـ ش، الطبعة ١.
١١٤. العراقي، آقا ضياء الدين، ت ١٣٦١هـ، بدائع الأفكار في الأصول، تقارير الأملي الميرزا هاشم، المطبعة العلميّة، النجف الأشرف، ١٣٧٠هـ، الطبعة ١.
١١٥. العروسي، محمّد عبد القادر، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، دار حافظ، جدة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، الطبعة ١.
١١٦. العصام، عصام الدين إبراهيم بن محمّد، شرح على شرح التفتازاني للعقائد النسفيّة، محمّد علي صبيح وأولاده، ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م، الطبعة ٢.

١١٧. العطار، حسن، حاشية على شرح المحلّي لجمع الجوامع، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ.
١١٨. العلامة الحلي، حسن بن يوسف، ت ٧٢٦ هـ، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ١٤٢٢ هـ، الطبعة ١.
١١٩. العلامة الحلي، حسن بن يوسف، ت ٧٢٦ هـ، نهاية الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤٢٥ هـ، الطبعة ١.
١٢٠. العلوي، سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري؛ مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، منتدى المعارف، ٢٠١٠ م، الطبعة ٢.
١٢١. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الهلال، بيروت، ١٩٩٣ م، الطبعة ١.
١٢٢. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ، معيار العلم في فن المنطق، دار الهلال، بيروت، ١٩٩٣ م، الطبعة ١.
١٢٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ، إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، بيروت، (بدون تاريخ / طبعة).
١٢٤. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ، المستصفى من علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٠ هـ / ١٩٩٣ م، الطبعة ١.
١٢٥. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ت ٥٠٥ هـ، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
١٢٦. فضل الله، محمد مهدي، الاجتهاد والمنطق الفقهي في الإسلام، دار الطليعة، بيروت، بدون تاريخ.
١٢٧. الفياض، محمد إسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي عليه السلام، قم، ١٤٢٢ هـ، الطبعة ١.

١٢٨. الفيروز آبادي، الحسيني محمد، ت ١٤١٤ هـ، منتهى العناية في شرح الكفاية، الفيروزآبادي، قم، ١٤١٨ هـ، الطبعة ١.
١٢٩. فيض الإسلام الأصفهانى، علي نقى، ت ١٣٦٤ هـ، الإفاضات الغروية في الأصول الفقهية، مكتبة الرافدين، النجف الأشرف، ١٣٥٢ هـ، الطبعة ١.
١٣٠. القراني، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، ت ٦٨٤ هـ، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية - دار الفكر، القاهرة، ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م، الطبعة ١.
١٣١. القراني، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس، ت ٦٨٤ هـ، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية، بيروت - صيدا، ١٤٢٠ هـ/ ١٩٩٩ م، الطبعة ٣.
١٣٢. القمي، أحمد الآذري، التحقيق في الاجتهاد والتقليد، مؤسسة انتشارات دار العلم، قم، ١٤١٤ هـ، الطبعة ١.
١٣٣. القمي، محمد حسين بن محمد، توضيح القوانين، دار الطباعة ميرزا عباس باسمجي، طهران، ١٣٠٣ هـ، الطبعة ١.
١٣٤. القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، ت ١٣٠٧ هـ، أبجد العلوم، دار الكتب العلمية، دمشق، ١٩٧٨ م.
١٣٥. القنوجي، أبو الطيب صدّيق بن حسن البخاري، ت ١٣٠٧ هـ، التاج المكلّل من جواهر مآثر الطراز الأول، دار إقرأ، بيروت، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٣ م، الطبعة ٢.
١٣٦. كاشف الغطاء، علي، ت ١٤١١ هـ، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ، الطبعة ١.
١٣٧. كاشف الغطاء، محمد الحسين، جنة المأوى، مؤسسة الشهيد الأنصاري القمي لإحياء التراث، قم المقدسة، ١٤٢٠ هـ.

١٣٨. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، دمشق، ١٣٧٦هـ/ ١٩٧٥م.
١٣٩. الكلباسي، محمد بن محمد إبراهيم، ت ١٣١٥ هـ، رسالة في حجّة الظن، ١٣١٧هـ، الطبعة ١.
١٤٠. الكلوزاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، ت ٥١٠ هـ، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد أبو عشمّة، جامعة أم القرى - دار المدني، جدّة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م، الطبعة ١.
١٤١. الكليني، محمد بن يعقوب، ت ٣٢٩ هـ، أصول الكافي، منشورات الفجر، بيروت، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م، الطبعة ١.
١٤٢. الكمرئي، محمد باقر، ت ١٤١٦ هـ، أصول الفوائد الغروية في مسائل علم أصول الفقه الإسلامي، الفردوسي، طهران، الطبعة ١.
١٤٣. اللكنوي، محمد بن نظام الدين الأنصاري، ت ١١٨٠ هـ، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الطبعة ٢.
١٤٤. المازري، أبو عبد الله محمد بن علي، ت ٥٣٦ هـ، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق عمار الطالبي، دار المغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠١م، الطبعة ١.
١٤٥. المبارك، محمد، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت، ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م، الطبعة ١.
١٤٦. المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، ت ٦٧٦ هـ، معارج الأصول، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ١٤٢٣هـ، الطبعة ١.
١٤٧. مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر، بيروت، (بدون تاريخ/ طبعة).
١٤٨. المدرسي، اليزدي عباس، نماذج الأصول في شرح مقالات الأصول، داوري، ١٣٨٣ هـ ش، الطبعة ١.

١٤٩. المرتضى، علم الهدى علي بن حسين، ت ٤٣٦ هـ، الذريعة إلى أصول الشريعة،
دانشگاه تهران، ١٣٧٦ هـ ش، الطبعة ١.
١٥٠. المشاط، حسن بن محمد، ت ١٣٩٩ هـ/ ١٩٧٨ م، الجواهر الثمينة في بيان أدلة
عالم المدينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤١١ هـ/ ١٩٩٠ م، الطبعة ٢.
١٥١. المشكيني، الأردبيلي علي، ت ١٤٢٨ هـ، اصطلاحات الأصول ومعظم
أبحاثها، دفتر نشر الهادي، ١٣٧٤ هـ ش، الطبعة ٦.
١٥٢. المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، مؤسسة الأعلمي، بيروت، بدون تاريخ.
١٥٣. المفيد، أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت ٤١٣ هـ، التذكرة في أصول الفقه، دار
المفيد، بيروت، ١٩٩٣ م، الطبعة ٢.
١٥٤. الميرزا القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، ت ١٢٣١ هـ، القوانين المحكمة في
الأصول، إحياء الكتب الإسلامية، قم، ١٤٣٠ هـ، الطبعة ١.
١٥٥. النائيني، محمد حسين، ت ١٣٥٥ هـ، فوائد الأصول، مؤسسة النشر
الإسلامي، قم، ١٣٧٦ هـ ش، الطبعة ١.
١٥٦. النجفي، البروجردي محمد تقي، ت ١٣٦١ هـ، نهاية الأفكار، تقريراً لأبحاث
الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة
المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة، ١٤١٧ هـ، الطبعة ٣.
١٥٧. نكري، القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد، جامع العلوم في اصطلاحات
الفنون (دستور العلماء)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩٥ هـ/
١٩٧٥ م، الطبعة ٢.
١٥٨. النهاوندي، النجفي علي بن فتح الله، ت ١٣٢٢ هـ، تشریح الأصول، الميرزا
محمد علي تاجر الطهراني، طهران، ١٣٢٠ هـ، الطبعة ١.
١٥٩. الهاشمي، الشاهرودي علي، دراسات في علم الأصول، تقريراً لأبحاث السيد

- الخوئي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، ١٤١٩ هـ، الطبعة ١.
١٦٠. الهاشمي، الشاهرودي محمود، أضواء وآراء؛ تعليقات على كتابنا بحوث في علم الأصول، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، ١٤٣١ هـ، الطبعة ١.
١٦١. الهاشمي، الشاهرودي محمود، بحوث في علم الأصول، دائرة المعارف والفقه الإسلامي، قم، ١٤١٧ هـ، الطبعة ٣.
١٦٢. الهروي، عبد الله بن محمد الأنصاري، ت ٤٨١ هـ، ذم الكلام، تحقيق سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤ م الطبعة ١.
١٦٣. الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، ت ١٢٠٥ هـ، الرسائل الأصولية، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، ١٤١٦ هـ، الطبعة ١.

ترکیب پژوهش اصولی با علم کلام

(مطالعه ای بین نظریه و کاربرد)

خلاصه پژوهش

این مطالعه ای است که پیرامون مسائل اصولی اثبات شده و آمیخته با اصول کلامی بحث می‌کند، و یک چالش شناختی و سیستماتیک است که در مسیر تاریخی پیاپی خود، این تداخل را تحت نظر دارد و به بررسی دلایلی می‌پردازد، که پیوند متقابل کلامی را در درس اصول نمایان می‌سازد.

این مداخله مشکل اصلی است که در اندیشه اصولی وجود دارد و همین امر ما را بر آن داشت تا این مطالعه را انجام دهیم، که جنبه‌هایی از آن رابطه و وضعیت‌های پیچیده آن را بررسی می‌کند.

آنچه مرا به انتخاب این موضوع ترغیب کرد، غنای کلامی در تألیفات اصول فقه و استفاده اصولیون از انواع جدل کلامی در مقابل نظرات مخالفان است.

این مطالعه می‌کوشد تا نقشه صلح و سازش بین این دو علم (کلام - علم اصول فقه) را ایجاد کند، بنابراین برنامه جامع بین آنها را، بر اساس ضوابط دقیق فرآیند امداد و استمداد، و برای جلوگیری از تداخل بیهوده در دل میراث اصولی، و ایجاد این رابطه به

عنوان ویژگی تکمیلی و بدون ایجاد اختلال در خصوصیات هر علم، ارائه می‌دهد.

این پژوهش از دیدگاه کلامی به بررسی علم اصول فقه می‌پردازد؛ تا به این سؤال چالشی پاسخ دهد: آیا علم کلام برای ارزیابی بحث اصولی مفید بوده است؟

ما با پیگیری مسائل اصولی که اصول کلامی را وارد می‌کردند، این اشکال را برطرف کردیم؛ و برای اطلاع از مزایای مورد انتظار از استمداد، به مجموعه آثار و تألیفات اصولی و کلامی و بررسی جوانب استمداد و تأثیر آن در استنباط فقهی، به آنها مراجعه نمودیم. پیش از آن، ما مقایسه‌ای برای تعیین اشکالات جزئی در اصول رابطه بین این دو علم انجام دادیم، که جنبه‌های تمایز و اشتراك بین آنها را روشن می‌کند. سپس شرح آن جزئیات در پژوهشی تطبیقی، حقیقت آن کاربرد را کشف می‌نماید؛ و میزان تعهد اصولیون را به قوانین و ضوابط محدود کننده استمداد- که اهداف علمی بر آن حاکم است- مشخص می‌کند.

در طی آن بررسی نظری و عملی مشخص شد که علم باید از اقتدار کامل در خانه داخلی خود برخوردار باشد، و مداخله نابجا و کنترل نشده فضیلت تخصص را هدر می‌دهد، چنان که بستن کامل این باب موجب می‌شود فضیلت تکامل و تأمین نیازهای تحقیقاتی از بین برود، بنابراین نه استمداد نامحدود، و نه پذیرش مطلق و بی حساب، هیچ‌یک با اهداف علم سازگار نیست.

نکته‌ی آخر تأکید دارد که موضوع در دایره انتقاد و تبادل نظر باقی می‌ماند و فقط دلیل و منطق بر آن حاکم است، یعنی آنچه توانایی‌های عقلی و ادراکات فکری را پرورش می‌دهد و قدرت انتقالی که پژوهش اصولی، چه در سطح نگارش متون، چه در سطح کاربرد ابزارهای عقلی سالم در علوم فقهی، از آن استفاده می‌کند.

Combining principled research with theology

(a study between theory and practice)

Research Summary

It is a study that discusses proven principled issues and is intertwined with theological principles, and it is a cognitive and systematic challenge that, in its successive historical course, monitors this interference and examines reasons, which show the theological interrelation in the lesson of principles.

This interference is the main problem that exists in principled thought, and this led us to conduct this study, which examines aspects of the relationship and its complex states.

What persuaded me to choose this subject is the richness of theology in the writing of the principles of jurisprudence and the use of various theological debates against the views of the opponents.

The study seeks to develop a reconciliation map between the two sciences (theology - the science of jurisprudence). Therefore, it provides a comprehensive plan between them, based on the exact rules of the assistance and seeking help process, and to prevent unnecessary interference in the heart of the principled heritage, and to establish this relationship as a complementary feature without disturbing the characteristics of each science.

This study examines the science of the principles of jurisprudence from a

theological point of view; To answer this challenging question: Has theology been useful for evaluating a principled discussion?

We solved these problems by following up the principled issues that introduced theological principles; And in order to know the expected benefits of seeking help, we referred to the collection of works and writings of principles and theology and examining the aspects of seeking help and its effect on jurisprudential inference. Earlier, we made a comparison to determining minor problems in the principles of the relationship between the two sciences, which shed light on the aspects of distinction and commonality between them. Then the description of those details in comparative research reveals the truth of that application; And to find out the degree of commitment of fundamentalists to the laws and regulations restricting seeking help, which are governed by scientific objectives.

During that theoretical and practical review, it was found that science should have full authority in its internal home and inappropriate and uncontrolled interference wastes the virtue of expertise, just as the complete closure of this door destroys the virtue of evolution and the provision of research needs, so neither infinite seeking help nor absolute and unconditional acceptance is compatible with the aims of science.

The last position confirms that the issue remains in the circle of criticism and exchange of views and is dominated only by reason and logic, that is, what develops mental abilities and intellectual perceptions and the transitional ability used by the fundamentalist research, whether at the level of writing texts or at the level of application of healthy intellectual tools in jurisprudential sciences.

المحتويات

٧.....	الاهداء
٩.....	التمهيد
١٣.....	المقدمة
١٥.....	أصول الفقه فلسفة التشريع الإسلامي
٢٢.....	أصول الفقه وطيف علم الكلام
٣٠.....	إمكانية التخيل
٣١.....	نطاق التخيل
٣٢.....	موضوع البحث
٣٣.....	إشكالية البحث
٣٦.....	إشكالية النقل والعقل
٣٨.....	منهجية البحث
٣٩.....	مصادر البحث
٤١.....	خريطة البحث
٤٤.....	توسيع فكرة الامتزاج نظرياً وتطبيقياً
٤٤.....	دراسة مفهومية
٤٥.....	الأسرة المفاهيمية للامتزاج
٤٧.....	القسم الأول / البحث النظري

٤٩.....	تمهيد
٥٠.....	آفاق العلاقة التاريخية بين العلوم
٥٣.....	الفصل الأول نشأة العلاقة بين علمي الكلام والأصول
٥٣.....	المبحث الأول: توارد العلوم في علم أصول الفقه
٥٥.....	التكامل بين علمي الكلام والأصول
٥٧.....	الارتباط التاريخي بين علمي الكلام والأصول
٥٩.....	عصر النص
٥٩.....	١- الأصول:
٦٢.....	٢- العقيدة:
٦٣.....	ما بعد عصر النص
٦٥.....	١- الاستنباط الفقهي
٦٦.....	٢- الاستدلال العقائدي
٦٧.....	عصر التكامل الفكري
٧١.....	المبحث الثاني: وجوه العلاقة بين علمي الكلام والأصول
٧١.....	١- العلاقة:
٧٣.....	٢- المبادئ:
٧٥.....	المبحث الثالث: العلاقة المنهجية بين علمي الكلام والأصول
٧٦.....	١- التمايز في المنهج:
٧٨.....	٢- الاشتراك في المنهج:
٨١.....	الفصل الثاني دائرة العلاقة بين علمي الكلام والأصول
٨١.....	المبحث الأول: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الحقيقة
٨٢.....	١- حدّ علم الكلام:
٨٣.....	٢- حدّ علم أصول الفقه:

- ٣- وجوه الاشتراك والتمايز ٨٤
- المبحث الثاني: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الموضوع ٨٥
- ١- موضوع علم الكلام: ٨٦
- ٢- موضوع علم أصول الفقه: ٨٨
- ٣- وجوه الاشتراك والتمايز: ٩٠
- المبحث الثالث: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة المنهج ٩٢
- ١- التمايز في المنهج ٩٤
- ٢- الاشتراك في المنهج ٩٧
- المبحث الرابع: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الفائدة ١٠١
- ١- فائدة علم الكلام: ١٠٢
- ٢- فائدة علم أصول الفقه: ١٠٤
- ٣- وجوه الاشتراك والتمايز: ١٠٥
- المبحث الخامس: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة المرتبة ١٠٧
- ١- مرتبة علم الكلام: ١٠٨
- ٢- مرتبة علم أصول الفقه: ١١٠
- ٣- وجوه الاشتراك والتمايز: ١١١
- المبحث السادس: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الحكم ١١٣
- ١- حكم علم الكلام: ١١٤
- ٢- حكم علم أصول الفقه: ١١٦
- ٣- وجوه الاشتراك والتمايز ١١٧
- المبحث السابع: العلاقة بين علمي الكلام والأصول من جهة الاسم ١١٧
- ١- علم الكلام: ١١٨
- ٢- علم أصول الدين ١٢٣

- ١٢٤ ٣- علم التوحيد والصفات
- ١٢٥ ٤- الفقه الأكبر
- ١٢٧ الفصل الثالث ضوابط العلاقة بين علمي الكلام والأصول
- ١٢٧ المبحث الأول: علاقة الإمداد والاستمداد بين العلمين
- ١٢٩ ١- باعث منهجي:
- ١٣٠ ٢- باعث جدلي
- ١٣٢ ٣- باعث مهاري:
- ١٣٤ استمداد المبادئ من علم الكلام
- ١٣٥ ١- المسائل:
- ١٣٦ ٢- المبادئ:
- ١٣٨ ب- التصديقات:
- ١٤١ أهم ما نستنتج من هذا المبحث
- ١٤٢ المبحث الثاني: وجه الاستمداد
- ١٤٨ المبحث الثالث: ضابط الاستمداد
- ١٥١ نستخلص مما تقدّم:
- ١٥٢ ضبط الاستمداد
- ١٥٩ الضابط الأول: التوقف
- ١٦٠ الضابط الثاني: المبدئية
- ١٦١ الضابط الثالث: التسديد
- ١٦٢ يتحقّق التسديد بأمرين متكاملين:
- ١٦٣ الضابط الرابع: الإنتاج العملي
- ١٦٤ المبحث الرابع: الاستمداد الكلامي من المعارف الأصولية
- ١٦٥ ١- بحث ثبوتي (جواز الاستمداد نظرياً):

١٦٧	٢- بحث إثباتي (وقوع الاستمداد عملياً):
١٧٣	القسم الثاني / البحث التطبيقي
١٧٥	تمهيد
١٧٧	الفصل الأول الأصول الكلامية في مباحث اللغة
١٨١	المبحث الأول: الوضع
١٨٢	الواضع
١٨٤	ثمرة المسألة
١٨٧	الموضوع له
١٨٩	ثمرة المسألة
١٩٠	المبحث الثاني: المشتق
١٩٢	ثمرة المسألة
١٩٣	المبحث الثالث: الحقيقة والمجاز
١٩٦	الحقيقة الشرعية
١٩٦	ثمرة المسألة
١٩٧	المبحث الرابع: الأمر
٢٠٠	ثمرة المسألة
٢٠٣	الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده؟
٢٠٦	الأمر النفساني
٢٠٩	الأمر القولي (اللساني)
٢١١	ثمرة المسألة
٢١٣	المبحث الخامس: العام
٢١٤	تعريف العام
٢١٨	ثمرة المسألة

٢١٨	صيغة العام
٢١٩	ثمرة المسألة
٢٢٣	الفصل الثاني الأصول الكلامية في مباحث الأدلة الشرعية
٢٢٤	المبحث الأول: الكتاب
٢٢٥	تعريف الكتاب
٢٢٧	ثمرة المسألة
٢٣١	الإعجاز القرآني
٢٣٢	ثمرة المسألة
٢٣٣	الناسخ والمنسوخ
٢٣٤	المحكم والمتشابه
٢٣٧	ثمرة المسألة
٢٣٨	المهمل في القرآن
٢٣٩	ثمرة المسألة
٢٤٠	دلالة الخطاب القرآني على خلاف ظاهره
٢٤٠	ثمرة المسألة
٢٤٢	المبحث الثاني: السنة
٢٤٤	الخبر
٢٤٧	المبحث الثالث: الإجماع
٢٤٩	حكم الإجماع
٢٤٩	ثمرة المسألة
٢٥١	الإجماع والإمامة
٢٥٣	ثمرة المسألة
٢٥٤	المبحث الرابع: العقل

٢٥٨	التطبيقات الكلامية العقلية في أصول الفقه
٢٥٨	التطبيق الأول: إشكالية قيمة حجّة القطع عند الأصوليين
٢٦٣	التطبيق الثاني: التجري
٢٦٨	المبحث الخامس: الاجتهاد
٢٦٩	المسألة الأولى: الاجتهاد في العقليات
٢٧١	ثمرة المسألة
٢٧٣	المسألة الثانية: التصويب والتخطئة
٢٧٦	ثمرة المسألة
٢٨٠	أصول الفقه وطريقة النظر
٢٨٢	مراتب ومستند طريقة النظر
٢٨٥	ثمرة المسألة
٢٨٦	المبرر لممارسة هذا اللون التلفيقي في الاجتهاد
٢٩١	الفصل الثالث الأصول الكلامية في مباحث الحكم الشرعي
٢٩٤	المبحث الأول: الحاكم
٢٩٧	مسألة التحسين والتقيح
٣٠١	أ- الأفعال:
٣٠٣	ب- العقل:
٣٠٤	ج- الشرع:
٣٠٧	ثمرة المسألة
٣١٢	وجوب شكر المنعم
٣١٣	المذهب الأوّل: وجوب شكر المنعم شرعاً:
٣١٦	المذهب الثاني: وجوب شكر المنعم عقلاً:
٣١٨	حكم أفعال العقلاء قبل ورود الشرع

- ٣١٩..... ١- مذهب الوقف:
- ٣٢١..... ٢- مذهب الإباحة:
- ٣٢٢..... ٣- مذهب الحظر:
- ٣٢٤..... ثمرة المسألة.....
- ٣٢٧..... المبحث الثاني: الحكم.....
- ٣٢٩..... تعريف الحكم الشرعي.....
- ٣٣١..... ثمرة المسألة.....
- ٣٣٢..... حقيقة الواجب.....
- ٣٣٤..... ثمرة المسألة.....
- ٣٣٥..... مقدّمة الواجب.....
- ٣٤٠..... ثمرة المسألة.....
- ٣٤٢..... الواجب المخيّر.....
- ٣٤٤..... ثمرة المسألة.....
- ٣٤٦..... استحالة كون شيء واحد واجباً وحراماً معاً.....
- ٣٤٧..... ثمرة المسألة.....
- ٣٤٨..... تأثير السبب في الحكم.....
- ٣٥١..... ثمرة المسألة.....
- ٣٥١..... المبحث الثالث: المحكوم فيه.....
- ٣٥٢..... التكليف بما لا يطاق، أو التكليف بالمحال.....
- ٣٥٣..... ثمرة المسألة.....
- ٣٥٤..... وقت التكليف بالفعل.....
- ٣٥٧..... ثمرة المسألة.....
- ٣٥٧..... المبحث الرابع: المحكوم عليه.....

٣٥٧	الحكم على المدوم
٣٥٨	ثمرة المسألة
٣٦٠	التكليف بما علم الأمر انتفاء شرطه قبل وقته
٣٦٢	ثمرة المسألة
٣٦٢	شرط القدرة
٣٦٣	ثمرة المسألة
٣٦٥	الخاتمة
٣٦٥	النتائج العامة:
٣٧١	النتائج الخاصة:
٣٧٥	مسك الختام
٣٨١	مصادر البحث
٣٩٩	خلاصة البحث باللغة الفارسية
٤٠١	خلاصة البحث باللغة الانجليزية
٤٠٣	المحتويات

