Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Role of Rational Argument in Inferring Legal Rulings According to Twelver Shiite Scholars

Sa'd al-Bakhati

Lecturer in the Department of Philosophy, al-Mustafa International University, Iraq. Email: saadmosaoy4@gmail.com.

Abstract

One of the most important sources on which human beings rely on for cognitive construction is rational argument. This argument has been the subject where a large number of scholars and researchers debate on. Some of them deny it, whereas others believe in it and rely on it in their works. As a result, this argument has become the subject of continuous deliberation among Muslim scholars, whether or not to make use of it for deriving the legal sub-rulings. Sunni scholars depend on it, although it would not lead to certainty. However, they reso
rt to analogy, approval and public welfare, whereas Twelver Shiite scholars deny the probable rational argument with all its sub-divisions, following the true traditions transmitted to them from their imams. Yet, they differ on that which leads to certainty (concerning rational argument). So, some deny it, like the Akhbarites (traditionalists), and others take it as one of the sources of legislation for deriving legal rulings, such as the Usulites.Because of the importance of the topic, we have tried, in this study, to shed light on this argument and show the point of disagreement between Twelver Shiite scholars, quoting the sayings, arguments and discussions of both parties, and then, getting to the right conclusion due to our own opinion. In all that, we have followed the inductive analytical approach. We have extrapolated the sayings of the scholars of both fundamentalist school and Akhbarite school as possible due to the limitation of the article, and then to judge between them.

Keywords: rational argument, legal ruling, deduction, Akhbarites, fundamentalists.

_____

Al-Daleel, 2021, Vol. 3, No. 4, PP.170-199
Received: 2/1/2021; Accepted: 13/2/2021
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author

دور الدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي عند علماء الإمامية

سعد البخاتي

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية،مدرّس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني:
Email: saadmosaoy4@gmail.com

الخلاصة

من أهمّ المصادر التي تعتمد عليها البشرية في بنائها المعرفي هو الدليل العقلي، وكان هذا الدليل محلّ بحث شريحة كبيرة من العلماء والباحثين، فبين متنكّر له، وبين معتقد به، معتمد عليه. وهكذا صار هذا الدليل محلّ بحث بين علماء المسلمين في إفادتهم منه في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، فأخذ علماء العامّة به وإن لم يفد القطع واليقين، فأخذوا بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة. بينما رفض علماء الإمامية الدليل العقلي الظنّي بكلّ أقسامه تبعًا لما ثبت عن أئمّتهم عليهم السلام، واختلفوا في ما أفاد القطع واليقين منه، فبين رافض له كالأخباريين، وبين جاعل له من مصادر التشريع التي يعتمدها في استنباطه للحكم الشرعي كالأصوليين. ولأهمّية البحث حاولنا أن نسلّط الأضواء في دراستنا هذه على هذا الدليل، وبيان محلّ النزاع الحاصل بين علماء الإمامية، واستعراض كلمات الطرفين، وأدلّتهم، ومناقشتها، ومن ثمّ الانتهاء إلى الصواب بنظرنا، معتمدين في ذلك على المنهج الاستقرائي التحليلي، في استقراء كلمات علماء المدرسة الأصولية والأخبارية بمقدار ما يسمح به البحث، والمحاكمة بينهما.

الكلمات المفتاحية: الدليل العقلي، الحكم الشرعي، الاستنباط، الأخباريين، الأصوليين.

مجلة الدليل، 2021، السنة الثالثة، العدد الرابع، صص. 170ـ199
استلام: 2021/1/2 ، القبول: 2021/2/13
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

لم يكن اختلاف علماء المسلمين في دور العقل وأهمّيته بمثابة قضيّة تاريخية نقرؤها في ثنايا كتب الأقدمين، كما لم يكن البحث فيها من الترف الفكري الذي يرنو إليه جملة من الكتّاب والباحثين، بل هو من أهمّ المسائل المعرفية التي تشغل حيّزًا في تشكيل المعرفة الدينية، ولا زال المعترك بين دعاة الإفادة من هذه الطاقة البشرية التي منحها الله لخير خلقه ـ الإنسان ـ كأفضل منحة ليميّز بها الحقّ من الباطل، ويمتثل بها تكاليفه، وبين من يستصغر قدر هذه الجوهرة، ويقصيها عن أيّ دور لها، وثالثٍ غالى في العقل حتى أورده في غير ميادينه.

هكذا هي النظرات والأحاسيس تجاه العقل، فبين المغالي المفرِط، والمقصِّر الذي وقع في التفريط، وبين مَنْ سلك الطريقة الوسطى، فحال العقل ـ الذي هو حجّة الديّان الباطنة ـ حال حجّة الله الظاهرة (المعصوم) في تعامل الأمّة البشرية معها في شرائحها الثلاث.

فمن المهمّ جدًّا أن يقوم الباحثون والمفكّرون بدراسة هذه المفردة (العقل) من عدّة جهات؛ لتتبيّن قيمته، وما يمكن أن يقدّمه للبشرية إذا ما أحسنت الاستفادة منه وعرفت مجاله الذي لا بدّ أن يحكم فيه؛ لذا أردنا في هذا البحث أن نبيّن دور العقل في استكشاف الحكم الشرعي. وعليه فموضوع دراستنا هو بيان دائرة العقل في المعرفة الدينية الفرعية على ضوء مباني فقهاء الإمامية، أتباع أئمّة أهل بيت رسول الله ﷺ، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرًا، والذين أوصى بهم النبيّ المصطفى ﷺ؛ وذلك من خلال استعراض أدلّتهم وبيان مقدار ما تدلّ عليه، ومناقشة ذلك.

العقل لغةً

يطلق العقل في اللغة على ملكة لدى النفس الناطقة الإنسانية يميّز بها بين الخير والشرّ، وبين الحقّ والباطل؛ فيدرك بها جميع ذلك؛ ولذا عرّفوها بأنّها الحجر والنهى، نقيض الجهل، وضدّ الحمق. وإنّما سُمِّيت عقلًا لأنّها تعقل صاحبها عن الهوى والمهالك. مأخوذةٌ من حبس اللسان إذا اعتقل وامتنع من الكلام، أو مأخوذٌ من قولهم عقلتُ البعير إذا رُبِطت قوائمه بالحبل. وبه يتميّز الإنسان من سائر الحيوان. [الفراهيديّ، العين، ج 1، ص 159؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458 و459]

واختار الفيروز آبادي تعريفًا قريبًا من تعريف الحكماء، حيث عرّفه بأنّه: «نور روحاني به تُدرِك النفس العلوم الضرورية والنظرية». [الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 4، ص 18]

العقل اصطلاحًا

الظاهر من كلمات علماء الأصول والفقه أنّ المراد من العقل هو نفس معناه اللغوي، وليس لهم مصطلح خاصّ بهم، فهم يقصدون به المدرِك، وهذا المعنى هو أحد المعاني اللغوية للعقل؛ ولذا يقول الشيخ المظفّر عند تقسيمه العقل إلى عملي ونظري ما نصّه: «وليس الاختلاف بين العقلين إلّا بالاختلاف بين المدرَكات، فإن كان المدرَك ممّا ينبغي أن يُفعَل أو لا يُفعَل ـ مثل حسن العدل وقبح الظلم ـ فيسمّى إدراكه (عقلًا عمليًا)، وإن كان المدرَك ممّا ينبغي أن يعلم ـ مثل قولهم: "الكلّ أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل ـ فيسمّى إدراكه عقلًا نظريًّا» [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 278].

تقسيمات الدليل العقلي

يمكن تقسيم الدليل العقلي إلى عدّة تقسيمات تختلف باختلاف أساس القسمة، حيث ينقسم باعتبار تفاوت كشفه شدّةً وضعفًا إلى الإدراك القطعي التامّ والإدراك الظنّي الناقص، وينقسم ثانيًا باعتبار المعارف المكتسبة به من حيث احتياجها إلى الفكر والاكتساب وعدمه إلى ضروري ونظري، وينقسم باعتبار إثباته للحكم الشرعيّ من حيث احتياجه إلى مقدّمات شرعية وعدم احتياجه إلى ما يستقلّ به العقل وما لا يستقلّ به، وكذا ينقسم باعتبار كيفية كشفه عن الحكم الشرعي إلى البرهاني والاستقرائي، كما يمكن تقسيم بحوثه بشكل عام في علم الأصول إلى بحوث كبروية وبحوث صغروية. [الصدر، دروس في علم الأصول، ح 3، ص 298؛ الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 110 و111؛ المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 134]

والذي يهمّنا هنا هو تقسيمه إلى العملي والنظري.

وقد اختلف العلماء في أنّ العقل النظري والعملي قوّة واحدة أم قوّتان، فذهب بعض المحقّقين من الحكماء إلى كون العقل النظري والعقل العملي قوّتان مستقلّتان للنفس، الأوّل منهما يدرك القضايا النظرية الكلّية والجزئية، والقضايا العملية الكلّية، مثل "الكلّ أعظم من الجزء" أو "العدل حسن"، بينما يدرك الثاني (العملي) القضايا العملية الجزئية فقط، مثل هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي. [الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص 80؛ ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء، ص 284 و285؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 9، ص 82؛ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 78 ؛ السند، العقل العملي، ص 148؛ المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 64]

بينما ذهب مشهور الأصوليين إلى كونهما قوّةً واحدةً، وإنّما الفرق بينهما باختلاف المدركات. فحين تدرك أمورًا نظريةً (وهي التي ينبغي أن تُعلَم وتُعرَف أو لا ينبغي) تُسمَّى عقلًا نظريًا، وحين تدرك أمورًا

عملية (ينبغي أن تُعمَل أو لا ينبغي ذلك) تُسمَّى عقلًا عمليًا. [الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 295؛ الحائري، مباحث الأصول، ج 1، ص 477؛ الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 171؛ الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 283]

الحجّية

الحجّة في اللغة بمعنى الغلبة والظفر، قال صاحب العين: «وجه الظفر عند الخصومة، والفعل حاججته فحججته، واحتججت عليه بكذا. وجمع الحجّة: حجج» [الفراهيدي، العين، ج 3، ص 10].

وكذا في تاج العروس. [الزبيدي، تاج العروس، ج 3، ص 314 ـ 316]

كما يأتي بمعنى الدليل والبرهان، كما في لسان العرب وغيره. [الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 304؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 228]

والظاهر أنّ إطلاق الحجّة على البرهان والدليل من باب إطلاق المسبب وإرادة سببه؛ إذ إنّ البرهان يكون سببًا للغلبة على الخصم، فالحجّة هي الغلبة، والدليل والبرهان هما السبب لوقوع الغلبة والظفر، فيكون إطلاق الحجّة في اللغة على ما يحتجّ به على الخصم وعلى ما يوجب الظفر عند الخصومة إطلاقًا مجازيًا بنحو المجاز المرسل، وذلك بعلاقة السببيّة، بمعنى أنّ ما يحتجّ به يكون سببًا للغلبة، والتي هي المعنى الحقيقي للّفظ الحجّة في اللغة. [صنقور، المعجم الأصولي، ج 2، ص 10]

الحجّية اصطلاحًا

اختلف الأصوليون والفقهاء في معنى الحجّة المستعملة في علمي الأصول والفقه.

فقد عرّفها السيّد الخوئي ﵀ تبعًا لأستاذه الميرزا النائيني ﵀ بالكاشفية، حيث قال: «ومعنى الحجّية بناءً على ما هو الصحيح من الطريقية هو الكاشفية والوسطية في الإثبات، أعني جعل ما ليس بعلم علمًا تعبّدًا، ونتيجة ذلك أنّ المجعول شرعًا إنّما هو إحراز الواقع تعبّدًا، لا المنجّزية والمعذّرية؛ لأنّهما من الأحكام العقلية المترتّبة على الحجّية بالمعنى الذي ذكرناه، لا أنّ الحجّية هي المنجّزية والمعذّرية» [الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ص 126].

وهذا المعنى هو ما أكّده الميرزا النائيني وذكر أنّ المنجّزية والمعذّرية هي من لوازم الحجّية والكاشفية، لا أنّها هي الحجّية. [الخوئي، أجود التقريرات، ج 2، ص 387؛ المظفّر، أصول الفقه، ج 3، ص 13 ـ 15]

بينما عرّفها السيّد محمّدباقر الصدر بالمنجّزية والمعذّرية، حيث قال: «الحجّية في مصطلح علم

الأصول تعني كون الدليل صالحًا لاحتجاج المولى به على العبد بقصد مؤاخذته إذا لم يعمل العبد به، ولاحتجاج العبد به على المولى بقصد التخليص من العقاب إذا عمل به. فكلّ دليل له هذه الصلاحية من كلتا الناحيتين يعتبر حجّةً في المصطلح الأصولي، وظهور كلام المولى من هذا القبيل؛ ولهذا يوصف بالحجّية» [الصدر، المعالم الجديدة للأصول، الهامش الثاني ص 63].

وقال أيضًا: «وللقطع إضافة إلى الكاشفية والمحرّكية المذكورتين خصوصية ثالثة، وهي: الحجّية بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجّز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعًا لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب على مخالفته. والخصوصية الأولى والثانية بديهيتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي، وهو تنجيز التكليف الشرعي على المكلّف بالقطع به، وإنّما الذي يفي بذلك الخصوصية الثالثة» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 154].

وذهب الشيخ آل راضي إلى معنًى ثالث للحجّية، وهو أنّها: «بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الخبر، سواء كان نفسيًا، أم طريقيًا، فهو بنفسه حكمٌ مجعولٌ شرعيٌّ، لا أنّه يُستنبط به حكم شرعي، وأمّا بمعنى جعل المنجّزية والمعذّرية فهي أيضًا مجعول شرعي، وإن لم يكن الجعل من جعل الحكم المماثل لمؤدّى الخبر» [آل راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 1، ص 23 و24].

فهذا احتمال آخر يضيفه الشيخ محمّد طاهر في معنى الحجّية، وهو جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الخبر.

والحاصل ممّا تقدّم أنّ الحجّة في علم الأصول والفقه بمعنى الكاشفية، أو المنجّزية والمعذّرية أو جعل الحكم المماثل.

الحكم لغةً

الحكم في اللغة له عدّة معانٍ، ترجع إلى معنًى واحدٍ وهو المنع، فالقاضي يُسمّى حَكَمًا؛ لأنّه يمنع من الظلم، والعلم يُسمّى حكمةً؛ لأنّه يمنع من الجهل، وحكمة اللجام التي تحيط بحنكي الفرس؛ لأنّها تمنعه الجري. [الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، ص 66 و67؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج 1، ص 418 و419؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 91]

الحكم اصطلاحًا

عندما يطلق الحكم في كتب الفقهاء والأصوليين يراد به الحكم الشرعي، وهو المبحوث عنه

عندهم، وقد اختلفت كلماتهم في تعريفه، وإن كانت كلّها تشير إلى معنًى واحد.

عرّفه السيّد محمّدباقر الصدر بأنّه: «التشريع الصادر من الله لتنظيم حياة الإنسان، سواء كان متعلّقًا بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخلة في حياته». [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 53]

وأمّا الخطابات الشرعيّة في الكتاب والسنّة فهي مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعيّ نفسه» [الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 99؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 52].

وعرّفه بعضهم بأنّه: «خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع» [فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، ج 1، ص 8]. وهناك تعاريف أخرى مذكورة في كتبهم لسنا بحاجةٍ إلى استقصائها.

الاستنباط لغةً

اتّفقت كلمة اللغويين على أنّ الاستنباط بمعنى الاستخراج، مأخوذٌ من نبط الماء إذا خرج. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 381؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 410]

الاستنباط اصطلاحًا

الاستنباط عند الفقهاء والأصوليين هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي من أدلّته المعتبرة. يقول السيّد المرتضى ﵀: «الاستنباط: استخراج الحكم من فحوى النصوص» [الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، ج 2، ص 262].

وقال صاحب تسديد الأصول: «الاستنباط هو استخراج حكم عملي يقتضيه الأدلّة المعتبرة بعد ضمّ بعضها إلى بعض» [المؤمن، تسديد الأصول، ج2، ص527].

ويستفاد من كلمات السيّد الصدر ﵀ أنّ الاستنباط يشمل استخراج الحكم من مطلق الدليل؛ سواء كان نصًّا أو غيره، فهو يشمل أيضًا تحديد الوظيفة العمليّة بالاعتماد على الأصول العمليّة. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 35؛ المعالم الجديدة للأصول، ص 22].

وعرّفه البعض: «باستفراغ الوسع في تحصيل المعرفة بالحكم الشرعي» [البروجردي، نهاية الأفكار، ج 5، ص 216].

ومحصّل التعاريف المذكورة في كتبهم أنّه استخراج الحكم الشرعي من أدلّته التي ثبتت حجّيتها

شرعًا.

الدليل العقلي القطعي بين علماء الإمامية

انقسم علماء الإمامية بالنسبة إلى حجّية الدليل العقلي إلى مدرستين: الأصوليين ـ وهم القائلون بحجّية الدليل العقلي، وأنّه دليل معتبر يمكن الاعتماد عليه في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية ـ والأخباريين، وهم القائلون بعدم حجّيته، وعدم إمكان الاعتماد عليه في الاستدلال على الأحكام الشرعية. وسنذكر كلا المدرستين وأهمّ الأدلّة التي اعتمدوا عليها في استظهار ما ذهبوا إليه.

الأصوليون وحجّية الدليل العقلي النظري

ذهب أكثر علماء الإمامية إلى حجّية الدليل العقلي النظري، وأنّ له دورًا فاعلًا في استنباط الأحكام الشرعية. ويمكن أن نستجلي دور العقل عندهم من خلال بيان وظائف الدليل العقلي في عملية الاستنباط؛ إذ ذكروا أنّه يساهم فيها من جهتين:

الجهة الأولى: إثبات حجّية الأدلة الشرعية التي بها يثبت الحكم الشرعي من قبيل القرآن والسنّة؛ إذ لا تثبت حجّيتهما إلّا بالعقل. [المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص 28؛ الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 120]

الجهة الثانية: استنباط الحكم الشرعي، فإنّ للدليل العقلي دورًا مباشرًا في الكشف عن الحكم الشرعي، من خلال إدراكه للعلاقات القائمة بين الأحكام الشرعية.

يمكن القول إنّ الدليل العقلي دخل في علم الأصول بوصفه عنصرًا فاعلًا في عملية الاستنباط منذ مراحله الأولى، حيث تجد كلمات علماء تلك المرحلة تشير بوضوح إلى الوظيفة الأولى للعقل في عملية الاستنباط، وهي دوره في إثبات حجّية الكتاب والسنّة.

ولعلّ أقدم نص أشير فيه للدليل العقلي هو ما ذكره الشيخ المفيد ﵀ (ت 413 ه) في رسالته الأصولية، التي لخّصها الشيخ الكراجكي ﵀، فإنّه وإن لم يذكر الدليل العقليّ من جملة أدلّة الأحكام، إذ حصرها في ثلاثة: الكتاب والسنّة النبوية وأقوال الأئمّة ﵈، ولكنّه ذكر أنّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: العقل واللسان والأخبار، وإليك نصّ كلامه: «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء كتاب الله ـ سبحانه ـ وسنّة نبيّه ﷺ وأقوال الأئمّة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة أحدها العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجّية القرآن ودلائل الأخبار، والثاني اللسان وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام، وثالثها الأخبار

وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنّة وأقوال الأئمّة عليهم السلام» [الكراجكي، كنز الفوائد، ص 28].

وهذا التصريح كما ترى، وإن كان أجنبيًّا عن الوظيفة الثانية للعقل، إلّا أنّه نصّ في الوظيفة الأولى، وهي إثبات الحجّية للقرآن والسنّة، وهذا يكفي في المطلوب من أنّ الدليل العقلي برز في علم الأصول في المراحل الأولى من تاريخ نشوئه.

وأمّا تلميذه الشيخ الطوسي رحمه الله (ت 460 ه) فإنّه وإن لم يصرّح بالدليل العقلي، ولم يشرحه، ولا أفرد له بحثًا في كتابه العدّة، ولكنّه ذكر في الفصل الأخير من العدّة أنّ المعلومات إمّا ضرورية وإمّا مكتسبة، ثمّ ذكر جملةً من الأمثلة للضروري، منها العلم بوجوب ردّ الوديعة، وشكر المنعم، وقبح الظلم والكذب، ثمّ قال في معرض كلامه: «فأمّا القتل والظلم: فمعلوم بالعقل قبحه» [الطوسي، عدّة الأصول، ج 2، ص 761]، ويريد من قبحه تحريمه.

وقال أيضًا: «فأمّا الأدلّة الموجبة للعلم: فبالعقل يعلم كونها أدلّةً، ولا مدخل للشرع في ذلك» [المصدر السابق، ج 2، ص 762].

وكلامه هذا يعدّ شاهدًا آخر على وجود الدليل العقلي في كلمات القدماء من علماء الأصول، فإنّ الشيخ الطوسي رحمه الله يشير إلى كلتا الوظيفتين، فهو يشير إلى العقل العملي الذي يمثّل جانبًا من الوظيفة الثانية للعقل، ويشير إلى دور العقل في إثبات دليلية الأدلّة، وهو الوظيفة الأولى له. [المصدر السابق، ج 2، ص 759 ـ 762]

وأمّا الشيخ ابن إدريس الحلّي رحمه الله (ت 598 ه) في سرائره، فيصرّح بكون العقل من الأدلّة على الحكم الشرعي، حيث يقول: «فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنّة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسّك بدليل العقل فيها» [الحلّي، السرائر، ج 1، ص 46].

ولعلّ ابن إدريس هو أوّل من صرّح بكون الدليل العقلي دليلًا مستقلًّا معتبرًا، كالكتاب العزيز والسنّة، يمكن من خلاله الوصول إلى الحكم الشرعيّ. [المظفّر، أصول الفقه، ج 3، ص 129]

وهكذا صرّح بدور العقل وحجّيته من جاء بعده، كالمحقّق الحلّي رحمه الله (ت 676 ه)، والشهيد الأوّل. [المحقّق الحلّي، المعتبر، ج 1، ص 31 و32؛ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج 1، ص 53]

والخلاصة أنّ دخول الدليل العقلي في علم الأصول ثابت في كلمات القدماء كالشيخ المفيد وتلامذته، كما نقلنا بعضًا منها. ولا يضرّ بما نريد استفادته من كون الدليل العقليّ دخل في دائرة البحث الأصوليّ منذ فترة نشوئه، ما استشكل به الشيخ المظفّر والسيّد محمّدتقي الحكيم، من عدم

وضوح كلمات الشيخ المفيد وتلامذته في دخوله في عملية الاستنباط؛ فإنّ تصريحهم بدخوله في علم الأصول بما له من الوظيفة الأولى وهي إثبات الحجّية للكتاب والسنّة كافٍ فيما نبتغي. [المظفّر، أصول الفقه، ج 3، ص 128؛ الحكيم، أصول الفقه المقارن، ص 279]

دليل الأصوليين على حجّية الدليل العقلي النظري

الدليل الذي يتمسّك به الأصوليون لإثبات حجّية الدليل العقلي القطعي، هو الحجّية الذاتية للقطع؛ بمعنى أنّ الدليل العقلي إذا ولّد القطع فلا شكّ في حجّيته، ولا نحتاج لإثبات حجّيته إلى دليل بعد ما أثبتوا أنّ القطع حجّة بذاته، كما صرّح بذلك جملة من الأصوليين أمثال العلّامة المظفّر. [المظفّر، أصول الفقه، ج 3، ص 137]

وقد بحث السيّد الصدر حجّية الدليل العقلي بشكل مفصّل، وأجاب عمّا ذهب إليه الأخباريون من عدم حجّية الدليل العقلي بأنّ عدم الحجّية إمّا بسبب قصور الدليل العقلي في عالم الجعل، بمعنى أنّ الأحكام حين جعلها الشارع جعلها مقيّدةً بحصولها بغير الدليل العقلي؛ وإمّا لقصوره في الكاشفية وعدم صلاحيته للكشف، بمعنى أنّه قاصر عن تحصيل القطع؛ وإمّا بسبب القصور في المنجّزية وأنّه قاصر عن تنجيز الحكم أو التأمين عنه.

أمّا القصور في عالم الجعل فقد أجاب عنها ثبوتًا وإثباتًا بشيء من التفصيل الذي لا يناسب هذه المقالة، وخلاصته أنّ مقتضى الإطلاقات في أدلّة الأحكام عدم تقييدها بما ذُكِر.

وأمّا القصور في الكاشفية، فقد ذكر السيّد الصدر أنّه الأقرب إلى كلمات الأخباريين، فكثرة الخطإ في الأدلّة العقلية تشكّل علمًا إجماليًا بخطإ بعضها، وهذا كافٍ في زوال اليقين الحاصل من الدليل العقلي. وأجاب عنه بأنّ هذا لو سُلّم فإنّما يحصل لغير المستدلّ بالدليل العقلي، أمّا المستدلّ به فلا يرى ما حصل عليه من اليقين بنتائجه خارجًا عن تلك الأدلّة، بل هو قاطع بصحّة نتيجته؛ لأنّه يراها بدهيةً أو منتهيةً إلى البدهية.

وأمّا القصور في التنجيز، بمعنى أنّ الشارع نهى عن اتّباعه، فقد أجاب عنه أوّلًا بما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ النهي عنه بعد حصول القطع محال، والنهي عنه قبل حصول القطع يرد عليه أنّه لو حصل القطع بسوء الاختيار والمخالفة فهو حجّة أيضًا؛ لأنّ حجّية القطع ذاتية. ثمّ أضاف بأنّ هذا النهي لا دليل عليه سوى ما توهّموه من أنّ الروايات الناهية عن العمل بالرأي شاملة للدليل العقلي القطعي، مع أنّ ملاحظة ألسنة تلك الأخبار وملابساتها وتاريخ صدورها تجعل المتأمّل يقطع بأنّ

المقصود منها هو الأقيسة والاستحسانات الظنّية وعدم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام في معرفة المخصّص والمقيّد والمفصّل والمبيّن، التي كانت منتشرةً في تلك الفترة.

مضافًا إلى أنّه لو سُلِّم إطلاق الرأي على الدليل العقلي فهي معارضة بالروايات الدالّة على اتّباع العلم وجواز القضاء على وفقه والعمل به وبراءة ذمّة العامل به. من دون تقييده بالعلم الحاصل من دليل شرعي. وبما أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، فبعد التعارض والتساقط لا يبقى دليل على النهي المذكور. [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 121 ـ 141]

وهناك وجوه أخرى لا يتحمّلها البحث هنا.

الدليل العقلي النظري عند المدرسة الأخبارية

ظهر التيّار الأخباري في القرن الحادي عشر بزعامة الشيخ محمّدأمين الإسترآبادي رحمه الله، وأعلن رفضه للقواعد الأصولية، التي سار عليها علماء الإمامية منذ زمن المفيد، وحتّى زمان الإسترآبادي (ت 1033 ه) المعاصر للشيخ حسن صاحب المعالم (ت 1011 ه). [الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 81]

وقد كُتِب لهذه المدرسة (الأخبارية) الازدهار والقبول عند علماء الإمامية قرابة قرنين من الزمن. [أبو رغيف، الأسس العقلية، ص 102 ـ 104]

ومن أبرز ملامح هذه المدرسة هو النقد اللاذع لحكم العقل، إلّا أنّ هذا البحث (بحث الدليل العقلي) ـ الذي هو مفرق الطرق بين الأصوليين والأخباريين ـ لم نجد له صورةً محدّدة المعالم في خصوص ما ينكرونه على إخوانهم الأصوليين، فقد اضطربت كلمات الأخباريين في ذلك، بشكل يصعب على الباحث أن يستخرج من كلماتهم شيئًا يمكن أن ينسبه إليهم، فمنهم من أنكر الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، ومنهم من أنكر حجّية الحكم العقلي الظنّي غير القطعي، ومع ذلك يعيبون على الأصوليين في استدلالهم بمطلق الدليل العقلي؛ إذ لم نجد تصريحًا من أحدهم في إنكار الدليل العقلي القطعي إلّا ما حكاه الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسائله عن السيّد صدر الدين الصدر رحمه الله في شرحه للوافية، فإنّه صريح في عدم حجّية القطع الناشئ من مقدّمات عقلية. [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 59 ـ 60]

كلمات الأخباريين في نفي حجّية الدليل العقلي

إنّ الذي يقتضيه البحث العلمي هو أن نستعرض كلمات الأخباريين أنفسهم، ونقف عندها، ثمّ نرى مدى دلالتها على المدّعى.

قال الشيخ الإسترآبادي ﵀: «والدليل التاسع: مبني على دقيقة شريفة تفطّنتُ لها بتوفيق الله تعالى، وهي أنّ العلوم النظرية قسمان: قسم ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء، والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب فيه: أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة، وإمّا من جهة المادة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأنّهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطإ من جهة الصورة». إلى أن قال: «وبالجملة سبب الاختلاف: إمّا إجراء الظنّ مجرى القطع، أو الذهول والغفلة عن بعض الاحتمالات، أو التردّد والحيرة في بعض المقدّمات. ولا عاصم عن الكلّ إلّا التمسّك بأصحاب العصمة ﵈، والمنطق بمعزل عن أن يُنتفَع به في هذه المواضع، وإنّما الانتفاع به في صورة الأفكار فقط» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 256 ـ 260].

وكلامه هذا لا دلالة فيه على رفض حجّية الدليل العقلي القطعي، بل هو ناظر إلى عدم حجّية الدليل الظنّي غير المنقول عن أهل بيت العصمة ﵈، وقد يستفاد منه التشكيك في حجّية الدليل العقلي من جهة أنّه ـ عند الإسترآبادي ـ لا يفيد القطع، وليس بحجّة.

كما أنّ هناك بعض الشواهد التي تدلّ على أنّ الأخباريين أنفسهم كانوا يستعملون الدليل العقلي، ويعتمدون عليه، فمثلًا الشيخ الإسترآبادي يقول: «ألا ترى أنّ الإمامية استدلّوا على وجوب العصمة بأنّه لولا العصمة للزم أمره ـ تعالى ـ عباده باتباع الخطإ، وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح» [المصدر السابق، ص 259].

في حين أنّ المنكر على الأخباريين يراهم ينكرون العقل مطلقًا، مع أنّ هذا الاستدلال، الذي عرضه الإسترآبادي واستدلّ به، إنّما هو استدلال بالدليل العقلي، فكيف ننسب له رفض الدليل العقلي بالكلّية. كما يؤيّد ذلك قوله أيضًا: «إنّ العقل والنقل قاضيان بأنّ المصلحة في بعث الرسل وإنزال الكتب رفع الاختلاف والخصومات بين العباد؛ ليتم نظام معاشهم ومعادهم، فإذا كان من القواعد الشرعية جواز العمل بالظنّ المتعلّق بنفس أحكامه أو بنفيها لفاتت المصلحة، لحصول الاختلاف والخصومات كما هو المشاهد» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 255].

فهو أوّلًا استشهد بالعقل إلى جنب النقل، ثمّ استدلّ بدليل عقلي لنفي جواز الاعتماد على الظنّ كما هو ظاهر.

ولم يقتصر ذلك على الإسترآبادي فقط، بل ذهب السيّد الجزائري إلى ذلك في قوله: «فإن قلت: قد عزلتَ العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلتُ: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأمّا النظريات: فإن وافقه النقل، وحكم بحكمه قُدِّم حكمه على النقل وحده، وأمّا لو تعارض هو والنقلي فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل، وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل» [الجزائري، شرح التهذيب، ص 47].

وكلامه هذا صريح في قبوله للدليل العقلي بشرط عدم معارضته للنقل، إلّا أنّه لم يبيّن دائرة النقل التي ليس للعقل معارضتها! فهل مراده من النقل المتواتر أم ما يشمل الصحيح من الآحاد أم الأعم منه ومن غير الصحيح؟!

كما أنّ الشيخ البحراني ﵀ أيضًا يذهب إلى حجّية العقل في بعض الموارد، حيث قال: «إن كان الدليل العقلي المتعلّق بذلك بديهيًا ظاهر البداهة كقولهم: (الواحد نصف الاثنين)، فلا ريب في صحّة العمل به، وإلّا ـ أي وإن لم يكن بديهيًا ـ فإن لم يعارضه دليل عقلي ولا نقلي فكذلك [1]، وإن عارضه دليل عقلي آخر[2]، فإن تأيّد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيَّد بالدليل النقلي، وإلّا فإشكال، وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأيّد ذلك العقلي أيضًا بنقلي كان الترجيح للعقلي، إلّا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلّا فالترجيح للنقلي وفاقًا للسيّد المحدّث المتقدّم ذكره وخلافًا للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أمّا لو أُريدَ به المعنى الأخصّ، وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام، الذي هو حجّة من حجج الملك العلّام، وإن شذّ وجوده بين الأنام ففي ترجيح النقلي على إشكال، والله العالم» [المحقّق البحراني، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 132 و133].

وهناك مواضع في كلامه تدلّ على أنّه لا ينكر الدليل العقلي بالكلّية، فهو يقرّ بحجّية الدليل العقلي المتكوّن من قضايا بدهية، ويقول بحجّية الدليل العقلي النظري غير المعارَض بدليل عقلي ولا نقلي، ويجزم بحجّية العقل الفطري الخالي من شوائب الأوهام، بل ويستشكل في تقديم النقلي عليه.

---

(1) وهذا تصريح منه بحجّية الدليل العقلي القطعي، ولكن بشرط عدم معارضة النقل والعقل له.

(2) إذا كان مراده الدليل العقلي القطعي فلا يمكن أن يعارض بقطع آخر، سواء كان نقليًّا أو عقليًّا، فإنّ القاطع لا يحتمل شيئًا آخر يخالف قطعه فضلًا عن أن يقطع بذلك، وإن كان مراده العقلي الظنّي فلا يمكن القول بحجّيته على أيّ حال، عارضه دليل آخر أم لا.

قال الشيخ الأعظم بعد نقل عبارة المحدّث البحراني المتقدّمة:

«ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم: ما ورد من النقل المتواتر على حجّية العقل، وأنّه حجّة باطنة، وأنّه ممّا يعبد به الرحمن، ويكتسب به الجنان، ونحوها ممّا يستفاد منه كون العقل السليم أيضًا حجّةً من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أنّ الشرع عقل من خارج» [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 59].

إلّا أنّ ما حكاه الشيخ الأنصاري ﵀ عن السيّد الصدر في شرحه للوافية صريح في عدم حجّية القطع الناشئ من مقدّمات عقلية. وهو متفرّد في هذا الرأي. [المصدر السابق، ص 59 ـ 60]

فهم علمائنا لكلام الأخباريين في دلالته على نفي حجّية الدليل العقلي

استبعد المحقّق الخراساني ﵀ أن يكون مقصود الأخباريين إنكار حجّية القطع الناشئ من مقدّمات عقلية. قال ﵀ في كتابه (كفاية الأصول)، في بحث حجّية القطع الطريقي: «وإن نُسِب إلى بعض الأخباريين أنّه لا اعتبار بما إذا كان ـ أي القطع ـ بمقدّمات عقلية، إلّا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنّها ـ أي كلماتهم ـ إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حُكي عن السيّد الصدر[1] في باب الملازمة، فراجع[2]. وإمّا في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدّمات العقلية؛ لأنّها لا تفيد إلّا الظنّ، كما هو صريح الشيخ المحدّث الأمين الإسترآبادي ﵀» [الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 270].

ثمّ استشهد لذلك بثلاثة مقاطع من كلام الإسترآبادي في فوائده، وهي قوله: «إنّ كلّ مسلك غير ذلك المسلك ـ يعني التمسّك بكلام المعصومين ﵈ ـ إنّما يعتبر من حيث إفادته الظنّ بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقًا أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه ـ تعالى ـ أو بنفيها»

1 ـ عني به صاحب كتاب (شرح الوافية).

2 ـ لم نحصل على نسخة الكتاب في المصادر المتوفّرة لدينا، وإنّما ننقل عن فرائد الأصول (الرسائل) للشيخ الأنصاري، وهذا نصّ ما حكاه: «إنّ المعلوم هو أنّه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظنّ أو القطع بوجوبه أو حرمته أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم ﵇ أو فعله أو تقريره، لا أنّه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولهما من أي طريق كان» [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 59 و60].

[الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 255].

وقوله: «ألا ترى أنّ الإمامية استدلّوا على وجوب العصمة بأنّه لولا العصمة للزم أمره ـ تعالى ـ عباده باتّباع الخطإ، وذلك الأمر محال؛ لأنّه قبيح، وأنت إذا تأمّلت في هذا الدليل علمت أنّ مقتضاه أنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّي في أحكامه تعالى[1]» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 259].

والموضع الثالث هو قول الإسترآبادي في "فهرست فصول الفوائد": «الأوّل: في إبطال جواز التمسّك بالاستنباطات الظنّية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقّف عند فقْد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم ﷺ» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 32].

ثمّ قال الآخوند معقّبًا على كلام الإسترآبادي الأخير: «وأنت ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي الغير المفيد للقطع، وإنّما همّه إثبات عدم جواز اتّباع غير النقل فيما لا قطع» [الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 270].

وتبعه على ذلك صاحب بداية الوصول إذ قال: «قد عرفت أنّ المنسوب إليهم عدم حجّية القطع الطريقي الحاصل من المقدّمات العقلية، هم: الأمين والسيّد الجزائري وصاحب الحدائق، وأنّ الأخيرين إنّما نُسِب إليهم ذلك لاستحسانهم كلام الأمين، فالعمدة في المقام هو ما يظهر من كلام الأمين. والذي يظهر من التأمّل في كلام الأمين أنّه يُنكِر حجّية الظنّ الحاصل من المقدّمات العقلية دون القطع، وفي أثناء كلامه جملتان صريحتان بذلك: الأولى: قوله: "وقد أثبتنا سابقًا أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه". الثانية: قوله: "وأنت إذا تأملت" إلى أن يقول: "إنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنّي في أحكامه تعالى"» [آل راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص 119].

ثمّ قال في هامش آخر على الكفاية: «القرينة الثالثة على كونه ـ أي الإسترآبادي ـ في مقام عدم حجّية الظنّ بالأحكام الشرعية، وانحصار الطريق فيما يرد عنهم صلوات الله عليهم، ما ذكره تحت عنوان الفصل الأوّل في كتابه وفوائده، فإنّه قال: "الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنّية في نفس أحكامه تعالى، ووجوب التوقّف عند فقْد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم ﷺ" فإنّ كلامه هذا صريح في عدم حجّية الظنّ وحجّية القطع» [المصدر السابق، ج 5، ص 120].

وهناك مجموعة من العلماء ذهبوا إلى أنّ كلام الأخباريين يدلّ على عدم حجّية الدليل العقلي.

يقول الشيخ الآصفي ﷺ بعد ما نقل كلام المحقّق الخراساني المتقدّم: «ولكنّ مراجعة كلمات المحدِّث

---

1 ـ وكلامه هذا نصّ في عدم حجّية الدليل العقلي الظنّي لا مطلقًا حتّى القطعي.

الإسترآبادي ﵀ نفسه يعيد إلى نفوسنا الثقة بأنّه ممّن لا يرتضي الاعتماد على غير الحديث، حيث يقول، كما ينقله المحقّق الخراساني ﵀ أيضًا: "إن تمسّكنا بكلامهم ﷺ فقد عصمنا من الخطإ وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة من الخطإ أمر مطلوب مرغوب فيه". وهذا الكلام يتنافى وما يريد المحقّق الخراساني ﵀ أن يستخلصه من كلمات الأخباريين. ومهما يكن من أمر، فلا شكّ أنّ كلمات بعض الأخباريين يمكن أن يحمل على الخلاف الصغروي، من منع حصول القطع بالحكم الشرعي عن غير الكتاب والسنّة... ولكنّ الظاهر ممّا يُنسَب إلى كثير منهم كالمحدّث الإسترآبادي والسيّد نعمة الله الجزائري والمحدّث البحراني هو القول بعدم حجّية القطع الحاصل عن غير الكتاب والسنّة بعد حصوله. ولكنّ الذي يستطيع الباحث أن يستخلصه من كلمات الأخباريين، ويطمئنّ إلى نسبته إليه دون أن يضرّ بذلك اختلاف كلماتهم هو القول بلزوم توسّط الأوصياء (سلام الله عليهم) في التبليغ، فكلّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلًا إلى مرتبة الفعلية والباعثية، وإن كان ذلك الحكم واصلًا إلى المكلّف بطريق آخر، فلا يمكن الاعتماد ـ بناءً على هذه الدعوى ـ على العقل في الحكم والاجتهاد» [الطباطبائي، رياض المسائل، ص 106].

ويشهد لكلام الآصفي ﵀ صريح كلام المحقّق النائيني ﵁ أيضًا إذ قال: «ولا يخفى أنّ كلماتهم فيه وإن كانت مختلفةً جدًّا؛ إذ ظاهر كلام بعضهم إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، وظاهر بعض آخر منهم عدم جواز الاستدلال بالأدلّة العقلية الظنّية على الأحكام الشرعية، مع دعوى عدم إمكان حصول القطع بها من غير الطرق الشرعية، وظاهر جماعة أخرى منهم عدم حجّية القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعية. إلّا أنّ الذي يجتمع عليه كلماتهم، هو دعوى لزوم توسّط الأوصياء (سلام الله عليهم) في التبليغ، فكلّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلًا إلى مرتبة الفعلية والباعثية، وإن كان ذلك الحكم واصلًا إلى المكلّف بطريقٍ آخر» [الخوئي، أجود التقريرات، ج 2، ص 40].

نتيجة البحث في الدليل العقلي النظري

وخلاصة ما تقدّم أنّ الأصوليين تمسّكوا بحجية الدليل العقلي النظري إذا أفاد القطع؛ لحجّية القطع الذاتية، والتي لا يمكن جعلها ولا سلبها عن القطع.

وأمّا الأخباريون فمن خلال ما تقدّم من كلماتهم، وكلمات الأعلام الذين تعرّضوا لشرح كلماتهم ونقدها نستطيع أن نقول إنّ دليل الأخباريين على عدم حجّية الدليل العقلي هو عدم إمكانية تحصيل القطع بالحكم الشرعي من خلال توسّط الدليل العقلي. ولم نجد دليلًا لهم على غير ذلك. فغاية ما تمسّكوا به هو عدم تحصيله القطع بالحكم.

فمرادّ كلام الطرفين ـ الأصوليين والأخباريين ـ إلى مسألة إمكانية تحصيل القطع بالحكم الشرعي بالدليل العقلي وعدم إمكان ذلك. وليس محلّ النزاع بينهما في حجّية الدليل العقلي بعد الجزم بتحصيله للقطع. فلو كانت نتيجة الدليل العقلي ظنّيةً لم يقل بحجّيته حتّى الأصوليون، كما هو صريح كلامهم في نقاشهم مع علماء المذاهب الأخرى القائلين بحجّية الدليل العقلي الظنّي، وصريح كلامهم في مقام الاستدلال على حجّية الدليل العقلي القطعي.

ولو كانت نتيجة الدليل العقلي قطعيةً لما نفى حجّيته حتّى الأخباريون، كما هو ظاهر كلمات بعضهم ـ كما تقدّم نقلها ـ وكما هو ظاهر كلام بعض علماء المدرسة الأصولية، كالشيخ الآخوند.

بل صرّح بعضهم بحجّية الدليل العقلي القطعي، واستدلّ به في غير مورد، كما تقدّم نقله عن الأمين الإسترآبادي عميد هذه المدرسة. فهم في الحقيقة يشكّكون في الوظيفة الثانية للعقل، دون الوظيفة الأولى التي بها تثبت حجّية القرآن والسنّة، كما لا يشكّون في حجّيته في إثبات أصول الدين أو في العلوم الأخرى كالرياضيات وغيره.

والحقّ أنّ الدليل العقلي قادر على تحصيل القطع بالحكم الشرعي من خلال إدراكه الملازمات بين الأحكام الشرعية، من قبيل الملازمة بين الحكم الشرعي وضدّه. فما دام العقل قادرًا على إدراك ملازمات قطعية بين الأحكام، وصورته قطعية، كما صرّح به الإسترآبادي فيما نقلناه عنه في ما سبق، فلا شكّ في إمكان أن يستفيد من المقدّمات القطعية والصورة القطعية في الدليل، فتكون نتيجته قطعية؛ لقطعية مقدّمتيه وصورته.

وممّا يهوّن الخطب أنّ النزاع الأخباري الأصولي بقِي في دائرة التنظير، أمّا في المقام العملي فليس له كثير أثر؛ ولذا يقول الشيخ البحراني في مقام مناقشة الفروق المذكورة بين الأخباريين والأصوليين: «(وأمّا ثانيًا) فلأنّ ما ذكروه في وجوه الفرق بينهما جُلّه بل كلّه عند التأمّل لا يثمر فرقًا في المقام، فإنّ من أظهر ما اعتمدوه فرقًا في المقام، هو كون الأدلّة عند المجتهدين[1] أربعةً: الكتاب والسنّة والإجماع ودليل العقل (الذي هو عبارة عن البراءة الأصلية والاستصحاب). وأمّا عند الأخباريين فالأوّلان خاصّةً. وفي هذا الفرق نظر ظاهر، فإنّ الإجماع، وإن ذكره المجتهدون في الكتب الأصولية وعدّوه في جملة الأدلّة، وربّما استسلفوه في الكتب الاستدلالية، إلّا أنّك تراهم في مقام التحقيق في الكتب الاستدلالية يناقشون في ثبوته وحصوله، وينازعون في تحقّقه ووجود مدلوله حتّى يضمحل أثره بالكلّية،

1 ـ مراده الأصوليين لأنّهم قائلون بالاجتهاد دون الأخباريين.

كما لا يخفى على من تصفّح الكتب الاستدلالية، كالمعتبر والمسالك والمدارك ونحوها... وأمّا دليل العقل، فالخلاف في حجّيته بين المجتهدين موجود في غير موضع، والمحقّقون منهم على منعه. وقد فصّل المحقّق في أوّل كتاب المعتبر، والمحقّق الشيخ حسن في كتاب المعالم وغيرهما في غيرهما، الكلامَ في البراءة الأصلية والاستصحاب على وجه يدفع تمسّك الخصم به في هذا الباب، فليراجع ذلك من أحبّ الوقوف عليه» [المحقّق البحراني، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 167].

ويقول السيّد محمّدباقر الصدر ﵀ في "الفتاوى الواضحة": «ونرى من الضروري أن نشير أخيرًا بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدنا بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي كما ذكرنا في مستهلّ الحديث عبارة عن الكتاب الكريم والسنّة النبوية الشريفة بامتدادها المتمثّل في سنّة الأئمّة المعصومين من أهل البيت ﵈، باعتبارهم أحد الثقلين الذين أمر النبيّ ﷺ بالتمسّك بهما، ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين، أمّا القياس والاستحسان ونحوهما، فلا نرى مسوّغًا شرعيًا للاعتماد عليها، تبعًا لأئمّة أهل البيت ﵈. وأمّا ما يسمّى بالدليل العقلي، الذي اختلف المجتهدون والمحدّثون في أنّه هل يسوغ العمل به أو لا، فنحن، وإن كنّا نؤمن بأنّه يسوّغ العمل به، ولكنّا لم نجد حكمًا واحدًا يتوقّف إثباته على الدليل العقلي بهذا المعنى، بل كلّ ما يثبت بالدليل العقلي فهو ثابت في نفس الوقت بكتاب أو سنّة» [الصدر، الفتاوى الواضحة، ص 15].

وكأنّه ﵀ يشير بذلك إلى ما ورد في الحديث الشريف عن أئمّة أهل البيت ﵈: «ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 59].

وغيرها من الروايات الدالّة على شمولية الشريعة لجميع الحوادث، كرواية أرش الخدش الواردة في الكافي الشريف. [المصدر السابق، ج 1، ص 59]

وبذلك ننتهي من حجّية الدليل العقلي النظري، ولكن يبقى علينا أن نبيّن حجّية الدليل العقلي العملي وعدمها عند علماء الأصول الإمامية.

حجّية العقل العملي وعدمها عند علماء الإمامية

من أجل أن تكتمل صورة البحث، علينا أن نستجلي بعض الزوايا المهمّة ذات الصلة بموضوعنا؛ ولذا علينا الإشارة إلى معنى العقل العملي، والفرق بينه وبين العقل النظري، ثمّ نقف على الخلاف الدائر بين العلماء في مدركات العقل العملي، ومن ثمّ نخلص إلى حجّية العقل العملي في مدركاته أو عدم حجّيته.

تقدّم أنّ العقل العملي هو قوّة للنفس الإنسانية تدرك بها القضايا التي فيها جنبة عملية، وتحثّ الإنسان نحو العمل.

وهذا المقدار لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ العقل النظري والعملي هل هما قوّة واحدة، فيكون الاختلاف بينهما في المدرَكات، كما عليه مشهور الأصوليين أم أنّهما قوّتان للنفس الإنسانية أحدهما تدرك الكلّيات، والأخرى تدرك الأمور الجزئية العملية، كما تقدّم في مقدّمة البحث.

وكذا اختلفوا في كون مدركاته كلّيةً أم جزئيةً. واختلفوا أيضًا في كون مدركاته من أيّ قسم من أقسام القضايا، فهل هي من الآراء المحمودة المشهورة أو قضايا يقينية من البدهيات الأوّلية أو الفطرية.

والذي يهمّنا بحثه في هذه الدراسة، هو الخلاف الثاني المنصبّ على تشخيص مدركات العقل العملي من أيّ أصناف القضايا.

وهذا ما سنقوم بدراسته هنا ضمن نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: القدر المتّفق عليه بين جميع علماء الأصول الإمامية، أنّ العقل العملي هو الذي يدرك الحسن والقبح، وإن اختلفوا في أنّه هل يدركه بما هو قضية جزئية [1]، أو يدرك الحسن والقبح الكلّيين، والتي ليس لها إلّا مثال واحد، وهو حسن العدل وقبح الظلم.

النقطة الثانية: ما هو المراد من الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل؟

النقطة الثالثة: هل هذا الحسن والقبح الثابت للأفعال صفة واقعية للفعل أم أنّه تابع لاعتبارات الشارع أو العقلاء؟

أمّا بالنسبة إلى النقطة الثانية التي تحاول تحديد المراد من الحسن والقبح المتنازع فيه، فنقول: للحسن والقبح ثلاثة معانٍ، اثنان منها موضع اتّفاق عند المتكلّمين والفلاسفة في إمكان إدراك العقل لها، وواحد منها موضع خلاف. [الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 282 و283؛ المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 272 ـ 274؛ أبو رغيف، الأسس العقليّة، ج 1، ص 110؛ القاسمي، التحفة العسجدية، هامش ص 21 ـ 23 ؛ الإيجي، المواقف، ج 3، ص 262]

1ـ باعتبار أنّ العقل العملي هو المحرّك للإنسان نحو الأفعال الاختيارية (ولذا سمّي عمليًّا) والحركة معلولة للصور الذهنية الجزئية، لا للصورة الكلّية.

والمعاني الثلاثة للحسن والقبح هي:

1ـ بمعنى الملاءمة للطبع والنفس وعدمها، فالحسن هو الملائم للطبع، والقبيح غير الملائم، فيقال مثلًا: هذا المنظر حسن جميل وذلك المنظر قبيح، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح، ويريدون بذلك أنّها ملائمة للطبع أو غير ملائمة.

2ـ يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص، فالحسن هو ما كان كمالًا للنفس، والقبيح ما ليس كذلك، بل يعدّ نقصًا لها، فيقال مثلًا: العلم حسن، والجهل قبيح، والمراد أنّ العلم كمال للنفس، بخلاف الجهل، فإنّه نقص فيها.

وهذان المعنيان للحسن والقبح موضع اتّفاق بين الجميع، وهما من إدراك العقل النظري. كما يفهم ذلك من السيّد محمّدتقي الحكيم. [الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 4، ص 163؛ المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 278؛ الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 283]

3ـ المعنى الثالث للحسن والقبح، هو إدراك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يُفعَل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح عند العقلاء ـ بما هم عقلاء ـ أو ممّا لا ينبغي أن يُفعَل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع ذمّ عندهم، فالأوّل هو الحسن والثاني هو القبيح. [القاضي الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 182 و183؛ المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 272]

وقد أضاف بعض المحقّقين ثلاثة إطلاقات أخرى للحسن والقبح وهي:

4ـ بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها، فالموافق لمصلحة العبد حسن، والمخالف لها قبيح، والمراد من المصلحة معنيان:

الأوّل: المصلحة الواقعية، كما في قولنا: إنّ طاعة الله ـ سبحانه ـ حسنة، أي مشتملة على مصلحة العبد، ومعصيته قبيحة، بمعنى كونها مشتملة على مفسدة.

الثاني: المصلحة الملحوظة بالنسبة إلى جهة خاصّة، وإن لم تكن له مصلحة في الواقع، كحسن قتل زيد بالنسبة للسلطان، أي بالنظر إلى أمور سلطنته، وإن لم تكن فيه مصلحة بحسب الواقع، وهذا المعنى ممّا يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة إلى الأشخاص، بل بالنسبة إلى الشخص الواحد.

5ـ موافقة الغرض ومخالفتها، فالحسن هو الموافق للغرض، والقبيح هو المخالف للغرض.

6ـ كون الفعل مشتملًا على الحرج وخاليًا عنه، فالحسن هو الخالي من الحرج والقبيح بخلافه. [الرازي، هداية المسترشدين، ج 3، ص 504 ـ 506؛ الحائري، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص 316].

ومحلّ النزاع هو المعنى الثالث من معاني الحسن والقبح، وهو كونه ممّا ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي عند العقلاء، بحيث يستحقّ فاعله المدح أو الذمّ عندهم.

كما أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ حكم العقل ومدح العقلاء وذمّهم إمّا أن يكون ناشئًا بسبب الانفعالات النفسانية، كالرقّة والرحمة والشفقة والحياء، وإمّا بسبب العادات الاجتماعية، كاحترام القادم وإكرام الضيف، وليس هذا محلًّا للنزاع بينهم؛ إذ ليس الحاكم فيها هو العقلاء بما هم عقلاء، بل بسبب تأثير العواطف والعادات. وإنّما محلّ النزاع هو فيما إذا كان حكمهم ناشئًا من إدراكهم لحسن الفعل وقبحه بما هم عقلاء. [المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 282 و283].

وذلك يكون في موردين:

الأوّل: إدراك العقل لكون هذا الفعل ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل؛ لأنّه كمال أو نقص للنفس.

الثاني: أن يكون ناشئًا من إدراك العقل لملائمة الفعل للنفس أو عدمها، فعند ما يدرك حسن فعله أو قبحه، يحكم بكونه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي؛ تحصيلًا للمصلحة أو دفعًا للمفسدة.

وكون الفعل فيه كمال أو نقص، أو فيه مصلحة أو مفسدة من مدرَكات العقل النظري، فوظيفة العقل النظري في هذه الموارد أنّها تحقّق الموضوع لحكم العقل العملي بأنّه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي؛ ولذا قالوا بأنّ العقل العملي محتاج في إدراكاته للعقل النظري. [المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 278 و279؛ الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 4، ص 163]

وقد ذكر العلّامة المظفّر في هذا المقام أنّه يشترط في كلا هذين الموردين أن لا يكون الإدراك لأمر جزئي كمصلحة شخصية أو ما شابه، بل لا بدّ أن يكون الإدراك لأمر كلّي، فيحكم الإنسان بحسن الفعل؛ لكونه كمالًا للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لوجود مصلحة نوعية فيه، كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك العقليّ يستتبع مدحًا من جميع العقلاء، وكذا الحال في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصًا للنفس، كالجهل أو لوجود مفسدة نوعية فيه كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل المفسدة، ويستتبع إدراكه هذا ذمًّا من جميع العقلاء.

فمحلّ البحث والنزاع هو حكم العقل العملي بحسن فعل أو قبحه، الناشئ من أحد هذين القسمين، وتطابقت عليه آراء العقلاء. وهو المسمّى عندهم بالآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية. [المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 279 ـ 284]

والحاصل أنّ المراد من الحسن والقبح الذي هو محلّ النزاع هو الحسن والقبح الأخلاقي، بمعنى حكم العقل بكون هذا الفعل ممّا ينبغي فعله أو ممّا لا ينبغي فعله، ويجب أن يكون هذا الحكم العقلي

حكمًا كلّيًّا [1] ناشئًا من اتّصاف الفعل بالكمال والنقص أو من وجود المصلحة والمفسدة فيه.

أمّا بالنسبة إلى المسألة الثالثة التي يجب تحقيقها قبل الدخول في بحث حجّية العقل العملي أو عدم حجّيته، فهي: هل هذا الحسن والقبح الثابت للأفعال صفة واقعية للفعل أم أنّه تابع لاعتبار المعتبر سواء كان الشارع أو العقلاء؟

من أجل تحديد معالم البحث والوصول إلى الرأي الصحيح في هذه المسألة، لا بدّ من استعراض الأقوال فيها، إذ توجد في المقام ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: وهو ما ذهبت إليه الأشاعرة من كون الأفعال الاختيارية خاليةً في ذاتها من الحسن والقبح، وإنّما هي تابعة للشارع، فالحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبّحه الشارع، وليس هناك أيّ واقعية للحسن والقبح بهذا المعنى. [القاضي الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 183]

القول الثاني: ما ذهب إليه بعض الأصوليين من كون الحسن والقبح بهذا المعنى ـ ما ينبغي فعله وما لا ينبغي ـ صفةً واقعيةً للأفعال، بل هو من القضايا اليقينية من قسم البدهيات الأوّلية أو الفطرية. [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 138؛ سبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح، ص 44 ؛ الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 165؛ السند، العقل العملي، ص 346]

القول الثالث: وهو ما ذهب إليه الحكماء وتبعهم عليه بعض الأصوليين، حيث ذهبوا إلى كون الحسن والقبح بهذا المعنى من القضايا الاعتبارية، قسم المشهورات التي يدركها العقل، وتطابقت عليها آراء العقلاء [2]، والتي تعرف باسم الآراء المحمودة أو التأديبات الصلاحية. فهي من المشهورات، لا من اليقينيات عندهم [3]. [المظفّر، أصول الفقه، ج 2، ص 283؛ الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص

---

1 ـ بناءً على ما ذهب إليه مشهور الأصوليين من كون العقل العملي والنظري قوّةً واحدةً، ولا فرق بينهما إلّا في طبيعة المدرَك من حيث كونه يقتضي عملًا أو لا، فهو يدرك الكلّيات كالنظري بلا فرق.

2 ـ هناك فرق بين تطابق العقلاء بما هم عقلاء في هذه القضايا، والتطابق الحاصل من الإجماع؛ فإنّه يمكن أن يدّعى إمكان استكشاف رأي الشارع من خلال اتّفاق العقلاء بما هم عقلاء؛ لأنّه منهم، بل سيّدهم، بخلاف الإجماع فإنّه ليس كذلك؛ إذ يمكن أن يكون اتّفاقهم بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك. وكلّ هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزّهه عنها. انظر: المظفّر، أصول الفقه، ج 3، ص 104.

3 ـ لا بدّ من الإشارة إلى أنّ عدّهم هذه القضايا من المشهورات لا يعني دخولها في المظنونات غير الجازمة؛ فإنّها قسيم لها، بل المراد منها القضايا التي تفيد تصديقًا جازمًا مطابقًا لتوافق لآراء العقلاء، مع عدم اعتبار مطابقتها للواقع. وهذا هو الفارق بينها وبين الضروريات التي يعتبر مطابقتها للواقع. انظر: الأصفهاني، محمّدحسين، نهاية الدراية، ج 2، ص 315.

290؛ الخرّازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 113؛ شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص 210؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 221]

وقد ذكر الشيخ المظفّر ﷺ فروقًا ثلاثةً بين الآراء المحمودة والأوّليات:

الأوّل: أنّ الحاكم في قضايا التأديبات ـ الآراء المحمودة ـ هو العقل العملي، والحاكم في الأوّليات العقل النظري.

الثاني: أنّ القضيّة التأديبية لا واقع لها إلّا تطابق آراء العقلاء، والأوّليات لها واقع خارجي.

الثالث: أنّ القضيّة التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خلّي ونفسه ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضيّة الأوّلية التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم بها، فإنّه لا بدّ ألّا يشذّ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة. [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 287]

إلّا أنّه قد اختُلف في تفسير ما هو المراد من مفردة (الاعتبارية) التي وردت في هذا القول الأخير، حيث فسّرت بثلاثة تفسيرات:

التفسير الأوّل: أنّ المراد من اعتبارية هذه القضايا أنّها لا واقعية لها سوى تطابق آراء العقلاء عليها، وأنّها مجعولة من قبل العقلاء. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 255]

التفسير الثاني: وهو ما استنتجه بعضهم من كلمات العلّامة الطباطبائي، من أنّ اعتبارية مدركات العقل العملي تعني أنّها أحكام يصدرها العقل العملي على صورة أوامر ونواهٍ، ولكنّها ليست صرف اعتبار، بل تقوم على أساس قضايا حقيقية تتمثّل في الكمال والنقص والخير والشرّ، وهي مفاهيم حقيقية يدركها العقل البشري، فالحسن والقبح هما أحكام يصدرها العقل العملي للبلوغ إلى الكمال والخير. [أبو رغيف، الأسس العقلية، ص 132]

التفسير الثالث: ما ذهب إليه بعض الأساتذة، من كون معنى اعتباريتها أنّها توجد باختيارنا وليس لها واقع قبل ذلك، حيث قال: «أمّا المعرفة العملية فهي تتعلّق بالقضايا التي وجودها باختيارنا، وتحكي عمّا ينبغي أن يكون وما ينبغي ألّا يكون، مثل: حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى كونها موجودةً باختيارنا هو أنّها توجد بأفعالنا الاختيارية، وليس لها أيّ وجود قبل ذلك. وهذا معنى اعتباريتها عند الحكماء، لا بمعنى أنّها لا واقعية لها كما يتوهّم البعض، فالعدل مثلًا، هو إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، والصدق هو الإخبار عن الواقع، والوفاء هو حفظ العهد، وهكذا ... فإنّها جميعًا تتحقّق بأفعالنا الاختيارية. ومعنى واقعيتها أنّها كمال واقعي للإنسان، موجب لتحصيل السعادة. وهذا معنى حسنها؛ ولذلك كان ينبغي فعلها؛ لأنّ تحصيل الكمال بالأفعال الاختيارية واجب بحكم العقل، وهذا مبدأ مهم

من مبادئ علم الأخلاق» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 39 و40].

وكما ترى أنّ التفسير الثاني والثالث متقاربان، إلّا أنّ الفرق بينهما في أنّ الاعتبارية في نظر الأستاذ المصري هي كونها أفعالًا اختياريةً، بينما بحسب ما استفاده السيّد أبو رغيف من كلام العلّامة الطباطبائي فالاعتبار هو ما يعتبره العقل العملي من الأوامر والنواهي.

أمّا التفسير الأوّل فهو قريب من قول الأشاعرة من كون الحسن والقبح تابعًا لاعتبار المعتبر، ولا توجد أيّ واقعية لهما في الأفعال، إلّا أنّ الفرق بينهما في المعتبِر، فالأشاعرة يقولون هو الشارع، وهذا التفسير يقول هو العقلاء.

والذي يظهر من كلمات أرسطو أنّ العدل والظلم ليسا من الصفات المطلقة، بل من الصفات المتوقّفة على وجود الغير، وأنّ لهذا الغير حقًّا، فإذا أعطي حقّه سُمِّي عدلًا، وإن لم يعط سُمِّي ظلمًا؛ إذ العدل عنده هو إعطاء الغير حقّه، والظلم بخلافه. فالعدل عند أرسطو لا يمكن فرضه إلّا مع فرض وجود الغير أو المجتمع؛ لأنّ العدل هو إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، فهو متقوّم بوجود الحقّ وذي الحقّ. [أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ص 60]

وعليه فالعدل عنده لا يمكن أن يكون من الأوّليات أو الفطريات؛ لأنّ العقل حينئذٍ لا يحكم بها لو خلّي وطبعه، بل لا بدّ من فرض وجود الغير، وأنّ له حقًّا، فليست هي كقضيّة "الكلّ أعظم من الجزء" أو "الاثنين نصف الأربعة" التي يحكم بها العقل بمجرّد تصوّرها، سواء كان هناك مجتمع أو لم يكن.

وعليه يتبيّن بطلان القول بكون حسن العدل وقبح الظلم من الأوّليات أو الفطريات؛ لأنّ الأوّليات والفطريات يحكم بهما العقل بمجرّد تصوّر أطراف النسبة، ولا يتوقّف على وجود الغير.

بعد هذا السير في معالم البحث عن العقل العملي وكلمات الأعلام نصل إلى نهاية البحث ونتيجته التي تجيب على السؤال التالي: هل العقل العملي حجّة في إدراكاته أم لا؟

تبيّن أنّ وظيفة العقل العملي هي إدراك ما ينبغي وما لا ينبغي من الأفعال، فعندما يدرك العقل العملي ذلك يأتي دور العقل النظري، فيحكم بوجود ملازمة بين ما أدركه العقل العملي وبين حكم الشارع المقدّس، أو لا يحكم بوجودها.

والظاهر من علماء الأصول أنّ الملازمة التي يقرّها العقل النظري هي الملازمة القائمة بين إدراك العقل العملي للحسن والقبح، وبين حكم الشارع بالوجوب والحرمة، فيحكم العقل بثبوت الوجوب أو الحرمة الشرعيين؛ إذ الشارع هو سيّد العقلاء.

ثمّ إنّ هذا الحكم العقلي إن كان قطعيًّا فهو حجّة من باب حجّية القطع الذاتية، وإن كان ظنّيًّا فلا يمكن الاعتماد عليه، وهذا هو المشهور بين علماء الأصول الإمامية. [المظفّر، أصول الفقه، ج 3، ص 133]

إلّا أنّ السيّد الصدر ﷺ ناقش في ذلك بطريقته التحليلية، إذ قال: «والتحقيق: أنّا تارةً نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدركهما العقل، وأخرى بوصفهما مجعولين عقلائيين رعايةً للمصالح العامّة، فعلى الأوّل لا معنى للتقريب المذكور؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدركون الحسن والقبح، ولا شكّ في أنّ الشارع يدرك ذلك، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكمًا تشريعيًّا على طبقهما أو لا؟ وعلى الثاني ـ بوصفهما مجعولين عقلائيين رعايةً للمصالح العامّة ـ إن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامّة التي دعتهم إلى التحسين والتقبيح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا العملي؛ لأنّ مناطه هو إدراك المصلحة، ولا دخل للحسن والقبح فيه، وإن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء، وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرّر لذلك؛ إذ لا برهان على لزوم صدور جعلٍ من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 256].

وهناك رأي آخر يقول باستحالة حكم الشارع في موارد حكم العقل العملي بالحسن والقبح؛ لاستلزامه اللغو؛ لكفاية الحسن والقبح للإدانة والمسؤولية والمحرّكية، ولا يكون حكم الشارع بذلك إلّا تحصيلًا للحاصل. [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 139]

وقد ناقش السيّد في هذا المبنى أيضًا، ولم يقبل اللغوية المدعاة؛ إذ يمكن أن يكون حكم الشارع مؤكّدًا لحكم العقل؛ لأنّه ـ وبسبب حكم الشارع ـ سينشأ ملاك آخر للحسن والقبح وهو حقّ طاعة المولى، فتتأكّد المحرّكية والمسؤولية.

وبذلك ينتهي السيّد الصدر إلى عدم تمامية الملازمة بين إدراك العقل العملي وحكم الشارع لا إثباتًا ولا نفيًا، بمعنى أنّه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه فلا يمكن أن نستكشف منه حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة، ولا استحالة حكمه بذلك، فلا ملازمة بينهما في نظره ﷺ. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 258؛ الهاشمي، بحوث علم الأصول، ج 4، ص 139]

وقد اختار ذلك أيضًا الفاضل التوني في وافيته، حيث قال في معرض كلامه عن أقسام الأدلّة العقلية: «الأوّل: ما يستقلّ بحكمه العقل، كوجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، ونحو ذلك ... وحجّية هذه الطريقة مبنيّة على الحسن والقبح العقليين. والحقّ ثبوتهما؛ لقضاء الضرورة بهما في الجملة، ولكن في إثبات الحكم الشرعي ـ كالوجوب والحرمة

الشرعيين ـ بهما، نظر وتأمل» [الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، ص 171].

والحاصل أنّ حجّية العقل العملي في إثباته للحكم الشرعي متوقّفة على ثبوت الملازمة بين إدراكه للحسن والقبح وبين حكم الشارع بالوجوب والحرمة، فمن أثبتها قال بحجّيته، ومن نفى الملازمة ـ كالسيّد الصدر ـ فلا يحكم بالحجّية.

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة في أرجاء الدليل العقلي القطعي بشقّيه النظري والعملي، ننتهي إلى وضوح دور الدليل العقلي في عملية الاستنباط وتأثيره فيها بشكل لا يقبل الشكّ. أمّا العقل النظري فواضح؛ باعتباره المثبت الوحيد لحجّية مصادر الحكم الشرعي وهي القرآن والسنّة، وهي الوظيفة الأولى للدليل العقلي، التي عبّرنا عنها بالوظيفة غير المباشرة في إثبات الحكم الشرعي؛ فلولا هذه المهمّة الكبرى للدليل العقلي القطعي لما أمكن لفقيه أن يستخرج حكمًا شرعيًا من القرآن والسنّة؛ لأنّ الاستنباط منهما فرع حجّيتهما، ولا تثبت إلّا بالدليل العقلي القطعي.

كما يمكنه أن يتدخّل مباشرةً في استنباط الحكم الشرعي من خلال ما تقدّم من إدراكه للملازمات اليقينية القائمة بين الأحكام الشرعية، من قبيل الحكم بنفي وجوب الصلاة في الأرض المغصوبة؛ لثبوت العلاقة بين حرمة الغصب ووجوب الصلاة في الأرض المغصوبة، وهي علاقة التضادّ، فإذا ثبتت الأولى انتفت الثانية بلا شك.

أمّا بالنسبة للعقل العملي فقد تبيّن أيضًا دوره الكبير في استنباط الحكم الشرعي، فإنّه إذا أدرك حسن فعلٍ حكم العقل النظري بملازمة ذلك لحكم الشارع المقدّس بوجوبه، وإذا أدرك قبح فعلٍ حكم العقل النظري بحرمته شرعًا.

فمدركات العقل العملي تقع صغرى لحكم العقل النظري بالملازمة بين إدراكات العقل العملي وحكم الشارع.

نعم، بناءً على مناقشة السيّد الصدر فلا دور للعقل العملي في الاستنباط للحكم الشرعي؛ لعدم الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع، بحسب مبناه. وعليه ينحصر دور الدليل العقلي القطعي بالعقل النظري فقط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن الأثير، المبارك بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، ط 4، 1364 ش.

ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قمّ ـ إيران، ط 1، 1375 ش.

ابن سينا، أبو علي الحسين، كتاب النفس من الشفاء، تحقيق العلامة حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قمّ ـ إيران، ط1، 1417 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم الخزرجي، لسان العرب، أدب الحوزة، قمّ ـ إيران، محرم 1405هـ.

أبو رغيف، عمار، الأسس العقليّة، دار الفقه للطباعة والنشر، قمّ ـ إيران، ط 4، 1428 هـ.

الآخوند الخراساني، محمّدكاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ ـ إيران، ط1، 1409 هـ.

أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة وتعليق: أحمد لطفي السيّد، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة ـ مصر، 2008 م.

الإسترآبادي، محمّدأمين، الفوائد المدنية، تحقيق الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ ـ إيران، ط 1، 1424 هـ.

الأصفهاني، محمّدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: مهدي أحدي، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام ، قم ـ إيران ، ط 1، 1374 ش.

آل راضي، محمّدطاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أشرف على طبعه وتصحيحه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، ستاره، إيران، ط1، 1425 هـ.

الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قمّ ـ إيران، ط 1، 1419هـ.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1417 هـ.

البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ ـ إيران.

البروجردي، محمّدتقي، نهاية الأفكار (تقرير بحث ضياء العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين ، قمّ ـ إيران ، 1405 هـ.

الجرجاني، السيد علي بن محمد، كتاب التعريفات، ناصر خسرو، طهران ـ إيران.

الجزائري، نعمة الله، شرح التهذيب، نسخة خطية.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط 4، 1407 هـ

الحائري، كاظم، مباحث الأصول، تقرير بحوث السيّد محمّدباقر الصدر، مكتب المقرّر، قمّ ـ إيران، 1408 هـ

الحائري، محمدحسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة، دار إحياء العلوم الإسلامية، قمّ ـ إيران، 1404 هـ

الحكيم، محمّدتقي، الأصول العامّة للفقه المقارن، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ ـ إيران، ط 2، 1979 م.

الحلّي، ابن إدريس، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ ـ إيران، 1410 هـ

الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإماميّة للعلّامة المظفّر رحمه الله، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ ـ إيران، ط 5، 1418 هـ

الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، مؤسسه مطبوعات دينى، قمّ ـ إيران، ط 2، 1369 ش.

الرازي، محمّدتقي، هداية المسترشدين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قمّ ـ إيران.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت ـ لبنان ، 1414 هـ

سبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ ـ إيران، ط 1، 1420 هـ

السند، محمد، العقل العملي، منشورات الاجتهاد، قمّ ـ إيران، ط 1، 1429 هـ

شمس الدين، محمّدجعفر، دراسات في العقيدة الإسلامية، بيروت ـ لبنان، ط 2، 1979 م.

الشهيد الأول، زين الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ ـ إيران، ط 1، 1419 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط 3، 1981 م.

الصدر، محمّدباقر، الفتاوى الواضحة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف ـ العراق.

الصدر، محمّدباقر، المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النعمان، النجف الأشرف ـ العراق، 1975 م.

الصدر، محمّدباقر، دروس في علم الأصول، ح 3، مجمع الشهيد الصدر العلمي، قمّ ـ إيران، ط 2، 1408 هـ.

الصدر، محمّدباقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ط 2، 1406 هـ

صنقور، محمد، المعجم الأصولي، منشورات الطيار، ط 3، 1428 هـ.

الطباطبائي، علي، رياض المسائل، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ ـ إيران، ط 1، 1412 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، عدّة الأصول، تحقيق محمدرضا الأنصاري القمي، ستارة، قمّ ـ إيران 1417 هـ

الغروي، الميرزا علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير بحوث السيد الخوئي، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران، ط 4، 1417 هـ.

الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1996 م.

الفاضل التوني، عبد الله بن محمد البشروي، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 1، 1412 هـ.

فخر المحققين، محمد بن الحسن الحلي، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرماني، الشيخ علي پناه الاشتهاردي، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، المطبعة العلمية، قمّ ـ إيران، ط 1، 1387 ش.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، مؤسّسة دار الهجرة، إيران، ط 2، 1405 هـ.

الفيّاض، محمّدإسحاق، المباحث الأصولية، مكتب آية الله العظمى الشيخ محمّدإسحاق الفيّاض، ط 1.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامّة، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة، المطبعة الأميرية، 1301 هـ.

القاسمي، الحسن بن يحيى بن علي، التحفة العسجدية فيما دار من الاختلاف بين العدلية والجبرية، أبو أيمن للطباعة، صنعاء ـ اليمن، 1343 هـ.

القاضي الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، تحقيق علي بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1425 هـ.

الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، مكتبة المصطفوي، طبعة حجرية، قمّ، ط 1، 1369 ش.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، ط 5، 1363 ش.

المحقق الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن، المعتبر، تحقيق وتصحيح: عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم الشيرازي، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام، قمّ ـ إيران، 1364 ش.

المرتضى، علم الهدى، رسائل المرتضى، إعداد: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم (مدرسة السيّد الكلبايكاني رحمه الله)، قمّ ـ إيران، 1405 هـ.

المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قمّ ـ إيران، ط 5، 1413 هـ.

المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ المغرب، ط 1، 2010 م.

المظفّر، محمّدرضا، أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ ـ إيران.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط 2، 1414 هـ.

المؤمن القمي، محمد، تسديد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ط 1، 1419 هـ.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير بحوث السيد محمدباقر الصدر، دائرة معارف الفقه الإسلامي، قمّ ـ إيران،

ط 3، 2005 م.