

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة أدرار
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية
قسم العلوم الإسلامية

الاستدلال العقلي عند الرازي من خلال كتابه
المحصل

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية تخصص فقه و أصول

إشراف الدكتور:

خالد ملاوي

إعداد الباحث:

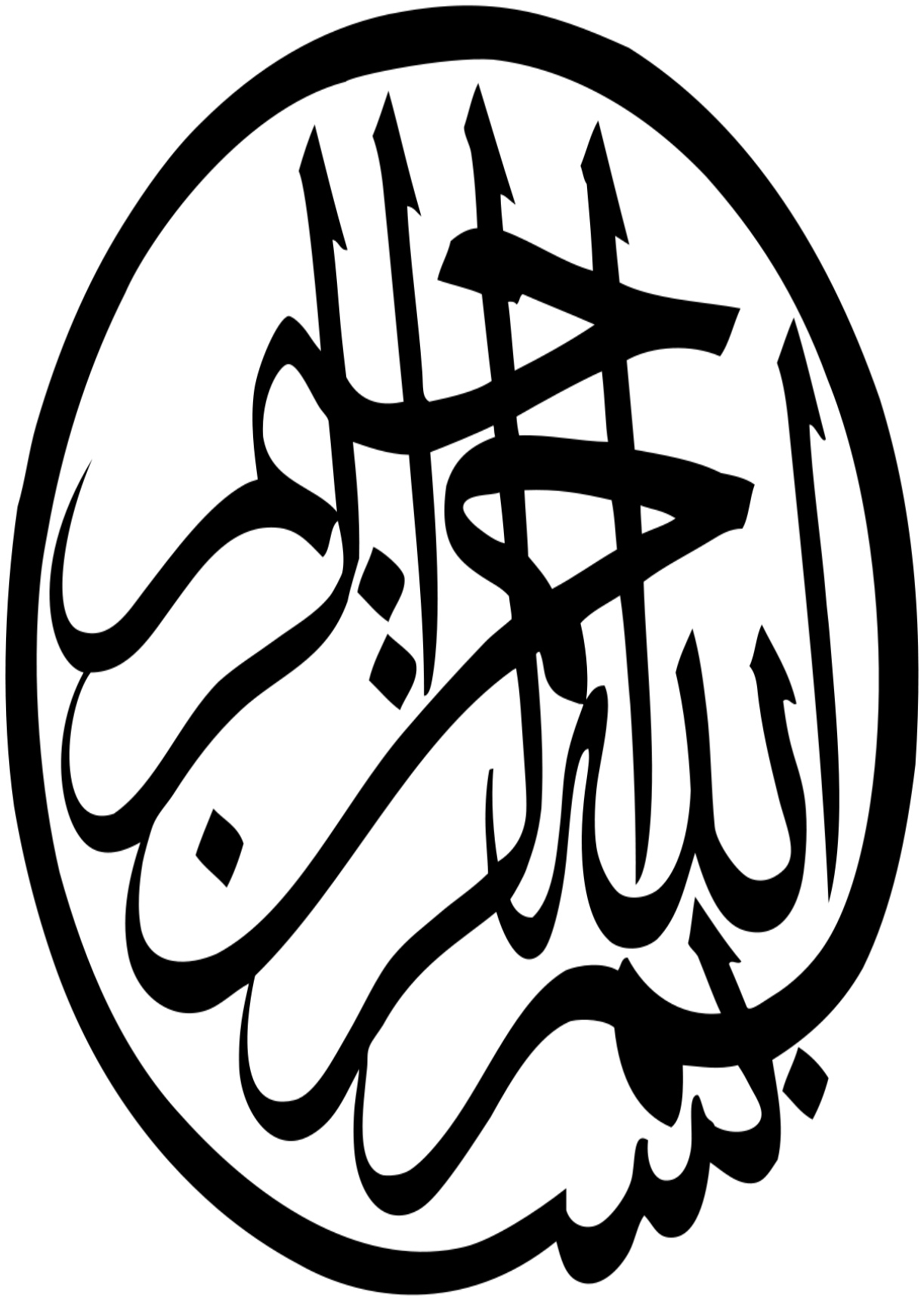
يونس بركاني

لجنة المناقشة

تاريخ المناقشة: 11 مارس 2021

الجامعة الأصلية	الرتبة	الاسم و اللقب	الصفة
جامعة أدرار	أستاذ	محمد جراي	الرئيس
جامعة أدرار	أستاذ	خالد ملاوي	المقرر (المشرف)
جامعة أدرار	أستاذ	عبد الحميد كرومي	المناقش
جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	أستاذ	نذير حمادي	المناقش
جامعة الجزائر 1	أستاذ	جمال الديب	المناقش
جامعة تلمسان 1	أستاذ	ماحي قندوز	المناقش

السنة الدراسية: 2021/2020



الإهداء

إلى من ربّنتني صغيراً و تعهدتني بالرعاية كبيراً

أمي الغالية

إلى من شقني لأسعد و نصّب لأرتاح

أبي العزيز

إلى من كانوا لي عوناً و نصيراً

إخوتي الأعمام

إلى أساتذتي و أقراني و أصدقائي

أهدي هذا العمل المتواضع.

شكر و عرفان

عملاً بمدلول قوله ﷺ: (من لم يشكر الناس لم يشكر الله.) أتوجه بالشكر للدكتور خالد ملاوي، الذي قبل الإشراف على هذه الرسالة، و أمانتي على إتمام فصولها ومباحثها، فله جزيل الشكر و واسع الثناء. كما أشكر جامعة العقيد أحمد دراية و بخاصة قسم العلوم الإسلامية بكلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية على جهودهم الطيبة، كما لا يفوتني الأم بالشكر إلى أعضاء اللجنة العلمية، التي لم تدخر جهداً في الاطلاع على هذا البحث، جزاهم الله عني و عن العلم خير الجزاء، كما أشكر أساتذتي حفظهم الله، الذين بذلوا من الجهود ما لا يذكره إلا جاهد، و لا يستغره إلا معاند، و إلى كل من أمانتي بتوجيه أو أرشدي بتلميح، أو يسر لي سبيل البحث أخص بذلك أسرتي.

و لست و أيم الله للحق بيناس

لمن ذكرته علي حق لست أجمله

لراج لرحمتهم رب الجن و الناس

و إنني و إن لم أوفد القوم حقهم

المقدمة

المقدمة:

الحمد لله الذي خلق الخلق ليعبدوه، و أرسل إليهم الرسل ليوحدهم، حمدا يليق بجلال وجهه، و عظيم سلطانه، و أعظم الثناء عليه لتفضله على عموم خلقه بمبعث رسوله، صلى الله و سلم عليه، و بعد:

تحديد موضوع الدراسة

فإن علم أصول الفقه على غرار غيره من العلوم اكتمل شيئا فشيئا، فكانت بذرته في زمن الرسول صلى الله عليه و آله، راسخا في نفوس أصحابه بتطبيقه، دون الحاجة إلى تأليفه و تدوينه، بما جسده الرسول بأمره و نهيهِ و تقريره، ونصه و ظاهره و تفصيله، مع ما اختصوا به من صفاء اللسان العربي، و التوجيه النبوي، وورث الأتباع من الصحابة ما ورثوه، فاقتفوا بآثارهم، و ساروا على لآحب نارهم، إلى أن اتسعت من الإسلام رقعته، و عمت مملكته، فدخل فيه أصناف من الأمم، على اختلاف نحلهم، و اتساع ألسنتهم، و تفاوت فهمهم و مداركهم، فترجمت كتبهم، و اختلط بعلم الشريعة علمهم، فبدأت الحاجة إلى تدوين علم أصول الفقه تلح، و مصادره الصافية تشح، فألف فيه تأليف عامة و خاصة .

ثم إن الناظر المقارن بين مباحث أصول الفقه في عصر التدوين، و العصور التي تلتها، يجد من المباحث ما تميز به المتأخرون في التأليف عن عصر التدوين، و لا إشكال في الزيادة من حيث هي إن دعت الحاجة إليها و تضافرت التأليف عليها .

و من مباحث أصول الفقه في عصر ما بعد التدوين، التي كثر استعمالها، و عمت في مسائل أصول الفقه أبوابها، مبحث العقليات و دلائل العقول. فقد تناول الأصوليون هذا المبحث في مقدمات أصول الفقه و ممهدياته، تأصيلا له و تقريرا، و ذكروه في عامة أبوابه، تفرعا و تفصيلا، فلا يكاد يخلو باب من أبوابه منه، و ما كاد يستغني أصولي في تقريراته عنه، و من

أولئك العلماء الأفذاذ فخر الدين الرازي⁽¹⁾ رحمه الله تعالى بوسع الرحمت .و أسكنه فسيح الجنات فقد كان إمام المعقولات⁽²⁾ في زمانه، فقد تكرم الله عليه بأن فسح في عقله ما لم يفسح لغيره فألف في المعقولات تأليف عامة و خاصة، و لما كان علم أصول الفقه أفضل العلوم و أشرفها، لمزاجته بين العقل و النقل، كان ما أُلّف فيه كذلك من الشرف بحسبه، و أعظم ما أُلّف الرازي في ذلك كتابه المحصول، الجامع لما قبله من أمهات الكتب في هذا الفن، وهي " العهد " للقاضي عبد الجبار الهمداني⁽³⁾ " والمعتمد " لأبي الحسين البصري⁽⁴⁾ من مدرسة المعتزلة_ و البرهان لإمام الحرمين⁽⁵⁾ و المستصفي للغزالي⁽⁶⁾ _ من مدرسة الأشاعرة_ فكان المحصول بحق هو الجامع لما في هذه الأمهات الأربعة من مسائل الأصول، "المجرد عن جميع المآخذ التي أخذت عليها، وأضاف إلى ذلك من علمه الغزير ودقته في

(1) هو مُجَدُّ بن عمر بن الحسين، التيمي، البكري، الطبرستاني، الرازي، الشافعي، المعروف بالفخر الرازي، و بابن خطيب الري، أبو عبد الله، مفسر، متكلم، فقيه، أصولي، شاعر، أديب، طبيب، ولد سنة أربع وأربعين وخمسمائة، وتوفي بمرآة، سنة ست وستمائة هـ، ومن آثاره "مفتاح الغيب" و"المحصل" و"شرح الوجيز للغزالي" في فروع الشافعي. سير أعلام النبلاء 21/ 500؛ تاريخ الإسلام 43/ 212.

(2) قال عنه ابن خلكان: "فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل". ينظر: وفيات الأعيان 4/ 249.

(3) هو أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، الهمداني شيخ المعتزلة في زمانه. من مؤلفاته: " تنزيه القرآن عن المطاعن" و " العمدة في أصول الفقه". توفي بالري سنة 415 هـ. الأعلام 3/ 273؛ تاريخ بغداد 12/ 414.

(4) هو مُجَدُّ بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، ولد بالبصرة و نشأ بها، أخذ عن القاضي عبد الجبار، و درس ببغداد، وكان من أذكى زمانه، كانت له حلقة كبيرة ببغداد وتوفي بها يوم الثلاثاء، خامس ربيع الآخر، سنة ست و ثلاثين و أربعمائة، من مصنفاته: "المعتمد" و كتاب "تصفح الأدلة". شذرات الذهب، 5/ 172؛ البداية و النهاية 15/ 695؛ الفتح المبين 1/ 237 .

(5) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ضياء الدين، أبو المعالي، الجويني، الشافعي، الشهير بإمام الحرمين، ولد سنة تسع عشرة وأربعمائة.، تفقه على والده، وتوفي في نيسابور سنة ثمان وسبعين وأربعمائة هـ، من آثاره: "الإرشاد في علم الكلام"، "البرهان في الأصول"، و"الرسالة النظامية". شذرات الذهب 5/ 338؛ هدية العارفين 1/ 626؛ سير أعلام النبلاء 18/ 468.

(6) هو الشيخ الإمام البحر، حجة الإسلام، زين الدين، أبو حامد، مُجَدُّ بن مُجَدُّ بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي، المولود سنة خمسين وأربعمائة هـ بطوس، برع في الفقه، ومهر في الكلام والمجدل، توفي سنة خمس وخمسمائة هـ، ونسبته إلى قرية يقال لها: غزالة من آثاره: "إحياء علوم الدين"، "المستصفي"، "المنحول". سير أعلام النبلاء 19/ 323؛ هدية العارفين 2/ 79.

التعبير وحسن الأسلوب، وسلاسة العبارة ما جعل " المحصول " مطمع آمال طلاب أصول الفقه ومعقد رجائهم، فأقبلوا عليه، واستغنوا به عما سبقه.⁽¹⁾

فانقح في الذهن بتوفيق من الله وحده، أن أدرس المسائل المتعلقة بالعقل و الاستدلال العقلي، و مناهج الاستدلال و أثرها على المسائل الأصولية من هذا الكتاب العظيم، لما فيه من تفعيد و تأصيل، يتعلق بهذا الجانب من الدراسة، علي أظفر ببعض من كنوزه العظيمة و درره الفريدة، و لما أن استشرت مشرفي الدكتور: خالد ملاوي في ذلك شجعني إليه، ووافقت اللجنة العلمية الموقرة عليه، فكان البحث بعنوان:

"الاستدلال العقلي عند الرازي من خلال كتابه المحصول"

و ذلك من خلال بيان دليل العقل و كنهه، وضوابطه و أقسامه ، و إذا كان الاستدلال على جهة العموم يحتاج إلى مسالك، فإن الاستدلال العقلي في حاجة أمس ما تكون إلى مسالك يضبطها ضابط، يرفع عنها الشبهة و يخلص عليها صفة المحجة، فأردت معرفة مسالك الاستدلال العقلي، في عامة أبواب أصول الفقه، علي أظفر بتأصيل مسالك استدلالهم التي يحتج بها و التي لا يحتج بها، مع عرض ذلك على المذاهب، و بيان أوجه الاتفاق و الاختلاف، ثم التعرض إلى أصول الاستدلال العقلي في باب المقدمات، و الحكم و الأدلة، و الدلالات و التعارض و الترجيح، و أثر كل أصل من الأصول على مسائل أصول الفقه، و قد اعتمدت في ذلك على المحصول، و ما يحيله الرازي رحمه الله في كتبه الأخرى، كأساس التقديس، و نهاية العقول و غيرها من مؤلفاته العقلية، دون إغفال ما ذكره علماء الأصول في شتى كتبهم، على اختلاف مدارسهم و الله الموفق لما يحبه و يرضاه.

(1) مقدمة المحقق الدكتور طه العلواني، المحصول 28/1

أسباب اختيار الموضوع:

1/ كثرة تردد المباحث العقلية في المدونات الأصولية، فما خلا باب إلا و له من مسائل العقليات نصيب، فأردت معرفة ما تناثر في هذه الأبواب، و معرفة ما تفرعت منه بردها إلى أصولها.

2/ مسألة الاعتداد بدليل العقل و قبوله، من أعظم مسائل الخلاف في أصول الفقه⁽¹⁾ فنتج عن الخلف في ذلك تضارب في الأقوال ، و اختلاف في الأحوال ، إذ العادة في المسائل التي يكون القول فيها دائرا بين الأخذ و الرد، أن يكون الناس فيها طرفين و واسطة: فطائفة غلت في دلائل العقول و قدستها، و أخرى غلت في جانب الرد، و ثالثة توسطت فأعملت العقل في مواضع إعماله، و أهملته في مواضع إهماله، فجمعت بين الحسينين، فأردت الوقوف على ذلك و التمعن فيه للوقوف على حقيقة المسألة و معرفة وجه الصواب فيها.

3/ كثير من مسائل و دلائل العقول، مما يحتج به الأصوليون غالبا، عري عن الدليل و البرهان الموجب للقطع بأحقيتها، فضلا عن بسط القول في حقائقها، و موضع استنباطها فأردت معرفة هذه الدلائل و حجيتها، و هل هي على درجة من القطع واحدة؟

4/ تخبط الكثير في منزلة العقل و النقل، فمن قائل بقدسية العقل و تقديمه، و من قائل بقدسية النقل ووجوب تبجيله، فالأولون تعرضوا لمنزلة النقل من العقل لسبق العقل في التصور و الوجود، و الآخرون لمنزلة العقل من النقل، لأن العقل أصل و ما سواه فرع، فحار بهذا الخلاف من بعدهم، فأردت معرفة حقيقة المعقولات و منزلتها من النقل، و أثر ذلك على الدواوين و المؤلفات.

(1) ربما الكثير من طلاب الأصول لا يدركون ذلك، لأن المباحث العقلية يتم تناولها في مبحث المقدمات، قبل مبحث الحكم، و الكثير منهم لم يطلع عليها كونها غير مقررة عليهم.



5/ أراء الرازي رحمه الله تعد ثروة فكرية كبيرة ، تجسد لنا فكره و فكر غيره من المعتزلة و الأشاعرة في تلك الفترة ، و سبق الرازي رحمه الله في المعقولات جعل التأصيل العلمي عنده لا كغيره، فليس مجرد ناقل لعلوم من سبقه، بل تجده يحقق في الأقوال و مدلولاتها، فتارة يستدرك على القاضي⁽¹⁾ و تارة على الغزالي، و أخرى على إمام الحرمين ، و تارة عليهم جميعا ليختار ما هو الأنسب. فكانت العناية بهذا جزءا من العناية بتراثنا الفكري الإسلامي و خدمة جانب من جوانبه المهمة و هذا أقل الواجب تجاهه .

6/ هذا البحث يمثل دراسة متخصصة، في مسألة متشعبة من جانبها النظري و التطبيقي، لتكون إضافة إلى خزنة أصول الفقه، بإذنه سبحانه.

و من نافلة الأسباب أنه مما يجانب الصواب في هذا الباب، أن مصطلح العقل في زماننا هذا إذا ذكر بين طلاب الشريعة بخاصة، وصف ذاكره بمعاداته للكتاب و السنة، و تقديمه لرأيه عما جاءت به الأحاديث و السور، من غير بيان أو استفصال، حتى وصل الأمر إلى تمجيد كل منكر للعقل، و تبديع كل من يجرئ على غير ذلك، فصار لفظ العقل و ما تصرف منه يسبب الريبة في نفس من تسول له نفسه الحديث عنه، فانقلب حال العقل الذي مجده القرآن و دعا إليه، من الإعمال و الإجلال، إلى التهميش و الإهمال و الله المستعان، و إن غفر لعامة الناس ذلك و التمس لهم العذر فما عذر هؤلاء؟

إشكالية الموضوع:

يمكن تقسيم الإشكالية المتعلقة بهذا البحث إلى إشكالية رئيسة و أخرى فرعية كالاتي:

** الإشكالية الرئيسية و تلخص في ثلاثة أمور هي:

(1) هو مُجَدُّ بن الطيب الباقلائي، الإمام العلامة، أُوحد المتكلمين، ومقدم الأصوليين، القاضي أبو بكر، البصري، البغدادي، ولد سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة، وتوفي سنة ثلاث وأربعمائة. من تصانيفه: "إعجاز القرآن"، "الإنصاف" وغيرها. سير أعلام النبلاء 17/ 190؛ هدية العارفين 2/ 59؛ الأعلام 6/ 176.



الإشكال الأول من جهة التصور : الدليل العقلي كمصطلح ما مفهومه؟ ما هي ضوابطه التي تميزه؟ و ما هي أقسامه؟ ما الذي يقدر فيه؟ ما الذي يعترض الدليل النقلي و لا يعترض الدليل العقلي؟

و الغرض من هذا الإشكال، هو وضع تصور صحيح و مضبوط لدليل العقل، بعيدا عن الظن و الوهم و التعميم، بحيث يكون تصور دليل العقل جامعا مانعا بإذن الله.

الإشكال الثاني من جهة المصدق: هل كل ما ينشأ عن العقل فهو دليل و حجة؟ هل كل ما يدعى من المعقولات هو صحيح الدلالة على ما استدل به؟ هل كل ما يعتد به من دلائل العقول يحتج به مطلقا أم بضوابط؟

و الغرض من هذا الإشكال هو معرفة مسالك الاستدلال الصحيح من السقيم عند الرازي رحمه الله و مقارنة ما ذهب إليه مع ما ذهب إليه غيره.

الإشكال الثالث من جهة التأصيل: ما هي الأصول العقلية المندرجة تحت قاعدة الدليل العقلي في مختلف أبواب أصول الفقه؟ ما أثر هاته الأصول على الدرس الأصولي؟ ما هو أثرها على اختيارات الرازي رحمه الله؟

و الغرض من هذا الإشكال، هو تفصي المباحث العقلية في الأبواب الأصولية، و تأثيرها على المسائل المثبوتة في المدونات الأصولية.

**الإشكالية الفرعية و منها:

1/ هل ما ينسب للرازي رحمه الله من تقديم العقل على النقل صحيح بإطلاق؟

2/ ما علاقة مصطلح العلم في أصول الفقه بالعقل؟ و ما علاقة قسميه باعتبار التصور - الضروري و النظري- بالعقل؟

3/ هل دلالة التضمن، و الاقتضاء، و الالتزام من قبيل الدلالات العقلية أو اللفظية؟

4/ ما هو الدليل البديهي و الدليل النظري و ما العلاقة بينهما؟ و ما هي خصائص كل منهما؟

5/ متى يكون القياس العقلي حجة و متى لا يكون؟

6/ ما هو القانون الكلي للرازي؟ ما هي أسسه و مرتكزاته؟ من أين استمدته؟ ما مدى صحته؟

- هذه هي أهم الأسئلة المتعلقة بطبيعة هذا الموضوع و التي ستكون محل الدراسة بغية الوصول إلى أجوبة مناسبة لها بحول الله تعالى.

الدراسات السابقة:

من خلال بحثي في كتب أصول الفقه القديمة منها و الحديثة لم أجد بحثا يتناول العقل كدليل و ألفت بعض الكتب التي تتحدث عن جانب من جوانب العقليات و هي كالآتي:

1/ كتاب " ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه" للحارث المحاسبي⁽¹⁾ و هو كتيب صغير يقع في 35 صفحة، قصد فيه مؤلفه تحديد مفهوم العقل، و قد استفدت منه في ما تعلق بتعريف العقل، و خصصت الحارث المحاسبي بالذكر عند الحديث عن تعريف العقل.

2/ كتاب " العقل والنقل عند ابن رشد⁽¹⁾" و هو كتيب يقع في نحو من ثلاثين صفحة، تحدث فيه مؤلفه عن العقل في نحو من خمسة أسطر لم يجاوزها.

(1) الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله البصري المولد البغدادي المنزل والوفاة قال المهتممي هو إمام المسلمين في "الفقه" و "التصوف" و "الحديث" و "الكلام" وقال الغزالي: "المحاسبي جبر الأمة في علم المعاملة" مات سنة "243" له ترجمة في: حلية الأولياء 73/10-110، وشذرات الذهب 17/2.

3/ كتاب " درء تعارض العقل والنقل " لابن تيمية⁽²⁾ و هو كتاب عظيم في باب نفي التعارض بين العقلية و النقلية، و لم يتحدث فيه ابن تيمية عن درء التعارض فقط، بل شمل أبواب كثيرة تتعلق بالعقيدة و التوحيد و النبوة، و الرد على الفلاسفة و غيرهم، و استفدت منه كثيرا خاصة فيما تعلق بالقانون الكلي للرازي، في تقديم العقل على النقل⁽³⁾.

4/ كتاب "العقل عند الأصوليين" للدكتور سعد الضويحي، وهو بحث من خمس و ستين صفحة، و تحدث فيه الدكتور الضويحي في المقدمة عن تعريف العقل و محله، ثم تحدث عن العقل عند المعتزلة و العقل عند الأشاعرة، ثم العقل عند الشيعة ثم العقل عند السلف الصالح، و استفدت منه عند الحديث عن موقف الفرق من العقل، و إن كان حديثه موجزا نظرا لصغر البحث.

5/ كتاب " العقل عند الأصوليين " للدكتور الدير، و هو عبارة عن بحث من خمسين صفحة، تحدث فيه المؤلف إلى غاية الصفحة الثانية و الثلاثين، عن الأصول عند الأئمة كالشافعي و الشاشي و أبي يعلى و ابن النجار، في عرض تاريخي لأصول الأدلة عند من ذكر، ثم بعد ذلك تحدث عن العقل دليلا رابعا كالغزالي و ابن قدامة، ثم تحدث عن الشيعة و قضية العقل، و قد استفدت مما قرأته في بناء التصورات و صقل المفاهيم و العبارات.

(1) هو محمد بن أحمد بن رشد المالكي، أبو الوليد، قاضي الجماعة بقرطبة، توفي سنة عشرين و خمسمائة هـ، وكان من أوعية العلم، وله تصانيف مشهورة. منها: "حجب المواريث" "المقدمات" شذرات الذهب 4/ 62، معجم المؤلفين 8/ 228، سير أعلام النبلاء 19/ 501، هدية العارفين 2/ 85.

(2) أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، شيخ الإسلام. ولد في حران من تصانيفه "السياسة الشرعية" و "الفتاوى" و "الإيمان" و "الجمع بين النقل والعقل" ولد سنة إحدى و ستين و ستمائة و توفي سنة ثمان و عشرين و سبعمائة. تذكرة الحفاظ 4/ 192؛ الأعلام 1/ 144.

(3) ابتداء ابن تيمية كتابه بذكر القانون الكلي للرازي ثم عكف على الرد عليه. ينظر: درء تعارض العقل والنقل 4/ 1.

**هذا ما وصل إليه بحثي عن كتب في العقل مما يتعلق بأصول الفقه، و بعد عرضي لخطة البحث، سيتضح الفرق بين ما بحثت فيه و بحثوه، و مدى الزيادة عما قرروه ووضحوه، و إن كان لهؤلاء الأفاضل السبق في الإنشاء و التقرير، فأسأل الله أن يكون لي السبق في البسط و التحرير، و لكل مجتهد نصيب.

المناهج العلمية المتبع في البحث:

لقد كان لهذا البحث نصيب من المناهج التي تعين على دراسة مثل هذا النوع من البحوث و منها:

1: المنهج الاستقرائي: و ذلك بتتبع المسائل العقلية المبنوثة في أبواب أصول الفقه، من كتاب المحصول بخاصة، و الكتب الأخرى عامة، و ذلك قصد سبرها و تقسيمها، و جمع ما تشابه منها بعضه ببعض.

2: المنهج التحليلي: و ذلك بتحليل ما ذكره الرازي رحمه الله، فأحياناً يوجز العبارة أو يحيل في المسألة الواحدة إلى غير ما كتاب من كتبه، فاحتاج مني ذلك تحليلها _ و خاصة الأقوال التي تفيد تعارض الأحوال _ و عرض بعضها على بعض، قصد الوقوف على المعنى المقصود منها .

3: المنهج النقدي المقارن: كثيراً ما احتاج في البحث إلى النظر في كون المسألة هل هي بديهية مسلمة؟ أم انها محل اختلاف؟ و ذلك يقتضي المقارنة للوقوف على الصحيح و ترجيحه، أو الجمع متى أمكن الجمع، و طبيعة البحث و موضوعه مرجح واسع لكثير من الخلافات التي توجب النظر فيها، و التمعن في مدلولها لنقد ما ظهر بطلانه و ما استشكل أمره.

منهجي في البحث:

1/ استغنيت في هاته الرسالة عن عقد باب تمهيدي في التعريف بالرازي رحمه الله، و الحديث عن سيرته الذاتية و العلمية، لما ألفت غير واحد قد تعرض لهذا الجانب من البحث و على رأسهم الدكتور: طه جابر فياض العلواني عند تحقيقه للمحصول، فقد استوفى ترجمة الرازي بما لا مزيد عليه.⁽¹⁾ و الدكتور سعيد فوده، عند تحقيقه لكتاب نهاية العقول في دراية الأصول،⁽²⁾ و تناول سيرته أيضا محققا كتاب أساس التقديس.⁽³⁾

2/ قسمت البحث إلى أربعة أبواب الأول، يتناول الإشكال الأول من الإشكالات الرئيسة المذكورة سلفا، و الثاني يتناول الإشكال الثاني، و الباب الثالث و الرابع يتناول الإشكال الثالث، و السبب في تناول الباب الثالث و الرابع لإشكال واحد، هو أن حجم الأصول العقلية في أبواب أصول الفقه كبير جدا، فلو جعلت كل الأصول في باب واحد، لثقل الباب عن غيره من الأبواب، فارتأيت تقسيمه ليسهل تناوله و عرضه.

3/ المعتمد في دراسة الموضوع هو كتاب المحصول، غير أنه في كثير من الأحيان قد ألبأ لغيره مما صنفه الرازي، و السبب في ذلك أن الرازي في كتابه المحصول كثيرا ما يحيل إلى كتبه العقلية الأخرى، ك: "نهاية العقول" و "المطالب العالية" و "أساس التقديس" فوجب الرجوع إليها، و السبب في إحالة الرازي إليها، أنه لم يرد إثقال المحصول ببعض المباحث، خشية الإطالة فيحيل لغير المحصول، لمناسبة ذلك لمحتوى الكتاب المحال إليه.

4/ المسائل العقلية الموجودة في هذا البحث، كثيرا ما يتجاوزها غير باب من أبواب أصول الفقه، فأذكر المسائل في الباب الأكثر مناسبة لها، فبعض المسائل أرجئ الحديث عنها ك:

(1) ينظر: المحصول بتحقيق الدكتور جابر العلواني من الصفحة 27/1...71

(2) ينظر: نهاية العقول في دراية الأصول ص9 و ما بعدها.

(3) ينظر: أساس التقديس عناية أنس محمد عدنان الشرفاوي و أحمد محمد خير الخطيب ص9 و ما بعدها.



الدليل العقلي البديهي، فيمكن الحديث عنه في المقدمات، إلا أن الحديث عنه في باب الأدلة أنسب، مع الإحالة في الهامش إلى الصفحة التي يبدأ منها الحديث عن المسألة.

5/ التزمت بالتمثيل لكل مسألة من المسائل، مع التحليل و الإيضاح، حتى لا يكون الكلام مجرد تنظير.

6/ عزوت الآيات القرآنية برسم مصحف المدينة، و الأحاديث النبوية إلى مصادرها، فإن كان الحديث في أحد الصحيحين فأكتفي بالغزو لهما أو إلى أحدهما.

7/ لا أطيل في الحدود و التعاريف و خاصة اللغوية منها، كما تجنبت الإطالة في الاستدلال على المسائل، إلا إذا تعلق الأمر بالحديث عن دليل الرازي في بعض المواطن، كالحديث عن قانون الرازي في تقديم العقل على النقل للحاجة إلى ذلك.

8/ ترجمت للأعلام المذكورين في البحث، مع تجنبي ترجمة الصحابة و أئمة المذاهب الأربعة لشهرتهم، و كذلك بعض الأعلام المعاصرين لعدم تيسر ذلك.

9/ قمت بغزو أقوال المذاهب و الأئمة إلى مصادرها، و ذكرت ذلك في الهامش بذكر الكتاب ثم الجزء فالصفحة، و أثبت بقية معلومات الكتاب في فهرس المصادر و المراجع.

10/ ختمت البحث بخاتمة تضمنتها نتائج البحث العامة، ثم أردفتها بالنتائج الخاصة، و المتعلقة بكل باب من الأبواب ومقترحات البحث.

11/ وضعت الفهارس التي تسهل الإفادة من البحث، فوضعت فهرسا للآيات و آخر للأحاديث و الآثار، و ثالثا للأعلام و رابعا للمصادر و المراجع، و خامسا لموضوعات البحث، دون وضع فهرس للفرق و المذاهب لعدم كثرتها في البحث، إذ الغالب ذكر المعتزلة و الأشاعرة فقط.

خطة البحث:

المقدمة و فيها:

- ❖ تحديد موضوع البحث.
- ❖ أسباب اختيار الموضوع.
- ❖ إشكالية البحث.
- ❖ الدراسات السابقة.
- ❖ المناهج العلمية المتبعة في البحث.
- ❖ منهجي في البحث.
- ❖ خطة البحث.

الباب الأول: العقل و الدليل العقلي التعريف المنزلة و الضوابط.

و يحتوي على فصلين:

****الفصل الأول: العقل تعريفه موضعه و منزلته في الإسلام**

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العقل .

المطلب الأول: العقل لغة.

المطلب الثاني: العقل اصطلاحا.

المطلب الثالث: تعريف الرازي .

المطلب الرابع: المعنى الراجح من مدلول العقل و التعريف المختار.

المبحث الثاني: موضع العقل من الجسم

المطلب الأول: مذهب القائلين أن موضعه القلب.

المطلب الثاني: مذهب القائلين أن موضعه الرأس.

المطلب الثالث: مناقشة الأدلة و القول المختار.

المبحث الثالث: منزلة العقل في الإسلام

المطلب الأول: العقل في الكتاب.

المطلب الثاني: العقل في السنة.

المطلب الثالث: حفظ العقل كلية من الكليات الخمس.

**الفصل الثاني: الدليل العقلي التعريف و الضوابط

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الدليل العقلي و أقسامه.

المطلب الأول: تعريف الدليل عند الرازي.

المطلب الثاني: تعريف الدليل العقلي عند الرازي.

المطلب الثالث: أقسام الدليل العقلي.

المطلب الرابع: مسائل متعلقة بالدليل النظري.

المبحث الثاني: الدليل باعتبار موجه عند الرازي.

المطلب الأول: أقسام الدليل باعتبار موجه.

المطلب الثاني: تأثير قسمة الرازي على من بعده.

المطلب الثالث: نظرة على قسمة الرازي للدليل باعتبار موجه.

المبحث الثالث: ضوابط الدليل العقلي عند الرازي.

المطلب الأول: المسائل العقلية لا يقبل فيها التقليد.

المطلب الثاني: الدليل العقلي لا يحتمل التأويل.

المطلب الثالث: الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.

الرابع: الدليل العقلي لا يقبل النسخ.

المطلب الخامس: الدليل العقلي ينخرم فيه القطع بأدنى احتمال.

المطلب السادس: الدليل العقلي لا يقبل المجاز.

المطلب السابع: الدليل العقلي المطلوب فيه القطع.

الباب الثاني: الاستدلال العقلي عند الرازي

و يحتوي على فصلين:

**الفصل الأول: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي حجيتها.

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: البديهيات

المطلب الأول: تعريف البديهي.

المطلب الثاني: أمثلة عن البديهيات.

المطلب الثالث: خصائص الدليل العقلي البديهي.

المطلب الرابع: متى حصل العلم البديهي للإنسان؟

المطلب الخامس: البديهيات و الدليل العقلي عند الرازي.

المبحث الثاني: النظريات

المطلب الأول: الدليل النظري و الدليل البديهي.

المطلب الثاني: النظريات و القياس.

المطلب الثالث: مسالك الدليل النظري التي يرى الرازي حجيتها.

المبحث الثالث: التقسيم المتردد بين النفي و الإثبات.

**الفصل الثاني: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي ضعفها.

و يحتوي على أربعة مباحث:

المبحث الأول: ما لا دليل عليه وجب نفيه.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين فيما لا دليل عليه.

المطلب الثاني: أدلة الرازي و المناقشة.

المبحث الثاني: قياس الغائب على الشاهد

المبحث الثالث: الإلزامات

المطلب الأول: الإلزامات و القياس.

المطلب الثاني: الإلزامات المردودة غير المنتجة .

المبحث الرابع: التمسك بالأدلة السمعية في مباحث العقلية.

المطلب الأول: أنواع المطالب عند الرازي باعتبار الدليل عليها.

المطلب الثاني: دليل الرازي على امتناع استعمال الأدلة السمعية في القسم الأول.

الباب الثالث: أصول الاستدلال العقلي عند الرازي (المقدمات . الحكم . الأدلة)

و يحتوي على ثلاثة فصول:

**الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالمقدمات و أثرها على المسائل الأصولية.

و يحتوي على خمسة مباحث:

المبحث الأول: التحسين و التقبيح العقليين.

المطلب الأول: تعريف التحسين و التقبيح.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من التحسين و التقبيح العقليين.

المطلب الثالث: موقف الرازي من التحسين و التقبيح العقليين.

المطلب الرابع: تقييم موقف الرازي و القول المختار.

المطلب الخامس: أثر هذا الأصل على مسائل أصول الفقه.

المبحث الثاني: شكر المنعم هل يجب عقلا أم شرعا؟

المطلب الأول: انبناء مسألة شكر المنعم على مسألة التحسين و التقبيح العقلي .

المطلب الثاني: معنى شكر المنعم.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة.

المطلب الرابع: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.

المبحث الثالث: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

المطلب الأول: انبناء مسألة لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع على مسألة التحسين و التقبيح العقلي.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة.

المطلب الرابع: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.

المبحث الرابع: المكروه ليس بحسن و لا قبيح.

المطلب الأول: تعريف المكروه.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة.

المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.

المبحث الخامس: هل المباح حسن؟

المطلب الأول: تعريف المباح.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في حسن المباح.

المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.

****الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالحكم و أثرها على المسائل الأصولية**

و يحتوي على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الحكم العقلي و أقسامه.

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: أقسامه.

المبحث الثاني: الجائز العقلي و مسائله

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: الفرق بين الجواز العقلي و السمعي.

المطلب الثالث: إذا ورد الدليل السمعي بإثبات أحد طرفي الجائز العقلي.

المبحث الثالث: الواجب العقلي و مسائله .

المطلب الأول: تعريفه .

المطلب الثاني: هل التعبد بالقياس واجب عقلا؟

المبحث الرابع: المستحيل العقلي و مسائله.

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: قلب الحقائق محال عقلا.

المطلب الثالث: الترجيح من دون مرجح محال عقلا.

المطلب الرابع: الدور محال عقلا.

المطلب الخامس: التسلسل محال عقلا.

المطلب السادس: ما أدى إلى المحال فهو محال عقلا.

المطلب السابع: الجمع بين النقيضين محال عقلا.

المطلب الثامن: تحصيل الحاصل محال عقلا.

المطلب التاسع: الجمع بين المتلين محال عقلا.

****الفصل الثالث: الأصول العقلية المتعلقة بالأدلة و أثرها على المسائل الأصولية.**

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مسألة الإجماع في العقليات.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في المسألة.

المطلب الثاني: مذهب الرازي.

المطلب الثالث: تقييم قول الرازي و الرأي.

المبحث الثاني: القياس العقلي (قياس الغائب على الشاهد)

المطلب الأول: تعريف القياس العقلي.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في القياس العقلي.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في القياس العقلي.

المطلب الرابع: حكم القياس العقلي عند الرازي.

المطلب الخامس: الجامع العقلي في القياس العقلي عند الرازي.

المطلب السادس: طرق تعيين علة القياس العقلي بين الرازي و المتكلمين.

المطلب السابع: الرازي يقبل قياس الغائب على الشاهد تارة و يرده تارة أخرى.

المطلب الثامن: أركان القياس بين الشرعي و العقلي.

المبحث الثالث: استصحاب دليل العقل.

المطلب الأول: تعريفه .

المطلب الثاني: استصحاب دليل العقل عند الأصوليين.

الباب الرابع: أصول الاستدلال العقلي عند الرازي (الدلالات . التعارض و الترجيح)

و يحتوي على فصلين:

****الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالدلالات و أثرها على المسائل الأصولية .**

و يحتوي على خمسة مباحث:



المبحث الأول: الدلالات العقلية.

المطلب الأول: تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها على المعنى.

المطلب الثاني: هل دلالة التضمن دلالة عقلية؟

المطلب الثالث: هل دلالة الالتزام دلالة عقلية؟

المطلب الرابع: دلالة الاقتضاء و الإيماء و الإشارة دلالات عقلية.

المطلب الخامس: أثر الدلالات العقلية على اختيارات الرازي.

المبحث الثاني: ما يفيد العموم عقلاً.

المطلب الأول: الدوران.

المطلب الثاني: ما يرجع إلى سؤال السائل.

المطلب الثالث: دليل الخطاب.

المبحث الثالث: تخصيص العموم بالعقل

المطلب الأول: العقل مخصص منفصل .

المطلب الثاني: مذاهب الاصوليين في المسألة و دليل الرازي.

المطلب الثالث: أمثلة عن تخصيص العموم بالعقل.

المبحث الرابع: دلالة العقل على اللفظ المجمل.

المطلب الأول: العقل يكون به بيان المجمل.

المطلب الثاني: دلالة العقل على كون الفعل بياناً للمجمل.

المبحث الخامس: النسخ بالعقل.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في النسخ بالعقل.

المطلب الثاني: مناقشة الرازي في النسخ بالعقل.

**الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالتعارض و الترجيح و أثرها على المسائل

الأصولية.

و يحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: قانون الرازي في تعارض العقل و النقل.

المطلب الأول: نص قانون الرازي من مختلف كتبه.

المطلب الثاني: مرتكزات قانون الرازي.

المطلب الثالث: شرح القانون الكلي للرازي.

المطلب الرابع: مصير النقليات بعد تقديم العقليات.

المطلب الخامس: نماذج من اعمال الرازي لقانونه الكلي.

المطلب السادس: استمداد القانون الكلي للرازي.

المبحث الثاني: الأدلة العقلية لا يجري الترجيح بينها.

المطلب الأول: مذهب الرازي في المسألة.

المطلب الثاني: أدلة الرازي.

الباب الأول: العقل و الدليل العقلي التعريف المنزلة و الضوابط.

و يحتوي على فصلين:

**الفصل الأول: العقل تعريفه موضعه و منزلته في الإسلام

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العقل .

المطلب الأول: العقل لغة.

المطلب الثاني: العقل اصطلاحا.

المطلب الثالث: تعريف الرازي .

المطلب الرابع: المعنى الراجح من مدلول العقل و التعريف المختار.

المبحث الثاني: موضع العقل من الجسم

المطلب الأول: مذهب القائلين أن موضعه القلب.

المطلب الثاني: مذهب القائلين أن موضعه الرأس.

المطلب الثالث: مناقشة الأدلة و القول المختار.

المبحث الثالث: منزلة العقل في الإسلام

المطلب الأول: العقل في الكتاب.

المطلب الثاني: العقل في السنة.

المطلب الثالث: حفظ العقل كلية من الكليات الخمس.

الفصل الأول: العقل تعريفه موضعه و منزلته في الإسلام

المبحث الأول: تعريف العقل

المطلب الأول: العقل لغة

العقل في اللغة مصدر: «عقل، يعقل، عقلاً و معقول.»⁽¹⁾

و يطلق على المنع و الحبس يقال: "اعتقل الرجل" إذا حبس، و "مرض فلان فاعتقل لسانه" إذا: امتنع عن الكلام فلم يقدر عليه،⁽²⁾ و منه قول ذي الرمة⁽³⁾:

و معتقل اللسان بغير خبل *** يميد كانه رجل أميم⁽⁴⁾

- و يقال أيضاً: "عقلت البعير أعقله عقلاً" إذا منعته من الحركة، و منه قوله صلى الله عليه وسلم لصاحب الناقة: "أعقلها و توكل."⁽⁵⁾

- و الحبل الذي تعقل به الناقة يقال له: "العقال"⁽⁶⁾ و الجمع عُقْل.⁽⁷⁾

- و عُقْل الدواء بطنه إذا أمسكه،⁽⁸⁾ و عقل بطن المريض بعد ما استطلق: استمسك.⁽¹⁾

(1) لسان العرب 458/11

(2) مقاييس اللغة 72/4

(3) ذو الرمة هو غيلان بن عقبة بن نخيس بن مسعود العدوي الربابي التميمي، كنيته أبو الحارث وذو الرمة. شاعر عربي من الرباب من تميم، من شعراء العصر الأموي، من فحول الطبقة الثانية في عصره. ولد سنة 77 هـ، وتوفي بأصفهان وقيل بالبادية سنة 117 هـ وهو في سن الأربعين. وفيات الأعيان 16/4. تاريخ الإسلام 231/3

(4) ديوان ذي الرمة 679/2

(5) الحديث رواه الترمذي من حديث أنس بن مالك: "يقول: قال رجل: يا رسول الله أعقلها وأتوكل، أو أطلقها وأتوكل؟ قال: أعقلها وتوكل" أبواب صفة القيامة و الرقائق و الورع. باب 60 حديث 2517. و الحديث حكم عليه الترمذي و غيره بالضعف و المقصود منه الشاهد اللغوي لتضافر المعنى على ذلك.

(6) مجمل اللغة 618/1

(7) قال الخليل بن أحمد: "ويجمع على عقل، قال عمرو بن العداء الكلبي:

سعى عقلاً فلم يترك لنا سبدا ... فكيف لو قد سعى عمرو عقالين. " ينظر: العين 159/1

(8) جمهرة اللغة 939/2، تهذيب اللغة 160/1

- و العقل في كلام العرب: الدية.⁽²⁾
- و يطلق العقل و يراد به العلم و الفهم، و منه قولهم: " عقلت عنك ما تقول " أي: فهمته و علمته.⁽³⁾

و يعلم مما سبق:

* أكثر استعمالات العقل في اللسان، ترجع إلى أصل «الحبس و المنع» بغض النظر عن المحبوس و الممنوع.

* وجه تسمية العقل بهذا الاسم : كونه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك، و يجبسه عن ذميمة القول والفعل.⁽⁴⁾

المطلب الثاني : العقل اصطلاحا

تمهيد:

بلغ اختلاف العلماء في تعريف العقل مبلغا عظيما، حتى أنه قل أن تجد تعريفين متوافقين إلا ما ندر، قال ابن السمعاني⁽⁵⁾ : " وقد أكثر الناس الخلاف فيه قبل الشرع وبعده، ومن كثرة اختلاف الناس فيه قال بعضهم:

سل الناس أن كانوا لديك افاضلا *** عن العقل وانظر هل جوات⁽¹⁾ محصل⁽²⁾

-
- (1) العين 159/1
- (2) تهذيب اللغة 159/1. و سميت كذلك: " لأن القاتل كان يكلف أن يسوق إبل الدية إلى فناء ورثة المقتول، ثم يعقلها بالعقل ويسلمها إلى أوليائه" ينظر: تهذيب اللغة 159/1
- (3) تاج العروس 18/30 و ما بعدها. العين 159/1 و ما بعدها
- (4) مقاييس اللغة 69/4، لسان العرب 459/11
- (5) هو منصور بن مُجَدِّد بن عبد الجبار، التميمي، السمعي المروزي، شيخ الشافعية، ولد سنة ست وعشرين وأربعمائة هـ، وتوفي سنة تسع وثمانين وأربعمائة هـ، من آثاره: كتاب "البرهان" و "الأمالي". سير أعلام النبلاء، 19/ 114؛ شذرات الذهب، 1/ 41؛ هدية العارفين، 83/1.

و قال الغزالي في بيان أن مصطلح العقل مما يصعب تحديده: " كذلك إذا قيل: ما حد العقل؟ فلا تطمع في أن تحده بحد واحد فإنه هوس، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان." (3)

ولعل سبب اختلافهم في تحديد مفهوم العقل، يرجع إلى ما يلي:

❖ حد الشيء و تعريفه إنما يصدر عن التصور، فالتعريف فرع التصور فهو لاحق له، فالشيء:

"يعقل أولاً ثم يحد." (4) و لما كان العقل أمراً غير محسوس، جرت العادة فيما لم يكن كذلك،

أن يقع في تعريفه الخلاف من جهة المباني و المعاني، كالروح مثلاً.

❖ تباينهم في تحديد طبيعة العقل و مادته، وهل هو عرض أو جوهر؟ وهل هو غريزي أو

مكتسب؟ وهل هو ثابت أو متغير؟ إلى غير ذلك من القضايا التي يتجاذبها العقل، مما أثرت

فيما يضبط به العقل.

❖ تنوع المدارس (العقدية . الفقهية . الفلسفية) التي تناولت العقل بالتعريف، و تأثير كل

مذهب على تعريفه، فالعقل تجاذبه الفلاسفة باختلاف مذاهبهم، و الأصوليون من مختلف

المدارس، و الفقهاء كذلك و لكل واحد من سبق نزعة في التعريف، فجعل ذلك من العقل،

مصطلحاً تتجاذبه الكثير من الخلافات في العبارات بحسب الاعتبارات.

و عليه فإن استغراق الوسع في الإحاطة بذلك كتابةً، يجعل للإطناج في البحث مدخلاً، بل تشعب

هذا الموضوع - أعني حد العقل - حتى ألف فيه تأليف خاص و هو ما كتبه: "الحارث المحاسبي" و

سماه: "ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه." (5)

لأجل ذلك فقد قصدت التعرض لأهم ما قيل في ذلك، مستقرئاً مختلف التعاريف لشتى المدارس

والمذاهب العقدية الفقهية، دون الفلسفية - فهي على اختلافها، مشحونة بالكفر، إضافة إلى أنها

(1) جوت مثلثة الآخر مبنية دعاء الإبل إلى الماء وقد جاوتها وجايتها أو جرلها والاسم الجوات. ينظر القاموس المحيط 145/1.

(2) قواطع الأدلة 27/1

(3) المستصفي 20/1

(4) شرح الأصول الخمسة ص 366

(5) كتاب يقع في جزء واحد من اصدار دار الفكر ببيروت حققه حسين القوتلي.

خارجة عن محل البحث⁽¹⁾ - كون التعريفات أعم من أن تخصص بمدرسة، أو تقيد بمذهب، و قصدت بخاصة تعريف من كان له تأثير في الحصول، كالجويني و الغزالي و ما ذكره المعتزلة، مع بيان ما يأخذ على كل تعريف، بغية الوصول إلى حد جامع مانع بتوفيق الله.

و من نافلة القول أن يقال : المقصود بتعريف العقل في هذا البحث، ليس بيان العقل التكليفي الذي يصير به الإنسان مكلفاً، فذاك معلوم قال الماوردي⁽²⁾ : "وله حد يتعلق به التكليف لا يجاوزه إلى زيادة ولا يقصر عنه إلى نقصان. و به يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فإذا تم في الإنسان سمي عاقلاً وخرج به إلى حد الكمال كما قال صالح بن عبد القدوس:

إذا تم عقل المرء تمت أموره *** وتمت أمانيه وتم بناؤه"⁽³⁾

1/العقل عند الحارث المحاسبي

جعل الحارث المحاسبي في كتابه: " مائة العقل " للعقل عند العلماء ثلاثة معانٍ هي:

الأول: العقل غريزة، و هو القول الذي نصره: " فالعقل غريزة يولد العبد بها، ثم يزيد فيه معنى بعد معنى، بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول. "⁽¹⁾ و معنى كونه غريزة، أنه غير مكتسب، بل هو مركز في الفطرة يجعل الله له.

(1) الفلاسفة اللاديينين بلغوا في الخروج بمعنى العقل عن مدلوله إلى ما لا يعقل معناه قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى : "إن العقل في لغة المسلمين كلهم أولهم عن آخرهم ليس ملكاً من الملائكة ولا جوهرًا قائمًا بنفسه ، بل هو العقل الذي في الإنسان . ولم يسم أحد من المسلمين قط أحد من الملائكة عقلاً ، ولا نفس الإنسان الناطقة عقلاً ، بل هذه من لغة اليونان" ينظر: بغية المرئاد ص 251

و بعض من فلاسفة الإسلام مثل الفارابي يطلقون العقل على "روح القدس" ينظر: بغية المرئاد 215

وبعضهم يسمي الله تعالى بالعقل ، يقصد بالعقل الله سبحانه وتعالى وتقدس عن قوهم. ينظر الملل والنحل للشهرستاني 184/2 (2) علي بن محمد بن حبيب القاضي أبو الحسن الماوردي البصري أحد أئمة أصحاب الوجوه قال الخطيب: كان ثقة من وجوه الفقهاء الشافعيين وله تصانيف عدة في أصول الفقه وفروعه وفي غير ذلك. قال ابن خيرون: كان رجلاً عظيم القدر متقدماً عند السلطان. أحد الأئمة له التصانيف الحسان في كل فن من العلم توفي ربيع الأول سنة خمسين وأربعمائة . شذرات الذهب 3/285، مرآة الجنان 3/72.

(3) أدب الدنيا و الدين 18/1

و قال تأكيدا لمعنى الغريزة: "فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله." (2)

و قال بهذا القول من الأئمة، أحمد بن حنبل رحمه الله. (3)

الثاني: العقل هو الفهم و البيان، قال الحارث: "فالفهم والبيان يسمى عقلا، لأنه عن العقل كان فيقول الرجل للرجل: أعقلت ما رأيت أو سمعت فيقول: نعم يعني أي قد فهمت وتبينت، والعرب إنما سمت الفهم عقلا، لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك." (4)

الثالث: العقل هو البصيرة، قال الحارث: "والمعنى الثالث هو البصيرة، والمعرفة بتعظيم قدر الأشياء النافعة و الضارة في الدنيا و الآخرة." (5)

❖ و مما يقال على المعاني الثلاثة، التي أوردها الحارث المحاسبي رحمه الله في هذا الصدد - الغريزة ، الفهم ، البصيرة - أن القول بأن العقل هو الفهم، أو أن العقل هو البصيرة، مما يبعد ذلك أن الفهم و البصيرة من مستلزمات العقل و مدلولاته، و لا شك أن حد الشيء إنما يكون بماهيته لا بما يدل عليه ذلك، فالشخص العاقل يلزم منه أن يكون ذا فهم و بصيرة، و لا يمكن أن يقال أن مدلول و نتاج عقله من فهم و بصيرة هو عين عقله، و لذلك رجح الحارث المحاسبي رحمه الله كون العقل غريزة، مع الإشارة إلى أن حده بأنه غريزة، لا يتعارض البتة مع الفهم و البصيرة، إذ هما حاصلتان بالعقل مرتبطان به .

2/العقل عند الغزالي

ذكر أبو حامد الغزالي رحمه الله في حد العقل، أنه يطلق على أربعة معان هي:

- (1) ماهية العقل و معناه و اختلاف الناس فيه ص205
- (2) المصدر نفسه ص204
- (3) بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة ص260، قال في المسودة: "نقل إبراهيم الحري عن أحمد أنه قال العقل غريزة والحكمة فطنة" المسودة 1/556
- (4) ماهية العقل و معناه و اختلاف الناس فيه ص204
- (5) المصدر نفسه ص210

الأول: العقل هو الصفة التي يفارق بها الإنسان الحيوان، قال الغزالي: "الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي."⁽¹⁾

الثاني: العقل هو مجموعة العلوم، التي تخرج إلى الوجود مع المولود، و يطلق عليها علماء الأصول بالعلم الضروري،⁽²⁾ كما سيأتي بيانها، قال الغزالي: "الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميّز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد."⁽³⁾

الثالث: العلم المستفاد من تجارب الأحوال، قال الغزالي: "الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن حنكته التجارب، وهذبته المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً."⁽⁴⁾

الرابع: المانع من الإقدام على الشهوات، المعرف بالعواقب، قال الغزالي: "الرابع: أن تنتهي قوة هذه الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت

(1) إحياء علوم الدين 85/1

(2) قال الغزالي: "وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل إنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات" إحياء علوم الدين 85/1 و العلم الضروري هو ما يلزم نفس المخلوق و هو الذي لا يحتاج إلى نظرٍ و استدلال. أو هو: ما لزم المخلوق على وجه لا يمكن دفعه عن نفسه بشك و لا شبهة، كالعلم الحاصل عن الحواس الخمس قال أبو يعلى: "فأما الضروري فحده: كل علم يحدث لا يجوز ورود الشك عليه ويلزم نفس المخلوق. أو ما لا يمكنه معه الخروج عنه، والانفصال منه" ينظر العدة 80/1 " وإنما سمي ضرورة؛ لأنه مما تمس الحاجة إليه، أو مما يقع الإكراه عليه و الإلجاء إليه" العدة 81/1 و يقابله العلم النظري أو المكتسب أو الاستدلالي وهو: العلم الذي يحتاج إلى نظرٍ وفكرٍ واستدلالٍ؛ كالعلم بحدوث العالم مثلاً. ينظر: العدة لأبي يعلى 80/1 وما بعدها، الحدود للباغي ص 25، 27.

(3) إحياء علوم الدين 85/1

(4) المصدر نفسه 85.86/1

هذه القوّة سَمِّي صاحبُها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواصّ الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان.⁽¹⁾

❖ و مما يلاحظ على تعاريف الغزالي رحمه الله، أن الأول منها لا يصح كحد جامع مانع لتعريف العقل، بل غاية ما فيه ذكر فضيلة العقل، و تميز الإنسان عن الحيوان به، و أما تعريفه الثاني و الثالث، ففيهما من الترادف ما يغني عن ذكر أحدهما، إضافة إلى أن تفسير العقل بالعلوم تفسير للشيء بلازمه و ثمرته، و ليس بمأهيته، فالعلوم ثمرة العقل و ليست هي العقل بإطلاق،⁽²⁾ و أما التعريف الرابع فهو الأقرب إلى مدلول العقل، و حاصله أن العقل غريزة، و هو بذلك موافق لما ذكره الحارث المحاسبي فيما سبق.

3/العقل عند الجويني

يطلق إمام الحرمين العقل بالمعنى الأعم، على الغريزة و العلم الضروري، و بالمعنى الأخص على بعض العلم الضروري فقط، قال الإمام الجويني في باب القول في العلوم ومداركها وأدلتها، بعد حكاية مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني في العقل: "...والذي ذكره رحمه الله فيه نظر فإنه بنى كلامه على أن العقل من العلوم الضرورية لأنه لا يتصف بالعقل عارٍ من العلوم كلها وهذا يرد عليه أنه لا يمتنع كون العقل مشروطاً بعلوم وإن لم يكن منها وهذا سبيل كل شرط ومشروط."⁽³⁾ فكون العقل كل علم ضروري يمتنع عند الجويني. ثم ذكر اختياره في تعريف العقل فقال: "فإن قيل: فما العقل عندكم؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين، وما حوم عليه أحد من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله، فإنه قال: "العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست منها." فالقدر الذي يحتمل هذا المجموع ذكره

(1) المصدر السابق 86/1

(2) المقرر عند الأشاعرة عموماً أن العلاقة بين العلم و العقل علاقة عموم و خصوص فالعقل أخص من العلم و العلم اعم منه فالعقل بعض العلم نقل ذلك عن الأشعري قال الأوسى: " قال الأشعري: لا فرق بين العقل والعلم إلا في العموم والخصوص والعلم أعم من العقل فالعقل إذا علم مخصوص " 160/9 و قال أبو البقاء: " قال الأشعري هو علم مخصوص، فلا فرق بين العلم والعقل إلا بالعموم والخصوص " الكليات 618/1

(3) البرهان 19/1

أنه: "صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات، التي هي مستند النظريات". ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب، أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل، ولكن هذا الموضوع لا يحتمل أكثر من هذا.⁽¹⁾

❖ و المتمعن في تعريف الجويني، يجد أنه جمع بين معنيين، الأول منهما بيان ماهية العقل و أنه غريزة يتصف بها الإنسان، بدليل قوله: "صفة إذا ثبتت" و الثاني من المعنيين، أن العقل عنده بمعنى العلوم البديهية، أو الضرورية و ليس من قبيل العلوم النظرية، وأكد هذا المعنى في التلخيص فقال: "ولو أردت عبارة أوجز مما قدمه القاضي رحمته الله، لقلت العقل علوم ضرورية باستحالة مستحيلات، وجواز جائزات."⁽²⁾

4/العقل عند القاضي عبد الجبار و المعتزلة عموما

لم تختلف تعاريف المعتزلة للعقل اختلافا كبيرا، فهي و إن تنوعت عباراتهم، إلا أن الاعتبار واحد فالعقل هو العلم، و قد عرف القاضي عبد الجبار العقل، بقوله: "اعلم بأن العقل جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، و القيام بأداء ما كلف."⁽³⁾ و مقصود القاضي بالعلوم المخصوصة، هي العلوم الضرورية أو البديهية، و متى حصلت هاته العلوم صح من المكلف النظر و الاستدلال، وهذا التعريف للقاضي في حقيقته هو إعادة صياغة لتعريف أستاذه الجبائي،⁽⁴⁾ القائل: "العقل هو العلم."⁽⁵⁾ و قد نسب الأستاذ أبو اسحاق⁽¹⁾ في شرح الترتيب هذا القول للمعتزلة فقال: "العقل هو العلم لا فرق بينهما من حيث كون كل واحد منهما علما،

(1) المصدر السابق 20.19/1

(2) التلخيص 113.112/1

(3) المعنى 375/11

(4) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، المعروف بأبي علي الجبائي. شيخ المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره، مؤسس فرقة الجبائية. ولد سنة 235 هـ في مدينة جُتي في محافظة خوزستان، وتوفي في البصرة سنة 303 هـ سير أعلام النبلاء، 63/15؛ وفيات الأعيان، 3/183.

(5) تفسير الألوسي 160/9

وهذا لا خلاف فيه بين أصحابنا، وهو قول المتكلمين من الإسلاميين، وبه قالت المعتزلة. ⁽²⁾ أما أبو الهذيل العلاف ⁽³⁾ فقال في تعريف العقل: "علم الاضطراب الذي يفرق به بين نفسه و بين الأرض ومنه القوة في اكتساب العلم." ⁽⁴⁾

و نقل الأبياري ⁽⁵⁾ في شرحه على البرهان، أن العقل عند الجبائي هو الصارف عن القبيح، فقال: "وقال الجبائي: العقل هو الصارف عن القبيح، الداعي إلى الحسن. وعباراتهم في ذلك كثيرة. وكلها ترجع إلى هذا. فلم نر الاشتغال بنقلها و الإكثار منها." ⁽⁶⁾

و الصارف عن القبيح إنما صرف عنه لعلمه بكونه قبيحا، و لا يكون ذلك إلا بالعلم بالحسن و القبح، فرجع معناه عند أبي هاشم إلى أن العقل هو العلم.

❖ و المتمعن في تعريف المعتزلة للعقل، يجد أنه محصور عندهم في العلم، و هذا المعنى سبق ذكره أيضا عند الغزالي و الجويني من الأشاعرة، إلا أن العلم عندهما خصوصا و عند الأشاعرة عموما ليس على إطلاقه، فإن المراد بالعلم في حد العقل هو العلم الضروري، لأن العلم لفظ

(1) إبراهيم بن مُجَّد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني، نسبة إلى "إسفران" ببلدة بنواحي نيسابور، على منتصف الطريق إلى جرجان، له كتب، منها: "تعليقه في أصول الفقه"، و"الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين". مات بنيسابور سنة 418 هـ. ابن كثير، البداية والنهاية، 619/15؛ شذرات الذهب، 90/5؛ طبقات الشافعية الكبرى، 256/4.

(2) البحر المحيط 117/1

(3) هو مُجَّد بن الهذيل البصري، المعروف بالعلاف، مولى عبد القيس، أحد رؤوس المعتزلة وشيوخه، وصاحب المصنفات الكثيرة في مذهبهم. قال البغدادي: "وفضائحه تترى، تكفره فيها سائر فرق الأمة من أصحابه في الاعتزال من غيرهم". و ذكر ابن النديم أنه لحقه في آخر عمره خرف، إلا أنه كان لا يذهب عليه أصول المذهب، ولكنه ضعف عن مناهضة المناظرين وحجاج المخالفين. توفي سنة 226 هـ وقيل سنة 235 هـ وقيل غير ذلك. ابن النديم، الفهرست، ص 209؛ عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 102؛ شذرات الذهب، 165/3.

(4) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق، مُجَّد محي الدين عبد الحميد، ج 1، دار الحدائث، 1985، ص

(5) هو شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي الأبياري - نسبة إلى بلدة أبيار بمديرية الغربية بمصر، جمع بئر - أصولي فقيه مالكي، محدث، متكلم. كان الإمام ابن عقيل المصري الشافعي يُفضِّل الأبياري على الإمام فخر الدين الرازي في الأصول. من تصانيفه: شرح البرهان للجويني. ت 616 هـ. الديباج المذهب، 121/2؛ شجرة النور الزكية، 239/1.

(6) التحقيق و البيان في شرح البرهان 378/1. ينظر: تفسير الألوسي 160/9

مطلق لا حصر له، فحد المعتزلة للعقل بأنه العلم مطلقا غير سديد لأمرين، الأول: أنه لو أريد بالعلم كل العلم، لزم من ذلك أن لا يتصف بالعقل من قصر في تحصيل بعض العلم، مع تحصيله لغيره، بل يلزم منه أن لا يسمى إنسان عاقلا، لتعذر اجتماع كل العلم لشخص واحد، و هو ما لا يقول به المعتزلة أيضا قال الألويسي⁽¹⁾: " وهو غير سديد لأنه إن أريد بالعلم كل علم، يلزم منه أن لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم، مع كونه محصلا لما عداه."⁽²⁾ و الثاني من الأمرين: أنهم لو أرادوا بعض العلم- و هو ما أرادوه يقينا- فإن التعريف قاصر لعدم التمييز بين العلوم، قال الألويسي: " وإن أريد بعض العلوم، فالتعريف غير حاصل لعدم التمييز."⁽³⁾

❖ الجبائي من المعتزلة ثبت عنه كون العقل هو العلم مطلقا، و ثبت عنه التقييد بأنه بعض العلم الضروري، و هو أيضا تقييد أبي الهذيل، فهما بذلك موافقان لمذهب الأشاعرة في تخصيص العقل ببعض العلم الضروري، قال الألويسي: " فالعقل إذا علم مخصوص فقييل: هو العلم الصارف عن القبيح الداعي إلى الحسن وهو قول الجبائي."⁽⁴⁾

5/العقل عند ابن تيمية

يطلق ابن تيمية العقل على أربعة معان هي:

الأول: العقل هو الغريزة، يقول ابن تيمية في معناها، و إطلاقها على العقل: " بل هو غريزة في النفس وقوة فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين."⁽⁵⁾

(1) هو محمود شهاب الدين أبو الثناء بن عبد الله بن محمود بن درويش يرجع نسبه إلى مدينة آلوس وهي جزيرة في وسط نهر الفرات صاحب التفسير المعروف بروح المعاني ولد سنة 1217هـ و توفي سنة 1270هـ . المسك الأذفر " 1 / 5 ، 25"، وفهرس الفهارس " 1 / 97"، وأعلام العراق ص" 21"، والتاج المكلل ص" 360".

(2) روح المعاني 160/9

(3) المصدر نفسه 160/9

(4) المصدر نفسه 160/9

(5) مجموع الفتاوى 339/3

الثاني: العقل هو العلوم الضرورية، و هي البديهيات العقلية، التي يتفق عليها جميع العقلاء، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، إلى غيرها من البديهيات، وهي علوم لا تحتاج إلى دليل لإقرارها، وغير مكتسبة، ولو لزم كونها تحتاج لبرهان لأفضى ذلك إلى التسلسل وهو محال، و سيأتي بيان ذلك في موضعه، يقول ابن تيمية في تعريفه للمعنى الثاني للعقل: "علوم ضرورية يفرق بها بين المجنون الذي رفع القلم عنه، وبين العاقل الذي جرى عليه العقل، فهو مناط التكليف." (1)

الثالث: العقل هو العلوم النظرية، و هي المقابلة للعلوم الضرورية، و هي العلوم التي تحصل بالنظر والاستدلال، و هي التي: "تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه، وترك ما يضره." (2)

الرابع: العقل هو العمل بموجب العلم، فمن علم ثم عمل بموجب علمه فهو عاقل، يقول ابن تيمية: "العمل بالعلم يدخل في معنى العقل أيضاً، بل هو من أخص ما يدخل في العقل الممدوح" (3)

❖ و الذي يترجح من المعاني الأربعة، التي أطلقها ابن تيمية على العقل، هو القول بأن العقل غريزة، و أما غير ذلك من المعاني فهي تابعة لمقتضيات الغريزة، من حيث كون العمل بالعلم من باب الانتفاع المركز في طبائع الخلائق، و أما العلوم النظرية و الضرورية فهي في معنى العلم، و قد سبق التعليق على ذلك، و قد رجح ابن تيمية معنى الغريزة فقال: "العقل شرط في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، و به يكمل العلم والعمل، ولكنه ليس مستقلاً بذلك، لكنه غريزة في النفس، وقوه فيها، بمنزلة قوة البصر التي في العين." (4)

المطلب الثالث: تعريف الرازي

المتبوع لكلام الرازي رحمه الله في مختلف ما صنفه، يجده يطلق العقل على معنيين هما:

الأول: العقل هو العلم

(1) بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة ص 260

(2) المصدر نفسه ص 260

(3) المصدر نفسه ص 260

(4) مجموع الفتاوى 3/338

العقل عند الرازي هو العلم ومحل العلم هو القلب، وأن القلب آلة للتعقل. قال الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾⁽¹⁾ متسائلا ما نصه: "السؤال الرابع: هل تدل الآية على أن العقل هو العلم، وعلى أن محل العلم هو القلب؟ الجواب: نعم لأن المقصود من قوله: قلوب يعقلون بها العلم وقوله: يعقلون بها كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل القلب محلا للتعقل، ويسمى الجهل بالعمى لأن الجاهل لكونه متحيرا يشبه الأعمى."⁽²⁾

و مثله عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾⁽³⁾ ما نصه: "المسألة الخامسة: قوله: لا يعقلون شيئا المراد أنهم لا يعلمون شيئا من الدين"⁽⁴⁾

الثاني: العقل هو الغريزة

أشار الرازي إلى أن العقل عنده غريزة، في معرض حديثه عن الأخبار، فقال: "إن كان المراد من الخبر هو الحكم الذهني، فلا شك أن تصويره في الجملة بديهي مركز في فطرة العقل، وإن كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية، فالإشكال غير وارد أيضا، لأن مطلق اللفظ الدال على المعنى البديهي التصور، يكون أيضا بديهي التصور."⁽⁵⁾

و ذكر معنى الغريزة في التفسير فقال: "كل إنسان يرى إنسانا يعدو إليه مع أنه لا يعرفه، فإن طبعه يجمله على الاحتراز عنه والتأهب لدفعه، ولولا أن طبعه يشهد بأن الأصل في الإنسان الشر، وإلا لما أوجبت فطرة العقل التأهب لدفع شر ذلك الساعي إليه."⁽⁶⁾

(1) الحج 46

(2) تفسير الرازي 234/23

(3) البقرة 170

(4) تفسير الرازي 189/5

(5) الحصول 222/4

(6) تفسير الرازي 138/16

❖ الذي يترجح من المعنيين السابقين: هو أن العقل بمعنى الغريزة، و ما يدل على ترجيح معنى الغريزة اقتراها بالألفاظ المفيدة لها، لا بالألفاظ المفيدة للعلم، و من ذلك قول الرازي: "و اعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه، أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به."⁽¹⁾ فقول الرازي: " مجرد العقل " يمكن حمله على الغريزة لا على العلم، و مثله أيضا قول الرازي: " العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل."⁽²⁾

❖ و لا ينافي ذلك المعنى الأول للعقل، و هو: العلم، لأن فائدة العقل تكمن في تحصيل العلوم النظرية، الناشئة عن العلوم البديهية، و التي مقرها العقل فمنه يبدأ العلم و به ينمو و يتطور، كل بحسب تحصيله، وصنيع الرازي في جعل العقل بمعنى العلم، إشارة منه إلى كون العقل دليلا من الأدلة، لأن الدليل عند الرازي هو ما أوصل إلى العلم، فكل ما أوصل إلى العلم فهو دليل، و لذلك عرف الرازي رحمه الله الدليل بقوله: " أما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم ."⁽³⁾ ثم قسم الرازي رحمه الله ما يوصل إلى العلم إلى خمسة أقسام جعل للعقل منها قسمين هما⁽⁴⁾:

1/ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا، و هو مجرد تصور طرفي القضية و هي البديهيات.

2/ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا بشيء آخر من القضايا و هو النظريات.

(1) المصدر السابق 313/20

(2) 313/20 و ذكر الرازي هذا القول عند حديثه عن تفسير قوله تعالى: " وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا" الاسراء 16 و هو أحد القولين في تفسير الآية

(3) الحصول 88/1

(4) ينظر المطلب الرابع من هذا المبحث.

فالرازي رحمه الله، قصد بيان و ماهية العقل كدليل، يقابل الدليل النقلى، و لذلك جعله مرادفا للعلم و جعل كل موصل للعلم من قبيل الأدلة.

❖ اطلاق الرازي رحمه الله للعلم في معنى العقل، و هو و إن كان على ظاهره يفيد الإطلاق، كما ذهب إليه بعض المعتزلة، إلا أن المقصود منه التخصيص، و استفدت ذلك من كلام الرازي في المحصول و غيره، و سيأتي تفصيل ذلك في المطلب الرابع من هذا المبحث.

المطلب الرابع: المعنى الراجع من مدلول العقل و التعريف المختار

بعد ذكر حد العقل على اختلاف فيه، من مختلف المدارس، يظهر لي أن حد العقل ينبغي حصره في معينين اثنين، بحيث يكون حد العقل مستوفيا لهما و هما:

المعنى الأول: الغريزة

و العقل بهذا المعنى متفق عليه، و معنى كون العقل غريزة أنه غير مكتسب،⁽¹⁾ قال القزويني⁽²⁾:
"والطبيعة غريزة، كأنها شيء غرز في الإنسان."⁽³⁾
ومعنى قوله غريزة: أنه خلقه الله ابتداء وليس باكتساب.⁽⁴⁾

المعنى الثاني: العلم

مما سبق ذكره، يظهر اختلاف بعض من حد العقل بأنه العلم، في نوع العلم المقصود بالعقل، فمنهم من يرى أن العقل هو العلم الضروري، وهو: "كل علم يحدث لا يجوز ورود الشك عليه، ويلزم نفس

(1) العدة 86/1

(2) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني 329هـ/ 395 هـ لُغَوِيَّ وإمام في اللغة والأدب أصله من قزوين، وأقام مدة في همدان، ثم انتقل إلى الري لفتوى فيها وإليها نسبته وهو من العلماء الأفاضل الذين ألفوا في عدة فنون في اللغة والأدب والبلاغة والأصول والتفسير. الأعلام 1/193، نزهة الألباء 1/235، وفيات الأعيان 1/118

(3) مقاييس اللغة 4/416

(4) المسودة 556

المخلوق. أو ما لا يمكنه معه الخروج عنه، والانفصال منه." (1) دون العلم النظري و هو: " العلم النظري أو المكتسب أو الاستدلالي: وهو العلم الذي يحتاج إلى نظرٍ وفكرٍ واستدلالٍ؛ كالعلم بحدوث العالم مثلاً." (2)

و هذا القول اختاره الجويني، حيث قال في الإرشاد: " العقل علوم ضرورية، والدليل على أنه من العلوم الضرورية، استحالة الاتصاف به مع تقدير الخلو عن جميع العلوم. . . وليس العقل من العلوم النظرية، إذ شرط ابتداء النظر تقدم العقل." (3)

و هو اختيار القاضي عبد الجبار في قوله: " العقل جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، و القيام بأداء ما كلف." (4) و أبي الهذيل العلاف من المعتزلة و قد تقدم ذكره عند الحديث عن تعريف المعتزلة.

ووجه تخصيص العقل بالعلوم الضرورية دون النظرية، أن أصحاب هذا القول يرون بأن العقل غريزة، بمعنى أنه غير مكتسب، و هذا يصدق على العلوم الضرورية، دون العلوم النظرية فإنها علوم مكتسبة.

وبعض من القائلين في حد العقل بأنه العلم، اختاروا أن العلم هنا يشمل العلم الضروري، و العلم النظري، و هذا اختيار ابن تيمية فإنه أطلق العقل على أربع معان، منها العلم الضروري و منها العلم النظري، و اختيار الغزالي فإنه أشار إلى العلم المكتسب بقوله: " الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجرد الأحوال، فإن حَكَّتْهُ التجارب، وهذَّبَتْهُ المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومَن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غُمِرَ جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً." (5)

أما الرازي رحمه الله، فالمختار عنده أن العقل هو مجموع العلم الضروري، و العلم النظري المستند إلى

(1) العدة 80/1

(2) الحدود 27

(3) الإرشاد ص 22/21

(4) المغني 375/11

(5) إحياء علوم الدين 85.86/1

العلم الضروري، فجميع العلوم الضرورية عقل عنده، أما العلوم النظرية فليست كلها من قبيل العقل، بل ما كان منها مستندا إلى البديهيات و مركبا منها، فهو من العقل، و ما كان غير ذلك فليس من العقل و تفصيل ذلك ما يلي:

1/ عرف الرازي رحمه الله الدليل بقوله: " أما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم. "(1) فكل ما أوصل إلى العلم عند الرازي فهو دليل، و هذا يقودنا إلى تعريف العلم عند الرازي، و قد عرفه بقوله: " حكم الذهن بأمر على أمر، إما أن يكون جازما أو لا يكون، فإن كان جازما فإما أن يكون مطابقا للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن كان مطابقا فإما أن يكون لموجب أو لا يكون، فإن كان لموجب فالموجب إما أن يكون حسيا أو عقليا أو مركبا منهما، فإن كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة، يقرب منه العلم بالأمر الوجدانية كاللذة والألم، وإن كان عقليا فأما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية، أو لا بد من شيء آخر من القضايا، فالأول هو البديهيات والثاني النظريات، وأما إن كان الموجب مركبا من الحس والعقل، فإما أن يكون من السمع والعقل وهو المتواترات، أو من سائر الحواس والعقل وهو التجريبيات والحدسيات، وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد، وأما الجازم غير المطابق فهو الجهل، وأما الذي لا يكون جازما فالتردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك، وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهم"(2)

و عليه فالعلم عند الرازي تفصيلا خمسة أقسام هي:

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما،(3) مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب حسيا، كالعلم الحاصل من الحواس الخمسة، كاللذة و الألم.

(1) المصنوع 88/1

(2) المصدر نفسه 84.83/1 و عرف أبو الحسين العلم بقوله: " العلم فهو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه " المعتمد 5/1

(3) والجزم هو الحالة النفسية التي تحصل للإنسان بعد العلم بالشيء، و هي تعني الاعتقاد القاطع لكل احتمالات الخلاف قال الغزالي: " هو عبارة عن أمر جازم لا تردد فيه ولا تجويز " ينظر المستصفي 76/1

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا، و هو مجرد تصور طرفي القضية و هي البديهيات.

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا بشيء آخر من القضايا، و هو النظريات.

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب مركبا من السمع و العقل، و هو المتواترات.

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب مركبا من العقل و الحس، و هي التجريبيات و الحدسيات .

و الذي يعيننا من الأقسام المتقدمة هو الثاني و الثالث منها:

فالثاني من الأقسام هو البديهيات، و هي حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا، و هو مجرد تصور طرفي القضية، فالبديهيات من أقسام العلم، فتكون قسما من أقسام الدليل، فتكون قسما من العقل، فيكون العقل بذلك هو العلم البديهي، و تعريف كل من الرازي و الغزالي و ابن تيمية و الجويني و عموم المعتزلة شامل لهذا القسم لا شك في ذلك.

و الثالث من الأقسام المتقدمة عند الرازي، هو العلم النظري، وهو حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا بشيء آخر من القضايا. و عليه فالعلم النظري المكتسب عند الرازي من قبيل العقل، و اختاره أيضا ابن تيمية خلافا للجويني، فإنه لا يرى العلم النظري من قبيل العقل،⁽¹⁾ أما الرازي فإنه لا يرى أن جميع العلم النظري، من قبيل العقل بل ما كان منها مركبا على مقدمات بديهية، أو لازمة للبديهية لزوما تاما. فيكون بذلك العلم النظري بمثابة

(1) إمام الحرمين بالغ في العلم الذي هو بمعنى العقل فجعله مقتصرًا على العلم الضروري دون النظري بل أكثر من ذلك اقتصره على بعض العلم الضروري فقط قال الجويني: "وليس العقل جملة العلوم الضرورية، فإن الضرير ومن لا يدرك يتصف بالعقل مع انتفاء علوم ضرورية عنه فاستبان بذلك أن العقل بعض العلوم الضرورية، وليس كلها." ينظر: الإرشاد ص22

العلم الضروري في قطعيته، و إن اختلفا في كيفية ثبوته، فيكون بذلك مذهب إمام الحرمين في اخراج العلم النظري من العقل، قريبا من مذهب الرازي و عموم المعتزلة، إذا قيد العلم النظري بما يفيد العلم، لا مطلق الظن، ثم إن اختيار إمام الحرمين في البرهان في تعريف العقل، يخالف مقتضاه تعريفه في الإرشاد و التلخيص، فإنه في البرهان أشار إلى أن العقل جملة العلوم النظرية، و إذا كان البرهان متأخرا في كتابته فيحمل مذهب الرازي عليه.

و عليه فإن أجود التعاريف المتقدمة، الجامعة لما ينبغي أن يكون عليه العقل، من معنى الغريزة و العلم هو تعريف الجويني، حيث قال: "صفة إذا ثبتت تأتي بها التوصل إلى العلوم النظرية، ومقدماتها من الضروريات، التي هي مستند النظريات."⁽¹⁾ و سبب اختيار هذا التعريف أنه جامع لثلاثة أمور هي:

1/ العقل غريزة في حقيقته الأولى، وهبه الله، فإذا ثبت استحق المتصف به أن يكون عاقلا، و يستفاد هذا المعنى من قول الجويني "صفة إذا ثبتت."

2/ العقل هو العلم الضروري، أو مجموع البديهيات المركوزة في الإنسان، كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، و أن المركب من أجزاء يقبل التجزئة، و العلم باستحالة المستحيلات، و غيرها مما يجد العاقل نفسه مسلما به، من غير اختيار منه، و يستفاد هذا من قول الجويني "و مقدماتها من الضروريات".

3/ العقل هو العلم النظري، المستند إلى العلم الضروري، المركب من مقدماته، و يستفاد ذلك من قوله "العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات، التي هي مستند النظريات." فكل علم نظري و كانت مقدماته ضرورية، فإنه قطعي في نتائجه كقطعية البديهي.

و بذلك يكون هذا التعريف لإمام الحرمين، مستوفيا لما ذهب إليه الرازي رحمه الله، من كون العقل غريزة تشمل العلم الضروري و النظري المركب من الضروري.

و بعد تتبع و استقراء لأقوال العلماء في حد العقل، و المأخذ على كل تعريف، رأيت أن أعرف العقل الذي هو دليل، بحد جامع مانع مستوعب خال من التكرار بقولي:

"العقل هو العلم الضروري أو ما تركب من الضروري"

و فيما يلي بيان لهذا التعريف و الله الموفق:

1/ يلاحظ في هذا الحد عدم ذكر قيد " الغريزة " و ذلك لأمرين هما:

- العلم الضروري دال عليها، فيكون ذكرها بذلك تكرر للقيد، و هو غير مستحسن في الحدود و التعاريف، فكل علم ضروري هو علم غريزي، لأنه اكتسب صفة الضرورية من الغريزية، كونه غير مكتسب بل مركوزا في الإنسان بجعل الله تعالى.
- لو ذكر قيد الغريزة، لكان شاملا للعلم الضروري، دون العلم النظري، لأنه علم مكتسب غير مجبول عليه، فإذا أردنا إدخال العلم النظري في هذا القيد، مع ذكر قيد " غريزة " فإنه يلزمنا الاستثناء، بأن نقول " أو نظري " و الاستثناء في الحدود غير مستحسن فتركه أولى.

2/ قولي: " العقل هو العلم الضروري " لبيان أن البديهيات أو العلوم الضرورية، يشملها مفهوم العقل، كونها علوم حاصلة بالاضطرار، من غير اختيار الإنسان أو تحصيله.

3/ قولي: " أو ما تركب من الضروري " أحسن من عبارة " أو النظري " لأمرين هما:

- ليس كل علم نظري داخلا في العقل، بل بعض العلم النظري فقط، و هو ما كانت مقدماته ضرورية.
- لبيان التركب بين العلم الضروري و النظري، فعبارة " أو ما تركب " لبيان العلاقة بين العلوم النظرية و العلوم الضرورية، التي يشملها العقل، و هو ما أشار إليه الرازي عند تعريف العلم و الجويني عند تعريفه للعقل.

تعريف العقل

ثم إني بعد هذا التعريف لا يسعني، إلا قول ما قاله الجويني رحمه الله: "فليس كل من يدرك حقيقة شيء تنتظم له عبارة عن حده، ولو فرضنا رفض اللغات ودروس العبارات، لاستقلت العقول بدرك المعقولات."⁽¹⁾

(1) البرهان 22/1

المبحث الثاني: موضع العقل من الجسم

تمهيد:

إن الذي جعل من علماء الأصول، يتحدثون عن موضع العقل من جسم الإنسان، - وإن كانت مسألة خارجة عن موضوعات و مباحث أصول الفقه - أن لها امتدادا و علاقة بتفسير النصوص، إذ هناك نصوص من الكتاب و السنة، دلت بعبارتها و إشارتها على موضع العقل.

إضافة إلى ما نشأ من الخلاف، في دية إذهاب العقل حال التعدي عليه، و هي مسألة مرتبطة بمعرفة موضعه، و قد اختلف الأصوليون في موضع العقل من الجسم على مذهبين هما:

المطلب الأول : مذهب القائلين بأن موضعه القلب

مذهب المالكية⁽¹⁾ و الشافعية⁽²⁾، وأكثر الحنابلة⁽³⁾، أن محل العقل في القلب، و هو العضو الموجود في الصدر، و اختار هذا القول ابن حزم من الظاهرية.⁽⁴⁾ قال ابن السبكي⁽⁵⁾ في نقل مذهب الشافعية: "اختلف أئمتنا في محله: فالمعروف عن الشافعية أن محله القلب. وهو الصحيح الذي دلت عليه صرائح الكتاب والسنة."⁽⁶⁾ و قال ابن النجار⁽¹⁾ في نقل مذهب الحنابلة: "ومحله أي محل العقل" القلب "عند أصحابنا والشافعية والأطباء."⁽²⁾

(1) الذخيرة 369/12

(2) قواطع الأدلة 28/1

(3) ينظر: التمهيد 48/1، مختصر التحرير 83/1

(4) قال ابن حزم: "قال تعالى {إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد} قال أبو محمد علي أراد بذلك العقل وأما المضغة المسماة قلبا" الإحكام في أصول الأحكام 5/1

(5) هو: علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام ابن حامد بن يحيى بن عمر بن عثمان بن علي بن مسوار بن سوار ابن سليم السبكي الشيخ الإمام الفقيه المحدث الحافظ المفسر المقرئ الأصولي المتكلم النحوي ولد في ثالث صفر سنة ثلاث وثمانين وستمائة له في الفقه وغيره الاستنباطات الجليلة والدقائق اللطيفة والقواعد المحررة التي لم يسبق إليها. أشهر كتبه "التفسير" و "الابتهاج في شرح المنهاج" في الفقه و "شفاء السقام في زيادة خير الأنام". توفي سنة 756 هـ. ابن حجر، الدرر الكامنة، 1/ 247؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 1/ 66؛ الشوكاني، البدر الطالع، 1/ 467.

(6) الأشباه و النظائر 17/2

و هو المختار عند الرازي، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَقَلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾⁽³⁾ ما نصه: " هل تدل الآية على أن العقل هو العلم، وعلى أن محل العلم هو القلب؟ الجواب: نعم لأن المقصود من قوله: قلوب يعقلون بها العلم وقوله: يعقلون بها كالدلالة على أن القلب آلة لهذا التعقل، فوجب جعل القلب محلا للتعقل."⁽⁴⁾ فالعقل هو العلم و محله القلب.

و المقصود بالقلب في قول الرازي، هو العضو المعروف و ليس مطلق الجوف،⁽⁵⁾ قال الرازي: " أي فائدة في ذكر الصدور، مع أن كل أحد يعلم أن القلب لا يكون إلا في الصدر؟ الجواب: أن المتعارف أن العمى مكانه الحدقة، فلما أريد إثباته للقلب على خلاف المتعارف احتيج إلى زيادة بيان."⁽⁶⁾ فالقلب كناية عن التدبر، و التدبر نوع من إعمال العقل، فكان العقل في القلب، و أكد هذا المعنى بقوله: " و عند قوم أن محل التفكير هو الدماغ."⁽⁷⁾ و عنى بقوله مذهب الحنفية.

أدلة المذهب:

استدل القائلون: بأن محل العقل هو القلب، بجملة من الأدلة منها:

1/ من الكتاب قوله تعالى: ﴿ أَقَلَمَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾⁽⁸⁾

(1) هو: تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى المصرى الحنبلى، الشهير بابن النجار، انتهت إليه رئاسة المذهب. له: منتهى الإرادات، الذي شرحه البهوتي، شرح الكوكب المنير و توفي سنة 972 السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة 2 / 854.

(2) شرح الكوكب المنير 83/1

(3) الحج 46

(4) تفسير الرازي 23/234

(5) قد يطلق القلب على الجوف أو باطن الإنسان و لا يقصد به المضغة الصنوبرية الشكل التي في الشق الأيسر من الصدر قال ابن تيمية: " وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقا فإن قلب الشيء باطنه كقلب الحنطة واللوزة والجوزة ونحو ذلك ومنه سمي القلب قلبيا لأنه أخرج قلبه وهو باطنه " مجموع الفتاوى 303/9

(6) تفسير الرازي 23/233

(7) المصدر نفسه 23/233

(8) الحج 46

و قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾⁽¹⁾

و وجه الاستدلال من الآيات، أن الله تعالى عبر بالقلب عن العقل، و ليس ذلك إلا لكون القلب محل العقل، قال أبو يعلى⁽²⁾: "لأن العرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا كان مجاوراً له، أو كان بسبب منه."⁽³⁾ فالقلب ظرف للعقل.⁽⁴⁾

قال الرازي نقلاً عن مجاهد: "قال مجاهد: المراد من القلب هاهنا العقل، فكان المعنى أنه يحول بين المرء وقلبه، والمعنى فبادروا إلى الأعمال وأنتم تعقلون، فإنكم لا تؤمنون زوال العقول التي عند ارتفاعها يبطل التكليف. وجعل القلب كناية عن العقل جائز، كما قال تعالى: "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب" أي لمن كان له عقل.⁽⁵⁾

و من وجوه الاستدلال أيضاً، أن الأصل إضافة منفعة كل عضو إليه، فلا يتصور مثلاً أن توصف الأذن، بأن يرى بها أو يشم بها، فدل ذلك على أن وصف القلب بالعقل، إنما كان لأجل أن القلب وظيفته العقل.

2/ من الأثر ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه كان إذا دخل عليه ابن عباس قال: "جاءكم الفتى الكهول، له لسان فتول وقلب عقول."⁽⁶⁾ فنسب عمر رضي الله عنه العقل إلى القلب.⁽⁷⁾

(1) ق 37

(2) محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء، القاضي أبو يعلى البغدادي الحنبلي، المعروف بـ ابن الفراء. وهو أحد فقهاء الحنابلة في العصر العباسي الثاني. ولد سنة 380 هـ وتوفي سنة 458 هـ. والفراء نسبة إلى خياطة الفراء وبيعها. واشتهر بعد ذلك: بالقاضي أبي يعلى. المنتظم 8/ 243، العبر 3/ 243، وشذرات الذهب 3/ 306.

(3) العدة 90/1

(4) نزهة الأعين النواظر ص 95

(5) تفسير الرازي 15/ 473

(6) هذا الأثر عن عمر رضي الله عنه أورده ابن عبد البر في كتابه الاستيعاب في ترجمة ابن عباس رضي الله عنه بلفظ "ابن عباس فتى الكهول، له لسان فتول، وقلب عقول" ينظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب 3/ 935، وقد أورده أبو الخطاب في كتابه التمهيد بلفظ:

"جاءكم فتى الكهول ذو اللسان السؤول والقلب العقول" التمهيد 1/ 50

(7) الاستيعاب في معرفة الأصحاب 3/ 935

3/ العقل هو مجموع العلوم الضرورية كما تقدم، و العلم الضروري محله القلب، قال ابن النجار: " وقد تقدم أنه بعض العلوم الضرورية، والعلوم الضرورية: لا تكون إلا في القلب."⁽¹⁾ و ذكر ابن الخطاب⁽²⁾ مثل ذلك فقال " وأيضاً فإننا قد دللنا أن العقل هو بعض العلوم الضروريات، والعلوم الضروريات لا تكون إلا في القلب."⁽³⁾ و إن كان هذا الدليل استدلالاً بمحل النزاع.

4/ ذكر الرازي رحمه الله من أدلته قوله: " أنه تعالى أضاف أضداد العلم إلى القلب، وقال: في قلوبهم مرض [البقرة: 10] ، ختم الله على قلوبهم [البقرة: 7] وقولهم: قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم [النساء: 155] ، يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم [التوبة: 64] ، يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم [الفتح: 11] ، كلا بل ران على قلوبهم [المطففين: 14] ، أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها [مُحَمَّد: 24] ، فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور [الحج: 46] فدللت هذه الآيات على أن موضع الجهل والغفلة هو القلب فوجب أن يكون موضع العقل والفهم أيضاً هو القلب."⁽⁴⁾

المطلب الثاني: مذهب القائلين بأن موضعه الرأس

محل العقل الدماغ، - أي الرأس- وقال بهذا القول: فقهاء الحنفية،⁽⁵⁾ و بعض من الحنابلة⁽⁶⁾، وهو المشهور عن الإمام أحمد، فيما نقله عنه أبو حفص بن شاهين،⁽⁷⁾ "وقد سأله رجل عن العقل أين منتهاه من البدن؟ قال سمعت أحمد بن حنبل يقول: العقل في الرأس، أما سمعت إلى قولهم: وافر

⁽¹⁾ شرح الكوكب المنير 84/1

⁽²⁾ هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوزاني، أبو الخطاب البغدادي الحنبلي، أحد أئمة المذهب وأعيانه. كان فقيهاً أصولياً فرضياً أديباً شاعراً عدلاً ثقة. صنف كتباً حسناً في الفقه والأصول والخلاف، منها "التمهيد" في أصول الفقه، سلك فيه مسالك المتقدمين، وأكثر من ذكر الدليل والتعليل، و "الهداية" في الفقه، و "الخلاف الكبير" و "الخلاف الصغير"، و "التهذيب" في الفرائض. توفي سنة 510هـ. طبقات الحنابلة 258/2، ذيل طبقات الحنابلة 116/1، شذرات الذهب 45/6 . 46

⁽³⁾ التمهيد 51/1

⁽⁴⁾ تفسير الرازي 531/24

⁽⁵⁾ التقرير و التحبير 162/2، الأشباه و النظائر 18/2

⁽⁶⁾ شرح الكوكب المنير 84/1

⁽⁷⁾ ابن شاهين أحد رواة الحديث، اسمه أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد بن مُجَدِّد بن أيوب بن أزداد البغدادي، ولد في صفر عام 297 هـ، توفي سنة 385 هـ. تاريخ دمشق 534/43، سير أعلام النبلاء 402/12.

الدماغ والعقل." (1)

قال ابن السبكي: "وذهب قوم إلى أن محله الدماغ، وهو المعروف عن أبي حنيفة رضي الله عنه." (2)

أدلة المذهب:

1/ من الأدلة على أن موضع العقل هو الدماغ، أنه إذا ضرب الرأس ضربة قوية، زال معها العقل، قال ابن الأمير حاج (3): "واحتجوا بأن الرجل يضرب في رأسه، فيزول عقله ولولا أنه فيه لما زال بذلك، كما لا يزول بضرب يده أو رجله." (4)

2/ الإطلاق اللغوي لمدلول العقل على الدماغ و الرأس، قال أبو يعلى: "ولأن الناس يقولون: فلان خفيف الرأس، وخفيف الدماغ ويريدون به العقل." (5)

3/ ذكر الرازي رحمه الله، بعض الأدلة التي استدل بها أصحاب هذا المذهب، و منها قوله: "الأعصاب التي هي الآلات في الحركات الاختيارية، نافذة من الدماغ من دون القلب." (6)

و منها قوله: "العقل أشرف فيكون مكانه أشرف، والأعلى هو الأشرف، وذلك هو الدماغ لا القلب فوجب أن يكون محل العقل هو الدماغ." (7)

المطلب الثالث: مناقشة الأدلة و القول المختار

بعد عرض المذهبين السابقين في محل العقل و بيان بعض أدلتهم يقال:

أولا: ذكر بعض نقلة المذاهب عن الأطباء، أن العقل محله القلب، و منهم المرادوي حيث يقول:

(1) العدة 90/1، قال ابن النجار: "والمشهور عن أحمد: أنه في الدماغ. وقاله الطوفي" مختصر التحرير 84/1

(2) الأشباه و النظائر 18/2

(3) هو مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن حَسَن بن عَلِي بن سَلِيمَانَ الحَلَبِيِّ الحَنَفِيِّ، يعرف بابن أمير الحاج، و بابن الموقت، لازم ابن الهمام في الفقه والأصولين تصدّى للإقراء و الإفتاء، من تصانيفه: التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن الهمام بغية المهتدي في شرح منية المصلي، ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر. ت 879 هـ. الضوء اللامع 9 / 210؛ شذرات الذهب 9 / 490.

(4) التقرير و التحبير 162/2

(5) العدة 90/1

(6) تفسير الرازي 532/24

(7) المصدر نفسه 532/24

ومحله القلب عند أصحابنا، والشافعية، والأطباء، وله اتصال بالدماغ، قاله التميمي، وغيره⁽¹⁾ و نقل بعضهم عن الأطباء ان موضعه الدماغ و منهم الكمال بن الهمام حيث يقول " ومحلها أي القوة التي هي العقل الدماغ للفلاسفة وخصوصا الأطباء وأحمد في رواية."⁽²⁾

و إذا علم أن العقل ليس عضوا كالأعضاء،⁽³⁾ و أنه شيء كالروح تماما، فلا مدخل للطب في تحديد موضعه، و لا مزية للأطباء عن غيرهم في العلم بموضعه، و لا أدل على ذلك من اختلاف النقل عنهم، فنسب لهم القول بأن محله الدماغ، كما نسب لهم أيضا أن محله القلب، فالعقل كما سبق جملة من العلوم الضرورية، أو ما تركب من العلم الضروري، و هذا يمنع أن يكون للأطباء مجال في تحديد موضعه، بل لو كان العقل عضوا كسائر الأعضاء، فالقول حينها قولهم و غيرهم في ذلك كالمقلد لهم.

ثانيا: الاعتراضات الواردة على قول من جعل موضع العقل هو الرأس، أعظم من الاعتراضات الواردة على قول من جعل محله القلب، و السبب في ذلك أن قول من جعل موضعه القلب، موافق للمنقول كما هو صريح الآيات الدالة على ذلك، بخلاف قول من قال بأن موضعه الرأس، فإنهم يعدمون الدليل النقلي على استدلالهم، فحصل من الاعتراض على أدلتهم، بقدر قوة أدلة المذهب الآخر، و حاصل الاعتراضات بعد التسليم بأن العقل قد يتأثر بتأثر الدماغ - و هو عمدة أدلة المذهب الثاني - و لكن ذلك لا يستلزم أن يكون محله الدماغ، فكم من عضو من أعضاء الإنسان خارج عن الدماغ بلا نزاع، وهو يتأثر بتأثر الدماغ كما هو معلوم، وكم من شلل في بعض أعضاء الإنسان ناشئ عن اختلال واقع في الدماغ، فالعقل خارج عن الدماغ؛ ولكن سلامته مشروطة بسلامة الدماغ؛ كالأعضاء التي تحتل باختلال الدماغ؛ فإنها خارجة عنه مع أن سلامتها مشروطة فيها بسلامة الدماغ

(1) التعبير شرح التحرير 262/1

(2) المصدر نفسه 162/2. و نقل ذلك عن الاطباء ابن تيمية أيضا فقال: " ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ. كما يقوله كثير من الأطباء ونقل ذلك عن الإمام أحمد" مجموع الفتاوى 303/9

(3) لقد أنكر الكثير من الأصوليين على من حد العقل بأنه مادة فضلا عن قول من يقول بأنه عضو و من ذلك ما ذكره الباجي في الحدود فقال: " وكان الشيخ أبو عبد الله بن مجاهد يذهب في حده إلى أنه "مادة تعرف بها حقائق الأشياء" وأنكره أكثر شيوخنا البغداديين، لأنه إن كان أراد بقوله "مادة" أنه من جنس الأجسام والجواهر على ما يذهب إليه الفلاسفة من أنه جوهر بسيط فغير صحيح." الحدود ص 100

كما هو معروف فحصل من ذلك انه لا تلازم بين العقل و الدماغ.

ثالثا: الذي يترجح من المذهبين السابقين، هو الجمع بينهما لإمكانه، و لدلالة الأدلة على القلب و الدماغ معا، فإذا أمكن الجمع فهو أولى، و سبيل الجمع أن يقال: العقل محله في القلب فهو كالوعاء له، و له اتصال بالدماغ في الرأس، و قد ذكر هذا القول غير واحد من الأئمة، فقد نقل أبو يعلى عن أبي الحسن التميمي⁽¹⁾ ذلك فقال: "ومحل العقل القلب، ذكره أبو الحسن التميمي في "كتاب العقل"، فقال: الذي نقول به: إن العقل في القلب يعلو نوره إلى الدماغ، فيفيض إلى الحواس ما جرى في العقل."⁽²⁾ و نقله عنه أيضا صاحب المسودة،⁽³⁾ و يقرب من هذا القول ما نقله ابن السبكي، عن الأستاذ أبي إسحاق فيما نقله عن أبي الحسن الأشعري،⁽⁴⁾ فقال: "وقيل لكل حاسة منه نصيب، قال الأستاذ أبو إسحاق: هو أحد قولي أبي الحسن الأشعري عليه السلام"⁽⁵⁾

و ذكر الزركشي⁽⁶⁾ هذا القول و حكاه مذهبا ثالث في المسألة فقال: "والثالث: أنه مشترك بين الرأس و القلب."⁽⁷⁾

⁽¹⁾ هو عبد العزيز بن الحارث بن أسد، أبو الحسن التميمي، من أكابر علماء الحنابلة أصولا وفروعًا، متهم بالوضع، فقد وضع حديثًا أو حديثين في مسند الإمام أحمد، نسأل الله السلامة، ولد سنة: 317هـ، وتوفي سنة: 371هـ. طبقات الحنابلة "2/ 139"، والمغني في الضعفاء للذهبي 2/ 396. 397، ميزان الاعتدال 2/ 624. 626، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي 4/ 140.

⁽²⁾ العدة 89/1

⁽³⁾ المسودة ص 559

⁽⁴⁾ هو علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري، متكلم، فقيه، أصولي، ولد في البصرة سنة: 260هـ، كان على مذهب المعتزلة، ثم رجع عنه، وشدّد النكير على معتنقيه، له كتب منها: "الإبانة عن أصول الديانة"، و"مقالات الإسلاميين"، توفي ببغداد سنة: 324هـ. الأعلام، 4/ 263؛ تاريخ بغداد، 13/ 260؛ شذرات الذهب، 4/ 129.

⁽⁵⁾ الأشباه و النظائر 18/2

⁽⁶⁾ هو مُحَمَّد بن بھادر بن عبد الله الزركشي، أبو عبد الله، بدر الدين، فقيه أصولي شافعي، ولد سنة خمس وأربعين وسبعمائة هجرية، وتوفي سنة أربع وتسعين وسبعمائة هجرية، من آثاره: "البحر المحيط" "الإجابة لإيراد ما استدركه عائشة على الصحابة"، "لقطة العجلان" وغيرها. طبقات ابن شهبة، 3/ 167؛ شذرات الذهب، 8/ 572؛ الأعلام، 6/ 60.

⁽⁷⁾ البحر المحيط 122/1

و ذكر ابن القيم⁽¹⁾ أن أصل العقل في القلب، و ثمرته في الدماغ، فقال: " فالصواب أن مبدأه ومنشأه من القلب وفروعه وثمرته في الرأس والقرآن قد دل على هذا بقوله { أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها } وقال { إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب } ولم يرد بالقلب هنا مضغة اللحم المشتركة بين الحيوانات بل المراد ما فيه من العقل واللب. "⁽²⁾ و ذكر ابن تيمية مثل هذا القول في مواضع من كتبه،⁽³⁾ و عكس بدر الدين العيني القول في الجمع بين المذهبين، فنقل أن محله العقل و تدبيره في القلب فقال: " وقيل: مسكنه الدماغ وتدبيره في القلب. "⁽⁴⁾

و تظهر ثمرة الخلاف في محل العقل في مسألة من الفقه، وهي ما إذا شج رجل آخر موضحة "كشفت عظم رأسه" فذهب عقله!

فمن قال بأن محله القلب، ألزم الجاني دية العقل وأرش الموضحة، لأنه أتلف عليه منفعة ليست في عضو الشجة فلا تكون الشجة تبعاً لها،⁽⁵⁾ فيلزمه دية العقل بسبب زوال المنفعة، و يلزمه كذلك أرش الجرح أو الموضحة. و من قال بأن محله الرأس كالإمام أبو حنيفة جعل عليه دية العقل فقط، لأنه لما شج رأسه وأتلف عليه العقل الذي هو منفعة في العضو المشجوج، دخل أرش الشجة في الدية⁽⁶⁾.

**و أيا كانت اجتهادات العلماء في تحديد محل العقل فإنها لا ترقى إلى القطع غير المحتمل و يبقى علم ذلك عند الله عز وجل و الله أعلم بالصواب.

(1) هو مُجَدِّ بن أبي بكر بن أيوب، الإمام شمس الدين، أبو عبد الله الدمشقي، الحنبلي، المولود سنة إحدى وتسعين وستمائة هـ، فقيه، أصولي، مجتهد، مفسر، متكلم، لازم ابن تيمية، وسجن معه في قلعة دمشق، وتوفي سنة إحدى وخمسين وسبعمائة هـ، من آثاره: "زاد المعاد، إغاثة اللفهان، الجواب الكافي". هدية العارفين، 2/ 158؛ شذرات الذهب، 287/8.

(2) مفتاح دار السعادة 195/1

(3) قال ابن تيمية: " والتحقق أن الروح التي هي النفس لها تعلق بهذا وهذا وما يتصف من العقل به يتعلق بهذا وهذا لكن مبدأ الفكر والنظر في الدماغ ومبدأ الإرادة في القلب. والعقل يراد به العلم ويراد به العمل فالعلم والعمل الاختياري أصله الإرادة وأصل الإرادة في القلب " مجموع الفتاوى 304.303/9

(4) عمدة القاري شرح صحيح البخاري 271/3

(5) تحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر لعبد الكريم النملة ص 139

(6) المصدر نفسه ص 139

المبحث الثالث: منزلة العقل في الإسلام

المطلب الأول: العقل في الكتاب

سبق في التعريف اللغوي للعقل، أنه مصدر: " عقل يعقل عقلا " و القرآن الكريم لم يستعمل العقل كمصدر، وإنما استعمل ما تصرف منه نحو:

- عقلوه في مثل قوله تعالى: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرِفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ (1)

- تعقلون في مثل قوله تعالى: ﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ (2)

- نعقل في مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (3)

- يعقلها في مثل قوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ ﴾ (4)

- يعقلون في مثل قوله تعالى: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مَّتَجَوَّزَةٌ وَجَنَّتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَحِيدٍ وَنُفِضِلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ (5)

و قد وردت مادة العقل في القرآن الكريم تسعاً وأربعين مرة ، (عقلوه - يعقلون - نعقل - يعقلها -

تعقلون) (1)

(1) البقرة 75

(2) البقرة 44

(3) الملك 10

(4) العنكبوت 43

(5) الرعد 4

و عدم ورود الجدر: (عقل) بدلالته اللغوية العامة، في القرآن، يدل على أنه مصطلح يرمز إلى مفهوم خاص، وعرف محدد، وعدم وروده اسما ولا مصدرا يدل على أنه مفهوم وظيفي وفاعلي وليس مفهوما ذاتيا أو جوهريا ، فالقرآن الكريم حينما يحض على التعقل في مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾⁽²⁾، أو ينفي التعقل عن قوم معينين في مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يُتَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾⁽³⁾، أو يحصر التعقل في قوم مخصوصين في مثل قوله تعالى: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَحِثَّتْ مِنْ آعْنَبٍ وَرِزْعٌ وَنَحِيلٌ صِنَوَانٌ وَغَيْرُ صِنَوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفِضَ لِبَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾⁽⁴⁾ فهو يعرض مفهوم العقل باعتباره وظيفة وصفة وفاعلية محمودة ومطلوبة في القوم الراشدين المهتمدين ، ومسلوبة من القوم المعاندين.⁽⁵⁾

و عبر القرآن أيضا عن العقل بمترادفاتة ، وباستقراء آيات القرآن الكريم يمكن حصر هذه المترادفات في خمسة، وهي: اللبُّ، الحجر، النهي، الحلم، القلب، و هذا تفصيلها بإيجاز:

1/ اللبُّ:

و من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾⁽⁶⁾

و اللب في كلام العرب الخالص من الشيء، قال ابن فارس: "اللبُّ: معروف، من كلِّ شيء؛ وهو خالصه وما يُنتقى منه؛ ولذلك سميَّ العقلُ لبًّا، ورجل لبیب؛ أي: عاقل، وقد لبَّ يلبُّ، وخالصُ كلِّ

(1) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص 575 .

(2) الأنعام 32

(3) الحجرات 4

(4) الرعد 4

(5) هذه الفائدة مستفادة من ورقة بحثية للدكتور بشير فالج بعنوان "مفهوم العقل في القرآن بين الذاتية والوظيفية" ص 8

(6) البقرة 179

شيء: لبأبه⁽¹⁾ وفي اللسان: "لُبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلُبَّاهُ: خَالِصُهُ وَخِيَارُهُ... وَ لُبُّ الرَّجُلِ: مَا جُعِلَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْعَقْلِ... وَلَبِيبٌ: عَاقِلٌ، ذُو لُبٍّ مِنْ قَوْمِ الْبَبَاءِ"⁽²⁾ و منه قول حسان بن ثابت رضي الله عنه:

إن الكتاب مهيمن لنبينا *** والحق يعرفه ذوو الألباب⁽³⁾

و من ذلك قول ابن سينا،⁽⁴⁾ لأخيه في أرجوزته المنطقية حين قال:

فيا عليّ اجعله ظهر القلب *** حتى إذا بلغت سنّ اللبّ
عقلت، فاستظهرت منه عقلاً *** وصرت للخير الكثير أهلاً⁽⁵⁾

و قد ذكر الرازي في التفسير، أن اللب هو العقل، و أولو الألباب هم أولو العقول، فقال: "أما قوله تعالى: يا أولي الألباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف." ⁽⁶⁾ و لم يرد استعمال "اللبّ" كمفرد؛ وإنما استعمل جمع التكسير منه؛ أي: "الألباب"، وذلك في ستة عشر موضعاً؛ تشترك كلها في أنها في معرض الثناء عليهم، لاختصاصهم بالفهم و العلم دون غيرهم، و من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْفِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتُوايَ الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ ⁽⁷⁾ قال الرازي الرازي عند تفسيره للآية: "فمن لا عقل له يهديه إلى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف، فلهذا السبب خص الله سبحانه بهذا الخطاب أولي الألباب." ⁽⁸⁾

(1) مقاييس اللغة 200/5

(2) لسان العرب 729/1

(3) تفسير القرطبي 6 / 210. تفسير الثعلبي 73/4

(4) هو الحسين بن عبد الله، أبو علي، العلامة الشهير، الفيلسوف، المعروف، بابن سينا الرئيس، ولد سنة سبعين و ثلاثمائة هـ، وتوفي سنة ثمان وعشرين وأربعمائة هـ، بمذان، من تأليفه: "الأدوية القلبية"، "الإشارات" وغيرها. هدية العارفين، 1 / 308؛ سير أعلام النبلاء، 531/17.

(5) محمد الطاهر ابن عاشور. أليس الصبح بقريب: 49.

(6) تفسير الرازي 230/5، و قال الرازي في موضع آخر: "وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم أن تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه كثرة المنافع" تفسير الرازي 321/5

(7) البقرة 179

(8) تفسير الرازي 230/5

و الملاحظ في استعمال كلمة: " الألباب " في القرآن الكريم، أنها أخص من العقل، و ذكر القرآن لها يكون دائماً في معرض الثناء، و لذلك فإن فرق ما بين العقل و اللب، هو أن اللب أخص من العقل، فكل لب عقل، و ليس كل عقل لب، بل يختص اللب بما زكى من العقل قال الراغب⁽¹⁾: "اللبُّ: العقلُ الخالصُ من الشوائب، وسمِّي بذلك لكونه خالصاً ما في الإنسان من معانيه؛ كاللباب واللبِّ من الشيء، وقيل: هو ما زكى من العقل، فكلُّ لبِّ عقل، وليس كل عقل لباً؛ ولهذا علّق الله تعالى الأحكامَ التي لا يُدرکہا إلاّ العقولُ الركيّة بأولي الألباب."⁽²⁾

و قد ذكر الرازي في تفسيره، أن اللب ما كمل من العقل فقال: " وختم هذه الآية بقوله: لأولي الألباب، لأن العقل له ظاهر وله لب، ففي أول الأمر يكون عقلاً، وفي كمال الحال يكون لباً."⁽³⁾

2/ الحجر:

و من ذلك قوله تعالى: ﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ﴾⁽⁴⁾

والحجر في كلام العرب هو: "العقل" يقول الألويسي: "والحجر: العقل؛ لأنه يحجر صاحبه - أي: يمنع - من التّهافت فيما لا ينبغي، كما سمي عقلاً وُهية"⁽⁵⁾ و قال ابن السكيت: "والحجر: العقل، قال الله عز وجل: {هل في ذلك قسم لذي حجر}"⁽⁶⁾

وقد وردت كلمة "حجر" في القرآن الكريم بمعنى العقل في موضع واحد، في قوله تعالى: ﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ﴾ و ذكر الرازي في تفسير هذه الآية أن العقل هو الحجر فقال: "الحجر

(1) هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (أو الأصبهاني) المعروف بالراغب، اختلف في مذهبه فقيل من الكثير أنه شيعي وقال الكثير أيضاً بل هو من المعتزلة ويُعدّه رهطٌ من علماء الشيعة بأنه شيعي من أعلامهم وكبرائهم وعلمائهم وأعيانهم توفي سنة 502هـ. سير أعلام النبلاء 341/13. البلغة في تراجم أئمة النحو 122/1

(2) المفردات 733/1

(3) تفسير الرازي 459/9

(4) الفجر 5

(5) روح المعاني 337/15

(6) إصلاح المنطق ص 20

العقل.⁽¹⁾ و سبب تسميته بهذا الاسم كما يقول الرازي: "سمي به لأنه يمنع عن الوقوع فيما لا ينبغي كما سمي عقلا ونهية لأنه يعقل ويمنع وحصاة من الإحصاء وهو الضبط، قال الفراء: والعرب تقول إنه لذو حجر إذا كان قاهرا لنفسه ضابطا لها كأنه أخذ من قولهم حجرت على الرجل، وعلى هذا سمي العقل حجرا لأنه يمنع من القبيح من الحجر وهو المنع من الشيء بالتضييق فيه."⁽²⁾ و مثل ذلك ما ذكره ابن كثير في تفسير الآية فقال: "وقوله: ﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرِ ﴾ ؛ أي: لذي عقل ولبّ وحبًا ودين، وإنما سمي العقل حجرا؛ لأنه يمنع الإنسان من تعاطي ما لا يليق به من الأفعال والأقوال."⁽³⁾

3/ الحِلْم (بكسر الحاء):

و من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾⁽⁴⁾ و الحلم في لغة العرب ضد الطيش: "حلم الرجل يحلم حلما والحلم: ضد الطيش."⁽⁵⁾ و في مقاييس اللغة: "الحلم خلاف الطيش. يقال حلمت عنه أحلم، فأنا حلِيم."⁽⁶⁾ و قد ذكر الرازي رحمه الله، أن الحلم هو العقل، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴾⁽⁷⁾ ما نصه: "المسألة الثالثة: ما الأحلام؟ نقول جمع حلم وهو العقل وهما من من باب واحد من حيث المعنى، لأن العقل يضبط المرء فيكون كالبعير المعقول لا يتحرك من مكانه، والحلم من الحلم وهو أيضا سبب وقار المرء وثباته."⁽⁸⁾ و ما ذكره الرازي في معنى الحلم، هو نفسه المعنى اللغوي، فإن عدم الطيش يقابله وقار المرء و ثباته.

(1) تفسير الرازي 151/31

(2) المصدر نفسه 151/31

(3) تفسير ابن كثير 394/8

(4) الطور 32

(5) جمهرة اللغة 565/1

(6) مقاييس اللغة 93/2

(7) الطور 32

(8) تفسير الرازي 213/28

و قال الماتريدي⁽¹⁾ في تفسير الآية من سورة الطور: "وقوله - عَزَّ وَجَلَّ -: (أم تأمرهم أحلامهم بهذا) ... قد ذكرنا في غير موضع معنى حرف " أم " أي: ليست لهم عقول تأمرهم بذلك، أي: من يأمر بهذا فليس بعاقل."⁽²⁾

و إذا كان الرازي اعتبر "الحلم" مرادفًا للعقل في الاستعمال القرآني، فغيره يرى أن الحلم ليس مرادفًا للعقل؛ وإنما هو من لوازمه ومسبباته، فكلمًا كان الإنسان عاقلًا، كان حليمًا، وهذا ما أشار إليه الرَّاعِبُ الأصفهانيُّ في مفرداته بقوله: "الحِلم: ضَبَطَ النَّفْسَ وَالطَّبْعَ عَنِ هَيْجَانِ الْغَضَبِ، وَجَمَعَهُ: أَحْلَامٌ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَحْلَامُهُمْ﴾ [الطور: 32]؛ قِيلَ: معناه عقولهم، وليس الحِلم في الحقيقة هو العقل، لكن فسَّروه بذلك لكونه من مسببات العقل."⁽³⁾

4/ القلب:

ورد ذِكرُ القَلْبِ في القرآن الكريم في مائة واثنين وثلاثين موضعًا، بصيغة الإفراد والجمع والتثنية، وهو بالجمع أكثر.⁽⁴⁾

و القلب لغة كما يقول ابنُ فارس: "القاف واللام والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدلُّ على خالص شيءٍ وشريفه، والآخَرُ على رَدِّ شيءٍ من جهةٍ إلى جهةٍ؛ فالأوَّلُ القَلْبُ: قلب الإنسان وغيره، سُمِّيَ لأنَّه أخلصُ شيءٍ فيه وأرفعُه، وخالصُ كلِّ شيءٍ وأشرفُه: قَلْبُهُ."⁽⁵⁾

و قد سبق عند الحديث على محل العقل، قول من قال بأن محل القلب، إما لأنه محل و إما لأنه هو فقد يأتي القلبُ بمعنى العقل، يقول ابن منظور⁽¹⁾: "وقد يعبر بالقلب عن العقل، قال الفراء في قوله

(1) هو مُجَدِّد بن مُجَدِّد بن محمود الماتريدي، السمرقندي، أبو منصور، متكلم أصولي، توفي بسمرقند، من آثاره: "شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة" "تأويلات أهل السنة" "بيان وهم المعتزلة" "تأويلات القرآن" "مأخذ الشرائع في أصول الفقه"، توفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة هـ. معجم المؤلفين 11/ 300، الفوائد البهية 195، هدية العارفين 2/ 36.

(2) تفسير الماتريدي 408/9

(3) المفردات في غريب القرآن ص 253

(4) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ص 125

(5) مقاييس اللغة 17/5

تعالى: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب؛ أي عقل. قال الفراء: وجائز في العربية أن تقول: ما لك قلب، وما قلبك معك؛ تقول: ما عقلك معك، وأين ذهب قلبك؟ أي أين ذهب عقلك؟⁽²⁾ وقد ورد القلب في القرآن الكريم بمعنى العقل في عدّة مواضع، من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾⁽³⁾ وقد تقدم الحديث عنها في الدليل على أن محل العقل هو القلب.

قال الرازي: "قوله تعالى: أفلم يسيرا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها [الحج: 46] وقوله: لهم قلوب لا يفقهون بها [الأعراف: 179] وقوله: إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب [ق: 37] أي عقل، أطلق عليه اسم القلب لما أنه معدنه"⁽⁴⁾

و مما يلحق بالقلب الفؤاد، فقد عبر القرآن عن القلب بأنه فؤاد، و إذا كان القلب مرادفا للعقل كان الفؤاد كذلك، يقول ابن فارس: "الفاء والألف والذال: هذا أصلٌ صحيح يدلُّ على حُمَّى وشِدَّةٍ حرارة، من ذلك: فأذت اللحم: شويته، وهذا فؤيدٌ؛ أي: مشويٌّ...، ومما هو من قياس الباب عندنا: الفؤاد، سمي بذلك لحرارته، و الفؤاد: مصدر فؤادته، إذا أصبت فؤاده."⁽⁵⁾

وفي المفردات: "الفؤاد كالقلب لكن يقال له: فؤاد؛ إذا اعتُبر فيه معنى التفؤد؛ أي: التوقد..."⁽⁶⁾

(1) هو مُجَّد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقي، من أئمة اللغة، من تصانيفه: لسان العرب، مختار الأغاني، مختصر تاريخ دمشق، توفي سنة (711) هـ. الدر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني 31.33/5 شذرات الذهب 26.27/6، الأعلام 329/7.

(2) لسان العرب 687/1

(3) الحج 46

(4) تفسير الرازي 531/24

(5) مقاييس اللغة 469/4

(6) المفردات في غريب القرآن 646/1

ورد لفظ النهي في آيتين من القرآن الكريم كلاهما في سورة طه، قال تعالى: ﴿كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَمَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾⁽¹⁾ وقال: ﴿أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كُرْهُهُنَا فَتَبَاهَهُم مِنَ الْفُرُونَ يَمْسُونَ فِي مَسْكِبِهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى﴾⁽²⁾

و النهية في كلام العرب العقل قال ابن فارس: "النون والهاء والياء أصلٌ صحيح يدلُّ على غايةٍ وبلوغ. و منه أُنْهِيت إليه الخبر: بَلَّغْتَهُ إِيَّاهُ. و نِهَيْتُهُ كُلَّ شَيْءٍ: غَايْتَهُ. و مِنْهُ نَهَيْتُهُ عَنْهُ، وَذَلِكَ لِأَمْرٍ يَفْعَلُهُ. فَإِذَا نَهَيْتَهُ فَانْتَهَى عَنْهُ فَتِلْكَ غَايَةٌ مَا كَانَ وَآخِرُهُ... وَالنُّهْيَةُ: الْعَقْلُ، لِأَنَّهُ يَنْهَى عَنْ قَبِيحِ الْفِعْلِ وَاجْتَمَعَ نُهَى."⁽³⁾

و ذكر الرازي في تفسير الآية الأولى، أن العقل هو النهي فقال: "أي لدلالات لذوي النهي أي العقول، والنهية العقل."⁽⁴⁾

و السبب في تسمية العقل نهية، أنه ينهى عن القبائح، قال الرازي في سبب تسمية العقل بالحجر: "سمي به لأنه يمنع عن الوقوع فيما لا ينبغي، كما سمي عقلا ونهية لأنه يعقل ويمنع."⁽⁵⁾ و قال الإمام النووي⁽⁶⁾: "سمي العقل نهية لأنه ينتهي إلى ما أمر به، ولا يتجاوز وقيل لأنه ينهى عن القبائح... والنهي في اللغة معناه الثبات والحبس ومنه النهي."⁽⁷⁾

(1) طه 54

(2) طه 128

(3) مقاييس اللغة 5/359

(4) تفسير الرازي 22/62

(5) المصدر نفسه 31/151

(6) يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن محمد بن جمعة بن حزام الحافظ الفقيه الزاهد أحد أعلام الإسلام محيي الدين أبو زكريا الخزامي النووي دمشقي، وُلِدَ فِي الْحَرَمِ سَنَةَ إِحْدَى وَثَلَاثِينَ وَسِتْمِائَةَ وَصَنَّفَ الْمَصْنُفَاتِ النَّافِعَةَ، مَاتَ رَحِمَهُ اللَّهُ بِلَدَةِ نَوَى بَعْدَمَا زَارَ الْقُدْسَ وَالْخَلِيلَ فِي رَجَبِ سَنَةِ سَبْعٍ وَسَبْعِينَ وَسِتْمِائَةَ وَذُفِّنَ بِهَا. ابن قاضي شهبة 2/153، ابن السبكي 5/165، البداية والنهاية 13/287، النجوم الزاهرة 7/278، شذرات الذهب 5/354.

(7) النووي، يحيى بن شرف أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 4/155.

و فرق الرازي رحمه الله بين النهي والعقل، معتبرا أن النهي أخص مرتبة من العقل، فقال: "وبين أن في تلك الآيات آيات لأولى النهي، أي لأهل العقول والأقرب أن للنهية منزلة على العقل، والنهي لا يقال إلا فيمن له عقل ينتهي به عن القبائح، كما أن لقولنا : أولو العزم منزلة على أولو الحزم، فلذلك قال بعضهم : أهل الورع وأهل التقوى."⁽¹⁾

و في ختام هذا المبحث، فإن ذكر القرآن للعقل بما تقدم إن دل على شيء، فإنه يدل على تكريم الإسلام للعقل. فجميع الألفاظ السابقة إنما ترد في معرض المدح للمتصف بها، أو في معرض الذم لمن نقصت عنده هذه الصفات أو انتفت، يقول الأستاذ عباس محمود العقاد في منزلة العقل ومكانته في كتاب الله: "والقرآن الكريم لا يذكر العقل إلا في مقام التعظيم، والتنبيه إلى وجوب العمل به، والرجوع إليه، ولا تأتي الإشارة إليه عارضة ولا مقتضبة في سياق الآية، بل هي تأتي في كل موضع من مواضعها مؤكدة جازمة باللفظ والدلالة، وتتكرر في كل معرض من معارض الأمر والنهي التي يحث فيها المؤمن على تحكيم عقله، أو يلام فيها المنكر على إهمال عقله وقبول الحجر عليه."⁽²⁾

فالعقل صفة كمال أختص الله بها الإنسان فوجب عليه أن يستخدمه فيما فيه صلاحه. فإن فعل ذلك نال سعادة الدارين⁽³⁾.

المطلب الثاني: العقل في السنة

ما ورد في السنة مما هو مرادف للعقل أو مستلزم له، كالقلب، والفقه، والفكر، واللب، فهو كثير جداً، أما ما ورد في السنة بلفظ العقل فيمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام هي:

الأول: ما ورد فيه العقل بمعنى الدية، كقوله ﷺ في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: " من قتل في عميا أو رميا تكون بينهم بحجر أو سوط أو بعضا فعقله عقل خطي، ومن قتل عمدا ففقد يده، فمن حال بينه

(1) تفسير الرازي 112/22

(2) التفكير ضرورة شرعية (ضمن المجلد الخامس من موسوعة عباس العقاد الإسلامية طبعة دار الكتاب لبنان) 829 /5

(3) انظر قيمة العقل في الإسلام ، مرجع سابق ، ص 13 - 14 ، والأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد ، ص 35 .

وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل." (1) و عقله عقل الخطأ أي " ديته دية الخطأ" (2)

والمعنى المتقدم للعقل خارج عن اصطلاح العقل الذي نحن بصدده.

الثاني: ما ورد فيه العقل بمعنى الربط، كقوله ﷺ في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: " بينما نحن جلوس مع النبي ﷺ في المسجد، دخل رجل على جمل، فأناخه في المسجد ثم عقله... " (3) و هذا المعنى خارج عن اصطلاح العقل الذي نحن بصدده.

الثالث: ما ورد فيه العقل بصيغة الفعل، كقوله ﷺ في حديث أبي ذر رضي الله عنه: " يا أبا ذر، اعقل ما أقول لك: لعناق يأتي رجلا من المسلمين خير له من أحد ذهباً يتركه وراءه يا أبا ذر، اعقل ما أقول لك: إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة، إلا من قال كذا وكذا اعقل يا أبا ذر ما أقول لك: إن الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، أو إن الخيل في نواصيها الخير. " (4)

الرابع: ما ورد فيه العقل بصيغة المصدر، و هذا النوع هو المقصود بالدراسة، و الوارد من الأحاديث الصحيحة في هذا المعنى، حديث واحد و هو المروي عن أبي سعيد الخدري قال : خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال: «يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار» فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان دينها» (5) فهذا الحديث هو الذي ورد في السنة الصحيحة بصيغة المصدر و غيره من قبيل ما لا يصح الاحتجاج به لضعفه كما سيأتي بيانه. و قد صنف في فضل العقل مصنفات حديثة و منها:

(1) أخرجه النسائي، باب من قتل بحجر أو سوط، الحديث رقم 4789، 39/8

(2) عون المعبود 182/12

(3) أخرجه البخاري، كتاب العلم باب ما جاء في العلم. وقوله تعالى: {وقل رب زدني علما} حديث رقم 63، 23/1

(4) مسند أحمد / مسند الأنصار/ حديث أبي ذر الغفاري رقم الحديث 21570، 450/35

(5) متفق عليه. رواه البخاري في كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم حديث رقم 68/1.293

1/العقل و فضله لابن أبي الدنيا⁽¹⁾:

صنف ابن أبي الدنيا كتاب "العقل وفضله"، و هو كتاب صغير الحجم يقع محققا في ست و تسعين صفحة ، و ذكر فيه ابن أبي الدنيا الكثير من الأحاديث في العقل، موزعة على فصول كتابه، و ذكر أيضا ما جاء في فضل العقل، من مرويات الصحابة و التابعين و غيرهم، إلا أن الأحاديث المذكورة في كتابه كلها من الضعيف و الموضوع، قال محقق الكتاب: "الحافظ ابن أبي الدنيا و إن وفق إلى حسن المقصد و نبيل الهدف، إلا أنه توسع في استعمال الوسيلة للوصول إلى غايته، فأحوجه الموضوع إلى اخراج جملة من الأحاديث المرفوعة إلى النبي ﷺ و هي في غاية الضعف و التهافت، و هو و إن كان قد أخرجها مسندة بينه، غير انه كان يكفيه ما أخرجه من نفاثات آثار الصحابة، و درر أقوال التابعين و تابعيهم، و هو المؤرخ الثقة الصدوق، و لو أنه صنع ذلك و اكتفى به لنزه كتابه عن هذه الواهيات التي لا تعضد الهدف و لا تسعف المصنف." (2)

و من تلك الأحاديث ما ذكره ابن أبي الدنيا تحت باب: (العقل خير خلق الله) فقال حدثنا عبد الله قال: ثنا مُجَدِّد بن بكار، قال: ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن مُجَدِّد بن عقبة، عن كريب مولى ابن عباس، قال: " لما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر قال: يقول وهو أعلم به: و عزتي و جلالي لا أجعلك إلا فيمن أحب و ما خلقت شيئا هو أحب إلي منك." (3)

و هذا الحديث أخرجه ابن الجوزي⁽⁴⁾ في الموضوعات ، و قال: " هذا حديث لا يصح عن رسول الله

(1) هو أبو بكر عبد الله بن مُجَدِّد بن عبيد بن سفيان القرشي، الأموي مولاهم، البغدادي، واعظ حافظ للحديث، مكث من التصنيف، ولد ببغداد سنة 208 هـ، و توفي بها سنة 281 هـ. من مؤلفاته: الفرج بعد الشدة، والشكر، والعقل وفضله، و ذم الدنيا. الفهرست/ 185، تاريخ بغداد 89 / 10، طبقات الحنابلة 1 / 192، تذكرة الحفاظ 2 / 224، فوات الوفيات 1 / 236، تهذيب التهذيب 6 / 12.

(2) مقدمة المحقق لطفي مُجَدِّد الصغير ص 11

(3) باب العقل خير خلق الله الحديث رقم 16 ص 41/40

(4) هو عبد الرحمن بن علي بن مُجَدِّد، جمال الدين، أبو الفرج، المعروف بابن الجوزي، شيخ وقته، وإمام عصره، يتصل نسبه بأبي بكر الصديق ﷺ، و كان محدثا مفسرا فقيها أصوليا واعظا أديبا زاهدا قارئا، له مؤلفات كثيرة منها، "المعني" و "زاد المسير" في التفسير، و "الأذكياء" و "مناقب عمر بن خطاب" و "الموضوعات" في الحديث، و "منهاج الوصول إلى علم الأصول" وغيرها،

قال يحيى بن معين: الفضل رجل سوء. قال ابن حبان: وحفص بن عمر يروي الموضوعات لا يجل الاحتجاج به، وأما سيف فكذاب بإجماعهم.⁽¹⁾ و حكم عليه الحافظ⁽²⁾ في الفتح بالضعف فقال: "و أما حديث أول ما خلق الله العقل فليس له طريق تثبت."⁽³⁾

و ذكر محقق الكتاب كثيراً من المحدثين، الذين حكموا بضعف هذا الحديث.⁽⁴⁾

2 / كتاب العقل لداود بن المحبر⁽⁵⁾:

ألف داود بن المحبر "كتاب العقل"، و يروي عنه ابن أبي الدنيا الكثير من الأحاديث، في كتابه المتقدم ذكره، و أشار تقي الدين الغزي في الطبقات، إلى كتاب العقل لداود بن المحبر فقال: "قال - أعني الخطيب - بعد نقله كلام ابن معين هذا: قلت، حال داود ظاهرة في كونه غير ثقة، ولو لم يكن له غير وضعه كتاب "العقل" بأسره لكان دليلاً كافياً على ما ذكرته. ثم روى بسنده إلى أبي الحسن علي بن عمر، أنه قال: كتاب "العقل" وضعه أربعة: أولهم ميسرة بن عبد ربه، ثم سرقه منه داود بن المحبر، فركبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء، فركبه بأسانيد آخر، ثم سرقه سليمان بن عيسى السجزي، فأتى بأسانيد آخر. أو كما قال الدارقطني."⁽⁶⁾

توفي سنة 597هـ ببغداد، شذرات الذهب 4 / 229، ذيل طبقات الحنابلة 1 / 399، وفيات الأعيان 2 / 321، طبقات المفسرين 1 / 270، الفتح المبين 2 / 40
(1) الموضوعات لابن الجوزي 174/1

(2) هو: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكتاني العسقلاني، شهاب الدين ابن حجر، من أكابر فقهاء المحدثين، عالمٌ محقق، ولي قضاء مصر مرات ثم تركه، من مؤلفاته: فتح الباري شرح صحيح البخاري (ط)، والإصابة في معرفة الصحابة (ط)، ولسان الميزان (ط) في علم الجرح والتعديل، توفي بالقاهرة سنة (852 هـ). الضوء اللامع 2 / 36، البدر الطالع 1 / 87، الأعلام للزركلي 1 / 178.

(3) فتح الباري 6 / 289

(4) العقل و فضله ص 40

(5) داود بن المحبر بن فحزم بن سليمان بن ذكوان أبو سليمان الطائي البصري نزل بغداد، وحدث بها عن شعبة، وحماد بن سلمة، وغيرهما. وروى عنه جماعة؛ منهم: محمد بن إسحاق الصغاني، وغيره. تنزيه الشريعة 1 / 59، والمغني في الضعفاء 1 / 220، والموضوعات لابن الجوزي 1 / 176، وميزان الاعتدال 2 / 20.

(6) الطبقات السننية في طبقات الحنفية ص 278، و ذكر ذلك الذهبي في ميزان الاعتدال 2 / 20

و قال الذهبي⁽¹⁾ في ترجمته: " داود بن المحبر بن قحذم، أبو سليمان البصري صاحب العقل، وليته لم يصنفه. "⁽²⁾ و النصيب الأوفر من الأحاديث الواردة في العقل، من رواية داود بن المحبر، و عامة من يروي في فضل العقل يروي عنه، و قد روى الحارث في مسنده في: " باب ما جاء في العقل " احدى و ثلاثين حديثا ثلاثون منها عن داود بن المحبر.⁽³⁾

3/ أدب الدنيا و الدين للماوردي:

ألف الماوردي كتاب: " أدب الدنيا و الدين " جعله في خمسة أبواب الباب الأول منها هو: " فضل العقل و ذم الهوى " و ذكر فيه جملة من الأحاديث: و كلها لا تصلح للاحتجاج: و منها قوله: " روي عن النبي ﷺ قال: «لكل عمل دعامة ودعامة عمل المرء عقله فبقدر عقله تكون عبادته لربه أما سمعتم قول الفجار {لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير} "⁽⁴⁾

و هذا الحديث من رواية داود بن المحبر المتقدم ذكره، و قد حكم عليه أهل الحديث بالكذب، و روى الحارث في مسنده هذا الحديث بأكثر من لفظ الماوردي فقال: " حدثنا داود بن المحبر ثنا ميسرة ، عن غالب ، عن ابن حنين ، عن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: لكل شيء آلة وعدة وإن آلة المؤمن وعدته العقل ، ولكل سبب مطية ومطية البر العقل ، ولكل شيء دعامة ودعامة المؤمن العقل ، ولكل شيء غاية وغاية العبادة العقل ، ولكل قوم راع، وراعي العابدين العقل ، ولكل تاجر بضاعة وبضاعة المجتهدين العقل ، ولكل أهل بيت قيم وقيم بيوت الصديقين العقل ، ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل ، ولكل امرئ عقب ينسب إليه ويذكر به وعقب الصديقين الذين ينسب إليهم ويذكرون به العقل ، ولكل شعر فسطاط يلجأون إليه وفسطاط المؤمنين العقل."⁽⁵⁾

(1) هو: الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الشافعي، اشتهر في علوم الحديث والتاريخ، له تصانيف نافعة كثيرة، منها: تاريخ الإسلام ، سير أعلام النبلاء ، ميزان الاعتدال وغيرها، توفي سنة 748 هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى 9 / 100. فوات الوفيات 183/3/2، الإعلام 223.222/6.

(2) ميزان الاعتدال 20/2

(3) ينظر: مسند الحارث باب ما جاء في العقل 800/2، و ما بعدها.

(4) أدب الدنيا و الدين ص 17

(5) مسند الحارث باب ما جاء في العقل حديث رقم 824، 806/2

** و عليه فإن الأحاديث الواردة في العقل بصيغة المصدر، لا يصح منها شيء إلا الحديث الأول الذي رواه البخاري⁽¹⁾ و مسلم⁽²⁾، و قد تواتر النقل بذلك عن أئمة الحديث و غيرهم و من ذلك:

❖ قال ابن القيم: "أحاديث العقل كلها كذب."⁽³⁾ ثم ساق جملة من الأحاديث الواردة في العقل.⁽⁴⁾

❖ قال ابن حبان⁽⁵⁾: "قال أبو حاتم لست أحفظ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خبراً صحيحاً في العقل، لأن أبان بن أبي عياش، وسلمة بن وردان وعمير بن عمران وعلي بن زيد والحسن بن دينار وعباد بن كثير ومسيرة بن عبد ربه وداود ابن المحبر ومنصور بن صفر وذويهم ليسوا ممن أحتج بأخبارهم، فأخرج ما عندهم من الأحاديث في العقل."⁽⁶⁾

❖ ساق ابن الجوزي جملة من أحاديث العقل ثم قال: "المنقول عن رسول الله ﷺ في فضل العقل كثير، إلا أنه بعيد الثبوت."⁽⁷⁾

❖ قال العقيلي⁽¹⁾ في كتابه الضعفاء، عن الأحاديث الواردة في العقل: "لا يثبت في هذا الباب شيء."⁽²⁾

(1) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري (194-256هـ)، مولى الجعفيين صاحب التصانيف، وارتحل سنة عشر ومائتين، فسمع مكّي بن إبراهيم وأبا عاصم النبيل، وخلّاق عدّتهم ألف شيخ، وكان من أوعية العلم، يتوقد ذكاء، ولم يخلّف بعده مثله رحمة الله عليه. العبر في خبر من غير، ص 89، شذرات الذهب 24/1، سير أعلام النبلاء 79/10

(2) أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم بن ورد بن كوشاذ القشيري النيسابوري صاحب الصحيح؛ أحد الأئمة الحفاظ وأعلام المحدثين، وروى عنه الترمذي وكان من الثقات، وتوفي مسلم المذكور عشية يوم الأحد ودفن بنصر أباذ ظاهر نيسابور يوم الاثنين لخمس، وقيل لست، بقين من شهر رجب الفرد سنة إحدى وستين ومائتين بنيسابور، وعمره خمس وخمسون سنة. شذرات الذهب 270/3، وفيات الاعيان 195/5.

(3) المنار المنيف ص 66

(4) و منها: "لما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر فقال: ما خلقت خلقاً أكرم علي منك بك آخذ وبك أعطي". ينظر: المنار المنيف ص 66

(5) ابن جبان البستي هو الإمام العلامة الحافظ، المحدث، المؤرخ، القاضي، شيخ خراسان، من كبار أئمة علم الحديث والجرح والتعديل ولد سنة 270 هـ في مدينة "بُست"، وهي مدينة كبيرة بين هراة و غزنة و توفي سنة 354 هـ. شذرات الذهب 354/1، سير أعلام النبلاء 183/12

(6) روضة العقلاء و نزهة الفضلاء ص 16

(7) ذم الهوى ص 7

❖ قال شيخ الإسلام ابن تيمية : " وقد رويت في العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبت منها، ما يرويه مروان بن سالم وإسحاق بن أبي فروة وأحمد بن بشير ونصر بن طريف وابن سمعان، وسليمان بن عيسى كلهم متروكون وقد كان بعضهم يضع الحديث ويسرقه الآخر ويغير إسناده." (3)

❖ قال الألباني : " ومما يحسن التنبيه عليه، أن كل ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصح منها شيء، وهي تدور بين الضعف والوضع، وقد تتبعت ما أورده منها أبو بكر بن أبي الدنيا في كتابه " العقل وفضله " فوجدتها كما ذكرت لا يصح منها شيء." (4)

هذا باختصار ما يمكن قوله عن الأحاديث الواردة في السنة عن العقل، كمصدر أما ما في معناه و ما تصرف منه فكثير جدا و الله أعلم.

المطلب الثالث: حفظ العقل مقصد من المقاصد الضرورية

تمهيد

لا يختلف أهل ملتين، على أن حفظ العقل مقصد من المقاصد المرعية، و الغايات السنية التي جاءت أحكام الشرائع داعية لحفظه، بتبجيله و المبالغة في ذلك، حتى صار حفظه كلية من الكليات الخمس، التي أجمع أهل الملل على وجوب مراعاتها، و حفظها قال القرافي (5): " و حفظ العقول من الكليات الخمس المجمع عليها عند أهل الملل." (6)

(1) هو مُجَدُّ بن عمرو بن موسى بن مُجَدُّ بن حماد. كنيته أبو جعفر وقد اشتهر بها وهو من أهل مكة فيقال له: المكِّي ويقال الحجازي، ويقال له : العقيلي بضم العين نسبة إلى قبيلته وقد اشتهر بهذه النسبة. صاحب كتاب الضعفاء الكبير وصاحب الجرح والتعديل توفي سنة اثنتين وعشرين وثلاثمائة بمكة في شهر ربيع الأول. سير أعلام النبلاء 467/11.

(2) الضعفاء الكبير 175/3

(3) بغية المرئاد ص 174.175

(4) سلسلة الأحاديث الضعيفة 54.53/1

(5) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين، نسبته إلى القرافة محلة الإمام الشافعي في مصر، له مصنفات جليلة، منها: "أنوار البروق في أنواء الفروق" "الخصائص" "شرح المحصول" ،توفي سنة أربع وثمانين وستمائة هـ، الأعلام، 94/1؛ ابن فرحون، الديباج المذهب، 236/1.

(1) الفروق 217/1

و حكى الغزالي إجماع الملل على اعتبارها،⁽¹⁾ وكذلك الشاطبي.⁽²⁾ والمقصود بحفظ العقل ، دعوته و توجيهه إلى ما إليه خلق من التدبر و التفكير، و الارتفاع بالنفس من حضيض الجهالة إلى قمم المعرفة، و الخوف عليه من أن يدخل عليه من الخلل ما يخرج عنه عن ماهيته، و يصرفه عن المقصود من إيجاده، في إطار التكريم الرباني الذي خص به الله سبحانه عموم بني آدم تفضلا منه و إحسانا.

و لذلك شرع الله سبحانه من الشرائع، ما يحقق ذلك جملة و تفصيلا، لأن تحقيقه جالب للمصلحة دافع للمفسدة، يقول الغزالي: " مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و ما لهم.. فكل من يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة.. و كل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، و دفعها مصلحة.. و تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، و الزجر عنها يستحيل ألا تشتمل عليها ملة من الملل، و شريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق." ⁽³⁾ و يكفي الإسلام تكريما للعقل أن جعله مناط التكليف، فلا يتوجه التكليف بالفعل أو الترك إلا للعقلاء من المسلمين، ففي الحديث عن علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه و آله قال: " رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، و عن المعتوه، - أو قال: المجنون - حتى يعقل، و عن الصغير حتى يشب " ⁽⁴⁾

(2) قال الغزالي رحمه الله: " و تحريم تفويت هذه الأصول الخمسة و الزجر عنها يستحيل أن لا تشتمل عليه ملة من الملل و شريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق، و لذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر و القتل و الزنا و السرقة و شرب المسكر " المستصفي 174/1

(3) هو إبراهيم بن موسى، الغرناطي، المكنى بأبي إسحاق، المشهور بالشاطبي، العلامة المحقق، المؤلف النظار الأصولي المفسر، الفقيه اللغوي المحدث، الورع الزاهد، له مؤلفات نفيسة اشتملت على تحريرات للقواعد، و تحقيقات لمهمات الفوائد منها: "الموافقات في أصول الفقه"، "المجالس" شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري، "الاتفاق في علم الاشتقاق"، "أصول النحو" و "الاعتصام"، و غيرها، توفي في شعبان سنة 790هـ. الزركلي، الأعلام، 75/1؛ شجرة النور الزكية: 332/1؛ الفتح المبين 204/2 - 205. قال الشاطبي: "فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي: الدين، و النفس، و النسل، و المال، و العقل، و علمها عند الأمة كالضروري" الموافقات 31/1

(1) المستصفي 174/1

(4) أخرجه الإمام احمد في المسند، مسند علي بن أبي طالب حديث رقم 956

و قد نقل الآمدي⁽¹⁾ الاتفاق على ذلك فقال: "اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة، ومن وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله من كونه أمراً ونهياً ومقتضياً للثواب والعقاب، ومن كون الأمر به هو الله تعالى و أنه واجب الطاعة، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الذي لا يميز، فهو بالنظر إلى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة بالنظر إلى فهم أصل الخطاب، ويتعذر تكليفه أيضاً."⁽²⁾ و قد قال ابن دريد⁽³⁾:

وأفضل قسم الله للمرء عقله *** فليس من الخيرات شيء يقاربه
فزين الفتى في الناس صحّة عقله *** وإن كان محظوراً عليه مكاسبه
ويزري به في الناس قلة عقله *** وإن كرمت أعراقه ومناسبه
إذا أكمل الرحمن للمرء عقله *** فقد كملت أخلاقه ومآربه⁽⁴⁾

و زيادة على ما سبق، فقد اهتم الإسلام بالعقل اهتماماً كبيراً، وأعلى من منزلته وقيّمته، لأن العناية بالعقل عناية بالتكليف و استمراريته، و قد دل على ذلك ما جاءت به شريعة الإسلام من أحكام وافية لحفظ هذه الضرورية، سواء من حيث الوجود إذ شرع الله لها ما يحقق وجودها في المجتمع، أو من حيث البقاء والاستمرار بإنمائها و حمايتها من أسباب الفساد و الزوال و من تلك الأحكام ما يلي:

1/ دعوة القرآن العقل إلى التأمل و التفكير:

(1) هو أبو الحسن، علي بن أبي علي مُجَدِّد بن سالم التغلبي الآمدي، أحد العلماء المبرزين في العلوم النقلية والعقلية، من مؤلفاته في الأصول كتاب "الإحكام في أصول الأحكام". توفي رحمه الله تعالى سنة 631هـ. سير أعلام النبلاء، 364/22 ؛ أحمد بن القاسم الخزرجي، عيون الأنباء، 650/1.

(2) الإحكام في أصول الأحكام 150/1

(3) هو أبو بكر مُجَدِّد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي الدوسي المولود في عام 223 هـ والمتوفي في عام 321 هـ. وهو من نسل ملك العرب مالك بن فهم الدوسي الأزدي، وهو عالم باللغة وشاعر وأديب عربي و من أعظم شعراء العرب. كان يقال عنه: ابن دريد أعلم الشعراء وأشعر العلماء. شذرات الذهب 107/4، وفيات الأعيان 323/4.

(4) نهاية الأرب في فنون الأدب 236/3

دعا القرآن الكريم إلى التأمل و التفكير و التدبر و التعقل ، بالحث على تسخير العقل في الاستدلال، على وحدانية الله و عظمته و النظر في آياته ، و الاتعاظ بمن مضى من الشعوب و الأمم و النظر في الكون و الأمم السابقة و اللاحقة، قال القرطبي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾ (1) ما نصه: "فيه أربع مسائل:

الأولى: - قوله تعالى: (أولم ينظروا) عجب من إعراضهم عن النظر في آياته، ليعرفوا كمال قدرته، حسب ما بيناه في سورة البقرة. والملكوت من أبنية المبالغة و معناه الملك العظيم. وقد تقدم.

الثانية: - استدلال بهذه الآية - وما كان مثلها من قوله تعالى: " قل انظروا ماذا في السماوات والأرض " وقوله تعالى: " أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها " وقوله: " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت، وقوله: " وفي أنفسكم أفلا تبصرون " - من قال بوجوب النظر في آياته والاعتبار بمخلوقاته. قالوا: وقد ذم الله تعالى من لم ينظر، وسلبهم الانتفاع بحواسهم فقال: " لهم قلوب لا يفقهون بها " الآية. (2)

وفي قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ (3) قال الزمخشري (4): "يحتمل أنهم لم يسافروا فحثوا على السفر، ليروا مصارع من أهلكتهم الله بكفرهم، ويشاهدوا آثارهم فيعتبروا. وأن يكونوا قد سافروا ورأوا ذلك ولكن لم يعتبروا، فجعلوا كأن لم يسافروا ولم يروا. وقرئ

(1) الأعراف 185

(2) تفسير القرطبي 331.330/7

(1) الحج 46

(4) جار الله، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري. من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة و الآداب. ولد في زَمَخْشَر يوم الأربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة 467 هـ في تركمانستان، وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله، وتوفي ليلة عرفة سنة 538 هـ في جرجانية خوارزم، بعد رجوعه من مكة صاحب "الكشاف" و"المفصل". شذرات الذهب 194/6، سير أعلام النبلاء 17/15

فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ بَالِيَاءَ، أَي: يعقلون ما يجب أن يعقل من التوحيد، ويسمعون ما يجب سماعه من الوحي. "(1)

وقال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (2)، قال الشنقيطي في أضواء البيان: "وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون، بالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما." (3)

و قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (4) و نظير هذا من الآيات كثيرة ، و المعنى منها أن العقل إنما يتقوى و يزداد بالتفكر، و التأمل و النظر و كافة العمليات العقلية التي تزيد من فاعليته و دوره في الحياة.

2/تحريم المسكرات و ما يذهب العقل:

حرم الإسلام الخمر و كل ما كان مثلها في العلة ونهى عن كل ما من شأنه الإضرار بالعقل، و التأثير عليه ، و تحصينه من كل ما يحد من طاقاته الفكرية فالمسكرات والمخدرات التي تغيب العقل وتعطله حرمها الله ، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (5)

و قال ﷺ من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: " كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب، لم يشربها في الآخرة." (6)

(2) الكشاف 162/3

(3) العنكبوت 43

(4) أضواء البيان 183/4

(5) الأنبياء 10

(5) المائدة/90-91

(6) أخرجه مسلم ، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، حديث رقم 73. 1587/3

و قد رتب الشارع على مرتكب هذه الكبيرة عقوبة الجلد، وقد صح في الحديث الذي رواه أنس رضي الله عنه: " أن نبي الله صلى الله عليه وسلم جلد في الخمر بالجريد، والنعال»، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر، ودنا الناس من الريف والقرى، قال: «ما ترون في جلد الخمر؟» فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: «فجلد عمر ثمانين»⁽¹⁾

و اتفق الفقهاء على وجوب حد شارب الخمر، و لو شرب قطرة واحدة، و حتى و لو لم تسكره "واتفقوا أن من شرب نقطة خمر وهو يعلمها خمرًا، من عصير العنب، وقد بلغ ذلك حدَّ الإسكار ولم يتب، ولا طال الأمر وظفر به ساعة شربها، ولم يكن في دار الحرب، أن الضرب يجب عليه إذا كان حين شربه لذلك عاقلاً مسلماً بالغاً غير مكره ولا سكران، سكر أو لم يسكر."⁽²⁾

و تعرض فقهاء الإسلام للغفلة التي تعترض العقل، فتحد من طاقته قال العز بن عبد السلام⁽³⁾: " ونحفظ العقل لفوائده... ولا يجوز تخييله بشيء من المسكرات إلا بإكراه أو ضرورة، ولا يجوز ستره بالمغفلات المحرمات، ويُستحب صونه عن الغفلة، وذلك بنفي أسباب الغفلات من الشواغل الملهيات."⁽⁴⁾

و بالغ الشارع الحكيم في حفاظه على عقول الأدميين، فجعل قليل الخمر ككثيره، في مثل قوله صلى الله عليه وسلم " ما أسكر كثيره فقليله حرام."⁽⁵⁾

(1) أخرجه مسلم، كتاب الحدود، باب حد الخمر، حديث رقم 1331/3. 36

(2) مراتب الإجماع ص 133

(3) هو عز الدين شيخ الإسلام أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القسم بن الحسن الإمام العلامة وحيد عصره سلطان العلماء السلمي الدمشقي ثم المصري الشافعي ولد سنة (577 - 660 هـ) برع في الفقه والأصول والعربية وجمع بين فنون العلم من التفسير والحديث والفقه . شذرات الذهب 5 / 300 ، الاعلام 4 / 21

(4) شجرة المعارف ص 380

(5) الحديث رواه ابن عمرو رضي الله عنهما و أخرجه الإمام احمد في المسند، مسند عبد الله بن عمرو 19/11، الحديث رقم 6558.

وجعل النبي صلى الله عليه وسلم، الساقى و البائع و المبتاع و الحامل، و كل من له علاقة كالشارب في سواء اللعن، فقال: " لعن الله الخمر، ولعن شاربها، وساقياها، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، و مبتاعها، وحاملها، والحمولة إليه، و آكل ثمنها." (1)

وفي تحريم الله تعالى الخمر، وكل ما يذهب العقل مما أفرزته الحضارة من صنوف المخدرات، دليل على اهتمام الإسلام بهذه النعمة العظيمة، و أنه تعالى شرع من السبل ما تجعل من المحافظة عليه أمراً مجزوماً بتحقيقه، و قد علم بدلالة الواقع، أنه كلما أوغل الإنسان في تعاطي المسكرات، كلما ابتعد عن آدميته، بقدر إفراطه في الشرب نسأل الله العافية و السلامة .

3/ النهي عن التقليد (المذموم):

إن فتح باب النظر و التفكير للعقل، يجعل من التقليد فيما لا يجوز فيه التقليد، أمراً مناقضاً لما يجب أن يكون عليه كل ذي عقل، من جهة البحث و التفكير، و إعمال العقل في حل المسائل و القضايا، و عليه فإن التقليد إهمال للعقل، و قد جعل الإسلام من المنهيات إهماله قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ (2) أي نسمع قول الرسول أو نعقل وجه الدليل ، وهو محل معرفة الإله ، ومناطق خطابه وتكليفه ، ويتوصل به إلى معرفة مصالح الدنيا ومفاسدها ، ولا يخفي علي عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن ، ولا يسمى عاقلاً إلا من عرف الخير فطلبه ، والشر فتركه ، أما مصالح الشرع فطريقها الشرع. (3)

وقد ذم الله تعالى تقليد المشركين والكفار لأبائهم وأجدادهم، والركون إلى ما كانوا عليه من انحراف في العقيدة، وعدم إعمال عقولهم في الاستدلال على فساد ما كان عليه آباؤهم قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ

(1) الحديث رواه ابن عمر رضي الله عنه و أخرجه الغمام احمد في المسند، مسند عبد الله بن عمر، حديث رقم 5716، 9/10.

(2) الملك 10

(3) قواعد الأحكام 24/1، 29

لَهُمْ أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١﴾

و النهي عن التقليد لا يقابله حشر العقل فيما لا ينبغي أو تجاوز الحد به إلى المنهي عنه و لذلك فإن: " من ضروب العناية بالعقل أيضاً: نجد الإسلام قد جعل له حدوداً وقيوداً لا يتعداها ولا يتجاوزها؛ وذلك لأن إطلاق العقل وتحريره بشكل مطلق يؤدي لا محالة إلى مفاصد لا تقل خطورة عن مفاصد تعطيله وتجميم دوره؛ فحفظ العقل مصان بالوسطية الإسلامية المعهودة بإثبات دوره ومكانته وضبطه بقيود معتبرة وضوابط معلومة." (2) و من ذلك فقد وضع الإسلام المنهج الصحيح للعقل عملاً و تفكيراً، ورفع العوائق والموانع التي تعطله عن وظيفته المشروعة ، مثل اتباع الظن والأوهام والخرافات، وحذر الإسلام من اتباع الهوى عند إعمال العقل، لأنه مفسد للمذاهب و طامس للبصيرة و قد ذكر في معنى قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ (3) ما نصه: " الذين خلصت عقولهم عن الهوى خلوص اللب عن القشر." (4)

4/ إيجاب الدية في إذهاب العقل:

الجاني على العقل المذهب له، سواء كان ذاك بالتخويف أو اللطم، أو اللكم، تجب عليه الدية عند الحنفية قال السرخسي (5): " ولو شجّه فذهب من ذلك عقله، فإنه يلزمه الدية باعتبار ذهاب العقل، ويدخل فيه أرش الموضحة عندنا." (6)

(1) البقرة 170

(2) علم المقاصد الشرعية 83/1

(3) البقرة 269

(4) الأساس في التفسير 964/2

(5) هو محمد بن أحمد، الإمام الكبير، العلامة الحجة، المتكلم، الفقيه، الأصولي، المناظر، الملقب بشمس الأئمة، صاحب المبسوط، الذي أملاه وهو في السجن بأوزجند، نسبتته إلى سرخس، بلدة قديمة من بلاد خراسان، توفي حوالي سنة تسعين وأربعمائة هـ، من آثاره: "أصول السرخسي"، "المبسوط". الجواهر المضية، 28/2؛ هدية العارفين، 2/76.

(6) المبسوط 99/26

و مثله عند الشافعية قال النووي: " ينظر في الجناية التي ذهب بها العقل، فإن لم يكن لها أورش، بأن ضرب رأسه، أو لطمه، فذهب عقله، وجبت دية العقل."⁽¹⁾

و عند الحنابلة⁽²⁾ أيضا، و علل البهوتي⁽³⁾ ذلك بقوله: " (وفي ذهاب العقل الدية) قال في المبدع بالإجماع، وسنده ما في كتاب عمرو بن حزم، ولأنه أكبر المعاني قدرا، وأعظم الحواس نفعا، فإنه يتميز به من البهيمة وتعرف به صحة حقائق المعلومات، ويهتدى به إلى المصالح ويدخل به في التكليف وهو شرط في ثبوت الولايات، وصحة التصرفات وأداء العبادات، فكان أولى من بقية الحواس."⁽⁴⁾

و هو مذهب المالكية⁽⁵⁾ و قد نقل ابن قدامة⁽⁶⁾ الإجماع على ذلك فقال: " مسألة؛ قال: (وفي ذهاب العقل الدية) لا نعلم في هذا خلافا. و قد روي ذلك عن عمر، وزيد - رضي الله عنهما -، وإليه ذهب من بلغنا قوله من الفقهاء."⁽⁷⁾ و لم يخالف في وجوب الدية على العقل إلا ابن حزم⁽⁸⁾ فإنه قال: " قال أبو محمد: فإذا لا نص في العقل ولا إجماع يثبت فيه فلا شيء في ذهابه بالخطأ، وأما بالعمد فإنما هي ضربة كضربة، ولا مزيد"⁽⁹⁾ و لا حاجة للرد لضعف الأدلة و مخالفته الإجماع .

(1) روضة الطالبين و عمدة المفتين 290/9

(2) كشف القناع عن متن الإقناع، 50/6

(3) أبو السعادات منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن أحمد بن علي بن إدريس البهوتي الحنبلي المصري القاهري توفي سنة ألف وواحد وخمسين للهجرة شيخ الحنابلة بمصر، و خاتمة علمائهم بها، و البهوتي نسبة إلى بُهُوت وهي بلدة بمصر من الدقهلية، وهي إحدى قرى مركز نبروه بمحافظة الدقهلية خلاصة الأثر "4/ 426"، و مختصر طبقات الحنابلة "104".

(4) كشف القناع عن متن الإقناع 50/6

(5) الفواكه الدواني 189/2

(6) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، موفق الدين، الإمام القدوة، العلامة المجتهد، شيخ الإسلام أبو محمد، ولد سنة سنة إحدى وأربعين وخمسمائة هـ وتوفي سنة عشرين وستمائة هـ، من آثاره "المغني، الكافي، المقنع، العمدة" وغيرها كثير، وله كتاب "روضة الناظر" في أصول الفقه. سير أعلام النبلاء، 22/ 165؛ شذرات الذهب، 7/ 155، الأعلام، 4/ 67.

(7) المغني 465/8

(8) هو الحافظ أبو محمد علي ابن الوزير أحمد بن سعيد بن حزم القرطبي، كان شافعي المذهب ثم صار ظاهريا، وبلغ من الذكاء و غزارة العلم منزلة فائقة؛ فألف الكتب القيمة، وناضل عن كثير من حقائق الدين بالحجج الباهرة، ولكنه لم يهذب حاشية منطقته؛ فكان يرمي بشر من عبارات الازدراء والغضاضة من شأن أئمة السلف، ولم يحتمل منه علماء عصره هذه السيرة الشاذة؛ فنهضوا في وجهه ودارت بينه وبينهم المناظرات حتى امتدت إليه يد الدولة وأبعدته عن وطنه، وتوفي بالبادية رحمه الله سنة 456 هـ. سير أعلام النبلاء 18/ 184، شذرات الذهب 3/ 29، الأعلام 4/ 254.

(9) المحلى بالآثار 54/11

** و مما سبق مختصراً، تتضح أهمية العقل في الإسلام، و كيف حرصت الشريعة الغراء على المحافظة عليه، من خلال جملة من الأحكام الفقهية من أوامر و نواه، تدل على تكريم الإنسان و تفضيله على سائر الكائنات، مما هياها لحمل الأمانة، و التكفل بالرسالة قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (1) فالعقول هي محل معرفة الله، و مناط خطابه و تكاليفه، فنحفظها لفوائدها ولا يجوز تخيلها بشيء. (2)

(1) الأحزاب 72

(1) شجرة المعارف ص 99

**الفصل الثاني: الدليل العقلي التعريف و الضوابط

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الدليل العقلي و أقسامه

المطلب الأول: تعريف الدليل عند الرازي.
المطلب الثاني: تعريف الدليل العقلي عند الرازي.
المطلب الثالث: أقسام الدليل العقلي.
المطلب الرابع: مسائل متعلقة بالدليل النظري.

المبحث الثاني: الدليل باعتبار موجهه عند الرازي.

المطلب الأول: أقسام الدليل باعتبار موجهه.
المطلب الثاني: تأثير قسمة الرازي على من بعده.
المطلب الثالث: نظرة على قسمة الرازي للدليل باعتبار موجهه.

المبحث الثالث: ضوابط الدليل العقلي عند الرازي

المطلب الأول: المسائل العقلية لا يقبل فيها التقليد.
المطلب الثاني: الدليل العقلي لا يحتمل التأويل.
المطلب الثالث: الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.
الرابع: الدليل العقلي لا يقبل النسخ.
المطلب الخامس: الدليل العقلي ينخرم فيه القطع بأدنى احتمال.
المطلب السادس: الدليل العقلي لا يقبل المجاز.
المطلب السابع: الدليل العقلي المطلوب فيه القطع.

الفصل الثاني : الدليل العقلي التعريف و الضوابط

المبحث الأول: الدليل العقلي و أقسامه

المطلب الأول: تعريف الدليل عند الرازي

الفرع الأول: الدليل لغة

الدليل صيغة مبالغة من اسم الفاعل (دال) من دَلَّ و دَلَّلَ يَدُلُّ إِذَا هَدَى. (1)
فالدليل "مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ وَالِدَّلِيلُ الدَّالُّ وَقَدْ (دَلَّه) عَلَى الطَّرِيقِ يَدُلُّهُ بِالضَّمِّ (دَلَالَةً) يَفْتَحُ الدَّالِ وَكَسْرُهَا وَ (دُلُولَةً) بِالضَّمِّ، وَالْفَتْحُ أَعْلَى. (2)
و يطلق الدليل على أمرين:

الأول: الرشد إلى المطلوب، على معنى أنه فاعل الدلالة ومظهرها، فيكون معنى الدليل الدال
فالدليل: " ما يستدل به، و الدليل الدال. (3)

الثاني: ما به الإرشاد، أي العلامة المنصوبة لمعرفة الدليل، قال الجرجاني (4) "الدليل في اللغة هو المرشد
وما به الإرشاد. (5) و " الدليل فاعل الدلالة، ولهذا يقال لمن يتقدم القوم في الطريق " دليل " إذا كان
يفعل من التقدم ما يستدلون به. (6)

الفرع الثاني: الدليل اصطلاحاً

عرف الرازي الدليل بقوله: " أما الدليل فهو الذي يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم. (1)

(1) الصحاح 1698/4

(2) مختار الصحاح 106/1

(3) لسان العرب 394/4، الصحاح 1698/4

(4) هو علي بن محمد، المعروف بالسيد الشريف، الجرجاني، ولد في جرجان سنة أربعين وسبعمائة هـ، وهو فارس في البحث والجدل، من كبار علماء العربية، توفي سنة ست عشرة وثمانمائة هـ، من آثاره: "شرح مواقف الإيجي"، "حاشية على شرح الشمسية في المنطق"، "التعريفات". ا. هـ كشف الظنون 11891 /12. هدية العارفين 728 /12، الأعلام 7 /5.

(5) التعريفات ص55، تاج العروس 2 /331 (دل)

(6) الفروق اللغوية 68/1

وهذا التعريف الذي ذكره الرازي، هو تعريف المتكلمين فإنهم أخرجوا الأمانة عن كونها دليلاً، قال أبو يعلى: "وحكي عن بعض المتكلمين: أن الدليل اسم لما كان موجباً للعلم."⁽²⁾

و ما سماه الرازي دليلاً، سماه أبو الحسين البصري دلالة فقال: "والدلالة هي ما النظر الصحيح فيها يفضي إلى العلم."⁽³⁾

و عرف الجويني الدليل بأنه: "كل أمر صح أن يتوصل بصحيح النظر فيه، إلى علم ما لا يعلم بالاضطرار."⁽⁴⁾

و قول الجويني "بالاضطرار" قيد أراد به إخراج ما علم بالاضطرار، و هي البديهيات، بينما الرازي يرى أن البديهيات من قبيل الدليل كما سيأتي في التقسيم.

و عرفه ابن العربي⁽⁵⁾ بأنه: "الموصل بصحيح النظر إلى المدلول."⁽⁶⁾

و للأصوليين تعريفات آخر للدليل، تنوعت بحسب متعلق الدليل، و ما يصلح أن يكون دليلاً كالأمانة عند بعضهم، و الظن عند البعض الآخر.⁽⁷⁾

و عليه فكل ما أوصل إلى العلم فهو دليل عند الرازي، و عند كثير من الأصوليين، قال ابن جزى⁽¹⁾: "فالموصل إلى العلم يسمى دليلاً."⁽²⁾

(1) المحصول 88/1

(2) المسودة 131/1

(3) المعتمد 5/1

(4) التلخيص 115/1

(5) هو محمد بن عبد الله بن محمد، أبو بكر، الإمام العلامة، الحافظ القاضي، الأندلسي الإشبيلي المالكي، ولد سنة ثمان وستين و أربعمائة هـ، من آثاره: "أحكام القرآن" "العواصم من القواصم" "عارض الأحمدي" "الأصناف" وغيرها، توفي سنة ثلاث وأربعين وخمسماية هـ. سير أعلام النبلاء، 20 / 197؛ شذرات الذهب، 4 / 402؛ الأعلام، 6 / 230.

(6) المحصول 21/1

(7) ينظر في تعريف الدليل المصادر الأتية: الحدود ص 38، الإحكام 9 / 1، شرح المحلي على جمع الجوامع 1 / 124 - 125، شرح العضد 1 / 36، شرح الكوكب المنير 1 / 52، ، البحر المحيط 1 / 35 - 36، تيسير التحرير 1 / 33، نهاية الوصول 1 / 9، شرح العبادي ص 48.

و هذا يقودنا إلى تعريف العلم عند الرازي، و قد ذكر الرازي تعريف العلم و الظن، ل يتميز بعضها عن بعض، فقال: " أن حكم الذهن بأمر على أمر إما أن يكون جازما أو لا يكون، فإن كان جازما فإما أن يكون مطابقا للمحكوم عليه أو لا يكون، فإن كان مطابقا فإما أن يكون لموجب أو لا يكون، فإن كان لموجب فالموجب إما أن يكون حسيا أو عقليا أو مركبا منهما، فإن كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة يقرب منه العلم بالأموال الوجدانية كاللذة والألم، وإن كان عقليا فأما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية أو لا بد من شيء آخر من القضايا، فالأول هو البديهيات والثاني النظريات، وأما إن كان الموجب مركبا من الحس والعقل، فإما أن يكون من السمع والعقل وهو المتواترات، أو من سائر الحواس والعقل وهو التجريبيات والحدسيات، وأما الذي لا يكون لموجب فهو اعتقاد المقلد، وأما الجازم غير المطابق فهو الجهل، وأما الذي لا يكون جازما فالتردد بين الطرفين إن كان على السوية فهو الشك، وإلا فالراجح ظن والمرجوح وهم." (3)

فالعلم عند الرازي تفصيلا خمسة أقسام هي:

- ❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، (4) مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب حسيا، كالعلم الحاصل من الحواس الخمسة كاللذة و الألم.
- ❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا و هو مجرد تصور طرفي القضية، و هي البديهيات.

(1) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، إمام مالكي حافظ فقيه، ألف في فنون عديدة، من تأليفه: القوانين الفقهية (ط)، المختصر البارع في قراءة نافع، أصول القراء الستة غير نافع، التسهيل لعلوم التنزيل ويُسمى: تفسير ابن جزي، ت 741 هـ. انظر: الديباج المذهب ص 388، شجرة النور الزكية 1 / 213.

(2) تقريب الوصول 143/1

(3) المحصول 84.83/1 و عرف أبو الحسين العلم بقوله: " العلم فهو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه " المعتمد 5/1

(4) والجزم هو الحالة النفسية التي تحصل للإنسان بعد العلم بالشيء، و هي تعني الاعتقاد القاطع لكل احتمالات الخلاف قال الغزالي: " هو عبارة عن أمر جازم لا تردد فيه ولا تجويز " ينظر المستصفي 76/1

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا بشيء آخر من القضايا، و هو النظريات.

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب مركبا من السمع و العقل، و هو المتواترات.

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب مركبا من العقل و الحس، و هي التجريبيات و الحدسيات.

و عليه فالعلم عنده مرادف للقطع، فما كان قطعيا فهو علم: " فالعلم عند بعضهم مرادف للقطع واليقين مرادفة مطلقة، فلا يستعمل لما دون القطع واليقين إلا على سبيل التجوز في الاستعمال، بل ذلك عند بعضهم ضرب من التناقض في القول وعدم التحقيق. "(1)

فما خرج عن هذه الأقسام الخمسة، فليس علما و مجموع ما خرج عن هذه الأقسام خمسة هي :

❖ الجهل: و هو حكم الذهن بأمر على أمر، حكما جازما غير مطابق للمحكوم عليه.

❖ اعتقاد المقلد: ليس علما لأنه حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه من غير موجب.

❖ الشك: ليس علما لأنه التردد المساوي بين الراجح و المرجوح.

❖ الظن: ليس علما و هو ما غلب فيه الرجحان على عدمه.

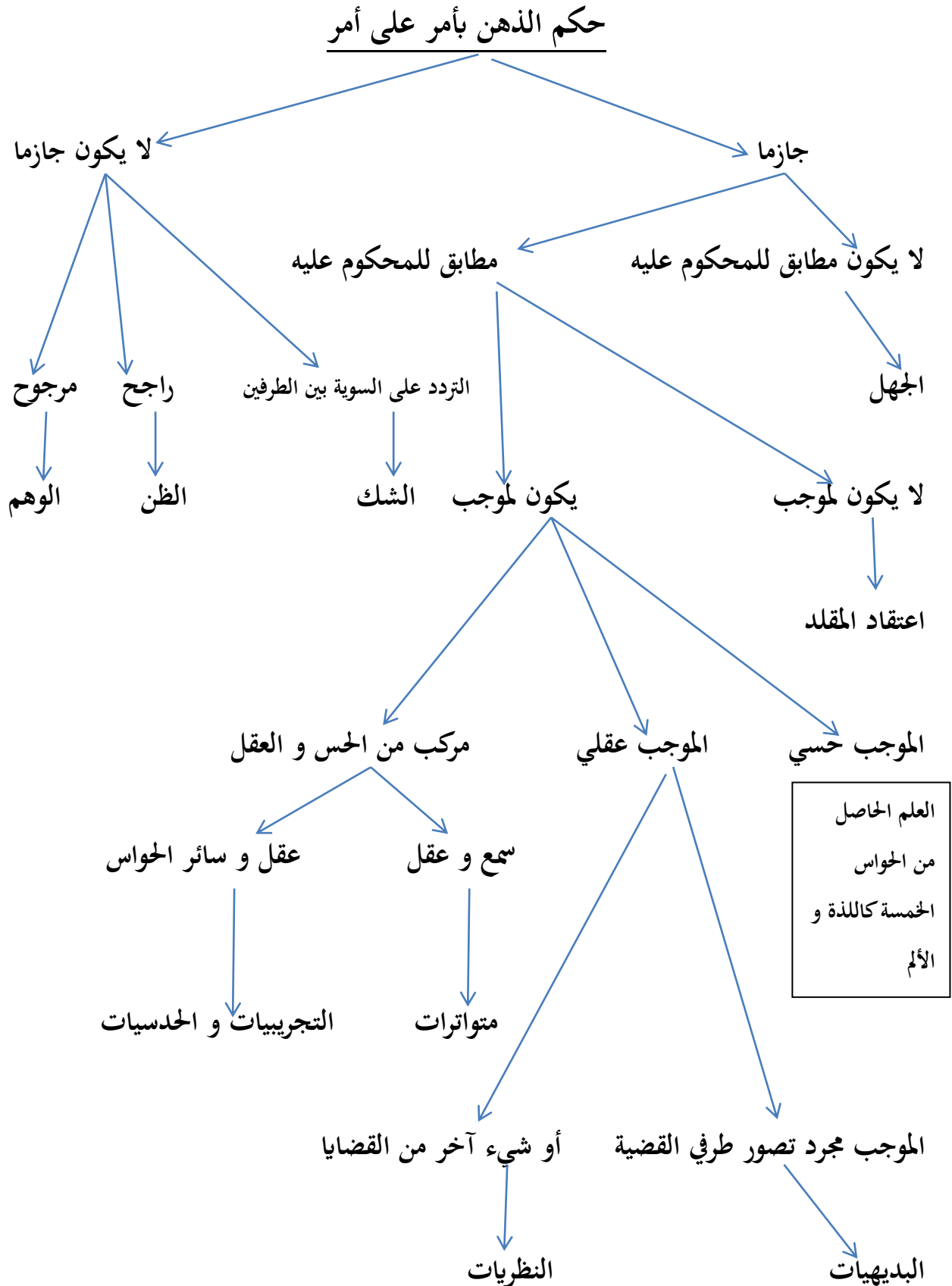
❖ الوهم: و هو ما كان مرجوحا.

و لذلك قال الغزالي في تعريف العلم: " هو عبارة عن أمر جازم لا تردد فيه ولا تجويز. "(2) و المخطط الآتي يوضح تقسيم الرازي لما يكون علما وما لا يكون، و هذا بيانه و الله الموفق.

مخطط تفصيلي لأقسام العلم و الظن عند الرازي

(1) القطعية من الأدلة الأربعة 31/1 و ينظر أيضا المستصفى 179/2-180 تقويم الأدلة للدبوسي 1051/3-1053.

(2) المستصفى 76/1



المطلب الثاني: تعريف الدليل العقلي عند الرازي

إذا تبين معنى الدليل عند الرازي من حيث كونه مفيدا للعلم، و أن بعضا مما يفيد العلم، قد يكون عقليا، فإن الدليل العقلي عند الرازي مما سبق يمكن تعريفه بأنه:

" ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم، الذي موجه عقلي، فيشمل البديهيات و النظريات. "

فقولي: " ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم" يشمل كل دليل، سواء كان عقليا، أو نقليا أو مركبا منهما كما سيأتي.

و قولي: " الذي موجه عقلي" قيد لإخراج ما لم يكن موجه عقلي، كأن يكون الموجب نقليا، كالعلم المستفاد من الكتاب، أو ما كان موجه حسيا كالعلم المستفاد من الحواس .

و قولي: " فيشمل البديهيات و النظريات " و إن كانت غير واجب ذكرها في الحد، غير أنها جملة تفسيرية لبيان أقسام الدليل العقلي .

فكون الدليل عقليا، إنما هو وصف لموجب الدليل لا غير، لا أن الدليل العقلي بخلاف الأدلة الأخرى، كما أن الدليل الشرعي إنما هو وصف لموجب الدليل، من حيث كونه شرعيا.

و عرف الجويني الدليل العقلي بقوله: "قال الأصوليون: الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات، و هي تدل لأنفسها و ما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة."⁽¹⁾

و عرفه الزركشي بقوله: " ما دل على المطلوب بنفسه، من غير احتياج إلى وضع، كدلالة الحدوث على المحدث، و الإحكام على العالم."⁽²⁾

(¹) البرهان 35/1

(²) البحر المحيط 54/1

فالأدلة العقلية أو العقليات هي اليقينيات و هي الأمور التي تشتمل على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل النقيض أصلاً ولا يبتني على التقليد، وعليه ليس الجهل المركب (عدم العلم وعدم العلم بعدم العلم) ولا الظن ولا التقليد من الأدلة العقلية لانتفاء الجزم المطابق للواقع فيها.

و سيأتي مزيد تفصيل للدليل العقلي عند أقسامه و الله الموفق.

المطلب الثالث: أقسام الدليل العقلي

الدليل العقلي الذي سبق حده، ينقسم إلى الدليل العقلي البديهي، و الدليل العقلي النظري، فكل دليل عقلي موجب للعلم إيجاباً لا تردد فيه، يتردد بين أن يكون بديهياً، و بين أن يكون نظرياً، قال الجويني: "ثم المعقول ينقسم إلى ضروري مهجوم عليه، وإلى نظري يوصل إليه صحيح النظر، فأما الخبر عن الضروري، فكقول القائل الضدان لا يجتمعان، وكإخبار المخبر عن المحسوسات ونحوها من البدائه، وأما الخبر عن النظري، فكقول القائل العالم حادث مفتقر إلى صانع مختار إلى غير ذلك." (1)

و هذا تفصيلها :

أولاً : البديهيات

الدليل العقلي البديهي، أو الاكتسابي، فالبديهية هي البديهيات، و قد عرفها الرازي رحمه الله بقوله: "وإن كان عقلياً فأما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية، أو لا بد من شيء آخر من القضايا فالأول هو البديهيات." (2)

فالبديهيات هي ما أوجب العلم بطريق العقل، شرط أن يكفي في ذلك مجرد تصور طرفي القضية، كقولنا الواحد أصغر من الاثنين، فتصور الواحد و تصور الاثنين، يعقبه علم بديهي بأن الواحد أقل من الاثنين.

(1) البرهان 222/1 و قال الغزالي: "ونظر العقل إما ضروري أو نظري" المستصفي 206/1

(2) المحصول 84/1

و يطلق على كل دليل بديهي، بأنه دليل غريزي مكتسب، أي أن الانسان اكتسبه بمحض كونه عاقلا، و لا مدخل لطلب العلم في تحصيله، فكل عاقل يحصل له العلم بذلك من غير عناء طلب، أو كد اجتهاد. وسيأتي الحديث عنها تفصيلا في قسم الأدلة، لمناسبتها للباب و عدم إمكان تجزئة الحديث عنها.⁽¹⁾

ثانيا: النظريات

الدليل العقلي النظري أو النظريات، عرفها الرازي بقوله: "أما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن، ليتوصل بها إلى تصديقات آخر، والمراد من التصديق إسناد الذهن أمرا إلى أمر، بالنفي أو بالإثبات إسنادا جازما."⁽²⁾

و عرفها أبو الحسين بقوله: "و أما النظر فهو الفكر، ولك أن تقول هو الاستدلال، والاستدلال هو ترتيب اعتقادات أو ظنون، ليتوصل بها إلى الوقوف على الشيء باعتقاد أو ظن."⁽³⁾ و الحديث عن الدليل العقلي النظري يتعلق بشقين: الشق الأول: في مفهومها و مما تتركب و غير ذلك من المسائل.

الشق الثاني: الحديث عنها كدليل، و قد تركت الحديث عن هذا الشق في قسم الأدلة.⁽⁴⁾ أما الشق الأول فمتضمن في المطلب الرابع.

المطلب الرابع: مسائل متعلقة بالدليل النظري

الفرع الأول: الدليل النظري والدليل المنطقي

عرف الرازي رحمه الله الدليل النظري بقوله: "أما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن، ليتوصل بها إلى تصديقات آخر."⁽¹⁾ و النظر بهذا المعنى الذي ارتضاه الرازي، هو بعينه مفهوم الدليل عند

(1) ينظر الباب الثاني، الفصل الأول و ما بعده.

(2) المحصول 87/1

(3) المعتمد 6/1

(4) ينظر ص 107 و ما بعدها

المناطقة فقد عرفوا الدليل بأنه: "التوصل إلى حكم تصديقي مجهول، بملاحظة حكم تصديقي معلوم." (2)

و المراد من التصديق هو إسناد أمر لأمر إسنادا جازما، و هو داخل في مفهوم العلم الذي سبق تعريف الرازي له، قال الرازي في مفهوم التصديق: " والمراد من التصديق اسناد الذهن، أمرا إلى أمر بالنفي أو بالإثبات اسنادا جازما." (3)

فيكون الدليل عند المناطقة عموما، و دليل النظر عند الرازي، ما يتوصل به إلى حكم تصديقي مجهول بملاحظة حكم تصديقي معلوم، و الحكم التصديقي المعلوم هو البديهيات، لأنها مقدمات دليل النظر، و أشار الرازي رحمه الله إلى هذا المعنى من الدليل بقوله: " الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول." (4)

و بالمعنى المتقدم أشار الآمدي، إلى معنى التصديق و المقدمتين في دليل النظر، و هو الدليل عند المناطقة فقال: " عبارة عما يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي." (5)

فالأقيسة المنطقية في مجملها، من قبيل الدليل النظري الأصولي.

و سيأتي تفصيل هاته الأقيسة عند الحديث عن النظر، كدليل في باب الأدلة بإذن الله .

الفرع الثاني: حاجة الدليل النظري لمقدمتين

إذا كانت النظريات عند الرازي هي: " ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها إلى تصديقات آخر." (6) فلا بد ان تكون النظريات دليلا مركبا، و أقل ما يصدق عليه مسمى التركيب، ما تركيب من اثنين، أي مقدمتين. و قرر الرازي ذلك فقال: " و لا بد فيه من مقدمتين لا أزيد و لا أنقص، أما أنه

(1) المحصول 87/1

(2) ضوابط المعرفة ص 149

(3) المحصول 87/1

(4) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ص 44 - 45.

(5) أبكار الأفكار 188/1.

(6) المحصول 87/1

لا بد فيه من مقدمتين فلأن كل مطلوب فلا بد فيه من موصوف و صفة، و المطلوب هو حصول تلك الصفة لذلك الموصوف، و إذا كان ذلك الحصول مجهولاً، فلا بد من ثالث ينتسبان إليه انتساباً معلوماً، لتصير تلك النسبة المجهولة بواسطة النسبتين المعلومتين معلومة، و حينئذ يحصل من انتسابهما إليه مقدمتان.⁽¹⁾

و السبب في احتياج الدليل النظري ذلك ما يلي:

1/ تركب الدليل العقلي النظري من مقدمتين، لإخراج الدليل البديهي و هو ما دل بذاته من غير توقف على نظر، قال الغزالي: " كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها، وكل برهان ينتظم من مقدمتين."⁽²⁾

و من أجل ذلك عرف الغزالي البرهان بأنه: " عبارة عن مقدمتين معلومتين، تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة."⁽³⁾

2/ طريقة عمل الدليل النظري، تقوم على اسناد معلوم في مطلوب لمطلوب آخر، بينهما واسطة و ذلك لا يتأتى إلا بمقدمتين، لأن المقدمة الأولى دالة بذاتها و الثانية مفتقرة إلى دلالة الأولى بالواسطة، قال ابن الحاجب⁽⁴⁾: " و لا بد من مستلزم للمطلوب، حاصل للمحكوم عليه. فمن ثم وجبت المقدمتان."⁽⁵⁾

و عقب الأصفهاني⁽⁶⁾ على كلام ابن الحاجب في شرحه بقوله: " أراد أن يبين أن الدليل لا بد أن

(1) نهاية العقول 183/1

(2) المستصفي 18/1

(3) المصدر نفسه 31/1

(4) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، المشهور بابن الحاجب، نشر العلم بين ربوع مصر و إسنا والقاهرة والإسكندرية والشام حتى توفي سنة 646هـ. وله العديد من المؤلفات، ومن أشهرها في الأصول "منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" وقد اختصره في كتاب آخر سماه "مختصر منتهى السؤل والأمل" وقد طبع عدة طبعات ووضع عليه العلماء الشروح و الحواشي. ابن خلكان 314/1، الأعلام للزركلي 629/2.

(5) بيان المختصر 33/1

(6) هو محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي، الملقب بشمس الدين الأصفهاني، أبو عبد الله، ولد بأصفهان ثم رحل إلى بغداد فتعلم فيها، ودرس بمصر، وتولى القضاء فيها، وكان إماماً متكلماً فقيهاً أصولياً أديباً شاعراً، شرح "المحصل" للإمام الرازي وله

يكون مركبا من مقدمتين. و ذلك لأن المطلوب الخبري إذا كان مجهولا فلا بد و أن يكون في الدليل أمر يوجب العلم أو الظن به. وذلك الأمر يسمى "الوسط". و إلى هذا أشار بقوله " ولا بد من مستلزم للمطلوب." (1)

3/ إن النظر لا يتم إلا بوجود الوسط، و هو جزء المطلوب،⁽²⁾ وهو القدر المشترك بين المجهول و المعلوم ، قال الرازي: "الفكر لا يتم عمله إلا بوجودان شيء يتوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فإن النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة في ظلمة ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله إلى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته إليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به إلا بواسطة مقدمتين معلومتين ... فكذا لا بد في العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان تنتجان المطلوب." (3) و بين القرافي كلام الرازي فقال: " المحكوم به إذا كان مجهول الثبوت للمحكوم عليه فلا بد من واسطة بينهما، يكون ثبوتها لأحدهما معلوما، وثبوت الآخر لها معلوما، فيلزم ثبوت المجهول للمعلوم" (4)

و مثاله : إذا جهلنا ثبوت الحدوث للعالم، و كان التغيير هو الوسط بينهما، و هو القدر المشترك و المراد بالتغيير تحول الشيء أو الهيئة من وجود إلى عدم، أو من عدم إلى وجود فيقال حينها:

❖ التغيير ثابت للعالم (و هي المقدمة الأولى من المقدمتين التي يحتاجها الدليل النظري)

❖ الحدوث ثابت للمتغير فكل متغير حادث (و هي المقدمة الثانية)

"غاية المطلب" في المنطق، وكتاب "القواعد" ، توفي سنة 688هـ بالقاهرة. طبقات الشافعية الكبرى، 8/ 100؛ شذرات الذهب، 7/ 710؛ الفتح المبين، 2/ 90.

(1) بيان المختصر 73/1

(2) قال ابن تيمية: " وعللوا ذلك بان المطلوب المتحد لا يزيد على جزئين مبتدأ وخبر فان كان القياس اقترانيا فكل واحد من جزئي المطلوب لا بد وأن يناسب مقدمة منه أي يكون فيها أما مبتدأ وأما خبرا ولا يكون هو نفس المقدمة قالوا وليس المطلوب أكثر من جزئين فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين وإن كان القياس استثنائيا فلا بد فيه من مقدمة شرطية متصلة أو منفصلة تكون مناسبة لكل مطلوب أو نقيضه ولا بد من مقدمة استثنائية فلا حاجة إلى ثلاثة." الرد على المنطقيين 171/1

(3) تفسير الرازي 423/2

(4) نفائس الأصول 197/1

❖ فالحدوث ثابت للعالم (النتيجة بناء على المقدمتين)

فالواسطة بين الحدوث و العالم، جعلت من المقدمتين حتما، لانتسابها إلى أحد الطرفين، و انتفائها عن الأخرى حتى يحصل الجمع قال القراني: " ويستحيل أن تحصل النتيجة بأقل منهما، فإنه لو انقطعت الوساطة عن المحكوم عليه أو المحكوم به لم يحصل ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه."⁽¹⁾

4/ النظر في معنى القياس، و النظريات عند الرازي هي الأقيسة الحملية، و معلوم أن القياس يتركب من مقدمتين بينهما مناسبة هي القدر المشترك بين المقدمة الأولى و الثانية، أي بين الأصل و الفرع فينتج من ذلك التعدية قال الرازي: " اعتماد القياس على مقدمتين إحداهما أن الحكم ثبت في الأصل لعللة كذا، وثانيتها أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الأخرى، فهاتان المقدمتان إن حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع، وإن حصل الظن بهما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع."⁽²⁾

5/ المقدمة الواحدة لا تنتج شيئا، قال الرازي في معرض ذكر أدلة من جعل النظر غير موصل للعلم: " المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين"⁽³⁾ و قال الزركشي: " قالوا - أكثر العقلاء -:

(1) المصدر السابق 207/1

(2) المحصول 334/5 و قال أيضا: « أما المعقول فلأننا إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعا عند الشرع ثم غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته تولد من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعا" المحصول 166/6

(3) تفسير الرازي 328/2. و نقل الزركشي عن إمام الحرمين أن المقدمة الواحدة منتجة فإن أراد أنه لا يلزم ذكر الثانية لشهرتها فلا خلاف فقال: " وعن إمام الحرمين: أنه يصح إنتاج المقدمة الواحدة، وقد استنكر عليه إلا أن يكون مراده أنه لا يلزم ذكر المقدمة الثانية إذا كانت مشهورة، ويكون حذفها إذ ذاك من الدليل اختصارا لا اقتصارا، وهذا لا خلاف فيه. وهذا كما لو استدللنا على وجوب الزكاة بقوله تعالى: { وآتوا الزكاة } [البقرة: 43] فإنه متوقف على مقدمة أخرى، وهي أنه مأمور به، وكل مأمور به فهو واجب، فحذفت هذه اختصارا، ولهذا يسمى بالمضمر " البحر المحيط 153/1 و اعتذر القراني في شرحه على المحصول لإمام الحرمين بقوله: " وجوابه: أن إحدى المقدمتين قد تكون معلومة فسكت عنها؛ لأنها معلومة. و تقريره هاهنا: هذا ثابت بالإجماع، وكل ما ثبت بالإجماع، فهو حق فهذا حق. فقولنا: ((وكل ما ثبت بالإجماع حق)) أمر معلوم لنا فسكتنا عنه" ينظر نفائس الأصول 207/1

المقدمة الواحدة لا تنتج كما لا ينتج ذكر دون أنثى.⁽¹⁾

فدليل العقل من جهة النظر، لما كان مركبا أي غير مفيد بذاته، و كانت فيه نسبة الشيء إلى الشيء، احتاج إلى علاقة بين الصفة و الموصوفة، و إثبات تلك العلاقة بالتعدية، احتاج النظر إلى مقدمتين سواء كانتا معلومتين لفظا أم عقلا.⁽²⁾

ثم قرر الرازي رحمه الله أن الدليل النظري لا يحتاج إلى أكثر من مقدمتين، فقال: " و أما أنه لا يمكن الزيادة على المقدمتين، فلأنا متى وجدنا شيئا ينتسب الموصوف و الصفة إليه، انتسابا يلزم من العلم به العلم بذلك الاتصاف، فحينئذ يحصل المطلوب لا محالة، و إن لم يحصل لم تكن المقدمتان الحاصلتان مقدمتين قريبتين لإنتاج المطلوب، بل ربما كانت مقدمتين بعيدتين، و ذلك مما لا نزاع فيه و هذا في الأقيسة العملية و أما الشرطية فإنها راجعة إليها.⁽³⁾

فما توقف من النتائج على مقدمتين فهو منتج عند الرازي، و ما توقف على أكثر من مقدمتين فليس بمنتج، لاحتمال ان تكون المقدمات بعيدة، فيحتاج إلى إثباتها إلى أخرى و هكذا، و قد عقد ابن تيمية فصلا في الرد على دعوى الاقتصار على مقدمتين فقال: " فاصطلحوا على أنه لا بد في الحد من لفظين جنس وفصل، و لا بد في القياس من مقدمتين، وكل هذا تحكم. فان البرهان قد يكتفى فيه بمقدمة وقد لا يتم إلا بمقدمتين، وقد لا يتم إلا بثلاث مقدمات وأربع وخمس بحسب حاجة المستدل وما يعلم مما لا يعلم من المقدمات.⁽⁴⁾

و استدل شيخ الإسلام على إمكان تعدد المقدمات، و عدم اقتصارها على اثنتين فقال: " وذلك أن

(1) البحر المحيط 153/1

(2) قال الغزالي: أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة فينتى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين، فهذا مسلم. و لا بد أن تشعر النفس بماتين المقدمتين حتى يحصل له العلم والتصديق وإن لم تتشكل في النفس هذه المقدمات بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وإن لم يشعر بشعورها" المستصفي 106/1

(3) نهاية العقول 121/1

(4) الرد على المنطقيين 74/1

احتياج المستدل إلى المقدمات مما يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه مما سوى."⁽¹⁾

و المتأمل بين ما ذكره الرازي و نقضه ابن تيمية، لن يجد بينهما خلافا البتة، فالرازي رحمه الله يتحدث عن النتيجة و أنها تحصل من مقدمتين فقط، و هذا هو القياس أو النظر من جهة التأصيل فإنه يحتاج إلى مقدمتين، و أما كلام ابن تيمية فإنه يتحدث على تعدد المقدمات بحسب حاجة المستدل و معلوم أن الناس تتفاوت في الفهم و بدهاة الربط بين المقدمتين فرب مسألة يحتاج فيها المستدل إلى مقدمتين يحتاج فيها غيره إلى ثلاث أو أربع، فابن تيمية تحدث عن حاجة المستدل و أنه قد يحتاج إلى أكثر من مقدمتين، و هذا لا ينكره عاقل، و الرازي تحدث عن المقدمتين و أن الاكتفاء بينهما موصل إلى النتيجة بغض النظر عن حال المستدل، فالنتيجة الواحدة يصل إليها المستدل من مقدمتين، و عين النتيجة يصل إليها المستدل بأربع مقدمات، قال ابن تيمية: " ثم قد يكون الدليل مقدمة واحدة متى علمت علم المطلوب، وقد يحتاج المستدل إلى مقدمتين وقد يحتاج إلى ثلاث مقدمات وأربع وخمس وأكثر، ليس لذلك حد مقدر."⁽²⁾

و بين القرابي في شرحه على المحصول، أن احتياج الدليل إلى أكثر من مقدمتين، قد يرجع لعدم تمام المقدمتين أو أحدهما، فيحتاج المستدل لغيرها من المقدمات فقال: " البرهان القاطع قد قام على أن الدليل يستحيل أن يتركب من أكثر من مقدمتين تامتين، وحيث احتاج الدليل أو المطلوب إلى مقدمات كثيرة فإنما ذلك لعدم تمام المقدمتين أو إحدهما، والمقدمات الزائدة لتمامها أو لتمام إحدهما."⁽³⁾

و قد ذكر غير واحد من الأصوليين احتياج الدليل النظري إلى المقدمتين و منهم:

⁽¹⁾ المصدر السابق 168/1

⁽²⁾ الرد على المنطقيين 250/1

⁽³⁾ نفائس الأصول 179/1

❖ الأمدى حيث يقول: "ومنها الدليل المؤلف من تسليمها لذاتها أقوال، يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول آخر، وذلك القول اللازم إما أن لا يكون ولا نقيضه مذكورا فيما لزم عنه بالفعل أو هو مذكور فيه فإن كان الأول، فيسمى اقترانيا، وأقل ما يتركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما." (1)

❖ الأصفهاني حيث يقول: "والدليل يتألف لا محالة من مقدمتين، تشتمل إحداها على الأصغر وتسمى الصغرى والأخرى على الأكبر وتسمى الكبرى." (2)

❖ ونقل الزركشي في البحر المحيط أن احتياج الدليل العقلي إلى مقدمتين هو قول أكثر العقلاء فقال: "يتوقف المطلوب التصديقي على مقدمتين لا يمكن الزيادة عليهما ولا النقصان عنهما، وهذا قول أكثر العقلاء. قالوا: و هما كالشاهدين عند الحاكم." (3)

الفرع الثالث: شرط مقدمات الأدلة العقلية

إذا كان الدليل النظري قائما على مقدمتين، فإن للمقدمتين شروطا حتى تكون النتيجة المتوصل إليها صحيحة، و من هذه الشروط:

1/ أن تكون المقدمات معلومة الصحة بالبديهة، كقولنا: "النار محرقة" فإنه قد علم بالبداهة أنها محرقة قال الرازي: "و هذا بخلاف الأدلة العقلية، فإنها مركبة من مقدمات لا يكتفى فيها بأن لا يعلم فسادها، بل لا بد و أن يعلم بالبديهة صحتها." (4)

2/ إن لم تكن المقدمات معلومة الصحة بالبديهة، فينبغي أن تكون لازمة للبديهيات لزوما بديهيا، و هذا الارتباط بين المقدمتين و البديهيات، يجعل منها قطعية، و من ذلك استحالة اجتماع الضدين، و استحالة ارتفاعهما، فاللازم عنهما لزوما بديهيا، أن الشيء إما أن يكون موجودا أو لا، لاستحالة

(1) الإحكام 119/4

(2) شرح التلويح 36/1

(3) البحر المحيط 153/1

(4) نهاية العقول 145/1

اجتماع الوجود و العدم ، و استحالة ارتفاعهما عن الشيء الواحد ، في الزمن الواحد، قال الرازي: " وهي - مقدمات الدليل النظري - قريبة كانت أو بعيدة فلا بد و أن تكون معلومة الصحة بالبدئية، أو لازمة من البديهيات لزوماً بديهيًا، إما بواسطة واحدة أو بوسائط كثيرة حال كل واحدة منها كذلك." (1)

فالغرض من البرهان هو الوصول إلى العلم، و لن يكون ذلك إلا إذا كانت مقدماته معلومة، لأن المعلوم ينتج معلوماً قال الرازي: " قد بينا أن الدليل إنما يفيد العلم، إذا كانت مقدماته بديهية ابتداءً، أو تكون بديهية اللزوم عن البديهي ابتداءً، فعلى هذا إنما نحكم بصحة النتيجة، عند العلم بصحة المقدمات، لا عند عدم العلم بفسادها فأين أحد البابين عن الآخر." (2)

و أما إن كانت المقدمات مظنونة، فإنها توصل إلى الظن قال الرازي: " فهاتان المقدمتان إن حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع، وإن حصل الظن بهما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع." (3)

(1) المصدر السابق 122/1

(2) نهاية العقول 129/1

(3) المحصول 334/5

المبحث الثاني: الدليل باعتبار موجه عند الرازي

المطلب الأول: أقسام الدليل باعتبار موجه

ينقسم الدليل باعتبار مصدره أو موجهه،⁽¹⁾ في تعبير الرازي المتقدم، إلى ثلاثة أقسام هي:

1/ الدليل العقلي المحض:

و قد سبق الإشارة إليه، وهي الأدلة التي يكون لمحض العقل دور في تكوينها أو صياغتها، بواسطة نظر المجتهد، و عرف الجويني الدليل العقلي بقوله: " الأدلة العقلية هي التي يقتضي النظر التام فيها العلم بالمدلولات، و هي تدل لأنفسها و ما هي عليه من صفاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة."⁽²⁾

إذن فالدليل العقلي، لا يفتقر إلى واضح بخلاف دليل السمع.

2/ الدليل النقلى المحض:

وهي الأدلة التي طريقها النقل، فلا مدخل للمجتهد في تكوينها وصياغتها وإيجادها، وإنما عمله مقتصر على فهم الأحكام منها، بعد ثبوتها قال الزركشي: " فالسمعي: هو اللفظي المسموع."⁽³⁾

و الأدلة النقلية عند المتكلمين هي: الكتاب و السنة، و قد نقل الزركشي معنى ذلك عن الآمدي فقال: " وأما عرف المتكلمين، فإنهم إذا أطلقوا الدليل السمعي، فلا يريدون به غير الكتاب، والسنة، والإجماع قاله الآمدي في الأبيكار."⁽⁴⁾

و التقسيم المتقدم للدليل، إلى عقلي و نقلى، درج عليه معظم الأصوليين، و من بينهم الجويني حيث يقول: " ثم الدليل ينقسم إلى العقلي والسمعي."⁽¹⁾

(1) لا فرق بين الأدلة من حيث كونها مفيدة للعلم إلا من حيث موجهها و هو امر إضافي للأدلة.

(2) البرهان 35/1

(3) البحر المحيط 54/1

(4) المصدر نفسه 54/1 قال الزركشي: " وفي عرف الفقهاء: هو الدليل الشرعي. أعني الكتاب، و السنة، والإجماع، والاستدلال"

المصدر نفسه 54/1

و نقل الجويني عن الأصوليين، التقسيم المتقدم فقال: " قال الأصوليون الأدلة العقلية هي التي [يقتضي] النظر التام فيها العلم بالمدلولات، ... و أما السمعيات فإنها تدل بنصب ناصب إياها أدلة وهي ممثلة باللغات، والعبارات الدالة على المعاني، عن توقيف من الله تعالى فيها أو اصطلاح صدر عن الاختيار." (2)

و التقسيم المتقدم للدليل، هو تقسيم الغزالي أيضا إذ يقول: " اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره وإلى ما لا يدل. فأما ما يدل فينقسم إلى ما يدل بذاته وهو الأدلة العقلية، وقد ذكرنا مجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب. و إلى ما يدل بالوضع" (3)

أما الزركشي فقسم الأدلة إلى ثلاثة أقسام، فقال: " وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: سمعي وعقلي ووضعي." (4)

و القسم الزائد عن القسمين المتقدمين و هو الوضعي، و قد فسره الزركشي بأنه: " الوضعي: وهو ما دل بقضية استناده، ومنه العبارات الدالة على المعاني في اللغات." (5)

و بالتفسير المتقدم للوضعي، فإنه لا ينبغي أن يكون قسيما للشرعي و العقلي، لأنه راجع بالضرورة إلى الشرعي، لتحقق معنى الوضع فيه، فما دل بذاته من غير وضع واضح فهو العقلي، و ما احتاج إلى الوضع فهو الشرعي، لان الواضع له هو الله و الشرع شرعه .

3/ الدليل المركب من العقلي و النقل:

إضافة إلى القسمين السابقين، فإن الرازي رحمه الله يضيف قسما ثالثا من الأدلة، و هو الدليل المركب من القسمين السابقين أي العقلي و النقل، قال الرازي: "وأما ما يتركب من العقل والنقل، فهو كما

(1) البرهان 39/1

(2) المصدر نفسه 36.35/1

(3) المستصفي 184/1

(4) البحر المحيط 54/1

(5) المصدر نفسه 54/1

عرفنا بالنقل أنهم جوزوا الاستثناء عن صيغ الجمع، وعرفنا بالنقل أيضا أنهم وضعوا الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ، فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين، أن صيغة الجمع تفيد الاستغراق. "(1)

و ذكر هذا المثال أيضا ابن السبكي، بنحو من تعبير الرازي فقال: "المركب منهما، كما إذا نقل إلينا أن الجمع المعرف بالألف واللام يجوز أن يدخله الاستثناء، ونقل إلينا أن الاستثناء إخراج ما يتناوله اللفظ، فإن العقل يدرك بذلك أن الجمع المحلى بالألف واللام للعموم." (2)

و تفصيل المثال الذي ذكره الرازي رحمه الله:

** صيغ الجمع ككل و جميع جاز الاستثناء منها عقلا، إذ لا يحصل من الاستثناء من هذه الالفاظ محال، و هو معنى الجواز العقلي، و هذه هي المقدمة الأولى قال الزركشي: "ومقدمة عقلية لازمة لمقدمة أخرى، وهي أن كل ما دخله الاستثناء عام، لأنه لو لم يكن عاما لم يدخل المستثنى فيه." (3)

** إنه قد عرف بالنقل، أن الاستثناء وضع لإخراج ما لولاه لدخل تحت عموم اللفظ، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٤﴾﴾ (4) فالاستثناء وضع لإخراج الذين آمنوا من عموم الخسر، و هذه هي المقدمة الثانية، قال القرافي في بيان أن الاستثناء من قبيل النقل: " فنقول: صيغة المشركين يدخلها الاستثناء

(1) المحصول 204/1 و ذكر ابن السبكي عن ابن الكنتامي أن المقدمتين في هذا المثال نقليتين فقال: "وقد بلغنا أن الإمام العلامة زين الدين بن الكنتامي رحمه الله اعترض على التمثيل بهذا وقال هاتان المقدمتان نقليتان وإذا تركب الدليل من مقدمتين نقليتين لم يصح أن يقال إنه مركب من العقل والنقل" و رد ابن السبكي عليه بقوله: "وهذا عجيب فإنه لولا العقل لما صح الاستنتاج من المقدمتين النقليتين وتركيبهما على الوجه المنتج وبيان صحة الإنتاج من فعل العقل والجزء الصوري القياس عقلي" الإبهام 203/1 وقد رد على ذلك الزركشي في شرحه على جمع الجوامع ينظر تشنيف المسامع 382/1

(2) الإبهام 203/1

(3) تشنيف المسامع 382/1

(4) سورة العصر.

عملا بالنقل، وهو عبارة عما لولاه لوجب اندراج المستثنى تحت الحكم، وما من نوع إلا يصح استثناءه⁽¹⁾

فيلزم من المقدمة الأولى العقلية، و الثانية النقلية، و هو دليل مركب أنتج نتيجة مفادها: أن صيغ الجمع تفيد الاستغراق، قال الزركشي: "فصار صورة الدليل هكذا: الجمع المحلي بأل يدخله الاستثناء، وكل ما يدخله الاستثناء عام، ينتج أن المحلي بأل عام."⁽²⁾

و مثاله أيضا قول الرازي: "لم لا يجوز أن يعرف ذلك بدليل مركب من النقل والعقل، مثل قولنا تارك الأمور به عاص، والعاصي يستحق العقاب، فيستلزم العقل من تركيب هاتين المقدمتين النقليتين، أن الأمر للوجوب."⁽³⁾

و معنى التركيب في كلام الرازي، أن المقدمة العقلية محتاجة للمقدمة النقلية، حاجة المقدمة النقلية للمقدمة العقلية، فالمركب محتاج إلى غيره قال الرازي: "لأن كل مركب فإنه محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره فكل مركب فإنه محتاج إلى غيره."⁽⁴⁾

المطلب الثاني: تأثير قسمة الرازي للدليل باعتبار موجه على من بعده

من ذكر تقسيم الرازي المتقدم للدليل عضد الدين الإيجي⁽⁵⁾ فقال: "الدليل إما عقلي بجميع مقدماته، قريبة كانت أو بعيدة، أو نقلي بجميعها كذلك، أو مركب منهما."⁽¹⁾

(1) نفائس الأصول 521/2

(2) تشنيف المسامع 382/1 و ذكر الرازي أن تعويل أكثر الأصوليين على إثبات اللغة بهذه الطريقة ضعيف فقال: "و الإشكال الوارد على هذا المسلك ما قرره الرازي بقوله: "واما ما يتركب من العقل والنقل فالاعتراض عليه أن الاستدلال بالمقدمتين النقليتين على النتيجة لا يصح إلا إذا ثبت أن المناقضة غير جائزة على الواضع وهذا إنما يثبت اذا ثبت أن الواضع هو الله تعالى وقد بينا أن ذلك غير معلوم" ينظر الحصول 215/1

(3) الحصول 95/2

(4) تفسير الرازي 11/1

(5) هو عبد الرحمن بن ركن الدين، أحمد بن عبد الغفار، البكري، القاضي، عضد الدين الإيجي، الحنفي، ولد سنة سبعمائة هـ، وتوفي سنة ست وخمسين وسبعمائة هـ، من آثاره: "جواهر الكلام في مختصر المواقف" "الرسالة العضدية في الوضع" وله "شرح

و بعد أن ذكر الإيجي العقلي المحض، و النقل المحض، انتقل إلى الحديث عن المركب منهما فقال: " والثالث يعني المركب منهما، هو الذي نسميه بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة، فانحصر الدليل في قسمين العقلي المحض والمركب من العقلي والنقلي، هذا هو التحقيق."⁽²⁾

و الملاحظ أن الإيجي جعل القسم الثالث من الأدلة، و هو المركب من العقل و النقل، دليلا نقليا أي أنه يرجع إلى النقل، و هذه التسمية صحيحة باعتبار، غير صحيحة باعتبار آخر، فإن أراد الإيجي أن يطلق اسم النقل عليه، لما دخل عليه من إحدى المقدمات النقلية، و أنها أخرجته من أن يكون عقليا محضا فصحيح، و إن أراد بأنه نقلي عدم احتياجه للمقدمة العقلية فهو مجانب للصواب. ثم ذكر عضد الدين بعد ذلك، أن الدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام باعتبار مقدماته و هي:

- 1/ ما كانت مقدماته عقلية فهو عقلي، فقال: " ثم إنه قد يقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام، فيقال مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة، كقولنا: العالم متغير وكل متغير حادث."⁽³⁾
- 2/ ما كانت مقدماته نقلية، فهو نقلي قال الإيجي: " وقد تكون نقلية محضة، كقولنا: تارك المأمور به عاص، لقوله تعالى (أفصيت أمري) وكل عاص يستحق العقاب، لقوله ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم."⁽⁴⁾
- 3/ ما كانت مقدماته مأخوذ بعضها من النقل و بعضها من العقل، فلا بأس بتسميته بالمركب من العقلي و النقل، قال الإيجي: " وقد يكون بعضها مأخوذا من العقل، وبعضها من النقل كقولنا هذا تارك المأمور به، وكل تارك للمأمور به عاص، فلا بأس أن يسمى هذا القسم الأخير بالمركب من العقلي والنقلي، فظهر صحة تليث القسمة كما وقع في عبارة بعضهم."⁽⁵⁾

مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" لابن الحاجب. طبقات الشافعية لابن شهبة، 27/3؛ الدرر الكامنة، 110/3.

(1) المواقف ص93

(2) المصدر نفسه ص93

(3) المصدر نفسه ص93

(4) المصدر نفسه ص93

(5) المصدر نفسه ص93

و قوله كما وقع في عبارة بعضهم، يعني به الرازي رحمه الله ، و عليه فتقسيم عضد الدين الإيجي للأدلة إلى ثلاثة أقسام، هو عين تقسيم الرازي المتقدم، و أن هذه التقسيمات بناء على مصدر المقدمات، إن كانت نقلية محضة، أم عقلية محضة أم مركبة منهما.

المطلب الثالث: نظرة على قسمة الرازي للدليل باعتبار موجه

إن مسألة تقسيم الأدلة، من المسائل التي كثر فيها الخلاف بين الأصوليين، فلكل منهم تقسيم، و ذلك بالنظر إلى الاعتبارات التي رعت أثناء التقسيم، فمن اعتبر القطعية و الحجية له تقسيم، و من اعتبر مفهوم العلم كدليل فله تقسيم، و من اعتبر مورد الدليل فله تقسيم، و من اعتبر مصدر الدليل فله تقسيم، إلى غير ذلك من الاعتبارات⁽¹⁾ و هذه التقاسيم كلها لا خلاف بينها في المعنى، إن اعتبر

(1) مثال ذلك تقسيم ابن جزري فقد جعل الدليل أربعة أقسام فقال: "ثم إن الدليل ينقسم أربعة أنواع: سمعي، وعقلي، وحسي، ومركب من العقل والحس". تقريب الوصول 143/1 فذكر السمعي وعرفه والعقلي وعرفه و هما القسمان المتقدمان ثم ذكر الثالث وهو الحسي بقوله: "وأما الحسي: فهو الإدراك بالحواس الخمس، وهي: السمع والبصر والشم، والذوق، واللمس، وينخرط في سلكها الوجدانيات كعلم الإنسان ببلدته وألمه". تقريب الوصول 143/1

و هذا القسم الذي ذكره ابن جزري ذكره الرازي أيضا في النوع الاول من الادلة الموصلة إلى العلم و هو حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما مطابقا للمحكوم عليه و كان الموجب في ذلك الحس قال الرازي: "فإن كان حسيا فهو العلم الحاصل من الحواس الخمسة يقرب منه العلم بالأمور الوجدانية كاللذة والألم" المحصول 84.83/1 و عرف أبو الحسين العلم بقوله: "العلم فهو الاعتقاد المقتضي لسكون النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه" المعتمد 5/1

فالرازي نظر للحسيات باعتبارين هما:

الاعتبار الاول: كونها دليلا فعند تقسيم الرازي لموجب العلم ذكر الحسيات و ما يستفاد من الحواس الخمسة فلا شك انه موصل لعلم فهو دليل بهذا الاعتبار.

الاعتبار الثاني: كونها ليست دليلا و المقصود بذلك أنها ليست دليلا على الأحكام الشرعية فاللذة و الألم لا تصلح لأحكام الشرعية و لذلك لما عرف بعضهم العلة بأنها اللذة كان رد الأصوليين على ذلك متوجها على هذا الرأي.

و عليه فإن من اعتبر الحسيات من قبيل الأدلة كما فعل ابن جزري فلا مانع من ذلك إن كان المراد بذلك ان كل ما أفاد العلم فهو دليل و من لم يعتبرها من جنس الأدلة فليس ذلك حيادا عن الصواب لأنه قصر الادلة على ما يفيد العلم في الاستدلال على احكام المكلفين لا العلم مطلقا. و أما القسم الرابع من الأدلة عند ابن جزري فهو المركب من العقل و الحس قال ابن جزري: "و

سبب و مورد التقسيم، ف: "السبب في اختلافهم في تقسيمها - الأدلة - أن بعضهم يعد ما للعقل مدخل في دلالاته، دليلا عقليا وإن كان مستندا إلى نقل، وبعضهم يعد ما يستدل به العقلاء قبل الشرع دليلا عقليا وما لا يعرف كونه دليلا إلا بعد ورود الشرع يعده دليلا شرعيا."⁽¹⁾

و الذي يهمننا في هذا الصدد، تقسيم الرازي رحمه الله للدليل باعتبار مورد العقل و النقل، و حصل من هذا التقسيم ثلاثة أنواع من الأدلة هي:

❖ الدليل النقلى المحض و مورده الشرع لا غير.

❖ الدليل العقلى المحض و مورده العقل لا غير.

❖ الدليل المركب من العقلى و النقلى، بأن تكون احدى مقدمتيه عقلية و الأخرى نقلية.

و الذي أراه أن هذا التقسيم، إنما هو بالنظر إلى مورد الدليل و جهة مصدره، و إلا فبالنظر لكيفية الاستدلال و طرقة، فلا شك ان كلا القسمين لا يستغني عن الآخر، فالنقلى بحاجة إلى العقلى في التأسيس و النظر، و العقلى من غير نقلى لا يعتبر، لأن منشأ الأحكام هو الشرع لا العقل، و هذا المعنى ذكره الشاطبي رحمه الله عند تقسيمه إلى الأدلة فقال: "الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلى النقل المحض. و الثاني: ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا؛ فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعا إلا إذا استند إلى النقل."⁽²⁾

أما المركب عنهما من الحس والعقل، فهو التواتر والتجريب والحدس "تقريب الوصول 143/1 و هو الذي سبق بيانه عند رحمه الله.

(1) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله 95/1

(2) الموافقات 227/3

المبحث الثالث: ضوابط الدليل العقلي

المطلب الأول: المسائل العقلية لا يقبل فيها التقليد (العقلي المحض لا يقبل التقليد)

تمهيد في تعريف التقليد

التقليد لغة:

مصدر " قلد يقلد تقليدًا"، وقد ذكر ابن فارس ل: "قلد" معنيين:

- المعنى الأول: يدل على تعليق شيء على شيء، وليه به.
- المعنى الثاني: قلد؛ وبدل على الحظ.⁽¹⁾

التقليد اصطلاحاً:

عرفه الإسفراييني؛ بأنه: "قبول قول القائل بلا حجة." ⁽²⁾ وبهذا عرّفه الجويني في الورقات. ⁽³⁾
وعرفه الباقلاني بأنه: "اتباع من لم يتم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم." ⁽⁴⁾

التقليد في العقليات:

اختلف الأئمة والعلماء في مسألة التقليد في العقليات ، و هي ما كان ثبوته متوقفاً على العقل فقط من غير توقف على النقل: و هو القسم الأول من أقسام الأدلة عند الرازي: فذهب كثير من الأصوليين والمتكلمين إلى امتناع التقليد فيها: و منهم الرازي رحمه الله ، وذهب كثير من الفقهاء من الحنابلة والظاهرية وغيرهم إلى جواز ذلك، وسنعرض إلى هذين المذهبين في ما يأتي:

المذهب الأول:

عدم جواز التقليد في المسائل العقلية: بل الواجب فيها أن يعلمها كل فرد من أفراد الأمة لوحده: قال

(1) معجم مقاييس اللغة 19/5 مادة "قلد"

(2) البحر المحيط 274/6

(3) الورقات مع قرّة العين ص82

(4) البحر المحيط 274/6

الرازي: " لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد، ولا للعوام، وقال كثير من الفقهاء بجوازه." (1)
و قرر الرازي ذلك في التفسير فقال: " أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده: ولا يجوز حمل الهدى
على الأصول: لأن التقليد فيها غير جائز فوجب حمله على الفروع" (2)

و هو مذهب المعتزلة قال أبو الحسين: " وَلَقَائِلُ أَنْ يُقُولَ إِنَّمَا لَمْ يَجْزِ التَّقْلِيدُ فِي الْعَقْلِيَّاتِ: لِأَنَّ
الْمَطْلُوبَ مِنْهَا الْعِلْمَ: وَالْعِلْمَ لَا يَحْصُلُ بِالتَّقْلِيدِ لِتَجْوِيزِنَا خَطَأَ مَنْ يَقْلُدُهُ." (3)

و عبر الزركشي رحمه الله عن المسائل العقلية: بالعلم العقلي: و جعله قسيم العلم الشرعي : و قرر أن
المختار هو عدم جواز التقليد فيها: و نقل الإجماع عن البعض فقال: " والمختار أنه لا يجوز التقليد،
بل يجب تحصيلها بالنظر، وجزم به الأستاذ أبو منصور و الشيخ أبو حامد الإسفراييني في تعليقه،
وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في (شرح الترتيب) عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من
الطوائف، وقال أبو الحسين بن القطان في كتابه: لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد... وحكاه
ابن السمعاني عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء وقالوا: لا يجوز للعامي التقليد فيها، ولا بد أن
يعرف ما يعرفه بالدليل." (4)

و جعل أبو المظفر السمعاني العقائد الأصولية: من باب العقليات و أنه لا يسع التقليد فيها: فقال:
وأما الكلام في مسائل الأصول: فقد ذهب جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء أنه لا يجوز للعامي
التقليد فيها: ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل: وقالوا: العقائد الأصولية عقلية والناس جميعا مشتركون
في العقل." (5)

و مما استدل به الرازي على امتناع التقليد في العقليات ما يلي:

(1) المحصول 91/6

(2) تفسير الرازي 369/23

(3) المعتمد 367/2

(4) البحر المحيط 6/ 278

(5) قواطع الأدلة 346/2

1/ قال الرازي: "لنا أن تحصيل العلم في أصول الدين واجب: على الرسول ﷺ فوجب أن يجب علينا." (1)

و الدليل على وجوبه على النبي ﷺ هو قوله تعالى: ﴿ فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾ (2) و الدليل على وجوبه علينا: هو قواه تعالى في شأن متابعة الرسول: ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (3)

2/ قال الرازي: "دل القرآن على ذم التقليد: لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات: فوجب صرف الذم إلى التقليد في الأصول." (4)

فقد دلت الآيات على ذم التقليد إلا ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (5) فخرجت المسائل الشرعية عن كون التقليد فيها مذموما: و بقت المسائل العقلية على أصل الذم في التقليد قال العكبري (6) عند تأويل قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلنَحْمِلَ خَطِيئَتَكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ مِنْ خَطِيئَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴾ (7) ما نصه: "ولأن كل عاقل من عالم وعمامي، وعمامي، إذا تفكر في فعال الله تعالى وما خلقه من الأرض والسماء وصل بذلك إلى معرفته، وإذا نظر إلى جريان أفعاله على نمط واحد من غير اختلاف ولا اضطراب توصل بذلك إلى وحدانيته، وإذا نظر إلى ما ظهر على أيدي رسله من المعجزات الخارقة للعادة توصل بذلك إلى صدقهم فلم يجز لأحد التقليد فيها." (8)

(1) المحصول 91/6

(2) مجد 19

(3) الحشر 7

(4) المحصول 93/6

(5) النحل 43

(6) هو أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن بن شهاب العكبري [335 - 420هـ] الأديب المقرئ المحدث والفقير الحنبلي كان من أصحاب أبي عبد الله بن بطة العكبري انظر طبقات الخنابلة 2/ 186 . 187، شذرات الذهب 5/ 143.

(7) العنكبوت الآية 12

(8) رسالة في أصول الفقه 129/1

3/ و من معقول ما استدل به الرازي ما ذكره في التفسير الكبير عند تأويل قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١﴾ ما نصه: "أما المعقول: فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقي، فإما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار، وإما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم قلدهما دون الآخر، وإما أن لا يجوز التقليد أصلا وهو المطلوب، فإذا بطل التقليد لم يبق إلا هذه الطريقة النظرية." (2)

4/ استدلال الجمهور بأن الأمة أجمعت على وجوب معرفة الله عز وجل، وأنها لا تحصل بالتقليد؛ لأن المقلد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده، ولا يدري أهو صواب أم خطأ. قال الأستاذ أبو منصور (3): "فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل، فاختلّفوا فيه: فقال أكثر الأئمة: إنه مؤمن من أهل الشفاعة، وإن فسق بترك الاستدلال، وبه قال أئمة الحديث. وقال الأشعري، وجمهور المعتزلة: لا يكون مؤمنا حتى يخرج فيها عن جملة المقلدين." (4)

المذهب الثاني:

جواز التقليد في العقائد، ونقل عن الأئمة الأربعة، واشتهر عن الحنابلة والظاهرية وغيرهم (5) و نسبه الرازي لجمهور الفقهاء (1) قال أبو المظفر: "واعلم أن أكثر الفقهاء على خلاف هذا وقالوا: لا يجوز أن نكلف العوام اعتقاد الأصول بدلائلها." (2)

(1) البقرة 22/21

(2) تفسير الرازي 326/2

(3) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي، الأستاذ أبو منصور البغدادي الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي المتكلم أشهر مصنّفاته "تفسير القرآن" و "فضائح المعتزلة" و "الفرق بين الفرق" و "التحصيل" في أصول الفقه "الملل و النحل" توفي سنة 429هـ. طبقات الشافعية للسبكي 5/ 136؛ بغية الوعاة، 2/ 105؛ وفيات الأعيان 3/ 203.

(4) البحر المحيط 6/ 278

(5) الإحكام للآمدي 4/ 223، البحر المحيط 6/ 278

و نسب شيخ الإسلام ابن تيمية، القول بجواز التقليد لجمهور الأمة، فقال: "أما في المسائل الأصولية فكثير من المتكلمة والفقهاء من أصحابنا وغيرهم، من يوجب النظر والاستدلال على كل أحد،... وأما جمهور الأمة فعلى خلاف ذلك، فإن ما وجب علمه إنما يجب على من يقدر على تحصيل العلم، وكثير من الناس عاجز عن العلم بهذه الدقائق، فكيف يكلف العلم بها؟"⁽³⁾

و مما استدل به أصحاب هذا القول ما يلي:

1/ قال الآمدي: "أن الأصول والفروع قد استويا في التكليف بهما، وقد جاز التقليد في الفروع فكذلك في الأصول."⁽⁴⁾

و دليل الآمدي مبني على استواء التكليف في حق المكلفين، سواء ما تعلق بالفقه أو الاعتقاد، فإذا جاز التقليد في الفقه، جاز في الاعتقاد، بجامع استواء التكليف بهما في حق المكلف، و هو استدلال بالمختلف فيه فلا ينهض حجة.

2/ قال المظفر بن السمعياني: "إيجاب معرفة الأصول على ما يقوله المتكلمون، بعيد جداً عن الصواب، ومتى أوجبنا ذلك، فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك؟"⁽⁵⁾

3/ لو لم يكن التقليد جائزاً، و كان النظر واجباً، لكان الصحابة أولى به "ولو كان منهم النظر في العقليات والأصول، لنقل كما نقل نظرهم في الاجتهاديات والفروع، فلما لم ينقل علم أنه لم يقع."⁽⁶⁾

و الذي يترجح مما سبق أن الجمع بين القولين ممكن، فمن كان أهلاً للعلم و البحث، فلا يقبل منه في المسائل العقلية إلا النظر دون التقليد، و من كان من أهل القبلة ممن ليس له أهلية الفهم فتقليد

(1) المحصول 91/6

(2) قواطع الأدلة 346/2

(3) مجموع الفتاوى 202/20

(4) الأحكام للآمدي 225/4

(5) البحر المحيط 279/6

(6) شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي 631/3

من هو أهل للتقليد جائز في حقه، قال صلاح الدين العلائي⁽¹⁾: "من لا أهلية له لفهم شيء من الأدلة أصلاً وحصل له اليقين التام بالمطلوب، إما بنشأته على ذلك أو لنور يقذفه الله في قلبه، فإنه يكتفي منه ذلك، ومن فيه أهلية لفهم الأدلة لم يكتف منه إلا بالإيمان عن دليل، ومع ذلك فدليل كل أحد بحسبه."⁽²⁾

المطلب الثاني: الدليل العقلي لا يحتمل التأويل

تمهيد في تعريف التأويل

التأويل لغة:

مِنْ آل يؤول أولاً. من آل الشيء يؤول إلى كذا إذا صار إليه ورجع.⁽³⁾

التأويل اصطلاحاً:

التأويل عند الأصوليين هو: «صرف الكلام عن ظاهره إلى محتمل مرجوح لدليل»⁽⁴⁾.

و قيل هو: "صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله بدليل يصيره راجحاً"⁽⁵⁾.

امتناع احتمال الدليل العقلي للتأويل:

قرر الرازي رحمه الله، أن الدليل العقلي غير قابل للتأويل، لأنه دليل قاطع، و القطعية تقتضي امتناع التأويل عن الدليل، فالدليل الذي يدخله التأويل ليس قطعياً، فعند حديث الرازي عن تعارض العقلي مع خبر الواحد، قرر أن خبر الواحد إن قبل التأويل أولاً، لأن أعمال الأدلة أولى من إهمالها فإن لم

(1) هو: صلاح الدين خليل بن كينكدي العلائي الشافعي إمام في الأصول والحديث والفقہ، أخذ عن ابن الزمكاني وغيره. له مؤلفات نافعة منها: تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم (ط)، تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، تفصيل الإجمال في تعارض الأقوال والأفعال (ط) وغيرها. ت 761 هـ. الدرر الكامنة 2 / 179.

(2) فتح الباري 13/354

(3) لسان العرب 11/32 مادة أولو المعجم الوسيط 1/33، مادة أول.

(4) الحدود للباجي ص 45، التعريفات ص 77

(5) المستصفى 1/387، المحلى على جمع الجوامع وحاشية البناني عليه 2/53، شرح الكوكب المنير 3/460

يقبل التأويل رده، دون النظر للدليل العقلي البتة لأنه دليل ثابت لا يتغير و لا يحتمل غير معناه قال الرازي: "والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي، فإن كان المعارض عقليا نظرنا فإن كان خبر الواحد قابلا للتأويل كيف كان أولناه، فلم نحكم برده و إن لم يقبل التأويل قطعنا بفساده، لأن الدالة العقلية غير محتملة للنقيض."⁽¹⁾

فقول الرازي أن الدلالة العقلية غير محتملة للنقيض، أي غير محتملة للتأويل، لأن التأويل نقيض لدالتها التي دلت عليها، و لذلك كان النص في تقسيمات الألفاظ أقوى من الظاهر، لأن النص لا يحتمل التأويل فكان قطعيا، قال الجويني: "فالنص ما لا يتطرق إلى فحواه إمكان التأويل، وينقسم إلى ما ثبت أصله قطعاً كنص الكتاب والخبر المستفيض وإلى ما لم يثبت أصله قطعاً، كالذي ينقله الآحاد ولا مجال لتأويل في النوعين."⁽²⁾

و الملاحظ في معنى التأويل، وهو: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر لدليل يدل على ذلك، يجد أن التأويل يمثل مظهراً من مظاهر الاجتهاد في النص، و هو عمل يقول به المجتهد بترجيح معنى لقرائن تدل على ذلك، و إذا كان التأويل اجتهاداً امتنع أن يكون في دليل العقل، لأن العقليات لا اجتهاد فيها، قال عبد الله الجديع: "نصوص العقائد، كالإيمان والتوحيد، فإنها لا تقبل التبديل والتغيير، كما لا تحتمل التأويل، لأن التأويل اجتهاد، ومثلها لا يندرج تحت ما يجوز فيه الاجتهاد."⁽³⁾ و نص على عدم قابلية الأدلة العقلية للتأويل الشيرازي⁽⁴⁾ فقال: "قلنا الترتيب في أدلة العقل لا يمكن لأنها لا تحتمل التأويل فهي بمنزلة نصين تعارضاً."⁽¹⁾

(1) الحصول 428/4

(2) البرهان 1/193، قال القرائي: "للنص ثلاثة اصطلاحات: أحدها: ما لا يحتمل التأويل، والثاني: ما احتمله احتمالاً مرجوحاً كالظاهر، وهو الغالب في إطلاق الفقهاء، والثالث: ما دل على معنى كيف ما كان" ينظر شرح تنقيح الفصول ص36 وما بعدها

(3) تيسير علم أصول الفقه 1/299

(4) هو: إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي الشيرازي، العلامة المناظر كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في عصره، واشتهر بقوة الحجة في الجدل والمناظرة. من مؤلفاته: "التبصرة" و"اللمع" في أصول الفقه و"المهذب" في فقه الشافعية. توفي سنة 476هـ. وفيات الأعيان 1/4، الأعلام 1/45.44.

فعدم احتمال الدليل العقلي للتأويل، هو لازم من لوازم كون الأدلة العقلية من قبيل القطعيات، لا من قبيل الظنيات، لأن الأدلة القطعية لا يدخلها التأويل، لأنه مضعف لقطعيتها، و يضعف الدليل بقدر إمكان تأويله.

قال ابن عقيل⁽²⁾ في مقام التسليم: "فإن قيل: أدلة العقل لا تحتل التأويل، ولا يدخلها الاستعارة، بل كلها حقائق مبنية على التحقيق."⁽³⁾

المطلب الثالث: الدليل العقلي لا يقبل التخصيص

تمهيد في تعريف التخصيص

التخصيص لغة:

خصه بالشيء خصوصا ، وخصوصية والفتح أفصح، وخصيصي. وقولهم: إنما يفعل هذا خصان من الناس، أي خواص منهم. واختصه بكذا، أي خصه به.⁽⁴⁾

وخصصه واختصه: أفرده به دون غيره. ويقال: اختص فلان بالأمر وتخصص له إذا انفرد.⁽⁵⁾

التخصيص اصطلاحا:

عرف الأصوليون التخصيص بتعاريف منها أنه: "قصر العام على بعض أفرادها، بدليل."⁽¹⁾

(1) التبصرة 161/1

(2) هو: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي، المقرئ الفقيه الأصولي الواعظ المتكلم، أحد الأئمة الأعلام، له مؤلفات كثيرة تدل على سعة علمه وفضله، منها: "الواضح" في أصول الفقه قال عنه الشيخ ابن بدران: "أبان فيه عن علم كالبهر الزاخر، وفضل يفحم من في فضله يكابر، وهو أعظم كتاب في هذا الفن، حذا فيه حذو المجتهدين". توفي ابن عقيل سنة 513هـ. ذيل طبقات الحنابلة 1/ 142-166، المنهج الأحمد 2/ 215-232.

(3) الواضح في أصول الفقه 3/ 456 و قال أيضا: "الترتيب في أدلة العقل لا يمكن؛ لأنها لا تحتل التأويل، فهي بمنزلة النصين إذا تعارضا لا يكون ذلك فيهما إلا أن يكون أحدهما ناسخا، والآخر منسوخا، إذ لا مجال للتأويل في النص لعدم الاحتمال." ينظر الواضح 3/ 459

(4) الصحاح 3/ 1037

(5) لسان العرب 7/ 24

و قيل هو: " قصر العام على بعض أفرادهِ، بدليل مستقل مقارن للعام في نزوله إن كان قرآناً، أو في وردوه إن كان سنة مساوٍ للعام في قوته ثبوتاً ودلالة." (2) أما الرازي فقد عرف التخصيص بقوله: " حد التخصيص على مذهبنا إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه" (3)

عدم قبول الدليل العقلي للتخصيص:

معنى عدم قبول الدليل العقلي للتخصيص، أنه لا يقبل الاستثناء من بعض أفرادهِ، فإن قيل مثلاً: إن كل جمع مركب، فهذا دليل عقلي بديهي، يقتضي أن أي مجموع فإنه يتركب من أجزاء، و لا يمكن بحال من الأحوال استثناء أو تخصيص بعض المجاميع، من أن تكون غير مركبة، لأن العقل يمنع ذلك. فالأدلة العقلية لا تقبل التخصيص، لأن التخصيص مضعف لحجيتها و قطعيتها، لأن قبولها للتخصيص مرة، فيه احتمال لقبولها التخصيص لمرات أخرى، و ليس ذلك شأن الأدلة القطعية، و مثال ذلك في الأدلة الشرعية المفسر و المحكم، فإن المحكم لما لم يقبل التخصيص، كان في المرتبة الأولى من حيث القطعية بخلاف الظاهر .

و نص الكلبوي (4) في حاشيته على امتناع تخصيص ما ثبت بالعقل فقال: " و ذلك التخصيص يوجب انتقاض تلك الأدلة العقلية، التي لا تقبل النسخ و التخصيص." (5)

و الذي يظهر من كلام الرازي في المحصول، أنه يرى امتناع تخصيص الأدلة العقلية، قال الرازي: " الذي يتناول الواحد لا يجوز تخصيصه، لأن التخصيص عبارة عن إخراج البعض عن الكل، والواحد لا يعقل ذلك فيه." (1)

(1) تعريف التخصيص مسألة مختلف فيها بين الأصوليين، و إن تنوعت العبارات بحسب الاعتبارات، فإنها لا تخرج عن هذا المعنى

ينظر: المنهاج 75/2، كشف الأسرار 1/306، فواتح الرحموت 1/100، تيسير التحرير 1/272

(2) هذا التعريف قال به جمهور الحنفي. ينظر: المنار ص 228، المنهاج الأصولية ص 288.

(3) المحصول 7/3

(4) إسماعيل بن مصطفى بن محمود، أبو الفتح الكلبوي الرومي، ويعرف بشيخ زاده: قاض حنفي عثماني. اشتهر بالرياضيات و المنطق. نسبته إلى بلدة (كلنبه) من ولاية (آيدين) ووفاته في تسالية (من بني شهر) وكان قاضياً فيها. له تصانيف، منها (دقائق البيان في قبلة البلدان - ط) خمسة مجلدات، في فقه الحنفية، و (رسالة في القياس - ط) و (حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية - ط).الأعلام 1/327. معجم المؤلفين 8/49.

(5) حاشية الكلبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص 416.

فالواحد لا يقبل التبعض عقلا، فيمتنع تخصيصه، بينما المجموع يقبل التجزئة فأمكن تخصيصه، بإخراج بعض أفراده و لذلك كان التخصيص متعلقا بالعام لا بغيره. و ما ذكره الزركشي من إمكان تخصيص الأدلة العقلية، عند قوله: "الثاني: من حكم الدليل العقلي أن لا يخصص إلا بالقضايا العقلية، ومن حكم الدليل السمعي أن لا يخصص إلا بالقضايا السمعية." (2) من الخطأ في القول لأمرين:

الأول: أن الزركشي ذكر بعد هذا القول، أن الأدلة العقلية يمنع تخصيصها فقال: "والدليل العقلي لا يتصور فيه إخراج أمر خاص من خطاب عام، وإنما يتصور ذلك في الدليل السمعي، والدليل العقلي لا يكون إلا متقدما، بخلاف السمعي." (3)

الثاني: ذكر الزركشي في خصوص الأدلة الشرعية، أنه لا يخصصها إلا الشرع، و قد ذكر الأصوليون العقل كمخصص منفصل، عند حديثهم على أنواع المخصصات، قال الرازي: "الفصل الأول في تخصيص العموم بالعقل هذا قد يكون بضرورة العقل، كقوله تعالى الله خالق كل شيء فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه، وبنظر العقل كقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، فإننا نخصص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما." (4)

فثبت بذلك أن ما ذكره الزركشي في قوله الثاني، أولى من امتناع تخصيص الأدلة العقلية، مع أن الزركشي أيضا ذكر العقل كمخصص، عند حديثه على المخصصات المنفصلة و الله أعلم.

المطلب الرابع: الدليل العقلي لا يقبل النسخ

تمهيد في تعريف النسخ

(1) الحصول 10/3

(2) البحر المحيط 476/4

(3) المصدر نفسه 476/4

(4) الحصول 73/3

النسخ لغة:

قال ابن فارس: «النون والسين والحاء أصل واحد، إلا أنه مختلف في قياسه. ... قالوا: النسخ: نسخ الكتاب. و النسخ: أمر كان يعمل به من قبل ثم ينسخ بحادث غيره، كالأية ينزل فيها أمر ثم تنسخ بآية أخرى. وكل شيء خلف شيئاً فقد انتسخه. وانتسخت الشمس الظل، والشيب الشباب.»⁽¹⁾ و النسخ التحول من حال إلى حال.⁽²⁾

النسخ اصطلاحاً:

اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف النسخ، فمن تعاريفه ما ذكره أبو يعلى فقال: "بيان انقضاء مدة العبادة التي ظاهرها الإطلاق."⁽³⁾

و عرفه إمام الحرمين بقوله: "هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه."⁽⁴⁾

أما الرازي فارتضى التعريف المتقدم للجويني و هو للغزالي أيضاً فقال: "أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه."⁽⁵⁾

عدم قبول الأدلة العقلية للنسخ:

إذا كانت الأدلة العقلية لا تقبل التخصيص، فإن عدم قبولها للنسخ من باب أولى، لأن النسخ فيه معنى التخصيص و زيادة، قال الرازي: "والفقه فيه أن الخطاب بعد النسخ يصير كالباطل وبعد التخصيص لا يصير كالباطل فلا جرم يحتاط في النسخ ما لا يحتاط في التخصيص."⁽¹⁾

(1) مقاييس اللغة 424/5

(2) النهاية في غريب الحديث و الأثر 47/5

(3) العدة 155/1

(4) التلخيص 452/2

(5) المحصول 282/3

فالتخصيص اخراج بعض أفراد العام، أما النسخ فهو الإبطال بالكلية.

و قد نص الرازي في تفسيره على أن ما ثبت بدليل العقل، كالتوحيد و النبوة لا يقبل النسخ فقال: "معاني هذا الكتاب هي التوحيد، والعدل، والنبوة، والمعاد، وهذه المعاني لا تقبل النسخ، فهي في غاية الأحكام."⁽²⁾

فثبت الدليل العقلي، ميزة جعلت منه غير قابل للنسخ، لأن في ذلك من التناقض ما لا يخفى، قال الرازي: "الأشياء التي أقام الله عليها دلائل عقلية قاطعة، لا تقبل النسخ والتغيير."⁽³⁾

و قد نص أيضا على عدم إمكان نسخ الدليل العقلي، علاء الدين السمرقندي⁽⁴⁾ فقال: " محل النسخ هو الحكم الشرعي المطلق عن الوقت و عن الأبد صريحا ودلالة، و إنما قيدوا بالحكم الشرعي لان الاحكام العقلية، و هي وجوب الإيمان و حرمة الكفر، و كل ما يعرف بمجرد العقل من غير دليل سمعي، فإنه لا يحتتمل الارتفاع و العدم بحال، لقيام دليله و هو العقل على كل حال، فلا يحتتمل النسخ."⁽⁵⁾

فالأحكام الثابتة بالدليل العقلي لا تقبل الانتفاء بحال، بخلاف الدليل النقلي قال السمرقندي: " و الحكم الذي يعرف ثبوته بالعقل، لا يحتتمل التغيير بحال، لأن العقل حجة من حجج الله تعالى كالسمع، و التناقض منفي عن دلائل الشرع، لكونه من أمارة الجهل و السفه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا."⁽⁶⁾

(1) المصدر السابق 361/1

(2) تفسير الرازي 312/17

(3) المصدر نفسه 33/19

(4) هو محمد بن أحمد، أبو منصور، الحنفي، الأصولي، شيخ كبير، فاضل، جليل القدر، صاحب تحفة الفقهاء، توفي سنة ثلاث وخمسين وخمسائة هـ، واختلف في كنيته فذكره في الفوائد البهية بأبي بكر، وفي تاج التراجم، والجواهر المضية أبو منصور. تاج التراجم ص 252، الفوائد البهية ص 158، الجواهر المضية 3/ 18.

(5) الميزان ص 207

(6) المصدر نفسه 204

و قد وضع ابن السمعاني ضابطا لما يمكن نسخه، و ما لا يمكن نسخه، فجعل ما كان ممكن الوقوع و هو الجائز العقلي قابلا للنسخ، مثل الصلاة و الصوم، فإن العقل يجيز وجوبها و يجيز عدمها، و لا يترتب على فرض عدم وجوبها محال، فالعبادات من قبيل الممكنات فيمكن نسخها، و أما ما كان من قبيل الواجب العقلي، كالتوحيد و النبوة فإن العقل يمنع نسخها قال السمعاني: " أن النسخ لا يجوز إلا فيما يجوز وقوعه على وجهين، كالصلاة والصوم والعبادات الشرعية، فأما ما لا يجوز أن يكون إلا على وجه واحد، مثل التوحيد وصفات الله عز وجل، فلا يصح فيه النسخ وعبر بعضهم عن هذا فقال أن النسخ لا يقع في موجبات العقول، وإنما يقع في مجوزات العقول."⁽¹⁾

و من الأمثلة على ذلك الحياء، فهو ثابت بدليل العقل، فالعقل يستحسنه و لا يقبحه و لذلك لا يمكن نسخه بحال، و دل عليه قوله ﷺ: "إنه مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت"⁽²⁾ قال ابن السمعاني تعليقا على الحديث: " وذلك أن الحياء غريزة في الإنسان محمودة حسنة في العقول وهو قائم بعينه ونفسه فلم يجز أن يتناسخه الأديان والشرائع فكان ذلك مستمر في الشرائع على وجه واحد باقيا ما بقي التكليف."⁽³⁾

فإن ورد دليل السمع بعد حكم العقل فلا يبقى لدلالة العقل معنى لأن النص أولى قال الرازي: " وروود الناقل بعد ثبوت حكم الأصل ليس بنسخ لأن دلالة العقل مقيدة بشرط عدم دليل السمع فإذا وجد فلا يبقى دليل العقل فلا يكون دليل السمع مزيلا لحكم العقل بل مبينا لانتهاؤه."⁽⁴⁾

وورود النص بنسخ حكم العقل لا يسمى نسخا قال الرازي قال الرازي: " ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس بطريق شرعي"⁽⁵⁾ و سيأتي تفصيل ذلك.

(1) قواطع الأدلة 423/1

(2) الموطأ 220/2 باب: وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، حديث رقم 545.

(3) قواطع الأدلة 423/1

(4) المحصول 435/5

(5) المصدر نفسه 258/3

و من نافلة القول أن يقال: إن كان حكم العقل على ما سبق يمتنع نسخه، فإن ذلك أيضا يرجع لماهية الناسخ، وهو لا يخرج عن أحد أمرين هما:

الأول: أن يكون الناسخ هو الشرع، و ثبت قبل أن ورود الشرع بعد حكم العقل، لا يسمى نسخا لأن النسخ رفع حكم شرعي لا عقلي.

الثاني: أن يكون الناسخ حكم العقل، و هذا محال لأمر، الأول: أن حجج العقول لا تتنافى، و الثاني أنه ليس بعضها أولى من بعض في النسخ، لاستواء قطعيتها، و الثالث أن أحكام العقل بالنسبة للذهن خالية عن الزمان، فليس فيها متقدم و متأخر، حتى يكون ثمة ناسخ و منسوخ و الله أعلم.

المطلب الخامس: الدليل العقلي ينخرم فيه القطع لأدنى احتمال

تمهيد في تعريف الاحتمال

الاحتمال لغة:

أصل الاحتمال في اللغة يدل على إقلال الشيء وتقلده، يقال: (حمل الشيء يحمله حملا واحتمله) إذا أقله، و (حملته فاحتمل) إذا طواع في التحميل، ويقال: (احتمله الغضب) إذا أقله، ومنه: (احتمل فلان): إذا غضب.⁽¹⁾

الاحتمال اصطلاحا:

الاحتمال في الاصطلاح هو: "إمكان حمل الدليل أو اللفظ على أيٍّ من الأمور المحتملة."⁽²⁾

دليل العقل ينخرم بأدنى احتمال:

من خصائص دليل العقل عدم ورود الاحتمال عليه، لأن المطلوب في الأدلة العقلية القطع، و القطع ينخرم بالاحتمال، سواء كان الدليل عقليا أو شرعيا قال الرازي: "والعلم اليقيني لا يقبل التقوية لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على ابعاد الوجوه كان ظنا لا علما."⁽¹⁾

(1) معجم مقاييس اللغة 2/106، لسان العرب 11/174، القاموس المحيط 3/372-373

(2) القطعية من الأدلة الاربعة 1/183

فكل دليل من الأدلة كانت فيه قابلية للاحتمال، فإنه ليس دليلاً قطعياً، لوجود التردد بين طرفي أو اطراف المحتملات، وقد ذكر الرازي في مسألة صيغة افعال أن المسائل الاجتهادية يدخلها الاحتمال بخلاف القطعية، فقال: "وعندنا مجرد الاحتمال قائم لأن هذه المسألة اجتهادية لا قطعياً."⁽²⁾ و على هذا فوجود الاحتمال على الأدلة، ليس من شأن الأدلة العقلية بتاتا، وإن كان في الأدلة السمعية، فإنه يخرجها من القطع إلى الظن الموجب للعمل. و من أجل ذلك كان العام ظني الدلالة لاحتمال التخصيص قال الرازي: "ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم."⁽³⁾ و قال: "ومع الاحتمال لا يبقى القطع."⁽⁴⁾

و من أجل ذلك كان "ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال."⁽⁵⁾ فاحتمال التخصيص في قضايا الحال قائم، و التخصيص يعود على العموم بالاستثناء فيكسبه الظن، فكان ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال، دليلاً على أن المراد بالنص عمومته.

فبان بما سبق أن من الأصول الثابتة والقواعد المتبعة في الأدلة: أن احتمال الدليل نقيض ثبوته، أو نقيض مدلوله، يؤثر ذلك في قطعته ثبوتاً أو دلالة، نفياً للقطع عند وجود الاحتمال، أو إثباتاً لها عند نفيه.⁽⁶⁾

ولا فرق في العقليات بين الاحتمال القريب و البعيد، بخلاف الشرعيات فإن من الاحتمالات ما لا يقدح في القطعية، كاحتمال البعيد قال الغزالي: "ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات، فإن دليل العقل لا تمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ

(1) المحصول 400/5

(2) المصدر نفسه 53/2

(3) المصدر نفسه 394/2

(4) المصدر نفسه 159/3

(5) المصدر نفسه 386/2

(6) القطعية من الأدلة الاربعة 191/1

بوجه ما، فلا يجوز التمسك في العقليات إلا بالنص بالوضع الثاني وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد." (1)

المطلب السادس: الدليل العقلي لا يقبل المجاز

تمهيد في تعريف المجاز

المجاز لغة:

مصدر ميمي من: "جاز المكان يجوزه" إذا تعدّاه. (2)

المجاز اصطلاحاً:

عرفه الجويني بقوله: "هو ما استعمل في غير ما وضع له في أصل وضع اللغة." (3) و هو عند الرازي: "ما أفيد به معنى مصطلح عليه/ غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع/ التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول." (4)

دليل العقل لا يقبل المجاز:

و ذلك لأن المجاز كالتخصيص و النسخ، لا يلحق إلا الأدلة الشرعية، لتعلق المجاز بالألفاظ و العبارات لا بالحقائق، و قد ذكر السمرقندي في حال ما عارض الدليل العقلي خبر الواحد فإنه لا يقبل، بل يصار إلى حمله على المجاز، بخلاف الدليل العقلي فقال: "أن يكون موافقاً للدليل العقلي حتى إذا كان مخالفاً لا يقبل، لأن العقل حجة من حجج الله تعالى، و أنه حكيم عالم فلا يجب أن تتناقض حججه، و الدليل السمعي يحتل المجاز و الإضمار و الكناية و نحوها، فيجب تخريج الأخبار على موافقة العقل." (5)

(1) المستصفي 197/1

(2) شروح التلخيص 20/4

(3) التلخيص 185/1

(4) المحصول 286/1

(5) الميزان 433

فما يندرج في المجاز من أقسام اللفظ، المتشابه و الظاهر و المؤول، و ليس لدليل العقل منزلة في هذه الأقسام، لأنه من قبيل المحكم كما تقدم في الضوابط السابقة و الله أعلم.

المطلب السابع: الدليل العقلي المطلوب فيه القطع

سبق تعريف الرازي رحمه الله للعلم، و تبين من ذلك أنه مرادف للقطع عنده، و عند كثير من الأصوليين: "فالعلم عند بعضهم مرادف للقطع واليقين مرادفة مطلقة، فلا يستعمل لما دون القطع واليقين إلا على سبيل التجوز في الاستعمال، بل ذلك عند بعضهم ضرب من التناقض في القول وعدم التحقيق." (1)

فأقسام العلم في ما تعلق بالعقلية هي:

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا و هو مجرد تصور طرفي القضية و هي البديهيات.

❖ حكم الذهن بأمر على أمر حكما جازما، مطابقا للمحكوم عليه لموجب، و كان الموجب عقليا بشيء آخر من القضايا و هو النظريات.

و عليه فإن المطلوب في الأدلة العقلية القطع، بل إذا ذكر الدليل العقلي انصرف الذهن إلى كونه قطعيا.

و قرر الغزالي هذا المعنى من القطعية في الأدلة العقلية فقال: " لا يتمسك بالظواهر في العقليات، لأن المطلوب فيها القطع، وينخرم ذلك بأدنى احتمال، ويكفي المعترض ابداء احتمال ولا يحتاج إلى تعضيدته بدليل." (2)

(1) القطعية من الأدلة الأربعة 31/1 و ينظر أيضا المستصفى 179/2-180 تقويم الأدلة للدبوسي 1051/3

(2) المنحول 245/1

و ذكر الزركشي ذلك أيضا فقال: "والظن متعبد به في الشرعيات، بخلاف العقليات فإن المطلوب فيها القطع واليقين." (1)

و المراد بالقطع هو العلم، و هما لفظان متلازمان، و هو ما أطلقه أبو الحسين في المعتمد فقال: "إنما لم يجز التقليد في العقليات، لأن المطلوب منها العلم، والعلم لا يحصل بالتقليد لتجويزنا خطأ من يقلده." (2)

المطلب الثامن: دليل العقل يُستدل به على الموافق و المخالف

إن من خصائص الدليل العقلي، أن يستدل به على الموافق في المذهب و المخالف، فلا عبرة للنحل في الاستدلال، لأن الله عز وجل رسم هذه الأدلة معيارا للصواب و الحق، فهي منشأ الأدلة و لذلك كان أحد أقسام دليل العقل البديهيات، وهي التي لا تحتاج إلى تفكر بل تهجم على العقل، و قد ذكر هذا الشاطبي عند تقسيمه للأدلة باعتبار العموم و الخصوص، فقال: "الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: أن يكون على طريقة البرهان العقلي؛ فيستدل به على المطلوب الذي جعل دليلا عليه، وكأنه تعليم للأمة كيف يستدلون على المخالفين، وهو في أول الأمر موضوع لذلك، ويدخل هنا جميع البراهين العقلية وما جرى مجراها؛ كقوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: 22] وقوله: {لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين} [النحل: 103] ... وهذا الضرب يستدل به على الموافق والمخالف؛ لأنه أمر معلوم عند من له عقل؛ فلا يقتصر به على الموافق في النحلة." (3)

و لذلك فإننا نجد في صنوف المناظرات بين العلماء و غيرهم، معايير في الاستدلال إذا وصل إليها الدليل ألزم، و من الأمثلة على ذلك حجاج الرازي مع النصراني، فإنه استعمل الأدلة العقلية على

(1) البحر المحيط 37/8

(2) المعتمد 367/2

(3) الموافقات 248/3

بطلان دعوى النصارى في عيسى عليه السلام، و منها قوله: " والوجه الثاني: في إبطال هذه المقالة أنكم تعترفون بأن اليهود أخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة، وقد مزقوا ضلعه، وأنه كان يحتال في الهرب منهم، وفي الاختفاء عنهم، وحين عاملوه بتلك المعاملات أظهر الجزع الشديد، فإن كان إلها أو كان الإله حالا فيه أو كان جزءا من الإله حال فيه، فلم لم يدفعهم عن نفسه؟ ولم لم يهلكهم بالكلية؟ و أي حاجة به إلى إظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار منهم! وبالله إنني لأتعجب جدا! إن العاقل كيف يليق به أن يقول هذا القول ويعتقد صحته، فتكاد أن تكون بديهية العقل شاهدة بفساده." (1)

فكل عاقل يدرك ببداهة عقله، أن الإله لا يتصور فعل ذلك به، فلو كان إلها حقا لكان قادرا على دفع الضر عنه، و هذا من الأدلة العقلية على إثبات الألوهية .

و من الأدلة العقلية أيضا، أن الإله لا يعبد نفسه، فالإله يُعبد ولا يُعبد قال الرازي: " الوجه الرابع: في بطلان قول النصارى ما ثبت بالتواتر أن عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى، ولو كان إلها لاستحال ذلك، لأن الإله لا يعبد نفسه، فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور، دالة على فساد قولهم." (2)

(1) تفسير الرازي 246/8

(2) المصدر نفسه 246/8

الباب الثاني: الاستدلال العقلي عند الرازي

و يحتوي على فصلين:

**الفصل الأول: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي حجيتها.

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: البديهيات

المطلب الأول: تعريف البديهي.

المطلب الثاني: أمثلة عن البديهيات.

المطلب الثالث: خصائص الدليل العقلي البديهي.

المطلب الرابع: متى حصل العلم البديهي للإنسان؟

المطلب الخامس: البديهيات و الدليل العقلي عند الرازي.

المبحث الثاني: النظريات

المطلب الأول: الدليل النظري و الدليل البديهي.

المطلب الثاني: النظريات و القياس.

المطلب الثالث: مسالك الدليل النظري التي يرى الرازي حجيتها.

المبحث الثالث: التقسيم المتردد بين النفي و الإثبات.

الفصل الأول: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي حجيتها.

المبحث الأول: البديهيّات

المطلب الأول: تعريف البديهيّات

الفرع الأول: البديهيّات لغة

البديهة مصدر: "بده" و البده هو: أول الشيء، جاء في اللسان: "بده: البده والبده والبديهة والبدهاة أول كلِّ شيءٍ وما يفجأ منه. الأزهري: البده أن تستقبل الإنسان بأمر مفاجئ، والإسم البديهة في أول ما يفجأ به." (1)

وفلانٌ صاحبٌ بديهة: يُصيبُ الرأي في أول ما يفجأ به. (2)

و يُقال: عرفته على البديهة، أي في أول أحوال النظر. (3)

و بدهي أفصح من بديهي، يقال هذا أمر بدهي أفصح من بديهي، و ذلك: "لإثبات ياء «فَعِيلَة» عند النسب إليها، والنحاة يوجبون حذفها." (4)

و بدهي اسم منسوب إلى بديهة، و هو ما يتمّ تلقائيًا دون إعمالٍ للفكر. (5)

الفرع الثاني: البديهيّات اصطلاحًا

عرف الرازي رحمه الله البديهيّات بقوله: "وإن كان عقلياً، فأما أن يكون الموجب مجرد تصور طرفي القضية، أو لا بد من شيء آخر من القضايا، فالأول هو البديهيّات." (1)

(1) لسان العرب 475/13، تهذيب اللغة 122/6

(2) لسان العرب 475/13

(3) الفروق للعسكري 75/1

(4) معجم الصواب اللغوي 178/1

(5) معجم اللغة العربية المعاصرة 175/1

فالبديهيات إذن عند الرازي، هي ما أوجب العلم بطريق العقل، شرط أن يكفي في ذلك مجرد تصور طرفي القضية، كقولنا: الواحد أصغر من الاثنين، فتصور الواحد و تصور الاثنين، يعقبه علم بديهي بأن الواحد أقل من الاثنين.

و قول الرازي رحمه الله: " مجرد تصور " فيه تعرض لخصيصة من خصائص الأدلة البديهية، و معناه أنها غير مكتسبة، لأنها لو كانت مكتسبة فالجاهل بها لا يمكنه طلبها، و العالم بها طلبه منها تحصيل حاصل و هو محال، قال الرازي: " المقدمة الأولى: في بيان أن التصورات غير كسبية، وذلك لأن من يحاول اكتسابها، فإما أن يكون متصورا لها أو لا يكون متصورا لها، فإن كان متصورا لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها، لأن تحصيل الحاصل محال، وإن لم يكن متصورا لها، كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه." (2)

قال القرافي في تفسيره لتعريف البديهيات عند الرازي: " البديهي هو الغنى عن الكسب، فيشمل التصديقات والتصورات، فإن الكسب تارة يكون بالبراهين في التصديقات، وتارة بالحدود في التصورات، فلا كسب تصديق إلا ببرهان، ولا تصور إلا بحد، أو ما في معناه من الرسم، وتبديل اللفظ باللفظ، فيكون حده حينئذ للبديهي غير جامع، فيكون باطلا." (3)

فالبديهيات لا تكتسب ولا ينظر فيها، و لا يجب فيها تمعن ولا إمعان النظر، بل هي تصديقات و تصورات، و هذا السبب في تسمية هذا البرهان بالبديهي، قال الرازي: " الأوليات وهي البديهيات بعينها، والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا، لا بتوسط شيء آخر." (4)

و اكتسبت البديهيات صفة القطعية، أو العلم، لأن جميع الحقائق العلمية مهما دقت، فلا بد أن

(1) المحصول 84/1

(2) تفسير الرازي 370/2

(3) نفائس الأصول 172/1

(4) تفسير الرازي 423/2

تعتمد في نهاية الأمر على حقيقة ضرورية بديهية، لا تحتاج إلى برهان، و إلا لظل الباحث يطلب في البراهين، البرهان تلو البرهان إلى ما لانهاية، فلا بد لسلسلة البرهان أن تنتهي إلى البديهي، قال الطوفي⁽¹⁾ عن البرهان: "وينتهي إلى الضروريات."⁽²⁾

و يمثل تعريف الرازي المتقدم، عرفها القراني في النفائس بقوله: "وهو ما يقع في صورة العقل من تصور طرفي القضية في البديهيات."⁽³⁾

و الأرموي⁽⁴⁾ كذلك بقوله: "وإن كان عقلا، فإن كان مجرد تصور طرفي القضية كاف في الجزم بذلك فهو البديهيات."⁽⁵⁾

والبديهيات في اصطلاح الأصوليين تطلق على الضروريات، قال الطوفي: "ثم العقل، تارة يصدق بالحكم من غير واسطة، بل بمجرد تصور طرفي قضيته، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، وهي البديهيات والضروريات، وتارة يحتاج في التصديق إلى واسطة النظر، كقولنا: العالم محدث، فيتوقف حتى يأتي بالواسطة، فنقول: العالم مؤلف، وكل مؤلف محدث، وهي النظريات، وينتهي إلى الضروريات."⁽⁶⁾ و البديهيات أيضا هي الأوليات، قال ابن تيمية: "الأوليات التي هي البديهيات العقلية."⁽⁷⁾

و قال الدكتور عبد الكريم النملة: "الأول: الأوليات، وهي قضايا يجزم العقل بها بمجرد التصوّر، و لا

(1) هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي البغدادي الحنبلي. كان قوي الحافظة والذكاء، شارك في علوم كثيرة، منها: اللغة والتفسير والأصول والعقيدة. له مؤلفات كثيرة، منها: شرح مختصر الروضة (ط)، الانتصارات الإسلامية في دفع شبه النصرانية (ط) وغيرها، ت 716 هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة لابن رجب 2 / 366.

(2) شرح مختصر الروضة 173/1

(3) نفائس الأصول 170/1

(4) هو العلامة أبو الثناء سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي، المتكلم الأصولي النظار، توفي سنة 682هـ، من مصنفاته مختصر الأربعين في أصول الدين، المطالع في المنطق. طبقات الشافعية الكبرى، 8 / 371؛ طبقات الشافعية لابن شعبة، 202/2.

(5) نهاية الوصول 37/1

(6) شرح مختصر الروضة 173/1

(7) الرد على المنطقيين 302/1

يحتاج إلى واسطة مثل: علمك بأن الواحد نصف الاثنين، وأن الكل أعظم من الجزء، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر." (1)

المطلب الثاني: أمثلة عن البديهيات

من الأمثلة التي يذكرها الأصوليون على البديهيات، أن النفي و الإثبات لا يجتمعان، قال القرافي: " في هذا المقام أيضا أن أجلى البديهيات قولنا: النفي والإثبات لا يجتمعان." (2)

و منها أيضا: أن الكل أعظم من جزئه، قال أمير باد شاه (3): " (في أجلى البديهيات كالكل أعظم من جزئه) بأن يُقال للكُلِّ جُزءٌ آخر، والمركب من الشَّيءِ وَغَيره أعظم من ذَلِكَ الشَّيءِ." (4) و منها أيضا: العلم باستحالة المستحيل، قال الجويني: " تحوي العلوم الضرورية كالعلم باستحالة المستحيالات." (5)

و منها أيضا: استحالة الجمع بين الضدين: " لأن ضد الشيء ما لا يجتمع معه، وعدم اجتماع الزنى والإعراض عنه من البديهيات." (6)

و منها استحالة ارتفاع النقيضين معا، قال مُجَّد عبده: "البديهيات التي لا تنقص عنه في الوضوح بل قد تعلوه كاستحالة الجمع بين النقيضين أو ارتفاعهما معا أو وجوب أن الكل أعظم من الجزء مثلا." (7)

إلى غير ذلك من الأمثلة، التي يذكرها الأصوليون في تقرير البرهان، و سيأتي بيان ذلك بالتفصيل في

(1) المهذب في أصول الفقه المقارن 103/1

(2) نفائس الأصول 172/1

(3) هو مُجَّد بن مُجَّد بن مُجَّد بن حسن بن علي بن سليمان الحلبي الحنفي، يعرف بابن أمير الحاج، وبابن الموقت، لازم ابن الهمام في في الفقه والأصلين تصدَّى للإقراء والافتاء، من تصانيفه: التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن الهمام (ط) ، بغية المهتدي في شرح منية المصلي، ذخيرة القصر في تفسير سورة العنكبوت 879 هـ. انظر: الضوء اللامع 9 / 210، شذرات الذهب 7 / 328.

(4) تيسير التحرير 32/3

(5) البرهان 27/1

(6) شرح مختصر الروضة 264/1

(7) التوحيد لمحمد عبده 80/1

باب أصول الاستدلال العقلي عند الرازي في المبحث الرابع من الفصل الثاني.

المطلب الثالث: خصائص الدليل العقلي البديهي

للدليل العقلي البديهي خصائص، جعلت منه مقدمة البرهان، و مرجع جميع النظر في المقاييس و منها:

❖ من خصائص البديهيات، أنه لا يقدر فيها إنكار الجمع القليل لها، كما إذا اجتمع جمع لإنكار أن الجزء أصغر من الكل، فاجتماعهم لا يقدر في أن الكل أكبر من الجزء، قال الرازي: "والعلم الضروري يمتنع إطباق الخلق الكثير على إنكاره."⁽¹⁾ و قال الأرموي: "ولا يقدر في الضروريات إنكار الجمع القليل لها، كما في البديهيات والمحسوسات، فإن جحد المخالفين لا يقدر فيها."⁽²⁾

و قد ذكر ابن تيمية عن الفلاسفة، أنهم خالفوا البديهيات في بعض قولهم، فقال: "وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم، فوصفوه بالسلوب والإضافات، دون صفات الإثبات، وجعلوه هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق. وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الذهن، لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم، مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشية جحدًا للعلوم الضروريات."⁽³⁾

❖ لا يختلف الناس في إدراك البديهيات، مهما كان تنوعهم و اختلاف مذاهبهم، لأن البديهيات علاقتها بالعقل الموهوب، لكل فرد من أفراد المجموع، قال الطوفي: "والأصل في هذا أن القضايا العقلية أصناف; منها البديهيات والنظريات والمقبولات، والمناسب من قبيل المقبولات، وهي ما تلقاه العقل بجوهره بالقبول من غير قطع به، فالعقول معيار له لا تختلف

(1) تفسير الرازي 30/13

(2) نهاية الوصول 2853/7

(3) التدمرية 17/1

فيه، كما لا تختلف في إدراك البديهيات مع القطع، والنظريات بعد تحقيق مقدمات النظر.⁽¹⁾

❖ البديهيات لا يمكن نقضها بما هو أقل منها من الأدلة، لأنها هي أصل الأدلة، وجميع البراهين ينبغي أن تنتهي إليها، قال الرازي في رده على خلق القرآن: "وعن الثاني: أن ما ذكرتم من الاستدلال خفي في مقابلة البديهيات فيكون باطلا.⁽²⁾ فأبطل استدلالهم لكونه مخالفا للعلم البديهي.

❖ من خصائص البديهيات أنها أدلة غير مكتسبة، لأنها لو كانت مكتسبة لتوقف العلم بها على برهان آخر إلى ما لا نهاية، فيلزم التسلسل وهو محال، قال الرازي: "المقدمة الثانية: في بيان أن التصديقات البديهية غير كسبية، لأن حصول طرفي التصديق إما أن يكون كافيا في جزم الذهن بذلك التصديق، أو لا يكون كافيا، فإن كان الأول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيًا وإثباتًا، وما كان كذلك لم يكن مقدورا، وإن كان الثاني لم يكن التصديق بديهيًا بل متوقفا فيه.⁽³⁾

و عليه فإن الكسبيات هي نتاج البديهيات، فكل ما تركب من البديهي تركيبا سليما فهو كسبي، قال الرازي: "و الكسبيات إنما يمكن تحصيلها بواسطة تركيبات البديهيات.⁽⁴⁾

❖ لا واسطة في البديهيات بين محمول القضية و موضوعها، فالنسبة بينهما بلا واسطة، فقولنا الجزء أصغر من الكل، دون حاجة إلى واسطة، أو قضية أخرى أو برهان، بينهما قال الرازي: "الأوليات وهي البديهيات بعينها، والسبب في هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا، لا بتوسط شيء آخر.⁽⁵⁾

(1) شرح مختصر الروضة 384/3

(2) تفسير الرازي 44/1

(3) المصدر نفسه 370/2

(4) المصدر نفسه 250/20

(5) المصدر نفسه 423/2

المطلب الرابع: متى حصل العلم البديهي للإنسان

سبق فيما تقدم أن البديهيّات هي الأوليات، و هي التصديقات التي لا تحتاج لواسطة، بل هي ثابتة ابتداء من غير نظر، و من نافلة القول أن يقال: إن كانت البديهيّات هي ما تقدم فمتى حصلت للإنسان؟

و هذا السؤال عده الرازي رحمه الله من المشكلات فقال: " وهذا سؤال قوي مشكل."⁽¹⁾ و السبب في إشكاله ان له جوابين كلاهما محال و هما:

1/ أن يقال أن العلم البديهي كان حاصلًا معنا منذ خلقنا، و هذا باطل قال الرازي: " و الأول باطل لأننا بالضرورة نعلم أنا حين كنا جنينا في رحم الأم، ما كنا نعرف أن النفي والإثبات لا يجتمعان، وما كنا نعرف أن الكل أعظم من الجزء."⁽²⁾ فلا يمكن أن يكون العلم البديهي حاصلًا مع خلقنا لأن الواقع يكذب ذلك.

2/ أن يقال أنها ما كانت حاصلّة معنا منذ خلقنا بل بعده، و هذا يقتضي أن تكون مكتسبة، و قد سبق في ذكر خصائص البديهيّات أنها غير مكتسبة، قال الرازي: " وأما القسم الثاني: فإنه يقتضي أن هذه العلوم البديهيّة حصلت في نفوسنا بعد أنها ما كانت حاصلّة، فحينئذ لا يمكن حصولها إلا بكسب وطلب، وكل ما كان كسبياً فهو مسبق بعلوم أخرى، فهذه العلوم البديهيّة تصير كسبية، و يجب أن تكون مسبوقّة بعلوم أخرى إلى غير نهاية، وكل ذلك محال."⁽³⁾

و الجواب الذي ارتضاه الرازي لهذه المسألة أن يقال :

** العلوم البديهيّة لم تكن حاصلّة في نفوسنا، لأنه كما سبق لا يمكن لمولود حديث أن يعلم أن الجزء أصغر من الكل قال الرازي: " الحق أن هذه العلوم البديهيّة ما كانت حاصلّة في نفوسنا، ثم إنَّها حدث

(1) تفسير الرازي 251/20

(2) المصدر نفسه 251/20

(3) المصدر نفسه 251/20

وحصلت. (1)

** إن حدوث العلم البديهي في نفوسنا، كان بإعانة من الحواس، و ذلك يمنع كونها مكتسبة، قال الرازي: " بل نقول: إنها إنما حدثت في نفوسنا بعد عدمها بواسطة إعانة الحواس التي هي السمع والبصر. (2)

** ثم إن استعمال الحواس من مسموعات و مبصرات، يرسم في الخيال ماهية المسموع و المبصر، فتصير الحواس سببا في حصول ماهية الأشياء، و تلك الماهيات على قسمين قال الرازي: " ثم إن تلك الماهيات على قسمين: أحد القسمين: ما يكون نفس حضوره موجبا تاما في جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، مثل أنه إذا حضر في الذهن أن الواحد ما هو، وأن نصف الاثنين ما هو كان حضور هذين التصويرين في الذهن علة تامة في جزم الذهن بأن الواحد محكوم عليه بأنه نصف الاثنين، وهذا القسم هو عين العلوم البديهية. (3)

المطلب الخامس: البديهيات و الدليل العقلي عند الرازي:

بعد النظر في المحصول و التفسير، و غيرها مما كتبه الرازي خصوصا، و الأصوليون عموما، وجدت أن أهم الأدلة التي ترجع إلى هذا الأصل تسعة هي:

❖ قلب الحقائق محال. (4)

❖ الترجيح من دون مرجح محال. (5)

❖ الدور محال. (6)

(1) تفسير الرازي 251/20

(2) المصدر نفسه 251/20

(3) المصدر نفسه 251/20

(4) ينظر الصفحة 225 و ما بعدها

(5) ينظر الصفحة 226 و ما بعدها

(6) ينظر الصفحة 228 و ما بعدها

❖ التسلسل محال. (1)

❖ ما أدى إلى المحال فهو محال. (2)

❖ الجمع بين النقضين محال. (3)

❖ ارتفاع الضدين محال. (4)

❖ تحصيل الحاصل محال. (5)

❖ الجمع بين المثليين محال. (6)

و قد تحدثت عن هذه البديهيات التسع، في الباب الثالث في مبحث الحكم العقلي، لارتباطها بباب الحكم في أصول الفقه، كتطبيق لما تمت الإشارة إليه هنا.

(1) ينظر: الصفحة 231 و ما بعدها

(2) ينظر: الصفحة 235 و ما بعدها

(3) ينظر: الصفحة 236 و ما بعدها

(4) ينظر: الصفحة 236 و ما بعدها

(5) ينظر: الصفحة 239 و ما بعدها

(6) ينظر: الصفحة 241 و ما بعدها

المبحث الثاني: النظريات

و قد سبق الحديث عن تعريفها، و المسائل النظرية المتعلقة بها بالتفصيل في الباب الأول عند الحديث عن أقسام الدليل العقلي.⁽¹⁾

المطلب الأول: الدليل النظري و الدليل البديهي

النظريات جمع: "النظر" و هو كما قال الرازي: "والنظر لا معنى له إلا: ترتيب المقدمات لتوصل بها إلى النتائج."⁽²⁾

فالدليل النظري يتأخر في الذهن عن الدليل البديهي لأنه يتركب منه، فمرد الأدلة النظرية إلى الأدلة البديهية، قال التفتازاني⁽³⁾: "ثم علم البديهيات على وجه يوصل إلى النظريات."⁽⁴⁾

و قد قرر الزركشي في مسألة تفاوت العلوم، أن البديهي مقدم أبداً على النظري، فقال: "الثاني: أن هذه العلوم تتفاوت كما بينا، ولا شك أن البديهيات و الحسيات راجحة على النظريات."⁽⁵⁾

و السبب في ذلك: "لأن النظريات فرع البديهيات، والقده في الأصل يوجب القده في الفرع، فلو كانت النظريات مقبولة في مقابلة البديهيات لكانت مردودة أيضاً لكونها مقدوحة."⁽⁶⁾

قال الجويني: "العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات."⁽⁷⁾

(1) ينظر: المبحث الأول من الفصل الثاني في الباب الأول.

(2) تفسير الرازي 373/6

(3) هو سعد الدين بن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، الشافعي الأصولي، المتكلم، المبلغي، له مؤلفات كثيرة في علوم شتى، منها في أصول الفقه التلويح في كشف حقائق التنقيح، وحاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، ولد سنة 712هـ وتوفي سنة 791هـ. الفتح المبين، 206/2؛ بغية الوعاة، 285/2.

(4) شرح التلويح 312/2

(5) البحر المحيط 92/1

(6) نهاية الوصول 748/2

(7) البرهان 19/1

فهذه الأقوال المتقدمة للأصوليين ، تبين مدى الارتباط بين الدليل النظري و الدليل البديهي .

المطلب الثاني: النظريات و القياس

النظريات تصديقات في الذهن يتوصل بها إلى تصديقات آخر، فالنظريات بهذا المعنى هي الأقيسة، و هذا النوع الثاني الذي ذكره الرازي، نوع من أنواع القياس العقلي ، و حاصله أنه: " وقد يطلق القياس على المقدمتين الموضوعتين وضعاً خاصاً، بحيث يحصل منهما نتيجة."⁽¹⁾

و في كلام الرازي ما يشعر بأنه يرى تسمية هذا النوع قياساً، قال الرازي: " فإن قلت لا أسمى هاتين الصورتين قياساً، لأن القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحصل إلا عند تشبيه صورة بصورة، وليس الأمر كذلك في التلازم وفي المقدمتين والنتيجة، قلت بل التسوية حاصلة في هذين الموضوعين لأن الحكم في كل واحدة من المقدمتين معلوم، والحكم في النتيجة مجهول، فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساوية للحكم في المقدمتين في صفة المعلوماتية."⁽²⁾

و عليه فإن تسمية هذا النوع بالقياس، ليست محل وفاق بين الأصوليين ف: " إطلاق القياس على هذا ليس بصحيح؛ لأن القياس اسم إضافي يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، كما ذكر في اللغة أنه تقدير شيء بشيء، وليس هذا كذلك."⁽³⁾

ولا شك أن تسمية هذا النوع من الاستدلال قياساً، و إن كان اصطلاحاً، فإنه ليس مجاناً للصواب لأن وجود المقدمتين و حصول النتيجة منهن في معنى القياس، قال شارح الروضة: " قلت: تسمية المنطقيين لهذا قياساً هو اصطلاح بينهم، والأمر في الاصطلاحيات قريب، على أنه ليس عربياً عن معنى التقدير والاعتبار، إذ هو اعتبار للنتيجة بالمقدمتين في نظر العقل، وتقدير لها بنظائرها من النتائج في طريق لزومها عن المقدمتين، وغاية ما ثم أن معنى التقدير في هذا أخفى منه في غيره، لكن

⁽¹⁾ روضة الناظر 225/3

⁽²⁾ المحصول 14/5

⁽³⁾ روضة الناظر 225/3

ذلك لا يخرج عن كونه قياساً لغة أو في معناه." (1)

و قال ابن تيمية " فهم يقولون البرهان ينحصر في الاقتراضي والاستثنائي فان الاقتراضي ينحصر في أربعة أشكال والاستثنائي ينحصر في الشرطي المتصل والشرطي المنفصل فيعود إلى ستة أشكال وجمهورهم لا يذكرون الشكل الرابع من الاقترايات لبعده عن الطبع وحصرها في أربعة بناء على حصرهم الدليل في مقدمتين تشتركان في حد أوسط." (2)

المطلب الثالث: مسالك الدليل النظري التي يرى الرازي حجيتها

عبر الرازي رحمه الله عن أنواع الدليل العقلي، بأنه كيفية تركيب المقدمتين، فإنه كما سبق يرى أن المقدمتين هي الدليل العقلي عموماً، و أما كيفية التركيب فهي أنواع الدليل العقلي، و قد استسقى الرازي هذا النظر في التقسيم من كلام الغزالي رحمه الله إذ يقول: " والخلل في البرهان تارة يدخل في جهة نفس المقدمات إذ قد تكون خالية عن شروطها، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية ومرة منها جميعاً. ومثاله من المحسوسات البيت، المبني، فإنه أمر مركب تارة يحتل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة والسقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض فيكون فاسداً من حيث الصورة وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة، وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تربيعةا ووضع حيطانها وسقفها ولكن يكون الخلل من رخاوة في الجذوع وتشعب في اللبنة هذا حكم البرهان والحد وكل أمر مركب، فإن الخلل إما أن يكون في هيئة تركيبه وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب." (3)

فأراد الرازي بيان الطرق الصحيحة، في كيفية الاستدلال لأن بطلان الاستدلال قد لا يرجع إلى الأصل المستدل به، و هو العقل هنا في كلام الرازي، بل قد يرجع إلى كيفية تركيب هذا الدليل، لأن المقدمات العقلية كما قرر الرازي تحتاج إلى مقدمتين بينهما علاقة، هذه العلاقة هي كيفية النظر في الجمع بين المقدمتين للوصول إلى النتيجة الصحيحة، لأن الدليل الصحيح قد ينتج النتيجة الخاطئة إذا

(1) المصدر السابق 225/3

(2) الرد على المنطقيين 296/1

(3) المستصفي 24/1

سلك في ترتيب مقدماته مسلكا خطأ، فالخلل قد يكون في هيئة التركيب لا في الأصل الذي يرد عليه التركيب.

فصحة نتيجة القياس، ترتهن بعاملين أساسيين هما: " صدق المقدمات، و صحة تركيب القياس. "(1)

و للتأكيد على ذلك يلاحظ المثالين الآتين:

المثال الأول:

❖ كل طائر بائض.

❖ الخفاش طائر.

❖ إذن: الخفاش بائض.

فنتيجة القياس باطلة، و ذلك لأن المقدمة الأولى و هي القضية الموجبة الكلية باطلة، لأنه ليست كل الطيور تبيض.

المثال الثاني:

❖ لا أحد من آسيويين أوروبي.

❖ لا أحد من الأوروبيين ياباني.

❖ إذن لا أحد من الآسيويين ياباني.

فالمقدمتان في هذا القياس صحيحتان، و على الرغم من ذلك فالنتيجة خاطئة، لأن منشأ الخطأ هو الخطأ في تركيب مواد القياس و هيكلتها.(2)

و قد جعل الرازي رحمه الله الأقسام التي يمكن الاحتجاج بها من الدليل النظري أربعة أنواع هي:

النوع الأول:

و هو النوع الأول من المقاييس الحملية، و هو الذي يكون الحد الأوسط فيه، موضوعاً في مقدمة، محمولاً في الآخري، و عبر عنه الرازي بقوله: " أن تكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف، معلومة

(1) المنطق التطبيقي لعلي أصغر خندان ص 173

(2) المصدر نفسه ص 173

الثبوت لكل ثالث، أو معلومة الانتفاء عن كل ثالث، و ذلك الثالث يكون معلوم الثبوت لكل الموصوف أو لبعضه، و هذه أقسام أربعة و عندنا علم بديهى أن الثابت لكل الشيء أو المنتفى عن كل ما ثبت له الشيء، يجب أن يكون ثابتا كذلك الغير أو منفيا عن ذلك الغير فعند هذا تصير النسبة المجهولة للصفة إلى الموصوف، معلومة بواسطة المعلومات التي ذكرناها.⁽¹⁾

قال ابن الدهان⁽²⁾: " و النوع الأول من المقاييس الحملية، هو الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعا في مقدمة، محمولا في الأخرى."⁽³⁾

فالقياس لا بد له من مقدمتين كما سبق تقرير الرازي لذلك و هما قضيتين، و القضايا إما أن تكون موجبة، و إما أن تكون سالبة، و إما أن تكون كلية و إما أن تكون جزئية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " والقياس مؤلف من مقدمتين، والمقدمة قضية أما موجبة وأما سالبة، وكل منهما أما كلية وأما جزئية."⁽⁴⁾

فالمنتج من هذا النوع من القياس أربعة أضرب، عبر عنها الرازي بقوله: " و هذه أقسام أربعة."⁽⁵⁾ قال ابن الدهان: " وليس كل هذه القرائن مفيدة، بل المفيد من الشكل الأول أربعة."⁽⁶⁾ و هذا تفصيل ما ذكره الرازي في المسلك الأول:

الشكل الأول: أن تكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف، معلومة الثبوت لكل ثالث، و الثالث معلوم الثبوت لكل الموصوف.

(1) نهاية العقول 122/1

(2) محمد بن علي بن شعيب، أبو شجاع، فخر الدين، ابن الدهان: عالم بالحساب واللغة والتاريخ. من أهل بغداد. مات بالحلة المزيدية. من كتبه تقويم النظر في فقه المذاهب الأربعة، ختمه بجدول في وفيات بعض الصحابة والأئمة والفقهاء. وله غريب الحديث ستة عشر مجلدا، توفي سنة 592 هـ. سير أعلام النبلاء "581 /20" معجم الأدباء "219 /11"، هدية العارفين "1/391".

(3) تقويم النظر 78/1

(4) الرد على المنطقيين 6/1

(5) نهاية العقول 122/1

(6) تقويم النظر 78/1

و معنى ذلك أننا نبحت في (جيم) هل هو ثابت في (ألف) إذا علمنا أن (كل جيم باء) و (كل باء هو ألف) فباء و هو الحد الأوسط، محمول في المقدمة الأولى، موضوع في الثانية، فالموجبتان الكليتان ينتجان موجبة كلية و الحاصل من ذلك ما يلي:

❖ إذا كان جيم هو باء (صغرى).

❖ و كان باء هو ألف (كبرى).

❖ فينتج من مجموع المقدمتين أن جيم هو الف (نتيجة).

و مثاله أيضا قولنا:

❖ كل خمر مسكر (صغرى).

❖ وكل مسكر حرام (كبرى).

❖ فكل خمر حرام (نتيجة).

و هذا النوع من القياس، يتركب من موجبتين كليتين، و هما المقدمة الأولى و الثانية، فالأولى موجبة أثبتت أن: (جيم) هو (باء) و الثاني موجبة أثبتت أن (باء) هو (ألف) فالحاصل منهما النتيجة موجبة و هي كون (ألف) هو (جيم).

قال ابن الدهان: " (الضَّرْبُ الأول: يتركب من موجبتين كليتين ، وينتج مُوجِبَةً كُليَّة، ومثاله: كل ألف باء، وكل باء حاء، ينتج كل ألف حاء."⁽¹⁾

الشكل الثاني: أن تكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف، معلومة الثبوت لكل ثالث، و الثالث معلوم الثبوت لبعض الموصوف، و معنى ذلك أننا نبحت في (جيم) هل هو ثابت في (بعض ألف) إذا كان (بعض باء) هو (ألف) و كان (جيم هو باء) فباء و هو الحد الأوسط محمول في المقدمة الأولى موضوع في المقدمة الثانية، فالموجبة الجزئية والموجبة الكلية ينتج موجبة جزئية:

و الحاصل من ذلك ما يلي:

(¹) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبد مذهبية نافعة 79/1

- ❖ إذا كان جيم هو باء (كبرى)
- ❖ و كان باء هو بعض ألف (صغرى)
- ❖ فينتج من المقدمتين ان بعض ألف هو جيم (نتيجة).

و مثاله أيضا قولنا:

- ❖ بعض السائلين فقراء (صغرى).
- ❖ وكلُّ فقير يستحق الصدقة (كبرى).
- ❖ فبعض السائلين يستحق الصدقة (نتيجة).

و هذا النوع من القياس يتركب من موجبتين، أولاهما كلية، و هي قولنا: (كل جيم هو باء) و الثانية منهما جزئية موجبة و هي قولنا (باء هو بعض ألف) فتكون النتيجة موجبة جزئية و هي قولنا (أن بعض ألف هو جيم).

قال ابن الدهان: " الضَّرْبُ الثَّلَاثُ: من موجبتين صُغْرَاهُمَا جزئية ينتج مُوجِبَةٌ جزئية. مثاله: بعض أب، وكل ب ج، فبعض أح. "(1)

الشكل الثالث: أن تكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف، معلومة الانتفاء عن كل ثالث، و الثالث معلوم الثبوت لكل الموصوف.

و معنى ذلك أننا نبحث في (جيم) هل هو منتف عن (ألف) إذا كان (جيم) ليس (باء) و كان (باء) هو (الف) فباء و هو الحد الأوسط موضوع في الأولى، محمول في المقدمة الثانية، فالموجبة الكلية والسالبة الكلية، ينتج سالبة كلية، و الحاصل من ذلك ما يلي:

- ❖ إذا كان جيم ليس باء (كبرى)
- ❖ و كان باء هو ألف (صغرى)

(1) المصدر السابق 80/1

❖ فينتج من المقدمتين ان جيم ليس ألف (نتيجة).

و مثاله أيضا:

❖ كل خمر مسكر (صغرى).

❖ لا شيء من المسكر بنافع (كبرى).

❖ فلا شيء من الخمر بنافع (نتيجة).

و هذا النوع من القياس، يتركب من كليتين كبراهما سالبة و هي الأولى، و هي قولنا: (جيم) ليس (باء) و الثانية و هي كلية موجبة و هي قولنا (باء) هو (الف) فينتج كلية سالبة و هي قولنا (جيم) ليس (ألف).

قال ابن الدهان: " الضَّرْبُ الثَّانِي: من كليتين كبراهما سالبة وينتج كلية سالبة."⁽¹⁾

الشكل الرابع: أن تكون الصفة المجهولة الثبوت للموصوف، معلومة الانتفاء عن كل ثالث، و الثالث معلوم الثبوت لبعض الموصوف.

و معنى ذلك أننا نبحث في (جيم) هل هو منتف عن بعض (ألف) إذا كان (جيم) منتف عن (باء) و كان بعض (باء) هو (الف) فباء و هو الحد الاوسط محمول في الأولى موضوع في الثانية فالموجبة الجزئية والسالبة الكلية ينتج سالبة جزئية:
و الحاصل من ذلك ما يلي:

❖ إذا كان جيم ليس بباء (كبرى)

❖ و كان بباء هو بعض الف (صغرى)

❖ فينتج من المقدمتين أن بعض ألف ليس جيم. (نتيجة).

و مثاله أيضا قولنا:

(¹) المصدر السابق 79/1

❖ بعض السائلين أغنياء (صغرى).

❖ و لا غني يستحق الصدقة (كبرى).

❖ فبعض السائلين لا يستحق الصدقة (نتيجة)

و هذا النوع من القياس، يتركب من كليتين كبراهما سالبة و هي الأولى، و هي قولنا: (جيم) ليس (باء) و الثانية و هي موجبة جزئية و هي قولنا (باء) هو بعض (الف) فينتج جزئية سالبة و هي قولنا بعض (ألف) ليس (جيم).

قال ابن الدهان: " الضَّرْبُ الرَّابِعُ: من صغرى مُوجِبَةٌ جزئية وكبرى سالبة كُلية يَنْتُجُ سالبة جزئية. مِثَالُهُ: بعضُ أَبٍ وَلَا شَيْءٍ من ج ب يَنْتُجُ فَلَا شَيْءٍ من أ ج. "(1)

فهذه الأنواع الأربعة من الأقيسة التي ذكرها الرازي، تفيد نتائج يقينية، و قد نص ابن الدهان على ذلك بقوله: " والنوع الأول من المقاييس الحملية هو الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعا في مقدمة محمولا في الأخرى، والثاني الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولا فيها، والثالث هو الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعا فيهما، ونسمي هذه الأنواع أشكالا، والممكن من تركيب كل شكل ستة عشر اقترانا؛ لأن المقدمات أربع كما بينا، فإذا امتزجت أحدثت هذه الاقترانات وليس كل هذه القرائن مفيدة، بل المفيد من الشكل الأول أربعة. "(2)

فقوله بل المفيد من النوع الأول أربعة، هي الأربعة التي ذكرها الرازي. فإن كان الحد الأوسط و هو (باء) في مثالنا المتقدم، موضوعا في احدى المقدمتين، محمولا في الثانية، كان القياس منتجا والمثال على ذلك قولنا :

❖ كل مسلم يعتقد بالقرآن (صغرى).

(1) المصدر السابق 79/1

(2) تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبد مذهبية نافعة 78/1

❖ وكل من يعتقد بالقرآن يعتقد بالوحدة بين المسلمين (كبرى).

❖ فكل مسلم يعتقد بالوحدة بين المسلمين (نتيجة).

فالحدّ الأوسط وهو (المعتقد بالقرآن) قد وقع محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى. فلو صدقت المقدمتان تكون النتيجة أيضاً بالبدهة صادقة، فلا نحتاج إذناً إلى إقامة البرهان، لإثبات صحة الشكل الأوّل، قال ابن تيمية: "ثم قسموا الاقتراحي إلى الأشكال الأربعة لكون الحد الأوسط أما محمولاً في الأولى موضوعاً في الصغرى وهو الشكل الطبيعي وهو ينتج المطالب الأربعة الجزئي والكلّي والايجابي والسليبي."⁽¹⁾

شروط هذا النوع من القياس:

من الأنواع الأربعة المتقدمة و الأمثلة المضروبة لبيانها يظهر أن صحة هذا النوع من القياس يكون بتوافر شرطين هما:

1/ إيجاب الصغرى: فلو كانت سالبة لا يكون القياس منتجاً.

وذلك: لأنّه لا نعلم حينئذٍ أنّ الحكم الواقع على الأوسط في المقدمة الثانية (الكبرى) هل يلاقي الأصغر في خارج الأوسط أم لا؟ و حيث احتمال الأمرين فلا ينتج القياس أصلاً لا الإيجاب ولا السلب، كما لو قلنا:

❖ لا شيء من الحجر بنبات (صغرى)

❖ وكل نبات نام (كبرى)

❖ فإنه لا ينتج الإيجاب (كل حجر نام)

ولو أبدلنا بالصغرى قولنا (لا شيء من الإنسان بنبات) فإنه لا ينتج السلب (لا شيء من الإنسان بنام).

(¹) الرد على المنطقيين 161/1

2/ كلية الكبرى:

فلو كانت جزئية لا ينتج القياس، وذلك لأنه حينئذٍ لم يتكرر الحد الأوسط، لأنه من الممكن أن يكون هذا البعض غير ما هو موجود في الصغرى.

فلو قلنا:

❖ كل ماء سائل (صغرى)

❖ وبعض السائل يلتهب بالنار (كبرى)

❖ فإنه لا ينتج (بعض الماء يلتهب بالنار).

3/ ألا يتألف من جزئيتين.

4/ ألا يتألف من صغرى سالبة وكبرى جزئية.

فإذا تحقق الشرطان كانت النتيجة عنهما صحيحة قطعية.

النوع الثاني:

و هو النوع الثاني من المقاييس الحملية، و هو ما اختلفت مقدماته في الكيفية، فالكبرى موجبة كلية، والصغرى سالبة جزئية، و غاية هذا النوع من المقاييس هو إنتاج السوالب،⁽¹⁾ و قد عبر عنه الرازي بقوله: " الثاني : إذا رأينا شيئين وجب اتصاف أحدهما بأمر، يمتنع اتصاف الآخر به، علمنا كون أحدهما مسلوبا عن الآخر، إذ لو لم يكن كذلك لكان الأمر الحاصل لأحدهما حاصلا للآخر، مثاله: كل جسم مؤلف و لا شيء من القديم بمؤلف فلا جسم واحد قديم."⁽²⁾

قال ابن الدهان "الشكل الثاني: شرطه أن تختلف مقدماته في الكيفية، وتكون الكبرى كلية وغايته إنتاج السوالب."⁽³⁾

و الوجوب في كلام الرازي، صفة ذاتية غير منفكة، و يمكن التمثيل لذلك: بأن الله عز وجل وجب

(1) قال ابن تيمية: "وأما أن يكون الأوسط محمولا فيهما وهو الثاني ولا ينتج إلا السلب" الرد على المنطقيين 161/1

(2) نهاية العقول 122/1

(3) تقويم النظر 80/1

أن يكون خالقا أي متصفا بالقدرة على الإنشاء، كيف شاء و متى شاء، بخلاف العبد فوجب أن يكون مخلوقا، فالقدرة على الخلق مسلوبة في حق البشر، و كون البشر مخلوقا صفة مسلوبة عن الله، إذ لو لم تسلب هذه الصفات لكان الخلق و الخالق واحدا و هذا محال.

و ذكر الغزالي هذا المعنى في النظم الثاني فقال: "النظم الثاني: أن تكون العلة حكما في المقدمتين، مثاله قولنا: البارئ تعالى ليس بجسم؛ لأن البارئ غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالبارئ تعالى إذن ليس بجسم." (1)

و المنتج من هذا النوع من المقاييس الحملية أربعة أضرب هي: (2)

الشكل الأول: من كليتين كبراهما سالبة تنتج كلية سالبة و مثاله:

❖ كل ألف هو باء (صغرى موجبة)

❖ لا شيء من جيم باء (كبرى سالبة)

❖ النتيجة فلا شيء من ألف جيم (كلية سالبة)

الشكل الثاني: من كليتين الصغرى سالبة ينتج كلية سالبة و مثاله:

❖ مثاله لا شيء من ألف. باء (صغرى سالبة)

❖ و كل جيم. باء (كبرى موجبة)

❖ النتيجة فلا شيء من ألف جيم (سالبة كلية)

و هذا النوع هو الذي ذكره الرازي و مثل له بقوله:

❖ البارئ ليس بجسم (صغرى سالبة)

❖ كل جسم مؤلف (كبرى موجبة)

❖ النتيجة البارئ ليس بجسم (سالبة كلية)

الشكل الثالث: من صغرى موجبة وكبرى سالبة كلية ينتج كلية جزئية و مثاله:

(1) المستصفي 32/1

(2) تقويم النظر 78/1

❖ بعض ألف باء (صغرى موجبة)

❖ و لا شيء من جيم باء (كبرى سالبة)

❖ النتيجة فليس بعض ألف جيم.(سالبة جزئية)

الشكل الرابع: من صغرى سالبة جزئية وكبرى موجبة كلية تنتج سالبة جزئية و مثاله:

❖ ليس كل ألف باء (صغرى سالبة)

❖ و كل جيم باء (كبرى موجبة)

❖ النتيجة ليس كل ألف جيم.(سالبة جزئية)⁽¹⁾

و قد اكتفى الرازي رحمه الله، بذكر النوع الثاني دون غيره، و ليس ذلك نقضا لأنواع الثلاثة (الأول ، الثالث، الرابع) التي لم يذكرها، بل غاية ما فيه أن الأنواع الثلاثة الأخرى، راجعة إلى النوع الأول من المقاييس الحملية، و هو ما كان الحد الأوسط محمولا في إحدى المقدمتين موضوعا في الأخرى قال ابن الدهان في بيان اندراج أقسام هذا النوع في النوع الأول ما نصه: " وهذا الضرب إنما يرجع إلى الأول بالفرض، فمعلوم أن البعض بإضافته إلى نفسه كل فافرض ذلك البعض من أ و ليس هو من ب ج، فيصير لا شيء من ب ج، وقد عاد إذا إلى الشكل الأول بأدنى تأمل."⁽²⁾

فحصل من المثال الذي ذكره الرازي أن:

❖ الباري ليس بجسم(سالبة جزئية)

❖ كل جسم مؤلف (موجبة كلية)

❖ النتيجة الباري ليس بجسم(سالبة)

و وجه اكتساب هذا المسلك من الحجاج القطعية، ما ذكره الغزالي بقوله: " ووجه لزوم النتيجة منه، أن كل شيئين ثبت لأحدهما ما انتفى عن الآخر، فهما متباينان."⁽³⁾

⁽¹⁾ ينظر هذا التقسيم في كتاب تقويم النظر 80/1 و ما بعدها.

⁽²⁾ المصدر نفسه 82/1

⁽³⁾ المستصفي 32/1

و تحليل المقدمتين يقتضي في هذا النوع أموراً منها:

1: العلة حكم في المقدمة الأولى و الثانية، ففي المثال الذي ذكره الرازي نجد أن كلمة: " مؤلف " هي العلة، و قد تكررت في المقدمتين و العلة هي الحد الأوسط.

2: الخبر في المقدمتين، هو بعينه العلة فيهما و هو كلمة "مؤلف".

3: هذا النوع من النظم، لا ينتج إلا قضية منفية سالبة، فلا يمكنه انتاج القضايا الموجبة: " و خاصة هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية سالبة."⁽¹⁾

4: من شروط هذا النظم، أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، ففي المقدمة الأولى اثبات و هو قول الرازي: "كل جسم مؤلف " و المقدمة الثانية منفية، و هي قول الرازي: " ولا شيء من القديم بمؤلف " فوجود النفي في القضية الثانية، أثر على النتيجة فكانت منفية، و يمكن أن تتعكس المقدمتين فتكون الأولى منفية و الثانية مثبتة، قال الغزالي: " ومن شروط هذا النظم، أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، فإن كانتا مثبتتين لم ينتجا؛ لأن حاصل هذا النظم يرجع إلى الحكم بشيء واحد على شيئين، وليس من ضرورة كل شيئين يحكم عليهما بشيء واحد أن يخبر بأحدهما عن الآخر، فإننا نحكم على السواد والبياض باللونية، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه بياض، ولا عن البياض بأنه سواد."⁽²⁾

و النتيجة هي: " فالتأليف ثابت للجسم، منتف عن الباري تعالى، فلا يكون بين معنى الجسم وبين الباري التقاء، أي لا يكون الباري جسماً ولا الجسم هو الباري تعالى."⁽³⁾

النوع الثالث:

و هو النوع الثالث من المقاييس الحملية، و هو ما اختلفت مقدماته في الكيفية، فالصغرى موجبة و احدى مقدمتيه كلية، و غاية هذا النوع من المقاييس ألا ينتج كلية بل ينتج الجزئية.⁽¹⁾

⁽¹⁾ المصدر السابق 32/1

⁽²⁾ المستصفي 32.33/1

⁽³⁾ المصدر نفسه 32/1

و قد عبر عنه الرازي بقوله: " إذا رأينا شيئين يحصلان في ثالث، فحينئذ يحصل بينهما التقاء في ذلك الشيء، و بسبب ذلك استحق الإيجاب الجزئي فمن المحتمل أن يكون وجودهما خارج ذلك الموضوع لا يتلاقيان، فحينئذ الالتقاء الكلي يكون مجهولا، و الالتقاء الجزئي حاصل على كل حال، فلا جرم تحصل النتيجة جزئية مثاله: كل سواد عرض و كل سواد لون فبعض العرض لون."⁽²⁾

قال ابن الدهان: " الشكل الثالث: شرطه أن تكون صغراء موجبة، وإحدى مقدمته كلية، وغايته ألا ينتج كلية."⁽³⁾

و هذا النوع من المقاييس الحملية المنتج منه ستة⁽⁴⁾ هي:

1/ من كليتين موجبتين ينتج موجبة جزئية مثاله:

❖ كل باء ألف

❖ وكل باء جيم

❖ فبعض ألف جيم

و هذا النوع إن عكسنا صغراه فقلنا: (كل جيم باء) فإنه يرجع إلى الضرب الأول، من الشكل الأول و هو قولنا:

❖ إذا كان جيم هو باء (صغرى)

❖ و كان باء هو ألف (كبرى)

❖ فينتج من مجموع المقدمتين أن جيم هو الف (نتيجة).

و هذا الشكل من هذا النوع، هو الذي ذكره الرازي و مثل له بقوله:

❖ كل سواد عرض و هذه المقدمة الصغرى

(¹) قال ابن تيمية: " وأما أن يكون موضوعا فيهما ولا ينتج إلا الجزئيات " الرد على المنطقيين 161/1

(²) نهاية العقول 132/1

(³) تقويم النظر 82/1

(⁴) المصدر نفسه 82/1

❖ كل سواد لون و هذه المقدمة الكبرى

❖ بعض العرض لون كما قال الرازي.

2/الضرب الثاني: من كليتين الكبرى سالبه مثاله:

❖ كل باء ألف

❖ و لا شيء من باء جيم

❖ فليس كل ألف جيم

فإن عكسنا الصغرى فقلنا (ولا شيء من جيم باء) فإنه ويرجع إلى رابع الأول و هو قولنا:

❖ بعض ألف باء

❖ ولا شيء من جيم باء

❖ ينتج فلا شيء من ألف جيم.

3/الضرب الثالث: من موجبتين الصغرى جزئية (تنتج موجبة جزئية). مثاله:

❖ بعض باء ألف

❖ و كل باء جيم

❖ فبعض ألف جيم

ويظهر بعكس الصغرى فنقول (كل ألف باء) فإنه يرجع إلى شكل من اشكال النوع الأول و هو

قولنا:

❖ بعض ألف باء،

❖ وكل باء جيم،

❖ فبعض ألف جيم.

4/ من موجبتين الكبرى جزئية وينتج موجبة جزئية. مثاله:

❖ كل باء ألف

❖ وبعض باء جيم

❖ فبعض ألف جيم

و هذا الشكل من هذا النوع يرجع إلى سابقه.

5/ من صغرى موجبة كلية وكبرى سالبة جزئية ينتج سالبة جزئية مثاله:

❖ كل باء ألف

❖ وليس كل باء جيم،

❖ فليس كل ألف جيم.

6/ يتركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ينتج سالبة جزئية. مثاله:

❖ بعض باء ألف

❖ ولا شيء من باء جيم،

❖ فليس بعض ألف جيم. (1)

و قد استغنى الرازي بذكر النوع الأول عن الخمسة الباقية، و ليس ذلك قدحا فيها، بل غاية ما فيه أن كل قسم منها يرجع إلى سابقه إن عكسنا الموضوع و المحمول في المقدمتين، و تحليل قول الرازي مع المثال الذي ضربه، أن الشئيين في المثال هما العرض و اللون، حصل بينهما التقاء في الثالث و هو السواد، فحيث يحصل بينهما التقاء في ذلك الثالث فقط دون ما عداه، فتكون النتيجة بنفي الحد الأوسط و هو العلة، و هو في هذا المثال السواد الذي وقع مبتدأ في المقدمتين، و الابقاء على الخبر في كليهما فتكون النتيجة مجموع الخبرين، أي أن بعض العرض لون دون ذكر للسواد.

و الذي ذكره الرازي هو ما جعله الغزالي تحت النظم الثالث فقال: "النظم الثالث: أن تكون العلة مبتدأ في المقدمتين، وهذا يسميه الفقهاء نقضا⁽²⁾. و هذا إذا اجتمعت شروطه أنتج نتيجة خاصة لا عامة، مثاله قولنا كل سواد عرض وكل سواد لون، فيلزم منه أن بعض العرض لون."⁽³⁾

و قول الرازي الإيجاب الجزئي، احتراز منه عن الإيجاب التام، فالأعيان لا تتشابه من كل وجه.

(1) ينظر هذه الأقسام الستة في كتاب تقويم النظر 82/1 و ما بعدها.

(2) النقض لغة: قال ابن فارس: "النون و القاف و الضاد أصل صحيح يدل على نكث الشيء" ينظر مقاييس اللغة 470/5

أما اصطلاحاً فهو: "تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادعاه المعلل علة" ينظر البرهان 634/2

(3) المستصفي 33/1

و أشار إلى ذلك أيضا الغزالي فقال: "وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيء لازما لشيء فينبغي أن لا يكون الملزوم أعم من اللازم بل إما أخص أو مساويا، ومهما كان أخص فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم، إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون، وهو الذي عيناه بتسليم عين اللازم وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص بالضرورة، إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد وهو الذي عيناه بتسليم نقيض اللازم. و أما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد، فلذلك قلنا تسليم عين اللازم لا ينتج."⁽¹⁾

و هذا النوع من الاستدلال يشتمل على مقدمتين، تكون العلة فيهما مبتدأ و تفصيله:

المقدمة الأولى: كل سواد عرض و هذه المقدمة الصغرى.

المقدمة الثانية: كل سواد لون و هذه المقدمة الكبرى.

و الحد الأوسط بين المقدمة الأولى و الثانية هو السواد، و هو مبتدأ في كلا المقدمتين، فيلزم من هاتين المقدمتين أن يكون بعض العرض لونا كما قال الرازي.

و تسمية الفقهاء لهذا النوع نقضا كما ذكر الغزالي، سببه أن النتيجة المتحصل عليها من المقدمتين، خاصة بصورة أو بعض الصور، لا عامة في كل الألوان كما في المثال السابق .

و مثاله في الفقه ما ذكره ابن قدامة في الروضة بقوله: "ومن الفقه: كل بر مطعوم، وكل بر ربوي، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي."⁽²⁾

فالبر في هذا المثال هو الحد الاوسط بين المقدمتين فكان علة ووقع مبتدأ فيهما و نتيجة هاتين المقدمتين أن بعض المطعوم ربوي كالقمح مثلا .

النوع الرابع:

الاستدلال بالتلازم أو الملازمة و هي كما قال الطوفي: "كون أحد الشئيين ملازما للآخر، لا ينفك عنه، فيستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم، لاستحالة وجود ملزوم لا لازم له."⁽¹⁾

(¹) المصدر السابق 33/1

(²) روضة الناظر 83/1

ويسمى المناطقة هذا النوع من الاستدلال بالقضية الشرطية، وبالقياس الاستثنائي⁽²⁾، وهو مركب من مقدمتين:

الأولى: منهما مركبة من قضيتين، تُقَرَن الأولى بحرف شرطٍ كـ " لو " أو " إن " ونحوهما، وتسمى بالملزوم أو المقدم، والقضية الأخرى هي جواب الشرط، قد تُقَرَن بالفاء ونحوها، وتُسمى باللازم أو التالي. قال الأصفهاني: "والشرط في المتصل، أي الجزء الأول من المتصلة المقترن به حرف الشرط يسمى: مقدما ; لتقدمه. والجزء الثاني، أي الجزء الثاني المقترن به حرف الجزاء، يسمى بالتالي لأنه يتلوه."⁽³⁾

الثانية: استثناء من قضية واحدة يُقَرَن بما حرف استثناء مثل: " لكن " أو لا يُقَرَن ويكون الكلام في معناه. مثاله: لو كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان أو لكنه ليس إنساناً فليس بحيوان. قال الأصفهاني: "والمقدمة الثانية منه تسمى استثنائية ; لاشتغالها على حرف الاستثناء."⁽⁴⁾

و ينقسم القياس الاستثنائي إلى متصل و منفصل، فالمتصل ما كانت إحدى مقدمتيه الشرطية متصلة، لتضمنها حرف شرط أو جزاء، و المنفصل ما كانت المقدمة الشرطية فيه منفصلة، أي ما تضمنت حرف انفصال، قال الأصفهاني في شرحه على ابن الحاجب: " وهو قسمان: متصل ومنفصل. وذلك لأن إحدى مقدمتيه شرطية. فإن كانت متصلة - وهي ما فيه حرف الشرط والجزاء - سمي القياس متصلاً. وإليه أشار بقوله: " ضرب بالشرط، ويسمى المتصل ". و إن كانت الشرطية منفصلة - وهي ما فيه حرف الانفصال - سمي القياس: منفصلاً"⁽⁵⁾

(1) شرح مختصر الروضة 229/1

(2) ينظر بيان المختصر 139/1 قال ابن السبكي: " والاستثنائي ضربان: ضرب بالشرط؛ ويُسمى المُتَّصِل، والشرط مقدما، والجزاء تاليا، والمقدمة الثَّانِيَّة استثنائية؛ وشرط نتاجه أن يكون الاستثناء بعين المُقدم؛ فلازمه عين التَّالِي، أو بنقيض التَّالِي؛ فلازمه نقيض المُقدم، وهذا حكم كل لازم مع ملزومه، وإلا لم يكن لازماً" ينظر رفع الحاجب 339.338/1

(3) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 138/1

(4) المصدر نفسه 138/1

(5) المصدر نفسه 137/1

و عليه فإن كانت المقدمتين متصلتين فهو استثنائي متصل، و إن كانتا منفصلتين فهو استثنائي منفصل.

و مثال القياس الاستثنائي ما ذكره الرازي بقوله: "إن كان هذا إنساناً فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان."⁽¹⁾

و بيانه كآتي:

❖ لو كان هذا إنساناً فهو حيوان.

❖ لكنه إنسان فهو حيوان.

❖ أو لكنه ليس بإنساناً فليس بحيوان.

و مثاله في الشرعيات ما ذكر ابن قدامة أن: "الضرب إما حلال أو حرام، لكنه حلال؛ لأنه أكل على مائدة النبي ﷺ فليس بحرام. مثال آخر: صيد المحرم إما حلال أو حرام، لكنه حرام؛ لأنه نهي عنه، فليس بحلال."⁽²⁾

و عبر عنه الرازي بقوله: "طريقة التلازم فإنه إذا كان شيئان يكون أحدهما لازماً للآخر أمكن الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم و بعدم اللازم على عدم الملزوم و إلا بطل اللزوم لكن لا يمكن الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم و بوجود اللازم على وجود الملزوم لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم."⁽³⁾

فدلالة الالتزام: من الدلالات العقلية، و هي دلالة اللفظ على لازم معناه، بحيث لا يفهم المعنى من اللفظ مباشرة، و لكن لازم له و مصاحب له، كدلالة السقف على الحائط، و إلا كيف يكون سقف بدون مستند يستند عليه و هو الحائط.

(1) المحصول 14/5

(2) شرح الكوكب المنير 399/4

(3) نهاية العقول 123/1

أما في المحصول، فقد أطلق الرازي رحمه الله على هذه الطريقة قياس التلازم فقال: "وأما قياس التلازم، فكقولنا إن كان هذا إنسانا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، وأما المقدمتان فكقولنا كل جسم مؤلف، وكل مؤلف محدث، فكل جسم محدث، فإن قلت لا أسمى هاتين الصورتين قياسا لأن القياس عبارة عن التسوية وهي لا تحصل إلا عند تشبيه صورة بصورة وليس الأمر كذلك في التلازم وفي المقدمتين والنتيجة، قلت بل التسوية حاصلة في هذين الموضعين، لأن الحكم في كل واحدة من المقدمتين معلوم، والحكم في النتيجة مجهول، فاستلزام المطلوب من هاتين المقدمتين، يوجب صيرورة الحكم المطلوب مساوية للحكم في المقدمتين في صفة المعلوماتية."⁽¹⁾

فالإنسان ملزوم للحيوان، والحيوان لازم للإنسان فلا جرم لما وجد الإنسان الذي هو الملزوم، لزم وجود الحيوان الذي هو اللازم.

و سماه قياس التلازم ابن السبكي في المنهاج.⁽²⁾

و الاحتمالات الواردة من قياس اللزوم أربعة، ذكرها الرازي و المنتج منها اثنين، و هذا تفصيل ما ذكره الرازي:

الشكل الأول: الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم، و هذا الشكل من القياس منتج. و هو استثناء عين المقدم فينتج عين التالي، قال ابن تيمية: "واستثناء عين المقدم ينتج عين التالي."⁽³⁾

و مثاله:

❖ إن كان هذا إنسانا فهو حيوان، (فالمقدم هو الإنسان و التالي هو الحيوان)

❖ لكنه إنسان فهو حيوان، (و ذلك باستثناء عين المقدم و هو الإنسان)

❖ فيقال هذا إنسان، وكل إنسان حيوان، فينتج: هذا حيوان.⁽¹⁾

⁽¹⁾ المحصول 14/5

⁽²⁾ قال ابن السبكي: "أما قياس التلازم وهو القياس الاستثنائي فهو كقولنا إن كان هذا إنسانا فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان" ينظر الامهاج شرح المنهاج 5/3

⁽³⁾ الرد على المنطقيين 60/1

الشكل الثاني: وبعدم اللازم على عدم الملزوم و هذا الشكل من القياس منتج. و هو استثناء نقيض التالي فينتج نقيض المقدم قال ابن تيمية: " واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم."⁽²⁾

و مثاله:

❖ إن كان هذا فرسا فهو ليس بجماد (فالفرس هو المقدم و الجماد هو التالي)

❖ لكنه جماد فهو ليس بفرس، (استثناء عين التالي و هو الجماد)

❖ فيقال هذا جماد، وكل جماد ليس بفرس، فهذا ليس بفرس.⁽³⁾

****** فالنوع الأول و الثاني منتجان قال القرابي: " والاستدلال إما بوجود الملزوم أو بعدمه، أو بوجود اللازم أو بعدمه، فهذه الأربعة منها اثنان منتجان واثنان عقيمان، فالمنتجان الاستدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم وبعدم اللازم على عدم الملزوم."⁽⁴⁾

فالعلاقة بين المقدم و التالي علاقة سببية، فالمقدم مسبب و التالي سبب، فإذا قلنا: إن كان زيد قد زنى فهو يجلد، و إن كانت الشمس طالعة فالوقت نهار، و إن كانت الأرض داخلة بين الشمس و القمر فهو كسوف، فطلوع الشمس و دخول الأرض بين الشمس و القمر و الزنا هي أسباب، و الرجم و الكسوف و النهار مسببات لها.⁽⁵⁾

الشكل الثالث: الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم، و هذا الشكل من القياس غير منتج. وهو استثناء نقيض المقدم، فلا يستلزم إثبات نقيض التالي ولا عينه و مثاله:

❖ إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنسان فهو حيوان (فالمقدم انسان و التالي حيوان)

⁽¹⁾ بيان المختصر 144/1

⁽²⁾ الرد على المنطقيين 60/1

⁽³⁾ بيان المختصر 144/1

⁽⁴⁾ جزء من شرح تنقيح الفصول 511/2 وقال الأصفهاني: " والاستثنائي ضربان: ضرب بالشرط ويسمى: " المتصل ". والشرط: " مقدا ". والجزاء: " تاليا ". و المقدمة الثانية: استثنائية. و شرط إنتاجه أن يكون الاستثناء بعين المقدم، فلازمه عين التالي. أو بنقيض التالي، فلازمه نقيض المقدم. وهذا حكم كل لازم مع ملزومه، وإلا لم يكن لازما" ينظر بيان المختصر 130/1

⁽⁵⁾ التقريب لحد المنطق لابن حزم ص 126

❖ لكنه ليس بانسان (استثناء نقيض المقدم إنسان)

❖ فلا ينتج لا نقيض التالي (و هو انه ليس حيوان إذ ربما يكون فرسا)

❖ و لا عين التالي أنه حيوان (فرما يكون حجرا)⁽¹⁾

الشكل الرابع: بوجود اللازم على وجود الملزوم، و هذا الشكل من القياس غير منتج. فاستثناء عين التالي لا يستلزم إثبات عين المقدم، و مثاله:

❖ إذا كان المصلي محدثا فصلاته باطلة (فالمقدم محدثا و التالي باطلة)

❖ لكن صلاته باطلة (استثناء عين التالي)

❖ فلا يلزم كونه محدثا (و هو عين المقدم)

❖ و لا كونه متطهرا . (و هو نقيض المقدم)

**فالنوع الثالث و الرابع من هذا القياس غير منتج، و برر الرازي ذلك بقوله: " لا احتمال كون اللازم أعم من الملزوم. " ⁽²⁾

قال الأخضري⁽³⁾: " فاستثناء نقيض المقدم أو عين التالي، لا يلزم فيهما إنتاج، لاحتمال أن يكون التالي أعم من مقدمه، إذ يلزم من ثبوت الأخص ثبوت الأعم و من نفي الأعم نفي الأخص. " ⁽⁴⁾

قال الأصفهاني في بيان عدم صلاحية هذين النوعين بالنسبة للمثال المتقدم: " ولا يلزم من انتفاء الإنسان انتفاء الحيوان ولا تحققه، ولا من تحقق الحيوان تحقق الإنسان ولا انتفاؤه. " ⁽⁵⁾

(1) المنطق و أصول الفقه ص 105

(2) نهاية العقول 123/1

(3) عبد الرحمن بن سيدي محمد الصغير بن محمد ابن عامر الأخضري البنطوسي البسكري الجزائري المالكي 920-953 هـ العالم العلامة والشاعر الناظم الجيد فارس العقول والمنقول، صاحب متن (السلم) أرجوزة في المنطق، و (شرح السلم) له كتب أخرى، منها (الجواهر المكنون) نظم، في البيان، الأعلام 331/3،

(4) السلم في علم المنطق 126.127

(5) بيان المختصر 139/1 قال ابن السبكي: " ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم - نقيض التالي، ولا من استثناء عين التالي - عين المقدم؛ لجواز أن يكون اللازم أعم " ينظر رفع الحاجب 339/1

و قد جعل ابن تيمية هذا النوع من القياس الاستثنائي أو اللزوم، من أقوى أنواع القياس بل ينوب عما ذكر في المقاييس السابقة، فقال: " وفي التلازم استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم، وهو قول نظار المسلمين، وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم وانتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، بل هذا مع اختصاره فانه يشمل جميع أنواع الأدلة، سواء سميت براهين أو أقيسة أو غير ذلك، فان كل ما يستدل به على غيره فانه مستلزم له، فيلزم من تحقق الملزوم الذي هو الدليل تحقق اللازم الذي هو المطلوب المدلول عليه، ويلزم من انتفاء اللازم الذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الذي هو الدليل." (1)

و دلالة الالتزام عند الرازي من الطرق العقلية لا من الطرق الوضعية، قال الرازي: " الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة، وأما الباقيتان فعقليتان، لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو التضمن، وان كان خارجا فهو الالتزام." (2)

و بذلك يكون الفرق بين دلالة الالتزام و دلالة التضمن، أن دلالة الالتزام دلالة عقلية، لأن العقل يدل على اللازم، ولا مدخل للفظ في ذلك، بخلاف دلالة التضمن فإنها دلالة لفظية، قال الآمدي: " و أما غير اللفظية، فهي دلالة الالتزام، وهي أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوما." (3)

و قرر الرازي أن دلالة الالتزام غير معتبر فيها اللزوم الخارجي، و هي دلالة اللفظ على ضد لازمه، بخلاف الضدين، فقد يطلق أحدهما على الآخر، و هذا الاعتبار مخرج على أن دلالة الالتزام، من قبيل الدلالات العقلية لا اللفظية، قال الرازي: "الثالث دلالة الالتزام، لا يعتبر فيها اللزوم الخارجي لأن الجوهر والعرض متلازمان، ولا يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر، والضدان متنافيان

(1) الرد على المنطقيين 294/1

(2) المحصول 219/1 و ذكر الرازي ما يدل على ذلك في التفسير بقوله: " المفهوم من الضارب أنه شيء ماله ضرب، فأما إن ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام." ينظر التفسير الكبير 54/1

(3) الإحكام في أصول الأحكام 15/1

وقد يستعمل اللفظ الدال على أحدهما في الآخر ، كقوله تعالى: (وجزاء سيئة سيئة مثلها) بل المعتبر اللزوم الذهني ظاهرا ثم هذا اللزوم شرط لا موجب. ⁽¹⁾

و قال في التفسير ما نصه: "والقول الثاني: إن ذلك توسع، والمراد: إن أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث إنه يفضي إليه ويستلزمه، وقد يطلق اسم أحد المتلازمين على الآخر، كقوله تعالى: / وجزاء سيئة سيئة مثلها. ⁽²⁾

و الظاهر من كلام الرازي، أن دلالة الالتزام طريق لاستنباط الأحكام، فيه رد على الغزالي رحمه الله فإنه لا يرى هذه الدلالة موصلة إلى الحكم، فقال: "و إياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن، لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد إذ السقف يلزم الحائط والحائط الأس والأس الأرض وذلك لا ينحصر. ⁽³⁾

و الجمع بين قول الغزالي و الرازي رحمهما الله أمر ميسور بإذن الله، فإن الرازي أراد بهذه الدلالة الاستدلال باللازم على وجود الملزوم، لا الاستدلال بالملزوم على اللازم كما قصد الغزالي، فإن وجود الحائط في مثال البيت ليس دليلا على وجود السقف، و هذا لا يخالف فيه الرازي، ووجود السقف يلزم منه وجود الجدران و هذا لا يخالف فيه الغزالي، فالرازي رحمه الله أراد الاستدلال باللازم على الملزوم لا العكس و الله أعلم.

⁽¹⁾ المحصول 220/1

⁽²⁾ التفسير الكبير 506/9

⁽³⁾ المستصفي 25/1

المبحث الثالث: التقسيم المتردد بين النفي و الإثبات

قال الرازي رحمه الله في بيان هذا النوع من البراهين العقلية: " التقسيم المتردد بين النفي و الإثبات، فإنه يلزم من إثبات أيهما كان نفي الآخر و من نفي أيهما كان إثبات الآخر. "(1)

و معناه أن ينظر المجتهد في الأوصاف، التي يمكن أن تصلح وصفا مناسبا للحكم، ثم يقوم بإبطالها عدا واحدا منها يرتضيه، فهو كما قال الجويني: " ومعناه على الجملة: أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعتها واحدا، واحدا ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحدا يراه و يرضاه. "(2)

و تعبير الرازي بالمتردد بين النفي و الإثبات، لإخراج ما ليس مترددا بينهما، لأنه ليس حجة عنده قال: " لأن التقسيم المفضي إلى اليقين يجب أن يكون دائرا بين النفي والاثبات، ثم نبين فساد كل قسم سوى المطلوب بدليل قاطع. "(3)

و عليه فإن التقسيم عند الرازي نوعين: احدهما المتردد بين النفي و الإثبات و الثاني: غير المتردد بينهما فالأول حجة لا الثاني قال الرازي: " التقسيم إما أن يكون منحصرًا بين النفي والإثبات أو لا يكون فالأول هو أن يقال الحكم إما أن يكون معللا أو لا يكون معللا، فإن كان معللا فإما أن يكون معللا بالوصف الفلاني أو بغيره، وبطل أن لا يكون معللا أو يكون معللا بغير ذلك الوصف، فتعين أن يكون معللا بذلك الوصف، وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية. "(4)

فالتقسيم الحاصر هو التقسيم المتردد، و ضد التقسيم الحاصر هو التقسيم المنتشر، و هو كما يقول الرازي: " وأما التقسيم المنتشر فكما إذا لم ندع الإجماع، بل نقتصر على أن نقول حرمة الربا في البر إما

(1) نهاية العقول 123/1

(2) البرهان 35/2

(3) المحصول 238/4

(4) المصدر نفسه 217/5

أن تكون معللة بالطعم أو الكيل أو القوت أو المال، والكل باطل إلا الطعم فيتعين التعليل به...⁽¹⁾ و يرى الرازي أن التقسيم المنتشر لا يفيد إلا الظن، فقال: " نزاع في أن التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين لكننا ندعى أنه يفيد الظن."⁽²⁾

و مذهب الرازي في المحصول كمذهب الجويني، فإنه جعل التقسيم إما مترددا بين النفي و الإثبات فيكون حجة، أو غير متردد فليس بحجة فقال: " وهذا المسلك يجري في المعقولات على نوعين: فإن كان التقسيم العقلي مشتملا على النفي والإثبات حاصرا لهما فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت. و إن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات ولكنه كان مسترسلا على أقسام يعددها السابر فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم."⁽³⁾

و انتقد الرازي رحمه الله طرق المتكلمين، في جعلهم للتقسيم المنتشر مستندا لصحة القياس، فقال: " وأعلم أن للمتكلمين طرقا في تعيين العلة، أحدها التقسيم الذي لا يكون منحصرًا، فإذا قيل لهم لم لا يجوز وجود قسم آخر قالوا اجتهدنا في طلبه فما وجدناه وعدم الوجدان بعد الاستقصاء في الطلب يدل على عدم الوجود، كالمبصر لم إذا طلب شيئًا في الدار ونظر إلى جميع جوانبها في النهار فلم يجد قطع بالعدم، وهذا ضعيف إذ رب موجود ما عرفناه بعد الطلب."⁽⁴⁾

و سيأتي مزيد بيان عن التقسيم عند الرازي عند الحديث عن القياس العقلي إن شاء الله.

⁽¹⁾ المحصول 218/5

⁽²⁾ المصدر نفسه 219/5

⁽³⁾ البرهان 35/2

⁽⁴⁾ المحصول 336/5

**الفصل الثاني: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي ضعفها.

و يحتوي على أربعة مباحث:

المبحث الأول: ما لا دليل عليه وجب نفيه.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين فيما لا دليل عليه.

المطلب الثاني: أدلة الرازي و المناقشة.

المبحث الثاني: قياس الغائب على الشاهد

المبحث الثالث: الإلزامات

المطلب الأول: الإلزامات و القياس.

المطلب الثاني: الإلزامات المردودة غير المنتجة .

المبحث الرابع: التمسك بالأدلة السمعية في مباحث العقلية.

المطلب الأول: أنواع المطالب عند الرازي باعتبار الدليل عليها.

المطلب الثاني: دليل الرازي على امتناع استعمال الأدلة السمعية في القسم الأول.

الفصل الثاني: المسالك الضعيفة عند الرازي

المبحث الأول: ما لا دليل عليه هل يجب نفيه؟

تمهيد:

قال الرازي في بيان تزييف هذه الطريقة: "أنهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا: إنه لا دليل عليه، و ما لا دليل عليه وجب نفيه."⁽¹⁾

و ما وجب نفيه لم يجز إثباته، و لذلك عبر الرازي أيضا عن هذا القول في تفسيره بقوله: "ما لا دليل عليه لم يجز إثباته."⁽²⁾

أما في المحصول فقد أبطل الرازي هذا النوع من الاستدلال بقوله: "وعن الثالث أن نقول ما المراد من قولك ما لا دليل عليه وجب نفيه، إن عنيت به أن ما لا يعلم عليه دليل وجب نفيه، فهذا باطل وإلا وجب على العوام نفي أكثر الأشياء لعدم علمهم بأدلتها."⁽³⁾

ولهذه القاعدة تعبيرات أخرى و منها:

❖ بطلان الدليل لا يعني بطلان المدلول⁽⁴⁾

❖ انتفاء الدليل لا يعني انتفاء المدلول⁽⁵⁾

❖ عدم الدليل لا يعني عدم المدلول.⁽⁶⁾

❖ انتفاء المدلول لا ينتفاء دليله.⁽⁷⁾

⁽¹⁾ نهاية العقول 124/1

⁽²⁾ مفاتيح الغيب 599/24

⁽³⁾ المحصول 109,110/4

⁽⁴⁾ قال ابن الهمام: "ولا يخفى أن إبطال الدليل المعين لا يستلزم بطلان المدلول" فتح القدير 493/1

⁽⁵⁾ قال الرازي: "لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول" المحصول 196/4

⁽⁶⁾ قال الرازي في التفسير: "عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول" 382/2 ينظر المحصول 158/6

⁽⁷⁾ المحصول 196/4

و معنى هذا النوع من المسالك الضعيفة، أن ما لم يعلم ثبوته بالضرورة - و هذا قيد لإخراج ما علم ضرورة- إذا أرادوا نفيه قالوا: أنه لا دليل عليه و ما لا دليل عليه وجب نفيه، و يطلق على هذه المسألة مسألة انعكاس الأدلة، أي هل يشترط في الأدلة الانعكاس أو لا؟ و عكس الانعكاس الطرد، و معنى الانعكاس أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، و من الأمثلة على هذه القاعدة ما يلي:

❖ جميع المستقلات بأنفسها أجساماً (ما استقل بنفسه فهو جسم عند المعتزلة)

❖ لا دليل على اختلافها في ذواتها.

❖ وما لا دليل عليه يجب نفيه. (نفي الفرق بين المستقلات بأنفسها و هي الأجسام)⁽¹⁾

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في ما لا دليل عليه

اختلف الأصوليون في حجية هذا المسلك على قولين :

القول الأول: ما لا دليل عليه وجب نفيه

إن المستدلين بهذه القاعدة، إذا أرادوا نفي شيء ما فإنهم يعمدون إلى أدلة المثبتين لذلك الشيء، ثم يقومون ببيان فسادها و عدم صلاحيتها للاستدلال، أي أنهم لا يملكون دليلاً على نفي ما ذكره، بل غاية أمرهم نفي ما أثبت، و كأن نفي الثابت إثبات للمعدوم، و إلى ذلك أشار الرازي بقوله: "أما بيان أنه لا دليل عليه، فذلك إنما يثبتونه بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء ثم بيان فسادها و ضعفها، و قد يقيمون الدلالة على حصر وجوه الأدلة، ثم يكتفون في بيان انتفائها بعدم وجدانهم لها."⁽²⁾

و قد كان الإمام الباقلاني رحمه الله، أول من قنن هذه القاعدة في المذهب الأشعري، بل كان لهذه القاعدة دور بارز في تطور المذهب الأشعري على يد الباقلاني، قرر ذلك ابن خلدون في مقدمته

⁽¹⁾ العواصم و القواصم 29/5 و رد ابن الوزير على ذلك ما ملخصه: " فلا يجب لأجل الاشتراك فيما ذكرتم أن يقضى بالتماثل ينظر المصدر نفسه 29/5 و ما بعدها.

⁽²⁾ نهاية العقول 124/1

فقال: " وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعريّ واقتفى طريقته من بعده تلميذه كابن مجاهد وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلانيّ فتصدّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء. وأنّ العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين. وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها وأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. "(1)

و نسب ابن خلدون⁽²⁾ القول بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، إلى المتقدمين من الأشاعرة، كالشيخ أبي الحسن و القاضي و الأستاذ أبو اسحاق فقال: " ثم ذهب الشيخ أبو الحسن، والقاضي أبو بكر والأستاذ أبو إسحاق إلا أنّ أدلة العقائد منعكسة بمعنى أنّها إذا بطلت بطل مدلولها. ولهذا رأى القاضي أبو بكر أنّها بمثابة العقائد والقدح فيها قدح في العقائد لا بتنائها عليها. "(3)

و هو مذهب عامة المعتزلة، قال أبو الحسين " وكذلك ما لم يدل على إثباته دليل من الأحكام الشرعية وجب نفيه. "(4)

و ممن نسبه إلى المعتزلة ابن الوزير⁽⁵⁾ حيث قال: " الحجة الثانية: للمعتزلة على تماثل الجواهر والأجسام، بل جميع المستقلات بأنفسها التي سموها أجساماً، هي أنه لا دليل على اختلافها في ذواتها، وما لا دليل عليه يجب نفيه. ممّن عوّل على هذا منهم: مدقّقهم ومحققهم الشيخ ابن متويه في تذكّره. "(6)

(1) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر 589/1

(2) هو: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، فيلسوف مؤرخ، عالم بالاجتماع، فقيه مالكي، رحل إلى عدة بلدان تولّى القضاء في مصر وتوفي بها، من مؤلفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر. . . (تاريخ ابن خلدون)، رسالة في المنطق، ملخص الحصول للرازي، وغيرها. ت 808 هـ. انظر: الابتهاج ص 17، الضوء اللامع 4 / 145.

(3) ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر 648/1

(4) المعتمد 324/2

(5) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي المرتضي بن الفضل بن المنصور "ابن الوزير" اليميني: أبو عبد الله ولد "775هـ" أو "765هـ"، توفي سنة 840 هـ. التاج المكلل ص 240، فهرس الفهارس 2 / 1124.

(6) العواصم و القواصم 29/5

و فسر أبو الحسين ما لا دليل عليه، بما أفسد من الأدلة التي ذكرها المثبتون، فقال في مسألة كون العزم بدلا عن العبادة المؤخرة: "وأما كون العزم بدلا، فقد أفسدنا بدلا لا دليل على كونه بدلا، وليس يجوز إثبات بدل لا دليل عليه."⁽¹⁾

فقول أبي الحسين فقد أفسدنا بدلا، هو الشاهد في تفسير ما لا دليل عليه، بإفساد أدلة المثبتين.

القول الثاني: ما لا دليل عليه لا يجب نفيه

بوب الرازي رحمه الله كما سبق لهذه الطريقة من الاستدلال بأنها من الطرق الزائفة و هي من أبلغ العبارات التي تدل على ضعف هذا المسلك قال الرازي: "فالأول: أنهم متى حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا أنه لا دليل عليه و ما لا دليل عليه وجب نفيه"⁽²⁾

و هو مذهب إمام الحرمين إذ يقول: "ثم الأدلة العقلية إذا اقتضت في ثبوتها مدلولاتها لم يقتض انتفائها انتفاء مدلولاتها كالفعل إذا دل على الفاعل لم يدل عدمه على عدم الفاعل والإحكام إذا دل على علم المحكم له يدل التثبج على الجهل وكذلك الأمارات في سبيل الظنون إذا دلت على ثبوت أمر لم يدل انتفائها على انتفائه وهذا مما يستدل به من لم يشترط العكس."⁽³⁾

و نسب الجويني القول ببطلان انعكاس الأدلة للجُمهور.⁽⁴⁾

و ذكر ابن خلدون، أن القول بعدم انعكاس الأدلة، هو قول المتأخرين من الأشاعرة فقال: "و المتأخرون من لدن الغزالي لما أنكروا انعكاس الأدلة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله، وضح عندهم رأي أهل المنطق في التركيب العقلي ووجود الماهيات الطبيعية وكلياتها في الخارج، قضوا بأن المنطق غير مناف للعقائد الإيمانية، وإن كان منافيا لبعض أدلتها، بل قد يستدلون على إبطال كثير من تلك المقدمات الكلامية، كنفى الجوهر الفرد والخلاء وبقاء الأعراض وغيرها، ويستبدلون من

(1) المعتمد 120/1

(2) نهاية العقول 124/1

(3) البرهان 47/2

(4) المصدر نفسه 47/2

أدلة المتكلمين على العقائد بأدلة أخرى يصححونها بالنظر والقياس العقلي. ⁽¹⁾

قال الرازي في بيان تهافت هذه الطريق و ضعفها: "و بتقدير التسليم لكن لا نسلم أنه لم يوجد عليه دليل، فلعله وجد وأنتم لا تعلمونه، فإن قلت سبرت ومحثت فما وجدت، قلت أقم الدلالة على أن عدم الوجدان يدل على عدم الوجود. ⁽²⁾

قلت و لا شك أن القول بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، يجعل من الملاحظة و غيرهم من منكري وجود الباري سبحانه و تعالى، على قول سديد قال الصفي الهندي: " فلو كان ما لا دليل عليه في نفس الأمر وجب نفيه، لزم نفي الباري تعالى في الأزل وهو كفر صريح. ⁽³⁾

و قد ينفي النافي من صفات الباري سبحانه، ما لم يتقبله عقله، قدحا في أدلة المثبتين، و هي من الأمور المغيبات التي لا تعلم إلا بنص القرآن، أو بقول الصادق فالنافي عليه الدليل كما على المثبت.

و تابع الإيجي الرازي في بطلان انعكاس الأدلة فقال: " المقصد الخامس: و ههنا طريقان ضعيفان: الأول: قالوا: ما لا دليل عليه يجب نفيه... ⁽⁴⁾

و ذكر الرازي رحمه الله في تفسيره، بعضا مما يستدل به على فساد القول بهذا النوع من الاستدلالات العقلية فمن ذلك:

1: قال الرازي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْمَنُ عَلَى الطَّيْنِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾ ⁽⁵⁾ ما نصه: " قوله: ما علمت لكم من إله غيري وهذا في الحقيقة يشتمل على

⁽¹⁾ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر و من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر 649.648/1

⁽²⁾ المحصول 110،109/4

⁽³⁾ نهاية الوصول 2516/6

⁽⁴⁾ المواقف في علم الكلام ص 61

⁽⁵⁾ القصص 38

كلامين: أحدهما: نفي إله غيره والثاني: إثبات إلهية نفسه، فأما الأول فقد كان اعتماده على أن ما لا دليل عليه لم يجز إثباته، أما أنه لا دليل عليه فلأن هذه الكواكب والأفلاك كافية في اختلاف أحوال هذا العالم السفلي فلا حاجة إلى إثبات صانع، وأما أن ما لا دليل عليه لم يجز إثباته فالأمر فيه ظاهر." (1)

ثم بين الرازي ضعف هذا المسلك، مستغربا صنيع من قال بأن ما لا دليل عليه وجب نفيه، فقال: "و العجب أن جماعة اعتمدوا في نفي كثير من الأشياء على أن قالوا لا دليل عليه فوجب نفيه، قالوا وإنما قلنا إنه لا دليل لأننا بحثنا وسبرنا فلم نجد عليه دليلا، فرجع حاصل كلامهم بعد التحقيق إلى أن كل ما لا يعرف عليه دليل وجب نفيه، وإن فرعون لم يقطع بالنفي بل قال لا دليل عليه فلا أثبتته بل أظنه كاذبا في دعواه، وفرعون على نهاية جهله أحسن حالا من هذا المستدل." (2)

المطلب الثاني: أدلة الرازي و المناقشة

قبل البدء في عرض الأدلة، لا بد من التذكير بكيفية إثبات أنه لا دليل، حتى يتسنى النفي بعد ذلك، فإن المستدلين بهذه القاعدة، إذا أرادوا نفي شيء ما فإنهم يعمدون إلى أدلة المثبتين لذلك الشيء، ثم يقومون ببيان فسادها و عدم صلاحيتها للاستدلال، و بهذه الطريقة ينسبون عدم الدليل لقول المحتجين، أي أنهم لا يملكون دليلا على نفي ما ذكره، بل غاية أمرهم نفي ما أثبت، و كأن نفي الثابت إثبات للمعدوم، و إلى ذلك أشار الرازي بقوله المتقدم: "أما بيان أنه لا دليل عليه فذلك إنما يثبتونه بنقل أدلة المثبتين لذلك الشيء، ثم ببيان فسادها و ضعفها، و قد يقيمون الدلالة على حصر وجوه الأدلة، ثم يكتفون في بيان انتفائها بعدم وجدانهم لها." (3) إذا فحاصل قولهم أنهم لا يقيمون دليلا على نفي ما نفوه، بل غاية ما في ذلك أنهم ينفون أدلة المثبتين و يقدهون فيها.

(1) مفاتيح الغيب 599/24

(2) المصدر نفسه 599/24

(3) نهاية العقول 124/1

و لو أنهم استبدلوا عبارة: " ما لا دليل عليه وجب نفيه " ب: " ما قدح فيه وجب نفيه " لكان أسلم و أقرب للدلالة اللغوية، فإن عبارة: " ما لا دليل عليه وجب نفيه " موهمة للقارئ للوهلة الأولى أن هذه المسألة لا دليل عليها، و أنه يجب نفيها، و كأنه لا دليل عليها حقيقة، غير أن الحقيقة أنهم يقصدون بقولهم لا دليل عليها القدح في أدلة المثبتين لا غير.

و قد استدل الرازي بأن ما لم يدل عليه دليل وجب نفيه بالأدلة الآتية⁽¹⁾:

– الدليل الأول: أن تجويز ما لا دليل عليه يلزم منه القدح في العلوم الضرورية،⁽²⁾ و بيان ذلك أنه لو جاز إثبات ما لا دليل عليه لجاز أن يكون بحضرتنا الجبال الشامخة، و غيرها من الأشياء مما يدرك بوجوده لا بعده، و إن لم نقم دليلاً على ذلك، و هذا قدح في العلم الضروري، قال الرازي في معرض بيان حجة الخصم: "بيان أدائه إلى القدح في العلوم الضرورية أنا لو جوّزنا إثبات ما لا دليل عليه يلزمنا تجويز أن يكون بحضرتنا جبالاً شامخة وأصوات هائلة، ونحن لا ندركها، لأن الله تعالى خلق في عُيوننا مانعا عن إدراكها، ولعل لكل واحدٍ منا ألف رأس، إلا أنه قام بالعين ما يمنع عن إدراك ما عدا الواحد منها، وإن لم يَقم دليل على إثبات المانع." ⁽³⁾

– الدليل الثاني: أن تجويز ما لا دليل عليه يلزم منه القدح في العلوم النظرية،⁽⁴⁾ و بيان ذلك أن تجويز الثبوت يحتاج إلى دليل، فلربما كانت مقدمات هذا الدليل مجانية للصواب، فتجعل من حصول اليقين بذلك أمراً صعباً، فيحتاج الدليل الأول إلى دليل آخر، و قد يعرض للدليل الآخر ما عرض للدليل

⁽¹⁾ يمثل هذه الأدلة استدلال الإمام يحيى بن حمزة في مقدمات كتابه التمهيد في شرح معالم العدل و التوحيد قال ابن الوزير: " ولما

اشترك فيه هو والرازي، وزاد الرازي عليه، أوردت كلام الرازي لتضمنه كلام الإمام وزيادته " ينظر العواصم و القواصم 30/5

⁽²⁾ العلوم الضرورية هي: الأمور التي يحصل العلم بها من دون إنعام نظر و فكر كإدراك أن الكل أكبر من الجزء و عرفه القاضي أبو يعلى بقوله: " أما الضروري فحده: كل علم محدث لا يجوز ورود الشك عليه ويلزم نفس المخلوق 3. أو ما لا يمكنه معه الخروج عنه، والانفصال منه " ينظر العدة 80/1 و عرفه الرازي بقوله: " العلم الضروري هو الذي لا يلزم من وقع الشك في غيره من القضايا ووقوعه فيه " ينظر المحصول 250/4

⁽³⁾ نهاية العقول 125/1

⁽⁴⁾ العلوم النظرية هي العلوم التي لا يدركها الإنسان للوهلة الأولى بل لا بد فيها من إمعان النظر و التفكير و هي بذلك على العكس من العلوم الضرورية . و عرفه أبو يعلى بأنه: " ما وقع عن نظر واستدلال " ينظر العدة 82/1

الأول و هكذا إلى ما لا نهاية، و قد ذكر هذا الدليل عنهم الرازي رحمه الله فقال: " و بيان أدائه إلى القدح في العلوم النظرية: لأننا إذا استدللنا بدليل على شيء، فإذا جَوَّزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطاً لم نقف عليه لا نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين، فإذا لا بد من دفع هذا التجويز، ودفعه لو كان بدليل آخر، كان الكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم حاجة كل دليل إلى دليل آخر، لا إلى نهاية، وذلك محال، فإذا لو لم نقطع بنفي ما لا دليل على ثبوته، لم يمكننا أن نجزم بصحة الدليل، فثبت أن تجويز ما لم تُقَم الدلالة على ثبوته يؤذن القدح في الضروريات والنظريات." (1)

و قد استدل ابن الوزير بغير هذين المسلكين، في تضعيف هذا المسلك، معتمداً على مسلك التسليم و الحجاج. (2)

و قد جعل المعتزلة هذا المسلك الذي ضعفه الرازي، مسلماً صحيحاً قال أبو الحسين البصري: "ومتى لم يدل عليه دليل زائد وجب نفيه، لأن الأمور الثابتة متى لم يدل عليها دليل وجب نفيها، ألا ترى أن الصلاة السادسة يجب نفيها لما لم يدل على إثباتها دليل زائد." (3)

و قد رد الإمام الغزالي على ذلك، بأن هناك فرقا بين العلم بعدم الدليل، و بين عدم العلم بالدليل، فإيجاب صلاة سادسة انتفى ليس لأننا لا نعلم دليلاً على إيجابها، بل انتفى لعلنا بعدم الدليل، ففرق بين العلم بعدم الدليل و هو حجة، و بين عدم العلم بالدليل و هذا لا ينهض دليلاً للنفي، قال الغزالي: "انتفاء الدليل السمعي قد يعلم، وقد يظن، فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم

(1) نهاية العقول 125/1 قال ابن الوزير: "أنا إذا استدللنا بدليل على شيء، فإذا جَوَّزنا ثبوت ما لا دليل عليه، فلعل في مقدمات ذلك الدليل غلطاً لم نقف عليه نحن ولا غيرنا، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين، فإذا لا بد من دفع هذا التجويز، ودفعه لو كان بدليل آخر، لكان الكلام فيه كالكلام في الأول، فيلزم منه حاجة كل دليل إلى دليل آخر، لا إلى نهاية، وذلك محال، فإذا لو لم نقطع بنفي ما لا دليل على ثبوته، لم يمكننا أن نجزم بصحة الدليل، فثبت أن تجويزنا ما لم تُقَم الدلالة على ثبوته يؤذن بالقدح في الضروريات والنظريات" العواصم و القواصم 32/5

(2) العواصم و القواصم 37/5 و ما بعدها.

(3) المعتمد 173/1

شوال، ولا على وجوب صلاة سادسة، إذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر ولما خفي على جميع الامة، وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس بحجة، والعلم بعدم الدليل حجة أما الظن، فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر والاضحية وأمثالهما فرآها ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في حق العمل، لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهو غاية الواجب على المجتهد." (1)

قال ابن السمعاني: " قيل له يكفي في النفي فقد دليل الإثبات ولا يكفي في الإثبات فقد دليل النفي. ألا ترى: أنا نفى صلاة سادسة لفقد الدليل على وجوبها ولا نوجبها لفقد الدليل على نفيها فلا تثبت الصحة ها هنا لفقد دليل الفساد وهذا لأن الأصل نفى صلاة ساسة فلا ينتقل عنه إلا بدليل." (2)

و قال ابن السمعاني: " والانعكاس ليس بشرط لصحة عند أكثر الأصوليين فإن كان الاطراد الذي هو شرط العلة لا يدل على صحة العلة فالانعكاس الذي ليس بشرط لأن لا يكون دليلاً أولى." (3)

و ذكر الباحث عبد الرحمن بن صالح، (4) أن هذه المسألة أعني ما لا دليل عليه وجب نفيه، وقع للرازي رحمه الله فيها تناقض، فإنه في نهاية العقول و في المحصول أيضا أشار إلى أن القول بأن كل مالا دليل عليه يجب نفيه مسلك ضعيف في الاستدلال، ثم ذكر في موضع آخر - في مسألة أدلة الأشاعرة على وجوب حصر الصفات بالسبع - أن هذه القاعدة من أدلتهم فقال: " أقوى ما قيل فيه أن الله تعالى كلفنا بمعرفته فلا بد من طريق إلى ذلك، وإلا وقع التكليف بالمحال، والطريق لنا إلى ذلك ليس إلا أفعال الله تعالى، وأفعال الله تعالى لا تدل على هذا العدد من الصفات، بدليل أنا لو قدرنا ذاتاً موصوفة بهذا القدر من الصفات، فإنه يصح منه الإلهية، فثبت أن ما وراء هذه الصفات لم

(1) المستصفي 159/1

(2) قواطع الأدلة 158/2

(3) المصدر نفسه 158/2

(4) صاحب كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة.

يوجد عليه دلالة أصلاً فوجب نفيها " - ثم قال الباحث معقّباً: " وقد عرفت ما يمكن أن يقال على هذه الطريقة وما فيها."⁽¹⁾

و ما ذكره الباحث عن الرازي، لا ينهض حجة في إبطال قوله بعدم التمسك بهذا الدليل، بل الرازي ناقل لقول الأشاعرة، و قد سبق في عرض المذاهب أن المتقدمين من الأشاعرة كالباقلائي يقولون بهذا المسلك من الحجاج فلا وجه حينها للتناقض.

و أما استعمال الرازي للقاعدة بمعناها الصحيح، و هي أن يكون المراد بما لا دليل عليه أي انتفاء الدليل حقيقة، لا مجرد ابطال أدلة المثبتين، ما جاء في المطالب العالية في قوله: " لما ثبت حدوث العالم و ثبت افتقاره إلى فاعل محدث، و جب الاعتراف بهذا الفاعل و المحدث، فأما إثبات الوسائط فلم يدل على وجودها دليل، فوجب الأخذ بالمتيقن و طرح المشكوك المشتبه"⁽²⁾

فإذا ثبت أن العالم مخلوق فله خالق و لا واسطة بينهما، فوجب نفي الواسطة لأنه لا دليل عليها حقيقة، و ليس أنما لها دليل ثم قمنا بالقدح فيه حتى يثبت النفي، بل نفي الدليل ثابت ابتداء.

و قد استعمل الرازي هذا المسلك بمعناه الأول، عند مناقشته لنصراني من خوارج حيث قال الرازي: " ثم قلت للنصراني: وما الذي ذلك على كونه إلهاً؟ فقال الذي دل عليه ظهور العجائب عليه من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص، وذلك لا يمكن حصوله إلا بقدرته الإله تعالى، فقلت له هل تسلم أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول أم لا؟ فإن لم تسلم لزمك من نفي العالم في الأزل نفي الصانع، وإن سلمت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، فأقول: لما جوزت حلول الإله في بدن عيسى عليه السلام، فكيف عرفت أن الإله ما حل في بدني وبدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد؟ فقال: الفرق ظاهر، وذلك لأني إنما حكمت بذلك الحلول، لأنه ظهرت تلك الأفعال العجيبة عليه، والأفعال العجيبة ما ظهرت على يدي ولا على يدك، فعلمنا أن ذلك الحلول مفقود هاهنا، فقلت له: تبين الآن أنك ما عرفت معنى قولي إنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول، وذلك لأن

⁽¹⁾ موقف ابن تيمية من الأشاعرة 672،673/2

⁽²⁾ المطالب العالية 108/3

ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الإله في بدن عيسى: فعدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك ليس فيه إلا أنه لم يوجد ذلك الدليل، فإذا ثبت أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك عدم الحلول في حقي وفي حقك، وفي حق الكلب والسنور والفأر⁽¹⁾ و استعمال الرازي لهذا المسلك من الاستدلال أحيانا، لا يعنى العودة على قوله بإبطالها بالنقض بحال، بل هو محمول محمل المجادلة و الاسترسال فيها، لا سيما إن كان الطرف الثاني ممن يقول بها، فحينئذ يمكن حملها على مجارة الغير فيما يحتج به أو أن: " هذا الدليل يعتبر من أساليب الجدل التي لا يستطيع العلماء الاستغناء عنها لمحاجة الخصوم، لذا فهم يعتمدون عليه في بعض الأحيان."⁽²⁾

(¹) التفسير الكبير 247/8

(²) منهج الإمام فخر الدين الرازي ص 182

المبحث الثاني: قياس الغائب على الشاهد

قياس الغائب على الشاهد كما يقول ابن عقيل: "هو الذي يجب بشهادة المشتبهين فيه بالحكم من جهة العقل." (1). و معنى تعريف ابن عقيل، أن ما شهد العقل بحصول التشابه بين أمرين، أوجب العقل اشتباههما في الحكم، كاشتباههما في الداعي للحكم و هو الاشتباه.

قال الرازي في المحصول: "الباب الأول في مباحث الحكم وفيه مسائل، المسألة الأولى: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات، ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد،" (2)

و نقل الرازي لقول جمهور المتكلمين، جاء على عادة الرازي بالتسليم للأقوال التي يرتضيها، و الدليل على ذلك قوله في ختام المسألة: "وإذا ثبت هذا ظهر أن بتقدير حصول هاتين المقدمتين في العقليات كان القياس حجة فيها." (3)

أما في نهاية العقول، فعد الرازي قياس الغائب على الشاهد من الطرق الضعيفة، فقال: "و الطريقة الثانية و هي القياس، و هو يستدعي أركاناً أربعة، الأصل و الفرع و الحكم و العلة، فإنه متى ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلة ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه" (4)

أما في المحصول كما سبق، فإنه يرى حجية قياس الغائب على الشاهد بضوابط في العلة و طرق الكشف عنها، و سيأتي تفصيل ذلك في مبحث القياس لمناسبته إن شاء الله.

(1) الواضح 641/2

(2) المحصول 333/5

(3) المصدر نفسه 335/5

(4) نهاية العقول 133/1

المبحث الثالث: الإلزامات

المطلب الأول: الإلزامات و القياس

قال الرازي: " و الطريقة الثالثة و هي الإلزامات، و هي بالحقيقة من أنواع القياس."⁽¹⁾

و الإلزامات عند الرازي من قبيل القياس، فقد أطلق على ما كان طريقه الإلزامات أو التلازم قياس التلازم فقال: " فإن قيل هذا التعريف ينتقض بقياس العكس وقياس التلازم."⁽²⁾

و سمي قياس التلازم في مواضع من كتبه بـ: " نظم التلازم."⁽³⁾

و مثال قياس التلازم قول الرازي: " فكقولنا: إن كان هذا إنسانا فهو حيوان، لكنه إنسان فهو حيوان، لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان."⁽⁴⁾ و قد سبق الحديث عن ذلك في الأشكال المتقدمة.

وإذا كانت الإلزامات صورة من صور القياس، فإنها تارة تكون على صورة قياس العكس،⁽⁵⁾ و تارة على صورة قياس الطرد،⁽⁶⁾ مثال الأول ما ذكره الرازي فقال: " استدلال الأشعرية في خلق الأعمال، بأن العبد لو كان قادرا على الإيجاد، لكان قادرا على الإعادة، قياسا على الباري تعالى."⁽⁷⁾

و يظهر من هذا المثال أنه من قبيل قياس الغائب على الشاهد، و قرر الرازي ذلك في ختام كلامه فقال: " و اعلم أن هذين المثالين من القياس، هو المسمى برد الشاهد إلى الغائب."⁽⁸⁾

و ذكر الرازي في المحصول، أن قياس العكس راجع في الحقيقة إلى قياس التلازم، فقال: " أما الشيء

(1) نهاية العقول 137/1

(2) المحصول 14/5

(3) المصدر نفسه 15/5

(4) المصدر نفسه 14/5

(5) قياس العكس عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره لافتراقهما في علة الحكم، ينظر الإحكام للأمدى 183/3

(6) هو عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل. ينظر شرح مختصر الروضة 222/3

(7) نهاية العقول 137/1

(8) المصدر نفسه 138/1

الذي سميتومه بقياس العكس، فهو في الحقيقة تمسك بنظم التلازم، وإثبات لإحدى مقدمتي التلازم بالقياس، فإننا نقول لو لم يكن الصوم شرطا في صحة الاعتكاف، لما صار شرطا له بالندرج، لكنه يصير شرطا له بالندرج، فهو شرط له مطلقا، فهذا تمسك بنظم التلازم واستثناء نقيض اللازم لإنتاج نقيض الملزوم.⁽¹⁾

و أما ما كان من الإلزامات على صورة قياس الطرد، فتارة يكون في الإثبات و تارة يكون في النفي، مثال الإثبات: " استدلالهم على أن الله تعالى عالم بالعلم، بأن قالوا أجمعنا على أنه مرید بالإرادة فليكن أيضا عالما بالعلم."⁽²⁾

و أما مثال النفي: " فكاستدلواهم على أن النظر لا يولد العلم، بأن قالوا: أجمعنا على أن تذكر النظر لا يولد العلم، فوجب في نفس النظر ألا يكون مولدا."⁽³⁾

هذا ملخص ما ذكره الرازي، و يفهم من كلامه و من الأمثلة التي ذكرها في هذا السياق، أن المقصود بالإلزامات هو استدلالك بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم، أو بتحقيق الملزوم بعد تحقق اللازم، فيلزم من كونه مریدا بالإرادة، أن يكون عالما بالعلم، و عليه فإن المقصود بالإلزامات في كلام الرازي هو التلازم، و يستفاد ذلك من إشارة الرازي بقوله عن الإلزامات: " فهذا تمسك بنظم التلازم، واستثناء نقيض اللازم لإنتاج نقيض الملزوم."⁽⁴⁾

أي أن الارتباط بين اللازم و الملزوم في تلازم إثبات أو نفي أحدهما لإثبات أو نفي الآخر، هو التلازم قال الأرموي: " و عرف الأرموي قياس التلازم بقوله: " القياس ينقسم إلى قياس التلازم، وإلى غيره. فالأول هو الذي صرح فيه بصيغة الشرطية، كقولنا: لو وجبت الزكاة في حلي البالغة لوجبت في حلي الصبية؛ لأن وجوب الزكاة في حلي البالغة إنما كان لدفع حاجة الفقير، أو لصيانة المال للمناسبة

(1) المحصول 15/5

(2) نهاية العقول 138/1

(3) المصدر نفسه 139/1

(4) المحصول 15/5

والاقتزان، وهذا المعنى بعينه حاصل في صورة النقص فيلزم من الوجوب في صورة النزاع الوجوب فيها، لكن اللازم منتف فيلزم انتفاء الملزوم.⁽¹⁾

المطلب الثاني: الإلزامات المردودة غير المنتجة

قد سبق في بيان النوع الثالث من المسالك التي يحتج بها الرازي، أن قياس التلازم ترد عليه أربع من الاحتمالات، المنتج منها اثنين و غير المنتج اثنين و هي:

الشكل الأول (و هو الثالث في المسلك الرابع):

الاستدلال بعدم الملزوم على عدم اللازم، و هذا الشكل من القياس غير منتج. وهو استثناء نقيض المقدم فلا يستلزم إثبات نقيض التالي ولا عينه و مثاله:

❖ إن كان الشخص الذي ظهر عن بعد إنسان فهو حيوان (فالمقدم انسان و التالي حيوان)

❖ لكنه ليس بانسان (استثناء نقيض المقدم إنسان)

❖ فلا ينتج لا نقيض التالي (و هو انه ليس حيوان إذ ربما يكون فرسا)

❖ و لا عين التالي أنه حيوان (فرما يكون حجرا)⁽²⁾

الشكل الثاني (و هو الرابع في المسلك الرابع):

بوجود اللازم على وجود الملزوم، و هذا الشكل من القياس غير منتج. فاستثناء عين التالي لا يستلزم إثبات عين المقدم و مثاله:

❖ إذا كان المصلي محدثا فصلاته باطلة (فالمقدم محدثا و التالي باطلة)

❖ لكن صلاته باطلة (استثناء عين التالي)

❖ فلا يلزم كونه محدثا (و هو عين المقدم)

❖ و لا كونه متطهرا. (و هو نقيض المقدم)

(¹) نهاية الوصول 3570/8

(²) المنطق و أصول الفقه ص 105

**فهذين النوعين من هذا القياس غير منتج، و برر الرازي ذلك بقوله: " لا احتمال كون اللازم أعم من الملزوم."⁽¹⁾

قال الأخضرى: " فاستثناء نقيض المقدم أو عين التالي لا يلزم فيهما إنتاج، لاحتمال أن يكون التالي أعم من مقدمه، إذ يلزم من ثبوت الاخص ثبوت الاعم و من نفي الأعم نفي الأخص."⁽²⁾

فاستثناء نقيض (المقدم) وكذلك استثناء نفس (التالي) فلا ينتج شيئاً. و هو معنى قول ابن الحاجب: " و شرط إنتاجه أن يكون الاستثناء بعين المقدم أو نقيض التالي ; لأنه لو استثنى نقيض المقدم أو عين التالي، لم ينتج ; لجواز أن يكون التالي أعم من المقدم. فلا يلزم من تحقق المقدم، ولا انتفائه، ولا من انتفاء المقدم تحقق التالي أو انتفاؤه; لجواز صدق العام بدون الخاص."⁽³⁾

و مثال ما لا ينتج عند استثناء نقيض (المقدم):

❖ إن كان هذا إنساناً (المقدم).

❖ كان حيواناً (التالي).

❖ لكنه ليس بإنسان (استثناء نقيض المقدم) لا نتيجة له، لأنه لا يصح أن يقال في النتيجة

(فهو ليس بحيوان)، لأنه قد لا يكون الشيء إنساناً، ويكون حيواناً،

و مثال ما لا ينتج عند استثناء نفس (التالي):

❖ إن كان هذا إنساناً (المقدم).

❖ كان حيواناً (التالي).

لكنه حيوان (استثناء نفس التالي). لا نتيجة له: إذ لا يصح أن يقال في نتيجته (فهو إنسان) لأن

كونه حيواناً لا يثبت إنه إنسان.

⁽¹⁾ نهاية العقول 123/1

⁽²⁾ السلم في علم المنطق ص 127

⁽³⁾ بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 138/1

المبحث الرابع: التمسك بالأدلة السمعية في المباحث العقلية

المطلب الأول: أنواع المطالب عند الرازي باعتبار الدليل عليها

و المقصود من الأدلة السمعية، كلام الله و كلام رسوله صلى الله عليه و سلم، و المباحث العقلية هي المباحث التي تثبت بالعقل كالبديهيات و النظريات، و هي ما تقدم ذكره في مسالك الاحتجاج بالدليل العقلي .

و منشأ هذا المنع من التمسك بالدليل السمعي، راجع إلى أن الرازي قسم المطالب إلى ثلاثة أقسام هي:

1: مطالب يستحيل العلم بها بواسطة السمع.

2: مطالب يستحيل العلم بها إلا بواسطة السمع.

3: مطالب يصح حصول العلم بها من العقل تارة و من السمع تارة.⁽¹⁾

و الحديث في هذا المسلك الذي ضعفه الرازي، يتناول المطلب الأول من المطالب الثلاث، و ضابطه أن كل ما يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بصحته، فيستحيل تصحيحه بالسمع،⁽²⁾ و عليه فمحاولة الاستدلال لها عن طريق السمع، فيه استدلال باللاحق المتأخر عن السابق المتقدم.

و من الأمثلة عما لا يستدل له إلا بالعقل ما ذكره الرازي بقوله: " و ذلك مثل العلم بوجود الصانع، و كونه مختارا و عالما بكل المعلومات، و صدق قول الرسول."⁽³⁾

⁽¹⁾ قال الرازي: "المطالب على ثلاثة أقسام، منها: ما يستحيل حصول العلم بها بواسطة السمع و منها ما يستحيل حصول العلم بها إلا بالسمع و منها ما يصح حصول العلم بها من العقل تارة و من السمع أخرى" نهاية العقول 142/1 و أشار الرازي أيضا إلى التقسيم المتقدم في كتاب محصل أفكار المتقدمين ص52، و ذكرها أيضا في التفسير الكبير فقال: "فاعلم أن هذا الكلام يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة، وهي أنا نقول: المطالب على أقسام ثلاثة....." ينظر التفسير 794/12

⁽²⁾ نهاية العقول 142/1

⁽³⁾ المصدر نفسه 142/1

و التقسيم المتقدم للمطالب ، كما ذكره الرازي ذكره أبو الحسين فقال: " علم أن الأشياء المعلومة بالدليل، إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع وبالعقل"⁽¹⁾ و ذكره الباقلاني في التقريب فقال: " اعلموا- رحمكم الله- أن جميع أحكام الدين المعلومة لا تنفك من ثلاثة أضرب: فضرب منها، لا يصح أن يعلم إلا بالعقل دون السمع. وضرب آخر، لا يصح أن يعلم عقلاً، بل لا يصح العلم به إلا من جهة السمع. و الضرب الثالث منها، يصح أن يعلم عقلاً وسمعاً."⁽²⁾

و أغلب الأشاعرة على التقسيم المتقدم الذي ذكره الرازي.⁽³⁾ و مما يلاحظ من صنيع الرازي رحمه الله، و الأمثلة التي مثل لها في المطالب الثلاث، أن المسائل العقديّة جعلها في مطلبين هما:

الأول: مسائل عقديّة لا يستدل عليها إلا بالعقل ، كوجود الصانع و كونه مختاراً و عالماً. و مما يقال عن هذا المطلب و الأمثلة المذكورة فيه، أنها مترددة و غير متفق عليها، لا عند المعتزلة و لا عند الأشاعرة ، ما يجعل من الجزم بصحة المسلك و انضباطه و صدقه على أفراده صعباً ، و أصدق مثال على ذلك مسألة حدوث العالم،⁽⁴⁾ فيجعلها نظار المعتزلة و الأشاعرة من المسائل التي لا يستدل عليها إلا بالعقل، بينما يرى الرازي أنه يمكن الاستدلال عليها بغير هذا المسلك من الاستدلال.⁽⁵⁾

و أشار شيخ الاسلام إلى هذا التردد في تقسيم المسائل، و إلحاقها بأحد المطالب فقال: " حتى إن مسألة حدوث العالم، اعترف بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين، حتى إن موسى ابن

(1) المعتمد 327/2

(2) التقريب و الإرشاد الصغير 228/1

(3) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص94/95 ، البرهان 136,137/1

(4) مصطلح يعني: أن العالم محدث له صانع أحدثه وأوجده وليس بأزليّ.

(5) ينظر: نهاية العقول 143/1

ميمون صاحب دلالة الحائرين وهو في اليهود ك أبي حامد الغزالي في المسلمين، يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية و يتأولها عليها، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف علي الأدلة العقلية، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع، فهؤلاء اعترفوا بإمكان كونها سمعية، فضلاً عن وجوب كونها عقلية، فضلاً عن كونها أصلاً للسمع، فضلاً عن كونها لا أصل للسمع سواها.⁽¹⁾

الثاني : مسائل عقدية يصح أن يستدل عليه بالأدلة النقلية تارة، و العقلية تارة أخرى، و هو القسم الذي عبر الرازي عنه بقوله : " و أما القسم الثالث ، و هو معرفة وجوب الواجبات، أو إمكان الممكنات أو استحالة المستحيلات، التي لا يتوقف العلم بصحة السمع على العلم بوجودها، و امكانها و استحالتها، مثل مسألة الرؤية و الصفات و الوحدانية و غيرها.⁽²⁾

و مما يقال في هذا الموضوع، أن الصفات جعل الرازي الاستدلال عليها يصح من جهة السمع و من جهة العقل، أيضا غير أنه في التفسير الكبير جعل صفة العلم و كون الباري تعالى عالما، لا يصح الاستدلال عليها إلا من جهة العقل، فقال: " والطريق إلى إثبات كونه تعالى عالما لا يجوز أن يكون هو السمع، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي.⁽³⁾

المطلب الثاني: دليل الرازي على امتناع استعمال الأدلة السمعية في القسم الأول

قال الرازي في المحصول : " و إذا عرفت هذا التفصيل فنقول: أما أن الأدلة السمعية لا يجوز استعمالها في القسم الأول فهو ظاهر و إلا وقع الدور.⁽⁴⁾

و أصل فكرة الدور التي ذكرها الرازي، أنها من عند المعتزلة، ثم عرفت طريقها إلى المدرسة الأشعرية

(1) درء تعارض العقل والنقل 1/132

(2) نهاية العقول 1/143

(3) مفاتيح الغيب 7/134

(4) نهاية العقول 1/143

عن طريق الباقلاني، ثم إلى من بعده يقول القاضي عبد الجبار: "الدلالة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلا بحجة العقل."⁽¹⁾

و المقصود منها أن أصول العقيدة الإسلامية، لا يصح إثباتها إلا بالعقل، فإثبات وجود الله تعالى و إثبات صفاته من علم و قدرة و مشيئة وغيرها مما يتوقف عليه ثبوت الوحي. و إذا كان ثبوت النقل موقوفا على ثبوت الوحي، وثبوت الوحي موقوفا على ثبوتها لا يصح الاستدلال عليها بالنقل. والاستدلال عليها بالنقل موجب لتقدم الشيء على نفسه وهو الدور وهو محال.

فالسمع هو كلام الله و قول من يعلم أنه رسول له، و صدق من خبر الرسول و لن يصح أن يعرف بأن الكلام كلام الله، لأن العلم بأن القول قوله فرع للعلم به سبحانه.

قال القاضي عبد الجبار: "إن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل، فلأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز."⁽²⁾

و أكد أبو الحسين ذلك مع ربطه للمسألة بمسألة التحسين و التقيح فقال: "وأما المعلومة بالعقل فقط فكل ما كان في العقل دليل عليه وكان العلم بصحة الشرع موقوفا على العلم به كالمعرفة بالله وبصفاته وأنه غني لا يفعل القبيح."⁽³⁾

و سبق الرازي إلى فكرة الدور الباقلاني إذ يقول: "ولن يصح أن يعرف أن القول قول الله، ولن هو رسول له، وصدق من خبر الرسول ﷺ عن صوابه وصدقه إلا بعد معرفة الله تعالى، لأن العلم بأن القول قول له والرسول رسول له فرع للعلم به سبحانه، لأنه علم بكلامه وإرساله وصفة من صفاته، ومحال أن يعرف هذه الصفة لله من لا يعرف الله، كما أنه محال أن يعرف أن الكلام والرسول كلام

(1) شرح الأصول الخمسة ص88

(2) المصدر نفسه ص88.

(3) المعتمد 327/2

ورسول لزيد من لا يعرف زيداً، فوجب أن يكون العلم بالله وبنبوة رسله معلوماً عقلاً قبل العلم بصحة السمع.⁽¹⁾

ثم جاء الرازي فقال في المحصل: " فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به، لا يمكن إثباته بالنقل و إلا لزم الدور."⁽²⁾

و عليه فإن المسائل التي لا مدخل للاستدلال بالسمع فيها، هي أصول العقيدة كمعرفة الله و صفاته و معرفة صدق رسوله.

و من الأمثلة على ذلك إثبات صفة العلم له عز وجل، فقد أثبتها الرازي بالعقل و أخبر أن لا طريق لإثباتها إلا العقل فقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿3﴾

ما نصه: " ثم فيه لطيفة أخرى، وهي أن قوله إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء كما ذكرناه إشارة إلى كمال علمه سبحانه، والطريق إلى إثبات كونه تعالى عالماً لا يجوز أن يكون هو السمع، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالماً بجميع المعلومات، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي، وذلك هو أن نقول: إن أفعال الله تعالى محكمة متقنة، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالماً."⁽⁴⁾

و قد رد شيخ الإسلام ابن تيمية على ما ذكره الرازي، في المسائل التي لا يستدل لها إلا بالعقل و على فكرة الدور، بعد ذكره لكلام الرازي بقوله: " وأما جمهور الأئمة والعقلاء، فهي عندهم باطلة، وهذا مما يعلم معناه كل من له نظر واستدلال، إذا تأمل حال سلف الأمة وأئمتها وجمهورها، فإنهم

(1) التقريب و الإرشاد 228/1

(2) محصل أفكار المتقدمين ص 52

(3) آل عمران 6.5

(4) مفاتيح الغيب 134/7

كلهم مؤمنون بالله ورسوله، ولم يكونوا يبنون الإيمان على إثبات حدوث الأجسام، بل كل من له أدنى علم بأحوال الرسول وأصحابه، يعلم انهم له يجعلوا العلم بتصديقه مبنياً على القول بحدوث الأجسام، بل ليس في الكتاب ولا السنة، ولا قول أحد من السلف والأئمة، ذكر القول بحدوث الأجسام ولا إمكانها، فضلاً عن أن يكون فيها أن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بذلك، وقد بسط الكلام على هذا في مواضع.⁽¹⁾

(¹) درء تعارض العقل و النقل 291/5

الباب الثالث: أصول الاستدلال العقلي عند الرازي (المقدمات. الحكم. الأدلة)

و يحتوي على ثلاثة فصول:

****الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالمقدمات و أثرها على المسائل الأصولية.**

و يحتوي على خمسة مباحث:

المبحث الأول: التحسين و التقييح العقليين.

المطلب الأول: تعريف التحسين و التقييح.

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من التحسين و التقييح العقليين.

المطلب الثالث: موقف الرازي من التحسين و التقييح العقليين.

المطلب الرابع: تقييم موقف الرازي و القول المختار.

المطلب الخامس: أثر هذا الأصل على مسائل أصول الفقه.

المبحث الثاني: شكر المنعم هل يجب عقلا أم شرعا؟

المطلب الأول: انبناء مسألة شكر المنعم على مسألة التحسين و التقييح العقلي .

المطلب الثاني: معنى شكر المنعم.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة.

المطلب الرابع: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقييح.

المبحث الثالث: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

المطلب الأول: انبناء مسألة لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع على مسألة التحسين و التقييح العقلي.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة.

المطلب الرابع: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقييح.

المبحث الرابع: المكروه ليس بحسن و لا قبيح.

المطلب الأول: تعريف المكروه.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة.

المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقييح.

المبحث الخامس: هل المباح حسن؟

المطلب الأول: تعريف المباح.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في حسن المباح.

المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقييح.

الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالمقدمات و أثرها على المسائل الأصولية

المبحث الأول: التحسين و التقبيح العقلي

المطلب الأول: تعريف التحسين و التقبيح

الفرع الأول: التحسين و التقبيح لغة

التحسين لغة:

الحسن مصدر حسن، و حسن من باب "كرم" و "نصر" و المضارع منهما يحسن، فهو حاسن و حسن و حسين و حسان (1).

و التحسين مصدر للفعل "حسن" يقال: "حسن الشيء تحسينا أي زينته." (2)
و الحسن خلاف السيء و الإحسان خلاف الإساءة (3)

التقبيح لغة:

اتفق أهل اللغة على أن القبح في اللغة، ضد الحسن، و القبيح ضده الحسن. (4)

و التقبيح مصدر: "قبح" يقال قبحه الله أي صيره قبيحا، و قبح عليه فعله، أي: بين قبحه إذا كان مذموما (5)

و في لسان العرب: "القبح: ضدُّ الحُسْنِ يَكُونُ فِي الصُّورَةِ؛ وَالْفِعْلُ قَبِحَ يَقْبُحُ قُبْحًا وَ قُبُوحًا وَقُبْحًا وَقَبَاحَةً وَ قُبُوحَةً، وَهُوَ قَبِيحٌ، وَالْجَمْعُ قَبَاحٌ وَ قَبَاحَى وَالْأُنْثَى قَبِيحَةٌ، وَالْجَمْعُ قَبَائِحٌ وَقَبَاحٌ؛ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: هُوَ نَقِيضُ الْحُسْنِ، عَامٌّ فِي كُلِّ شَيْءٍ." (6)

الفرع الثاني: التحسين و التقبيح اصطلاحا

إن مصطلح التحسين و التقبيح، من المصطلحات التي تضاربت فيها الأقوال، مع أن مدلولها اللغوي

(1) جمهرة اللغة 535/1، الصحاح 73/1

(2) الصحاح 73/1

(3) المصدر نفسه 73/1

(4) جمهرة اللغة 282/1، لسان العرب 552/2

(5) تهذيب اللغة 75/4

(6) لسان العرب 552/2

واضح، و هذا التضارب كان نتيجة لما تعلق بهذه المسألة، من قضايا لها علاقة بالاعتقاد، فأثر بعضهم الإفصاح عن مدلولها، فيما اكتفى آخرون بمجرد الإشارة و الإيماء، لأغراض تتعلق بمدى تصور المسألة، و مدى أهمية هذه المسألة، ما يجعل مجال الخطأ فيها ضيقا، حتى أنه قلما يسلم تعريف من نقض أو اعتراض، بل إنك تجد تعريفين مختلفين للحسن و القبح في معناهما لأصولي واحد،⁽¹⁾ و فيما يلي استعراض لبعض ذلك:

تعريف المعتزلة:

عرف المعتزلة هذه المسألة بتعاريف منها:

الحسن عند المعتزلة، هو: ما للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، و إذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم. قال أبو الحسين: "أما الحسن فهو فعل إذا فعله القادر عليه لم يستحق الذم على وجه."⁽²⁾

أما القبيح فهو: ما ليس للقادر عليه، المتمكن من العلم بحاله أن يفعله، و يتبع ذلك أن يستحق الذم بفعله، قال أبو الحسين: "و أما القبيح فهو فعل له تأثير في استحقاق الذم."⁽³⁾ و التعريف المتقدم للحسن، نقله الرازي رحمه الله عن أبي الحسين فقال: "وأما الحسن: فهو ما للقادر عليه المتمكن من العلم بحاله إن يفعله، وأيضا ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم."⁽⁴⁾

أما القبيح فنقل الرازي في المحصول تعريف أبي الحسين فقال: "ثم قال أبو الحسين البصري رحمه الله القبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه أن يفعله."⁽⁵⁾ و نقل تعريف آخر للقبيح عن أبي الحسين فقال: "ويجد أيضا بأنه الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم."⁽⁶⁾

(1) مثل ما هو الشأن مع أبي الحسين البصري كما سيأتي بيانه.

(2) المعتمد 4/1

(3) المصدر نفسه 4/1

(4) المحصول 106/1

(5) المصدر نفسه 105/1

(6) المصدر نفسه 106/1

و التعريف المتقدم للمعتزلة، نقله إمام الحرمين عنهم فقال: " و صارت المعتزلة إلى أن قبح القبيح وصف راجع إلى ذاته والأكثر من منهم صاروا إلى مثل ذلك في الحسن فصرفوه إلى نفس الفعل."⁽¹⁾

و يظهر من التعاريف المتقدمة، أن الحسن و القبح عند جماهير المعتزلة، وصفان ذاتيان ملازمان للفعل تمام الملازمة، من غير حاجة إلى بيان شرعي، فالصدق حسن في ذاته قبل مجيء الشرائع، و الكذب قبيح لذاته قبل ورود الأمر بتحريمه، و هذا الفهم للمعنيين معلوم عند المعتزلة و الأشاعرة، قال الزركشي: " وقال قوم من المعتزلة: العقل يقتضي لذاته صفة وتلك الصفة توجب الحسن أو القبح، كالصوم المشتمل على كسر الشهوة المقتضي عدم المفسدة. وكالزنى المشتمل على اختلاط الأنساب المقتضي ترك تعهد الأولاد."⁽²⁾

تعريف الأشاعرة :

قال إمام الحرمين: " فالمعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله و المراد بالقبيح ما ورد الشرع بدم فاعله."⁽³⁾ و بمثل هذا التعريف عرفهما في التلخيص.⁽⁴⁾

و معنى هذا أن الحسن و القبح ليسا ذاتيين، أي لا يكتسبان صفة المدح و الذم، إلا بعد ورود الشرع بالثناء على الحسن، و الذم على القبيح، فعلى هذا التعريف يكون الواجب حسنا و الحرام قبيحا. و أكد هذا المعنى إمام الحرمين بقوله: " ثم الحسن والقبح لا يرجعان إلى وصف الفعل وحسنه، وإنما رجعان إلى حكم الرب شرعا، على ما سبق التفصيل في الحكم ومعناه."⁽⁵⁾

(1) التلخيص 156.157/1

(2) البحر المحيط 225/1

(3) الإرشاد 211

(4) التلخيص 154/1

(5) المصدر نفسه 156.155/1

أما الغزالي فقال في تعريفه للحسن و القبح: "فإنه لا معنى للحسن، والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء بل الحسن ما أمر به، والقبيح ما نهي عنه، فيكون الحسن، والقبح تابعا للأمر، والنهي لا علة، ولا متبوعا."⁽¹⁾

فالحسن و القبح عند الغزالي، تابعان للأمر و النهي، فما جاء الأمر بطلبه فهو الحسن، و ما جاء النهي عنه فهو القبيح، و هو المعنى المتقدم عن إمام الحرمين الجويني.

و سبقهما في ذلك القاضي الباقلاني، فقد علق الحسن و القبح بفعل المكلف، ولا شك أن لفظ المكلف يصدق بعد ورود الشرع لا قبله، قال: " ما للمكلف فعله فإنه حسن، وكل ما ليس له فعله فإنه قبيح."⁽²⁾

و عرف أبو الحسن الأشعري، الحسن و القبح بقوله: " القبح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم عنه، و زجرهم عن فعله، و أن الحسن ما أمرهم به أو ندبهم إلى فعله، أو أباحه لهم، و قد دل الله عز وجل على ذلك بقوله: (و ما آتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا)."⁽³⁾

و عرفه الزركشي بقوله: " والمختار: أن حسن الشيء شرعا لا يرجع إلى وصف تضمنه من الحسن، ولكن معناه إذن الشرع فيه ودفع العقاب عنه."⁽⁴⁾ و نسب هذا التعريف إلى ابن القشيري⁽⁵⁾ و ابن برهان.⁽⁶⁾

تعريف الرازي:

من خلال التعريفين المتقدمين للمعتزلة و الأشاعرة، يظهر جوهر الفرق، فالحسن و القبح عند المعتزلة وصفان ذاتيان للأفعال، من غير تعلق بورود الشرع بالمدح و الذم، أما الأشاعرة فالحسن و القبح

(1) المستصفى 214/1

(2) التقريب و الإرشاد 278/1

(3) الحشر 7

(4) البحر المحيط 225/1

(5) ينظر: المصدر نفسه 225/1

(6) ينظر: المصدر نفسه 225/1

عندهم معلق بورود الشرع، فما ورد الإذن بفعله فهو الحسن، و ما نهي الشرع عنه فهو القبيح، و الناظر في تعريفات الرازي للحسن و القبح، يجد أن تعاريفه مماثلة لتعريف الأشاعرة، مغايرة لتعريف المعتزلة، و من تلك التعريفات ما ذكره الرازي في المحصول بقوله: "لأننا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيًا عنه شرعا وتندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال الساهي والنائم والبهائم."⁽¹⁾

و يفهم من تعريف الرازي المتقدم أمور منها:

1/ الحسن و القبح متعلق بورود الشرع بالإذن فيكون حسنا، و بالترك فيكون قبيحا.

2/ جعل الرازي الحسن و القبح متعلقا بأفعال الله عز و جل، و مثال ذلك ما ذكره في التفسير بقوله: "أما الملائكة فلأنهم لما قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها [البقرة: 30] كان المراد أن خلق مثل هذا الشيء قبيح، والحكيم لا يفعل القبيح، فأجابهم الله تعالى بقوله: إني أعلم ما لا تعلمون والمراد إني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم."⁽²⁾

و قول الرازي في الكلام المتقدم "كنت قد علمت في خلقهم وتكوينهم حكمة لا تعلمونها أنتم" رد على النظام من المعتزلة، الذي يقول ان الله لا يقدر على فعل القبيح، فرد عليه الرازي في هذا الموضوع و غيره بأن قال: "والجواب عنه: أما على مذهبنا فليس شيء من الأفعال سفها منه فزال السؤال والله أعلم."⁽³⁾

و قد قرر الرازي في المحصول، أن هذا التعريف للحسن و القبح، أولى من تعريف بعض الأشاعرة، لأن تعريف الرازي يتناول أفعال الباري تعالى فقال: "وهو أولى من قول من قال الحسن ما كان مأذونا فيه شرعا لأنه يلزم عليه أن لا تكون أفعال الله تعالى حسنة."⁽⁴⁾

(1) المحصول 108/1

(2) تفسير الرازي 325/2

(3) المصدر نفسه 60/4

(4) المحصول 108/1

فأفعال الله عز وجل تدرج في قسم الحسن لا القبيح.

3/ اندراج أفعال المكلفين في الحسن و القبح، و هذا لازم لكونهما شرعيين، فإن ما أمر به المكلف حسن، و ما نهي عنه فقبيح، فإن فعله المكلف استحق المدح، لا لكون الفعل حسنا في ذاته، بل لكون الله أمر به قال الرازي: " لأن القادر عليه المتمكن من العلم بحاله إن كان له فعله فهو الحسن."⁽¹⁾ فإن ترك المكلف المحرم لم يستحق الذم، ال لأن الفعل قبيح، بل لأن الشرع نهي عنه، قال الرازي: " وإن لم يكن فهو القبيح."⁽²⁾

4/ أفعال الساهي و النائم: قرر الرازي في المحصول أن هذا التعريف أنسب، لتناوله فعل النائم و الساهي، فقال ردا على تعريف بعضهم: " ولو قلت الحسن هو الذي يصح من فاعله أن يعلم أنه غير ممنوع عنه شرعا، خرج عنه فعل النائم و الساهي و البهيمه، ويدخل فيه فعل الله تعالى لأن وجوب ذلك العلم لا ينافي صحته و بالله التوفيق."⁽³⁾

و يتوجه على هذا القول أن يقال: هل فعل الساهي و النائم من باب الحسن أم من باب القبيح؟ و الجواب عن ذلك أن يقال: إنهما من باب الحسن، لان الرازي عرف الحسن بأنه: " ما لا يكون منها عنه شرعا."⁽⁴⁾ ففعل النائم و الساهي و البهيمه، ليس منها عنه شرعا، فيكون حسنا، بمعنى ان صدور الفعل من الساهي و النائم ليس قبيحا، لأن القبيح هو المنهي عنه فيأثم المكلف بفعله، بخلاف الساهي و النائم و البهيمه، قال الشوكاني " فالحسن فعل لم يتعلق به نهي من الشارع، أعم من ان يكون قد تعلق به خطاب لا نهي فيه، كالخطاب الطالب للفعل، أو الخطاب المخير بين الفعل و الترك، أو لم يتعلق به خطاب كأفعال الله، و أفعال الساهي، و النائم و الصبي، و أفعال البهائم و بذلك يدخل في الحسن من أفعال المكلفين، الواجب و المندوب و المباح، و يدخل فيه من غير

(1) المصدر السابق 105/1

(2) المصدر نفسه 105/1

(3) المصدر نفسه 108/1، 109

(4) المصدر نفسه 108/1

أفعالهم أفعال الله تعالى، و أفعال الصبي و الساهي و النائم و أفعال البهائم." (1)

أما قول الرازي - في مقدمة حديثه عن انقسام الفعل إلى حسن وقبح - حيث يقول: "كفعل النائم والساهي والمجنون والطفل فهذه الأفعال لا يتوجه نحو فاعليها ذم ولا مدح." (2) فلا ينقض قوله بدخول أفعال الله عز وجل و النائم و الساهي، في الحسن لأن المعنى المفهوم من المدح و الذم هو ترتيب الثواب و العقاب، و ليس الحكم على الفعل بالحسن و القبح لأن فعل الساهي و النائم لا يكون قبيحا.

و عليه فإن هذا التعريف بعينه هو تعريف الأشاعرة، و هو المنقول عن أبي الحسن الأشعري، فقد عرفه بأنه: "الحسن : هو ما أمر الله به." (3)

و هذا التعريف بمعناه ذكره الرازي في كتابه الإشارة فقال: "مذهب أهل الحق إذا ورد الإذن بالفعل يسمى حسنا، و إذا ورد النهي عنه يسمى قبيحا." (4)

المطلب الثاني: موقف الأصوليين من التحسين و التقبيح العقلي

الفرع الأول: مذهب المعتزلة

ذهب المعتزلة على جهة العموم، إلى أن التحسين والتقبيح من مدارك العقول على الجملة، بمعنى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، وأفعال العباد قبل ورود الشرع تتصف بالحسن والقبح، فإن كشف العقل عن حسن شيء وجب فعله، و استحق الفاعل بذلك الثواب، و إن كشف عن قبح شيء وجب تركه و استحق فاعله العقاب. (5)

(1) إرشاد الفحول 57/1

(2) المحصول 105/1

(3) مجرد مقالات الأشعري ص 95.

(4) الإشارة في علم الكلام ص 227. تحقيق هاني مجد. المكتبة الأزهرية للتراث 2009. وقد ذكر الرازي رحمه الله المعاني التي يطلق عليها الحسن و القبح ينظر الإشارة ص 225 و ما بعدها.

(5) و يدرك العقل حسن الأشياء و قبحها إما بضرورة العقل و هو ما يهجم على العقل من غير إمعان نظر و قد يدرك الحسن و القبح بنظر العقل قال الزركشي نقلا عن ابن القشيري: "ثم منها ما يدرك بضرورة العقل كالكفر، والضرر الحض، ومنها ما يدرك بنظره كوجوب شكر المنعم." البحر المحيط 181/1

و حاصل مذهب المعتزلة: أن نصوص الشرع كاشفة لما قرره العقل من حسن أو قبح، و أن الموجب لذلك هو العقل لا الشرع، قال عبد الجبار: " و اعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه، لا أنه يوجب حسنه." (1)

و عليه فالعقل عند المعتزلة كالشرع عند الأشاعرة، في إثبات الحكم و ترتيب الثواب و العقاب، و أكد هذا المعنى القاضي عبد الجبار بقوله: " إنا لو علمنا بالعقل أن الصلاة مصلحة لنا لزمنا كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعا، لأننا إذا علمنا بالعقل ما نعلمه بدليل السمع بعينه فيجب كون الفعل لازما." (2)

أدلة المعتزلة:

1/ قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (3)

فأخبر سبحانه أن فعلهم هذا فاحشة قبل نهيهم عنه، وذكر الله عن نفسه أنه لا يمكن أن يأمر بفاحشة، ولهذا قال الله تعالى لقوم لوط: ﴿ أَتَأْتُونَ الْفَحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ ﴾ (4) فدل على أنها كانت فاحشة قبل أن ينهاهم .

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ ﴾ أي لا يأمر بما هو فاحشة في العقول والفطر، ولو كان سبب تسميتها فاحشة، أن الله نهي عنها فقط ؛ لكان معنى الآية: إن الله لا يأمر بما نهي عنه وهذا الأسلوب يصاب عنه البشر فكيف بالله. (1)

(1) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (254)

(2) المغني في أبواب التوحيد و العدل (11/14)

(3) الأعراف 29/28

(4) الأعراف 80

(1) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية 680 / 11 ومدراج السالكين لابن القيم 233/1 وأيضاً انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة للمعتق ص165، موقف المتكلمين 320/1

2/ الحسن والقبح في كثير من الأشياء، يستوي في معرفتها الملحد والموحد، فالمللحين يعرفون قبح أشياء، مثل: القتل والسرقة مع أنهم لا يعرفون لا نهي ولا ناهي، ولو لم يعرف قبح القبيح إلا بالأمر والنهي: "للزم فيمن لا يعرف الله ألا يكون عارفاً بقبح قتل القاتل ولده و غصب ماله." (1)

3/ من ضاع له غرض من الأغراض، واستوى في تحصيل هذا الغرض طريقة الصدق، وطريقة الكذب، فإنه يؤثر الصدق قطعاً بلا تردد، فدل على أن حسن الصدق مركز في العقل، ومثله من رأى شخص مشرف على الهلاك، فإنه ينقذه ولو لم يرى من إنقاذه مدحاً ولا ثواباً. (2)

4/ لو لم يكن الحسن والقبح إلا بالشرع، لحسن من الله تعالى كل شيء، ولو حسن منه كل شيء لحسن منه إظهار المعجزة على يد الكاذب، ولو حسن منه ذلك، لما أمكننا أن نميز بين النبي والمتنبئ وذلك يفضي إلى بطلان الشرائع.

5/ العقول السليمة تجتمع على استحباب مكارم الأخلاق، من الشكر والإحسان، وإنقاذ الغرقى واستقباح الكذب، (3) يقول القاضي عبد الجبار: "كل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره و حسن كثير منها كدم المستحق للدم وما يجري مجراه." (4)

6/ لو لم يكن حسن الصدق و قبح الكذب - على مجرى التمثيل - معلوماً قبل الشرائع، لما أمكن العلم بحسن أحدهما و قبح الآخر بعد ورود الشرائع، لأن ورود الأمر الشرعي بحسن الصدق لا يتصوره السامع، لأنه لم يتصوره قبل قال القاضي عبد الجبار: "إن العلم بأصول المقبحات والواجبات، و المحسنات ضروري و هو من جملة كمال العقل، ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار

(1) المحيط بالتكليف ص252، و ينظر: الأربعين في أصول الدين ص349، المحصول 66/1

(2) المواقف للإيجي مع شرحها 193/8، ينظر: شرح الأصول الخمسة ص303، البرهان 93/1، الوصول الى الأصول للبغدادي 63/1

(3) ينظر: المنحول من تعليقات الأصول ص12

(4) شرح الأصول الخمسة ص484، آراء المعتزلة الأصولية ص171

غير معلوم ابدا، لأن النظر و الاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل، ولا يكون كذلك إلا و هو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف.⁽¹⁾

* ناقش الأشاعرة كل دليل من أدلة المعتزلة، و المناقشات في الجملة مرتكزة على التفريق بين تصور الحسن و القبح، و بين الثواب عليها قال الشوكاني⁽²⁾: "وأجيب بأن الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح، فإننا قبل الشرع نتصور ماهية ترتب العقاب والثواب، والمدح والذم على الفعل، ونتصور عدم هذا الترتب، فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع، إنما المتوقف عليه هو التصديق، فأين أحدهما من الآخر؟"⁽³⁾

فالصدق و الكذب متصور عند العقلاء قبل مبعث الرسل، و لذلك لقب النبي قبل مبعثه بالصادق الأمين، فتصور الصدق و الأمانة معلوم، فالشرع لا يرد و لا يخاطب بما لا صورة له في الذهن مسبقا من غير بيان، لأن ذلك تكليف بالمحال، فالمتوقف على الشرع هو التصديق لا التصور، و لا يسع في هذا الصدد إلا ان يقال ما قاله الشوكاني: "وبالجملة: فالكلام في هذا البحث يطول، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة، ومباهة."⁽⁴⁾

الفرع الثاني: مذهب الأشاعرة

من خلال التعاريف المتقدمة للحسن و القبح عند الأشاعرة، نجد أن الحسن و القبح عندهم عموما شرعيان، أي أن الحسن هو المأمور به، و يدخل فيه الواجب والندب دون المباح، لأن المباح غير مأمور به.⁽⁵⁾

(1) المحيط بالتكليف ص 234

(2) هو مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الصنعائي، المعروف بالشوكاني، من الأئمة المجتهدين المحققين، صاحب التصانيف الكثيرة الشهيرة، منها: فتح القدير في التفسير (ط)، نيل الأوطار (ط)، السيل الجرار (ط)، القول المفيد في حكم التقليد (ط) در السحابة في مناقب الصحابة (ط)، إرشاد الفحول (ط) وغيرها 1250 هـ. انظر: أجد العلوم لصديق حسن القنوجي 3 / 201، الإمام الشوكاني ومنهجه في أصول الفقه ص 15 وما بعدها.

(3) إرشاد الفحول 30/1

(4) المصدر نفسه 30/1

(5) قال الزركشي: "أهل الحق فقالوا: لا يدرك بمجرد العقل حسن ولا قبح؛ لأن الحسن ما ورد الشرع بتعظيمه، والقبح ما ورد بدمه، فالحسن والقبح على التحقيق هو عين التحسين والتقبيح الشرعيين" البحر المحيط 180/1

1- قال الله تعالى: ﴿رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾⁽¹⁾ قال الرازي: "احتج أصحابنا بهذه الآية على أن وجوب معرفة الله تعالى لا يثبت إلا بالسمع قالوا لأن قوله لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على أن قبل البعثة يكون للناس حجة في ترك الطاعات والعبادات، ونظيره قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ."⁽²⁾

فأخبر الله أنه لو كان قد وجب عليهم شيء من جهة العقل، قبل مجيء الرسل ما قال: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ إنما قال : بعد العقل ولما لم يقل هذا ثبت أن العقل لا تأثير له في ذلك⁽³⁾ و أن الحسن والقبح لا يؤخذ إلا من الشارع .

قال الأمدي : "ومفهومه يدل على الاحتجاج قبل البعثة، ويلزم من ذلك نفي الموجب والمحرم."⁽⁴⁾

2- قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾⁽⁵⁾ قال السمعاني: " وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - لَا يَعَذِّبُ الْخَلْقَ قَبْلَ بَعْثِهِ الرَّسُلَ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ: {وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا} وَقَالَ - تَعَالَى - {وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُنَاهُمْ بَعْدَآبٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ

من قبل أن نذل ونخزي}."⁽⁶⁾

(1) النساء 165

(2) تفسير الرازي 268/11

(3) آراء المعتزلة الأصولية للدكتور علي الضويحي ص 175

(4) الإحكام في أصول الأحكام 92/1

(5) الإسراء 15

(6) تفسير السمعاني 503/1

فالعقلاء آمنون من العذاب قبل بعثة الرسل إليهم، فعلم أن الله تعالى لم يوجب عليهم شيئاً من جهة العقل، بل أوجب ذلك عند مجيء الرسل.⁽¹⁾

3- وصف الفعل بأنه قبيح أو حسن لذاته، يقتضي عدم المغايرة بتغاير محاله، فالكذب دائماً قبيح و هو حرام، غير أنه ثبت أن الكذب قد يحسن، و يكون واجبا كأن يستفاد به عصمة معصوم من الدم، عن رجل ظالم يريد قتله، فإذا ثبت أن الكذب قد يكون حسناً فإنه ليس قبيحاً لذاته.⁽²⁾

4: لو كانت الأفعال حسنة و قبيحة لذاتها، لكانت معلولات هذه الأفعال متقدمة على عللها، و إذا ثبت ذلك ثبت أن التعليل قائم في كل فعل، قال الأمدى: " لو كان الظلم قبيحاً لكونه ظلماً لكان المعلول متقدماً على علته ؛ لأن قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم، ولهذا ليس لفاعله أن يفعلهُ."⁽³⁾

5: لو جرى حكم تحسين العقل وتقبيحه في أفعال الله ، وفي أحكامه لقبح منه تكليف من علم أنه سيكفر، و مثال ذلك : من دفع سكيناً إلى عبده، وعلم يقيناً أنه متى دفع ذلك السكين إليه فإنه يقتل به ولده، ثم إنه مع هذا اليقين يقول: أي إنما دفعت هذا السكين إليه ليقتل به عدواً لي. فإن كل أحد يكذبه ويقول: إنك لما علمت علماً يقيناً أنه لا يقتل بذلك السكين إلا ولدك ، ثم إنك دفعته إليه وأزلت عنه جمع الموانع من قتل ولدك دل هذا على أنك كنت ساعياً في قتل ولدك.⁽¹⁾

6- لو كان حكم العقل بالتحسين، مغيراً عن أفعال الله تعالى وفي أفعاله، لقبح من الله أن يقول للعبد: إن فعلت الفعل الفلاني، أو تركت الفعل الفلاني عاقبتك، وبالاتفاق هذا لا يقبح فوجب أن يكون العقل معزولاً عن هذا الحكم.⁽⁴⁾

(1) ينظر: شرح المقاصد للفتنراني 284/4 ، آراء المعتزلة الأصولية ص176

(2) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى 82/1 ، المطالب العالية للرازي 336/3 ،

(3) الإحكام في أصول الأحكام 82/1

(1) المطالب العالية من العلم الإلهي 317/3

(4) المصدر نفسه 223/3

7- قال ابن تيمية نقلا عن الأشاعرة: " واحتج بأن الأمة أجمعت أن التكليف يقف على البلوغ، وليس العقل موصوفاً بذلك، من قبل أن الغلام إذا احتلم فليس يستحدث عقلاً، وإنما ذلك عقل قبل بلوغه، فبان أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يحظره." (1)

8- قال الرازي: " روي أن أبا سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال عليه السلام: «يحتج على الله تعالى يوم القيامة ثلاثة: الهالك في الفترة يقول لم يأتي رسول وإلا كنت أطوع خلقك لك. وتلا قوله: لولا/ أرسلت إلينا رسولا والمغلوب على عقله يقول لم تجعل لي عقلاً أنتفع به، ويقول الصبي: كنت صغيراً لا أعقل فترفع لهم نار، ويقال لهم: ادخلوها فيدخلها من كان في علم الله تعالى أنه شقي ويبقى من في علمه أنه سعيد، فيقول الله تعالى لهم: «عصيتم اليوم فكيف برسلي لو أتوكم» " (2)

فالحق في أتباع ما نزلت به الآيات على الرسل، لا في اتباع ما دل عليه العقل من الحسن والقبح. (1)

* و يتوجه الرد على الأشاعرة في المرحلة الأولى، حين عطلوا العقل عن دوره في معرفة الحسن و القبح فمن قال إن الأفعال ليس فيها صفات، تقتضي الحسن والقبح لذاتها فهو بمنزلة قوله: " ليس في الأجسام صفات تقتضي التسخين، والتبريد، والإشباع ، والإرواء ، فسلب صفات الأعيان المتقضية للآثار كسلب صفات الأفعال المتقضية للآثار." (3)

المطلب الثالث: موقف الرازي من التحسين و التقبيح في المحصول

إن التطور الحاصل في مذهب الأشعري، في مسألة التحسين و التقبيح، على يد كل من إمام الحرمين و الغزالي حصل نوع تقارب بين مذهب المعتزلة و مذهب الأشاعرة، هذا التقارب كان الأمر المشترك فيه، هو مدى تحكيم العقل، فتبوأ العقل منزلة عند الأشاعرة أعظم مما كانت عليه من قبل، و يمكن القول أن موقف الرازي من هذه المسألة مر بثلاث مراحل هي:

(1) درء تعارض العقل و النقل 61/9

(2) مفاتيح الغيب 116/22

(1) آراء المعتزلة ص 176

(3) منهاج السنة النبوية 178/3

المرحلة الأولى :

حيث جعل الرازي فيها معنى التحسين و التقبيح متعلقا بالإذن الشرعي، فما ورد الإذن بفعله فهو حسن، و ما ورد الشرع بالنهي عنه فهو قبيح، قال الرازي : " لأننا نعني بالتقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا وتدرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال الساهي والنائم والبهائم."⁽¹⁾

و في هذه المرحلة كان الرازي متابعا لمذهب الأشعري تمام المتابعة، مخالفا لمذهب المعتزلة تمام المخالفة، و ذلك لأنه اعتبر الإذن الشرعي هو مدار الحسن و القبح، و أن الحسن و القبح ليستا صفتين ذاتيتين للفعل.

أما الحجج التي استند إليها الرازي في إثبات صحة هذا القول، فهي نفس الحجج المقدمة في مذهب الأشعري.

المرحلة الثانية:

يقسم فيها الرازي رحمه الله الحسن و القبح أو ما يقع عليه وصف الحسن و القبح إلى ثلاثة أقسام هي:

الأول: معنى الحسن و القبح هو كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا فما وافق الطبع فهو حسن و ما نافر الطبع فهو قبيح قال الرازي: " لحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائما للطبع أو منافرا"⁽²⁾ ثم قرر الرازي أن تفسير الحسن و القبح بهذا الاعتبار و أنها عقليين لا إشكال فيه فقال: " وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين."⁽³⁾

الثاني: قد يراد من الحسن و القبح، كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، فما كان من صفات الكمال كالصدق فهو حسن، و ما كان من صفات النقص كالكذب فهو قبيح، قال الرازي: " وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص كقولنا العلم حسن والجهل قبيح."⁽¹⁾

(1) الموصول 108/1

(2) المصدر نفسه 123/1

(3) المصدر نفسه 123/1

ثم قرر الرازي أن تفسير الحسن و القبح بهذا الاعتبار، و أنهما عقليين لا إشكال فيه فقال: " ولا نزاع أيضا في كونهما عقليين بهذا التفسير. "(2)

و هذا الاعتبار الذي ذكره الرازي و هو صفة الكمال و النقص، لم يسبقه إليه غيره ممن تقدمه من الأشاعرة، بل غاية ما ذكره الأشاعرة في المرحلة الثانية، هو موافقة الغرض و تحصيل المنفعة، أما صفة الكمال و النقص فلا أثر له عندهم. و قد ذكر ابن تيمية أن القول بصفة الكمال و النقص، مذهب منقول عن الفلاسفة.(3)

و جاء في جمع الجوامع ما نصه: " و الحسن و القبح بمعنى ملائمة الطبع و منافرته، و صفة الكمال و النقص عقلي، و بمعنى ترتب الدم عاجلا و العقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة. "(4)

و قد نسب ابن تيمية هذا القول إلى كثير من فقهاء المذاهب، فقال: " وكثير من الفقهاء من أصحاب مالك و الشافعي و أحمد. و هؤلاء لا ينازعون في الحسن و القبيح إذا فسر بمعنى الملائم و المنافي أنه قد يعلم بالعقل، وكذلك لا ينازعون - أو لا ينازع أكثرهم أو كثير منهم - في أنه إذا عني به كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص أنه يعلم بالعقل. "(5)

الثالث: معنى التحسين و التقبيح، هو ترتب المدح أو الذم على الفعل في الدنيا، و ترتب الثواب أو العقاب في الآخرة، قال الرازي: " كون الفعل متعلق الدم عاجلا و عقابه آجلا. "(6)

ثم قرر الرازي أن التحسين و التقبيح بهذا المعنى مختلف فيه فقال: " وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الدم عاجلا و عقابه آجلا فعندنا أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع وعند المعتزلة ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذم. "(1)

(1) المصدر نفسه 123/1

(2) المحصول 123/1

(3) منهاج السنة النبوية 149/1

(4) الغيث الهامع شرح جمع الجوامع 32/1

(5) منهاج السنة 449/1

(6) المحصول 123/1

و قال أيضا: " وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلا وعقابه آجلا، وفي كون الفعل متعلق المدح عاجلا، والثواب آجلا، هل يثبت بالشرع أو بالعقل... " (2)

و هذه القسمة للحسن و القبح، أشار إليها أيضا في التفسير الكبير، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (3) : " إذا ثبت هذا فنقول: في الآية قولان: الأول: أن نجري الآية على ظاهرها ونقول: العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل. والثاني: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة، على أنا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي، والله أعلم. " (4)

و تخصيصه للعموم، هو إخراجها لما لا سبيل إلى معرفة وجوبه إلا بالسمع، و هو القسم الثالث من التقسيمات الثلاث، و قد قرر بأنه شرعي و ما سواه عقلي.

و يلاحظ من موقف الرازي الثاني، أنه خرج عن معهود مذهب الأشاعرة، من كون التحسين و التقبيح مرتبطان تمام الارتباط بالإذن الشرعي، و بدأ في الاقتراب نوعا ما من مذهب المعتزلة، فجعل في القسم الأول من أقسام الحسن و القبح، اعتبار ملاءمة الطبع بدل إذن الشرع، فما وافق الطبع فهو حسن، و ما خالفه فهو قبيح، على أن الرازي يعلم أن النفوس تتفاوت في مدى اعتبار الشيء موافقا أو منافرا للطبع .

(1) المصدر نفسه 123/1، 124

(2) المصدر نفسه 159/1، و ينظر: المستصفى للغزالي 56/1.

(3) الإسراء 15

(4) التفسير الكبير 313/20

أما القسم الثاني، فقد جعل مدى اعتبار الحسن و القبح هو تعلقه بصفات الكمال و النقص، فما كان سببا في حصول الكمال فهو حسن، و ما كان سببا في صفات النقص فهو قبيح، و في هذا التقسيم أيضا نجد أن اعتبار الإذن الشرعي بالفعل أو الترك قد غيبه الرازي.

أما القسم الثالث من هذه التقسيمات، فقد ربطه الرازي بالجزاء و العقاب في الدنيا و الآخرة، فنسب له و للأشاعرة القول بأنهما شرعيين، و نسب للمعتزلة القول بأنهما عقليين.

ففي المحطة الثانية من موقف الرازي من التحسين و التقبيح، نجده وافق المعتزلة في قسمين، و خالفهم في الثالث، و هو: ما لا سبيل إلى العلم بوجوبه إلا بالسمع كالصلاة.

و هذا التقسيم للحسن و القبح بهذه الاعتبارات، لم يكن للرازي السبق فيه فقد سبقه إلى ذلك إمام الحرمين، و كذلك الغزالي، أما إمام الحرمين فقد قرر أن للحسن و القبح معان منها:

الأول: ميل الطبع إلى اللذة و نفوره من ضدها، و في هذا يقول الجويني: "فإننا لا ننكر ميل الطبع إلى اللذات و نفورها من الألم."⁽¹⁾ و هذا القسم يقبل فيه حكم العقل ولا إشكال فيه.

الثاني: ما لا يقبل فيه حكم العقل و هو ما يحسنه أو يقبحه الشرع.

و عليه فإن القسم الأول من الأقسام الثلاثة عند الرازي، هو بعينه هذا التقسيم عند إمام الحرمين، فقد جعل موافقة الطبع معيارا في اعتبارا الحسن، و نفوره معيارا في اعتبار القبح.⁽²⁾

أما الغزالي رحمه الله، فإنه يرى أن الحسن و القبح "أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات عن صفات الذات التي لا تختلف بالإضافة."⁽³⁾

و يشار أيضا إلى أن الغزالي كان يقول بمذهب الأشعري ابتداء، من أن التحسين و التقبيح مردهما إلى الأمر الشرعي، و من ذلك قوله: "لا يستدرك حسن الأفعال و قبحها بمسالك العقول بل يتوقف

(1) الارشاد ص 216

(2) موقف إمام الحرمين أيضا من مسألة التحسين و التقبيح مر بمرحلتين الأولى منهما كان فيها موافقا تمام الموافقة لمذهب الأشعري من أن الإذن الشرعي هو معيار اعتبار الحسن و القبح و من ذلك قوله: "ثم من أحكام الشرع التقبيح والتحسين وهما راجعان إلى الأمر والنهي فلا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه كما لا يحسن شيء لعينه." البرهان 8/1 أما المرحلة الثانية و هي التي ذكرتها في المتن.

(3) الاقتصاد ص 60

دركها على الشرع المنقول فالحسن عندنا ما حسنه الشرع بالحث عليه و القبيح ما قبحه بالزجر عنه و الذم عليه. (1)

المرحلة الثالثة:

قرر الرازي رحمه الله في المحصول، أن الحسن و القبح المراد بهما إذن الشارع بالفعل أو الترك، و يندرج في ذلك أفعال الله و أفعال المكلفين فقال: "لأننا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعا وبالحسن ما لا يكون منهيا عنه شرعا وتندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال الساهي والنائم والبهائم." (2)

غير أنه في كتابه مفاتيح الغيب، فرق بين أفعال الله و أفعال العباد، فأفعال الله لا متعلق لها بالتحسين و التقبيح، أما أفعال العباد فيحكم عليها بالحسن و القبح، و الحاكم هنا هو العقل، و هو بذلك موافق لمذهب المعتزلة قال الرازي: "واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء وذلك لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل والله أعلم." (3)

و قرر ذلك في كتابه المطالب العالية فقال: "أطبقت المعتزلة و الكرامية، على إثبات تحسين العقل و تقبيحه، و أطبقت الفلاسفة و الجبرية على إنكاره، و المختار عندنا أن تحسين العقل و تقبيحه بالنسبة إلى العباد معتبر، و أما بالنسبة إلى الله تعالى فهو باطل." (4)

و الأمر ذاته في كتابه المعالم إذ يقول: "مذهبنا أن الحسن و القبح ثابتان في الشاهد، بمقتضى العقل، و أما في حق الله تعالى فهو غير ثابت ألبتة." (1)

(1) المنحول 64.63/1

(2) المحصول 108/1

(3) التفسير الكبير 313/20

(4) المطالب العالية 289/3

و نقل هذا المذهب عن الرازي شيخ الاسلام ابن تيمية إذ يقول: "ولهذا اختار الرازي في آخر أمره، أن الحسن والقبح العقليين ثابتان في أفعال العباد، وأما إثبات ذلك في حق الله تعالى، فهو مبني على معنى محبة الله، ورضاه وغضبه وسخطه، وفرحه بتوبة التائب، ونحو ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضوع." (2)

أما مذهب المعتزلة فيما نقله القاضي عبد الجبار، فإنهم لا يفرقون في مسألة الحسن بين أفعال الله و أفعال العباد قال القاضي: "و لا يجوز أن يكون الموجب لقبحه أحوال الفاعل منا، نحو كون الواحد منا محدثا مربوبا، مملوكا، مقهورا مغلوبا، ولا يجوز أن يكون ماله يقبح القبيح منا النهي، ولا أنا نتجاوز به ما حد به ورسم لنا، ولا يجوز أن يكون ما له حسن لحسن الأمر، وأنا لم نتجاوز ما حد به ورسم لنا، ولا يجوز أن يكون الموجب لحسن أفعاله جل وعز أنه رب، مالك ناه أمر ناصب للدليل، متفضل... ونحن نبين أن ما أوجب قبح القبيح متى حصل يجب كونه قبيحا، وكذلك ما أوجب حسن الحسن، ووجوب الواجب... وهذه القضية لا تختلف باختلاف الفاعلين، وإنَّ حكم أفعال القديم في ذلك حكم أفعالنا." (3)

و تجدر الإشارة إلى أن التفرقة بين أفعال الله و أفعال العباد، سبق الرازي إليها كل من إمام الحرمين و الغزالي أما إمام الحرمين فقد قال: "والمسلك الحق عندي في ذلك الجامع لمحاسن المذاهب، الناقض لمساويها، أن نقول لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها، وجحد هذا خروج عن المعقول، ولكن ذلك في حق الآدميين، و الكلام في مسألتنا مداره على ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى." (4)

(1) المعالم ص63

(2) الرد على المنطقيين 422/1

(3) المغني 59/6

(4) البرهان 10/1

أما الغزالي فقد قال: " نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى. "(1)

و مذهب الرازي في المرحلة الثالثة هو ما استقر عليه فإنه عند تفسيره لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (2) قال " في الآية قولان: الأول: أن تجري الآية على ظاهرها ونقول: العقل هو رسول الله إلى الخلق، بل هو الرسول الذي لولاه لما تقررت رسالة أحد من الأنبياء، فالعقل هو الرسول الأصلي، فكان معنى الآية وما كنا معذبين حتى نبعث رسول العقل. والثاني: أن نخصص عموم الآية فنقول: المراد وما كنا معذبين في الأعمال التي لا سبيل إلى معرفة وجوبها إلا بالشرع إلا بعد مجيء الشرع، وتخصيص العموم وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير إليه عند قيام الدلائل، وقد بينا قيام الدلائل الثلاثة، على أنا لو نفينا الوجوب العقلي لزمنا نفي الوجوب الشرعي، والله أعلم. "(3)

و هذا القول من الرازي إشارة إلى مذهبه في المرحلة الثانية، من كون الحسن و القبح إن تعلقا بالنفع و الغرض فهما، بذلك عقليين، و إن كان المراد الثواب و العقاب في الآخرة فشرعيين كما سبق بيانه، ثم أردف بعد ذلك باختيار مذهبه في المرحلة الثالثة، فقال: " واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به، أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء وذلك لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده كافيا في الوجوب في حقنا والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل والله أعلم. "(4)

المطلب الرابع: تقييم موقف الرازي و القول المختار

(1) المستصفي 49/1

(2) الإسراء 15

(3) مفاتيح الغيب 313/20

(4) المصدر نفسه 313/20

سبق معنا في عرض المذاهب، و خاصة قول الرازي الذي مر بالمراحل الثلاث، و ان الأخير منها هو الذي ارتضاه، و يمكن التعليق عن ذلك بأن يقال:

1/ القول بأن الحسن و القبح وصفان ذاتيان للفعل، ينشأ عن العلم بهما الثواب على الحسن و العقاب على الترك، قول مجانب للصواب، و إلا لما كان لمبعث الأنبياء بالوحي فائدة، و لاستغنى الباري عز وجل برسول العقل، الذي أودعه في الإنسان عن رسول الوحي، الذي اختص به من شاء من عباده، و الرازي رحمه الله نقض هذا القول غير مرة، و كذلك الأشاعرة و دلت النصوص الشرعية على خلاف هذا القول .

2/ إلغاء دور العقل في الكشف عن الحسن و القبح، قول مجانب للصواب، شعر بذلك متقدمو الأشاعرة و متأخروهم، و الرازي من بينهم كما سبق، فالعقل يعلم حسن الصدق و الأمانة، و قبح الكذب و الخيانة، فلا بد من موافقة المعتزلة في القول بإدراك العقل للحسن و القبيح في بعض الأفعال، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " فثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاث أنواع : إحداها أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة ولو لم يرد الشرع بذلك كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم ، والظلم يشتمل على فسادهم ، فهذا النوع هو حسن و قبيح وقد يعلم بالشرع والعقل قبح ذلك." (1)

و ذكر الرازي مثله في قوله: " واعلم أن الذي نرتضيه ونذهب إليه أن مجرد العقل سبب في أن يجب علينا فعل ما ينتفع به، وترك ما يتضرر به." (2) فإذا كان العقل ليس له مدخل في معرفة حسن الأفعال وقبحها، فإن ذلك يستلزم أن تكون الأفعال الحسنة والقبيحة في حقه متساوية كالصدق والكذب والعدل والظلم والكرم والبخل والبر والفجور، وحكم الضدين بهذه العبارة يكون باطلا لا يقول به من

(1) مجموع الفتاوى 435/8

(2) التفسير الكبير 313/20

له أدنى مسكة من علم وإيمان وعقل قال تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ (1)

3/ القول بأن الثواب و العقاب، متوقف على مجرد معرفة العقل للحسن و القبح، قول مجانب للصواب، لأن الثواب و العقاب حكم شرعي، و هو ترتب الأثر على فعل الطاعة و المعصية، و لا شك أن ذلك إنما يكون بالشرع فقط لا بالعقل، لأن العقل ليس بشارع، قال شيخ الإسلام: " لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين و التقبيح فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة ولو لم يبعث إليهم رسولاً." (2)

و بين ابن القيم أنه لا ملازمة بين كون الفعل حسناً أو قبيحاً عقلاً، و بين استحقاق الثواب و العقاب، فهما مسألتين مختلفتين: " و تحقيق القول في هذا الأصل العظيم، أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة، وهذه النكتة هي التي فاتت المعتزلة و الكلائية كليهما، فاستطالت كل طائفة منهما على الأخرى لعدم جمعها بين هذين الأمرين، فاستطالت الكلائية على المعتزلة بإثباتهم العذاب قبل إرسال الرسل، وترتيبهم العقاب على مجرد القبح العقلي، وأحسنوا في رد ذلك عليهم، واستطالت المعتزلة عليهم في إنكارهم الحسن و القبح العقليين جملة، وجعلهم انتفاء العذاب قبل البعثة دليلاً على انتفاء القبح و استواء الأفعال في أنفسها، وأحسنوا في رد هذا عليهم، فكل طائفة استطالت على الأخرى بسبب إنكارها الصواب، وأما من سلك هذا المسلك الذي سلكناه فلا سبيل لواحدة من الطائفتين إلى رد قوله، ولا الظفر عليه أصلاً فإنه موافق لكل طائفة على ما معها من الحق مقرر له مخالف في باطلها منكر له." (3)

(1) ص 28

(2) مجموع الفتاوى 435/8

(3) مفتاح دار السعادة 8.7/2

4/ إن مسألة حسن الأشياء و قبحها متصور قبل مجيء الشرع، أما بعده فإن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهي عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع، و هذا المعنى لا تخالف فيه المعتزلة، فإنهم لم ينقضوا حكم الشرع في حسن الأشياء و قبحها، أما مذهب الأشاعرة فلا شك أن معيار الحسن و القبح هو ورود النص قال الرازي: "لأننا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعاً، وبالحسن ما لا يكون منهيًا عنه شرعاً، وتندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين، من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال الساهي والنائم والبهائم."⁽¹⁾

5/ مسألة التحسين و التقبيح لها جوانب اتفاق، و محله: أن العقل يدرك الحسن والقبح فيما هو ملائم لطبع أو مضاد له، فإذا لاءم الغرض الطبع؛ فحسن؛ كاللذة والحلاوة، وإذا نافر فهو قبيح؛ كالألم والمرارة، وهذا القدر معلوم بالحس والعقل والشرع مجمع عليه بين الأولين والآخرين، بل هو معلوم عند البهائم قال الرازي: "الحسن والقبح قد يعنى بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين."⁽²⁾

6/ أما محل الافتراق والتنازع؛ فهو في الحسن والقبح المتعلق بالشرع، بمعنى كون الفعل سبباً للذم والعقاب أو المدح والثواب، وهل يعلم ذلك بالعقل أم لا يعلم إلا بالشرع، أم يعلم بهما معاً؟ و حاصل أقوال الناس في هذه المسألة ما تقدم ذكره من المذاهب.

7/ ما رتبته المعتزلة على هذا الأصل من أن الله - سبحانه وتعالى - يجب عليه أن يفعل ما استحسنته العقل، ويحرم عليه أن يفعل ما استقبحه العقل، وأن المصلحة تنشأ من الفعل المأمور به فقط؛ كالصدق، والعفة، والإحسان، والعدل؛ فإن مصالحها ناشئة منها، فهذا قول باطل فالله تعالى لا يجب عليه شيء و قد بين الرازي رحمه الله ذلك بقوله: "أما مجرد العقل لا يدل على أنه يجب على الله تعالى شيء وذلك لأننا مجبولون على طلب النفع والاحتراز عن الضرر، فلا جرم كان العقل وحده

(1) الحصول 108/1

(2) المصدر السابق 108/1

كافيا في الوجوب في حقنا والله تعالى منزه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل والله أعلم." (1)

و بين ابن القيم أن المعتزلة غلطوا في ذلك غلطا فادحا، و إنما ثار الناس على قولهم لهذا اللازم الفاسد لقولهم فقال: " ولو أنهم أثبتوا له حكمة تليق به لا يشبه خلقه فيها بل نسبتها إليه كنسة صفاته إلى ذاته فكما أنه لا يشبه خلقه في صفاته فكذلك في أفعاله ولا يصح الاستدلال بقبح القبح وحسن الحسن منهم على ثبوت ذلك في حقه تعالى ومن هاهنا استطال عليهم النفاة وصاحوا عليهم من كل قطر وأقاموا عليهم نائرة الشناعة." (2)

8/ القول الوسط بين هاتين الطائفتين، هو الجامع لما فيهما من حق الراد لما فيهما من باطل قال ابن القيم " ما منكم أيها الفريقان إلا من معه حق وباطل، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه، ونبطل ما معه من الباطل ونرده عليه؛ فنجعل حق الطائفتين مذهبا ثالثا يخرج من بين فرث ودم، لبنا خالصا سائغا للشاربين." (3) وحاصل هذا القول:

إن الحسن والقبح يدركان بالعقل، ولكن إدراك العقل لا يستلزم حكما في فعل العبد، بل يكون الفعل صالحا لاستحقاق الأمر والنهي، والثواب والعقاب من الحكيم الذي لا يأمر بنقيض ما أدرك العقل حسنه، أو ينهى عن نقيض ما أدرك العقل قبحه؛ وهذا هو قول عامة السلف وأكثر المسلمين؛ قال ابن تيمية: " وقيل إن ذلك سيء وشر وقبيح قبل مجيء الرسول؛ لكن العقوبة إنما تستحق بمجيء الرسول. و على هذا عامة السلف وأكثر المسلمين وعليه يدل الكتاب والسنة. فإن فيهما بيان أن ما عليه الكفار هو شر وقبيح وسيء قبل الرسل وإن كانوا لا يستحقون العقوبة إلا بالرسول. وفي الصحيح { أن حذيفة قال: يا رسول الله إنا كنا في جاهلية وشر ف جاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير من شر. قال: نعم دعاة على أبواب جهنم من أجا بهم إليها قذفوه فيها } " (4)

(1) مفاتيح الغيب 313/20

(2) مفتاح دار السعادة 59/2

(3) المصدر السابق 57/2

(4) مجموع الفتاوى 677/11

و هذا القول الجامع لمحاسن المذاهب هو ما عليه الرازي رحمه الله و الله أعلم.

المطلب الخامس: أثر هذا الأصل على مسائل أصول الفقه

لقد كان لمسألة التحسين و التقبيح، تأثير كبير على جملة من مسائل أصول الفقه و العقيدة، و لأجل هذا التأثير عددها بعض الأصوليين، من أعظم مسائل أصول الفقه، قال السمعاني: " وهذه مسألة كلامية، فالأولى هو الاقتصار على هذا القدر؛ والمبالغة في مثل هذا النوع لا يؤمن فيه من المعفوات وأن يقال على الله تعالى ما لا يجوز وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه. "(1) و قد تفرع على مسألة التحسين و التقبيح مسائل هي:

- هل شكر المنعم يجب بالعقل أو بالشرع؟
 - ما حكم الأشياء قبل ورود الشرع؟
 - المكروه ليس بحسن و لا قبيح.
 - هل يطلق على المباح أنه حسن؟
 - إطلاق لفظ الأمر و النهي على الكلام في الأزل.
 - هل تكتسب الذوات صفة من الأحكام أو لا؟
- و سأحدث في هذا الفصل في المباحث الآتية، عن المسألة الأولى و الثانية و الثالثة و الرابعة لمناسبتها لمبحث المقدمات و أرجئ الحديث عن المسائل المتبقية لمبحث الحكم و الله الموفق.

المبحث الثاني: مسألة شكر المنعم هل يجب عقلا أم شرعا؟

المطلب الأول: انبناء مسألة شكر المنعم على مسألة التحسين و التقييح العقلي

قرر عند إمام الحرمين و غيره، أن مسألة شكر المنعم، متفرعة على مسألة التحسين و التقييح فقال بعد ذكره لمسألة الحسن و القبح: "مسألة ترسم بشكر المنعم، لا يدرك وجوب شكر المنعم بالعقل عندنا، وهذا يندرج تحت الأصل الذي سبق عقده." (1)

و بين الرازي انبناء المسألة على أصل التحسين و التقييح فقال: "وقد جرت عادة أصحابنا أن يتكلموا بعد هذه المسألة، في مسألتين أخريين، أحدهما أن شكر المنعم لا يجب عقلا، و الثانية أنه لا حكم قبل ورود الشرع، واعلم أنا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين، فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة." (2) و قرر ذلك أيضا المرادوي. (3)

و إنما يذكر الأشاعرة هذه المسألة تنزلا فقط، أي من باب التسليم لقول المعتزلة في الحسن و القبح، و جريا على عادة الأصحاب، و إلا فإن ابطال التحسين و التقييح كاف في الاستدلال قال الرازي: " لكن الأصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين، ثم بينوا أنه بعد تسليم هذين الأصلين لا يصح قول المعتزلة في هاتين المسألتين." (4)

المطلب الثاني: معنى شكر المنعم

عرف الرازي رحمه الله الشكر في التفسير بقوله: "وأما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لأجل إنعام وصل إليك، وحصل عندك." (5)

و أما المرادوي فعبر عنه بأنه: " أن شكر المنعم والمنعم هو الله سبحانه - : عبارة عن استعمال جميع ما

(1) البرهان 11/1

(2) المحصول 139/1

(3) التخبير شرح التحرير 730/2

(4) المحصول 140/1

(5) تفسير الرازي 472/12

شكر المنعم هل يجب عقلا أو شرعا؟

أنعم الله به على العبد من القوى والأعضاء: الظاهرة والباطنة، المدركة والمحركة - فيما خلقه الله تعالى لأجله: كاستعمال النظر في مشاهدة مصنوعاته، وآثار رحمته ليستدل على صانعها، وكذا السمع وغيره. (1)

و تعريف المرادوي لا يناقض تعريف الرازي، لأنه تعريف من قبيل التعريف بالنوع، أي أن مما يحصل به شكر المنعم توظيف ما أنعم به من حواس لأجل هذا المنعم، كالتفكر في خلقه، و التدبر في مصنوعاته جل و عز، و يؤكد ذلك قول الرازي: " العلماء قالوا: شكر النعمة عبارة عن صرفها إلى طلب مرضاة المنعم. (2)

المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة

قرر الرازي رحمه الله بناء على أصول الأشاعرة في التحسين و التقبيح، أن شكر المنعم لا يجب عقلا فقال: " شكر المنعم غير واجب عقلا وقالت المعتزلة بوجوبه عقلا. (3)

و قال في تفسيره: " قال أصحابنا وجوب شكر المنعم لا يثبت بالعقل بل بالسمع. (4)

و ذهبت المعتزلة كما ذكر الرازي قبل إلى وجوب شكر المنعم عقلا، قال الغزالي: " لا يجب شكر المنعم عقلا خلافا للمعتزلة. (5)

دليل الرازي:

استدل الرازي رحمه الله على مذهبه بالأدلة النقلية و العقلية فأما النقلية:

قال الرازي: " أما النص فقولته تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله تعالى: (رسلا مبشرين

(1) التحيير شرح التحرير 729/2

(2) تفسير الرازي 79/16

(3) المحصول 147/1 وهو مذهب عامة الأشاعرة ينظر البرهان 11/1، المستصفى 49/1، المنحول 71/1، قال الأمدى:

مذهب أصحابنا وأهل السنة أن شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا، خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي ينظر الإحكام 87/1

(4) تفسير الرازي 312/20

(5) المستصفى 49/1

ومندرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل"⁽¹⁾

و وجه الاستدلال كما بينه الرازي في التفسير: " وجه الاستدلال أن الوجوب لا تتقرر ماهيته إلا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع⁽²⁾ بحكم هذه الآية، فوجب أن لا يتحقق الوجوب قبل الشرع ثم أكدوا هذه الآية بقوله تعالى: رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل [النساء: 165] وبقوله: ولو أنا أهلكتناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزي [طه: 134]"⁽³⁾

أما المعقول فقد استعمل الرازي مسلك "السبر و التقسيم" لإبطال دليل المعتزلة، و هذا المسلك ذكره الغزالي قبله في المستصفى⁽⁴⁾ و فيما يلي بيانه:

- "و أما المعقول فهو أنه لو وجب لوجب إما لفائدة أو لا لفائدة (حصر الرازي رحمه الله وجوب شكر المنعم، بين ان يكون الشكر لفائدة او لغير فائدة، ولا واسطة بين ذلك فيتعين أحد الأمرين.)

- و القسمان باطلان فالقول بالوجوب باطل (إذا بطل أنه لا يجب لفائدة، و أنه لا يجب لا لفائدة، فالوجوب باطل، و هذا المسلك يسميه الرازي: التقسيم الحاصر أو المتردد بين النفي و الإثبات كما سيأتي بيانه.⁽⁵⁾

- إنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون لفائدة، لأن تلك الفائدة إما أن تكون عائدة إلى المشكور، أو إلى غيره.⁽¹⁾

(1) المحصول 147/1

(2) قال الرازي: " وهذه الآية تدل على أن الواجب لا يتحقق إلا بعد مجيء الشرع" ينظر التفسير 522/27

(3) تفسير الرازي 312/20

(4) ينظر: المستصفى 49/1

(5) قال الرازي: " قولنا لو وجب الشكر لوجب إما لفائدة أولا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات فلا يحتمل الثالث ألبتة" ينظر: المحصول 154/1

(لا يجوز أن يكون شكر المنعم لفائدة، لأن هذه الفائدة إما أن تعود إلى المشكور و هو المنعم، أو تعود لغيره وهو العبد.)

- والأول باطل لأن الله تعالى منزه عن جلب المنافع ودفع المضار. (أي أن رجوع الشكر على الله عز وجل بفائدة باطل، لأن الله عز وجل منزه عن المنافع و المضار، فلا تنفعه طاعة من اطاعه كما لا يضره معصية من عصاه.)⁽²⁾

- و الثاني باطل. (أي أن شكر المنعم إن كان لفائدة، تعود على غير المنعم، و هو العبد فهو باطل أيضا.)

- لأن الفائدة العائدة إلى الغير إما جلب المنفعة أو دفع. (أي أن الفائدة العائدة إلى الغير وهو العبد إما أن تكون جلب منفعة من هذا الشكر أو دفع مضرة.)⁽³⁾

- لا جائز أن يكون ذلك لجلب المنفعة لثلاثة أوجه. (أي أن الشكر لا يمكن أن يكون لجلب منفعة تعود على العبد، لما يأتي من وجوه الاستدلال الثلاثة.)

- الأول أن جلب النفع غير واجب في العقل، فما يفضي إليه أولى أن لا يجب. (الدليل الأول أن جلب النفع للعبد لا يجب عقلا، لان ما يجب عقلا هو ما يحصل من عدمه محال، و عدم النفع للعبد لا يحصل منه محال، فإن كان جلب النفع غير واجب، فما يفضي إليه و هو الشكر أولى

⁽¹⁾ و المقصود بغيره هو العبد على ما يفهم من كلام الرازي او يكون موجودا من الموجودات ماعدا البارئ سبحانه و يتأكد انه العبد من كلام الغزالي: " وإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود وهو محال إذ يتعالى ويتقدس عن الأغراض، أو إلى العبد المستصفي 49/1 و كلام الشوكاني: " فلأن الفائدة إما أن تكون لله تعالى، أو تكون للعبد" ينظر ارشاد الفحول 287/2

⁽²⁾ قال الرازي: " فثبت أن كل ما سوى الحق - الله ﷻ - فإنه يستفيد بفعل الإحسان إما جلب منفعة أو دفع مضرة، أما الحق سبحانه وتعالى، فإنه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة" ينظر تفسير الرازي 473/12

⁽³⁾ تحدث الرازي في تفسيره عند حديثه عن مسألة شكر المنعم عن جلب المنفعة و دفع المضرة لغير المشكور فقال: " وثانيها: أن كل من أحسن من المخلوقين إلى الغير، فإنه إنما يقدم على ذلك الإحسان إما لجلب منفعة أو دفع مضرة، أما جلب المنفعة: فإنه يطمع بواسطة ذلك الإحسان بما يصير سببا لحصول السرور في قلبه أو مكافأة بقليل أو كثير في الدنيا أو وجدان ثواب في الآخرة. وأما دفع المضرة"

أن لا يجب.)

- الثاني أنه يمكن خلو الشكر عن جلب النفع، لأن الشكر لما كان واجبا فإذن الواجب لا يقتضي شيئا آخر. (أي أنه لا ارتباط بين جلب النفع و الشكر، فوجوب الشكر لا يقتضي حصول النفع للمتفضل عليه، لأن وجوب الشكر لا يقتضي حصول النفع، فلو أوجب غير المشكور الشكر، فليس معناه حصول النفع لمن وجب الشكر عليه.)

- الثالث: أن الله تعالى قادر على إيصال كل المنافع بدون عمل الشكر، فيكون توسيط هذا الشكر غير واجب عقلا. (الثالث من الوجوه التي تدل على عدم وجوبه بالعقل، هو إلغاء الوسطة تماما، و هي عودة الشكر لغير المشكور، فالله قادر على إيصال المنفعة من غير توسيط، فبطل كون الشكر مستحقا لغير المشكور، لإمكان الاستغناء عنه.)

- و لا جائز أن يكون لدفع المضرة. (لما أبطل الرازي رحمه الله، كون الفائدة هي حصول النفع لغير المشكور، بالوجوه الثلاثة المتقدمة، انتقل إلى إبطال كون الفائدة هي دفع المضرة.)

- لأنه إما أن يكون لدفع مضرة عاجلة، وهو باطل لأن الاشتغال بالشكر مضرة عاجلة، فكيف يكون دفعا للمضرة العاجلة. (فإن كانت الفائدة هي دفع المضرة العاجلة، فالاشتغال بالشكر مضرة عاجلة لمن وجب عليه الشكر، لعدم التمتع بما وجب لأجله الشكر، فكيف تكون المضرة دافعة للمضرة، و الحقيقة أن هذا الاستدلال من الرازي فيه نوع من الضعف، لأنه ربط بين حصول المضرة لمن وجب عليه الشكر، بالمضرة الحاصلة لغير المشكور، و الحقيقة أن لا تلازم بينهما، فرب مضرة لجهة أو جنس يحصل منها المنفعة أو دفع المضرة عن الغير، و بالجملة فإن الإشكال الوارد على هذا الدليل، لا يعود على أصل المسألة بالإبطال، لعدم توقفها على هذا الدليل أولا، و لإمكان حمل المضرتين على اللزوم، من باب أن الشاكر و غير المشكور بينهما نوع اتفاق، و هو كونهما من الممكنات، و المشكور من قبيل واجب الوجود، فحقيقة غير المشكور، و الشاكر واحدة، و هو المفهوم من قول الغزالي في المنحول: " و الشاكر أيضا لا يلتذ

به في الحال بل يتعب نفسه." (1)

- و إما أن يكون لدفع مضرة آجلة وهو باطل أيضا، لأن القطع بحصول المضرة عند عدم الشكر، إنما يمكن إذا كان المشكور يسره الشكر و يسوءه الكفران، فأما من كان منزها عنهما فاستوى الشكر والكفران بالنسبة إليه، فلا يمكن القطع بحصول العقاب على ترك الشكر. (فإن كانت المضرة آجلة، فلا يمكن القطع بحصولها عند عدم الشكر، و إنما يكون ذلك أيضا لمن يسره الشكر و يضره عدمه، و هذا الاستدلال من الرازي يشكل عليه أن المنزه عن سروره بالنفع و تضرره بالكفر هو المشكور و هو الله تعالى، أما نحن فنتحدث عن غير المشكور، فكان الرازي ذكر دليلا لعود النفع للمشكور في مسألة عود النفع على غير المشكور، و ما ذكرته لا يعود على الدليل بالإبطال، لأنه يمكن أن يستدل على هذا المسلك بأن يقال: عدم حصولها عاجلا يقتضي عدم حصولها آجلا بطريق أولى، و بيان ذلك أن غير المشكور إن لم يتضرر بالشكر على الفور لزم ان لا يتضرر منه على التراخي، لأن الشكر إن كان نفعا و تركه ضرر، لتضرر منه غير المشكور في العاجل، فعدم تضرره عاجلا يقتضي اتصال الزمن في عدم حصول الضرر إلى غير نهاية، فبطل بذلك حصول الضرر له و الله أعلم.)

- وإنما قلنا إنه لا يمكن أن يجب لا لفائدة. (بعد أن انتهى الرازي من إبطال أن الشكر يجب لفائدة، انتقل إلى بيان أن الشكر لا يمكن أن يجب لا لفائدة.)

- لوجهين الأول أن ذلك عبث وأنه قبيح. (فوجوب الشكر لا لفائدة عبث قال الغزالي: " ومحال أن يوجب لا لفائدة فإن ذلك عبث وسفه" (2) و الله عز وجل منزه عنه، و هو أيضا قبيح، و قد سبق في بيان مذهب الرازي في التحسين و التقبيح، أن القبيح لا يصدر منه سبحانه. (3)

(1) المنحول 72/1

(2) المستصفي 49/1

(3) و بين الشوكاني هذا الاستدلال بقوله: " وتقرير الملازمة: أنه لو وجب لا لفائدة، لكان عبثا، وهو قبيح، فلا يجب عقلا، ولا يجوز على الله - سبحانه - إيجاب ما كان عبثا " ينظر ارشاد الفحول 287/2

- و الثاني أن المعقول من الوجوب ترتب الدم، والعقاب على الترك، فإذا فقد ذلك امتنع تحقق الوجوب. (معنى الواجب أنه ما يعاقب تاركه، فإذا فقد معنى العقوبة على الترك فقد الواجب، و الحقيقة أن الرازي هنا استدل بمحل الخلاف، و هو ممتنع في الاستدلال لأن هذا الدليل هو عين المسألة و الله أعلم.)

* و من المعقول أيضا ما استدل به الرازي في تفسيره بقوله: " صدور الإحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الإحسان في قلب العبد، وحصول تلك الداعية في القلب ليس من العبد، وإلا لا فتقر في حصولها إلى داعية أخرى ولزم التسلسل، بل حصولها ليس إلا من الله سبحانه فتلك الداعية عند حصولها يجب الفعل، وعند زوالها يمتنع الفعل." (1)

و معنى ذلك أن صدور الشكر من العبد، يتوقف على داع في القلب يحمله على الشكر، و لا يمكن أن يكون ذلك الداعي من العبد نفسه، لأنه يلزم حينها الدور و هو توقف الشيء على نفسه، فيصير الشكر متوقفا على العبد و صادرا منه، فثبت حصول ذلك الداعي من أمر خارجي، و هو الله تعالى بأمره للشكر فيحصل من أمره بالشكر وجوب الفعل.

المطلب الرابع: تخريج مسألة شكر المنعم على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح

سبق الحديث عن قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح، و أنه يرى أنه لا يمتنع أن يتصف الفعل بوصف الحسن و القبح لذاته، بينما الثواب و العقاب لا يكون إلا بالشرع، و عليه فإن شكر المنعم كفعل ينبغي أن يرى الرازي حسنه، و أنه فعل يستحسنه العقلاء، تخريجا على أصله في المسألة، لأن من أنعم عليك بشيء فهو متفضل عليك، و هذا التفضل يستحسن أن يقابله العقل بالشكر، فكيف بأفضل الله عز وجل قال الغزالي: " اتفاق العقلاء على حسن الشكر، وقبح الكفران، لا سبيل إلى إنكاره، وذلك مسلم لكن في حقهم." (2)

(1) تفسير الرازي 472/12

(2) المستصفي 50/1

إلا أن كلام الرازي في المحصول، يشعر بأن شكر المنعم يتردد بين الحسن و القبح، فشكر المنعم قد يكون قبيحا قال الرازي: " بل احتمال العقاب على الشكر قائم من وجوه."⁽¹⁾

ثم عدد الرازي هذه الوجوه بقوله: " حدها أن الشاكر ملك المشكور، بإقدامه على تصرف الشكر بغير إذنه، تصرف في ملك الغير بغير إذنه من غير ضرورة، وهذا لا يجوز وثانيها أن العبد إذا حاول مجازاة المولى على إنعامه عليه استحق التأديب، والاشتغال بالشكر اشتغال المجازاة فوجب أن لا يجوز، وثالثها أن من أعطاه الملك العظيم كسرة من الخبز أو قطرة من الماء، فاشتغل المنعم عليه في المحافل العظيمة يذكر تلك النعمة وشكرها استحق التأديب، وكل نعم الدنيا بالقياس إلى خزانة الله تعالى أقل من تلك الكسرة، بالقياس إلى خزانة ذلك الملك، فلعل الشاكر يستحق العقاب بسبب شكره، ورابعها لعله لا يهتدي إلى الشكر اللائق، فيأتي بغير اللائق فيستحق العقاب."⁽²⁾ و الوجوه التي ذكرها الرازي معترض عليها جميعا، بل لا شك أن القول بقبح الشكر، مخالف لأصل الرازي المتقدم في التحسين و التقبيح، من أنه يرى للأفعال حسنا و قبحا ذاتيا؛ و الرازي رحمه الله هو المقصود في كلام ابن القيم حين قال: " وقد جبل الله العقول والفطر على شكر المنعم، ومحبة المحسن ولا يلتفت إلى ما يقوله نفاة التحسين والتقبيح في ذلك فإنه من أفسد الأقوال وأبطلها في العقول والفطر والشرائع."⁽³⁾

و في قوله أيضا: " وأما ضربكم مثل كسوة السلطان لعبده، وأخذه في الشكر له مكافأة: فهذا من أبطل الأمثلة عقلا ونقلا وفطرة. و هو الحجاب الذي أوجب لمن قال: إن شكر المنعم لا يجب عقلا، ما قال ذلك. حتى زعم أن شكره قبيح عقلا. و لولا الشرع لما حسن الإقدام عليه. وضرب هذا المثل الذي ضربتموه بعينه. وهذا من القياس الفاسد، المتضمن قياس الخالق على المخلوق."⁽⁴⁾

(1) المحصول 149/1

(2) المصدر نفسه 150/1

(3) الصواعق المرسله 496.495/2

(4) مدارج السالكين 241/2

شكر المنعم هل يجب عقلا أو شرعا؟

فكون شكر المنعم قد يكون قبيحا قول جانب فيه الرازي الصواب و الله أعلم، أما الوجوب و هو فعل مختص بالملكف، من حيث أنه يثاب فاعله و يعاقب تاركه مع جواز العفو، أمر لا يثبت بالعقل جريا على أصل الأشاعرة في أن الوجوب لا يكون إلا بالشرع، و معنى ذلك أن من لم يشكر المنعم قبل مبعث الرسل فإنه لا يعاقب، لأنه لا أمر بالشكر في ذلك الوقت، فالرازي رحمه الله يقول به و نصب الأدلة عليه كما تقدم.

و الحق الذي لا يعتريه التناقض، أنه لا بد بين التفرقة بين أمرين هما: "شكر المنعم" و "وجوب شكر المنعم" فشكر المنعم حسن و العقلاء لا يشكون في ذلك، أما الوجوب فهو مسألة أخرى متعلقة بالشرائع، و الأمر و النهي، و ذلك لا يثبت إلا بالشرع، فنأخذ من المعتزلة القول بأن الشكر حسن دون الوجوب، و من الأشاعرة القول بوجوبه شرعا لا عقلا .

المبحث الثالث: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع

المطلب الأول: انبناء مسألة "لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع" على مسألة التحسين و التقبيح

من المسائل التي تبنى على مسألة التحسين و التقبيح ،مسألة: "حكم الاشياء المنتفع بها قبل ورود الشرع" قال الرازي في بيان وجه العلاقة بين المسألتين: "والثانية أنه لا حكم قبل ورود الشرع، واعلم أنا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين، فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة."⁽¹⁾

و تحرير محل النزاع في المسألة أن يقال: إن الأشياء الاضطرارية كتنفس الهواء، و الأكل و الشرب، مما يتوقف عليه حياة العبد، فهو غير ممنوع قطعاً، فأما ما كان لغير الضرورة ،كأكل الفواكه فاختلف الأصوليون فيه على مذاهب، كما سيأتي قال الرازي: "انتفاع المكلف بما ينتفع به إما أن يكون اضطرارياً كالتنفس في الهواء وغيره، وذلك لا بد من القطع بأنه غير ممنوع عنه، إلا إذا جوزنا تكليف ما لا يطاق، وإما أن لا يكون اضطرارياً كأكل الفواكه وغيرها."⁽²⁾

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في مسألة لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع

إذا تبين محل النزاع، فيقال معنى حكم الأشياء قبل ورود الشرع، أي ما حكم إقدام العبد على أكل فاكهة من الفواكه -مثلاً- الموجودة في الأرض، قبل ورود الشرع من الله عز وجل؟ و قد اختلف الأصوليون في المسألة على مذاهب أشهرها:

المذهب الأول: أنها على الإباحة، و هو مذهب المعتزلة البصريين، قال الرازي: " فعند المعتزلة البصرية وطائفة من فقهاء الشافعية والحنفية أنها على الإباحة ."⁽³⁾ و قال الجويني: " وذهب آخرون إلى أنه على الإباحة."⁽⁴⁾

(1) المحصول 139/1

(2) المصدر نفسه 158/1

(3) المصدر نفسه 158/1

(4) البرهان 13/1

و هو مذهب أكثر الحنفية قال البزدوي⁽¹⁾: " فذهب أكثر أصحابنا خصوصا العراقيون منهم، وكثير من أصحاب الشافعي، إلى أنها على الإباحة وأنها هي الأصل فيها، حتى أن من لم يبلغه الشرع أبيع له أن يأكل ما شاء من المطعومات."⁽²⁾

المذهب الثاني : أنها على الحضر، و هو مذهب معتزلة بغداد، قال الرازي: " عند المعتزلة البغدادية وطائفة من الإمامية وأبي علي بن أبي هريرة من فقهاء الشافعية أنها على الحظر."⁽³⁾

قال الجويني: " وقد افترت المعتزلة فذهب بعضهم إلى أن مالا يعين العقل فيه قبحا ولا حسنا فهو على الحظر قبل ورود الشرع."⁽⁴⁾ و نسبه الزركشي إلى جماعة من الأصوليين.⁽⁵⁾

المذهب الثالث: الوقف و هو مذهب الأشاعرة عموما⁽⁶⁾ و قد فسر الجويني الوقف بقوله: " وما صار إليه أهل الحق - لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع. و عبروا عن نفي الأحكام بالوقف ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكما في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام."⁽⁷⁾

و يمثل ما فسره الجويني فسره الرازي ، لأن قولنا : "لا حكم" هو عين قولنا "عدم الحكم" قال الرازي: " و هذا الوقف تارة يفسر بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفا بل قطعاً بعدم الحكم."⁽⁸⁾

(1) هو علي بن محمد بن الحسين، البزدوي، أبو الحسن "فخر الدين"، فقيه أصولي، محدث، مفسر، ولد سنة أربعمائة هـ، وتوفي سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة هـ، من آثاره: "المبسوط" شرح الجامع الكبير للشيباني "كتاب في أصول الفقه" مشهور بأصول البزدوي. سير أعلام النبلاء ، 602 / 18؛ الجواهر المضية ، 372 / 1.

(2) كشف الأسرار 95/3.

(3) المحصول 158/1

(4) البرهان 13/1

(5) البحر المحيط 204/1

(6) قال ابن السمعاني: " قال كثير من أصحابنا: إنها على الوقف لا نقول إنها مباحة ولا محظورة وهو قول الصيرفي وأبو بكر الفارسي وأبي علي الطبري وبه قال أبو الحسن الأشعري ومن ينتمى إليه من المتكلمين" ينظر قواطع الأدلة 48/2

(7) التلخيص 473/3

(8) المحصول 159/1

أما الوقف بمفهوم أنه لا يدرى هل هناك حكم أم لا؟ و إن كان فهل هو حضر أم إباحة؟ فليس مقصودا بالوقف في كلام الرازي و الأشاعرة قال الرازي: "و تارة بأنا لا ندرى هل هناك حكم أم لا، وإن كان هناك حكم فلا ندرى أنه إباحة أو حظر."⁽¹⁾

و قد ذكر ابن تيمية المعنيين المتقدمين بقوله: "فإن قيل: كيف يكون في ذلك إجماع وقد علمت اختلاف الناس في الأعيان قبل مجيء الرسل وإنزال الكتب هل الأصل فيها الحظر أو الإباحة؟ أو لا يدرى ما الحكم فيها؟ أو أنه لا حكم لها أصلا؟"⁽²⁾

فقوله: "لا يدرى ما الحكم فيها" فهو الوقف غير المقصود من كلام الرازي، و قوله لا حكم لها أصلا هو الوقف بالتفسير المختار عند الرازي.

المطلب الثالث: مذهب الرازي و أدلته

مذهب الرازي أنه لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع، وهو عين مذهب الأشاعرة المتقدم، قال الرازي بعد بيانه لمذاهب الناس في حكم الانتفاع بالأشياء قبل ورود الشرع: "واحتج الفريقان على فساد قولنا إنه لا حكم بوجهين."⁽³⁾

أدلة الرازي:

استدل الرازي رحمه الله بأصل الأشاعرة، و ما رجحه هو في مسألة التحسين و التقبيح، بأن ثبوت الأحكام إنما يكون بالشرع، و قبل الشرع لا شرع حتى يثبت حكم، قال الرازي: "لنا أن قبل الشرع ما ورد خطاب الشرع، فوجب أن لا يثبت شيء من الأحكام، لما ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع."⁽⁴⁾

ثم سلك الرازي رحمه الله في المحصول - بعد ذكره للدليل المتقدم - في الاستدلال مسلك التقسيم

(1) المحصول 159/1

(2) الفتاوى الكبرى 371/1

(3) المحصول 163/1

(4) المصدر نفسه 160/1

الحاصر، الدائر بين النفي والإثبات، وذلك بإبطال أدلة من قال بأنها على الإباحة، وابطال أدلة من قال أنها على الحظر، فإذا بطل القولان تعين الثالث وهو أنه لا حكم لها.⁽¹⁾

فلا يمكن أن يكون حكم الأشياء هو الإباحة، لأن الإباحة هي الإذن بأنه لا حرج في الفعل والترك، وقد سبق في مسألة التحسين والتقبيح أنه لا حكم إلا بالشرع، قال الرازي: "المباح هو الذي أعلم فاعله أو دل على أنه لا حرج عليه في الفعل والترك وإذا بينا أنه لم يوجد هذا الإعلام لا عقلا ولا شرعا لم يكن مباحا والله أعلم."⁽²⁾ أما من قال بالحظر فحجتهم: "بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه، فوجب أن لا يجوز قياسا على الشاهد."⁽³⁾

و رد الرازي على ذلك بقوله: "وعن حجة أصحاب الحظر، بأن الإذن معلوم بدليل العقل، كالاتظلال بحائط الغير."⁽⁴⁾

و لا يرجع رد الرازي على من قال بالحظر، على قوله بأنه لا حكم لها بالنقض، لأن الرازي هنا في معرض نفي الحظر لا إثبات الإباحة ثم إن مذهب الأشاعرة و الرازي يقرب من مذهب من قال بالإباحة لأن مذهب من قال أنه لا حكم إلى مذهب القائلين بالإباحة أقرب إذا فسرت الإباحة باستواء الفعل والترك، لا إن فسرت بالإذن في الفعل، و أشار إلى ذلك الجويني بقوله: "و أما أصحاب الإباحة فلا خلاف على الحقيقة بيننا وبينهم فإنهم لم يعنوا بالإباحة ورود خبر عنها وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك والأمر على ما ذكروه."⁽⁵⁾

⁽¹⁾ ينظر: المحصول 158/1 و ما بعدها.

⁽²⁾ المصدر نفسه 165/1

⁽³⁾ المصدر نفسه 163/1

⁽⁴⁾ المصدر نفسه 164/1 و مثل هذا الدليل ذكره ابن حزم فقال: "قال أبو محمد وهذا تمويه ساقط لأنه لم يجرم الإقدام على مالك غيرنا بنفس العقل" ينظر الإحكام 52/1 فعدم حرمة الإقدام على الانتفاع بملك الغير كما قال الرازي دليل على عدم الحظر.

⁽⁵⁾ البرهان 14/1

المطلب الرابع: تخريج مسألة لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع على قول الرازي المختار في

التحسين و التقييح

إن مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، لها تعلق من جهة واحدة، تخريجاً على قول الرازي رحمه الله في التحسين و التقييح العقلي، ذلك أنه لا معنى لذاتية الحسن و القبح في هذه المسألة، وإنما متعلقها هو الثواب و العقاب، و هو الشطر الثاني في الحسن و القبح، فقالت المعتزلة بالثواب و العقاب بناء على أن هذه الأشياء لها حكم، و قالت الأشاعرة و الرازي أن لا حكم لها، و هو الحق الذي تعضده الأدلة العقلية و النقلية و من جملة ما يقال عن هذه المسألة:

1: أنها مسألة ينقض أولها آخرها ، فأولها يبحث عن قول الشرع ، و هو مدلول قولهم : "حكم الأشياء" و آخرها يقيده بالبحث عن قول الشرع حيث لا شرع.

2: لا خلاف بين العلماء في أن الحاكم بعد البعثة و بلوغ الدعوة إنما هو الشرع الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، فالأصل - إذن - في الأشياء بعد مجيء الرسل و ورود الشرع على الإباحة وهي إباحة شرعية، لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾⁽¹⁾ فالحديث عن مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع بعد ورود الشرع لا ينفع.

3: أنها مسألة مفروضة لا واقع لها، بل هي مأخوذة من عند المعتزلة، و هذا ما قرره ابن السبكي فقال في مسألة شكر المنعم: " هذه الطائفة من أصحابنا إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة، لشغفهم بمسائل هذا العلم، فرموا على هذه العبارة وهي شكر المنعم على النعمة قبل ورود السمع فاستحسنوها، فذهبوا إليها ولم يقفوا على القبائح و الفضائح التي تحتها."⁽²⁾

(1) البقرة 29

(2) الإجماع 138/1.

4: لم يخل زمن من شرع، فكيف يقال قبل ورود الشرع؟ قال ابن حزم: "وقال تعالى: "أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى" (1) و السدى المهمل الذي لا يأمر و لا ينهى، فصح بهذه الآية أن الناس لم يبقوا قط هملا دون ورود شرع، فبطل قول من قال: إن العقول تعرت وقتنا من الدهر من شرع، و إذ قد بطل هذا القول، فقد بطل أن يكون الشيء في العقل قبل ورود الشرع له حكم في العقل بحظر أو إباحة." (2)

و إن سلم جواز خلو دهر من الدهور عن شرع، إذ لا مانع منه عقلا، فلا تحليل ولا تحريم، لأن التحليل و التحريم ألفاظ شرعية، يأتي بها الشرع لا غير، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "ولقد اختلف الناس في تلك المسألة أي: الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع: هل هي جائزة أم ممتنعة؟...، على أن الحق الذي لا راد له أن قبل الشرع لا تحليل ولا تحريم." (3)

(1) القيامة 36

(2) الإحكام لابن حزم 58/1

(3) الفتاوى الكبرى 372/1

المبحث الرابع: المكروه ليس بحسن و لا قبيح

المطلب الأول: تعريف المكروه

الفرع الأول: المكروه لغة

مأخوذ من: "الكريهة" و هي: الشدة و الحرب⁽¹⁾.

الفرع الثاني: المكروه اصطلاحا

عرفه إمام الحرمين المكروه بقوله: "المكروه ما زجر عنه ولم يلم على الإقدام عليه."⁽²⁾

و عرفه ابن قدامة بأنه: "ما تركه خير من فعله."⁽³⁾

و أما البيضاوي⁽⁴⁾ فقال: "والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله."⁽⁵⁾

و المكروه عند الرازي هو ما ترجح فيه الترك، أو ترجح فيه جانب العدم قال الرازي: "وإن كان غير جازم، فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة، وإما أن يترجح جانب الوجود وهو الندب، أو جانب العدم وهو الكراهة."⁽⁶⁾

و يطلق المكروه أيضا بالاشتراك على أمور ثلاثة، أحدها: "ما نهي عنه نهي تنزيه، وهو الذي أشعر فاعله بأن تركه خير من فعله، وإن لم يكن على فعله عقاب."⁽¹⁾

(1) المصباح المنير ص643

(2) البرهان، 108/1

(3) روضة الناظر 137/1

(4) هو ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي الشافعي، ولي قضاء شيراز و كان من الأئمة المبرزين، النظار له مصنفات كثيرة منها: "المنهاج في أصول الفقه" و كتاب "الطواع" توفي رحمه الله بمدينة تبريز سنة خمس و ثمانين و ستمائة. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 172/2؛ شذرات الذهب، 685/7-686.

(5) الإبهاج، 59/1

(6) المحصول 93/1

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة

قد تواتر النقل عن أئمة الأصول، أن الواجب من الأحكام التكليفية حسن إما لذاته، و هو قول المعتزلة تخريجا على قاعدة التحسين و التقييح أو لفعل المكلف له كما هو مذهب الجمهور⁽²⁾، و أن الحرام قبيح و جرى فيه من الخلاف ما جرى في الواجب، غير أن المكروه قد عزف الكثير من أئمة الأصول عن الحديث عن مرتبته في الحسن و القبح، لأن فيه نوع شبهة بالحرام و المباح، و الأصوليون اختلفوا في قبحه دون حسنه قال الشاطبي رحمه الله: " و محال أن يُمدح شرعا مع استواء فعله وتركه."⁽³⁾

ويرد على هذا قول الزركشي متسائلا: " مسألة المكروه هل هو قبيح؟ المكروه هل هو قبيح أم لا يلتفت على تفسير الحسن والقبح."⁽⁴⁾ فعبارة الزركشي توهم أن الخلاف في وصف المكروه بالقبح مبني على الحسن و القبح، فكما يوجد في الحسن و القبح مذهبان ففي المسألة هذه أيضا مذهبان، و عليه يوجد من الأصوليين من قال أن المكروه حسن، و هذا ما لم يذكره أحد من الأصوليين و لا صرح به، و هو خلاف ما دل عليه كلام الشاطبي السابق، و قد دل على ذلك أيضا ما صرح به البيضاوي في المنهاج حيث قال: " ولم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال، إلا ناسا أدركناهم قالوا إنه قبيح لأنه منهي عنه."⁽⁵⁾

فالبيضاوي رحمه الله على سعة اطلاعه، لم يجد من خالف إمام الحرمين، ثم إن من خالف ممن ذكر خالفه في أنه قبيح لا أنه حسن، فتبين من ذلك أن عبارة الزركشي على إطلاقها فيها نوع إيهام بأن هناك مذهبا ثالثا قال بأن المكروه يوصف بأنه حسن. ولو أن الزركشي رحمه الله قال: " يلتفت على تفسير القبح " لأعتذر له بعود المتعلق على سؤاله: هل هو قبيح؟ فيقال في الجواب هو قبيح، أو

(1) المحصول 104/1

(2) المصدر نفسه 105/1 و ما بعدها.

(3) الموافقات 193/1.

(4) البحر المحیط 397/1.

(5) الإجماع 61/1.

ليس بقبيح، دون التعرض لمسألة الحسن، و لكن لما ذكر الحسن ، وجب حينها ربط الخلاف به أيضا.

و بعد هذا التقرير يتضح أن في المسألة مذهبان، إن كان المذهب الذي نقله البيضاوي عن الناس الذين أدركهم ولم يسمهم ثابتاً و صحيحاً.

المذهب الأول:

المكروه ليس بحسن و لا قبيح، و هو المختار عند الرازي رحمه الله حيث قال: "وأعلم أن هذه الاشكالات غير واردة على قولنا لأننا نعني بالقبيح المنهي عنه شرعاً وبالحسن ما لا يكون منهيًا عنه شرعاً وتندرج فيه أفعال الله تعالى وأفعال المكلفين من الواجبات والمندوبات والمباحات وأفعال الساهي والنائم والبهائم."⁽¹⁾

و مذهب الرازي في التحسين و التقبيح، قائم على الأمر الشرعي فما أمر الشرع به فهو حسن و ما نهي عنه فهو قبيح، أما تردد الكراهة بين الاسمين فيمنع من إطلاق الحسن أو القبح عليها، و تواتر نقل هذا المذهب عن إمام الحرمين قال البيضاوي: "وأما المكروه فقال إمام الحرمين إنه ليس بحسن ولا قبيح، فإن القبيح ما يذم عليه وهو لا يذم عليه، و الحسن ما يسوغ الثناء عليه، وهذا لا يسوغ الثناء عليه."⁽²⁾ و اختار هذا المذهب البيضاوي حيث قال: " وليس معنى المكروه أن الله لم يرد فعله، وإنما معناه ما ذكرناه وليس هو حسنا و لا قبيحا."⁽³⁾

وقرر صاحب التلويح على أن هذا المذهب هو الذي يتخرج على قواعد المعتزلة، فبعد أن ذكر اصطلاح المعتزلة في الحسن و القبح قال: " إن المكروه عندهم يمدح على تركه ، ولا يذم على فعله،

(1) المحصول 108/1

(2) الإجماع 61/1.

(3) المصدر نفسه 59/1.

فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح ، وإنما يفترقان من جهة أنه يمدح تاركه بخلاف المباح. (1)

و الدليل على ما ذهب إليه الرازي و كثير من الأشاعرة، كإمام الحرمين و غيره، أن المكروه لا يوصف بالحسن. لأن الحسن ما يسوغ الثناء عليه أو على فاعله، و المكروه لا يسوغ الثناء عليه ولا على فاعله، و هو كذلك ليس بقبيح، لأن القبيح ما يذم عليه أو على فاعله، و المكروه لا ذم عليه ولا على فاعله فلا بد من إثبات الحكمين له فيقال المكروه ليس بحسن و لا قبيح. (2)

المذهب الثاني:

المكروه قبيح، و هو ما نقله البيضاوي عن عاصرهم، و لم يسم منهم أحدا حيث قال: " و لم أر أحدا يعتمد خالف إمام الحرمين فيما قال، إلا ناسا أدركناهم قالوا إنه قبيح لأنه منهي عنه، و النهي أعم من نهي تحريم وتنزيه. (3)

و دليل ذلك أن المكروه منهي عنه، فهو بذلك يكون قبيحا، و هذا الذي استنتجوه من الاستلزام غير صحيح بإطلاق ذلك أن المكروه مذموم، و لكن الذم فيه ليس على إطلاقه قال الشاطبي: " و أما المكروه؛ فليس الذم فيه بإطلاق. (4)

المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح

إن مذهب الرازي رحمه الله في كون المكروه ليس بحسن و لا قبيح، مخرج على اختياره في التحسين و التقبيح، لأنهما مرتبطان بالإذن الشرعي، و بما أن المكروه لم يأذن فيه بإطلاق كالأذن في المباح، فلا يكون حسنا بإطلاق، و هو أيضا غير منهي عنه بإطلاق، فلا يكون قبيحا بإطلاق، فتساوى بذلك الإذن و الترك فيتساوى حينها الحسن و القبح، فلا يوصف بأحد منهما، و المكروه عند الرازي بالنظر

(1) التلويح على التوضيح، 333/1

(2) المحصول 108/1، الإجماع 59/1؛ البحر المحيط 397/1

(3) الإجماع شرح المنهاج 61/1

(4) الموافقات 38/3

إلى تعريفه للمحرم، مخرج على هذا الأصل قال الرزي: "وأما المحظور فهو الذي يذم فاعله شرعا."⁽¹⁾
و معلوم أن المكروه لا يذم فاعله شرعا فخرج بذلك عن كونه قبيحا.

فالخلاف إنما حصل في قبحه لا في حسنه، كما تقدم عن الشاطبي رحمه الله قوله: "ومحال أن يُمدح شرعا مع استواء فعله وتركه."⁽²⁾

ثم إن الخلاف في هذه المسألة على فرض ثبوته، خلاف في العوارض لا في الحقائق ، ذلك أن وصف المكروه بأنه قبيح، أو أنه ليس بحسن و لا قبيح، هو اختلاف في وصف موصوف بصفة، بناء على ما تعلق بالأحكام التكليفية من حسن و قبح فانتقل القول في حسن الواجب و قبح المحرم إلى بقية الاحكام التكليفية حتى وصل للمباح تعميما للمسألة على بقية الأحكام التكليفية.

ثم إن الصحيح أن لا خلاف لعدم ثبوته، و لا ثبوت قائله، فتبقى المسألة على ما قال البيضاوي رحمه الله من عدم و جود من يخالف إمام الحرمين في ذلك، و تبقى المسألة عرية عن التحصيل فلا تنهض خلافا في المعنى و إنما هي جارية مجرى التنزيلات و تشعب الأقوال في المسائل تخريجا لبعضها على بعض و الله أعلم.

(1) المحصول 101/1

(2) الموافقات 193/1

المبحث الخامس: هل المباح حسن؟

المطلب الأول: تعريف المباح

الفرع الأول: المباح لغة

المباح لغة من الإباحة يقال: باح الرجل ماله، أذن في الأخذ والترك وجعله مطلق الطرفين.⁽¹⁾

الفرع الثاني: المباح اصطلاحاً

عرف إمام الحرمين المباح بقوله: " هو ما خير الشارع فيه بين الفعل والترك، من غير اقتضاء ولا زجر."⁽²⁾

و أما الرازي فقال في تعريفه: " المباح فهو الذي أعلم فاعله، أو دل على أنه لا ضرر في فعله وتركه، ولا نفع في الآخرة."⁽³⁾

فالمباح إذن ما استوى فيه الفعل و الترك من غير ترجيح، لغياب المرجحات المتوفرة في غيره من الأحكام، أعني بما الثواب لذاته و العقاب .

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في حسن المباح

أجمع الأصوليون على أن المباح لا يسمى قبيحاً ، واختلفوا هل يسمى حسناً أم لا، و لا بد من معرفة الاصطلاحات في الحسن و القبح ، ثم تنزيلها على المباح والاصطلاحات فيه ثلاثة: الأول: الاصطلاح المشهور العامي، وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل، وإلى ما يخالفه، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف، فالموافق يسمى حسناً، والمخالف يسمى قبيحاً، والثالث يسمى

(1) المصباح المنير 1/ 65؛ لسان العرب 1/ 534

(2) البرهان 1/ 108

(3) المحصول 1/ 102

عبثاً، وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقاً لشخص مخالفاً لآخر فهو حسن في حق من وافقه، قبيح في حق من خالفه،⁽¹⁾ و الرازي في مسألة المباح لم يذكر هذا الاصطلاح، و لا علق كون المباح حسناً أو لا عليه.⁽²⁾

و على هذا فلا حكم للمباح، فيجوز أن يكون حسناً قبيحاً، فهو حسن عند من يراه موافقاً قبيح عند من يراه منفراً.

الثاني: التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله، فيكون فعل الله تعالى حسناً في كل حال خالف الغرض أو وافقه، ويكون المأمور به شرعاً ندباً كان أو إيجاباً حسناً، والمباح لا يكون حسناً،⁽³⁾ فالمباح لم يثن الشرع على فاعله حتى يوصف بأنه حسن، بخلاف الواجب و المندوب قال الرازي: "وإن أريد به - المباح - ما يستحق فاعله بفعله التعظيم والمدح والثواب فالمباح ليس بحسن."⁽⁴⁾

و هذا خلافاً للمعتزلة قال السمرقندي: "ولهذا قلنا: إن المباح ليس بحسن في ذاته، وإن جاز أن يوصف بالحسن لغيره خلافاً لبعض المعتزلة، لأنه ليس فيه معنى داع إلى ترجيح جانب الوجود على العدم."⁽⁵⁾

الثالث: التعبير بالحسن عن كل ما لفاعله أن يفعله، فيكون المباح حسناً مع المأمورات، وفعل الله يكون حسناً بكل حال قال الغزالي: "فإن قيل فهل المباح حسن؟ قلنا إن كان الحسن عبارة عما لفاعله أن يفعله، فهو حسن. و إن كان عبارة عما أمر بتعظيم فاعله، والثناء عليه أو وجب اعتقاد استحقيقه للثناء والقبيح ما يجب اعتقاد استحقيق صاحبه للذم أو العقاب فليس المباح بحسن."⁽⁶⁾ و

(1) الضروري في أصول الفقه ص 41.

(2) المحصول 2/213.

(3) المستصفي ص 60.

(4) المحصول 2/213.

(5) ميزان الأصول 1/176.

(6) المستصفي ص 60.

بهذا التعبير فالمباح حسن عند الرازي حيث قال: "المباح هل هو حسن؟ والحق أنه إن كان المراد من الحسن، كل ما رفع الحرج عن فعله، سواء كان على فعله ثواب أو لم يكن، فالمباح حسن." (1)

و أما مذهب المعتزلة فلهم في تفسير الحسن و القبح طريقتان:

الطريقة الأولى: الحسن ما يحمد على فعله، سواء حمد عليه شرعا أو عقلا، و على هذا التفسير فالحسن مختص بالواجب، و المندوب فقط دون المباح، لأنه لا يحمد فاعله وهذا هو الاصطلاح الثاني عند الجمهور (2).

الطريقة الثانية: الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله، فالحسن بالتفسير الثاني كما يتناول الواجب و المندوب، فهو يتناول المباح أيضا (3)، وهذا هو الاصطلاح الثالث عند الجمهور (4).

المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي في التحسين و التقبيح

حقيقة المباح عند الرازي، أنه حكم شرعي غير تكليفي، و قد ذكر الرازي في رده على الأستاذ أبي منصور ما يؤكد ذلك فقال: "والحق أنه إن كان المراد بأنه من التكليف، هو أنه ورد التكليف بفعله فمعلوم أنه ليس كذلك، وإن كان المراد منه أنه ورد التكليف، باعتقاد إباحته فاعتقاد كون ذلك الفعل مباحا، مغاير لذلك الفعل في نفسه، فالتكليف بذلك الاعتقاد لا يكون تكليفا بذلك المباح." (5)

و حقيقة المباح هذه، جعلت من الرازي يطلق عليه أنه حسن باعتبار، غير حسن باعتبار آخر، لتردد المباح بين الإذن في فعله، فيكون حسنا، و بين المدح و الثواب عليه فلا يكون حسنا، "وإن أريد به ما يستحق فاعله بفعله التعظيم والمدح والثواب فالمباح ليس بحسن." (6)

(1) المحصول 213.212/2

(2) المستصفي ص 60

(3) شرح التلويح على التوضيح 333/1.

(4) المحصول 213.212/2

(5) المصدر نفسه 212/2

(6) المصدر نفسه 213.212/2

فالمسلك الذي سلكه الجمهور، في الحكم على المباح بالحسن مسلك حسن، غير أنه لا بد من مراعاة أمر آخر، وهو حقيقة المباح من حيث التعريف، فكما ينظر لحقيقة الحسن لا بد من النظر لحقيقة المباح، فهو و إن اختلفت عبارات الأصوليين في تعريفه إلا أن التعريف الأشهر هو ما ذكره البيضاوي حيث قال: "المباح ما لا يتعلق بفعله و بتركه مدح و لا ذم."⁽¹⁾ أي لا يتعلق بفعله و بتركه حسن و لا قبح، فلا يوصف بأنه حسن حال فعله، و لا بأنه قبيح عند عدم التلبس به، فحقيقة الجواب عن السؤال أن المباح ليس بحسن باعتبار عدم المدح، و المجاز في الجواب أن المباح حسن على اعتبار أن للفاعل أن يفعل، و هذا ما عرف به المباح بأنه: "ما علم فاعله أن لا حرج في فعله و لا في تركه و لا نفع في الآخرة." فالمسألة لفظية مردها إلى جواز الإطلاق فمن أطلق تعلق بشيء من حقيقة المباح و هي: "للمكلف أن يفعل" و من لم يطلق تعلق بـ: " ما لا يتعلق بفعله و بتركه مدح و لا ذم".

فالنظر و التعلق بجزء دون غيره، أوقع في الخلاف و هذا هو الذي رجحه الآمدي حيث قال: "الحق امتناع النفي والإثبات في ذلك مطلقا، بل الواجب أن يقال إنه حسن باعتبار أن لفاعله أن يفعل شرعا، أو باعتبار موافقته للغرض. و ليس حسنا باعتبار أنه مأمور بالثناء على فاعله، على ما تقرر في مسألة التحسين والتقبيح."⁽²⁾

(1) الإجماع 60/1

(2) الأحكام 126/1

**الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالحكم و أثرها على المسائل الأصولية

و يحتوي على أربعة مباحث:

المبحث الأول: الحكم العقلي و أقسامه.

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: أقسامه.

المبحث الثاني: الجائز العقلي و مسأله

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: الفرق بين الجواز العقلي و السمعي.

المطلب الثالث: اذا رد الدليل السمعى باثبات أحد طرفي الحائز العقلي..

المبحث الثالث: الواجب العقلي و مسأله.

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: هل التعبد بالقياس واجب عقلا؟

المبحث الرابع: المستحيل العقلي و مسأله

المطلب الأول: تعريفه.

المطلب الثاني: قلب الحقائق محال عقلا.

المطلب الثالث: الترجيح من دون مرجح محال عقلا.

المطلب الرابع: الدور محال عقلا.

المطلب الخامس: التسلسل محال عقلا.

المطلب السادس: ما أدى إلى المحال فهو محال عقلا.

المطلب السابع: الجمع بين النقيضين محال عقلا.

المطلب الثامن: تحصيل الحاصل محال عقلا.

المطلب التاسع: الجمع بين المثليين محال عقلا.

الفصل الثاني : الأصول العقلية المتعلقة بالحكم العقلي و أثرها على مسائل أصول الفقه

المبحث الأول: الحكم العقلي و أقسامه

المطلب الأول: الحكم العقلي

تعريف الحكم العقلي، متوقف على تعريف ما تركب منه، وهما: لفظتا " الحكم " " العقلي ".
أما الحكم في اللغة: المنع والقضاء، يقال حكمت عليه بكذا أي منعته من خلافه، وحكمت بين
الناس قضيت بينهم وفصلت، ومنه الحكمة لأنها تمنع صاحبها عن أخلاق الأراذل و الفساد. (1)

أما اصطلاحاً فالحكم: "إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه." (2)

أما العقلي، فهو نسبة إلى العقل، وقد تقدم في الباب التمهيدي الحديث عنه فلا حاجة لتكراره، و
المقصود من ذلك أن نسبة الحكم و إضافته إلى العقل صيرته عقلياً، كما أن نسبته إلى الشرع تصيره
شرعياً.

و عليه فإن الحكم العقلي: " هو إثبات أمر لأمر، أو نفيه عنه، من غير توقف على تكرار أو وضع
واضع." (3)

أو هو كما قال الشنقيطي: " الحكم عقلي وهو ما يعرف فيه (العقل) النسبة ايجاباً أو سلباً، نحو الكل
أكبر من الجزء ايجاباً. الجزء ليس أكبر من الكل سلباً." (4)

فهو: " ما كانت النسبة فيه مستفادة من العقل نحو: الخمسة نصف العشرة." (5)

(1) ينظر: المصباح المنير 1/ 226، القاموس المحيط 4/ 99

(2) مذكرة في أصول الفقه 10/1

(3) شرح المقدمات في علم التوحيد ص 53

(4) مذكرة في أصول الفقه 10/1

(5) المهذب في علم أصول الفقه المقارن 22/1

المطلب الثاني: أقسام الحكم العقلي

اتفق جميع النظار، على أن ما يمكن للعقل تصوره، لا يخلو أن يكون واحداً من الأقسام التالية:

❖ الجائز عقلا.

❖ الواجب عقلا.

❖ الممتنع عقلا.

قال الإمام الدردير⁽¹⁾ في الخريدة البهية:

أقسام حكم العقل لا محالة *** هي الوجوب ثم الاستحالة

ثم الجواز ثالث الأقسام *** فافهم منحت لذة الأفهام⁽²⁾

وبرهان الحصر في الأقسام الثلاثة ما ذكره الأمين الشنقيطي فقال: " برهان حصر الحكم العقلي في الثلاثة المذكورة، أن الشيء من حيث هو شيء، لا يخلو من واحدة من ثلاث حالات: إما أن يكون العقل يقبل وجوده، ولا يقبل عدمه بحال. وإما أن يكون يقبل وجوده ولا يقبل وجوده بحال. وإما أن يكون يقبل وجوده وعدمه معا،"⁽³⁾

و المتبع لكلام الرازي في الحصول و غيره، يجد أنه يرى التقسيم المتقدم كما سيأتي.

و ذكر الأمين الشنقيطي عن من لم يسم أن الحكم العقلي قسمان فقال: " وقالت جماعات من أهل الأهواء إن الحكم العقلي قسمان فقط، وهما: الواجب عقلا، والمستحيل عقلا، قالوا: والجائز عقلا لا

⁽¹⁾ هو: الشيخ أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي المالكي الأزهري الشهير بالدردير، العالم العلامة، أوجد وقته في العلوم العقلية، ولد رحمه الله سنة 1127هـ حفظ القرآن في صغره، وتعلم على مشائخ مصر حتى أفتى في حياة شيوخه، وتولى الإفتاء بعد وفاة شيخه وتولى التدريس والتأليف، له مؤلفات منها شرحه المختصر خليل المسمى بالشرح الكبير، وشرحه لمختصر خليل الذي سماه أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك ورسالة في متشابه القرآن وغيرها، توفي سنة 1201هـ. فهرس الفهارس 393/1، الأعلام 244/1

⁽²⁾ شرح الخريدة البهية للدردير ص 11

⁽³⁾ أضواء البيان 523/5

وجود له أصلا، وزعموا أن دليل الحصر في الواجب والمستحيل أن الأمر إما أن يكون الله عالما في أزله، بأنه سيوجد فهو الواجب الوجود وإما أن يكون الله عالما في أزله، بأنه لا يوجد كإيمان أبي لهب، فهو مستحيل عقلا، إذ لو وجد لانتقلب العلم جهلا، سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا." (1)

و لا يخفى بطلان الحصر في القسمين، لأن إيمان أبي لهب و أبي بكر يميز العقل وجوده و عدمه. و فيما يلي تفصيل هذه الأقسام و ما نتج عنها من أصول والله الموفق.

(1) المصدر السابق 523/5

المبحث الثاني: الجواز العقلي

المطلب الأول: تعريفه

الفرع الأول: لغة

اسم فاعل من: "جاز" جاء في الصحاح: " (جَازَ) الْمَوْضِعَ سَلَكَهُ وَسَارَ فِيهِ يَجُوزُ (جَوَازًا) وَ (أَجَازَهُ) حَلَقَهُ وَقَطَعَهُ وَ (اجْتَاَزَ) سَلَكَ. وَ (جَاوَزَ) الشَّيْءَ إِلَى غَيْرِهِ وَ (تَجَاوَزَهُ) بِمَعْنَى، أَي (جَازَهُ) . وَ (تَجَاوَزَ) اللَّهُ عَنْهُ أَي عَفَا. وَ (جَوَّزَ) لَهُ مَا صَنَعَ (تَجْوِيزًا) ، وَ (أَجَازَ) لَهُ أَي سَوَّغَ لَهُ ذَلِكَ. وَ (تَجَوَّزَ) فِي صَلَاتِهِ أَي حَقَّفَ. "(1)

الفرع الثاني: اصطلاحا

الجائز العقلي هو: "ما لا يترتب على فرض وقوعه محال" و ممن ذكر هذا التعريف الآمدي فقال: " ما يدل على الجواز العقلي، وهو أنا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه لذاته محال في العقل، ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا. "(2)

أو هو ما يقبل العقل وجوده و عدمه معا، "وأما إن كان العقل يقبل وجوده وعدمه معا، فهو الجائز العقلي، ويقال له الجائز الذاتي، وذلك كإيمان أبي لهب، فإنه لو عرض وجوده على العقل السليم لقبلة، ولو عرض عليه عدمه بدل وجوده لقبلة أيضا، كما لا يخفى، فهو جائز عقلا جوازا ذاتيا. "(3)

و عرفه الشيخ الدردير في الخريدة البهية بقوله:

" و كل أمر قابل للانتفا *** وللثبوت جائز بلا خفا " (4)

(1) مختار الصحاح 64/1

(2) الإحكام 135/3

(3) أضواء البيان 523/5

(4) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد البيت 43 ص 11

ويسمى الجائز عقلا بالممكن العقلي، و عبر عن ذلك الرازي بقوله: " وعند ذلك ثبت أن القول بقيام القيامة ممكن عقلا وإلى هاهنا يمكن إثباته بالعقل." (1) و عرف ابن سينا الممكن بقوله: "الممكن هو الذي ليس يمتنع أن يكون، أو لا يكون، أو الذي ليس بواجب أن يكون، وأن لا يكون." (2)

و يسمى أيضا بالجائز الذاتي، قال الغزالي: " أما الجواز العقلي فواضح، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع «بني الإسلام على خمس» وأنتم مأمورون بجميعها وبتقديم الإسلام من جملتها، فيكون الإيمان مأمورا به لنفسه ولكونه شرطا لسائر العبادات كما في المحدث والملحد." (3)

فالجائز عقلا هو ما يقبل العقل إمكان وجوده وعدمه، أي يجوز أن يوجد وألا يوجد، فالإنسان جائز الوجود: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ (4)

و هذا القسم يُسمى جائز الوجود، أو ممكن الوجود عقلاً، لأن وجوده أو عدمه ليس واجباً ولا مستحيلاً، وإنما جائز الوجود قال الفتوحي: " و يطلق الجائز في عرف المنطقيين على ما لا يمتنع عقلا، وهو المسمى بالممكن العام فيعم كل ممكن." (5)

** و المسائل الأصولية المترتبة على الجائز العقلي مذكورة في المطالب التالية و الله الموفق.

المطلب الثاني: الفرق بين الجواز العقلي و السمعي.

و يمكن صياغة هذا الفرق بأن يقال: هل كل ما يجيزه العقل يجيزه السمع؟

و الجواب عن ذلك أن يقال: ليس كل ما يجيزه العقل من مسائل يأتي السمع بجوازه، إذ لا تلازم بينهما، فالعلاقة بينهما عكسية، فكل ما يجيزه السمع يجيزه العقل لا محالة، لأن السمع يأتي بأحد

(1) التفسير الكبير 12/31

(2) الشفا قسم الإلهيات 36/1

(3) المستصفي 73/1

(4) الإنسان 1

(5) مختصر التحرير 429/1

طرفي الجائز العقلي، و ليس كل ما يجيزه العقل يجيزه السمع.

و ذكر الرازي رحمه الله في الفرقة بينهما، مسألة جواز الخطأ على أمة الرسول ﷺ فقال: " القسم الخامس في المجمعين، قبل الخوض في المسائل لا بد من مقدمة، وهي أن الخطأ جائز عقلا على هذه الأمة، كجوازه على سائر الأمم، لكن الأدلة السمعية منعت منه." (1)

فإن العقل يجيز أن تقع الأمة في الخطأ، كما يجيز أيضا أن لا تقع في الخطأ، و لكن السمع ورد بعدم جواز الخطأ على أمة الرسول ﷺ فما أجازة العقل من إمكان الخطأ لا يجيزه السمع .

و من الأمثلة ما ذكره الشاطبي بقوله: " ولذلك قالوا: من الجائز تنعيم من مات على الكفر، وتعذيب من مات على الإسلام، ولكن هذا الجائز محال الوقوع من جهة إخبار الله تعالى أن الكفار هم المعذبون، وأن المسلمين هم المنعمون، فلم يتوارد الجواز والامتناع والوجوب على مرمى واحد، كذلك ههنا، فالجواز من حيث نفس الجائز، والوجوب أو الامتناع من حيث أمر خارج، فلا يتعارضان." (2)

فتنعيم من مات على الكفر جائز عقلا، إذ لا ينبغي على فرض وقوعه محال، و الشأن كذلك في تعذيب من مات على الإسلام، و لكن الشرع ورد بمنع ذلك، و أخبر بعذاب الكافر و تنعيم المسلم.

المطلب الثالث: إذا ورد الدليل السمعي بإثبات أحد طرفي الجائز العقلي

تبين مما سبق أن الجائز العقلي، هو: ما يمكن أن يكون أو لا يكون، فاحتمال وجوده لا يمنع العقل، و احتمال عدم وجوده لا يمنع أيضا، فإن ورد نص شرعي بإثبات أحد طرفي ما تعلق به الجائز العقلي، فإن الرازي يثبت ذلك الطرف بما أثبتته النص الشرعي، سواء كان قرآنا أو سنة أو أثرا عن الصحابة رضي الله عنهم و من الأمثلة على ذلك، ما ذكره الرازي في تفسيره في شأن بني إسرائيل الذين مسحهم الله قردة، إذ يقول: " السؤال الثاني: أولئك القردة بقوا أو أفناهم الله، وإن قلنا إنهم بقوا فهذه القردة

(1) المحصول 195/4

(2) الموافقات 486/2

التي في زماننا هل يجوز أن يقال إنها من نسل أولئك الممسوخين أم لا؟ الجواب: الكل جائز عقلا إلا أن الرواية عن ابن عباس أنهم ما مكثوا إلا ثلاثة أيام ثم هلكوا.⁽¹⁾

فاحتمال بقائهم يجيزه العقل فلا مانع منه، و احتمال فنائهم يجيزه العقل أيضا فلا مانع منه، إلا أن الرازي رجح طرف الفناء في حقهم، لأجل الرواية المنقولة عن ابن عباس، بأنهم مكثوا ثلاثة أيام ثم أفناهم الله، فكان ورود الأثر قرينة لترجيح أحد طرفي ما تعلق به الجائز العقلي.

(1) تفسير الرازي 542/3

المبحث الثالث: الواجب العقلي

المطلب الأول: تعريفه

الفرع الأول: لغة

من وجب الشيء أي لزم، يجب وجوباً، وأوجبه الله. ووجب الميت إذا سقط ومات، ويقال للقتيل واجب. (1)

و في اللسان: "وجب الشيء يجب وجوباً أي لزم، وأوجبه هو، أو استوجبه أي استحقه." (2)
فالوجوب في اللغة هو اللزوم.

الفرع الثاني: اصطلاحاً

عرفه صاحب الخريدة البهية بقوله:

فالواجب العقلي ما لم يقبل *** الانتفا في ذاته فابتهل. (3)

قال الدردير في شرحه: "فالواجب: أي الثابت، (العقلي) من ذات أو صفة أو نسبة (ما) أي: الأمر الثابت الذي (لم يقبل الانتفا) بالقصر للضرورة، أي: لا يقبل الزوال (في ذاته) أي: بالنظر لذاته لا لشيء آخر، فخرج ما تعلق علم الله بوجوده... وفي هذا التعريف أخصر وأوضح وأحسن من قولنا "ما لا يتصور في العقل عدمه." (4)

وفي الجوهرة: "وقد عرفوا الواجب في هذا الفن بأنه: ما لا يتصور في العقل كلامه، بيناء الفعل للفاعل: أي ما لا يمكن بسبب العقل عدمه، أو للمفعول: أي ما لا تدرك النفس بسبب العقل قد

(1) الصحاح 232/1، وانظر: العين 193/6

(2) لسان العرب 793/1

(3) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد البيت 41 ص 11

(4) المصدر نفسه ص 41

يتصور أي يدرك، ويجاب بأن التصور هنا التصديق والمعنى حينئذ: ما لا تصدق النفس بسبب العقل عدمه، و علم من هذا أن العقل آلة في الإدراك، والمدرك إنما هو النفس. و الأولى عد مرتبط الواجب بالعقل، فيقال: الواجب: ما لا يقبل الانتفاء، لأن الواجب واجب في نفسه وجد العقل أولم يوجد.⁽¹⁾

فالواجب العقلي إذن هو: ما لا يتصور في العقل عدمه، أو هو ما لا يقبل الانتفاء في ذاته، و كلمة "ذاتي" في التعريف لإخراج الواجب العرضي، و هو: ما كان ممكناً لذاته، فعرض له خبر بإثباته، فجعله واجبا عرضيا، كوجوب دخول المؤمنين الجنة و دخول الكافرين النار.⁽²⁾

و قد عرف الرازي الواجب الذاتي بقوله: "الذي يكون غنياً في وجوده عن السبب."⁽³⁾ و عرف واجب الوجود⁽⁴⁾ بذاته بقوله: "فسرنا واجب الوجود بذاته، بأنه الموجود الذي تكون حقيقته غير قابلة للعدم البتة."⁽⁵⁾

و يختلف الأصوليون من أشاعرة و معتزلة فيما يعدونه واجبا عقليا، و من المسائل الشهيرة قبول توبة التائب، فإن المعتزلة قالوا يجب قبول توبة التائب عقلا، بينما قال الأشاعرة بأن الله يقبلها تفضلا و إحسانا، لا من باب الوجوب العقلي، و مذهب الرازي أن قبول توبة التائب واجبة، بحكم الوعد و التفضل و الإحسان، قال الرازي: "المسألة الرابعة: قالت المعتزلة: قبول التوبة واجب عقلا على الله

(1) شرح الجوهرية للبيجوري ص 41. دار الكتب العلمية لبنان. ضبط عبد الله محمد الخليلي.

(2) قال ابن سينا: "ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته، وقد لا يكون بذاته، أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي بذاته، لا لشيء آخر، أي شيء كان يلزم محال من فرض عدمه. وأما الواجب الوجود لا بذاته، فهو الذي لو وضع الشيء مما ليس هو، صار واجب الوجود" ينظر النجاة 77/2

(3) المطالب العالية 134/1

(4) يقول ابن سينا: "إن الواجب الوجود، هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال.. و الواجب الوجود هو الضروري الوجود." ينظر النجاة 77/2، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا اللفظ: "وأما الكلام بلفظ الواجب الوجود، ويمكن الوجود، فهذا من كلام ابن سينا وأمثاله، الذين اشتقوه من كلام المتكلمين المعتزلة ونحوهم، وإلا فكلام سلفهم، إنما يوجد فيه لفظ العلة والمعلول" ينظر: درء التعارض 391/2.

(5) المطالب العالية 134/1. و ذكر القراني أن "الواجبات العقلية لا تقبل العدم" ينظر الفروق 94/1

تعالى. و قال أصحابنا: قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والإحسان، أما عقلا فلا." (1)

و استدل على ذلك بوجه منها:

1/ قوله: "الوجوب لا يتقرر معناه إلا إذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل لاستحق الذم، فلو وجب قبول التوبة على الله تعالى لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم، وهذا محال، لأن من كان كذلك فإنه يكون مستكملا بفعل القبول، والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله تعالى محال." (2)

2/ "الذم إنما يمنع من الفعل إذا كان بحيث يتأذى عن سماع ذلك الذم وينفر عنه طبعه، ويظهر له بسببه نقصان حال، أما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة/ والزيادة والنقصان لا يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى." (3)

3/ "إنه تعالى تمدح بقبول التوبة في هذه الآية، ولو كان ذلك واجبا لما تمدح به، لأن أداء الواجب لا يفيد المدح والثناء والتعظيم." (4)

** و يترتب على الواجب العقلي المسائل المذكورة في المطلب الآتي و الله الموفق.

المطلب الثاني: هل التعبد بالقياس (5) واجب عقلا؟؟

اختلف علماء الأصول في حكم التعبد بالقياس عقلاً في الشرعيات، على ثلاثة مذاهب كالاتي:

المذهب الأول:

مذهب الجمهور أن التعبد بالقياس جائز عقلاً، أي: إن الدليل العقلي المجرد يدل على أن إيجاب الشارع على المجتهد إلحاق الفرع بالأصل، أو إيجاب العمل بمقتضى القياس من الأمور الممكنة، التي

(1) تفسير الرازي 140/16

(2) المصدر نفسه 140/16

(3) المصدر نفسه 140/16

(4) المصدر نفسه 140/16

(5) و معنى التعبد بالقياس الأمر باتباع العلة، وكأن الشرع يقول: الحكم يثبت بما فاتبعوها ينظر المستصفي 214/1

يتصور ثبوتها وانتفاؤها على البدل. قال الجويني: " ذهب علماء الشريعة وأهل الحل والعقد إلى أن التعبد [بالقياس] في مجال الظنون جائز غير ممتنع."⁽¹⁾

و نسب الآمدي القول بجواز التعبد بالقياس للأئمة الأربعة فقال: " يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا. و به قال السلف من الصحابة والتابعين والشافعي وأبو حنيفة ومالك وأحمد بن حنبل وأكثر الفقهاء والمتكلمين."⁽²⁾

و مذهب الرازي أنه يرى جواز التعبد بالقياس عقلا حيث قال: " و أما التعبد بالقياس في الكل فمحال، لأن القياس لا يصح إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل، لكن أحكام الأصول شرعية، لأن العقل لا يدل إلا على البراءة الأصلية، فما عداها لا يثبت إلا بالشرع، فلو كانت تلك الأحكام مثبتة بالقياس لزم الدور وهو محال."⁽³⁾

وأما قوله: " التعبد بالقياس في الكل فمحال " فمعناه: أنه لا يمكن التعبد بالقياس في جميع نصوص الشريعة،⁽⁴⁾ وهذه مسألة ذكرها الأصوليون، و أخرجوا المسائل التي لا يمكن القياس فيها، كالقياس على الأصول، و هو معنى كلام الرازي المتأخر: " لأن القياس لا يصح إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل."⁽⁵⁾

و أما قول الرازي: " وأما الباقون منا ومن المعتزلة فقد أنكروا ذلك."⁽⁶⁾ فمعناه أنهم أنكروا وجوب التعبد به، وهو مذهب القفال، و أبي الحسين من المعتزلة، و قالوا بجواز ورود التعبد به لا الوجوب.

و مما استدل به أصحاب هذا القول، ما ذكره الآمدي بقوله: " أنه لا خلاف بين العقلاء أنه يحسن من الشارع أن ينص ويقول لا يقضي القاضي وهو غضبان ; لأن الغضب مما يوجب اضطراب رأيه

(1) البرهان 9/2

(2) الإحكام 5/4

(3) المحصول 345/5

(4) ينظر الخلاف في المسألة في البحر المحيط 41/7

(5) المصدر نفسه 41/7

(6) المحصول 22/5

وفهمه، فقيسوا على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش والإعياء المفرط. (1)

فالعقل يرجح فعل ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك.

المذهب الثاني:

يرى أبو الحسين البصري، والقفال الشاشي، أن التعبد بالقياس واجب عقلاً، بمعنى أن الدليل العقلي المجرد يدل على أن التعبد به أمرٌ ثابتٌ لا يتصور انتفاؤه.

قال الرازي: "قال القفال منا وأبو الحسين والبصري من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به." (2)
و قال أبو الحسين: "باب في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي." (3)

ومما استدل به أصحاب هذا القول: "إنه إذا غلب على الظن أن المصلحة في إثبات الحكم بالقياس، وأنه أنفى للضرر، فيجب اتباعه عقلاً تحصيلاً للمصلحة ودفعاً للمضرة كما يجب القيام من تحت حائط ظن سقوطه لفرط ميله، وإن جاز أن تكون السلامة في القعود والهلاك في النهوض." (4)

و مما استدل به أيضاً : كون العلل الشرعية ومناسبتها مدركة بالعقل، فكان العقل موجبا لورود التعبد بها، كما توجب أحكام العلل العقلية. (5)

و المقصود من هذا الدليل، التحرز عن خلو الوقائع عن الأحكام الشرعية، حتى لا تكون هناك واقعة لا حكم لها، لأن الوقائع غير متناهية و النصوص متناهية فوجب القياس.

المذهب الثالث:

لا يجوز ورود التعبد بالقياس، و هو مذهب النظام و الإمامية و غيرهم، قال صاحب التبصرة: "وقال النظام لا يجوز ورود التعبد به، وهو مذهب قوم من المعتزلة البغداديين /وهو قول الإمامية والمغربي و

(1) الإحكام 6/4

(2) المحصول 22/5

(3) المعتمد 201/2

(4) الإحكام 13/4

(5) المصدر نفسه 13/4

القاساني. (1)

قال الرازي: "وقالت طائفة العقل يقتضي المنع من التعبد به" (2)

و نسبه ابن قدامة إلى أهل الظاهر فقال: "ذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً." (3)

و مما استدل به أصحاب هذا القول، ما جاء عن النظام في قوله: "إن العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات في أحكامها، والاختلاف بين المختلفات في أحكامها، والشارع قد رأينا فرق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات وهو على خلاف قضية العقل، وذلك يدل على أن القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل، فلا يكون العقل مجوزاً له." (4)

و رد على ذلك بأنه: "لم يكن ذلك لاستحالة ورود التعبد بالقياس بل إنما كان ذلك إما لعدم صلاحية ما وقع جامعا أو لمعارض له في الأصل أو في الفرع، وحيث جمع بين مختلفات الصفات فإنما كان لاشتراكها في معنى جامع صالح للتعليل، أو لاختصاص كل صورة بعلة صالحة للتعليل، فإنه لا مانع عند اختلاف الصور، وإن اتحد نوع الحكم أن تعلل بعلة مختلفة لا أن الحكم ثبت في الكل بالقياس." (5)

و مما استدل به أيضا ما نقله الآمدي عن الشيعة فقال: "قالت الشيعة: إن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف، وذلك عند ما إذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه نقيض حكم الآخر، والاختلاف ليس من الدين، لقوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا﴾." (6)

(1) التبصرة 419/1

(2) المحصول 21/5

(3) روضة الناظر 151/2

(4) الإحكام 7/4

(5) المصدر نفسه 14/4

(6) الإحكام 8/4

و رد على ذلك بأن الاختلاف المنهي عنه، محمول على الاختلاف في التوحيد، والإيمان بالله ورسوله والقيام بنصرتة، وفيما المطلوب فيه القطع دون الظن والاختلاف بعد الوفاق.⁽¹⁾

القول المختار:

❖ الذي يظهر بعد عرض الأقوال المتقدمة، أن القول بأن العقل يحيل التعبد بالقياس، قول مجانب للصواب، لأن القول بجواز القياس لا يؤدي إلى محال عقلي، بل إن العقل يتصور ذلك، فالحق دائر بين القول الأول و الثاني، و الذي يظهر لي بعد التمعن في مقصود كل قائل أن الخلاف بين من قال بالجواز، و الوجوب خلاف لفظي لا يثمر فرعا.

ذلك أن من قال بالوجوب، إنما كان مقصوده البحث عن حجية القياس في العقل، و هذا أمر لا ينقضه أصحاب القول الأول، و أما من قال بجواز ورود التعبد، فإنه بحث عن مدى صدق و تحقق الأدلة العقلية على القياس الشرعي، و هو من باب التدقيق في المصطلح، و إذا علم المعنى من القولين فإن الخلاف بينهما لا ينهض خلافا و الله أعلم.

(¹) المصدر نفسه 15/4

المبحث الرابع: المستحيل العقلي

المطلب الأول: تعريفه

الفرع الأول: لغة

جاء في الصحاح: " وحال الشيء بيني وبينك أي (حجز)، وحال إلى مكان آخر أي تحول."⁽¹⁾

ورجل محال كثير محال الكلام، والمحال من الكلام ما حول عن وجهه، وكلام مستحيل محال.⁽²⁾

الفرع الثاني: اصطلاحاً

هو: ما لا يتصور في العقل وجوده، أو هو كل أمر لا يقبل الثبوت في ذاته. و عرفه الغزالي بأنه: " كل

ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميانه ممكنا، وإن امتنع سميانه مستحيلا."⁽³⁾

فالمستحيل مرادف للممتنع، و عرفه الشهرستاني⁽⁴⁾ بأنه: "المستحيل هو ضروري العدم، بحيث لو قدر وجوده لزم منه محال."⁽⁵⁾

وفي الخريدة البهية:

والمستحيل كل ما لم يقبل*** في ذاته الثبوت ضد الأول.⁽⁶⁾

قال الدردير في شرحه: " (والمستحيل) السين والتاء زائدتان للتأكيد، (كل ما) أي : أمر من ذات أو

(1) الصحاح 4/1679

(2) العين 3/298

(3) تحافت الفلاسفة ص 49

(4) هو مُحَمَّد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني. كان إماما ميرزا فقيها متكلماً أصولياً، برع في الفقه، وتفرد في علم الكلام، وكان كثير المحفوظ، حسن المحاوره، يعظ الناس، شافعي المذهب. ومن مصنفاته: "نهایة الإقدام في علم الكلام"، و"الملل والنحل"، و"المناهج والبيان"، و"المضارعة"، و"تلخيص الأقسام لمذاهب الأعلام". توفي سنة 548هـ، وقيل 549هـ. ينظر في ترجمته "طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 6/128، وفيات الأعيان 3/403، شذرات الذهب 4/149.

(5) نهایة الإقدام ص 15

(6) شرح الخريدة البهية في علم التوحيد البيت 42 ص 11

صفة أو نسبة منتفٍ (لم يقبل) بكسر اللام (في ذاته) أي: بالنظر لذاته (الثبوت) فهو (ضد الأول) أي: الواجب، لما علمت أن الواجب: هو الثابت الذي لا يقبل الانتفاء.

و المستحيل: هو المنتفي الذي لا يقبل الثبوت. وخرج ما تعلق علم الله تعالى بعدم وجوده، وهذا التعريف أخضر وأوضح وأصح من قولنا "ما لا يتصور في العقل وجوده."⁽¹⁾

** و هذا النوع الثالث من أنواع الحكم العقلي، تفرعت عليه الكثير من الأصول الاستدلالية، و التي أعملها الرازي و غيره من الأصوليين، من المتقدمين و المتأخرين، و لعل سبب كثرة الأصول المتفرعة على هذا النوع من الحكم بخلاف النوعين المتقدمين يرجع إلى :

❖ إن أصل المانعية و التحريم، من الأصول المنضبطة، و التي مردها في الغالب إلى الأحكام العقلية، لأجل أن العقلاء في أصل المنع يتساوى كل فرد منهم في فهم المراد منه، و كيفية الاستدلال على ذلك، فصارت استدلالات الأصوليين في المانع في حد ذاتها، أصولاً كما سيأتي.

❖ إن ورود الشرع بالأحكام الشرعية العملية، يجعل من بقاء ما كان على ما كان، في باب المنع أمراً مؤكداً، للقواعد المستقرة في الحكم العقلي قبل الحكم الشرعي.

❖ إن لقاعدة القبح العقلي، أثر في كثرة تفرعات المسائل و الأصول، المنبثقة من هذا الأصل فجانب الحسن العقلي ضئيل، إن قورن بجانب القبح العقلي، و لذلك كان أكثر قول الأصوليين في هذه المسألة، من جانب القبح لا الحسن، فكان تأثير الكثرة في هذه المسألة أثراً لتأثير الكثرة في تلك.

و عليه فإن أصول الاستدلال التي أعملها الرازي في المحصول، و كان مصدرها الأول هو المانع العقلي، ثمان و هي:

❖ قلب الحقائق محال.

❖ الترجيح من دون مرجح محال.

❖ الدور محال.

❖ التسلسل محال.

❖ ما أدى إلى المحال فهو محال.

❖ الجمع بين النقيضين محال.

❖ ارتفاع الضدين محال.

❖ تحصيل الحاصل محال.

❖ الجمع بين المثليين محال.

و هذا تفصيل لهذه القواعد و بالله التوفيق.

المطلب الثاني: قلب الحقائق محال عقلا

الحقائق يمتنع و يستحيل انقلابها، لأنه لو أمكن انقلابها، لكان الممكن واجب الوجود، و كان واجب الوجود ممكنا، و المستحيل واجبا، فحقيقة الواجب ما تقدم ذكره، و هاته الحقيقة لا يمكن أن تنقلب ، فلو جاز الانقلاب لبطل التفريق بين هذه الأحكام الثلاثة.

و قد عرف التفتازاني قلب الحقائق بقوله: " على أن انقلاب الحقائق معناه عند المحققين، انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع إلى الآخر." (1)

و نص الرازي في المحصول على أن قلب الحقائق محال: " الخامس: إن تعلق العلم به، إما أن يكون سببا لوجوبه أو لا يكون، فإن كان سببا لوجوبه، لزم أن يكون العلم قدرة وإرادة، لأنه لا معنى للقدرة والإرادة إلا الأمر الذي باعتباره يترجح الوجود على العدم، فإذا كان العلم كذلك صار العلم عين القدرة والإرادة، وذلك محال، لأنه يقتضي قلب الحقائق وهو غير معقول." (2)

(1) شرح التلويح 162/1

(2) المحصول 218/2

فالعلم له حقيقة هي غير حقيقة الإرادة، و للقدرة حقيقة هي غير حقيقة العلم، فلو جعلنا العلم هو القدرة لصارت حقيقة العلم هي عين حقيقة القدرة، و لما أمكن التفريق بين الحقيقتين فصار قلب الحقائق محالاً.

و جميع الأصوليين على أن قلب الحقائق ممتنع، قال الأسنوي⁽¹⁾: "واستدل المصنف عليه بأن الفعل وإن تضمن ضرراً أزيد من نفعه، لا يصير نفعه غير نفع، لاستحالة انقلاب الحقائق."⁽²⁾

و قال القرابي: "أما انقلاب الحقائق بأن يصير غير المعين معيناً فلا."⁽³⁾

و من الأمثلة التي ذكرها الرازي رحمه الله في تفسيره، ما نصه: "فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزهاً عن الجهات والأحياز، فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لا محالة لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات."⁽⁴⁾

فإنه عز وجل قبل خلق الخلق، منزّه عن الجهة، فوجب أن يكون كذلك بعد خلق خلقه، لأن قلب الحقائق ممتنع.

المطلب الثالث: الترجيح من دون مرجح محال عقلاً

الترجيح لغة :

الترجيح مصدر من (رَجَحَ الشَّيْءَ يَرْجَحُهُ تَرْجِيحاً) يقال: رَجَحَ الشَّيْءَ بِيَدِهِ: وَزَنَّهُ، وَنَظَرَ مَا يُثْقَلُهُ، وَالرَّاجِحُ: الْوَازِنُ، وَأَرْجَحَ الْمِيزَانَ أَي: أَثْقَلَهُ حَتَّى مَالَ، وَرَجَحَ فِي مَجْلِسِهِ يَرْجُحُ: إِذَا ثَقُلَ فَلَمْ يَخَفْ.⁽¹⁾

(1) هو جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي. مؤرخ ومفسر وفقيه وأصولي، عالم بالعربية، انتهت إليه رئاسة الشافعية، من مؤلفاته: نهاية السؤل (ط) ، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، زوائد الأصول ، طبقات الشافعية ، الكواكب الدرية في تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية. ت 772 هـ. انظر: حسن المحاضرة 1 / 429، شذرات الذهب 6 / 224.

(2) نهاية السؤل 329/1

(3) نفائس الأصول 1424/3

(4) تفسير الرازي 21/2

الترجيح اصطلاحاً:

عرفه الرازي رحمه الله بقوله : " الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر، فيعلم الأقوى فيعمل به، ويُطرح الآخر. " (2)

من الأصول المتفرعة المترتبة على قاعدة المحال العقلي، هي استحالة الترجيح من غير مرجح، فالأمران المتساويان يستحيل ترجيح واحد منهما على الآخر من دون مرجح، لأنه ليس أحدهما بأولى من الآخر بالترجيح فهما متعادلان، إلى أن يرد ما يرجح أحدهما على الآخر من القرائن و المرجحات.

و قد نص الرازي رحمه الله في غير ما موضع في المحصول، على أن الترجيح بين طرفي الجائز الممكن من غير مرجح محال، فقال عند رده على مذهب الشافعي، و القاضي أي بكر في مسألة تجرد المشترك: " ونقل عن الشافعي رحمته الله والقاضي أبي بكر، أنهما قالوا المشترك إذا تجرد عن القرائن المخصصة وجب حمله على جميع معانيه، وفيه نظر لأنه إن لم يكن موضوعاً للمجموع، فلا يجوز استعماله فيه، وإن كان موضوعاً له فهو أيضاً موضوع لكل واحد من الأفراد، واللفظ دائر بين كل واحد من الفردين وبين المجموع، فيكون الجزم بإفادته للمجموع دون كل واحد من الفردين ترجيحاً لأحد الجائزين على الآخر من غير مرجح وهو محال. " (3)

فحمل المشترك على جميع معانيه، ترجيح من غير مرجح و هو محال، فليس حمله على جميع المعاني بأولى من حمله على البعض، فالترجيح كما قال الرازي: " لا بد له من مرجح. " (4)

و قال الرازي عند حديثه عن مسألة تكليف ما لا يطاق: " وأيضاً فلأن الكلام في هذه الضميمة كما فيما قبلها، ويلزم إما التسلسل أو الانتهاء إلى ترجح الممكن من غير مرجح، وهما محالان. " (1)

(1) لسان العرب. 2 / 445 ، القاموس المحيط للفيروزبادي 1 / 221 ، المصباح المنير للفيومي 1 / 219

(2) المحصول 5 / 397

(3) المصدر نفسه 1/274

(4) تفسير الرازي 6/383

و نص أيضا في التفسير، على امتناع و استحالة الترجيح من غير مرجح، فقال عند حديثه على المعاد: "واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال."⁽²⁾

و من الأمثلة أيضا على استعمال الرازي لهذه القاعدة، في ابطال بعض الأقوال، مسألة تخصيص اللفظ المطلق ببعض الجهات دون بعض، قال الرازي: "لأن اللفظ مطلق فتخصيصه ببعض الجهات دون البعض، ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز."⁽³⁾

و الأمثلة على احتجاج الرازي بهذه القاعدة، متناثرة في كتبه و استعمال الرازي لها دليل على حجيتها و الأصوليون جميعا متفقون على الأخذ بمقتضى هذه القاعدة، و يستعملونها في استدلالاتهم، و ردودهم على الأقوال جاء في الإبهام ما نصه: "و يمتنع الترجيح من غير مرجح."⁽⁴⁾

و لاشتهار القاعدة بين الأصوليين، يكتفي الكثير منهم عند الرد بقوله: "و هذا ترجيح من غير مرجح." دون ذكر الحكم، و الذي هو الاستحالة، و ذلك لشيوع هذا الحكم بينهم.⁽⁵⁾

المطلب الرابع: الدور محال عقلا

الدور لغة: "الطبقة من الشيء المدار بعضه فوق بعض، يقال انفسخ دور عمامته."⁽⁶⁾

أما اصطلاحا فعرفه الجرجاني بقوله: "الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه."⁽⁷⁾

و عرفه ابن السبكي بأنه: "توقف ثبوت المدلول على ثبوت الدليل."⁽⁸⁾

(1) الحصول 228/2

(2) تفسير الرازي 358/2

(3) المصدر نفسه 405/6

(4) الإبهام شرح المنهاج 254/2

(5) و من ذلك صنيع التفتازاني في شرح التلويح و الطوفي في شرح مختصر لروضة.

(6) المعجم الوسيط لأحمد الزيات 303/1

(7) التعريفات للجرجاني ص 104

(8) الإبهام شرح المنهاج 368/2

فالدور هو توقف وجود أمرٍ على أمرٍ آخر، إلا أنَّ هذا الأخير متوقف في وجوده على وجود الأول، وهذا باطلٌ غير مستقيم عقلا. و قد بين الشيخ احمد عزو عناية في تحقيقه لإرشاد الفحول للشوكاني رحمه الله وجه عدم استقامة الدور بقوله: " وإنما كان مستحيلاً لأنه يلزم عليه كون الشيء الواحد سابقاً على نفسه، مسبوفاً بها." (1)

و يظهر من الأمثلة التي يذكرها الأصوليون للدور - كما سيأتي التمثيل عند الرازي - أن الاستدلال بالشيء الذي يتوقف استدلاله على غيره محال عقلا، و قد نص الرازي على أن الدور ممتنع، فقال عند حديثه عن البرهان في العلوم الكلية: " لأن مبادئ العلوم الجزئية لو برهن عليها فيها لزم الدور وهو محال." (2)

وقال عند حديثه على وجوب إثبات الدليل السمعي، بعد مقدمات النحو و اللغة و غيرها: " والدليل السمعي لا يصح إلا بعد ثبوت اللغة، والنحو، والتصريف، فالإجماع فرع هذا الأصل فلو أثبتنا هذا الأصل بالإجماع لزم الدور وهو محال." (3)

و أما دليل الرازي على امتناع الدور، فقد ذكره في المطالب العالية بقوله: " ثبت أن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان كل واحد منهما علة للأخر، لكان كل واحد منهما متقدماً على الآخر، و إذا كان هذا متقدماً على ذلك، و كان ذلك متقدماً على هذا، لزم في هذا كونه متقدماً على المتقدم على نفسه، و المتقدم على المتقدم على الشيء، يجب كونه متقدماً على ذلك الشيء، فيلزم كون الشيء الواحد متقدماً على نفسه و هو محال." (4)

فالافتقار نسبة لا تتصور إلا بين شيئين، يفتقر أحدهما إلى الآخر، و عليه فيمتنع تصور الافتقار بين الشيء و نفسه.

(1) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول 20/1

(2) المحصول 82/1

(3) المصدر نفسه 215/1

(4) المطالب العالية 136/1

و الأصوليون جميعا على الاعتداد بهذا الأصل من الاستدلال، و كثيرا ما يستخدم في المناظرة و الحجاج، و قطعية ذلك أنه من الأدلة المسلمة التي ما إن ذكرت إلا و تجلى بطلان ما استدل به المستدل، قال المرادوي⁽¹⁾: " والمراد بالمكلف: البالغ العاقل الذاكر غير الملجأ، لا من تعلق به التكليف، وإلا لزم الدور، إذ لا يكون مكلفا حتى يتعلق به التكليف، ولا يتعلق التكليف إلا بمكلف."⁽²⁾

و قال الشوكاني في حد الاطراد: " أن الاطراد: عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد إلا ويوجد معه الحكم، وهذا لا يثبت إلا إذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع، فإذا أثبت ثبوت الحكم في الفرع يكون ذلك الوصف علة، وأثبتت عليه بكونه مطردا، لزم الدور وهو باطل."⁽³⁾

فحصول الحكم في الفرع مانع من تعليقه بالاطراد، لأنه يلزم من ذلك الدور، و هو توقف العلة على ما توقف عليه الحكم.

و من الأمثلة التي ذكرها الرازي في المحصول، مسألة: (جواز التعبد بالنصوص في كل الشرع) فقال بجوازها لأنها من باب الممكن العقلي، أما التعبد بالقياس في الكل فلا لأن القياس يثبت بعد ورود حكم الأصل، وهو ثابت بالشرع، فامتنع ثبوت حكم الأصل بالقياس، لأن الدال على القياس هو دليل الأصل، فلو ثبت بالقياس فإنه يلزم الدور، لتوقف القياس على دليل الأصل قال الرازي: "المسألة العاشرة يجوز التعبد بالنصوص في كل الشرع، فإنه يمكن أن ينص الله تعالى على أحكام الأفعال على الجملة، ويدخل تفصيلها فيها كما إذا نص على حرمة الربا في كل مطعوم، فيدخل فيه كل مطعوم وأما التعبد بالقياس في الكل فمحال، لأن القياس لا يصح إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل، لكن

(1) هو الإمام على بن سليمان بن أحمد الدمشقي الصالحي الحنبلي، المعروف بالمرادوي. ولد في مراد، قرب نابلس، ونشأ بها، وحفظ القرآن، وتعلم الفقه، ثم تحول إلى دمشق، وقرأ على علمائها فنون، وتصدى للإقراء والإفتاء. من كتبه "الأصناف في معرفة الراجح من الخلاف" في الفقه و "تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول" في أصول الفقه. توفي سنة 885هـ. شمس الدين السخاوي، الضوء اللامع، 5/ 225؛ البدر الطالع، 1/ 446.

(2) التخبير شرح التحرير 797/2

(3) إرشاد الفحول 139/2

أحكام الأصول شرعية، لأن العقل لا يدل إلا على البراءة الأصلية، فما عداها لا يثبت إلا بالشرع فلو كانت تلك الأحكام مثبتة بالقياس لزم الدور وهو محال.⁽¹⁾

و من أمثلة ما ذكره الرازي في تفسيره، توقف معرفة الإله على النبوة، مع أن المقدم هو توقف معرفة النبوة على معرفة الإله قال الرازي: "لأن معرفة النبوة موقوفة على معرفة الإله، فلو توقفت معرفة الإله على معرفة النبوة لزم الدور، وهو محال."⁽²⁾

المطلب الخامس: التسلسل محال عقلا

التسلسل لغة: "يقال تسلسل الثوب، و تخلخل، إذا: لبس حتى رق فهو متسلسل و التسلسل بريق فرند السيف و ديبه."⁽³⁾

اما في الاصطلاح فهو: "ترتيب أمور غير متناهية مجتمعة في الوجود، و الترتيب سواء كان الترتيب وضعيا أم عقليا."⁽⁴⁾

و أشار الرازي في المحصول إلى تعريف التسلسل بقوله: "وذلك لأن وجوب كل شيء لو كان لأجل شيء آخر لزم التسلسل."⁽⁵⁾

و عليه فإن المقصود بالتسلسل المحال، أن يكون هناك ماثرون، كل منهم استفاد تأثيره ممن قبله إلى غير نهاية، مثاله: لو قال القائل: إن الكونَ يحتمل أن يوجد سوى الله تعالى. قلنا له: و هذا الموجد من الذي أوجده؟ فإن قال: أوجده غيره. قلنا: هذا سيؤدي إلى أن يكون كل واحد في السلسلة علةً لوجود غيره إلى ما لا نهاية، وهذا باطلٌ. فإذاً هذه السلسلة لا بد أن تنتهي إلى ذاتٍ موجودةٍ واجبةٍ الوجود، أوجدت نفسها، حتى ينتهي التسلسل، وهذه هي الذاتُ الإلهيةُ.

(1) المحصول 355/3

(2) تفسير الرازي 10/128

(3) تهذيب اللغة للأزهري 4/242

(4) كشاف اصطلاح الفنون و العلوم 1/429

(5) المحصول 1/150

و مثال التسلسل من كلام الرازي: " هب أن البشر إنما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان، فالشيطان كيف وقع في المعاصي؟ فإن قلنا إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل."⁽¹⁾

و قد نص الرازي في المحصول على امتناع التسلسل فقال: " وأيضا فالكلام في هذه الضميمة كما في الأول فيلزم التسلسل وهو محال."⁽²⁾

و إذا كان التسلسل بمعناه المتقدم فلا شك في استحالته، وقد استدل الرازي على امتناع التسلسل بما يلي:

- "لو فرض كون كل ممكن معلولا لممكن آخر لا إلى النهاية. (أي لو افترضنا التسلسل مثلا و جعلنا علة الموجود (جيم) هي (باء) و علة الموجود (باء) هي (ألف) إلى ما لا نهاية⁽³⁾) لزم:

- كون كل تلك الأسباب و المسببات موجودة دفعة واحدة بأسرها. (أي أن الموجود (جيم) و سببه (باء) و الموجود (باء) و سببه (ألف) غلى ما لا نهاية موجودة دفعة واحدة.)

- بناء على أن السبب لا بد و أن يكون موجودا حال وجود المسبب. (هذا دليل من الرازي على لزوم وجودها دفعة واحدة، لأنه يستحيل وجود (جيم) و سببه (باء) غير موجود فالسبب و المسبب متلازمان في الوجود انعدام احدهما انعدام الآخر.)

- و إذا ثبت هذا يمكن القول: بأن مجموع تلك الأسباب و المسببات ممكن الوجود. (أي أنه إذا ثبت وجود الأسباب و المسببات دفعة واحدة أي وجود (جيم) و (باء) و (ألف) في مثالنا في وقت واحد فوجودها معا ممكن الوجود و هو القسم الأول من أقسام الحكم العقلي أي انه لا يلزم من فرض وجودها محال أي لا يترتب على وجود (جيم) و (باء) و (ألف) محال.)

- و الدليل عليه أن ذلك المجموع مفتقر في تحققه إلى الأسباب الممكنة، و المفتقر إلى الممكن أولى

(1) تفسير الرازي 75/1

(2) المحصول 125/1

(3) الكلام بين قوسين تفسيري لشرح كلام الرازي في كافة الدليل على التسلسل.

بالإمكان، فثبت أن ذلك المجموع ممكن الوجود لذاته. (هذا دليل من الرازي على إمكان الوجود، لأن عامل الافتقار بينها يجعل من وجودها ممكن، لأن الافتقار يكون بين أمرين كما سيأتي في كلام الرازي ف (جيم) مفتقر إلى (باء) فباء ممكن الوجود و ما بعد (جيم) مفتقر إلى (جيم) فجيم ممكن الوجود و هكذا إلى ما لا نهاية.)

- و كل ممكن فله مؤثر. (أي أن كل ممكن لا بد له من مؤثر يوجد له لأنه ليس واجب الوجود بل ممكن الوجود فجيم مؤثره (باء) و (باء) مؤثره (ألف) وهكذا على ما لا نهاية.)

- فذلك المجموع له مؤثر. (أي الكل إلى ما لا نهاية له مؤثر لأنه ممكن الوجود فما ثبت لممكن يثبت لكل الممكنات فما ثبت لجيم يثبت لباء و الف إلى ما لا نهاية.)

- وهذا المؤثر لا يخرج عن أقسام ثلاثة لا رابع لها:

- إما ان يكون المؤثر ذلك المجموع نفسه (أي أن المؤثر في ذلك المجموع و هو في مثالنا (جيم) و (باء) و (ألف) إلى ما لا نهاية يكون المثر فيها نفس مجموعها.)

- أو أمرا داخلا فيه. (أي و يمكن أن يكون المؤثر فيها واحدا منها، كان يكون (باء) لا على التعيين.)

- أو أمرا خارجا عنه. (أي و يمكن أن يكون المأثر أمرا خارجا عن (جيم) و (باء) و (ألف) في مثالنا، كأن يكون قلما في مثالنا، فماهيته خارجة عن (جيم) و (باء) و (ألف).)

- أما أن يكون المؤثر نفس ذلك المجموع فباطل، لوجوه أقواها أن المعلول مفتقر إلى العلة، فلو كان الشيء الواحد علة لنفسه، لزم كونه مفتقرا إلى نفسه، و الافتقار إلى الشيء نسبة و النسبة لا تحصل إلا بين الأمرين، فأما الشيء الواحد بالاعتبار الواحد، فيمتنع أن يكون منسوباً إلى نفسه. (هنا انتقل الرازي إلى مناقشة الاحتمال الاول، و هو ان يكون المؤثر ذلك المجموع نفسه، و هذا باطل فلا يمكن أي يكون علة الشيء نفسه، فيقال: علة (جيم) و (باء) و (ألف) هي (جيم) و)

باء) و (ألف) في مثالنا لأن النسبة لا تحصل إلا بين أمرين⁽¹⁾ فيمتنع نسبة (باء لباء) أو (جيم لجيم) لأن الشيء هنا يكون منسوبا لنفسه، و المنسوب لنفسه هو واجب الوجود لا ممكن الوجود، و قد سبق أنها ممكنة لا واجبة.)

-و إما أن يكون المؤثر فردا من أفراد ذلك المجموع، فهو أيضا باطل لأنه كلما كان علة للمجموع وجب كونه علة لجميع آحاد ذلك المجموع، يعني أنه يكون علة لنفسه، و هو محال، أو ان يكون علة لعله نفسه، و ذلك يوجب الدور و هو أيضا محال. (هنا انتقل الرازي إلى مناقشة الاحتمال الثاني، و هو ان يكون المآثر فردا من افراد ذلك المجموع، و هذا باطل لأنه لو صح أن يكون مآثرا في بقية المجموع لوجب أن يكون مآثرا في نفسه، و في مثالنا لو فرضنا أن (باء) هو المآثر في المجموع، فإن (باء) نفسه فرد من افراد المجموع، فيلزم منه ان يكون (باء) مآثرا في (باء)، أي في نفسه، و قس على ذلك (ألف) و (جيم) و غيرها، و ذلك يوجب الدور المتقدم ذكره، فباء متوقف على نفس باء و نفس باء متوقف على باء و هذا محال.)

-و لما بطل هذان القسمان، وجب أن علة ذلك المجموع يجب أن يكون أمرا خارجا عنه، و الخارج عن مجموع الممكنات لا يكون ممكنا، و الموجود الذي لا يكون ممكنا لذاته، يكون واجبا لذاته، فبطل التسلسل.⁽²⁾ (أي لما بطل كون القسمين أو الاحتمالين المتقدمين مآثرا، وجب ان يكون المآثر خارجا عن المجموع، بأن يكون القلم في مثالنا المتقدم، و يكون الله عز و جل هو المآثر في الوجود كله، لأن الوجود مجموع الممكنات، و هو سبحانه واجب الوجود⁽³⁾ فبطل بهذا التسلسل بين الموجودات اللامتناهية.)

(1) و هو معنى قول الرازي في الحصول: " إذ لو كان التأثير أمرا زائدا لكان إما أن يكون قديما وهو محال لأن تأثير الشيء في الشيء نسبة بينهما فلا يعقل ثبوته عند عدم واحد منهما أو محدثا فيفتقر إلى تأثير آخر فيلزم التسلسل" ينظر الحصول 249/1

(2) المطالب العالية 124.143/1

(3) وهو معنى قول الرازي في الحصول: " فثبت أنه لا بد وأن ينتهي إلى ما يكون واجبا لذاته" ينظر الحصول 150/1

و من أمثلة ما أبطله الرازي بطريق التسلسل، قوله في مسألة حسن الأشياء و قبحها: " رجحان الفاعلية على التاركية، على مرجح أو لا يتوقف، فإن توقف فذلك المرجح إما أن يكون من العبد أو من غيره، أو لا منه ولا من غيره، أما القسم الأول وهو أن يكون من العبد، فهو محال لأن الكلام فيه كما في الأول فيلزم التسلسل." (1)

و الأصوليون جميعاً على القول ببطلان التسلسل، قال الآمدي في مسألة توقيف اللغات: " ثم ما ذكره لازم عليهم في القول بالاصطلاح، فإن ما يدعى به إلى الوضع والاصطلاح، لا بد وأن يكون معلوماً، فإن كان معلوماً بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع، فلم يبق غير التوقيف." (2)

و قال الصفي الهندي (3): " ثم ذلك الإمام الذي يجب نصبه، يجب أن يكون معصوماً؛ لأن احتياج الخلق إلى الإمام إنما كان لصحة إقدامهم على المعاصي، فلو كانت هذه الصحة ثابتة في حقه لاحتاج هو أيضاً إلى إمام آخر، ويلزم إما الدور، أو التسلسل، وهما محالان. فثبت أنه يجب أن يكون معصوماً." (4)

المطلب السادس: ما أدى إلى المحال فهو محال عقلاً

المحال لغة: اسم مفعول من (أحال) و أمر محال أي مستحيل أي وجوده غير ممكن. (5)

و عليه فإن كل مفروض يؤدي بنا إلى تجويز المحال فما فرضناه قطعاً باطل، فكل فرض أدى بنا إلى الدور أو التسلسل، أو إلى تحصيل الحاصل، أو غيرها من المحالات فهذه المفروض يكون قطعاً باطلاً و قد نص الرازي على هذه القاعدة في مسألة صدور الإيمان ممن علم الله بكفره: " أنه تعالى لما علم منه

(1) المحصول 125/1

(2) الإحكام 78/1

(3) هو محمد بن عبد الرحيم، أبو عبد الله، صفي الدين، الشافعي، المتكلم على مذهب الأشعري توفي سنة خمس عشرة وسبعمائة هجرية، من آثاره: "الزبدة" "الفائق"، في علم الكلام، و"النهاية"، "الرسالة السيفية" في أصول الفقه. شذرات الذهب 6/ 37 كشف الظنون 2/ 1217.

(4) نهاية الوصول 2513/6

(5) العين 298/3، تهذيب اللغة 5/156

أنه لا يؤمن، فلو آمن لزم انقلاب علمه جهلا، وذلك محال والمفضي إلى المحال محال، فصدور الإيمان منه محال، والله تعالى عالم بكونه محالا، والعالم بكون الشيء محال الوجود لا يكون مريدا له بالاتفاق فثبت أن الله تعالى لا يريد الإيمان من الكافر.⁽¹⁾

و ذكر الغزالي هذه القاعدة، عند حديثه على تركيب المقدمات فقال: " ووجه دلالة هذا النمط على الجملة، أن ما يفضي إلى المحال فهو محال."⁽²⁾

و قال أيضا: "وما أفضى إلى المحال فهو محال، لقوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا} [الأنبياء: 22]. ومعلوم أنهما لم تفسدا، فدل ذلك على نفي الثاني."⁽³⁾

و قال الأبياري في شرحه على البرهان: " وما أفضى إلى المحال فهو محال."⁽⁴⁾

و من أمثلة ما استدل به الرازي رحمه الله، قوله بإبطال قول من قال: إن العبد قادر على الفعل حال وجوده، لأن ذلك يفضي إلى المحال و هو إيجاد الموجود قال الرازي: "العبد لو قدر على الفعل لقدر

عليه إما حال وجوده، أو قبل وجوده، والأول محال وإلا لزم إيجاد الموجود وهو محال."⁽⁵⁾

المطلب السابع: الجمع بين النقيضين محال عقلا

النقيضان: هما اللذان لا يجتمعان، ولا يرتفعان معاً كالوجود، والعدم، والحركة، والسكون في الشيء الواحد في الوقت الواحد. قال الجرجاني: "النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود."⁽⁶⁾

(1) الحصول 19/2 و ذكر عين ذلك في موضع اخر فقال: " يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف عندنا خلافا للمعتزلة

والغزالي منا لنا وجوه الأول أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان والإيمان منه محال لأنه يفضي إلى انقلاب علم الله تعالى جهلا والجهل

محال والمفضي إلى المحال محال " ينظر الحصول 215/2

(2) المستصفي 33/1

(3) المصدر نفسه 163/1

(4) التحقيق و البيان في شرح البرهان 315/1

(5) الحصول 232/2

(6) التعريفات 137/1 و الفرق بين النقيضين و الضدين "أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان كالعدم والوجود، والضدان لا

يجتمعان ولكن يرتفعان، كالسواد والبياض " ينظر التعريفات 137/1

وأشار الرازي إلى وحدة الزمان في تحقق التناقض في قوله تسليماً: "وحدة الزمان معتبرة في تحقق التناقض قلنا هذا لا نزاع فيه." (1)

فإذا حكمنا على شيء ما بالوجود كالكون مثلاً، فإنه يستحيل أن لا يكون موجوداً، أي معدماً، لأن العدم و الوجود لا يجتمعان معاً في شيء ، كما أنهما لا يرتفعان معاً عن ذلك الشيء، فوجب اتصافه بأحد الضدين، و من ثم كان الجمع بين النقيضين محال عقلاً، قال الرازي: "العاقل يعلم ببديهته عقله أنه لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما." (2)

و قال: "الأصل عدم التناقض على العقلاء." (3)

و يستفاد من كلام الرازي المتقدم، أنه يتساوى في النقيضين امتناع الاجتماع معاً، و امتناع الارتفاع معاً، فقولنا: الجمع بين النقيضين محال، هو مثل قولنا: ارتفاع النقيضين محال، فامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، قضية تصديقية بديهية ، وهذه القضية من نوع الأوليات، التي يصدق بها العقل لذاتها، من غير حاجة إلى امر خارجي أو إثبات ، بل مجرد أن يتصور طرفي القضية ويلتفت إلى النسبة يكفي ذلك في التصديق والجزم والاعتقاد بها.

قال الغزالي في بيان هذا النوع: "والاعتقاد الجزم ينحصر في سبعة أقسام: الأول: الأوليات. وأعني بها العقليات المحضة التي أفضى ذات العقل بمجرد إليها من غير استعانة بحس أو تخيل مجبل على التصديق بها، مثل علم الإنسان بوجود نفسه وبأن الواحد لا يكون قديماً حادثاً وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره، وبالجملة هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده." (4)

(1) الحصول 245/1

(2) المصدر نفسه 99.100/5

(3) المصدر نفسه 332/2

(4) المستصفي 36/1

و من الأمثلة التي وظف الرازي فيها قاعدة امتناع الجمع بين النقيضين قوله: " فلأن اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور، والعقل منع من ثبوته في بعض الصور، فإما أن نحكم بصحة مقتضى العقل والنقل، فيلزم صدق النقيضين وهو محال."⁽¹⁾

فدلالة اللفظ على ثبوت الحكم في جميع الصور، يعني أن هاته الصور اتصفت بأحد طريقي النقيض و هو الثبوت، و ضده عدم الثبوت أو ارتفاع الحكم، ثم إن العقل منع من ثبوت الحكم في بعض الصور التي ثبت الحكم فيها مسبقا باللفظ، فإن حكم في هذه الحالة بصحة مقتضى العقل و النقل، لزم اجتماع النقيضين في الصور التي منع العقل من جريان الحكم فيها، و ثبت الحكم فيها باللفظ، فهذه الصور ثابتة و غير ثابتة في الوقت نفسه، و هو معنى الجمع بين النقيضين فيمتنع.

و الأصوليون جميعا على امتناع الجمع بين النقيضين، قال الأرموي: "تعاذل القاطعين غير جائز قطعاً، لامتناع الجمع بين النقيضين."⁽²⁾

و يرتفع حكم التناقض عن الشيء، إذا تعدد أو انفصل بأن صار شيئين لا شيئاً واحداً، و التعدد هنا مانع من التناقض، لأن صورة البرهان لم تجتمع على الشيء الواحد، و يستفاد ذلك من كلام الغزالي إذ يقول: " و إنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحرير، في حالة واحدة لشخص واحد، في فعل واحد من وجه واحد، فإذا تطرق التعدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انتفى التناقض حتى نقول: الصلاة في الدار المغصوبة، حرام قرينة في حالة واحدة، لشخص واحد، لكن من وجه دون وجه، فإذا اختلف الأحوال ينفي التناقض."⁽³⁾

(1) الحصول 73/3 و من الأمثلة أيضا قول الرازي: " فان قلت إنه يستعمل في إفادة المجموع والأفراد على الجمع فهو محال لأن افادته للمجموع معناه أن الاكتفاء لا يحصل إلا بهما وافادته للمفرد معناه أنه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وحده وذلك جمع بين النقيضين وهو محال" ينظر الحصول 271/1

(2) الفائق في أصول الفقه 337/2 و ينظر أيضا تيسير الوصول 229/3 ، تقويم الأدلة للدبوسي 351/1

(3) المستصفي 355/1

المطلب الثامن: تحصيل الحاصل محال عقلا

و معناه أن الحاصل يمتنع طلب حصوله، كإيضاح الواضح وتحريم المحرم، و تحليل الحلال.

ومن تحصيل الحاصل إيجاد الموجود: " إذ إيجاد الموجود تحصيل الحاصل. "(1) قال الرازي: " لامتناع إيجاد الموجود. "(2)

ومن تحصيل الحاصل : الأمر بموجود، فهو تحصيل حاصل، كأمر من أدى صلاة الظهر بصلاة الظهر ف: "لا أمر بموجود فإنه تحصيل الحاصل. "(3)

و من تحصيل الحاصل :إعدام المعدوم أي المنتفي: " فإن إعدام المعدوم ،كإيجاد الموجود، تحصيل الحاصل. "(4)

و من تحصيل الحاصل: تحصيل تصور المتصور، قال الرازي رحمه الله: " فإن كان متصورا لها، استحال أن يطلب تحصيل تصورها، لأن تحصيل الحاصل محال. "(5)

فتحصيل الحاصل ، كما يقول الأصفهاني: " تحصيل الحاصل إنما يتصور إذا حصل شيء بعد حصوله مرة أخرى. "(6)

و منه: امتناع طلب المتصور لمن كان شاعرا به، قال ابن تيمية رحمه الله: " أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن الذهن أما أن يكون شاعرا بها، وأما أن لا يكون شاعرا بها، فإن كان شاعرا بها امتنع طلب الشعور وحصوله، لأن تحصيل الحاصل ممتنع. "(1)

(1) البحر المحيط 108/2

(2) المحصول 252/4

(3) مختصر التحرير 498/1

(4) شرح مختصر المنتهى الأصولي 384/3

(5) تفسير الرازي 370/2

(6) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 57/3

و قد جعل ابن السبكي، تحصيل الممتنع بمنزلة تحصيل الحاصل، و الجامع بينهما الاستحالة فقال: " لأن تحصيل الحاصل، منزل في الاستحالة منزلة تحصيل الممتنع."⁽²⁾

و قد نص الرازي في المحصول في غير ما موضع، على أن تحصيل الحاصل نوع من المستحيلات العقلية فقال: " و الفعل الأول وجب بالأمر الأول، فيستحيل وجوبه بالأمر الثاني، لأن تحصيل الحاصل محال، فلو انصرف الأمر الثاني إلى الفعل الأول، لزم حصول ما يقتضي الوجوب، من غير حصول الأثر، وذلك غير جائز فوجب صرفه إلى فعل آخر."⁽³⁾

و قال أيضا: "فإن كانت خاطرة بباله، فتلك التصورات حاصلة فتحصيلها يكون تحصيلًا للحاصل وهو محال."⁽⁴⁾

و مذهب الأصوليين جميعا على أن تحصيل الحاصل محال، و من ذلك قول الآمدي: "فإما أن يصدر عن ذلك المؤثر أثر، أو لا يصدر عنه أثر، فإن صدر عنه أثر، فإما أن يكون هو عين ما كان أو شيئا متجددا، الأول محال لما فيه من تحصيل الحاصل."⁽⁵⁾
و قال القرافي: "فإن طلب تحصيل الحاصل محال."⁽⁶⁾

و من أمثلة ما استشهد به الرازي في تفسيره من كون تحصيل الحاصل محالا قوله: "وطالب العوض لا يكون منعما، فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة، أما الله سبحانه وتعالى فإنه كامل لذاته، والكامل لذاته لا يطلب الكمال، لأن تحصيل الحاصل محال، فكانت عطاياه جودا محضا وإحسانا محضا."⁽⁷⁾

(1) الرد على المنطقيين 61/1

(2) الإجماع 288/2

(3) المحصول 152/2

(4) المحصول 234/2

(5) الإحكام 128/4

(6) الفروق 87/1

(7) تفسير الرازي 192/1

المطلب التاسع: الجمع بين المثلين محال عقلا

قال الرازي: "الدليل التاسع أن الله تعالى أمر بمعرفته، في قوله: (فاعلم أنه لا إله إلا الله) فنقول إما أن يتوجه الأمر على العارف بالله تعالى، أو على غير العارف به، والأول محال لأنه يقتضي تحصيل الحاصل، والجمع بين المثلين وهما محالان." (1)

و كثيرا ما يقرن الرازي و غيره من علماء الأصول، بين تحصيل الحاصل، و بين الجمع بين المثلين (2) لما بينهما من المشابهة، ووجه التفرقة بينهما: أن تحصيل الحاصل و الجمع بين المثلين يتصور بين أمرين متأثرين لهما علتين، فإن كانت علتين بينهما ترتيب أي تنشأ الثانية بعد الأولى، سمي ذلك تحصيل الحاصل، و إن حصلتا معا سمي ذلك الجمع بين المثلين، و أشار لذلك الأصفهاني في شرحه على مختصر ابن الحاجب فقال: " لو جاز تعليل الحكم الواحد بعلتين مستقلتين، يلزم اجتماع المثلين أو تحصيل الحاصل، وكل واحد منهما محال، أما الملازمة ؛ فلأن علتين إما أن تكونا معا أو على الترتيب، فإن كانتا معا، يلزم اجتماع المثلين ؛ لأن وجود العلة المستقلة ملزومة لمعلولها، فيلزم من كل واحدة منهما مثل ما لزم من الأخرى، فيلزم اجتماع المثلين. و إن كانتا على الترتيب، يلزم تحصيل الحاصل." (3)

و من أمثلة ما ذكره الرازي، في المباحث اللغوية، ما نقله عن الزجاج من أن اجتماع واو العطف وواو الحال من باب الجمع بين المثلين، و أنه يمتنع ما نصه: " وقال الزجاج: إنه ليس بصواب لأن واو الحال قريبة من واو العطف فالجمع بينهما يوجب الجمع بين المثلين وأنه لا يجوز ولو قلت: جاءني زيد راجلا

(1) الحصول 233/2

(2) و منه قول الأرموي: " وأما الثاني، فلأنه لو علل به، فإما أن يعلل عين الحاصل باللام أو مثله، والأول تحصيل الحاصل، والثاني جمع بين المثلين" ينظر نهاية الوصول 2827/7 و جمع الرازي بينهما في موضع آخر من الحصول فقال: " أن الأمر بمعرفة الله تعالى وارد فإما أن يكون ذلك الأمر واردا بعد حصول المعرفة وذلك محال لأنه يلزم الأمر إما بتحصيل الحاصل أو بالجمع بين المثلين وهو محال." ينظر الحصول 262/2

(3) بيان المختصر 56/3

وهو فارس لم يحتج فيه إلى واو العطف " فالجمع بين واو العطف وواو الحال جمع بين المثلين فعلة الواو الأولى تقرب من علة الواو الثانية فامتنع الجمع بينهما."⁽¹⁾

و الأصوليون جميعا على امتناع الجمع بين المثلين، و إن كان كثير منهم يعبر عن اجتماع المثلين ب: "تحصيل الحاصل" لقرب المسافة بينهما قال القرافي: " لأن الجمع بين المثلين محال."⁽²⁾

(1) تفسير الرازي 199/14

(2) شرح تنقيح الفصول 170/1

**الفصل الثالث: الأصول العقلية المتعلقة بالأدلة و أثرها على المسائل الأصولية.

و يحتوي على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مسألة الإجماع في العقليات.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في المسألة.

المطلب الثاني: مذهب الرازي.

المطلب الثالث: تقييم قول الرازي و الرأي.

المبحث الثاني: القياس العقلي (قياس الغائب على الشاهد)

المطلب الأول: تعريف القياس العقلي.

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في القياس العقلي.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في القياس العقلي.

المطلب الرابع: حكم القياس العقلي عند الرازي.

المطلب الخامس: الجامع العقلي في القياس العقلي عند الرازي.

المطلب السادس: طرق تعيين علة القياس العقلي بين الرازي و المتكلمين.

المطلب السابع: الرازي يقبل قياس الغائب على الشاهد تارة و يرده تارة أخرى.

المطلب الثامن: أركان القياس بين الشرعي و العقلي.

المبحث الثالث: استصحاب دليل العقل.

المطلب الأول: تعريفه .

المطلب الثاني: استصحاب دليل العقل عند الأصوليين.

الفصل الثالث: الأصول العقلية المتعلقة بالأدلة و أثرها على المسائل الأصولية

المبحث الأول: مسألة الإجماع في العقليات

تمهيد في تعريف الإجماع:

عرف الرازي رحمه الله الإجماع بقوله: "وأما في اصطلاح العلماء، فهو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد، من أمة محمد ﷺ، على أمر من الأمور." (1)

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في المسألة

اختلف الأصوليون في حكم الإجماع على العقليات، كحدوث العالم، و مدى حجتيته على مذهبين كالآتي:

المذهب الأول: جواز جريان الإجماع في العقليات و هو مذهب القاضي الباقلاني (2)، و البيضاوي (3)، و قول أكثر الأصوليين. (4)

و استدلووا بالوقوع، ذلك أن كثيرا من المسائل العقلية، كنفى العجز أو الموت عن الباري سبحانه استدل عليها بإجماع أهل العقول على امتناعه و نفيه قال الزركشي: "ولذلك استدل على نفي قديم عاجز أو ميت بإجماع أهل العقول على نفيه." (5)

المذهب الثاني: أنه يمتنع جريان الإجماع في العقليات، وهو مذهب إمام الحرمين، (1) و بعض الحنفية (2) قال الزركشي: "والثاني: المنع مطلقا، وبه جزم إمام الحرمين، ونقله الأستاذ أبو منصور عن أكثر أصحابنا استغناء بدليل العقل عن الإجماع." (3)

(1) المحصول 20/4

(2) نسبه إليه الزركشي، ينظر البحر المحيط، 492/6.

(3) الإجماع 349/2.

(4) شرح الكوكب المنير 278/2

(5) البحر المحيط 493/6

و استدلووا لذلك بما يلي:

– العقليات لا تتفاوت من شخص لآخر، لأن مدركها العلم الضروري، و لا اختصاص لهذا العلم بفرد معين، فإذا جاء الإجماع فإنه لا يزيد في العلم الضروري شيئاً، قال إمام الحرمين: "وتمام الغرض في ذلك أن المعقولات تنقسم إلى البدائه، وهي التي يهجم العقل عليها من غير احتياج إلى تدبر، و إلى ما لا بد فيه من فرط تأمل فإذا تقرر على سداده أعقب العلم الضروري إن لم يطرأ آفة، ثم ليس في العقليات على الحقيقة انقسام إلى جلي وخفي، فإن قصارها كلها العلم الضروري." (4)

– الإجماع على العقليات يلزم منه الدور، قال القرافي: "كون الإجماع حجة فرع النبوة، والنبوة فرع الربوبية، وكون الإله سبحانه وتعالى عالماً: فإن من لم يعلم زيداً لا يرسله، مريداً: فإن اختيار زيد دون الناس للرسالة فرع ثبوت الإرادة، والحياة: لأن الحياة شرط في العلم والإرادة، فهذه شروط في الرسالة، فلو ثبتت بالإجماع الذي هو فرع الرسالة لزم الدور." (5)

المطلب الثاني: مذهب الرازي في المسألة

قرر الرازي رحمه الله في المحصول، أن الإجماع يجري في العقليات، حيث قال عند تفسيره لقيد: "على أمر من الأمور" في تعريف الإجماع ما نصه: "و إنما قلنا على أمر من الأمور، ليكون متناولاً للعقليات و الشرعيات واللغويات." (6)

غير أن جريان الإجماع في العقليات عند الرازي، ليس على إطلاقه، فكل ما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به، أمكن إثباته بالإجماع، أي أن الإجماع سابق لها، و لا تتوقف صحته

(1) البرهان 277/1.

(2) التقرير و التحبير 116/3

(3) البحر المحيط 493/6

(4) البرهان 36/1

(5) شرح تنقيح الفصول ص 343

(6) المحصول 20/4

على ورودها، فيكون الإجماع بذلك تتوقف صحته على اللاحق له لا السابق و هو محال، قال الرازي: " القسم السادس فيما عليه ينعقد الإجماع، المسألة الأولى: كل ما لا يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به، أمكن إثباته بالإجماع." (1)

و مثال هذا القسم إثبات حدوث العالم (2) بالإجماع، و ووحداية الله عز وجل، لإمكان معرفة صحة الإجماع قبلهما، قال الرازي: " أما حدوث العالم فيمكن إثباته به، لأنه يمكننا إثبات الصانع بحدوث الأعراض، ثم نعرف صحة النبوة، ثم نعرف به الإجماع، ثم نعرف به حدوث الأجسام، وأيضا يمكن التمسك به في أن الله عز وجل واحد، لأننا قبل العلم بكونه واحدا يمكننا أن نعلم صحة الإجماع." (3)

و أما ما يتوقف العلم بكون الإجماع حجة على العلم به، فلا يمكن إثباته بالإجماع، و مثال ذلك إثبات الصانع، و كونه قادرا، قال الرازي: " وعلى هذا لا يمكن إثبات الصانع، وكونه تعالى قادرا علما بكل المعلومات، وإثبات النبوة بالإجماع." (4)

فلا يمكن إثبات النبوة بالإجماع، لأن صحة الإجماع متوقفة على النبوة، فيستحيل اثباتها بالإجماع لأنه فرع النبوة.

و ما ذكره الرازي من انقسام في المعقولات، ذكره الباقلاني و غيره بعينه فيما نقله الزركشي، فقال: " وقال القاضي أبو بكر. والشيخ في اللمع " وصاحب القواطع " وغيرهم: الإجماع حجة في جميع الأحكام الشرعية، وأما الأحكام العقلية فعلى ضربين: أحدهما: ما يجب تقديم العمل به على العلم بصحة السمع، كحدوث العالم، وإثبات الصانع، وإثبات صفاته، فلا يكون الإجماع حجة فيها، كما

(1) المحصول 205/4

(2) قال الجرجاني: " الحدوث عبارة عن وجود الشيء بعد عدمه " ينظر: التعريفات ص 116، فحدوث العالم هو حصول الشيء بعد أن لم يكن.

(3) المحصول 205/4 ، و قد جعل الزركشي مسألة حدوث العالم من المسائل التي لا تثبت بالإجماع عند حديثه عن مذهب التفصيل فقال: " و الثالث: التفصيل بين كليات أصول الدين، كحدوث العالم، فلا يثبت به، وبين جزئياته كجواز الرؤية فيثبت به " ينظر البحر المحيط 493/6

(4) المحصول 205/4

لا يثبت الكتاب بالسنة، والكتاب يجب العمل به قبل السنة. و الثاني: ما لا يجب تقديم العمل به على السمع، كجواز الرواية، وغفران الذنوب، والتعبد بخبز الواحد، والقياس، فالإجماع فيه حجة." (1)

و ذكره من المعاصرين الشيخ أبو النور زهير فقال: "و لا يكون الإجماع حجة و لا يصلح الاستدلال به، في الأمور العقلية الدينية التي يتوقف عليها حجيتها، مثل وجود الله تعالى، و نبوة مُحَمَّد عليه السلام لأن ذلك يوجب الدور الباطل." (2)

المطلب الثالث: تقييم قول الرازي و الرأي المختار

الفائدة المرجوة من الإجماع هي رفع الخلاف عن الواقعة، بأن يصير المختلف عليه متفقا فيه، و هذا أمر لا شك أنه واقع في الشرعيات، أما العقليات فلا يتحقق فيها ذلك كما ذكر ذلك إمام الحرمين.

أما الرازي رحمه الله فقد قرر كما سبق، أن ما لا يتوقف صحة الإجماع عليه، فيمكن إثباته بالإجماع و يحتمل في تفسير إثباته بالإجماع أمرين هما:

1/ إما أن يكون مقصود الرازي بإثباته، أي جعله مقرا في الذهن بالتعرف عليه، كالإجماع العقلي على حدوث العالم، فالمفهوم من إثباته أي إثبات كون العالم حادثا أي مخلوقا، فيقال أجمع الناس على حدوث العلم، أي أن الناس أثبتوا حدوث العالم بالإجماع.

2/ و إما أن يكون مقصود الرازي بإثباته بالإجماع، أي جعله أمرا متفقا عليه ثابتا لا أحد يخالف فيه.

فإن عنى الرازي بالإجماع على أمر عقلي: الأمر الأول، فلا إشكال فيه، لأن العقل يثبتها فهي من باب العقليات، و إن عنى الرازي الأمر الثاني، فيقال حينها العقليات لا يزيدنها الإجماع يقينا، لأن من خصائصها القطعية، و عدم التغير، قال المرادوي: "أي فائدة في الإجماع في العقليات، مع أنه لا

(1) البحر المحیط 492/6

(2) أصول الفقه 157/3

يجوز التقليد فيها، ولو كان الإجماع حجة فيها كسائر الأحكام لم يجز إلا التقليد فيها، وعدم المخالفة⁽¹⁾

و قال الزركشي: "والظن متعبد به في الشرعيات، بخلاف العقليات فإن المطلوب فيها القطع واليقين."⁽²⁾

و بعد التمعن في محل الخلاف في المسألة، يتبين لي أنه خلاف لا ينبني عليه عمل، و الدليل على ذلك ما يلي:

1: الخلاف في صحة الإجماع على الأمور العقلية ، لا إشكال فيه إذا قيد بما ينبني عليه عمل، جاء في التقرير و التحبير بعد ذكر الإجماع على العقليات، و اللغويات، و الأمور الدنيوية ما نصه: "لا يشكل التعريف المذكور بالإجماع على كل من هذه، لأنه إن تعلق بها عمل أو اعتقاد صدق التعريف على الإجماع على كل منها ، لأنه حينئذ إجماع على أمر شرعي ، وإن لم يتعلق بها عمل ولا اعتقاد فليس الإجماع عليها من الإجماع المتكلم فيه، وهو ما كان دليلاً من أدلة الشرع موجبا لاعتبار ما يتعلق به، فإن الإجماع على كل من هذه يمكن أن يقال : إنه ليس كذلك ولا شك في تمام الشق الأول ، وأما الشق الثاني ففي تمامه نظر، بل يقال ثبوت حجية الإجماع في الأمر الشرعي يفيد ثبوتها في الأمر اللغوي، و العربي بطريق أولى والله سبحانه أعلم."⁽³⁾

و بيان ما قاله ابن الهمام⁽⁴⁾ رحمه الله: أن التعريف الذي ذكره للإجماع، لا يشكل عليه دخول الأمور اللغوية، و العرفية، و الدنيوية ، و العقلية، لأنه إن انبنى على هذه الأمور الأربعة عمل فلا شك في دخولها في مسمى الإجماع الشرعي، و إن لم يتعلق بها عمل فلا شك في طرحها، ثم فصل ما ينبني

(1) التحبير شرح التحرير 1687/4

(2) البحر المحيط 37/8

(3) التقرير و التحبير 81/3

(4) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود بن حميد الدين بن سعد الدين، فقيه حنفي أصولي متكلم نحوي، السيواسي أصلاً الإسكندري مسكناً، كمال الدين المعروف بابن الهمام ولد سنة 790هـ وكان حجة في الفقه والأصول، له مؤلفات كثيرة منها: (التحرير في الأصول، وفتح القدير في الفقه) توفي رحمه الله سنة 861هـ. الأعلام، 255/6.

عليه عمل مما لا ينبغي فنص بقوله: "و لا شك في تمام الشق الأول" على أن العقليات و الأمور الدنيوية لا ينبغي عليها عمل، و أما الأمور اللغوية و العرفية فلا شك في أنه ينبغي عليها عمل، و هو معنى قوله: "وأما الشق الثاني ففي تمامه نظر، بل يقال ثبوت حجية الإجماع في الأمر الشرعي يفيد ثبوتها في الأمر اللغوي، و العرفي بطريق أولى والله سبحانه أعلم."⁽¹⁾

إذن فالخلاف في دخول هذه الأربع لا إشكال فيه، إذا قيد بانبناء العمل.

2: أما من جهة التنصيص، فقد نص إمام الحرمين على أنه لا فائدة للإجماع على الأمور العقلية، لأنها قطعيات لا يزيد بها الإجماع يقيناً، قال في البرهان: "فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة فالسمعيات، ولا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقليات الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق."⁽²⁾

والذي نص عليه إمام الحرمين نص عليه الكوراني.⁽³⁾

ومن نص على ذلك من المتأخرين الشيخ أبو النور زهير في كتابه أصول الفقه.⁽⁴⁾

3: الفائدة التي تعقب بها الشيخ الشربيني⁽⁵⁾ على إمام الحرمين، فائدة تتنافى مع تعريف الأمور العقلية و كيفية ثبوتها، قال الشربيني: " وفائدة الإجماع حينئذ إظهاره حقية ما قطع به العقل في

⁽¹⁾ التقرير و التحبير 81/3

⁽²⁾ البرهان 277/1

⁽³⁾ هو أحمد بن اسماعيل بن عثمان الكوراني الرومي الحنفي، شهاب الدين، الفقيه الأصولي المفسر المحدث المقرئ. أشهر مصنفته "غية الأماني في تفسير السبع المثاني" و "الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع" في أصول الفقه و "شرح الكافية" في النحو و "الكوثر الجاري على رياض البخاري" توفي سنة 893هـ. انظر ترجمته في الشقائق النعمانية ص51، الضوء اللامع 1/ 241، هدية العارفين 13 / 1

⁽⁴⁾ أصول الفقه، 157/3

⁽⁵⁾ هو عبد الرحمن الشربيني الأسدي، الفقيه، الشافعي، الأصولي، المصري، كان عالماً جليلاً ورعاً، أخذ عن كبار علماء الأزهر، وعهدت إليه مشيخة الأزهر سنة 1322هـ، واستقال منها سنة 1324هـ له مؤلفات منها في أصول الفقه تقريراته على جمع الجوامع بهامش المحلى، توفي سنة 1326هـ. ينظر: الفتح المبين، 161/3.

نفس الأمر، و دفع احتمال الغلط الذي يتطرق للعقليات، فقول الإمام في البرهان إن العقليات لا يعضدها وفاق مدخول تدبر." (1)

فالشيخ الشربيني نص على أن الأمور العقلية يزيد بها الإجماع قطعية، و هذا يتنافى مع طبيعة المسائل العقلية الثابتة ببداهة العقول، فإذا كانت الاثنان أكبر من الواحد ببداهة العقول، فإن الإجماع على أن الاثنان أكبر من الواحد، لا تزيد من علمنا بأكبر الاثنان على الواحد شيئاً، مع أنه لا قائل بأن الواحد أكبر حتى يزول احتمال الغلط.

4: لو سلم للشيخ الشربيني ما قاله، فإنه لا فائدة تتعلق بالمكلف من حيث وجوب الامتثال و الكف، ذلك أن الشرع ثابت بالسمعيات لا بالعقليات، و التكليف مرده السمع لا العقل، و هذا معنى قول الأصوليين محل الإجماع السمعيات.

قال الشيخ أبو النور زهير: "و لا يكون الإجماع حجة و لا يصلح الاستدلال به، في الأمور العقلية الدينية التي يتوقف عليها حجيتها، مثل وجود الله تعالى و نبوة مُجَّد عليه السلام لأن ذلك يوجب الدور الباطل." (2)

فتبين بهذه الأمور الأربعة، أن المسألة عرية عن الفائدة، و لا معنى للوفاق فيها فضلاً عن الخلاف و الله أعلم.

(1) الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع 103/2

(2) أصول الفقه 157/3

المبحث الثاني: القياس العقلي (قياس الغائب على الشاهد)

تمهيد: في بيان أنواع القياس

ذكر الأصوليون أن القياس على ضربين هما:

الضرب الأول: قياس شرعي و هو المستعمل في تفاريع الأحكام.

الضرب الثاني: قياس عقلي و هو المستعمل في الإلهيات و أصول الديانات.

قال ابن المظفر: "وقد قيل: إن القياس على ضربين عقلي و شرعي. فالقياس العقلي ما استعمل في أصول الديانات و القياس الشرعي ما استعمل في فروع الديانات ومعنى ذلك ما ورد التعبد من الأحكام." (1)

و يظهر من صنيع الرازي في المحصول، أنه يرى التقسيم المتقدم للقياس، فذكر الشرعي في مثل قوله: "في إثبات أن القياس حجة اختلف الناس في القياس الشرعي..." (2)

و ذكر العقلي، في مثل قوله: "الباب الأول في مباحث الحكم وفيه مسائل، المسألة الأولى: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات." (3)

و تقسيم أرباب هذا الفن القياس إلى نوعين، لا يعني أن القياس الشرعي بمعزل عن القياس العقلي، بل بينهما نوع من الترابط، في أركانهما و كيفية تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع في كليهما، قال شارح الروضة: " أن القياس الشرعي راجع في الحقيقة إلى القياس العقلي المنطقي المؤلف من المقدمتين؛ لأن قولنا: النبيذ مسكر، فكان حراما كالخمر ; مختصر من قولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام. و قولنا: الأرز مكيل، فيحرم فيه التفاضل كالبر، مختصر من قولنا: الأرز مكيل، وكل مكيل يحرم فيه التفاضل. وليس في الأول زيادة على الثاني إلا ذكر الأصل المقيس عليه على جهة التنظير به و التأنس. ولهذا لو قلنا: النبيذ مسكر فهو حرام، والأرز مكيل فهو ربوي، لحصل المقصود." (4)

(1) القواطع 68/2

(2) المحصول 21/5

(3) المصدر نفسه 333/5

(4) شرح مختصر الروضة 227/3

المطلب الأول: تعريف القياس العقلي

عرف أبو الحسن الأشعري، قياس الغائب على الشاهد بقوله: "رد ما غاب عن الحس، إلى ما وجد العلم به فيه، لاستوائها في المعنى و اجتماعهما في العلة."⁽¹⁾

و عرفه ابن عقيل بقوله: "هو الذي يجب بشهادة المشتبهين فيه بالحكم من جهة العقل."⁽²⁾ و معنى تعريف ابن عقيل أن ما شهد العقل بحصول التشابه بين أمرين أوجب العقل اشتباههما في الحكم كاشتباههما في الداعي للحكم و هو الاشتباه. و قيل هو: "رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه."⁽³⁾

و هذا تعريف بالنوع للقياس العقلي، و معنى رد الغائب إلى الشاهد: أن العقل إذا حكم في الشاهد المعين على كون المرء عالماً، فإن علة كونه عالماً هو العلم، فيلزم من ذلك أن علة كون الباري سبحانه و تعالى عالماً هي العلم، قياساً للغائب سبحانه على الحاضر المشاهد⁽⁴⁾.

تعريف الرازي:

أما الإمام الرازي فكان تعريفه للقياس العقلي في المحصول، تعريفاً بالنوع كصنيع البزدوي فيما سبق، فذكر أن منه نوعاً اسمه إلحاق الشاهد بالغائب، فقال: "اتفق أكثر المتكلمين، على صحة القياس في العقليات، ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد."⁽⁵⁾

(1) مجرد مقالات الأشعري ص 10

(2) الواضح (641/2)

(3) كشف الأسرار (990/3) القواطع 68/2

(4) قال عمر بن سهلان في البصائر النصيرية: "و من التمثيل فرع يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب و كأن الشاهد عندهم عبارة عن الحس و توابعه و يدخل فيه ما يشعر به الإنسان من أمور نفسه الخاصة كعلمه و إرادته و قدرته و الغائب ما ليس بمحس فيثبتون في الغائب حكم الشاهد لما بينهما من المشاهدة " ينظر البصائر النصيرية في علم المنطق ص 134 و قال ابن فورك عن أبي الحسن: "ويبنى مذهبه في الاستدلال بالشاهد على الغائب، فكان يقول: معنى "الشاهد والمشاهدة" هو المعلوم بالحس أو باضطرار وإن لم يكن محسوساً. ومعنى قولنا "غائب" ما غاب عن الحس، ولم يكن في شيء من الحواس والضروريات طريق إلى العلم به) ينظر: مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري - الشيخ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك - نشر دار الشروق - دانيال جيمارية-ص: 10

(5) المحصول 333/5

و قرر الرازي في التفسير، أن المتكلمين يريدون بقولهم الغائب، ذات الله تعالى فقال: " وعن الثالث: لا نسلم أن لفظ الغيبة لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد. ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم." (1)

و قول الرازي: "ومنه نوع يسمونه إلحاق الغائب بالشاهد" أدق من التعريف السابق — "رد غائب إلى شاهد ليستدل به عليه" — لأن إلحاق الغائب بالشاهد أحد أنواع القياس العقلي.

و يظهر من صنيع الرازي، من حيث اقتضاره على ذكر قياس الغائب على الشاهد، أنه يرى أن هذا النوع من القياس العقلي، أقوى الأنواع فاقتصر عليه كما سيأتي بيانه.

و أما في نهاية العقول، فجاء تعريف الرازي لقياس الغائب على الشاهد، شبيهاً بطريقة الفقهاء فقال: " متى ثبت أن الحكم في محل الوفاق معلل بعلة، ثم وجدنا تلك العلة في محل النزاع، لزم لا محالة ثبوت الحكم فيه، و رد الغائب إلى الشاهد، و رد الشاهد إلى الغائب." (2)

المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في القياس العقلي

اختلف علماء الأصول في حجية القياس العقلي، على مذهبين كالآتي:

المذهب الأول:

القياس العقلي حجة يجب الآخذ به، و هو قول أبي الحسن الأشعري، فيما نقله عنه ابن فورك⁽³⁾ بقوله: " وكان يقول: إن ما ذكره بعض الناس من ضروب الاستدلال بالشاهد على الغائب في قوله: يجوز أن يكون الشيء موصوفاً في الشاهد بصفة من الصفات لعلة من العلل، فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلة، لأن ذلك هو طرد العلة في المعلول، وذلك كالمتحرك و

(1) تفسير الرازي 274/2

(3) نهاية العقول 223/1

(3) هو محمد بن الحسن بن فورك، أبو بكر الأنصاري الأصبهاني الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي المتكلم، صاحب التصانيف النافعة. توفي سنة 406هـ. "انظر ترجمته في طبقات الشافعية للسبكي 4/ 127، إنباه الرواة 3/ 110، شذرات الذهب 3/ 181، وفيات الأعيان 3/ 402، طبقات المفسرين للداودي 2/ 129".

العالم الذي إنما كان عالما متحركا لوجود الحركة والعلم به فواجب أن يقضى بذلك على الغائب في كل عالم ومتحرك." (1) وهو مذهب الباقلاني. (2)

و ذهب عامة المعتزلة، (3) إلى الاستدلال به في أفعال الله تعالى، تطبيقا لقاعدة التحسين و التقبيح، دون الصفات، لأن الصفة عين الذات و ليست زائدة عنها، فلو قيل بالقياس العقلي، لكان هذا مدخلا إلى إثبات صفات لله تعالى زائدة على ذاته. (4)

إلا أن الظاهر من تعريف الباقلاني، لقياس الغائب على الشاهد، أنه يجيز استعماله في الصفات حيث قال في تعريفه: " و منها أن يجب الحكم و الوصف للشيء في الشاهد لعله ما، فيجب القضاء على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة، حكم مستحقها في الشاهد، لأنه يستحيل قيام دليل على مستحق الوصف بتلك الصفة، مع عدم ما يوجبها." (5)

فقول الباقلاني: " على أن كل من وصف بتلك الصفة في الغائب، فحكمه في أنه مستحق لها لتلك العلة حكم مستحقها في الشاهد." هو محل الشاهد في جواز قياس الغائب على الشاهد في الصفات. و هو مذهب عامة المتكلمين. (6)

و نقله الزركشي عن عامة الأشاعرة و المعتزلة فقال: " الأكثرون منا ومن المعتزلة، كما قال الأستاذ أبو منصور وغيره، على جريان القياس العقلي في العقليات، أي: العلوم العقلية، كقولنا في مسألة الرؤية: الله موجود، وكل موجود مرئي، فيكون مرئيا. وحكى ابن سريج في كتابه الإجماع على استعماله." (7) و هو قول البراهمة فيما نسبه السمرقندي. (1)

(1) مجرد مقالات الإمام أبي الحسن الأشعري ص 304

(2) التمهيد ص 98

(3) ينظر : المحيط بالتكليف ص 167, شرح الأصول الخمسة ص 199

(4) ينظر : مناهج الاستدلال لدى المتكلمين و الفلاسفة ص 295

(5) التمهيد ص 12

(6) القواطع 68/2

(7) البحر المحيط 82/7 ، قال الرجراجي: " مذهب الجمهور: جواز القياس فيها: ويسمونه إلحاق الغائب بالشاهد" ينظر رفع

النقاب 444/5

أدلة المذهب الأول:

استدل القائلون بحجية القياس العقلي بجملة من الأدلة منها:

1: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾⁽²⁾ و الاعتبار هو التعدية، و قياس الشيء بالشيء، سواء كان شرعياً أو عقلياً.⁽³⁾

2: استدل أبو الخطاب بأن في ترك القياس العقلي إبطال معرفة الصانع و وحدانيته لأننا نستدل عليه بصنعتة، إذ لا نرى في الشاهد صنعة بغير صانع وكذلك في الوحدانية؛ لأن الأمور جارية على الانتظام فلو كان اثنان لوقع الاختلاف، وكذلك لا طريق لنا إلى صدق النبي من كذب المتنبي إلا بالنظر والاستدلال، لأن صورة الكذب كصورة الصدق، وإنما بالنظر يعلم أن المعجزة لا يظهرها الله تعالى إلا على يد صادق، والبراهين فدل على وجوبه.⁽⁴⁾

المذهب الثاني :

القياس العقلي ليس بحجة، و هو مذهب الجويني من الأشاعرة، فإنه أنكر القياس العقلي فقال: " وأنا أقول: أطلق النقلة القياس العقلي فإن عنوا به النظر العقلي فهو في نوعه إذا استجمع شرائط الصحة مفض إلى العلم مأمور به شرعاً والقياس الشرعي متقبل [شرعاً] معمول به إذا صح على السبر اللائق به كما سيأتي شرح ذلك في أبواب الكتاب إن شاء الله تعالى. و إن عنى الناقلون بالقياس العقلي اعتبار شيء بشيء ووقوف نظر في غائب على استثارة معنى من شاهد فهذا باطل عندي⁽⁵⁾ لا أصل له وليس في المعقولات قياس وقد فهم عنا ذلك طالب المعقولات"⁽¹⁾

(1) ميزان الأصول 555/1

(2) الحشر 2

(3) التمهيد في أصول الفقه 361/3

(4) المصدر نفسه 361/3

(5) النكتة التي عول عليها إمام الحرمين في رده قياس الغائب على الشاهد أن الغائب إن قام فيه الدليل على ثبوت الحكم أو نفيه فالمتبع حينها هو الدليل و لا معنى للتعدية و يتوجه هذا الاعتراض من إمام الحرمين حتى على القياس الشرعي فلا فرق إذ يقال في القياس الشرعي القاضي بجرمة سائر المسكرات أن عمود دليل النهي عن الفواحش كاف في حرمتها ولا معنى للتعدية و إمام

و قال في موضع آخر، عند حديثه عن التقسيم الدائر بين النفي و الإثبات: " فليس في العقل قياس".⁽²⁾

وقرر المازري⁽³⁾ في شرحه على البرهان، أن إمام الحرمين بإنكاره للقياس العقلي، خالف في ذلك طريقة سائر النظائر، ثم أردف بالرد على إمام الحرمين.⁽⁴⁾

وهو قول عباد بن سليمان⁽⁵⁾ من المعتزلة.⁽⁶⁾

و نسب السمرقندي القول بعدم حجتيه إلى: " الملحدة، و الإمامية من الروافض والمشبهة من الحنابلة ، والخوارج إلا النجدات⁽⁷⁾ منهم".⁽¹⁾

الحرمين قائل بالقياس الشرعي و لذلك قرر المازري أن هذا الرد لا ينهض حجة في ابطال القياس العقلي و أن إمام الحرمين على جلاله قدره خالف سائر النظائر.

(1) البرهان 8/2

(2) المصدر نفسه 30/1

(3) هو مُحَمَّد بن علي بن عمر، أبو عبد الله، الشيخ الإمام العلامة، المازري المالكي، توفي سنة ست وثلاثين وخمس مائة هـ ، من آثاره: "المعلم بفوائد شرح مسلم" "إيضاح المحصول" "شرح التلقين". سير أعلام النبلاء، 104/20؛ هدية العارفين، 88/2.

(4) قال المازري "لما ذكر أبو المعالي هذه الأصول التي تدور عليها جل دقائق علم الكلام وأكثر أبوابه، وكثير من العقائد، أتبعها بالرد والإنكار، وخالف في ذلك طريقة سائر النظائر.... فاعلم أن هذا الذي هول به لا طائل تحته، وأنه برز إلى القوم بروز حرب، وهو يرى الباطل لهم سلم؟ وذلك أنا نقول للقاضي إذا قام الدليل على أمر في الشاهد فرددت إليه الغائب، فلا يخلو أن يكون ذلك الدليل انتظم الغائب والشاهد، ومعناه متصور في الغائب (...). و الشاهد، أم الدليل الذي فرضت محتص في الشاهد لم ينتظم الغائب، فإن قال: لم ينتظم الغائب، ولا يتصور في الغائب (...). حاشاه أن يقول هذا، حاشاه. فالذي قال أبو المعالي هو: وما الذي رد الغائب إلى دليل لم يقم عليه، ولم يتصور فيه، ويقال لأبي المعالي إذا فرضنا أن الدليل قام فينا انتظم الغائب والشاهد، وتصوره في الغائب كتصوره في الشاهد، فهل تمنع المساواة بين الغائب والشاهد في مقتضى الدليل؟

فلا بد أن يجب بأنه لا يمنع من ذلك، وحاشاه أيضاً أن يخالف في هذا، فليس إلا أحد القسمين، وقد بينا أن كل واحد منهما لا يخالف فيه القوم بعضهم بعضاً، وإنما تبقى المناقشة في العبارة، وتسمية هذا رداً مع كونه معلوماً من نفس الدليل بعينه، المشار إليه، وأنت إذا تأملت هذه الطريقة التي أريناك أجريتها في بقية الأقسام" ينظر إيضاح المحصول 106/1

(5) هو عباد بن سليمان بن علي، أبو سهل، معتزلي من أهل البصرة، من أصحاب هشام بن عمرو، قال ابن النديم: "كان يخالف المعتزلة بأشياء اخترعها لنفسه". عاش في القرن الثالث الهجري، ولم نثر على تاريخ وفاته. "انظر ترجمته في الفهرست لابن النديم ص215، فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص83، حاشية البناني على شرح جمع الجوامع 1/265".

(6) مقالات الإسلاميين 188/2

(7) أصحاب نجدة بن عامر الحنفي وقيل عاصم - ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، 1: 122 - 125.

و هو مذهب الغزالي،⁽²⁾ و الصيرفي.⁽³⁾

و نسب الجويني، للإمام أحمد النهي عن القياس العقلي فقال: " و صار صائرون إلى النهي عن القياس العقلي، والأمر بالقياس الشرعي، وهذا مذهب أحمد بن حنبل."⁽⁴⁾

و ما رواه صاحب المسودة عن الإمام أحمد، يخالف ما ذكره الجويني، فقال: " وقد نقل عن أحمد الاحتجاج بدلائل العقول، وبهذا قال جماعة الفقهاء والمتكلمين من أهل الاثبات."⁽⁵⁾

قال ابن تيمية تعقيباً على ما نسبته صاحب البرهان: " و أما ما ذكره عن أحمد، فقد أنكره أصحاب أحمد، حتى قال أبو البقاء العكبري لمن قرأ عليه كتاب البرهان: (هذا النقل ليس بصحيح عن مذهب الإمام أحمد). و هو كما قال، فإن أحمد لم ينه عن نظر في دليل عقلي صحيح يفضي إلى المطلوب، بل في كلامه في أصول الدين في الرد على الجهمية وغيرهم من الاحتجاج بالأدلة العقلية على فساد قول المخالفين للسنة ما هو معروف في كتبه وعند أصحابه. و لكن أحمد ذم من الكلام البدعي ما ذمه سائر الأمة، وهو الكلام المخالف للكتاب والسنة، والكلام في الله ودينه بغيره علم."⁽⁶⁾

وقد يصح ما نسبته الإمام الجويني للإمام أحمد، من ترك الاحتجاج بدلائل العقول، غير أن الإمام أحمد رجع عن قوله، و لم يبلغ إمام الحرمين تراجع الإمام أحمد، فأطلق عنه القول بترك الاحتجاج بالقياس العقلي، و قد ذكر المرداوي في التحبير ما يشعر بتراجع الإمام أحمد أو عدم صحة ما نسب إليه فقال: " و المقصود أن المعمول به عند أحمد وأصحابه استعمال القياس العقلي في الأحكام العقلية كالقياس الشرعي، وما نقل عنه من إنكاره فهو: ما قاله ورجع عنه، أو لم يصح عنه والله أعلم."⁽⁷⁾

(1) ميزان الأصول 1/555، ينظر كشف الأسرار 3/271

(2) البحر المحيط 7/82

(3) المصدر نفسه 7/82

(4) البرهان 2/8.7

(5) المسودة 1/365

(6) درء تعارض العقل و النقل 7/153.154

(7) التحبير شرح التحرير 8/4022

و نسب صاحب المسودة القول ببطلان حجج العقول لأهل الظاهر و أهل الحديث فقال "وذهب قوم من أهل الحديث وأهل الظاهر فيما ذكره ابن عقيل إلى أن حجج المعقول باطلة والنظر فيها حرام والتقليد واجب."⁽¹⁾

أما أهل الظاهر فلا إشكال في عدم احتجاجهم بالرأي، و امتناعهم عن القياس الشرعي فضلاً عن القياس العقلي.⁽²⁾

أما أهل الحديث، فمخرج قولهم أنهم سلكوا مسلك السلامة، فيما نقله السمعاني فقال: "وعامة أئمة الحديث وكثير من الفقهاء اختاروا السلامة في هذا الباب وسلكوا طريقة السلامة ونهوا عن ملابسة الكلام."⁽³⁾

أدلة المذهب الثاني:

استدل المانعون للقياس العقلي، بجملة من الأدلة أبرزها:

1: لو كان النظر طريقاً لمعرفة الأحكام (العقلية)، لوجب أن يثمر عند وجوده أمراً مستقراً، ألا ترى أن المقابلة في الأوزان والمكاييل والأعداد لما كان طريقاً لمعرفة المقادير، أثمر عند الاعتبار أمراً يقطع الخلف.

2: العقل موضوع لإدراك الأشياء على ما هي عليه، فلو صح القياس لانتقل العقل في إثبات ما قد يكون مختلفاً في حقيقته قال الصيرفي: "العقل وضع لإدراك الأشياء على ما هي به، فلا يجوز انتقاله عن هذا أبداً قال: وإنما أخطأ الناس في نفي القياس في الأحكام لأنهم راموا جعل العقلية كالموجب في الشرع، فلما لم يجز أحالوه، ولو سلكوا بكل واحد طريقه لأصابوا."⁽⁴⁾

(1) المسودة 365/1

(2) قال ابن حزم: "فمن ذلك شيء سماه الأوائل؛ الاستقراء، وسماه أهل ملتنا القياس..و.. أن قوما.. غلطوا.. فسموا فعلهم في هذا الباب..الاستدلال بالشاهد على الغائب.." رسائل ابن حزم-إحسان عباس-ص:296

(3) القواطع 68/2

(4) البحر المحيط 82/7

3: القياس العقلي عبارة عن جمع بين الغائب، و هو الباري عز وجل، و بين المحسوسات المشاهدة و ذلك لا يجوز فأول من قاس إبليس، فأخطأ في قياسه و ضل.

المطلب الثالث: مذهب الرازي في القياس العقلي

الإمام الرازي رحمه الله كغيره من جمهور الأصوليين، يرى أن القياس العقلي و منه قياس الغائب على الشاهد حجة في الاستدلال، و قد احتج الرازي رحمه الله به في مواضع من كتبه، قال في المحصول:"الباب الأول في مباحث الحكم، وفيه مسائل، المسألة الأولى: اتفق أكثر المتكلمين على صحة القياس في العقليات، و منه نوع يسمونه إحقاق الغائب بالشاهد."⁽¹⁾

و نقل الرازي لقول جمهور المتكلمين، جاء على عادة الرازي بالتسليم للأقوال التي يرتضيها، و الدليل على ذلك قوله في ختام المسألة:" وإذا ثبت هذا، ظهر أن بتقدير حصول هاتين المقدمتين في العقليات، كان القياس حجة فيها."⁽²⁾

و لا يعني هذا إطلاق القول بحجة القياس العقلي عند الإمام الرازي، بل غاية ما فيه أنه قائل بهذا النوع من القياس، إذا توافرت شروطه، و وجد دليل الجمع بين الغائب و الشاهد، لأن الجمع مطلقاً من غير ما دليل فيه من المجازفة ما لا يخفى.

و الرازي رحمه الله يعلم أن المعتزلة أكثروا من الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد،⁽³⁾ و أوغلوا فيه إيغالا يجعل من البصير بمذهبهم، متفطنا لما يصح و ما لا يصح، في هذا القياس و سيأتي بيان ذلك عن الإمام الرازي بأمثلة عن هذا القياس، يقبل بعضها و يرد بعضها، إذا كانت عرية عن الدليل الموجب للتعدية، من الشاهد للغائب قال الرازي:"وأقول لعمرى لو سلمنا إجراء حكم الشاهد على

(1) المحصول 333/5

(2) المصدر نفسه 335/5

(3) قياس الغائب على الشاهد من عمدة ما الأدلة التي أعملها المعتزلة و خاصة في باب الصفات و لذلك كان رد من رد من

الاشاعة لهذا القياس كان لأجل استعمال المعتزلة له في الصفات ينظر البرهان 30/1

الغائب، من غير دليل وحجة، لكانت الشبهة الأولى لازمة.⁽¹⁾

و في معنى ذلك يقول إمام الحرمين: " ثم قالوا أما بناء الغائب على الشاهد، فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي، ومن التحكم به شبهت المشبهة، وعطلت المعطلة، وعميت بصائر الزنادقة، فقالت المشبهة: لم نر فاعلا ليس متصورا وقالت المعطلة: الموجود الذي لا يناسب موجودا غير معقول."⁽²⁾

المطلب الرابع: حكم القياس العقلي عند الرازي

رغم أن الرازي رحمه الله يقول بالقياس العقلي، غير أنه يجعل النتيجة المتوصلة بها إليه من قبيل الظنون،⁽³⁾ فوافق المعتزلة من حيث القول به، و خالفهم من حيث أنهم قالوا بقطعيتها، قال الزركشي: " والمحققون - منهم الإمام الرازي - على أنه ظني لا يفيد اليقين."⁽⁴⁾

و سلك الرازي على ما ذهب إليه، بتقرير مقدمتين يلزم منهما القدح في قطعية القياس العقلي، على طريقة الجدليين هما:

**** المقدمة الأولى:** أن المتماثلان و إن حصل التماثل بينهما في الوصف المؤثر، فلا بد أن يتغيرا بالتعين و الهوية، فليس الأول منهما هو عين الثاني، بل ماهيتهما مختلفة و إلا كان الأول هو عين الثاني، و لزم من ذلك أن يكون الاثنان واحدا، و هذا خلف قال الرازي: " بل تحصيل اليقين بهاتين المقدمتين أمر صعب، وذلك لأننا و إن بينا أن الحاصل في الفرع مثل الحاصل في الأصل، فالمتلان ولا لابد وأن يتغيرا بالتعين والهوية، وإلا فهذا عين ذاك وذاك عين هذا، فيكون كل واحد منهما عين الآخر، فالاثنان واحد هذا خلف."⁽⁵⁾

**** المقدمة الثانية:** حصول التغير بين المتماثلين بالتعين و الهوية، يورث نوعا من الشبهة في أن ذلك التعين في أحد المتماثلين، هو جزء العلة أو شرط العلية، و يكون في المثال الثاني مانعا من العلية،

(1) نهاية العقول 143/1

(2) البرهان 25/1

(3) قال السبكي: " المحققون على أن هذا القياس ظني قال الإمام الجمع بالعلة أقوى وهو غير مفيد للقطع " الإجماع 32/3

(4) البحر المحيط 82/7

(5) المحصول 335/5

فاختل عدم التماثل بينهما بسبب التعيين، و إذا قام هذا الاحتمال منع من القطعية، قال الرازي: " وإذا حصل التغير بالتعيين والهوية، فلعل ذلك التعيين في أحد الجانبين، جزء العلة أو شرط العلية، وفي الجانب الآخر يكون مانعا من العلية، ومع هذا الاحتمال لا يحصل القطع."⁽¹⁾

و قد جعل القراني رحمه الله، ما استدل به الرازي على ظنية القياس العقلي، دليلا على عدم حجية القياس العقلي فقال: " حجة المنع أن صورة المقيس إذا كانت بعينها صورة المقيس عليه فهما واحد ولا قياس حينئذ، وإن تغايرا فلكل واحد منهما تعين، فلعل تعين الأصل شرط ولأجل ذلك صح ثبوت الحكم للأصل، وتعين الفرع مانعا ولا يثبت الحكم ومع الاحتمال لا يتعين، والمطلوب بهذا القياس التعيين."⁽²⁾

و قد أخطأ القراني فيما ذهب إليه و الله أعلم، ذلك أن ثمة مسألتين جعلهما القراني مسألة واحدة، فجعل مسألة حجية القياس العقلي، و مسألة حكم القياس العقلي، مسألة واحدة، مع أنهما مسألتين فالقول بالقياس العقلي شيء، و بالحكم المترتب عليه شيء آخر .

و يتوجه الاعتراض كذلك على الدكتور: خديجة حمادي العبد الله، في كتابه منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة فقالت: " وقد يظن القارئ، أن الرازي يقبل هذا القياس و يحتج به، إلا أنه على العكس من ذلك، فهو يرفضه و ينتقده و يعده من بين الطرق الضعيفة، التي اعتمد عليها المتكلمون في بحوثهم الكلامية."³

ثم ذكر في نهاية الفصل بعضا من النماذج، و الأمثلة التي أعمل فيها الرازي و بعضا من منكري القياس العقلي كالجويني، و كأن الرازي يرد قياس الغائب على الشاهد استدلالا ، و أعمله من جهة التطبيق، إلا أنني أخالفه في ذلك بالقول: أن الرازي رحمه الله قائل بقياس الغائب على الشاهد نظريا و تطبيقيا لما يلي:

(1) المحصول 336/5/3

(2) شرح تنقيح الفصول 412/1

(3) منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة 160.161 / 1

1: الرازي رحمه الله يقبل قياس الغائب على الشاهد، إذا كان الجامع في القياس العلة، و كان ثبوت العلة بنوع من أنواع السبر و التقسيم، و هو التقسيم الحاصر غير المنتشر، و هو من يقينيات اثبات العلة العقلية عند الرازي و غيره، و الباحث عند ذكره لما تثبت به العلة، لم يفصل بين التقسيم الحاصر و التقسيم المنتشر، كما فصل الرازي، فجعل قسمي السبر و التقسيم قسما واحدا، فأوقعه هذا في ما تقدم قال الباحث: "فإثبات كون الحكم معللا بالعلة الموجودة في الفرع يتم عن طريقين اثنين: الأول: الطرد و العكس. الثاني: السبر و التقسيم و هما طريقان ضعيفان."⁽¹⁾

فحكم على مسلك السبر و التقسيم، بأنه مسلك ضعيف، دون أن يذكر التقسيم المتقدم، و قد قال الرازي في التقسيم الحاصر: "التقسيم إما أن يكون منحصرًا بين النفي والإثبات أو لا يكون، فالأول هو أن يقال: الحكم إما أن يكون معللا أو لا يكون معللا، فإن كان معللا فإما أن يكون معللا بالوصف الفلاني أو بغيره، وبطل أن لا يكون معللا أو يكون معللا بغير ذلك الوصف، فتعين أن يكون معللا بذلك الوصف، وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلة العقلية."⁽²⁾

فبين الرازي رحمه الله أن مسلك التقسيم الحاصر، من المسالك المعتمدة في إثبات العلة العقلية، و التي إذا تحققت نتج عنها معلولها، دون تخلف في أي ما صورة .

كما تجدر الإشارة إلى أن اعتماد الباحث، على كتاب نهاية العقول دون الرجوع إلى المحصول، أوقعه في هذا، فإن الرازي رحمه الله ذكر في نهاية العقول، مسلك السبر و التقسيم عاما، دون تفصيل أقسامه التي فصلها في المحصول، فأوهم هذا الباحث أن السبر و التقسيم نوع واحد، فحكم عليه بالضعف، و ألزمه ذلك الحكم على قياس الغائب على الشاهد بالضعف.

2: كلام الرازي في نقد ما نقده في نهاية العقول أو المحصول، إنما هو نقد لقياس الغائب على الشاهد، العري عن الدليل الجامع بين الفرع و الأصل، و الذي تخلف عنه أثر الامتياز في الفرع، و لا شك أن كل قياس خلا عن الجامع فهو قياس باطل، لا يحتاج الرازي إلى إقامة دليل على إبطاله.

(1) المصدر السابق ص 165

(2) المحصول 217/5

3: الرازي رحمه الله لم يقل بحجية قياس الغائب على الشاهد على إطلاقه، و لم يقل كذلك بعدم الحجية على الإطلاق، فنسبة أحد القولين إليه مطلقا مجازفة في فهم كلام الرازي، و عدم ربط للحاق الكلام بسياقه، و عدم جمع للمتأخر من الكلام بما تقدم.

و قد قرأت ما كتبه الباحث في كتابه بعد، فألفت أن ما سبق من التوجيهات، و بخاصة الأول منها كانت سببا في حكم الباحث على أن الرازي لا يقول بهذا القياس و الله أعلم.

كما أود أن أشير إلى أن الباحث معذور فيما ذهب إليه، لاضطراب كلام الرازي في المسألة ، و بتبويب الرازي في كتابه نهاية العقول هذه المسألة بـ: " الطرق الضعيفة " و هذا يجعل أي باحث يجزم بأنه من الطرق الضعيفة، كما أن هذه المسألة، من المسائل التي تناقض فيها الرازي، رحمه الله كما سيأتي في خاتمة هذا المبحث و بالله التوفيق.

وسيظهر في المباحث الآتية إن شاء الله، استعمال الرازي لهذا القياس، و الضوابط التي استعملها ليكون الاستدلال به محاذيا للصواب و بالله التوفيق.

** و ما تقدم من الكلام و من الاعتراضات و التوجيه، يورد على الأذهان أن يقال: متى يكون القياس العقلي حجة عند الرازي؟

فيقال في الإجابة على ذلك، أن القياس العقلي يكون حجة إذا كان:

أولاً: من باب قياس الغائب على الشاهد لا من باب مطلق النظر لتفادي الطرق الضعيفة المذكورة سلفا.

ثانيا: يكون حجة في قياس الغائب على الشاهد، إذا كان الغائب أولى بالحكم من الشاهد، و هذا

هو الملاحظ في استدلال الرازي رحمه الله، بالقياس العقلي في كتابه التفسير.

و قريب من هذا ما ذكره ابن السبكي في الإبهاج، من أن القياس العقلي معتبر في العقلية الحقيقية التي لا تختلف باختلاف تفسير اللفظ، و التي يكون لامتها بالحكم مدخل في الحكم، لا بالعلة فقال: "نعم لو دل على أن ما به الامتياز، لا مدخل له في اقتضاء العلة للحكم حصل القطع بثبوت

الحكم لكن لا يكاد يوجد ذلك إلا في العقلية الحقيقية، التي لا تختلف باختلاف تفسير اللفظ، مثل: العالم شاهدا من له العلم فكذا غائبا، لأننا لا نعني بالعالم، وهذا لا يختلف مجبه بحسب الواجب و الممكن." (1)

و ذكر صفى الدين الأرموي مثل ذلك. (2)

قلت : و الامتياز في الغائب حاصل قطعا، لأن ما هو حاصل للشاهد أقل بكثير مما هو حاصل في الغائب، فحصلت القطعية بامتياز الغائب عن الشاهد، مثالها حصول الامتياز في رحمة الله، و سمعه و بصره أضعافا مضاعفة عما هي عليه عند البشر فإنه: " لا بد من امتياز ما في الأصل عما في الفرع، فلعل ما به الامتياز جزء العلة أو شرطها أو مانع من الحكم." (3)

و من أقوى طرق قياس الغائب على الشاهد، أن يكون الجامع هو العلة، لا مطلق المشابهة بين الأصل و الفرع، فإن ذلك ليس بشيء مقارنة بالعلة، إذ هي المعنى الجامع المؤثر، و رجح الأخذ بهذا المعنى السمرقندي فقال: " ولكن أهل الحق مالوا إلى الاستدلال الصحيح، وهو الجمع بين الشاهد والغائب في المعنى الجامع المؤثر، دون الجمع من حيث الصورة ومطلق الشبه - على ما يعرف في مسائل الكلام إن شاء الله تعالى." (4)

و في كلام الرازي السابق، و الأمثلة التي ذكرها ما يفيد ذلك و أكثر و الله أعلم.

(1) الإجماع شرح المنهاج 33.32/3

(2) قال الأرموي: "نعم لو قامت الدلالة الفاطعة على أن ما به الامتياز لا مدخل له في اقتضاء العلة للحكم حصل القطع بثبوت الحكم لكن لا يكاد يوجد ذلك في العقلية الحقيقية التي لا تختلف باختلاف تفسير اللفظ، نحو قول القائل: العالم في الشاهد من له العلم فكذا في الغائب؛ لأننا لا نعني بالعالم إلا من له العلم، ومعلوم أن هذا لا يختلف مجبه بحسب الواجب و الممكن." ينظر : نهاية الوصول 3238/7

(3) التحصيل من المحصول 238/2

(4) ميزان الأصول 573/1

المطلب الخامس: الجامع العقلي في القياس العقلي عند الرازي

يرى الرازي رحمه الله أن الجامع العقلي في القياس العقلي: أربعة، و المقصود بالجامع في القياس العقلي، هو المناسبة أو العلة في القياس الشرعي، الثابتة في الفرع المستدعية تعدية حكم الأصل، قال الرازي: "قالوا ولا بد من جامع عقلي، والجامع أربعة، العلة، والحد، والشرط، والدليل."⁽¹⁾

و هذا تفصيل ما ذكره الرازي:

الجمع بالعلة:

أن يكون الجامع في القياس العقلي هو العلة: قال الرازي رحمه الله: "والجامع أربعة العلة."⁽²⁾

و مثال ما كانت العلة جامعا فيه، كما يقول الرازي: "إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم، وجب أن يكون كذلك غائبا."⁽³⁾ و معنى ما ذكره الرازي في هذا القياس، أن الوصف بالعالمية فيمن هو شاهد أي حاضر من البشر، معلل بالعلم أي كون الشاهد عالما بتحصيله للعلم، فيلزم من هذا أن الغائب و هو الباري سبحانه، عالميته و كونه عالما معللة بالعلم، و ذكر إمام الحرمين أيضا هذا المثال⁽⁴⁾.

(1) المحصول 217/5، "قال الأصفهاني - رحمه الله تعالى -: ومن قال بجريان القياس في العقليات جمع بين الأصل والفرع بأحد أمور أربعة:

أحدها: العلة كقولنا: العالمية في الشاهد حاصلة اتفاقا فكذا في الغائب لأن تمام التعليم بالشاهد إنما كان للعالمية المستقلة به للعلم، وهذا المعنى موجود في الغائب. فيكون له العلم وهذا جمع بالعلة.

ثانيها: الجمع بالدليل. قالوا: الإتيان في الشاهد دليل العلم. و أفعال الله متقنة فيكون عالما لوجود دليل العلم.

ثالثها: الجمع بالشرط كقولنا العلم من الشاهد شرطه الحياة والله عالم فيكون حيا.

رابعها: الجمع بالإطلاق الحقيقي كقولنا: المرید من قامت به الإرادة" ينظر البحر المحيط 83/7

(2) المحصول 217/5

(3) المصدر نفسه 217/5

(4) البرهان 25/1 و ذكر التقي السبكي عن الأصحاب مثلا آخر فقال: " فالأول كقول أصحابنا كون الشيء يصح أن يكون

مرئيا في الشاهد معللا بالوجود فكذا في الغائب" ينظر الإجماع 32/3

و المقصود بالعلة في قول الرازي، هي العلة العقلية⁽¹⁾ لا الشرعية، لأن من خصائصها الاطراد و عدم التخلف في أي ما موضع، و لذلك جعل الرازي رحمه الله الجمع بالعلة أقوى الطرق قال رحمه الله: "واعلم إنه لما كان الجمع بالعلة أقوى الوجوه، ووجب علينا أن نتكلم فيه."⁽²⁾

و قد رد إمام الحرمين على من قال بالجمع بالعلة فقال: "و الجمع بالعلة لا أصل له، إذ لا علة ولا معلول عندنا، وكون العالم عالما هو العلم بعينه."⁽³⁾

و يمثل ما رد به إمام الحرمين، رد الغزالي بمزيد تفسير فقال: "أما الجمع بالعلة فكون العلم علة العالمية باطل، إذ لا علية ولا معلول في العقلية عندنا، فالعلم عين العالمية و لا فرق، وإن سلم فنقول إن دل العقل بعد التجريد عن الغفلات للتدبر فيه، أن العالمية في حق الرب مفتقرة إلى علم لا محالة، فهو الدليل ولا حاجة إلى رد الغائب إلى الشاهد، وإن لم يدل فلا مقنع في الجمع، ثم علم الباري يخالف علمنا بالاتفاق، فكيف يقولون إذا دلت العالمية على العلم شاهدا ينبغي أن تدل في الغائب على علم يخالفه."⁽⁴⁾

و سلك التقي السبكي في رده على هذا المثال، مسلك عدم المطابقة فقال: "وهو غير مطابق لأن هذا جمع بالمعلول لا بالعلة، فإنه جمع فيه بين الشاهد والغائب بالكون عالما، وهو معلول العلم لا علته."⁽⁵⁾

و يظهر مما كتبه الرازي رحمه الله، أن اهتمامه بالحديث عن الجامع بالعلة، قصد منه الرد على إمام الحرمين و الغزالي فيما ذهبوا إليه من انكار الجامع بالعلة، و لا شك أن تعويل كل من الإمام الجويني و الغزالي على إبطال الاحتجاج بمسلك الجمع بالعلة، لا يقصد منه مجرد إبطال للمسلك، بل الغرض منه العودة على أصل القياس العقلي بالنقض، قال الرازي: "واعلم إنه لما كان الجمع بالعلة أقوى

(1) جاء في روضة الناظر: "و هي: عبارة عما يوجب الحكم لذاته، كالكسر مع الانكسار، والتسويد مع السواد." 177/1

(2) الحصول 334/5

(3) البرهان 26/1

(4) المنحول 117/1

(5) الإجماع 32/3

الوجوه وجب علينا أن نتكلم فيه فنقول اعتماد القياس على مقدمتين إحداهما أن الحكم ثبت في الأصل لعلّة كذا وثانيتها أن تلك العلة حاصلة بتمامها في الصورة الأخرى فهاتان المقدمتان إن حصل العلم بهما حصل العلم بثبوت الحكم في الفرع وإن حصل الظن بهما حصل الظن بثبوت الحكم في الفرع....⁽¹⁾

و ملخص قول الرازي، أن العلم بحصول العلة الثابتة بالأصل بتمامها في الصورة الأخرى أي في الفرع، يلزم منه حصول العلم بثبوت الحكم في الفرع، و هو في معنى القياس الشرعي، لما تقدم من الشبه بين القياسين .

الجمع بالحد:

أن يكون الجامع في القياس العقلي هو الحد، و المقصود به الماهية أو حقيقة الشيء، قال الرازي رحمه الله: "وأما الجمع بالحد، فكقول القائل: حد العالم شاهدا من له العلم، فيجب طرد الحد غائبا."⁽²⁾ و معنى كلام الرازي، أن حقيقة العالم في الشاهد أي الحاضر المحسوس من البشر هو من له العلم، فيجب طرد هذا الحد في الغائب سبحانه و تعالى، فيقال أن الله عالم لعلمه سبحانه ، فثبت علمنا بعلم الله بالقياس على ثبوت ذلك لخلقته، مع الجزم بأن علم الله ليس كعلم البشر. و لما كان الحد هو الحقيقة و هو الماهية، أطلق إمام الحرمين على هذا النوع من الجامع، بأنه الجمع بالحقيقة فقال: " و الثاني الجمع بالحقيقة."⁽³⁾

و الخلاف بين إطلاق الرازي و الجويني، خلاف لفظي إذ الحد هو الحقيقة، و هو التعريف و هو الماهية على جهة العموم.

الجمع بالشرط:

أن يكون الجامع في القياس العقلي هو الشرط، قال الرازي رحمه الله: "وأما الجمع بالشرط، فكقولنا العلم مشروط بالحياة شاهدا، فكذلك غائبا."⁽¹⁾

(1) المحصول 335/5

(2) المصدر نفسه 333/5

(3) البرهان 25/1

و معنى كلام الرازي، أن شرط العلم هو الحياة في الشاهد، فتثبت الحياة للغائب سبحانه لعلمه، قياسا على ثبوتها للخلق.

الجمع بالدليل:

أن يكون الجامع في القياس العقلي هو الدليل، قال الرازي رحمه الله: "وأما الجمع بالدليل، فكقولنا التخصيص والأحكام يدلان على العلم والإرادة شاهدا، فكذلك غائبا."⁽²⁾

و مثل الزركشي لذلك بقوله: "ثانيها: الجمع بالدليل. قالوا: الإتيان في الشاهد دليل العلم. و أفعال الله متقنة فيكون عالما لوجود دليل العلم."⁽³⁾

و معنى قول الرازي أن التخصيص و الإحكام و الإتيان في الشاهد من البشر، دليل على العلم، و الإرادة، و أفعاله سبحانه متقنة فيكون بإتقانه عالما مريدا قياسا على الشاهد .

و قد ذكر غير واحد هذه الجوامع الأربع، و ذكر لكل نوع مثلا، كالزركشي في البحر.⁽⁴⁾

المطلب السادس: طرق تعيين علة القياس العقلي بين الرازي و المتكلمين

لما كان الجمع بالعلة المتقدم ذكره، أقوى طرق القياس العقلي عند الرازي، خص هذا النوع من الجمع بمزيد عناية دون غيره من الجوامع، و ذلك بالحديث عن طرق إثبات العلة في الفرع، فذكرها الرازي ثم نقدها، و ارتضى منها ما ارتضاه، و سأذكر ما ذكره و رد عليه، لاستخلاص ما يقبله منها و بالله التوفيق.

(1) الحصول 333/5

(2) المصدر نفسه 333/5

(3) البحر المحيط 83/7

(4) المصدر نفسه 83/7

المسلك الأول: مسلك التقسيم⁽¹⁾

التعريف اللغوي:

السبر بالفتح: اختبار الشيء، و منه " المسبار " أو " السّبار ": آلة اختبار غور الجرح ليقصص بمثله.⁽²⁾

و التقسيم: تجزئة الشيء، بأن يقال: الشيء إما كذا، و إمّا كذا.⁽³⁾

التعريف الاصطلاحي:

و المراد بالسبر و التقسيم⁽⁴⁾ في العقلية: " أن الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل، و يتتبعها واحدا، واحدا و يبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به، إلا واحدا يراه و يرضاه."⁽⁵⁾

قال القراني في شرحه على المحصول: "فالسبر - هاهنا - اختبار الوصف بالقوانين الشرعية عل يصلح للعلة أم لا؟".

و التقسيم: هو قولنا: العلة إما كذا و إما كذا، ثم نقول: وكذا لا يصلح، فتعين الوصف الفلاني، فهذا الأخير هو السبر.⁽⁶⁾

(1) و سماه الرازي اختصارا بالتقسيم و اطلق عليه في مواضع بالسبر و التقسيم و هو من المسالك المعروفة في إثبات العلة العقلية و الشرعية.

(2) تاج العروس، 253/3، مادة (سبر).

(3) القاموس المحيط، 166/4، مادة (قسم).

(4) قال القراني: والأصل أن يقال: التقسيم والسبر، لأننا نقسم أولا، فنقول: العلة إما كذا، أو كذا، ثم نسبر، أي: نختبر تلك الأوصاف أيها يصلح علة، لكن لما كان التقسيم وسيلة السبر الذي هو الاختبار آخر عنه تأخير الوسائل، وقدم السبر تقديم المقاصد على عادة العرب في تقديم الأهم فالأهم. ينظر نفائس الأصول في شرح المحصول 8 / 3360

(5) البرهان 35/2

(6) نفائس الأصول في شرح المحصول 8 / 3359

أنواع التقسيم في المعقولات عند الإمام الرازي:

هذا المسلك من التقسيم، يجري في المعقولات على نوعين، ذكرهما الرازي رحمه الله و هما: التقسيم المنحصر و التقسيم المنتشر، و هذا تفصيلهما :

**التقسيم الذي يدور بين النفي و الإثبات: وهو التقسيم المنحصر، و معناه أن يقول السابر أن الحكم إما أن يكون معللا أو لا، فإن كان معللا فإما أن يكون معللا بالوصف الفلاني أو بغيره، ثم يقرر استبعاد كونه غير معللا، و استبعاد كونه معللا بالوصف الفلاني، فيتعين أن يكون معللا بالوصف المتبقي، و هذا النوع من السبر و التقسيم حجة في إثبات العلل العقلية عند الرازي رحمه الله دل على ذلك قوله: "التقسيم إما أن يكون منحصرًا بين النفي والإثبات أو لا يكون، فالأول هو أن يقال الحكم إما أن يكون معللا أو لا يكون معللا، فإن كان معللا فإما أن يكون معللا بالوصف الفلاني أو بغيره، وبطل أن لا يكون معللا، أو يكون معللا بغير ذلك الوصف، فتعين أن يكون معللا بذلك الوصف، وهذا الطريق عليه التعويل في معرفة العلل العقلية." (1)

و ذهب إمام الحرمين إلى القول بأن العلل العقلية، تثبت بالتقسيم الدائر بين النفي و الإثبات: "فإن كان التقسيم العقلي مشتملا على النفي والإثبات حاصرا لهما، فإذا بطل أحد القسمين تعين الثاني للثبوت، و إن لم يكن التقسيم بين نفي وإثبات، ولكنه كان مسترسلا على أقسام يعددها السابر فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم." (2)

فدل كلام الجويني بمفهوم المخالفة، أن ما كان من التقسيم منحصرًا بين نفي و إثبات، فالعلل العقلية ثابتة به، مع أن الجويني رحمه الله كما سبق لا يقول بالقياس العقلي.

(1) الحصول 217/5

(2) البرهان 35/2

و مثل الزركشي للتقسيم المنحصر في العقلية، بقوله: " ويجوز التمسك به في القطعيات والظنيات، فالأول كقولنا: العالم إما أن يكون قديماً أو حادثاً، بطل أن يكون قديماً فثبت أنه حادث."⁽¹⁾

** التقسيم المنتشر: أو التقسيم الذي لا يكون منحصراً،⁽²⁾ و معناه أن السابر يعين أكثر من وصفين، ثم يختار أحدها للتعليل، مثاله أن يقال: " حرمة الربا في البر، إما أن تكون معللة بالطعم، أو الكيل، أو القوت، أو المال، والكل باطل إلا الطعم فيتعين التعليل به."⁽³⁾

و هذا النوع من التقسيم، غير مفيد للقطع عند الرازي، و ذلك لما عدده من الأسباب و منها: _ لا نسلم تعليل هذا الحكم الذي استخرجت علته فمن الأحكام ما لا يكون معللاً. قال رحمه الله: " لا نسلم أن حرمة الربا معللة فإن الأحكام منها ما لا يعلل، بدليل أن عليّة العلة غير معللة وإلا لزم التسلسل."⁽⁴⁾

_ الدليل على الحصر قولهم: " لو وجد وصف آخر لعرف" و هذا باطل لما يدخله من الاحتمالات.⁽⁵⁾ قال رحمه الله: " سلمنا كونه معللاً فما الدليل على الحصر"⁽⁶⁾ و قال: " لم لا يجوز وجود قسم آخر."⁽⁷⁾

و قد أبطل إمام الحرمين المسلك بقوله: "وقصارى السابر المقسم أن يقول: سبرت فلم أجد معنى سوى ما ذكرت وقد تتبعته ما وجدته. فيقول الطالب: ما يؤمنك أنك أغفلت قسماً لم تتعرض له فلا يفلح السابر في مطالب العلوم إذا انتهى الكلام إلى هذا المنتهى."⁽⁸⁾

(1) البحر المحيط 284/7

(2) و عبر عنه البيضاوي ب: " السير غير الحاصر" ينظر: المنهاج مع شرحه: للإسنوي، 70/3.

(3) المحصول 218/5

(4) المصدر نفسه 218/5

(5) ذكر الزركشي عن ابن برهان في الأوسط التفصيل بين أن يقول هذا الكلام المجتهد أو غيره فإن صدر من مجتهد غلب على

الظن الحصر. ينظر البحر المحيط 285/7

(6) المحصول 218/5

(7) المصدر نفسه 218/5

(8) البرهان 35/2

و من الاحتمالات التي ذكرها الرازي، و التي تدل على بطلان قول الحاصر ما يأتي:

1/: لعل الفقيه علم نوعا آخر يعلل به لكنه كتبه. قال رحمه الله: " لعله عرفه لكنه ستره." (1)

2/: عدم الوجدان لا يدل على الوجود إذ رب موجود ما عرفناه بعد الطلب. قال رحمه الله: " وهذا ضعيف إذ رب موجود ما عرفناه بعد الطلب." (2)

— على فرض التسليم بالحصر في الأوصاف المذكورة " فإننا لا نسلم فساد الأقسام. قال رحمه الله: " سلمنا الحصر لكن لا نسلم فساد الأقسام." (3)

— لما لا يقال أن العلة هي مجموع وصفين أو ثلاثة من المحصورات. قال رحمه الله: " لم لا يجوز أن يقال مجموع وصفين أو ثلاثة منها علة واحدة." (4)

— سلمنا ذلك فلما لا تكون العلة علة أحد قسميه فقط. قال رحمه الله: " لكن لم لا يجوز أن ينقسم هذا القسم الثاني إلى قسميه " فتكون العلة أحد قسميه فقط." (5)

فمع قيام هذه الاحتمالات يصعب الجزم بقطعية تحديد العلة العقلية فلم يبق إلا الظن. قال الرازي: " لا نزاع في أن التقسيم المنتشر لا يفيد اليقين؛ لكننا ندعي أنه يفيد الظن." (6)

و سبق كلام إمام الحرمين " في عدم قطعية مسلك التقسيم غير المنتشر " فقال: " وإن لم يكن التقسيم بين نفى وإثبات ولكنه كان مسترسلا على أقسام يعددها السابر فلا يكاد يفضي القول فيها إلى علم." (7)

(1) المحصول 218/5

(2) المصدر نفسه 336/5

(3) المصدر نفسه 218/5

(4) المصدر نفسه 218/5

(5) المصدر نفسه 219/5

(6) المصدر نفسه 219/5

(7) البرهان 35/2

و هو مذهب الغزالي رحمه الله إذ يقول: " وهذه التقاسيم عندنا باطلة " إذ لا يستحيل أن يكون مصحح الرؤية أو مانعها أمرا آخر جهله السائل والمستؤل " إذ ليس التقسيم دائرا بين نفي وإثبات. "(1)

كما يجدر التنبيه أن إفادة التقسيم غير الحاصر للظن، يقابله أنه حجة في الشرعيات، إذ الظن معمول به في الشرعيات، ما لم يتعرض إجماع لتعليل حكمه، أو حصر العلة في الأقسام المذكورة، كما في مسألة تحديد علة الربا، فإن تعرض لذلك إجماع صار تقسيما حاصرا، قال في المحصول: " وهذا إذا لم يتعرض الإجماع على تعليل حكمه وعلى حصر العلة في الأقسام، فإن تعرض لذلك كان قطعيا. "(2)

المسلك الثاني مسلك الدوران⁽³⁾ الخارجي:

قال الرازي في تعداد المسالك: " ثانيها الدوران الخارجي، وقد تقدم بيان أنه لا يفيد الظن فضلا عن اليقين. "(4)

و المقصود بالدوران الخارجي عند الرازي: " ما تخلفت فيه العلة عن المعلول " و هو الدوران الذي قام الدليل على عدم عليية المدار فيه، لا الدوران الذي لم يقم دليل على عدم عليية المدار فيه، و من الأمثلة التي تصلح لذلك، ما ذكره الرازي على لسان المحتجين بعدم إفادة الدوران للعليية، و وافقهم عليها: " المكان والتممكن والحركة والزمان، لا ينفك واحد منها عن الآخر، مع عدم العليية. "(5) و " أن أن الفلك إذا تحرك تحرك بجميع أجزائه، فحركة كل واحدة من أجزائه، إنما حدثت عند حركة جميع أجزائه، وحين كانت تلك الحركة معدومة عن ذلك الجزء، كانت حركات سائر الأجزاء معدومة، فقد حصلت هذه الدورانات الكثيرة بدون العليية. "(6)

(1) المنحول 118/1

(2) نهاية السؤل شرح منهاج الوصول 334/1

(3) و عرفه الرازي بقوله: " ومعناه أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف وينتفى عند انتفائه " ينظر المحصول 207/5

(4) المحصول 336/5

(5) المصدر نفسه 212/5

(6) المصدر نفسه 214/5

و عقب القرافي على كلام الرازي عند حديثه عن الدوران الخارجي بقوله: " قلنا: (بل الدوران قد يفيد اليقين عقلا، كدوران العلم مع العالمية. و عادة، كدوران الموت مع قطع الرأس و العنق. وقد يفيد الظن: كدوران الري مع شرب الماء، والإسكار مع تحريم الخمر. و قد لا يفيد شيئا؛ كدوران الجوهر مع العرض، فتعميم القول بأن الدوران لا يفيد الظن مطلقا غير متجه. "(1)

و كلام القرافي رحمه الله متجه لو كان الرازي رحمه الله لا يقول بظنية بعض الدورانات، و هي الدورانات الخالية عن المزاحم، و التي لم يعم الدليل على منع عليية المدار فيها، إضافة إلى أن الرازي في مقام الحديث عن نوع معين من الدورانات لا كلها، و هو الدوران الخارجي إضافة إلى أن الأمثلة التي ذكرها القرافي رحمه الله، ليست كلها من قبيل الدوران الخارجي، بل آخرها فقط و هو دوران الجوهر مع العرض، و القرافي لا يقول به و الرازي كذلك، فتبين بذلك أن كلام القرافي على الرازي غير سديد و العلم عند الله.

المسلك الثالث مسلك الدوران الذهني:

ذهب المعتزلة إلى أن مسلك الدوران الذهني، من المسالك التي تثبت بها العلية، قال أبو الحسين: " و منها أن يكون الحكم يوجد بوجودها في الأصل، ويرتفع بارتفاعها، إلا أن يخلفها على أخرى وقد شرط في ذلك أن لا يكون هناك وصف آخر له تأثير في الأصل هو منها بأن يكون علة. "(2)

و استدل جريان هذا المسلك في العلل العقلية، فقال: " والذي يبين أن هذا الوجه يدل على صحة العلة، أن الحكم إذا وجد بوجود العلة في الأصل وارتفع بارتفاعها، غلب على الظن أنها مؤثرة فيها، ولم يجز أن يكون تجويزها تأثيرها فيه، وتجويز كونها غير مؤثرة فيه على سواء لا مزية لأحدهما على الآخر، لأن وجود الحكم بوجودها، وارتفاعه بارتفاعها، يقتضي لا محالة أن يكون الحكم بتلك العلة أخص. "(3)

(1) نفائس الأصول في شرح المحصول 3583/8

(2) المعتمد 449/2

(3) المصدر نفسه 449/2

أما الرازي رحمه الله، فذهب إلى أن إثبات العلية لا يستفاد من مسلك الدوران الذهني، لأنه قائم على مقدمتين غير مسلمتين هما:

❖ إن العلم بالعلة يلزم منه العلم بالمعلول.

و هذه المقدمة لا يقول بها الرازي، لأن الأوصاف عنده و عند سائر الأشاعرة لا تكون عللا، بل هي أمارات ،سواء في الشرعيات أو العقليات، قال الأصفهاني في معرض حديثه عن الأحكام: " لأن العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول، فباطل لأن الأدلة لا تكون علة للأحكام، بل تكون أمارات لها." (1)

فموقف الأشاعرة عموماً، في باب التعليل مرده إلى أن العلة علامة على الحكم، سواء في الشرعيات أي القياس الشرعي أو العقليات في القياس العقلي، عند من يقول به كالرازي ، فليس معنى قول بعضهم إن العلة تلزم المعلول وجوداً وعدمًا على نحو ما قاله المعتزلة و الفلاسفة، بل إنه بمعنى صحة جعلها علمًا على ثبوت الحكم. (2)

❖ سائر صفات المعلول سوى علة المقدمة الأولى لا يلزم أن تكون علة للمعلول.

و هذه المقدمة الثانية أيضا لا يقول بها الرازي، لأنه لا يمكن القطع بأن سائر الأوصاف لا مدخل لها في العلية، فقد تكون جزئًا من العلة قال الرازي " وأما الثاني فلأنه لا يمكن القطع بأننا إذا عرفنا سائر صفاته فإنه لا يحصل العلم عند ذلك بكونه قبيحا، إلا إذا عرفنا كل صفة، فكيف يمكننا أن نقطع

(1) بيان المختصر 21/1

(2) الكافية للجويني ص 444

بأننا عرفنا كل صفاته، فإننا إذا جوزنا أن يكون من الصفات ما لم نعرفه، جوزنا في بعض تلك الصفات التي لم نعرفها أن يجب عند العلم به العلم بكونه قبيحا، ومع هذا التجويز لا تتم هذه المقدمة.⁽¹⁾

قال الرازي: " و لكننا قد نقلنا في كتبنا الكلامية، دلائلهم على هاتين المقدمتين، وبيننا ضعفهما وسقوطهما، فلا نعيدهما هاهنا وبالله التوفيق."⁽²⁾ ثم ذكر الرازي رحمه الله، أن تقرير هاتين المقدمتين مأخوذ عن الفلاسفة فقال: "واعلم أن الكلام في تقرير هاتين المقدمتين، مأخوذ من الفلاسفة فإنهم زعموا أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول."⁽³⁾

و قد وقع لهؤلاء الفلاسفة و الحكماء، زلات عجيبة و أقوال غريبة، في تفسير كلام الله ﷻ بسبب اعتمادهم على هاتين المقدمتين، من ذلك ما ذكره الرازي عنهم في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ ﴾⁽⁴⁾ ما نصه: " وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على أصولهم فإنهم قالوا: ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وأن العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة.... فبهذا علم الغيب ليس إلا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر، ولما كان علمه بذاته لم يحصل إلا لذاته لا جرم صح أن يقال: وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو فهذا هو طريقة هؤلاء الفرقة الذين فسروا هذه الآية بناء على هذه الطريقة."⁽⁵⁾ و معنى ذلك أن معنى الغيب في الآية هو علم الله بذاته المخصوصة فقط، دون علمه بسائر ما خلقه من الكائنات، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا.⁽⁶⁾

(1) الحصول 338/5

(2) المصدر السابق 338/5

(3) الحصول 338/5

(4) الأنعام 59

(5) تفسير الرازي 10/13

(6) "بل قد جعل ابن سينا علم الرب بمفعولاته من هذا الباب فانه يعلم نفسه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فجعل علمه يحصل بهذه الوساطة وهذا يصلح أن يكون دليلا على علمه بمخلوقاته لا أن يكون علمه بمخلوقاته يقتصر إلى حد أوسط مع أنه لم يعط هذا البرهان موجه بل أنكر علمه بالجزئيات التي في الموجودات الأخرى" ينظر: الرد على المنطقيين 474/1

* و مثال العلل الثابتة بالدوران الذهني قولهم: " متى عرفنا كون التكليف أمرا بالمحال عرفنا قبحه، وإن لم نعرف شيئا آخر، ومتى لم نعرف كونه أمرا بالمحال، لم نعرف قبحه وإن عرفنا سائر صفاته، فإذا العلم بالقبح دائر مع العلم بكونه أمرا بالتكليف بالمحال في الذهن، فهذا الدوران الذهني يفيد الجزم بأن المؤثر في القبح، هو نفس كونه أمرا بالتكليف. "(1)

و هذا المثال كما أشار الرازي، مبني على المقدمتين السابقتين، الأولى منهما: أن كونه أمرا بالمحال علة لقبحه، و الثانية منهما: أن سائر صفات الأمر ليست علة لقبحه، و رد الرازي على المقدمين بأن العلم بالعلة لا يلزم منه العلم من المعلول، لما سبق أنها من قبيل الأمارات معرفات ، و أن الاستغناء عن الأوصاف الأخرى فيه نوع قصور، إذ قد تكون جزئا و طرفا في العلية، قال الرازي: "على أن الأول منقوض بجميع الإضافات فإننا متى علمنا كون هذا الشخص أبا علمنا كون هذا الشخص الآخر أبنا وكذا بالعكس مع أنه يستحيل أن يكون كون هذا أبا لذاك علة لكون ذلك أبنا لهذا لأن المضافين معا والعلة قبل المعلول والمعلول لا يكون قبل وأما الثاني فلأنه لا يمكن القطع بأنا إذا عرفنا سائر صفاته فإنه لا يحصل العلم عند ذلك بكونه قبيحا إلا إذا عرفنا كل صفة فكيف يمكننا أن نقطع بأنا عرفنا كل صفاته فإننا إذا جوزنا أن يكون من الصفات ما لم نعرفه جوزنا في بعض تلك الصفات التي لم نعرفها أن يجب عند العلم به العلم بكونه قبيحا ومع هذا التجويز لا تتم هذه المقدمة." (2)

و قريب من كلام الرازي، ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية، على من قال: بأن للأفلاك نفسا، مستدلا بقاعدة العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول. (3)

و نسب شيخ الإسلام للرازي رحمه الله، في معرض حديثه عن الوسط الذهني، بين المناطقة و الرازي، القول بقاعدة العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول، في حالة ما إذا حصل تصور للمعلول، فإن هذا

(1) المحصول 337/5

(2) الرد على المنطقيين 478/1

(3) المصدر نفسه 478/1

التصور قرينة لارتباط العلة بالمعلول،⁽¹⁾ كتصور الاحراق في النار، و تصور حصول اطفائها بالماء، فقال: " العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول، إلا بشرط آخر وهو حصول تصور المعلول، فان العلية أمر إضافي لا يحصل بمجرد ذات العلة، فلا يكون العلم بذات العلة كافيا في العلم بالعلية، لكن ذات العلة وذات المعلول هما لذاتيهما يقتضيان الوصف الإضافي، وهو العلية و المعلولية، لا جرم عند حصول تصورهما يجب حصول التصديق بانتساب أحدهما إلى الآخر."⁽²⁾

وقد وجدت في مفاتيح الغيب ما يدل على ذلك، و ذلك قول الرازي في تفسير قول الله تعالى: ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾⁽³⁾ ما نصه: " المسألة الثانية: المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي و الصوارف، والمراد بالجهر أعمال الجوارح، وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي، فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة بالجهر، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول، والعلة متقدمة على المعلول، والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ."⁽⁴⁾

فصلاح القلب علة لصلاح أعمال الجوارح، و فساده علة لفسادها، و هذا المعنى صحيح معلوم عند العقلاء، و استدلال الرازي عليه بهذا الطريق، جار على منوال تداخل العلوم و ذكر بعضها في بعض، فإن المتوسع في فن ما يغلب على ألفاظه و استدلالاته ألفاظ ذاك الفن، و إن كان يتحدث في غيره من الفنون.

المطلب السابع: الرازي يقبل قياس الغائب على الشاهد تارة و يرده تارة

(1) وقد رد شيخ الاسلام على ذلك في الطريق السادس من طرق الرد فقال: " وهو أن قوله العلم بماهية العلة لا يقتضى العلم بالمعلول إلا بشرط آخر وهو حضور تصور المعلول فيقال المعلول عندكم هنا هو اللازم الأول الذي كان الموصوف علة له في ذاته لم يفتقر في كونه علة له إلى المعلول فان العلة لو افتقرت في كونها علة إلى المعلول لم تكن وحدها علة ولزم تقدم المعلول على علية علته وعلية علته متقدمة على ذاته وهذا دور ممتنع باتفاق العقلاء." ينظر الرد على المنطقيين 411/1

(2) الرد على المنطقيين 403/1

(3) الأنعام 3

(4) تفسير الرازي 438/12

استعمل الرازي رحمه الله، قياس الغائب على الشاهد في مواضع من تفسيره، دعما لما ارتضاه من الأقوال و التفسيرات، جريا على الضوابط التي قررتها قبل و من ذلك على جهة التمثيل:

❖** قال عند رده على الفقهاء، في عدم اشتراط الخشوع و الخضوع في العبادة، ما

نصه: "... ومثاله في الشاهد من استعار منك ثوبا ثم رده على الوجه الأحسن، فقد خرج

عن العهدة واستحق المدح، ومن رماه إليك على وجه الاستخفاف خرج عن العهدة، ولكنه

استحق الذم، كذا من عظم الله تعالى حال أدائه العبادة صار مقيما للفرض مستحقا

لثواب، ومن استهان بها صار مقيما للفرض ظاهرا لكنه استحق الذم." (1)

و وجه الاستدلال بالغائب على الشاهد، أن من استلف فرد العين على الوجه الحسن، سقطت

المطالبة بالعين حال ردها، و استحق المدح لردها على الوجه الحسن، فكذلك من أقام العبادة لله فإن

أوقعها بخشوعها و خضوعها، برأت ذمته و استحق الثواب لتحصيلها على الوجه الحسن، و من أقام

العبادة دون خشوعها، سقط التكليف بها مع استحقاقه للذم على عدم الخشوع و الخضوع.

** و مثاله أيضا ما جاء عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ

فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴾ (2) فقرر الرازي أن أقل ذلك عشرة أضعاف فقال: "أي أولئك ذوو

الأضعاف، كالموسر لذي اليسار، وأقل ذلك عشرة أضعاف." (3)

ثم استدل على ذلك بقياس الغائب سبحانه على الشاهد فقال: "مثاله في الشاهد، ملك عظيم قبل

من عبده هدية قيمتها درهم لو عوضه بعشرة دراهم لا يكون كرما، بل إذا جرت عادته بأنه يعطي

على مثل ذلك ألفا، فإذا أعطى له عشرة آلاف فقد ضاعف له الثواب." (4)

(1) مفاتيح الغيب 260/23

(2) الروم 39

(3) مفاتيح الغيب 104/25

(4) المصدر نفسه 104/25

و يلاحظ على استدلالات الرازي، أنها من قبيل قياس الغائب على الشاهد، فيما إذا كان الغائب أحق و أولى بالحكم من الشاهد، و هو معنى الامتياز المشار إليه أنفاً.

** و أما مثال ما رده من قياس الغائب على الشاهد فما يلي:

❖ ** استدل من أنكر دعاء الخلق للحق بوجوده ذكرها الرازي، و منها قياس الغائب على

الشاهد فقالوا: " العاشر: أن علم الحق محيط بحاجة العبد، والعبد إذا علم أن مولاه عالم

باحتياجه، فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك أدخل في الأدب، وفي تعظيم المولى مما

إذا أخذ يشرح كيفية تلك الحالة، ويطلب ما يدفع تلك الحاجة، وإذا كان الحال على هذا

الوجه في الشاهد، وجب اعتبار مثله في حق الله سبحانه، ولذلك يقال إن الخليل عليه

السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى إلى النار قال جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل

عليه السلام: حسبي من سؤالي علمه بحالي." (1)

فرد الرازي على ذلك، بأن لازم ذلك ترك الإنسان للعبادة، إذا كان في علم الله سعيداً، كما يترك

الدعاء إذا كانت حاجته معلومة في علم الباري سبحانه و تعالى فقال: " واعلم أن الدعاء نوع من

أنواع العبادة والأسئلة المذكورة واردة في جميع أنواع العبادات، فإنه يقال إن كان هذا الإنسان سعيداً

في علم الله فلا حاجة إلى الطاعات والعبادات، وإن كان شقياً في علمه فلا فائدة في تلك

العبادات." (2)

❖ قال الرازي في رده على من قال بأن الله أراد الكفر من الكافر: " المسألة الثانية: أنه تعالى لما

حكى عنهم ذلك المذهب الباطل قال: (ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يخرصون) وتقريره

كأنه قيل إن القوم يقولون، لما أراد الله الكفر من الكافر وخلق فيه ما أوجب ذلك الكفر،

وجب أن يقبح منه أن يأمره بالإيمان، لأن مثل هذا التكليف قبيح في الشاهد، فيكون قبيحاً

في الغائب، فقال تعالى: (ما لهم بذلك من علم) أي ما لهم بصحة هذا القياس من علم،

(1) مفاتيح الغيب 281.280/14

(2) المصدر نفسه 281/14

وذلك لأن أفعال الواحد منا وأحكامه، مبنية على رعاية المصالح والمفاسد، لأجل أن كل ما سوى الله فإنه ينتفع بمحصول المصالح ويستضر بمحصول المفاسد، فلا جرم أن صريح طبعه وعقله يحمله على بناء أحكامه وأفعاله على رعاية المصالح، أما الله سبحانه وتعالى فإنه لا ينفعه شيء ولا يضره شيء فكيف يمكن القطع بأنه تعالى يبيّن أحكامه وأفعاله على رعاية المصالح مع ظهور هذا الفارق العظيم." (1)

و مما تجدر الإشارة إليه أن صنيع الرازي في قبول قياس الغائب على الشاهد تارة، و رده تارة، ليس تناقضا منه، بل غاية في التدقيق في إجراء هذا القياس، و تأكيد على أن لهذا القياس و جامعه أنواعا بعضها أقوى من بعض، كما قرر الرازي سابقا أن الجمع بالعلة أقوى طرق الجمع في هذا القياس، و أكد الرازي على اشتراط الدليل في قياس الغائب على الشاهد، بقوله في تفسيره في معرض رده على المشبهة في الذات و المشبهة في الأفعال ما نصه: " و أقول لعمرى لو سلمنا إجراء حكم الشاهد على الغائب من غير دليل و حجة، لكانت الشبهة الأولى لازمة، ولما توافقنا على فسادها علمنا أن إجراء حكم الشاهد على الغائب فاسد قطعاً." (2)

* و يظهر من صنيع الرازي رحمه الله في المحصول، أنه ذكر قياس الغائب على الشاهد في مبحث الطرق الدالة على عليّة الوصف في الأصل، في باب المناسبة بما لا يختلف كثيرا عن الأمثلة السابقة، ما يوحي إلى أنه إن كانت هناك مناسبة في الوصف، بين الأصل و الفرع في قياس الغائب على الشاهد، فلا ضير في التعدية، بل قد جعل قياس الغائب على الشاهد في هذا الباب، من قبيل ما يستدل به على أن المناسبة من الأوصاف الدالة على عليّة الوصف في الأصل، فإن تحقق في الفرع أجري القياس فقال: " الظن بكون الحاكم حكيمًا، مع العلم بأن هذا الحكم فيه هذه الجهة من الحكمة، يفيد في الشاهد ظن أن ذلك الحكيم إنما شرع ذلك الحكم لتلك الجهة، وإذا كان الأمر كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب." (3)

(1) مفاتيح الغيب 627/27

(2) المصدر نفسه 368/26

(3) المحصول 177/5

و قد مر معنا أن قياس الغائب على الشاهد، إذا كان فيه معنى الامتياز في الأصل، فالرازي يقول به و ذلك فيما إذا كان الغائب أولى بالحكم من الشاهد.

المطلب الثامن: أركان القياس بين العقلي و الشرعي.

أركان القياس العقلي، هي بعينها أركان القياس الشرعي، لما بينهما من التشابه ف: "القياس الشرعي راجع في الحقيقة إلى القياس العقلي المنطقي المؤلف من المقدمتين؛ لأن قولنا: النبيذ مسكر، فكان حراما كالخمر؛ مختصر من قولنا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام. و قولنا: الأرز مكييل، فيحرم فيه التفاضل كالبر، مختصر من قولنا: الأرز مكييل، وكل مكييل يحرم فيه التفاضل. وليس في الأول زيادة على الثاني إلا ذكر الأصل المقيس عليه على جهة التنظير به و التأنس. ولهذا لو قلنا: النبيذ مسكر فهو حرام، والأرز مكييل فهو ربوي، لحصل المقصود."⁽¹⁾

و إذا ثبت أن القياس الشرعي راجع إلى القياس العقلي، لزم فيه ما لزم في العقلي، من كونه على أربعة أركان.⁽²⁾ فالأقيسة كلها تشتمل على أصل، و على فرع يلحق بالأصل، وعلى المشابهة بين الملحق وبين الملحق به، وهي العلة التي لا يتم القياس إلا بها.

و عليه فأركان القياس العقلي هي: الأصل، والفرع، والعلة، و الحكم. و يستفاد ذلك من الأمثلة التي ضربها الرازي و منها: "إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم، و جب أن يكون كذلك غائبا"⁽³⁾

و قد ذكر الرازي رحمه الله هذه الأركان الأربعة فقال: "و الطريقة الثانية و هي القياس، و هو يستدعي أركاناً أربعة: الأصل و الفرع و الحكم و العلة."⁽⁴⁾ و هذا تفصيلها.

(1) شرح مختصر الروضة 228.227/3

(2) المصدر نفسه 228/3

(3) الحصول 333/5

(4) نهایة العقول 133/1

❖ الأصل: هو عند المتكلمين النص الدال على الحكم، لأنه الذي يبني عليه الحكم والأصل هو ما يبني عليه غيره. و هو عند الفقهاء ذات الموضوع الذي ورد فيه الحكم، أو هو محل الحكم الذي ثبت بالنص والإجماع ويسمى (بالمقيس عليه).

❖ الفرع: هو المحل الذي لم يرد فيه نص ولا إجماع. أو هو الواقعة التي يراد معرفة حكمها بالقياس على الأصل ويسمى (بالمقيس).

❖ العلة: وهي الوصف الظاهر المنضبط الذي يبني عليه حكم الأصل.

❖ الحكم: هو الحكم العقلي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تعديته إلى الفرع.

**و بيان هذه الأركان و انبناء القياس الشرعي عليها، ما قاله شارح مختصر الروضة: " و بيانه: أن المقدمتين والنتيجة تشتمل على ستة أجزاء ما بين موضوع ومحمول، يسقط منها بالتكرار جزآن، وهو الحد الأوسط، يبقى أربعة أجزاء هي أركان المقصود، وهي التي يقتصر عليها الفقهاء في أقيستهم. مثاله: أنا نقول: النبيذ مسكر، هذان جزآن: موضوع: وهو النبيذ، ومحمول: وهو مسكر، وهما في عرف النحاة مبتدأ وخبر. ثم نقول: وكل مسكر حرام، فهذان جزآن، ويلزم عن ذلك، النبيذ حرام، وهما جزآن آخران ; صارت ستة أجزاء هكذا: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام، فالنبيذ حرام ; يسقط منها لفظ مسكر مرتين لأنه محمول في المقدمة الأولى موضوع في الثانية ; يبقى هكذا: النبيذ مسكر فهو حرام، وهما صورة قياس الفقهاء. فقد بان بهذا أن القياس الشرعي محمول على العقلي في بنائه على أربعة أركان بالجملة." (1)

تقويم لموقف الرازي رحمه الله:

بعد التعرض لمسألة القياس العقلي، و ما جاء فيها من مباحث متعددة، أبرزها مسألة قياس الغائب على الشاهد، و هل الرازي رحمه الله قائل بهذا النوع من القياس، فإنني أريد أن أوجز ذلك في بضع نقاط هي:

(1) شرح مختصر الروضة 228.229/3

❖ النقطة الأولى: لقد وقع الرازي رحمه الله في التناقض في هذه المسألة، إذ قد نص في كتابه نهاية العقول على أن قياس الغائب على الشاهد من الطرق الضعيفة، فقال عند تعداده للطرق الضعيفة: " و الطريقة الثانية – أي من الطرق الضعيفة – و هي القياس و هو يستدعي أركاناً أربعة"⁽¹⁾

و نص في كتابه المحصول على القول بهذا النوع من القياس، إلا أن هذا لا يعني من ترجيح أن الرازي رحمه الله قائل بقياس الغائب على الشاهد لما يلي:

1: الرازي رحمه الله كما سبق يستعمل قياس الغائب على الشاهد إذا كان الجامع في هذا القياس هو العلة، و كانت العلة فيه ثابتة بمسلك التقسيم الحاصر، و يؤكد ذلك أن الرازي رحمه الله عند حديثه في نهاية العقول عن قياس الغائب على الشاهد ذكر مسلك السبر و التقسيم عاماً دون التعرض لأقسامه، و عند قراءة كلام الرازي في السبر و التقسيم⁽²⁾ تبين لي أن الرازي كان يعني بالسبر و التقسيم: التقسيم المنتشر، أي التقسيم غير الحاصر، فخرج التقسيم الحاصر من أن يكون غير حجة، و يؤكد ذلك صنيع الرازي في المحصول، فإنه غير صنيعه في نهاية العقول، فقد ذكر في المحصول التقسيم بنوعيه، فاحتج بالأول و هو الحاصر و أبطل الاستدلال بالثاني و هو المنتشر، إذا فالرازي رحمه الله لم يتعرض في نهاية العقول إلى نوعي التقسيم، و هذا يجعل من الحكم على أن الرازي لا يقول بقياس الغائب على الشاهد فيه نوع مجازفة و يؤكد ذلك النقطة الثانية.

2: تقدم في البحث بعض مواضع من استعمالات الرازي لقياس الغائب على الشاهد، و توظيفها في كتابه التفسير الكبير، و يسوقنا هذا إلى القول بأن الرازي رحمه الله يقول بقياس الغائب على الشاهد بالضوابط المذكورة سابقاً و العلم عند الله تعالى.

(1) نهاية العقول 133/1

(2) ينظر: المصدر السابق 137/1

المبحث الثالث: استصحاب دليل العقل

المطلب الاول: تعريفه

الفرع الأول: الاستصحاب لغة

استفعال من: "الصحة" أي: طلب الصحة كقولهم: (استغفر أي طلب المغفرة واستفهم أي طلب الفهم) و أصلها (صحب) فالصاد والحاء والباء أصل واحد يدل على مقارنة الشيء ومقارنته , يقال أصحب فلانا إذا انقاد ، وأصحب الرجل إذا بلغ ابنه ، وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه⁽¹⁾. و استصحبه: دعاه إلى الصحة ولازمه⁽²⁾.

و جاء في المصباح: "وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه ... ومن هنا قيل: استصحبت الحال إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة."⁽³⁾

فالاستصحاب هو الملازمة ومقارنة الشيء ومقارنته⁽⁴⁾. قال ابن فارس: "الصاد والحاء والباء أصل واحد يدل على مقارنة شيء ومقارنته. من ذلك الصاحب، والجمع: الصحب، كما يقال: راكب وركب. ومن الباب: أصحب فلان، إذا انقاد. وأصحب الرجل، إذا بلغ ابنه. وكل شيء لازم شيئاً فقد استصحبه. ويقال للأديم إذا ترك عليه شعره: مصحب. ويقال: أصحب الماء، إذا علاه الطحلب."⁽⁵⁾

الفرع الثاني: الاستصحاب اصطلاحاً

عرفه الغزالي بأنه: " التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى

(1) ينظر : مقاييس اللغة (335/3).

(2) ينظر : القاموس المحيط (104/1).

(3) المصباح المنير 905/1

(4) ينظر : مقاييس اللغة (335/3) ، والقاموس المحيط (104/1) بتصرف.

(5) ينظر : المصدر نفسه (335/3).

دليل مع العلم بانتفاء المغير، أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب⁽¹⁾ وعرفه ابن قدامة بنحو ذلك.⁽²⁾

و عرفه الطوفي بقوله: "وحيقيقته: التمسك بدليل عقلي أو شرعي لم يظهر عنه ناقل."⁽³⁾

أما الأصفهاني فقال: "هو الحكم بثبوت الشيء في الزمان الثاني، بناء على ثبوته في الزمان الأول."⁽⁴⁾

أما الرازي رحمه الله فأشار إلى تعريف الاستصحاب في موضعين:

قال في الأول منهما: "ثبوت الحكم في الحال يفيد ظن البقاء، على ما سنقيم الدليل عليه في باب الاستصحاب."⁽⁵⁾

و قال في الثاني: "العلم بتحقيق أمر في الحال، يقتضى ظن بقائه في الاستقبال."⁽⁶⁾

و كلا التعريفين متقاربين، يدلان على أن ما وقع في الحال من الأحكام، فالظن بقاؤه في الاستقبال و هذا هو الاستصحاب بمفهومه العام.

و يطلق الأصوليون الاستصحاب على جملة من المعاني و منها:

❖ استصحاب براءة الذمة: و يسمى باستصحاب دليل العقل، قال أبو يعلى: "أحدهما:

استصحاب براءة الذمة من الوجوب حتى يدل دليل شرعي عليه."⁽⁷⁾

(1) المستصفى 160/1

(2) روضة الناظر 448/1

(3) شرح مختصر الروضة 147/3

(4) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 261/3

(5) المحصول 315/1

(6) المصدر نفسه 109/6

(7) العدة 4/ 1262

❖ استصحاب حكم الإجماع: كأن تجمع الأمة على حكم، ثم تتغير صفة المجمع عليه، ويختلف المجمعون فيه، فهل يجب استصحاب حكم الإجماع بعد الاختلاف حتى ينقل عنه الدليل أم لا؟⁽¹⁾

❖ استصحاب ما دلّ العقل والشرع على ثبوته ودوامه: كاستصحاب دوام حل الزوجة بعد ثبوت عقد الزوجية، قال الغزالي: "استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالمملك عند جريان العقد المملك وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام".⁽²⁾

❖ استصحاب الدليل مع احتمال المعارض، إما تخصيصاً إن كان الدليل عاماً، أو نسخاً إن كان، الدليل نصاً.⁽³⁾

المطلب الثاني: استصحاب دليل العقل عند الأصوليين.

المقصود بدليل العقل و الاستصحاب، هو المعنى الأول من المعاني المذكورة سابقاً، و هو استصحاب دليل العقل، أو استصحاب البراءة الأصلية، فالأصل براءة الذمة من التكليف إلى أن يرد دليل من الشرع بالتكليف، فالأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يوجد المزيل⁽⁴⁾ و عبر عن ذلك الغزالي بقوله: "اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل - عليهم السلام - وتأبيدهم بالمعجزات. و انتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع."⁽⁵⁾

⁽¹⁾ العدة 1265/4، و هو قسم مختلف في الأخذ به قال ابن العربي: "مثاله قول أصحابنا في التيمم إذا صلى ثم طرأ عليه الماء في أثناء الصلاة فقال مالك يتمادى وقال أبو حنيفة يقطع فاحتج أصحابنا بأن قالوا أجمعنا على أن صلاته صحيحة فمن ادعى أنها قد فسدت برؤية الماء فعليه الدليل" المحصول 130/1

⁽²⁾ المستصفي 160/1

⁽³⁾ المصدر نفسه 160/1، وروضة الناظر وجنة المناظر 448/1، البحر المحيط 19/8.

⁽⁴⁾ البحر المحيط 13/8

⁽⁵⁾ المستصفي 159/1

و مثال ما يستدل عليه باستصحاب الدليل العقلي، إيجاب صلاة سادسة، فإن الثابت في الشرع إيجاب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة.⁽¹⁾

و هذا النوع هو الذي يعرف بالبراءة الأصلية، والإباحة العقلية و الجمهور من الأصوليين يطلقون هذا النوع من الاستصحاب في مقابل استصحاب دليل الشرع، فيجعلون الاستصحاب قسمين⁽²⁾ قال الطوفي: "لأن الاستصحاب تارة يكون بحكم دليل العقل. كاستصحاب حال البراءة الأصلية، فإن العقل دل على براءتها، وعدم توجه الحكم إلى المكلف، كقولنا: الأصل براءة المدعى عليه من الحق، أي: دل العقل على انتفاء الدين من ذمته، لأن العقل لا يثبت ما لا دليل عليه."⁽³⁾

وأطلق الرازي على حكم العقل بأنه البراءة الأصلية، فقال نقلا عن أبي الحسين: "إن كان الزائل حكم العقل وهو البراءة الأصلية."⁽⁴⁾ و قال: "لأن حكم العقل في المسألة شيء واحد وهو البراءة الأصلية."⁽⁵⁾

و المتأمل في دليل البراءة الأصلية، أو استصحاب دليل العقل، أنه لا يرد إلا في النفي، كنفي "التكاليف الزائدة عن التكاليف المقررة" و هذا ما يجعله قاصرا في باب الإثبات، لأن الإثبات إنما يكون بالنقل لا بالعقل، و قد قرر الغزالي هذا المعنى فقال: "فإذا النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتهض دليلا على أحد الشطرين وهو النفي"⁽¹⁾

⁽¹⁾ المستصفي 159/1

⁽²⁾ قال ابن قدامة في بيان القسم الثاني من الاستصحاب: "وأما استصحاب دليل الشرع: فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد النسخ، واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك الثابت، وشغل الذمة بالإتلاف أو الالتزام، وكذلك الحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب، كتكرار شهر رمضان." روضة الناظر 448/1

⁽³⁾ شرح مختصر الروضة 148/3

⁽⁴⁾ المحصول 366/3

⁽⁵⁾ المصدر نفسه 59/5

فالأحكام الشرعية إما أن تكون على جهة الإثبات، كإثبات الصلوات الخمس، و هذا لا يكون إلا بالشرع، فالعقل قاصر عنه، و إما أن تكون الأحكام على جهة النفي، و هذا يدل عليه العقل، كنفي صلاة سادسة، و السبب في كون العقل دليلاً على ذلك، أنه لا يمكن للشرع أن يدل عليه، لأنه لا يتصور أن يقول الشارع لم أوجب عليكم صلاة سادسة، لأنه لو تصور ذلك فإنه لا ينتهي الخطاب بالنفي أبداً لكثرتة، فدل ذلك على أن العقل هو الدليل على ذلك، فنفي الزيادة إنما يعلم بالعقل قال الرازي: "نفي الزيادة معلوم بالعقل فإن البراءة الأصلية معلومة بالعقل ولم ينقلنا عنه دليل شرعي." (2) و أكد هذا المعنى فقال: "لأن العقل لا يدل إلا على البراءة الأصلية، فما عداها لا يثبت إلا بالشرع." (3) فإن ورد ما يصرف عن البراءة الأصلية من نص أو إجماع فالحكم للصارف قال الرازي: "وأما العقل فيعرف البراءة الأصلية، ويعرف أنا مكلفون بالتمسك بها إلا إذا ورد ما يصرفنا عنه وهو نص أو إجماع أو قياس على شرائط الصحة." (4) فالعقل كما يقول الزركشي رحمه الله: "لا يثبت حكماً وجودياً عندنا." (5)

و لأجل هذا المعنى كان دليل استصحاب العقل، دليلاً متفقاً عليه بين الأصوليين، لا اختلاف في اعتباره قال ابن السبكي: "استصحاب العدم الأصلي، وهو الذي عرف العقل نفيه بالبقاء على العدم الأصلي، كنفي وجوب الصلاة سادسة ... و الجمهور على العمل بهذا، وادعى بعضهم فيه الاتفاق." (6) و نقل أبو يعلى الإجماع على ذلك. (7)

(1) المستصفى 159/1 و ذكر ابن قدامة هذا المعنى فقال: "أما الأول: فلأن الحكم الشرعي إما إثبات، والعقل قاصر عنه، أو

نفي، فالعقل دل عليه قبل الشرع فيستصحب، كعدم وجوب صوم شوال، وصلاة سادسة" روضة الناظر 147/3

(2) المحصول 366/3

(3) المصدر نفسه 354/5

(4) المصدر نفسه 24/6

(5) البحر المحيط 14/8

(6) الإبهام في شرح المنهاج 168/3

(7) العدة 4/1262

وقد دل على حجة هذا النوع من الاستصحاب أدلة كثيرة منها:

1/ قال تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾⁽¹⁾ ووجه الدلالة من الآية: أنه لما نزلت الآيات القاطعة في تحريم الربا، خاف الصحابة من الأموال التي اكتسبوها من الربا قبل التحريم، فبين الله تعالى لهم أن ما اكتسبوه قبل ذلك كان على البراءة الأصلية ولا حرج فيه.⁽²⁾

قال الشوكاني: "فله ما سلف: أي ما تقدم منه من الربا لا يؤخذ به، لأن فعله قبل أن يبلغه تحريم الربا، أو قبل أن تنزل آية تحريم الربا."⁽³⁾

2/ قال الرازي: "الأصل في حال كل مسلم براءة الذمة، وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه وماله، فيدل على أن الأصل في نفسه حرمة القتل، إلا لدليل منفصل، والأصل في ماله حرمة الأخذ، إلا لدليل منفصل، وأن لا يتوجه عليه شيء من التكاليف، إلا لدليل منفصل، فتصير هذه الآية بهذا الطريق أصلا/ معتبرا في الشريعة، في تقرير أن الأصل براءة الذمة، فإن ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص، في واقعة خاصة، قضينا بذلك النص الخاص تقدما للخاص على العام، وإلا فهذا النص كاف في تقرير البراءة الأصلية."⁽⁴⁾

أما قول الرازي رحمه الله: "في استصحاب الحال المختار عندنا أنه حجة، وهو قول المزني وأبي بكر الصيرفي من فقهاءنا، خلافا للجمهور من الحنفية والمتكلمين."⁽⁵⁾

فالمقصود به ليس استصحاب دليل العقل، و هو البراءة الأصلية، وإنما المقصود منه استصحاب الحال، و تحقيقه كما يقول الطوفي رحمه الله: "تحقيق معنى استصحاب الحال: هو أن اعتقاد كون الشيء في الماضي أو الحاضر يوجب ظن ثبوته في الحال أو الاستقبال. ويمكن تلخيص هذا بأن يقال:

(1) البقرة 275

(2) روضة الناظر 144/1

(3) فتح القدير 139/1

(4) تفسير الرازي 122.121/16

(5) المحصول 109/6

هو ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وهو - أعني هذا الظن - حجة عند الأكثرين، منهم: مالك، وأحمد، والمزني، والصيرفي، وإمام الحرمين، والغزالي، وجماعة من أصحاب الشافعي، خلافاً لجمهور الحنفية، وأبي الحسين البصري، وجماعة من المتكلمين.⁽¹⁾

و يظهر مما سبق في مفهوم استصحاب دليل العقل أنه يعتمد على أمور منها:

الأول : أن يستند الاستصحاب إلى دليلٍ عقلي أو شرعي، كما يظهر في تعريف الغزالي المتقدم وابن قدامة وغيرهم، قال الآمدي: " وسواء كان ذلك الاستصحاب لأمر وجودي أو عدمي أو عقلي أو شرعي." ⁽²⁾

الثاني : العلم أو الظن بعدم وجود الدليل المغير للحكم السابق ، ولا يكفي في ذلك الجهل بعدم وجود الدليل ، ويحصل العلم أو الظن عن طريق البحث والطلب ممن هم أهلٌ لذلك قال الغزالي: " فإذا استصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل بل إلى دليل مع العلم بانتفاء المغير أو مع ظن انتفاء المغير عند بذل الجهد في البحث والطلب." ⁽³⁾ و قال الرازي: " من قال النافي لا دليل عليه، إن أراد أن العلم بذلك العدم الأصلي يوجب ظن دوامه في المستقبل فهذا حق كما بيناه." ⁽⁴⁾ فلا بد من العلم بعدم الدليل المغير.

الثالث : أن الدليل المغير لا بد أن يكون شرعياً، من نص أو إجماع أو قياس قال الرازي : " وأما العقل فيعرف البراءة الأصلية، ويعرف أنا مكلفون بالتمسك بها، إلا إذا ورد ما يصرفنا عنه، وهو نص أو إجماع أو قياس على شرائط الصحة." ⁽⁵⁾

(1) شرح مختصر الروضة 148/3

(2) الإحكام في أصول الأحكام 127/4

(3) المستصفى 160/1

(4) المحصول 121/6

(5) المصدر نفسه 24/6

الباب الرابع: أصول الاستدلال العقلي عند الرازي (الدلالات . التعارض و الترجيح)

و يحتوي على فصلين:

**الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالدلالات و أثرها على المسائل الأصولية.

و يحتوي على خمسة مباحث:

المبحث الأول: الدلالات العقلية.

المطلب الأول: تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها على المعنى.

المطلب الثاني: هل دلالة التضمن دلالة عقلية؟

المطلب الثالث: هل دلالة الالتزام دلالة عقلية؟

المطلب الرابع: دلالة الاقتضاء و اليماء و الإشارة دلالات عقلية.

المطلب الخامس: أثر الدلالات العقلية على اختيارات الرازي.

المبحث الثاني: ما يفيد العموم عقلا.

المطلب الأول: الدوران.

المطلب الثاني: ما يرجع إلى سؤال السائل.

المطلب الثالث: دليل الخطاب.

المبحث الثالث: تخصيص العموم بالعقل

المطلب الأول: العقل مخصص منفصل.

المطلب الثاني: مذاهب الاصوليين في المسألة و دليل الرازي.

المطلب الثالث: أمثلة عن تخصيص العموم بالعقل.

المبحث الرابع: دلالة العقل على اللفظ الجمل.

المطلب الأول: العقل يكون به بيان الجمل.

المطلب الثاني: دلالة العقل على كون الفعل بياناً للمجمل.

المبحث الخامس: النسخ بالعقل.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في النسخ بالعقل.

المطلب الثاني: مناقشة الرازي في النسخ بالعقل.

الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالدلالات و أثرها على المسائل الأصولية

المبحث الأول: الدلالات العقلية

المطلب الأول: تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها على المعنى

قال الرازي رحمه الله: "الباب الثاني في تقسيم الألفاظ وهو من وجهين، التقسيم الأول: اللفظ إما أن تعتبر دلالاته بالنسبة إلى تمام مسماه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلا في المسمى من حيث هو كذلك، أو بالنسبة إلى ما يكون خارجا عن المسمى من حيث هو كذلك، فالأول هو المطابقة والثاني التضمن والثالث الالتزام." (1)

ويفهم من كلام الرازي المتقدم، أنه يجعل دلالة اللفظ تنقسم باعتبار ما يدل عليه اللفظ، إلى ثلاثة أقسام هي:

الأول: اعتبار دلالة اللفظ بالنسبة إلى تمام المسمى، و هي دلالة المطابقة، بحيث يكون اللفظ مطابقا لمعناه قال الصنعاني (2): "واعلم أن الدلالة المطابقية هي دلالة اللفظ على كل معنى وذلك كدلالة لفظ إنسان على الحيوان الناطق فهذه مطابقة طابق اللفظ فيها المعنى أي ساواه، فلم ينقص اللفظ عن معناه ولا المعنى عنه وهذه دلالة اللفظ على حقيقة معناه، وهي المتبادرة عند إطلاق الدلالة وعند إطلاق اللفظ." (3) و بذلك تكون دلالة المطابقة دلالة لفظية لا شك فيها، قال الزركشي: "لا خلاف أن دلالة المطابقة لفظية." (4)

(1) المحصول 219/1

(2) هو محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحلاني، المعروف بالأمير الصنعاني، محدث فقيه أصولي، مجتهد من أئمة اليمن، رحل إلى الحرمين ثم عاد إلى صنعاء. له كتب كثيرة منها: سبل السلام، تطهير الاعتقاد، توضيح الأفكار، إجابة السائل وغيرها. توفي سنة 1182 هـ. انظر: البدر الطالع 2 / 133، معجم المؤلفين 3 / 132.

(3) إجابة السائل شرح بغية الأمل 231/1

(4) البحر المحيط 276/2

الثاني: دلالة اللفظ لما كان داخلاً تحت المسمى، و هي دلالة التضمن، قال الغزالي: " فإن لفظ البيت دل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن، لأن البيت يتضمن السقف لأن البيت عبارة من السقف والحيطان، وكما يدل لفظ الفرس على الجسم إذ لا فرس إلا وهو جسم."⁽¹⁾ فالدلالة الوضعية هي دلالة اللفظ على جزء ما وضع له.

الثالث: دلالة اللفظ لما كان خارجاً عن المسمى، و هي دلالة الالتزام قال الأمدى: " دلالة الالتزام، وهي أن يكون اللفظ له معنى، وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوماً."⁽²⁾ قال الأسنوي: " دلالة الالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه كدلالة الأسد على الشجاعة."⁽³⁾

المطلب الثاني: هل دلالة التضمن دلالة عقلية؟

دلالة التضمن كما سبق هي دلالة اللفظ على جزء معناه، و المقصود من كونها عقلية، أن استفادة معنى المتضمن كالجدران في مثال البيت، هل استفيد من طريق العقل؟ أم أن لفظ البيت دال عليه؟ فمن قال أن الجدار استفيدت دلالته من لفظ البيت عن طريق العقل، قال بأن دلالة التضمن دلالة عقلية، و من قال أن لفظ الجدران استفيد من البيت عن طريق دلالة اللفظ على ذلك، قال بأن دلالة التضمن لفظية، و فيما يلي تفصيل القولين:

القول الأول: و هو المختار عند الرازي، حيث يرى دلالة التضمن دلالة عقلية، قال الرازي: " الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة وأما الباقيتان فعقليتان."⁽⁴⁾

(1) المستصفى 25/1

(2) الإحكام في أصول الأحكام 15/1

(3) نهاية السؤل 85/1

(4) المحصول 219/1

و اختار صاحب الإبهاج القول بأن دلالة التضمن عقلية، فقال بعد أن ذكر مذهب الرازي: "وقال بعضهم: دلالة التضمن لفظية أيضا، وهو ضعيف."⁽¹⁾

و نسب الزركشي ذلك للصفى الهندي فقال: "أحدهما: أنهما عقليان، لأن دلالة المعنى عليهما بالواسطة، وهذا ما ذهب إليه الغزالي وصاحب المحصول واختاره أثير الدين الأبهري في كشف الحقائق والصفى الهندي."⁽²⁾

و الدليل عند الرازي على كونها عقلية، أن لفظ الجدار في البيت إنما حصل بانتقال الذهن إلى لازم البيت، و هذا الانتقال الذهني كان سببا في كونها عقلية، فلفظ الجدار لا يستفاد لفظا إلا بدلالة المطابقة بإطلاق لفظ الجدار، أما فهم الجدار من لفظ البيت فإن ذلك يكون بالذهن لا باللفظ، قال الرازي: "لأن اللفظ إذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى إلى لازمه، ولازمه إن كان داخلا في المسمى فهو التضمن، وإن كان خارجا فهو الالتزام."⁽³⁾

و قد يكون الدليل على أنها عقلية، أن المميز بين الجزء و اللازم إنما هو العقل، قال الزركشي: "وإنما وصفتا بكونهما عقليتين، إما لأن العقل مستقل باستعمال اللفظ فيهما من غير افتقار إلى استعمال أهل اللسان اللفظ فيهما وهذا يستقيم على رأي من لم يعتبر الوضع في المجاز، وإما لأن المميز بين مدلوليهما وهو الجزء واللازم هو العقل."⁽⁴⁾

القول الثاني: و هو مذهب الجمهور⁽⁵⁾ من الأصوليين، فالدلالة الوضعية دلالة لفظية، قال الأمير الصنعاني: "وأهل الأصول يجعلون دلالة التضمن وضعية، وأهل المعاني والبيان يسمونها عقلية."⁽⁶⁾

⁽¹⁾ الإبهاج في شرح المنهاج 204/1

⁽²⁾ البحر المحيط 276/2

⁽³⁾ المحصول 219/1

⁽⁴⁾ البحر المحيط 276/2

⁽⁵⁾ المصدر نفسه 276/2، تشنيف المسامع 337/1

⁽⁶⁾ إجابة السائل شرح بغية الأمل 231/1

و استدلال الآمدي على كون دلالة التضمن دلالة لفظية، أن دلالة التضمن إنما هي لبيان كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ، فقال: " ودلالة الالتزام وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام، والجزء في دلالة التضمن، غير أنه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ، وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا عن مدلول اللفظ، فذلك كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام."⁽¹⁾

و ما ذكره الآمدي رحمه الله، لا اختصاص فيه لدلالة التضمن على دلالة الالتزام، فدلالة الالتزام أيضا لبيان ما هو خارج عن المسمى، و لذلك لم يرتض ابن السبكي هذا الاستدلال، على لفظية دلالة التضمن فقال: " و قال بعضهم: دلالة التضمن لفظية أيضا، وهو ضعيف؛ فإن الحكم عليها بذلك إن استند إلى أن الجزء مفهوم من اللفظ ومتلقى بواسطته فدلالة الالتزام كذلك، وإن كان لأجل أن اللفظ موضوع له بالوضع المختص بالحقيقة فهو باطل، أو بالوضع المشترك بين الحقيقة والمجاز فكذلك اللازم، وإن كان لأجل دخول الجزء في المسمى وخروج اللازم عنه فهو تحكم محض."⁽²⁾

القول المختار:

إن الخلاف بين من قال بأن الدلالة اللفظية عقلية، و من قال بأنها لفظية، لا يخرج عن كونه خلافا لفظيا لا خلافا في المعنى، ذلك أن دلالة التضمن عقلية باعتبار و لفظية باعتبار آخر، فهي عقلية باعتبار أن الذهن يفهم من اللفظ ما تضمنه، و هي لفظية باعتبار أن اللفظ دل على ما يتضمنه، لأن دلالة اللفظ على الكل متضمنة لدلالته على الجزء، فلفظ البيت إنما وضع عند اكتمال أساسه و جدرانته و سقفه، فدلالته على جزء منه إنما كان لأجل أن تحقق الجزء شرط في تحقق الكل، فكانت بذلك لفظية قال الزركشي في تشنيف المسامع: " والحق أن لكل من الوضع والعقل مدخلا في التضمن والالتزام، فيصح أن يقال: إنهما عقليتان باعتبار أن الانتقال من المسمى إلى الجزء اللازم إنما

(1) الإحكام في أصول الأحكام 15/1

(2) الإبهام في شرح المنهاج 204/1

حصل بالعقل ووضعتان، باعتبار أن الوضع سبب لانتقال العقل إليهما، فهما عقليتان ووضعتان باعتبارين.⁽¹⁾

و لذلك قال الصنعاني: " وأهل الأصول يجعلون دلالة التضمن وضعية، وأهل المعاني والبيان يسمونها عقلية، وعلى كل تقدير فهو من المجاز ولا بد له من العلاقة والقرينة."⁽²⁾

و السبب في وقوع الخلاف في دلالة التضمن، أنها مركبة من مقدمتين احدهما وضعية و الأخرى عقلية، فمن غلب المقدمة العقلية قال بأنها عقلية، و من غلب المقدمة الوضعية قال بأنها وضعية، قال الرجراجي⁽³⁾: " وإنما وقع الخلاف في دلالاتي التضمن والالتزام؛ لأن كل واحدة منهما متوقفة على مقدمتين: وضعية، وعقلية.

فالوضعية: قولنا: كلما أطلق اللفظ: فهم مسماه.

و العقلية: هي قولنا: وكلما فهم المسمى: فهم لازمه.

فمن غلب المقدمة الأولى في الداليتين قال: هما وضعتان.

و من غلب فيهما المقدمة الثانية قال: هما عقليتان.⁽⁴⁾

و حتى الآمدي رحمه الله، و هو من المقررين لوضعية دلالة التضمن، لا ينكر أن في دلالة التضمن نظرا عقليا فقال: " ودلالة الالتزام وإن شاركت دلالة التضمن في افتقارهما إلى نظر عقلي يعرف اللازم في الالتزام والجزء في دلالة التضمن."⁽¹⁾

(1) تشنيف المسامع 338.337/1. قال الزركشي: " وقال صاحب الدقائق: ومن جعل الالتزام لفظية فقد أخطأ، لأن الذهن ينتقل من اللفظ إلى معناه، ومن معناه إلى اللزوم، والتضمن غير خارج عن مسمى اللفظ بخلاف الالتزام، وإلا فكل منهما منسوب إلى اللفظ، وكل منهما عقلي بوجه واعتبار. " البحر المحيط 277/2

(2) إجابة السائل شرح بغية الأمل 231/1

(3) هو أبو علي الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي، من أعلام سوس بالمغرب. شهرته ظهرت من كتبه، منها رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، الأنوار السواطع شرح الدرر اللوامع في القراءات ت 899 هـ. انظر: نيل الابتهاج ص 110، درة الحجال 1 / 244.

(4) رفع النقاب 215/1

فحصل بذلك أن دلالة التضمن عقلية بهذا الاعتبار حتى عند المانعين لكونها عقلية.

ومما سبق يظهر أن الخلاف لفظي، فمن فهم معنى الجدار من لفظ البيت بالعقل، كمن فهمه باللفظ و لا فرق بينهما و الله أعلم.

المطلب الثالث: هل دلالة الالتزام دلالة عقلية؟

سبق في بيان دلالة الالتزام، أنها دلالة اللفظ على خارج المسمى، كدلالة الأسد على الشجاعة، و قد قرر الرازي أن دلالة الالتزام عقلية فقال: "الدلالة الوضعية هي دلالة المطابقة وأما الباقيتان فعقليتان." (2)

و قد نص غير واحد على أن دلالة الالتزام عقلية، قال الصنعاني: "وقد يراد باللفظ الدلالة على لازم معناه كما إذا أطلق إنسان وأريد به ضاحك مثلاً فإنه لازم له ودلالته عليه عقلية عند الفريقين، وهو مجاز أيضاً من إطلاق الملزوم وإرادة اللازم وتفصيل هذه الأبحاث في علم المنطق." (3)

و نص على ذلك الآمدي فقال: "وأما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام، وهي أن يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له لازم من خارج." (4)

و المقصود بكون دلالة الالتزام عقلية، أنه عند فهم مدلول اللفظ بدلالة المطابقة، ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى ذلك اللازم، قال الآمدي: "فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه، ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك اللازم مفهوماً." (5)

(1) الإحكام في أصول الأحكام 15/1

(2) المحصول 219/1

(3) إجابة السائل شرح بغية الأمل 231/1

(4) الإحكام في أصول الأحكام 15/1

(5) المصدر نفسه 15/1

و ذهب بعضهم فيما نقله بعض الأصوليين، إلى أن دلالة الالتزام دلالة وضعية، و هو مذهب ضعيف، قال الزركشي نقلا عن صاحب الدقائق: " وقال صاحب الدقائق: ومن جعل الالتزام لفظية فقد أخطأ، لأن الذهن ينتقل من اللفظ إلى معناه، ومن معناه إلى اللزوم، والتضمن غير خارج عن مسمى اللفظ بخلاف الالتزام."⁽¹⁾

و ذكر الرجرجي من حججهم على كون دلالة الالتزام وضعية قوله: " وقال بعضهم: حجة القول بأثما وضعيتان: لأثما تفهمان بواسطة اللفظ."⁽²⁾

و لا يخفى ضعف هذا المذهب، فإن اللازم من الكلمات لا تدل عليه الكلمات، و إلا فما حاجتنا للبيان، و الألفاظ غير متضمنة للازمها، بل بالانتقال الذهني من مدلول اللفظ بالمطابقة إلى مدلول اللفظ بالالتزام.

و الدليل على ضعف هذا المذهب، أنه قد توجد دلالة التضمن ولا توجد دلالة الالتزام من ذلك اللفظ، فلو كانت دلالة الالتزام لفظية لحصلت بحصول اللفظ، فدل عدم حصولها مع حصول اللفظ على انها ليست لفظية قال ابن النجار: " و دلالة المطابقة أعم من دلالة التضمن و الالتزام، لجواز كون المطابقة بسيطة، لا تضمن فيها، ولا لها لازم خارجي. و قد يوجد معها تضمن بلا التزام بأن يكون اللفظ موضوعا لمعنى مركب، ولا يكون له لازم خارجي، فيوجد مع المطابقة دلالة تضمن بدون دلالة التزام."⁽³⁾

و من الأمثلة على توظيف الرازي لدلالة الالتزام، استدلاله على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة بحديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: " قال الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين، ولعبدني ما سألت، فإذا قال العبد: { الحمد لله رب العالمين } ، قال الله تعالى: حمدني عبدي، وإذا قال: { الرحمن الرحيم } ، قال الله تعالى: أثني علي عبدي، وإذا قال: { مالك يوم الدين } ، قال:

(1) البحر المحيط 277/2

(2) رفع النقاب 215/1

(3) شرح الكوكب المنير 128/1

مجدني عبدي - وقال مرة فوض إلي عبدي - فإذا قال: {إياك نعبد وإياك نستعين} قال: هذا بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل، فإذا قال: {اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين} قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل " (1)

قال الرازي: " أنه سبحانه وتعالى قال: «قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين» ، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى: حمدني عبدي، إلى آخر الحديث، وجه الاستدلال أنه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة، فنقول: الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف، وهذا التنصيف لا يحصل إلا بسبب هذه السورة، ولازم اللازم لازم، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة. " (2) فكون الصلاة نصفين بين العبد و ربه يلزم منه أن تكون الفاتحة واجبة لأن المناصفة حصلت بسبب آيات سورة الفاتحة فاللازم من المناصفة هو وجوبها. و منها أيضا قول الرازي في لوازم لفظ (القيوم) ما نصه: " وثانيها: أنه لما كان قيوما كان قائما بذاته، وكونه قائما بذاته يستلزم أمور: اللازم الأول: أن لا يكون عرضا في موضوع، ولا صورة في مادة، ولا حالا في محل أصلا لأن الحال مفتقر إلى المحل والمفتقر إلى الغير لا يكون قيوما بذاته. " (3)

المطلب الرابع: دلالة الاقتضاء و الإيحاء و الإشارة دلالات عقلية

نص الرازي رحمه الله، على أن دلالة الالتزام السابق ذكرها تنقسم إلى أقسام، ذكرها بقوله: " أما تقسيم دلالة الالتزام، فنقول المعنى المستفاد من دلالة الالتزام إما أن يكون مستفادا من معاني الألفاظ المفردة، أو من حال تركيبها، والأول قسمان لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام، إما أن يكون شرطا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة أو تابعا له، فإن كان الأول فهو المسمى بدلالة الاقتضاء، ثم تلك الشرطية قد

(1) رواه مسلم، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة حديث رقم 395

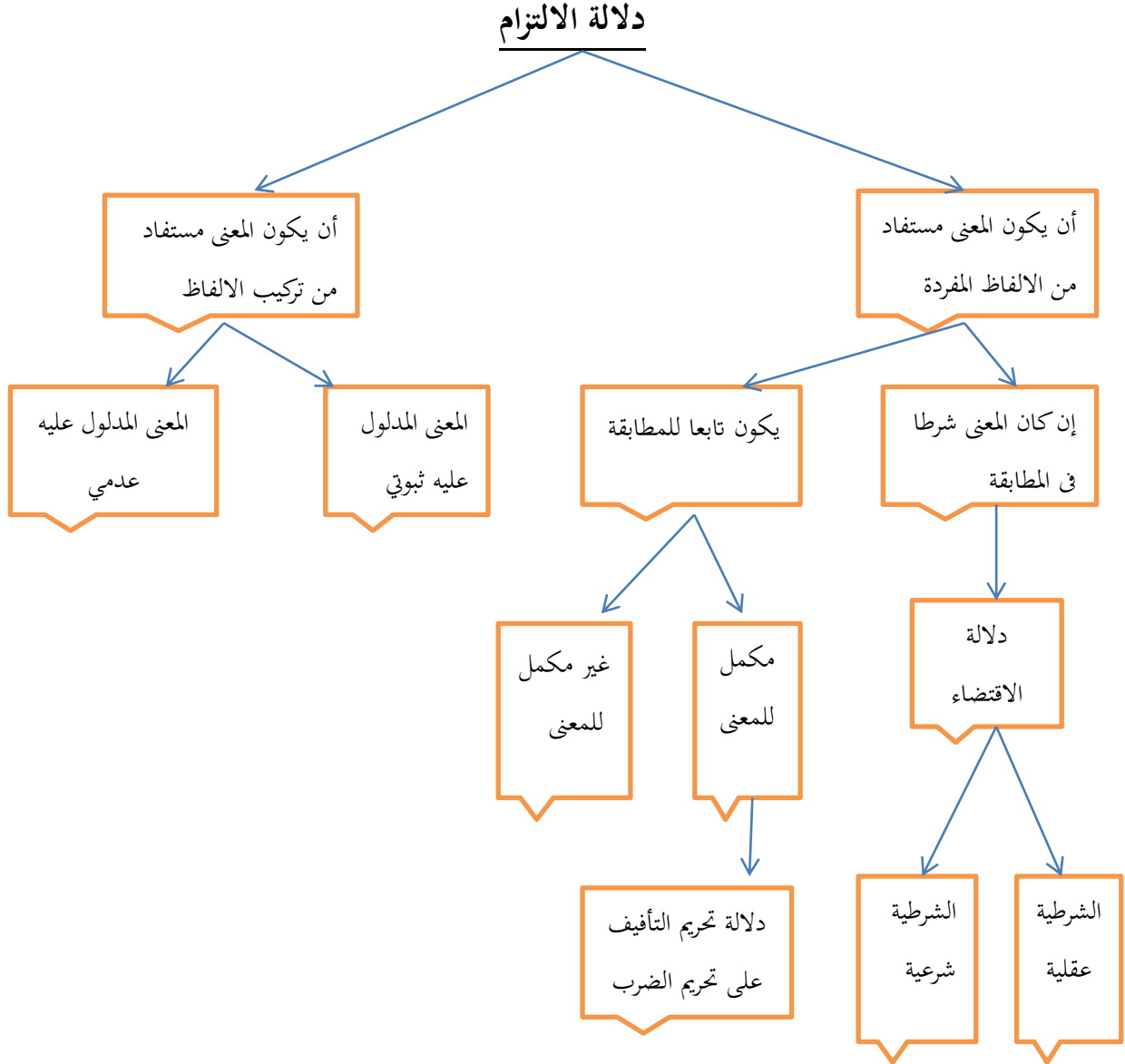
(2) تفسير الرازي 169/1

(3) المصدر نفسه 7/7

تكون عقلية كقوله ﷺ رفع عن أمتي الخطأ والنسيان، فإن العقل دل على أن هذا المعنى لا يصح إلا إذا أضمرنا فيه الحكم الشرعي، وقد تكون شرعية كقوله: والله لأعتقن هذا العبد فإنه يلزمه تحصيل الملك لأنه لا يمكنه الوفاء بقوله شرعا إلا بعد ذلك، وأما إن كان تابعا لتركيبها أنه فيما أن يكون من مكملات ذلك المعنى أو لا يكون، فالأول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبتته بالقياس، وأما الثاني فيما أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا أو عدميا، أما الأول فكقوله تعالى: فالآن باشروهن ومد ذلك إلى غاية تبين الخيط الأبيض، فيلزم فيمن أصبح جنبا أن لا يفسد صومه وإلا وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بقدر ما يقع الغسل فيه، وأما الثاني فهو أن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عما عداه والله أعلم⁽¹⁾.

و يمكن تفصيل ما ذكره الرازي في المخطط التالي:

(1) المحصول 232/1



و عليه فإن الدلالات العقلية، الراجعة إلى دلالة الالتزام هي:

1/ دلالة الاقتضاء:

و يمكن تعريفها من خلال قول الرازي أنها دلالة اللفظ على معنى خارجي لا يستقيم المعنى إلا به لتوقف صدق الكلام على هذا المعنى الخارجي عقلا أو شرعا عليه و قد عرفها الشنقيطي بقوله: " أن يدل لفظ بالالتزام على معنى غير مذكور مع أنه مقصود بالأصالة ولا يستقل المعنى - أي لا يستقيم إلا به - لتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا عليه وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعا"⁽¹⁾

(¹) نشر البنود على مراقي السعود 92/1

وعرفها الآمدي بقوله: " ما كان المدلول فيه مضمرًا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به." (1)

و معنى كونها عقلية، أنها مستفادة من الذهن لا من اللفظ، قال القرافي: " دلالة الاقتضاء فمعناها أن المعنى يتقاضها لا اللفظ، حتى قال جماعة في ضابطها، أنها دلالة اللفظ على ما يتوقف عليه صدق المتكلم." (2)

و قد جعل الرازي ما يستفاد من دلالة الاقتضاء، إما أن يكون شرعياً أو عقلياً، فمثال الشرعي قول الرازي: " وقد تكون شرعية كقوله والله لأعتقن هذا العبد فإنه يلزمه تحصيل الملك لأنه لا يمكنه الوفاء بقوله شرعاً إلا بعد ذلك" (3) فيلزم في الاعتناق ان يكون السيد مالكا لأنه لا يمكنه الوفاء بالإعتناق إلا بعد تحقق الملك و مثله أيضا رفع المؤاخذة أو الإثم في رفع الخطأ عن الأمة قال الآمدي: " فإن رفع الصوم والخطأ والعمل مع تحققه ممتنع، فلا بد من إضمار نفي حكم يمكن نفيه، كنفي المؤاخذة والعقاب." (4)

و قد تكون عقلية قال الرازي: " ثم تلك الشرطية قد تكون عقلية، كقوله ﷺ رفع عن أمي الخطأ و النسيان، فإن العقل دل على أن هذا المعنى لا يصح، إلا إذا أضمرنا فيه الحكم الشرعي." (5)

قال الآمدي: " فكقوله تعالى: {واسأل القرية} فإنه لا بد من إضمار أهل القرية لصحة الملفوظ به عقلاً." (6)

(1) الإحكام في أصول الاحكام 64/3

(2) شرح تنقيح الفصول 55/1

(3) المحصول 232/1

(4) الإحكام في أصول الاحكام 64/3

(5) المحصول 232/1

(6) الإحكام في أصول الاحكام 65/3

2/ دلالة الإيماء و التنبيه:

و هي دلالة اللفظ من غير تركيب، على ما لا يكون شرطا في المعنى بل مكملا له، و هو القسم الثاني من أقسام ثبوت المعنى في الألفاظ المفردة، فدلالة الإيماء و التنبيه قسيمة لدلالة الاقتضاء، و أشار إليها الرازي بقوله "وأما إن كان تابعا لتركيبها، أنه فيما أن يكون من مكملات ذلك المعنى أو لا يكون، فالأول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبتته بالقياس."⁽¹⁾

فدلالة الإيماء و التنبيه: " بأن يقرن الوصف بحكم، لو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم عابه الفطن بمقاصد الكلام، إذ لا يليق بالفصاحة وكلام الشارع بعيد عن الاخلال بها."⁽²⁾

و وجه كونها عقلية ظاهر، فإن اللفظ ما دل على المعنى المتمم للمطابقة، بل استفيد ذلك بنظر العقل فكانت عقلية بهذا الاعتبار، فتحريم الضرب في المثال غير مستفاد من اللفظ قال الرازي: " وإذا بطلت دلالة اللفظ عليه، علمنا أن تحريم الضرب مستفاد من القياس."⁽³⁾ و قول الرازي مستفاد من القياس رد على منكري القياس، و إلا فإن القياس أيضا من نظر العقل فكان عقليا بهذا الاعتبار.

3/ دلالة الإشارة:

دلالة الإشارة مستفادة من تركيب الألفاظ، بحيث يحصل من تركيبها فهم معنى زائد، غير مقصود للمتكلم، و قد جعلها الرازي ضمن قسم ما يستفاد من تركيب الألفاظ، سواء كان المعنى ثبوتيا أو عدميا، قال الرازي: "وأما الثاني فيما أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيا أو عدميا، أما الأول فكقوله تعالى: فالآن بأشروهن ومد ذلك إلى غاية تبين الخيط الأبيض، فيلزم فيمن أصبح جنبا أن لا يفسد صومه."⁽⁴⁾

(1) المحصول 232/1

(2) الاصل الجامع لإيضاح الدرر 53/1

(3) المحصول 121/5

(4) المصدر نفسه 232/1

و عليه فدلالة الإشارة هي دلالة اللفظ على معنى غير مقصود للمتكلم، و قد عرفها الآمدي بقوله: "وأما إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم، فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الإشارة." (1)

فقوله تعالى: ﴿أَحَلَّ لَكُمَّ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ (2) دليل على صحة صوم من أصبح جنباً؛ و إن كان هذا المعنى غير مقصود للمتكلم و لو يدل عليه اللفظ، فكانت دلالة الإشارة بذلك عقلية لا لفظية، فإن من ضرورة إباحة الجماع في جميع أجزاء الليلة حتى الجزء المتصل بالفجر الإصباح جنباً، لأن الاغتسال يحتاج إلى وقت ولم يحدد له زمناً من الليل في هذه الآية الكريمة، فلم يبق إلا جوازه في غيره وهو النهار.

المطلب الخامس: أثر الدلالات العقلية على اختيارات الرازي:

مسألة: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده

اختلف الأصوليون في كون الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده على ثلاثة أقوال:

القول الأول و هو المختار عند الرازي:

الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، وهذا قول جمهور المتكلمين، قال أبو يعلى: "الأمر بالشيء نهي عن ضده من طريق المعنى، سواء كان له ضد واحد، أو أضداد كثيرة، وسواء كان مطلقاً أو معلقاً بوقت مضيق؛ لأن من أصلنا: أن إطلاق الأمر يقتضي الفور" (3) و نسبه للإمام أحمد و إلى جمهور الحنفية و الشافعية. (4) فالأمر بالسكون هو عين ترك الحركة، و اختار الرازي هذا المذهب فقال: "المسألة الثانية في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده اعلم أنا لا نريد بهذا أن صيغة الأمر هي صيغة النهي بل المراد أن الأمر بالشيء دال على المنع من نقيضه بطريق الالتزام." (5)

(1) الإحكام في أصول الأحكام 64/3

(2) البقرة 187

(3) العدة 368/2

(4) المصدر نفسه 368/2

(5) المحصول 199/2

و قول الرازي بأنه لا يريد بهذا، أن صيغة الأمر هي صيغة النهي، هو محل الشاهد في استدلال الرازي فإنه بذلك خالف جمهور الأشاعرة، الذين يقولون أنه نهي عن ضده من طريق اللفظ، و أشار لمذهبهم أبو يعلى فقال: " وقال الأشعرية: هو نهي عن ضده من طريق اللفظ، وهذا بنوه على أصلهم: أن الأمر لا صيغة له." (1)

فالرازي قصد المعنى لا الصيغة، لأن قولنا: " قم " لا يعني " لا تجلس " فهما متباينان، لكن المعنى أن الأمر بالقيام يلزم منه النهي عن الجلوس، و ذكر الغزالي هذا التخريج الذي ذهب إليه الرازي من التفرقة بين المعنى و الصيغة فقال: " فيجب عليهم الرد إلى المعنى، وهو أن قوله " قم " له مفهومان أحدهما طلب القيام، والآخر: ترك القعود، فهو دال على المعنيين، فالمعنيان المفهومان منه متحدان أو أحدهما غير الآخر فيجب الرد إلى المعنى." (2)

قال الطوفي في تفسير أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، معنا لا لفظا ما نصه: " ومعنى قولهم: هو نهي عن أصداده من حيث المعنى، لا الصيغة، أو نهي عنها بطريق الاستلزام لا بعينه، أو أن ذلك التزامي، لا لفظي، كله بمعنى واحد، وهو أن قوله: قم، غير قوله: لا تقعد، وقوله: تحرك، غير قوله: لا تسكن، لفظا ومعنى، ولكن يلزم من قيامه أن لا يقعد، ومن حركته أن لا يسكن، لاستحالة اجتماع الضدين." (3)

و استدلال الرازي على ذلك بما يلي:

1/ دلالة الالتزام و هي من الدلالات العقلية كما سبق بيانه، دلت على أن تصور الوجوب يلزم منه تصور ما هو من ضروراته و لوازمه، و من لوازم الوجوب الامتناع عن الاخلال به، و هو ضده قال الرازي: " لنا إن ما دل على وجوب الشيء دل على وجوب ما هو من ضروراته، إذا كان مقدورا

(1) العدة 370/2

(2) المستصفي 65/1 ، و نسبه صاحب المسودة لجماعة فقال: " من طريق المعنى دون اللفظ في قول أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة والشافعي والكعي ومالك " ينظر المسودة 49/1

(3) شرح مختصر الروضة 381/2

للمكلف على ما تقدم بيانه في المسألة الأولى، والطلب الجازم من ضروراته المنع، من الإخلال به فاللفظ الدال على الطلب الجازم وجب أن يكون دالا على المنع من الإخلال به بطريق الالتزام.⁽¹⁾

2/ أن ماهية الإيجاب لا تتقرر إلا بتصور المنع، قال الرازي: "لا تتقرر ماهية الإيجاب في الفعل إلا عند تصور المنع من تركه، فكان اللفظ الدال على الإيجاب دالا على المنع من الإخلال به ضمنا."⁽²⁾

3/ الوجوب ماهية مركبة من قيدين، الأول: هو الامتثال لمقتضى الواجب، و الثاني: المنع من الترك قال الرازي: "وذلك لأن الوجوب ماهية مركبة من قيدين، أحدهما: المنع من الترك فالتصور للإيجاب متصور للمنع من الترك، فيكون متصورا للترك لا محالة"⁽³⁾

ووجه الشاهد في استدلال الرازي بالدلالة العقلية، على كون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، يمكن تفصيله في المقدمتين و النتيجة فيقال:

❖ الأمر بالشيء دل على وجوب الامتثال بذلك الشيء، عن طريق دلالة المطابقة، و هي دلالة لفظية بالاتفاق.

❖ الأمر بذلك الشيء دل على معنى زائد خارج عن ماهية ذلك الشيء، يستفاد من جهة العقل و هو النهي عن ضده.

❖ النتيجة أن النهي عن ضد المأمور به المستفاد بطريق الالتزام هو عين ذلك الأمر.

القول الثاني:

ليس عينه ولا يتضمنه، وهو قول المعتزلة قال أبو الحسين: "ذهب قوم إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وخالفهم آخرون على ذلك وإليه ذهب قاضي القاضية وأصحابنا."⁽⁴⁾ و اختاره إمام الحرمين

(1) المحصول 199/2

(2) المصدر نفسه 200/2

(3) المصدر نفسه 200/2

(4) المعتمد 97/1

فقال بعد إبطاله للمذاهب في مسألة: " وإذا لاح سقوط المذهبين ،انبنى عليه ما هو الحق المبين عندنا، وهو أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده."⁽¹⁾

و ملخص ما استدل به أصحاب هذا المذهب، أن المكلف إن كان ذاهلا عن أضداد المأمور به فكيف تكون الأضداد منهيها عنها مع ذهوله عنها، قال الجويني: " فإن كان ذاهلا فالذي قدمناه بالغ فيه، ولا خفاء بأن الداهل عن الشيء غير عالم به ،ويستحيل أن يقوم بالنعس قول متعلق بالشيء مع الذهول عنه."⁽²⁾ و إن كانت معلومة فإن خطورها بالبال ذريعة إلى إيقاع الامتثال، قال الجويني: " فأما إذا كان ذاكرة للأضداد ... فإذا كان كذلك فليس الزجر عن الأضداد مقصود الأمر وإنما يخطر له النهي لو خطر ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال."⁽³⁾ و قد ناقش الرازي أدلتهم و لا حاجة بذكرها فإن الغرض بيان المذهب فقط.

القول الثالث:

الأمر بالشيء ليس عين النهي عن ضده، ولكنه يستلزمه، و نقل الجويني هذا القول عن القاضي الباقلاني فقال: " الذي مال إليه القاضي رحمه الله في آخر مصنفاته أن الأمر في عينه لا يكون نهيًا ولكنه يتضمنه و يقتضيه وإن لم يكن عينه."⁽⁴⁾ و به قال جماعة من الأصوليين.⁽⁵⁾

** و الغرض من ذكر المذهبين عدا مذهب الرازي، هو تكملة المسألة، و إلا فيمكن الاستغناء عنهما لأن المقصود بيان تأثير دلالة الالتزام العقلية، على اختيار الرازي في أن الأمر بالشيء نهي عن ضده بالمعنى لا بالصيغة، و الله اعلم.

(1) البرهان 83/1

(2) المصدر نفسه 83/1

(3) المصدر نفسه 83/1

(4) المصدر نفسه 82/1

(5) روضة الناظر 151/1. المسودة 49/1

المبحث الثاني: ما يفيد العموم عقلا

تمهيد: أقسام ما يفيد العموم عقلا

قال الرازي رحمه الله: "المفيد للعموم إما أن يفيد لغة أو عرفاً أو عقلاً."⁽¹⁾

بعد أن ذكر الرازي رحمه الله، الطرق الدالة على العموم، و جعلها ثلاثة أقسام، الأول منها: ما يفيد العموم لفظاً و جعله في أولى المراتب، لأن العام من خصائص الألفاظ فيستفاد منها، ثم ما يفيد عرفاً بالنقل العرفي، ثم القسم الثالث ما يفيد العموم من جهة العقل، و هذا القسم يقابل القسم الأول من حيث مقابلة الدلالة الوضعية للدلالة العقلية، ثم فصل الرازي أقسام ما يفيد العموم عقلاً فقال: "وأما القسم الثالث، وهو الذي يفيد العموم عقلاً، فأمور ثلاثة أحدها: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة، والثاني: أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل، كما إذا سئل النبي عليه الصلاة والسلام عن أفطر فيقول عليه الكفارة، فنعلم أنه يعم كل مفطر و الثالث: دليل الخطاب عند من يقول به، كقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة فإنه يدل على أنه لا زكاة في كل ما ليس بسائمة والله أعلم."⁽²⁾

فما يفيد العموم عقلاً عند الرازي ثلاثة أقسام هي:

❖ اللفظ مفيد للحكم و لعلته فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة.

❖ ما يرجع إلى سؤال السائل.

❖ دليل الخطاب.

و أطلق أبو الحسين البصري، على المسالك الثلاثة المفيدة للعموم عقلاً عند الرازي، بالمفيدة للعموم من جهة المعنى، و هو إطلاق صحيح لأنه يقابل الألفاظ، فقال: "أما الذي يفيد العموم من جهة

(1) المحصول 311/2

(2) المصدر نفسه 313/2

المعنى، فهو أن يدل على العموم دليل يقتزن باللفظ، وذلك ضروب فمنها: أن يكون اللفظ مفيدا للحكم ومفيدا لعلنه فيقتضي شياع الحكم في كل ما شاعت فيه العلة، ومنها أن يكون اللفظ المفيد لعموم اللفظ ما يرجع إلى سؤال سائل، ومنها دليل خطاب عام على قول من جعله حجة." (1)

و قرر القرافي في شرحه على المحصول، أن المقصود بما يفيد العموم عقلا أي ما يفهم بالعقل، فقال: "مراده بالعقل هاهنا: الذي فهم بالعقل؛ لأن دليله عقلي قطعي، كما تقول في حدوث العالم: إنه ثابت بالعقل، ولا شك أن المناسبة والتعليل، وفي الصور الخاصة إنما يفهم بالعقل، وإن كان أصل القياس ثابتا بالسمع، لكن الصورة الخاصة إنما وقع فيها القياس بعد تقريره." (2)

و نقل غير واحد من الأصوليين هذه المسالك الثلاثة، فيما يفيد العموم عقلا، نقلا عن الرازي رحمه الله و عن غيره، و فيما يأتي تفصيل الأقسام الثلاثة:

المطلب الأول: (الدوران)

قال الرازي رحمه الله: "أحدها أن يكون اللفظ مفيدا للحكم ولعلته، فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة." (3) و يعبر عن ذلك بالدوران، و هو كما يقول الرازي: "ومعناه أن يثبت الحكم عند ثبوت وصف، وينتفى عند انتفائه." (4)

و بمثل تعريف الرازي عرف ابن السبكي الدوران بقوله: "عرف الدوران بحدوث الحكم بحدوث الوصف، وانعدامه بعدمه، فذلك الوصف يسمى مدارا والحكم دائرا." (5)

و المقصود بالدوران في قول الرازي، ليس الدوران الذي اختلف الأصوليون في إفادته العلية بل المقصود

(1) المعتمد 193/1

(2) نفائس الأصول 1752/4

(3) المحصول 313/2

(4) المصدر نفسه 207/5

(5) الإجماع في شرح المنهاج 72/3

منه دوران ما قامت عليته لا ما أثبتت عليته بالدوران، لأن العلة هنا مستفادة من اللفظ، و لذلك قال الرازي " أن يكون اللفظ مفيدا للحكم و علته " فالعلة مستفادة من اللفظ لا من الدوران، قال الدكتور النملة: " النوع الأول: أن يكون اللفظ مفيداً للحكم ولعلته، فيقتضي ثبوت الحكم أينما وجدت العلة، كاللفظ المشتمل على ترتيب الحكم على الوصف كقولنا: " حرم الخمر للإسكار "، فهذا اللفظ لا يفيد العموم من جهة اللغة، كل ما أفاده هو: أن الوصف علة للحكم فقط. و إنما عم من جهة العقل؛ لأن العقل يحكم بأن العلة كلما وجدت وجد المعلول، وكلما انتفت ينتفي المعلول، وعن طريق ذلك نقول: إن كل مسكر حرام، وبذلك يكون عموم هذا اللفظ ثابتاً بالعقل." (1)

ثم بعد ثبوت العلية باللفظ يأتي الدوران في معناه الثاني، و هو ما اختلف الأصوليون في دلالاته على العلة، و قد جعله الرازي رحمه الله على ضربين هما:

الأول: الدوران في صورة واحدة

و هو أن يكون وجود الحكم عند وجود الوصف، وعدمه عند عدمه في صورة واحدة، و من أمثلته: عصير العنب، فإنه قبل أن يصير مسكراً فهو حلال بالإجماع، فلما صار مسكراً صار حراماً بالإجماع، فلما زال عنه وصف الإسكار بأن صار خلا زال عنه التحريم و أصبح حلالاً مرة أخرى، فدل هذا على أن العلة هي الإسكار، لأن الحكم دار معها وجوداً و عدماً، قال الرازي: " وذلك يقع في وجهين الأول: أن يقع ذلك في صورة واحدة فأن العصير لما لم يكن مسكراً في أول الأمر لم يكن حراماً، فلما حدث وصف الإسكار فيه حدثت الحرمة، فلما صار خلا وزالت المسكرية زالت الحرمة أيضاً." (2)

الثاني: الدوران في صورتين

و هو أن يكون وجود الحكم عند وجود الوصف في محل، وعدم الحكم عند عدم الوصف في محل

(1) المهذب 1468.1467/4

(2) المحصول 207/5

آخر، قال الرازي: "الثاني أن يوجد ذلك في صورتين وعندنا أنه يفيد ظن العلية." (1)
و مثل له ابن السبكي بقوله: "والثاني أن يوجد في صورتين، وهو كوجوب الزكاة مع ملك النصاب تام
في صورة أحد النقيدين وعدمه مع عدم شيء منها، كما في ثياب البدلة والمهنة، حيث لا يجب فيها
الزكاة لفقد شيء مما ذكرناه." (2)

- و قد نص غير واحد من الأصوليين ، على أن هذا النوع من العموم، إنما يستفاد عقلا لا من
اللفظ، إذ لا دلالة في اللفظ على التعميم، و إنما ذلك مستفاد من العقل و سماه الزركشي
قياسا، و جعله في مقابل اللفظ فقال: " إذا علق الشارع حكما في واقعة على علة تقتضي
التعدي إلى غير تلك الواقعة، مثل حرمت السكر لكونه حلوا، فإن قطع باستقلالها فالجمهور
على التعدي قياسا وشد من قال فيه يتعدى باللفظ، فإن لم يقطع بل كان ظاهرا فيه كما في
المحرم الذي وقصته ناقته، وقوله- عليه السلام - : « لا تخمروا رأسه، ولا تقربوه طيبا فإنه يبعث
يوم القيامة ملبيا» فإن الظاهر عدم الاختصاص بذلك المحرم، فاختلّفوا في أنه يعم أم لا؟" (3)
و من أمثلة العموم العقلي في هذا الضرب، صيغه كلمة (أف) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ
وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (4) فهذه الكلمة تدل لغة على التضجر والاستثقال، أو على صوت
ينبئ عن ذلك، وهذا المعنى اللغوي غير مراد عند أكثر الأصوليين، وإنما أريد ما هو أعم من الكلمة
عقلا، وهو كل تصرف يؤدي شعور الوالدين، ويكون تجاوزا لاحترامهما وتكريمهما. (5)
و بعض من علماء الأصول يترجم لهذه المسألة في أصول الفقه بقوله: هل التنصيص على العلة أمر
بالقياس؟ (6)

(1) المصدر السابق 207/5

(2) الإجماع في شرح المنهاج 73/3

(3) البحر المحيط 198/4

(4) الإسراء 23

(5) أصول الفقه لزلمي ص 354

(6) ينظر: العدة 1375/4، الإجماع 21/3، تيسير الوصول 205/5

و بين هذه المسألة و مسألة الدوران، عموم وخصوص، و وجه الخصوص أن ثمة فرقا جوهريا بين المسألتين، فكون التنصيص على العلة أمرا بالقياس شيء، و تعدية ما دل اللفظ على عليته شيء آخر، و قد قرر الرازي أن التنصيص على العلة ليس أمرا بالقياس فقال: "النص على علة الحكم يفيد الأمر بالقياس، وهو قول أبي الحسين البصري وجماعة من الفقهاء، ومنهم من أنكروه وهو المختار."⁽¹⁾

ووجه الجمع بين مذهب الرازي، في كون التنصيص على العلة ليس أمرا بالقياس، و بين اختياره أن العلة المنصوص عليها متعددة فتفيد العموم ما يلي:

1/ الرازي عند إبطاله كون التنصيص على العلة أمرا بالقياس، هو في معرض إبطال هذا المسلك كدليل على حجية القياس، و ليس في معرض الحديث عن ابطال مسلك الدوران، و لذلك قال الرازي: "قلنا في هذه الصورة نسلم أنه أينما حصل الإسكار حصلت الحرمة."⁽²⁾

2/ القائلون بأن التنصيص على العلة أمر بالقياس، سمو هذا المسلك قياسا، و الرازي منع من تسميته قياسا فقال: "لكن ذلك ليس بقياس، لأن العلم بأن الإسكار من حيث هو إسكار يقتضى الحرمة يوجب العمل بثبوت هذا الحكم في كل محالة، ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض، فلم يكن جعل البعض فرعا والآخر أصلا أولى من العكس، فلا يكون هذا قياسا بل إنما يكون قياسا لو قال حرمت الخمر لكونها مسكرة، فحينئذ يكون العلم بثبوت هذا الحكم في الخمر أصلا للحكم به في النبيذ، ومتى قال على هذا الوجه انقذح الاحتمال."⁽³⁾

3/ اللفظ إن دل على الحكم و علقته، فيقتضي ذلك التعدية لكل محل تحققت فيه العلة، و هذا عند الرازي من قبيل العموم المعنوي، و ليس من قبيل القياس، فكون الخمر حرام لأنها مسكرة لا يقتضي أن تكون الخمر كلها حرام لأنها مسكرة من قبيل القياس، لأنها كلها عنب و هي محل واحد، و هي كلها أصل، فيقال في المثال أن كون الخمر محرمة لأنها مسكرة يقتضي عموم التحريم في كل الخمر لا

(1) المحصول 117/5

(2) المصدر نفسه 119/5

(3) المصدر نفسه 120/5

أن كل الخمر حرام بدليل القياس، فالرازي رحمه الله يفرق بين العموم و ما يثبت به و بين القياس، لأنه كما سبق تقريره يمنع انقلاب الحقائق، فلا يسمى العموم قياسا و لا القياس عموما، و إن كان الحاصل منهما واحدا.

و عليه يقال كما قال الرازي: "التنصيص على علة الحكم لا يقتضى ثبات مثله في الفرع، إلا مع الدليل الدال على وجوب العمل بالقياس."⁽¹⁾ أما جعل مجرد التنصيص عليها أمرا بالقياس، من غير الدليل الدال على القياس فلا، لأنها غير دالة على وجوب القياس و الله اعلم.

المطلب الثاني: ما يرجع إلى سؤال السائل

المسلك الثاني من المسالك المفيدة للعموم عقلا، ما يرجع إلى سؤال السائل، قال الرازي رحمه الله: "والثاني أن يكون المفيد للعموم ما يرجع إلى سؤال السائل، كما إذا سئل النبي عليه الصلاة والسلام عن أفطر، فيقول عليه الكفارة فنعلم أنه يعم كل مفطر."⁽²⁾

و المقصود بسؤال السائل في كلام الرازي، هو قول الأصوليين: ترك الاستفصال في حكاية الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، و قد نقل غير واحد هاته القاعدة عن الشافعي رضي الله عنه، قال الجويني: "قال الشافعي: ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال."⁽³⁾

و الدليل على أن مقصود الرازي بهذا المسلك، هو القاعدة المتقدمة التي نقلها الجويني عن الإمام الشافعي، أن الرازي رحمه الله أخذ هذه المسالك الثلاثة من عند أبي الحسين البصري بالأمثلة التي ذكرها أبو الحسين في المعتمد، فإنه عند حديثه عن سؤال السائل فصل المثال بما يدل على أن المقصود هو ترك الاستفصال، قال أبو الحسين: "وأما المقتضى للعموم مما يرجع إلى السؤال، فيجوز أن

(1) المحصول 119/5

(2) المصدر نفسه 313/2

(3) البرهان 122/1

يسأل النبي ﷺ عن أفطر، فيقول عليه الكفارة فنلعم أن ذلك يعم كل فطر، سواء علم النبي ﷺ ما وقع الفطر به أو لم يعلم، لأنه إنما أجاب عن السؤال إنما كان عن مطلق الفطر، فإن لم يكن جوابه عن مطلق الفطر لم يكن جوابا عن السؤال، ولأنه ﷺ لو كان قد أجاب عن الفطر الذي علمه لكان قد بين ذلك لئلا يظن سامع أن الكفارة تلحق مطلق الفطر. " (1)

فقول أبي الحسين: " سواء علم النبي ﷺ ما وقع الفطر به أو لم يعلم. " دلالة على أن المقصود هو ترك الاستفصال في حكاية الحال، فينزل ما قاله في هذا المثال على مثال الرازي و الله أعلم.

و قد أخطا الدكتور عبد الكريم النملة، في جعله هذا المسلك من قبيل قول الأصوليين العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، قال الدكتور النملة في بيان هذا المسلك: " أن يكون المفيد للعموم: ما يرجع إلى سؤال السائل كما إذا سئل النبي ﷺ عن جامع في نهار رمضان، فيقول النبي ﷺ: "اعتق رقبة"، فنلعم أنه يعم كل جامع وهو مكلف. " (2)

ووجه الفرق بين ما ذكره الرازي رحمه الله، و بين ما كتبه الدكتور النملة، أن الرازي أو أبا الحسين لم يبين ما أفطر به ذلك الصائم، سواء كان أكلا أو جماعا، بينما الدكتور النملة مثل بالجماع فتمثيل الرازي مطلق يصدق معه ترك الاستفصال عما أفطر به الصائم، أما من أفطر بالجماع فلا شك أنه يعم كل مفطر بالجماع من باب عموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالدكتور النملة أضاف كلمة الجماع، فتغير المسلك من كونه ترك الاستفصال في حكاية الحال، إلى العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، و بينهما من الفروق ما يعلم و الله تعالى أعلم.

ثم إن الرازي رحمه الله عبر في موضع آخر، بما يفيد تضعيف إفادة هذا المسلك للعموم، فقال: " مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة، فقال عليه الصلاة والسلام أمسك أربعا وفارق سائرهن، ولم يسأله عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع أو الترتيب، فكان إطلاقه القول دالا على أنه لا فرق

(1) المعتمد 1/193.194

(2) المهذب 4/1468

بين أن تتفق تلك العقود معا، أو على الترتيب وهذا فيه نظر، لاحتمال أنه ﷺ عرف خصوص الحال فأجاب بناء على معرفته، ولم يستفصل والله أعلم.⁽¹⁾

فقول الرازي: " وهذا فيه نظر لاحتمال أنه ﷺ عرف خصوص الحال. " محل الشاهد من تضعيف هذا المسلك ووجه الجمع بين ما ذكره هنا و ما ذكره في ما يفيد العموم عقلا ما يلي:

❖ إن ما ذكره في إفادة العموم مقدم على ما ذكره هنا، لأنه هناك ذكره بصيغة التحقيق و ما ذكره هنا بصيغة التردد.

❖ احتمال كون النبي ﷺ علم حالة غيلان، يضعف عند مقابله باحتمال كونه لم يعلم حالة غيلان، فيتساقط الاحتمالان فلا وجه لاعتبار أحدهما عن الآخر.

❖ النبي ﷺ لا يجوز له تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو هنا في مقام المشرع المخبر عن حكم الواقعة، فلو كان لاستفصاله أثر في تغيير الأحكام لما ترك الاستفصال، فدل تركه على أن المقصود هو العموم و الله أعلم.

فكل مسألة ترك الشارع الحكيم فيها الاستفسار للسائل عن حاله، يعمُّ حكمها ذلك الشخص وغيره. و يعم حال ذلك الشخص وحال غيره، فتصير تلك المسألة تشريعا عاما، لا خاصا.

المطلب الثالث: دليل الخطاب

دليل الخطاب عند الأصوليين، هو بعينه مفهوم المخالفة، و جاء في تعريفهما قول الأمدي: " مفهوم المخالفة، فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت مخالفا لمدلوله في محل النطق، ويسمى دليل الخطاب أيضا. "⁽²⁾

⁽¹⁾ المحصول 388.387/2

⁽²⁾ الإحكام في أصول الاحكام 69/3 قال الغزالي: " وربما سمي هذا دليل الخطاب، ولا التفات إلى الأسامي " المستصفي

و معنى كون دليل الخطاب مما يفيد العموم عقلا، أن اللفظ لم يدل على إثبات الحكم في عدا المذكور من جهة العبارة بل دل على اعتبارها من جهة العقل، قال الرازي: "والثالث دليل الخطاب عند من يقول به كقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة فإنه يدل على أنه لا زكاة في كل ما ليس بسائمة والله أعلم."⁽¹⁾

و لذلك سمي المفهوم مفهوما لأنه لا يستند إلى منطوق، قال الغزالي في بيان معنى المفهوم: "ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه، ويسمى مفهوما؛ لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق."⁽²⁾

و قد نص الأمدى على اعتبار النظر العقلي في دليل الخطاب، لأن فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره لا تفيد تحقق غير الحكم في المسكوت عنه إلا بواسطة النظر العقلي، قال الأمدى: "فيجب أن تعلم قبل الخوض في الحجاج في هذه الأصناف، أن مستند فهم الحكم في محل السكوت عند القائلين به، إنما هو النظر إلى فائدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره، وسواء كان ذلك من قبيل مفهوم الموافقة أو المخالفة،... و ذلك مما لا يعلم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر، دون نظر عقلي يتحقق به أن التخصيص للتأكيد أو النفي، وذلك بأن ينظر إلى حكمة الحكم المنطوق به.... وإن لم يعلم حكمة الحكم المنطوق به، أو علمت غير أنها لم تكن متحققة في محل السكوت، أو كانت متحققة فيه لكنها ليست أولى باقتضاء الحكم فيه علم أن فائدة التخصيص إنما هي النفي وأن المفهوم مفهوم المخالفة."⁽³⁾

و قول الرازي عند من يقول به، ليس فيه معنى أنه لا يقول بدليل الخطاب، فقد نص على اعتباره بقوله: "تعليق الحكم على صفة في جنس، كقوله عليه الصلاة والسلام في سائمة الغنم زكاة، يقتضي نفيه عما عداه في ذلك الجنس، ولا يقتضي نفيه في سائر الأجناس وقال بعض الفقهاء من أصحابنا

(1) المحصول 313/2

(2) المستصفي 265/1

(3) الإحكام في أصول الأحكام 71/3

إنه يقتضي نفي الزكاة عن المعلوفة في جميع الأجناس، لنا إن دليل الخطاب نقيض النطق فلما تناول النطق سائمة الغنم فدليله يقتضي معلوفة الغنم دون غيرها. "(1) و إنما غرضه إخراج القائلين بعدم حجية المفهوم كالحنفية، (2) و كثير من الأصوليين من المعتزلة و الأشاعرة (3).

قلت و جعل الرازي دليل الخطاب مما يفيد العموم عقلا لا لفظا، مخرج على قوله في مسألة دلالة الالتزام، فإنه جعلها دلالة عقلية لا لفظية كما سبق بيانه، و لا شك أن دليل الخطاب من قبيل دلالة الالتزام لا التضمن ولا المطابقة، و قد ذكر القرابي أن دليل الخطاب يخرج مخرج دلالة الالتزام في تصور العموم منه، فقال: "السبب الثالث: المفيد للعموم بطرق دلالة الالتزام، دون المطابقة والتضمن: هو كل لفظ له مفهوم (موافقة، أو مخالفة، فإن ذلك اللفظ الذي هو مفهوم) مخالفة يدل بالمطابقة على ثبوت حكمه لمنطوقه بالمطابقة، ويدل بطريق الالتزام والمفهوم على سلب حكم ذلك المنطوق عن كل ما هو مغاير لذلك المنطوق، والمغاير لذلك المنطوق غير متناه؛ لأن غير كل شيء غير محصور بعدد، بل مسلوب النهاية، فإذا قلنا: إن جاءك زيد فأعطه دينارا، يقتضي بمنطوقه إعطاء الدينار في حالة المجيء، وأن كل ما هو ليس بمجيء لا يعطي فيه الدينار بطريق الالتزام بمفهوم الشرط، وهذا الدال بالالتزام من مفهوم المخالفة عشرة أجناس، كلها مفهوم مخالفة، ويسمى دليل الخطاب، (ولحن الخطاب) "(4)

(1) المحصول 148.147/2

(2) قال الجصاص: "ومذهب أصحابنا في ذلك أن المخصوص بالذكر حكمه مقصور عليه ولا دلالة فيه على أن حكم ما عداه بخلافه سواء كان ذا وصفين فخص أحدهما بالذكر أو كان ذا أوصاف كثيرة فخص بعضها بالذكر ثم علق به حكم. و كذلك كان يقول شيخنا أبو الحسن ويعزي ذلك إلى أصحابنا وكان يحكي عن أبي يوسف كلاما معناه أن ليس في تخصيص بعض أوصاف الشيء بالذكر دلالة على أن ما عداه فحكمه بخلافه" الفصول في الأصول 292.291/1

(3) قال السمعي: "وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه إلى أن دليل الخطاب ليس بحجة و وافقهم على ذلك من أصحاب الشافعي أبو العباس بن سريج و القاضي أبو حامد المروزي وأبو بكر القفال الشاشي وهو قول جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشعرية" قواطع الأدلة 238/1

(4) العقد المنظوم في الخصوص و العموم 260.259/1

و يطلق الأصوليون على هذه المسألة بمسألة عموم المفهوم، و قد اختلف الأصوليون في المفهوم هل له عموم أم لا على قولين:

القول الأول: دليل الخطاب له عموم

المفهوم له عموم، بمعنى أن الحكم الثابت به عام لجميع ما عدا المنطوق، و هو قول الرازي فيما تقدم و استدلل الرازي على أن للمفهوم عموما، بأن المفهوم حجة فمن صار إلى اعتبار المفهوم حجة ووجب عليه أن يصير إلى عموم المفهوم، لأن عمومه مبني على حجته، و لذلك قال الرازي عند رده على الغزالي في عدم قوله بعموم المفهوم ما نصه: "قال الغزالي رحمه الله المفهوم لا عموم له لأن العموم لفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية فلا يكون لها عموم والجواب إن كنت لا تسميه عموما لأنك لا تطلق لفظ العام إلا على الألفاظ فالنزاع لفظي وإن كنت تعني أنه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ما عداه فباطل لأن البحث عن أن المفهوم هل له عموم أم لا فرع على أن المفهوم حجة ومتى ثبت كونه حجة لزم القطع بانتفاء الحكم عما عداه لأنه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة والله أعلم."⁽¹⁾

و قال به الأستاذ أبو منصور من الشافعية، فيما نقله الزركشي فقال: "قال أصحابنا: العموم يكون في الألفاظ والمعاني ودلائل الألفاظ من مفهوم أو دليل خطاب."⁽²⁾

و نسبه ابن النجار للحنابلة فقال: "والمفهوم مطلقا أي سواء كان مفهوم موافقة أو مخالفة "عام فيما سوى المنطوق يخصص بما. يخصص به العام هذا عند الأكثرين من أصحابنا وغيرهم."⁽³⁾

القول الثاني: دليل الخطاب لا عموم له

و هو قول من لم يعتبر دليل الخطاب حجة في أصله، كالحنفية و كثير من الأشاعرة، و المعتزلة، فمن لم يقل بحجة المفهوم يلزم من قوله أن لا يقول بعمومه.⁽¹⁾

(1) المحصول 401/2

(2) البحر المحیط 222/4

(3) شرح الكوكب المنير 210.209/3

و هو اختيار الغزالي في المستصفى، و نسبه للقاضي فقال: " وقال جماعة من المتكلمين، ومنهم القاضي، وجماعة من حذاق الفقهاء، ومنهم ابن شريح: إن ذلك لا دلالة له، وهو الأوجه عندنا." (2)

و استدلووا لذلك بحسن الاستفهام على مفهوم الخطاب، ففي قول القائل: أخرج الزكاة من ماشيتك السائمة، يحسن فيه أن يقول: هل أخرجها من المعلوفة، وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم، فإنه لا يحسن في المنطوق، وحسن في المسكوت عنه. (3)

بيان نوع الخلاف و أن دليل الخطاب له عموم.

إن الخلاف بين مثبتي العموم للمفهوم و النافين، لا يعدو كونه خلافا لفظيا لا خلافا في المعنى، فمن نفى عموم لمفهوم، فإنما نفاه لا لأنه ليس عاما، بل لأجل أن اللفظ لا يدل عليه، لأن عموم المفهوم ليس من العموم المصطلح عليه، حتى يكون وصفا للفظ ككل و جميع، بل العموم هنا بالمعنى اللغوي و هو الشمول، قال الرجراجي في بيان نوع الخلاف: " وهذا الخلاف إنما هو لفظي لا معنوي؛ إذ الخلاف في التسمية خاصة دون المعنى؛ وذلك أن الغزالي إنما قال: لا عموم له أي: لا يسمى عامًا؛ لأنه من قبيل المسكوت عنه، والعموم من قبيل الملفوظ به. " (4)

و قد قرر الأصبهاني ذلك فقال: " اعلم أن المفهوم على تقدير كونه حجة، لا يتحقق الخلاف في أن له عموما، وذلك لأن مفهوم الموافقة أعني ما يكون حكم المسكوت عنه موافقا للمنطوق ، كتحریم ضرب الوالدين من تحریم تأفيفهما ، ومفهوم المخالفة ، وهو ما يكون حكم المسكوت عنه مخالفا لحكم المنطوق به ، كعدم وجوب زكاة المعلوفة من وجوب زكاة السائمة - لا خلاف لأحد من القائلين به في عمومها فيما عدا المنطوق . " (5)

(1) الفصول في الأصول 291/1، قواطع الأدلة 238/1

(2) المستصفى 265/1

(3) المصدر نفسه 265/1

(4) رفع النقاب 160/3

(5) بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب 193/2

فما نفاه الغزالي رحمه الله ليس ما أثبتته الرازي، و ما أثبتته مثبتو العموم ليس من قبيل ما نفاه الغزالي، فلا خلاف في المعنى حينها، و: "إذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لأنه إن كان الخلاف في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت فيهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق، من الصور أو لا، فالحق الإثبات وهو مراد الأكثرين والغزالي لا يخالفهم فيه، لأنه من القائلين بأن المفهوم حجة، وإن فرض في أن ثبوت الحكم فيهما بالمنطوق أو لا، فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفون فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محلا للنزاع." (1)

و الرازي رحمه الله في رده على الغزالي، بالوجه الثاني الذي ذكره، و فيه أن الغزالي رحمه الله يقول بالمفهوم فكيف لا يقول بعمومه؟ لأن عمومه متوقف على كونه حجة، فمن أثبت حجيته و جب ان يثبت عمومه، فإثبات الغزالي لحجية و نفيه للعموم لا يستقيم، قال الرجراجي في بيان وجه احتجاج الرازي على الغزالي: "بيّن الإمام فخر الدين هذا فقال: إن عنى الغزالي بقوله: لا عموم للمفهوم: أنه لا يسمّى عامًا لفظيًا، وإنما هو عام معنوي، فذلك قريب، أي: فذلك ممكن أن يريد، أي: فقريب مكانه. و إن عنى الغزالي بقوله: لا عموم للمفهوم: أنه لا يفيد عموم عدم الحكم في المسكوت عنه، فالقول بكون المفهوم حجة يكذب ما قاله الغزالي من عدم إفادة المفهوم للعموم، فإن الغزالي رحمه الله ممن قال بأن المفهوم حجة؛ لأنه قال بمفهوم النفي في المسكوت عنه، فقول الغزالي: المفهوم لا عموم له، يعني: من حيث اللفظ لا من حيث المعنى؛ ليكون ذلك موافقًا لمذهبه؛ لأنه يقول بمفهوم المخالفة." (2)

(1) تشنيف المسامع 677/2

(2) رفع النقاب 160/3

المبحث الثالث: تخصيص العموم بالعقل

تمهيد:

حد العموم عند الرازي هو: "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، كقولنا: الرجال فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له."⁽¹⁾

أما تخصيص العام فعرفه الرازي بقوله: "حد التخصيص على مذهبنا، إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه."⁽²⁾

المطلب الأول: العقل مخصص منفصل

قرر الرازي رحمه الله أن العقل من المخصصات المنفصلة، لألفاظ العموم الواردة في القرآن و السنة، بمعنى أنها مخرجة لها عن عمومها بإخراج بعض الأفراد من أن يتناولهم الخطاب، فقال: "في تخصيص العموم بالعقل، هذا قد يكون بضرورة العقل، كقوله تعالى الله خالق كل شيء، فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه، وبنظر العقل كقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، فإننا نخصص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما."⁽³⁾

و قال في تفسيره: "تخصيص العام جائز في الجملة، وأيضا تخصيص العام جائز بدليل العقل، لأن قوله: والله على كل شيء قدير [البقرة: 284] يقتضي أن يكون قادرا على نفسه ثم خص بدليل العقل."⁽⁴⁾

و المتبادر للذهن من كون العقل مخصصا، أن يكون مقتضى العقل سابقا في الذهن حال ذكر العموم

(1) المحصول 309/2

(2) المصدر نفسه 7/3

(3) المصدر نفسه 73/3

(4) تفسير الرازي 319/2

بحيث يحصل نوع إشكال في حمل العام على جميع أفرادهِ، و لهذا كان العقل من المخصصات المنفصلة، و قد بين إمام الحرمين مفهوم التخصيص بالعقل من حيث التصور، بقوله: "وَالْمَعْنَى بِقَوْلِنَا أَنَّهُ يُخَصَّصُ بِهِ الْعُمُومُ، أَنَّ الصِّيغَةَ الْعَامَّةَ فِي مَذَاهِبِ الْفَائِلِينَ بِالْعُمُومِ إِذَا وَرَدَتْ وَأَقْتَضَى الْعُقَلَاءُ امْتِنَاعَ تَعْمِيمِهَا فَنَعْلَمُ مِنْ جِهَةِ الْعَقْلِ أَنَّ الْمُرَادَ خُصُوصَ فِيمَا لَا يَحِيلُهُ الْعَقْلُ، فَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى بِالتَّخْصِيسِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ أَنَّ الْعَقْلَ صِلَةٌ لِلصِّيغَةِ نَازِلَةٌ مِنْزَلَةَ الْإِسْتِثْنَاءِ الْمُتَّصِلِ بِالْكَلامِ، وَلَكِنَّ الْمُرَادَ بِهِ مَا قَدَّمَاهُ مِنْ أَنَا نَعْلَمُ بِالْعَقْلِ أَنَّ مُطْلَقَ الصِّيغَةِ لَمْ يَرِدْ تَعْمِيمِهَا."⁽¹⁾

أما الرازي فقد جعل التخصيص بالعقل على ضربين:

الأول:

أن يكون المخصص هو النوع الأول من الأدلة العقلية، و هو: البديهيات قال الرازي: " هذا قد يكون بضرورة العقل ، كقوله تعالى الله خالق كل شيء فإننا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه."⁽²⁾

الثاني:

أن يكون المخصص هو النوع الثاني من الأدلة العقلية، و هو التخصيص بالدليل النظري، بترتيب المقدمات حتى تكون النتيجة هي التخصيص، قال الرازي: " وبنظر العقل، كقوله تعالى والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، فإننا نخصص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما."⁽³⁾ و يحصل من المثال الذي ذكره الرازي أن يقال:

❖ المقدمة الأولى: الحج واجب على المكلفين (و هي مقدمة نقلية)

❖ المقدمة الثانية: الصبي و المجنون لا يكلف (و هي مقدمة نقلية)

❖ النتيجة: الصبي و المجنون لا يجب الحج في حقهما (و هذا معنى التخصيص بالعقل)

(1) التلخيص 100/2

(2) المحصول 73/3

(3) المصدر نفسه 73/3

المطلب الثاني : مذاهب الأصوليين في المسألة ودليل الرازي

ما ذهب إليه الرازي من تخصيص العموم بالعقل، اشتهر عند كثير من الأصوليين، قال أبو الحسين في المعتمد: "اعلم أن الأدلة المنفصلة هي أدلة العقل، وكتاب الله سبحانه وسنة رسوله ﷺ والإجماع، فالعقل يخص به عموم الكتاب والسنة، وذلك أنا نخرج بالعقل الصبي والمجنون، من أن يكونا مرادين بخطاب الله سبحانه بالعبادات." (1)

و نقل ابن السمعاني تخصيص العموم بالعقل، عن جمهور المتكلمين فقال: "فأما تخصيصه بالعقل في قول جمهور العلماء والمتكلمين وقالوا: هو مثل قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الرعد: 16] فدليل العقل قد خص هذه الآية لأنه تعالى غير خالق لذاته ولا لصفات ذاته." (2)

و قد نقل الرازي عن بعضهم إنكار تخصيص العموم بالعقل، فقال: "ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل." (3) و سماهم الجويني الناشئة فقال: "وأنكر بعض الناشئة، ذلك وأبوا أن يسموا هذا الفن تخصيصا." (4)

ثم قرر الرازي أن الخلاف بين من أثبت تخصيص العموم بالعقل ومن نفاه، خلاف لفظي و ليس خلافا في المعنى، فقال: "والأشبه عندي أنه لا خلاف في المعنى بل في اللفظ." (5)

و ذكر الجويني أيضا أنه لا معنى للخلاف، بين من أجاز تخصيص العموم بالعقل و من منع ذلك، فقال: "وهذه المسألة قليلة الفائدة نزرة الجدوى والعائدة، فإن تلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر، وكون اللفظ موضوعا للعموم في أصل اللسان لا خلاف فيه، مع من يعترف ببطلان مذهب

(1) المعتمد 252/1

(2) قواطع الادلة 183/1 ينظر في مسألة تخصيص العموم بالعقل: المسودة 118/1، التمهيد 101/2،

(3) المحصول 73/3

(4) المصدر نفسه 73/3، قال الآمدي: "مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي، خلافا لطائفة شاذة من المتكلمين" ثم ذكر الآمدي ثلاثة أدلة لهم و رد عليها و غن كانت كلهما متعلقة بأبحاث كلامية كذاتية اللفظ و ما يجوز به البيان. ينظر: الإحكام 314/2 و ما بعدها.

(5) المحصول 73/3

الواقفية، وإن امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصاً، فليس في إطلاقه مخالفة عقل ولا شرع، فلا أثر لهذا الامتناع ولست أرى هذه المسألة خلافية في التحقيق." (1)

و من منع جعل العقل مخصصاً، استدل بأن العقل منع من دخول كل الأفراد تحت العموم ابتداء لا أنهم دخلوا ثم أخرجهم العقل: "قال البرماوي: نعم، منع كثير من العلماء أن ما خرج من الأفراد بالعقل من باب التخصيص، وإنما العقل اقتضى عدم دخوله في لفظ العام، وفرق بين عدم دخوله في لفظ العام، وبين خروجه بعد أن دخل." (2)

و لا شك أن هذا بحث لفظي كما قرر الرازي و الجويني ذلك، فما خص بالعقل عند من منع ذلك ليس من قبيل العام المخصوص بل هو من قبيل العام الذي أريد به الخصوص. أما دليل الرازي على وجوب تخصيص العموم بالعقل، فوظف الرازي قانونه الكلي في تعارض النقليات مع العقلية، فحمل اللفظ على عمومه دليل نقلي، إما أن يرد به القرآن أو ترد به السنة، و هو بذلك يعارض مقتضى العقل، من امتناع حمله على العموم، فينشأ من تعارضهما ثلاث احتمالات هي:

1/ العمل بمقتضى الدليل النقلي بحمل العام على عمومه، و العمل بمقتضى الدليل العقلي بامتناع حمله على عمومه، و يستحيل العمل بهما معا قال الرازي: "اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور، والعقل منع من ثبوته في بعض الصور، فإما أن نحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال." (3)

(1) البرهان 149/1

(2) الشرح الكبير لمختصر الأصول 295/1، ثم قرر البرماوي أن الخلاف لفظي و نقله عن جماعة من الاصوليين حيث قال: "قال البرماوي: نعم اختلف في أن هذا الخلاف هل هو معنوي، أو لفظي لا فائدة فيه؟ وبالتالي قال الباقلاني، وإمام الحرمين، وابن القشيري، والغزالي، و ألكيا، وغيرهم، و وافقهم القرافي، والتاج السبكي، وغيرهم - وهو الذي صححناه في المتن - . و قال أبو المعالي: الخلاف لفظي عند التحقيق، ويشهد له قول الأستاذ أبو منصور: أجمعوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم، واختلفوا في تسميته تخصيصاً" الشرح الكبير لمختصر الأصول 196/1

(3) المحصول 74/3

2/ ترجيح مقتضى الدليل النقلى على مقتضى الدليل العقلى، فيحمل العام على عمومه دون تخصيص، و هو محال لأن العقل أصل النقل، قال الرازي: " أو نرجح النقل على العقل وهو محال، لأن العقل أصل النقل، القدح في العقل قدح في أصل النقل، والقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا." (1)

3/ ترجيح مقتضى الدليل العقلى، و ذلك بتخصيص العام به قال الرازي: " و أما أن نرجح حكم العقل على مقتضى العموم، وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل." (2)

و مما ختم به الرازي مسألة التخصيص بالعقل مسألة هل يسمى العقل مخصصا؟

فإن كان المقصود بكون العقل مخصصا، بمعنى أنه مؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض ما يصدق عليه، فالعقل هنا ليس مخصصا، لأن المقتضى لذلك الاختصاص هو إرادة المتكلم، و تقرير الرازي لعدم تسمية العقل مخصصا بهذا الاعتبار، تخريج على أصول الأشاعرة في التحسين و التقيح العقلى من أن الله عز وجل لا يجب عليه شيء، بخلاف المعتزلة الذين يقولون بالمأثر، بينما الأشاعرة حملوا ذلك محمل التكرم و التفضل، من الله قال الرازي: " وأما البحث اللفظي فهو أن العقل هل يسمى مخصصا أم لا؟ فنقول إن أردنا بالمخصص الأمر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص، لأن المقتضى لذلك الاختصاص هو الإرادة القائمة بالمتكلم، والعقل يكون دليلا على تحقق تلك الإرادة، فالعقل يكون دليل المخصص لا نفس المخصص." (3)

و قد نقلت الخلاف المتقدم في التخصيص بالعقل، و أن اختلافهم في التخصيص بالعقل هو خلاف في تسمية العقل مخصصا.

(1) المصدر السابق 74/3

(2) المحصول 74/3

(3) المصدر نفسه 74/3

المطلب الثالث: أمثلة عن تخصيص العموم بالعقل

من الأمثلة على تخصيص العموم بالعقل عند الرازي ما يلي:

1/ قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْعَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ وَلَا نَصَبٌ وَلَا مَخْمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطْئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (1)

قال الرازي في تفسير الآية: "واعلم أن ظاهر هذه الألفاظ وجوب الجهاد على كل هؤلاء، إلا أنا نقول: المرضى والضعفاء والعاجزون، مخصوصون بدليل العقل، وأيضا بقوله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا وسعها. " (2)

و ما ذكره الرازي من دلالة آية " لا يكلف الله نفسا إلا وسعها"، لا يشكل عليه تخصيص آية الجهاد بالعقل، فإنه لو لم ترد الآية بتكليف النفس إلا ما تطيق، لخص العموم المتقدم بالعقل، لاستحالة مشاركة الأصناف المخصصة في الجهاد.

2/ قال تعالى: ﴿ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ ﴾ (3)

قال الرازي رحمه الله: "الله تعالى لما أنزل قوله: إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم، قال ابن الزبيري قد عبت الملائكة، وعبد المسيح فهؤلاء حصب جهنم." (4)

ثم ذكر الرازي أوجها على أن النص لا يتناول المسيح و الملائكة، و من هذه الوجوه تخصيص الآية

(1) التوبة 120

(2) تفسير الرازي 169/16

(3) الأنبياء 98

(4) المحصول 199/3

بالعقل، قال الرازي: "...تخصيص العام بدليل العقل جائز، وها هنا دل العقل على خروج الملائكة والمسيح، فإنه لا يجوز تعذيب المسيح بجرم الغير، وهذا الدليل كان حاضرا في عقولهم."⁽¹⁾

(¹) المصدر السابق 200/3

المبحث الرابع: دلالة العقل على اللفظ المجمل

تمهيد: تعريف المجمل

عرفه أبو الحسين بأنه: " ما أفاد شيئاً من جملة أشياء، هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه." (1) و عرفه الآمدي بعد اعتراضه على تعريف أبي الحسين المتقدم بأنه: " ما له دلالة على أحد أمرين، لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه." (2)

فالمجمل: هو الكلام الذي لا يتبين منه مراد المتكلم لا بالوضع، ولا بالعرف. (3)

و يقابل المجمل في إطلاقات الأصوليين: "المبين" و قد ذكر الرازي في تعريفه أن له معنيان فقال: " المبين وله معنيان أحدهما: ما احتاج الى البيان وقد ورد عليه بيانه، والثاني: الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان." (4)

المطلب الأول: العقل يكون به بيان المجمل

اللفظ المجمل بعد بيانه يصير في حكم المبين، و قد قرر الرازي أن البيان قد يقع من جهة العقل، بحيث يتعذر حمل اللفظ على ظاهره المراد منه، و يكون هناك أمر آخر حمله عليه أولى، فقال عند أقسام المبين: " المسألة الأولى في أقسام المبين، الخطاب الذي يكفي نفسه في إفادة معناه إما أن يكون لأمر يرجع إلى وضع اللغة أو لا يكون كذلك والأول كقوله تعالى أن الله بكل شيء عليم أما الثاني فإما أن يكون بيانه على سبيل التعليل أولاً على سبيل التعليل اما التعليل فضربان أحدهما أن يكون الحكم بالمسكوت عنه أولى من الحكم بالمنطوق به كما في قوله تعالى فلا تقل لهما أف و ثانيهما كما في قوله ص إنهما من الطوافين عليكم والطوافات وأما الذي لا يكون تعليلاً فضربان أحدهما أن

(1) المعتمد 293/1

(2) الإحكام في أصول الأحكام 9/3

(3) نفائس الأصول 2191 /5

(4) المحصول 150/3

الأمر بالشيء أمر بما لا يتم إلا به وثانيهما أن يظهر في العقل تعذر إجراء الخطاب على ظاهره ويكون هناك أمر يكون حمل الخطاب عليه أولى من حملة على غيره كما في قوله تعالى وأسأل القرية فهذه أقسام المبين والله أعلم.⁽¹⁾

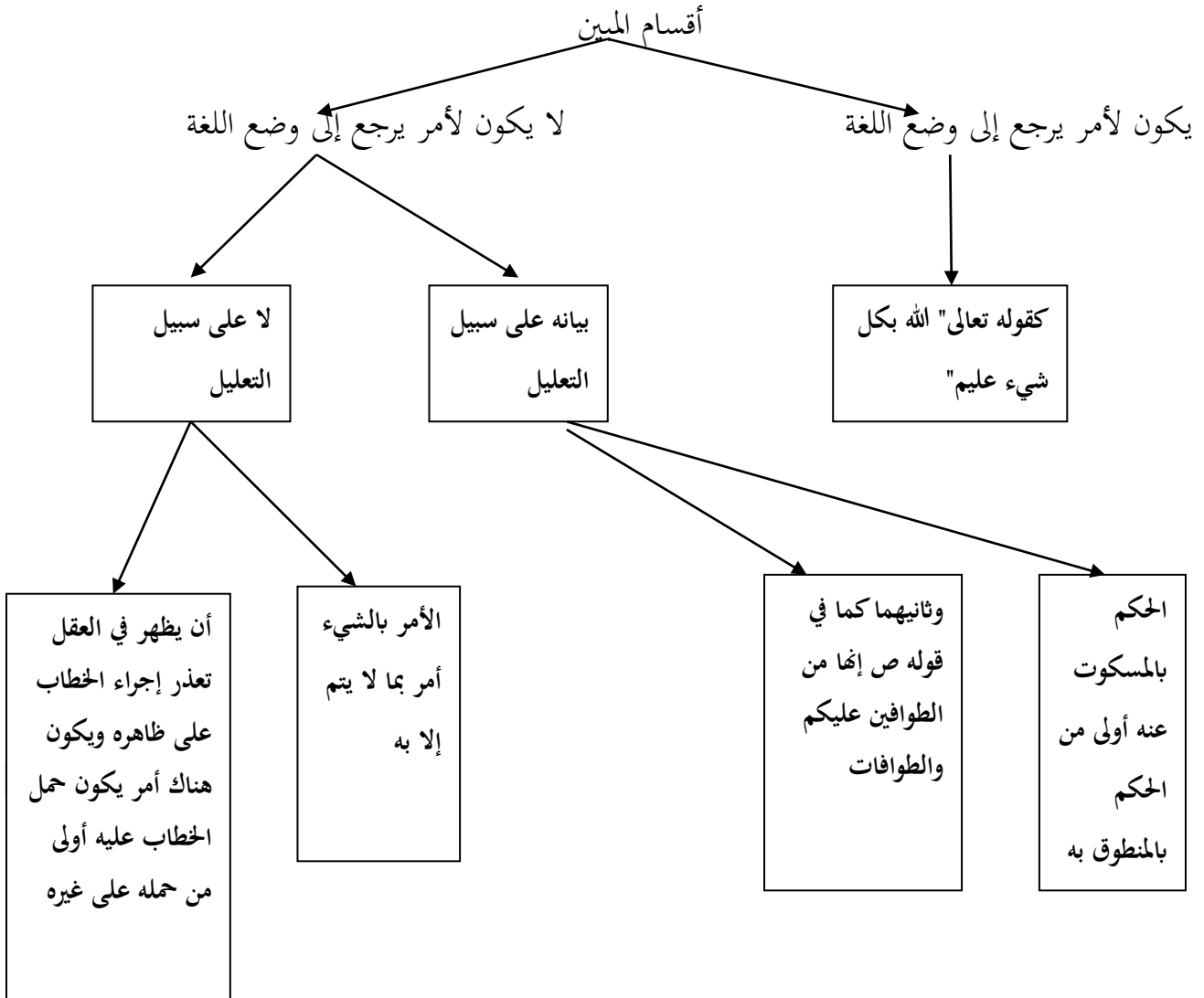
و يستفاد من كلام الرازي أمرين فيما تعلق بالمجمل و العقل هما:

❖ يُعرف اللفظ بأنه مجمل إذا امتنع في العقل حملة على معناه الظاهر منه، و يكون بذلك العقل

دليلا على أن اللفظ مجمل.

❖ العقل له دور في بيان المجمل، بصرفه إلى معنى آخر يقبله العقل.

و في المخطط التي تفصيل ما ذكره الرازي رحمه الله:



(¹) المصدر السابق 174.173/3

فالقسم الخامس من أقسام المبين عند الرازي، ما دل من جهة العقل على غير جهة التعليل على تعذر حمل اللفظ على معناه الظاهر، فيصير مجملا تم بيانه بحمله على ما يجيز العقل حمله عليه، و قد جعل الجويني هذا النوع أيضا من وجوه الإجمال فقال: " و من وجوه الإجمال أن يرد لفظ موضوعه في اللسان العموم، ولكننا نعلم أن العقل ينافي جريانه على حكم العموم، فمقتضى اللفظ على الإجمال إلى أن ينهى العاقل نظره العقلي."⁽¹⁾

فما تعذر حمله من الألفاظ على ظاهره فهو مجمل، و ما علم تخصيصه من الألفاظ فهو مجمل، و إطلاق المجمل على العام معروف عند الأصوليين، قال أبو الحسين: " وعلى هذا يوصف العموم بأنه مجمل بمعنى أن المسميات قد أجملت تحته."⁽²⁾

المطلب الثاني: دلالة العقل على كون الفعل بيانا للمجمل

قرر الرازي رحمه الله أن البيان هو: " الذي دل على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد."⁽³⁾ ثم ذكر الرازي أن ما يحصل به البيان ثلاثة أنواع، مجموعة في قوله: " أعلم أن بيان المجمل إما أن يقع بالقول أو بالفعل أو بالترك."⁽⁴⁾

فالقسم الثاني من أقسام البيانات هو الفعل، و مثل له الرازي رحمه الله بقوله: " وأما القسم الثالث وهو الذي يكون تابعا للمواضعة، فهو كما إذا قال الرسول ص هذا الفعل بيان لهذه الآية، أو يقول صلوا كما رأيتموني أصلي."⁽⁵⁾

و مما يستدل به على أن الفعل قائم مقام البيان، أمور ثلاثة ذكرها الرازي بقوله: "واعلم أنه لا يعلم

(1) البرهان 154/1

(2) المعتمد 293/1

(3) المحصول 150/3

(4) المصدر نفسه 175/3

(5) المصدر نفسه 178.172/3

كون الفعل بياناً للمجمل إلا بأحد أمور ثلاثة، أحدها أن يعلم ذلك بالضرورة من قصده، وثانيها أن يعلم بالدليل اللفظي، وهو أن يقول هذا الفعل بيان لهذا المجمل، أو يقول أقوالاً يلزم من مجموعها ذلك، وثالثها بالدليل العقلي وهو أن يذكر المجمل وقت الحاجة إلى العمل به، ثم يفعل فعلاً يصلح أن يكون بياناً له ولا يفعل شيئاً آخر، فيعلم أن ذلك الفعل بيان للمجمل، وإلا فقد أخرج البيان عن وقت الحاجة وأنه لا يجوز.⁽¹⁾

و المتعلق ببحثنا هو المسلك الثالث و هو العقل، و دلالته على كون الفعل بياناً أنه إن لم يفعل شيئاً آخر غير ذلك الفعل، فهو في نظر العقل بيان لذلك المجمل، لأنه لو فعل فعلاً فلا يمكن تصور أيهما بيان للمجمل إلا عن طريق الاشتراك، و الاشتراك من قبيل المجمل، فتعين بذلك كون الفعل الواحد لا غيره بياناً لذلك المجمل.

و نظر العقل في هذه المسألة أيضاً، أن المجمل ذكر وقت الحاجة إلى العمل به، ثم بعد ذلك جاء الفعل منه ﷺ فدل ذلك على اختصاص الفعل بالبيان، لأنه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة، فاحتفاف القرائن بوجوب الحكم، و صدور الفعل جعل من الفعل مرتبطاً بالحكم لأنه بيان له.

فقوله ﷺ: "صلوا كما رأيتموني أصلي"⁽²⁾ إنما كان عقب ورود الأمر بوجوب الصلاة، و لا يجوز تأخير کیفیتها، فدل العقل على أن فعله بيان للصلاة، و فعله في الصلاة غير متعدد بل صلاته واحدة، فدل ذلك على أن صلاته لكل مشاهد له، يحصل بها البيان و الله أعلم.

أما قول القراني في النفائس: "قلنا: هذا متجه؛ على القول باستحالة تكليف ما لا يطاق، ويكون الفعل دالاً على أن ذلك بياناً نفيّاً للاستحالة، أما مع تجويزه، فلا يكون الفعل يدل على ذلك."⁽³⁾ ليس رداً على الرازي، بل غايته أن الفعل بيان على قول من لا يجيز التكليف بالمحال، لأنه حينها لا

(1) المحصول 178/3

(2) أخرجه البخاري . باب رحمة الناس و البهائم حديث 6008 بلفظ «ارجعوا إلى أهليكم، فعلموهم ومروهم، وصلوا كما رأيتموني أصلي، وإذا حضرت الصلاة، فليؤذن لكم أحدكم، ثم ليؤمكم أكبركم» صحيح البخاري 9/8

(3) نفائس الأصول 2234/5

يجوز تأخيره عن وقت الحاجة لأنه بيان، أما من أجاز التكليف بالمحال، فالفعل عنده لا يدل على البيان لجواز ان يتأخر الفعل.

المبحث الخامس: النسخ بالعقل

تمهيد: حد النسخ

ارتضى الرازي في حد النسخ تعريف القاضي و الغزالي فقال: " حد النسخ في اصطلاح العلماء الذي ذكره القاضي أبو بكر: وارتضاه الغزالي رحمهما الله: أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم: على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه."⁽¹⁾

فالنسخ عند الرازي خطاب متأخر: يرفع حكم خطاب متقدم: بشرط التراخي و ذلك ليخرج التخصيص بالمخصصات المتصلة عن كونه نسخا.

المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في النسخ بالعقل

وقع الخلاف بين الرازي و جمهور الأصوليين: في مسألة كون العقل ناسخا كالأتي:

مذهب الجمهور:

ذهب جمهور الأصوليون إلى امتناع النسخ بالعقل: قال الخطيب البغدادي⁽²⁾: "ولا يجوز النسخ بأدلة العقل."⁽³⁾

و الدليل على امتناع النسخ بالعقل، أن دليل العقل إما أن لا يجوز ورود الشرع بخلافه فيستحيل نسخه بالعقل، و إما أن يجوز أن يرد الشرع بخلافه، فهذا القسم إن ورد شرع بخلافه فالعبرة بالشرع لأنه رفع مقتضى العقل قال الشيرازي: " دليل العقل ضربان: ضرب لا يجوز أن يرد الشرع بخلافه فلا يتصور نسخ الشرع به، وضرب يجوز أن يرد الشرع بخلافه وهو البقاء على حكم

(1) المحصول 282/3

(2) هو الحافظ الكبير محدث الشام والعراق، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي. قال فيه الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: أبو بكر الخطيب يشبه الدارقطني ونظرائه في معرفة الحديث وحفظه... توفي سنة ثلاث وستين وأربعمائة"، ترجمته في: إرشاد الأريب: 1/ 246، البداية والنهاية 12/ 101، تذكرة الحفاظ 3/ 1135، المنتظم 8/ 265، وفيات الأعيان 1/ 27.

(3) الفقيه و المتفقه 334/1

الأصل وذلك إنما يوجب العمل به عند عدم الشرع، فإذا وجد الشرع بطلت دلالاته، فلا يجوز النسخ به. ⁽¹⁾

مذهب الرازي:

بعد أن تحدث الرازي عن التخصيص بالعقل في المسألة المتقدمة، قال بعدها: " قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به؟ قلنا نعم لأن من سقطت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين، وذلك إنما عرف بالعقل. ⁽²⁾

فجواز التخصيص بالعقل، يقتضي عند الرازي جواز النسخ بالعقل، لأنه ذكر التخصيص بالعقل في مقام المساوي للنسخ بالعقل، فالحكم المشترك بينهما واحد و هو جواز النسخ به، وبين النسخ و التخصيص تقارب في المعنى، و هو وجه الشبه بينهما ف: " النسخ يختص بالأزمان والتخصيص يختص بالأعيان، ويرفع النسخ بعض الأزمان ويرفع التخصيص بعض الأعيان، وهذا الرفع في التحقيق متوجه إلى أحكام الأفعال في الأزمان والأعيان، وإنما يرسل القول رفع الأزمان والأعيان على وجه المجاز لأن وجود الأعيان والأزمان في الحالين على سواء، وإنما تتغير أحكام الأفعال فيهما ثم يجتمعان، وأن كل واحد منهما أعني النسخ والتخصيص بيان ما لم يرد باللفظ فالمخصوص من العموم غير مراد بالعموم، والمراد بالنسخ غير مراد من الخطاب. ⁽³⁾

المطلب الثاني: مناقشة الرازي في النسخ بالعقل:

لقد اختلفت تخریجات الأصوليين لقول الرازي في مسألة النسخ بالعقل على قولين:

الأول: الرازي يرى جواز النسخ بالعقل، و قد فهم منه ذلك القرآني في شرحه على المحصول، و اعترض على إمام الحرمين فيما ذهب إليه، بأن الاحكام الشرعية من وجوب و حرمة و إباحة

⁽¹⁾ اللع 61.60/1

⁽²⁾ المحصول 74/3

⁽³⁾ قواطع الأدلة 458/1

مشروطة ببعض الشروط التي يجب تحققها، حتى يتحقق الحكم كالقدرة، مثلاً: فإن العاجز عن أداء العبادة لطارئ، لا يقال أن العبادة نسخت عنه، لأن القدرة مشترطة ابتداء فلا يتصور عند فقدانها حصول النسخ، بل المتصور حال فقدانها هو سقوط العبادة أو الانتقال إلى الرخصة، قال القرافي: "قلنا: لا نسلم أن هذا نسخ؛ لأن الوجوب ما ثبت في أول الأمر إلا مشروطاً بالقدرة، والاستطاعة، وبقاء المحل، ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم الشرط ليس نسخاً؛ فإن الموانع تطراً على المحال والأحكام مع طول الزمان، وكذلك بعدم الشروط؛ فلا يقال لذلك: نسخ، وليس هو نسخاً في نفسه."⁽¹⁾

ثم مثل القرافي لجملة من الأحكام التي تخلف عنها شرطها، و لا يقال فيها أنها منسوخة، فقال: "فإن من سافر في رمضان، لم ينسخ عنه الصوم والصلاة؛ لأنه إنما وجب بشرط الإقامة، وإذا حاضت المرأة، لا يقال: نسخ عنها الصوم والصلاة، هذا لا سبيل إليه، بل النسخ إنما يتحقق في حكم ترتب على شرط، فلم يبق مترتباً على ذلك الشرط، أو في محل بغير شرط، فلم يبق في ذلك المحل."⁽²⁾

و قول القرافي " بل النسخ إنما يتحقق في حكم ترتب على شرط، فلم يبق مترتباً على ذلك الشرط." هو حد للنسخ دون اعتبار الشرط، لا أن زوال الشرط نسخ، فالنسخ رفع الحكم مع بقاء الشرط، و ليس رفع الحكم عند زوال الشرط، قال القرافي: " وحاصله أنه رفع الحكم بعد ثبوته، وهذه الأحكام ما ثبتت في أصل الشريعة إلا مشروطة بهذه الشروط على هذه الأوضاع، فما تغير شيء؛ حتى يقال: إنه نسخ."⁽³⁾

و قد ناقش الشوكاني دليل الرازي، بالتسوية بين التخصيص و النسخ، بأن النسخ يختلف عن التخصيص باعتبار أنه بيان لمدة الحكم، بحيث يرتفع الحكم بعد انقضاء المدة، بالدليل الدال على انقضائها، و إما أن يكون النسخ رفعاً للحكم، و على كلا التقديرين فلا مجال للعقل في بيان مدة

(1) نفائس الأصول 2073/5

(2) المصدر نفسه 2074/5

(3) المصدر نفسه 2074/5

الحكم، و لا مجال له أيضا في رفعها فتتج من ذلك أن لا يكون العقل ناسخا قال الشوكاني: " بأن النسخ إما بيان مدة الحكم، وإما رفع الحكم على التفسيرين، وكلاهما محبوب عن نظر العقل، بخلاف التخصيص، فإن خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل فلا ملازمة." (1)

فالنسخ تبديل والتخصيص تقليل. (2)

أما التخصيص فليس فيه معنى النسخ، إذ هو ليس ترجيحا للدليل على دليل، حتى يقاس النسخ به بل غاية ما فيه اعمال دليلين أحدهما نقلي، بحمل العموم على ما يصدق عليه اللفظ، و الآخر عقلي بإخراج ما لا يتناوله الخطاب، قال الشوكاني: "وليس التخصيص بالعقل، من الترجيح للدليل على دليل الشرع، بل من الجمع بينهما لعدم إمكان استعمال الدليل الشرعي على عمومه المانع قطعي، وهو دليل العقل." (3)

و قد نص ابن السمعاني في الفرق الثالث بين التخصيص و النسخ على ذلك فقال: " الثالث: أن النسخ لا يكون إلا قولاً وخطاباً، والتخصيص يجوز بجميع أدلة الشرع والعقل." (4)

و رد شارح مختصر التنقيح على الرازي بمثل ما ذكره القرافي فقال: " هذا ليس نسخاً، فإنَّ بقاء المحلِّ شرط، وعدمُ الحكم لعدم سببه أو شرطه أو قيام مانعه ليس بنسخ وإلا كان النسخ واقعاً طول الزمان؛ لطريان الأسباب وعدمها." (5)

و على هذا التخريج يكون الرازي رحمه الله واقعا في التناقض، فإنه في حد النسخ ذكر أن العجز لا يكون ناسخا فقال: " و لا يلزم أن يكون العجز ناسخا لحكم شرعي، لأن العجز ليس بطريق شرعي." (1) ثم ذكر في جواز النسخ بالعقل مثال: من فقدت أقدامه و الفاقد لقدميه في حكم العاجز

(1) إرشاد الفحول 384/1

(2) قواطع الأدلة 459.458/1

(3) إرشاد الفحول 384/1

(4) قواطع الأدلة 458/1

(5) شرح تنقيح الفصول 101/2

عن غسلهما، فلا يكون نسخا تخريجا على قول الرازي، إلا أنه جعله نسخ و هذا عين التناقض.

الثاني:

الرازي لا يرى جواز التخصيص بالعقل، و حملوا المثال المذكور على التوسع في معنى النسخ، و اعتذر صاحب الدرر اللوامع في شرحه على جمع الجوامع للرازي، بذلك فقال: " فلا نسخ بالعقل. تفریع على قوله: بخطاب. قوله: "وقول الإمام: من سقط رجلاه نُسخَ غسلُهما مدخولٌ". يريد أن سقوط الرجلين ليس بخطاب حتى يكون رفع الغسل نسخًا. والحق: أن الإمام لما عرف النسخ بأنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم، فهو قائل: بأن سقوط الرجلين ليس نسخًا مصطلحًا، فلا وجه لمؤاخذه مثل ذلك الإمام بما تسامح فيه، بعد ظهور مراده." (2)

و الدليل على حمل معنى المثال على ما ذكر، ما أثبتته الرازي في أول كلامه على النسخ، من أن العجز لا يكون ناسخا قال الرازي: " و لا يلزم أن يكون العجز ناسخا لحكم شرعي، لأن العجز ليس بطريق شرعي." (3)

فإذا كان الرازي لا يرى العجز ناسخا، فكيف يمثل بهذا المثال؟ فوجب حمله على ما ذكر في تخريج قوله.

قلت: و كون العجز ناسخا، هو مقتضى قول قاضي القضاة فيما نقله عنه أبو الحسين البصري، فإنه نقل حد النسخ عن القاضي بقوله: " حد قاضي القضاة الطريق النسخ، بأنه ما دل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت، على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه." (4) و الملاحظ على تعريف القاضي، أنه لم يجعل في حد النسخ كونه خطابا، و لذلك قال أبو الحسين: " ويلزم أن يكون العجز ناسخا، لأنه يدل على أن مثل الحكم الثابت بالنص غير ثابت." (5) فالعجز لما لم يكن خطابا

(1) المحصول 286/3

(2) الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع 465/2

(3) المحصول 286/3

(4) المعتمد 366/1

(5) المصدر نفسه 366/1

و لم يشترط في الناسخ كونه خطابا، صار بذلك العجز ناسخا من هذا الوجه.
و لما لم يرتض أبو الحسين هذا التعريف من القاضي، حد النسخ بأنه: "وينبغي أن نحد الطريق
الناسخ بأنه قول صادر عن الله عز وجل، أو منقول عن رسول الله، أو فعل منقول عن رسوله يفيد
إزالة مثل الحكم الثابت بنص صادر عن الله، أو بنص أو فعل منقولين عن رسوله، مع تراخيه عنه
على وجه لولاه لكان ثابتا." (1)

و الأشبه عندي إلى الصواب من القولين، هو الأول منهما و أن الرازي رحمه الله يرى أن العقل يصلح
أن يكون ناسخا، و الدليل على ذلك ما ذكره الرازي في مسألة فحوى الخطاب، هل يمكن أن تكون
منسوخة؟ و هل يمكن أن تكون ناسخة؟

أما كونها منسوخة، فاتفق الأصوليون على نسخ الأصل و الفحوى، كنسخ حكم التأفف و فحوى
الخطاب منه، و هو الضرب قال الرازي "أما كونه منسوخا فقد اتفقوا على جواز نسخ الأصل
والفحوى معا." (2)

أما نسخ الفحوى مع بقاء الأصل، كنسخ حكم ضرب الوالدين مع بقاء الأصل و هو حرمة التأفف،
فدلالة النص إنما دلت على التأفف، و فحوى الخطاب دل على تحريم الضرب، فهل يمكن نسخ
الفحوى مع بقاء الأصل؟ و قد رجح الرازي مذهب أي الحسين فقال: "وأما نسخ الفحوى مع بقاء
الأصل، فاختيار أبي الحسين رحمه الله، أنه لا يجوز قال لأن فحوى القول لا يرتفع مع بقاء الأصل إلا
وينتقض الغرض لأنه إذا حرم علينا التأفف على سبيل الإعظام للأبوين كانت إباحة ضربهما نقضا
للغرض." (3)

أما كونها ناسخة، بمعنى أن يكون فحوى الخطاب ناسخا للخطاب، فرجح الرازي جواز كونها ناسخة

(1) المصدر السابق 366.367/1

(2) المحصول 360/3

(3) المصدر نفسه 360/3

و استدل على ذلك، بأن فحوى الخطاب إن كانت نوعا من أنواع الدلالات اللفظية، أي أنها مستفادة من اللفظ، فلا إشكال في كونها ناسخة، و إن كانت الفحوى عقلية أي مستفادة من العقل من حيث كونها مستنبطة، فلا مانع من كونها ناسخة، لأنها عقلية يقينية فتقتضي النسخ قال الرازي: "و أما كونه ناسخا - الفحوى - فمتفق عليه لأن دلالة إن كانت لفظية فلا كلام وإن كانت عقلية فهي يقينية فتقتضي النسخ لا محالة والله أعلم."⁽¹⁾

فدل ذلك على أن العقل عند الرازي - و نقله الاتفاق على كون الفحوى ناسخة- إنما يصدق على تخريج كونها لفظية، أما تخريجها على كونها عقلية فلا يستقيم، لأن الجمهور يمنع من التخصيص بالعقل، و يشترطون في النسخ أن يكون خطابا، قال الأسنوي تعقيبا على كلام الرازي: "الفحوى يكون ناسخا أي: بالاتفاق كما قاله في المحصول قال: لأن دلالة إن كانت لفظية فلا كلام، وإن كانت عقلية فهي يقينية فتقتضي النسخ لا محالة، وفيما قاله نظر لأن النسخ يجب أن يكون طريقا شرعيا لا عقليا كما تقدم."⁽²⁾

(1) المحصول 361/3

(2) نهاية السؤل 247/1

**الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالتعارض و الترجيح و أثرها على المسائل الأصولية.

و يحتوي على مبحثين:

المبحث الأول: قانون الرازي في تعارض العقل و النقل.

المطلب الأول: نص قانون الرازي من مختلف كتبه.

المطلب الثاني: مرتكزات قانون الرازي.

المطلب الثالث: شرح القانون الكلي للرازي.

المطلب الرابع: مصير النقليات بعد تقديم العقليات.

المطلب الخامس: نماذج من اعمال الرازي لقانونه الكلي.

المطلب السادس: استمداد القانون الكلي للرازي.

المبحث الثاني: الأدلة العقلية لا يجري الترجيح بينها.

المطلب الأول: مذهب الرازي في المسألة.

المطلب الثاني: أدلة الرازي.

الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالتعارض و الترجيح و أثرها على المسائل الأصولية.

المبحث الأول: قانون الرازي في تعارض العقل و النقل .

المطلب الأول: نص قانون الرازي من مختلف كتبه

تظافت أقوال الرازي رحمه الله في مختلف كتبه النقلية و العقلية، على التنصيص على القانون الكلي، المقتضي تقديم العقل على النقل و منها:

الفرع الاول: كلام الرازي في المحصول

يقول الرازي: " لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل، فالقول بهما محال لاستحالة وقوع النفي والاثبات، والقول بارتفاعهما محال لاستحالة عدم النفي والإثبات، والقول بترجيح النقل على العقل محال، لأن العقل أصل النقل فلو كذبنا العقل لكننا كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا أصل النقل فقد كذبنا النقل فتصحيح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل." (1)

فقرر الرازي في القول المتقدم إمكان تعارض الدليل العقلي و النقل، و أن الحاصل من ذلك التعارض أربع احتمالات الثلاث الأولى باطلة، فيتعين الرابع و هو تقديم العقل على النقل، و قال أيضا عند حديثه عن تخصيص العموم بالعقل: "اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور، فإما أن نحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال، أو نرجح النقل على العقل وهو محال، لأن العقل أصل النقل فالقدح في العقل قدح في أصل النقل والقدح في الأصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا، وأما أن نرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل." (2)

(1) المحصول 406/1

(2) المصدر نفسه 73/3

و كلام الرازي الثاني مطابق لقوله الأول، أما عند حديثه عن شروط الخبر، فذكر جزءا من قانونه الكلي فيما يتعلق بتقديم العقل على خبر الواحد، فإن كان خبر الواحد قابلا للتأويل أوله، و إن لم يقبل التأويل رده قال الرازي: "... وثانیهما أن یثبت أحدهما ضد ما أثبتته الآخر على الحد الذي أثبتته الآخر، مثل أن یوجب علیه صلاة أخرى في عين ذلك الوقت في غير ذلك المكان، والدليل القاطع ضربان عقلي وسمعي، فإن كان المعارض عقليا نظرنا فإن كان خبر الواحد قابلا للتأويل كيف كان أولناه، فلم نحكم برده وإن لم يقبل التأويل قطعنا بفساده، لأن الدالة العقلية غير محتملة للنقيض، فإذا كان خبر الواحد غير محتمل للنقيض في دلالاته، وهو محتمل للنقيض في متنه، قطعنا بوقوع ذلك المتحتم وإلا فقد وقع الكذب من الشرع وإنه غير جائز." (1)

هذا نص قانون الرازي من المحصول، و هو مفید لوجوب تقديم مدلول العقل على مدلول النقل عند التعارض.

الفرع الثاني: كلام الرازي في مفاتيح الغيب

أما في التفسير، فقد ذكر الرازي القانون الكلي في غير ما موضع، قال الرازي: "ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل، والطعن في العقل يوجب الطعن في العقل والنقل معا، لكن عدم المعارض العقلي مظنون، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا هاهنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر، فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية." (2)

و في القول المتقدم تحدث الرازي، عن تقديم الاحتمال الرابع من الاحتمالات الواردة حال التعارض، و هو تقديم مدلول العقل، ثم ذكر الحجة على تقديم الاحتمال الرابع، أما عند حديثه على تفسير معنى الاستواء فقال: " لا بد من المصير إلى التأويل وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار، فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما

(1) الحصول 428.427/4

(2) تفسير الرازي 298/2

أن نتركهما معاً، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل. والأول باطل وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلا في المكان وهو محال. و الثاني: أيضا محال لأنه يلزم رفع النقيضين معاً وهو باطل. والثالث: باطل لأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسول لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معاً، فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود.⁽¹⁾

و نلاحظ هنا أنه ذكر الاحتمالات الأربع المتقدمة، و برهن على بطلان الثلاثة الأولى، فتعين الرابع و زاد كلامه في التفسير عن كلامه في الحصول، بأن قرر هنا مصير الدليل النقلى بعد تقديم الدليل العقلى و هو وجوب تأويل ظاهره.

الفرع الثالث: كلام الرازي في نهاية العقول

قال الرازي: " وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلى القاطع ، على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعى ، فلا خلاف من أهل التحقيق ، أنه يجب تأويل الدليل السمعى ، لأنه اذا لم يمكن الجمع بين ظاهر النقل وبين مقتضى دليل العقل ، فإما أن يكذب العقل أو يؤول النقل ، فان كذبنا العقل ، مع أن النقل لا يمكن اثباته الا بالعقل ، فان الطريق الى اثبات الصانع ، ومعرفة النبوة ليس الا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وبطلانه ."⁽²⁾

و الملاحظ على هذا القول أيضا، أن الرازي ذكر الاحتمالات الأربع عند وقوع التعارض، و أن الصحيح منها تقديم العقلى، و أن مصير النقلى التأويل ، لأن العقل أصل النقل و ذكر بعض المسائل التى يتوقف ثبوتها على العقل كإثبات الصانع و النبوة.

(1) المصدر السابق 9/22

(2) نهاية العقول 125/1

الفرع الرابع: كلام الرازي في أساس التقديس

يقول الرازي رحمه الله في أساس التقديس: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهناك لا يخلو الحال من أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية وتصدق الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية على إثبات الصانع، وصفاته، وكيفية دلائل المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهماً غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً، وأنه باطل. ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى. فهذا القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق." (1)

و يستفاد من كلام الرازي المتقدم تقريره للاحتتمالات الأربعة، و تقديم ما دل عليه العقل للأدلة التي ذكرها في إبطال الاحتمالات الثلاث الأخرى، و قيام الدليل على صحة الرابع منها، إلا أنه هنا قرر أن الاشتغال بالتأويل ليس واجبا على من قدم الدليل العقلي، بل إن الدليل النقلية يفوض العلم به لله فإن اشتغل بتأويله فعلى سبيل التبرع.

(1) أساس التقديس ص 172-173.

الفرع الخامس: كلام الرازي في المطالب العالية

قال الرازي رحمه الله: " و أيضا فعند حصول التعارض , بين ظواهر النقل وقواطع العقل , لا يمكن تصديقها معا , والا لزم تصديق النقيضين , ولا ترجيح النقل على القواطع العقلية , لأن النقل لا يمكن التصديق به , الا بالدلائل العقلية , فترجح النقل على العقل يقتضى الطعن في العقل , ولما كان العقل أصلا للنقل , كان الطعن في العقل موجبا للطعن في العقل والنقل معا , وانه محال , فلم يبق الا القسم الرابع , وهو القطع لمقتضيات الدلائل العقلية القطعية , فثبت بهذا أن الدلائل النقلية يتوقف الحكم بمقتضياتها على عدم المعارض العقلي , الا أن ذلك مظنون لا معلوم. "(1)

و يستفاد من الكلام المتقدم، أن الرازي ذكر هنا أيضا الاحتمالات الأربع حال وقوع التعارض، و أنه يجب تقديم العقلي منها غير أن المعنى الزائد في المطالب العالية، تنصيبه على الظن التاسع من الظنون التي ترد على النقليات، و هو: السلامة من المعارض العقلي كما سيأتي بيانه في موضعه.

الفرع السادس: كلام الرازي في محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين

قال الرازي: " الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تيقن أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ , واعرابها وتصريفها , وعدم الاشتراك , والمجاز , والنقل , والتخصيص بالأشخاص والأزمنة , وعدم الاضمار , والتأخير والتقديم , والنسخ, وعدم المعارض العقلي الذى لو كان لرجح عليه , اذ ترجيح النقل على العقل , يقتضى القدح في العقل , المستلزم للقدح في النقل , لافتقاره اليه , واذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة . "(2)

و الملاحظ هنا عدم تعرض الرازي لذكر المعارضة بين الدليل العقلي و النقلى، بل اكتفى هنا بذكر الظنون العشرة، التي عول عليها في القدح في الدليل السمعي، و هو بهذا يتعرض للمرتكز الثاني من قانونه، و هو ابطال قطعية اللفظيات حتى يسلم له القول بتقديم العقليات، كما سيأتي بيانه في موضعه.

(1) المطالب العالية ص 202.203

(2) محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين ص 51

و بالجملة فإن ما ذكره الرازي في مختلف كتبه حول القانون الكلي، ليس بينها أي مناقضة أو تضاد، و إن كان بعضها يزيد على بعض في التفصيل و ذكر الأدلة و الله الموفق.

المطلب الثاني: مرتكزات قانون الرازي

الملاحظ لكيفية صياغة الرازي رحمه الله لقانونه الكلي، في تعارض النقليات مع العقليات، يجد أن هذا القانون قائم على ثلاث مرتكزات هي:

المرتكز الأول: إثبات إمكان التعارض بين الدليل النقلية و الدليل العقلي، و هذا المرتكز في معنى القانون الكلي.

المرتكز الثاني: بعد حصول التعارض فإن الاحتمالات الواردة أربعة و هي:

❖ الأول: العمل بمدلول الدليل النقلية و العقلي، و أشار إلى ذلك الرازي بقوله: " فالقول بما محال لاستحالة وقوع النفي والإثبات." (1)

❖ الثاني: ترك العمل بمدلول الدليل النقلية و العقلي، و أشار إلى ذلك الرازي بقوله: " والقول بارتفاعهما الله محال لاستحالة عدم النفي والإثبات." (2)

❖ الثالث: تقديم مدلول الدليل النقلية على مدلول الدليل العقلي، و أشار إلى ذلك الرازي بقوله: " والقول بترجيح النقل على العقل محال لأن العقل أصل النقل." (3)

❖ الرابع: تقديم مدلول الدليل العقلي على مدلول الدليل النقلية، و أشار إلى ذلك الرازي بقوله: " فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل." (4)

المرتكز الثالث: بطلان الأقسام الثلاثة و تعين الرابع، و هو تقديم مدلول الدليل العقلي على مقتضى الدليل النقلية، و هذا المرتكز هو عين الاحتمال الرابع المذكور في المرتكز الثاني.

(1) الموصول 406/1

(2) المصدر نفسه 406/1

(3) المصدر نفسه 406/1

(4) المصدر نفسه 406/1

و سأحدث فيما يأتي عن هاته المرتكزات ، و أذكر دليل الرازي على كل مرتكز، ثم أعقب بمناقشة دليل الرازي لبيان وجه صحته، و قد ارتأيت أن تكون مناقشة الأدلة عقب كل مرتكز أو ما يتضمنه المرتكز، حتى يكون الكلام متصلا، فإنه لو أخرت المناقشة إلى آخر المبحث، لانفصل الكلام و تشتت الذهن، و لم يمكن الربط بين الدليل و مناقشته، و الله الموفق لما فيه الخير.

المطلب الثالث: شرح القانون الكلي للرازي

الفرع الأول: المرتكز الأول إثبات إمكان التعارض بين الدليل النقلى و الدليل العقلي

قول الرازي في المحصول "نفي المعارض العقلي فإنه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما ..."⁽¹⁾ و قوله في الأساس : " اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك."⁽²⁾

استهل الرازي رحمه الله قانونه الكلي بمقدمة تتضمن إمكان تعارض النقليات و العقليات، و التعارض في الاصطلاح كما عرفه الزركشي: "تقابل الدليلين على سبيل الممانعة."⁽³⁾ فالرازي رحمه الله يقرر أن العقليات يمكن أن تتعارض مع النقليات، أي أن يرد في الشرع ما يناقض و يعارض و يمانع ما يقتضيه العقل، فيكون النقل بذلك مصادما للعقل مصادمة لا يمكن معها الجمع بحال، فافتضى الأمر ترجيح أحدهما على الآخر.

الفرع الثاني: مناقشة الرازي في إمكان التعارض

يتبين لنا مما سبق، أن الرازي رحمه الله قصد بالتعارض تعارض الدليلين القطعيين، بشرط أن يكون أحدهما عقليا و الآخر نقليا، و الحقيقة أن إمكان تعارض الدليلين القطعيين أمر غير مسلم، لأمر منها:

- نصب الأدلة في الشريعة إنما هو لتتلاقها عقول المكلفين، فلو وردت بخلاف مقتضيات العقل لم

(1) المحصول 406/1

(2) أساس التقديس ص 220

(3) البحر المحيط 109/6

تتلاقها العقول، فضلا على أن تعمل بها قال الشاطبي: "أنها لو نافتها؛ لم تكن أدلة للعباد على حكم شرعي ولا غيره، لكنها أدلة باتفاق العقلاء؛ فدل على أنها جارية على قضايا العقول، وبيان ذلك أن الأدلة إنما نصبت في الشريعة لتتلقها عقول المكلفين؛ حتى يعملوا بمقتضاها من الدخول تحت أحكام التكليف، ولو نافتها؛ لم تتلقها فضلا عن أن تعمل بمقتضاها." (1)

- ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابا سماه: "درأ تعارض العقل و النقل" للرد على القانون الكلي المسلم به من قبل مجموعة من المتكلمين، كالرازي و الغزالي و الجويني و البصري و غيرهم (2) و قد بدأ كتابه بذكر القانون الكلي، ثم بيان فساد هذا القانون الكلي، وأن الاصل في القانون أن يكون قانون موافقة لا مخالفة قال ابن تيمية: "ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع ألبتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. و قد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع. و هذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط." (3)

و مما أورده ابن تيمية في مسألة إمكان التعارض بين العقل و النقل القطعيين ما يلي:

- إن كان جائزا ورود الشرع بخلاف مقتضى العقل، مع إقرارانا بتفاوت الناس في عقولهم لم يصح شيء من السمع مطلقا، لإمكان أن يعارضه العقل قال ابن تيمية: "أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقا أو باطلا، فإذا جوز المجوز أن يكون في المعقوليات ما يناقض خبر الرسول لم

(1) الموافقات 208/3

(2) قال ابن تيمية في سبب تأليف الكتاب: "لما كان بيان مراد الرسول صلي الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك علي نصوص الأنبياء، بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم علي بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحا في الرسول، وقدحا فيمن استدل بكلامه" درأ تعارض العقل و النقل 20/1

(3) درأ التعارض و قال أيضا: "أن قوله: إذا تعارض النقل والعقل إما أن يريد به القطعيين، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ. و إما أن يريد به الظنيين، فالمقدم هو الراجح مطلقاً." درأ التعارض 86/1

يثق بشيء من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول." (1)

- أنه قد سبق في تقسيمات الأدلة، أن هناك نوعاً لا يستدل عليه إلا بالسمع، و هو الدليل النقلية، قال الزركشي: " وينقسم الدليل إلى ثلاثة أقسام: سمعي وعقلي ووضعي." (2) فإذا كان كذلك وجب أن يكون بعض من الأدلة لا يعرف إلا بالشرع عن طريق الأنبياء و هم يبلغونه للمكلفين قال ابن تيمية: " أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور. كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل. وهذا التقسيم حق في الجملة." (3)

و إذا كان الأمر كذلك فإنه: " يمتنع أن يقوم دليل على هذا النفي العام، ويمتنع أن يقول القائل: كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم، ولهذا كان أكمل الأمم علماً المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية، فمن كذب بطريق منها فاته من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق." (4)

الفرع الرابع: المرتكز الثاني انحصار التقسيم في الأنواع الأربعة

يقول الرازي: " نفي المعارض العقلي، فإنه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل فالقول بهما محال، لاستحالة وقوع النفي والإثبات، والقول بارتفاعهما الله محال لاستحالة عدم النفي والإثبات، والقول بترجيح النقل على العقل محال لأن العقل أصل النقل فلو كذبنا العقل لكنا كذبنا أصل النقل ومتى كذبنا أصل النقل فقد كذبنا النقل فتصحیح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل." (5)

(1) الرد على المنطقيين 177/1

(2) البحر المحيط 54/1

(3) درأ تعارض 178/1

(4) المصدر نفسه 179/1

(5) المحصول 406/1

فحصل من تعارض العقل و النقل احتمالات أربع هي:

- ❖ فإما أن يجمع بين العقل و النقل، وهذا محال، لأنه جمع بين النقيضين.
- ❖ و إما أن يردّا جميعاً ، وهذا محال أيضاً ، لأن النقيضين لا يرتفعان معاً .
- ❖ و إما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل السمع .
- ❖ فوجب تقديم العقل.

1/تقرير المقدمة الأولى: الجمع بين العقل و النقل محال

قال الرازي: " فإما أن نحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم صدق النقيضين وهو محال."⁽¹⁾

و قال في الأساس: " إما أن يصدق مقتضى العقل و النقل، فيلزم تصديق النقيضين ، وهو محال."⁽²⁾

فالمانع من الجمع بين مدلول النقل و العقل، أن مدلوليهما لا يجتمعان و لا يرتفعان، لأنهما متضادان

فوجب المصير إلى أحدهما دون الجمع بينهما، قال الرازي: " العاقل يعلم ببديهة عقله أنه لا يمكنه

الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما."⁽³⁾

2/تقرير المقدمة الثانية: رد العقل و النقل و هو محال

و هي نقيض المقدمة الأولى، فيمتنع ارتفاع النقيضين، فلا بد من احدهما قال الرازي: " العاقل يعلم

بديهة عقله أنه لا يمكنه الخروج عن النقيضين ولا يمكنه الجمع بينهما."⁽⁴⁾

و قال: " الأصل عدم التناقض على العقلاء."⁽⁵⁾

3/تقرير المقدمة الثالثة بتقديم السمع و هو محال

و استدل الرازي على استحالة تقديم السمع على دليل العقل، بأن دليل السمع من قبيل الظنيات

قال الرازي: " وإنما قلنا: إن الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول

(1) المصدر نفسه 73/3

(2) أساس التقديس ص 220

(3) المحصول 99.100/5

(4) المصدر نفسه 99.100/5

(5) المحصول 332/2

كلها ظنية والمبني على الظني ظني." (1)

و قال أيضا: " المسألة الخمسون دلالة الألفاظ على معانيها ظنية." (2)

و السبب في ظنية الدليل النقلي عند الرازي، يرجع إلى عشر احتمالات (3) كلها ترد على الدليل النقلي فتضعف حجيته، و هي المذكورة في مثل قوله: "لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل الاعرابات والتصريفات، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم النقل، وعدم الإجمال، وعدم التخصيص، وعدم المعارض العقلي، فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا، والله أعلم." (4)

و في مثل قوله أيضا: "وإنما قلنا إنه مبني على مقدمات ظنية لأنه مبني على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، والمجاز، والنقل، والاضمار، والتخصيص، والتأخير، والناسخ والمعارض، وكل ذلك أمور ظنية." (5)

(1) تفسير الرازي 298/2

(2) المصدر نفسه 41/1

(3) ذكر الرازي رحمه الله في الحصول تسع احتمالات ترد على الدليل النقلي و جعلها في محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين عشرة فقال: "الدليل اللفظي لا يفيد اليقين الا عند تبين أمور عشرة : عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ , واعرابها وتصريفها , وعدم الاشتراك , والمجاز , والنقل , والتخصيص بالأشخاص والأزمنة , وعدم الاضمار , والتأخير والتقديم , والنسخ, وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه , اذ ترجيح النقل على العقل , يقتضى القدح في العقل , المستلزم للقدح في النقل , لافتقاره اليه , واذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة . " ينظر محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين فلم يذكر في الحصول عصمة الرواة قال الأصفهاني في شرحه على الحصول بعد أن ذكر الاحتمالات التسعة: "وزاد في الأربعين - كتاب الأربعين للرازي - آخر: وهو عدم المعارض الظني، وذلك لأنه بتقدير وجوده لا بد من العود إلى التراجيح الظنية وذلك لا يفيد إلا الظن والحق أن المجموع عشرة " الكاشف: القسم الثاني في اللغات 3/976 و قد أوردت احتمال عصمة الرواة و جعلته ثانيا و جعلت احتمال السلامة من المعارض العقلي آخرها لأن الرازي بنى قانونه عليه و الله الموفق.

(4) تفسير الرازي 1/42.41

(5) الحصول 1/406.390

و ترتيب هذه الظنون كالآتي، بعد أن جعلناها عشرة لا تسعة، جمعا بين الأقوال التي ذكرها الرازي في عد الظنون الواردة على الدليل النقلي:

الظن الأول: نقل اللغات و نقل النحو و التصريف.

الظن الثاني: عصمة الرواة و هو غير مذكور في ترتيب المحصول.

الظن الثالث: عدم الاشتراك.

الظن الرابع: عدم المجاز.

الظن الخامس: عدم النقل.

الظن السادس: الإضمار.

الظن السابع: التخصيص.

الظن الثامن: التقديم و التأخير.

الظن التاسع: النسخ.

الظن العاشر: المعارض العقلي.

و فيما يلي تفصيلها:

الفرع الخامس: الظنون الواردة على الدليل السمعي و مناقشتها

الظن الاول: نقل اللغات و نقل النحو و التصريف

أولا : نقل اللغات

أول احتمال يرد على النص السمعي المركب من حروف و كلمات، هو احتمال نقل اللغات قال الرازي: "وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية، لأنها مبنية على نقل اللغات."⁽¹⁾ و قال في المحصول: "فالاستدلال بالخطاب لا يفيد إلا الظن، وإنما قلنا إنه مبني على مقدمات ظنية لأنه مبني على نقل

(1) تفسير الرازي 298/2

اللغات." (1)

و المعنى من نقل اللغات: أن ينقل الجمع عن الجمع اللفظ مفيدا لمعناه، بحيث يصل اللفظ بمعناه جيلا بعد جيل، إلى غاية ورود الدليل السمعي، و مع أن هذا الطريق موصل إلى قطعية نسبة المعنى للفظ المراد، إلا أن الرازي أورد العديد من الاعتراضات على هذا النقل، فجعل من دلالة اللفظ على معناه دلالة ظنية، ووجه عدم قطعية النقل ما ذكره الرازي بقوله "أما بيان أن نقل اللغات ظني، فلأن المرجع فيه إلى أئمة اللغة، وأجمع العقلاء على أنهم ما كانوا بحيث يقطع بعصمتهم، فنقلهم لا يفيد إلا الظن وتام الكلام في هذا المقام قد تقدم." (2)

فمن خلال كلام الرازي، يظهر أنه يشترط العصمة في نقلة اللغة، و هذه العصمة منتفية في حق النقلة، فكانت بذلك اللغات المنقولة إلينا مظنونة لاحتمال الكذب في نقلها، فقد يكون اللفظ الوارد في الحديث أو القرآن غير مراد به معناه الشائع عند الناس، لاحتمال أن يكون المعنى الحقيقي للفظ ساقطا من جراء عدم عدالة و عصمة النقلة، فيحصل النقل حينها قال الرازي: "الظن الرابع أنه لا بد من عدم النقل، فإن بتقدير أن يقال الشرع أو العرف نقله من معناه اللغوي إلى معنى آخر، كان المراد هو المنقول إليه لا ذلك الأصل." (3)

و قد ذكر الرازي في مسألة نقل اللغة، و دلالة اللفظ على معناه، أن السبيل إلى ذلك إما أن يكون التواتر أو الآحاد، و أورد جملة من الاعتراضات على التواتر و جملة من الاعتراضات على الآحاد و هي كالتالي:

الاعتراضات الواردة على التواتر:

1/ أن ما كان سبيله التواتر من الألفاظ، فإن الناس يختلفون فيه اختلافا كبيرا في تحديد معناه، و مع هذا الاختلاف لا يمكن الجزم بدلالة اللفظ على معناه، قال الرازي: "أحدها أنا نجد الناس مختلفين في

(1) المحصول 390/1

(2) المصدر نفسه 391/1

(3) المصدر نفسه 405/1

معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين، اختلافاً لا يمكن القطع فيه بما هو الحق، كلفظة الله تعالى فإن بعضهم زعم أنها ليست عربية بل سريانية، والذين جعلوها عربية اختلفوا في أنها من الأسماء المشتقة أو لموضوعة والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافاً شديداً وكذا القائلون بكونه موضوعاً اختلفوا أيضاً اختلافاً كبيراً، ومن تأمل أدلتهم في تعيين مدلول هذه اللفظة، علم أنها متعارضة وأن شيئاً منها لا يفيد الظن الغالب فضلاً عن اليقين.⁽¹⁾

و مثل أيضاً بالصلاة و الزكاة و الإيمان و الكفر و غيرها، و الحقيقة أن هذا الاستدلال من الرازي لا يخفى ضعفه، فإن ما ذكره الرازي من الحجة ليس دليلاً على عين المسألة، فالرازي ذكر أنهم اختلفوا في المعنى ثم ذكر مجموعة من الاعتراضات كأن تكون عربية أم سريانية، و هذا لا مدخل له في المعنى، فإن كون أصل الكلمة عربي أم غير عربي لا يضر المعنى في شيء.

ثم عمم الرازي ما ذكره على الألفاظ المتقدمة لسائر الألفاظ، فقال: "وإذا كان الحال في هذه الألفاظ التي هي أشهر الألفاظ، والحاجة إلى استعمالها ماسة جداً كذلك، فما ظنك بسائر الألفاظ وإذا كان كذلك ظهر أن دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذرة."⁽²⁾

فالرازي يشك في أن جميع الألفاظ، دلالتها على المعنى ظنية، بسبب الاختلاف في أصلها أو في اشتقاقها و غير ذلك من متعلقات الألفاظ.

و الاعتراض السابق على التفرقة بين المعنى و ما تعلق باللفظ، ذكره الرازي و هو مع التسليم به⁽³⁾ نقضه بطريق أخرى فقال: "حاصل ما ذكرته أنا نعلم إطلاق لفظ الله على الإله سبحانه وتعالى، من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه معبوداً أو كونه قادراً على الاختراع، أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تتحير العقول في إدراكه، إلى غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ

(1) المحصول 204/1

(2) المصدر نفسه 205/1

(3) قال الرازي: "إن قلت هب إنه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الألفاظ على سبيل التفصيل ولكننا نعلم معانيها في الجملة فنعلم أنهم يطلقون لفظ الله على إله علي سبحانه وتعالى وإن كنا لا نعلم أن مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المعبودية أم القادرية وكذا القول في سائر الألفاظ" المحصول 206/1

وذلك يفيد نفي القطع بمسماه واذا كان الأمر كذلك في هذه اللفظة مع غاية شهرتها ونهاية الحاجة إلى معرفتها كان الاحتمال فيما عداها أظهر." (1)

و من تأمل رد الرازي على الاعتراض، وجد أنه غير مطابق للاعتراض، بل ما ذكره الرازي أيضا من المتعلقات الخارجية للفظ، فكون لفظ الجلالة هل هو القادر على الاختراع أو هو الخالق أو هو ما تحيرت العقول في إدراكه، ليس خلافا في معنى لفظ الجلالة، بل هو ذكر لصفات هذا اللفظ، و لذلك كانت سائر الأسماء كالخالق و الرازق وصفا للفظ الجلالة، و هي من مقتضياته.

و تمثيل الرازي رحمه الله بهذا اللفظ، موهم بعض الشيء لما علمناه من اختلاف الناس و كثرة أقاويلهم على هذا اللفظ، فقد خاض فيه اللغويون و الفلاسفة و المتكلمون من الطوائف التي لا تحصى عددا، و لكل منهم شأن فيما ذكر، فمحاولة الاستدلال بهذا اللفظ موهم بعض الشيء، و لو ذكر الرازي رحمه الله غير هذا اللفظ كالزكاة أو الصوم لما كان ثمة اعتراض و لا ما ذكره من التخريجات.

ثم إن الرازي رحمه الله وقع في التناقض، فما ذكره في التفسير ينقض ما ذكره في المحصول، فقد قال في شأن لفظ الجلالة الذي نقل الخلف حوله في المحصول و غيره من الألفاظ ما نصه: "والحق أن ورود هذه الألفاظ في أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر، فأما ماهياتها واعتباراتها فهي التي اختلفوا فيها، وذلك لا يقدر في حصول التواتر في الأصل." (2)

فما ذكره الرازي في المحصول رد عليه هو نفسه في التفسير، فالخلاف في الماهية و الاعتبارات و ذلك لا يقدر في حصول التواتر.

2/ الاعتراض الثاني على التواتر هو قول الرازي: "إن من شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة، فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا هذا، فكيف نعلم حصولها في سائر الأزمان." (3)

(1) المحصول 206/1

(2) تفسير الرازي 41/1

(3) المحصول 207/1

فإن قيل أن ذلك يحصل بأن الذين شاهدناهم، أخبرونا أن الذين أخبروهم بهذه اللغات كانوا موصوفين بالصفات المعتبرة في التواتر، و هذا لا شك أنه الواقع في نقل الأخبار و غيرها، و هو معنى التواتر فالرازي نقض هذا المسلك بقوله: " غير صحيح لأن كل واحد منا حين سمع لغة مخصوصة من إنسان، فإنه لم يسمع منه أنه سمع من أهل التواتر وأن الذين اسمعوا كل واحد من مسمعيه، حتى سمعوها أيضا من أهل التواتر إلى أن يتصل ذلك بزمان الرسول ﷺ." (1)

و ما اعترض به الرازي ليس في مقام ما استدل به، لأن المستمع لمعنى لفظ لا ينبغي على من أسمعه إياه أن يسمعه أنه أخذه ممن توافرت فيهم شروط التواتر، لأن ذلك من العي في الكلام، و لو حصل للزم التسلسل إلى أول ناطق بتلك اللغة و هو متعذر، فلو اشترط على كل ناقل لفظ أن يخبرنا عن نقله، للزم ذلك في كل النقلة و هذا محال لا قائل به.

و إن قيل إن ذلك يحصل، بأن هذه الألفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني ثم وضعها واضع لهذه المعاني، لاشتهر ذلك و لعرف، فإن ذلك مما تتوفر الدواعي على نقله (2) فإنه لا حاجة لنقل المعاني لأن الألفاظ بلغت من الكثرة مبلغا لا يحيل حصول كل معنى على لفظ، فلو نقل معنى لفظ لغيره من الألفاظ لظهر، و اعترض الرازي أيضا على هذا المسلك بقوله: " فلأن ذلك الاشتهار إنما يجب في الأمور العظيمة، ووضع اللفظة المعينة بإزاء المعنى المعين ليس من الأمور العظيمة التي يجب اشهارها، وأما ثانيا فلأن ذلك ينتقض بما أنا نرى أكثر العرب في زماننا هذا يتكلمون بألفاظ مختلة، و إعرابات فاسدة مع أنا لا نعلم واضع تلك الألفاظ المختلة، ولا زمان وضعها." (3)

و هذا الاعتراض من الرازي على تغير النقل غير متوجه، فلا يسلم أن تغير معنى لفظ و إسناده إلى لفظ آخر ليس من الأمور العظيمة المشتهرة، بل هو من الأمور العظيمة المشتهرة، و الدليل على ذلك أن كل مستعمل لفظ في غير معناه مع اشتها ذلك المعنى، لو استعمله لأنكر عليه كل مستمع ذلك

(1) المصدر نفسه 207/1

(2) ينظر الاعتراض في الحصول: 207/1

(3) المصدر السابق 208/1

عند كل استعمال له، فلو أن شخصا أراد أن يغير معنى كلمة " اضطجع " إلى كلمة "وقف" فقصده بالاضطجاع الوقوف، و بالوقوف الاضطجاع، لأنكر عليه كل مستمع ذلك ووصفوه بالجنون و الجهل، ثم إن نقل المعنى مما لا تدعوا إليه حاجة، و إن نقل فباعترارات و هي مذكورة في المجاز و لذلك اشترط في المجاز المفهم وجود القرينة الصارفة، حتى يركب العقل مقدمتين يستنبط من خلالهما أن هذا اللفظ موضوع لغير معناه الموضوع له، فتبين بذلك ضعف اعتراض الرازي على هذا المسلك . و أما الحديث بالألفاظ المختلفة، فلا يضر في معنى اللفظ أبدا، لعلمنا بأنها مختلفة و أن لها أصلا ترد إليه، و تحدث من تحدث بها لا يغير من معناها الحقيقي شيئا، و لذلك فإن من أراد ان ينظم كلاما أو ينشئ رسالة أو ينشد قصيدة، فإنه يرجع إلى أصل اللغة لبداهة الاضطرار، و إلا عاب عليه أهل الصنعة ذلك.

الاعتراضات الواردة على الآحاد:

1/ قال الرازي: " أحدها أن رواية الآحاد لا تفيد إلا الظن، ومعرفة القرآن و الأخبار مبنية على معرفة اللغة والنحو والتصريف والمبني على المظنون مظنون، فوجب أن لا يحصل القطع بشيء من مدلولات القرآن و الأخبار و ذلك خلاف الإجماع."⁽¹⁾

و هذا الاعتراض الذي ذكره الرازي، يشكل عليه أن مدلولات ألفاظ الكتاب و السنة على معناها ظنية، و ذلك خلاف الإجماع، لأن الإجماع قائم على أن الفاظ القرآن دالة على معانيها، و الحقيقة أن الرازي في هذه المسألة لو لم يسبق بالإجماع لكان دليله على ظنيتها جار مجرى القطع عنده، و قد استدرك الرازي ذلك بتخريج حجة ألفاظ القرآن و السنة على أنها من قبيل الألفاظ المشهورة التي لا تتغير معانيها كالسما و الأرض كما سيأتي ذكره.

2/ قال الرازي: " رواية الآحاد لا تفيد الظن إلا إذا سلمت عن القدر، وهؤلاء الرواة مجرحون فإن بيانه أن أجل الكتب المصنفة في النحو واللغة كتاب سيبويه وكتاب العين، أما كتاب سيبويه فقدح الكوفيين فيه وفي صاحبه أظهر من الشمس، وأيضا فالمبرد عمر كان من أجل البصريين وهو قد أورد

كتابا في القدح فيه، و أما كتاب العين فقد أطبق الجمهور من أهل اللغة على القدح فيه. ⁽¹⁾ و الجواب عن ذلك أن القدح في ما ذكره الرازي من كتب النحويين، ليس قدحا في معاني الألفاظ، بل هو قدح في اعراباتها أو اشتقاقها أو الخلاف في أصلها، و نحن إنما نبحت عن المعنى لا غير، و قدح من قدح فيها مسلم، و هو بالنظر إلى ما فيها من الصحة يكاد ينعدم، فالعبرة بالغالب لا بالنادر، ثم إن القدح و النقد من خصائص الإنسان و صفاته، فلا جرم أن يكون لكل كاتب كتاب قدح إلا القرآن. و قد أنكر الرازي على الأصوليين عدم إقامة الدلالة على خبر الواحد في اللغة فقال: "والعجب من الأصوليين أنهم أقاموا الدلالة على أن خبر الواحد حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة، وكان هذا أولى لأن اثبات اللغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد." ⁽²⁾ و ما ذكره الرازي من وجوب إقامة الدلائل على خبر الواحد في اللغة، يستحيل تصوره فكيف بتصديقه و العمل عليه، و لو أريد الشروع فيه فمن أين نبدأ، و لو اجتمع أهل الأرض على الثبوت في كل لفظة و إقامة الدلائل على نقلها تواترا أو آحادا لما وجدوا إلى ذلك سبيلا.

مناقشة الرازي في نقل اللغات:

إن تشكيك الرازي رحمه الله في أن دلالة اللفظ على معناه دلالة ظنية، أي أن الألفاظ نسبتها إلى ما تدل عليه من المعاني نسبة غير يقينية، بالتعويل على أن نقلة اللغة غير معصومين من أوهى طرق الاستدلال لما يلي:

1/ لا بد من التفرقة بين أصل الكلمة و معناها و ما هو من ذاتيتها، و بين ما هو عارض عليها من اختلافات النحويين و البلاغيين، مثال ذلك لفظ الجلالة: "الله" فإن الحديث عنه يتعلق باعتبارين الأول منهما: اعتبار المعنى و هو دلالة اللفظ على المعبود - و إن عبر بعضهم عن ذلك بالخالق فلا يعني أن معناه كذلك بل إنما ذلك قصور في فهم المستمع - و الثاني منهما: هو ما تعلق بما هو خارج عن مدلول اللفظ، كالخلاف في كونها جامدة أم مشتقة، و الخلاف في كونها عربية أم سريانية

(1) المصدر السابق 210/1

(2) المحصول 212/1

و غير ذلك و من أدرك الفرق بين الاعتبارين زال عليه الإشكال بتوفيق من الله.

2/ العلم بمراد المتكلم من كلامه أمر معلوم عند المتكلم و المستمع بالاضطرار، لأن الغرض من اللغة هو الإفهام و توصيل المعنى، و من ثمة فإن المخاطب بغير لغته لا ينكر منها إلا عدم فهمه للمعنى، فلو تبين له المعنى لعمل به من غير احتياج إلى نقل، حتى لو كان المعنى الذي أفهم إياه خاطئاً فالمقصد من الكلام برمته هو إيصال المعاني، و عليه فإن التعلق باللفظ من حيث دلالاته كتعلق العلة بالمعلول و هو غير وارد في اللغة، قال ابن تيمية: " أن العلم بمراد المتكلم من عاداته وحاله وداعيته وقصده، أمر معلوم عنده بالاضطرار ، كما قصده بالأفعال الاختيارية، مثل أكله وشربه ولباسه وركوبه وغير ذلك من أفعاله... فكيف بأحواله الدالة بقصده واختياره، التي قد علم من حاله أنه يقصد به الإفهام والبيان، فالعلم بمراده بهذه أظهر وأقوى." (1)

3/ إن أغلب ألفاظ اللغة المنقولة إلينا من قبيل الألفاظ المشتهرة، و لغة القرآن واردة بذلك إلا القليل منها، و هو بالنظر إلى كثرة الألفاظ يكاد ينعدم، و لذلك فإن حتى القائلين بالقانون الكلي لتعارض العقل مع النقل من غير الرازي، لا يقولون بأن الألفاظ غيرت عن معانيها، و منهم الجويني إذ يقول: " وأما الأسماء اللغوية فهي الجارية على ما كانت عليه في أصل الوضع، من غير تحريف ونقل وهي الأغلب من ألفاظ صاحب الشرائع." (2)

و حتى الرازي رحمه الله ذكر في المحصول، عند إيراده للشبه الواردة على نقل اللغة تواترا أو آحادا كما سبق بيانه، ذكر أن اللغة و النحو على قسمين فقال: " اللغة والنحو على قسمين أحدهما المتداول المشهور، والعلم الضروري حاصل بأنها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني، فإننا نجد أنفسنا جازمة بأن لفظ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول ﷺ في هذين المسميين، ونجد الشكوك التي ذكرها جارية مجرى شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات، التي لا تستحق الجواب و ثانيهما الألفاظ الغريبة والطريق إلى معرفتها الآحاد." (3)

(1) بيان تلبيس الجهمية 471/8

(2) التلخيص 212/1

(3) المحصول 216/1

ثم قرر أن ألفاظ القرآن و السنة من المشهور فقال: "إذا عرفت هذا فنقول أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه من القسم الأول، فلا جرم قامت الحجة به وأما القسم الثاني فقليل جدا، وما كان كذلك فإننا لا نتمسك به في المسائل القطعية ونتمسك به في الظنيات." (1)

4/ إن المبلغ لمعاني الألفاظ الواردة من الشرع هو النبي ﷺ، فمن سمع كلامه من الصحابة فقد فهم مراده، لأن الكلام وضع للإفهام، و من لم يسمع كلامه فقد نقل إليه نقلا يقينيا قال ابن تيمية: "الناس مع الرسول ﷺ إما شاهد له قد سمع كلامه وإما غائب بلغه كلامه فالمشاهدون له قد بين لهم مراده مع القول بتعيين ما أراده فلما أمرهم بالصلاة والزكاة والصيام والحج بين لهم مسمى هذه الألفاظ ولم يحوجهم في ذلك إلى أن يعرفوا مسمى هذه الألفاظ من كلام غيره ... ونقلوا ذلك إلى من بعدهم نقلا يفيد اليقين." (2)

5/ العلم بالمعنى الذي يريده المتكلم، أهم من العلم باللفظ ذاته، و لذلك حكى القرآن قصص الأمم السابقة و لم ينقل لفظ أحد منهم قال ابن تيمية: "علم المخاطبين بالمعنى الذي أراده المتكلم أهم عندهم من العلم بلفظه ولهذا إنما يبحثون عن ذلك وهو الذي ينقلونه عنه ويبلغونه عنه فإن الله تعالى قد حكى عن الأمم المتقدمين من الأنبياء وأتباعهم وتكذيبهم أقوالاً كثيرة ولم ينقل لفظ أحد منهم ... إذ كان المقصود هو معاني ألفاظهم لا نفس الألفاظ." (3)

ما قرره الرازي رحمه الله في قانونه الكلي، مبني على تشكيك الرازي في دلالة الألفاظ على معانيها تواترا و آحادا، و ما ذلك إلا قدح في جميع طرق النقل حتى لا تبقى للفظ حجة، و ما سبق ذكره يبين تناقض الرازي في استدلاله، و قد ذكر أحد وجوه تناقض الرازي ابن تيمية فإنه نقل عن الرازي تقسيم الألفاظ إلى ظاهر و نص، و جعل النص ما لا يحتمل غيره من المعاني، و هنا شكك في نسبة المعاني لجميع الألفاظ قال ابن تيمية: "الوجه السادس أنك قد قدمت أن المحكم نوعان نص وظاهر

(1) المصدر نفسه 216.217/1

(2) بيان تلبس الجهمية 471/8

(3) المصدر السابق 473.472/8

وأن النص ما يكون موضوعاً لمعنى لا يحتمل غيره وهنا قد جعلت الألفاظ ليس فيها شيء من ذلك بل ما من لفظ إلا ويحتمل معنى آخر وأن نفي المعنى الآخر لا يكون إلا ظناً فغايتها أن تكون ظاهرة فإن قلت النص ما ظن أنه لا يحتمل إلا معنى والظاهر ما يحتمل معنيين وظن رجحان أحدهما فيقال لك وهذا كله لا يجوز عندك التمسك به في هذه المسائل فلا يكون محكماً بل متشابهاً وهذا مناقض بقولك وإجماع الأمة." (1)

وكذلك عدم وجهة ما ذكره من الاعتراضات، ولو سلمنا ما قاله الرازي من أن دلالة اللفظ على معناه ظنية، فمن أين نعرف المعاني الأصلية من الخطاب؟
و الجواب أنه لا سبيل إلى ذلك لوجود الدور، و هو توقف إثبات المعنى على اللغة، و توقف اللغة على المعنى و هو محال، ثم لو كلف المكلف وجوب العمل بما لم يعلم معناه، لكان ذلك تكليفاً بالمحال وهو ممتنع عند الرازي و غيره، فثبت بذلك بطلان تمسك الرازي بهذا المسلك و الله أعلم.

ثانياً/ نقل النحو و التصريف

قال الرازي رحمه الله: "وإنما قلنا إنها مبنية على أصول ظنية، لأنها مبنية على نقل اللغات و نقل النحو والتصريف، ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مضمونة." (2)

و الاعتراض الذي أورده الرازي على النحو و التصريف، هو عين الاعتراض على نقل اللغات من كون النقلة لم يبلغوا مبلغ التواتر فروايتهم مضمونة، أما في زمن الوحي فذكر الرازي أن الصحابة رضي الله عنهم عجزوا عن ضبط المشاهد المتكرر، كالأذان و الإقامة فكيف بالنحو و الإعراب، فقال: "فالصحابة مع شدة عنايتهم بأمر الدين واجتهادهم في ضبط أحواله، عجزوا عن ضبط الأمور التي شاهدها في كل يوم خمس مرات وهو كون الإقامة فرادى أو مشناة، والجهر بالقراءة ورفع اليدين، فإذا كان الأمر في هذه الأشياء الظاهرة كذلك، فما ظنك باللغات وكيفية الاعرابات مع قلة وقعها في القلوب، ومع ما أنه لم يشتغل بتحصيلها وتدوينها محصل، إلا بعد انقراض عصر الصحابة والتابعين." (3)

(1) بيان تلبيس الجهمية 451/8

(2) تفسير الرازي 298/2

(3) المحصول 214/1

و وجوه الاستدلال التي ذكرها الرازي في المحصول هي:

1/ المرجع في إثبات النحو و الصرف أشعار المتقدمين و قد رواها الآحاد، و رواية الآحاد تفيد الظن قال الرازي: "وأما النحو والتصريف فالمرجع في إثباتهما إلى أشعار المتقدمين، إلا أن التمسك بتلك الأشعار مبني على مقدمتين ظنيتين، احدهما أن هذه الأشعار رواها الآحاد ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن." (1)

2/ رواية من روى تلك الأشعار مرسلة، و المرسل لا يحتج به في حديث رسول الله فكيف بالأشعار، قال الرازي: "وأیضا إن الذين رووها روايتهم مرسلة لا مسندة، والمرسل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فكيف اذا كان خبر عن شخص لا يؤبه له ولا يلتفت إليه." (2)

3/ إمكان وقوع اللحن في الشعر المستدل به، و مع وقوع الاحتمال ينتقض القطع، قال الرازي: "هب أنه صح هذا الشعر عن هذا الشاعر، لكن لم قلت إن ذلك الشاعر لا يلحن، أقصى ما في الباب أنه عربي، لكن العربي قد يلحن في العربية كما أن الفارسي قد يلحن كثيرا في الفارسية." (3)

ثم ذكر الرازي الكثير من النماذج لوقوع اللحن في اللغة عند أهل الشعر، و منها قوله: "والذي يؤيد هذا الاحتمال أن الأدباء لحنوا أكابر شعراء الجاهلية، مثل امرئ القيس وطرفة وليبد، وإذا كانوا معترفین بأنهم قد لحنوا، فكيف يجوز التعويل في تصحيح الألفاظ واعرابها في قولهم." (4)

(1) المصدر نفسه 391/1

(2) المصدر نفسه 391/1

(3) المصدر نفسه 391/1

(4) و من الأمثلة التي ذكرها الرازي ما وقع فيه امرئ القيس قال الرازي: "ذكر القاضي أبو الحسن على بن عبد العزيز الجرجاني في الكتاب الذي صنفه في الوساطة بين المتنبي وخصومه أن امرأ القيس أخطأ في قوله:

يا راكبا بلغ اخواننا ... من كان من كندة أو وائل

فنصب بلغ. و في قوله

فاليوم اشرب غير مستحقب ... إنما من الله ولا واغل

4/ أخطاء النحويين و إن كانت نادرة، فإنها و إن لم تقدح في الظن لكنها تقدح في اليقين، فليس المختلف فيه كالمتفق عليه قال الرازي: "أقصى ما في الباب أن يقال هذه الأغلاط نادرة، والنادر لا عبرة به لكنا نقول النادر لا يقدرح في الظن، لكن لا شك أنه يقدرح في اليقين، لقيام الاحتمال في كل واحد من تلك الألفاظ و الاعراب أن من ذلك اللحن النادر، فثبت أن المقصد الأقصى في صحة اللغة والنحو والتصريف الظن." (1)

مناقشة الرازي في النحو و التصريف:

1/ لقد وقع الرازي رحمه الله في التناقض في مسألة نقل النحو و التصريف، و ذلك بأنه جعل ألفاظ القرآن و السنة في هذا الموضوع، غير مفيدة لنحوها و تصريفها على ما هو النحو و التصريف في الحقيقة، ثم إنه عند حديثه عن جملة ما تميز به القرآن في وجوه إعجاز، ه ذكر أن النحو و التصريف يأخذ من القرآن فقال: "وسابعا: أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن، وكذا علم أصول الفقه. وعلم النحو واللغة، وعلم الزهد في الدنيا وأخبار الآخرة، واستعمال مكارم الأخلاق، ومن تأمل «كتابنا في دلائل الإعجاز» علم أن القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى." (2)

2/ يتوجه الرد على الرازي رحمه الله بمثل المسلك السابق، بأن يقال: الخلاف في النحو و التصريف لم يبلغ من الكثرة مبلغا يجعل منه الأصل في كل الألفاظ، بل غاية ذلك اختلاف النحاة في بعض وجوه الإعراب مع ترجح أحدها، ثم إن سلمنا القول بوقوع الاختلاف في أكثرها، فإن حديثنا عن المعنى لا النحو و التصريف لأن الحديث عنها حديث عما تعلق باللفظ و ليس حديثا عن اللفظ في حد ذاته فبطل تأثير الخلاف فيها على معناها.

3/ ذكر الرازي رحمه الله في مسألة شروط المجتهد، أن عليه الإحاطة بالنحو و التصريف فقال: "وثانيهما معرفة النحو واللغة والتصريف، لأن شرعنا عربي فلا يمكن التوسل إليه إلا بفهم كلام العرب

فسكن أشرب" المحصول: 392/1

(1) المصدر نفسه 404/1

(2) تفسير الرازي 348/2

وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب." (1) و السؤال المتوجه على الرازي أن يقال ما فائدة تحصيل المجتهد للنحو و التصريف، مع ما ذكرت من الظنون الواردة عليها؟ و من أين سيأخذ المجتهد النحو و التصريف، إذا كانت منقولة عن طريق الآحاد و هو لا يفيد إلا الظن؟ و هل الاشتغال بما يفيد الظن إلا ضرب من البلادة و تضييع الأوقات؟

فحصل بذلك أن التشكيكات التي ذكرها الرازي على النحو و الصرف غير متوجهة، و لا تنهض حجة في القدرح في مسلك نقلها، مع أن الرازي يعلم أن تدوين العلوم كالفقه و النحو و الأصول لا بد أن يكون متأخرا عن زمن نشأتها و الله اعلم.

4/ ما ذكره الرازي رحمه الله عن الصحابة من عدم ضبطهم للنحو و التصريفات، قياسا على عدم ضبطهم لألفاظ الأذان و الإقامة مع شهرتها لا يسلم، لأن الوارد عن النبي ﷺ هو الخلاف في ألفاظها، و هذا الخلاف من قبيل المستساغ المشروع، أما عدم ضبطهم للنحو فغير مسلم، لأنهم أعلم الناس باللغة و تمكنهم من النحو و التصريف دل عليه عدم حاجتهم لغيرهم فيه، بخلاف غيرهم من بعدهم، فإنهم أحوج إلى العلم بالنحو و التصريف منهم، فاحتاجوا إلى التدوين قال ابن تيمية: " فإن المقصود بمعرفة النحو واللغة التوصل إلى فهم كتاب الله ورسوله وغير ذلك، وأن ينحو الرجل بكلامه نحو كلام العرب. والصحابة لما استغنوا عن النحو واحتاج إليه من بعدهم، صار لهم من الكلام في قوانين العربية ما لا يوجد مثله للصحابة؛ لنقصهم وكمال الصحابة، وكذلك صار لهم من الكلام في أسماء الرجال وأخبارهم ما لا يوجد مثله للصحابة لأن هذه وسائل تطلب لغيرها، فكذلك كثير من النظر والبحث احتاج إليه كثير من المتأخرين، واستغنى عنه الصحابة." (2)

5/ الأصل في ألفاظ القرآن أن تكون أفصح الألفاظ، و هذا بعض من الإعجاز، و مقتضى ذلك أن يكون القرآن حاكما بالفصاحة على غيره من الكلام، لا أن يكون كلام الغير حاكما عليه و هذا

(1) الحصول 24/6

(2) منهاج السنة النبوية 205/8

معلوم حتى عند الرازي ، كما ذكر هو ذلك في وجوه البلاغة التي تقدم أحدها، قال ابن القيم تأكيداً لهذا المعنى : " وقواعد الإعراب والتصريف الصحيحة مستفادة منه، مأخوذة من إعرابه وتصريفه، وهو الشاهد على صحة غيرها مما يحتج له بها، فهو الحجة لها والشاهد، وشواهد الإعراب والمعاني منه أقوى وأصح من الشواهد من غيره ، حتى إن فيه من قواعد الإعراب وقواعد علم المعاني والبيان، مالم تشتمل عليه ضوابط النحاة وأهل علم المعاني إلى الآن." (1)

6/ لا نسلم أن النحو و التصريف كان بطريق الآحاد، قال العطار: " لا نسلم أن اللغة والنحو والصرف إنما تثبت بالآحاد، كما لا يخفى على من له تأمل." (2)

الظن الثاني/الرواة لم يبلغوا حد التواتر:

قال الرازي: " ورواة هذه الأشياء لا يعلم بلوغهم إلى حد التواتر، فكانت روايتهم مظنونة." (3)

و الاعتراض الذي أورده الرازي على نقلة اللغة، من أنهم لم يبلغوا حد التواتر، هو عين اعتراضه على المسلك الأول من نقل اللغة، و هو مسلك التواتر و بين الرازي ذلك بقوله: " هذه اللغات إنما أخذت عن جمع مخصوصين، كالخليل وأبي عمرو بن العلاء والأصمعي، وأبي عمرو الشيباني وأضرابهم ولا شك أن هؤلاء ما كانوا معصومين، ولا كانوا بالغين حد التواتر، وإذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم." (4)

مناقشة الرازي في عصمة النقلة:

1/ الجواب على اعتراض الرازي بعدم تواتر النقلة، هو عين الرد على الظن الأول من كون نقل اللغات إما أن يكون من جهة التواتر أو الآحاد، و قد تقدم ذكره فلا حاجة لإعادته.

2/ دعوى عدم التواتر غير مسلمة، بل نقل اللغة كان بالتواتر، و ما ذكر من أعلام النحاة و أنهم

(1) الصواعق المرسله 747/2

(2) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي 306/1

(3) تفسير الرازي 298/2

(4) المحصول 209/1

يعدون على رؤوس الأصابع، إنما كان لاشتغالهم بهذا الفن و مزيد عنايتهم به، و إلا فالعرب قاطبة زمن التنزيل كانوا أعلم باللغة من غيرهم، و لهذا لما نزل القرآن لم نجد من الكفار من اعترض بأنه بغير لغتهم، أو أن إفهامه للمعاني غير متعين فبطل بذلك دعوى عدم التواتر و إذا كان القرآن أفصح الكلام فما حاجتنا للكلام الوارد في غيره إلا على سبيل التبرع .

بل إن أصح ما نقل بالتواتر هو القرآن بألفاظه، و لا شك أن تلك الألفاظ كانت مستعملة عند العرب زمن التنزيل، و استعمال القرآن لها نقل لها، و لذلك قال ابن القيم: "إن قوله: إن فهم الأدلة اللفظية موقوف على نقل النحو والتصريف، جوابه: إن القرآن نقل إعرابه كما نقلت ألفاظه ومعانيه، لا فرق في ذلك كله فألفاظه متواترة وإعرابه متواتر، ونقل معانيه أظهر من نقل ألفاظه وإعرابه، كما تقدم بيانه فإن القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه، كلها منقولة بالتواتر لا يحتاج في ذلك إلى نقل غيره، بل نقل ذلك كله بالتواتر أصح من نقل كل لغة نقلها ناقل على وجه الأرض."⁽¹⁾

3/ التواتر عند الرازي من الصعب تحقيقه، و لذلك فإن الرازي في مسألة حجية الإجماع ذكر من استدل على حجيته بقوله ﷺ: " أن أمته لا تجتمع على خطأ."⁽²⁾ و المثبتون لهذا الخبر قالوا إن معناه متواتر قال الرازي: " الفريق الأول ادعاء الضرورة في تواتر معنى هذا الخبر."⁽³⁾

ثم ساق الرازي مجموع الأحاديث الواردة في معنى هذا الخبر، و أوصلها إلى ثمانية عشر حديثا كلها في معنى الحديث الأول، ثم قال: " وهذه الأخبار كلها مشتركة في الدلالة على معنى واحد، وهو أن الأمة

(1) الصواعق المرسله 2/746.747

(2) أخرجه الترمذي بلفظ: " إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي - أَوْ قَالَ: أُمَّةٌ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - عَلَى ضَلَالَةٍ، وَيَدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ، وَمَنْ شَدَّ شَدًّا إِلَى النَّارِ" باب ما جاء في لزوم الجماعة حديث 2167 و حكم عليه كثير من أهل الحديث بالضعف ينظر ضعيف و صحيح سنن الترمذي 5/4/167. و لذلك قال الغزالي: "ومما تمسك به الأصوليون، قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: « لا تجتمع أمتي على ضلالة» وروي «علي خطأ»، ولا طريق إلي رده بكونه من أخبار الآحاد، فإن القواعد القطعية يجوز إثباتها بها، وإن كانت مظنونة. فإن قيل: فما المختار عندكم في إثبات الإجماع؟

قلنا: لا مطعم في مسلك عقلي إذ ليس فيه ما يدل عليه، ولم يشهد له من جهة السمع خبر متواتر، ولا نص كتاب، وإثبات الإجماع بالإجماع تحافت، والقياس المظنون لا مجال له في القطعيات المنحول ص 402.403

(3) المحصول 4/79

بأسرها لا تتفق على الخطأ، وإذا اشتركت الأخبار الكثيرة في الدلالة على شيء واحد، ثم إن كل واحد من تلك الأخبار يرويه جمع كثير صار ذلك المعنى مرويا بالتواتر من جهة المعنى." (1)

ثم قرر الرازي أن رواية هذا الحديث بالطرق الثمانية عشر لا تفيد التواتر عنده فقال: "أما الطريق الأول وهو ادعاء التواتر فبعيد، فإننا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الأخبار إلى حد التواتر، لأن العشرين بل الألف لا يكون متواترا، لأنه ليس يستبعد في العرف إقدام عشرين إنسانا على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة." (2)

فرواية العشرين لهذا الحديث غير مفيدة للتواتر فيتعين أنها آحاد، و رواية الألف كذلك، فاتضح بذلك أن حد التواتر عند الرازي غير معقول في معناه و هو مجاوزة للحد، أما استدلاله بأن العشرين يمكن أن يجتمعوا على الكذب فالجواب عليه أن العدالة مانعة من الكذب، فرواية من روى الحديث رواية العدول و لو لم يكونوا عدولا، فلا حاجة بروايتهم حتى لو وصلوا ألفا، و إذا اشترط الرازي هذا في الحديث، فكيف سيكون حد التواتر عنده في نقل اللغة؟

الظن الثالث / عدم الاشتراك (الظن الثاني في المحصول):

عرف الرازي اللفظ المشترك أو الاشتراك بقوله: "اللفظ المشترك: هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين، أو أكثر وضعا أولا من حيث هما كذلك." (3)

و عرفه البزدوي بنحو من تعريف الرازي فقال: "اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعا أولا من حيث هما مختلفتان." (4)

و مثاله لفظ العين تطلق على الجارية، والباصرة، والذهب، والشمس. والقرء يطلق على الحيض و الطهر، و قد ذكر الرازي في الظن الثاني من الظنون الواردة على الأدلة النقلية أن احتمال الاشتراك

(1) المصدر نفسه 83/4

(2) المصدر نفسه 91/4

(3) المحصول 261/1

(4) كشف الأسرار 38/1، إرشاد الفحول 57/1

فيها قائم و مع الاحتمال لا يمكن القطع بالمعنى المراد فقال: "الظن الثاني عدم الاشتراك، فإن بتقدير الاشتراك يجوز أن يكون مراد الله تعالى من هذا الكلام غير هذا المعنى الذي اعتقدناه، لكن نفي الاشتراك ظني."⁽¹⁾

مناقشة الرازي في الاشتراك:

1/ دعوى الاشتراك لا تفيد ظنية اللفظ عند الرازي نفسه، فهو قد وقع في التناقض، فقرر هنا ان اللفظ إذا ورد عليه احتمال الاشتراك فيتردد معناه فيكون ظنيا، ثم قرر في موضع آخر من المحصول أن الأصل عدم الاشتراك فقال: "المسألة الخامسة في أن الأصل عدم الاشتراك، ونعني به أن اللفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه، كان الأغلب على الظن عدم الاشتراك."⁽²⁾

2/ ليس كل لفظ مشتركا، و إلا لما حصل الإفهام أبدا، بأن يتردد المعنى فيكون المستمع في حيرة من أمره، قال الرازي: "ويدل عليه وجوه أحدها: أن احتمال الاشتراك لو كان مساويا لاحتمال الانفراد، لما حصل التفاهم بين أرباب اللسان حالة التخاطب في أغلب الأحوال من غير استكشاف، وقد علمنا حصول ذلك فكان الغالب حصول احتمال الانفراد."⁽³⁾

فنسبة المشترك في اللغة إن قورنت بالمفرد فهي غير معتبرة، و خاصة في ألفاظ الشرع.

3/ قرر الرازي رحمه الله أن الاشتراك مرجوح لا راجح، و إلا لما أفادت الأدلة النقلية الظن فضلا عن اليقين، فقال: "و ثانيها لو لم يكن الاشتراك مرجوحا لما بقيت الأدلة السمعية، مفيدة ظنا فضلا عن اليقين، لاحتمال أن يقال إن تلك الألفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا منها وبين غيره."⁽⁴⁾

و عليه فإن الاشتراك خلاف الأصل، و المتكلم لا يلجأ إلى خلاف الأصل إلا عند وجود القرينة،

(1) المحصول 276/1

(2) المصدر نفسه 276/1

(3) المصدر نفسه 276/1

(4) المحصول 276/1

قال التفنازاني: " الاشتراك، والمجاز، وغيرها من الأمور التي يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الأصل، والعاقلة لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلا عند قرينة تدل عليه." (1)

4/ الاستقراء دال على أن أكثر ألفاظ اللغة مفردة لا مشتركة، قال الرازي: " و ثالثها أن الاستقراء دل على أن الكلمات في الأكثر مفردة لا مشتركة، والكثرة تفيد ظن الرجحان." (2)

فظهر بهذا أن الرازي رحمه الله وقع في التناقض في مسألة الاشتراك، فقد جعله من أسباب ظنية الأخبار، ثم قرر أن الاشتراك مرجوح و الأصل عدمه، و أنه وقع في نزر يسير من الألفاظ لا أكثرها.

الظن الرابع/ عدم المجاز (الثالث في المحصول)

الحقيقة عند الرازي: "ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل فيه حقيقة اللغوية والعرفية والشرعية." (3)

أما المجاز عنده فهو: " ما أفيد به معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع، التي وقع التخاطب بها، لعلاقة بينه وبين الأول." (4)

و الظن الوارد على المنقولات في هذا الباب، أن الألفاظ الواردة في القرآن و السنة احتمال أن يراد بها غير ظاهرها، بل يقصد منها معان آخر، قال الرازي: " الظن الثالث: عدم المجاز، فإن حمل اللفظ على حقيقته إنما يتعين لو لم يكن محمولاً على مجازه، لكن عدم المجاز مظنون." (5)

و بعد تتبع لكلام الرازي و ما قاله في الحقيقة و المجاز، تبين لي أن السبب في هذا الظن على الأدلة السمعية من قبل الرازي، أنه ينكر حتى الحقائق اللغوية، فيقول أن اللفظ ليست له حقيقة ردا على

(1) شرح التلويح على التوضيح 247.246/1

(2) المحصول 276/1

(3) المصدر نفسه 286/1 و هذا التعريف للحقيقة اخذه الرازي من أبي الحسين البصري حيث عرفها: " الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به" المعتمد 11/1

(4) المحصول 286/1

(5) المصدر السابق 405/1

قاعدة " لكل مجاز حقيقة " حيث نقل الرازي دليل من أثبت الحقيقة اللغوية فقال: " المسألة الأولى في إثبات الحقيقة اللغوية، والدليل عليه أن ها هنا ألفاظا وضعت لمعان، ولا شك أنها قد استعملت بعد وضعها فيها، ولا معنى للحقيقة إلا ذلك، واحتج الجمهور عليه بأن اللفظ إن استعمل في موضوعه الأصلي فهو الحقيقة، وان استعمل في غير موضوعه الأصلي كان مجازا، لكن المجاز فرع الحقيقة ومتى وجد الفرع وجد الأصل فالحقيقة موجودة لا محالة." (1)

فإثبات من أثبت الحقائق اللغوية، إنما كان لأجل أن يثبت أن المجاز فرع الحقيقة، و أن الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، فأبطل الرازي إثبات الحقائق اللغوية حتى يسلم له قوله من احتمال المجاز من غير قرينة، و حتى لا يرد عليه قولهم أن الاصل في الكلام الحقيقة، فقال: " وهذا ضعيف لأن المجاز لا يستدعي إلا مجرد كونه موضوعا قبل ذلك لمعنى آخر وستعرف أن اللفظ في الوضع الأول لا يكون حقيقة ولا مجازا فالمجاز غير متوقف على الحقيقة." (2)

فاللفظ عند الرازي لا هو حقيقة و لا هو مجاز في وضعه الأول، و هو مخالف لتعريفه الحقيقة و هي: ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به.

مناقشة الرازي في ظن المجاز:

1/ الرازي رحمه الله وقع في التناقض في هذه المسألة، فتارة يعرف الحقيقة بأنها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، و تارة يقول: أن اللفظ في أصل وضعه لا هو حقيقة و لا هو مجاز، فقال: " وستعرف أن اللفظ في الوضع الأول لا يكون حقيقة ولا مجازا، فالمجاز غير متوقف على الحقيقة." (3)

و هذا المنحى الذي سلكه الرازي في إبطال الحقائق اللغوية، خروج عن الداعي للوضع و هو بيان الحقيقة، فلا شك أن الواضع للغة سواء قيل أنها توقيفية أم اصطلاحية، قصد بوضعه الأول بيان

(1) المحصول 295/1

(2) المصدر نفسه 295/1

(3) المحصول 295/1

الحقيقة لا المجاز، لأن الحقيقة سابقة في الذهن على المجاز، فكان تقديمها أولى أما أن يكون اللفظ لا هو حقيقة ولا هو مجاز، فلا أحد يقول به.

2/ إن الخروج باللغة عن أصل وضعها، لا بد فيه من قرينة تدل على هذا الخروج، و هذا هو معنى القرينة في تعريف المجاز عند الرازي، حيث قال: "لعلاقة بينه وبين الأول" و لو لم تكن ثمة قرينة و علاقة بين المعنى الحقيقي و المجازي ، لانتفت وظيفة اللغة و بقي المعنى مترددا ، و عليه فإن جميع من تحدث في الحقيقة و المجاز، مجمعون على ضرورة وجود القرينة المانعة من حمل اللفظ على الحقيقة، و ما ذكره الرازي رحمه الله في هذا الباب لا يستقيم على إطلاقه، لأنه ليس كل لفظ ورد عن الشرع فإنه يحتمل المجاز، بل لا ينتقل إلى المجاز إلا بعد وجود القرينة الصارفة، أما عند عدمها فاللفظ غير محتمل للمجاز أبداً، و لذلك ذكر الرازي عند حديثه عن أقسام المجاز العلاقات الموجودة بين الحقيقة و المجاز فقال: "المسألة الثالثة في أقسام هذا المجاز والذي يحضرنا منه اثنا عشر وجهاً أحدها إطلاق اسم السبب على المسبب." (1)

3/ الأصل في الألفاظ حملها على الحقيقة، فعند انتفاء القرينة الدالة على المجاز فاللفظ لا يحتمل المجاز، لأن في ذلك خروجاً عن معهود العرب في كلامهم، و لما أفهم كل قول لتردده بين الحقيقة و المجاز، و قد قرر الرازي في المحصول أن الأصل عدم المجاز فقال: "ولا نزاع في أن أهل اللغة يطلقون لفظ السبيل، على ما يختاره الإنسان لنفسه في القول والعمل، وإذا كان ذلك مجازاً ظاهراً وجب حمل اللفظ عليه، لأن الأصل عدم المجاز الآخر وحينئذ يحمل اللفظ على هذا المعنى إلى أن يذكر الخصم دليلاً معارضاً." (2) و ذكر ابن جني (3) أن هناك ثلاث معان يعدل فيها عن الحقيقة إلى المجاز فقال: "

(1) المصدر السابق 323/1

(2) المحصول 57/4

(3) هو: عثمان بن جني أبو الفتح الموصلية. كان أبوه مملوكاً رومياً لسليمان بن فهد الأزدي الموصلية. كان إماماً في النحو و الأدب. تتلمذ على أبي علي الفارسي مدة أربعين سنة، وبعد موت أستاذه أبي علي؛ تولى مكانه في بغداد. له مؤلفات كثيرة، منها: "الخصائص"، و "شرح المقصور والممدود"، و "المذكر و المؤنث". مات سنة 392هـ، وله من العمر خمس وستون سنة تقريباً. له ترجمة في: الأعلام 364/4، بغية الوعاة 132/2، شذرات الذهب 140/3، نزهة الألباء ص 406

و إنما يقع المجاز و يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة، وهي: الاتساع و التوكيد و التشبيه، فإن عدت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة." (1)

4/ قد جعل الرازي رحمه الله الفرق بين المجاز و الكذب وجود القرينة، فقال: " فإن قال قائل ما الفرق بين هذا المجاز وبين الكذب قلنا الفارق هو القرينة." (2)

و إذا كان الأمر كذلك، فإن خلو الكلام عن قرينة تصرفه إلى المجاز ضرب من ضروب الكذب، و هو قبيح و ما كان قبيحا فالله أولى من ينزه عنه.

و لذلك عدد الرازي القرائن إلى :

❖ قرائن حالية قال الرازي: " أما الحالية فهي: ما إذا علم أو ظن أن المتكلم لا يتكلم بالكذب، فيعلم أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز." (3)

❖ اقتزان الكلام بهيئات و إشارات مخصوصة تدل على أن المراد ليس الحقيقة، قال الرازي: " ومنها أن يقتزن الكلام بهيئات مخصوصة قائمة بالمتكلم، دالة على أن المراد ليس هو الحقيقة بل المجاز." (4)

❖ القرائن المقالية، و هي ما اتصل باللفظ بحيث يفهم منها إرادة المجاز، قال الرازي: " و أما القرينة المقالية، فهي أن يذكر المتكلم عقيب ذلك الكلام ما يدل على أن المراد من الكلام الأول غير ما أشعر به ظاهره." (5)

5/ قال ابن القيم بعدما أورد جملة من النصوص، التي يدعى أنها محمولة على غير حقيقتها، ما نصه: " ومن أبين المحال وأوضح الضلال، حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره، ودعوى المجاز فيه

(1) الخصائص ص 444

(2) الحصول 332/1

(3) المصدر نفسه 332/1

(4) الحصول 332/1

(5) المصدر نفسه 332/1

والاستعارة، وأن الحق في أقوال النفاة المعطلين وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص، إذ يلزم من ذلك أحد محاذير ثلاثة لا بد منها أو من بعضها وهي القدح في علم المتكلم بها. أو في بيانه. أو في نصحه.⁽¹⁾

و لا شك أن ما ذكره ابن القيم، من اللوازم الفاسدة من القدح في علم الله أو بيانه أو نصحه، متوجه على كل من جعل اللفظ محتملا للمجاز من غير قرينة تصرفه إلى ذلك المجاز، و أن ذلك لا شك من أبعاد الأقوال عن الصحة و الله أعلم.

الظن الخامس/ عدم التخصيص (السادس في الحصول)

قال الرازي في بيان هذا الظن: "الظن السادس عدم التخصيص وتقريره ظاهر."⁽²⁾

و قد ذكر الرازي ان احتمال التخصيص خلل في الفهم فقال: " وإنما قلنا إن الخلل في الفهم، لا بد وأن يكون لأحد هذه الخمس لأنه إذا... انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ، جميع ما وضع له."⁽³⁾

أما التخصيص فهو عند الرازي: " إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه."⁽⁴⁾

و عرف الرازي العام بقوله: " اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد، كقولنا الرجال فإنه مستغرق لجميع ما يصلح له."⁽⁵⁾

و المقصود من هذا الظن، أن السمعيات أو النقليات يرد على عموماتها احتمال التخصيص، و مع قيام الاحتمال تبطل قطعيتها، فإن انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له، أما العام المخصوص، أي الذي علم أن له مخصصا فالرازي يتمسك به، و الدليل قوله: " يجوز التمسك

(1) الصواعق المرسله 324/1

(2) الحصول 405/1

(3) المصدر نفسه 352/1

(4) الحصول 7/3

(5) المصدر نفسه 309/2

بالعام المخصوص، وهو قول الفقهاء وقال عيسى بن أبان وأبو ثور لا يجوز مطلقاً، ومنهم من فصل فذكر الكرخي أن المخصوص بدليل متصل يجوز التمسك به، والمخصوص بدليل منفصل لا يجوز التمسك به، والمختار أنه لو خص تخصيصاً مجملاً لا يجوز التمسك به وإلا جاز.⁽¹⁾ و عليه فإن المقصود بالعام في هذا الظن، هو العام الذي لم يعلم له مخصص، هل دلالاته على مجموع أفراده قطعية أو ظنية؟ و قد اختلف الأصوليون فيها على قولين:

القول الاول:

ذهب الشافعية إلى أن العام الذي لم يُخصَّص ظاهرٌ في العموم، لا قطعي فيه، فهو ظنيّ الدلالة على استغراقه لجميع أفرادهِ، وإذا حُصِّص كان ظنيّ الدلالة أيضاً على ما بقي من أفرادهِ بعد التخصيص، فهو ظنيّ الدلالة قبل التخصيص وبعده و نقل السرخسي عن الشافعي رحمه الله هذا المذهب فقال: "وقال الشافعي هو مجرى على عمومهِ، موجب للحكم فيما تناوله مع ضرب شبهة فيه، لاحتمال أن يكون المراد به الخصوص، فلا يوجب الحكم قطعاً بل على تجوز أن يظهر معنى الخصوص فيه لقيام الدليل بمنزلة القياس، فإنه يجب العمل به في الأحكام الشرعية لا على أن يكون مقطوعاً به بل مع تجوز احتمال الخطأ فيه أو الغلط."⁽²⁾

و يترتب على ذلك أن العام يُخصَّص بأدنى الأدلة كالقياس و خير الواحد، قال السرخسي: "ولهذا جوز تخصيص العام بالقياس ابتداءً وبخير الواحد، فقد جعل القياس وخير الواحد الذي لا يوجب العلم قطعاً مقدماً على موجب العام، حتى جوز التخصيص بهما، وجعل الخاص أولى بالمصير إليه من العام على هذا دلت مسأله."⁽³⁾

المذهب الثاني:

(1) المصدر السابق 17/3

(2) أصول السرخسي 132/1

(3) المصدر نفسه 132/1

ذهب الحنفية إلى أن العام الذي لم يخص قطعي في العموم، فهو قطعي الدلالة على استغراقه لجميع أفراد، وإذا خص صار ظاهرًا في دلالة على ما بقي بعد التخصيص، أي ظني الدلالة عليه. قال السرخسي: "والمذهب عندنا أن العام موجب للحكم فيما يتناوله قطعاً، بمنزلة الخاص موجب للحكم فيما تناوله، يستوي في ذلك الأمر والنهي والخبر." (1)

أما بقاء الاحتمال فوارد إذا دل الدليل على التخصيص، قال الشاشي: "وأما العام الذي خص عند البعض، فحكمه أنه يجب العمل به في الباقي مع الاحتمال، فإذا أقام الدليل على تخصيص الباقي، يجوز تخصيصه بخبر الواحد أو القياس." (2)

مناقشة الرازي في التخصيص:

1/ لقد وقع الرازي رحمه الله في هذه المسألة في التناقض، فإنه قرر في القانون الكلي، أن احتمال التخصيص وارد على العام الذي لم يعلم له مخصص، و مقتضى ذلك أن تكون دلالة العام ظنية لجواز وجود المخصص، إلا أنه في مسألة "التمسك بالعام ما لم يستقص المخصص" نقل قول ابن سريج (3) من أنه: "لا يجوز التمسك بالعام ما لم يستقص في طلب المخصص، فإذا لم يوجد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في إثبات الحكم." (4) ثم رد على ابن سريج بقوله: "والجواب أن ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة، لأن إجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص، ولما ظهر هذا القدر من التفاوت، كفى ذلك في ثبوت الظن." (5) فرجح الرازي أنه حجة أي أنه قطعي في العموم، و اختار مذهب الحنفية بخلاف ما اختاره في قانونه الكلي، و أكد الرازي هذا المعنى بقوله:

(1) أصول السرخسي 132/1

(2) أصول الشاشي 26/1

(3) هو: أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، أبو العباس. فقيه الشافعية في عصره. صنف أربعمئة مصنف. تولى قضاء شيراز، كانت له مناظرات مع أبي بكر بن داود الظاهري. مات 360هـ، وله من العمر 57 سنة وستة أشهر. انظر ترجمته في: "البداية والنهاية": "129/11"، و"تاريخ بغداد": "287/4"، و "شذرات الذهب": "247/2"، و"طبقات الشافعية" للسبكي "21/3"، و"النجوم الزاهرة": "194/1".

(4) الحصول 21/3

(5) المصدر نفسه 23/3

لو قال لنا صلوا كل يوم جمعة لاقتضى ظاهره الدوام ، فإذا خرج منه ما بعد الموت للدلالة بقي الباقي على ظاهره. ⁽¹⁾

2/ الخلاف بين من قال بقطعية العام و من قال بظنيته، ليس خلافا جوهريا لأنه لا خلاف بينهما في أنّ العام يجب العملُ بعمومه، حتى يقومَ على تخصيصه دليل، ولا في أنّ العام يحتمل أن يُخصَّصَ بدليل، و لا في أن تخصيصه بغير دليل غير مقبول . والقائلون بأنّ العام الذي لم يقم دليلٌ على تخصيصه قطعي الدلالة على العموم و هو مذهب الحنفية لم يريدوا بكونه قطعيا أنّه لا يحتمل التخصيص مطلقاً، وإنما أرادوا أنّه لا يُخصَّص إلا بدليل، والقائلون بأنّه ظنيّ الدلالة على العموم ما أرادوا أنّه يُخصَّص مطلقاً، وإنما أرادوا أنه يُخصَّص بالدليل فأمكن الجمع بين القولين بهذه الطريقة فلم يبق للمتمسك بظنية العام مع عدم وجود المخصص محل من الاستدلال في أقوالهم.

3/ قال العبادي⁽²⁾ في تفسير المراد باحتمال الخصوص : " إن أريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله " لأن التخصيص شائع فيه و هو دليل الاحتمال " قلنا لا نسلم أن التخصيص الذي يورث الشبهة و الاحتمال شائع، بل هو في غاية القلة لأنه إنما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتي و فيه نظر. ⁽³⁾ و ما ذكره العبادي صحيح فإنه ليس كل عام لم يخص قابلا للتخصيص، بل احتمال عدم تخصيصه أولى لعدم جواز تأخر البيان عن وقت الحاجة.

4/ التخصيص لا يحتاج إليه في فهم الألفاظ المفردة بل في التركيبات، فدلالة كل لفظ مفرد ضرورة له من غير حاجة للتخصيص، قال ابن القيم: " قولك إن ذلك يتوقف على نفي التخصيص والإضمار،

(1) المصدر السابق 204/3

(2) هو مُجَد بن أحمد بن مُجَد بن عبد الله، أبو عاصم العبادي، الهروي، الإمام الجليل، القاضي، كان مجرا في العلم، وحافظا لمذهب الشافعي، كان من أصحاب الوجوه في المذهب، وكان مناظرا، دقيق النظر، تفقه وسمع الحديث الكثير، ودرس وحدث، وصنف كتبا كثيرة، منها "أدب القضاء" و "طبقات الفقهاء" و "الرد على القاضي السمعاني" و "كتاب الأطعمة" و "الزيادات" و "زيادات الزيادات" والهادي إلى مذهب العلماء وغيرها، توفي سنة 458 هـ انظر ترجمته في "طبقات الشافعية الكبرى 104/4، وفيات الأعيان 351/3، شذرات الذهب 306/3، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص56، تهذيب الأسماء 249/2".

(3) شرح التلويح على التوضيح 71/1

فهذا لا يحتاج إليه في فهم معاني الألفاظ المفردة، فإنها تدل على مسمائها دلالة سائر الألفاظ على معانيها، كدلالة الأعلام ولفظ العدد وأسماء الأزمنة والأمكنة والأجناس على موضوعاتها." (1)

5/ إن احتمال كون اللفظ خاصا كاحتمال كون الحقيقة مجازا، و ذلك لا يكون إلا إذا وجد ما يخرج الألفاظ من عمومها و حقيقتها، إلى كونها خاصة و مجازا، أما مجرد الادعاء فلا يبقى مع اللفظ حجة، و لم يكن له مدلول أبدا قال ابن القيم: " و احتمال كون اللفظ العام خاصا، كاحتمال كون اللفظ الذي له حقيقة مستعملا في غير حقيقته، وهذا منفي بالأصل ولا يحتاج في فهم ما هو جار على أصله إلى أن يعلم انتفاء الدليل الذي يخرج عن أصله." (2)

الظن السادس/ عدم الإضمار (الخامس في المحصول)

قال الرازي في بيان هذا الظن: " أنه لا بد من عدم الإضمار، فإنه لو كان الحق هو لكان المراد هو ذلك الذي يدل عليه اللفظ بعد الإضمار لا هذا الظاهر." (3)

و المقصود بالإضمار كما قال الرازي رحمه الله: " حد الاضمار أن يسقط من الكلام شيء، يدل عليه الباقي." (4)

قال الرازي في بيان إخلال الإضمار بالفهم: " إذا وقع التعارض بين الاشتراك والإضمار، فالإضمار أولى، لأن الاجمال الحاصل بسبب الاضمار مختص ببعض الصور، والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور، فكان الاشتراك أخل بالفهم." (5)

مناقشة الرازي في ظن الإضمار:

1/ الإضمار ليس طعنا في النقليات و لا في الألفاظ، بل إن الرازي نفسه يرى أن الإضمار من

(1) الصواعق المرسله 681/2

(2) المصدر نفسه 681.382/2

(3) المحصول 405/1

(4) المصدر نفسه 360/1

(5) المصدر نفسه 357/1

محاسن الكلام، و قد نص على ذلك فقال: " على أن الإضمار من باب الايجاب والاختصار، وهو من محاسن الكلام، قال عليه الصلاة والسلام أوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصاراً." (1) و ما كان من محاسن الكلام امتنع أن يكون مسلماً من مسالك القدح في هذا الكلام.

2/ قرر الرازي رحمه الله أن الإضمار، لا بد فيه من قرينة تمنع من حمل الكلام على الظاهر، فقال: "اذا وقع التعارض بين المجاز والاضمار فهما سواء، لأن كل واحد منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظاهر." (2)

و إذا كان الأمر كذلك، لم يكن في الإضمار شيء من القدح في معنى الكلام، و كان الكلام فيه كالكلام في المجاز، و ذكر الرازي عند حديثه عن المقدم في تعارض المشترك و المضمّر، قول من قال إن الإضمار يفتقر إلى ثلاث قرائن، فسلم لهم القرائن و لم يسلم لهم تقديم المشترك عليه، فقال: " فإن قلت الإضمار يفتقر إلى ثلاث قرائن، قرينة تدل على أصل الاضمار، وقرينة تدل على موضع الاضمار، وقرينة تدل على نفس المضمّر، والمشارك يفتقر إلى قرينة واحدة، فكان الاضمار أكثر إخلالاً بالفهم، قلت: هذا لا ينفعكم لأن الإضمار يحتاج إلى ثلاث قرائن في صورة واحدة والمشارك يحتاج إلى قرائن في صور متعددة." (3)

و مع هذه القرائن الثلاث صار المضمّر في حكم غير المضمّر بجامع وضوح المعنى (4) و عدم خفائه، و ما الإضمار إلا نوع من أنواع البلاغة في الكلام.

(1) المصدر السابق 357/1

(2) المصدر نفسه 359/1

(3) المحصول 357/1

(4) قال ابن القيم: " إن الإضمار هو الإخفاء وهو أن يخفي المتكلم في نفسه معنى ويريد من المخاطب أن يفهمه فهذا إما أن يجعل له عليه دليلاً من الخطاب أو لا فإن جعل له عليه دليلاً من السياق لم يكن ذلك إضماراً محضاً بل يكون قد أظهره له بما دله عليه من السياق ودلالة اللفظ قد تحصل من صريحه تارة ومن سياقه ومن قرائنه المتصلة به فهذا لا محذور فيه إذا كان المخاطب قد دل السامع على مقصوده ومراده" الصواعق المرسلّة 714/2

3/ إن كان مراد الرازي بالإضمار ما سبق، فإن هذا النوع من الإضمار حسن قال ابن القيم: " النوع الثاني ما يشهد السياق والكلام به، فكأنه مذكور في اللفظ وإن حذف اختصاراً كقوله تعالى { أن اضرب بعصاك البحر فانفلق } [الشعراء63] فكل واحد يعلم أن المعنى فضربه فانفلق، فذكره نوع من بيان الواضحات فكان حذفه أحسن فإن الوهم لا يذهب إلى خلافه." (1)

و إن كان مقصوده بالإضمار ما لم تدل عليه قرينة، و هو مجرد دعوى الإضمار - و إن كان الراجع من كلامه انه لم يعن هذا النوع من الإضمار - فالجواب عليه: " أنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وبطلت العقود و الأقارير والطلاق والعتاق والوصايا والوقوف والشهادات، ولم يفهم أحد مراد أحد، إذ يمكنه أن يضم كلمة تغير المعنى ولا يدل المخاطب عليها، و باب الإضمار لا ضابط له، فكل من أراد إبطال كلام متكلم ادعى فيه إضماراً يخرج عن ظاهره، فيدعي ملحد الإضمار في قوله { وكلم الله موسى تكليماً } [النساء164] أي وكلم ملك الله موسى." (2)

الظن السابع/ عدم التقديم و التأخير (الثامن في المحصول):

قال الرازي في بيان هذا الظن: " الظن الثامن عدم التقديم والتأخير ووجهه ظاهر." (3) و المراد بالتقديم و التأخير في كلام الرازي: تقديم الفاعل على الفعل، أو تقديم المضاف إليه على المضاف، و نحوها من ضروب التقديمات.

مناقشة الرازي في ظن التقديم و التأخير:

1/ ذكر الرازي في مسألة عدالة الصحابة أن ابراهيم النظام. (1) أورد جملة من المطاعن تقتضي عدم عدالة الصحابة، و من بين المطاعن التي ذكرها مسألة التقديم و التأخير، قال الرازي: " وأحسن

(1) الصواعق المرسله 713/2

(2) المصدر نفسه 711/2

(3) المحصول 406/1

الأحوال في ذلك أن نحمل ما قلناه من عدم حفظ الألفاظ وتغيير التقديم والتأخير بسبب طول المدة وكل ذلك يوجب القدح في هذه الأخبار." (2)

ثم رد الرازي على شبه النظام بقوله: "والجواب: اعلم أن اعتماد أصحابنا في هذا الباب، على حجة واحدة، وهي أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم من المطاعن، وإذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم، إلى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم." (3)

فالرازي في قانونه الكلي جعل التقديم و التأخير قادحا، و في مسألة عدالة الصحابة جعله شبهة من شبه النظام و رد عليه، فحصل من ذلك تناقض قوله في هذا الباب.

2/ الأصل في لغة العرب تقديم ما حقه التقديم، و تأخير ما حقه التأخير، حتى لا يلتبس الفهم، فالمضاف مقدم و المضاف إليه متأخر عنه، و لا يفهم من لغة العرب إلا ذلك قال ابن القيم: "قوله وعدم التقديم والتأخير فهذا أيضا من نمط ما قبله فإنه نظم الكلام الطبيعي المعتاد الذي علمه الله للإنسان نعمة منه، عليه أن يكون جاريا على المؤلف المعتاد منه، فالمقدم مقدم والمؤخر مؤخر، فلا يفهم أحد قط من المضاف والمضاف إليه في لغة العرب إلا تقديم هذا وتأخير هذا." (4)

3/ ما حصل فيه التقديم و التأخير في لغة العرب، لا بد فيه من دليل حتى لا يلتبس المعنى، و ما جاء عنهم من تقديم و تأخير، فحيث لا يلتبس المعنى على السامع قال ابن القيم: "فلا يأتون بالتقديم والتأخير إلا حيث لا يلتبس على السامع ولا يقدح في بيان مراد المتكلم كقوله تعالى {وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات} [البقرة 124]... ونحوه فهذا من التقديم الذي لا يقدح في المعنى." (5)

(1) هو: إبراهيم بن سيار بن هاني النظام أبو إسحاق البصري المعتزلي. ابن أخت أبي الهذيل العلاف. له آراء شاذة عرف بها، وتبعه فيها ناس، فسموا بالنظامية. كان ذكياً فصيحاً قيل: انه كان لا يكتب ولا يقرأ. له ترجمة في: تاريخ بغداد 6/ 67، فضل طبقات المعتزلة ص (264)، اللباب 3/ 316، النجم الزاهرة 2/ 234.

(2) الحصول 4/ 349

(3) المصدر نفسه 4/ 349.350

(4) الصواعق المرسله 2/ 715

(5) المصدر السابق 2/ 716.715

3/ التقديم و التأخير في كلام العرب، محمول على ما يحسن فيه التقديم و التأخير لأغراض بلاغية، كالاختصاص و التبجيل و غيرها، قال ابن القيم: "وله أسباب تحسنه و تفتضيه مذكورة في علم المعاني والبيان."⁽¹⁾

4/ التقديم و التأخير في كلام العرب غير قادح في المعنى، و لذلك اختلف الناس كثيرا في وجوهه، فمن الكلام ما يظهر فيه التقديم و التأخير، و من الكلام ما لا يظهر فيه ذلك، و رب لفظ في الكلام مقدم عند بعضهم متأخر عند البعض الآخر و مثال ذلك ما ذكره الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا﴾⁽²⁾ حيث قال: "وهم بها لولا أن رأى برهان ربه، وجواب لولا هاهنا مقدم، وهو كما يقال: قد كنت من الهالكين لولا أن فلانا خلصك، وطعن الزجاج في هذا الجواب من وجهين."⁽³⁾

فالزجاج⁽⁴⁾ لا يرى أن جواب لولا متقدم عليها، لما ذكره الرازي بعد ذلك من الوجوه، قال ابن القيم: "وأما ما يدعى من التقديم والتأخير في غير ذلك كما يدعي من التقديم في قوله: ﴿ولقد همت به وهم بها لولا أن رأى برهان﴾ وإن هذا قد تقدم فيه جواب لولا عليها، فهذا أولا لا يجيزه النحاة ولا دليل على دعواه، ولا يقدر في العلم بالمراد."⁽⁵⁾

فإن قيل أن جواب لولا متقدم عليها فالمعنى ظاهر، و إن قيل أن جوابها غير متأخر عليها فالمعنى ظاهر، فلم يكن للتقديم و التأخير تأثير في تغير المعاني، و الأمثلة على ذلك في الكتاب و السنة أكثر

(1) الصواعق المرسله 716/2

(2) يوسف 24

(3) تفسير الرازي 441/18

(4) هو إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم بالنحو واللغة والعروض، كان يعمل في خراط الزجاج، فنسب إليه. تعلم النحو على المبرد. له كتب كثيرة منها: معاني القرآن، والاشتقاق، وكتاب في العروض. ولد ومات ببغداد، وكانت سنة وفاته: 310هـ، على الأرجح، وقد نيف على "80" سنة. له ترجمة في: الأعلام "1/ 33"، وبغية الوعاة "1/ 411"، وتاريخ بغداد "6/ 89"، ونزهة الألباء في طبقات الأدباء "308"، ووفيات الأعيان "11/ 11".

(5) الصواعق المرسله 716/2

من أن تحصى و الله أعلم.

الظن الثامن/ عدم النسخ (السابع في المحصول):

قال الرازي في بيان هذا الظن: "الظن السابع عدم النسخ، ولا شك في كونه محتملا في الجملة، وبتقدير وقوعه لم يكن الحكم ثابتا."⁽¹⁾

أما حد النسخ في اصطلاح العلماء، فالذي ارتضاه الرازي ما ذكره القاضي أبو بكر و الغزالي فقال: "الذي ذكره القاضي أبو بكر وارتضاه الغزالي رحمهما الله، أنه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه."⁽²⁾

و معنى احتمال النسخ، أن ألفاظ المنقولات قد يرد عليها النسخ، و مع قيام الاحتمال خرجت نصوص السمعيات على أن تكون قطعية.

مناقشة الرازي في ظن النسخ:

1/ إن الرازي رحمه الله وقع في التناقض في مسألة النسخ، فأخبر ههنا في قانونه الكلي أن احتمال النسخ قادح في قطعية المنقولات، و ذكر في كتابه التفسير ما نصه: "والحق ما تقرره أصحاب أصول الفقه أن الأصل عدم النسخ، فوجب السعي في تقليله بقدر الإمكان."⁽³⁾ فجعل الأصل عدم النسخ و أوجب التقليل منه قدر الإمكان.

2/ لو قدر أن الأصل هو النسخ، لما صح شيء من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة، قال الرازي: "الأصل المرجوع إليه في إثبات جميع الأحكام عدم النسخ، ولولا هذا الأصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية"⁽⁴⁾ و قال أيضا: "ولا شك أن مدار الشريعة على أن الأصل عدم النسخ، لأنه لو كان احتمال طريان النسخ معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان، فحينئذ

(1) المحصول 406/1

(2) المصدر نفسه 282/3

(3) تفسير الرازي 105/13

(4) المصدر نفسه 117/4

لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في إثبات شيء من الأحكام، لاحتمال أن يقال: إنه وإن كان ثابتا إلا أنه زال." (1)

فإذا كان مدار الشريعة على عدم النسخ، فكيف يكون النسخ قادحا في النقلات؟ لا شك أن الجواب أن الأصل عدم النسخ و العلم عند الله.

3/ النسخ إنما يتصور إمكانه في زمن الرسالة، و لذلك جاء في حد النسخ أنه رفع حكم خطاب متقدم بخطاب متأخر، و لا شك أن وقت الخطاب هو زمن الوحي، و بعد موت النبي ﷺ فلا سبيل إلى النسخ أبدا، فما نسخ في زمنه فمعلوم نسخه، وما لم ينسخ في زمانه لن ينسخ بعده، فلا وجه لذكر النسخ أبدا لانقطاعه بانقطاع زمانه.

الظن التاسع/ عدم الإضمار (الخامس في المحصول)

قال الرازي: "الظن الخامس: أنه لا بد من عدم الإضمار، فإنه لو كان الحق هو لكان المراد هو ذلك الذي يدل عليه اللفظ بعد الإضمار لا هذا." (2)

مناقشة الرازي في ظن عدم الإضمار:

ما قيل في مناقشة الرازي فيما تعلق بعدم المجاز، و عدم الاشتراك، و عدم التقديم و التأخير، يقال أيضا في عدم الإضمار، لأنه يكون بأحد ما تقدم ذكره، لأنها كلها ترجع إلى معنى واحد و هو إرادة المتكلم غير ما ظهر بكلامه، قال الدكتور محمد دمي دكوري: "احتمال إرادة المتكلم معنى غير ما ظهر من كلامه، فيكون اللفظ مع ظهوره فيما وضع له أولا محتملا للمجاز والنقل الشرعي أو العرفي. ومع ظهوره في أنه لمعنى واحد محتملا للاشتراك. ومع ظهور اللفظ في أنه للعموم أو الإطلاق يكون محتملا للتخصيص والتقييد. ومع ظهوره أنه للأبد محتملا للنسخ. ومع ظهوره في أن ليس فيه شيء مضمّر محتملا لذلك. ومع ظهوره في أنه على ما ظهر من الترتيب محتملا للتقديم والتأخير. فمع ظهور الدليل

(1) المصدر السابق 170/13

(2) المحصول 405/1

في عدم ذلك كله فإن تلك الاحتمالات تمنع من القطع والتيقن بمعنى الدليل لأنها تؤثر في إضعاف الجزم بمعناه الظاهر. "(1)

الظن العاشر/عدم المعارض العقلي (التاسع في المحصول)

قال الرازي رحمه الله في بيان الظن التاسع: "الظن التاسع نفي المعارض العقلي، فإنه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل، فالقول بهما محال." (2)

و معنى ذلك أن النصوص الشرعية إن سلمت من الظنون السابقة، فلا بد من عرض النص على العقل، فإن لم يعارضه العقل فهو صحيح، و إن احتمل العقل معارضا له لم نحكم بصحة النص، و جعل الرازي هذه المعارضة مدخلا لتقرير قانونه الكلي فقال: "فإنه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل، فالقول بهما محال..." (3)

مناقشة الرازي في ظن المعارض العقلي:

1/ إذا ورد الدليل الشرعي بنفي شيء أو إثباته، امتنع بمجيئه أن يناقضه العقل نفيًا أو إثباتًا، بحسب ما جاء به الشرع قال ابن القيم: "وهكذا الكلام في نفي المعارض العقلي والسمعي، فإنه إذا علم المراد علم قطعًا أنه لا ينفيه دليل آخر، لا عقلي ولا سمعي، لأن ذلك نقيض له. وإذا علم ثبوت الشيء علم انتفاء نقيضه." (4)

و قال: "فإن ثبوت أحد الضدين يستلزم نفي الضد الآخر، وحينئذ فيقطع ببطلان كل شبهة عقلية، تناقض مدلول كلام الله ورسوله وإن لم ينظر فيها على التفصيل." (5)

(1) القطعية من الأدلة الأربعة ص 59

(2) المحصول 406/1

(3) المصدر نفسه 406/1

(4) الصواعق المرسله 781/2

(5) المصدر نفسه 781/2

2/ أن هناك فرقا بين توقف الأدلة النقلية على العلم بعدم المعارض، و بين عدم العلم بالمعارض، و لو قرر الرازي توقفها على عدم العلم بالمعارض لكان أحسن، لأنه أهون من العلم بعدم العلم للمعارض، لأن العلم بعدم المعارض يحتاج إلى بحث و إلى استقراء جميع الدلائل العقلية، ثم النظر في عدم معارضتها و هو غير ممكن قال العطار⁽¹⁾: " لا نسلم أيضا أن إفادة النقلية اليقين تتوقف على العلم بعدم المعارض، قال السعد التفتازاني في شرح المقاصد: الحق أنها تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه، إذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال إثباتا أو نفيًا، فضلا عن العلم بعدمه، فالمراد بقولهم أن إفادتها اليقين يتوقف على العلم بعدمه، أنها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه."⁽²⁾

ثم ذكر الرازي في ختام عرضه للظنون الواردة على الدليل النقلية، أن الدليل السمعي إنما يبقى دليلا أي مفيدا للعلم، إلا إذا سلم من الظنون السابقة، ثم العلم بسلامة الدليل النقلية من هذه الظنون لا يمكن الاستدلال عليه إلا بالبحث عن عدم وجودها، و هذا الاستدلال من قبيل الظنيات فحصل من ذلك، أن الدليل السنعي ظني مطلقا قال الرازي: " فإذا رأينا دليلا نقليا، فإنما يبقى دليلا عند السلامة عن هذه الوجوه التسعة، ولا يمكن العلم بحصول السلامة عنها إلا إذا قيل بحثنا واجتهدنا فلم نجدها، لكننا نعلم أن الاستدلال بعدم الوجود على عدم الوجود لا يفيد إلا الظن، فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبني على الظني ظني، وذلك لا شك فيه فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن."⁽³⁾

الفرع السادس: تقرير المقدمة الرابعة بتقديم العقل و هو الصحيح (و هي عين المرتكز الثالث)

(1) هو: الشيخ حسن بن محمد العطار الشافعي، المصري النشأة، المغربي أصالة، لقب بالعطار لكونه كان يبيع العطر، له في أصول الفقه حاشية على الجلال المحلي على جمع الجوامع تدل على غزارة علمه، ولد سنة 1190هـ، وتوفي سنة 1250هـ. انظر: الفتح المبين 146/3، الأعلام للزركلي 236/2.

(2) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي 306/1

(3) المحصول 406.407/1

بعد أن قرر الرازي المقدمات الثلاث السابقة من امتناع القول بالعقل و النقل معا و امتناع طرحهما معا و امتناع تقديم النقل على العقل للظنون الواردة عليه ذكر أنه يتعين بعد اطلال المقدمات الثلاث انه تتعين الرابعة و هي تقديم العقل على النقل فقال: " و القول بترجيح النقل على العقل محال، لأن العقل أصل النقل، فلو كذبنا العقل لكننا كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا أصل النقل فقد كذبنا النقل، فتصحيح النقل بتكذيب العقل، يستلزم تكذيب النقل فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل." (1) و قال في الأساس: " وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل." (2) و استدل الرازي على وجوب تقديم العقل على النقل بما يلي:

1/ الاحتمالات الأربعة الواردة عند تعارض العقل و النقل، أبطل منها الرازي الثلاثة الأولى فيتعين الرابع، إذ لا يمكن أن يكون إلا هو لأنه لا بد من تعين أحد الاقسام الأربعة و إلا ارتفعت الأحكام و بطلت الشريعة و هذا الدليل اشار إليه الرازي بقوله: " فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل." (3) و 2/ العقل أصل النقل، فلو كذب العقل لحصل بتكذيبه تكذيب أصل النقل، و إن كذب أصل النقل لزم بالضرورة تكذيب النقل، قال الرازي: " فلو كذبنا العقل لكننا كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا أصل النقل فقد كذبنا النقل فتصحيح النقل بتكذيب العقل يستلزم تكذيب النقل، فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل." (4)

و المقصود بكون العقل "أصل النقل" أنه لا يمكن الاستدلال على صحة النقل، إلا بإثبات الصانع و صدق الرسول بالمعجزة، فعند ثبوتها يصح النقل، إلا أن ثبوتها متوقف على العقل، فكان العقل أصلا لها، فلو كذب العقل بعدم تقديمه على النقل لكذبنا أصل النقل، قال الرازي: "لأنه لا يمكننا أن

(1) المصدر نفسه 406/1

(2) أساس التقديس للرازي ص 172-173.

(3) الحصول 406/1

(4) الحصول 406/1

نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية على إثبات الصانع ، وصفاته ، وكيفية دلائل المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ . "(1)

و قد عقد الرازي رحمه الله في التفسير فصلاً للرد على ما أسماه بالتعليمية،⁽²⁾ و الحشوية،⁽³⁾ فالتعليمية قالوا أن معرفة الله مستفادة من قول الرسول، و الحشوية قالوا لا تحصل معرفة الله إلا بالقرآن، قال الرازي: " المسألة الأولى: [في فساد قول التعليمية والحشوية] اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على إثبات الصانع، وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن." (4)

الفرع السابع: مناقشة الرازي في قاعدة العقل أصل النقل

1/ قرر الرازي رحمه الله، أن معرفة الصانع يستدل عليها من طرق أخرى غير العقل، و لهذا قال في تفسير قوله تعالى: " الحمد لله رب العالمين" في معنى الحمد ما نصه: " اعلم أن قوله الحمد لله إشارة إلى

(1) أساس التقديس للرازي ص 172-173.

(2) التعليمية هم الإسماعيلية و هم الذين اثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر و ذكر الشهرستاني أن من ألقاهم التعليمية و قد اطلق على من كانوا بخراسان فقال: " ولهم ألقاب كثيرة سوى هذه على لسان كل قوم : فبالعراق يسمون: الباطنية، والقرامطة، و المزدكية. و بخراسان: التعليمية، والملحدة." الملل و النحل 192/1

(3) الظاهر من كلام الرازي أنه يقصد بالحشوية من أبطل دلائل العقل و اعتمد على الكتاب و السنة و الدليل على ان هذا مراده مناسبة الحديث عنها في هذه المسألة و إلا فد اختلف العلماء في لفظ الحشوية و من اطلقه و السبب في التسمية يقول ابن تيمية: " ومثل هذا موجود في كلام عامة أئمة المسلمين، فإنهم يذمون الطريق التي أحدثها أهل الكلام، كالمعتزلة ونحوهم. و لكن هؤلاء الذين ابتدعوها يذمون من لم يسلكها من عوام المسلمين وعلمائهم، ويسمونهم حشوية. فإن لفظ الحشوية أول ما عرف الذم به من كلام المعتزلة ونحوهم، رووا عن عمر بن عبيد أنه قال: عبد الله بن عمر حشويًا وهم يسمون العامة الحشو، كما تسميهم الرافضة والفلاسفة الجمهور، ويسمون مذهب الجماعة مذهب الحشو" درء تعارض العقل و النقل 351/7

و قال ابن تيمية عن الرازي في اطلاقه لفظ الحشوية: " والفلاسفة تُسمي من أقرّ بالمعاد الجسمي والنعيم الحسي حشويًا. وأخذ ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية فسموا من أقرّ بما ينكرونه من الصفات، ومن يذمّ ما دخلوا فيه من بدع أهل الكلام والجهمية والإرجاء حشويًا. ومنهم أخذ ذلك هذا المصتف - يعني الرازي- " بيان تلبيس الجهميّة 132.131/2

(4) تفسير الرازي 347/2

إثبات الصانع المختار، وتقريره: أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الإنسان على ذلك، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال: ربي الذي يحيي ويميت [البقرة: 258] ، وقال في موضع آخر: الذي خلقتني فهو يهدين [الشعراء: 78] ... وإذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيراً جداً.⁽¹⁾ و قد سمى الرازي هذا النوع من الأدلة دليلاً فقال: "واعلم أن هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه إنعام عظيم."⁽²⁾

و قد ذكر ابن تيمية عن الرازي رحمهما الله المعنى المتقدم فقال: "ومن جعل العلم بالصانع نظرياً، يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي بها يعلم صدق الرسول، ما لا يناقض شيئاً من السمعيات. و الرازي ممن يعترف بهذا."⁽³⁾

و الدليل على ذلك ما ذكره الرازي، في مسألة مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا؟ فبعد أن ذكر الرازي مذاهب الناس في المسألة، قال بعدها: "وأما دلالة المعجز علي الصدق فقد بينا أنها ضرورية، ومتي عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه السلام، فثبت أن العلم بالأصول التي يتوقف علي صحتها نبوة محمد عليه السلام علم جلي ظاهر، وإنما طال الكلام في هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التي يثبتها المبطلون، إما في مقدمات هذه الأدلة، أو في معارضاتها، والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ثم إن أدلتها علي الاستقصاء المذكورة في كتاب الله تعالى، خالية عما يتوهم معارضاً لها."⁽⁴⁾

فقول الرازي أن أصول الإسلام جلية ظاهرة، مذكورة أدلتها في الكتاب و السنة، و هي خالية عما يتوهم معارضاً لها، دلالة على أن إثبات الصانع و صدق الرسول ليس من قبيل العقليات، التي يتوقف صحة السمع عليها، و لذلك جعل الرازي هذا النوع مما لا يتوقف صحة النقل و الشريعة عليه، ليس سبباً في التكفير فقال: "المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو

(1) المصدر السابق 228/1

(2) المصدر نفسه 228/1

(3) درأ تعارض العقل و النقل 93/1

(4) نهاية العقول 212/2

بالذات؟ و أنه تعالي هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ و أنه هل هو متحيز وهل هو في مكان وجهة؟ وهل هو مرئي أم لا؟ لا يخلو إما أن تتوقف صحة الدين معرفة الحق فيها، أو لا تتوقف و الأول باطل، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب علي النبي صلي الله عليه وسلم أن يطالبهم بهذه المسائل." (1)

و قد عقد شيخ الإسلام ابن تيمية فصلاً، في الرد على قاعدة "العقل أصل النقل" و ملخص ما رد فيه على دعوى هذه القاعدة ما يلي:

* * عدم تسليم القاعدة، لأن كون العقل أصل للنقل قد يراد به أنه أصل في ثبوته فذلك ممتنع، لأن ما ثبت لا يتوقف في إثباته على غيره قال ابن تيمية: " فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو غيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا." (2)

لأن العلم بهذه الأشياء من قبيل العلم، الذي لا يفتقر في وجوده إلى العلم به، فلا يضر العلم به أو الجهل به في كونه علماً، قال ابن تيمية في بيان قسمي العلم، و أن معرفة الصانع و صدق الرسول من قبيل العلم الخبري النظري: " العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلي العلم به، كعلمنا بوحداية الله تعالي وأسمائه وصفاته وصدق رسله وبملائكته وكتبه وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها، والشرع مع العقل هو من هذا الباب." (3)

(1) درأ تعارض العقل و النقل 96/1

(2) المصدر نفسه 87/1، و لذلك فما اخبر به النبي فهو صدق سواء علمنا صدقه أو لا قال ابن تيمية: "ومن أرسله الله تعالي إلي الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما اخبر به في نفس الأمر: ليس موقوفاً علي وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً علي عقولنا، أو علي الأدلة التي نعلمها بعقولنا." درأ تعارض العقل و النقل 87/1

(3) المصدر السابق 88/1

و إن أراد بكون العقل أصل النقل، أنه أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا علي صحته، و هو مراد الرازي فيقال أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع، قال ابن تيمية: " من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً علي صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف علي ما به يعلم صدق الرسول صلي الله عليه وسلم. و ليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلي الله عليه وسلم، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالي أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذلك."⁽¹⁾

ثم إن إثبات الصانع و صدق الرسول قد تعلم بغير العقل، كما ذكرنا عن الرازي في الوجه الأول من الآيات الدالة على ذلك، فثبت أنه لا شيء من السمع يتوقف على مجرد العقل، بل وظيفة العقل بعد ورود السمع أننا: " محتاجون إليه وإلي أن نعلمه بعقولنا، فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكن جاهلاً ناقصاً."⁽²⁾

2/ إن التعميم في العقليات بحكم الصحة على جميعها ممتنع، كما أن تعميم حكم الظن على جميع النقليات خطأ، فمن العقليات ما لا يكون الدليل السمعي متوقفاً عليه، و حينها لا يمكن تقديم النقل عليه قدحاً في ما يتوقف علي صحة السمع، لأن ذلك متوقف على بعض العقليات لا جميعها قال ابن تيمية: " فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات، ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بين واضح."⁽³⁾

3/ القدح في بعض العقليات لا يلزم منه القدح في جميعها، كما أن القدح في بعض النقليات ليس قدحاً في جميعها، قال ابن تيمية: " وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما

(1) درء تعارض العقل و النقل 89/1

(2) المصدر نفسه 89/1

(3) المصدر نفسه 90/1

لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها. و حينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع.⁽¹⁾

4/ ما جاء في النصوص العقلية، فيما يتوقف صحة النقل عليه من العقليات، ليس فيه معارضة للعقليات أبداً قال ابن تيمية: "ومعلوم أن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية علي إثبات الصانع، ودلائل ربوبيته وقدرته، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار، فليس فيه . والله الحمد . ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول."⁽²⁾

5/ تقديم النقل على العقل ليس قدحا في العقل، بقدر تقديم العقل على الشرع، لأن في ذلك قدحا في العقل نفسه، لأن العقل قد دلنا على عصمة الوحي و صدق الرسول فيما جاء به ولم يدلنا على عصمة نفسه، فتقديم ما ليس بمعصوم . وهو العقل . على ما هو معصوم . وهو الوحي . طعن في الوحي والعقل جميعاً.

المطلب الرابع: مصير النقليات بعد تقديم العقليات

بعد أن فرغ الرازي من تقرير القانون الكلي، من وجوب تقديم العقل على النقل، قرر أن الدليل النقلية ينبغي أن يؤول فقال: " وذلك أنا لو قدرنا قيام الدليل العقلي القاطع , على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي ، فلا خلاف من أهل التحقيق ، أنه يجب تأويل الدليل السمعي."⁽³⁾

و قال في أساس التقديس: " ثم إن جوزنا التأويل، اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل ، وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى . فهذا القانون الكلي المرجوع إليه في جميع

(1) درأ تعارض العقل و النقل 90/1

(2) المصدر نفسه 93.92/1

(3) نهاية العقول 143/1

المتشابهات وباللغة التوفيق. (1)

فحصل من ذلك أن الدليل النقلي ينبغي أن يؤول، بأن يصرف إلى وجه من الوجوه التي لا تعارض الدليل العقلي، فإن لم يمكن التأويل فوض العلم بالمقصود من الدليل النقلي إلى الله تعالى. و مما يذكر على سبيل التمثيل، ما ذكره الرازي في معنى اليد عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ (2) فقد ذكر الرازي الاختلاف في معنى اليد، ثم ذكر أن المتكلمين يطلقون اليد على خمسة معان هي (3):

❖ الجارحة و هي معلومة.

❖ النعمة، تقول: لفلان عندي يد أشكره عليها.

❖ القوة كقوله تعالى: "أولي الأيدي و الأبصار".

❖ الملك، يقال: هذه الضيعة في يد فلان، أي في ملكه.

❖ شدة العناية و الاختصاص و منه قوله تعالى: "لما خلقت بيدي".

و بعد أن ذكر الرازي المعاني الخمسة المتقدمة، قال: "إذا عرفت هذا فنقول: اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة." (4)

ثم ذكر الرازي بعد ذلك الاعتراضات الواردة على تفسير اليد بمختلف المعاني، و أجاب عليها و خرج معاني الآيات على وفق ما ارتضاه من تأويلها، بالقدرة تارة و بالاختصاص أخرى.

(1) أساس التقديس للرازي ص 172-173.

(2) المائة 64

(3) تفسير الرازي 395/12

(4) المصدر السابق 395/12

المطلب الخامس: نماذج من اعمال الرازي لقانونه الكلي

الفرع الأول: مسألة جواز التكليف بما لا يطاق

قرر الرازي رحمه الله في المحصول، أن التكليف بما لا يطاق جائز فقال: "يجوز ورود الأمر بما لا يقدر عليه المكلف عندنا، خلافا للمعتزلة والغزالي منا."⁽¹⁾

ثم ذكر جملة من وجوه الاستدلال، على أنه لا يمتنع التكليف بما لا يطاق، و بعدها ذكر جملة من أدلة المانعين و منها قوله: "ولكنه معارض بالنص والمعقول، أما النص فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وما جعل عليكم في الدين من حرج، وأي حرج فوق تكليف بما لا يطاق."⁽²⁾

و قد رد الرازي على من استدل بالآية على امتناع تكليف ما لا يطاق بقوله: "قلنا الدلائل القطعية العقلية، لا تدفع بأمثال هذه الدوافع، أما الآية فهي معارضة بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به، ولأنك قد علمت أن القواطع العقلية لا تعارضها الظواهر النقلية، بل تعلم أن تلك الظواهر مأولة ولا حاجة إلى تعيين تأويلها."⁽³⁾

فالقواطع العقلية عند الرازي، دالة على عدم امتناع تكليف ما لا يطاق، و الآية دلت على امتناع تكليف ما لا يطاق، فتعارض الظاهر النقلية مع القاطع العقلي، فقدم الرازي مقتضى العقل و هو جواز تكليف ما لا يطاق، على مقتضى النقل من امتناع التكليف بما لا يطاق، و قرر أن الآية التي استدل بها المانع مؤولة ولا حاجة للاشتغال بتأويلها.

الفرع الثاني: مسألة تأويل معنى الاستواء

قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾⁽⁴⁾

قرر الرازي رحمه الله في التفسير أن الاستواء، يأتي بمعنى الاستقرار و الاستيلاء، و أنه يتعذر حمله على

(1) المحصول 215/2

(2) المصدر نفسه 220/2

(3) المصدر نفسه 223/2

(4) طه 5

الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاء فقال: " و إذا كان لا معنى للاستواء في اللغة، إلا الاستقرار والاستيلاء، وقد تعذر حمله على الاستقرار، فوجب حمله على الاستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وإنه غير جائز." (1)

و الدليل الذي ذكره الرازي على وجوب حمل معنى الاستواء على الاستيلاء، هو القانون الكلي لتقديم العقل على النقل، قال الرازي: "والثاني: وهو دلالة قاطعة على أنه لا بد من المصير إلى التأويل، وهو أن الدلالة العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار، ودل ظاهر لفظ الاستواء على معنى الاستقرار." (2)

فيحصل من تعارض العقل و النقل، الاحتمالات الاربع التي ذكرها الرازي و هي: "فإما أن نعمل بكل واحد من الدليلين، وإما أن نتركهما معا، وإما أن نرجح النقل على العقل، وإما أن نرجح العقل ونؤول النقل." (3)

أما الاحتمال الأول و هو العمل بكل من الدليلين، أي العقلي و النقل فقرر الرازي بطلانه فقال: " و الأول باطل، وإلا لزم أن يكون الشيء الواحد منزها عن المكان وحاصلا في المكان وهو محال." (4)

أما الاحتمال الثاني، و هو ترك العمل بالدليل النقل و العقلي معا فباطل أيضا، قال الرازي: "والثاني: أيضا محال لأنه يلزم رفع النقيضين معا وهو باطل." (5)

أما الاحتمال الثالث، و هو تقديم الدليل النقل على العقلي فباطل أيضا، قال الرازي: "والثالث: باطل لأن العقل أصل النقل فإنه ما لم يثبت بالدلائل العقلية وجود الصانع وعلمه وقدرته وبعثته للرسول لم يثبت النقل فالقدح في العقل يقتضي القدح في العقل والنقل معا." (6)

(1) تفسير الرازي 9/22

(2) المصدر نفسه 9/22

(3) المصدر نفسه 9/22

(4) المصدر نفسه 9/22

(5) مفاتيح الغيب 9/22

(6) المصدر نفسه 9/22

أما الاحتمال الرابع فهو الصحيح، و مقتضاه تقديم الدليل العقلي على النقل، فيحمل الاستواء على الاستيلاء، قال الرازي: " فلم يبق إلا أن نقطع بصحة العقل ،ونشتغل بتأويل النقل وهذا برهان قاطع في المقصود."⁽¹⁾

و قرر هذا المعنى أيضا من التأويل أبو المعالي الجويني، في كتابه لمع الأدلة فقال: " فإن سئلنا عن قوله تعالى: " الرحمن على العرش استوى" قلنا المراد بالاستواء القهر، و الغلبة، و العلو، و منه قول العرب استوى فلان على المملكة، أي استعلى عليها و اطردت له."⁽²⁾

و قد ذكر الرازي في آخر عمره رحمه الله، في كتابه أقسام اللذات، أن معنى الاستواء هو ما أثبتته القرآن، و أن ما أثبتته القرآن بطريقته أفضل من الطرق الكلامية، فقال: " و اعلم أي بعد التوغل في هذه المضائق، و التعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم و الفرقان الكريم، و هو ترك التعمق و الاستدلال بأقسام أجسام السموات و الأرضين، على وجود رب العالمين ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل، ... و اقرأ في الإثبات: { الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى }."⁽³⁾

المطلب السادس: استمداد القانون الكلي للرازي

إن القانون الكلي الذي سبق بيانه، لم يقم الرازي فيه مقام المخترع المبتدع، بل سبقه إلى ذلك الكثير من الأصوليين، من الأشاعرة و المعتزلة، و هؤلاء جميعا و إن اختلفت عباراتهم و تقاريرهم، فإنها جميعا تتفق على ظنية الأدلة النقلية، و أنه عند تعارضها مع الدليل العقلي، فإن الدليل العقلي مقدم عليها، ثم لما جاء الرازي، و أحاط بمذاهب الأشاعرة و المعتزلة، و اجتمع عنده ما لم يجتمع لغيره في هذه المسألة، قرر هذا القانون الكلي بما لم يقرره غيره، فاشتهر هو به و إن كان غيره قد سبقه في تقرير هذا القانون .

(1) المصدر نفسه 9/22

(2) لمع الأدلة ص 108

(3) أقسام اللذات ص 263

الفرع الأول: أبو الحسين البصري

قال أبو الحسين البصري، في الخبر إذا كان مقتضاه بخلاف مقتضى العقل: "وإن منع العقل من الشيء بغير شرط، نحو منعه من حسن تكليف ما لا يطاق، فمتى ورد خبر بخلاف ذلك فإن أمكن تأويله من غير تعسف جوزنا أن يكون النبي ﷺ قاله وعن التأويل الصحيح، وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يكون النبي ﷺ قاله على ذلك الوجه، لأنه لو جاز التأويل مع التعسف بطل التناقض من الكلام كله، ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي ﷺ لم يقله وإن كان قاله فإنما قال حكاية عن الغير، أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة." (1)

و يستفاد من كلام أبي الحسين أمور منها:

- إمكان تعارض الدليل العقلي و النقل و قد قرره الرازي فيما تقدم.
- تقديم الدليل العقلي على النقل عند التعارض و هو مثل مذهب الرازي.
- مصير الدليل النقل هو التأويل إن امكن ذلك على وجه صحيح و قد قرر الرازي ذلك.
- إن لم يمكن تأويل الدليل النقلى نقطع بان النبي ﷺ لم يقله او قاله بزيادة و نقصان و هذا لم يذكره الرازي بل ذكر التفويض.

و أما دليل أبي الحسين على وجوب تقديم الدليل العقلي، فنص عليه بقوله: "وإنما لم يقبل ظاهر الخبر في مخالفة مقتضى العقل، لأننا قد علمنا بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق، وأن ذلك قبيح فلو قبلنا الخبر في خلافه، لم يخل إما أن نعتقد صدق النبي ﷺ في ذلك، فيجتمع لنا صدق النقيضين، أو لا نصدقه فنعدل عن مدلول المعجز وذلك محال." (2)

و ما ذكره أبو الحسين، و إن كان له تعلق بالتحسين و التقييح، فليس ذلك إلا لكونه في معرض الحديث عن تكليف ما لا يطاق، و أشار أبو الحسين إلى المقدمة الأولى و الثانية عند الرازي، من امتناع القول بمقتضى الدليلين، و امتناع ارتفاعهما فيتعين الدليل العقلي.

(1) المعتمد 153/2

(2) المصدر نفسه 153/2

و فرق ما بين أبي الحسين و الرازي معلوم، فإن الرازي أقام الدلالة على امتناع تقديم الدليل النقلى بالظنون العشرة التي ذكرها، أما أبو الحسين فاكتفى بالإشارة إلى الظن العاشر، من كون العقل أصلا للنقل، و لذلك مثل بصدق النبي لأن صدق النبي إنما يثبت بالعقل .

الفرع الثاني: أبو حامد الغزالي

ذكر الغزالي رحمه الله في المستصفى، في مسألة تعارض العمومين ما نصه: " فإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل فإما أن لا يكون متواترا فيعلم أنه غير صحيح، وإما أن يكون متواترا، فيكون مؤولا، ولا يكون متعارضا. و أما نص متواتر لا يحتمل الخطأ، والتأويل، وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال؛ لأن دليل العقل لا يقبل النسخ، والبطلان."⁽¹⁾

ثم ذكر الغزالي نماذج مما حصل فيه التأويل و منها قوله: " ، وكذلك قوله: {أحسن الخالقين} [المؤمنون: 14] أي: المقدرين،"⁽²⁾ و بعدها قرر الرازي أن كل ما خالف دليل العقل وجب تأويله فقال: " وهكذا أبدا تأويل ما خالف دليل العقل، أو خالف دليلا شرعيا دل العقل على عمومه."⁽³⁾

و يستفاد من كلام الغزالي أمور منها:

- إمكان تعارض العقليات و النقليات و سبق بيان الرازي له.
- وجوب تأويل الأدلة النقلية المعارضة لدليل العقل و ذكر الرازي ذلك.
- امتناع تعارض المتواتر النقلى القطعي الدلالة على معناه، مع الدليل العقلي، بخلاف الرازي فإنه أورد الكثير من الظنون على المتواتر، بينما الغزالي يرى امتناع التعارض بين دليلين قطعيين أحدهما نقلى و الآخر عقلي.

(1) المستصفى 252/1

(2) المصدر نفسه 252/1

(3) المصدر نفسه 253/1

أما دليل الغزالي على تقديم الدليل العقلي على النقل، فذكره في رسالة قانون التأويل عندما سأله سائل عن معنى حديث " إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم ".⁽¹⁾ فهل من سبيل الى الجمع بين هذا القول من الشرع في الجن والشياطين ، وقول الفلاسفة انها أمثلة وعبرة عن الأخلاط الأربعة ، التي في داخل الجسم لتدبيرها ، فذكر الغزالي عدة وصايا و منها :

قال الغزالي في الوصية الثانية : " ألا يكذب برهان العقل أصلا ، فان العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في اثبات الشرع ، اذ به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكى الكاذب ؟ والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكى الشرع ، واذا قيل لك أن الأعمال توزن ، علمت أن الأعمال عرض فلا توزن ، فلا بد من التأويل ، واذا سمعت أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح ، علمت أنه مؤول اذ الموت عرض لا يؤتى به ."⁽²⁾

و ما ذكره الغزالي رحمه الله من الدليل، هو بعض من دليل الرازي، فقد استدل الغزالي على التقديم بما استدل به الرازي في المقدمة الرابعة، من أن العقل أصل النقل، فلو كذبنا العقل لكننا قد كذبنا أصل النقل، و لذلك قال الغزالي: " فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع."⁽³⁾

و ذكر الغزالي أيضا أحد الظنون العشرة التي ذكرها الرازي، و هو الظن التاسع، حيث اشترط الغزالي في صحة الدليل النقلى السلامة من المعارض العقلي، فقال: " ثم كلما ورد السمع به ينظر: فإن كان العقل مجوزاً له، وجب التصديق به قطعاً، إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال... و أما ما قضى العقل باستحالته، فيجب تأويل ما ورد السمع به، ولا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول. وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة، والصحيح منها ليس بقاطع، بل هو قابل للتأويل. فإن توقف العقل في شيء من ذلك فلم يقض فيه

(1) أخرجه البخاري، باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه، حديث 2038.

(2) قانون التأويل ص 21

(3) المصدر نفسه ص 21

باستحالة ولا جواز، وجب التصديق أيضاً لأدلة السمع، فيكفي في وجوب التصديق انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالجواز.⁽¹⁾

أما مصير الأدلة النقلية بعد تقديم العقلي، فالغزالي يرى أن الأفضل تفويض معناها دون الاشتغال بتأويلها، وهو عين رأي الرازي فإنه يرى التفويض أفضل من التأويل، فإن اشتغل بالتأويل فعلى سبيل التبرع لا الوجوب، قال الغزالي في الوصية الثالثة ما نصه: "أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين، خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهاره مراده، فإذا لم يظهر، فمن أين تعلم مراده، إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبطل الجميع إلا واحداً، فيتعين الواحد إلا بالبرهان، ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك،؟ فالتوقف في التأويل أسلم."⁽²⁾

الفرع الثالث: أبو المعالي الجويني

خصص أبو المعالي الجويني، باباً في كتابه الإرشاد سماه: "باب القول في السمعية ذكر في أوله ما به تدرك أصول العقائد إلى سمعي و عقلي و مركب منهما"⁽³⁾ ثم قال: "...فإذا ثبتت هذه المقدمة، فيتعين بعدها على كل معتن بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلق به الأدلة السمعية. فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرفها، لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذا سبيله فلا وجه إلا القطع به. وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلاً في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يجول فيها، فلا سبيل إلى القطع، ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته وإن لم يكن قاطعاً. وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفاً للعقل، فهو مردود قطعاً بأن الشرع لا يخالف العقل، ولا

(1) الاقتصاد في الاعتقاد ص 116

(2) قانون التأويل ص 22

(3) الإرشاد ص 280

يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع و لا خفاء به." (1)

و يستفاد من كلام أبي المعالي أمور منها:

- إذا ورد الدليل السمعي بما لا يحيله العقل، و كانت الأدلة السمعية قطعية، فلا شك في وجوب القول بمقتضاها، و هذا لم يذكره الرازي- أعني التفصيل فيما يحيله العقل و ما لا يحيله- بل ذكره المعتزلة عند الحديث على مبحث من مباحث التحسين و التقبيح، و هي مسألة هل يرد الشرع بما يعلم قبحه و بما لا يعلم قبحه؟

- إن كانت الأدلة النقلية غير قطعية، ووردت بما يخالف العقل و لا يحيل العقل ذلك، فلا يكون الدليل النقلية قطعيًا، و لكن المتدين يغلب عليه ما ورد به الدليل السمعي، و هذا الكلام خالف فيه الرازي الجويني، فإن الرازي طعن في الدليل المتواتر النقلية فضلًا عن الظني.

- إن ورد الدليل العقلي القطعي بمخالف ما دل عليه الدليل النقلية، فلا عبرة بالدليل النقلية فهو باطل، إلا أنه يفهم من كلامه أن الجواز شيء، و الوقوع شيء آخر فقد قرر أن المسألة نظرية لا واقع لها فقال: "، ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سمع قاطع و لا خفاء به." (2)

و ذكر الجويني في كتاب لمع الأدلة، أن الدليل النقلية إنما يثبت إن كان سالما من المعارض العقلي، و هو ما ذكره الرازي في الظن التاسع، من وجوب السلامة من المعارض العقلي، قال الجويني: "الشرع يرشد إلى ما لا يستدرك بمحض العقول، و لا يرد بما يقضي العقل بخلافه." (3)

أما مصير الدليل النقلية، فأوضح الجويني في كتابه (الشامل) أنه لا يتحتم عليهم تأويل كل حديث ورد مخالفًا للعقل، وإنما يجب عليهم تأويل الأحاديث التي توجب العلم وهي المتواترة. بخلاف الآحاد و هذا بعض مذهب الرازي فقد ذهب الرازي إلى امتناع التأويل مطلقًا و ان الاشتغال به إنما هو على جهة التبرع قال الجويني: "... و ليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلف، كيف وقد بينا أن ما

(1) المصدر السابق ص 281.282

(2) الإرشاد ص 282

(3) لمع الأدلة ص 123

يصح في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله، إلا أن نخوض فيه مسامحين، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً لأوجب العلم".⁽¹⁾

الفرع الرابع: الجصاص⁽²⁾

قال الجصاص رحمه الله فيما يحصل به البيان ما نصه: "ويكون منه تعالى البيان بالنسبة الدالة، وذلك على وجهين. أحدهما: العقلية ودلائلها، والبيان بها أكثر من دلالة اللفظ، لأن اللفظ يجوز فيه التخصيص وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز، والدلائل العقلية الدالة على توحيد الله تعالى وعدله وسائر صفاته لا يجوز عليها الانقلاب والتخصيص فهي أكد من اللفظ في هذا الباب فكان البيان واقعا بها".⁽³⁾

و استفاد من كلام الجصاص المتقدم أمور منها:

- أن البيان كما يقع بالنقلات فإنه يقع بالعقلية، وهذا مسلم عند جميع الأصوليين.
- ذكر الجصاص بعض ما يرد على الدليل النقلي، فيوجب تأخيره على الدليل العقلي، ومنها ورود احتمال التخصيص و المجاز، و قد ذكر الرازي ذلك في الظنون الواردة على الدليل النقلي.
- أشار الجصاص إلى أنه إن تعارض الدليل السمعي و الدليل العقلي، فالدليل العقلي أكد من السمعي، دون تفصيل في السمعي بين أن يكون قطعياً أو ظنياً، و ذلك في قوله " فهي أكد من اللفظ في هذا الباب." أي باب ما يحصل به البيان.

(1) الشامل 323 .

(2) هو أحمد بن علي الرازي، الإسفراييني، الحافظ الزاهد الثبت، أبو بكر الجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية في بغداد، ولد سنة خمس وثلاثمائة هـ، وتوفي سنة سبعين وثلاثمائة هـ، من آثاره: "أحكام القرآن" "كتاب في أصول الفقه". له ترجمة في سير أعلام النبلاء "522 /17"، كشف الظنون "20 /1-562"، الأعلام "171 /1".

(3) الفصول 32/2

- ذكر الجصاص بعض المسائل التي تثبت بالعقل كالتوحيد، و هو بذلك يرى أن ما يثبت به مسائل الأصول قد يكون عقلياً و قد يكون نقلياً، و هذا أمر مقرر عند الرازي و الجويني و الغزالي و غيرهم.

الفرع الخامس: أبو منصور البغدادي

قال أبو منصور البغدادي، عند حديثه عن شروط قبول خبر الواحد ما نصه: "والشرط الثالث: أن يكون متن الخبر مما يجوز في العقل كونه. فإن روى الراوي ما يحيله العقل، ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً فخبه مردود... و إن كان ما رواه الراوي الثقة يروع ظاهره في العقول ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته و تأولناه على موافقة العقول." (1)

و يستفاد من كلام أبي منصور أمور منها:

- أنه قسم النقليات إلى متواترات و إلى ظنيات، فأما ما عارض العقل من الظنيات كخبر الواحد فحكم برده، إن لم يقبل تأويلاً صحيحاً، و أما إن كان المعارض للعقليات من المتواترات فحكم بتأويله، بخلاف الرازي فإنه أورد الظنون حتى على ما تواتر من النقليات.

- أنه اشترط لصحة الخبر، أن يكون موافقاً لمذلول العقل، و يستفاد ذلك من قوله "مما يجوز في العقل كونه." و هذا الشرط ذكره الرازي في الظن التاسع، و كل من ذكر القانون قبل الرازي ذكر هذا الشرط، كالجويني و الغزالي و أبي الحسين البصري.

و مما ذكره أبو منصور البغدادي، في تأويل ما حكم بصحته لمعارضته المعقول، تأويل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الجبار يضع قدمه في النار." (2)

(1) أصول الدين ص23

(2) أخرجه ابن حبان من حديث انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يلقى في النار، فت هول هل من مزيد؟ حتى يضع الرب جل وعلا قدمه فيها، فتقول؟ قط قط" صحيح ابن حبان 501/1، باب ذكر خبر شنع به أهل البدع على ائمتنا حديث رقم 268 صحيح ابن حبان 501/1

قال أبو منصور: " صحيح - أي الحديث- و تأويله محمول على الجبار المذكور في قوله تعالى (و خاب كل جبار عنيد من ورائه جهنم) و مثل هذا كثير قد أوردناه في كتبنا."⁽¹⁾

فالحديث صحيح لكنه معارض للعقل فيجب تأويله.

الفرع السادس: أبو بكر بن العربي

قال أبو بكر بن العربي في كتابه قانون التأويل ما نصه: " إن العقل والشرع إذا تعارضا، ... و الذي يجعل العقل أصلاً، والشرع تبعاً، إن أخذه كذلك مطلقاً وَرَدَ ما ينكره القلب بباديء الرأي في مورد الشرع مما يستحيل في العقل، فإن وقف في وجه الشرع فهو مكذب، وإن قال بما في الشرع فهو متناقض، وإن توسط فهو الناظر العدل، يجعل كل واحد منهما أصلاً، عقلاً ونقلاً، وينظم سلك المعرفة من دررهما."⁽²⁾

و يستفاد من كلام ابن العربي أمور منها:

- ابن العربي ذكر الاحتمالات الأربع، عند تعارض العقلي و النقل، و قد ذكرها الرازي و رجح الرابع منها كما فعل ابن العربي.

- ابن العربي يرى أنه عند وقوع التعارض، فلا بد من تقديم الدليل العقلي، و الدليل قوله " و إن توسط فهو الناظر العدل" ومفهوم التوسط عند ابن العربي هو تقديم العقل على الشرع⁽³⁾، فقد صرح بهذا في كتابه "المتوسط في الاعتقاد" حيث قال: "... إن الشرع لا يجوز أن يَرِدَ بما يَزُدُّه العقل، وكيف يصح ذلك والعقل بمثابة المزكي للشرع والمعدّل له، فكيف يصح أن يجرح الشاهد مزكيه .."⁽⁴⁾

(1) أصول الدين ص24

(2) قانون التأويل ص648

(3) المصدر السابق ص 248

(4) ابن العربي: المتوسط ص 11

- الدليل على تقديم العقلي على النقل عند ابن العربي، هو قاعدة: "العقل أصل النقل" التي ذكرها الرازي، و هي ما أشار إليه في الظن التاسع من الظنون الواردة على الدليل النقلية.
- تأثر ابن العربي بشيخه الغزالي، و إن كانت طريقة عرضه للقانون الكلي أقل هوادة من عرض الغزالي، إلا أن المعنى واحد، و قد ذكر ابن العربي في تساؤلاته على الغزالي أن شيخه الغزالي التزم طريق الفلاسفة فقال: "شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج منها فما قدر."⁽¹⁾ ثم هو نفسه تأثر بالغزالي في القانون الكلي.

الفرع السابع: تقويم موقف الرازي

بعد توفيق الله عز وجل لي بالحديث عن القانون الكلي للرازي، و بيان المرتكزات الثلاث التي قام عليها هذا الدليل، ثم بيان المقدمات الأربع التي قام عليها السبر و التقسيم، و الوقوف على مدى صدق ذلك، و التعقيب على كل دليل بما يناسبه من الرد، بما يرفع عنه الإشكال، و بعد إيراد ذلك ذكرت من الأصوليين الذين سبقوا الرازي في تقرير القانون الكلي، على سبيل التمثيل، حتى يعلم انتشار هذا القانون في الأذهان و كتابات المتقدمين، و مما سبق نقله يتبين لنا أن الرازي رحمه الله سار على نهج المتكلمين، من أمثال القاضي الباقلاني و أبي الحسين البصري من المعتزلة، و الغزالي و الجويني من الأشاعرة، في تقريره للقانون الكلي في التعارض بين الأدلة السمعية و العقلية، إلا أن الرازي كان أكثر تقريراً و أدق تحريراً و أجزل عبارة من غيره ممن سبقوه، بل إنه زاد عليهم الشيء الكثير لا سيما إيراده لتلك الظنون على الأدلة النقلية، فإنها مع اجتماع كل تلك الظنون لم يسبقه إليها غيره، بل غاية ما ذكره ذكر مسلك أو اثنين مما ترد على النصوص السمعية، و أعظم ما زاده الرازي مسلك القدح في النقلات، فإن القدح فيها لم يتصوره أحد من قبله، و قد عول عليه أشد التعويل في إبطال قطعية الأدلة النقلية، و جعله المرتكز الأول في الطعن في الأدلة النقلية ثم عمد

(1) قال محقق كتاب قانون التأويل لابن العربي: "لم أعر على هذه المقالة في كتب ابن العربي المطبوعة والمخطوطة التي استطعت الاطلاع عليها، ولكن هذا لا يمنع ثبوتها عنه فقد رواها عنه كبار الأئمة ممن يوثق في دينهم وعلمهم منهم شيخ الإسلام ابن تيمية في درة تعارض العقل والنقل: 5/1، وملا علي القارئ في شرح الشفا للقاضي عياض: 505 (ط: إستانبول 1299) كما ذكرها الإمام الذهبي بالصيغة التالية: "شيخنا أبو حامد بلغ الفلاسفة وأراد أن يتقيأهم فما استطاع". قانون التأويل ص 245

الرازي إلى طريق اللغة، و طعن في التواتر بجملة من المطاعن، أما الآحاد فلا جرم أن يورد عليه أكثر مما أورده على التواتر.

و لذلك ذكر ابن تيمية أن الرازي رحمه الله لم يسبقه أحد في ذلك فقال: "مع أن هذا القول كما تقدم لا يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم، لا من المسلمين ولا من غيرهم، ولا عن عالم معروف إذ كان هذا القول في غاية السفسطة وجحد الحقائق، وإنما الذي يقوله بعض الناس هو القدح في بعض الأدلة اللفظية والسمعية، كما قد يقدحون في بعض الأدلة العقلية، أما القدح في الجنس فهذا لا يعرف في جنس المتكلمين، عن طائفة من الآدميين، ولكن هذا الرجل كثير السفسطة والتشكيك فهو من أعظم المتكلمين سفسطة وتشكيكاً، وهذا من جملة سفسطه لا يعرف من جنس المتكلمين من هو أعظم تقريراً للشكوك والشبهات الباطلة وأضعف جواباً عنها منه، وتقديره لما يقدح في جنس الأدلة القولية المنطقية الدالة على مراد المتكلم هو من هذا الباب بل هذه الأدلة الدالة⁽¹⁾ و ما ذكره ابن تيمية عن الرازي صحيح، فإن الرازي لم يقدح في الأدلة النقلية فحسب، بل طعن في جنس الأدلة النقلية، فهي ظنية من أولها بينما غيره من الأصوليين و حتى من قرروا القانون الكلي قبله كأبي الحسين و الجويني فإنهم ما طعنوا في الأدلة النقلية بالأصل، و إنما طعنوا في بعضها كخبر الواحد أما الرازي فتفرد بإبطال الأدلة النقلية من أصلها و قد أشار إلى ذلك أيضا شارح التلويح فقال: "وتقرير الجواب أنه إن أريد أن بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع، وإن أريد أنه لا شيء منها بقطعي فالدليل المذكور لا يفيد؛ لأننا لا نسلم أن الأمور المذكورة ظنية في كل دليل لفظي."⁽²⁾ و معلوم أن الرازي مما سبق ذكره يرى أنه لا شيء من الأدلة النقلية بقطعي.

ثم إن الرازي رحمه الله، متناقض في جميع الظنون العشرة التي أوردها على الدليل النقلية، فإنه في مواضع من كتابه المحصول أو التفسير أو نهاية العقول، يقرر عكس ما قرره في القانون الكلي، و قد ذكرت

(1) بيان تلبيس الجهمية 465/8 ، و قال ابن تيمية عن الرازي: "وأما الرازي وأمثاله فقد زادوا في ذلك على المعتزلة ، فإن المعتزلة

لا تقول إن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين ، ويستدلون بما أعظم مما يستدل به هؤلاء" ينظر: درء تعارض العقل و النقل 275/7

(2) شرح التلويح على التوضيح 246/1

ذلك عقيب كل ظن من الظنون التي أوردها الرازي، و هي على كثرتها يمكن أن تجمع في ظن واحد بأن يقال صحة النقليات موقوفة على نفي احتمال آخر، و لذلك قال ابن تيمية: " قوله إنه موقوف على نفي المجاز والاشتراك والإضمار والتخصيص وقد يقول والنقل فيقال هذا تكثير للمقدمات من غير حاجة فهو كما لو قيل موقوف على نفي مجاز الزيادة والنقص والاستعارة فهذا تكثير بلا فائدة بل يكفي أن يقال على نفي احتمال آخر للفظ سواء احتمل ذلك بطريق المجاز أو الاشتراك أو الإضمار والتخصيص نوع من المجاز. "(1)

و هذا التناقض من الرازي إضافة إلى ضعف ما قاله، يجعل من القانون الكلي سببا لترك النصوص الشرعية و الأوامر الإلهية، بتعظيم كلام الله و كلام رسوله ووحيه و شرعه، بل إنه يجعل المتمسك به في حل من الشريعة بدعوى معارضتها لعقله، و قد علمنا تفاوت الناس في المعقولات، و أن الاختلاف بينهم فيها لا يمكن حصره، فضلا على أن تبنى به قاعدة ف " تقديم غير النصوص النبوية عليها، من عقل أو كشف أو غير ذلك، يوجب أن لا يستدل بكلام الله ورسوله على شيء من المسائل العلمية، ولا يصدق بشيء من أخبار الرسول لكون الرسول أخير به، ولا يستفاد من أخبار الله. و رسوله هدىً ولا معرفة بشيء من الحقائق، بل ذلك مستلزم لعدم الإيمان بالله ورسوله، وذلك متضمن للكفر والنفاق والزندقة والإلحاد، وهو معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام، كما أنه في نفسه قول فاسد متناقض في صريح العقل. "(2)

و مناقضة هذا القانون للعقليات، أعظم من مناقضته للنقليات لو تدبر ذلك، فإن الرازي قرر أن كل استدلال بدليل لفظي من قرآن أو سنة، يتوقف على عشر مقدمات و هذا مناقض للمعقول من الكلام، إذ الغرض منه الإفهام، فلو قيل لكل متحدث إن كلامك يتوقف على عشر مقدمات لعد ضربا من الجنون، و أبطل من اشتراط العشر مقدمات، أن كل مقدمة من تلك المقدمات هي ظنية

(1) بيان تليس الجهمية 477/8

(2) درأ تعارض العقل و النقل 320/5

فلو أردنا إقامة الدلالة على انتفاء تلك المقدمات العشر، لكان قيامنا بذلك ظنيا و هذا من أعظم القول الذي لا يقبله عقل مسلم .

بل إن الذين نزل عليهم القرآن، يعلمون أن الرسول ﷺ معصوم فيما أخبر به، و هذه العصمة تقتضي التصديق و لو أن أحدا من الناس زمن النزول قال للرسول إن القرآن و السنة تضمننا الكثير مما يخالف العقل فلو قبلنا جميع ما تقوله مع أن عقولنا تناقض ذلك " لكان قدحا في ما علمنا به صدقك ، فنحن نعتقد موجب الأقوال المناقضة لما ظهر من كلامك ، وكلامك نعرض عنه ، لا نتلقى منه هديا ولا علما ، لم يكن مثل هذا الرجل مؤمنا بما جاء به الرسول ، ولم يرض منه الرسول بهذا." (1)

و من أحسن ما قيل في المثل المضروب للنقل مع العقل، قول ابن أبي العز الحنفي (2): " وما أحسن المثل المضروب للنقل مع العقل ، وهو : أن العقل مع النقل كالعامي المقلد مع العالم المجتهد ، بل هو دون ذلك بكثير ، فإن العامي يمكنه أن يصير عالما ، ولا يمكن للعالم أن يصير نبيا رسولا ، فإذا عرف العامي المقلد عالما ، فدل عليه عاميا آخر . ثم اختلف المفتي والدادل ، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي ، دون الدال ، فلو قال الدال : الصواب معي دون المفتي ، لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فإذا قدمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرفت أنه مفت ، فلزم القدح في فرعه ! فيقول له المستفتي : أنت لما شهدت له بأنه مفت ، ودلت عليه ، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين ، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة ، وخطوك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك ، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت ، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ." (3)

(1) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي 169/1

(2) هو صدر الدين أبو الحسن علي بن علاء الدين دمشقي الصالح الحنفي ولد ونشأ في دمشق في كنف أسرة جميع أفرادها كانوا ينتحلون مذهب أبي حنيفة، ومعظمهم قد تولى القضاء في الشام. في ذي القعدة من سنة اثنتين وتسعين وسبع مئة توفي ابن أبي عز ودفن في دمشق بسفح جبل قاسيون. الطبقات الكبرى 97 / 6، سير 496 / 19، الإعلام 101 / 6

(3) شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي 169/1

و اختتم بقول الرازي رحمه الله إذ يقول: "واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت قرائن مشاهدة أو كانت منقولة إلينا تواترا." (1) و قد سبق أن الرازي لا يرى القرائن و الأمارات من أقسام العلم، و أما التواتر فقد ذكرنا الظنون الواردة عليه، فمن أين تستفيد هذه الدلائل اللفظية اليقين؟ لا شك أن ذلك إنما يحصل للرازي و غيره من طرح فكرة التعارض العقلي فيستقيم لهم النص و يسلم لهم العقل و الله أعلم.

المبحث الثاني: الأدلة العقلية لا يجري الترجيح بينها

المطلب الأول: مذهب الرازي في المسألة

سبق فيما تقدم من الكلام، أن الرازي رحمه الله يرى إمكان التعارض بين الأدلة النقلية و الأدلة العقلية، و إمكان التعارض أيضا بين الأدلة النقلية بعضها في بعض، أما تعارض الأدلة العقلية فإنه غير متصور، و إذا لم يكن بين الأدلة العقلية تعارض، فلن يكون بينها ترجيح قال الرازي: "الترجيح لا يجري في الأدلة اليقينية."⁽¹⁾

و نقل الأمدى الإجماع على امتناع تعادل تعارض و ترجيح الأدلة العقلية فقال: "اتفقوا في الأدلة العقلية المتقابلة بالنفي والإثبات على استحالة التعادل بينها."⁽²⁾

المطلب الثاني: أدلة الرازي

و استدل الرازي على امتناع جريان الترجيح بين الأدلة العقلية بما يلي:

الدليل الأول:

اعتمد الرازي في تقرير الدليل الأول، على قطعية الأدلة العقلية، و ثبوت القطعية فيها يمنع من تعارضها، و المقصود بالدليل العقلي في التعارض هو ما كان من الأدلة بديهيها أو نظريا، أما البديهييات فلم يتعرض لها الرازي بالذكر، بل تعرض للأدلة النظرية، و إذا كان التعارض بين الأدلة العقلية النظرية ممتنعا عنده، فمن باب أولى أن تكون البديهييات، لأن الأدلة النظرية ترجع للبديهيية قال الرازي: " شرط الدليل اليقيني أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية، أو لازما عنها لزوما ضروريا، إما بواسطة واحدة أو بوسائط، شأن كل واحد منها ذلك وهذا لا يتأتى إلا عند اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضروري بحقيقة المقدمات إما ابتداء أو استنادا، وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها

(1) المحصول 399/5

(2) الإحكام في أصول الأحكام 197/4

وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها، ورابعها العلم الضروري بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري، فهذه العلوم الأربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا، وإلا لزم القدرح في الضروريات وهو سفسطة وإذا استحال ثبوتها امتنع التعارض.⁽¹⁾

و يستفاد من كلام الرازي المتقدم أمور منها:

- امتناع التعارض بين الأدلة العقلية البديهية، و الدليل على ذلك قول الرازي: " أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية." و العلم الضروري هو الذي يهجم على العقل أول مرة، و قد سبق تعريفه عند الحديث عن دليل العقل.

- امتناع التعارض بين الأدلة العقلية النظرية، و يستفاد ذلك من قول الرازي: " إما ابتداء أو استنادا" فقوله ابتداء يقصد به البديهيات، و قوله اسنادا يقصد به النظريات، و التي تستند إلى البديهيات، قال الغزالي في التنصيص على امتناع جريان التعارض بين البديهيات و النظريات: " بل بعضها يستغني عن أصل التأمل ، وهو البديهي ، وبعضها غير بديهي ، يحتاج إلى تأمل لكنه بعد الحصول محقق يقيني لا يتفاوت في كونه محققاً ، فلا ترجيح لعلم على علم ، ولذلك قلنا : إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح." ⁽²⁾

- الأدلة العقلية اكتسبت قطعيتها باجتماع أربع طرق، الأول منها أن مقدمات الأدلة العقلية ينبغي أن تكون قطعية، بأن تكون بديهية أو تكون نظرية لازمة عن البديهية، و الثاني من الطرق العلم بصحة تركيب هاته المقدمات، و قد سبق الحديث عن مقدمات الدليل النظري و ما ينتج منها وما لا ينتج، و بينت أن الخلل قد لا يرجع إلى المقدمات، بل قد يرجع إلى كيفية تركيبها، فإذا حصل العلم بأن تركيب المقدمات اليقينية صحيح، فقد اكتسب دليل العقل قطعيته من هذا الوجه، أما الثالث من الطرق فهو ما أشار إليه الرازي بقوله: " وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها" لأن الغرض من تركيب و ترتيب المقدمات، هو تحصيل

(1) المحصول 400/5

(2) المستصفي 2 / 472

النتيجة، و أما الرابع من الطرق، في اكتساب القطعية فأشار إليه الرازي بقوله: " ورابعها العلم الضروري، بأن ما يلزم عن الضروري لزوما ضروريا فهو ضروري." فالضروريات منتجة للضروريات، كما أن المقدمات الظنية تنتج الظنون.

- إذا ثبت ما تقدم، فإن هذه المقدمات الأربع يستحيل حصولها في دليلين متناقضين، يثبت أحدهما ما ينفيه الآخر، و يكون كل واحد منهما مستوفيا للقطعية من الطرق الأربعة السابق ذكرها.

و هذا الدليل الذي ذكره الرازي، من استحالة حصول المقدمات الأربع في دليلين عقليين متعارضين، ذكره الآمدي بقوله: " و ذلك لأن دلالة الدليل العقلي يجب أن يكون مدلولها حاصلًا ، فلو تعادل الدليلان في نفسيهما لزم من ذلك حصول مدلوليهما كالدليل الدال على حدوث العالم والدال على قدمه، ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال." (1)

وقال ابن السبكي : " ولا تعارض في قطعيين وإلا ثبت مقتضاها وهما نقيضان ، ولا في قطعي وظني لانتفاء الظن عند القطع بالنقيض ، والترجيح حينئذ منحصر في الظنين لتأتي التعارض بينهما وعدم تأتیه في غيرهما." (2)

و عليه فإن الترجيح و التعارض عند الرازي، إنما يتصور في الأدلة الظنية، كالترجيح بين نقلين، أو أن يكون التعارض بين قطعي و ظني، كالتعارض الحاصل بين العقل و النقل، أما بين القطعيات فيستحيل جريان التعارض و الترجيح، قال الغزالي في بيان ما يجري فيه الترجيح: " اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيين ، لأن الظنون تتفاوت في القوة ، ولا يتصور ذلك في معلومين ، إذ ليس بعض المعلوم أقوى وأغلب من بعض ، وإن كان بعضها أجلى وأقرب حصولاً وأشد استغناء عن التأمل ، بل بعضها يستغني عن أصل التأمل ، وهو البديهي ، وبعضها غير بديهي ، يحتاج إلى تأمل لكنه بعد

(1) الإحكام في أصول الأحكام 197/4

(2) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب 4 / 609

الحصول محقق يقيني لا يتفاوت في كونه محققاً ، فلا ترجيح لعلم على علم ، ولذلك قلنا : إذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح "(1)

الدليل الثاني:

المفهوم من معنى الترجيح هو، تقوية أحد الدليلين على الآخر، و ذلك غير متصور في العلم اليقيني لأنه لا يقبل التقوية قال الرازي: " الثاني أن الترجيح عبارة عن التقوية، والعلم اليقيني لا يقبل التقوية، لأنه إن قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه ، كان ظنا لا علما وإن لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية." (2)

و نص على امتناع التقوية بين الأدلة القطعية الزركشي فقال: " أحدها : أنه لا مجال له - أي الترجيح - في القطعيات لأن الترجيح عبارة عن تقوية الطرفين على الآخر، كي يغلب على الظن صحته ، والأخبار المتواترة مقطوع بها فلا يفيد الترجيح فيها شيئاً." (3)

و من المعاني الحاصلة بالتقوية، أن يكون الدليل الراجح من الأدلة العقلية ،فيه معنى زائد عن الدليل الآخر، و يكون الدليل الآخر فيه معنى ناقص عن الدليل الراجح، و ذكر ذلك الآمدي فقال: " أما القطعي ؛ فلا ترجيح فيه لأن الترجيح لا بد وأن يكون موجباً لتقوية أحد الطريقتين المتعارضين على الآخر ، والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان ، فلا يطلب فيه الترجيح ، ولأن الترجيح إنما يكون بين متعارضين ، وذلك غير متصور في القطعي ؛ لأنه إما أن يعارضه قطعي أو ظني." (4)

و أطلق إمام الحرمين على المعنى الزائد في الترجيح: "بيانا" لأنه بين رجحان أحد الأدلة، إلا ان هذا البيان متعذر بعد حصول العلم، إذ ليس بعد العلم بيان قال الجويني: " فإذا ثبت أصل الترجيح فلا

(1) المستصفي 2 / 472

(2) المحصول 5/ 400

(3) البحر المحيط 6/ 132

(4) الإحكام في أصول الأحكام 2 / 294 .

سبيل إلى استعماله في مسالك القطع، فإذا أجرى المتكلم في مسلك قطعي صيغة ترجيح أشعرت بذهوله أو غباوته، وما يفضى إلى القطع لا ترجيح فيه، فإنه ليس بعد العلم بيان ولا ترجيح وإنما الترجيحات تغليبات لطرق الظنون، ولا معنى لجريئها في القطعيات، فإن المرجح أغلب في الترجيح وهو مظنون والمظنون غير جار في مسلك القطع، فكيف يجري في القطعيات ترجيح ما لا يجري أصله فيها. ⁽¹⁾

و الذي ذهب إليه الرازي في هذه المسألة، يقوي ما بناه في القانون الكلي، حيث قدم العقل على النقل كما سبق تفصيله، فكان من مقتضى ذلك أن يرى الرازي امتناع تعارض الأدلة العقلية، لأنها أدلة يقينية و لو أمكن تعارضها لما قامت له حجة في قانونه الكلي، لأنه حينها سيرد عليه اعتراض أن العقليات يمكن أن تتعارض، و تعارضها يلغي قطعيتها بخلاف النقليات و الله أعلم.

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، و بشكره تنزل الفضائل و الخيرات، و صلى الله وسلم و بارك على خير البريات ، المبعوث بأشرف الرسالات، مُحَمَّدٌ ﷺ، فبعد توفيق الله عز وجل لي لإتمام هذه الرسالة ، خلصت بعد أن استوفيت ما قصدت إلى دراسته ، التنويه بأهم قضايا البحث، و الإشارة إلى أبرز النتائج التي توصلت إليها، ثم عرجت إلى بعض التوصيات و الله الموفق.

نتائج البحث:

1/ الحكم بقطعية كل دليل أوصل إلى العلم، دون تفرقة باعتبار الموجب، لأن قطعية الأدلة إنما تتغير باعتبار ما يطرأ عليها في حد ذاتها، لا ما تعلق بالموجب، و عليه فإن الأدلة العقلية إن تحقق فيها معنى الدليل، فهي كمنظيرتها الشرعية في القوة، و سلامة الاحتجاج، و لذلك دأب كثير من العلماء المتقدمين و المتأخرين على استعمال الأدلة بنوعيتها، عند الاستدلال على المسائل لأنه لا مانع من توارد الأدلة على المسألة الواحدة.

2/ الأدلة العقلية هي مركب في الأساس، من الأدلة البديهية ابتداء أو ما تركب من الأدلة البديهية تركيباً سليماً، يراعى فيه شروط التركيب السليم، فإن تحقق ذلك نتج الدليل النظري، و عليه فإنه لا فرق بين الأدلة البديهية و الأدلة النظرية المركبة تركيباً سليماً - إن سلم الفرق فإنه لا يتجاوز النظر في صحة التركيب، لأن الأدلة البديهية لا يدخلها التركيب، بخلاف الأدلة النظرية فكان النظر فيها نظراً في التركيب لا نظراً في الدليل - و يمكن تشبيه العلاقة بينهما، بعلاقة الأصل و الفرع، فإن الأدلة النظرية امتداد واسع للأدلة البديهية، فلا يمكن الاستدلال على كل واقعة بدليل بديهي فإن ذلك متعذر، بخلاف الأدلة النظرية فإنها من الكثرة بمكان يسمح لها استيعاب الكثير من المسائل، و لذلك نجد علماء الأصول يفصلون في الدليل النظري، أكثر من تفصيلهم في الدليل البديهي لكثرة الحاجة إليه.

3/ ليس كل دليل نظري فهو موجب للقطع بل منها ما يفيد القطع و هو ما كانت مقدماته بديهية أو راجعة إلى البديهي و تركبت المقدمات تركبا سليما و لذلك فصل الرازي رحمه الله عند حديثه عن الدليل النظري بين ما هو صحيح و ما هو سقيم في الاستدلال و ذكر أن الاعتراضات الواردة على الدليل النظري قد ترجع إما للمقدمات فإن سلمت المقدمات فقد يكون التركيب سقيما يمنع من صحة النتيجة.

4/ الأدلة النقلية من كتاب و سنة، إنما اكتسبت قطعيتها من حيث كونها وحي الله عز وجل إلى المعصوم عليه السلام بخلاف الأدلة العقلية، فإن نصب البراهين على قطعيتها، كان من خلال الضوابط العقلية، التي أودعها الباري عز و جل في عقول الآدميين، و قد خلصت الدراسة إلى أن أهم الركائز التي تقوم عليها قطعية الدليل العقلي هي:

- الدليل العقلي لا يحتمل التأويل.
- الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.
- الدليل العقلي لا يقبل النسخ.
- الدليل العقلي ينخرم فيه القطع بأدنى احتمال.
- الدليل العقلي لا يقبل المجاز.
- الدليل العقلي المطلوب فيه القطع.

5/ من الأدلة العقلية، التي اضطرب النقل فيها عن الأصوليين، و اختلفت تفسيرات الرازي حولها مسألة: " التقسيم المتردد بين النفي و الإثبات " و الحق فيها إن شاء الله، أن التقسيم ينقسم باعتبار دلالاته إلى تقسيم حاصر غير منتشر، و تقسيم غير حاصر أو ما يعرف بالتقسيم المنتشر، فما كان من التقسيم حاصرا فهو صحيح معمول به، و ما كان من التقسيم غير حاصر فلا يفيد عند الرازي.

6/ مسالك الاستدلال العقلي الضعيفة عند الرازي يمكن حصرها في:

- ما لا دليل عليه و جب نفيه، و هو مسلك ضعيف بإطلاق عند الرازي، خلافا لبعض الأشاعرة.

- قياس الغائب على الشاهد باستثناء بعض الصور، فإنه حجة، كأن يكون الحكم في الغائب أولى منه في الشاهد، و غيرها من الصور، التي تحدثت عنها عند الحديث عن القياس العقلي، و عليه فإن اطلاق الحكم بضعف المسلك عند الرازي غير سديد، فالرازي يحتاج بقياس الغائب على الشاهد بضوابط.
- الإلزامات و هي تنقسم إلى ما ينتج، و إلى ما لا ينتج، فما لا ينتج فهو ضعيف و ما أنتج فهو من قبيل الظنيات، لكنه يوجب العمل لأن العمل بالظن واجب عند الفقهاء.
- التمسك بالأدلة السمعية في المباحث العقلية، فإن الأدلة العقلية لا يستدل عليها بالسمعيات لتأخرها عنها، فإن استدل بالنقلي على العقلي لزم الدور، و هو محال.

7/ المسائل الأصولية المترتبة على التحسين و التقبيح العقلي هي:

- مسألة شكر المنعم .
- ماحكم الأشياء قبل ورود الشرع؟
- المكروه ليس بحسن و لا قبيح.
- هل المباح حسن ؟

و الحكم فيها دائر بين المعتزلة المثبتين، و الأشاعرة النافين، و قد خرجت المسائل على مختار الرازي في التحسين و التقبيح، و هو دلالة العقل على الحسن و القبح، دون ترتيب الثواب و العقاب.

8/ أقسام الحكم العقلي المقابلة لأقسام الحكم الشرعي هي:

- الجائز العقلي.
- الواجب العقلي.
- المستحيل العقلي.

و باعتبار المفهوم، فإن الجائز العقلي يقابل المباح الشرعي، و الواجب العقلي يقابل الواجب الشرعي، و المستحيل العقلي يقابل الحرام، و السبب في عدم وجود المكروه و المستحب في أقسام الحكم

العقلي، هو أن المكروه و المستحب يتعلق بهما الفعل و الترك، فالمكروه يجوز فعله، و المستحب يجوز تركه، و تعلق الفعل و الترك في العمل الواحد سبيله الشرع لا العقل، فلا يمكن للعقل الحكم على الفعل بجواز فعله و تركه، بل غاية ما يدل عليه العقل إما وجوب الفعل أو الترك من غير واسطة.

9/ المسائل الأصولية التي ترجع إلى الاستحالة العقلية هي:

- قلب الحقائق محال عقلا.
- الترجيح من دون مرجح محال عقلا.
- الدور محال عقلا.
- التسلسل محال عقلا.
- ما أدى إلى المحال فهو محال عقلا.
- الجمع بين النقيضين محال عقلا.
- تحصيل الحاصل محال عقلا.
- الجمع بين المثليين محال عقلا.

10/ استصحاب دليل العقل حجة بالاتفاق، لأنه يدل على النفي لا على الإثبات، فإنه لا يتصور من الأدلة النقلية، الدلالة على النفي لأن النفي لا يتناهى بخلاف الإثبات.

11/ اختلف الأصوليون في دلالة التضمن و الالتزام هل هما من الدلالات العقلية أو من الدلالات اللفظية؟ و الحق أنها لفظيتان باعتبار، عقليتان باعتبار آخر، أما دلالة الاقتضاء و الايماء و الإشارة فإنها دلالات عقلية.

12/ ما يفيد العموم عقلا ثلاثة أمور هي:

- الدوران.
- ما يرجع إلى سؤال السائل.
- دليل الخطاب.

13/ يجوز التخصيص بالعقل، لإخراج بعض ما يتناوله الخطاب، كما يجوز أن يكون العقل بيانا للفظ المجرى.

14/ يجوز النسخ بالعقل عند الرازي خلافا للجمهور، و قد بينت مذهب الرازي في ذلك، و اعتذر بعض الأصوليين، بأن الرازي رحمه الله توسع في العبارة فقط، و أنه لا يعني النسخ الذي يفيد الإزالة.

15/ نسبة القانون الكلي في تقديم العقل على النقل، للرازي رحمه الله إنما كان باعتبار أنه الذي توسع في ذكر الاعتراضات، التي ترد على الدليل النقلى، فقد بسط فيها العبارة و بلغ فيها من التوسع ما لم يبلغه غيره، و إلا فإن فكرة تقديم العقل على النقل سبقه في بعض ركائزها: الباقلاني و الجبائي و أبو الحسين البصري و الغزالي و الجويني غير أنهم مجتمعين لم يبلغوا ما ذكره الرازي، فلأجل ذلك نسب القانون إليه.

16/ المرتكزات الأربع التي قام عليها القانون الكلي هي:

- إمكان التعارض بين النقليات و العقليات.
- امتناع العمل بمقتضى ما دل عليه كل من العقل و النقل.
- امتناع تقديم النقليات.
- وجوب تقديم العقليات.

17/ مصير الأدلة النقلية بعد تقديم الأدلة العقلية عليها، هو التوقف في معناها ابتداء، ثم إن اشتغل المجتهد بتأويلها، فعلى جهة التبرع فالأصل هو التوقف ثم التأويل، و قد وقع الرازي رحمه الله في التأويل كثيرا، حتى إنني عند مطالعتي لتفسيره، وقفت على الكثير من التأويلات و لم أقف أبدا على التوقف، فيما طالعت من كتابه، فالرازي في أكثر المسائل لم يتوقف بل اشتغل بالتأويل.

18/ تناقض الرازي رحمه الله، في كل الاعتراضات التي أوردها في قانونه الكلي، إضافة إلى ذلك فإنه لم يسلم من الاعتراضات التي بلغت مبلغا عظيما، و التي تدل على هشاشة ما ذكره الرازي، حتى ألف ابن تيمية في ذلك سفرا ضخما سماه ب: " درء تعارض العقل و النقل " و هو مؤلف خاص في الرد على القانون الكلي للرازي، ملخصه أن العمل بمقتضى القانون الكلي، فيه إبطال للشرائع و

مجازة بالعقل عما أودعه الله فيه، بما في ذلك معرفة حد العقل، و المواطن التي لا يمكن فيها للعقل أن يخوض و إنما حصل ذلك للرازي و غيره نظرا لتأثير مذهب الفلاسفة اللادينيين الذين لا يعرفون ربا و لا يقيمون قدسية لنص.

توصيات البحث:

1: لا يمكن وضع نظرية خاصة بدليل العقل، و أصول الاستدلال العقلي، من خلال دراسة واحدة، و لذلك فإني أوصي باستكمال مشوار الدراسات العقلية على شاکلة البحث، و خاصة عند: الباقلاني، و أبي الحسين البصري، و الجويني، و الغزالي، و ابن تيمية، فإن ذلك من شأنه أن يسهم في بلورة نظرية خاصة بهذا البحث، تأخذ حيزا من الأهمية، و تعتبر مظهرا من مظاهر التجديد الأصولي المحمود، شكلا و مضمونا.

2: توصي الدراسة بمزيد عناية بالدليل النظري، و تخصيص دراسة من قبل طلاب الدراسات العليا، تعالج هذا الموضوع، و خاصة ما تعلق بمقدماته و طرق تركيب الأدلة، ما يصح منها و ما لا يصح، فإن ما كتبه المناطقة في هذا الباب لا ينضب، لاحتوائه على كثير من المسائل المنطقية، الخارجة عن مضمون أصول الفقه، مع خلو ما كتبه من التمثيل، و التنزيل على الدرس الأصولي و الفقهي.

3/ إن موضوع المقدمات، و الدليل، و البرهان، من أجل المباحث الأصولية، التي لا يمكن فهم أبواب أصول الفقه الأخرى فهما متكاملتا من دونها، غير أنها في معظم كليات الشريعة، حكر على طلاب الدراسات العليا دون غيرهم، و لذلك فإن الدراسة توصي بمحاولة دمج هذه المباحث في التدرجات التعليمية، في المراحل الأولى من التدريس، في كليات الشريعة عامة، و أقسام أصول الفقه بخاصة، فإن ذلك من شأنه أن يسهم في بناء شخصية علمية صحيحة، و متكاملة للطلاب و الله الموفق لما يحبه و يرضاه.

و بعد فإن التقصير من جبال الإنسان و صفاته، و قصور النظر من خصائصه و مميزاته، فلا بد أن يكون في البحث قصور و خلل، و أن يعتريه شيء من النقص و الزلل، و حسي من ذلك ما بذلته

من الجهد فلم أدخر فيه وسعاً، فإن كان صواباً فبتوفيق الله وفضله، وإن كان خطأ فمني و من الشيطان، اللهم إني أعوذ بك من أن أشرك بك شيئاً أعلمه و أستغفرك لما لا أعلمه، و أستغفر الله تعالى مما زل به القلم أو أخطأ به اللسان.

الفهارس العامة:

– فهرس المصادر و المراجع.

– فهرس الآيات.

– فهرس الأحاديث و الآثار.

– فهرس الأعلام.

– فهرس الموضوعات.

فهرس المصادر و المراجع

- 1/ الإبهاج في شرح المنهاج تقي الدين السبكي (ت: 756هـ) وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب (ت: 771هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1416 هـ .
- 2/ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي بن مُجَّد بن سالم الآمدي (ت: 631هـ) المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي.
- 3/ الإحكام في أصول الأحكام، أبو مُجَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي (ت: 456هـ) دار الآفاق الجديدة- بيروت، تحقيق: الشيخ أحمد مُجَّد شاكر.
- 4/ إحياء علوم الدين، أبو حامد مُجَّد بن مُجَّد الغزالي الطوسي (المتوفى: 505هـ) الناشر: دار المعرفة - بيروت.
- 5/ الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، سعود بن عبد العزيز العريفي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى 1419هـ
- 6/ أدب الطلب ومنتهى الأدب، مُجَّد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ) دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ، تحقيق: عبد الله يحيى السريحي.
- 7/ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، مُجَّد بن علي الشوكاني (ت: 1250هـ) دار الكتاب العربي - دمشق، الطبعة الأولى، 1419هـ، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية.
- 8/ أدب الدنيا والدين، أبو الحسن علي بن مُجَّد الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ) دار مكتبة الحياة، تاريخ النشر: 1986م
- 9/ آراء المعتزلة الأصولية دراسة و تقويمًا، الدكتور علي بن سعد بن صالح الضويحي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1415هـ.
- 10/ الإستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد البر (ت: 463هـ) دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ، تحقيق: سالم مُجَّد عطا، مُجَّد علي معوض.
- 11/ الإستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (ت: 463هـ) دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ، تحقيق: علي مُجَّد البجاوي.
- 12/ الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: 771هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1411هـ.

- 13/** الإشارات والتنبيهات، الحسين بن عبد الله بن سينا (ت: 428هـ) دار المعارف - مصر، الطبعة الثالثة، تحقيق: سليمان دنيا.
- 14/** الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، حسن بن عمر بن عبد الله السيناوي المالكي (ت: بعد 1347هـ) مطبعة النهضة - تونس، الطبعة الأولى، 1928م.
- 15/** أصول السرخسي، مُحمَّد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (ت: 483هـ) دار المعرفة - بيروت.
- 16/** أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الأولى، 1406هـ/1986م.
- 17/** الأعلام، خير الدين بن محمود بن مُحمَّد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت: 1396هـ) دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002 م.
- 18/** إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ. تحقيق: مُحمَّد عبد السلام إبراهيم.
- 19/** الإقناع في مسائل الإجماع، أبو الحسن ابن القطان (ت: 628هـ) الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1424 هـ. تحقيق: حسن فوزي الصعيدي.
- 20/** أنوار البروق في أنواء الفروق، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: 684هـ) عالم الكتب.
- 21/** أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مُحمَّد الأمين بن مُحمَّد المختار بن عبد القادر الحكني الشنقيطي (ت: 1393هـ)، دار الفكر للطباعة و النشر بيروت - لبنان، 1415 هـ.
- 22/** أصول الفقه الذي لا يَسَعُ القَبيهِ جهلُهُ، عياض بن نامي بن عوض السلمى، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426 هـ .
- 23/** الأساس في التفسير، سعيد حوى (ت: 1409 هـ) دار السلام - القاهرة، الطبعة: السادسة، 1424 هـ.
- 24/** أبحاث الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الأمدي (ت: 631هـ) دار الكتب القاهرة، 2004م تحقيق الدكتور أحمد مُحمَّد المهدي.

- 25 / إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر، عبد الكريم النملة ، دار العاصمة للنشر و التوزيع.
- 26 / أليس الصبح بقريب، (ت: 1937م) دار السلام ، الطبعة الأولى 1427هـ.
- 27 / البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبد الله بدر الدين مُحمَّد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (ت: 794هـ) دار الكتبي ، الطبعة الأولى، 1414هـ / 1994م .
- 28 / البداية والنهاية، إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ) دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1418 هـ / 1997 م. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.
- 29 / البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مُحمَّد بن علي بن مُحمَّد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) دار المعرفة - بيروت.
- 30 / البرهان في أصول الفقه، الجويني، أبو المعالي (ت: 478هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1418 هـ / 1997 م . تحقيق: صلاح بن مُحمَّد بن عويضة.
- 31 / بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) المكتبة العصرية - لبنان . صيدا، تحقيق: مُحمَّد أبو الفضل إبراهيم.
- 32 / بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ، شمس الدين الأصفهاني (ت: 749هـ) دار المدني السعودية، الطبعة الأولى، 1406هـ ، تحقيق: مُحمَّد مظهر بقا.
- 33 / بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تقي الدين ابن تيمية (ت: 728هـ) مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ، الطبعة: الثالثة، 1415هـ، المحقق: موسى الدويش.
- 34 / تاج التراجم، أبو الفداء زين الدين بن قُطُوبغا (ت: 879هـ) دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى، 1413 هـ، تحقيق: مُحمَّد خير رمضان يوسف.
- 35 / تأسيس التقديس ، مُحمَّد بن عمر بن الحسين الرازي(ت: 606هـ) دار نور الصباح دمشق، الطبعة الأولى 2011م، عناية : أنس مُحمَّد عدنان الشرفاوي، أحمد مُحمَّد خير الخطيب.
- 36 / تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (ت: 463هـ) دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف.

- 37/** تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ) دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثانية، 1413 هـ، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري .
- 38/** التبصرة في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: 476هـ) دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، 1403 هـ. تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
- 39/** التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبو الحسن المرادوي (ت: 885هـ) مكتبة الرشد، السعودية - الرياض، الطبعة الأولى، 1421 هـ تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين و آخرون.
- 40/** التحصيل من المحصول، سراج الدين الأرموي (ت: 682هـ) مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1408 هـ. تحقيق: د. عبد الحميد علي أبو زيد.
- 41/** تخريج الفروع على الأصول، أبو المناقب شهاب الدين الزنجاني (ت: 656هـ) مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية 1398 م. تحقيق: د. محمد أديب صالح.
- 42/** تذكرة الحفاظ، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ) دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1419 هـ.
- 43/** تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء، ابن تيمية (ت: 728هـ) مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى، 1417 هـ. تحقيق: عبد العزيز بن محمد الخليفة.
- 44/** تفسير القرآن، أبو المظفر السمعاني (ت: 489هـ) دار الوطن، الرياض - السعودية، الطبعة الأولى، 1418 هـ، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم.
- 45/** تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل ابن كثير (ت: 774هـ) دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1420 هـ، تحقيق: سامي بن محمد سلامة.
- 46/** تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671هـ) دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384 هـ، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش.
- 47/** التقريب و الإرشاد الصغير، القاضي محمد بن الطيب الباقلائي (ت: 403هـ) مؤسسة الرسالة، تحقيق: د. عبد الحميد بن علي أبو زيد.
- 48/** التقرير و التحرير، أبو عبد الله، شمس الدين ابن أمير حاج ويقال له ابن الموقت الحنفي (ت: 879هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

49 / التمهيد في أصول الفقه، أبو الخطاب الكلوزاني(ت:510هـ) دار المدني للطباعة و النشر - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1406هـ، تحقيق: د. محمد بن علي بن إبراهيم.

50 / التمهيد في تخرىج الفروع على الأصول، عبد الرحيم الإسنوي (ت: 772هـ) مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ. تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

51 / التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر ابن عبد البر (ت: 463هـ) وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، 1387 هـ. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري

52 / تهذيب اللغة، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي (ت: 370هـ) دار إحياء التراث العربى - بيروت، الطبعة الأولى، 2001م. تحقيق: محمد عوض مرعب.

53 / تصنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بن بهادر الزركشي الشافعي (ت: 794هـ) دراسة وتحقيق: د سيد عبد العزيز - د عبد الله ربيع.

54 / تقويم الأدلة في أصول الفقه، أبو زيد الدبوسى الحنفي (ت: 430هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م، المحقق: خليل محيي الدين الميس

55 / تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة، فخر الدين، ابن الدّهان (ت: 592هـ) مكتبة الرشد - السعودية / الرياض الطبعة: الأولى، 1422هـ، المحقق: د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم.

56 / التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، أبو محمد علي حزم الأندلسي (ت: 456هـ) دار مكتبة الحياة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1900م. المحقق: إحسان عباس.

57 / تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي (ت: 1205هـ) دار الهداية، المحقق: مجموعة من المحققين.

58 / التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، محمد خان البخاري القنوجي (ت: 1307هـ) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، 1428 هـ .

- 59 / الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي (ت: 875هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى - 1418 هـ، المحقق: محمد علي معوض ، عادل أحمد عبد الموجود.
- 60 / جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر الطبري (ت: 310هـ) مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1420 هـ، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
- 61 / الجامع لأحكام القرآن ، شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ) دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ . تحقيق: أحمد البردوني ، إبراهيم أطفيش.
- 62 / الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل البخاري(ت:256هـ) دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر.
- 63 / الجواهر المضية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي (ت: 775هـ) مير محمد كتب خانه - كراتشي.
- 64 / جمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (ت: 321هـ) دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م، المحقق: رمزي منير بعلبكي.
- 65 / حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، حسن بن محمد بن محمود العطار الشافعي (ت: 1250هـ) دار الكتب العلمية.
- 66 / حاشية العلامة البناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، عبد الرحمن بن جاد الله البناني (ت: 1197هـ) دار الفكر، بيروت - لبنان، 1424هـ.
- 67 / حاشية الكلبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، اسماعيل بن مصطفى الكلبوي(ت:1205 هـ) دار الكتب العلمية بيروت ، تحقيق أحمد فريد المزيدي.
- 68 / الحدود في الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي(ت:474هـ) الطبعة الأولى، 1392هـ. تحقيق: نزيه حماد.
- 69 / حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت: 430هـ) دار السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ.

70 / الخلاف اللفظي عند الأصوليين، الدكتور عبد الكريم بن علي بن مُجَّد النملة، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الثانية، 1420هـ

71 / درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية (ت: 728هـ) جامعة الإمام مُجَّد بن سعود الإسلامية- المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1411 هـ، تحقيق: د. مُجَّد رشاد سالم

72 / الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر اباد - الهند، الطبعة الثانية، 1392هـ.

73 / الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري (ت: 799هـ) دار التراث للطبع والنشر-القاهرة، تحقيق: د. مُجَّد الأحمدى أبو النور.

74 / ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ابن خلدون (ت: 808هـ) دار الفكر- بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ، تحقيق: خليل شحادة.

75 / ديوان ذي الرمة شرح أبي نصر الباهلي رواية ثعلب، أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي (المتوفى: 231 هـ) مؤسسة الإيمان جدة، الطبعة الأولى، 1402 هـ، تحقيق: عبد القدوس أبو صالح .

76 / دقائق المنهاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ) دار ابن حزم - بيروت، المحقق: إياد أحمد الغوج.

77 / الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين القرافي (ت: 684هـ) دار الغرب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى، 1994 م المحقق: جزء 1، 8، 13: مُجَّد حجي جزء 2، 6: سعيد أعراب جزء 3 - 5، 7، 9 - 12: مُجَّد بو خبزة.

78 / ذم الهوى، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُجَّد الجوزي (ت: 597هـ) المحقق: مصطفى عبد الواحد.

79 / ذيل طبقات الحنابلة، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، (ت: 795هـ) مكتبة العبيكان - الرياض، الطبعة الأولى، 1425 هـ، تحقيق: د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

80 / الرد الوافر، مُجَّد بن عبد الله بن مُجَّد ابن ناصر الدين (ت: 842هـ) المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1393هـ. تحقيق: زهير الشاويش.

81 / الرد على المنطقيين، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية الحارثي (ت: 728هـ) دار ترجمان السنة - باكستان، 1976م.

82 / الردود و النقود شرح مختصر ابن الحاجب، مُجَّد بن محمود بن أحمد البابرقي (ت: 786هـ) مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، 1426هـ، تحقيق: ضيف الله بن صالح بن عون العمري.

83 / رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) عالم الكتب، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، 1999م / 1419هـ. تحقيق: علي مُجَّد معوض، عادل أحمد عبد الموجود.

84 / روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، موفق الدين ابن قدامة (ت: 620هـ) مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1423هـ.

85 / روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي (ت: 1270هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، 1415 هـ، المحقق: علي عبد الباري عطوي.

86 / روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: 676هـ) المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - ، الطبعة: الثالثة، 1412هـ ، تحقيق: زهير الشاويش.

87 / رسالة التوحيد، مُجَّد عبده بن حسن خير الله (ت: 1323هـ)، دار الكتاب العربي.

88 / السحب الوايلة على ضرائح الحنابلة، مُجَّد بن عبد الله بن حميد النجدي (ت: 1295هـ) مؤسسة الرسالة، تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد، عبد الرحمن بن سليمان العثيمين.

89 / السلم في علم المنطق، الصدر بن عبد الرحمن الأخضرري، مكتبة المعارف بيروت، الطبعة الأولى 1420هـ، تحقيق الدكتور عمر فاروق الدقاق.

90 / السراج الوهاج في شرح المنهاج، فخر الدين أحمد بن حسن بن يوسف الجاربردي (ت 746 هـ) دار المعارج الدولية للنشر، الطبعة الثانية، 1418هـ.. تحقيق: د. أكرم بن محمد بن حسين أوزيقان

91 / السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى ، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

92 / سير أعلام النبلاء، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ) مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405 هـ ، تحقيق : مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط.

93 / السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ، النسائي (المتوفى: 303هـ) مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، 1406 - 1986، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة

94 / سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، الألباني (المتوفى: 1420هـ) دار المعارف، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1412 هـ .

95 / شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد بن عمر مخلوف (ت: 1360هـ) دار الكتب العلمية- لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ، تعليق: عبد المجيد خيالي.

96 / شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد العكري (ت: 1089هـ) دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، 1406 هـ، تحقيق: محمود الأرنؤوط.

97 / شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار (ت: 415هـ) مكتبة وهبة للنشر و الطباعة، الطبعة الأولى، تحقيق: عبد الكريم العثمان.

98 / شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: 793هـ) مكتبة صبيح - مصر.

99 / شرح تنقيح الفصول ، شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني (ت: 684هـ) شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى، 1393 هـ ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد.

100/ شرح العضد على مختصر المنتهى، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت:756هـ) دار الكتب العلمية- لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م. ضبط: فادي نصيف، طارق يحيى.

101/ الشرح الكبير لمختصر الأصول من علم الأصول، أبو المنذر محمود بن محمد بن مصطفى بن عبد اللطيف الميناوي، المكتبة الشاملة - مصر، الطبعة الأولى، 1432 هـ.

102/ شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن النجار الحنبلي (ت: 972هـ) مكتبة العبيكان، الطبعة الثانية، 1418هـ، تحقيق: محمد الزحيلي، نزيه حماد.

103/ شرح المنهاج للبيضاوي في الأصول، شمس الدين الأصفهاني (ت:749هـ) مكتبة الرشد -الرياض، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م. تحقيق: عبد الكريم بن علي بن محمد النملة.

104/ شرح مختصر الروضة، أبو الربيع نجم الدين الطوفي (ت : 716هـ) مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ، 1407 هـ، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

105/ شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، عضد الدين الإيجي (ت:756هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.

106/ شجرة المعارف و الأحوال و صالح الأقوال و الأعمال، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء (المتوفى: 660هـ) مكتبة الاخلاق، 1439هـ.

107/ الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، أبو نصر الفارابي (ت: 393هـ) دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ/ 1987 م. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار.

108/ صون المنطق و الكلام عن فني المنطق و الكلام، جلال الدين السيوطي (ت:911هـ) تحقيق: د. علي سامي النشار، السيدة سعاد علي عبد الرزاق

109/ الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي، ابن رشد الحفيد (ت: 595هـ) دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1994 م. تحقيق: جمال الدين العلوي.

110/ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر السخاوي (ت: 902هـ) دار مكتبة الحياة - بيروت.

- 111/** الضعفاء الكبير، أبو جعفر مُجَّد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت: 322هـ) دار المكتبة العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1404هـ، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي
- 112/** طبقات الحنابلة، أبو الحسين ابن أبي يعلى، مُجَّد بن مُجَّد (ت: 526هـ) دار المعرفة - بيروت، تحقيق: مُجَّد حامد الفقي.
- 113/** طبقات الشافعية، أبو بكر تقي الدين ابن قاضي شهبة (ت: 851هـ) عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ. تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان.
- 114/** طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) هجر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1413هـ. تحقيق: د. محمود مُجَّد الطناحي، د. عبد الفتاح مُجَّد الحلوي.
- 115/** طبقات المفسرين العشرين، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ) مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى، 1396. تحقيق: علي مُجَّد عمر.
- 116/** العبر في خبر من غبر، شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: أبو هاجر مُجَّد السعيد بن بسيوني زغلول.
- 117/** عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو مُجَّد محمود بدر الدين العيني (ت: 855هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- 118/** العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى (ت: 458هـ) الطبعة الثانية 1410 هـ/ 1990 م، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المبارك.
- 119/** عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي ابن أبي أصيبعة (ت: 668هـ) دار مكتبة الحياة - بيروت، تحقيق: الدكتور نزار رضا.
- 120/** عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، مُجَّد أشرف العظيم آبادي (ت: 1329هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الثانية، 1415 هـ.
- 121/** علم المقاصد الشرعية، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى 1421هـ.

- 122/** العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ابن الوزير، مُجَّد بن المرتضى (ت: 840هـ) مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة: الثالثة، 1415 هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط.
- 123/** العقل وفضله، أبو بكر عبد الله بن مُجَّد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت: 281هـ) الناشر: مكتبة القرآن - مصر.
- 124/** غاية الوصول في شرح لب الأصول، زكريا بن مُجَّد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، (ت: 926هـ) دار الكتب العربية الكبرى - مصر.
- 125/** فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: 852هـ) دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: مُجَّد فؤاد عبد الباقي.
- 126/** فتح القدير، مُجَّد بن علي بن مُجَّد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة الأولى 1414 هـ
- 127/** الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، الناشر مُجَّد علي عثمان 1366هـ / 1947م.
- 128/** الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت: 429هـ) دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية، 1977م.
- 129/** فصول البدائع في أصول الشرائع، شمس الدين الفناري الرومي (ت: 834هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1427 هـ . تحقيق مُجَّد حسين مُجَّد حسن إسماعيل.
- 130/** الفصول في الأصول، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (ت: 370هـ) وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1414 هـ .
- 131/** فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ابن نظام الدين الأنصاري (1180هـ).
- 132/** فهرس الفهارس و الأثبات ومعجم المعاجم و المشيخات والمسلسلات، عبد الحي الكتاني (ت: 1382هـ) دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية، 1982م. تحقيق: إحسان عباس.
- 133/** الفهرست، أبو الفرج مُجَّد بن إسحاق المعروف بابن النديم (ت: 438هـ) دار المعرفة بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1417 هـ، تحقيق: إبراهيم رمضان.

- 134/** الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت: 1126هـ) دار الفكر، 1415هـ .
- 135/** الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري (ت: نحو 395هـ) دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، حققه وعلق عليه: مُجَّد إبراهيم سليم.
- 136/** القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: 817هـ) مؤسسة الرسالة ، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، 1426 هـ ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث.
- 137/** قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، السمعاني التميمي (ت: 489هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ، تحقيق: مُجَّد حسن مُجَّد حسن إسماعيل.
- 138/** قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو مُجَّد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت: 660هـ) مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1414 هـ.
- 139/** القواعد والفوائد الأصولية و ما يتبعها من الأحكام الفرعية ،ابن اللحام البعلي الدمشقي الحنبلي (ت: 803هـ) المكتبة العصرية، 1420 هـ، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي.
- 140/** الكامل في التاريخ، عز الدين ابن الأثير (ت: 630هـ) دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1417هـ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري.
- 141/** كتاب التلخيص في أصول الفقه ، الجويني، أبو المعالي (ت: 478هـ) دار البشائر الإسلامية - بيروت، تحقيق: عبد الله جولم النبالي ، بشير أحمد العمري.
- 142/** كتاب المواقف، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (ت: 756هـ) دار الفكر.
- 143/** كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن مُجَّد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت: 730هـ) دار الكتاب الإسلامي.
- 144/** كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة (ت: 1067هـ) مكتبة المثني - بغداد، 1941هـ
- 145/** الكفاية في الجدل، الجويني، أبو المعالي (ت: 478هـ) مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، 1399هـ. تحقيق: فوقية حسين محمود.
- 146/** الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري (ت: 538هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1407 هـ .

- 147/** كشف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (المتوفى: 1051هـ)، دار الكتب العلمية.
- 148/** كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي البصري (ت: 170هـ) دار ومكتبة الهلال، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي
- 149/** لباب المحصول في علم الأصول، الحسين بن رشيق المالكي (ت: 632هـ) دار البحوث للدراسات الإسلامية و إحياء التراث، الطبعة الأولى، 1422هـ، تحقيق: مُجَّد غزالي عمر جابي.
- 150/** لسان العرب، مُجَّد بن مكرم بن علي، جمال الدين ابن منظور الأنصاري (ت: 711هـ) دار صادر - بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- 151/** اللمع في أصول الفقه، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: 476هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424 هـ.
- 152/** ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، الحارث بن أسد المحاسبي، (ت: 243هـ) دار الكندي، دار الفكر - بيروت، المحقق: حسين القوتلي.
- 153/** مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس ابن تيمية (ت: 728هـ) : مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية - المملكة العربية السعودية، 1416هـ، تحقيق: عبد الرحمن بن مُجَّد بن قاسم.
- 154/** المحصول، فخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ) مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418 هـ. تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني.
- 155/** المحصول في أصول الفقه، القاضي مُجَّد أبو بكر بن العربي (ت: 543هـ) دار البيارق - عمان، الطبعة الأولى، 1420هـ. تحقيق: حسين علي اليدري - سعيد فودة.
- 156/** المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن اللحام (ت: 803هـ) جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، تحقيق: د. مُجَّد مظهر بقا.
- 157/** مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت .

158/ مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين، أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: 330هـ)، المكتبة العصرية بيروت، 1411هـ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد.

159/ المستصفي، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ) دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1413هـ، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

160/ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج القشيري (ت: 261هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

161/ المسودة في أصول الفقه، آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: محمد الدين عبد السلام بن تيمية (ت: 652هـ) ، وأضاف إليها الأب، : عبد الحليم بن تيمية (ت: 682هـ) ، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (ت: 728هـ)] دار الكتاب العربي، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

162/ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (ت: نحو 770هـ) المكتبة العلمية - بيروت.

163/ المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي الطيب أبو الحسين البصري المعتزلي (ت: 436هـ) دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ، تحقيق: خليل الميس.

164/ معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: 395هـ) دار الفكر، 1399هـ، تحقيق: عبد السلام محمد هارون.

165/ معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة (ت: 1408هـ) مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

166/ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث القاهرة، 1364هـ

167/ مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي خطيب الري (ت: 606هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، 1420هـ.

168/ منتهى الوصول و الأمل في علمي الأصول و الجدل، جمال الدين بن الحاجب (ت: 646هـ) مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، 1326هـ.

169 / المنحول من تعليقات الأصول، أبو حامد الغزالي الطوسي (ت: 505هـ) دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الثالثة، 1419 هـ ، تحقيق: د. مُجَّد حسن هيتو.

170 / المنطق عند الفارابي، أبي نصر مُجَّد بن مُجَّد ابن طرخان المعروف بالفارابي،(ت: 339هـ) المكتبة الشرقية، بيروت-لبنان، 1986م. تحقيق: د. رفيق العجم.

171 / منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة، الدكتورة: خديجة الحمادي العبد الله، دار النوادر.

172 / المهذب في علم أصول الفقه المقارن، عبد الكريم بن علي بن مُجَّد النملة، مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة الأولى: 1420 هـ .

173 / الموافقات، إبراهيم بن موسى بن مُجَّد اللخمي الشاطبي (ت: 790هـ) دار ابن عفان، الطبعة الأولى، 1417هـ/ 1997م. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان.

174 / الملل والنحل أبو الفتح مُجَّد بن أحمد الشهرستاني (ت: 548هـ) الناشر: مؤسسة الحلبي.

175 / المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الراغب الأصفهاني (ت: 502هـ) دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - 1412 هـ المحقق: صفوان عدنان الداودي.

176 / مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، أبو مُجَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

177 / المحلى بالآثار، أبو مُجَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت: 456هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت.

178 / المنار المنيف في الصحيح والضعيف، ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ) مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة: الأولى، 1390هـ، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة

179 / معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، الدكتور أحمد مختار عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1429 هـ .

180/ معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، 1429 هـ .

181/ الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن مُجَدَّ الجوزي (ت: 597هـ) مُجَدَّ عبد المحسن صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى 1386 هـ ، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن مُجَدَّ عثمان

182/ مختار الصحاح، زين الدين أبو عبد الله مُجَدَّ بن أبي بكر (ت: 666هـ) المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ المحقق: يوسف الشيخ مُجَدَّ.

183/ مجمل اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت: 395هـ) مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ ، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان

184/ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، أبو مُجَدَّ عفيف الدين عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان الياضي (ت: 768هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، 1417 هـ .

185/ المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي (ت: 606هـ) دار الكتاب العربي بيروت، الكعبة الأولى 1439هـ، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا.

186/ المغني في أبواب التوحيد و العدل، عبد الجبار بن أحمد الهمداني (ت: 415هـ) تحقيق الدكتور ابراهيم الطويل، سعيد زايد.

187/ محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين من العلماء و الحكماء و المتكلمين، فخر الدين الرازي (ت: 606هـ) مكتبة الكليات الأزهرية ، الأزهر.

188/ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبد الرحمن بن صالح المحمود، مكتبة ابن رشد ، الطبعة الأولى سنة 1415 هـ.

189/ ميزان الأصول في نتائج العقول، علاء الدين السمرقندي (ت: 539 هـ) مطابع الدوحة الحديثة، قطر، الطبعة: الأولى، 1404 هـ ، تحقيق الدكتور مُجَدَّ زكي عبد البر، الحديثة، قطر

- 190/** الموافق عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت: 539 هـ) عالم الكتب.
- 191/** النجاة في المنطق و الإلهيات، الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف (ت: 428هـ) دار الجليل، الطبعة الأولى، 1992م. تحقيق: عبد الرحمن عميرة.
- 192/** النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله الظاهري الحنفي (ت: 874هـ) وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب - مصر.
- 193/** نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم الإسنوي (ت: 772هـ) دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 1999م.
- 194/** نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين مُجَّد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي (ت: 715 هـ) المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة: الأولى، 1416 هـ ، المحقق: د. صالح بن سليمان اليوسف - د. سعد بن سالم السويح
- 195/** نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أحمد بن إدريس القراني (ت: 684هـ) مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة: الأولى، 1416هـ ، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي مُجَّد معوض
- 196/** نهاية العقول في دراية الأصول، فخر الدين مُجَّد بن عمر الرازي (ت: 606 هـ) دار الذخائر بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1436هـ، تحقيق الدكتور سعيد عبد اللطيف فوده.
- 197/** النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين الجزري ابن الأثير (ت: 606هـ) المكتبة العلمية - بيروت، 1399هـ ، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود مُجَّد الطناحي.
- 198/** نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد بن عبد الوهاب ، شهاب الدين النويري (ت: 733هـ) دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1423 هـ
- 199/** نيل الأوطار، مُجَّد بن علي الشوكاني اليمني (ت: 1250هـ) دار الحديث - مصر، الطبعة الأولى، 1413هـ، تحقيق: عصام الدين الصبايطي.
- 200/** نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، أبو الفرج بن الجوزي (ت: 597هـ) مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت، الطبعة: الأولى، 1404هـ ، المحقق: مُجَّد عبد الكريم كاظم الراضي.

- 201 /هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن مُجَّد أمين الباباني (ت: 1399هـ) طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول، 1951م.
- 202 /الوصول إلى الأصول، شرف الإسلام ابن برهان البغدادي (ت: 518هـ) مكتبة المعارف-الرياض، 1403هـ، تحقيق: د.عبد الحميد علي أبو زنيد.
- 203 /وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت: 681هـ) دار صادر - بيروت، تحقيق: إحسان عباس.
- 204 /الواضح في أصول الفقه، أبو الوفاء، علي بن عقيل (ت: 513هـ) مؤسسة الرسالة للطباعة ، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، 1420 هـ، المحقق: الدكتور عبد المحسن التركي.
- 205 /الورقات، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن مُجَّد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت: 478هـ) المحقق: د. عبد اللطيف مُجَّد العبد
- 206 /يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور الثعالبي (ت: 429هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 1403هـ، تحقيق: د. مفيد مُجَّد قمحية.

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	السورة	الآية
13،23	46	الحج	﴿ أَقَلَّمْ بِسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَادَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾
13،51	170	البقرة	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾
24	37	ق	﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾ ﴾
30	75	البقرة	﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾
30	44	البقرة	﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾
30	10	الملك	﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾
30،48	43	العنكبوت	﴿ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا ﴾
30	4	الرعد	﴿ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾
31	32	الأنعام	﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾
31	4	الحجرات	﴿ إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴾
31،32	179	البقرة	﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾
33	5	الفجر	﴿ هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ ﴿٥﴾ ﴾

34	32	الطور	﴿ أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَعُهُمْ بِهِدًى أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ ﴿٣٢﴾ ﴾
37	54	طه	﴿ كَلُوا وَارْعَوْا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴿٥٤﴾ ﴾
37	128	طه	﴿ أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كُرْهُهُمْ إِذْ قَبَّلْنَا لَهُمْ مِمَّنْ قَبَلْنَا مِنْ أَلْفِ قُرُونٍ يَمْشُونَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴿١٢٨﴾ ﴾
47	185	الأعراف	﴿ أُولَئِكَ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَيْهِمْ فِي آيَاتٍ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴾
48	10	الأنبياء	﴿ لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا ﴾
48	91/90	المائدة	﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْحُمُرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾
50	10	الملك	﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾
51	269	البقرة	﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٦٩﴾ ﴾
73		العصر	﴿ وَالْعَصْرِ ﴿٧٣﴾ ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ ﴿١﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾ ﴾
80	7	الحشر	﴿ وَمَا ءَاتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾ ﴾
80	19	محمد	﴿ فَاعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ﴾
80	43	النحل	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾

81	22/21	البقرة	﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾ ﴾
139	38	القصص	﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأْتِيهَا الْمَلَائِكَةُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْمُنْ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴾
155	6/5	آل عمران	﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿٥﴾ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾
166	28	الأعراف	﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾
166	8	الأعراف	﴿ وَاللَّوْزُنُّ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ ﴾
169	165	النساء	﴿ رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿١٦٥﴾ ﴾
178، 169 174،	15	الإسراء	﴿ مَنْ أَمْتَدَى قَائِمًا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾
180	28	ص	﴿ أَمْ يَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ يَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴿٢٨﴾ ﴾

213	1	الإنسان	﴿ هَلْ أُنَبِّئُ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴿١﴾ ﴾
255	2	الحشر	﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنْتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ ﴿٢﴾ ﴾
276	59	الأنعام	﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يُعَلِّمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلْمَةٍ أَوْ لَرِيشٍ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَاسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ ﴾
278	3	الأنعام	﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿٣﴾ ﴾
279	39	الروم	﴿ وَمَا آتَايْتُمْ مِنْ شَيْءٍ لَّا يَزِيدُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ شَيْئًا وَمَا آتَايْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضَعِفُونَ ﴾
306	187	البقرة	﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ ﴾
313	23	الإسراء	﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾
328	120	التوبة	﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ ﴾
383	24	يوسف	﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّآهَا ﴾
394	64	المائدة	﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾

395	5	طه	﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾
-----	---	----	--

فهرس الأحاديث و الآثار

الصفحة	الحديث
2	حديث: " اعقلها و توكل "
24	حديث: " جاءكم الفتى الكهول، له قلب عقول "
39	حديث ابن عباس <small>رضي الله عنهما</small> : " من قتل في عميا أو رميا تكون بينهم بحجر أو سوط أو بعضا فعقله عقل خطيا، ومن قتل عمدا فقوم يده، فمن حال بينه وبينه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل "
39	حديث أنس بن مالك <small>رضي الله عنه</small> : " بينما نحن جلوس مع النبي <small>صلى الله عليه وسلم</small> في المسجد، دخل رجل على جمل، فأناخه في المسجد ثم عقله "
39	حديث أبي ذر <small>رضي الله عنه</small> : " يا أبا ذر، اعقل ما أقول لك: لعناق يأتي رجلا من المسلمين خير له من أحد ذهباً يتركه وراءه يا أبا ذر، اعقل ما أقول لك: إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة، إلا من قال كذا وكذا اعقل يا أبا ذر ما أقول لك: إن الخيل في نواصيها الخير إلى يوم القيامة، أو إن الخيل في نواصيها الخير "
39	خرج رسول الله <small>صلى الله عليه وسلم</small> في أضحى أو فطر إلى المصلى، فمر على النساء، فقال: «يا معشر النساء تصدقن فإني أريتكن أكثر أهل النار» فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب لب الرجل الحازم من إحدكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها.. نقصان دينها»
40	" لما خلق الله العقل قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر قال: يقول

	وهو أعلم به: و عزتي وجلالي لا أجعلك إلا فيمن أحب وما خلقت شيئا هو أحب إلي منك"
42	"لكل شيء عمل دعامة ودعامة عمل المرء عقله فبقدر عقله تكون عبادته لربه"
48	" كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام، ومن شرب الخمر في الدنيا فمات وهو يدمنها لم يتب، لم يشربها في الآخرة"
49	"أن نبي الله ﷺ جلد في الخمر بالجريد، والنعال»، ثم جلد أبو بكر أربعين، فلما كان عمر، ودنا الناس من الريف والقرى، قال: «ما ترون في جلد الخمر؟» فقال عبد الرحمن بن عوف: أرى أن تجعلها كأخف الحدود، قال: فجلد عمر ثمانين"
49	" ما أسكر كثيره فقليله حرام"
50	" لعن الله الخمر، ولعن شاربها، وساقبها، وعاصرها، ومعتصرها، وبائعها، و مبتاعها، وحاملها، والمحمولة إليه، وأكل ثمنها"
90	"إنه مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فاصنع ما شئت"
301	"قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ما سأل ، فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله تعالى : حمدني عبدي ..."
333	" صلوا كما رأيتموني أصلي"
368	" لا تجتمع أمتي على ضلالة"
400	" إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم"
404	" إن الجبار يضع قدمه في النار"

فهرس الأعلام

الرقم	العلم	الصفحة
1	إبراهيم بن مُجَّد بن إبراهيم بن مهران، أبو إسحاق الإسفراييني	10
2	إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الرَّجَّاج	383
3	إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي الشيرازي	84
4	إبراهيم بن موسى، الغرناطي، المكنى بأبي إسحاق بالشاطبي	45
5	إبراهيم بن سيار بن هاني النظام أبو إسحاق البصري المعتزلي	382
6	أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية	ح
7	أحمد بن فارس بن زكريا القزويني	15
8	أحمد بن علي بن مُجَّد الكناني شهاب الدين ابن حجر العسقلاني	41
9	أحمد بن علي الرازي، الإسفراييني، ، أبو بكر الجصاص	403
10	أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين القراني	44
11	أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي	335
12	أحمد بن عمر أبو العباس بن سريح البغدادي	378
13	أحمد بن مُجَّد بن أحمد بن أبي حامد العدوي الشهير بالدردير	217
14	أحمد بن اسماعيل بن عثمان الكوراني الرومي الحنفي	249
15	إسماعيل بن مصطفى بن محمود، أبو الفتح الكلنبوي	86
16	تقي الدين مُجَّد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى ، ابن النجار	23
17	جمال الدين أبو مُجَّد عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي	233
18	الجهم بن صفوان السمرقندي	46
19	الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله البصري	ز
20	الحسين بن عبد الله، أبو علي الشهير بابن سينا	32
21	الحسين بن مُجَّد بن المفضل، أبو القاسم الراغب الأصفهاني	33
22	الحسن بن شهاب بن الحسن بن شهاب العكبري	80

35	الحسن بن الحسين، أبو علي، ابن أبي هريرة الشافعي	23
310	الحسين بن علي بن طلحة الرجزاجي الشوشاوي	24
378	حسن بن مُجَّد المعروف بالعطار.	25
41	داود بن المحبر بن قحذم بن سليمان أبو سليمان البصري	26
100	سراج الدين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأرموي	27
107	سعد الدين بن مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني	28
10	شمس الدين أبو الحسن علي بن إسماعيل بن علي الأبياري	29
42	شمس الدين مُجَّد بن أحمد بن عثمان الذهبي	30
83	صلاح الدين خليل بن كَيْنكلدي العلائي	31
256	عباد بن سليمان بن علي، أبو سهل المعتزلي	32
3	عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، الهمداني	33
ب	عبد الملك بن عبد الله بن يوسف أبو المعالي الجويني	34
74	عبد الرحمن بن ركن الدين، عضد الدين الإيجي	35
135	عبد الرحمن بن سيدي مُجَّد الصغير بن مُجَّد ابن عامر الأخصري	36
143	عبد الرحمن بن مُجَّد بن خلدون، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي	37
40	عبد الرحمن بن علي بن مُجَّد، جمال الدين، أبو الفرج، ابن الجوزي	38
249	عبد الرحمن الشربيني الأسدي	39
52	عبد الله بن أحمد بن مُجَّد بن قدامة المقدسي	40
386	عثمان بن جني أبو الفتح الموصللي	41
64	عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، المشهور بابن الحاجب	42
40	عبد الله بن مُجَّد بن عبيد بن سفيان القرشي	43
46	علي بن أبي علي مُجَّد بن سالم التغلبي الآمدي	44
49	عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القسم	45
201	علي بن مُجَّد بن الحسين، البزدوي، أبو الحسن	46

85	علي بن عقيل بن مُجَّد بن عقيل البغدادي الحنبلي	47
409	عليُّ بن علاءِ الدين الدمشقي الصالحِيَّ ابن أبي العز الحنفي	48
28	علي بن إسماعيل بن إسحاق، أبو الحسن الأشعري	49
230	علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي ، المعروف بالمرداوي	50
5	علي بن مُجَّد بن حبيب القاضي أبو الحسن الماوردي	51
22	علي بن عبد الكافي بن علي السبكي	52
55	علي بن مُجَّد، المعروف بالسيد الشريف، الجرجاني	53
25	عمر بن أحمد بن عثمان بن أحمد ابن شاهين	54
28	عبد العزيز بن الحارث بن أسد، أبو الحسن التميمي	55
83	عبد العزيز بن أحمد بن مُجَّد، علاء الدين البخاري	56
81	عبد القاهر بن طاهر بن مُجَّد التميمي، أبو منصور البغدادي	57
52	عبد الله مُجَّد بن إبراهيم بن الفضل بن المنصور ابن الوزير	58
38	عبد الله أو عبید الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي	59
2	غيلان بن عقبة بن نھيس بن مسعود العدوي ذو الرمة	60
25	محموظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي	61
43	مُجَّد بن حبان بن أحمد البستي	62
ب	مُجَّد بن عمر بن الحسين، التيمي، البكري، الطبرستاني، الرازي	63
ب	مُجَّد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي	64
ب	مُجَّد بن مُجَّد بن أحمد الطوسي، الشافعي، الغزالي	65
هـ	مُجَّد بن الطيب الباقلائي	66
ح	مُجَّد بن أحمد بن رشد المالكي، أبو الوليد	67
9	مُجَّد بن عبد الوهَّاب بن سلام الجبائي، المعروف بأبي علي الجبائي	68
24	مُجَّد بن الحسين بن مُجَّد بن أحمد بن الفراء، القاضي أبو يعلى	69
35	مُجَّد بن مُجَّد بن محمود الماتريدي	70

10	مُحَمَّدُ بنِ الهذيل البصري، المعروف بالعلاف	71
107	مُحَمَّدُ بنِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ حَسَنِ الحَلْبِيِّ الحَنَفِيِّ، ابنِ أميرِ الحَاجِ	72
65	مُحَمَّدُ بنِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عِبَادِ العَجَلِيِّ، شمسِ الدينِ الأصفهاني	73
28	مُحَمَّدُ بنِ بهادرِ بنِ عبدِ اللهِ الزركشي	74
44	مُحَمَّدُ بنِ عمروِ بنِ موسىِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ حمادِ العقيلي	75
43	مُحَمَّدُ بنِ إسماعيلِ بنِ إبراهيمِ بنِ المغيرةِ بنِ بردزبهِ البخاري	76
46	مُحَمَّدُ بنِ الحسنِ بنِ دريدِ بنِ عتاهيةِ الأزديِ الدوسي	77
56	مُحَمَّدُ بنِ عبدِ اللهِ بنِ مُحَمَّدِ، أبو بكرِ ابنِ العربي	78
89	مُحَمَّدُ بنِ أحمدِ، أبو منصورِ، السمرقندي	79
51	مُحَمَّدُ بنِ أحمدِ السرخسي	80
36	مُحَمَّدُ بنِ مكرمِ بنِ عليِ أبو الفضلِ جمالِ الدينِ ابنِ منظور	81
29	مُحَمَّدُ بنِ أبي بكرِ بنِ أيوبِ، المعروفِ بابنِ قيمِ الجوزيةِ	82
111	مُحَمَّدُ بنِ عليِ بنِ شعيبِ، أبو شجاعِ، فخرِ الدينِ، ابنِ الدهانِ	83
57	مُحَمَّدُ بنِ أحمدِ بنِ جُزَيِّ الكلبيِ الغرناطي	84
235	مُحَمَّدُ بنِ عبدِ الرحيمِ بنِ مُحَمَّدِ الشَّيْخِ صَفِيِّ الدينِ الهندي	86
294	مُحَمَّدُ بنِ إسماعيلِ بنِ صلاحِ الكحلانيِ، المعروفِ بالأميرِ الصنعائي	87
168	مُحَمَّدُ بنِ عليِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عبدِ اللهِ الصنعائيِ، المعروفِ بالشوكاني	89
390	مُحَمَّدُ بنِ أحمدِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عبدِ اللهِ، أبو عاصمِ العبادي	90
256	مُحَمَّدُ بنِ عليِ بنِ عمرِ، أبو عبدِ اللهِ، الشَّيْخِ الإمامِ العلامةِ، المازري	91
230	مُحَمَّدُ بنِ عبدِ الكريمِ بنِ أحمدِ، أبو الفتحِ الشهرستاني	92
328	مُحَمَّدُ بنِ إسماعيلِ، أبو بكرِ، القفالِ الشاشي	93
47	محمودِ بنِ عمرِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ عمرِ الخوارزميِ الزمخشري	94
11	محمودِ شهابِ الدينِ أبو الثناءِ بنِ عبدِ اللهِ الألوسي	95
43	مسلمِ بنِ الحجاجِ بنِ مسلمِ بنِ وردِ بنِ كوشاذِ النيسابوري	96

52	منصور بن يونس بن صلاح الدين بن بن إدريس البهوتي	97
3	منصور بن مُجَّد بن عبد الجبار، التميمي، السمعاني المروزي	98
199	ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن مُجَّد البيضاوي	99
106	نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي الطوفي	100
37	يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين بن مُجَّد النووي	101

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
أ	المقدمة
أ	تحديد موضوع الدراسة
د	أسباب اختيار الموضوع
هـ	إشكالية البحث
ز	الدراسات السابقة
ط	المناهج العلمية المتبعة في البحث
ي	منهجي في البحث
1	الباب الأول: العقل و الدليل العقلي التعريف المنزلة و الضوابط.
1	الفصل الأول: العقل تعريفه موضعه و منزلته في الإسلام
2	المبحث الأول: تعريف العقل
2	المطلب الأول: العقل لغة.
3	المطلب الثاني: العقل اصطلاحاً.
13	المطلب الثالث: تعريف الرازي .
15	المطلب الرابع: المعنى الراجح من مدلول العقل و التعريف المختار
22	المبحث الثاني: موضع العقل من الجسم
22	المطلب الأول: مذهب القائلين أن موضعه القلب.
25	المطلب الثاني: مذهب القائلين أن موضعه الرأس.
26	المطلب الثالث: مناقشة الأدلة و القول المختار.
30	المبحث الثالث: منزلة العقل في الإسلام
30	المطلب الأول: العقل في الكتاب.
38	المطلب الثاني: العقل في السنة.
44	المطلب الثالث: حفظ العقل مقصد من المقاصد الضرورية.

54	الفصل الثاني: الدليل العقلي التعريف و الضوابط
55	المبحث الأول: تعريف الدليل العقلي و أقسامه.
55	المطلب الأول: تعريف الدليل عند الرازي.
60	المطلب الثاني: تعريف الدليل العقلي عند الرازي.
61	المطلب الثالث: أقسام الدليل العقلي.
62	المطلب الرابع: مسائل متعلقة بالدليل النظري.
71	المبحث الثاني: الدليل باعتبار موجهه عند الرازي
71	المطلب الأول: أقسام الدليل باعتبار موجهه.
74	المطلب الثاني: تأثير قسمة الرازي على من بعده.
76	المطلب الثالث: نظرة على قسمة الرازي للدليل باعتبار موجهه
78	المبحث الثالث: ضوابط الدليل العقلي عند الرازي
78	المطلب الأول: المسائل العقلية لا يقبل فيها التقليد.
83	المطلب الثاني: الدليل العقلي لا يحتمل التأويل.
85	المطلب الثالث: الدليل العقلي لا يقبل التخصيص.
87	الرابع: الدليل العقلي لا يقبل النسخ.
91	المطلب الخامس: الدليل العقلي ينخرم فيه القطع بأدنى احتمال.
93	المطلب السادس: الدليل العقلي لا يقبل المجاز.
94	المطلب السابع: الدليل العقلي المطلوب فيه القطع
95	المطلب الثامن: دليل العقل يستدل به على الموافق و المخالف
97	الباب الثاني: الاستدلال العقلي عند الرازي
98	الفصل الأول: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي حجيتها.
98	المبحث الأول: البديهيات
98	المطلب الأول: تعريف البديهي.
101	المطلب الثاني: أمثلة عن البديهيات.

102	المطلب الثالث: خصائص الدليل العقلي البديهي.
104	المطلب الرابع: متى حصل العلم البديهي للإنسان؟
105	المطلب الخامس: البديهيات و الدليل العقلي عند الرازي.
107	المبحث الثاني: النظريات
107	المطلب الأول: الدليل النظري و الدليل البديهي.
108	المطلب الثاني: النظريات و القياس.
109	المطلب الثالث: مسالك الدليل النظري التي يرى الرازي حجيتها.
132	المبحث الثالث: التقسيم المتردد بين النفي و الإثبات.
134	الفصل الثاني: مسالك الاستدلال العقلي التي يرى الرازي ضعفها.
135	المبحث الأول: ما لا دليل عليه وحب نفيه.
136	المطلب الأول: مذاهب الأصوليين فيما لا دليل عليه.
140	المطلب الثاني: أدلة الرازي و المناقشة.
146	المبحث الثاني: قياس الغائب على الشاهد
147	المبحث الثالث: الإلزامات
147	المطلب الأول: الإلزامات و القياس.
149	المطلب الثاني: الإلزامات المردودة غير المنتجة .
151	المبحث الرابع: التمسك بالأدلة السمعية في لمباحث العقلية.
151	المطلب الأول: أنواع المطالب عند الرازي باعتبار الدليل عليها.
153	المطلب الثاني: دليل الرازي على امتناع استعمال الأدلة السمعية في القسم الأول.
157	الباب الثالث: أصول الاستدلال العقلي عند الرازي (المقدمات. الحكم. الأدلة)
159	الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالمقدمات و أثرها على المسائل الأصولية.
159	المبحث الأول: التحسين و التقبيح العقلين.
159	المطلب الأول: تعريف التحسين و التقبيح.
165	المطلب الثاني: موقف الأصوليين من التحسين و التقبيح العقلين.

172	المطلب الثالث: موقف الرازي من التحسين و التقبيح العقليين.
179	المطلب الرابع: تقييم موقف الرازي و القول المختار.
183	المطلب الخامس: أثر هذا الأصل على مسائل أصول الفقه.
184	المبحث الثاني: شكر المنعم هل يجب عقلا أم شرعا؟
184	المطلب الأول: انبناء مسألة شكر المنعم على مسألة التحسين و التقبيح العقلي .
184	المطلب الثاني: معنى شكر المنعم.
185	المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة.
190	المطلب الرابع: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.
193	المبحث الثالث: لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.
193	المطلب الأول: انبناء مسألة لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع على مسألة التحسين و التقبيح العقلي.
193	المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة.
195	المطلب الثالث: مذهب الرازي في المسألة.
197	المطلب الرابع: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.
199	المبحث الرابع: المكروه ليس بحسن و لا قبيح.
199	المطلب الأول: تعريف المكروه.
200	المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في المسألة.
202	المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.
204	المبحث الخامس: هل المباح حسن؟
204	المطلب الأول: تعريف المباح.
204	المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في حسن المباح.
206	المطلب الثالث: تخريج المسألة على قول الرازي المختار في التحسين و التقبيح.
208	الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالحكم و أثرها على المسائل الأصولية
209	المبحث الأول: الحكم العقلي و أقسامه.

209	المطلب الأول: تعريفه.
210	المطلب الثاني: أقسامه
212	المبحث الثاني: الجائز العقلي و مسائله
212	المطلب الأول: تعريفه.
213	المطلب الثاني: الفرق بين الجواز العقلي و السمعى.
214	المطلب الثالث: إذا ورد الدليل السمعى بإثبات أحد طرفي الجائز العقلي
216	المبحث الثالث: الواجب العقلي و مسائله.
216	المطلب الأول: تعريفه.
218	المطلب الثاني: هل التعبد بالقياس واجب عقلا؟
223	المبحث الرابع: المستحيل العقلي و مسائله.
223	المطلب الأول: تعريفه.
225	المطلب الثاني: قلب الحقائق محال عقلا.
226	المطلب الثالث: الترجيح من دون مرجح محال عقلا.
228	المطلب الرابع: الدور محال عقلا.
231	المطلب الخامس: التسلسل محال عقلا.
235	المطلب السادس: ما أدى إلى المحال فهو محال عقلا.
236	المطلب السابع: الجمع بين النقيضين محال عقلا.
239	المطلب الثامن: تحصيل الحاصل محال عقلا.
241	المطلب التاسع: الجمع بين المثليين محال عقلا.
243	الفصل الثالث: الأصول العقلية المتعلقة بالأدلة و أثرها على المسائل الأصولية.
244	المبحث الأول: مسألة الإجماع في العقليات.
244	المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في المسألة.
245	المطلب الثاني: مذهب الرازي.
247	المطلب الثالث: تقييم قول الرازي و الرأي.
251	المبحث الثاني: القياس العقلي (قياس الغائب على الشاهد)

252	المطلب الأول: تعريف القياس العقلي.
253	المطلب الثاني: مذاهب الأصوليين في القياس العقلي.
259	المطلب الثالث: مذهب الرازي في القياس العقلي.
260	المطلب الرابع: حكم القياس العقلي عند الرازي.
265	المطلب الخامس: الجامع العقلي في القياس العقلي عند الرازي.
268	المطلب السادس: طرق تعيين علة القياس العقلي بين الرازي و المتكلمين.
278	المطلب السابع: الرازي يقبل قياس الغائب على الشاهد تارة و يرده تارة أخرى.
282	المطلب الثامن: أركان القياس بين الشرعي و العقلي.
285	المبحث الثالث: استصحاب دليل العقل.
285	المطلب الأول: تعريفه .
287	المطلب الثاني: استصحاب دليل العقل عند الأصوليين.
292	الباب الرابع: أصول الاستدلال العقلي عند الرازي (الدلالات. التعارض و الترجيح)
294	الفصل الأول: الأصول العقلية المتعلقة بالدلالات و أثرها على المسائل الأصولية
294	المبحث الأول: الدلالات العقلية.
294	المطلب الأول: تقسيم الألفاظ باعتبار دلالتها على المعنى.
295	المطلب الثاني: هل دلالة التضمن دلالة عقلية؟
299	المطلب الثالث: هل دلالة الالتزام دلالة عقلية؟
301	المطلب الرابع: دلالة الاقتضاء و الإيماء و الإشارة دلالات عقلية.
306	المطلب الخامس: أثر الدلالات العقلية على اختيارات الرازي.
310	المبحث الثاني: ما يفيد العموم عقلا.
311	المطلب الأول: الدوران.
315	المطلب الثاني: ما يرجع إلى سؤال السائل.
317	المطلب الثالث: دليل الخطاب
323	المبحث الثالث: تخصيص العموم بالعقل

324	المطلب الأول: العقل مخصص منفصل .
325	المطلب الثاني: مذاهب الاصوليين في المسألة و دليل الرازي.
328	المطلب الثالث: أمثلة عن تخصيص العموم بالعقل.
330	المبحث الرابع: دلالة العقل على اللفظ المجمل.
330	المطلب الأول: العقل يكون به بيان المجمل.
332	المطلب الثاني: دلالة العقل على كون الفعل بياناً للمجمل.
335	المبحث الخامس: النسخ بالعقل.
335	المطلب الأول: مذاهب الأصوليين في النسخ بالعقل.
336	المطلب الثاني: مناقشة الرازي في النسخ بالعقل.
342	الفصل الثاني: الأصول العقلية المتعلقة بالتعارض و الترجيح و أثرها على المسائل الأصولية.
343	المبحث الأول: قانون الرازي في تعارض العقل و النقل.
343	المطلب الأول: نص قانون الرازي من مختلف كتبه.
348	المطلب الثاني: مرتكزات قانون الرازي.
349	المطلب الثالث: شرح القانون الكلي للرازي.
393	المطلب الرابع: مصير النقليات بعد تقديم العقليات.
395	المطلب الخامس: نماذج من اعمال الرازي لقانونه الكلي.
397	المطلب السادس: استمداد القانون الكلي للرازي.
411	المبحث الثاني: الأدلة العقلية لا يجري الترجيح بينها.
411	المطلب الأول: مذهب الرازي في المسألة.
411	المطلب الثاني: أدلة الرازي.
416	الخاتمة
423	فهرس المصادر و المراجع
442	فهرس الآيات
446	فهرس الأحاديث النبوية

448	فهرس الأعلام
453	فهرس الموضوعات
461	ملخص الرسالة

ملخص الرسالة:

تتناول هذه الرسالة مسألة الدليل العقلي في أصول الفقه، عند إمام المعقولات: "فخر الدين الرازي (606هـ)" و ذلك من خلال بيان المقصود من العقل كدليل، مع ذكر الضوابط السليمة، و الركائز القويمة، التي يقوم عليها هذا الدليل في إطار نظرية القطعية.

ثم الحديث عن مسالك الاستدلال العقلي، التي يرى الرازي حجيتها، و تمييزها عن المسالك التي يرى ضعفها، و بعد وضع هذا التصور الصحيح لهذا الدليل، كان لزاما استقراء أبواب المحصول، لاستخراج أصول الاستدلال العقلي، و كيف أثرت هاته المسائل على الدرس الأصولي، في الاستدلال، و الاعمال.

وختمت ذلك بالحديث عن موقف الرازي، من جدلية العلاقة بين الدليل العقلي و الدليل النقلى، من خلال بيان مواضع الإعمال، و مواضع الإهمال، و ما يفعله المجتهد عند حصول التعارض بين مدلوليهما، فيما يعرف بالقانون الكلي عند الرازي، متبعا في كل ذلك المناهج العلمية - الاستقرائي، التحليلي، المقارن - قصد الوصول إلى المقصود من هذا البحث و الله الموفق.

Abstract

This paper deals with the issue, of mental evidence in the fundamentals of jurisprudence, according to the imam: "Fakhr al-Din al-Razi" And by stating what is meant by the mind as a guide.

With mention the right pillars, on which this evidence is based in the framework of deterministic theory.

Then talk about the courses of mental inference, which Al-Razi sees as his authority ,and distinguish it from the paths that he sees its weakness ,And after developing this correct conception of this guide.

I extrapolated the gates of al Mahsul, to extract the origins of mental inference And how these issues affected the fundamentalist lesson, in inference She concluded this by talking about al-Razi's position, from the dialectic of the relationship between mental evidence and legal evidence By showing the positions of action, the positions of negligence, and what the hard-working person does when there is a conflict between their meanings In what is known as al-Razi's total law, following all of this scientific approaches - inductive, analytical, comparative - in order to reach the intended purpose of this research.