

الفصل السابع

القواعد الأصولية المرتبطة بالجواز العقلي:

وتحتة أربعة مباحث :

المبحث الأول : الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول .

المبحث الثاني : كل ما لا يترتب على فرض وقوعه محال فهو جائز عقلاً .

المبحث الثالث : العقول لا تهتدي إلى الحسن والقبح بنفسها .

المبحث الرابع : المصيب في العقليات واحد .

المبحث الأول:

الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول

أولاً: المراد بالقاعدة:

حال الشرع مع العقل ، حال القائد مع المنفذ المطيع ، فهو المتبوع ، وذاك التابع ، وشأن المتبوع مع تابعه إقامة الأمر موطن التنفيذ ، امتثالاً وتسخييراً ؛ لأن ذلك هو المفترض، وهو الموجود في الخارج غالباً، ولا يمكن لجملة الأوامر المطلقة من قبل المتبوع أن تقام بناءً ، وأن تطبق حقيقة ، إذا أعيت على فهم المتبوع ، أو خرجت عن حدود تصوراته ؛ لأنها والحالة هذه محالات يعسر دركها ، ويعسر تفعيلها وإيجادها ، ومن شاء الاتباع ، فليأمر بما يستطيع.

وعند النظر في أوامر الشرع وأدلته يلحظ المتأمل انسجامها مع قدرات العقل فلا تأمر إلا بالممكنات ، ولا ترد إلا بالمعقولات ؛ لأن ورودها على غير ذلك تضييع لأمانة التابع وهو العقل، وتشتيت له ، وما كان للشارع الحكيم أن يضيع تابعه .

نعم قد يرد الشرع بما يحار فيه العقل من غير قصد التلاعب به ، لكنها مسائل كبرى، و يقينيات عظمى جازت حدود العقل لقصوره ، فوجه الشرع العقل للتسليم لها دون أعمال ذهني ، أو تدخل فكري : لعلم الشرع أن ولوج العقل فيها ضياع له ، فلم يترك حاله سدى ، بل وجهه توجيهاً كاملاً في حقيقة التعامل ، وتمكن العقل من فهم التوجيه ، فما كان للشرع إذاً أن يرد بالمحالات ، وإن ورد بالمحارات ، قال ابن تيمية رحمه الله " ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحارات العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته " (١).

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٤٧).

وقال ابن القيم رحمه الله " ونحن نعلم قطعاً أن الرسل لا يخبرون بمحال العقول ، وإن أخبروا بمحارات العقول ، فلا يخبرون بما يحيله العقل ، وإن أخبروا بما يحار فيه العقل ولا يستقل بمعرفته "(١) .

فمن الطبيعي إذاً ورود الشريعة بالغوامض ، قال الجويني رحمه الله " الكلام في النبوات و الإحاطة بصفات المعجزات ، وتمييزها من المخاريق والكرامات أغمض عند العارفين بأصول الديانات من الكلام في القدر وغيره "(٢) .

و قال الغزالي رحمه الله " في معرض رده على العنبري (٣) في مسألة تصويب المجتهدين في العقليات: " ولا يظن به طرد ذلك في قدم العالم ، ونفي النبوات ، ولعله أرداه في خلق الأفعال ، وخلق القرآن ، وأمثالهما ، إذ المسلم لا يكلف الخوض فيه ، لعلمنا بأن العقول لا تحتل كل غامض عقلي "(٤)، وكذا ورد عن السبكي رحمه الله (٥) .

نخلص مما مضى إلى أن الشرع بأوامره وأدلته يتعامل مع العقل تعاملًا مثاليًا ، من حيث إنزاله منزله ، و إقداره قدره ، من غير طرح للمبهمات المحالات ، وإن أورد القضايا المحيرات ، والتي لا يستقل العقل بمعرفتها ، بل لا بد له من اتباع أمر الشرع فيها .

ثانياً: أدلة القاعدة:

مما يدل على هذه القاعدة ما يأتي:

(١) الصواعق المرسلة (٣/٨٢٩-٨٣٠) .

(٢) التلخيص (٥٠٦) .

(٣) هو: عبيد الله بن الحسن العنبري البصري، ولد عام ١٠٠هـ، ثقة فقيه، وقد عيب عليه قوله بتكافؤ الأدلة، ولذا قيل عنه إنه صدوق لكن تكلم عليه ببذعة قالها، توفي سنة ١٦٨هـ، انظر: تاريخ بغداد (٣٠٦/١٠) .

(٤) المنحول (٥٥٩) .

(٥) انظر: الإجماع (٣/٢١٨-٢١٩) .

١ - أن الأدلة الشرعية إنما نصبت ليتلقاها عقل المكلف ، وليعمل بمقتضاها وليدخل تحت مظلة التكليف ، فإن تحصلت منافاة ما بين الأدلة الشرعية والعقل ، لما أمكن تلقيها أو العمل بها ، ولما صارت أدلة ، وهذا منتف في الشريعة غير موجود (١) .

٢ - أن في ورود الشريعة بما ينافي قضايا العقول تكليفاً بما لا يطاق ؛ لأن دعوة المكلف امتثال ما لا يستقيم عقله له ، ولا يصدق له ، ولا يتصوره ، بعد عن منهجية التعامل الصحيح ما بين الشارع الحكيم ، والعقل المتلقي السليم ، ومن المعلوم أن فرض طاعة مالا مجال للعقل في فهمه أو تصوره تكليف بما لا يطاق ، يتره الشرع عنه ، فلا يمكن إذاً للأدلة الشرعية أن تنافي قضايا العقول (٢) .

٣ - أن العقل هو مناط التكليف ، وعدميته تعني سقوط التكليف ، كما في حال المجنون والمعتوه وغيرهما ، ومتى كلف العاقل بما ينافي عقله ، فإن عدم اعتبار ذلك التكليف أولى وأحق ؛ لكونه خالف العقل السليم (٣) .

٤ - أن الأدلة الشرعية لو نافت مجاري العقول ، لكان كفار قريش أولى الناس بالاحتجاج على ذلك ؛ لحرصهم على رد ما جاء به الرسول ، واتهامه التهم الباطلة المفترية ، كالسحر والكهانة وغيرها ، ولما لم يرد عنهم ذلك ، دل على جريان الأدلة الشرعية على وفق أحكام العقول ، لاسيما وأنهم لم يصرحوا بكون الأدلة الشرعية قد نافت العقول وخالفتهما ، مع حرصهم على ردها ، كدلالة اتساق ما ورد فيها مع واقع العقل السليم (٤) .

(١) انظر: الموافقات (١٦/٣) ، أصول الفقه الإسلامي لبدران أبو العينين (٥٠) ، وموقع شبكة مشكاة الإسلامية www.AL-Mishkat.net/index.php?pg=Fatwa&net=٧٤٦ ، وأصول الفقه الإسلامي لشعبان (٢٩) .

(٢) انظر: الموافقات (١٦/٣)

(٣) انظر: الموافقات (١٦/٣-١٧) أصول الفقه الإسلامي لبدران (٥٠) .

(٤) انظر: الموافقات (١٧/٣) .

٥- أن الاستقراء دل على جريان الأدلة الشرعية على أحكام العقول ، كوننا نلاحظ انقياد العقول الراجحة لأمر الشارع ، طائفة في ذلك ، منقادة الانقياد الكامل - وقد يشوب هذا الانقياد نقص متى تعارض ذلك مع العاطفة والهوى - لكنها مستسلمة له ، مؤمنة بمناسبته وملاءمته ، وعدم معارضته أو مصادمته للعقل السليم ، وهذا بخلاف العقول المعاندة المكابرة، والتي لا حجة لها في هذا الباب ^(١) .

ثالثاً: الإشكالات الواردة على القاعدة:

يرد على هذه القاعدة الإشكالات الآتية :

الإشكال الأول: أن ما جاء به القرآن لا يخلو من أربع حالات : إما أن يكون الوارد فيه مما يعرفه ويفهمه عامة الناس لوضوحه ، وإما أن يقتصر فهمه على العرب لكونه ورد على مفردات خاصة بهم قد يعز فهمها على غيرهم ممن لم يتعمق في كلامهم ، وإما أن يكون مجال فهمها خاصاً بعلماء الشريعة ، لكونها وردت في دقائق أو أحكام شرعية لا ينجلي المراد بها لغيرهم ، وإما أن يستأثر الله بعلمها كفواتح السور، ومتى كانت كذلك فكيف تجري على مقتضى العقول؟ ^(٢).

وقد قال الربيع بن خثيم ^(٣) " إن الله تعالى أنزل هذا القرآن فاستأثر فيه بعلم ما شاء ، وأطلعكم على ما شاء، فأما ما استأثر به لنفسه فليستم بنائليه فلا تسألوا عنه ، وأما

(١) انظر: المرجع السابق .

(٢) انظر: جامع البيان (٣٦/١)، الموافقات (١٧/٣) ، مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية (١٥٠) ، فصول في أصول التفسير (١٧ - ١٩) .

(٣) هو: الربيع بن خثيم بن عائذ، الإمام القدوة العابد، أبو يزيد الثوري الكوفي، أحد الأعلام، أدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم، وأرسل عنه، كان يعد من عقلاء الرجال، قيل إنه توفي قبل سنة خمس وستين، انظر: سير أعلام النبلاء (٢٥٨/٤)، طبقات بن سعد (٦ / ١٨٢).

الذي أطلعكم عليه فهو الذي تسألون عنه ، وتخبرون به ، وما بكل القرآن تعلمون ، ولا بكل ما تعلمون تعملون ^(١) .

ونقل الطبري عن بعض العلماء قولهم في فواتح السور كنحو (آلم) ، (الم) وغيرها "لكل كتاب سر، وسر القرآن في فواتحه ^(٢) .

ونقل القرطبي رحمه الله عن جماعة من المحدثين قولهم عنها إنها " سر الله في القرآن ، والله في كل كتاب من كتبه سر ، فيه من المتشابه الذي انفرد الله تعالى بعلمه ولا يجب أن يتكلم فيها ، ولكن نؤمن بها ونقرأ كما جاءت ^(٣) .

ونقل أيضاً عن بعض العلماء قولهم " لا ندري ما أراد الله عز وجل بها ^(٤) .

الإشكال الثاني: أن الشريعة وردت فيها متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس ، وذلك كالمتشابهات الأصولية أو الفرعية ، ولا معنى لاشتباهاها إلا أنها تشابه على العقول ، فلا يمكن فهمها ، أو لا يفهم إلا القليل منها ، أما الغالبية فهم مصدودون عنها ، عاجزون عن فهمها ، فكيف لنا أن نطلق القول بجريان الأدلة الشرعية وفق أحكام العقول ^(٥) .

الإشكال الثالث: أن الأدلة الشرعية لو كانت جارية على تعقلات العقول ، لما حصل الاختلاف بين الناس في أمور وردت فيها ، "حتى تفرق الناس بها فرقاً وتحزبوا أحزاباً ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون، فقالوا فيها أقوالاً كل على مقدار عقله ودينه ، فمنهم من غلب عليه هواه حتى أداه ذلك إلى الهلكة ^(٦) " كنصارى نجران حين اتبعوا في القول بالتثليث قول الله تعالى :

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٠٨/١-١٠٩).

(٢) جامع البيان (٦٨/١) وانظر: زاد المسير (٢٠/١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٠٨/١).

(٤) المرجع السابق .

(٥) انظر: الموافقات (١٧/٣) .

(٦) الموافقات (١٧/٣-١٨).

(١) [وَأَتَّبَعُوا قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ] (٢) ، وقوله : [وَأَتَّبَعُوا قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ] (٣) ومن الناس من زعم الانتماء إلى الإسلام ممن طعن في شرع الله وزعم حصول التناقض فيه والتضاد، ومنهم من سبّس الأفراد وحشد الأتباع لمعتقده، مشكلاً منهم فريقاً ينصره ويؤازره، وكل ذلك ما نشأ إلا حين زل العقل وأُتبع الهوى ، ولو كانت الأدلة الشرعية على وفاق مع مجاري العقل لما حصل هذا الاختلاف، وحصوله دليل على أن من الأدلة ما هو خارج عن فهم العقول (٤) .

- الجواب عن الإشكالات الواردة :

الجواب عن الإشكال الأول :

يجاب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة :

الجواب الأول :

لا نسلم لكم دعواكم المطلقة بأن هذه الفواتح مما لا يعلمه إلا الله ، بل قد حكى الطبري (٥) ، وابن الجوزي (٦) ، والقرطبي (٧) ، رحمهم الله تعالى عدة أقوال فيها - نص ابن الجوزي

(١) سورة إبراهيم الآية (٤٥).

(٢) سورة القصص الآية (٤٤).

(٣) سورة الأعراف الآية (١٨١).

(٤) انظر: الموافقات (١٨-١٧/٣).

(٥) انظر: جامع البيان (٦٧/١ - ٦٩).

(٦) انظر: زاد المسير (٢٢-٢٠/١) .

(٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٠٨/١ - ١١٠).

رحمه الله على كونها ستة أقوال^(١) -، وقد التقى غالبها عند نقطة واحدة وهي أن هذه الحروف أمكن معرفة المراد بها ، فلا صحة لدعواكم إذاً والتي نصت على أن القول في تلك الحروف واحد وهو أنه مما اختص الله بعلمه، والحق أن غالبية تلك الأقوال قد اتفقت على إمكانية تأويل الحروف^(٢)، والله أعلم .

الجواب الثاني :

سلمنا لكم أن هذه الحروف مما استأثر الله بعلمها ، ولكنها قليلة في عددها ، من ثم فهي نادرة، والقاعدة المقررة أن النادر لا حكم له ، فلا يصح احتجاجكم حينها^(٣) .

الجواب الثالث :

سلمنا لكم استئثار الله تعالى بعلم ماهية هذه الفواتح ، لكن هذه الفواتح لا يتعلق بها تكاليف عملية، ومتى تجردت عن التكاليف، فإن ما تدل عليه ليس له ارتباط بشيء من الأعمال، وكلامنا هنا عن الأدلة الشرعية الدالة على التكليف، وما يتعلق بها من الأعمال، وعليه فإن المناقشة التي أوردتموها ليس لها ارتباط فعلي بمسألتنا^(٤) ، والله أعلم .

الجواب عن الإشكال الثاني :

يجاب عن هذا الإشكال بما يأتي :

(١) فقبل إنها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وقيل إنها حروف من أسماء ألفت ضم بعضها إلى بعض ، نتج عن ذلك كونها أسماء من أسماء الله عز وجل، وقيل إنها قسم أقسم الله به، وقيل إن فيها إخباراً في كون هذا القرآن مؤلف من هذه الحروف ، فكأنه أشار بما ذكر من الحروف على سائرهما، وقيل إنها أسماء للسور، وقيل إنها من الرمز الذي تستعمله العرب ، كقول الرجل للرجل: هل (تا)؟ فيقول بلى، والمراد ، هل تأتي ؟، انظر: زاد المسير (٢٠/١) -

(٢١) ، الجامع الأحكام القرآن (١٠٨/١ - ١١٠) ، جامع البيان (٦٧/١ - ٦٩) .

(٢) انظر: الموافقات (١٨/٣) .

(٣) انظر: المرجع السابق .

(٤) انظر: المرجع السابق .

الجواب الأول : لا نسلم لكم قولكم إن التشابهات مما تعارض قضايا العقول ، بل التشابهات لا تعارض مجاري العقول ، وإن توهم بعض الناس ذلك ، ومن توهم ذلك فمردده اتباع الهوى كما قال تعالى : [$\text{وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ فَيُضِلَّكُمْ سَبِيلًا}$] (١) (٢) .

الجواب الثاني : سلمنا لكم أن التشابهات لا يعلمها إلا الله سبحانه ، وبالتالي فهي مخفية عنا ، ولكننا نقول إنكم غفلتم عن نقطتين مهمتين هما :

النقطة الأولى :

أن التشابهات التي اتفقنا على كونها مخفية عنا ، ليست مخفية لذاها ، بل لأمر خارجي لا مدخل لنا فيه ، وما كان خارجاً عن مقدورنا لسنا مكلفين به كما هو معلوم (٣) .

النقطة الثانية :

كوننا اتفقنا على أن التشابهات خفيت علينا لأمر خارجي ، فإن هذا لا يدل على كون الأدلة الشرعية تناقض قضايا العقول (٤) ؛ لعدم وجود الرابط بين المخفي وبين تناقض الأدلة الشرعية مع العقل ؛ ولأنه لا يلزم بالضرورة كون كل خفي مشكل ، فقد تخفى أمور عديدة على الإنسان ولا يعدها من المشكلات ؛ لعدم اهتمامه بها أصلاً ، أو لعدم تأمله لها ولو تأملها لبانت ، أو لقصور عقله عنها في مقابلة يسرها ووضوحها لآخرين ، فكل مشكل خفي ، وليس كل خفي مشكل .

الجواب عن الإشكال الثالث :

(١) سورة آل عمران الآية (٧) .

(٢) انظر: الموافقات (١٨/٣)

(٣) انظر: المرجع السابق

(٤) انظر: المرجع السابق.

يجاب عن الإشكال الثالث : بأن ما اختلف الناس فيه فرقاً مردّه إلى قصر نظرة من نظر أو جهله أو عدم معرفته بالعربية أو لخوضه فيما لم يؤذن له ، فالأعجمي قد ينظر في الكتاب والسنة دون إلمام كاف منه بدلالاتهما و مفرداتهما ،وقد يتصور من قصر فهمه مثلاً أن في الكتاب والسنة متناقضات ، يأخذ كلاً منها بزمam الآخر وهذا جهل منه ، فما بين الكتاب والسنة تناقض، بل هو الوفاق التام .

وقد يضم إلى ذلك كله جهله بحكم التشريع ومقاصده ، فينظر فيها نظر المبتور الضائع، البعيد عن روح الشريعة ومراميتها ، ومثل هذا خاض فيما لم يؤذن له ،ولذا أتى بالعجائب ،وتوهم – فوق ذلك – مصادمة الشريعة لمجاري العقول ،وهذا كما أوضحنا خطأ واضح ، ومن وقع في مثل هذا الظن لمتوهمات اعتقدها ، أو إشكالات قنع بها ، فليلزم أهل العلم ،ولي طرح جملة أوهامه عليهم ، حتى يزول اللبس ،ويتوارى الخلط ، ويتجلى له الحق بإذن الله ^(١) .

رابعا: ارتباط هذه القاعدة بالجواز العقلي :

يظهر ارتباط هذه القاعدة بالجواز العقلي من خلال الآتي :

١- لهذه القاعدة دور في تحديد منهجية قبول الممكنات العقلية ، وبيان ذلك أن هذه القاعدة قد نصت على كون النقل لا يصادم العقل ولا يجافيه ،بل يرد بما يلائمه ويوافقه ، وإذا كان النقل كذلك – وهو المقدم على العقل – فإن ما ورد عن العقل لابد له من ملاءمة النقل وعدم المصادمة حتى يتحقق الوفاق ويكتمل العمل، وهذا في سائر ما طريقه العقل ومن جملة ذلك "الإمكان الخاص"والذي هو أحد أقسام الحكم العقلي، فالجواز العقلي لابد له من موافقة النص حتى يجزم بصحته ،وقد يرد بضده ، من باب عمومية رسمه وماهيته، وما ورد منه على تلك الصورة مردود لمصادمته النقل ، وقد يقبل في نظر العقل ؛ لأن العقل أساساً هو من جوزه ،

(١) انظر: الموافقات (٣/١٨-٢٠).

ولكن قبول العقل المجرد له ليس برهان ثبوته، أو فيصل قبوله ، بل المرجع في ذلك للنقل ، ومرد اعتبار الممكنات موافقته للنقلات وما ورد في نظر العقل من الممكنات مما لم يرد في الشرع حكم صريح بشأنه يمكن حمله على الإمكان الخاص ما دام أن المنظور له هو عدم إحالة الوقوع، ويعلق الحكم فيه حتى تجلو مخرجاته، فكل ما لا يترتب على فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره فهو جائز عقلاً، وهذه هي قاعدة الجواز .

٢- ينتج عن هذه القاعدة تأكيد لدور الوقوع الخارجي ؛ لأن الوقوع لا يمكن تحصيله إلا حين توفر بواعث وجوده ، بغض النظر عن تجويز العقل لما وقع أورده له ؛ لأن المتحكم في الوقوع هو الوقوع ذاته لا الجواز، وتتريل هذا هنا هو في كون الأدلة الشرعية تتطلب عملاً خارجاً ، وهي في هذا لا تنتظر دوراً عقلياً في القبول أو الرد، بل إن الحاصل فعلاً هو تحويل النصوص الواردة إلى أفعال طاعة وامتنالاً ، دون تأثير فعلي من قبل العقل في الامتنال من عدمه ، وإنما دوره في التعزيز والإقناع فيما صد الذهن عنه بداءة أو أنكر ، فكأن في القاعدة تعزيزاً لدور الوقوع الخارجي في مقابلة الإمكان العقلي والله أعلم .

المبحث الثاني:

كل ما لا يترتب على فرض وقوعه محال فهو جائز عقلاً

أولاً: المراد بالقاعدة :

تدل هذه القاعدة على أن الجواز العقلي لا يمكن التصريح أو التلميح به ، إلا أن تيقن لدى المصرح عدم ترتب المحال على ذكره ، فالقول بالإمكان العقلي معلق بعدم ترتب المحال عليه وهذا خاص بالإمكان الخاص، فكأن هذه القاعدة تحدد المجالات التي يرد فيها الجواز العقلي وتقنها ، وهذا ما حدا الكثير من العلماء إلى اعتمادها وإبرازها في مواطن التجويز ، ومنهم من عدها دليل الجواز، ومن المعلوم أن المراد بالجواز العقلي هنا هو الممكنة الخاصة^(١).

ومن ذكرها من العلماء : الغزالي في إثبات النسخ على منكره^(٢) ، وذكر أن طريق الإثبات إما الجواز العقلي أو الوقوع السمعي .

ومحصل ما أورده في الجواز : أنه على فرض امتناعه فإن ذلك عائد إما لذاته وصورته ، أو لما يتولد عنه من مفسد ، أو لإفضائه إلى محال ، وكل ذلك منتفٍ فهو جائز عقلاً ، وإيراد الغزالي لهذه القاعدة لا يبعد عن كونه استدلالاً للإمكان وتجويزاً له.

وأوردها الآمدي أيضاً في المشترك ، وكان إيراده لها إيراد احتجاج على جواز وجود المشترك^(٣) .

كما أوردها في الأسماء الشرعية في جانب الاحتجاج للجوانب العقلي ، وقال عن ذلك " لاشك في إمكانها إذ لا إحالة في وضع الشارع اسماً من أسماء أهل اللغة ، أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه أو لا يعرفونه لم يكن موضوعاً لأسمائهم " ^(١).

(١) انظر: المبين للآمدي (٧٩ - ٨٠).

(٢) انظر: المستصفى (٢١٣/١).

(٣) انظر: الإحكام (٢/١).

وذكر هذه القاعدة أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان موطن ذكره لها في مجال الاحتجاج، وهو عمل إيجابي يعزز مكانة القاعدة ^(٢).

وذكرها - وأكثر من ذكرها - ابن السبكي ؛ حيث ذكرها في أحكام المترادف ^(٣)، وساقها دليلاً على جواز وجود المترادف ، والذي أنكره - كما ذكر - بعض اللغويين، بناء على أن كل ما يتوهم أنه مترادف فهو متباين كما في الإنسان والبشر ، فإن اللفظ الأول وضع باعتبار النسيان ، أو لكون الإنسان مشتقاً من الأنس ، أما الثاني فوضع باعتبار البشرية ، فلا ترادف بين الاثنين كما لا ترادف أيضاً في ما زعم أنه مترادف.

أوجز الرد على هذا ابن السبكي في عبارة يسيرة وهي " نحن نقول : أما الجواز فلا يظن بعقل المنازعة فيه ، ضرورة أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وأما الوقوع ففي مسميات تخرج عن حد الحصر ^(٤) " .

إذاً ماذا نستنتج من هذا النقل ؟، نستنتج أن ابن السبكي أعمل القاعدة دليلاً معتبراً على إمكان الإمكان ، و إيراده القاعدة في مجال الاحتجاج برهان قاطع على اعتباريتها وقوة دلالتها وصحة مبناها ، إضافة إلى أن في ذلك بياناً لمثلتها ومكانتها.

و أورد ابن السبكي هذه القاعدة أيضاً في الباب الرابع في المجمل والمبين ، وتحديدًا في آخر الفصل الثاني ، في مسألة جواز تأخير التبليغ إلى وقت الحاجة ، وأن قوله تعالى بلغ لا يوجب الفور ^(٥) ، وقد استدل من يرى جواز ذلك - وهم الجمهور - بأن امتناع ذلك لا يخرج عن أحد أمرين ؛ إما امتناع لذاته ، وهذا غير جائز ؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال ، أو لأمر خارج وهذا غير مؤثر ؛ لأن الأصل عدمه، إذاً فالأصل الجواز .

(١) الإحكام (٣٣/١).

(٢) انظر: الرسالة الصفدية (١٠٣).

(٣) انظر: الإبهاج (١٨٤/١).

(٤) انظر المرجع السابق .

(٥) انظر: الإبهاج (١٧٤/٢).

وكما نلاحظ فعمل القاعدة عمل مؤثر ، برهان ذلك كونها في جانب الاحتجاج والتقرير .

وقد أوردتها أيضاً في الباب الخامس ، في الناسخ والمنسوخ ، في مسألة : جواز نسخ الخبر المستقبل ، وكان سياق ورودها في جانب الاحتجاج على جواز ذلك^(١).

وأما الرملي في غاية البيان فقد ذكرها أثناء عرضه للدليل المانع، وذكر أن هذا الدليل يقوم على نفي الشريك عن الله تعالى ، بمعنى عدم الخالقين لشيء واحد ؛ لأن وجود الخالقين يقتضي وجود إرادتين ، فقد يريد أحدهما حياة زيد والآخر موته ، وفي هذا تضاد بين المرادين ، لا بين الإرادتين ؛ لأن كل إرادة بذاتها ممكنة غير مستبعدة ، ولا يلزم من فرضها محال ، لكنها ممتنعة باجتماع المرادين ؛ لأن اجتماعهما محال ، فلا يمكن فرضه^(٢).

ولعلنا نلاحظ أن توجه القاعدة هنا توجه توصل به إلى نفي أمر ، وهو امتناع الاجتماع ، بعد أن كان فرض الإرادة المجردة ممكن ميسر، مما يدل على حجم تأثير القاعدة حيث توصل بها إلى الاستدلال على امتناع اجتماع النقيضين .

وذكرها ابن بدران^(٣) في المدخل في جواز الإجماع فقال " وذهب الأكثرون إلى أن جوازه معلوم بالضرورة ؛ لأنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لغيره ، وهذا هو المعنى بالجواز العقلي "^(٤)، و عبارته الأخيرة تحتاج إلى توضيح وتفصيل؛ لأن المفهوم منها انحصار الجواز العقلي في المعنى المذكور وهذا غير مسلم ؛ لأن ماهية الجواز أعم من ذلك

^(١) انظر: الإلهام (١٨٩/٢ - ١٩٠)، وأوردها الإسوي أيضاً في التمهيد (١١٦).

^(٢) انظر: غاية البيان (٩).

^(٣) هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، ولد في دومة بقرم دمشق، وعاش وتوفي في دمشق سنة ١٣٤٦هـ، فقيه أصولي حنبلي عارف بالأدب والتاريخ، كان سلفي العقيدة وفيه نزعة فلسفية، ضعف بصره قبل الكهولة، وفلج في أعوامه الأخيرة ولي إفتاء الحنابلة وانصرف مدة إلى البحث عما بقي من الآثار في مباني دمشق القديمة، فكان أحياناً يستعير سلماً خشبياً، وينقله بيديه ليقراً كتابه على جدار أو اسماً فوق باب، له: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وشرح روضة الناظر لابن قدامة، انظر: الأعلام (٣٧/٤).

^(٤) المدخل (١٣٩).

وأوسع، بل كما صرح الطوسي " الممكن ممكن ، أي له إمكان ، سواء اعتبره العقل أولاً، بل سواء وجد عقل أو لا " ^(١)، فالإمكان أوسع من مجرد تحديده بعدم فرض المحال منه ؛ لأن الجواز يشمل ما أمكن وجوده - وهذا يتحقق في نص القاعدة - وما امتنع وجوده واقعاً ، مما تصوره العقل وأجازه، ويشمل غير ذلك مما سبق بيانه وتفصيله، فالعبرة تحتاج من حيث الظاهر إلى تجلية وتوضيح.

ويتبين لنا مما مضى ما يأتي :

- ١- أن الجواز العقلي لا يمكن بناؤه على أرض الواقع إلا إن انتفى من تصوره المحال ، ومتى انتفى المحال عنه صح التصريح به.
- ٢- أن هذه القاعدة جرى إعمالها واعتبارها دليلاً للجواز عند بعض العلماء ، وما ذلك إلا لكون قيدها قيد صحيح ، يطوق اتساع الجواز الذهني عند فرضه في الواقع من أن يتصور فيه ما ليس منه مما هو ليس من جملة .

أمثلة لها :

(١) إمكان كون بعض الجبال ذهباً لعدم ترتب المحال عليه، وهذه يتنازعها نظر عادي يقرر التكذيب والمنع لمن قال: الجبل الفلاني من ذهب، ونظر عقلي يرى إمكان تخلف العادة عقلاً وكونه ذهباً؛ إذ لو فرض أن الله خلقه من أول الأمر ذهباً لم يلزم عليه محال ^(٢)، فإن ربط ذلك بعدم إحالة الوقوع كان ذلك إمكاناً خاصاً لعدم ترتب الإحالة لا للذات ولا للغير.

(٢) جواز كون النبي صلى الله عليه وسلم متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه ؛ لأن جواز ذلك عقلاً لا يلزم منه محال ، كما ذكر ذلك الطوفي فقال عن المسألة " والتحقيق

(١) تهافت الفلاسفة (١٤).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي (٢٧٥)

أن الكلام في جواز ذلك ووقوعه ، والأصح جوازه إذ لا يلزم منه محال ^(١) " ،
 ولوضوح المسألة عقلاً قال الطوفي " ولا أحسب أحداً ينازع في الجواز عقلاً ، إنما
 ينازع من ينازع فيه شرعاً ^(٢) " ، فمن قال بإمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً كان معنى
 إمكانه الإمكان الخاص .
 وفي الباب أمثلة أخرى ^(٣) .

(١) شرح مختصر الروضة (٥٩٤/٣) .

(٢) المرجع السابق .

(٣) انظر: نفائس الأصول (٣٦٤/١) ، وموقع www.medeie.net /
www.Islamuveb.net/rer/library/Book_sullahws2lufu1/lessen7101.htm ،
 &category.php/bt-no=338ID=2718idform.

المبحث الثالث:

العقول لا تهتدي إلى الحسن والقبح بنفسها

أي أن العقل لا مدخل له في التحسين والتقبيح لقصوره ، فالمرجع في التحسين والتقبيح هو للشرع لا للعقل ، وهذا يدل على أن الأفعال ليس لها في ذاتها صفات تقتضي الحسن أو القبح ، وهذا هو الرأي المشهور والمعروف عن الأشاعرة ، وفي المسألة أقوال ثلاثة :

القول الأول :

هو قول الأشاعرة ، والذين نفوا عن العقل قدرته في التحسين والتقبيح ، ونفوا أيضاً تدخل العقل في الثواب والعقاب ^(١) .

القول الثاني :

وهو قول المعتزلة ، والذين أثبتوا للعقل قدرةً في التحسين والتقبيح ، وأثبتوا له أيضاً تدخلاً في الثواب والعقاب والمدح والذم ^(٢) .

القول الثالث :

وهو اختيار شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم ، وقد أثبت أصحابه للعقل تحسناً وتقبيحاً ، ولكن هذا التحسين والتقبيح لا مدخل له في الثواب أو العقاب ، بل المرجع في ذلك إلى الشرع ^(٣) .

^(١) انظر: كتاب في أصول لفقه (١٠٥) ، التقريب والإرشاد (٢٧٨/١) ، رسالة إلى أهل الثغر (١٣٧) ، فواتح الرحموت (٢٩/١) ، المنحول (٦٣) ، المستصفي (١١٢/١) ، الإحكام (٧٢/١) غاية المرام (٢٣٤) ، رفع الحاجب (٤٤٧/١) وغيرها .

^(٢) انظر: المعتمد (٤/١) ، (٣٣٥/١) ، (٣١٥/٢) المغني للقاضي عبد الجبار (٢٣/١٤) ، المحيط بالتكاليف (٣٤) ، شرح الأصول الخمسة (٤٨٤) ، الملل والنحل (٢٥٦/١) ، العلم الشامخ (٢١٦) ، المعتزلة وأصولهم الخمسة (١٦٣) وغيرها .

ولكل قول من هذه الأقوال مستنداته التي قام عليها ، لكن الراجح من هذه الأقوال هو القول الثالث لتوافقه مع النقل ، واتساقه مع العقل ، وخلوه من المآخذ واللوازم الباطلة التي وردت على القولين الأولين ، والتي نبه عليها شيخ الإسلام ^(٢) ، وذكر بعضها الطوفي في معرض رده على المعتزلة وذلك في كتابه النفيس درء القول القبيح ^(٣) .

صلة التحسين والتقبيح بالجواز العقلي :

١- من حيث البحث النظري : تبين بعد النظر في بعض المسائل الأصولية وجود مسائل ذكر فيها التحسين والتقبيح العقليان، وذكر فيها مصطلح الجواز العقلي - مثل مسألة : خلو واقعة عن حكم لله، ومسألة الواجب المخير، ومسألة فتور الشريعة-، وليس هذا بغريب؛ لكون الإطلاقيين يجمعهما أمر واحد وهو العقل، وهذا لا يلزم منه ترادف الاصطلاحين ؛ لأن لكل مصطلح عملاً خاصاً به، وماهية خاصة به .

٢- أما من حيث الإطلاق فإن بين الاصطلاحين تشابه وصلة ، وبيان ذلك أن لفظ التحسين العقلي يدل على أمر لائق ومقبول عقلاً ولذا كان حسناً ، ولفظ القبيح عقلاً يدل على أمر غير مقبول أو لائق عقلاً ولذا كان مرفوضاً عقلاً ، وأما لفظ الجائز العقلي فإنه يدل على أمر ممكن عقلاً ، وما كان ممكناً عقلاً فهو مقبول عقلاً ؛ لأنه لو لم يكن مقبولاً لم يكن ممكناً ، فالتحسين والتقبيح وصفان، والجواز العقلي حكم، وهو حكم يشمل التحسين عند اشتماله على معنى الممكنة العامة؛ لأنها تعني نفي المانع، وهو مؤدى القبول العقلي للحسن العقلي، ولا يقتصر عليه -

^(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤٣٤/٨) ، (٦٧٧/١١) ، درء التعارض (٤٩٣/٨) النبوات (١٠٣) ، التحسين والتقبيح العقليان (٣٢٩/١) .

^(٢) انظر: منهاج : السنة (١٠٣/٥) ، الفتاوى (٢١٥/١٩) درء التعارض (٤٩٣/٨) .

^(٣) انظر: درء القول القبيح بالتحسين والتقبيح (٩٦-١٦٢) حيث أطال الطوفي في ذلك جداً .

أي الإمكان العقلي - لاشتماله على معان أخرى غيره، ولذا فالتقدير عمومية الجائز العقلي لوصفي الحسن والقبح العقليين، والله أعلم.

المبحث الرابع:

المصيب في العقلیات واحد

المراد بالعقلیات : يراد بالعقلیات هنا هي الأمور الكلامية ، ويدخل فيها حدوث العالم ، وإثبات المحدث ، وصفاته الواجبة والجائزة والمستحيلة ، وبعثة الرسل وغيرها ، فحدها تبعاً لذلك : ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرع ^(١) .

وقد لا يدركه الناظر البتة ، فلا يتحصل له الرشاد إلا بالنصوص الشرعية الواردة ، ولكن هذا غير مراد هنا؛ لأن مجال البحث هو فيما يمكن دركه بالعقل قبل ورود النص ، مما اصطلاح عليه "بالعقلیات" .

وعليه يقال : لو اجتهد مجتهد في مثل هذه الأمور العقلية وأخطأ ، فهل نقول إن خطأه معذور وإنه مثاب ، وقبل ذلك : هل كل مجتهد في القضايا العقلية مثاب أم أن الحق فيها واحد ؟

- تحرير محل النزاع : اتفق العلماء على أن من أخطأ في مسألة ليست دينية ، ككون الأجسام تتركب من ثمانية أجزاء ، وكون اللفظ محصوراً في المفرد والمؤلف ، أن خطأه لا ياثم عليه ، وإن أصاب فلا يؤجر ، لكون الاختلاف فيها كالاختلاف في كون مكة أكبر من المدينة أو العكس؟

واختلفوا فيمن أخطأ في المسائل الدينية العقديّة ككون المجتهد أخطأ في معرفة الله ورسوله ، أو رؤية الله ، أو خلق القرآن وغيرها ، مما خالف الأمة فيه ^(٢) ، وذلك على قولين:

القول الأول:

(١) انظر: المستصفى (٣٩م٢) ، التلخيص (٥٠٢) ، اللمع (١٢٩) ، تقريب الوصول (٤٣٨).

(٢) انظر: العدة (٤٢٦/٢) ، المعتمد (٣٩٨/٢) ، الإحكام (٤٩/٤) ، المستصفى (٣٩٩/٢) ، إرشاد الفحول (٢٨-٢٧/٢) .

ليس كل مجتهد مصيب ، وعليه فالإثم غير محطوط عن كل مخالف لملة الإسلام ، سواء نظر فعجز عن إصابة الحق أم لم ينظر ، وهو قول القاضي أبويعلی^(١) ، والشيرازي^(٢) ، والغزالي^(٣) ، والآمدي^(٤) ، والأبيجي^(٥) وغيرهم^(٦) ، وقد نسب الآمدي إلى الجمهور فقال: " مذهب الجمهور من المسلمين أنه ليس كل مجتهد في العقليات مصيب "^(٧).

فليس كل اجتهد سائح - بناء على هذا القول - بل يسوغ الاجتهاد فيما " يجوز فيه النسخ والتبديل ، وورود العبارة فيه بأحكام مختلفة ، تارة بحظر ، وأخرى بالإباحة ، وأخرى بالإيجاب ، على حسب ما يعلم الله لنا فيها من المصالح "^(٨).

القول الثاني :

أثبت أصحاب هذا القول إصابة المجتهدين في العقليات ، وقد نقل هذا القول عن العنبري والجاحظ ، ويحتاج هذا القول إلى تحرير ، ولذا سنفرد النظر أولاً فما ورد عن العنبري ثم فيما ورد عن الجاحظ.

(١) انظر: العدة (٤١٦/٢).

(٢) انظر: التبصرة (٢٩١) ، اللمع (١٢٩).

(٣) انظر: المستصفى (٣٩٩/٢) ، المنحول (٥٥٩).

(٤) انظر: الإحكام (٤٠٩/٤).

(٥) انظر: شرح العضد (٤١٦/٢).

(٦) انظر: البحر المحيط (٢٣٦/٦) ، نهاية السؤل (٣٩٩) ، الإمهاج (٢١٨/٣) ، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٥١١) ، تقريب الوصول (٤٣٨) ، شرح الكوكب المنير (٤٨٨) روضة الناظر (٩٧٩/٣) ، الميزان (٤١٨) ، المختصر لابن اللحام (٢٣٥) ، المدخل (١٩٧) ، نهاية الوصول (٢٧٧) فواتح الرحموت (٤٢٥/٢) شرح تنقيح الفصول (١٤) التلخيص (٥٠٣) ، إرشاد الفحول (٢٢٧/٢-٢٢٨) ، المعتمد (٣٩٨/٢) المحصول (٥٠٠/٢).

(٧) الإحكام (٤٠٩/٤).

(٨) الفصول (١٣/٤).

أ- تحرير قول العنبري : نقل عن العنبري أنه يرى أن كل مجتهد في العقليات مصيب ، كما هو الحال في الفروع ^(١) ، ونقل عنه تبعاً لذلك أنه كان يقول : إن مثبتي القدر عظموا الله ، وأما نفاة القدر فقد نزهوا الله ، فالكل مصيب ^(٢) .

قال ابن قدامة "قال عبيد الله بن الحسن العنبري : كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً" ^(٣) .

وهذا المذهب يلزم منه تصويب المخطئة من اليهود والنصارى في أصول الديانات ، وهذا قول واضح البطلان والخطأ ، وعنه قال ابن النجار " وقد ذكرت هنا أقوال تنفر منها القلوب ، وتقشعر منها الجلود " ^(٤) .

قال الغزالي عن رأي العنبري " هذا المذهب شر من مذهب الجاحظ ^(٥) " ، وقال ابن قدامة "فهذا شر من مذهب الجاحظ بل شر من مذهب السوفسطائية فإنهم نفوا حقائق الأشياء وهذا أثبتها وجعلها تابعة للمعتقدات " ^(٦) .

ولشناعة مخرجات القول ومتطلباته ، فقد حمل بعض العلماء هذا المذهب على أنه إنما أراد به الإصابة أو الاختلاف في أصول الديانة التي يختلف فيها أهل القبلة ، ويرجع المخالفون فيها إلى نصوص تحتمل التأويل ، ومثلوا لها برؤية الله وخلق الأفعال وغيرها ،

^(١) انظر: المحصول (٥٠٠/٢) ، نهاية السؤل (٣٩٩) ، إرشاد الفحول (٢٢٨/٢) ، نهاية الوصول (٢٧٨) ، الميزان (٤١٨) ، المختصر (٢٣٦) ، جمع الجوامع (١٢٠) ، شرح تنقيح الفصول (٤١٤) ، اللع (١٢٩) ، المستصفى (٤٠٣-٤٠٢/٢) .

^(٢) انظر: الإلهام (٢١٨/٣) ، إرشاد الفحول (٢٢٨/٢) .

^(٣) روضة الناظر (٩٧٩/٣) .

^(٤) شرح الكوكب المنير (٤٤٨/٤) .

^(٥) المستصفى (٤٠٣/٢) .

^(٦) روضة الناظر (٩٨١/٣) .

جاء في الإبهاج " واختلفت الرواية عنه فقال في أشهر الروايتين : إني أصوب كل مجتهد في الدين لجمعهم الملة ، فأما الكفرة فلا يصوبون " (١).

أما ما يرجع إلى الاختلاف بين المسلمين وغيرهم من أهل الديانة ، فلا مدخل لهم هنا (٢)، وهذا الحمل - إن صح - يتحرر بموجبه قول العنبري من أوصاف الشناعة والضلال، لاسيما وقد ورد أن بعض من تولاه واتبعه قد وجه قوله للعموم ، بعد أن كان قوله غير عام (٣) ، ولذا علق الآمدي على الحمل الذي ذكر آنفاً بأنه إن صح فإنه رجوع إلى الحق ورفع للخلاف (٤).

بيد أن قول الآمدي لا يسلم ، وبالأخص فيما يتعلق بالرجوع إلى الحق ، إلا أن قصد به التراجع الكامل ، فهذا قد يسلم له إن التفتنا إلى ما نقله ابن حجر (٥) في تهذيب التهذيب عن بعضهم أن العنبري قد تراجع عن قوله كله (٦) ، لكن هذا التراجع غير جازم، وغير ثابت ثبوتاً قطعياً ، ولأجل ذلك فإن ما نقل عن الآمدي لا يسلم له ؛ لأن مسائل الصفات مما لا يجوز الاختلاف فيها ، كما ذكر ذلك الشيرازي (٧) ، ولذا قال ابن قدامة "وهو باطل كيف ما كان " (٨).

(١) الإبهاج (٢١٨/٣)، وانظر: التلخيص (٥٠٣)، إرشاد الفحول (٢٢٨/٢).

(٢) انظر: المعتمد (٣٩٨/٤)، إرشاد الفحول (٢٢٨/٢)، العدة (٤١٦/٢)، اللمع (١٢٩)، روضة الناظر (٩٨١/٣)، فواتح الرحموت (٤٣٦/٢).

(٣) انظر: الإبهاج (٢١٨ / ٣).

(٤) انظر: الإحكام (٤١٢/٤).

(٥) هو: أحمد بن علي بن محمد الكتاني العسقلاني الشافعي، أبو الفضل شهاب الدين، المعروف بابن حجر، ولد سنة ٧٧٣هـ بالقاهرة، إمام في الحديث والعلل والرجال، له: فتح الباري، بلوغ المرام، توفي سنة ٨٥٢هـ بالقاهرة، انظر: الضوء اللامع (٣٢/٢)، شذرات الذهب (٢٧٠/٧)، الأعلام (١٧٨/١).

(٦) انظر: تهذيب التهذيب (٨/٧).

(٧) انظر: اللمع (١٢٩)، المستصفى (٤٣/٢).

(٨) روضة الناظر (٩٨٢/٣).

لكن الباطل يتفاوت ، وكذلك الخطأ ، وحمل القول على أحسن محامله أولى من حمله على أسوأها ، قال ابن عبد الشكور عن الحمل الذي ذكره بعض العلماء لقول العنبري " وهذا مخالف لنقل أكثر الثقات ، وإن كان الأليق هذا " ^(١) ، وقال الشوكاني " ولعله لا يقوله إن شاء الله " ^(٢) أي تصويب اليهود والنصارى ، فكأن العلماء رحمهم الله راموا حمل قوله على الأحسن والأخف ؛ لكون قوله العام مما لا يقوله عاقل ^(٣) ، ويظل إحسان الظن مطية المؤمن ، وما خالجه الاحتمال يحمل على الأليق والأنسب ، ولذا يقال بأن العنبري إنما أراد بالمتجهدين هنا: مجتهدي الأمة ، وأراد بالعقليات المسائل التي تحتل الاختلاف ، وإن كان المخالف فيها لا يعذر تماماً ، لكونه أدرك الحق متأثراً وميسور ، وهذا أخف من حمله على العموم المطلق والذي يشمل مخالفتي الأمة من الأمم الأخرى ممن لاشك في زللهم وبعدهم عن الصواب ، وعدم معذرتهم في ذلك .

- براهين خطأ مذهب العنبري :

١- يحتمل ما ورد عن العنبري : تصويب من خالف الحق في مسائل الصفات ممن نفى الصفات أو جسمها ، والحق أن الخطأ في مسائل الصفات لا يمكن ورود الشرع به ، فمن خالف الحق فقد لزم الخطأ ، ومن لزم الخطأ لم يكن مصيباً بل مخطئاً ، فلا يصح قول العنبري في صواب المجتهدين في الصفات والقضايا العقلية ^(٤) .

٢- أن العنبري ومعه الجاحظ - كما سيرد - محجوجان بالإجماع ، وهذا الإجماع قد حصل قبل مخالفتها ، وحصل بعد مخالفتها ، فالإجماع حاصل في الزميين ^(٥) .

٣- أن ما نقل عنهما يحتمل أمرين :

^(١) فواتح الرحموت (٤٢٦/٢) .

^(٢) إرشاد الفحول (٢٢٩/٢) .

^(٣) انظر: تقريب الوصول (١٣٩) هامش (١) .

^(٤) انظر: اللمع (١٢٩) ، التلخيص (٥٠٦) ، الإجماع (٢١٨/٣) .

^(٥) انظر: الإجماع (٢١٨/٣) ، شرح العضد (٣٧٧) ، البحر المحيط (٢٣٧/٦) ، إرشاد الفحول (٢٢٩/٢) .

أ) إما أنهما أرادا مجرد مطابقة الاعتقاد للمعتقد ، فهذا مما لا يقوله عاقل ؛ لأنه يلغي وظيفة العقل ، ويجمع المتناقضات كقدم العالم وحدوثه وهذا محال ، كما أنه يجنح بالمرء إلى إلغاء عمل العقل ^(١) .

ب- وإن أرادا الخروج من عهدة التكليف ، فعلى ذلك جوابان :

الجواب الأول : أن الكلام الذي ذكرتموه جائز عقلاً ، ولكنه غير واقع لمصادمته الكتاب والسنة والإجماع ^(٢) ، - وسيرد بيان ذلك لاحقاً أثناء عرض أدلة القول الأول - .

الجواب الثاني : أن قولكم يلزم منه اطراد دعوى عدم تأثيم اليهود والنصارى ؛ وذلك لقصور عقولهم كما ذكر ذلك الغزالي ^(٣) .

٤- يقال للعنبري : ما علة امتناعك عن القول بتصويب الواحد في أصول الديانة ، فإن أجاب بغموض الأدلة ، قيل له : فإن من مسائل العقيدة ما فيه غموض أكثر من المسائل التي نقلت عنك ووجه عليها مذهبك ، وذلك كالمعجزات والكرامات ، و ما يختص إداركه بالشرع كالخشر وعذاب القبر ، ولا يمكن لك مخالفة حال المسلمين في كونها غامضة مع اتحاد رأيهم على ذلك ، قال السبكي " وهذا لا محيص له عنه " ^(٤) ، أي التسليم به ^(٥) .

^(١) انظر: إرشاد الفحول (٢٢٩/٢) ، الإجماع (٢١٨/٣) ، شرح العضد (٣٧٧) روضة الناظر (٩٨١/٣) .

^(٢) انظر: الإجماع (٢١٨/٣) ، شرح العضد (٣٧٧) .

^(٣) انظر: المنحول (٥٦٠) .

^(٤) الإجماع (٢١٨/٣-٢١٩) .

^(٥) انظر: المستصفى (٤٠٥/٢) المنحول (٥٥٩) ، التلخيص (٥٠٦) .

٥- أن قول العنبري فيه تناقض واضح ، إذ كيف يكون القرآن قديماً ومخلوقاً في آن واحد ، وكيف تكون الرؤية محالة ممكنة ، فهذا فيه جمع بين المتناقضات ^(١) ، قال بعض أهل العلم : هذا المذهب أوله سفسطة ، وآخره زندقة ^(٢) .

فكونه سفسطة لجمعه بين الشيء ونقيضه ، ثم جعلها حقاً ثابتاً ، وهذا فيه إنكار للحقائق ، وكونه زندقة فذلك لأنه يخير المجتهدين في اختيار الأطيب في المذاهب ^(٣) ، فإن قيل : إن الشيء لا يستحيل أن يكون حلالاً وحراماً في حق شخص ، كأن تحل زوجة زيد لزيد نفسه ، فيما تحرم على عمرو ، وقد يصح كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخص واحد ، كمن أراد الصلاة وهو متيقن من الطهارة فإنها واجبة عليه ، لكنها حرام في حقه متى جزم بحدته ^(٤) .

أجيب عن ذلك بجوابين :

أ- إن كلامكم السابق يلزم منه الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد ؛ لأن المجتهد متى أفق واجتهد فإن اجتهاده عام على كل أحد بلا تخصيص ، فإن أفق بجرمة نكاح من نكحت بلا ولي فمقصده التحريم على الكل ، وإن أفق الآخر بالإباحة فمقصده الإباحة على الكل ، فكيف تكون المنكوحة بلا ولي حينها مباحة لزوجها حراماً عليه ^(٥) .

ب- إن سلمنا لكم أن كلامكم غير محال في نفسه بل ممكن ، فإن ذلك يؤدي إلى المحال في بعض الصور مثال ذلك : متى نكح مجتهد امرأة بلا ولي يرى جواز ذلك ، ثم أتاها

^(١) انظر: فواتح الرحموت (٤٢٥/٢) ، التلخيص (٥٠٥) ، المعتمد (٣٤٩/٢) ، المستصفى (٤٠٣/٢) روضة الناظر (٩٩٠/٣) .

^(٢) انظر: روضة الناظر (٩٩٠/٣) .

^(٣) انظر: روضة الناظر (٩٩٠/٣-٩٩١) ، المستصفى (٤٣/٢) .

^(٤) انظر: روضة الناظر (٩٩١/٣) .

^(٥) انظر: المرجع السابق .

مجتهد آخر يرى بطلان النكاح الأول ، فكيف تكون المرأة مباحة للزوجين ، ونكحها قائم ، فهذا جمع بين النقيضين ، وقد أدى إلى باطل ^(١) .

٦- أن هذا القول يؤدي إلى الجهل ؛ لأنه يجمع بين المتناقضين ، وأحد المتناقضين خطأ وجهل ، فإن رأى العنبري إصابة كل مجتهد ، فقد تبني صواب الخطأ والجهل ووصف ذاته بذلك ، وهذا لا يليق ^(٢) .

ب- تحرير مذهب الجاحظ :

نقل ابن قدامة عن الجاحظ تعميم إصابة المجتهدين على الإطلاق حتى مع مخالفتي الملة فقال " وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق معذور غير آثم " ^(٣) ، ثم وسمها بالبطلان فقال " وهذه أقاويل كلها باطلة " ^(٤) ، يعني قول العنبري والجاحظ ، وقال " وأما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً وكفر بالله تعالى ، ورد عليه وعلى رسوله " ^(٥) .

وقد نقل عن الجاحظ في المقابل عدم التأثيم المطلق ، بل نفي الإثم والخرج فقط ، كما جاء ذلك عن السبكي ^(٦) ، وخص الأيحي رحمه الله مذهب الجاحظ في المجتهد غير المعاند ، فإنه غير آثم مع كونه مخطئاً وقال نقلاً عنه " لا إثم على المجتهد مع أنه مخطئ ويجري عليه

^(١) انظر: روضة الناظر (٩٩٢/٣) .

^(٢) انظر: المنحول (٥٥٩) التلخيص (٥٠٥)

^(٣) روضة الناظر (٩٧٩/٣) ، وانظر: جمع الجوامع (١٢٠) ، شرح مختصر الروضة (٦٠٢/٣) ، المحصول (٥٠/٢) ، نهاية السؤل (٩٩)

^(٤) روضة الناظر (٩٧٩/٣) .

^(٥) روضة الناظر (٥٨/٣) .

^(٦) انظر: الإهراج (٢١٨/٣) .

في الدنيا أحكام الكافر بخلاف المعاند ^(١) وقد وصف الغزالي هذا الرأي بالإمكان العقلي مع كونه غير واقع ^(٢).

وبعض العلماء لم ينقل عن الجاحظ رأياً في هذه المسألة ، بل قصر النقل فيها عن العنبري ^(٣).

وعليه فإننا نلاحظ تعدد النقول عن الجاحظ في هذه المسألة ، ولعل فيها إطلاقاً وتغليباً ، حيث غلب رأي العنبري على الجاحظ كما يبدو - بلا مبرر ، وقرن بينهما ، مع أن الظاهر عن الجاحظ عدم التغليب ، ومتى توافر لدينا إطلاق وتقييد ، فالتقييد مقدم ، فيترجح لدينا تخصيص العموم الوارد على كونه متجهاً في المجتهد غير المعاند ، فهو غير آثم وإن جرى عليه في الدنيا أحكام الكافر ، ورغم هذا فقله باطل كما قال الغزالي " هو باطل بأدلة سمعية ضرورية " ^(٤) وسترده هذه الأدلة لاحقاً .

براهين خطأ مذهب الجاحظ ^(٥) :

١- أن الأدلة الواردة في أصول الدين قطعية ظاهرة لا تحتاج إلى جهد عظيم ونصب كبير ، ومتى كانت كذلك ، فكيف يعذر من خالفها ولزم غيرها ^(٦) .

٢- تواتر عن النبي ﷺ أن كل من خالفه فهو في النار ، ولم يفرق بين من عاند أو لم يعاند ، بل الكل معاقب ، وفوق ذلك لم يعذروا ، وهذا مخالف لقول الجاحظ ، والذي نص على معذرة المجتهد غير المعاند ^(١) .

^(١) شرح العضد (٣٧٧)، وانظر: الميزان (٤١٨)، المختصر (٢٣٦)، نهاية الوصول (٢٧٨)، فواتح الرحموت (٤٤٦/٢)، الإحكام (٤٠٩/٤).

^(٢) انظر: المستصفى (٤٠١/٢)، الإمكان الذي ذكره هو الإمكان العام.

^(٣) انظر: الإيجاج (٢١٨/٣).

^(٤) المستصفى (٤٠١/٢).

^(٥) مر بعضها أثناء مناقشة قول العنبري .

^(٦) انظر: الميزان (٤١٩).

- أدلة الأقوال :

- أدلة القول الأول :

١- أستدل أصحاب القول الأول بالآيات الآتية : [*لَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(١) ، وبقوله تعالى : [*وَلَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(٢) ، وقوله تعالى : [*وَلَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(٣) ، وقوله تعالى : [*وَلَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(٤) ، وقوله : [*وَلَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(٥) ، وقوله : [*وَلَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(٦) ، وقوله : [*وَلَا يَجُوزُ لِلْكَافِرِ أَنْ يَصَلِّيَ فِي مَسْجِدِنَا إِنَّهُ يَكْفُرُ بِهِ يَوْمَهُ*]^(٧) .

وجه الاحتجاج بالآيات: أن الله تعالى ذم المذكورين المقصودين في الآيات على معتقدهم ، وتوعدهم بالعقاب على ذلك ، ولو كانوا معذورين لما استحقوا هذا الذم والعقاب ، فثبت عدم معذرتهم وأحقيتهم للعذاب^(٨) .

٢- ثبت ثبوتاً جازماً أن النبي ﷺ كلف الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم تصديقه واتباعه، وذمهم على معتقدهم ، وقاتلهم ، وقتل من ظفر منهم ، مع العلم الضروري أنه لا يلزم كون كل من قاتل النبي ﷺ أنه معاند بعد ظهور الحق ؛ لأن ذلك مما تحيله العادات ، فثبت إذاً أنهم لو كانوا معذورين في معتقدهم لما ساغ أو جاز قتالهم^(٩) .

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) سورة ص الآية (٢٧).

(٣) سورة فصلت الآية (٢٣).

(٤) سورة البقرة الآية (٧٨).

(٥) سورة الزخرف الآية (٣٧).

(٦) سورة الكهف الآية (١٠٤).

(٧) سورة الكهف الآية (١٠٥).

(٨) انظر: الإحكام (٤١٠/٤) ، روضة الناظر (٩٨٠/٣) ، فواتح الرحموت (٤٢٦/٢) ، المحصول (٥٠١/٢).

(٩) انظر: الإحكام (٤١٠/٤) ، روضة الناظر (٩٨٠/٣) ، المحصول (٥٠٠/٢) ، المستصفى (٤٠١/٢).

٣- أجمعت الأمة قبل ظهور المخالفين على قتال الكفار وذمهم ، مهاجرتهم على اعتقادهم ولو كانوا معذورين على ذلك ، لما ساغ ذلك من الأمة المعصومة عن الخطأ .

ونلاحظ أنهم في دعوى الإجماع لم يفرقوا بين معاند ومخطئ ، فالكل سواء ^(١) .

٤- أن إباحة الاجتهاد مقصور على ما أجازته الشرع ، والذي أجازته الشرع هو الاجتهاد في الفروع والمسائل الفقهية ، لا العقدية ؛ لأن الفروع يجوز ورود حكمين متضادين فيها ، من ثم فالخلاف سائغ ، بخلاف المسائل العقدية ، والتي لا يجوز فيها ذلك ^(٢) .

هـ- أن المسائل القطعية تكون عادة على صفة واحدة ، كما أنها معلومة ، ولا يجوز أن تكون على خلاف ما هي عليه ، فمن خالفها ، واعتقد ما هو عليه من الخطأ ، وجزم به ، كان اعتقاده جهلاً والإخبار عن قوله كذب ، والجهل والكذب قبيحان ، فلا يجوز حينها لصاحب القول أن يكون على صواب ، بل على خطأ^(٢) .

٦- أن الله تعالى أقام الدلائل القطعية على أصول الدين، ويمكن العقلاء من معرفتها، فلا يمكن حينها تصويب المخطئ فيها وهي الواضحة البارزة، بل لا بد من حصول العلم عليها^(٤).

أدلة القول الثاني:

١- استدلووا بقوله تعالى : [~~يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا~~] ^(٥) ، وجه الاحتجاج بالآية : أن الآية صريحة في عدم تكليف ما لا يطاق ، وعليه فتكليف أي شخص مخالفة معتقداته الراسخة لديه ، تكليف له بما لا يطاق ، وتكليف ما لا يطاق ممنوع في

(١) انظر: الإحكام (٦٨/٤) ، نهاية السؤل (٣٩٩) الإبهاج (٢١٨/٣) ، شرح العضد (٣٧٧) ، نهاية الوصول (١٧٨) ، فواتح الرحموت (٤٢٦/٢) ، المحصول (٥٠٣/٢).

(^٢) انظر: العدة (٤١٦/٢) ، التبصرة (٢٩١).

(٣) انظر: التبصرة (٢٩١)

(٤) انظر: المحصول (٥٠٠/٢).

(٥) سورة البقرة الآية (٢٨٦).

الشريعة، فثبت إذاً صواب من اجتهد في قضية والتزم ما بدا له أنه الحق ، ولو خالف الأمة في ذلك ^(١) ، وقد نقل عن الجاحظ تقرير آخر مقارب للدليل الماضي بيانه : أن المجتهد بذل جهده واستفرغ وسعه في المسألة ، فتأثيم من حاله كذلك قبح تتره الشريعة عنه ؛ لإفضائه إلى تكليف مالا يطاق ، لاسيما مع كثرة الآراء وتوارد الشبه على القلوب ، وعدم الأدلة القواطع ، فحصول التأثيم للمجتهد بعد ذلك قبح تتره الشريعة منه ^(٢) .

- ٢- الله تعالى رؤوف بعباده رحيم بهم ، فلا يليق به تعذيبهم على مالا قدرة لهم عليه ^(٣) .
- ٣- أن الإثم مرفوع عن المجتهدين في الأحكام الشرعية - مع اختلاف معتقداتهم فيها - بناء على ما توصلوا إليه عن طريق الاجتهاد ، فلما ساء عذرهم هناك ، فليسغ هنا أيضاً ؛ لأن الكل اجتهد ^(٤) .

مناقشة الأدلة :

مناقشة أدلة القول الأول :

مناقشة الدليل الأول: نوقش الدليل الأول بمناقشتين:

المناقشة الأولى : استدللتم - أي أصحاب القول الأول - بآيات نقول عنها : إن غاية ما فيها ذم الكفار ، وهذا خارج عن محل النزاع بدلالة اللغة ؛ لأن الكفر في اللغة الستر والتغطية ، يقال لليل كافر ؛ لأنه يستر الحوادث ويغطي الكون ، وهذا المعنى اللغوي لا

^(١) انظر: الإحكام (٤/٤١١).

^(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/٦١٠) ، شرح العضد (٣٧٧) ، شرح تنقيح الفصول (٤١٥) ، نهاية الوصول (٢٧٨) .

^(٣) انظر: الإحكام (٤/٤١١) ، المحصول (٢/٥٠٢).

^(٤) انظر: الإحكام (٤/٤١١) ، التبصرة (٢٩١).

يتصور إلا من المعاند العارف للدليل ؛ لأنه هو من يستر الحق مع علمه به ، وكلامنا ليس عنه ، بل عن من اجتهد في القطعيات فأخطأ وخالف الأمة ، هل هو معذور أم لا ^(١) ؟

أجيب عن مناقشتهم بأن ما ذكرتموه عن الآيات خلاف الإجماع؛ لأن الإجماع قائم على صحة إطلاق اسم الكافر على من اعتقد نقيض الحق، وإن كان اجتهداً ^(٢) .

وأما قولهم بأن الكافر في اللغة مأخوذ من التغطية فهذا مسلم، ولكن غير المسلم اختصاص هذا الإطلاق على المعاند فقط ؛ لأن في هذا الاختصاص تصرفاً في الحقائق والمسميات بدون مبرر ، بيان ذلك: أن من اعتقد شيئاً مخالفاً للصواب والحق ، فهو مغطٍ للحق سائر عليه وهذا غير متوقف على علمه بذلك ، فكل من خالف الحق كافر عاند أم لم يعاند وهذا هو مدلول اللغة الفعلية ^(٣) .

المناقشة الثانية : نوقش استدلالهم بآي الكتاب أنه خاص بغير المجتهد فهو غير قاطع ^(٤) .

أجيب عن مناقشتهم بأن الكلام والتأويل الذي ساقوه فيه ترك لظاهر النص من غير دليل، وهذا غير جائز ، لاسيما وأن ظاهر الآية يقطع بالعموم ^(٥) .

مناقشة الدليل الثاني : لا نسلم لكم أن مقاتلة النبي ﷺ الكفار كانت لأجل ما اعتقدوه عن اجتهداد، بل على إصرارهم على معتقدهم ، إضافة إلى تركهم البحث والتقصير عن الحق الذي دعوا إليه ، مع عدم سعيهم للكشف عنه ، ولذا استحقوا المقاتلة ^(٦) .

أجيب عن ذلك بأن هذا الكلام بعيد؛ لأنه إن تعذرت مقاتلتهم على ما كانوا قد اعتقدوه عن اجتهداد، فإن هذا يلزم منه عدم جواز مقاتلتهم على عدم التصديق فيما دعوا

^(١) انظر: الإحكام (٤/٤١٠) ، الحصول (٢/٥٠٢).

^(٢) انظر: الإحكام (٤/٤٧).

^(٣) انظر: المرجع السابق.

^(٤) انظر: شرح العضد (٣٧٧) ، فواتح الرحموت (٢/٤٢٦).

^(٥) انظر: فواتح الرحموت (٢/٤٢٦) ، الإحكام (٤/٤١١).

^(٦) انظر: الإحكام (٤/٤١١).

إليه، وهذا اللازم غير صحيح، وعليه فإن الكلام المفروض إذاً فيمن أفرغ وسعه واجتهد ولم يصل إلى الحق، فحقت مقاتلته، ومن عاند فقتاله من باب أولى^(١).

مناقشة الدليل الثالث : نوقش بمناقشتين :

المناقشة الأولى : لا نسلم لكم صحة الإجماع الذي ذكرتموه ؛ لأنه إجماع في محل الخلاف وحكاية الإجماع في محل الخلاف غير جائزة^(٢).

أجيب عن المناقشة : بأن هذه الدعوة غير مسلمة ؛ لأن الإجماع المذكور قام بناؤه قبل الخلاف فيصح اعتباره ، وأما الإجماع غير المعبر ، فهو ما قام أثناء الخلاف أو بعده^(٣).

المناقشة الثانية : أن الإجماع ليس على إطلاقه ، بل هو خاص فيمن عاند ، وأصر على الخطأ، وخاص أيضاً فيمن أهمل تقصي الحق مع إمكانية ذلك له^(٤).

أجيب عن المناقشة المذكورة ، بأن هذه الدعوة غير مسلمة ؛ لأن فيها تخصيصاً غير مبرر وغير معضود بدليل ، كيف وقد لزم منها لازم غير صحيح ، وهو عدم جواز مقاتلة غير المصدق ، لأنه قد يعتقد الخطأ لا عن إهمال أو عناد ، بل عن جزم بالإصابة ، وهذا خطأ واضح وكلام غير صحيح ، بل قتاله جائز ، لامانع منه ، ولا خلاف في ذلك، فإن قبلتم ما مضى ، فلتقبلوا إذاً ما لزم منه من جواز مقاتلة المجتهد المخالف للصواب في القطعيات؛ لعدم وجود مبرر التفرقة^(٥).

مناقشة الدليل السادس :

نوقش بمناقشتين :

(١) انظر: الإحكام (٤/١٢٢).

(٢) انظر: الإحكام (٤/١١١).

(٣) انظر: الإحكام (١/١٢٢).

(٤) انظر: الإحكام (٤/١١١).

(٥) انظر: الإحكام (٤/١٢٢).

المناقشة الأولى :

لا نسلم لكم أن الله وضع الأدلة القواطع ومكن الناس من معرفتها والعلم بها ، بدليل هذا الاختلاف الواضح والكبير بين الناس ^(١) .

ويمكن أن يجاب عن هذا: بأن فيه مخالفة للمسلمات المعلومة ، وقبل ذلك مخالفة لصريح القرآن والشرع ، إذ كيف يقال إن الله لم يقم الأدلة القواطع ، وكل ما في الكون يشهد بأنه الواحد الأحد ، ثم إنه سبحانه أرسل الرسل لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل زيادةً في إقامة الحجة عليهم ، وتذكيرهم وإنذارهم ، وأيد رسله بالمعجزات براهين صدق على دعوتهم ، ووجه في القرآن الكريم الناس إلى أعمال العقل في التفكير في الخالق الأحد ، فهل تبقى بعد ذلك للمنكرين عذر ^(٢) ؟.

المناقشة الثانية :

سلمنا لكم أن الله تعالى أقام القواطع والبراهين الدالة على أصول الدين ، لكن لا نسلم أن تلك القواطع تقتضي العلم القاطع ، أو الأمر بالعلم ، بل يجوز أن يقال إنهم أمروا بالظن الغالب ، طابق الصواب أم لم يطابق ، ومتى قلنا بذلك ، فإن من لم يأت بالحق يكون معذوراً ، ومما يشهد ويدل على أن التكليف لم يقع إلا بالظن الغالب :

أولاً :

أن الأدلة والمقدمات القطعية البديهية و التي توصل إلى يقين تام معلوم الصحة وجودها نادر وعزيز لا يتحقق إلا لبعض الأفراد على نحو قليل ، ومتى كان ذلك كذلك لم يصح كونه تكليفاً للخلق كلهم ؛ لأنه تكليف غير مقدور عليه، لا يتناسب مع سماحة الشريعة ، ويسرها.

(١) انظر: المحصول (٥٠١/٢).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٥٢/١) ، (١٨٤/١٥) ، جامع البيان (٢٢/٦) ، زاد المسير (٢٥٦/٢) ، تيسير الكريم الرحمن (٤٥٥) ، بدائع الصنائع (٦١/٦-٦٢) وغيرها.

ثانياً :

الصحابه رضوان الله عليهم لم يكونوا متبحرين في الهندسة والطب والفلسفة وغيرها من العلوم الدقيقة ، ورغم ذلك حكم النبي ﷺ بصحة إيمانهم رغم كونهم غير عالمين بها ، فدل ذلك على أن التكليف لم يقع بالعلم الكامل بل بالظن ^(١) .

ويمكن أن يجاب عن المناقشة المذكورة بعدة أجوبة :

الجواب الأول : دعواكم أن هذه الأدلة والتي اتفقتم معنا على تسميتها قواطع ، لا تقتضي العلم بل الظن يلزم منها التناقض ؛ لأن قولكم لو صح لما كانت الأدلة القطعية أدلة قطعية بل أدلة ظنية ، ولو كان ظنية لأمكن تجويز كلامكم ، ولكنه غير مسلم ؛ لأنها براهين قطعية واضحة بارزة جلية يلحظها كل عاقل ، و يتأملها كل مفكر ، ولا ينفىها إلا كل مكابر معاند، أو جاهل لوى عنق فكره ، ورضي بوقف عمل عقله ، وكل أولئك مخطئون آثمون مكابرون .

الجواب الثاني : لا يسلم لكم قولكم بأن الأدلة القطعية نادرة الوجود ، بل هي واضحة جلية للناس كلهم ؛ لأن الشريعة ما كان لها أن تكون واضحة لفرد ، غامضة لآخر أو متعذرة ، بل هي للناس كلهم إنسهم وجانهم [~~Brace () S R M R E d S A M o z \$ Br~~] ^(٢) ، وبذلك يتحقق العدل، وتقام الحجة على الخلق كافة .

الجواب الثالث : أن قولكم بأن الصحابة كانوا غير متبحرين في الهندسة والفلسفة وغيرها من الغوامض خروج عن محل الخلاف ؛ لأن كلامنا أساساً عن أصول الدين وما يتعلق بذلك من مسائل قطعية ، وما ذكرتموه في علوم الهندسة وغيرها لا يمت بصلة إلى ما نحن فيه الآن ، فهو خارج عن محل التراع .

مناقشة أدلة القول الثاني :

^(١) انظر: هذه المناقشة في الحصول (٢/٥٠٠-٥٠١).

^(٢) سورة الذاريات الآية (٥٦).

مناقشة الدليل الثالث : نوقش بالآتي: إن العلة في رفع الإثم في الفروع هو لأجل الظن الحاصل بها، أما القطعيات – والتي نحن فيها – فلا ظن فيها، بل هي معلومة واضحة ، فلم يصح استدلالكم إذاً^(٢) .

الترجيح :

بعد النظر في الأدلة والمناقشات يترجح لي القول الأول والقاضي بأن المصيب في العقليات واحد ، وما سواه آثم مخطئ ، وذلك لقوة أدلته وسلامتها من المناقشة ، في مقابلة ضعف أدلة القول الثاني، ثم إن القول الثاني يلزم منه لوازم خطيرة سيئة سيأتي بيانها في ثمرة الخلاف .

ثمرة الخلاف : الخلاف في هذه المسألة خلاف معنوي يترتب عليه الثمرة الآتية : من أخطأ في القطعيات العقلية المعلومة ، مما ورد في أصول الدين وغيرها فينظر إن كان خطؤه فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر تجري عليه في الدين أحكام الكافر، وإن كان خطؤه في بعض مسائل العقيدة كما في الرؤية ، وخلق الأعمال وغيرها فينظر إن كانت توصله إلى الكفر فهو كافر وتجري عليه في الدنيا أحكام الكافر ، وإن لم تكن مكفرة فهو: آثم لعدوله عن الحق، وضال لضلاله عنه ، ومخطئ لكونه أخطأ الحق المتيقن ، ومبتدع لقوله قولاً خالف فيه نهج السلف^(٣) .

درجة ارتباط هذه القاعدة بالجواز العقلي :

يتضح الارتباط من خلال المحاور الآتية :

(١) انظر: الإحكام (٤١٠/٤) ، روضة الناظر (٩٨٠/٣) ، الحصول (٥٠٠/٢) ، المستصفى (٤٠١/٢).

(٢) انظر: الاحكام (٤١٢/٤).

(٣) انظر: المستصفى (٣٩٩م٢) إرشاد الفحول (٢٢٧/٢ - ٢٢٨) ، العدة (٤١٦/٢) ، نهاية السؤل (٣٩٩) ، شرح العضد (٣٧٧) ، شرح الكوكب المنير (٤٨٨/٤) ، فواتح الرحموت (٤٢٦/٢).

المحور الأول : الصلة بينهما من حيث النظر العام : تتضح الصلة والارتباط هنا عند تأمل ما نتج من بحث هذه المسألة من كون العقليات يتحقق الصواب فيها لواحد ، وليس كل مجتهد في العقليات مصيب ، وعند قياسها بموضوعنا الحالي وهو: " الجواز العقلي " ، فليس كل مدع للإمكان العقلي في مسألة ما مصيب ، بل الحق فيها واحد ، بناء على أن الصواب في الاجتهاد عموماً لواحد ، فكأن هذه المسألة من هذا المنظور " أصل متحكم " في الجواز العقلي عند الترجيح .

المحور الثاني : وعند النظر في مسمى كل منهما وما يثيره من مسائل وحراك عقلي ، فإن مدلول الإمكان العقلي أعم من مسألة صواب المجتهدين في العقليات ، وذلك لسبب واحد هو انحصار مسألة التصويب في الاجتهاد بعينه ، أما الإمكان العقلي فإن ماهيته عامة واسعة تشمل هذه المسألة بعينها ، وتشمل كل مسألة أمكن ورود الجواز فيها ، فالجواز العقلي من هذا المنظور أعم .

المحور الثالث : وفي الباب صلة ثالثة أحسبها مهمة ، وهي : عمل الحوار العقلي الوارد في المسألة في تكوين المسألة وتوجيهها والتأثير على الترجيح فيها ؛ لأن الجواز العقلي ورد في موطنين: في تجويز كون التصويب يراد به الخروج من عهدة التكليف ، وتجويز الغزالي لقول الجاحظ في المسألة ، لكن كلتا الحكايتين للإمكان لم تؤثر على مسيرة المسألة ، أو على عمل الترجيح فيها ، بل إن دعوى الجواز العقلي هنا دعوى ضعيفة ، لما قد ينتج عنها من لوازم باطلة، من تصويب اليهود والنصارى في اجتهاداتهم التي توصلوا لها عن طريق العقل ، وهذا غير صحيح قطعاً ، مما يبرهن على كون الجواز العقلي لم يكن له أي تأثير ايجابي على المسألة أو الترجيح، وهو هنا ممكنة عامة.