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

The Validity of Speculative Knowledge from the viewpoint of reason and religious text

Seyid Yasir Qutaysh
PhD, Al al-Bayt University, Lebanon. E-mail: Yasser.kt80@gmail.com

Abstract

This paper discusses one of the issues of the conflict between reason and revealed scripture (*'aql* / *naql*) which aims at solving the conflict between rational speculation and scriptural speculation. Some solutions are offered in solving this problem –assuming there is a problem– based on the foundations of the extreme rational and transmittable trends and their views. The compass of solution is directed towards the moderate trend that is unbiased and impartial neither towards reason nor towards scripture. In order to establish this direction, there was a need to discuss the scope of the validity of speculation and its value in itself, making reference to its epistemic value and validity. In the value of speculation and its validity through the other attempts were also made in distinguishing between the form of the accessing of knowledge and scientific information and its closure, as this is involved in the validity and value of speculation.

Keywords: knowledge, speculation, doubt, rational speculation, scriptural speculation, accessing and closing of the realm of knowledge and practice.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 4, PP.158-199
Received: 20/6/2020; Accepted: 17/7/2020
Publisher: Al-Daleel Institue of Theological Research and Studies
©the author

حجّيّة المعرفة الظنّيّة في نظر العقل والنصّ الدينيّ

ياسر قطيش، دكتوراه في الفقه والاصول، جامعة آل البيت، لبنان.

البريد الاكتروني: Yasser.kt80@gmail.com

الخلاصة

تتناول هٰذه المقالة فرعًا من فروع مسألة تعارض العقل والنقل، حيث تعالج التعارض الواقع بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ، فتقدّم بعض الحلول لهٰذه المشكلة ـ على فرض وقوعها ـ وفق مباني الاتّجاهات المتطرّفة العقليّة والنقليّة وآرائها، موجّهًا بوصلة الحلّ بنحو الاتّجاه المعتدل الّذي لا ينحاز ولا يتعصّب لا للعقل ولا للنقل، وقد تطلّب ذٰلك قبل توجيه بوصلة البحث عن مدى حجّيّة الظنّ واعتباره في نفسه، مشيرًا إلى قيمته المعرفيّة وحجّيّته من قبل من بيده جعل الحجّيّة واعتبار القيمة المعرفيّة، محاولًا التفرقة في اعتبار الظنّ وحجّيّته بالغير بين صورة انفتاح باب العلم والعلميّ وصورة انسدادهما؛ لما لهٰذه المسألة من دخالةٍ في حجّيّة الظنّ واعتباره.

الكلمات المفتاحيّة: العلم، الظنّ، الشكّ، الظنّ العقليّ، الظنّ النقليّ، انفتاح وانسداد باب العلم والعمليّ.

مجلة الدليل، 2020، السنة الثالثة، العدد الرابع، صص. 158 ـ 199

استلام: 2020/6/20 ، القبول: 2020/7/17

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

جدليّة العقل والنقل أو العلاقة بين العقل والوحي مشكلةٌ ذات أهمّيّةٍ بالغةٍ على المستوى المعرفيّ الدينيّ ببعديه العقديّ والتشريعيّ، ظهرت ـ على ما تشير إليه مراجع العقائد الإسلاميّة ـ بشكلٍ جادٍّ في الفكر الإسلاميّ عند ترجمة الفلسفة اليونانيّة الّتي كانت مبنيّةً على ما يُسمّى بالمنطق المادّيّ المتمثّل في صناعة البرهان، والّذي يعطي التأمّل العقليّ المحض إمكاناتٍ أكبر بكثيرٍ ممّا يعطى لغيره من أدوات المعرفة.

وعلى العكس من ذٰلك كان هناك اتّجاهٌ يلغي العقل إلغاءً تامًّا، ويعطي للنقل والشرع الدور الفعّال الوحيد في مجال المعرفة الدينيّة، وهٰذا بدوره أدّى إلى وجود اتّجاهين في الساحة الدينيّة، كلّ واحدٍ منهما يدافع عن وجوده وعند دوره. نعم، الاتّجاه العقليّ كان منصفًا؛ إذ لا يحاول إبطال دور النقل في المعرفة الدينيّة إلّا أنّه يحرص على وضع كلٍّ من العقل والنقل في مجاله الخاصّ به.

وفي هٰذه المقالة ستتمّ دراسة جدليّة العقل والنقل في زاويةٍ من زوايا البحث فيها، ألا وهي جدليّة الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ؛ إذ يُثار سؤالٌ في هٰذا المجال مفاده أنّه في حال وقوع التعارض بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ من المقدّم منهما؟ فهل يقدّم الظنّ العقليّ؟ أو يقدّم الظنّ النقليّ؟ وعلى أيّ أساسٍ ووفق أيّ معيارٍ يتمّ التقديم والترجيح؟ وهٰذا يتضمّن في رتبةٍ سابقةٍ الفراغ عن اعتبار الظنّ وحجّيّته، ومن هنا يبحث عن مدى اعتبار الظنّ في نفسه، وعن إمكانيّة جعل الحجّيّة والاعتبار له، وعن حدود ودائرة هٰذا الاعتبار والحجّيّة؟ إثاراتٌ وتساؤلاتٌ تتطلّب إجاباتٍ وتوضيحاتٍ، وظيفة هٰذه المقالة هي إعطاء تلك الإجابات بعيدًا عن الأحكام المسبقة متسلّحة بسلاح الموضوعيّة والعلميّة.

المطلب الأوّل: تعريف العلم والظنّ والشكّ

مصطلحات ثلاثةٌ تحكم هٰذه المسألة من الناحية المفهوميّة، وهي العلم والظنّ والشكّ، وتوضيح يكون من خلال:

أوّلًا: تعريف ماهيّة العلم

1ـ لغةً: مطلق الإدراك، وهو نقيض الجهل، ويُراد به لغةً أيضًا: اليقين، والمعرفة، والشعور، والأثر، والإشارة، والظنّ، فكلّ إدراك يُسمّى علمًا. [الفيوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 427؛ الفراهيديّ، العين، ج 2، ص 152؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 109]

2ـ اصطلاحًا: مرّ مفهوم العلم بمراحل تاريخيّةٍ وزمنيّةٍ معرفيّةٍ ساهمت في تطوّره واكتسابه معنًى منسجمًا مع المحيط والبيئة العلميّة والمعرفيّة الّتي عولج فيها، فمفهوم العلم عند المحدثين منحصرٌ في المنقول من النصّ أو المنقول الّذي يدور حول النصّ، أو فقل العلم عندهم كان منحصرًا في المرويّات من تفسيرٍ وحديثٍ، وهٰذا ما عرف فيما بعد بالعلوم النقليّة.

لٰكن حينما بدأ علم الكلام يأخذ مكانته في البيئة المعرفيّة وصاحبه علم أصول الفقه الّذي تأثّر كثيرًا بالمباحث المنطقيّة، وبدأت المقولات المنطقيّة ترخي بظلالها في تلك البيئة، اكتسب مصطلح العلم مفهومًا جديدًا يتلخّص في أنّ العلم هو فروع المعرفة المختلفة الّتي تجتمع في موضوعٍ واحدٍ له مسائل وفروعٌ، وغايةٌ وفائدةٌ، وهٰذا المعنى والمفهوم الجديد يكشف عن كون العلم فنًّا من الفنون، كعلم التوحيد وعلم الفقه وعلم التفسير.

ثمّ بدا الربط بين مفهوم العلم ودرجات الإدراك وبين المعرفة وطرق كسبها، ليطلقوا على ما تحصّل منها لفظ العلم، أو ليمنعوا من إطلاق ذٰلك عليها، وعلى إثر ذٰلك نشأ اختلافٌ كبيرٌ بيّنٌ في حدّ العلم وتعريفه المنطقيّ، وكان من اختلافهم في الألفاظ والعبارات اختلافهم في الاعتبارات، فكان من أسباب اختلافهم في العبارات مثلًا العلم الحاصل بالتصوّر الخاصّ، أو بالتصديق الخاصّ، فهما يوجبان لمن قام بهما تمييزًا لا يحتمل النقيض.

لٰكن هل يمكن حدّ وتعريف العلم الحاصل بالتصوّر الخاصّ؟

اختلف العلماء في ذٰلك على ثلاثة أقوالٍ:

الأوّل: ما ذهب إليه كثيرٌ منهم من أنّ العلم لا يحدّ ولا يعرّف، بل هو ضروريٌّ بمعنى أنّ تصوّره بدهيٌّ [انظر: البصريّ المعتزليّ، المعتمد في أصول الفقه، ج 2، ص 81؛ الفخر الرازيّ، المحصول في علم أصول الفقه، ج 1، ص 85؛ الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 77]، ومردّ ذٰلك إلى أنّ المناطقة اشترطوا في الحدّ الجنس الأقرب، وهٰذا غير متوفّرٍ في العلم ولا يوجد فيه. [انظر: الزركشيّ، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 1، ص 52]

الثاني: ما ذهب إليه جماعةٌ من أنّ مفهوم العلم ليس بدهيًّا، بل نظريٌّ، غايته أنّه يعسر حدّه وتعريفه، وإن كان رسمه ممكنًا، بل هو الطريق الوحيد والسبيل الفريد لمعرفته؛ ولذا رسموه بالتقسيم والمثال. [انظر: الجوينيّ، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 119؛ الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 77]

الثالث: ما ذهب إليه جملةٌ من العلماء من أنّ مفهوم العلم ليس بدهيًّا، بل نظريٌّ ولا يعسر حدّه وتعريفه، وإن اختلفوا في تعريفه، وتباينت حدودهم فيه تباينًا كبيرًا، وقد ذكر بعضها ـ أو أكثرها ـ في المواقف وشرحه مع ما يورد عليها [انظر: الجرجانيّ، شرح المواقف، ج 1، ص 76] ، كما أنّ التهانويّ قد أطال ـ وإن كانت إطالةً حسنةً ـ في "كشّاف اصطلاحات الفنون" في بيان بعض الأقوال في حدّ العلم مع الإيرادات عليها [انظر: التهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1220 وما بعد]، ولا يمكن إيرادها في هٰذه المقالة لطولها وكثرة القيل والقال فيها.

عرّف الحكماء ـ وهٰكذا المناطقة ـ العلم بأنّه: «حصول صورة الشيء في العقل» [التفتازانيّ، شرح الشمسيّة في المنطق، ص 97؛ صدر الدين الشيرازيّ، رسالة التصوّر والتصديق، ص 46]. أو: «الصورة الحاصلة عند العقل» [قطب الدين الرازيّ، الرسالة المعمولة في التصوّر والتصديق، ص 95]، وقد نسب إلى مشهور الحكماء والمناطقة أنّ العلم عندهم هو اليقين بالمعنى الأخصّ أي الصادق الثابت. [انظر: ابن سينا، الشفاء / المنطق، ج 3، ص 78؛ المصريّ، أصول المعرفة، ص 14]

أمّا العلم في اصطلاح الأصوليّين فهو يرادف اليقين والقطع [انظر: المشكينيّ، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص219]، وهو «الانكشاف التامّ للواقع الّذي لا يشوبه خلافٌ» [الحسينيّ، معجم المصطلحات الأصوليّة، ص 129]، ويقابله الجهل البسيط، وهٰذا الانكشاف يسمّى يقينًا لثبوته ودوامه؛ تشبيهًا بيقين الماء وهو ثباته واستقراره، ويسمّى قطعًا للجزم وعدم التردّد بالمُنكَشف.

إذن، فانكشاف الواقع يقال له تارةً علمٌ وأخرى قطعٌ وثالثةً يقينٌ، باعتباراتٍ مختلفةٍ.

ومن اللافت للانتباه في كلمات الأصوليّين أنّ هٰذا الانكشاف التامّ للواقع علمٌ وإن لم يطابق الواقع، فالعلم عندهم متقوّمٌ بحيثيّة الكشف التامّ من دون أن يكون لمطابقة الواقع أيّ مدخليّةٍ في صفة العلم.

وهٰذا يعني أنّ العلم عندهم شاملٌ للقطع واليقين والجهل المركّب، لٰكنّه لا يشمل الظنّ والوهم والشكّ، فإنّ هٰذه المذكورات إمّا أن لا كشف فيها أو أنّ كشفها ناقصٌ وليس تامًّا، فلا تدخل في العلم عند الأصوليّين. خلافًا للمناطقة؛ فالعلم عندهم شاملٌ للظنّ والجهل المركّب، ويدخل فيه أيضًا النسبة المشكوك فيها، والنسبة المتوَهَّمة؛ فكلّ إدراكٍ عند المناطقة يُسمّى علمًا، سواءٌ كان إدراكًا تصوريًّا أو تصديقيًّا، جازمًا أو غير جازمٍ، تامًّا أو غير تامٍّ، الجهل المركّب والظنّ من

الإدراكات التصديقيّة، والشكّ والوهم من الإدراكات التصوّريّة. [انظر: الجرجانيّ، شرح المواقف، ج 1، ص 83؛ النوينيّ، شرح كتاب المنطق، ج 1، ص 69 ـ 72].

بناءً على ما نسب إلى مشهور الحكماء والمناطقة في تعريف العلم فلا يبقى فرقٌ بينهم وبين الأصوليّين من حيث كونه في مقابل الظنّ والشكّ والوهم.

وعلى أيّ حالٍ، فالعلم أصوليًّا صفةٌ ينكشف بها المطلوب انكشافًا تامًّا لا يشوبه شكٌّ، وهو في مقابل الظنّ والشكّ.

ثانيًا: تعريف ماهيّة الظنّ

1ـ لغةً: يستعمل الظنّ لغةً في معانٍ متعدّدةٍ، يهمّنا منها ثلاثة معانٍ، هي:

أ ـ الشكّ، ومنه قولهم: الظنون، وهي البئر لا يدرى أفيها ماءٌ أم لا، وقولهم: الدين الظنون، وهو الّذي لا يدرى أيقضى أم لا. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 463؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 271]

ب ـ الاحتمال الراجح، ومنه قولهم: مظنّة الشيء. وهو موضعه ومألفه الّذي يظنّ كونه فيه. [انظر: الزبيديّ، تاج العروس، ج 35، ص 365؛ الجوهريّ، الصحاح، ج 6، ص 2160؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 272]

جـ اليقين، ومنه قول القائل: ظننت ظنًّا، أي: أيقنت. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 462]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة **البقرة**: **46**]، أي: يوقنون أنّهم مبعوثون. [انظر: العياشيّ، تفسير العياشيّ، ج 1، ص 134؛ الطباطبائيّ، الميزان، ج 1، ص 153]

2ـ الظنّ اصطلاحًا

أ ـ عند المتكلّمين والحكماء والمناطقة

عُرّف الظنّ في الاصطلاح عندهم بعدّة تعريفاتٍ كلٌّ بحسب مشربه، إلّا أنّها كلّها ترجع إلى معنًى واحدٍ وإن اختلفت تعبيراتهم الحاكية له، وهو:

ترجيح أحد الطرفين ـ أي: طرف الوجود والعدم ـ على الآخر ترجيحًا غير مانعٍ من النقيض في الذهن. [انظر: العلّامة الحلّيّ، كشف المراد، ص 255؛ الأسترآباديّ، البراهين القاطعة، ج 1،

ص 433؛ المظفّر، المنطق، ص 29 و361]

فهو اعتقادٌ راجحٌ وتصديقٌ غير جازمٍ، أحد طرفيه أرجح من الآخر الّذي يقال له الوهم. [انظر: الفخر الرازيّ، معالم أصول الدين، ص 22؛ الطوسيّ، تلخيص المحصّل، ص 155؛ العلّامة الحلّيّ، مناهج اليقين، ص160؛ دغيم وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق، ج 1، ص 511]

ومن هنا عُرّف بأنّه «**الإدراك والاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض**» [صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 34]، فهو قسمٌ من أقسام العلم التصديقيّ، فإنّ التصديق ترجيح وقوع النسبة أو عدم وقوعها، فإذا أُدركت نسبةٌ ما بين موضوعٍ ومحمولٍ، فإن كان هٰذا الإدراك مع جواز كلٍّ من الوقوع وعدمه، إلّا أنّ الوقوع مثلًا أرجح من عدم الوقوع مع احتمال العكس، فهٰذا التصديق ظنٌّ في مقابل الجزم بالوقوع وعدم احتمال العكس الّذي هو اليقين، وفي مقابل تساوي كلا الاحتمالين من دون ترجيحٍ لأحدهما على الآخر الّذي هو الشكّ، من هنا قال الشيخ الرئيس في طبيعيّات الشفاء إن الظنّ هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثاني واحتماله [انظر: ابن سينا، الشفاء / الطبيعيّات، الفنّ السادس، ج 2، ص 185]، وهٰكذا عرّفه الملّا صدرا في أسفاره حيث قال عن الظنّ إنّه: «**الاعتقاد المميل إليه العمل مع تجويز الطرف الآخر**» [صدر الدين الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 5، ص 83]. وأوضح من ذٰلك ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب النجاة حيث قال: «والمظنونات، هي آراء، يقع التصديق بها لا على الثبات؛ بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولٰكنّ الذهن يكون إليها أميل» [ابن سينا، كتاب النجاة، ص 64].

وعلى أيّ حالٍ فالظنّ هو الإدراك للشيء مع ترجيحه على غيره المحتمل أيضًا.

ب- عند الأصوليّين

عُرف الظنّ في كلمات الأصوليّين بما يقرب من معناه اللغويّ، وأنّه ما يدلّ على التردّد بين أمرين يعتقَد بصحّتهما دون الجزم بأحدهما، إلّا أنّ أحدهما أرجح أو أظهر، قال في "اصطلاحات الأصول": «الظنّ هو الوصف النفسانيّ المقابل للقطع والشكّ، فهو عبارةٌ عن الطرف الراجح مِن شِقَّي الترديد الحاصل في الذهن» [انظر: المشكينيّ، اصطلاحات الأصول، ص 219]. كما عُرف في كلماتهم أيضًا بأنه ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطعٍ. [انظر: الآمديّ، الإحكام إلى أصول الأحكام، ج 1، ص 12]

وهٰذا يعني أنّ الظنّ عندهم ما هو إلّا الظنّ المنطقيّ في مقابل العلم (القطع) والشكّ المنطقيّين.

وهو ما يظهر من الشيخ الأنصاريّ في فرائده، حيث قسّم بحثه الأصوليّ بلحاظ حال المكلّف إلى ثلاثة أقسامٍ: القطع والظنّ والشكّ؛ فإنّ المكلف إمّا أن يكون قاطعًا بالحكم أو ظانًّا به أو شاكًّا [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 25]، فالظنّ ـ إذن ـ مقابل القطع والشكّ.

إلّا أنّ هٰذا الإطلاق تسامحٌ في التعبير من باب إطلاق السبب على مسبّبه، ومنشأ هٰذا التسامح أنّ الأمارة مفيدةٌ للظنّ دائمًا أو غالبًا [انظر: المظفّر، أصول الفقه، ص373]، فهي طريقٌ يفيد الظنّ بالواقع، ويكشف عنه كشفًا ناقصًا، لا أنّها تساوق أو ترادف الظنّ بالمعنى المتقدّم؛ ولذا عرّفها الشهيد الصدر بالدليل الظنّيّ ـ لا الظنّ ـ الّذي يكون كشفه عن الواقع هو الملاك التامّ لجعله معتبرًا، سواءٌ كان مفيدًا للظنّ الفعليّ دائمًا، أو غالبًا، أو في حالاتٍ كثيرةٍ. [انظر: الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 180]

ولٰكن ما ينبغي قوله ـ من باب الأنصاف ـ أنّ محور البحث عند الأصوليّين في باب الظنّ ومركزيّته هو الدليل الظنّيّ لا الظنّ نفسه؛ ولذا يبحثون عن مجموعةٍ من الأدلّة الظنّيّة ـ والّتي يقال لها "أماراتٌ" ـ كالخبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة، من حيث الحجّيّة وعدمها.

ومن هنا يمكن القول إنّ الظنّ وإن كان من الناحية العلميّة الاصطلاحيّة إدراك الذهن الشيءَ مع ترجيحه، لٰكنّ ما يهمّ الأصوليّ هو ما يؤدّي إلى الظنّ ـ بعد أن يؤسّسوا أنّ الأصل عندهم عدم حجّيّة الظنّ بمعناه العلميّ الاصطلاحيّ، وأنّ حجّيّته على فرض ثبوتها تحتاج إلى جعل جاعلٍ، وبالتالي تحتاج إلى دليلٍ وكاشفٍ عنها ـ لا الظنّ نفسه. [انظر: الكفويّ، الكلّيّات، ص593؛ التهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1153]

إلّا أنّ متابعة مباحث الأصوليّين المتعلّقة بالظنّ تفضي إلى أنّ الظنّ يطلق عندهم ـ من باب التوسعة في الاصطلاح حكمًا ـ على الأعمّ من الظنّ المنطقيّ والشكّ والاحتمال المنطقيّين، فكلّ احتمالٍ أو شكٍّ أو ظنٍّ منطقيٍّ فهو ظنٌّ أصوليٌّ، بل يمكن القول إنّ مطلق ما ليس بيقينٍ يعبّر عنه عندهم بالظنّ. [انظر: صنقور، المعجم الأصوليّ، ج 3، ص 109]

نعم، الاطمئنان الّذي يكون معه احتمال الخلاف موهومًا لا يعبّر عنه عندهم بالظنّ، بل قد يعبّرون عنه باليقين الأصوليّ، مع التفاتهم إلى أنّه لا يساوق اليقين الرياضيّ الّذي لا يكون معه احتمال الخلاف واردًا أصلًا. [انظر: صنقور، المعجم الأصوليّ، ج 3، ص 109]

ثالثًا: الشكّ

1ـ لغةً: عُرّف الشكّ لغةً بأنّه المعنى العكسيّ والنقيض لليقين [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 174]، يقال: شكّ بالأمر أي أنّه تردّد فيه وارتاب ولم يستطيع الوصول إلى اليقين [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 174]، فكأنّ الشاكّ شُكّ له الأمران في مشكٍّ واحدٍ وهو لا يتيقّن واحدًا منهما. [انظر: الفيوميّ، المصباح المنير، ص320]

إذن، فالشكّ يعكس وجود التردّد في شيئين من الممكن أن يترجّح أحدهما عن الآخر، أو يكونا متساويين في كلّ أمورهما، فالشكّ مطلق التردّد.

2ـ اصطلاحًا

أ ـ عند المتكلمين والحكماء والمناطقة

عُرّف الشكّ عندهم بأنّه التردّد بين النقيضين بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر عند الشاكّ [انظر: التهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1153؛ العلّامة الحلّيّ، كشف المراد، ص 253؛ الجرجانيّ، التعريفات، 128؛ دغيم وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق، ج 1، ص 434]، وقيل هو ما استوى طرفاه وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب إلى أحدهما على الآخر. [انظر: التهانويّ، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1153؛ العلّامة الحلّيّ، كشف المراد، ص 253؛ الجرجانيّ، التعريفات، 168]

ب ـ عند الأصوليّين

أطلق الشكّ عند الأصوليّين على مطلق الاحتمال الّذي لم يرق لمستوى الظنّ المعتبر، فيصدق على الشكّ المنطقيّ وعلى الاحتمال المنطقيّ، بل قد يطلق على بعض أفراد الظنّ المنطقيّ. [انظر: صنقور، المعجم الأصوليّ، ج 3، ص 44 و45]

وقيل إنّه جواز أمرين متساويين لا ميزة لواحدٍ فيهما على الآخر، ففي حالة إذا تميّز واحدٌ منهما في الإجازة، فهذا لا يعدّ شكًّا، وإنّما يصبح الراجح ظنًّا والمرجوح وهمًا. [انظر: العسكريّ، معجم الفروق اللغويّة، ص 304]

إذن، فالشكّ أصوليًّا يقابل القطع (العلم) والظنّ المعتبر الّذي قام الدليل على حجّيّته، فكلّ تردّدٍ لم يترجّح أحد طرفيه فهو شكٌّ بحسب اصطلاح الأصوليّين.

المطلب الثاني: حجّيّة الظنّ بين الإمكان والاستحالة

لا إشكال بين الأعلام في كون العلم طريقًا لتحصيل الأحكام المعرفيّة والأحكام القانونيّة التشريعيّة؛ فهو الإدراك الّذي لا يشوبه شكٌّ، والكاشف التامّ الّذي لا يعتريه احتمالٌ مخالفٌ له. وهٰذه الخصوصيّة ـ أي الإثبات والكاشفيّة التامّة ـ خصوصيّةٌ ذاتيّةٌ للعلم غير مجعولةٍ له من قبل جاعلٍ، بل لا يمكن جعلها ولا سلبها عنه أيضًا، وعلى حدّ تعبير الأصوليّين الكاشفيّة التامّة والإراءة للواقع عين العلم وذاته. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 29؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 11؛ البهسوديّ، مصباح الأصول، ج 2، ص 15؛ الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 2، ص 47]

كما لا إشكال بينهم في عدم كون الشكّ وسيلةً وطريقًا لتحصيل المعارف والأحكام؛ إذ هو فاقدٌ لأيّ حيثيّةٍ إثباتيّةٍ أو حيثيّةٍ كاشفةٍ وحاكيةٍ عن الواقع، فليس هو إلّا أمرًا تستوي فيه الاحتمالات، بل حقيقته التردّد بين النفي والإثبات، وغاية الحكم الأصوليّ هي الكشف والحكاية والإراءة، وهي مفقودةٌ في الشكّ.

أمّا الظنّ فالمصرّح به في كلمات الإعلام أنّه في نفسه لا يمتلك الإثباتيّة والكاشفيّة الّتي يعتمد عليها في تحصيل المعارف والأحكام [انظر: الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 38؛ البهسوديّ، مصباح الأصول، ج 2، ص 88؛ المظفّر، أصول الفقه، ص 376 ـ 379]، فهو ليس سوى كاشفٍ ناقصٍ وإدراكٍ لا يمنع النقيض ولا ينفي احتمال الخلاف، وما كانت حقيقته هٰكذا فلا قيمة معرفيّةً له في نفسه، ولا يعوّل عليه في العلوم والمعارف.

ومن هنا لم يعوّل الحكماء والفلاسفة إلّا على ما يفيد اليقين والعلم، ونبذوا الظنون والأوهام الّتي لا تغني عن الحقّ، وهٰكذا الأصوليّون والفقهاء فلم يعوّلوا على الظنّ بما هو ظنٌّ في مقام الإثبات واشتغال الذمّة، ولا في مقام السقوط وتفريغ الذمّة، فهو عندهم ليس حجّةً في نفسه، على عكس العلم، فهو حجّةٌ في نفسه، بل حجّيّته ذاتيّةٌ له؛ ولذا فرّقوا بين العلم والظنّ من جهة أنّ العلم حجّيّته ذاتيّةٌ، بينما الظنّ ليس كذٰلك، بل حجّيّته ـ على القول بها ـ خارجةٌ عن ذاته وحقيقته، مجعولةٌ له من قبل من بيده الجعل والاعتبار.

وعلى هٰذا الأساس قالوا إنّ الأصل عدم حجّيّة الظنّ وعدم اعتباره معرفيًّا، والخروج من هٰذه الدائرة والأصل يحتاج إلى دليلٍ يدلّ على ذٰلك. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 127 وما بعدها، الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 44؛ الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 204]

وهٰذا لا كلام فيه فيما بينهم، إنّما الكلام في أنّه هل يمكن أن يرتقي الظنّ إلى مرتبة الاعتبار المعرفيّ ويكتسب صفة الإثباتيّة ويلبس لباس العلم ويؤثّر أثره أو لا يمكن ذٰلك؟ وبعبارةٍ أخرى، هل يمكن جعل الحجّيّة للظنّ أو لا؟

أوّلًا: استحالة جعل الحجّيّة للظنّ

وفي هٰذا المجال أثار أحد علماء الإماميّة ـ وهو ابن قبّة الرازيّ ـ شبهةً تتّصل بما عليه واقع التعبّد بالظنّ وجعل الحجّيّة له من حيث الإمكان والامتناع، والغرض من إثارة هٰذه الشبهة هو إثبات استحالة جعل الحجّيّة للظنّ عقلًا.

واستدلّ على ذٰلك ـ على ما نقل عنه [انظر: المحقّق الحلّيّ، معارج الأصول، ص 203؛ الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 105] ـ بدليلين:

الأوّل: أنّه لو صحّ التعبّد بالظنّ وجعل الحجّيّة له فيما يُنقل عن النبيّ ﷺ لصحَّ التعبّد بالظنّ والتعويل عليه فيما ينقل عن الله جلّ وعلا، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به لقيام الإجماع على عدم صحّة التعويل على الظنون كخبر الواحد فيما لو كان الإخبار عن الله جلّ وعلا.

ولعلّه يُشير إلى عدم صحّة التعويل على الظنون في أصول العقيدة، وأنّه لا بدّ في موردها من العلم.

الثاني: أنّ العمل بالظنون قد يُفضي إلى الوقوع فيما هو حرامٌ واقعًا، أو إلى ترك ما هو حلالٌ واقعًا، فلو جُعلت الحجّيّة للظنّ وتعبّدَنا الشارع بالعمل به لكان معنى ذٰلك إيقاع المكلّف في محذور ارتكاب الحرام الواقعيّ، لو كان مفاد الدليل الظنّيّ هو حلّيّة ما هو حرامٌ واقعًا وكذٰلك العكس.

هٰذا هو حاصل ما هو منقولٌ عن ابن قبّة في مقام الاستدلال على استحالة جعل الحجّيّة للظنّ وامتناع التعبّد به، وقد قرّر الأعلام هٰذه الشبهة بنحوٍ أعمق ممّا أفاده ابن قبّة، ونكتفي في هٰذا المجال بما قرّره السيّد محمّدباقر الصدر قدس سره، إذ أفاد أنّ الإشكال على جعل الحجّيّة للظنّ والتعبُّد به من جهتين:

الجهة الأولى: تتّصل بما يُدركه العقل النظريّ من استحالة جعل الحجّيّة للظنّ وامتناع التعبُّد به، وذٰلك بتقريبين:

التقريب الأوّل: أنّ جعل الحجّيّة للدليل الظنّيّ ـ أي الأمارات الظنّيّة ـ يلزم منه اجتماع

الضدّين أو المثلين، وكلاهما محالٌ، أمّا استلزامه لاجتماع الضدّين فلأنّه لو كان مؤدّى الدليل هو الوجوب وكان الواقع هو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة، لكان معنى ذٰلك هو اجتماع حكمين متضادّين على موضوعٍ واحدٍ؛ إذ إنّ الأحكام متضادّةٌ فيما بينها في عالم المبادئ والملاكات كما هو ثابتٌ في محلّه.

وأمّا استلزامه لاجتماع المثلين فلأنّه لو كان مؤدّى الدليل الظنّيّ هو الوجوب مثلًا، واتّفق أن كان الواقع هو الوجوب أيضًا، للزم من ذٰلك اجتماع حكمين متماثلين على موضوعٍ واحدٍ، وهو محالٌ كما هو واضحٌ.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ جعل الحجّيّة للدليل الظنّيّ يساوق جعل حكمٍ ظاهريٍّ‡) مناسبٍ لمؤدّى الدليل الظنّيّ، وحينئذٍ إن كان الحكم المجعول ظاهرًا مغايرًا للحكم المجعول واقعًا لزم من ذٰلك اجتماع الضدّين، وإن كان الحكم الظاهريّ مسانخًا للحكم الثابت واقعًا لزم من ذٰلك اجتماع المثلين، فاستحالة جعل الحجّيّة للدليل الظنّيّ والتعبّد به وجعل الحكم الظاهريّ ثابتةٌ على أيّ تقديرٍ.

التقريب الثاني: أنّ جعل الحجّيّة للظنّ والتعبُّد به يلزم منه نقض الغرض؛ وذٰلك لأنّ جعل الحجّيّة للظنّ والتعبُّد به قد يُفوّت الغرض الواقعيّ للمولى لو كان مؤدّى الدليل الظنّيّ منافيًا للواقع، وحينئذٍ وبعد افتراض إدراك المولى لاستلزام جعل الحجّيّة للظنّ وجعل الحكم الظاهريّ لتفويت الغرض الواقعيّ، فإنّ عدم ترك التعبّد بالظنّ وجعل الحجّيّة له معناه نقض الغرض، وهو محالٌ من جهة أنّ الغرض علّةٌ تامّةٌ لما يناسبه من فعلٍ أو تركٍ، ومن الواضح أنّ المناسب للغرض الواقعيّ هو ترك التعبّد بالظنّ عدم جعل الحجّيّة له، فيكون ترك التعبّد بالظنّ وعدم جعل الحجّيّة له معلولًا للغرض الواقعيّ، ويستحيل تخلّف المعلول عن علّته التامّة.

ومن الملاحظ أنّ الاستحالة بهٰذا التقريب من مدركات العقل النظريّ؛ إذ إنّ منشأ الاستحالة ـ بناءً على هٰذا التقريب ـ هو استلزام جعل الحجّيّة للظنّ والتعبُّد به لتخلّف المعلول عن علّته التامّة.

---

‡) المراد من الحكم الواقعيّ هو: الحكم المجعول على موضوعه ابتداءً دون أن يُفترض الشكّ في حكمٍ آخر لذٰلك الموضوع، وأمّا الحكم الظاهريّ، فالمراد منه ذٰلك الحكم المجعول على موضوعه مع افتراض الشكّ في الحكم الواقعيّ لذٰلك الموضوع.

الجهة الثانية: وهي تتّصل بما يدركه العقل العمليّ من استحالة جعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به، وحاصل الإشكال من هٰذه الجهة أنّ الأحكام الواقعيّة تابعةٌ للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، بمعنى أنّه ما من حكمٍ إلّا وينشأ عن ملاكٍ في متعلّق ذٰلك الحكم، فلو جعل الشارع الحجّيّة للظنّ واتّفق أن كان مؤدّى الدليل الظنّيّ منافيًا للواقع، لكان ذٰلك مفضيًا إمّا إلى إيقاع المكلّف في مفسدة الواقع لو كان الواقع هو الحرمة، وكان مؤدّى الدليل الظنّيّ هو الوجوب أو الإباحة مثلًا، أو مفضيًا لتفويت مصلحة الواقع على المكلَّف لو كان الواقع هو الوجوب ـ المستلزم لاشتمال متعلّقه على المصلحة ـ وكان مؤدّى الدليل الظنّيّ هو الحرمة أو الإباحة مثلًا.

ومن الواضح أنّ تفويت المصلحة على المكلّف أو إيقاعه في المفسدة قبيحٌ، وهٰذا ما يوجب القطع باستحالة صدوره عن المولى جلّ وعلا. [انظر: الهاشميّ، بحوثٌ في علم الأصول، ج 4، ص 188 و189]

هٰذا حاصل الشبهة الّتي أثارها ابن قبّة على إمكان جعل الحجّيّة للظنّ والتعبُّد به بتقرير من الأصوليّين، ونتيجة هٰذه الإشكالات استحالة جعل الحجّيّة للظنّ وامتناع التعبّد به من قبل الشارع. وقد أسهب الأصوليّون في الجواب عن هٰذه الشبهة.

ثانيًا: إمكان جعل الحجّيّة للظنّ

قبل التعرّض لدليل القائلين بالإمكان لا بدّ من بيان المقصود من الإمكان المبحوث عنه، وفائدة ذٰلك هو الاكتفاء في مقام إثبات الإمكان بمجرّد ردّ الإشكالات الّتي أثارها ابن قبّة، أو أنّه لا بدّ من إقامة الدليل والبرهان لإثبات جواز جعل الحجّيّة للظنّ.

1ـ بيان المقصود من الإمكان

اختلف الأعلام في المقصود من الإمكان في محلّ الكلام، أي هل يمكن جعل الحجّيّة للظنّ أو لا يمكن؟ وذهب كلٌّ إلى تفسير الإمكان وفق رؤيته الخاصّة وفهمه لأصل البحث وكلمات ابن قبّة، وفي هٰذا المجال نقول: إنّ الإمكان يطلق على معانٍ: [انظر: الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 39 و40؛ سبحاني، المبسوط في أصول الفقه، ج 3، ص 107 ـ 109]

الأوّل: **الإمكان الذاتيّ**، بمعنى مساواة نسبة الحجّيّة وعدمها إلى الظنّ، نظير نسبة الوجود والعدم إلى ماهيّة الإنسان.

الثاني: **الإمكان الاستعداديّ**، وهو عبارةٌ عن القوّة الّتي تستعدّ لأن يترتّب عليها الشيء

الفلانيّ، أو فقل: هو استعداد الشيء ذاتًا ليصير شيئًا آخر؛ كقوّة الإنسانيّة المودعة في النطفة، وهو خارجٌ عن محلّ الكلام جزمًا.

الثالث: **الإمكان الوقوعيّ**، بمعنى كون الشيء ممكنًا في ذاته ولا يترتّب على وقوعه في الخارج أيّ فسادٍ.

الرابع: **الإمكان الاحتماليّ**، ويراد منه عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرّد سماعه، وهو الّذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه، وقال: كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه واضح البرهان.

والمراد من الإمكان في قولهم: «يمكن جعل الحجّة للظنّ»، هو الإمكان بالمعنى الثاني لا الأوّل ولا الرابع بعد الاتّفاق على عدم إرادة المعنى الثالث؛ وذٰلك لأنّ الإمكان بالمعنى الأوّل أمرٌ بدهيٌّ لا ينكره من له إلمامٌ بالمسألة؛ إذ لا يشكّ أحدٌ في إمكان جعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به ذاتًا وماهيّةً.

كما أنّ المعنى الرابع خارجٌ عن مصبّ البحث؛ لأنّ الإمكان الاحتماليّ لا يتضمّن قضاءً ولا حكمًا، بل الإنسان يحتمل كلا الأمرين: الإمكان والامتناع، فلا معنى أن يكون الإمكان بهٰذا المعنى موضوعًا للبحث، فبقي المعنى الثاني وهو الإمكان الوقوعيّ بمعنى أنّ وقوعه لا يستلزم مفسدةً.

والدليل على أنّ المعنى الثاني هو محطّ البحث، أنّ القائل بامتناع جعل الحجّيّة واستحالتها استدلّ على ذٰلك بدليلين كما تقدّم؛ فإنّ ذٰلك يعرب عن أنّ النزاع في الإمكان الوقوعيّ؛ لأنّ ما ذكر من التوالي يدلّ على امتناع جعل الحجّيّة والتعبّد بالظنّ وقوعًا.

2ـ أدلّة القائلين بإمكان جعل الحجّيّة للظنّ

ذهب المشهور إلى أنّ جعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به ممكنٌ، خلافًا لابن قبّة وغيره، واستدلّوا على ذٰلك بالآتي:

أـ بالقطع بعدم لزوم محالٍ من جعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به؛ فإنّه لا يوجد وجهٌ للمنع والاستحالة أوّلًا وبالذات. [انظر: الطوسيّ، العدّة في أصول الفقه، ج 1، ص 102]

وفيه: أنّ العقل لا يحكم بحسن شيءٍ أو قبحه إلّا إذا أحاط به إحاطةً تامّةً بجميع جهاته المحسِّنة والمقبِّحة، ونفى عنها المزاحم لها، ولا يخفى أنّ هٰذه الإحاطة قلّما تحصل، ومن هنا كانت الأحكام العقليّة العمليّة نادرةً. وعليه، فإنّ دعوى القطع بعدم لزوم محالٍ من التعبّد بالأمارة غير

العلميّة متوقّفةٌ على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسِّنة لهٰذا التعبّد، ونفيه أيّ قبحٍ مزاحم لحسنه، ودون ذٰلك خرط القتاد. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 106]

ب ـ ببناء العقلاء على الحكم بالإمكان ما لم يعثر العقل على لازمٍ محالٍ من جعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به، فإذا شُكّ بإمكان شيءٍ كجعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به أو امتناعه، فيكفي الرجوع إلى العقل ليقوم بجولةٍ ميدانيّةٍ آفاقيّةٍ وأنفسيّةٍ وفي أروق المعرفة والقانون التشريعيّ للتفتيش عن لازمٍ محالٍ له، فإن لم يعثر على شيءٍ من ذٰلك، فيُحكم بالإمكان؛ فإنّ هٰذا هو السبيل الّذي يسلكه العقلاء للحكم بالإمكان. وعليه يكون الأصل هو الإمكان. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 106]

وفيه:

أوّلًا: لم يثبت قيام السيرة العقلائيّة على الاكتفاء بعدم العثور على لازمٍ محالٍ لشيءٍ لإثبات إمكانه.

ثانيًا: لو سلّمنا بها، إلّا أنّه لا يوجد على حجّيّتها دليلٌ قطعيٌّ، والظنّ بالحجّيّة لا يكفي؛ فإنّه يلزم منه الدور. [انظر: الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 39]

جـ أنّ أدلّة حجّيّة الظنّ من الآيات والروايات والسيرة العقلائيّة كافيةٌ في إثبات إمكانها؛ لأنّ أدلّ دليلٍ على إمكان شيءٍ وقوعه في الخارج، فإذا دلّت تلك الأدلّة على حجّيّة الظن في مقام الإثبات، فقد دلّت بالأولويّة القطعيّة على إمكانها في مقام الثبوت، فإنّ الوقوع أخصّ من الإمكان ومتفرّعٌ عليه. [انظر: الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 39]

هٰذا كلّه في الدليل على إمكان جعل الحجّيّة للظنّ والتعبّد به، أمّا إبطال ما ذكره ابن قبّة من إشكالاتٍ ومحاذير، فقد أسهب علماء الأصول في ردّها والجواب عنها. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 106 ـ 111؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 40 ـ 44؛ الكاظميّ الخراسانيّ، فوائد الأصول، ج 3، ص 90 ـ 119؛ البروجرديّ، نهاية الأفكار، ج 3، ص 59 ـ 80؛ الأصفهانيّ، نهاية الدراية، ج 3، ص 121 ـ 157؛ الهاشميّ، بحوثٌ في علم الأصول، ج 4، ص 193 ـ 201]، ولا يمكن في هٰذه المقالة الخوض في غمار هٰذه الأجوبة وما قيل فيها، لٰكن يمكن الإشارة إلى أبرز ما قيل في المقام من دون الدخول في التفاصيل.

المطلب الثالث: الظنّ في الشريعة بين الانفتاح والانسداد

بعد أن عرفنا أنّ جعل الحجّيّة للظنّ وتتميم كشفه ـ بحيث يصلح للاعتماد والاستناد ـ أمرٌ ممكنٌ، ولا يلزم منه أيّ محذورٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ كما التزم به مشهور العلماء؛ ينبغي الإشارة إلى خلافٍ وقع بين القائلين بالإمكان يرجع إلى وقوع هٰذا الجعل خارجًا، وتحقّقه في مقام الدلالة والإثبات؛ فإنّ جماعةً من الأصوليّين ذهبوا إلى أنّه لم يتمّ دليلٌ نقليٌّ ولا عقليٌّ على وقوع التعبّد وجعل الحجّيّة للظنّ، وآمنوا بانسداد باب العلميّ فضلًا عن انسداد باب العلم، في المقابل ذهب المشهور إلى وقوع ذٰلك.

وإنّ الدليل الشرعيّ والعقل قد دلّ على حجّيّة بعض الظنون، فباب العلميّ عندهم مفتوحٌ، مع إيمانه بعدم انسداد باب العلم بشكلٍ مطلقٍ وتامٍّ، فبعد اتّفاقهم على إمكانيّة جعل الحجّيّة للظنّ اختلفوا في قيام الدليل على حجّيّة الظنون، ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ القائلين بعدم قيام الدليل على حجّيّة الظنّ لا يقولون بحجّيّته من طريقٍ آخر، بل قالوا بحجّيّة الظنّ بما هو ظنٌّ من خلال التمسّك بدليل الانسداد الكبير الّذي يفضي إلى الحجّيّة مطلق الظنّ، فهم أنكروا حجّيّة الظنّ الخاصّ، وقالوا بحجّيّة الظنّ المطلق، ولتوضيح الفكرة لا بدّ من التعرّض لتقسيم الظنّ حسب المصطلح الأصوليّ، ثمّ بيان مكانة الظنّ بناءً على نظرية الانسداد قسّم متأخّرو الأصوليّين الظنّ إلى: ظنٍّ خاصٍّ وظنٍّ مطلقٍ.

أوّلًا: الظنّ المطلق

عرف الظنّ المطلق بأنّه: «كلّ ظنٍّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيّته واعتباره» [انظر: المشكينيّ، اصطلاحات الأصول، ص 162].

أو قل: هو «الأمارة الّتي هي حجّةٌ في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلميّ، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلميّة المؤدّية إليه» [انظر: المظفّر، أصول الفقه، ص 389]. ويقال له أيضًا الظنّ الانسداديّ.

ثانيًا: **الظنّ الخاصّ**

وعرف الظنّ الخاصّ: بأنّه «كلّ ظنٍّ قام دليلٌ قطعيٌّ على حجّيّته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير» [انظر: المشكينيّ، اصطلاحات الأصول، ص 162].

أو قل: هو «الأمارة الّتي هي حجّةٌ مطلقًا حتّى مع انفتاح باب العلم» [انظر: المظفّر، أصول

الفقه، ص 389]. ويسمّى أيضًا "الطريق العلميّ" نسبةً إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجّيّته.

والمشهور بعد أن تبنّى القول بإمكانيّة جعل الحجّيّة للظنّ، وأقرّ بأنّ الظنّ ليس بحجّةٍ بذاته ولا يجوز اعتماده والاستناد إليه بالنظر إلى ذاته، وإنّما يكون الظنّ حجّةً شرعًا إذا قام على حجّيّته دليلٌ علميٌّ من ناحية الشارع، فيكون الظنّ حجّةً من ناحية ذٰلك الدليل وليس بذاته، ادّعى قيام الدليل الشرعيّ والعقليّ على حجّيّة الظنّ في الجملة، أي قام الدليل على حجّيّة بعض الظنون، اصطلح عليها الظنون الخاصّة أو الطرق العلميّة.

وفي مقابل هٰذه الرأي ـ كما أشرنا ـ ذهب جماعةٌ من الأصوليّين إلى عدم قيام الدليل الخاصّ على حجّيّة الظنون، بل ادّعى أنّ باب الطرق العلميّة قد انسدّ ولا مجال لإثبات حجّيّة الظنّ الخاصّ. ومن هنا اتّجهوا إلى القول بحجّيّة الظنّ بما هو ظنٌّ، أي حجّيّة الظنّ المطلق من أيّ منشإٍ كان، واستندوا في دعواهم هٰذه إلى دليل الانسداد الكبير، وأطلق على هٰذه الجماعة بالانسداديّين في مقابل الانفتاحيّين القائلين بانفتاح باب العلميّ، من جهة قيام الدليل الخاصّ على حجّيّة بعض الظنون.

توضيح دليل الانسداد

دليل الانسداد هو دليلٌ عقليٌّ أقامه بعض الأصوليّين لإثبات حجّيّة الظنّ في الأحكام بعد عدم إمكان تحصيلها بالطرق العلميّة، وهو دليلٌ مبتنٍ على عدّة مقدّماتٍ أهمّها دعوى انسداد باب العلم والعلميّ في الأحكام، ومنه جاءت التسمية.

ولكي يكون دليل الانسداد مثبتًا لحجّيّة كلّ ظنٍّ لا بدّ له من توافر مقدّماته المصطلح عليها عند الأصوليّين بـ (مقدّمات دليل الانسداد)؛ فإنّها متى توافرت حكم العقل بوجوب العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام.

وهناك مقدّماتٌ لدليل الانسداد يمكن تحريرها وتلخيصها كما يلي [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص384 ـ 434؛ القمّيّ، القوانين المحكمة، ج 3 و4، ص 238]:

المقدّمة الأولى: دعوى انسداد باب العلم[§] والعلميّ في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخّرة

[§] إنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة الّتي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسدٌّ قطعًا؛ إذ الموجود من أدلّتها لا يفيد غير الظنّ لفقد السنّة المتواترة، وانقطاع طريق الاطّلاع على الإجماع غالبًا من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا تفيد غير الظنّ، وكون الكتاب ظنّيّ الدلالة. وإذا تحقق

عن عصر أئمّتنا عليهم السلام.

المقدّمة الثانية: أنّه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالًا، ولا يجوز طرحها في مقام العمل.

المقدّمة الثالثة: أنّه بعد فرض وجوب التعرّض للأحكام المعلومة إجمالًا، فإنّ الأمر لتحصيل فراغ الذمّة منها يدور بين حالاتٍ أربعٍ:

أـ تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

بـ الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألةٍ.

جـ الرجوع إلى الأصل العمليّ الجاري في كلّ مسألةٍ، حسبما يقتضيه حالها.

دـ الرجوع الى الظنّ في كلّ مسألةٍ فيها ظنٌّ بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العمليّة.

ولا يصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعيّن الرابعة.

أمّا الحالة الأولى: وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز؛ لأنّ المفروض أنّ المكلّف يعتقد بالانسداد فكيف يصحّ له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه وأنّه على جهلٍ.

وأمّا الثانية: وهي الأخذ بالاحتياط؛ فإنّه يلزم منه العسر والحرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لو كلّف جميع المكلّفين بذٰلك.

وأمّا الثالثة: وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصحّ أيضًا؛ لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف؛ فإنّه يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

المقدّمة الرابعة: أنّه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل الّتي يقوم فيها الظنّ.

وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظنّ وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم، ولا شكّ في أنّ الأخذ بطرف المرجوح ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ عقلًا.

وعليه: فيتعين الأخذ بالظنّ بما هو ظنٌّ، وهو المطلوب.

انسداد باب العلم في حكمٍ شرعيٍّ كان التكليف فيه بالظنّ قطعًا.

المطلب الرابع: الموقف العقليّ والشرعيّ من الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الظنّ تارةً ينشأ من النقل كالظنّ الحاصل من الأخبار وأخرى من العقل كالظنّ الحاصل من القياس الفقهيّ. كما اتّضح أيضًا إمكانيّة جعل الحجّيّة للظنّ، وقد ادّعى ـ على ما تقدّمت الإشارة إليه ـ الانفتاحيّون قيام الدليل على حجّيّة بعض الظنون، وادعى الانسداديّون تماميّة الدليل الظنّيّ الانسداديّ على حجّيّة الظنّ بما هو ظنٌّ.

واتّضح ممّا تقدم أنّ كلًّا من الانفتاحيّين والانسداديّين يقول بحجّيّة الظنّ، غايته أنّ الانفتاحيّين يقولون بحجّيّة بعض الظنون بعنوانها الخاصّ، والانسداديّين يقولون بحجّيّة كلّ ظنٍّ بما هو ظنٌّ، يبقى في المقام مسألةٌ من المهمّ بيانها وهي موقف العقل القطعيّ والشرع القطعيّ من الظنّ الحاصل من العقل والظنّ الحاصل من النقل. وبيان ذٰلك يختلف باختلاف وجهة النظر من ناحية انفتاح باب العلم والعلميّ وانسدادهما.

أوّلًا: الموقف بناءً على انفتاح باب العلم والعلميّ

1ـ موقف العقل والشرع من الظنّ العقليّ

إذن، فالعقل والشرع يتّفقان على عدم حجّيّة الظنّ العقليّ؛ لعدم الدليل على الحجّيّة أو للدليل على العدم.

2ـ موقف العقل من الظنّ النقليّ سندًا

والظنّ النقليّ دلالةً:

والظنّ النقليّ تارةً يكون من ناحية السند وأخرى من ناحية الدلالة، ولكلٍّ من العقل والشرع موقفه الخاصّ به من الظنّ النقليّ سندًا والظنّ النقليّ دلالةً.

أ ـ موقف العقل من ناحية الظنّ النقليّ سندًا

أمّا من ناحية السند فقد ادّعى الانفتاحيّون قيام الدليل العقليّ على حجّيّة الظنّ النقليّ سندًا بما عرف بالأدلّة العقليّة على حجّيّة أخبار الآحاد، وقد تعرّض الشيخ الأنصاريّ إلى ثلاثةٍ منها وناقشها مبطلًا صلاحيّتها للاستدلال على ذٰلك، ومبيّنًا الموقف العقليّ من الظنّ النقليّ السنديّ وأنّه لا يقضي بحجّيّة ظنٍّ كهٰذا [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 351 ـ 383]، واختصارًا نورد دليلًا واحدًا مع مناقشته، وهو الدليل الثاني الّذي نقله الشيخ الأنصاريّ عن

الفاضل التونيّ الّذي ساقه بدوره للاستدلال به على حجّيّة الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع العمل بها من غير ردٍّ ظاهرٍ، وحاصله مع التوضيح:

أنّ هٰذا الدليل مركّبٌ من أمرين: **أحدهما**: القطع ببقاء التكاليف إلى يوم القيامة، وعدم سقوطها بانسداد باب العلم بها. **ثانيهما**: أنّ جلّ أجزاء وشرائط وموانع الأصول الضروريّة من الصلاة والحجّ والصوم والأنكحة وغيرها من العبادات والمعاملات تثبت بالأخبار غير القطعيّة، بحيث لو اقتصر في معرفة أجزائها وشرائطها وموانعها على الكتاب العزيز والأخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعيّة، لخرجت هٰذه الأمور عن هٰذه العناوين بحيث يصحّ سلبها عنها؛ لقلّة الأخبار قطعيّة الصدور، وعدم كون الآيات غالبًا إلّا في مقام التشريع فقط، فلا محيص عن العمل بالأخبار غير قطعيّة الصدور، فثبت المطلوب. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 361؛ الفاضل التونيّ، الوافية في أصول الفقه، ص 159]

ونوقش هٰذا الدليل من قبل الأعلام بعدّة مناقشاتٍ [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 361؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 85 و86]، منها:

المناقشة الأولى: أنّ العلم الإجماليّ بوجود الأجزاء والشرائط لا تنحصر أطرافه في الأخبار الواجدة لما ذكره من الشرطين(*******)؛ لوجود هٰذا العلم الإجماليّ أيضًا في سائر الأخبار الفاقدة لهٰذين الشرطين، فلا بدّ مع الإمكان من الاحتياط التامّ بالأخذ بكلّ خبرٍ يدلّ على الجزئيّة أو الشرطيّة، وإن لم يكن واجدًا للشرطين المذكورين، ومع عدم الإمكان من الاحتياط التامّ؛ لكونه مخلًّا بالنظام أو موجبًا للعسر، لا بدّ من الأخذ بما يظنّ صدوره من الروايات.

المناقشة الثانية: أنّ هٰذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيّة أو الشرطيّة دون الأخبار النافية لهما؛ لأنّ الموجب للحجّيّة كان هو العلم الإجماليّ بالأخبار المتضمّنة لبيان الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة، فأطراف العلم الإجماليّ هو خصوص هٰذه الروايات المثبتة لها دون النافية، مع وضوح أنّ البحث عن حجّيّة الخبر لا يختصّ بالأخبار المثبتة للتكاليف.

وبهٰذا يتبيّن أنّ العقل لا يقرّ باعتبار الظنّ النقليّ السنديّ وحجّيّته، ولٰكنّه لا يمنع من جعل الحجّيّة له من طريقٍ آخر من شرعٍ وغيره.

(*******) أعني كونها موجودةً في الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، وكونها معمولًا بها عندهم لا معرضًا عنها.

ب ـ موقف العقل من ناحية الظنّ النقليّ دلالةً

مرجع الكلام في الظنّ النقليّ الدلاليّ إلى ما يعرف في علم أصول الفقه بمبحث أصالة الظهور الّتي اعتمدت أساسًا وأصلًا لتفسير الدليل النقليّ واللفظيّ، بمعنى أنّه لا يُصرف المعنى الحقيقيّ مثلًا إلى المجازيّ في النصّ الظاهر في الحقيقة مع احتمال المجاز، كما لا يُصرف المعنى المطلق مثلًا إلى المقيّد في النصّ الظاهر في المطلق مع احتمال التقييد، وهٰكذا في سائر الموارد إلّا أن تقوم قرينةٌ تشفع على أنّ المراد من النصّ أو اللفظ غير الظاهر منهما، وبعبارةٍ مختصرةٍ يُراد بأصالة الظهور نفي احتمال إرادة غير المعنى الظاهر من الكلام.

وقد قالوا بحجّيّة الظهور واعتماده لتشخيص مراد المتكلّم ـ أو معنى المتكلّم بتعبير التداوليّ المعاصر ـ وتحديد مقصوده من كلامه الملفوظ والمكتوب واستدلّوا على ذٰلك بعدّة أدلّةٍ، أحدها يرجع بنحوٍ أو آخر إلى العقل، وهي السيرة العقلائيّة بناءً على كون مبدإ هٰذه السيرة ومنشئها الفطرة كما يذهب إلى ذٰلك الميرزا النائينيّ [انظر: الكاظميّ الخراسانيّ، فوائد الأصول، ج 3، ص 192 و193]، أو بناءً على كون حجّيّة هٰذه السيرة الذاتيّة لا تتوقّف على إمضاء الشارع واتّصاله بزمنه كما يذهب إلى ذٰلك العلّامة الطباطبائيّ [انظر: الطباطبائيّ، حاشية الكفاية، ج 2، ص 206] بتقريب:

أنّه لا ريب في اتّفاق العقلاء ـ إمّا جريًا على فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله ﷻ في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظًا للنظام، وإمّا أنّهم مجبرون ومضطرّون للعمل بها؛ لحفظ بقائهم واستمرار حياتهم أي من باب حكم العقل الاضطراريّ [انظر: أكبر نجاد، الحجّيّة الذاتية لبناء العقلاء، نصوصٌ معاصرةٌ، ع 28 و29، ص 57 ـ 89] ـ على التوسّل بالظهور للتعرّف على مرادات المتكلّمين والجري على مقتضياتها دون توقّفٍ لغرض التأكّد من تلك المفادات الحاصلة بواسطة الظهور؛ ولذٰلك نراهم يحتجّون على المتكلّم بظاهر كلامه، كما ويحتجّ المتكلّم بظاهر كلامه على المخاطب دون أن يعترض المتكلّم على المخاطب بأنّه لم يكن مريدًا لذٰلك المعنى الظاهر، أو يعترض المخاطب على المتكلّم بأنّه احتمل إرادة معنًى آخر غير المعنى الظاهر. كلّ ذٰلك يعبّر عن ترسّخ هٰذه السيرة وتجذّرها في جبلّة العقلاء بما هم عقلاء.

إذن، فموقف العقل ـ بعد السيرة العقلائيّة ـ تجاه الظنّ النقليّ الدلاليّ إيجابيٌّ، ويقضي بحجّيّته واعتماده أساسًا معرفيًّا في مقام تشخيص مراد المتكلّم ومعرفة مقصوده.

3ـ موقف الشرع من الظنّ النقليّ سندًا والظنّ النقليّ دلالةً:

أ ـ موقف الشرع من ناحية الظنّ النقليّ ثبوتًا وسندًا

استدلّ الانفتاحيّون على اعتبار الظنّ النقليّ السنديّ وحجّيّته بأدلّةٍ شرعيّةٍ نقليّةٍ من الكتاب والسنّة وما يرجع إليهما، ومن هٰذه الأدلّة آية النبإ الّتي تعدّ من أقوى الأدلّة الشرعيّة النقليّة على حجّيّة الظنّ النقليّ السنديّ، وحاصل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [سورة الحجرات: 6]، أنّ الجملة في الآية الكريمة شرطيّةٌ فيمكن التمسّك بمفهومها، وقد ثبت أنّ الجمل الشرطيّة ظاهرةٌ في المفهوم، وبيان ذٰلك:

أنّ الآية ظاهرةٌ في تعليق طبيعيّ الحكم ـ وهو وجوب التبيّن ـ على الشرط والّذي هو مدخول أداة الشرط (إنّ) والشرط هو مجيء الفاسق وموضوع الحكم هو النبأ، وهو منحفظٌ في حالتي تحقّق الشرط وانتفائه، وبهٰذا يكون انتفاء الشرط عن الموضوع يقتضي انتفاء الحكم، أي أنّ انتفاء مجيء الفاسق عن النبإ بأن يكون الآتي به غير فاسقٍ يقتضي انتفاء وجوب التبيّن عن ذٰلك النبإ، وبهٰذا يثبت عدم وجوب التبيّن عن نبإ العادل لانتفاء شرط وجوب التبيّن.

وهٰذا يقتضي حجّيّة نبإ العادل؛ إذ لا معنى لعدم وجوب التبيّن عن نبئه إلّا ثبوت الحجّيّة له، وإلّا كان مساويًا لنبإ الفاسق أو أسوأ حالًا منه، وكلاهما منفيٌّ فيتعيّن ثبوت الحجّيّة لنبئه. أمّا افتراض المساواة فمنفيٌّ بمفهوم الشرط، وأمّا افتراض كونه أسوأ حالًا من الفاسق، فلأنّ نبأ الفاسق يمكن أن تثبت له الحجّيّة إذا تبيّن صدقه، أمّا نبأ العادل ـ بناءً على الفرض ـ فلا تثبت له الحجّيّة وإن ثبت صدقه. وبهٰذا يتّضح تعيّن الحجّيّة لنبإ العادل بمقتضى مفهوم الشرط. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 254؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 69؛ البهسوديّ، مصباح الأصول، ج 2، ص 154؛ الهاشميّ، بحوثٌ في علم الأصول، ج 4، ص 347].

وهٰكذا يثبت اعتبار الظنّ النقليّ السنديّ وحجّيّته من جهة الشرع، لٰكنّ هٰذا لا يعني حجّيّة كلّ ظنٍّ نقليٍّ سنديٍّ واعتبارَه، بل خصوص ما كان جامعًا لشرائط ذكروها في تحديد دائرة حجّيّة الظنّ النقليّ السنديّ واعتباره، ومن هنا قالوا بعدم حجّيّة الظنّ النقليّ الّذي ينقله الفاسق مثلًا، أو الظنّ النقليّ الّذي لا ينتهي إلى المعصوم وهٰكذا.

وعلى هٰذا الأساس يمكن القول إنّ الشرع يقف إلى جانب الظنّ النقليّ من حيث الثبوت

السنديّ، ويقرّ باعتباره وحجّيّته وإمكانيّة التعويل عليه.

ب- موقف الشرع من ناحية الظنّ النقليّ دلالةً

والكلام في هٰذا المورد يرجع كما تقدّمت الإشارة إلى البحث في حجّيّة ظهور الدليل اللفظيّ الشرعيّ من الكتاب والسنّة، وقد استدلّ الانفتاحيّون من الأصوليّين على اعتبار الظنّ النقليّ الدلاليّ وحجّيّته، أعني أصالة الظهور بعدّة أدلّةٍ شرعيّةٍ لفظيّةٍ وغير لفظيّةٍ، ومن هٰذه الأدلّة رواياتٌ يذكر الإمام فيها حكمًا ويصير في مقام استفادة ذٰلك من القرآن، فيتمسّك بظهور كلام الله تعالى، وهٰذا يكشف عن كون ظهور الكلام حجّةً يعتمد عليه في مقام معرفة مراد المتكلّم، وفي مقام استنباط الحكم الشرعيّ [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 144؛ الهاشميّ، بحوثٌ في علم الأصول، ج 4، ص 259]، منها:

صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفرٍ عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله عزّ وجلّ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قال: ﴿فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُـمْ﴾ فعرفنا أنّ الوجه كلّه ينبغي أن يغسل، ثمّ قال: ﴿وَأَيْدِيَكُـمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا: أنّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثمّ فصّل بين الكلام فقال: ﴿وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُـمْ﴾ فعرفنا حين قال ﴿بِرُؤُوسِكُـمْ﴾ أنّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثمّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُـمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما. ثُمّ فسّر ذٰلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه...» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 30، ح 4].

فقد استدلّ الإمام عليه السلام بالآية المباركة على كون المسح ببعض الرأس لمكان الباء، مع أنّه قيل إنّ الباء لا تكون للتبعيض بل للإلصاق، ومع ذٰلك يمكن استفادة التبعيض منها؛ لأنّ إلصاق المسح بالرأس بسبب الباء يشعر عرفًا بتخفيف الإلصاق الّذي يكفي فيه مسح البعض، وهٰذا تمسّك بالظهور، بل هٰذه الرواية وأمثالها يمكن تصنيفها في الروايات التعليميّة وكأنّ الإمام عليه السلام يعلّم أصحابه كيفيّة توظيف ظهور الكلام في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ وفي تشخيص مراد المتكلّم.

ونتيجة ما تقدّم أنّ موقف الشرع إيجابيٌّ تجاه الظنّ النقليّ من حيث الدلالة والإثبات، ويقرّ باعتباره وحجّيّته وإمكانيّة التعويل عليه.

ثانيًا: الموقف بناءً على انسداد باب العلم والعلميّ

من المفارقات بين القول بانفتاح باب العلم والعلميّ وانسدادهما أنّ هناك تنوّعًا في المواقف بين العقل والشرع فيما يتعلّق بمسألة حجّيّة الظنّ العقليّ والنقليّ واعتباره ثبوتًا ودلالةً بناءً على الانفتاح كما تقدّم؛ فإنّ للعقل موقفًا مغايرًا لموقف الشرع في بعض مفاصل اعتبار الظنّ وفق التفصيل المتقدّم، بينما بناءً على الانسداد فهٰذا التنوّع مفقودٌ؛ إذ الميدان ميدانٌ للعقل ومسرحٌ له، ولا يزاحمه غيره، غاية الأمر أنّ وظيفة العقل تختلف باختلاف النظر إلى ما تفيده مقدّمات الدليل الانسداديّ، وهٰذا هو الّذي أدّى إلى تعدّد الأقوال فيما هو المستفاد من المقدّمات؛ حيث وقع الكلام بين الأصوليّين ـ بعد الاتّفاق على أنّ مقتضى مقدّمات دليل الانسداد، بناءً على تماميّتها، هو حكم العقل بجواز العمل بالظنّ مطلقًا، في أنّ حكمه هٰذا هل هو من باب الكشف؟ (بمعنى: أنّ العقل يكشف عن جعل الشارع الظنّ حجّةً حال الانسداد لا أنّه ينشئ الحجّيّة له) أم من باب الحكومة؟ (بمعنى: أنّ العقل ـ بملاحظة تلك المقدّمات ـ يحكم بحجّيّة الظنّ وينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجّيّة العلم حال الانفتاح وإنشائها له).

وبعبارةٍ أخرى هل مقتضى مقدّمات الانسداد هو استكشاف العقل كون الظنّ حال الانسداد طريقًا منصوبًا من قبل الشارع للوصول إلى التكاليف المعلومة بالإجمال، فالشرع منشئٌ لحجّيّته والعقل كاشفٌ عن هٰذا الإنشاء؟ أو أنّ مقتضاها استقلال العقل في الحكم بحجّيّة الظنّ حال الانسداد من غير أن يرى للشرع دخلًا في ذٰلك؟ كحكمه بحجّيّة العلم حال الانفتاح، من غير دخل للشارع فيها. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 465؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 107؛ الكاظميّ الخراسانيّ، فوائد الأصول، ج 3، ص 232؛ البهسوديّ، مصباح الأصول، ج 2، ص220]

وثمرة الخلاف بين الحكومة والكشف أنّه لا إهمال في النتيجة على تقرير الحكومة أصلًا لا مسبّبًا ولا موردًا ولا مرتبةً؛ بل هي معنيّةٌ؛ لٰكنّها من حيث الأسباب كلّيّةٌ، ومن حيث الموارد والمرتبة جزئيّةٌ.

أمّا على تقرير الكشف فتختلف النتيجة من حيث الإهمال والتعيين باختلاف الوجوه المتصوّرة في نصب الطريق الظنّيّ، بين كون المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، أو أنّ المنصوب هو الطريق الواصل بطريقه، أو أنّه يستكشف بالمقدّمات نصب طريقٍ إلى الأحكام واقعًا، وتوضيح هٰذه الأمور وبيان ما الصحيح في المسألة خارجٌ عن محلّ بحثنا، فيمكن مراجعة الكتب الأصوليّة المطوّلة. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 361 وما بعدها؛ الخراسانيّ،

كفاية الأصول، ج 2، ص 108 ـ 112]

إذن، فالعقل هو الحاكم بحجّيّة كلّ ما أفاد الظنّ، إمّا كشفًا أو استقلالًا وحكومةً، ويترتّب على ذٰلك أن يكون الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ كلاهما حجّيّةً وطريقًا للوصول إلى الأحكام، ومن هنا وقع الأصوليّون في إشكاليّةٍ خطيرةٍ يصعب الالتزام بها، وهي أنّ مقتضى القول بالانسداد وتماميّة مقدّماته هو القول بحجّيّة الظنّ العقليّ مطلقًا كحجّيّة الظنّ النقليّ، مع أنّهم لا يرون حجّيّة بعض الظنون العقليّة كالقياس والاستحسان والرأي وسدّ الذرائع والمصالح المرسلة؛ ولذا تصدّوا للإجابة عن هٰذه الإشكاليّة الّتي عُرفت بإشكاليّة خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الظنّ الانسداديّ، وقبل توضيح الإشكاليّة وبيان الإجابة عنها وردّها، لا بدّ من بيان ما يلزم على عموم النتيجة بما يشمل الظنّ العقليّ بمصاديقه المشار إليها؛ فإنّه بناءً على ذٰلك قد يقع التعارض بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ، ولا مجال للقول بتقديم ما يقتضيه العقل أو ما يقتضيه النقل؛ فإنّ كلاهما حجّيّةٌ بحكم العقل كشفًا أو حكومةً، ومن هنا لا بدّ من وجود مبرّراتٍ خارجيّةٍ لتقديم أحدهما على الآخر، وقد تختلف النتيجة في ذٰلك من مجتهدٍ إلى آخر، فالمسألة اجتهاديّةٌ ومردٌ للاختلاف. أمّا لو قلنا بعدم حجّيّة الظنّ العقليّ في مصاديقه المشار إليها فلا مجال للمعارضة؛ فإنّ المعارضة فرع تكافؤ المتعارضين، والمفروض عدم حجّيّة الظنّ العقليّ فلا يعارض الظنّ النقليّ.

الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة وجوابه

والكلام فيه مبنيٌّ على الحكومة تارةً، وأخرى على الكشف.

فأمّا بناءً على الحكومة: فقد «اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة» [الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 112]؛ وذٰلك أنّ العقل يستقلّ في الحكم بحجّيّة الظنّ، فحاله كحال حجّيّة العلم في حال الانفتاح، وحينئذٍ: يقع الإشكال في خروج القياس عن عموم حكم العقل بحجّيّة الظنّ، والحال أنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص، فلا يمكن رفع حكمه عن موضوعه وإن كان ينتفي الحكم بانتفاء الموضوع.

والعلّة في عدم قبول حكم العقل للتخصيص هي التناقض، فإنّه لو كان حكم العقل على نحو العموم بحيث يشمل الفرد القياسيّ بعينه، فلو خصّصنا حكمه ورفعناه عن هٰذا الفرد، يقع التناقض بين حكمه وبين التخصيص.

كما أنّه لو جاز المنع عن العمل بالظنّ القياسيّ لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون؛ لما هو المعروف من أنّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحدٌ، ومع قيام احتمال المنع عن غير الظنّ القياسيّ لا يستقلّ العقل بحجّيّة الظنّ أصلًا وهو الخلف؛ لأنّه على خلاف ما فُرض من استقلال العقل باعتبار الظنّ حال الانسداد.

هٰذا هو الإشكال الّذي أثاره الأمين الأسترآباديّ على الأصوليّين العاملين بالظنّ مطلقًا. [انظر: الرشتيّ، شرح كفاية الأصول، ج 2، ص 118]

أمّا جوابه فقد أجيب عنه بعدّة أجوبةٍ، منها: أنّ خروج الظنّ القياسيّ ـ مثلًا ـ شرعًا لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجّيّة الظنّ؛ لأنّ حكمه هٰذا يكون تعليقيًّا لا تنجيزيًّا[1]، فلو نهى الشارع عن الظنّ الحاصل من سببٍ خاصٍّ كالظنّ القياسيّ، ونهى عن العمل به حينئذٍ لم يبق موضوعٌ لحكم العقل بحجّيّة مطلق الظنّ، بل يرتفع موضوع حكمه، فلا يبقى له حكومةٌ ولا استقلالٌ بالحجّيّة أصلًا، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع حينئذٍ من باب التخصّص لا من باب التخصيص حتّى يقال: إنّ حكم العقل غير قابلٍ للتخصيص. نعم، لو كان حكمه تنجيزيًّا لوقعت المنافاة بين استقلال العقل بالحكم بحجّيّة الظنّ مطلقًا وخروج بعض الظنون والنهي عن العمل بها حال الانسداد.

والحاصل أنّ حكم العقل بلزوم اتّباع الظنّ في حال الانسداد ليس إلّا على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعًا، فلا مجال له مع المنع، هٰذا على الحكومة.

وأمّا التعميم بناءً على الكشف فالظنّ القياسيّ حينئذٍ يكون خارجًا عن الحجّيّة والاعتبار؛ لأنّ الأدلّة الدالّة على حرمة العمل بالقياس ـ كمثالٍ للظنّ العقليّ غير المعتبر ـ توجب كون أدلّة الانسداد بمعنى نصب الطريق غير الشامل للقياس المحرّم المنهيّ عنه من قبل الشارع نفسه؛ إذ المفروض أنّ حجّيّة الظنّ حينئذٍ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجّيّة لبعض الظنّ، ونفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحة في نظره. ومع النهي عن الظنّ القياسيّ فلا يكون طريقًا منصوبًا من قبل الشارع لإثبات الأحكام أو نفيها؛ بل الحجّة هو ما عداه من الظنون. إذن، أدلّة الانسداد على

---

[1] للعقل حكمان: أحدهما: تنجيزيٌّ والآخر تعليقيٌّ، وهو ما يكون حكم العقل معلّقًا على عدم نهي الشارع عن ظنٍّ بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع الحكم العقل بحجّيّة مطلق الظنّ، فينتفي حكمه حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصّص لا من باب التخصيص، بمعنى: بقاء موضوع حكمه مع ارتفاع حكمه حتّى يقال: إنّ حكم العقل غير قابلٍ للتخصيص.

الكشف لا تشمل القياس وأخواته من الظنون المنهي عنها.

والنتيجة من كلّ ما تقدّم أنّه بناءً على انسداد باب العلم والعلميّ لا يحكم بحجّيّة الظنّ العقليّ تنجيزيًّا، بل حكم العقل بالحجّيّة معلّقٌ على عدم منع الشارع من ذلك الظنّ وعدم نهيه عنه.

المطلب الخامس: معيار الترجيح بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ

أوّلًا: الاتّجاهات في الترجيح عند التعارض

قد قرّر علماء الأصول ـ بل العقلاء كافّةً ـ أنّ الترجيح إنّما يكون عند التعارض والتنافي بين شيئين، فتقديم دليلٍ نقليٍّ على عقليٍّ مثلًا أو بالعكس، إنّما يكون في حال التنافي والتعارض المستقرّ بينهما، أمّا لو أمكن الجمع بين مفادهما فلا معنى لترجيح أحدهما دون الآخر؛ إذ يتحقّق بذلك التوفيق والانسجام ويرتفع الاختلاف والتعارض، ويُزال التنافي.

وعلى هذا فالتعارض المتصوّر بين العقل والنقل سيكون له احتمالاتٌ، غاية الأمر أنّه نستبعد بعض الاحتمالات؛ لكون موضوع المقالة ومحورها العقل الظنّيّ والنقل الظنّيّ، فنستبعد التعارض بين قطعيٍّ عقليٍّ وقطعيٍّ نقليٍّ ثبوتًا ودلالةً؛ فهو محالٌ في نفسه، وبين قطعيٍّ عقليٍّ وظنّيٍّ نقليٍّ، وبين ظنّيٍّ عقليٍّ وقطعيٍّ نقليٍّ؛ لتقدّم القطعيّ على الظنّيّ مهما كانت هويّته، وينحصر الكلام حينئذٍ في التعارض بين ظنّيٍّ عقليٍّ وظنّيٍّ نقليٍّ.

والظنّ العقليّ والظنّ النقليّ تارةً يكون بحسب السند والدلالة كما تقدّم، فلو كان هناك دليلٌ نقليٌّ قطعيّ السند مع كونه ظنّيًا في الدلالة، أو دليلٌ قطعيٌّ في الدلالة مع كونه ظنّيّ السند، فهو ظنّيٌّ لا قطعيٌّ.

وهذا المورد من موارد المسألة المعروفة والّتي اشتهرت بجدليّة العقل والنقل، أو تعارض العقل والنقل، أو العلاقة بين العقل والوحي، وقد أخذت حيّزًا ومساحةً كبيرةً في ميدان الفكر الدينيّ عمومًا، ودخلت في مسائل علم الكلام الجديد مع كونها قديمةً في مضمونها وإشكاليّاتها، وإن صيغت بصياغاتٍ حديثةٍ تنسجم مع التجديد والتحوّل الفكريّ، فهي مسألةٌ قديمةٌ جديدةٌ متجدّدةٌ، وهذا يكشف عن كونها من المسائل المهمّة والمفصليّة في الفكر الدينيّ والإسلاميّ.

وفي هذا المجال يوجد ثلاثة اتّجاهاتٍ:

الأوّل: يُقرر أصحابه أنّ العقل يتقدّم على الشرع والنقل مطلقًا ، وهو اتّجاه المعتزلة ـ بل هو مسلك الأصوليّين المتكلّمين من غيرهم أيضًا [انظر: الفخر الرازيّ، أساس التقديس، ص 220؛

الجوينيّ، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص 282؛ البغداديّ، أصول الدين، ص 38؛ الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 486؛ الإيجيّ، المواقف في علم الكلام، ص 40؛ الرازيّ، رسائل فلسفيّةٌ، ج 1، ص 18]؛ إذ يرون أنّ العقل يُحسّن ويقبّح قبل الشرع، وتجب معرفة الله ـ تعالى ـ بالعقل، والمعارف كلّها معقولةٌ بالعقل واجبةٌ بنظر العقل. وبناءً عليه فإنّ العقل عند ترتيب الأدلّة عندهم مقدّمٌ على الكتاب والسنّة والإجماع [انظر: القاضي عبد الجبّار، فضل الاعتزال، ص 139؛ عمارة، معركة المصطلحات، ص 153]، ولٰكنّ هٰذا التقديم «ليس تقديم تشريفٍ، وإنّما هو تقديم ترتيبٍ، فالخارج من منزله يسعى إلى المسجد عبر الطريق، فالمرور بالطريق قبل المسجد لا يعني تفضيل الأوّل وتشريفه على الثاني، وإنّما هو ترتيب المنطقيّ للأمور» [عمارة، الغزو الفكريّ وهمٌ أم حقيقةٌ، ص 52]. ويمكن لنا أن نطلق على هٰذا الاتّجاه "**الاتّجاه العقليّ المتطرّف**".

الثاني: يرى أصحاب هٰذا الاتّجاه تقرير سلطة الشرع والنقل وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلًا فيما جاء به الشرع ويمثّل هٰذا الاتّجاه الحشويّة والظاهريّة من السنّة [انظر: التفتازانيّ، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 157 و158] والأخباريّة من الشيعة [انظر: البحرانيّ، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 125]، قال السيّد الجزائريّ: «الثالث: ما تعارض فيه محض العقل والنقل من غير تأيّدٍ بالنقل، فهٰذا لا نرجّح فيه العقل، بل نعمل بالنقل» [الجزائريّ، الأنوار النعمانيّة، ج 1، ص 116]. ويمكن أن نطلق على هٰذا الاتّجاه "**الاتّجاه النقليّ النصّيّ المتطرّف**".

الثالث: يتوسّط أصحابه بين الفريقين السابقين، بمعنى أنّه لا يقدّم العقل على النقل مطلقًا، ولا يقدّم النقل على العقل مطلقًا، بل يتبع في التقديم معايير وضوابط تسوّغ له تقديم العقل على النقل أحيانًا، وأحيانًا أخرى بالعكس، فيقدّم النقل على العقل، ويمثّل هٰذا الاتّجاه الأصوليّون من الشيعة [المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص 149؛ الطباطبائيّ، الشيعة، ص 91؛ الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 442؛ الميانجيّ، توحيد الإماميّة، ص39]، وربّما يظهر من غيرهم أيضًا [انظر: ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 79]. وهٰذا الاتّجاه لا يرى أنّ العقل والنقل متعارضان ومتنافيان، بل أحدهما مكمّلٌ للآخر، وإلّا فالّذي ليس بحجّةٍ لا يعارض الحجّة، ويمكن أن يطلق على هٰذا الاتّجاه "**الاتّجاه المعتدل**".

ثانيًا: معايير الترجيح

1ـ معايير الاتّجاه الأوّل ومبرّراته

أمّا بالنسبة للاتّجاه الأوّل فقد ذكر أصحابه بعض المعايير والمبرّرات لتقديم العقل على النقل في حال تعارضهما، من أهمّها:

أـ أنّه يلزم من تقديم النقل محذور إلغاء النقل نفسه، بل العقل أيضًا، أو فقل: يلزم من وجوده (تقديمه) عدمه وبطلانه، وعلى العكس فيما لو قُدّم العقل؛ فإنّه لا يلزم منه لا إلغاء نفسه ولا إلغاء النقل، وتقديم ما لا يلزم من تقديمه إلغاءٌ أصلًا على ما يلزم من تقديمه الإلغاء مطلقًا هو المتعيّن. [الفخر الرازيّ، المحصول، ج 3، ص 73 و74]

وبعبارةٍ أخرى: إنّه لو قُدّم النقل على العقل للزم منه المحال؛ إذ يلزم من ذٰلك القدحُ في العقل الّذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا. فوجب تقديم العقل؛ إذ لا يلزم منه ذٰلك المحذور. والنقل إمّا أن يُسلّم بصحّة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، أو أن يؤوَّل مع المحافظة على قوانين اللغة؛ حتّى يتّفق معناه مع ما أثبته العقل.

إلّا أنّ هٰذا الوجه والمبرّر غير تامٍّ، بل هو قابلٌ للمناقشة؛ لأنّ قولهم: إنّ العقل أصلٌ للنقل إمّا أن يُراد به أنّه أصلٌ في ثبوته في نفس الأمر ـ أي أنّه لولا العقل لما ثبت النقل ـ أو أصلٌ في الإثبات والعلم بصحّته، أي أنّه لولا العقل لما عرفنا صحّة النقل. والأوّل لا يقوله عاقلٌ، فإنّ ما هو ثابتٌ في نفس الأمر بالنقل أو غيره هو ثابتٌ سواءٌ علم بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم يعلم ثبوته لا بعقلٍ ولا بغيره؛ إذ عدم العلم ليس علمًا بالعدم وعدم العلم بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها.

وبعبارةٍ مختصرةٍ، العقل أصلٌ للنقل، لٰكن ليس المراد بكونه أصلًا له أنّه أصلٌ في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصلٌ في علمنا به؛ لكونه دليلًا لنا على صحّة النقل. فلا يلزم من تقديم النقل على العقل القدح والطعن في النقل نفسه، ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

أضف إلى ذٰلك ـ ولو من باب التسليم ـ أنّ العقل القطعيّ هو أصل النقل والشرع لا مطلق العقل، وإن كان ظنّيًّا، وتقديمه حينئذٍ من باب كونه قطعيًّا لا لكونه عقليًّا، وهٰذا يعني أنّ المعيار في التقديم القطع لا العقل.

بـ أنّ العقل هو الأداة الوحيدة والفعّاليّة الإنسانيّة الّتي لا فعّاليّة سواها لفهم النقل وشرحه

وتفسيره، وهٰذا يقتضي أن تكون المرجعيّة للعقل فيما لو وقع التعارض بينه وبين النقل، وإلّا فتقديم النقل تقليلٌ من شأن العقل، فيؤدّي مباشرةً إلى إلغاء النصّ. [انظر: أبو زيد، الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة، ص 26 و27]

ومن اللافت للنظر أنّ العقل الّذي يمتلك هٰذه الخاصّيّة هو العقل القطعيّ، لا مطلق العقل في مجال الدلالة الظنّيّة المجملة، ففي هٰذه الموارد يُرجع إلى العقل القطعيّ، أمّا لو كانت الدلالة نصًّا وبيانًا تامًّا فلا مجال فيها للعقل، وعليه فإلغاء النصّ تبعًا لتقديمه على العقل ليس تامًّا على إطلاقه، كما أنّه لا مجال للعقل الظنّيّ حتّى لو كانت الدلالة ظنّيّةً؛ فإنّه نوعٌ من المصادرة؛ إذ الكلام فيه.

2ـ معايير الاتّجاه الثاني ومبرّراته

أمّا بالنسبة للاتّجاه الثاني فقد تجاوزت الوجوه والمبرّرات الّتي ذكرها أصحاب هٰذا الاتّجاه الخمسين وجهًا [انظر: ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 79؛ الخراشيّ، نقض أصول العقلانيّين، ص 89 وما بعدها]، منها:

أـ أنّ تقديم العقل على النقل قدحٌ في العقل، فيلزم من تقديمه بطلانه، وهو محالٌ، يقول ابن أبي العزّ الحنفيّ: «وتقديم العقل ممتنعٌ؛ لأنّ العقل قد دلّ على صحّة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنّا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأنّ ما ليس بدليلٍ لا يصلح لمعارضة شيءٍ من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهٰذا بيّنٌ واضحٌ؛ فإنّ العقل هو الّذي دلّ على صدق السمع وصحّته، وأنّ خبره مطابقٌ لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلةً لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلًا صحيحًا، وإذا لم يكن دليلًا صحيحًا لم يجز أن يتّبع بحالٍ فضلًا عن أن يقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحًا في العقل» [ابن أبي العزّ، شرح العقيدة الطحاويّة، ج 1، ص 227].

لٰكنّ العقلّ دليلٌ على حجّيّة الكتاب والسنّة بلحاظ ذاتيّهما، فيؤخذ بهما ويعمل بما فيهما، فإذا تعارض ما فيهما مع العقل فقد لا يبقى على حجّيّته واعتباره، فلا يكون تقديم العقل قدحًا في نفسه في صورة التعارض.

إلّا أنّ هٰذا الفرض إنّما يصحّ فيما لو كان العقل عقلًا قطعيًّا لا مطلقًا، ويكون تقديمه حينئذٍ تقديمًا للقطع لا لكونه عقلًا.

بـ أنّ تقديم العقل على النقل يتضمّن القدح في العقل والنقل معًا؛ لأنّ العقل قد شهد للنقل (الوحي) بأنّه أعلم منه وأنّه لا نسبة له إليه، وأنّ نسبة علومه ومعارضه إلى النقل (الوحي) أقلّ من خردلةٍ، بالإضافة إلى جبلٍ أو تلك الّتي تَعْلق بالإصبع بالنسبة إلى البحر، فلو قدّم حكم العقل عليه لكان ذٰلك قدحًا في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل على النقل يتضمّن القدح فيه وفي النقل وهٰذا ظاهرٌ لا خفاء به، بينما تقديم النقل على العقل لا يلزم منه ذٰلك.

إلّا أنّه يمكن القول إنّ حكم العقل بذٰلك معلّقٌ على عدم كون النقل معارضًا له، فلو تبيّن كون النقل معارضًا ومنافيًا للعقل، فتبطل الشهادة بانتفاء موضوعها، وهٰذا لا يلزم منه القدح في شهادة العقل وحكمه.

جـ أنّ العقل الإنسانيّ محدودٌ وضعيفٌ لمن تأمّل في طاقاته وخبرها؛ لأنّه مقيّدٌ بحواس الإنسان وتابع لها في أحكامه ويمكن أن يقع في الخطإ والخلل [انظر: الخراشيّ، نقض أصول العقلانيّين، ص 91]، ومرتبطٌ في أحكامه أيضًا بحالات الإنسان النفسيّة والاجتماعيّة [انظر: كارل، الإنسان ذٰلك المجهول، ص 165]، ممّا يؤكّد قصور العقل عن أداء مهمّته في مطلق الأحوال، ومن هنا لا يبقى مجالٌ للثقة بأحكام العقل، فكيف يقول عاقلٌ بتقدمه على كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فهل هٰذا إلّا من تقديم الناقص على الكامل، والمفضول على الفاضل؟

هٰذا الوجه والمبرّر فيه خلطٌ بين العقل المجرّد الّذي يدرك المفاهيم الكلّيّة والّذي ينطلق في كلّ استدلالاته ـ كلّها على الإطلاق ـ من قواعد يتّفق بها مع جميع عقلاء بني الإنسان، وهٰذه القواعد هي الأرضيّة الّتي تبنى عليها جميع الاستدلالات، وبين العقل المتأثّر بالمحيط النفسيّ والاجتماعيّ الّذي يحكم على المصاديق الجزئيّة بمساعدة الحواسّ. ومن الواضح أنّ الثاني كثير الخطإ والزلل، وتختلف نتائجه اختلافًا كبيرًا بلحاظ الأفراد، إلّا أنّه ليس هو المقصود من كلام القائلين بتقديم العقل على النقل في حال التعارض، بل مقصودهم الأوّل وهٰذا لا خطأ في حكمه، إنّما الخطأ إن وجد فهو في مقام التطبيق لا الحكم، ومع ذٰلك العقل الّذي بيده زمام المرجعيّة والتقديم على النقل إنّما هو العقل القطعيّ لا مطلقًا.

3ـ معايير الاتّجاه الثالث ومبرّراته

بعد هٰذا العرض المختصر لمعايير الترجيح بين العقل والنقل على الاتّجاه الأوّل والثاني المتطرّفين والمناقشة فيها، لا بدّ من التوقّف عند معايير الترجيح ومبرّراته وفق الاتّجاه الثالث المعتدل، ويتّضح

الحال من خلال ملاحظة انفتاح باب العلم والعلميّ وانسدادهما؛ فإنّ النتيجة تختلف باختلاف الانفتاح والانسداد، بيان ذٰلك:

أ ـ بناءً على انفتاح باب العلم العلميّ

أمّا بناءً على الانفتاح فالانفتاحيّون ـ طبقًا لقواعدهم ـ يقدّمون الظنّ النقليّ على الظنّ العقليّ ـ على فرض التعارض ـ من باب أنّ الظنّ النقليّ قام الدليل على حجّيّته كما تقدّمت الإشارة إلى ذٰلك، بينما الظنّ العقليّ لم يقم الدليل على حجّيّته، إن لم نقل بقيام الدليل على عدم حجّيّته [الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 362]، فيرجع إلى الأصل وهو عدم حجّيّة الظنّ في نفسه ما لم يقم دليلٌ على حجّيّته، ومع الشكّ في هٰذا الدليل ثبوتًا وإثباتًا يؤول الأمر إلى القطع بعدم الحجّيّة من باب أنّ الشكّ في الحجّيّة مساوقٌ للقطع بعدمها. [الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 44 و45]

إذن، فالمقدّم من العقل والنقل ـ على الانفتاح ـ ما دلّ الدليل على حجّيّته سواءٌ كان العقل أو النقل.

ب ـ بناءً على انسداد باب العلم والعلميّ

أمّا بناءً على الانسداد فلا بدّ من التفصيل بين صورتين:

الأولى: وهي قيام الدليل الناهي عن الاعتماد على العقل الظنّيّ بنحوٍ تُسلب منه الحجّيّة على رأيٍ، أو بنحوٍ ـ كما قلنا سابقًا ـ لا يكون مشمولًا للدليل الانسداديّ، وفي هٰذه الصورة يقدّم الظنّ النقليّ على الظنّ العقليّ من باب تقديم ما شمله دليل حجّيّة الظنّ المطلق على ما خرج منه ولو خروجًا تخصّصيًّا موضوعيًّا، من دون فرقٍ بين مسلك الحكومة ومسلك الكشف.

الثانية: وهي عدم قيام الدليل الناهي ـ ولو من باب الفرض والتقدير ـ عن الاعتماد على العقل الظنّيّ، فيكون كلٌّ من الظنّ النقليّ والظنّ العقليّ مشمولًا لدليل الظنّ الانسداديّ، وهنا لا بدّ من توظيف ما تقدّمت الإشارة إليه من فروع دليل الانسداد من جهة نتيجة الدليل؛ إذ إنّ نتيجة مقدّمات الدليل الانسداديّ على الحكومة من جهة المراتب مقيّدةٌ (جزئيّةٌ) وليست مطلقةً، أي أنّ نتيجة المقدّمات تشخّص حجّيّة حصّةٍ خاصّةٍ من الظنّ، بأن تشخّص حجّيّة الظنّ الاطمئنانيّ ـ كمثالٍ على الظنّ الأقوى ـ دون غيره؛ على أساس أنّه المتيقّن في الحجّيّة دون سواه، وحينئذٍ إذا

تعارض الظنّ النقليّ والظنّ العقليّ يقدّم الأقوى منهما من باب كونه هو الحجّة على نحو التعيين.

أمّا بناءً على الكشف فنتيجة المقدّمات من جهة المراتب لا هي مطلقةٌ ولا هي مقيّدةٌ، بل هي مهملةٌ؛ إذ العقل لا يدرك ـ بعد العلم بعدم رضا الشارع بالاحتياط الكلّيّ ـ أنّه جعل الظنّ حجّةً بجميع مراتبه، بل يحتمل أنّه جعل خصوص الظنّ القويّ حجّةً، فمجرّد احتمال عدم جعل الظنّ الضعيف حجّةً كافٍ في الحكم بعدم الحجّيّة، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن والعمل بالظنّ القويّ الموافق للاحتياط لا من باب أنّه هو الحجّة، والمسألة فيها كلامٌ طويلٌ ومتفرّعٌ جدًّا لا يسع المقام البسط فيه، ويمكن مراجعة كلمات الشيخ الأنصاريّ في فرائد الأصول للوقوف على التفصيل. [انظر: القمّيّ، القوانين المحكمة، ج 3 و4، ص238 وما بعدها؛ الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 471 وما بعدها]

إذن، في مقام تعارض الظنّ النقليّ والظنّ العقليّ على الانسداد يقدم الظنّ الأقوى أو القويّ، سواءٌ كان نقليًّا أم علقيًّا، وسواءٌ كانت الأقوائيّة داخليّةً أم خارجيّةً.

وأخيرًا، ثمّة كلمةٌ لا بدّ من أن تقال، وهي أنّه بعد مراجعة كلمات أصحاب الاتّجاه الأوّل والاتّجاه الثاني وجدت أنّه لم يقل أحدٌ منهم إنّ العقل مطلقًا ولو كان ظنّيًّا يقدّم على النقل ولو كان قطعيًّا، كما في الاتّجاه الأوّل، أو أنّ النقل مطلقًا ولو كان ظنّيًّا يقدّم على العقل ولو كان قطعيًّا كما في الاتّجاه الثاني، بل الموجود في كلماتهم وكتبهم أنّ العقل مقدّمٌ؛ لأنّه قطعيٌّ (دائمًا) والنقل غير قطعيٍّ، وأنّ النقل مقدّمٌ (دائمًا)؛ لأنّه قطعيٌّ والعقل غير القطعيّ (ظنّيٌّ)، وهٰذا يعني أن لا خلاف بينهم في أنّ القطعيّ هو المقدّم على غير القطعيّ (الظنّيّ)، غايته أنّ الاتّجاه الأوّل يرى أنّ القطعيّ هو العقل، بينما الثاني يرى أنّ النقل هو القطعيّ، وهٰذا هو الإفراط عند الاتّجاهين. نعم، هٰذا لا يمنع من وجود شذّاذٍ من الطرفين، لٰكن لا يمثّلون اتّجاهًا في مقابل المشهور من الطرفين.

وعليه، فهٰذه الجدليّة بين العقل والنقل ترجع في روحها إلى الجدليّة فيما هو المؤدّي إلى القطع والمنتج له كي يقدّم على غيره.

الخاتمة

من خلال ما تقدّم يتّضح لنا أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يكشف عن الواقع كشفًا تامًّا بحيث يمكن أن يعوّل عليه معرفيًّا لا على المستوى النظريّ ولا العمليّ، فهو مسلوب الحجّيّة والاعتبار في نفسه، ولا يمكن أن يرتقي إلى سدّة الدليليّة والحجّيّة إلى من خلال تتميم كشفه ورفع نقصه، وهٰذا يتوقّف على وجود دليلٍ يدلّ على ذٰلك أو على تماميّته على فرض وجوده، وإلّا فالأصل والقاعدة تقتضي عدم حجّيّته وأنّه لا اعتبار به.

وقد ادّعي وجود الدليل على حجّيّة بعض الظنون في ظرف انفتاح باب العلميّ، كما ادّعي وجود دليلٍ ـ سمّي بدليل الانسداد ـ على حجّيّة مطلق الظنّ بغض النظر عن منشئه في ظرف انسداد باب العلم والعلمي.

كما اتضح أنه على فرض تعارض الظنّ العقلي والظنّ النقلي يوجد ثلاثة اتجاهات لحلّ هٰذه المشكلة ولرفع التعارض بينهما، اتسم بعضها بالتطرف والتعصب وبعضها الآخر بالاعتدال، فقد تطرفت المعتزلة وبعض المتكلمين من الأشاعرة في تقديم العقل على النقل في جميع الأحوال، بينما تطرفت الحشوية والظاهرية من مدرسة الخلفاء والإخبارية من مدرسة أهل البيت عليهم السلام في تقديم النقل على العقل مطلقًا وفي كل الموارد، أما الأصوليون من مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبعض الأعلام من غيرهم فقد انتجوا مسلكًا واخذوا اتجاهًا معتدلًا يقوم على أساس الحجّيّة والاعتبار، فكل ما ثبت له ذٰلك فهو مقدم على غيره، ولذا قدموا الظنّ النقلي على الظنّ العقلي، في صورة انفتاح باب العلم والعلمي، وعلى فرض انسداده فيقدم الظنّ الأقوى من باب أن دليل الانسداد يشمله ولا يشمل غيره فيكون هو الحجّيّة على نحو التعيين، أو يقدّم الظنّ القويّ من باب الاحتياط لا من باب أنّه هو الحجّة، وعلى أيّ حالٍ فالظنّ الأقوى أو القويّ هو المقدّم في صورة التعارض والتنافي بين الظنّين العقليّ والنقليّ.

قائمة المصادر

ابن أبي العز، علي بن علي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط 2، 1411 هـ ـ 1990 م.

ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1411 هـ ـ 1991 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء/ الطبيعيات/ الفن السادس/ كتاب النفس، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران، ط 2، 1433 هـ ـ 2012 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء/ المنطق/ كتاب البرهان، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم ـ إيران، ط 2، 1433 هـ ـ 2012 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء/ المنطق، كتاب النجاة، المكتبة المرتضوية، طهران ـ إيران، ط 2، 1364 ش.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 1399 هـ ـ 1979 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان، ط 3، 1419 هـ ـ 1999 م.

أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2007 م.

الأسترآبادي، محمد جعفر شريعتمدار، البراهين القاطعة، مؤسسة بوستان كتاب، 1424 هـ.

الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم ـ إيران، ط 1، 1414 هـ.

الآمدي، علي بن محمد، الإحكام إلى أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان، ط 2، 1402 هـ.

الأنصاري، مرتضى بن محمدأمين، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 2، 1428 هـ.

الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

البحراني، محمد صنقور علي، المعجم الأصولي، گنج معرفت ، قم ـ إيران، ط 18، 1437 هـ ـ 2016 م.

البحراني، يوسف بن أحمد الدرّازي، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة نشر الإسلام،

قم ـ إيران، 1363 ش.
البروجردي، محمد التقي النجفي، نهاية الأفكار (تقريرًا لأبحاث ضياء الدين العراقي)، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 3، 1417 هـ.
البصري، محمد بن علي المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1403 هـ.
البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1423 هـ ـ 2002 م.
البهسودي، محمد سرور الواعظي الحسيني، مصباح الأصول (تقريرًا لأبحاث السيّد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قمّ ـ إيران، ط 1، 1422 هـ.
التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة ـ مصر.
التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح الشمسية في المنطق، دار النور المبين، عمّان ـ الأردن، ط 1، 1432 هـ ـ 2011 م.
التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، 1996 م، ط 1.
الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط 1 ، 1405 هـ.
الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1419 هـ ـ 1998 م.
الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1431 هـ ـ 2010 م.
الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط 4، 1990 م.
الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، جامعة قطر، قطر، ط 1، 1399 هـ.
الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ـ مصر، ط 1، 1430 هـ ـ 2009 م.
الخراساني، محمدكاظم، كفاية الأصول، مجمع الفكر الإسلام، قم ـ إيران، ط 1، 1431 هـ.
الخراشي، سليمان بن صالح، نقض أصول العقلانيين، دار علوم السنة، www.aqeedeh.com

دغيم، سميح، وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1996 م.

الرازي، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت ـ لبنان، ط 5، 1402 هـ ـ 1982 م.

الرشتي، عبد الحسين، شرح كفاية الأصول، مطبعة الحيدرية، النجف الأشرف ـ العراق، 1370 هـ.

الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1413 هـ ـ 1992 م.

سبحاني، جعفر، المبسوط في أصول الفقه، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم ـ إيران، ط 1، 1431 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، منشورات مصطفوي، قم ـ إيران، ط 2، 1368 ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، رسالة التصور والتصديق، مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران، ط 1، 1416 هـ.

الصدر، محمدباقر، دروسٌ في علم الأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم ـ إيران، ط 4، 1428 هـ.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1982 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم ـ إيران، ط 5، 1412 هـ ـ 1371 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة، مؤسسة أم القرى، قم ـ إيران، ط 2، 1481 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، العدّة في أُصول الفقه، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، ط 1، 1417 هـ ـ 1376 ش.

العسكري، الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 1، 1412 هـ.

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات شكوري، قم ـ إيران، ط 3، 1372 ش.

العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ط 1، 1415 هـ.

عمارة، محمد، معركة المصطلحات، نهضة مصر، مصر، ط 2، 2004 م.

عمارة، محمد، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، دار الشروق، القاهرة ـ مصر، ط 2، 1418 هـ ـ 1997 م.

العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، مؤسسة البعثة، قم ـ إيران، ط 1، 1421 هـ.

الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، القاهرة ـ مصر، ط 1، 1430 هـ ـ 2009 م.

الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدنية المنورة ـ السعودية.

الفاضل التوني، عبد الله بن محمد، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 3، 1424 هـ.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط 3، 1418 هـ ـ 1997 م.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، ط 1 ، 1407 هـ ـ 1987 م.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، معالم أصول الدين، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، أساس التقديس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ـ مصر، 1406 هـ ـ 1986 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد ، العين، دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ لبنان، ط 1.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة ـ مصر، ط 2.

الرازي، قطب الدين محمد بن محمد ، الرسالة المعمولة في التصور والتصديق، مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران، ط 1، 1416 هـ.

القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، إحياء الكتب الإسلامية، قم ـ إيران، ط 1، 1430 هـ.

كارل، ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، مؤسسة المعارف، بيروت ـ لبنان، ط 3، 1980 م.

الكاظمي، محمد علي الخراساني، فوائد الأصول (تقريرًا لأبحاث الميرزا النائيني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 5، 1416 هـ.

الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة،

بيروت ـ لبنان، ط 2، 1419 هـ ـ 1998 م.
الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار صعب / دار التعارف ، بيروت ـ لبنان، ط 4، 1401 هـ.
المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن ـ بريطانيا، 1423 هـ ـ 2003 م.
الميانجي، محمد باقر الملكي، توحيد الإمامية، دار البذرة، النجف الأشرف ـ العراق، ط 1، 1435 هـ.
المظفر، محمدرضا، المنطق، تحقيق: الفياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ـ إيران، ط 1، 1437 هـ.
المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت ـ الكويت، ط 2، 1385 هـ ـ 1965 م.
المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، دفتر نشر الهادي، قم ـ إيران، ط 5، 1413 هـ ـ 1371 ش.
المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2010 م.
المظفر ، محمدرضا، أصول الفقه، تحقيق: الزارعي، مؤسسة بستان كتاب ، قم ـ إيران، ط 5، 1429 هـ ـ 1387 ش.
المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم ـ إيران، ط 1، 1413 هـ.
الطوسي، نصير الدين محمد بن الحسن، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت ـ لبنان، ط 2 ، 1405 هـ ـ 1985 م.
النويني، نجاح، شرح كتاب المنطق (تقريرًا لدرس السيد الحيدري)، فراقد للطباعة والنشر، قم ـ إيران، ط 1، 1432 هـ ـ 2011 م.
الهاشمي، محمود، بحوثٌ في علم الأصول (تقريرا لأبحاث الشهيد الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم ـ إيران، ط 5، 1417 هـ ـ 1997 م.

References

Ibn Abi al-Izz, Ali bin Ali, ***Sharh al-Aqeeda al-Tahawiyya***, al-Rissala Foundation, Beirut-Lebanon, 2nd Edition, 1411 AH-1990 AD.

Ibn Sina (Avicenna), al-Hussein bin Abdullah, ***al-Shifa'/ al-Tabe'iyyaat/ al-Fen al-Sadis/ Kitab al-Nafs***, Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, Qom-Iran, 2nd Edition, 1433 AH/ 2012 AD.

Ibn Sina (Avicenna), ***Al-Shifa'/ al-Matiq/ Kitab al-Burhan***, Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, Qom-Iran, 2nd Edition, 1433 AH/ 2012 AD.

Ibn Sina (Avicenna), ***Kitab al-Najat***, al-Murtadaviyyah, Tehran-Iran, 2nd Edition, 1364 Iranian Calendar.

Ibn Faris, Ahmad, ***Mu'jam Maqayees al-Lugha***, Dar Al Fikr, Damascus-Syria, 1399 AH/1979 AD.

Al-Astarabadi, Muhammad Ja'far Shari'atimdar, ***al-Barahin al-Qati'ah***, Bustan Kitab Foundation, 1424 AH.

Al-Aamudi, Ali bin Muhammad, ***al-Ihkam ila Usul al-Ahkam***, The Islamic Office, Beirut-Lebanon, 2nd Edition, 1402 AH.

Al-Ansari, Murtada bin Mohammad Amin, ***Fara'id al-Usul***, Islamic Thought Complex, Qom-Iran, 2nd Edition, 1428 AH.

Al-Eiji, Abdul-Rahman bin Ahmed, ***A-Mawaqif fi Ilm al-Kalam,*** Aalam al-Kutub, Beirut-Lebanon.

Al-Bahrani, Muhammad Sanqur Ali, ***al-Mu'jam al-Usooli***, Ganj-e Ma'rifet, Qom-Iran, 18th Edition, 1437 AH/2016 AD.

Al-Baghdadi, Abdul-Qahir bin Tahir, ***Usool al-Deen***, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1423 AH/ 2002 AD.

Al-Taftazani, Abul-Wafa al-Ghunaimi, ***Ilm al-Kalam wa Ba'dh Mushkilatih***, Dar al-Thaqafa, Cairo-Egypt.

Al-Taftazani, Masoud bin Omar, ***Sharh al-Shamsiyyah fi al-Mantiq***, Dar al-Nour al-Mubin, Amman-Jordan, 1st Edition, 1432 AH/2011 AD.

Al-Jurjani, Ali bin Muhammad, ***al-Ta'reefat***, translated by: Ibrahim al-Abyari, Dar al-Ktab al-Arabi, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1405 AH.

. Al-Jurjani, Ali bin Muhammad. , ***Sharh al-Mawaqif***, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1419 AH/1998 AD.

Al-Jaza'iry, Ni'matullah, ***al-Anwaar al-Nu'maniyya***, al-A'lamy Foundation for Publication, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1431 AH/2010 AD.

Al-Juwaini, Abdul-Melik bin Abdullah, ***al-Burhan fi Usool al-Fiqh***, Qatar University, Qatar, 1st Edition, 1399 AH.

Al-Khorasani, Muhammad Kadhim, ***Kifayet al-Usool***, The Academy of Islamic Thought, Qom-Iran, 1st Edition, 1431 AH.

Al-Kharashi, Suleiman bin Salih, ***Naqdh Usool al-Aqlaniyyeen***, Dar Uloom al-Sunna, www.aqeedeh.com.

Al-Razi, Muhammad bin Zakariyya, ***Rasa'il Fiqhiyya***, Dar al-Aafaq al-Jadeeda, Beirut-Lebanon, 5th Edition, 1402 AH/ 1982 AD.

Al-Rashti, Abdul-Hussein, ***Sharh Kifayet al-Usool***, al-Haidaryya Press, Holy Najaf-Iraq, 1370 AH.

Subhani, ***Ja'far, al-Mabsot fi Usool al-Fiqh***, Imam al-Sadiq Foundation, Qom-Iran, 1st Edition, 1431 AH.

Sadr al-Deen al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, al-Asfaar al-Arba'ah, Mostafawi Publications, Qom-Iran, 2nd Edition, 1368 Iranian Calendar.

Sadr al-Deen al-Shirazi, Muhammad bin Ibrahim, ***Risalat al-Tasawwur wel-Tasdiq,*** Isma'ilian Foundation, Qom-Iran, 1st Edition, 1416 AH.

Saliba, Jameel, ***Philosophical Dictionary***, Dar al-Kitab al-Lubnani, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1982 AD.

Al-Tabataba'i, Muhammad Hussein, ***al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an***, Isma'ilian Foundation for Publication, Qom-Iran, 5th Edition, 1412 AH / 1371 Iranian Calendar.

Al-Tusi, Muhammad bin al-Hassan, ***al-'Udah fi Usool al-Fiqh***, al-Bi'tha Foundation, Qom-Iran, 1st Edition, 1417 AH/ 1376 Iranian Calendar.

Al-Askari, Al-Hassan bin Abdullah, ***Mu'jam al-Furuq al-Lughawiyya***, al-Nashr al-Islami Foundation, Qom-Iran, 1st Edition, 1412 AH.

Al-Askari, Al-Hassan bin Abdullah, ***Manahij al-Yaqeen fi Usool al-Deen***, Dar al-Uswa for Printing and Publishing, Tehran-Iran, 1st Edition, 1415 AH.

Imara, Muhammad, ***Battle of Terminology***, Nahdhat Misr, Egypt, 2nd Edition, 2004 AD.

Imara, Muhammad, ***Intellectual Invasion: Illusion or Reality?*** Cairo-Egypt, 2nd Edition, 1418 AH/1997 AD.

Al-Ayyashi, Muhammad bin Mas'oud, ***Tafsir al-Ayyashi***, al-Risala Foundation, Qom-Iran, 1st Edition, 1421 AH.

Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, ***al-Iqtisad fil-I'tiqad***, Dar al-Basa'ir, Cairo-Egypt, 1st Edition, 1430 AH/ 2009 AD.

Al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad, ***Al-Mustasfa min Ilm al-Usool***, al-Medina al-Munawwara for Printing Co., Medina-Saudi Arabia.

Al-Fadhil al-Tuni, Abdullah bin Muhammad, ***al-Wafiya Fi Usool al-Fiqh***, Islamic Thought Academy, Qom-Iran, 3rd Edition, 1424 AH.

Ak-Fakhr al-Razi, Mohamed bin Omar, ***al-Mahsool fi Ilm Usool al-Fiqh***, al-Risala Foundation, Beirut-Lebanon, 3rd Edition, 1418 AH/1997 AD.

Ak-Fakhr al-Razi, Mohamed bin Omar, ***Al-Matalib al-Aaliyeh min al-Ilm al-Ilahi***, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 1407 AH, 1987 AD.

. Ak-Fakhr al-Razi, Mohamed bin Omar. , ***Ma'alim Usool al-Deen***, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut-Lebanon .

Ak-Fakhr al-Razi, Mohamed bin Omar, ***Asas al-Taqdis***, al-Azhar Colleges Library, Cairo-Egypt, 1406 AH/1986 AD.

Al-Farahidi, al-Khalil bin Ahmed, ***al-Ain***, al-Hilal Foundation and Library, Beirut-Lebanon, 1st Edition.

Al-Fayyoumi, Ahmed bin Muhammad, ***al-Misbah al-Muneer***, translated by: Abdul-Adhim al-Shennawy, Dar al-Ma'arif, Cairo-Egypt, 2nd Edition.

Carrel, Alexis, ***Man, the Unknown***, al-Ma'arif Foundation, Beirut-Lebanon, 3rd Edition, 1980 AD.

Al-Kuleini, Muhammad bin Ya`qub, ***al-Kafi***, Dar Sa'b / Dar al-Ta'aruf, Beirut-Lebanon, 4th Edition, 1401 AH.

Muhammad Baqir al-Meliki al-Mianji, ***Tawhid al-Imamiyya***, Dar al-Bathra, Holy Najaf-Iraq, 1st Edition, 1435 AH.

Muhammad Redha al-Mudhaffar, ***Logic***, Editied by: al- Fayyadhi, al-Nashr al-Islami foundation, Qom-Iran, 1st Edition, 1437 AH.

Mishkini, Ali, ***Istilahat al-Usool wa Mu'dham Abhathiha***, al-Hadi Publications, Tehrean-Iran, 5th Edition, 1413 AH/ 1371 Iranian Calendar.

Al-Misry, Ayman, ***Usool al-Ma'rifa wel-Manhaj al-Aqli***, Arab Cultural Center, Beirut-Lebanon, 1st Edition, 2010 AD.

Al-Mudhaffar, Muhammad Redha, ***Usool al-Fiqh***, Editied by: al-Zari'i, Bustan Kitab Foundation, Qom-Iran, 5th Edition, 1429 AH/ 1387 Iranian Calendar.Z