إرشاد العباد إلى أهمية معرفة معنى الحكم وأقسامه في تأسيس الاعتقاد

إعداد الدكتور
قدري قدري محمد الديب
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات ببورسعيد

إرشاد العباد إلى أهمية معرفة معنى الحكم وأقسامه في تأسيس الاعتقاد.

قدري قدري محمد الديب

قسم العقيدة والفلسفة ،كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات ،جامعة الأزهر، بورسعيد، مصر.

البريد الألكتروني: kadrykadry.2073@azhar.edu.eg

ملخص البحث:

يهدف البحث إلى الحديث عن مسألة تأسيس الاعتقاد على معرفة معنى الحكم وأقسامه فبين أن اليقين المنشود تحقيقه في المُعْتَقَد لا يتحصل إلا بتأسيس المُعْتَقَد على أساس يقيني لا يقبل التغير بحال من الأحوال، ومن ثم لا يكفي مجرد التقليد للغير كأساس يبنى عليه الاعتقاد فهو عرضة للتغير، كما لا يمكن الاستناد إلى حكم العادة لأن طبيعتها وطريقة اكتسابها تناسب ما يجري على الحس فهي غير ضرورية وقابلة للتغير وهذا لا يناسب أحكام العقيدة التي يُنْشَد لها اليقين، أما حكم الشرع فيمكن جعله أساسًا يبنى عليه الاعتقاد ولكن في العقائد التي لا يتوقف عليها ثبوت الحكم بصدق النبي في دعوى النبوة، أما هذه العقائد فحكم الشرع لا يصلح لأن تؤسس عليه وإلا وقعنا في الدور المستحيل، فلم يبق لها إلا أن تؤسس على الحكم العقلي فهو الذي يناسبها إذ أحكام العقل ضرورية الحصول ولا تغير فيها، كما أنه لا وقوع في الدور إذا أسسنا هذه العقائد على حكم العقل حيث إنه لا يَسْتَند في أحكامه إلا على نفسه ، وخُتِم البحث ببيان أن منشأ الانحراف العقدي إنما هو الخلط في الحكم العقدي، وسبب هذا الخلط هو استصحاب حكم العادة في العقائد التي هي من قبيل المعقولات وليس المحسوسات، هذا الاستصحاب الذي يطلق عليه "حكم الوهم في المعقولات".

الكلمات المفتاحية: الحكم – الاعتقاد – العقلي – الشرعي – العادي – الوهم

The Research Title

Guiding Worshipers to the Importance of Knowing the Meaning of the Rule and its Divisions in the Establishment of Belief

Kadry Kadry Mohammed El-Deeb

, Department of Belief and Philosophy, College of Islamic and Arab Studies for Girls in Port Said, Al-Azhar University, Port Said, Egypt.

E-mail: kadrykadry.2073@azhar.edu.eg

Abstract

This research includes the definition of rule linguistically and The research studies the topic of establishing dogma according to the meaning of the rule and its sections.so the research clarifies that the aiming certainty in dogma cannot be achieved unless establish the dogma through certain basis which cannot be changed at any case, so it is not enough to imitate others as certain basis because it could be changed and also it cannot be based on habit because its nature and the way of its acquisition suits what happened according to sense so its unimportant and changeable and that do not suit dogma rules which aim to certainty. As for legal rule it could be basis for dogma but only to the Beliefswhich are not related to prove the integrity of the prophet in his prophecy

mission. As for these beliefs the legal rule is not correct to be basis for it or we reach the impossible. There for the best suited one is the mental rule because its inevitability. Also, we cannot make mistake if we use legal rule as basis because it depends on itself only.The research concludes that the reason of mental perversion is the confusion of dogmatic rule and the reason of this confusion is the depend on habit in beliefs which are Reasonable not senses that called "The rule of illusion in reasonable"

Keywords: Rule – Dogma – Mental – legal – Ordinary – Illusion.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على مولانا رسول الله، صلِّ اللهم عليه وعلى آله وصحبه وسلِّم تسليمًا كثيرًا، أما بعد...

فإن أي بناء لا يثبت إلا إذا أقيم على أساس متين، وكما قيل: إذا صَحَّتْ البدايات صحت النهايات وإن الأبنية لا تقوم إلا على الأساسات، وإن أعظم بناء ينبغي أن يهتم الإنسان بإقامته هو البناء العقدي، فهو الذي بتأسيسه تأسيسًا سليمًا يكون المرء قد أحق الحق وبَعُد عن كل زيغ وانحراف في اعتقاده فيحقق "العلم بلا إله إلا الله" المأمور به في قول المولى سبحانه: {فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ} [سورة محمد: ١٩]، فيفوز بسعادة الدارين.

ومن بين الأساسات التي يقوم عليها صرح الاعتقاد مسألة تحديد معنى الحكم وأقسامه، وذلك لأن الاعتقاد هو "حكم" لكن بأي معنى من معاني الحكم؟ ومن أي أقسام الحكم هو؟ وهل كل مسائل العقيدة من قسم واحد؟ وإذا لم تكن كذلك فما السبب؟

فضمان سلامة المُعْتَقَد موقوف – بعد توفيق الله تعالى– على الإجابة الصحيحة على الأسئلة السابقة والإذعان لهذه الإجابات.

وقد تنبه نُظَّار أهل السنة لهذا فنجدهم كما اهتموا بالكلام على مسائل العقيدة إيرادًا للحج ودفعًا للشبه فقد أشار المتقدمون منهم في ثنايا كتاباتهم إلى معنى الحكم وأقسامه وموقع الحكم العقدي منها، حتى جاء المتأخرون وعلى رأسهم العلامة السنوسي وشراح كتبه العقدية ثم أصحاب المنظومات العقدية كالجوهرة والخريدة وشراحهما فأَوْلَوْا مسألة الحكم وأقسامه عناية كبيرة.

والناظر إلى واقعنا الذي نعيش فيه يجد أن مسألة معرفة معنى الحكم وأقسامه وتأسيس الاعتقاد عليها جديرة بإعادة طرحها مرات ومرات بحيث تُربط جزئياتها

ببعض ويوضَح كيفية تأسيس الاعتقاد عليها، فلا يكون المرء مبالغًا إذا قال بأن الانحراف عن الوسطية المنشودة في التكوين العقدي إنما نشأ من عدم وضوح هذه المسألة لدى الناس.

والانحراف عن الوسطية المنشودة في التكوين العقدي يأخذ أشكالًا كثيرة، إلا أن أخطرها ذلك الانحراف العقدي الذي يأخذ شكل انجراف بعض الناس في عصرنا خاصة الشباب إلى الإلحاد الذي أصبح "موضة" يخرج بها بعض محبي الشهرة وإثارة الفتن، وكذا الانحراف الذي يأخذ شكل انجراف البعض إلى التحجر في فهم نصوص الوحي الكريمة بما يؤول به عقديًا إلى تجسيم الخالق وما يلزم على ذلك من ضيق أفق ربما يجره سلوكيًا إلى اللجوء للعنف في فرض آرائه.

فتأسيس المُعْتَقَد تأسيسًا سليمًا وذلك بوضوح الرؤية في البداية فيما يخص طبيعة الحكم العقدي وموقعه من أقسام الحكم كفيل – بعد توفيق الله تعالى– بتحصين الناس من الانجراف مع هذين المسلكين الفاسدين اللذين يهددان استقرار المجتمع وأمنه.

ولما كان ذلك كذلك تأتي أهمية طرح هذا الموضوع والكتابة فيه، وقد اخترت أن يكون بعنوان:

إرشاد العباد إلى أهمية معرفة معنى الحكم وأقسامه في تأسيس الاعتقاد

وقد استخدمت في هذا البحث المنهج التحليلي الوصفي حيث جمعت المادة العلمية الخاصة بموضوع البحث، واضعًا إياها وضعًا مناسبًا في كل مسألة مطروحة في البحث، وموضحًا المبهم منها، ومستنبطًا ما هو مطوي بين ثناياها مما هو ضروري في موضوع البحث.

وقد اقتضت طبيعة الموضوع أن أقسمه إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة:

المبحث الأول: معنى الحكم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للحكم.

المطلب الثاني: تحقيق القول في معنى الحكم عند المتكلمين.

المبحث الثاني: أقسام الحكم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تحديد مورد القسمة في أقسام الحكم.

المطلب الثاني: تفصيل القول في أقسام الحكم.

المبحث الثالث: موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تأسيس الاعتقاد على تحديد موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم.

المطلب الثاني: أهمية معرفة موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم في تجنب الانحرافات العقدية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

والله أسأل أن يجعل هذا العمل لوجهه خالصًا وأن نكون ممن سَعِد بمعرفته عز وجل حق المعرفة، وصلِّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول

معنى الحكم

المطلب الأول: المعنى اللغوي والاصطلاحي للحكم:

أولًا: المعنى اللغوي للحكم:

يُعَرَّف الحكم في أصل الوضع اللغوي بأنه المنع والقضاء، وسُمِّيَت حَكَمَةُ الدابة بذلك لأنها تمنعها، ويقال: حَكَمَتُ السفيه وأَحْكَمْتُه، إذا أَخَذْتُ على يديه، والحِكْمَةُ هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل، وتقول: حَكَّمْتُ فلانا تحكيمًا منعته عما يريد، وحُكِّم فلان في كذا، إذا جُعل أمره إليه، والمُحَكَّمُ: المُجَرَّب المنسوب إلى الحكمة(١).

وهذا الأصل اللغوي للحكم يُفهم منه أن الحاكم بحكم ما يقوم بتقييد المحكوم عليه بقيد بحيث يرتبط به ويحول بينه وبين الارتباط بما ينافي هذا القيد، وهذا المعنى معتبر في التعريفات الاصطلاحية للحكم بصورة واضحة على ما سيظهر.

ثانيًا: التعريف الاصطلاحي:

يختلف إطلاق "الحكم" في اصطلاح العرف العام عنه في اصطلاح العرف الخاص(٢)، ثم في اصطلاح العرف الخاص تتعدد إطلاقات "الحكم" وذلك على

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس الرازي، ج٢ ص٩١ (ط دار الفكر، ط سنة ١٣٩٩ه - ١٩٧٩م، ت عبد السلام محمد هارون)، ومختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي، ص٧٨ (ط المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت – صيدا، (ط٥) سنة ١٤٢٠ه - ١٩٩٩م)، والمعجم الوسيط، إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار) ج١ ص١٩٠ (ط دار الدعوة، بدون).

(٢) الإطلاق العرفي العام والإطلاق العرفي الخاص كلاهما يندرج تحت مسمى "المنقول"، وهو ما نُقِل من أصل الوضع اللغوي إلى معنى آخر، وقد هُجِرَ استعماله فيما وضع له في الأصل، والمنقول حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة، ومجاز في الأول حقيقة في الثاني من حيث النقل، وهجران المعنى الأول لا يشترط في المنقول، بل الغلبة في الثاني كافية، والناقل إما الشرع فيكون منقولًا شرعيًا، أو غيره وهو إما العرف العام فالمنقول عرفي ويسمى حقيقة عرفية، أو العرف الخاص ويسمى منقولًا اصطلاحيًا كاصطلاح النحاة والنظار. (انظر:

حسب ما اصطلح عليه أصحاب كل علم، وإن كانت بعض هذه الإطلاقات تتفق مع بعض في المعنى المؤدى، كما أنه يمكن ردها إلى الاصطلاح العرفي العام على ما ستعرف.

الحكم في اصطلاح العرف العام:

يطلق "الحكم" في العرف العام على إسناد أمر إلى أمر إيجابًا أو سلبًا[١]، وقد يُعبر عنه بأنه إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر[٢].

فإسناد أمر إلى آخر إيجابًا أو إثبات أمر لأمر كما نقول: "الله تعالى واجب الوجود" فههنا أثبتنا وجوب الوجود لله تعالى.

تحرير القواعد المنطقية شرح قطب الدين الرازي على الرسالة الشمسية (مع مجموعة من الحواشي) ج١ ص٢٠٩ (ط المطبعة الأميرية بمصر، ط سنة ١٣٢٣ه – ١٩٠٥م)، والتعريفات، للسيد الشريف الجرجاني، ص٢٣٤ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٠٣ه – ١٩٨٣م)، والكليات، لأبي البقاء الكفوي، ص٨٦٦ (ط مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون، ت عدنان درويش - محمد المصري).

(١) انظر: التعريفات ص٩٢، والكليات ص٣٨٠، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي، ج١ ص٦٩٣ (ط مكتبة لبنان ناشرون، (ط١) سنة ١٩٩٦م، ت: د/ علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د/ جورجي زيناني).

(٢) انظر: حاشية العلامة المدقق الشيخ محمد الدسوقي على شرح أم البراهين لمؤلفها الإمام سيدى محمد السنوسي، وبهامشها الشرح المذكور، ص٣٧ (ط المطبعة العامرة بالقاهرة، ط سنة ١٢٩٠ه)، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية لسيدي أحمد الدردير، ص٢٠ (ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده – القاهرة، ط سنة ١٣٦٦ه – ١٩٤٧م)، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، ج١ ص٢٨٦ (ط دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق، (ط٢) سنة ١٤٢٧ه - ٢٠٠٦م).

وهذا التعريف أولى من قول الإمام السنوسي في تعريف الحكم "إثبات أمر أو نفيه"؛ إذ يحتاج هذا التعريف إلى تَكَلُّف ليُفهم المراد من التعريف، حيث يقال: قوله "إثبات أمر" أي لأمر، وقوله "أو نفيه" الضمير عائد على الأمر لا بقيد كونه مثبتًا بل عائد على مطلق الأمر سواء أكان مثبتًا أم لا فيصدق التعريف بقولك ابتداء "ليس زيد قائمًا" كما يصدق به بعد قولك: "زيد قائم". (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٧، وبصائر أزهرية على المواهب الربانية في شرح المقدمات السنوسية، لأبي إسحاق إبراهيم الأندلسي ثم السرقسطي، إعداد الأستاذ الدكتور جمال فاروق، ص٣٨ (ط كشيدة – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٣٦ه – ٢٠١٥م).

وإسناد أمر إلى آخر سلبًا أو نفي أمر عن أمر كما نقول: "الله تعالى لا يحتاج لغيره" فههنا نفينا الاحتياج للغير عن الله تعالى.

ومن هنا نعلم أن "أو" في التعريف العرفي العام للحكم ليست للشك وإنما هي للتنويع[1]، أي إن الحكم في العرف العام نوعان: أحدهما الحكم على سبيل الإيجاب "الإثبات" والآخر الحكم على سبيل السلب "النفي".

ومما تجدر الإشارة إليه أن الإثبات والنفي ههنا لا يخص بما يكون بطريق الحمل أي كون أمر محمولًا على أمر كما مُثِّل، بل يعم أيضًا:

– ما كان بطريق كون الأمر مصحوبًا لأمر، كما نقول: "إن كان العالم حادثًا فهو في حاجة إلى مُحْدِث" فأثبتنا المصاحبة بين حاجة العالم إلى محدث وبين حدوثه، وكما نقول: "إن كان العالم حادثًا فليس واجب الوجود" فنفينا المصاحبة بين وجوب وجود العالم وبين حدوثه.

– ويعم أيضًا ما كان بطريق كون الأمر معاندًا لأمر، كما نقول: "العالم إما حادث وإما قديم" فأثبتنا العناد بين كون العالم حادثًا وبين كونه قديمًا، وكما نقول: "ليس إما أن يكون العالم حادثًا أو في حاجة إلى مُحْدِث" فنفينا العناد بين كون العالم حادثًا وبين كونه في حاجة إلى محدث[2].

---

(١) ولا تدخل "أو" التي للشك أو الإبهام في التعريفات أصلًا، سواء كان رسمًا أو حدًا؛ لأن المقصود من التعريف توضيح المُعَرَّف للسامع وتمييزه عما سواه و"أو" التي للشك أو الإبهام لا تحقق هذا، بخلاف "أو" التي للتقسيم فهي تدخل في التعريف بالرسم الذي يشتمل على خاصة الشيء، فانقسام الشيء إلى أقسامه خاصة من خواصه. (انظر: شرح الملوي على السلم للأخضري، ص٣٢ (ط مطبعة محمد على صبيح وأولاده – القاهرة، ط سنة ١٣٥٥)، وضوابط الفكر، للأستاذ الدكتور محمد ربيع الجوهري، ص٨٠ و٨٤ (ط مكتبة الإيمان – القاهرة، (ط٥) سنة ١٤٢٧ه – ٢٠٠٦م).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٨، وحاشية السباعي على شرح الخريدة، للشيخ الدردير، ص٤٥ (ط المطبعة العامرة المليجية، (ط١) سنة ١٣٣١ه)، وهذا يعني أن الحكم في العرف العام يشمل ما يطلق عليه عند المناطقة "القضية الحملية" التي تعرف بأنها ما حكم فيها بثبوت شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء، وكذا يشمل "القضية الشرطية" التي تعرف بأنها ما حكم فيها بالربط بين شيئين على جهة الاتصال أو العناد إثباتًا أو نفيًا. (انظر: التذهيب شرح

الحكم في اصطلاح العرف الخاص:

أ) الحكم عند المناطقة:

يطلق الحكم بالاشتراك اللفظي[١] عند المناطقة على عدة معان أشهرها عندهم:

- إطلاقه على النسبة الإيجابية المُتَصَوَّرة بين الشيئين[٢].
- وإطلاقه على إيقاع النسبة الإيجابية أو انتزاعها[٣].

وذلك لأن أية قضية لابد فيها من:

١) تصور المحكوم عليه.

٢) وتصور المحكوم به.

٣) وتصور النسبة الثابتة بينهما.

٤) وإيقاع تلك النسبة أو انتزاعها.

فلو قلنا مثلًا: "الله تعالى هو المؤثر في كل الممكنات"، و"الله تعالى ليس بجسم"، ففي القضية الأولى لابد من تصور "الله تعالى"[٤] وهو محكوم عليه،

عبيد الله الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني، وعليه حاشيتا الدسوقي والعطار، ص٢٢٩، ٢٢٣٠ و ص٢٣٦ (ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط سنة ١٣٥٥ه – ١٩٣٦م)، وضوابط الفكر ص١٠٢).

(١) المشترك اللفظي هو اللفظ المفرد الذي وضع لمعان متعددة على السواء كلفظ "عين" يطلق على العين الباصرة وعلى عين الماء الجارية وعلى حرف الهجاء المعروف. (انظر: التذهيب على التهذيب ص١٢٣، وشرح الملوي على السلم ص٢٥، وضوابط الفكر ص٣٨).

(٢) انظر: شرح القطب على الشمسية ج١ ص١٦٩، وكشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٦٩٤، وشرح الملوي على السلم ص١٢.

(٣) انظر: شرح القطب على الشمسية ج١ ص١٦٩، والكليات ص٣٨٠، ٣٨١، وكشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٦٩٤.

(٤) ليس المقصود تصور "الله تعالى" تصورًا بالكنه تعالى وتنزه عن أن تحده وتحيط به العقول، وإنما المقصود تصوره بوجه ما بحيث يصح أن يحكم عليه، كأن يتصور بأنه جل وعلا واجب الوجود الذي تنتهي إليه الممكنات خلقًا ورزقًا ونفعًا وضرًاإلخ آثاره تعالى التي عرفناه من خلالها.

وتصور "مؤثر في كل الممكنات" وهو محكوم به، وتصور "نسبة ثبوت التأثير في كل الممكنات لله تعالى"، وإيقاع تلك النسبة أي إدراك مطابقتها للواقع فتقول: "الله تعالى هو المؤثر في كل الممكنات"، وفي القضية الأخرى لابد من تصور "الله تعالى" وهو محكوم عليه، وتصور "جسم" وهو محكوم به، وتصور "نسبة ثبوت الجسمية لله تعالى"، وانتزاع تلك النسبة أي إدراك عدم مطابقتها للواقع فتقول: "الله تعالى ليس بجسم".

فالحكم لدى المناطقة يطلق على النسبة الإيجابية[1] المتصورة بين المحكوم عليه والمحكوم به وهي في القضية الأولى "نسبة ثبوت التأثير في كل الممكنات لله تعالى"، وفي القضية الأخرى "نسبة ثبوت الجسمية لله تعالى"، كما أنه يطلق على إيقاع تلك النسبة فتكون القضية موجبة كالقضية الأولى وعلى انتزاعها فتكون القضية سالبة كالقضية الأخرى.

وغير خفي أن إيقاع النسبة وانتزاعها غير خاص بالقضية الحملية بل يعمها والشرطية على نحو ما سبق بيانه في تعريف "الحكم" في اصطلاح العرف العام.

هذا، ومتقدمو المناطقة يرون أن الحكم الذي هو الإيقاع والانتزاع للنسبة هو عين التصديق مشروطًا بتصور المحكوم عليه وبه والنسبة، بينما يرى المتأخرون من المناطقة أن الحكم ليس هو عين التصديق بل جزء منه، حيث إن التصديق هو الحكم مضافًا إليه تصور المحكوم عليه وبه والنسبة[2].

---

(١) وإنما قُيِّدت النسبة في هذا الإطلاق للحكم بـ"الإيجابية" دون "السلبية" «لأن النسبة في القضية الموجبة والسالبة شيء واحد وهي الثبوت، لكن الاختلاف إنما هو من جهة أنها في الموجبة مطابقة وفي السالبة غير مطابقة، فقولك: "زيد قائم" النسبة ثبوت القيام لزيد، وقولك: "ليس زيد بقائم" النسبة ثبوت القيام لزيد لكن ذلك الثبوت غير مطابق للواقع، فالنفي مسلط على الثبوت». (حاشية الدسوقي على شرح القطب على الشمسية "ضمن مجموعة حواشي على شرح القطب على الشمسية"، ج١ ص١٦٩).

(٢) انظر: شرح القطب على الشمسية ج١ ص٧٢، والتذهيب على التهذيب ص٢٩:٤٣، والملوي على السلم ص١٣،١٢.

ومن الجدير بالذكر أن هناك خلافًا آخر جرى بين المناطقة حول حقيقة "الإدراك" الذي فُسِّر به "إيقاع النسبة الإيجابية أو انتزاعها" فنقول: إيقاع النسبة أي إدراك مطابقتها للواقع وانتزاعها أي إدراك عدم مطابقتها للواقع، وفحوى الخلاف هو إذا كان "الحكم" الذي هو إيقاع أو انتزاع للنسبة في حقيقته "إدراك" فما حقيقة هذا الإدراك؟ هناك أربعة آراء في المسألة:

١) فمن قائل بأن الإدراك من مقولة الكيف[١] وهو أي الكيف عرض لا يتوقف تعقله على تعقل غيره ولا يقتضي القسمة واللا قسمة في محله كالسواد والبياض، وعلى هذا فيكون الإدراك عبارة عن صورة الشيء الحاصلة في الذهن.

٢) ومن قائل بأنه من مقولة الفعل[٢] وهو تأثير الشيء في غيره ما دام مؤثرًا كتسخين النار للماء ما دامت مُسَخِّنة، وعلى هذا فيفسر الإدراك بتحصيل صورة الشيء في الذهن.

---

(١) الكيف وكذا الفعل والانفعال والإضافة الآتي ذكرها لاحقًا تندرج تحت ما يسمى المقولات، والمقولات جمع مقولة أي محمولة، فالمقولات سُمِّيَتْ بهذا لأنها تقع محمولات في القضية، لكن ليس المراد بها كل ما يمكن حمله، بل المراد بها الأجناس العالية التي لا جنس فوقها والتي تحيط بجميع الموجودات في عالم الإمكان، وقد اُخْتُلف في عدها والمعتمد عليه عند الحكماء أنها عشر، الجوهر مقولة برأسها والعرض تسع مقولات، وهي المجموعة في قول بعضهم:

عد المقولات في عشر سأنظمهـــا في بيت شعر علا في رتبة فغلا
الجوهر الكم كيف والمضاف متى أين ووضع له إن ينفعل فعـــلا

وقد جمع بعضهم أمثلتها في قوله:

زيد الطويل الأزرق ابن مالك في بيته بالأمس كان متكي
بيده سيف لـــواه فـالـتـــــوى فهذه عشر مقولات ســـوا

فـ"زيد" مثال للجوهر، و"الطويل" مثال للكم، و"الأزرق" مثال للكيف، و"ابن مالك" مثال للإضافة، و"في بيته" مثال للأين، و"بالأمس" مثال للمتى، و"كان متكي" مثال للوضع، و"بيده سيف" مثال للمِلْك، و"لواه" مثال للفعل، و"فالتوى" مثال للانفعال.

ولم يُثْبِت جمهور المتكلمين من الأعراض إلا الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية من الكيف، والأكوان الأربعة وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون من الأين، وبقية الأعراض عندهم اعتبارية لا وجود لها في الخارج. (انظر: الكليات ص٦٧١،٦٧٢، وكشاف اصطلاحات الفنون ج٢ ص١١٧٦،١١٧٧، وتعريف المقولات، للإمام محمد أبي عليان الشافعي، ويليه آداب البحث والمناظرة للشيخ هارون عبد الرازق، ص١١ وص٢٩ ص٣٧ (ط مطبعة النور، بدون، اعتنى به أحمد الشاذلي الأزهري).

(٢) والبعض لا يجعل الإدراك من قبيل الفعل أصلًا، بل يجعل كون الحكم فعلًا في مقابل كونه إدراكًا مع الاختلاف في تفسير الإدراك بأنه انفعال أو كيف أو إضافة. (انظر: شرح القطب على

٣) ومن قائل بأنه من مقولة الانفعال وهو تأثير الشيء من غيره ما دام متأثرًا كتسخين الماء من النار ما دام مُسَخَّنًا، وعلى هذا فيفسر الإدراك بقبول النفس لحصول صورة الشيء فيها.

٤) ومن قائل بأنه من مقولة الإضافة وهي نسبة يتوقف تعقلها على نسبة أخرى كالأبوة والبنوة فإن كلًا منهما يتوقف تعقلها على تعقل الأخرى، والمراد بالإضافة هنا النسبة بين أمرين يتوقف تعقلها على تعقل كل منهما[١]، وعلى هذا فيفسر الإدراك بأنه حصول صورة الشيء في الذهن[٢].

ولهذا الخلاف في حقيقة "الإدراك" ثمرته التي ستظهر في بيان تحقيق معنى الحكم عند المتكلمين، وكذا في بيان العلاقة بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح المناطقة للحكم.

ومما ينبغي أن يُعلم ونحن بصدد تحقيق معنى الحكم عند المناطقة أن الحكم عندهم يصدق على ما كان على سبيل الظن أو الجزم المطابق للواقع أو غير المطابق، ولا يصدق على ما دون ذلك، وفي هذا الصدد يذكر العلامة الدسوقي[٣] أن الحكم المنطقي هو إدراك أن النسبة «واقعة أو ليست بواقعة سواء كان ذلك

الشمسية مع الحواشي ج١ ص٧٠، ٧١، والتذهيب على التهذيب ص٣٩، ٤٠).

(١) فالأمران ههنا اللذان بينهما إضافة هما "المُدْرِك" أو العالِم و"المُدْرَك" أو المعلوم، والنسبية بينهما هي حصول صورة المُدْرَك في ذهن المُدْرِك، ولذا فُسِّر الإدراك بناء على كونه من مقولة الإضافة بأنه حصول صورة الشيء في الذهن.

(٢) انظر: شرح القطب على الشمسية مع الحواشي ج١ ص٧٠:٧٢، وحاشية الدسوقي على التذهيب على التهذيب ص٢٨، ٢٩، وحاشية العطار عليه أيضًا ص٣١:٣٤.

(٣) هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، عالم مشارك في الفقه والكلام والنحو والبلاغة والمنطق والهيئة والهندسة والتوقيت، ولد بدسوق من قرى مصر، وقدم القاهرة ودرّس بالأزهر، وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٣٠ه، من تصانيفه: "حاشية على مغني اللبيب لابن هشام الأنصاري" في النحو، و"حاشية على شرح السنوسي على أم البراهين" في العقائد، و"حاشية على شرح الدردير لمختصر خليل" في فروع الفقه المالكي. (انظر: الأعلام، لخير الدين الزركلي الدمشقي، ج٦ ص١٧ (ط دار العلم للملايين، (ط١٥) سنة ٢٠٠٢م)، ومعجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، ج٨ ص٢٩٢ (ط مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون).

الإدراك راجحًا وهو الظن أو جازمًا غير مطابق للواقع وهو الجهل أو مطابقًا للواقع ولا يقبل التغير وهو اليقين أو يقبل التغير بتشكيك مشكك وهو التقليد، فكل من الظن والجهل المركب واليقين والتقليد تصديق عند المناطقة، لأنه إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها على وجه الجزم أو الظن وهو شامل لما ذُكِر، وأما إدراك وقوعها أو لا وقوعها على وجه الوهم أو الشك فلا يسمى تصديقًا لأنه لا جزم ولا ظن عند الشاك والمتوهم»[1].

وهذا يعني أن الحكم عند المناطقة يصدق على:

– الحكم الجازم المطابق للواقع الذي لا يقبل التشكيك بأن يكون ناشئًا عن ضرورة أو برهان وهو المسمى "اليقين".

– والحكم الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك حيث إنه غير ناشئ عن ضرورة أو دليل بل عن تقليد، وهو المسمى الإيمان التقليدي.

– والحكم الجازم غير المطابق الناشئ عن شبهة أو عن تقليد، وهو المسمى الجهل المركب.

– والحكم غير الجازم الراجح على ما يخالفه، وهو المسمى الظن.

ولا يصدق على الوهم الذي هو حكم غير جازم مرجوح، ولا على الشك الذي هو حكم متردد فيه بحيث لا رجوح لوقوع النسبة أو لا وقوعها بل تستوي فيه النسبتان.

وكون "الشك" لا يصدق عليه الحكم المنطقي هو أمر واضح؛ إذ الشك متردد فيه بين الإيقاع أو الانتزاع، فلا إدراك فيه لكون النسبة الحكمية واقعة أو لكونها

(١) حاشية الدسوقي على التذهيب على التهذيب ص٣٠، وانظر: شرح القطب على الشمسية مع الحواشي ج١ ص٦٨،٦٩، وكشاف اصطلاحات الفنون ج٢ ص١٢٢٠.

غير واقعة، أي لم يحصل إدراك إحدى النسبتين من الشاك حتى نقول بأنه حكم بالحكم الفلاني على سبيل الإيجاب أو على سبيل السلب.

وأما كون "الوهم" ليس حكمًا منطقيًا، فلأن الجانب المرجوح هو الملاحظ والمعتبر من المتوهم، وهذا الجانب لم يوقع فيه المتوهم نسبة، بل أوقعها في الجانب الآخر، فيكون الحكم في الجانب الآخر الراجح أي في المظنون وليس في الجانب المرجوح المتوهم، فمن توهم نسبة الإيجاب في أمر ما أي جعلها مرجوحة، فيكون قد رجح أن النسبة منتزعة أي سالبة فيكون قد حكم بسلبها، لكنه لم يوقع حكمًا بكونها موجبة(١).

ج) الحكم عند الأصوليين والفقهاء:

يعرف الحكم عن الأصوليين بأنه خطاب الله تعالى القديم المتعلق بأفعال المُكَلَّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع.

وقولهم في التعريف "خطاب الله تعالى القديم": أي كلامه سبحانه وتعالى النفسي الأزلي الذي خاطبنا به بأن خلق حروفًا وأصواتًا تدل عليه، فخرج بهذا القيد كلام من سوى الله تعالى حتى الأنبياء، وإنما يسمى خطابهم بالتكاليف الشرعية حكمًا لأنهم مبلغون عن الله تعالى معصومون في تبليغهم من الكذب عمدًا وسهوًا.

وقولهم "المتعلق بأفعال المكلفين": أي المرتبط بهذه الأفعال على وجه يبين صفتها من كونها مطلوبة الفعل أو الترك أو مخيرًا فيها، و"الفعل" ما يُعَدُّ في العرف فعلًا فيدخل فيه أفعال القلوب كالاعتقادات والنيات وكذا أفعال الجوارح، و"المكلف" هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة، وهذا القيد أعني "المتعلق بأفعال المكلفين" يخرج به:

(١) انظر: شرح القطب على الشمسية مع الحواشي ج١ ص٦٨.

١) الخطاب المتعلق بذات الله تعالى وصفاته، مثل قوله سبحانه: {ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ}[سورة البقرة:٢٥٥].

٢) الخطاب المتعلق بفعله عز وجل مثل قوله تعالى: {ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ}[سورة الزمر:٦٢].

٤) الخطاب المتعلق بذوات المكلفين، مثل قوله تعالى: {وَلَقَدۡ خَلَقۡنَٰكُمۡ ثُمَّ صَوَّرۡنَٰكُمۡ}[سورة الأعراف:١١].

٥) الخطاب المتعلق بالجمادات، مثل قوله تعالى: {وَيَوۡمَ نُسَيِّرُ ٱلۡجِبَالَ...}[سورة الكهف:٤٧].

وقولهم "بالاقتضاء أو التخيير": "الاقتضاء" معناه: الطلب، وهو يشمل طلب الفعل وطلب الترك، وقد يكون الطلب جازمًا أو غير جازم.

وقولهم "أو الوضع": أي أن الشارع قد ربط بين أمرين مما يتعلق بالمكلفين، كأن يربط بين دخول الوقت ووجوب الصلاة، فيكون دخول الوقت سببًا لوجوب الصلاة.

وللأصوليين تدقيقات في شرح هذا التعريف وقد تأخذ أبعادًا لها صلة بعلوم أخرى كعلم الكلام والمنطق وعلوم اللغة[١].

(١) انظر في هذا التعريف وشرحه وبيان تدقيقات الأصوليين فيه: الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، ج١ ص٩٥،٩٦ (ط المكتب الإسلامي- بيروت- دمشق، ت عبد الرازق عفيفي)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ص٤٨٢:٤٨٤ (ط ط عالم الكتب – بيروت، (ط١) سنة ١٤١٩ه - ١٩٩٩م، ت علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود)، ونهاية السول شرح منهاج الوصول، لأبي محمد جمال الدين عبد الرحيم ابن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، ص١٦:٢٠ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٠ه- ١٩٩٩م)، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، ج١ ص١٣٦:١٤٤ (ط مكتبة قرطبة، (ط١) سنة ١٤١٨ه - ١٩٩٨م، ت د/سيد عبد العزيز ود/عبد الله ربيع).

هذا، والفقهاء يطلقون "الحكم" على أثر خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، مثل الوجوب المأخوذ من قوله تعالى: {وَأَنْ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ} [سورة الأنعام:٧٢]، والفرق بين علماء الأصول وبين الفقهاء أن قوله تعالى: {وَأَنْ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ} هو الحكم عند الأصوليين، أما الفقهاء فيقولون: إن الحكم هو الوجوب، ودليله قوله تعالى: {وَأَنْ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ} فالفقهاء يفرقون بين الحكم والدليل، أما علماء الأصول فيقولون: هما شيء واحد، والسبب في اختلاف الاصطلاحين عند علماء الأصول والفقهاء يتعلق بحسب ما لاحظه كل منهم، فالأصوليون نظروا للحكم من ناحية مصدره، وهو الله تعالى، والحكم صفة له، والفقهاء نظروا للحكم من ناحية متعلَّقة، وهي أفعال المكلفين(١).

(١) انظر: الوجيز في أصول الفقه ج١ ص٢٨٦، وراجع: شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ج١ ص٢٤ (ط مكتبة صبيح بمصر، بدون)، وكشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٦٩٩.

المطلب الثاني

تحقيق القول في معنى الحكم عند المتكلمين

تناول المتكلمون الذين اعتنوا بالمقدمات الكلامية وأشبعوها بحثًا وتدقيقًا معنى "الحكم" أثناء الكلام على التصديق الذي هو قسيم التصور المندرجين تحت "العلم" أي إنهم تناولوه تناولًا منطقيًا من حيث بيان أنه هل الحكم هو عين التصديق أو جزؤه على النحو الذي سبق بيانه عند الكلام على معنى الحكم عند المناطقة(١).

وهذا الطرح المنطقي لمعنى الحكم في الكتب الكلامية ليس بغريب على العقائد؛ إذ العقيدة التي يُعنى المتكلم بتأسيسها هي من قبيل الحكم المنطقي، فهي إدراك وقوع نسبة أو لا وقوعها، وليست من قبيل الحكم الأصولي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين٠٠٠إلخ، ولا الفقهي الذي هو أثر هذا الخطاب، وهذا أمر واضح فالأصولي والفقيه يتعاملان مع حكم هو صفة لله تعالى أو أثر تلك الصفة ومقتضاها، أي إن مصدر الحكم هو الله تعالى، بينما المتكلم يتعامل مع حكم مصدره المُكَلَّف فهو الاعتقاد الذي يعتقده، وعليه فهو من قبيل الحكم المنطقي.

لكن هل معنى هذا أن الحكم عند المتكلمين يطابق في ماهيته الحكم عند المناطقة تمام المطابقة؟

الباحث يجد أن طرح المتكلمين لمعنى الحكم في المقدمات الكلامية وذلك في سياق الكلام على التصديق المنطقي لا يعطينا التصور النهائي لمعنى الحكم

---

(١) انظر مثلًا: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي، لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني، ويليه حاشية السيد الشريف الجرجاني، ص٨،٧ (ط دار الكتبي – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٢٨ه – ٢٠٠٨م)، وشرح المواقف، المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، وشرحها للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، ج١ ص٩٤:٩٧ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، بدون)، وشرح المقاصد، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ج١ ص١٩٩،٢٠٠ (ط عالم الكتب – بيروت، (ط٢) سنة ١٤١٩ه – ١٩٩٨م، ت د/ عبد الرحمن عميرة).

عندهم حتى نقول بمطابقة الحكم عند المتكلمين لمعناه عند المناطقة، فالمسألة لها بعد آخر يظهر في كلام المتكلمين على "التصديق" الذي يُفَسَّر به الإيمان الشرعي حيث يقال: الإيمان هو تصديق النبي – صلى الله عليه وسلم– فيما جاء به مما علم من الدين بالضرورة(١).

فقد طرح المتكلمون وهم بصدد تحقيق معنى الإيمان الشرعي مسألة تصديق المعاند الذي أدرك صدق النبي فيما جاء به لكنه لم يقبله ولم يذعن له، أي لم يُحَصِّل التصديق الشرعي، قال تعالى: {ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ وَإِنَّ فَرِيقٗا مِّنۡهُمۡ لَيَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ١٤٦} [سورة البقرة:١٤٦]، وقال سبحانه: {وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسۡتَيۡقَنَتۡهَآ أَنفُسُهُمۡ ظُلۡمٗا وَعُلُوّٗاۚ}[سورة النمل:١٤].

والتساؤل الذي يفرض نفسه ههنا: إذا كان هذا المعاند لم يُحَصِّل التصديق الشرعي فهل حَصَلَ له التصديق المنطقي؟

وإذا كانت الإجابة بنعم فيكون التصديق الشرعي غير مطابق للتصديق المنطقي في ماهيته، وعليه فتكون ماهية الحكم عند المتكلمين مغايرة للحكم في اصطلاح المناطقة، وإذا كان المعاند لم يحصل له التصديق المنطقي أصلًا فهل معنى هذا مطابقة التصديق الشرعي للمنطقي ويبنى عليه مطابقة الحكم عند المتكلمين للحكم في اصطلاح المناطقة؟

ثم إنه مع العلم بأن التصديق الشرعي مأمور به من قبل الشارع والمأمور به ينبغي أن يكون فعلًا اختياريًا، فلو افترضنا مطابقة التصديق الشرعي للمنطقي وبالتالي مطابقة الحكم عند المتكلمين للحكم في اصطلاح المناطقة فكيف تتم المطابقة هذه مع قول من يقول بأن التصديق المنطقي ليس فعلًا للنفس بل كيف أو انفعال أو إضافة؟

(١) انظر مثلًا: مطالع الأنوار على متن طوالع الأنوار ص٢٢٧، وشرح المواقف ج٨ ص٣٥٢، وشرح المقاصد ج٥ ص١٧٧.

ومن خلال الإجابة على هذه التساؤلات نستطيع أن نتصور معنى "الحكم" عند المتكلمين تصورًا دقيقًا.

إذا تبين هذا فقد اختلفت أنظار المتكلمين في العلاقة بين "التصديق المنطقي" و"التصديق الشرعي" من حيث تحصيل المنطقي للمقصود من الشرعي وهذا بناء على ما فهموه من "التصديق" في اصطلاح المناطقة، وكان المتكلمون في هذا على رأيين:

الرأي الأول:

يرى بعض المتكلمين أن التصديق المنطقي يحصل به الإذعان والقبول إضافة لحصول الإدراك الذي هو مجرد العلم دون إذعان وقبول.

وأصحاب هذا الرأي يمنعون حصول مثل هذا التصديق المنطقي للكفار المعاندين، وعلى فرض حصوله للبعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الإذعان وعدم رضاه بالإيمان.

وبناء على هذا فالتصديق الشرعي عند هذا الفريق مطابق في ماهيته للتصديق المنطقي فهو يحصل به المقصود تحقيقه في التصديق الشرعي أعني العلم مع الإذعان والقبول.

ولما كان التصديق الشرعي فعلًا تكليفيًا، والفعل التكليفي ينبغي أن يكون اختياريًا للنفس فلا إشكال يرد على من يرى من أصحاب هذا الرأي أن التصديق المنطقي الذي يطابقه الشرعي فعل اختياري؛ إذ هؤلاء يفسرون الإذعان والقبول بأنه "ربط القلب على ما علمت أو نسبة الصدق إليه باختيارك"، وكلاهما أمران كسبيان يحصلان باختيار المُصَدِّق.

وإنما يرد الإشكال على قول المحققين الذين يرون أن التصديق المنطقي هو من قبيل الكيفيات النفسانية أو من الانفعالات أو الإضافات؛ إذ كيف يكون

التصديق الشرعي – وهو المأمور به شرعًا– من قبيل التصديق المنطقي الذي ليس فعلًا؟!

وفي سبيل دفع هذا الإشكال يذكر السعد التفتازاني[١] أن التصديق المنطقي «قد يكون بالكسب أي مباشرة الأسباب بالاختيار، كإلقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك، وقد يكون بدونه كمن وقع عيه الضوء فعلم أن الشمس طالعة، والمأمور به يجب أن يكون من الأول»[٢].

وهذا يعني أن التصديق المنطقي أعم مطلقًا من التصديق الشرعي، فبينما يشمل التصديق المنطقي ما كان بطريق الكسب وما كان بغيره فيختص التصديق الشرعي بما كان بكسب العبد فقط.

هذا، ومحصل ما سبق ذكره لدى أصحاب هذا الرأي الأول الذين يرون مطابقة التصديق الشرعي للتصديق المنطقي:

١) أن هناك منهم من يرى أنه يطابقه تمام المطابقة، أي في كونه يحصل به الإدراك والإذعان والقبول وأنه يكون فعلًا اختياريًا للنفس، وهذا رأي غير المحققين منهم.

---

(١) هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني: من أئمة العربية والبيان والمنطق والكلام، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) سنة ٧١٢ه، وأقام بسرخس، وأبعده "تيمور لنك" إلى سمرقند فتوفي فيها سنة ٧٩٣ه، ودفن بسرخس، من مؤلفاته: "المطول في البلاغة"، و"تهذيب المنطق والكلام"، و"مقاصد الطالبين في علم الكلام"، و"شرح مقاصد الطالبين". (ينظر: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ج٢ ص٢٨٥ (ط المكتبة العصرية - لبنان - صيدا، ت محمد أبو الفضل إبراهيم)، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، ج٢ ص٣٠٣ (ط دار المعرفة – بيروت، بدون)، والأعلام ج٧ ص٢١٩).

(٢) شرح المقاصد ج٥ ص١٨٨، وانظر ج٥ ص١٨٦ من نفس المصدر، وشرح التلويح على التوضيح ج١ ص٣٧٠، وشرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ومعه مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية، ج١ ص١٧٧ (ط مطبعة كردستان العلمية – الجمالية – مصر، ط سنة ١٣٢٩ه)، وعمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير للناظم الإمام برهان الدين اللقاني، ج١ ص٢٧٣ (دار النور – عمان – الأردن، (ط١) سنة ٢٠١٦م، ت عبد المنان الإدريسي وجاد الله صالح).

٢) ومنهم من يرى أنه يطابقه في كونه يحصل به الإدراك والإذعان والقبول، لكنه يخالفه في أن التصديق المنطقي ليس فعلًا للنفس بل كيف أو انفعال أو إضافة، قد يكون اختياريًا يحصل بالكسب وقد لا يكون كذلك، بينما التصديق الشرعي لا يكون إلا فعلًا اختياريًا يحصل بكسب العبد.

وما ينسحب على التصديق هو بالضرورة ينسحب على "الحكم"، وعليه فيمكن القول بأن "الحكم الكلامي" لدى أصحاب هذا الرأي من المتكلمين هو ما يحصل به إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها مع الإذعان والقبول، لكن بعضهم جعله فعلًا للحاكم به وبعضهم لم يجعله فعلًا له لكن جعل تحصيله بفعل الحاكم به[١].

الرأي الآخر:

ومن المتكلمين من يرى أن التصديق المنطقي لا يحصل به الإذعان والقبول بل يحصل به مجرد الإدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وهذا المعنى حاصل للمعاند، وعليه فهناك اختلاف بين التصديق المنطقي والتصديق الشرعي:

– فالتصديق المنطقي يحصل به مجرد الإدراك لوقوع النسبة أو لا وقوعها، وهذا التصديق المنطقي يرى البعض أنه فعل اختياري للنفس وهو قولها "أثبت ذلك"، بينما يرى البعض أنه من قبيل الكيف أو الانفعال أو الإضافة[٢].

---

(١) يقول السعد التفتازاني: «ليس معنى كون المأمور به مقدورًا واختياريًا أنه يلزم أن يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الأعيان الخارجية دون الاعتبارات العقلية، بل يصح أن تتعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الأوضاع والهيئات كالقيام والقعود أو الكيفيات كالعلم والنظر {فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ} [سورة محمد: ١٩] {قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ} [سورة يونس: ١٠١]، أو الانفعالات كالتسخين والتبرد والحركات والسكنات وغير ذلك كالصلاة أو التروك كالصوم إلى غير ذلك، ومع هذا فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الأمور، لا مجرد إيقاعها، فكون الإيمان مأمورًا به اختياريًا مقدورًا مثابًا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته، على أنه لو لزم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز أن يكون معنى الأمر بالإيمان الأمر بإيقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات». (شرح المقاصد ج٥ ص١٨٧).

(٢) على ما سبق بيانه عند الكلام على الحكم في اصطلاح المناطقة.

– والتصديق الشرعي يحصل به الإذعان والقبول مع الإدراك، وهذا الإذعان والقبول هو فعل اختياري وهو قول النفس "رضيت وآمنت"، وهو لا يحصل إلا بعد حصول التصديق المنطقي(١).

والمتأمل يجد أننا لو قابلنا بين التصديق الشرعي من حيث اشتماله على الإدراك مع الإذعان والقبول وبين التصديق المنطقي من حيث اشتماله على مجرد الإدراك فقط فإن العلاقة بينهما هي العموم والخصوص المطلق(٢)، فإن التصديق المنطقي يصدق على إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة، وهذا يشمل ما كان مع الإذعان والقبول ومن قبيله التصديق الشرعي، كما يشمل ما كان دون إذعان وقبول وهو تصديق المعاند الذي حصل له التصديق المنطقي لكن مع قيد عدم إذعانه وقبوله بمقتضاه، وعليه فالعلاقة بين الحكم العقدي الذي يعنى المتكلم به – حيث به يحصل الإيمان الشرعي– وبين الحكم المنطقي هي العموم والخصوص المطلق.

هذا، ومما هو جدير بلفت الأنظار إليه في مقام تحقيق القول في معنى الحكم عند المتكلمين أنه مع ما سبق بيانه من كون التصديق الشرعي يطابق في ماهيته

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح القطب على الشمسية ج١ ص٧٠، وقارن: شرح المقاصد ج٥ ص١٨٨، وشرح التلويح على التوضيح ج١ ص٣٧٠.

(٢) أما لو قابلنا بين مجرد الإذعان والقبول ومجرد الإدراك من حيث اندراج كل منهما تحت مقولة واحدة أو مقولتين مختلفتين:

- تكون العلاقة هي التباين على قول من يقول بأن "الإدراك" من مقولة الكيف أو الانفعال أو الإضافة بينما "الإذعان والقبول" من مقولة الفعل فهو فعل للنفس وهو قولها "رضيت وآمنت".

- وتكون العلاقة هي العموم والخصوص المطلق إذا كان كل من "الإذعان والقبول" و"الإدراك" من مقولة الفعل، وهو قول النفس في "الإدراك" "أثبت ذلك"، وقولها في "الإذعان والقبول" "رضيت وآمنت"، فيكون الإدراك أعم من الإذعان والقبول؛ لأن قول النفس "رضيت وآمنت" يلزم منه "أثبت ذلك" دون العكس. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح القطب على الشمسية ج١ ص٧٠).

التصديق المنطقي أو أن التصديق الشرعي يتضمن المنطقي[١]، وعليه فالحكم عند المتكلمين يطابق الحكم المنطقي أو يتضمنه، أي إن الحكم المنطقي لابد منه في التصديق الشرعي سواء كان مطابقًا له في ماهيته أو كان داخلًا فيها، فإنه ينبغي التنبيه على أنه ليس كل تصديق منطقي يحقق التصديق الشرعي، وإنما الذي يحقق التصديق الشرعي هو نوع من أنواع الحكم المنطقي وهو "اليقين" أعني الحكم الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل، وهو ما يحصر فيه المتكلمون اسم "العلم"[٢]، وعلى قول من يرى قبول إيمان المقلد فإن الحكم المنطقي الذي يحقق التصديق الشرعي هو الحكم الجازم المطابق للواقع دون اشتراط أن يكون ناشئًا عن دليل[٣].

وإنما كان ذلك كذلك لأن الإذعان الذي لابد منه في التصديق الشرعي وعليه في الحكم عند المتكلمين لا يلزم منه أن يكون الحكم جازمًا، بل قد يكون الإذعان مع الحكم الجازم وقد يكون مع الحكم الظني، فالإنسان كما يقبل ويسلم ويذعن لما جزم به فإنه يقبل ويسلم ويذعن لما ظنه[٤].

وبهذا يتحصل أن "الحكم العقدي" الذي يتناوله المتكلم وبه يحصل التصديق الشرعي هو الإدراك الاختياري لوقوع النسبة الحكمية أو لا وقوعها إدراكًا جازمًا

---

(١) بناء على رأيي المتكلمين في هذه المسألة حيث رأي البعض أن التصديق المنطقي يحصل به الإذعان والقبول مع الإدراك، والبعض رأى أنه لا يحصل به إلا الإدراك وينبغي حتى يكون تصديقًا شرعيًا أن يضم إليه الإذعان والقبول.

(٢) انظر: شرح المواقف ج١ ص٨٣، ٨٤، وشرح المقاصد ج١ ص١٩٥، والتهذيب على التهذيب مع حاشيتي الدسوقي والعطار ص٣٠، وحاشية السباعي على شرح الخريدة ص٤٢.

(٣) جرى خلاف في قبول إيمان المقلد فمن قائل بقبوله مطلقًا ومن قائل بعدم قبوله مطلقًا ومن قائل بقبوله مع العصيان بترك الاستدلال، إلى غير ذلك من أقوال ذكرت في المسألة. (انظر: أصول الدين للبغدادي، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، ص٢٥٤، ٢٥٥ (ط مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية – استانبول، (ط١) سنة ١٣٤٦ه – ١٩٢٨م)، وشرح المقاصد ج٥ ص٢١٨:٢٢٤، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد، لشيخ الإسلام إبراهيم الباجوري، ص٧٦:٧٩ (ط دار السلام – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٢٢ه – ٢٠٠٢م، ت أ.د/ علي جمعة محمد الشافعي).

(٤) انظر: التذهيب على التهذيب مع حاشيتي الدسوقي والعطار ص٣٠.

مطابقًا للواقع مع إذعان صاحبه له، أو بإضافة قيد "الناشئ عن دليل" على قول من يرى عدم قبول إيمان المقلد.

وبهذا يخرج الإدراك الاختياري الجازم المذعن صاحبه له غير المطابق للواقع سواء كان ناشئًا عن شبهة أو تقليد وهو "الجهل المركب".

أما لو نظرنا إلى "الحكم العقدي" بغض النظر عن كونه يحقق التصديق الشرعي من عدمه أي بغض النظر عن كونه حكمًا صادقًا ناشئًا عن دليل أو تقليد أو كونه كاذبًا ناشئًا عن شبهة أو تقليد فإنه يكون الإدراك الاختياري لوقوع النسبة الحكمية أو لا وقوعها إدراكًا جازمًا مع الإذعان والقبول، وبهذا يشمل:

– الحكم العقدي الذي هو حق مطابق للواقع، وهو المقبول من صاحبه بإجماع النظار وهو "اليقين" أو "العلم" على اصطلاح المتكلمين، وبه يحصل التصديق الشرعي.

– والحكم العقدي الذي هو حق مطابق للواقع، لكنه مختلف في قبوله من صاحبه وحصول التصديق الشرعي به، وهو "التقليد".

– والحكم العقدي الذي هو باطل غير مطابق للواقع، وهو غير مقبول من صاحبه، وهو "الجهل المركب"، وهذا الحكم العقدي الباطل هو الذي يبذل المتكلم جهده في بيان بطلانه وعدم التئامه مع العقل.

المبحث الثاني

أقســـام الحكـــم

المطلب الأول

تحديد مورد القسمة في أقسام الحكم

من خلال عرض المعاني الاصطلاحية للحكم في المبحث السابق يمكن للباحث أن يلاحظ علاقتها ببعض لما لهذا من أهمية في تحديد مورد القسمة في أقسام الحكم.

ويمكن إجمال علاقة المعاني الاصطلاحية للحكم على النحو التالي:

١) وجدنا كيف أن "الحكم" عند المناطقة الذي هو "إدراك أن النسبة واقعة أو ليست واقعة" ملاحظ في الحكم عند المتكلمين سواء كان يطابقه أو يتضمنه على ما سبق تحقيقه.

٢) رد بعض المحققين الاصطلاح العرفي العام للحكم لاصطلاح المناطقة سابق الذكر، فحاصل "إسناد أمر لآخر إيجابًا" أو "إثبات أمر لأمر" هو هو "إدراك أن النسبة واقعة"، وحاصل "إسناد أمر لآخر سلبًا" أو "نفي أمر عن أمر" هو هو "إدراك أن النسبة ليست واقعة"[(١)].

٣) وحقق بعضهم القول في تعريف الفقهاء للحكم وهو "أثر خطاب الله تعالى الأزلي المتعلق٠٠٠إلخ" مبينًا أنه يمكن رده للتعريف العرفي العام؛ إذ حاصل التعريف الفقهي أنه إثبات الشارع أمرًا لأمر أو نفيه أمرًا عن أمر[(٢)]، كإثبات

---

(١) انظر: شرح مختصر المنتهى الأصولي، لعضد الدين الإيجي ومعه حاشيتا السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني، ج١ ص٢٢٢ (ط دار الكتب العلمية - بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٤ه - ٢٠٠٤م، ت محمد حسن إسماعيل)، وكشاف اصطلاحات الفنون ج١ ص٦٩٣، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٧،٣٨.

(٢) وإثبات الشارع أمرًا لأمر أو نفيه أمرًا عن أمر يمكن أن ينظر إليه من ناحيتين:
الأولى: ناحية كون الإثبات والنفي فعلًا للشارع أقصد المولى سبحانه وتعالى، وحينئذٍ يكون الحكم من باب الفعل الإلهي بمعنى خلق الله تعالى لحروف وأصوات تدل على خطاب الله تعالى، وخلقه

الوجوب للصلاة في قولك "الصلاة واجبة"، ونفي الجواز عن الزنا في قولك "الزنا لا يجوز"[١].

ولا يمكن رد التعريف الأصولي للحكم للتعريف العرفي له؛ إذ التعريف الأصولي هو "خطاب الله الأزلي المتعلق٠٠٠إلخ"، وهذا يُنظر إليه باعتبارين كلاهما لا ينسحب عليه التعريف العرفي العام:

الاعتبار الأول: الخطاب الإلهي الأزلي في حد ذاته، وهو ليس فعلًا ولا انفعالًا ولا كيفية ولا إضافة، بل هو كلام نفسي قديم قائم بذات الرب جل وعلا، والإثبات والنفي من قبيل الفعل أو الانفعال أو الكيفية أو الإضافة على ما سبق تحقيقه في الحكم المنطقي الذي يؤول إليه العرفي العام[٢].

الاعتبار الآخر: علم المكلفين بهذا الخطاب الأزلي، وهذا العلم – وهو عمل الأصولي– هو من قبيل التصور وليس التصديق[٣]، وإثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر هما من قبيل التصديق كما لا يخفى.

عز وجل لإدراك في نفس العبد بمقتضى الخطاب من كون الصلاة واجبة والزنا لا يجوز مثلًا، فيصدق الإثبات والنفي بهذا المعنى في حقه تعالى في الأزل على اعتبار صلاحية القدرة الإلهية لأن تخلق الحروف والأصوات التي تدل على خطاب الله تعالى ولأن تخلق العبد والإدراك الحاصل له بما اقتضاه خطاب الله تعالى، ويصدق هذا الإثبات والنفي فيما لا يزال على اعتبار تعلق القدرة الإلهية تعلقًا تنجيزيًا حادثًا بخلق ما سبق ذكره.

الأخرى: كون الإثبات والنفي إدراكًا للعبد، أي إدراكه لثبوت وجوب الصلاة مثلًا بناء على إخبار الشارع، ويجري على هذا الإدراك من العبد ما جرى من خلاف في حقيقة الإدراك من كونه فعلًا (أي كسبًا للعبد) أو انفعالًا أو كيفًا أو إضافة.

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٨، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين، ص٢١ (ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط سنة ١٣٢٨ه)، وتقرير الشمس الإنبابي على حاشية البيجوري على متن السنوسية، ص٨ (ط المطبعة العامرة المليجية – القاهرة، ط سنة ١٣٢٥ه).

(٢) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٨، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي ص٢١.

(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ج١ ص٣٢،٣٣ (ط دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، (ط١) سنة ١٤٢٤ه - ٢٠٠٤م، ت د/أحمد جمال الزمزمي ود/نور الدين صغيري)، ونهاية السول ص١١.

ومن هنا فلا يمكن رد الحكم في اصطلاح الأصوليين للحكم في اصطلاح العرف العام اللهم أن يقال بأن رد التعريف الأصولي للتعريف العرفي العام إنما هو باعتبار أثره ومقتضاه – وهو الحكم الفقهي– لا باعتبار عينه.

والحاصل مما سبق ذكره في بيان العلاقة بين الاصطلاحات المختلفة في معنى "الحكم" أنه يمكن القول بأن التعريف العرفي العام للحكم هو قاسم مشترك بين كل المعاني الاصطلاحية له:

* فقد رد إليه التعريف الفقهي بعينه والتعريف الأصولي باعتبار أثره ومقتضاه.

* وهو يؤدي نفس ما أداه الحكم في اصطلاح المناطقة، والحكم في اصطلاح المناطقة ملاحظ في الحكم عند المتكلمين فبالضرورة يكون التعريف العرفي العام ملاحظًا في الحكم عند المتكلمين.

هذا، ولما كان معنى الحكم في اصطلاح العرف العام قاسمًا مشتركًا بين كل المعاني الاصطلاحية الأخرى له على النحو الذي سبق بيانه فليكن هو مورد القسمة الذي من خلاله نقسم الحكم لأقسامه المختلفة[1] بحيث نقول:

---

(١) وهذه إحدى الطرق في تقسيم الحكم. (انظر: شرح المقدمات، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، ص٥٣ (ط مكتبة المعارف، (ط١) سنة ١٤٣٠ه – ٢٠٠٩م، ت نزار حمادي)، وشرح أم البراهين، له أيضًا، ص٩ (ط مطبعة الاستقامة، (ط١) سنة ١٣٥١ه)، ومذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ص١٠ (ط مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، (ط٥) سنة ٢٠٠١ م)، ومجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، لأبي محمد صالح بن محمد الأسمري القحطاني، ص٦١،٦٢ (ط دار الصميعي للنشر والتوزيع – السعودية، (ط١) سنة ١٤٢٠ه - ٢٠٠٠م).
وهناك من جعل مورد القسمة الحكم المنطقي. (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون ج١ص٦٩٥)، وهي طريقة قريبة مما أَثْبَتُّه في صلب البحث فالحكم العرفي يؤول للمنطقي على ما سبق ذكره.
بينما نجد البعض يجعل مورد القسمة "الحكم من حيث هو" أي من حيث ما يقال عليه أنه حكم، (شرح الخريدة البهية، للشيخ أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير، ص٣١ (ط دار البيروتي، بدون، ت عبد السلام شنار)، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة ص٢٠، وحاشية السباعي على شرح الخريدة ص٤٢) وذلك ليدخل فيه ما يقال عليه حكم عند الأصوليين بالأصالة وليس بالتبع، فالحكم الأصولي لا يدخل بالأصالة في قسمة الحكم التي موردها الحكم في العرف العام

الحكم الذي هو إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر:

إما أن يُسْتَنَد في إثباته أو نفيه هذا إلى مُسْتَنَد أو لا يُسْتَنَد، وإذا استُنِد فلا يخلو إما أن يُستند إلى معصوم أو غير معصوم:

١) فإن استُنِد إلى معصوم فهو الحكم الشرعي.

٢) وإن استند إلى غير معصوم فهو الحكم العادي.

٣) وإن لم يستند إلى شيء فهو الحكم العقلي[١].

وهذا يعني أن الشخص حينما يصدر حكمًا ما فإنْ تَوَقَفَ إصداره لهذا الحكم على معصوم فهو الحكم الشرعي، وإن توقف على غير معصوم فهو الحكم العادي، وإن لم يتوقف على شيء بل كان العقل حاكمًا به بنفسه[٢] فهو الحكم العقلي.

وهو "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر"؛ إذ "خطاب الله تعالى الأزلي المتعلق٠٠٠٠إلخ" لا يندرج تحت "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر" على ما سبق تحقيقه في العلاقة بين التعريفات الاصطلاحية.

وقد آثرت طريقة من جعل مورد القسمة الحكم العرفي العام الذي هو "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر"؛ لأن حاصل قول من جعل مورد القسمة "الحكم من حيث هو" أن يطلق الحكم بالاشتراك اللفظي على كذا وكذا وكذا، وهذا يعني أن تكون الأقسام المندرجة تحت "الحكم" مشتركة في مجرد إطلاق لفظ "حكم" عليها، بينما حاصل قول من جعل مورد القسمة الحكم الذي هو "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر" أن يطلق الحكم بالاشتراك المعنوي على كذا وكذا وكذا، وهذا يعني أن تكون الأقسام المندرجة تحت لفظ "الحكم" مشتركة في أمر معنوي بحيث يكون "الحكم" ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت لأقسام وهي كذا وكذا وكذا، وهذا الحاصل أقرب في تحصيل المراد من القسمة ممن جعل موردها مجرد الاشتراك في لفظ "الحكم".

وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كان المقصود من القسمة حصول التمييز والتفصيل بين الأقسام فلأن يكون هناك معنى مشترك بينها ومعنى يميز كل قسم عن الآخر أدعى لحصول التمييز والتفصيل من أن يكون مجرد اللفظ هو المشترك ثم التمييز بمعنى.

(١) انظر: بصائر أزهرية على المواهب الربانية ص٤٢، وراجع: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٨، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٠،٢١، ومجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية ص٦١،٦٢.

(٢) لما كانت النفس هي الحاكمة في الحقيقة فإسناد الحكم للعقل ههنا يكون من باب الحقيقة على قول من لا يفرق بين النفس والعقل، ومن باب المجاز على قول من يفرق بينهما من باب إسناد

ويفهم من هذا أن العقل هو المُصْدِر للحكم على أي نحو كان الحكم، لكنه حينما يتمحض العقل للحكم فإنه يُنْسَب إليه ويسمى "حكمًا عقليًا"، وحينما يستعين بغيره فإنه يسمى بما يستعين به في إصدار الحكم فيسمى "حكمًا عاديًا" إذا كانت العادة هي المُعين له في الحكم، ويسمى "حكمًا شرعيًا" إذا كان الشرع هو المُسْتَنَد إليه في الحكم(١).

ولنفرد هذه الأقسام الثلاثة بمطلب للتعرف عليه بالتفصيل من حيث طبيعة كل قسم(٢) لما لهذا من أهمية كبيرة في تأسيس الاعتقاد على ما سيظهر في المبحث الثالث بإذن الله تعالى.

الشيء لآلته. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٨، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٠،٢١).

(١) وقد نص بعض من تناول مسألة الحكم وأقسامه على أن المُصْدِر للحكم في الحكم العقلي والعادي إنما هو العقل في حقيقة الأمر وذلك على القول بعدم التفرقة بين النفس والعقل، أو النفس بواسطة العقل على القول بالتفرقة بينهما. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٨، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢١، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٠،٢١، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٧).

لكنهم لم ينصوا على هذا في الحكم الشرعي لأنهم نظروا إليه من حيث كونه خطاب الله تعالى الأزلي المتعلق بأفعال المكلفين، وهذا الحكم لا يتوقف على إدراك العقل له كما لا يخفى، لكن خطاب الله تعالى الأزلي باعتبار أثره وهو إثبات الشارع أمرًا لأمر أو نفيه أمرًا عن أمر يجري فيه ما يجري في الحكم العقلي والعادي من كون المُدْرِك له هو العقل لكنه يستعين في هذا الإدراك بالشرع أي بخطاب الله تعالى.

(٢) يُذكر أن السرقسطي في شرحه على المقدمات السنوسية المسمى "المواهب الربانية" قد أوصل أقسام الحكم بتفريعاتها إلى خمسة وثمانين قسمًا، وقام الدكتور جمال فاروق بعمل خرائط ذهنية لهذه الأقسام وجدول لأمثلتها في حاشيته على المواهب الربانية المسماة "بصائر أزهرية". (انظر: بصائر أزهرية على المواهب الربانية في شرح المقدمات السنوسية ص٨٣)، وقد اقتصرت في هذا البحث على أقسام الحكم التي لها علاقة وطيدة بتأسيس العقيدة.

المطلب الثاني

تفصيل القول في أقسام الحكم

أولًا: الحكم الشرعي:

الحكم الشرعي بناء على مورد القسمة الذي اعْتُمِد في البحث هو "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر بواسطة الشارع".

والحكم الشرعي ينقسم:

– إلى عملي واعتقادي، وذلك من حيث كونه يرجع لفروع الدين أو يرجع إلى أصول الدين(١).

– وإلى ضروري ونظري، وذلك من حيث كون العلم به لا يغيب عن كل مؤمن أو يغيب عن البعض(٢).

أما التقسيم الأول: وهو تقسيم الحكم الشرعي إلى عملي واعتقادي:

١) فالأحكام الشرعية العملية: هي الأحكام الخاصة بأفعال المكلفين من عبادات ومعاملات وجنايات وما يتعلق بها من تفصيلات، وبالجملة أحكام فروع الدين، وهي ما يعنى بها الأصوليون والفقهاء، وإليها ينصرف تعريفهم للحكم سواء كان "خطاب الله تعالى الأزلي المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع" على ما هو اصطلاح الأصوليين أو "أثر خطاب الله..." على ما هو اصطلاح الفقهاء، وذلك لأن:

– قولهم في التعريف "المتعلق بأفعال المكلفين" يقصدون بها الأفعال التي هي فروع الدين وليس أصول الدين.

(١) انظر: شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي ج١ ص٦٣، والإبهاج في شرح المنهاج ج١ ص٣٦، وتشنيف المسامع ج١ ص١٣٣، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٥، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة ص١٩، والوجيز في أصول الفقه الإسلامي ج١ ص٢٨٦.
(٢) انظر: بصائر أزهرية على المواهب الربانية في شرح المقدمات السنوسية ص٤٢.

– وقولهم في التعريف "بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع" يجعل الخطاب مقتصرًا على ما كان بصيغة الإنشاء[١] وهذا خاص بالأحكام العملية التي هي فروع الدين[٢].

هذا، والأحكام الشرعية العملية تتنوع إلى:

أ) أحكام تكليفية: وهي الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة:

– فالإيجاب: هو طلب الفعل طلبًا جازمًا كطلب الإيمان بالله تعالى وبرسله وكطلب أداء أركان الإسلام الخمس.

– والندب: هو طلب الفعل طلبًا غير جازم كطلب صلاة النوافل.

– والتحريم: هو طلب الكف عن الفعل طلبًا جازمًا كطلب الكف عن شرب الخمر.

– والكراهة: هي طلب الكف عن الفعل طلبًا غير جازم كطلب الكف عن أكل الثوم والبصل قبل حضور الجماعة.

– والإباحة: هي إذن الشرع في الفعل والترك معًا من غير ترجيح لأحدهما على الآخر كالبيع إذا لم يعرض له ما يوجبه أو يحرمه.

ب) وأحكام وضعية: وهي السبب والشرط والمانع والصحة والفساد:

– فالسبب: هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته كزوال الشمس لوجوب الظهر.

– والشرط: هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته كتمام الحول لوجوب الزكاة.

– والمانع: هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته كالحيض لوجوب إسقاط الصلاة.

---

(١) أو بصيغة الخبر لكن القرائن تدل على أن المراد به الإنشاء. (انظر: الإحكام في أصول الأحكام ج٢ ص١٠، ونهاية السول ص١٦٢، وتشنيف المسامع ج٢ ص٨٧٨).

(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج ج١ ص٣٦، وص٤٣.

- والصحة: هي موافقة الشرع باستيفاء الشروط وانتفاء الموانع.
- والفساد: هو مخالفة الشرع بعدم استيفاء الشروط وانتفاء الموانع.

وللمذاهب الفقهية اختلافات في بعض تفصيلات هذه الأحكام الشرعية العملية سواء التكليفية منها أو الوضعية ومحلها كتب أصول الفقه فليرجع إليها من شاء[١]، إذ لا حاجة لنا لإيرادها في هذا البحث.

٢) والأحكام الشرعية الاعتقادية: هي الأحكام الاعتقادية التي لا يمكن إثبات وقوعها يقينًا إلا بالشرع وحده، وذلك كالحكم بوجود اليوم الآخر وبالرسل وما أنزل عليهم المدلول عليه بقوله تعالى: {الٓمٓ ١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ٢ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ٤}[سورة البقرة: ١:٤]، وكالحكم بأن من صفات الله تعالى "السمع والبصر"[٢] المدلول عليه بقوله تعالى: {إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ ٧٥}[سورة الحج:٧٥].

ولا يدخل في الأحكام الشرعية الاعتقادية تلك الأحكام التي ثبتت في الشرع لكن لا يمكن الاعتماد على إثبات الشرع – من حيث هو شرع[٣]– لها، وذلك كوجوب الوجود لله تعالى واتصافه بالعلم والإرادة والقدرة والحياة، وبالجملة الأحكام الاعتقادية التي يتوقف عليها إثبات المعجزة المصدقة للنبي في دعواه النبوة، لأننا

(١) انظر مثلًا: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج١ ص٩٦، والإبهاج في شرح المنهاج ج١ ص٤٤ وص٥٠، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ص٤٨٤:٤٨٨، ونهاية السول ص٢١، وتشنيف المسامع بجمع الجوامع ج١ ص١٦٠:١٦٢.

(٢) سيأتي مزيد بيان لمسائل العقيدة التي ينفرد الشرع بإثباتها بإجماع علماء العقيدة، وما هو مختلف فيه، وما يمكن إثباته بأي من الشرع أو العقل دون محذور، وذلك في المبحث الثالث بمشيئة الله تعالى.

(٣) وإن كان يستفاد من الشرع في إثباتها لكن لا من حيث أنه شرع بل من حيث ورودها على أنها أدلة ينظر فيها نظرًا عقليًا مجردًا، وذلك كقوله تعالى: {أَمۡ خُلِقُواْ مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ أَمۡ هُمُ ٱلۡخَٰلِقُونَ ٣٥ أَمۡ خَلَقُواْ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ٣٦} [سورة الطور: ٣٥،٣٦]، والذي يُحتج بمفهومه لإثبات الخالق لهذا الكون.

لو أثبتناها بالشرع والحال أن ثبوت الشرع متوقف عليها لأدى هذا إلى الدور المحال(١).

هذا، وإذا كانت الأحكام الشرعية العملية مقتصرة على الخطاب الإلهي الذي هو بصيغة الإنشاء فإن الأحكام الشرعية الاعتقادية لا تكون إلا بصيغة الخبر(٢)، على نحو ما مُثِّل.

والمدقق يجد أن سبب هذا هو أن الأحكام الشرعية الاعتقادية هي بطبيعتها تعتمد على الإخبار بأمر غائب عن عقل المكلف، سواء كان متعلقًا بالإله أو بالأنبياء أو باليوم الآخر أو بأمر كوني كالعرش والقلم والملائكة والجن، وبالتالي يلزم المكلَّف اعتقاد ما أثبته الشرع وإن لم يصل إليه بعقله طالما أنه مُسَلِّم بصدق النبي الذي سيق الشرع على لسانه.

وهذا بخلاف الأحكام العملية التي هي بطبيعتها "عملية" أي تعتمد على تكليف العبد بأوامر ونواه، وبالتالي تكون بصيغة الإنشاء.

أما التقسيم الآخر للحكم الشرعي: وهو تقسيمه إلى ضروري ونظري:

١) فالأحكام الشرعية الضرورية: هي التي يُدْرَك ثبوتها أو نفيها بلا تأمل، مثل الحكم بأن الصلوات الخمس واجبة، وأن الزنا حرام ونحو ذلك.

٢) والأحكام الشرعية النظرية: هي التي لا يُدْرَك ثبوتها ولا نفيها – عادة– إلا بالتأمل، مثل الحكم بأن اقتضاء الطعام من ثمن الطعام لا يجوز وأن الزعفران ليس بربوي(٣).

وظاهر من الأمثلة أن هذه القسمة تجري في الأحكام الشرعية العملية، لكن التحقيق أنه يمكن إجراؤها أيضًا في الأحكام الشرعية الاعتقادية:

---

(١) وسيأتي مزيد بيان لهذا في المبحث الثالث أثناء بيان موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم.
(٢) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج ج١ ص٣٦.
(٣) انظر: شرح المقدمات ص٥٣،٥٤، وبصائر أزهرية ص٤٣.

– بحيث يكون الضروري منها ما لا يحتاج إلى تأمل وزيادة اطلاع على النصوص الشرعية في معرفته، بل هو ظاهر لكل مؤمن عنده الحد الأدنى من المعرفة الدينية، فهو معلوم من الدين بالضرورة، وذلك كالحكم بثبوت اليوم الآخر وأن الله تعالى يتصف بالسمع والبصر.

– ومنها ما يحتاج إلى تأمل في النصوص وزيادة اطلاع لمعرفته فليس هو معلومًا من الدين بالضرورة، وذلك كالحكم بتفاصيل أنواع الشفاعة، وكالحكم بأن "السبوح" من أسماء الله تعالى.

ثانيًا: الحكم العادي:

الحكم العادي هو "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر بواسطة التكرر بينهما على الحس"[١]، وبعبارة أخرى "هو إثبات الربط بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا بواسطة تكرر الاقتران بينهما على الحس مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة"[٢].

وهناك عدة توضيحات لابد منها ونحن بصدد الكلام على الحكم العادي، وهي:

١) المراد بـ"الحس" في التعريف ما يشمل الحس الظاهري والحس الباطني:

– فالحس الظاهري كأن تحكم بأن النار محرقة، فههنا حكمت بالارتباط بين الإحراق والنار بواسطة تكرر اقتران الإحراق بالنار على الحس الظاهري.

(١) انظر: شرح صغرى الصغري، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، ص٤٩ (ط دار الرازي – عمان – الأدرن، (ط١) سنة ١٤٢٧ه – ٢٠٠٦م، علق عليه: سعيد فودة)، وشرح الخريدة البهية ص٣١، وحاشية السباعي على شرح أم البراهين ص٤٧.
(٢) انظر: شرح المقدمات ص٦٨، والكليات ص٣٨١، وعمدة المريد ص١٥٤.

– والحس الباطني كأن تحكم بأن الطعام يشبع، فههنا حكمت بالارتباط بين الشبع والطعام بواسطة تكرر اقتران الشبع بالطعام على الحس الباطني(١).

٢) قولهم في التعريف "مع صحة التخلف وعدم تأثير أحدهما في الآخر البتة" ليس تتمة في التعريف، وإنما ذُكِر ليُنَبه به على أن الربط الذي حصل في الحكم العادي هو مجرد ربط اقتران يُنْفَى به نوعان من الربط:

– **الأول:** ربط اللزوم العقلي الذي بمقتضاه لا يجوز أبدًا تخلف الأمرين المرتبطين ببعضهما البعض بحيث لو حصل أحدهما يلزم حصول الآخر، فلا انفكاك بينهما البتة(٢).

– **الآخر:** ربط التأثير الذي بمقتضاه يؤثر أحدهما في الآخر بذاته أو بقوة مودعة فيه(٣).

فليس معنى إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر بواسطة تكرر الاقتران على بينهما على الحس أن الاقتران بينهما لا يجوز انفكاكه البتة بل انفكاك الاقتران جائز حصوله عقلًا(٤)، كما أنه ليس معنى هذا الاقتران أن أحدهما وهو السبب العادي أثر في حصول الآخر وهو المُسَبَّب سواء كان التأثير بذات السبب العادي أو بقوة مودعة فيه، بل معرفة المؤثر الحقيقي لا تُتَلقى من قبل الحكم العادي(٥).

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٤٥، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٥، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٧.
(٢) كالتلازم بين الجوهر والعرض مثلًا أو كالتلازم بين قيام العلم بمحل وكون القائم به عالمًا.
(٣) انظر: شرح المقدمات ص٦٩، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٥،٢٦، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٧.
(٤) ومن توهم أن الارتباط بين الأمرين اللذين بينهما ارتباط عادي هو ارتباط من نوع التلازم العقلي الذي لا يجوز عقلًا تخلفه البتة فإن هذا يجره إلى إنكار العقائد المبنية على جواز التخلف بين الأمرين اللذين بينهما اقتران عادي وهو ما يقال عليه "جواز خرق العادة"، كسؤال القبر وعذابه ونعيمه والبعث والخلود في الجنة أو النار.
(٥) وإنما تتلقى من الحكم العقلي والشرعي حيث أثبتت الأدلة العقلية والنقلية انفراد الله تعالى بالتأثير في الكون، على ما هو مقرر في مسألة الوحدانية، وتوهم تأثير الأسباب العادية في

٣) المراد بـ"التكرر على الحس" أن يكون مرتين على الأقل، فهذا أقل ما يحصل به التكرر، «فإذا لم يقع إلا مرة واحدة لم يكن ذلك الشيء عاديًا فلا يكون مستندًا للحكم العادي، فلو حكم حاكم بأن هذه النار محرقة لمشاهدة ذلك فيها مرة واحدة ولم يتكرر عليه ذلك كان إثبات الإحراق للنار ليس حكمًا عاديًا بل هو داخل في الحكم العقلي لأن هذا من جائزات الأحكام»[١].

والحاصل أن ما رصده الحس من ارتباط بين أمرين هو على أية حال حكم عقلي من قبيل الجائز أي يقبل عقلًا الثبوت أو الانتفاء[٢]:

– لكن لو تم رصد الارتباط مرة واحدة فقط فيظل حكمًا عقليًا صرفًا يفيد علمًا بمجرد جواز حصوله، ولا يفيد علمًا بالاقتران بين الأمرين، فلا يحصل من حدوث أحدهما علم للعقل بحدوث الآخر.

– أما لو تكرر الارتباط بين الأمرين على الحس مرتين على الأقل فهو أيضًا حكم عقلي جائز لكن تكرر الارتباط على الحس أي كونه مما جرت به العادة أفاد أن هناك اقترانًا بين الأمرين بحيث يعلم العقل أنه كلما حدث هذا حدث ذاك فيما جرت به العادة.

هذا، ويقسم الحكم العادي عدة تقسيمات من حيثيات متعددة:

– فينقسم من حيث كون الأمرين المقترنين ببعضهما البعض قولين أو فعلين إلى: حكم عادي قولي، وحكم عادي فعلي.

مسبباتها إنما جاء من الاستدلال بالعادة على ما ليس من متعلقات دلالتها، وهو منشأ الغلط في العقيدة على ما سيظهر في المبحث الثالث.

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٤٥، وقارن: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٥، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢١.

(٢) فليس هناك استحالة عقلية في حصوله ولا في عدم حصوله، وسيأتي مزيد بيان لطبيعة هذا الحكم عند الكلام على الحكم العقلي.

– وينقسم من حيث كون الأمر المقترن بالآخر وجوديًا أو عدميًا إلى: ربط وجود بوجود، وربط عدم بعدم، وربط وجود بعدم، وربط عدم بوجود.

– وينقسم من حيث الاحتياج في إدراكه إلى تأمل من عدمه إلى: ضروري، ونظري.

أما التقسيم الأول: وهو تقسيمه إلى عادي قولي وعادي فعلي:

١) فالحكم العادي القولي: كرفع الفاعل ونصب المفعول ونحو ذلك من الأحكام النحوية واللغوية[١].

ومن هنا نعلم أن قواعد كل لغة من اللغات هي أحكام عادية بمعنى أن العلم الحاصل عنها هو بواسطة تكرر الاقتران بين المقترنين على سماع الأذن، فهي قواعد رصدت مما اعتاد الناس عليه في النطق بالكلام.

٢) والحكم العادي الفعلي: كثبوت تسكين الصداع للدواء الفلاني، ونفي سرعة الانهضام عن الفطير من الخبز[٢].

ومما ينبغي ذكره في هذا الصدد أن الحكم العادي الفعلي يصدق على:

أ) أفعال الله تعالى التي لا كسب للعبد فيها البتة وهي ما تسمى "سنن الله تعالى في الكون"، كالمثالين السابقين، وككون الثلج يبرد، والماء يغلي عند درجة حرارة مائة، والمعادن تتمدد بالحرارة، والأرض ذات جاذبية، والمد والجزر يرتبطان بحركة القمر، وبالجملة كل القوانين التي تحكم الطبيعة وتسري في الكون، ومن هنا سميت أيضًا "قوانين الطبيعة"[٣].

---

(١) انظر: شرح المقدمات ص٥٣، والكليات ص٣٨١، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٨.

(٢) انظر: شرح المقدمات ص٥٣، والكليات ص٣٨١، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٨.

(٣) ولا مشاحة في الاصطلاح طالما أن المُعْتَقَد سليم، فمن سماها "قوانين الطبيعية" من باب أنها تجري في العالم الطبيعي المادي وهو مع هذا معتقِد أن المؤثر فيها هو الله وحده وأن الربط فيها

ب) ويصدق على أفعال الله تعالى التي للعبد فيه كسب، ويشمل هذا عادات الأقوام في تصريف أحوالهم، وهذه العادات:

– قد يأتي الشرع مقرًا لها كإكرام الضيف حيث كان أمرًا مستحسنًا عند العرب يُبذل الغالي والنفيس في سبيله، وقد جاء الإسلام مقرًا له حيث قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم–: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه»(١).

ولعل صاحب الكليات قصد إلى هذا النوع من الحكم العادي حين قال: «ويطلق (الحكم العادي) أيضًا على ما استقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة»(٢).

– وقد يأتي مخالفًا لها ناهيًا عنها كعادة شرب الخمر والقمار، قال تعالى مبينًا حرمتها: {إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيۡطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيۡنَكُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ فِي ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِ وَيَصُدَّكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّنتَهُونَ ٩١}[سورة المائدة: ٩١].

وأما التقسيم الثاني: وهو تقسيمه إلى ربط وجود بوجود، وربط عدم بعدم، وربط وجود بعدم، وربط عدم بوجود:

ففحواه أن «الربط بين أمرين في الحكم العادي يصح في وجود كل واحد منهما أو عدمه، فلزم انقسام الربط إلى أربعة أقسام من ضرب اثنين – وهما وجود أحد الأمرين وعدمه– في اثنين –وهما وجود الآخر وعدمه–»(١).

ربط عادي يجوز تخلفه وليس ربطًا عقليًا فلا إشكال في عقيدته، أما لو سماها "قوانين الطبيعة" معتقدًا أن الطبيعة هي التي تؤثر في بعضها أو أن الربط فيها ربط عقلي فالإشكال معه في معتقده هذا وليس في مجرد التسمية.

(١) الكليات ص٣٨١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي شريح الكعبي، باب إكرام الضيف وخدمته إياه بنفسه، ج٨ ص٣٢ برقم ٦١٣٥ (ط دار طوق النجاة "مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي"، (ط١) سنة ١٤٢٢ه، ت زهير بن ناصر الناصر)، ومسلم في صحيحه عن أبي هريرة، باب الحث على إكرام الجار والضيف، ج١ ص٦٨ برقم ٤٧ (ط دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون، ت محمد فؤاد عبد الباقي).

وتفصيل[٢] هذا على النحو التالي:

١) ربط وجود بوجود: بأن يكون أحد الأمرين سببًا عاديًا للآخر، فيرتبط وجوده بوجوده وعدمه بعدمه، لأن السبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، ومثال هذا ربط وجود الشبع بوجود الأكل، وربط تمدد المعدن بوجود الحرارة.

٢) ربط عدم بعدم: وهذا يصدق في حالتين:

أ) أن يكون أحد الأمرين سببًا عاديًا للآخر، فيرتبط عدم السبب بعدم المسبب، وذلك كربط عدم الشبع بعدم الأكل، وربط عدم تمدد المعدن بعدم الحرارة.

ب) أن يكون أحد الأمرين شرطًا عاديًا للآخر، فيرتبط عدمه بعدمه، لأن الشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، ومثال هذا ربط عدم الإحراق بعدم جفاف الجسم.

٣) ربط عدم بوجود: بأن يكون أحد الأمرين مانعًا عاديًا من وجود الآخر، فيرتبط وجود المانع بعدم الآخر، لأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، ومثال ذلك ربط عدم إحراق الجسم بوجود تبلل فيه.

---

(١) شرح المقدمات ص٧١، ولا يقال بأن هذه الحصيلة لأقسام الحكم العادي إنما جاءت على قول من ينفي الحال أي الواسطة بين الوجود والعدم، وعلى القول بها ينبغي أن تكون الأقسام تسعة حاصلة من ضرب الوجود والعدم والحال في مثلها، وذلك لأن:
- ربط الحال بالوجود كالربط بين الكون عالمًا وبين وجود العلم.
- وربط الحال بالعدم كالربط بين الكون جاهلًا وعدم العلم.
- وربط الحال بالحال كالربط بين الكون عالمًا والكون حيًا.
- وربط الوجود بالحال كالربط بين وجود العلم وكونه عالمًا.
- وربط الحال بالعدم كالربط بين عدم العلم وكونه جاهلًا.
هذه الأقسام الخمسة الربط فيها عقلي لا عادي إذ لا يتوقف الحكم بها على التكرر على الحس، ومن هنا تسقط هذه الخمسة من التسعة الحاصة من ضرب الوجود والعدم والحال في مثلها ويتبقى أربعة وهي المذكورة. (انظر: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين ص٢٥).

(٢) انظر في هذه الأنواع من الربط: شرح المقدمات ص٧١،٧٢، وعمدة المريد شرح جوهرة التوحيد ص١٥٤، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص٨، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢١.

٤) ربط وجود بعدم: وهذا يصدق في حالتين:

أ) أن يكون أحد الأمرين سببًا عاديًا للآخر، وذلك لأنه لما كان عدم السبب يقتضي عدم المسبب فمن لازم اقتضاء عدم السبب لعدم المسبب اقتضاء عدمه لوجود نقيض المسبب، فلزم ارتباط وجود نقيض المسبب بعدم السبب، ومثال هذا ربط وجود الجوع بعدم الأكل، وربط وجود انكماش المعدن بعدم الحرارة.

ب) أن يكون أحد الأمرين شرطًا عاديًا للآخر، وذلك لأنه لما كان عدم الشرط يقتضي عدم المشروط فمن لازم اقتضاء عدم الشرط لعدم المشروط اقتضاء عدمه لوجود نقيض المشروط، فلزم ارتباط وجود نقيض المشروط بعد الشرط، ومثال هذا ربط وجود السلامة من الإحراق بعدم جفاف الجسم.

هذا، ولعل غرضهم من هذا التفصيل أن لا يغفل الإنسان عن "العادية" بما تقتضيه من جواز تخلف الاقتران عقلًا وكون التأثير للمولى وحده وذلك في كل ما يلحظه من وقائع تتكرر على الحس وعلى أي نحو كانت الملاحظة.

وأما التقسيم الثالث: وهو تقسيمه إلى عادي ضروري وعادي نظري:

١) فالعادي الضروري: هو ما يدرك ثبوته أو نفيه بلا تأمل، كالحكم بأن النار محرقة، والثوب ساتر، والأكل مشبع.

٢) والعادي النظري: هو ما لا يدرك عادة إلا بالتأمل، كالحكم بأن الدواء الفلاني مسكن لآلام الأسنان، وأن المد والجزر مرتبطان بحركة القمر، وأن غاز الأكسجين لا يشتعل ولكنه يساعد على الاشتعال.

وبالجملة أكثر أحكام أصحاب العلوم الكيميائية والفيزيائية والطبية والفلكية وغيرها من العلوم التي تهتم بكشف سنن الله الكونية هي من قبيل العادي النظري[١].

ثالثًا: الحكم العقلي:

الحكم العقلي بناء على مورد القسمة الذي اعتمده البحث لأقسام الحكم هو "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر من غير توقف على تكرار ولا استناد إلى شرع».

وهناك عدة إيضاحات تتعلق بهذا التعريف للحكم العقلي وبيانها على النحو التالي:

١) قولهم في التعريف "إثبات أمر لأمر" أي سواء كان الإثبات:

– على سبيل اللزوم كما نقول: الله تعالى واجب الوجود، فإن إثبات وجوب الوجود لله تعالى لازم له ويستحيل نفيه عنه.

– أو على سبيل عدم اللزوم كما نقول: الله تعالى يثيب المطيع، فإن إثبات إثابة الله تعالى للمطيع ليس بلازم على الله تعالى حيث يجوز عقلًا عدم إثباته له[٢].

---

(١) ومن هنا نفهم قول الإمام السنوسي: «وأكثر أحكام أهل الطب عادية نظرية». (شرح المقدمات ص٥٥)، وانظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٤٥، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٥، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٨،٤٩).

(٢) على ما هو معتقد أهل السنة من أنه لا يجب على الله تعالى شيء، وأن الثواب منه تعالى للطائع محض فضل، وأن العقل يُجَوِّز عدم إثابته، وإنما يحكم أهل السنة بوجوب الثواب للطائع لكون الشرع أخبرنا به وخبره تعالى صدق ووعده حق، ومثل هذا يقال في عقاب العاصي الذي سيُمَثَّل به في نفي أمر عن أمر على سبيل عدم اللزوم، فإن العاصي يجوز عقلًا عدم عقابه، وإنما يُعلم وجوب عقاب العاصي الكافر وخلوده في النار من قِبَل الشرع، والعاصي غير الكافر إن شاء الله عذبه وإن شاء عفا عنه لكن على تقدير التعذيب لا يخلد في النار.

٢) وقولهم "أو نفي أمر عن أمر" أي سواء كان النفي:

– على سبيل اللزوم كما نقول: الله تعالى ليس عاجزًا، فإن نفي العجز عنه تعالى لازم له ويستحيل إثباته له.

– أو على سبيل عدم اللزوم كما نقول: الله تعالى لا يثيب العاصي، فإن نفي إثابة الله تعالى للعاصي ليس بلازم على الله تعالى حيث يجوز عقلًا إثابته.

٣) وقولهم "إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر" هو جنس في التعريف حيث يشمل الحكم العادي والحكم الشرعي[١] إضافة للحكم العقلي.

٤) وقولهم في التعريف "من غير توقف على تكرر" فصل في التعريف يخرج به الحكم العادي حيث سبق بيان أنه يستند على تكرر الاقتران على الحس بين المحكوم عليه وبه[٢].

٥) وقولهم "ولا استناد إلى شرع" فصل خرج به الحكم الشرعي، فإن إثبات الفقيه الوجوب للصلاة ونفيه الحل عن الزنا استند فيه إلى خطاب الله تعالى على ما مر بيانه[٣].

ومما سبق يتضح لنا أن الحكم العقلي لا يستعين فيه العقل بشيء لإصداره، بل يتمحض العقل فيه للحكم، ومن هنا سمي بـ"الحكم العقلي" مع أن الحكم العادي

---

(١) الذي هو إثبات الشارع أمرًا لأمر أو نفيه أمرًا عن أمر، وهو الذي ينطبق على تعريف الفقهاء للحكم حيث ينظرون للحكم باعتباره مقتضى خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع، خلافًا للأصوليين الذين ينظرون إلى الحكم باعتباره خطاب الله تعالى ذاته على ما سبق بيانه أثناء تحقيق معنى "الحكم" في اصطلاح الأصوليين والفقهاء.

(٢) ومن هنا نعلم ما سبق ذكره في الحكم العادي من أن الحكم بناء على رصد الحس للظاهرة لمرة واحدة دون تكرر مرتين على الأقل هو حكم عقلي وليس عاديًا.

(٣) انظر في تعريف الحكم العقلي وشرحه: شرح المقدمات ص٧٣،٧٤، وهداية المريد لجوهرة التوحيد، للإمام برهان الدين اللقاني، ص١٦٨ (ط دار البصائر – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٣٠ه – ٢٠٠٩م، ت مروان البجاوي)، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٤٨،٤٩، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢١.

وكذا الشرعي المُدْرِك لهما أيضًا هو العقل لكن في العادي استعان بالتكرر على الحس وفي الشرعي استند إلى الشرع، ومن هنا قال الإمام السنوسي[١]: «إنما أضيف هذا الحكم (العقلي) إلى العقل وإن كانت الأحكام كلها لا تدرك إلا بالعقل؛ لأن مجرد العقل بدون فكرة أو معها[٢] كاف في إدراك هذا الحكم»[٣].

هذا، وينقسم الحكم العقلي إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وكل قسم منها يُقَسَّم من حيثيات مختلفة.

أما عن أقسام الحكم العقلي الرئيسة فإنه ينقسم إلى الحكم بـ"الوجوب" و"الاستحالة" و"الجواز"، ووجه حصر[٤] الحكم العقلي في هذه الأقسام الثلاثة أن كل ما يحكم به العقل:

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي الحسني من جهة الأم: عالم تلمسان في عصره، وصالحها، توفي سنة ٨٩٥ه، له تصانيف كثيرة منها: "شرح صحيح البخاري" لم يكمله، و"شرح جمل الخونجي" في المنطق، و"عقيدة أهل التوحيد" ويسمى العقيدة الكبرى، و"أم البراهين" ويسمى العقيدة الصغرى. (انظر: هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، ج٢ ص٢١٦ (طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية – استانبول، ط سنة ١٩٥١م، وأعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان)، والأعلام ج٧ ص١٥٤).

(٢) يشير بهذا إلى انقسامه إلى ضروري ونظري على ما سنعرف.

(٣) شرح المقدمات ص٧٣، وانظر: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٢٦، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٤٨.

(٤) يُذكر أن الحصر على ثلاثة أقسام:
القسم الأول: حصر الكلي في جزئياته، وضابطه أن يصح الإخبار بالمَقْسِم عن كل قسم من أقسامه كما في حصر الكلمة في الاسم والفعل والحرف؛ إذ يصح أن تقول: الاسم كلمة والفعل كلمة والحرف كلمة.
القسم الثاني: حصر الكل في أجزائه، وضابطه أن يصح تحليل المقسم إلى أقسامه كما في حصر الكرسي في الخشب والمسامير؛ إذ يصح تحليله إليهما.
القسم الثالث: الحصر بمعنى عدم الخروج كما تقول: انحصرت فكرتي في ذنوبي بمعنى أن فكرته لا تخرج عن ذنوبه.
وحصر الحكم العقلي في "الوجوب والاستحالة والجواز" لا يجوز أن يكون من الحصر الأول؛ لعدم صحة الإخبار بالمقسم عن كل قسم من أقسامه إذ لا يصح أن يقال: الوجوب حكم عقلي وكذا البقية؛ لأن الحكم العقلي إثبات أمر لأمر أو نفي أمر عن أمر ولا شيء من ذلك بوجوب ولا استحالة ولا جواز فكيف يصح الإخبار به عن كل واحد منها.

– إما أن يقبل الثبوت والانتفاء جميعًا، أي يقبل الثبوت تارة والانتفاء تارة أخرى.

– أو لا يقبل الثبوت والانتفاء جميعًا، أي لا يقبل إلا واحدًا منهما، وهذا:

* إما أن يقبل الثبوت فقط.

* أو يقبل الانتفاء فقط[1].

فالحكم بقبول الثبوت والانتفاء جميعًا هو "الجواز"، والحكم بقبول الثبوت فقط هو "الوجوب"، والحكم بقبول الانتفاء فقط هو "الاستحالة".

وتفصيل الكلام على أقسام الحكم العقلي وتقسيمات كل حكم على النحو التالي:

١) الوجوب:

يُعرف الوجوب بأنه "ما لم يقبل الانتفاء في ذاته"، وهذا – كما يقول سيدي أحمد الدردير[1]– أخصر وأوضح وأصح من تعريف الوجوب بأنه "ما لا يُتصور في العقل عدمه" وإن اشتهر[2].

وليس أيضًا من قبيل الحصر الثاني؛ لعدم صحة تحليل المقسم إلى أقسامه فالوجوب والاستحالة والجواز ليست أجزاء للحكم العقلي حتى يصح تحليله إليها.
ومن هنا يتعين أن يكون الحصر في أقسام الحكم العقلي من قبيل الحصر الثالث والمعنى عليه أن الحكم العقلي لا يخرج عن ثلاثة أقسام.
وقد حاول بعض المحققين تصحيح كون أقسام الحكم العقلي من قبيل الحصر الأول بوجوه أحسنها أنه على تقدير مضاف قبل قولهم في القسمة "الوجوب" و"الاستحالة" و"الجواز" بأن يقال: إثبات الوجوب وإثبات الاستحالة وإثبات الجواز، وحينئذ يصح كونه من قبيل الحصر الأول لوجود ضابطه بهذا التقدير إذ يصح أن يقال: إثبات الوجوب حكم عقلي، وإثبات الاستحالة حكم عقلي، وإثبات الجواز حكم عقلي. (انظر: شرح المقدمات ص٩، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٥،٣٦، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص٩، وشرح الخريدية البهية ص٣٣،٣٤).

(١) انظر: شرح المقدمات ص٧٥، وشرح صغرى الصغرى ص٥٠، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٦.

(١) هو أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد بن أبي حامد العدوي المالكي الأزهري الخلوتي، الشهير بالدردير: فقيه، صوفي، مشارك في بعض العلوم، ولد ببني عدي من صعيد مصر سنة ١١٢٧ه، وتولى مشيخة الطريقة الخلوتية، والإفتاء بمصر، وتوفي بالقاهرة سنة ١٢٠٢ه، من تصانيفه: "أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك"، و"تحفة الإخوان في آداب أهل العرفان" في التصوف"، و"منظومة الخريدة البهية" في التوحيد. (انظر: هدية العارفين ج١ ص١٨١، ومعجم المؤلفين ج٢ ص٦٧).

(٢) انظر: شرح الخريدة البهية ص٤١، ويُذكر أن تعريف الوجوب بأنه "ما لا يتصور في العقل عدمه" هو تعريف الإمام السنوسي (انظر: شرح المقدمات ص٧٥، وشرح صغرى الصغرى ص٥٠).

وإنما كان تعريف الشيخ الدردير أخصر وأوضح وأصح لما يلي:

- أما كونه أخصر؛ فلكون حروفه أقل.

- وأما كونه أوضح؛ فلأنه لا تَجَوُّز فيه بخلاف تعريف الإمام السنوسي ففيه تَجَوُّز حيث إن المراد من التصور في قوله: "ما لا يتصور"، التصور الذي معه حكم وهو التصديق، فكما يطلق التصور على تصور المفرد يطلق كذلك على التصور الذي معه حكم وهو التصديق، وقرينة أن المراد من التصور في تعريف الإمام السنوسي التصور الذي معه حكم قوله في تعريف "الجواز": "ما يصح٠٠٠إلخ"، ؛ إذ الصحة ترجع إلى التصديق، واعترض على هذا بأنه يشترط في القرينة اتصالها بالمجاز وهي هنا منفصلة عنه حيث إن التجوز حاصل في تعريف "الوجوب" والقرينة حاصلة في تعريف "الجواز"، لذا الأحسن أن يقال بأن القرينة ههنا معنوية وهي ما علم أن "الواجب" يتصور عدمه تصورًا ساذجًا، وبالتالي ينصب نفي تصور عدم الواجب في تعريف الإمام السنوسي على ما يصدق عليه النفي وهو التصور الذي معه الحكم وليس التصور الذي هو تصور المفرد فقط.

- وأما كونه أصح؛ فلأنه جامع مانع، بخلاف تعريف الإمام السنوسي:

* فإنه غير جامع لأنه إنما يشمل الواجب الوجودي ولا يشمل الواجب العدمي كالصفات السلبية.

* وغير مانع لأنه يدخل فيه الأحوال الحادثة أي الصفات المعنوية كالعالمية والقادرية؛ لأن ثبوت المعنوية لازم لثبوت المعاني، فإذا اتصف الحادث بالعلم والقدرة على شيء من الأشياء ثبتت له العالمية والقادرية، فالعالمية والقادرية لازم ثبوتهما لثبوت العلم والقدرة، فهما بعد ثبوت العلم والقدرة لا يتصور في العقل عدمهما للزوم ثبوت المعنوية لثبوت المعاني، ومن هنا فالأحوال الحادثة داخلة في تعريف الإمام السنوسي للوجوب مع أنها من قسم الجواز.

ويجاب عن كون تعريف الإمام السنوسي للوجوب غير جامع بأن "ما" في قوله في التعريف "ما لا يتصور" واقعة على حكم لا على موجود، والحكم يشمل القضية التي موضوعها عدمي كما يشمل التي موضوعها وجودي.

ويجاب عن كون تعريف الإمام السنوسي للوجوب غير مانع بأن قوله "ما لا يتصور في العقل عدمه" معناه ما لا يتصور في العقل نفيه ولا عدمه بوجه من الوجوه، والأحوال الحادثة يتصور في العقل نفيها بأن تنعدم بانعدام أصلها أي المعاني.

ثم إن تعريف الإمام السنوسي مع ما سبق يحتاج إلى توضيحات كتوضيح المراد من "أل" في كلمة "العقل" هل هي للعهد فيكون المعهود هو الفرد الكامل العقل أم هي للاستغراق فتشمل كل عقل لكن بقطع النظر عما يعلق به من شبه تجعله ينفي ما هو واجب على ما نجده لدى المخالفين.

إلى غير ذلك من مناقشات طالت تعريف الإمام السنوسي وسلم منها تعريف الشيخ الدردير. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٦،٣٧، وحاشية البيجوري على متن

والحاصل أن الحكم بالوجوب على أمر ما يعني أننا نصدر حكمًا بأن هذا الأمر سواء كان ذاتًا أو صفة لا يحصل ولا يتحقق عدمه بحال من الأحوال، بل الحاصل والمتحقق هو ثبوته في كل الأحوال.

هذا، وينقسم الحكم العقلي بالوجوب:

– من حيث الاحتياج في إدراكه إلى تأمل ونظر واستدلال من عدمه إلى: ضروري ونظري.

– ومن حيث كون الحكم به مقيدًا من عدمه إلى: مطلق ومقيد.

أما التقسيم الأول: وهو انقسامه إلى ضروري ونظري:

١) فالضروري هو الذي لا يحتاج العقل في إدراكه إلى نظر واستدلال كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان.

فمثل هذين الحكمين لا يحتاج العقل في إصدارهما إلى إعمال فكر وترتيب نظر، بل يصدر العقل الحكم بهما بمجرد حضورهما في الذهن.

٢) والنظري هو الذي يحتاج العقل في إدراكه إلى نظر واستدلال كقولنا: القدم ثابت لله تعالى.

فمثل هذا الحكم لا يصدره العقل إلا بعد فكر ونظر كأن يقول: لو لم يكن القدم ثابتًا لله تعالى لكان حادثًا، ولو كان حادثًا لاحتاج في وجوده إلى مُحْدِث، هذا المُحْدِث لو كان قديمًا يكون هو الإله، ولو كان حادثًا لاحتاج إلى

السنوسية ص١٠،١١، وبصائر أزهرية على المواهب الربانية على المقدمات السنوسية ص٧٢،٧٣، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٦، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٦٢).

مُحْدِث٠٠٠وهكذا إما أن ننتهي إلى مُحْدِث قديم أو ينتهي بنا الأمر إلى الدور أو التسلسل المحالين على ما هو مقرر في دليل إثبات القدم لله تعالى[١].

وأما التقسيم الآخر: وهو انقسامه إلى مطلق ومقيد:

١) فالمطلق أي الذي لم يقيد الحكم بالوجوب فيه بقيد بل هو مطلق من أي قيد، وذلك كما نقول: الاثنين أكبر من الواحد، والله تعالى متصف بالقدرة.

فههنا في هذين المثالين نجد أن اتصاف الاثنين بأنها أكبر من الواحد واتصاف المولى سبحانه بالقدرة ثابت ومتحقق على سبيل الوجوب دون تقييد الحكم بالوجوب بقيد.

٢) والمقيد أي الذي قُيِّد الحكم بالوجوب فيه بقيد، وذلك كثبوت التحيز للجرم، فهو أمر واجب تحققه[٢]، لكن مع تقييده بدوام وجود الجرم[٣]، أي إنه واجب له ما دامت ذات الجرم موجودة[٤].

---

(١) انظر في انقسام الوجوب إلى ضروري ونظري: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني، ص١٥ (ط المكتبة الأزهرية للتراث، ط سنة ١٤١٢ه – ١٩٩٢م، ت محمد زاهد الكوثري)، وشرح المقدمات ص٧٦، وشرح صغرى الصغرى ص٥١،٥٢، وهداية المريد ص١٦٨، وشرح الخريدة البهية ص٤١.

(٢) لا يقال: كيف يكون الحكم بثبوت التحيز للجرم من قبيل الحكم بالوجوب أي من قبيل ما لا يقبل الانتفاء لذاته مع أنه مسبوق بالعدم ثم يطرأ عليه الوجود ثم يلحقه العدم، فعلى هذا هو يقبل الثبوت والانتفاء فيكون من قبيل الجائز لا الواجب؟

لا يقال ذلك لأنه ليس المراد إثبات وجوب الوجود للتحيز، فهو في الحقيقة جائز الوجود يمكن عدمه بعدم الجرم، بل المراد إثبات وجوب نسبة التحيز للجرم، فنسبة التحيز للجرم متحققة في نفس الأمر وجوبًا، فيكون التحيز للجرم لا يقبل الانتفاء لذاته ما دام الجرم موجودًا. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٠، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص١٠، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة ص٢٦).

(٣) وإنما كان التحيز للجرم واجب تحققه بتحقق وجود الجرم لأنه صفة نفسية له لا تتخلف عنه، وما بالذات لا يتخلف.

(٤) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٠، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص١٨، وحاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، ص٦٤ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٢ه – ٢٠٠١م، ت أحمد فريد المزيدي)، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص١٠، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٦، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٦٣.

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام أن هذا الذي ذُكِر من تعريف وتقسيمات للواجب إنما يصدق على "الواجب الذاتي"، لذا قيل في التعريف "ما لم يقبل الانتفاء في ذاته"، وهذا بخلاف "الواجب العرضي" وهو ما يجب لتعلق علم الله تعالى بوقوعه[١]، وهذا يصدق على كل ممكن تعلق علم الله تعالى بوقوعه، فهو بالنظر إلى ذاته جائز يقبل الثبوت والانتفاء، لكن بالنظر إلى تعلق علم الله تعالى بوقوعه فإنه يعرض له الحكم بالوجوب[٢]، وذلك لاستحالة تخلف علم الله تعالى.

ومما ينبغي أن تُلْفَت إليه الأنظار أيضًا عدم الخلط بين "الواجب العقلي" وما يطلق عليه عادة "واجب" كحصول تمدد المعدن عند تعرضه للحرارة، فيقال: يجب أو يلزم تمدد المعدن عند تعرضه للحرارة، فالواجب العقلي هو في نفس الأمر واجب الحصول أمس واليوم وغدًا بل ولو لم توجد الدنيا أصلًا فوجوبه متحقق في نفس الأمر ولا يُجَوِّز العقل كونه غير واجب الحصول، أما الواجب عادة فالعقل يُجَوِّز عدم حصوله وإن استمر مدى الأيام والدهور على حصوله فهذا لا يؤثر فيما هو ثابت له في نفس الأمر من كونه جائز الحصول عقلًا.

٢) الاستحالة:

يعرف الحكم بالاستحالة بأنه "ما لم يقبل الثبوت في ذاته"، وكما ذكر الشيخ الدردير في تعريف الوجوب ذكر ههنا من أن هذا التعريف للحكم بالاستحالة

---

(١) وثمة فرق بين هذا الواجب العرضي وبين الواجب المقيد، فالواجب المقيد هو من قبيل الواجب الذاتي فالحكم فيه بعدم قبوله الانتفاء ذاتي له أي غير عارض له كما هو الحال في الواجب العرضي، فالحكم بالوجود للجرم الذي أراه الآن هو حكم بالوجوب العرضي لتعلق علم الله تعالى بوجوده، لكن صفته المتحققة له في نفس الأمر هي الجواز، بخلاف الحكم بالتحيز للجرم فهو حكم بالوجوب الذاتي لكون صفته المتحققة له في نفس الأمر هي الوجوب، غاية ما في الأمر أن هذا الوجوب مقيد بدوام وجود الجرم. (انظر: حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص١٨).

(٢) انظر: شرح المقدمات ص٧٧، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٠، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص١٨، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص١٠، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٦.

أخصر وأوضح وأصح من قولهم في تعريفه بأنه "ما لا يُتصور في العقل وجوده"[(١)].

وعلى كلٍ فحاصل الحكم بالاستحالة أن ما صدر عليه هذا الحكم سواء أكان ذاتًا أو صفة هو أمر غير قابل للتحقق بحال من الأحوال وفي أي ظرف من الظروف.

هذا، وكما انقسم الحكم بالوجوب إلى ضروري ونظري وإلى مطلق ومقيد فكذا الحال في الحكم بالاستحالة، وبيان ذلك على النحو التالي:

أما التقسيم الأول: وهو انقسامه إلى ضروري ونظري:

(١) انظر: شرح الخريدة البهية ص٤١،٤٢، وتعريف الحكم بالاستحالة بأنه "ما لا يتصور في العقل وجوده" هو تعريف الإمام السنوسي (انظر: شرح المقدمات ص٧٧، وشرح أم البراهين ص١٢).
وأما كون تعريف الشيخ الدردير أخصر وأوضح وأصح من تعريف الإمام السنوسي:
- أما كونه أخصر وأوضح فكما مر في تعريف الوجوب، فهو أخصر لكون حروفه أقل، وأوضح لخلوه من المجاز إلى آخر ما قيل في تعريف الوجوب في هذا الصدد.
- وأما كونه أصح فلأنه جامع مانع، بخلاف تعريف الإمام السنوسي:
* فهو غير جامع؛ إذ هو لا يشمل الأحوال - على القول بها- ككون الباري عاجزًا، لأنها لا يتصور في العقل وجود الأحوال؛ إذ هي ثابتة فقط لا موجودة ولا معدومة بل واسطة بين الوجود والعدم، وأجيب عن هذا بأن المراد بالوجود التحقق والثبوت في نفس الأمر فيشمل الذوات المستحيلة كشريك الباري والصفات المستحيلة كالعجز لله تعالى والأحوال المستحيلة ككونه عاجزًا.
* وهو غير مانع؛ إذ يصدق على السلوب وعلى عدم العوالم في الأزل، فكل منهما لا يقبل الوجود لأن كلًا منهما عدم والشيء لا يقبل الاتصاف بضده، وبالتالي فكل منهما لا يصدق العقل بوجوده مع أن كلًا صفات السلوب وعدم العوالم في الأزل أمر واجب التحقق، وأجيب عن هذا بأن قوله في التعريف "ما لا يتصور في العقل وجوده" يقصد به لا يتصور في العقل وجوده أي تحققه في نفس الأمر، والسلوب وعدم العالم في الأزل مع أن كلًا منهما مفهومه عدمي لكن لهما تحقق في نفس الأمر، فتحققهما واجب في نفس الأمر، وكل ما تحققه واجب في نفس الأمر العقل يتصوره أي يصدق به.
إلى غير ذلك من مناقشات وأجوبة طالت تعريف الإمام السنوسي وسلم منها تعريف الشيخ الدردير. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٣، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٣١، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص١١، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٧، وحاشية السباعي على شرح الخريدة البهية ص٦٤).

١) فالضروري أي الذي لا يحتاج الشخص في إصداره إلى نظر واستدلال كما لو قلنا: الواحد يساوي الثلاثة، والنقيضان قد يجتمعان وقد يرتفعان.

فبمجرد حضور هاتين القضيتين في ذهن أي عاقل فإنه يحكم باستحالتهما دون إعمال فكر وترتيب نظر.

٢) والنظري أي الذي يُحتاج في إصداره إلى نظر واستدلال كما لو قلنا: شريك الباري موجود[١].

فإن الحكم باستحالة وجود شريك للباري ليس ضروريًا لكل عاقل بل يحتاج إلى ترتيب نظر وإعمال فكر كأن نقول: لو كان للباري تعالى شريك فإما أن يتفقا وإما أن يختلفا، والتالي باطل بقسميه فيبطل ما أدى إليه من وجود شريك للباري تعالى، أما بطلان اتفاقهما فلما يترتب عليه من تحصيل الحاصل والعجز لكل منهما، وأما بطلان اختلافهما فلما يترتب عليه من التناقض والعجز لكل منهما، إلى آخر ما ذكره المتكلمون من تفصيل لهذا الدليل.

وأما التقسيم الآخر: وهو انقسام الحكم بالاستحالة إلى المطلق والمقيد:

١) فالمطلق الذي لم يقيد الحكم فيه بالاستحالة بقيد كما نحكم باستحالة مساواة الواحد للثلاثة، واستحالة وجود شريك للباري سبحانه، فحكمنا بالاستحالة ههنا مطلق لا يتوقف على قيد ما.

٢) والمقيد الذي قيد الحكم بالاستحالة فيه بقيد كالحكم باستحالة خلو الجِرْم عن الحركة والسكون، فهنا الحكم بالاستحالة ليس مطلقًا من أي قيد بل استحالة خلو الجرم عن الحركة والسكون مقيد بدوام وجود الجرم[٢].

---

(١) انظر: العقيدة النظامية ص١٤، وشرح المقدمات ص٧٧، وشرح صغرى الصغرى ص٥٢،٥٣، وهداية المريد ص١٦٨،١٦٩، وشرح الخريدة البهية ص٤٢.
(٢) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٣.

وغير خفي على اللبيب أن ما سبق بيانه من تعريف للحكم بالاستحالة إنما هو في "المستحيل الذاتي"، وهذا بخلاف "المستحيل العرضي" الذي هو في حد ذاته "جائز عقلًا" يقبل الثبوت والانتفاء، لكنه لم يقبل الثبوت لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه(١)، وهذا كالحكم بوجودي في سنة ٥٠٠ هجرية مثلًا، فهذا الحكم في حد ذاته أمر جائز عقلًا يقبل الثبوت والانتفاء، لكن عرضت له الاستحالة حيث تعلق علم الله تعالى بعدم تحققه، لذا يقال عنه: مستحيل عرضي.

وكذا لا يخفى على المتأمل أنه يجب عدم الخلط بين "المستحيل العقلي" وما يطلق عليه عند أهل العادة "مستحيل" كحصول الحرارة من الثلج، فيقال: يستحيل حصول الحرارة من الثلج، فالمستحيل العقلي هو في حقيقة الأمر مستحيل التحقق في كل وقت ولا يُجَوِّز العقل إمكان حصوله في أي ظرف من الظروف، أما المستحيل عادة فالعقل يُجَوِّز حصوله وإن استمر طول مدة الدنيا على عدم حصوله، فهذا لا يؤثر فيما هو ثابت له في نفس الأمر من كونه جائز الحصول عقلًا.

ويظهر مما سبق أن الحال في تعريف الحكم بالاستحالة وأقسامه يطابق الحال في الحكم بالوجوب وما يقال هناك يقال ههنا، لكن مع اختلاف أن هناك حكمًا بالوجوب أي عدم قبول الانتفاء وهنا بالاستحالة أي عدم قبول الثبوت.

٣) الجواز:

يعرف الحكم بالجواز بأنه "ما يقبل الثبوت والانتفاء لذاته"(٢) وبتعبير آخر "ما يصح في العقل وجوده وعدمه"(٣)، والتعبير الأول أصح على ما مر في تعريف الوجوب والاستحالة(٤).

---

(١) انظر: شرح المقدمات ص٧٧، وحاشية البيجوري على متن السنوسية ص١١، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٦،٢٧.

(٢) انظر: شرح الخريدة البهية ص٤٢.

(٣) انظر: شرح المقدمات ص٧٨، وشرح أم البراهين ص١٢.

(٤) وذلك لكون التعريف الأول الذي هو تعريف الشيخ الدردير جامعًا مانعًا، بخلاف تعريف الإمام السنوسي حيث اعترض عليه بأنه غير جامع لكونه لا يشمل الأحوال الحادثة، والسلوب

فإصدار حكم بالجواز يعني أن هذا الأمر الذي صدر عليه الحكم بالجواز ذاتًا كان أو صفة هو أمر لا يجد العقل إشكالًا في قبول ثبوته أو في قبول نفيه، بخلاف الحكم بالوجوب فالعقل يجد إشكالًا في قبول نفيه لذا فهو لا يقبل إلا الثبوت، وبخلاف الحكم بالاستحالة فالعقل يجد إشكالًا في قبول ثبوته لذا فهو لا يقبل إلا النفي.

هذا، ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا الصدد:

١) أن "الجواز" الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي يطلق عليه أيضًا "الإمكان"، فالإمكان والجواز مترادفان في اصطلاح المتكلمين.

٢) أن "الجواز" الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي يرادف "الإمكان الخاص" عند المناطقة، بخلاف الحكم بـ"الإمكان العام" عندهم فهو ما لا يمتنع وقوعه، فيدخل فيه ما حكم له بالوجوب وما حكم له بالجواز العقليين، ولا يخرج منه إلا ما حكم له بالاستحالة العقلية[١].

٣) أن "الجواز" يقال بالاشتراك على:

الحادثة، وكذا الأمور الاعتبارية كالإحياء والإماتة، فهذه أمور جائزة مع أنها لا يصح في العقل وجودها ولا عدمها، لأنها ليست من الموجودات، وأجيب عن هذا بأن المراد بالوجود الثبوت والتحقق في نفس الأمر أعم من أن يصاحبه وجود خارجي أو لا. (انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٤، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السنوسي ص٣٢، وحاشية البيجوري متن السنوسية ص١١، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص٢٧).

(١) انظر: شرح المقدمات ص٧٩، ٨٠، وحاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٥٤، وحاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد ص٦٦، ويشار إلى أن كون الإمكان العام يطلق على ما لا يمتنع وجوده إنما هو إذا قيدناه بجانب الوجود، وذلك لأن الإمكان العام عند المناطقة يطلق على سلب الضرورة المطلقة أي الذاتية عن أحد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم.
فكون الممكن إمكانًا عامًا يطلق على ما لا يمتنع وجوده بحيث يصدق على الموجود المحكوم له بالوجوب العقلي أو الموجود المحكوم له بالجواز العقلي إنما يصح إذا قيدنا الحكم بالإمكان العام بجانب الوجود بحيث يكون المسلوب هو ضرورة العدم، فيكون بهذا مقابلًا للممتنع الوجود. (انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ج١ ص٢٦٨، ٢٦٩، وحاشية الشيخ حسن العطار على التذهيب على التهذيب ص١٣١).

* الجواز الذي هو الحكم العقلي المُعَرَّف بما سبق.

* وعلى الحكم بكون الأمر الفلاني محتملًا مشكوكًا في وجوده وعدمه.

* وعلى حكم الشرع بالإذن في الفعل والترك فيكون مرادفًا للمباح، أو ما أذن الشرع في فعله فيكون أعم من المباح إذ يصدق أيضًا على الواجب والمندوب(١).

ومن هنا فالحكم العقلي بالجواز المقصود به ما ذكر في التعريف من أنه "ما يقبل الثبوت والانتفاء في ذاته"، وليس المقصود به الأمر المحتمل المشكوك أو ما أذن الشرع في فعله، وإن كان الحكم العقلي بالجواز يشملهما على ما سيظهر.

٤) أنه قال في التعريف "لذاته" وذلك ليشمل التعريف ما عرض له الحكم بالوجوب العقلي لتعلق علم الله تعالى بوقوعه كوجودي الآن، وما عرض له الاستحالة العقلية لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه كوجودي في سنة ٥٠٠ هجرية مثلًا، فما عرض له الوجوب العقلي وكذا الاستحالة العقلية هو في حقيقة الأمر يحكم عليه بالجواز العقلي بالنظر إلى ذاته، وقد سبق توضيح ذلك في نهاية الكلام على كلٍ من الوجوب والاستحالة العقليين.

هذا، وينقسم الحكم بالجواز العقلي إلى ضروري ونظري كالوجوب والاستحالة، وينقسم من حيث القطع بوجوده أو عدمه إلى مقطوع بوجوده، ومقطوع بعدمه، ومحتمل للأمرين.

أما التقسيم الأول: وهو انقسامه إلى ضروري ونظري(٢):

١) فالضروري كخصوص الحركة والسكون للجرم، أي كونه متصفًا بالحركة هو أمر جائز ضرورة لمشاهدته وكذا كونه متصفًا بالسكون هو أمر جائز ضرورة لمشاهدته(٣).

---

(١) انظر: شرح المقدمات ص٧٩.

(٢) انظر في انقسام الحكم بالجواز العقلي إلى ضروري ونظري: العقيدة النظامية ص١٣، وشرح المقدمات ص٨٠، وهداية المريد ص١٦٩، وشرح الخريدة البهية ص٤٢.

(٣) بخلاف اتصاف الجرم بكونه متحركًا أو ساكنًا لا بخصوص أحدهما، فهذا حكم بالوجوب العقلي، إذ الحركة والسكون في قوة النقيضين، والنقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، وهو حكم عقلي بالوجوب كما لا يخفى.

٢) والنظري كإثابة المطيع وعقاب العاصي، أو بالعكس يعني إثابة العاصي وعقاب المطيع، فهذا كله جائز عقلًا، لكن جوازه عقلًا يحتاج من الحاكم به إلى إعمال فكر وترتيب نظر، فيثبت أنه لا حجر على الله تعالى في أفعاله ما دامت في دائرة الممكن العقلي وأنه لا ظلم منه في فعل أي كان الفعل لأنه يتصرف في ملكه عز وجل، وعليه فعلى أي نحو كان الفعل فهو عدل منه فيجوز عقلًا ثواب المطيع وعقاب العاصي أو عقاب المطيع وثواب العاصي(١).

وأما التقسيم الآخر: وهو انقسامه إلى مقطوع بوجوده، ومقطوع بعدمه، ومحتمل للأمرين:

١) فالمقطوع بوجوده كالحكم باتصاف الجرم بخصوص الحركة أو السكون أو البياض أو السواد، وكالحكم بالبعث والثواب والعقاب.

٢) والمقطوع بعدمه كإيمان أبي لهب وأبي جهل وكدخول الكافر الجنة.

٣) المحتمل للوجود وللعدم، كقبول الطاعة منا، وفوزنا بحسن الخاتمة، وسلامتنا من عذاب الآخرة(٢).

هذا، والملاحظ يجد أن الذي يجعلنا نقطع بوجود الممكن أو بعدمه:

- إما وقوع وجود الممكن على الحس فيُقطع بوجوده وعدم وجود ما ينافيه.
- وإما إخبار مُخْبِر بوجوده فيقطع به أو إخباره بعدم وجوده فيقطع به.

ومن هنا يمكننا القول بأن الحكم بالجواز العقلي يمكن أن نتصوره على عدة أنحاء:

(١) وإنما نحكم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي لأن الشرع أخبرنا بهذا، لا لأن العقل هو الذي حكم به على ما ذهبت إليه المعتزلة بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين الذي بنوا عليه وجوب ثواب الله تعالى للمطيع عقلًا وكذا وجوب عقاب العاصي عقلًا.

(٢) انظر: شرح المقدمات ص٧٨.

١) فيتصور الجائز العقلي بأن يوجد؛ لأنه وقع على الحس مرة واحدة[١]، وهذا الوقوع الأَوَّلِي يفيد علمًا بوجوده على سبيل الجواز، لكنه لا يفيد علمًا بحدوثه مستقبلًا بعد حدوثه هذا، ومثال هذا: أول ملاحظة لظاهرة ما غير معروفة لنا.

٢) ويتصور الجائز العقلي بأن يوجد؛ لأنه وقع على الحس على سبيل التكرر، وهذا الوقوع على سبيل التكرر يفيد علمًا بوجوده على سبيل الجواز كما يفيد العلم بحصوله مستقبلًا على سبيل جري العادة، وذلك كتمدد المعادن بالحرارة.

٣) ويتصور الجائز العقلي بأن يوجد؛ لأنه أخبرنا مُخْبِر بوقوعه، والمخبر:

أ) إما أن يفيد خبره ضرورة العلم بالوقوع وعدم التخلف، وهذا هو مقتضى الخبر المتواتر وخبر من ثبتت عصمته:

– أما مثال الخبر المتواتر فكالإخبار بوجود دولة اسمها "إندونسيا" لمن لم يسافر إليها.

– وأما مثال خبر من ثبتت عصمته فكوجود الجنة والنار، حيث أخبر نبينا – صلى الله عليه وسلم– بوجودهما[٢].

ب) وإما أن لا يفيد خبره ضرورة العلم بالوقوع وعدم التخلف، وهو خبر الآحاد، فإنه يفيد الظن لا العلم، ومثال هذا أن يخبرني زميلي برؤية الكتاب الفلاني في معرض الكتاب الذي زاره، فوجود الكتاب في المعرض أمر جائز عقلًا، وإخبار زميلي برؤيته يفيدني ظنًا بوجود الكتاب، لكنه لا يفيدني علمًا بذلك، فزميلي ليس معصومًا من الخطأ والنسيان حتى يفيدني خبره العلم بوجود الكتاب.

٤) ويتصور الجائز العقلي بأنه لم يوجد؛ لأن الحس أدرك وقوع ما ينافيه كتحرك الجسم حال سكونه، فلما أدرك الحس وقوع السكون للجسم فإنه يحكم قطعًا

(١) وسواء تكرر وقوعه بعد هذا أو لا فلا يعنينا في هذا الصدد، إنما الذي يعنينا هو هذا الوقوع الذي هو لأول مرة.

(٢) وخبر من ثبتت عصمته إنما يكون مفيدًا للعلم مباشرة لمن تلقى من النبي – صلى الله عليه وسلم-، أما نحن فيفيدنا العلم بواسطة تواتر هذا الخبر إلينا.

بعدم وجود الحركة التي هي جائزة التحقق بالنظر إلى ذاتها، لكنها ممتنعة بالنظر إلى وقوع ما ينافيها.

٥) ويتصور الجائز العقلي بأنه لم يوجد؛ لأنه أخبرنا مخبر بعدم وقوعه، والمخبر:

أ) إما أن يفيد خبره ضرورة العلم بعدم الوقوع، وهذا مقتضى الخبر المتواتر وخبر من ثبتت عصمته:

– أما مثال الخبر المتواتر فكالإخبار بأن أهل الهند ليسوا على ملة واحدة، وذلك لمن لم يسافر إليها.

– وأما مثال خبر من ثبتت عصمته فكدخول الكافر الجنة، حيث أخبرنا نبينا – صلى الله عليه وسلم– بخلوده في النار.

ب) وإما أن لا يفيد خبره ضرورة العلم بعدم الوقوع، وهو خبر الآحاد، ومثال هذا أن يخبرني زميلي بعدم رؤيته للكتاب الفلاني في معرض الكتاب الذي زاره.

٦) ويتصور الجائز العقلي بأنه لا يقطع العقل بوجوده ولا بعدم وجوده، بل يحكم له بمجرد تجويز محض، لأن الحس لم يدرك بعد وقوعه أو عدم وقوعه ولم يخبرنا مخبر بأحد الأمرين حتى نحكم به، وهذه الصورة من صور الجواز العقلي لا تفيد علمًا بالوجود بالفعل أو بعدم الوجود بالفعل بل مجرد التجويز العقلي، ومثال هذا الحكم بوجود كائنات فضائية.

فمثل هذه الكائنات لا نستطيع القطع بوجودها ولا بعدمها؛ إذ لم يقع على حواسنا بعد وقوعها ولا عدمه كما أنه لم يخبرنا مخبر بوقوعها أو عدم وقوعها.

ومما سبق نعلم أن الحكم العادي هو في حقيقته حكم عقلي بالجواز لكن العادة أفادت العلم بحصوله مستقبلًا، وقد سبقت الإشارة إلى هذا أثناء الكلام على الحكم العادي.

ويمكن القول أيضًا بأن أغلب[1] ما يصدق عليه الحكم الشرعي الذي نعرفه بأنه "إثبات الشارع أمرًا لأمر أو نفيه أمرًا عن أمر" هو حكم عقلي بالجواز لكن الشرع أفاده ضرورة العلم بالوقوع وعدم التخلف، وهذا ينطبق على بعض الأحكام الشرعية العقدية وكل الأحكام الشرعية العملية:

– فنقول في الحكم الشرعي العقدي مثلًا أثبت الله تعالى ثواب المطيع وعقاب العاصي ونفى عنهما العكس مع أن المُثْبَت وعكسه جائزان عقلًا في حد ذاتهما.

– ونقول في الحكم الشرعي العملي أثبت الله تعالى وجوب الزكاة على المكلف ونفى عنه حل الخمر، مع أنه يجوز عقلًا أن يكون الأمر على خلاف هذا، وهكذا في كل العمليات من الدين.

(١) وإنما قَيَّدْتُ بـ"أغلب" ههنا دون "كل"؛ لأن الحكم الشرعي كما يفيد علمًا ضروريًا بوقوع ما هو جائز في نفسه كثواب المطيع وعقاب العاصي فإنه أيضًا يفيد علمًا ضروريًا بما هو واجب الحصول في نفسه وذلك كصفات الله تعالى التي لم تثبت إلا بالشرع، وسيأتي مزيد بيان لهذا في المبحث الثالث بإذن الله تعالى.

المبحث الثالث

موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم

المطلب الأول

تأسيس الاعتقاد على تحديد موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم

في المبحث الأول توصل البحث إلى أن الحكم الذي يُعنى به المتكلمون أعني الحكم العقدي هو الإدراك الاختياري الجازم، فإن لم يكن مطابقًا للواقع بسبب شبهة أو تقليد فاسد فهو جهل مركب يعنى المتكلمون بدحضه وبيان تهافته، وإن كان مطابقًا للواقع فإن لم يكن عن دليل فهو إيمان المقلد المختلف في كونه يحقق التصديق الشرعي أو لا، وإن كان عن دليل فهو اليقين المجمع على كونه يحقق التصديق الشرعي.

وإذا كنا في معرض الكلام على موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم وما لذلك من أهمية في تأسيس الاعتقاد السليم أي المطابق للواقع فإن الأساس الذي يقام عليه صرح هذا الاعتقاد ينبغي أن يكون متينًا أي لا يكون عرضة للتغير أو التغيير بحال من الأحوال وتحت أي ظرف من الظروف، وإلا سيكون الأساس عرضة للانهيار فينهار الاعتقاد الذي بني عليه.

والذي يَسْتَنِد في تأسيس اعتقاده على مجرد التقليد هو في غير مأمن من انهيار صرح اعتقاده؛ إذ المُقَلَّد بحكم كونه بشرًا غير معصوم لا يُؤْمَن ثباته على الحق المطابق للواقع كما أن ثقة المُقَلِّد في المُقَلَّد التي بناء عليها قَبِلَ المُقَلِّد اعتقاد المُقَلَّد هي عرضة للزوال لسبب أو لآخر، وبالتالي فثبات اعتقاد المُقَلِّد مرهون ومستند على أساس قابل للتغير، وهذا أساس لا يصلح لتأسيس اليقين.

وإذا كان ذلك كذلك فما الأساس المتين الذي يلتجأ إليه الإنسان ليُحَصِّل اليقين ويكون آمنًا على اعتقاده من التغير هل يلتجأ إلى الشرع فيكون الحكم

العقدي من قبيل الحكم الشرعي أو يلتجأ إلى العادة فيكون حكمًا عاديًا أو يلتجأ إلى العقل فيكون حكمًا عقليًا؟

قد علمنا من المبحث الثاني أثناء تحقيق القول في الحكم الشرعي وأقسامه أن من الحكم الشرعي ما هو عقدي وهو ما لا يتوقف إثباته على الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة، أي إنه بعد الحكم بأن المعجزة دليل صدق النبي فإنه يلزم من المُصَدِّق بالنبي أن يقبل ما جاء به من أحكام شرعية اعتقادية كما يقبل منه الأحكام الشرعية العملية.

وتأسيس الاعتقاد على الحكم الشرعي العقدي يؤدي لا محالة إلى اليقين، فهو ليس عرضة للتغير إذ هو مبني على وحي الله تعالى لنبيه، وهو جل شأنه بكل شيء عليم لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء.

لكن هذا التأسيس إنما يُقْبَل ويصح في الحكم العقدي الذي لا يتوقف إثباته على الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة، لكن الأحكام العقدية التي يتوقف على إثباتها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة وهي إثبات صانع للعالم يجب له الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والعلم والإرادة والقدرة والحياة ويستحيل عليه أضدادها ويجوز في حقه عز وجل أن يرسل الرسل وأن يخلق الدليل الدال على صدقهم، هذه الأحكام لا جائز بحال من الأحوال أن تكون من قبيل الحكم الشرعي وإلا وقعنا في الدور المستحيل قبوله عقلًا؛ إذ الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي موقوف على الحكم بهذه الأحكام العقدية، فلو أثبتناها بحكم الشرع الموقوف إثباته على الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي لكان هذا دورًا مستحيلًا، إذ سيتوقف الحكم بهذه العقائد والحال هذه على الحكم بثبوت الشرع الموقوف على الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي الموقوف على الحكم بهذه العقائد، فيتوقف الشيء على ما يتوقف

عليه بمرتبتين، وهذا يقتضي أن يكون الحكم بهذه العقائد حاصلًا قبل حصوله أي يكون حاصلًا حال عدم حصوله، وهذا تناقض يأباه كل ذي عقل سليم.

ومن هنا فلا يمكن الالتجاء إلى حكم الشرع في تأسيس اليقين بهذه العقائد، فلا يتبقى لدينا من أقسام الحكم سوى الحكم العقلي والحكم العادي، فإلى أيهما نلتجأ في تأسيس اليقين بهذه العقائد التي يتوقف الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي عليها؟

هذه العقائد لا يمكن تأسيس اليقين بها اعتمادًا على الأحكام العادية؛ لأن طبيعة الأحكام العادية تختلف اختلافًا جذريًا عن طبيعة هذه الأحكام العقدية، ولأن طريقة اكتساب الأحكام العادية لا تناسبها.

أما عن كون طبيعة الأحكام العادية تختلف اختلافًا جذريًا عن طبيعة هذه الأحكام العقدية:

فلأن الأحكام العادية ليست أحكامًا ضرورية الحصول بلا قيد بل هذه الضرورة اللا مقيدة مسلوبة عنها، وذلك:

١) لأن تحقق مقتضى الحكم العادي هو موقوف على تحقق ما تجري فيه العادة بالفعل وليس مجرد جواز وجوده، ثم إنه لو وجد بالفعل وكان دائم الوقوع فإن وقوعه ليس على سبيل اللزوم العقلي بحيث إنه يجوز عقلًا عدم تحققه[١].

٢) ولأن كثيرًا من الأحكام العادية إنما يحكم فيها الحاكم بناء على ما تكرر على حسه من وقائع لظاهرة ما، وليس هناك ضرورة قاضية بأن الحكم ينسحب على الوقائع التي لم يرصدها حسه لنفس الظاهرة وهي الوقائع الموجودة وقت

(١) يقول القطب الرازي في شرحه على الشمسية: «ومفهوم الدوام شمول النسبة في جميع الأزمنة والأوقات٠٠٠وليس متى كانت النسبة متحققة في جميع الأوقات امتنع انفكاكها عن الموضوع؛ لجواز إمكان انفكاكها عن الموضوع وعدم وقوعه، لأن الممكن لا يجب أن يكون واقعًا». (شرح القطب على الشمسية مع مجموعة الحواشي على الشمسية ج٢ ص٧١).

حكمه ولم يرصدها أو التي ستوجد في المستقبل، ومن هنا فتعميمه الحكم على ما لم يقع على حسه هو مجرد ظن وليس يقينًا[١].

٣) ولأنه لا استحالة عقلية تترتب على وقوع الحكم العادي على نحو مغاير لما تكرر على الحواس، بل العقل يُجَوِّز أن يحصل مقتضى الحكم العادي على نحو مغاير لما حصل، فليس هناك ربط عقلي لا يجوز تخلفه في الحكم العادي.

فالحكم العادي بأن المعادن تتمدد بالحرارة:

– هو حكم مرتبط بوجود المعادن بالفعل، فيجوز عقلًا عدم تحققه بأن لا يتحقق أصلًا وجود المعادن فضلاً عن حصول تمددها بالحرارة، فوجودها ممكن ولا يلزم أن يكون واقعًا[٢].

– كما أنه ظني؛ إذ الحكم به إنما هو بناء على ما تم رصده من معادن، فالحاكم بهذا الحكم لم يتكرر على حسه كل المعادن معرضة للحرارة حتى يكون حكمه قطعيًا على كل المعادن.

– كما أنه لا استحالة يحكم بها العقل في تخلف هذا الحكم بأن يقع على نحو مغاير لما رصده الحس مكررًا[٣] وذلك بأن يتعرض المعدن – الذي رصد الحس

(١) وعدم اليقين هذا هو مقتضى تتبع الباحث لبعض حالات الظاهرة محل البحث وتعميم الحكم على ما لم يتم بحثه منها وهو ما يسمى "الاستقراء الناقص". (انظر: المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم، ص٢٨ و٣٦ (ط مكتبة الأنجلو المصرية، (ط٢) سنة ١٩٥٣م)، والمرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، للدكتور عوض الله حجازي، ص٢٠٠ (ط دار الطباعة المحمدية – القاهرة، (ط٦)، بدون).

(٢) لكن ينبغي الانتباه إلى أنه وإن كان لا يلزم أن يكون المعدن واقعًا إلا أنه لازم الوقوع حال وقوعه، أي ضروري الوقوع حال وقوعه، فهي ضرورة مقيدة بكون المحمول محمولًا، كما نعتقد أن العالم موجود يقينًا لمشاهدتنا له، فهو لازم الوقوع طالما أنه واقع، ففرق بين ما يتعرض له البحث من كون العادة لا تفيد اليقين أي لا تفيد اليقين بضرورة حصول الشيء على النحو الذي تكرر على الحس، وبين كون الإحساس بالشيء يفيد اليقين بضرورة كونه واقعًا على النحو الذي وقع عليه حال وقوعه.

(٣) ونعتقد نحن كأصحاب عقيدة تقضي بأن الله تعالى أرسل الأنبياء وأيدهم بالمعجزات أن بعض أحكام العادة تمت على نحو مغاير لما رصده الحس مكررًا أو بتعبير آخر تم خرق العادة، وذلك في المعجزات وغيرها من خوارق العادات.

تمدده بالحرارة مكررًا- للحرارة ولا يحصل له تمدد أو يتمدد مع تعرضه للبرودة، وهذا وإن لم يرصده الحس لكن يبقى أنه جائز الحصول عقلًا.

ولما كان تحقق الأحكام العادية مرتبطًا بوقوع ما تجري فيه ويجوز عقلًا عدم تحققها، كما أنها أحكام ظنية، ويمكن عقلًا أن تحصل على نحو مغاير لما حصلت عليه، فإنه لا يناسب بحال من الأحوال أن يؤسس عليها الإيمان بالعقائد التي يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة؛ فهذه العقائد ضرورية الحصول بلا قيد ولا شرط:

- فلا يرتبط تحققها بشرط من وقت ما أو شيء يجوز عقلًا عدم تحققه[1].

- ولا مدخلية للظنية فيها.

- كما أنه لا يُقبل تحققها على نحو مغاير لما هي عليه.

فالحكم مثلًا بأن الله تعالى يجب له الاتصاف بالقدرة ويستحيل عليه الاتصاف بالعجز ويجوز في حقه أن يرسل الرسل ويؤيدهم بالمعجزات، هذه الأحكام طبيعتها أنها ضرورية الحصول بلا قيد ولا شرط:

- فهي ثابتة له عز وجل أزلًا وأبدًا وحصولها غير مرتبط بوقت أو تحقق شيء بالفعل يجوز عقلًا عدم تحققه.

---

[1] فهي من قبيل ما يطلق عليه في المنطق "القضية الضرورية المطلقة" وهي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء ولا شرط.
وهذه القضية من أقسام ما يطلق عليه "الموجهات" أي التي يلاحظ العقل فيها نسبة المحمول للموضوع، والقضايا الموجهة الأخرى غير "الضرورية المطلقة" لا تتصف بما توصف به حيث قد يحكم فيها دون ملاحظة الضرورة من عدمها، أو مع ملاحظة سلبها، أو مع ملاحظة وجودها لكن مشروطة إما بدوام وجود ذات الموضوع أو وصفه أو كون المحمول محمولًا أو بحسب وقت معين أو غير معين، إلى آخر ما حققه المناطقة في باب الموجهات.
(انظر في تفصيل القول في الموجهات: الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي، ج١ ص٢٦٣:٢٧١ (ط دار المعارف - القاهرة، (ط٣) سنة ١٩٨٥م، ت: د/سليمان دنيا)، والبصائر النصيرية في علم المنطق، للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي مع تعليقات الشيخ محمد عبده، ص١٩٢:٢٠٠ (ط المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦ه - ١٨٩٨م).

– كما أنها قطعية الثبوت لا مجال للظن فيها وإلا ما كانت عقائد.

– كما أنه لا يجوز عقلًا تغيرها بأن يجعل الواجب منها ممكنًا أو مستحيلًا، والمستحيل واجبًا أو ممكنًا، والممكن واجبًا أو مستحيلًا.

هكذا هي طبيعة العقائد التي يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة والتي تخالف فيها الأحكام العادية.

وأما كون طريقة اكتساب الأحكام العادية لا تناسب هذه الأحكام العقدية:

فلأن الحكم العادي يعتمد بالأساس على تكرر الشيء على الحس، وهذه الأحكام العقدية التي يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي ليس من قبيل ما يجري عليه قانون العادة الذي يستلزم الحس بالشيء على سبيل التكرار، فإنا لم ندرك بحواسنا ما يحكم به للإله سبحانه من أحكام واجبة في حقه تعالى ومستحيلة عليه عز وجل فضلًا عن تكرر ذلك على الحس حتى تكون العادة هي الحاكمة في هذا الشأن، نعم شاهدنا آثار هذه الأحكام الواجبة والمستحيلة فحصل لنا علم ضروري بوجود هذه الآثار وانطلقنا منها لإثبات الأحكام الواجبة والمستحيلة لمولانا عز وجل.

أما الجائز في حقه عز وجل فليس للعادة أيضًا فيه نصيب؛ إذ غايتها العلم بالوقوع الحاصل من التكرر على الحس لما جاز عقلًا وقوعه، والجائز العقلي لا يُشترط في الحكم به الإحساس بتكرر وقوعه، وإنما هو مجرد التجويز المحض، الذي يُعتمد في الحكم به على العقل المحض حيث لا يؤدي وقوعه أو عدم وقوعه إلى استحالة عقلية، هذا كله بغض النظر عن إحساسنا بأنه وقع بالفعل أم لم يقع.

أما كون الجائز العقلي وقع أو لم يقع فهذا شيء آخر لا مدخلية له في إيقاع الحكم بالجواز في المسألة العقدية، فالذي يمارس النظر العقلي ليخرج من الجهل أو التقليد إلى العلم بالدليل في مجال العقيدة حينما يترقى في النظر إلى أن يصل

إلى أنه يجوز في حق الله تعالى أن يرسل الرسل ويصدقهم بالمعجزات لابد وهو يحكم هذا الحكم أن يكون ذهنه خاليًا من الحكم بوقوع إرسال الرسل بالفعل وتصديقهم بالمعجزات من عدمه، وإلا:

– فإن كان حاكمًا بوقوع إرسالهم وحصول معجزاتهم فلا يبقى معنى لإصداره حكمًا بجواز ذلك؛ إذ هذا الحكم والحال هذه متحصل لديه، بل يحكم بالجواز العقلي المحض ثم يرجع إلى الواقع ليحكم بوقوعه بالفعل.

– وإن كان حاكمًا بعدم وقوع إرسال الرسل وعدم حصول المعجزات، فهذا أمر آخر غير جواز إرسال الرسل وحصول المعجزات، فليحكم بالجواز أولًا مُجَرِدًا عقله عما توهمه من عدم الوقوع، ثم ليبحث في الوقوع بحثًا آخر.

فإجراء الحكم العادي في مسائل العقيدة المتعلقة بالإله سبحانه لا يستقيم حتى في الجائزات، إذ الحكم العادي مبني على الوقوع المكرر للجائز الوقوع، وهذا شيء غير الحكم بالجواز المحض على ما سبق.

ثم إن العمدة في النبوات – التي هي المقصود الأساس من البحث في الجائز في حق الله تعالى– هو المعجزة التي تدل على صدق النبي في دعواه النبوة وهي ليست مما يعلم من مجرى العادة بل على النقيض من ذلك حيث إن خرق العادة جزء من ماهيتهما، فهي مما يحكم عليها حكمًا عقليًا بالجواز ثم يرصد وقوعها بالحس لا على سبيل التكرر[1].

---

[1] أما عن كيفية دلالة المعجزة على صدق النبي في دعواه النبوة فقد اختلف النظار فيها:
- فمن قائل بأن دلالة المعجزة على صدق النبي في دعواه النبوة هي دلالة عقلية، فخلق الله تعالى الخارق على وفق دعوى النبي وتحديه به مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل عقلًا على إرادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على إرادة الله تعالى لذلك بالضرورة.
- ومن قائل بأن دلالة المعجزة على صدق النبي في دعواه النبوة هي دلالة وضعية، كدلالة الألفاظ على معانيها، فالمعجزة بمنزلة قول الله تعالى صدق عبدي في كل ما يبلغ عني.

هذا، ولما كان الحكم الشرعي لا يمكن الاعتماد عليه في إثبات ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه من عقائد لما يؤول بنا إلى الدور المحال، وكذا لا طريق إلى الاستناد إلى أحكام العادة في هذه العقائد لاختلاف طبيعة وطريقة اكتساب كلٍ منهما عن الآخر، لما كان ذلك كذلك، لم يبق إلا "الحكم العقلي" لتُجعل الأحكام العقدية التي يتوقف ثبوت المعجزة عليها من قبيله.

وواقع الأمر أن طبيعة الحكم العقلي هي التي تناسب هذه العقائد فالحكم العقلي لا يُسْتَنَد فيه إلى الشرع ولا إلى تكرر الحس، بل الرجوع فيه إلى ذات العقل نفسه، ومن هنا:

- ومن قائل بأن دلالة المعجزة على صدق النبي في دعواه النبوة هي دلالة عادية، كدلالة قرائن الأحوال على خجل الخجل وخوف الخائف ، فقد جرت عادة الله تعالى بخلق العلم بصدق الرسل عقب ظهور المعجزة على أيديهم.

(انظر في هذه الأقوال: أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي ج٤ ص٢٤:٢٦ (ط مطبعة دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، (ط٢) سنة ١٤٢٤ه – ٢٠٠٤م، ت أ.د/ أحمد محمد المهدي)، وشرح المواقف ج٨ ص٢٥٢:٢٥٤، وشرح المقاصد ج٥ ص١٨،١٩).

وهذا القول الأخير يشكل مع ما نحن بصدد تقريره من كون العادة لا مدخل لها في الأحكام العقدية؛ إذ أحكامها ليست ضرورية الحصول بل الضرورة مسلوبة عنها، لكن هذا الإشكال يندفع لو عرفنا أن أصحاب هذا القول لا ينفون اليقين عن العلم الحاصل بصدق النبي بناء على كون دلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية، فهذا العلم يقيني ولا يتغير فهو ضروري الحصول، لكنهم يقصدون بكون دلالتها عادية أنهم ينفون التلازم العقلي بين ظهور المعجزة وبين العلم بثبوت صدق من ظهرت على يديه فإنه يجوز أن تظهر المعجزة على يد الكاذب، لكن في الحالة هذه يستحيل عقلًا أن يحصل العلم بثبوت صدقه، يقول السنوسي: «وأما إن قلنا: إن دلالة المعجزة عادية بحسب قرائن الأحوال فحيث حصل العلم الضروري عنها بصدق الآتي بها فإنه يستحيل أن يكون كاذبًا وإلا انقلب العلم الضروري جهلًا»، وقال بعدها: «يجوز على القول بأن دلالة المعجزة عادية أن تظهر المعجزة على أيدي الكذابين ولا يكون العلم حينئذٍ حاصلًا بنبوتهم وإلا انقلب العلم جهلًا، إلا أنه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الأمر فلم يظهر المعجزة قط على يد كذاب بل عادته أن يفضح كل من أراد أن يبرز بمنصب النبوة وليس من أهلها، هذا فيما علم بالاستقراء من عادته تعالى فيما مضى وأما في المستقبل فقد كفانا الله هذه المؤنة بحصول العلم القطعي بأن النبي - صلى الله عليه وسلم- خاتم النبيين...». (عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، ص٢٤٨،٢٤٩ (ط مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ط سنة ١٣١٦ه).

والحاصل من هذا الكلام أنه حتى على القول بأن دلالة المعجزة على صدق النبي هي دلالة عادية فالحكم العقلي جار في استحالة أن يحصل العلم بصدق الكاذب لو ظهرت على يديه المعجزة، كما أنه جار في الحكم بوجوب صدق النبي الذي حصل لنا العلم بصدقه بناء على ظهور المعجزة على يديه، أما الحكم العادي فهو جار فقط في الحكم باقتران المعجزة بالنبي.

– لا وقوع في الدور بجعل أحكام العقيدة التي يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي من قبيل الحكم العقلي.

– كما يمكن أن يؤسس اليقين العقدي على الحكم العقلي فإن أحكام العقل ضرورية الحصول لا تغير فيها البتة؛ إذ لا يُعتمد فيها على ما هو غير ضروي الحصول على نحو ما هو في الحكم العادي، وهذا واضح في الحكم بالوجوب والاستحالة، فالواجب ما لا يتصور عدمه والمستحيل ما لا يتصور وجوده، والحكم بالجواز أيضًا هو حكم ضروري التحقق لا توقف في الحكم به على وقوع ما هو جائز الوجود والعدم، لأن وصف الشيء بالجواز هو لازم له لا يفارقه، فهو جائز مهما تغيرت الأحوال وعلى أي نحو من الأنحاء، فسواء كان عدمًا ثم وجد ثم عدم أو لم يوجد أصلًا فهو "جائز".

ولما كان الأمر على النحو سابق الذكر من تمحض العقل لإثبات ما يتوقف عليه الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي فإننا نجد السعد التفتازاني وهو في معرض الكلام على الدليل النقلي والعقلي يقول: «ثم الحكم المطلوب إن استوى فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلًا إلى تعيين أحدهما فطريق إثباته النقل لا غير، كالحكم بوجوب الحج[1]...وإلا فإن توقف عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المُخْبِر[2] وما يبتني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي ودلالة المعجزة ونحو ذلك فطريق إثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور»[3].

كما نجد أن من اهتم بمسألة "الحكم" كمقدمة تؤسس العقيدة عليها يقتصر أحيانًا على ذكر "الحكم العقلي وأقسامه" مغفلًا ذكر الحكم الشرعي والعادي[4]،

---

[1] وكسؤال القبر وعذابه ونعيمه والصراط والميزان والحوض وما ماثلها من عقائد.
[2] وهو النبي المُخْبِر لنا بما أوحاه الله تعالى إليه وأمره بتبليغه.
[3] شرح المقاصد ج١ ص٢٨١.
[4] انظر مثلًا: العقيدة النظامية ص١٣، وشرح صغرى الصغرى ص٤٨، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص٧٣،٧٤، وشرح الخريدة البهية ص٣٠.

وفُسِّر ذلك بأن الحكم العقلي له دخل في إثبات جميع العقائد فأقسام العقائد الدينية تنقسم إلى أقسام الحكم العقلي، وأحيانًا أخرى يضاف ذكر الحكم الشرعي والعادي إلى جانب الحكم العقلي، وفسر ذلك:

– بأن الحكم الشرعي قد يكون عاضدًا للحكم العقلي وقد يكون مستقلًا في إثبات ما لا تتوقف المعجزة على إثباته، ولأن أصل التكليف بمعرفة الله تعالى وعبادته يكون بالحكم الشرعي[١].

– وأما ذكر الحكم العادي فما هو إلا لتتميم الأقسام[٢].

ويمكن القول بأن ذكر العادي إلى جانب العقلي والشرعي لينتبه المكلف إلى ضرورة إبعاد حكم العادة عن قضايا العقيدة؛ إذ لا يمكن الاعتماد عليه في هذا الصدد، والاعتماد عليه في العقائد هو أساس الابتعاد عن الحق فيها على ما سيظهر في المطلب الثاني من هذا المبحث.

ولما كانت جميع العقائد الدينية تندرج تحت أقسام الحكم العقلي على نحو ما قال إمام الحرمين[٣]: «وجميع قواعد الدين تتشعب عن هذه القضايا العقلية»[٤].

---

[١] هذا عند أهل السنة خلافًا للمعتزلة، وسيأتي شيء عن هذا لاحقًا.

[٢] انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٥، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على متن السنوسية ص٢١، وحاشية الصاوي على شرح الخريدة ص١٩، وحاشية السباعي على شرح الخريدة ص ٤٨.

[٣] هو ركن الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، ولد في جوين (من نواحي نيسابور) سنة٤١٩هـ، ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعًا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك "المدرسة النظامية " فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، توفي سنة٤٧٨هـ، له مصنفات كثيرة، منها: "غياث الأمم والتياث الظلم"، و"العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية"، و"البرهان" في أصول الفقه. (ينظر: سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، ج١٤ ص١٧ (ط دار الحديث- القاهرة، ط سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م)، وطبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، ج٥ ص١٦٥ (ط هجر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط٢) سنة ١٤١٣هـ، ت د/محمود محمد الطناحي ود/عبد الفتاح محمد الحلو)، والأعلام ج٤ ص١٦٠).

[٤] العقيدة النظامية ص١٥.

حيث نقول: يجب عقلًا لله تعالى من الصفات كذا ويستحيل عقلًا عليه سبحانه كذا ويجوز عقلًا في حقه عز وجل كذا، ويجب عقلًا للرسل الكرام كذا ويستحيل عقلًا في حقهم كذا ويجوز عقلًا في حقهم كذا، وإذا ثبت هذا يثبت الشرع الذي به التكليف بالأوامر والنواهي الإلهية، وعليه فمعرفة الحكم العقلي هي الأساس الذي يقام عليه الدين بعقائده وشرائعه.

لما كان الأمر على هذا النحو فقد نبه المحققون على «أهمية معرفة أقسام الحكم العقلي وتكريرها وتأنيس القلب بأمثلتها حتى لا يحتاج الفكر في استحضار معانيها إلى كلفة أصلًا مما هو ضروري على كل عاقل يريد أن يفوز بمعرفة الله تعالى ورسله عليهم الصلاة والسلام، بل قال إمام الحرمين: إن معرفة أقسام حكم العقلي الثلاثة هي نفس العقل[١]، فمن لم يعرف معانيها فليس بعاقل»[٢].

إيضاحان حول تحديد موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم:

الإيضاح الأول:

يترتب على التحقيق السابق لتحديد موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم أن من العقائد:

– ما لا يمكن الاستناد في الاستدلال عليها على الشرع بل الاستناد فيها على العقل وحده: وهي ما يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في

---

[١] يقول إمام الحرمين: «ويخرج من مقتضى السبر أن العقل علوم ضرورية بتجويز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم باستحالة اجتماع المتضادات، والعلم بأن المعلوم لا يخلو عن النفي أو الإثبات، والعلم بأن الموجود لا يخلو عن الحدوث أو القدم». (الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني، ص١٦ (ط مكتبة الخانجي – مصر، ط سنة ١٣٦٩ه – ١٩٥٠م ت د/ محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد).

[٢] شرح أم البراهين ص١٤ بتصرف، وانظر: العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام أبي عبد الله السنوسي، ص٧٨، ٧٩ (ط دار الكتب العلمية – بيروت، بدون، ت السيد يوسف أحمد)، وتحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٧٤، ٧٥، وشرح الخريدة البهية ص٣٤.

دعواه النبوة، والمتفق عليه من العقائد من هذا القسم الحكم بوجوب الوجود لله تعالى والقدم والبقاء والمخالفة للحوادث والقيام بالنفس والعلم والإرادة والقدرة والحياة.

– ما يمكن الاستناد في الاستدلال عليها على الشرع: وهي ما لا يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة، وذلك كاتصاف الله تعالى بالسمع والبصر وكالأخرويات.

وهناك عقائد اختلف النظار في كونها من القسم الأول أو من القسم الثاني كالوحدانية مثلًا، فهل لابد في الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة من إثبات أن الإله سبحانه واحد حتى تكون هذه العقيدة من القسم الأول، أو لا يشترط ذلك فتكون من القسم الثاني، خلاف بين المتكلمين[1].

وعلى كلٍ فالعقائد التي يمكن الاستدلال عليها من الشرع دون الوقوع في الدور ينبغي أن يلتفت فيها لأمرين:

الأمر الأول: أنها تدخل في كل أبواب العقيدة:

– فمنا عقائد في الإلهيات: كإثبات السمع والبصر، وكذا إثبات كالاستواء والعين واليد والوجه عند من يعدها صفات لله تعالى.

– ومنها عقائد في النبوات: كالتفاضل بين الأنبياء وكالإسراء والمعراج.

– ومنها عقائد في الأخرويات: وهي كل مسائل الموت وسؤال القبر وعذابه ونعيمه والبعث وأهوال القيامة والجنة والنار.

– ومنها عقائد في الأسماء والأحكام: وهي ما يتعلق بحقيقة الإيمان والإسلام وزيادة الإيمان ونقصانه وحقيقة الكفر وحكم مرتكب الكبيرة.

---

[1] انظر في هذه القسمة الثلاثية للعقائد: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص٧٢، وشرح الصاوي على الجوهرة ص١٠٤،١٠٥.

– ومنها عقائد في الكونيات: كوجود الملائكة والجن والعرش والكرسي واللوح والقلم.

– ومنها عقائد في العمليات: وهي الجانب العقدي في مسائل العمليات كالإمامة والصلاة والزكاة وغيرها من فروع الدين، فيعتقد وجوب نصب الإمام وأنه يشترط فيه كذا وأن طرق تنصيبه كذا٠٠٠إلخ مسائل الإمامة، ويعتقد وجوب أداء الصلاة وأنها خمس صلوات فرائض وغيرها نوافل في اليوم والليلة٠٠٠إلخ، وهكذا، وبالجملة الجانب العقدي في كل فروع الدين.

الأمر الآخر: أن العقل في هذه العقائد غير ملغى تمامًا:

فالعقل في هذ العقائد حاضر ومستصحب من قبل المعتقد بها، لكن دوره هنا ليس الحكم بالإثبات أو النفي، بل الحكم:

– بالإمكان العام فيما يتعلق بالله سبحانه من صفات واجبة له عز وجل لكن لم نعرف وجوب تحققها إلا بالسمع، فالحكم ههنا للعقل بالإمكان العام أي يحكم بكونها غير مستحيلة التحقق بل يقبل العقل تحققها للإله تعالى إذ لا يترتب عليها استحالة عقلية من تناقض ونحوه[1].

---

[1] لذا فينبغي أن يكون إثبات المُثْبِت لله تعالى لهذه الصفات التي أخبرنا الشرع بها على نحو يليق بجلال الله تعالى، فالله تعالى مثلًا أخبرنا بأنه متصف بالسمع، فالعقل يحكم بإمكان أن يتصف الله تعالى بالسمع إمكانًا عامًا أي ليس هناك استحالة في اتصاف الله عز وجل بالسمع بأن يكون سمعه عز وجل ليس على نحو سمع الحوادث من احتياج إلى أذن وكونه عرضًا يتجدد ويقوم بجسم وغير ذلك مما يتصف به سمع الحوادث، بل هو معنى قديم قائم بذات الرب جل وعلا به يدرك المسموعات أو الموجودات على نحو يغاير الإدراك الذي هو بالعلم والبصر، وهكذا يقال في باقي الصفات التي تُعلم من الشرع.
وبالنسبة لليد والوجه والعين وما شاكلها مما ورد في الشرع مما يوهم ظاهره تشبيه الخالق بالمخلوق الذي يترتب عليه التناقض مع ما ثبت لله تعالى عقلًا من وجوب مخالفته للحوادث فالعقل ينبغي أن يكون مستصحبًا مع المُعْتَقِد ههنا، ففي سبيل حكمه بإمكانها إمكانًا عامًا فإنه يجب أن يُؤَوِّل هذه النصوص ويصرفها عن المعنى الظاهر الموهم ثم بعد هذا إما أن يُفَوِّض علم معناها إلى الله تعالى سواء مع عدها صفات لله تعالى أو لا وإما مع بيان المراد منها في ضوء قواعد اللغة العربية في الحقيقة والمجاز أي تأويلها تأويلًا تفصيليًا.

– وبالإمكان الخاص في أفعال الله تعالى الجائزة التي أخبرنا الشرع بوقوعها كباقي العقائد التي عُرفت من الشرع من نبوات وأخرويات وكونيات وأسماء وأحكام وعمليات، فالعقل ههنا يحكم بإمكانها إمكانًا خاصًا أي يحكم بعدم استحالتها عقلًا وأنها في حد ذاتها يستوي تحققها وعدم تحققها في الواقع، لكن الشرع أخبر بتحققها في الواقع فيجب أن تكون على النحو الذي أخبر به الشرع.

الإيضاح الثاني:

الكلام عن تحديد موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم الذي سبق بيانه إنما هو عن الحكم العقدي باعتبار ذاته وحقيقته أي ذات الحكم العقدي يندرج تحت أي نوع من أنواع الحكم؟ وهذا بخلاف موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم باعتبار حصوله وكذا باعتبار طلب تحصيله:

– أما باعتبار حصوله فهو من قبيل الممكن العقلي، فحصول الحكم بإثبات شيء لشيء أو نفي شيء عن شيء على سبيل الوجوب أو الاستحالة أو الإمكان هو ممكن تحقيقه عقلًا، وإلى هذا أشار بعض أصحاب الحواشي[1].

على أنه يمكن القول بأن كون الحكم العقدي هو من قبيل الممكن العقلي إنما هو باعتبار حصوله دون نسبته لغيره، لكن لو نظرنا إلى حصوله ونسبنا هذا الحصول للعاقل وقلنا: حصول الحكم العقلي للعاقل فيكون بهذا الاعتبار واجبًا وجوبًا مقيدًا، حيث يلزم العاقل ما دام عاقلًا أن يصدر حكمًا عقديًا، حتى أولئك

---

[1] انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص٣٦، وحاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على متن السنوسية ص٢٨)، وقد خالف في إمكان إصدار حكم عقدي طوائف وهم المنكرون لحقائق الأشياء والشكاك من السوفسطائية، والسُمَنية الذين أنكروا كون النظر مفيدًا للعلم عمومًا، وجمع من المهندسين من الحكماء الذين أنكروا كون النظر مفيدًا للعلم في الإلهيات، فهذه الطوائف على اختلاف مبرراتها اتفقت على استحالة إصدار حكم عقدي. (انظر مثلًا في هذه الطوائف وشبهها ومناقشتها: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين الرازي، ص٣٩:٤٢ (ط مكتبة الكليات الأزهرية، بدون)، وطوالع الأنوار من مطالع الأنظار ص٦٥:٦٧، وشرح المقاصد ج١ ص٢٢٣، ٢٢٤، وص٢٣٦، ٢٣٦).

الذين خالفوا في إمكان إصدار حكم عقدي يلزمهم أنهم أصدروا حكمًا عقديًا وهو الاعتقاد بأنه لا يمكن إصدار حكم عقدي، فهذا وإن كان باطلًا وجهلًا مركبًا إلا أنه على أية حال حكم عقدي، فلا ينفك الإنسان من إصدار حكم عقدي.

– وأما باعتبار طلب تحصيل الحكم العقدي فهو حكم شرعي تكليفي من قبيل "الواجب"، أي إنه يجب شرعًا على المكلف أن يصدر أحكامًا عقدية مطابقة للواقع حتى يكون مؤمنًا شرعًا، فقد ورد النص الشريف بطلب إصدار هذا الحكم طلبًا جازمًا، حيث قال تعالى: {فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ} [سورة محمد: ١٩] .

ومن هنا قال صاحب الجوهرة:

فكل من كُلِّف شرعًا وجبا عليه أن يعرف ما قد وجبا
لله والجائز والممتنعا ومثل ذا لرسله فاستمعا[1]

[1] انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص١٥، ويزعم المعتزلة أن العقل يدرك هذا التكليف بوجوب إصدار حكم عقدي، والخلاف بينهم وبين أهل السنة في هذه المسألة مبني على قاعدة التحسين والتقبيح كما هو معلوم. (انظر مثلًا: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار، ص٦٤:٧٥ (ط مكتبة وهبة، بدون، ت د/ عبد الكريم عثمان)، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨:١١، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص٤٦،٤٧).

المطلب الثاني
أهمية معرفة موقع الحكم العقدي من أقسام الحكم
في تجنب الانحرافات العقدية

في المطلب السابق حُقِّق القول في الحكم العقدي وظهر أن التأسيس العقدي السليم إنما يكون بالتفرقة بين الحكم العقدي الذي يتوقف عليه الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة وبين الحكم العقدي الذي ليس كذلك، وأن النوع الأول من الحكم العقدي لا يمكن الاعتماد فيه على حكم الشرع ولا حكم العادة وإنما يعتمد فيه على حكم العقل المحض فيحكم لبعض العقائد بالوجوب العقلي وبعضها بالاستحالة العقلية وبعضها بالجواز العقلي، وأما النوع الثاني فالاعتماد فيه يكون على حكم الشرع الذي يكون العقل مستصحبًا فيه بحكمه بإمكان ما جاء به الشرع إمكانًا عامًا أو خاصًا.

ولما كانت حقيقة الحكم العقدي أنه إما عقلي محض أو شرعي مراعى فيه العقل، فاحتمال الانحراف فيه إما أن يكون في العقلي المحض أو الشرعي:

أما احتمالات الانحراف في الحكم العقدي العقلي المحض:

فهي على ستة أنحاء، وذلك لأنه لما كان الحكم العقدي العقلي المحض إما بالوجوب أو بالاستحالة أو بالجواز، فيكون الانحراف فيها بالحكم في إحداها بأحد الآخرين فيتحصل عندنا ستة حاصلة من ضرب ثلاثة في اثنين، وهذه صورها:

١) الحكم للواجب بالاستحالة، كالحكم باستحالة وجود إله أوجد العالم ويدبره، وكالحكم باستحالة اتصاف الإله بصفة من الصفات الواجبة له كالقدرة والإرادة.

٢) الحكم للواجب بالجواز، كالحكم بجواز خلو الإله عن صفة من صفاته، فهذا يلزم منه أن ما يجب للإله يكون جائزًا.

٣) الحكم للمستحيل بالوجوب، كالحكم بوجوب كون الإله أكثر من واحد أو وجوب كونه في جهة وتقوم به الحوادث.

٤) الحكم للمستحيل بالجواز، كالحكم بأن قدرة الإله يمكن أن تتعلق بالمستحيل كوجود ولد له أو صاحبة وكوجود النقيضين في آن واحد.

٥) الحكم للجائز بالوجوب، كالحكم بوجوب بعثة الأنبياء وثواب المطيع وعقاب العاصي.

٦) الحكم للجائز بالاستحالة، كالحكم باستحالة رؤية الله تعالى واستحالة بعثة الأنبياء، واستحالة خرق العادات.

وأما احتمالات الانحراف في الحكم العقدي الشرعي:

فإنه لما كانت طبيعة هذا النوع من الأحكام العقدية أنه يلاحظ فيه دور العقل والشرع معًا في أن العقل يحكم بالإمكان العام أو الخاص فيه والشرع يحكم بوقوعه أو عدم وقوعه، فإن الانحراف العقدي فيه قد يكون في نفي دور العقل أو دور الشرع أو يكون في عدم الأخذ بحكم الشرع بالوقوع أو حكمه بعدم الوقوع، ومن هنا تتحصل لدينا صور أربع، وهي:

١) نفي دور الشرع أصلًا، والاكتفاء بالمصدر البشري وحده في المعرفة[١].

٢) نفي دور العقل أصلًا، واعتبار العقل مجرد وعاء يحمل الوحي دون تفهم له[١].

---

[١] كالبراهمة قديمًا الذين يدعون أن في العقل كفاية وأن بعث الرسل مستحيل. (انظر: الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، ج٣ ص٩٥:٩٧ (ط مؤسسة الحلبي، بدون).
ومثلهم من يطلق عليهم حديثًا "الربوبيون". (انظر: موسوعة لالاند الفلسفية، لأندريه لالاند، المجلد الأول (A-G) ج١ ص٢٥٦:٢٥٨ (ط منشورات عويدات – بيروت، باريس، (ط٢) سنة ٢٠٠١م، تعريب/ خليل أحمد خليل)، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا، ج١ ص٢٣١ (ط الشركة العالمية للكتاب – بيروت، ط سنة ١٩٩٤م – ١٤١٤ه).

٣) عدم الأخذ بحكم الشرع في الوقوع، كمن ينفي عذاب القبر ونعيمه وغيره من الأخرويات.

٤) عدم الأخذ بحكم الشرع في عدم الوقوع، كأولئك الذين يدينون بدين سماوي لكنهم مع هذا يؤمنون بما يسمى "نظرية التطور" ضاربين عرض الحائط بالنصوص التي تنفي حصولها أو يقومون بتأوليها تأويلًا غير مستساغ ولا حاجة له[٢].

هذا، ويمكن القول بأن كل هذه الانحرافات العقدية التي نشأت من الخلط في الحكم العقدي لها سبب واحد وهو إدخال الحكم العادي في الحكم العقدي الذي هو عقلي محض أو شرعي مراعى فيه حكم العقل بالإمكان، فقد سبق في المطلب الأول من هذا المبحث بيان أن الحكم العادي لا مدخلية له في الحكم العادي.

ولنضرب أمثلة تبين أن الانحراف العقدي سببه إدخال الحكم العادي في الحكم العقدي:

– فالحكم بقيام الحوادث بذات الله تعالى، هذا الحكم مصدره إدخال حكم العادة في الحكم العقدي، ذلك لأنه مما تكرر على الحس أن الموجودات تتصف

---

[١] وأصحاب هذا المنهج السقيم يطلق عليهم في التراث الكلامي "الحشوية"، وهم طوائف كالكرامية والبربهارية والسالمية، ومنهم أصناف المشبهة والمجسمة، وسبب تسميتهم حشوية أن طائفة منهم حضروا مجلس الحسن البصري بالبصرة وتكلموا كلامًا ساقطًا فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة (أي جانبها) فتسامع الناس بذلك وسموهم "الحَشَوية" بفتح الشين، ويصح إسكانها فنقول "حشْوية" وذلك لقولهم بالتجسيم، لأن الجسم محشو، فالحشوية هم الذين حادوا عن التنزيه وتَقَوَّلوا على الله تعالى بأفهامهم السقيمة لكونهم لم يتخلصوا من حكم الوهم فيما يوصف به الله تعالى، وينسبون أنفسهم للإمام أحمد وهو مبرأ منهم، وسبب نسبتهم له أنه قام في دفع المعتزلة في مسألة "خلق القرآن" ونُقلت عنه كليمات لم يفهموها. (الملل والنحل ج١ ص١٠٥، والكليات ج١ ص٦٧٨، وحاشية الشيخ يوسف عبد الرازق الشافعي على كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام، للقاضي كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، ص١٤٠،١٤١ (ط زمزم ببلشر، (ط١) سنة ١٤٢٥ه – ٢٠٠٤م).

[٢] أما الملحد أو الربوبي الذي يؤمن بالتطور فهو أصلًا لا يعترف بالوحي فضلًا عن اعترافه بكون الوحي قد نص على ما ينفي القول بالتطور.

بصفات هي أعراض حادثة، فلما أثبت العقل وجود الإله وأنه متصف بالصفات كذا وكذا سحب البعض ما تكرر على الحس من كون الصفات أعراضًا حادثة على صفات الله تعالى وقال بأن ذات الرب تعالى تقوم بها الحوادث، ومن هذا القبيل مسلك من أخذ بظاهر الشرع وأثبت اليد والاستواء والعلو على ظاهره الحسي المستحيل في حقه تعالى.

– والحكم بأنه يستحيل رؤية المؤمنين لله تعالى، مصدره إدخال حكم العادة في الحكم العقدي، لأنه مما تكرر على الحس أن الرؤية يُشترط فيها جهة ومقابلة ومسافة بين الرائي والمرئي إلى غير ذلك من شرائط تستحيل عقلًا في حق الله تعالى، فتوهم البعض أن الرؤية ليست إلا على هذا النحو الذي جرت به العادة فنفى جواز حصول رؤية المؤمنين لله تعالى.

– ومن حكم باستحالة عذاب القبر ونعيمه الذي أخبر به الشرع قد أدخل ما جرت به العادة في حكم عقدي، لأنه مما جرت به العادة أن التألم والتلذذ يكونان في العادة مع وجود الحياة ولا حياة في العادة مع فساد بنية الجسد، فتوهم نفاة عذاب القبر ونعيمه استحالة التلذذ والتألم عقلًا للميت الذي فسدت بنيته، وبالتالي نفوا عذاب القبر ونعيمه.

وليس من مهمة البحث ههنا الوقوف على موطن إدخال الحكم العادي في العقيدة في كل انحراف عقدي، فهذا مما يطول ذكره ولا يمكن أن نستقصيه ههنا، وإنما أردتُ مجرد التمثيل لنعرف كيف أن الانحراف العقدي نشأ من إدخال حكم العادة في المعقولات.

وإدخال حكم العادة فيما مجاله حكم العقل يطلق عليه "حكم الوهم في المعقولات" وهو غير مقبول البتة ما دام المجال هو المعقولات، وإن كان مقبولًا في المحسوسات، فالحكم بأنه ما من موجود إلا وهو جوهر أو عرض بناء على تكرر

هذا على الحس هو حكم مقبول في المحسوسات، لكنه غير مقبول في المعقولات[١].

والناظر في أحوال البشر يجد أن القليلين هم أولئك الذين تخلصوا من حكم العادة في المعقولات وبناء عليه خَلُص اعتقادهم من كل ما يشوبه من زيغ وانحراف، والسبب في ذلك كما يقول حجة الإسلام الغزالي[٢]: أن في كل واحد منا «حاكمًا حسيًا وحاكمًا وهميًا وحاكمًا عقليًا، والمصيب من كل هؤلاء هو الحاكم العقلي، والنفس في أول الفطرة أشد إذعانًا وانقيادًا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي؛ لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس، وفاتحاها بالاحتكام عليها، فألفت احتكامهما وأَنِسَتْ بهما قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما إلى أن تُضْبَط بالحيلة التي سنشرحها في الكتاب»[٣].

وسبيل الوقوف على كذب حكم الوهم في المعقولات هو أن الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فإذا وصلا إلى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعد هذه النتيجة التي ساعد هو على مقدماتها، فيعلم من هنا «أن إباء الوهم عن قبول النتيجة بعد التصديق بالمقدمات والتصديق بصحة الترتيب المنتج

---

[١] انظر: معيار العلم، للإمام الغزالي، ص١٩٨،١٩٩ (ط دار المعارف، ط سنة ١٩٦١م، ت د/ سليمان دنيا)، والبصائر النصيرية ص١٤١، وشرح القطب على الشمسية بحاشية السيد عليه وحاشية الدسوقي ج٢ص٢٤٨، ٢٤٩، والكليات ص٩٤٣، وكشاف اصطلاحات الفنون ج٢ ص١٨٠٨ و ج٢ ص١٨٠٩، ١٨١٠.

[٢] هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام: الإمام البحر، صاحب التصانيف والذكاء المفرط، له نحو مائتي مصنف، ولد في الطابران (قصبة طوس بخراسان) سنة٤٥٠ه، ورحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر وعاد إلى بلدته، نسبته إلى صناعة الغزل عند من يقول بتشديد الزاي، أو إلى غزالة (قرية من قرى طوس) عند من يقول بتخفيفها، توفي سنة ٥٠٥ه، من مؤلفاته: "إحياء علوم الدين"، و"تهافت الفلاسفة"، و"الاقتصاد في الاعتقاد"، و"فضائح الباطنية". (انظر: سير أعلام النبلاء ج١٤ ص٢٦٧، وطبقات الشافعية الكبرى ج٦ ص١٩١، والأعلام ج٧ ص٢٢).

[٣] معيار العلم ص٦١،٦٢، وقارن: العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية ص٣٦.

لقصور في طباعه وجبلته عن درك هذه النتيجة، لا لكون هذه النتيجة كاذبة؛ لأن ترتيب المقدمات منقول من موضع ساعد الوهم على التصديق بها»[1].

فمثلًا الوهم يساعد العقل على أن العالم مكون من جواهر وأعراض، وأن كل جوهر وعرض حادث، فيكون العالم حادثًا، وكل حادث لابد له من مُحْدِث، فالعالم لابد له من محدث، هذا المحدث إما أن يكون من قبيل الجواهر والأعرض يسري عليه ما يسري عليها أو من غيرها، لا جائز أن يكون موجِد العالم من قبيل الجوهر والأعراض وإلا احتاج إلى مُحْدِث، فينتج أنه من غير الجواهر والأعراض.

فمن تشبع بحكم الوهم تشبعًا تامًا فإنه سيرفض الاعتراف بموجود غير جوهر ولا عرض، مع أن وهمه ساعد في المقدمات التي تؤدي إلى هذه النتيجة، وقد يجره هذا الرفض إما إلى إنكار وجود موجِد للعالم أو الاعتراف به مع القول بأنه جوهر أو عرض غير آبه لكونه بهذا يخالف ضرورات العقول.

وكأنه بهذا يظن أنه أمام خيار من اثنين:

– أن يرفض الاعتراف به، لأنه يتوهم أن ما هو ليس بجوهر ولا عرض هو غير موجود.

– أن يثبته ويؤمن بوجوده لكن مع القول بجوهريته أو عرضيته على نحو الموجودات التي تكررت على حسه.

وقد غاب عمن اختار اختيارًا من هذين أن مقتضى ما ساعد عليه وهمه أنتج الاعتراف بوجود موجِد للعالم ليس بجوهر ولا عرض ولا يسري عليه أحكامهما.

والسعيد بحق هو من وفقه الله تعالى وتخلص من حكم العادة في عقيدته، يقول الإمام السنوسي: «وبالجملة فأهل النظر لم يصلوا كلهم إلى الحق وإنما وصل

---

[1] معيار العلم ص٦٤،٦٥، وانظر: البصائر النصيرية ص١٤١،١٤٢، وغاية المرام من علم الكلام ص١٨٥،١٨٦، ومطالع الأنظار على طوالع الأنوار ص٢٧، وشرح القطب على الشمسية بالحواشي ج٢ ص٢٤٩.

القليل، فكيف من لم ينظر؟ وما ذاك إلا لما علم أن أحكام الوهم ورسوخ العوائد والمألوفات تزاحم النظر الصحيح في هذا العلم مزاحمة لا ينفك الحق عنها إلا بعسر ليس فوقه عسر، ولولا التوفيق الإلهي والتأييد الرباني لما أدرك الخلق شيئًا من معرفة من لا تكيفه العقول ولا تحده الأوهام { لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ١١} [سورة الشورى: ١١]، {وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا} [سورة النور: ٢١]»[1].

نسأل الله تعالى أن نكون ممن من عليهم بالتوفيق والتأييد وأن نسعد بمعرفته عز وجل حق المعرفة.

[1] شرح العقيدة الكبرى ص٣٨.

الخاتمة

بعد أن أتم الله تعالى عليَّ إتمام هذا البحث أقوم بتسجيل أهم ما توصلتُ إليه من نتائج، وهي على النحو التالي:

١) يختلف الحكم العقدي الذي يُعنى به المتكلمون عن الحكم في اصطلاح العرف العام والمناطقة والأصوليين والفقهاء.

٢) الحكم العقدي الذي يعنى به المتكلمون وإن اتفق مع الحكم في اصطلاح المناطقة في أنه إدراك أن النسبة الحكمية واقعة أو ليست واقعة إلا أنه يختلف عنه في أن الحكم عند المناطقة يصدق على أي نحو كان هذا الإدراك بخلاف الحكم العقدي فإنه ينبغي أن يكون إدراكًا واقعًا باختيار المُكَلَّف، وأن يكون جازمًا، مع الإذعان والقبول لمقتضاه، فالمطابق للواقع منه هو الذي يعنى المتكلم بتحقيقه حيث يُحَقَّقُ به الإيمان الشرعي، وغير المطابق للواقع هو الذي يعنى المتكلم ببيان تهافته حيث إنه جهل مركب.

٣) لما كان الحكم في اصطلاح العرف العام ملاحظًا في معاني الحكم الاصطلاحية المختلفة فقد جُعل موردًا لقسمة الحكم إلى أقسامه الثلاثة وهي الشرعي والعادي والعقلي.

٤) أقسام الحكم الثلاثة بتقسيماتها المختلفة ترجع في النهاية لحكم العقل:

– فالحكم العقلي بالوجوب أو الاستحالة أو الجواز هو حكم للعقل بمفرده دون استعانة بشيء غيره، وكذا لو استعان في حكمه بالحس لكن لا على سبيل التكرر فهو حكم عقلي بالجواز.

– والحكم العادي هو حكم للعقل بالجواز لكن التكرر على الحس الذي هو مقتضى العادة أفاد العلم بالحصول مستقبلًا لكن مع تجويز التخلف عقلًا.

– والحكم الشرعي هو حكم للعقل بالجواز لكن الشرع أفاد العلم بالحصول مع عدم جواز التخلف شرعًا.

٥) الحكم الشرعي يصلح أساسًا لتأسيس الاعتقاد عليه فهو يؤدي إلى اليقين لا محالة لكن هذا يصح فيما لا يتوقف عليه الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة، أما ما يتوقف عليه ذلك فلا يصلح الحكم الشرعي أساسًا له وإلا لزم الدور المحال قبوله عقلًا.

٦) أحكام العادة غير صالحة لتأسيس الاعتقاد عليها لكون طبيعتها وطريقة اكتسابها تختلف عن طبيعة وطريقة اكتساب الأحكام العقدية، فهي أي أحكام العادة متوقفة في حصولها على حصول ما تجري فيه، كما أنها ظنية، ثم هي يجوز عقلًا تخلفها، وهذا بخلاف الأحكام العقدية التي هي لا يجوز إلا أن تكون حاصلة، كما أن العلم بها قطعي، ولا يجوز تخلفها بحال من الأحوال.

٧) الحكم العقلي هو الأساس الذي يصح أن يؤسس عليه اليقين في العقائد التي يتوقف عليها الحكم بكون المعجزة دليل صدق النبي في دعواه النبوة، فإن أحكام العقل ضرورية الحصول ولا تغير فيها البتة كما أنه لا يستند فيها إلى الشرع.

٨) سبب الانحرافات العقدية التي يمكن تصورها على أنها خلط في موقع الحكم العقدي العقلي والشرعي من أقسام الحكم إنما هو إدخال الحكم العادي في الحكم العقدي وهو ما يطلق عليه "حكم الوهم في المعقولات".

فهرس المصادر والمراجع

١) القرآن الكريم.

٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام سيف الدين الآمدي (ط مطبعة دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، (ط٢) سنة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، ت أ.د/ أحمد محمد المهدي).

٣) الإبهاج في شرح المنهاج للبيضاوي، لشيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ط دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، (ط١) سنة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، ت د/أحمد جمال الزمزمي ود/نور الدين صغيري).

٤) الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي (ط المكتب الإسلامي– بيروت– دمشق، ت عبد الرازق عفيفي).

٥) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين الجويني (ط مكتبة الخانجي – مصر، ط سنة ١٣٦٩هـ – ١٩٥٠م ت د/ محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد).

٦) الإشارات والتنبيهات، لأبي علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي (ط دار المعارف – القاهرة، (ط٣) سنة ١٩٨٥م، ت: د/سليمان دنيا).

٧) أصول الدين للبغدادي، لأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ط مدرسة الإلهيات بدار الفنون التوركية – استانبول، (ط١) سنة ١٣٤٦هـ – ١٩٢٨م).

٨) الأعلام، لخير الدين الزركلي الدمشقي(ط دار العلم للملايين، (ط١٥) سنة ٢٠٠٢م).

٩) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، لمحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (ط دار المعرفة – بيروت، بدون).

١٠) بصائر أزهرية على المواهب الربانية في شرح المقدمات السنوسية، لأبي إسحاق إبراهيم الأندلسي ثم السرقسطي، إعداد الأستاذ الدكتور جمال فاروق (ط كشيدة – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م).

١١) البصائر النصيرية في علم المنطق، للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي مع تعليقات الشيخ محمد عبده (ط المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ – ١٨٩٨م).

١٢) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ط المكتبة العصرية – لبنان – صيدا، ت محمد أبو الفضل إبراهيم).

١٣) تحرير القواعد المنطقية شرح قطب الدين الرازي على الرسالة الشمسية "مع مجموعة من الحواشي" (ط المطبعة الأميرية بمصر، ط سنة ١٣٢٣هـ – ١٩٠٥م).

١٤) تحفة المريد على جوهرة التوحيد، لشيخ الإسلام إبراهيم الباجوري (ط دار السلام – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م، ت أ.د/ علي جمعة محمد الشافعي).

١٥) التذهيب شرح عبيد الله الخبيصي على تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني، وعليه حاشيتا الدسوقي والعطار (ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط سنة ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م).

١٦) تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لأبي عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ط مكتبة قرطبة، (ط١) سنة ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م، ت د/سيد عبد العزيز ود/عبد الله ربيع).

١٧) التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م).

١٨) تعريف المقولات، للإمام محمد أبي عليان الشافعي، ويليه آداب البحث والمناظرة، للشيخ هارون عبد الرازق (ط مطبعة النور، بدون، اعتنى به أحمد الشاذلي الأزهري).

١٩) تقرير الشمس الإنبابي على حاشية البيجوري على متن السنوسية (ط المطبعة العامرة المليجية – القاهرة، ط سنة ١٣٢٥هـ).

٢٠) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله – صلى الله عليه وسلم– وسننه وأيامه، لأبي عبد الله محمد بن إسماعي البخاري الجعفي، ط دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، (ط١) سنة ١٤٢٢هـ، ت محمد زهير بن ناصر الناصر).

٢١) حاشية ابن الأمير على إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م، ت أحمد فريد المزيدي).

٢٢) حاشية السباعي على شرح الخريدة، للشيخ الدردير (ط المطبعة العامرة المليجية، (ط١) سنة ١٣٣١هـ).

٢٣) حاشية الشرقاوي على شرح الهدهدي على أم البراهين (ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط سنة ١٣٢٨هـ).

٢٤) حاشية الشيخ يوسف عبد الرازق الشافعي على كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام، للقاضي كمال الدين أحمد البياضي الحنفي (ط زمزم ببلشر، (ط١) سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م).

٢٥) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية لسيدي أحمد الدردير (ط مصطفى البابي الحلبي وأولاده – القاهرة، ط سنة ١٣٦٦هـ – ١٩٤٧م).

٢٦) حاشية العلامة المدقق الشيخ محمد الدسوقي على شرح أم البراهين لمؤلفها الإمام سيدى محمد السنوسي، وبهامشها الشرح المذكور (ط المطبعة العامرة بالقاهرة، ط سنة ١٢٩٠هـ).

٢٧) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ط ط عالم الكتب – بيروت، (ط١) سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، ت علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود).

٢٨) سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ط دار الحديث– القاهرة، ط سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

٢٩) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (ط مكتبة وهبة، بدون، ت د/ عبد الكريم عثمان).

٣٠) شرح أم البراهين، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ط مطبعة الاستقامة، (ط١) سنة ١٣٥١هـ).

٣١) شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ط مكتبة صبيح بمصر، بدون).

٣٢) شرح الخريدة البهية، للشيخ أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير (ط دار البيروتي، بدون، ت عبد السلام شنار).

٣٣) شرح صغرى الصغري، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ط دار الرازي – عمان – الأدرن، (ط١) سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م، علق عليه: سعيد فودة).

٣٤) شرح العقائد النسفية، لسعد الدين التفتازاني، ومعه مجموعة الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية (ط (ط مطبعة كردستان العلمية – الجمالية – مصر، ط سنة ١٣٢٩هـ).

٣٥) شرح مختصر المنتهى الأصولي، لعضد الدين الإيجي ومعه حاشيتا السعد التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني (ط دار الكتب العلمية – بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م، ت محمد حسن إسماعيل).

٣٦) شرح المقاصد، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ط عالم الكتب – بيروت، (ط٢) سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، ت د/ عبد الرحمن عميرة).

٣٧) شرح المقدمات، للإمام أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ط مكتبة المعارف، (ط١) سنة ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م، ت نزار حمادي).

٣٨) شرح الملوي على السلم للأخضري (ط مطبعة محمد على صبيح وأولاده – القاهرة، ط سنة ١٣٥٥).

٣٩) شرح المواقف، المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، وشرحها للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف (ط دار الكتب العلمية – بيروت، بدون).

٤٠) ضوابط الفكر، للأستاذ الدكتور محمد ربيع الجوهري (ط مكتبة الإيمان – القاهرة، (ط٥) سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).

٤١) طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ط هجر للطباعة والنشر والتوزيع، (ط٢) سنة ١٤١٣هـ، ت د/محمود محمد الطناحي ود/عبد الفتاح محمد الحلو).

٤٢) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ط المكتبة الأزهرية للتراث، ط سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ت محمد زاهد الكوثري).

٤٣) العقيدة الوسطى وشرحها، للإمام أبي عبد الله السنوسي (ط دار الكتب العلمية – بيروت، بدون، ت السيد يوسف أحمد).

٤٤) عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى، لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي (ط مطبعة جريدة الإسلام بمصر، ط سنة ١٣١٦هـ).

٤٥) عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، وهو الشرح الكبير للناظم الإمام برهان الدين اللقاني (دار النور – عمان – الأردن، (ط١) سنة ٢٠١٦م، ت عبد المنان الإدريسي وجاد الله صالح).

٤٦) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد بن علي التهانوي (ط مكتبة لبنان ناشرون، (ط١) سنة ١٩٩٦م، ت: د/ علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د/ عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د/ جورجي زيناني).

٤٧) الكليات، لأبي البقاء الكفوي (ط مؤسسة الرسالة – بيروت، بدون، ت عدنان درويش – محمد المصري).

٤٨) مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد الفقهية، لأبي محمد صالح بن محمد الأسمري القحطاني (ط دار الصميعي للنشر والتوزيع – السعودية، (ط١) سنة ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م).

٤٩) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، لفخر الدين الرازي (ط مكتبة الكليات الأزهرية، بدون).

٥٠) مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الحنفي الرازي (ط المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا، (ط٥) سنة ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

٥١) مذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي (ط مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنورة، (ط٥) سنة ٢٠٠١ م).

٥٢) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، للدكتور عوض الله حجازي (ط دار الطباعة المحمدية – القاهرة، (ط٦)، بدون).

٥٣) المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم–، لأبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ط دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون، ت محمد فؤاد عبد الباقي).

٥٤) مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي، لأبي الثناء شمس الدين الأصفهاني، ويليه حاشية السيد الشريف الجرجاني (ط دار الكتبي – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٨م).

٥٥) المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (ط الشركة العالمية للكتاب – بيروت، ط سنة ١٩٩٤م – ١٤١٤هـ).

٥٦) معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (ط مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي – بيروت، بدون).

٥٧) المعجم الوسيط، إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة "إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار" (ط دار الدعوة، بدون).

٥٨) معيار العلم، للإمام الغزالي (ط دار المعارف، ط سنة ١٩٦١م، ت د/ سليمان دنيا).

٥٩) مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس الرازي (ط دار الفكر، ط سنة ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م، ت عبد السلام محمد هارون).

٦٠) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ط مؤسسة الحلبي، بدون).

٦١) المنطق الحديث ومناهج البحث، للدكتور محمود قاسم (ط مكتبة الأنجلو المصرية، (ط٢) سنة ١٩٥٣م).

٦٢) موسوعة لالاند الفلسفية، لأندريه لالاند، المجلد الأول (A–G) (ط منشورات عويدات – بيروت، باريس، (ط٢) سنة ٢٠٠١م، تعريب/ خليل أحمد خليل).

٦٣) نهاية السول شرح منهاج الوصول، لأبي محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي (ط دار الكتب العلمية –بيروت، (ط١) سنة ١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م).

٦٤) هداية المريد لجوهرة التوحيد، للإمام برهان الدين اللقاني (ط دار البصائر – القاهرة، (ط١) سنة ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م، ت مروان البجاوي).

٦٥) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، لإسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها

البهية – استانبول، ط سنة ١٩٥١م، وأعادت طبعه بالأوفست دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان).

٦٦) الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، للأستاذ الدكتور محمد مصطفى الزحيلي (ط دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق، (ط٢) سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م).