

أصول الفقهاء
وقواعد الاستنباط

للشيخ العلامة
الإمام

محفوظة
جميع الحقوق

الطبعة الثالثة

١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م



العراق - كربلاء المقدسة

مجاور مرقد العلامة ابن فهد الحلبي قدس

هاتف: ٠٧٨٠١٥٨٨٧٠٧ - ٠٧٨٠١٥٥٨٩٤٢

البريد الإلكتروني: owayde110@gmail.com

اصول الفقهاء وقواعد الاستنباط

«دراسة تطبيقية مقارنة»

الحزب الأول

الشيخ

فاضل الصفا



المقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين ، وهو المعين ، والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد وآله الطاهرين ، واللجنة الدائمة على أعدائهم إلى يوم الدين .

يشكل علم الأصول ركناً محورياً في الدراسات الفقهية ، فهو كالرياضيات في العلوم الأكاديمية ، وكما لا يكاد أن يكون الطيب طيباً ولا المهندس مهندساً ولا الكيميائي كذلك من دون أن يعرف الحساب ويجيد حل المعادلات الرياضية ، فكذلك لا يمكن أن يكون الفقيه فقيهاً ولا القاضي قاضياً من دون أن يفهم علم الأصول ، ويجيد حل معضلاته .

ومن هنا بات علم الأصول القاعدة التي تبني عليها الدراسات الفقهية في الحوزة العلمية وفي الجامعات الأكاديمية لاسيما كليات الشريعة والقانون ، ومن هنا لا غنى لطالب الحوزة والجامعة عن دراسة علم الأصول ؛ لأنه بالإضافة إلى أنه يساعد على حصول ملكة الاستنباط فإنه يحقق للطالب فوائد كثيرة في العلوم المذكورة أهمها ثلاثة :

الأولى: أنه يعصم ذهنه من الخطأ في فهم النصوص الشرعية ، بل ويعينه على تشخيص رأي الشريعة في المسائل المختلفة .

الثانية: أنه يجنب الطالب السطحية في فهم النصوص ، ويعطيه القدرة

على تحليل الآراء للوصول إلى الحق من الأدلة بكل فطنة وثبات ، فهو يحول الطالب من متلق إلى محلل ، ومن مستمع إلى متفقه ، وبالتالي مبدع بما قد يضيفه من أفكار.

الثالثة: أنه يعطي لدارسه المتقن القدرة على حل التعارض بين الأدلة بواسطة الجمع بينها ، بحيث لا يستوجب الأمر ترك دليل على حساب آخر ، أو بواسطة الترجيح ، وهذه معضلة كبيرة يتلي بها ذوو الاختصاص عادة ، لاسيما الفقيه في مقام الفتيا ، والقاضي في مقام القضاء ، والقانوني في مقام تفسير القانون أو شرحه .

ومن هنا تصبح دراسة علم الأصول أكثر من ضرورة لكل طالب ، لاسيما طلاب العلوم الإنسانية المختلفة ، وإذا أردنا اليوم أن نطور من مستوى طلبتنا الأعزاء لاسيما في الاختصاصات القانونية والإنسانية فلا بد أن نجعل علم الأصول مادة أساسية في المنهج العلمي ، وأن نتواصل دراسة هذا العلم أكثر من ثلاث سنوات جامعية على الأقل لكي يمر الطالب على بعض أهم مطالبه ، ويفهم بعض ضوابطه . هذا وقد لوحظ على المباحث الأصولية المتداولة أمران :

الأول: أنها بعيدة عن الفقه شيئاً ما قريبة من علوم المنطق والبلاغة والحكمة ، مع أن الفقه هو المطلوب من دراسة الأصول ، ومن هنا اتسمت أكثر المباحث بالطابع النظري المجرد بعيداً عن التطبيق العملي .

والثاني: أنها بعيدة عن الكتاب والسنة - بعض الشيء - من حيث التطبيق ؛ إذ نادراً ما يستشهد في المباحث الأصولية بالآيات والروايات الأمر الذي زاد البحث الأصولي تعقيداً وتجريداً حتى ذاع القول بين بعض طلبة الحوزة والجامعة بضرورة تغيير الأصول ، أو حذف بعض مباحثه نظراً لعدم وجود ثمرة عملية يستفيد بها الطالب من دراسته إياه ، إلا أن الصواب على

خلاف هذا الرأي تماماً؛ لما عرفت أن لا غنى لفقيه ولا لقاض أو قانوني من دراسة علم الأصول، وما من بحث من مباحثه إلا وله نتائج هامة تظهر في الفقه والقضاء وسائر العلوم التي تتوقف على المقدمات الأصولية.

ومن الصواب أيضاً قلة وجود بحث أصولي سلط الضوء على الجانب التطبيقي لقواعد هذا العلم حتى يظهر أهميته ودوره في الفقه وعملية الاستنباط، ومن هنا وجدنا ضرورة التصدي لهذا الأمر وسد هذا الفراغ الذي يحتاجه الطالب في هذا المجال، وعلى هذا الأساس اتسم هذا البحث بأنه:

أولاً: أخذ الجانب التطبيقي في نظر الاعتبار، ووضع لكل قاعدة من القواعد الأصولية أكثر من مثال فقهي ليزيد الطالب فهماً بكيفية الاستنباط.

وثانياً: جعل أكثر الأمثلة والشواهد من الكتاب والسنة ليضفي على القاعدة الأصولية البعد الشرعي، ويبعدها من آراء البشر.

وثالثاً: أجرى مقارنة علمية بين مختلف الآراء لتكون الدراسة مقارنة، وفي عين الحال اكتفى بالإشارات المهمة السريعة بلا إسهاب ممل، ولا إجمال مخل؛ لكي يطلع الطالب على مختلف النظريات، ويتوصل إلى الصواب منها بكل حياد وموضوعية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تناول أهم القواعد الأصولية التي تعد من أهم طرق الاستنباط عند الفريقين ليكون شاملاً لآراء المذاهب، وناظراً لنتائجها.

ورابعاً: جعل للبحث الأصولي تبويماً جديداً يغيّر التبويب المعهود في كتب الأصول، وجعل محور الأبواب هي الأدلة الأربعة وما يتعلق بها من قواعد وأحكام، ثم تناول طرق استنباط الأحكام منها، ثم حدد القواعد التي يرجع إليها عند فقدان الأدلة الأربعة.

وبهذا التبويب الجديد نكون قد جعلنا للمباحث الأصولية وحدة

موضوعية واحدة، كل بحث يرتبط بالمباحث الأخرى ارتباطاً عضوياً لا يمكن الاستغناء عنه، وفي عين الحال يكون قد أخذ بيد الطالب منذ بداية البحث إلى خاتمته، وعرفه على محطات الاستنباط بحسب التسلسل العلمي الموضوعي للاستنباط، فلا يضيع في المصطلحات، أو تشوشه الموضوعات المختلفة.

وخامساً: راعى الجانب الوسط بين الأسلوب الحوزوي والجامعي معاً من حيث التعبير والتبويب والمناقشة ليكون البحث وسطياً يتعامل مع الاثنين بأسلوب علمي يتوافق مع المنهجين، ويكون على مستوى الدراسات الأولية والمتوسطة في الحوزة والجامعة^(١).

ولا يفوتني هنا أن أشكر الأستاذ الفاضل ناظم شاكر دام عزه لما بذله من جهد في مراجعة الكتاب.

وأخيراً نسأل الله سبحانه أن نكون قد وفقنا للوصول إلى هذا الغرض، وكلّي رجاء وأمل أن يقبل الله عز وجل مني هذا العمل، ويحسبه لوجهه الكريم، إنه سميعٌ مجيب، وآخر دعواي أن الحمد لله رب العالمين.

فاضل الصقار

١٢ من محرم الحرام ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

كربلاء المقدسة

(١) كان بعض هذا البحث سلسلة من المحاضرات ألقيت على طلاب كليتي الشريعة والقانون في جامعة أهل البيت عليه السلام في كربلاء المقدسة في الأعوام (١٤٢٥-١٤٢٨ هـ)، (٢٠٠٥-٢٠٠٨ م).

التمهيد
تعريف بالمفاهيم
العامة للبحث

التمهيد

لدى دراسة أي علم ينبغي معرفة جملة من المفاهيم العامة المتعلقة بفهم مسأله أو تثبيت قواعده، وعند دراسة علم الأصول لابد من معرفة المفاهيم التالية:

- ١- تعريف علم الأصول.
- ٢- موضوع علم الأصول.
- ٣- فائدة علم الأصول.
- ٤- أهمية دراسة علم الأصول.
- ٥- تاريخ علم الأصول.
- ٦- تطور علم الأصول.
- ٧- مناهج الأصوليين.
- ٨- أصول الفقه وأصول القوانين.
- ٩- بعض مفردات البحث.

أ- الدليل

ب - أقسام الدليل

ج - الحجة

د - أقسام الحجة

هـ - أقسام الحكم الشرعي

- و- الوضع والواضع
ز- أقسام الأدلة اللفظية
ح- المفهوم والمصداق
ط- العلاقة بين المفاهيم
ي- الاجتهاد ومهمة المجتهد
ك- القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية
١٠- خطة البحث

١- تعريف علم الأصول

عرّف علم أصول الفقه بتعاريف عديدة^(١) اشتركت في الغاية وإن اختلفت في بعض المضامين، وبشكل موجز يمكن تعريفه بأنه: علم يبحث فيه عن القواعد التي يتمسك بها الفقيه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة.

وتسميته بأصول الفقه نشأت من المعنى اللغوي؛ لأن الأصل في اللغة والعرف هو ما يبتني عليه غيره وجمعه أصول^(٢)، وحيث إن قواعد هذا العلم يبتني عليها الفقه سمي بأصول الفقه.

فمهمة هذا العلم أنه يؤسس لقواعد الاستنباط المعتبرة، وهذه القواعد يسمونها بالأصول، ويطلق الأصل في اصطلاح الفقهاء والأصوليين على معان أهمها اثنان:

أحدهما: الدليل. يقال: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة أي الدليل.

وثانيهما: القاعدة الكلية التي تنفرع منها الأحكام الفرعية، نظير قاعدة (مقدمة الواجب واجب) وأن (الأمر ظاهر في الوجوب) وأن (النهي المتعلق بالعبادة موجب لفسادها) ونحوها.

وبهذا تعرف أن منشأ تسمية هذا العلم بأصول الفقه يرجع إلى كونه يؤسس القواعد الكلية التي يستند إليها الفقيه في مقام استنباط الأحكام الشرعية، وهي في عين الحال أدلة.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٦٣؛ كفاية الأصول: ص ٩؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٥؛ المستصفي: ج ١، ص ٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٨.

(٢) لسان العرب: ج ١١، ص ١٦، (أصل)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٩، (أصل)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٦٢، (أصل) وفي الاستعمال العرفي يقال: الشجرة أصل الثمرة، والجد أصل الحفيد. هذا في الماديات، وفي المعاني يقال: الأصل في الحكم باستحالة جمع النقيضين هو العقل.

شرح التعريف

ومن هذا التعريف نفهم أمرين :

الأول: أن علم الأصول علم آلي لا استقلالي ، وأنه مطلوب لغرض الوصول إلى غاية أسمى منه ، وهذه الغاية هي الفقه .

ومن الواضح أن الفقه علم قننه الخالق تبارك وتعالى لتنظيم أمور العباد في الدنيا والآخرة عبر تعيين الوظائف الشرعية التي قررها في مختلف شؤون الحياة ، ولذا اشتمل في مجمله على :

أ. العبادات: وهي النظام الذي يُعلّم الإنسان طريقة الطاعة ، ويهديه إلى سّموه الإنساني في الفكر والعمل . مثل : الطهارة والصلاة والصيام والحج والخمس والزكاة .

ب . المعاملات: وهي النظام الذي يقود الإنسان إلى الطريق المشروع للوصول إلى حاجاته المادية والمعنوية ، ويهديه إلى ضوابط المعاشرة الإنسانية العادلة مثل : البيع والنكاح والطلاق والإجارة والوقف .

ج. الأحكام: وهي النظام الذي قرره الإسلام لحفظ الحقوق مثل القضاء ، أو لحفظ الأمن والسلام مثل : العقوبات كالحدود والتعزيرات ، أو لحفظ الحقوق المالية مثل : الميراث .

فالشريعة الإسلامية في كل قضية من القضايا حكم ، وفي كل سلوك من السلوك الإنساني - فردي أو اجتماعي - تعليم وتوجيه ، وحيث إن الإنسان بمفرده لا يمكنه الوصول إلى هذه الأحكام والتعاليم الشرعية فلا بد له من آليات وقواعد يعتمد عليها في ذلك ، وهذه القواعد لا بد أن تكون معتبرة عند الشارع الذي يريد الوصول بهذه القواعد إلى وظائفه ومقرراته ، وهذه الأدوات والقواعد هي التي يكفلها لنا علم الأصول ، فإننا في علم الأصول

نبحث عن القواعد المعتمدة التي يتمسك بها الفقيه في مقام استنباط الأحكام الشرعية.

والثاني: أن معرفة القواعد الأصولية تتوقف على دراسة متخصصة، وهي من مهمات الفقيه الخبير وليس كل أحد؛ لأن الوصول إليها وتشخيص اعتبارها ثم الاعتماد عليها في استنباط الحكم الشرعي يحتاج إلى دراية وخبرة وإحاطة تامة بهذه القواعد وتطبيقاتها، ولذلك فهي من مهمات المجتهدين.

مثال: من القواعد الأصولية: (أن الأمر ظاهر في الوجوب) فإذا لاحظنا أمراً شرعياً ورد في الكتاب العزيز يقول: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ﴾^(١) فإننا نطبق تلك القاعدة على هذا المورد، ونستفيد منها وجوب الصلاة في الأوقات المذكورة، وهي وقت الزوال والمغرب والفجر.

ويمكن تلخيص هذا الاستنتاج في شكل قياس منطقي - وهو من طرق الاستدلال العلمي - وبالشكل التالي:

نقول: «أَقِمِ» أمر، وكل أمر ظاهر في الوجوب، وقد تعلق هذا الأمر بالصلاة فنستنتج: أن الصلاة واجبة لا مستحبة ولا مباحة.

٢- موضوع علم الأصول

من تعريف علم الأصول عرفنا أن الموضوع الذي تدور عليه مباحث هذا العلم وتتفرع منه أبحاثه المتشعبة هو الأدلة الأربعة في الفقه وما أشتق منها من أدلة^(٢)، ونريد بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والعقل؛ لكون هذه الأدلة هي حجة في الفقه، ونعني بما اشتق منها ما يشمل بناء العقلاء

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٦٣؛ قوانين الأصول: ج ١، ص ٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ١،

والسيرة و الأصول العملية كالبراءة والاستصحاب ضمن موازين وضوابط سنتعرف عليها في الفصول القادمة، فكل حكم استند إلى واحد من هذه الأربعة أو مما اشتق منها كان حجة على العباد، والعمل به واجب عليهم.

٣- فائدة علم الأصول

عرفنا من التعريف السابق أن دراسة علم الأصول تحقق أفضل الفوائد وأهمها؛ لأنه يمهّد قواعد الوصول إلى الدليل على أحكام الله سبحانه، وتعيين الوظائف الإلهية للعباد، والوظائف الإلهية هي الأخرى من أسمى غايات إنزال الكتب السماوية وإرسال الأنبياء والرسل، وبهذا تكون فائدة هذا العلم هي تحقيق القدرة على استنباط الأحكام الشرعية والوصول إلى الوظائف الإلهية.

٤- أهمية دراسة علم الأصول

إن دراسة علم الأصول لا يستغني عنها رجال الفقه والقانون والقضاء؛ لأن مراعاة ضوابط هذا العلم الصحيحة تعصم الذهن عن الخطأ في الاستنباط في القضايا الشرعية أو القانونية أو القضائية، ومن هنا أدخلته بعض الجامعات العلمية كمادة قانونية في مقرراتها الدراسية^(١).

وتبرز أهمية علم الأصول في مجالين هامين من الحياة الإنسانية أكثر من غيرهما، وهما: مجال الفقه ومجال القانون.

أ- أهمية الأصول في مجال الفقه

يستفيد الدارسون لعلم أصول الفقه على اختلاف مستوياتهم في المجالات التالية:

١- الاستنباط: فإن من بلغ رتبة الاجتهاد لا يمكنه الوصول إلى استنباط

(١) كجامعة هارفارد الأمريكية، انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٤.

الأحكام الشرعية من أدلتها إلا عبر قواعد الأصول، فعلى المجتهد الفقيه أن يكون مجتهداً في الأصول أولاً حتى يمكنه استنباط الأحكام؛ لأن القواعد الأصولية هي الأدوات التي يستخدمها للوصول إلى الحجج على الأحكام الشرعية الإلهية.

٢. القضاء: فإن من يتصدى للقضاء لا يستغني عن القواعد الأصولية في ترجيح الأدلة أو الفتاوى المتعارضة في القضايا والمرافعات بناء على جواز تولي القضاء من قبل غير المجتهدين، لاسيما إذ أراد أن يقضي بين الناس حسب مذاهبهم المختلفة.

٣. التقنين: فإن القانوني قد يحتاج إلى مراجعة الآراء المختلفة للوصول إلى القانون الأفضل أو الأكثر ملاءمة للأحكام الشرعية والقانونية، والمقنن الذي يريد أن يوازن بين الآراء ويقوم وينقد بعض تلك الآراء لا غنى له عن ضوابط هذا العلم؛ لأنها تعطي الميزان الصحيح لنقد الآراء وترجيحها.

ب- أهمية الأصول في مجال القانون

تظهر أهمية أصول الفقه في مجال القانون في المجالات التالية:

١- فهم النصوص القانونية، فإن النصوص القانونية كالنصوص الشرعية فيها العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، والمعارض والراجع، والخاص يخصص العام، والمقيد يقيد المطلق، والمبين يفسر المجمل وهكذا، وكل ذلك لا يمكن للقانوني القيام به إلا بالاستعانة بقواعد علم الأصول.

٢- الجمع بين الأدلة، فإن القاضي في مجال القضاء - مثلاً - قد يحصل عنده تعارض بين الأدلة المختلفة التي تسبب تعارض الحقوق التي يريد إحقاقها، ولا بد له في هذه الحالة من الرجوع إلى قواعد تحل عنده هذا التعارض، وتبين له الحكم، نظير قاعدة: (الجمع بين الدليلين أولى من طرح أحدهما أو إهماله) كما لو تنازع اثنان في دين فادعى الدائن أنه يطلب ألف دينار، وادعى المديون

أنه مطلوب خمسمائة دينار، وقد أقام كل واحد منهما إثباته لمدعاه، فتعارضت الأدلة أو القرائن، فماذا يصنع؟ عند القاضي هنا طريقتان لحل هذه المنازعة:

أحدهما: أن يعمل بطريق المصالحة بينهما، وذلك بإيجاد صيغة للتوافق بينهما على مبلغ لا يقل عن خمسمائة ولا يزيد عن الألف يتراضيان عليه، والصلح سيد الحلول؛ لأن الله سبحانه يقول: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(١) ويقول تبارك وتعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾^(٢).

وثانيهما: أن يدفع المديون خمسمائة دينار لأنه القدر المتفق عليه بينهما ويجري في الزائد أصالة البراءة؛ لأن هذه الخمسمائة الأولى يقر بوجودها المدين والدائن، وأما الثانية فهي مشكوكة الثبوت، والأصل في الحكم المشكوك ثبوته هو عدم ثبوته ما لم يقدّم دليل على الإثبات.

ونلاحظ أن بكلا الطريقين يأخذ القاضي بالجمع بين الأدلة والحقوق، والجمع هذا لا يمكن إلا بالاستعانة بالقواعد الأصولية؛ لأن النهج الأصولي يقضي بلزوم العمل بكلا الدليلين؛ لأنه أولى من العمل بأحدهما وترك الآخر، فإذا لاحظ عدم إمكان الجمع بينهما - كما لو تنازع اثنان في زوجة أو ولد - فإنه عليه أن يلجأ إلى القواعد الترجيحية بينهما لحل المنازعة، وإذا لم يجد فعليه أن يسلك سبيل الاحتياط أو غيره من القواعد الأصولية، وعلى كل حال نجد أن القاضي لا بد له من دراسة الأصول لتمييز الحق والحكم به.

٣. أن دلالات النصوص في القانون مختلفة، فبعضها صريح في الدلالة، وبعضها غير صريح، وبعض مضامين القانون يدل عليها المنطوق، وبعضها يدل عليها المفهوم، والمفهوم تارة يكون موافقاً وتارة مخالفاً إلى غير ذلك من

(١) سورة النساء: الآية ١٢٨.

(٢) سورة الأنفال: الآية ١.

المضامين التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر دراسة علم الأصول والمعرفة بقواعده؛ بداهة أن الصيغ القانونية بعضها بمنزلة الشرط وبعضها بمنزلة السبب وبعضها بمنزله الداعي إلى غير ذلك من الحقائق التي لا تتميز إلا عند الأصولي.

٤- أن إعداد اللوائح كمشروع لقانون أو كبنود قانونية مصوبة في المجالس النيابية أو غيرها من ذوي الشأن يتوقف على دراسة علم الأصول؛ لأن من أهم خصوصيات القانون هو إعداده بصيغة فنية علمية بعيدة عن الحشو والتعقيد والتفصيل الزائد أو الإجمال الناقص؛ إذ قد يستدعي القانون صياغة عامة، وقد يستدعي صياغة مطلقة، وقد يستدعي التخصيص أو التقييد ونحو ذلك. وعليه فإن واضعي القوانين وكتاب الأنظمة والمقررات لابد لهم من دراسة علم الأصول لتوازن كتابتهم للقانون مع القواعد العلمية الصحيحة.

٥- تأريخ علم الأصول

يثبت لنا تأريخ هذا العلم أنه كان من العلوم التي واكبت نشأة الشريعة واتساعها، وقد كان الأئمة عليهم السلام يأمرون أكابر أصحابهم وتلامذتهم بالتصدي للفتيا واستنباط الأحكام، كما كانوا يأمرون عموم الناس بالرجوع إلى فقهاء أصحابهم لأخذ الفتوى منهم، ومن قبيل الأول ما ورد من قول مولانا الصادق عليه السلام لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس، فإني أحب أن يرى من شيعتي مثلك»^(١) ومن قبيل الثاني ما رواه عبد العزيز بن المهدي عن مولانا الرضا عليه السلام قال: سألته فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت فعمن أخذ معالم ديني؟ فقال عليه السلام: «خذ عن يونس بن عبد الرحمن»^(٢).

(١) رجال النجاشي: ج ١، ص ٧٣، رقم ٦؛ الفهرست (للطوسي): ص ١٧، الرقم ٥١.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٧ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٩، ح ٣٤.

وما رواه علي بن المسيب الهمداني عن الإمام الرضا عليه السلام قال: قلت للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست أصل إليك في كل وقت، فممن آخذ معالم ديني؟ قال عليه السلام: «من زكريا بن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا»^(١) قال علي بن المسيب: فلما انصرفت قدمنا على زكريا ابن آدم فسألته عما احتجت إليه^(٢).

كما دعوا الناس إلى التقليد في الأحكام والرجوع في ذلك إلى الفقهاء العدول، ففي رواية الطبرسي تدثر في الاحتجاج عن مولانا أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام: «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه»^(٣).

وفي عين الحال دعوا عليه السلام العالمين العارفين بطريقة الاستنباط إلى تفریع الفروع عن أصولها، وتعليق القواعد على موردها، وهي مهمة الفقيه المجتهد، ففي رواية ابن إدريس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنما علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا»^(٤).

وفي كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام قال: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفریع»^(٥) والأصل هو القاعدة.

ويبدو أن الحاجة إلى الاجتهاد ورد الفروع إلى أصولها كانت تقتضيه طبيعة الظروف والحوادث التي يمر بها الناس من وجهين:

أحدهما: ضرورة الحياة، فإن الأئمة عليه السلام كانوا يعيشون في المدينة المنورة، وهذا يسهل لأهل المدينة وبعض أطرافها التوصل إليهم وأخذ

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦، ح ٢٧.

(٣) البحار: ج ٢، ص ٨٨، ح ١٢؛ الفقه (كتاب البيع): ج ٤، ص ٢٧٣.

(٤) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ٦١، ح ٥١.

(٥) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٥٢.

الأحكام ، ولكن بالنسبة لغيرهم من المسلمين القاطنين في الأقطار البعيدة كالعراق وخراسان واليمن وفلسطين وغيرها فلم يكن سبيل للوصول إليهم ، ولذا كان المؤمنون يجمعون أسئلتهم حول المسائل المجهولة الحكم أو المستحدثة التي لم يصدر بها حكم ويرسلونها مع الحجاج إلى المدينة لتعرض على الإمام عليه السلام ويفتيم فيها ، وكان الجواب يصل إليهم بعد سنة أو أكثر ، وربما لا يصل بسبب الطوارق في السفر ، وهذا أمر كان يفرض على العلماء بذل الوسع للاجتهاد والتصدي للفتوى لسد حاجة الناس في دينهم وأحكامهم .

ثانيهما: الظروف السياسية ، فإن الأئمة كانوا تحت ضغط الحكومات في الغالب ، أو خلف قضبان السجون ولفترات طويلة ، ومرت بالناس أيام قاسية كان الوصول إلى الإمام عليه السلام أو التعلم منه يؤدي بحياتهم ، حتى إن بعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام احتال على السلطة فتظاهر ببيع الخيار لكي يمر على بيت الإمام عليه السلام بهذه الحجة ويسأل عن مسأله ، كما كان الإمام الكاظم عليه السلام طيلة أربع عشرة سنة في سجون البصرة وبغداد حتى قضى فيها شهيداً .

ومن الواضح أن هذه الفترات الطويلة من حرمان الناس من إمامهم كان يفرض عليهم الرجوع إلى تلاميذ الأئمة عليهم السلام والأخذ منهم ، وكان بعض هؤلاء التلاميذ يلجؤون إلى الاجتهاد وبذل الوسع لاستنباط الأحكام الفرعية في المسائل التي لم يرد فيها نص خاص من الإمام عليه السلام .

يشهد له ما رواه محمد بن مسلم في كتاب الرجال عن الرضا عليه السلام قال : قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني ، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني ؟ قال عليه السلام : «نعم»^(١) .

(١) الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ، ص ١٤٧ ، ح ٣٣ .

وما ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك فأزيد وانقص؟ قال عليه السلام: «إن كنت تريد معانيه فلا بأس»^(١) بل وقام جمع من تلامذة الأئمة عليهم السلام بتأليف المصنفات في أصول الفقه ومبادئ الاستنباط.

منهم: هشام بن الحكم المتوفى عام ١٩٩ هـ شيخ المتكلمين، حيث صنف في الأصول كتاب (الألفاظ ومباحثها) وهو من أهم مباحث علم الأصول^(٢).

ومنهم: يونس بن عبد الرحمن المتوفى عام ٢٠٨ هـ صنف كتاب (اختلاف الحديث ومسائله) وهو مبحث تعارض الحديثين وترجيح الراجح منهما على الآخر، وهو أيضاً من أهم مباحث أصول الفقه^(٣).

ومنهم: أبو سهل النوبختي المتوفى عام ٣١١ هـ كان شيخ المتكلمين من أصحابنا، ولقي الإمام أبا محمد الحسن العسكري عليه السلام، صنف كتاباً في الأصول هو كتاب (الخصوص والعموم وإبطال القياس) وهو من أهم مباحث هذا العلم^(٤).

ومنهم: الحسن بن موسى النوبختي من علماء القرن الثالث، صنف في هذا العلم كتاب (خبر الواحد والعمل به) وكتاب (الخصوص والعموم)^(٥) كما قام جمع من أعلام الفقهاء والأصوليين بجمع ما ورد عن الأئمة عليهم السلام في قواعد علم الأصول في مصنفات خاصة رتبوها على حسب تبويب الأصول.

ومنهم: الحر العاملي قدس سره صاحب الوسائل المتوفى عام ١١٠٤ هـ، حيث جمع

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٨ من أبواب صفات القاضي، ص ٨٠، ح ٩.

(٢) انظر الفهرست (للطوسي): ص ١٧٤-١٧٥، رقم ٧٦١.

(٣) انظر الفهرست (للطوسي): ص ١٨١، رقم ٧٨٩.

(٤) انظر الفهرست (للطوسي): ص ٤٦ رقم ١٥٠؛ رجال العلامة الحلي: ص ٣٩، رقم ٧.

(٥) انظر الفهرست (للطوسي): ص ٤٦، رقم ١٥٠.

القواعد الكلية المنصوصة في كتاب أسماه (الفصول المهمة في أصول الأئمة).

ومنهم: العلامة السيد عبد الله شبر^١ المتوفى عام ١٢٤٢هـ، حيث جمع المهمات من المسائل الأصولية المنصوصة في الآيات والروايات في كتاب أسماه (الأصول الأصلية) جمع فيه مائة وأربعاً وثلاثين آية، وألفاً وتسعمائة وثلاث روايات^(١).

ومنهم: السيد هاشم بن زين العابدين الخونساري الأصفهاني^٢ المتوفى عام ١٣١٨هـ، حيث جمع كتاباً فيما ورد عن الأئمة^{عليهم السلام} في ذلك، ورتبه على ترتيب مباحث أصول الفقه الدائر في عصورنا هذه، أسماه (أصول آل الرسول) وقد جمع فيه أزيد من أربعة آلاف حديث في هذا الباب.

ومن ذلك نعرف أن ما قيل: من أن علم الأصول من العلوم المستحدثة عند الإمامية لكونهم فتحوا باب الاجتهاد في العصور المتأخرة وكان الأئمة^{عليهم السلام} بينهم فلم يحتاجوا إلى الاجتهاد وأصوله قول لا يستند إلى برهان أو حقيقة خارجية، كما أن ما قيل: من أن أول من صنف في علم أصول الفقه هو الشافعي في الرسالة التي رواها عنه تلميذه الربيع ابن سلمان المصري المرادي المتوفى عام ٢٠٧هـ^(٢) غير صحيح؛ لأنه إن أريد من ذلك أن الشافعي المتوفى عام ٢٠٤هـ^(٣) هو مؤسس هذا العلم ومبتكر قواعده فقد عرفت أن ذلك سابق على عصره، بل مؤسس الإمامان الباقر والصادق^{عليهما السلام}، وإن أريد منه أنه أول من ألف في هذا العلم فقد عرفت أن هشام بن الحكم المتوفى عام ١٩٩هـ سبقه في هذا.

(١) قال السيد حسن الصدر المتوفى (١٣٥٤هـ) في تأسيس الشيعة: ص ٣١٠: (ومنها: الأصول الأصلية للسيد عبد الله العلامة المحدث الشبيري عبد الله بن محمد رضا الحسيني الغروي، وهذا الكتاب من أحسن ما روي في أصول الفقه).

(٢) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٩.

(٣) انظر الكنى والألقاب (للشيخ عباس القمي): ج ٢، ص ٣٥٠.

٦- تطور علم الأصول

ابتدأ علم الأصول في زمان الأئمة عليهم السلام ، وتطور في زمان الغيبة الصغرى التي طالت حوالي سبعين سنة - الواقعة في سنة ٢٦٠ هـ إلى سنة ٣٢٩ هـ - وازداد تطوراً واتساعاً في زمان الغيبة الكبرى الواقعة منذ عام ٣٢٩ هـ وإلى يومنا هذا؛ نظراً لسعة الحاجة وكثرة الحوادث الواقعة التي تحتاج فيها إلى الأحكام، حيث صار الفقهاء هم المرجع الوحيد للعلم وأخذ الأحكام، وكان المرجع بعد الغيبة الحسن بن علي النعماني المعروف بابن أبي عقيل المتوفى في حدود عام ٣٦٠ هـ، ثم من بعده محمد بن أحمد بن جنيد الاسكافي المتوفى سنة ٣٨١ هـ صاحب كتاب (تهذيب الشيعة)، ثم من بعده الشيخ المفيد المتوفى سنة ٤١٣ هـ، وقد ألف كتاباً متكاملًا في هذا العلم أسماه (التذكرة بأصول الفقه)، وكان كتابه الفقهي (المقنعة) مداراً للدراسة بين الفقهاء، وقد شرحه تلميذه عليه الشيخ الطوسي وأسماه (تهذيب الأحكام)، وصار كتابه هذا من أهم المصادر الأربعة للحديث والرواية في باب الأحكام، مضافاً إلى (الاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، والكافي). ثم من بعده السيد المرتضى علم الهدى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، وقد جاء كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة) من أكمل الكتب الأصولية المتقدمة التي ناقش فيها أقوال أئمة المذاهب، ورد استدلالاتهم رداً علمياً متيناً؛ ثم الشيخ الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ، قد ألف في هذا العلم كتاباً مفصلاً أسماه (العدة في أصول الفقه) جمع فيه قواعد العقلية والنقلية لازال مرجعاً للعلماء والفقهاء، ومداراً للبحث والدراسة.

وهكذا تعاقبت أجيال العلماء وعلم الأصول في تطور ونمو حتى بلغ ذروته في العصور المتأخرة والمعاصرة، وبات من أهم أركان الفقهة والاجتهاد ابتداء من المحقق الحلي المتوفى عام ٦٧٦ هـ في كتابه المعارج في أصول الفقه، ثم العلامة الحلي المتوفى عام ٧٢٦ هـ، ثم الشهيد الأول المتوفى عام

٧٨٦ هـ، والثاني المتوفى عام ٩٥٦ هـ، ونجده صاحب المعالم الشيخ حسن المتوفى عام ١٠١١ هـ، والوحيد البهبهاني المتوفى عام ١٢٠٥ هـ، والميرزا القمي المتوفى عام ١٢٣١ هـ صاحب القوانين، والشيخ محمد تقي الأصفهاني المتوفى عام ١٢٤٨ هـ صاحب كتاب هداية المسترشدين، وصاحب الفصول المتوفى عام ١٢٥٤ هـ، والشيخ الأنصاري صاحب فرائد الأصول المعروف بالرسائل المتوفى عام ١٢٨١ هـ، والآخوند الخراساني صاحب الكفاية المتوفى عام ١٣٢٩ هـ إلى عصرنا الحالي الذي بلغ علم الأصول فيه أرقى مراتبه، واخذ مكانته الكبيرة في عملية الاستنباط، ونبغ فيه أئمة فطاحل لا يحيطهم عد أو حصر^(١).

٧- مناهج الأصوليين

ذكر بعض الأساتذة أن للأصوليين مناهج في مؤلفاتهم أهمها ثلاثة :

أ- منهج المتكلمين

سمي بهذا الاسم لأن أكثر المؤلفين على هذا النمط كانوا من علماء الكلام من المعتزلة، وسمي بالطريقة الشافعية؛ لأن أول من ألف على هذا المنهج هو الشافعي، وهو يتميز بتحقيق قواعد أصول الفقه تحقيقاً منطقياً نظرياً مبنياً على الحجج والبراهين وتأييد العقل بعيداً عن الاستقاء من الفروع الفقهية، وعلى سبيل المثال: أن الغزالي في المستصفى استدل على عدم حجية قول الصحابي بالدليل العقلي؛ لأن العقل يقضي بأن الصحابي غير معصوم، وغير المعصوم لا حجة في قوله، واستدل على عدم عصمة الصحابة بوقوع الاختلاف بينهم، والمعصومان لا يختلفان، واتفاق الصحابة أنفسهم على جواز مخالفة الصحابة.

(١) انظر تفاصيل ذلك في كتاب علم الأصول تاريخاً وتطوراً (لعلي الفاضل القائيني).

وهذه الأدلة الثلاثة أي انتفاء الدليل على عصمة الصحابة، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم أدلة قاطعة على عدم حجية قول الصحابي، ونلاحظ أن الغزالي استند في كل ذلك إلى حكم العقل ولم يستند فيه إلى دليل نقلي أو فرع فقهي.

ومن هنا أتت المسائل الفقهية قليلة فيما ألف على هذا النمط من كتب الفقه من قبيل (المعتمد في أصول الفقه) لأبي الحسين البصري المتوفى عام ٤١٣ هـ، و(البرهان) لإمام الحرمين الجويني المتوفى عام ٤٨٧ هـ، و(المستصفى) للغزالي المتوفى عام ٥٠٥ هـ^(١).

ب- منهج الاستحسان والقياس

وهو منهج الحنفية، حيث استخلصوا من المناهج الفقهية المأثورة قواعد وضوابط أصولية تخضع لهذه الفروع، وعلى هذا فهو يختلف عن المنهج الأول في أنه يعتمد على:

١- الاستقراء للفروع.

٢- استنباط القواعد الكلية لها.

فهو منهج يعتمد على الفروع الفقهية للوصول إلى قواعد كلية يستنبطها العقل.

وعلى سبيل المثال: الاستحسان، وهو عبارة عن العدول من القاعدة العامة مراعاة للمصلحة أو للضرورة أو العرف، وقد استخرجه أصوليو الحنفية من التطبيقات الفقهية المذهبية، نظير حكمهم: (بأن الشاهد لا يجوز له أن يشهد بشيء لم يعاينه إلا النسب والموت والنكاح والدخول وولاية القاضي، فإنه يسعه أن يشهد بهذا إذا أخبره بها من يثق به) وهذا استحسان

(١) أصول الفقه (للزلي): ص ١٠-١١.

ناشئ من أن هذه الأمور الخمسة لو لم تقبل فيها الشهادة بالتسامع أدى إلى الحرج وتعطيل الأحكام^(١).

ومن أهم مؤلفات هذا المنهج كتاب (الأصول للجصاص) المتوفى عام ٣٧٠هـ، وكتاب (تقويم الأدلة) لعبيد الله الدبوسي المتوفى عام ٤٣٠هـ، و(الأصول) لعلي بن محمد البزدوي المتوفى عام ٤٨٣هـ، وكتاب (المنار) للحافظ النسفي المتوفى عام ٧٩٠هـ.

ج- المنهج الجمعي (الجمع بين العقل والنقل)

وهو منهج المتأخرين، ويتميز بأنه يوفق بين المنهجين الأولين باستخدام العقل والمنطق في تحليل قواعد أصول الفقه من جهة، وتطبيقها على المسائل الفقهية من جهة أخرى، وقد قدمت هذه الطريقة فوائد جمة مهمة لأصول الفقه؛ لأنها جعلت الفروع الفقهية مادة لتطبيق قواعده عليها، فزادت التطبيقات الفقهية التي تنطبق عليها الضوابط الأصولية.

وعلى سبيل المثال في مسألة جواز تخصيص عموم الكتاب بواسطة القياس وعدمه يجوز ذلك عند الشافعي؛ لأن القياس دليل شرعي عنده، فيجوز التخصيص به قياساً على خبر الواحد؛ لأن في التخصيص عملاً بكلا الدليلين، وفي عدمه عمل بأحدهما وتعطيلاً للآخر، فالعقل في هذه الحالة يقضي بلزوم التخصيص بلا فرق بين القياس وغيره، بينما لا يجوز ذلك عند الحنفية؛ لأن التخصيص عندهم بمثابة النسخ، والكتاب لا ينسخ بالقياس؛ لأن الكتاب قطعي الثبوت وقطعي الدلالة والقياس ظني الثبوت وظني الدلالة، والظني لا ينهض لتخصيص القطعي؛ لعدم قيام التعارض بينهما بسبب عدم المكافأة.

(١) أصول الفقه (للزلمي): ص ١٠.

ومن أشهر مؤلفات هذا المنهج كتاب (تخريج الفروع على الأصول) لمحمد بن أحمد الزنجاني ، و(بديع النظام الجامع بين كتاب البزودي والإحكام) للساعاتي الحنفي المتوفى عام ٦٩٤ هـ، وكتاب (التنقيح وشرحه التوضيح) لعبيد الله بن مسعود الحنفي المتوفى عام ٧٤٧ هـ، وكتاب (التحرير) لابن همام المتوفى عام ٨٦١ هـ، وشرحه لابن الحاج الحلبي المتوفى عام ٨٧٥ هـ المسمى بكتاب (التقرير والتحبير) ^(١)

ونلاحظ على هذا التقسيم أنه: أغمض الطرف عن المنهج الإمامي في أصول الفقه مع أنه سبق النهج الاعتزالي والنهج الحنفي في تدوين الأصول، فقد عرفت أن الأئمة لاسيما الباقر والصادق عليهما السلام وضعوا العديد من القواعد الأصولية وعلموها لأصحابهما، ودعوهم إلى الإفتاء استناداً إليها، وقد عرفت بعض المصنفات التي حوت هذه النصوص فيما تقدم.

بل نص الإمام الصادق عليه السلام على أن مهمتهم هو جعل الأصول، وتركوا لتلامذتهم التفريع وتطبيق هذه الكليات على أفرادها ومصاديقها، فقال عليه السلام: «إنما علينا أن نلقي عليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا» ^(٢).

وهذا النهج أي رد الفروع إلى الأصول جعله الإمامان الهمامان عليهما السلام الطريق الذي سار عليه الإمامية منذ قديم الأيام، فاعتمدوا العقل والنقل معاً في عملية الاستنباط، وقالوا بحجية العقل في الموارد التي لا نص فيها وترجع إلى التحسين والتقبيح العقليين، أو ترجع إلى الملازمات العقلية بين الأشياء ولوازمها - كما ستعرفه فيما يأتي - وهو النهج الذي قال عنه الأستاذ الزلمي بأنه قدم لأصول الفقه فوائد مهمة.

والمتبع لكتب الأصوليين من الإمامية يجد ذلك واضحاً بما لا يقبل

(١) انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٠-١٢، (بتصرف).

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦١، ح ٥١.

الشك، بل نلاحظ من خلال تتبع الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أنهم أسسوا جملتها من القواعد الأصولية، وجعلوها بأيدي العلماء كقواعد كلية يرجع إليها في علم الاستنباط.

منها: في مسألة الاجتهاد ووجوب رجوع الناس إلى المجتهد العالم بالأحكام الشرعية في باب الفتوى والقضاء، فقد روى الكليني قده عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبد الله عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث؟ قال عليه السلام: «ينظران إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فليرضوه حكماً، فإنني قد جعلته عليكم حاكماً»^(١).

ومنها: في مسألة حجية الظهور والعمل بعمومات الكتاب ما لم يثبت التخصيص، فقد روى الطوسي قده بسنده عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) امسح عليه»^(٣) وبهذه الرواية وأمثالها ثبتت قاعدة عامة تفيدنا الترخيص في الأحكام الحرجية.

ومنها: مسألة العمل بالبراءة لدى الشك في تعلق التكليف في الذمة، فقد روى الصدوق في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال النبي صلَّى الله عليه وآله: وضع عن أمتي تسعة أشياء، وعد منها: ما لا يعلمون»^(٤).

وروى الحر العاملي قده في الوسائل بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٨٨، ح ١٠.

(٢) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٣) انظر الوسائل: ج ١، باب ٣٩ من أبواب الوضوء، ص ٤٦٤، ح ٤.

(٤) انظر أصول الكافي: ج ٢، ص ٤٥٤، ح ٢؛ والخصال: ص ٤١٧، ح ٩.

«ما حجب الله علمه عن العبد فهو موضوع عنه»^(١) وقد فسروا الموضوع في الحديث بمعان منها: التكليف، ومنها: العقوبة، وكلاهما يصلح دليلاً على البراءة التي أثبتت أصالة البراءة في كل تكليف مجهول.

ومنها: مسألة العمل بأصالة الحل لدى الشك في حرمة الشيء، فقد روى الصدوق والطوسي (قدس سرهما) في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٢).

ومنها: مسألة العمل بأصالة الطهارة لدى الشك في النجاسة، ففي موثقة عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»^(٣). والمراد من النظافة هنا النظافة الشرعية لا العرفية، وكذا بالنسبة للقذارة.

ومنها: مسألة حجية خبر الثقة وجواز الاعتماد عليه في أخذ الأحكام، كما عرفت من مثل رواية الحسن بن علي بن يقطين وعبد العزيز بن المهدي عن الرضا عليه السلام قال: قلت: لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^(٤).

ومنها: مسألة الإجزاء: وذلك بالإتيان بالتكليف بما تسعه القدرة؛ لأن الله سبحانه لا يكلف العباد ما لا يطيقون.

ففي رواية سماعة قال سألته عن المريض لا يستطيع الجلوس؟

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٣، ح ٣٣.

(٢) الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٨، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ص ٤٦٧، ح ٤.

(٤) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.

قال: «فليصل وهو مضطجع، وليضع على جبهته شيئاً إذا سجد، فإنه يجزي عنه، ولن يكلفه الله ما لا طاقة له به»^(١).

ومنها: وجوب العمل بالاحتياط في موارد العلم الإجمالي بوجود التكليف؛ لأن طريق الاحتياط يضمن للعبد فراغ ذمته من التكليف، ففي معتبرة عمار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو؟ وليس يقدر على ماء غيره؟ قال: «يهريقهما جميعاً ويتميم»^(٢).

ومنها: العمل بالاستحباب في موارد العلم بحدوث الشيء والشك بارتفاعه لعدم جواز نقض اليقين بالشك، ففي صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقة^(٣) والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء» قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: «لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك، وإنما تنقضه بيقين آخر»^(٤).

ومنها: العمل بضوابط الترجيح بين الأدلة والأحكام لدى وقوع المعارضة بينها، ففي مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة جاء الترجيح بالأعدلية والأفقهية والأشهرية والأوثقية ونحو ذلك من ضوابط عند التعارض^(٥).

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ١ من أبواب القيام، ص ٤٨٢، ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ١ من أبواب التيمم، ص ٣٤٥، ح ١.

(٣) الخفقة: تحريك الرأس من النعاس.

(٤) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، ص ٢٤٥، ح ١.

(٥) انظر أصول الكافي: ج ١، ص ٨٨-٨٩، ح ١٠.

ومنها: إبطال العمل بالقياس والتحذير منه لكونه يستلزم التشريع المحرّم؛ لأنه من مصاديق العمل بالرأي في الدين، فقد روى الكليني قَالَ بسنده عن أبي شيبَةَ الخراساني قال: سمعت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول: «إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعداً، وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس»^(١).

وفي رواية يونس بن عبد الرحمن عن موسى بن جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ: «من نظر برأيه هلك»^(٢).

ومنها: النهي عن العمل بالظنون الخاصة في الفتوى من دون استناد إلى حجة ثابتة بالدليل المعتبر، ففي رواية أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: ترد علينا أشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة فننظر فيها؟ فقال: «لا، أما إنك إن أصبت لم تؤجر، وإن أخطأت كذبت على الله عز وجل»^(٣).

ونلاحظ من مجموع هذه النصوص أن الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وضعوا القواعد الكلية التي يحتاجها الفقيه في مقام الاستنباط، وهذه القواعد لا تخلو من المذكورات؛ لأن أدلة الأحكام تارة تستند إلى الدلالة الظهورية في الكتاب والسنة إن كانت، وإلا وجب الاستناد إلى الأصول العملية من البراءة والاشتغال والاستصحاب ونحوها، وهذه طرق نص عليها الأئمة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وجعلوها ضابطة للفقيه في مقام الاستنباط^(٤).

كما حذروا من بعض القواعد التي قد يتصورها البعض أنها أدلة معتبرة

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٧٦، ح ٧.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٧٧، ح ١٠.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ٧٧، ح ١١.

(٤) سيمر عليك تفصيل ذلك في الباب الثالث من البحث.

في الاستنباط ، وقالوا بأنها ليست بأدلة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة^(١) ، وذلك لكي لا يقع المجتهد في الاستناد إليها فيبتلى بالتشريع في الدين ، ويقع في معصية الله سبحانه .

ومن الواضح أن الكثير من هذه النصوص وردت عن الإمامين الهمامين الباقر والصادق عليهما السلام ، وقد ولد الباقر عليه السلام في عام ٥٧هـ وقبض في سنة ١١٤هـ^(٢) ، وولد الصادق عليه السلام في عام ٨٣هـ وقبض في سنة ١٤٨هـ^(٣) .

وأنت ترى أن الصادق عليه السلام قبض قبل مولد الشافعي بسنتين ، وعليه فإن أريد من القول بأن الشافعي هو الرائد الأول في علم الأصول أنه أول من وضع قواعده فقد عرفت أن هذا بجانب الحقيقة التاريخية ، بل ذكروا أن الإمام محمد الباقر والإمام جعفر الصادق عليهما السلام من رواد هذا العلم بعد الصحابة^(٤) ، وإن أريد أنه أول من دون في علم الأصول كتاباً فقد عرفت أن هذا أيضاً غير صحيح ؛ لأن هشام بن الحكم الذي توفي قبل وفاة الشافعي بخمس سنين في أبعـد الروايات^(٥) قد كتب فيه .

وإن قيل : إن الشافعي كتب رسالة كاملة في الأصول استوعبت كل فصوله بينما رسالة هشام بن الحكم خاصة في فصل خاص منه وهي باب مباحث الألفاظ ، فإنه يرد هذا القول بمراجعة ما أورده الشافعي في الرسالة ، فإن الكثير من العناوين التي أوردها في هذه الرسالة ليست من مسائل علم الأصول ، بل تغايره في الموضوع والغرض ، فمن عناوينها (باب فرض الله

(١) سيمر عليك تفصيل ذلك في الباب الرابع من البحث .

(٢) أعلام الوري : ج ١ ، ص ٤٩٨ .

(٣) أعلام الوري : ج ١ ، ص ٥١٤ .

(٤) انظر أصول الفقه (للزلي) : ص ٤ .

(٥) لوجود رواية أخرى حددت تاريخ وفاته في عام ١٧٦هـ . انظر رجال العلامة الحلي : ص ١٧٨ ،

طاعة رسوله مقرونة بطاعة الله) و(باب ما أمر الله من طاعة رسوله) و (باب الفرائض التي أنزلها الله نصاً) و(باب الزكاة) و(الحج) و(محرمات النساء) وغيرها، وأنت ترى أن هذه الأبواب خليط من الأبواب الكلامية والفقهية والأصولية، فلا يصح القول بأن ما أورده الشافعي كان بحثاً موضوعياً في الأصول.

ونستخلص مما تقدم: أن التقسيم الذي ذكره الزلي لمناهج الأصوليين لم يكن منصفاً، والإنصاف يستدعي تقسيم المناهج إلى ثلاثة أقسام هي:

١- منهج الإمامية

وقد قرره الإمامان الباقر والصادق عليهما السلام، ويتميز بأنه يستند إلى الحجج النقلية كنصوص الكتاب والسنة وظواهرهما والأدلة العقلية، وقد طبقوا هذه القواعد في العديد من التفريعات الفقهية لتكون نموذجاً يحتذيه الفقهاء في مقام الاستنباط كما عرفته من الروايات المتقدمة.

٢- منهج المعتزلة

يتميز بالاستناد إلى الأدلة العقلية، ولا يستند إلى دليل النقل إلا ما ندر، ولذا يؤخذ على هذا المنهج أنه:

أ- أقحم الكثير من المباحث الكلامية في علم الأصول.

ب - أنه اقتصر على ذكر القواعد والأصول دون تطبيقها على مصاديقها، ولذا لم يغن الفقيه في مقام الاستنباط لحاجة الفقيه إلى القواعد النقلية العامة التي يرجع إليها في المستحدثات أيضاً.

٣- منهج الحنفية

ويؤخذ على هذا المنهج أنه:

أ- جعل الفروع الفقهية طريقاً إلى القواعد الأصولية، وكان هذا عملاً

بالاجتهاد المعكوس، فإن الاجتهاد هو تطبيق القواعد الكلية على فروعها، بينما نرى أن هذا المنهج استنبط من الفروع القاعدة الكلية، فإذا وافقتها أخذوا بها، وإن خالفها أبطلوها، وهو بهذا يكون قد أدخل القاعدة المنطقية التي تقول: إن الحكم الجزئي لا يمكن أن يعطي حكماً كلياً؛ لأن الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً كما يقول المناطقة^(١)، باعتبار أن كل جزئي له خصوصياته الخاصة، وبالتالي فإن الملحوظ على هذا المنهج أنه جعل رأي الفقيه هو الميزان وليس القاعدة مع أن الفقيه ربما يصيب وربما يخطئ.

ب - أنه خلاف القواعد العقلية والكلامية التي يقرها الشارع، فاضطر إلى الالتجاء إلى القياس والاستحسان وإعمال الرأي الشخصي في الاستنباط، وبالتالي ابتلي بالتشريع.

ج - أنه وقع في مخالفة نص القرآن؛ لأنه نهى عن العمل بالظن في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وقد اتفقت كلمة أصحاب هذا المنهج على أن العمل بالقياس والاستحسان هو عمل بالظن^(٣).

وأما باقي المذاهب كالحنبلي والمالكي فلم يعهد عنهم منهج خاص بهم يمتاز عما ذكر بشيء كبير^(٤).

٨- أصول الفقه وأصول القوانين

في الدراسات القانونية يبحث في القانون وفي نشأته وتطوره ومصادره وأقسامه، والوجه المشترك بين أصول القوانين وأصول الفقه هو البحث في

(١) انظر منطق المظفر: ج ١، ص ٥٧.

(٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٣) البرهان: ج ٢، ص ٩؛ المستصفي: ج ١، ص ٣١٠-٣١١؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ٩١٠؛

الموافقات: ج ٢، ص ٣٣؛ وانظر المعتمد: ج ٢، ص ٢٢٧.

(٤) انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٠-١٢.

مصادر القانون، وأما المفردات الأخرى كالبحث في النشأة والتطور والأقسام فلا تعد من صميم العلم، بل من المقدمات والمبادئ.

والمصادر القانونية لها أكثر من معنى في العرف القانوني أهمهما اثنان:

الأول: الأصل التاريخي للقانون، ويراد به القاعدة التي استند إليها القانون وأخذ أحكامه منها.

فمثلاً: القانون الفرنسي يعتبر أصلاً للكثير من المواد القانونية في بعض الدول العربية كمصر والعراق - مثلاً - .

والثاني: السلطة التي تعطي القواعد القانونية قوتها واعتبارها الملزمين، ويعبر عنها بالمصدر الرسمي.

وأهم هذه المصادر الرسمية التي يأخذ القانون منها هي:

١- الدين ٢- العرف والعادة ٣- مبادئ العدالة ٤- السوابق القضائية ٥- آراء الفقهاء^(١).

وهناك ما يتصل بالمصدر الرسمي ويكمل مهمته وهو ما يسمى بالمصدر التفسيري، ويعد المرجع الذي يجلو غامض القانون ويوضح مبهمات، والمصادر التفسيرية لدى أكثر الأنظمة القانونية المعاصرة اثنان هما: الفقه والقضاء^(٢)، وعلى هذا فإن القانون يحتاج إلى التفسير إذا وقع في النص غموض أو تناقض أو نقصان.

ونلاحظ هنا أن ما ذكره فقهاء القانون - كأصول للقانون - لا يخلو من ملاحظات:

(١) المدخل لدراسة القانون (لعبد الباقي البكري - وزهير البشير): ص ٨١؛ أصول القانون (للدكتور عبد الرزاق السنهوري وأحمد حشمت): ص ١٦٤؛ الأصول العامة للفقه المقارن: ص ٤٤؛ الفقه (القانون): ص ١٨٢.

(٢) انظر المصادر السابقة.

الأولى: أنه غير متناسق من الناحية المنطقية ؛ لأنه خلط بين المصدر الذي يرجع إليه لأخذ الحكم والآخر الذي يرجع إليه لتشخيص موضوع الحكم ، فإن مهمة القانون هي تقنين الحكم في القضايا المختلفة ، وأما مهمة تحديد الموضوع الذي ينبنى عليه الحكم فتوكل إلى الخبراء والمحققين .

فمثلاً: إذا وقعت جريمة قتل توكل القضية أولاً إلى المحققين لتحديد القاتل ودواعي القتل ، وبعد ذلك ترفع إلى القاضي ليعطي فيها حكم القانون ، وعلى هذا فإن العرف والعادة وآراء الفقهاء والسوابق القضائية لا تعد مصدراً للقانون ، بل مصدراً للقضاء ، وهذا خلل في منهجية التقسيم ، فهو نظير القول بأن صاحب سلطة الحكم هو القاضي والشرطي والمحقق ، مع أن لكل واحد منهم سلطة تغاير سلطة الآخر ، فإن القاضي له سلطة الحكم ، والمحقق له سلطة تحديد موضوع القضية التي يراد الحكم بها ، والشرطي هو المنفذ للحكم بعد صدوره .

الثانية: أن هذا التقسيم افترض أن في الدين فراغاً في الأحكام والقوانين ولم يستوعب كل جوانب الحياة ؛ ولذا جعله واحداً من مصادر القانون ؛ إذ يحتاج القانوني في سد هذا الفراغ إلى مثل العرف والعادة ونحوهما ، والحال أن هذا التصور مبتنٍ على خلل كبير ؛ لأن الله سبحانه الذي شرع الدين شهد له بالكمال والتمام وعدم النقص في كل مجالات الحياة البشرية ؛ إذ قال تعالى : ﴿ **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** ﴾ ^(١) ، وقال تعالى : ﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ** ﴾ ^(٢) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يبتني على تصور أن الدين لا يقدر على مواكبة حياة البشر ، فيمكن للبشر أن يطور في قوانينه وأحكامه ويأتي بأفضل مما جاء به الله سبحانه ، وهذا

(١) سورة المائدة : الآية ٣ .

(٢) سورة النحل : الآية ٨٩ .

خلل أكبر؛ لأنه ينتهي إلى نسبة الجهل والقصور إلى مشرع الدين، ويجعل المخلوق أعلم وأكمل من الخالق. قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَبَكَ اللَّهُ﴾^(١)، وقال عز وجل: ﴿إِنَّ الْحَكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يُقْضَى الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَصْلِينَ﴾^(٢).

ومن ذلك نعرف أن الدين الكامل الذي لا نقص فيه ولا خلل هو المصدر الصحيح للتشريع، وهو الذي ينبغي الرجوع إليه في الأنظمة والقوانين، كما أن أحكامه اشتملت على كل مبادئ العدالة والإنصاف، وعلى هذا لا يبقى مجال لعدّ العرف والعادة من أصول القانون؛ لأنهما إن وافقا الدين كان الدين هو الأساس، وإن خالفاه كانا باطلين.

كما لا يبقى مجال لمبادئ العدالة؛ لأنها ليست أمراً يغيّر أحكام الدين، كما لا يبقى مجال لآراء الفقهاء؛ لأنه إن كان المراد بآراء الفقهاء الآراء التي يستنبطونها من الدين كان الدين هو المصدر لا رأي الفقيه، وإن كان المراد الآراء التي يستنبطونها من اجتهاداتهم أو المصادر غير المعتمدة فلا اعتبار لها؛ لأنه لا اجتهاد في مقابل النص، ولا حكم فوق حكم الله سبحانه.

الثالثة: أن هذا التقسيم جعل السوابق القضائية مصدراً للقانون، وهو أيضاً لا يخلو من إشكال؛ لأن معنى السوابق القضائية هو الالتزام بالأحكام القضائية التي صدرت من المحاكم في القضايا المختلفة وتطبيقها على القضايا المماثلة، وهو يجانب الصواب؛ لأنه إن كانت السوابق القضائية مأخوذة من الدين وراجعة إليه كان الدين هو المصدر لأنه الأصل، وإن كانت راجعة إلى اجتهادات القضاة فلا دليل على حجية اجتهاد القاضي على القاضي الآخر، لا سيما إذا ظهر خطأ القاضي في القضية السابقة أو احتمل ذلك.

(١) سورة النساء: الآية ١٠٥.

(٢) سورة الأنعام: الآية ٥٧.

والحاصل: أن الذي تستدعيه قواعد المنطق السليم هو أن يكون الدين بما له من حقانية في التشريع وعدالة في التطبيق المصدر الرسمي للقانون، وأما سائر المصادر التي ذكرت كأصول للقانون فهي إما ترجع إلى الدين أو لا شرعية لها.

٩- بعض مفردات البحث

أ- الدليل

الدليل في اللغة: هو المرشد والهادي^(١)، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾^(٢) لأنه لو لا الشمس لما عرف الظل، ولولا النور لما عرفت الظلمة؛ إذ الأشياء تعرف بأضدادها.

والدليل في الاصطلاح: هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر^(٣)، وعلى هذا يستدعي الدليل حركة في الفكر تنتقل من شيء معلوم لمعرفة شيء مجهول، ويتقوم بأركان ثلاثة هي: الدال والمدلول والدلالة، وهي تنشأ من الملازمة بين الدال والمدلول، فإذا كانت الملازمة عقلية كانت الدلالة كذلك نظير الملازمة بين وجود النار والحرارة، فإذا علمنا بوجود النار علمنا بوجود الحرارة، فنقول النار دليل على الحرارة عقلاً؛ لأن العقل يحكم بالملازمة بينهما من جهة أن النار علة للحرارة.

وإن كانت الملازمة طبيعية كانت الدلالة طبيعية، والمراد بالطبيعة أن طبع الإنسان يقتضي وجود الملازمة بين الدال والمدلول، نظير الملازمة بين صفة الوجه وشعوره بالخوف، والملازمة بين الشعور بالألم النفسي وإظهاره بلفظة

(١) انظر تاج العروس: ج ٧، ص ٣٣٤؛ لسان العرب: ج ١١، ص ٢٤٩؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٧٣، (دلل).

(٢) سورة الفرقان: الآية ٤٥.

(٣) أنظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٨٣؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٠.

(آه)، أو شعوره بالألم الجسدي وإظهاره بلفظة (آخ)، والملازمة بين الشعور بالأسف والتأفف، فإن من مقتضيات الطبع البشري في الإنسان أنه إذا خاف اصفر وجهه، وإذا تألم تأوه، وإذا تأسف تأفف، وهذه الملازمة لا يختلف فيها إنسان عن آخر، ولذا سميت طبيعية.

وإن كانت الملازمة وضعية كانت الدلالة كذلك، والمقصود بالدلالة الوضعية أن يقوم الواضع بإيجاد علاقة بين الدال والمدلول ناشئة من اختياره واعتباره، نظير دلالة الألفاظ على المعاني في اللغات، ونظير وضع الاصطلاحات في العلوم والفنون ووضع القوانين والأنظمة^(١).

فإن الألفاظ في اللغة تدل على معانيها، وهذه الدلالة لم تنشأ من الملازمة العقلية؛ لأن علاقة اللفظ والمعنى ليست من قبيل العلة والمعلول واللازم والملزوم، كما لم تنشأ من اقتضاء الطبع البشري، وإنما نشأت من حاجة البشر إلى التفاهم والتعبير عن المعاني التي تحتلج في نفوسهم، فوضعت الألفاظ للدلالة على هذه المعاني، وهكذا الأمر في وضع الاصطلاحات العلمية ونحوها، ومن هنا قالوا: إن الدلالة تنقسم على ثلاثة أقسام هي:

١- الدلالة الوضعية.

٢- الدلالة الطبيعية.

٣- الدلالة العقلية.

ومعيار الدلالة الوضعية أنها تنشأ من الوضع والاعتبار سواء كان الدال عليها لفظاً كدلالة لفظ الإنسان على الآدمي، أو كان من الرسم والخط والإشارة كعلامات المرور الموضوعية في الطرقات.

ومعيار الدلالة الطبيعية هو نشوؤها من الطبع البشري سواء دل عليها

(١) نظير وضع اللون الأخضر في إشارات المرور للدلالة على جواز المسير، والضوء الأحمر على وجوب التوقف، ونظير وضع الاسم على المولود الجديد.

اللفظ كالأنين يدل على المرض ، وسرعة دقات القلب واصفرار وجه المتهم حين الاستجواب فإنه يدل على خوفه ، وربما يتوصل منه إلى الاطمئنان بارتكابه الجريمة.

ومعيار الدلالة العقلية هو حكم العقل بوجود ملازمة لا تنفك بين الدال والمدلول ، بحيث يتوصل من معرفة أحدهما إلى معرفة الثاني قهراً. كما عرفت في دلالة النار على الحرارة.

والدلالة المعنوية في علم الأصول هي الدلالة اللفظية والدلالة العقلية ؛ لأن الأدلة الأربعة التي هي عمدة الأدلة ترجع إلى هاتين الدالتين كما ستعرف.

ب- أقسام الدليل

ينقسم الدليل الذي يستخدمه الفقيه^(١) في مقام الاستنباط إلى ثلاثة أقسام :

أولاً: الدليل العقلي ، وهو فيما إذا كانت جميع مقدماته عقلية.

ثانياً: الدليل النقلية ، وهو فيما إذا كانت جميع مقدماته نقلية.

ثالثاً: الدليل المركب ، وهو فيما إذا كانت بعض مقدماته عقلية وبعضها الآخر نقلية ، وهذا المركب يسمى في اصطلاح الأصوليين والفقهاء بالدليل النقلية أيضاً ، ومن هنا حصروا الدليل بقسمين هما الدليل العقلي والدليل النقلية ، والفرق بينهما أن الدليل العقلي تكون نتائجه قطعية دائماً ، بينما الدليل النقلية فتارة تكون نتائجه قطعية كما لو كانت الدلالة مستفادة من النص ، وتارة تكون ظنية كما لو استفيدت الدلالة من الظهور^(٢).

(١) كما يستخدمه القانوني في فهم القانون والقاضي في تطبيقه.

(٢) انظر تفصيل ذلك في نهاية الوصول: ج ١، ص ٨٤؛ تهذيب الوصول: ص ٨٨ - ٨٩؛

الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٠.

ج- الحجّة

يطلق على الدليل اسم الحجّة - بضم الحاء - ويراد به ما يصح الاحتجاج به بين المولى والعبد والأمر والمأمور، أو غيرهما، وهذا هو مفادها اللغوي، فإنّ الحجّة في اللغة هي القصد^(١)، سميت بذلك لأنّها تقصد لأجل الظفر بها عند المحاججة والخصومة^(٢)، وبهذا المعنى وردت في الاصطلاح الأصولي أيضاً؛ لأنّ الأصولي يبحث عن الدليل الصحيح الذي يوصله إلى استنباط الحكم الشرعي، فيكون له حجة في العمل، وعليه حجة عند المخالفة، وهو ما يعبرون عنه بالمنجزية والمعدرية، وذلك لأنّ الحجّة عندهم تتضمن جانبين:

الأول: جانب العالي وهو المولى.

والثاني: جانب الداني وهو العبد، فإذا أمر المولى عبده بشيء كان منجزاً عليه، فإذا لم يفعل كان للمولى أن يحتج عليه بذلك ويعاقبه على الترك، وإذا فعل العبد ما أمره المولى كانت له الحجّة عند المولى، فيكون معذوراً فيما إذا أخطأت الحجّة الواقع، كما لو اعتمد العبد على ما ليس بحجة متصوراً أنّه حجّة لتوافر شروط الحجية فيها، وفي الأول جاء قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْكَبِيرَةُ﴾^(٣)؛ لأنها تقطع عذر العبد الذي لم يطع ربه، وفي الثاني جاء قوله تعالى: ﴿لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^(٤)؛ إذ بعد إرسال الرسل والآيات البينات لا يبقى عذر للعباد في عدم الإيمان والطاعة^(٥).

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢١٨، (حَجَجَ)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٢٣٢، (حَجَجَ)؛

لسان العرب: ج ٢، ص ٢٢٨ (حَجَجَ)؛ وانظر الفروق اللغوية: ص ١٥٨، (٦١٠).

(٢) مجمع البيان: ج ٤، ص ١٨٨، تفسير الآية المزبورة.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

(٤) سورة النساء: الآية ١٦٥.

(٥) مجمع البيان: ج ٣، ص ٢٤٣.

وعلى هذا فإنّ الحجة عند الأصوليين تعني جميع الأدلّة والقواعد الشرعية والعقلية المتعبرة التي يتمسك بها الفقيه لدى استنباط الأحكام الشرعية، فهي تشمل الكتاب والسنة والإجماع والعقل وما يرجع إليها مثل بناء العقلاء وسيرة المتشرعة والشهرة وظواهر الألفاظ ونحوها، كما تشمل أيضاً الأصول العملية كالاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير التي يستند إليها الفقيه في الفتوى عند فقدان الأدلّة الأربعة وفروعها على ما ستعرفه.

وبهذا المعنى يكون الدليل مساوياً للحجة، فكلّ دليل معتبر هو حجة؛ لأنّه يجب العمل به فيكون منجزاً، ولو فرضنا وقوع الخطأ فيه كان العبد معذوراً فيه، كما أن كل حجة هو معتبر؛ إذ لا يصح الاحتجاج بغير المعتبر من الأدلّة.

د- أقسام الحجة:

تنقسم الحجة من حيث نفسها إلى ثلاثة أقسام هي:

الحجة الذاتية، والحجة العرضية، والحجة الملغية.

١- الحجة الذاتية

يراد بالحجة الذاتية الحجة التي لو حصلت عند الإنسان وجب عليه العمل بمؤداها، ولا يجوز له مخالفتها، فلو خالفها كان عاصياً.

وهذه الحجة هي العلم - أي القطع - والذي يحكم بوجود العمل بمؤداها هو العقل، وذلك لأن العلم يفيد صاحبه القطع بالنتيجة، والقطع حجته ملازمة له ولا تنفك عنه أبداً، فالحجة الذاتية هي الحجة التي حجيتها ملازمة لذاتها، ولا تتوقف على دليل شرعي يعطيها الحجية، أو ينفي عنها الحجية؛ لأنّ إعطاء الحجية للشيء الذي يحكم العقل بحجته لغو، وسلب الحجية عن الشيء الذي حجته ملازمة له يستلزم المحال، ولذلك قالوا: إن حجية القطع ذاتية، ولا تنالها يد الجعل الشرعي إثباتاً ونفيّاً، فلا يمكن للشرع أن يجعل

القطع حجة ، كما لا يمكنه أن ينفي الحجية عنه^(١).

فمثلاً : إذا علم الإنسان بوجود الخطر عليه فإنّ عقله يلزمه باجتنابه ، ولا يمكن للشرع بعد أن جزم بالخطر أن يأمره باجتناب الخطر لأنه لغو ؛ لأنّ عقل الإنسان قبل الشرع يأمره بالاجتناب ، كما لا يمكن للشرع أن يحكم عليه بعدم حجية هذا العلم ، وذلك لأن حجية العلم ذاتية ، فإذا سلب الشرع الحجية عنه استلزم التفكيك بين اللازم والملزوم الذاتيين وهو محال .

وعليه إذا حصل للفقيه العلم بالحكم الشرعي كان حجة عليه ، سواء حصل هذا العلم من طريق الحس كما لو قطع برؤية هلال شهر رمضان ، فإنه يتوجب على العبد الصيام حتى وإن أنكر الرؤية أكثر الناس ، أو حصل من طريق الشرع كالتحليل المتواتر ، فإن التواتر يفيد العلم فلا يجوز مخالفته ، أو حصل عن طريق خبر الثقة ونحو ذلك ، فلو قطع الإنسان بالشيء كان قطعه حجة عليه ولا يجوز له مخالفته من أي طريق حصل هذا القطع ، والسبب في ذلك هو أن العلم طريق يوصل العالم إلى الواقع ، ويكشف له عنه ، فإذا رأى الإنسان الواقع وعلم به فإنه يتوجب عليه العمل به ولا يجوز له مخالفته ، ولذا تسمى حجية العلم بالحجية الطبقية .

٢- الحجية العرضية (المجعلية)

يراد بالحجة العرضية التي لا تنهض بنفسها للاحتجاج ؛ لأنها لا تفيد العلم واليقين ، وإنما تفيد الظن القوي إلاّ أنها استندت إلى غيرها في اعتبارها ، والسبب الذي يجعلها تحتاج إلى الغير في الاعتبار هو نفسها ، وذلك لأن الظن في نفسه لا يفيد العلم ، ولا يكشف عن الواقع كشفاً تاماً ، وما ليس بعلم ولا يكشف عن الواقع لا يحكم العقل بلزوم اتباعه ، وذلك لأن كل ما ليس بعلم فإن احتمال الخطأ ملازم له ، ولهذا لا يصح الاعتماد عليه ما لم يوجد دليل

(١) انظر فوائد الأصول : ج ١ ، ص ٣١ ؛ كفاية الأصول : ٢٥٨ ؛ أجود التقريرات : ج ٣ ، ص ٩ .

يرفع من نسبة صحته ومطابقتها للواقع ، وهذا الدليل لا يخلو إما أن يكون عقلياً أو شرعياً.

فمثلاً : إذا قامت عندنا رواية يرويها ثقة عن النبي ﷺ تتضمن حكماً شرعياً كحرمة لبس الذهب على الرجال - مثلاً - فإن هذه الرواية في نفسها لا تفيدنا الجزم بالحكم ؛ وذلك لأننا من حيث السند لا نعلم - بالجزم واليقين - بصحة صدورها من النبي ﷺ ؛ لوجود احتمال الخطأ والكذب في الراوي . نعم غاية ما تفيدنا هو الظن بالصحة ، فإذا عملنا بها وكانت في الواقع غير صحيحة لم نكن معذورين أمام الشرع ، كما أننا إذا تركناها وكانت في الواقع صحيحة لم نكن معذورين ؛ لأن العقل يحتمل أن الرواية بيان من الشرع على حكمه فيمنع من مخالفتها ؛ ولذا لا بد من وجود دليل قطعي يرفع درجة الظن إلى اليقين ليكون حجة ، وفي هذا المثال قامت عندنا آيات شريفة تدل على أن الثقة إذا أخبرنا بالخبر وجب علينا تصديقه .

منها: آية النبأ وهي قوله تعالى : ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ ^(١) ، فإنها بمفهوم الشرط تدل على عدم لزوم التبين من خبر غير الفاسق - وهو العادل أو الثقة - ولازمه وجوب تصديقه .

ونلاحظ أن الآية المباركة أعطت الاعتبار لرواية الثقة ، ولولا هذا الاعتبار لم نتمكن من العمل بها ، ولو عملنا والحال هذه وكانت غير صحيحة لم نكن معذورين بخلاف العكس .

ونتوصل مما تقدم إلى ثلاثة أمور هامة :

الأول: أن الظن في نفسه ليس بحجة ما لم يسنده دليل معتبر .

والثاني: أن هذا الدليل المعتبر ينبغي أن يكون قطعياً لا ظنياً ؛ لأنه لو كان

(١) سورة الحجرات : الآية ٦ .

ظنياً بطل أن يكون دليلاً على حجية الظن ؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه ، بل يستلزم توقف الشيء على نفسه وهو دور محال^(١).

والثالث: أن أكثر الأدلة التي يستند إليها الفقهاء في مقام الاستنباط تعد من هذا القبيل - أي هي ظنون قام الدليل على اعتبارها - لأن أكثر أدلة الاستنباط عبارة عن أخبار آحاد ، أو إجماعات ، أو بناء عقلاء ، أو سيرة متشرعية ونحوها ، وهذه جميعاً أدلة ظنية لا تفيد نتيجة جازمة ، إلا أن الأدلة العقلية والشرعية الجازمة تضافرت وأعطتها الاعتبار والحجية ، فرفعتها من مستوى الظن إلى مستوى العلم ؛ ولذا تسمى هذه الأدلة بالعلمية وإن كانت لا تفيد العلم بحسب الحقيقة وإنما الظن ، إلا أن الشرع اعتبر هذا الظن بمنزلة العلم وأمرنا بترتيب الأثر عليه^(٢).

فهو كما لو قال الأمر للمأمور: إذا أخبرك الثقة بالأمر وجب عليك اتباعه وإن أفادك الظن بصدقه ، فإنه يجب على المأمور الإطاعة ، ولا يعتني بالظن الحاصل منه ، وهذا ما جرت عليه سيرة العقلاء في مختلف شؤونهم.

وعلى هذا الأساس يصدقون إخبارات المخبرين ، ويبيعون ويشتررون ويتزوجون ويسافرون اعتماداً على الظن القوي الذي أمر الشرع أو العقل بلزوم معاملته معاملة العلم ، فإن من النادر أن يحصل العلم بصحة قول الطبيب لدى تشخيص المرض ، ومن النادر أن يحصل العلم من إخبار الزوج أو الزوجة ببعض أحوالهما الخاصة ، وإنما يحصل الظن القوي إلا أن العقلاء يعاملون هذا الظن معاملة العلم ، ويرتبون عليه الآثار ، وهذه السيرة العقلانية أقرها الشرع أيضاً ؛ إذ لو كان يكلفنا بتحصيل العلم القطعي في جميع شؤوننا لتعطلت الحياة ، ووقعنا في عسر وحرَج في الكثير من جوانبها ، وهذا يتنافى مع

(١) سيمر عليك معنى الدور ووجه استحالته.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١١٧؛ كفاية الأصول: ٢٧٥؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ١٢٩.

حكمة الشرع.

ومن هنا سميت هذه الحجية بالعرضية، وذلك لأن الظن في نفسه ليس بحجة، وإنما اكتسب هذه الحجية من دليل العقل أو الشرع، فحجية الظن ليست ذاتية كما هو الحال في العلم، وإنما عارضة عليه بسبب التنزيل الشرعي.

٣- الحجية الملغية

يراد بها كل ما لا يفيد العلم ولا الظن القوي المعتبر شرعاً من الأمور التي قد يستتبط منها الحكم الشرعي، مثل الرواية المرسلة، وهي الرواية التي لا سند لها، والرواية الضعيفة وهي التي راويها غير الثقة، والعادة الاجتماعية والظنون الشخصية للفقهاء الناشئة من الاستحسانات والقياس ونحوها، فإن هذه الأمور وإن توهم البعض إمكان الاستدلال بها على الأحكام والاحتجاج بها^(١) إلا أن الصواب على خلاف ذلك؛ لأن هذه جميعاً لم يقدّم دليل شرعي أو عقلي على اعتبارها، وكل ما لم يقدّم دليل على اعتباره من الظنون والاحتمالات فقد نهانا الشرع عن العمل والاحتجاج به. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٣) بل وبعض هذه الظنون بالخصوص قام الدليل الخاص على إلغائها، ومنع من العمل بها كالقياس والعمل بالرأي الشخصي للفقهاء.

فقد روى الشيخ الصدوق قده في أكثر من كتاب بسنده المعتبر عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: قال الله جل جلاله ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، وما عرفني من شبهني بخلق، وما على ديني من استعمل

(١) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٢٧٢؛ نهاية الوصول: ج ٣، ص ٥١٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٣) سورة يونس: الآية ٣٥.

القياس في ديني»^(١).

وبذلك تعرف أن تسمية هذه الظنون غير المعتمدة بالحجة ليس بدقيق، وإنما هو نحو من المسامحة في التعبير من باب مجاز المشاكلة مع الحجة المعتمدة^(٢).

والحاصل مما تقدم: أن الحجة المعتمدة لها مرتبتان هما: العلم وحجته ذاتية، والظن القوي أي المعتبر وحجته عرضية، وأما غيرهما كالظن الضعيف أو الاحتمال أو الشك فليس بحجة، ولهذا البحث تفاصيل ستعرض لها في الباب الرابع من البحث.

هـ- أقسام الحكم الشرعي

الحكم الشرعي: كل ما حكم به الشارع المقدس على العباد من مقام المولوية، وينقسم الحكم الشرعي إلى قسمين:

أحدهما: الحكم التكليفي، ويراد به الحكم الشرعي الذي يتعلق في ذمة العبد، وهو على خمسة أقسام هي: الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة.

ثانيهما: الحكم الوضعي، ويراد به الحكم الذي يتعلق بموضوع الحكم الشرعي أو كيفية امتثاله، ولا علاقة له بذمة العبد، نظير الطهارة والنجاسة، والصحة والفساد، والسبب والمانع، والشرط والقاطع، فيقال - مثلاً -: دخول الوقت سبب لوجوب الصلاة، ويقال الاستطاعة: شرط لوجوب الحج، أو يقال: غصبية المكان مانع من الصلاة وهكذا.

والفرق بين الحكمين التكليفي والوضعي أن الحكم التكليفي يصدر من

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦، من أبواب صفات القاضي، ص ٤٥، ح ٢٢.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، سورة المائدة: الآية ١١٦، فإن نسبة النفس للباري عز وجل هنا جاء من باب مجاز المشاكلة، فإنه سبحانه لا نفس له بالمعنى المعروف لدينا.

الشارع، ويتعلق في ذمة العبد، ويراد منه حثه وتحريضه نحو الطاعة، وأما الحكم الوضعي فهو الشروط والأسباب والأجزاء ونحوها التي يريدها الشارع كمكونات تدخل في تحقيق الطاعة، ولذا يقال: إن الحكم التكليفي هو ما يتعلق بالمأمور، وأما الحكم الوضعي فيتعلق بالمأمور به **هذا أولاً**.

وثانياً: أن ترك الحكم التكليفي يوجب استحقاق العقاب، أما ترك الحكم الوضعي فينفي الطاعة، ولا يوجب عصيان العبد مباشرة. نعم ترك الحكم الوضعي قد يستلزم ترك الحكم التكليفي، وعند ذلك يوجب استحقاق العقاب، ولكن لا من جهة ترك الحكم الوضعي، بل من جهة ترك الحكم التكليفي.

فمثلاً: أوجب الشارع الوضوء للصلاة وحكم بوجود طهارة ماء الوضوء، فإذا توضع العبد بماء نجس لا يتحقق عنده الوضوء شرعاً، ولازمه عدم صحة الصلاة الذي هو سبب لفوات الصلاة شرعاً ما لم يؤدها صحيحة^(١).

و- الوضع والواضع

الوضع في الألفاظ: هو جعل اللفظ علامة على المعنى المتصور في الذهن^(٢)، نظير جعل لفظ (بحر) علامة على المحيط من الماء الكثير، فإذا استعمل اللفظ في معناه الموضوع له كان هذا الاستعمال حقيقياً، كما لو أطلقنا لفظة (بحر) على (البحر)، وإذا استعمل في معنى آخر لم يوضع له كان

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ١٠٧؛ كفاية الأصول: ص ٣٩٩ - ٤٠٤؛ المستصفي: ج ١، ص ٩٤ - ٩٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١١٠ - ١١٣، وقد اكتفينا بالإشارة السريعة إلى بعض الفروق بما يتناسب مع هذه المرحلة الدراسية، وهناك فروق أخرى تركناها إلى البحوث التفصيلية.

(٢) نهاية الوصول: ج ١، ص ١٥٠؛ كفاية الأصول: ص ٩؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٦٦؛ أصول الفقه (للزلي): ص ٤٣٦ - ٤٤٦.

الاستعمال مجازياً، كما لو أطلقنا لفظة (بجر) على (العالم) فنقول: هو (بجر) في العلم) والأصل في استخدام اللفظ أن يكون في معناه الحقيقي، فإذا استعمل في المعاني المجازية احتاج إلى قرينة أو شاهد يستوجب حمله على المجاز دون الحقيقة، نظير (العلم) فإنه قرينة على أن المراد من البحر هو غزارة العلم، والدلالة التي تنشأ من استعمال اللفظ في المعنى تسمى بالدلالة اللفظية، وهي ناشئة من وضع الألفاظ للدلالة على المعنى في اللغات.

وواضع اللغة هو الله سبحانه، حيث وضع أصولها، وقد طورها الإنسان بمرور الأزمان لاستيعاب حاجاته، وهذا هو أصح الأقوال في الواضع^(١). قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾^(٢) حيث جعل اختلاف الألسنة من آياته عز وجل، والمراد من الألسنة هنا اللغة والكلام لا الألسنة العضوية؛ بدهة أن البشر لا يختلفون في ألسنتهم من حيث التكوين وإنما يختلفون في كلامهم ولغاتهم، وقال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(٣) وإطلاق الآية يشمل تعليم الكلام واللغة.

وفي كتاب توحيد المفضل عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «تأمل يا مفضل ما أنعم الله تقدست أسماؤه به على الإنسان من هذا النطق الذي يعبر به عما في ضميره، وما يخطر بقلبه ونتيجة فكره، به يفهم غيره وما في نفسه، ولولا ذلك كان بمنزلة البهائم المهملة التي لا تخبر عن نفسها بشيء، ولا تفهم عن مخبر شيئاً»^(٤) وهو يدل على أن إعطاء القدرة على النطق ملازم لتعليم المنطوق أيضاً إلهاماً أو تفهيماً ولو في المراحل الأولى من الخلق.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ١٥٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٦٧؛ البرهان: ج ١، ص ٤٥.

(٢) سورة الروم: الآية ٢٢.

(٣) سورة البقرة: الآية ٣١.

(٤) تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٣٨٨، ح ٢٧، تفسير الآية ٢٢ من سورة الروم.

ز- أقسام الأدلة اللفظية

دلالة اللفظ على المعنى على ثلاثة أقسام:

أحدها: الدلالة المطابقية، وذلك إذا دل اللفظ على تمام المعنى، نظير دلالة لفظ أسد على الحيوان المفترس الخاص، وسميت هذه الدلالة بالمطابقية لوجود المطابقة التامة بين اللفظ والمعنى.

ثانيها: الدلالة التضمنية، وذلك إذا دل اللفظ على أكثر من معنى، فيكون كل معنى من المعاني جزءاً من معنى اللفظ، نظير دلالة لفظ (فقيه) على العالم في الفقه لا في غيره من العلوم، فالعلم والفقاهة كل واحد منهما جزء لمعنى الفقيه لإتمام معناه، وسميت هذه الدلالة بالتضمنية؛ لأن اللفظ يتضمن المعنى ولا يطابقه، ومثله دلالة لفظ (بيت) على الحيطان والأبواب والغرف، فإن لفظ بيت يتضمن كل ذلك.

ثالثها: الدلالة التلازمية، وذلك إذا دل اللفظ على المعنى بواسطة العقل لوجود ملازمة عقلية بين معنى اللفظ والمعنى الآخر الملازم له، نظير دلالة لفظ (أمر) على وجوب الطاعة، فإن هذا الوجوب يستفاده العقل عند صدور الأمر من الأمر، فنلاحظ هنا أن لفظ (أمر) لا يدل على وجوب الطاعة دلالة مطابقية ولا تضمنية؛ لأن الدلالة المطابقية للأمر هو الطلب، والدلالة التضمنية هو تضمن الأمر وجود أمر ومأمور، وأما وجوب إطاعة الأمر فهو مما يحكم به العقل إذا لاحظ صدور الأمر من العالي إلى الداني^(١).

ومن هنا عرفوا الدلالة التلازمية بأنها: دلالة اللفظ على معنى خارج عن المعنى الذي وضع له اللفظ، ولكنه لازم له ولا ينفك عنه في الذهن.

ومن أمثلة الدلالات الثلاث لفظ (عقد) فإنه يدل على التعاقد بين

(١) وذلك إذا صدر الأمر من الداني إلى العالي يسمى دعاء كطلب العبد من ربه، وإذا صدر من المساوي إلى المساوي كطلب الصديق من صديقه يسمى إلتماساً.

الطرفين ضمن الشروط الخاصة دلالة مطابقية ؛ لأنه موضوع شرعاً لكل ما تضمن الإيجاب والقبول مع أهلية المتعاقدين ضمن شروط خاصة ، ولذا حينما يقال أجري العقد على بيع الدار يفهم منه كل ذلك ، ويدل على وجود البائع ، أو وجود المشتري ، أو على الإيجاب أو القبول دلالة تضمنية .

وأيضاً يدل على لزوم الالتزام بكل ما يترتب عليه من آثار في الحقوق دلالة عقلية تلازمية ؛ لوجود ملازمة دائمة بين لفظ (عقد) وبين لوازمه الشرعية والعقلانية .

إذا عرفت هذا نقول : إن دلالة الآيات والروايات على الأحكام الشرعية تارة تكون بنحو الدلالة المطابقية مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ ^(١) فإنه لا يفهم من الصلاة غير العبادة الخاصة ، وتارة تكون بنحو الدلالة التضمنية كقوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(٢) فإن لفظ (العقود) يتضمن كل ما يصدق عليه عقد ، فيدل على وجوب الوفاء بعقد البيع ، وعقد الزواج ، وعقد الدين ، والإجارة ، ونحو ذلك بالتضمن .

وتارة تكون بنحو التلازمية كقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنِ النِّسَاءِ ﴾ ^(٣) فإنه يدل على بطلان العقد على زوجة الأب بدلالة العقل ؛ للملازمة العقلية بين النهي عن هذا الزواج وبين وقوعه باطلاً ، وقد ذكرنا هذا التقسيم الثلاثي للدلالة ؛ لأن الفاظ الكتاب والسنة تدل على الأحكام بواحد من هذه الأقسام الثلاثة ، وربما ببعضها دون بعض ، ولذا استدعى الأمر ذكر تعريف توضيحي لكل واحدة من هذه الدلالات الثلاثة لما له من ارتباط بكيفية الاستنباط وفهم الأدلة .

(١) سورة هود : الآية ١١٤ .

(٢) سورة المائدة : الآية ١ .

(٣) سورة النساء : الآية ٢٢ .

ح- المفهوم والمصداق

يطلق المفهوم على المعنى الحاصل في الذهن ، وهو على قسمين :

الأول: المفهوم الكلي : وهو المعنى الواسع الذي يقبل الانطباق على كثيرين ، مثل مفهوم رجل ، ماء ، صلاة ، نجاسة ، ميتة ، فإن هذه المعاني المجردة تحصل في عالم الذهن ، وتقبل الصدق على الكثير ، فإن رجل يمكن أن ينطبق على أي رجل من الرجال طويلاً كان أو قصيراً ، كبيراً كان أو صغيراً ، أبيض البشرة أو أسمر البشرة .

وكذلك معنى صلاة ، فإنه يقبل الانطباق على كل واحدة من الصلوات الخمس كما يقبل الانطباق على النافلة وعلى الفريضة ، وهكذا .
وقد عبر علماء الأصول عن هذا المفهوم الواسع الكلي بالطبيعة ، فحينما يقال طبيعة الصلاة المراد بها هذا المفهوم الواسع الذي يقبل الصدق على كثيرين .

الثاني: المفهوم الجزئي : وهو المعنى الضيق الذي لا يقبل الانطباق على كثيرين ، مثل مفهوم الرجل العراقي ، وماء المطر ، والصلاة الواجبة ، وهكذا .
فإن كل واحد من هذه المفاهيم ضيق في دلالاته ، فلا يقبل الانطباق إلا على نفسه ، ولكن إذا وجد في الوجود الخارجي ما ينطبق عليه هذا المفهوم سمي مصداقاً ؛ لصدق المعنى وانطباقه على الشيء الخارجي ، فيقال : فلان بن فلان مصداق للرجل ، والماء المجموع في البركة بعد نزول المطر مصداق لماء المطر ، والصلاة التي يصلحها الإنسان مصداق للصلاة وهكذا .

ويقابل الكلي والجزئي الكل والجزء ، والمراد بالكل الشيء الجامع لأجزائه وشرائطه ، والجزء هو الشيء الداخل في تركيب الكل ، وعلى هذا يظهر الفرق بين المصطلحات ، فإن الكلي والجزئي وصفان للشيء بلحاظ وجوده كمفهوم في عالم الذهن ، والكل والجزء وصفان للشيء في الوجود

الخارجي؛ لأن المفهوم المجرد والصورة الذهنية يستحيل أن توجد في الخارج من دون أن تكون متحدة في أحد مصاديقها الخارجية؛ إذ لا يوجد في الخارج مفهوم الرجل وإنما مصداقه، كما لا يوجد مفهوم الصلاة بل مصداقها^(١).

إذا عرفت هذا نقول: إن الأحكام الشرعية تتعلق أولاً وبالذات بالطبائع ثم المكلف هو الذي يحققها ويوجدتها في الخارج، فحينما يأمر الشرع بالصلاة يأمرنا بالإتيان بطبيعة الصلاة، وحينما يصلي العبد يحقق وجود هذه الطبيعة المأمور بها في الخارج فيكون مطيعاً، ولذلك يكون المصلي مخيراً في صلاته بين أن يصليها في المسجد أو في البيت، ويصليها قصراً إذا كان مسافراً أو تماماً إذا لم يكن مسافراً، وكذلك سائر العبادات والمعاملات؛ لأن المطلوب منه هو إيجاد الطبيعة في أي مصداق من مصاديقها كانت.

فموضوع الأمر الشرعي ونهيه هو طبائع الواجبات والمحرمات، والمأمور يطيع الأوامر بإيجاد هذه الطبائع في أحد مصاديقها في الخارج، فلو لم يفعل عصي، ويطيع النواهي بالابتعاد عن إيجاد الطبيعة المحرمة في الخارج، فلو أوجدتها عصي، وفي هذا تفاصيل ذكرها الأصوليون في الأبحاث المفصلة^(٢).

ط- العلاقة بين المفاهيم

إذا أجرينا مقارنة بين أي مفهومين لوجدنا أن النسبة بينهما لا تخلو من أحد حالات ثلاث:

الأولى: أن تكون النسبة بينهما هي المساواة في الدلالة، مثل اللفظين المترادفين كالإنسان والبشر، والجريمة والجناية، والمعصية والذنب، وبطلان العقد وفساده، فإن كل واحد من المفهومين المترادفين يدل على الآخر ويساويه في المعنى والدلالة.

(١) لمعرفة تفاصيل ذلك انظر منطق المظفر: ج ١، ص ٥٧ - ٥٩.

(٢) انظر معالم الأصول: ص ٧٥؛ كفاية الأصول: ص ١٣٧؛ الإحكام (للآمدي): ج ٢، ص ٣٨٠.

والثانية: المغايرة التامة والتباين في الدلالة، مثل المفاهيم المتضادة نظير الطهارة والنجاسة، والأمانة والخيانة، والحلال والحرام، والرضا والإكراه، والإنسان والحجر ونحو ذلك؛ إذ لا توجد أي علاقة تقارب بين هذه المفاهيم في الدلالة والمعنى.

والثالثة: نسبة العام والخاص، وهو فيما إذا كان أحد المفهومين أوسع من الآخر، وهذا على نحوين:

أحدهما: أن تكون النسبة بينهما هو العموم المطلق، وهو فيما إذا كان أحد المفهومين أوسع من الآخر بنحو دائماً، ولذا نلاحظ أن الخاص متى ما تحقق يكون معه العام لا محالة دون العكس، مثل مفهوم ذي الروح والإنسان، فإن معنى ذي الروح أوسع من الإنسان؛ لذلك إذا تحقق الإنسان يتحقق معه ذو الروح دائماً، ولكن ليس بالضرورة إذا تحقق ذو الروح يتحقق معه الإنسان؛ لإمكان أن يكون ذو الروح حيواناً، ولذلك يصح أن تقول كل إنسان ذو روح وليس كل ذي روح إنسان، وكذلك مثل العبادة والصلاة، والاعتداء والقتل؛ ولذلك يقال: ذو الروح والعبادة والاعتداء أعم مطلقاً من الإنسان والصلاة والقتل؛ لأن مفهومها أوسع منها مطلقاً.

وثانيهما: أن تكون النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، وهو فيما إذا كان كل واحد من المفاهيم أوسع من الآخر من جهة وأضيق منه من جهة أخرى، فكل واحد من المفهومين يكون أعم من جهة وأخص من جهة أخرى، ولذا تتسم هذه النسبة بوجود جهتين للعموم يمتاز كل واحد من المفهومين بواحد منهما، وجهة أخص يجتمع فيها المفهومان، مثل الإنسان والأبيض، فإن الإنسان أوسع من الأبيض من جهة لأنه يشتمل على إنسان أسمر أو أصفر، والأبيض أوسع من جهة أخرى؛ لوجود أشياء أخرى هي بيضاء وليست بإنسان كالطير الأبيض أو القطن.

ونلاحظ هنا أن لمفهوم الإنسان جهة يكون فيها أوسع من مفهوم الأبيض، ولمفهوم الأبيض جهة يكون فيها أوسع من مفهوم الإنسان، ولكن كلاهما يجتمعان في الإنسان الأبيض وهي جهة الأخص، ومثل ذلك يقال في الجريمة والقتل، فإن الجريمة قد تكون قتلاً وقد تكون جراحة، والقتل قد يكون جريمة وقد يكون قصاصاً أو عقوبة مشروعة، وقد يجتمعان في قتل العدوان، فإنه قتل وجريمة معاً، ولذا يصح أن نقول: بعض القتل جريمة وبعض الجريمة قتل.

ونلاحظ أن هذه النسب الأربع تنطبق على الأحكام الشرعية في الموارد المختلفة أيضاً، فإذا كانت النسبة الأولى دل كل واحد من الحكمين على الآخر، مثل المندوب والمستحب، وإذا كانت الثانية تغييراً في الدلالة كالواجب والحرام، والصحة والفساد، وإذا كانت النسبة الثالثة بنحو العموم والخصوص المطلق وجب تخصيص العام، مثل قوله تعالى:

﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا ﴾ ^(١) فإن معناه عام يشمل جميع صور القتل، وقوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأُولَى الْأَلْبَابِ ﴾ ^(٢) خاص؛ لأن القصاص هو تعمد في القتل أيضاً إلا أن معناه أخص؛ لأن كل قصاص قتل، وليس كل قتل قصاص؛ لذلك تخصص الآية الثانية دلالة الآية الأولى فيحكم بأن كل تعمد في القتل حرام ومصيره جهنم إلا القصاص فإنه جائز ومصيره حفظ الحياة وحقق الدم.

وإذا كانت النسبة بنحو العموم من وجه نظير البيع والربا في قوله تعالى: ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(٣) فإن بعض البيع ربوي، وبعض الربا يقع في غير البيع كالربا في الدين، فجهة افتراق البيع تحصل في البيوع العادية كبيع الدار أو

(١) سورة النساء: الآية ٩٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

الأرض ، وجهة افتراق الربا تحصل بالربا الحاصل في الديون فيقع التعارض في البيع الربوي ، فهل يحكم بحليته استناداً إلى مفهوم البيع ، أم يحكم بجرمته وبطلانه استناداً إلى مفهوم الربا؟.

ومثله يقال لدى الصلاة في الدار المغصوبة ، فإن الصلاة في الدار المملوكة هي جهة الافتراق عن الغصب فتكون صحيحة ، وغصب الدار من دون الصلاة فيها هي جهة افتراق الغصب عن الصلاة ، ويقع التعارض لدى الصلاة في الدار المغصوبة ، فهل يؤخذ بمفهوم الغصب ويحكم ببطلان الصلاة أم يؤخذ بالصلاة فيقال : الصلاة صحيحة ولكن المصلي ارتكب الإثم بسبب الغصب؟.

وهذه من المسائل التي وقع الكلام فيها كثيراً ، وأسسوا لها قواعد ستعرف تفاصيلها في أثناء البحث^(١).

ي- الاجتهاد ومهمة المجتهد

الاجتهاد لغة: بذل الجهد والطاقة لتحصيل المراد^(٢).

وفي الاصطلاح الأصولي: هو القدرة الفعلية على استنباط الأحكام والوظائف الشرعية من أدلتها المعتمدة^(٣) ، وهذه القدرة لا تحصل إلا بالإحاطة التامة بقواعد الاستنباط والفقاهة.

ومن هنا قالوا: إن علم الأصول من أهم مقدمات الاجتهاد والفقاهة ؛ إذ لا يكون الفقيه فقيهاً ما لم يدرس علم الأصول ويستوعب قواعده ويستحضر نتائجه ، وذلك لأن هذه النتائج هي التي تمهد الطريق لاستنباط

(١) لمعرفة بعض التفاصيل انظر منطوق المظفر: ج ١ ، ص ٦٦-٦٨.

(٢) انظر لسان العرب: ج ٣ ، ص ١٣٣ ، (جهد)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٠٨ ، (جهد)؛ مجمع البحرين: ج ٣ ، ص ٣٠ ، (جهد).

(٣) انظر معالم الأصول: ص ٣٢٧؛ الفوائد الحائرية: ص ٥٠٥؛ كفاية الأصول: ٤٦٣؛ المستصفي: ج ٢ ، ص ٣٥٠؛ فواتح الرحموت: ج ٢ ، ص ٣٦٢؛ الإحكام (للآمدي): ج ٤ ، ص ٣٩٦.

الحكم الشرعي من الأدلة الخاصة، ومن هذا نعرف أمرين:

أحدهما: أن تطبيق القواعد الأصولية في الفقه من مهمات الفقهاء والمجتهدين، وأما غير المجتهدين فيمكنهم دراسة هذا العلم والاطلاع على قواعده كسائر العلوم الأخرى، إلا أنهم يقلدون المجتهدين في الفتاوى والأحكام ويعملون بها، ولذا يسمونهم بالقلدة، وهذا الاتباع للمجتهدين يسمى بالتقليد.

وثانيهما: أن القاضي والقانوني لا يستغني عن دراسة علم الأصول وفهم قواعده، بل لا يجوز للقاضي أن يحكم بين الناس في شأن من الشؤون العامة أو الخاصة ما لم يكن فقيهاً أو مأذوناً من قبل الفقيه وذلك لأسباب:

الأول: أن هذا المنصب أي منصب القضاء جعله الله سبحانه للأنبياء ثم الأوصياء، ثم الفقهاء بما هم وكلاء ونواب عن الأنبياء والأوصياء. قال تعالى: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٢) وفي رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لشريح: يا شريح! لقد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»^(٣) وكان شريح قاضياً.

الثاني: أن الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعية، فلا يصلح لتطبيقها وحمل الناس عليها إلا هو، ولذا جعله المعصوم عليه السلام حاكماً من بعده، وأمر الناس بالرجوع إليه، فعن علي أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله:

(١) سورة ص: الآية ٢٦.

(٢) سورة النساء: الآية ٦٥.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٧، ح ٢؛ وانظر المغني (لابن قدامة): ج ١١، ص ٣٧٣-٣٧٤؛ الشرح الكبير بهامش المغني: ج ١١، ص ٣٧٣-٣٧٥.

اللهم ارحم خلفائي ثلاثاً. قيل: يا رسول الله ومن خلفاؤك؟ قال: الذين يأتون بعدي يروون حديثي وسنتي»^(١) وفي رواية أبي خديجة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنني قد جعلته عليكم قاضياً»^(٢) وفي التوقيع الوارد عن صاحب الأمر عليه السلام: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله»^(٣).

الثالث: أن الحكم المشروع هو الذي يلتزم به الناس ويعتقدون بحقانيته، وهذا هو مائز أساس بين المشروع واللامشروع من الأحكام؛ لأن الحكم والقضاء يتصرف في شؤون الناس، ويحد من سلطتهم على نفوسهم وأموالهم وشؤونهم العامة والخاصة، فما لم يؤمن الناس به ويدعوا لتشريعته كان حكماً مفروضاً عليهم فيكون ظلماً؛ ومن هنا يشترط في مشروعية الحكم شروط كثيرة أهمها ثلاثة هي:

- ١- شرعية مصدر الحكم أي المشرع، وذلك بان يكون له سلطة حقة على التشريع.
- ٢- أن يؤمن الناس بهذا المشرع؛ لتكون تشريعاته نافذة عليهم.
- ٣- أن يكون المطبق لهذه التشريعات مؤهلاً من حيث الكفاءة العلمية والعدالة العملية.

ولولا هذه الشروط لم يكن وجه لشرعية الحكم والقضاء. ومن هنا قالوا: يجب أن يكون القانون والقضاء في أي بلد مطابقاً لمعتقد أبناء البلد وإرادتهم، وإلا بطل القانون أن يكون قانوناً، وبطل القضاء أن

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٧.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣٩، ح ٦.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

يكون عادلاً.

وعلى هذا الأساس ابتنت العديد من القواعد القضائية وأحكامها على أحكام الشريعة في البلاد الإسلامية لاسيما فيما يتعلق بالأحوال الشخصية وبعض القوانين المدنية، وأما في غيرها فقد استندت إلى القوانين الوضعية، ولكن يلاحظ عليها:

أولاً: أنها فاقدة للشروط الثلاثة المتقدمة، بل هذه الشروط لا تنطبق في بلادنا إلا على أحكام الشريعة الإسلامية؛ لأن الإسلام هو دين البلد، وهو الذي آمن به الناس وأذعنوا لأحكامه عن إرادة ورضا، والفقهاء الجامع للشرائط هو المؤهل لأن يحكم بين الناس، ويفتي لهم في القضايا المختلفة؛ لأنه المنصوب لهذه الوظيفة شرعاً، ويتمتع بالمزايا العلمية والعملية.

ثانياً: أن القضاء والمحاكم في البلاد الإسلامية لم تأخذ بكل أحكام الإسلام الذي يؤمن به المواطنون، بل أخذت منه شيئاً وأخذت من القوانين الوضعية التي لا يعتقد بها الناس أشياء، وهذا خلل في مشروعية القضاء.

ثالثاً: أن الذين يطبقون هذه القوانين لاسيما في شؤون القضاء وفصل المنازعات لا يتمتعون بمؤهلات الاجتهاد والفقاهة في الدين وإن كانوا خبراء في القضاء والقوانين الوضعية، وهذا خلل آخر لما عرفت من أن شرعية القضاء ترجع إلى الله سبحانه أولاً، ثم الأنبياء والأوصياء ثانياً، ثم الفقهاء ثالثاً، وهذا يوجب على القضاة مسؤولية دينية أخرى توجب عليهم الفقاهة والاجتهاد، أو اكتساب شرعية المنصب من الفقهاء والمجتهدين^(١).

(١) لمعرفة المزيد عن ذلك انظر العروة الوثقى: ج ٦، ص ٤١٨ - ٤٢٢؛ فقه الدولة: ج ١، ص ٢٦١.

ك- القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية

القاعدة في اللغة: هي الأساس لما فوقه^(١)، وفي هذا المعنى ورد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾^(٢) أي أصوله التي كانت قبل ذلك فعني أثرها وجددها إبراهيم عليه السلام^(٣).

والقاعدة في مصطلح أهل العلم: الضابطة، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع الجزئيات المنضوية تحته لاشتراكها في الموضوع.

كما يقال: كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان، ونحو ذلك^(٤)، فإن الإنسان والناطق شيء واحد، ويشتركان مع الحيوان في أنه حسّاس متحرك بالإرادة، ويمتاز عنه بالناطقية، أي قوة التفكير وإدراك القواعد الكلية، ويراد من القاعدة الأصل والقانون والضابطة والمقصد ونحوها^(٥).

وأما في مصطلح الأصوليين فقد تعددت الآراء في تعريفها^(٦)، ولكن يمكن تعريفها بأبرز خواصها.

فالقاعدة الأصولية: هي النتيجة الكلية التي يثبتها علم الأصول، ويتخذها الفقيه أساساً لاستنباط الحكم الشرعي الفرعي من أدلته. هذا وقد اشتهر التعبير عنها بأنها ما يقع كبرى كلية في قياس الاستنباط^(٧).

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٧٩، (قعد)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٣١، (قعد)؛

معجم مقاييس اللغة: ص ٨٦٥، (قعد)؛ لسان العرب: ج ٣، ص ٣٦١، (قعد).

(٢) سورة البقرة: الآية ١٢٧.

(٣) انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٣٨٧، تفسير الآية المزبورة.

(٤) مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٣١، (قعد).

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٢٩٥.

(٦) انظر كفاية الأصول: ص ٨؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ١٩؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١،

ص ٥؛ المحاضرات: ج ١، ص ٦-٧؛ بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٢٥.

(٧) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ١٨؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢١؛ منتهى الأصول: ج ١،

ص ١٦؛ وانظر فواتح الرحموت: ج ١، ص ٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١١.

فمثلاً: ثبت في علم الأصول أن الأمر للوجوب وأن النهي للتحريم، ومعنى ذلك أن كل أمر ورد في الآيات والروايات يحمل على الوجوب، وكل نهي يحمل على التحريم، وهذه نتيجة كلية يثبتها علم الأصول، ويستدل عليها لتكون حجة، ولذلك يتخذها الفقيه وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية، فيستدل على وجوب الصلاة مثلاً من خلال الجمع بين قوله تعالى: ﴿ **أَقِمِ الصَّلَاةَ** ﴾ ^(١) التي أمرت بالصلاة وبين هذه النتيجة: كل أمر للوجوب فيحكم بوجوب الصلاة؛ إذ يتشكل عنده قياس منطقي صحيح مبني على مقدمتين:

الأولى: الدليل الجزئي، وهو ما يعبر عنه بصغرى القياس، وهو قوله تعالى: ﴿ **أَقِمِ الصَّلَاةَ** ﴾.

والثانية: بكبرى القياس، وهي النتيجة الأصولية (كل أمر يفيد الوجوب) فتكون النتيجة أن الصلاة واجبة، وبمثل هذا القياس يثبت الفقيه حرمة القتل مثلاً؛ إذ قال تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ** ﴾ ^(٢). ونلاحظ من ذلك أن القاعدة الأصولية تتسم بثلاث سمات:

الأولى: أنها قاعدة كلية عامة لا تختص بباب واحد من الفقه، بل تنطبق على كل الأبواب، فإن قاعدة الأمر وهي أنه يفيد الوجوب تجري في العبادات كما عرفت في مثال الصلاة، وفي المعاملات كما في قوله تعالى: ﴿ **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** ﴾ ^(٣) أو في الأحكام كقوله تعالى: ﴿ **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ** ﴾ ^(٤) أو غيرها ^(٥).

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

(٤) سورة النور: الآية ٢.

(٥) كقوله تعالى: ﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ** ﴾ سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

الثانية: أنها تكون أساساً لاستنباط الحكم الشرعي في الفقه؛ إذ لولا تطبيق القاعدة الأصولية لا يتمكن الفقيه من استنباط الحكم، ومن هنا سمي العلم الذي يبحث في هذه القواعد بأصول الفقه.

الثالثة: أنها من أدوات المجتهد الفقيه في مقام استنباط الأحكام الشرعية الفقهية؛ لأن الاستنباط من مهام المجتهد لا غير. نعم لغير المجتهد أن يدرس علم الأصول ويتعرف على قواعده، وأما اتخاذ النتائج الأصولية كأدوات لاستنباط الأحكام الشرعية فلا يصح ما لم يبلغ رتبة الاجتهاد.

فالنتائج الأصولية نظير النتائج الكلية في سائر العلوم، فمثلاً: النتائج الكلية التي يثبتها علم الطب يمكن للجميع دراستها أو معرفتها إلا أن تطبيقها في مقام العمل من مهام الطبيب، وكذا الكلام في نتائج الهندسة والصيدلة والكيمياء وغيرها من العلوم المختلفة، وبهذا تختلف القاعدة الأصولية عن القاعدة الفقهية مثل: (لا ضرر ولا ضرار)^(١) و: (أصالة الصحة في فعل المسلم)^(٢) و: (المؤمنون عند شروطهم)^(٣) فإن القاعدة الفقهية وإن كانت نتيجة كلية أيضاً إلا أن تطبيقها لا يختص بالفقيه، بل يمكن لعموم الناس تطبيقها في موارد مختلفة فضلاً عن المجتهد^(٤).

نعم للفقيه أن يحرر القاعدة ويثبت حجيتها، وبعد ذلك يطبقها الناس، ففي كل تصرف استلزم الإضرار - مثلاً - يحكمون بعدم جوازه استناداً لقاعدة (لا ضرر)، وفي كل فعل من أفعال المسلم شكوا في صحته يحملوه على

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ٢٤٧، ح ٥٧١٨.

(٢) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٣٤٥؛ القواعد الفقهية (للجنوري): ج ١، ص ٢٨٧؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٥٣.

(٣) الوسائل: ج ٢١، الباب ٢٠ من أبواب المهور، ص ٢٧٦، ح ٤.

(٤) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢١؛ بحوث في علم الأصول: ج ١، ص ٣٤؛ تهذيب الأصول: ج ١،

الصحة استناداً (لأصالة الصحة) وهكذا.

وبذلك نعرف أيضاً أن القاعدة الأصولية نتيجة يستخلصها الأصولي من الآيات والروايات وحكم العقل وفهم العرف واللغة وغيرها من العلوم المختلفة، وليست هي آية أو رواية، ولذا قالوا: إن علم الأصول هو حصيلة اشتراك مجموعة من العلوم المختلفة^(١).

فمثلاً: في الحديث النبوي المتضافر بطرق الفريقين: «البيعان بالخيار حتى يفترقا»^(٢) يفيدنا ثبوت خيار فسخ البيع لكل من البايع والمشتري ما دام في مجلس العقد ولم يفترقا عنه، ولكن استنباط هذا الحكم الفرعي من هذا الخبر يتوقف على:

١- إثبات السنّة، وهذه مقدمة يثبتها علم الكلام، ثم إثبات حجيتها، وهذه يثبتها علم الأصول.

٢- إثبات أن هذا الخبر ينقل إلينا السنّة الصحيحة لا الموضوعة أو المكذوبة، وهذه مقدمة يثبتها علم الحديث من خلال دراسة سند الحديث، ودراسة سند الحديث يتوقف على دراسة رواية الحديث ورجاله وتمييز الثقة من غير الثقة منهم، وهذه مقدمة رابعة يثبتها علم الرجال.

٣- معرفة دلالات ألفاظ الحديث من حيث المعنى اللغوي والظهور العرفي، وهذه يثبتها علم اللغة؛ لأننا لا بد وأن نعرف معنى (البيعان) ومعنى (الخيار) في اللغة أو في الظهور العرفي.

٤- معرفة الأدلة الآخري المعارضة لهذا الحديث، أو المخصصة أو المقيدة ونحوها، وهذه تثبتها علوم متعددة كالقرآن والحديث والفقه والمنطق والأصول.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ١٨؛ نهاية الوصول: ج ١، ص ٧٢-٧٣؛ معالم الأصول: ص ٣٧.
(٢) انظر الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب الخيار: ص ٥، ح ١؛ صحيح البخاري: كتاب البيوع، الباب ٤٤، ح ٢١١٠.

فمثلاً: يعارض هذا الحديث قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) لأنه يثبت لزوم العقد بمجرد وقوعه، بينما الحديث يثبت الخيار بعد وقوعه، وحينئذ لا مناص من حل هذا التعارض بوجه من وجوه الحل على ما ستعرفه من خلال البحث.

والحاصل: أن القاعدة الأصولية نتيجة علمية يستخلصها الفقيه من علم الأصول، ثم يطبقها على موارد التي نصت عليها الآيات والروايات وغيرها من الأدلة الشرعية، ويعتمد لدى هذا التطبيق على علوم عديدة تعين الفقيه على فهم الدليل وفهم النتيجة والوجه الشرعي للإستناد له، ومن هنا قالوا: إن علم الأصول يتوقف على علوم عديدة سابقة عليه، فهو متأخر عنها رتبة، كما أن علم الأصول هو الآخر سابق على علم الفقه ومتقدم عليه^(٢).

١٠- خطة البحث

إن الغاية القصوى التي يطلبها الفقيه من البحث الأصولي هو تحصيل الحجة في مقام الاستنباط، وبما أن أهم الحجج الشرعية هي القرآن والسنة ثم الإجماع والعقل جعلنا خطة البحث تدور مدار هذه الأدلة.

فإن الفقيه لدى استنباط الأحكام الشرعية أول ما يبحث عنه هو وجود آية أو رواية معتبرة عليها، فإن لم يجد ينظر في باقي الأدلة كالإجماع ولواحقه كالشهرة والسيرة والعقل وملازماته، وحيث إن أدلة الكتاب والسنة تعتمد بشكل كبير على الدلالة اللفظية، والحجة في الدلالة اللفظية هو الظهور العرفي

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٧٢-٧٣؛ معالم الأصول: ص ٣٧؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ١٨؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٣؛ وانظر أيضاً المستصفي: ج ١، ص ٦-٧؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٩.

تعين البحث في كيفية دلالة الألفاظ على معانيها، ومعيار هذه الدلالة، وهو ما يعبر عنه بالظهور اللفظي.

فإذا فحص الفقيه عن الدليل ولم يعثر عليه صارت المسألة من قبيل المسائل التي لم يرد فيها دليل له نص أو ظهور على الحكم، ولذا يتوجب عليه أن يرجع إلى القواعد الشرعية التي جعلها الشارع وظائف شرعية تعين الحكم عند فقدان الدليل، وهو ما يعبر عنه بالأصول العملية، وعلى هذا فإن خطة البحث جاءت في ثلاثة أبواب:

الباب الأول: في الأدلة الأربعة ولواحقها.

الباب الثاني: في دلالة الكتاب والسنة على الأحكام.

الباب الثالث: في قواعد الاستنباط عند فقدان الأدلة الأربعة.

وبهذا التسلسل يكون الفقيه قد سلك الطريق الصحيح لاستنباط الحكم الشرعي من خلال معرفة التسلسل الصحيح للحجج الشرعية التي يعتمد عليها في الاستنباط.

الباب الأول في أدلتنا الأحكام

وفيه تمهيد وفصول :

الفصل الأول : دليل الكتاب العزيز

الفصل الثاني : دليل السنة المطهرة

الفصل الثالث : دليل الإجماع ولواحقه

الفصل الرابع : دليل العقل

التمهيد

إنَّ أهمَّ ما يتوخاه الفقيه في عملية الاستنباط هو الأدلة على الأحكام الشرعية؛ لأن هذه الأدلة هي التي توفر للفقيه الحجة الشرعية في الفتوى، كما هي الحد الفاصل في الاستنباط بين الاجتهاد الصحيح والتشريع المحرّم، ومن هنا فإن أول ما ينبغي دراسته في علم الأصول هو الأدلة التي يستنبط منها الأحكام وتكون حجة على العباد، وهي أربعة:

١- دليل الكتاب

٢- دليل السنّة

٣- دليل الإجماع

٤- دليل العقل

ويتفرع منها جملة من الأدلة الأخرى تعتبر عرفاً واصطلاحاً غير هذه الأربعة، ولكنها في الحقيقة ترجع إلى واحد مثل: السيرة والأصول العملية كالاستصحاب والبراءة فإنها ترجع إلى السنّة، وبناء العقلاء فإنها ترجع إلى العقل - على قول -، ولذلك حصروا الأدلة بالأربعة، وإليك تفاصيلها على التوالي في الفصول التالية:

الفصل الأول

دليل الكتاب العزيز

وفيه أمور:

الأمر الأول: التعريف

الأمر الثاني: الفرق بين القرآن والحديث القدسي

الأمر الثالث: حجية الكتاب

الأمر الرابع: أصناف آيات الأحكام

الأمر الخامس: الأيات المحكمة والأيات المتشابهة

الأمر السادس: أقسام دلالات الكتاب

الأمر الأول: التعريف

الكتاب هو القرآن الكريم ، ولقد أنزله الله سبحانه تبياناً لكل شيء ، ومنها الأحكام الشرعية ، وقد أحصوا الآيات الواردة في الأحكام فبلغت حوالي خمسمائة آية من مجموع ستة آلاف وست وستين آية على ما هو المشهور المعروف^(١) ، وهذا العدد استقرائي وصلت إليه بعض الإحصاءات ، ولذا فهو قابل للزيادة لإمكان وجود آيات تستنبط منها الأحكام لم يتوصل إليها السابقون^(٢) ؛ لقصور عقول البشر عن الإحاطة بكل شيء .

والكتاب الموجود بين الدفتين والمتداول بين أيدينا هو القرآن الكريم ، كما أنزله الله سبحانه على رسوله الأمين محمد ﷺ بألفاظه ومعانيه وترتبه بلا زيادة أو نقصان ، وذلك لثبوته بالنقل المتواتر أولاً ، بل والعقل ثانياً ، والنص القرآني ثالثاً ، وإنما استدللنا بالتواتر أولاً فلأنه يفيد الجزم واليقين ، وبالعقل فلأن العقل يقضي بأن الزيادة والنقيصة في كتاب الله سبحانه تسقطه عن الحجية والاعتبار ؛ لأنه يستدعي وجود احتمال وقوع التحريف في كل ما يستدل به من الآيات الشريفة ، ولذا جعلنا دليل النص القرآني ثالثاً بعد التواتر والعقل ؛ وذلك لأنه ما لم يثبت عدم التحريف بغير الكتاب لا يمكن الاستدلال عليه بالكتاب لأنه دور ، والدور باطل عقلاً .

(١) انظر كنز العرفان : ص ٢٩ .

(٢) لعل منها قوله تعالى ﴿وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ﴾ سورة القصص : الآية ٧٨ . إذ ربما يصلح دليلاً على عدم حاجة القضاء إلى المحاكمة للمجرم الذي ثبت إجرامه كالحكام الظلمة ، بل يكفي بإزالة العقوبة به لكون المحاكمة التي تتضمن الادعاء والدفاع تكون لغواً لثبوت الجريمة قبل الحكم ، أو تكون من قبيل الدفاع عن الظلم لسعي المجرمين على تخليص أنفسهم مما ارتكبوا بشتى الصور ، فتكون ظلماً في نفسها ، وهذا يتنافى مع غرض القضاء ، كما قد يصلح دليلاً على جواز أن يقضي القاضي بعلمه إذا ثبتت عنده جريمة المجرم دون حاجة إلى تفاصيل إجراءات القضاء .

وتوضيح ذلك: أننا إذا أردنا أن نثبت عدم تحريف القرآن بنفس القرآن للزم علينا أن نثبت أن ما نستدل به على ذلك هو قرآن غير محرف في نفسه مع أنه لم يثبت بعد أنه غير محرف، فيتوقف الشيء على نفسه؛ لأنه يستلزم توقف عدم تحريف القرآن على عدم تحريف القرآن، وهو باطل لأنه تناقض. والآيات التي نصت على عدم تحريف القرآن عديدة.

منها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ ﴾^(١) بناء على شمولها لكل أنحاء الافتراء بما فيه التحريف.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾^(٢) ولذا فان كل ما ورد من الأخبار الظاهرة في غير ذلك ينبغي حملها على المجاز وضرب من التأويل على ما قرره العلماء^(٣).

الأمر الثاني: الفرق بين القرآن والحديث القدسي

مما تقدم نعرف الفرق بين القرآن والحديث القدسي، فإنهما يشتركان في أن كليهما خطاب من الله سبحانه إلا أن القرآن نزل على رسوله الكريم ﷺ في مقام التحدي والإعجاز، بينما الحديث القدسي نزل لتوجيه العباد وإرشادهم، وليس في مقام التحدي، كما أن القرآن تضمن أصول الدين وفروعه، فلذا تعرض للعقائد والأحكام كما تعرض للأداب والأخلاق والموعظة والعلوم والفنون، بينما الغالب في الحديث القدسي هو الموعظة والتعليم^(٤).

(١) سورة يونس: الآية ٣٧.

(٢) سورة الحجر: الآية ٩.

(٣) انظر علوم القرآن عند المفسرين: ج ٣، ص ٢٠٦-٢٠٨؛ تلخيص التمهيد: ج ١، ص ٤٨٠.

(٤) ذكروا فروقاً عديدة للحديث القدسي والقرآن الكريم، إلا أن الفرق الجوهرية هو ما ذكرناه. انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ٣٩؛ ومن الكتب الجامعة للحديث القدسي كتاب الجواهر السنوية في الأحاديث القدسية للحر العاملي رحمته، وكتاب كلمة الله للسيد حسن الشيرازي رحمته؛ انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٦٢٩.

وبذلك يظهر الفرق بين القرآن وبين سائر الكتب السماوية الأخرى ؛ إذ لم يعتبرها الله سبحانه قرآناً ، ولم ينزلها بداعي التحدي والإعجاز.

الأمر الثالث: حجية الكتاب

إن حجية القرآن على العباد من الضرورات التي لا تحتاج إلى بيان وذلك لأن القرآن كتاب الله سبحانه خالق الخلق ومالك الملك والحاكم المطلق في الوجود. نعم ثبوت هذه الحجية يتوقف على مقدمتين :

الأولى: ثبوت أن ما بين أيدينا من القرآن هو كتاب الله المنزل على النبي الأكرم ﷺ بالتواتر المفيد للجزم واليقين ، وهذا مما لا يشك فيه مسلم.

الثانية: ثبوت نسبة الكتاب إلى الله سبحانه ، وهذا الثبوت يعرف بالتواتر وبالإعجاز الظاهر منه في أسلوبه ومعانيه وتحديه لبلغاء عصره وإقرارهم بالعجز عن الإتيان بمثله ، بل وبارتفاعه عن مستوى عصره في تشريعه وأحكامه وتعاليمه بما يوجب القطع بارتفاعه وعلوه عن طاقة البشر.

ويفترق دليل التواتر عن الإعجاز في أن التواتر يحصل عند من تأخر عن عصر نزول القرآن ، وهو دليلهم الأقوى عليه ، وأما الإعجاز فهو الحجة الأقوى على من عاصر نزول القرآن لعدم حصول التواتر عند المعاصرين عادة. قال تعالى : ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ ﴾ ^(١).

الأمر الرابع: أصناف آيات الأحكام

يتضمن القرآن الكريم أصنافاً عديدة من الآيات الشريفة التي تتناول الحياة الإنسانية من جوانب مختلفة ، ولكن أهم الأصناف التي تهتم الأصولي والفقهي هي :

(١) سورة الأنعام: الآية ١٥٥.

١- الآيات التي تتعرض إلى الجانب الاعتقادي ، نظير آيات التوحيد ، والنبوة والإمامة والمعاد ، ووصف الجنة والنار ، والملائكة^(١) ونحو ذلك ، وهدفها دعوة الإنسان إلى الاعتقاد الحق ، أو تصحيح اعتقاده به .

٢- الآيات التي تتعرض إلى الجانب الأخلاقي ، وتدعو الناس إلى التزام التعامل السليم في سلوكهم الاجتماعي ، نظير الآيات التي تدعو إلى احترام الوالدين ، والأخرى التي تدعو إلى نبذ الغيبة والكذب والتنازب بالألقاب ونحوها^(٢) .

٣- الآيات التي تتعرض إلى العبادات والمعاملات ، نظير الآيات التي أوجبت الصلاة والزكاة والصيام والحج^(٣) ، والأخرى التي أحلت البيع وحرمت الربا ، وأحلت الدين والرهن وغيرهما المبنية على رضا المتعاقدين ، والأخرى التي منعت الغش وأكل المال بالباطل^(٤) .

٤- الآيات التي تتعرض إلى المبادئ القانونية في الحكم والسلطة ، نظير

(١) كما في قوله تعالى : ﴿أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نَفَرِقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾
سورة البقرة: الآية ٢٨٥ .

(٢) كما في قوله تعالى : ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبُّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾
سورة الأحقاف: الآية ١٥ .

(٣) كما في قوله تعالى : ﴿فَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ سورة المجادلة : الآية ١٣ ، وقوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ سورة البقرة: الآية ١٨٣ ، وقوله تعالى : ﴿وَأْتَمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾
سورة البقرة: الآية ١٩٦ .

(٤) كما في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ سورة النساء: الآية ٢٩ .

مبدأ الشورى، ومبدأ العدالة، وحرية الاعتقد، ونصرة المظلوم^(١)، ومبدأ وجوب التعاون على البر والتقوى وحرمة المعاونة على الإثم^(٢)، أو مبدأ الأخذ بالعفو عند المقدرة^(٣)، ونحو ذلك.

٥- الآيات التي تتعرض إلى العقوبات الجنائية، نظير الآيات التي تحرم القتل، وتدعو إلى القصاص من القاتل أو دفع الدية^(٤)، والأخرى التي تدعو إلى ردع العدوان بالمقابلة بالمثل^(٥)، والثالثة التي تدعو إلى معاقبة المفسدين في الأرض بالقطع والنفي^(٦) ونحو ذلك.

٦- الآيات التي تتعرض إلى العقوبات على ارتكاب المحرمات الاجتماعية، نظير الآيات التي تدعو إلى معاقبة الزانية والزاني بالجلد^(٧)، والسارق والسارقة بالقطع^(٨)، والأخرى التي تدعو إلى معاقبة البهتان والقذف

(١) كما في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ سورة الشورى: الآية ٣٨، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ سورة النساء: الآية ٥٨.

(٢) كما في قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَىٰ الْإِثْمِ وَالعُدْوَانِ﴾ سورة المائدة: الآية ٢.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾ سورة البقرة: الآية ١٧٨.

(٥) كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ سورة البقرة: الآية ١٩٤.

(٦) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ سورة المائدة: الآية ٣٣.

(٧) كما في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ سورة النور: الآية ٢.

(٨) كما في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾ سورة المائدة: الآية ٣٨.

للمحصنات^(١) ونحو ذلك.

ونلاحظ أن هذه الآيات الشريفة تتضمن الكثير من الأحكام التي تتعلق بالعقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والجنايات والمحرمات، وهذه الأحكام تستنبط من مجموع الآيات الواردة، أو منها ومن الروايات الواردة في السنّة الشريفة، ولذا فإن على الأصولي والفقهاء البحث في مدلولات هذه الآيات، والنظر في كيفية دلالاتها.

الأمر الخامس: الآيات المحكمة والآيات المتشابهة

إن هذه الآيات بأصنافها الستة تنقسم إلى نوعين من الآيات هما: الآيات المحكمة والآيات المتشابهة. قال تعالى: ﴿مِنهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٢).

والمراد من الآيات المحكمة هي الآيات التي لا تحمل إلا معنى واحداً بحسب التفاهم العرفي، والمحكم هو ما ظهر معناه وعرف لدى الجميع بلا لبس أو غموض^(٣)، مثل قول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٦).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ سورة النور: الآية ٤.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٧.

(٣) عدة الأصول: ج ١، ص ٤٠٨؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٤٢؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥٠٩.

(٤) سورة النور: الآية ٤٥.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٦) سورة المائدة: الآية ٦.

والمعنى المحكم تارة يكون نصاً كآلية الأولى وتارة يكون ظاهراً كما في الآية الثانية والثالثة، والمتشابه خلافه، وهو الذي يحتمل أكثر من معنى فيوجب الوقوع في الإشكال لتعدد المعاني المحتملة منه، وربما يعبر عنه بالمجمل تسامحاً؛ لوجود بعض الاختلاف بينهما^(١)، وسمي بالمتشابه لتشابه معانيه في ذهن السامع، أو لاشتباه السامع في المراد منه^(٢)، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرْصَنَ بَأْنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣) لتردد معنى القرء بين الطهارة والحيض، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(٤) لتردد معنى النكاح بين العقد والمقاربة، وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٥) لتردد معنى اليد بين المعنى الظاهر وهو اليد الجارحة، والمعنى المؤول وهو القوة والسلطة دفعاً لشبهة التجسيم ووصف الباري عز وجل بالجسمية، وقوله تعالى:

(١) فإن المتشابه والمجمل - عند الأصوليين - يختلفان في أمور:

أ- أنهما من قبيل الفقير والمسكين، إذا ذكر أحدهما يشمل الآخر، وإذا ذكرا معاً فإن المتشابه يطلق على ما يتعلق بالإجمال في الآيات الشريفة التي تتناول العقيدة وأصول الدين، والمجمل يطلق على ما يتناول الأحكام وفروع الدين، وعلى هذا الأساس صار المجمل اصطلاحاً أصولياً، والمتشابه اصطلاحاً كلامياً.

ب- أن المجمل لا ظهور له في معنى من المعاني، فلذا يتوقف فيه حتى يفسر المراد منه، بينما المتشابه له ظهور في معنى إلا أننا نعلم أن هذا الظهور غير مراد للمتكلم؛ لأنه يتنافى مع حكم العقل.

ج- أن تفسير المجمل شرعي في الغالب؛ لأنه يتوقف على البيان من قبل الشارع، كما في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، وأما تفسير المتشابه فعقلي؛ لأنه لا يعرف معناه إلا بمراجعة قواعد العقل كما في الآية ١٠ من سورة الفتح، فتأمل.

(٢) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٤٣، (شبهه)؛ عدة الأصول: ج ١، ص ٤٠٨؛ الإحكام (للآمدي): ج ١، ص ١٤٢؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥١٠.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٤) سورة النساء: الآية ٢٢.

(٥) سورة الفتح: الآية ١٠.

﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾^(١) لتردد معنى مكر الله سبحانه بين المعنى الظاهر وهو الحيلة والمعنى المؤول وهو ترتيب أثر المكر على أفعال الماكرين بكشف حيلهم وإفشال خططهم؛ لقانون خذ الغايات واترك المبادئ، وبعد رفع التشابه عن الآيات المتشابهة تكون كالمحكمة في لزوم اتباع المعنى المستظهر منها.

الأمر السادس: أقسام دلالات الكتاب

تدل آيات الكتاب المحكمة على معانيها بنحوين هما:

١- دلالة النص. ٢- دلالة الظاهر.

أ- معنى النص

النص في اللغة: رفع الشيء وإظهاره^(٢)، وفي المصطلح هو اللفظ الدال على معناه بالجزم من دون شك أو احتمال دلالاته على معنى آخر يعارضه^(٣)، وهو حجة قطعية لا يقبل الخلاف، مثل دلالة قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٤) على أن يد السارق تقطع، ودلالة قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾^(٥) على حرمة هذه المنصوصات.

(١) سورة الأنفال: الآية ٣٠.

(٢) انظر لسان العرب: ج ٧، ص ٩٧، (نصص)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٩٦٢، (نص)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ١٨٦، (نصص).

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٩٢؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٦٩٦؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥٠٥.

(٤) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٥) سورة المائدة: الآية ٣.

ب- معنى الظاهر

الظاهر في اللغة: ما برز وغلب^(١)، وفي المصطلح: هو اللفظ الدال على أكثر من معنى إلا أن دلالته على أحد معانيه أقوى من دلالته على المعنى الآخر بحسب فهم العرف أو القرب إلى الذهن^(٢)، مثل دلالة قوله تعالى: ﴿أَقْرِبِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ السَّمْسِ إِلَى غَسَقِ أَيْلٍ﴾^(٣) على وجوب الصلاة لفهم العرف الوجوب من الأمر مع أن الاستحباب أيضاً محتمل، ودلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(٤) على إباحة الاصطياد بعد الإحلال من الإحرام مع أن الاستحباب والوجوب محتملان أيضاً.

ولا إشكال في حجية دلالة النص لكونه يفيد القطع بالمعنى المراد، والقطع حجة من دون شك أو شبهة، كما لا إشكال في حجية دلالة الظاهر لكونه يفيد الظن العقلاني بالمراد، وهذا الظن من الظنون المعتبرة عند العقلاء فيأخذون به، ولا يعتنون بالمعاني الأخر المحتملة لكونها ضعيفة، ولو أرادوا الاعتناء بالاحتمالات الضعيفة لبطل التفاهم بين الناس، ولتعذر الحوار وتبادل المعلومات؛ إذ ما من لفظ ظاهر إلا وله أكثر من معنى محتمل يعارضه. نعم ربما يختلف الفقهاء في الظهور فيثبته قوم وينفيه آخرون، أو يستظهر منه شيئاً آخر، وحينئذ يكون حجة عند مدعيه.

و يقابل النص والظاهر من اللفظ المجمل، وهو اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى ولكن بصورة متساوية؛ إذ لم يكن لأحدهما ظهور أقوى من

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٦١٨، (ظهر)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٤١،

(ظهر)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٥٢٤-٥٢٥، (ظهر).

(٢) انظر عدة الوصول: ج ١، ص ٤٠٨؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٤٨٧-٤٨٨؛ كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١١٤٤؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥٠٦.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٤) سورة المائدة: الآية ٢.

الآخر^(١)، فالمعنى الاصطلاحي للمجمل مأخوذ من معناه اللغوي وهو الكلام الذي لم يبين لأنه جمع ولم يفصل^(٢). مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣) فحيث إن معنى القرء يحتمل الطهارة والحيض، ولا ظهور للفظ في أحد المعنيين في الآية، فيكون القرء مجملاً في الدلالة^(٤)، فلذا لا يمكن استفادة الحكم منه، وإنما لا بد من ملاحظة القرائن أو الأدلة الأخرى المفسرة له لرفع الإجمال، وإلا لم يكن حجة.

وبذلك نستخلص ما يلي:

١- أن النص له ثلاث سمات:

الأولى: أنه يفيد العلم بالمراد.

الثانية: أنه ينفي وجود معنى آخر غيره.

الثالثة: أنه حجة يجب العمل بها.

٢- أن الظاهر له ثلاث سمات أيضاً:

الأولى: أنه يفيد الظن القوي أو الاطمئنان بالمراد، وهذه الدلالة الظنية هي أحد أهم أسباب الاختلاف في الرأي بين الفقهاء.

الثانية: أنه لا ينفي احتمال وجود معنى آخر غيره، ولكن العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال؛ وإنما يأخذون بمدلوله الظاهر.

(١) انظر عدة الأصول: ج ١، ص ٤٠٦؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٩٥؛ كشاف اصطلاحات

الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٤٧٥؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥١١.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٠٣، (جمل)؛ لسان العرب: ج ١١، ص ١٢٨، (جمل)؛

مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٤٤، (جمل).

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٤) وعلى هذا الأساس اختلف الفقهاء في دلالة الآية، فذهب الأكثر إلى أن القروء هي الأطهار،

وذهب الحنفية إلى أنه الحيض؛ انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٩٨-٩٩، تفسير الآية المزبورة.

الثالثة: أنه حجة يجب العمل به.

٣- أن المجمل له ثلاث سمات أيضاً:

الأولى: أنه يفيد الشك بالمراد.

الثانية: أنه يحتمل وجود أكثر من معنى مقصود بالعبارة.

الثالثة: أنه ليس بحجة، فلا يجوز العمل به إلا بعد الرجوع إلى الأدلة

المعتبرة والشارحة لإجماله.

ومن ذلك نعرف الحاجة الماسة إلى دراسة السنة الشريفة في علم الأصول

لدورها الكبير في تفسير الكتاب وبيان مجملاته، أو تخصيص عموماته، أو

تقييد مطلقاته.

الفصل الثاني

دليل السنّة المطهرة

وفيه أمور:

الأمر الأول: تعريف السنّة

الأمر الثاني: أقسام السنّة

الأمر الثالث: حجية السنّة

الأمر الرابع: في حدود حجية السنّة

الأمر الخامس: في أقسام السنّة وطرق إثباتها

الأمر الأول: تعريف السنّة

السنّة في اللغة: الطريق والسيّرة^(١)، وفي الحديث المشهور: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سنّ سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(٢) أي سيرة وطريقة. والسنّة في الاصطلاح الأصولي^(٣): هي طريقة النبي ﷺ قولاً وفعلاً وتقريراً أصالةً أو نيابةً، والمراد من النيابة سنّة من ينوب عن النبي ﷺ في المقام والوظيفة، وهو عندنا الإمام المعصوم ﷺ ونحوه، ومن هنا ينبغي تعريفها بأنها قول المعصوم وفعله وتقريره^(٤).

فيشمل الأئمة الاثني عشر والصديقة الطاهرة ع؛ لأنهم حجج على الخلق وأئمة وسادة كما ثبت في متضافر الأدلة العقلية والنقلية^(٥). وتشمل السنّة أقوال الصحابة وأفعالهم بما أنها حاكية عن أقوال وأفعال النبي ﷺ^(٦) عند أكثر الجمهور عدا الشافعي على ما قيل، وعلى هذا الأساس قالوا بحجية

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٢٩، (سنن)؛ لسان العرب: ج ١٣، ص ٢٢٥، (سنن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٦٨، (سنن).

(٢) انظر بحار الأنوار: ج ٧١، ص ٢٥٧، ح ٥، ج ٦.

(٣) مصطلح السنّة في علم الكلام مقابل البدعة، وهي نسبة شيء إلى الدين وهو ليس من الدين، كما تطلق عند الفقهاء على المستحبات، كما تطلق على الآداب المأخوذة عن النبي ﷺ.

(٤) مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٦٨، (سنن)؛ انظر أصول المظفر: ج ٣، ص ٦١؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١١٣-١١٧.

(٥) وقد قررت هذه الأدلة الكتب الكلامية؛ انظر كتاب الشافي في الإمامة للسيد المرتضى؛ ونهج الحق للعلامة الحلبي؛ وحق اليقين للسيد عبد الله شبر.

(٦) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ٩٨٢؛ الموافقات: ج ٤، ص ٤٥؛ وانظر أصول الفقه (للزلي): ص ٣٩.

الاستحسان والمصالح المرسلة^(١).

والمراد من تقرير المعصوم هو ما ثبت من إمضاء المعصوم لأفعال الناس المتعلقة بالشريعة الواقعة في محضره وسكوته عنها، والوجه في كون هذا السكوت إمضاء وإقراراً للفعل هو أن سكوت المعصوم عن الفعل يكشف عن مشروعيته؛ إذ لو لم يكن مشروعاً لوجب عليه بيان خطئه لكون الإمام منصوباً لحفظ الشريعة من الخطأ والناس من الضلالة.

نعم حيث إن التقرير إمضاء صامت، وهذا الإمضاء يكشفه العقل فلا يفيد أكثر من مشروعية العمل، وأما دلالته على وجوبه أو حرمة فلا. نعم إذا كانت هناك قرائن ومؤيدات تفيد الظهور بالواجب أو الحرام أخذ بها، وإلا فإن مجرد التقرير لا يستفاد منه سوى أصل مشروعية العمل.

الأمر الثاني: أقسام السنة

إن السنة على أقسام:

١- السنة القولية

وهي أقوال النبي ﷺ سواء وردت بنحو القواعد الكلية نظير قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٢) أم وردت بنحو التفصيل كما في رواية أبي إمامة عنه ﷺ قال: «أيها الناس، إنه لا نبي بعدي، ولا أمة بعدكم، ألا فاعبدوا ربكم وصلّوا خمسكم، وصوموا شهركم، وحجوا بيت ربكم، وأدوا زكاة أموالكم طيبة بها نفوسكم، وأطيعوا ولاة أمركم تدخلوا جنة ربكم»^(٣).

(١) الموافقات: ج ٤، ص ٥؛ وانظر أصول الفقه (للزلي): ص ٩٥.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٢٨، ح ٤.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٢٣، ح ٢٥.

٢- السنة الفعلية

وهي أفعال النبي ﷺ وتصرفاته العملية تجاه الوقائع والأحداث، ومن هذا القبيل إقامته للصلاة بأجزائها وشرائطها أمام الناس لغرض تعليمهم المراد من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) ثم قال لهم بعد أن أدى الصلاة بكاملها: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢).

وحج ﷺ البيت الحرام وأتى بكافة أجزائه وشرائطه بعد نزول قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٣) وقال للمسلمين: «خذوا عني مناسككم»^(٤) وأخرج خمس الغنائم وقسمها على الحصص التي عيّنتها الآية الشريفة في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآبِئِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ﴾^(٥) وعلم الناس كيفية إخراج الخمس وكيفية توزيعه على مستحقيه.

٣- السنة التقريرية

وهي قسمان: تقريرية سكوتية، وتقريرية قولية، والمراد بالأولى أن يفعل الغير فعلاً أو يقول قولاً في محضر النبي ﷺ أو في غيابه ثم يحكى إليه ﷺ ويسكت عنه، وهذا السكوت كاشف عن أن ما حدث لم يكن محرماً شرعاً؛ إذ لو كان كذلك لأظهر النبي ﷺ عدم رضاه عنه، ونهى عن فعله بما أنه مبلغ للشريعة ومسؤول عن حفظها من التحريف، كما أنه مأمور بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولعل من هذا القبيل ما رواه الخطيب البغدادي عن علي

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) كنز العرفان: ص ١٥٨.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٤) الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٢٥.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٤١.

أمير المؤمنين عليه السلام حينما كان باليمن ؛ إذ أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام ، فقال كل واحد منهم : هو ابني ، فجعل علي عليه السلام يخبرهم واحداً واحداً أترضى أن يكون الولد لهذا؟ فأبوا فقال : «أنتم شركاء متشاكسون» فأقرع بينهم ، فجعل الولد للذي خرجت له القرعة ، وجعل عليه للرجلين الآخرين ثلثي الدية ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فضحك حتى بدت نواجذه^(١) من حكم علي عليه السلام^(٢) . وكان هذا الموقف السكوتي عن فعل علي أمير المؤمنين عليه السلام إقراراً بصحته .

والمراد بالثانية : أن يفعل الغير فعلاً في محضر النبي صلى الله عليه وآله أو يخبره أحد عنه فيقره النبي صلى الله عليه وآله بقوله - مثلاً - : «بارك الله فيك» أو يدعو له ، أو يشجعه على ذلك .

ومن هذا القبيل ما ورد في قضية عروة البارقي ، حيث دفع إليه النبي صلى الله عليه وآله ديناراً وقال له اشتر لنا به شاتاً للأضحية ، فاشترى به شاتين ، ثم باع إحدهما في الطريق بدينار ، فأتى النبي صلى الله عليه وآله بالشاة والدينار ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : «بارك الله لك في صفقة يمينك»^(٣) .

ونلاحظ من هذه القصة أن كلام النبي صلى الله عليه وآله كان تقريراً لفعل عروة ومباركة له ، ولم يكن كلاماً صادراً عن النبي صلى الله عليه وآله يتناول حكماً مستقلاً حتى يعد من السنة القولية .

والخلاصة: أن السنة تشمل ما كان في الأقوال والأفعال والإمضاءات ، وهي جميعها حجة يجب العمل بها ، ولا تنحصر بسنة النبي صلى الله عليه وآله ، بل تشمل أقوال وأفعال وإمضاءات سائر المعصومين من أهل البيت عليهم السلام .

(١) والنواجذ: هي الأسنان التي تبدو عند الضحك ، وهو هنا كناية عن الضحك لأنه صلى الله عليه وآله كان ضحكه التبسم ؛ انظر مجمع البحرين : ج ٣ ، ص ١٩٠ ، (نجد) .

(٢) انظر أعلام الموقعين : ج ١ ، ص ٢٠٣ .

(٣) مستدرک الوسائل : ج ١٣ ، باب ١٨ من أبواب عقد البيع وشروطه ، ص ٢٤٥ ، ح ١ .

الأمر الثالث: حجية السنة

لاشك ولا شبهة في حجية السنة النبوية؛ لأنها من الضروريات التي لا ينكرها إلا مكابر؛ إذ لولاها لما اتضحت معالم الدين، ولتعطل العمل بالقرآن الكريم، بل ولتعذر الوصول إلى الأحكام الشرعية؛ بداهة أن القرآن الكريم ورد لبيان أصل تشريع الأحكام، ولم يذكر التفاصيل في الغالب، ولعلنا لا نجد فيه حكماً واحداً استكمل جميع خصوصياته وقيوده وأحكامه وشروطه، لاسيما ما يتعلق بجانب العبادات التي هي أهم أركان الدين، وإنما أوكل بيان التفاصيل إلى السنة الشريفة، وإليك بعض الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(١).

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾^(٢).

المثال الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٣).

هذه الآيات تعرضت لأهم العبادات وهي الصلاة والزكاة والصيام والحج، وهي تدل على وجوب أصل هذه العبادات، وأما تفاصيلها من بيان شروطها وقيودها وأوقاتها وكيفيه فعلها فساكتة عنها؛ لذا كان لابد من الرجوع إلى المرسل بالقرآن والصادع بالوحي والسبب المتصل بين السماء والأرض صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لأخذ هذه التفاصيل، وهذا مما يحكم به العقل السليم، وإلا لحكمتنا على المشرع الحكيم بمخالفته لموازن الحكمة؛ لأنه كلف العباد بما

(١) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

يجهلون، وطلب منهم ما لا يطيقون، ولذا علم رسول الله ﷺ كيفية الصلاة والحج والزكاة وقال: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١) وقال: «خذوا عني مناسككم»^(٢).

ومن التفاصيل التي تؤخذ من السنة تخصيص عمومات الكتاب، وتقييد مطلقاته، وتفسير مجملاته، ويمكننا توضيح ذلك بالأثلة التالية:

١- تخصيص السنة لعموم القرآن

الأول: قال تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنكُمُ وَالصَّالِحِينَ مِن عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِن يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَسِعُ عِلْمُهُ﴾^(٣) وصيغة (الأيامى) و(الصالحين) من صيغ العموم لأنها محلاة بـ(أل) الاستغرافية، فتفيد مفاد (كل) إذا دخلت في الجملة، والأيامى جمع أيّم، وهي المرأة التي لا زوج لها، سواء كانت بكرًا أو ثيبًا، ويطلق على الرجل كذلك^(٤)، وتضمنت الآية: الأمر بتزويج النساء والرجال من الأحرار، والنساء والرجال من المماليك.

والأمر هنا للاستحباب لا للوجوب للأحاديث المتضاربة الدالة على أن التزويج من سنن النبي ﷺ التي أكد استحبابه إليهم^(٥)، والأحاديث الأخرى الدالة على مبغوضية العزوبة، ومنها ما رواه أبو أمامة عن النبي المصطفى ﷺ قال: «أربع لعنهم الله من فوق عرشه، وأمنت عليه ملائكته: الذي يحصر نفسه فلا يتزوج... والرجل يتشبه بالنساء وقد خلقه الله ذكراً، والمرأة تتشبه بالرجال وقد خلقها الله أنثى، ومضلّل الناس: يريد الذي يهزأ بهم يقول

(١) عوالي اللآلئ: ج ٣، ص ٨٥، ح ٧٦؛ كنز العرفان: ص ١٥٨.

(٢) الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٢٥.

(٣) سورة النور: الآية ٣٢.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٤٣، ذيل الآية المزبورة.

(٥) انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٤٥، ذيل الآية المزبورة.

للمسكين: هلم أعطيك، فإذا جاء يقول: ليس معي شيء، ويقول للمكفوف: اتق الدابة، وليس بين يديه شيء، والرجل يسأل عن دار القوم فيضله»^(١).

و(أل) الاستغراقية تفيد استحباب تزويج كل رجل وامرأة من دون استثناء، ومن دون فرق بين أديانهم ومستوياتهم؛ لأنها من أدوات العموم، ولكن السنة الشريفة خصت هذا العموم بشرط، وهو أن تكون كفاءة بين الرجل والمرأة حتى يصح الزواج، والمقصود بالكفاءة وحدة الدين والمعتقد لا الكفاءة المالية أو الاجتماعية، فقالت الأحاديث الشريفة: «إن المسلم كفؤ المسلمة»^(٢) فخصت عموم القرآن بجواز تزويج المسلمة من المسلم فقط. أما الكافر فلا يجوز للمسلمة أن تتزوج به، كما لا يجوز للرجل المسلم أن يتزوج بالمرأة الكافرة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّهُ بِبَعْضِ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا يَجْتَسِرُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ عام يشمل كل صور الغيبة في المجتمع ولأي صنف من الناس.

ولكن السنة الشريفة استثنت منها ثلاثة أصناف منهم بواسطة الحديث النبوي الشريف: «لا غيبة لثلاثة: سلطان جائر، فاسق معلن، وصاحب بدعة»^(٤) ولو لا هذا الحديث لحكم بجرمة استغابة السلطان الظالم والفاسق وصاحب البدعة.

(١) انظر مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٤٥، ذيل الآية المزبورة.

(٢) الوسائل: ج ٢٠، باب ٢٥ من أبواب مقدمات النكاح، ص ٦٨، ح ١.

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ٩، الباب ١٣٤، ص ١٢٨، ح ١٠٤٤٨.

٢- تقييد السنة لإطلاق القرآن

المثال الأول: حرمة الغيبة، فإن القرآن الكريم حرم الغيبة بنحو مطلق، ولكن السنة الشريفة قيدت هذا الإطلاق وقالت بجواز الغيبة في حالات.

منها: حالة الاضطرار للضرورة، كما في الغيبة لغرض حفظ المصالح العامة أو الخاصة للناس كما في موارد نصح المستشير، أو جرح الشهود إذا كانوا فاسقين، وهذا التقييد أخذ من الحديث النبوي رُفِعَ عن أمتي تسعة أشياء ومنها: (ما اضطروا إليه)^(١) والمراد به رفع الحرمة في صورة الاضطرار، ومعنى التقييد هو القول بجواز الغيبة في صورة نصح المستشير إذا استشار الإنسان إنساناً وطلب منه توثيق شخص أو تعريف شخص، وكذلك في موارد إثبات الحقوق استناداً إلى شهادة بعض الناس فإنه يجوز لمن يعرف عنهم عدم الاستقامة والعدالة أن يكشف ذلك إلى القاضي، ويعد هذا الجواز تقييداً لإطلاق دليل حرمة الغيبة.

المثال الثاني: في الصلاة، نظير قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) فإنها مطلقة تدل على وجوب إقامة الصلاة بأي وجه اتفق، إلا أن ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي أمير المؤمنين عليه السلام مقيد لإقامة الصلاة؛ إذ قال صلى الله عليه وآله: «يا علي لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه»^(٣) فنستنتج من الجمع بين الآية والرواية عدم جواز الصلاة في الثوب المصنوع من جلد حيوان لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه.

٣- شرح السنة لإجمال القرآن

المثال الأول: في الزكاة قال تعالى: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُمُ وَالزَّيْتُونَ

(١) الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، ص ٣٦٩، ح ١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١٠.

(٣) الوسائل: ج ٣، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي، ص ٢٥١، ح ٦.

وَالرُّمَاتِ مُتَشَكِّهَا وَعَيْرَ مُتَشَكِّهِ كَلُّوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ﴿١﴾ فان مقدار (الحق) في قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾

مجمل ، ولم يعرف قدره ولا كيفية إعطائه ولا من يعطى إليه .

ولكن السنة الشريفة فسرت هذا الإجمال وبيّنت المراد منه ، ففي تفسير العياشي عن الباقر عليه السلام عن النبي الأعمش عليه السلام : «أنه كان يكره أن يصرم ^(٢) النخل بالليل ، وأن يحصد الزرع بالليل ؛ لأن الله يقول : ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ قيل : يا نبي الله وما حقه ؟ قال : ناول منه المسكين والسائل» ^(٣) وقدّر الحق في روايات أخرى بالحفنة والقبضة ^(٤) ، ووجه كراهته صلى الله عليه للحصاد بالليل هو غياب السائل ؛ لأن السائل والمسكين لا يسألان الناس بالليل - عادة ..

المثال الثاني: في الصلاة ، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ^(٥) مجمل إذ

لم تدل الآية على أجزائها ولا شرائطها ، ولم تشرح كيفية فعلها ، إلا أنه صلى الله عليه صلى وأتى بكل ما يجب فعله في الصلاة ، ثم قال للمسلمين : «صلّوا كما رأيتموني أصلي» ^(٦) فكان فعله صلى الله عليه مبيناً وشارحاً لمعنى الصلاة ، إذا لا غنى للقرآن عن السنة الشريفة ، بل لا يمكن العمل بالقرآن ولا فهم مضامينه ولا دلالاته إلا بواسطة السنة .

ومن هنا نعرف أن القول بأن ما في الكتاب العزيز الغنى والكفاية في أخذ الأحكام ، وقول بعض الصحابة (حسبنا كتاب الله) ^(٧) مما يتنافى مع بديهية

(١) سورة الأنعام: الآية ١٤١ .

(٢) أي قطع ثمرتها .

(٣) تفسير العياشي: ج ١ ، ص ٣٧٩ ، ح ١٠٨ ؛ وانظر كنز الدقائق: ج ٤ ، ص ٤٢١ .

(٤) وانظر كنز الدقائق: ج ٤ ، ص ٤٢٣ .

(٥) سورة البقرة: الآية ١١٠ .

(٦) عوالي اللآلئ: ج ٣ ، ص ٨٥ ، ح ٧٦ ؛ كنز العرفان: ص ١٥٨ .

(٧) صحيح البخاري: كتاب العلم ، باب كتابة العلم ، ح ١١٤ .

العقل ، وقواعد العلم ، وحكمة الخالق تبارك وتعالى .

أقول: على الرغم من ذلك فإننا سنتعرض إلى بعض الأدلة الأخرى التي تثبت حجية السنة ليس لحاجتنا إليها نحن ، بل للتمسك بها في مقام المحاجة مع المنكرين ، ولنرفع بها شكوك المشككين ، ونزيد بها اطمئنان المؤمنين ، ولا نستدل على ذلك بالسنة ؛ لأنه دور ، ولا بالإجماع لأن قيام الضرورة على حجية السنة تنفي الحاجة إلى الإجماع ، وإنما نستدل على ذلك بدليلين آخرين :

الدليل الأول: القرآن

فقد بين القرآن الكريم حجية السنة الشريفة في آيات عديدة :

منها: قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَطُوقُ عَنِ امْهُوَيَّ ۖ ﴿٢﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ ^(١) .

والاستدلال بها على حجية السنة يتم من جهتين :

الجهة الأولى: منطوق الآية لأنه صريح في الدلالة على أن كل ما يتلفظ به

النبي ﷺ من قول فهو وحى ، فتثبت حجية قوله ﷺ .

الجهة الثانية: مفهوم الآية ؛ لأن العقل يحكم بأن ما كان قوله وحياً كان

فعله كذلك ؛ لوجوب مطابقة عمل النبي ﷺ لقوله ، فتثبت حجية فعله كما

تثبت حجية تقريره أيضاً ؛ لأن التقرير من فعله .

ومنها: قوله تعالى : ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ ^(٢) .

ومنها: قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكُمْ إِلَّا رِجَالًا مِّنْكُمْ فَخُذُوهُم مَّا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾ ^(٣) ،

ويدلان على حجية السنة من جهتين :

(١) سورة النجم : الآية ٣ - ٤ .

(٢) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٣) سورة الحشر : الآية ٧ .

الجمعة الأولى: إطلاق الأمر بوجوب طاعة النبي ﷺ ووجوب الأخذ بما

جاء به.

الجمعة الثانية: أن كل ما أمر به ﷺ وجاء به فهو صحيح ومن الله سبحانه؛ إذ لو كان بعض ما يأمر به النبي ﷺ أو يأتي به مخالفاً لشرع الله سبحانه لما أمرنا بطاعته والأخذ به مطلقاً، وإلا لتناقض الشارع وأمرنا باتباع الضلالة والأخذ بغير أحكامه، فيدل على أن النبي ﷺ معصوم، والمعصوم قوله وفعله وتقريره حجة.

هذا وقد دعا إلى التقليل من أهمية السنة جماعة، فشككوا في عصمة السنة، وتنكروا لدورها في بناء الإسلام وبيان أحكامه، بل نسبوا للنبي ﷺ الخطأ ونحوه من نواقص البشر القاصرين^(١)، وفي هذا حدث عبد الله بن عمر فقال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش. قالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا، فأمسكت عن الكتابة، فذكرت ذلك للرسول ﷺ فقال: «أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق»^(٢) وفي هذا القول تأملات:

١- من الواضح أن مراده من قريش ليس جميعها، بل بعض وجوهها، والناس ينسبون إلى الجماعة ما يصدر من وجوهها.

٢- أن بعض الوجوه من قريش يراد به بعض المهاجرين لا الأنصار؛ لأن قريش كانت في مكة، كما أن قول النبي ﷺ يتطابق مع قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣) فيدل على أن من زعم هذا الزعم لم

(١) انظر المستصفي: ج ٢، ص ٢١٣-٢١٤؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٤٥-١٤٦؛ تهذيب الوصول: ص ١٧٣-١٧٤.

(٢) سنن أبي داود: كتاب العلم، ح ٣١٦١؛ وانظر صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب ٧٥، ح ٦١٠٩، ح ٦١١٢، ح ٦١١٣.

(٣) سورة النجم: الآية ٣-٤.

يعرف الوحي ، ولم يفهم النبوة ولا الغاية من التشريع .

٣- أن قول النبي المصطفى ﷺ في رد هذه الدعوى : « لا ألفين أحدكم على أريكته يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول : لا ندرى ما وجدنا في كتاب الله أتبعناه»^(١) يشير إلى وقوع الاجتهاد في مقابل النص من قبل بعض الصحابة .

هذا والوجدان والعقل مضافاً إلى الأدلة النقلية جميعها تشهد بأن الإسلام إذا جرد عن السنة لم يبق منه إلا اليسير ، بل لكان غامضاً ، بل لضاع بين الآراء والأهواء كما ضاعت بعض الشرايع السماوية بين آراء علمائها وأهوائهم ، وهذا يكفي لإثبات ضرورة السنة وأهمية الحاجة إليها وبداهة اعتبارها ، وبعد ذلك لا نحتاج إلى مزيد برهان لإثبات حجيتها ، وذلك لسببين :

أولهما: منطقي ؛ لأن البرهان يرجع إلى الوجدان ، حسب القاعدة القائلة : إن كل ما بالعرض لا بد وأن يرجع إلى ما بالذات ، وما دام الوجدان يشهد بحجية السنة إذا تنفي الحاجة إلى البرهان .

ثانيهما: عقلي ؛ لأن البرهان يطلب لتحصيل العلم بالحجية ، والعلم بحجية السنة حاصل لدى كل مسلم فلا حاجة بعده إلى مزيد برهان .

الدليل الثاني: العقل

ويمكن أن يستدل به بطريقتين :

الطريق الأول: من جهة التناقض بأن نقول : إن العقل يحكم بأن قول النبي ﷺ وفعله وتقريره لا بد وأن يكون حجة ، وإلا للزم التناقض في التشريع والجهل في الشارع .

(١) سنن الترمذي: كتاب العلم، ح ٢٥٨٧؛ سنن أبي داود: كتاب السنة، ح ٣٩٨٩؛ سنن ابن ماجه: كتاب المقدمة، ح ١٣ .

وتوضيح ذلك: إذا قال قائل - من باب فرض المحال الذي هو ليس بمحال -: إن سنة النبي ليست بحجة لأمكن أن نسأل لماذا ليس بحجة؟.

وفي الجواب نقول: إن عدم الحجية يرجع إلى احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال بأن النبي ﷺ لا يحكي عن الله سبحانه، ولا يعبر عن تشريعاته؛ لأنه جاهل بها أو ضال عنها - والعياذ بالله - وهذا باطل بالضرورة والإجماع.

الاحتمال الثاني: أن يقال بالاستغناء عن سنة النبي ﷺ لكفاية ما في القرآن من بيان وتشريعات، وهذا باطل بالوجدان؛ لما عرفت من أن القرآن وارد لبيان أصل التشريع لا تفاصيله، وساكت عن كثير من التشريعات المحتاج إليها.

الاحتمال الثالث: أن يقال بأن البشر بعقولهم الخاصة الناقصة قادرين على استنباط أحكام الله سبحانه من دون حاجة إلى النبي ﷺ، وهذا باطل بالوجدان والعقل.

الاحتمال الرابع: أن يقال بأن الله سبحانه شرع لنا أحكاماً وهذه الأحكام لم يبينها في أحكامه ولا يعملوا بها، ورفع يده عن تشريعاته التي قررها لهم في الكتاب، وهذا باطل بالضرورة والإجماع.

إذاً إذا كان الله سبحانه شرع لنا أحكاماً وهذه الأحكام لم يبينها في القرآن تفصيلاً ولم يرفع يده عنها وسيحاسبنا عليها في الآخرة وعقولنا لا تصل إليها كان لا بد من جعل طريق للوصول إليها، وإلاً لكلفنا بما لا نطيق، وليس هذا الطريق إلا النبي ﷺ، إذاً لا بد وأن يكون النبي ﷺ معصوماً في بيانها وحجة فيما يبين لنا، وإلاً لوقعنا في واحد من الاحتمالات المتقدمة وهي باطلة.

الطريق الثاني: من جهة الدور^(١) ، بأن نقول بعد ثبوت أن القرآن تضمن أحكاماً ، وأن الله سبحانه أراد منا العمل بهذه الأحكام على وجهها المقرر ، وأن هذه الأحكام غير مبنية على تفاصيلها في القرآن نقول : لو لم تكن السنة حجة علينا في فهم الكتاب وأخذ الأحكام للزم أن نقول بحجية غيرها ، وهذا الغير لا يخلو إما أن يكون قرآناً فيستلزم الدور لما عرفت من أن القرآن لم يرد في بيان تفاصيل التشريع ، بل لم يتعرض بحسب ظواهر الآيات إلى الكثير من الأحكام ، مثل : أحكام تغسيل الميت وتكفينه ، وكيفية صلاة الآيات وصلاة الجمعة ، وموجبات الإفطار ، ومحرمات الإحرام ، وأحكام الوقف ، وأنصبة الزكاة وشروطها وغيرها ، فالرجوع إلى القرآن في أخذ التفاصيل دور صريح ، أو يكون الغير هو كلام الصحابة وغيرهم من الناس العاديين ، وهذا أسوأ من الأول ؛ لأنه فضلاً عن الدور فإنه يستلزم القول بحجية قول غير النبي ﷺ في مقابل قول النبي ﷺ ، فلم يبق إلا القول بحجية السنة لأنها قول النبي وفعله وتقريره .

والحاصل: أن القرآن والعقل بل الفطرة السليمة تشهد بحجية السنة ؛ إذ لولاها بطلت غاية التشريع ، ولزمت لغوية الشريعة أو عبثية الشارع وكلها باطلة .

(١) الدور اصطلاح منطقي يراد به توقف وجود الشيء على نفسه ، وهو من المحالات العقلية لأنه يستلزم تأخر السابق وتقدم المتأخر ، أو صيرورة العلة معلولاً والمعلول علة ، كما لو قيل : إن وجود الحرارة نشأ من وجود النار ، وهذا يستلزم أن تكون النار التي هي علة سابقة على وجود الحرارة ، فإذا قيل إن وجود النار نشأ من الحرارة لزم أن تكون الحرارة علة للنار ، ومعنى ذلك توقف الحرارة على الحرارة وهو باطل ؛ انظر تفصيل ذلك في منطق المظفر : ج ١ ، ص ١٠٨-١٠٩ .

الأمر الرابع: في حدود حجية السنة

اتفق المسلمون على أن السنة الشريفة أوسع مما جاء عن النبي ﷺ قولاً وفعلاً وتقريراً، ولكنهم اختلفوا في مدى هذه السعة إلى قولين:

القول الأول: للإمامية حيث وسعوا في حدود السنة لتشمل أقوال المعصومين من أهل بيت النبي ﷺ وفعالهم وتقريرهم^(١).

والسبب الذي دعا الإمامية إلى التوسعة في السنة يرجع إلى بحث كلامي يتعلق بأمرين:

أحدهما: كون أهل بيت النبي المصطفى: خلفاء النبي ﷺ وأوصيائه على شريعته وأمته، ولا يعقل أن يكون خليفة النبي ﷺ ووصيه مخالفاً للنبي ﷺ في قوله أو فعله؛ لأنه يستلزم نقض الغرض من إرسال النبي ﷺ وجعل الخليفة له.

ثانيهما: كونهم معصومين من الجهل والخطأ وفعل القبيح بإذن الله وإرادته، ولا شك أن العقل يقضي بأن خليفة النبي ﷺ المعصوم من النواقص والعيوب قوله وفعله وتقريره حجة.

القول الثاني: للجمهور حيث وسعوا من دائرة السنة لتشمل الصحابة في أقوالهم وأفعالهم^(٢).

والسبب الذي دعاهم إلى التوسعة يرجع إلى بحث كلامي أيضاً يفترض ثبوت عدالة الصحابة طراً، والتزامهم الكامل بتعاليم النبي ﷺ، وضمنان

(١) انظر مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٦٨، (سنن)؛ أصول المظفر: ج ٣، ص ٦١؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١١٦-١١٧.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ٩٨٢-٩٨٣؛ الموافقات: ج ٤، ص ٤٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٤٥.

رضا الله سبحانه وتعالى عنهم، وعلى هذا تثبت حجية سنة الصحابة من جهتين:

الأولى: دعوى أن الصحابة كانوا تلاميذ النبي ﷺ أخذوا منه العلم وتعلموا الأحكام.

الثانية: دعوى أن الصحابة التزموا بتعاليم النبي ﷺ التزاماً كاملاً في الفكر والعمل، ولم ينحرفوا عن نهجه، أو يخالفوه في أمر أو نهي، فتكون النتيجة من هذا أن ما يقولونه الصحابة أو يفعلونه أو يمضونه من مواقف في الوقائع المختلفة يعد حاكياً عن سنة النبي ﷺ وسيرته، فيكون حجة.

هذا وقد كان ولا زال هذا الخلاف العلمي والعقدي محل جدل عميق، وتترتب عليه الكثير من الآثار والتتائج في الفقه والأصول، بل والعقيدة والأخلاق؛ لذا ينبغي التعرض إلى كل من الرأيين مع استعراض بعض أدلته ومناقشتها مناقشة علمية تحليلية لنقف على الصواب منها.

١- سنة أهل البيت عليهم السلام

استدل الإمامية على حجية سنة أهل البيت عليهم السلام بأدلة كثيرة قد تصعب على الإحصاء بعضها يرجع إلى النقل وبعضها إلى العقل، لكننا سنتوقف عند القليل منها بنحو مختصر.

الدليل الأول: الكتاب

فقد وردت آيات متضاربة تدل على عصمة أهل البيت عليهم السلام، وأنهم يمثلون الإسلام في مبادئه وأحكامه، وأن قولهم قول النبي، وفعلهم فعله ﷺ.

منها: آية التطهير، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١) والاستدلال بها على عصمة أهل البيت عليهم السلام يتم من خلال معرفة مفردات الآية، وهي:

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

١- أداة الحصر «إِنَّمَا».

٢- الفعل المضارع «يُرِيدُ» الدال على تعلق إرادة الله سبحانه بإذهاب الرجس عن أهل البيت دائماً.

٣- الفعل المضارع المؤكد بلام التوكيد «لِيُذْهِبَ» الدال على الاستمرار في الإذهاب والإزالة.

٤- معنى الرجس الدال بإطلاقه على ما يشمل كل نجس مادي ومعنوي.

٥- أن المراد من أهل البيت هل هم عترة النبي ﷺ أم نساؤه؟

٦- الفعل «يَطْهَرُ» المؤكد بالتطهير الدالان على استمرار الطهارة وتأكدها.

والمراد من الإرادة الإلهية هنا هي الإرادة التكوينية الخاصة التي تتعلق بإيجاد الأشياء وتكوينها لا الإرادة التشريعية التي تتعلق بالأحكام؛ لعدم الفرق بين أهل البيت ﷺ وغيرهم فيما يتعلق بالأحكام؛ إذ كما يريد الله لأهل البيت ﷺ أن يذهب عنهم الرجس التشريعي ويطهرهم من النجاسات كذلك يريد لكل مؤمن؛ لذلك أمرهم بالطهارة من الأحداث والنجاسات.

فإرادة الله التشريعية عامة لا تختص بأناس دون أناس، بينما الإرادة التكوينية خاصة؛ إذ قد تتعلق إرادته بإيجاد عليّ دون عمر، أو بأن يرزق علياً ولداً دون عمر وهكذا، وإذهاب الرجس والتطهير هنا تكويني لا تشريعي، فيتعين أن يريد الله سبحانه أن يذهب الرجس عن أهل البيت إرادة تكوينية خاصة بآل محمد ﷺ لا تشريعية عامة تشمل جميع الناس، وهذا التطهير التكويني ملازم لعصمتهم من الذنب، وفعل القبيح وكل نقص، وهذه العصمة دائمة لا تنفك عنهم؛ لأن الله سبحانه إذا أراد شيئاً في التكوين استحال أن يتخلف المراد عن إرادته. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ

لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١﴾ .

فيثبت من خلال ما تقدم من أن أهل البيت عليهم السلام معصومون عن الذنوب والمعاصي ، بعيدون عن القبائح والأرجاس ، ولعل لسائل أن يقول هنا: إن الآية دلّت على عصمة أهل البيت عليهم السلام إلا أنها لا تدل على أن أهل البيت هم عترة النبي صلى الله عليه وآله فقط ؛ إذ إن نساء من أهل البيت أيضاً ، فينبغي أن يكون قولهن وفعلهن حجة .

والجواب: هو عدم صحة هذا السؤال وذلك لتضافر الأدلة على عدم شمول الآية لنساء النبي صلى الله عليه وآله .

أحدها: اتفاق الأمة على عدم عصمة غيرهم عليهم السلام ، وحيث إن الآية دالة على العصمة فتدل على عدم إرادة غيرهم عليهم السلام ؛ لأن غيرهم ليس معصوماً إجماعاً بما فيه نساء النبي صلى الله عليه وآله ، فإذا كان قول الصحابي حجة وجب الأخذ به فيدل على عدم مشاركة نساء النبي صلى الله عليه وآله في العصمة .

ثانيها: اتفاق جمع من الصحابة والتابعين على أن المراد من أهل البيت هم العترة عليهم السلام ، منهم أبو سعيد الخدري ، وأنس بن مالك ، ووائلة بن الأسقع ، وعائشة ، وأم سلمة اتفقوا على أن الآية مختصة برسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين^(٢) .

ثالثها: اتفاق جمع من تابعي التابعين والمتأخرين عنهم على أن آية التطهير نزلت في بيت أم سلمة ، وأن الرسول صلى الله عليه وآله جمع علياً وفاطمة والحسن والحسين وقال : «هؤلاء هم أهل بيتي» الأمر الذي ينفي دخول غيرهم في أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله^(٣) .

(١) سورة يس : الآية ٨٢ .

(٢) مجمع البيان : ج ٨ ، ص ١٥٦ ؛ وانظر تفسير الفخر الرازي : ج ٩ ، ص ١٨٥ ، ذيل الآية ٣٣ من سورة الأحزاب .

(٣) انظر مجمع البيان : ج ٨ ، ص ١٥٦ ، ذيل الآية ٣٣ من سورة الأحزاب ؛ الإحكام (للأمدي) : ج ١ ، ص ٢١٠ .

وأخرجه الترمذي في صحيحه وابن جرير وابن منذر والحاكم وصححه ابن مردويه والبيهقي في سننه من طرق متعددة عن أم سلمة قالت: في بيتي نزلت: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ وفي البيت فاطمة وعلي والحسن والحسين عليهم السلام، فجللهم رسول الله صلى الله عليه وآله بكساء كان عليه، ثم قال: «هؤلاء أهل بيتي فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً»^(١) وقريب منه رواه مسلم بسنده عن عائشة أيضاً^(٢)، وهو ما أجمع عليه المفسرون أيضاً^(٣).

رابعها: إقرار بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله بأنهن غير داخلات في معنى الآية، فقد روى الثعلبي بإسناده عن مجمع قال: دخلت مع أُمِّي على عائشة فسألتها أُمِّي أَرَأَيْتِ خُرُوجَكَ يَوْمَ الْجَمَلِ؟ قالت: إِنَّهُ كَانَ قَدْرًا مِنْ اللَّهِ، فَسَأَلْتُهَا عَنْ عَلِيِّ عليه السلام فقالت: تَسْأَلِينِي عَنْ أَحَبِّ النَّاسِ وَزَوْجِ أَحَبِّ النَّاسِ كَانَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، لَقَدْ رَأَيْتِ عَلِيًّا وَفَاطِمَةَ وَحَسَنًا وَحُسَيْنًا عليهم السلام وَجَمَعَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله بَثُوبَ عَلَيْهِمْ ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ هَؤُلَاءِ أَهْلُ بَيْتِي وَحَامَتِي فَأَذْهِبْ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا» قالت: فقلت: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنَا مِنْ أَهْلِكَ؟ قَالَ: «تَنْحِي فَإِنَّكَ إِلَى خَيْرٍ» ومثل ذلك رواه الثعلبي في تفسيره بالإسناد عن أم سلمة^(٤).

خامسها: ما ورد متواتراً من طرق الشيعة من أن المراد بأهل البيت عليهم السلام هم العترة الطاهرة، بل هو من الضروريات عندهم كما لا يخفى على المتتبع^(٥).

(١) الدر المنثور: ج ٥، ص ١٩٨، ذيل الآية الشريفة.

(٢) صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله، ح ٦١.

(٣) انظر تفاصيل المصادر في نهج الحق: هامش رقم (٢)، وكتاب أهل البيت عليهم السلام في تفاسير أهل السنة، طبع المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، تأليف الشيخ نزار الحسن.

(٤) انظر ينابيع المودة: ج ١، ص ١٢٥-١٢٧؛ شواهد التنزيل: ج ٢، ص ٦٢.

(٥) انظر تفسير كنز الدقائق: ج ١٠، ص ٣٧٦-٣٨٨، ذيل الآية المزبورة.

سادسها: التواتر بين الجمهور الدال على ما تقدم.

سابعها: العقل ؛ لأن من أنكر لم ينكر الدلالة على العترة عليها السلام ، بل قال المراد به العترة ونسأؤه معاً^(١) ، وحينئذ فإن القدر المتفق عليه بين القولين هو أن أهل البيت في الآية يشمل العترة عليها السلام ، وحينئذ على القائل بشمول هذا اللفظ لغير العترة إثبات ذلك بالدليل^(٢) ، ولا دليل سوى ما يقال من سياق الآية لكونها ذكرت أهل البيت في معرض الحديث عن نساء النبي صلى الله عليه وآله ، لكن هذا المدعى يقبل المناقشة من جهة ما عرفت من الروايات المصرحة بأن النبي نفى شمول الآية لغير عترته عليها السلام كما تقدم في حديث عائشة.

ومن الواضح أن هذه الروايات الدالة على أن المراد من أهل البيت هم العترة دليل ، والسياق الذي استفيد منه شمول أهل البيت لنساء النبي صلى الله عليه وآله قرينة ، ولا مجال للالتزام بالقرينة إذا كان الدليل على خلافها ، بل حتى السياق لا يجدي لأنه يتنافى مع العصمة ؛ لأن الآية تحذر نساء النبي صلى الله عليه وآله من المعصية ، وتدعوهم إلى ترك القبائح ، وعلقت فوزهن في الآخرة على تقواهن ، وهذا يدل على عدم عصمتهن ، وعلى فرض أن المنكر يقول بعدم دلالة أهل البيت على العترة بل هو دال على نساء النبي صلى الله عليه وآله فقط فإنه يناقش من جهات :

إحداها: مخالفته لاتفاق الأمة ؛ لإجماعهم على عدم عصمة نساء النبي صلى الله عليه وآله ، بينما نلاحظ أن الآية دالة على العصمة .

ثانيها: أن نساء النبي صلى الله عليه وآله أقرن بعدم دخولهن في الآية ، ولولا فهمهن اختصاص الدلالة بالعترة عليها السلام لأنكرن ذلك.

(١) انظر الإحكام (للآمدي): ج ١ ، ص ٢١٠ .

(٢) لأنه مدعي الإثبات ، والمثبت يحتاج إلى الدليل دون النافي .

ثالثها: إجماع أهل البيت عليهم السلام على اختصاص الآية بالعترة عليهم السلام وقولهم حجة على عموم المسلمين.

إما على الإمامية فلأنهم معصومون عندهم ، وإما على الجمهور فلأنهم من الصحابة.

رابعها: أن العديد ممن فسر الآية بنساء النبي صلى الله عليه وآله لا يمكن الوثوق بقولهم ؛ لأنهم كانوا من أعداء أهل البيت ، وبعضهم من الخوارج.

فتكون النتيجة : أن الآية الشريفة بضميمة القرائن المتقدمة دالة على عصمة أهل البيت ، وأن المراد من أهل البيت هم العترة الطاهرة ، وإذا ثبتت عصمتهم ثبتت حجية أقوالهم وأفعالهم ؛ لأن المعصوم لا يجهل ولا يخطئ ولا يذنب ، فكل ما يقوله صحيح وحجة.

الدليل الثاني: أحاديث النبي صلى الله عليه وآله

فقد تواترت أحاديث كثيرة بطرق الفريقين عنه صلى الله عليه وآله تنص على عصمة العترة عليهم السلام ، وأنهم خلفاء الرسول في شريعته وأوصياؤه على أمته ، وسنكتفي بحديث واحد منها وهو حديث الثقلين الذي قاله النبي صلى الله عليه وآله في آخر عمره الشريف راحلاً إلى الآخرة ، ونصّه في رواية زيد ابن أرقم : «إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي : كتاب الله جبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي ، ولن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما»^(١) وقد ورد هذا المضمون في روايتي زيد بن ثابت^(٢) وأبي سعيد الخدري أيضاً^(٣) ، وقد تواتر بين الفريقين^(٤).

(١) كنز العمال : ج ١ ، ص ٤٤ ، ح ٨٧٤ ؛ مستدرک الصحيحين : ج ٣ ، ص ١٠٩ ؛ وانظر الأصول العامة للفقه المقارن : ص ١٦٠ .

(٢) مسند أحمد : ج ٥ ، ص ١٨٢ ؛ كنز العمال : ج ١ ، ص ٤٤ ، ح ٨٣٧ .

(٣) مسند أحمد : ج ٢ ، ص ١٧ ؛ كنز العمال : ج ١ ، ص ٤٧ ، ح ٩٤٥ .

(٤) انظر الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٥ ، من أبواب صفات القاضي ، ص ٣٤ ، ح ٩ .

وقد أصدرت دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر رسالة ضافية أسمتها (حديث الثقلين) استوفت أسانيد الحديث في الكتب المعتمدة لدى أهل السنة^(١)، وقد قال ابن حجر في الصواعق المحرقة: إن هذا الحديث ورد عن نيف وعشرين صحابياً^(٢)، بل قد وصلت أحاديثه من طرق الجمهور إلى (٣٩) حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى (٨٢) حديثاً^(٣)، وبعد كل هذا لا يبقى مجال للكلام في سنده، وأما دلالاته فنلاحظ أن منطوق الحديث دال على ما يلي:

١- عصمة العترة عليهم السلام؛ لأن الحديث قرنههم بالقرآن، وجعلهم عدله، ولولا عصمتهم لما صح هذا القرن؛ بداهة أن غير المعصوم لا يصلح أن يكون عدل القرآن الذي لا يفارقه أبد الدهر، وواضح أن المراد من الاقتران هو الملازمة في الحجية والمطابقة في العمل.

٢- وجوب التمسك بأهل البيت عليهم السلام والاقتران بهم؛ لأن التمسك بهم يمنع من الضلالة؛ إذ قال: «ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا» و(لن) تفيد التأييد، وضمير التثنية يدل على عدم جواز الاكتفاء بواحد من الثقلين، فإن من تمسك بالقرآن ولم يتمسك بالعترة كان ضالاً، ومن تمسك بأهل البيت عليهم السلام ولم يتمسك بالقرآن كان ضالاً؛ بداهة أن أحدهما مكمل للآخر في المضمون والدلالة.

٣- أنهم عليهم السلام الحجة على الناس في العلم والفقهاء والعقائد وغيرها من المعارف والأحكام؛ إذ لولا ذلك لما صح الأمر بالتمسك بهم والمنع من مفارقتهم، وهذا ما ذهب إليه ابن حجر أيضاً في شرح معنى الحديث. قال: سمى الرسول القرآن وعترة الثقلين؛ لأن الثقل كل نفيس خطير مصون،

(١) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١٥٨.

(٢) الصواعق المحرقة: ص ١٤٨؛ وانظر الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١٥٩.

(٣) انظر أصول الاستنباط: ص ٢٤.

وهذان كذلك ؛ إذ كل منهما معدن العلوم اللدنية والأسرار والحكم العلية والأحكام الشرعية، ولذا حث صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على الاقتداء والتمسك بهم والتعلم منهم^(١).

فتكون النتيجة: أن كل ما يقوله أهل البيت عليهم السلام أو يفعلونه فهو حجة على الناس ينبغي عليهم الأخذ به، ويحرم عليهم مخالفته.

الدليل الثالث: العقل

فإنه يقضي بأمرين:

أحدهما: وجوب عصمة خليفة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والقائم مقامه في تبليغ الرسالة وتطبيق الأحكام.

ثانيهما: وجوب إتباع المعصوم فيما يقوله ويفعله، وهو معنى الحجية.

أما إثبات الأمر الأول فمن وجوه عديدة منها: جهة الضرورة القائمة على وجوب حفظ الشريعة وأحكامها من الضياع وتلاعب الجهل والأهواء؛ إذ لولا حفظها من الضياع والإبقاء عليها نزيهة من التلاعب مصونة من التحريف للزم القول بأحد أمرين:

الأول: أن يقال: بأن البعثة والتشريع لغو؛ لأن الله سبحانه بعث الإسلام وشرع أحكامه ولم يرد بقاءهما سليمين من كل شائبة.

الثاني: أن يقال بأن الله سبحانه يريد بقاءهما ولو وقع فيهما تحريف أو بطلان، والأول منهما باطل؛ لأن الله سبحانه منزه عن اللغو، والثاني كذلك؛ لأنه يستلزم القول بأن الله يريد إضلال العباد من حيث أراد هدايتهم، وهذا تناقض، فيتعين القول بوجوب حفظ الشريعة وأحكامها من كل نقص أو عيب.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١٦٢-١٦٣؛ وانظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ٣٣٠، (ثقل).

ومن الواضح أن حفظ الشريعة لا بد له من حافظ، ولا بد أن يكون الحافظ محفوظاً في نفسه لا يحتاج إلى مرشد وحافظ يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر، أي لا بد أن يكون الحافظ معصوماً، وإلا للزم التسلسل، مضافاً إلى القاعدة القائلة: إن فاقد الشيء لا يعطيه، فلا بد إذاً من أن يكون من يحفظ الشريعة بعيداً عن الضلالة والذنب وليس ذلك إلا المعصوم.

وأما إثبات الأمر الثاني فلوضوحه لا يحتاج إلى دليل؛ بدهاه أن من كان معصوماً يحكم العقل بوجوب اتباعه وعدم جواز مخالفته؛ لأن العقل يجزم بأن موافقة المعصوم صواب ومخالفته خطأ وعصيان، وهو معنى الحجية.

ولعل سائلاً يقول: إن الدليل العقلي المذكور لم يثبت سوى ضرورة أن يكون خليفة النبي معصوماً، ولكنه لم يثبت أن المعصوم هم عترة النبي ﷺ وأهل بيته.

وفي الجواب نقول: يمكن إثبات ذلك من خلال ما يلي:

- 1- اتفاق الأمة على أنهم أكمل الخلق بعد رسول الله ﷺ علماً وعملاً، والأكمل من غيره مطلقاً هو المعصوم، وإلا لبطل القول بالأكلمية.
- 2- ثبوت النصوص المتواترة على أن المعصومين عليهم السلام هم عترة النبي ﷺ، وبعض الأخبار المعتبرة سمّتهم بأسمائهم^(١).
- 3- تصريح أهل البيت عليهم السلام بأنهم خلفاء النبي ﷺ وأنهم معصومون، ولا شك في أن بعضهم كانوا من الصحابة، فيثبت صحة هذا القول على كلا الرأيين. أما على رأي الإمامية فلأنهم يؤمنون بحجية قول أهل البيت عليهم السلام، وأما على رأي الجمهور فلأنهم يؤمنون بحجية قول الصحابة، وحينئذ ينعقد الإجماع على عصمتهم.

(١) انظر الكافي: ج ١، ص ٣١٩، ح ٢ وانظر ص ٣١١-٣٦٩؛ ينابيع المودة: ج ٣، ص ٥٠١؛ ضياء العين عن فرائد السبطين: ص ٣١٠، ح ٤٣٠.

٤- إذعان الأمة جمعاء بأنهم **عليه السلام** لآسيما علي **عليه السلام** سيد العترة ، وإمام الأمة أعلم الناس بعد النبي **صلى الله عليه وآله** وأتقاهم وأهداهم^(١) ، وما أروع ما نسب إلى الخليل بن أحمد الفراهيدي من الاستدلال على إمامة أمير المؤمنين **عليه السلام** بالقول : استغناؤه عن الكل واحتياج الكل إليه دليل على أنه إمام الكل^(٢) ، وقريب منه جاء عن أحمد وابن عباس^(٣) .

ولا شك أن الأعلّم والأتقى والأهدى هو الأبعد عن الذنب والعصيان والأنزّه عن القبح وهو معنى العصمة. قال تعالى : ﴿أَفَنَنْهَيْدِي إِلَىٰ آلْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكَ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾^(٤) .

وبذلك يظهر أن تعميم الإمامية للسنة والقول بشمولها لقول العترة وفعلها وتقريرها في موضعه ، بل قامت الأدلة المتضافرة عليه ، ومن هنا عرفناها نحن في بادئ الحديث بأنها قول المعصوم وفعله وتقريره .

٢- سنة الصحابة

لكي نعرف المقصود من سنة الصحابة لابد من بيان مسائل :

المسألة الأولى: في تعريف الصحابي

لعل من أفضل ما جاء في تعريف الصحابي هو قول ابن حجر في مقدمة الإصابة. قال : الصحابي من لقي النبي **صلى الله عليه وآله** مؤمناً به ومات على الإسلام ، فيدخل في الصحابة أربعة أصناف من الناس هي :

- ١- من طالت مجالسته للنبي **صلى الله عليه وآله** أو قصرت .

(١) انظر ينابيع المودة: ج ٣ ، ص ٥٠٤-٥٠٥ ؛ نهج الحق : ص ١٦٨ .

(٢) انظر في ذلك الأصول العامة لفقهاء المقارن : ص ١٨٣ ؛ وانظر ضياء العين عن فرائد السبطين : ص ١٩٨-١٩٩ ، ح ٢٧٣ .

(٣) انظر ينابيع المودة: ج ١ ، ص ١٤٤ .

(٤) سورة يونس : الآية ٣٥ .

٢- من روى عن النبي ﷺ أو لم يرو.

٣- من غزا مع النبي ﷺ أو لم يغز.

٤- من رآه رؤية ولم يجالسه ، ومن لم يره لعارض كالعمى^(١) ، وقريب من هذا التعريف قول الآمدي في الأحكام ناسباً له إلى أكثر الجمهور^(٢) ، بل هو ما صرح به البخاري في صحيحه^(٣) ، والمنقول عن أحمد بن حنبل^(٤).

المسألة الثانية: في عدالة الصحابة

قال ابن حجر في مقدمة الإصابة: اتفق أهل السنة على أن الجميع عدول ، ولم يخالف في ذلك إلا شذوذ من المبتدعة^(٥) ، وقريب منه قاله ابن عبد البر في مقدمة الاستيعاب^(٦) ، والآمدي في الأحكام^(٧) ، والشاطبي في الموافقات^(٨) ، وقال ابن الأثير في مقدمة أسد الغابة: إن السنن التي عليها مدار تفصيل الأحكام ومعرفة الحلال والحرام إلى غير ذلك من أمور الدين إنما ثبتت بعد معرفة رجال أسانيدنا ورواتها ، وأولهم والمقدم عليهم أصحاب رسول الله ﷺ ، فإذا جهلهم الإنسان كان بغيرهم أشد جهلاً ، وأعظم إنكاراً ، والصحابة يشاركون سائر الرواة في جميع ذلك إلا في الجرح والتعديل فإنهم كلهم عدول لا يتطرق إليهم الجرح^(٩).

(١) انظر الإصابة: ج ١ ، ص ١٠ (بتصرف).

(٢) الأحكام (للآمدي): ج ١ ، ص ٣٢١ ؛ فواتح الرحموت: ج ٢ ، ص ١٥٨ ؛ وانظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢ ، ص ١٠٦٠ ، (الصحابي).

(٣) صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة ، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ ، ص ٦٦٥.

(٤) رسالتان في الصحابة: ص ٣٣.

(٥) الإصابة: ج ١ ، ص ١٧-٢٢ ؛ وانظر رسالتان في الصحابة: ص ٦٣.

(٦) انظر هامش الإصابة: ص ٢.

(٧) الأحكام (للآمدي): ج ١ ، ص ٣٢٠ ؛ وانظر البرهان: ج ١ ، ص ٢٣٩.

(٨) الموافقات: ج ٤ ، ص ٧٣.

(٩) أسد الغابة: ج ١ ، ص ٣.

والسبب في عدم تطرق الجرح والتعديل إليهم قاله إمام أهل الجرح والتعديل أبو حاتم الرازي في مقدمة كتابه (الجرح والتعديل) حيث قال: فأما أصحاب رسول الله ﷺ فهم الذين شهدوا الوحي والتنزيل، وعرفوا التفسير والتأويل، وهم الذين اختارهم الله عز وجل لصحبة نبيه ﷺ ونصرته وإقامة دينه وإظهار حقه، فرضيهم له صحابة، وجعلهم لنا أعلاماً وقدوة، فحفظوا عنه ﷺ ما بلغهم عن الله عز وجل، وما سنَّ وشرع وحكم وقضى وندب وأمر ونهى وحظر وأدب، ووعوه وأتقنوه، ففقهوا في الدين، وعلموا أمر الله ونهيه ومراده بمعينة رسول الأمة ﷺ ومشاهدتهم منه تفسير الكتاب وتأويله... فشرّفهم الله عز وجل بما منّ عليهم، وأكرمهم به من وضعه إياهم موضع القدوة، فنفى عنهم الشك والكذب والغلط والريبة والفخر واللمز، وسماهم عدول الأمة فقال عز ذكره في محكم كتابه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ ^(١) ففسر النبي ﷺ عن الله عز ذكره قوله: ﴿وَسَطًا﴾ قال: (عدلاً) فكانوا عدول الأمة وأئمة الهدى وحجج الدين، ونقله الكتاب والسنة، وندب الله عز وجل إلى التمسك بهديهم والجري على مناهجهم والسلوك لسبيلهم والاقترداء بهم، فقال: ﴿وَيَتَّبِعْ عَدِّي سَبِيلَ الْمُؤْمِنِينَ تَوَلَّيْهِ مَا تَوَلَّى﴾ ^{(٢)(٣)}.

وهذا الكلام صريح في أن ما يقوله الصحابة أو يفعلونه فهو حجة على غيرهم بغض النظر عن الدواعي والأغراض، وبغض النظر عن أصناف الصحابة ومستوياتهم، بل صرح أبو زرعة وهو من أئمة الرواة، وروى عنه من أصحاب الصحاح مسلم والترمذي وابن ماجه والنسائي.. بأن من خالف

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

(٢) سورة النساء: الآية ١١٥.

(٣) الجرح والتعديل: ص ٧-٩.

ذلك فهو زنديق. قال: إذا رأيت الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فأعلم أنه زنديق، وذلك أن الرسول حق والقرآن حق وما جاء به حق، وإنما أدى ذلك إلينا كله الصحابة، وهؤلاء يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبتلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة^(١).

إن قلت: فكيف وقع النزاع بين الصحابة أنفسهم ودارت بينهم الفتن والافتتال؟ يجيبك الآمدي عن ذلك فيقول: الواجب أن يحمل كل ما جرى بينهم من الفتن على أحسن حال وإن كان ذلك إنما أدى إليه اجتهاد كل فريق من اعتقاده أن الواجب ما صار إليه، وأنه أوفق للدين وأصلح للمسلمين، وعلى هذا فإما أن يكون كل مجتهد مصيباً أو أن المصيب واحد والآخر مخطئ في اجتهاده، وعلى التقديرين فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة^(٢).

وقريب منه ورد عن الغزالي^(٣)، وهذا الكلام ظاهر في تبرئة ساحة الصحابة من كل ما يمكن أن يكون إساءة أو ظلماً من خلال أمرين:

أحدهما: حملهم على حسن النية في كل ما فعلوا، وحسن النية تضيئي على العمل الحسن وإن كان في الواقع خطأ.

وثانيهما: الخطأ في الاجتهاد، وهو يبرئ ساحة المجتهد في مواقع الخطأ، هذا ولم يختص هذا الكلام بالرازي، بل ذكره جل من تعرض إلى سنة الصحابة منهم واستدل لها، وهو ينحل إلى جملة علل استفادوا منها حجية سنة الصحابي، وهي:

(١) انظر الإصابة: ج ١، ص ١٨.

(٢) الإحكام (للآمدي): ج ١، ص ٣٢١.

(٣) انظر المستصفى: ج ٢، ص ٣٦٢ - ٣٦٣؛ وانظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ٢١٩ - ٢٢٤ لمعرفة تفاصيل مهمة في ذلك.

- ١- أنهم شهدوا الوحي وعرفوا معانيه.
 - ٢- أنهم اختارهم الله سبحانه لصحبة النبي ﷺ، وهذا الاختيار لهم دون غيرهم دليل على أفضليتهم، وإلا لا اختار غيرهم.
 - ٣- أن الله سبحانه رضي عنهم، والرضا ملازم للعدالة.
 - ٤- أنهم فقهوا الدين وعلموا أحكامه من رسول الله ﷺ.
 - ٥- أن الله سبحانه شهد لهم بالعدالة، ونفى عنهم فعل القبائح والمحرمات، وأمر بالاعتداء بهم.
- ومن الواضح أنه لولا أن يكونوا عدولاً بعيدين عن الذنوب والمعاصي لم يختصوا بهذه الخصائص والسمات.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن قول الصحابة يجب الأخذ به، وكذلك فعلهم وتقريرهم؛ لتطابق قولهم مع قول النبي وفعلهم مع فعله ﷺ وهو معنى الحجية، وحيث إنهم يحكون عن قول النبي وفعله ﷺ كان ذلك حكاية عن السنة، ولازمه التوسعة في حدود حجية السنة لتشمل سنة الصحابة.

مناقشة استدلال الرازي

ويناقش هذا الاستدلال من وجوه ثلاثة:

الأول: أن دليله الأول أخص من المدعى؛ إذ لا ملازمة بين سماع الوحي وشهوده وبين فهم معانيه ثم العمل بها دون خطأ أو عسيان، ومن هنا ورد الذم في القرآن لبعضهم في أنهم: ﴿ وَأَنْتُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴾^(١) ولبعضهم الآخر في أنهم: ﴿ وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا ﴾^(٢) ولبعضهم الثالث الذي

(١) سورة الشعراء: الآية ٢٢٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٨٨.

كان يريد أن يستمع له رسول الله ﷺ ويطيعه فيما يريد، فقال تعالى:

﴿لَوْ يَطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَنَعْتُمُ﴾ (١) ول بعضهم الرابع بأنهم لا يعقلون، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتَأَدُّونَكَ مِن وِرَاءِ الْحُجْرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٢) ول بعضهم الخامس في أنهم كانوا يؤذون النبي ﷺ: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ﴾ (٣) ول بعضهم الآخر أنهم منافقون، بل تمسوا على النفاق فهم من أهل النار. قال تعالى:

﴿وَمَنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنْفِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعَذِّبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرُدُّونَ إِلَيَّ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (٤) ول بعضهم الآخر أنهم خلطوا بين الصلاح والإساءة لعل الله سيغفر لهم. قال تعالى: ﴿وَأَخْرُونَ أَعْرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ حَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ (٥) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن بعض الصحابة فهموا الوحي وعملوا به، وبعضهم لم يعملوا به، وبعضهم عملوا ببعضه وتركوا، وبعضهم تحايلوا عليه فهم من أهل النار، والمعيار في العدالة ليس الفهم وإنما العمل بالوحي والالتزام بتعاليمه كاملة غير منقوصة، ومثل ذلك يقال في دليله الثالث والرابع والخامس.

الثاني: أن دليله الثاني مستند إلى توهم غير صحيح، مضافاً إلى أنه أخص من المدعى. أما التوهم فهو دعوى أن من صحب النبي ﷺ اختاره الله لذلك، وكل من اختاره الله لذلك فهو عادل.

ووجه الخلل في هذه الدعوى هو تصور وجود الملازمة بين من اختاره الله لصحبة النبي ﷺ والعدالة؛ لأن الذين صحبوا النبي ويشملهم التعريف

(١) سورة الحجرات: الآية ٧.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٤.

(٣) سورة التوبة: الآية ٦١.

(٤) سورة التوبة: الآية ١٠١.

(٥) سورة التوبة: الآية ١٠٢.

المتقدم ينقسمون على أقسام أربعة كما صرح به القرآن الكريم هي :

١- المؤمنون.

٢- الفاسقون.

٣- المنافقون.

٤- المعاندون من الكفار وأهل الكتاب الذين صحبوا النبي ﷺ وسمعوا حديثه وآمنوا به باطناً، وكفروا به ظاهراً^(١).

كل هؤلاء ينطبق عليهم تعريف الصحابي ، فهل يقال بعدالة الفاسقين والمنافقين والمعاندين بحجة مصاحبتهم للنبي ﷺ؟

وأما وجه كونه أخص من المدعى فلأنه لا ملازمة بين اختيارهم لصحبة النبي ﷺ وأفضليتهم على الغير؛ إذ لعل الله سبحانه اختارهم لذلك لأجل الاختبار والامتحان، وهو يشمل الفاضل والأفضل والمفضول. **هذا أولاً.**

وثانياً: فلأنه لو صح ما قيل لصدق على أعدائه ﷺ أيضاً كأبي لهب وأمثاله، وقيل بأنهم أفضل من سائر الأعداء؛ لأن الله سبحانه اختاره لعداوة الأفضل، ولا أظن أن أحداً يلتزم بهذا.

الثالث: سلمنا كل ما ذكر- من باب فرض المحال - إلا أنه لا ملازمة بين أفضلية الصحابة على ما قيل ورضا الله عنهم، و كما لا ملازمة بين شهودهم للوحي وبين عدالتهم؛ لأن العدالة في المصطلح الشرعي: هي ملكة نفسانية تمنع صاحبها من تعمد الوقوع في العصيان، فغاية ما تفيده العدالة هو عدم تعمد الخطأ والعصيان^(٢)، ولكن لا تمنع من الوقوع فيهما خطأ أو جهلاً،

(١) انظر شواهد هذا التقسيم في الآية ٧٣ - ٨٩ من سورة التوبة.

(٢) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦، مسألة (٢٣)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٦ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٤٣؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٥٧؛ وانظر لسان العرب: ج ١١، ص ٤٣٠، (عدل)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ٤٢٠ - ٤٢١، (عدل)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٥٢، (عدل).

وحينئذ لا يمكن القول بأن سنة الصحابة كاشفة عن سنة النبي دائماً، وإنما ينبغي تقييدها بالصحة والفهم الصحيح عن النبي ﷺ، وهذا غير منضبط تحت قاعدة كلية لما رأينا من اختلاف الصحابة في الرأي والاجتهاد كثيراً.

مناقشة استدلال الأمدي

ويلاحظ على استدلال الأمدي أيضاً بأنه أخص من المدعى من وجهين:

الأول: استناد القول باعتبار سنة الصحابة على حسن النية حيث ادعى ملازمته مع العدالة، ووجه البطلان فيه واضح؛ لأن حسن النية إنما يجدي في الخطأ في الصغائر من الأعمال لا الكبائر، ومن الواضح أن الاقتتال بين المسلمين وقتل المسلم لأخيه المسلم مما لا يبرئه حسن النية؛ لقيام الضرورة والإجماع على أنه لا يجوز مطلقاً؛ وإلا لتأسس تشريع جديد يبيح للمسلم قتل أخيه بهذه الحجة.

الثاني: أنه يستلزم التناقض؛ لأن هذا القول يضع أمامنا خيارين لا ثالث لهما، لأننا إما أن نصح فعل الصحابة في القتل وحيث إنهم عدول طراً نقول: لا بد وأن كل واحد منهم قتل صاحبه لأنه اعتقد أنه مستحقاً للقتل مهدور الدم، وإلا لما أقدم على قتله، أو نخطئ الصحابة فيما فعلوا فنقول: إن كل واحد منهم لم يبح قتل صاحبه ولكنه قتله لمصلحة أهم، وبأي من الحالين أخذنا تنتفي عدالة الصحابة وحجية سنتهم. أما الاحتمال الأول فلأنه يستلزم تكفير الصحابة لبعضهم؛ إذ لا يستحق القتل إلا الكافر ونحوه والكفر يتنافى مع العدالة.

وأما الاحتمال الثاني فلأنه يثبت خطأ الصحابة، وهو يمنع من حجية سنتهم لاحتمال أن ما يصدر منهم من أفعال يحكي خطأ عن سنة النبي ﷺ، وحينئذ لا تكون حجة، وإن قيل: إن المراد بالعدالة هنا الوثائق فإن قولهم: الصحابة كلهم عدول أي في حق رواية الحديث وإن كان بعضهم غير عدل في

أمر آخر^(١) فيناقش فيه من جهة أنه خلاف الظاهر من إطلاق كلام علماء الجمهور، بل صريح بعضهم كما عرفت من كلمات الرازي والآمدي وغيرهما. هذا أولاً.

وثانياً: لو قبلنا ذلك فإنه لا يجدي في إثبات حجية سنة الصحابة؛ لأن العدالة في رواية الحديث لا تنفي وقوعهم في الخطأ والاشتباه، وحينئذ لا مجال للقول بحجية سنتهم ما لم نتفحص ونتوثق من أنها حكاية عن سنة النبي ﷺ بالفعل.

المسألة الثالثة: في مناقشة حجية سنة الصحابة

يمكن مناقشة نظرية حجية سنة الصحابة من جهات ثلاثة هي:

١- تعريف الصحابي

٢- عدالة الصحابة

٣- أدلة حجية سنة الصحابة

الجهة الأولى: مناقشة تعريف الصحابي

إذا دققنا النظر في التعريف الذي ذكره علماء الجمهور للصحابي نجد فيه ما يلي: أنه اعتمد على التعريف اللغوي للصحبة ولم يستند إلى الفهم العرفي لها، والمعنى اللغوي لا يمكن عدّه معياراً صحيحاً لنقل سنة النبي ﷺ؛ لأنه وكما عرفت من التعريف ينطبق على من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ولو ساعة من نهار كبيراً أو صغيراً، بل يشمل ما إذا حمل شخص طفلاً وأوصله إلى النبي ﷺ، وسواء كان ذلك اللقاء مع التمييز والعقل أو لا، فيدخل فيه من رأى النبي ﷺ وهو لا يعقل كما ذهب إليه جماعة وصرحوا باختيارهم له^(٢)،

(١) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٠٦٢.

(٢) انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٠٦٠.

وواضح أن هذا الشخص لا يمكن أن يكون معبراً عن السنة بشكلها الكامل الصحيح، وذلك لأنه:

أولاً: أنه يتنافى مع الوجدان لما نجده في الواقع من عدم قيام السيرتين العقلائية والمتشرعية خصوصاً فيما يتعلق بشؤون دينهم على الاعتماد على نقل كل أحد ما لم يتوثقوا من الناقل، ويطمئنوا إلى وثاقته وضبطه الكامل لما ينقل حسبما أخذه من المصدر، وهذا ما لا يمكن إلا مع الصحبة المتلازمة والطويلة التي تقترن بالاطلاع على خفايا الأمور وتفصيلها، لاسيما وأن المنقول هو سنة النبي ﷺ والتعاليم التي جاء بها للبشرية، وهو أمر يكاد يكون واضحاً؛ بداهة أن انعكاس سيرة الشخص أو تعاليمه يتطلب معايشرة طويلة وملازمة تعليمية لا تنفك، كما يلاحظ في مثل الرؤساء والعلماء والأساتذة، فإن الذين يعكسون آراءهم ومواقفهم من تلامذتهم ليس إلا من باشرهم واندمج مع حياتهم، فكيف بمثل رسول الله ﷺ؟

ومن هنا يلاحظ أنهم إذا نقل إليهم شيء عن الشرع من دون أن يتوثقوا منه سألوا عنه، وفحصوا عن مدى وثاقته وضبطه، وإلا تجافوا عنه ولم يعتمدوا على ما ينقله لهم.

وثانياً: أن التعريف المذكور ينطبق على كل ملازم إنساناً كان أو غيره، ففي مفردات الراغب: الصاحب: الملازم إنساناً كان أو حيواناً أو مكاناً أو زماناً^(١)، وبهذا الاعتبار يقال لمالك الشيء صاحبه، فيقال صاحب العمل أو صاحب الدار كما يقال لمن يتصرف في الشيء صاحب.

قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيِّ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٣) ولكن لا يقال

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٥، (صحب).

(٢) سورة الكهف: الآية ٩.

(٣) سورة البقرة: الآية ٨٢.

الصاحب في العرف إلا لمن كثرت ملازمته^(١)، ومن هنا قال تعالى:

﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ﴾^(٢) وقد سماه عَلَيْهِ السَّلَامُ بالصاحب تنيهاً للمنكرين من الناس بأنكم صحبتتموه وجربتموه وعرفتتموه ظاهره وباطنه ولم تجدوا به خبلاً وجنة^(٣).

وعليه فإن المتبادر من لفظ الصحابي هو من عاشر النبي ﷺ ولازمه مدة طويلة من عمره، استمع حديثه، وأخذ منه العلم والشريعة، وعاش سيرة النبي في تطبيق الأحكام والتعامل مع الأمور المختلفة، وهو الذي ينبغي أن يكون معياراً لنقل السنّة والحكاية عن السيرة النبوية، وأما التعريف الذي ذكره المشهور من الجمهور فلا يعدو عن التعريف اللغوي، وهو في العرف ينطبق على الاجتماع أو اللقاء، وأنى لمن يجتمع بالنبي مرة؟ أو يلتقي به فترة وجيزة ولو لحظة أو ساعة أن يعكس سنته وسيرته؟ ولعل من هنا أعرض جمهور الأصوليين عن التعريف المتقدم وقيدوه بمن طالت صحبته مع النبي ﷺ متبعاً إياه^(٤) سنة أو سنتين أو أكثر^(٥).

والحاصل: أن التعريف الذي يتطابق مع الموازين العلمية والعقلانية للصحابي هو المعنى العرفي؛ لأنه يبتني على نقل السنّة بعد طول معايشة وكثرة اتباع، وأما التعريف الذي اختاره الجمهور فهو مأخوذ من اللغة، وهو مبتن على مجرد الصحبة ولو كان بمستوى بسيط، فلا يجدي نفعاً في نقل السنّة.

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٥، (صحب).

(٢) سورة سبأ: الآية ٤٦.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٧٦؛ وانظر مجمع البيان: ج ٨، ص ٢٢٦، ذيل الآية ٤٦ من سورة سبأ.

(٤) انظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٩؛ المعتمد: ج ٢، ص ١٧٢؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٣٢١.

(٥) انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٠٦١؛ رسالتان في الصحابة: ص ١٨-١٩.

الجهة الثانية: مناقشة عدالة الصحابة

قد عرفت قيام إجماع الجمهور على تعديل الصحابة وعدم القدح فيهم جملة وتفصيلاً ، ولازم هذه العدالة هو توثيقهم والأخذ عنهم في كل ما يروونه عن النبي ﷺ أو يحكونه عن سيرته وسنته ، وهنا جانبان للمناقشة :

الجانب الأول: نظري ، فإن لسائل أن يقول : ما المراد من عدالة الصحابة؟

هل المراد منه الملكة النفسية القوية المانعة من تعمدهم لارتكاب الذنب والوقوع في المعصية أم المراد منه الوثاقة الخيرية وأنهم لا يكذبون في إخباراتهم وما ينقلونه عن النبي ﷺ من تشريعات وأحكام؟ أم المراد منه أنهم معصومون من الذنب والخطأ ونحوهما من القبائح؟ والمسألة لا تخرج عن هذه الاحتمالات الثلاثة ، وستعرف المناقشة فيها.

الجانب الثاني: عملي ، وهو يستند إلى ملاحظة سيرة الصحابة أنفسهم في

مجال التوثيق والعدالة قبل الحكم على حجيتهم ، فنقول : هنا ملاحظتان :

الأولى: أن كلمات القوم اضطرت في بيان المراد من العدالة ، فبعض

الكلمات تشير إلى المعنى الأول^(١) ، وبعضها إلى الثاني^(٢) ، وبعضها إلى الثالث^(٣) ، والمشهور بينهم هو الأول ، والملاحظ بأن الكثير منهم في مقام التعريف وبيان المراد أخذ بالأول أو الثاني إلا أنهم في مقام العمل تعامل مع أقوال الصحابة ومواقفهم الدينية والسياسية على نحو العصمة وإن لم يصرح به ، ومن هنا سعى جاهداً إلى تنزيه الصحابة مهما أمكن حتى فيما ارتبط بالفتنة والافتتال بينهم كما عرفت من الأمدي وغيره على الرغم من أن القرآن لم يبرر لهم ذلك ، بل وصف بعضهم بالفسق ، وبعضهم بالكذب ، وبعضهم بالظلم في مقابل المؤمنين الصالحين منهم كما لا يخفى على من راجع الآيات

(١) انظر الإحكام (للأمدي): ج ١ ، ص ٣٢٠.

(٢) انظر فواتح الرحموت: ج ٢ ، ص ١٥٨ ؛ ميزان الأصول: ج ٢ ، ص ٦٤٦.

(٣) انظر ميزان الأصول: ج ٢ ، ص ٦٥٦ ؛ البرهان: ج ١ ، ص ٢٤٠.

الشريفة ، فمثلاً وصف القرآن الكريم من خرج على إمام زمانه بالباغي ، وأمر بوجوب قتاله ، والباغي : هو متجاوز الحق إلى الباطل^(١) ، ولازمه الظلم^(٢) .

قال تعالى : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَخْتَلَوْا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَقَّ قَتْلِهَا إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ ﴾^(٣) بل إن جماعة منهم برروا ما ارتكبه بعض الصحابة من التجاوز والظلم بأنه ناشئ من الاجتهاد الخاطئ الخالي من الدواعي والأغراض ؛ لأنهم جعلوا فعل الصحابي معياراً للخطأ والصواب ، فوجهوا ما صدر منهم بالنزاهة .

ومن باب المثال انظر ما في فواتح الرحموت لمحّب الدين بن عبد الشكور قال : قالت المعتزلة : الصحابة كلهم عدول إلا من قاتل أمير المؤمنين علياً عليه السلام ولم يتب عن هذا الصنع ، ثم قال تعليقاً على هذا القول : ظاهر هذا القول بهت وهذيان ، فإن من قاتل أمير المؤمنين علياً عليه السلام أم المؤمنين عائشة الصديقة التي فضلها على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام كما ورد في الحديث الصحيح المروي في صحيح البخاري ، والزيير ابن العوام وطلحة بن عبيد الله من العشرة المبشرين وحواريي رسول الله صلّى الله عليه وآله ، وعدالتهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار ، ولعلمهم يدعون التوبة وهو الصواب ، فإن أم المؤمنين قد اعتزلت عن الحرب واستقرت في المدينة المطهرة ، والزيير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن إرادة الحرب فقتله شقي مظلوماً ، وطلحة وإن مات بالطعنة التي طعن في الجمل على ما في جامع الأصول لكنه بقي حياً إلى أن أدرك رجلاً من أصحاب أمير المؤمنين علي عليه السلام فبايعه ، وقال هذه بيعة علي^(٤) .

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم : ص ١٣٦ ، (بغى).

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة : ص ١٢٦ ، (بغى).

(٣) سورة الحجرات : الآية ٩ .

(٤) انظر فواتح الرحموت : ج ٢ ، ص ١٥٦ .

وقال في معرض جواب عن سؤال: إنه يلزم ارتكاب من ذكر الكبيرة؛ لأنهم خرجوا على إمام زمانهم، ونقضوا بيعته. قال: التزامه لا يخلو من حماقة، كيف وعداتهم مقطوعة وقد أخبر الله تعالى أنه راض عنهم؟ بل الحق أنهم في هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم، وهم فيه مطيعون لله ورسوله، ونرجو أن يثابوا عليه، ثم لما تبين أنهم أخطأوا في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال، وهذا مما يجب أن يعتقد فيه والله أعلم^(١).

وأما في شأن موقف معاوية في محاربة أمير المؤمنين علي عليه السلام وخروجه عن إمامته قال بعد أن ذكر التوجيه في حرب الجمل: بقي أمر بغي معاوية والذي عليه جمهور أهل السنة أن هذا أيضاً خطأ في الاجتهاد، ولا يلزم منه بطلان العدالة.... ومن المعلوم المقطوع أن أمير المؤمنين علياً عليه السلام كان على الحق قطعاً، فمخالفة كان على الباطل قطعاً، والعمل بالباطل لا يخرج عن المعصية إلا عند كونه صادراً باجتهاده^(٢).

وهذا الرأي لم يختص به صاحب فواتح الرحموت، بل هو الرأي المشهور المعروف بين علماء الجمهور. صرح بهذا جماعة منهم الأمدى في الإحكام^(٣)، والجويني في البرهان^(٤)، وابن خلدون في المقدمة^(٥)، ولا يخفى ما فيه من التناقضات التي تتنافى مع الموازين المنطقية والعلمية كما سترى.

الثانية: يلاحظ ما ثبت في التأريخ أن جماعة من الصحابة ارتكبوا المساوئ، ووقفوا في مزال الأقدام من منطلقات ودواع عديدة بعضها عصبية، وبعضها سلطوية، وبعضها شهوية، ومن ذلك ما كان يفعله بعض الصحابة

(١) انظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٦.

(٢) انظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٦.

(٣) الإحكام (للأمدى): ج ١، ص ٣٢١.

(٤) البرهان: ج ١، ص ٢٤١.

(٥) مقدمة ابن خلدون: ص ٢٠٥-٢٠٨.

من وضع الحديث والكذب على رسوله ﷺ .

منهم: أبو هريرة فقد كان يتقول على النبي المصطفى ﷺ حتى إن عمر بن الخطاب تنبه إلى خطره فدعاه وزجره ونهاه عن الحديث ، وهدده بالنفي إلى أرض دوس^(١) .

وقال فيه أمير المؤمنين علي^{عليه السلام} : « لا أحد أكذب من هذا الدوسي على رسول الله ﷺ »^(٢) .

ومنهم: سمره بن جندب حيث تقاضى مئآت الآلاف من الدراهم من معاوية ليضع الأحاديث الكاذبة^(٣) ، وقد قال هو في ذلك : لعن الله معاوية ، والله لو أطعت الله كما أطعته ما عدبني أبداً^(٤) .

(١) انظر البداية والنهاية : ج ٨ ، ص ١٠٨ ؛ سير أعلام النبلاء : ج ٢ ، ص ٤٣٣ .

(٢) شرح ابن أبي الحديد : ج ١ ، ص ٣٦٠ (وقال ابن قتيبة : لما أتى أبو هريرة عنه ﷺ ما لم يأت بمثله من صحبه من جلة الصحابة والسابقين إليه اتهموه وأنكروا عليه ، وقالوا : كيف سمعت هذا وحدك؟ ومن سمعه معك؟ وكانت عائشة أشدهم إنكاراً عليه لتناول الأيام بها وبه) تأويل مختلف الحديث : ص ٤١ .

(٣) انظر شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) : ج ٤ ، ص ٧٣ .

(٤) الكامل في التاريخ : ج ٣ ، ص ٤٩٥ ؛ وقد قتل سمرة ثمانية آلاف في الكوفة (تاريخ الطبري : ج ٥ ، ص ٢٣٦ - ٢٣٧) وتولى شرطة ابن زياد وكان محرضاً أساسياً على قتل الحسين ربحانة النبي ﷺ في كربلاء (انظر شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج ٤ ، ص ٧٨-٧٩) .

ومن الصحابة من كان يشرب الخمر ، فقد ذكر ابن حجر في فتح الباري : عقد أبو طلحة زيد ابن سهل مجلس خمر في بيته ودعا عشرة أشخاص من المسلمين فشربوها وسكروا ، وانشد أحد كبار الصحابة أشعاراً في رثاء قتل المشركين في بدر (انظر فتح الباري : ج ١٠ ، ص ٣٠ ؛ وانظر المستطرف : ج ٢ ، ص ٤٦٩ - ٤٧٠) .

وروى البيهقي عن أنس بن مالك أنه قال : وكنت أصغرهم سنناً ، وكنت الساقى في ذلك المجلس (انظر سنن البيهقي : ج ٨ ، ص ٢٩ ؛ وانظر الجمع بين الصحيحين : ج ٢ ، ص ٥٠٩-٥١٠ ، ح ١٨٧٨) وقد روى هذا الخبر جماعة من معتبري أعلام الجمهور في تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ =

ولعل من المناسب هنا نقل كلام الشيخ سعد الدين التفتازاني عن ذلك في كتاب شرح المقاصد. قال: إن ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره على أن بعضهم قد حاد عن الطريق الحق، وبلغ حد الظلم والفسق، وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل إلى اللذات والشهوات؛ إذ ليس كل صحابي معصوماً، ولا كل من لقي النبي ﷺ بالخير موسوماً^(١).

أقول: إذا أخذت هاتين الملاحظتين بنظر الاعتبار نقول في الإجابة عن التساؤلات الثلاثة المتقدمة: إن الذي يجدي في إثبات حجية سنة الصحابة هو القول بعصمتهم وتنزههم عن الوقوع في العصيان عمداً أو خطأ؛ لأن العصمة تفرض على غير المعصوم تصديقه وإتباعه لكونه لا يحكي إلا الحق، ولا يقع في الخطأ أو الجهل أو العصيان، ولكن لا أحد من المسلمين يلتزم بعصمة الصحابة، أو يقول بتنزههم عن ارتكاب الخطأ أو العصيان.

وأما القول بعدالتهم بمعنى ملكة اجتناب المعصية فهي وإن كانت ثابتة للكثير منهم، بل العديد منهم في أعلى درجات العدالة والتقوى، إلا أن

= وَعَنْ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿﴾ (سورة المائدة: الآية ٩١؛ وانظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٤١١ ذيل الآية المزبورة).

(١) شرح المقاصد: ج ٥، ص ٣٠٤-٣٠٩؛ وفي ذيل قوله السابق جاء: (إلا أن العلماء لحسن ظنهم بأصحاب رسول الله ﷺ ذكروا لها محامل وتأويلات بما يليق، وذهبوا إلى أنهم محفوظون عما يوجب التخليل والتفسيق صوتاً لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة لاسيما المهاجرين منهم والأنصار المبشرين بالثواب في دار القرار، وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل بيت النبي ﷺ فمن الظهور بحيث لا مجال للإخفاء، ومن الشفاعة بحيث لا اشتباه على الآراء، ويكاد يشهد به الجماد والعجماء، ويكي له من في الأرض والسماء، وتهدم منه الجبال، وتنشق منه الصخور، ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور).

العدالة وحدها لا تكفي للقول بحجية سنتهم ؛ لأن العدالة تضمن عدم الوقوع في الخطأ تعمداً ، ولكنها لا تضمن عدم الوقوع فيه جهلاً أو خطأً ، وهذا يفرض علينا التوثق مما ينقله الصحابة عن النبي ﷺ لإحراز أنه كان صحيحاً ولم يشتبه فيه أو ينسى بعضه في اللفظ أو المضمون ، أي لا بد لنا من إحراز ضبط الصحابي قبل الاعتماد على قوله أو سنته .

وكيف كان ، فإنه حتى على القول بعدالة كل الصحابة إلا أننا لا يمكننا القول بحجية سنة الصحابة مطلقاً ؛ لاحتمال طرو الخطأ والاشتباه في أقوالهم ؛ إذ لا يمكن الاعتماد على سنة كل صحابي ما لم يكن ضابطاً موثقاً من عدم خطئه أو نسيانه أو غفلته ، فتبطل دعوى حجية سنة الصحابة مطلقاً .

وأما القول بوثاقة الصحابة وعدم الكذب على رسول الله ﷺ فقد عرفت أنه صحيح ثابت في حق جمع كثير منهم ، لكنه بالنسبة إلى غيرهم فالثابت عدم صحته لوقوع الكذب في النقل والوضع في الأحاديث من قبل جماعة منهم ، وهو ما اتفق عليه علماء الجمهور فضلاً عن غيرهم كما عرفت . هذا أولاً .

وثانياً: على فرض تصديقه والقبول بتوثيق الصحابة جميعاً إلا أنه لا يجدي في إثبات حجية سنتهم مطلقاً ؛ لأن الوثاقة في نفسها إذا منعت من تعمد الكذب فإنها لا تمنع من الوقوع في الخطأ اشتبهاً أو جهلاً ، ولذا لا بد من التوثق من الصحة قبل قبول ما ينقله الصحابي ، وهو يفرض القول بعدم حجية سنة الصحابي مطلقاً ، بل حجية سنة بعض الصحابة وهم الذين أحرزنا ضابطيتهم فتبطل الكبرى الكلية التي صرحوا بها من حجية سنة الصحابة جميعاً .

والخلاصة: أن ما يجدي في إثبات حجية سنة الصحابة بشكل عام لم يثبت لأحد من الصحابة إجماعاً ، وما قيل بثبوته لهم لا يجدي في إثبات حجية

سنتهم بشكل عام ، بل لا بد من تخصيصه بصورة الضبط وعدم تعمد الخطأ أو الكذب ، فيكون الدليل الذي ذكره علماء الجمهور المتقدمون أخص من المدعى فلا يجدي في إثبات المدعى .

الجهة الثالثة: مناقشة أدلة سنة الصحابة

قد عرفت مما تقدم أن هناك جملة من الأدلة أقيمت لإثبات حجية سنة الصحابة بعضها يستند إلى الكتاب كقوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾^(١) حيث دلّت على أن الأمة الإسلامية أفضل من سائر الأمم ، وهي شهادة بالعدالة ؛ لأن الأفضل لا بد وأن يكون بعيداً عن الشر ، والشر هو العصيان والخطأ ، وبضمنية أن المعني بالخطاب هم من نزلت فيهم الآية تختص بالصحابة وهو المطلوب ، وقوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِئَنكُوتُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ﴾^(٢) والوسط هو استعمال القصد المصون عن الإفراط والتفريط^(٣) ، وهو معنى العدل ، فتتضمن الشهادة بعدالة الأمة الإسلامية ، ولذا تكون شاهدة على الناس ، وحيث إن المعني بالخطاب هم الصحابة فتدل على عدالتهم .

وقوله تعالى: ﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ﴾^(٤) بدعوى أن الآية واردة في مقام الإخبار عن الواقع وهو رضا الله سبحانه عن المؤمنين الذين بايعوا النبي وهم الصحابة ، ورضا الله سبحانه لا يتعلق بغير العادل ، هذه بعض الأدلة من الكتاب ، وهناك بعض الأدلة الأخرى من السنة الشريفة :

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٠ .

(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٣ .

(٣) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٦٩ ، (وسط) .

(٤) سورة الفتح: الآية ١٨ .

منها: ما روي عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١) والاهتداء بغير العادل محال.

وما روي عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أن الله اختارني واختار لي أصحاباً واختار منهم أصهاراً وأنصاراً»^(٢) وهو يدل على المطلوب بضميمة أن اختيار الله لا يكون لمن ليس بعدل^(٣).

وما روي عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، ثم يفسو الكذب» والخيرية لا تكون إلا للعدول^(٤)، وغير ذلك^(٥).

ولا مجال للاستدلال على حجية سنة الصحابة بالإجماع والعقل. أما الإجماع فلوضوح عدم اتفاق المسلمين على حجية سنة الصحابة بشكل كلي؛ لما عرفت من مخالفة الإمامية وبعض الجمهور لذلك، وأما العقل فلأنه يقضي بأن غير المعصوم لا يمكن أن يكون قوله وفعله وتقريره حجة ما لم يستند نفسه إلى الحجة، وعليه فإن العقل يحكم بأن سنة الصحابة إن حكت عن سنة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كانت حجة بلا شبهة، وأما إذا لم تحك عنها فلا حجة لها؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

لذا يتوجب علينا قبل الحكم على سنة الصحابة بالحجية إثبات الوثيقة والضبط فيهم حتى نقول بحجية ما نقلوه، وهذا يملي علينا القول بعدم حجية سنة الصحابة بنحو عام، وهو يثبت قول الإمامية.

هذا ويمكن المناقشة في هذه الاستدلالات:

(١) الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٢٠؛ وانظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٧.

(٢) تاريخ بغداد: ج ٢، ص ٩٧-٩٨.

(٣) الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٢٠.

(٤) فواتح الرحموت: ج ٢، ص ١٥٧.

(٥) انظر الموافقات: ج ٤، ص ٤٦-٤٨.

مناقشة أدلة الكتاب

أما الاستدلالات بالكتاب فمن وجوه:

الأول: أنها وعلى فرض تمامية الاستدلال فهي استدلال بالأعم على الأخص، وهو خروج عن الموازين المنطقية للاستدلال؛ وذلك لأن غاية ما تثبته الأدلة هو عدالة الصحابة، وقد عرفت أن العدالة لا تلازم الحجية؛ لأن العدالة لا تحصن صاحبها من الوقوع في الخطأ سهواً، والذي تدور عليه الحجية هو الحصانة من الخطأ عمداً وسهواً، فالاستدلال بالآيات المباركة من قبيل الاستدلال على وجود المرأة في الدار من خلال وجود الإنسان، مع أن الإنسان أوسع من الأنثى لأنه يشمل الذكر، فكيف يحكم على وجود المرأة في الدار من خلال العلم بوجود الإنسان؟

الثاني: أن دلالة الخيرية والوسطية على العدالة على فرض تماميته لا تنحصر بالصحابة؛ لأن الملاك في هذه الدلالة إن كان ظهور الآية فهي ظاهرة في الإطلاق الشامل للصحابة ولغيرهم، فحصر الدلالة بهم بلا دليل، وحينئذ ينبغي القول بحجية سنة غيرهم أيضاً، وهو ما لا يقول به أحد، وإن كان الملاك هو الخيرية والوسطية فهي كما تدل على العدالة عند الصحابة كذلك تدل على عدالة كل خير ومتوسط في الفكر والعمل، وحينئذ لا تنحصر الدلالة بالصحابة، وهذا لا يقول به أحد أيضاً.

الثالث: أن هناك قرائن تدل على أن هناك علة للخيرية والرضا، ولذا ينبغي الرجوع إليها في التفسير والمعنى. أما الخيرية فلأن الآية تشير إلى أن المسلمين خير أمة لأنهم يأمرن بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويؤمنون بالله في مقابل أهل الكتاب كما يفيدها السياق.

ومن الواضح أن العلة تعمم الحكم فتشمل الخيرية لكل من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر صحابياً كان أو غير صحابي.

قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِمَّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١) وأما الرضا فلأنها مقترنة (بإذ) الحينية، فتدل على انحصار الرضا بوقت البيعة لا مطلقاً ولو فعلوا ما فعلوا.

الرابع: على أنا لا نسلّم أن الخيرية والوسطية والرضا تدل على العدالة لعدم الملازمة بين كل واحد منها وبين عدالة الصحابة؛ إذ لعل الخيرية بلحاظ المبادئ والمعتقدات، أو الأعمال لمجموع الأمة لا لطائفة خاصة، وهذا هو المتبادر من معنى (خير أمة) عرفاً.

ومن الواضح أن الأمة الإسلامية بنحو عام أفضل من سائر الأمم، كما أن الوسطية تعنى التوسط بين الرسول وعموم الناس، ولا شك أن الأمة الإسلامية هي الشاهدة على غيرها من الأمم، لكونها اتبعت خير نبي، وآمنت بخير دين، والرسول ﷺ شاهد على أمته، وهذا المعنى هو الظاهر من منطوق الآية، ولا علاقة له بتعديل الصحابة بشكل خاص. نعم هي في مقام الإشادة بالأمة الإسلامية ومدح خصوصياتها، كما أن رضا الله سبحانه عن المؤمن لا يتلازم مع التعديل والتنزيه؛ لأن رضا الله سبحانه عن المؤمن على قسمين:

١- الرضا بالاستحقاق.

٢- الرضا بالتفضل والامتنان.

والذي يجدي في إثبات الحجية هو الرضا الناشئ من الاستحقاق؛ لأنه كاشف عن مطابقة فعل المرضي عنه لأحكام الله سبحانه، أو تقيده بطاعته تبارك وتعالى، وهذا يختص بالمطيعين، وأما رضا الامتنان والتفضل فهو لا يختص بالمطيعين، بل يشمل العاصين أيضاً؛ لأن الله كتب على نفسه الرحمة،

(١) سورة آل عمران: الآية ١١٠.

وربما غفر للعاصي فرضي عنه امتناناً وتفضلاً.

ومن الواضح أن الرضا بالامتنان لا يدل على أن صاحبه مطيع لله سبحانه، ومتقيد بأوامره ونواهيه حتى يدل على حجية أفعاله وأقواله.

وعليه فإن دليل القائل بأن الصحابة مرضييون لله سبحانه فستهم حجة على غيرهم استدلال بالأعم على الأخص، وقد عرفت بطلانه.

الخامس: هذا مضافاً إلى أن الآيات الشريفة التي استدلو بها على إثبات عدالة كل الصحابة مبتلاة بالمعارضة مع طائفة أخرى من الآيات التي تدل على مخالفة بعضهم للنبي ﷺ وارتكاب بعضهم للمعاصي، بل وصفت بعضهم بالفسق، وبعضهم الآخر بالنفاق، وبعضهم بالبغي الأمر الذي يفرض علينا الجمع بين الطائفتين من الآيات، والجمع لا يصح إلا بالقول بعدالة بعض الصحابة لا كلهم، فمن الآيات التي وصفت بعض الصحابة بالفسق قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَهُمْ فَاسِقٌ يُنَادِي فَيَتَّبِعُونَ أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهَلَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِيمًا﴾^(١) وفي سبب نزولها روايتان:

الأولى: رواية ابن عباس ومجاهد و قتادة. إنها نزلت في الوليد بن عتبة بن أبي معيط حينما بعثه رسول الله ﷺ في صدقات بني المصطلق، فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية، فرجع إلى رسول الله ﷺ يخبره بأنهم منعوا صدقاتهم، وكان الأمر بخلافه، فنزلت الآية^(٢).

والثانية: أنها نزلت فيمن قال للنبي ﷺ من الصحابة أن مارية أم إبراهيم زوج النبي يأتيها ابن عم لها قبطي، فدعا رسول الله ﷺ علياً عليه السلام وقال: «يا أخي! خذ هذا السيف فإن وجدته عندها فاقتله» وذهب الإمام عليه السلام وكشف

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٩، ص ٢٢٠؛ التفسير الكبير: ج ١٠، ص ١٠٩، تفسير الآية ٦ من سورة المائدة.

كذب التهمة في قصة معروفة ، فقال النبي ﷺ : « الحمد لله الذي يصرف عنا السوء أهل البيت »^(١).

وبأي سبب من السببين نزلت الآية فإنها تدل وبصراحة أن بعض الصحابة كانوا يجربون النبي ﷺ بالإخبارات الكاذبة لدواع وأغراض معروفة ، وكان الله سبحانه يسدده ويكشف له ذلك .

ومن الآيات التي وصفت بعض الصحابة بالبغي قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ ﴾^(٢) ووصف القرآن للطائفتين بالإيمان شهادة لهما بالإيمان قبل الاقتتال ، وأما بعد الاقتتال فوصف إحدى الطائفتين بالباغية وتكليف المؤمنين بقتالها بسبب خروجها عن حد الإيمان كما هو واضح .

وفي سبب نزول الآية روى سعيد بن مسعود أنها نزلت في الأوس والخزرج حين وقع بينهما قتال بالسعف والنعال^(٣) ، وفي البخاري ما يفيد تطبيق الآية على حرب صفين بين معاوية والإمام علي أمير المؤمنين ﷺ^(٤).

ومن الآيات الدالة على ارتكاب بعض الصحابة المعاصي قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بَسَّ إِلَيْكُمْ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُم الظَّالِمُونَ ﴾^(٥) و : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا

(١) انظر مجمع البيان : ج ٩ ، ص ٢٢٠ ؛ وتقريب القرآن إلى الأذهان : ج ٥ ، ص ٢٠١ ، ذيل الآية المزبورة ، وفيه : أنها نزلت في بعض أزواج النبي ﷺ حين اتهمت ماريًا بالزنا ؛ وتفسير كنز الدقائق : ج ٢ ، ص ٣١٧ .

(٢) سورة الحجرات : الآية ٩ .

(٣) انظر مجمع البيان : ج ٩ ، ص ٢٢٠ ، (ولعلها تتنافى مع تعبير القتل والاقتتال في الآية فإن معنى الاقتتال ظاهر في الحرب ، وهي لا تقال عرفاً ولا لغة على ما كانت بالنعال والسعف).

(٤) انظر صحيح البخاري : كتاب الإيمان ، الباب ٢٣ ، ح ٣١ .

(٥) سورة الحجرات : الآية ١١ .

بَحَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ
إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَجِيمٌ ﴿١﴾ .

فالأية الأولى: نهت الرجال عن السخرية من بعضهم ؛ لأن أحد الصحابة
عير صاحبه بأمه بما كانت عليه في الجاهلية فنكس الرجل رأسه حياء كما في
رواية ابن عباس^(٢) ، ونهت النساء عن أن يسخرن من بعضهن ؛ لأن بعض
نساء النبي ﷺ سخرن من أم سلمة وعيرنها بالقصر^(٣) ، ومن صفية بنت حي
بن أخطب وكن يؤذنها ويشتمنها^(٤) ، وجميعهن من نساء النبي ﷺ وأمّهات
المؤمنين ، وورد في بعض الصحابة ما يدل على المماراة بينهم وارتفاع أصواتهم
في محضر رسول الله ﷺ كما في البخاري^(٥) .

والآية الثانية: نهت عن التجسس والغيبة ؛ لأن رجلين من كبار الصحابة
اغتابا صاحبا لهما وهو سلمان (رضوان الله تعالى عليه) حيث بعثاه إلى رسول
الله ﷺ ليأتي لهما بطعام ، فبعثه النبي ﷺ إلى أسامة بن زيد وكان خازن
رسول الله ﷺ على رحله ، فقال : ما عندي شيء ، فعاد إليهما ، فقالا : بخل
أسامة ، وقالوا لسلمان : لو بعثناه إلى بئر سمحية لغار مأوفا ، ثم انطلقا
يتجسسان عند أسامة ما أمر لهما به رسول الله ، فقال لهما رسول الله ﷺ :
«مالي أرى خضرة اللحم في أفواهكما؟» قالوا : يا رسول الله ! ما تناولنا يومنا
هذا لحماً . قال : «ظلمتم تأكلون لحم سلمان وأسامة» فنزلت الآية الشريفة^(٦) .

(١) سورة الحجرات : الآية ١٢ .

(٢) مجمع البيان : ج ٩ ، ص ٢٢٤ .

(٣) انظر مجمع البيان : ج ٩ ، ص ٢٢٤ .

(٤) كنز الدقائق : ج ١٢ ، ص ٣٣٢ ، ذيل الآية المزبورة .

(٥) انظر صحيح البخاري : كتاب تفسير القرآن ، تفسير سورة الحجرات ، الباب ١ ، ح ٤٨٤٥ ،

الباب ٢ ، ح ٤٨٤٧ .

(٦) انظر مجمع البيان : ج ٩ ، ص ٢٢٥ ؛ كنز الدقائق : ج ١٢ ، ص ٣٣٩ .

بل وبعض الآيات وصفت بعض الصحابة بعدم صدق العهد والإيمان حيث قسمت المؤمنين إلى صادقين وغير صادقين. قال تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ (١)

وبعض الآيات وصفت المؤمن الصادق بأنه لا يتبدل في إيمانه، ولا يشكك في معتقده. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (٢).

والحاصل: أن القرآن الكريم ينادي بأعلى صوته بأن الصحابة منهم العادل ومنهم غير العادل، فلا مجال للقول بعدالة الصحابة كلهم بحيث يمتنع عليهم الذنب والعصيان، وإذا أمكن صدور الذنب منهم أمكن صدور الكذب أيضاً، ولذا لا يمكن الوثوق بكل ما ورد عن كل صحابي من قول أو فعل ما لم نتفحص عن عدالته وصحة نقله وأنه يكشف عن قول النبي ﷺ أو فعله.

مناقشة أدلة السنة

وأما أدله السنة فبعد الإغماض عن الإشكالات السنديّة فيها يمكن مناقشتها كما يأتي:

١- مناقشة حديث (أصحابي كالنجوم)

ربما يكفيننا مؤونة النقاش في هذا الحديث تصريح جماعه من أعلام الجمهور بأنه حديث موضوع لا يتطابق مع الواقع، منهم ابن حزم قال في حقه: (حديث موضوع مكذوب باطل) ومنهم أحمد قال: (حديث لا يصح) وقال البزاز: (لا يصح هذا الكلام عن النبي ﷺ) (٣).

وفي شرح نهج البلاغة: أن هذا الحديث «أصحابي كالنجوم» من

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢٣.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٥.

(٣) لاحظ تعليقه الموافقات: ج ٤، ص ٥٦؛ انظر فواتح الرحموت: ج ٢، ص ٣٩٤.

موضوعات متعصبة الأموية ، فإن لهم من نصرهم بلسانه ، ويوضع الأحاديث إذا عجز عن نصرهم بالسيف^(١) . هذا أولاً .

وثانياً: أن القول بعدم صحته يتطابق مع موازين العقل ؛ لأنه لو أريد العمل بمضمونه وأوجبنا الاقتداء بأي صحابي من الصحابة لاستحال لنا الاهتداء الذي نص الحديث على أن الاقتداء بهم يوصل إلى الهداية ؛ وذلك لأن الملحوظ في سيرة الصحابة ولاسيما في أهم الصحابة - حسبما يقولون^(٢) - وهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي أمير المؤمنين أنها سيرة متناقضة لم تتفق في الرأي والموقف ، فكيف لنا الاقتداء بها مع أنها متناقضة^(٣) ؟

مثلاً: أبو بكر ساوى في توزيع الأموال بين المسلمين ولم يفرق بين عربي وأعجمي وموال وعبيد بينما فرق عمر في التوزيع ، وميز العرب على غيرهم ، وأبو بكر عفا عن خالد في قتله لمالك بن نويرة صحابي الرسول ﷺ في قضية معروفة بينما عمر طالب بإقامة الحد عليه^(٤) .

ومثلاً: عثمان قرب بني أمية ومنحهم مالاً كثيراً بينما علي أمير المؤمنين أدب العاصين منهم ، وحارب معاوية ، ومنع من توزيع بيت مال المسلمين على حسابات فتوية أو عصبية^(٥) .

ومثلاً: روى ابن قتيبة وابن الجوزي أن أم المؤمنين عائشة حرّضت الناس على قتل عثمان يوم الدار ، وكانت تقول : اقتلوا نعتلاً قتله الله فقد كفر ، ولما

(١) شرح نهج البلاغة : ج ٢٠ ، ص ٢٩ .

(٢) انظر فواتح الرحموت : ج ٢ ، ص ٣٩٣ .

(٣) انظر الإمامة والسياسة : ج ١ ، ص ١٤ - ١٥ ؛ الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٣٨٦ .

(٤) شرح نهج البلاغة : ج ١ ، ص ١٧٩ ، طرف من أخبار عمر بن الخطاب ؛ وانظر ميزان الأصول : ج ٢ ، ص ٧٢٤ .

(٥) انظر أنساب الأشراف : ج ١ ، ص ١٣٧ ، باب ما أنكروا من سيرة عثمان .

ولي علي عليه السلام الخلافة قالت: وددت أن هذه سقطت على هذه تعني السماء على الأرض، ثم خرجت من بيتها تقاتل علياً مع طلحة والزبير^(١)، ونلاحظ من هذه الشواهد وقوع التناقض في سيرة الصحابة ومواقفهم^(٢)، فبأي منها نأخذ وهي حجة علينا؟

وثالثاً: سلمنا كل ذلك إلا أن القول: «بأن أصحابي كالنجوم بأي اقتديتم اهتديتم» لا يفيد حجية سنتهم مطلقاً، بل الاقتداء بهم فيما حكوا عن سنة النبي صلى الله عليه وآله ونقلوا تعاليمه، لا ما كان من اجتهادهم وآرائهم الخاصة من دون أن يمت إلى النبي صلى الله عليه وآله بصلة^(٣)؛ بدهاة أن اجتهاد الصحابي بما هو ليس بحجة.

٢- مناقشة حديث (إن الله اختار لي أصحاباً)

هذا الحديث مضافاً إلى عدم دلالة الصريحة على حجية سنة الصحابي بشكل مطلق فإنه إذا أفاد شيئاً فإنما يفيد حجية سنة الصحابي إذا حكى عن سنة النبي صلى الله عليه وآله قولاً وفعلاً، بل هو لا يفيد شيئاً لأنه يتعارض مع جملة من الروايات التي تدل على ارتداد بعض الصحابة وخروجهم عن حد العدالة والأفضلية.

منها: ما رواه البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «بينما أنا قائم إذا زمرة - أي من أصحاب النبي - حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم، فقلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت: وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أدبارهم القهقري، ثم إذا زمرة حتى إذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال: هلم. قلت: أين؟ قال: إلى النار والله. قلت:

(١) الإمامة والسياسة: ج ١، ص ٤٨؛ تذكرة الخواص: ص ٦١.

(٢) انظر تفاصيل ذلك في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة الدينوري.

(٣) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٤٢٣.

وما شأنهم؟ قال: إنهم ارتدوا بعدك على أديبارهم القهقري، فلا أراه يخلص منهم إلا مثل همل النعم»^(١).

ومنها: رواية سهل بن سعد، وهي قريبة في مضمونها من الرواية الأولى^(٢)، ومضمون الروایتين يتطابق مع قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾^(٣) والآية أول ما تعني صحابة النبي ﷺ؛ لأنهم المخاطبون بها، والمراد من الانقلاب هو الخروج عن الإسلام والرجوع إلى الجاهلية.

٣- مناقشة حديث (خير القرون قرني)

وهذا الحديث لا دلالة له على حجية سنة الصحابة؛ لأن غاية ما يثبتته على فرض صحة الاستدلال به هو أن قرن النبي ﷺ خير من غيره، والخير ربما يفيد الأفضلية، ولكن الأفضلية لا تفيد الحجية دائماً؛ لأن للأفضلية أسباباً عديدة، وبعض هذه الأسباب تثبت الحجية لا جميعها، ومن أبرز أسباب الأفضلية هنا: العدالة، ومن أسبابها: حسن النوايا، وصدق الإيمان والعمل والعصمة وغير ذلك من الدواعي والأسباب، ولا شك أن الذي يجدي في اثبات الحجية هو العصمة، ولكن لا أحد من المسلمين يلتزم بعصمة الصحابة.

وأما غير العصمة من الأسباب فلا تثبت الحجية مطلقاً؛ لأن العدالة وحسن النوايا وصدق الإيمان والعمل أعم في مضامينها من مضمون الحجية؛

(١) صحيح البخاري: ج ٨، باب في الحوض، ص ١٢١، ح ٦٠٩٩؛ وهمل النعم كناية عن القلة القليلة.

(٢) صحيح البخاري: ج ٨، باب في الحوض، ص ١٢١، ح ٦٠٩٩.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٤٤.

لما عرفت سابقاً من أن العدالة إن صانت صاحبها من تعمد الخطأ فإنها لا تصونه من الخطأ غفلةً أو جهلاً ، ولذا لا بد من إحراز أن ما يقوله الصحابي أو يفعله صادر عن غير خطأ وجهل ، ومثل ذلك يقال في حسن النوايا وصدق الإيمان.

نعم هذه المعاني الثلاثة تفيد حسن العاقبة لأهلها ولكنها لا تثبت لهم الحجية ، فالدليل المذكور إذاً أعم من المدعى ، والأعم لا يثبت الأخص ، كما لا يثبت وجود النور في الغرفة وجود النار ؛ لأن النور أعم من النار ؛ إذ يمكن أن يصدر النور عن النار و يمكن أن يصدر عن الشمس أو المصباح ، وعليه فإذا لوحظ وجود النور في الغرفة لا يمكن الجزم بوجود النار ما لم نحرز ذلك ، فكذلك بالنسبة للعدالة وغيرها من المعاني بالقياس إلى الحجية. **هذا أولاً.**

وثانياً: أن المراد من قوله: (قرني) مجمل ؛ لأن معنى القرن في الحديث يحتمل أكثر من معنى .

المعنى الأول: هو المدة من الزمان وهو المتبادر من لفظ القرن عرفاً ، بل هو كذلك لغة ، وقد قدر بسبعين إلى مائة عام^(١) ، وهذا المعنى لا علاقة له بحجية سنة الصحابة أبداً ؛ لأنه يثبت أفضلية زمان النبي ﷺ على غيره من الأزمنة ، ومن الواضح أن سبب هذه الأفضلية هو تبرّكه بوجود الرسول ﷺ ، وأنّى لهذا المعنى من إثبات حجية الصحابة .

المعنى الثاني: هو الأمة ، وقد أطلق لفظ القرن على الأمة من باب المجاز ، وحينئذ يفيد أن خير الأمم أمة النبي ﷺ ، ووجه هذه الأفضلية هو إيمانها بالإسلام واعتقادها بالتوحيد الخالص ، وواضح أن هذا المعنى لا علاقة له بحجية سنة الصحابة .

(١) لسان العرب: ج ١٣ ، ص ٣٣٤ ، (قرن) ؛ مجمع البحرين: ج ٦ ، ص ٢٩٨ ، (قرن).

المعنى الثالث: هو الصحابة، وقد أطلق عليهم من باب المجاز أيضاً باعتبار إطلاق لفظ القرن على القوم المقترنين في زمن واحد^(١)، فيفيد أن أفضل الصحابة هم أصحاب النبي ﷺ، وهو على هذا المعنى يمكن أن يثبت المدعى ولكن بعد إثبات مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الحديث لاحظ أصحاب غير النبي الأعظم ﷺ حتى قاس أصحاب النبي عليهم، وقال بأفضلية أصحاب النبي على غيرهم، ولعل أول ما يتبادر إلى الذهن من هذه المفاضلة هم أصحاب سائر الأنبياء؛ لأن هذا ما تقتضيه المناسبة في القياس، فيدل الحديث على أن أصحاب الرسول المصطفى ﷺ أفضل من أصحاب غيره من الأنبياء.

المقدمة الثانية: أن خيرية الصحابة وأفضليتهم تلازم حجية أقوالهم وأفعالهم، لكنك تعلم أن حمل اللفظ على المعنى المجازي خلاف القاعدة؛ لأن الأصل في استعمال الألفاظ هو حملها على معانيها الحقيقية لا المجازية، ولا نحمل اللفظ على المعنى المجازي إلا إذا امتنع الحمل على المعنى الحقيقي أو لازمته القرينة، كما إذا امتنع حمل «اليد» في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(٢) على المعنى الحقيقي، فاستدعى الأمر حمله على المعنى المجازي، وهو القدرة والهيمنة لا الحقيقي وهو اليد الجارحة، لامتناع إثبات معنى اليد الحقيقي للباري عز وجل؛ لأنه يستلزم القول بتجسيم الباري، وهو بديهي البطلان. قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣) وفيما نحن فيه لا مانع من حمل القرن على معناه الحقيقي وهو الحقبة الزمنية، ولا يمنع من هذا الحمل أي مانع عقلي أو شرعي، ولذا يبطل حمله على معناه المجازي. **هذا أولاً.**

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٦٧، (قرن).

(٢) سورة الفتح: الآية ١٠.

(٣) سورة الشورى: الآية ١١.

وثانياً: أن المقدمة الأولى باطلة ؛ لأنها تتنافى مع الأدلة الصريحة الدالة على أن معيار الأفضلية هو التقوى والعمل الصالح. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾^(١) وفي النبوي الشريف: «ليس لأحد على أحد فضل إلا بالدين أو عمل صالح»^(٢) وهو معنى التقوى، ومعيار التقوى لا ينحصر بزمان أو مكان.

وعليه فإن مقتضى الجمع بين الحديث المذكور وأدلة تفضيل التقوى على غيرها على فرض تمامية الاستدلال هو أفضلية المتقين من أصحاب رسول الله ﷺ على غيرهم، وأفضلية المتقين من غير أصحاب رسول الله ﷺ على أصحابه غير المتقين، وعلى كل حال فيظل القول بعدالة جميع أصحاب النبي ﷺ فضلاً عن القول بحجية سنتهم.

وثالثاً: أن المقدمة الثانية باطلة لما عرفت غير مرة من أن الخيرية لا تلازم الحجية، بل لا تلازم العدالة لأنها أعم، بل قد أثبتت التواريخ والسير التي أوردها بعض مؤرخي الجمهور عن تصرفات بعض الصحابة بما يدل على بطلان القول بتعديلهم جميعاً، فضلاً عن القول بحجيتهم. نذكر من ذلك نماذج ثلاثة:

النموذج الأول: ما ذكره سبط بن الجوزي نقلاً عن ابن جرير في تأريخه: أن عائشة حين خرجت لحرب الجمل مرت على مكان يقال له الحوَاب، فنبحتها كلابه، فقالت: ما هذا المكان؟ فقال لها سائق الجمل: هذا الحوَاب، فاسترجعت وصرخت بأعلى صوتها ثم ضربت عضد بغيرها فأناخته، ثم قالت: أنا والله صاحبة كلاب الحوَاب ردوني إلى حرم الله ورسوله. قالتها ثلاثة.

(١) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٢) وهج الفصاحة: ص ٥٥٦، ح ٢٥٧٢.

قال ابن سعيد فيما حكاه عن هشام بن محمد الكلبي: استرجعت وذكرت قول رسول الله: «كيف بك إذا أنبحتك كلاب الحوآب»^(١)؟ فقال لها طلحة والزبير: ما هذا الحوآب وقد غلط السائق، ثم أحضروا خمسين رجلاً فشهدوا معهما على ذلك وحلفوا.

قال الشعبي: فهي أول شهادة زور أقيمت في الإسلام^(٢).

النموذج الثاني: ما ذكره سبط بن الجوزي قال: إن طلحة والزبير اغتالا عثمان بن حنيف في ليلة مظلمة، وكان بالمسجد في جماعة فأوْطَوْوه الأرجل، واتفوا شعر وجهه فما أبقوا فيه شعرة، وأرسلوا إلى عائشة ليستشيروها فيه فقالت: اقتلوه، فقالت لها امرأة: ناشدتك الله في عثمان فإنه صاحب رسول الله ﷺ، فقالت: احبسوه واضربوه أربعين سوطاً، واتفوا شعر رأسه ولحيته وحاجبيه وأشفار عينيه، ففعلوا، ونهبوا مال بيت البصرة، وقتلوا سبعين رجلاً من المسلمين بغير جرم، فهم أول من قتل في الإسلام ظلماً^(٣).

النموذج الثالث: ما ذكره الفخر الرازي في تفسيره قال: قال رسول الله ﷺ لعلي عليه السلام يوم غدیر خم: «من كنت مولاه فعلي مولاه» فقال عمر بن الخطاب: هنيئاً لك يا بن أبي طالب أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة^(٤).

قال: وهذا تسليم ورضا وتحكيم، ثم بعد هذا غلب الهوى حباً للرياسة

(١) في الإمامة والسياسة: عن عائشة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول لنسائه: «كأنني بإحداكن قد نبجها كلاب الحوآب، وإياك أن تكوني أنت يا حمراء» انظر المصدر: ج ١، ص ٥٧؛ والحوآب: منزل بين البصرة ومكة وهو الذي نزلته عائشة لما جاءت إلى البصرة في وقعة الجمل؛ وانظر تاريخ الطبري: ج ٣، ص ١٨؛ الكامل (لابن الأثير): ج ٣، ص ١٠٣.

(٢) تذكرة الخواص: ص ٦٦؛ انظر تفاصيل أخرى في الإمامة والسياسة: ج ١، ص ٥٧.

(٣) تذكرة الخواص: ص ٦٧؛ وانظر الإمامة والسياسة: ج ١، ص ٦٢.

(٤) التفسير الكبير: ج ٦، ص ٤٣، ذيل الآية ٦٧ من سورة المائدة.

وعقد البنود وخفقان الرايات وازدحام الخيول في فتح الأمصار وأمر الخلافة ونهيتها، فحملهم على الخلاف فنبذوه وراء ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون.

قال: ولما مات رسول الله ﷺ قال قبل وفاته بيسير: «أئتوني بدواة وبياض لأكتب لكم كتاباً لا تختلفوا فيه بعدي» فقال عمر: دعوا الرجل فإنه يهجر^(١)!

أقول: وبعد كل هذا وذاك تعرف أن القول بحجية سنة الصحابة بشكل عام قول غير صحيح، ولم يقم عليه دليل من كتاب أو سنة أو سيرة تاريخية، بل يبطله دليل العقل أيضاً؛ لأن قولهم بحجية سنة الصحابة مجمل؛ لأن لسائل أن يقول: ما المراد من سنة النبي؟ والجواب عنه لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد أن قول الصحابي وفعله يحكي عن قول النبي ﷺ وفعله، وهذا حجة بلا إشكال، ولكنه أخص من المدعى؛ لأنه ليس كل صحابي يحكي قوله قول النبي ﷺ، ولا تحكي سيرته سيرة النبي ﷺ، وإنما الصحابي العادل الضابط الذي لا يتعرض إليه خطأ غفلة أو جهلاً، وأنى لهذا أن يثبت لجميع الصحابة؟

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد أن قول الصحابي وفعله في نفسه حجة، فيكون نظير قول النبي وفعله، وهذا باطل بالضرورة والإجماع؛ لأنه يستلزم القول بحجية سنة الفاسق من الصحابة، بل يستلزم مساواة سنة النبي لسنة الصحابة، وهو مخالف للإجماع والضرورة.

(١) صحيح مسلم: كتاب الوصية، باب ترك الوصية، ح ٢٠، ح ٢١، ح ٢٢؛ صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب هل يستشفع إلى أهل الذمة ومعاملتهم، ح ٣٠٥٣؛ كتاب العلم، باب كتابة العلم، ح ١١٤؛ وانظر نهج الحق: ص ٢٧٣ - ٢٧٤؛ وراجع الهامش رقم (١) ورقم (٢).

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد أن قول الصحابي وفعله من مصادر التشريع ، وحينئذ لسائل أن يقول : ما الذي جعله من مصادر التشريع ؟ هل السبب هو الصحبة للنبي ﷺ أم العدالة أم حكايته عن سنة النبي ؟

ولا يمكن القول بالأول ؛ لأنه مخالف للضرورة والإجماع ، ولا بالثاني لأنه مضافاً إلى مخالفته للضرورة والإجماع فإنه يمنح الحجية لغير الصحابي أيضاً ؛ لأن السبب وهو العدالة مشترك بين الصحابي وغيره ، وحينئذ لا يحد الحجة بالصحابي ، بل يعم غير الصحابي أيضاً ، وهذا ما لا يلتزمون به .

وأما الاحتمال الثالث فهو على بعض المعاني صحيح لا جميعها ؛ إذ لا شك أن حكاية سنة الصحابي عن سنة النبي ﷺ تعطىها الحجية ، ولكن بشرط الوصول إلى صحة الحكاية ومطابقتها للواقع ، وهذا ما لا يثبت لكل صحابي ، بل يصح في الصحابي العادل الضابط ، ولذا لا بد من تمحيص الصحابة والوصول إلى مدى عدالتهم وصدقهم وضبطهم فيما ينقلونه عن النبي ﷺ ، فثبت عدم تمامية القول بحجية سنة الصحابة .

الأمر الخامس: في أقسام السنة وطرق إثباتها

بعد أن عرفت السنة وعرفت حجيتها وحدودها وعرفت أننا لم نلق النبي ﷺ ولم نعايشه أو نسمع منه ، كما لم نلق أهل بيته ﷺ أو أصحابه الذين عاصروا النبي وسمعوا حديثه وأخذوا منه تعاليم الأحكام ، إذاً لم يبق لنا طريق للوصول إلى سنته إلا عبر الروايات والأخبار المنقولة إلينا والتي تحكي عن سنته ؛ إذ ليس كل ما وصل إلينا من الأخبار ينسب قولاً للنبي ﷺ ، أو يحكي سيرة عنه يصح الاعتماد عليه ويجوز معاملته معاملة الحجة من دون التثبت من صحة نسبته إلى النبي ﷺ ، وذلك لاختلاط الأخبار ودخول غير الصحيح منها بالصحيح ، وضياع الحجة منها بغير الحجة ، ومن

هنا وجب تمييز الصحيح من الأخبار عن غير الصحيح للثبوت من الحجة واجتناب اللاحجة.

هذا وللتبث من الحجة التي تصحح النسبة للنبي ﷺ هناك طريقتان لا بد من التعرض إليهما:

الأول: الطريق القطعي

الثاني: الطريق الظني المعتبر

١- الطريق القطعي بالسنة

إذا حصل لنا العلم القطعي بسنة النبي ﷺ كان حجة بلا إشكال؛ لأن القطع واليقين إذا حصل بالشيء فإن العقل يقضي بلزوم اتباعه والعمل بمقتضاه، ولا مجال لأحد في إنكاره أو إنكار لزوم العمل به، وإلا وقعنا في التناقض.

فإن من الواضح أن من قطع بطلوع الشمس حكم بطلوع النهار، ومن قطع بطلوع هلال شهر رمضان حكم بوجوب الصيام، وهكذا. ولا يمكن لمن قطع بطلوع الشمس أن يقال له بأن الوقت لا زال ليلاً، ومن قطع بدخول شهر رمضان أن يقال له إنه ليس برمضان فلا تصم وهكذا؛ لأن الحكم بغير ما قطع به الإنسان يعد تناقضاً عقلاً، وفيما نحن فيه كذلك، فإن من أيقن بسنة النبي ﷺ حكم العقل بوجوب اتباعه لكونها حجة عليه، وإلا كان تناقضاً، وهذا ما لا كلام فيه، وإنما الكلام في طرق تحصيل اليقين بالسنة، وهناك طريقتان يمكن عبرهما الوصول إلى اليقين بالسنة:

أولهما: الخبر المتواتر.

ثانيهما: الخبر غير المتواتر لكنه محفوف بقرائن توجب اليقين بصحته.

أ- الخبر المتواتر

يراد بالخبر المتواتر: إخبار جماعة من الرواة يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب، أو وقوعهم جميعاً في الخطأ والاشتباه^(١)، وينبغي أن يكون هذا النقل الجماعي في جميع طبقات الرواة حتى الطبقة الأولى التي نقلت الحديث عن النبي ﷺ، كما لو روى قوله ﷺ: «تنظفوا بكل ما استطعتم فإن الله بنى الإسلام على النظافة، ولن يدخل الجنة إلا كل نظيف»^(٢) عشرون صحابياً كل ينقله بشكل مستقل عن الآخرين، ثم نقله جماعة من التابعين، ثم جماعة من تابعي التابعين، وهكذا حتى وصل إلينا عبر نقل جماعي متسلسل في كل طبقة، فلو تخلف النقل في طبقة من الطبقات ولم ينقل الخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب لم يكن الخبر متواتراً، وكان من أخبار الآحاد التي تعد من الطرق الظنية للسنّة، وستعرف الكلام فيها.

وأهم نتيجة تترتب على الخبر المتواتر هو العلم، فإن الخبر المتواتر يفيد العلم واليقين بأن مضمونه صادر عن النبي ﷺ، والعلم بالمضمون حجة بلا إشكال، وأمثلة التواتر كثيرة.

منها: وجوب الصلاة وأعدادها وشرائطها.

ومنها: صوم شهر رمضان.

ومنها: حديث الثقلين.

ومنها: حديث الغدير.

(١) عدة الأصول: ج ١، ص ٧٠ - ٧١؛ معالم الأصول: ص ٢٥٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ١،

ص ٢٥٨؛ وانظر منطق المظفر: ج ٣، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) نهج الفصاحة: ص ٤٠٨، ح ١٢٠٢.

شروط التواتر

للتواتر شروط ثلاثة إذا تحققت كان التواتر صحيحاً، وأفاد العلم بالمضمون، وإلا اختل التواتر، وحينئذ لم يفد العلم.

الشرط الأول: أن يكون الجماعة الذين يمتنع تواطؤهم على الكذب ينقلون الخبر عن حس وجداني مستند إلى الرؤية الخاصة والمشاهدة بالعين المجردة أو السماع بالأذن، كما نقل جماعة أن النبي ﷺ رفع يد علي في يوم الغدير، ونصبه إماماً على الناس، وكل من نقل هذه الحادثة منهم كان حاضراً في الموقف فشاهدها بعينه أو سمعها بأذنه مباشرة من النبي ﷺ وإن لم يره كما لو كان أعمى مثلاً.

وعلى هذا فإن الإخبار عن القضايا الحدسية التي تستند إلى الاستدلالات العقلية لا يجدي في التواتر، كما لو أخبرنا جماعة كبيرة بحدوث العالم وامتناع اجتماع النقيضين ونحو ذلك؛ لأن حدوث العالم مستند إلى الاستدلال العقلي الفلسفي، وكذلك امتناع التناقض، والسر في ذلك هو أن الأمور المحسوسة هي التي لا يمكن إثباتها إلا عبر النقل والإخبار، وأما الأمور الحدسية والاستدلالات العقلية فهي مما يثبتها أو ينكرها العقل، ولا يختلف العقل بين الراوي وغيره، ولذا لا يمكن الاعتماد في العقلية على النقل، بل هي منحصرة بالاستدلال والنظر في المقدمات والنتائج؛ بداهة أن امتناع التناقض مما يتفق عليه جميع العقلاء وإن أخبرنا مخبر بإمكانه، وكذلك حدوث العالم، فالإخبار فيه لا يجدي نفعاً، ولا عدم الإخبار عنه يضر بشيء.

الشرط الثاني: أن يتواصل النقل متواتراً من جيل إلى جيل، فلو اختل التواتر في جيل أو طبقة اختل التواتر، وبهذا الشرط يظهر الفرق بين التواتر وبين الشيعاء أو الإشاعة أو الشهرة المتحققة في جيل أو عصر أو مصر، فإن ذلك قد يفيد العلم أحياناً ولكنه ليس بتواتر اصطلاحياً، ولذا لا يكون حجة دائماً.

الشرط الثالث: أن يبلغ الرواة في الكثرة مبلغاً يمتنع عادة اتفاقهم على الكذب، وقد اختلفوا في مقدار هذه الكثرة إلى أقوال، فمنهم من قال يحصل التواتر بعشرين، ومنهم من قال يحصل بأربعين، ومنهم من قال يحصل بسبعين، ومنهم من قال يحصل باثنين، ومنهم من قال بأربعة، ومنهم من قال بخمسة، ومنهم من قال لا حصر للتواتر^(١)، والصحيح هو أنه لا يتحدد التواتر بعدد خاص؛ لأن المعيار في التواتر هو حصول العلم بمضمونه، فإذا حصل من إخبار جماعة قليلة أو كثيرة كفى.

نعم ينبغي أن يتجاوز الواحد من حيث القلة، بل ينبغي أن يصدق عليه نقل الجماعة، ولعل أقلهم ثلاثة، ولكن من حيث الكثرة فلا حد له، وبهذا يمكن أن نوجه اختلاف الأقوال في الأعداد السابقة، فإن الظاهر أنهم يبحثون عن الحد الذي يحصل به العلم عادة، فمن قال بعشرين ومن قال بأربعين ومن قال بغير ذلك أرادوا به أن العلم يحصل عادة بهذا القدر من الرواة، وإلا فإن من الواضح أن الأهمية ليس للعدد، وإنما للعلم الناشئ من نقل جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أقسام التواتر

ينقسم التواتر إلى قسمين: لفظي ومعنوي، والمراد من الأول منهما هو أن يروي الخبر جميع الرواة بكل طبقاتهم بنفس الصيغة اللفظية الصادرة عن القائل، ومثاله: الحديث الشريف: «فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»^(٢) فقد قالوا: إن هذا الحديث نقله كم غفير من الصحابة قيل: أربعون، وقيل نيف وستون^(٣).

(١) انظر عدة الأصول: ج ١، ص ٧٦ - ٧٧؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٢٦٧؛ المستصفى: ج، ص ١٣٦.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٤ من أبواب صفات القاضي: ص ٢٠٧، ح ١؛ وانظر صحيح البخاري: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، ح ١٠٧، ح ١١٠.

(٣) انظر الدراية: ص ١٥؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ١٩٠.

والمراد بالثاني : تواتر المعنى ، أي إن المضمون تواتر نقله إلينا عبر ألفاظ مختلفة كثيرة ، بحيث يمتنع تكذيبه ، فالتواتر هنا ليس للألفاظ ، بل للمعنى والمضمون ، ومثاله : اليقين بشجاعة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام ^(١) ، واليقين بظهور مولانا الحجة عليه السلام ^(٢) ، فإن هذين المضمونين تواترا إلينا عبر أحاديث متكررة ، وبصيغ عديدة يفيدنا مجموعها اليقين بهذين المضمونين ، ولذا يكون حجة بلا إشكال .

ب- الخبر المحفوف بالقرائن العلمية

يراد بهذا الخبر غير المتواتر ، سواء كان مشهوراً أم غير مشهور ، بل ولو كان خبراً واحداً لكنه احتف بقرائن تشهد له بالصحة ، وتفيد العلم بصدوره عن المعصوم عليه السلام ، وأهم نتيجة تترتب على هذا الخبر هو العلم ، فإن الخبر الواحد وإن كان في نفسه لا يفيد العلم بمضمونه إلا أن اعتضاده بالقرائن العلمية يوجب العلم بالمضمون ، والعلم حجة بلا إشكال .

ومثاله العرفي ما إذا أخبرك شخص بوفاة صديق لك ، فإن هذا الخبر لا يفيد العلم ، وإنما يفيد الظن بالصحة لاحتمال أن يكون هذا المخبر مشتبهاً أو كاذباً ، ولكنك إذا مررت بجنب دار صديقك وسمعت صوت النواهي والبكاء يتعالى من داره وشاهدت جنازة محمولة خارجة من داره فإنك تقطع بصحة هذا الخبر ، وينتفي عندك احتمال الكذب ، أو الاشتباه في النقل .

ومن هنا نلاحظ أن وسائل الإعلام تعتمد على الأفلام والصور الوثائقية التي توثق الأحداث والأخبار ، وذلك لكي ينتفي احتمال الكذب ، وتوجب العلم بصدقها .

ومثاله الشرعي وجوب السجود على الأرض ، فقد ورد في الحديث

(١) انظر نهج الحق : ص ٢٤٨ - ٢٥٢ .

(٢) انظر ينابيع المودة : ج ٣ ، ص ٤٩٣ - ٥٥٧ .

الشريف: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»^(١) وهذا الخبر ظاهر في أن السجود يتحقق بوضع الجبهة على تراب الأرض لأنه وجهها، وهذا الظهور ظني ولا يفيد العلم بالدلالة، ولكن بضميمة مجموعة من القرائن يفيدنا لزوم السجود على الأرض وعدم جواز السجود على غيرها.

ومن هذه القرائن إطلاق الآيات القرآنية والروايات التي أمرت بالسجود في الصلاة أو في غيرها لم تحدد موضوع السجود^(٢)، فيحمل على معناه العرفي، وأول ما يتبادر إلى الأذهان من لفظ السجود هو السجود على وجه الأرض.

ومن هذه القرائن الواقع التاريخي، فإن التأريخ يثبت لنا أن النبي ﷺ لم يفرش في مسجده سجادة أو قماشاً ونحو ذلك مما هو موجود اليوم، وإنما كان يسجد على التراب.

ومن هذه القرائن العقل، فإنه يقضي بأن السجود من أفضل حالات العبادة لما يتضمنه من مزيد التواضع والتذلل لله سبحانه، وهذا يتناسب مع السجود على التراب لا على غيره من الصوف والوبر والحرير.

أقول: إذا ضمنا هذه القرائن إلى الخبر الشريف نقطع بأن مضمونه صحيح، وهو أن السجود ينبغي أن يكون على التراب، وأما من يقول بغير ذلك فعليه إثباته بالدليل الذي ينهض أمام هذا الدليل ويترجح عليه، وعلى هذا فإن الخبر المحفوف بالقرائن العلمية يشترك مع التواتر من حيث النتيجة؛

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٧ من أبواب التيمم، ص ٣٥٠، ح ٢، ح ٣.
(٢) فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾ سورة البقرة: الآية ٣٤؛ ظهور للسجود على الأرض بترابها؛ وفي صحيحة زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: قلت: الرجل يسجد وعليه قلنسوة أو عمامة؟ فقال: «إذا مسَّ جبهته الأرض فيما بين حاجبيه وقصاصة شعره فقد أجزأ عنه» الوسائل: ج ٦، الباب ٩ من أبواب السجود، ص ٣٥٥، ح ١، وهو ظاهر في وضع الجبهة على تراب الأرض لا على السجادة أو الفراش.

لأن كليهما يفيدان العلم بصحتهما، ولكن يختلف عنه في النقل، فإن نقل الخبر المتواتر جماعي بينما هنا أحادي أو مستفيض.

قرائن القطع

قد عرفت أن الخبر المقرون هو الذي تصحبه القرائن التي تقويه بحيث يفيد العلم بصدقه وصحة صدورهِ عن المعصوم عليه السلام، وهذه القرائن عديدة يمكن أن نذكر بعضها:

منها: المطابقة لأدلة العقل.

ومنها: المطابقة لظاهر القرآن.

ومنها: المطابقة للسنة المقطوع بها.

ومنها: المطابقة للإجماع كما ستعرف.

٢- الطريق الظني بالسنة

هناك طريق آخر لا يرقى إلى مستوى الطريق الأول من حيث النتيجة، ولكنه قد يتفق معه من حيث الأثر، وهو طريق الظن، والمراد به الأخبار التي تنقل لنا السنة ولكنها ليست متواترة ولا محتفة بالقرائن القطعية، وقد اصطلح عليها في الأصول بأخبار الآحاد، والمراد بها الأخبار التي روتها آحاد في كل طبقة من طبقات الرواة، أو كان رواتها في بعض الطبقات آحاد وفي بعضها جماعة.

وهذه الأخبار هي الغالبة في نقل الأحكام، بل عمدة الفقه يقوم على هذه الأخبار، وقد جمعتها موسوعات الحديث عند الفريقين، وصنفتها على الأبواب الفقهية المتعددة في تصنيف موضوعي شامل، وأهم هذه الموسوعات عند الإمامية أربعة هي:

١- الكافي للشيخ محمد بن يعقوب الكليني تدوّن المتوفى عام ٣٢٩هـ.

٢- من لا يحضره الفقيه للشيخ محمد بن علي بن الحسين الصدوق قده
المتوفى ٣٨١ هـ.

٣- التهذيب والاستبصار للشيخ محمد بن الحسن الطوسي قده
المتوفى ٤٦٠ هـ.

وأهم الموسوعات عند الجمهور هي صحيح البخاري ومسلم لمحمد بن
إسماعيل البخاري المتوفى عام ٢٥٦ هـ ومسلم بن الحجاج النيسابوري المتوفى
عام ٢٦١ هـ وبعض كتب السنن^(١).

وما جمعته كتب الحديث من الأخبار ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما قام الدليل على اعتباره، ويشمل الخبر المتواتر، والخبر الواحد
المحفوف بالقرائن القطعية، وخبر الواحد الذي استوفى شرائط الحجية على ما
ستعرف.

الثاني: ما لم يتم دليل على اعتباره وهو الخبر الذي لم يستوف شرائط
الحجية، وقد عرفت حال الخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن القطعية، وعلينا أن
نتعرض إلى الخبر الواحد من جهة أنه طريق ظني إلى السنة لنقف على بعض
سماته وشروطه، وأهم ما ينبغي التعرض إليه أمران:

أحدهما: في حجية خبر الواحد وعدمها.

ثانيهما: في شروط العمل بخبر الواحد.

أ- حجية خبر الواحد

ذهب أكثر علماء الإسلام إلى حجية خبر الواحد، واستدلوا على ذلك
بالأدلة الأربعة، وأهمها: الكتاب والسنة والعقل.

(١) لمعرفة مصادر الحديث عند الجمهور انظر الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح: ص ٥٩-٦٧.

الدليل الأول: الكتاب

ومن أهم ما استدلوا به آيتان :

الآية الأولى: قوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَ كُرْفَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصَيِّرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ ^(١) ويمكن الاستدلال بها من جهتين :

الأولى: مفهوم الشرط ، فإن منطوق الآية دل على وجوب التبين من الخبر الذي يأتي به الفاسق ، ومفهومه أن العادل إذا جاء بالخبر لا يجب التبين منه ، وعدم وجوب التبين معناه لزوم التصديق به ، وهو معنى الحجية ، والمراد من العادل في الخبر هو من لا يكذب في أخباره وهو الثقة .

الثانية: مفهوم التعليل ، فإن الآية عللت وجوب التبين من خبر الفاسق بعدم إصابة قوم بجهالة ، فيلزمه الندامة والأسف .

ومعنى ذلك أن الاعتماد على خبر الفاسق والتصديق به يوجب الوقوع بالندامة والجهل ، ومفهومه أن كل ما لا يوجب الندامة يصح الاعتماد عليه ، ومن هذا القبيل خبر العادل فيكون حجة .

الآية الثانية: قوله تعالى : ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ ^(٢) فإن الآية بحسب منطوقها قسمت الصحابة إلى قسمين : مجاهدون ومتفقهون ، ولما يذهب المجاهدون إلى الجهاد تبقى طائفة في المدينة تتفقه وتتعلم الأحكام ، فإذا رجع المجاهدون من الجهاد يعلمونهم ما أخذوه من العلم ، فتدل بحسب مفهومها على حجية خبر الواحد من جهة الملازمة بين وجوب التفقه والإنذار ووجوب القبول منهم ، فإنه إذا وجب الإنذار ولم يجب القبول كان الأمر بالإنذار لغواً ، وهو باطل ، ومن الواضح أن كل منذر منهم ينقل لغيره ما

(١) سورة الحجرات : الآية ٦ .

(٢) سورة التوبة : الآية ١٢٢ .

سمعه من النبي ﷺ وتعلمه من الأحكام، وهو خبر واحد، فيدل على حجية خبر الواحد.

الدليل الثاني: السنة الشريفة

وقد دلت على حجية أخبار الآحاد روايات متعددة:

منها: رواية عبد العزيز بن المهدي عن الإمام الرضا عليه السلام. قال: قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم ديني؟ فقال: «نعم»^(١).

وغيرها مما تضمن هذا المعنى^(٢)، وهذه الرواية تدل على أن حجية خبر الثقة مفروغ منه عند السائل؛ لذا سأل الإمام عليه السلام عن وثاقة يونس وعدمه لا عن جواز الاعتماد على خبر الثقة، فأجاب الإمام عن وثاقته، ويلاحظ عليه:

أولاً: أنه لولا أن يكون خبر الثقة حجة لوجب السؤال عن حجية خبر الثقة لاعتن وثاقة الشخص.

وثانياً: ولولا أن يكون خبر الثقة حجة لنهى الإمام عليه السلام عبد العزيز من الاعتماد على خبر يونس لكونه خبر ثقة، مع أننا نجد أن كل ذلك لم يحصل فيكشف عن حجية خبر الثقة، وهو من أخبار الآحاد. هذا مضافاً إلى أن السؤال عن الوثاقة يدل على علة جواز أخذ معالم الدين عنه، وهذه لا تختص بيونس، فتدل على حجية خبر كل ثقة وتكون قاعدة عامة.

ومنها: ما دل على وجوب الرجوع إلى رواية الحديث وأخذ الأحكام منهم، كالتوقيع الشريف الوارد عن مولانا صاحب الأمر عليه السلام: «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٧، ح ٣٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٦-١٤٧، ح ٢٧، ح ٢٨، ح ٣٠.

عليهم»^(١) وهي صريحة في حجية الرواية الواردة عن الراوي المعتبر؛ لأن الإمام عليه السلام جعله حجة على الناس، ومن الواضح أن حجيته لم تكن ناشئة من شخص الراوي، بل من جهة نقلة للرواية عن المعصوم عليه السلام، وما يرويه لنا الرواة عن الأئمة في غالبه أخبار آحاد.

ومنها: السنة العملية الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله بالتواتر الدال على أنه صلى الله عليه وآله كان يرسل المبلغين، وينصب القضاة والأمرء وهم آحاد، وكان يكلف المسلمين بالأخذ عنهم والقبول بما ينقلونه عن النبي صلى الله عليه وآله من تعاليم وأحكام، ولولا أن يكون خبر الواحد حجة لما كان هذا الإرسال وتكليف المسلمين باتباعه صواباً.

ويشهد لذلك شاهدان:

الأول: عمل الصحابة، فقد تواتر النقل أنهم كانوا يعملون بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر، والأمر من الواضحات التي لا تحتاج إلى دليل، ولو كان لرسول الله صلى الله عليه وآله طريقة أخرى في تبليغ الأحكام لنقلت إلينا، ولردع الصحابة عن الاعتماد على أخبار الآحاد، وكل ذلك لم يحصل فيكشف عن اعتبارها عنده صلى الله عليه وآله.

الثاني: سيرة العقلاء، فإن سيرة الناس قائمة على الاعتماد على أخبار الثقات من الناس وتصديقهم فيما يروونه أو ينقلونه من أخبار ووقائع، بل إن الحياة الإنسانية في الكثير من جوانبها قائمة على هذا الأساس، ولولا ذلك لاختل نظام الناس وتعذرت حياتهم في أكثر جوانبها، ولا تمتع الاستقرار الاجتماعي بشكل عام.

فإننا لو أبطلنا حجية أخبار الآحاد للزم إبطال الكثير من مؤسسات

(١) الوسائل: ج ٢٧، من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٠، ح ٩.

الأعلام والثقافة ، وإلغاء دور الكثير من القنوات الفضائية والتلفزيونية ، وإلغاء دور المجلات والصحف والنشرات كما ألغينا دور التعليم والتربية ، ومنعنا من مراجعة الأطباء وأهل الخبرة في مختلف القضايا والشؤون وهكذا ؛ لأنها أكثرها تقوم على أخبار الآحاد ، وهذا ما لا يتوافق مع العقل السليم والطريقة العقلانية التي قام عليها نظام الدين ، وأيدتها شريعة سيد المرسلين ﷺ .

الدليل الثالث: العقل

ويمكن أن يقرر الدليل العقلي حجية خبر الواحد بوجوه عديدة لكننا نذكر وجهاً واحداً منها ، وهو مبني على مقدمات :

الأولى: لاشك أننا نعلم بأن الشريعة تضمنت أحكاماً شرعية واجبة علينا إلى يوم القيامة .

الثانية: أن هذه الأحكام بعضها معلوم بالضرورة من الدين كوجوب الصلاة والصيام والحج ونحوها ، وبعضها معلوم بالتواتر ، وبعضها بغيرهما .

الثالثة: أن ما علم بالضرورة والتواتر من الأحكام قليل جداً بالقياس إلى مجموع ما في الشريعة من الأحكام ، بل حتى ما علم بالضرورة والتواتر فإنهما لم يستوفيا تمام العلم بالحكم ؛ إذ إن بعض الأحكام لها شروط وقيود وأجزاء وأوقات ونحوها ، وهذه لم يقم عليها ضرورة أو تواتر .

فمثلاً: الصلاة فإن وجوبها معلوم بالضرورة ، ولنفرض أن أركانها معلومة بالتواتر ، وأما أجزاءها الأخرى وشرائطها وقيودها وتفصيل أحكامها في حالة الشك والسهو والنسيان وتفصيلها في صورة السفر والحضر وفي يوم الجمعة وحدوث الزلزلة وعند الخوف والمرض والعسر والحرج وغير ذلك من تفاصيل تتعلق بذات الصلاة أو بأحكامها ، فإن من الواضح أن هذه التفاصيل لم تقم عليها ضرورة أو تواتر ، فنستنتج أن طريق الضرورة والتواتر غير

كافيين بعبادة واحدة كالصلاة، فما بالك بالأحكام الشرعية الأخرى؟

الرابعة: أن ترك هذه الأحكام بحجة عدم وجود الضرورة والتواتر غير جائز؛ لأنه يستلزم مخالفة ما علم بالضرورة أنه مطلوب للشارع ولا يجوز تركه؛ بدهة أننا لو اكتفينا بما علمنا بالضرورة والتواتر من الصلاة لأصبحت الصلاة جزءاً أو جزأين، وكذا الحج والصيام، وهذا باطل بالضرورة.

الخامسة: أن ما قام عندنا من أدلة على هذه التفاصيل هو أخبار آحاد ضمنتها المجاميع الروائية التي جمعها علماء فقهاء خبراء عدول.

النتيجة: أن العقل يلزمنا بالأخذ بهذه الأخبار وإن كانت آحاداً؛ إذ لولا ذلك للزم القول بجواز ترك الكثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بالعبادات والمعاملات وهو باطل، فيتعين وجوب الأخذ بها. نعم لا يصح الأخذ بكل ما وصلنا من أخبار الآحاد، بل لا بد من إحراز ما هو معتبر منها وتوفرت فيه شرائط الحجية.

ب- شروط حجية خبر الواحد

لا شك أن خبر الواحد لا يفيدنا العلم بمفاده كالخبر المتواتر أو المحضوف بالقرائن القطعية، وإنما يفيدنا الظن، ولكن حيث إن الأدلة قامت على لزوم العمل بالخبر الواحد استفدنا أن هذا الظن اعتبره الشارع حجة علينا ينبغي الأخذ به، ومعنى ذلك أن الشارع اعتبر الظن الحاصل من الخبر الواحد بمنزلة العلم فلا يجوز مخالفته، فتكون هذه الأدلة مقيدة لإطلاقات أدلة حرمة العمل بالظن كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(٢) أو أنها مخرجة للخبر الواحد المعتبر عن دائرة

(١) سورة يونس: الآية ٣٦.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١١٦.

الظن ، وتدخله في دائرة العلم من حيث وجوب العمل والاعتبار ، وهو ما يعبر عنه بالعلم التعبدي .

ومن الواضح أنه ليس كل خبر واحد اعتبره الشارع حجة ، بل الخبر الذي استوفى شرائط الحجية ، ومن أهم شرائط الحجية هو الاطمئنان والثاقفة بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام ؛ إذ ليس كل خبر صادر عن كل أحد حجة ، بل الخبر الواصل عن المعصوم عليه السلام ، وذلك لأن قول المعصوم حجة لا غير ، ومن هنا يجب أن نحرز صدور الخبر عن المعصوم عليه السلام حتى نحكم بحجيته ، وما لم نحرز ذلك فإننا لا نحكم بحجيته ، وبالتالي لا يصح الاعتماد عليه .

الثاقفة بالصدور

للوثاقفة بالصدور معياران :

المعيار الأول : صحة المتن .

المعيار الثاني : صحة السند .

والمراد من الصحة هو الحجية والاعتبار ؛ أي ما يجب العمل به شرعاً ، ولا يجوز مخالفته .

١- صحة المتن

يمكن معرفة صحة الحديث والوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام من خلال سلامة متنه من الخلل ، أو قوة مضمونه ، ويمكننا معرفة سلامة المتن من خلال علامات عديدة أهمها خمسة :

الأولى: موافقته للكتاب العزيز أو عدم مخالفته له .

الثانية: موافقته لمتون الأحاديث الصحيحة المعتبرة كالمتواترة ، أو عدم مخالفته لها .

الثالثة: عدم مخالفته لموازين العقل .

الرابعة: عدم مخالفته للتاريخ الصحيح.

الخامسة: عدم مخالفته لإجماع الأمة.

فكل حديث خالف واحداً من هذه الخمسة كشف عن عدم صحته واعتباره.

العلامة الأولى: موافقة الخبر للكتاب

ويراد بها الوصول إلى معرفة صحة الحديث من خلال عرضه على القرآن الكريم، فما وافقه كان حجة، وما خالفه كان باطلاً، وذلك لأن القرآن الكريم فيه تبيان كل شيء، وهو الفرقان بين الحق والباطل والصحيح والسقيم كما نصت عليه الآيات الشريفة والنصوص المتضافرة المعتمدة بطرق الفريقين، فإنها تدل على لزوم عرض الحديث على القرآن لتمييز الصحيح من السقيم منه.

منها: ما رواه الحر العاملي في الوسائل بإسناده عن السكوني قال: قال رسول الله ﷺ: «إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»^(١).

ومنها: ما رواه عن أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»^(٢).

ومنها: ما أخرجه الرازي في تفسيره عن النبي الأعظم ﷺ أنه قال: «إذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافقه فاقبلوه، وإلا فردوه»^(٣).

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٠، ح ١٠.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١١، ح ١٤.

(٣) انظر التفسير الكبير: ج ٣، ص ٢٥٩.

والمراد من عرض الحديث على الكتاب العزيز هو تطبيق مضمونه مع مضمون الكتاب ، فإن توافقا كان الحديث حجة ؛ لأن ما وافق الحجة فهو حجة أيضاً.

هذا وموافقة الكتاب لها معنيان :

الأول: الموافقة التامة كالأحاديث الدالة على وجوب الصلاة أو الصيام أو الاغتسال من الجنابة ، فإنها متطابقة مع قوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ ^(١) و : ﴿ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامَ ﴾ ^(٢) و : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا ﴾ ^(٣) .

الثاني: الموافقة البعضية ، وهي في الحقيقة ليست بمخالفة حقيقية ، ولذلك تحمل على التخصيص والتقييد ، كما إذا ورد حديث يدل على معنى خاص فإنه يخصص عموم القرآن ، أو يدل على قيد أو شرط فإنه يقيد إطلاق القرآن ، أو يبين إجماله من قبيل قوله ﷺ : « ليس بين الرجل وولده ربا » ^(٤) فإنه يقيد إطلاق قوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ ^(٥) ومن قبيل الحديث النبوي الشريف : « غبن المؤمن حرام » ^(٦) فإنه يخصص عموم قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ ^(٧) بداهة أن الآية تدل على وجوب الوفاء بكل عقد يتم بين طرفين ، إلا أن الحديث خصص وجوب الوفاء بالعقود الخالية من الغبن وما يتضمنه من معان كالغرر والضرر .

وكذلك الأحاديث التي شرحت تفصيل أداء الصلاة وكيفية الصيام

(١) سورة لقمان : الآية ١٧ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٨٣ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٦ .

(٤) الوسائل : ج ١٨ ، الباب ٧ من أبواب الربا ، ص ١٣٥ ، ح ١ .

(٥) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

(٦) الوسائل : ج ١٨ ، الباب ١٧ من أبواب الخيار ، ص ٣٢ ، ح ٢ .

(٧) سورة المائدة : الآية ١ .

والحج فإنها تبين ما ورد مجملًا في الكتاب العزيز، فتوافق الكتاب في أصل المضمون، وتضيف عليه ما سكت عنه الكتاب.

وعلى هذا فإن مخالفة الكتاب مخالفة تامة أي على نحو التناقض توجب الخلل في الحديث، والكشف عن عدم اعتباره، ويمكن أن نوضح ذلك بمثال: ورد في بعض الأخبار عن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «الميت يعذب في قبره بما نيح عليه»^(١) وفي خبر آخر عن ابن عمر أنه حينما أغمي عليه في حالة الاحتضار صيح عليه، فلما أفاق قال: أما علمتم أن رسول الله ﷺ قال: «إن الميت ليعذب ببكاء الحي»^(٢).

هذه الرواية وإن وردت في مصدرين معتبرين من مصادر الجمهور وهما البخاري ومسلم وقد وردت بطرق مختلفة، إلا أنها إذا عرضت على الكتاب العزيز تبين ضعفها؛ لأن مضمونها يفيد أن الميت يعذب ببكاء غيره عليه، سواء كانوا من أهله كما يفيد حديث ابن عمر، أو غيرهم كما يفيد إطلاق خبر عمر، وهذا المضمون يتنافى مع صريح القرآن الكريم الذي نص على أن كل إنسان يؤخذ بعمله لا بعمل غيره في آيات عديدة. منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تُزْرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾^(٣) ومنها قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّزِمَتِهِ طَغِيرُهُ فِي عُنُقِهِ﴾^(٤) ومن الواضح أن معاقبة الميت بعمل الحي نوع من الظلم بالميت.

وفي قبال ذلك نتوصل إلى صحة ما رواه حماد بن زيد عن هشام ابن عروة عن أبيه من خلال موافقته للآيتين المتقدمتين قال: ذكر عند عائشة قول ابن عمر: الميت يعذب ببكاء أهله عليه، فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمن

(١) صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت، ح ١٢٩٢؛ صحيح

مسلم: كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح ١٧.

(٢) انظر صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح ١٨.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٦٤.

(٤) سورة الإسراء: الآية ١٣.

سمع شيئاً فلم يحفظه. إنما مرّت على رسول الله ﷺ جنازة يهودي وهم يبكون عليه فقال: «أنتم تبكون وإنه ليعذب»^(١) أي أهله حزينون عليه وهو مبتلى بالعذاب بسبب أعماله التي اقترفها في حال حياته، وهذا يتطابق مع مضمون ما ورد في الآيات الدالة على أن كل إنسان يؤخذ بما كسبت يده لا ما كسبته يدا غيره.

والحاصل: أن مخالفة الحديث للقرآن إن كانت بنحو المخالفة التامة والمناقضة بينهما كشفت عن عدم صحة الحديث، وأما المخالفة بنحو التخصيص أو التقييد فلا.

العلامة الثانية: موافقة الخبر للسنة

أي عرض الحديث على السنة المتواترة أو الصحيحة فما وافقها كان حجة، وما خالفها كان باطلاً، ولهذا النحو من الأحاديث المخالفة للسنة شواهد كثيرة.

منها: حديث خالد بن ذكوان قال: قالت الربيع بنت معوذ بن عفراء: جاء النبي ﷺ فدخل حين بُني عليّ، فجلس على فراشي كمجلسك مني، فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من آبائي يوم بدر، إذ قالت إحداهن: وفينا نبي يعلم ما في غد، فقال ﷺ: «دعي هذه وقولي بالذي كنت تقولين»^(٢) ويلاحظ في الحديث المذكور أنه حكى عن السنة حكايات أربع:

١- أنه جوز دخول النبي ﷺ على النساء المحرمات عليه.

(١) صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل، ح ٣٩٧٨؛ صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ح ٢٥.

(٢) انظر صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب ضرب الدف في النكاح والوليمة؛ وانظر كتاب الفضائل: باب شهود الملائكة بدرًا.

٢- جوز دخول النبي ﷺ على امرأة عروس أجنبية عليه حتى جلس على فراشها.

٣- جوز ضرب النساء بالدف أمام النبي ﷺ.

٤- جوز ندبة النساء الآباء والأحبة الماضين وترجيحها على مدح النبي ﷺ.

وهذه كلها إذا عرضت على السنة المتواترة أو الصحيحة كشفت عن عدم صحة الحديث المذكور؛ بدهة أن السنة المتواترة عن النبي ﷺ قائمة على عدم جواز مخالطة الرجال للنساء الأجنبية فضلاً عن الدخول عليهن في غرف نومهن والجلوس على فراشهن.

وإن السنة المتواترة قائمة على عدم جواز الغناء واستعمال آلات اللهب في نفسه فضلاً عن كون ذلك أمام الرجال الأجانب فضلاً عن رسول الله ﷺ. ومن هنا أورد ابن حجر عن الكرمانى بعض التوجيهات لمضمون هذا الحديث ليتطابق مع السنة الصحيحة، فتكلف مؤونة التبرير الضعيف، ولم يتكلف مؤونة رد الحديث لوضوح بطلانه. قال في توجيه الحديث المذكور: هو محمول على أن ذلك كان وراء حجاب، أو كان قبل نزول آية الحجاب، أو جاز النظر للحاجة أو عند الأمن من الفتنة^(١)، ورجح ابن حجر الاحتمال الرابع^(٢).

العلامة الثالثة: عدم مخالفة الخبر لموازين العقل

يجب عرض الحديث على موازين العقل لمعرفة صحته من سقمه، فقد جعل الله سبحانه العقل ميزاناً للصحة والسقم، واحتج على الإنسان بوجود العقل الذي ينبغي أن يعمل بمقتضيات أحكامه وموازينه ليكون متعقلاً حكيماً، فإذا خرج عنها حاسبه وذمه عليها. قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ

(١) انظر فتح الباري: ج ٩، ص ١٦٦.

(٢) انظر فتح الباري: ج ٩، ص ١٦٦.

يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١١﴾^(١)
والأحسن هو ما كان بميزان العقل ذو مصلحة كبيرة يقضي العقل بلزوم
تحصيلها، أو أن في تركه أضراراً كبيرة يقضي العقل بلزوم اجتنابها.

فمنطق العقل حجة قطعية بين الله سبحانه وعباده، به يدرك الإنسان
الصحيح من الخطأ والحق من الباطل في الأفكار والمواقف، وكذا في الروايات
المنقولة فإنها إذا خالفت ميزان العقل كشف ذلك عن عدم صحتها، ولذلك
شواهد كثيرة:

منها: أحاديث الرؤية التي تنص على أن الناس سيرون الله سبحانه في
الآخرة، وهو ما أجمع عليه الجمهور كما صرح به العديد من أئمتهم^(٢)،
ويقول ابن حجر حول هذه الأحاديث: جمع الدارقطني الأحاديث الواردة في
رؤيته تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي
الأرواح فبلغت الثلاثين، وأكثرها جياذ، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين
قال: عندي سبعة عشر حديثاً في الرؤية صحاح^(٣).

ومهما بلغت هذه الأحاديث فإنها لا تنهض في الحجية؛ لأنها إذا
عرضت على ميزان العقل كشف عن عدم صحتها؛ بدهاة أن العقل يقضي
باستحالة رؤية الباري عز وجل بالرؤية البصرية حتى في الآخرة؛ لأن الرؤية
البصرية تستلزم وجود مقابلة بين المبصر والمبصر، وأن يكون المبصر له شكل
وجهة وحيز ولون ونحو ذلك من الوجوه، وهذه كلها يمتنع ثبوتها لله
سبحانه؛ لأنها من خصوصيات الممكن الجسم، فتتنافى مع سمات الواجب

(١) سورة الزمر: الآية ١٧ - ١٨.

(٢) انظر فتح الباري: ج ١٣، ص ٣٥٨؛ طبقات الشافعية: ج ١٢، ص ٨١؛ الفرق بين الفرق:
ص ٣١٤؛ شرح مسند أحمد: ج ١٤، ص ١٣٧، شرح الحديث (٧٧٠٣)؛ تأملات في
الصحيحين: ص ١٥٣.

(٣) انظر فتح الباري: ج ١٣، ص ٣٧١؛ تأملات في الصحيحين: ص ١٥٧.

وخصوصياته كما تتنافى مع قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(١) لذا لا مناص من تكذيبها والحكم بعدم صحتها لكونها تستلزم المحال العقلي.

العلامة الرابعة: موافقة الخبر للتأريخ الصحيح

فإن التأريخ الصحيح يمكن أن يميز الحديث الصحيح من غيره إذا عرض عليه، فما خالف وقائع التأريخ المعتبر من الروايات كشف عن عدم صحتها.

مثلاً: تدل وقائع التأريخ الصحيح على أن صلاة التراويح وهي أداء النوافل المستحبة في ليالي شهر رمضان جماعة ما كانت في عهد رسول الله ﷺ؛ لأن الشرع لم يبح أن تصلى النوافل جماعة، واستمرت هكذا في عهد أبي بكر وشطراً من عهد عمر كما صرح به في صحيح البخاري ومسلم^(٢)، لكن أخرج البخاري عن عبد الرحمن ابن عبد القاري أنه قال: خرجت مع عمر بن الخطاب ليلة إلى المسجد فإذا الناس أوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط، فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى والناس يصلون بصلاة قارئهم. قال عمر: نعم البدعة هذه^(٣).

وذكر ابن سعد في الطبقات^(٤): أن عمر أول من سن قيام شهر رمضان، وجمع الناس على ذلك، وقريب منه قاله اليعقوبي في تأريخه^(٥)، والسيوطي

(١) سورة الأنعام: الآية ١٠٣.

(٢) انظر صحح البخاري: كتاب الصوم باب فضل من قام رمضان؛ وصحيح مسلم: باب الترغيب في شهر رمضان.

(٣) صحيح البخاري: كتاب الصوم باب فضل من قام رمضان، ح ٢٠١٠.

(٤) الطبقات: ج ٣، ص ٢٨١؛ إرشاد الساري: ج ٣، ص ٤١٥.

(٥) تاريخ اليعقوبي: ج ٢، ص ١٤٠.

في تأريخه^(١).

ويحكي لنا التاريخ أن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كان يسعى جاهداً لكي يعيد صلاة النوافل إلى ما كانت عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فتصلى فرادى، لكنه جوبه بالمعارضة الشديدة والإصرار على سنة عمر، وفي هذا قال عليه السلام: «ولو أمرت الناس أن لا يجمعوا في شهر رمضان إلا في فريضة لنادى بعض الناس من أهل العسكر ممن يقاتل معي يا أهل الإسلام، وقالوا: غيرت سنة عمر نهيتنا أن نصلي في شهر رمضان تطوعاً حتى خفت أن يثوروا في ناحية عسكري» إلى غير ذلك^(٢).

ومن المؤكد أن الالتفات إلى وقائع هذا التاريخ يثبت لنا وبكل وضوح أن ما ينقل من روايات تثبت مشروعية النافلة جماعة يحمل على غير الصحة؛ إذ لا يمكن القبول بما يكذبه التاريخ ويثبت خلافه.

العلامة الخامسة: عدم مخالفة الخبر لإجماع الأمة

فإن مخالفة الحديث للإجماع يكشف عن عدم صحته، لاسيما مخالفته لإجماع المسلمين؛ بدهة أن الأمة لا تتفق على شيء من دون أساس صحيح، فلو جاء حديث يخالف هذا الأساس الصحيح كشف عن عدم صحته، ولعل من هذا ما روي عن أنس أنه قال: مطرت السماء برداً - أي جليداً - فقال لنا أبو طلحة: ناولوني من هذا البرد، فجعل يأكل وهو صائم وذلك في رمضان!! فقلت: أتأكل وأنت صائم؟ فقال: إنما هو برد نزل من السماء نظهر به بطوننا، وإنه ليس بطعام ولا شراب!! فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبرته بذلك، فقال: «خذها عن عمك»^(٣) أي أباح ما أباحه أبو طلحة.

(١) تاريخ الخلفاء: ص ١٢٣.

(٢) كتاب سليم بن قيس: ص ١٦٣.

(٣) انظر مشكل الآثار: ج ٢، ص ٢٣٨، الرقم ١٩٨٣.

وأنت ترى أن هذا الحديث مخالف لإجماع المسلمين على أن الرطوبة الخارجية إذا دخلت الفم كانت مخلّة بالصوم، فتكون هذه علامة على ضعفه، ولعل من هنا أورد السيوطي في ذيل الأحاديث الموضوعية، وضعفه الطحاوي في مشكل الآثار^(١).

٢- صحة السند

والمراد من صحة السند اعتباره والوثاقة بصدوره عن المعصوم عليه السلام، وقد جعلوا ثلاثة شروط لهذا الاعتبار، وهي:

- ١- أن يكون الراوي عادلاً ليس بفاسق.
- ٢- أن يكون إمامياً في معتقده .
- ٣- أن يكون ضابطاً فيما يسمع ويحفظ .

قالوا: لو توفرت هذه الشروط الثلاثة في الخبر كان صحيحاً وهو في أعلى درجات الاعتبار، وهذا متفق عليه، وأما إذا افتقد رواية الحديث أو بعضهم كل هذه الشروط فلا ريب في عدم اعتبار الحديث، وهذا مما لا إشكال فيه، كما لا اختلاف في أن فقدان الراوي للضبط لا يورث الوثوق بصحة روايته، وإنما الاختلاف فيما إذا فقد الحديث أحد الشرطين الآخرين، كما لو فقد الراوي العدالة أو كان غير إمامي فهل يكشف هذا عن ضعف حديثه أم يمكن القول باعتباره؟

والجواب الصحيح في ذلك هو القول بالاعتبار؛ لأن العدالة في الراوي ليست مطلوبة في ذاتها، وإنما اشترطت لأجل أنها ضمانة في الراوي توصلنا إلى الاطمئنان بعدم تعمد الكذب.

وعليه فإنه إذا حصل الاطمئنان بوثاقة الراوي وعلمنا أنه لا يكذب فيما

(١) انظر مشكل الآثار: ج ٢، ص ٢٣٨، الرقم ١٩٨٣.

يرويه كان ما يرويه معتبراً وإن لم يكن الراوي عادلاً ، وهذا ما تؤكد سيرة العقلاء في الاعتماد على إخبارات غير العدول كما هو ملاحظ في الاعتماد على قول الطبيب والمهندس والسياسي والإعلامي الثقة ، وهكذا.

كما أن وجود الوثيقة في الراوي تغني عن الشرط الثاني وهو أن يكون إمامي العقيدة ؛ بدهة أن الثقة لا يتعمد الكذب في نقله وإن كان غير إمامي ، وهذا ما تؤكد سيرة العقلاء أيضاً في اعتمادهم على أقوال الأطباء غير المسلمين ، وكذا الساسة الإعلاميين وغيرهم من غير المسلمين ، فإنهم يثقون في تصديق إخبارات مثل هؤلاء إذا كانوا ثقاتاً ، سواء كانوا على ملة الإسلام أو غيرها ، وهذا ما نطقت به الأخبار الشريفة الدالة على قبول إخبارات فاسدي العقيدة إن كانوا ثقاتاً فيما ينقلون^(١).

التقسيم الرباعي للخبر

ومن هنا تقسم الأحاديث الواردة في باب الأحكام إلى أقسام أربعة طبق ميزان الوثيقة هي :

١- الخبر الصحيح ، وهو الخبر الذي رواه عدول إماميون في كل الطبقات.

٢- الخبر الموثق ، وهو الخبر الذي رواه كلهم أو بعضهم من غير الإمامية لكنهم ثقات.

٣- الخبر الحسن ، وهو الخبر الذي رواه كلهم أو بعضهم من الإمامية ولكن لم ينص علماء الرجال على توثيقهم بعبارة الوثيقة وإن ذكروا لهم

(١) كما ورد في بني فضال عن الإمام العسكري عليه السلام حينما سئل عن كتبهم فقال : «خذوا بما رووا ، وذرّوا ما رأوا» الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ، ص ١٤٢ ، ح ١٣ .
وبنو فضال كانوا فطحية المذهب لكنهم ثقات معتمدين في النقل ؛ انظر خلاصة الأقوال : ص ٩٣ ، رقم (١٥).

أوصافاً تدل على مدحهم وعلو مكانتهم، من قبيل وصف الراوي بأنه (خير) أو (صالح) أو (حسن الحال) ونحو ذلك.

٤- الخبر الضعيف، وهو الخبر الذي رواه كلهم أو بعضهم مجهولون، أو صرح علماء الرجال بعدم وثافتهم.

وتعرف وثاقة رجال السند من خلال مراجعة كتب الرجال المعتمدة التي ذكرت أحوال رجال الحديث من حيث العدالة والفسق وصحة الاعتقاد وفساده ومصاحبة المعصوم وعدمها، ومن أهم كتب الرجال التي يمكن اعتمادها في معرفة أحوال الرجال هي:

١- كتاب اختيار معرفة الرجال المعروف برجال الكشي للشيخ الطوسي.
٢- رجال النجاشي، وهو للشيخ الجليل أحمد بن علي بن العباس المعاصر للشيخ الطوسي قَدِّسُ.

٣- رجال الشيخ الطوسي، وجمع فيه أصحاب النبي والأئمة عليهم السلام حسب التسلسل الزمني لكل معصوم.

٤- فهرست الشيخ الطوسي، وقد جمع فيه أصحاب المصنفات من أصحاب الأئمة عليهم السلام.

٥- خلاصة الأقوال المعروف برجال العلامة الحلبي للحسن بن يوسف الحلبي قَدِّسُ المتوفى عام ٧٢٦هـ.

رأي ومناقشة

نسب بعض الأساتذة^(١) إلى الإمامية بأنهم يعملون بأخبار الآحاد بشرطين:

أحدهما: التعدد، فيشترط للعمل بحديث الآحاد أن يرويه أكثر من واحد

(١) أصول الفقه (للزلي)، ص ٥٢ - ٥٣، (بتصرف).

على أساس أن هذا هو قول علي بن أبي طالب عليه السلام.

ثانيهما: أن يكون راويه من الطائفة المحقة، فهم لا يعملون إلا بالأحاديث المروية عن الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وبنوا على ذلك ترك عملهم ببعض الأحاديث وهي مشهورة عند الجمهور:

منها: الأحاديث المروية عن الرسول صلى الله عليه وآله والناسخة لحكم المتعة، وهم يقولون بجواز المتعة إلى يوم القيامة، ويستشهدون بقوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ ^(١).

وحملوا الأخبار الواردة في تحريمها على أنها أخبار آحاد وفيها اضطراب في المتن، بينما تحريم المتعة ثابت عند جمهور الفقهاء بأحاديث ثابتة، والآية التي استدلت بها الإمامية محمولة عند الجمهور على الزواج الدائم لورودها في سياق الكلام على الزواج بالعقد المعروف بعد ذكر محرمات الزواج.

وقد تضمن هذا الكلام ثلاثة أمور تستدعي التأمل:

الأول: ادعاء أن الإمامية لا يعملون بخبر الواحد إلا إذا رواه أكثر من واحد وهو غير دقيق؛ لأنهم يكتفون في استنباط الأحكام بالروايات الواصلة عن المعصومين عليهم السلام بالطرق الصحيحة ولو كان في كل طبقة راو واحد من الثقات كما هو ملحوظ في كتبهم الروائية والفقهيّة.

الثاني: ادعاء أنهم لا يعملون إلا برواية الراوي الذي يكون من الطائفة المحقة، وكأنه يفهم منه أنهم يشترطون في الراوي أن يكون إمامياً، وهذا أيضاً غير دقيق لأن الإمامية يعملون بروايات غير الإمامية إذا كانوا ثقاتاً مأمونين على النقل، ويعدون روايات الثقات من غير الإمامية روايات موثقة، ويأخذون بها في الفتوى، وفي عين الحال لا يعملون بروايات الإمامية غير

(١) سورة النساء: الآية ٢٤.

الثقة، فالمدار عندهم على وثاقة الراوي. نعم إذا كان ثقة وإمامياً كان سند الرواية عندهم أقوى وهو الصحيح.

الثالث: ادعاء أنهم ردوا روايات الجمهور على تحريم المتعة لأنها أخبار آحاد، وهذا أيضاً غير دقيق؛ لأنهم قالوا بجواز المتعة لأدلة:

الأول: الآية الشريفة المتقدمة، ودلالاتها على التحليل جلية، وإدعاء الجمهور أنها في العقد الدائم خلاف الظاهر، وهو يحتاج إلى دليل، ولا دليل يمكن الركون إليه يثبت ما ذكروا.

الثاني: الروايات المستفيضة الصحيحة الواردة بطرق الفريقين الدالة على حليتها في زمن النبي ﷺ حتى إن العديد من الصحابة قالوا كنا نتمتع على عهد رسول الله ﷺ.

منها: ما في صحيح مسلم في رواية عطاء قال: قدم جابر بن عبد الله معتمراً، فجئته في منزله فسأله القوم عن أشياء، ثم ذكروا المتعة فقال: نعم، استمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر^(١)، وقد ذكر جابر بن عبد الله أن الذي منع من ذلك هو عمر.

وفي صحيح مسلم بسنده إلى أبي الزبير قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر حتى نهى عنه عمر^(٢)، وقريب من هذا ورد عن ابن عباس وعبد الله بن مسعود وأسماء بنت أبي بكر^(٣)، وتضافر النقل بها عن علي أمير المؤمنين عليه السلام^(٤).

(١) صحيح مسلم: كتاب النكاح، الباب ٣، ص ٥٢١، ح ١٥.

(٢) صحيح مسلم: كتاب النكاح، الباب ٣، ص ٥٢١، ح ١٦، ح ١٧.

(٣) انظر الوسائل ج ٢١، الباب ١ من أبواب المتعة، ص ١٠-١٢، ح ٢٠، ح ٢٦، ح ٣٠.

(٤) انظر الوسائل ج ٢١، الباب ١ من أبواب المتعة، ص ٥، ح ٢؛ ص ١٠، ح ٢٠، ح ٢٣؛

هذا مضافاً إلى الأدلة الخاصة الواردة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام الدالة على ذلك ، فقد روي بأسانيد كثيرة إلى أبي عبد الرحمن بن أبي ليلى قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام : هل نسخ آية المتعة شيء؟ قال : « لا ، ولولا ما نهى عنها عمر ما زنى إلا شقي»^(١) إلى غير ذلك مما هو مستفيض بالطرق المعتمدة^(٢) .

الثالث: الأدلة التي استند إليها الجمهور في التحريم ضعيفة ؛ لأن أهمها قول عمر : «متعتان كانتا على عهد رسول الله أنا أحرمهما وأعاقب عليهما»^(٣) وروى الطبري عن عمر قوله : ثلاث كنّ على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله أنا محرّمهن ومعاقب عليهن : متعة الحج ومتعة النساء وحيّ على خير العمل في الأذان^(٤) ، وهذا القول لا يصلح محرماً لأنه :

أولاً: اجتهاد في مقابل النص ؛ لما عرفت من إثبات التحليل بالآية الشريفة وعمل الصحابة بها في عهد النبي صلى الله عليه وآله .

ثانياً: أن قول عمر يتضمن الإقرار بأنها كانت محللة في عهد النبي صلى الله عليه وآله وفي عهد أبي بكر وأنه هو الذي حرّمها ، ولا حجية لقول الصحابي في مقابل سنة النبي صلى الله عليه وآله .

الرابع: أن الإمامية والجمهور اتفقوا على حلية المتعة في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، سوى أن الجمهور ادعوا التحريم بعد ذلك ، فلا بد من إثبات ذلك ، فلو لم يكن دليل يثبت أو كان ضعيفاً فالقاعدة العلمية تقتضي الحكم بالتحليل ؛ لأن الأصل في الأحكام الثابتة البقاء ما لم يثبت النسخ ، ولم يثبت بدليل قاطع .

نعم روي بعض الراويّات عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهى عنها ، وهي على فرض

(١) الوسائل: ج ٢١ ، الباب ١ من أبواب المتعة ، ص ١١ ، ح ٢٤ .

(٢) انظر الوسائل: ج ٢١ ، الباب ١ من أبواب المتعة ، ص ٥-٧ ، ح ١ ، ح ٤ ، ح ٥ ، ح ٦ .

(٣) انظر الخلاف: ج ٢ ، ص ٣٩٤ .

(٤) انظر تفسير الطبري: ج ٥ ، ص ١٢ .

صحتها كلها محمولة على ظروف خاصة وحكم ولائي سلطوي لا حكم شرعي ثابت إلى يوم الدين.

ففي صحيح مسلم عن سلمة بن الأكوع: رخص رسول الله ﷺ المتعة عام أو طاس^(١) ثلاث أيام ثم نهى عنها^(٢).

وفي رواية أخرى أن رسول الله ﷺ نهى عن المتعة يوم الفتح^(٣)، وفي رواية عن علي أمير المؤمنين عليه السلام أنه عليه السلام نهى عن المتعة يوم خيبر، وعن لحوم الحمير الأهلية^(٤)، ونلاحظ أن هذا النهي إن ثبت في سنده فإنه نهى مؤقت في ظروف خاصة، وهذا لا يثبت منعاً عاماً، وعلى فرض المنع العام فإنه مبتلى بالمعارضة بما عرفت من أدلة التحليل، وحينئذ يثبت التحليل لأنه موافق للكتاب بينما التحريم مخالف.

شروط حجية الخبر عند الجمهور

لم يشترط الشافعية والحنابلة شيئاً في حجية الخبر الواحد غير ما عرف من صحة السند، واتصاله برسول الله ﷺ^(٥)، فكل خبر وصل إلى النبي المصطفى ﷺ بطرق معتبرة كان حجة.

واشترط المالكية أن لا يكون الخبر معارضاً لعمل أهل المدينة؛ لأنهم عاصروا التنزيل، وشاهدوا أعمال النبي ﷺ، فلذا يكون عملهم بمثابة الخبر المتواتر، ولذا يتقدم على خبر الواحد في صورة التعارض، وعلى هذا الأساس تركوا العمل بحديث ابن عمر في خيار المجلس: إذا تباع الرجلان فكل واحد

(١) وهو واد بديار هوازن.

(٢) انظر صحيح مسلم: كتاب النكاح، الباب ٣، ص ٥٢١، ح ١٨.

(٣) صحيح مسلم: كتاب النكاح، الباب ٣، ص ٥٢٢، ح ٢٥.

(٤) صحيح مسلم: كتاب النكاح، الباب ٣، ص ٥٢٣، ح ٣٠.

(٥) أصول الفقه (للزلي): ص ٥١.

منهما في الخيار ما لم يتفرقا^(١)، وحديث حكيم بن حزام: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا^(٢)(٣).

ووجه المناقشة في هذا القول ظاهر؛ لأن عمل أهل المدينة ليس بحجة في المسائل الاجتهادية لأنهم غير معصومين، فالقول بتقديمهم على خبر الواحد يستلزم الاجتهاد في مقابل النص، وترجيح قول غير النبي ﷺ على قوله ﷺ. هذا أولاً.

ثانياً: أن التحقق من وقوع الإجماع عن أهل المدينة أمر متعذر؛ إذ لا ضابط لهذا الإجماع، ولا يمكن العلم به، وعليه فإن إيكال حجية الخبر على عدم معارضته يكون لغوياً؛ إذ لا يمكن إحراز المعارضة المذكورة لأحد من الفقهاء.. عادة..

وثالثاً: أن هذا غامض في مفهومه؛ لأنه إن أريد منه إجماع أهل المدينة في زمن النبي ﷺ وبعده إلى قبل زمن مالك مؤسس هذا القول فهو غير متحقق أبداً؛ لما عرفت أن الكثير من الصحابة عملوا بهذا الحديث قبل مالك، ومنهم راوي الخبر عندهم وهو عبد الله بن عمر، وإن أريد بعد زمان مالك فلا أثر له؛ لأنه إجماع مخالف لسيرة النبي ﷺ والصحابة.

وأما الحنفية فهم أكثر من وضع شروطاً لحجية الخبر؛ لأنهم آمنوا بوقوع الدس في أحاديث النبي ﷺ من قبل الوضعيين والدساسين الذين كانوا تدعيمهم السياسة والمال لخلق الحديث، ولذلك قالوا بعدم حجية الخبر الواحد ما لم تتوافر فيه شروط أهمها ثلاثة:

(١) صحيح مسلم: كتاب البيوع، الباب ١٠، ح ٤٤.

(٢) صحيح مسلم: كتاب البيوع، الباب ١١، ح ٤٧؛ ومن طرقنا ورد الحديث هكذا: «البيعان بالخيار حتى

يفترقا»، انظر الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب الخيار، ص ٥، ح ١، ح ٢.

(٣) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٥١.

الأول: أن لا يعمل الراوي بخلاف ما رواه ؛ لأن مخالفة عمل الراوي لروايته كاشف عن أنه وجد دليلاً قطعياً ناسخاً للخبر الذي رواه، أو علم بوجود علة تمنع من العمل به.

وعلى هذا الأساس لم يعملوا بحديث عائشة: إِيْمَا امْرَأَةٌ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيهَا فَنَكَاحَهَا بَاطِلٌ^(١)؛ لأنها عملت بخلافه، إذ زوجت بنت أخيها حفصة بنت عبد الرحمن بن أبي بكر حينما كان غائباً في الشام بلا إذن وليها^(٢).

والثاني: أن لا يكون الخبر وارداً في حكم قضية يكثر وقوعها في حياة الناس؛ لأنه إذا كان كذلك وانفرد بنقله واحد أو عدد قليل من الرواة كشف عن عدم صحته؛ لأن ما يكثر وقوعه وتعم به البلوى بين الناس ينبغي أن يكون معلوماً عند عموم الناس، وحينئذ إما يكون متواتراً أو مشهوراً، فإذا نقله واحد أو نحوه دل على مخالفته للمعروف المشهور بين الكافة، وكانت هذه قرينة على عدم صحته، وعلى هذا الأساس لم يعملوا بحديثي خيار المجلس الواردين عن ابن عمر وحكيم ابن حزام المتقدمين، وعللوا ذلك بأنه خبر واحد فيما تعم به البلوى، والعادة تقضي بأن ما عمت به البلوى يكون معلوماً عند الكافة^(٣)، فانفراد واحد أو عدد محدد به خلاف العادة دليل على عدم صحته^(٤).

والثالث: أن لا يكون الخبر مخالفاً للقياس إذا كان راويه غير فقيه؛ لأنه إذا لم يكن الراوي فقيهاً لم يؤمن من أن يذهب شيء من معاني الخبر فتدخله الشبهة.

(١) سنن الترمذي: كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي، ح ٣.

(٢) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٤٥.

(٣) هكذا في المصدر.

(٤) أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦.

ولذلك قالوا: إذا كان الراوي معروفاً بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الأربعة والعبادلة - أي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله ابن عمر، وعبد الله بن الزبير - ونحوهم عمل بما يرويه من حديث عن رسول الله ﷺ، سواء وافق القياس أم خالفه، وإذا لم يكن معروفاً بالفقه كأبي هريرة وأنس بن مالك فإن وافق حديثه القياس قبل وعمل به، وإن خالفه فلا^(١).

والسر في ذلك هو أن نقل الحديث بالمعنى كان مستفيضاً عند الرواة، فإذا لم يكن الراوي فقيهاً أمكن أن يذهب عليه المعنى كله أو بعضه، ولا يرتفع هذا الاحتمال إلا إذا وافق القياس، فيكون القياس مؤمناً من خطأ الراوي، بخلاف ما إذا كان الراوي فقيهاً فإن احتمال ذهاب المعنى غير موجود في حقه، فلذلك يكون حجة وافق القياس أو خالفه.

مناقشة شروط الجمهور

ويمكن أن يناقش الشرط الأول من وجوه:

أحدها: من أين نعلم بأن عمل الراوي بما يخالف روايته كاشف عن منسوخية الرواية أو وجود علة تمنع من العمل بما يرويه؟ إذ يتحمل أن يعمل الراوي بخلاف ما يرويه بسبب غفلته أو نسيانه أو عصيانه لاسيما وأن الراوي غير معصوم، وحينئذ لا يدل عمله بخلافه على ضعف الخبر.

ثانيها: يتحمل أن لا يعمل الراوي بما يروي بسبب معارضة خبره لآية أو خبر آخر أو إجماع، وقد رجح ما يعارضه بحسب اجتهاده، وحينئذ لا يكون عمله كاشفاً عن النسخ حتى يقال بسقوط حجية الخبر، ولا يجب تقليد الراوي فيما يعمل حتى يكون رأيه حجة على غيره.

ثالثها: أن الشرط المذكور مبني على استحسان وظن عقلي ولم يستند إلى دليل قاطع أو برهان، والاستحسان والظن لا يصلحان لمنع حجية خبر العادل

(١) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦؛ أضواء على السنة المحمدية (لمحمود أبورية): ص ٣٦٧.

أو الثقة الثابتة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة والعقل.

وأما الشرط الثاني فيمكن مناقشته من وجهين :

أحدهما: أنه مستند إلى استحسان وظن عقلي لا يمكن أن ينهض لإبطال حجية خبر العادل أو الثقة ؛ لأنهما لا يفيدان أكثر من الظن ، والظن لا يغني من الحق شيئاً^(١) ، بخلاف حجية خبر الواحد أو الثقة فإنها ثابتة بالعلم التعبدي لقيام الأدلة عليها ، فلذلك لا ينهض الظن لإبطال العلم.

وثانيهما: على فرض تسليم صحة الشرط المذكور - جـدلاً - فإنه لا ينطبق على الحديثين ؛ لأنهما وردا لإثبات خيار فسخ البيع وليس لإثبات البيع ، والفسخ بالخيار ليس مما تعم به البلوى في البيوع ، فلا يثبت الدليل مدعاهم .
وأما الشرط الثالث - مضافاً إلى أنه نوع استحسان أيضاً - فلا يصلح مانعاً من العمل بالخبر الذي يثبت بالأدلة القطعية ، فإنه يناقش من وجهين أيضاً :

أحدهما: ادعاء أن الرواة كانوا يروون معاني الأخبار لا نصوصها هذا الادعاء غير ثابت ، الثابت على خلافه ، بل كان الصحابة وغيرهم يعتنون في نقل النصوص بألفاظها ، وهذا ما تشهد به الطريقة العقلائية في نقل الأخبار ، فإن الأصل فيها هو النقل النصي بالألفاظ لا بالمضامين ، ولو ورد نقل المضمون ذكر ذلك دفعا لتوهم النقل باللفظ لاسيما إذا كان الراوي ثقة ، ويروي ما يتعلق بشؤون الدين من الأحكام التي يؤثر فيها نقل اللفظ كثيراً .

بل ولو صح ما ذكروا لبطل الاستدلال بأخبار الآحاد طراً ؛ لوجود احتمال عدم نقل تمام المعنى ، أو لاحتمال وجود مفردات تصلح قيماً أو قرينة في الكلام لم يلتفت إليها الراوي حتى لو كان فقيهاً .

فإن الفقاهة لا تجعل الفقيه معصوماً ، ولا تخرجه من خصوصياته

(١) إشارة لقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ﴾ ، سورة يونس : الآية ٣٦ .

البشرية التي منها النسيان والغفلة والسهو والخطأ ونحو ذلك^(١).

ثانيهما: أن سيرة الصحابة والفقهاء قامت على خلاف هذا المدعى؛ لأن كبار الصحابة لا سيما الفقهاء منهم تركوا القياس لأجل رواية رواها راو غير معروف بالفقه^(٢)؛ لأن المعيار عندهم قول النبي ﷺ لا القياس، بل إن القياس في صورته المعهودة في علم الأصول من الأمور المستحدثة التي لم تكن في عهد الصحابة، فكيف يكون معياراً لصحة الحديث، والكلام في مناقشة هذا القول كثير. نكتفي نحن بهذا القدر.

وبذلك نعرف أن جميع مذاهب المسلمين متفقة على حجية أخبار الآحاد، وإنما الخلاف الواقع بينهم في شروطه، وقد عرفت أن العديد من الشروط التي ذكرها الجمهور لا ترجع إلى نتيجة صحيحة، فيبقى الشرط الأساسي فيها هو العدالة أو الوثاقة، فيقع النزاع في معناهما ومعاييرهما وشرائط تحققهما من حيث الصغرى، وهذا لا يبحث في علم الأصول، بل في علم الحديث والرواية.

(١) انظر أضواء على السنة المحمدية (لمحمود أبورية): ص ٨٠.

(٢) انظر التلويح (للتفتزاني): ج ٢، ص ٢٥١.

الفصل الثالث

دليل الإجماع ولواحقه

وفيه أمور:

الأمر الأول: في تعريف الإجماع

الأمر الثاني: في الإجماع المحصل

الأمر الثالث: في الإجماع المنقول

الأمر الرابع: الإجماع المستند عند غير الإمامية

الأمر الخامس: التعبير عن الإجماع

الأمر السادس: أدلة حجية الإجماع

الأمر السابع: في لواحق الإجماع

الأمر الأول: في تعريف الإجماع

الإجماع في اللغة: الاتفاق^(١).

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِمْ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجَبِّ﴾^(٢) ويطلق على الاتفاق في الآراء وإن كان أصحاب الآراء متفرقين في الأبدان، وبغايه الاجتماع فإنه يكون اجتماعاً في الأبدان وإن كانوا متفرقين في الآراء.

وأما في الاصطلاح فقد اختلف الأصوليون في تعريفه إلى أقوال:

- ١- أنه إجماع الصحابة دون غيرهم من أهل الأعصار، وهذا مذهب أحمد في إحدى روايته، والظاهرية لجمودهم على ظواهر الكتاب والسنة^(٣).
- ٢- أنه إجماع أهل المدينة دون غيرهم، غير أنه حجة في كل عصر مهما تطور الزمان، وهذا مذهب مالك ومن تابعه^(٤)، واحتجوا لذلك بوجوه نقلية وعقلية:

منها: الحديث المروي عن النبي ﷺ: «أن المدينة طيبة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد»^(٥) والخطأ من الخبث فكان منفياً عنها.

ومنها: أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال الرسول من غيرهم، فوجب أن لا يخرج الحق عنهم^(٦).

(١) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٠١، (جمع)؛ لسان العرب: ج ٨، ص ٥٧،

(جمع)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٣١٧، (جمع).

(٢) سورة يوسف: الآية ١٥.

(٣) انظر المعتمد: ج ٢، ص ٢٧؛ المستصفى: ج ١، ص ١٨٩؛ أصول الفقه (للزلي): ص ٦٢،

هامش رقم (٣).

(٤) انظر الأحكام (للأمدي)، ج ١، ص ٢٠٦؛ المستصفى: ج ١، ص ١٨٧؛ ميزان الأصول:

ج ٢، ص ٧٧٢؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٠٢.

(٥) الأحكام (للأمدي): ج ١، ص ٢٠٧.

(٦) الأحكام (للأمدي): ج ١، ص ٢٠٧.

والوجه الأول ضعيف من جهة أنه مجمل ؛ لأن المراد منه يحتمل أكثر من معنى ؛ إذ يحتمل أن يكون المراد بالمدينة هي الأرض والتربة بسبب تشريفها برسول الله ﷺ ، وهذا المعنى أقوى ظهوراً من المعنى الذي ذكره. **هذا أولاً.**

وثانياً: على فرض التسليم بما ذكره فإن غاية ما يثبت الحديث هو أن المدينة لا تقع في الخطأ ، ولكنه لا ينفي ذلك عن غيرها ، وقد ثبت في المنطق أن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه ؛ لوضوح أن من قال : (إن زيدا عالم لا يخطأ) لا يعني هذا أن غير زيد جاهل يخطأ ، بل لا يمنع أن يكون غير زيد هو أيضاً عالم لا يخطأ.

والوجه الثاني ضعيف أيضاً ؛ لأن معرفتهم بأحوال الرسول ﷺ لا يستلزم عصمتهم من الخطأ ليكون حجة. **هذا أولاً.**

وثانياً: لو فرضنا صحة ما ذكره لوجب القول بحجية إجماع أهل المدينة الذين عاصروا النبي ﷺ والصحابة فقط ؛ لأنهم أكثر معرفة بأحوال النبي ، وأعلم بنزول الوحي وسماع تأويله ، وهذا ما لم يقله مالك وأتباعه.

٣- أنه إجماع عترة النبي ﷺ ، وهو المنسوب إلى الزيدية^(١).

٤- أنه إجماع الفقهاء بكل عصر ، ولا يختص ذلك بعصر الصحابة ولا بإجماع أهل المدينة^(٢).

٥- أنه اتفاق المجتهدين من الإمامية في كل العصور على حكم شرعي بشرط أن يكشف عن قول المعصوم عليه السلام ، وهو اختيار الإمامية على المشهور شهرة عظيمة بينهم^(٣) ، فلا يختص الإجماع عندهم بعصر الصحابة ولا

(١) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٦٣.

(٢) عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٠٢.

(٣) انظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٢٠٣؛ معالم الأصول: ص ٢٣٩؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ١٨٤-١٨٥.

بإجماع أهل المدينة، ولا بإجماع فقهاء العصر الواحد، كما لاحجية لمجرد الإجماع ما لم يكن كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام؛ ويمكن للفقهاء أن يعرف هذا الإجماع بطريقتين:

أحدهما: التحصيل، بأن يتبع المجتهد أقوال الفقهاء في كل العصور فيجد اتفاقهم على الحكم كاتفاقهم على وجوب إنفاق الزوج على الزوجة - مثلاً - فإنه إذا فحص أقوال الفقهاء ولم يجد فيهم مخالفاً يتوصل من ذلك إلى قيام الإجماع على المسألة، ويسمى هذا الاتفاق بالإجماع المحصل؛ لأن المجتهد بذل وسعه من خلال استقراء الأقوال، وتوصل إلى الاتفاق على الحكم.

ثانيهما: النقل، كما إذا حصل المجتهد الاتفاق بنفسه ثم نقله إلى غيره من المجتهدين، فهذا الاتفاق بالنسبة إلى من حصله يكون محصلاً، ولكن بالنسبة إلى المنقول إليه يكون منقولاً، ولذا يسمى بالإجماع المنقول، وهذا النقل تارة يكون بالتواتر فيسمى الإجماع المتواتر، وهو يتحقق فيما إذا نقل إلينا الإجماع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وتارة يكون بخبر الواحد فيسمى بالإجماع المنقول بخبر الواحد، وهو يتحقق فيما إذا نقل إلينا الإجماع مجتهد واحد أو بعض المجتهدين.

ونسب بعض الأساتذة إلى الشيعة أن الإجماع عندهم هو إجماع العترة فقط^(١)، وهو قد يصح عند الزيدية، وأما عند الإمامية فلا؛ لأن الإجماع عند الشيعة الإمامية هو إجماع الفقهاء لكنهم يشترطون في حجية الإجماع أن يكون كاشفاً عن قول العترة المعصومة من ذرية رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ لا حجية لاتفاق الفقهاء في نفسه ما لم يتصل بالمعصوم، وأما إذا انفقت العترة المعصومة على شيء فهو نص عندهم لا إجماع.

(١) أصول الفقه (للزلي)، ص ٦٣.

الأمر الثاني: في الإجماع المحصل

اتفق الأصوليون على أن الإجماع المحصل حجة على من حصله،
واختلفوا في معيار حجيته إلى قولين:

الأول: قول الجمهور، فقد ذهبوا إلى أن الإجماع المحصل في نفسه دليل من أدلة التشريع، ومصدر من مصادره، فلا نحتاج في اعتباره إلى سند أو دليل من كتاب أو سنة^(١).

الثاني: قول الإمامية، فقد ذهبوا إلى أن الإجماع المحصل ليس بحجة في نفسه، وإنما هو كاشف عن الحجة، وطريق موصل إليها، والحجة هي قول المعصوم عليه السلام؛ لذا لا يشترط فيه اتفاق الجميع كما يقوله أصحاب القول الأول، وإنما يكفي اتفاق كل من يستكشف من اتفاقهم قول المعصوم عليه السلام^(٢) كثروا أو قلّوا.

وعلى هذا فالإجماع إذا قام على حكم من الأحكام كان مستنداً إلى آية أو رواية كان إجماعياً استنادياً أي مدركياً، فيدل على أن الإجماع في نفسه ليس هو دليل الحكم، بل الدليل هو مستنده، ويمكن أن نضرب مثلاً له في الإجماع القائم على وجوب نفقة الزوجة على الزوج، فإن هذا الإجماع مستند إلى قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(٣) فإنه يدل على أن قيمومة الرجل على المرأة ناشئة

(١) انظر المعتمد: ج ٢، ص ٤؛ ميزان الأصول (للسمرقندي): ج ٢، ص ٧٧.

(٢) انظر تهذيب الوصول إلى علم الأصول: ص ٢٠٣؛ معالم الأصول: ص ٢٤٠؛ فرائد

الأصول: ج ١، ص ١٨٥-١٨٦.

(٣) سورة النساء: الآية ٣٤.

من سببين :

أحدهما: موهبي من الله وهو خصوصية الرجل في كمال العقل وحسن التدبير ومزيد القوة الجسدية في مقابل كمال العاطفة وجمال الإحساس والضعف الجسدي الذي يظهر على طبيعة المرأة، وهذه الخصوصيات طبيعية تفرضها طبيعة كل واحد من الرجل والمرأة ودوره في الحياة الإنسانية.

ثانيهما: كسبي وهو أن الرجال مسؤولون عن الإنفاق على النساء مع أن فوائد النكاح مشتركة بينهما.

وكيف كان، فإذا لوحظ اتفاق من العلماء على أن نفقة الزوجة على زوجها فإن هذا الاتفاق لا يشكل إجماعاً اصطلاحياً، بل هو إجماع مستند إلى الدليل، ويسمى إجماعاً مدركياً، وحجية هذا الإجماع ترجع إلى حجية الدليل الذي استند إليه، وفي المثال الذي ذكرناه فإنه لا إشكال في الالتزام بوجود النفقة على الزوج، ولكن لا من جهة الإجماع، بل من جهة الآية الشريفة.

وأما إذا لوحظ اتفاق العلماء ولم نعلم مستند هذا الاتفاق كالاتفاق على حرمة لبس المرأة اللباس الضيق أمام غير المحارم من الرجال حتى وإن ستر أعضاء البدن لكونه لا يعد لباساً شرعياً، واتفاقهم على عدم صحة المعاطاة في النكاح - مثلاً -، وذلك بأن يكتفي الزوج والزوجة بإبراز رضاهما بالعقد فيتعاقدان من دون إيجاب وقبول مبرزين باللفظ، فإن هذين الإجماعين لم يعلم استنادهما إلى آية أو رواية، ولذا ينشأ فيهما احتمالان :

أحدهما: أن يكون هذا الإجماع ناشئاً من دليل حصل عليه المجمعون، ولكننا لم نعلم به بسبب السياسات الظالمة التي منعت التواصل بين العلماء، و أحرقت الكتب والمصادر.

ثانيهما: أن يكون كاشفاً عن وجود قول المعصوم عليه السلام بينهم، ولا احتمال آخر في البين؛ لأن المجتهدين لا يتفقون على حكم شرعي بلا سبب وبلا مستند أو دليل، وهذا المستند وإن كان مجهولاً لدينا إلا أننا نطمئن بأن كل المتفقين أو بعضهم اطلع على قول المعصوم وأخبر عنه بلفظ الإجماع، أو أن كلهم أو بعضهم قد حصلوا على دليل معتبر ولكن هذا الدليل لم يصل إلينا، وفي كلتا الحالتين فإن هذا الإجماع يكون كاشفاً عن الحجة، ولولا هذه الكاشفية لا يكون حجة؛ لأن حجة الإجماع ليست ذاتية، بل اكتسابية ناشئة من كشفه عن الحجة، ولذا اعتبر الإجماع من مراتب السنة وليس دليلاً برأسه.

طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام

والسؤال هنا كيف يكشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام؟
والجواب هناك طرق عديدة قد تصل إلى أكثر من اثني عشر طريقاً على ما ذكره بعض الأعلام^(١). نذكر من هذه الطرق ثلاثة:

الطريق الأول: استقرائي

ويتم بجمع أقوال القدماء الذين قارب عصرهم عصر حضور الإمام عليه السلام وفتاوى العلماء المتأخرين عنهم، فإننا إذا لاحظنا أن علماء الغيبة الصغرى وما قبلها وما بعدها بقليل كالمفيد والطوسي والمرتضى (قدس الله أسرارهم) اتفقوا على قول احتملنا أن هذا الاتفاق ناشئ من إطلاعهم على قول المعصوم لقرب عصرهم به، وإذا لاحظنا أيضاً أن من جاء بعدهم وافقهم في هذا الحكم ونقل إلينا الإجماع على المسألة كشف هذا عن عدم مخالفته لقول المعصوم عليه السلام.

(١) انظر بحر الفوائد: ص ١٢٢-١٢٥، تعليقة الأشتياني على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري.

وهذا الكشف من الطرق العقلائية الصحيحة المتبعة في مختلف المجالات ، فإننا إذا لاحظنا أن كل أتباع زعيم انفقوا على رأي كشف هذا عن رأي زعيمهم بالوجدان ، وإذا اتفق تلاميذ أحد الأساتذة على قول كشف عن قول أستاذهم ، وهذا أمر يكاد يتكرر في علوم الحياة المختلفة ، فكذلك في علوم الشريعة فإن الفقهاء بما أنهم وكلاء الإمام عليه السلام وأخذوا الفقه من طريقه عليه السلام لا يمكن أن يتفقوا على قول ولا يكشف عن قول إمامهم عليه السلام.

الطريق الثاني: اللطف الإلهي بالعباد

فقد ثبت في محله من علم الكلام أن من مقتضى الحكمة الإلهية أن يقرب الله تبارك وتعالى عباده إلى طاعته ، ويبعدهم عن معصيته ، ولذا بعث إليهم الأنبياء عليهم السلام ، وأنزل الكتب ، ونصب لهم الأئمة ، ولولا ذلك لوقع الناس في الضلالات والأخطاء الكثيرة.

وعليه فإننا إذا لاحظنا أن الأمة انفقت على حكم لزم أن يكون هذا الاتفاق مطابقاً للواقع ، وإلا لكان على الإمام المنصوب حجة على العباد كشف الخطأ وإزاحة الشبهة ، وذلك بالإخلاق بالإجماع وإلقاء الخلاف بينهم ولو بإظهار الرأي الصحيح في الأوساط ، فمن عدم الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام عليه السلام دائماً ، ويمتنع تخلفه عنه ، ولولا ذلك للزم أن يكون الإمام عليه السلام غير عامل بوظيفته ، وأن الباري عز وجل مخللاً بلطفه ، وكلاهما باطل.

الطريق الثالث: تراكم الظنون

وهو من الطرق العقلائية المورثة للاطمئنان بصحة الحكم ، فإننا إذا لاحظنا فقاهاة العلماء ودقة نظرهم وشدة ورعهم وسعة إطلاعهم وأفتى جماعة منهم بحكم يحصل عندنا ظن قوي بمطابقة هذا الحكم للواقع كما هو الحال في اتفاق العلماء في سائر العلوم والفنون ، فإذا لاحظنا أن جميعهم

اتفقوا على حكم واحد يحصل من خلال هذا الاتفاق العلم العرفي والاطمئنان بمطابقتها للواقع، والاطمئنان حجة.

هذه بعض الطرق التي يمكن من خلالها الوصول إلى موافقة الإجماع لقول المعصوم عليه السلام، وفي كل واحد من هذه الطرق مناقشات لا تسعها هذه المرحلة، فنوكلها إلى البحوث المفصلة في هذا الباب، فمن أراد مزيد الإطلاع فعليه مراجعة كتاب فرائد الأصول للشيخ الأنصاري رحمته الله (١)، وكتب المتأخرين عنه (٢).

الأمر الثالث: في الإجماع المنقول

والمراد به الاتفاق الذي لم يحصله الفقيه بنفسه، وإنما ينقله إليه بعض الفقهاء مباشرة، أو يجده منقولاً في كتبهم، وقد اختلفوا في حجية الإجماع المنقول إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى حجيته؛ لأن الإجماع في نفسه حجة، فإذا نقله إلينا الفقيه الخبير الثقة كان حجة بلا شبهة؛ لأنه يكون نظير خبر الواحد إذا نقله إلينا الرواة وعلماء الحديث فتشمله أدلة حجية خبر الواحد، سوى أن نقل الخبر يكشف عن قول المعصوم عليه السلام مباشرة بينما الإجماع يكشف عن قوله بالواسطة (٣).

القول الثاني: ذهب إلى عدم حجيته (٤)؛ لأن أدلة حجية خبر الواحد لا تشمل الإجماع المنقول؛ فإن خبر الواحد يكشف عن قول المعصوم عليه السلام

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٩٢-٢٠٤.

(٢) مثل فوائد الأصول للنايني رحمته الله؛ ومصباح الأصول للخوئي رحمته الله؛ والوصول إلى كفاية الأصول للشيرازي رحمته الله وغيرها.

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٨٧؛ كفاية الأصول: ص ٢٨٨.

(٤) انظر معالم الأصول: ص ٢٤١-٢٤٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٨٩.

بالحس أو المقدمات القريبة من الحس ، كالأخبار عن شجاعة أمير المؤمنين عليه السلام ، أو عدله وقضائه ونحو ذلك وتورعه عن المحرمات من قبل أصحابه ومن عاشره .

ومن الواضح أن الناقل يروي ما شاهده بعينه وكان حاضراً عنده أو سمع ممن حضر وشاهد بشكل قريب ، بحيث يدرك من القرائن العديدة المعنى عن حس ، والأصل في الأخبار هو النقل الحسي ، وأما الإجماع فلا يكشف عن قول المعصوم كشافاً حسيّاً وإنما حدسياً ، ومقدماته بعيدة عن الحس ؛ لذا لا تشملها أدلة حجية الخبر ، فإن الإجماع ينقل أقوال العلماء في المسألة ، وأقوال العلماء في نفسها ليست حكماً شرعياً ، وإنما تكشف عن الحكم الشرعي .

وبالتالي فإن الإجماع ينقل اتفاق العلماء ، ومن خلال الاتفاق نتوصل إلى موافقة قول المعصوم عليه السلام ، وهذا التوصل ليس عن حس ؛ لأن العلماء لم ينقلوا قول الإمام عليه السلام عن مشاهدة وحضور منهم ، وإنما من خلال ملاحظة الاتفاق نحدس بدخول قول المعصوم عليه السلام فيهم . إما من جهة قاعدة اللطف أو من جهة مقاربة عصر العلماء المجمعين لعصر الإمام ، أو من جهة تراكم الظنون الحاصل من أقوال أهل الخبرة ، وهذه الثلاثة ليست كاشفاً حسيّاً عن قول الإمام عليه السلام وإنما حدسي ، والأخبار الحدسية لا تشملها أدلة حجية خبر الواحد . هذا ولكننا يمكن أن نناقش في هذا الدليل من جهتين :

الأولى: أن كشف الإجماع عن قول المعصوم عليه السلام وإن لم يكن حسيّاً محضاً إلا أنه ليس بعيداً عن الحس ، لاسيما إذا كان الاتفاق بين العلماء المقربين لعصر المعصوم عليه السلام ؛ لأنهم يتوافرون على قرائن عديدة توصلهم إلى رأي الإمام عليه السلام قد خفيت علينا لتقدم الزمان ، ومن هنا يمكن القول بأن اتفاق المتقدمين من العلماء وإن كان لا ينقل قول الإمام عن حس بشكل

مباشر لكنه ليس بعيداً عنه من كل جهة بحيث يكون النقل عن حدس محض ،
وعليه فهو إن لم يكن عن حس فهو قريب من الحس .

الثانية: أن قاعدة تراكم الظنون الحاصلة من الإجماع والمورثة للاطمئنان
بوجود الدليل المعتبر في الإجماع كافية لإثبات حجته ليس من جهة حجية
الإجماع المنقول ، بل من جهة أنه من طرق حصول الاطمئنان بالحكم ،
والاطمئنان حجة من أي طريق حصل ، فتأمل .

القول الثالث: ذهب إلى حجته المشروطة^(١) ، وشرطها هو أن يكون الفقيه
الناقل للإجماع معروفاً بالتبعية والتحقق في الأقوال على وجه يطمأن فيه على
وقوفه على آراء مختلف العلماء المتقدمين والمتأخرين بحيث يتوصل من خلال
تبعه هذا إلى الوثوق باتفاق جميع العلماء ، والذي يتوصل منه عادة إلى
وجود دليل معتبر لهم يقف وراء هذا الاتفاق ، وهذا الدليل هو قول
المعصوم عليه السلام .

لكن الحق أن الذي يتتبع كلمات الفقهاء وموارد ادعائهم للإجماع في
العديد من المسائل يجد أن في الكثير من الأحيان يدعى الإجماع على مسألة إلا
أن التبعية يكشف عن وجود المخالفة وعدم تحقق الإجماع بمعناه الحقيقي ، بل
في بعض الأحيان يستقرئ الفقيه أهم الأقوال أو أكثرها لا جمعها فينسب
المسألة إلى الإجماع ، وهذا أمر يوجب عدم الاطمئنان بتحقيق الإجماع التام
غالباً ؛ لذا لا يمكن الاطمئنان بحجية الإجماع المنقول إلا إذا علمنا بأن ناقله
محيط بالآراء والأقوال ، وبذل جهداً كبيراً في تحصيل الأقوال ، ولم يدع
الإجماع بلا تحقق ، فإنه حينئذ يورث الاطمئنان أو يشمله دليل حجية خبر
الواحد ، ويكون حجة بلا شبهة .

(١) انظر معالم الأصول: ص ٢٣٩-٢٤٠ ؛ كفاية الأصول: ص ٢٩٠ .

الأمر الرابع: الإجماع المستند عند غير الإمامية

قد عرفت أن الإمامية لا يقولون بحجية الإجماع المستند إلى غيره كالأيات والروايات ؛ لأن هذا اتفاق يرجع إلى سبب ، ولذا وجب الرجوع إلى السبب نفسه ودراسته من حيث القوة والضعف ، فإن كان قوياً أخذوا به ، وحينئذ يكون هو الحجة لا الإجماع ، وإن كان ضعيفاً أعرضوا عنه لضعفه ، وحينئذ لا يجدي الإجماع شيئاً لأن المستند إلى الضعيف ضعيف أيضاً.

وذهب الجمهور والزيدية إلى عكس ذلك ، فقالوا بأن من شروط حجية الإجماع أن يكون هناك سند شرعي يستندون إليه ، ولولاه لم يكن حجة.

فقال ابن حزم : لا يمكن أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة^(١).

وقال الشوكاني (من الزيدية) : إن أهل الإجماع ليس لهم الاستقلال بثبات الأحكام ، فوجب أن يكون عندهم مستند^(٢) ، واختلفوا في تحديد نوع هذا السند ، فبعضهم قال : لا يكون غير النص سنداً للإجماع وهو ما عرفته من عبارة ابن حزم ، وبعضهم أضاف إلى النص القياس فقال بجواز أن يكون القياس سنداً للإجماع وهو المنسوب إلى مالك والشافعي^(٣) ، وأضاف الحنفية إلى القياس خبر الواحد ، فقالوا بجواز أن يكون سند الإجماع خبر الواحد^(٤) ، وبعضهم أضاف إلى ذلك ملاحظة وجود مصلحة عامة كما أجمع الصحابة على جمع القرآن الكريم بعد وفاة النبي ﷺ^(٥).

(١) الإحكام في أصول الأحكام: ج ١، ص ٦٤١.

(٢) إرشاد الفحول: ص ٧٩.

(٣) شرح تنقيح الفصول: ص ٢٣٩؛ فواتح الرحموت: ج ٢، ص ٢٣٩.

(٤) التوضيح: ج ٢، ص ٣٤٧.

(٥) أصول الفقه (للزلي): ص ٦٨.

ومثلوا للإجماع المستند إلى القرآن بإجماع الفقهاء على أن بنت الابن بمثابة البنت عند وجود الابن والبنت للمتوفى ، وكذا ابن الابن ، وذلك استناداً إلى قوله تعالى : ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾^(١) بحجة أن الولد يطلق على الأحفاد بلحاظ الامتداد ؛ لأن ولد الولد ولد عرفاً.

ومثلوا للإجماع المستند إلى السنة بالإجماع على نفي التوارث عند اختلاف الوارث والمورث في الدين ، وذلك استناداً إلى قوله ﷺ : «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم»^(٢).

ومثلوا للإجماع المستند إلى القياس بالإجماع على حرمة شحم الخنزير قياساً على حرمة لحمه الثابتة بقوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِئَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ﴾^(٣).

وللإجماع في هذه الموارد التي قام عليها النص من الكتاب والسنة فائدتان :

الأولى: أن يجعل الدلالة الظنية للكتاب والسنة قطعية.

الثانية: أن يجعل السند الظني للروايات قطعياً كما في قيام الإجماع على دلالة الآية الشريفة ، فإن سند القرآن قطعي ودلالته ظنية ، فالإجماع يجعل الدلالة الظنية يقينية كما أن قيام الإجماع على ما دل عليه خبر الواحد يفيد العلم بصحة الخبر ، فإن الخبر ظني الثبوت والإجماع يجعله قطعياً.

والحاصل: أن ثمره الإجماع عند وجود نص على الحكم المجمع عليه هو أنه إذا كان قطعي الثبوت وظني الدلالة على الحكم يصبح بواسطة الإجماع

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الفرائض، رقم ٦٧٦٤؛ صحيح مسلم: كتاب الفرائض، رقم ١٦١٤.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣.

قطعي الدلالة، وإذا كان ظني الثبوت يصير دليلاً قطعياً بالإجماع على الحكم الذي قام عليه. هذا إلا أن التحقيق العلمي يستدعي القول ببطلان هذه الأقوال وذلك لوجوه:

أحدها: الخروج الموضوعي؛ لأن العقل والمنطق السليمين يقضيان بأن الفقهاء إذا اتفقوا على قول وكان هذا الاتفاق ناشئاً من وجود الدليل فإن الحجة الحقيقية تكون للدليل وليس للإجماع، ولذلك فإن من أراد أن يتضامن معهم في القول عليه أن يرجع إلى الدليل وينظر فيه، فإن وجده قوياً في سنده وفي دلالاته اتفق معهم هو أيضاً، ولكن اتفاهه هذا ليس لأجل الإجماع بل لأجل الدليل المشترك، وإن وجده ضعيفاً اختلف معهم، ولا يعتبر هذا الاختلاف خروجاً عن الإجماع، بل خروجاً للدليل، وقد مر عليك أن الإجماع لا ينبغي أن يكون له دليل معلوم، وإلاّ بطل أن يكون إجماعاً بالمعنى المصطلح، بل هو توافق على الحكم بسبب وحدة الدليل.

ثانيها: أن الأمثلة التي ذكرها كلها ليست من قبيل الإجماع، بل هي من قبيل الرجوع إلى النص وتطبيق القاعدة الكلية على مصداقها، ولو كان هذا من قبيل الإجماع لكانت كل المسائل التي قام فيها نص من كتاب أو سنة إجماعية، كما أن كل المسائل التي طبقوا فيها القاعدة الكلية على مصداقها إجماعية، وهو خروج من مصطلح الإجماع، بل هو خلاف ما أراد القائلون من حجية الإجماع، فإنهم أرادوا من حجية الإجماع أن الإجماع في نفسه حجة بغض النظر عن استناده إلى الآية أو الرواية أو غيرها، كما ستعرفه من خلال الأدلة التي استدلووا بها على حجيته.

ثالثها: أن الفائدتين المذكورتين للإجماع تضمنتا التناقض، وذلك لأن قولهم بأن الإجماع إنما يجعل ما هو مضمون الدلالة قطعي الدلالة فيه دور صريح، وذلك لأن الإجماع إنما تحقق بسبب قوة دلالة الآية؛ إذ لولا قوة

دلالة الآية لم يتحقق الإجماع ؛ لأن الدلالة صارت سبباً لتحقيق الإجماع ،
فإذا صار الإجماع سبباً لقوة الدلالة كان دوراً .

ومثل ذلك يقال في إفادته لقوة السند ؛ لأن الرواية كانت سبباً للاتفاق ،
فإذا صار الاتفاق سبباً لقوة السند توقفت قوة السند على قوة السند وهو
دور ، والدور باطل ؛ لأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه ومآله إلى التناقض .
نعم إذا لاحظنا أن الفقهاء عملوا برواية ضعيفة فإن عملهم هذا يعطينا
الوثوق بصحة هذه الرواية وإن كانت من حيث السند ضعيفة على ما عرفته في
بحث السنّة من أن المعيار في حجية خبر الواحد هو وثاقة الصدور ، ولكن هذا
موضوع آخر لا علاقة له ببحث الإجماع .

الأمر الخامس: التعبير عن الإجماع

يعبر الفقهاء والأصوليون عن الإجماع المنقول بطريقتين :

الأولى: الإجماع الصريح، وهو أن يصرّح الفقهاء بلفظ الإجماع وقيامه على
المسألة كما إذا قال الفقيه: أجمع الفقهاء على حرمة سماع الموسيقى
واستماعها، أو قال: حلق اللحية حرام إجماعاً، فإن هذا النحو من التصريح
يفيدنا الوثوق باتفاق الآراء، وأن الجميع قد عبر عن رأيه وأظهره في محاضراته
أو كتبه ونحو ذلك من وسائل إظهار الرأي.

الثانية: الإجماع السكوتي، وهو أن يصرّح بعض الفقهاء بالرأي مع اطلاعه
على المسألة، ويسكت عن الباقيين إما لعدم إظهار رأيهم في المسألة، أو لعدم
وصول رأيهم إلى الفقيه الناقل للإجماع، فيتوصل من خلال سكوت البعض
وعدم وجود الرأي المخالف إلى ارتضاءهم للرأي وموافقتهم له إلى الإجماع،
وغالباً لا يعبر الفقهاء المحققون عن هذا النحو من التوافق بالإجماع، وإذا
عبروا عنه بذلك فلم يريدوا منه الإجماع بمعناه الحقيقي وهو اتفاق الكل

الحاصل بالعلم، بل يريدون به المعنى المجازي أي رأي الأكثر أو المشهور ونحوه^(١)، ولذا يتسامحون في التعبير عنه بلفظ (إجماع)، بل يعبرون عنه بعدم وجود المخالف، أو بعبارة: لم نعرف له مخالفاً، أو أنه محل وفاق أو موضع اتفاق.

ومن الواضح أن هذه العبارات لا تفيد الإجماع بالمعنى المصطلح؛ لأنها ليست نصاً على الإجماع، وإنما تفيد الظن بالتوافق، ولذا فإنها تفيد الفقيه الظن بالإجماع لا اليقين به، ولذلك لا يكون حجة؛ لأن الإجماع اليقيني حجة لا الظني.

الأمر السادس: أدلة حجية الإجماع

قد عرفت أن الأصوليين اتفقوا على حجية الإجماع، ولكنهم اختلفوا في منشأ حجيته إلى قولين:

القول الأول: للجمهور، فقالوا: إن الإجماع في نفسه حجة كيفما تحقق، وسواء كشف عن السنة أو لا^(٢).

القول الثاني: للإمامية؛ إذ قالوا: إن حجيته ترجع إلى حجية السنة؛ لأن الإجماع في نفسه ليس بحجة ما لم يكشف عن قول المعصوم عليه السلام^(٣).
فهنا مبحثان ينبغي التعرض إليهما بشيء من التفصيل:

(١) انظر معالم الأصول: ص ٢٤١.

(٢) المستصفى: ج ١، ص ١٩٢؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٧٠؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ٧٧١.

(٣) معالم الأصول: ص ٢٤٠؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ١٨٧؛ كفاية الأصول: ٢٨٨.

الأول: أدلة الإجماع عند الجمهور

استدل الجمهور على حجية الإجماع بأدلة^(١) أهمها ثلاثة:

الدليل الأول: القرآن الكريم

قالوا هناك آيات عديدة دلت على وجوب العمل بالحكم المجمع عليه من أهمها قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ ۖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾^(٢).

وتوضيح الاستدلال: أن المشاققة هي العداوة والآية وعدت الذين يشاققون الرسول ويتبعون غير سبيل المؤمنين بالنار، ومعنى ذلك حرمة مخالفة سبيل المؤمنين، فتدل على وجوب متابعتهم والأخذ بما يعملون فيكون حجة، وسبيل المؤمنين هو ما اتفق عليه المؤمنون وهو معنى الإجماع.

الدليل الثاني: السنة النبوية

فقد قالوا بوجود طائفة من الروايات النبوية الدالة على حجية الإجماع ومن أهمها قوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(٣).

وتوضيح الاستدلال: أن النبي ﷺ نفى الضلالة عن الأمة إذا اجتمعت، ولازم ذلك هو تصويب الرأي إذا اجتمعت عليه فيكون حجة.

الدليل الثالث: العقل

لأن عقلاء العالم أطبقوا على العمل برأي أكثرية الآراء في كل قضية يمكن أن يقع فيها الاختلاف، وهذا ما نلاحظه في دساتير العالم وقوانين الدول

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ١٨٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٧٠؛ فواتح الرحموت:

ج ٢، ص ٢١٤-٢١٥؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ٧٧٤-٧٧٨.

(٢) سورة النساء: الآية ١١٥.

(٣) انظر سنن الترمذي: ج ٣، ص ٣١٥؛ سنن ابن ماجه: ج ٢، ص ١٣٠٣ ح ٣٩٥؛

سنن أبي داود: ج ٢، ص ٣٠٢.

وأنظمة البلدان وسيرة المجتمعات ؛ لأن ترك العمل برأي الأكثرية يستلزم الفوضى واختلال النظام وضياع الحقوق ، وإذا كان الأمر هذا في الأمور الدنيوية فإن العقل السليم يقضي بوجوب الأخذ برأي أكثرية خبراء الأمة وفقهاؤها في الأمور الدينية بشكل أولى^(١) ، وهو يعني حجية الإجماع .

أقول: هذه الاستدلالات بأجمعها ضعيفة ، ولا تدل على المطلوب ، وذلك لوجوه :

الوجه الأول: أن الآية الشريفة لا تدل على حجية الإجماع لأنها :

أولاً: لم ترد في شأن فروع الدين ، بل هي في شأن الاعتقاد بأصول الدين ؛ لأنها تنهى عن معصية الرسول ومشاقته بالدخول في غير دينه كما يدل على ذلك شأن نزولها ، فقد ورد في ذلك أن طعمة بن أبيرق سرق درعاً فنزلت فيه آيات تفرعه ، ولما رأى أن الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة ارتد عن الإسلام ، وذهب إلى المشركين من أهل مكة ، ونقب جدار إنسان لأجل السرقة فتهدم الجدار عليه ومات فنزلت الآية^(٢) .

ونلاحظ هنا أن مخالفة طعمة لم تكن خروجاً عن إجماع المسلمين في الحكم الفقهي ، بل هي خروج عن إجماع المسلمين في الإيمان والاعتقاد بدين الإسلام ، ويشهد لهذا أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُيِّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ﴾^(٣) فان معناها مخالفة النبي ﷺ بعد أن تبين له صحة الإسلام وقوة برهانه مصيرها النار .

وقد روي أن طعمة هذا كان قد تبين له بما أوحى الله تعالى من أمره وأظهر من سرقة ما دله ذلك على صحة نبوة المصطفى ﷺ ، فعادى

(١) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٧٢ .

(٢) انظر تفسير الرازي : ج ٤ ، ص ٣٦ ؛ مجمع البيان : ج ٣ ، ص ١٩٠ ، تفسير الآية المزبورة .

(٣) سورة النساء : الآية ١١٥ .

الرسول ، وأظهر الشقاق ، وارتد عن دين الإسلام ، فكان ذلك إظهار الشقاق بعد ما تبين له الهدى ، واتبع غير سبيل المؤمنين وهو دين الموحدين^(١) .

والحاصل: أن الآية الشريفة في دلالتها وشأن نزولها ناظرة إلى مسألة الإيمان والكفر ، ولا علاقة لها بمسألة الإجماع في المسائل الفقهية .

وثانياً: لو فرضنا - جـدلاً - دلالتها على المسائل الفرعية فإنها لا تدل على الإجماع ، بل تدل على سيرة المتدينين ، وهي سيرة المشرعة لا الإجماع ؛ لأن الآية دلت على حرمة مخالفة سبيل المؤمنين ، وهذه المخالفة لا تتحقق إلا بالعمل واتباع غير طريقتهم ، وهي غير الإجماع الذي هو الاتفاق في الآراء والأقوال لا العمل ، وعليه فالآية إن دلت على شيء فإنها تدل على حجية سيرة المشرعة لا حجية الإجماع .

وثالثاً: لو فرضنا - جـدلاً - أنها تدل على حجية الإجماع فهي تفيد حجية إجماع الأمة المؤمنة برمتها لا اتفاق فقهاء الأمة أو علمائها ، أو أهل الحل والعقد فيها ، وقد عرفت أن لا أحد من الأصوليين يقول بأن المراد بالإجماع هو اتفاق جميع الأمة برمتها ، بل هم بين قائل بان الإجماع هو اتفاق الفقهاء أو أهل الحل والعقد أو المجتهدين من أمة محمد ﷺ ، وبين قائل بأنه اتفاق أهل المدينة ، وبين قائل بأنه اتفاق أهل الحرمين ونحو ذلك ، فتخرج دلالة الآية عن موضوع البحث ؛ لأن الآية دالة على حرمة مخالفة جميع الأمة ، وهم يريدون إثبات حرمة مخالفة بعض الأمة ، ولا يصح الاستدلال على الخاص بالعام .

ورابعاً: لو فرضنا - جـدلاً - صحة دلالة الآية على حجية إجماع المجتهدين فإنها تدل على حجية إجماع الأئمة من أهل البيت عليهم السلام بشكل أولى وأقوى ؛ لأنهم في أعلى درجات الإيمان والوثاقة والعلم ، وهم الأخص برسول الله ﷺ

(١) انظر تفسير الرازي : ج ٤ ، ص ٣٧ .

والأعراف بسنته ، فهم سادة المؤمنين وأئمتهم ، فمخالفتهم حرام .

والخلاصة: أن الآية لا تدل على حجية الإجماع ، ولو دلت لدلت على حجية سيرة المشرعة ، أو حجية إجماع أئمة الهدى عليهم السلام ، وفي كلا الحالتين لا تدل على مطلوب الجمهور ، ولذا روى الرازي عن الشافعي أنه سئل عن آية في كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية^(١) .

ومثل هذا يقال في الاستدلال بالآيات الأخرى التي ذكروها في هذا الباب^(٢) .

الوجه الثاني: أن الرواية التي استدلووا بها غير دالة على مطلوبهم أيضاً ؛ لأنها :

أولاً: مخدوشة من حيث سندها ، فقد ضعفها بعض أعلام الجمهور وقالوا: وقع في إسنادها أبو خلف الأعمى واسمه حازم بن عطاء وهو ضعيف ، وقد جاء الحديث بطرق في كلها نظر^(٣) . نعم ربما يقال بأن هذا الحديث ينضم إلى غيره من الأحاديث الكثيرة فيفيد التواتر المعنوي ، فيكون مفاده حجة^(٤) ، نظير ما روي عنه صلى الله عليه وآله : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن »^(٥) وما روي عنه صلى الله عليه وآله : « عليكم بالجماعة فإن الذئب يأكل القاصية من الغنم »^(٦) والصواب غير ذلك ؛ لأن دلالة مثل هذه الأحاديث على فرض صحتها سنداً لا تتعلق بإثبات حجية الإجماع ، بل هي تفيد وجوب اتباع

(١) تفسير الرازي : ج ٤ ، ص ٣٧ .

(٢) انظر الأحكام (للأمدي) : ج ١ ، ص ١٩٥ .

(٣) انظر أنوار الأصول : ج ٢ ، ص ٣٩٧ .

(٤) انظر أصول الفقه (للزلي) : ص ٧٢ .

(٥) مسند أحمد : ج ١ ، ص ٣٧٩ .

(٦) سنن النسائي : ج ٤ ، ص ٣٧ .

جماعة المسلمين لا جماعة الفقهاء.

ثانياً: أن دلالة الحديث تتعلق بالإيمان في مقابل الكفر، وبالهدى في مقابل الضلالة؛ لأن نصح ينفي اجتماع الأمة على الضلالة وهو ما تعلق بأصول الدين، ولا علاقة له بفروع الدين.

كما أن ظاهره هو نفي اجتماع جميع الأمة على الضلال، وهو صحيح من جهة أن الأمة لا تخلو من المعصوم عليه السلام، ولا يعقل اجتماعها على الضلالة والإمام عليه السلام معها، وعليه فهو:

أولاً: خارج موضوعاً عن بحث الإجماع.

وثانياً: على فرض دلالة على الإجماع فهو يثبت قول الإمامية، وهو أن الإجماع إنما يكون حجة لأنه يكشف عن قول المعصوم عليه السلام، أو يثبت قول من يذهب إلى أن المراد من الإجماع هو إجماع الأمة. أما سائر الأقوال الأخرى التي ذهب إليها الجمهور كإجماع المجتهدين في العصر الواحد، أو إجماع أهل الحرمين، أو أهل المدينة، أو أهل الحل والعقد فلا تستفاد من هذا الحديث، ومثل ذلك يقال في الصيغة الأخرى للخبر وهي: «لا تجتمع أمتي على خطأ»^(١).

الوجه الثالث: أن الدليل العقلي لا يثبت المطلوب أيضاً؛ لأنه:

أولاً: أثبت حجية رأي أكثرية الأمة لا إجماعها فيخرج عن محل البحث.

وثانياً: أن رأي الأكثرية في نفسه لا يمكن اعتباره في أمور الدين وأحكام الشريعة؛ لأنه يستلزم العمل بالظن واتباع الهوى وقد نهى الشارع عن العمل بالظن واتباع الرأي في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢) وقوله

(١) انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ٧٧٨؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٢٥.

(٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١) وقوله تعالى في مقام الذم: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَأَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٣) فالأحكام الشرعية تؤخذ من الشارع بالأدلة المعتبرة لا بالرأي والظنون الشخصية.

نعم العمل بالأكثرية يصح في الشؤون الدنيوية وتدبير أمور الناس في المصالح العامة؛ لأن الشرع أوكلها إلى الناس، وأما أمور الدين فقد حرم أن تؤخذ من غير الله سبحانه ورسوله ﷺ، فقال سبحانه: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^(٤).

وثالثاً: لو سلمنا - جدلاً - بما ذكروا فإن الأخذ برأي الأكثرية لا يلزم الصواب، فإن الوجدان والعقل والتجارب البشرية تشهد بوقوع الكثير منها في الأخطاء، فإن الكثير من الاتفاقات والاجتماعات والقرارات السياسية والاقتصادية والدولية اتخذت بحسب الاتفاق أو الأكثرية ثم بان خطأها، وإذا كان هذا في الأمور الدنيوية المحسوسة فكيف يعقل أن نتخذها ملاكاً ومعياراً في الأمور الدنيوية الغيبية؟

فالأكثرية لا تعصم من الخطأ في الدين. نعم إذا انضم إليها المعصوم ﷺ كان عاصماً لها من الخطأ؛ لأن المعصوم لا يخطأ، وحينئذ يصح قول الإمامية في حجية الإجماع.

الثاني: أدلة حجية الإجماع عند الإمامية

الإجماع عند الإمامية امتداد للسنة، فلا يكون حجة ما لم يكشف عن

(١) سورة يونس: الآية ٦٦.

(٢) سورة النجم: الآية ٢٣.

(٣) سورة ص: الآية ٢٦.

(٤) سورة المائدة: الآية ٤٤.

قول المعصوم عليه السلام؛ بدهاة أن اجتماع آراء غير المعصومين إلى بعضها البعض لا يفيد عصمة من الخطأ ولا يقين بالصحة.

نعم، غاية ما يفيدُه هو الظن بالصواب، ولكن الظن ليس بحجة شرعاً؛ لأن الشارع المقدس نهى عن العمل بالظن، وحرّم الركون إليه واعتباره حجة في الآيات الكثيرة نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١) وعليه فلا بد من رجوع إجماع آراء غير المعصومين إلى رأي المعصوم عليه السلام ليكون حجة. والسؤال هو: كيف يمكننا معرفة قول الإمام المعصوم عليه السلام من خلال الإجماع؟

والجواب عنه: أن تحقيق قول المعصوم عليه السلام في ضمن المجمعين يقع عبر طرق أربعة:

الأول: الإجماع الدخولي، وأرادوا به أن يدخل الإمام المعصوم عليه السلام بنفسه في ضمن المجمعين، فإذا علمنا بذلك كان حجة علينا سواء كان المجمعون جميع الفقهاء أم بعضهم مادام الإمام عليه السلام الذي هو معيار حجية الإجماع موجوداً في ضمن المجمعين، ولذا قال المحقق قده في المعتبر: فلو خلا المثات من فقهاءنا من قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة^(٢)، وهذا الإجماع لو تحقق كان حجة بلا شك ولا شبهة، ولكن ترد عليه إشكالات:

أحدها: أنه نادر الوقوع لا يمكنه أن يفني بمسائل الفقه، فمن أين يمكننا أن نعرف دخول الإمام عليه السلام في ضمن المجمعين؟ وإذا أمكننا فهو لا يحصل إلا في الموارد القليلة التي لا تنهض بمسائل الفقه واحتياج الفقيه.

ثانيها: أنه يمكن وقوعه في زمان حضور الإمام عليه السلام أو الغيبة الصغرى، ولا يجدي في أيام الغيبة الكبرى إلا في القليل النادر جداً.

(١) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٢) المعتبر: ص ٦؛ وانظر معالم الأصول: ص ٢٤١.

ثالثها: أنه لو علم الفقيه بدخول الإمام عليه السلام ضمن المجمعين فإن المسألة تخرج عن الإجماع موضوعاً، وتدخل في المسائل التي قام الدليل عليها لا الإجماع؛ لأن قول الإمام عليه السلام يكون سبباً للإجماع.

الثاني: الإجماع اللطفي، وقد أسس هذا الطريق الشيخ الطوسي قدس، وهو مبتنى على قاعدة اللطف التي بحثها علماء الكلام في علم أصول الدين.

وخلاصتها: أن الله تعالى جعل الإمام عليه السلام كالنبي صلى الله عليه وآله وسيلة إليه يقرب الناس إلى الطاعات ويبعدهم عن المعاصي، فأوجب الباري عز وجل عليهما تبليغ الأحكام وبيان الوظائف الشرعية للناس.

فإذا لاحظ الإمام عليه السلام أن الأمة اجتمعت على حكم واحد وكان هذا الحكم خطأ لوجب عليه كشف الخطأ وبيان الصواب، وإلا لكان مخالفاً بوظيفته، ومقصراً في تبليغ الأحكام، وبيان الخطأ يتحقق عبر إظهار القول الصحيح لبعضهم لكي لا يتحقق إجماع في المسألة.

وعليه فإذا لاحظنا أن الفقهاء اتفقوا على قول واحد ولم يقع اختلاف بينهم توصلنا منه إلى موافقة الإمام عليه السلام لهذا الإجماع؛ لأنه لو كان هذا الاتفاق خطأ لبينه الإمام عليه السلام لطفاً بالعباد، وتقريباً لهم إلى الطاعة وإبعادهم عن المعصية.

وهذه القاعدة أي قاعدة اللطف وإن كانت تامة ولا غبار عليها في علم الكلام وفي الفقه بشكل عام ولكن تطبيقها في الفقه في كل المسائل الفرعية التي ينعقد فيها الإجماع لم نعلم بصحته؛ لأن الله تعالى جعل الإمام عليه السلام عماداً للوجود تكويناً وعلمياً، هادياً يرشد الناس إلى الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح تشريعاً، وقد بين الإمام الأحكام والتشريعات في أقواله وأعماله، فإذا نفي بعضها أو لم يصل إلى العباد فهو بتقصير منهم لا من الإمام عليه السلام نفسه.

ولا يعلم بعد ذلك أنه يجب على الإمام عليه السلام بيان الأحكام في كل فرع ومسألة جزئية ؛ إذ ليس من وظيفة الإمام متابعة آراء الفقهاء وإيجاد الصواب بها، وإنما مسؤوليته متابعة أصل الشريعة وبيان الصواب منها، والفرق كبير بين الأمرين. **هذا أولاً.**

وثانياً: أن إيجاد الخلاف في الرأي بين الفقهاء ينبغي أن يكون بنحو يصل إلى الناس، ولا يكون كذلك إلا إذا كان المخالف من كبار الفقهاء الذين يعتنى بقولهم ويؤخذ برأيهم، لا ما كان مجهولاً أو غير معروف بحيث لا يهتدي إليه الناس، وعلى هذا فإن الإجماع اللطفي لا يمكن الركون إليه.

الثالث: الإجماع التشريفي، والمراد به أن يتشرف الفقيه بمحضر الإمام عليه السلام، ويلتقي به، ويأخذ منه الأحكام في المسائل التي لم يرد فيها نص أو دليل، ثم يعلن رأيه مدعياً عليه الإجماع باعتبار أنه حصل على العلم بالحكم الشرعي. وإذا سأل سائل: إذا حصل الفقيه على الحكم من الإمام مباشرة فلماذا لا ينسبه إلى الإمام عليه السلام ويكتفي بنسبته للإجماع؟

نقول في جوابه: لأنه لا يمكنه أن يدعي رؤية الإمام عليه السلام وأخذه للحكم منه في زمن الغيبة؛ لأن الإمام عليه السلام كذب من يدعي الرؤية في زمن غيبته ليغلق الباب أمام الدجالين والمفتريين، وقال عليه السلام: «من ادعى الرؤية فكذبوه»^(١) فإذا نسب الفقيه القول للإمام عليه السلام كان مدعاة للتكذيب.

فإن قلت: إذا دعا الإمام عليه السلام إلى تكذيب من يدعي الرؤية فكيف وقعت الرؤية للعديد من أعظم الفقهاء والعدول من الناس وقد تواتر ذلك واشتهر عنهم وورد ذكره في العديد من الكتب^(٢)؟

(١) كمال الدين (للصدوق): الباب ٤٥، ح ٤٤؛ الغيبة (للشيخ الطوسي): ص ٣٩٥؛ الاحتجاج:

ج ٢، ص ٥٥٦، ح ٣٤٩.

(٢) انظر في هذا كتاب الغيبة (للشيخ الطوسي): ٢٥٣ - ٢٨٠.

قلت: إن الجمع بين أدلة تكذيب مدعي الرؤية ووقوعها للبعض يقضي أن نحمل روايات التكذيب على محامل:

منها: أن تكون ناظرة إلى من يدعي الرؤية الخاصة فيدعي أنه نائب خاص عن الإمام عليه السلام، ويكون بابه وطريقه إلى الناس، ولا شك أن هذا باطل، ومن يدعيه كاذب في زمان الغيبة كما وقع ذلك بالفعل، فقد تقمص العديد من أهل الهوى والمصالح مقام النيابة وادعوا كذباً وزوراً، وقد صدر اللعن منه عليه السلام بحقهم^(١)، وهذا لا يمنع من وقوع الرؤية، والإخبار بها بمن لا يدعي أنه نائب خاص عنه عليه السلام.

أقول: إن هذا النحو من الإجماع ممكن الوقوع عقلاً، ولو وقع كان حجة بلا إشكال، ولكن يرد عليه إشكالات:

أحدها: أن المصادر التي بأيدينا تؤيد عدم وقوع هذا النحو من الإجماع في المسائل الشرعية.

ثانيها: على فرض وقوعه فهو نادر وقليل جداً لا يفي بكل المسائل التي هي محل ابتلاء المكلفين في الفقه.

ثالثها: لو فرضنا وقوعه كثيراً فإنه لا يثبت شيئاً جديداً غير الإجماع الدخولي أو الحدسي؛ لأن من يدعي الإجماع التشريفي لا يخلو من حالتين:

إحدهما: أن يدعي الفقيه الرؤية وأن الحكم الذي ادعاه راجع إلى قول الإمام عليه السلام فيكون من الإجماع الدخولي، بل من الموارد التي قام عليها الدليل.

ثانيهما: أن لا يدعي الرؤية ويكتفي بإدعاء الإجماع، وحينئذ يكون من مصاديق الإجماع المنقول، وأن دلالة على قول المعصوم عليه السلام ليست تشريفية

(١) الغيبة (للشيخ الطوسي): ص ٣٩٤ - ٤١٥؛ الاحتجاج: ج ٢، ص ٥٥٢-٥٥٤.

بل حدسية، ولذا يتوقف أمره على البحث في الإجماع الحدسي، وعلى هذا فالإجماع التشرفي لا يمكن الركون إليه أيضاً.

الرابع: الإجماع الحدسي، والمراد به أن يحدس الفقيه من خلال اتفاق العلماء على الحكم بموافقة المعصوم عليه السلام لهذا الاتفاق فيكون حجة، والحدس بموافقة المعصوم عليه السلام من خلال قول المجمعين يحصل عبر طرق:

أحدها: الطريقة العقلائية، فإننا إذا علمنا أن الفقهاء - وهم أهل خبرة واطلاع واسع في الفقه، ولهم معرفة بالأحكام، وأنهم أهل تقوى وورع لا يفتون بشيء اتباعاً للرأي والهوى - قد تسالموا على حكم من الأحكام واتفقوا عليه بأجمعهم ونسبوه إلى الشريعة، فإننا نتوصل من خلال هذه القرائن والشواهد إلى أن هذا الرأي هو رأي صاحب الشريعة؛ لوجود ملازمة عادية بين الأمرين، وهذا ما يدعمه شاهدان:

الأول: آراء الملوك والرؤساء فإنه يكشف عنها اتفاق أتباعهم والمعاونين لهم في الشؤون المختلفة، فمثلاً: إذا رأينا مجموع وزراء الملك اتفقوا على رأي أو موقف نتوصل منه إلى أن هذا هو رأي الملك وموقفه أيضاً؛ لأن الوزراء لا ينفردون برأي يخالف رأي رئيسهم.

الثاني: آراء الأستاذ في العلم والمعرفة فإنه يعرف من خلال تلامذته، ومن هنا جرت السيرة عند العقلاء وأهل المعرفة على أن رأي الشافعي مثلاً يعرف من خلال العلماء الشافعيين، ورأي أبي حنيفة يعرف من خلال تلاميذه، وهكذا يكشف إجماع علماء الإمامية عن قول إمامهم عليه السلام وسيدهم^(١).

ثانيها: قاعدة اللطف.

ثالثها: تراكم الظنون وقد عرفت بيانها سابقاً.

(١) انظر درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٧٢.

وبذلك نعرف أن الإمامية اتفقوا على حجية الإجماع إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، ولكن سلكوا طرقاً أربعة للوصول إلى قول المعصوم عليه السلام من خلال الإجماع، هي الإجماع الدخولي واللفظي والتشرفي والحدسي. وتختلف هذه الطرق الأربعة في آلية الوصول إلى قول المعصوم عليه السلام، فالإجماع الدخولي والتشرفي يستندان إلى الوجدان، واللفظي والحدسي يستندان إلى العقل.

والحق أن الإجماع الحدسي لو تحقق من حيث الصغرى فهو الإجماع الوحيد الذي يمكن أن يجدي الفقيه في زمن الغيبة، وهو غالباً ما يوصل الفقيه إلى رأي المعصوم عليه السلام، كما أنه يمكن أن يستوعب جميع المسائل الفقهية.

الأمر السابع: في لواحق الإجماع

تلتحق بالإجماع عناوين ثلاثة تقترب منه من حيث الموضوع، وتشاركه في الحجية، وهذه العناوين هي:

١- الشهرة

٢- سيرة المشرعة

٣- ارتكازات المشرعة

١- الشهرة

وهي لغة: ظهور الشيء ومعروفيته بين الناس^(١).

وفي المصطلح: شيوع الشيء ومعروفيته بين ذوي الشأن، وقد عبرنا بذوي الشأن لاختلاف الشهرة من موضوع لآخر، فيقال مشهور الأطباء، أو السياسة، أو الفقهاء، أو المحدثين، وهي في أصول الفقه من الكواشف عن

(١) مجمع البحرين: ج ٣، ص ٣٥٧، (شهر)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٦٨، (شهر).

رأي المعصوم عليه السلام ضمن شروط ستتعرض إليها، ويراد منها انتشار الخبر أو الاستناد والعمل به أو الفتوى بين أكثر الفقهاء والمحدثين بحيث تكشف عن أن هذه المعروفة والانتشار لم تنشأ بلا وجه معتبر، وعلى هذا فهي من حيث الموضوع دون مرتبة الإجماع؛ لأن موضوع الإجماع هو الاتفاق، وموضوع الشهرة هو الشيوخ والمعروفة، ولكنها من حيث الحكم قد تتفق معه أي من حيث الحجية والاعتبار.

أقسام الشهرة

تنقسم الشهرة على ثلاثة أقسام:

الأول: الشهرة الروائية

ويراد بها شيوخ الرواية بين المحدثين والفقهاء وتداولها بين الرواة على نحو يسبب معرفيتها واشتهارها، ويقابلها الندرة أو الشذوذ، وهذه الشهرة تفيد الوثوق بصدور الرواية الذي هو معيار حجية الخبر من حيث السند، ولذا اعتبروها من المرجحات في باب تعارض الأخبار إذا وقع تعارض بين خبر مشهور وآخر شاذ أو نادر لقيام النصوص عليها، مثل مقبولة عمر بن حنظلة عن الإمام الصادق عليه السلام حينما سأله عن تعارض الأحكام بين القضاة الناشئ من اختلاف الروايات الواردة عنهم عليهم السلام، حيث قال عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه»^(١).

ومن الشواهد على هذه الشهرة رواية أبي خديجة الجمام عن الإمام الصادق عليه السلام الواردة بشأن تحريم الرجوع إلى قضاة الجور في القضاء ووجوب الرجوع إلى الفقهاء العدول. قال: قال عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ١.

إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم من قضاياها فاجعلوه بينكم، فإني جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»^(١) فقد ضعفت هذه الرواية من حيث السند لعدم خلو بعض رجالها ومنهم أبو خديجة نفسه من الضعف بسبب ترده بين سالم بن مكرم الذي وثقه علماء الرجال^(٢)، وسالم بن سلمة الذي صرحوا بضعفه^(٣)، إلا أن اشتهار الرواية عند المحدثين قواها سنداً، وجعلها معتبرة عند الفقهاء، ولذا وصفها بعضهم بالمقبولة^(٤)، وبعضهم بالمشهورة^(٥).

الثاني: الشهرة العملية

وهي الشهرة في الاستناد، ويراد بها شيوع الاستناد إلى الرواية في مقام العمل والفتوى من قبل أكثر الفقهاء، ومن هذا القبيل حديث السلطنة المروي عن النبي المصطفى ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»^(٦) فإنه لم يرد في المجاميع الروائية المعتبرة عند الفريقين^(٧) إلا أن الفقهاء عملوا به في مقام الفتوى، وهذا يكشف عن اعتباره عندهم، بل صرح صاحب الرياض رحمته أنه حديث معمول به بين الفريقين^(٨)، وقريب منه قاله صاحب الجواهر رحمته^(٩)،

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٣-١٤، ح ٥.

(٢) انظر رجال النجاشي: ص ١٨٨، رقم (٥٠١).

(٣) انظر خلاصة الأقوال: ص ٢٢٧، الباب الخامس من حرف السين، رقم (٢)؛ منتهى المقال: ج ٦، ص ٢٩٩، رقم (٣٠١٤).

(٤) جواهر الكلام: ج ٢١، ص ٤٠١.

(٥) مستمسك العروة الوثقى: ج ١، ص ٤٤؛ الفقه (الاجتهاد والتقليد): ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٣؛ وانظر منتهى الوصول: ج ٢، ص ٧٩٩.

(٦) عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩.

(٧) انظر قاعدة لا ضرر: ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٨) الرياض: ج ٢، ص ٣٢٠.

(٩) جواهر الكلام: ج ٣٨، ص ١٣٠.

وفي الفقه قال: أنه مجمع على العمل به^(١)، ونلاحظ أن شهرة عمل الفقهاء بالحديث تعطيه قوة الاعتبار وإن كان في نفسه ضعيف السند، وأهمية هذه الشهرة تظهر في أمرين:

أحدهما: تقوية بعض الروايات التي يمكن أن تكون ضعيفة من حيث السند لتوفر خصوصيات الضعف المتقدمة فيها، فإنه إذا لوحظ استناد أكثر الفقهاء إليها فإن هذا الاستناد يعطي الرواية الضعيفة قوة يجربها سندها؛ لأن هذا الشيوع في الاستناد من قبل الفقهاء إلى الرواية الضعيفة سنداً يوجب الوثوق بصدورها؛ لأن الفقهاء خبراء عدول متزلعون في فنههم لا يستندون إلى رواية ضعيفة دون دليل معتبر كما هو الحال في كل ذوي الاختصاص في مجال اختصاصهم.

ثانيهما: تضعيف بعض الروايات القوية من حيث سندها، فإنه إذا لوحظ إعراض المشهور من الفقهاء عنها وعدم عملهم بها فإن هذا الإعراض يوجب الخدشة في سندها وعدم الوثوق في صدورها؛ لذا قالوا: إن الشهرة جابرة لضعف السند وكاسرة لقوة السند^(٢)، وعلى هذا الأساس لم يحكم الفقهاء بطائفة من القرائن الواردة بشأن إثبات الهلال في العديد من الروايات بسبب إعراض المشهور عن العمل بها مع أنها سليمة من حيث السند.

منها: صحيحة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلية»^(٣) ونلاحظ أنها ظاهرة من حيث الدلالة صحيحة من حيث السند إلا أن عدم عمل المشهور بها والإعراض عنها أورث الاطمئنان بوجود خلل فيها وإن جهلنا

(١) الفقه (كتاب النذر والصيد والذباحة): ج ٧٥، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٢) انظر الاستبصار: ج ١، ص ٤؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٤٧.

(٣) الوسائل: ج ١٠، الباب ٨ من أبواب أحكام شهر رمضان، ص ٢٨٠، ح ٦.

مصدر هذا الخلل^(١).

ويلاحظ مما تقدم أن المعيار في حجية الشهرة العملية أنها تصلح أن تكون قرينة تفيد الوثوق بالصدور، وقد عرفت سابقاً أن وثاقة الصدور من أهم معايير حجية السند، وإلا فإن الشهرة الاستنادية في نفسها ليست بحجة عند الفريقين، ولذا اشتهر القول بينهم: «رب مشهور لا أصل له»^(٢).

الثالث: الشهرة الفتوائية

ويراد بها شيوع فتوى بين الفقهاء تكاد تكون مستوعبة لأكثرهم من دون أن يعلم لهذه الفتوى مستند، بل قد تقوم رواية أو قرينة على خلاف الفتوى^(٣)، وشواهداها الفقهية كثيرة:

منها: في الصدقات. قال في العروة: المشهور أنها تفتقر إلى إيجاب وقبول، بل عن بعضهم: أنه يعتبر فيها ما يعتبر في العقد اللازم^(٤).

ومنها: في الدعوى على الميت. قال: يشترط في سماع الدعوى على الميت قيام البيّنة المعتبرة مع اليمين الاستظهارية على المشهور^(٥)، فيجب على المدعي اليمين بالله سبحانه على ثبوت حق له في ذمة الميت.

ونلاحظ في هاتين الفتويين قيام الشهرة عليهما من دون أن يعلم وجود دليل خاص عليهما سوى الشهرة، ومن هنا اختلفوا في حجيتها، وقد ذهب جماعة إلى حجيتها^(٦)، واستدلوا لها بأدلة:

(١) جواهر الكلام: ج ١٦، ص ٣٧١؛ مهذب الأحكام: ج ١٠، ص ٢٦٧؛ الفقه (الصوم): ج ٣٦، ص ١٧٣.

(٢) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٤١.

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ١٥٣.

(٤) العروة الوثقى: ج ٦، ص ٤٠٦، الفصل الثامن (بتصرف).

(٥) العروة الوثقى: ج ٦، ص ٥٢٦، الفصل السادس، مسألة (١).

(٦) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٣١-٢٣٢؛ معالم الأصول: ص ٢٥١؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٤٠؛ كفاية الأصول: ص ٢٩٢.

ومنها: التعليل الوارد لوجوب التبين من خبر الفاسق في قوله تعالى :

﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنِإٍ فَتَبَيَّنْ أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْحِرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

بتوضيح: أن الاعتماد على الشهرة الفتوائية لا يعد من الجهل والسفاهة، وليس فيه خوف الندم، فلا يجب فيه التبين، وعدم التبين منها يتضمن معنى حجيتها وجواز الاعتماد عليها.

ومنها: الروايات المتضافرة الواردة في باب تعارض الأخبار، حيث نصت على لزوم الاعتماد على المشهور منها، مثل مرفوعة زرارة عن الباقر عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر»^(٢) والاستدلال بها يتم من وجهين :

أحدهما: (ما) الموصولة في قوله: «ما اشتهر» وهي من أدوات العموم، فتشمل كل ما اشتهر في رواية كانت أو في فتوى.

ثانيهما: إطلاق قوله: «أصحابك» فإن المفهوم منه ما كانوا من الرواة أو الفقهاء، فتشمل الشهرة الروائية والفتوائية.

ومنها: العقل؛ لأنه يحكم بأن اشتهار الفتوى بين أكثر الفقهاء يلازم عادة حصول الوثوق والاطمئنان بمطابقة هذه الفتوى للواقع، أو وجود مستند معتبر لهذه الفتوى، خصوصاً إذا لوحظ أن الفقهاء هم أهل اختصاص وخبرة في علمهم، وأهل الخبرة إذا اتفق أكثرهم على قول يحصل الاطمئنان بقولهم عادة، والفقهاء منهم في مجال الفقه، فيكون ما اشتهر بين الفقهاء من الفتوى حجة. هذا وقد أنكر حجية هذه الشهرة جماعة^(٣)، وناقشوا فيما ذكر من

(١) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٢) عوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٣٣، ح ٢٢٩؛ مستدرک الوسائل: ج ١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٠٣، ح ٢.

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ٢٣١؛ كفاية الأصول: ص ٢٩٢.

الأدلة بدعوى أن الأدلة المذكورة تختص بالشهرة الروائية ولا تشمل شهرة الفتوى ، وعلى هذا فإن من يستفد الإطلاق وعدم الخصوصية للشهرة الروائية يقول بسعة الدلالة لتشمل شهرة الفتوى ، ومن اقتصر على الروائية أنكر حجيتها.

٢- سيرة المشرعة

السيرة في اللغة : الطريقة^(١) ، وفي المصطلح : هي توارث العمل خلفاً عن سلف من قبل فئة أو جماعة من الناس ناشئ من الاعتقاد أو العادة أو القانون ، ولذا فهي قد تكون منبعثة عن العادة الاجتماعية من قبيل اعتياد الناس على القيام في المجالس للمحترمين منهم احتراماً ، أو تقبيل يد الكبير ، أو الاحتفال بالزواج والولادة الجديدة ونحوها ، وقد تكون منبعثة عن القانون وضرورة النظام من قبيل التوافق العملي بين الدول وأنظمة المرور على جعل اللون الأخضر علامة على الإذن في المسير في الشوارع ، والضوء الأحمر علامة على لزوم التوقف ، أو جعل التأشيرة علامة على الترخيص في السفر وهكذا ، وقد تكون منبعثة عن الشرع كتوارد عمل المتدينين من الرجال على إطلاق اللحي وأخذ الشارب ، وتوارد عمل المتدينات من النساء على لبس العباءة السوداء في الحجاب ونحو ذلك ، وتسمى السيرة القائمة على العادات بالأعراف الاجتماعية ، والأخرى القائمة على القانون والنظام بسيرة العقلاء أو بناء العقلاء ، وأما السيرة القائمة بين المتدينين من الناس بسيرة المشرعة .

ولا شك أن السيرة الأولى خارجة عن موضوع البحث الأصولي ؛ لأنها مستندة إلى الشهوات والأذواق والاجتهادات الخاصة ، فيتوارثها الأبناء عن الآباء^(٢) ، وربما تتبدل من جيل إلى آخر ، ومن زمان إلى آخر كما هو معروف

(١) مجمع البحرين : ج ٣ ، ص ٣٥٧ ، (سير) ؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم : ص ٤٦٨ ، (سار).

(٢) انظر مجمع البحرين : ج ٣ ، ص ١١١ ، (عود) ؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم : ص ٥٩٤ ، (عود).

في كيفية نشوء العادات والأعراف الاجتماعية، ولذا فهي ليست بحجة، ولا يمكن أن تثبت حكماً شرعياً.

وأما الثانية فهي في نفسها ليست بحجة؛ لأنها وإن استندت إلى حكم العقلاء بضرورة حفظ النظام وتنظيم معاش الناس إلا أن منطلقها ليس بالضرورة يطابق حكم الشرع، ولذا فهي قد تقوم على ما يخالف الشرع كما يلاحظ في عادة بعض الشعوب على شرب المسكر، أو الزواج من غير عقد، أو التعاطي بالربا ونحو ذلك، ولذا فهي لا تكون حجة إلا إذا أحرزنا مطابقتها لرأي الشارع وإمضائه لها، أو أحرزنا عدم مخالفتها لرأي الشريعة - على اختلاف الآراء في ذلك - وعلى هذا فإن حجية السيرة العقلائية مشروطة بإمضائها من قبل المعصوم عليه السلام.

وأما الثالثة وهي سيرة المشرعة، وهي التي نعنيها بالبحث هنا، فإنه إذا قامت السيرة عند المشرعة من المسلمين على فعل شيء أو ترك شيء كانت حجة على الأحكام الشرعية بشرطين:

الأول: إثبات أنها ممتدة منذ زمان المعصوم عليه السلام إلى زماننا.

الثاني: إثبات أن المعصوم اطلع عليها ووافقها في العمل، أو لم يردع عنها؛ فإن عدم ردع المعصوم عليه السلام عن العمل مع اطلاعه عليه كاشف عن تجويزه له؛ لأنه عليه السلام منصوب لحفظ الشريعة فيجب أن ينبه على كل ما يخالفها.

ومن الواضح أن اتصال السيرة بزمان المعصوم وسكوت المعصوم عليه السلام عنها كاشف عن إقراره بها وتأييده لها، فيدل على حجيتها واعتبارها عنده، وفي الواقع فإن هذه السيرة الممضاة من قبل المعصوم تعتبر من أصناف الإجماع، بل هي من أرقى أنواع الإجماع؛ لأنها إجماع عملي من قبل العلماء والمتدينين، بخلاف الإجماع الاصطلاحي لأنه اتفاق قولي في الفتوى

ومن العلماء خاصة، ولا شك أن الأول أكثر اتفاقاً وأكثر دلالة من الثاني، وقد نص القرآن الكريم على وجوب متابعة سيرة المتشرعة وحرمة مخالفتها في قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُنِنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ وَسَاءَٰتُ مَصِيرًا ﴾ (١) فإن منطوق الآية الشريفة دل على:

١- حرمة مشاققة الرسول ﷺ ومخالفته (٢)، وحرمة مخالفة سبيل المؤمنين، والسبيل هو طريقة المؤمنين في دينهم وسيرتهم في العمل به (٣).

٢- أن جزاء مخالفة سبيل المؤمنين هو النار، ومن ذلك نتوصل إلى حجية سيرة المتشرعة وحرمة مخالفتها، ومن ذلك يظهر أن قيام السيرة بين المتدينين الناشئ من فتوى بعض الفقهاء من دون إحراز اتصاله بزمن المعصوم ﷺ لا يفيد ثبوت سيرة متشرعية، ولا يثبت لنا حكماً شرعياً لعدم توفر الشروط فيه.

والحاصل: أن السيرة على أقسام ثلاثة هي: السيرة الاجتماعية، والسيرة العقلائية، والسيرة المتشرعية، والتي تثبت لنا حكماً شرعياً هي السيرة العقلائية والسيرة المتشرعية بشرط إحراز اتصالهما بزمن المعصوم ﷺ مع عدم مخالفته لهما ولو بنحو السكوت عنهما، وعلى هذا الأساس أفتى الفقهاء بتجويز بعض الأفعال وتحريم بعضها استناداً إلى السيرة لا سيما المتشرعية.

منها: الحكم بجواز تصوير غير ذوات الأرواح كالأشجار والجبال والبحار ونحوها من المناظر الطبيعية من باب الاستثناء من حرمة التصوير مطلقاً، والدليل على هذا الاستثناء السيرة القطعية المستمرة من زمان المعصوم ﷺ القائمة على تصوير هذه المستثنيات من غير نكير من أحد (٤).

(١) سورة النساء: الآية ١١٥.

(٢) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٥٩، (شق).

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ١٩٠، ذيل الآية المزبورة.

(٤) مصباح الفقاهة: ج ١، ص ٣٤٨.

ومنها: الحكم بحرمة حلق اللحية على الرجال بحيث لا يبقى منها شيء ، فإن السيرة القطعية المتصلة للمتدينين من الناس منذ زمان المصطفى ﷺ قائمة على وجوب حفظ اللحية وحرمة حلقها وذم من يلقها^(١) ، وهذا التحريم المستند إلى السيرة يعد استثناءً من إطلاق قاعدة السلطنة التي تعطي للإنسان سلطنة على نفسه وتصرفاته^(٢) .

ومنها: الحكم بجواز جرح الشهود والكشف عن فسقهم أو عدم وثاقتهم صوتاً لأموال الناس وأعراضهم وأنفسهم من مخاطرهم ، وكل ذلك من باب الاستثناء من حرمة الغيبة ، وذلك لقيام السيرة على الجواز ؛ إذ لولا ذلك لبطلت الحقوق ، وغلب الباطل على الحق^(٣) .

ومنها: الحكم بجواز اللعب ببعض الآلات واللُّب التي ليست بآلة قمار ، ولا رهان فيها أو مراجعة كبعض الألعاب الرياضية ، وذلك لقيام السيرة القطعية على لعبها ، أو تجويزها ، بل في الجواهر: أنها سيرة قطعية من الأعوام والعلماء^(٤) ، فكانت مخصصة للأدلة العامة الدالة على حرمة القمار بنحو عام .

ومنها: الحكم بصحة الأعمال التي يفعلها المسلم في العبادات والمعاملات إذا وقع الشك في صحتها ، وترتب آثار الصحة عليها . قامت على هذا سيرة المسلمين في جميع الأعصار ، وهذا الحكم حاكم على أصالة الفساد ، أو أصالة عدم صحة العمل التي قرروها في باب الاستصحاب^(٥) .

(١) مصباح الفقهية: ج ١، ص ٤٠٥ .

(٢) انظر الآية ٦ من سورة الأحزاب ؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٢٢٢ ، ح ٩٩ .

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٦٨ ؛ مصباح الفقهية: ج ١، ص ٥٤٣ .

(٤) جواهر الكلام: ج ٢، ص ١٠٩ .

(٥) انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ٣٥٠ ؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١، ص ٣٠٧ ؛ كفاية

الأصول: ص ٤٣٣ ؛ نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٧٨ .

حدود دلالة السيرة

إن السيرة بما أنها عمل والعمل ليس له لسان ناطق حتى نفهم منه نوع الحكم الذي يدل عليه ؛ لذا فإن أقصى ما تدل عليه هي مشروعية العمل وعدم حرمة أو مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل ، كما أنها لا تدل على الاستحباب أو الكراهة. نعم إنما تدل على نوع الحكم في صورة المداومة والاستمرار على العمل وعدم التخلي عنه من قبل المشرعة ، فإننا إذا لاحظنا مواظبة المتدينين من الناس على قراءة دعاء كميل بن زياد في ليلة الجمعة مثلاً ، أو مواظبتهم على الغسل في يوم الجمعة كشف هذا عن استحبابه عندهم ، وإذا لاحظنا تجنبهم لشرب الماء وقوفاً ليلاً واستمروا على هذا الاجتناب كشف هذا عن مبغوضيته عندهم ؛ بداهة أن استمرار عقلاء الناس وعدولهم والمتدينين منهم على فعل لم ينشأ من صدفة أو اعتباط ، بل لا بد وأن يكون ناشئاً من سبب مشروع عرفوه وخفي علينا ، وبهذا يمكن أن نستخلص ما يلي :

- ١- أن السيرة التشريعية بما هي لا لسان لها ؛ لأنها عمل ، والعمل لا يدل على أكثر من مشروعية العمل أو عدم مشروعيته.
- ٢- أن الاستمرار في العمل قرينة عقلائية تفيدنا رجحان العمل لدى المواظبة على الفعل ، ورجحان عدم الفعل لدى المواظبة على الترك.
- ٣- لا يستفاد من السيرة الحرمة والوجوب إلاً بالقرائن المحتفة التي تدل على عدم جواز الترك ، أو عدم جواز الفعل ، من قبيل سيرتهم على إطلاق

اللحية، فإن الروايات التي تشبه حالق اللحية باليهود والمجوس^(١)، وتنص على أنه من مصاديق التشبه بالنساء^(٢)، والواقع التاريخي لأخيار الناس في مذمتهم لحالق اللحية ربما يكشف عن وجوبها عندهم، كما أن اجتناب المتدينين للتدخين في شهر رمضان لاحتمال أنه من مصاديق الغبار الغليظ المنهي عن إيصاله إلى الحلق في حالة الصوم^(٣)، أو كونه يشبه إدخال الطعام والشراب^(٤) ربما يكشف عن حرمة عندهم وهكذا، ولكن السيرة بما هي سيرة بغض النظر عن القرائن الخارجية لا تدل إلا على أصل مشروعية العمل أو مشروعية الترك.

٣- ارتكازات المتشعبة

الارتكاز في اللغة: الثبات والاستقرار^(٥)، ومنه الركاز وهو المال المدفون بفعل آدمي كالكنز، أو بفعل إلهي كالمعدن^(٦).

وفي الاصطلاح: ما ارتكز في نفوس المتدينين عن حقيقة الحكم الشرعي من قبيل قولهم بجرمة لبس المرأة العباءة الملونة البراقة، أو حرمة جعل المرأة مؤذنة في المساجد، وإنما سمي بالارتكاز لأنه معنى مستقر في نفوس المتشعبة بحيث يوجب انصراف الأدلة اللفظية إليه.

ومن هنا يظهر أن الارتكاز من مراتب السيرة إلا أنه يختلف عنها في الدلالة، فقد عرفت أن السيرة مجملة من حيث الدلالة على الحكم وإن دلت

(١) انظر الوسائل: ج ٢، الباب ٦٧ من أبواب آداب الحمام، ص ١١٦، ح ١، ح ٢، ح ٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٥، الباب ١٣ من أبواب أحكام الملابس، ص ٢٥، ح ١، ح ٢.

(٣) انظر الوسائل: ج ١٠، الباب ٢٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٦٩-٧٠، ح ١.

(٤) انظر الوسائل: ج ١٠، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٣١-٣٢، ح ١، ح ٣.

(٥) انظر لسان العرب: ج ٥، ص ٣٥٦، (ركز)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢١، (ركز).

(٦) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٦٤، (ركز).

على شيء فإنها تدل على مشروعية أصل الفعل أو عدمها، والسري في ذلك هو ما ذكرناه من أن السيرة عمل والعمل مجمل من حيث الدلالة، بينما الارتكاز فهم واستظهار، ولذا يدل على حقيقة الحكم الوارد في النصوص والأدلة، وينزله على حسب فهم المشرعة له، ولذا يمكن أن يحدد نوعه في الحرمة أو الوجوب أو غيرهما من دون أن يعلم له دليل خاص، ولذا فإن الارتكاز كالسيرة يكون حجة بشرطين:

الأول: أن نعلم بوجوده في زمان المعصوم عليه السلام.

الثاني: أن نعلم بإقرار المعصوم عليه السلام له أو عدم رده عنه.

ولولا ذلك لم يكن حجة؛ لأن المرتكز في أذهان المشرعة ليس بالضرورة ينشأ من الشرع، بل قد يكون ناشئاً من العرف والعادة، أو الذوق والاجتهاد وغير ذلك، وهذه كلها ليست بحجة.

والشواهد الشرعية لاستناد الفقهاء إلى ارتكاز المشرعة عديدة:

منها: مسائل الضمان بسبب الإتلاف، فإن المرتكز في أذهان المشرعة عنه هو الضمان بأي نحو كان الإتلاف، وفي أي ظرف كان، ولذا لم يفرقوا بين كون التلف حدث باليد أو بالآلة ومن قبل الكبير أو الصغير، كما لم يفرقوا بين صور العلم والجهل، والإكراه أو الاختيار، والنوم واليقظة^(١).

ومنها: مسألة الاشتراك في التكليف بين النساء والرجال في جميع الأمصار والأعصار، فإن المركز في أذهان المشرعة أن التكاليف الشرعية مجعولة للجميع، فلا خصوصية للرجل أو المرأة فيها، ولذا إذا ورد خطاب موجه إلى الرجال في ظاهره كقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الذَّبَابُ إِذَا قُمَّتْ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِلُوا

(١) انظر الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٢٠.

وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ ﴿١﴾ فإنه يشمل النساء أيضاً، وكذلك إذا ورد خطاب موجه إلى النساء في ظاهره كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ ﴿٢﴾ فإنه يشمل الرجال أيضاً؛ لأن حرمة الخضوع بالقول وتليين الكلام مع النساء الأجنبية بما يوجب الطمع في الرغبة المحرمة لا يختص بالنساء، وإنما خصت النساء بالآية لأنه فيهن أكد وأبلغ.

نعم يستثنى من ذلك الموارد المختصة بالنساء أو بالرجال فقط، وأما غيرها فالأصل هو شمول الخطاب الشرعي للثنتين معاً، وهذا الأصل مستفاد من التركيز في أذهان المشرعة عن الخطابات الشرعية.

ومنها: مسألة إعراض المالك عما يملكه فإنه سبب لإزالة ملكيته عنه، فإذا ترك الشخص سيارته في الصحراء وقصد الإعراض عنها فإنه يجوز للآخرين حيازتها أو التصرف فيها، ولا يحق للمالك الأول الاعتراض على ذلك أو المطالبة بالضمان؛ لأن التركيز في أذهان المشرعة هو أن الإعراض مزيل للملكية، فيخصص أدلة السلطنة والملكية^(٣).

ونلاحظ من مجموع هذه الشواهد أمرين:

أحدهما: أن مرتكزات المشرعة ترجع إلى الدلالة الظهورية للكلام؛ لأنها تستند إلى الثابت في نفوس المتدينين وكيفية فهمهم للأحكام الشرعية، بينما السيرة ترجع إلى الدلالة اللبية كالإجماع والعقل.

وثانيهما: أن مرتكزات المشرعة دليل مبيّن؛ لأنه يحدد نوع الحكم، بينما دليل السيرة مجمل ولا يمكن أن يحدد نوع الحكم إلا بالقرائن.

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٣٢.

(٣) انظر الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٧١.

الفصل الرابع

دليل العقل

والبحث فيه يتم في تمهيد وأمور:

الأمر الأول: في تقسيم العقل

الأمر الثاني: معنى الحسن والقبح

الأمر الثالث: حكم العقل بين الإثبات والنفي

الأمر الرابع: هل العقل مدرك للأشياء أم حاكم أيضاً؟

الأمر الخامس: حاجة العقل إلى الشرع في الاستنباط

الأمر السادس: طريقة الاستدلال العقلي

الأمر السابع: كيف يتوصل العقل إلى الحكم الشرعي؟

الأمر الثامن: في مناقشة الأدلة المانعة من حجية العقل

التمهيد

العقل في اللغة هو الحبس والمنع لأنه يحبس صاحبه عن ذميمة القول والفعل ، والعاقل هو الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها^(١) ، والمراد بدليل العقل عند الأصوليين كل حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي في مقابل الحكم الذي يتوصل إليه بواسطة الكتاب أو السنّة أو الإجماع.

والسؤال هنا: هل للعقل قدرة على الوصول إلى الحكم الشرعي أم لا؟ اختلف علماء الأصول في ذلك إلى قولين ، فأثبتته جماعة ونفاه آخرون^(٢) ، والحق هو الأول ، وتفصيل البحث فيه يتم من خلال أمور:

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٦٤٧ ، (عقل)؛ وانظر لسان العرب: ج ١١ ، ص ٤٥٨ ، (عقل)؛ مجمع البحرين: ج ٥ ، ص ٤٢٥ ، (عقل).

(٢) عدة الأصول: ج ٢ ، ص ٧٥٩ ؛ نهاية الوصول: ج ١ ، ص ٢١٩ ؛ مطارح الأنظار: ج ٢ ، ص ٣٢٩ - ٣٣٠ ؛ وانظر الإحكام (للأمدي): ج ١ ، ص ٧٢ ؛ ميزان الأصول: ج ١ ، ص ٢٩١ .

الأمر الأول: في تقسيم العقل

يستفاد من الأخبار أن العقل نور روحاني تدرك النفس به العلوم الضرورية والنظرية^(١)، ومن هنا قسم إلى قسمين هما: عقل نظري وعقل عملي، وليس المراد هنا أن العقل في ذاته ينقسم إلى هذين القسمين، بل إن ما يدركه العقل ينقسم إلى:

١- ما ينبغي أن يعلم، والمراد به الأمور التي لها حقيقة واقعية يدركها العقل ويتوصل إليها، بهذا الاعتبار يسمى العقل الذي هو آلة الإدراك بالعقل النظري؛ لأن العاقل يعمل نظره ويعن في تأمله والوصول إليه من قبيل إدراك العقل لوجود الخالق تبارك وتعالى وصفاته وأفعاله، وإدراكه لعصمة الأنبياء عليهم السلام وحقائق الأحكام الشرعية، وكثير من العلوم البشرية تستند إلى هذا النحو من العقل.

٢- ما ينبغي أن يعمل، والمراد به الأمور التي يقضي العقل بلزوم فعلها وعدم جواز تركها كالعدل، أو لزوم تركها وعدم جواز فعلها كالظلم، وذلك بسبب إدراكه حسن الأول وقبح الثاني، ويسمى هذا النحو من الإدراك بالعقل العملي؛ لأن المدرك يتعلق بالعمل.

الأمر الثاني: معنى الحسن والقبح

ونلاحظ من خلال هذا التقسيم أن المحور الذي تدور عليه الأحكام العقلية هي الحسن والقبح، فما أدرك العقل أنه حسن يحكم بوجود فعله، وما أدرك أنه قبيح يحكم بوجود تركه، وهنا يتفرع سؤال يقول: ما هو معنى

(١) انظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ٤٢٥، (عقل)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٥٧٧، (عقل).

الحسن والقبح؟ وربما يتفرع على هذا السؤال تساؤل آخر يقول: هل العقل آلة إدراك وتصوير أم هو حاكم يقضي في الأمور أيضاً؟

والثمرة تظهر في الحكم، فإننا إذا قلنا بالأول كان ما يدركه العقل من الحسن واجباً شرعاً، وإذا قلنا بالثاني كان واجباً عقلاً، وحينئذ يحمل الدليل الشرعي في موارد حكم العقل على أنه إرشاد إلى المصلحة لا إلى الوجوب، وسنمر على جواب السؤال الثاني فيما يأتي، وأما في الإجابة عن السؤال الأول نقول: إن للحسن والقبح معاني عديدة، وأهمها أربعة هي:

١- الحسن والقبح الكلامي، ففي علم الكلام يطلق على ما يوافق الغرض والحكمة اسم الحسن ويطلق القبيح على ما يخالف الغرض والحكمة، فيقال مثلاً إن الوجود حسن لأنه يوافق غرض الخالق، ويدل على كمال صفاته في الخلق والإيجاد، وقبيح لأنه يتنافى مع الغرض ويدل على النقص، فالحسن والقبح بهذا المعنى من الصفات الواقعية الثابتة التي لا تختلف باللحظات والاعتبارات العقلانية.

٢- الحسن والقبح الأخلاقي، ففي علم الأخلاق يطلق الحسن على كل كمال أخلاقي، والقبح على كل نقص، فالفضائل محاسن لأنها كمالات، والردائل قبائح لأنها نواقص، وعلى هذا الأساس يقال للعلم إنه حسن لأنه كمال للنفس، ويقال للجهل إنه قبيح لأنه نقص للنفس، وكذا كل ما يكون كمالاً فهو حسن، وكل ما يعود بالنقص فهو قبيح، فالحسن والقبح بهذا المعنى أيضاً من الصفات الواقعية الثابتة للأفعال التي لا تختلف باللحظات والاعتبارات.

٣- الحسن والقبح الطبيعي، فالحسن في الطبيعة البشرية هو كل ما يتلاءم مع الطبع، والقبيح كل ما يتنافر مع الطبع، وربما نعمم هذا المعنى ليشمل اللذة والألم، فنقول كل ما فيه لذة فهو حسن، وكل ما فيه ألم فهو قبيح،

سواء كانت اللذة حسية أو نفسية أو عقلية، وكذا الألم، وعلى هذا الأساس يقال للطعام الطيب وللمنظر الجميل ولل فكرة الصحيحة أنها محاسن، وذلك لما فيها من لذات، وبالعكس ذلك يقال على الآلام إنها قبايح.

والحسن والقبح بهذا المعنى يطلق على الأفعال والأعيان الخارجية، فيقال الكذب قبيح، وصوت الحمار والطعام المر قبيح، وبالعكس ذلك يقال على الصدق وصوت البلبل والطعام الحلو.

ومن خصوصيات هذا النحو من الحسن والقبح أنه معنى نسبي غير ثابت؛ لأنه يتبع الملاءمة والمنافرة للطبع البشري، وبما أن البشر يختلفون فيما يحبون وينفرون منه فإن الحسن والقبح يختلف أيضاً، ومن هنا قد يكون الشيء حسناً عند شخص قبيحاً عند آخر، وربما يكون الشيء في نفسه ليس بحسن ولا بقبيح، ولكن نظراً لما يترتب عليه من فوائد وأضرار يتصف بالحسن والقبح.

فمثلاً: الطعام الحلو المذاق حسن للشخص السليم، وقبيح للمصاب بداء السكري، وشرب الدواء المر وإن كان في نفسه منافراً لطبع البشر بشكل عام ولكنه حسن بالنسبة للمريض الذي يتوقف شفاؤه عليه، وعلى هذا الأساس يختلف الناس غالباً في وصف الأفعال والغايات والأفكار وتعدد آرائهم.

٤- الحسن والقبح العقلي، ويطلق الحسن عقلاً على كل فعل يستحق صاحبه المدح وبالعكس القبح، وهذا من أهم المحاور الأساسية التي تدور عليها حياة البشر، فإن عقلاء الناس إذا رأوا فعلاً حسناً مدحوا صاحبه، وحكموا بأنه يستحق المثوبة عليه، وإذا رأوا فعلاً قبيحاً ذموا صاحبه، وحكموا بأنه يستحق العقوبة، ونظام الثواب والعقاب في أفعال البشر في مختلف مجالات الحياة قائم على هذا الأساس، ولهذا المعنى من الحسن والقبح خصوصيتان:

إحدهما: أنه مما يتفق عليه العقلاء، فالحسن ما استحق فاعله المدح

والثواب عند جميع العقلاء، والقبيح ما استحق فاعله الذم والعقوبة عند الجميع، فهو حكم ثابت للأفعال لا يتغير بحسب الاعتبارات والمصالح والآراء، ولا يختلف باختلاف القوميات والأوطان والأزمنة، وإنما يتفق عليه جميع العقلاء بما هم عقلاء.

ثانيهما: أنه من أوصاف الأفعال الاختيارية للبشر؛ بدهة أن الإنسان لا يمدح ولا يذم على الأفعال غير الاختيارية، كطول القامة أو قصرها، وجمال الوجه أو دمامته؛ لأنها ليست باختياره، وإنما يذم ويمدح على ما يفعل بإرادته واختياره.

هذه أبرز معاني الحسن والقبح، ولا نزاع بين المتكلمين والأصوليين في المعاني الثلاثة الأولى، فالجميع متفق على أنها معان يحكم بها العقل، وهي حقائق واقعية في الوجود، ولا علاقة لها بالبحث الأصولي؛ لأنها من شؤون عالم الخلق والتكوين، والذي يدخل في غرض الأصولي هو عالم التشريع والتقنين، ولذلك فإن النزاع الواقع بينهم ينحصر في المعنى الرابع، وهو الذي يرتبط بالتشريع، فقال الأشاعرة: إن العقل بمفرده لا يدرك حسن الأفعال وقبحها من دون استعانة بحكم الشرع، فكل ما حسنه الشارع ومدح فاعله فهو حسن، وكل ما قبحه الشارع وذم فاعله فهو قبيح، وأما العقل فلا شأن له بذلك أبداً^(١).

وعليه فإن الشارع إذا استحسّن ما قبحه العقل كان حسناً، وإذا استقبح ما استحسّنه العقل كان قبيحاً، وعلى هذا الأساس يكون خلف الوعد وتعذيب المؤمن العادل وإظهار المعاجز على أيدي أهل الضلالة محاسن إذا فعلها الشارع، والوفاء بالوعد وإثابة الكافر الظالم وخذلان الأنبياء محاسن إذا

(١) انظر المستصفى: ج ١، ص ٥٥-٥٦؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٧٢-٧٣.

فعلها الشارع وإن كان الشارع لم يفعل ذلك، ولكن لو فعل لكان حسناً.
 وقالت العدلية والإمامية منهم بأن الحسن والقبح عقليان لا شرعيان،
 فان للعقل أن يحكم بحسن بعض الأشياء، وهذا الحكم ثابت عند العقلاء
 بغض النظر عن حكم الشرع، بل لا يعقل للشرع أن يخالف حكم العقل فيه؛
 لأنه يستلزم التناقض ووقوع الشارع فيما ينافي الحكمة، وعليه فإن حكم
 الشرع يتطابق مع العقل في هذه الموارد ولا يختلف، فكل ما يحكم العقل بحسنه
 يحكم الشرع بحسنه ووجوبه أيضاً، وما حكم العقل بقبحه كذلك^(١).

الأمر الثالث: حكم العقل بين الإثبات والنفي

١- أدلة الإثبات

استدل المثبتون لدور العقل في الأحكام الشرعية بطائفة من الأدلة يمكن
 تلخيصها في ثلاثة:

الدليل الأول: الوجدان

فإن الوجدان البشري يشهد بحسن جملة من الأفعال من قبيل حسن
 الصدق والعدل والأمانة وإغاثة الملهوف والإحسان إلى المستحقين، كما يشهد
 بقبح جملة من الأفعال من قبيل الظلم والكذب والجهل والخيانة والإساءة.
 ونلاحظ أن الحكم بالحسن والقبح فيها لا يختص بطائفة من الناس، أو
 بشريحة من المجتمع، أو بجملة من الملل، بل هي من الأحكام التي يتوقف عليها
 جميع البشر على اختلاف آرائهم وأديانهم وقومياتهم، بل حتى الأطفال
 والأقوام الذين لا دين لهم يتفقون على هذا النحو من التحسين والتقبيح،
 وعلى هذا الأساس قامت الشرايع والقوانين وأنظمة القضاء والعقوبات في

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ١١٨-١١٩؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٢١٣؛ الأصول العامة
 للفقهاء المقارن: ص ٢٨٠؛ وانظر المستصفي: ج ١، ص ٥٦.

العالم أجمع ومنذ قديم الأيام.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن هذا الاتفاق نشأ من كونهم بشراً لهم ضمائر وعقول تحسن الحسن وتقبح القبيح ، فلو كان الحسن ما حسنه الشارع والقبيح ما قبحه لاختص بالأمم المتدينة بالشرع هذا أولاً ، ولاختص بالأمم التي نزلت فيها الشرايع ثانياً ، وكلاهما خلاف الوجدان.

الدليل الثاني: البرهان

فإنه يحكم بأن الحسن والقبح إن كانا شرعيين كان محالاً من جهتين :

الجهة الأولى: منافاة الحكمة ، وتوضيح ذلك : أنه إذا قيل بأن الحسن والقبح يتوقفان على أمر الشارع فما أمر به كان حسناً وما نهى عنه كان قبيحاً لوجب أن ننفي وجودهما قبل ورود الأمر والنهي ، ولأمكن أن نسأل ما الوجه الذي دعا الشارع إلى إنزال الشرايع وتكليف العباد بالأمر والنهي إذن؟ والجواب أنه لا يخلو من احتمالين :

الأول: أن نقول لأن حسن ذلك متوافق مع الحكمة لما فيه من إصلاح الحياة وهداية البشر إلى الغايات السامية في الدنيا والآخرة فيثبت المطلوب ، وهو أن الحسن العقلي سابق على حكم الشرع.

والثاني: أن نقول بأن ذلك وقع لا لسبب أو غاية فيلزم نسبة العبث إلى الشارع وهو منزه عنه.

الجهة الثانية: الدور ، وتوضيحه : أن الشارع أمر ونهى في شريعته ولا شك في وجوب إطاعة ما أمر به الشارع ونهى عنه ، وهنا نسأل من الذي يحكم بوجوب إطاعة الشارع؟

والجواب أنه لا يخلو من احتمالين :

الأول: أن نقول بأن الحاكم هو العقل ، وذلك لأنه يوجب على العبد

إطاعة مولاه فيثبت المطلوب، وهو أن للعقل أحكاماً تلزم الإنسان بالعمل بها.

والثاني: أن نقول: إن الحاكم هو الشرع، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا الوجوب الشرعي أخذ من نفس الأمر والنهي الأول فيكون دوراً: لأنه استلزم توقف الشيء على نفسه، والدور باطل، أو يكون قد أخذ من أمر ثان، فالشارع - مثلاً - يأمر بالصلاة ثم يأمر العبد ثانياً بوجوب إطاعة أمره بالصلاة، وهذا يستلزم التسلسل؛ لأن هذا يستدعي وجود أمر ثالث يأمر العبد بلزوم إطاعة الأمر الثاني، وهكذا تتسلسل الأوامر ولا تنتهي إلى نتيجة إلا إذا أوقفنا التسلسل، وقلنا: إن الشارع بعد أن يأمر عبده بالصلاة - مثلاً - فإن العقل بعده يلزم العبد بوجوب إطاعته، فيثبت أن الوجوب هنا عقلي لا شرعي، وهو ما يقوله العدلية.

الدليل الثالث: الوجدان والبرهان

فإننا إذا قلنا بأن الحسن والقبح شرعيان للزم منه محذوران خطيران أبطلتهما الشرائع والعقول.

الأول: اختلال نظام الحياة.

والثاني: تضييع الحقوق.

لأن لازم القول بأن الحسن ما حسنه الشارع هو أن الأمة التي لا شرع فيها أو لا تؤمن بالشرع تحتل فيها الموازين، فلا يتميز المحسن والمسيء، والظالم والعادل، والصادق والكاذب، كما لا يفترق الحال بين الأمانة والخيانة، والإحسان والإساءة، والمثوبة والعقوبة، والمدح والذم وغير ذلك، فتختلط المفاهيم، وتضيع النواميس والأخلاق، وتنتهي الأمور إلى فوضى جامحة تبطل حكمة الحياة.

والحال أننا نجد أن حياة الناس قائمة على خلاف ذلك إذ يحكمها النظام، وتسودها الموازين، وليس ذلك إلا لأنهم يميزون بين الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة.

٢- أدلة النفي

استدل المنكرون لذلك بأدلة كثيرة^(١) يمكن تلخيصها في ثلاثة أيضاً:

الدليل الأول: عقلي

وتقريره: أن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكان العلم بهما إما أن يكون ضرورياً بديهياً لا يحتاج إلى تعلم وتعليم، أو نظرياً اكتسابياً يتوقف على التعليم، والاحتمال الأول باطل من جهتين:

الأولى: أنه لو كان بديهياً لما اختلف مع الأحكام العقلية البديهية من قبيل الحكم بأن: (الواحد نصف الأثنين) و(أن الكل أكبر من الجزء) والحال أننا نجد أنه يختلف معها، وهذا يدل على أنه ليس بديهياً.

والثانية: أنه لو كان بديهياً لاتفق عليه جميع العقلاء كما هو الحال في كل الأحكام البديهية، مع أننا نجد أن العقلاء مختلفون عليها، وعليه فلا مناص من الالتزام بأنها من الأحكام الاكتسابية، ولا يصح اكتسابها إلا من الشرع فيثبت المطلوب، لكنك عرفت مما تقدم أن الحسن والقبح أمران بديهيان يتفق عليهما سائر العقلاء بل حتى الأطفال، فادعاء اختلاف العقلاء فيهما باطل. هذا فضلاً عن أن العقلاء لا يفرقون بين الحكم بحسن العدل وقبح الظلم وبين الحكم بأن الواحد نصف الاثنين، فكلاهما عند من تصورهما سواء. نعم قد يكون وضوح الحكم بأن الواحد نصف الاثنين أكثر من وضوح الحكم بالحسن

(١) انظر الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٧٣-٧٦.

والقبح ، وذلك لوضوح مقدماته ، إلا أن هذا لا ينفي أن يكون حسن العدل وقبح الظلم بديهيّاً أيضاً.

كما أن الاحتمال الثاني باطل أيضاً ؛ لأن الأحكام الاكتسابية لا ينحصر طريق تعلمها بالشرع ، بل قد يتعلمها الإنسان من التجارب ، فقد تعلم الإنسان من تجارب غيره الشيء الكثير ، وعليه فإنه يكفي للحكم بأن الحسن من الأحكام العقلية أن يدركها بعض العقلاء ، ثم هؤلاء يعلمونها لغيرهم ، وفي كل الأحوال فإن إنكار أن يكون الحسن والقبح من الأحكام العقلية لا يلازم إثبات أنهما شرعيان ؛ لما عرفت من عدم انحصار طريق العلم الاكتسابي بالشرع ، بل قد يؤكد أنها أحكام عقلائية يتعلمها الناس من خلال عقولهم وتجاربهم ، وهذا يؤكد صحة ما قاله العدلية.

الدليل الثاني: وجداني

وهو مستند إلى بعض الأمثلة من قبيل الصدق والكذب والضرب ونحوها.

وتقريره: أن الكذب لو كان قبيحاً في نفسه لما اختلف من حال إلى آخر ، فإن الوجدان يشهد بأن الكذب إذا سبب الأذى للآخرين كان قبيحاً ، لكنه إذا أنقذ الآخرين من القتل والأذى كان حسناً ، ومثله الصدق فإنه يكون قبيحاً إذا سبب الأذى والظلم ، والضرب قد يكون قبيحاً لو كان ظلماً وقد يكون حسناً إذا كان للتأديب ومعاقبة الجاني .

وهذا كله يدل على أن الحسن والقبح ليسا من الأوصاف الملازمة للأشياء ويتفق عليها العقلاء ، بل هي من الأوصاف المفارقة ، وربما يختلف عليها العقلاء ، وما كان حاله كذلك لا يمكن أن يستند فيه إلى حكم العقل ، بل يتعين أن يحكم به الشرع لأنه قاطع للتنازع وحاسم النتيجة .

والصواب أن هذا الدليل باطل أيضاً ، وتوضيح هذا البطلان يتوقف

على مقدمة وهي : أن الأشياء من حيث حسنها وقبحها على ثلاثة أقسام :
الأول: أن يكون لازماً ذاتياً للحسن والقبح مثل : العدل والظلم ، فإن
العدل لا ينفك عن الحسن أبداً ، والظلم لا ينفك عن القبح ؛ لأن كل واحد
منهما لازم ذاتي له ؛ إذ كل عدل حسن وفاعله ممدوح عند العقلاء ، وكل
ظلم قبيح وفاعله مذموم عند العقلاء .

الثاني: أن يكون مقتضياً للحسن والقبح ، وذلك بأن يكون الشيء في
نفسه حسناً أو قبيحاً ولكن ليس هذا الوصف لازماً ذاتياً له بحيث لا يفارقه ولا
ينفك عنه ، فهو متصف به في نفسه ، ولكن قد يفارقه إذا انطبق عليه عنوان
مغاير مثل الكذب ، فإنه في نفسه قبيح ولكن قد يتصف بالحسن إذا كان
لمصلحة أهم ، والصدق بخلافه ، فإنه في نفسه حسن ولكن قد يتصف بالقبح
إذا سبب أذى أو إساءة للآخرين .

وعلى هذا الأساس يمكن وصف الحسن والقبح لهما بالوصف
العرضي ؛ لأنه من قبيل الحالات العارضة على الشيء التي قد تلازمه وقد
تفارقه ، وهذا بخلاف القسم الأول فإنه وصف للذات ، فلا توجد الذات إلا
مع هذا الوصف ، فلو انعدم الوصف انعدمت الذات أيضاً .

الثالث: أن لا يكون علة للحسن أو القبح ولا مقتض لها ، بل هو في نفسه
لا يتصف بأي منهما ، ولكن قد يتصف بأحدهما إذا عرض عليه عنوانه مثل :
بيع العنب فإنه قد يكون حسناً إذا كان لأجل الإنفاق والتوسعة على العيال ،
وقد يكون قبيحاً إذا كان لأجل أن يصنع خمراً ، ولكن هو في نفسه لا حسن
ولا قبيح ، ومثله إعطاء المال للفقير فإنه قد يكون لأجل مساعدته والإحسان
إليه فيكون حسناً ، وقد يكون لأجل تشجيعه على العصيان فيكون قبيحاً ،
وأما هو ففي نفسه لا حسن ولا قبيح ، ومن هذا القبيل الضرب فإنه في نفسه
لا حسن ولا قبيح ، ولكن قد يكون قبيحاً إذا كان للإيذاء ، وقد يكون حسناً

إذا كان للتأديب، والأمثلة على هذا كثيرة.

ونلاحظ في هذه الأقسام الثلاثة أن الحسن والقبح الذاتيين وصفان ثابتان لا يتغيران بحسب اللحظات والاعتبارات، بخلاف الثاني والثالث، والدليل الذي ذكره الأشاعرة يستند إلى المعنى الثاني والثالث لا الأول، ومن هنا يرد عليه إشكالان:

أحدهما: أنه أخص من المدعى؛ لأنه ليس كل ما هو حسن أو قبيح وصفاً مفارقاً، بل بعضه لازم ذاتي لا ينفك.

ثانيهما: أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح في القسمين الأول والثاني لا الشرع. أما بالنسبة للقسم الأول فالأمر واضح؛ لأن وصف الشيء بالحسن أو القبح ملازم ذاتي للشيء، وملازم الشيء لا يتغير بالجعل والاعتبار الشرعي. وأما بالقسم الثاني فإن العقل أيضاً يحكم بحسن الشيء بشكل عام ولا يحكم بخلافه إلا إذا انطبق عليه عنوان قبيح وبالعكس، ومعنى هذا أن الحكم العقلي تابع لوصف الشيء وعنوانه، واختلاف الوصف أحياناً لم ينشأ من ذاته بل من عوارضه، ومن هنا نلاحظ أن الكذب قد يتصف بالحسن أحياناً، وذلك إذا كان فيه مصلحة؛ وهذا يعني أن الحسن لم ينشأ من حيث الكذب بما هو كذب، بل من جهة غلبة مصلحته على مفسدته.

وكذلك الصدق إذا سبب الأذى والضرر فإنه لا يحسن دائماً، بل إذا كانت المفسدة الناشئة منه أشد وأبلغ من مصلحة الصدق كان قبيحاً، فوصفه بالقبح ليس من جهة نفسه، بل من جهة غلبة مفسدته على مصلحته.

ومن ذلك نلاحظ أن الحكم في الاثنین يرجع إلى موازين حكم العقل، فما يراه العقل ذا مصلحة ملزمة يحكم بحسنه؛ وما يراه العقل ذا مفسدة ملزمة يحكم بقبحه.

وعلى هذا الأساس يكون الدليل الذي ذكر لإنكار حكم العقل شاهداً على إثبات حكم العقل لا إنكاره. نعم لم يبق من الأقسام الثلاثة إلا القسم الأخير، فإن الحكم بحسنه وقبحه يرجع إلى عنوانه ووصفه، والعقل بمفرده قد لا يتمكن من إدراك ذلك من دون معونة الشرع، فلذا يرجع فيه إلى حكم الشرع؛ بدهة أن الشارع حيث حرم الخمر صار بيع العنب لأجل صناعته قبيحاً، ولولا هذا التحريم لما كان قبيحاً، ولأن الشارع ندب إلى مساعدة الفقير صار إعطاؤه المال حسناً، وحيث إنه حرم الإعانة على الإثم صارت مساعدته لأجل المعصية قبيحة.

الدليل الثالث: شرعي

وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١) فإنه نفي تعذيب الخلق من دون إرسال الرسل، وهذا يتنافى مع الحسن والقبح العقلي؛ لأنه يثبت للفاعل حسناً وقبحاً للأفعال قبل البعثة والإرسال، ولازم الحسن والقبح هو الإثابة على الحسن والمعاقبة على القبيح، والحق أنه دليل غير متين وذلك لسببين:

الأول: أن العذاب غير الحسن والقبيح، فإن العذاب من فعل الباري عز وجل ومن آثار نعمته عز وجل، وربما يرفع الله سبحانه عذابه عن الخلق تفضلاً منه ورحمة؛ فلا ملازمة للقبح العقلي والعذاب الشرعي.

وعليه فإن الآية قد تكون في مقام اللطف والامتنان بالعباد تدل على أن الله سبحانه لا يعذب قبل وصول البيان منه عز وجل، ولكن عدم العذاب لا يعني عدم قبح الفعل وعدم استحقاق العقوبة، وهذا ما يشهد به الوجدان، فإن من قتل إنساناً بريئاً ارتكب القبح واستحق العقوبة عقلاً وإن كان الباري

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

عز وجل لا يعذبه إذا لم يصله خطاب من الشارع يحرم عليه ذلك.

والثاني: أن الآية تؤكد قول العدلية ؛ لأنها علقت العذاب على إرسال الرسل ، وحكم العقل من الرسل ، وعليه فإن ما حكم بقبحه العقل وفعله الإنسان استحق عليه العقوبة ؛ لأن العقل رسول للإنسان وحجة عليه ، بل إن العقل هو الرسول الأصلي إلى البشر ؛ لأنه لولاه لم تثبت نبوة ولا رسالة لنبي ، وإلا لزم التسلسل أو الدور على ما قرره علماء الكلام^(١) ، ومن هنا اتفقت كلمة المفسرين على أن الآية تدل على حجية العقل قبل بعثة الأنبياء ، وأن البشر يستحق العذاب بمقتضى حكم العقل وإن لم يصله حكم من الشرع^(٢).

بل هو المشار إليه في الروايات الشريفة ، ففي الحديث الوارد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام : «العقل شرع من داخل ، والشرع عقل من خارج»^(٣).

وفي الكافي عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام في خطابه لهشام بن الحكم : «يا هشام إن لله على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة ، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام ، وأما الباطنة فالعقول»^(٤).

هذا كله إن لم نقل بأن دلالة الآية أجنبية عن موضوع البحث ؛ لأن ظاهر سياقها وما يتلوها من الآيات بل والآيات السابقة عليها تفيد أن المراد بالتعذيب هو التعذيب الدنيوي بعقوبة الاستئصال ، ومعناها أن الله سبحانه وبمقتضى عنايته ورحمته الواسعة لا يعذب الناس بعذاب الاستئصال في الدنيا

(١) انظر تفسير الفخر الرازي : ج٧ ، ص ١٤٥ ؛ مطرح الأنظار : ج٢ ، ص ٣٣١.

(٢) انظر التبيان : ج٦ ، ص ٤٥٧-٤٥٨ ؛ مجمع البيان : ج٦ ، ص ٢٣١ ؛ تفسير الفخر الرازي : ج٧ ، ص ١٤٦ ؛ الكشف : ج٣ ، ص ٨ ، تفسير الآية المزبورة.

(٣) انظر مجمع البحرين : ج٥ ، ص ٤٢٥ ، (عقل).

(٤) الكافي : ج١ ، ص ٣٣ ، ح ١٢.

الإلا بعد أن يبعث رسولاً يذريهم به^(١)، وأنت ترى أن هذا المعنى لا ينفى حكم العقل بحسن بعض الأفعال أو قبورها.

والحاصل: أن العقل له دور هام في الحكم في بعض المسائل التي يرى حسنها وقبورها، والشرع في مثلها يتبع حكم العقل ولا يغيره؛ لأن ما حكم به العقل وكان مستقلاً في الحكم به حكم به الشرع تبعاً له. يشهد بذلك البرهان والوجدان.

الأمر الرابع: هل العقل مدرك للأشياء أم حاكم أيضاً؟

قد عرفت سابقاً أن الخلاف الواقع بين الأشاعرة والعدلية في قدرة العقل على إدراك المحاسن والقبايح مستقلاً عن حكم الشرع وعدمه، فالعدلية أثبتوا ذلك والأشاعرة أنكروه.

والبحث في هذه المسألة وقع بين العدلية أنفسهم، فذهب قوم منهم إلى أن مهمة العقل هي إدراك حسن الأشياء وقبورها، وذهب الآخرون إلى أن مهمته لا تنحصر بالإدراك فقط؛ لأن العقل حاكم أيضاً، فإذا أدرك حسن الشيء ألزم العبد بوجوب العمل به، وإذا أدرك قبورها ألزمه بوجوب الاجتناب منه، وهو في كل ذلك مستقل عن حكم الشرع، فهنا قولان:

القول الأول: أن العقل مدرك ذهب إليه المشهور من العدلية على ما يظهر من كلماتهم^(٢)، وأرادوا به أن العقل يرى حسن الشيء أو قبورها كما يرى سائر الأشياء، ولكنه لا يأمر العبد ولا ينهى، بل هو مجرد مرآة تعكس حقائق الأشياء في الأذهان، فمثل العقل عند الإنسان مثل المجهر في المختبرات يرى الأشياء التي لا ترى بالعين أو بالحواس الظاهرة، فإذا أدرك العقل حسن الشيء على وجه

(١) انظر تفسير الميزان: ج ١٣، ص ٥٧-٥٨، تفسير الآية المزبورة.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ١١٨-١١٩؛ الأصول العامة للفقهاء المقارن: ص ٢٦٧؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.

ملزم يتوصل منه إلى أن الشرع يحكم بوجوبه ، فالحاكم هو الشرع ولكن خلال إدراك العقل ، والسبب في ذلك هو أن العقل أودعه الله سبحانه في بني البشر ليعرفوا المصالح والمفاسد ، ويدركوا به الضار والنافع والصحيح والخطأ ، فالعقل وعاء العلم والتفكير لا الحكم والأمر والنهي كما يستفاد من معناه العرفي واللغوي^(١) ، وهو ما يشهد به الوجدان ، وعليه فقولهم بأن العقل يحكم بحسن الشيء وقبحه أرادوا به التعبير المسامحي ؛ لأنهم أرادوا من الحكم هنا الرؤية والإدراك ، وعليه فحجية العقل عندهم تحمل على أحد معنيين :

الأول: القول بالملزمة بين إدراك العقل للحسن والقبح وبين حكم الشرع ، فإذا أدرك العقل حسن الشيء الملزم يحكم الشرع بوجوبه وبالعكس في القبح .

والثاني: القول بالكشف الأنّي^(٢) ، بمعنى أن العقل إذا أدرك حسن الشيء يتوصل من هذا الإدراك إلى أن الشرع يحكم بذلك أيضاً ، لأن الشارع حكيم ، والحكيم لا يخالف الموازين العقلية في أحكامه ؛ إذ لا يأمر بما قبحه العقل ولا ينهى عما حسنه العقل ، فالتطبيق بين العقل والشرع أمر تقتضيه الحكمة الإلهية في التكوين والتشريع .

والقول الثاني: أن العقل حاكم . يظهر هذا القول من كلمات الأصوليين الذين تعرضوا إلى هذه المسألة ؛ إذ عبروا بحكم العقل بالحسن والقبح ، وعرفوا دليل العقل بأنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي^(٣) ، بل ظاهر

(١) ففي مفردات الراغب: العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم ؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٧٧ ، (عقل) ؛ وانظر لسان العرب: ج ١١ ، ص ٤٥٨ ، (عقل) ؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٦٤٧ ، (عقل).

(٢) الكشف الأنّي: مصطلح فلسفي يراد به الانتقال في المعرفة من معرفة المعلول إلى معرفة العلة ، والكشف اللّمي على عكسه وهو الانتقال من معرفة العلة إلى معرفة المعلول .

(٣) انظر قوانين الأصول: ج ٢ ، ص ٢ ؛ مطارح الأنظار: ج ٢ ، ص ٣١٩ ؛ هداية المسترشدين: ج ٣ ، ص ٤٩٩ .

عبارة الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة أنها مسألة إجماعية^(١)، وربما يشهد له الوجدان، فإن الإنسان يجد في نفسه أنه إذا أدرك بعقله شيئاً حسناً يبادر إلى فعله من دون أن يتوقف على أمر شرعي، وإذا أدرك شيئاً قبيحاً يجتنبه بدافعه الذاتي من دون أن ينتظر نهياً من الشارع، وليس ذلك إلا لأن العقل يلزمه بالعمل بمقتضى الحسن والقبح، وهذا ما تعضده الروايات الدالة على أن العقل حجة على العباد، وأنه مدار الدين والثواب والعقاب.

ففي الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل: «فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون» و: «عرفوا به الحسن من القبيح» إلى آخر الحديث^(٢).

وفي رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل»^(٣) وهي دالة على الحجتين الشرعية والعقلية، وهذا ما تؤكد رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازى بعقله»^(٤) إلى غير ذلك من الأخبار المتضافرة^(٥). وثمره هذا القول تظهر في أمرين:

أحدهما: في مقام الطاعة؛ إذ تحمل الأوامر الشرعية في الموارد التي يستقل بالحكم بها العقل على الإرشاد لا على المولوية.

وثانيهما: في مقام الجزاء؛ إذ إن ما يحكم العقل بوجوب فعله يجازيه الشرع بالثوبة عند الفعل وبال عقوبة عند الترك؛ لأن الثواب والعقاب يدوران

(١) عدة الأصول: ج ٢، ص ٧٤١.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٤٣، ح ٣٤.

(٣) أصول الكافي: ج ١، ص ٤٠، ح ٢٢.

(٤) أصول الكافي: ج ١، ص ٢٩، ح ٩.

(٥) انظر أصول الكافي: ج ١، ص ٢٧-٢٨، ح ٢، ح ٤، ح ٥، ح ٧.

مدار الحجة الشرعية، وهي تشمل ما حكم به الشرع وما حكم به العقل .
والصواب هو أن النزاع الواقع بينهم لفظي لا حقيقي ؛ لأن مرجع
القولين واحد، لأن النتيجة واحدة بين القولين سوى أن التعبير مختلف .

فالقول الأول: ناظر إلى أن العقل يدرك الحسن والقبح ومن خلال هذا
الإدراك يتوصل إلى حكم الشرع بوجوب ما حسنه وحرمة ما قبحه ، ونلاحظ
من هذا أن الحكم النهائي يرجع للشرع ، ولكن توصلنا إليه عبر حكم العقل
الناشئ من الملازمة أو المطابقة .

والقول الثاني: ناظر إلى أن ما يحكم به العقل هو عين ما يحكم به الشرع ؛
لأن الشرع الذي له الحكم النهائي في الأشياء اتخذ العقل حجة ، وجعله معياراً
لأحكامه في الموارد التي يستقل بالحكم بها .

فالقولان متفقان على أن الحكم بالنتيجة هو شرعي ، ولكن أحدهما
يتوصل إليه عبر مقدمة عقلية وهو الملازمة أو المطابقة ، والآخر يتوصل إليه
بواسطة مقدمة شرعية جعلت العقل في محاذة الشرع من حيث الحجية
والاعتبار ، ونزلت ما يحكم به العقل هو حكم الشرع ، فهو نظير تنزيل قول
النبي ﷺ بمنزلة قول الباري عز وجل ، وتنزيل قول الإمام عليه السلام بمنزلة قول
النبي ﷺ في الأدلة العقلية المعتبرة^(١) .

فالكل حجة ؛ لأن ما يراه العقل من الحسن والقبح يكون علماً ، والعلم
حجة على العبد ، وحجيته ذاتية ، وعليه فسواء قلنا بأن العقل مدرك فقط أم
حاكم أيضاً ترجع المسألة إلى العلم بالملازمة العقلية أو العينية بين حكم العقل
وحكم الشرع ، ونتيجة هذا العلم هو الحكم بأن ما يحكم به العقل في الموارد

(١) كما في قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ سورة النجم : الآية ٤-٣ ،
وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ
رَاكِعُونَ ﴾ سورة المائدة : الآية ٥٥ .

التي يستقل بالحكم بها يحكم به الشرع أيضاً.

ومن هنا لا يختلف القولان في حمل الأوامر الشرعية في موارد حكم العقل على الإرشادية، واستحقاق المثوبة عند الفعل والعقوبة عند الترك، وللمسألة تفاصيل لا تسعها هذه المرحلة الدراسية.

الأمر الخامس: حاجة العقل إلى الشرع في الاستنباط

يمكن تقسيم الأحكام الشرعية إلى ثلاثة أقسام هي:

١- الأحكام الشرعية المحضة، وهي الأحكام التي ثبتت بالنص الشرعي، فلولا النص لا يعرفها العقل أبداً من قبيل وجوب الصلاة والصيام وحرمة الغيبة والنميمة.

هذه الأحكام تعبدية لا يتدخل فيها عقل الإنسان من قريب أو بعيد. نعم العقل يدرك أن ما أوجبه الشارع هو حسن وفيه مصلحة، وأن ما حرمه الشارع قبيح وفيه مفسدة، سواء علم بحقيقة هذه المصلحة والمفسدة تفصيلاً أم لا، وهذا الإدراك العقلي ناشئ من إدراك العقل بأن الشارع حكيم، والحكيم لا يأمر أو ينهى إلاً للحكمة ومرض ومنفعة، وهذا المرض والمنفعة لا يعقل أن يعودا إلى الشارع نفسه؛ لأنه غني لا يحتاج إلى شيء، فلا مناص من أن يعودا إلى العباد أنفسهم، وهذا هو ما يعبر عنه بالمصالح والمفاسد، وعلى هذا فإن الحكم العقلي في هذه الأحكام متأخر عن الحكم الشرعي وتابع له.

٢- الأحكام العقلية المحضة، وهي الأحكام التي يدركها العقل بمفرده، سواء كان هناك شرع أو لم يكن، وهي ما يعبر عنها بالمستقلات العقلية، نظير قبح الظلم وحسن العدل، وإنما سميت هذه بالمستقلات العقلية لأن إثباتها يتم بواسطة العقل في الصغرى وفي الكبرى، فالعقل يرى قبح الظلم ويلزم العبد باجتنابه، كما يرى حسن العدل ويلزم العبد بفعله.

٣- الأحكام العقلية المشتركة ، وهي الأحكام التي يدركها العقل ولكن لا بمفرده ، بل مستعيناً بها بحكم الشرع مثل المفاهيم ، فإن العقل من خلال قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَأَطَهِّرُوا ﴾ ^(١) يحكم بوجوب غسل الجنابة ، كما يحكم بأن هذا الوجوب مقيد بالجنابة استناداً إلى مفهوم الشرط .

ومن خلال قوله تعالى : ﴿ لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوَى مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ﴾ ^(٢) يجوز للمظلوم أن يشتكي من ظالمه ، و يفضح ظلامته وإن استلذمت ذكره في ظهر الغيب الذي قد يتصور أنه من مصاديق الغيبة ، وهذا الجواز يستفيد من مفهوم الاستثناء ، وهكذا الأمر في مفهوم الأولوية ووجوب مقدمة الواجب ونحو ذلك من الأحكام العقلية التي لا يستقل بإثباتها العقل ، وإنما يستعين بها بالشرع ، فتكون النتيجة الحاصلة في هذه الأحكام مستندة إلى مقدمة شرعية وأخرى عقلية ، ولذلك عبروا عن مثل هذه الأحكام بغير المستقلات العقلية ، وإنما إذا تبعنا الأحكام الشرعية في مختلف جوانب الفقه نجد أن أكثر هذه الأحكام إما شرعية محضة أو مشتركة ؛ إذ إن الموارد التي يستقل العقل بالحكم بها قليلة جداً ، وحتى هذا القليل منها فإن العقل لا يدرك منها إلا أصل الحكم ، فيدرك أصل وجوب العدل وحرمة الظلم مثلاً .

وأما تفصيله وتفريعاته واستثناءاته فغالباً ما يحتاج فيها إلى دليل من الشرع ، وذلك لأن حكمة الشارع أوسع من العقل ، ولا يتمكن العقل من الاحاطة بكل حكمة الشارع وملاكات أحكامه ، بل لا بد له من الاستعانة بالشرع ، والسرف في هذا يعود إلى الأسباب التالية :

١- أن الأحكام الشرعية الإلهية توقيفية تعبدية ، فلا تؤخذ إلا من الشارع المقدس ، وطريقها هو القرآن والسنة .

(١) سورة المائدة : الآية ٦ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٤٨ .

٢- أن الأحكام الشرعية ليست قضايا أولية يمكن الوصول إليها بلا معونة من الشارع نفسه، من قبيل قولهم: (التقيضان لا يجتمعان) و: (الكل أعظم من الجزء) و: (الإنسان بشر) ونحوها، فإن هذه قضايا يصدق بها العقل لذاتها وبدون سبب خارج عن ذاتها، فيكتفي بمجرد تصورهما للتصديق بها، ولذا فإن التصديق بالأحكام الشرعية يتوقف على مقدمات تستند إلى الشرع حتى تكتمل المعرفة عند العقل فيدركها، ويدعن بها.

٣- أن الأحكام الشرعية ليست من المحسوسات فتشاهد بالبصر ونحوه من الحواس الظاهرة، بل هي حقائق اعتبارية لا تحس بالحواس الخمسة، كما أنها ليست من الحدسيات والأمور المادية التي تنالها التجربة أو الحدس.

٤- أن مصالح الأحكام الشرعية هي الأخرى ليست بأولية ولا محسوسة أو مجربة؛ لكونها بعيدة عن كل ذلك، فلم يبق أمامنا في طريق معرفتها إلا وجود السمع والدليل النقلي، فيتكامل فيها العقل مع النقل، ويوصلنا إلى الحكم الشرعي.

ومن هنا قالوا: إن الدليل يشمل ما كان جميع مقدماته أو بعضها عقلية، ولكن وصوله إلى الحكم الشرعي يتوقف على ثبوت الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع^(١)، وبهذا نعرف أن لا غنى للعقل عن الشرع كما لا غنى للشرع عن العقل، بل كل منهما يعتمد على الآخر ويكمل دوره.

(١) انظر قوانين الأصول: ج ٢، ص ٥؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٢٢؛ أصول المظفر: ج ١ ص ٢٠٨.

الأمر السادس: طريقة الاستدلال العقلي

يستتج العقل الأحكام الشرعية عبر قياس منطقي يستند إلى مقدمات عقلية وشرعية يوصلنا عبرها إلى الجزم بصحة النتيجة، وهذا القياس المنطقي على ثلاثة أقسام:

الأول: الدليل الشرعي، وهو يتم فيما إذا كانت مقدمته الأولى (الصغرى) ومقدمته الثانية (الكبرى) شرعيتين، ولذا سمي بالدليل الشرعي من قبيل: استفادة وجوب الصيام من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١) فإن هذا الحكم الشرعي يستنبط من مقدمتين شرعيتين:

الأولى: مأخوذة من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ﴾.

والثانية: مأخوذة من قوله تعالى: ﴿فَلْيَصُمْهُ﴾.

فتكون النتيجة وجوب صيام شهر رمضان لمن شهد الشهر بأن كان حاضراً لا مسافراً، وبهذا الاعتبار تصبح الآية دليلاً شرعياً على وجوب الصيام لغير المسافر.

الثاني: المستقلات العقلية، وهو أن تكون كلا المقدمتين في القياس عقليتين، من قبيل استقلال العقل بالحكم بأن العدل حسن ينبغي فعله، واستقلاله بالحكم بأن ما كان حسناً في نفسه يعمل به الشارع ويأمر به، ولولا ذلك لقليل بأن الشارع لا يريد الحسن ولا يأمر به، وهو قبيح يتنزه الشارع المقدس عنه، فتكون النتيجة هو أن العدل حسن عقلاً وواجب شرعاً، وهذه النتيجة استنبطها العقل من خلال مقدمتين:

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

الأولى: (الصغرى) وهي حكمه بأن العدل حسن.

والثانية: (الكبرى) وهي الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع التي لولاها لنسب القبح إلى الحكيم، ولذا تسمى بالمستقلات العقلية، أو التحسين والتقيح العقلين.

الثالث: غير المستقلات العقلية، وهو أن تكون إحدى مقدمتي القياس وهي (الصغرى) شرعية، والثانية وهي (الكبرى) عقلية، من قبيل الحكم بوجوب الطهارة في الصلاة استناداً إلى مشروطة الصلاة بالطهارة، فإنها مقدمة شرعية مأخوذة من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾^(١) وحكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته.

وواضح أن وجوب الصلاة إذا توقف على الطهارة دل على وجوب الطهارة، وذلك للملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه، ولذا تسمى بغير المستقلات العقلية؛ لأن العقل لا يستقل بالوصول إلى هذه النتيجة، بل يستند إلى حكم الشرع، وحكمه بالملازمة بين حكمي العقل والشرع.

الأمر السابع: كيف يتوصل العقل إلى الحكم الشرعي؟

عرفت مما تقدم أن العقل إنما يمكن أن يصل إلى الحكم الشرعي إذا توصل إلى وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ولولا هذه الملازمة لما تمكن من الوصول إلى الحكم الشرعي، ولذا نقول: إن العقل لا يمكن أن يصل إلى الحكم الشرعي دائماً، بل في صورة واحدة فقط، وهي في صورة حكمه بوجود الملازمة بين حكمه وحكم الشرع.

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

والسؤال هنا هو كيف يحكم العقل بالملازمة بين ما يحكم به هو وبين ما يحكم به الشرع؟

والجواب: أن العقل يصل إلى الملازمة المذكورة بطريقتين :

الطريق الأول: العقل النظري، وهذا يتحقق في الأمور التي يدركها العقل بالبدهة والوجدان ، أو تنتهي إليهما من قبيل حكمه بالملازمة بين وجوب الأمر ووجوب مقدمته ، وحكمه بقبح العقاب بلا بيان الذي يفيدنا حكماً شرعياً بجواز العمل بالبراءة في الأحكام المشكوكة ، وحكمه بوجوب تقديم الحكم الأهم على الحكم المهم في صورة التزاحم وعدم قدرة العبد على الجمع بينهما ، وتوضيح ذلك بأمثلة :

المثال الأول: أن الشارع أمرنا بالحج ، وعقلنا يحكم بأن إطاعة الله سبحانه في الحج لا تتحقق إلا إذا وفرنا المقدمات التي يتوقف عليها الحج ، مثل : تهيئة جواز السفر والسيارة وقطع المسافة للوصول إلى مكة ونحو ذلك من المقدمات ، فلذلك يحكم بوجوب تهيئة كل هذه المقدمات لأجل تحصيل القدرة على الطاعة ، وحكم العقل هذا ناشئ من الملازمة بين الإتيان بمقدمات الحج والإتيان بالحج .

المثال الثاني: أن العقل يحكم بأن الشارع عادل حكيم ، والعادل الحكيم لا يفعل القبيح ، ومن القبيح أن يعاقب الناس على حكم لم يبينه لهم ، وعليه فإذا صادف العبد شيئاً من قبيل التدخين أو شرب ماء الشعير ولم يصل إليه دليل من الشارع يثبت أن التدخين حلال أو حرام أو أن شرب ماء الشعير حلال أو حرام فإنه يتوصل من عدم وصول البيان الشرعي في شأنه إلى أنه يجوز التدخين والشرب ، استناداً إلى حكم العقل بقبح العقاب على الأمر غير المبين ، ومن الواضح أنه لو كان التدخين والشرب حراماً لبيّن الشارع ، فعدم البيان أو عدم وصول البيان يكشف عن عدم معاقبة الشارع عبده عليه لو فعله .

المثال الثالث: في صورة التزاحم بين أمرين لا يقدر العبد على الجمع بينهما، كما لو دار أمر المرأة الحامل بين خطرين:

أحدهما: الإجهاض وقتل الجنين حفاظاً على حياتها.

وثانيهما: عدم الإجهاض وتعريض حياتها للخطر.

والمفروض أن الطبيب يعجز عن الحفاظ عليهما معاً، فهنا يحكم العقل بلزوم التضحية بالمهم لأجل الأهم، والأهم هنا هو حياة الأم لأنها حياة كاملة متيقنة، فيجب على الأم أن تدفع عن نفسها ما يضربها دفاعاً عن النفس، فيتوصل من هذا الحكم العقلي إلى الحكم الشرعي لوجود ملازمة بينهما؛ بداهة أن الشارع لا يمكن أن يختار غير تقديم الأهم؛ لأن أي اختيار آخر غير تقديم الأهم يستلزم ارتكاب القبيح عليه، والاختيارات المطروحة أمامه ثلاثة هي:

١- أن نقول بترك الحالة وعدم التصرف بإسقاط الجنين، وفي المقابل تتضرر الأم والحمل معاً، وهذا ضرر كبير يقبح اختياره.

٢- أن نقول بعدم الإسقاط حفاظاً على حياة الجنين، وفي المقابل نضحى بحياة الأم، وهذا قبيح أيضاً؛ لأنه ترجيح للمرجوح على الراجح كما هو عسر وجرح شديدان على الأم.

٣- أن نقول بتقديم الأهم، فنضحى بحياة الجنين لمصلحة حياة الأم؛ لأنها الأهم، وهذا هو الصحيح، وعليه جرت السيرة بين عقلاء الناس.

فنلاحظ أن العقل يتوصل من خلال حكمه بالملازمة بين ما يحكم به وما يحكم به الشارع إلى الحكم الشرعي؛ إذ لا يمكن أن يقع تعارض بين العقل و الشرع في هذه الموارد، وإلا لأوقعنا الشارع في التناقض والقبيح، وهو باطل.

ومن الواضح أن العقل إذا قطع بوجود الملازمة وقطع بوجود الملزوم

يقطع باللازم أيضاً، وهو حكم الشارع، وإذا حصل القطع كان حجة ولا مجال لمخالفته.

الطريق الثاني: العقل العملي، وهو فيما إذا أدرك العقل حسن الشيء أو قبحه، أو أدرك مصلحته أو مفسدته فيستقل بالحكم بلزوم فعل الحسن وتحصيل مصلحته، كما يستقل بالحكم بلزوم اجتناب القبيح ودفْع مفسدته، ومن هذا المنطلق يندفع العقلاء لتسيير أمورهم وتدبير معاشهم واتخاذ مواقفهم.

ومن الواضح أن هذا الإدراك العقلي لا يكفي للوصول إلى الحكم الشرعي، بل نضم إليه وجود الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، فتتوصل من خلالها إلى أن ما حكم به العقل هو ذاته يحكم به الشرع، فنقضي بأن ما استحسنه العقل يحكم الشرع بوجوده، وما استقبجه العقل يحكم الشرع بحرمته.

انظر إلى العدل والظلم هما معنيان متضادان، والعقل يستقل بحسن الأول فحكم الشرع بوجوده، ويستقل بقبح الثاني فحكم الشرع بحرمته، ونلاحظ من خلال ما تقدم أن الملازمة هي الجسر الرابط بين الحكم العقلي والحكم الشرعي، ولولا وجود هذه الملازمة لا يمكن أن نتوصل من الحكم العقلي إلى حكم الشرع أبداً؛ لأن الشرع أوسع من العقل، فيتعذر على العقل أن يتوصل إلى معايير الشارع دائماً؛ لذا لا يمكن أن نقول كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، وإنما نقيّد ذلك ونقول:

كل ما حكم به العقل وكانت هناك ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يحكم الشرع تبعاً لحكم العقل، فيكون الحكم العقلي في هذه الصورة هو علة الحكم الشرعي كما عرفته في مثال العدل والظلم، وهذه الملازمة ليست دائماً موجودة، وإنما منحصرة في موارد التحسين والتقييح العقليين؛ إذ

لا يتفق الحكم الشرعي والحكم العقلي بنحو التطابق الدائم إلا فيها، ولهذا اتفق العقل و الشرع على وجوب مثل الصدق ورد الأمانة إلى أهلها وشكر المنعم وحفظ النظام والإيمان وغيرها من معانٍ يستقل العقل بحسنها، كما اتفقا على حرمة مثل الكذب والخيانة والعدوان والفوضى والكفر وغيرهما من معانٍ يستقل العقل بقبحها.

ولولا هذا الاستقلال العقلي بالحسن والقبح لما كانت هناك ملازمة؛ إذ يمكن للعقل أن يقضي بشيء في غير التحسين والتقيح من المصالح والمفاسد، ولكن الشرع يخالفه كما في الربا فإن العقل الأولي قد يحكم بصحته لأن فيه منفعة لآكل الربا، وربما يعده التاجر نوعاً من الربح التجاري إلا أن الشرع يحرّمه لوجود مفسد كبيرة فيه تخفى على العقل، أو تحريم بعض محرمات الإحرام من قبيل شم العطور، ولبس المخيط على الرجال مع أن العقل قد يقضي بحسنه، فلا ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع إلا في التحسين والتقيح العقليين.

الأمر الثامن: في مناقشة الأدلة المانعة من حجية العقل

إذا عرفت أن المعيار في حجية العقل في الأحكام هو الحكم بالملازمة بين ما يحكم به العقل و يحكم به الشرع - وهي منحصرة بباب التحسين والتقيح العقليين فقط - نعرف وجه المناقشة مع القائلين بعدم حجية العقل مطلقاً، حيث أنكروا دور العقل في الأحكام الشرعية، فقد أوردوا على حجية العقل في الأحكام إشكالات عديدة تعود جميعها إلى إشكالين هما:

١- الإشكال العقلي

أما الإشكال العقلي فممنشأه دعويان:

الأولى: دعوى أن العقل ليس له شأن في الأحكام مطلقاً؛ وإنما الحسن ما

حسنه الشارع، والقيح ما قبحه الشارع، وليس للعقل في ذلك حكم؛ لأنه قاصر عن إدراك محاسن الأشياء وقبايحها، وهذه الدعوى للأشاعرة، وعليها الجمهور من المذاهب الإسلامية^(١)، وقد عرفت وجه المناقشة فيها، على أنهم لم يلتزموا بها عند العمل فقالوا بحجية القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع وغيرها من الأمور التي اعتبروها أدلة، وهي تستند في جوهرها إلى حكم العقل، وهذا من المفارقات كما ستعرف تفصيله فيما يأتي^(٢).

والثانية: دعوى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها إلا أن حكم العقل في نفسه ليس بحجة، وإنما لا بد وإن تؤخذ الأحكام من الكتاب والسنة، فالحكم الشرعي لا يتنجز ولا يجوز الأخذ به إلا إذا ثبت من طريق الكتاب والسنة، والوجه في ذلك هو قصور العقل عن إدراك المصالح والمفاسد الواقعية التي تدور عليها الأحكام، وهذه الدعوى منسوبة إلى الإخباريين من أصحابنا، ومن هنا حصروا الأدلة على الأحكام بما يرد عن أئمة الهدى عليهم السلام^(٣)، وأنت ترى أن مرد هذه الدعوى إلى تقييد حجية العقل بصورة العلم بمطابقة حكمه لما في الكتاب والسنة، وأما في نفسه فليس بحجة، ويمكن أن نمثل له بمثالين:

الأول: حكم العقل بقبح الزنا لما فيه من هتك العفة وتضييع الأنساب، ولما فيه من الأمراض النفسية والجسدية، فإن هذا الحكم العقلي يكون حجة لأنه متوافق مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٤) والفاحشة: ما عظم قبحه من الأفعال والأقوال^(٥)، فيؤكد ما حكم به العقل

(١) المستصفي: ج ١، ص ٥٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٧٢؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٩١.

(٢) راجع الباب الرابع من هذا البحث وانظر الفوائد الحاشرية: ص ٣٦٣.

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ٥٤-٥٥؛ كفاية الأصول: ص ٢٧٠.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٣٢.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٢٦، (فحش).

من الفساد.

والثاني: حكم العقل بقبح إيقاع النفس بالأضرار أو إيقاع الغير بها، وهذا الحكم العقلي حجة لتوافقه مع قوله ﷺ: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام»^(١) فإنه لو كان الضرر أمراً حسناً لما نفاه الشارع عن الإسلام، ولما نهى الناس عن الإضرار، إذاً حتى نأخذ بالحكم العقلي لا بد وأن نحرز العلم بمطابقتها للكتاب والسنة، ونتيجة ذلك هو تخصيص الأحكام الشرعية المأخوذة من العقل بالعالمين بها لا الجاهلين؛ لأننا حتى يصح أن نلتزم بالحكم العقلي لا بد وأن نحرز مطابقتها للكتاب والسنة، ولإلزام هذا القول هو إنكار حجية العقل؛ لأنه لولا المطابقة للكتاب والسنة لم يكن الحكم العقلي حجة. **هذا أولاً.**

وثانياً: أن هذا الكلام يستلزم لغوية الحكم العقلي؛ لأن الحكم العقلي حتى يكون حجة لا بد وأن يؤخذ من الكتاب والسنة، وإذا أخذ الحكم منهما لم تبق فائدة للحكم العقلي؛ لأن وجود الحكم في الكتاب والسنة يكفي في الحجية ولا فائدة بعده لحكم العقل.

وثالثاً: أن هذا الكلام يستلزم تخصيص حجية الأحكام بالعلم بها، فيختص الحكم بالعالمين دون الجاهلين، وهذا مما يخالف الضرورة والإجماع لقيامهما على أن الأحكام الشرعية يشترك فيها العالم والجاهل، وإلا لبطلت الشريعة أن تكون حجة على جميع الناس.

٢- الإشكال النقلي

وأما الإشكال النقلي فيرجع إلى طائفة من الروايات التي نهت عن الاستناد إلى العقل في الأحكام، ونصت على أن الأخذ بالعقل في الأحكام الشرعية يستوجب محو الدين وإبطاله.

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٤٧، ح ٥٧١٨.

منها: قولهم عليه السلام: «إن دين الله لا يصاب بالعقول»^(١) وقولهم عليه السلام: «والسنة إذا قيست بحق الدين»^(٢) وقولهم عليه السلام: «إنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس»^(٣).

ومما ورد فيه بعض التفصيل عن إبطال حجية العقل رواية ابن جميع قال: دخلت على جعفر بن محمد أنا وابن أبي ليلى وأبو حنيفة فقال لابن أبي ليلى: «من هذا معك؟» قال: هذا رجل له بصر ونفاذ في أمر الدين. قال: «لعله يقيس أمر الدين برأيه - إلى أن يقول والحديث طويل نقتصر منه على الشاهد - يا نعمان، حدثني أبي عن جدي: أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس. قال الله تعالى له: اسجد لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين، فمن قاس الدين برأيه قرنه الله تعالى يوم القيامة بإبليس لأنه أتبعه بالقياس»^(٤).

وفي رواية أخرى قال لأبي حنيفة: «أيهما أعظم قتل النفس أو الزنا؟» قال: قتل النفس. قال: «فإن الله عز وجل قبل في قتل النفس شاهدين، ولم يقبل في الزنا إلا أربعة» ثم قال: «أيهما أعظم الصلاة أم الصوم؟» قال الصلاة. قال: «فما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة، فكيف ويحك يقوم لك قياسك؟ اتق الله ولا تقس الدين برأيك»^(٥).

هذه طائفة من الروايات تمسك بها المنكرون لحجية العقل في باب الأحكام الشرعية، ويمكن مناقشتها من وجوه:

(١) كمال الدين: ص ٣٢٤، ح ٩؛ وانظر بحار الأنوار: ج ٢، ص ٣٠٣، ح ٤١.

(٢) الوسائل: ج ١٩، الباب ٤٤ من باب ديات الأعضاء، ص ٢٦٨، ح ٤١.

(٣) انظر الوسائل: ج ١٨، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضي، ص ١٤٩، ح ٦٩، ح ٧٣.

(٤) حلية الأولياء: ج ٣، ص ١٩٧؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٦، ح ٢٣.

(٥) حلية الأولياء: ج ٣، ص ١٩٧؛ انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٦، ح ٢٥.

الأول: أن هذه الروايات المبطلّة لحجية العقل معارضة بروايات أخرى تثبت حجية العقل وتصرّح بلزوم الرجوع إليه في بعض الموارد.

منها: ما ورد عن رسول الله ﷺ: «استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا»^(١).

ومنها: ما ورد عن مولانا الكاظم ﷺ: «أن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فأرسال الرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام، وأما الباطنة فالعقول»^(٢).

وأيضاً كان أمير المؤمنين ﷺ يقول: «وما من شيء عبد الله به أفضل من العقل»^(٣) وعن أبي جعفر ﷺ قال: «إنما يداق - أي المناقشة في الحساب - الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا»^(٤).

وعن ابن عباس أنه قال: أساس الدين بني على العقل، وفرضت الفرائض على العقل، وربنا يعرف بالعقل، ويتوصل إليه بالعقل، والعاقل أقرب من ربه من جميع المجتهدين بالعقل، ولمثقال ذرة من بر العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام^(٥)، إلى غير ذلك مما هو مستفيض في حجية العقل، ويدعو للركون إلى أحكامه^(٦)، وإذا وقعت معارضة بين هاتين الطائفتين من الأخبار وجب الجمع بينهما، وهو ما سنذكره في الوجه الثاني.

الثاني: يمكن الجمع بين الطائفتين المتعارضتين من الأخبار بحمل الطائفة

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ٩٦، ح ٤١.

(٢) تحف العقول: ص ٢٨٤.

(٣) تحف العقول: ص ٢٨٥.

(٤) الوسائل: ج ١، الباب ٣ من أبواب مقدمة العبادات: ص ٤٠، ح ٣.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ١١، باب ٨ من أبواب جهاد النفس وما يناسبها، ص ٢٠٨، ح ١٦.

(٦) انظر الوسائل: ج ١، الباب ٣ من أبواب مقدمة العبادات: ص ٤١، ح ١، ح ٢، ح ٧.

الأولى الناهية عن الاعتماد على العقل والركون إلى أحكامه على صورة الاستقلال بالوصول إلى الحكم الشرعي ، وهذا ما قلناه سابقاً ؛ لأن العقل عاجز عن الوصول إلى الحكم الشرعي من دون مساعدة من الشرع ؛ لأن العقل إنما يدرك حسن بعض الأشياء وقبحها ، ويدرك وجود ملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع ، ومن خلال هذه الملازمة يتوصل إلى عدم مخالفة الشرع لحكم العقل ؛ لأنه يستلزم التناقض .

وأما الروايات التي دعت إلى الأخذ بحكم العقل وأثبتت الحجية له فأرادت منه العقل الذي يستقل بالحسن والقبح والملازمة كما ذكرنا .

والنتيجة: أن الروايات الناهية عن العمل بالعقل تحمل على غير المستقلات العقلية ، والروايات الداعية إلى العمل بالعقل تحمل على موارد المستقلات العقلية ، فيرتفع التعارض بين الطائفتين لورود كل طائفة منها في موضوع يغير موضوع الأخرى .

الثالث: أن الروايات الأولى واردة لإبطال القياس والاستحسانات العقلية التي يستند إليها الجمهور لاستنباط الأحكام الشرعية في غير ما يحكم العقل بحسنه وقبحه ، كما تشهد له الأمثلة التي ذكرها الإمام عليه السلام في مناقشته مع أبي حنيفة ، وواضح أن القياس والاستحسان ونحوهما يرجعان إلى تحكيم الرأي الشخصي في الدين ، وهو ما لا يستند إلى دليل أو برهان .

الرابع: أن قول الإخباريين بأن العقل حجة في صورة مطابقته للكتاب والسنة غير معلوم المراد ؛ لأنهم إن عنوا بذلك أن العقل لا يحكم بشيء أبداً وإنما الشرع هو الحاكم فقط والعقل تابع له فقد عرفت أن هذا باطل ؛ لأن للعقل مجالاً للحكم في حسن الأشياء وقبحها ، وإن عنوا بذلك أن العقل يحكم ببعض الأشياء والشرع يطابقه من قبيل وجوب أداء الأمانة ووجوب العدل وحرمة الظلم ونحوها فهذا ما قاله العدلية القائلون بحجية العقل بهذه الموارد ،

فإنكار الإخباريين لحجية العقل غير وجيه ؛ بدهاة أن قوله سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ ^(١) وقوله سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِلْتِآئِي ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ^(٢) ونحوه يؤكد ما يقره العقل ويرشد إليه.

وسيمر عليك في الباب القادم الموارد الهامة التي يدلنا عليها العقل ،
ويوصلنا إلى الحجة الشرعية فيها.

(١) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٢) سورة النحل : الآية ٩٠ .

الباب الثاني في دلالة الكتاب والسنة على الأحكام

وفيه تمهيد وفصول:

الفصل الأول: في الدلالة الظهورية للكتاب والسنة

الفصل الثاني: في الدلالة المنطوقية

الفصل الثالث: في الدلالة المفهومية للكتاب والسنة

الفصل الرابع: في الدلالة المجملة أسبابها وطرق معالجتها

التمهيد

قد عرفت أن عمدة الأدلة الشرعية التي يستند إليها الفقيه لدى استنباطه الأحكام هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وتشترك هذه الأدلة في النتيجة وهي الحجية؛ لأن جميعها حجة إذا توفرت فيها شرائط الحجية، ولكنها تختلف عن بعضها في أمرين هما: معيار الدلالة، وحدود هذه الدلالة، وقد عرفت في الباب السابق طرق دلالة العقل والإجماع على الأحكام الشرعية، وبقي أن تعرف طرق دلالة الكتاب والسنة عليها، لاسيما وأنها عمدة الأدلة الأربعة، وقد ابتنت عليها أكثر الأحكام في الشريعة.

وباختصار نقول: إن فهم النصوص الشرعية - ومثلها القانونية - ومعرفة حدود دلالتها على الأحكام يتوقف على معرفة ثلاثة أمور:

١- الوضع اللغوي، فإن الألفاظ موضوعة للمعاني، وبعض الألفاظ موضوعة للدلالة على الطلب كالأوامر، وبعضها على الزجر كالنواهي، وبعضها موضوعة للدلالة على المعاني العامة مثل: (الجمع المحلى باللام) و: (كل)، وبعضها للدلالة على المفاهيم كالشرط والاستثناء وهكذا.

وقد عرفت في الباب السابق أن المرجع الأساس الذي يكون حجة في فهم هذه المداليل هو فهم العرف، وأن المعيار الذي يتخذه العرف للحكم على هذه المعاني هو الظهور.

٢. ظهور الدلالة؛ لأن بعض هذه الألفاظ تدل على الأحكام دلالة قطعية وبعضها ظنية، ولكل واحدة منهما معاييرها وأسبابها، ومن هنا انقسمت الدلالة اللفظية إلى نصية يقينية، وأخرى ظهورية ظنية، وبعض الألفاظ وضعت في اللغة لأكثر من معنى، أو استعملت عرفاً في أكثر من معنى، ومن

هنا قد تكون دلالتها على معانيها غامضة ، وذلك للجهل بالمراد الحقيقي منها بسبب عدم ظهورها في أحد المعاني ، فتكون جملة من حيث الدلالة ، ولذا لا تكون حجة ، ولا يجوز العمل بها إلا بعد ارتفاع الغموض واتضاحه ، ويمكن رفع الإجمال منها بواسطة طرق وقواعد تبدل اللفظ الغامض في معناه إلى ظاهر فيه على ما ستعرف .

٣- جمة الدلالة؛ لأن الألفاظ تدل على الأحكام بأحد طريقين هما : المنطوق والمفهوم ، ولكل واحد منهما أدوات خاصة تفيد الفقيه الوثوق بالدلالة المنطوقية أو المفهومية بحيث يمكنه الإفتاء على ضوئها ، وعلى هذا الأساس جاء هذا الباب في أربعة فصول :

أحدها: يبحث في الدلالة الظهورية .

وثانيها: يبحث في الدلالة المنطوقية .

وثالثها: يبحث في الدلالة المفهومية .

ورابعها: يبحث في الدلالة الجملة وطرق معالجتها .

الفصل الأول

في الدلالة الظهورية

للكتاب والسنة

وفيه أمور:

الأمر الأول: في معيار الظهور

الأمر الثاني: في حجية الظهور اللفظي

الأمر الثالث: في شروط حجية الظهور

الأمر الرابع: في أقسام الظهور

الأمر الخامس: في طرق تحصيل الظهور

الأمر السادس: دور العرف في دلالة الظهور

الأمر السابع: في أقسام القرائن الظهورية

الأمر الثامن: أدوات تحصيل الظهور

الأمر التاسع: كيف نحرز وحدة الظهور؟

الأمر العاشر: نتائج الفصل

الأمر الأول: في معيار الظهور

تنقسم الأدلة الأربعة على قسمين هما:

١. **الأدلة اللفظية**، ونعني بها الكتاب والسنة؛ لأن دلالتها على الأحكام تعتمد على الألفاظ وظهورها في معانيها.

٢. **الأدلة اللبية**، وهي الإجماع والعقل وما يلحقهما كالسيرة وارتكازات المتشرعة وبناء العقلاء ونحوها، ونعني بها الأدلة التي لا تعتمد على الألفاظ في الدلالة على معانيها وإنما على العقل، وسميت باللبية نسبة إلى اللب، وهو العقل الخالص من الشوائب، وسمي بذلك الإنسان لأنه خالص الإنسان وجوهه^(١)، ولهذا علق الله تعالى الأحكام التي لا تدركها إلا العقول الزكية بأولي الأبواب. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٢).

وبذلك تعرف أن معيار الدلالة في الكتاب والسنة غير المعيار في الإجماع والعقل؛ لأن الكتاب والسنة يدلان على الأحكام بالدلالة اللفظية، ومعيار حجية الدلالة اللفظية هو الظهور، وبما أن الدلالة اللفظية تعتمد على دلالة الألفاظ في معانيها أمكن أن يفهم منها العموم والإطلاق، والتخصيص والتقييد، ودلالات المفاهيم، ونحو ذلك، وهذا يفيد سعة الدلالة وضيقها، وإطلاقها وتقييدها؛ لذلك فإن حدود الحجية في دلالات الكتاب والسنة قابلة للتوسع والتضييق لأنها دلالات لفظية كما ستعرف.

وأما الإجماع والعقل فلأنهما يدلان على الأحكام بالدلالة اللبية

(١) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٣٣، (لب)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٩٠٠،

(لب)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ١٦٥، (لب).

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٦٩.

الوجدانية أو العقلية فإن معيار الحجية فيهما ليس هو الظهور، بل مدى كاشفية قول المجمعين عن وجود قول المعصوم عليه السلام في ضمنهم. هذا في الإجماع، ومدى كاشفية العقل عن وجود الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهذا معيار حجية العقل، وحيث إن هذه ليست من الدلالات اللفظية، وإنما هي دلالات وجدانية أو عقلية إذاً تكون نتيجتها التضييق في الحجية؛ إذ ليس في الدلالة الوجدانية أو العقلية ألفاظ حتى يستفاد منها عموم أو إطلاق فيقال بالسعة فيها، وإنما يقتصر فيها دائماً على الدلالة الخاصة، ولا يتعدى منها إلى غيرها.

فمثلاً: إذا حكم بحرمة العصير العنبي إذا غلى بسبب وجود الإجماع على ذلك فإنه لا يمكن توسعة الحكم فيه إلى غيره كعصير الزبيب أو الرمان؛ لأن حدود دلالة الإجماع ضيقة، ولا توجد أدوات يمكن أن يستفاد منها التوسعة في الحكم، بخلاف ما إذا كان دليل الحرمة رواية كقولهم عليه السلام في عصير العنب: «كل عصير أصابته النار حرام»^(١) فإنه ربما يمكن استفادة التوسعة في الحكم ليشمل عصير الزبيب أيضاً؛ لأن لفظ كل عصير من العنب يشمل ما هو عنب بالفعل وما كان أصله من العنب باعتبار أن العرف يرى أن العنب والزبيب من أصل واحد وهكذا، وبهذا يظهر أن دلالة الكتاب والسنة تتوقف على أمرين:

١- معرفة الدلالة الوضعية للألفاظ ولو بالرجوع إلى كتب اللغة الموثوقة، وذلك لمعرفة المعاني الحقيقية للألفاظ.

٢- معرفة الدلالة الظهورية للكلام في التداول العرفي، وهي دلالة وجدانية معيارها العرف.

هذا وقد عرفت الكلام في معيار حجية الإجماع والعقل، فبقي أن نتكلم عن معيار حجية الكتاب والسنة.

(١) الوسائل: ج ٢٥، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة، ص ٢٨٢، ح ١.

الأمر الثاني: في حجية الظهور اللفظي

الغاية من هذا البحث هو إثبات حجية دلالة ألفاظ الكتاب والسنة على معانيها، ولدى البحث في ظهور اللفظ في معنى ينبغي أن نظوي مرحلتين: **الأولى:** فهم أن اللفظ له ظهور في أي معنى من المعاني، وهذا ما ستعرفه في الأمر الثالث.

الثانية: أن اللفظ الظاهر في معنى هل هو حجة في المعنى الظاهر فيه عند الشارع فيجب على المكلفين الأخذ به، ولو تخلفوا عن ذلك ولم يأخذوا به كانوا عصاة، ولو أخذوا به كانوا مطيعين أم لا؟

فنقول: لا شك أن ظواهر الألفاظ حجة عند العقلاء؛ لأن عملية التفاهم وتبادل المعلومات بين الناس قائمة عليها، ولولا هذه الحجية لبطل التفاهم، واختل نظام الحياة، ومن هنا نلاحظ:

١- أن العقلاء يتفاهمون بحسب ظواهر الألفاظ، وهذا ما يؤكد الوجدان الشخصي في التفاهم مع الناس.

٢- أن العقلاء يسيئون ويعاقبون بحسب هذه الظواهر، وهذا ما تؤكد سيرتهم في الأوامر والنواهي، ولأجل ذلك يؤخذ بالإقرارات بالمحاكم، وتنفذ الوصايا، ويحتج بالرسائل والخطابات.

٣- أن العقلاء ليس لهم أدوات أخرى للتفاهم غير ظواهر الألفاظ؛ إذ لو كان لهم أدوات غير الظواهر لعرفناها منهم. كما يلاحظ أيضاً:

٤- أن الشارع لم يؤسس طريقة جديدة في التفاهم غير ما تعارف عليه الناس.

٥- أن الشارع صرح في كتابه وسنته أنه يتكلم بحسب لغة الناس وعلى

قدر ما يفهمون؛ إذ قال تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾^(١) وحيث دلت الآية على أن الرسل يتكلمون بلغة قومهم، والهدف هو البيان والتعليم، وهذا ما تقتضيه الحكمة من البعثة والرسالة، وفي هذا يقول الرسول المصطفى ﷺ: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»^(٢) ومن الواضح أن المراد من قدر العقول هو ما يفهمه الناس وتستوعبه مداركهم لا ما كان غامضاً في دلالته أو بعيداً عن مداركهم.

٦- أن الشارع بين أحكامه في الأدلة اللفظية، وهي الكتاب والسنة.

٧- أن الشارع لو كان له أسلوب آخر غير الأسلوب المتعارف بين الناس لبيّنه، وهذا ما لم يحدث.

ونستنتج من كل هذا أن الشارع أقرّ طريقة العقلاء في تفاهمهم، فما كان عند العقلاء حجة ومعتبر في التفاهم العرفي اعتبره الشارع حجة عنده أيضاً، وعلى ضوء هذا نتوصل إلى أن ظواهر ألفاظ الكتاب والسنة حجة على الناس، فإذا كان لآية ظهور في المعنى مثل قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّيَّةُ وَالذَّمُّ وَالْحَمُّ الْخِزِيرِ ﴾^(٣) وجب على الناس الأخذ به، ولو لم يعملوا بهذا الظهور كانوا آثمين.

والخلاصة: أن ظهور الألفاظ في المعاني حجة. دلت على ذلك الفطرة القاضية بلزوم العمل بالظواهر، وإلا لبطل التفاهم وبطلت حجة الكتاب والسنة كما عرفت في النصين المتقدمين، ويشهد لهذا السيرة العقلانية كما يشهد له أسلوبهم في التعامل مع بعضهم في الحياة اليومية وفي المحاكم والمؤسسات والقوانين والأنظمة.

(١) سورة إبراهيم: الآية ٤.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٣٩، ح ١٥.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣.

الأمر الثالث: في شروط حجية الظهور

لكي يكون ظاهر كلام المتكلم حجة يجب أن تتوفر فيه الشروط التالية :
الأول: صحة نسبة الكلام إلى المتكلم، فلو لم يثبت أنه كلامه لا يمكن الاحتجاج به.

الثاني: ثبوت أن المتكلم كان جاداً في كلامه وليس هازلاً أو نائماً أو سكراناً أو مجنوناً مثلاً.

الثالث: ثبوت ظهور الكلام في معناه.

الرابع: أن المتكلم أراد المعنى الظاهر ولم يرد خلافه بسبب التورية أو التقية ونحوها، وهو المعبر عنه بتطابق الإرادة الجدية والإرادة الاستعمالية في الكلام، والمقصود بالإرادة الاستعمالية هو استعمال الألفاظ في معانيها، والظاهرة في العرف واللغة كدلالة لفظ أسد على الحيوان المفترس، ورجل على الإنسان الذكر، وماء على السائل المخصوص وهكذا.

والمقصود بالإرادة الجدية أن يكون المتكلم مريداً لهذا المعنى الظاهر حقيقة، لا أنه استعمل اللفظ في غير معناه الظاهر، كما لو استعمل لفظ الأسد في الرجل الشجاع، أو أطلقه على الجبان مزاحاً، أو أطلق لفظ البحر وأراد به العالم أو الجواد، وهما غير معناه المفهوم منه أولاً، وهكذا.

الأمر الرابع: في أقسام الظهور

تنقسم الدلالة اللفظية على ثلاثة أقسام:

الأول: الدلالة النصية

الثانية: الدلالة الظهورية

الثالثة: الدلالة الإجمالية

والمراد من الدلالة النصية هو أن يكون اللفظ نصاً في معناه، بحيث ينتفي معه احتمال الخلاف^(١)، ومن خصوصيات هذه الدلالة أنها قطعية، ولذا لا تقبل التأويل، فتكون حجة في معناها، وهي أقوى الدلالات اللفظية من قبيل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٣) فإن لفظ الحرمة نص في التحريم، وهو المنع من الفعل بحيث لا يحتمل أي معنى آخر يغير هذا المعنى.

والمراد من الدلالة الظهورية أن يكون اللفظ ظاهراً في معناه، بحيث لا ينتفي معه احتمال الخلاف، بل غالباً ما يلازمه احتمال الخلاف، ولها خصوصيتان:

الأولى: أن هذه الدلالة الظاهرة حجة؛ لأن العقلاء لا يعتنون بالاحتمال المخالف للمعنى الظاهر لكونه ضعيفاً في مقابل ظهور اللفظ في معناه، ووجه الضعف هو أن الدلالة الظهورية تفيد الظن العقلائي بالمراد، واحتمال الخلاف مجرد احتمال في إرادة غير المعنى الظاهر، والعقلاء لا يعتنون بالاحتمال في مقابل الظن، وإلا لاختل نظام التفاهم، وسادت الفوضى في كلام الناس.

الثانية: أن هذه الدلالة ظنية، ولذا تقبل التأويل في صورة معارضتها مع النص أو الأظهر أو القرينة العقلية، فإذا تعارض الظاهر مع النص قدم النص على الظاهر، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٤) فإن إطلاق

(١) لقد مر في الباب الأول تعريف النص والظاهر والمجمل وشرح خصوصيات كل واحد منها، فراجع.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

حلية البيع ظاهرة في حلية كل بيع سواء كان فيه ربا أم لا ، ولكن قوله تعالى : ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ نص في التحريم ، سواء كان في البيع أو في غيره ، فتكون النتيجة في مورد الاجتماع هو البيع الربوي أن يترجح دليل التحريم ؛ لأنه نص في التحريم فيكون أظهر في المعنى ، بخلاف الحلية فهو ظاهر في الجواز ، والأظهر يتقدم على الظاهر .

ومثل قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ^(١) فإن ظاهر الآية هو تحريم التعامل مع الأمهات مطلقاً ، إلا أن العقل يمنع أن يكون المراد مطلق التحريم بكل أنحاء لعدم حرمة معاملة الأم قطعاً عقلاً ، لوجود الملازمة بين الأم وابنها عادة ، والشرع لا يمنع الأم من ابنها وبالعكس لأنه ظلم ، وهذا الحكم العقلي يكون قرينة عقلية توجب حمل ما ظاهره مطلق التحريم على تحريم خاص ، وهو معاملة الأم كزوجة في الوطي والاستمتاع ، ولذا ينصرف اللفظ المطلق إلى المعنى الخاص ويكون ظاهراً فيه .

والمراد بالدلالة الإجمالية هو أن يكون المعنى المراد من اللفظ غير معلوم لخصائه ، أو لاشتباهه بمعان أخرى تمنع من فهم المراد ، وعلى هذا فاللفظ المجمل في معناه هو غير الظاهر في معنى من معانيه المحتملة ، وهو على أنواع ثلاثة :

١- نوع لا يفهم معناه لغة أو عرفاً فيتوقف فهمه على البيان والتفسير ، مثل : لفظة هلوع في قوله تعالى : ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ ^(٢) أو سندس واستبرق في قوله تعالى : ﴿عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ ^(٣) أو النطيحة في قوله تعالى : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ﴾ ^(٤) ونحوها .

(١) سورة النساء : الآية ٢٣ .

(٢) سورة المعارج : الآية ١٩ .

(٣) سورة الإنسان : الآية ٢١ .

(٤) سورة المائدة : الآية ٣ .

٢- نوع معناه معلوم لغة أو عرفاً ولكنه ليس بمراد في الاستعمال كالربا والصلاة ونحوهما، فإن الربا في اللغة هو مطلق الزيادة^(١)، ولكن لا يراد هذا المعنى اللغوي في استعمالات الشارع في الآيات والروايات، وإنما يراد منه معنى خاص وهو الزيادة المالية، وهذا المعنى الخاص لم نفهمه إلا بالتفسير، والصلاة في اللغة بمعنى الدعاء^(٢)، ولكن ليس هذا المعنى هو المراد من قوله سبحانه: ﴿ أَقْرِ الصَّلَاةَ ﴾^(٣) ونحوها، وإنما معنى خاص وهي العبادة الخاصة، وهذا المعنى عرفناه بعد التفسير والبيان.

٣- نوع معناه معلوم لغة ولكن اشتبه المراد علينا لجهة اشتباه المعنى بغيره من جهة الاشتراك اللفظي ونحوه من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَرَئِنَّ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾^(٤) حيث أجمل المراد من الآية؛ لأن لفظ القرء يشترك بين معنيين هما: الطهارة والحيض^(٥)، وحكم العدة يختلف بين هذين المعنيين.

ومن ذلك نعرف أن من خصوصية الدلالة الإجمالية أنها ليست بدلالة في الواقع، وإنما هي فقدان الدلالة لجهة عدم ظهور اللفظ في المعنى المراد، ولذا لا يكون اللفظ المجمل حجة، ولا يكتسب صفة الحجية إلا بعد مجيء الدليل المبين أو الشارح للمراد، فإنه حينئذ يتبدل من الإجمال إلى الظهور فيكون حجة.

ومن هذا نستنتج أن الدلالة النصية والظهورية هي حجة، وقد تعارف عند الأصوليين إطلاق لفظ الظهور على النص والظاهر معاً، ولعل السبب

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٣٤٠، (ربو)؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ٣٠٤، (ربا).

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٩٠، (صلا)؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ٤٦٤، (صلا).

(٣) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٥) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٦٨، (قرأ)؛ لسان العرب: ج ١، ص ١٣١، (قرأ).

يعود إلى عدم وجود الفرق بينهما من حيث النتيجة ؛ لأنهما حجة معاً وإن كانت دلالة النص يقينية ودلالة الظهور ظنية.

الأمر الخامس: في طرق تحصيل الظهور

بعد أن عرفنا أن ظهور اللفظ في معنى يفيد الحجية تحققت عندنا كبرى القياس الاستدلالي في عملية الاستنباط. بقي علينا أن نحقق صغرى القياس وهي ظهور اللفظ في معناه، وفي هذا المجال يمكن أن نقول: إن هناك طريقتين لتحصيل الظهور:

الأول: طريق اللغة، فإن في كل لغة وضعت الألفاظ للدلالة على المعاني، فكل لفظ وضع للدلالة على معنى خاص لا يشاركه غيره فيه، مثل لفظة (ماء) للدلالة على السائل الخاص، و(تراب) للدلالة على المعدن الخاص، و(صيغة الأمر) وضعت للدلالة على الإلزام والوجوب، و(الجملة الشرطية) وضعت للدلالة على أن الحكم يدور مدار ثبوت الشرط وجوداً وعدمياً، وهكذا.

ومن الواضح أن كل لفظ وضع في معنى في اللغة سيكون ظاهراً فيه عندما يستعمل في الكلام أو الكتابة، والفقيه لدى الاستنباط يرجع إلى طريق اللغة عندما يجهل المعنى أو الظهور العرفي.

وهنا ملاحظة هامة ينبغي الالتفات إليها وهي:

أن معرفة طريق اللغة عبده اللغويون والخبراء فيها، إذ دونوا مفردات اللغة، وذكروا معانيها في القواميس اللغوية بعد استقراءها وتطبيقها على موارد الاستعمالات عند العرف العربي الذي نزل القرآن والسنة بلغته، والملاحظ في قواميس اللغة أنها لم تدون المعاني المجازية للكلام من حيث الأصل، وإنما دونت المعاني الحقيقية ثم أشارت في بعض الأحيان إلى المعاني المجازية مع

التنقيص عليها.

ومن هنا يتميز لدى القارئ والباحث المعنى الحقيقي من المجازي، وحيث إن الذي يهتم الفقيه هو تحصيل المعاني الحقيقية للألفاظ لأنها هي الأصل في الاستعمالات كان الرجوع إلى كتب اللغة مطلوباً في عملية الاستنباط، وكانت أقوال اللغويين حجة أيضاً من جهة أنهم خبراء في اللغة، وأقوال الخبراء حجة شرعاً لقيام السيرة العقلائية في كل علم وفن على الرجوع إلى الخبراء فيها، فكما أن قول الفقيه حجة على الجاهلين بالفقه فإن قول اللغويين حجة على الجاهلين باللغة، وعلى هذا الأساس اعتبرنا أقوال اللغويين طريقاً لتحصيل الظهور العرفي؛ لأن اللغة عبارة عن تدوين للغة العرف لا أكثر.

الثاني: طريق العرف، فإن في عرف أهل اللغة مفاهيم تتبادر أولاً من ألفاظها لدى الإطلاق يفهمها عموم الناس حتى إذا جهلوا بالوضع اللغوي، من قبيل فهمهم من لفظ (الصلاة) العبادة الخاصة ذات الأركان المخصصة وإن كانت الصلاة في اللغة هي الدعاء، وفهمهم من (الحج) العبادة الخاصة وإن كان لفظ الحج في اللغة موضوعاً للقصد والزيادة^(١) وهكذا.

فإذا أطلق اللفظ أو تبادر معناه في أذهان الناس كان حجة؛ لأن هذا التبادر في الأذهان يكشف عن أن هذا اللفظ وضع لهذا المعنى في اللغة فيكون حجة.

القرائن العرفية

للعرف أدوات غير التبادر يرجع إليها لتحصيل الظهور في معاني الألفاظ، وهي ما يعبر عنها بالقرائن، فإن القرائن إذا احتفت بالكلام تصنع له ظهوراً مطابقاً للقرينة، وحينئذ يكون حجة من جهة القرينة من قبيل قرينة تعقب الأمر للنهي، فإن هذا التعقب بين الأمر والنهي يشكل قرينة على إرادة

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٢٣٢، (حج)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢١٨، (حج)؛ لسان العرب: ج ٢، ص ٢٢٦، (حجج).

الإباحة من الأمر، فإن الأمر وإن كان ظاهراً في الوجوب والنهي ظاهراً في التحريم إلا أن في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾^(١) لا يفهم من قوله: ﴿فَاصْطَادُوا﴾ الوجوب، وإنما الجواز والحلية فقط؛ لأن تعقب الأمر للنهي قرينة عرفية متصلة تدل على أن المراد من الأمر هو الترخيص في الفعل لا الإلزام فيه.

الأمر السادس: دور العرف في الدلالة الظهورية

لكي نعرف دور العرف في الدلالة الظهورية علينا أن نتناول مباحث:

الأول: معنى العرف

فإن للعرف تعاريف عديدة^(٢)، ولكن يمكننا أن نرجع في تعريفه إلى ما يتبادر منه إلى الأذهان فنقول:

العرف: هو ما تعارف عند الناس واستأنسوا به واستقرت عليه نفوسهم، وهذا التعريف ليس تعريفاً منطقياً، بل هو إشارة إلى أهم مظاهر العرف. وينقسم العرف إلى قسمين:

١- العرف الخاص، وهو ما تعارف عند شريحة خاصة من الناس كالاطباء والقضاة والفقهاء ونحو ذلك.

وإنك تجد أن طبقات المجتمع وشرائحه تتعارف عندهم معان أو اصطلاحات أو عادات لا تجدها عند غيرهم وتسمى بالعرف الخاص أو المصطلح الخاص. مثل: لفظة (حكم) فإنها عند الفقهاء تعني الحكم

(١) سورة المائدة: الآية ٢.

(٢) انظر كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١١٧٩، (العرف)؛ أصول الفقه (للزلي): ص ٧٧؛ مجمع البيان: ج ٤، ص ٤١٤، تفسير الآية ١٩٩ من سورة الأعراف.

الشرعي ، وعند القضاة حكم القاضي ، وعند الساسة تعني السلطة.

٢- العرف العام، وهو ما تعارف عند عموم الناس بغض النظر عن طبقاتهم ومستوياتهم نظير فهم معاني الألفاظ، ومعرفة قيم الأسعار في الأسواق، وصيغ العقود والمعاملات، فإن هذه من شؤون العرف العام التي قام عليها نظام المجتمع بنحوه العام.

كما تعارف بين الناس التبايع بطريقة المعاوضة أي بالتعاطي العملي بين البائع والمشتري في الثمن والمثمن من دون إجراء صيغة البيع لفظاً.

وتعارف عندهم استعمال لفظ اللحم في اللحم الأحمر لا لحم الدجاج أو السمك، بحيث إذا قال المتكلم اشتريت لحماً يخطر إلى أذهان الجميع من كلامه هذا أنه اشترى لحم خروف أو بقر أو إبل لا لحم سمك أو دجاج.

وأيضاً تعارف عند الناس حينما يقول أحدهم للآخر سرت بالسيارة مائة وعشرين يفهم منه أنه سار بسرعة مائة وعشرين لا أنه قطع مسافة مائة وعشرين كيلو متراً مثلاً.

ونلاحظ في كل هذا أن العرف له مفاهيم خاصة تخطر في أذهان عموم الناس لدى إطلاق لفظ أو إجراء عقد، أو الإخبار بشيء بحيث لا يختلف عليه أحد، وإذا خالفهم أحد بفهم خلافه يستغربون منه، ويعدون شاذاً.

هذا الفهم العام للمعاني الحاصل من الألفاظ أو للمضامين الحاصلة من المعاني يسمى بالظهور العرفي، وينشأ هذا الظهور من تكرر استعمال اللفظ في المعنى بحيث تحدث علاقة تلازم بينهما بحيث كلما سمع الناس اللفظ خطر معناه إلى أذهانهم.

وحيث إن الشارع أراد أن يتكلم مع الناس بلغتهم وعلى قدر عقولهم اعتبر الفهم العام عند الناس والظهور العرفي حجة، ونزل أدلته على حسب

هذا الظهور. قال سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ يَتَذَكَّرُ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٢) بل جعل العرف معياراً في جملة من الأمور ارجع الناس فيها إلى العرف لاسيما في موضوعات الأحكام الشرعية على ما ستعرف.

الثاني: الأدوات العرفية للظهور

للعرف آليات متعددة للتفاهم والاحتجاجات أهمها اثنتان:

الأولى: الألفاظ، فإن في كل لغة هناك ألفاظاً موضوعة للدلالة على معانيها، والناس تارة يستعملون اللفظ في معناه الموضوع له في اللغة كاستعمال لفظ ماء في السائل المخصوص الذي يرفع العطش، واستعمال لفظ خبز في الطعام المخصوص الذي يرفع الجوع، واستعمال لفظ الطريق في الجادة وهكذا، وهذا النحو من الاستعمال يسمى استعمالاً حقيقياً عينته اللغة، ويقال له الوضع التعييني، وتارة يستعملون اللفظ في معنى آخر لم تضعه اللغة بل نشأ من استعمال الناس له في هذا المعنى كاستعمال لفظ (ولد) في الذكور من الأولاد، مع أن (ولداً) موضوع في اللغة للذكر والأنثى^(٣)، واستعمال لفظ (طعام) في المأكول المطبوخ أو المعد للأكل، مع أنه في اللغة موضوع لكل ما يطعم^(٤)، فيشمل مثل الحنطة والشعير ونحوهما من غير المطبوخ، ويشمل المشروب أيضاً.

(١) سورة الحج: الآية ١٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٣٨.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٨٣، (ولد)؛ لسان العرب: ج ٣، ص ٤٦٧، (ولد)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ١٦٥، (ولد).

(٤) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥١٩، (طعم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٣٦٣، (طعم)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ١٠٦، (طعم).

واستعمال لفظ (الكبير) في صاحب المكانة في العلم أو المقام والرتبة مع أنه موضوع في اللغة للكبير سناً أو جسماً في مقابل الصغير، أو استعمال لفظ (أسد) في الشجاع، وهذا النحو من الاستعمال يسمى استعمالاً مجازياً أنشأه العرف.

فإذا تكرر منه هذا الاستعمال بحيث بات المعنى اللغوي مهجوراً أو كالمهجور والمعنى المجازي هو الذي يخطر إلى الذهن عند التكلم باللفظ يتبدل الاستعمال المجازي إلى الحقيقي، ويتعين المعنى لهذا اللفظ بحسب استعمال العرف، ويسمى بالوضع التعيني، والشرع والقانون اعتماداً على المفهوم العرفي هذا كثيراً.

ففي العرف الشرعي: هناك ألفاظ وضعت في اللغة بحسب معان عامة ولكن في الشرع استعملت في معان خاصة كلفظ (صلاة)، فإن معناها اللغوي هو الدعاء^(١)، ولكن في عرف الشرع لها معنى آخر وهو العبادة المخصوصة، ولفظ (صيام) معناه في اللغة مطلق الإمساك عن الفعل^(٢)، ولكن في الشرع أريد منه الإمساك عن المفطرات فقط من الفجر إلى المغرب مع النية.

وفي عرف القانون: هناك ألفاظ وضعت في اللغة لمعنى ولكن استعملت في القانون في معنى آخر كلفظ (جناية) فإنها وضعت في اللغة لكل فعل محظور يتضمن ضرراً على النفس أو غيرها^(٣)، ولكن في العرف القانوني أطلق على كل فعل محظور يعاقب عليه عقوبة قضائية.

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٩٠، (صلاة)؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ٤٦٤، (صلاة)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٢٦٦، (صلاة).

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٠٠، (صوم)؛ لسان العرب: ج ١٢، ص ٣٥٠، (صوم)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ١٠٦، (صوم).

(٣) مجمع البحرين: ج ١، ص ٩١، (جنا)؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ١٥٤، (جني).

وللفهم العرفي دور مهم في تفسير النصوص ، وصيغ العقود ،
والتصرفات الشرعية ؛ لأن المتعاقدين إنما يريدون المعاني المتعارفة ، ولو أرادوا
غير ذلك احتاج إلى بيان خاص أو اشتراط خاص ، فإذا أطلق العقد ولم يقيد
بشيء فإنه يحمل على المفهوم العام ، ولذا يرجع الفقيه إلى العرف لدى
غموض النص أو الدليل ، كما يرجع القاضي إلى ذلك لدى غموض ذلك .

الثانية: الأفعال ، فإن للعرف أساليب متعاهدة في التعاملات العامة نظير
المعاطاة في البيع ، وتقسيم مهر المرأة إلى حاضر وغائب - في بعض الأعراف -
أحدها يسدد في أوقات العقد وهو الحاضر والآخر يؤجل ، ونحو ذلك ، فإذا
وقع الاختلاف في المعاملة وإنها بيع أم لا لأنها أجريت بغير صيغة البيع أو وقع
الاختلاف في لزوم تسديد الآجل من المهر أثناء العقد حمل على المتعارف ،
وإذا أجري عقد الزواج ولم يذكر المهر فإنه يُحمل على مهر المثل بحسب الفهم
العرفي إلى غير ذلك من الأمثلة والشواهد ؛ لأن الأحكام الشرعية موضوعة
لفهم الناس وتنظيم علاقاتهم الدينية والدينية ، ولا يعقل أن يخاطبهم الشارع
بما لا يفهمون أو لا يعرفون ؛ لأنه يستلزم نقض الغرض الأصلي من الشريعة ،
فيتنافى مع حكمة الشارع الحكيم .

الثالث: حدود حجية العرف

العرف حجة في الشرع في أربعة أمور :

الأول: في تحديد معاني الألفاظ .

الثاني: في تطبيق المعاني على مصاديقها .

الثالث: في تحديد موضوعات الأحكام .

الرابع: في تحديد كيفية الطاعة والمعصية .

ويمكن توضيح ذلك بمثال : فإن الشارع أوجب على فاقد الماء أن يتيمم

لأجل الصلاة إذ قال تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِهِمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾^(١).

ونلاحظ أن العرف هنا يتدخل في تحديد معنى الصعيد كما لو فهم منه التراب الخالص، وذلك لوروده في أكثر من معنى في اللغة هما وجه الأرض والتراب الخالص^(٢)، كما يتدخل في تطبيق هذا المعنى على مصاديقه فيكون نظر العرف هو الحجة في تطبيق التراب الخالص على مصاديقه فيحكم على أن الرمل من مصاديق التراب الخالص، والجص ليس من مصاديقه مثلاً.

كما يتدخل في تحديد مصداق الطاعة وتمييزه عن غيره، فإذا مسح المتيمم بوجهه وكفيه - مثلاً - فإن العرف يكون هو المعيار في صدق المسح وكيفيته فيحدد مثلاً أن المسح ينبغي إن يكون بباطن الكف على الوجه لا بظاهر الكف، وأن يبدأ بالمسح من الجبين إلى رأس الأنف لا بالعكس، وهكذا.

ونلاحظ من كل ذلك أن العرف صار معياراً في تحديد موضوع الحكم الشرعي وكيفية إطاعته، وأما ذات الحكم الشرعي فيؤخذ من الشرع وليس من العرف.

الرابع: شروط حجية العرف

حتى يكون العرف حجة لا بد وأن تتوفر فيه الشروط التالية:

١- أن يكون ممضى شرعاً، بمعنى أن الشرع لم يخالفه أو ينفه عنه، فلو خالف العرف دليلاً من الأدلة الشرعية أو قاعدة من قواعد الأحكام أو استلزم معصية أو فساداً كان نظره باطلاً، ووجب الأخذ بنظر الشرع، وعليه فلا يجوز

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) انظر لسان العرب: ج ٣، ص ٢٥٤، (صعد)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٨٤، (صعد)؛ مجمع البيان: ج ٣، ص ٩٢.

للمفتي أو للقاضي بناء الأحكام على العرف الذي يخالف الشرع، ولذا أبطل الشارع المعاملة الربوية، ونكاح الشغار، وبيع الدين بالدين مع أن العرف كان قائماً عليها، وأجاز النكاح المنقطع، وشرع الخمس والزكاة، مع أن العرف كان قائماً على ضدها.

٢- أن يكون العرف متفقاً لا مختلفاً أو متردداً في تحديد المفهوم أو المصداق أو الموضوع أو تحديد كيفية الطاعة والمعصية، كما لو تردد العرف في أن الماء القليل المأخوذ من البحر مطلق أو مضاف بسبب ارتفاع ملوحته، فإنه لا يمكن الحكم بصحة الطهارة فيه ولا بطلانها، بل لا بد من الاحتياط في المسألة والتوضي بغيره، ونلاحظ أن الاحتياط هنا نشأ من تردد العرف في شمول الماء المطلق لمثل هذا الماء المالح.

وكذلك لو تردد في أن لعب الشطرنج بواسطة جهاز الحاسوب يعد لعباً بآلة الشطرنج أم لا فإن القاعدة تقتضي الاحتياط لتردد العرف في تشخيص المصداق.

٣- أن يكون العرف سابقاً على الحكم؛ لأن الدليل ينزل بحسب فهم المخاطبين به لا السابقين عليهم، وإلا استلزم أن يكون للحكم أثر رجعي وهو باطل، وعليه فإن المعيار في العرف هو العرف الذي نزل الخطاب الشرعي عليه لا السابق عليه ولا اللاحق به.

٤- أن يكون العرف عاماً لا خاصاً؛ لأن الشريعة موضوعة لعموم الناس لا لخواصهم فقط.

٥- أن لا يقع اتفاق بين الطرفين في العقود والمعاملات على خلاف الأسلوب العرفي، كما لو كان مهر المرأة في العرف العراقي ينصف إلى حاضر وغائب - مثلاً - ولكن اتفق الزوجان على إقباضه للمرأة جميعاً في وقت العقد، فحينئذ يؤخذ بالاتفاق المغاير للعرف، وكذلك إذا كان العرف في التجارات

يتعامل بالدينار ولكن اتفق الطرفان على أن يتقابضا بالليرة فإنه لا يصح لأي أحد منهما أن يفرض غير الليرة ما دام الاتفاق عليها. نعم في موارد عدم وجود اتفاق أو الاختلاف في الاتفاق وعدم ثبوت الحق لأحد الطرفين فإنه يحمل العقد على الأسلوب العرفي العام.

الأمر السابع: في أقسام القرائن الظهورية

تنقسم القرائن التي تصنع الظهور اللفظي إلى قسمين :

الأول: القرائن المتصلة ، والمقصود بها القرائن المتصلة بالكلام ، كما لو قال : (إذا أفطرت في شهر رمضان فاعتق رقبة مؤمنة) فإن الإيمان قرينة على أن عتق الرقبة الكافرة غير مجز في الكفارة.

الثاني: القرائن المنفصلة ، وهي القرائن التي لا تتصل بالكلام وإنما هي منفصلة عنه ، ولكن إذا ضمت إلى الكلام حققت له ظهوراً في المعنى ، كما لو قال : (أكرم العلماء) ثم في كلام منفصل قال : (العلماء هم الفقهاء) فإن الجملة الأولى تفيد إكرام جميع العلماء بكافة أصنافهم ، ولكن الجملة الثانية قيّدت المعنى بالفقهاء دون غيرهم ، بحيث لو أكرم غيرهم لم يكن مطيعاً.

ولا يخفى أن كلا القرينتين يمكن أن تكون لفظية ، وربما تكون عقلية ، وربما غيرهما كالسيرة والإجماع والفهم العرفي ، وباختصار المقصود بالقرينة كل ما يقترن بالكلام ويصرفه إلى أحد معانيه ؛ لكونه يحقق ظهوراً للكلام ، ونضرب لهذا مثالين :

المثال الأول: في القرينة العقلية في دلالة الأمر ، فإن صيغة الأمر في اللغة تدل على الطلب ، وهذا الطلب إذا صدر من الصديق لصديقه أي المساوي للمساوي دل على الترجي ، ولو صدر من الداني إلى العالي دل على الدعاء ، ولو صدر من العالي إلى الداني دل على الإلزام والوجوب ، ونلاحظ أن الأمر

له معنى واحد، ولكن إذ لاحظنا القرائن المحتفة به تتغير دلالاته، فتارة تكون دلالاته ملزمة وتارة غير ملزمة، والذي صنع هذه الدلالة هو القرينة العقلية وليس دلالة لفظ الأمر نفسه، وإنما إذا لاحظ الإنسان أن الطلب صدر من المولى وأن المولى يجب إطاعته يحكم بوجوب تحقيق طلبه، ولولاه لم يحكم بالوجوب كما لو صدر الأمر من الصديق لصديقه.

المثال الثاني: القرينة العرفية في دلالة اللفظ على المعنى، فإن العامل إذ خرج إلى عمله صباحاً وسأله سائل إلى أين تذهب؟ لأخبره أبحث عن خبز، ونلاحظ أن كل من يسمع هذا الكلام منه يفهم منه أنه ما أراد منه الخبز الحقيقي، وهو الذي يأكله الناس في وجبات الطعام، وإنما أراد منه البحث عن عمل، وهذا الفهم لم ينشأ من دلالة لفظ الخبز، وإنما من القرينة العرفية المحتفة بالكلام التي تفيد أن الخارج إلى عمله صباحاً لا يريد ذات الخبز وإنما سبب تحصيل الخبز وهو العمل.

ومثل ذلك إذا رأيت إنساناً خارجاً إلى الشارع وسألته إلى أين تذهب؟ قال: (على باب الله) فإن هذه العبارة تفيدك معنى آخر غير المعنى الموضوع في اللغة وهي الخروج إلى العمل، وقد فهمت هذا المعنى من القرينة العرفية، وهي أن العرف يستعملون هذا التعبير ولا يريدون منه معناه اللغوي، وإنما معناه الخاص وهو الخروج لأجل العمل، وهكذا.

والمعيار في صناعة الظهور إذ احتف الكلام بالقرائن هو الرجوع إلى القرائن، فما أفادته القرائن من المعنى أخذنا به. نعم نأخذ بظاهر الكلام بحسب معناه اللغوي فيما إذا تجرد عن القرينة.

الأمر الثامن: أدوات تحصيل الظهور

يمكننا أن نحصل الظهور اللفظي عبر طريقتين:

الأول: الفهم العرفي للكلام، ونحصل عليه من خلال تبادل المعنى من اللفظ أو القرائن المحتفة بالكلام.

الثاني: الرجوع إلى كتب اللغة، وهذا إنما نحتاجه فيما إذا لم نعرف الفهم العرفي، أو خلا الكلام من القرائن الصانعة للظهور، وذلك لأن اللغة إنما تكون حجة بعد فقدان الظهور العرفي، وإذا تعارض المعنى اللغوي والعرفي أخذنا بالمعنى العرفي؛ لأن اللغة فرع العرف وتابعة له وليس العكس.

الأمر التاسع: كيف نحرز وحدة الظهور؟

أن المراد من الفهم العرفي في أدلة الأحكام هو العرف في زمن تشريع الأحكام، وهو صدر الإسلام؛ لأنه العرف الذي خاطبه القرآن والسنة، ونحن من خلال فهمنا لمواطن استعمالنا للألفاظ أو الرجوع إلى سبب اللغة نحصل على هذا الظهور، وباعتبار أن المعاني المستفادة من الألفاظ في زمن التشريع ربما تكون قد تغيرت من الصدر الأول بالقياس إلى زماننا، ورب كلام كان في ذلك العصر دالاً على معنى وهو في هذا اليوم يدل على معنى آخر. كان الظهور في ذلك الزمان هو الحجة، ولكن يمكن أن نعتبر الظهور عندنا كاشفاً عن تطابق الظهورين عندنا وعند الآخرين الذين كانوا في زمن التشريع، وذلك لسببين:

الأول: وجود اللغة التي تكشف عن ظهور الألفاظ في معانيها في ذلك

الزمان.

الثاني: أصالة عدم تغير الظهور، وهو المعبر عنه بأصالة عدم النقل، فإننا إذا لاحظنا أن لفظ الصعيد ظاهر في التراب الخالص - مثلاً - وشككنا في أن هذا المعنى هل كان كذلك في زمن التشريع أم لا؟ يمكننا أن نتمسك بأصالة عدم تغيره ما لم يقدّم عندنا دليل يثبت التغير، والسر في هذا هو أن الشك في تغيير الظهور يرجع إلى الشك في أن اللفظ تغير من معناه الظاهر إلى غيره، بحيث انتقلت الدلالة من المعنى الأصلي إلى غيره أم لا؟ وأصالة عدم النقل تثبت تطابق الظهورين، وحينئذ يكون حجة، وهذه الأصالة عقلائية يتمسك بها العقلاء في كل أمر علموا بوجوده وشكوا في زواله أو تغيره، ودلالة الألفاظ على المعاني منها، وحيث إن الشارع لم يغير طريقة العقلاء في التفاهم وأسلوب الكلام نتوصل من ذلك إلى أن هذه الأصالة معتبرة عند الشارع أيضاً.

الأمر العاشر: نتائج الفصل

توصلنا من خلال هذا الفصل إلى عدة نتائج وهي:

- 1- أن المعيار في حجية الدلالة اللفظية هو الظهور.
 - 2- أن المعيار في الظهور هو العرف، والمقصود بالظهور عند العرف هو الظهور الحاصل عند الناس في زمن التشريع لأنهم هم المخاطبون بالكتاب والسنة أولاً.
 - 3- حتى نحكم بحجية الظهور الحاصل عندنا فلا بد وأن نتوصل إلى تطابقه مع الظهور في زمن التشريع.
 - 4- حتى نعرف التطابق بين الظهورين نواجه ثلاثة احتمالات:
- الاحتمال الأول:** أن نعلم بأن هذا الظهور في زماننا هو ذاته موجود في زمن

التشريع مثل: (الغرر) الوارد في الحديث النبوي: «نهى النبي عن بيع الغرر»^(١) والمقصود به في هذا الزمان وذاك الزمان هو الخديعة في البيع^(٢)، فكان حجة بلا إشكال.

الاحتمال الثاني: أن نعلم بأن هذا الظهور الحاصل عندنا غير الظهور الحاصل في زمن التشريع من قبيل (السيارة) الوارد في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ﴾^(٣) فإن الظاهر من لفظ السيارة في زمن التشريع هو القافلة، وأما في زماننا فالظاهر منه هو وسيلة النقل الخاصة، وعليه فإن الظهور الحاصل عندنا لا يؤخذ به، وإنما يؤخذ بالظهور في زمن التشريع لأنه المعني بالخطاب الشرعي.

الاحتمال الثالث: أن نشك في أن الظهور الحاصل عندنا هو ذاته الحاصل في زمن التشريع كالصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾^(٤) فإنه لو كان ظاهراً عندنا في التراب الخالص وشككنا في أن هذا الظهور هو عينه في زمن التشريع أم غيره يمكننا أن نتمسك بأصالة عدم النقل والتغيير لإثبات وحدة الظهور في الزمنين، وحينئذ يكون حجة.

(١) انظر الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٤٨، ح ٣.
(٢) لسان العرب: ج ٥، ص ١١، (غرر)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٧٧٠، (غرر)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٠٣، (غرر).
(٣) سورة يوسف: الآية ١٩.
(٤) سورة النساء: الآية ٤٣.

الفصل الثاني

في الدلالة المنطوقية

للكتاب والسنة

وفيه تمهيدان ومباحث :

المبحث الأول : دلالة الأوامر

المبحث الثاني : دلالة النواهي

المبحث الثالث : دلالة المشتق الأصولي

المبحث الرابع : دلالة العام والخاص

المبحث الخامس : دلالة النسخ

المبحث السادس : دلالة المطلق والمقيد

تمهيدان

التمهيد الأول

أن الوجدان البشري يشهد بأن اللفظ له دلالة عند التلفظ به ، وهذه الدلالة تنقسم إلى منطوق ، وهو المعنى المستفاد مما ينطق به الإنسان ، ومفهوم وهو المعنى المستفاد من العبارة المنطوقة بواسطة حكم العقل^(١) ، وعلى هذا فإن المنطوق يدل عليه النص أولاً وبالأصالة ، والمرجع إلى فهمه اللغة والعرف ، ولذا يسمى بالمنطوق الصريح ، ودلالته على معانيه بواسطة الدلالة المطابقية أو التضمنية .

والمفهوم يدل عليه النص ثانياً وبالتبع ، والمرجع فيه حكم العقل ، ولذا يسمى بالمنطوق غير الصريح ، ودلالته على معانيه بواسطة الدلالة التلازمية ، وسيمر عليك لدى البحث في دلالة المفهوم وأدواته في الفصل الثالث .

وأما المنطوق فإنه إذا دل اللفظ على معناه بحيث لا يحتمل السامع إرادة معنى آخر غيره يسمى نصاً ، وإذا احتمل ذلك ولكن كان معناه هو الراجح والمعنى الآخر مرجوحاً يسمى ظاهراً ، وإذا احتمل إرادة المعنيين على نحو متساو أو متعاقب بحيث لا يترجح أحدهما على الآخر يسمى مجملاً ، ويطلق على الجميع بالدلالة المنطوقية ، فقولته تعالى : ﴿ وَاللَّيْلِ تَخَافُونَ نُشُوزَهُمْ ﴿ فَعِظُوهُمْ ﴾ وَأَهْجُرُوهُمْ ﴿ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُمْ ﴿ فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾^(٢) دل

(١) انظر نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٥١٢ ؛ الإحكام (للأمدي) : ج ٣ ، ص ٤٦ ؛ كشاف

اصطلاحات الفنون والعلوم : ج ٢ ، ص ١٦٥٩-١٦٦١ .

(٢) سورة النساء : الآية ٣٤ .

على جواز هجران المرأة الناشز^(١) في الفراش وضربها - ضمن الموازين الشرعية - إذا توقف تأديبها وإصلاحها عليه بالدلالة المطابقة، ودل على جواز مقاطعتها في الكلام بالتضمن، ولم يدل دلالة واضحة على المقصود بالضرب وكيفيته وحدوده، فلذا تكون الدلالة مجملة فيه، كما أن دلالاته على المراحل الثلاث من معالجة النشوز بالنص، ودلالاته على جواز استعمال هذه المراحل بظهور علامات النشوز ولو لم تقع فيه المرأة بالظهور^(٢).

التمهيد الثاني

هناك جملة من الصيغ اللفظية التي وردت في الكتاب والسنة، ودلت على الأحكام الشرعية بالدلالة المنطوقية. يمكن تلخيص المهم منها في ستة هي:

- ١- الأوامر.
- ٢- النواهي.
- ٣- المشتق.
- ٤- العام والخاص.
- ٥- النسخ.
- ٦- المطلق والمقيد.

ولكل واحدة من هذه الصيغ دلالات وقواعد لاستنباط الأحكام منها، ومن هنا استدعى الأمر البحث فيها من حيث الوضع اللغوي والظهور العرفي لمعرفة المفهوم والدلالة لكل واحد منها في ضمن مباحث:

(١) النشوز: الترفع والعصيان، ونشوز المرأة عصيانها لزوجها فيما يجب عليها الطاعة فيه؛ انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٩، تفسير الآية المزبورة.
(٢) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٩، تفسير الآية المزبورة.

المبحث الأول: دلالة الأوامر

كثر وقوع الأمر في الآيات والروايات، بعضها جاء في مادة الأمر مثل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^(١) و: ﴿قَالَ يَمْؤِسُ إِلَيْكَ الْمَلَآءُ يَا تَمْرُؤَنَ بِكَ لِيَقْتُلُوكَ﴾^(٢) وبعضها جاء في صيغة الأمر مثل: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَآئِسَ الْفَقِيرَ﴾^(٣) و: ﴿أَقِرِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٤) وبعضها جاء في المادة والصيغة معاً مثل: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾^(٥) و: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا﴾^(٦). والسؤال المهم هنا عن المعنى الذي يدل عليه الأمر في مادته وفي صيغته، والجواب عن هذا السؤال يتم في العناوين التالية:

١- دلالة مادة الأمر

إن المقصود من مادة الأمر هو لفظ الأمر المركب من الحروف (أ، م، ر) وقد ذهب علماء اللغة إلى أن لفظ الأمر يدل على معنيين:

أحدهما: الطلب

ثانيهما: الفعل

وقد ذكر له معان أخرى في اللغة^(٧) إلا أنها بحسب الحقيقة ترجع إلى

(١) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٢) سورة القصص: الآية ٢٠.

(٣) سورة الحج: الآية ٢٨.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٥) سورة طه: الآية ١٣٢.

(٦) سورة الأعراف: الآية ١٤٥.

(٧) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٨، (أمر)؛ لسان العرب: ج ٤، ص ٢٦-٢٨، (أمر)؛ مجمع البحرين: ج ٣، ص ٢١٠-٢١١، (أمر).

هذين المعنيين ، والفرق بينهما يظهر في صيغة الجمع ، فإن الأمر بمعنى الطلب يجمع على صيغة أوامر ، والمراد به التكاليف التي تصدر من العالي للداني ، والأمر بمعنى الفعل يجمع على صيغة أمور ، إلا أن الرأي الأصوب الذي حققناه في محله هو أن الأمر ليس له إلا معنى واحد في اللغة وهو الطلب ، ولكن إذا تعلق بالتشريع دل على التكليف ، وجمع على صيغة أوامر ، وإذا تعلق في التكوين دل على الفعل والشأن وغيرها من المعاني المتطابقة مع التكوين وجمع على صيغة أمور .

قال تعالى : ﴿ **أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ** ﴾ ^(١) أي ترجع في أفعالها وفي شؤونها ومصيرها .

وقال تعالى : ﴿ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ ^(٢) أي فعله وشأنه تعالى ذلك .

نعم يشترط في صدق الأمر بحيث لا يجوز مخالفته أن يكون صادراً من العالي إلى الداني من جهة العلو ، ولولا ذلك لم يكن أمراً فيجوز مخالفته ، وعلى هذا لا يسمى صدور الطلب من الصديق لصديقه أمراً ، كما لا يسمى صدور الطلب من الداني إلى العالي - كالجندي للضابط - أمراً .

وعلى هذا فإن الطلب إذا صدر من العالي إلى الداني كان أمراً ودل على الوجوب ، وهذا الوجوب هو المتبادر إلى الأذهان من سماع لفظ الأمر ، والتبادر من علائم الظهور الحقيقي الذي هو حجة . قال تعالى : ﴿ **مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ** ﴾ ^(٣) حيث ذم سبحانه إبليس لمخالفة الأمر ، ولولا أن يكون لفظ الأمر المولوي دالاً على الوجوب لم يكن وجه للذم ، وقال تعالى : ﴿ **عَلَيْهَا**

(١) سورة الشورى : الآية ٥٣ .

(٢) سورة يس : الآية ٨٢ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٢ .

مَلَّتِكُمْ غِلَاطٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ ﴿١﴾ حيث وصف سبحانه مخالفة أمره بالعصيان، ولولا دلالة لفظ أمره على الوجوب لم يكن وجه لتسمية مخالفته بالعصيان.

٢- دلالة صيغة الأمر

المقصود من صيغة الأمر هيئة الأمر، سواء كانت في صورة فعل الأمر مثل: (صل) أو كانت في جملة خالية من فعل الأمر ولكنها في مقام الإلزام والأمر من العالي مثل: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٢) أو كانت بالإشارة اليدوية ونحوها، وقد اختلف علماء الأصول في دلالة صيغة الأمر إلى أقوال أهمها ثلاثة^(٣):

الأول: أنها دالة على الوجوب.

الثاني: أنها دالة على الندب والاستحباب.

الثالث: أنها دالة على المعنى المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب؛ لأن الطلب هو المعنى الموجود مع الوجوب ومع الندب معاً؛ إذ كلاهما يتضمنان الطلب سوى أن الطلب الوجوبي لا يجوز تركه والطلب الندبي يجوز تركه، والقول الصحيح من هذه الثلاثة هو الأول، ويدل عليه دليان:

أحدهما: التبادر في أذهان الناس، والتبادر يحقق الظهور العرفي، وهو حجة.
وثانيهما: العقل؛ لأن العقل إذا التفت إلى أن المولى طلب من العبد شيئاً يحكم بلزوم تنفيذ هذا الطلب؛ لأن هذا من حق المولى على عبده، وإذا لم يحققه العبد لمولاه يستحق عقوبته وذمه، ولولا دلالة الأمر على الوجوب لم

(١) سورة التحريم: الآية ٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٣٧٥؛ معالم الوصول: ص ٦٥؛ الإحكام (للآمدي): ج ٢،

يتبادر إلى الأذهان، ولا يحكم العقل بلزوم العمل به.

ومن هنا نفهم أن كل أمر ورد في الكتاب أو السنة أو غيرهما أريد منه الوجوب، واستفيد منه الحكم الإلزامي، وأما إذا أريد منه غير الوجوب كالاستحباب أو الإباحة وجب أن يقترن بما يدل على ذلك، كأن يقول المولى مثلاً: (زر الحسين عليه السلام فإنه غفران للذنوب)^(١) أو: (اغتسل يوم الجمعة فإنه سنة)^(٢) فإن قوله: (غفران الذنوب) وقوله: (فإنه سنة) قرينتان تدلان على أن الأمر (زر) و (اغتسل) لا يراد منه الوجوب وإنما الاستحباب.

ولا يصح من المولى الحكيم أن يريد من مثل هاتين الجملتين الوجوب مع وجود القرينة الظهورية في الاستحباب، كما لا يصح منه أن يريد من قوله: (أقم الصلاة) الاستحباب مع أنها ظاهرة في الوجوب؛ لأن إرادة ما يخالف الظهور مع عدم إرشاد العبد إلى ذلك يتنافى مع حكمة المولى، وهو قبيح عليه تنزهه ساحتته منه.

٣- أساليب أخرى للدلالة على الوجوب

هناك أساليب أخرى غير صيغة الأمر للدلالة على الوجوب ورد استعمالها في أدلة الأحكام الشرعية.

منها: الوجوب، وهو نص في دلالاته على الوجوب، ومن هذا القبيل قول الإمام الهادي عليه السلام لعبد العظيم الحسيني: «إن الفرائض الواجبة بعد الولاية: الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(٣).

(١) انظر الوسائل: ج ١٤، الباب ٣٧ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤١٩، ح ٢١، ح ٢٢.

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ٦ من أبواب الأغسال المسنونة، ص ٣١٤، ح ١٢.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٢١، ح ٢٠.

ومنها: لفظ الفرض والفريضة. قال تعالى: ﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً ﴾^(٢) حيث دلت الآية على وجوب الأخذ بحكم الله سبحانه في حق رسوله المصطفى ﷺ؛ إذ ما كان عليه من إثم وضيق فيما أحل الله له من التزويج بامرأة الابن الاعتباري الذي كان يعده العرف ولداً بالتبني، وهي زينب بنت جحش التي كانت زوجة زيد بن حارث مولى رسول الله ﷺ، فتزوجها النبي بعد طلاقها من زوجها بأمر الله تعالى كما نصت عليه الآية الشريفة^(٣)، ودلت الآية الثانية على وجوب إعطاء المرأة مهرها أو أجرها في عقد الزواج.

ومنها: لفظ الكتابة. قال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾^(٤) وقال تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ﴾^(٥) حيث دلت الآية الأولى على وجوب الصيام، والآية الثانية على وجوب التوصية لمن ترك مالا وتركته يمكن أن تضيع فيها حقوق الآخرين بسبب عدمها.

ومنها: إلقاء الفعل على عهدة العبد. قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾^(٦) وقال تعالى: ﴿ وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾^(٧) حيث دلت الآية الأولى على وجوب الحج، والآية الثانية على وجوب امتناع المرأة المطلقة إن طلقت ولم يسم لها مهر في العقد.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٨.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٣) انظر الآيات ٣٦ - ٣٨ من سورة الأحزاب.

(٤) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٨٠.

(٦) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٧) سورة البقرة: الآية ٢٤١.

ومنها: الجملة الخبرية في مقام الإلزام وإنشاء التكليف.

قال تعالى: ﴿وَأُولَادَاتٌ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^(٢) حيث دلت الآية الأولى على وجوب إرضاع الولد وتحديد أقصى مدة الإرضاع في سنتين، ودلت الآية الثانية على وجوب اعتداد المرأة المطلقة المدخول بها ثلاث حيضات، ودلت الآية الثالثة على وجوب أن تحفظ المرأة نفسها من محرمات التبرج والاختلاط والزنا، وكذلك الرجل، وقد استفيد الوجوب من الجملة الخبرية من جهة دلالتها على حتمية وقوع ما أخبر عنه، وكأن الشارع جعل مضمون الخبر مفروغاً منه في الوقوع الخارجي وتنفيذه من قبل العبد.

وكيف كان، فإن الملاحظ من هذه الصيغ المختلفة أنها تدل على الوجوب من جهتين:

الأولى: أنها صادرة من العالي إلى الداني في مقام الإنشاء وجعل الحكم في ذمة العباد.

الثانية: أنها متضمنة للطلب المولوي، وكل طلب مولوي يفيد الوجوب. هذا بعض ما ورد في الكتاب العزيز، ومثله يقال بالنسبة لما ورد في السنة المطهرة، فكل آية أو رواية تضمنت حكماً شرعياً وردت بصيغة الأمر أو مادته، أو بمثل هذه الصيغة دلت على الوجوب والإلزام فيه، وأما الاستحباب والإباحة فلا يستفادان من الأمر إلا بالقرائن الخاصة.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) سورة المؤمنون: الآية ٥.

٤ المدلول الشرعي للأمر

للشروع نوعان من الأحكام هما: الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية، وكلاهما يستفادان من الأوامر والنواهي الشرعية سوى أن أحدهما يستفاد منه مباشرة وبالدلالة المطابقة أو التضمنية والآخر غير مباشر ويستفاد منه بالدلالة التلازمية. هذا بحسب الغالب، كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِكَ ﴾ ^(١) فإن «أقم» يفيدنا وجوب إقامة الصلاة وهو حكم تكليفي، و﴿ لِذِكْرِكَ الشَّمْسِ ﴾ يفيدنا تعليق الوجوب على الدلوک وهو زوال الشمس، فيدل على أن الزوال شرط لوجوب الصلاة، وهو حكم وضعي، وكذا بالنسبة إلى غسق الليل. هذا في الأوامر.

ومثال النواهي قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ ^(٢) فإنها تفيد حرمة القتل وهو حكم تكليفي، وجواز القصاص دل عليه الاستثناء بقوله: ﴿ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ وهو حكم وضعي.

ومضافاً إلى ما ذكرنا فإنه يمكن تلخيص الفوارق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي في أمور:

الأول: أن الحكم التكليفي مأخوذ من الكلفة والمشقة، وذلك لما فيه من كلفة في فعله، ومن جزاء في تركه ^(٣)، بينما الحكم الوضعي مأخوذ من الوضع وهو الحط في مقابل الرفع ^(٤)، ويشمل الجعل الشرعي لأنه يتضمن حط المسؤولية والإلزام على العبد.

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٣٣.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٧٢١، (كلف)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ١١٥، (كلف).

(٤) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٧٤، (وضع)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٤٠٥، (وضع).

ونلاحظ هنا أن كلا الحكمين التكليفي والوضعي حط من قبل الشرع، إلا أن أحدهما لأجل التحريك نحو إنجاز العمل، ولذا يتعلق بالذمة وهو التكليف، كما يفيد معنى التكليف، بينما الآخر حط لأجل تحديد متعلق التكليف من حيث ذاته أو أجزائه أو شرائطه أو نفوذه أو صحته أو فساده أو طهارته أو نجاسته كما يفيد لفظ الوضع، ومن هنا فإن الأول يتعلق بالبالغين العاقلين، بخلاف الثاني فإنه لا يشترط فيه بلوغ وعقل؛ لأنه يتناول القضايا الواقعية فيربط الأسباب بالمسببات والشرط بالمشروط ونحو ذلك، وهذه قضايا واقعية لا تتوقف على شيء من الاعتباريات كالليل والنهار والنور والظلمة.

الثاني: أن الحكم التكليفي يتعلق في ذمة العبد، ولذا يدور مدار أفعال الإنسان وجوداً وعدماً، بخلاف الحكم الوضعي فإنه غالباً يدور مدار الوقائع والأحداث التي رتب عليها الشارع أثرًا شرعياً.

مثلاً: القتل واقعة رتب عليها الشارع مجموعة من الأحكام.

منها: العقوبة.

ومنها: حق القصاص والدية.

ومنها: المنع من الميراث.

ودخول الوقت شرط للصلاة والصيام والحج، وهكذا الطهارة والنجاسة.

ومن هنا نلاحظ أن الحكم التكليفي مشروط بالعلم والقدرة من حيث وجوب العمل به والمؤاخذة عليه في صورة تركه لأنه مجعول اعتباري، بينما الحكم الوضعي فإنه لا يدور مدار العلم والقدرة في الغالب؛ لأنه مجعول حقيقي واقعي، فلذا يلزم به حتى القاصر والنائم والساهي، ومن هنا قالوا بأن الضمانات ووجوب الزكاة والخمس ونحوها تجب حتى مع عدم العلم

بالتكليف أو الجنون.

نعم يجب على الولي الشرعي أن يؤدي عن المجنون والصغير الضمان أو الدية أو الخمس والزكاة إما من مالهما أو من ماله على تفاصيل ذكرها الفقهاء في الفقه^(١).

الثالث: أن الخطاب الشرعي في الأحكام التكليفية طلب إنشائي لأنه أمر ونهي، بينما خطاب الوضع إخباري في الغالب؛ لأنه يخبر عن حقيقة المأمور به، وأنه كيف يتحقق من حيث الأجزاء والشرائط ونحوها:

مثلاً: إذا قال الشارع: (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور)^(٢) فإنه يفيدنا الإخبار عن أن الصلاة الشرعية مشروطة بدخول الوقت والطهارة؛ لأن الصلاة من دونهما لا تسمى صلاة أو تكون فاسدة شرعاً، وهكذا في باقي الموارد.

ومن هنا نعرف أن مخالفة الحكم التكليفي توجب المعصية والعقاب؛ لأنه ترمد على المولى وتجاوز عليه، بينما مخالفة الحكم الوضعي توجب عدم تحقق المأمور به وفساده، ولازمه عدم تحقق الطاعة، ولذا يجب الإعادة أو القضاء في الصلوات، وعدم جواز ترتيب الأثر عليها في غير العبادات؛ بدهشة أن من صلى من غير طهارة كان كأنه لم يصل، فلذا لا يسقط وجوب الصلاة من ذمته ما لم يتطهر، ومن باع شيئاً لا يملكه لا يصح للمشتري أن يملكه؛ لأنه اشتراه من غير المالك، فلذا ينبغي عليه أن يستأذن من المالك الأصلي أو يرد المبيع إلى أهله، وهكذا.

(١) انظر شرائع الإسلام: القسم الأول، ص ١٢٩، ص ١٣٣؛ العروة الوثقى: ج ٤، ص ١٥٧،

مسألة (٤)؛ ص ٣٠٤، مسألة (٨٤)؛ مهذب الأحكام: ج ٢٩، ص ٦٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٤، الباب ٤ من أبواب المواقيت، ص ١٢٥، ح ١.

ومن كل ذلك نستنتج أمرين :

أحدهما: أن الحكمين الوضعي و التكليفي يشتركان من حيث إن كليهما حكم شرعي إلا أن النسبة المنطقية بينهما هي العموم والخصوص من وجه ؛ إذ قد يكون للشيء حكم تكليفي مثل حرمة الغيبة و استحباب السلام ووجوب الرد ، وقد يكون له حكم وضعي مثل القرابة سبب للميراث ، والبيع سبب لنقل الملكية ، والإقرار سبب للالتزام والمؤاخذة ، وقد يجتمع فيه الحكمان كالقتل فإنه حرام تكليفاً وموجب للقصاص والدية وضعاً ، والزواج فإنه مستحب تكليفاً وموجب للزوجية وللنسب واستحقاق النفقة وضعاً ، وهكذا .

وثانيهما: أن الأحكام التكليفية منحصرة بالخمسة المعروفة وهي : الواجب والحرام والمستحب والمكروه والمباح ، وأما الأحكام الوضعية فكل ما سوى هذه الخمسة من الأحكام الشرعية ، فلذا يشمل الطهارة والنجاسة في الأشياء ، والصحة والفساد ، والأسباب والموانع والقواطع ، والأحكام الجزائية ، وكل ما له أثر شرعي في العقود والإيقاعات والأحكام العامة والخاصة .

٥- تقسيمات مدلول الأمر

ينقسم مدلول الأمر وهو الوجوب إلى أقسام عديدة ، ويظهر أثر هذه الأقسام في طاعة الأمر ، ومن أهم هذه التقسيمات ما يلي :

أ- تقسيم الوجوب إلى المطلق والمشروط

إذا لوحظ الوجوب بالقياس إلى غيره فلا يخلو من حالتين :
الأولى: أن يكون وجوباً مطلقاً ، أي غير متوقف على أمر آخر ، وربما يسمى بالواجب المطلق ، من قبيل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإنه لا يشترط فيه زمان أو مكان أو غيرهما ، وكذلك وجوب حفظ النفس من الهلكة فإنه لا يتوقف على قيد أو شرط ، ولذا يسمى هذا الأمر بالمطلق ،

وكذلك متعلقه وهو الواجب.

الثانية: أن يكون وجوباً مشروطاً، أي متوقفاً على الغير، بحيث لولا هذا الغير لم يكن واجباً، ويسمى هذا الوجوب بالمشروط، وربما يسمى بالواجب المشروط، وسمي بالمشروط لأنه يدور مدار الشرط وجوداً وعدمًا، فإذا تحقق الشرط تحقق المشروط، والعكس صحيح أيضاً، من قبيل وجوب الحج بالقياس إلى الاستطاعة، والصلاة بالقياس إلى دخول الوقت، ووجوب الخمس بالقياس إلى حصول الفائدة مع دوران الحول وهكذا.

وعلى هذا فإن الإطلاق والاشتراط ليسا بثابتين في الواجبات، بل هما أمران نسبيان، فكل واجب ربما يكون مطلقاً بالقياس إلى شيء ومشروطاً بالقياس إلى شيء آخر.

فكل التكاليف مشروطة بالقياس إلى البلوغ والقدرة والعقل، ووجوب الحج مطلق بالقياس إلى قطع المسافة وتهيئة جواز السفر للحج، ومشروط بالقياس إلى الاستطاعة وهكذا.

ب- تقسيم الواجب إلى المؤقت وغير المؤقت

المقصود بالواجب غير المؤقت هو الواجب الذي لا يتقيد فعله بزمان محدد، من قبيل وجوب الجهاد في سبيل الله، ووجوب احترام الوالدين، ووجوب صلة الأرحام ونحوها.

وهذا ينقسم إلى واجب فوري وهو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته وجوبه من قبيل وجوب رد التحية والسلام، فإنه لا يصدق رداً إلا إذا بادر إليه فور إلقاء السلام. قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾^(١) ووجوب حفظ النفس، فإنه لا يصح إلا بالمبادرة والفورية في حماية النفس وصونها من الهلكة.

(١) سورة النساء: الآية ٨٦.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾^(١) وواجب غير فوري وهو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته وجوبه مثل قضاء الصلاة كما دلت عليه النصوص المستفيضة^(٢)، وأداء الخمس والزكاة^(٣).

وأما الواجب المؤقت فهو الواجب الذي يتقيد فعله بزمان محدد، وهو قسمان:

أحدهما: الواجب الذي زمانه بقدر فعله كالصوم في شهر رمضان، فلا يجوز أن يسبق الصوم شهر رمضان بيوم ولا أن يتأخر عنه بيوم، ويسمى بالواجب المضيق.

ثانيهما: الواجب الذي زمانه يتسع لفعله وأكثر كالصلاة اليومية، ويسمى بالواجب الموسع، ولا يمكن أن يكون الزمان أضيق من فعل الواجب في حكم الشارع الحكيم؛ لأنه يستلزم التكليف بغير المقدور.

ج- تقسيم الواجب إلى التوصلي والتعبدى

والمقصود بالواجب التوصلي هو ما تتحقق طاعته بمجرد الإتيان بالواجب، فلا تتوقف على قصد التعبد والقربة، فيكفي فيه شرعاً تحققه في الخارج بأي وجه اتفق، من قبيل تطهير الثياب والبدن لأجل الصلاة، ورد الأمانة إلى أهلها، ودفن الميت، وتطهير المساجد، وأداء الديون، ورد السلام، والإنفاق على الزوجة وغيرها، ويسمى توصلياً لأنه يراد منه التوصل إلى غايته بأي وجه اتفق.

والواجب التعبدى هو ما لا تتحقق طاعته بمجرد الإتيان بالواجب، بل

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) انظر الوسائل ج: ٨، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ص ٢٥٣. ٢٥٥، ح ١، ح ٣، ح ٧.

(٣) والمقصود دفعها إلى الفقير لا وجوب الإخراج؛ لأنه يجب الخمس بحلول رأس السنة الخمسية، وفي الزكاة يبلوغ النصاب أيضاً.

لا بد من الإتيان به بقصد القربة إلى الله سبحانه، والتعبد له عز وجل من قبيل العبادات بنحوها العام كالصلاة والصيام والحج، ووجه تسميته بالتعبدية واضح^(١).

والأصل في الواجبات أنها توصلية يراد بها الوصول إلى غاياتها من دون توقف على قصد القربة، وعلى هذا فإن الواجب التعبدية لا يثبت إلاً بدليل؛ لأن العبادات توقيفية لا اختراعية، وقصد القربة أمر زائد على فعل الواجب فيحتاج إلى البيان من الشارع، فكل واجب لم ينص الشارع على أنه تعبدية يحمل على أنه توصلي.

د- تقسيمات أخرى للواجب

يقسم الواجب إلى أقسام أخرى منها تقسيمه إلى الواجب النفسي وهو ما وجب لنفسه كالصلاة، والواجب الغيري وهو ما وجب لغيره كالوضوء للصلاة، والواجب العيني وهو الثابت على أعيان المكلفين، والواجب الكفائي وهو الثابت على أعيان المكلفين أولاً ولكن يسقط بالإتيان به من قبل جماعة لانتفاء موضوعه بذلك أو تحقق غرضه، مثل دفن الميت والتفقه في الدين، والواجب التعيني: وهو الذي ليس له عدل في الطاعة كالصلوات اليومية، والتخييري: وهو الذي له عدل في الطاعة كخصال الكفارة عن الإفطار العمدي في شهر رمضان ونحوها، والكلام في هذه الأقسام طويل نتركه إلى المصادر المفصلة^(٢).

٦- دلالة الأمر في مقام الطاعة

يحكم العقل البشري عند إطاعة الأمر الشرعي بجملة من الأحكام

(١) انظر قوانين الأصول: ج ١، ص ١٠٣؛ كفاية الأصول: ص ٧٢؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٦٩.
(٢) انظر كشف الغطاء: ج ١، ص ١٦٣؛ قوانين الأصول: ج ١، ص ١١٦ - ١٢١؛ كفاية الأصول: ص ٧٦، ص ١٤٣.

بعضها يحكم بها قبل إطاعة الأمر وبعضها بعدها تسمى بالمستقلات غير العقلية، وقد سميت بهذه التسمية لأن العقل لا ينفرد بالحكم بها، وإنما يستعين بالأمر الشرعي أولاً، ثم يبني عليه حكمه، وفي مثل هذا يكون الحكم العقلي متأخراً عن الحكم الشرعي وتابعا له؛ إذ لولا الدليل الشرعي لم يحكم العقل بشيء منها، وغير المستقلات العقلية كثيرة إلا أن أهم ما يرتبط بغرض الأصولي والفقهي منها ستة هي:

١- دلالة الأمر على الفورية في الطاعة.

٢- دلالة الأمر على المرة والتكرار في الطاعة.

٣- دلالة الأمر على الإجزاء في الطاعة.

٤- دلالة الأمر على وجوب مقدمة الطاعة.

٥- دلالة الأمر على حرمة ما يضر الطاعة.

٦- دلالة الأمر عند التزاحم في الطاعة.

وسنقوم بتفصيل ذلك على التوالي:

١- دلالة الأمر على الفورية في الطاعة

إذا أمر الشارع بالشيء فإن الأمر بما هو لا يدل على أكثر من الطلب الإلزامي له، بحيث لا يجوز للعبد أن يترك المأمور به، ولا يدل أيضاً على وجوب المبادرة إلى الفعل والإتيان به فور صدور الأمر، وهو ما يعبر عنه بالفورية في الأوامر، ولا يدل أيضاً على وجوب التراخي في الطاعة بأن يكون العبد مخيراً بين المبادرة إلى الفعل وبين التأخير فيه، وهو ما يعبر عنه بالتراخي في الأوامر.

وإنما الأمر بحسب دلالة صيغته لا يدل إلا على أصل وجوب المأمور به، وأما الفورية والتراخي فيه فيرجع فيها إلى الأدلة والقرائن الخاصة، وقد أثبتت

الأدلة وجوب الفورية في بعض الأمور فلا يجوز تأخيرها، مثل وجوب رد السلام على المسلم، ووجوب العدة على المرأة المطلقة والمتوفى زوجها، ووجوب أداء الدين، ووجوب غسل الجنابة.

وبعض الأمور لم ينصب الشارع عليها دليلاً أو قرينة تثبت الفورية أو التراخي فيها مثل: الأمر بالنفقة على العيال. قال تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(١) والأمر بالحج. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢) فهل مثل هذه الأوامر تحمل على الفورية أم التراخي؟

والجواب: لا تحمل على أي منهما من حيث صيغة الأمر نفسها، وذلك لما عرفت من أن صيغة الأمر تدل على طلب الفعل فقط على ما هو المتبادر منها عرفاً، إلا أن العقل في مقام إطاعة الأمر يحكم بوجوب المبادرة إلى الفعل المأمور به وعدم التراخي فيه لسببين:

أحدهما: أن ذلك مقتضى العبودية، والمبادرة من المحاسن البالغة التي يستحق فاعلها المدح ويستحق بالتخلي عنها الذم، وذلك لأن العبد يجب أن يتهيأ دائماً لاطاعة ربه، ويسرع في امتثال أوامره.

وثانيهما: تحقق للعبد اليقين بالطاعة والاطمئنان ببراءة الذمة؛ لأن المبادرة من التكليف، ولذا نقول إن المبادرة إلى الطاعة واجب بحكم العقل وليس بحكم الشرع، ولا بظهور صيغة الأمر، وبذلك نعرف أن قول الحنفية والحنابلة بأن الأمر على الفور غير صحيح^(٣)، وأيضاً إن قول الشافعية بل وأكثر الجمهور بالتراخي غير صحيح^(٤).

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

(٣) الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٨٨؛ نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٥١.

(٤) الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٨٧ - ٣٨٨؛ نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٥١؛ معالم

الأصول: ص ٧٨.

٢- دلالة الأمر على المرة والتكرار في الطاعة

قد عرفت أن الأمر من حيث دلالته اللغوية والعرفية يدل على وجوب إطاعة المأمور به ، ولا يدل على وجوب الإطاعة مرة واحدة أو وجوبها مرات بحيث لا يصح للعبد أن يكتفي بالإتيان بالمأمور به ، وذلك لأن صيغة الأمر لا تدل على أكثر من طلب الفعل ، ولا تدل على أن المطلوب هو فعل المأمور به مرة واحدة أو مرات متكررة ، ولكن العقل يحكم بأن إطاعة الأمر تتحقق بالإتيان به مرة واحدة ؛ لأن غرض الأمر يتحقق بذلك ، فالتكرار يحتاج إلى دليل شرعي أو عقلي يدل عليه .

ومن هنا نقول : لا أصل لفظي يثبت لنا أن الأمر في مقام الطاعة يدل على المرة أو التكرار ، ولكن هناك أصل عقلي يقضي بكفاية إطاعة الأمر مرة واحدة ، وأما وجوب التكرار فيحتاج إلى بيان من الشارع .
وتوضيح ذلك : أن الأوامر الشرعية على ثلاثة أنحاء :

الأول: ما علمنا بان الإتيان به مرة واحدة كافية في صدق إطاعته كالأمر بالحج ، فإن الأدلة الخاصة أثبتت أن الحج مطلوب مرة واحدة في العمر^(١) .
الثاني: ما علمنا أن الإتيان به مرة واحدة لا يكفي ، بل لا بد من التكرار فيه كالأمر بالصلاة ، فإن الأمر بها لا يسقط عن ذمة العبد ما دام على قيد الحياة ، وذلك لدلالة الأدلة الخاصة على أن الصلاة لا تترك بحال من الأحوال ، وأنها مطلوبة إلى آخر العمر^(٢) .

الثالث: ما لا نعلم أنه مطلوب على نحو المرة أو التكرار مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣) ، والأمر بصلة الأرحام^(٤) ونحوهما - إذ لم يقيم

(١) انظر الوسائل : ج ١١ ، الباب ٣ من أبواب وجوب الحج وشرايطه ، ص ١٩-٢٠ ، ح ١ ، ح ٢ ، ح ٣ .
(٢) انظر الوسائل : ج ٤ ، الباب ١ من أبواب أعداد الفرائض ، ص ٩ ، ح ٨ ؛ والباب ٢ من أبواب أعداد الفرائض ، ص ١٢ ، ح ٣ .
(٣) انظر الآية ١٠٠ من سورة آل عمران .
(٤) انظر الآية ٢٥ من سورة الرعد .

دليل يثبت وجوب التكرار فيها - فهل نحكم بوجوب الأمر والصلة مرة واحدة في العمر وبعدها يسقط الوجوب عن الذمة أم نحكم بوجوب التكرار فلا يسقط التكليف بهما ما دام العمر؟

اختلفوا في ذلك إلى أقوال، فذهب جماعة إلى التكرار منهم الشافعي^(١)، وذهب جماعة إلى أنه يفيد المرة^(٢).

والصواب: هو أن الأمر من حيث صيغته لا يدل على المرة ولا على التكرار لأنهما من المعاني الخارجة عن مدلول الأمر، وإنما هما من المدلولات العقلية التي يحكم العقل بهما في مقام إطاعة الأمر وامثاله.

ومن الواضح أن العقل يقضي بأن الإتيان بالمأمور به مرة واحدة يعد طاعة للأمر، وبها يتحقق الغرض المقصود منه، وبعدها لا داعي لإعادة الطاعة؛ لأن الأمر ينتفي بسبب تحقق غرضه، فالحكم بوجوب التكرار يحتاج إلى دليل يوجبه، وهذا القول اختاره أكثر الأصوليين^(٣)، ويمكن أن يستدل له أيضاً بدليلين آخرين:

الأول: أن الإتيان بالمأمور به مرة واحدة هو القدر المتيقن الذي نعلم بوجوبه، فإذا فعله العبد يعلم بتحقق الطاعة، وبعد ذلك لا يعلم بوجوب الإتيان بالفعل مرة ثانية وثالثة، والعقل يقضي بلزوم الأخذ بالمتيقن وعدم الاعتناء بالمشكوك؛ لأنه شك في التكليف الزائد والأصل عدمه.

الثاني: العقل فإنه يقضي بان الشارع إذا أراد التكرار في الطاعة لوجب عليه أن يبينه للعبد، خصوصاً إذا وقع العبد في التردد بسبب عدم علمه بأن

(١) انظر ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٣٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٧٨؛ نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٣٥.

(٢) نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٣٥؛ معالم الأصول: ص ٧٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٧٨.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٣٥؛ معالم الأصول: ص ٧٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٧٨؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٣١.

المطلوب منه هو الطاعة مرة واحدة أو أكثر، فإذا أطلق الأمر ولم يبين التكرار كان دليلاً على عدم إرادته للتكرار، وإلا لكان الشارع مخلاً بغرضه ومقصراً في بيانه، وهذا ما لا يصح نسبته إلى الشارع الحكيم.

والخلاصة: أن الأوامر الشرعية لا تدل من حيث صيغتها ودلالاتها اللفظية على المرة ولا على التكرار، ومن هنا اشتهر القول بين الأصوليين أن الأمر لا يدل على المرة ولا على التكرار^(١)، وإنما العقل يحكم بأن إطاعة هذه الأوامر يكفي فيها المرة الواحدة، والتكرار يحتاج إلى دليل.

٣- دلالة الأمر على الإجزاء في الطاعة

الإجزاء في اللغة: الكفاية والغنى مأخوذ من جزي بمعنى كفى^(٢)، وهو من النتائج التي يحكم بها العقل بعد إطاعة الأمر وامثاله.

وقبل الدخول في تفاصيله نقدم مقدمة وخلصتها: أن الإمامية متفقون على أن الأحكام الشرعية الإلهية ثابتة بحسب الواقع؛ لأنها من سنن الله تعالى وأحكامه، ولهذا تكون محفوظة من التغيير والتبديل والنقصان والزيادة، وتسمى بالأحكام الواقعية، وذلك لثبات الشريعة وكمالها ودوامها، وفي الحديث النبوي: «حلالى حلال إلى يوم القيامة، وحرامى حرام إلى يوم القيامة»^(٣) كما هم متفقون أيضاً على أن لكل حادثة من حوادث الوجود إلاً والله سبحانه فيها حكم من الأحكام الشرعية، ففي صحيحة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما من شيء إلاً وفيه كتاب وسنة»^(٤).

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٣٥؛ معالم الأصول: ص ٧٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٧٨؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٣١.

(٢) مجمع البحرين: ج ١، ص ٨٥، (جزأ)؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ١٤٦، (جزي)؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٩٥، (جزأ).

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٦٩، ح ٥٢.

(٤) أصول الكافي: ج ١، ص ٨١، ح ٤.

ومتفقون أيضاً على أن الله سبحانه نصب على أحكامه الواقعية أدلة تدل العباد عليها، ففي الكافي عن أبي جعفر عليه السلام: «أن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً»^(١).

وعليه فإذا اجتهد الفقيه ونظر في الأدلة واستنبط الحكم الشرعي في أي حادثة من الحوادث كالتدخين أو شرب ماء الشعير - مثلاً - وأفتى بحليتها فإن حكمه هذا لا يخلو من أن يكون مصيباً للحكم الواقعي في كل واحد منهما أو يخطئهما، فإذا أصاب رأي الفقيه حكم الله الواقعي بأن كان التدخين عند الله سبحانه حلالاً مثلاً فكان الحكم الواقعي هو المأمور به في هذا الحال، ويجب العمل به، ولذا يكون له أجران، أجر على اجتهاده وبذل وسعه لأجل استنباط الحكم، وأجر لأجل العمل بالحكم الواقعي، وإذا أخطأ الحكم الواقعي كما لو كان التدخين عند الله سبحانه حراماً - جدلاً - والدليل أوصله إلى الإفتاء بالحلية كان معذوراً وله أجر واحد، وهو أجر ما بذله لأجل استنباط الحكم الشرعي من أدلته المعتبرة.

وعلى هذا فالمتجهد عند الإمامية ليس معصوماً من الخطأ، وإنما قد يصيب الحكم الواقعي وقد يخطئ، ولكن فتواه في كلا الحالتين حجة عليه وعلى مقلديه، ولذلك يقال لهم مخطئة، بينما أكثر الجمهور مصوبة^(٢)؛ لأنهم أنكروا وجود أحكام واقعية ثابتة عند الله، وإنما قالوا: كل ما يصل إليه رأي الفقيه هو حكم الله بالنسبة إليه، ولذلك يمكن أن يكون للواقعة الواحدة كالتدخين - مثلاً - أكثر من حكم بعدد آراء الفقهاء، ولذا يقال لهم مصوبة، وقد فصل علماءنا في الكلام عن هذا، وذكرنا إشكالات عديدة على مسلك

(١) أصول الكافي: ج ١، ص ٨٠ - ٨١، ح ٢.

(٢) انظر المعتمد: ج ٢، ص ٣٧٠ - ٣٧١؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ١٠٥٢.

الجمهور في التصويب لا يسعنا المجال لتناوله هنا.

إذا عرفت هذا فنقول: إن البحث في الأجزاء إنما يصح على مسلك الإمامية؛ لأن المسألة تجري في صورة العمل بالحكم الشرعي، وبعد ذلك يتبين للعامل الخطأ، ولذا يصح إن يقال أن ما عمله المكلف سابقاً هل يجزي عن الحكم الواقعي أم لا؟

وأما على مسلك الجمهور فلا يوجد خطأ عند الفقيه أبداً فيبطل البحث في الأجزاء؛ لأنهم أنكروا وقوع الفقيه في الخطأ، وصوبوا كل ما يفتي به، وعليه فإن الأجزاء ملازم لفتوى الفقيه عندهم وهو ما صرحوا به^(١).

نعم وقع الخلاف بينهم في الأجزاء وعدمه في صورة خطأ العبد في امتثال الواجب، كما لو صلى وهو يظن أنه متطهر أو حج من دون نية وبان خطأه أو نسيانه وهكذا، فقال قوم منهم بأنه يقتضي الأجزاء وهم الأكثر^(٢)، وقال آخرون بعدم الأجزاء، وأرادوا من الأجزاء في ذلك هو سقوط القضاء، لكنك ستري أن هذا لا يرتبط بالأجزاء كثيراً؛ لأن هذا لم يكن عن دليل وحجة شرعية، وإنما كان عن تقصيره هو ولا شك في عدم الأجزاء في صورة الخطأ عن الصواب.

نعم يدخل في الأجزاء قولهم بأن المكلف إذا امتثل العبادة المأمور بها على الوجه المقرر لها شرعاً فلا مناص من سقوط الأمر بها فتكون مجزية، لكنك ستعرف أن هذا مما لا خلاف فيه.

وكيف كان فإن البحث في الأجزاء يقع في مسائل:

(١) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٩٥؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٢.

(٢) المعتمد: ج ١، ص ٩٠-٩١؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥١؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢،

المسألة الأولى: في معنى الإجزاء شرعاً

أن الشارع إذا أمر العبد بشيء وجب على العبد امتثال هذا الأمر على الوجه الذي قرره الشارع، فلا يجوز له أن يزيد فيه أو ينقص منه أو يغير به، فمثلاً: يجب على العبد أن يصلّي صلاته بالطريقة التي أمر الشارع بها بأن تكون مع الطهارة وإلى جهة القبلة مع دخول الوقت وإلى غير ذلك من الأجزاء والشرائط، فإذا صلّى هكذا كان مطيعاً للأمر الشرعي الذي كلفه بالصلاة، وحينئذ يكون هذا الفعل منه مجزياً ومبرئاً لذمته من الأمر بالصلاة، ومعناه أنه لا يجب عليه إعادة الصلاة في أثناء وقتها، ولا قضاؤها في خارج وقتها؛ لأن المكلف قد امتثل الأمر على الوجه المطلوب منه شرعاً، فتحقق غرضه، وهذا ما يعبر عنه بالإجزاء^(١).

وعليه فإذا امتثل العبد الأمر الشرعي وجاء به على وجهه الصحيح يكون قد حقق الغرض من هذا الأمر، وبعده لا يبقى أمر في ذمته حتى نقول بوجوب الإتيان به مرة أخرى، وإنما يجب إعادة الفعل المأمور به في صورة عدم إتيانه في المرة الأولى على الوجه الصحيح كما لو صلّى قبل الوقت أو إلى الجهة المخالفة لجهة القبلة، أو صلّى في المكان المغصوب، وهكذا.

وعلى هذا يمكن تعريف الإجزاء شرعاً بأنه: كفاية ما أتى به العبد من إطاعة الأمر المتعلق بذمته بسبب امتثاله على الوجه الصحيح شرعاً، بحيث لا يحكم الشرع ولا العقل بوجوب إعادته أو قضائه، والحاكم بهذا السقوط هو العقل استناداً إلى الأمر الشرعي، وهذا مما لا كلام فيه بين الأصوليين؛ لأن الأمر المتعلق بالذمة واحد وقد امتثله العبد. نعم وقع الكلام بينهم فيما إذا كان في المسألة الواحدة أمران:

(١) نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٧٨؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ١٠٩؛ كفاية الأصول: ص ٨٢.

أحدهما: واقعي وهو المكلف به أولاً ولكن لم يأت به العبد بسبب العذر كالاضطراب والجهل.

وثانيهما: ثانوي جعله الشارع بديلاً عن الواقعي وقد جاء به العبد حينما كان معذوراً ثم زال العذر، فهل يجب على العبد الإتيان بالحكم الواقعي الذي كان مكلفاً به أولاً لأنه لم يمثله أم أن الحكم البديل كفاه عن الحكم الأولي؟

مثلاً: إذا صلى العبد مع التيمم بسبب تضرره بالماء وبعد ذلك زال الضرر فهل يجب عليه إعادة صلاته مع الوضوء في الوقت إن كان باقياً وقضاؤها إن فات الوقت أم لا يجب عليه ذلك لأن التيمم يجزي عن الوضوء؟

ومثاله الآخر: إذا عمل المكلف بفتوى المجتهد الجامع للشرائط وكانت فتواه مثلاً بكفاية الإتيان بتسبيحة واحدة في الركعة الثالثة والرابعة من الصلاة الثلاثية أو الرباعية، ثم بعد ذلك تغيرت فتوى المجتهد وأفتى بلزوم قراءة ثلاث تسبيحات لعدم كفاية الواحدة، فهل يجب على مقلديه أن يعيدوا صلواتهم السابقة التي صلوها بالتسبيحة الواحدة تقليداً لفتواه؟ أم لا يجب لإجزاء ما جاءوا به سابقاً عن الواقع؛ لأن ما جاءوا به كان مستنداً إلى فتوى شرعية وهي حجة عليهم في ذلك الوقت، وبعد ذلك لا تكليف حتى يقال بالإعادة والقضاء؟

ونستنتج من هذين المثالين نتيجتين:

الأولى: أن مدار البحث في الإجزاء وعدمه عن ثبوت ملازمة عقلية بين إطاعة الأمر الشرعي وبين سقوطه عن الذمة وعدمها، فمن قال بوجود الملازمة قال بالإجزاء، ومن أنكر الملازمة قال بعدم الإجزاء.

والثانية: أن حكم العقل هنا مسبق بوجود أمر شرعي قد امتثله العبد، فلا يصل الدور إلى الحكم العقلي إلا بعد وجود الأمر الشرعي، ولذا قلنا: إن

الحكم العقلي هنا متأخر عن الحكم الشرعي ؛ لأن العقل يصدر حكمه بالإجزاء بعد إطاعة الأمر وامثاله ، فإنه إذا لاحظ مطابقة ما أتى به العبد لما أمر به الشرع حكم بسقوط الأمر وقال بالإجزاء ، وإذا لاحظ عدم المطابقة بسبب نقصان شرط أو جزء أو زيادتهما حكم بعدم حصول الطاعة على الوجه المقرر شرعاً فلا بد من الإعادة أو القضاء.

المسألة الثانية: في أجزاء الحكم الاضطراري عن الحكم الواقعي

مثاله : لقد أمر الشارع المقدس عباده بالطاعة وبأن لا تترك الأوامر المتعلقة بشيء من العبادات أبداً ، لاسيما ما يخص الصلاة فإنها لا تترك بحال من الأحوال ، ولذا لا تسقط عن ذمة المكلفين في أي ظرف وحالة حتى في صورة الغرق أو الحرب أو الخوف فإن الشارع يريد من عبده الصلاة ، وعلى هذا الأساس إذا تعذر على الإنسان أن يصلي صلاة كاملة من حيث أجزائها وشرائطها لعذر من الأعذار كالمريض أو الأخرس أو فاقد الماء أن يصلي بالحالة التي يقدر عليها ، فالمريض إذا عجز عن القيام مثلاً أجاز له الشارع أن يصلي عن قعود ، والأخرس الذي يعجز عن قراءة السورة والذكر والتسيبجات أجاز له أن يصلي بحسب ما يمكنه من القراءة ولو بالإشارة والإيماء ، وفاقد الماء أو الذي يضره الماء كالجريح والمكسور أجاز له أن يصلي بالتييمم.

فلاحظ هنا أن الشارع جعل القعود بدلاً عن القيام ، والإشارة بدلاً عن القراءة ، والتراب بدلاً عن الماء في هذه الصلوات ، وهذه البديلية في الأحكام تكشف عن أمرين :

أحدهما: أن المصلي يجوز له أن يترك القيام والقراءة والوضوء في صورة العجز عنها ، وأن يعمل بالبدل عنها.

وثانيهما: أن هذا الحكم البديل مشروع ، ويقبله الشارع منه لأنه هو الذي

أمر به ، وهذا الحكم البديل يسمى في اصطلاح الأصوليين بالحكم الاضطراري لأنه ناشئ من حالة الاضطرار التي تبيح للإنسان ما كان محظوراً قبلها. يقول تعالى : ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ بَأْسٌ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١) وفي الحديث النبوي الشريف : «رفع عن أمي ما اضطرروا إليه»^(٢) وتسمى أيضاً بالأحكام الثانوية باعتبار أنها مجعولة كبديل عن الحكم الأصلي الأولي ، وعلى هذا نفهم أن الأوامر الشرعية لاسيما في العبادات تكون على قسمين :

أوامر أولية: وهي مجعولة على الناس في حالة اختيارهم وسلامتهم من كل عذر.

وأوامر ثانوية: مجعولة عليهم في حالة العذر، وكلاهما يجب العمل بهما ولكن كل منهما في وقته وظرفه.

إذا عرفت هذا نقول: إذا صلّى المريض قعوداً بسبب المرض ثم زال المرض وصار سليماً فهل يجب عليه إعادة الصلوات التي صلاها قعوداً في حالة مرضه؟ وإذا كان الوقت قد انقضى وجب أن يصلّيها قضاء أم أن ما صلاه أجزاءه عن الصلاة مع القيام؟

فالذي قال بالأول من الفقهاء قال بعدم أجزاء الحكم الثانوي عن الحكم الأولي ، والذي قال بالثاني قال بالأجزاء ، والسبب الذي دعا إلى هذا الاختلاف هو الاختلاف في أن الحكم الثانوي هل يحقق غرض الحكم الأولي ويصلح أن يقوم مقامه أم لا؟

والذي قال بالأول قال لا يصلح ؛ لأن الحكم الثانوي ناقص والحكم الأولي كامل والناقص لا يجزي عن الكامل ، والذي قال بالثاني قال بالكفاية ،

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ص ٣٤٥، ح ٢.

ليس لأن الناقص يسد مسد الكامل فقط ، بل لأن الشارع جعل هذا الناقص حجة عليه ، ومعنى ذلك أنه رضي به بديلاً ، وعليه فلا بد من أن يكون مجزياً عن الحكم الأولي ، فإذا عمل به المكلف يكون قد عمل بوظيفته الشرعية ، والحكم بوجوب الإعادة أو القضاء لما فعله أولاً يتنافى مع حجية الأمر الثانوي فيستلزم التناقض في التشريع .

والقول الذي ذهب إليه الأكثر من الفقهاء هو الإجزاء^(١) ، وسبب القول بالإجزاء يرجع إلى أحد أمور أهمها اثنان :

الأول: أن نقول بأن الأحكام البديلية جعلها الشرع حجة للتخفيف عن الناس ومراعاة حالة الاضطرار التي تجبرهم على ترك الأحكام الأولية ، وهذه مصلحة كبرى أرادها الله سبحانه لعباده لأنه يريد لهم اليسر ولا يريد بهم العسر ؛ إذ يقول تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾^(٢) وعليه فالقول بعدم الإجزاء يتنافى مع اليسر ، بل يستلزم التكليف بالعسر لا باليسر ؛ لان معنى عدم الإجزاء هو وجوب إعادة الصلاة في داخل الوقت أو قضائها في خارج الوقت ، ولا سيما إذا استمرت حالة الاضطرار سنين طويلة وصلّى الإنسان فيها صلاته عن قعود أو تيمم مثلاً .

وعليه فحتى إذا قلنا بأن الناقص لا يغني عن الكامل من حيث المصلحة والغرض ، إلا أن مصلحة التسهيل على الناس تستدعي غض النظر عن مقدار التفاوت بين الناقص والكامل والقول باكتفاء الشارع بما يفعله العبد في حالة الاضطرار .

الثاني: أن الحكم بوجوب الصلاة أو قضائها مختص بمن لم يصل صلاته

(١) أصول المظفر: ج ١ ، ص ٢٤٧ ؛ وانظر نهاية الوصول: ج ١ ، ص ٥٧٩ ؛ مطرح الأنظار: ج ١ ،

١١٩ ؛ هداية المسترشدين: ج ٢ ، ص ٧٠١ .

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥ .

في وقتها، فإذا لم يصل المصلي في أول وقت الظهر مثلاً وجب عليه أن يصلها قبل خروج الوقت، وإذا فاتته الصلاة في الوقت وجب عليه القضاء في خارج الوقت؛ لأن الصلاة تجب على غير المصلي، وهذا العنوان لا يصدق على من صلى صلاته الاضطرارية؛ بداهة أن من صلى عن قعود يقال له إنه صلى بالكيفية التي كانت واجبة عليه، وحينئذ لا يجب عليه إعادتها، ولا يجب قضاؤها؛ لأن القضاء يجب على من فاتته الصلاة في وقتها وهذا ليس كذلك.

نعم هنا ملاحظتان:

الأولى: إنما يجوز للمضطر أن يبادر إلى الصلاة في أول وقتها إذا كان يعلم بأن حالة الاضطرار مستمرة معه إلى بعد وقت الصلاة، كما لو علم بأن مرضه يستمر معه من الظهر إلى الليل فيصح أن يبادر إليها في أول وقت الظهر.

والثانية: يجوز له المبادرة إذا لم يكن يعلم بارتفاع عذره إلى قبل الوقت، وأما إذا علم بأنه سيرتفع العذر كما لو كان في أول الوقت فاقداً للماء ولكنه يعلم بأنه سوف يحصل على الماء قبل المغرب فإنه يجب عليه الانتظار حتى يصلّي صلاته مع الوضوء، والسر في ذلك هو أنه مع علمه بالحصول على الماء لا يصدق عليه أنه مضطر إلى التيمم حتى تصح صلاته مع التراب. نعم إلا إذا قيل بأن إطلاق أدلة الأحكام الثانوية نظير قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَحْدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَبِئًا﴾^(١) وقوله ﷺ في كفاية التيمم: «يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين»^(٢) وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٣).

فإن إطلاق هذه الأدلة يفيد كفاية الحكم الثانوي مطلقاً حتى في صورة المبادرة إلى الفعل مع علمه بزوال العذر؛ لأن الشارع لم يقيد وجوب الحكم

(١) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ٢١ من أبواب التيمم، ص ٣٨٠، ح ٧.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧٣.

البديل في صورة العلم بالعجز عن الحكم الأولي في كل الوقت ، بل كلامه ظاهر في أن الإنسان متى ما وقع في حالة الاضطرار جاز له أن يأخذ بالحكم البديل سواء في أول الوقت أو آخره ، ولعل من هنا أطلق الفقهاء الحكم بالإجزاء أداء وقضاء سواء بادر المكلف إلى الفعل الثانوي وجاء به في أول الوقت أم تركه إلى آخر الوقت .

المسألة الثالثة: في أجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي

والمراد بالحكم الظاهري الحكم الذي اعتمد فيه الفقيه على رواية معتبرة ، أو دليل من الأدلة الاستنباطية ، وعمل به هو ومقلدوه ثم علم بعد ذلك خطأ هذه الرواية أو الدليل ، سواء كان الخطأ في ذلك الدليل أو في الاستدلال ، فهل يجب عليه أن يعيد ما عمله خطأ في داخل الوقت ويقضيه في خارج الوقت أم لا؟

مثلاً: إذا أفتى الفقيه بجواز الصلاة في الدار المغصوبة استناداً إلى رواية كان في ظنه أنها معتبرة ، ثم تبين له أنه مخطئ لعدم اعتبار الرواية ، أو أفتى بأن استعمال الإبر المغذية للجسم لا توجب الإفطار من الصيام استناداً إلى إجماع مدعى على المسألة ، ثم تبين له الخطأ لأنه لم يكن إجماع في المسألة أصلاً ، فهل يجب عليه أن يعيد صلواته التي صلاها في الدار المغصوبة أداء أو قضاء؟ وهل يجب عليه أن يقضي صيامه في الأيام التي استعمل الإبر المغذية فيها أم لا؟

ومثل ذلك: إذا اعتمد الإنسان على قول بينة عادلة بأن ثيابه طاهرة فصلى بها ثم علم بعد ذلك بخطئها في ذلك ، فهل يجب عليه إعادة تلك الصلاة أم لا؟

والفرق بين الأمثلة هو أن خطأ الإنسان في مثال الصلاة والصيام كان في الحكم الشرعي ، أما في مثال الطهارة فإن الخطأ في موضوع الحكم الشرعي ؛

لأنه في الحالة الأولى والثانية كان لا يعلم بان الصلاة في الدار المغصوبة حرام، وأن الإبرة المغذية مسببة للإفطار، بينما في الحالة الثالثة فهو يعلم أن الصلاة في الثياب النجسة مخلة بالصلاة لكنه لم يكن يعلم بأن ثوبه طاهر.

ونلاحظ أنه في الحالات الثلاث كان يعلم في ظاهر الحال بصحة ما استند إليه، بينما هو في الواقع خاطئ، ولذلك يسمى الحكم في هذه الحالات جميعاً بالظاهري؛ لأنه في الواقع لم يكن حكماً صحيحاً بل خاطئاً.

وكيف كان، فإن المعروف عند الإمامية في مثل هذه الصور هو عدم الإجزاء، سواء كان الخطأ في الحكم أو في الموضوع^(١)، والسبب في عدم الإجزاء يرجع إلى أن الإمامية مخطئة، أي يقولون بأن فتوى الفقيه قد تصيب الحكم الإلهي الواقعي وقد تخطئه، وحيث إن الله سبحانه في كل واقعة حكم ثابت لا يتغير، وإن الفقيه قد يتوصل إليه وقد يخطئه، فإذا توصل إليه كانت هي المطلوبة منه ولا يجوز له مخالفتها، وإذا خالفها خطأ كان معذوراً عند الله سبحانه، وعلى هذا فإن الأدلة التي يستند إليها الفقيه في الفتوى كالخبر الواحد أو البينة يكون بمنزلة الطريق الذي يوصل الفقيه إلى الحكم الواقعي لذلك تسمى بالطرق.

ونلاحظ من كل ذلك أن الفقيه إذا علم بخطئه علم بأنه لم يحصل مصلحة الحكم الواقعي، ولم يطع ما كان يجب عليه إطاعته في الحقيقة؛ لذلك يحكم العقل بعدم الإجزاء، ولذا لا بد له أن يعمل بمقتضى علمه فيعيد الصلاة والصيام، إلا إذا نص الشارع بدليل خاص على عدم وجوب إعادة العمل أو قضائه، أو لم يكن العمل قابلاً للإعادة، كما لو أكل اللحم اعتماداً على قول القصاب بأنه مذبوح على الطريقة الشرعية ثم انكشف له أنه كان

(١) انظر مطراح الأقطار: ج ١، ص ١٥٥-١٥٦؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٧٠٩؛ كفاية الأصول: ص ٨٧، ٨٨.

كاذباً أو خاطئاً، فإنه لا مجال لتكرار العمل صحيحاً.

أو صَلَّى اليهودي أو المسيحي بصلاتهما في دينهما ثم أسلما، فإنه وإن علما ببطلان صلاتهما سابقاً إلا أنه لا يجب عليهما إعادة الصلوات ولا قضاؤها؛ لأن الشارع نص على الإجزاء في هذا المورد بواسطة حديث الجب، وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الإسلام يجب عما قبله»^(١).

هذا في الأحكام، وأما في الموضوعات فإن ما أخذ من الأدلة فيها يسمى بالأمارات أي العلامات التي توصل إلى الواقع، والمعروف بين الأصوليين والفقهاء أن حجيتها أخذت على نحو الطريقة، أي كل واحدة من الأدلة المثبتة لموضوعات الأحكام هو طريق يوصل إلى الواقع^(٢)، نظير (قاعدة اليد)^(٣) فإنها علامة على ملكية الشيء الواقع تحت سلطتها، وقاعدة (سوق المسلمين)^(٤) فإنها علامة على حلية ما يباع في أسواق المسلمين مع وجود احتمال حرمة بعض ما يباع فيها من جهة الغصبية ونحوها، و(البينة)^(٥)، و(أصالة الطهارة في الأشياء)^(٦)، و(أصالة الصحة في فعل المسلم وقوله)^(٧) ونحو ذلك من قواعد تثبت لنا موضوعات الأحكام الشرعية.

(١) عوالي اللآلي: ج ٢، ص ٥٤، ح ١٤٥؛ وانظر تفسير القمي: ج ١، ص ٤١٧، تفسير الآية ٩٠ من سورة الإسراء.

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ١١٧؛ كفاية الأصول: ص ٢٧٧؛ مقالات الأصول: ج ٢، ص ٥٣.

(٣) انظر القواعد الفقهية (للبنجوردي): ج ١، ص ١٢٧؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ٧.

(٤) انظر القواعد الفقهية (للبنجوردي): ج ٤، ص ١٥٥؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٨.

(٥) انظر العناوين: ج ٢، ص ٦٤٨؛ القواعد الفقهية (للبنجوردي): ج ٣، ص ٩؛ القواعد الفقهية (للشيرازي): ج ٢، ص ٤٦.

(٦) العناوين: ج ١، ص ٤٨٢؛ القواعد الفقهية (للشيرازي): ج ٢، ص ٤١٧.

(٧) العناوين: ج ٢، ص ٧٤٤؛ انظر القواعد الفقهية (للبنجوردي): ج ١، ص ٢٧٩؛ الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٥٣.

وعلى هذا فإن من عمل بهذه الأمارات والطرق الموضوعية ثم ظهر له الخطأ فإنه لا يمكن القول بالإجزاء فيه، بل لابد من الإعادة والقضاء في العبادات؛ لأن المعيار هو الوصول إلى الحكم الإلهي الواقعي، فإذا عملنا بدليل أو قاعدة وتبين لنا عدم الوصول إلى الواقع كان ما فعلناه غير مجز، ولذا يجب إعادة ما يمكن إعادته أو قضاؤه إن كان يمكن ذلك.

المسألة الرابعة: في الإجزاء عند تبديل الاجتهاد أو المجتهد

وهذه المسألة هامة جداً لأنها كثيرة الوقوع ولها علاقة كبيرة في أعمال عموم الناس، ولها صورتان:

الأولى: صورة تبديل اجتهاد المجتهد.

والثانية: صورة تبديل التقليد من مجتهد لآخر.

أما الصورة الأولى فإن المجتهد إذا استنبط الحكم من الأدلة المعتبرة وأفتى على طبقها كما لو أفتى بجرمة صلاة الجمعة في زمان الغيبة مثلاً، أو أفتى بجواز إجراء العقود كالبيع والنكاح باللفظ غير العربي، ثم تبدل رأيه إلى وجوب صلاة الجمعة وبطلان العقود المجرأة بغير العربية، فهل يجب عليه وعلى مقلديه قضاء ما فاتهم من صلوات الجمعة في المدة التي عملوا بفتواه السابقة؟ وهل يجب على العاقد بغير العربية أن يعيد عقوده أم لا؟

اختلفت الأقوال في هذه المسألة، فبعضهم قال بالإجزاء؛ لأن المعيار هو أن يعمل المكلف بمقتضى الدليل والحجة، وقد عمل المجتهد ومقلده بذلك، وبعضهم ذهب إلى عدم الإجزاء؛ لأن المعيار شرعاً وعقلاً هو الوصول إلى الأحكام الإلهية الواقعية، وهذا لم يحصل في الفتوى السابقة.

وفصل بعضهم بين الخطأ في الاجتهاد في الأحكام نظير وجوب صلاة الجمعة فقال بالإجزاء فيها، بل أدعي عليها الإجماع، لاسيما في الأمور

العبادية لذات الدليل المتقدم ، وبين الخطأ في الموضوعات الخارجية نظير العقود والإيقاعات ونحوها فقال بعدم الإجزاء فيها ، ولكنهم جميعاً اتفقوا على وجوب العمل بمقتضى الاجتهاد الجديد^(١).

والصحيح هو الإجزاء لا من جهة حكم العقل به ؛ لأن العقل يحكم بعدم الإجزاء هنا ، لأن العمل الذي عمله العبد لم يتطابق مع الحكم الإلهي ، وإنما من جهة الأدلة الشرعية المتكثرة التي أثبتت أن الشريعة سهلة سمحة ، وأن الله لا يكلف الناس ما لا يطيقون ، وأن المعيار عند الشارع هو العمل بالوظائف الشرعية بحسب الأدلة والحجج التي نصبها لهم ، خاصة وأن الإصابة والخطأ أمر ليس بيد المجتهد ما دام لم يقصر في مقدمات اجتهاده ، ولذا فإن القول بالإجزاء هو الأقرب إلى النظر لا بلحاظ حكم العقل ، بل بلحاظ الجمع بين الأدلة.

وأما الصورة الثانية وهي صورة تبدل التقليد فلها أكثر من حالة ، وأهمها ثلاث :

الحالة الأولى: أن يتبدل التقليد بسبب موت الفقيه الذي كان يقلده ، فيجب على المقلد أن يعدل في تقليده إلى فقيه حي ؛ لعدم جواز تقليد الميت ابتداءً أو استدامة من دون إجازة من فقيه حي .

الحالة الثانية: أن يعدل المقلد بتقليده لأنه علم بأن الفقيه الذي كان يقلده لم يكن فقيهاً ، فكان المقلد مخطئاً في تشخيص الموضوع .

الحالة الثالثة: أن يعدل بتقليده لأنه علم بأن الفقيه الذي كان يقلده سقط عن شرائط التقليد ، كما لو صار ناسياً للمسائل بسبب المرض ، أو فقد شرائط العدالة أو الأعلمية بناء على وجوب تقليد الأعلم ونحو ذلك .

(١) انظر التفاصيل في مطارح الأنظار: ج ١ ، ص ١٥٥ ؛ هداية المسترشدين: ج ٣ ، ص ٧٠٩ ؛ أصول المظفر: ج ١ ، ص ٢٥٧ .

أما بالنسبة إلى الحالة الأولى فالحكم الصحيح هو الإجزاء ؛ لأن المكلف كان يقلد فقيهاً جامعاً للشرائط وكانت فتاواه عليه حجة ومبرئة للذمة ، فإذا مات وقلد غيره وجب أن يعمل بمقتضى فتاوى الفقيه الجديد بغض النظر عن الزمان السابق ؛ لأن المعيار عند الشارع هو أن يعمل الإنسان بالحجة الشرعية ، وهذا قد عمل بذلك ، فالقول بعدم الإجزاء يحتاج إلى دليل .

وأما الحالة الثانية فإن الحكم هو عدم الإجزاء ؛ لأنه لم يعمل بوظيفته الشرعية التي قررها الشارع ، وهي العمل بمقتضى فتوى الفقيه الجامع للشرائط ؛ لذلك لا مناص من وجوب إعادة صلواته التي صلاها طبق فتوى غير الفقيه أداءً أو قضاءً ، وإعادة العقود والإيقاعات التي لا زالت آثارها باقية كعقد الزواج أو الطلاق ونحوهما ، فيجب عليه أن يعمل طبق فتوى المجتهد الجامع للشرائط .

وأما الحالة الثالثة فإن الحكم هو الإجزاء بالنسبة للوظائف التي عملها طبقاً لفتوى الفقيه قبل فقدانه للشرائط ، وعليه أن يعمل بمقتضى فتوى الفقيه الجامع للشرائط بالنسبة لأعماله المستقبلية ، ولو استمر على العمل طبق فتوى الفقيه الذي افتقد الشرائط المعتبرة في التقليد فإن حكمه هو عدم الإجزاء .

والذي نستنتجه من كل هذه المسائل أن العقل تارة يحكم بالإجزاء وتارة يحكم بعدمه بحسب ما يراه من مطابقة العمل الذي جاء به العبد كطاعة للأمر الشرعي وعدم مطابقته ، فإذا لاحظ المطابقة حكم بالإجزاء ، وإذا لاحظ العدم حكم بعدم الإجزاء ، وفي كلتا الحالتين فإن حكم العقل هذا ناشئ من حكم الشرع ، فلولا أن يأمر الشرع بالصلاة مثلاً لم يحكم العقل بكفاية الصلاة التي صلاها في مقام الطاعة وإجزائها عن المطلوب الشرعي .

٤ دلالة الأمر على وجوب مقدمة الطاعة

المقدمة في اللغة : ما يتقدم ، ومنه قولهم : مقدمة الجيش وهم الذين

يتقدمونه ، وكذا قولهم مقدمة الكتاب^(١) .

وفي اصطلاح الأصوليين : هي عبارة عما يتوقف عليها الشيء^(٢) ، فمثلاً إذا أمر الشارع بشيء أمرأ مطلقاً كالصلاة والحج فقال : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾^(٣) وقال : ﴿ وَاللَّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ ﴾^(٤) وتوقف امثال الأمر بهما على بعض المقدمات كالطهارة للصلاة ، وتهيئة جواز السفر والسيارة للوصول إلى مكة في الحج ، فإن العقل يحكم بوجود تهيئة هذه المقدمات ، فلو لم يفعلها المكلف وبالتالي لم يصل صلاة صحيحة ولم يحج فإنه يصير سبباً لهذه المعصية ، ويستحق العقاب عليها ، والسبب في ذلك هو حكم العقل بأن ما يتوقف عليه فعل الواجب واجب أيضاً حتى إذا لم يأمر به المولى .

فمثلاً : إذا قال الأمر لجنوده تقدموا لفتح البلد ، فإن العقل يحكم بوجود تهيئة كل المقدمات التي يتوقف عليها فتح البلد من قبيل وضع الخطة العسكرية وتهيئة الأسلحة والجنود بمقدار يكفي للفتح ، وتنظيم شؤون الجيش وكل ما يتعلق بإطاعة هذا الأمر ، ولا يصح لقيادات الجيش أن يتعذروا عن تهيئة المقدمات ؛ لأن الأمر لم ينص في أمره عليها جميعاً ، ولو فعلوا ذلك ولم يفتحوا البلد استحقوا جميعاً العقاب .

وكذلك في الأوامر الشرعية ، فإن كل أمر شرعي تتوقف إطاعته على تهيئة مقدمات فإنها تصبح واجبة أيضاً تبعاً لوجوب ذي المقدمة ، وهذا من الحقائق التي لا يختلف عليها اثنان من العقلاء ، وإنما الاختلاف الواقع بينهم في أن وجوب هذه المقدمات هل هو وجوب عقلي أم شرعي أيضاً؟

(١) معجم مقاييس اللغة : ص ٨٤٧ ، (قدم) ؛ لسان العرب : ج ٢ ، ص ٤٦٥ ، (قدم) ؛ مجمع البحرين : ج ٦ ، ص ١٣٦ ، (قدم) .

(٢) نهاية الوصول : ج ١ ، ص ٥٨١ ؛ قوانين الأصول : ج ١ ، ص ١٠١ ؛ مطارح الأنظار : ج ١ ، ص ٢٠٤ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٤٣ .

(٤) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .

بمعنى أن ما يحكم به العقل هنا هل يحكم به الشرع أيضاً نظراً لوجود ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أم لا لعدم وجود هكذا ملازمة، فلذا يقتصر في وجوب المقدمة على حكم العقل، وأما الشرع فليس له حكم فيها؟ ويظهر أثر الفرق بين الوجوب العقلي والشرعي هنا في الطاعة والمعصية والثواب والعقاب، فإنه لو قلنا بوجود ملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كان معنى ذلك أن المكلف إذا جاء بمقدمات الواجب كان مطيعاً، واستحق عليها الثواب سواء وفق بعدها لإطاعة ذي المقدمة أم لا، وهذا الثواب يكون على فعل المقدمة لا فعل الواجب، ولو تخلف عن ذلك ولم يأت بالمقدمات وبالتالي عصى الواجب استحق عقابين: أحدهما: لترك المقدمة، وثانيهما: لترك ذي المقدمة.

هذا وللأصوليين تفاصيل كثيرة في هذه المسألة جديرة بالدراسة والبحث، إلا أننا نتركها للبحوث المفصلة^(١)، ونكتفي هنا بالبحث في مسائل:

المسألة الأولى: في أقسام المقدمة

تنقسم مقدمة الواجب على قسمين:

الأول: مقدمة الواجب، وتسمى المقدمة الوجوبية، وفيها خصوصيتان:

إحدهما: أن تكون سابقة على نفس الواجب، فلو لم تكن موجودة عند المكلف لم يأمره الشارع بشيء مثل البلوغ والقدرة والعقل كمقدمات تكوينية، ومثل القدرة المالية والبدنية ونحوهما كمقدمات شرعية.

وثانيتهما: أن لا يكون العبد مكلفاً بإيجادها؛ لأنها ليست بيده، فإن تحققت صار العبد مكلفاً بما يتوقف عليها وإلا فلا، نظير الاستطاعة إلى الحج وما يزيد عن المؤونة بالنسبة إلى الخمس، أو تحقيق النصاب بالنسبة إلى الزكاة

(١) انظر قوانين الأصول: ج ١، ص ٩٩؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٢٠٤؛ هداية المسترشدين: ج ٢،

ونحو ذلك ، فإن المكلف لا يجب عليه تحصيل الاستطاعة من أجل أن يكون الحج واجباً عليه ، ولا يجب عليه توفير المال لأجل أن يخمس ، وإنما إذا تحققت الاستطاعة بالإرادة الإلهية أو توفر عنده المال وجب عليه الحج والخمس ، وهكذا.

والثاني: مقدمة الوجود ، وتسمى بالمقدمة الوجودية ، وفيها خصوصيتان أيضاً :

إحدهما: أن تكون لاحقة للواجب ومتأخرة عنه من حيث الوجوب ، ولكنها متقدمة عليه في العمل ، نظير قطع المسافة للحج ، وحساب الأموال ، فإنه لولا وجوب الحج لا يجب قطع المسافة ، ولكن إذا حج الإنسان فإنه يقطع المسافة أولاً ثم يؤدي المناسك.

وكذلك يجب على كل مكلف أن يحسب أمواله في رأس السنة الخمسية لكي يعلم بما زاد عن مؤونته فيخمسه أو يتصالح فيه مع الفقيه ، وحساب المال هذا متأخر عن وجوب الخمس ؛ إذ لولا وجوبه لم يجب ، كما أنه سابق على الخمس من حيث العمل ، ومثل ذلك يقال بالنسبة للوضوء للصلاة ، والعمل والاكتساب لأجل الإنفاق على الزوجة والأولاد وهكذا.

وثانيتها: أن يكون أمرها بيد المكلف نفسه ؛ لأنه قادر عليها ، فلذا يؤمر بإيجادها وتوفيرها كمقدمة لإطاعة الواجب.

والبحث الواقع بين علماء الأصول هو في القسم الثاني لا الأول ؛ لاستحالة أن يكلف الشارع العبد بشيء هو غير مقدور له.

المسألة الثانية: في النماذج الشرعية لمقدمة الواجب

والمهم منها ثلاثة :

أ- الشروط الشرعية

والمقصود بها الشروط التي جعلها الشارع مقدمات للواجب، مثل: الطهارة والوقت والقبلة للصلاة، فإن هذه الشروط إنما وجبت في الصلاة بسبب إيجاب الشارع لها، ولولا ذلك لم يحكم بوجوبها العقل؛ لأنه لا يدرك وجود علاقة بين الصلاة وهذه الشروط.

بخلاف الشروط العقلية فإن العقل يدركها حتى إذا لم يحكم الشرع بها مثل قطع المسافة للحج، أو جرد الحساب السنوي للمال للخمس، أو حساب مقدار النصاب للزكاة، فإن جعل الشارع الخمس في الزائد عن المؤونة يستدعي عقلاً أن يحسب الإنسان ماله لكي يعرف الزائد حتى يخمسه، وجعل الشارع الزكاة لدى بلوغ النصاب يستدعي عقلاً حساب الوارد من الثمار أو الأنعام لكي يعرف بلوغ النصاب من عدمه.

والبحث في وجوب مقدمة الواجب يختص بالشروط الشرعية لا العقلية؛ لما عرفت من أن العقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب، ولكن الخلاف الواقع بينهم في الوجوب الشرعي على أصح الأقوال^(١).

والشروط الشرعية على ثلاثة أصناف؛ لأن بعضها يتقدم وجوداً على زمان المشروط كالوضوء والغسل والوقت للصلاة، بناء على أن الشرط هو ذات الوضوء والغسل لا الطهارة القلبية الحاصلة منهما، وبعضها مقارن في وجوده لوجود المشروط مثل: استقبال القبلة وطهارة لباس المصلي وإباحة مكان الصلاة، وبعضها متأخر عنها مثل غسل المستحاضة الكثيرة في الليل لأجل تصحيح صيامها في النهار الفائت، أو إجازة المالك للعقد الفضولي، وإجازة الولي لزواج البنت الباكر أو الولد غير الرشيد، فإن لحوق الإجازة

(١) قوانين الأصول: ج ١، ص ١٠١؛ معالم الأصول: ص ٨٧؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٨٤؛ وانظر مطرح الأنظار: ج ١، ص ٢١٤-٢١٥.

مصحيح لهذه العقود، وإلا وقعت باطلة بناء على قول جمع من الفقهاء^(١).

ب- المقدمة المفوتة

إذا توجه تكليف إلى العبد كالحج - مثلاً - وعلم بأنه لا يقدر على الإتيان بهذا الواجب إلا إذا استعد له من قبل فإن العقل يلزمه بالاستعداد له قبل وقت الواجب، فإذا لم يستعد له وبالنتيجة لم يتمكن من فعل الواجب في وقته كان مقصراً وسبباً للمعصية، ولذلك يحكم عليه بأنه مستحق للعقوبة؛ لأن وجوب الشيء يستدعي وجوب مقدماته، فإذا قصر فيها في وقتها كان سبباً لتفويت الواجب والوقوع في العصيان، وهذا النحو من المقدمات تسمى بالمقدمات المفوتة، وأمثله كثيرة:

منها: وجوب وضع المنبه لمن ينام ويعلم بأنه لا يستيقظ لصلاة الفجر، فإذا قصر في ذلك ونام ولم يستيقظ للصلاة كان سبباً لفوات الصلاة في وقتها.

ومنها: من علم بأنه مستطيع للحج وقادر على تهيئة مقدمات السفر كالتأشيرة والسيارة والنفقة، ولكنه لا يتمكن من تهيئتها في وقت السفر وجب عليه تهيئتها من قبل، ولو قصر في ذلك كان سبباً لتفويت الحج.

ومنها: من قصر في تعلم الأحكام الشرعية المتعلقة بصلاته وصيامه أو بزواجه ونحو ذلك من عباداته ومعاملاته، فصلّى وصام خطأ أو تزوج خطأ كان سبباً في ذلك.

ومنها: من علم بأنه إذا سافر إلى البلاد البعيدة التي يستشري فيها الفساد الأخلاقي أو الضلال الفكري سوف يتأثر بذلك فيفضل أو ينحرف هو أو أولاده فإنه لا يجوز له ذلك، ولو سافر إليها كان سبباً للوقوع في تلك المحرمات.

(١) انظر العروة الوثقى: ج ٥، ص ٦٢٤، مسألة (١)؛ فقه الأسرة: ص ١٥٨ المسألة الأولى.

والحاصل: أن العقل يحكم بأن الإنسان لا ينبغي له أن يكون سبباً في معصية الله سبحانه من ترك واجب أو الوقوع في الحرام؛ لوجود ملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته التي توفر القدرة على إطاعته، ووجود ملازمة بين حرمة الشيء وحرمة الإتيان بمقدماته التي تسبب الوقوع به، والسر في هذه الملازمة هو قانون السببية القاضي بأن الإنسان بتقصيره بالمقدمات يصير سبباً لوقوعه في الحرام، ولذا يحاسب على هذه السببية.

فكما أن الإنسان يثاب إذا صار سبباً للطاعة فإنه يعاقب إذا صار سبباً للعصيان؛ لأن قانون الثواب والعقاب يدور مدار السببية في الفعل والترك، ولا يختلف الأمر في هذا بين أن يقع الإنسان بالمعصية مباشرة كما لو ترك الصلاة وبين ما لو وقع فيها بواسطة التقصير في مقدماتها، وهذا ما ورد مضمونه في الأخبار المتضاربة.

منها: ما رواه الشيخ الطوسي رحمته الله بسنده عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام: سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر ليس فيها ماء، من أجل المرعى وصلاح الإبل؟ قال عليه السلام: (لا) ^(١)، والظاهر منه أن وجه المنع من الإقامة في مثل هذا المكان هو تفويته التكليف المشروط بالطهارة المائية قبل مجيء وقته.

ومنها: صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن رجل أجنبي في سفر ولم يجد إلا الثلج أو ماء جامداً؟ فقال: «هو بمنزلة الضرورة يتيمم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه» ^(٢). وهي أيضاً ظاهرة في أن وجه المنع هو تفويت التكليف المتوقف على الطهارة من الجنابة، ولكن ينبغي حملها على صورة تعذر الانتظار حتى يذوب الثلج، أو صورة البرد القارص الذي يضر معه الغسل بالماء البارد.

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٢٨ من أبواب التيمم، ص ٣٩١، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٣، الباب ٩ من أبواب التيمم، ص ٣٥٥، ح ٩.

ومنها: الروايات الدالة على عدم جواز الإقامة في البلاد التي لا يتمكن المكلف فيها من إقامة أحكام الله سبحانه والعمل بمحدوده^(١)، وليس ذلك إلا لأن البقاء في تلك البلاد يؤدي إلى تفويت الواجبات الشرعية.

ج- المقدمة العبادية

المقدمات التي تقع في طريق إطاعة الواجبات على قسمين:

الأول: مقدمات عبادية أي لا تقع منه صحيحة إلا إذا قصد فيها القربة مثل: الوضوء والغسل للصلاة والطواف، فلو توضع المصلي أو الطائف ولم ينو القربة والتعبد لم يكن متطهراً بالطهارة الشرعية، وإذا نواها وقعت منه عبادة، واستحق ثوابها.

والثاني: مقدمات غير عبادية، فلذا يجوز أن يأتي بها الإنسان بلا قصد القربة كتطهير الملابس للصلاة، أو السفر إلى الحج، ولكن لو جاء بها العبد ناوياً فيها القربة تقع عبادة، ويستحق عليها الثواب.

وعلى هذا تمتاز المقدمة العبادية عن غيرها بأربع مزايا:

١- أن المقدمة العبادية محبوبة في نفسها، ولذا قد تكون مستحبة من حيث نفسها كالوضوء، ولا تصح إلا مع قصد القربة بغض النظر عن ذات العبادة كالصلاة، بخلاف المقدمة غير العبادية.

٢- أن المقدمة العبادية فيها ثواب، وفي تركها عقاب، بخلاف المقدمة غير العبادية فإنه ليس في فعلها ثواب، ولا في تركها عقاب، وإنما إذا فعلها صحت صلاته، وإذا تركها بطلت صلاته.

٣- أن الوجوب المتعلق بالمقدمة العبادية وجوب تعبدية، بينما في الثانية توصلية يراد به الوصول إلى ذي المقدمة.

(١) انظر الوسائل: ج ١٥، الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ص ١٠٠، ح ٢، ح ٣، ح ٤.

٤- أن وجوب المقدمة العبادية وجوب نفسي على بعض الأقوال، بينما وجوب الثانية غيري، والمقصود بالوجوب النفسي الوجوب المطلوب في نفسه، ولا يتوقف وجوبه على شيء آخر^(١) مثل: وجوب الصلاة والصيام والحج، فوجوب الوضوء للصلاة - مثلاً - إنما نشأ من وجوب ذات الصلاة؛ لأن الوضوء شرط في الصلاة، وإذا وجب المشروط وجب شرطه أيضاً بذات وجوبه لا بوجوب آخر.

ولذلك فإن وجوب المقدمة العبادية شرعي فقط، وإذا شرع العبد بالوضوء يعد شارعاً في فعل مقدمات الصلاة، فلذا يعطى ثواب الصلاة، ولكن لو فعلها ولم يصل ينال الثواب أيضاً؛ لأن الطهارة محبوبة في نفسها، بينما وجوب المقدمة غير العبادية قد يكون شرعياً كتطهير الثياب للصلاة، وقد يكون عقلياً كالسفر للحج، فوجوبه غيري؛ لأنه لولا وجوب الصلاة لم يحكم الشرع بوجوب تطهير الثياب، ولولا وجوب الحج لم يحكم العقل بوجوب المشي أو السفر إلى الحج.

وبهذا يظهر لك الفرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري، فإن الوجوب النفسي ما يجب لنفسه ولا يتعلق وجوبه بشيء آخر، بينما الوجوب الغيري يتوقف وجوبه على وجوب غيره ويكون ناشئاً منه.

المسألة الثالثة: في حكم مقدمة الواجب

اختلف الأصوليون في وجوب مقدمة الواجب إلى أقوال ربما تجاوزت العشرة^(٢).

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٣٠؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٨٩؛ كفاية الأصول: ص ١٠٧.

(٢) انظر معالم الأصول: ص ٨٤-٨٥؛ أصول المظفر: ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٢؛ المستصفي: ج ١، ص ٧١؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٧-٢٥٨؛ المعتمد: ج ١، ص ٩٦-٩٥.

وأهمها قولان :

الأول: الوجوب.

والثاني: عدم الوجوب.

والمقصود بالوجوب هنا الشرعي لا العقلي ؛ لما عرفت من أن الوجوب العقلي لمقدمات الواجب لا اختلاف فيه .

والصحيح هو التفصيل بين المقدمات الشرعية وغيرها. أما المقدمات الشرعية فنحكم بوجوبها شرعاً ؛ لما عرفت في البحث السابق أن هذه المقدمات وضعها الشارع مقدمات ، ولولا أن يشترطها الشارع لم يكن للعقل البشري أن يتوصل إليها كالوضوء للصلاة ، أو تطهير ثياب المصلي ، وأما المقدمات غير الشرعية كالسفر إلى الحج وبلوغ النصاب ونحوها فإن الحاكم بهما العقل دون الشرع.

والسر في ذلك هو أن العقل إذا حكم بشيء يصبح حكم الشرع بنفس ما حكم به العقل لغواً وبلا فائدة ، فلو قلنا - مثلاً - : إن الشرع يحكم على العبد بوجوب قطع المسافة للوصول إلى مكة المكرمة بعد أن حكم العقل بها وأوجبه على العبد لأمكن أن نسأل ما هي فائدة هذا الإيجاب الشرعي ؟

والجواب: أنه لا يخلو من أمور :

الأول: أن يدعو العبد إلى الإتيان به ، وهذا لغو ؛ لأن المفروض أن العقل سبق الشرع وقال بهذا .

والثاني: أن يكون مؤكداً لحكم العقل ، وحينئذ يكون حكم العقل هو النافذ وليس للشرع إلا التأكيد والإرشاد إلى حكم العقل .

والثالث: أن يشترك حكم الشرع وحكم العقل معاً في تحريك العبد ودفعه نحو الفعل ، بمعنى أن العبد لم يتحرك نحو العمل بحكم العقل وحده كما لم

يتحرك بحكم الشرع وحده، بل بهما معاً، فيكون لكل واحد منهما بعض السبب في وجوب العمل.

وهذا غير متصور هنا؛ لأن حكم الشرع إن كان كافياً لتحريك العبد نحو العمل استغنى عن حكم العقل وبالعكس، أو تكون المقدمة شرعية وقد عرفت أن الحاكم بوجوبها الشرع لا العقل.

فيتحصل: أن المقدمة الشرعية تجب شرعاً، وغير الشرعية تجب عقلاً، وللبحث تفاصيل كثيرة لا تسعها هذه المرحلة الدراسية.

٥- دلالة الأمر على حرمة ما يعضد الطاعة

والبحث في هذه المسألة يقع جواباً عن سؤال هام في إطاعة الأوامر الشرعية فحواه هل الأمر بوجوب شيء يقتضي النهي عن ضده وهو كل ما يمنع من امتثاله أم لا؟ ومنشأ هذا السؤال هو ملاحظة أن ترك المانع يكون مقدمة لفعل الواجب؛ إذ لو انشغل العبد بالمانع عجز عن امتثال الأمر، فيكون الانشغال به من المقدمات المفوتة للواجب.

وقد وضع الأصوليون لهذه المسألة أكثر من عنوان:

منها: أن الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده^(١)؟

ومنها: أن وجوب الشيء هل يقتضي تحريم ضده^(٢)؟

ومرادهم واحد سوى أن أحدهم نظر إلى جانب الأمر والنهي، والآخر نظر إلى مدلولهما وهو الوجوب والحرمة.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٢٧؛ معالم الأصول: ص ٨٩؛ قوانين الأصول: ج ١،

ص ١٠٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٣٩٣؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٥٨.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٢٩٣؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٤٣٦؛ الأصول: ج ٣،

ص ٤٨.

والخلاصة: أن الشارع حينما أمر العبد بالصلاة - مثلاً - هل هذا الأمر يستدعي تحريم ما ينافي فعل الصلاة كالنوم أو المطالعة أو الذهاب إلى السوق ونحو ذلك من أفعال باعتبار أن انشغال الإنسان بها يمنع من فعل الصلاة أم لا؟

وقد اختلفوا في هذه المسألة فقال قوم منهم: إن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وأنكره آخرون^(١)، ومقصودهم من الاقتضاء الدلالة التي يحكم بها العقل؛ لأن العقل يرى بأن إطاعة الأمر لا تتحقق إلا بترك ما ينافيها، فإذا شغل الإنسان نفسه بها فمعناه أنه فوت الواجب الذي كان في ذمته، فلذا يحكم بحرمة، فمن قال بالأول قال بالملازمة، ومن قال بالثاني أنكرها، وتوضيح ذلك يقتضي البحث في أكثر من مسألة.

المسألة الأولى: في معنى الضد

الضد في اللغة: يطلق على كل ما ينافي الشيء وجودياً كان أو عدمياً^(٢)، وفي المنطق: هو الأمر الوجودي الذي ينافي أمراً وجودياً آخر، بحيث لا يجتمعان في موضع واحد كالبياض والسواد، والطول والقصر، والموت والحياة^(٣).

فالمصطلح المنطقي للضد أضيق في معناه من المعنى اللغوي؛ لأن المعنى اللغوي يشمل العدم أيضاً، وهذا هو الذي أراده الأصوليون من الضد؛ لأنه مأخوذ من المفهوم العرفي للضد، فإن العرف يطلق لفظ الضد على كل معاند، وحيث إن المعيار في فهم معاني الألفاظ هو العرف أخذ الأصوليون بهذا المصطلح، ومن هنا قسموا الضد إلى قسمين:

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٢٨؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥١٦؛ الإحكام (للآمدي): ج ٢، ص ٣٩٣.

(٢) مجمع البحرين: ج ٣، ص ٩٠ - ٩١؛ القاموس المحيط: ص ٢٨١، (ضدد).

(٣) انظر منطق المظفر: ج ١، ص ٤٥.

أحدهما: الضد الخاص ، وأرادوا به الضد الوجودي للأمر الذي إذا انشغل به العبد يمنعه من الإتيان بالمأمور به .

وثانيهما: الضد العام ، وأرادوا به الضد العدمي ، وهو ترك الإتيان بالمأمور به ، وكأنهم يرون أن الأمر بالصلاة مثلاً يستدعي وجوب فعلها وحرمة تركها ؛ لأن الترك صار مانعاً من الفعل ونقيضاً له .

إذا عرفت هذا نقول : إذا أمر الشارع بالصلاة أو الصيام أو أي شيء آخر وكان هذا الأمر إلزامياً فهل هذا الأمر يستلزم النهي عن ترك الصلاة ، أو النهي عن أي فعل آخر يعاند فعل الصلاة أم لا ؟

ومن خلال هذا السؤال يتضح أن البحث في هذه المسألة ليس في الدلالة المطابقة ؛ لأن معنى الأمر لا يتطابق مع معنى النهي ولا مدلوله مع مدلوله ، كما أنه ليس في الدلالة التضمنية ؛ لأن الأمر بالشيء لا يتضمن معنى النهي عن الترك أو أي معاند آخر ، وإنما يقع في الدلالة التلازمية ؛ لأن العقل إذا لاحظ أن الإتيان بالمأمور به لا يمكن أن يتحقق في الخارج إلا إذا اجتنب العبد كل ما يمكن أن ينافيه ، سواء كان ما ينافيه تركاً للفعل نفسه أو فعلاً لشيء آخر يعانده ، فإنه من خلال هذه الملاحظة يمكن أن يتوصل إلى النهي عما يمنع من وجود المأمور به ، ولذا يصح القول بأن الأمر بالشيء هل يقتضي عقلاً حرمة ما ينافيه أم لا ؟

المسألة الثانية: التطبيقات العملية لهذه المسألة

إن المسائل التي يتعرض لها الإنسان في حياته ويرجع الحل فيها إلى مسألة الضد كثيرة ، ويمكن أن نذكر هنا بعض النماذج .

الأول: من كان عليه قضاء للعبادة كالصلاة والصيام فإنه يجب عليه الانشغال بقضائها ، فإذا تركها وانشغل بالنوافل والمستحبات فإن وجوب القضاء يقتضي النهي عن فعل النوافل ، وعليه فلو فعلها تقع باطلة بناء على الاقتضاء .

الثاني: الشاهد فإنه إذا توقف ثبوت الحق على شهادته فاشتغل بصلاته أو صيامه لكي لا يؤدي الشهادة فإن وجوب أداء الشهادة يقتضي النهي عن صلاته وصيامه ، وعليه فإذا فعلها يحكم ببطلانهما بناء على الاقتضاء .

والثالث: الغريم يجب عليه أن يؤدي غرامته ، فإذا سافر هروباً منها فإنه على القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يستدعي أن يكون سفره هذا سفر معصية ، وحينئذ تنطبق عليه أحكام سفر المعصية كوجوب الإتمام في الصلاة ، ووجوب الصيام إن كان سفره في شهر رمضان .

الرابع: إذا شغلت المرأة نفسها بصلاة أو صيام مع وجود الوقت وذلك لحرمان الزوج من حقه في المقاربة .

الخامس: إذا انشغل الطبيب بصلاته أو صيامه فأضر بالمريض .

السادس: من صرف ماله للحج ولم يدفع نفقة عياله .

وفي هذه المسائل الثلاث أيضاً قد يقال بأن الانشغال بالعبادة وقع منهيّاً عنه لوجود واجب في ذمة المرأة والطبيب والحاج كان يجب عليهم الإتيان به وهو أداء حق الزوج ، ومعالجة المريض ، والإنفاق على العائلة ، فإذا تخلى كل واحد منهم عن هذا الواجب وانصرف إلى الطاعة كانت هذه الطاعة محرمة ، ومعنى ذلك أنها وقعت باطلة ، واستحق عليها العقاب . هذا إذا قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، وأما إذا قلنا بأنه لا يقتضي ذلك نحكم بصحتها ، ولا إشكال عليه وإن كان الفاعل آثماً من جهة ترك ما وجب عليه .

المسألة الثالثة: في شرط الاقتضاء

إن الحكم ببطلان هذه العبادات يتوقف على شرطين :

الأول: أن يكون وقت المأمور به ضيقاً لا يسمح الوقت بفعله وفعل ضده في وقت آخر ، كما لو أمكن للطبيب معالجة المريض بعد أداء الصلاة من دون

أن يتضرر بالتأخير؛ لأن معيار التحريم هو تفويت الواجب والتقصير في القيام به، وأما لو أمكنه أن يعمل الاثنين بلا تفويت لأحدهما فلا إشكال فيه.

والثاني: أن يعجز العبد عن الإتيان بهما معاً وإن كان الوقت واسعاً، كما لو سافر الغريم أو الشاهد بحيث لا يتمكن من العود لأداء الغرامة والشهادة، وأما لو تمكن من السفر وأداء الغرامة أو الشهادة ولو بإرسالها عبر الوسائط بحيث لا يضيع حق صاحب الحق فإنه لا إشكال في عبادته.

المسألة الرابعة: حكم الضد

لا دليل على حرمة الضد العام في الواجبات؛ لأن الحكم بالحرمة مبنى على نظرية بعض المتقدمين القائلين بأن مدلولات الأوامر والنواهي حقائق مركبة لا بسيطة، فالوجوب الذي هو مدلول الأمر حقيقة مركبة من جزأين هما: طلب الفعل والمنع من تركه، ومدلول النهي حقيقة مركبة أيضاً من طلب الترك مع المنع من الفعل^(١).

وهذه النظرية ليست بصحيحة عند المتأخرين والمعاصرين؛ لأن مدلولات الأوامر والنواهي حقائق بسيطة عندهم، فالوجوب هو الطلب الملزم، والتحريم هو الزجر الملزم، وعلى هذا لا يبقى مجال للقول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام أي تركه؛ لأن الترك لم يؤخذ في معنى الأمر حتى يقتضيه، كما لا دليل على حرمة الضد الخاص؛ لأن الإنسان فاعل بالإرادة والاختيار، فطاعته ترجع إلى إرادته كما أن معصيته ترجع إلى إرادته.

فإذا أمره الشارع بالإفناق على عياله حكم عقله بوجوب أن ينشغل بما يمكنه من أداء هذا الوجوب، فإذا تركه عصى واستحق العقوبة على ترك الواجب.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٤٢٤؛ معالم الأصول: ص ٧٠؛ قوانين الأصول: ج ١، ص ١٤٢.

وإذا انشغل بالصلاة بدلاً عن النفقة فإنه لا يضر ذلك بصلاته ؛ لأنه لا علاقة بين الصلاة وبين النفقة حتى يقال بأن الأمر بأحدهما يقتضي النهي عن الآخر ، ولذا تقع صلاته صحيحة وفيها الثواب. نعم العقل يحكم بقبح تفويته للواجب الأصلي من دون أن يضر بعبادته وباستحقاقه للعقوبة ؛ لأنه فوت الواجب باختياره.

ولذلك نقول : إن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده نهياً شرعياً يستحق عليه العقوبة وبطلان العبادة. هذا وقد ذهب الأصوليون هنا إلى أقوال عديدة بعضها يرجع إلى ما ذكرنا ، وبعضها غير صحيح أعرضنا عن ذكرها لخروجها عن مهمة هذا البحث الموجز^(١).

٦- دلالة الأمر عند التزاحم في الطاعة

وهذه من المسائل الهامة المتفرعة على مباحث الضد لأنها مبنية على توجه تكليفين إلى العبد ، امثال كل واحد منهما يمنع من امثال الثاني فيكون مقدمة لتركه.

وخلاصتها: أن الإنسان إذا توجه إليه تكليفان كلاهما واجب كالصيام والسفر لأجل الإنفاق على العائلة ، أو كلاهما حرام كتردد الطيب بين إسقاط الجنين أو قتل الأم الحامل لإنقاذ ذلك الجنين ، أو أحدهما واجب والآخر حرام كأداء الحج المقارن للهروب من تسديد الدين ولم يتمكن من أداء كلا الواجبين أو اجتناب كلا الحرامين أو فعل الواجب واجتناب الحرام لأنه يعجز عن ذلك فكيف يصنع ؟ وما هو الحكم ؟

والجواب عن هذا السؤال يقع في مرحلتين :

(١) إذا أردت التفصيل راجع : قوانين الأصول : ج ١ ، ص ١١٣ ؛ مطارح الأنظار : ج ١ ، ص ٥٥٤ ؛ هداية المسترشدين : ج ٢ ، ص ٢٠٠-٢٠١ .

المرحلة الأولى : هي التزاحم.

المرحلة الثانية : هي الترتب.

والعلاقة بين المرحلتين طويلة لتأخر الترتب رتبة عن التزاحم، وذلك لأن ما يجب على العبد عند العجز عن امتثال كلا التكليفين هو أن يعمل بالتكليف الأرجح ويترك الآخر، وهذا ما تقتضيه ضابطة التزاحم.

فإذا خالف العبد ولم يعمل بما كان يجب عليه من التكليف وعمل بالتكليف الآخر فهل يصح ذلك منه ويحسب له طاعة؟ أم أن ما فعله يقع منهيًا عنه فيكون باطلاً استناداً إلى قاعدة الضد التي تنص على أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وهذا ما تقتضيه ضابطة الترتب؟

وهنا أمور هامة ينبغي بيانها :

الأول: أن مسألة التزاحم متفرعة عن بحث الضد، وأن مسألة الترتب متفرعة عن بحث التزاحم.

الثاني: أن الترتب يستند إلى القول بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده، وأما القائلون بعدم اقتضاء الأمر للنهي عن ضده فهم في غنى عن بحث الترتب؛ لوضوح صحة الإتيان بالواجب المهم وإن كان على حساب ترك الواجب الأهم، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع؛ إذ لم يكن يمنع من صحة الواجب المهم سوى النهي المستفاد من قاعدة الضد، فإذا قيل بعدم الاقتضاء لم يتعلق نهي بالواجب المهم فيقع امتثالاً لأمره بلا منازع.

الثالث: أن مسألتى الضد والتزاحم تشتركان في أنهما مبنيتان على وجوب ترك كل ما يمنع من امتثال الأمر، وتفترقان في نقطتين :

الأولى: أن الحاكم بالنهي في مسألة الضد هو العقل، وأما في التزاحم فهو

الشرع.

والثانية: أن المزاخمة في التزامم قد تقع بين واجبين، أو حرامين، أو واجب وحرام، بينما هي في الضد منحصرة بالواجب والحرام، وكيف كان فهنا بحثان:

١- التزامم

أ- معنى التزامم

التزامم في اللغة مأخوذ من المزاخمة أي المضايقة^(١)، ومنه أخذ المعنى الاصطلاحي في الأصول^(٢)؛ لأن كل واحد من الحكمين يضايق الحكم الآخر ويدعو العبد إلى فعله، و بالنتيجة يقع العبد نفسه في مضايقة نفسية بسبب عجزه عن امتثال كلا الحكمين وإعطاء كل واحد منهما حقه في الطاعة، فلا يبقى عند العبد إلا خيار واحد وهو أن يفعل أحدهما ويترك الآخر، ولذا أطلقوا عليه عنوان التزامم في الأحكام، والحل فيه يكون على ثلاث مراحل:

الأولى: أن يعلم المكلف الواجب الأهم من الحكمين المتزاممين والأهم هو صاحب المصلحة أو المفسدة الأكبر أو الأشد، كما في التزامم الصيام وحفظ حياة الأم الحامل أو أداء الحج، فإنه لامناص من العمل بالواجب الأهم وترك الواجب المهم ما دام عاجزاً عن الجمع بينهما، والأهم هنا هو حفظ حياة الأم، فلذا يترك الصيام لأجل ذلك.

الثانية: أن يحتمل أن أحدهما الأهم أو يظن بذلك، فكذلك ينبغي أن يأخذ بظنه ويعمل بالواجب الذي يظن أهميته ويرجحه على الآخر.

(١) انظر لسان العرب: ج ١٢، ص ٢٦٢، (زحم)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٧٨، (زحم)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٤٤٩، (زحم).

(٢) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١٧؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٤٦٣-٤٦٤؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٣٢٠.

الثالثة: أن لا يعلم الأهم منهما ولا يظن أو يحتمل ذلك، فيكون كلا التكاليفين متساويين عنده من حيث الأهمية، وحينئذ عليه أن يختار أحدهما ويعمل به ويترك الآخر، والذي يحكم بذلك هو العقل؛ لأن المكلف يقع بين اختيارات أربعة ثلاثة منها غير معقولة فيكون الحل في الرابع.

الاختيار الأول: أن يعمل بكلا الحكمين، وهذا خلاف الفرض؛ لأننا فرضنا المسألة في صورة عجز المكلف عن العمل بكلا التكاليفين.

الاختيار الثاني: أن يترك كلا التكاليفين، وهذا لا يجوز عقلاً وشرعاً؛ لأنه سيترك الواجب بلا عذر وهو معصية أكيدة.

الاختيار الثالث: أن يأخذ بالواجب المهم ويترك الأهم، وذلك في صورة قدرته على معرفة الأهم من المهم منها، وهذا غير صحيح عقلاً؛ لأن معنى ذلك أن المكلف قدم المرجوح من الحكمين على الراجح وهو باطل، فلم يبق إلا الاختيار الرابع، وهو أن يعمل بالأهم ويترك المهم.

ولذلك اتفقت كلمة الأصوليين على وجوب تقديم الواجب الأهم على المهم وترجيحه عليه عند العمل^(١)، والمكلف في هذه الصورة يكون مطيعاً للواجب الأهم، ولا يعد عاصياً بتركه للواجب المهم؛ لأنه تركه اضطراراً لا اختياراً، والضرورات تبيح المحظورات.

هذا في صورة قدرته على تمييز الأهم من الحكمين من المهم، وأما إذا لم يتمكن من تمييز ذلك فإنه لا حل له سوى التخيير بينهما كما هي القاعدة في العمل بالمتساويين، ونلاحظ هنا أن الحكم الشرعي في هذه المسألة يتبع الحكم العقلي، ولذا يمكن القول بأن حكم العقل بوجوب تقديم الواجب الأهم على

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٥٤٤ - ٥٤٥؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٣١٨؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣١٩.

المهم يرجع في الحقيقة إلى حكم الشرع لتطابق حكم العقل والشرع فيها، فلذا يعد الإتيان بالأهم طاعة وتركه معصية.

ب- أقسام التزاحم

إن التزاحم على أقسام إلا أن الواقع منه بين الأحكام على قسمين:

الأول: أن يقع التزاحم بين العبادات كالتزاحم الواقع بين أداء الصلاة اليومية في آخر وقتها مع صلاة الآيات، أو يقع بين واجبين أحدهما عبادي والآخر غير عبادي كتردد المكلف بين أن يدفع المال للخمس أو لمؤونة الحج.

الثاني: أن يقع التزاحم بين غير العبادات كما في مثال إسقاط الجنين أو قتل الأم الحامل، أو تزاحم الأمر عند المشتري بين أن يبيع داره أو يبيع سيارته لأجل إجراء العملية الجراحية، والبحث المهم في ذلك يرجع إلى الحكمين التكليفي والوضعي، فمن ناحية الحكم التكليفي إذا فعل المصلي الصلاة اليومية مثلاً وترك صلاة الآيات التي وجبت عليه بسبب الخسوف أو الكسوف هل يعد مطيعاً وتقع صلاته صحيحة، وبعد ذلك يجب عليه قضاء صلاة الآيات أم تسقط عن ذمته لأنه كان عاجزاً عنها في حينها ومع ذلك أنه لم يكن مكلفاً بها في الواقع؟

وكذلك في مثال الإسقاط، فإنه لو أسقط الطبيب الجنين فإنه لم يرتكب حراماً بسبب التزاحم، ولكن هل تسقط عن ذمته الدية أيضاً أم لا؟

ج- آثار التزاحم

والإجابة عن هذا التساؤل خارجة عن مهمة علم الأصول؛ لأنها مسألة فقهية يفتي فيها الفقيه استناداً إلى الأدلة، ولكن بشكل مجمل يمكن تقسيم ذلك إلى ثلاثة أحكام:

الأول: الحكم الوضعي كالدية في الإسقاط، ومطلق الضمانات

والغرامات والطهارة والنجاسة ونحوها فإنها لا تسقط عن المكلف في صورة ترجيح الحكم الأهم على المهم.

ولذا فإن على من أسقط الجنين أن يتحمل الدية، والسبب في ذلك أن حكم الشرع بجواز ترك التكليف المهم لأجل العمل بالواجب الأهم نشأ من الضرورة والاضطرار، والاضطرار يبيح للمضطر أن يرتكب ما كان محظوراً عليه. قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ عَلَيْهِ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(١) ومن الثابت أن الاضطرار حكم استثنائي يرفع عن المكلف الحكم التكليفي ولا يرفع الحكم الوضعي وذلك لسببين:

أحدهما: أن الشارع إنما جعل الاضطرار رافعاً للحكم الشرعي من باب اللطف والتسهيل على الناس، وهذا يصح في رفع الأحكام التكليفية دون الأحكام الوضعية؛ لأنه لو قلنا بأنه يرفع الأحكام الوضعية لزم وقوع التناقض في التشريع؛ لأن في مثال الدية يستلزم فوات الولد على الأب وفوات ديته أيضاً، وهذا خلاف اللطف والرحمة بالأب، ولا يمكن للشارع أن يشرع حكماً يكون رحمة لشخص وضراً على شخص آخر.

وثانيهما: أن الأحكام الوضعية حقائق واقعية تكوينية قد نجهلها أو لم نتوصل إليها، والحقائق الواقعية لا ترفع بالاعتبارات الشرعية وإنما بأسبابها، فكما لا يصح للشارع^(٢) أن يجعل الليل نهراً أو يجعل الحي ميتاً بالجعل التعبدي وبواسطة الاعتبار؛ لأن الليل يحدث بسببه الحقيقي والموت يحدث

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٣.

(٢) إن كان ذلك مقدوراً له بما هو خالق ومكوّن قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سورة يس: الآية ٨٢ إلا أن مقام الإرادة التكوينية غير مقام الإرادة التشريعية، فالشارع بما هو مشرع لا يخلق، كما أنه بما أنه مكوّن لا يشرع وإن كان الاثنان تحت قدرته تبارك وتعالى، فبالإرادة التكوينية يخلق وبالإرادة التشريعية يشرع، فالإرادة واحدة والتغاير اعتباري بينهما.

بسببه الحقيقي لا بالاعتبار، فكذلك الأحكام الوضعية لا تحدث إلا بأسبابها، ولا ترتفع إلا بأسبابها الحقيقية، وإذا لاحظنا أن الشارع حكم بنجاسة البول وطهارة الماء وأوجب دفع الدية لأن في ذلك مصالح واقعية نحن نجهلها فدلنا على وجودها الشارع بواسطة هذه الأدلة.

بخلاف الأحكام التكليفية فإنها أمور اعتبارية يمكن للشارع أن يجعلها على شخص طبقاً لحالة ويرفعها عن شخص آخر طبقاً لحالة أخرى وذلك بالاعتبار، ومن هذه الحالات الضرورة والاضطرار، وهذه قاعدة جرت عليها السيرة العقلائية أيضاً، ومن هنا اشتهر القول أن الضرورات تبيح المحظورات.

الثاني: الموارد التي نص الشارع على وجوب القضاء فيها كالعبادات، فإن من اضطر إلى ترك الصيام أو الصلاة أو الحج بسبب مزاحمتها مع واجب أهم لا يسقط عنه وجوبها في وقت القدرة، فإن كان في الوقت المقرر شرعاً يجب أدائها فيه، وإن فاته الوقت فيجب قضاؤها، وذلك للأدلة الخاصة الدالة على وجوب قضاء الفوائت من العبادات^(١).

الثالث: الأعمال التي لا يبقى موضوع لفعلها، كما لو شرب المريض الخمر أو أكل السمك المحرم اضطراراً لأهميته في معالجة المرض - مثلاً - وبعد تشخيص الطبيب، فإنه لا يبقى بعده موضوع لأداء العمل أو قضاؤه، فلذا لا يبقى شيء بعد فعل الواجب الأهم.

والخلاصة: أن الحكم بما يترتب عليه فعل الواجب الأهم يختلف بحسب الموارد والحالات وليس له ضابطة واحدة، كما أن وقوع التزاحم بين الأحكام لا يختص بالواجبات والمحرمات، بل يجري في المستحبات والمكروهات أيضاً، فربما يقع التزاحم بين مستحبين كالتزاحم الواقع بين قراءة القرآن وقراءة

(١) انظر الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب قضاء الصلوات، ص ٢٥٣-٢٥٥، ح ١، ح ٣، ح ٦.

الدعاء، وربما يقع بين مكروهين كالتزاحم الواقع بين الصلاة في الحمام أو الصلاة في الغرفة التي علق على جدرانها صور لذوات الأرواح، وربما يقع التزاحم بين مستحب ومكروه كالتزاحم الواقع بين البيتوتة في كربلاء ليلة الجمعة لإحيائها بالزيارة والدعاء وبين الرجوع إلى الأهل والدخول عليهم ليلاً بناء على شمول الحكم لمثله، وفي الكل ينبغي مراعاة الضابطة التي تقدم ذكرها، وهي تقديم الحكم الأهم على المهم منها^(١).

٢- الترتب

أ- معنى الترتب وشروطه

الترتب: هو التكليف الفعلي بالأمر بالمهم الناشئ من ترك التكليف بالأمر بالأهم بسبب العذر أو العصيان، وسمي بالترتب لأن وجوب المهم مترتب على مخالفة الواجب الأهم فهو مأخوذ من المعنى اللغوي للترتب، وهو مجيء شيء بعد شيء آخر في المنزلة والرتبة^(٢)، ويشترط فيه شرطان:

الأول: عدم فعل الواجب الأهم؛ لأن ذلك هو التكليف الذي كان ينبغي على المكلف فعله لكنه لم يفعله، وعليه فالتكليف بالمهم لا يكون فعلياً إلا بترك الواجب الأهم.

الثاني: عجز المكلف عن الجمع بين التكليفين الأهم والمهم بأن يفعلهما معاً من دون مزاحمة؛ لأنه لو كان قادراً على فعلهما معاً ولو طويلاً بأن يأتي بأحدهما أولاً ثم يأتي بالثاني ينتفي موضوع الترتب لانتهاء موضوعه وهو التزاحم.

(١) لمزيد الإطلاع على تفاصيل ذلك راجع الفقه (القواعد الفقهية): ص ١٤٦، ١٤١.

(٢) انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٦٧، (رتب)؛ لسان العرب: ج ١، ص ٤١٠، (رتب)؛ المعجم الوسيط: ص ٣٢٦، (رتب).

ويمكن أن نضرب له مثلاً بوجوب الخمس ووجوب الحج ، فإنه إذا أراد المكلف أن يخمس أمواله تقل أمواله عن نفقات الحج فيعجز عنه ، فيتوقف امتثال وجوب الحج على ترك الخمس ، كما يتوقف امتثال وجوب الخمس على ترك الحج ، فماذا يصنع ؟

والجواب عن هذا السؤال يقع في مرحلتين :

المرحلة الأولى: أن نكون قد أحرزنا أهمية أحد الواجبين على الآخر ، كما لو أحرزنا أهمية الخمس على الحج أو احتملنا أهمية أحدهما أو أحرزنا تساويهما معاً كما عرفته في بحث التزاحم ، فنعمل بقانونه ، وهو أن يرجح معلوم الأهمية أو محتملها ، ونتخير بينهما في صورة التساوي .

المرحلة الثانية: أن نكون قد تركنا الواجب الأهم بعد إحرازه إما بسبب عصيانه أو بسبب الاضطرار أو لأي عذر آخر ونفعل الواجب المهم ، فنكون بهذا التصرف أتينا بالواجب المهم وتركنا الواجب الأهم ، ومعنى ذلك أن الاشتغال بالواجب المهم قد فوت للواجب الأهم ؛ لأنه لولا الاشتغال به لتمكن العبد من الإتيان بالأهم ، وعلى هذا الأساس وقع البحث بينهم في أن الإتيان بالواجب المهم في هذه الصورة أي عصيان الأهم هل يعد طاعة وتترتب عليه آثاره الشرعية من سقوط الأمر وثبوت الثواب أم لا ؟

ب- نتيجة البحث

وبيان الحكم الشرعي في الترتب بيتني على مسألتين :

الأولى: مسألة التزاحم بين الأهم والمهم ، وقد عرفت في بحث التزاحم أن كلا الحكمين الأهم والمهم مطلوب من العبد إلاّ أنهما تزامنا بسبب عجزه عن امتثالهما معاً ، وعليه يتعين عليه الإتيان بالأهم لكنه إذا عصى الأهم وتركه فإنه يتمكن من الإتيان بالمهم ، وذلك لتوفر عناصر وجوبه من التكليف به وعدم المانع من امتثاله ، كما لو كان مستطيعاً ولم يحج عن نفسه مع أنه

الأهم، بل حج عن غيره إجارة أو قضاء عن والديه وهو المهم، ولا شك أنه بعمله هذا عصى لأنه ترك الواجب الأهم، ولكن صح حجه التبرعي أو القضائي، ووجب عليه أن يحج عن نفسه بعد ذلك، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وهل يحج عن نفسه بعد ذلك قضاءً أم أداءً؟ المسألة فيها قولان يرجعان إلى مسألة جواز الترتب وعدمه، فمن يلتزم بجواز الترتب ينبغي أن يلتزم بالأداء^(١)، ومن التزم بعدم جوازه ينبغي أن يلتزم بالقضاء لأنه عصى الأداء.

والثانية: مسألة اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده، وقد اختلفوا في صحة الإتيان بالمهم بناء على هذه المسألة نظراً إلى أن الواجب المهم صار منهياً عنه ولا يصح أن يتقرب إلى الله بالشيء المنهي عنه^(٢)، إلا أن الصواب هو إمكان القول بصحة الإتيان بالواجب المهم في هذه المسألة أيضاً؛ لأن النهي عنه لم ينشأ من الأمر المولوي ليكون الفعل محرماً في نفسه، وإنما نشأ من حكم العقل لكي لا يكون الانشغال به مانعاً من امتثال الواجب الأصلي، كما لو دار أمر الزوج بين أن يعمل للإنفاق على عياله وبين الصيام في الحر الشديد، فلو صام وترك الإنفاق قالوا يبطل صيامه لأنه منهى عنه، ويمكن تصحيحه لأن تعلق النهي بالصيام كان مشروطاً بالانشغال بالعمل لأجل الإنفاق، وأما لو ترك العمل ولم يكن قد نهى عن الصيام بل إطلاق دليل وجوب الصيام كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٣) باق على حاله فإذا صام امتثالاً يقع صحيحاً.

هذا كله إن كان للأهم ملاك للبقاء، وإلا ثبت في ذمته العصيان والعقوبة بلا إعادة أو قضاء، كما لو عصت الزوجة أمر زوجها بالقرار في

(١) انظر جامع مناسك الحج: ص ٩٣، مسألة (٤٢٣).

(٢) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٨٢؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٣١٠-٣١١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

البيت وحجت استحباباً فإنه تثبت في ذمتها المعصية والعقوبة، ولا شيء عليها بعد ذلك سوى الاستغفار، وللمسألة تفاصيل تركناها للبحوث المفصلة^(١).

المبحث الثاني: دلالة النواهي

النهي لغة: هو الزجر عن الشيء^(٢). قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى ① عَبْدًا إِذَا صَلَّى ②﴾^(٣) وهو في الشريعة كالأمر له مادة وصيغة، ودلالته في الاثنين على الحرمة إذا صدر من العالي إلى الداني.

١- مادة النهي

وهي اللفظة المركبة من (ن، هـ، ي) وهي ظاهرة عرفاً في الحرمة، والدليل على ذلك هو التبادر إلى الأذهان، فإن النهي إذا توجه من العالي إلى الداني فهم منه حرمة العمل ولزوم الاجتناب هذا أولاً.

وثانياً: النصوص. قال تعالى: ﴿وَأَخَذَهُمُ الرِّبَا وَقَدَّ هُوَاعُنَّهُ ④﴾^(٤) وقال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ⑤﴾^(٥) وقد دلت الآية الأولى على أن الله سبحانه عاقب آخذين الربا بعد أن نهاهم عنه، ولو لم يكن النهي دالاً على الحرمة عند الشارع لما كان وجه لمعاقبة المرابين.

ودلت الآية الثانية على لزوم إطاعة النبي ﷺ في الأوامر والنواهي، ولولا أن تكون النواهي دالة على الحرمة لم يكن وجه للأمر بالانتهاز في موارد النهي.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٣٣٥-٣٩٣.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٢٦، (نهي)؛ لسان العرب: ج ١٥، ص ٣٤٣، (نهي)؛

مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤٢٦، (نها).

(٣) سورة العلق: الآية ٩- ١٠.

(٤) سورة النساء: الآية ١٦١.

(٥) سورة الحشر: الآية ٧.

٢- صيغة النهي

وهي كل ما يزجر عن ارتكاب الفعل ، والمشهور عند الأصوليين أنها كالأمر تدل على الطلب ، ولكن متعلق الطلب في الأوامر الفعل ، وفي النواهي ترك الفعل^(١) ، وغالباً ترد بصيغة (لا) الناهية مثل قوله تعالى : ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ﴾^(٢) وقوله تعالى : ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾^(٣) ، ولها أساليب أخرى .

منها: التحريم كما في قوله تعالى : ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٤) و : ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾^(٥) .

ومنها: اجتنب و اترك ونحوهما كقوله تعالى : ﴿وَأَجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾^(٦) فإن اجتنب و اترك وإن كانا في صيغة الأمر إلا أن مدلولهما الترك لحرمة الفعل .

ومنها: الجملة الخبرية في مقام الإنشاء . مثل قوله تعالى : ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(٧) وقوله تعالى : ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾^(٨) .

وبذلك يظهر أن الأصل في النهي هو التحريم للظهور العرفي في ذلك ، وأما الكراهة فتستفاد من النهي بالقرائن كما في رواية أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال : « لا تدخل الحمام إلا وفي جوفك شيء يطفء عنك وهج

(١) انظر نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٦٧ ؛ معالم الأصول : ص ١٢٨ ؛ الإحكام (للأمدي) : ج ٢ ، ص ٤٠٦ .

(٢) سورة النساء : الآية ٤٣ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٢ .

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

(٥) سورة النساء : الآية ٢٣ .

(٦) سورة الحج : الآية ٣٠ .

(٧) سورة المائدة : الآية ٣٢ .

(٨) سورة المائدة : الآية ٩١ .

المعدة، وهو أقوى للبدن، ولا تدخل وأنت ممتلي من الطعام»^(١). فإن القرينة العرفية هنا تنضم إلى هذه العبارة فتمنع من انعقاد النهي في الحرمة، وهذه القرينة هي فهم أن الخصوصية للمنع من ذلك هي الإرشاد إلى دفع الضرر الذي قد يصيب الجائع والممتلي الشبعان بسبب الغسل، فيفهم منها أن النهي هنا دال على مجرد المبعوضة، ومثله يقال في قوله ﷺ: «الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به، ولا تغتسلوا به، ولا تعجنوا به، فإنه يورث البرص»^(٢) فإن من التعليل يفهم عدم الدلالة على الحرمة وإنما الكراهة، وهكذا.

٣- دلالات النهي

إذا تعلق النهي بالشيء فإنه يدل على أمور:

الأول: حرمة العمل المنهي عنه.

الثاني: فورية اجتناب الفعل المحرم.

الثالث: دوام الاجتناب عنه.

يدل على هذا دليلان:

الأول: المفهوم العرفي الذي يستند إلى ظهور الألفاظ في معانيها، فإن المتبادر إلى الأذهان من معنى النهي ذلك، فلو لم يتعامل العبد مع النهي معاملة الحرمة أو لم يبادر إلى الاجتناب عن الفعل المحرم فوراً أو اجتنبه في بعض الأوقات لا في جميعها لا يعد مطيعاً للنهي.

الثاني: حكم العقل؛ لأن العقل يحكم بأن تعلق النهي الشرعي بالشيء يدل على وجود مفسدة في المنهي عنه، ولولا هذه المفسدة لم ينه عنه الشرع؛

(١) الوسائل: ج ٢، الباب ١٧ من أبواب آداب الحمام، ص ٥٢، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ص ٢٠٧، ح ٢.

لأن الشرع حكيم ، والحكيم لا ينهى عن شيء من دون غاية أو فائدة ، فالاجتناب عن المفسدة لا يتحقق إلا بالاجتناب الدائم من دون استثناء ، فإذا خالف العبد ذلك لم يكن مجتنباً للحرام ، وعليه يستحق عقوبته .

فمثلاً : إذا اجتنب العبد الخمر مدة طويلة من عمره ثم شربه مرة واحدة عد عاصياً ، وعوقب عليه ، كما أنه لو تأخر عن اجتنابه بعد أن نهى عنه الشارع فشربه مدة ثم اجتنبه لا يعد مطيعاً ؛ لأن الاجتناب عن الحرام لا يتحقق إلا بالمبادرة الفورية إليه .

٤ شروط امتثال النهي

قد عرفت أن معنى النهي هو الزجر عن الفعل وكف النفس عن فعله ؛ لأن تعلق النهي بالشيء يفيدنا وجود مفسدة فيه لا يريد الشارع الوقوع بها ، وعليه فإن الاجتناب عن الشيء المنهي عنه شرعاً بحيث يعد العبد مطيعاً ويستحق عليه الثواب لا يتحقق إلا بشروط :

الأول: أن يجتنب العبد المنهي عنه دائماً كما عرفت .

الثاني: أن يكون الفعل المنهي عنه مقدوراً للعبد ؛ لأنه لو لم يكن قادراً على الفعل لم يكن مكلفاً به ؛ لأن التكليف لا يتعلق بغير المقدور .

الثالث: أن يكون للعبد ميل إلى الفعل ورغبة في إيجاد سبب الشهوة أو الطمع أو الحاجة ونحو ذلك من الدواعي والأسباب ، فلو اجتنب العبد الشيء لعدم ميله إليه لا يسمى مطيعاً ؛ لأن الاجتناب نشأ من مقتضى طبعه النفسي ، ولذا لا يقال لمن يجتنب شرب السم أو الطعام القذر بأنه مطيع فيه ، بينما يقال ذلك لمن يجتنب شرب الماء البارد في الصيام أيام الحر ، ولا يأكل أموال الناس وهو محتاج .

الرابع: أن يكون ملتفتاً إلى النهي حين الاجتناب ، فلذا لا يقال للنائم أو

الساهي أنه اجتنب الحرام.

الخامس: أن تكون أسباب ارتكاب الحرام متوفرة، فلو اجتنب الرشوة أو الزنا لعدم توفر أسبابهما لا يعد مجتنباً للحرام شرعاً، بحيث يعد مطيعاً ويستحق على ذلك الثواب.

والخلاصة: أن امتثال النهي لا يتحقق بمجرد الاجتناب عن الفعل المنهي، بل لا بد وأن يكون مجتنباً عنه بإرادة واختيار، فإذا علم العبد بالمحرم وكان له ميل إلى فعله، ولم يرتكبه بسبب النهي الشرعي المتعلق به، وأن يكون الاجتناب مستمراً في كل الأوقات، فإذا تحقق الاجتناب والحال هذه كان العبد مطيعاً ومستحقاً للثواب، وإلا فلا.

ـ صور تعلق النهي

تعلق النهي بالأشياء يقع على أنحاء ثلاثة:

الأول: أن يتعلق بفعل من أفعال الإنسان كالزنا وشرب الخمر والقتل والغيبة ونحوها، وهذا النهي يدل على حرمة الفعل ووجود مفسدة بالغة فيه، واستحقاق العقوبة على فعله.

الثاني: أن يتعلق بالعبادة، كالنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة، أو الطواف بالكعبة من دون طهارة، أو الصيام مع الجنابة، وهذا يدل على مبغوضية العبادة في هذه الحالات الثلاث، مضافاً إلى وجود مفسدة فيها، ولذا لا يصلح أن يتقرب العبد بها.

الثالث: أن يتعلق بالمعاملات كالنهي عن بيع الخمر، أو البيع الربوي، أو إيقاع الطلاق من دون الإشهاد عليه، أو النكاح في حالة الإحرام، وهذا يدل على أن الشارع لا يريد وقوع هذه المعاملات إما بسبب مبغوضية الخمر والربا، أو بسبب انتهاك الزواج لحرمة الإحرام، أو مبغوضية وقوع الطلاق من

دون شهادة حفظاً للأعراض والأنساب أو تحديداً للطلاق، وعدم إرادة الشارع لهذه المعاملات يدل على عدم صحتها لو وقعت هكذا.

والخلاصة: أن تعلق النهي بالفعل أو بالعبادة أو بالمعاملة يدل على عدم إرادة الشارع للمنهى عنه، سواء لا يريدتها في ذاتها كالزنا أو الصلاة في أيام الحيض أو البيع الربوي، أو لا يريدتها من جهة جزئها كالنهي عن قراءة سور العزائم^(١) في الصلاة أو النهي عن جعل الخمر ثمناً أو مثنياً في المعاملة، أو لا يريدتها من جهة شرطها كالنهي عن الصلاة في اللباس النجس أو النهي عن الطلاق في صورة فسق الشهود أو عدم طهارة المرأة من الحيض.

فإن جميع صور النهي تفيد فائدة واحدة، وهي عدم إرادة الشارع للشيء المنهي عنه إذا كان من الأفعال التوصيلية، و مبعوضية الشيء إذا كان من الأفعال التعبدية، وإذا كان كذلك فهل يدل على فساد العمل وعدم صحته؟ هذا ما ستعرفه في البحث التالي.

٦- دلالة النهي عن العبادة

إذا تعلق النهي بالعبادة فيدل على بطلان العبادة. قال تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(٢) فإن تعلق النهي بالصلاة في حالة السكر موجب لبطلان الصلاة في ذلك الحال وإن كانت الصلاة في نفسها عبادة، ووجه البطلان هو أن العبادة موضوعة للتقرب إلى الله سبحانه بها، والنهي عنها في تلك الحالة يكشف عن مبعوضيتها عند الله سبحانه، ولا يصح التقرب إلى الله سبحانه بشيء يبغضه؛ بدهة أن المبعوض لا يكون مقرباً، وفي الرواية الشريفة: «لا يطاع الله من حيث يعصى»^(٣).

(١) أي السور التي فيها سجدة واجبة وهي أربع سور: (السجدة) و(فصلت) و(النجم) و (العلق).

(٢) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٣) انظر جواهر الكلام: ج ٢٢، ص ٤٦.

ومن هنا قالوا: إن النهي عن العبادة يقتضي الفساد^(١)، ولهذه القاعدة تطبيقات عديدة في الفقه.

منها: صلاة الرجل في لباس الحرير ولبس خاتم الذهب.

ومنها: تفريق الزكاة بين الفقراء مع طلب الإمام إيصاله إليه.

ومنها: استعمال الماء في الغسل أو الوضوء مع التضرب به.

ومنها: النهي عن التكفير في الصلاة، وهو وضع اليد اليسرى على اليمنى.

ومنها: صوم يوم الشك بنية رمضان.

إلى غير ذلك، فإن في جميع هذه الموارد إذا التزم بأن النهي عن العبادة يقتضي الفساد فإنه يلتزم ببطلان العبادة، فإذا صلاها والحال هذه فإنها لا تجزي العبد، بل يجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء خارج الوقت.

٧- دلالة النهي عن المعاملة

والمقصود بالمعاملة العقود والإيقاعات، أي غير العبادة، فإذا تعلق النهي بالمعاملة فهل يدل على بطلان المعاملة؟ نظير إجراء عقد الزواج من قبل المحرم، والبيع الغرري، والتدليس في عقد الزواج، أو البيع وقت النداء لصلاة الجمعة وهكذا؟

والمشهور أن النهي في المعاملة لا يقتضي الفساد^(٢)؛ لأن غاية ما يدل عليه النهي في المعاملة هو مبعوضة العقد، وهذه المبعوضة لا تمنع من صحة العقد لعدم توقف العقد على قصد القرينة حتى ينافيه النهي، ويمكن لقائل أن

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٥ - ٨٦؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠؛ المعتمد: ج ١، ص ١٧٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٤٠٧.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٨٨؛ معالم الأصول: ص ١٣٤؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٧٥٠؛ المعتمد: ج ١، ص ١٧٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٤٠٧.

يحكم بفساد المعاملة أيضاً، استناداً إلى قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فإن هذه التبعية دائمة إذ ما من حكم من الأحكام الشرعية إلا ويخضع لمصلحة أو مفسدة في متعلقه، وإلا كان الحكم بلا غرض وهو خلاف حكمة الشارع.

وعليه فإن الواجب فيه مصلحة والحرام فيه مفسدة كشف عنهما الشارع بدليل الوجوب ودليل الحرمة، وهذه القاعدة لا تختص بالعبادة، بل تشمل حتى المعاملة، وعليه فإذا نهى الشارع عن بيع الغرر كشف عن وجود مفسدة فيه، وهذا يستدعي الحكم بفساده، وكذا في بيع الخمر أو نكاح الشغار وسائر المعاملات الأخرى.

نعم بناء على عدم الفساد هل يستحق فاعل الحرمة الإثم والعقاب أم لا؟ احتمالان في المسألة، والأول غير بعيد استناداً إلى ظاهر الحرمة إلا ما خرج بدليل، والمسألة فيها تفاصيل مهمة لا تسعها هذه المرحلة الدراسية فنوكلها إلى محلها^(١).

٨- دلالة النهي إذا اجتمع مع الأمر

قد يأتي العبد بفعل يكون مورداً لاجتماع الأمر والنهي كما لو صلى في الدار المغصوبة، فإن هذا الفعل من حيث إنه صلاة مأمور به، ومن حيث إنه تصرف غصبي منهي عنه، فهل يصح هذا عقلاً بحيث نحكم بصحة الصلاة وارتكاب المعصية من جهة الغصب؟ أم لا يصح فلذا نحكم بفساد الصلاة وعصيان العبد بسبب الغصب؟

وهذه من المسائل المهمة التي وقع الكلام فيها كثيراً بين علماء الأصول، والإجابة عن هذا التساؤل يتوقف على بيان أمور:

(١) انظر التفاصيل في فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٥٤-٤٧٥؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٤٥٠-٤٦٧؛ أصول المظفر: ج ٢، ص ٣٤٦-٤٥٦؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٤٠٧.

الأول: أن هذه المسألة تفترق عن مسألة دلالة النهي على فساد العبادة والمعاملة في أمرين :

أحدهما: أن البحث هنا يدور في الموارد التي تكون النسبة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي هي العموم والخصوص من وجه كالصلاة والغضب ، فإنه قد يصلي الإنسان ولا يغضب ، وقد يغضب من غير الصلاة كما لو غضب الدار ولم يصل بها ، وقد يصلي ويغضب كما لو صلى في الدار المغصوبة ، ومدار البحث في هذه المسألة عن صورة اجتماع الأمرين معاً .

بينما في دلالة النهي عن العبادة أو المعاملة تكون النسبة هي العموم والخصوص المطلق كصلاة المرأة في أيام الحيض ، فإن النهي عن الصلاة في أيام الحيض أخص مطلقاً من وجوب الصلاة ، فلذا يصلح أن يكون استثناء من وجوب الصلاة ؛ لأن الخاص يخص العام ويضيق من عمومه .

ثانيهما: أن البحث في هذه المسألة عن الحكم التكليفي أولاً ؛ لأن البحث هنا يدور عن جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الشيء الواحد ، بينما البحث في تلك المسألة عن الحكم الوضعي أولاً ؛ لأن البحث فيها عن فساد العبادة والمعاملة ، فالبحث هنا عن الإثم والعقوبة ، وهناك عن الصحة والفساد .

الثاني: أن البحث هنا عن جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ، والمقصود من الجواز هو الإمكان العقلي في مقابل الامتناع والاستحالة ، لا الجواز التكليفي بمعنى الإباحة الشرعية أو مطلق ما يجوز شرعاً واجباً كان أو مستحباً أو مباحاً ، ولا الجواز الوضعي بمعنى صحة الشيء ونفوذه^(١) .

والحكم بالإمكان والامتناع عقلاً يرجع إلى أن اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد هل يعد جمعاً للضدين أم لا؟ فإن كان من قبيل الأول حكم

(١) لأن الجواز قد يطلق ويراد به الصحة نظير قولهم : (أقرار العقلاء على أنفسهم جائز) أي نافذ

بالاستحالة، ولازمه الحكم بعدم صحة الصلاة، وإن كان من قبيل الثاني فإنه يحكم بجواز الاجتماع، لكن لا من جهة أن اجتماع الضدين أمر ممكن عقلاً، بل من جهة أن مورد الأمر يغير مورد النهي فلا يجتمع الضدان في مورد واحد؛ إذ يكون عندنا شيئان بحسب التدقيق العقلي أحدهما صار مورداً للأمر والآخر صار مورداً للنهي وإن كانا بحسب ظاهر الأمر عرفاً شيء واحد؛ لأن العرف قد يتسامح في نظره فيحكم على الشئين المتغايرين حقيقة بأنهما شيء واحد؛ لأن نظره مبني على التسامح وعدم التدقيق، بخلاف العقل فإن أحكامه مبنية على التدقيق والتعمق في النظر.

فمثلاً: إذا أذينا مقداراً من الملح في حوض من الماء فإن العقل يحكم بأن هذا الماء صار مضافاً، ولا ينبغي أن يتوضأ أو يغتسل به، بينما العرف يرى أنه لا زال باقياً على إطلاقه ما دام لم يتغير لونه أو طعمه فيصح التوضؤ والاعتسال به، والفرق بين الحكمين نشأ من التدقيق والمساححة، فإن الأحكام العقلية تراعي التدقيق المعمق بينما الأحكام العرفية تراعي التسامح لا التدقيق. وحيث إن الشارع يخاطب العرف في أدلته لزم أن تنزل أدلته على حسب الأذهان العرفية لا العقلية. هذا بحسب الغالب، ويستثنى من ذلك موارد راعى الشارع فيها حكم العقل وتدقيقه مثل حساب شهر رمضان وأنصبة الزكاة فإنها مبنية على الحساب الدقيق، لكن ذلك قليل بالقياس إلى المسائل التي أرجع فيها إلى حكم العرف، وذلك يتطابق مع حكمة الشريعة في التيسير والتسهيل على الناس؛ إذ لو كانت التدقيقات العقلية مطلوبة في جميع الأحكام لعجز الناس عن الطاعة في الكثير من الأحكام الشرعية. قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١).

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

ومسألة جواز اجتماع الأمر والنهي في الشيء الواحد ترجع إلى ما ذكرنا؛ لأن العرف يرى أن الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد اجتمع فيه الوجوب والحرمة، ولكن البحث أن هذا الواحد العرفي هل هو واحد بنظر العقل أيضاً فنحكم بعدم الجواز لأنها تستلزم جمع الضدين، ولازمه بطلان الصلاة لأنه لا يصح التقرب إلى الله بشيء محرم، أم هو متعدد عقلاً فنحكم بجواز الاجتماع وبالتالي تصح الصلاة؟

الثالث: أن الشيء الواحد الذي يدور عليه البحث هو الواحد المأموري لا الموردي، وتوضيح ذلك: أن الواحد الذي يمكن أن يقع محلاً لاجتماع الأمر والنهي يتصور على أنحاء أهمها اثنان^(١):

أحدهما: الواحد المأموري، ويراد به الاجتماع الذي يصنعه المأمور بإرادته واختياره، كما لو قال الأمر: (صل) و: (لا تغصب) فإن حقيقة المأمور به تغاير حقيقة المنهي عنه إلا أن المكلف جمع بينهما في فعل واحد بأن صلى في المكان المغصوب، يسمى هذا الواحد بالواحد المأموري لأن المأمور صار سبباً لاجتماع الأمر والنهي.

ثانيهما: الواحد الموردي، ويراد به الاجتماع الذي يصنعه المأمور في أثناء أداء الفعل، كما لو نظر إلى المرأة الأجنبية نظراً محرماً وهو في حالة الصلاة، أو استمع الغناء وهو يصلي أو يطوف بالبيت الحرام.

ونلاحظ هنا وجود فعلين متغايرين أحدهما مأمور به وهو الصلاة، والآخر منهي عنه وهو النظر إلى المرأة الأجنبية، وهذا التغاير يحكم به العقل والعرف أيضاً؛ لأن العرف لا يرى أنهما فعلاً مختلفان اتحد أحدهما بالآخر،

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٥ - ٧٦؛ معالم الأصول: ص ١٣١؛ كفاية الأصول: ص ١٥٠؛ المستصفى: ج ١، ص ٧٩؛ فواتح الرحموت: ج ١، ص ١٠٤؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٩٩.

وإنما تقارنا في زمان واحد، ولذلك يحكم بصحة الصلاة وارتكاب الحرام بالنظر، بخلاف الأول فإن العرف يرى أن الصلاة في الدار المغصوبة فعل واحد انطبق عليه العنوانان - عنوان الغصب وعنوان الصلاة - فصارت صلاته مجعماً للواجب والحرام.

ولذا كان لا بد من تحقيق المسألة بحسب حكم العقل، فإن تطابق حكم العقل مع حكم العرف نحكم بالحرمة وفساد الصلاة وإلا دخلت المسألة في الاجتماع الموردي فنحكم بصحة الصلاة وارتكاب الحرام أيضاً. هذا وقد اختلف الأصوليون هنا إلى أقوال عديدة أهمها قولان:

القول الأول: لأكثر الإمامية والمعتزلة وهو امتناع الاجتماع، ولازمه بطلان الصلاة^(١).

القول الثاني: لأكثر الجمهور وهو جواز الاجتماع^(٢).

والصواب: في المسألة، هو الحكم بفساد الصلاة، وذلك لسببين:

أحدهما: ما عرفته من أن الأدلة الشرعية تحمل على المفاهيم العرفية لا التدقيقات العقلية، والعرف يرى أن الفعل الواحد صار مأموراً به ومنهياً عنه.

وثانيهما: أن حكم العقل بالجواز هنا مبني على وجود مغايرة بين متعلق الأمر ومتعلق النهي، وهذه المغايرة بحسب التحليل مفهومية لا مصداقية، والمغايرة المفهومية من المفاهيم العقلية التي لا علاقة لها بالفعل الذي ينجزه الإنسان في الواقع الخارجي.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٧؛ معالم الأصول: ص ١٣١؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٨ - ٦٠٩.

(٢) المستصفي: ج ١، ص ٨٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٠٠؛ وانظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٧٧.

فإنه من حيث الواقع الخارجي نرى أن الصلاة في الدار المغصوبة هو فعل واحد صار طاعة ومعصية في آن واحد، واختلاف جهة الطاعة والمعصية لا تغير من الواقع شيئاً، فلذا تقع الصلاة فاسدة لا محالة لأنها تستلزم التقرب إلى الله سبحانه بشيء يبغضه. هذا كله في العبادات.

وأما في المعاملات فإنها لو وجبت ولو بالعرض كالبيع والشراء لأجل الإنفاق على العيال، أو لأجل تحصيل الاستطاعة للحج - بناء على وجوب تحصيلها - فإنه لا يصح للعبد أن يجري معاملة يتعلق بها التحريم أيضاً لجهة من الجهات، ولو فعلها كذلك وقعت فاسدة، ويكون العبد عاصياً؛ لأن النهي الشرعي في المعاملات كاشف عن أمرين هما: وجود المفسدة والمبغوضية الشرعية للعمل، ولازم الاثنان هو عدم إمضاء الشارع للمعاملة، وإلا كان النهي لغواً. وعلى هذا الأساس تقع المعاملة المنهي عنها فاسدة. هذا ما يحكم به العقل، بل ولعله يستفاد من أدلة الشرع أيضاً، ففي النبوي الشريف: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^(١) بتقريب: أن إطلاقه يشمل صورة الاجتماع الموردي والمأموري معاً، ومعنى غلبة الحرام هو رجحان الحرام على الحلال، ومعنى ذلك بطلان العمل عبادة كان أو معاملة^(٢).

(١) انظر كنز العرفان: ص ٥٢٣.

(٢) ولهذا البحث تفاصيل نتركها للبحوث المفصلة انظر قوانين الأصول: ج ١، ص ١٤٠؛ مطروح الأنظار: ج ١، ص ٦٠٨؛ كفاية الأصول: ص ١٥٠.

الفهرس

١٠	المقدمة
١١	التمهيد
١٣	١- تعريف علم الأصول
١٤	شرح التعريف
١٥	٢- موضوع علم الأصول
١٦	٣- فائدة علم الأصول
١٦	٤ - أهمية دراسة علم الأصول
١٦	أ . أهمية الأصول في مجال الفقه
١٧	ب . أهمية الأصول في مجال القانون
١٩	٥ - تاريخ علم الأصول
٢٤	٦- تطور علم الأصول
٢٥	٧- مناهج الأصوليين
٢٥	أ. منهج المتكلمين
٢٦	ب . منهج الاستحسان والقياس
٢٧	ج . المنهج الجمعي (الجمع بين العقل والنقل)
٣٤	١. منهج الإمامية
٣٤	٢. منهج المعتزلة
٣٤	٣. منهج الحنفية
٣٥	٨ . أصول الفقه وأصول القوانين
٣٩	٩- بعض مفردات البحث
٣٩	أ. الدليل
٤١	ب . أقسام الدليل
٤٢	ج . الحجة
٤٣	د . أقسام الحجة:
٤٣	١. الحجة الذاتية
٤٤	٢. الحجة العرضية (المجعلولة)
٤٧	٣. الحجة الملغية
٤٨	هـ . أقسام الحكم الشرعي
٤٩	و . الوضع والواضع
٥١	ز . أقسام الأدلة اللفظية
٥٣	ح . المفهوم والمصداق
٥٤	ط . العلاقة بين المفاهيم
٥٧	ي . الاجتهاد ومهمة المجتهد
٦١	ك . القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية
٦٥	١٠. خطة البحث
٦٧	الباب الأول
٦٧	في أدلة الأحكام
٦٨	التمهيد

٦٩ الفصل الأول
٦٩ دليل الكتاب العزيز
٧٠ الأمر الأول: التعريف
٧١ الأمر الثاني: الفرق بين القرآن والحديث القدسي
٧٢ الأمر الثالث: حجية الكتاب
٧٢ الأمر الرابع: أصناف آيات الأحكام
٧٥ الأمر الخامس: الآيات المحكمة والآيات المتشابهة
٧٧ الأمر السادس: أقسام دلالات الكتاب
٧٧ أ. معنى النص
٧٨ ب. معنى الظاهر
٨١ الفصل الثاني
٨١ دليل السنّة المطهرة
٨٢ الأمر الأول: تعريف السنّة
٨٣ الأمر الثاني: أقسام السنّة
٨٣ ١. السنّة القولية
٨٤ ٢. السنّة الفعلية
٨٤ ٣. السنّة التقريرية
٨٦ الأمر الثالث: حجية السنّة
٨٧ ١. تخصيص السنّة لعموم القرآن
٨٩ ٢. تقييد السنّة لإطلاق القرآن
٨٩ ٣. شرح السنّة لإجمال القرآن
٩١ الدليل الأول: القرآن
٩٣ الدليل الثاني: العقل
٩٦ الأمر الرابع: في حدود حجية السنّة
٩٧ ١ - سنّة أهل البيت <small>عليهم السلام</small>
٩٧ الدليل الأول: الكتاب
١٠٢ الدليل الثاني: أحاديث النبي <small>صلى الله عليه وآله</small>
١٠٤ الدليل الثالث: العقل
١٠٦ ٢ - سنّة الصحابة
١٠٦ المسألة الأولى: في تعريف الصحابي
١٠٧ المسألة الثانية: في عدالة الصحابة
١١٠ مناقشة استدلال الرازي
١١٣ مناقشة استدلال الأمدي
١١٤ المسألة الثالثة: في مناقشة حجية سنّة الصحابة
١١٤ الجهة الأولى: مناقشة تعريف الصحابي
١١٧ الجهة الثانية: مناقشة عدالة الصحابة
١٢٣ الجهة الثالثة: مناقشة أدلة سنّة الصحابة
١٢٥ مناقشة أدلة الكتاب
١٣٠ مناقشة أدلة السنّة
١٣٠ ١. مناقشة حديث (أصحابي كالنجوم)
١٣٢ ٢. مناقشة حديث (إن الله اختار لي أصحاباً)

١٣٣	٣. مناقشة حديث (خير القرون قرني).....
١٣٩	الأمر الخامس: في أقسام السنّة وطرق إثباتها.....
١٤٠	١. الطريق القطعي بالسنّة.....
١٤١	أ. الخبر المتواتر.....
١٤٢	شروط التواتر.....
١٤٣	أقسام التواتر.....
١٤٤	ب. الخبر المحضوف بالقرائن العلمية.....
١٤٦	قرائن القطع.....
١٤٦	٢. الطريق الظني بالسنّة.....
١٤٧	أ. حجية خبر الواحد.....
١٤٨	الدليل الأول: الكتاب.....
١٤٩	الدليل الثاني: السنّة الشريفة.....
١٥١	الدليل الثالث: العقل.....
١٥٢	ب. شروط حجية خبر الواحد.....
١٥٣	الوثاقة بالصدور.....
١٥٣	١. صحة المتن.....
١٥٤	العلامة الأولى: موافقة الخبر للكتاب.....
١٥٧	العلامة الثانية: موافقة الخبر للسنّة.....
١٥٨	العلامة الثالثة: عدم مخالفة الخبر لموازين العقل.....
١٦٠	العلامة الرابعة: موافقة الخبر للتأريخ الصحيح.....
١٦١	العلامة الخامسة: عدم مخالفة الخبر لإجماع الأمة.....
١٦٢	٢. صحة السند.....
١٦٣	التقسيم الرباعي للخبر.....
١٦٤	رأي ومناقشة.....
١٦٨	شروط حجية الخبر عند الجمهور.....
١٧١	مناقشة شروط الجمهور.....
١٧٤	الفصل الثالث.....
١٧٤	دليل الإجماع ولواحقه.....
١٧٨	الأمر الثاني: في الإجماع المحصل.....
١٨٠	طرق كشف الإجماع عن قول المعصوم <small>عليه السلام</small>
١٨٠	الطريق الأول: استقرائي.....
١٨١	الطريق الثاني: اللطف الإلهي بالعباد.....
١٨١	الطريق الثالث: تراكم الظنون.....
١٨٢	الأمر الثالث: في الإجماع المنقول.....
١٨٥	الأمر الرابع: الإجماع المستند عند غير الإمامية.....
١٨٨	الأمر الخامس: التعبير عن الإجماع.....
١٨٩	الأمر السادس: أدلة حجية الإجماع.....
١٩٠	الأول: أدلة الإجماع عند الجمهور.....
١٩٠	الدليل الأول: القرآن الكريم.....
١٩٠	الدليل الثاني: السنّة النبوية.....
١٩٠	الدليل الثالث: العقل.....

١٩٥	الثاني: أدلة حجية الإجماع عند الإمامية.....
٢٠١	الأمر السابع: في لواحق الإجماع.....
٢٠١	١. الشهرة.....
٢٠٢	أقسام الشهرة.....
٢٠٢	الأول: الشهرة الروائية.....
٢٠٣	الثاني: الشهرة العملية.....
٢٠٥	الثالث: الشهرة الفتوائية.....
٢٠٧	٢. سيرة المشرعة.....
٢١١	حدود دلالة السيرة.....
٢١٢	٣. ارتكازات المشرعة.....
٢١٥	الفصل الرابع.....
٢١٥	دليل العقل.....
٢١٥	والبحث فيه يتم في تمهيد وأمور:.....
٢١٦	التمهيد.....
٢١٧	الأمر الأول: في تقسيم العقل.....
٢١٧	الأمر الثاني: معنى الحسن والقبح.....
٢٢١	الأمر الثالث: حكم العقل بين الإثبات والنفي.....
٢٢١	١. أدلة الإثبات.....
٢٢١	الدليل الأول: الوجدان.....
٢٢٢	الدليل الثاني: البرهان.....
٢٢٣	الدليل الثالث: الوجدان والبرهان.....
٢٢٤	٢. أدلة النفي.....
٢٢٤	الدليل الأول: عقلي.....
٢٢٥	الدليل الثاني: وجداني.....
٢٢٨	الدليل الثالث: شرعي.....
٢٣٠	الأمر الرابع: هل العقل مدرك للأشياء أم حاكم أيضا؟.....
٢٣٤	الأمر الخامس: حاجة العقل إلى الشرع في الاستنباط.....
٢٣٧	الأمر السادس: طريقة الاستدلال العقلي.....
٢٣٨	الأمر السابع: كيف يتوصل العقل إلى الحكم الشرعي؟.....
٢٤٢	الأمر الثامن: في مناقشة الأدلة المانعة من حجية العقل.....
٢٤٢	١. الإشكال العقلي.....
٢٤٤	٢. الإشكال النقلي.....
٢٤٩	الباب الثاني.....
٢٤٩	في دلالة الكتاب.....
٢٤٩	والسنة على الأحكام.....
٢٥٠	التمهيد.....
٢٥٢	الفصل الأول.....
٢٥٢	في الدلالة الظهورية.....
٢٥٢	للكتاب والسنة.....
٢٥٣	الأمر الأول: في معيار الظهور.....
٢٥٥	الأمر الثاني: في حجية الظهور اللفظي.....

٢٥٧	الأمر الثالث: في شروط حجية الظهور.....
٢٥٧	الأمر الرابع: في أقسام الظهور
٢٦١	الأمر الخامس: في طرق تحصيل الظهور
٢٦٢	القرائن العرفية.....
٢٦٢	الأمر السادس: دور العرف في الدلالة الظهورية.....
٢٦٣	الأول: معنى العرف
٢٦٥	الثاني: الأدوات العرفية للظهور.....
٢٦٧	الثالث: حدود حجية العرف.....
٢٦٨	الرابع: شروط حجية العرف.....
٢٧٠	الأمر السابع: في أقسام القرائن الظهورية
٢٧٢	الأمر الثامن: أدوات تحصيل الظهور
٢٧٢	الأمر التاسع: كيف نحرز وحدة الظهور؟.....
٢٧٣	الأمر العاشر: نتائج الفصل.....
٢٧٥	الفصل الثاني
٢٧٥	في الدلالة المنطوقية
٢٧٥	للكتاب والسنة
٢٧٦	تمهيدان
٢٧٦	التمهيد الأول.....
٢٧٧	التمهيد الثاني.....
٢٧٨	المبحث الأول: دلالة الأوامر
٢٧٨	١. دلالة مادة الأمر.....
٢٨٠	٢. دلالة صيغة الأمر.....
٢٨١	٣. أساليب أخرى للدلالة على الوجوب.....
٢٨٤	٤. المدلول الشرعي للأمر
٢٨٧	٥. تقسيمات مدلول الأمر
٢٨٧	أ. تقسيم الوجوب إلى المطلق والمشروط.....
٢٨٨	ب. تقسيم الواجب إلى المؤقت وغير المؤقت
٢٨٩	ج. تقسيم الواجب إلى التوصلّي والتعبيدي
٢٩٠	د. تقسيمات أخرى للواجب
٢٩٠	٦. دلالة الأمر في مقام الطاعة
٢٩١	١. دلالة الأمر على الفورية في الطاعة
٢٩٣	٢. دلالة الأمر على المرة والتكرار في الطاعة.....
٢٩٥	٣. دلالة الأمر على الإجزاء في الطاعة
٢٩٨	المسألة الأولى: في معنى الإجزاء شرعاً.....
٣٠٠	المسألة الثانية: في إجزاء الحكم الاضطراري عن الحكم الواقعي
٣٠٤	المسألة الثالثة: في إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي
٣٠٧	المسألة الرابعة: في الإجزاء عند تبدل الاجتهاد أو المجتهد
٣٠٩	٤. دلالة الأمر على وجوب مقدمة الطاعة.....
٣١١	المسألة الأولى: في أقسام المقدمة
٣١٢	المسألة الثانية: في النماذج الشرعية لمقدمة الواجب.....
٣١٣	أ. الشروط الشرعية.....

٣١٤.....	ب . المقدمة المفوّتة
٣١٦.....	ج . المقدمة العبادية
٣١٧.....	المسألة الثالثة: في حكم مقدمة الواجب
٣١٩.....	٥ . دلالة الأمر على حرمة ما يعضد الطاعة
٣٢٠.....	المسألة الأولى: في معنى الضد
٣٢١.....	المسألة الثانية: التطبيقات العملية لهذه المسألة
٣٢٢.....	المسألة الثالثة: في شرط الاقتضاء
٣٢٣.....	المسألة الرابعة: حكم الضد
٣٢٤.....	٦ . دلالة الأمر عند التزاحم في الطاعة
٣٢٦.....	١ . التزاحم
٣٢٦.....	أ . معنى التزاحم
٣٢٨.....	ب . أقسام التزاحم
٣٢٨.....	ج . آثار التزاحم
٣٣١.....	٢ . الترتّب
٣٣١.....	أ . معنى الترتّب وشروطه
٣٣٢.....	ب . نتيجة البحث
٣٣٤.....	المبحث الثاني: دلالة النواهي
٣٣٤.....	١ . مادة النهي
٣٣٥.....	٢ . صيغة النهي
٣٣٦.....	٣ . دلالات النهي
٣٣٧.....	٤ . شروط امتثال النهي
٣٣٨.....	٥ . صور تعلّق النهي
٣٣٩.....	٦ . دلالة النهي عن العبادة
٣٤٠.....	٧ . دلالة النهي عن المعاملة
٣٤١.....	٨ . دلالة النهي إذا اجتمع مع الأمر
٣٤٧.....	الفهرس