

اصول الفقهاء
وقول عند الاستنباط
للخزرجاني

مُحْفَوظَةٌ
جَمِيعُ حَقُوقِ

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»

الجزء الثاني

الشيخ

فاضل الصفا



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق محمد وآله الطاهرين.

وبعد: فهذا هو الجزء الثاني من كتاب أصول الفقه وقواعد الاستنباط، وقد دعنا الضرورة الفنيّة إلى الابتداء من بحث العام والخاص التابع للفصل الثاني من الباب الثاني.

أسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفع به العلم وأهله بحق محمد وآله الطاهرين.

فاضل الصقّار

المبحث الرابع: دلالة العام والخاص

والمبحث فيهما يقع في العناوين التالية :

١. في معنى العام والخاص

العام هو اللفظ الدال على شمول المعنى وسريانه في أفراده، والخاص عكسه^(١)، وهذا المعنى هو الذي يتبادر إلى أذهان العرف من لفظ العام والخاص.

والأول نظير قولهم: (الرجل) و: (المرأة) و: (القرار) و: (الطلاب) ونحو ذلك، فإن كل واحدة من هذه المفردات معناها شامل وسار في كل أفرادها، فإذا قال المتكلم: (الرجل قيم على المرأة) فإن هذا الكلام لا يختص برجل دون آخر ولا بامرأة دون أخرى، بل يشمل جنس الرجل وأنه قيم على جنس المرأة، فلذا سمي عاماً. وإذا قال: (القرار صادر بحق الطلاب) فإنه يفهم منه أن هذا القرار عام وشامل لكل أفراد الطلاب بدون استثناء، بينما إذا قال: (القرار صادر بحق طلاب الفقه) أفاد تخصيص هذا القرار بطلاب الفقه فلا يشمل غيرهم.

ومن هنا نعرف أن العام والخاص من حيث المعنى أمران معروفان لدى العرف والناس يستعملون هذا المعنى في خطاباتهم اليومية، فإذا

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١١١-١١٢؛ كفاية الأصول: ص ٢١٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٤١٣؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٣٨٧.

وردا في الأحكام الشرعية أفادا حكماً عاماً أو خاصاً نظير قوله تعالى :
﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾^(١) فإنه يدل على حرمة جنس الميتة وجنس
الدم بلا فرق بين أقسام الميتة وأصنافها ولا بين أقسام الدم وأصنافه ،
فيقال : إن الحرمة هنا حكم عام يسري في جميع الأفراد ، بينما قوله
تعالى : ﴿وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾^(٢) أفاد حكماً خاصاً وهو حرمة لحم الخنزير ولو
كان مذكياً فلا يشمل هذا الحكم غير الخنزير .

نعم هذا الحكم الخاص هو عام بالنسبة لأصناف الخنزير وأنواعه ؛
إذ حرمة لحم الخنزير لا تختص بالخنزير الأوربي أو الأفريقي أو البرازيلي
ونحو ذلك من أصناف وأقسام وإن كان الحكم بالقياس إلى غير الخنزير
من الحيوانات خاصاً ، ومن هنا قالوا : إن العام والخاص من المعاني
النسبية وليست الثابتة ؛ لأن العموم والخصوص في معنهما يتغيران
بحسب اللحاظات والاعتبارات ، وربما يكون المعنى عاماً من جهة المعنى
كلحم الخنزير بالقياس لأفراده ، وخاصاً من جهة أخرى كلحم الخنزير
بالقياس إلى سائر الحيوانات ، وربما يكون خاصاً من جهة وعماماً من جهة
أخرى .

وهنا ملاحظة ينبغي الالتفات إليها وهي : أن العام يحكم بعمومه
جميع الأفراد التي ينطبق عليه عنوانه مثل : (العلماء) فإنه عام بالنسبة

(١) سورة المائدة : الآية ٣ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٣ .

لمن اتصف بالعلم لا كل أحد، و: (الرجال) عنوان عام يشمل من اتصف بالرجولة لا غير، فإذا أريد أن يتمسك بالحكم العام لا بد من إحراز أن الفرد الذي يراد تطبيق الحكم عليه هو من أفراد العام لا خارجاً عنه موضوعاً؛ بداهة أن الجهال خارجون موضوعاً عن عموم حكم المولى بوجوب إكرام العلماء، والنساء خارجات موضوعاً عن عموم حكم المولى بوجوب الجهاد على الرجال مثلاً، وهكذا. وأما الفرد المشكوك أنه من فرد العام فلا يصح التمسك بعموم الحكم فيه؛ لأن الحكم لا ينطبق إلا مع وجود المصداق، وهو ما اشتهر بينهم أن التمسك بالعام في الفرد المشكوك غير صحيح^(١).

٢. أقسام العام

ينقسم العام إلى أقسام ثلاثة، وقد وردت الأحكام الشرعية في الموارد الكثيرة على طبقها:

الأول: العام الاستغراقي، ويسمى الشمولي أيضاً، وهو أن يسري الحكم العام في جميع أفراد بلا استثناء، وميزته حينئذ أن يكون لهذا الحكم في كل فرد من أفراد طاعة مستقلة في صورة الفعل ومعصية مستقلة في صورة الترك، والأدوات المستعملة في هذا العام كثيرة أهمها ثلاثة هي: (كل) (جميع) و(اللام) الداخلة على الجمع مثل: (العلماء).

(١) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٥٠.

نظير قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فإن العقود هنا جمع محلى باللام فيفيد شمول الحكم وهو وجوب الوفاء والالتزام بلوازم العقد سواء في عقد بيع أو زواج أو إجارة أو رهن أو دين أو أي مصداق آخر من مصاديق العقد.

ونظير قوله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾^(٢) وقوله تعالى : ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾^(٣) وقوله تعالى : ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ﴾^(٤) فإن (كل) في هذه الآيات الشريفة أفادت عموم الحكم وسريانه في الأفراد بلا استثناء ، وهذا الشمول والسريان يسمى بالعموم الاستغراقي ؛ لأنه يستغرق كل الأفراد والمصاديق ، ويكون لكل مصداق منها طاعة مستقلة في صورة الفعل ومعصية مستقلة في صورة الترك بلا علاقة له بغيره من المصاديق ، كما إذا أجرى المكلف عقدين في بيع داره وإجارة محله - مثلاً - لكنه التزم بلوازم البيع ووفى به فله طاعة ، وأخل بالوفاء بعقد الإجارة فله معصية.

الثاني: العموم المجموعي ، ويسمى بالعموم الانضمامي أيضاً ،

(١) سورة المائدة: الآية ١ .

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٣٠ .

(٣) سورة الحج: الآية ٢٧ .

(٤) سورة الأنعام: الآية ١٤٦ .

بلحاظ أن المطلوب فيه هو مجموع الأفراد بقيد الاجتماع والانضمام إلى بعضهم، بحيث يكون للإتيان بالجميع من حيث الانضمام طاعة مستقلة، فالحكم هنا عام ولكن مشروط بشرط وهو الانضمام، وأدواته الدالة عليه كثيرة منها: (مجموع) (جميع) ونحوهما، نظير (غسل الجنابة) فإن جميع أعضاء البدن لوحظت منضمة إلى بعضها في وجوبه، ولذا لو لم يغسل المجنب شيئاً من بدنه ولو بمقدار رأس إبرة كان غسله باطلاً على ما توافق عليه الفقهاء^(١) ونص عليه الخبر عن الصادق عليه السلام: ((من ترك شعرة من الجنابة متعمداً فهو في النار))^(٢) ونظير أشواط الطواف في الحج فإنها سبعة مطلوبة بشرط الانضمام، فلو طاف أقل من ذلك أو أكثر من ذلك بطل^(٣).

الثالث: العموم البدلي، والمراد به أن يكون الملحوظ عموم الحكم في أي فرد من أفراده تحقق؛ لذلك يجوز أن يقع كل فرد من أفراده بدلاً من الآخر، وسمي بالعموم مع أن المطلوب فيه فرد واحد لا جميع الأفراد ولا مجموعها بلحاظ العموم في البدلية الشاملة لكل فرد يصلح أن يكون بدلاً.

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٥٢٢؛ صراط النجاة: ج ١، ص ١٠٨، سؤال (٣٣٠)؛

المسائل الإسلامية: ص ١٦١، مسألة (٣٧٨).

(٢) الوسائل: ج ٢، الباب ١ من أبواب الجنابة، ص ١٧٥، ح ٥.

(٣) انظر الوسائل: ج ١٣: الباب ٣٣ من أبواب الطواف، ص ٣٦٠، ح ٤، ٦؛ ونظيره الاعتقاد بإمامة الأئمة عليهم السلام فإنها مطلوبة بشرط الانضمام، فلو آمن بالجميع إلا واحداً منهم لم يكن مؤمناً.

والأدوات الدالة عليه كثيرة منها (أي) نظير قولهم: (أطعم أي فقير شئت) والمفرد المحلى باللام نظير قولهم: (أكرم العالم) أي في أي مصداق تحقق، وبأي مصداق أتى يكون له طاعة، ولكن لو اجتنب جميع الأفراد تحسب عليه معصية. هذا التقسيم المشهور بين الأصوليين، ولنا فيه كلام نوكله إلى البحوث المفصلة.

٣. أدوات العموم

قد عرفت مما تقدم بعض الأدوات التي تفيد العموم في الحكم، والآن سنذكر أهم الأدوات التي وقع الاستعمال فيها كثيراً في الآيات والروايات من أدلة الأحكام وهي ثلاث:

الأولى: الجمع المحلى باللام، نظير قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١)

وقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٢) وقوله تعالى:

﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾^(٣) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ * وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾^(٣) ودلالتها على العموم ظاهرة.

الثانية: المفرد المحلى باللام، نظير قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ

(١) سورة المائدة: الآية ١ .

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨ .

(٣) سورة المطففين: الآية ١-٣ .

الرَّبَا»^(١) وقوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ﴾^(٢)
وقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^(٣) ويلاحظ في مثل هذه
الآيات المباركة أن البيع والربا والطلاق والرجس مفردات، ولما دخلت
عليها اللام أفادت عموم الحكم بحسب الظهور العرفي.

الثالثة: النكرة الواقعة في سياق النفي، وتتحقق بدخول (لا)
النافية للجنس عليها، فإنها تدخل على النكرة فتفيد نفي عموم
الجنس، نظير قول المتكلم: (لا رجل في الدار) وقوله ﷺ: ((لا فقر
أشد من الجهل))^(٤) وقوله ﷺ: ((لا ضرر ولا ضرار))^(٥) وقوله ﷺ:
((لا صدقة وذو رحم محتاج))^(٦) وربما يؤدي مؤدى (لا) النافية في
العموم بعض أدوات النفي الأخرى مثل: (ليس).

وكيف كان فإن دلالتها على العموم ناشئة من الظهور؛ لأن نفي
النكرة يفيد العموم عرفاً، بداهة أن نفي الجنس لا يتحقق إلا بانتفاء
جميع أفرادها.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٩.

(٣) سورة الحج: الآية ٣٠.

(٤) وهج الفصاحة: ص ٢٢٥.

(٥) الوسائل: ج ١٨، الباب ١٧ من أبواب الخيار، ص ٣٢، ح ٣.

(٦) وهج الفصاحة: ص ٢٢٢.

هذا وهناك أدوات أخرى للعموم قلّما تقع في الأدلة الشرعية
أعرضنا عن ذكرها^(١)، ونلاحظ في جميعها أن دلالتها على العموم
ناشئة من الوضع اللغوي أو الظهور العرفي كما ستعرف.

٤. ظهور العام والخاص

إذا ظهر لفظ عام فيحمل على معناه العام؛ لظهوره في ذلك، ولا
ترفع اليد عن عمومته إلا إذا دخل عليه خاص استثنى منه بعض
الأفراد، وهو المسمّى بتخصيص العام، فمثلاً: إذا قال المولى لعبده:
(أطعم ستين مسكيناً) يفهم منه عموم المسكين في أي مصداق تحقق بلا
فرق بين المؤمن والكافر، والعاقل والفاقد.

وإذا قال له: (لا تطعم كفار المساكين) يفهم منه تخصيص ذلك
العموم وتحديدته بالمؤمنين فقط، وإذا سأل سائل فقال: لماذا نخصّص
العام دائماً دون العكس؟

الجواب: هو أن هذا التخصيص يرجع إلى سببين:

أحدهما: هو الظهور؛ لأن العام قبل مجيء المخصّص له ظهور في
العموم، والخاص له ظهور في الخصوص، وحيث إن ظهور الخاص
أقوى عرفاً من ظهور العام لأنه أضيّق فإن العرف يرى الجمع بينهما
بتقديم الأظهر على الظاهر.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ١٣٩-١٦٢؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ١٦٠؛
الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٤١٥؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٤٠١.

وثانيهما: حكم العقل ؛ لأنه إذا ورد عام وخاص وكانت بينهما معارضة في الدلالة فإنه يقع العبد بين خيارات أربعة :

الأول: أن يترك العمل بالحكم العام والحكم الخاص معاً ، وهذا غير صحيح لأنه يقع في عصيان كلا الحكمين .

الثاني: أن يعمل بهما معاً بلا أن يخصّص العام ، وهذا غير معقول لوجود التناقض بين الحكم الخاص والعام .

الثالث: أن يعمل بالعام ويترك الخاص ، وهذا غير صحيح أيضاً لأنه يستلزم عصيان الحكم الخاص .

الرابع: أن يعمل بالعام والخاص معاً ، وهو يتحقق بإخراج بعض أفراد العام التي استثناها الخاص ويعمل بالعام في غيرها من الأفراد ، والعبد بهذا العمل يكون قد عمل بالعام في غير مورد الاستثناء وبالخاص في موارد الاستثناء ؛ لأنه قيّد به العام ، وهذا هو الحل الصحيح الذي يمكن للعبد أن يأخذ به ويضمن طاعة المولى عقلاً ، ومن هنا نخصّص العام دائماً إذا دخل عليه المخصّص ، والأمثلة الشرعية لذلك كثيرة ، وهو ما ستعرف بعضه في الأمر التالي .

٥ أقسام المخصّص

قد عرفت أن الخاص إذا دخل على العام يخصّصه ، والآن علينا أن نعرف أن الخاص يمكن أن يخصّص العام بنحوين :

أحدهما: التخصيص المتصل ، وهو فيما إذا لحق الخاص العام في كلام واحد أو وقت واحد ، كما إذا قال له في جملة واحدة : (أطعم

المساكين إلا الكفار منهم) أو في وقت واحد كما إذا كان العبد يعلم من سابق الحال أن المولى لا يحب الكفار ولا يجذب إكرامهم أبداً فإن العقل هنا يحكم عليه بلزوم إطعام المؤمنين من المساكين ولا يطعم الكافرين ؛ لأن علمه المسبق بكراهة المولى للكافرين تمنعه من إكرامهم ، وهذا ما يسمى بالقرينة العقلية على التخصيص ، فالعقل هنا يخصص عموم العام وإن لم يرد في الكلام ، وهذا التخصيص يسمى تخصيصاً لياً أي عقلياً.

ثانيهما: التخصيص المنفصل ، وهو فيما إذا لحق الخاص بالعام في كلام آخر غير الكلام الأول أو في وقت آخر علم بوجوده ، كما إذا قال له بالأمس : (أطعم المساكين) واليوم يقول له : (لا تطعم الكفار منهم) فإن هذه الجملة الثانية تخصص العام تخصيصاً منفصلاً عنه ، أو علم اليوم بقيام إجماع من العلماء على أن الكفار لا يجوز إطعامهم في الكفارات ، فإن الإجماع هذا يمنع من حمل العام على عمومه ؛ لأنه يخصه بالتخصيص المنفصل ، والإجماع هنا كالعقل يعتبر من القرائن اللبية على التخصيص .

ويلاحظ هنا أن بين التخصيصين توجد جهة اشتراك وجهة افتراق . أما جهة الاشتراك فهي وحدة النتيجة ؛ إذ إن المخصص المتصل والمخصص المنفصل كلاهما يضيّقان من عموم العام ويستثيان منه بعض الأفراد ولكن يفترقان في الظهور ، فإن المخصص المتصل يمنع من انعقاد الظهور في عموم العام من أول الأمر ومنذ وقت الكلام ، فلذا يقع ظهور العام من أول الأمر ضيقاً ومحدوداً بمحدود خاصة ، بينما في

التخصيص المنفصل ليس الأمر كذلك ؛ لأن جملة العام تمنح العام ظهوراً في العموم فلا يقع العام ضيقاً ، وإنما يتضيق بعد مجيء الخاص .
هذا والتطبيقات الشرعية لهذين التخصيصين كثيرة : فمن التخصيص المتصل قوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(١) فإن صدر الآية يدل على حرمة أكل المال بين الناس بأي نحو من الأنحاء كان ، ولكن الاستثناء فيها خرج الأكل الناشئ من التجارات والعقود بقيد الرضا من الطرفين .

ومنه قوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(٢) فإن وصف الأكل بالظلم خصص عموم الحرمة به ، فيكون هذا الوصف قرينة متصلة بالكلام تفيد أن أكل مال اليتيم ليس حراماً بعمومه ، بل في صورة الظلم فقط ، وأما أكله من جهة حماية مصالحه أو تسديد ديونه أو الإنفاق عليه فحلال جائز ؛ لأنه أكل يعدل لا بظلم .

ومن التخصيص المنفصل قوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(٣) فإنها دالة على أن كل مطلقة يجب عليها أن تعتد بثلاث

(١) سورة النساء : الآية ٢٩ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٠ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٢٨ .

حيضات أو ثلاثة أشهر بلا فرق بين الزوجة المدخول بها وبين غير المدخول بها، فالحكم في هذه الآية عام يشمل كل الزوجات المطلقات، ولكن قوله تعالى: ﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْدُونَهَا﴾^(١) أفاد تخصيصاً لهذا العام، وهو تحديد وجوب العدة بالمطلقات المدخول بهن، وأما غير المدخول بهن فلا عدة عليهن بعد الطلاق.

ومن هذا التخصيص أيضاً قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(٢) فإنها عامة تفيد جواز النكاح من أي امرأة يريدّها الرجل زوجة لنفسه، لكن قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٣) استثنى في التعدد الجمع بين الأختين في وقت واحد، ونستنتج من هذين التخصيصين نتيجتين هامتين:

الأولى: أن الدليل الخاص يتقدم على الدليل العام ويخصّصه سواء كان الخاص متصلاً بالعام أو كان منفصلاً، وسواء كان الخاص المنفصل آية أو رواية أو إجماعاً أو عقلاً أو سيرة ونحوها، وسبب هذا التخصيص هو الظهور وحكم العقل بلزومه دفعاً للمعصية أو الوقوع في

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤٩.

(٢) سورة النساء: الآية ٣.

(٣) سورة النساء: الآية ٢٣.

التناقض.

الثانية: أن الدليل العام بعد التخصيص يبقى حجة في الأفراد الباقية التي لم يستثنها الخاص ؛ لأن المولى الحكيم حينما جعل الحكم عاماً أراد من العبد تحقيقه في مقام الطاعة والعمل. وحينما جعل الحكم خاصاً استثنى من العام بعض الأفراد، وهذا الاستثناء يعد ترخيصاً من المولى بعدم إطاعة حكم العام في الفرد الخاص ، ولكن ليس ترخيصاً للعبد في ترك كل أفراد العام ؛ لذا يبقى الحكم العام على حجيته في باقي الأفراد، وذلك لوجود المقتضي وانعدام المانع ، وهذا ما عبروا عنه بالقول بأن العام حجة في الباقي من الأفراد بعد التخصيص^(١).

٦. اصناف التخصيص المتصل

للتخصيص المتصل صيغ عديدة :

أ- الاستثناء ، سواء كان استثناء جملة من جملة كما في قوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(٢) فإن الاستثناء فيها خصص عموم حرمة أكل الأموال ، فأجاز منه ما كان بتراض من الطرفين ، أو استثناء جملة من جمل متعددة كما في قوله

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١ ؛ كفاية الأصول: ص ٢١٨ ؛ الإحكام

(للأمدي): ج ٢، ص ٤٤٣.

(٢) سورة النساء: الآية ٢٩.

تعالى : ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^(١) فقد أجمعوا على أن الجلد ثابت على القاذف ولا يسقط عنه بالتوبة ؛ لأنه حق عام ينبغي تطبيقه^(٢) ، فالإجماع هنا دليل على عدم تخصيص الجلد بالاستثناء.

وأما العقوبتان الأخريان وهما رد الشهادة والفسق فقد اختلفوا فيهما ، ومنشأ هذا الاختلاف يرجع إلى أن الاستثناء أيعود على الجميع فتدل على أن القاذف محكوم برد شهادته والفسق معاً قبل التوبة وأما بعدها فهما مرفوعان عنه أم يعود على الجملة الأخيرة فقط فتدل على أنه محكوم برد الشهادة أيضاً إلا أن فسقه يرتفع بالتوبة^(٣)؟ والمروي عن أئمة الهدى عليهم السلام الأول^(٤) ، والثاني قول أبي حنيفة وأصحابه^(٥).

وينبغي أن يكون الحاكم في الجميع هو الظهور العرفي ، ولذا قد

(١) سورة النور: الآية ٤-٥.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٦٩؛ أصول الفقه (للزلمي): ص ٣٥٥.

(٣) والآثار المترتبة على فسقه كثيرة، منها: عدم جواز الصلاة خلفه، ومنها: جواز استغابته بناء على جواز استغابة الفاسق، ومنها: عدم تصديق قوله فيما يتعلق بشؤون الدين.

(٤) مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٢، تفسير الآية المزبورة.

(٥) مجمع البيان: ج ٧، ص ٢٢٢، تفسير الآية المزبورة، وانظر تهذيب الوصول: ص ١٤٢؛

أصول الفقه (للزلمي): ص ٣٥٥.

نقول بعدم وجود ضابطة عامة في فهم الاستثناء سوى الظهور، فرمما يفهم من بعضها العود على الجميع كما لو قال: أكرم العلماء وأطعم الفقراء وساعد الضعفاء إلا الفاسق.

ورمما يفهم العود على البعض دون البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾^(١) أي إلا أن يتصدق أولياء القتيل بالدية على عاقلة القتال^(٢). دل على هذا الظهور وإن احتمل أن يعود على الإعتاق أيضاً^(٣).

ب - الشرط، فإن تقييد الجملة بشرط يفيد حصر الحكم به، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا﴾^(٤) فإنه قيد الحكم بإرسال الحكّمين لأجل الإصلاح والمفاهمة بين الزوجين بصورة خوف العداة والخصومة، فيدل على أنه في غير صورة الخوف يترك الأمر إلى الزوجين يتفاهمان فيه، ومثله يقال في تعليق التوفيق الإلهي للإصلاح بينهما على إرادتهما^(٥)، والشرطان يفيدان تضيق التحكيم والتوفيق وتخصيصهما بصورتى

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) مجمع البيان: ج ٣، ص ١٥٧، تفسير الآية المزبورة.

(٣) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٦٩.

(٤) سورة النساء: الآية ٣٥.

(٥) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٨١، تفسير الآية المزبورة.

خوف الخوصومة وإرادة الإصلاح لا غير.

ج - الصفة، فإن تعليق الحكم على الموضوع المقيد بصفة من الأوصاف يفيد تخصيصه به، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يَنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(١) فإنه رفع وجوب الجهاد عن العجزة وهم الضعفاء والمرضى والفقراء الذين لا يملكون نفقة أنفسهم، أو لا يملكون نفقة الجهاد ولا وسائله، فيكون تخصيصاً متصلاً للحكم العام الذي أوجب الجهاد على الجميع.

د - الغاية، أي تعليق الحكم على غاية ينتهي إليها على ما يفيد معنى الغاية في اللغة^(٢)، فالغاية تخصص الحكم بما قبلها لا بما بعدها كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِزُوا لِنِسَاءِ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾^(٣) حيث جعل أمد الحرمة ينتهي بحصول الطهارة بالنقاء من الدم كما ذهب إليه جمع ممن خفف القراءة أو الاغتسال كما ذهب إليه من شدد فقرأها ﴿يَطْهَرْنَ﴾^(٤) وكذا في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ

(١) سورة التوبة: الآية ٩١.

(٢) الغاية في اللغة هي: طرف الشيء ونهايته. انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٧٨، (غوى).

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٤) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٨٧؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٢، ص ٦٤، تفسير الآية المزبورة.

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴿١﴾
فإنه جعل غاية وجوب غسل اليدين هو المرافق، فلا يجب غسل ما
بعده أي ذات المرفق والعضد، وجعل الكعبين غاية مسح الأرجل وهما
قبتا القدم عندنا ونهايته المتصلتان بالساق عند الجمهور^(٢)، ونلاحظ أن
الغاية سواء دلت عليها (حتى) أو (إلى) كأبرز صيغتين للغاية يدل على
تخصيص الحكم بها، فيكون حكم ما قبلها مخالفاً لما بعدها، وهذا نحو
من التخصيص المتصل.

هـ - كل قرينة متصلة تفيد الظهور في تضيق الحكم وتخصيصه،
نظير كلمة (المعروف) في قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ
تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾^(٣) فإنها تجعل الزوج - بعد التظليقتين - بين خيارين لا
ثالث لهما هما: أن يمسك زوجته ويعاشرها بالمعروف، أو يطلقها
بالحسن بأن يدعها حتى تنقضي عدتها وتذهب لسبيلها^(٤)، وعلى هذا
الأساس يمنع الزوج من التعسف في حقه بالطلاق فيمسك زوجته لا
يعاشرها بالمعروف ولا يطلقها.

وعليه فإذا رفعت الزوجة أمرها إلى الحاكم الشرعي فإنه يلزمه

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) التبيان: ج ٣، ص ٤٥٦؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٤، ص ١٣٦، تفسير الآية المزبورة.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٢٩.

(٤) مجمع البيان: ج ٢، ص ١٠٤، تفسير الآية المزبورة.

بالمعاشرة الحسنة أو الطلاق، فإن رفض الاثنين طلقها الحاكم لأنه ولي الممتنع^(١)، ونلاحظ هنا أن المعروف صار قرينة متصلة خصصت جواز الإمساك به، فإذا تجاوزه الزوج أرغم على الطلاق.

ومن هذا القبيل حرف (الباء) في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾^(٢) فإنها ظاهرة في أن سبب قيمومة الرجل - في شؤون الزوجية - تعود إلى النفقة، وعلى هذا الأساس تخصص هذا الحق بها، فإذا تخلى الزوج عن الإنفاق متعمداً سقط حقه في القيمومة في الفراش ونحوه^(٣).

٧. أصناف التخصيص المنفصل

يخصص المخصص المنفصل العمومات بتخصيصين لفظي ولبي.

أ. التخصيص اللفظي

يقع التخصيص اللفظي على أربعة أصناف:

الأول: تخصيص القرآن بالقرآن، وقد اتفق علماء الأصول على

إمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً، ففي قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ

(١) صراط النجاة: ج ٢، ص ٢٩٠-٢٩١، سؤال (٩١٤)؛ وسؤال (٩١٧)؛ فقه الأسرة:

ص ٣٠٠-٣٠١؛ وانظر جواهر الكلام: ج ٣١، ص ٢٠٧؛ مهذب الأحكام: ج ٢٥، ص ٢٢٥؛ الفقه (النكاح): ج ٦٧، ص ٣٨٢.

(٢) سورة النساء: الآية ٣٤.

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٧٩، تفسير الآية المزبورة؛ فقه الأسرة: ص ٢٤٤-٢٤٥.

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴿١﴾ المطلقات جمع محلى باللام فيفيد وجوب العدة بثلاث حيضات أو طهارات على كل مطلقة، ثم خصص بأكثر من تخصيص:

منها: غير المدخول بها فإنها خرجت من تحت هذا العموم بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا﴾ (٢).

ومنها: الحامل، فإنها خرجت منه لأن عدتها من الطلاق وضع الحمل. قال تعالى: ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ (٣).

ومنها: اليأس والصغيرة التي لا تحيض ومثلها تحيض فإنهن خرجن من تحت العموم؛ لأن عدتهن بالشهور لا بالحيض أو الطهارة. قال تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَئْسَنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ﴾ (٤).

الثاني: تخصيص القرآن بالسنة المقطوعة؛ إذ لا خلاف في جواز

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٤٩.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٤. وهذه عدة الحامل بسبب الطلاق، وأما عدة الحامل بسبب الوفاة فهي بعد الأجلين من وضع الحمل وأربعة أشهر وعشرة أيام. انظر مجمع البيان: ج ١٠، ص ٤٤، نفسير الآية المزبورة.

(٤) سورة الطلاق: الآية ٤.

تخصيص القرآن بالسنة المقطوعة - وهي المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعية - بل لا خلاف في وقوعه في الشريعة^(١) ؛ لأن السنة المقطوعة كالقرآن معلومة من حيث السند، ودلالاتها كدلالة القرآن فيها النص والظاهر وفيها المجمل، ولذا يجوز أن تخصص القرآن وشواهد هذا التخصيص كثيرة:

منها: تخصيص قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾^(٢)
بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لا ميراث للقاتل))^(٣) وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لا يتوارث أهل ملتين))^(٤) فإن الحديث استثنى القاتل والكافر من وراثته المسلم والمقتول. هذا وقد اختلفوا في جواز تخصيص القرآن للسنة، فمنعه جماعة وأجازه آخرون^(٥)، وهو الصواب لوجود المقتضي وانعدام المانع، ولذا لا ينبغي النزاع في إمكانه، وإنما ينبغي أن يقع في وقوعه في الشريعة، والأمر

(١) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩١؛ معالم الأصول: ص ١٩٤؛ المستصفي: ج ٢،

ص ١٠٢-١٠٣؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٥٢٥.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

(٣) الوسائل: ج ٢٦، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، ص ٣٠-٣١، ح ١، ح ٢، ح ٣، ح ٤، ح ٥، ح ٦.

(٤) الوسائل: ج ٢٦، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، ص ١٥، ح ١٤، ح ١٥، ح ١٦، ح ١٧.

(٥) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩١-٢٩٢؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٥٢٤.

بحاجة إلى تحقيق يثبت وقوعه ، وربما يصح أن نمثل له بقوله تعالى : «فَمَنْ
اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ»^(١) وعموم قوله ﷺ : ((لا
ضرر ولا إضرار في الإسلام))^(٢) لأن الآية أجازت الإضرار إن كان من
باب ردع العدوان والمقابلة بالمثل ، ويمكن التمثيل له أيضاً بقوله تعالى :
﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾^(٣) فإنه يخصص العمومات الدالة
على المحرمات مثل : حرمة أكل الميتة إذا ثبتت بالسنة. نعم الجواز يختص
بالحكم التكليفي ، وأما الضمان فثبت في صورة الاضطرار.

الثالث: تخصيص القرآن بالسنة الظنية ، فقد اختلف الأصوليون في
جواز تخصيص القرآن بالسنة الظنية كالخبر الواحد ، فأجازه جماعة وهم
الأكثر بين الفريقين ، ومنعه آخرون^(٤) ، والصواب هو الأول ، والدليل
عليه وقوعه كثيراً في سيرة المشرعة ، بل قام عليه الفقه وسيرة الفقهاء
منذ زمان النبي المصطفى ﷺ إلى يومنا هذا ؛ إذ لا يتأملون في
التخصيص لدى ملاحظة وجود خبر معتبر عارض عاماً قرآنياً ، بل
الملحوظ أنهم لم يفرقوا في التخصيص بين الخبر المتواتر أو خبر الواحد ،

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٤.

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

(٣) سورة البقرة: الآية ١٧٣.

(٤) انظر نهاية الوصول: ج ٢ ، ص ٢٩٨ ؛ معالم الأصول: ص ١٩٥ ؛ البرهان: ج ١ ،

ص ١٥٦ ؛ الإحكام (للآمدي): ج ٢ ، ص ٥٢٥.

ومن هنا اتفقوا على صحة تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكُمْ﴾^(١) الذي أجاز النكاح بين الرجل والمرأة إلا المحارم اللواتي ذكرتهن الآية^(٢) بقوله ﷺ: ((لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها))^(٣) كما اتفقوا على صحة تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٤) بما روي عنه ﷺ: ((ثمن الخمر ومهر البغي وثن الكلب الذي لا يصطاد من السحت))^(٥) فاستثني من عموم حلية البيع الخمر والكلب، إلى غير ذلك من الشواهد الكثيرة المنتشرة في أبواب الفقه.

وقد عرفت أن خبر الواحد حجة من حيث السند وحجة من حيث الدلالة، ولا مانع في الشرع أو في العقل من أن تخصص الحجة حجة أخرى ولو كانت قرآناً، فالمقتضي للتخصيص موجود والمانع مفقود.

الرابع: تخصيص السنة بالسنة. ذهب أكثر الأصوليين إلى جواز

(١) سورة النساء: الآية ٢٤.

(٢) أي الآية ٢٣ من سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾ إلى آخر الآية.

(٣) الوسائل: ج ٢٠، الباب ١٣ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ص ٤٠٢، ح ١؛ وانظر الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٢٥٢.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٥) الوسائل: ج ١٧، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٢٥، ح ٦.

تخصيص السنة بالسنة^(١)، كما اتفقوا على وقوعه في أدلة الشريعة :
منها: قوله ﷺ : ((لا زكاة فيما دون خمسة أوسق))^(٢) فإنه
حدد وجوب زكاة الغلات بالنصاب^(٣)، فخصص عموم قوله ﷺ :
((فيما سقت السماء العشر))^(٤) الدال على وجوب الزكاة في عموم
الغلات بلغت النصاب أو لا، وقد مر عليك في الباب الأول من
البحث بعض التوضيح عن هذا.

ب. التخصيص اللبي

قد يقع التخصيص بواسطة الإجماع أو العقل أو السيرة ونحوها،
وسمي بالتخصيص اللبي لأنه لا يستند إلى الألفاظ.
فمثلاً: نقل جماعة إجماع فقهاء الفريقين على حرمة لبس المخيط
على الرجل المحرم مع أن النصوص العامة لم تحرم ذلك^(٥)، بل نصت على

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ٥٢٣.
(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩٠؛ وانظر البخاري: كتاب الزكاة، ح ١٤٤٧، ح ١٤٥٩؛
والوسائل: ج ٩، الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، ص ١٧٧-١٧٨، ح ٨، ج ٩.
(٣) الوسق ستون صاعاً، والصاع أربعة أمداد، أي ما يعادل حوالي ثلاثة كيلوات بوزن
اليوم؛ انظر الوسائل: ج ٩، الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، ص ١٧٩، ح ١٣.
(٤) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٩٠؛ وانظر سنن الترمذي: ج ٣، ص ٣٢، ح ٦٤٠؛ وانظر
الوسائل: ج ٩، الباب ١ من أبواب زكاة الغلات، ص ١٧٩، ح ١٣.
(٥) منتهى المطلب: ج ١٢، ص ١٠؛ الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٥ من أبواب تروك
الإحرام، ص ٤٧٣، هامش الحديث (٢).

جواز لبس السراويل والثياب ونحوها^(١)، وليس إلا تخصيص الإجماع لهذه الأدلة.

ومثل الإجماع العقل، فإنه قد يخصص العموم الوارد في القرآن أو السنة؛ لأنه يصلح أن يكون قرينة توجب صرف ظاهر الكلام العام إلى الخاص، فإن العقل يوجب حمل أدلة العبادات كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) الظاهرة في العموم على البالغين العقلاء القادرين على امتثال التكليف، فيستثنى من هذا التكليف الصبيان والمجانين والعاجزون لتعذر الطاعة عليهم.

والسيرة التشريعية أيضاً تصلح أن تكون مخصصة للعمومات كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْرِكُنَّ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ﴾^(٣) فإن الجلابيب عام يشمل كل ملاءة تستر المرأة بها رأسها وصدرها وسائر جسدها^(٤)، إلا أن سيرة التشريعية خصصته بما يكون فضفاضاً واسعاً لا يلتصق على جسد المرأة فيبرز مفاتها، ولا رقيقاً

(١) انظر الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام، ص ٤٧٣، ح ١، ج ٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥٩.

(٤) انظر لسان العرب: ج ١، ص ٢٧٣، (جلب)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٣،

(جلب)؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٩٩، (جلب).

يكشف البشرية^(١).

والخلاصة: أن الإجماع أو العقل أو السيرة كل واحد منها يصلح أن يخصص الدليل العام بنحو التخصيص المنفصل، وربما يكون بنحو التخصيص المتصل، بأن يوجب صرف اللفظ العام إلى بعض أفراده ومصاديقه، وكذلك كل قرينة لبية معتبرة^(٢) تصلح لهذا التخصيص إذا صنعت ظهوراً في التخصيص، فإنه يكون حجة فيحمل عليها العام.

٨. شروط التخصيص

لا يصح تخصيص العام إلا إذا توفرت عدة شروط:

الأول: وجود حكم عام يدل بظاهره على شموله لجميع الأفراد المنضوية تحت هذا الحكم العام. مثل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) الشامل بعمومه لكل أفراد العقد.

الثاني: أن يكون الحكم العام قابلاً للتخصيص، وإلا امتنع التخصيص، وحينئذ إما يؤول الخاص أو يعرض عنه لغلبة ظهور العام عليه.

(١) انظر تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٤، ص ٣٥٩، تفسير الآية المزبورة.

(٢) قيدنا القرينة بالاعتبار لإخراج بعض القرائن والمخصصات غير المعتبرة كالقياس ونحوه، حيث ذهب البعض إلى أنها تخصص العام؛ انظر في ذلك نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣١٨؛ الإحكام (للآمدي): ج ٢، ص ٥٣٦.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

ويعرف امتناع العام عن التخصيص بوجوده عديدة أهمها اثنان :
أحدها: أن يكون نصاً في العموم بحيث يأبى عن التخصيص عرفاً ،
مثل حديث الرفع الوارد عن النبي المصطفى ﷺ الذي عد الحكم
المجهول من جملة المرفوعات التسعة. قال : ((رفع ما لا يعلمون))^(١)
وعموم اسم الموصول فيه يشمل كل حكم مجهول تكليفاً كان أو
وضعياً ، وربما يتصور أن هذا العموم يمكن تخصيصه بالروايات الخاصة
الدالة على وجوب الاحتياط في الموارد المشتبهة التي لم يعلم حقيقة الحكم
التكليفي فيها^(٢) .

منها: رواية عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((إنما
الأمور ثلاثة : أمر بين رشه فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وأمر مشكل
يرد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله ﷺ : حلال بين ، وحرام
بين ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ، ومن
أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات ، وهلك من حيث لا يعلم))^(٣) .

(١) الخصال: ج٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس،
ص ٣٦٩، ح ١.

(٢) كما قد يتصور إمكان تخصيصه بواسطة حكم العقل ؛ لأن العقل يقضي بأن التعامل مع
كل أمر محتمل الحرمة أو الوجوب معاملة البراءة يوجب احتمال الضرر الأخرى لا لإمكان
أن يكون حراماً أو وجوباً عند الله سبحانه ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً ، والجواب عن
هذا سيمر عليك في الباب الثالث.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٥٧، ح ٩.

إلا أنك إذا تأملت دلالة كل من الحديثين تجد أن حديث الرفع
غالب عليه، ويأبى أن يتخصص به، وذلك لسببين:

أحدهما: أن حديث الرفع نص في الحلية، وحديث الاحتياط ظاهر
في الحرمة، والنص أقوى من الظاهر فيؤخذ به.

وثانيهما: أن حديث الرفع امتناني وورد لأجل التسهيل على الأمة،
والاحتياط مناف للتسهيل، وعليه فإنه يصلح أن يكون قرينة على حمل
حديث الاحتياط على الاستحباب، أو الشبهات المحصورة التي يعلم
فيها العبد بوجود الحرام بينها، كما لو علم بأن أحد الدارين اللذين يريد
شراءهما مغصوباً، فإنه لا يجوز له الإقدام على الشراء بحجة أنه لا يعلم
بحقيقة المغصوب منهما، ونلاحظ من كل هذا أن دليل الاحتياط لا
يصلح أن يكون مخصصاً لحديث الرفع؛ لأن عموم الرفع لا يقبل
التخصيص، وعلى هذا الأساس عمل الأصوليون بالبراءة الشرعية في
جميع الشبهات البدوية، ولم يعملوا بالاحتياط على خلاف
الإخباريين^(١).

ثانيهما: إن يكون مما يمتنع تخصيصه عقلاً كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيُّ

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٥؛ كفاية الأصول: ص ٣٤٥؛ فوائد
الأصول: ج ٣، ص ٣٣٩. نعم يخصص حديث الرفع بدليل لا ضرر ونحوه؛ لأن الرفع
امتناني ولا يعقل أن يرفع الشارع حكماً شرعياً في الوقت الذي يسبب هذا الرفع إضراراً
بالعباد؛ لأنه ينافي الامتنان، ولذا يحكم بالضمنان على من أتلف مال إنسان جهلاً أو نسياناً.

كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١) أو شرعاً كقوله تعالى: ﴿التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾^(٢) ونلاحظ أن العام في الأولى لا يقبل التخصيص عقلاً؛ إذ لا يوجد شيء في الوجود خارج عن قدرة الله سبحانه حتى يستثنى من عموم قدرته.

كما أن ولاية النبي ﷺ على نفوس المؤمنين مما لا تقبل الاستثناء؛ لأن الاستثناء يستلزم ترجيح المرجوح ونقض الغرض، كما أن حرمة أزواجه على المؤمنين نشأت من تنزيلهن منزلة الأمهات، وتحريم الأم لا يقبل الاستثناء.

الثالث: أن يكون دليل المخصص معتبراً شرعاً، وإلا افتقد صلاحية التخصيص.

الرابع: أن يعارض الخاص حكم العام في الدلالة بحيث لا يمكن رفع التعارض إلا بالتخصيص، وهذا لا يقع إلا إذا اشترك العام والخاص في موضوع واحد، وتنافى فيه حكم العام مع حكم الخاص كالعقد الربوي، فإنه مشمول بالحلية بواسطة عموم قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٣) ومشمول بالحرمة بواسطة خصوص قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ

(١) سورة النور: الآية ٤٥.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٦.

(٣) سورة المائدة: الآية ١.

الرَّبَّاءِ ﴿١﴾ وعلى هذا فلو اتفق الحكمان يحمل الخاص على الأفضلية لا التخصيص ، وذلك لما اشتهر بينهم من أن التخصيص يتوقف على التنافي ، ولا تنافي بين الحكمين المتفقين في الإثبات أو النفي .

مثل قوله : (الغناء حرام) وقوله : (غناء المرأة حرام) فإن النص الأول يدل على حرمة غناء الرجل والمرأة كما يدل على حرمة غناء البالغ وغير البالغ منهما ، والنص الثاني يدل على حرمة غناء المرأة ولكن حيث إنهما متفقان في الحكم لا يخصص الحرمة بالمرأة فقط ؛ لأن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه ، بخلاف ما لو كان النص الثاني يقول : (يجوز غناء غير البالغ) - مثلاً - فإنه يحمل على التخصيص لا محالة .

ومثل ذلك يقال في صورة الإثبات كما لو قال : (صل أرحامك) وقال : (صل أبويك وأخويك) فإنه لا تخصيص بين الدليلين ، بل يحمل الأول على وجوب صلة الأرحام في كل طبقاتهم ، ويتأكد هذا الوجوب في الأب والأم والأخوة . نعم يستثنى من هذا صورة الظهور فإنه لو كان الدليل الخاص ظاهراً في التخصيص فإنه يخصص العام وإن كان متفقاً معه في الحكم ، وسيمر عليك مزيد توضيح لهذا في بحث المطلق والمقيد .

الخامس: أن تكون النسبة بين العام والخاص المتخالفين في الحكم هي العموم والخصوص المطلق لا العموم من وجه ، وتوضيح ذلك أن الخاص لا يمكنه أن يخصص العام دائماً إلا إذا كان أخص منه مطلقاً مثل

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥ .

قوله ﷺ في المخصص المتصل : ((الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً))^(١) فإن الصلح يشمل ما لا يحلل ولا يحرم كما يشمل ما يحلل ويحرم، وقد خصص الحديث الجواز بالأول دون الثاني.

ومثل قول أمير المؤمنين عليه السلام : ((نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر))^(٢) فإنه يخصص قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) بالتخصيص المنفصل، ولا مناص من التخصيص في هذين المثالين ؛ لأن النسبة بين العام والخاص هي العموم المطلق، وإن العام والخاص كلاهما يرجعان إلى طبيعة واحدة كالصلح والبيع إلا أن الخاص استثنى أحد أفرادهما في الحكم لا في الطبيعة.

وأما إذا كانت النسبة بين ما أجازته الشارع وما نهى عنه هي العموم والخصوص من وجه فهما يرجعان إلى طبيعتين متغايرتين، فله أكثر من حالة، فإنه تارة يدخل في مباحث دلالة النهي عن المعاملة كما في : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٤) فإن البيع يفارق الربا في البيع الصحيح، والربا يفارق البيع في الدين الربوي، ويجتمعان في البيع الربوي، والنسبة

(١) الوسائل: ج ١٨، الباب ٣ من أبواب الصلح، ص ٤٤٣، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٤٨، ح ٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

بينهما هي العموم والخصوص من وجه .

وفي مثل هذا ليس بالضرورة أن تكون النتيجة هي التخصيص ، بل قد ترجع إلى القاعدة في جواز اجتماع الأمر والنهي والحلال والحرام في الشيء الواحد ، فمن يرى جواز ذلك يحكم بصحة البيع ومعصية البائع والمشتري ، ومن يرى عدم الجواز يحكم ببطلان البيع وعصيانهما في الوقت نفسه كما عرفته في بحث النواهي .

وربما يحكم بالتخيير في صورة عدم إحراز الترجيح ، ولو تعذر كل ذلك يتساقطان وحينئذ يحكم بالأصل اللفظي السابق ، وإلا فالأصل العملي على تفصيل ستعرفه في ترجيح الأدلة^(١) ، وهذا فرق أساس بين تخصيص العام بالدليل المخالف وبين مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه .

السادس: أن يكون الخاص وارداً لغرض التخصيص وليس خاصاً أريد به المعنى العام ، وقد ذكرنا هذا الشرط لإخراج جملة من الأدلة التي يرد فيها دليل خاص ولكن المتكلم لا يريد به المعنى الخاص ، بل العام ، كما في قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾^(٢) فإن الخطاب وإن كان خاصاً هنا لأنه موجه إلى النبي ' إلا أنه أريد به كل رجل أراد طلاق زوجته ، والمراد هو وجوب إيقاع الطلاق في طهر

(١) انظر عوائد الأيام : ص ٣٤٩ ، عائدة (٤٠) .

(٢) سورة الطلاق : الآية ١ .

المرأة^(١).

ومثله قول الصادق عليه السلام الوارد في صحيحة ابن سنان :
((المسلمون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا
يجوز))^(٢) فإن ظاهره هو إبطال كل شرط خالف القرآن، إلا أنه لا يراد
منه ذلك، بل يشمل الشروط المخالفة للسنة أيضاً لوحدة الملاك بينهما
عرفاً، ولتنصيب الكتاب على وجوب اتباع السنة وحرمة مخالفتها. قال
تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(٣) وعليه فإن لفظ
الكتاب هنا خاص أريد به العام.

وفي مقابل هذا أن يكون العام وارداً في عموم معناه ولا يراد به
المعنى الخاص أيضاً نظير قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ
قُرُوءٍ﴾^(٤) فإنه عام ويدل على وجوب العدة على كل مطلقة، إلا أن
الضمير في قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(٥) وإن كان في ظاهره
يعود على المعنى العام وهو المطلقات إلا أنه أريد منه المعنى الخاص وهو

(١) انظر كنز العرفان: ص ٥٧٧.

(٢) الوسائل: ج ١٨، الباب ٦ من أبواب الخيار، ص ١٦، ح ٢.

(٣) سورة الحشر: الآية ٧.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

المدخول بهن من النساء ؛ إذ لا عدة على غير المدخول بها واليائسة والصغيرة^(١) ، وعلى هذا فإن التخصيص يتوقف على الظهور في إرادة المعنى الخاص من الدليل الخاص والظهور في إرادة المعنى العام من الدليل العام ، فلولا ذلك لا يصح التخصيص .

٩. شروط العمل بالعام

لا يجوز العمل بالعام إلا بشروط :

الشرط الأول: معرفة العام ، فإنه لا يمكن التمسك بالعام ما لم نعرف معناه وحدود هذا المعنى ، فلا يجوز التمسك بعموم قوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) ما لم نعرف مفهوم العقد وحدود معناه ، فإنه إذا لم نعرف ذلك يكون الدليل مجملاً ، والمجمل لا يصح العمل به .
فمثلاً : إذا تردد مفهوم العقد بين ما كان متضمناً للإيجاب والقبول اللفظيين أو يكفي فيه التعاطي العملي ولو لم يتضمن إيجاباً أو قبولاً باللفظ لا يصح التمسك بعموم : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ للحكم بوجوب الوفاء بعقد الأخرس ، أو المعاطاة ؛ لأننا لا نعلم أنهما من العقود أم لا .
والمسألة ذاتها تجري فيما إذا لم نعرف مفهوم الخاص وحدود معناه فإنه لا يمكن تخصيص العام به ؛ لأن المجمل لا يصلح للتخصيص ، وهو ما اشتهر بينهم أن إجمال المخصص يسري إلى العام ويوجب

(١) انظر كنز العرفان : ص ٥٨٢ .

(٢) سورة المائدة : الآية ١ .

إجماله ، بل حكي الإجماع عليه بينهم^(١) ، فمثلاً : قول الصادق عليه السلام في صحيحة حماد : ((الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر))^(٢) صريح في أن القذارة نجسة ، وهي خصصت عموم طهارة الماء ، ولكن إذا شككنا في أن مفهوم القذارة هو النجاسة المحسوسة أي التي تحس بواسطة تلوث الماء بلون النجاسة أو طعمها أو ريحها ، أم يشمل النجاسة التقديرية التي لا تحس بواسطة الحواس ولكن يدركها العقل بواسطة العلم بسقوط النجاسة في الماء ولو لم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه ، كما لو سقطت قطرة دم فيه واضمحل ، وفي مثله لا يمكن التمسك بعموم ((الماء كله طاهر)) للحكم بطهارة الماء الممزوج بالدم المضمحل ؛ لأننا لا نعلم أنه مشمول بالعموم ، وعليه فإذا حكمنا بطهارته وتوضأنا به للصلاة شك بالإجزاء ، ولذا اشتهر القول بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية^(٣) ، سواء كانت الشبهة في مفهوم العام أم في مفهوم الخاص .

والحاصل: أنه لا يجوز العمل بالعام إلا إذا علمنا مفهوم العام ومفهوم الخاص فيما إذا تعرض العام إلى التخصيص ، وإلا كان الدليل مجملاً ، وحينئذ علينا أن نرجع إلى قواعد رفع الإجمال لمعرفة الحكم .

(١) قوانين الأصول: ج ١، ص ٢٦٥؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٥١؛ كفاية الأصول: ص ٢٢٠.

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، ص ١٣٤، ح ٥.

(٣) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٤٧.

الشرط الثاني: إحراز المصداق؛ إذ لا يجوز العمل بالعام إلا في الموارد التي نعلم بدخولها تحت عنوان العام، نظير البيع بالقياس إلى قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) وأما الموارد التي لا نعلم بأنها من مصاديق العام كالبيع الفضولي - على قول - أو البيع بواسطة الشبكة العالمية (الانترنت) مع الجهل بالمتعاقدين فلا يمكن التمسك بعموم: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ للحكم بصحتها ووجوب الوفاء بها.

ومن هنا قالوا بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية^(٢)، والسبب في ذلك أن تطبيق حكم العام على الموارد يحتاج إلى إحراز موضوعه؛ لأن الحكم يتبع الموضوع، إذ لا حكم بلا موضوع، وهذا يستدعي إثبات الموضوع أولاً حتى ينطبق عليه حكمه، وعليه فإذا أثبتنا الحكم قبل إحراز الموضوع يستلزم انفكاك المعلول عن العلة، فمثلاً: دلت الأخبار المعتبرة على عدم جواز الصلاة للرجل المتزين بالذهب.

منها: ما ورد عن الصادق عليه السلام: ((جعل الله الذهب في الدنيا زينة النساء فحرم على الرجال لبسه والصلاة فيه))^(٣) وهذا الحكم مختص بصورة إحراز أن الخاتم الذي يلبسه الرجل - مثلاً - أنه من الذهب، وأما الخاتم المراد في أنه ذهب أم لا نظير البلاتين - مثلاً - فإنه لا يصح تطبيق

(١) سورة المائدة: الآية ١.

(٢) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٥٠.

(٣) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٠ من أبواب لباس المصلي، ص ٤١٤، ح ٥.

عموم حرمة الذهب عليه ؛ لأن النص حرم لبس الذهب ولا نعلم أنه منه فنطبقه عليه ، وهذا يستلزم ثبوت الحكم من دون ثبوت الموضوع وهو باطل .

الشرط الثالث: عدم وجود المخصص ؛ إذ لا يجوز العمل بالعام وحمله على العموم في مقام العمل إلا بعد الفحص عن المخصص والاطمئنان بعدم وجوده ، وهذا ما عبر عنه الأصوليون بالقول بعدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ، وقد حكي الإجماع عليه بينهم^(١) ، وذلك لأن المعيار في جواز العمل بالعام هو كونه حجة علينا ، ولا يكون العام حجة إلا إذا علمنا ولو بنحو الاطمئنان أن المولى يريد العام بعمومه ، ولا يمكننا أن نحصل على هذا الاطمئنان إلا إذا حصلنا الاطمئنان على عدم وجود المخصص له ، وطريقنا للوصول إلى هذا الاطمئنان هو الفحص والتحري عن وجود الخاص ، فإذا فحصنا ولم نعثر على الخاص نتوصل إلى أن المولى يريد العام وليس له استثناء من هذا العام ، وهذا ما تقضي به الضرورة والعقل ؛ لأنه لو كان له استثناء لوجب على المولى بيانه ، ولوجب إيصال هذا البيان إلينا لكي يكون حجة ؛ بداهة أن الحجة متقومة بوجود العلم بها ، فإذا لاحظنا أن المولى عمم في بيان حكمه ولم يذكر تخصيصاً له نفهم منه بحكم

(١) مطارح الأنظار: ج٢، ص ١٥٧؛ وانظر نهاية الوصول: ج٢، ص ٢٣٠؛ المستصفي: ج٢، ص ١٥٧.

الضرورة والعقل أنه أراد هذا التعميم، وإلاّ لكان المولى مخالفاً للحكمة والطريقة الصحيحة في المحاورات العقلائية، وهذا باطل بالضرورة، ومن هنا قالوا: إن العمل بالعام مشروط بالفحص عن الخاص، فإذا عثرنا على الخاص نخصص العام ثم نعمل به، وإذا لم نعثر عليه نعمل بالعام بلا استثناء.

والسؤال هو: من أين نشأت الحاجة إلى هذا البحث وقلنا بلزوم الفحص عن الخاص؟

والجواب: من سيرة الشارع في بيان أحكامه، فإن الملاحظ أن الشرع بين أحكامه تارة بنحو العمومات، وتارة بنحو الاستثناءات والتخصيصات، وأراد بها تخصيص تلك العمومات، وهذه السيرة ملحوظة في الكتاب العزيز حيث خصصت بعض آياته عمومات بعض آياته الأخرى.

وفي السنة الشريفة حيث خصصت بعض عمومات الكتاب العزيز، وفي روايات الأئمة الطاهرين عليهم السلام حيث خصصت البعض الآخر منها حتى اشتهر على السنة المتشرعة (ما من عام إلاّ وقد خص)^(١) وهذه الطريقة الشرعية جرت عليها السيرة العقلائية أيضاً في مختلف الموارد، فنلاحظ مثلاً أهل القانون يذكرون بعض عمومات

(١) انظر معالم الأصول: ص ١٤٥؛ قوانين الأصول: ج ١، ص ١٩٤؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٣١؛ كفاية الأصول: ص ٢١٦.

القانون في مواد أو بنود، ثم يذكرون مخصصاته بعد حين في أبواب أو فصول أخرى.

ونلاحظ قرارات الحكومات ومقرراتها المختلفة تارة تصدر بنحو العمومات ثم تلحقها المقيّدات والمخصصات، وكذلك الحال في المحاورات العرفية بين الناس، فإنهم قد يعبرون عن أغراضهم بألفاظ العموم ثم يخصصون منها ما يريدون.

ومن هنا نشأت الحاجة إلى البحث عن المخصصات والمقيّدات لهذه القواعد، وقد اشتهر بينهم (أن ما من قاعدة إلا ولها استثناءات).

إذا عرفت هذا تعرف أن الشارع حيث جرت سيرته على ذكر العام ثم ذكر التخصيص ونحوه لا يبقى للعباد اطمئنان بإرادة العموم من كلامه ما لم يفحصوا عن التخصيص ولم يجدوه؛ لذا تقضي عقولهم بأمرين:

أحدهما: لزوم الفحص عن الخاص قبل العمل بالعام؛ لأنهم إن عثروا عليه وعملوا به كان لهم الحجة عند المولى في التخصيص، ولو لم يعثروا كان لهم الحجة في عدم التخصيص، بخلاف ما إذا لم يفحصوا وعملوا بعموم العام فإن للمولى معاقبتهم إذا كان يريد التخصيص؛ لأنهم عصوا حكمة الخاص بسبب تقصيرهم وعدم فحصهم.

ثانيهما: أن الفحص يجب أن يستمر حتى يطمئن المكلف بعدم وجود الخاص؛ لذلك قالوا: إن ظهور العام لا يكون حجة إلا بعد

الفحص واليأس من وجود القرينة على التخصيص^(١).

نعم ، لعل مما يهون الخطب علينا في هذه الأزمنة المتأخرة عن زمن التشريع أن علماءنا الأعلام (قدس الله أسرارهم) على مر العصور قد بذلوا جهودهم على جمع الأخبار وتبويبها والبحث عنها وتنقيحها في كتب الحديث والفقه الأمر الذي سهل على الفقيه العثور على الخاص إن كان ، فبات أمر البحث سهلاً في متناول الفقيه كما يلحظ في مثل الكتب الأربعة^(٢) وكتاب الوسائل^(٣) ومستدركه^(٤) ونحو ذلك^(٥) من كتب جمعت الروايات الشريفة الواردة في باب الأحكام بحيث يمكن الوصول إلى الحكم العام أو الخاص والاطمئنان بوجود الخاص أو عدمه من خلال الرجوع إليها والتفحص في أبوابها.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٢٣٢؛ معالم الأصول: ص ١٦٧؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٧٩.

(٢) تقدم ذكرها في بحث حجية خبر الواحد.

(٣) وسائل الشيعة للشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي المتوفى عام ١١٠٤ هـ.

(٤) مستدرك الوسائل للمحدث النوري المتوفى عام ١٣٢٠ هـ.

(٥) مثل كتاب الوافي للمولى محسن الفيض الكاشاني المتوفى عام ١٠٩١ هـ.

المبحث الخامس: دلالة النسخ

والمبحث فيه يقع في العناوين التالية :

١. التخصيص والنسخ

قد عرفت فيما تقدم أن الدليل الخاص ربما يكون مخصصاً للعام وهو الأغلب في الأدلة حتى اشتهر القول بينهم ما من عام إلا وقد خص ، وربما يكون ناسخاً لحكم العام ، بمعنى أن يكون الدليل الخاص ملغياً للعام بالكامل ومبطلاً للعمل به ، وعليه فإنه إذا ورد الدليل الخاص على العام تقع في حالات ثلاث :

الأولى: أن نعلم بأنه مخصص له فنحمله على التخصيص .

الثانية: أن نعلم بأنه ناسخ فنحمله على النسخ .

الثالثة: أن لا نعلم بأي منهما وحينئذ هل نحمله على التخصيص

أم على النسخ؟

والإجابة عن هذا التساؤل ستعرفها من خلال شرح مفهوم النسخ

وتوضيح فرقه عن التخصيص .

٢. معنى النسخ

النسخ في اللغة : رفع شيء وإثبات غيره مكانه^(١) ، فالأول يسمى

منسوخاً والآخر ناسخاً ، وفيه ورد قوله تعالى : ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيهَا

(١) معجم مقاييس اللغة : ص ٩٨٩ ، (نسخ) ؛ وانظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم :

ص ٨٠١ ، (نسخ) ؛ لسان العرب : ج ٣ ، ص ٦١ ، (نسخ) .

نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا»^(١) أي ما نرفع من آية أو حكم آية إلا ونأتي بما هو أرفق منها، أو أيسر على العباد^(٢)، أو أكثر منفعة وأثراً^(٣)، وهذا يتطابق مع حكمة الشرع وإلا كان النسخ عبثاً أو خلاف الحكمة.

وأما في المصطلح: فالنسخ هو بيان انتهاء أمد الحكم الثابت سابقاً^(٤)، سواء كان البيان رافعاً للحكم السابق أو مثبتاً لحكم بدلاً عنه.

توضيح ذلك: أن كل حكم إذ لوحظ بالقياس إلى غيره يتصور على

ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون مختلفاً معه في الموضوع، فيختص كل حكم بموضوعه، ويخرج عن الآخر خروجاً موضوعياً وهو ما يعبر عنه بالتخصّص، مثل خروج الصلاة والصيام عن دلالة قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٥) فإن الآية دالة على وجوب الوفاء بالعقود، وهذا الحكم يختص بالمعاملات، فتخرج منه الصلاة والصيام خروجاً موضوعياً لأنهما من العبادات.

(١) سورة البقرة: الآية ١٠٦.

(٢) انظر التبيان: ج ١، ص ٣٩٧؛ مجمع البيان: ج ١، ص ٣٤٢، تفسير الآية المزبورة.

(٣) مواهب الرحمن: ج ١، ص ٣٧١.

(٤) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥٨٨؛ هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٤٨٤؛ المستصفى:

ج ١، ص ١٠٧؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٠١.

(٥) سورة المائدة: الآية ١.

الثاني: أن يكون متحداً معه في الموضوع مختلفاً معه في الحكم فيخرج عن الآخر خروجاً حكماً، وهو ما يعبر عنه بالتخصيص. مثل خروج البيع الغرري عن عموم قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(١) وهذا الخروج حكمي نشأ من التخصيص الوارد في قوله ﷺ: ((نهى النبي عن بيع الغرر))^(٢) فلا اختلاف بين بيع الغرر وغيره من البيوع من حيث الموضوع، إنما الاختلاف في الحكم، فالبيع الغرري باطل وغير الغرري صحيح.

الثالث: أن يكون متحداً معه في الموضوع مختلفاً معه في الحكم لا من جهة التخصيص، بل من جهة النسخ، بمعنى أن الحكم الثاني ينهي أمد العمل بالحكم السابق للموضوع، ويثبت حكماً آخر بدلاً عنه في المدة البعدية، وهذا ما يعبر عنه بالنسخ، فمهمة الحكم الناسخ هو إنهاء مشروعية العمل بالحكم السابق واستبداله بحكم جديد، ومن هنا نعرف أن النسخ يدل بالدلالة التضمنية على وجود دليل ناسخ وآخر منسوخ ومنسوخ عنه.

ويمكن أن نمثل له بحد الزنا، فقد نص القرآن الكريم على أن الزانية تعاقب بحبسها في البيت إلا أن تبلغ أجلها فتموت، ويعاقب الزاني بالنفي عن المجالس العامة والعزلة الاجتماعية، وكان هذا في

(١) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٢) الوسائل: ج ١٧، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٤٨، ح ٣.

صدر الإسلام ، قال تعالى : ﴿ وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴾ وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَادُّوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿^(١) فلما قويت شوكة الإسلام وكثر المسلمون نسخ هذا الحكم إلى الجلد ، فقال تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴾^(٢) ذهب إلى هذا القول جمهور المفسرين^(٣) ، وهو مروى بطرقنا عن أئمة الهدى^(٤) .

وبذلك يظهر أن النسخ يختلف عن التخصيص في نقاط :

الأولى: أن التخصيص استثناء من أفراد الموضوع الواحد وإخراجها من حكمه العام ، بينما النسخ استثناء في الأزمان ؛ لأنه يلغي مدة العمل بالحكم السابق ويؤسس لحكم جديد ، فالنسخ والتخصيص عملهما واحد لأنهما يضيقان من دائرة الحكم العام سوى أن أحدهما يضيق الحكم في الأفراد وهو التخصيص والآخر يضيقه في الأزمان وهو النسخ.

الثانية: أن التخصيص يرفع من دلالة العام في عمومه ويحملها

(١) سورة النساء: الآية ١٥ - ١٦ .

(٢) سورة النور: الآية ٢ .

(٣) انظر مجمع البيان: ج ٣ ، ص ٤٠ ، تفسير الآية ١٥-١٦ من سورة النساء.

(٤) انظر الوسائل: ج ٢٨ ، الباب ١ من أبواب حد الزنا ، ص ٦٧ ، ح ١٩ .

على خلاف ظاهرها وهو المعنى الخاص ، بينما النسخ يرفع مدلول المنسوخ ويبطل العمل به من دون أن يتصرف في ظاهره .

الثالثة: أن التخصيص يقع بواسطة الأدلة الشرعية اللفظية والليية كالإجماع والعقل والسيرة ، بينما النسخ لا يقع إلاً بواسطة الأدلة الشرعية اللفظية .

الرابعة: أن الدليل المخصص يكون حجة في غير الخاص أما النسخ فيبطل حجة المنسوخ بالكامل ، وعلى هذا يجب أن تبقى بعض الأفراد مشمولة بالحكم العام وأخرى مستثناة منه بسبب الخاص وليس كذلك النسخ .

الخامسة: أن الدليل المخصص يدخل على الدليل العام ويخصص حكمه ، ولذا فهو لا يقع إلاً مقابل العام بخلاف الناسخ فإنه قد ينسخ العام وقد ينسخ الخاص .

السادسة: أن التخصيص لا بد أن يكون قبل حضور وقت العمل بالعام لعدم جواز تأخير البيان عن وقت العمل به ، بخلاف النسخ فإنه لا بد أن يكون بعد حضور وقت العمل بالدليل المنسوخ أو بعد العمل به . هذا كله بحسب الغالب ، ولكن قد يقوى للنظر عدم توقف النسخ على هذا الشرط لإمكان أن يكون الناسخ قبل وقت العمل بالعام والمرجح في ذلك كونه ناسخاً أو مخصصاً هو الظهور العرفي ، ويظهر أثره فيما إذا

جهل وقت العام والخاص فتأمل لتعرف المقصود^(١).

٣. وقوع النسخ وأسبابه

أ. وقوع النسخ

لا ريب في وقوع النسخ في القوانين البشرية، كقوانين الدول وتعليمات الدوائر الحكومية وغيرها، وهو ما يعبر عنه بإلغاء القانون؛ لأن واضع هذه القوانين بشر، والبشر قد يخطئ وقد يصيب، فربما يضع قانوناً ثم بعد مدة يكتشف عيوبه فيبدله بأكمل منه، وهذا أمر بديهي لا يختلف عليه اثنان.

كما لا خلاف في وقوع النسخ في الشرايع السماوية؛ إذ كل شريعة لاحقة نسخت من الشريعة السابقة عليها العديد من أحكامها، وقد نسخ الإسلام العديد من أحكام النصرانية واليهودية وغيرهما من الشرايع، وشرع أحكاماً مكانها، وأوجب على الناس الأخذ بها، ولذا قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾^(٢) وإنما الخلاف في وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية، فأثبت قوم وهم الأكثر، ونفاه آخرون^(٣)، والصواب هو الوقوع إلا أنه في النزر القليل من

(١) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٣، ص ٢١٣؛ غاية الأصول: ج ٢، ص ٢٣٢-٢٣٣؛

منتهى الدراية: ج ٣، ص ٦٥٣.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٨٥.

(٣) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦٠٢؛ معالم الأصول: ص ٣٠١؛ المستصفى: ج ١،

ص ١٠٩؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٠٦.

الأحكام.

منها: ما تقدم في مثال حد الزنا.

ومنها: نسخ الحكم بوجوب استقبال بيت المقدس في العبادة إلى استقبال الكعبة. قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾^(١) ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿قَدَّرَى قَلْبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَاتَّوَلَّيْنَاكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(٢).

ومنها: نسخ حكم عدة الوفاة التي كانت حولاً كاملاً إلى أربعة أشهر وعشرة أيام. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ﴾^(٣) ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(٤).

ومنها: نسخ حكم التخيير بين الصيام ودفء الفدية على من يطيق الصوم إلى وجوبه وجوباً تعينياً على كل من شهد الشهر، ففي الأول قال تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ

(١) سورة البقرة: الآية ١٤٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٤٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٤٠.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

تَصُومُوا خَيْرَ لَكُمْ ﴿١﴾ ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ﴿٢﴾ .

ومنها: نسخ حكم وجوب دفع الصدقة عند مناجاة الرسول ﷺ بالسماح بها، ففي الأول قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ ﴿٣﴾ ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ ﴿٤﴾ .

ب. أسباب النسخ

ويعود النسخ إلى اللطف الإلهي من وجوه:

أحدها: اللطف الإلهي بمراعاة مستويات العباد في التشريع بالتدرج في الأحكام؛ لأجل إيصالهم إلى مصالحتهم الحقيقية بالرفق والترويض، فهو نظير التدرج في تعليم التلاميذ في المدارس أخذاً منهم بالأسهل ثم بالأشد، وهذا ينطبق على بعض الأحكام كما في مثال الصيام.

وثانيها: اللطف الإلهي في التسهيل على العباد في الأحكام تقريباً

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٤ .

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥ .

(٣) سورة المجادلة: الآية ١٢ .

(٤) سورة المجادلة: الآية ١٣ .

لهم إلى الطاعات وإبعاداً لهم عن المعاصي ، فيؤخذون بالأشد ثم يخفف عنهم رحمة من الله ولطفاً ، وهذا ينطبق في مثال حد الزنى وعدة الوفاة .

وثالثها: اللطف الإلهي في اختبار العباد وامتحانهم في الطاعة والمعصية ، وهذا ينطبق في مثل وجوب دفع الصدقة قبل مناجاة الرسول ، فإن الناس غالباً ما يمتحنون بأموالهم لأنها عزيزة عليهم ، وقد امتحن الله تعالى أصحاب رسوله الأمين ﷺ بذلك ، فجعل الصدقة طريقاً لمناجاة الرسول ، ففاز فيها قوم وفشل آخرون ؛ إذ قدموا أموالهم على مناجاة الرسول ، ثم نسخ هذا الحكم بعد ظهور الحجة .

فقد ورد في شأن نزولها أنها نزلت في الأغنياء ، وذلك أنهم كانوا يأتون النبي ﷺ فيكثرون مناجاته ، فأمر الله سبحانه بالصدقة عند المناجاة ، فلما رأوا ذلك انتهوا عن مناجاته ، وفيها قال أمير المؤمنين ﷺ : ((إن في كتاب الله لآية ما عمل بها أحد قبلي ، ولا يعمل بها أحد بعدي : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ﴾ كان لي دينار فبعته بعشرة دراهم ، فكلما أردت أن أناجي رسول الله ﷺ قدمت درهماً فنسختها الآية الأخرى : ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ﴾ فقال ﷺ : بي خفف الله عن هذه الأمة))^(١) وقريب منه ما ورد عن ابن

(١) انظر مجمع البيان : ج ٩ ، ص ٤١٧ وفيه أيضاً : قال ابن عمر : وكان لعلي بن أبي طالب ﷺ ثلاث لو كانت لي واحدة منهن لكانت أحب إلي من حمر النعم ، تزويجه فاطمة ، وإعطاؤه الراية يوم خيبر ، وآية النجوى ؛ وانظر تفسير الكشاف : ج ٤ ، ص ٣٦٠ ، تفسير الآية ١٢-١٣ من سورة المجادلة .

عباس^(١)، وقال مجاهد وقتاده: لما نهوا عن مناجاته صلوات الرحمن عليه حتى يتصدقوا لم يناجِه إلاَّ علي بن أبي طالب عليه أفضل الصلوات، ثم نزلت الرخصة^(٢).

ورابعهما: اللطف الإلهي في إظهار أهمية الحكم الجديد وبيان فضله ومكانته، وهذا ينطبق في مثال نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة.

فقد ورد أن العرب يحبون الكعبة، ويعظمونها غاية التعظيم، فكان في التوجه إليها استمالة لقلوبهم ليكونوا أحرص على الصلاة إليها، وكان علياً صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حريصاً على استدعائهم إلى الدين^(٣)، وبذلك نعرف أن النسخ في التشريعات الإلهية يتبع المصلحة في التشريع؛ لأن الأحكام تتبع المصالح، وهو يكشف عن أن مصلحة الحكم المنسوخ قد انتفت وتأسست مصلحة جديدة في الحكم الناسخ، فأمد الحكم المنسوخ كان محدوداً عند الشارع منذ أن شرعه إلاَّ أنه أخفى ذلك على العباد لطفاً بهم، ثم أظهر إنهاء أمده إليهم ليشرع

(١) تفسير الفخر الرازي: ج ١٠، ص ٢٥٥؛ تفسير الكشاف: ج ٤، ص ٣٦٠ تفسير الآية المزبورة.

(٢) مجمع البيان: ج ٩، ص ٤١٨؛ تفسير الفخر الرازي: ج ١٠، ص ٢٥٥؛ تفسير الكشاف: ج ٤، ص ٣٦٠ تفسير الآية المزبورة.

(٣) انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٤٢٢؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٢، ص ١٠٧، تفسير الكشاف: ج ١، ص ١٨٥، تفسير الآية ١٤٤ من سورة البقرة.

الحكم الجديد الباقي إلى يوم القيامة.

وعلى هذا فإن النسخ لا يستلزم البداء بمعناه اللغوي، وهو ظهور ما كان خفياً^(١) حتى يقال باستحالة على الشارع؛ لأنه يستلزم الجهل، وإنما هو إبداء ما كان خفياً وإظهاره إلى العباد بسبب إخفائه عليهم لا على الشارع^(٢). قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿ۙ﴾ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿ۙ﴾﴾^(٣) ففي علم الله سبحانه الأحكام حاضرة معلومة ثابتها ومتغيرها، إلا أن العباد قد يظنون الحكم المتغير ثابتاً فيغيره الله سبحانه، ويظهر لهم الخطأ فيما ظنوه^(٤)، وهو المروي عن أئمة الهدى^(٥)، ومن ذلك نستنتج أمرين:

أحدهما: أن مصطلح النسخ يختص بالأمر التشريعية، ومصطلح البداء يختص بالأمر التكوينية إلا أن الاثنين من حيث المضمون واحد، وهو إظهار ما كان خفياً.

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٢، (بدو)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١١٣،

(بدا)؛ لسان العرب: ج ١٤، ص ٦٥، (بدا)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٥، (بدا).

(٢) انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٤٩٥؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥٩٥؛ معالم الأصول:

ص ٣٠٣؛ كفاية الأصول: ص ٢٤٠.

(٣) سورة الرعد: الآية ٣٨ - ٣٩.

(٤) انظر تفسير الميزان: ج ١١، ص ٣٧٨؛ تقريب القرآن إلى الأذهان: ج ٣، ص ٩٧؛

تفسير الأمثل: ج ٧، ص ٣١٠، تفسير الآية المزبورة.

(٥) تفسير العياشي: ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٣٤، ح ٦٤، ح ٦٨.

ثانيهما: إن ما نسب إلى الإمامية من القول بالبداة بمعنى العلم بما كان مجهولاً عند الله باطل^(١) ناشئ من عدم المعرفة بما يقولون، ولا يتوافق مع براهينهم العقلية ولا أدلتهم النقلية.

ففي صحيح منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: ((لا، من قال هذا فأخزاه الله)) قلت: رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: ((بلى قبل أن يخلق الخلق))^(٢).

وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له))^(٣) أي قبل أن يظهره ويبيديه، وعلى هذا فالبداة بمعنى الظهور يتوافق مع النسخ في القوانين الوضعية؛ لأن ظهور ما خفي على الناس أمر ممكن، بل واقع، كما يلاحظ في سائر المجالس المقننه التي تضع القوانين ثم تلغيها، إلا أنه لا يتوافق مع النسخ في الأحكام الشرعية؛ لأنه يستلزم نسبة الجهل إلى الشارع وهو باطل. نعم البداة بمعنى الإبداء أي الإظهار يصح ذلك

(١) نسبه الفخر الرازي في تفسيره: ج ٧، ص ٥٩، تفسير الآية؛ والآمدي في الأحكام:

ج ٣، ص ١٠٢.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٦٨، ح ١١.

(٣) الكافي: ج ١، ص ١٦٨، ح ٩.

شرعاً، بل هو الذي ينبغي أن يحمل عليه معنى النسخ في الشريعة^(١).

٤. شروط النسخ

لا يقع النسخ في الأحكام إلا بشروط:

الأول: أن يكون في الأحكام الشرعية، فلا نسخ في الأحكام العقلية ولا في الأمور التكوينية؛ لأنها من الثوابت لا المتغيرات، كما لا نسخ في أصول الدين وإنما في فروعها؛ لأنها ثبتت بالأدلة العقلية، كما أن أحكامها من الثوابت.

الثاني: أن يكون النسخ بدليل شرعي ثبت بالقرآن أو السنة، فالعقل أو الإجماع ونحوهما لا ينسخان الحكم الثابت بنص من الكتاب أو السنة.

الثالث: أن يكون الدليل الناسخ ناظراً إلى الحكم المنسوخ ومعارضاً له بالمعارضة الحقيقية، بحيث يمتنع الجمع بينهما بمثل التخصيص أو التقييد أو الجمع العرفي، وذلك لما عرفت من أن النسخ يستدعي الرفع والإزالة، وهذا لا يتحقق إلا بعد تعذر الجمع.

الرابع: أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن الحكم المنسوخ من حيث الحجية ووجوب العمل به؛ إذ لا يعقل أن ينسخ المتقدم المتأخر، ولا المقارن للمقارن؛ لأنه يستدعي لغوية الحكم المنسوخ وعبثية

(١) انظر بعض التفاصيل في عدة الأصول: ج ٢، ص ٤٩٥؛ وراجع أيضاً منتهى الدراية:

ج ٣، ص ٦٦٩-٦٧٢.

النسخ ، وعلى هذا فلا نسخ في الواجبات المؤقتة لأنها منقضية بانقضاء وقتها لا بالنسخ ؛ لذا لا يقال للإفطار في الليل بأنه نسخ لصيام النهار في قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١) لأن الصيام محدد بالنهار في أصله .

الخامس: أن يكون الدليل الناسخ أقوى من المنسوخ أو مساوياً له في العلم ، وعلى هذا الأساس قالوا يجوز نسخ الكتاب والسنة المتواترة وأخبار الأحاد بمثلها ، كما يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وبالعكس ، بينما لا يصح نسخهما بخبر الواحد ، وذلك لأن خبر الواحد مظنون وهما معلومان . اتفق على هذا أكثر علماء الفريقين^(٢) ، والأمر واضح .

السادس: أن يكون الدليل الناسخ منفصلاً عن المنسوخ ؛ لأن الدليل المتصل يكون قرينة على الظهور فلا يفيد النسخ ، ومن هنا نعرف أن الدليل المخصص أعم من الناسخ ؛ لأنه يشمل المنفصل والمتصل بخلاف الناسخ .

هذا وقد ذكروا للنسخ شروطاً أخرى لكنها تعود إلى هذه الستة

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧ .

(٢) انظر معالم الأصول: ص ٣٠٤ - ٣٠٥ .

فاستغنینا عن ذكرها^(١)، ومن ذلك نتوصل إلى أن النسخ لا يقع في الضروريات من فروع الدين مثل: وجوب الصلاة والصيام، كما لا يقع في الأحكام العقلية والفطريات منها مثل: وجوب شكر المنعم، وحرمة الظلم ونحوها، ولا يقع أيضاً في الأحكام الفرعية المتغيرة إذا كان التغيير ناشئاً من تبدل الموضوع مثل: تبدل حكم الصلاة في السفر والحضر، أو من الدليل المخصص أو المقيد ونحوهما، وإنما ينحصر في بعض الفروع القليلة التي تقتضيها المصالح كالأمثلة المتقدمة، وعلى هذا يظهر أن النسخ قليل الوقوع في الشريعة قياساً إلى التخصيص والتقييد.

كما يظهر أن الأصل في الشرائع السماوية هو البقاء حتى يثبت النسخ. قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ﴾^(٢) فما قيل من أن الأصل في كل شريعة أن تنسخ ما قبلها، وقول البعض: لم تكن نبوة قط إلا تناسخت^(٣) لم يقيم عليه دليل أو برهان، فإن الأصل أن كل شريعة لاحقة مقررة للشريعة السابقة، وكل نبوة لاحقة مكملة للنبوة السابقة

(١) انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٤٨٧-٤٩١؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦٠٠-٦٠؛

الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) سورة الشورى: الآية ١٣.

(٣) انظر مواهب الرحمن: ج ١، ص ٣٨٥؛ وراجع الأدلة على ذلك في نهاية الوصول:

ج ٢، ص ٦٠٥-٦٠٦؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٠٨.

إلا ما علم بنسخه منها.

٥. أقسام النسخ

يمكن تقسيم النسخ إلى أقسام عديدة، إلا أن ما يتعلق بالبحث الأصولي منها قسمان:

القسم الأول: التقسيم باعتبار الدليل الناسخ

فإن النسخ بلحاظ الناسخ يقع على أنحاء ثلاثة:

أحدها: أن ينسخ الحكم الثابت بالقرآن بمثله، وهذا متفق على إمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً كما عرفت في الأمثلة المتقدمة.

ثانيها: أن ينسخ الحكم الثابت بالقرآن بواسطة السنة القطعية، وهذا ممكن عقلاً، وخالف فيه جمع منهم الشافعي وأحمد وقالوا: إن نسخ الكتاب لا يكون إلا بمثله، واستدلوا له بقوله تعالى: ﴿مَا تَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^(١).

تقريب الاستدلال: أن الآية المباركة نسبت النسخ إلى فعل الله سبحانه، ووصفت المنسوخ بالآية، وهذا يدل على أن النسخ لا يقع بغير القرآن^(٢)، وضعفه ظاهر؛ لأن السنة الشريفة من مراتب القرآن أيضاً لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣) كما أن

(١) سورة البقرة: الآية ١٠٦.

(٢) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٣٨؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٥٤٣.

(٣) سورة النجم: الآية ٣-٤.

فعله ﷺ هو فعل الله وإرادته هي إرادته. قال تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّقُوا﴾^(١) هذا أولاً.

وثانياً: أن الآية مثبتة لوقوع النسخ بالقرآن لكنها لا تنفي وقوعه بغيره ؛ لأن إثبات الشيء لا ينفي ما عداه.

هذا من حيث الإمكان العقلي ، وأما من حيث الوقوع في الشرع فلم أعر على دليل يوجب ركون النفس إليه بحيث يمكن الاطمئنان بنسخ السنة بالكتاب. نعم ذكروا بعض الأمثلة لذلك :

منها: ما ورد أن النبي ﷺ أضاف ركعتين في صلاة الظهرين والعشاء وركعة في صلاة المغرب ، ففي صحيحة الفضل بن يسار قال : سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول : ((إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات ، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين ، وإلى المغرب ركعة - إلى أن قال - : فأجاز الله له ذلك كله فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة))^(٢) وقريب منها روايات عديدة وردت بطرقنا وبطرق الجمهور^(٣) وهي دالة على أن الاكتفاء بركعتين في الرباعية أو الثلاثية من الصلوات لا يجزي ، وهذا يفيد نسخها بما فرضه

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) الوسائل: ج ٤ ، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ، ص ٤٥ ، ح ٢.

(٣) انظر الوسائل: ج ٤ ، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ، ص ٥٢ ، ح ١٩ ؛ وصحيح

البخاري: كتاب الصلاة، باب ١، ح ٣٥٠.

النبي ﷺ^(١)، لكن الصواب أن هذا ليس من قبيل النسخ وإنما من قبيل بيان تفاصيل الحكم كما هو الحال في شرح السنة لمجملات الكتاب وبيان تفاصيله من حيث الأجزاء والشرائط ونحو ذلك.

ثالثها: أن ينسخ الحكم السابق بواسطة الخبر الواحد، وقد اختلفوا في جوازه وعدمه إلى قولين، والمشهور ذهب إلى الثاني، وقد ذكروا لكل من القولين وجوهاً لا ترجع إلى فائدة في مقام العمل؛ لعدم وجود ما يدل على وقوع ذلك في الشريعة، فالإعراض عن ذكره أولى^(٢).

والحاصل: أن نسخ الكتاب بالسنة أو السنة بالسنة أمر ممكن من حيث الحكم العقلي لعدم وجود ما يمنع منه، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في وقوعه في الشريعة وعدمه، والظاهر أن القدر المتيقن من الذي توصلنا إليه من خلال التبع في الأدلة وكلمات الفقهاء والأصوليين هو وقوع النسخ في القرآن الكريم، ولم نعثر على ما يثبت وقوعه في السنة القطعية أو الظنية. نعم ذكر الجمهور شواهد عديدة للنسخ إلا أنها في الحقيقة ترجع إلى تفصيل المجمل أو تخصيص العام أو ترجيح الأهم على المهم أو العمل بالحكم الثانوي للضرورة أو غير ذلك من القواعد التي ترفع التعارض بين الأدلة وليست من قبيل النسخ^(٣).

(١) عدة الأصول: ج ٢، ص ٥٢٩.

(٢) انظر معالم الأصول: ص ٣٠٤ - ٣٠٥؛ مواهب الرحمن: ج ١، ص ٣٨٥.

(٣) انظر في ذلك الإحكام (للأمدي): ج ٢، ص ١٣٨ - ١٤٣.

القسم الثاني: التقسيم باعتبار النسبة بين الناسخ والمنسوخ

فإننا إذ لاحظنا الحكم الناسخ بالقياس إلى الحكم المنسوخ نجد أنه لا يخلو من ثلاث حالات:

الأولى: أن يكون أخف من الحكم المنسوخ على العباد، مثل قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾^(١) فإن الحكم السابق كان حرمة الجماع وكذا الأكل والشرب بعد النوم في ليلة الصيام، وكان جواز هذه المفطرات كان مشروطاً بعدم النوم فنسخ إلى الجواز تخفيفاً على الأمة^(٢) بسبب مخالفة بعض الصحابة وإقدامهم على المجامعة سراً على ما روي^(٣).

الثانية: أن يكون مساوياً للحكم المنسوخ مثل نسخ وجوب استقبال بيت المقدس بوجوب استقبال الكعبة، فإنه لا فرق في الاستقبال بين البيتين المقدسين من حيث الشدة والضعف وإن اختلفا من حيث الآثار الغيبية والبركات المعنوية.

الثالثة: أن يكون الناسخ أشد من الحكم المنسوخ مثل: نسخ التخيير بين الفدية والصيام بوجوب الصيام عيناً على كل من شهد الشهر ولم يكن معذوراً.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٢، تفسير الفخر الرازي: ج ٢، ص ٩٩، تفسير الآية المزبورة.

(٣) انظر تفسير القمي: ج ١، ص ٧٥، تفسير الآية المزبورة.

هذا وللنسخ مباحث عديدة نرجئها إلى الكتب المفصلة اختصاراً
على ذكر المهم هنا^(١).

ومن كل ما تقدم نستنتج أنه إذا دار الأمر بين حمل الدليل على
النسخ أو التخصيص ينبغي ملاحظة الظهور، فإن لم يكن وجب تطبيق
شروط النسخ، فإن توافرت فيه نحمله على النسخ وإلاً نحمله على
التخصيص؛ لأن الأصل هو بقاء الأشياء لا زوالها، وحينئذ لا مناص
من حمل الخاص على التخصيص ضمن الشرائط المتقدمة.

(١) انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٤٨٥ وما بعدها؛ نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥٧٩ وما
بعدها؛ المعتمد: ج ٢، ص ٤١٨ وما بعدها؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٠٤ وما
بعدها.

المبحث السادس: دلالة المطلق والمقيد

والمبحث يقع في العناوين التالية:

١. معنى المطلق والمقيد وخصوصياتهما

المطلق في اللغة: كل ما يدل على الإرسال والتخليّة من الوثائق^(١)، ومنه الطلاق أنه يحل عقد النكاح ويخلى المرأة، والطلاق من الإبل: التي قد طلقت في المرعى^(٢).

وفي الحديث: ((كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهى))^(٣) أي كل شيء مباح ومرسل حتى يرد فيه نهى^(٤)، ومنه أخذ المصطلح إذ أشتهر تعريفه عند الأصوليين: بأنه اللفظ الدال على مدلول شائع في جنسه^(٥) مثل: (الرجل) وفي مقابله المقيد وهو: المعنى الخارج من شيوع المطلق بوصف ونحوه مثل: (رجل مؤمن)^(٦) ويمكن أن نتعرف على حدود هذا

(١) معجم مقاييس اللغة: ص ٥٩٩، (طلق)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٥٢٣،

(طلق)؛ لسان العرب: ج ١٠، ص ٢٢٦، (طلق).

(٢) لسان العرب: ج ١٠، ص ٢٢٦، (طلق).

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٢٢٣، ح ٩٣٧.

(٤) انظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ٢٠٧.

(٥) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٧٨؛ معالم الأصول: ص ٢٠٧؛ الإحكام (للأمدي):

ج ٣، ص ٥.

(٦) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٧٩؛ معالم الأصول: ص ٢٠٧.

التعريف من خلال معرفة خصوصيات المطلق والمقيد، فنقول: يتسم المطلق والمقيد بالخصوصيات التالية:

أ- أن الإطلاق والتقييد من خصوصيات المعاني أولاً، فإذا يقال هذا المطلق وذاك المقيد يراد بالأول أن معناه مطلق، أي أخذ معناه بلا أن يلحظ فيه وصف أو حالة خاصة، ويراد بالثاني أن معناه مقيد أي أخذ معناه وقد لوحظ فيه وصف زائد أو حالة خاصة.

وعلى هذا فالمعنى المطلق هو المعنى الذي يتسع في معناه بحيث يمكن أن يشمل كثيرين من حيث الأفراد أو من حيث الأحوال والأوصاف، نظير لفظة (ماء) و(حيوان) و(إنسان) ونحوها، فإن كل واحد من هذه المفردات الثلاث تشمل أفراداً كثيرة، فالأول يشمل ماء المطر وماء البحر وماء البئر ونحو ذلك، والثاني يشمل كل أصناف الحيوانات، والثالث يشمل كل أصناف الإنسان من الذكر والأنثى والصغير والكبير والأبيض والأسود وهكذا.

بينما المعنى المقيد هو الذي يضيق في معناه فلا يشمل كثيرين نظير (ماء المطر) و(الفرس من الحيوان) و(الإنسان العراقي) فإن كل واحد من هذه المعاني لا يشمل غيره، وهذا النحو من الاستعمال كثير الوقوع في لغتنا اليومية، مثلاً يقال: أكرم جارك فإنه يفيد كل جار مهما كان معتقده، ولكن إذا قيل: (أكرم جارك المؤمن) يفهم منه أنه تقييد للإكرام بوصف الإيمان فلا يصح أن يكرم غير المؤمن من الجيران.

ومن ذلك نعرف أن الإطلاق والتقييد من خصوصيات المعاني،

ولكن حيث إن هذه المعاني لا يمكن التعبير عنها أو إيصالها إلى الأذهان إلا عبر الألفاظ والكلمات اكتسبت هذه الألفاظ أو صاف المعاني أيضاً؛ بداهة أن المعنى المطلق يعبر عنه باللفظ المطلق، والمعنى المقيد باللفظ المقيد، ومن هنا نلاحظ أن بعض الأصوليين جعلوا الإطلاق والتقييد من خصوصيات اللفظ، وبعضهم جعلها من خصوصيات المعنى، والسر في ذلك هو العلاقة الموجودة في الدلالة على المعاني عبر الألفاظ، وإلا فإن المقصود أولاً وبالذات هو المعنى لا اللفظ.

ب - يعرف المطلق في الحكم الشرعي من خلال ملاحظة دليل الحكم، فإن لاحظنا المعنى المرسل من دون أن تؤخذ فيه خصوصية خاصة أو صفة محددة هو تمام الموضوع للحكم بلا أن تلحظ معه حيثية أو خصوصية أخرى كما في قوله: (الماء طاهر)، و: (الدم نجس)، و: (الصلاة واجبة) ونحو ذلك فهو مطلق.

فإن الماء بما هو ماء مع غض النظر عن سائر الحيثيات أخذ موضوعاً للطهارة؛ ولذا لا يختلف الحكم في ذلك بين ماء المطر أو البحر أو البئر؛ لأن الحكم جعل لطبيعة الماء وحقيقته ولم يجعل لهذه الطبيعة المقيدة بقيد أو شرط.

بخلاف ما إذا قال: (ماء البحر طاهر)، أو: (دم الحيوان الذي له دم دافق عند الذبح نجس)، أو: (الصلاة عند دخول وقتها واجبة) فإن مثل هذه الجمل تقييد الحكم وتضييقه؛ لأن موضوع الحكم مقيد ومضيق؛ ولذا فإن الجملة الأولى تحصر الحكم بالطهارة في ماء البحر لا

غير، ونجاسة الدم تنحصر بهذا النحو من الحيوان لا كل حيوان كالحية و
الوزغ والضفدع والسماك ؛ لأنها ليست لها دم دافق عند الذبح،
ووجوب الصلاة يختص بدخول وقتها لا دائماً وهكذا.

ومن هنا يمكن أن نجعل معياراً للمطلق والمقيد الشرعيين، فإن
المطلق عبارة عن معنى اللفظ الذي أخذ تمام الموضوع للحكم والمقيد
عكسه، وعلى هذا الأساس عرفه جمع بأنه اللفظ الدال على حقيقة
الشيء وماهيته بما هي هي من دون ملاحظة العموم والخصوص في
دلالتها، ولا الوحدة والكثرة في أفرادها، بخلاف المقيد فإنه يدل على كل
ذلك^(١).

ونلاحظ هنا أن الأصل في الإطلاق والتقييد هو المعنى، وبتبع
المعنى يتصف اللفظ الدال عليه بالإطلاق والتقييد، وبتبع إطلاق اللفظ
المطلق والمقيد يتصف الحكم الشرعي بالإطلاق والتقييد.

ج - ليس من خصوصيات المطلق أن يشمل أفراداً كثيرة فقط، بل
يمكن أن يشمل حالات كثيرة للفرد الواحد، وبهذا يمتاز المطلق عن
العام؛ لأن العام ناظر إلى الأفراد أولاً وبالذات بينما المطلق ناظر إلى
أحوال الفرد أو الأفراد أولاً وبالذات.

فمثلاً: إذا قال المتكلم: (الصلاة واجبة) يفهم منه إطلاق

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٧٨ - ٣٧٩؛ معالم الأصول: ص ٢٠٥؛ مطروح
الأنظار: ج ٢، ص ٢٤٥؛ كفاية الأصول: ص ٢٤٤؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٥.

الأحوال فيها، أي إن على المكلف أن يصلي بغض النظر عن حالات المصلي المختلفة كأن يكون كبيراً أو صغيراً، مريضاً أو سليماً، في بيته أو في محل عمله أو في المسجد إلى غير ذلك من الأحوال.

د - أن الإطلاق والتقييد ليسا من الأوصاف الثابتة، بل هي من الأوصاف النسبية التي تختلف بحسب اللحاظ والاعتبار، فلذا يمكن أن يكون موضوع الحكم مطلقاً من جهة ومقيداً من جهة وبالعكس، كما إذا قال المتكلم: (أطعم المصلي في المسجد) فموضوع الحكم وهو المصلي مطلق من جهة أنه لم يقيد بكونه عالماً أو جاهلاً، وغنياً أو فقيراً، ومريضاً أو سليماً، ومشغولاً بالصلاة أو منتهياً منها وهكذا.

وهو في عين الحال مقيد من جهة أخرى؛ إذ إن الحكم تعلّق بالمصلي في المسجد لا غير المصلي، ولا بالمصلي في غير المسجد. وعليه فلا يمتنع أن يكون موضوع الحكم الشرعي مطلقاً من جهة ومقيداً من جهة، والسبب في ذلك هو نسبية الإطلاق والتقييد في الموضوع.

٢. أدوات الإطلاق

المعيار الأول لفهم إطلاق الكلام من تقييده هو الظهور العرفي، فأبي كلام كان له ظهور في الإطلاق أخذ به، لكن ربما يقع العرف في شك وتردد في بعض الألفاظ؛ لذا استدعى الأمر التدليل على الأدوات التي إذا لوحظت فيه أفادت الإطلاق في الكلام، ولقد ذكروا لذلك أدوات عديدة لعل أهمها اثنتان^(١):

(١) لمعرفة المزيد انظر كفاية الأصول: ص ٢٤٣-٢٤٦.

الأولى: اسم الجنس نظير (أسد) (إنسان) (ماء) (دم) (خمر) ونحوها من الألفاظ وضعت كأسماء للجنس، فإن الكلام الذي حوى اسم الجنس في مفرداته أفادنا الإطلاق في معناه. كما إذا قال: (رأيت أسداً) و: (أكرمتُ إنساناً) و: (شربتُ ماءً) ونحو ذلك، فإن هذه الجمل تفيد الإطلاق وعدم التحديد في الخصوصيات والصفات، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَكْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾^(١) فإن كلمة ﴿أزواجاً﴾ مطلقة فتدل على وجوب العدة على المتوفى عنها زوجها سواء دخل بها أم لا.

الثانية: الجنس المعرف بألف ولام الجنس، نظير قولهم: (العالم خير من الجاهل)، و: (العادل أفضل من الفاسق) و: (الماء أنفع شراب) ونحو ذلك، فإنها تفيد أن حقيقة العلم أفضل من الجهل، وحقيقة العدالة أفضل من الفسق، وأن حقيقة الماء أفضل من حقائق المشروبات الأخرى وهكذا بلا تقييد أو تضيق بعلم خاص أو عدالة خاصة أو ماء مخصوص، ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) فإن البيع جنس معرف فلذا يقيد حلية كل بيع، وكذا الربا فيفيد حرمة كل زيادة ربوية.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

٢. شرط الإطلاق

قد عرفت في بحث العام والخاص أن كلام الشارع نظير كلام العقلاء قد يرد بصيغة العام، ثم تدخل عليه تخصيصات، وليست هذه التخصيصات دائماً متصلة، بل قد تكون منفصلة؛ لذا لا يمكن التمسك بعموم العام قبل الفحص عن المخصص، كذلك كلام الشارع في باب المطلق والمقيد، فإن الكثير من المطلقات الشرعية دخلت عليها مقيدات تمنع من حملها على الإطلاق، وهذه ليست من مختصات كلام الشارع، بل هي طريقة العقلاء في الكلام والمحاورات الرسمية وغير الرسمية. ولذلك إذا علمنا أن للكلام إطلاقاً عملنا بمقتضى هذا العلم، وإذا علمنا بعدم الإطلاق أخذنا بهذا العلم أيضاً، وإذا ورد كلام في ظاهره مطلق ولكن احتملنا أن يكون قد قيده المتكلم فلا يمكننا أن نتمسك بإطلاقه فوراً، بل لا بد من طي مقدمات عقلية توجب لنا الاطمئنان بهذا الإطلاق، وهي ما يعبر عنها بمقدمات الحكمة^(١)، وأهم هذه المقدمات ثلاث:

الأولى: أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مقصوده من الكلام وليس في مقام الإهمال أو الإجمال مع قدرته على الكلام وعدم وجود

(١) انظر مطروح الأنظار: ج ٢، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ كفاية الأصول: ص ٢٤٧.

المانع منه^(١).

الثانية: أن يطلق الكلام ولم ينصب قرينة متصلة أو منفصلة على التقييد، وذلك لأن وجود القرينة يوجب ظهور الكلام بحسب دلالة القرينة فلا ينعقد للكلام إطلاق.

الثالثة: أن لا يوجد قدر متيقن للمعنى في مقام التخاطب يوجب حمل الكلام المطلق عليه، فإذا كان المتكلم في مقام البيان وأطلق كلامه ولم ينصب قرينة على التقييد ولم يكن هناك قدر متيقن يوجب انصراف الإطلاق إليه حكم العقل بأن المطلق هو مقصود المتكلم لا المقيد؛ لأنه لو كان يريد غيره لكان عليه البيان، وحيث لم يبين كشف عن عدم إرادة غيره، وإلا لكان مخلاً بغرضه وخارجاً عن موازين الحكمة.

ولو لاحظنا العرف في استعمالاته المختلفة وقراراته وأوامره لوجدنا أنه يعمل بهذه المقدمات في فهم الإطلاق، ويمكن تطبيق ذلك على الأحكام الشرعية بحسب المقدمات المذكورة.

أما المقدمة الأولى: فتارة يرد الدليل الشرعي على الحكم ولكنه لم يكن في مقام بيان تفاصيل الحكم، بل يكتفي ببيان أصل الحكم؛ لذا علينا أن ننظر في التفاصيل في أدلة أخرى، نظير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ

(١) في مقابل المضطر أو المجبر على السكوت.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ (٢) فإن ظهور الآية الأولى أنها في مقام بيان أصل الحكم لا تفصيله؛ لأنها أفادت أن النبي المصطفى ﷺ يحل للناس الطيبات ويحرم الخبائث، ولكن لم تعين ما هي الطيبات وما هي الخبائث، وكذلك الآية الثانية فإنها في مقام بيان أصل الحكم وهو حلية صيد البحر، وأما التفاصيل فليست في مقام بيانها.

وبالتالي فإن الآيتين في مقام بيان الحكم إجمالاً لا تفصيلاً، أو أهملتا ذكر التفاصيل لأدلة أخرى، فهما في مقام الإهمال وغض النظر عن تفاصيل الحكم.

ولذلك لا يصح التمسك بإطلاق الآية الأولى، ونحكم بحلية كل ما نراه طيباً بحسب طبعنا البشري، وبجرمة ما نراه خبيثاً كذلك، بداهة أن بين الطيب العرفي والطيب الشرعي عموماً من وجه، فقد يكون الشيء طيباً عرفاً وليس بطيب شرعاً كأكل المال المغصوب، وقد يكون الشيء طيباً شرعاً وليس بطيب عرفاً كالزواج المحلل للمرأة المطلقة لزوجها، وتعدد الزوجات في بعض الأعراف، وقد يكون طيباً شرعاً وعرفاً كالأكل من أموال التجارة والاكْتساب.

وعليه فلا بد من إحراز أن الشارع أراد من تحليل الطيبات كل

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢) سورة المائدة: الآية ٩٦.

طيب حتى فيما إذا خالف العرف الشرع فيه حتى نتمسك بالإطلاق، وإلا فلا يمكن التمسك بالإطلاق ما لم نطو المقدمات المذكورة، ومثله يقال في الآية الثانية.

ويمكن أن نمثل لهذا بمثال ثالث وهو قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(١) فإن الآية الشريفة وردت لأجل بيان أصل حكم الصيد لا تفصيله، ومفادها: أن الصيد الذي يأتي به الكلب يكون بحكم المذكي إذا ذكر اسم الله عليه وإن مات قبل أن يصل إليه الصائد، ولذا لا يصح التمسك بإطلاق قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ ويحكم بطهارة موضع عض الكلب للصيد فيحكم بجواز أكله بدون تطهيره؛ لأن الآية ليست في مقام بيان حكم الطهارة والنجاسة، وإنما هي في مقام بيان حلية الأكل وحرمته باعتبار أن إتيان الكلب للصيد وموته قبل وصوله للصائد قد يوهم أنه من الميتة لعدم تذكّيته بالطريقة الشرعية فيحرم أكله، لذا نفت الآية هذا التوهّم وقالت بحليته.

إذاً علينا أن نلاحظ الدليل، فإن كان في مقام الإجمال أو الإهمال لأنه يريد بيان أصل الحكم لا تفصيله لا يمكن التمسك بإطلاقه، وأما إذا كان في مقام بيان تمام المعنى المقصود ولم يقيد بقرينة متصلة أو منفصلة

(١) سورة المائدة: الآية ٤.

فحينئذ يفيدنا الإطلاق ؛ لأن الشارع لو أراد التعيين لبين ، وحيث لم يبين مع قدرته على البيان كشف عقلاً عن عدم إرادته ، وإلا كان مخالفاً للحكم ، وبذلك يتضح المراد من المقدمة الثانية.

وأما المقدمة الثالثة: فإنه إذا كان في مقام التخاطب قدر متيقن معنى الكلام ينصرف إليه اللفظ ، فإنه وإن كان الكلام مطلقاً إلا أنه يتقيد معناه بهذا القدر المتيقن ؛ لأن القدر المتيقن من المعنى يكون كالقرينة العقلية التي تمنع من انعقاد الكلام في الإطلاق.

فمثلاً: إذا باع شخص في العراق داره (بخمسين مليون دينار) ولكن لم يحدد المتبايعان هل الدينار العراقي أم الأردني أم غيرهما مثلاً فإن إطلاق الكلام هنا يحمل على الدينار العراقي ؛ لأنه هو القدر المتيقن الذي ينصرف إليه اللفظ المطلق في العراق ، فلا يحق للبائع أن يطالب بالدينار غير العراقي محتجاً بأن الدينار مطلق وهو يشمل كل أصناف الدينار ؛ لأن وجود القدر المتيقن يمنع من ظهور المطلق في الكلام ، ومثل ذلك يقال في معنى المسح في آية الوضوء والتيمم وهي قوله تعالى : ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ إلى قوله تعالى : ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾^(١) فان إطلاق معنى المسح يشمل كل صور المسح ، سواء كان باليد أو بغيرها ، وبياطن اليد أو بظاهرها ، إلا أن القدر المتيقن من معناه هو ما كان يباطن اليد خاصة لذا يحمل الحكم

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

عليه.

والخلاصة: أن التمسك بإطلاق الكلام لا يصح إلا إذا طوى السامع مقدمات الحكمة، فإن لاحظ أن المولى في مقام البيان ولم يقيد في بيانه ولم يوجد قدر متيقن ينصرف إليه اللفظ يفهم منه أنه أراد الإطلاق، وإلا فلا.

وإذا شككنا في أن المتكلم هل هو في مقام البيان أم لا؟ فإن الأصل يقضي بحمله على مقام البيان؛ لأن الأصل عند العقلاء أنهم حينما يتكلمون يريدون إظهار تمام مقصودهم في الكلام؛ لأن الإهمال أو الإجمال في المراد خلاف القاعدة عندهم، وعلى هذا الأساس يلومون من قصر في البيان، أو أغمض المراد في مقام الاحتجاج إذا أطلق الكلام ولم يذكر التقييد وادعى أنه يريد التقييد، وهو ما يعبر عنه بأصالة الإطلاق^(١)، أي أصالة ظهور المطلق في إطلاقه حتى يثبت التقييد بدليل معلوم.

٤. كيفية تقييد المطلق

القاعدة العامة تقضي بأن نقيّد الكلام المطلق إذا دخل عليه التقييد، سواء كان دليل التقييد متصلاً أو منفصلاً، والسبب في ذلك يعود لأمرين هما:

أ- الظهور العرفي؛ لأنه يرى أن الدليل المقيّد أقوى ظهوراً من

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٤٨؛ أصول المظفر: ج ١، ص ٢٩.

المطلق الأمر الذي يقضي بأن نقيد الأضعف ظهوراً بالأقوى.

ب - الحكم العقلي ؛ لأن العقل يقضي بأن عدم التقييد يستدعي لغوية الدليل المقيد وعدم وجود فائدة تذكر لتشريعته ، بخلاف التقييد فإنه يقتضي العمل بكلا الدليلين ، وقد عرفت هذا في باب تخصيص العام .
بقي أن نعرف أيضاً أن الدليل المقيد على نحوين :

الأول: أن يكون متوافقاً مع المطلق في الحكم من جهة واحدة ، كما إذا قال : (إذا أفطرت في شهر رمضان عمداً فاعتق رقبة) وقال أيضاً : (إذا أمرتك بالعتق فاعتق رقبة مؤمنة) فإن الدليل الأول مطلق والثاني مقيد وكلاهما متوافقان في الحكم .

الثاني: أن يكون الدليل المقيد مخالفاً للمطلق في الحكم ، كما إذا قال : (إذا أمرتك بالعتق فلا تعتق رقبة كافرة) وقد اتفقت كلمة الأصوليين على أن الصيغة الثانية للقيود توجب تقييد المطلق بلا شك ولا شبهة^(١) ، والدليل على هذا التقييد هو الظهور العرفي ؛ بداهة أن بين الأمر (اعتق رقبة) ، والنهي (لا تعتق رقبة كافرة) هناك تنافر ظاهر ، ولا مجال إلاً بحمل المطلق على المقيد ، وتكون نتيجة هذا الحمل هو تقييد المطلق فنقول بوجوب عتق الرقبة المؤمنة لا غير .
وبهذا الحمل نكون قد عملنا بالدليل المطلق ؛ لأنه دل على كفاية

(١) نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٣٨١ ؛ معالم الأصول : ص ٢٠٩ ؛ الإحكام (للأمدي) :

ج ٣ ، ص ٦ .

عتق الرقبة مؤمنة كانت أو كافرة، كما عملنا بالدليل المقيد أيضاً؛ لأنه نهانا عن عتق الكافرة، وهذا العمل بالاثنين لا يتحقق إلا بعتق الرقبة المؤمنة، والعرف في خطابه العادية والحكومية والقانونية يفهم هذا النحو من الجمع والتقييد^(١).

وأما الصيغة الأولى فقد اختلفوا فيها إلى قولين:

القول الأول: ذهب إلى تقييد المطلق وإن توافق في الحكم؛ لأن

الأمر يدور بين خيارين.

أحدهما: أن نتصرف في المطلق ونحمله على المقيد، ولازمه الحكم

بوجوب عتق الرقبة المؤمنة.

ثانيها: أن نتصرف بظاهر الوجوب في المقيد ونحمله على خلاف

الظاهر وهو الاستحباب، فنقول باستحباب عتق الرقبة المؤمنة وإن كان

عتق مطلق الرقبة مجزياً.

والأول هو الأرجح عند العقلاء؛ لأن الظاهر من جملة التقييد

أنها وردت لتتميم الحكم في المطلق، وليس لبيان استحباب الفرد المقيد،

والظاهر أن أكثر الجمهور اختاروا هذا القول، بل حكى الآمدي

(١) كما إذا قال الوالد لولده: (اشتر لحماً من السوق) وقال: (لا تشت لحم البقر) فإنه يفهم

منه تقييد الشراء بأنواع اللحم إلا لحم البقر.

الإجماع عليه بينهم^(١).

والقول الثاني: ذهب إلى الثاني وقال بحمل المقيد على أفضل المصاديق وأكثرها رجحاناً، وهذا لا يعني وجوب عتق الرقبة المؤمنة، بل يكفي مطلق الرقبة وإن كان الأرجح عتق المؤمنة، وهذا هو المشهور عند الإمامية^(٢)، بل ظاهر جماعة منهم الإجماع عليه^(٣)، ودليلهم عليه هو الظهور العرفي إلا إذا قام الدليل أو القرينة على الخلاف، وقد اشتهر بينهم أن المتوافقين في الحكم يرادان في الغالب على نحو تعدد المطلوب لا وحدته، بمعنى أن قوله: (اعتق رقبة) يدل على كفاية مطلق الرقبة، وهو مطلب مستقل، وقوله: (اعتق رقبة مؤمنة) يدل على أن الإيمان مطلوب أيضاً فيفيد أفضلية الإيمان وليس لحصر المطلوب به^(٤).

والصواب: هو صحة كلا القولين في الجملة؛ إذ لا توجد قاعدة واحدة يمكن أن نحتكم إليها في ذلك؛ لأن المعيار في مثل هذه الموارد هو الظهور العرفي، ولذا ينبغي مراجعته في المتوافقين والمتنافيين، والعرف تارة يرى التقييد وتارة يرى التفضيل لا التقييد، فالموارد مختلفة.

(١) الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٦؛ وانظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٧٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٥٠.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٨٤.

(٣) معالم الأصول: ص ٢١١.

(٤) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٨٣.

فمثلاً : إذا قال المولى لعبده : (جئني بالماء) ثم قال : (جئني بالماء البارد) فإن العرف يفهم منه أنه لا يريد الماء الساخن ، ولو تخلف العبد عن ذلك يراه العرف مقصراً في حق مولاه ؛ لأنه يرى التقييد في مثل هذه الجملة ، وإن كان حكم المقيّد موافقاً لحكم المطلق. هذا في الاستعمال العرفي ، ومثله يقال في النص الشرعي ، فمثلاً : قول الصادق عليه السلام في صحيحة بريد بن معاوية العجلي في صرف الزكاة : ((إنها لأهل الولاية))^(١) أي الإيمان الخالص قيّد إطلاق قوله تعالى : ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾^(٢) الشامل لأهل الولاية وغيرهم مع أنهما متوافقان في الظاهر.

ومن هنا أجمع الفقهاء على عدم الإجزاء فيما إذا أعطيت الزكاة لغير أهل الإيمان^(٣) ، ومثل ذلك يقال فيما إذا اختلف حكم المقيّد مع حكم المطلق ، فمثلاً قول النبي صلى الله عليه وآله : ((لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده))^(٤) قيّد قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٥) بنحو التفضيل ؛ إذ لا

(١) الوسائل : ج ٩ ، الباب ٣ من أبواب المستحقين للزكاة ، ص ٢١٦ ، ح ١ .

(٢) سورة التوبة : الآية ٦٠ .

(٣) المقنعة : ص ٢٤٢ ؛ شرايع الإسلام : القسم الأول ، ص ١٢٨ ؛ الرياض : ج ٥ ، ص ١٥٢ .

(٤) الوسائل : ج ٥ ، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد ، ص ١٩٤ ، ح ١ .

(٥) سورة البقرة : الآية ١١٠ .

يفهم العرف أن الصلاة في غير المسجد باطلة بينما يفهم من قول الباقر عليه السلام في رواية عبد العظيم الحسني: ((لا صلاة إلا بطهور))^(١) التقييد، وبطلان الصلاة من دون الطهور، مع أن التنافي بين الدليلين ظاهر. نعم الغالب في المتنافين هو الطهور في التقييد كما أن الغالب في المتوافقين هو الطهور في التفضيل.

٥. شروط التقييد

يشترط في تقييد المطلق شروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن يكون الحكم في المقيد منافياً للحكم في المطلق، ومنشأ هذا التنافي هو وجود القيد مع وحدة الجهة أو وحدة السبب كما في كفارة اليمين، ففي رواية غياث بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((لا يجزي طعام الصغير في كفارة اليمين))^(٢) وفي رواية يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل عليه كفارة إطعام عشرة مساكين، أيطعم الصغار والكبار سواء والنساء والرجال، أو يفضل الكبار على الصغار، والرجال على النساء؟ فقال: ((كلهم سواء))^(٣).

ونلاحظ أن الرواية الأولى التي تضمنت المقيد تتوافق مع المطلق في

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب الوضوء، ص ٣٦٩، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٢٢، الباب ١٧ من أبواب الكفارات، ص ٣٨٧، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ٢٢، الباب ١٧ من أبواب الكفارات، ص ٣٨٧، ح ٣.

الرواية الثانية في أصل الحكم ، وهو وجوب إطعام عشرة مساكين مع وجود وحدة السبب والجهة وهو حنث اليمين ، ولكن حكم المقيد يتنافى مع حكم المطلق ؛ لأن المطلق يفيد جواز إطعام الصغار بينما المقيد لا يجيز ، ومثل ذلك يقال فيما لو توافق حكم المطلق والمقيد ولكن كان المفهوم الحاصل من المقيد يتنافى مع المقيد ، مثل كفارة الإفطار العمدي ، فإن قوله ﷺ للرجل الذي أفطر بالجماع : ((أعتق رقبة))^(١) مطلق ويتوافق في الحكم مع المقيد الوارد في قول الرضاء ﷺ : ((من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبة مؤمنة))^(٢) إلا أن المفهوم من المقيد هو عدم أجزاء الرقبة غير المؤمنة في التكفير ، ولذا يقع التنافي بين منطوق المطلق والمفهوم من المقيد مع وحدة الجهة والسبب ، وهما الإفطار العمدي ، ولذا لا مناص من التقييد بحمل المطلق على المقيد .

وأما إذا اختلفت الجهة أو السبب فإنه يرتفع التنافي ، ومعه يبطل التقييد ، ويكون لكل حكمه المستقل ، كما إذا قال : (إذا ربحت في تجارتك فخمس) وقال : (إذا دخل في أموالك مال حرام فخمسه) فإن عليه هنا خمسين خمس لجهة الربح وخمس آخر لجهة الاختلاط بالحرام ، ولا يصح تقييد المطلق الأول والثاني ونقول الخمس واجب في المال المختلط بالحرام فقط ؛ لأن سبب الخمس اختلف في الحالتين ، ففي

(١) الوسائل : ج ١٠ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ص ٤٦ ، ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ١٠ ، الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ص ٤٧ ، ح ١١ .

الحالة الأولى سبب الخمس هو الربح وفي الثانية هو الاختلاط بالحرام.
ومثاله العرفي: إذا قال: (إذا أكلت فاشرب لبناً) وقال: (إذا
مرضت فاشرب لبناً ساخناً) فإنه لا يحمل هنا على التقييد؛ لأن المراد هو
شرب اللبن في الحالتين لاختلاف السبب.

وعليه فإن الفقيه إذا أراد حمل الكلام المطلق على التقييد فلا بد
وأن يحرز تنافي الحكمين عن طريق القيد مع وحدة السبب أو وحدة
الجهة، وإلا لا يصح التقييد بل يحمل كل واحد من المطلق والمقيّد على
حكمه الخاص به.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم في المطلق والمقيّد إلزامياً أي واجباً أو
حراماً، وأما إذا كان الحكم في المطلق واجباً أو حراماً وفي المقيّد مستحباً
أو مكروهاً أو كان في الاثنین مستحباً أو مكروهاً فلا يصح التقييد، بل
يحمل على إرادة أفضل المصاديق.

ولذا اشتهر بين الأصوليين أن القيود الواردة في غير الأحكام
الإلزامية محمولة على تعدد المطلوب لا وحدته^(١)، كما إذا قال: (زر
الحسين عليه السلام) وقال: (زر الحسين ماشياً)^(٢) ففي رواية أبي الصامت
قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام وهو يقول: ((من أتى قبر الحسين عليه السلام
ماشياً كتب الله له بكل خطوة ألف حسنة، ومحا ألف سيئة، ورفع له

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٢٥١.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٤، الباب ٤١ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٤١، ح ٤.

ألف درجة))^(١) فإنه يحمل المشي على أفضل الحالات وليس لنفي صحة الزيارة بغير المشي.

وكذا في قوله تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾^(٣) أي أن تتمكن فيه وتحسن به صوتك^(٤)، فالتقييد في غير الواجبات والمحرمات غير صحيح لأنه يتنافى مع غرض الشارع في بيان القيد.

الشرط الثالث: إحراز وحدة الموضوع عرفاً في المطلق والمقيد، بمعنى أن يكون الموضوع في الدليل المقيد من مصاديق المطلق المقصودة عرفاً، كما إذا قال: (أقرأ الكتاب) وأراد بالقراءة المطالعة، وقال: (أقرأ الكتاب بصوت حسن) وأراد به الترتيل أو التجويد في القراءة، فإن التقييد هنا غير صحيح؛ لأن الكتاب الأول أريد منه كتاب العلم، والكتاب الثاني أريد منه المصحف الشريف، ولكي يصح التقييد لا بد من وجود وحدة الموضوع في المطلق والمقيد.

وعليه فإذا شككنا في وحدة الموضوع فإن الأصل هو التمسك بالإطلاق وعدم التقييد، ولازمه أن يحمل كل واحد من الحكمين على

(١) الوسائل: ج ١٤، الباب ٤١ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٤٠، ح ٣.

(٢) سورة المزمل: الآية ٢٠.

(٣) سورة المزمل: الآية ٤.

(٤) انظر الوسائل: ج ٦، الباب ٢١ من أبواب قراءة القرآن، ص ٢٠٨، ح ٤.

حالته المستقلة ، فلذا يحكم بوجوب المطالعة أو استحبابها ، وبوجوب الترتيل والتجويد أو استحبابهما من دون أي تناف .
ويمكن تطبيق ما ذكرنا على شاهدين من الفقه :

الشاهد الأول: في العبادات . قال تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١)

وإطلاق الأمر هنا يشمل وجوب الإتيان بالصلاة بأي نحو اتفق إلا أن في وصية النبي المصطفى ﷺ لأمير المؤمنين ﷺ ورد ما يقيد هذا الإطلاق ؛ إذ قال ﷺ : ((يا علي لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه))^(٢) فدل على عدم صحة الصلاة إذا كان لباس المصلي مصنوعاً من جلد الحيوان المحرم لبنه ولحمه .

والشاهد الثاني: في المعاملات ؛ إذ قال تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) فإن

إطلاق الآية يدل على أن البيع حلال بأي نحو أوقعه المتبايعان ، إلا أن نهي النبي الأعظم ﷺ عن الغرر^(٤) يقيد هذا الإطلاق ، وتكون نتيجة التقييد هو بطلان البيع الغرري ، ومثل ذلك الغش ، فإن حرمة^(٥) تقييد

(١) سورة البقرة: الآية ١١٠ .

(٢) الوسائل: ج ٤ ، الباب ٢ من أبواب لباس المصلي ، ص ٣٤٧ ، ح ٦ .

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥ .

(٤) انظر الوسائل: ج ١٨ ، الباب ٢ من أبواب أحكام العقود ، ص ٣٨ ، ح ٤ ؛ وانظر المصدر

نفسه ج ١٧ ، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به ، ص ٢٨٤ ، ح ١٢ .

(٥) انظر الوسائل: ج ١٧ ، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به ، ص ٢٨٤ ، ح ١١ .

حلية البيع وتبطله.

ونلاحظ في المثال الأول توافر الشروط الثلاثة في اختلاف الحكم بين المطلق والمقيد بسبب وحدة الجهة وهي لباس المصلي، فإن دليل المطلق يميز أي صنف من أصناف اللباس ولو كان من جلد الحيوان المحرم لحمه ولبنه، بينما الدليل المقيد يحرم ذلك، كما أن الحكم في الاثنین إلزامي سوى أن أحدهما وجوباً والآخر تحريمياً مع وحدة الموضوع فيهما وهو الصلاة، مثل ذلك يقال في المثال الثاني، ولذلك قيدنا المطلق بالمقيد.

الفصل الثالث في الدلالة المفهومية للكتاب والسنة

وفيه تمهيد ومبحثان وخلاصة:
المبحث الأول: في الدلالة المفهومية
المبحث الثاني: في أقسام المفهوم
خلاصة الفصل

تمهيد

قد عرفت أن دلالة النصوص على الأحكام لا تجري على نمط واحد؛ لأن بعض الأحكام تستفاد من الدلالة المنطوقية للنص، فنرجع فيها إلى معايير الدلالة اللفظية من الوضع اللغوي والظهور العرفي، وبعضها يستفاد من الدلالة المفهومية له، وهي دلالة تعتمد على ما يستنبطه العقل من معان لم يدل عليها النص بالمباشرة، وإنما ينتزعها العقل من روح النص أو مغزاه وعلته، أو لوازمه، وعمدة ما يستند إليه لمعرفة المفهوم هو حكم العقل بواسطة الدلالة التلازمية، وقد عرفت الدلالة المنطوقية وضوابطها في الفصل السابق، وفي هذا الفصل سنتعرف على الدلالة المفهومية للنص من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: في الدلالة المفهومية

ونبحثه في العناوين التالية:

١. في تعريف المفهوم

إذا تكلم الإنسان بكلام فلا شك أن كلامه منطوق؛ لأنه تم بآلة النطق، وهو الفم واللسان، وهذا الكلام له مدلول ومعنى في اللغة والعرف يدل عليه ويسمى منطوقاً، وأحياناً يلازمه معنى آخر يستفیده العقل من الملازمة بين المنطوق وهذا المعنى الآخر ويسمى مفهوماً. مثلاً: إذا قال المتكلم: (إذا دخل الوقت فصل) فإن لهذا الكلام مدلولين:

أحدهما: وجوب الصلاة عند دخول الوقت، وهذا هو المعنى المستفاد من الكلام أولاً وبالذات، وهذا ظاهر فيه فيكون حجة عليه؛ لأنه منطوق الكلام، فلذا لا يقبل الإنكار.

ثانيهما: عدم وجوب الصلاة إذا لم يدخل الوقت، وهذا يفهم من لازم الكلام؛ لأن العقل يفهم أن هناك ملازمة بين الوجوب ودخول الوقت، بحيث يتحقق وجوب الصلاة مع الدخول، ويتنفي بعدم الدخول، وهذا هو المسمى بالمفهوم، ومن هذا نعرف أن كلمة المفهوم في اللغة تطلق على عدة معان أهمها اثنان:

أ. المعنى الذي يفهم من اللفظ مباشرة، ويسمى بالمدلول، سواء كان مدلولاً لمفرد أو لجملة، وهذا المعنى هو المنطوق الأصولي.

ب - هو المعنى الذي يحكم به العقل من جهة الملازمة بين مدلول اللفظ والمدلول العقلي ، وهذا هو المفهوم الأصولي الذي يدور عليه البحث في هذا الفصل ، وهذا هو المراد من تعريفهم لكل واحد منهما ، حيث عرفوا المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق ، والمفهوم : بما دل عليه اللفظ في غير محل النطق^(١) ، وقد كثرت التعاريف لهما إلا أن الأغلب يرجع إلى مراد واحد^(٢) .

وباختصار : المعنى الذي دل عليه اللفظ أولاً من غير استعانة بوسيلة أخرى غير اللفظ هو المنطوق ، والمعنى الذي دل عليه اللفظ ثانياً وبالاستعانة بحكم العقل هو المفهوم .

٢. أقسام الدلالة المفهومية

قد عرفت أن المنطوق هو الحكم المذكور في الكلام لدلالة الألفاظ عليه دلالة مطابقة أو تضمنية ، والمفهوم هو الحكم غير المذكور في الكلام ، ولكن الكلام يستلزمه ويدل عليه عقلاً . وعلى هذا تتقوم الدلالة المفهومية بركنين :
أحدهما : الدلالة المنطوقية للفظ .

وثانيهما : الحكم العقلي بوجود ملازمة بين المعنى المنطوق وبين

(١) انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم : ج ٢ ، ص ١٦٥٩ - ١٦٦١ .

(٢) انظر نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٥١٢ ؛ كفاية الأصول : ص ١٩٣ ؛ الإحكام (للأمدي) :

ج ٣ ، ص ٦٣ .

المعنى الآخر المفهوم منه بحيث ينتقل ذهن السامع من تصور المعنى المنطوق إلى المعنى المفهومي ، ولذا سميت الدلالة المفهومية بالمنطوق غير الصريح^(١) .

فمثلاً : إذا قال المتكلم : (هذه نار) دلَّ هذا المنطوق على وجود النار، ودل بحكم العقل على وجود الحرارة أيضاً؛ لأن العقل لا يتصور النار إلا مع وجود الحرارة للملازمة الذاتية بينهما، ونلاحظ هنا أن توصل العقل إلى وجود الحرارة تم بواسطة استماع لفظ النار، ولولا ذلك لم يدرك وجود الحرارة.

وقد ابتنت الكثير من الأحكام في الشريعة على هذه الملازمة العقلية بين الشئيين، فمثلاً : في رواية أيوب بن نوح وكيل الإمام الرضا عليه السلام الواردة في حق الحضانة قال : كتب إليه بعض أصحابه : كانت لي امرأة ولي منها ولد وخلّيت سبيلها فكتب عليه السلام : ((المرأة أحق بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين))^(٢) فإنها دالة على أن حق الحضانة يثبت للمرأة إلى سبع سنين بالمنطوق، ودالة على أن حق الرجل يثبت بعد السبع بالمفهوم.

هذا ويدل مفهوم الكلام على الحكم الشرعي بأربعة أنحاء من

الدلالة :

(١) انظر كشف اصطلاحات الفنون والعلوم : ج ٢، ص ١٦٥٩-١٦٦٠.

(٢) من لا يحضره الفقيه : ج ٣، ص ٢٨٢، ح ٥٤٠٤.

الأول: دلالة الاقتضاء

وهي دلالة عقلية تلازمية تفرض على السامع التقدير في عبارة المنطوق ليكون صادقاً أو صحيحاً، ولذلك سميت بدلالة الاقتضاء أي الطلب^(١)، وتتسم بأنها:

١- تدل على وجود لفظ مسكوت عنه في الكلام.

٢- أن هذا اللفظ المقدر مقصود للمتكلم بحسب التفاهم العرفي، ولكنه لم يذكره لسبب من الأسباب.

٣- أن صدق المتكلم أو صحة كلامه يتوقفان على هذا اللفظ عقلاً، ولعل سبب عدم ذكره في الكلام هو وضوح أمره واستغناء السامع عنه في فهم المراد.

والنصوص التي تتطلب التقدير في الآيات والروايات عديدة:

منها: النصوص التي تعلق الحكم فيها بالعين الخارجية لا بفعل الإنسان، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾^(٢) فإن ما يناسب أن يكون موصوفاً بالحرمة هنا هو فعل الإنسان لا ذات الأم والبنت أو الأخت، ولذا لا يصح معنى الآية إلا إذا قدرنا لفظ (الزواج) لتكون دلالتها تامة، وتفيد تحريم الزواج من النساء المذكورات، وعلى

(١) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٦٧٥، (قضى)؛ لسان العرب: ج ١٥،

ص ١٨٨، (قضى)؛ مجمع البحرين: ج ١، ص ٣٤٤، (قضى).

(٢) سورة النساء: الآية ٢٣.

مثل هذا يحمل قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾^(١) أي
تحريم الانتفاع بها من حيث الأكل والشرب والبيع.

ومنها: النصوص التي تعلق الحكم فيها بشيء خارج عن قدرة
الإنسان، مثل النبوي الشريف عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((رفع عن أمتي الخطأ
والنسيان وما استكروها عليه))^(٢) فإن رفع الخطأ والنسيان ونحوهما غير
مقدور للإنسان؛ لأنها من ملازمات القصور البشري، فإن البشر من
طبعه الخطأ والنسيان، فلذا لا يصح منطوق الحديث إلا إذا قدرنا لفظاً
مناسباً يصح أن يتعلق به الرفع الشرعي وهو هنا (الحكم) أو (العقوبة)
فيكون مفاد الحديث رفع الحكم الناشئ من الخطأ أو النسيان، أو رفع
العقوبة على المخالفة الناشئة منهما.

ومنها: النصوص الدالة على النفي أو الرفع التعبدي للشيء مع أنه
في الواقع موجود لا منفي ولا مرفوع مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لا صلاة إلا
بفاتحة الكتاب))^(٣) وقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((لا عمل إلا بنية))^(٤) فإن العقل يقضي
بأن النفي الحقيقي للصلاة هنا غير مقصود؛ لأن الوجدان يشهد بإمكان

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ص ٣٤٥، ح ٢.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب القراءة، ص ١٥٨، ح ٥؛ وانظر سنن أبي

داود: ج ١، ص ٢١٦، رقم (٨٢٠).

(٤) الوسائل: ج ١، الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٣٣، ح ٢.

الإتيان بصلاة من دون فاتحة الكتاب ، ولا يعقل للشارع أن يريد ذلك هنا ، وحتى يصح كلامه لامناص من تقدير لفظ الصحة لتكون دلالة الحديث متطابقة مع القاعدة ، فيكون مفاد الرواية هو عدم صحة الصلاة من دون قراءة فاتحة الكتاب فيها.

وعلى مثله يحمل قوله تعالى : ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١) لوضوح أن القرية بما هي بيوت ومزارع ونحوها لا تفهم السؤال حتى يؤمر بالسؤال منها ، فلذا لا يصح منطوق الآية إلا إذا قدرنا لفظ (أهل).

والخلاصة: أن الآيات والروايات قد تقتضي تقديراً في النص لتكون دلالتها على الأحكام صحيحة أو صادقة ، وهذا الاقتضاء يحكم به العقل إذا لاحظ أن صحة الكلام أو صدقه يتوقف عليه ، ولذا تسمى بدلالة الاقتضاء ، ومن الواضح أن هذه الدلالة حجة شرعاً ؛ لأنها ترجع في الحقيقة إلى ما يقضي به الظهور العرفي ، وقد عرفت أن الظهور حجة.

الثاني: دلالة الإشارة

وهي دلالة عقلية تلازمية يحكم بها العقل لوجود ملازمة بين حكم المنطوق وما يلازمه ، ومن الواضح أن المتلازمين لا ينفك أحدهما عن الآخر نظير وجوب الشيء ووجوب مقدماته ، وتتسم بأنها :
١- أنها تفيد المفهوم بنفس اللفظ بواسطة التأمل من دون حاجة إلى التقدير في الكلام ، وبهذا تختلف عن دلالة الاقتضاء.

(١) سورة يوسف : الآية ٨٢.

٢- أن هذا المفهوم حكم غير مقصود بالكلام أولاً وبالذات.

٣- أنها مبنية على وجود ملازمة بين حكم المنطوق وحكم المفهوم فيحكم العقل بالمفهوم استناداً إلى حكم المنطوق، ولذا سميت بدلالة الإشارة؛ لأنها لا تدل على المفهوم بالصراحة بل بالتلويح والإشارة. ومثالها في العرفيات، من نظر إلى شخص ماشٍ ضمن جماعة وقصده بالرؤية فإن نظره هذا يتلازم مع النظر إلى من هو على يمينه وشماله إلا أنه لا يقصدهما، فرؤيته للشخص الأول هي المعنية أولاً، ورؤيته للثاني والثالث بالإشارة، وكذلك الأخذ بلوازم إقرار المقر وإن لم يكن قاصداً لها أو منكرًا للملازمة بينها وبين ما أقرب به^(١).

وأما في الشرعيات فالنصوص الواردة بهذا النحو من الدلالة عديدة.

منها: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢) فإنها دالة بالنص على ما يلي:

(١) كما لو أقر الشخص بزواجه من المرأة، فإن المقصود من هذا الإقرار وإن كان إثبات الزوجية إلا أنه يثبت في ذمته ما هو أكثر من الزواج وهو وجوب المهر والنفقة والميراث وسائر اللوازم الشرعية والعرفية التي تثبت بالزواج، ونلاحظ أن هذه اللوازم يثبتها الإقرار بالإشارة.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

أ- أن حق الرضاعة للأم .

ب- أن أقصى مدة الرضاعة سنتان.

ج- أن نفقة المرضعة على والد الرضيع .

ودالة بالإشارة على أمرين :

أحدهما: أن نسب الأولاد لآبائهم يحكم بهذا العقل ببعض التأمل لأن (اللام) في قوله تعالى : ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ﴾ إشارة إلى أن الولد مولود للوالد.

وثانيهما: أن نفقة الأولاد على آبائهم .

ومنها: قوله تعالى : ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾^(١) فإنها دالة بالنص

على عدم جواز تعدد الزوجات إذا علم الزوج بعدم قدرته على العدالة بينهن ، وهذا هو المقصود أولاً ، وتدل بالإشارة أيضاً على أن العدل واجب حتى لو كانت الزوجة واحدة .

ومنها: قوله تعالى : ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾^(٢) فإنها دالة بالنص

على مجموع مدة الحمل والرضاع ، وبالإشارة دالة على أن أقل مدة الحمل ستة شهور لقوله تعالى : ﴿وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ﴾^(٣) فإن التأمل في

(١) سورة النساء : الآية ٣ .

(٢) سورة الأحقاف : الآية ١٥ .

(٣) سورة لقمان : الآية ١٤ .

جمع الآيتين يوصلنا إلى هذا الحكم ، ونلاحظ هنا أن دلالة الإشارة لا ترجع إلى الظاهر العرفي لما عرفت أنها غير مقصودة بالكلام ، ولا يوجد ما يدل عليها فيه ، وإنما يستنبطها العقل بملاحظة المناسبات واللوازم ، ولذا فإن حجية هذه الدلالة لا ترجع إلى الظهور ، وإنما إلى حكم العقل بالملازمة بين مدلول المنطوق والمفهوم .

الثالث: دلالة الإيماء والتنبيه

وهي دلالة عقلية تلازمية ناشئة من دلالة النص على الحكم والتنبيه على علته أو لازمه ، فيحكم العقل بأن العلة أو الملازمة في غير ما دل عليه المنطوق توجب سراية حكمه إليه ، وهذا كثير الاستعمال في العرف ، فمثلاً: يقول المتكلم : (إني عطشان) لينبه على طلب الماء ، لكنه ذكر علة الطلب ليفهم السامع المطلوب .

وكذا يقول : (طلعت الشمس) لينبه النائم على لازمه وهو فوات وقت صلاة الفجر مثلاً ، وقد وقع هذا في الاستعمالات الشرعية ، فمثلاً: ورد عن الصادق عليه السلام قوله : ((يعيد الصلاة))^(١) لمن سأله عن حكم الشك في الركعة الأولى أو الثانية من الصلاة لينبه على أن الشك هنا سبب لبطلان الصلاة ، وقول الجواد عليه السلام : ((السحت : الربا))^(٢) للتنبيه على مساواتهما من حيث الحكم ، فيفيد حرمة الربا وبطلان

(١) الوسائل : ج ٨ ، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، ص ١٨٨ ، ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ١٨ ، الباب ١ من أبواب الربا ، ص ١٢٣ ، ح ٢٠ .

المعاملة فيه كما هو الحال في السحت^(١)، وأكثر المجازات والكنيات في الألفاظ من هذا القبيل، ونلاحظ من كل ذلك أن دلالة التنبيه والإيماء تتسم بأنها:

١- دلالة مقصودة للمتكلم ولكن بلحاظ جهة مشتركة بين حكم المنطوق والمفهوم.

٢- أنها لا تتوقف على تقدير في العبارة، وإنما سياق الكلام يدل عليها، و به تفترق عن دلالة الاقتضاء، كما أنها مقصودة أولاً فتفترق عن دلالة الإشارة.

٣- أنها دلالة مستنبطة من قبل العقل بعد ملاحظة سريان الحكم من المورد المنصوص الذي نبه عليه الشارع إلى ما يشابهه في العلة أو الملازمة ونحو ذلك. هذا وتنبيه الشارع بهذه الدلالة له صور:

الصورة الأولى: ما عرفت من ذكر الشيء وإرادة لازمه أو سببه كما عرفت من الشواهد المتقدمة.

الصورة الثانية: أن يكون النص متضمناً للتنبيه إلى غرض الحكم، فيستنبط العقل عموم الحكم في باقي الموارد لاشتراكها في هذا الغرض،

(١) السحت: كل محظور يلزم صاحبه العار، لأنه يسحت دينه ومروءته. انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٠٠، (سحت) ومنه قوله تعالى: ﴿أَكَاوُنَ لِلسُّحْتِ﴾ أي الحرام؛ انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٣٣٨، تفسير الآية ٤٢ من سورة المائدة.

نظير قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١) فإنها دالة بالنص على أن القصاص واجب لأجل حفظ الحياة. إما لأنه يردع القاتل عن اقتراف القتل فيكون سبباً للحياة، أو لأنه ينهي العداوة بعد القتل لأنه يوجب قتل القاتل فلا يتعدى القتل إلى غيره، خلافاً لما كان يفعله أهل الجاهلية من نشوب الحرب والتمادي في القتل بينهم أخذاً للثأر^(٢).

ولعل الآية تومي أيضاً إلى أن هذا الحكم ساري المفعول في كل ما يوجب حماية الناس ويحفظ حياتهم كالمبالغة في سرعة السير بالسيارة أو الدراجة إذا سببت قتلاً فإنه قد يجيز تشريع قانون يقضي بالقصاص على من بالغ في سرعة السير فقتل إنساناً، ولا يعد من قتل الخطأ أو شبه العمد - مثلاً - وربما يصح هذا بشرطين:

الأول: أن يلفت أنظار السائقين إلى مثل هذا القانون.

الثاني: أن تكون سرعة السير حالة عامة في المجتمع بحيث يخشى منها مزيد القتل دهساً أو اصطداماً.

ونلاحظ أن هذا الحكم مستفاد من دلالة الإيماء؛ لأن الآية نبهت على علة الحكم في القصاص وإن لم تنص عليها بالصراحة، إلا أن

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

(٢) انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٤٩١، تفسير الآية المزبورة؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٢، ص ٥٥، تفسير الآية المزبورة.

العقل توصل منها إلى سراية حكمه في الموارد المشابهة أيضاً، ولعل من هنا خصصت الآية أولي العقول والألباب بالخطاب؛ لأنهم الذين ينظرون إلى العواقب ويتقون الأضرار^(١).

الصورة الثالثة: أن يكون النص متضمناً للتنبيه على وجود حكمه في الرتبة الأعلى من مورد النص، نظير قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ^(٢) فإنه دال بنصه على أن ما يقترفه الإنسان من أعمال قليلة وصغيرة في الخير والشر يراها في الآخرة بنفسها وبآثارها وعواقبها، ويدل على أن هذا الجزء ساري المفعول في الأعمال الكبيرة والكثيرة أيضاً.

الصورة الرابعة: عكس السابقة، وهو أن يكون النص متضمناً للتنبيه على وجود الحكم في الرتبة الأدنى من مورده، نظير قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ قَنَطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمَتَّهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾^(٣) فإن شطر الآية الأول دال بالنص على أمانة بعض الناس فيما كان المال المؤمن عليه قنطاراً وهو المال الكثير^(٤)، فيدل بالتنبيه على أمانته فيما هو

(١) انظر مجمع البيان: ج ١، ص ٤٩٢، تفسير الآية المزبورة؛ تفسير الفخر الرازي: ج ٢،

ص ٥٦، تفسير الآية المزبورة.

(٢) سورة الزلزلة: الآية ٧-٨.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٧٥.

(٤) مجمع البيان: ج ٢، ص ٣٢٦، تفسير الآية المزبورة.

أقل من ذلك بالأولوية العقلية ، وشرط الآية الثاني يدل على عكس الأول والشواهد الشرعية لهذه الدلالة - مضافاً إلى ما تقدم - عديدة :

منها: قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾^(١) فإنه دال بنصه على حرمة أكل مال اليتيم ، ودال بالإيماء والتنبيه على حرمة إتلاف مال اليتيم أو تضييعه ؛ للاشتراك في العلة وهو العدوان عليه . هذا في الأحكام التكليفية .

ومنها: قوله ﷺ : ((من بات وفي قلبه غش لأخيه المسلم بات في سخط الله وأصبح كذلك حتى يتوب))^(٢) فإنه بنصه دل على حرمة نية الغش للمسلم ، فيدل بالإيماء على حرمة ارتكابه أيضاً .

هذا من حيث الحكم التكليفي ، ويدل أيضاً على بطلان المعاملة المبنية على الغش من حيث الحكم الوضعي ، وأنت ترى أن هذه الدلالة بصورها المتعددة تستند إلى حكم العقل أولاً ، ثم فهم العرف ؛ لأن العرف لا يحكم بها إلا بعد التأمل وتدقيق النظر لفهم الملازمة الواقعة بين المدلول المنطوق وبين المفهوم ، وهو ما يعبر عنه بالملازمة البيّنة بالمعنى الأعم^(٣) ، فهي من

(١) سورة النساء : الآية ١٠ .

(٢) الوسائل : ج ١٧ ، الباب ٨٦ من أبواب ما يكتسب به ، ص ٢٨٤ ، ح ١٠ .

(٣) الملازمة بين شيئين على قسمين : بيّنة وهي ما كان الترابط بين الشيئين بديهياً بحيث إذا تصور الإنسان أحدهما لا بد وأن يتصور الآخر معه . مثل : الملازمة بين النار والحرارة ، والليل والظلمة ، وغير بيّنة وهي ما كان الترابط بين الشيئين فيها استدلالياً ، فلا يتصور =

الدلالات التي يكون العقل فيها سبباً لحصول الظهور العرفي، وعلى هذا الأساس قالوا بأنها حجة من باب حجية الظواهر^(١).

= الإنسان أحدهما ملازماً للآخر إلا بسبب دليل يدل عليه. مثل: الحكم بأن المثلث زواياه تساوي مجموع زاويتي قائمتين، فإن تصور هذه الملازمة يتوقف على البرهان الهندسي، بحيث لولاه لا يتصورها الإنسان.

والملازمة البينة على قسمين:

أ. الملازمة البينة بالمعنى الأخص، وهي الملازمة المبنية على أن تصور أحد المتلازمين يكفي لتصور اللازم الآخر من دون حاجة إلى توسط شيء آخر بينهما، كالنار والحرارة، والأمر والمأمور، والسبب والمسبب، والعقد والعاقد، والأبوة والبنوة وهكذا، فإن تصور واحد من هذه المفاهيم كاف لتصور الآخر عقلاً.

ب. الملازمة البينة بالمعنى الأعم، وهي الملازمة المبنية على أن تصور أحدهما بمفرده لا يكفي لتصور الآخر، بل لابد من تصورهما معاً وملاحظة العلاقة بينهما حتى يحكم بالملازمة. مثل: العدد أربعة وزوجيته، وحكم العقل بوجود المقدمة تبعاً لوجود ذي المقدمة، وإلزام المقر بلوازم إقراره وهكذا، فإن تصور العدد وهو قبوله للقسمة على عددين متساويين يوصلنا إلى الارتباط بينهما، كما أن تصور وجود المقدمة كالطهارة يتوقف على تصور ذي المقدمة وهي الصلاة - مثلاً - ووجوده، ثم يحكم العقل بالملازمة بينهما.

وكذا الكلام في الإقرار، وسمي هذا اللازم البين بالمعنى الأعم؛ لأنه أعم من أن يتوقف تصوره على تصور ملزومه أولاً، بخلاف البين بالمعنى الأخص فإنه لا يصح إلا إذا لم يتوقف تصوره على شيء آخر.

وأنت تلاحظ أن دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة مبنية على الملازمة البينة بالمعنى الأعم، بينما دلالة المفهوم الصريح مبنية على الملازمة البينة بالمعنى الأخص. للمزيد انظر المنطق

(للمظفر): ج ١، ص ٨٩-٩٠.

(١) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٣٥.

الرابع: دلالة المفهوم الصريح

وهي دلالة عقلية مبنية على الملازمة بين المنطوق والمفهوم، وهي معنية بالكلام أولاً، والمرجع فيها الفهم العرفي للكلام، وهي الدلالة المشهورة في ألسنة العرف، بل وفي المصطلح بدلالة المفهوم نظير مفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، والغاية على ما ستعرف تفصيله، وتتسم هذه الدلالة بأنها:

- ١- مبنية على الملازمة بين الحكم الذي دل عليه المنطوق بالملازمة والحكم الجديد الذي استنبطه العقل بنحو اليقينة بالمعنى الأخص.
- ٢- أن المتكلم قصد الحكم الجديد أولاً وأراده .
- ٣- أن القاضي بالانتقال من حكم المنطوق إلى حكم المفهوم هو العرف بحسب الأذهان المتعارفة، فلذا كانت هذه الدلالة من الدلالات الظهورية، وسميت بدلالة المفهوم الصريح، وبهذا تختلف عن الدلالات الثلاث المتقدمة، فإن الحاكم في تلك الدلالات هو العقل، ولذا لا يمكن الاستناد إليها غالباً من قبل كل أحد، بل تختص بالفقيه والعارف بكيفية الاستدلال وموازن الدلالة.
- وأمّا هذه الدلالة فإن الحاكم فيها غالباً هو العرف، فلذا لا تختص بالفقيه أو العارف بأساليب الكلام، لا بل حتى الفقيه يرجع فيها إلى الفهم العرفي العام وما يظهر من الكلام، ولذا وصفناها بالصريحة؛ لأن المفهوم يتبادر إلى الأذهان من مجرد استماع المنطوق.
- ٤- أن هذه الدلالة تبادرية عرفية، وعلى هذا الأساس عبر بعض

الأصوليين عن الدلالات الثلاث باسم الدلالة السياقية^(١)، وبعضهم عبر عنها بمناسبة الحكم والموضوع؛ لتكون في مقابل الدالتين المنطوقية والمفهومية، وهذا ليس من باب خروجها الموضوعي عن المفهوم عندهم، بل لتميزها عن دلالة المفهوم الصريح؛ لما عرفت من أن الدلالات الثلاث الأولى لا يستنبطها العقل إلا بالاستعانة ببعض الوسائط كالتقدير في الكلام، أو تصور الملازمة، أو فهم العلية أو الأولوية، بينما دلالة المفهوم الصريح لا تتوقف على شيء من ذلك، وإنما على التبادر الذهني والفهم العرفي فقط، وشواهدنا الشرعية عديدة:

منها: مفهوم الوصف كقوله ﷺ: ((لا ميراث للقاتل))^(٢) فإن منطوق النص نفى الإرث عن القاتل مطلقاً، إلا أن الفهم العرفي يحمل معنى الحديث على القاتل بالعدوان، وأما القاتل بالقصاص فلا؛ لأنه ليس بقاتل عرفاً وإنما مقتص، والقتل غير القصاص.

ومنها: مفهوم الشرط كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾^(٣) فإن منطوق الآية أمر بإرسال الحكامين لأجل إيجاد المصالحة بين الزوجين في صورة العلم بالشقاق بناء على أن

(١) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٣٢.

(٢) الوسائل: ج ٢٦، الباب ٧ من أبواب موانع الإرث، ص ٣٠، ح ١.

(٣) سورة النساء: الآية ٣٥.

الخوف هنا بمعنى العلم^(١) ، ومفهوم الشرط فيها يدل على عدم وجوب ذلك في صورة الظن بالشقاق أو احتمالها.

ومنها: مفهوم الغاية كقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ((البيعان بالخيار ما لم يفترقا))^(٢) فإنه دال بمنطوقه على ثبوت الخيار ما دام مجلس العقد موجوداً، ومفهومه سقوط الخيار بعد مفارقة المتبايعين لمجلس العقد.

ومنها: غير ذلك من مفاهيم يستظهرها العرف من الكلام، وسيمر عليك في المبحث الثاني قواعد ذلك وضوابطه.

فروق الدلالات المفهومية

ونستخلص من كل ما تقدم نتيجتين:

النتيجة الأولى: أن الفرق بين دلالة المفهوم الصريح وبين دلالات

اللاقتضاء والإشارة والتنبيه يظهر في ثلاث نقاط:

الأولى: أن هذه الدلالة صريحة مستندة إلى الظهور العرفي أولاً،

بينما تلك دلالات خفية مستندة إلى التدقيق العقلي أولاً.

الثانية: أن هذه الدلالة يحكم فيها العرف العقلاني العام، بينما

تلك يحكم فيها ذوو الاختصاص من أهل العلم غالباً.

الثالثة: أن حكم المفهوم في هذه الدلالة مقصود المتكلم أولاً،

(١) انظر مجمع البيان: ج٣، ص٨١، تفسير الآية المزبورة؛ تفسير الفخر الرازي: ج٤،

ص٨٠ - ٨١، تفسير الآية المزبورة؛ وانظر فقه الأسرة: ص٣١١.

(٢) الوسائل: ج١٨، الباب ١ من أبواب الخيار، ص٥، ح١.

ومعني بالأصالة كما عرفت في الأمثلة المتقدمة، بينما في تلك إما غير مقصود أو غير مقصود بالأصالة وإنما يستفيدة العقل بالتبع من خلال الملازمات، بينما تشترك جميعها من حيث الأصل؛ لأنها جميعاً من مراتب الدلالة التلازمية التي يقضي بها العقل نتيجة وجود الملازمة الدائمة بين حكم المنطوق وحكم المفهوم.

النتيجة الثانية: أن الاستناد إلى الدلالات الثلاث المذكورة في مقام

الاستنباط قليل، وربما نادر، والسبب في ذلك يعود لسببين:

أحدهما: خفاؤها عند بعضهم بحيث يصعب عنده الاطمئنان بنتائجها لما عرفت من أن المعيار في حجية الأدلة اللفظية هو الظهور العرفي، فما لم يكن للدلالة ظهور عند العرف لا يكون حجة، وهذه الدلالات الثلاث تتوقف في الغالب على التأمل والتدقيق العقلي.

ثانيهما: اختلاف الأنظار فيها، فإن بعض الأصوليين ارتضى مجموع هذه الدلالات والتزم بمؤداها بحجة أن الثابت عقلاً ثابت شرعاً^(١)، وبعضهم أنكروا ذلك^(٢)، وبعضهم ارتضى بعضها كدلالة الاقتضاء بسبب توافقها مع الظهور العرفي، وأنكروا بعضها الآخر

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥١٤-٥١٥؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١٣٥؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥٦٧-٥٧٦.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥١٤ - ٥١٥؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٥٦٧-٥٧٦؛ وانظر البرهان: ج ١، ص ١٦٦.

لمخالفتها لهذا الظهور^(١).

وهذا هو الصواب بين الآراء ؛ لأن معيار الحجية هنا هو الظهور فينبغي أن تدور الحجية مداره ، فكل واحدة من هذه الدلالات الثلاث رجعت إلى الظهور كانت حجة وحتى حكم العقل فيها يراد به أن يكون طريقاً لفهم العرف ومعرفة الظهور لا أنه مستقل عنه. هذا كله بالنسبة للدلالات الثلاث ، ومثل ذلك نقوله بالنسبة للدلالة الصريحة ؛ لأن العرف هو الحاكم فيها استناداً إلى الظهور ، ولعل من هنا ذهب الأكثر إلى اعتبار المفاهيم ، وعقدوا لها باباً خاصاً في كتب الأصول^(٢) تناولوا فيه ضوابطها ونتائجها الشرعية ، وهذا ما ستعرفه في المبحث القادم.

٢. تقسيم المفهوم

ينقسم المفهوم على قسمين هما :

أ- مفهوم الموافقة. ب- مفهوم المخالفة.

والمراد بمفهوم الموافقة : هو الحكم الذي يوافق حكم المنطوق ويسانحه ، فإن كان الحكم في المنطوق الوجوب كان الحكم في المفهوم كذلك ، وهكذا.

مثل : قوله تعالى : ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(٣) فإن المنطوق يدل على

(١) انظر الإحكام (للأمدي) : ج ٣ ، ص ٦١ .

(٢) انظر نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٥١٥ ؛ البرهان : ج ١ ، ص ١٦٦ .

(٣) سورة الإسراء : الآية ٢٣ .

حرمة أن يقول الولد لوالديه (أف) كناية عن التضجور، والمفهوم المستفاد منها هو حرمة شتم الوالدين أو ضربهما، ويسمى بمفهوم الأولوية أيضاً؛ لأن المنطوق إذا دل على حرمة الأقل فإن المفهوم يدل على حرمة الأكثر بشكل أولى؛ بداهة أن الضرب والشتم أشد إيلاماً للنفس من التأفيف، ويسمى هذا المفهوم بفحوى الخطاب إذا كان حكم المفهوم أشد من حكم المنطوق، ويسمى بلحن الخطاب إذا كان حكم المفهوم مساوياً لحكم المنطوق، كدلالة قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ﴾^(١) على تحريم العدوان عليها بإحراق الأموال أو إتلافها من جهة أن الإتلاف العدوانى مساو للأكل بالباطل.

والمراد بمفهوم المخالفة ما كان الحكم في المفهوم مخالفاً للحكم في المنطوق ولا يساخره، ويسمى بدليل الخطاب، وهو أقسام عديدة^(٢)، إلا أن المهم منها ستة وهي:

- ١- مفهوم الشرط. نظير قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٣).
- ٢- مفهوم الصفة. نظير قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ

(١) سورة النساء: الآية ٢٩.

(٢) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥١٦ - ٥١٧؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٦٧ -

٦٩.

(٣) سورة الحجرات: الآية ٦.

حَمَلُهُنَّ ﴿١﴾ .

٣- مفهوم الغاية. نظير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ ﴿٢﴾ .

٤- مفهوم الحصر. نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ

آمَنُوا﴾ ﴿٣﴾ .

٥- مفهوم العدد. نظير قوله تعالى: ﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾ ﴿٤﴾ .

٦- مفهوم اللقب. نظير قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الْبَاسِ الْفَقِيرَ﴾ ﴿٥﴾ وقد

اتفقت كلمة الأصوليين على حجية مفهوم الموافقة^(٦) ، واختلفوا في

مفهوم المخالفة إلى أقوال ، وسنأتي إلى تفصيل المهم منها.

٤. مدار البحث في المفاهيم

البحث في المفاهيم يجري في الصغرى ، أي ثبوت المفهوم وعدمه ،

لا الكبرى أي حجية المفهوم وعدمها ، والمقصود بالصغرى هو أن

(١) سورة الطلاق: الآية ٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥٥.

(٤) سورة النور: الآية ٢.

(٥) سورة الحج: الآية ٢٨.

(٦) نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥١٨ ؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٦٩ ، وانظر أصول

المظفر: ج ٢، ص ١١٠.

البحث الواقع بين علماء الأصول في أن الشرط - مثلاً - هل له مفهوم أم لا؟ وكذلك الوصف والغاية وغيرهما من المفاهيم؟ وهذا البحث يتعلق بصغرى قياس الاستنباط^(١) وليس في حجته؛ إذ لا نزاع في أن المفهوم إن كان موجوداً كان حجة؛ بداهة أن وجود المفهوم يعني وجود الظهور في المفهوم، ولا إشكال في أن الظهور حجة.

وعلى هذا فإن البحث في مفهوم الشرط - مثلاً - يقع في أن الجمل الشرطية مثل قوله تعالى: ﴿إِن جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) هل لها مفهوم بحيث تدل على انتفاء وجوب التبين عند عدم مجيء الفاسق بالنبا كما لو جاء به العادل - مثلاً - أم لا؟

فإن قيل بوجود المفهوم فلا إشكال في حجته، وإن قيل بعدم وجوده فينتفي البحث في حجته من رأسه لانتفاء موضوع البحث، وبذلك يظهر أن التعبير الصحيح في عنوان البحث ينبغي أن يكون هكذا: هل للشرط مفهوم أم لا؟ فتعبير البعض بأن مفهوم الشرط حجة أو حجية مفهوم الشرط^(٣) غير دقيق.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥٢١؛ كفاية الأصول: ص ١٩٤؛ الإحكام (للآمدي):

ج ٣، ص ٨٤؛ وانظر البرهان: ج ١، ص ١٧٣.

(٢) سورة الحجرات: الآية ٦.

(٣) انظر قوانين الأصول: ج ١، ص ١٧١؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢١؛ أصول المظفر:

ج ٢، ص ١٠٩.

٥. أنحاء الجمل المفهومية

إن الجمل التي يقع البحث عن وجود المفهوم فيها وعدمه على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن تكون محفوفة بالقرائن الدالة على المفهوم، ولا نزاع بينهم في ظهور المفهوم فيها فتكون حجة بلا إشكال، كما في قولهم: (إذا دخل الوقت وجبت الصلاة والطهور) فإن مفهومها هو عدم الوجوب قبل دخول الوقت، وإذا لاحظنا هذا المفهوم مع قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) الدال على أن وقت صلاة الظهرين منحصر بين الزوال والمغرب فتتوصل إلى القطع بصحة هذا المفهوم، فيكون حجة بلا إشكال.

الثاني: أن تكون محفوفة بالقرائن الدالة على عدم المفهوم، ولا نزاع في عدم حجيته حينئذ، نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصُّنًا﴾^(٢) فإن القول بثبوت المفهوم في الآية يتنافى مع ضرورة الشرع؛ لأن القول بوجود المفهوم يستلزم الحكم بجواز إكراه الفتيات على البغاء إن لم يردن تحصناً، وهو واضح البطلان.

الثالث: أن لا تكون محفوفة بالقرائن لا القرائن المثبتة للمفهوم ولا النافية له نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) سورة النور: الآية ٣٣.

بُطُونِهِمْ نَارًا ﴿١﴾ فَإِنِهَا إِذَا تَجَرَّدتْ عَن القَرَائِنِ المَثْبُتَةِ وَالنَّافِيَةِ فَهَلْ يَثْبُتُ لَهَا مَفْهُومٌ بِحَيْثُ يُقَالُ بِجَوَازِ أَكْلِ مَالِ الْيَتَامَى فِي غَيْرِ مَوَارِدِ الظُّلْمِ أَمْ لَا؟ وَلَا إِشْكَالٌ فِي أَنَّ النِّزَاعَ الْوَاقِعَ بَيْنَهُمْ فِي ثُبُوتِ المَفْهُومِ وَعَدَمِهِ لَيْسَ فِي النِّحْوِ الْأَوَّلِ مِنَ الجَمَلِ لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى ثُبُوتِ المَفْهُومِ فِيهَا، وَلَيْسَ فِي النِّحْوِ الثَّانِي مِنْهَا لِقِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى عَدَمِ المَفْهُومِ فِيهَا، وَإِنَّمَا النِّزَاعُ مَنحَصِرٌ فِي النِّحْوِ الثَّلَاثِ، وَهُوَ الجَمَلُ المَجْرَدَةُ عَن القَرَائِنِ، فَهَلْ لَهَا ظَهُورٌ فِي المَفْهُومِ بِحَيْثُ تَدُلُّ عَلَى انْتِفَاءِ الحُكْمِ عِنْدَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ أَوْ الوَصْفِ وَنَحْوِهِ أَمْ لَا؟ هَذَا مَا سَتَعْرِفُ الإِجَابَةَ عَنْهُ فِي المَبْحَثِ الثَّانِي.

(١) سورة النساء: الآية ١٠.

المبحث الثاني: في أقسام المفهوم

لمفهوم المخالفة أقسام عديدة من المفاهيم، إلا أن الذي يهمنا دراسته في علم الأصول هو ما ورد منه في النصوص الشرعية ودلّ أو أمكن أن يدل على الأحكام، وهي ستة:

الأول: مفهوم الشرط

ونبحثه في العناوين التالية:

١. في معنى مفهوم الشرط

أطلق الشرط على معان عديدة إلا أن المعنى المتفق عليه في أصول الفقه هو الأمر الذي يتوقف وجود المشروط عليه، فيسبب عدمه عدم المشروط^(١)، وهو يرجع إلى المعنى اللغوي^(٢) نظير الطهارة والصلاة؛ إذ لا تصح الصلاة إلا بالطهارة، وعدم صحة الصلاة ملازمة لعدم وجودها شرعاً.

ويتسم الشرط بسمات ثلاث:

الأولى: أنه ليس بعلة لوجود المشروط، وإنما ملازم، ولذا يمكن للعبد أن يأتي بصلاة من دون طهارة، فوجود الصلاة التي هي المشروط

(١) انظر قوانين الأصول: ج ١، ص ١٧١؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٢٣؛ المستصفى:

ج ٢، ص ١٨٠؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٨٥.

(٢) انظر مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٥٠، (شرط)؛ لسان العرب: ج ٧،

ص ٣٢٩، (شرط)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢٥٨، (شرط).

معلولة لإرادة الإنسان لا للطهارة.

الثانية: لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ، ولكن يلزم من عدمه عدم المشروط ، ولذا تبطل الصلاة من دون طهارة ، ولكن لا يلزم من وجود الطهارة وجود الصلاة ، وبهذا يفترق الشرط عن العلة ، لأن العلة ما يلزم من وجودها وجود المعلول ومن عدمها عدم المعلول ، فالطهارة - مثلاً - تغاير حقيقة الصلاة ومعناها ، كما أن وجودها غير وجود الصلاة بناء على أن الطهارة هي مجموع الغسلات والمسحات المأمور بها ، إلا أن الصلاة لا تصح من دونها.

الثالثة: أن يغاير المشروط في الحقيقة والوجود. هذا وينقسم الشرط إلى عقلي وهو يجري في التكوينات مثل : المحاذاة بين النار والجسم المحترق ، فإنه لولاه لا يحصل الاحتراق ، وإلى شرط شرعي مثل : الطهارة للصلاة ودخول الليل للإفطار ، وهو يجري في الأمور الشرعية ، وشرط عرفي مأخوذ من اللغة وهو كل ما نصت عليه أدوات الشرط مثل قولهم : (أن جئتني أكرمتك) والحاكم بالملازمة في الجميع هو العقل ، ولذا لا يظهر فرق كبير بين الشرط من حيث النتيجة إلا أن الذي يتعلق بالبحث الأصولي هو الثاني منها.

٢. أركان الجملة الشرطية وأقسامها

إن كل قضية شرطية تتركب من ثلاثة عناصر هي :

أ- الموضوع. ب- المحمول أو الحكم. ج- الشرط.

مثل قول الصادق عليه السلام : ((إذا كان الماء قدر كبر لم ينجسه

شيء))^(١) ، وموضوع هذه القضية هو الماء ، ومحمولها عدم النجاسة ، أي العاصمية من النجاسة ، وشرطها هو الكرية ، وهو أن يبلغ مساحة الماء المكعبة ثلاثة أشبار طولاً ومثلها عرضاً وعمقاً ، كما نصت عليه الأخبار المعتبرة^(٢) ، وربما يقدر بالوزن وهو ما يبلغ حوالي (٣٧٧ كيلواً) كما أن الجمل الشرطية على قسمين :

الأول: أن تكون الجملة مثبتة للموضوع ، وميزتها أن بانتفاء الشرط فيها ينتفي موضوع الجملة من رأس ، وإذا انتفى الموضوع لا يبقى مجال للقول بثبوت الحكم بعد انتفاء الشرط ، وأمثله كثيرة في العرف وفي الشرع .

مثاله العرفي قول المتكلم : (إذا تزوجت فأكرم زوجتك) فإن هذه الجملة لها موضوع وهو الزوج ، ولها حكم وهو الوجوب وقد تعلق بذمة الزوج ، ولها شرط وهو الزواج ، ولكن هذه الجملة ليس لها مفهوم ؛ لأنها واردة لإثبات الموضوع وهو لزوم إكرام الزوجة عند الزواج ، ولكن لا تدل على عدم الإكرام عند عدم الزواج ؛ لأنه لا معنى لها .

ومثاله الآخر قول المتكلم : (إذا رزقت ولداً فاختنه) فإنها مسوقة لإثبات وجوب الختان عند تحصيل الولد ، ولا معنى لثبوت المفهوم

(١) الوسائل : ج ١ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، ص ١٥٨ ، ح ١ .

(٢) انظر الوسائل : ج ١ ، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق ، ص ١٦٥ ، ح ٢ ، ح ٣ ، ح ٤ .

فيها ؛ لأنه يستلزم أن يقال : إن لم ترزق ولداً فلا تختنه ، وهذا لا معنى له ، ولذا يقولون : إن مثل هذه الجمل لا مفهوم لها ؛ لأنها واردة لثبوت الموضوع ، ولذا تخرج عن محل البحث الأصولي لوضوح عدم المفهوم فيها ؛ إذ إن المفهوم فيها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، وعليه لا يبقى مجال بعده للقول بحجيتها وعدمه ، وإذا طبقت هذا على قوله تعالى : ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَىٰ الْبِغَاءِ ۚ إِنَّ أَرْدَنَ تَحَصُّنًا﴾^(١) ستجد الأمر جلياً .

الثاني: أن تكون الجملة مساقاة لتقسيم الموضوع إلى قسمين ، فيثبت حكم المنطوق على أحد القسمين ، وحكم المفهوم على القسم الثاني ، نظير قوله عليه السلام : ((إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء))^(٢) فإنه قسم الماء إلى قسمين : القسم الأول هو ماء الكر ، وحكمه هو معصوميته في ملاقاته النجس ، فلا يتنجس بمجرد الملاقاة ، والقسم الثاني هو الماء غير الكر ، وهو القليل ، وحكمه عدم معصوميته فيتنجس بالملاقاة ، وأنت تلاحظ أن الشرط هنا قسم الموضوع ، وكل قسم من الموضوع أخذ حكماً يغاير الآخر .

ومثاله الآخر قول المتكلم : (إذا كان اللحم مذكى فكله) وهو مأخوذ من مثل قول الباقر عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم : ((لا تأكل

(١) سورة النور : الآية ٣٣ .

(٢) الوسائل : ج ١ ، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، ص ١٥٨ ، ح ١ .

ذبيحة لم تذبح من مذبجها))^(١) فإن الشرط هنا التذكية، وقد قسم الموضوع وهو اللحم إلى قسمين، قسم مذكى وحكمه يعرف من المنطوق وهو جواز الأكل، والقسم الثاني غير المذكى وحكمه يعرف من مفهوم الشرط وهو حرمة الأكل، ومحل البحث في الأصول هو هذا النحو من الجمل، والنزاع الواقع بينهم في أن مثل هذه الجمل هل لها مفهوم بحيث تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط أم لا؟

٣. شروط ثبوت المفهوم

ذهب المشهور من الأصوليين - من الفريقين - إلى القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطية^(٢)، ولكن بشروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن تكون هناك ملازمة عقلية أو شرعية بين الشرط

والجزء، بحيث يمتنع الانفكاك بينهما.

الشرط الثاني: أن يكون الشرط علة لثبوت الجزء.

الشرط الثالث: أن تكون عليّة الشرط للجزء منحصرة، بمعنى أن لا

توجد علة أخرى للجزء غير هذا الشرط.

فكل جملة شرطية توفرت فيها هذه الشروط الثلاثة دلت على

المفهوم، وكان حجة، وكل جملة فقدت واحداً من هذه الشروط انتفى

(١) الوسائل: ج ٢٤، الباب ٤ من أبواب الذبائح، ص ١٢، ح ١.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٥١٦؛ كفاية الأصول: ص ١٩٧؛ البرهان: ج ١، ص

١٦٧؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٨٤.

المفهوم فيها ولم تكن حجة، وعليه فالقائل بعدم المفهوم في جملة الشرط يكفيه إنكار واحد من الشروط، وإذا طبقنا ذلك على مثال التذكية المتقدم نلاحظ توفر الشرط الأول، وهو وجود ملازمة بين التذكية وحلية الأكل، وهذه الملازمة شرعية أوجدها الشارع في مثل قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾^(١) كما نلاحظ توفر الشرط الثاني، وهو أن الشرط علة للجزاء؛ بداهة أن التذكية علة حلية اللحم شرعاً، ونلاحظ توفر الشرط الثالث أيضاً، وهو أن علة حلية اللحم منحصرة بالتذكية؛ إذ لا يوجد سبيل آخر للحلية غير التذكية، ولذلك قالوا: إن مثل هذه الجملة لها مفهوم، فتدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

ويمكن أن نمثل لذلك بمثال عرفي وملازمة عقلية: إذا قال الأمر: (إذا أردت التعلم فاتخذ معلماً) ويلاحظ أن الموضوع وهو التعلم له حالتان هما إرادة التعلم وعدم إرادته، وإنما يجب على المأمور أن يتخذ معلماً في الصورة الأولى، وأما الثانية فلا.

كما يلاحظ أيضاً أن الشرط الأول وهو وجود الملازمة بين إرادة التعلم وهو الشرط واتخاذ المعلم وهو الحكم والجزاء، وهذه الملازمة عقلية؛ لأن الإنسان يعجز عن التعلم من دون معلم. كما وأن الشرط الثاني متوفر أيضاً؛ لأن إرادة التعلم علة لاتخاذ

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٨.

المعلم، إذ لولاه لم يتخذ معلماً، كما وأن الشرط الثالث متوفر أيضاً؛ لأن هذه العلة منحصرة لاتخاذ المعلم؛ إذ لا يتخذ الإنسان معلماً إذا لم يرد التعليم كما هو واضح.

والحاصل: أن من قال بأن الجمل الشرطية لها مفهوم قال بتوفر هذه الشروط الثلاثة، وبالنتيجة قال بحجية مفهوم الشرط، ومن أنكر المفهوم فإنكاره نشأ من جهة إنكاره لواحد من هذه الشروط أو كلها^(١)، ونحن إذا أردنا اختيار الرأي الصائب من القولين علينا أن ننظر في الأدلة المقامة على ثبوت المفهوم للجمله الشرطية.

٤. أدلة ثبوت مفهوم الشرط

استدل القائلون بتوفر الشرائط الثلاثة في الجمل الشرطية بأدلة أهمها ثلاثة:

الأول: الظهور العرفي، بادعاء أن المنصرف إلى أذهان العرف من الجمل الشرطية أن هناك علاقة بين الشرط والجزاء، وهذه العلاقة هي علاقة العلية المنحصرة، والظهور العرفي حجة.

الثاني: الإطلاق المقامي، بادعاء أن المتكلم الحكيم إذا كان يريد تعليق حكمه على شرط وكان هذا الشرط غير منحصر لتوقفه على شرط آخر أو جزء آخر لوجب عليه البيان، كأن يقول مثلاً: (إذا جاءك

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٩٤؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١١٢؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٨٤.

زيد وكان مصلياً فأطعمه) فإنه يلاحظ أن هنا شيئين يتوقف عليهما الحكم كل واحد منهما جزء الشرط ، وهما المجيء وأداء الصلاة ، وعليه فلو تخلف واحد منهما لا يترتب عليه الحكم.

أو يقول: (إذا أردت دفاء الغرفة أو طهي الطعام فاشعل النار) فإن (أو) العاطفة هنا تظهر أن توفر كل واحد من الشرطين يكفي لوجوب إشعال النار ، وعليه فلا ينحصر وجوب إشعال النار بإرادة دفاء الغرفة ، بحيث إذا لا يريد العبد إدفاء الغرفة لا يشعل النار، وإنما يمكن أن لا يريد إدفاء الغرفة ومع ذلك يجب عليه إشعال النار من جهة إرادته طهو الطعام.

وعلى هذا فإن المتكلم الحكيم إذا كان يريد أكثر من شرط للحكم لكان عليه البيان كما في الأمثلة السابقة ؛ لأن هذا هو مقتضى الحكمة ، فإذا لم يذكر في كلامه إلا شرطاً واحداً وعلّق عليه الحكم فإن العقلاء يفهمون من هذا الكلام عدم وجود شرط آخر بديل عن الشرط المذكور في الكلام ، ويحملون الشرط على الانحصار.

ولو اكتفى المتكلم بشرط واحد كما لو قال: (إذا برد الهواء فاشعل النار) وأراد إشعال النار بسبب البرد أو إنارة الغرفة أو طهو الطعام كان مقصراً في بيانه وكلامه ، وهذا يتنافى مع حكمته ، ولذلك قالوا: إن الإطلاق الكلامي للمتكلم الحكيم في تعليق حكمه على شرط واحد حينما يكون في مقام البيان يدل على وجود ملازمة بين الشرط والحكم ، وهذه الملازمة على مستوى العلية ، وإن هذه العلية منحصرة ،

ولولا ذلك لكان المتكلم مخلاً بغرضه وحكمته.

الثالث: الروايات ، فإن هناك طائفة من الروايات واردة في صيغة الشرط أراد الشارع منها المفهوم ، فتدل على أن الشرط عند الشارع له ظهور في المفهوم ، وهذا يكفي في الحجية.

منها: رواية أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الشاة تذبح فلا تتحرك ، ويهراق منها دم كثير عبيط؟ فقال عليه السلام : ((لا تأكل ، إن علياً كان يقول إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل))^(١) ويلاحظ أن الإمام عليه السلام استدل على حرمة الأكل في الجملة الأولى بمفهوم كلام علي أمير المؤمنين عليه السلام.

ومنها: صحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : ((لا بأس بأن يقرأ الرجل في الفريضة بفاتحة الكتاب في الركعتين الأولتين إذا ما أعجلت به حاجة أو تخوف شيئاً))^(٢) وقد دلت بمفهومها على وجوب قراءة السورة مع الحمد في غير صورة العجلة والخوف.

ومنها: صحيحة الواسطي عن الرضاء عليه السلام قال : كتبت إليه إذا انكسفت الشمس أو القمر و أنا راكب لا أقدر على النزول ، فكتب إليّ : ((صلّ على مركبك الذي أنت عليه))^(٣) وقد دلت بمفهومها على

(١) الوسائل: ج١٦ ، الباب ١٢ من أبواب الذبائح ، ص ٢٦٤ ، ح ١.

(٢) الوسائل: ج٦ ، الباب ٢ من أبواب القراءة في الصلاة ، ص ٤٠ ، ح ٢.

(٣) الوسائل: ج٧ ، الباب ١١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات ، ص ٥٠٢ ، ح ١.

عدم جواز إقامة صلاة الآيات على ظهر الدابة إذا قدر على النزول.
والحاصل: أن الظاهر عرفاً والمستفاد من إطلاق أدلة الجمل الشرطية بل هو ما يستفاد من كلمات المعصوم عليه السلام أن للجمل الشرطية مفهوماً يستفاد منه انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، وهذا الظهور حجة. نعم استدل المنكرون لذلك بوجوده ضعيفة تتنافى مع الفهم العرفي للكلام^(١).

٥. دلالة الجملة الشرطية عند تعدد الشرط

وهذا يتصور فيما إذا ورد ذلك في جملتين مستقلتين أو أكثر، وأما إذا ورد في جملة واحدة وكان العطف بين الشرطين بالواو كان ظاهراً في اشتراكهما معاً في سبب الحكم، كما لو قال: (إذا مرضت وخفت فتصدق) وذلك لظهور الواو في الجمع، ولو كان العطف بـ (أو) كان ظاهراً في أن كل واحد منهما سبباً مستقلاً في الحكم، كما لو قال: (إذا مرضت أو خفت فتصدق) لظهور (أو) في البدلية، وعلى هذا ينحصر البحث فيما إذا تعدد شرط في جملتين أو أكثر، وقد يتعدد فيها الشرط إلا أن الجزاء المترتب عليه واحد، فما هو الحكم فيها؟ الجواب أن هذا رهين بملاحظة الجزاء، فإن الجزاء في الجملة الشرطية يقع على نحوين:

الأول: أن يكون الجزاء واحداً شرعاً فلا يصح تكراره، مثل: التقصير في الصلاة للمسافر، فقد ورد في مضمون الاخبار المعتمدة: ((إذا

(١) انظر التفاصيل في مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٣٠-٣٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣،

خفي الأذان فقصر^(١)) و: ((إذا خفيت الجدران فقصر^(٢)) ومنطوق كل واحد منهما يفيد اشتراط القصر بخفاء كل واحد من الأذان والجدران، إلا أن مفهوم الشرط في الأول يدل على أن عدم خفاء الأذان لا يميز التقصير في الصلاة، فيتنافى مع منطوق الرواية الثانية؛ لأنه يفيد أن خفاء الجدران كاف لجواز التقصير ولو سمع الأذان، وكذلك مفهوم الثانية يتنافى مع منطوق الأولى فيقع التعارض بين منطوق كل منهما مع مفهوم الآخري وقد ذكروا طرقاً عديدة لحل هذا التعارض^(٣)، إلا أن أفضلها حلان:

أحدهما: أن نعطي لكل واحد من الشرطين جزء التأثير ليشكل المجموع المركب منهما سبباً للتقصير، فيكون مفاد الجملتين مفاد جملة واحدة معطوفة بالواو، كما لو قال: ((إذا خفي الاذان والجدران معاً فقصر)) ونلاحظ أن هذا الحل مبني على حمل كل شرط في الجملتين الظاهر في استقلاله في السبب على خلاف ظاهره وهو عدم الاستقلال.

ثانيهما: أن نعطي لكل شرط سببية مستقلة في التأثير، فيكون كل واحد منهما سبباً للتقصير ولكن على سبيل البدل، فيكون مفاد

(١) انظر الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ص ٤٧٢-٤٧٣، ح ٣، ح ٧.

(٢) انظر الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، ص ٤٧١، ح ١؛ ص ٤٧٣،

ح ٩.

(٣) انظر مطروح الأنظار: ج ١، ص ٤٧ - ٤٩.

الجملتين مفاد جملة واحدة معطوفة بـ (أو) كما لو قال : (إذا خفي الأذان أو خفي الجدران فقصر) ونلاحظ أن هذا أيضاً خلاف الظاهر إلا أننا اضطررنا إليه لرفع التعارض ؛ إذ لا دليل من الشارع يرجح لنا أحد الحلين ، فلا مناص من الرجوع إلى الظهور العرفي واتخاذ معياراً للحل .
والظاهر أن العرف يفهم من مثل هذه الجمل البدلية ، فيكون كل واحد من الشرطين مستقلاً في التأثير ، وعليه فإذا خفي الأذان وجب القصر ، وإذا جعل معه الآخر أخذنا بالسابق وجوداً ، وإذا تقارنا معاً في الحصول كالبلدان التي يتزامن فيها خفاء الأذان والجدران كان السبب كلاهما معاً . هذا كله إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار .

الثاني: أن يكون الجزاء متعددًا ، ويمكن تكراره شرعاً كما في وجوب الغسل ، فقد تضافر في مضمون النصوص المعتبرة : ((إذا أجنبت فاغتسل))^(١) و : ((إذا مسست جسد الميت فاغتسل))^(٢) ونلاحظ هنا أن كل واحد من النصين ظاهر في أنه سبب مستقل للغسل فيحمل على ظاهره إلا في موارد :

١- إذا ثبت بدليل خاص أن الشارع يكتفي بغسل واحد عن الاثنين كما في غسل الجنابة إذا انضم إليه حيض أو مس الميت ونحوها من أسباب توجب الغسل ، فقد نص الشارع على أن غسل الجنابة يجزي عن

(١) انظر الوسائل : ج ٢ ، الباب ٧ من أبواب الجنابة ، ص ١٨٧ ، ح ٤ ، ح ٥ .

(٢) انظر الوسائل : ج ٢ ، الباب ١ من أبواب غسل المس ، ص ٢٩٠ ، ح ٣ ، ح ٤ ، ح ٥ .

كل غسل واجب^(١).

٢- إذا ثبت بدليل خاص أن كلا الشرطين جزء السبب للجزاء لا تمامه، وحينئذ لا كلام في وجوب حصول كلا الشرطين حتى يحكم بثبوته كما في نواقض الوضوء فإنها وإن تعددت إلا أنها إذا اجتمعت كفاها وضوء واحد^(٢).

٣- إذا ثبت بدليل خاص أن كل شرط سبب مستقل للجزاء، فإذا تكرر وقوع الشرط يتكرر الجزاء أيضاً، كما في كفارة الجُماع في شهر رمضان، فإنه لو تكرر الجُماع في يوم واحد فإنه يجب عليه عن كل مرة كفارة. دلت على ذلك بعض النصوص، فقد روى الشيخ الصدوق قَدَسُ بسنده عن الفتح بن يزيد الجرجاني أنه كتب إلى أبي الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ سألته عن الرجل واقع امرأة في شهر رمضان من حلّ أو حرام عشر مرات؟ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((عليه عشر كفارات لكل مرة كفارة))^(٣) ويؤيده أيضاً ما روي عن الرضاء عَلَيْهِ السَّلَامُ: ((أن الكفارة تتكرر بتكرر الوطء))^(٤) وبهذا أفتى جمع من الفقهاء^(١).

(١) انظر الوسائل: ج ٢، الباب ٤٣ من أبواب الجنابة، ص ٢٦٢ - ٢٦٣، ح ١، ج ٢.

(٢) انظر الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء، ص ٢٤٩، ح ٢.

(٣) عيون أخبار الرضاء عَلَيْهِ السَّلَامُ: ج ١، ص ٢٥٤، ح ٣؛ الخصال: ص ٤٥٠، ح ٥٤؛ وانظر

الوسائل: ج ١٠، الباب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٥٥، ح ١.

(٤) الوسائل: ج ١٠، الباب ١١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ص ٥٦، ح ٣.

جمع من الفقهاء^(١).

والحاصل: أن تعليق الجزاء على الشرط ظاهر عرفاً في أن الشرط سبب مستقل لترتب الجزاء عليه، فيدل على أنه إذا تعدد الشرط تعدد الجزاء، وهذه هي القاعدة التي ينبغي الاحتكام إليها في ذلك، استثني منها بالأدلة الخاصة الموارد الثلاثة المذكورة.

الثاني: مفهوم الوصف

ونبحثه في العناوين التالية:

١. في ضابطة المفهوم

المراد من الوصف كل قيد مذكور في الكلام يصلح لتضييق موضوع الحكم نظير الفقاهاة في قول المتكلم: (قلد العالم الفقيه) فإن وجوب التقليد مقيد بالفقاهاة؛ لأن العلماء على قسمين قسم عالم غير فقيه وقسم عالم هو فقيه، وليس كل عالم يجوز تقليده، بل العالم الفقيه، فالفقاهاة قيّدت موضوع الحكم وضيقته بالفقيه فقط دون الغير. أو يصلح لتقييد ذات الحكم نظير السفر في مضمون قوله عليه السلام: ((المسافر يقصر في صلاته))^(٢) فإن السفر قيّد وجوب القصر؛ إذ لا يجوز القصر في الصلاة إلا في حالة السفر.

(١) انظر العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥٩٣، مسألة (٢)؛ مستمسك العروة الوثقى: ج ٨،

ص ٣٥٤؛ الفقه (كتاب الصوم): ج ٣٥، ص ١٥٠.

(٢) انظر الوسائل: ج ٨، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، ص ٤٥٣، ح ٨.

وبهذا نعرف أن الوصف في علم الأصول يشمل الوصف النحوي والحال والتمييز وكل نعت يصلح أن يكون قيداً للحكم أو لموضوع الحكم، والضابطة في القول بثبوت المفهوم وعدمه هو أن يكون للموصوف حالتان حالة مع وجود الوصف وحالة مع عدم وجوده، فيلاحظ بقاء الموصوف حتى في صورة انتفاء الوصف فيقال: هل الحكم المعلق على الوصف يبقى ثابتاً للموصوف في صورة انتفاء الوصف أم لا؟

٢. في تحرير محل البحث

ولتوضيحه نقول: إن العلاقة بين الوصف والموصوف لا تخلو من حالات أربع:

الأولى: أن يكون بينهما علاقة التساوي فيكون الوصف مساوياً للموصوف كالعقلانية والإنسان، فإن كل إنسان عاقل، وكل عاقل إنسان، والمقصود من العقلانية هنا هو القدرة التكوينية على التفكير فيشمل المجنون وغيره.

الثانية: أن يكون بينهما علاقة العموم المطلق، فيكون الوصف أعم من الموصوف كالحَيوان^(١) والإنسان، فإن وصف الحيوانية أعم مطلقاً من الإنسان؛ لأن الإنسان يشترك مع الكثير من الحيوانات في هذا الوصف ولا يختص به؛ لذا يصح أن نقول: كل إنسان حيوان أي

(١) المراد من الحيوان هنا وصف الحيوانية التي تعني أنه حساس وله غرائز.

حساس له غرائز، ولا يصح أن نقول: كل حيوان إنسان؛ لأن الجملة الأولى صادقة بينما الجملة الثانية كاذبة؛ لأن الكثير من الحيوان هو ليس بإنسان (بل طائر أو غنم) مثلاً، ولذا قالوا بأن علاقة الحيوان مع الإنسان هي علاقة العموم المطلق، أي إن الوصف يشترك مع الإنسان في جهة واحدة ويفترق معه من جهات.

الثالثة: أن يكون بينهما علاقة العموم من وجه كالإنسان والأبيض، فإنهما يتحدان من جهة كما في الإنسان أبيض البشرة، ويفترقان من جهتين جهة الإنسان لأنه ليس كل إنسان أبيض البشرة، بل بعضه أسود أو أصفر أو أحمر، ومن جهة البياض لأنه ليس كل أبيض إنسان، بل بعض الأبيض غير إنسان كالطائر الأبيض والفرس الأبيض وهكذا.

لذا قالوا: إن بين وصف البياض والإنسان علاقة العموم من جهتين والخصوص من جهة واحدة، فالأبيض يفارق الإنسان من جهة، والإنسان يفارق الأبيض من جهة، ويتحدان من جهة واحدة وهي الإنسان الأبيض.

الرابعة: أن يكون الوصف أخص من الموصوف مطلقاً كالعدالة والإنسان، فإن الإنسان وهو الموصوف قسم منه عادل وقسم منه فاسق. إذا عرفت هذا نقول: إن محل البحث في ثبوت المفهوم في الجمل الوصفية وعدمه لا يجري في كل هذه الحالات الأربع، بل يختص بالثالثة والأخيرة؛ وذلك لوضوح عدم ثبوت المفهوم في الجملة الوصفية التي

فيها علاقة المساواة بين الوصف والموصوف ؛ بداهة أن انتفاء الوصف فيها يلزم انتفاء ذات الموصوف ؛ إذ لا يبقى موضوع بعد انتفاء الوصف حتى يمكن أن يقال بثبوت الحكم أو نفيه عنه ، فإذا قال المتكلم : (احترم حقوق الإنسان العاقل) فإنه لا يفيد عدم احترام غير العاقل ؛ لأن غير العاقل ليس بإنسان ؛ بداهة أن العقل والإنسان متحدان في ذاتهما ، فإذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر معه لا محالة ، ولذا نقول : إن علاقة المساواة بين الوصف والموصوف تمنع من ثبوت المفهوم للجمله الوصفية ، بل يكون انتفاء الحكم فيها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ؛ لذلك نقول بعدم ثبوت المفهوم في مثل هذه الجمل .

وبذلك يظهر عدم ثبوت المفهوم في الجمل التي علاقة الوصف والموصوف فيها علاقة المغايرة والتباين ؛ لعدم وجود أي ربط يذكر بينهما ، فانتفاء الحجرية لا تثبت شيئاً للإنسان ولا تنفي عنه شيئاً . كما يظهر أيضاً وضوح عدم ثبوت المفهوم في الجمل الوصفية التي وصفها أعم مطلقاً من موصوفها ، وذلك لأن تعليق الحكم على الوصف العام يفيد نفي الحكم عموماً إذا انتفى الوصف العام ، كما إذا قال : (اطعم الحيوان) أو : (أطعم الحيوان الإنسان) فإن في كلا الحالتين إذا انتفى الحيوان ينتفي وجوب الإطعام عن الإنسان من جهة أن الحيوان أعم من الإنسان ، فإذا انتفى الحكم من الأعم ينتفي من الأخص بالضرورة ، ومعها لا يبقى موضوع للقول بثبوت المفهوم وعدمه لأنها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، فينحصر البحث في الجمل الوصفية

التي وصفها أعم من جهة من وصفها أو أخص من موصوفها.

والأول: نظير قول النبي ﷺ : (في سائمة الغنم زكاة)^(١) فإن السوم

وهو الاعتلاف من المراعي الصحراوية التي تنبت بالمطر بلا دخل لفعل الإنسان فيها أعم من الغنم من وجه ؛ لأن البقر والإبل ونحوهما قد تكون سائمة أيضاً ، كما أن الغنم أعم من السوم من جهة لإمكان أن تلعف الغنم بالمزارع والحقول العلفية بفعل الإنسان ، وقد يجتمعان في الغنم السائمة.

وعليه يمكن أن يقال ما هو المستفاد من قوله : (في الغنم السائمة زكاة) أي هل يدل على انحصار وجوب الزكاة بهذا الوصف فإذا انتفى السوم عن الغنم يفيد عدم وجوب الزكاة عن الغنم غير السائمة أم لا؟ وهل يفيد أيضاً أن البقر والإبل السائمة لا زكاة فيها أم لا؟

والثاني: نظير قول الشارع : (صل خلف الإنسان العادل) فإن الإنسان على قسمين فاسق وعادل ، وحيث إن الشارع قيد الصلاة خلف العادل منهما فهل يدل على جواز الائتتمام بالفاسق أم لا؟

٣. أقسام الوصف

ذكروا للوصف أقساماً عديدة ولكن يمكن إرجاعها إلى قسمين

رئيسين :

(١) التهذيب: ج ١، ص ٢٢٤، ح ٦٤٣؛ وانظر الوسائل: ج ٩، الباب ٧ من أبواب زكاة الأنعام، ص ١١٩، ح ٣.

أحدهما: الوصف التوضيحي.

ثانيهما: الوصف الاحترازي.

والهدف من الأول أن يرد في الجملة لغرض التوضيح ومزيد البيان لا لتضييق الحكم ونفيه عن غيره، وهو كثير في الاستعمالات العرفية والشرعية، فمن الأول قول المتكلم: (أكرم العالم العظيم) أو (بجّل التقى الورع) ونحو ذلك، فإن العظمة ملازمة للعلم، فلا حاجة إلى ذكرها سوى مزيد بيان الفضل، وكذلك الورع والتقوى بينهما ملازمة، فالتقى ورع، والورع متق، ولكن ذكر الوصف الثاني وهو الورع لمزيد بيان للتقوى.

ومن الاستعمالات الشرعية فيه قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾^(١) إلى آخر الآية.

فإن حرمة الربيبة ناشئة من الدخول بأمها لا كونها في حجر زوج الأم أو غيره، ومع ذلك فإن الآية وصفت الربائب باللاتي في حجوركم، وواضح أن هذا الوصف لا يراد به أن الربيبة التي ليست في الحجر حلال على زوج الأم، وإنما ذكرت هذا الوصف من باب الغلبة؛

(١) سورة النساء: الآية ٢٣.

لأن الغالب في المجتمع أن بنات الزوجات من الزواج الأول يعشن مع أزواج الأمهات لملازمة البنت لأمها غالباً، فهذا الوصف المذكور في الآية ورد من باب الغلبة في العادة الاجتماعية، وليس لإفادة نفي التحريم عند انتفاء الحجر .

ومن هذه الاستعمالات قوله تعالى : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّوْا لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾^(١) وقوله تعالى : ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٢) لأن قوله تعالى : ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ يقتضي ترك كل ما ينافيه ومنها البيع ، ولكنه سبحانه قال : ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ لمزيد التأكيد والتشديد على المسارعة .

كما أن الانتشار في الأرض والاشتغال بطلب الرزق ونحوه من أبواب الفضل من توابع قضاء الصلاة ؛ بداهة أن المصلي إذا أتم صلاته لا يبقى له شاغل إلا طلب رزقه ونحوه ، ولكنه سبحانه ذكره لمزيد التأكيد والتوضيح ، ولذا قلنا : إن الهدف من هذه القيود والأوصاف هو التوضيح والبيان فلا تفيد مفهوماً .

وأما الهدف من القسم الثاني من الوصف وهو الاحترازي فهو بيان التضييق ، وتقسيم الموضوع أو الحكم إلى قسمين قسم يثبت مع

(١) سورة الجمعة : الآية ٩ .

(٢) سورة الجمعة : الآية ١٠ .

الوصف وآخر لا كما في آية تحريم النساء المتقدمة ، فإن الدخول بالأمر قيد احترازي لحرمة بنتها ، فلو لم يدخل بها الزوج جاز له الزواج بالبنت ، ونظير قوله تعالى : ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾^(١) فان قوله : ﴿عَنْ تَرَاضٍ﴾ قيد احترازي لحرمة أكل المال من غير رضا صاحبه .

وقوله تعالى : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(٢) فإنه ليس أكل مال اليتيم دائماً ، بل الحرمة مقيدة بصورة الأكل بالظلم والعدوان ، وأما أكله على وجه الاستحقاق والوجوه الشرعية كأجور الخدمات أو الرعاية أو النفقات على ذات اليتيم ونحو ذلك فهو عدل وحلال وليس بظلم .

ويستفاد مما تقدم أن الوصف الاحترازي يثبت الحكم بشبوته ، كما عرفت في حرمة الرببية فإنها مقيدة بالدخول ، وحلية أكل المال فإنها مقيدة بالتراضي ، وحرمة أكل مال اليتيم فإنها مقيدة بالظلم ، وهذا مما لا نزاع فيه بين الأصوليين ، وإنما النزاع وقع في أن هذا القيد هل يدل على نفي الحكم عند انتفاء الوصف فيدل على حلية الرببية في صورة عدم الدخول بأمرها ، وحرمة

(١) سورة النساء : الآية ٢٩ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٠ .

أكل المال بغير تراض ، وحلية أكل مال اليتيم بغير ظلم ، أم هو ساكت عن ذلك فنحتاج لإثبات الحكم في الموارد الثلاثة إلى أدلة أخرى وليست من هذا المفهوم؟

ومنشأ هذا الخلاف يرجع إلى الظهور العرفي ، أي إن المتفاهم العرفي في مثل هذه الجمل هل يفيد المفهوم أم لا ؟

٤. الأقوال في المسألة

تعددت الآراء في ثبوت مفهوم الوصف وعدمه^(١) ، وأهمها اثنان ، فقد ذهب المشهور من أصحابنا الأصوليين إلى أن الوصف لا مفهوم له فلا يفيد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف^(٢) ، وذهب أكثر الجمهور إلى ثبوت المفهوم منهم الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل^(٣) ، واستدلوا بأدلة عديدة أكثرها ضعيف.

منها: أن الوصف في اللغة موضوع لإفادة المفهوم ، وهو ضعيف ؛ لأنه لو كان كذلك لما وقع الاختلاف فيه ؛ بداهة أن المعنى الموضوع في اللغة يتفق عليه أهل المحاورة ولا يختلفون فيه ، مضافاً إلى أن كتب اللغة لم تنص على ما ذكر كما تشهد به المراجعة إليها ، فإنه ليس هدف اللغة

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢ ، ص ٨٥ ؛ هداية المسترشدين: ج ٢ ، ص ٤٧٦ .

(٢) معالم الأصول: ص ١١٣ ؛ كفاية الأصول: ص ٢٠٦ ؛ أصول المظفر: ج ١ ، ص ١٢١ ؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣ ، ص ٧٠ .

(٣) انظر المستصفي: ج ٢ ، ص ١٩١ ؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣ ، ص ٧٠ .

بيان أن الوصف موضوع لإثبات المفهوم، وإنما هدفها بيان معاني المفردات.

ومنها: أنه لو لم يكن للوصف مفهوم لكان ذكره في الكلام لغواً؛ لعدم وجود فائدة فيه، وهو ينافي حكمة الحكيم، والصواب غير ذلك لما عرفت أن الأوصاف على أقسام ولكل قسم فوائد. والحق أن المرجع في ذلك هو الظهور العرفي، وعلينا أن نرجع إلى ما يستفاده العرف من الجمل الوصفية، ففي الموارد التي يستظهر العرف ثبوت المفهوم نقول به وإلا فلا.

والسؤال: هو هل هناك ضابطة يفهم منها العرف المفهوم؟ والجواب: نعم، والضابطة في ذلك هو فهم العرف أن الوصف علة منحصرة لثبوت الحكم، فيدور الحكم مداره وجوداً وهدماً، وهذا يلحظ في العديد من الأوصاف في الاستعمالات العرفية، وقد أقرتها الشريعة في موارد عديدة.

أحدها: في العقود والإيقاعات، فإذا قال البائع: (بعت داري الكبيرة) أو: (طلقت زوجتي الصغيرة) ونحو ذلك فهم تقييد البيع بالدار الكبيرة لا غير، وطلاق الزوجة الصغيرة لا غير.

وثانيها: في الأوقاف والصدقات، فإذا قال الواقف: (أوقفت داري لفقراء السادة) دل على عدم جواز تصرف غير فقراء السادة به، ولو قال: (صدقتي للمؤمنين) تقييد الحكم بهم.

وثالثها: في الوصايا والإقرارات والهبات ونحو ذلك من موارد،

فإن الوصف فيها يقيّد الحكم فينتفي الحكم عند انتفاء الوصف.

ورابعمها: في موارد الأعمال وانتزاع الحقوق كالنبوي الشريف: ((لي الواجد بالدين يحل عرضه وعقوبته))^(١) ومفهومه عرفاً أن لي غير الواجد لا يحل عرضه وعقوبته، واللي هو المماثلة، والواجد هو الغني، وإحلال عرضه بجواز فضحه وعقوبته بحبسه.

وخامسها: في العبادات كما إذ قال: (يجوز للمضطر الجلوس في الصلاة) يفيد أن غير المضطر لا يجوز له ذلك، وإذا قال: (المستطيع يحج) يفهم منه عرفاً أن غير المستطيع لا حج عليه، وهكذا.

والخلاصة: أن الاستفادة من موارد الجمل الوصفية المختلفة المستعملة في الشرع هو أن الوصف الوارد فيها إن كان احترازياً يفيدنا الوصف بحسب الظهور العرفي، وأن الحكم يدور مدار الوصف، وأن هذا الوصف علة لثبوت الحكم إلا ما أخرج الدليل، وإلا لم يستظهره العرف كالأوصاف التوضيحية، وبهذا قد نجمع بين الأقوال المختلفة؛ لأن المسألة إذا وصلت إلى الظهور كان هو الحجة؛ إذ ليس بعد الظهور حجة في الدلالة اللفظية.

(١) الوسائل: ج ١٨، الباب ٨ من أبواب الدين والقرض، ص ٣٣٤، ح ٤.

الثالث: مفهوم الغاية

ونبحثه في العناوين التالية:

١. في معنى الغاية وأدواتها

الغاية تطلق على معانٍ أهمها معنيان:

أحدهما: نهاية الشيء وآخره، أي آخر ما يمكن أن يبلغ منه.

وثانيهما: الغرض الذي يقع لأجله الشيء، وربما يعبر عنه بالعلة

الغائية، نظير السكنى في البيت فإنها العلة من وراء بناء البيت^(١).

ويمكن إرجاع هذا المعنى إلى الأول بلحاظ أن الغرض هو آخر ما

يمكن أن يبلغ من الشيء أيضاً، ولعل من هنا اتفق الأصوليون على أن

المعنى الأول هو المقصود بالبحث في باب مفهوم الغاية.

وللغاية أداتان للدلالة عليها، وهما: (حتى) إذا كانت ناصبة لا

جارة و(إلى) قال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ

الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٣) فإن

الأولى تدل على أن غاية جواز الأكل والشرب في شهر رمضان هي

طلوع الفجر، والثانية تدل على أن غاية وجوب الإمساك هو الليل.

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٥٠٩؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ٩٣؛ قوانين

الأصول: ج ١، ص ١٨٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

٢. في مفاد الغاية

المعروف بين أهل اللغة والأدب أن (حتى) و (إلى) تدلان على شمول الحكم للغاية، وعبروا عنه بدخول الغاية في المغييا، والمراد من (حتى) هنا الناصبة لا العاطفة؛ لأن العاطفة تدخل الغاية في الحكم المغييا قطعاً، كما في قول القائل: (مات الناس حتى الأنبياء) فإن مفادها هنا أن الأنبياء عليهم السلام أيضاً ماتوا، وإنما عبر عنهم بصيغة الغاية للدلالة على حتمية الموت لجميع الناس حتى المقربين إلى الله سبحانه.

وعلى هذا فإن بيان الفجر هو مغييا جواز الأكل والشرب فيدخل فيه حتى يطلع الفجر بتمامه، والليل داخل في حكم الإمساك حتى يستقر ظلامه في الكون.

والصواب في غير ذلك؛ لأن المتبادر عرفاً من الغاية هو انقضاء الحكم عندها، ويشهد لهذا المفاد الفهم العرفي في الغايات الشرعية والعرفية:

منها: قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) فإنها

دالة على أن المرفق غير واجب الغسل في الوضوء.

ومنها: قوله تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحُ فِيهَا يَدُنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ سَلَامٌ

هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾^(٢) فإنها دالة على أن نزول الملائكة يتوقف عند

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة القدر: الآية ٤ - ٥.

طلوع الفجر.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ﴾^(١) دل على جواز

مقاربة النساء بعد النقاء من الحيض.

ومنها: قوله في موثقة عمار: ((كل شيء نظيف حتى تعلم أنه

قذر))^(٢) وقوله عليه السلام: ((كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه

حرام))^(٣) فإنهما دالان على أن غاية الطهارة والحلية هو حصول العلم،

فإذا حصل حكم بالنجاسة والحرمة.

ومنها: قول المتكلم: (قرأت القرآن إلى سورة الإسراء) و: (بنيت

البيت حتى السقف) و: (استيقظت الليل حتى الصباح) فإن المتبادر من

هذه الجمل عرفاً أن القراءة تمت إلى سورة الإسراء، فسورة الإسراء لم

يقرأها، وأن البناء تم إلى السقف، فالسقف لم يبنه بعد، وأن السهر

استمر إلى الصباح، فالصباح لم يستيقظ فيه، ولا شك أن التبادر هذا

يؤخذ به لأنه ظهور عرفي، والظهور العرفي حجة.

٣. الأقوال في المسألة

اختلف الأصوليون في مفهوم الغاية إلى أقوال، واختلافهم هذا

واقع في مسألتين:

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٢) الوسائل: ج ١٣، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، ص ٤٦٧، ح ٤

(٣) الوسائل: ج ١٧، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ص ٨٩، ح ٤.

الأولى: أن الغاية داخلة في المغيا في الحكم أم لا؟

ونتيجة ذلك الحكم بوجوب غسل المرفق في الوضوء وجواز الأكل في أول الفجر مثلاً أم لا؟

الثانية: أن الحكم هل ينتفي فيما بعد تحقق الغاية أم لا؟ وهذه المسألة لا تصح إلا إذا قلنا بدخول الغاية في حكم المغيا، وأما إذا قلنا بعدم دخولها فالحكم ينتفي فيما بعد الغاية بشكل أولى.

ونتيجة ذلك أننا إذا قلنا بأن الغاية تدخل في حكم المغيا، ولازمه القول بوجوب غسل المرفق وجواز الأكل في أول الفجر، فهل نحكم بأن نهاية الحكم هو ذلك فلا يجب غسل العضد من اليد لأنه بعد الغاية، ولا يجوز الأكل بعد طلوع الفجر لأنه بعد الغاية أم لا؟

اختلفوا في ذلك إلى أقوال، فذهب جماعة إلى أن الغاية خارجة عن حكم المغيا، وذهب جماعة إلى خلافهم تماماً فقالوا بدخولها فيه، وذهب جماعة إلى التفصيل بين ما إذا كان ما قبل الغاية وما بعدها متحدين في الجنس فتدخل الغاية في حكم المغيا نظير قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١) بلحاظ أن اليد شيء واحد وتنقسم إلى عضد ومرفق وساعد، وعليه فإن الغسل واجب حتى للمرفق؛ لأنه والساعد حقيقة واحدة، وأما إذا كانا مختلفين في الجنس

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

فلا تدخل الغاية في المغيا نظير قوله تعالى : ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)
فإن النهار والليل جنسان مختلفان عرفاً فلا يسري حكم النهار إلى الليل .
وتردد جماعة فتوقفوا في الدلالة وقالوا بأن الحكم بدخول الغاية
في المغيا وعدمه يرجع إلى القرائن الخاصة وليس له ضابطة واحدة
فيه^(٢) ، وأنكر أصحاب أبي حنيفة المفهوم بدعوى عدم وجود دليل عليه
خلافاً لأكثر الجمهور^(٣) .

والصواب هو القول الأول ، وهو المشهور بين الأصوليين^(٤) ،
وذلك للظهور العرفي ، وعليه تكون النتيجة أن الغاية لا تدخل في حكم
المغيا ، ولازم ذلك هو القول بأن للغاية مفهوماً ؛ لأن معنى الغاية هو
انتفاء الحكم المنطوق للمغيا عن الغاية وما بعدها .

فوجب غسل اليد مقتصر على الساعد ولا يجب غسل المرفق
والعضد ، ووجب الإمساك مقتصر على النهار فلا يجب في أول الليل
ولا بعده ، وجواز الأكل والشرب مقتصر على الليل فلا يجوز في أول

(١) سورة البقرة : الآية ١٨٧ .

(٢) انظر نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٢٧٩ ؛ مطارح الأنظار : ج ٢ ، ص ٩٨ ؛ كفاية الأصول :

ص ٢٠٨ ؛ الإحكام (للأمدي) : ج ٣ ، ص ٨٨ .

(٣) الإحكام (للأمدي) : ج ٣ ، ص ٨٨ .

(٤) معالم الأصول : ص ١١٥ ؛ قوانين الأصول : ج ١ ، ص ١٧٦ ؛ هداية المسترشدين :

ج ٢ ، ص ٥٣١ .

الفجر ولا في النهار وهكذا.

وكل ذلك بحكم التبادر والظهور، ويخرج عنه بعض الموارد التي لا ظهور فيها في ذلك، فحينئذ ترجع إلى القرائن والأدلة الخاصة.

الرابع: مفهوم الحصر

ونبحثه في العناوين التالية:

١. في معنى الحصر وأدواته

المراد من الحصر هو توقيف الحكم وحصره بالموضوع أو بحالة من حالات الموضوع، نظير حصر حكم العبادة بالبالغين في قوله: (لا عبادة إلا على البالغ) وحصر جواز تركها بالمضطرين في قوله: (المضطرب يترك العبادة) فالمثال الأول حصر وجوب العبادة بموضوع واحد وهو البالغ، والمثال الثاني حصر الحكم بحالة من حالات البالغ وهو الاضطرار - مثلاً - وللحصر أدوات عديدة^(١) نذكر المهم منها:

أولها: إلا الاستثنائية كقوله ﷺ: ((لا تعاد الصلاة إلا من خمس: الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود))^(٢).

ثانيها: إنما، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾^(٣).

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، ص ٢٣٤، ح ٤.

(٣) سورة المائدة: الآية ٥٥.

ثالثها: الضمير المتوسط بين المبتدأ والخبر، كقول الصادق عليه السلام:
(الكافور هو الحنوط))^(١).

رابعها: دخول اللام الجنسية أو الاستغرافية على المبتدأ، نظير قول المتكلم: (علي إمامي) و(القرآن كتابي).

خامسها: تقديم ما حقه التأخير كقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَكُونُ سَائِغِينَ﴾^(٢).

فإن المستفاد من مجموع هذه الجمل هو حصر المعنى بالموضوع من حيث المنطوق، فالاستثناء في الحديث المتقدم يفيدنا منطوقه أن الصلاة إذا وقع خلل فيها بسبب واحد من هذه الخمسة يجب إعادتها لوقوعها باطلة، فهل لها مفهوم يفيد أن الخلل الواقع في غير هذه الخمسة لا يبطل الصلاة فلا تعاد منه أم لا؟

و(إنما) في الآية أفاد منطوقها حصر الولاية بالله سبحانه والرسول وعلي أمير المؤمنين عليه السلام كما في شأن نزولها، فهل يفيدنا مفهوماً يثبت نفي الولاية عن غيرهم فنقول بأن ولايتهم شرعية وولاية غيرهم باطلة أم لا؟

وحديث الصادق عليه السلام يحصر الحنوط بالكافور فهل يفيدنا نفي غيره فنقول بعدم صحة التحنيط بغير الكافور أم لا؟

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٦ من أبواب التكفين، ص ١٧، ح ٤.

(٢) سورة الفاتحة: الآية ٥.

ومثله يقال في غيره من الجمل المذكورة.

٢. هل للحصر مفهوم؟

الجواب نعم، وهو اختيار أكثر الأصوليين^(١) خلافاً لأبي حنيفة وجمع من علماء الجمهور^(٢)؛ لأن العرف يستظهر من مثل هذه الجمل المتضمنة لأدوات الحصر أو صيغته وجود المفهوم، بل الاستثناء في الكلام يفيد أموراً أربعة هي:

- ١- أن الاستثناء من الإيجاب يفيد السلب.
- ٢- أن الاستثناء من السلب يفيد الإيجاب.
- ٣- أن المنطوق يفيد الحصر، وأن الحكم المذكور في الجملة مختص بالمستثنى منه.

٤- انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى بالمفهوم.

ويشهد لكل هذا الظهور والتبادر العرفي من الكلام، وهو حجة في باب المحاورات وفهم معاني الألفاظ، بل هو ما نص عليه أهل اللغة أيضاً فيعضد الدلالة الظهورية.

مثال: في قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنَ﴾

(١) انظر نهاية الوصول: ج٢، ص٥٢١؛ كفاية الأصول: ص٢٠٩.

(٢) الإحكام (للأمدي): ج٣، ص٩٧-٩٨؛ هداية المسترشدين: ج٢، ص٥٦١؛ مطروح

الأنظار: ج٢، ص١٠٥.

ظُلْمٌ ﴿١﴾ هناك أمور ثلاثة هي: المستثنى وهو قوله (المظلوم) والمستثنى منه وهو (قول السوء) وأداة الاستثناء (إلا).

فمنطوق الآية الشريفة يفيدنا كراهة أن يجهر الإنسان بقول السوء، وهذا الحكم عام ولكن بعد دخول إلا الاستثنائية حصرت الحكم، والكراهة في غير جهة الظلم؛ لأن المظلوم استثنى الآية وأفادت بجواز أن يجهر المظلوم بظلامته لانتزاع حقه.

مثال آخر: من قوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ

الدين﴾ ﴿٢﴾ يستفاد أن الآية حصرت الأمر بالعبادة مع الإخلاص في القصد والنية، ومفهومها أن العمل الفاقد للإخلاص لم يتعلق به أمر من الشارع، ولازمه بطلان العمل.

ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٣﴾

فإنها حصرت قبول الأعمال عند الله سبحانه بمقارنتها للتقوى، وأن المعيار عنده تبارك وتعالى هو تقوى القلوب، فتدل بالمفهوم على أن العمل غير المقترن بتقوى القلب ليس مقبولاً عنده تعالى وإن كان صحيحاً من حيث الأركان والأجزاء والشرائط.

(١) سورة النساء: الآية ١٤٨.

(٢) سورة البينة: الآية ٥.

(٣) سورة المائدة: الآية ٢٧.

والخلاصة: أن كل جملة تفيد الحصر عرفاً فإن لها مفهوماً، والدليل على ذلك الظهور العرفي، وهو حجة بلا إشكال ولا ريب.

٣. الأدوات غير الحصرية

قد تستعمل أدوات الحصر المتقدمة في غير الحصر فحينئذ لا تفيد المفهوم؛ لأن هذه الأدوات إنما تفيد المفهوم في صورة دلالتها على الحصر لا غير.

فمثلاً: إلا الاستثنائية تارة تأتي للحصر كما عرفت، وتارة تأتي بعنوان الصفة كما إذا قال: (في ذمتي عشرة لزيد إلا درهم) وكما في مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(١) فإن إلّا هنا بمعنى (غير) وهي للوصف، ومفاد الجملة الأولى أن الذي في ذمته لزيد عشرة ليس من جنس الدرهم، وفي عين الحال لا تدل على عدم ثبوت دين آخر لزيد في ذمته من غير جنس الدراهم؛ لأنها أرادت أن تصف حقيقة العشرة ولا تريد الاستثناء، ومفاد الآية الشريفة أن وجود أي إله غير الله سبحانه يوجب فساد السموات والأرض، فإلّا هنا وردت للوصف لا للاستثناء، وحينئذ تدخل في مفهوم الوصف، فما التزم في مفهوم الوصف من الدلالة يلتزم بها أيضاً.

(١) سورة الأنبياء: الآية ٢٢.

الخامس: مفهوم العدد

في التفاهم العرفي أن العدد إذا ذكر في الكلام فإنه يراد منه التحديد، وهذا التحديد على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون لتحديد مقدار العدد بلا زيادة ولا نقص كما لو قال: صلاة الظهر أربع ركعات^(١)، والصيام شهر وهو قد يبلغ ثلاثين يوماً وقد ينقص^(٢).

الثاني: أن يكون لتحديد أقصى حد للزيادة، فلا يصح أن يزيد عليه كما لو قال: يجوز الفصل بين المصلين في صلاة الجماعة بخطوة، فلو زاد عنها بطلت الصلاة من حيث كونها جماعة.

الثالث: أن يكون لتحديد أقصى حد في النقيصة، فلا يصح أن ينقص عنها كما لو قال: ماء الكر الذي لا ينجس بالملاقة مع النجس هو ما بلغ مساحة ثلاثة أشبار ونصف طولاً وعرضاً وعمقاً^(٣)، فلو نقص عنه لم يكن كراً، ولازمه أن يحكم بنجاسته إذا لاقى النجس. والظاهر عرفاً من ذكر العدد هو إرادة التحديد، فيدل منطوقه على وجود مفهوم يغايره في الحكم، فمثلاً في قوله تعالى: ﴿الزَّائِنَةُ

(١) انظر الوسائل: ج ٤، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض، ص ٤٩، ح ١٢.

(٢) الوسائل: ج ١٠، الباب ٥ من أبواب أحكام شهر رمضان، ص ٢٦٢، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، ص ١٦٥، ح ٢.

وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ ﴿١﴾ يستفاد أن حد الزنا هو مقدار المائة لا أقل ولا أكثر، فلا يجوز جلد الزناة بالأكثر بعنوان الحد كما لا يجوز بالأقل. ومن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (٢) يستفاد أن أقل عدد تتم به الشهادة هو اثنان، فهي في مقام تحديد أقصى غاية النقيصة، ومفهومه أن لا تنعقد الشهادة بالأقل.

ومن قولهم: إن الواجب في تسيحات الركعة الثالثة والرابعة من الصلاة الرباعية هو ثلاثة يستفاد أن أقصى حد الزيادة هو الثلاثة، فلا يجوز الإتيان بالأكثر بنية الوجوب (٣)، وهكذا.

والخلاصة: أن الأصل في العدد أنه يذكر لأجل التحديد، والتحديد يدل على المفهوم عرفاً إلا ما أخرج بالدليل أو القرينة، نظير قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (٤) وقول الرضا (عليه السلام): ((صوم ثلاثة أيام من كل شهر سنة)) (٥) فإن القرينة العقلية في الآية قائمة هنا على أن المراد من السبعين هنا هو المبالغة لا التحديد؛ لذا لا تدل على أنه إن استغفر لهم بأكثر من سبعين مرة سوف يغفر لهم، والقرينة

(١) سورة النور: الآية ٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(٣) انظر الوسائل: ج ٦، الباب ٥١ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ١٢٣، ح ١، ح ٢.

(٤) سورة التوبة: الآية ٨٠.

(٥) الوسائل: ج ٤، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، ص ٤٢١، ح ٩.

الشرعية في الرواية تفيد استحباب الصيام مهما قل أو كثر لأنه عبادة، لذا لا يدل العدد المذكور فيها على أن صيام الأقل أو الأكثر ليس من السنّة، وأظن أن من أنكر مفهوم العدد وهم أكثر الأصوليين من الفريقين^(١) أرادوا هذا، لا إنكار وجود المفهوم^(٢).

السادس: مفهوم اللقب

ذكر جماعة أن للقب مفهوماً منهم الخنابلة^(٣) وبعض المالكية^(٤). والمراد من اللقب الاسم الذي يقع موضوعاً للحكم الشرعي سواء كان مشتقاً كالفقير في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^(٥) والسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٦) أو جامداً كما في قوله ﷺ: ((لا تتختم بخاتم ذهب، ولا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه))^(٧) وقولهم: ((الذهب والحرير حرام على الرجال))

(١) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٥٨٣؛ مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ٢، ص ١٢٥؛ كفاية الأصول: ص ٢١٢؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١٢٩.

(٣) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ٩٠.

(٤) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٥٨٠.

(٥) سورة الحج: الآية ٢٨.

(٦) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٧) الوسائل: ج ٤، الباب ١١ من أبواب لباس المصلي، ص ٣٦٩، ح ٥.

(١) فقالوا: لو لم يدل اللقب على المفهوم لكان ذكره في الكلام لغواً، وعلى هذا قالوا بأن الآية الأولى تفيد عدم الإجزاء في إطعام غير الفقير، والآية الثانية تفيد عدم جواز قطع غير السارق والسارقة، والقول المذكور يفيد جواز غير الذهب والحرير للرجال^(٢)، وهكذا.

والصواب: أن اللقب ليس له مفهوم؛ لأن ضابطة المفهوم لا تنطبق عليه؛ بداهة أن الجمل المذكورة من قبيل إثبات الحكم لموضوعه الخاص، وإثبات الشيء لا ينفي ما عداه؛ إذ إن الآية الأولى في منطوقها تفيد وجوب إطعام الفقير فمن أين استفيد عدم جواز إطعام غير الفقير والحال أن الجملة خالية من أدوات المفاهيم؟

ولذا لا يفهم العرف من مثل هذه الجمل أن إطعام غير الفقير حرام، وإنما الذي يفهمه أن للفقير معياراً عند المتكلم فأراد إكرامه، والكلام ذاته يجري في السارق والسارقة ولبس الذهب والحرير.

ولو قلنا بثبوت المفهوم في اللقب للزم مخالفة الموازين العقلائية في التفاهم والكلام؛ لأن الكثير من كلام الناس يستعمل فيه اللقب، ولو قيل بوجود مفهوم له لاختل النظام في الحوار والتفاهم، مثلاً: إذا قال: احترم أبك هل يدل على عدم جواز احترام غير الأب؟ وإذا قال: زر

(١) المحلا: ج١٠، ص٨٤؛ فتح الباري: ج١٠، ص٢٥٠؛ منتخب مسند عبد بن حميد:

ص١٩٣.

(٢) انظر الإحكام (للأمدي): ج٣، ص٨٠.

المريض هل يدل على عدم جواز زيارة غيره؟ وإذا قال تزوج بنت عمك فهل يدل على عدم جواز الزواج من غيرها؟ ونلاحظ هنا أن هذه الجمل أرادت إثبات الحكم لموضوعه الخاص ولا تريد نفيه عن غيره.

والخلاصة: أن اللقب لا مفهوم له لأسباب ثلاثة:

الأول: الظهور العرفي في أن إثبات الحكم للاسم يراد منه بيان موضوع الحكم لا أكثر.

الثاني: أن المفهوم يحتاج إلى أداة تدل عليه كالشرط والاستثناء والغاية ونحوها ولا أداة في اللقب.

الثالث: أن القول بثبوت المفهوم للقب يخل بنظام الناس في التفاهم والحياة الاجتماعية.

وأما الاستدلال على ثبوت المفهوم بحجة أن ذكر الاسم كالفقير في الجملة له فائدة، وفائدته هي ثبوت المفهوم وإلا كان لغواً، فهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأن فائدة الاسم ليست منحصرة بالمفهوم، بل هناك فوائد عديدة أخرى تدعو إلى ذكره في الكلام:

منها: بيان أهمية هذا الموضوع كالفقر والسرقه في الآيتين.

ومن هنا قالوا: إن مفهوم اللقب أضعف المفاهيم حتى عند القائلين

به^(١).

(١) انظر أصول المظفر: ج ١، ص ١٣٠.

خلاصة الفصل

و خلاصة ما توصلنا إليه في هذا الفصل نتائج عديدة :

الأولى: أن الدلالة المفهومية للكلام أمر هام في استنباط الأحكام بحيث لا يمكن أن يستغني عنها فقيه أو قاض لثبوت طائفة كثيرة من الأحكام الشرعية بواسطة المفاهيم.

الثانية: أن المفاهيم ليست على سياق واحد من حيث الظهور ومن حيث الحجية ، فمفهوم الموافقة متفق على ثبوته وحجيته عند الأصوليين ؛ لأنه أمر ثابت ببديهة العقل ، وأما أقسام مفهوم المخالفة فبعضها مقبول عندهم وبعضها مردود ، فمفهوم الشرط والوصف والغاية والحصر والعدد حيث استظهرت من منطوق الكلام كانت حجة عند ثبوتها ، بينما اللقب لا مفهوم له من حيث الموضوع ، ولذا يصبح القول بحجيته من قبيل القضية السالبة بانتفاء الموضوع.

الثالثة: أن الظهور العرفي هو المعيار الأقوى الذي يحدد لنا ثبوت المفهوم من عدمه ، فلذا يدور البحث في المفاهيم مداره وجوداً وعدمًا ، ففي أي جملة كان ظهور في المفهوم فلا مناص من القول بحجيته وأما إذا لم يكن لها ظهور فيه فالبحث في حجيته بلا طائل.

هذا كله إن كان للكلام ظهور في منطوقه أو في مفهومه ، وأما إذا لم يكن له ظهور أصبحت الدلالة مجملة ، وهي من الدلالات الغامضة التي لا يصح الاستناد إليها ما لم يرفع إجمالها وتبدل غموضها إلى وضوح ، وهذا ما سنبحثه في الفصل القادم.

الفصل الرابع الدلالة المجملّة أسبابها وخرق معالجتها

وفيه أمور:

الأمر الأول: في معنى المجمال

الأمر الثاني: في أسباب الإجمال

الأمر الثالث: في معالجة الإجمال

الأمر الرابع: معالجة الإجمال بواسطة الجمع الدلالي

الأمر الخامس: معالجة الإجمال بواسطة الترجيح

بين الأدلة المتعارضة

الأمر السادس: في معالجة التعارض بالمزايا والمرجحات

الأمر السابع: نتائج البحث

الأمر الأول: في معنى المَجْمَل

يمكن تعريف اللفظ المَجْمَل بأنه ما جهل المراد منه، وعكسه المَبِين وهو ما علم المراد منه، وعلى هذا الأساس يكون المَبِين إما نص أو ظاهر، وكل ما يقابلهما فهو مَجْمَل^(١).

وقد عرفت سابقاً أن الإجمال والتبيين من أوصاف المعنى، ولكن يتصف بهما اللفظ بلحاظ الدلالة والكاشفية عن المعنى، ولا يختص الإجمال بالألفاظ فقط، بل قد يتصف الفعل بالإجمال أيضاً، ولذا قال المحققون من الأصوليين: إن الفعل في نفسه يدل على أصل الحكم ولا يدل على خصوصيته.

فمثلاً: إذا لوحظ أن المعصوم عليه السلام جاء بجلسة الاستراحة في صلاته ولم تكن قرائن تدل على وجوبها أو استحبابها فإن الفعل في نفسه يدل على أصل الجواز فقط؛ لأنها لو لم تكن جائزة لم يفعلها المعصوم عليه السلام، ولكن مجرد الفعل لا يدل على أنها واجبة أو مستحبة، والغالب في الأفعال أنها مَجْمَلَةٌ من حيث الدلالة على الخصوصيات، والذي يزيل هذا الإجمال هو القرائن والأدلة الشارحة والمبينة.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٣٩١-٣٩٢؛ معالم الأصول: ص ٢١٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٥٢؛ الإحكام (للآمدي): ج ٣، ص ٩.

الأمر الثاني: في أسباب الإجمال

الملحوظ أن بعض الأحكام ورد بيانها التفصيلي معها كالوضوء والتميم كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾^(١) حيث شرحت الآية كيفية الوضوء والتميم، ولكن في عين الحال أوجبت الغسل بعد ملامسة النساء، ولكن لم تشرح كيفية الغسل الشرعي، وعلى هذا يكون الوضوء والتميم مبينين في الآية، بينما الغسل الشرعي مجملاً، وهذا ما يستدعي البحث في أسباب الإجمال وكيفية معالجته فنقول: ينشأ الإجمال في الأحكام من أسباب عديدة منها:

١- أن يكون الشارع في مقام بيان أصل الحكم لا تفصيله كما عرفته في مثل قوله تعالى: ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿يُؤْفُونَ بِالَّذِينَ﴾^(٤) فإن

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٤) سورة الإنسان: الآية ٧.

هذه الآيات الشريفة دلت على أصل الحكم وهو في الآية الأولى حلية الطيبات وحرمة الخبائث، وفي الآية الثانية حلية البيع، وفي الآية الثالثة وجوب الوفاء بالندى، ولكن ما هي الطيبات؟ وما هي الخبائث؟ وما المقصود من حليتها وحرمتها؟ وهل تشمل الأكل أم البيع أم الاستعمال؟ وما هي شرائط البيع وكيفية إجرائه؟ وما هو الندى وكيف يعقد وكيف يوفى به؟ هذه الخصوصيات الخاصة كلها لم تتعرض لها الآيات؛ لأنها في مقام بيان أصل الحكم.

ومعنى ذلك إجمال المقصود منها فتكون جملة من حيث الدلالة، ولا نخرج من هذا الإجمال إلا بملاحظة القرائن والأدلة الأخرى التي تشرح لنا المقصود في كل واحد من هذه الأمور.

٢- إجمال المعنى في نفسه لتردده بين احتمالات عديدة، كما في آية السرقة يقول سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١) فإن اليد هنا جملة لتردها بين أكثر من معنى؛ لأن اليد تطلق عرفاً على معان:

أولها: الكف إلى أصول الأصابع.

ثانيها: الكف والزند معاً.

ثالثها: الكف والزند إلى المرفق.

رابعها: مجموع الكف والزند والمرفق إلى المنكب.

فما هو المقدار الذي أراده الباري عز وجل أن يقطع بسبب

(١) سورة المائدة: الآية ٣٨.

السرقه؟

كما أن القطع أيضاً مجمل لتردده بين معنيين هما: الجرح والفصل،
فبأي كيفية تقطع اليد؟

ونلاحظ أن الوصول إلى الحكم الشرعي هنا يتوقف على رفع هذا
الإجمال، ورفع الإجمال يحتاج إلى مراجعة الأدلة والقرائن الشارحة
لذلك، وهو المسمى بالدليل المبين.

٣- الإجمال الناشئ من حذف متعلق الحكم، كما في الموارد التي
تعلق الحكم فيها بالأعيان، نظير قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ
وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْحَنِقَةُ وَالْمَوْقُودَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ
إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى التُّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَمْ فِسْقٌ﴾^(١) فإن
التحريم هنا تعلق بأعيان هذه الأشياء.

ومن الواضح أنه لا معنى لتحريم العين لعدم وجود فائدة منه،
وإنما الفائدة في استعمال هذه العين أو الانتفاع بها، وحينئذ يتردد هذا
الانتفاع بين ثلاثة احتمالات هي: أكلها وبيعها أو التجارة بها والانتفاع

(١) سورة المائدة: الآية ٣، ومعنى: ﴿وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ﴾ الذبيحة التي ذكر اسم غير الله عليها
عند الذبح، ﴿الْمُنْحَنِقَةُ﴾ الحيوان الذي يخنق بأي نحو من أنحاء الخنق، و﴿الْمَوْقُودَةُ﴾ الحيوان
الذي ضرب حتى مات، و﴿الْمُتَرَدِّيَةُ﴾ الحيوان الذي وقع من مكان عال فمات، وقد كان
أهل الجاهلية يقتلون الحيوان بهذه الكيفيات الثلاث، و﴿النَّطِيحَةُ﴾ وهو التي تنطحها بهيمة
فتموت.

بها بأي طريق ، وهذه الاحتمالات الثلاثة ناشئة من عدم ذكر متعلق
الحرمة في الآية الشريفة ، وعليه فيتردد التحريم بين أن يكون قد تعلق
بأكلها فيكون أكلها حراماً لا كل انتفاع ، أو تعلق ببيعها فيجوز أكلها
ويحرم بيعها أو سائر الانتفاعات ، وحيث إن هذا غير معلوم يبقى الحكم
مجملاً بعد معرفة أصله فنحتاج في فهمه إلى شارح ومبين .

٤- تردد الحكم بين حمله على المعنى الحقيقي أو المجازي ، نظير
قولهم : ((لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب))^(١) وقولهم **لَيْلًا** في صحيح
زرارة عن أبي جعفر **عَلَيْهِ السَّلَام** : ((لا صلاة إلا بطهور))^(٢) فإن النفي بـ (لا)
وإن تعلق بالصلاة والإثبات تعلق بالسورة والطهارة وهو المعنى
الحقيقي .

ومعناه أن الصلاة من دون فاتحة وطهارة تقع باطلة ؛ لأنها ليست
بصلاة ، ولكن يحتمل أيضاً أن يكون المراد منها المعنى المجازي بتقدير خبر
لـ (لا النافية) والخبر المقدر المناسب لهذا النفي هو الكمال مثلاً ، فيكون
المعنى أن الصلاة من دون الفاتحة والطهارة ليست كاملة ، والفرق بين
الحكمين ظاهر ، ومنشأ هذا التردد والاختلاف هو تردد الكلام بين المعنى

(١) انظر الوسائل : ج ٦ ، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة ، ص ٣٧ ، ح ١ ، وفيه عن
محمد بن مسلم عن أبي جعفر **عَلَيْهِ السَّلَام** قال : سألت عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب بصلاته ؟
قال : ((لا صلاة له إلا أن يقرأ بها في جهر أو إخفاء)) .

(٢) الوسائل : ج ١ ، الباب ١ من أبواب الوضوء ، ص ٣٦٥ ، ح ١ .

الحقيقي والمجازي ، ولا يرتفع هذا التردد والإجمال إلا بمراجعة الأدلة الأخرى.

٥- اشتراك اللفظ الذي تعلق به الحكم بين أكثر من معنى ، وهذا على أقسام :

أ- أن يكون اسماً مثل لفظ (قرء) الوارد في قوله تعالى :
﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾^(١) لتردد معناه بين الحيض والطهارة في اللغة^(٢) ، ويظهر أثر هذا الإجمال في مدة العدة التي تعتمدها المرأة بعد الطلاق.

فإن من فسره بالأول - وهم بعض مذاهب المسلمين كالحنفية والحنابلة - كانت مدة العدة أطول ، ويحق للزوج الرجوع إليها في الحيضة الثالثة ، وأما من فسره بالثاني فإن العدة تكون أقصر مدة ، ويحق للمرأة أن تتزوج إذا دخلت في الحيضة الثالثة ، وهو رأي الإمامية وبعض المذاهب الأخرى^(٣).

ونلاحظ هنا أن القرء معلوم معناه في الحالتين ، ولكن لا نعلم أيّاً منهما هو المقصود.

ب- أن يكون ضميراً أو قيداً يتردد في مرجعه بين احتمالين أو أكثر.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) مجمع البيان: ج ٢، ص ٩٧؛ تفسير الرازي: ج ٢، ص ٨٤، تفسير الآية المزبورة.

(٣) مجمع البيان: ج ٢، ص ٩٧؛ تفسير الرازي: ج ٢، ص ٨٤، تفسير الآية المزبورة.

ومثال الأول: قوله تعالى في المطلقات: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾^(١) فإن ضمير النسوة يحتمل رجوعه إلى المطلقة البائنة والرجعية معاً؛ لأن قوله تعالى في أول الآية: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ يشمل الاثنتين، ويحتمل اختصاصه بالرجعيات منهن فقط؛ لأن المطلقة البائنة لا يصح الرجوع إليها.

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢) فإن التحريم يحتمل رجوعه على الزنا والشرك، فتكون الآية واردة لبيان حرمة الزنا والشرك معاً، ويحتمل رجوعه إلى النكاح فقط، فتكون واردة لبيان حرمة نكاح الزانية أو المشركة.

ج - أن يكون وصفاً يقبل الانطباق على أكثر من واحد، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٣) فإن الذي بيده عقدة النكاح معناه ظاهر، وهو الذي يمتلك أن يعقد النكاح وأن لا يعقده، وهذا ينطبق على اثنين هما: ولي المرأة كالأب والزوج، ولذا وقع

(١) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٢) سورة النور: الآية ٣.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٧.

الخلاف فيه ، فقال جماعة بالأول بحجة أن الزوج بعد الطلاق تسقط سلطته على النكاح ، بينما تبقى ولاية الأب فأجيز للولي أن يعفو عن نصف الصداق ويهبه للزوج .

وقال جماعة بالثاني ؛ لأنه يمتلك سلطة على ماله فيجوز له أن يهب للمرأة نصف المهر المتعلق به ^(١) .

٦- غموض المصداق للتردد في انطباق المعنى عليه ، كالحديث النبوي الشريف : ((لا ميراث للقاتل)) ^(٢) والمقصود من القاتل هو المعتدي بقتله ، وهو يشمل من أصاب الضحية بالضربة الأولى وقتله ، ولكن يشك في شموله لأفراد آخرين للشك في صدق القتل على فعلهم ، منهم :

أ- من ضربه فجرحه ومات المجروح بعد شهر أو شهرين .

ب- من أطعمه طعاماً ملوثاً فتسمم ومات .

ج- من ألقاه في النار أو بحر فمات ، فنشك في أن الفاعل لكل ذلك

هل يعد قاتلاً أم لا ؟

٧- تعارض الأدلة وتنافي مدلولاتها ، والتنافي يرجع إلى سببين :

السبب الأول: التنافي الحقيقي ، وهو يرجع إلى التنافي بين المدلولين ،

وبالتالي تكاذب الدليلين ، وهذا في الحقيقة يرجع إلى كذب أحد الدليلين

(١) انظر مجمع البيان : ج ٢ ، ص ١٢٥ ؛ تفسير الآية ٢٣٧ من سورة البقرة .

(٢) الوسائل : ج ٢٦ ، الباب ٨ من أبواب موانع الإرث ، ص ٣٠ ، ح ١ .

وعدم صدوره من الشارع ولكن اشتبه علينا ولا نعرفه من بين الخبرين المتعارضين، وهذا يقع في الروايات لا في الآيات الشريفة، لابتلاء الروايات بالوضّاعين من الرواة الذين كانوا يكذبون على رسول الله ﷺ والأئمة عليهم السلام، كما عرفت ذلك في بحث السنة.

وبذلك نعرف أن قول البعض بامتناع وقوع التعارض بين الأدلة لأنه يستلزم التناقض غير صحيح^(١)؛ لأن التعارض واقع بالوجدان في العديد من الأدلة، ولكن هذا الوقوع لا يثبت وقوع الشارع في تناقض حقيقي؛ لأن الحكم الواقعي واحد سوى أن الأدلة الموصلة للواقع تعارضت لاختلاط الصحيح منها بغير الصحيح، ويمكن توضيح هذا بمثال: وهو في تحريم الرضاع، فقد روى مسلم روايات عديدة تفيد نشر الحرمة الرضاعية بإرضاع الرجل الكبير.

منها: ما رواه بسنده عن عائشة. قالت: جاءت سهيلة بنت سهيل إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إني أرى في وجه أبي حذيفة من دخول سالم - وهو حليفه - فقال النبي ﷺ: ((ارضعيه)) قالت: كيف أرضعه وهو رجل كبير؟ فتبسم رسول الله ﷺ وقال: ((قد علمت أنه رجل كبير))^(٢) وفي رواية أخرى: ((ارضعيه تحرمي عليه))^(٣).

(١) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الرضاع، الباب ٧ باب رضاع الكبير، ح ٢٦.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الرضاع، الباب ٧ باب رضاع الكبير، ح ٢٨.

وينافي مدلول هذه الرواية ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في صحيح منصور بن حازم قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا رضاع بعد فطام))^(١) والأخبار في هذا المضمون كثيرة^(٢).

ونلاحظ هنا تنافي مدلولي الحديثين؛ لأن الأول يفيد نشر الحرمة في إرضاع الكبير بينما الثاني ينفي ذلك ويحصره في الإرضاع فيما دون الحولين، ولا يوجد حل لهذا التعارض إلا بترجيح إحدى الروايتين على الأخرى، وتمييز الصحيحة من الأخرى، ولا شك أن الأولى هنا غير صحيحة؛ لأن المعيار في نشر الحرمة في الرضاع ما كان الولد يتغذى على اللبن ويكون غذاؤه الوحيد، وهو الذي دلت عليه الرواية الثانية؛ لأن نفي الرضاع بعد الفطام معناه نفي الأثر المقصود منه وهو نشر الحرمة، ولذا ذهب أكثر المسلمين إلى اشتراط تحقق الرضاع الناشر للحرمة فيما كان دون الحولين^(٣).

هذا كله إذا وقع التعارض بين الحديثين، وأما إذا وقع التنافي بين الآية والرواية فلا مناص من إسقاط الرواية لأجل الآية؛ لأن السنة مظنونة السند فلا تعارض مقطوعه.

(١) الوسائل: ج ٢٠، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ص ٣٨٤، ح ١.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٠، الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع، ص ٣٨٥، ح ٢، ح ٣، ح ٤، ح ٥.

(٣) انظر فقه الأسرة: ص ٥١١.

فمثلاً روي عن النبي ﷺ : ((إني أحكم بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي))^(١) وهذا الحديث دال على أمور ثلاثة :
أحدها: أن النبي ﷺ يحكم بالرأي كالأقيسة ونحوها.
ثانيها: أن حكمه ﷺ يمكن أن يغير الوحي.
ثالثها: أن الوحي يمكن أن يكون ناقصاً ، فلم يستوعب كل ما تحتاجه الأمة من تشريعات.

ونلاحظ أن هذا النص يتنافى من حيث الدلالة مع آيتين تثبتان عكس ذلك .

الأولى: قوله تعالى : ﴿وَأَن أَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾^(٢) فإنها دالة على أن الحكم بالرأي لا يصح لأنه لم ينزله الله سبحانه .

والثانية: قوله تعالى : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِن هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣) فإنها دالة على وحدة الحكم بين الله تعالى ورسوله ﷺ ، فلا توجد مغايرة بين حكميهما لأن الاثنين وحي ، وعلى هذا تبطل دعوى النقص في التشريع .

وبملاحظة هذا التنافي يثبت لنا عدم صحة الحديث المروي عنه ﷺ لأنه يتنافى في مدلوله مع مدلول الكتاب ؛ لأن الخبر المعارض للكتاب

(١) انظر الأحكام (للأمدي): ج ٤ ، ص ٢٩٨ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٤٩ .

(٣) سورة النجم : الآية ٣ - ٤ .

يبطل جزمًا. هذا إذا أمكن لنا معرفة الكاذب من الأخبار، وأما إذا تعذر ذلك فالحل هو عدم جواز العمل بالدليلين والرجوع إلى القواعد العامة بسبب الإجمال، وهذا البحث هام له قواعد وضوابط، وسنعتقد له بحثاً مستقلاً في آخر هذه المباحث فلا يفصله هنا.

السبب الثاني: التنافي الشكلي، وهذا يرجع إلى وقوع التنافي بحسب الظهور الأول لكل واحد من الدليلين، ولكن إذا تأملنا في دلالة كل واحد منهما سنجد أن التنافي الظاهري هذا يمكن إزالته بحيث تتمكن من العمل بكلا الدليلين من دون الوقوع في المحذور، وهو ما يسمى بالجمع التوفيقى أو الجمع العرفي بين الدليلين.

فمثلاً: ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في موثقة عمار أنه قال: ((لا يصلي الرجل وفي قبلته نار))^(١) وورد عنه عليه السلام أنه قال: ((لا بأس أن يصلي الرجل والنار بين يديه، إن الذي يصلي له أقرب إليه من الذي بين يديه))^(٢).

ونلاحظ وقوع التعارض بين المدلولين، ولكن إذا تأملنا أكثر سنجد وجود صيغة للجمع العرفي بحيث نعمل بكلا الروايتين بلا أي محذور، وهذا الجمع العرفي يستند إلى الظهور، وقد عرفت أن الظهور

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، ص ١٦٦، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، ص ١٦٧، ح ٤، وقد أخذنا منها موضع الشاهد.

العرفي حجة في الدلالات اللفظية.

والصيغة التوفيقية بين الروايتين هي حمل دلالة النهي الظاهرة في
الحرمة في الرواية الأولى على الكراهة رعاية لظهور الرواية الثانية في
الجواز، فإذا لاحظ العرف وجود النهي وعارضه الجواز في الرواية الثانية
يفهم منه أن النهي لم يكن على وجه الإلزام، وإلا لم يكن معنى
للجواز، فيتخذ من الجواز قرينة على حمل الظهور في الرواية الأولى
على المرتبة الأخف منه وهي الكراهة، كما لو قال الضابط للجندي:
(أرم الهدف) و: (لا بأس أن لا ترمي) فإنه يفهم من ذلك أن الأمر لم
يكن إلزامياً بل راجحاً، فيرتفع التعارض.

الأمر الثالث: في معالجة الإجمال

قد عرفت أن الإجمال في الدلالة ينشأ من أسباب عديدة:

منها: وقوع التعارض بين الأدلة، ولأجل رفع هذه الإجمال فلا

بد من رفع التعارض الواقع بينها، ويمكن رفع هذا التعارض بطريقتين:

أحدهما: الجمع الدلالي، وهذا يجري في الموارد التي توجد طريقة

للجمع بين الدليلين بحيث نعمل بكليهما من دون أن نأخذ بأحدهما

ونترك الآخر، ولهذا الجمع قواعد ومعايير ثبتت بالأدلة المعتبرة.

ثانيهما: الترجيح بين الأدلة والأخذ بالراجح منها، وذلك فيما إذا

انسد أمامنا طريق الجمع، فإنه لا مناص من اختيار أحد الدليلين

المتعارضين ونعمل به؛ لأن العمل بكليهما غير ممكن، وترك الاثنين معاً

لا يجوز، فلا مناص من الترجيح بينهما ضمن معايير شرعية وعقلية

خاصة، ولأجل معرفة كل واحد من هذين الطريقتين ودراسة قواعدهما

عقدنا لهما عنوانين مستقلين.

الأمر الرابع: معالجة الإجمال بواسطة الجمع الدلالي

وفيه نقاط:

الأولى: في معنى الجمع الدلالي

قد عرفت مما تقدم معنى الجمع، وأن المراد به العمل بكل دليل وصل إلينا بطريق معتبر، ولو اتفق التعارض بين دليلين معتبرين فإن القاعدة هي وجوب العمل بكليهما وعدم ترجيح أحدهما على الآخر؛ لأن الترجيح يفتقر إلى وجود مرجح وإلاّ استحال الترجيح، ولو فرضنا وجود المرجح فإنه يرتفع التعارض ويتنفي من أصله؛ لأن المعارضة بين الدليلين لا تتحقق إلاّ في صورة عدم رجحان أحد الدليلين على الآخر^(١).

ومن هنا قالوا: إن العقل يقضي بلزوم الجمع بين الأدلة مهما أمكن؛ لأن المفروض أن كلا الدليلين حجة علينا ويجب العمل به والأخذ بمضمونه، فإذا رجحنا أحدهما على الآخر لاستلزم إلغاء إحدى الحجتين بلا عذر أو سبب مشروع، وتركهما معاً دون أن نعمل بهما أسوأ حالاً من السابق؛ لأنه يستلزم ترك العمل بالحجتين معاً، فلم يبق إلاّ العمل بهما معاً، وذلك بواسطة الجمع الدلالي بينهما.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٤، ص ٢٠.

الثانية: تقسيم الجمع الدلالي

ينقسم الجمع الدلالي إلى قسمين:

أحدهما: الجمع الاستحساني، وهو مبني على استحسان الفقيه واختيار طريقة للعمل بكلا الدليلين المتعارضين بحيث لا يرجح أحدهما على الآخر، ولا يتركهما معاً، ويسمى بالجمع التبرعي، وهذه الطريقة أخذ بها بعض فقهاءنا كالشيخ الطوسي قدس سره على ما يظهر من الاستبصار^(١)، وعمل بها جمع ممن تأخر عنه إلى زمان الوحيد البهبهاني قدس^(٢)؛ بل ادعى ابن أبي جمهور الإحسائي أنه من الطرق المجمع عليها بين العلماء^(٣)، وعلى هذا الأساس جمع الشيخ قدس^(٤) بين الروايات الواردة في عقد الرجل على المرأة ثم العقد على أختها.

ففي صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام أنه سئل عن رجل تزوج امرأة بالعراق ثم خرج إلى الشام فتزوج امرأة أخرى، فإذا هي أخت امرأته التي بالعراق؟ قال عليه السلام: ((يفرق بينه وبين التي تزوجها بالشام))^(٤) وهذه الرواية ظاهرة في بطلان عقد المرأة الثانية لأن عقد المرأة الأولى صحيح.

(١) الاستبصار: ج ١، ص ٤.

(٢) الفوائد الحائرية: ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(٣) عوالي اللآلي: ج ٤، ص ١٣٦.

(٤) الاستبصار: ج ٣، ص ١٦٩، ح ٦١٧.

وفي رواية أبي بكر الحضرمي قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام رجل نكح امرأة ثم أتى أرضاً فنكح أختها وهو لا يعلم؟ قال : ((يمسك آيتهما شاء ويخلي سبيل الأخرى))^(١) وهذه الرواية تنافي الأولى لأنها تدل على جواز اختيار الأخت التي عقدها في الشام بينما الرواية الأولى تدل على بطلان نكاحها، وقد جمع الشيخ قدس سره بينهما فقال : معنى الرواية الثانية أنه إذا أراد إمساك المرأة الثانية فليطلق الأولى ثم يعقد على الثانية بعقد جديد فيرفع التنافي بينهما^(٢).

ونلاحظ أن هذا الجمع مستند إلى استحسان من قبل الفقيه ولا يستند إلى دليل ؛ لأنه يتنافى مع مدلول الرواية الثانية الظاهر في التخيير المُبْتَنِي على صحة كلا العقدين بما لا يحتاج معه إلى عقد جديد فيما إذا أراد الزوج المرأة الثانية، ولذا وصفوا هذا الجمع بالتبرعي، والمشهور بين المتأخرين والمعاصرين بل عند المتقدمين هو عدم صحة هذا النحو من الجمع وعدم الاعتداد به^(٣).

ثانيهما: الجمع العرفي، وهو المعنى بالجمع الدلالي هنا، ويطلق عليه بالتوفيق العرفي أيضاً؛ لأن الفقيه يوفق بين مدلولي الدليلين كالروايتين - مثلاً - بحيث يجمع بينهما، ويستند في هذا الجمع إلى الفهم

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ١٦٩، ح ٦١٨.

(٢) انظر الاستبصار: ج ٣، ص ١٦٩، ح ٦١٨.

(٣) انظر الفوائد الحائرية: ص ٢٣٤.

العرفي واستظهاره من الروايتين المتعارضتين ، فإنه إذا ضم الفقيه إحدى الروايتين إلى الأخرى يستظهر من كل واحدة منهما غير ما كان يستظهره منها قبل المقارنة ، وعلى هذا تكون كل واحدة من الروايتين المتعارضتين قرينة توجب وضوح الظهور في كل واحدة من الروايتين أو التصرف في ظهورهما بحيث يمكن الجمع بينهما استناداً إلى الظهور ، وقد عرفت أن الظهور حجة عقلاً وشرعاً ، ولذا اتفقت كلمة الفقهاء على حجية هذا الجمع واعتباره حجة في حل التعارض ، وله أساليب وطرق ستعرفها في الأمر القادم .

الثالثة: طرق الجمع الدلالي

للجمع الدلالي طرق عديدة وقواعد لا بد من تطبيقها وإلا بطل الجمع .

الطريق الأول: حمل الظاهر على النص ، وذلك بأن نفس الظاهر بحسب دلالة النص لما عرفت سابقاً من أن النص يفيدك العلم بالدلالة بينما الظاهر يفيدك الظن ، ولا بد من تقديم الدلالة القطعية على المظنونة .

والمثال السابق يصلح مثلاً لهذا أيضاً ؛ لأن قول الإمام عليه السلام : ((لا بأس أن يصلي الرجل والنار بين يديه))^(١) نص في الجواز ، بينما

(١) الوسائل : ج ٥ ، الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي ، ص ١٦٧ ، ح ٤ .

قوله ﷺ: ((لا يصلي الرجل وفي قبلته نار))^(١) ظاهر في الحرمة، فتكون الرواية النصية قرينة على أن المراد من الحرمة هو الكراهة.

الطريق الثاني: حمل الظاهر على الأقوى ظهوراً؛ لأن الأقوى ظهوراً يفيد الاطمئنان بالدلالة بينما الظاهر يفيد الظن بها، والاطمئنان أقوى من الظن فيتقدم عليه، ومن أمثلة ذلك تقديم الخاص على العام وتخصيص العام، وقد عرفت بعض الأمثلة عن ذلك فيما تقدم، ومن الأمثلة أيضاً ما ورد في الإجماع بالتلبية في الحج.

فقد روي عن رسول الله ﷺ أنه لما أحرم أتاه جبرائيل ﷺ فقال له: ((مر أصحابك بالعج والثج، والعج رفع الصوت بالتلبية، والثج نحر البدن))^(٢).

وروي في وصيته ﷺ لعلي أمير المؤمنين ﷺ: ((يا علي، ليس على النساء جمعة - إلى أن قال - ولا تجهر بالتلبية))^(٣).

والرواية الأولى ظاهرة في العموم، بينما الثانية ظاهرة في الخصوص، وحيث إن الظهور في الخاص أقوى لأنه أشبه بالنص على الاستثناء فلذلك لا بد من تخصيص العام واستثناء ما دل عليه الخاص من ذلك العام، ونلاحظ هنا أنه لولا هذا الجمع لوقع التنافي بين مدلول

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ٣٠ من أبواب مكان المصلي، ص ١٦٦، ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، ص ٣٧٨، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١٢، الباب ٣٧ من أبواب الإحرام، ص ٣٨٠، ح ٣.

الروائتين.

وتقييد المطلق كذلك من هذا القبيل أيضاً، ومن أمثله ما روي عن الرضاء عليه السلام أنه قال: ((لا بأس بلبس الخاتم للمحرم))^(١)، وهو ظاهر في جواز لبسه في مختلف الأحوال والدواعي، فهو مطلق من هذه الجهة، وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: ((لا يلبسه للزينة))^(٢). ولهذا الحديث ظهور قوي في المنع من لبس الخاتم لأجل الزينة، فلذا يقيد إطلاق الرواية الأولى فتكون نتيجة الجمع هو جواز لبس الخاتم عملاً بالسنة؛ لأن النهي عن الزينة قيد الجواز بهذه الصورة فيرتفع التعارض بينهما.

هذا وقد تصوّر البعض أن تخصيص العام وتقييد المطلق ليس من مصاديق الجمع الدلالي، وإنما هو ترجيح لأحد الدليلين على الآخر؛ لأنه لا يعمل بالعام ولا بالمطلق في موضع تعارض النصين، وإنما العمل بالخاص والمقيد فقط^(٣)، وهو غير صحيح؛ لأن التعارض لا يقع إلا إذا تنافى مدلول كلا الدليلين وعدم إمكان العمل بهما معاً، والتخصيص والتقييد يرفع التنافي؛ لأن ظهور الخاص والمقيد في مدلوله يتغلب على ظهور العام والمطلق في مدلولهما، فيدل الخاص على أن المعنى العام لم

(١) الوسائل: ج ١٢، الباب ٤٦ من أبواب الإحرام، ص ٤٩٠، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٢، الباب ٤٦ من أبواب الإحرام، ص ٤٩٠، ح ٤.

(٣) أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦٧.

يكن مراداً للمتكلم ، وكذا المعنى المطلق ، وعلى هذا يرتفع التنافي في مدلول الخاص ، ومعه لا تصل النوبة إلى التعارض .
فمثلاً : إذا قال المتكلم : (قلد الفقهاء) أفاد معنى عاماً في دلالاته يشمل جميع الفقهاء ، فإذا قال بعد ذلك : (لا تقلد الفقيه الفاسق) دلّ هذا على أن المعنى العام في الخطاب الأول لم يكن مراداً ؛ لأن المراد من أول الأمر هو الفقهاء العدول ، وعلى هذا لا يقع تعارض بحسب الحقيقة بين مدلول (قلد الفقهاء) و : (لا تقلد الفقيه الفاسق) لأن المعنى العام لم يكن مراداً ، بل كأنه قال من أول الأمر : (قلد الفقهاء العدول) وإن كان بحسب ظاهر التعبير أنه أراد جميع الفقهاء العدول منهم وغيرهم ، وللمسألة تفاصيل لا يسعنا ذكرها هنا .

الطريق الثالث: الحكومة ، وهي : أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الدليل الثاني ومتصرفاً فيه في توسعة موضوعه أو تضييقه ، وهذه التوسعة والتضييق راجعة إلى الدليل الشرعي لا إلى العرف كما كان الحال في التخصيص والتقييد والنص والظاهر^(١) ، ولذلك قد يقدم الدليل الأقل ظهوراً على الأقوى ظهوراً هنا ؛ لأن التقديم هنا مأمور به من قبل الشارع نفسه .
ومثال التوسعة في موضوع الدليل المحكوم ما رواه عبد العظيم

(١) انظر تفاصيل ذلك في فرائد الأصول: ج٤ ، ص ١٣ ؛ نهاية الأفكار: ج٤ ، ص ١٣٢ ؛ فوائد الأصول: ج٤ ، ص ٧١٠ .

الحسني عن الباقر عليه السلام أنه قال: ((لا صلاة إلا بطهور))^(١).

ووردت روايات أخرى تثبت أن الطواف بالكعبة هو صلاة أيضاً^(٢)، وعلى هذا الأساس يثبت حكم الصلاة عليه كالطهارة والنية وطهارة الثياب والبدن ونحو ذلك.

ونلاحظ أن الروايات التي نصّت على أن الطواف صلاة وسّعت في موضوع الصلاة؛ لأن الصلاة هي العبادة الخاصة كالصلاة اليومية، ولكن الروايات الأخرى أضافت مصداقاً آخر للصلاة وهو الطواف، وهذه الإضافة صنعها الشارع وكأنه أراد أن يتعامل الحاج مع الطواف كما يتعاملون مع الصلاة، فلذلك جعل الطواف والصلاة سواء.

ومثال التضييق للدليل المحكوم ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: ((من أكل الربا ملأ بطنه من نار جهنم بقدر ما أكل))^(٣).

وورد عنه صلى الله عليه وآله: ((ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، نأخذ منهم ألف درهم بدرهم ونأخذ منهم ولا نعطيهم))^(٤) ونلاحظ أن الرواية الأولى أثبتت الربا في الجميع حتى مع الكفار المحاربين للمسلمين، ولكن الثانية

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٢ من أبواب الوضوء، ص ٣٦٩، ح ٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٣، الباب ٣٩ من أبواب الطواف، ص ٣٧٦، ح ٦؛ السنن الكبرى للبيهقي: ج ٥، باب الطواف على الطهارة، ص ٨٧.

(٣) الوسائل: ج ١٨، الباب ١ من أبواب الربا، ص ١٢٢، ح ١٥.

(٤) الوسائل: ج ١٨، الباب ٧ من أبواب الربا، ص ١٣٥، ح ٢.

نفت ذلك ، ومعنى ذلك يجوز أخذ الزيادة منهم ، وليس معنى هذا أن ما أخذه المسلم من المحارب من الزيادة ليس من الربا ، بل هو ربا بحسب الحقيقة ، ولكن الحديث النبوي ينص على أنه وعلى الرغم من كونه زيادة ربوية ولكنه عند الشرع ليس ربا ، وكأن هذا الحديث ضيق موضوع الربا لكي لا يشمل الزيادة الحاصلة من معاملة الكافر المحارب والمسلم .

وهذا النحو من البيان يستعمله الناس كثيراً في حياتهم اليومية فيقولون مثلاً على مدير الدائرة : إنه ليس بمدير ليس بلحاظ أنه غير مدير حقيقة ، بل يريدون إثبات أنه غير كفوء في إدارته ، ويقولون على الرجل الذي يسيء أخلاقه مع أهله : إنه ليس برجل ، ويريدون به أنه لم يتحل بمواصفات الرجولة ، وهكذا .

ويلاحظ هنا أن الحكومة تشترك مع التخصيص من جهة وتفترق عنه من جهة أخرى ، أما جهة الاشتراك فهي أن الحكومة تفيده فائدة التخصيص من حيث النتيجة ؛ لأن التخصيص يوجب خروج الخاص من حكم العام كخروج البيع الغرري المنهي عنه في النبوي الشريف^(١) من عموم قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) .

وأما جهة الامتياز فإن الخاص لا يتصرف في موضوع العام ، بل

(١) الوسائل : ج ١٧ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، ص ٤٤٨ ، ح ٣ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٧٥ .

يستثنى منه في الحكم مع أن الموضوع المستثنى والمستثنى منه واحد، فإن البيع الغرري - مثلاً - هو بيع من حيث موضوعه ولكن حرمه الشارع. بينما الحكومة لا تكون إلا إذا تصرف أحد الدليلين في موضوع الدليل الآخر، فربما وسَّعه كما وسَّع في الصلاة وأضاف لها الطواف، وربما ضيَّقه كما ضيَّق في موضوع الربا بالنسبة للكافر المحارب، وهذه التوسعة والتضييق ناشئة من التعبد الشرعي وإن كانت على خلاف الوجدان، وعلى هذا فإن الحكومة بين الدليلين رافعه للتنافي بين مدلولات الأدلة.

الطريق الرابع: الورود، وهو أن يكون أحد الدليلين المتعارضين رافعاً لموضوع الدليل الآخر ومانعاً من تأثيره^(١). مثل: العمل بالقرعة في المواضيع المجهولة، فقد قالوا: (إن القرعة لكل أمر مشكل)^(٢) فالإشكال والجهل هو موضوع القرعة الذي يبيح للقاضي والفقيه ونحوهما إجراءها لرفع الإشكال، كما لو قسم الأخوان إرث والدهم واختلفا في الأخذ، فكل واحد منهما يريد النصف الذي يريده الآخر، فالحل هنا هو القرعة.

وكذا لو طلق الزوج إحدى زوجتيه ومات أو غاب ولا يمكن

(١) انظر التفاصيل في فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٢؛ فوائد الأصول: ج ٤، ص ٧١٤؛

منتهى الأصول: ج ٢، ص ٧١٩.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٦٠، ح ١١.

الوصول إليه لمعرفة الزوجة التي قصدها منهما، فالحل هو القرعة أيضاً؛ لأنها لكل أمر مشكل، وفي هذا نزل القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَفَلَا مَهْمُ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾^(١) فقد تشاح الأخبار في الذي يحضن مريم، ويكفل تربيتها، ووصلت المشاحة إلى الخصومة لأنها كانت بنت إمامهم وصاحب قربانهم، فتوافقوا على القرعة فتكون لمن تخرج القرعة عليه، فلما اقترعوا خرج باسم زكريا^(٢).

فدللت الآية على أن القرعة من طرق إثبات الحقوق في موضوعات الأحكام وتمييزها، وقد قال الإمام الصادق عليه السلام: ((ما تقارع قوم ففوضوا أمورهم إلى الله تعالى إلا خرج سهم الحق))^(٣).

ونلاحظ هنا أن العمل بالقرعة يكون حلاً في صورة اختلاط الأمور واشتباهاها من دون القدرة على التوصل إلى الحل فيها، ولكن إذا توفر عندنا دليل أو علم يثبت الحق ويميز أهله كما لو قامت عنده شهادة

(١) سورة آل عمران: الآية ٤٤.

(٢) فانطلقوا وهم تسعة وعشرون رجلاً إلى نهر جار، فألقوا أقلامهم في الماء، فارتزق قلم زكريا، وارتفع فوق الماء، ورسبت أقلامهم، انظر مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٨٣، تفسير الآية ٤٤ من سورة آل عمران؛ من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٥٦، ح ٣٣٨٨؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٣ من أبواب كيفية الحكم، ص ٢٦٠، ح ١٢.

(٣) مجمع البيان: ج ٢، ص ٢٩٢، تفسير الآية ٤٤ من سورة آل عمران؛ وانظر من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٥٦، ح ٣٣٩٠.

عادلة تثبت أن النصف المتنازع عليه كالأرض هو للولد الأكبر - مثلاً -
وأن الزوجة المطلقة هي فلانة، أو أن صاحب الحق في كفالة الولد
الصغير هو الأم - مثلاً - فإنه ينتفي موضوع القرعة، وينتهي دورها؛
لأنها طريق في صورة التردد والإشكال، فإذا قام الدليل أو حصل العلم
يرتفع الإشكال.

وعلى هذا يكون دليل الشهادة وارداً على دليل القرعة؛ لأنه يرفع
موضوع القرعة بسبب الاعتبار الشرعي؛ لأن الشارع هو الذي أوجب
العمل بالشهادة لإثبات الحقوق^(١).

ونلاحظ هنا أمرين:

الأول: أن دليل القرعة ودليل الشهادة كانا متنافيين بحسب
الظاهر؛ لأن دليل القرعة عام يشمل صورة وجود الشهادة وصورة
عدمها، ودليل الشهادة أيضاً عام فيشمل صورة وجود القرعة
وصورة عدمها، فيقع التنافي بين مدلوليهما، وحيث لاحظنا وجود
تقدم لأحد الدليلين على الآخر لأن أحدهما يلغي موضوع الثاني
ارتفع التنافي، وتقسّم الدور بينهما؛ إذ تكون القرعة هي الحل في
الموارد التي لا توجد بينة وشهادة لصاحب الحق، وبهذا نكون قد
عملنا بكلا الدليلين ولم نأخذ بأحدهما على حساب الآخر.

الثاني: أن الورود يشترك مع التخصص من جهة، ويفترق عنه من

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب الشهادات، ص ٣١٦-٣١٧، ح ١، ح ٢، ح ٣.

جهة أخرى. أما جهة الاشتراك فهي وحدة النتيجة، ففي الورد يكون الخروج موضوعياً عن حكم الآخر، وكذلك في التخصص، فمثلاً إذا قال المتكلم: (قلد الفقهاء في أحكامك) فإن غير الفقيه يخرج عن وجوب التقليد خروجاً موضوعياً؛ لأنه ليس بفقيه.

وكذلك إذا قال: (صلاة الجمعة واجبة على الرجال)^(١) فإن النساء يخرجن عن هذا الدليل خروجاً موضوعياً، وهذا ما يعبر عنه بالتخصص، وفي الورد كذلك؛ لأن القرعة إنما كانت تجري في موارد الإشكال والتردد، فإذا توفرت عندنا البينة ارتفع الإشكال، فتخرج القرعة عن حكم المسألة خروجاً موضوعياً.

ونلاحظ هنا أن في كلا الأمرين أي التخصص والورد يخرج أحد الدليلين عن الآخر خروجاً موضوعياً، ولكن يفترق أحدهما عن الآخر في أن الخروج الموضوعي في التخصص ذاتي؛ لعدم دخول المرأة في الرجال ذاتاً - مثلاً - وكذلك غير الفقهاء في الفقهاء، بينما الخروج في الورد ينشأ من الجعل والاعتبار الشرعي.

(١) انظر ما رواه الحر العاملي رحمته الله في الوسائل: ج٧، الباب ١ من أبواب صلاة الجمعة، ص ٣٠٠-٣٠١، ح ١٦، ح ٢٤.

الأمر الخامس: معالجة الإجمال بالترجيح في الأدلة المتعارضة

وفيه نقاط:

الأولى: في معنى التعارض وأسبابه أ. معنى التعارض

التعارض مأخوذ بحسب معناه اللغوي والعرفي من العرض وهو ما يقابل الطول، وسمي اختلاف الأدلة بالتعارض لأن كل دليل يعترض الآخر، ويمنع منه^(١)، أو كل واحد منهما يعرض عن الآخر للتنافر بينهما، ومنشأ المنافرة هو تنافي مدلوليهما فيكذب أحدهما الآخر، ومن هذا المعنى اللغوي أخذ المعنى الاصطلاحي فعرّفوه:

بتنافر مدلولي الدليلين على وجه التناقض أو التضاد^(٢)، كما لو قال أحدهم: (يحرم ماء الشعير) وقال الآخر: (لا يحرم) أو قال أحدهما: (صلاة الجمعة في عصر الغيبة واجبة) وقال الآخر: (حرام) والتعارض تارة يقع في الحكم الجزئي والقضية الخاصة كالتعارض الواقع بين صحيحة حريز. قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((إن رجلا من الأنصار

(١) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٧٢٧، (عرض)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم:

ص ٥٥٩، (عرض)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٢١٤، (عرض).

(٢) انظر قوانين الأصول: ج ٢، ص ٢٧٦؛ فوائد الأصول: ج ٤، ص ١١؛ كفاية الأصول:

ص ٤٣٧؛ وانظر أصول السرخسي: ج ٢، ص ١٢؛ أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦٤.

تزوج وهو محرم فأبطل رسول الله ﷺ نكاحه))^(١) وبين ما رواه مسلم
والبخاري عن ابن عباس بقوله: ((تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو
محرم))^(٢).

وتارة يقع بين الحكم الكلي والجزئي كالخبرين المتقدمين مع
قوله ﷺ في صحيحة معاوية بن عمار: ((المحرم لا يتزوج ولا يزوج،
فإن فعل فنكاحه باطل))^(٣) فإن إطلاق هذا الحديث يفيد حرمة النكاح
على المحرم مطلقاً، فيتنافى مع مدلول رواية ابن عباس الدالة على
صحته.

وهذه من المسائل الهامة جداً والتي يواجهها المجتهد في مقام
الاستنباط كثيراً، ومن هنا كان ينبغي وضع قواعد لرفع هذا التعارض أو
معالجة الدليلين المتعارضين معالجة صحيحة تتطابق مع موازين العقل
والشرع.

ب. أسباب التعارض

يمكن معرفة أسباب التعارض الواقع بين الروايات من خلال رواية
مسعدة بن صدقة التي رواها الطبرسي قده في الاحتجاج عن الإمام

(١) الوسائل: ج ١٢، الباب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، ص ٤٣٧، ح ٤.

(٢) صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، ح ٤٦؛ صحيح البخاري:
كتاب النكاح، باب نكاح المحرم، ح ٥١٤.

(٣) الوسائل: ج ١٢، الباب ١٤ من أبواب تروك الإحرام، ص ٤٣٨، ح ٩؛ وانظر صحيح
مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم، ح ٤١.

الصادق عليه السلام عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد ورد فيها أن رجلاً سأله عليه السلام عن أسباب الاختلاف الواقع في الرواية والتفسير قال : إنني سمعت من سلمان وأبي ذر والمقداد أشياء من تفسير القرآن والرواية عن النبي صلى الله عليه وآله ، وسمعت منك تصديق ما سمعت منهم ، ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن والأحاديث عن النبي صلى الله عليه وآله وأنتم تخالفونهم وتزعمون أن ذلك باطل ، أفترى الناس يكذبون متعمدين على النبي صلى الله عليه وآله ويفسرون القرآن بأرائهم؟

فقال له عليه السلام : ((سألت فافهم الجواب : إن في أيدي الناس حقاً وباطلاً ، وصدقاً وكذباً ، وناسخاً ومنسوخاً ، وخاصاً وعماماً ، ومحكماً ومتشابهاً ، وحفظاً ووهماً ، قد كذب على رسول الله صلى الله عليه وآله وهو حي ، حتى قام خطيباً فقال صلى الله عليه وآله : أيها الناس قد كثرت عليّ الكذابة ، فمن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار ، وإنما أتاك بالحديث أربعة رجال ليس لهم خامس : رجل منافق مظهر للإيمان ، متصنع بالإسلام ، لا يتأثم ولا يتحرج ، يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله متعمداً ، فلو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوا منه ، ولم يصدقوا قوله ، ولكنهم قالوا : صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله رآه وسمع منه ، ولقف عنه ، فيأخذون بقوله .

ورجل سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله شيئاً لم يحفظه على وجهه فوهم فيه ، ولم يتعمد كذباً ، فهو في يديه ، يرويه ويعمل به ويقول : أنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله ، فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه ، ولو

علم هو أنه كذلك لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله ﷺ شيئاً يأمر به ثم نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه نهى عن شيء ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر لم يكذب على الله ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً لله تعالى، وتعظيماً لرسول الله ﷺ، ولم يهتم به، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه، لم يزد فيه ولم ينقص منه، وحفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه، وعرف الخاص والعام فوضع كل شيء موضعه، وعرف المتشابه والمحكم، وقد كان يكون من رسول الله ﷺ الكلام له وجهان:

فكلام خاص، وكلام عام، فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله تعالى به، ولا ما عنى به رسول الله ﷺ، فيحمله السامع ويوجهه على غير معرفة بمعناه، ولا ما قصد به وما خرج من أجله، وليس كل أصحاب رسول الله ﷺ يسأله ويستفهمه، حتى إن كانوا ليحبون أن يجيء الأعرابي أو الطاري فيسأله ﷺ حتى يسمعوا كلامه، وكان لا يمر بي من ذلك شيء إلا سألته عنه وحفظته، فهذه وجوه ما عليه الناس في

اختلافهم وعللهم في رواياتهم وتفسيرهم))^(١).

ونستنتج من هذه الرواية أن التعارض ينشأ من اختلاط الحق
بالباطل، والحجة باللاحجة، ولهذا الاختلاط ثلاثة أسباب:

الأول: الكذب في الرواية من قبل أصحاب المصالح.

والثاني: الخطأ في التلقي أو الإيصال.

الثالث: الجهل.

لهذه الأسباب الثلاثة تختلط الرواية الصحيحة بغيرها^(٢).

ومن هنا اشترط الإمامية في صحة الرواية النقل عن الثقة الضابط

(١) الاحتجاج: ج ١، ص ٦٢٩-٦٣١، ح ١٤٦؛ وانظر صحيح مسلم: المقدمة، باب وجوب الرواية عن الثقات، وباب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ؛ صحيح البخاري: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، الأحاديث ١٠٦-١١٠.

(٢) ومما يشهد لهذا ما ورد أن يونس بن عبد الرحمن عرض على سيدنا أبي الحسن الرضا عليه السلام كتب جماعة من أصحاب الباقر والصادق عليه السلام فأنكر منها أحاديث كثيرة أن تكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام، وقال عليه السلام: (إن أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام، وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسون هذه الأحاديث إلى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام فلا تقبلوا علينا خلاف القرآن، فإننا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنة، إنا عن الله وعن رسوله نحدث، ولا نقول قال فلان وفلان فيتناقص كلامنا، إن كلام أولنا مثل كلام آخرنا) اختيار معرفة الرجال: ص ٢٢٤، الرقم (٤٠١)؛ وأبو الخطاب هو محمد بن مقلص كانت له آراء فاسدة، ووضع في الأحاديث. انظر رجال الطوسي: أصحاب الصادق عليه السلام، ص ٣٠٢، الرقم (٣٤٥)؛ خلاصة الأقوال: فصل الميم، ص ٢٥٠، الرقم (٧)؛ ومثله ورد في المغيرة بن سعيد. انظر اختيار معرفة الرجال: ص ٢٢٥، الرقم (٤٠٢) و(٤٠٣).

لرفع احتمالات الخطأ على ما عرفته في بحث السنّة ومعايير الأخذ بالخبر
المعتبر.

الثانية: أقسام التعارض

قد عرفت أن التعارض على قسمين: التعارض الحقيقي،
والتعارض الشكلي، وعرفت أيضاً أن التعارض الشكلي ليس بتعارض
في الحقيقة، وذلك لوجود صيغة للجمع بين الدليلين توجب العمل
بكليهما من دون مانع، ولذا أسموه بالتعارض غير المستقر.
فمثلاً: إذا حملنا الرواية المروية عن ابن عباس الدالة على زواج
النبي ﷺ من ميمونة على الزواج قبل الإحرام لا بعده ارتفع التعارض،
وتوافق مضمونها مع الروايات المحرمة^(١).

وقد تقدم القول منّا إن الجمع الدلالي من أهم قواعد رفع
التعارض بين الأدلة؛ لأن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح^(٢)، ومن
هنا لا تصل النوبة إلى التعارض مادام الجمع بين الدليلين ممكناً، وقد
بذل الأصوليون جهوداً عظيمة من أجل تحديد ضوابط الجمع بين
الأدلة، وقد لخصوا أهمها في ست هي:

(١) انظر ما تقدم في المبحث الثاني من معنى التعارض.

(٢) فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٩؛ كفاية الأصول: ص ٥٠١؛ نهاية الدراية: ج ٦،
ص ٢٩٩.

١- التخصيص.

٢- التقييد.

٣- التخصيص.

٤- الورد.

٥- الحكومة.

٦- التبيين.

والجامع المشترك بين هذه القواعد الستة هو تقديم الدليل الظاهر عرفاً على غير الظاهر، وتقديم الأظهر على الظاهر على ما عرفته مفصلاً في المباحث المتقدمة. هذا كله في التعارض الشكلي.

وأما التعارض الحقيقي فهو التعارض الذي يقع بين الدليلين بحيث لا يمكن الجمع بينهما جمعاً صحيحاً في نظر العرف، وقد عبروا عنه بالتعارض المستقر أيضاً وله حلول أخرى غير حلول التعارض الشكلي.

ومثاله من طرقنا: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: ((تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كانوا ثلاثة رجال وامرأتان))^(١).

عارضه على نحو النقيض ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: ((إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان لم تجز في الرجم))^(٢).

(١) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٤، ح ٧٤، هكذا في المصدر؛ وفي الدر المنضود: ج ١، ص ١٨٧

(تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان).

(٢) الاستبصار: ج ٣، ص ٢٤، ح ٧٦.

فإن الحديث الأول دال على جواز الشهادة بثلاثة رجال وامرأتين،
والثاني دال على عدم الجواز، ولا مجال للجمع بينهما.
ومن طرق الجمهور ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: ((إذا
سجد أحدكم فليضع يديه قبل ركبتيه، ولا يبرك بروك البعير))^(١)،
عارضه على نحو النقيض ما رواه أبو هريرة أيضاً: ((إذا سجد أحدكم
فليبدأ بركبتيه قبل يديه، ولا يبرك بروك العجل))^(٢).

فإنهما متعارضان على نحو التكاذب في آداب السجود، فأحدهما
رَجَّح وضع اليدين قبل الركبتين والآخر رَجَّح خلافه، ولمعالجة هذا
التعارض هناك قواعد ستعرفها في النقطة الثالثة.

الثالثة: صور التعارض

الصور المحتملة لوقوع التعارض بين الأدلة كثيرة، ولكن بعد
التأمل والتحقيق نجد أن التعارض منحصر في صورة واحدة فقط، هي
تعارض الروايات، وأما غيرها فيرتفع التعارض بينها بأمر من الشرع أو
من العقل.

وتوضيح ذلك: أن التعارض الواقع بين الأدلة يتصور على مراحل:

المرحلة الأولى: التعارض الواقع بين الأدلة اليقينية أي التي تفيد

العلم بمدلولها وله أربع صور:

(١) المغني: ج ١، ص ٥٥٤.

(٢) المغني: ج ١، ص ٥٥٥.

١- التعارض بين دليلين عقليين ، وهو مستحيل لأنه يستلزم جمع النقيضين .

٢- التعارض بين نصين في آيتين وهو مستحيل الوقوع ، وعلى فرض وقوعه بحسب الظاهر فلا مناص من وجود صيغة للجمع بينهما بواسطة الرجوع إلى السنة أو العقل .

٣- التعارض بين خبرين متواترين ونحوهما مما يفيد العلم ، وهو مستحيل ؛ لأنه يستلزم جمع النقيضين لاستحالة العلم بصدق كليهما^(١) .

٤- التعارض بين إجماعين وهو غير واقع ، بل مستحيل ؛ لأن وقوع التعارض يكشف عن بطلان الإجماعين معاً ؛ لأن الاختلاف دليل على عدم وجود الإجماع .

المرحلة الثانية: التعارض الواقع بين دليل ظني وآخر يقيني ، وله صور نذكر أهمها :

١- التعارض بين آية ورواية ، ويرتفع هذا بوجوب الأخذ بالآية والإعراض عن الرواية ، وذلك لأن المعارضة هذه تكشف عن وجود خلل في سند الرواية أو خلل في دلالتها ، وكلا الخللين يسقطان الرواية عن صلاحية المعارضة للقرآن الكريم .

أما الخلل السندي فلأنه يكشف عن عدم الوثوق بصدورها من

(١) انظر الاستبصار: ج ١ ، ص ٣ .

جهة الشرع ، فتبقى الآية بلا معارض .

وأما الخلل الدلالي فلسبيين :

أحدهما: حكم العقل ؛ لأن الرواية إنما ترد لتفسير الآية وبيان مضمونها ، فهي فرع لا أصل ، والفرع لا يصلح أن يناقض الأصل .

وثانيهما: حكم الشرع للروايات المتواترة الدالة على وجوب عرض الخبر على القرآن فما وافقه يؤخذ به ، وما خالفه يترك لأنه لم يصدر من جهة الشرع .

ففي موثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن على كل حق حقيقة ، وعلى كل صواب نوراً ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فدعوه))^(١) .

وفي صحيحة هشام بن الحكم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال : ((خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال : أيها الناس ! ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قتلته ، وما جاءكم يخالف كتاب الله لم أقله))^(٢) .

٢- التعارض بين آية ودليل عقلي ، ويجب أن تؤول الآية بما يتوافق مع حكم العقل ؛ لأن دليل العقل يفيد العلم ، ودلالة الآية ظنية لأنها ظهورية ، ولا مناص من التصرف بالظهور الظني ليتوافق مع العلم لأنه أضعف ، ومن هنا حملنا معنى العرش في قوله تعالى : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى

(١) الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١١٠ ، ح ١٠ .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١١١ ، ح ١٥ .

الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿١﴾ على المعنى المجازي وهو القدرة، وحملنا قوله تعالى :
﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ ﴿٢﴾ على رؤية القلب والبصيرة لا البصر مجازاً ؛ لأن
الحمل على المعنى الحقيقي يستلزم تجسيم الخالق - تعالى عن ذلك - وهو
محال.

٣- التعارض بين رواية ودليل عقلي ، كالرواية الواردة عن ابن
عباس في عدم نقض النوم للوضوء. قال : رأيت النبي ﷺ نام وهو
ساجد حتى غط ونفخ ، ثم قام فصلّى ﴿٣﴾ ، وهي تنافي حكم العقل بأن
النبي ﷺ معصوم ، والمعصوم لا يصلي عن حدث ، والنوم حدث ،
ولذا ينبغي أن نحل هذا التعارض بأحد طريقتين :

الأول: التأويل ، وذلك بحمل الرواية على خلاف ظاهرها ؛ لأن
حكم العقل يكون قرينة توجب حملها على خلاف الظاهر ، فنقول
مثلاً : إنه ﷺ غمض عينيه كهيئة النائم لمزيد الانقطاع. هذا إن أمكن
التأويل .

الثاني: الإعراض عن الرواية ؛ لأن حكم العقل يدل على عدم
الوثوق بصحتها ؛ لأن الشارع حكيم ، والحكيم لا يحكم بما يتنافى مع

(١) سورة طه : الآية ٥ .

(٢) سورة القيامة : الآية ٢٢ .

(٣) سنن أبي داود : ج ١ ، ص ٥٢ ، ح ٢٠٢ ؛ سنن الترمذي : ج ١ ، ص ١١١ ، ح ٧٧ ؛ سنن

الدارقطني : ج ١ ، ص ١٥٩ ، ح ١ .

حكم العقل ، وهذا ما تؤكد الروايات العديدة الدالة على أن النوم ناقض للوضوء^(١) .

٤- التعارض بين رواية وإجماع ، كما لو انعقد الإجماع على عدم الأخذ بالرواية أو الحكم بخلاف مدلولها ، مثل : صحيحة معاوية بن عمار في تحديد لباس المحرم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((لا تلبس ثوباً له أزرار وأنت محرم إلا أن تنكسه))^(٢) فإنه يدل على جواز لبس المخيط - كالثوب - مقلوباً ، بل ورد في الأخبار المتضاربة الإذن في لبس أقسام عديدة من المخيط كالسراويل في صورة فقدان الأزرار ، وكذا لبس القباء مقلوباً ، وكذا الرداء^(٣) ، وهذه جميعاً من المخيط إلا أن الإجماع قام على حرمة لبس المخيط مطلقاً^(٤) .

والحل في مثل ذلك هو رد الرواية الدالة على الجواز ؛ لأن إعراض الفقهاء عنها كاشف عن خلل فيها من إحدى جهتين ، وهما السند

(١) انظر الوسائل : ج ١ ، الباب ٢ من أبواب نواقض الوضوء ، ص ٢٥١ ، ح ٨ ؛ سنن أبي داود : ج ١ ، ص ٥٢ ، ح ٢٠٣ .

(٢) الوسائل : ج ١٢ ، الباب ٣٥ من أبواب تروك الإحرام ، ص ٤٧٣ ، ح ١ .

(٣) انظر الوسائل : ج ١٢ ، الباب ٣٦ من أبواب تروك الإحرام ، ص ٤٧٥ ، ح ٥ ، الباب ٤٤ من أبواب تروك الإحرام ، ص ٤٨٦ ، ح ٢ .

(٤) انظر منتهى المطلب : ج ١٢ ، ص ١٠ ؛ الوسائل : ج ١٢ ، الباب ٣٦ من أبواب تروك الإحرام ، ص ٤٧٤ ، هامش رقم (٤) ؛ المغني : ج ٣ ص ٢٧٦ ؛ الشرح الكبير بهامش المغني : ج ٣ ، ص ٢٨١ .

والدلالة، ولولا هذا الخلل لم يكن وجه للإفتاء على خلافها، وهذه طريقة عقلائية في فهم الأدلة؛ بداهة أن الفقهاء خبراء في الفقه، والخبير لا يأخذ بشيء أو يتركه إلا لسبب وإن كان هذا السبب مجهولاً لدينا.

ومثل الإجماع يقال فيما لو تعارضت الرواية مع الشهرة العملية، وقد عرفت مما تقدم أن عمل مشهور الفقهاء بالرواية يوجب قوتها، كما أن إعراضهم عنها يوجب ضعفها، نظير معتبرة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يصنع فيها الشيء حتى تحمض^(١)؟ قال: ((إن كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فلا بأس به))^(٢).

فإنها - على رغم اعتبارها سنداً - متروكة لم يعمل بها الفقهاء، لأن الخمر نجس فينجس ما صنع فيه، ولذا قال الشيخ قده عنها: خبر شاذ متروك^(٣). هذا كله بناء على أن مفادها بقاء الخمر لا انقلابه إلى الخل؛ لأن الانقلاب مطهر ومحلل لأنه سبب لتبديل الحقيقة.

ومن هنا نعرف أن قول البعض بعدم وقوع التعارض بين الدليل الظني والآخر القطعي بنحو مطلق ونسبة ذلك إلى جميع الفقهاء بحجة رجحان الدليل القطعي مطلقاً^(٤) - هذا القول - غير تام من جهة عدم

(١) كما لو حمض فيها بعض الخضار أو الفاكهة كما يصنع ذلك في الطرشي والمخللات.

(٢) الوسائل: ج ٢٥، الباب ٣١ من أبواب الاشرية المحرمة، ص ٣٧٠، ح ٢.

(٣) التهذيب: ج ٩، ص ١١٩، ح ٥١١.

(٤) أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦٤.

صحة الاتفاق المدعى ، ومن جهة بطلان القول في نفسه ؛ لما عرفت من إمكان الجمع بينهما أحياناً.

المرحلة الثالثة: التعارض بين روايتين ظنيتين كالتعارض الواقع - في بيع الخمر ونحوه من الأعيان النجسة أو المحرمة - بين طائفتين من الروايات إحداهما محرمة والأخرى مجيزة ، فمن الأولى خبر أبي بصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام : ((أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : ثمن الخمر ومهر البغي وثن الكلب الذي لا يصطاد من السحت))^(١).

ومن الثانية خبران :

أحدهما: يحلل في صورة وجود منفعة محللة في البيع مثل موثق عبيد ابن زرارة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلاً؟ قال عليه السلام : (لا بأس)^(٢).

ووجه التعارض أن الرواية الأولى دالة على حرمة بيع الخمر لأي داع من الدواعي ، بينما الرواية الثانية دالة على الجواز فيما إذا كان الداعي هو التخليل ؛ لأنه من المنافع المحللة شرعاً.

ثانيهما: يحلل الثمن مطلقاً ، مثل صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في رجل كان له على رجل دراهم فباع خمرًا وخنازير وهو

(١) الوسائل : ج ١٧ ، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به ، ص ٩٤ ، ح ٧

(٢) الوسائل : ج ٢٥ ، الباب ٣١ من أبواب الاشربة المحرمة ، ص ٣٧١ ، ح ٣.

ينظر فقضاه؟ فقال عليه السلام: (لا بأس به)^(١).

ونلاحظ هنا أمرين:

أولهما: إمكان الجمع بين الرواية المانعة والرواية الأولى المجيزة؛ لأن الرواية المجيزة صالحة لتقييد إطلاق الحرمة، ومقتضى الجمع العرفي بينهما هو حمل المطلق على المقيد، فتكون النتيجة حرمة بيع الخمر في صورة عدم وجود منفعة محللة من البيع.

وثانيهما: بقاء التعارض بين الرواية المحرمة للبيع مطلقاً والآخرى المجيزة مطلقاً، وذلك لعدم إمكان الجمع الدلالي بحيث يرتفع التعارض الواقع بينهما، ومن هنا وجب الرجوع إلى القواعد العامة الموضوعية لحل مشكلة التعارض بين الدليلين فنقول: إذا لاحظنا الخبرين المتعارضين ونظرنا في سندهما ودلالتهما نجد أنهما على نحوين:

النحو الأول: التكافؤ التام في السند والدلالة بأن يكون كلا الخبرين معتبراً من حيث السند ومن حيث الدلالة، فلا توجد أي ميزة لأحدهما على الآخر توجب العمل به والإعراض عن الآخر.

والنحو الثاني: عدم التكافؤ سنداً أو دلالة أو سنداً ودلالة بأن يكون أحدهما أقوى من الآخر، ولأمناس من وجوب الأخذ به وترجيحه على الآخر لوضوح أن الخبر صاحب المزية يترجح على الفاقدها؛ لأن المزيد خصوصية توجب الوثوق برجحان صاحبها على الآخر الفاقدها

(١) الوسائل: ج ١٧، الباب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، ص ٢٣٢، ح ٢.

لها ، وكيف كان فإن معالجة التعارض بين الأدلة يقع في جهتين :
الجهة الأولى: معالجة التعارض بين الخبرين المتكافئين وهو النحو
الأول من التعارض ، وفيه حلان :

أحدهما: الحل العقلي ، وهو التساقط ، وهو حل أولي يقضي به
العقل لدى تعارض كل متكافئين في المعارضة خبرين كانا أو غيرهما ،
وهذا ما يعبر عنه بالقاعدة الأولية عند التعارض ، وسبب حكم العقل
بالتساقط هو الشك في حجية كل واحد من الخبرين المتعارضين بسبب
المعارضة ؛ لأن الشارع الحكيم لا تناقض في أقواله ، والقاعدة العامة
تقضي بأن الشيء الذي نشك في حجيته نحكم بعدم حجيته ؛ لأن الحجية
تحتاج إلى علم وإثبات . هذا بحسب القاعدة الأولية .

وثانيهما: الحل الشرعي ، وهو حل ثانوي قضى به الشرع عند
وقوع التعارض بين الخبرين المتكافئين من جميع الجهات ، وهو التخيير
بينهما ، وهذا الحل تعبدي مختص بباب تعارض الأخبار فقط من باب
الاستثناء من القاعدة الأولية ، ولذلك عبر عنه بالقاعدة الثانوية ، وهذا
ما نصت عليه الأخبار المستفيضة .

منها: ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضاء رضي الله عنه قال : قلت له تجيئنا
الأحاديث عنكم مختلفة ، فقال : ((ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز
وجل وأحاديثنا ، فإن كان يشبههما فهو منا ، وإن لم يكن يشبههما
فليس منا)) قلت : يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا
نعلم أيهما الحق ؟ قال : ((فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما

أخذت))^(١).

ومنها: رواية الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢)،
وقوله عليه السلام: ((موسّع عليك بأيّهما أخذت)) ظاهر في التخيير بينهما
عند العمل.

وهل التخيير بدوي فإذا اختار أحد الخبرين وعمل به لا يجوز له
مخالفته بعد ذلك أم استمراري فيجوز الأخذ بأيّ منهما في أي وقت
شاء؟ احتمالان، بل قولان في المسألة^(٣)، والصواب هو الأول، أي إن
التخيير بدوي، فلو اختار أحدهما أولاً لا يجوز له اختيار الآخر بعد
ذلك أبداً، وذلك لسببين:

الأول: ظهور الرواية في أن التخيير حل عند التعارض لرفع الحيرة
والتردد وإبقاء العبد بلا تكليف، وعليه فإذا اختار أحدهما ارتفعت
الحيرة، وانتفى موضوع التخيير، فيبقى ما اختاره أولاً حجة عليه
لوجود مقتضي وانعدام المانع.

والثاني: حكم العقل بأن التخيير الاستمراري يستلزم الوقوع في
المخالفة الشرعية؛ لأن الخبرين المتعارضين أحدهما كاذب، ولكن اشتبه

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢١، ح ٤٠.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٢٢، ح ٤١.

(٣) انظر معالم الأصول: ص ٢٤٥؛ فرائد الأصول: ج ٤، ص ٣٩؛ كفاية الأصول:

ص ٤٤١-٤٤٣.

علينا أمره ، فإذا اختار الإنسان الحديث الأول في المرة الأولى ثم اختار الثاني في المرة الثانية علم بأنه قد عمل بالخبر الكاذب إما في المرة الأولى أو في الثانية ، وهذا لا يجوز ؛ لأنه يستلزم الوقوع في المخالفة القطعية .

بخلاف التخيير البدوي فإن اختيار إحدى الروايتين والعمل بمؤداها لا يوجب العلم بالمخالفة ، وإنما يحتملها ، وفي المقابل يحتمل الإصابة ، ولذا يحكم العقل بلزوم العمل به ؛ لأن الطاعة الاحتمالية أولى من المعصية اليقينية . هذا كله بالنسبة للخبرين المتكافئين من جميع الجهات .

والجهة الثانية: معالجة التعارض بين الخبرين غير المتكافئين

إذا توافرت في أحد الخبرين المتعارضين قرائن أو مزايا سنديّة أو دلالية فلامناص من لزوم ترجيحه وتقديمه على الآخر ؛ لأن وجود المزية ترفع التعارض ، وتنفي موضوعه ؛ بداهة أن التعارض لا يصدق بين الخبرين إلا إذا تكافأ ، ووجود المزية تنفي التكافؤ ، ولذا حكم العقل و الشرع معاً بلزوم تقديم الخبر ذي المزية على الآخر الفاقد لها ، وهذا من الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى مزيد كلام ، وإنما الكلام يقع في الإجابة عن سؤالين :

أحدهما: ما هي المزايا والمرجحات التي ينبغي ملاحظتها في

الأخبار؟

ثانيهما: هل يقتصر في المزايا والمرجحات على ما نص عليه الشرع

أم يجوز التعدي عنها إلى كل مزية عقلائية؟ وهذا ما ستعرفه في الأمر القادم .

الأمر السادس: في معالجة التعارض بالمزايا والمرجحات

والكلام فيه يقع في مطلبين :

المطلب الأول: في المرجحات المنصوصة

وردت النصوص المعتبرة بمجموعة من المزايا والخصوصيات دلّت على لزوم مراعاتها لدى العمل بالأخبار المتعارضة، وترجيح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر، وأهم المزايا والمرجحات التي وردت بها النصوص أربعة :

١. الترجيح بصفات الراوي

فقد نصّت الأخبار المعتبرة على لزوم مراعاة صفات الراوي لحل التعارض الواقع بين الخبرين ، فالخبر الذي يتمتع رواته بالوثاقة والاعتبار يرجح على غيره ، وكلما كانت الوثاقة أكثر كان الأخذ به ألزم ، فقد روى الشيخ الكليني قده بسند صحيح ، عن عمر بن حنظلة وهي رواية مقبولة عند الفقهاء قد أخذوا بها. قال (بتلخيص) : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث ، فتحاكما وكل واحد منهما اختار رجلاً ليحكما بينهما ، فاختلف الحكمان بسبب اختلاف الحديث ؛ لأن كل واحد منهما حكم استناداً إلى حديث يعارض ما حكم به الآخر ، فما هو الحل ؟ ، فقال عليه السلام : ((الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث

وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما حكم به الآخر))^(١) والروايات في هذا المضمون متعددة^(٢).

ونلاحظ هنا أن الخبرين من حيث السند والدلالة معتبران إلا أن الراوي في أحدهما أكثر عدالة أو فقاهاة أو صدقاً أو ورعاً، فلذا رجح الإمام عليه السلام حكمه، ومنع من الأخذ بالآخر، والاستدلال بهذه الرواية يتوقف على مقدمتين:

الأولى: إثبات سعة دلالة الرواية لتشمل باب الإفتاء وعدم انحصارها بباب القضاء وحل الخصومة الذي وردت فيه الرواية.

والثانية: إثبات أن المرجحات التي ذكرها الإمام عليه السلام لحل التعارض واردة لبيان وجوب العمل بها لا بيان الأفضلية في الترجيح. أما بالنسبة للمقدمة الأولى فالصواب هو شمولها لباب الإفتاء، وذلك لسببين:

الأول: الظهور العرفي، فإن العرف لا يرى فرقاً في الترجيح بين الخبرين المتعارضين بين باب القضاء وباب الإفتاء؛ إذ كلاهما خبر وارد عن المعصوم عليه السلام، والإمام عليه السلام في مقام بيان القاعدة التي يرجع إليها لحل التعارض في أي باب وقع، وعليه فتقييد الدلالة بباب القضاء دون

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٣، ح ٢٠، ص ١٢٣، ح ٤٥.

الإفتاء يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

الثاني: حكم العقل ، فإن وقوع التعارض بين الخبرين في المسألة التي يراد العمل بها سواء كانت قضائية أو فتوائية تجعل الفقيه أمام خيارات ثلاثة :

أ- أن يترك كلا الخبرين ، ولا يعمل بأي واحد منهما ، وهذا لا يصح ؛ لأنه يستلزم مخالفة الدليل الصحيح ؛ لأن المفروض أن كلا الدليلين حجة عليه ولكن اشتبه عليه الصحيح من غيره.

ب - أن يعمل بالخبر الفاقد للمرجحات ويترك صاحب المرجحات ، وهو لا يصح عقلاً ؛ لأنه يستلزم ترجيح المرجوح على الراجح.

ج - أن يعمل بالخبر ذي المرجحات المذكورة ويترك الآخر ، وهو ما حكم به العقل والشرع معاً.

وهذا الحكم العقلي عام لا يختص باب القضاء ، بل يجري في كل الأبواب ؛ لأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص.

وأما بالنسبة للمقدمة الثانية فالصواب أن مراعاة المرجحات المذكورة إلزامي لا استحبابي ، والدليل على ذلك قوله عليه السلام : ((الحكم ما حكم به أعدلهما))^(١) إلى آخر الرواية ، فإنه ظاهر في مقام الجعل والإنشاء الوجوبي ، وقوله عليه السلام : ((ولا يلتفت إلى ما يحكم به

(١) الوسائل: ج٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١٠٦ ، ح ١.

الآخر))^(١) قرينة متصلة تفيد نفي الحجية عن القول الآخر ؛ لأن (لا) نافية في مقام النهي فتدل على عدم جواز الالتفات إلى الآخر، وهذا ما جرت عليه السيرة العقلائية بل والمتشعبة ؛ بدهة أن العقلاء وأهل الدين يعتمدون على الراوي الأفقه والأعدل والأورع عند تعارض روايته مع غيره ؛ لقوة الوثوق والاطمئنان به.

٢. الترجيح بعمل الفقهاء وأهل الخبرة

عبروا عن هذا المعيار بالشهرة العملية للخبر، وقد نصت مقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة على أن عمل أكثر الفقهاء بالخبر يوجب الاطمئنان بصحته، فتوجب ترجيحه على غيره، وهذا الفرض يصح في صورة تساوي الخبرين من حيث مرجحات الراوي، ولذا قال عمر بن حنظلة في سؤال آخر للإمام عليه السلام بعد أن ذكر المرجحات المتقدمة: فإنهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟ قال: فقال عليه السلام: ((ينظر ما كان من رواياتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به من حكمننا، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه))^(٢) والاستدلال بها على المطلوب يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن المقصود بالمجمع عليه هو المشهور في العمل لا الإجماع

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ١.

(٢) المصدر نفسه.

الاصطلاحى كما يستفاد من قوله عليه السلام : (يترك الشاذ) أي النادر :
(والذي ليس بمشهور) لأن الإجماع الاصطلاحى يفيد اتفاق الكل
وينفى وجود الشاذ أو النادر.

الثانية: أن قوله عليه السلام : (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) ظاهر في
التعليل ، فيدل على أن سبب الأخذ بالخبر المشهور هو أنه لا يناله الشك
والريبة ، فيدل بمفهومه على أن غير المشهور فيه الريب والشك ، ومن
قوله : (يؤخذ) و : (يترك) يستفاد وجوب الأخذ وعدم جواز الترك
فيدل على المطلوب ، وهذا ما يقضى به العقل ، وجرت عليه السيرتان
العقلانية والمتشرعية ؛ بداهة أن أهل الخبرة في أي علم وفن إذا أخذ
أكثرهم بحكم أو قاعدة أو عملوا بطريقة فإنها تفيد الوثوق بأن ذلك لم
يكن بلا سبب وجيه ؛ بداهة أن العاقل لا يفعل إلا للمصلحة وحكمة ،
وهذا القانون جار في أسلوب الأطباء والساسة والعسكريين والمهندسين
والقضاة وسائر ذوي العلوم والفنون لدى ترجيح أحد الرأيين
المتعارضين ، فكذلك الفقهاء ، فإذا لاحظنا أن أكثرهم أخذ بأحد الخبرين
المتعارضين وعملوا به وتركوا الآخر دل هذا على وجود سبب يستدعي
العمل به ، أو وجود نقص في الآخر بحيث استدعى الإعراض عنه ، ولذا
يحصل عندنا وثوق بالخبر المشهور بحيث يستوجب ترجيحه على الآخر ،
وهذا ما أكدته روايات أخرى أيضاً^(١).

(١) انظر الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١٢٢ ، ح ٤٣ .

٢. الترجيح بموافقة القرآن

وهذا معيار آخر يرجح أحد الخبرين إذا كان كلاهما مشهوراً بين الأصحاب وقد عملوا به، وقد سأل عنه عمر بن حنظلة وطلب من الإمام عليه السلام تعيين الضوابط فيه، حيث قال: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال عليه السلام: ((ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة))^(١) وهذا المضمون معتضد بطائفة كثيرة من الروايات ذكرنا بعضها فيما تقدم.

منها: صحيحة أيوب بن الحر. قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ((كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف))^(٢) والزخرف الزينة المزوّقة^(٣)، وأطلق الزخرف على الحديث الكاذب لأنه يتزين للإنسان بصورة الحق^(٤).

ومنها: صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: ((إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٦، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١١، ح ١٤.

(٣) مفردات الفاظ القرآن الكريم: ص ٣٧٩، (زخرف).

(٤) انظر مجمع البحرين: ج ٥، ص ٦٦، (زخرف).

فردّوه))^(١).

وتعرف مخالفة الحديث لحكم الكتاب من خلال ملاحظة نسبة الحكم المستفاد من الخبر إلى الحكم المستفاد من الآية، ولهذه النسبة صورتان:

الأولى: صورة التباين الدلالي، وذلك بأن تكون النسبة بين مدلوليهما نسبة التباين والتناقض الكلي، ويكشف هذا عن بطلان الخبر وعدم حجتيته، فيبقى الآخر بلا معارض ويكون هو الحجة. فمثلاً: ورد عن النبي المصطفى ﷺ ما يدل على جواز الإفتاء والقضاء بالرأي والقياس، وفيه أنه قال لابن مسعود: ((اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما، فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك))^(٢).

ورود عن أبي عبد الله الصادق ﷺ عن آبائه عليه السلام أن رسول الله ﷺ قال: ((من قاس شيئاً من الدين برأيه قرنه الله مع إبليس في النار)) إلى أن قال: ((فدع الرأي والقياس... فإن دين الله لم يوضع بالأراء والقياس))^(٣).

وبناء على تكافؤ الحديثين من حيث السند فإن مدلولهما متناقض؛ لأن الأول دال على جواز الاجتهاد بالرأي والعمل بمقتضى

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٨، ح ٢٩.

(٢) انظر الأحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٢٩٤.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٧، ح ٢٦ (أخذنا منه موضع الشاهد).

الظن الشخصي في الموارد التي لا نص فيها في الكتاب والسنة ، والثاني دال على حرمة ؛ لأن الدين وأحكامه لا ينبغي أن تشوبه آراء البشر وأهواؤهم .

وإذا عرضنا كل واحد منهما على الكتاب العزيز لوجدنا أن الحديث الأول يخالفه بينما الثاني يوافقه في أكثر من آية .

منها: قوله تعالى : ﴿ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾^(١) .

ومنها: قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾^(٢) .

ومعنى الاجتهاد بالرأي هو العمل بالرأي الشخصي في الأحداث والوقائع التي تتوقف على حكم شرعي ، وهو من مصاديق اتباع الهوى والحكم بغير ما أنزل الله سبحانه ، وهذا المضمون يتطابق مع مدلول الحديث الثاني ، ويتنافى مع مدلول الحديث الأول ، فلذا ينبغي أن يحل التعارض بين الخبرين بالأخذ بالثاني بسبب موافقته للكتاب ، ويترك الثاني بسبب مخالفته للكتاب . هذا كله إذا كان الخبر يباين الكتاب ويخالفه بنحو التناقض .

الثانية: أن يخالفه بنسبة العموم والخصوص الدلالي ، بأن يكون أحد الخبرين المتعارضين يوافق العموم القرآني ، والآخر يخالفه

(١) سورة ص : الآية ٢٦ .

(٢) سورة المائدة : الآية ٤٤ ؛ وانظر الآية ٤٥ والآية ٤٧ .

بالتخصيص أو التقييد، مثل التعارض الواقع بين رواية ابن عباس حيث قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((لا يخلو رجل بامرأة إلاَّ ومعهما ذو محرم، ولا تسافر امرأة إلاَّ مع ذي محرم))^(١) وبين صحيحة ابن خالد عن أبي عبد الله ﷺ سئل عن المرأة تريد الحج وليس معها محرم هل يصلح لها الحج؟ فقال ﷺ: ((نعم، إذا كانت مأمونة))^(٢) ونلاحظ هنا أمرين:

أحدهما: أن رواية ابن عباس تدل على أن وجود المحرم شرط لجواز سفر المرأة حتى في مثل سفر الحج، فيكون شرطاً لاستطاعتها، بينما رواية ابن خالد تدل على وجوب هذا الشرط في صورة عدم الأمن عليها أو منها، فلو كانت مأمونة جاز السفر.

وثانيهما: أن رواية ابن خالد تتوافق مع إطلاق قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٣) نعم الآية دالة على وجوب الحج على المستطيع رجلاً كان أو امرأة، وإطلاقها يشمل صورتني وجود المحرم وعدمه، والرواية دالة على الجواز في صورة الأمن فتقيّد إطلاق الآية بالنسبة للنساء، وتخصر جواز سفرهن بقيد الأمن لإمكان الجمع الدلالي، بينما رواية ابن عباس تمنع منعاً عاماً، فتتنافى مع مدلول الآية

(١) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب سفر المرأة، ح ١٣٤١.

(٢) الوسائل: ج ١١، الباب ٥٨ من أبواب وجوب الحج، ص ١٥٣، ح ٢.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٩٧.

في إطلاقه وفي تقييده ، فلذا ينبغي الإعراض عنها.

٤. الترجيح بمخالفة التقية

إن حقائق التأريخ تؤكد أن بعض الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام صادرة بسبب التقية نظراً لسياسة القمع التي كانت تمارسها السلطات الحاكمة ضد من يخالفها في الرأي أو المذهب ، فلم يكن الاستبداد الحاكم يكتفي بقمع معارضييه في الرأي السياسي ، بل شمل ذلك وبصورة أكثر ظلماً وقسوة مخالفيه في المعتقد والمذهب ، وقد نال أئمة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم من ذلك أذى كثيراً حتى قتلوا جميعاً ، وشرّدوا ونفوا عن ديارهم ، ولاقوا ما يندى له جبين المسلم ويهتز له الضمير الحر^(١) ، وقد كان الأئمة عليهم السلام يتقون في آرائهم وأحكامهم تحاشياً من الأوضاع القائمة ليحقنوا دماءهم ودماء شيعتهم ، وهذا ما أكده الأئمة عليهم السلام لأصحابهم ، ففي صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال لي : ((يا زياد! ما تقول لو أفتينا رجلاً ممن يتولانا بشيء من التقية؟)) قال : قلت له : أنت أعلم جعلت فداك . قال : ((إن أخذ به فهي خير له وأعظم أجراً))^(٢) .

وفي رواية نصر الحثعمي عن الصادق عليه السلام : ((من عرف أنا لا

(١) انظر تفاصيل ذلك في كتاب الشيعة في مسارهم التاريخي : ص ٧١ - ٨٦ ؛ تأريخ الفرق

الإسلامية : ص ٤٤ - ٥٦ ؛ وانظر ينابيع المودة : ج ٣ ، ص ٤٩٧ .

(٢) الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١٠٧ ، ج ٢ .

نقول إلا حقاً فليكتف بما يعلم منا، فإن سمع منا خلاف ما يعلم فليعلم أن ذلك دفاع منا عنه))^(١) وذلك لأن السلطان وفقهاء السلطة كانوا يترصون بهم من أجل ظلمهم والوقية بهم طلباً للدنيا والرئاسة، وكانت السلطات الحاكمة وفقهاؤها يخالفون أهل البيت عليهم السلام في أمرين: **أحدهما:** المعتقد وأثره السياسي؛ لأن لازم الاعتقاد بالأئمة عليهم السلام هو تسليم زمام الحكم لهم؛ لأنهم خلفاء النبي صلى الله عليه وآله وأوصياؤه.

ثانيهما: الفقه، فإنهم كانوا يتعمدون مخالفة الأئمة عليهم السلام في الرأي الفقهي من أجل إلغاء دورهم العلمي في الدولة والمجتمع.

وفي هذا وردت موثقة علي بن أسباط قال: قلت للرضاء عليه السلام: يحدث الأمر لا أجد بداً من معرفته، وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك؟ قال: فقال: ((إئت فقيه البلد فاستفته من أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق فيه))^(٢) والسبب في ذلك ورد في مرفوعة الأرجاني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((أتدري لم أمرتم بخلاف ما تقول العامة؟)) فقلت: لا أدري، فقال: ((إن علياً عليه السلام لم يكن يدين الله بدين إلا خالفت عليه الأمة إلى غيره، إرادة لإبطال أمره،

(١) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١٠٨، ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، ص ١١٥ - ١١٦، ح ٢٣، وقد نسب لأبي حنيفة أنه قال: خالفت جعفرأ - أي الصادق عليه السلام - في كل ما يقول، إلا أنني لا أدري أنه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما. فرائد الأصول: ج ٤، ص ١٢٥.

وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذي لا يعلمونه ، فإذا أفناهم جعلوا له ضدًا من عندهم ليلبسوا على الناس))^(١) .

ومن هنا احتاج تمييز الحديث الصحيح الصادر عنهم عليهم السلام لبيان الحكم الواقعي من غيره ، وهو الصادر لجهة التقية إلى قواعد زادت من صعوبة الفقاهة والاستنباط على فقهاء الشيعة ، وكان هذا التمييز في العصور السابقة ميسورًا عند بعض خواص الشيعة وفقهائهم ، فكانوا إذا وصلهم الحديث عن الإمام عليه السلام وعرفوه أنه على وجه التقية يقولون لمن جاء به : (أعطاك من جراب النورة) وإذا عرفوه أنه لبيان الحكم الواقعي يقولون : (أعطاك من عين صافية)^(٢) .

ولكن هذا التمييز لا يتيسر للجميع لاسيما المتأخرين عن زمان الروايات ، ومن هنا تطلب الأمر وضع الضابطة التي يمكن أن يلجأ إليها الفقيه لتمييز الخبر الصادر للتقية من الآخر الصادر لبيان الواقع . وقد نصت الأخبار المعتبرة على اتخاذ موافقة فتاوى المذاهب الحاكمة قرينة على التقية ، ومعنى هذا رجحان الخبر المخالف للتقية لأنه وارد لبيان الحكم الواقعي .

وعلى هذا الأساس تحمل صحيحة زرارة الواردة بشأن تحليل صيد البحر مع الكراهة على التقية ، وهي قوله عليه السلام : ((لم يحرم الله شيئاً من

(١) الوسائل: ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١١٦ ، ح ٢٤ .

(٢) انظر الموجز في أصول الفقه: ص ٢٣٥ .

الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه ، ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الوراق ، وليس بحرام إنما هو مكروه^(١) لموافقها للعامة لما رووه عن ابن عباس من حلية ذلك^(٢) .

كما رودا أنه : في كل ما في البحر قد ذكاه الله^(٣) ، ويؤخذ بالروايات الأخرى التي حرمت صيد البحر إلا ما كان له فلس من الأسماك كصحيحة حنان بن سدير عن الإمام الصادق عليه السلام : ((ما لم يكن له قشر من السمك فلا تقربه))^(٤) .

وقد ورد الترجيح بما يخالف العامة بالنص في مقبولة عمر بن حنظلة حيث قال : قلت جعلت فداك أ رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ، ووجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يؤخذ؟ قال : ((ما خالف العامة ففيه الرشاد)) فقلت : جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال : ((ينظر إلى ما هم إليه أميل - حكاهم وقضاتهم - فيترك ويؤخذ بالآخر))^(٥) .

وفي صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله ، قال : قال

(١) الوسائل : ج ٢٤ ، الباب ٩ من أبواب الاطعمة المحرمة ، ص ١٣٥ ، ح ١٩ .

(٢) صحيح البخاري : كتاب الذبائح والصيد ، باب قول الله تعالى : ﴿أَحِلُّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾ .

(٣) انظر المغني (لابن قدامة) : ج ١١ ، ص ٨٤ ؛ والشرح الكبير : ج ١١ ، ص ٤٤ .

(٤) الوسائل : ج ٢٤ ، الباب ٩ من أبواب الأطعمة المحرمة ، ص ١٣١ ، ح ٤ .

(٥) الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١٠٧ ، ح ١ .

الصادق عليه السلام : ((إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله ، فما وافق كتاب الله فخذوه ، وما خالف كتاب الله فذروه ، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامة ، فما وافق أخبارهم فذروه ، وما خالف أخبارهم فخذوه))^(١) وقد ورد هذا المضمون في روايات متضافرة^(٢) ، وكلها تدل على أن مخالفة العامة في أخبارهم وآرائهم قرينة ترجيحية عند تعارض الأخبار لالشيء سوى ما عرفت من أن سياسة التعصب والقمع التي كانت تمارس ضد الأئمة عليهم السلام وشيعتهم أجبرتهم على القول بغير ما يعتقدون حقناً لدمائهم ، فصار هذا سبباً لترجيح ما يخالفهم على ما يوافقهم ؛ لأن المخالفة قرينة على بطلان ما يوافقهم .

المطلب الثاني: في المرجحات غير المنصوصة

إذا وقع تعارض بين الخبرين وافتقدنا المرجحات المنصوصة فهل هناك مرجحات أخرى يمكن الرجوع إليها لترجيح أحد الخبرين على الآخر أم لا؟ ولازم عدم وجود الترجيح هو وجوب العمل بالتخيير بينهما استناداً إلى القاعدة الثانوية التي نصت عليها الأخبار عند وقوع المعارضة.

(١) الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١١٨ ، ح ٢٩ .

(٢) انظر الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي ، ص ١١٨ —

١١٩ ، ح ٣٠ ، ح ٣١ ، ح ٣٢ ، ح ٣٣ ، ح ٣٤ .

والجواب أن في المسألة قولين :

القول الأول: يرى جواز الترجيح بالمرجحات غير المنصوصة، والعمل بمقتضاها^(١)، والمرجحات غير المنصوصة ليس لها عد أو حصر؛ لأنها تعتمد على ظن الفقيه واطمئنانه الشخصي برجحان أحد الخبرين على الآخر، ومن أمثلة ذلك وجود الرواية في كتابي الكافي أو الفقيه بالقياس إلى الرواية المعارضة إذا كانت في كتابي التهذيب والاستبصار مثلاً، فإنه قد يلتزم الفقيه بأقوائية الكافي والفقيه على غيرهما من مصادر الحديث نظراً لدقتهما وشهادة مؤلفيهما بأنهما لا يرويان فيهما غير ما كان معتبراً وحجة^(٢)، بينما لم يتعهد الشيخ قده في كتابيه التهذيب والاستبصار بذلك.

ومثل ذلك يقال فيما لو ورد أحد الخبرين المتعارضين في الكتب الأربعة والثاني ورد في كتب المتأخرين كالوسائل والوافي، أو اعتضد أحد الخبرين بخبر آخر أو بإجماع منقول بناء على عدم حجتيه وهكذا، واستدل لهذا القول بدليلين :

الأول: وحدة الملاك عرفاً مع المرجحات المنصوصة، فإن الروايات التي نصت على بعض المرجحات ليس لأجل إلغاء الترجيح بغيرها،

(١) انظر الاستبصار: ج ٤، ص ٤-٥؛ فرائد الأصول: ج ٤، ص ٧٤-٧٥؛ كفاية الأصول:

ص ٤٤٦.

(٢) انظر أصول الكافي: ج ١، ص ٢٣؛ من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ١٢.

وإنما لأجل أن هذه المرجحات تفيد الفقيه الاطمئنان بصحة الخبر الذي يتمتع بأحد هذه المرجحات ، فيفهم منه أن معيار الترجيح هو اطمئنان الفقيه ، والمنصوص من المرجحات وسائل لحصول هذا الاطمئنان ، وعليه فلا ينحصر الأمر بها، بل كل ما أفاد الفقيه الاطمئنان جاز الترجيح به.

والثاني: أن التساقت كقاعدة أولية لمعالجة التعارض ، والتخيير كقاعدة ثانوية لذلك ، إنما تصل النوبة إليهما في صورة تحقق التكافؤ التام بين الخبرين المتعارضين ، ومع وجود المزية في أحد الخبرين في نظر الفقيه لا يتحقق التكافؤ التام موضوعاً ؛ لامتياز أحدهما ببعض الخصوصيات التي توجب ترجيحه على الآخر عقلاً.

القول الثاني: يرى وجوب العمل بالتخيير، وعدم جواز العمل بالمرجحات غير المنصوصة وهو المشهور بين الفقهاء والأصوليين^(١) ، وذلك لسببين :

الأول: إطلاقات أدلة التخيير، وقد عرفت من بعضها أنها أوجبت العمل بالتخيير في مطلق التعارض بين الخبرين ، سواء كانا متكافئين أم غير متكافئين ، واستثني منها الأخبار التي تتمتع بالمرجحات المنصوصة ، ويبقى الباقي مشمولاً بدليل التخيير كما هي القاعدة لدى كل عام أو

(١) انظر فرائد الأصول: ج٤ ، ص٣٩ ؛ كفاية الأصول: ص٤٤٧ ؛ فوائد الأصول: ج٤ ، ص٧٦٩.

مطلق خصصه أو قيده دليل آخر.

الثاني: دليل العقل ؛ لأن العمل بالمرجحات غير المنصوصة يستدعي اتخاذ الخبر الذي رجحته حجة شرعية وإلغاء حجية الآخر، ومن الواضح أن جعل الحجية للشيء أو إلغاء الحجية عنه من شؤون الشارع، فليس لكل أحد أن يتصرف في الحجج الشرعية فيعطي أو يمنع منها، بل إن المرجحات غير المنصوصة لا ضابط لها، فلو قلنا بجواز العمل بها للزم منه الترجيح بحسب الرأي والاستحسان الشخصي للفقيه، وقد نص الشارع على عدم جواز العمل بهما كما عرفت من الأدلة المتقدمة.

والصواب هو القول الأول لقوة أدلته من جهة، وضعف ما استدل به القول الثاني من جهة أخرى ؛ لأن قاعدتي التخصيص والتقييد لا تمنع من العمل بالمرجحات غير المنصوصة ؛ لأن أدلة التخيير واردة لبيان الضابطة العامة عند فقدان المرجحات، ومع وجودها يرتفع موضوعها.

وأما الدليل العقلي فغير تام ؛ لأن الترجيح بالمرجحات غير المنصوصة لا يوجب إعطاء الحجية للخبر المفتقر إلى الحجية حتى يلزم منه المحذور المذكور، وإنما يرجح إحدى الحججتين على الأخرى، وهذا الترجيح ليس من العمل بالرأي والاستحسان، بل من قبيل العمل بالاطمئنان والثاقة، والاطمئنان من مراتب العلم، وهو حجة.

نعم ينبغي أن يتقيد جواز الترجيح بهذه المرجحات بصورة إفادة

الفقيه الوثوق والاطمئنان بالرجحان لا مطلقاً؛ لأن الترجيح بهذه الخصوصيات على خلاف إطلاق القاعدة، والخروج عن الإطلاق لا يصح إلاً بدليل، والاطمئنان هو الدليل.

الأمر السابع: نتائج البحث

لقد خرجنا من المباحث المتقدمة بنتائج عديدة:

الأولى: أن التعارض لا يقع بين الأدلة القطعية وإنما الظنية، وأكثر ما يقع فيه من الأدلة الظنية هو الأخبار.

الثانية: أن التعارض الواقع بين الأخبار يرتفع إن كان هناك طريق للجمع الدلالي بينها، بمثل التخصيص والتقيد والحكومة والورود ونحو ذلك.

الثالثة: إذا تعذر الجمع الدلالي تصل النوبة إلى الترجيح بين المتعارضين، وحينئذ إن تمتع أحدهما ببعض المرجحات المنصوصة أخذ به، وإلا نظرنا في بعض المزايا والمرجحات غير المنصوصة فإن كانت وأوجبت عند الفقيه الاطمئنان بالرجحان أخذنا بها، وإلا وصلت النوبة إلى التكافؤ التام.

الرابعة: أن القاعدة العقلية لدى حصول التكافؤ التام هو التساقل والرجوع إلى الأصول اللفظية العامة من العمومات والإطلاقات^(١)،

(١) من باب المثال ورد في رواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام في جواز نظر الرجل إلى المرأة التي يريد أن يتزوجها أنه قال: ((لا بأس بأن ينظر إلى وجهها ومعاصمها إذا أراد أن يتزوجها)) الوسائل: ج ٢٠، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح، ص ٨٨، ح ٢؛ وروى الشيخ تثني بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام ما يعارضها فقال: ((إياكم والنظر فإنه سهم من سهام إبليس)) الوسائل: ج ٢٠، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح، ص ٨٩، ح ٩، ولو فرضنا عدم إمكان الجمع بينهما، ولا يوجد ترجيح للأخذ بإحدهما وترك الأخرى فيتساقلان،

وإلاّ فالأصول العملية التي ستعرف تفصيلها ، ولكن في باب تعارض الأخبار بالخصوص هناك قاعدة ثانوية نص عليها الشارع وهي الأخذ بالتخيير وترجيح أحد الخبرين على الآخر بالاختيار ، وقد مر عليك بعضها.

الخامسة: أن المرجحات بنوعيتها أي المنصوصة وغير المنصوصة توجب الوثوق بأرجحية الخبر صاحب المزية من حيث السند لا من حيث الدلالة ؛ لما عرفت من أن التعارض بين الخبرين يوجب العلم بكذب أحدهما ، ولكن حيث إنه اختلط علينا الأمر ولم نميز الكاذب عن الصادق منهما فكانت المرجحات مميزة ، وهذا هو المهم في الترجيح ، ولا يخفى أن المرجحات المنصوصة على صنفين :

أحدهما: مرجح سندي ، وهو المرجح الأول والثاني .

وثانيهما: مرجح دلالي ، وهو المرجح الثالث والرابع .

ولكن المرجح الدلالي ليس مقصوداً بالذات وإنما بالعرض ؛ لأن المقصود هو الوصول إلى الرجحان السندي من خلال الترجيح الدلالي .

السادسة: نفى البعض وقوع التعارض بين دليلين ظنيين من نصوص الشريعة الإسلامية بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا يترجح

وحينئذ نتمسك بإطلاق قوله تعالى : ﴿ قُلِ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ ﴾ سورة النور : الآية ٣٠ ، للحكم بجرمة النظر .

أحدهما على الآخر، أو ينسخ أحدهما الآخر^(١)، ولكن هذا النفي لا يستند إلى دليل صحيح؛ لأنه مخالف للوجدان، فقد عرفت العديد من الشواهد لوقوع هذا التعارض.

السابعة: أن النسخ بين الأدلة بأن يكون المتأخر زماناً ناسخاً للمتقدم زماناً لم يقع في نصوص الشريعة إلا في بعض الموارد النادرة جداً، وقد حددها الفقهاء والأصوليون في محلها^(٢)، فلذا لا يمكن عده من طرق رفع التعارض بين النصوص. نعم يتصور هذا في القوانين والأنظمة الوضعية والحكومية، فإنه يمكن للنص المتأخر أن يكون لاغياً للمتقدم عليه وناسخاً لمدلوله، وهو ما يعبر عنه بإلغاء القانون السابق بالقانون اللاحق، والأمر له تفصيل لا يسع المجال لبيانه هنا^(٣).

الثامنة: أن المرجع في فهم الأدلة اللفظية هو الظهور العرفي، ولذا فإن وصف الإجمال قد يكون ظاهراً مبيناً عند فقيه وقد يكون مجملاً عند آخر، ولذا قالوا بأن وصفي الإجمال والتبين من الأوصاف النسبية التي تختلف من فقيه لآخر، كما أن الكلام المتعارف بين الناس قد يكون ظاهراً عند شخص مجملاً عند آخر، ولكن إذا ابتلي الفقيه بالدليل

(١) أصول الفقه (للزلي): ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

(٢) انظر نهاية الوصول: ج ٢، ص ٦١٧ - ٦٢٠؛ معالم الأصول: ص ٣٠٧؛ الإحكام (للأمدي): ج ٣، ص ١٣٢.

(٣) قد مر عليك بعض ذلك في بحث النسخ.

المجمل فهناك مراحل ثلاث يقطعها لمعالجة الإجمال :

المرحلة الأولى: يرجع إلى الظهور العرفي ولو بمساعدة اللغة وأقوال

اللغويين ، فإن لم يكن ظهور ذهب إلى المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: الفحص التام عن البيان لرفع الإجمال أو الإهمال ،

كما يلاحظ أن صحيحة زرارة عن الإمام الباقر عليه السلام : ((لا تعاد الصلاة

إلا من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود))^(١) تفيدنا

عدم بطلان الصلاة في صورة عدم قراءة الفاتحة جهلاً أو نسياناً ؛ لأنها

حصرت موجبات إعادة الصلاة في خمسة والقراءة ليست منها ، فيكون

قرينة على أن المراد من نفي الصلاة إلا مع الفاتحة في قوله : ((لا صلاة

إلا بفاتحة الكتاب))^(٢) هو نفي الكمال لا نفي الصحة ، كما أنه قرينة

تفيد أن المراد من نفي الصلاة من دون طهور في قوله عليه السلام : ((لا صلاة

إلا بطهور))^(٣) هو نفي الصحة لا نفي الكمال ، وقد عرفت مما سبق أن

الدليل المبين قد يكون مخصصاً ، وقد يكون مقيداً ، وقد يكون حاكماً أو

وارداً عليه ؛ لأن هذه في مجموعها من طرق الجمع الدلالي المستند إلى

الظهور والفهم العرفي. هذا الجمع يحقق للفقيه فائدتين :

الأولى: رفع الغموض عن الدليل المجمل ، ويجعله مبيناً.

(١) الوسائل: ج ٥، الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ص ٤٧١، ح ١٤.

(٢) انظر الوسائل: ج ٦، الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة، ص ٣٧، ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، ص ٣٦٥، ح ١.

والثانية: مساعدته على العمل بكلا الدليلين من دون أن يعمل بأحدهما ويهمل الآخر.

فإذا تعذر الجمع الدلالي تصل النوبة إلى الترجيح، وهذا يقع في الغالب في تعارض الروايات الظنية، فإن أمكن تطبيق قواعد الترجيح ورجحنا أحد الدليلين على الآخر أخذنا بمفاده وارتفع التعارض، وإلاّ وجب التوقف عن العمل بالمجمل؛ لذا قلنا: إذا فحص الفقيه عن الأدلة ولم يجد ما يرفع إجمال الدليل يأخذ بالمرحلة الثالثة.

المرحلة الثالثة: وهو أن يأخذ بالقواعد والأصول المجعولة له عند فقدان الدليل أو فقدان القدرة على العمل به، وأهم هذه الأصول والقواعد عند الإمامية أربعة: وهي البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، والتي تسمى بالأصول العملية، وهذا ما ستعرفه في الباب القادم.

الباب الثالث في أدوات الاستنباط عند فقدان الدليل (الأصول العملية)

وفيه تمهيدان وفصول:

التمهيد الأول: في معنى الأصول العملية

التمهيد الثاني: في أقسام الأصول العملية

الفصل الأول: في الاستصحاب

الفصل الثاني: أصالة البراءة

الفصل الثالث: أصالة الاشتغال

الفصل الرابع: أصالة التخيير

التمهيد الأول: في معنى الأصول العملية

قد يجد الفقيه دليلاً على الحكم الشرعي الذي يبحث عنه نظير حكم الصلاة والنكاح وشرب الخمر، وقد لا يجد دليلاً عليه نظير حكم التدخين أو الاستنساخ أو إجراء المعاملة عبر شبكة الاتصالات (الانترنت)، ولا شك أنه إذا وجد الدليل على الحكم كان حجة عليه سواء كان هذا الدليل آية أو رواية أو إجماعاً أو حكماً عقلياً بحسب ما مر عليك تفصيله، وأما إذا لم يجد الدليل كالأمثلة التي تقدمت فماذا عليه أن يصنع؟ وكيف يستنبط الحكم الشرعي؟

الحل في ذلك هو الرجوع إلى الأصول العملية، وهي الضوابط التي قررها الشارع للفقيه لكي يرجع إليها في مقام الاستنباط عند فقدان الأدلة على الأحكام، وتسمى بالأدلة الفقاهية في مقابل سائر الأدلة الأخرى التي تسمى بالأمارات أو الأدلة الاجتهادية^(١)، وهذه الأصول من مختصات الإمامية في مقام الاستنباط؛ إذ لم يلتزم الجمهور بها، بل التزموا بقواعد أخرى عدا الاستصحاب في الجملة سنتعرض لها في الباب الرابع.

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٠؛ أصول المظفر: ج ٤، ص ٢٦٨-٢٦٩؛ وربما يُفَرَّق الأصوليون بين الدليل والأمانة، فيطلقون الدليل على كل ما يوجب العلم بالحكم الشرعي، ويطلقون الأمانة على ما أوجب الظن بالحكم الشرعي؛ انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٨٣؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ١٠؛ وربما يطلقون اسم الدليل على الاثنين في مقابل الأصل العملي.

التمهيد الثاني: في أقسام الأصول العملية

الأصول العملية التي قررها الشارع كثيرة ولكن بعضها يختص بباب أو بابين من أبواب الفقه، نظير أصالة الطهارة في الأشياء، فإنه مختص بباب الطهارة من الفقه، وأصالة الحل في الأشياء الذي يختص بباب تعيين حلية الشيء أو حرمة، وأصالة الصحة المختصة بأعمال الإنسان إذا شك في صحتها وفسادها.

وبعض الأصول عامة تجري في كل أبواب الفقه دون استثناء، والذي يهم الأصولي هو هذا الصنف من الأصول، أما الأصول الخاصة فتبحث في الفقه أو القواعد الفقهية؛ لأنها من شؤون ذلك العلم. وأما علم الأصول فلأن المعيار فيه هو تحصيل الحجة في مقام استنباط الأحكام فيبحث في القواعد الكلية والعامة التي تفيد الفقيه الحجة على الأحكام في جميع الأبواب لا في بعض الأبواب، والأصول العملية التي تتصف بهذه الصفة أربعة هي:

١- الاستصحاب، ويعمل به في الحالات التي نعلم بحكم المسألة سابقاً وشكنا في ارتفاعه، نظير الشك في طهارة ماء الإناء الذي بالأمس كان طاهراً، فإن العلم السابق بالحكم يوفر لنا الحجة على بقاء الحكم عند الشك بدليل الاستصحاب.

٢- البراءة، ويعمل به في الحالات التي نجهل الحالة السابقة لحكم المسألة، فيكون الشك في أصل وجود التكليف فيحكم بعدم التكليف

تمسكاً بدليل البراءة نظير التدخين ، فحيث لم يقيم عندنا دليل يثبت حرمة أو حليته واليوم شككنا في جوازه وحرمة فإن الشك يرجع إلى الشك في وجود تكليف به ، ومقتضى القاعدة فيه هو الحكم بعدم حرمة لدليل البراءة.

٣- الاحتياط ، ويعمل به في الحالات التي نعلم بوجود التكليف فيها ، ولكن يقع الشك في متعلق التكليف ، نظير ما إذا علمنا بسقوط قطرة دم في أحد الإناءين الموجبة لنجاسته ولكن شككنا في سقوطها في أي واحد منهما ، فحيث إن العلم بالحكم موجود وهو النجاسة الأمر الذي يوجب اجتنابها والشك حصل في المكلف به وهو الإناء النجس منهما الذي يجب اجتنابه ، ففي مثل هذه الحالة لا يتمكن المكلف من الخروج من عهدة التكليف إلاّ عبر الاحتياط واجتنابهما معاً لكي يضمن عدم الوقوع في العصيان .

٤- التخيير ، ويعمل به في صورة العلم بوجود التكليف والشك في المكلف به ، ولكن تردد التكليف بين حكمين متضادين كالوجوب والحرمة نظير الصلاة في ظهر يوم الجمعة ؛ إذ إننا نعلم بأن هناك صلاة واجبة عند الزوال من يوم الجمعة ، ولكن شككنا في أن الواجب منهما هو صلاة الظهر والجمعة حرام أم الواجب هو الجمعة والظهر حرام ، فيدور الأمر في كل واحدة منهما بين تكليفين هما الوجوب والحرمة فيقضي العقل بلا بديّة التخيير هنا ، فيختار المكلف أحد الأمرين ويعمل به ؛ لأنه لا حيلة له في غير ذلك .

ونلاحظ هنا أن مجرى الاحتياط هو مجرى التخيير ولكن الفرق بينهما في أن الشك في المكلف به يوجب الاحتياط إذا كان الاحتياط ممكناً كما عرفت في الإناء النجس المردد بين إناءين ويجب التخيير في الموارد التي يتعذر الاحتياط فيها ؛ لعدم إمكانه كما هو الحال في الصلاة يوم الجمعة.

ويمكن تلخيص مجرى هذه الأصول العملية بالقول :

أن الشك الحاصل في الحكم لا يخلو من حالات أربع ؛ لأنه إما أن تلاحظ فيه الحالة السابقة أولاً ، وعلى الثاني فإما أن يكون الشك في أصل التكليف أولاً ، وعلى الثاني فإما أن يمكن الاحتياط فيه أولاً ، والأول هو مجرى الاستصحاب ، والثاني هو مجرى البراءة ، والثالث هو مجرى الاحتياط ، والرابع هو مجرى التخيير.

وتفصيل كل ذلك ستعرفه في الفصول التالية :

الفصل الأول في الاستصحاب

وفيه أمور:

الأمر الأول: مفهوم الاستصحاب

الأمر الثاني: أركان الاستصحاب

الأمر الثالث: حدود الاستصحاب

الأمر الرابع: أدلة حجية الاستصحاب

الأمر الخامس: الأقوال في حجية الاستصحاب

الأمر السادس: أصناف الاستصحاب

الأمر الأول: مفهوم الاستصحاب

الاستصحاب من القواعد الأصولية المتفق عليها في المذاهب الإسلامية من حيث الأصل^(١) وإن اختلفوا فيه من حيث التفاصيل، وهو في مفهومه اللغوي مأخوذ من المصاحبة، ومعناه طلب أخذ الشيء واصطحابه^(٢)، وفي الاصطلاح الأصولي هو: إبقاء ما كان على ما كان ما لم يوجد دليل يزيله^(٣).

ومفاده: أن الشيء الذي كان له حالة سابقة معلومة لدينا كما لو علمنا بوجود زيد في الدار أو علمنا بأنه مجتهد ثم شككنا في أنه خرج من الدار أو فقد الاجتهاد أم لا فإن الاستصحاب يقضي بلزوم الحكم بإبقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل على زواله.

و(ما) في التعريف موصولة بمعنى الذي، إلا أن (ما) الأولى تتضمن الإشارة إلى الشيء سواء موضوعاً كان أو حكماً، و(ما) الثانية في قوله: (على ما كان) تتضمن الإشارة إلى الحالة أو الصفة، و(كان)

(١) انظر معالم الأصول: ص ٣١٩؛ فرائد الأصول: ج ٣، ص ٩؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ٩٣٢؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٦٧؛ أصول الفقه (للزلمي): ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢) انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٩٨، (صحب)؛ لسان العرب: ج ١، ص ٥٢٠، (صحب).

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ٩؛ كفاية الأصول: ص ٣٨٤؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ٩٣٢؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ص ١٥٣.

في الجملتين تامة لا ناقصة^(١)، بمعنى وجد أو حصل، والإبقاء يتضمن التعبد الشرعي في الحكم بالبقاء وإن كان العقل يحتمل عدم البقاء. وعلى هذا فمعنى الاستصحاب: إبقاء الذي كان في حالة على حالته التي كان عليها تعبدًا، ولازم هذا الإبقاء هو اصطحاب الشيء أو اصطحاب حالته من الحال الأول الذي هو حال العلم إلى الثاني وهو حال الشك، سواء كان المصطحب حكماً شرعياً كالوجوب والحرمة، أو الطهارة والنجاسة، أو موضوعياً له حكم شرعي كاصطحاب بقاء حياة زيد فيحكم ببقاء زوجته وبقاء ملكيته. والحكم بوجوب الإبقاء يعود لأمرين:

أحدهما: الطريقة العقلانية، فإن العقلاء إذا علموا بوجود شيء فإنهم يحكمون ببقائه عادة حتى يثبت عندهم زواله، وعلى هذا الأساس جرت قوانينهم وأنظمتهم ومعيشتهم اليومية، فإن الحكومة - مثلاً - إذا أصدرت قراراً أو وضعت قانوناً فإنه يبقى القرار أو القانون ساري المفعول حتى يصدر ما يزيله.

وثانيهما: الشرع، وذلك في المسائل والأحكام التي لا يتوصل العقلاء إلى معرفتها أو الحكم فيها لأنهم لا يعرفون معايير الشرع في أحكامه أحياناً، فإن الشرع نص بشكل مطلق في أدلته على أن الشك لا يمكنه أن يرفع اليقين أو ينقض حكمه.

(١) كان الناقصة هي التي ترفع الاسم وتنصب الخبر.

نظير استصحاب بقاء النهار في شهر رمضان للحكم بوجود الإمساك ، أو استصحاب بقاء شهر شعبان في اليوم المشكوك أنه من آخر شعبان أم أول رمضان وذلك لحرمة صيامه بعنوان رمضان ، فإن العقلاء في مثل هذه الموارد يترددون ويتوقفون في أحكامهم عادة إلا أن الشرع بقوله : (لا يعتد بالشك في حال من الحالات)^(١) أوجب العمل بالمتيقن السابق وعدم الاعتناء بالشك اللاحق .

وعلى هذا فإن الاستصحاب في المعنى المصطلح مقارب لمعناه اللغوي بل مأخوذ منه ، وبذلك يتضح لنا أن تعريف الاستصحاب بأنه : استدامة حكم سابق في زمان لا حق على أساس عدم ثبوت مزيله^(٢) . هذا التعريف غير صحيح لأنه أخص ؛ إذ خصص الاستصحاب بالحكم الشرعي ، ولم يشمل استصحاب موضوع الحكم الشرعي كحياة زيد ، ومثل ذلك يقال في التعاريف الأخرى^(٣) .

(١) الوسائل: ج ٨ ، الباب ١ من أبواب الخلل في الصلاة ، ص ٢١٧ ، ح ٣ ؛ وتفصيل الحديث : ((لا ينقض اليقين بالشك ، ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ، ويتم على اليقين فيبني عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)) .

(٢) أصول الفقه (للزلمي) : ص ١٨٦ .

(٣) انظر فرائد الأصول : ج ٣ ، ص ٩ - ١١ .

الأمر الثاني: أركان الاستصحاب

يتقوم الاستصحاب بأركان عدة:

أولها: وجود علم سابق بوجود الشيء أو حالته كالعلم السابق بوجود الخمر أو حرمة.

ثانيها: أن يلحق العلم السابق شك لاحق بزوال الشيء أو حالته، كما لو أضيف إلى الخمر الماء وشككنا في تحول الخمر إلى شيء آخر كالخل أو تبذلت حرمة إلى الحلية مثلاً.

ثالثها: وحدة القضية المتيقنة و المشكوكة ، بأن يكون المعلوم السابق هو نفسه المشكوك اللاحق عرفاً.

رابعها: أن يكون للشيء الذي يراد استصحابه أثر شرعي في مقام العمل فإذا تمت هذه الأركان الأربعة في القضية صح التمسك بالاستصحاب ، فنحكم على السائل الذي علمنا بأنه كان خمراً بالأمس مثلاً و خلطناه بالماء اليوم فشككنا في زوال خمريته بأنه باق على خمريته إبقاءً لما كان على ما كان ، كما نحكم عليه ببقاء حرمة ، ولا نرفع اليد عن هذا الاستصحاب للموضوع أو للحكم إلا إذا حصل عندنا علم بزوال الخمرية كما لو تبدل الخمر إلى الخل ، أو علمنا بزوال حرمة كما هو الحال في استحالته إلى خل ؛ لأن الاستحالة من العناوين المطهرة والمحللة للأشياء النجسة.

وبذلك نعرف أنه لو سرى الشك إلى المعلوم وزلزل العلم السابق

به لا يُسمى استصحاباً، بل يسمى الشك الساري أو قاعدة اليقين^(١).
كما إذا علمنا بالأمس بأن السائل الموجود في القنينة كان خمراً،
واليوم سرى الشك إليه بحيث أورث عندنا الشك في أنه هل كان بالأمس
خمراً بالفعل أم كان شيئاً آخر ونحن توهمناه كذلك، ففي مثل هذه
الصورة لا نحكم عليه بإبقاء ما كان؛ لأن هذا ليس من الاستصحاب في
شيء، بل هذا من قبيل الشك الذي يسري إلى اليقين ويزلزه في
موضعه، ولذا علينا أن نلتمس دليلاً آخر للحكم عليه بالخمرية
والحرمة؛ لأن قاعدة اليقين ليست معتبرة عند المشهور من الأصوليين^(٢).
والسر في عدم اعتبارها هو أن الشك حينما يسري إلى اليقين
ويزيله من رتبة العلم لا يبقى لنا علم بوجود الشيء أو حكمه حتى
نحكم ببقائه؛ لأن العلم والشك تواردا على الشيء في وقت واحد، فهو
معلوم الحصول وبعد طرو الشك صار مشكوك الحصول، وكل ما لا
نعلم بحصوله لا يمكن أن نحكم بحصوله، بخلاف الاستصحاب فإن
اليقين حاصل بالشيء في الزمان السابق والشك يتعلق ببقائه لا بأصل
وجوده وحصوله، فهو معلوم الحصول مشكوك البقاء؛ لذلك قالوا
باعتبار الاستصحاب بينما أبتلوا اعتبار قاعدة اليقين.

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ٣٠٣؛ أصول المظفر: ج ٤، ص ٢٨٠.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ٣١٣؛ فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣١٤؛ نهاية الأفكار:

ج ٤، ص ٨ - ٩.

الأمر الثالث: حدود الاستصحاب

لا يجري الاستصحاب إلا في الأمور التي يثبت فيها فائدة شرعية؛ لأن إجراءه في غيرها لغو، والشارع الحكيم يمتنزه من أن يجعل شيئاً حجة على الإنسان دون فائدة تذكر.

ومن هنا نقول: إن الاستصحاب يجري في ثلاثة أمور:

الأول: الحكم التكليفي، كاستصحاب وجوب النفقة على الزوج فيها إذا خرجت زوجته لزيارة أهلها وشككنا في سقوط وجوب الإنفاق عليها بهذا السبب أم لا.

الثاني: الحكم الوضعي، كاستصحاب طهارة الماء المشكوك النجاسة واستصحاب زوجية المرأة إذا شككنا بزوالها.

الثالث: موضوع الحكم الشرعي، سواء كان موضوعاً لحكم تكليفي أو موضوعاً لحكم وضعي كاستصحاب حياة زيد، فإن الفائدة المترتبة على استصحاب حياته هو ترتيب أحكامه التكليفية من وجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تقسيم أمواله بين الورثة، وترتيب أحكامه الوضعية كالحكم ببقاء زوجيته مع امرأته، وبقاء ملكيته لبيته وسيارته وأمواله وهكذا، فاستصحاب الموضوع لا يصح إلا إذا كان بقصد ترتيب الأحكام الشرعية عليه.

والحاصل: أن كل حكم أو موضوع ذي حكم شرعي علمنا بوجوده وشككنا بارتفاعه ولم يقدّم عندنا دليل على الارتفاع وجب

إثبات بقائه على حالته السابقة ببركة الاستصحاب ، وهذا القانون لا يختص بأحكام الإسلام ، بل يجري في أحكام الشرائع السابقة فإنها معلومة الحدوث فإذا شككنا في بقائها بعد الإسلام يثبت بقاؤها ببركة الاستصحاب لتوافر أركان الاستصحاب الأربعة فيها. نعم يخرج منها ما يثبت نسخها في الإسلام بالأدلة القاطعة.

الأمر الرابع: أدلة حجية الاستصحاب

استدلوا على حجية الاستصحاب بأدلة أهمها دليان:

١. دليل السنة

وردت روايات كثيرة معتبرة سنداً قوية دلالة تثبت حجية الاستصحاب نذكر منها أربعاً:

الرواية الأولى: صحيحة عبد الله بن سنان قال: سأل أبي عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل الخنزير فيردها عليّ أفأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ((صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه))^(١).

الرواية الثانية: مكاتبة القاساني، إذ كتب علي بن محمد القاساني إلى أبي محمد عليه السلام العسكري وهو في المدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: ((اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية))^(٢).

الرواية الثالثة: موثقة بكير بن أعين. قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ((إذا استيقنت أنك توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن

(١) الوسائل: ج ٣، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، ص ٥٢١، ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٠، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، ص ٢٥٦، ح ١٣.

أنك أحدثت))^(١).

الرواية الرابعة: موثقة إسحاق بن عمار. قال: قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: ((إذا شككت فابن علي اليقين)) قال: قلت: هذا أصل؟ قال: ((نعم))^(٢).

وهذه الروايات جميعها ظاهرة في أمور:

أولها: أن كل معلوم الوجود في السابق شك في ارتفاعه لاحقاً لا يعتنى بهذا الشك، ومعنى ذلك إبقاؤه على حالته السابقة، وهو معنى الاستصحاب.

ثانيها: أن هذه الروايات مطلقة من حيث الدلالة فلا تختص بباب دون باب، ومجىء الرواية الأولى في طهارة الثوب والثانية في دخول شهر رمضان والثالثة في الشك في الحدث بعد الوضوء فهو من باب المثال والنموذج، فلا يقيد دلالتها بمواردها؛ لأن المورد لا يخصص الوارد.

ثالثها: أنها تفيد قاعدة عامة تجري في مختلف أبواب الفقه بلا استثناء؛ لأن الرواية الرابعة نصت على ذلك وجعلته أصلاً، والأصل هو القاعدة^(٣).

والروايات الثلاث الأخر عللت الحكم بإبقاء الحال على حالته

(١) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ص ٢٤٧، ح ٧.

(٢) الوسائل: ج ٥، الباب ٨ من أبواب الخلل في الصلاة، ص ٢١٢، ح ٢.

(٣) تقدم شرح معنى الأصل والقاعدة في الفصل التمهيدي.

السابقة باليقين السابق ، وأن الشك لا يمكنه أن يناهض اليقين أو يغلبه ، بل الرواية الثالثة نهت من ذلك ، وحذرت منه ، وهذا النهي والتحذير قرينة قوية على حرمة ذلك وبطلان العمل الناشئ منه .

وهذه القاعدة المستفادة من النص والتعليل توصل إلى التكاليف الشرعي في كل مورد علمنا بوجوده وشككتنا ببقائه ولم يقدّم عندنا دليل يثبت ارتفاع ما ثبت سابقاً ، وهو ما يفيد الاستصحاب .

٢. دليل بناء العقلاء

أن الملحوظ في سيرة العقلاء أنهم يتعاملون مع الأشياء التي علموا بوجودها سابقاً وشكوا في ارتفاعها لاحقاً على أنها موجودة ، ويلاحظ هذا في حياتهم الخاصة والعامة ، وعلى هذا الأساس لا يورثون أموال من غاب عنهم مدة ولم يصلهم خبر موته ، ولا يتزوجون زوجته ، ولا يقيمون له العزاء ولا غير ذلك من آثار اجتماعية وشرعية ، ولولا أنهم يعملون باستصحاب بقاءه حياً ويحكمون على أنه لا زال على قيد الحياة لما فعلوا ذلك ، هذا في الشؤون الخاصة من حياة الناس .

وكذلك الحال في الشؤون العامة ، فإن الملحوظ في قرارات الحكومات والسلطات السياسية وقوانينها في أي بلد أن العقلاء إذا علموا بصدور قرار أو مرسوم يأخذون بالعمل به ويرتبون الآثار عليه عشرات السنين ما لم يصدر قانون جديد يلغي القانون الأول ، ومتى ما شكوا في إلغاء قرار أو قانون أصدرته الدولة فإنهم لا يعتنون بهذا الشك ، بل يرتبون عليه آثار البقاء ، وهذه السيرة العقلانية ليست مستحدثة في

العصور المتأخرة، بل هي مستمرة منذ قديم الأيام، وكانت في مرأى من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام: ومع ذلك لم ينهوا عنها أو يبطلوها، مما يكشف عن إمضائها من قبلهم، فتكون حاصلة على شرط حجيتها وهو اتصالها بزمان المعصوم وعدم ردعه عنها، فتكون دليلاً على حجية الاستصحاب^(١)، وحيث إن هذه السيرة لم تختص بباب دون باب بل تجري في مختلف المجالات والشؤون تفيدنا قاعدة عامة تثبت حجية الاستصحاب في عموم الموارد وهو المطلوب.

(١) بل حتى الحيوانات تعمل بالاستصحاب فيما يتعلق بشؤونها، فمثلاً: إذا وضعت القطة طعامها في مكان وذهبت تعود وتبحث عنه في المكان الذي وضعته فيه سابقاً، وكذلك الطيور تهجر أعشاشها صباحاً وتعود إليها مساءً وهكذا، وهذا دليل على أن الحيوانات تعمل بقانون أن ما كان يبقى على ما كان.

الأمر الخامس: الأقوال في حجية الاستصحاب

اتفق المسلمون عدا الحنفية على حجية الاستصحاب شرعاً^(١)،

واختلفوا في حدود حجيته إلى أقوال^(٢)، أهمها قولان:

الأول: حجية الاستصحاب مطلقاً، وذلك استناداً إلى إطلاقات

الروايات المتقدمة، وهو قول الأكثر^(٣).

الثاني: التفصيل بين ما كان الشك في وجود المقتضي لبقاء الشيء

فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين الشك في وجود المانع من بقاءه بعد

العلم بوجود المقتضي لبقاءه فيجري فيه الاستصحاب. اختاره بعض

الأصوليين^(٤).

توضيح ذلك: أن الأشياء بعضها لها قابلية البقاء مدة مديدة، فلو

علم بوجودها أمكن أن يشك في ارتفاعها بعد الطوارئ التي قد تحدث،

نظير حياة زيد، وبقاء الخمر، وبقاء طهارة الماء؛ إذ يمكن للإنسان أن

(١) نعم نسب إلى بعض الحنفية والمتكلمين القول بعدم حجية الاستصحاب. انظر الإحكام

(للأمدي): ج ٤، ص ٣٦٧؛ معالم الأصول: ص ٣١٩؛ وظاهر بعض آخر من الجمهور

التفصيل في حجيته، ففي بعض الموارد يجب العمل به وفي بعضها يجوز وفي بعضها لا يجوز.

انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ٩٣٢ - ٩٣٣.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج ٣، ص ٤٩ - ٥١.

(٣) معالم الأصول: ص ٣١٩.

(٤) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٥١.

يبقى على قيد الحياة سنين طويلة، وكذا الخمر والطهارة.

وفي مقابل هذا توجد بعض الأشياء التي ليست لها قابلية البقاء؛ لكونها متصرّمة الوجود أو سريعة الزوال، وهو ما يعبر عنه بعدم وجود قابلية - مقتضى - لها للبقاء، نظير اليوم والنهار، فإن ساعات اليوم والنهار متصرّمة وزائلة في ذاتها، ولا يعقل أن يشك ببقاء النهار إذا كان زمان الشك بعد اثنتي عشرة ساعة مثلاً؛ إذ إن النهار مهما كان فإنه يعلم بارتفاعه بعد اثنتي عشرة ساعة.

وعليه فإنه إذا كان الإنسان عالماً بوجود النهار وبعد اثنتي عشرة ساعة شك في بقاءه ليحكم بوجوب الإمساك في الصيام - مثلاً - أو بعدم وجوب صلاة المغرب - مثلاً - عليه فإنه لا يمكنه استصحاب بقاء النهار لانتفاء موضوعه؛ لأن موضوعه متقوم باليقين السابق بالشيء والشك اللاحق به، وأما اليقين السابق واليقين اللاحق بالارتفاع فينفيان موضوع الاستصحاب؛ بداهة أن ما علم بحدوثه علم بارتفاعه، ومعه لا يبقى مجال للاستصحاب.

ومثله يقال: إذا شك في انقضاء شهر رمضان بعد شهر، أو انقضاء شهر شوّال بعد شهر - مثلاً - ونحو ذلك، ولذا ينبغي أن يحرز أن الموضوع المتيقن مما له قابلية البقاء إلى زمان الشك، وشككنا في وجود المانع من بقاءه يصح استصحابه، وهو ما يعبر عنه بجريان الاستصحاب لدى الشك في الرفع، وأما إذا علمنا بأن الموضوع ليس له قابلية البقاء إلى زمان الشك فلا يصح استصحابه، وهو ما يعبر عنه بعدم جريان

الاستصحاب لدى الشك في وجود المقتضي .

ومنشأ هذا الاختلاف بين القولين يرجع في الحقيقة إلى الخلاف في أن المراد من النقض الذي نهت عنه الروايات المتقدمة فقالت : بعدم جواز نقض اليقين بالشك هل تعلق باليقين بما هو صفة نفسانية وجدانية أم تعلق بالشيء الذي تعلق به اليقين وهو المتيقن موضوعاً كان أو حكماً؟

فالذي ذهب إلى القول بأن النقض تعلق باليقين قال بحجية الاستصحاب مطلقاً ؛ بداهة أن الشيء ليس معياراً في الاستصحاب ، وإنما المعيار هو اليقين والشك ، وعليه فكل يقين سابق لحق به شك لا يصح أن نقضه بسبب الشك ، بل يجب إبقاؤه على حالته السابقة سواء كان المتيقن له قابلية البقاء أم لا .

وأما الذي استظهر أن المعيار ليس اليقين بما هو يقين ، بل المعيار هو الأمر المتيقن . قال : علينا أن نعلم بأن المتيقن له قابلية البقاء إلى زمان الشك حتى يصح استصحابه ، وأما إذا علمنا بأنه فاقد لهذه القابلية فإنه يخرج موضوعاً عن الاستصحاب ، ويصير الاستصحاب فيه لغواً . هذه خلاصة القولين ، والصواب هو القول الثاني ، وذلك لدليلين :

أحدهما: الظهور العرفي ، فإن العرف يرى أن اليقين بما هو يقين ليس موضوعاً في الاستصحاب ، بل اليقين بما هو طريق إلى العلم ، لاسيما وأن اليقين كالعلم له حيثية طريقيّة كاشفة عن الواقع ؛ لأن العلم لا بد له من معلوم ، ولا يعقل أن يؤخذ العلم معياراً للأحكام من دون ملاحظة المعلوم

الذي تعلق به العلم ، وعليه فالمنصرف إلى أذهان العرف من مثل هذه الجمل هو المتيقن والمشكوك وإن كان ظاهر اللفظ هو تعلقه باليقين والشك.

ثانيهما: الحكم العقلي ؛ بدهة أن اليقين إذا حصل لدى الإنسان لا يعقل أن يلحقه الشك ؛ لأنه لو لحقه كذلك لاستلزم البطلان ، وذلك لسائل أن يقول : إذا لحق الشك باليقين فلا يخلو إما أن يسري هذا الشك إلى اليقين في زمانه فيكون من قبيل الشك الساري ، وقد عرفت سابقاً أن هذا باطل وليس بحجة ، أو يقول بأن الشك لا يسري ولكن يلحق اليقين ، وحينئذ إن بقي اليقين على ما هو كان تناقضاً ؛ لأنه يستلزم اجتماع الشك واليقين في الوقت الواحد ، وإن لم يبق اليقين وزال فلا يصح الاستصحاب.

إذاً لا بد من حمل قوله عليه السلام في مثل صحيحة زرارة : ((لا ينتقض اليقين بالشك))^(١) ونحو ذلك على المتيقن والمشكوك ، فإن ما تيقنت بوجوده سابقاً وشككت في زواله استصحبه أي ابقه على ما هو ، وهذا لا يصح إلا إذا علمنا بأن المستصحب له قابلية البقاء وإلا انتفى موضوع الاستصحاب ؛ لأنه صار من قبيل معلوم الحدوث ومعلوم الارتفاع. نعم لقائل أن يحمل أدلة الاستصحاب على التعبّد الشرعي ، وحينئذ يمكن القول بإطلاق دليله الشامل للشك في وجود المقتضي أو

(١) الوسائل : ج ٨ ، الباب ١٠ من أبواب الخلل بالصلاة ، ص ٢١٧ ، ح ٣.

الشك في وجود المانع ؛ لأن مفاد: ((لا ينتقض اليقين بالشك)) هو عدم جواز نقض اليقين بما هو يقين بالشك بما هو شك بغض النظر عن المتيقن ومدى اقتضائه للبقاء وعدمه ، والتعبد الشرعي قد يفكك بين العلة والمعلول واللازم والملزوم ؛ لأن ذلك يرجع إلى الاعتبار، والاعتبار خفيف المؤنة، ويرجع في وجوده وعدمه إلى حدود اعتبار من له الاعتبار، وذلك نظير قبول الشارع شهادة الرجل في الطلاق وعدم قبول شهادة النساء فيه مع أن الاثني شهادة^(١).

وإمضاء شهادة المرأة في الوصية بمقدار ربع الوصية مع أنها لو كانت مقبولة لوجب قبول شهادتها في الجميع، ولو كانت غير مقبولة لم يصح قبولها حتى في الربع^(٢).

والسرّ في ذلك يعود إلى أن للشارع معايير وملاكات لا نحيط بها علماً، فربما نجد شيئاً أنه خلاف حكم العقل بينما الشرع لا يراه كذلك؛ لأن العقل البشري قاصر عن إدراك الملاكات الواقعية والملاكات الشرعية، فلذا ليس له في مثل هذه الموارد إلا الإذعان والتسليم لحكم الشرع.

(١) انظر الوسائل: ج ٢٢، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق وشرائطه، ص ٢٦، ح ٢، ح ٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٢٤ من أبواب الشهادات، ص ٣٥٥، ح ١٥، ح ١٦.

الأمر السادس: أصناف الاستصحاب

من الممكن أن يعبر عن الاستصحاب في الموارد المختلفة بتعابير أخرى، وقد نصوا عليها بالخصوص مع أنها من التطبيقات العامة له، وذلك لأهميتها وكثرة وقوعها في الحياة اليومية والقانونية، وهي.

١- الأصل بقاء ما كان على ما كان^(١)، وتجري في كل مسألة علمنا بوجودها وشككنا في زوالها أو تغيرها، والفرق بينها وبين تعريف الاستصحاب في اللحاظ والاعتبار، فإن الاستصحاب هو (إبقاء ما كان على ما كان) وهذا يعني أن إرادة الإنسان وفعله له دور في الحكم في البقاء من باب التعبد الشرعي وإطاعة الأمر الإلهي بمعاملة كل ما كان معلوماً وشككنا في زواله معاملة الموجود، بينما هذا الأصل ناظر إلى ذات الشيء، وأن كل شيء من حيث نفسه يبقى على ما هو حتى يثبت الرفع أو المزيل.

وهذا غير صحيح؛ لأن الأصل (بقاء ما كان) يصح في الأشياء التي لها قابلية البقاء لا الأشياء التي نعلم بعدم قابليتها لذلك، فمثلاً: إذا كانت الشجرة مثمرة في فصل الصيف ووقع النزاع فيها بين البائع والمشتري أو المالك والمغارس وبعد سنة شككنا في بقائها لا يمكن التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها من باب (بقاء ما كان) لأن الثمر

(١) انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٩٠.

يفتقد قابلية البقاء على الشجر عاماً كاملاً، بل تقضي العادة الدائمة بأن الثمر يفسد ويتلف في خلال هذه المدة.

وكذلك إذا غاب الولد في عمر عشر سنين عشرين سنة، وبعد ذلك شككنا في بلوغه لنحكم بسقوط ولاية الولي عليه، أم لازال صبياً فنحكم ببقاء الولاية، فإنه لا يمكن التمسك بأصالة بقاء ما كان للحكم ببقاء الولاية عليه؛ لأن الإنسان إذا بلغ الثلاثين من العمر يكون بالغاً يقيناً، وهذا بخلاف الدار والأرض ونحوهما وذلك لأنها قابلة للبقاء ما شاء الله تعالى؛ لذلك ينبغي أن يقيد هذا الأصل، أي (بقاء ما كان على ما كان) بالأشياء التي لها الاستعداد والقابلية للبقاء.

٢- القديم يبقى على قدمه^(١)، وهذا في نزاعات الملكية كثير الوقوع.

٣- الأصل في الصفات العارضة العدم^(٢)، وعلى هذا بنى الفقهاء أصالة العدم في الأشياء إذا شك في حدوثها.

وعلى هذا الأساس ربما يجري البعض أصالة العموم في النصوص الشرعية أو القانونية إذا كان النص عاماً وشكوا في ورود مخصص عليه يخصص عمومه أم لا؛ لأن العموم معلوم والتخصيص مشكوك فأصالة عدم التخصيص تثبت وجوب العمل بالعام حتى يثبت الدليل

(١) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ١٩٠.

(٢) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ١٩٠.

المخصص.

ومن هذا القبيل إجراء أصالة الإطلاق إذا ورد الدليل المطلق ووقع الشك في تقييده، فإنهم يتمسكون بالإطلاق حتى يثبت الدليل المقيد، والسري في كل ذلك أن التخصيص والتقييد من الصفات العارضة التي تحدث بعد العام والمطلق فلا يمكن الحكم بها ما لم يقد دليل قاطع عليها.

ويمكن أن نقول بأن أصالتي العموم والإطلاق لا تثبتان بالاستصحاب، بل بالطريقة العقلائية عند التفاهم والخطاب؛ لأن المتكلم إذا قال كلاماً عاماً أو مطلقاً وكان يريد تخصيصه أو تقييده ينبغي عليه بيان ذلك، فإذا عمم الكلام أو أطلقه ولم يبين التخصيص أو التقييد فإن العقلاء يحملونه على عمومهم وإطلاقه ليس من باب أصالة عدم التخصيص أو التقييد، بل من باب الطرق العقلائية في التحاور والخطاب، والكلام في هذا مفصل لا يسعه المجال هنا.

الفصل الثاني أصالة البراءة

وفيه أمور:

الأمر الأول: معنى أصالة البراءة

الأمر الثاني: حجية أصالة البراءة

الأمر الثالث: شروط العمل بالبراءة

الأمر الأول: معنى أصالة البراءة

اصطلح الأصوليون على الحكم برفع التكليف المشكوك ثبوته في الذمة ومعاملته كأن لم يكن بأصالة البراءة^(١)، وأرادوا من الأصالة القاعدة العامة التي تنطبق في كل الموارد، ومن البراءة أرادوا براءة ذمة العبد من العقاب الأخرى فيما إذا تعامل العبد مع التكليف المشكوك معاملة عدم التكليف على ما يفيد المعنى اللغوي^(٢) للبراءة.

وعليه فكلما شككنا في تكليف شرعي ولم يتيسر لنا إثباته أو نفيه بواسطة أحد الأدلة الأربعة ولو أحقها فلا بد من تحديد الموقف العملي تجاه هذا التكليف وتشخيص الوظيفة الشرعية فيه، والذي يحدد الموقف فيه هو البراءة العقلية المستندة إلى حكم العقل بقبح معاقبة العبد على تكليف لم يبينه الشارع، أو البراءة الشرعية المستندة إلى حكم الشارع برفع التكليف المجهول عن العبد كما ستعرف.

ويمكن توضيح ذلك بالأمثلة التالية:

قد نبغى نحن بالعديد من الحوادث والموضوعات الجديدة في حياتنا الخاصة والعامة والتي لم تكن في زمان التشريع - مثلاً - ونحتاج إلى

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٣؛ كفاية الأصول: ص ٣٣٨؛ أصول الفقه (للزلي): ص ١٨٨-١٨٩.

(٢) انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٥٠، (برأ)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ١٢١، (برأ).

التعامل معها وفق الميزان الشرعي لتشخيص حكمها وتعيين الموقف الصحيح من قبيل شرب المشروبات الغازية، وتدخين السكائر، والاستنساخ، واستثمار الغابات، واستعمال الشبكة العالمية - الانترنت - والهاتف الجوال بيعاً وشراءً ونحو ذلك.

فإذا فحصنا في الأدلة ولم نعثر على دليل خاص أو عام يعين لنا حكم هذه الأشياء من حيث الحلية والحرمة مثلاً فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيها؛ لعدم وجود العلم بالحالة السابقة لها، فيكون شكنا فيها راجعاً إلى الشك في وجود تكليف إلزامي بها يوجب علينا استعمالها أو يحرم علينا ذلك.

ولكن إذا لاحظنا دليل البراءة نجد أنه يحكم علينا بجواز التعامل مع هذا التكليف الإلزامي المحتمل، ويجعله بمنزلة عدم التكليف، ولازم هذا الحكم هو الحكم بعدم ترتب عقاب علينا في الآخرة إذا حكمنا بحليتها، فيجوز أن نشرب المشروبات الغازية وتدخن السكارة ويجري عملية الاستنساخ ونشارك في الشبكة العالمية وهكذا، وذلك لأن وجود العقاب فرع القيام بمعصية التكليف وما دام التكليف غير معلوم يحكم دليل البراءة بعدمه، ولازم الحكم بعدم التكليف هو براءة الذمة من العقاب، وهذا هو المعنى عندهم بالبراءة، وحيث إن هذه البراءة قاعدة عامة لدى الشك في وجود التكليف أسمىها بأصالة البراءة.

الأمر الثاني: حجية أصالة البراءة

استدلوا على حجية أصالة البراءة بالكتاب والسنة والعقل.

١. دليل الكتاب

تضمن الكتاب العزيز الكثير من الآيات التي تثبت وجود ملازمة بين العلم بالتكليف والمعاقبة عليه عند معصيته، والوجه الآخر لهذه الملازمة هي الملازمة بين الجهل بالتكليف وعدم المعاقبة عليه.

منها: قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ

رَسُولًا^(١).

وبيان الاستدلال: أن (ما) النافية في الآية الشريفة نفت العذاب في صورة عدم بعثة الرسول، وحيث إن الغرض من بعثة الرسول هو بيان الأحكام والتكاليف دلت على أن العذاب ينتهي عند عدم وصول البيان إلى العباد.

ومعنى ذلك أن عدم البيان مساوق للبراءة، سواء نشأ عدم البيان من عدم بعثة الرسول بتاتاً، أو من عدم وصول بيانه أصلاً، أو من عدم وصول بيانه كاملاً تاماً من حيث المفهوم والدلالة، وتعضد دلالة هذه الآية آيتان أخريان:

الأولى: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥.

يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴿١﴾ .

والثانية: قوله تعالى : ﴿وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ﴾ (٢) .

حيث ربطت الآية الأولى منهما بين هلاك القرى وبين إرسال الرسول وتلاوة الآيات الإلهية عليهم ، ومن الواضح أن البعثة وتلاوة الآيات كناية عن التعليم وبيان الحجة على الناس ، كما ربطت بين الإهلاك والظلم ، ومعلوم أن الظلم لا يتحقق إلا بعد التجاوز والعدوان ، وهما يترتبان على العلم لا الجهل ، وهذا ما يستفاد أيضاً من الآية الثانية.

٢. دليل السنة الشريفة

تضافرت الأخبار الدالة على البراءة في السنة الشريفة ، ويمكن تصنيفها إلى طوائف متعددة كل طائفة منها تدل على الأصل المذكور بوجه من الوجوه ، ولكننا سنذكر هنا روايتين فقط :

الرواية الأولى: صحيحة حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال : ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله : رفع عن أمتي تسعة أشياء : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم

(١) سورة القصص : الآية ٥٩ .

(٢) سورة الشعراء : الآية ٢٠٨ .

ينطقوا بشفة))^(١).

وتوضيح الاستدلال يتم من خلال مطالب :

أحدها: أن الرفع يصدق عرفاً على إزالة الشيء الموجود، ويقابله الوضع، وهو أن يوجد شيئاً لم يكن موجوداً، يقال وضعت المرأة أي أنجبت الوليد بعد أن لم يكن موجوداً، ووضعت الدولة القانون أي لم يكن موجوداً ثم أوجدته.

ويقابل الوضع الرفع أيضاً، وهو المنع من إيجاد شيء^(٢)، وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام عليك بصنائع الخير فإنها ترفع مصارع السوء))^(٣) أي إن فعل الخير يدفع ميتة السوء قبل نزولها، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ * مَالَهُ مِنْ دَافِعٍ﴾^(٤) أي ما له من مانع يمنع من وقوعه.

والحديث الشريف المتقدم نصّ على الرفع، وهو يستدعي أن تكون الأشياء التسعة المرفوعة موجودة على غير الأمة الإسلامية من

(١) الخصال: ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٩، ح ١.

(٢) انظر لسان العرب: ج ٨، ص ٣٩٦، (وضع)؛ مجمع البحرين: ج ٤، ص ٤٠٤، (وضع)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٨٧٤، (وضع).

(٣) تفسير القمي: ج ١، ص ٣٦٥؛ وانظر بحار الأنوار: ج ٧٤، ص ٤٠٩، ح ٥.

(٤) سورة الرعد: الآية ٢.

الأمم السابقة، ورفعها الإسلام من باب الرحمة واللفظ بالمسلمين.
ثانيها: أن رفع التسعة المذكورة ليس رفعاً تكوينياً وإنما تشريعياً؛
بداهة أن الخطأ والنسيان والجهل والحسد والطيرة وغيرها من المذكورات
من ملازمات حياة البشر، والإنسان يقع في الخطأ والنسيان والجهل
والحسد والطيرة لقصوره، فلو حمل الرفع على رفع هذه الحقائق تكويناً
لزم تناقض الحديث وعدم مطابقته للواقع، وحيث إن هذا لا يصح
القول به يصبح قرينة عقلية توجب حمل الرفع على الرفع التشريعي،
ومعناه أن الإسلام يرفع الآثار المترتبة على الخطأ والنسيان شرعاً إذا وقع
فيها الإنسان، كما يرفع الآثار المترتبة على الجهل والحسد والطيرة إذا
وقعت منه بلا إرادة أو اختيار.

ثالثها: أن الآثار المرفوعة من هذه التسعة تحتمل ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد بها العقوبة، بمعنى أن الإنسان إذا
ارتكب شيئاً خطأً أو نسياناً أو جهلاً فوقع في المعصية أو أضر أحداً من
الناس فإنه لا يعاقب في الآخرة، وذلك لحديث الرفع.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد هو الأثر المهم لكل واحد من
التسعة المذكورة، فيكون المرفوع من الطيرة هو المضرة بها؛ لأنه الأثر
المهم منها، والمرفوع من الوسوسة هو الكفر كونه الأثر المهم منها، فلا
يحكم على الوسواسي بالكفر إذا وقع في الوسوسة من دون إرادة منه،
وهكذا في باقي المذكورات.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد هو جميع الآثار المهمة منها،

فيشمل رفع العقوبة الأخروية والأثر المهم وغيره من الآثار بما فيه الحكم التكليفي والوضعي المترتب عليه.

وهذا هو الحق في المسألة، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: إطلاق الحديث، فإنه لم يقيد الرفع بشيء ولم يحدد ما هو المرفوع من هذه الأشياء التسعة، وحذف المتعلق يفيد عموم الرفع لكل ما يمكن أن ينشأ منها كما عرفت في بحث العام والخاص.

الوجه الثاني: (ما) الموصولة في الحديث، فإنها من أدوات العموم، فتشمل كل ما ينشأ من هذه المذكورات سواء كان حكماً تكليفاً أو وضعياً أو عقوبة أخروية؛ بداهة أن معنى قوله: ((رفع ما لا يعلمون)) أو: ((ما لا يطيقون)) أي كل شيء لا يعلمونه ولا يطيقونه سواء تعلق بالأحكام أو بالعقوبات.

ومثل ذلك يقال في (لام الجنس) الداخلة على الخطأ والنسيان والطيرة، فإنها أيضاً تدل على العموم كما عرفت في بحث العام والخاص فتشمل الأحكام وغيرها.

الوجه الثالث: الظهور العرفي، فإن إطلاق مثل هذا الحديث ينصرف إلى جميع الآثار المهمة منه، ويعضده الدليل العقلي؛ لأنه لو قيل برفع بعض الآثار دون بعض للزم بطلان الرفع؛ بداهة أن رفع الشيء لا يتحقق برفع بعضه، كما أنه خلاف اللطف والامتنان على هذه الأمة؛ لأن مقتضى المنّة على الأمة المسلمة هو أن يرفع الشارع عنها جميع الآثار لا بعضها؛ إذ لا يصدق الامتنان برفع البعض.

ويؤيد ذلك استدلال الإمام عليه السلام في صحيحة صفوان والبنزني عن أبي الحسن عليه السلام: في رجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعناق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: ((لا، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما اخطأوا))^(١).

فان الإمام عليه السلام استدل بالحديث على عدم انعقاد القسم وعدم صحة الطلاق والعتق وعدم وجوب الصدقة، وهي عبارة عن أحكام وضعية وتكليفية فيكون دليلاً على أن المرفوع ببركة هذا الحديث هو العقوبة والحكم الشرعي بقسميه.

رابعاً: تتوصل من خلال ما تقدم إلى أن الشيء الذي لا نعلمه لا تترتب عليه عقوبة، ولا يثبت له في ذمة العباد حكم تكليفي أو وضعي ملزم، ففي كل مورد شككنا في تعلق التكليف في الذمة نظير الأمثلة المتقدمة يمكننا أن نلتزم بحديث الرفع ونفي تعلقه، وهو معنى البراءة.

الرواية الثانية: معتبرة الصدوق رضي الله عنه عن الصادق عليه السلام: ((كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي))^(٢).

وتوضيح الاستدلال: أن (كل) تفيدنا عموم الحكم لكل شيء بلا استثناء، و(مطلق) يعني مرسل ولم يقيدته شيء من الإلزام والإلزامات،

(١) الوسائل: ج ٢٣، الباب ١٢ من أبواب الإيمان، ص ٢٢٦ - ٢٢٧، ح ١٢.

(٢) الوسائل: ج ٢٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ص ١٧٤، ح ٦٧.

و(حتى يرد فيه نهى) حتى يصل إلينا فيه النهي ، والورود في الحديث معناه الوصول لا الصدور كما هو معناه في اللغة^(١) .

ومعنى ذلك : أن كل شيء يكون مطلقاً من حيث الحكم حتى نعلم بجرمته ، وعليه فكل مورد من الموارد كالأمثلة المتقدمة لم نعلم بجرمته نحكم بحليته وهو معنى البراءة.

ويتطابق هذا المضمون مع الكثير من الروايات التي نصت على أن كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه^(٢) ونحو ذلك^(٣) ، الأمر الذي يفيدنا الجزم بصحة هذا المضمون سنداً ودلالة.

٣. دليل العقل

العقل السليم يقضي بأن المولى الحكيم العادل لا يعاقب عباده على أمر لم يبينه لهم ؛ لأن ذلك ظلم منه.

وعليه فإن صحة مؤاخظة العباد على ترك الأحكام والتكاليف الشرعية تتوقف على بيان هذه الأحكام والتكاليف وإيصالها إليهم أولاً ، ثم بعد ذلك يحكم على من يعصيها بالعقوبة ، وما لم يبين المولى ذلك لا يصح مؤاخذتهم على تركها ، وهذا ما يعبر عنه (بقبح العقاب

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم : ص ٨٦٥ ، (ورد) ؛ لسان العرب : ج ٣ ،

ص ٤٥٦ ، (ورد) ؛ مجمع البحرين : ج ٣ ، ص ١٦٠ ، (ورد).

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

(٣) انظر الوسائل : ج ١٧ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به ، ص ٨٩ ، ح ٤.

بلا بيان) ويصطلح عليه الأصوليون بالبراءة العقلية، وهو أمر يكاد يكون فطرياً بين الناس.

وعلى هذا لا يناسب حكمة الشارع أن يشرع أحكامه ويكلف العباد بتحصيلها مع قصورهم في الوصول إليها، ثم يعاقبهم بسبب تركهم لها جهلاً منهم، بل عليه أن يوصلها إليهم ليعلموا بها، ثم لتكون له الحجة عليهم في صورة العصيان.

فإذا لاحظنا وجود جملة من الأشياء - كتدخين السكائر وشرب المشروبات الغازية - ولم نعلم حكمها الشرعي ولم يصل إلينا بيان من الشارع يبين الموقف منها فإن العقل يقضي بجواز التعامل معها معاملة الحلية؛ إذ لو كانت محرمة عند المولى لكان عليه بيان ذلك وإيصال البيان إلينا، فإذا فحصنا عن الأدلة ولم نعثر على بيان وحكمنا بالحلية وكانت في الواقع محرمة عند المولى لا يمكنه معاقبتنا على ذلك؛ لأنه ظلم منه وقباحة.

نعم لكي يصح حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا بد من توفر شرط وهو: وجوب الفحص عن البيان؛ إذ لا يصح للعبد أن يكتفي بعدم العلم للتمسك بالبراءة، بل إذا احتمل وجود التكليف - كما في التدخين مثلاً - فإنه يجب عليه أن يفحص عن التكليف حتى يطمئن بعدم وجود بيان فيه، وإلا كان مقصراً في الطاعة وسبباً للعصيان، وفي هذه الصورة لا تجري البراءة، بل كان العبد مؤاخذاً ومستحقاً للعقاب؛ لأن إجراء أصل البراءة إنما يصح بعد الفحص عن الدليل واليأس من

العثور عليه.

والنتيجة التي نحصل عليها من مجموع هذه الأدلة هي :

١- أننا إذا وجدنا أمراً من الأمور ولم نعلم حكمه الشرعي وشككنا في وجود تكليف وجوبي أو تحريمي فيه فإنه يجوز لنا الحكم ببراءة الذمة من هذا التكليف ومعاملته معاملة عدم الوجوب وعدم الحرمة ، والأول نظير شك الزوجة في تعلق تكليف وجوبي في ذمتها في إطاعة زوجها في غير الموارد الحقوقية الخاصة^(١) ، نظير وجوب طهي الطعام أو غسل الملابس أو تنظيف البيت ، والثاني نظير شك المدخن بجرمة التدخين ، فإنه يجوز للزوجة الحكم بعدم الوجوب وللمدخن الحكم بعدم الحرمة تمسكاً بأدلة البراءة.

٢- أن العبد لا يتمكن من إجراء البراءة لدى الشك في التكليف فوراً ، بل يجب عليه الفحص عن دليل الوجوب ودليل التحريم أولاً ، فإذا فحص ولم يعثر على الدليل جاز له العمل بالبراءة ، وإلا كان مقصراً في الطاعة وسبباً لوقوعه في العصيان فلا تجري في حقه البراءة.

(١) كالإطاعة في الفراش ، والقرار في بيت الزوجية ، وعدم جواز خروجها منه إلا بإذن زوجها.

الأمر الثالث: شروط العمل بالبراءة

يشترط في العمل بالبراءة شروط:

الشرط الأول: أن يكون الحكم المجهول ناشئاً من العلم لعدم الدليل بعد الفحص عنه ، فقد عرفت أن العمل بالبراءة لا يصح إلا بعد وجوب الفحص في الأدلة وعدم الظفر بالدليل على الحكم المشكوك ، وهذا الوجوب يشمل الشبهات الحكمية كحرمة التدخين ووجوب إطاعة الزوج ، والشبهات الموضوعية كالفحص عن تحقق الزوال ودخول الوقت لأجل الصلاة ، ودخول شهر رمضان لأجل الصيام ، وبلوغ المال حد النصاب الزكوي لأجل الزكاة ، وحصول الفائدة الزائدة عن المؤونة لأجل إخراج الخمس ، والفحص عن تحقق الاستطاعة لأجل الحج ، أو الفحص لمعرفة مقدار الدين لأجل تسديده وهكذا.

فلا يصح العمل بالبراءة ما لم نفحص عن الأدلة الاجتهادية المثبتة للتكليف ، والسري في ذلك يعود إلى حكم العقل ؛ لأن العقل يحتمل وصول البيان الشرعي إلينا ونحن لم نلتفت إليه فلا يحكم ببراءة الذمة قبل الفحص ، بخلاف ما إذا فحصنا ولم نعثر على الدليل فإنه يحكم ببراءة الذمة منه.

إذ إن من الواضح أن الشارع المقدس لم يدق أبواب المكلفين ويعلمهم أحكامه ، بل أوجد البيان في مظانه بحيث لو أراد العبد لوصل إليه ، وقد جمع العلماء ما ورد في الشريعة من أدلة الأحكام في الكتب

الموسوعية في الحديث مثل الكتب الأربعة وكتاب الوسائل للحر
العاملِي قَدَسُ (١) ، بحيث يتمكن العبد من الوصول إلى البيان لو فحص ،
فلو اهتم بالأمر وفحص ولم يجد بياناً فيها يطمئن غالباً بعدم وجود
البيان.

وعليه فوجود البيان عند رواة الحديث أو حملة العلم أو الجوامع
الحديثية كافٍ في إيصال البيان ، فلو كان الأمر كذلك وتخلف العبد
وعصى التكليف استحق العقوبة ، ولا قبح في تنفيذها بحقه ؛ لأنه مقصّر
في معرفة البيان.

وعلى هذا يجب على العبد الاحتياط قبل الفحص ؛ لأن في
الإقدام على العمل بالبراءة يوجب احتمال العقاب ، والعقل يقضي
بوجوب دفعه ، وهذا ما لا يمكن إلا عبر الاحتياط كما ستعرفه في
الأصل الثالث.

الشرط الثاني: أن لا يكون هناك أصل حاكم على أصلة البراءة
وراجح عليه ، وإلا فإنه يجب العمل بهذا الأصل وترك العمل بالبراءة ،
وذلك لأن البراءة إنما تجري في صورة الجهل بالحكم ، وأما إذا علم العبد
بالحكم ولو بواسطة أحد الأصول الحاكمة على البراءة فإنه يرتفع
موضوع البراءة ، وعليه فإن الأصل الحاكم يكون وارداً على دليل البراءة

(١) وعند الجمهور حسب الصحاح والسنن كما عرفت تفصيله في بحث السنّة من الباب
الأول.

ورافعاً لموضوعه ، ويمكن توضيح هذا بمثالين :

١- إذا علم أن السائل الموجود في القنينة خمر ثم شك في انقلابه إلى خل فإنه لا يصح له أن يجري البراءة ويحكم بجواز شربه ، وذلك لأن العلم السابق بأنه خمر يوجب عليه استصحاب بقاء الخمرية ، ومعه لا يبقى موضوع للشك حتى يجري البراءة.

٢- إذا كانت زوجته حائضاً ثم طهرت من الحيض وشك في جواز مقاربتها قبل الاغتسال فإنه لا يجوز له المقاربة اعتماداً على أصالة البراءة ؛ لأن استصحاب حرمة المقاربة يثبت العلم بالحرمة ومعه لا يبقى مجال للبراءة.

الشرط الثالث: أن لا يكون الشك في الحكم مقترناً بالعلم الإجمالي بوجود التكليف ؛ لأن العلم الإجمالي بوجود التكليف يوجب على العبد العمل بالاحتياط لا بالبراءة ، فمثلاً: إذا علم أن أحد الدارين الذي يريد شراءه مغصوب ، فإنه وإن كان لا يعلم تحديداً أي الدارين هو المغصوب حتى يجتنب شراءه إلا أنه يعلم أن المغصوب هو أحد الدارين ، وعليه فهو يعلم بوجود الحرام فيهما ولا يمكن التخلص منه إلاً باجتناهما معاً ، ولا يصح له التمسك بالبراءة ؛ لأنه إذا اشترى أي واحد من الدارين يحتمل أنه هو الحرام بعينه ، فلا يقطع ببراءة ذمته من التكليف ، وحيث إن البراءة إنما تجري في صورة الشك باشتغال الذمة فلا تجري هنا لوجود العلم باشتغالها.

الشرط الرابع: أن يكون الشك في التكليف إلزامياً كالواجب

والحرام ، وأما إذا لم يكن إلزامياً كالاستحباب والكراهة فلا تجري فيه البراءة ؛ لما عرفت من أن البراءة دليل امتناني جعله الشارع لرفع الضيق والخرج عن العباد ، وهذا لا يصدق إلا في الأحكام الإلزامية ، وأما الأحكام غير الإلزامية فلا ضيق فيها على العباد حتى يرفعها الشارع ، بل يوكل أمرها إلى العباد فإن شاءوا فعلوا وأن شاءوا تركوا ، وعلى هذا فإذا شك العبد في استحباب التصديق على أرحامه فإنه لا يصح أن ينفي الاستحباب بدليل البراءة ؛ لأن استحباب عمل الخير مقدم على دليل البراءة ، وإذا شك في كراهة السلام على المرأة الأجنبية فإنه لا يصح أن ينفي ذلك بدليل البراءة ؛ لأن الاحتياط في مثل هذه الموارد حسن وراجع على البراءة .

فيحصل من كل ما تقدم: أن أصالة البراءة في الأحكام الإلزامية إنما تجري في صورة الشك في أصل ثبوتها شرعاً ، ولم يقدّم دليل يثبتها أو ينفيها بعد الفحص عنه ، وهو ما يعبر عنه بالشبهة البدوية ، وأما إذا كان الحكم معلوماً ولكن شككنا في امثاله وعدمه أو شككنا في أصل التكليف ولم نفحص عن الدليل فإن المرجح فيها هو الاحتياط ، وهذا ما ستعرفه في الفصل الثالث .

الفصل الثالث أصالة الاشتغال (الاحتياط)

وفيه أمور:

الأمر الأول: معنى الاحتياط وسببه

الأمر الثاني: كيفية الاحتياط

الأمر الثالث: حدود الاحتياط

الأمر الرابع: موارد الاحتياط لدى الشك في

المكلف به

الأمر الأول: معنى الاحتياط وسببه

قد عرفت من بحث الاستصحاب والبراءة أن الأمر المهم الذي يدور عليه البحث في الأصول العملية هو التكليف، فإن علمنا بوجوده وشككنا بارتفاعه نستصحب بقاءه، وإن شككنا بأصل وجوده وشككنا بحدوثه نجري فيه البراءة، وأما إذا علمنا بوجود التكليف بواسطة قيام دليل نقلي أو عقلي عليه فمعناه أن ذمتنا أصبحت مكلفة به فلا بد من العمل به وعدم عصيانه، وهذا لا يحصل إلاً بامثاله والياتان به. وعليه فإذا شككنا في براءة الذمة من التكليف المعلوم فإن العقل يحكم بوجوب الإتيان به بنحو نظمتن بفراغ الذمة من التكليف، وهو ما يعبر عنه الأصوليون بأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني^(١)، ومرادهم من الاشتغال اليقيني اليقين باشتغال الذمة بالتكليف، ومن الفراغ اليقيني اليقين بخلو الذمة من التكليف وفراغها من عهده. وعلى هذا ففي أي مورد علمنا بوجود التكليف يجب علينا تحصيل العلم بفراغ الذمة منه، وهو لا يمكن إلاً عبر الاحتياط بامثاله والياتان

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢١٠-٢١١؛ كفاية الأصول: ص ٣٤٦؛ مقالات الأصول: ج ٥، ص ٢٣٨.

به، وهو المعبر عنه بالاحتياط^(١)، ويمكن أن تمثل له بأمثلة:

١- أن من تحقق عنده نصاب الزكاة في التمر والزبيب فإنه لا يصح أن يدفع بدلتهما الرطب والعنب؛ لأن الذمة مشغولة بالتمر والزبيب، ولا نعلم بأنه إذا دفع الرطب والعنب ستبراً من التكليف، ولذا لا بد له من الاحتياط بأن يدفع ما يعلم معه بفراغ الذمة من التكليف.

٢- إذا علم العبد بأنه في بداية شبابه لم يكن يصلي ويصوم ثم أراد قضاءهما ولكن تردد في المقدار المطلوب منها، فإنه يأخذ بما يعلم معه بفراغ الذمة.

٣- إذا أراد الصلاة ولم يعلم بدخول وقتها فإنه يجب عليه الانتظار حتى يحصل على العلم بدخول الوقت؛ لأنه لو صلى قبل ذلك لا يحصل على العلم بفراغ الذمة.

(١) وفي الحديث: (خذ بالحائطة لدينك) أي الاحتياط في أمر الدين. يقال: احتاط بالأمر لنفسه: أي أخذ بما هو أحوط له، أي أوقى مما يخاف منه فأمنه من العقوبة والمساءلة؛ انظر مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٤٣، (حوط).

الأمر الثاني: كيفية الاحتياط

يتحقق الاحتياط عبر صورتين:

الأولى: عبر تكرار العمل ، كما إذا جهلنا جهة القبلة ولم نتمكن من تحصيل العلم بها فإنه ينبغي تكرار الإتيان بالصلاة إلى الجهات الأربع لنحصل على اليقين بأننا قد صلينا إلى جهة القبلة ، ومن هذا القبيل الإتيان بكل التكاليف المحتملة ، كما إذا سافرت الزوجة من دون إذن زوجها وشككنا في أن هذا السفر يعد سفر معصية فيجب عليها أن تصلي صلاتها تامة أم هو سفر مباح ونحوه فيجب عليها أن تقصر ؛ إذ يجب عليها في هذه الحال أن تجمع بين القصر والتمام لكي تطمئن بفراغ ذمتها من الصلاة.

والثانية: عبر الإتيان بكل ما نختمل له مدخلية في صدق الطاعة للتكليف ، كما إذا شككنا في أن جلسة الاستراحة واجبة في الصلاة أم لا؟ فإن مقتضى الاحتياط يستدعي الإتيان بها لكي نطمئن بأننا لم ننقص في أجزاء الصلاة.

ونلاحظ في هاتين الصورتين أن لنا علماً بالتكليف واشتغال الذمة به ولكننا نشك في فراغ الذمة منه ؛ لذا يحكم عقلنا بلزوم مراعاة العمل بنحو نحصل على اليقين بخروجنا من عهدة التكليف ومسؤوليته ، وهذا العلم لا يتحقق إلا بطريقتين:

١- طريق تكرار العمل ، بأن تأتي به مرة مع المشكوك ومرة بدونه

كصلاة المرأة في الجمع بين القصر والتمام.

٢- طريق الإتيان بكل ما نحتمل أنه واجب في العمل ، ونتجنب

عن كل ما نحتمل أنه حرام كالإتيان بجلسة الاستراحة في الصلاة.

وفي صورتين نهدف الوصول إلى العلم بإطاعتنا للتكليف ؛ فإننا

لولا أن نكرر العمل أو نأتي بكل ما نحتمل وجوبه فيه لم نحصل على

العلم بالطاعة ، وإنما نحتملها والاحتمال لا يبرئ الذمة من التكليف.

الأمر الثالث: حدود الاحتياط

نتوصل مما تقدم إلى أن الاشتغال يجري في موارد عديدة أهمها

ثلاثة :

الأول: في الشبهة التكليفية قبل الفحص عن الدليل ، وهذا مما يقضي به العقل ؛ لأنه لا يمكن لنا أن نجري البراءة قبل الفحص عن الدليل ؛ لأننا لا نطمئن بعدم مخالفة الواقع وعصيان المولى ؛ لذا ينبغي علينا الاحتياط لنطمئن بعدم العصيان والمخالفة.

الثاني: في الشك في الموارد الخطيرة كالدماء والأعراض والأموال العظيمة ، فإن العقل يقضي بالاحتياط فيها لكي لا نقع في المفسد الكبرى ، كما إذا احتملنا وجود السم في الماء ، أو احتملنا أن المرأة التي نريد التزوج منها هي اختنا من الرضاعة ، ونحو ذلك ، فإنه لا يجوز إجراء البراءة في ذلك ونحكم بجواز شرب الماء وجواز الزواج من المرأة ، بل العقل يقضي بلزوم الاحتياط في الأمر فنفحص عن الحقيقة حتى نتيقن بعدم وجود السم في الأول ، وبعدم وجود الأخوة الرضاعية في الثاني ، وذلك لما يترتب على السم والزواج من الأخت الرضاعية من الأضرار الخطيرة في الدنيا والآخرة.

الثالث: في الموارد التي نعلم بوجود الحكم ونشك في تعلقه بأي أمر من الأمرين أو الأكثر ، كما لو سقطت قطرة دم في أحد المائتين من الإنائين ولا نعلم بأي منهما سقطت ، أو علمنا بوجود صلاة في ظهر

يوم الجمعة وشككنا في أن الواجب هو صلاة الظهر أم صلاة الجمعة.
هذه أهم الموارد التي يحكم فيها الشرع تبعاً للعقل بوجوب
الاحتياط فيها، والفرق بينها أن المورد الأول والثاني من قبيل الشك في
أصل التكليف، والقاضي بوجوب الاحتياط فيها العقل من جهة أنه
يحتمل ثبوت العقوبة بسبب عدم الاحتياط، ولكن الحكم بالاحتياط
فيها ليس بمستمر، بل متوقف على الفحص، فإن فحصنا وعثرنا على
الدليل الذي يعين لنا الحكم في الشبهة التكليفية أخذنا به، وإلا حكم
الشرع والعقل معاً بجرمان البراءة فيه؛ لعدم وجود احتمال الضرر
والعقاب بعد عدم العثور على دليل يثبت الحكم.

وأما في المورد الثالث فإن الشك ليس في التكليف، بل في المكلف
به والعقل يقضي بوجوب الاحتياط فيه؛ لتحصيل العلم بعدم مخالفته،
ولذا يحكم العقل بوجوب اجتناب كلا الانائين اللذين احتملنا وقوع
الدم في أحدهما، كما يقضي بوجوب الإتيان بصلاتي الظهر والجمعة
معاً؛ لأن هذا هو الطريق الوحيد لتحصيل العلم بحصول الطاعة
والامتثال.

وهذا المورد الثالث هو المعني بالبحث هنا؛ لما عرفت من أن
الاحتياط في الصلاة الأولى والثانية ليس بمستقر، بل يزول إذا فحصنا
وعلمنا بالتكليف.

الأمر الرابع: موارد الاحتياط لدى الشك في المكلف به

الاحتياط في المكلف به يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في الشبهة التحريمية، وهي الموارد التي يشتبه فيها الحرام بغير الواجب من الأحكام نظير التدخين، أو الاستنساخ، أو التلقيح الصناعي للمرأة ونحو ذلك، فإنها مرددة بين أن تكون محرمة وجائزة، سواء كان جوازها بنحو الإباحة أو الكراهة.

الجهة الثانية: في الشبهة الوجوبية، وهي الموارد التي يشتبه فيها الواجب بغير الحرام من الأحكام، نظير وجوب جلسة الاستراحة في الصلاة، أو وجوب التسيحة الثانية والثالثة من الركعة الثالثة والرابعة من الصلاة، أو وجوب الخمس في الهدية ونحو ذلك، فإنها مرددة بين أن تكون واجبة وجائزة، سواء كان جوازها بنحو الإباحة أو الاستحباب.

وتفصيل البحث فيها يستدعي الكلام في مقامين:

المقام الأول: الاحتياط في الشبهة التحريمية

قسم الأصوليون الشبهات التحريمية إلى قسمين هما:

١- الشبهة التحريمية المحصورة.

٢- الشبهة التحريمية غير المحصورة.

وأرادوا بالشبهة المحصورة الشبهة التي يحصل فيها الشك في الحكم بين أطراف قليلة يمكن حصرها والاعتناء بحكمها عند العقلاء كتردد

سقوط النجاسة بين أحد الإنائين ، وتردد الأخوة الرضاعية بين ثلاث نساء مثلاً ، وتردد الدار المغصوب بين أربعة دور وهكذا.

ونلاحظ أن في الموارد المذكورة عندنا علم بوجود الحكم و الشك وقع في متعلق الحكم ، فإننا نعلم بوجود النجاسة في المثال الأول وإنما نجهل الإناء النجس من الإنائين ، وفي المثال الثاني نعلم بوجود الأخوة الرضاعية ولكننا نجهل أياً من النساء هي الأخت الرضاعية ، وفي المثال الثالث نعلم بوجود الدار المغصوب ونشك في أنه الدار الأول أم الثاني أم الثالث أم الرابع.

ومقتضى القاعدة في الجميع هو وجوب الاحتياط فيها جميعاً فنتجنب استعمال كلا الإنائين والزواج من النساء الثلاثة والتصرف في الدور الأربعة ؛ لأن هذا الاجتناب هو الذي يوفر لنا العلم بعدم الوقوع في المعصية ، والشبهة محصورة بين أمرين أو ثلاثة ونحوها مما هو محصور. والحاكم بوجوب الاجتناب فيه هو العقل ، وهذا ما عبر عنه الأصوليون بقولهم بمنجزيّة العلم الإجمالي ، فتحرم مخالفته القطعية ، وتجب موافقته القطعية ، وهذا ما لا يتحقق إلا عبر الاحتياط^(١). هذا ما يتعلق بالشبهة المحصورة.

وأما الشبهة غير المحصورة فأرادوا بها الشبهة الواسعة التي تتسع

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢١٠، ص ٢٥١؛ مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢٣٣؛
منتهى الأصول: ج ٢، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

فيها دائرة الشك بحيث يتعذر حصرها أو اجتنابها، ولذا يكون العمل بالاحتياط فيها أخذاً بالاحتمال الضعيف في مقابل القوي، وهو خروج عن الطريقة العقلائية في الطاعة والمعصية، بل العمل بها يوجب العسر والخرج على الناس، وهو يتنافى مع حكمة التشريع. ويمكن أن نمثل لها بأمثلة ثلاثة:

المثال الأول: إذا علمنا أن أحد القصابين في البلد لا يذبح على الطريقة الشرعية ومجموع القصابين في البلد يبلغون حوالي ألفاً فإن من غير المعقول أن نجتنب شراء اللحم من مجموع الألف خوفاً من الوقوع بشراء اللحم غير المذكي؛ لأن اجتناب الجميع يعد عملاً بالاحتمال الضعيف فيتنافى مع الطريقة العقلائية.

المثال الثاني: إذا علمنا أن أحد الباعة في السوق أمواله غصيبة فإن من غير المعقول أن نجتنب التعامل مع كل الباعة ولو بلغوا الآلاف تحرزاً من الوقوع في الحرام.

المثال الثالث: إذا علمت السلطة الحاكمة أن أحد اللصوص الشباب دخل المدينة فإن من الظلم والجور أن تعتقل جميع الشباب لأجل الحصول على السارق منهم.

ونلاحظ أن الفرد المحرم المعلوم وجوده هنا مخلوط بين أفراد متكثرة جداً بحيث يصعب حصرها، كما يصعب الاحتياط فيها، بل يعد الاحتياط فيها خروجاً عن الطريقة العقلائية في الطاعة، بل موجب للمشقة والعسر والخرج على الناس، وهذا أمر نقطع بعدم صحته في

الشريعة ؛ لأن الشريعة سهلة سمحة نفت عن أحكامها العسر والخرج ،
وأرادت للناس اليسر لا العسر. قال تعالى : ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ
حَرَجٍ ﴾^(١) وقال تعالى : ﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾^(٢) .

ولذا اتفقت كلمة الأصوليين على عدم وجوب الاحتياط في هذه
الصورة ، وقالوا بعدم منجزية العلم الإجمالي في الشبهات غير
المحصورة ، وذلك لعدم اعتناء العقلاء بالتكليف فيه لصيرورته موهوماً
في كل طرف منها^(٣) ، ولأن الاحتياط فيها يتنافى مع حكمة الشارع
وغايات الشريعة ، بل ويستلزم اختلال النظام والحياة الانسانية ، وهذا
ما تعضده الروايات الشريفة التي تضمنت استدلال الإمام عليه السلام بعدم
لزوم الاحتياط فيها.

منها: رواية أبي الجارود قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن
فقلت له : أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة ؟ فقال عليه السلام : ((أمن أجل
مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الأرضين))^(٤) .

ومنها: رواية عبد الله بن سنان ، عن عبد الله بن سليمان قال :

(١) سورة الحج : الآية ٧٨ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

(٣) انظر فرائد الأصول : ج ٢ ، ص ٢٥٧ ؛ كفاية الأصول : ص ٣٥٩ ؛ مقالات الأصول :

ج ٢ ، ص ٢٤١ ؛ منتهى الأصول : ج ٢ ، ص ٣٨٣ .

(٤) الوسائل : ج ٢٥ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة ، ص ١١٩ ، ح ٥ .

سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ فقال: ((لقد سألتني عن طعام يعجبني)) ثم أعطى الغلام درهماً فقال: ((يا غلام ابتع لنا جبناً)) ثم دعا بالغداء فتغدينا معه، فأتى بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن...؟ إلى أن قال: ((سأخبرك عن الجبن وغيره، كل ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه))^(١).

فإن الروايتين تضمنت تعليل عدم لزوم الاحتياط في الشبهات غير المحصورة مع أن البعض قد يحتمل ذلك، والتعليل هو عدم الاعتناء بالاحتمال الضعيف وترك الكثير من الأطراف المحللة لأجل طرف واحد محرم؛ لأن هذا الترك خارج عن الطريقة العقلائية في إطاعة الأحكام، ولو وجب الاحتياط في كل أمر مشتبه لما قام للناس سوق ولا لحياتهم نظام.

المقام الثاني: الاحتياط في الشبهات الوجوبية

تقع الشبهة الوجوبية في أمرين:

أحدهما: التردد بين الحكمين المتباينين كتردد الحكم في ظهر يوم الجمعة بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة، ومن الواضح أن القول بوجوب الظهر يستلزم عدم صحة صلاة الجمعة، بل عدم جوازها، وكذلك الأمر بالعكس، ومن سمات هذا الأمر هو التردد بين

(١) الوسائل: ج ٢٥، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ص ١١٨، ح ١.

حكيمين أو موضوعين ولا نعلم أيهما الواجب علينا.

ثانيهما: التردد في الحكم الواحد بين تعلقه بالموضوع الأكثر من حيث أجزائه وشرائطه أو الأقل ، كتردد الأمر في وجوب قراءة السورة القصيرة مضافاً إلى الفاتحة في الصلاة وعدمها ، وهذا ما يعبر عنه بالتردد بين الأقل والأكثر ، وهو على قسمين :

١- التردد بين الأقل والأكثر الارتباطي ، كما في التردد بين كون الواجب من القراءة في الصلاة أن تكون الحمد مع السورة أم يكفي الإتيان بها ولو بدون السورة.

٢- التردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ، كالتردد في الدين الموجود في الذمة بين كونه مائة دينار أم خمسين ديناراً ، وتردد الصوم المتعلق قضاؤه في الذمة بين اليوم الواحد أم اليومين مثلاً وهكذا ، والفرق بين الأقل والأكثر الارتباطي والاستقلالي يظهر من جهتين :

الأولى: أن الأقل يغاير الأكثر في الاستقلالي من حيث الحكم والغرض والطاعة ، بخلاف الارتباطي فإن الكل يحسب شيئاً واحداً من حيث الحكم والغرض والطاعة.

فالمديون تبرأ ذمته بمقدار ما سدد من دينه ، فإن سدد الخمسين برئت ذمته بقدره ، ووجوب أداء الدين متعلق به أيضاً ؛ إذ لا يدور وجوب أداء الدين بين أن يؤدي جميعه أو لا ، كما أن مقداراً من القرض يتحقق بتسديد الخمسين ويحسب طاعة ، وكذا الكلام لدى الشك في عدد الأيام الواجبة قضاءً عن شهر رمضان فإنه تبرأ ذمته بمقدار

ما أدى من قضاء الصوم.

بخلاف الأقل والأكثر الارتباطي فإنه لا يتعلق الوجوب إلا بالصلاة بتمام أجزائها وشرائطها ولا يتحقق الغرض منها إلا بالإتيان بها تامة، كما لا يصدق عليها عنوان الطاعة إلا بالإتيان بها كذلك.

الثانية: أن الحكم في الاستقلالي هو وجوب الأخذ بالأقل لأنه القدر المعلوم من التكليف، وأما ما زاد عنه فهو مشكوك التكليف يمكن نفيه بواسطة البراءة فيحكم بعدم وجوبه، وهذا الحكم متفق عليه بين الأصوليين، ولذا حكموا بوجوب تسديد الخمسين ديناراً، ويحكم على الخمسين الأخرى بعدم وجوب تسديدها لبراءة الذمة منها، وكذا يجب عليه صيام اليوم المعلوم وأما الزائد فلا وهكذا^(١).

بينما اختلفت كلمتهم في التردد بين الأقل والأكثر الارتباطي، فذهب جماعة إلى التمسك بالأقل وإجراء البراءة عن الجزء الزائد لأنه مشكوك التكليف، وذهب الآخرون إلى وجوب الاحتياط فيه وهو يستدعي الإتيان بالأكثر لكي نحصل على اليقين ببراءة الذمة من التكليف، فهو من قبيل العنوان والمحصل^(٢).

(١) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢٥٧؛ منتهى الأصول: ج ٢، ص ٤٠٧؛ الأصول: ج ٧، ص ٥٩.

(٢) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣١٦ - ٣١٧، ص ٣٢٩؛ كفاية الأصول: ص ٣٦٣ - ٣٦٤؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ٤٨٨؛ مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢٥٨.

وتوضيحه: أن الشارع حينما أوجب علينا الصلاة جعل الصلاة عنواناً، وهذا العنوان يتحقق عبر الإتيان بجميع أجزاء الصلاة وشرائطها.

فإذا شككنا في وجوب جزء في الصلاة كجلسة الاستراحة أو شرط كسكون البدن عند القراءة فإننا يجب أن نأتي بهما لكي نطمئن من تحقق مصداق الصلاة في العمل؛ بداهة أنهما لو كانا جزأين أو جزءاً وشرطاً في الصلاة لتوقف صدق الصلاة عليهما؛ لأن الصلاة الخالية من جلسة الاستراحة الواجبة أو الخالية من السكون عند القراءة ليست بصلاة تامة، ولذا فإن العقل يقضي بلزوم الاحتياط فيها والإتيان بجلسة الاستراحة والسكون لتحصيل عنوان الصلاة، ونطمئن ببراءة الذمة من التكليف بها، ولولا هذا الاحتياط لم يحصل هذا الاطمئنان بالبراءة.

والحاصل: أن الأصوليين في الشبهة الوجوبية اتفقوا في أمرين واختلفوا في أمر، اتفقوا على التمسك بالاحتياط إذا وقع التردد بين الأمرين المتباينين، وعلى التمسك بالبراءة إذا وقع بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، واختلفوا في الأقل والأكثر الارتباطي، فذهب جماعة إلى البراءة وذهب آخرون إلى الاحتياط، والصواب هو الأول؛ لأن الشك في وجوب الشرط أو في الجزء الزائد يرجع إلى الشك في أصل وجود التكليف به وهو مجرى البراءة.

والخلاصة التي نتوصل إليها من هذا البحث هي أن الاحتياط واجب في موارد ثلاثة:

الأول: في موارد الشك في التكليف قبل الفحص ، وهو ما يعبر عنه بالاحتياط في الشبهات البدوية.

الثاني: في موارد الشك الواقع بين المتباينين مع وجود العلم الإجمالي بوجود التكليف في أحدهما.

الثالث: في موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين على قول جماعة من الأصوليين.

هذا كله إذا أمكن الاحتياط ودار الأمر في تكليف واحد ، وأما إذا تعرض المكلف إلى تكليفين إلزاميين ولا يمكنه الاحتياط فيهما فإن الحل حينئذ يكون هو التخيير ، وهو ما ستعرفه في الفصل القادم.

الفصل الرابع أصالة التخيير

وفيه أمور:

الأمر الأول: معنى أصالة التخيير وسببه

الأمر الثاني: شرائط العمل بالتخيير

الأمر الثالث: موارد التخيير

الأمر الرابع: مستثنيات العمل بالتخيير

الأمر الخامس: نتائج البحث

الأمر الأول: معنى أصالة التخيير وسببه

المراد بأصالة التخيير حكم العقل بلزوم اختيار أحد الحكمين بسبب وجود معارضة بينهما بحيث لا يتمكن العبد من الاحتياط بالإتيان بهما معاً؛ لعدم إمكانه، كما لا يتمكن من تركهما معاً؛ لأنه يستوجب العصيان.

ومن الواضح أن الأمر إذا دار بين حكمين تكليفيين لا يمكن العمل بهما ولا تركهما معاً يحكم العقل بلزوم التخيير بينهما، فيقضي على العبد بلزوم العمل بأحدهما؛ لأنه القدر الممكن من الطاعة، وأي احتمال آخر غير ذلك يستوجب العصيان قطعاً، وهذا الحكم العقلي بالتخيير بين الحكمين يسمى عندهم بأصالة التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين^(١)، ويمكن توضيح ذلك بأمثلة:

المثال الأول: إذا ترددنا في شخص قادم إلينا بين كونه مؤمناً يريد التحية والسلام علينا فيحرم قتله أم هو عدو محارب يريد مدهمتنا بالعدوان فيجب قتله دفاعاً عن النفس فماذا يجب أن نعمل؟

المثال الثاني: إذا ترددت الطيبة في أمر الجنين في رحم المرأة بين كونه حياً فيحرم إسقاطه أم ميتاً فيجب إسقاطه لإنقاذ حياة الأم من الخطر

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩؛ كفاية الأصول: ص ٣٥٥؛ أجود التقريرات: ج ٣، ص ٣٩٩؛ مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢٢٣.

فكيف تتعامل مع الموقف؟

المثال الثالث: إذ تردد الوالد في ولده أنه فاسق ويصرف أمواله في الحرام فيحرم الإنفاق عليه أم أنه مطيع عادل فيجب الإنفاق عليه فما هو الحل؟ ولا شك أن العقل يقضي هنا بلزوم اختيار أحد الأمرين؛ لأن عدم الاختيار يستلزم ترك الحكمين معاً وهو يستوجب المعصية، والعمل بكليهما غير ممكن، فلا مناص من التخيير، ولا يخفى عليك أن هذا التخيير عقلي يحكم به العقل عند الدوران بين المحذورين، وليس من قبيل التخيير الشرعي في خصال الكفارة بين العتق والإطعام والصيام.

الأمر الثاني: شرائط العمل بالتخيير

لا يحكم العقل بالتخيير بين الحكمين إلاّ بشروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن نفحص عن الحقيقة لرفع حالة الشك والتردد.

الشرط الثاني: عدم إمكان الاحتياط في المسألة.

الشرط الثالث: أن لا يكون أحد الأمرين أهم من الآخر؛ لأننا إذا

أحرزنا أهمية أحدهما - كحياة الأم الحامل - وجب الأخذ به وترك الآخر، فإذا فحصنا عن الحقيقة ولم نتوصل إلى نتيجة أو تعذر الفحص علينا فإن المسألة تصل إلى وجوب الاحتياط، فإذا لاحظنا أن الاحتياط ممكن وجب العمل به، وأما إذا لاحظنا عدم إمكان الاحتياط تصل النوبة إلى الترجيح، ومعياره إحراز أهمية أحد الطرفين أو احتمال الأهمية الملزمة، فإذا لم يكن أحدهما أهم ولا نحتمل فيه الأهمية فإن العقل يحكم بلزوم اختيار أحد الطرفين؛ لأن ذلك هو ما يقدر على فعله العبد في باب الطاعة؛ لأنه لا يمكنه أن يترك كلا الحكمين؛ لأنه معصية قطعية، ولا يمكنه أن يعمل بكلا الحكمين لأنه غير معقول؛ بداهة أن الواجب لا يجتمع مع الحرام فكيف يعمل بشيء واحد يحتمل فيه الوجوب والحرمة؟ لذا يحكم العقل بوجوب التخيير بين الحكمين من باب اللابديّة وعدم وجود المخلص إلاّ به.

الأمر الثالث: موارد التخيير

للتخيير موارد عديدة يجب فيها وأهمها ثلاثة :

الأول: مورد الدوران بين المحذورين عند الشك في موضوع التكليف ، نظير تردد المرأة في أيام الاستظهار وهي الأيام التي لا تعلم فيها أنها حائض أم مستحاضة بين أداء الصلاة والصوم وعدم أدائها، فإنها لو كانت حائضاً يحرم عليها الصلاة والصيام، ولو كانت مستحاضة يجب عليها ذلك، فنلاحظ هنا أن الجهل بالموضوع، وأن الدم الخارج هل هو دم الحيض أم الاستحاضة أوقعها في التردد في الحكم.

فإذا فحصت ولم تصل إلى النتيجة ولا يمكنها الاحتياط لأنه غير مقدور هنا ولم تحرز الأهمية في أحد الطرفين فلا خيار أمامها إلا التخيير؛ لأنها باختيار أحد الحكمين تحصل على الطاعة الاحتمالية، والطاعة الاحتمالية هنا أفضل من المعصية القطعية بترك كلا الحكمين؛ ومثل ذلك يقال فيما إذا تردد الإنسان في المال الموجود عنده أنه ماله الخاص فيجب فيه الخمس أم هو للغير فيحرم عليه التصرف فيه أو إخراج خمسه.

الثاني: مورد الدوران بين المحذورين عند الشك في نوع التكليف بعد العلم بأصله وبموضوعه، كما في العهد واليمين والنذر، فإذا علم الإنسان بأنه أتى بصيغة القسم وألزم نفسه به ولكن تردد في أن قسمه

تعلق بطلاق زوجته مثلاً فيجب عليه الفعل أم تعلق قسمه بعدم طلاقها فيحرم عليه ذلك.

ونلاحظ هنا أن موضوع الحكم معلوم وهو الطلاق، وأصل التكليف كذلك؛ لأنه يعلم بانشغال ذمته بالتكليف بسبب القسم، ولكنه متردد في نوع التكليف وأنه الوجوب أو الحرمة، ومثل ذلك يقال في صلاة الجمعة في عصر الغيبة إذا ترددنا بين وجوبها وحرمتها.

الثالث: مورد الدوران بين المحذورين عند الشك في نوع التكليف بعد العلم بأصله، نظير التردد في وجوب الصلاة ظهر يوم الجمعة بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة الجمعة، فإنه لا يمكنه أن يأتي بكلا الصلاتين معاً بعنوان الوجوب احتياطاً؛ لأن الشارع نص على عدم جواز الإتيان بصلاتين واجبتين للوقت الواحد^(١)، فالاحتياط إذاً حرام، وتركهما معاً حرام أيضاً، فلم يبق إلا التخيير.

ومثل ذلك يقال فيما إذا تردد في ماله أنه غير مخمس فيجب إخراج خمسه أم هو مخمس فيحرم إخراج خمسه بعنوان الخمس للأدلة الخاصة التي نصت على أن المال لا يخمس مرتين^(٢).

وفرقت المورد الثالث عن الثاني أن المانع من الاحتياط في الثالث هو الدليل الخاص الذي نص على عدم جواز الإتيان بصلاتين لوقت

(١) انظر الوسائل: ج ٧، الباب ٢٦ من أبواب صلاة الجمعة، ص ٣٤٥، ح ١، ح ٢، ح ٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ٩، الباب ١ من أبواب ما يجب فيه الخمس، ص ٤٨٥، ح ٦.

واحد، وعدم جواز إخراج الخمس مرتين من المال الواحد، ولولا ذلك
لأمكن الاحتياط بإتيان الصلاتين وإخراج الخمس مرتين، بينما في الثاني
لا يمكن الاحتياط لأنه يستلزم التناقض.

الأمر الرابع: مستثنيات العمل بالتخير

يستثنى من العمل بالتخير موارد ثلاثة :

الأول: إذا احتمل العبد رجحان أحد الطرفين بسبب الأهمية أو احتمال الأهمية فإنه يجب عليه ترجيح ما احتمل أهميته ولا يتخير، وذلك لأن العقل إنما يفرض عليه التخيير بين الأمرين في صورة تساويهما، وأما إذا علم برجحان أحدهما أو احتمال الأهمية فإنه يلزمه بترجيحه، وهذا الأمر فيما إذا علم بالأهمية واضح، وأما في صورة احتمال الأهمية فلأن الأخذ بما احتمل أهميته يكون مطابقاً للاحتياط في جلب المصلحة ودفع المفسدة المتوقعة من عدم الترجيح، وعلى هذا الأساس فإن للطبيبة أن تسقط الجنين الذي يهدد حياة الأم ولا أثم عليها؛ لأن حياة الأم إما أهم من حياة الجنين أو محتملة الأهمية، ولا يجوز لها أن تتخير بينهما.

الثاني: إذا أمكن الاحتياط بالإتيان بكلا الحكمين بواسطة تكرار العمل؛ بداهة أن العقل إنما يحكم بالتخير بعد انسداد طرق الطاعة عنده، ومع إمكان الاحتياط لا يبقى انسداد لذلك الطريق؛ لأن الاحتياط أضمن طريق للطاعة والامتثال، كما إذا دار أمر القراءة في صلاة الآيات بين وجوب الجهر والإخفات، فإن له أن يأتي بالصلاة مرتين مرة مع الجهر ومرة مع الإخفات، وبهذا العمل يكون العبد قد أيقن بحصول الطاعة في إحدى المرتين، ومعها لا تصل المسألة إلى

التخيير.

الثالث: إذا كان أحد الحكمين معلوماً سابقاً فإنه يجب استصحابه حينئذ، ومعه لا يبقى مجال للتخيير، كما لو تردد الأب بين فسق ولده فيحرم عليه الإنفاق عليه لأنه يصرف نفقته في الحرام وبين عدالته فيجب عليه الإنفاق عليه بحكم الأبوة، وهذا التردد ينتهي إذا كان الأب يعلم بعدالة ولده سابقاً؛ لأن الاستصحاب يثبت بقاء العدالة فيثبت عليه وجوب الإنفاق، ومعه ينتفي موضوع التخيير.

والحاصل: أن العمل بالتخييرين الحكمين يتأخر في مقام العمل عن الترجيح والاحتياط والاستصحاب، فينحصر في الموارد التي لا رجحان فيها، ولا يمكن الاحتياط فيها، ولا يعلم حالتها السابقة كالتردد في وجوب صلاتي الجمعة والظهر في ظهر يوم الجمعة، فإن العقل في مثلها يحكم بلزوم التخيير لانسداد طريق الطاعة إلاّ به.

الأمر الخامس: نتائج البحث

مما تقدم نتوصل إلى النتائج التالية:

النتيجة الأولى: أن المعيار في جريان أصل التخيير هو عدم إمكان الطاعة اليقينية، فيكتفي العقل بالطاعة الاحتمالية.

النتيجة الثانية: أن التخيير لا يصح إلا بعد الفحص وعدم إمكان الاحتياط وعدم إحراز الأهمية أو احتمال الأهمية في أحد الطرفين، وإلا وجب العمل بمؤدى الفحص أو الاحتياط أو ترجيح الأهم أو محتمل الأهمية.

النتيجة الثالثة: أن التخيير يجري في الواجبات والمحرمات التوصيلية والتعبدية، وهو من مختصات الأحكام التكليفية، فلا يجري في الأحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والصحة والفساد ونحو ذلك لوجود أصول شرعية عامة تعين لنا الوظيفة الشرعية في مورد التردد والشك.

فلو ترددنا في ماء الحوض - مثلاً - أنه طاهر أم نجس فإن أصالة الطهارة القاضية بأن كل شيء طاهر حتى نعلم بأنه نجس^(١) تثبت الطهارة، ومعها لا يبقى مورد للتخيير.

ولو ترددنا في عمل أنجزناه كالصلاة أو الحج مثلاً أو أنجزه الغير أنه

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

صحيح أم فاسد فإن أصالة الصحة تثبت الصحة^(١)، ومعها لا يبقى مجال للتخيير، والسرّ في ذلك هو أن الحاكم بالتخيير هو العقل في موضع الشك، وهذه الأصول شرعية جعلها الشارع أصولاً في موضع الشك، فمع جريانها يرتفع الشك، أو مع ارتفاع الشك يرتفع حكم العقل بالتخيير.

النتيجة الرابعة: أن أصالة التخيير من الأصول العقلية التي ليس للشارع فيها تأسيس جديد غير ما يقضي به العقل، فهو خلاف الاستصحاب؛ لأنه أصل شرعي، وخلاف البراءة والاحتياط؛ لأنهما أصلان عقليان وشرعيان.

خاتمة الباب

قد عرفت من البحث السابق أن الكثير من الموضوعات الشرعية لم يصل إلينا فيها دليل خاص يثبت الحكم فيها، وقد عاجلها الفقه الإمامي تبعاً لأئمة أهل البيت عليهم السلام بالرجوع إلى الأصول العملية الأربعة؛ لأن كل قضية يتعرض إليها الفقيه ولم يقدّم عنده دليل يثبت الحكم فيها فإنها لا تخلو من حالات أربع:

الأولى: أن يعلم الفقيه بوجود حكم سابق لها وشك في زواله، فإذا التفت إلى هذا العلم السابق فإن الشارع أمره باستصحاب الحكم

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٥٠؛ نهاية الأفكار: ج ٤، ص ٧٨؛ القواعد الفقهية (للجنوردي): ج ١، ص ٢٨٧.

السابق ؛ لأنه جعل الاستصحاب حجة عليه في هذه الحالة .

الثانية: أن لا يعلم بوجود حكم سابق لها ، فتكون الشبهة بدوية ، فيعمل فيها بالبراءة ؛ لأن الشارع أمره بالحكم بالبراءة في كل حكم لا يعلمه .

الثالثة: أن يعلم بوجود الحكم ولكنه لا يعلم أن ما جاء به من العمل هو مصداق للطاعة بحيث يطمئن ببراءة ذمته من الحكم المتعلق بها أم لا ، والعقل و الشرع توافقا على وجوب العمل بالاحتياط في هذه الحالة ، فيحتاط بتكرار العمل إذا كان من الموارد التي لا يمكن الاحتياط فيها إلا بتكرار العمل ، كالجمع بين القصر والتمام عند التردد في المسافة الشرعية ، أو الصلاة إلى أربع جهات عند الجهل بالقبلة ، أو يحتاط بالإتيان بكل ما يحتمل وجوبه كالسورة في الصلاة ، أو يجتنب كل ما يحتمل حرمة كلبس الحرير - للرجل - المشكوك أنه طبيعي أم صناعي في الصلاة .

الرابعة: أن يعلم بوجود التكليف وتعلقه في ذمته ، ولكنه تردد في موضوع التكليف أو تردد في نوعه ، فيدور الأمر بين المحذورين عنده ، وفي مثل هذه الحالة يتعذر عليه الاحتياط فيحكم بوجوب التخيير بينهما إدراكاً للطاعة الاحتمالية ، وهذا الحكم العقلي مما يوافقه الشرع أيضاً ؛ لأنه من الأمور البديهية التي لا يختلف فيها الشرع مع العقل .

وعليه فإن الأصول العملية الأربعة التي تمسك بها فقهاء أهل البيت عليهم السلام ترجع في حقيقتها إما إلى الدليل الشرعي أو إلى الدليل

العقلي الذي طابقه الشرع ، وهي في مجموعها لا تبقي فراغاً في التشريع أمام الفقيه ، بل تستوعب كل جوانب الحياة الإنسانية ؛ إذ لا تخلو أي قضية يواجهها الفقيه من إحدى هذه الحالات الأربع ، وبهذا استغنى الفقه الإمامي عن الرجوع إلى الأخذ بالرأي أو القواعد الترجيحية الاستحسانية التي أخذ بها فقه المذاهب الأخرى على ما ستعرف .

**الباب الرابع
الأصول التي اعتمدها
مذاهب الجمهور عند فقدان الدليل**

وفيه تمهيد وفصول:

الفصل الأول: القياس

الفصل الثاني: الاستحسان

الفصل الثالث: المصالح المرسلة

الفصل الرابع: سد الذرائع

تمهيد

سلك فقهاء الجمهور طريقاً آخر غير الطريق الذي سلكه أهل البيت عليهم السلام في استنباط الأحكام الشرعية، وقد أسسوا لذلك قواعد عديدة أنهاها بعضهم إلى سبع عشرة قاعدة.

منها: القياس، والاستحسان، وإجماع أهل المدينة، وإجماع أهل الكوفة، وإجماع العترة، وإجماع الخلفاء الأربعة، وقول الصحابي، وغير ذلك مما هو معروف عنهم ومذكور في كتبهم الأصولية^(١)، ولكن الشاطبي جمع كل هذه القواعد في ضابطين كليتين، فجعل الأدلة الشرعية ضربين: **أحدهما:** ما يرجع إلى النقل المحض. **ثانيهما:** ما يرجع إلى الرأي المحض.

أما الضرب الأول فهو الكتاب والسنة ويلحق بهما الإجماع ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا؛ لأن ذلك كله وما في معناه راجع إلى التعبد بأمر منقول صرف لا نظر فيه لأحد.

وأما الضرب الثاني فالقياس والاستدلال، ويلحق به الاستحسان والمصالح المرسلة^(٢)، وأيضاً سد الذرائع والاستصحاب في بعض

(١) انظر أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه: ص ٨٧.

(٢) الموافقات: ج ٣، ص ٢٤.

وجوهه^(١).

وهذا الضرب هو المعني بالبحث في هذا الباب بعد أن بحثنا الضرب الأول في مباحث السنّة والإجماع وناقشنا آراءهم فيها.

(١) أصول الفقه (للزليبي): ص ١١١.

الفصل الأول القياس

وفيه أمور:

الأمر الأول: في تعريف القياس

الأمر الثاني: أقسام القياس

الأمر الثالث: الأقوال في القياس

الأمر الرابع: في أدلة حجية القياس

الأمر الخامس: في أدلة بطلان القياس

الأمر الأول: في تعريف القياس

عرّف القياس في اللغة بالتقدير. يقال: قاس الشيء إذا قدره على مثاله، والقياس المقدار^(١)، ومنه قول أمير المؤمنين علي عليه السلام: ((لا يقاس بآل محمد صلى الله عليه وآله من هذه الأمة أحد))^(٢) لأنه لا يوجد من هو على شاكلتهم في الكمالات والفضائل.

وفي الاصطلاح الأصولي عرّف القياس بتعاريف عديدة:

منها: تعريف الآمدي في الإحكام حيث عرفه بمساواة فرع بأصل في علة حكمه^(٣).

ومنها: تعريف الغزالي حيث عرفه بإثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم^(٤).

ومنها: تعريف أبي الحسين البصري حيث عرفه في المعتمد بإثبات مثل حكم الأصل في الفرع بعلّة جامعة بينهما^(٥).
والملاحظ أن مؤدّي هذه التعاريف واحد، فهي تتفق على أن

(١) انظر لسان العرب: ج ٦، ص ١٨٧، (قاس)؛ معجم مقاييس اللغة: ج ٥، ص ٤٠، (قوس).

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ٢.

(٣) الإحكام (للآمدي): ج ٣، ص ١٧٠.

(٤) شفاء الغليل: ص ١٨؛ وانظر المستصفي: ج ٢، ص ٢٢٨.

(٥) المعتمد: ج ٢، ص ٤٤٦.

القياس يتقوم بأمر ثلاثة :

أحدها: وجود حكم معلوم في موضوع من الموضوعات بسبب وجود النص عليه ، نظير الخمر مثلاً ، وهذا يسمى بالأصل .

ثانيها: وجود موضوع مجهول الحكم بسبب عدم وجود نص عليه ، نظير ماء الشعير مثلاً ، وهذا يسمى بالفرع .

ثالثها: تصور وجود علة مشتركة بينهما كانت هي سبب الحكم في الأصل كالتخمير ثم الاستخلاص ، فإن الخمر يستخلص من التمر بعد تخميره ، وماء الشعير يستخلص من الشعير بعد تخميره أيضاً ، فيكون التخمير ثم الاستخلاص سبباً للحكم في الفرع قياساً على الأصل .

فيقال : إن الخمر حرام ، وماء الشعير كالخمر من حيث العلة ، فيكون حكمه الحرمة قياساً على الخمر ، ومن هنا قالوا : إن أركان القياس أربعة هي : الأصل والفرع والعلة والحكم^(١) ، وأرادوا بالعلة المصلحة التي شرع الحكم لأجلها^(٢) .

(١) المستصفي : ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

(٢) تهذيب الوصول : ص ٢٤٦ ؛ أصول الفقه (للزلي) : ص ١١٤ .

الأمر الثاني: أقسام القياس

يطلق القياس على أكثر من معنى ، ومنه نشأت أقسامه ، وأهمها أربعة :

الأول: القياس منصوص العلة

وهو فيما إذا نص الشارع على علة الحكم الشرعي وملاكه بحيث يُعلم منه أن المعيار هو العلة والحكم معلول ، ولذا يدور الحكم مدارها أينما وجدت ، نظير تنصيب الشارع على علة تحريم شرب الخمر ، فإنه صرّح بان العلة في ذلك هو الإسكار^(١) ؛ لذا يصح إلحاق هذا الحكم بكل ما يسكر الإنسان خمراً كان أو غير خمر ؛ لأن العلة تعمم الحكم .

ومن هذا القبيل كيفية تطهير ماء البئر ، فقد روى محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال : ((ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزح منه حتى يذهب الريح ، ويطيب طعمه ؛ لأن له مادة))^(٢) ونلاحظ أن الإمام عليه السلام علّل عدم فساد ماء البئر بأن له مادة ، فنفهم منه أن كل ماء له مادة لا يفسد ، فيشمل ماء النهر وماء الحمام وماء الخزان ونحو ذلك لاشتراكها في العلة . وفي الحقيقة أن تنصيب الشارع على علة الحكم ينفي القياس موضوعاً ، فلا يكون تعميم الحكم من مورد النص كماء البئر إلى غيره

(١) انظر الوسائل : ج ٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرمة ، ص ٢٨٠ ، ح ٤ ، ح ٥ .

(٢) الوسائل : ج ١ ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، ص ١٧٢ ، ح ٧ .

كماء النهر أو الخزان من باب القياس ، بل من باب تطبيق الضابطة الشرعية العامة على مواردها وفروعها.

فإن الشارع حينما عللّ عدم فساد ماء البئر بأن له مادة يفهم منه قاعدة عامة تنطبق على كل ماء له مادة ، وهذا ليس من قبيل مقايسة حكم الفرع على الأصل ، وإنما هو من قبيل ما لو قال الشارع : الخمر حرام فإنه يفهم منه أن كل خمر حرام ، فتطبيق الحكم الكلي على فروعه ومصاديقه ليس من القياس في شيء ، لكنهم أسموه بالقياس ليس من باب التعريف الاصطلاحي ، وإنما حملوا القياس فيه على معناه اللغوي وهو التقدير بين موارد القاعدة الواحدة.

الثاني: القياس مستنبط العلة

وهو على خلاف القياس منصوص العلة ؛ لأنه يبتني على العلة المستنبطة من الفقيه وليس على علة نص عليها الشارع ؛ إذ ربما يتوصل الفقيه من خلال ملاحظة مجموع القرائن وإعمال النظر في الأدلة إلى استنباط علة الحكم في الأصل ، فيقضي بانطباقها في الفرع.

واستنباط علة الحكم يقع على نحوين :

- ١- أن يحصل الفقيه على القطع واليقين بعلة الحكم ، وحينئذ يجب عليه العمل بقطعه ؛ لأن القطع حجة عليه ولا يجوز له مخالفته ، والقياس في هذا الحال يدخل في صغريات القياس منصوص العلة.
- ٢- أن يحصل على الظن بالعلة ، وفي هذه الصورة لا يمكنه العمل بهذا الظن ؛ لأن الشارع نهى عن العمل بالظن في مثل قوله تعالى :

﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(١).

وهذا يدل على أن ما استنبطه الفقيه لم يكن هو علة الحكم حقيقة، وإنما هو حكمة الحكم، والفرق بين العلة والحكمة هو أن العلة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمها كالإسكار بالنسبة لحرمة الخمر، ولذا لو انقلب الخمر خلاً صار حلالاً، ولو صار الخل مسكراً صار حراماً. بينما حكمة الحكم لا يدور الحكم مدارها وجوداً وعدمها، بل قد يفترق عنها فيكون الحكم موجوداً وإن لم تكن الحكمة موجودة، ويمكن توضيح ذلك بعدة الطلاق، فإن الشارع فرض على النساء المطلقات التريص والاعتداد بثلاثة قروء، والغرض من ذلك هو استعلام حالهن من حيث الحمل وعدمه، لكي لا تختلط الأنساب، وفرض على الحامل منهن أن تعتد إلى وضع الحمل، فإذا وضعت حملها انقضت عدتها، سواء سبق الوضع الثلاثة قروء أم تأخر عنها.

ففي الأولى قال تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا

يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾^(٢).

وفي الثانية قال تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾^(٣)

ولكننا نلاحظ أن استعلام حال المرأة ليس هو ملاك الحكم بوجوب

(١) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٨.

(٣) سورة الطلاق: الآية ٤.

العدة عليها ؛ ولذلك حكم الشارع بوجوب العدة على العاقر من النساء ، أو على من كان زوجها عقيماً ، أو التي غاب عنها زوجها مدة ثم طلقها ، أو توصلنا إلى خلو رحمها من الحمل بواسطة الوسائل الطبية المفيدة للاطمئنان .

وهذه كلها قرائن تدلنا على أن الحمل واختلاط الأنساب ليسا علة الحكم بوجوب العدة ، وإنما هما حكمة لذلك يبقى الحكم سارياً في الموارد التي لا توجد فيه الحكمة أيضاً .

ومن هنا نعرف أن القياس مستنبط العلة غير حجة إذا كانت العلة المستنبطة حكمة أو مظنونة ، بخلاف ما لو كانت معلومة ؛ لأن العلم حجة أينما تحقق ، وقد مثلوا له بالسرقة ، فإنه لم ينص الشرع على علة الحكم بوجوب قطع يد السارق في قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا ﴾ ^(١) إلا أن المجتهد يستنبط هذه العلة من طبيعة الحكم وهو القطع ، ومن موضوعه وهو السرقة ، فيتوصل باجتهاده الخاص إلى أن علة هذه الصراحة في الحكم هو حماية الأموال من العدوان فيفتي بوجوب القطع في كل سبب لإتلاف الأموال وضياعها كالإحراق ، أو التبيد وغيرها ما دامت العلة واحدة ، وهي حماية الأموال ، وعلى هذا يكون العمل بهذا القياس من قبيل العمل بالنص ، فلا يتعارض مع

(١) سورة المائدة : الآية ٣٨ .

قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص)^(١) ونلاحظ على المثال المذكور:
أولاً: من أين عرفنا أن حماية الأموال هي علة الحكم؛ إذ يحتمل
أن تكون حكمة الحكم؟

وثانياً: أن الآية نصت على وجوب القطع بسبب السرقة، والسارق
عند العرب من جاء مستتراً إلى حرز فأخذ منه ما ليس له^(٢)، وهذا المعنى
لا ينطبق على من أتلف المال، فالحكم عليه بما حكم فيه على السارق
يستلزم مساواتهما في الخطيئة وهو ظلم.

وثالثاً: أن وسائل حماية الأموال غير محضرة بالقطع، فإن
الضمانات والغرامات والتعزيرات والكفارات ونحوها أيضاً من وسائل
حماية الأموال، ولذا جرت عليها السيرة العقلائية في مختلف الأعصار
والأمصار، وأما القطع فهو عقوبة خاصة جعلها الشارع للسرقة، ليس
فقط من جهة حماية الأموال، بل من جهة حماية المجتمع من جريمة
العدوان والتجاوز على حقوق الآخرين وحرمتهم من جهة، وعلى
الحق العام من جهة أخرى، ولعل الشارع نظر إلى أن هذه أهم من
حماية الأموال؛ لأن الأموال تعوض، وأما الحقوق المعنوية فلا تعوّض
غالباً.

(١) انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٢٣؛ والمعتمد: ج ٢، ص ٣٢.

(٢) لسان العرب: ج ١٠، ص ١٥٦، (سرق)؛ مجمع البحرين: ج ٥، ص ١٨٥، (سرق)؛
مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٤٠٨، (سرق).

وكيف كان، فإنه لا يمكن القبول بأن علة القطع في السرقة هي حماية الأموال فقط حتى يمكن أن نجعل هذه علة للحكم فنعمم الحكم إلى موارد الإلتلاف أيضاً. نعم ربما تكون حكمة، أو بعض العلة، وعلى كل تقدير لا تصلح دليلاً على توسعة الحكم.

الثالث: قياس الأولوية

المقصود بقياس الأولوية إثبات الحكم من الأصل إلى الفرع بالأولوية العقلية للقطع واليقين بوجود علة الحكم في الفرع بشكل أشد وأقوى من وجودها في الأصل، وهو ما يعبر عنه بمفهوم الموافقة أو تنبيه الخطاب، والمراد به إثبات الحكم المنطوق به لغيره المسكوت عنه لجهة الأولوية، وهو على نحوين:

النحو الأول: التنبيه بالأقل على الأكثر، نظير قوله تعالى في معاملة الولد للوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾^(١) فإن المنطوق حرم على الولد التأفيف في مقابل الوالدين، فيدل على حرمة الشتم والضرب بطريق أولى؛ لأنهما أشد من التأفيف.

ومثله قوله تعالى في خيانة الأمين: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ إِنِ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾^(٢) فإن منطوقه يدل على أن بعض الناس يخونون الأمانة ولو كانت قليلة ولو بقدر دينار، فيدل على خيانتته فيما لو كانت أكثر من دينار بالأولوية.

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٧٥.

النحو الثاني: التنبيه بالأكثر على الأقل ، نظير قوله تعالى في أمانة الأمين : ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ ﴾ ^(١) فإن منطوقة يدل على أن بعض الناس أمناء على أموال غيرهم مهما بلغت من الكثرة ، فيدل بمفهومه على أمانتهم عليها فيما لو كانت قليلة بالأولوية. ومثله قوله تعالى في الثبات والمرابطة في سبيل الله تعالى : ﴿ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا بَدِيلًا ﴾ ^(٢) فإن منطوقه يدل على ثبات هؤلاء الرجال من المؤمنين إلى حد الموت والشهادة في سبيل الله ، فيدل بمفهومه على ثباتهم على ما هو أقل من الشهادة بالأولوية.

وفي كل ذلك نلاحظ أننا نتقل من حكم الأصل إلى إثباته في الفرع لوجود علة الحكم في الفرع بشكل أشد وأقوى من الأصل ، والحاكم في هذا هو العقل.

ونلاحظ هنا وجود القطع بثبوت علة الحكم في الفرع كما هي ثابتة في الأصل ، ولذا يدخل هذا النحو من القياس في صغريات العلة التي نص عليها الشارع في الأصل فيكون حجة بلا إشكال.

الرابع: القياس العرفي

والمراد به أن يفهم العرف من الدليل الذي أثبت الحكم في الأصل

(١) سورة آل عمران: الآية ٧٥.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٢٣.

أن المراد منه الأعم من الأصل وغيره ؛ لأنه لا يرى أن للأصل خصوصية يمكن أن تقيّد الحكم به وتحصره في حدوده، وهو ما يعبر عنه الأصوليون بتنقيح المناط، أي تهذيبه وتخليصه^(١) بإخراج الزوائد للوصول إلى العلة التي علق عليها الحكم^(٢).

فمثلاً: إذا سأل أحدهم الإمام عليه السلام: ما تقول في الرجل إذا صام وهو مسافر في البحر؟ وأجاب الإمام عليه السلام بأنه يفطر؛ لعدم صحة الصيام في السفر، فإن العرف هنا لا يجد أن للرجل خصوصية في الإفطار في السفر، وإنما الرجل كان مورد السؤال، ولذا يرى أن هذا الحكم مما تشترك فيه المرأة أيضاً، كما يرى العرف عدم خصوصية السفر في البحر، بل كل سفر سواء في بر أو بحر أو جو فإنه يكون سبباً للإفطار، والأمثلة الفقهية لهذا النحو من الاستدلال كثيرة:

منها: قصة الأعرابي حيث جاء إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله وقال: هلكت يا

(١) انظر لسان العرب: ج٢، ص ٦٢٤ - ٦٢٥، (نقح)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ١٠٠٥، (نقح).

(٢) المناط: مصدر ميمي بمعنى اسم المكان، والنوط كل ما علق من شيء؛ انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٩٦٧، (نوط)؛ لسان العرب: ج٧، ص ٤١٨، (نوط)؛ مجمع البحرين: ج٢، ص ٢٧٧، (نوط)؛ وقد أطلقه الأصوليون على العلة؛ لأن الشارع الحكيم ناط الحكم بها وعلقه عليها، وأصطلحوا عليه بتنقيح المناط؛ لأن المجتهد ينقح العلة في الحكم المعلوم بتخليصه من الزوائد التي ليس لها مدخلة في الحكم، فيطبقها على المورد المجهول إذا لاحظ اشتراكهما في العلة.

رسول الله ، فقال : ((ما صنعت ؟)) قال : واقعت أهلي في نهار رمضان . قال : ((اعتق))^(١) ونلاحظ هنا أن السائل وإن كان أعرابياً وأن الواقعة تمت مع الأهل إلا أن العرف لا يرى لصفة الأعرابية خصوصية في الحكم ؛ لذا يعمم الحكم لكل مكلف أعرابياً كان أو ريفياً أو مدنياً ، كما لا يرى لمواقعة الأهل خصوصية ، بل كل إفطار بالجماع يشمل الحكم المذكور ، كما يرى أن الجماع لا خصوصية له ، بل الخصوصية لنزول المنى ، فلذا يعمم الحكم المذكور لمن أنزل المنى بالعادة السرية أو بالتخيل ومشاهدة الصور المثيرة .

فالعرف بحسب فهمه للألفاظ ودلالاتها قد يلغي الخصوصيات الخاصة في بعض الأدلة ، ويستظهر منها عموم الحكم فيسري به من مورد السؤال إلى غيره ؛ لأنه يرى وحدة المناط .

ومنها: قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا بُدِئَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ﴾^(٢) فإنه دال في منطوقه على حرمة البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، إلا أن العرف لا يرى أن للبيع خصوصية حتى يقتصر في فهم الحرمة عليه ، بل يعمم الحكم لكل معاملة وقت النداء ، فيشمل الإجارة والرهن والدين وغيرها من المعاملات ؛ لأنه يرى أن

(١) انظر الوسائل : ج ١٠ ، الباب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ص ٥٤ ، ح ٢ ؛

والباب ١٤ ، ح ٨١ ؛ انظر صحيح البخاري : كتاب الصوم ، الباب ٣٠ ، ح ١٩٣٦ .

(٢) سورة الجمعة : الآية ٩ .

ذكر البيع كان من باب المثال أو المصداق الظاهر أو الأظهر؛ لأن المراد من النهي هو الانصراف عن كل ما يشغل عن الصلاة.
وأنت ترى أن فهم العرف لعمومية الحكم ناشئ من تنقيح المناط وعدم فهم الخصوصية في السؤال أو مورد الحكم، فلذا يرى ثبوت الحكم في الفرع كثبوته في الأصل، لكن هذا ليس من القياس في شيء، بل من باب تطبيق العنوان الكلي المنصوص على مصاديقه، وإذا سمي بالقياس فهو من باب المجاز والمسامحة في التعبير، ولذا يكون حجة بلا إشكال.

والنتيجة التي نتوصل إليها من خلال ما تقدم هي: أن القياس له صور وأصناف أربعة، ولكن تسمية ثلاثة منها بالقياس من باب المجاز لا الحقيقة؛ لأنه في حقيقته ليس من القياس، بل من قبيل ما قام الدليل على علته أو على عنوانه العام الذي ينطبق على موارد؛ لذلك تكون هذه الثلاثة حجة وتفيدنا إثبات الحكم إذا قامت عليه، وهذه الثلاثة هي:

أ- القياس منصوص العلة

ب- قياس الأولوية

ج- تنقيح المناط أو القياس العرفي

فلم يبق في دائرة البحث إلا القياس مستنبط العلة، وقد عرفت أن

هذا الآخر على قسمين:

أحدهما: القياس مستنبط العلة مع العلم بالعلة.

ثانيهما: القياس مستنبط العلة مع الظن بالعلة.
وأولهما ملحق بمنصوص العلة موضوعاً، وهو حجة أيضاً، فيبقى
في موضوع البحث هنا، ومثار الجدل بين الإمامية والجمهور القياس
مستنبط العلة مع الظن بها، فهل هذا النحو من القياس حجة أم لا؟

الأمر الثالث: الأقوال في القياس

قد عرفت أن القياس يجري في الموارد التي لم يرد فيها نص من الشريعة ، وعرفت أيضاً أن موضوع البحث في القياس هو مظنون العلة أو مستنبط العلة ، فإذا ظن الفقيه بعلّة الحكم في الأصل فهل يصح له أن يثبت هذا الحكم في الفرع أيضاً بسبب الظن بوجود علة مشتركة بينهما أم لا؟

ويمكن أن نمثل لذلك بأمثلة :

المثال الأول: إذا حكم الشارع بجرمة المعاوضة في الحنطة إلا إذا كان العوض والمعوض متساويين ؛ لأن الزيادة في أحدهما ربا عنده لكونه مما يكال أو يوزن حسب ما ورد به النص^(١) ، وهذا الحكم هو الثابت للأصل ، فهل يصح تعميم هذا الحكم إلى الشعير وغيره من الحبوب بدعوى أن علة الحرمة في الحنطة هو كونها مكيّلة أو موزونة وهذه العلة موجودة في غيرها من الحبوب أيضاً ؟

المثال الثاني: إذا حكم الشارع أن الجهل بالثمن يوجب فساد البيع^(٢) ، فهل يصح تعميم هذا الحكم إلى النكاح أيضاً فنحكم بفساده إذا كان المهر مجهولاً بدعوى أن المهر في النكاح بمنزلة الثمن في البيع وكلاهما معاوضة أم لا؟

(١) انظر الوسائل : ج ١٨ ، الباب ٦ من أبواب الربا ، ص ١٣٣ ، ح ١ ، ح ٢ ، ح ٣ .

(٢) انظر الوسائل : ج ١٧ ، الباب ٤٠ من أبواب آداب التجارة ، ص ٤٤٨ ، ح ٣ .

المثال الثالث: إذا قال الشارع: ((لا يزوج البكر الصغيرة إلا وليها))^(١) فإن منطوقه يدل على أن البكر الصغيرة لا تُزوّج إلا بإذن الولي وهو الأب أو الجد الأبوي فهل نفهم منه أن الثيب الصغيرة وكذا المجنونة والمعتوهة كذلك لا تُزوّج إلا بإذن وليها بدعوى أن علة الحاجة إلى إذن الولي ليس البكارة أو الصغر وإنما قصور العقل ، وهذه العلة موجودة في المجنونة الكبيرة وفي الثيب الصغيرة وفي المعتوهة كذلك؟ وأنت ترى أن العلة المشتركة التي بنى عليها أهل القياس الحكم بثبوت حكم الأصل للفرع ناشئة من الاستنباط لا النص الشرعي ولا الحكم العقلي المقطوع به ، وإنما هو الظن بوجود العلة في الاثنین معاً ، فهل هذا حجة أم لا؟

اختلف فقهاء المسلمين في ذلك إلى أقوال أهمها قولان :

القول الأول: للجماهير إلا ما ندر منهم حيث اتفقت كلمتهم على أن القياس أصل من أصول التشريع ، ومصدر من مصادر استنباط الأحكام الشرعية في الموارد التي لم يرد فيها نص من الشارع ، وهو حجة شرعاً وعقلاً^(٢).

القول الثاني: ذهب إلى أن العمل بالقياس في موارد فقدان النص

(١) انظر الوسائل: ج ٢٠ ، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد ، ص ٢٧٦ ، ح ٣ .

(٢) انظر البرهان: ج ٢ ، ص ٣ ؛ المعتمد: ج ٢ ، ص ٢١٥ - ٢١٦ ؛ المستصفي: ج ٢ ،

ص ٢٣٤ ؛ الإحكام (للآمدي): ج ٤ ، ص ٢٧٢ ؛ ميزان الأصول: ج ٢ ، ص ٨٠٠ .

على الحكم مما قد يحكم العقل بإمكان جعله حجة لكونه طريقاً ظنياً، والظن أقوى من الجهل، فيمكن - عقلاً - أن نثبت به حكماً شرعياً لدى الجهل به، إلا أن الشريعة منعت من القياس ونهت من العمل به لكونه طريقاً غير موصل إلى الواقع، وهذا هو الذي عليه مذهب الإمامية^(١)، بل من ضروريات مذهبهم^(٢).

والحاصل: أن جميع مذاهب المسلمين المهمة^(٣) تتفق على إمكان أن يكون القياس حجة عند العقل لعدم استحالة التعبد به عقلاً؛ لأنه طريق ظني للحكم نظير خبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة ونحوها، إلا أن الاختلاف وقع بينها في اعتباره الشرعي، فذهب غير الإمامية إلى أن الدليل الشرعي قام على حجة القياس، بينما ذهب الإمامية إلى العكس من ذلك وقالوا بعدم جود دليل يثبت حجيته، بل قام الدليل على النهي عنه، بخلاف خبر الواحد ونحوه فإن الدليل قام على حجيته فوجب العمل به؛ لذا فإن البحث في اعتبار القياس وعدمه ينحصر في وجود الدليل الشرعي عليه وعدمه.

(١) انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٥٢؛ تهذيب الوصول: ص ٢٤٧.

(٢) معالم الأصول: ص ٣١٣؛ أصول المظفر: ج ٤، ص ١٨١.

(٣) قال جماعة من المعتزلة وأهل الظاهر على ما نسب إليهم باستحالة القياس عقلاً. انظر

المستصفى: ج ٢، ص ٢٣٤؛ تهذيب الوصول: ص ٢٤٧؛ أصول المظفر: ج ٤، ص ١٨١.

الأمر الرابع: في أدلة حجية القياس

استدل القائلون بحجية القياس بالكتاب والسنة والعقل.

١. دليل الكتاب

وهي آيات عديدة نستعرض اثنتين منها:

الآية الأولى: قوله تعالى في سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^(١).

توضيح الاستدلال: أن منطوق الآية الشريفة تضمن دالتين:

الأولى: أن إطاعة الله والرسول وأولي الأمر واجبة.

الثانية: وجوب الرد إلى الله والرسول في موارد النزاع والاختلاف للوصول إلى الحق، ومن الواضح أن تنازع المؤمنين في الأحكام إنما يقع في الموارد التي لا نص فيها؛ إذ لو كان هناك نص لم يبق موضوع للاختلاف، لا سيما وأن الآية تتحدث عن المؤمنين، ومن أوليات خصوصيات المؤمنين هي أن يلتزموا بالشريعة وأحكامها فيما قام عليه النص، وأما الذي لم يبق عليه النص فيردوه إلى الله عز وجل والرسول ليرفعوا عنه الإبهام، ويتوصلوا إلى الاتفاق.

(١) سورة النساء: الآية ٥٩.

إذاً مع وجود النص لا يقع اختلاف، فيكشف بالكشف الإنسي^(١) عن أن التنازع إنما يقع فيما لا نص فيه، ولا شك أن العمل بالقياس في مثل هذه الموارد يعتبر من مصاديق الرد إلى الله سبحانه والرسول ﷺ، وذلك لأنه من مصاديق إرجاع ما لا نص فيه إلى ما فيه النص، كما أن ما لا نص فيه أمر خفي لا يتصور فيه الرد إلى الله سبحانه ورسوله ﷺ إلا لتوقفه على الرأي والاجتهاد والمقايسة، فيدل على أن العمل بالقياس واجب وهو المطلوب^(٢).

والحق أن هذا الاستدلال غير صحيح لوجوه:

أحدها: أن الرد إلى الله سبحانه ورسوله ﷺ يتحقق بطريقتين ليس

القياس منها:

الطريق الأول: الرجوع الحسي إليهم والسؤال عن حكم الواقعة

التي لم نجد فيها نصاً، كما كان الناس يرجعون إلى رسول الله ﷺ ويسألونه عن أحكامهم، وقد كانوا يسألونه عن الأهلة، وعن ماذا ينفقون، وعن المحيض وغير ذلك، وكان رسول الله ﷺ يجيبهم. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾^(٣) وقال تعالى:

(١) الكشف الإنسي من أقسام الأدلة العقلية، وقد مر عليك تعريفه.

(٢) انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ٨٠٤؛ المستصفى: ج ٢، ص ٢٥٤؛ أصول الفقه

(للزلمي): ص ١٣٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٨٩.

﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَزِلُوا فِي الْمَحِيضِ﴾^(٢) وكذا كان الناس يرجعون إلى الأئمة عليهم السلام يسألونهم عما يريدون، وهذا ما أمرهم به الباري سبحانه بقوله عز وجل: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣).

وعليه فإن الرد إلى الله سبحانه والرسول صلَّى الله عليه وآله يتحقق بالمراجعة الحسية المباشرة والسؤال عن المسائل المجهولة التي توجب الاختلاف بين الناس لتبديلها إلى معلومة، وإذا تحقق العلم ارتفع النزاع.

الطريق الثاني: الرجوع العلمي إليهم، وذلك بالرجوع إلى القواعد العامة التي جعلها الله سبحانه والرسول صلَّى الله عليه وآله للناس لتكون معياراً للعلم واستنباط الأحكام، وهذا ما تجري عليه السيرة العقلانية في مختلف العلوم والمعارف.

فمثلاً: جعل الشارع ضابطة للحكم في باب العقود وهي وجوب الوفاء بها، فقال سبحانه: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٤) فكل عقد شككنا أنه واجب الوفاء أم لا نرجعه إلى هذه الضابطة العامة المستفادة من عموم الآية، ونحكم بوجوب الوفاء به.

(١) سورة البقرة: الآية ٢١٩.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

(٣) سورة الأنبياء: الآية ٧.

(٤) سورة المائدة: الآية ١.

وإذا تشارط المتعاقدان على شرط في العقد وشككنا في أن هذا الشرط واجب الوفاء أم لا نرجع إلى الضابطة التي جعلها علي أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : ((فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً))^(١) فإن لاحظنا أن الشرط لم يحلل حراماً أو يحرم حلالاً فنحكم بوجوب الوفاء به .

والشرط الذي يحلل الحرام نظير الربا في الدين فإنه لا يجوز للمتعاقدين أن يشترطا وجود الفائدة في الدين ، ولو شرطها لا يجوز الوفاء به ؛ لأن الربا محرم ، والشرط لا يحلل المحرم .

والشرط الذي يحرم الحلال نظير الدخول في النكاح ، فإنه لا يجوز للزوجة أو الزوج أن يشترط حرمة الدخول في عقد النكاح ؛ لأن الدخول حلله الله سبحانه بمقتضى عقد النكاح فلا يجرمه شرط المتعاقدين .

وعليه فإن الرد إلى الله سبحانه والرسول صلى الله عليه وآله يمكن أن يقع بالرجوع إلى الضابطة التي نص عليها في القرآن والسنة ، كما أظهر مولانا أمير المؤمنين عليه السلام أقل مدة للحمل وتحديدتها بستة أشهر بالرجوع إلى آيتين شريفتين إحداهما نصت على أن مدة الحمل والفصال ثلاثون شهراً ، وهي قوله تعالى : ﴿ حَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ﴾^(٢) والأخرى نصت

(١) الوسائل : ج ١٨ ، الباب ٦ من أبواب الخيار ، ص ١٧ ، ح ٥ .

(٢) سورة الأحقاف : الآية ١٥ .

على أن مدة الرضاعة حولين كاملين وهو يبلغ أربعة وعشرين شهراً،
وذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾^(١)
ونلاحظ هنا أن أقل مدة الحمل التي كانت مجهولة أظهرها الإمام عليه السلام
بالرجوع إلى ضابطتين جعلهما الله سبحانه في كتابه العزيز فرفع الجهل
بها.

وهذه قاعدة منطقية يرجع إليها العقلاء والعلماء في مختلف العلوم
لرفع الجهل عن المسائل المجهولة أو التي تقع موضعاً للجدل والنزاع .
والسؤال هنا: هو هل الرجوع إلى القياس لاستنباط الأحكام في
المسائل المجهولة من قبيل الرجوع الحسي أم الرجوع العلمي أم لا هذا
ولا ذاك؟

وفي الجواب نقول: يكفينا الرجوع إلى الوجدان والفهم العقلاني
لنحكم أنه ليس من قبيل الأول ولا الثاني.
وعليه فإن التمسك به في المسائل ليس من صغريات الرد إلى الله
سبحانه والرسول صلوات الله عليه وآله ، فيكون التمسك به ليس رداً إليهما، بل رداً إلى
الرأي الشخصي والاحتمال الظني، ومن الواضح أن الرأي الشخصي
والاحتمال الظني لا يمكنه أن يثبت حكماً شرعياً؛ لأن الظن لا يغني
من الحق شيئاً.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: ((قال رسول الله صلى الله عليه وآله إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث))^(٣).

ثانيهما: أن الآية الشريفة ظاهرة في مقام وضع الضابطة لمعالجة التنازع والاختلاف في الشؤون الاجتماعية بين الناس الذي يختص بباب القضاء، وليست في مقام بيان الضابطة في الفتوى فتخرج عن محل البحث، ويشهد لهذا قرينتان:

الأولى: أنها وردت في سياق الأمر بإطاعة الله سبحانه والرسول صلى الله عليه وآله وأولي الأمر.

الثانية: مادة (التنازع) فإنها ظاهرة عرفاً في الاختلاف في الشؤون الاجتماعية بين الناس لا في المسائل العلمية أو الفكرية. وعليه فإن القائلين بالقياس استناداً إلى هذه الآية الشريفة ليس عندهم إلا أحد خيارين، وكلاهما لا يثبت المطلوب.

الخيار الأول: أن يتمسكوا بظهور الآية فيلتزموا بدلالة الآية على وجوب الرد إلى الله سبحانه والرسول صلى الله عليه وآله في باب القضاء ورفع

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٦.

(٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٥٩، ح ٤٢.

الاختلافات الاجتماعية، وحينئذ عليهم أن يلتزموا بعدم حجية القياس فيها، وذلك لأن القضاء له ضوابطه الخاصة من قبيل البيّنات والإيمان والإقرارات ونحو ذلك، وليس للقياس دور في باب القضاء لا في إثبات حق ولا في إبطال باطل.

الخيار الثاني: أن يتمسكوا بدلالة الآية على ما هو أعم من القضاء ليشمل الإفتاء واستنباط الأحكام أيضاً، وهذا التعميم في الدلالة يحتاج إلى دليل؛ لأنه خلاف ظاهر الآية، وكل ما هو خلاف ظاهر الكلام يحتاج إلى دليل، فحينئذ لنا أن نسأل ما هو الدليل على شمول دلالة الآية للقياس في الفتوى واستنباط الأحكام؟ فإن كان الدليل هو الظهور فهو مما يكذبه الوجدان، بل الظهور على خلافه؛ لما عرفت من وجود قرينتين على عدمه، وإن كان دليلاً آخر فنطالب ببيانه، وإن كان القياس هو الدليل لزم منه الدور؛ إذ لا يمكن إثبات حجية القياس بالقياس؛ لأن ما لم يثبت اعتباره لا يمكن أن يعطى الاعتبار؛ لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

الآية الثانية: قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿لَا تَقْتُلُوا الصَّيِّدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ﴾^(١).

توضيح الاستدلال: أن الآية الشريفة نصت بمنطوقها على ما يلي:

(١) سورة المائدة: الآية ٩٥.

- أ- حرمة قتل الصيد في حالة الإحرام.
- ب - أن من تعمد قتل الصيد في حالة الإحرام فعليه الكفارة مضافاً إلى الإثم.
- ج - أن الكفارة هي أن يهدي مثل ما قتله من النعم يوصله إلى الكعبة.

والمراد من (مثل ما قتل من النعم) هو أحد أمرين :

أحدهما: المثلية في البدن

فإن بعض الحيوانات تشابه الأنعام في أبدانها، فالضبع مثلاً يشبه الكبش في البدن، والغزال يشابه العنز، والأرنب يشبه العناق، وهي الأنثى من أولاد المعز الذي له من العمر شهور قبل أن يبلغ سنة، والنعام تشبه الجمل، والحمار الوحشي يشبه البقرة وهكذا.

ثانيهما: المثلية في القيمة

والمشهور - من الفريقين - ذهبوا إلى الأول استناداً إلى ظاهر الآية، لاسيما وأن بعض الصيد من الحيوانات لا يساوي شيئاً من القيمة في مقابل الأنعام، وخالفهم في ذلك أبو حنيفة حيث أوجب القيمة أولاً وأجاز المثل^(١).

- د - أن المرجع في تحديد هذه المماثلة البدنية أو القيمة بين الحيوانات

(١) انظر مجمع البيان: ج ٣، ص ٤٢٠؛ التفسير الكبير: ج ٤، ص ٨٠، تفسير الآية المزبورة؛ منتهى المطلب: ج ٢، ص ٨٢٠؛ المغني (لابن قدامة): ج ٣، ص ٥٣٥.

هم العدول من الناس لقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾^(١) وأقل ما يثبت به الحكم اتفاق اثنين من العدول على ذلك.

والنتيجة الحاصلة من ذلك هي: أن الباري عز وجل جعل المقايسة بين الحيوانات المتشابهة في الخلقة معياراً لحكمه الشرعي وهو الكفارة، فمقاس كفارة صيد الغزال مثلاً عنزاً، وكفارة صيد النعامة جملاً، وكفارة صيد الأرنب عناقاً وهكذا، فيدل على حجية القياس. نسب هذا الاستدلال إلى الشافعي^(٢)، والصواب غير ذلك لوجه:

الأول: أن الآية حينما نصت على المثلية في الكفارة صار الأمر من قبيل التمسك بالضابطة العامة التي تنطبق على مواردها، وقد عرفت سابقاً أن تطبيق القاعدة الكلية على مصاديقها ليس من القياس، بل من قبيل الرجوع إلى الدليل، ولولا نص الشارع على الكفارة بالمثلية البدنية لم يقل أحد بأن كفارة الغزال عنز مثلاً، فالآية الشريفة تثبت بطلان القياس لا صحته.

الثاني: لو قبلنا بما ذكر جديلاً فإن الآية تثبت أن القياس في موارد كفارة الصيد معتبر، ولكن لا تثبت أن القياس في كل الأحكام معتبر، والذي يهمننا بالبحث هو إثبات أن القياس ضابطة كلية يمكن الرجوع

(١) سورة المائدة: الآية ٩٥.

(٢) الرسالة: ص ٤٩٠ - ٤٩١؛ التفسير الكبير: ج ٤، ص ٨١، تفسير الآية ٩٥ من سورة

المائدة؛ المغني (لابن قدامة): ج ٣، ص ٥٣٥.

إليها في الموارد التي لم يرد فيها نص من الشارع ، ومن الواضح أن إثبات الشيء في مورد جزئي لا يدل على ثبوته كقاعدة عامة ، فيكون الدليل أخص من المدعى .

الثالث: ولو قبلنا بذلك جدلاً أيضاً فإن الآية لم تثبت حجية القياس في باب الأحكام الشرعية والذي هو محل البحث ، وإنما تثبت حجيته في باب الموضوعات ؛ لأن الآية دلت على أمور :
أحدها: وجوب الكفارة على الصيد .

ثانيها: أن الكفارة مشروطة بالمماثلة بين الصيد والهدي .

ثالثها: أن المماثلة متروكة إلى نظر العدول من الناس ، فإن شهدوا عليها أجزاء وإلا فلا .

ونلاحظ أن الآية اعتبرت المقايسة في تحديد مصداق المماثلة ، وهذا يتعلق بموضوع الحكم ، ولم تعتبر المقايسة في إثبات أصل الحكم هو وجوب الكفارة .

ومن الواضح أن العرف يمكنه أن يتوصل إلى المماثلة بين الموضوعات ؛ لأنها أمور حسية لا تحتاج إلى مزيد نظر واطلاع على معايير الشارع وملاكاته ، كما يحكم بالمماثلة بين البرتقال والليمون ، أو التفاح والسفرجل ، أو الحمار والبغل من حيث الشكل أو الخصائص .

وأما حكمه بالمماثلة والقياس في الأحكام فهذا ما لا يمكن الرجوع فيه إلى العرف ؛ لأن ملاكات الشارع ومعايره في أحكامه ليست من الأمور الحسية التي يمكن التوصل إليها بسهولة ، وإنما لابد من الرجوع

فيها إلى الشارع نفسه ، ولذا نهى الله سبحانه حتى رسوله ﷺ عن إظهار الحكم دون إذنه ، أو نسبة شيء إلى الله سبحانه دون إذنه. قال تعالى : ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾^(١) وقال تعالى : ﴿أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

والخلاصة: أن الآية على فرض تمامية دلالتها على صحة القياس فإنها تثبت صحته في الموضوعات لا في الأحكام ، فيكون الاستدلال بها على إثبات حجية القياس في الأحكام بلا وجه.

٢. دليل السنة

استدل القائلون بالقياس بروايات متعددة^(٣) أكثرها ضعيفة من حيث السند والدلالة نكتفي بذكر اثنتين منها :

الرواية الأولى: حديث معاذ ، فقد روي أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له : ((بم تحكم يا معاذ؟)) فقال : بكتاب الله. قال : ((فإن لم تجد؟)) قال : بسنة رسول الله ﷺ. قال : ((فإن لم تجد؟)) قال : اجتهد رأيي. فقال رسول الله ﷺ : ((الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لا جهاد الرأي))^(٤).

(١) سورة الحاقة : الآية ٤٤ - ٤٦ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٢٨ .

(٣) انظر الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٦ ؛ ميزان الأصول : ج ٢ ، ص ٨٠٥ .

(٤) عوالي اللآلئ : ج ١ ، ص ٤١٤ ، ح ٨٣ .

قالوا: دلّ هذا الحديث على أن الاجتهاد بالرأي يصح في الموارد التي لا يوجد فيها نص من كتاب وسنة، وهو مرضي لله سبحانه والرسول ﷺ، وهذا ينطبق على القياس لأنه من مصاديق الاجتهاد بالرأي، فيدل على أنه مرضي عند الله سبحانه فيكون مشروعاً وهو المطلوب^(١).

بل يظهر من الشافعي القول بأن الاجتهاد يساوي القياس وليس أعم منه، حيث قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد أم هما مفترقان؟ ثم أجاب: أنهما أسمان لمعنى واحد^(٢)، وقريب منه قاله أبو الحسين البصري في المعتمد^(٣).

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال من جهتين: جهة السند وجهة الدلالة.

أما من حيث السند فهو مخدوش من جهة الإرسال، بل أورد الجوزجاني هذا الحديث في ضمن الأحاديث الموضوعة^(٤)، وقال

(١) انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ٨٠٤ - ٨٠٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٢٩٣؛

أصول الفقه الإسلامي (للشليبي): ص ٢٠٠؛ الرسالة: ص ٤٤٧؛ المعتمد: ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢) الرسالة: ص ٤٤٧ - ٥٠٥.

(٣) المعتمد: ج ٢، ص ٢٢٢.

(٤) انظر عون المعبود شرح سنن أبي داود: ج ٩، ص ٥١٠.

الترمذي: ليس إسناده عندي بمتصل^(١)، ولذا قال الآمدي: الإجماع من الفريقين على أنه ليس بحجة^(٢).

وأما من حيث الدلالة فيلاحظ عليه:

أولاً: أن صحة الاستدلال به تتوقف على حمل قوله: (اجتهاد رأيي) على صحة الاستدلال بالرأي والعمل بالظن الشخصي في الأمور بلا رجوع إلى نص أو كتاب أو سنة، فيكون القياس حجة من جهة أنه أحد مصاديق الاستدلال بالرأي، والحال أن هذا باطل؛ لأنه خلاف نص القرآن في العديد من الآيات الناهية عن العمل بالظن، والدالة على أن الظن لا يثبت حقاً ولا صواباً. قال تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣) وعليه فلو كان المراد من اجتهاد الرأي هو العمل بالرأي الشخصي وأن يكون الظن الخاص مرجعاً للأحكام كان مخالفاً للقرآن، فلا يعقل أن يرتضيه الرسول ﷺ ويعتبره حجة.

ثانياً: أن الإشكال الأول الذي عرفته يشكل قرينة قاطعة على أن المراد من الاجتهاد بالرأي هو الاجتهاد بالرجوع إلى القواعد الكلية الثابتة بالكتاب والسنة، فيكون المراد من الاجتهاد هو تطبيق القواعد العامة على مصاديقها، وقد عرفت أن هذا النحو من الاجتهاد صحيح،

(١) انظر ميزان الأصول: ج ٢، ص ٦٩٠، هامش رقم (١١٤).

(٢) الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٢٩٦.

(٣) سورة النجم: الآية ٢٨.

وتضافرت الأدلة على اعتباره إلا أنه ليس من باب القياس في شيء ، وإنما هو من باب الرجوع في الموارد المشكوكة إلى القواعد العامة المنصوصة لاستنباط حكمها ، فهو رجوع إلى الكتاب والسنة لا إلى الظن .

ثالثاً: أن صحة الاستدلال بالحديث على إثبات القياس يتوقف على مساواة الاجتهاد بالقياس ، والحال أنه ليس كذلك ، فإن الاجتهاد عرفاً واصطلاحاً - عند الفريقين - هو بذل الجهد لأجل تحصيل الحكم الشرعي من أدلته المعتبرة^(١) ، وهذا هو ما كان دارجاً منذ عصر النبي ﷺ وإلى يومنا هذا ، وهذا يغيّر القياس موضوعاً وحكماً ، وعليه يحمل قول معاذ على الاجتهاد بالمعنى المعروف ، وحمله على القياس الذي هو محل البحث يحتاج إلى دليل ، وهو مفقود في المقام .

رابعاً: أن ظاهر الحديث أنه وارد في باب القضاء لا الإفتاء ، ومعايير البابين مختلفة ، فإن في القضاء يوجد مجال للقاضي في ملاحظة بعض وجوه التشابه ويجعلها قرينة في الحكم ، وليس الأمر كذلك في الفتوى ، بل حتى في القضاء دلت الشواهد العديدة على أن معاذاً كان يرجع إلى النبي ﷺ في الحكم بين أهل اليمن^(٢) .

(١) تهذيب الوصول: ص ٢٨٣ ؛ معالم الأصول: ص ٣٢٥ ؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤ ، ص ٣٩٦ ؛ المستصفى: ج ٢ ، ص ٣٥٠ .

(٢) انظر مسند أحمد: ج ٥ ، ص ٢٤٠ ؛ المسند الجامع: ج ١٧ ، ص ٢٣٠ .

خامساً: أن هذا الحديث لو صح الاستدلال به للزم مخالفة القرآن والسنة؛ لأن دلالة تثبت وجود فراغ فيهما بحيث يحتاج الفقيه إلى الاجتهاد والرأي، بينما نص القرآن على أنه حوى تبيان كل شيء. قال تعالى: ﴿وَدَرَّأْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) أي بياناً لكل أمر مشكل، ومعناه يبين كل شيء يحتاج إليه من أمور الشرع، فإنه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمر من أمور دينهم إلا وهو مبين في الكتاب، إما بالتنصيص عليه، أو بالإحالة على ما يوجب العلم من بيان النبي ﷺ والحجج المعصومين عليهم السلام القائمين مقامه، أو إجماع الأمة، فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفاداً من القرآن^(٢).

وعلى هذا الأساس صرح الفخر الرازي بأن هذه الآية الشريفة تدل على بطلان القياس^(٣)، بل هو ما نص عليه الإمام الصادق عليه السلام في رواية مرآزم. قال: ((إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العبد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه))^(٤).

وفي رواية عمر بن قيس عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: سمعته

(١) سورة النحل: الآية ٨٩.

(٢) مجمع البيان: ج ٦، ص ١٩٠، تفسير الآية المزبورة.

(٣) التفسير الكبير: ج ٧، ص ٨٥، تفسير الآية المزبورة.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٨٠، ح ١.

يقول: ((إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا أنزله في كتابه، وبينه لرسوله ﷺ، وجعل لكل شيء حداً، وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى ذلك الحد حداً))^(١) والأخبار في هذا المضمون متضافرة^(٢).

والخلاصة: أن الاستدلال بالحديث المذكور لا يجدي في إثبات حجية القياس؛ لأنه مخدوش من جهة السند بالإرسال أو الوضع، كما أنه مخدوش من حيث الدلالة، فحمله على القياس إما ينافي صريح القرآن أو يخرج موضوعاً عن القياس، ولذا رده الآمدي، وأورد عليه إشكالات كثيرة^(٣).

الرواية الثانية: ما أخرجه النسائي عن عبد الله بن الزبير قال: جاء رجل من خثعم إلى رسول الله ﷺ فقال: إن أبي شيخ كبير لا يستطيع الركوب وأدركته فريضة الله من الحج، فهل يجزئ أن أحج عنه؟ قال: ((أنت أكبر ولده؟)) قال: نعم. قال: ((أرأيت لو كان عليه دين أكنت تقضيه؟)) قال: نعم. قال: ((فحج عنه))^(٤).

وأخرجه عن ابن عباس بصورة أخرى فقال: قال رجل: يا

(١) الكافي: ج ١، ص ٨٠ - ٨١، ح ٢.

(٢) أنظر الكافي: ج ١، ص ٨١ - ٨٢، ح ٣، ٤، ٥، ٦، ح ٧، ح ٨.

(٣) انظر الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٢٩٦ - ٢٩٧.

(٤) سنن النسائي: ج ٥، ص ١١٧، باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين؛ وانظر الإحكام

(للآمدي): ج ٤، ص ٢٩٤.

رسول الله إن أبي مات ولم يحج أفأحج عنه؟ قال: ((أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟)) قال: نعم. قال: ((فدين الله أحق))^(١). وأخرجه بصيغة ثالثة عن ابن عباس أيضاً^(٢).

استدلوا به على حجية القياس من جهة أنه ﷺ قاس دين الله على دين الآدمي. قال الآمدي: إنه ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه، وهو عين القياس^(٣)، وقال السرخسي: هذا تعليم المقايسة وبيان لطريق إعمال الرأي^(٤).

ومضافاً إلى الإشكال السندي المخل بصحة الاستدلال به فإنه من حيث الدلالة يلاحظ عليه:

أولاً: اضطراب المتن، فإن الحديث بصيغته الأولى ظاهر في جواز قضاء الولد عن والده في حال حياته، بينما في صيغته الثانية صريح في القضاء عنه بعد موته، واضطراب المتن من القرائن القوية على عدم الوثوق بالحديث، وعلى فرض تسليم صحته فهو ظاهر في تقريب المعنى إلى فهم السائل في حصول نفع القضاء لا للمقايسة بين ديون الدنيا والدين، ولذا أورد عليه الآمدي إيرادات عديدة، وأبطل الاستدلال

(١) سنن النسائي: ج ٥، ص ١١٧، باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين.

(٢) سنن النسائي: ج ٥، ص ١١٧، باب تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين.

(٣) الإحكام (للآمدي): ج ٣، ص ٧٨.

(٤) أصول الفقه: ج ٢، ص ١٣٠.

به^(١).

ثانياً: أن الحديث بصيغته - على فرض صحتهما - لا يثبت وجوب قضاء الحج من باب القياس الذي هو محل البحث هنا، وإنما يثبتان ذلك إما من باب قياس الأولوية، باعتبار أنه إذا وجب على الولد قضاء ما في ذمة والده من حقوق الناس فإنه يجب عليه أن يقضي ما في ذمته من حقوق الله سبحانه بشكل أولى كما نص عليه الحديث، لاسيما في الحج الذي يعد من أهم مظاهر الإيمان، أو هو من باب تطبيق القاعدة العامة على مصداقها؛ بدهة أن المعيار الذي جعله النبي ﷺ للقضاء في المال هو الدين، وهذا المعيار موجود في العبادة أيضاً؛ إذ كلاهما حق ودين في الذمة، فلا تبرأ عنهما إلا بالأداء أو القضاء.

وعليه فإن المسألة من باب تطبيق كبرى أن كل دين يجب أدائه سواء في مال كان أو في عبادة، كما يشهد به قوله تعالى في تقسيم الإرث، فإنه لا يصح التقسيم إلا بعد تنفيذ الوصية أو الدين. قال تعالى: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ﴾^(٢) وعلى كل تقدير فإن دلالة الحديث لا تثبت للقياس حجية أو اعتباراً، وإنما هي - على فرض صحته - تدل على قياس الأولوية أو الاجتهاد، وتطبيق القاعدة الكلية على مصداقها.

(١) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٢٩٧.

(٢) سورة النساء: الآية ١١.

٣. دليل العقل

وقد قرروه بوجوده عديدة نكتفي بذكر وجهين منها:

الوجه الأول: يتبنى على مقدمات:

الأولى: أنه سبحانه لم يشرع حكماً إلا لوجود مصلحة؛ لأن هذا ما تقتضيه الحكمة دفعا للعبث واللغو في فعل الحكيم.

الثانية: أن هذه المصلحة تعود إلى العباد أنفسهم، فمصالح العباد هي الغاية المقصودة من تشريع الأحكام.

الثالثة: لا بد من وجود مشاركة في المصلحة بين الحكم المعلوم والآخر المجهول.

فتكون النتيجة حكم العقل بلزوم إثبات الحكم المعلوم المصلحة إلى الآخر المجهول لجهة وجود المشاركة في علة الحكم؛ لأن إثبات الحكم لما علم وجود المصلحة فيه وعدم إثباته للآخر الذي يظن فيه وجود ذات المصلحة خلاف الحكمة.

ولذا قالوا: لا يتوافق مع عدل الحكيم وحكمته أن يحرم الخمر لإسكارها لغرض المحافظة على عقول عباده، ويبيح النبيذ الذي يحتوي على خاصية الخمر وهي الإسكار؛ لأن مآل هذا هو المحافظة على العقول من مسكر وترك المحافظة عليها من مسكر آخر^(١)، فإن ذلك ينافي الحكمة بل تناقضها.

(١) انظر مصادر التشريع الإسلامي: ص ٣٤-٣٥؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣١٢-٣١٣.

وفي مناقشة هذه الوجوه نقول :

أولاً: أن المقدمة الأولى صحيحة ، بل هي مما اتفقت عليها كلمة العدلية ؛ بداهة أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد تنزيهاً لأفعال الباري عز وجل من اللغوية والعبث .

ثانياً: أن المقدمة الثانية صحيحة أيضاً ، وهي أن مصالح الأحكام تعود إلى العباد أنفسهم ؛ لأن الله سبحانه غني لا يحتاج إلى غيره .

ثالثاً: أن المثال الذي ذكر للمسألة صحيح أيضاً ، ولكنه خارج عن موضوع البحث وهو القياس ؛ بداهة أن علة حرمة الخمر هو الإسكار ، وهذه العلة مقطوعة منصوصة في الأدلة فتفيدنا عموم الحكم في كل ما يوجب الإسكار ، فيشمل النيذ وغيره مما له هذه الخصوصية ، ولذا ورد عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام أنه سبحانه حرم الخمر ، وحرّم النبي صلى الله عليه وآله كل مسكر^(١) .

فالمثال المذكور من مصاديق القياس منصوص العلة ، وهذا مما لا نزاع فيه ، ولو كان مراد القائلين بحجية القياس هو القياس منصوص العلة لم يكن وجه للخلاف والنزاع فيه بين المسلمين ، إلا أنك قد عرفت أنهم لا يريدون بذلك هذا النحو من القياس ، وإنما يريدون القياس مستنبط العلة الذي يظن بأنها العلة .

وحيث أن وسائل أن يتساءل من أين للعبد القاصر في مداركه وعلومه

(١) الوسائل: ج ٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرمة ، ص ٢٨٠ ، ح ٥ .

أن يدرك أن علة الحكم الشرعي في الأصل ما هي حتى يطبقها على الفرع؟ وأنى للعبد الجاهل أن يحيط بالملاكات الواقعية للأحكام^(١)؟ ومهما يقال في طرق تحصيل العلة فإنه يبقى في دائرة الظن، وقد نص الشارع المقدس على أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

هذا ويمكن أن نوضح الخلط الحاصل عند القائلين بالقياس بين مقطوع العلة ومظنون العلة بمثالين:

المثال الأول: يمكن للقائلين بالقياس أن يتمسكوا بفساد عقد النكاح إذا جهل المهر استدلالاً بالقياس على فساد البيع في صورة الجهل بالعرض؛ إذ قالوا بأن الجهل بالثمن في البيع علة فساد، فكذلك في النكاح؛ لأن المهر في النكاح كالعرض في البيع^(٣)، وهذا ما اختاره المالكية^(٤).

وهنا أسئلة تتردد في الأذهان في هذا المجال:

١- من أين علمنا أن المهر في النكاح كالعرض في البيع حتى يصح لنا أن نقيس أحدهما على الآخر؟

(١) انظر الكافي: ج ١، ص ٨١، ح ٦.

(٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٣) المغني (لابن قدامة): ج ٨، ص ١٩ - ٢٠؛ المستصفى: ج ٢، ص ٢٩٣.

(٤) الفقه على المذاهب الأربعة: ج ٤، ص ٨٢ - ٨٣.

٢- على فرض أننا توصلنا إلى ذلك فمن أين نعلم أن العلة التي توصلنا إليها هي عند الله كذلك ؛ بدهة أن الله سبحانه لم ينص على العلة، وإنما هي علة مستنبطة بحسب ظنوننا؟

٣- على فرض أننا توصلنا إلى ذلك فمن أين نعلم أن هذه العلة المستنبطة هي تمام علة الحكم لا جزء العلة، وهناك جزء آخر للعلة لم نتوصل إليه؟

ونلاحظ أن من مجموع هذه الأسئلة نتوصل إلى أن المسألة لا تخلو من التخمين والتخرص الظني الذي يعتمد على الرأي والاستحسان الخاص، ولا يستند إلى دليل أو برهان، وإذا كان كذلك فلا يمكن أن يثبت هنا حكماً أو حجة، بل ولا يجوز الأخذ به لقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١).

المثال الثاني: قام الدليل على أن الجارية إذا كانت متزوجة من عبد ثم أعتقت فإن لها الخيار في البقاء على زوجها أو مفارقتة، والدليل هو السنة، حيث إن (بريرة) كانت جارية تحت عبد، فلما أعتقت قال لها رسول الله ﷺ: ((اختاري إن شئت أقيمت مع زوجك وإن شئت لا))^(٢).

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٦، سورة يونس: الآية ٦٦.

(٢) انظر الوسائل: ج ٢١، الباب ٥٢ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ص ١٦٣، ح ٦؛ صحيح البخاري: كتاب الطلاق، الباب ١٥، ح ٥٢٨٣.

ومن هنا ذهب الحنفية إلى أن الجارية إذا كانت تحت الحر وأعتقت فإن لها الخيار بين البقاء والمفارقة قياساً على المعتقة تحت العبد، والوجه في هذا القياس هو اشتراكهما في كونهما جارتين أعتقتا، وهو المروي عن أحمد أيضاً^(١).

والسؤال هنا هو: من أين علمنا بأن علة الخيار هو الانعتاق؟ ومن أين نعلم أنه العلة الوحيدة والتامة؟

إذ إن العقل يحتمل أن يكون تمام المعيار أو جزء المعيار هو كونها تحت العبد وانتفاء الكفاءة بين الحر والعبد التي هي من شروط الزوجية إلا أن تحتار الزوجة البقاء، ولكن هذا الاحتمال العقلي لا يصح الاستناد إليه ما لم يصل إلى درجة القطع واليقين، وعلى أي حال فكل ما يقال في سبب الحكم يبقى في دائرة الظن، وقد نصّ الشارع على أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً^(٢).

الوجه الثاني: ويبتني على مقدمات أيضاً:

الأولى: دعوى أن نصوص القرآن والسنة محدودة ومتناهية.

الثانية: أن قضايا الناس والحوادث الواقعة فيما يتعلق بشؤونهم الدينية والدينية غير محدودة ولا متناهية.

الثالثة: لا يمكن للنصوص المحدودة أن تستوعب القضايا

(١) الشرح الكبير بهامش المغني: ج٧، ص٥٥٤؛ وانظر المغني (لابن قدامة): ج٢، ص٥٥١.

(٢) انظر الآية ٢٨ من سورة النجم.

اللامحدودة، فلا بد من وجود قاعدة يرجع إليها لاستنباط الأحكام الشرعية في الشؤون الجديدة اللامتناهية، وليس هذه القاعدة إلا القياس؛ لأنه يوفق بين التشريع والمصالح والأغراض^(١) وهو المطلوب. ويناقد هذا الدليل من وجوه:

أحدها: أنا لا نصح المقدمة الأولى المبتنية على دعوى أن القرآن والسنة محدودان ومتناهيان؛ لأن المراد منه إن كان المحدودية من حيث عدد الآيات والسور وعدد الأحاديث الواردة في السنة فهو أمر صحيح لكنه لا علاقة له بإثبات حجية القياس، وإن أريد منه أن دلالة القرآن والسنة محدودان فهو باطل، بل يتنافى مع خاتمية الإسلام للأديان السماوية وكون القرآن والسنة حجتين على العباد إلى يوم القيامة. وذلك لأن الآيات والروايات تدل على الأحكام تارة بالدلالة الخاصة وتارة بالعمومات والإطلاقات، والدلالات العامة والمطلقة لا تنتهي ولا تتحدد، بل تنطبق في كل مكان وزمان إذا توافرت مصاديقها كما عرفت في بحث العام والمطلق، وعليه فمع وجود عمومات وإطلاقات الكتاب والسنة لا تبقى حاجة إلى مثل القياس، وبذلك يعرف وجه المناقشة في المقدمة الثالثة.

ثانيها: إذا سلمنا جدلاً ما قيل من محدودية القرآن والسنة فإن ذلك

(١) انظر مصادر التشريع الإسلامي: ص ٣٥؛ المنحول: ص ٣٢٧-٣٥٩؛ ميزان الأصول: ج ٢، ص ٨١٣؛ المستصفي: ج ٢، ص ٢٥٨.

لا يثبت حجية القياس ؛ لإمكان أن يجعل الشارع حججاً أخرى مستفادة من الكتاب والسنة والعقل تليبي حاجات الناس ، وتدلهم على الأحكام الشرعية في القضايا المستجدة واللامحدودة ، وهذا ما يقوله الأصوليون من الإمامية ، فإن الشارع المقدس جعل الأصول العملية الأربعة حجة في الموارد التي لم يقم عليها نص من الشارع ، وهذه الأصول الأربعة تستوعب كل حاجات البشر في مختلف المجالات بما لا يبقى معها حاجة إلى مثل القياس وغيره من القواعد.

وقد عرفت سابقاً أن هذه الأصول لم تستند إلى الاجتهاد الشخصي أو العمل بالرأي أو الظن ، بل هي قواعد عامة نص عليها الشارع في الكتاب والسنة والبراهين العقلية ليرجع إليها الفقهاء في مقام العمل ، وأين هذا من القياس الذي يعمل به الجمهور؟

ثالثها: أن دعوى أن القياس حجة في المسائل المتجددة مصادرة على المطلوب ؛ لأنهم قالوا: إن القياس هو المصدر التشريعي الذي يسائر الوقائع المتجددة ، والحال أن النزاع الواقع بين المثبتين للقياس والنافين له في أن القياس حجة في هذه الموارد أم لا^(١)؟

رابعها: على فرض التسليم بما تقدم فإن كون القياس يسائر الوقائع والأحداث لا يستلزم أن يكون حجة ؛ بداهة أن القوانين الوضعية تسائر

(١) انظر ميزان الأصول: ج٢، ص ٧٩٩- ٨٠٠؛ الإحكام (للأمدي): ج٤، ص ٢٧٢- ٢٧٤؛ تهذيب الوصول: ص ٢٤٧.

الوقائع والأحداث، ولها في كل واقعة اجتهاد وقانون، فهل يصح أن نجعلها حجة شرعية فيما لا نص فيه؟!

وعليه فدعوى أن القياس حجة في هذه الموارد يتضمن التشريع والاستناد إلى الرأي في الدين، وهو مما أبطله الكتاب والسنة. قال تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٢) وقال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾^(٣) فالقول بالقياس يستلزم الإذعان بنسبة التفريط في الكتاب، كما أن الحكم به حكم بغير ما أنزل الله؛ لأنه رجوع إلى الرأي والظن لا حكم الله سبحانه.

ومن هنا روى الجمهور عن النبي المصطفى ﷺ أنه قال: ((ستفترق أمتي فرقا أعظمها فتنة الذين يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال))^(٤)، وروى أيضاً عنه ﷺ قال: ((تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله تعالى، وبرهة بسنة رسول الله ﷺ، وبرهة

(١) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ٤٩.

(٣) سورة الشورى: الآية ١٠.

(٤) المستصفى: ج ٢، ص ٢٥٨؛ تهذيب الوصول: ص ٢٤٨؛ وانظر الأحكام (للأمدي):

ج ٤، ص ٣٠٦.

بالرأي ، فإذا فعلوا ذلك ضلّوا واختلفوا))^(١).

وفي رواية ابن حزم عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ورد قوله : ((فاتخذ الناس رؤساء جهلاً فأفتوا بالرأي فضلّوا واختلفوا))^(٢).

وروى الصدوق قَدَّمَ عن الرضا عَلَيْهِ السَّلَام عن آبائه عَلَيْهِمُ السَّلَام عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام قال : ((قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : قال الله جل جلاله : ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي ، وما عرفني من شبّهني بخلقِي ، وما على ديني من استعمل القياس في ديني))^(٣) والنصوص الواردة بهذا المضمون من طرقنا متواترة^(٤).

والخلاصة: أن الحاجة الواسعة إلى التشريع في مختلف جوانب الحياة لا يستدعي أن يكون القياس حجة فيها مع أنه يستند إلى الظن ، وقد نهى الشارع عن العمل بالظن ، وذلك لوجود قواعد شرعية أخرى جعلها الشارع في الموارد التي لا نص فيها فهي حجة ؛ للأدلة الخاصة عليها ، وتناجها تكون مفيدة للعلم والاطمئنان بالحجة الشرعية ، وهذه القواعد هي الأصول العملية ، فهي في مقابل القياس لها الاعتبار ،

(١) الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٣٠٦ ؛ الإحكام (لابن حزم) : ج ٢ ، ص ٢٢٠ .

(٢) الإحكام (لابن حزم) : ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

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

(٤) انظر الوسائل : ج ٢٧ ، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي ، فيه أكثر من خمسين رواية

في هذا المضمون .

ونتائجها تفيدنا الاطمئنان ، بخلاف القياس فإنه فاقد للاعتبار ، ونتائجه
ظنية لا تغني من الحق شيئاً.

الأمر الخامس: في أدلة بطلان القياس

ذكر القائلون ببطلان حجية القياس أدلة عديدة لا تخلو من مناقشة أو ضعف، بل قال الشيخ الطوسي **تَدْبُرُ** عنها: (على جميعها اعتراض)^(١) وقد استعرض هذه الأدلة وذكر وجوه الضعف فيها^(٢). هذا وقد عرفت وجوه الضعف في أدلة القائلين بحجية القياس، الأمر الذي يسهل علينا مهمة إثبات بطلانه؛ لذلك سنكتفي نحن بإشارات سريعة لإثبات بطلانه بلا حاجة إلى التفاصيل.

الإشارة الأولى: أن حجية كل شيء شرعاً تحتاج إلى دليل شرعي، فإذا لاحظنا شيئاً لم يَقم عندنا دليل على حجيته فيكفينا عدم وجود الدليل على حجيته للحكم بعدم حجيته، وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم: (الشك في الحجية موضوع لعدم الحجية)^(٣) بدهاءة أن الحجية كما هو معناها اللغوي وظهورها العرفي ما يحتج بها^(٤)، وتعني أن الله

(١) عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٦٧ - ٦٦٨.

(٢) انظر عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٦٧ - ٦٦٨.

(٣) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ١٢٧؛ كفاية الأصول: ص ٢٧٩؛ أصول المظفر: ج ٣، ص ١٧.

(٤) في لسان العرب: الحجية الدليل والبرهان، وهي الوجه الذي يكون فيه الظفر عند الخصومة؛ ومثله ورد في معجم المقاييس والمفردات ومجمع البحرين. انظر لسان العرب: ج ٢، ص ٢٢٨، (حجج)؛ معجم مقاييس اللغة: ص ٢٣٢، (حج)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢١٩، (حج)؛ مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢٨٨، (حجج).

سبحانه يحتاج بها على عبده في صورة قيامها وعدم العمل بها من قبل العبد ، كما أن العبد يحتاج بها عند الله سبحانه إذا عمل بها وكانت خطأ في الواقع ، فإنه في الحالة الأولى يستحق العبد المحاسبة والعقاب ، وفي الحالة الثانية لا ؛ لأنه اعتمد على ما كان حجة عند الشارع ؛ وأما كون ما اعتمد عليه مصيباً ومطابقاً للواقع أم لا فهو أمر خارج عن إرادة العبد فلا يحاسب عليه العبد ؛ لأنه معذور .

إذا عرفت ذلك نقول : بعد أن عرفت بطلان الأدلة التي أقامها القائلون بحجية القياس يكون القياس بلا دليل ، وعدم وجود الدليل يكفينا للحكم بعدم حجيته .

الإشارة الثانية: أن القياس إنما يحتاج إليه في الموارد التي لم ينص الشارع على الحكم فيها كما صرح به القائلون بحجية القياس^(١) ، إذاً القول بحجية القياس يتوقف على فقدان الدليل الشرعي في المسائل ، والحال أننا لا نجد شيئاً من الأحكام في الشريعة لم يقم عليه الدليل الخاص أو الدليل العام أو المطلق في الآيات والروايات أو الأصل العملي ، والذي يتتبع ما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من نصوص على الأحكام لوجد أن فيها الغنى والكفاية ، وحينئذ تبطل الحاجة إلى القياس ، ولو رجع القائلون بحجية القياس إلى أحاديث أهل البيت عليهم السلام

(١) انظر البرهان: ج ٢، ص ٣؛ المعتمد: ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٦؛ المستصفي: ج ٢، ص ٢٣٤؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٢٧٢.

لاستغنوا هم أيضاً عما ذكروا وتراجعوا عن مسلكهم فيه .
وقد ورد عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لدى خطبته في حجة الوداع : ((ما من شيء
يقربكم من الجنة ويبعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به ، وما من شيء
يقربكم إلى النار ويبعدكم من الجنة إلا وقد نهيتكم عنه))^(١) ومثله ورد
عن آله وأبواب علومه الأئمة الطاهرين عليهم السلام في الكافي بسنده عن أبي
جعفر عليه السلام : ((أن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلا
أنزله في كتابه ، وبينه لرسوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وجعل لكل شيء حداً ، وجعل عليه
دليلاً يدل عليه))^(٢) وقريب من هذا المعنى ورد عن الصادق عليه السلام في
صحيحة حماد^(٣) .

الإشارة الثالثة: أن غاية ما يدعيه القائلون بحجية القياس هو أنه
دليل ظني على الحكم ، ويستند إلى الرأي والحدس بوجود مشابهة بين
الأصل والفرع ، وقد عرفت أن الشارع نهى عن العمل بالظن أو الأخذ
بالرأي في الدين ، فقال سبحانه : ﴿ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ﴾^(٤)
وعليه فإن دعوى القياس تصبح باطلة لأنه ظني ، وقد قام النص
الصريح على بطلان الظن وعدم جواز العمل به ، وهذا يكفي لإثبات

(١) الوسائل: ج ١٧ ، الباب ١٢ من أبواب مقدمات التجارة ، ص ٤٥ ، ح ٢ .

(٢) الكافي: ج ١ ، ص ٨٠ ، ح ٢ .

(٣) الكافي: ج ١ ، ص ٨١ ، ح ٤ .

(٤) سورة النجم: الآية ٢٨ .

القول ببطلان القياس ، بل عدم جواز العمل به .

الإشارة الرابعة: وجود النصوص الكثيرة عن الصحابة الذين

عاصروا التشريع والقائمة على التحذير من القياس والعمل به ، ومن بعدهم التابعون لهم الذين تأثروا بسيرتهم ، وأخذوا منهم العلم ، وهذا يكفي دلالة على لزوم التراجع عنه من قبل القائلين به ، وإليك بعض هذه النصوص :

أ- عن عمر بن الخطاب : إياكم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء السنن ، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي ، فضلوا وأضلوا^(١) .

ب - عن ابن عباس قال في مقام ذم أهل القياس : ويتخذ الناس علماء جهالاً يقيسون الأمور بآرائهم ، وقال : إذا قلت في دينكم بالقياس أحللتكم كثيراً مما حرم الله ، وحرمتكم كثيراً مما أحل الله^(٢) .

وروي عنه أنه قال : إن الله تعالى قال لنبيه ﷺ : ﴿وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾^(٣) ولم يقل بما رأيت ، ولو جعل لأحد أن يحكم برأيه لجعل

(١) الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٣٠٤ ؛ الإحكام (لابن حزم) : ج ٦ ، ص ٧٧٩ - ٧٨٠ ؛ وانظر المعتمد : ج ٢ ، ص ٢٢١ ؛ الفقه والمتفقه (للخطيب البغدادي) : ج ٥ ، ص ١٨١ ؛ وانظر تهذيب الوصول : ص ٢٤٩ .

(٢) انظر المستصفي : ج ٢ ، ص ٢٤٧ ؛ الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٣٠٤ .

(٣) سورة المائدة : الآية ٤٩ .

ذلك لرسول الله^(١).

ج - عن عبد الله بن مسعود أنه قال: ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم فينهدم الإسلام وينثلم^(٢).

د - عن علي أمير المؤمنين عليه السلام وعثمان أنهما قالوا: ((لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف أولى من ظاهره))^(٣) وعنه عليه السلام: ((من أراد أن يقتحم جرائم جهنم فليقل بالجد برأيه))^(٤).

هـ - عن ابن عمر قال: اتهموا الرأي على الدين، فإنه منّا تكلف وظن، وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً^(٥).

إلى غير ذلك مما هو كثير ومستفيض، وقد ذكر ابن حزم العديد من كلمات الصحابة في ذم القياس، ومثله ذكر الأمدى وابن عبد الشكور

(١) الإحكام (للأمدى): ج ٤، ص ٣٠٤؛ تهذيب الوصول: ص ٢٤٩.

(٢) انظر الإحكام (لابن حزم): ج ٦، ص ٥٠٨ - ٥١١؛ وانظر الإحكام (للأمدى): ج ٤، ص ٣٠٤.

(٣) الإحكام (لابن حزم): ج ٢، ص ٢١٣؛ فواتح الرحموت في ذيل المستصفى: ج ٢، ص ٣١٥؛ انظر المعتمد، ج ٢، ص ٢٢٢ وقد روي عن علي أمير المؤمنين عليه السلام؛ الإحكام (للأمدى): ج ٤، ص ٣٠٤.

(٤) المعتمد: ج ٢، ص ٢٢١؛ وقوله: (فليقل بالجد برأيه) أي ميراث الجد مع الأخوة، ولها قضايا معروفة، وقد ذهب أحد الصحابة فيها إلى أكثر من مائة حكم. انظر تفاصيل ذلك في النص والاجتهاد: ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٥) الإحكام (للأمدى): ج ٤، ص ٣٠٤؛ المستصفى: ص ٢٨٩.

فراجع^(١).

وأما التابعون فقد كثرت كلماتهم في ذم القياس والتحذير من اعتماده كحجة في استنباط الأحكام الشرعية، واليك بعض النماذج، منها:

أ عن داود بن أبي هند قال: سمعت محمد بن سيرين يقول: القياس شؤم، وأول من قاس إبليس فهلك، وإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس^(٢).

ب - عن المغيرة بن مقسم عن الشعبي قال: السنة لم توضع بالقياس^(٣).

وعن عامر الشعبي نفسه: إنما هلكتم حيث تركتم الآثار وأخذتم

(١) الإحكام (لابن حزم): ج ٦، ص ٥١١ - ٥١٤؛ الإحكام (للآمدي): ج ٦، ص ٣٠٤؛ فواتح الرحموت في ذيل المستصفى: ج ٢، ص ٣١٥ - ٣١٦؛ وانظر أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٤٠ - ٢٤٢.

(٢) انظر الإحكام (لابن حزم): ج ٦، ص ٥١١ - ٥١٤؛ الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٣٠٤ - ٣٠٥؛ أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٦؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٨٨ - ٦٩٠.

(٣) انظر الإحكام (لابن حزم): ج ٦، ص ٥١١ - ٥١٤؛ أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٤٣ - ٢٤٦؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٨٨ - ٦٩٠.

بالمقاييس^(١).

ج - عن مسروق أنه كان يقول: إياكم والقياس والرأي، فإن الرأي قد يزل^(٢).

الإشارة الخامسة: لإثبات بطلان القياس يكفينا كلمات العترة الطاهرة من آل البيت عليهم السلام حيث تضافرت منهم النصوص التي تثبت أن القياس لا يثبت حقاً ولا يفيد علماً، بل نهوا عنه وحذروا منه؛ لأنه يستلزم الابتداع في الدين، ونكتفي هنا ببعض ما ورد في ذلك:

أ- كتب الإمام الصادق عليه السلام رسالة إلى أصحابه وأمرهم بالعمل بها، وقد جاء فيها: ((لم يكن لأحد من بعد محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه ولا رأيه ولا مقايسته - ثم قال - واتبعوا آثار رسول الله صلى الله عليه وآله وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا أهواءكم ورأيكم فتضلوا))^(٣).

وقد تضمنت الرواية الشريفة عدة مسائل هامة:

منها: أن العمل بالرأي والقياس واتباع الهوى شيء واحد.

ومنها: أن اتباع الرأي والهوى والقياس ينتهي إلى الضلالة.

(١) انظر الإحكام (لابن حزم): ج ٦، ص ٥١١-٥١٤؛ أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٤٣-٢٤٦؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٨٨-٦٩٠.

(٢) انظر الإحكام (لابن حزم): ج ٦، ص ٥١١-٥١٤؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٠٤؛ أعلام الموقعين: ج ١، ص ٢٤٣-٢٤٦؛ عدة الأصول: ج ٢، ص ٦٨٨-٦٩٠.

(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٨، ح ٢.

ومنها: أن سنة النبي ﷺ القولية والفعلية وسنته في عترته ﷺ

تكفي في استنباط الأحكام، فلا حاجة معها إلى القياس ونحوه.

ب - روى سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى بن جعفر ﷺ: ((ما لكم وللقياس، وإنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس))^(١).

ج - عن أبان بن تغلب عن أبي عبد الله ﷺ قال: ((إن السنة لا تقاس، ألا ترى أن المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان إن السنة إذا قيست بحق الدين))^(٢) وفي رواية أخرى عنه ﷺ عن عثمان بن عيسى قال سألت أبا الحسن موسى ﷺ عن القياس فقال: ((ومالكم وللقياس، إن الله لا يسأل كيف أحل وكيف حرم))^(٣).

د - عن أبي شيبة الخراساني قال: سمعت أبا عبد الله ﷺ يقول: ((إن أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحق إلا بعداً، وإن دين الله لا يصاب بالمقاييس))^(٤).

والنتيجة التي نتوصل إليها من كل ذلك هي عدم حجية القياس، بل قامت الأدلة المتضاربة على بطلان العمل به، ولعل الذي يزيدنا اطمئناناً بما

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٣٨، ح ٣.
(٢) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤١، ح ١٠.
(٣) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٣، ح ١٥.
(٤) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٤٣، ح ١٨.

ذكرنا هو أنك لا تجد للقياس في الكتاب والسنة أثراً صريحاً في اعتباره،
لاسيما في كلمات النبي المصطفى ﷺ مع أنه لو كان بهذه الدرجة من
الأهمية والاعتبار لوجدنا ما يفيد ذلك بالنصوص الخاصة أو العامة
عنه ﷺ، مع أنك لا تجد ذلك الأمر الذي يكشف عن عدم اعتباره في
القرآن والسنة.

فيحصل من ذلك: أن تمسك الجمهور بالقياس لاستنباط الأحكام
الشرعية في القضايا التي لم يقر عليها نص من الشارع خال من الصحة
والاعتبار^(١)، والصواب هو الرجوع إلى الأصول العملية الأربعة التي
تقدم بيانها تفصيلاً في الباب السابق لتضافر الأدلة النقلية والعقلية عليها.

(١) وقد ذكر أن أبا حنيفة تراجع عن ذلك وحذر من القول في الدين بالرأي، وأمر بإتباع السنة
وقال: إن من خرج منها ضل، وذكر أنه كان يقول: إياكم وأراء الرجال، ويقول: لم يزل الناس
في صلاح ما دام فيهم من يطلب الحديث، فإذا طلبوا العلم بلا حديث فسدوا. انظر، كشاف
اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٤٦.

الفصل الثاني الاستحسان

وفيه تمهيد وأمور:

الأمر الأول: في معنى الاستحسان

الأمر الثاني: نتيجة التعاريف

الأمر الثالث: أدلة حجية الاستحسان

تمهيد

الاستحسان من مصادر التشريع عند المالكية وأصحاب أبي حنيفة وأحمد بن حنبل، وقد روي عن مالك أنه قال: الاستحسان تسعة أعشار العلم^(١)، على خلاف الشافعي حيث رفضه وجعله تشريعاً، وقال: من استحسّن فقد شرّع^(٢)، ومعناه: من أثبت حكماً بأنه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع لذلك الحكم^(٣).
والبحث فيه يقع في أمور:

-
- (١) الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٠؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٤٥؛ مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه: ص ٢٧٦.
- (٢) المستصفى: ج ١، ص ٢٧٤؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٠؛ مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه: ص ٢٧٦، وقد وصف الشافعي الاستحسان في كتابه الرسالة: ص ٣٥، بأنه تلذذ واجتهاد بالهوى؛ انظر أيضاً أصول الفقه (للزلي): ص ١٦٣.
- (٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٤٥.

الأمر الأول: في معنى الاستحسان

الاستحسان في اللغة: عدّ الشيء حسناً^(١)، وفي المصطلح الأصولي عرف الاستحسان بتعاريف عديدة لا يخلو البعض منها من الغموض والإبهام، والبعض الآخر لا يخلو من العبارات الأدبية التي لا تتطابق مع الموازين المنطقية للتعريف من تحديد الحد التام أو الناقص؛ لذا سنعرض عنها ونكتفي بما يهم منها في بيان مرادهم منه.

التعريف الأول: العمل بالرأي الظني في تحديد موضوعات الأحكام. نسب هذا التعريف إلى السرخسي في أصول الفقه^(٢)، كما في مورد تمتيع المطلقة غير المدخول بها قال سبحانه: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لهنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣) وفي مورد رزق النساء الوالدات وكسوتهن قال سبحانه: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٤).

فإن الشارع في الآية الأولى اكتفى ببيان الحكم وهو وجوب إمتاع

(١) لسان العرب: ج ١٤، ص ١١٧، (حسن)؛ مجمع البحرين: ج ٦، ص ٢٣٥،

(حسن)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ص ٢٣٥، (حسن).

(٢) أصول الفقه (للسرخسي): ج ٢، ص ٢٠٠؛ وانظر الاجتهاد والتقليد (لمحمد مهدي

شمس الدين): ص ٤٤.

(٣) سورة البقرة: الآية ٢٣٦.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

المرأة المطلقة قبل الدخول إذا عقد عليها ولم يسم لها المهر، وذلك بأن يعطي زوجها إليها بعض ما يمتعها من ملابس أو حلي ونحو ذلك، ولم يحدد مقدار المتعة ولا قيمتها ولا كيفيتها، وإنما تركها إلى رأي الزوج أو رأي الزوجين معاً أو رأي العرف.

وفي الآية الثانية اكتفى ببيان حكم النفقة وحدده بأن الزوجة التي لها ولد وطلقها زوجها وجب على الزوج الإنفاق عليها، ولكنه لم يحدد ما هو مقدار النفقة ولا حدودها ولا كيفيتها، وإنما تركها إلى العرف، واشترط فيها أن تكون بالمعروف لا أكثر ولا أقل.

ومن الواضح أن الرجوع إلى رأي العرف أو الزوجين رجوع إلى الرأي وهو لا يتجاوز الظن؛ لعدم وجود معيار دقيق يمكن أن يعطينا التحديدات الدقيقة في ذلك، ولذا يختلف ذلك باختلاف الأعراف والآراء والأزمة والأمكنة، وعليه فإن المراد من الاستحسان على هذا التعريف هو العمل بالظن في موضوعات الأحكام التي لم يحددها الشارع.

لكنك ترى أن هذا التعريف مخدوش من جهتين:

أ- جهة الحكم: لأن أقصى ما يفيدده هو الظن، وقد عرفت أن الشارع نهى عن العمل بالظن^(١)، فجواز العمل بالظن في هذا الباب يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

(١) انظر الآية ٢٨ من سورة النجم.

ب. جهة الموضوع: لأن الرجوع إلى العرف في تحديد موضوع الحكم لا يختلف عليه اثنان ؛ بدهة أن الشارع أوكل تحديد الموضوعات إلى تشخيص العرف إلا ما خرج بالدليل ؛ لأن تحديد الموضوع والرجوع فيه إلى العرف من طرق الطاعة والمعصية وقد اتفقت الكلمة على أن كيفية الطاعة والمعصية عقلائية يرجع فيها إلى الفهم العرفي ، وليس للشرع فيها حكم خاص إلا ما خرج ، ولكن هذا ليس من باب الاستحسان ولا هو مرادهم من الاستحسان ؛ بدهة أن المراد من الاستحسان هو الرجوع إلى ما يستحسنه الفقيه في الموارد التي لا نص فيها ، فهو يختص بالأحكام لا الموضوعات ، وعلى هذا فإن التعريف المذكور لا علاقة له بالاستحسان من قريب أو بعيد.

التعريف الثاني: هو العمل بأقوى الدليلين. اختار هذا التعريف بعض المالكية^(١) ، ونسبه إلى الشاطبي في الموافقات^(٢) ، وهو لا يرجع إلى فائدة تذكر ؛ لأن العمل بأقوى الدليلين على نحوين :
أحدهما: أن يعمل بترجيح أحد الدليلين على الآخر لوجود جهات قوة وأرجحية عليه بحسب معايير الترجيح الصحيحة بين الأدلة ، وهذا في الحقيقة ليس استحساناً ، وليس في الموارد التي لا نص فيها ، وإنما هو

(١) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ١٦٣ ، هامش رقم ١ .

(٢) انظر الموافقات: ج ٤ ، ص ١١٧ ؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١ ،

ص ١٤٧ ؛ الاجتهاد والتقليد (لمحمد مهدي شمس الدين): ص ٤٣ .

عمل بالدليل الأقوى في مقابل الدليل الأضعف، فهو بالنتيجة عمل بالدليل في الموارد التي فيها دليل وليس استحساناً.

وكيف كان، فلو كان مرادهم من الاستحسان هو هذا فلم يختلف عليه اثنان، ويصبح الاختلاف لفظياً لا حقيقياً، وقد عرفت في بحث حجية السنّة وبحث المجمل والمبين أن هناك معايير عديدة لترجيح الأدلة ينبغي الأخذ بها عند التعارض.

ثانيهما: أن يعمل بأقوى الدليلين بحسب ظنه ورأيه الشخصي، فلا يرجع إلى الموازين الصحيحة التي جعلها الشارع ميزاناً لتقديم دليل وتأخير آخر، وهذا بحسب الواقع عمل بالظن، وقد عرفت أن الظن لا يمكن أن يكون معياراً لحكم أو مثبتاً لحجة.

ومن هنا قال الشوكاني: إن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لا فائدة فيه أصلاً؛ لأنه إن كان راجعاً إلى الأدلة المتقدمة فهو تكرار، وإن كان خارجاً عنها فليس من الشرع في شيء، بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها أخرى^(١).

التعريف الثالث: هو العدول عن مقتضى الدليل باستحسان المجتهد، وبعضهم عبر عنه بأنه دليل ينقذ في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير

(١) إرشاد الفحول: ص ٢٤١.

عنه ، ولذلك يستحسن أن يفتي على وفقه^(١). نسب هذا التعريف إلى الزيدية^(٢)، وقد مثل له بمثالين :

الأول: إطلاق قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٣) فإنه يفيد وجوب قطع اليد بسبب السرقة في أي زمان ومكان وقعت ، ولكن نقل عن عمر أنه استحسن عدم قطع يد السارق إذا كان جائعاً^(٤)، فعدل عن مقتضى دليل الآية بحسب رأيه واستحسانه.

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾^(٥) فإنه يفيد إطلاق الحكم لكل والدة سواء كانت غنية أم فقيرة وذات مكانة أم لا ، ولكن نسب إلى مالك أنه استثنى من هذا الإطلاق الأم صاحبة الشأن والمنزلة فلا تجبر على الإرضاع^(٦)، بلحاظ أن ليس من شأنها إرضاع ولدها من جهة الاستحسان ، ولعل هذا مراد

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ٢٨١؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩١؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٤٧.

(٢) انظر ارشاد الفحول: ص ٢٤٠؛ أصول الفقه (للزلمي): ص ١٦٣.

(٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

(٤) انظر أعلام الموقعين: ج ٣، ص ٣٢؛ النص والاجتهاد: ص ٢٨١؛ أصول الفقه (للزلمي): ص ١٦٣.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢٣٣.

(٦) انظر المغني (لابن قدامة): ج ٩، ص ٣١٢.

الجرجاني في تعريفه للاستحسان بأنه ترك القياس والأخذ بما هو أوفق للناس^(١).

ويلاحظ عليهما:

أن العدول من إطلاق الدليل أو عمومه إلى غيرهما يحتاج إلى دليل؛ بداهة أن الظهور العرفي حجة، ولا يصار من الحجة إلى غيرها إلا بحجة أخرى، وإلا كان تشريعاً في الدين وهو محرم بالأدلة الأربعة.

وعليه فإن حمل إطلاق آية السرقة على السارق في زمان الغنى دون الجوع، وحمل وجوب الإرضاع على الأمهات من غير ذوات الشأن والمنزلة فقط مما يحتاج إلى الدليل، فما هو الدليل؟

والجواب أنه لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: الاستحسان، وهو باطل لما عرفت من أن غاية ما يفيد الاستحسان هو الظن وقد نهي عن العمل بالظن، فلا يصلح أن يكون مقيداً لإطلاق الآيات ولا مخصصاً لعمومها.

ثانيهما: الانصراف العرفي، وهو إن ثبت وجوده - فعلاً - كان حجة بلا إشكال؛ لأن الانصراف يرجع إلى الظهور العرفي، فحينئذ يمكن أن يقال: إن الآية وإن كانت مطلقة إلا أن العرف يستظهر منها اختصاص القطع في غير زمان الجوع، كما أن آية الإرضاع وإن كانت مطلقة إلا أن العرف يفهم منها إرادة المرضعة من غير ذوات الشأن لا تلك.

(١) التعريفات: ص ١٣.

فإن صح ادعاء وجود الانصراف كان حجة بلا إشكال، إلا أن تسمية الانصراف بالاستحسان خطأ؛ لأن الانصراف ظهور وهو حجة عقلائية لها معاييرها في العرف، ولا ترجع إلى الذوق والاستحسانات الشخصية.

والحاصل: أن هذا التعريف لا يخلو من خدشه أيضاً.

الأمر الثاني: نتيجة التعاريف

إن النتيجة التي نتوصل إليها من هذه التعاريف المتقدمة هي بطلان الاستحسان، وذلك لوجوه:

أحدها: عدم وجود تعريف متفق عليه بين القائلين به، وهذا يكشف عن إبهام وغموض فيه^(١)، وهذا الغموض يمنع من جعله حجة في مقام استنباط الأحكام الشرعية؛ بداهة أن الحكم المجهول لا يمكن تحصيله من الدليل المجهول.

ثانيها: على فرض وجود تعريف تام بين التعاريف فإنه لا يرجع إلى فائدة تذكر؛ لأن غاية ما يفيد الاستحسان هو الظن، وقد نهى عن العمل به بنص الكتاب. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُعْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٢).

ثالثها: أن بعض التعاريف المذكورة لا علاقة لها بالاستحسان بوجه من الوجوه، ولذا أرجع الاستحسان بعضهم إلى القياس الخفي، ونسبه إلى مشهور المتأخرين^(٣)، وبعضهم أرجعه إلى العادة^(٤).

(١) قال الزلمي: إنه اطلع على العشرات من تعاريف علماء الأصول في مختلف المذاهب الفقهية والأصولية الإسلامية وأيس من الحصول على تعريف واضح جامع مانع للاستحسان. انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٦٣؛ وتهذيب الوصول: ص ٢٩٤.

(٢) سورة النجم: الآية ٢٨.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٤٧.

(٤) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٣.

الأمر الثالث: أدلة حجية الاستحسان

استدل القائلون بالاستحسان ببعض الآيات والسيرة المروية عن

النبي ﷺ .

١. دليل الكتاب

فمن الآيات قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا اللَّيْلِ﴾ (١).

توضيح الاستدلال: أن الله سبحانه مدح الذين يستمعون القول ويأخذون بالأحسن منه، ووصفهم بالمهتدين وبذوي العقول، فيدل على أن اتباع الاستحسان فيه الهدى ومطابقة موازين العقل، وهو المطلوب.

وأنت ترى أن هذا الاستدلال مخالف للموازن العلمية؛ لأنه أقحم اتباع أحسن الحديث بالاستحسان في استنباط الأحكام مع أنهما من موضوعين مختلفين. بل يلاحظ عليه:

أولاً: أن ظاهر الآية يفيد استماع القول واتباع الأحسن منه، واسم التفضيل (أحسن) في الآية لا يخلو من حالتين:
الأولى: أن يكون وارداً في مقام التفضيل، فتدل الآية على أن

(١) سورة الزمر: الآية ١٨.

المهتدين إذا ورد عليهم قولان أحدهما حسن والآخر أحسن هم يتبعون الأحسن ؛ لأن هذا ما يقتضيه العقل ، ولذا وصفهم بأولي الألباب ، وهذا لا علاقة له بالاستحسان^(١) .

الثانية: أن يكون مجرداً عن التفضيل ، فيدل على أن المهتدين يتبعون القول الحسن في مقابل القبيح ، وهذا أيضاً ما يقتضيه حكم العقل ، ولا علاقة له بالاستحسان في تشريع الأحكام .

وثانياً: أن القول الأحسن في الآية لا بد له من معيار يرجع إليه للحكم بأنه أحسن من غيره ، وهذا المعيار هو حكم الشرع بدليله الخاص ، أو العقل بموازينه الصحيحة ، وحينئذ فإنه يدل على أن اتباعهم للأحسن من الحديث ناشئ من قيام الدليل على الأحسن وليس ناشئاً من الذوق والرأي .

وثالثاً: أن الآية دلت على استماع القول واتباع أحسنه ، ولكن لم تتعرض إلى حقيقة هذا القول ومنشأ صدوره ، والعقل يقضي بأن هذا القول لا بد أن يصدر من النبي ﷺ في علوم الدين والأحكام وغيرها من مسائل وليس من أي أحد كان ، وبهذا فسر الآية بعض المفسرين^(٢) .

وعليه فإن اتباع القول الحسن هو اتباع لقول النبي ﷺ ، وهو اتباع

(١) نعم يمكن أن تثبت الآية حجية الترجيح بالأحسن إذا وقع التضاحم في العمل بين قولين أحدهما أحسن من الآخر ، فإنها مدحت الذين يأخذون بالأحسن ، فتأمل .
(٢) انظر مجمع البيان : ج ٨ ، ص ٣٩٢ ، تفسير الآية المزبورة .

للدليل لا للاستحسان الظني المستند إلى الرأي والذوق الخاص فيما لا نص فيه. هذا مضافاً إلى وجود إشكال نقضي أورده عليه الغزالي في المستصفي^(١).

والحاصل: أن الاستدلال بالآية الشريفة غير وجيه ؛ لأنه مناقض للموازن العلمية في الاستدلال ؛ لأنه أقحم موضوع لزوم اتباع القول الحسن في لزوم اتباع الاستحسان والرأي في استنباط الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه ، مع أن الآية ليست في مقام بيان هذا الأمر لا من قريب ولا من بعيد.

٢. دليل السنة

ومن السنة المنقولة عن النبي المصطفى ﷺ دعوى أن النبي استحسّن وأفتى في بعض المسائل التي لم يرد فيها وحي على طبق الاستحسان :

منها: أنه ﷺ نهى عن بيع الشيء المعدوم ما لم يوجد ويعرف ، ولكنه رخص في بيع السلم ، وهو أن يسلّم البائع الثمن ويؤجل تسليم المثلث ، وهذا النحو من البيع بيع للمعدوم ، ولا يصح عمل النبي ﷺ هذا إلا بالاستحسان.

ومنها: أنه ﷺ نهى عن بيع الرطب بالتمر اليابس ؛ لعدم وجود

(١) قال الغزالي في مقام الرد على الاستدلال بالآية : نحن نستحسن إبطال الاستحسان وأن لا يكون لنا شرع سوى اللفظ فيبطل الاستحسان ، انظر المستصفي : ج ١ ، ص ٢٧٧ .

مماثلة بين الثمن والمثمن ، ولكنه رخص في بيع العرايا وهي الرطب على الشجر بالتمر اليابس مع عدم وجود المماثلة بينهما أيضاً ، ومنشأ هذا الترخيص هو الاستحسان لمصلحة يقتضيها البيع .

ومنها: ما روي عن عبد الله بن مسعود عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال : ((ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن))^(١) .

ومنها: أنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أسقط القضاء عمّن أكل ناسياً في نهار شهر رمضان استحساناً بحجة أن الله سبحانه أطعمه وسقاه ، فهو رزق ساقه الله إليه ، ونلاحظ أن الاستحسان هنا على خلاف القياس ؛ لأن مقتضى القياس هو حمل النسيان على صورة التذكر والعمد ، ولكن عدل من حكم القياس إلى الاستحسان^(٢) .

وأنت ترى أن هذا الاستدلال بالشواهد المذكورة يتضمن وجوهاً عديدة للإشكال الدلالي مضافاً للإشكال السندي :

أحدها: أنه استدلال ينتهي في حقيقته إلى مخالفة صريح القرآن في مثل قوله تعالى : ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣) حيث نص على أن ما يقوله النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو يفعله وحي إلهي ولا يرجع إلى

(١) المستصفى: ج ١، ص ٢٧٧ - ٢٧٨؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩١؛ كشف

اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ١، ص ١٤٦ .

(٢) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٢ .

(٣) سورة النجم: الآية ٣ .

رأي شخصي أو ظن أو استحسان.

كما أنه مخالف لصريح القرآن الدال على أن التشريع كامل ولا نقص فيه. قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(١) بينما نلاحظ أن الاستدلال المذكور يفترض وجود مسائل إما لم يشرع لها الدين حكماً فشرعها النبي ﷺ بالاستحسان، أو يفترض وجود التشريع بها إلا أن النبي ﷺ يجمله فاحتاج إلى التشريع لها بواسطة الاستحسان، وكلاهما باطل.

ثانياً: أن الشاهد الأول الذي ذكر غير صحيح من حيث المتن؛ لأنه لم يرد عنه ﷺ: ((لا تبع المعدوم)) وإنما الوارد هو قوله ﷺ: ((لا تبع ما ليس عندك))^(٢) وقوله ﷺ: ((لا يبيع إلا فيما تملك))^(٣) هذا أولاً. **وثانياً:** أن الترخيص في بيع السلم ينطبق مع الضابطين؛ لأن قوله ﷺ: ((لا تبع ما ليس عندك)) يراد منه الملكية عرفاً لا العندية الوجودية؛ بداهة أن البائع في السلم يملك المثلثن إما بالفعل أو بالقوة ولكنه يؤجل تسليمه.

(١) سورة المائدة: الآية ٣.

(٢) انظر الوسائل: ج ١٨، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، ص ٤٧، ح ٢؛ ص ٤٨، ح ٥؛ سنن ابن ماجه: باب ٢٠ من أبواب التجارات، ح ٢١٨٧.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٣، الباب ١ من أبواب عقد البيع، ص ٢٣٠، ح ٣؛ الوسائل: ج ١٨، الباب ٧ من أبواب أحكام العقود، ص ٤٧، ح ٢.

ولا يشترط في صحة البيع وجود المثلن بالفعل حتى يصح البيع ، وهذا ما يؤكد الحديث الثاني ؛ إذ إن بيع الشيء غير المملوك يعد فضولياً ، وعلى كل تقدير فهو ليس من قبيل الاستحسان فيما لا نص فيه أبداً ، بل من باب تطبيق الضابطة الكلية التي دل عليها النص على مصداقها .

ثالثها: أن الشاهد الثاني أيضاً لا علاقة له بالاستحسان ؛ لأن البيع يصح في موارد :

أ- بيع المعدود كالبطيخ والبيض والحيوان .

ب - بيع المكيل ، كما في بيع الحنطة والشعير في بعض الأعراف .

ج - بيع الموزون ، كما في بيع السكر والرز ونحوهما كما في بعض الأعراف .

د - بيع المشاهدة والرؤية ، كما في بيع الدار والمحل والسيارة ونحو ذلك ، ونهي النبي ﷺ عن بيع الرطب باليابس ؛ لأن الرطب مما يباع بالكيل أو الوزن عادة فلا يصح أن تكون مماثلة بين الرطب واليابس في الوزن أو الكيل ؛ لأنه يستلزم الزيادة الغررية وهي مبطللة ، بينما أستثنى العرايا ؛ لأنها مما تباع بالمشاهدة ولا تضر الزيادة و النقيصة في مثل هذا البيع ، ونلاحظ أن إبطال البيع الأول وتصحيح الثاني راجع للدليل وليس للاجتهاد والرأي الاستحساني .

رابعها: أن الشاهد الثالث لا علاقة له بالاستحسان أيضاً ؛ إذ يرد

عليه :

أولاً: مجهولية قائله ؛ إذ لم يعلم أنه حديث صدر عن النبي ﷺ حتى يصح دليلاً ؛ إذ يحتمل أنه كلام لابن مسعود نفسه ، وقد عرفت أنه لا حجية لقول الصحابي ما لم يعلم استناده إلى قرآن أو سنة.

وثانياً: على فرض أنه حديث للنبي ﷺ كما قد يظهر من العلامة وابن أبي جمهور الاحسائي^(١) فإنه لا يدل على حجية الاستحسان ؛ لأن قوله : (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)^(٢) ظاهر في أن المسلمين إذا اتفقوا على حسن شيء أو ذهب أكثرهم إلى حسنه فإنه كان عند الله حسناً ، فهو إن دل على شيء فإنما يدل على حجية إجماع المسلمين أو شهرتهم ، وأين هذا من حجية الاستحسان الذي يستند إلى رأي الفقيه الواحد؟

وأما الشاهد الرابع فالأمر فيه أجلى ؛ لأن عدم وجوب القضاء على الناس ليس من جهة الاستحسان ، بل من جهة الأدلة الخاصة ، وهي نوعان : بعضها أوجب القضاء على المتعمد في الإفطار^(٣) ، وبعضها نص على أن الناسي مرفوع عنه التكليف أو المؤاخذه ؛ لأن النسيان عذر

(١) نهاية الوصول : ج ٢ ، ص ٢٣١ ؛ عوالي اللآلئ : ج ١ ، ص ٣٨١ .

(٢) الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٣٩٣ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم : ج ١ ، ص ١٤٦ .

(٣) الوسائل : ج ١٠ ، الباب ١٠ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، ص ٥٤ ، ح ١ .

شرعاً على ما عرفته في بحث البراءة وصرحت به السنة^(١)، وأين هذا من الاستحسان؟!

والحاصل: أن ما ذكر من أدلة الحجية الاستحسان وغيرها مما ذكرته الكتب المفصلة لا تخلو من ضعف وخروج عن موضوع الاستحسان، وعليه تكون النتيجة هي عدم حجية الاستحسان؛ لما عرفت سابقاً من أن حجية الشيء تحتاج إلى دليل، فإذا لم يقدّم دليل على حجيته حمل على عدم حجيته، وهذا الأصل جار عند العقلاء في كل ما يحتاج إلى إثبات بالأدلة والبراهين؛ لأن الشك في الحجية يكفي للحكم بعدم الحجية.

وإلى هذه النتيجة انتهى جماعة منهم الغزالي في المستصفى^(٢)، والفقهاء الشافعي حيث قال: إن كان المراد بالاستحسان ما دلت الأصول بمعانيها عليه فهو حسن لقيام الحجة به، وإن كان ما يقع في الوهم من استقباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محذور^(٣)، وقريب منه ذهب إليه ابن السمعاني قال: إن كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الإنسان ويشتهي من غير دليل فهو

(١) انظر الخصال: ج ٢، ص ٤١٧، ح ٩؛ الوسائل: ج ١٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ص ٣٦٩، ح ١.

(٢) انظر المستصفى: ج ١، ص ٢٧٨ - ٢٨١.

(٣) انظر أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه: ص ١٧٩.

باطل ، ولا أحد يقول به... وإن كان العدول عن دليل إلى دليل أقوى
منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه^(١) ، وقريب منه قاله التهانوي^(٢) ،
ولكنك عرفت أن هذا ليس من الاستحسان في شيء ، وإنما هو من
الترجيح بين الأدلة ، فتسميته بالاستحسان غير صحيح.
وأما الاستحسان بالمعنى الذي تقدم فقد وصفه الشافعي بالتشريع
والتلذذ^(٣) ، ووصفه ابن حزم بأنه شهوة واتباع الهوى والضلال^(٤) ،
والشوكاني بأنه عديم الفائدة وتقول على الشريعة^(٥) .

(١) انظر أصول الفقه الإسلامي : ج ٢ ، ص ٧٥٠ (بتصرف).

(٢) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم : ج ١ ، ص ١٤٧ .

(٣) الإحكام (للأمدي) : ج ٤ ، ص ٣٩٠ ؛ الرسالة : ص ٣٥ ؛ أصول الفقه (للزلي) :
ص ١٦٣ .

(٤) الإحكام (لابن حزم) : ج ٥ ، ص ٧٥٨ .

(٥) إرشاد الفحول : ص ٢٤ .

الفصل الثالث المصالح المرسلت

وفيه تمهيد وأمور:

الأمر الأول: تعريف المصالح المرسلت

الأمر الثاني: أقسام المصلحة

الأمر الثالث: أدلة حجية المصالح المرسلت

الأمر الرابع: هل هناك حاجة للمصالح المرسلت؟

الأمر الخامس: معايير المصلحة في عملية الاستنباط

تمهيد

تسمى المصالح المرسلة بالاستصلاح أيضاً كما عند الغزالي^(١)، وهي من قواعد الاستنباط عند الحنابلة والمالكية والحنفية والزيدية وإن اختلفوا في بعض وجوهها، فإن الحنفية جعلوها من القياس، والحنابلة والمالكية جعلوها أصلاً تشريعياً مستقلاً، بل نسب إلى بعض الحنابلة القول بتقديمها على النص في مقام التعارض^(٢)، ونسب إلى مالك الإفراط في اعتبارها في الاستنباط حتى أدى به ذلك إلى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن وإن لم يجد لها مستنداً^(٣). نعم أنكرها الشافعي، وروي عنه أنه قال: من استصلح فقد شرّع، وإن الاستصلاح كالاستحسان متابعة الهوى^(٤)، وكيف كان فالبحث في مفهوم المصالح المرسلة ودورها في استنباط الأحكام يقع في أمور:

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ٢٨٤.

(٢) الاجتهاد والتقليد (محمد مهدي شمس الدين): ص ٤٧.

(٣) الاجتهاد والتقليد (محمد مهدي شمس الدين): ص ٤٧ - ٤٨؛ الإحكام (للأمدي):

ج ٤، ص ٣٩٤؛ وقال الغزالي أجاز مالك الضرب بالتهمة للاستنطاق بالسرقة للمصلحة.

انظر المستصفي: ج ١، ص ٢٩٧.

(٤) المستصفي: ج ١، ص ٣١١؛ الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٤.

الأمر الأول: تعريف المصالح المرسلّة

المصلحة في اللغة: الخير^(١). تطلق على كل ما فيه منفعة أو دفع مضرة^(٢)؛ لأن الجميع فيه خير للفرد أو المجتمع، وتنقسم إلى خاصة وعامة، ولكن البحث هنا في المصلحة العامة.

والمصلحة المرسلّة عند الأصوليين: هي المنفعة التي لم يرد فيها دليل خاص ينص على الحكم فيها.

ومن هنا عرفها بعضهم بأنها كل منفعة داخلية في مقاصد الشارع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء^(٣)، وعرفها الغزالي بأنها ما لم يشهد له من الشرع بالبطلان ولا بالاعتبار نص معين^(٤)، وعلى هذا فإن المصلحة تتقوم بأركان ثلاثة هي:

- ١- وجود المصلحة في الحكم ولو بنحو دفع المضرة.
- ٢- لم يرد نص خاص من الشارع يدل على اعتبارها.
- ٣- عدم ورود نص خاص من الشارع يدل على عدم اعتبارها.

(١) مجمع البحرين: ج ٢، ص ٣٨٨، (صلح).

(٢) انظر معجم مقاييس اللغة: ص ٥٥٠، (صلح)؛ مفردات ألفاظ القرآن الكريم:

ص ٤٨٩، (صلح)؛ لسان العرب: ج ٢، ص ٥١٦ (صلح).

(٣) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: ص ٣٣٠؛ الاجتهاد والتقليد (لمحمد مهدي

شمس الدين): ص ٤٦؛ وانظر أصول الفقه (للزلي): ص ١٤٠.

(٤) المستصفي: ج ١، ص ٢٨٦.

وقد وضحها بعضهم بأمثلة :

المثال الأول: المصلحة التي اقتضت الحكم بأن الزواج الذي لا يوثق

بوثيقة رسمية لا تسمع الدعوى به في المحاكم عند الإنكار والمخاصمة.

المثال الثاني: المصلحة التي اقتضت الحكم بأن عقد البيع الذي لا

يسجل في التوثيق الرسمي لا ينقل الملكية^(١).

المثال الثالث: لو اشتغل الجنود بالعمل والكسب لتأمين معاشهم

لخيف من دخول الأعداء بلاد الإسلام، أو خيف من ثوران الفتنة بين

المسلمين، وحينئذ يجوز لولي الأمر أن يوظف على الأغنياء دفع رواتب

الجنود لتأمين البلد من الحروب والفتن؛ لأنه إذ تعارض شران أو خيران

قصد الشارع دفع أشد الضررين، وأعظم الشرين، وهو هنا لا يتحقق

إلا بمثل هذا الإجراء^(٢).

ويلاحظ في هذه الأمثلة الثلاثة وجود مصلحة في الحكم مع عدم

وجود نص من الشارع يدل على اعتبارها أو إلغائها؛ لذا يحكم العقل

بصحة الاستناد إلى هذه المصلحة وجعل الحكم على طبقها، لكنك ترى

أن هذه ليست من قبيل العمل بالمصلحة المرسلة، بل من باب دفع

(١) علم أصول الفقه: ص ٩٤.

(٢) المستصفى: ج ١، ص ٣٠٤؛ أصول الفقه الإسلامي: ج ٢، ص ٧٥٩؛ وانظر

الموافقات: ج ٢، ص ١١.

الضرر الذي نص عليه الشارع بدليل لا ضرر^(١)، أو حكم العقل
بترجيح أحد الحكمين الشرعيين على الآخر لأهميته لتزاحم الحكمين
بسبب تزاحم الضررين أو المصلحتين أو الضرر والمصلحة وعدم قدرة
العبد على العمل بهما معاً.

(١) وهو قوله ﷺ: (لا ضرر ولا إضرار في الإسلام) انظر من لا يحضره الفقيه: ج ٤،
ص ٢٤٧، ح ٥٧١٨.

الأمر الثاني: أقسام المصلحة

القائلون بالمصلحة المرسلة قسموها من حيث اعتبارها الشرعي وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: المصلحة المعتبرة

وهي التي نصَّ الشارع على اعتبارها ولزوم مراعاتها في الأحكام، وهذه الأخرى قسموها إلى ثلاثة أقسام هي:

١- المصلحة الضرورية، وهي المقاصد الإلهية التي تتوقف عليها حياة الناس بغض النظر عن الدين أو المذهب، أو الجنس أو اللغة، أو الزمان أو المكان، ولذا أسموها ضروريات؛ لأنه إذا اختلت كلها أو بعضها اختل نظام الناس، وغلب عليهم الفوضى والفساد.

وأهم هذه المصالح الضرورية خمسة هي: حفظ الدين والنفس والعرض والمال والعقل، وأسماها بالأصول الخمسة؛ لأنها مما اتفقت عليها الشرايع والملل^(١)، وعليه فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوتها فهو مفسدة ودفعه مصلحة.

ومن أمثله تحريم الشارع كل تعرض للدين وأمر بمعاقة أهل البدع والدعاة إلى الضلالة حفاظاً على الدين والعقيدة من الانحراف، كما أن الشرع فرض القصاص، وحرّم الانتحار لحماية النفس من الأضرار، وحرّم الزنا والقذف لحماية العرض والنسب، وحرّم السرقة والغصب

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ٢٨٧؛ الموافقات: ج ٢، ص ٨؛ أصول الفقه (للزلي): ص ١٤٤.

لحماية المال لأن به معاش الناس ، وحرمة الخمر لحماية العقل لأنه ملاك التكليف.

٢- المصالح الحاجية ، وهي التي تنشأ من حاجات الإنسان ، وتدفع عنهم المشقة والحرَج ، وحيث إن الحاجات ليست ضرورية هنا فتأتي رتبها في المرحلة الثانية وبعد المصالح الضرورية.

ومن أمثله تسليط الولي على تزويج الصغيرة والصغير ، فإن زواج الصغيرين لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه في اقتناء المصالح كالارتباط بين الأسر والعشائر والتظاهر بالأصهار ونحوها من منافع ، بخلاف تسليط الولي على إرضاعه وحضائه وتربيته ، فإن ذلك من الضرورات^(١).

وربما تكون الحاجة رفع العسر والحرَج فيحكم الشارع طبقها ، وعلى هذا الأساس أجاز للمسافر والحامل والمرضعة الإفطار من الصيام ، ثم القضاء عند ارتفاع العذر ، فهذا الحكم ونحوه يحقق للإنسان مصالح حاجية لا ضرورية^(٢).

٣- المصلحة التحسينية ، وأرادوا بها المصالح التي تعود إلى الإنسان

(١) انظر المستصفي : ج ١ ، ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٢) أصول الفقه (للزلمي) : ص ١٤٧ ؛ الموافقات : ج ٢ ، ص ٨ ؛ وربما تكون الحاجة رفع الأضرار ، وعلى هذا الأساس أمر الشارع المريض بالتداوي ، وأجاز أكل مال الغير بدون إذنه إذا تعرض للهلاك ، وأجاز مراجعة المرأة للطبيب وإن توقف على النظر إلى ما يحرم النظر إليه استثناءً من القاعدة العامة القاضية بتحريمها.

بالكمال ، وتحليه بالفضائل وإبعاده عن الرذائل ، وحيث إن هذه لا يتوقف عليها نظام الحياة ولا يصاب الإنسان بالضيق والخرج بسبب فقدانها أسموها بالمصالح التحسينية ؛ لأن حسن الإنسان وتحسين حياته يتوقف عليها.

ومن أمثلتها: تجنب النجاسة ، والتزین للصلاة ولدى الذهاب إلى المسجد ، ودفع الصدقات وأعمال البر ، وهذه جميعها مصالح تحسينية تكمل دين الإنسان.

ومن التحسينات المالية تحريم الغرر في المعاملة ، فإن الغرر لا يمس ذات المال ، بل يمس صفة المتعامل لأنه يصفه بالخديعة.

ومن التحسينات العرضية تحريم خروج المرأة في الطرقات متبرجة بزينة ، حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تَبْرَحْنَ تَبْرِجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾^(١) وقال: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾^(٢) وذلك لأنه أحفظ لكرامة المرأة وعفة الأسرة ، وأضمن لكمال الأصل وشرف الإنسان.

ونلاحظ أن المصالح التي اعتبرها الشارع تتفاوت في درجة الأهمية ، فأهمها الأولى ثم الثانية تكملها والثالثة تكمل الثانية ، وعلى هذا الأساس تتفاوت الأحكام الناشئة منها بحسب الأهمية.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٣٣.

(٢) سورة النور: الآية ٣١.

الثاني: المصلحة غير المعتبرة (الملغاة)

وهي التي نص الشارع على عدم اعتبارها، ولذا أجمع الفقهاء على عدم جواز بناء الأحكام عليها؛ لأنها ليست بمصلحة في الحقيقة وإنما مضرة. نعم ربما تكون مصلحة شخصية أو محدودة تعود بالنفع على فئة قليلة من الناس، ولكن الشارع لم يلحظ في أحكامه المصالح الشخصية في الغالب بل نظر إلى المصالح العامة، ومن أمثلة هذه المصالح مصلحة المرابي في الحصول على الفوائد الربوية فإنها ملغاة شرعاً؛ لأن الشارع نص على حرمة الربا لما فيه من ظلم عام بالمجتمع. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً﴾^(١).

ومنها: مصلحة الغشاش والمحتكر والمرتشي ونحوهم، فإن الشارع ألغاهما بالنص الدال على تحريم ذلك لما في هذه الرذائل من مفسد كبيرة تعود على المجتمع^(٢).

ومنها: مصلحة البنت في مساواة الولد بالإرث، فإن الشارع ألغاهما وأوجب للولد ضعف الأنتى، قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ لِلذَّكَرِ مِثْلُ

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٠.

(٢) انظر النص على حرمة الغش في الوسائل: ج ١٧، الباب ٥٨ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٦٦، ح ١؛ انظر النص على حرمة الاحتكار في الوسائل: ج ١٧، الباب ٢٧ من أبواب آداب التجارة، ص ٤٢٧، ح ١٣؛ وانظر النص على حرمة الرشوة في الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ٩٣، ح ٥.

حَطَّ الْأَثْمِينَ ﴿١﴾ لما في ذلك من مصلحة تعود على الأسرة بشكل عام.

الثالث: المصلحة المرسلّة (المطلقة)

وهي التي لم ينص الشارع على اعتبارها ولا على عدم اعتبارها، فيرجع أمرها إلى نظر الفقيه فيحكم على طبقها، كالحكم بوجوب تنظيم الطرقات ووضع ضوابط للمرور لمصلحة حماية الناس من أضرار السيارات ونحوها، وتحريم التهريب أو حمل السلاح لمصلحة المجتمع اقتصادياً وأمنياً، وهكذا.

وأسموها المصلحة المرسلّة لأنها مطلقة لا تتحدد في مكان أو زمان أو موضوع خاص، وإنما تتغير وتتبدل بحسب الظروف والأحوال، وقد اختلفت فيها آراء الفقهاء، فبعضهم أنكرها واعتبرها من الأصول الموهومة أو المتخيلة وليس لها شاهد أو دليل، ولهذا أبطل الإفتاء على طبقها^(٢)، وفي الإحكام نسب الآمدي هذا إلى اتفاق الشافعية والحنفية وغيرهم^(٣)، وبعضهم اعتبرها من الأدلة الشرعية وأرجعها إلى حكم العقل، وبنى عليها الأحكام الفقهية^(٤). منهم مالك وأصحابه^(٥).

(١) سورة النساء: الآية ١١.

(٢) انظر المستصفى: ج ١، ص ٢٨٤؛ كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٥٥٩.

(٣) الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٣٩٤.

(٤) انظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٤٣.

(٥) المستصفى: ج ١، ص ٢٩٧ - ٢٩٨؛ الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٣٩٤؛ وانظر

الموافقات: ج ٢، ص ٣٩.

الأمر الثالث: أدلة حجية المصالح المرسلت

استدل القائلون بحجية المصالح المرسلت بأدلة وأغلبها مأخوذة من العقل ومن سيرة الصحابة ؛ لعدم وجود دليل من الكتاب أو السنة يدل على اعتبارها ، وعليه سنكتفي بدليلين منهما :

الدليل الأول: مستند إلى العقل ، وهو حكمه باقتضاء ضروريات الحياة العمل بالمصالح ، وتوضيحه يتوقف على مقدمات :
الأولى: أن مصالح الناس تتجدد ولا تتناهى ، وليس جميع هذه المصالح نص عليها الشارع .

الثانية: أن التوقف على المصالح التي نص الشارع عليها غير ممكن ؛ لأنه يستلزم تعطيل مصالح الناس وإيقاف عجلة الحياة والمنع من سعادتهم وتطورهم ، وكلاهما يتنافى مع غرض التشريع .

الثالثة: أن العمل بالرأي والذوق من دون مراعاة المصلحة خطأ ؛ لأنه عمل بالهوى ، فلم يبق إلا العمل بحسب مقتضيات المصالح والمفاسد ، وهذا ما يقضي به العقل ، وهو المطلوب .
ويلاحظ على هذا الدليل :

أولاً: أنه فرض نقصان الشريعة وعدم كمالها في تشريع الأحكام ، الأمر الذي فرض الرجوع إلى المصلحة في عملية الاستنباط ، وهذا يتنافى مع صريح الكتاب والسنة الدالين على كمال الشريعة وعدم

وجود النقصان فيها. قال تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾^(١) وقال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٢).

وفي صحيحة حماد عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: ((ما من شيء إلا وفيه كتاب وسنة))^(٣) وفي صحيحة مرزم عنه عليه السلام قال: ((إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه))^(٤).

وعلى هذا يبطل فرض وجود مصلحة لم ينص الشارع على اعتبارها أو إلغائها من دون أن يشملها نص من الكتاب أو السنة حتى يكون للفقهاء رأي فيها من دون الرجوع إلى النص. وبها جاءت رواية المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ((ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال))^(٥).

(١) سورة الأنعام: الآية ٣٨.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) الكافي: ج ١، ص ٨١، ح ٤.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٨٠، ح ١.

(٥) الكافي: ج ١، ص ٨١، ح ٦.

ومن هنا أبطل الغزالي المصلحة المرسلة، وعلله بأن المصلحة إنما تكون مشروعة إذا حفظت مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع، فكل مصلحة لا ترجع إلى مقصود فهم من هذه الثلاثة كانت من المصالح الغريبة فتكون باطلة، ومن صار إليها فقد شرع^(١)، وذكر الآمدي ما يقرب من هذا القول أيضاً^(٢).

ثانياً: حتى على فرض القبول بذلك جدلاً فإن الرجوع إلى المصلحة لا يصلح دليلاً لاستنباط الأحكام الشرعية؛ لأن اللازم من ذلك هو القول بأن الفقيه يرجع إلى رأيه في الحكم بوجود المصلحة، وهذا الرأي ظني لا قطعي، فتشمله أدلة حرمة العمل بالظن والتي نصت على أن الظن لا يفيد فائدة علمية أو عملية تستدعي الركون إليه في الإفتاء. قال تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^(٣) وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ هُمُ إِلَّا يَحْرُصُونَ﴾^(٤) وقال سبحانه: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^(٥) وعليه فإن الالتزام بالمصلحة المرسلة في استنباط الأحكام يرجع في الحقيقة إلى الالتزام بالعمل بالظن وهو منهي

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ٣١٠ - ٣١١.

(٢) الإحكام (للآمدي): ج ٤، ص ٣٩٤.

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٢.

(٤) سورة الأنعام الآية ١١٦.

(٥) سورة يونس: الآية ٣٦.

عنه .

ثالثاً: أن تمام الاستدلال على حجية المصلحة المرسلة - على فرض تمامه - يتوقف على صحة المقدمة الأولى ، والحال أنها غير صحيحة ؛ لأننا نسلّم صحة القول بأن مصالح الناس متجددة ولا تتناهى ، ولكن لا نسلّم بصحة القول بأن الشارع لم ينص عليها ، وذلك لأن الشارع ينص على أحكامه بطرق عديدة :

أحدها: النص الخاص ، كما قال تعالى : ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ﴾^(١) .

ثانيها: النص العام ، كما قال تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) وقال تعالى : ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٣) فإن النص العام يفيدنا عموم الحكم لكل ما ينطبق عليه عنوان العقد والماء مثلاً ، وهذه العناوين العامة تسد أكثر حاجات الناس المتجددة .

ثالثها: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كالموارد التي يحكم العقل بوجوبها فيتبعه الشرع من جهة الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع ، والعقل لا يحكم بوجوب شيء إلا إذا قطع بوجود المصلحة فيه ، وعليه فإن الشرع يتبعه للقطع بوجود المصلحة ، وقد

(١) سورة النحل : الآية ١١٥ .

(٢) سورة المائدة : الآية ١ .

(٣) سورة الفرقان : الآية ٤٨ .

عرفت ذلك مفصلاً في باب حجية العقل.

رابعهما: الإجماع أو الضرورة أو السيرتان العقلانية والمشرعية ونحو ذلك من أدلة معتبرة وحجج شرعية كما عرفت شواهد الفقهية مما تقدم.

خامسها: الأصول العملية الأربعة، حيث دل الشارع على وجوب العمل بها عند عدم وجود النص على الحكم كما عرفت تفصيله.

والنتيجة: أن الشارع نص على الأحكام المتجددة إما بنحو النص العام في الأدلة اللفظية، أو بنحو متابعة حكم العقل بالمصلحة المقطوعة، أو بنحو قيام الإجماع أو الضرورة ونحوها على الحكم في الأدلة اللبية، ومعها لا تبقى حاجة إلى العمل بالمصلحة المظنونة؛ لأن الدليل الشرعي يكفي ويستوعب كل الحاجات، وعليه يبطل الاستدلال المذكور.

الدليل الثاني: مستند إلى عمل الصحابة، بدعوى أن الصحابة عملوا بالمصالح المرسلة في الموارد التي لم يكن عندهم دليل من كتاب أو سنة.

وتوضيح ذلك: أن تتبع اجتهادات الصحابة والتابعين لهم يفيدنا أنهم كانوا يفتون في الكثير من الوقائع بمجرد ملاحظة اشتغال الواقعة على مصلحة راجحة، ولم يلحظوا أن هذه المصلحة مما نص عليها الشارع أم لا؟

منها: إفتاؤهم بأن حد شرب الخمر ثمانين جلدة - مع أنه لم يرد نص به - لما وجدوه من المصلحة فيه. ورد هذا عن علي أمير

المؤمنين عليهم السلام ^(١).

ومنها: قضاء علي أمير المؤمنين عليه السلام بتضمين الصنّاع مع أن القاعدة العامة الواردة بالنص النبوي هو عدم الضمان لقوله صلى الله عليه وآله: ((لا ضمان على مؤتمن)) ^(٢) وصاحب الصنعة أمين، إلا أن مصلحة حفظ أموال الناس من الضياع دعت إلى القضاء بتضمينه استثناء من القاعدة العامة ^(٣).

ومنها: قضاء عثمان بتوريث زوجة عبد الرحمن بن عوف تماضر بعد أن طلقها في مرض موته خلافاً للقاعدة القاضية بعدم التوارث بين الزوجين إذا انقطعت علاقة الزوجية، وذلك رعاية لمصلحة الزوجة، وسداً للباب أمام من تسوّّل له نفسه أن يحرم زوجته من الإرث ^(٤)، وغير ذلك من قضايا وآراء ^(٥).

ولم يلحظ أن أحداً منهم أنكر هذا النحو من العمل بالمصالح، فيكشف عن أمرين:

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ٣٠٥ - ٣٠٦.

(٢) نيل الأوطار: ج ٥، ص ٢٩٦؛ السنن الكبرى (للبيهقي): ج ٦، ص ٢٨٩؛ وانظر أصول الفقه (للزلي): ص ١٦٩.

(٣) انظر أصول الفقه (للزلي): ص ١٧٠.

(٤) أصول الفقه (للزلي): ص ١٦٩.

(٥) انظر الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٨٨.

أحدهما: أن العمل بالمصالح المرسله حجة عند الصحابة.

ثانيهما: أن هذا العمل مما اتفقت عليه كلمتهم فيفيدنا إجماعاً.

وأنت ترى أن هذا الاستدلال ضعيف من وجوه عديدة ؛ لأنه :

أولاً: مستند إلى أن عمل الصحابة في نفسه من دون رجوع إلى الكتاب أو السنة حجة ، وقد عرفت في بحث حجية السنة أن هذا مما لم يقيم عليه دليل ، بل قام الدليل العقلي والنقلي على بطلانه.

ثانياً: أن بعض مقدمات هذا الاستدلال غير صحيحة ؛ لأنه لم يعلم بأن عمل الصحابة بالمصلحة كان من جهة المصلحة المرسله المظنونة أم لا ؛ إذ لعلهم أفتوا طبق المصلحة لوجود الدليل عليها عندهم ، أو لأنهم قطعوا بوجود المصلحة فيها ، وقد عرفت أن المصلحة المنصوصة أو المقطوعة يصح الاستناد إليها في مقام الفتوى والاستنباط ، وعليه فدعوى أن الصحابة ظنوا بوجود المصلحة وعملوا بها قول بلا دليل.

ثالثاً: على فرض تسليم صحة الاستدلال وتسليم أن الصحابة ظنوا بالمصلحة وعملوا بهذا الظن فإننا لا يمكن أن نعتبره حجة هنا ؛ لقيام النص الشرعي على حرمة العمل بالظن كما عرفت ، وإذا دار الأمر بين الأخذ بالنص الصريح وبين الأخذ بعمل الصحابة فلا شك في وجوب ترجيح النص على عملهم ؛ لأن غاية ما يفيد عملهم هو الاجتهاد ، ولا يصح الاجتهاد في مقابل النص.

هذا مضافاً إلى أن الشواهد الثلاثة التي ذكرت لعمل الصحابة لم تكن من قبيل المصالح المرسله ؛ لأن الحكم على الشارب بالجلد نشأ من

التعليل ؛ لأنه قال ﷺ : ((إنه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى ، وإذا هذى افترى ، فحدوه حد المفترين))^(١).

وتضمن الصنّاع نشأ من جهة تفريطهم في حفظ الأمانة ؛ لأن ذلك من مقتضى الحال ، فيكون الضمان ناشئاً من الدليل لا من المصلحة المرسلة.

وتوريث المرأة المطلقة نشأ من كونها زوجة ؛ لأن الطلاق الرجعي لا يقطع علاقة الزوجية في مدة العدة. هذا كله مبني على تسليمه صحة الأسانيد في الشواهد المذكورة ، وإلا فالإشكال فيها أجلى .

والنتيجة التي نتوصل إليها من كل هذا هي عدم وجود دليل صحيح يثبت حجية الاستناد إلى المصالح المرسلة في مقام الفتوى والاستنباط ؛ لأن ما ذكر إما ينتهي إلى العمل بالظن وقد تضافرت الأدلة على حرمة العمل به ، وإما ينتهي إلى دعوى نقصان الشريعة ، وكلاهما لا يمكن الاعتقاد بهما ، فتتوصل من ذلك إلى بطلان حجية المصالح المرسلة لعدم تمامية الأدلة.

ومن هنا وصف الغزالي العاملين بالمصلحة المرسلة بأنهم مشرّعة ، وقال : كل مصلحة لا تؤخذ من الكتاب والسنة والإجماع باطلة مطروحة^(٢) ، وصرح الآمدي بامتناع التمسك بها^(١) ، ونسبها التهانوي

(١) الإحكام (للآمدي) : ج ٤ ، ص ٣٠٢ ؛ وانظر المستصفى : ج ١ ، ص ٣٠٦ .

(٢) المستصفى : ج ١ ، ص ٣١٠ - ٣١١ .

إلى التخيّل الذي لم يشهد له الشرع بالاعتبار^(٢)، وعليه فلا بد للقائلين
بها من التماس طريق آخر للإفتاء في الموارد التي لا نص فيها من
الشارع.

(١) الإحكام (للأمدي): ج ٤، ص ٣٩٤.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون والعلوم: ج ٢، ص ١٥٥٩.

الأمر الرابع: هل هناك حاجة للمصالح المرسلتة؟

إن الذي يتتبع موارد استدلال القائلين بحجية المصالح المرسلتة يتوصل إلى أن السبب الذي ألجأهم إلى القول بالحاجة إلى المصالح المرسلتة هو نقصان أدوات الاستنباط عندهم، وإنكارهم للأدوات التي وضعها أئمة أهل البيت عليهم السلام أمام الفقيه لتكون طريقاً للوصول إلى الأحكام؛ إذ إنهم:

أ- أنكروا حجية العقل في الأحكام، وقالوا بأن العقل لا يصلح أن يكون مصدراً للتشريع لا في موارد التحسين والتقبيح العقليين، ولا في موارد الملازمات العقلية، ولا في موارد التزاحم وترجيح المصلحة الأهم على غيرها^(١).

والنتيجة أنهم أنكروا حجية العقل في موارد القطع بالمصلحة، وقالوا بحجيته في موارد الظن بالمصلحة، وكان هذا من المفارقات.

ب - أنهم أقفلوا باب الاجتهاد، الأمر الذي سدَّ باب العقل والدراسات الأصولية المفسرة للنصوص والأدلة، فحددوا النصوص الفقهية بما فهم منه في السابق، فاضطروا إلى فتح أبواب جديدة للاستنباط تسد حاجة الناس إلى الفتوى، ولو فتحو باب الاجتهاد لم يحتاجوا إلى كل هذا؛ إذ تبقى للفقيه في كل عصر مساحات واسعة في

(١) انظر المستصفي: ج ١، ص ٥٦ - ٥٧؛ الإحكام (للأمدي): ج ١، ص ٧٢ - ٧٣؛
نهاية الوصول: ج ١، ص ١١٩.

فهم الأدلة والنصوص وتطبيق القواعد الشرعية على موضوعاتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى حددوا صلاحيات الفقيه وضيّقوا من الأحكام الولائية التي منحها الشارع للفقيه في الكتاب والسنة، وذلك لسد حاجات المجتمع وحل مشاكله على ما تقتضيه نظرية ولاية الفقهاء في زمان الغيبة الكبرى. كما هو الحال في زماننا هذا^(١).

ج - عدم إيجاد التوازن والجمع المنطقي بين أدلة الأحكام الأولية وأدلة الأحكام الثانوية كالضرر والخرج والاضطرار والنسيان ونحو ذلك؛ بدهة أن الموارد التي تتزاحم فيها الأحكام الأولية والثانوية تتقدم فيها الأحكام الثانوية؛ لأن الأحكام الأولية مقيدة شرعاً بعدم ترتب العناوين الثانوية عليها كالوضوء الضروري أو الحج أو الصيام ونحو ذلك إذا سبب الضرر العسر والخرج، وهذا التقييد ناشئ من الفهم العرفي لكلا الدليلين^(٢)، وعلى هذا لا تبقى حاجة إلى مراعاة المصالح الظنية لكفاية الأدلة الأولية والثانوية بمعظم الفقه.

د - إلغاء العمل بالأصول العملية التي وضعها الشارع حلولاً في مقام فقدان الدليل كالاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير إلا ما ندر، فإن الذي يتبع الموارد المختلفة لمسائل المجتمع يجد أنها لا تخلو من انطباق أحد هذه الأصول لدى فقدان الدليل الخاص.

(١) انظر فقه الدولة: ج ١، ص ٢٤٤.

(٢) انظر قاعدة لا ضرر: ص ١٩٤.

ومن الملاحظ أنهم لم يأخذوا بالأصول العملية التي نص عليها الشارع وجعلها حجة في مقام الشك وفقدان الدليل على الحكم الشرعي، لكنهم وضعوا قواعد أخرى لم ينص عليها الشارع وقالوا بحجيتها اعتماداً على الظن والاجتهاد بالرأي، وهذا من المفارقات أيضاً.

والنتيجة الحاصلة مما تقدم: أن القائلين بحجية المصالح المرسلة سدوا على أنفسهم باب الاجتهاد الصحيح، وعزلوا العقل العملي عن مقام الاستنباط، وأبطلوا العمل بالأصول العملية، فوقعوا فيما رأيناه من التناقضات والهفوات في التشريع، فأرادوا أن يسدوا حاجة الأمة إلى استنباط الأحكام الشرعية عبر المصالح المرسلة، فوقعوا في العمل بالظن والرأي، وكلاهما محرم وموجب للبطلان كما عرفت تفصيلاً^(١)، ولو أخذوا بقواعد الفقه الإمامي وأصوله لما عانوا من نقصان أدوات الاستنباط، ولا وقعوا في مثل هذه الهفوات.

(١) انظر أيضاً فرائد الأصول: ج ١، ص ١٣٢؛ كفاية الأصول: ص ٢٧٩؛ أصول المظفر: ج ٣، ص ١٧.

الأمر الخامس: معايير المصلحة في عملية الاستنباط

قد عرفت غير مرة أن الفقه الإمامي يقوم على القول بتبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، فما من وجوب إلا وله مصلحة، وما من حرمة إلا وفيها مفسدة، كما عرفت أن هذه المصالح والمفاسد تعود إلى الناس أنفسهم، وإلا يلزم أن يكون التكليف عبثاً، وفعله عز وجل لغواً، وهو خلاف الحكمة الإلهية^(١).

والسؤال الذي قد يرد هنا عن حقيقة هذه المصلحة التي يتبعها الحكم، وما هو فرقها عن المصلحة المرسله حتى إن الإمامية أبطلوا المصلحة المرسله وفي عين الحال قالوا بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؟ والجواب عن ذلك يتم من خلال المطالب التالية:

الأول: أن المراد من المصالح التي يتبعها الحكم عند الإمامية هي المصالح الواقعية التكوينية التي جعلها الله سبحانه في الواقع، وهذه المصالح مقطوعة الوجود متقررة منذ أن خلق الله سبحانه الأشياء سواء تعرفنا عليها أم جهلناها.

والعقل يتوصل إلى بعض هذه المصالح فنحكم بوجوب العمل بها، وحينئذ يتوصل منه إلى أن ما حكم به العقل هو عين ما حكم به الشرع؛ لأن الشارع لا يخالف الحكم العقلي الصحيح؛ لأنه قبيح،

(١) نهاية الوصول: ج ١، ص ٦١٥-٦١٦؛ كشف الغطاء: ج ١، ص ١٤٥؛ المعتمد: ج ١، ص ١٦٦-١٦٧؛ الموافقات: ج ٢، ص ٥؛ أصول الفقه (للزلمي): ص ١٥٤.

والعقل يتوصل إلى هذه المصالح عبر ثلاثة طرق :

أحدها: الحسن والقبح العقليان ، فإن العقل إذا استقل بالحكم بحسن شيء كالعدل أو استقل بالحكم بقبح شيء كالظلم فإن الشرع يحكم بوجوب الأول وحرمة الثاني ؛ لأن العقل يجزم بوجود مصلحة في الحسن ومفسدة في القبح ولذلك حكم بهما ، و الشرع الذي هو خلق العقل وأعطاه الموازين لا يخالف موازينه وإلا كان متناقضاً ، فيتوصل العقل من خلال هذا التطابق في الموازين بينه وبين الشرع إلى ملازمة الوجوب للحسن ومصلحته ، وملازمة الحرمة للقبح ومفسدته .

ثانيها: الملازمات العقلية ، نظير حكم العقل بالملازمة بين وجوب الشيء كالحج ووجوب مقدماته كقطع المسافة للوصول إلى مكة ، ووجوب الشيء كالصلاة وحرمة ما يمنع من العمل بها على ما عرفته في بحث الضد ، ونظير حكم العقل بفساد العبادة إذا أتى بها في موضع النهي كالصلاة في الدار المغصوبة أو الثوب النجس وهكذا .

فإن حكم العقل بوجود ملازمة بين مصلحة الشيء ومصلحة مقدمته وحكمه بالملازمة بين وجود المصلحة ولزوم رفع ما يمنع منها يوصلنا إلى القطع بوجود المصلحة ، وهذا القطع بوجود المصلحة يلازم وجود الحكم .

ثالثها: أبواب تزاحم الأحكام الناشئة من تزاحم المصالح الملزمة ، أو تزاحم المصالح والمفاسد الملزمة ، أو تزاحم المفاسد كذلك .
فإن التزاحم بين الأحكام لا يتحقق موضوعاً إلا إذا كانت

المصلحة موجودة والحكم مقطوعٌ به ولكن العبد يعجز عن الإتيان بكلا الحكمين وتحصيل كلا المصلحتين في وقت واحد، ولا يوجد له حل إلا أن يعمل بهما، فإن العقل في مثل هذه الصورة يحكم بلزوم ترجيح العمل بأحد الحكمين على الآخر، وهذا الحكم ناشئ من رؤية العقل أن أحدهما أهم من الآخر فيقدم الأهم على المهم، نظير حكم العقل بوجوب دفع الضرر عن النفس وإن استلزم بذل المال، وحكمه بجواز شرب الخمرة إذ تزاحم بين شربه أو الزنا كما إذا أجبره الظالم على ذلك؛ لأن مفسدة الخمرة أخف من مفسدة الزنا وهكذا.

وأنت ترى أن حكم العقل هنا لم ينشأ من الظن أو الرأي والاجتهاد، بل ناشئ من القطع بوجود المصلحة والحكم، فيحكم بالترجيح بينهما ضمن موازين شرعية وعقلية بحثها الفقهاء في باب التزاحم^(١).

هذه هي أهم الطرق التي يتوصل العقل بها إلى العلم بوجود المصلحة فيحكم الشرع طبقاً لحكم العقل؛ ولأن هذه المصالح واقعية حقيقية لا متوهمة ومقطوعة الوجود لا مظنونة فلا تشملها أدلة حرمة العمل بالظن بخلاف المصالح المرسلة.

الثاني: أن بعض هذه المصالح التي حكم العقل بتبعية الحكم

(١) تقدم الكلام فيها في بحث الأمر، وانظر أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣٣؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٢٩، لمعرفة بعض التفاصيل الأخرى.

الشرعي لها منصوصة بنحو عام أو كلي ، ولكن فوض أمر العمل بها إلى الحكم الشرعي من باب المصالح الولائية والضرورات التي تفرضها الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع المسلم ، وهذا الحكم الولائي ليس حكماً أولياً ولا ثانوياً ، بل هو حكم ولائي يتسم بأنه مؤقت ، ويرجع إلى الضرورات المستجدة ، كما أنه بيد الفقيه الجامع للشرائط حسب الأدلة التي تضافرت على ثبوت مثل هذه السلطة للفقيه وجعلتها من صلاحياته ، نظير إنشاء الدواوين وسك النقود وبناء الجيوش والمؤسسات الرسمية وإدارة المصارف والوزارات والإدارات السلطوية ونحو ذلك ، فإن حكم مثل هذه المؤسسات ليس مما قام عليه نص خاص في الكتاب والسنة ، ولم ينص عليه حكم ثانوي ، بل هو حكم ولائي يصدره الحاكم تبعاً للمصالح الاجتماعية المهمة والملزمة .

وهذا النحو من المصالح والأحكام من مختصات الفقه الإمامي ؛ لتضافر الأدلة الكثيرة عندهم من الكتاب والسنة وبناء العقلاء على ضرورة منح الفقيه الجامع للشرائط هذا النحو من الصلاحيات بما أنه نائب عن الإمام عليه السلام الذي هو نائب عن الرسول صلّى الله عليه وآله في تدبير كل ذلك^(١) ، ولاشك أن القائلين بالمصالح المرسلة لم يقصدوا بها هذا النحو من المصالح .

الثالث: أن بعض هذه المصالح مما أطبق عليها العقلاء ، فإن الحكم

(١) انظر فقه الدولة : ج ١ ، ص ٢٧٣ .

يتبع المصالح والمفاسد التي اتفق عليها العقلاء ولم يختلف عليها أحد منهم، نظير وجوب حفظ الأرواح وحقن الدماء ومعالجة الفوضى واختلال النظام ونحو ذلك.

وعليه فلو فرضنا أن موضوعاً مستجداً لم يكن حادثاً في عصر النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام لكن عقلاء العالم اتفقوا على وجود مصلحة أو مفسدة فيه، فإن العقل يحكم بوجوب تحصيل هذه المصلحة أو دفع المفسدة، والعقل هنا ليس مشرعاً بل هو كاشف عن حكم شرعي، نظير تعاطي المخدرات أو بيعها فقد اتفق العقلاء على أضرارها البالغة وفسادها الكبير في المجتمع الإنساني؛ لذا يحكم العقل بأن الشرع يحكم بحرماتها هنا؛ لأن الشارع لا يريد لعباده الضرر والفساد، ومثله قيام السلطات الصحية في البلد بحملة لوقاية الأطفال من الأمراض والأوبئة عبر التلقيح وزرق المضادات ونحو ذلك؛ لذا لا يتردد المجتهدون بالحكم بوجوبها؛ لأنها تحمي المجتمع من المفاسد الخطيرة وهكذا^(١).

ونلاحظ هنا أن هذه المصلحة التي يتوصل العقل منها إلى الحكم الشرعي معلومة الوجود من خلال إطباق العقلاء عليها، وهذه ليست كالمصلحة المرسلة؛ لأن المصلحة المرسلة تستند إلى رأي الفقيه الواحد وظنه الخاص بينما هذه تستند إلى اتفاق العقلاء، ولا شك أن اتفاق جميع العقلاء يفيد القطع بوجود المصلحة، بينما رأي الفقيه الواحد لا

(١) انظر قاعدة لا ضرر: ص ٥٨١.

يفيد إلا الظن ؛ لذا لا يكون معياراً لتشريع الأحكام، بل لو أخذ به كان تشريعاً وابتداعاً في الدين على ما تواترت به الأخبار المعتبرة^(١) ؛ لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً^(٢)، وفي النبوي الشريف: ((من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح))^(٣) وعن علي أمير المؤمنين عليه السلام: ((يا أيها الناس! اتقوا الله، ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون))^(٤) بخلاف اتفاق العقلاء على المصلحة أو المفسدة فإنه يفيد العلم بالمصلحة، والعلم حجة على العالمين بلا إشكال.

وبذلك نعرف الفرق الكبير بين ما يقوله الإمامية والمعتزلة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية وبين قول القائلين بالمصالح المرسلة، وإن هذا الفرق يرجع إلى أن المصلحة التي يتبعها الحكم على مذهب الإمامية تتسم بسمتين:

الأولى: وجود المصلحة الواقعية تكويناً.

الثانية: العلم بوجود هذه المصلحة، ولذا تكون حجة.

بخلاف المصلحة المرسلة فهي متوهمة أو متصورة، وهي في

(١) انظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠ - ٢٩، ح ١،

ح ٢، ح ٣، ح ٤، ح ٥، ح ٦، ح ٩، ح ١٠، ح ١٤، ح ٢٩، ح ٣١، ح ٣٢.

(٢) قال تعالى: ﴿لَا يَكْفُرُ بِالْحَقِّ شَيْئًا﴾ سورة يونس: الآية ٣٦؛ سورة النجم: الآية ٢٨.

(٣) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٥، ح ١٣.

(٤) الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، ص ٢٦، ح ١٩.

الحالتين مضمونة ، ولذا لا تكون حجة.

الفصل الرابع سد الذرائع

وفيه تمهيد وأمور:

الأمر الأول: في معنى سد الذرائع

الأمر الثاني: أقسام الذرائع

الأمر الثالث: بيان محل النزاع

الأمر الرابع: أدلة حجية سد الذرائع

تمهيد

سد الذرائع : من أصول الاستنباط المعتبرة عند المالكية والحنابلة ،
وقد حُكيَ عن مالك وأحمد بن حنبل الإكثار في الاعتماد عليها
واعتبارها أصلاً تشريعياً^(١) ، بل نقل عن مالك أنه أفتى لمن رأى هلال
شوال وحده أن لا يفطر لئلا يقع ذريعة إلى إفطار الفسّاق^(٢) ، مع أن
الجمع بين الأمرين ممكن ، وهو أن يأمره بالإفطار مع عدم التظاهر ، ولا
الإعلان بين الناس ، وكيف كان فالبحث في سد الذرائع يقع في أمور :

(١) الاجتهاد والتقليد (لمحمد مهدي شمس الدين) : ص ٥١ ؛ وانظر أصول الفقه (للزلمي) :

ص ١٨٥ .

(٢) أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه : ص ٧٢ .

الأمر الأول: في معنى سد الذرائع

الذريعة في اللغة: الوسيلة وجمعها ذرائع^(١). يراد بها السبب الذي يتوصل به إلى الشيء، سواء كان الشيء محبوباً أم مبغوضاً أو لا هذا ولا ذلك.

والسد في مقابل الفتح، وأما في المصطلح الأصولي فقد عرفت بتعاريف عديدة تشترك في معنى واحد.

منها: إعطاء الوسيلة حكم غايتها^(٢)، فالوسائل التي تكون غاياتها مشروعة تأخذ حكم غاياتها فتكون مفتوحة أمام الناس أي جائزة، والوسائل التي تؤدي إلى غايات فاسدة تكون ممنوعة وحكمها عدم الجواز، وبهذا نعرف أن أكثر ما أريد من سد الذرائع على هذا المعنى هو مقدمة الحرام، ويقابلها فتح الذرائع أي المقدمات التي تفضي إلى واجب.

ومنها: العمل الذي يعد حلالاً في الشرع لكن الفاعل يتوصل به إلى فعل محظور.

ومنها: التذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز^(٣).

(١) لسان العرب: ج ٨، ص ٩٦، (ذرع)؛ تاج العروس: ج ٥، ص ٣٣٦، (ذرع)؛ مجمع

البحرين: ج ٤، ص ٣٢٨، (ذرع)؛ المعجم الوسيط: ج ١، ص ٣١٠، (ذرع).

(٢) أصول الفقه (للزليبي): ص ١٧٥.

(٣) انظر أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه: ص ٢٠٨.

وبهذا نعرف أن قاعدة سد الذرائع فرع من فروع بحث مقدمة الواجب والحرام، سوى أن الأصوليين يبحثون عن حكم مطلق المقدمة، سواء كان مقدمة للواجب أو للحرام أو لغيرهما من الأحكام، بينما القائلون بسد الذرائع فيبحثونها في باب مقدمة الحرام.

ويمكن أن نمثل لها بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَصْرَبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا

يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾^(١).

توضيحه: أن الشارع نهى المرأة من أن تضرب برجلها أثناء المشي، ليس لأن الضرب في نفسه حرام، وإنما لأنه يفضي إلى الحرام، وهو إثارة الفتنة وإغراء الرجال.

(١) سورة النور: الآية ٣١.

الأمر الثاني: أقسام الذرائع

ذكر بعض القائلين بسد الذرائع أقساماً أربعة لها:

أحدها: الوسائل الموضوعة للإفضاء إلى المفسدة كشرب الخمر فإنه يفضي إلى مفسدة السكر، والزنا فإنه يفضي إلى اختلاط المياه وفساد الفراش.

ثانيها: الوسائل الموضوعة للأمور المباحة إلا أن فاعلها قصد بها التوصل إلى المفسدة، كما لو باع العنب لغرض صناعته خمراً، واشترى السلاح لغرض القتل.

ثالثها: الوسائل الموضوعة للأمور المباحة ولا يقصد بها التوصل إلى المفسدة لكنها غالباً ما تفضي إلى المفسدة، نظير سب آلهة المشركين فإنه لا يقصد منه المفسدة ولكنه غالباً ما يفضي إلى سب الله سبحانه وهو مفسدة.

رابعها: الوسائل الموضوعة للمباح وقد تفضي إلى المفسدة إلا أن مصلحتها أرجح من مفسدتها، كالنظر إلى المرأة المخطوبة أو المشهود عليها، فإن مصلحة اختيارها كزوجة أو إقامة الشهادة لحفظ الحقوق أرجح من مفسدة النظر^(١).

هذا ما ذكر، ولكن الصواب أنه غير صحيح؛ لأنه خلط بين الأمور المحرمة في نفسها سواء وقعت مقدمة للحرام أم لا، وبين الأمور

(١) انظر أعلام الموقعين: ج ٣، ص ١٤٨.

المباحة في نفسها ولا تحرم إلا إذا أفضت إلى الحرام، فإن الحرمة على قسمين هما:

الحرمة النفسية، وهي فيما لو كان الشيء له مفسدة مستقلة فيكون حراماً في نفسه.

والحرمة الغيرية، وهي فيما إذا كان الشيء في نفسه خالياً من المفسدة ولا حرمة فيه، وإنما يحرم بسبب وقوعه مقدمة للمحرم.

ونلاحظ في بعض الأمثلة المذكورة أن شرب الخمر والزنا في أنفسهما محرمان سواء أفضيا إلى السكر واختلاط المياه أم لا، فيخرجان عن موضوع البحث، كما أن القسم الرابع منها خارج عن موضوع سد الذرائع؛ لأن ترجيح ما مصلحته أرجح يرجع إلى باب التزاحم، وفي هذا الباب يحكم العقل بلزوم ترجيح أحدهما على الآخر لأهمية مصلحته، وعليه فيخرج القسم الأول والرابع من موضوع البحث، وينحصر البحث في الثاني والثالث؛ لأن الإفضاء إلى الحرام غير معلوم فيها، وإنما مظنون أو محتمل، والحكم بوجود سد الذريعة وعدمه ناشئ من هذا الظن.

الأمر الثالث: بيان محل النزاع

إن الاختلاف الواقع بين الأصوليين في اعتبار سد الذرائع وعدمه راجع إلى العلم والظن بالمفسدة، ولأجل توضيح ذلك نقول: إن الذرائع وغاياتها تقع على أربعة أقسام:

١- أن تكون كل من الغاية والذريعة مشروعة، ولا نزاع في صحة ذلك ولزوم فتح هذه الذريعة مثل مراقبة تنظيم المرور ومراقبة المخالفات بالأجهزة الحديثة ومحاسبة المخالفين من قبل الأجهزة المسؤولة من أجل حماية المواطنين، وتطوير المناهج التعليمية لأجل رفع المستوى العلمي، ووضع اللجان الخاصة لأجل التحري والمراقبة لمنع الفساد الإداري وظلم المجتمع وكل وسيلة صحيحة تؤدي إلى هدف مشروع تكون جائزة ومفتوحة لتحقيق المنافع العامة.

٢- أن تكون كل من الغاية والذريعة غير مشروعة، ولا نزاع في وجوب سدها، مثل منع صناعة المشروبات الروحية، وبيع المواد المخدرة، وفتح الملاهي والمراقص، ومنع الغش والربا في المعاملات ونحوها؛ لأن سد هذه الأبواب يؤدي إلى منع الحرام.

٣- أن تكون الغاية مشروعة والذريعة غير مشروعة، وهذه تدخل في باب تزامم المصلحة والمفسدة، فتارة تترجح مصلحة الغاية فتبيح الذريعة وتارة تترجح مفسدة الذريعة فتتمنع من الغاية، فمثلاً: الكذب قبيح في نفسه وحرام لغلبة مفسدته هذا في الأصل، وربما يصير مباحاً أو

حسناً إذا كان يمنع من وقوع فتنة كبيرة ، والتصديق على المحتاج ومساعدة الناس فإنها غاية مشروعة بل مستحبة ، إلا أنه إذا تحققت من مال الحرام تقع باطلة لغلبة مفسدة الذريعة على مصلحة الغاية.

وعليه فإن الحكم في هذا القسم يرجع إلى معادلة المصلحة والمفسدة ، فإذا غلبت المصلحة يفتح باب الذريعة وإذا غلبت يسد.

٤- أن تكون الغاية غير مشروعة والذريعة مشروعة ، كما لو دفع مالا إلى الناس من أجل أن يشتري ذمهم ، أو وهب مالا إلى المرأة من أجل بناء علاقة غير شرعية معها ، وهذا ما وقع الخلاف فيه ، فبعضهم لاحظ غلبة جانب المصلحة فقال بفتحه ، وبعضهم لاحظ جانب المفسدة فقال بغلقه ، وعليه فالبحث في سد الذرائع لا يقع في الأقسام الثلاثة الأولى للاتفاق على فتح الأول وسد الثاني ومعادلة المصلحة والمفسدة في الثالث ، وإنما البحث يقع في هذا القسم بالخصوص ؛ لأن حصول المفسدة مظنون لا معلوم ، وسترى ما فيه.

الأمر الرابع: أدلة حجيت سد الذرائع

استدل القائلون بحجية سد الذرائع بأدلة عديدة أهمها اثنان :

الدليل الأول: استقراء الموارد، فقد جمع ابن القيم مسائل كثيرة تبلغ تسعاً وتسعين مسألة وجدها جميعاً تتفق على اتحاد حكم الأشياء وحكم مقدماتها، واستنتج من هذا الاستقراء نتيجة كلية تقضي بأن الشارع يعطي للوسائل والمقدمات دائماً حكم ما تنتهي إليه، فإذا وجدنا وسيلة وذريعة لحرام ولم نعثر في الكتاب والسنة على دليل لحرمتها نستنتج أن الشارع أعطى لها حكم ذبيهاً أخذاً بالاستقراء.

ومن هذه الموارد الكثيرة نذكر نماذج :

منها: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(١) فحرم الشارع سب آلهة المشركين لكي لا يكون ذريعة لسبه تعالى.

ومنها: أنه تعالى حرم البيع وقت النداء لصلاة الجمعة لكي لا يتخذ ذريعة إلى التشاغل عن الصلاة.

ومنها: أن الشارع حرم القطرة الواحدة من الخمر لئلا تتخذ ذريعة إلى الشرب، كما حرم إمساك الخمر للتخليل لئلا يتخذ ذريعة لإمساكها لأجل شربها.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٠٨.

ومنها: أنه حرم الخلوّة بالمرأة الأجنبية ولو في تعليمها القرآن،
والسفر لثلاث ذريعة للوقوع في الفتنة.

ومنها: أن الشارع حرم نكاح أكثر من أربع نساء؛ لأن الأكثر
ذريعة إلى الجور^(١).

وهذه الموارد المتكثرة ترشدنا إلى وجود ضابطة عند الشارع وهي
أن المقدمة تأخذ حكم ذبيها.

والنتيجة التي نتوصل إليها من خلال ذلك هي أننا إذا لاحظنا أن
المقدمة تقع طريقاً للحرام نحكم بحرمتها سداً للذريعة وإن كانت هذه
المقدمة في نفسها محللة.

ويلاحظ عليه أن العديد من الموارد التي ذكرها هي من المحرمات
النفسية، وهذا يخرجها عن موضوع البحث في سد الذرائع؛ لما عرفت
من أن سد الذرائع تجري في المقدمات التي هي في نفسها جائزة، وتحرم
بسبب إفضائها إلى الحرام.

وأما المقدمات التي هي في نفسها محرمة سواء وقعت مقدمة للحرام
أم لا فهي لا تجدي في الالتزام بسد الذرائع؛ لأن الغرض من القول بسد
الذرائع هو إثبات الحكم الثابت للشيء إلى مقدمته لغرض سد الذرائع،
فإذا كان الشيء في نفسه حراماً يصبح التمسك بسد الذرائع لغوياً.
والفرق بين الحرام النفسي والحرام الغيري يظهر في أمرين:

(١) انظر أعلام الموقعين: ج ٣، ص ١٤٧-١٥٣؛ وانظر أصول الفقه (للزلمي): ص ١٨٣.

أحدهما: أن الحرام النفسي يتعلق به حكم شرعي مستقل ، ولذا فإن العمل به يعد معصية ، فإذا وقع مقدمة للحرام أوجب معصيتين إحداهما للمقدمة والثانية لذيها نظير التزوج بأكثر من أربع بالعقد الدائم ، فإنه في نفسه حرام لكونه تشريعاً محرماً ، كما أن الجور الذي يخاف الوقوع فيه حرام أيضاً - بناء على حرمة مقدمة الحرام - لأنه ظلم ، بخلاف الحرام الغيري .

ثانيهما: أن الحرام النفسي يستوجب العقاب عند الفعل ، فإذا أفضى إلى وقوع حرام آخر ترتب عليه عقابان ، بخلاف الحرام الغيري ، وأنت ترى أن الشواهد التي ذكرت لسد الذرائع هي من قبيل الحرام النفسي ، نظير البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، وشرب القطرة من الخمر ، والتزوج بأكثر من أربعة ؛ لأن الأول حرم لمكان الأمر في قوله تعالى : ﴿وَدَّرُوا الْبَيْعَ﴾^(١) والثاني حرم لقولهم : (ما أسكر كثيره فقليله حرام)^(٢) والثالث لقوله تعالى : ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾^(٣) فلا يجوز التعدي عن موضع الجواز ، وعلى هذا تبطل الحاجة إلى سد الذرائع إلا على نحو تحصيل الحاصل ، وهو باطل بالضرورة .

الدليل الثاني: حكم العقل ، ويمكن تقريره بالقول بأن المولى إذا

(١) سورة الجمعة : الآية ٩ .

(٢) انظر الوسائل : ج ٢٥ ، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرمة ، ص ٢٨٠ ، ح ٥ .

(٣) سورة النساء الآية ٣ .

حرّم شيئاً حرّم الوسيلة التي تفضي إليه ؛ لأنه لو أباح الوسيلة كان لازمه تجويز فعلها وهو يلازم تجويز الوقوع في الحرام ، وهو تناقض .
ويلاحظ عليه :

أولاً: أنه لو صحّ هذا الاستدلال فلأنه مستند إلى الحكم بالملازمة بين حرمة الشيء وحرمة مقدمته ، والحكم بهذه الملازمة راجع إلى حكم العقل ، فتكون سد الذرائع من فروع حكم العقل بالملازمة وليست قاعدة مستقلة في نفسها في مقام الاستنباط ، فتخرج عن موضوع البحث وتنافي غرض القائل بسد الذرائع .

ثانياً: أن هذا الاستدلال إن استند إلى حكم العقل العملي من جهة أنه أحد أدلة الأحكام وللعقل أن يحكم في القضايا حينما يقطع بالمصلحة كما في موارد التحسين والتقييح أو الملازمات ونحو ذلك فهو صحيح ، ولكنه بالنسبة للقائلين بسد الرّائع يعد رجوعاً عن مسلكهم العام ، حيث أنكروا حجية العقل ونفوا حكمه في الحسن والقبح كما عرفته سابقاً^(١) .
وإن استند إليه من جهة أن العقل يظن بوجود المصلحة ولا يقطع بها فحينئذ يرد عليه ما ورد على المصالح المرسلّة والاستحسان ونحو ذلك من أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً^(٢) .

(١) انظر الإحكام (للأمدي) : ج١ ، ص١٤٥ ؛ المستصفى : ج١ ، ص٥٦ - ٥٧ ؛ ميزان الأصول : ج١ ، ص١٥١ ؛ تهذيب الوصول : ص٥٣ .
(٢) تكرر الاستدلال على حرمة العمل بالظن كثيراً فيما تقدم ، وانظر سورة النجم : الآية ٢٨ .

والنتيجة الحاصلة مما تقدم هي : أن سد الذرائع لا يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً على الأحكام في الموارد التي لا نص فيها ؛ لأنه إن رجع إلى كبرى حجية العقل لم يكن دليلاً مستقلاً ؛ إذ مع وجود هذه الكبرى لا تبقى خصوصية لسد الذرائع ، بل كل ما يقطع بملاكه العقل يكون متبعاً كما عرفت تفصيله من مسلك الإمامية في حجية العقل ، وبالتالي فإن الفقيه في غنى عنه ، وإن رجع إلى الظن بالملاك والمصلحة فهو ليس بحجة للأدلة التي نهت عن العمل بالظن .

وبذلك نعرف أن الأصول التي التزمت بها مذاهب الجمهور في مقام الاستنباط عند عدم الدليل على الحكم لا ترجع إلى فائدة تذكر ، فلم يبق إلا التمسك بالأصول العملية الأربعة ، وهي الاستصحاب والبراءة والاشتغال والتخير ، فإنها وردت في الأدلة والنصوص ، وثبتت حجيتها بالبرهان ، وفي عين الحال تستوعب كل حاجات الفقيه والمجتمع في الفتوى والاستنباط ، ومعه تنتفي الحاجة إلى غيرها من القواعد ، فما بالك بالقواعد غير الصحيحة منها؟

والحمد لله أولاً وأخراً وظاهراً وباطناً ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

فاضل الصفار

كربلاء المقدسة

٢٤ من شهر رمضان المبارك ١٤٢٧ هـ

أهم المصادر

- ١- الاجتهاد والتقليد: للشيخ محمد مهدي شمس الدين، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر- بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، الطبعة الأولى.
- ٢- أجود التقريرات: تقريرات الميرزا النائيني بقلم السيد الخوئي، مؤسسة صاحب الأمر عليه السلام - قم، ١٤٢٠هـ، الطبعة الأولى.
- ٣- الاحتجاج: لأحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، دار الأسوة - قم، ١٤٢٥هـ، الطبعة السادسة.
- ٤- الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم الأندلسي الظاهري، دار الجيل - بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن أبي علي بن محمد الأمدي، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٧٦ هـ ش.
- ٦- إرشاد الفحول: للشوكاني محمد بن علي بن محمد، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٤هـ، الطبعة الأولى.
- ٧- الاستبصار: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٩٠هـ.
- ٨- الأصول: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، مؤسسة الفكر الإسلامي - قم، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
- ٩- أصول السرخسي: لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهو السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، مكتبة المعارف - الرياض.
- ١٠- الأصول العامة للفقهاء المقارن: للسيد محمد تقي الحكيم، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام - قم، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، الطبعة الثانية.
- ١١- أصول الفقه: لمحمد رضا المظفر، دار النعمان - النجف، ١٣٨٦هـ.

- ١٩٦٦م، الطبعة الثانية.
- ١٢- أصول الفقه الإسلامي: لمحمد مصطفى الشلبي، دار النهضة العربية - بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ١٣- أصول الفقه في نسيجه الجديد: للدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي، مطبعة الخنساء - بغداد، الطبعة الحادية عشرة.
- ١٤- أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه: للشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ١٤٢٥هـ، الطبعة الأولى.
- ١٥- أصول الكافي: لمحمد بن يعقوب الكليني، دار الأسوة - إيران، ١٤٢٥هـ، الطبعة الخامسة.
- ١٦- أضواء على السنة المحمدية؛ لمحمود أبو رية، منشورات الأعلمي - بيروت، الطبعة الخامسة.
- ١٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين: لابن القيم الجوزي، دار الفكر - بيروت، ١٣٧٤هـ، ودار الكتاب العربي.
- ١٨- أعلام الوري بأعلام الهدى: للفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لآحياء التراث - قم المقدسه، الطبعة الأولى.
- ١٩- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: للشيخ مكارم الشيرازي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، الطبعة الثانية.
- ٢٠- أنوار الأصول: تقارير بحث الشيخ ناصر مكارم شيرازي بقلم أحمد القدسي، انتشارات نسل جوان، ١٤٢٠هـ، الطبعة الثالثة.
- ٢١- الإيضاح في علوم الحديث والإصطلاح: للدكتور مصطفى سعيد الخن والدكتور بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب - دمشق وبيروت، ١٤٠٠هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

- ٢٢- بحر الفوائد في شرح الفوائد: لمحمد حسن الأشتياني، الطبعة الحجرية.
- ٢٣- بحوث في علم الأصول: تقارير أبحاث السيد محمد باقر الصدر بقلم السيد محمود الهاشمي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الثانية.
- ٢٤- البرهان في أصول الفقه: لإمام الحرمين الجويني، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الأولى.
- ٢٥- تاج العروس من جواهر القاموس: لمحمد مرتضى الزبيدي، منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت.
- ٢٦- تاريخ الفرق الإسلامية: للشيخ محمد خليل الزين، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، الطبعة الثانية.
- ٢٧- تاريخ اليعقوبي: لأحمد بن اسحاق اليعقوبي البغدادي، دار الاعتصام - قم، ١٤٢٥هـ.
- ٢٨- تأملات في الصحيحين: لمحمد صادق نجمي، دار العلوم - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، الطبعة الثانية.
- ٢٩- التبيان في تفسير القرآن: للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.
- ٣٠- تحف العقول عن آل الرسول: للحسن بن علي بن شعبة الحرّاني، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م، الطبعة السادسة.
- ٣١- التعريفات: للشريف علي بن محمد، دار السرور - بيروت.
- ٣٢- تفسير آيات الأحكام في القرآن: لمحمد علي الصابوني، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، الطبعة الأولى.
- ٣٣- تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي، مؤسسة الأعلمي -

- بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م، الطبعة الأولى.
- ٣٤- تفسير الفخر الرازي: لمحمد فخر الدين الرازي، دار الفكر- بيروت، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، الطبعة الأولى.
- ٣٥- تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب: للميرزا محمد المشهدي، دار الغدير - قم، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، الطبعة الأولى.
- ٣٦- تفسير نور الثقلين: للشيخ عبد علي جمعة العروسي، مؤسسة التاريخ العربي، تحقيق السيد علي عاشور، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، الطبعة الأولى.
- ٣٧- تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: لمحمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم، ١٤١٢هـ، الطبعة الأولى.
- ٣٨- تقريب القرآن إلى الأذهان: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم- بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، الطبعة الأولى.
- ٣٩- تلخيص التمهيد: لمحمد هادي معرفة، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤٢٦هـ، الطبعة الخامسة.
- ٤٠- تهذيب الاحكام: للشيخ الطوسي، دار الكتب الاسلامية، ١٣٦٥ ش، الطبعة الرابعة.
- ٤١- تهذيب الأصول: للسيد عبد الأعلى السبزواري، الدار الإسلامية- بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، الطبعة الثانية.
- ٤٢- تهذيب الوصول إلى علم الأصول: للحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، مؤسسة الإمام علي - لندن، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، الطبعة المحققة الأولى.
- ٤٣- التوحيد: لمحمد بن علي بن الحسين القمي، مؤسسة الأعلمي - بيروت.
- ٤٤- الجامع لأحكام القرآن: لمحمد بن أحمد الانصاري الترجي، دار

- الحديث - القاهرة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م
- ٤٥- جامع مناسك الحج: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، الطبعة الأولى.
- ٤٦- جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: لمحمد حسن النجفي، دار الكتب الإسلامية - طهران، ١٣٦٧ هـ ش، الطبعة الثالثة.
- ٤٧- حق اليقين في معرفة أصول الدين: للسيد عبد الله شبر، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، الطبعة الأولى.
- ٤٨- الخصال: لمحمد بن علي بن بابويه، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، الطبعة الأولى.
- ٤٩- خلاصة الأقوال: للحسن بن يوسف الحلبي، النجف الأشرف، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م، الطبعة الثانية.
- ٥٠- الخلاف: لمحمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة النشر الإسلامية - قم، ١٤٢٢ هـ، الطبعة الثانية.
- ٥١- درر الفوائد: تقريرات بحث الشيخ عبد الكريم الحائري، تعليق الشيخ محمد علي الاراضي، مؤسسة النشر الاسلامي - قم المقدسة، ١٤١٨ هـ، الطبعة السادسة.
- ٥٢- رجال النجاشي: لأحمد بن علي بن أحمد النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم المقدسة، ١٤٢٤ هـ، الطبعة السابعة.
- ٥٣- الرسالة: للشافعي محمد بن إدريس، تحقيق أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية - بيروت.
- ٥٤- رسالتان في الصحابة: للحافظ العلائي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م، الطبعة الأولى.

- ٥٥- رياض المسائل : للسيد علي الطباطبائي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم ، ١٤١٨ هـ ، الطبعة الأولى .
- ٥٦- سنن النسائي : لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، دار الفكر - بيروت ، ١٣٤٨ هـ .
- ٥٧- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام : لجعفر بن الحسن الحلبي ، مركز الرسول الأعظم - بيروت ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ، الطبعة العاشرة .
- ٥٨- الشرح الكبير : لعبد الرحمن بن قدامة ، دار الكتاب العربي - بيروت .
- ٥٩- الشيعة في مسارهم التاريخي : للسيد محسن الأمين العاملي ، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م ، الطبعة الأولى .
- ٦٠- صحيح البخاري : لمحمد بن إسماعيل البخاري ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ، الطبعة الأولى .
- ٦١- صحيح مسلم : لمسلم بن الحجاج ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م ، الطبعة الأولى .
- ٦٢- صراط النجاة في أجوبة الاستفتاءات : للسيد أبي القاسم الخوئي والميرزا جواد التبريز ، قم المقدسة ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م ، الطبعة الثانية .
- ٦٣- ضياء العينين عن فرائد السبطين : لإبراهيم الجويني الخراساني تلخيص حبيب الله المرزوقي الشميراني ، منشورات منير - طهران ، ١٣٨٤ هـ ش ، الطبعة الأولى .
- ٦٤- العدة في أصول الفقه : للشيخ محمد بن الحسن الطوسي ، مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم ، ١٤٠٣ هـ ، ومطبعة ستارة - قم ، ١٤١٧ هـ ، الطبعة الأولى .
- ٦٥- العروة الوثقى : للسيد محمد كاظم اليزدي ، مؤسسة النشر الإسلامي - قم ، ١٤١٧ هـ ، الطبعة الأولى .

- ٦٦- علم الأصول تاريخاً وتطوراً: لعلي الفاضل القائيني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم، ١٤١٨ هـ، الطبعة الثانية.
- ٦٧- علم أصول الفقه: لعبد الوهاب خلاف، دار الحديث - مصر، ١٤٢٣ هـ.
- ٦٨- علوم القرآن عند المفسرين: لمركز الثقافة والمعارف القرآنية، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم، ١٤١٧ هـ، الطبعة الأولى.
- ٦٩- العناوين: للسيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٨ هـ الطبعة الأولى.
- ٧٠- عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: للسيد مرتضى الحسيني الفيروز آبادي، انتشارات فيروز آباد - قم، ١٣٩٥ هـ، الطبعة الثانية.
- ٧١- عوائد الأيام: للمولى أحمد النراقي، مركز النشر الإسلامي - قم، ١٤١٧ هـ، الطبعة الأولى.
- ٧٢- عوالي اللآلء العزيزية في الأحاديث الدينية: للشيخ محمد بن أبي جمهور الإحسائي، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام - قم، الطبعة الأولى.
- ٧٣- عون المعبود شرح سنن أبي داود: لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر - بيروت.
- ٧٤- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفتوى للتراث ومكتبة العلم - القاهرة، ودار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة الثانية.
- ٧٥- فرائد الأصول: للشيخ مرتضى الأنصاري، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ١٤١٩ هـ، الطبعة الأولى.
- ٧٦- الفقه (الاجتهاد والتقليد): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار

- العلوم - بيروت، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م، الطبعة الثانية.
- ٧٧- فقه الأسرة: للشيخ فاضل الصفار، مركز الفقهة للدراسات والبحوث الفقهية، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م، الطبعة الأولى.
- ٧٨- الفقه (البيع): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، الطبعة الرابعة.
- ٧٩- فقه الدولة: للشيخ فاضل الصفار، دار الأنصار - قم المقدسة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، الطبعة الأولى.
- ٨٠- الفقه (الصوم): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، الطبعة الثانية.
- ٨١- الفقه على المذاهب الأربعة: لعبد الرحمن الجزيري، دار الفكر - بيروت، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، الطبعة الأولى.
- ٨٢- الفقه (القانون): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، مركز الرسول الأعظم عليه السلام - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ - ١٩٨٨ م، الطبعة الثانية.
- ٨٣- الفقه (القواعد الفقهية): للسيد محمد الحسيني الشيرازي، المركز الثقافي الحسيني، ١٤١٤ هـ، الطبعة الأولى.
- ٨٤- الفقه والمتفقه: للخطيب البغدادي.
- ٨٥- الفهرست: لمحمد بن الحسن الطوسي، مؤسسة نشر الفقهة، ١٤٢٢ هـ، الطبعة الثانية.
- ٨٦- فوائد الأصول: تقارير أبحاث الميرزا النائيني بقلم الشيخ الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤٠٦ هـ.
- ٨٧- الفوائد الحائرية: للوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ١٤١٥ هـ، الطبعة الأولى.

٨٨. فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت: لمحي الدين بن عبد الشكور،
(ملحق بالمستصفي للغزالي) الطبعة الأميرية بمصر، ١٣٢٤هـ، نشر دار إحياء
التراث العربي مؤسسة التاريخ العربي - بيروت.
٨٩. قاعدة لا ضرر أدلتها ومواردها: للشيخ فاضل الصفار، مؤسسة
برهيزكار - قم، ١٤٢٣هـ، الطبعة الأولى.
٩٠. القواعد الفقهية: للسيد محمد حسن البجنوردي، نشر الهادي - قم،
١٤١٩هـ، الطبعة الأولى.
٩١. القواعد الفقهية: لناصر مكارم الشيرازي، مدرسة الإمام أمير
المؤمنين عليه السلام - قم، ١٤١١هـ، الطبعة الثالثة.
٩٢. قوانين الأصول: للميرزا القاسم القمي، الطبعة الحجرية.
٩٣. كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم: لمحمد علي التهانوي، مكتبة
لبنان ناشرون - بيروت، ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.
٩٤. الكشاف عن حقائق التنزيل: لجار الله الزمخشري، مكتبة مصر.
٩٥. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء: للشيخ جعفر كاشف
الغطاء، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم، ١٤٢٢هـ، الطبعة الأولى.
٩٦. كفاية الأصول: للشيخ محمد كاظم الخراساني، مؤسسة آل
البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، ١٤١٧هـ، الطبعة الثانية.
٩٧. كنز العرفان في فقه القرآن: للفاضل المقداد، مكتب نويد إسلام - قم،
١٤٢٢هـ، الطبعة الأولى.
٩٨. الكنى والألقاب: للشيخ عباس القمي، مكتبة الصدر - طهران،
١٣٦٨هـ ش، الطبعة الخامسة.
٩٩. لسان العرب: لابن منظور، نشر أدب الحوزة - قم، ١٤٠٥هـ.

- ١٠٠- مجمع البحرين: لفخر الدين الطريحي، مؤسسة الوفاء - بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، الطبعة الثانية.
- ١٠١- مجمع البيان في تفسير القرآن: للفضل بن الحسن الطبرسي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، الطبعة الأولى.
- ١٠٢- محاضرات في أصول الفقه: تقارير لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي بقلم الشيخ إسحاق الفياض (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم، ١٤٢٢هـ.
- ١٠٣- المحلا: لابن حزم الاندلسي، دار الفكر - بيروت.
- ١٠٤- مختلف الشيعة: للحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، الطبعة الثانية.
- ١٠٥- المدخل لدراسة القانون: لعبد الباقي البكري وزهير البشير، دار الكتب - جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
- ١٠٦- المسائل الإسلامية: للسيد محمد الحسيني الشرازي، دار العلوم - بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، الطبعة الخامسة والعشرون.
- ١٠٧- المستصفي من علم الأصول: لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المطبعة الأميرية - مصر، ١٣٢٤هـ، نشر دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت.
- ١٠٨- مستمسك العروة الوثقى: للسيد محسن الحكيم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة.
- ١٠٩- المسند: لأحمد بن حنبل، دار الفكر - بيروت.
- ١١٠- المسند الجامع لأحاديث الكتب الستة: حققه ورتبه مجموعة من المؤلفين، نشر دار الجيل - بيروت، والشركة المتحدة - الكويت، ١٤١٣هـ، الطبعة الأولى.

- ١١١- مصادر التشريع الإسلامي : لعبد الوهاب خلاف.
- ١١٢- مصادر الفقه الإسلامي ومنابعه : للشيخ جعفر السبحاني ، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم ، ١٤٢٧ هـ ، الطبعة الأولى.
- ١١٣- مصباح الفقاهاة : تقارير أبحاث السيد الخوئي بقلم الشيخ محمد علي التوحيدى ، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي - قم ، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م ، الطبعة الأولى.
- ١١٤- مطارح الأنظار : تقارير الشيخ مرتضى الأنصارى بقلم الميرزا أبى القاسم الكلانترى ، مجمع الفكر الإسلامى - قم ، ١٤٥٥ هـ ، الطبعة الأولى.
- ١١٥- معالم الأصول (مع تعليقة سلطان العلماء) : لحسن بن الشهيد الثانى ، دار الفكر - قم المقدسة ، الطبعة الثانية.
- ١١٦- معالم الدين وملاذ المجتهدين : للشيخ حسن بن الشهيد الثانى ، دار الفكر - قم ، ١٣٧٦ هـ ش ، الطبعة الثانية.
- ١١٧- المعتمد فى أصول الفقه : لأبى الحسين محمد بن علي بن الطيب البصرى المعتزلى ، دار الكتب العلمية - بيروت ، ١٤٠٣ هـ .
- ١١٨- معجم الفروق اللغوية : لأبى هلال العسكري ، مؤسسة النشر الإسلامى - قم المقدسة ، ١٤٢٦ هـ .
- ١١٩- معجم مقاييس اللغة : لأحمد بن فارس بن زكريا ، دار أحياء الكتب العربية - القاهرة ، ١٣٦٦ هـ .
- ١٢٠- المعجم الوسيط : مجمع اللغة العربية ، دار الدعوة - استانبول ١٩٨٩ م .
- ١٢١- المغنى : لابن قدامة ، دار الكتاب العربى - بيروت .
- ١٢٢- مفردات ألفاظ القرآن الكريم : للراغب الأصفهاني ، دار القلم والدار الشامىة - بيروت ، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م ، الطبعة الأولى.

- ١٢٣- مقالات الأصول: للشيخ ضياء الدين العراقي، مجمع الفكر الإسلامي - قم، ١٤٢٠هـ، الطبعة المحققة الأولى.
- ١٢٤- مقدمة ابن خلدون: لعبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مؤسسة الأعلمي - بيروت.
- ١٢٥- المقتنة: لمحمد بن محمد بن النعمان المفيد، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٧هـ، الطبعة الرابعة.
- ١٢٦- المنتخب من مسند عبد بن حميد: لأبي محمد عبد بن حميد، مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٨هـ.
- ١٢٧- منتهى الأصول: للسيد ميرزا حسن البجنوردي، مؤسسة عروج، ١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.
- ١٢٨- منتهى الدراية في توضيح الكفاية: للسيد جعفر الجزائري المروج.
- ١٢٩- منتهى المطلب في تحقيق المذهب: للحسن بن يوسف ابن المطهر الحلي، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد، ١٤٢٦هـ، الطبعة الأولى، وتبريز، ١٣٣٣، طبعة قديمة.
- ١٣٠- المنخول من تعليقات الأصول: لأبي حامد الغزالي، دار الفكر - دمشق، ١٤١٩هـ.
- ١٣١- المنطق: محمد رضا المظفر، دار التفسير.
- ١٣٢- كتاب من لا يحضره الفقيه: لمحمد بن علي بن بابويه، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، الطبعة الأولى.
- ١٣٣- مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام: للسيد عبد الأعلى السبزواري، مؤسسة المنار - قم، ١٤١٣هـ، الطبعة الرابعة.
- ١٣٤- الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق الشاطبي، المكتبة

- العصرية - بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ١٣٥- ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه: لعلاء الدين السمرقندي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية - بغداد، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، الطبعة الأولى.
- ١٣٦- الميزان في تفسير القرآن: للسيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسه الإعلامي - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الأولى المحققة.
- ١٣٧- النص والاجتهاد: للسيد عبد الحسين شرف الدين، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، الطبعة الحادية عشرة.
- ١٣٨- نهاية الأفكار: تقريرات الشيخ ضياء الدين العراقي بقلم الشيخ محمد تقي البروجردي، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤١٧هـ، الطبعة الثالثة.
- ١٣٩- نهاية الوصول إلى علم الأصول: للحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم، ١٤٢٥هـ، الطبعة الأولى.
- ١٤٠- نهج الحق وكشف الصدق: للحسن بن يوسف بن المطهر الحلبي، دار الهجرة - قم، ١٤١٤هـ، الطبعة الرابعة.
- ١٤١- هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين: للشيخ محمد تقي الأصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي - قم، ١٤٢١هـ، الطبعة الأولى.
- ١٤٢- الوصول إلى كفاية الأصول: للسيد محمد الحسيني الشيرازي، دار الايمان - قم، ١٤٠٦هـ، الطبعة الثانية.
- ١٤٣- وهج الفصاحة في أدب النبي: لعلاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، الطبعة الأولى.
- ١٤٤- ينابيع المودة: للشيخ سلمان القندوزي الحنفي، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الأولى.

فهرس الكتاب

٧	المبحث الرابع : دلالة العام والخاص.....
٧	١ - في معنى العام والخاص.....
٩	٢ - أقسام العام.....
١٢	٣ - أدوات العموم.....
١٤	٤ - ظهور العام والخاص.....
١٥	٥ - أقسام المخصص.....
١٩	٦ - اصناف التخصيص المتصل.....
٢٤	٧ - أصناف التخصيص المنفصل.....
٢٤	أ - التخصيص اللفظي.....
٢٩	ب - التخصيص اللببي.....
٣١	٨ - شروط التخصيص.....
٣٩	٩ - شروط العمل بالعام.....
٤٦	المبحث الخامس : دلالة النسخ.....
٤٦	١ - التخصيص والنسخ.....
٤٦	٢ - معنى النسخ.....
٥١	٣ - وقوع النسخ وأسبابه.....
٥١	أ - وقوع النسخ.....
٥٣	ب - أسباب النسخ.....
٥٨	٤ - شروط النسخ.....
٦١	٥ - أقسام النسخ.....
٦١	القسم الأول : التقسيم باعتبار الدليل الناسخ.....
٦٤	القسم الثاني : التقسيم باعتبار النسبة بين الناسخ والمنسوخ.....

٦٦	المبحث السادس : دلالة المطلق والمقيّد.....
٦٦	١ - معنى المطلق والمقيّد وخصوصياتهما.....
٧٠	٢ - أدوات الإطلاق.....
٧٢	٣ - شرط الإطلاق.....
٧٧	٤ - كيفية تقيّد المطلق.....
٨٢	٥ - شروط التقيّد.....
٨٩	الفصل الثالث : في الدلالة المفهومية للكتاب والسنة.....
٩١	تمهيد.....
٩٢	المبحث الأول : في الدلالة المفهومية.....
٩٢	١ - في تعريف المفهوم.....
٩٣	٢ - أقسام الدلالة المفهومية.....
٩٥	الأول : دلالة الاقتضاء.....
٩٧	الثاني : دلالة الإشارة.....
١٠٠	الثالث : دلالة الإيحاء والتنبيه.....
١٠٦	الرابع : دلالة المفهوم الصريح.....
١٠٨	فروق الدلالات المفهومية.....
١١٠	٣ - تقسيم المفهوم.....
١١٢	٤ - مدار البحث في المفاهيم.....
١١٤	٥ - أنحاء الجمل المفهومية.....
١١٦	المبحث الثاني : في أقسام المفهوم.....
١١٦	الأول : مفهوم الشرط.....
١١٦	١ - في معنى مفهوم الشرط.....
١١٧	٢ - أركان الجملة الشرطية وأقسامها.....
١٢٠	٣ - شروط ثبوت المفهوم.....

١٢٢	٤ - أدلة ثبوت مفهوم الشرط.....
١٢٥	٥ - دلالة الجملة الشرطية عند تعدد الشرط.....
١٢٩	الثاني : مفهوم الوصف.....
١٢٩	١ - في ضابطة المفهوم.....
١٣٠	٢ - في تحرير محل البحث.....
١٣٣	٣ - أقسام الوصف.....
١٣٧	٤ - الأقوال في المسألة.....
١٤٠	الثالث : مفهوم الغاية.....
١٤٠	١ - في معنى الغاية وأدواتها.....
١٤١	٢ - في مفاد الغاية.....
١٤٢	٣ - الأقوال في المسألة.....
١٤٥	الرابع : مفهوم الحصر.....
١٤٥	١ - في معنى الحصر وأدواته.....
١٤٧	٢ - هل للحصر مفهوم؟.....
١٤٩	٣ - الأدوات غير الحصرية.....
١٥٠	الخامس : مفهوم العدد.....
١٥٢	السادس : مفهوم اللقب.....
١٥٥	خلاصة الفصل.....
١٥٧	الفصل الرابع : الدلالة المجرى أسبابها وطرق معالجتها.....
١٥٩	الأمر الأول : في معنى المجرى.....
١٦٠	الأمر الثاني : في أسباب الإجمال.....
١٧٢	الأمر الثالث : في معالجة الإجمال.....
١٧٣	الأمر الرابع : معالجة الأجمال بواسطة الجمع الدلالي.....
١٧٣	الأولى : في معنى الجمع الدلالي.....

١٧٤ الثانية : تقسيم الجمع الدلالي
١٧٦ الثالثة : طرق الجمع الدلالي
١٨٦ الأمر الخامس : معالجة الإجمال بالترجيح في الأدلة المتعارضة
١٨٦ الأولى : في معنى التعارض وأسبابه
١٨٦ أ- معنى التعارض
١٨٧ ب- أسباب التعارض
١٩١ الثانية : أقسام التعارض
١٩٣ الثالثة : صور التعارض
٢٠٤ الأمر السادس : في معالجة التعارض بالمزايا والمرجحات
٢٠٤ المطلب الأول : في المرجحات المنصوصة
٢٠٤ ١- الترجيح بصفات الراوي
٢٠٧ ٢- الترجيح بعمل الفقهاء وأهل الخبرة
٢٠٩ ٣- الترجيح بموافقة القرآن
٢١٣ ٤- الترجيح بمخالفة التقية
٢١٧ المطلب الثاني : في المرجحات غير المنصوصة
٢٢٢ الأمر السابع : نتائج البحث
٢٢٩ التمهيد الأول : في معنى الأصول العملية
٢٣٠ التمهيد الثاني : في أقسام الأصول العملية
٢٣٣ الفصل الأول : في الاستصحاب وفيه أمور
٢٣٥ الأمر الأول : مفهوم الاستصحاب
٢٣٨ الأمر الثاني : أركان الاستصحاب
٢٤٠ الأمر الثالث : حدود الاستصحاب
٢٤٢ الأمر الرابع : أدلة حجية الاستصحاب
٢٤٢ ١- دليل السنّة

٢٤٤	٢- دليل بناء العقلاء.....
٢٤٦	الأمر الخامس : الأقوال في حجية الاستصحاب.....
٢٥١	الأمر السادس : أصناف الاستصحاب.....
٢٥٥	الفصل الثاني : أصالة البراءة وفيه أمور.....
٢٥٧	الأمر الأول : معنى أصالة البراءة.....
٢٥٩	الأمر الثاني : حجية أصالة البراءة.....
٢٥٩	١- دليل الكتاب.....
٢٦٠	٢- دليل السنّة الشريفة.....
٢٦٥	٣- دليل العقل.....
٢٦٨	الأمر الثالث : شروط العمل بالبراءة.....
٢٧٣	الفصل الثالث : أصالة الاشتغال (الاحتياط) وفيه أمور.....
٢٧٥	الأمر الأول : معنى الاحتياط وسببه.....
٢٧٧	الأمر الثاني : كيفية الاحتياط.....
٢٧٩	الأمر الثالث : حدود الاحتياط.....
٢٨١	الأمر الرابع : موارد الاحتياط لدى الشك في المكلف به.....
٢٨١	المقام الأول : الاحتياط في الشبهة التحريمية.....
٢٨٥	المقام الثاني : الاحتياط في الشبهات الوجوبية.....
٢٩١	الفصل الرابع : أصالة التخيير وفيه أمور.....
٢٩٣	الأمر الأول : معنى أصالة التخيير وسببه.....
٢٩٥	الأمر الثاني : شرائط العمل بالتخيير.....
٢٩٦	الأمر الثالث : موارد التخيير.....
٢٩٩	الأمر الرابع : مستثنيات العمل بالتخيير.....
٣٠١	الأمر الخامس : نتائج البحث.....
٣٠٢	خاتمة الباب.....

	الأصول التي اعتمدها مذاهب الجمهور عند فقدان الدليل وفيه تمهيد وفصول :
٣٠٧	تمهيد.....
٣٠٩	الفصل الأول : القياس وفيه أمور.....
٣١١	الأمر الأول : في تعريف القياس.....
٣١٣	الأمر الثاني : أقسام القياس.....
٣١٣	الأول : القياس منصوص العلة.....
٣١٤	الثاني : القياس مستنبط العلة.....
٣١٨	الثالث : قياس الأولوية.....
٣١٩	الرابع : القياس العرفي.....
٣٢٤	الأمر الثالث : الأقوال في القياس.....
٣٢٧	الأمر الرابع : في أدلة حجية القياس.....
٣٢٧	١ - دليل الكتاب.....
٣٣٧	٢ - دليل السنّة.....
٣٤٥	٣ - دليل العقل.....
٣٥٥	الأمر الخامس : في أدلة بطلان القياس.....
٣٦٥	الفصل الثاني : الاستحسان وفيه تمهيد وأمور.....
٣٦٧	تمهيد.....
٣٦٨	الأمر الأول : في معنى الاستحسان.....
٣٧٥	الأمر الثاني : نتيجة التعاريف.....
٣٧٦	الأمر الثالث : أدلة حجية الاستحسان.....
٣٧٦	١ - دليل الكتاب.....
٣٧٨	٢ - دليل السنّة.....
٣٨٥	الفصل الثالث : المصالح المرسلة وفيه تمهيد وأمور.....
٣٨٧	تمهيد.....

٣٨٨	الأمر الأول : تعريف المصالح المرسله.
٣٩١	الأمر الثاني : أقسام المصلحه.
٣٩١	الأول : المصلحه المعتره.
٣٩٤	الثاني : المصلحه غير المعتره (الملغاة).
٣٩٥	الثالث : المصلحه المرسله (المطلقة).
٣٩٦	الأمر الثالث : أدلة حجيه المصالح المرسله.
٤٠٥	الأمر الرابع : هل هناك حاجة للمصالح المرسله؟
٤٠٨	الأمر الخامس : معايير المصلحه في عملية الاستنباط.
٤١٥	الفصل الرابع : سد الذرائع وفيه تمهيد وأمور.
٤١٧	تمهيد.
٤١٨	الأمر الأول : في معنى سد الذرائع.
٤٢٠	الأمر الثاني : أقسام الذرائع.
٤٢٢	الأمر الثالث : بيان محل النزاع.
٤٢٤	الأمر الرابع : أدلة حجيه سد الذرائع.
٤٢٩	أهم المصادر.
٤٤٢	فهرس الكتاب.