مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد الصادق الأمين (صلى الله عليه وآله) وعلى آله الميامين وصحبه المنتجبين .

وبعد ..

فيُعدّ القرآن الكريم الدستور الأكمل لقيادة البشرية وفق المسار الصحيح ، إلا إن ما جرى على المسلمين في ربوع العالم غيّب هذه القدرة الهائلة عندهم وأفقدهم العديد من الحلول الحياتية والقياديّة في إدارة البلاد والعباد ممّا جعلهم في أفق بعيدة عن الواقع المعاش .

وقد شاءت الأقدار أن تكون الدول المسلمة أداة بأيدي دول الاستكبار العالمي يفعلون بهم ما يشاؤون ويقررون ، حتى أصبح الفرد المسلم الذي يعيش في بلاده أنه إنسان بلا إرادة وفكر بلا أداة وحياة بلا نافذة إلا من خلال هذه الدول .

ومن هنا ، اشتعلت في نفوس العديد من رجال الأمّة يقظة الوعي للخلاص من هذا الواقع المؤلم أملاً بالخلاص وبحثاً عن حياة أفضل ، فرجعوا إلى الشريعة باحثين في نصوصها وأدواتها للوصول إلى ما ينقلهم إلى برّ الأمان .

ومن خلال التأمل تبيّن أن الشريعة اشتملت على تكاليف تخص الفرد بوصفه فرداً وتكاليف تخص المجتمع بما هو مجتمع فضلاً عن المسائل الأخرى ، فوضعوا أيديهم على تلك التكاليف ووجدوا أن المجتمع بحاجة إلى نظريتين فردية واجتماعية ، والاجتماعية منها تساعدهم في إدارة شؤونهم العامة والتعامل ، فكانت هذه الدراسة باحثة عن مباني الأحكام الإجتماعيّة في الشريعة الإسلامية .

أهميّة الدراسة :

لدراسة مباني الفقه الاجتماعي أهمية كبيرة في معرفة تلك الأسس التي أعتمدها الفقهاء في تسيير طرق التعامل وإدارة المال والعباد ، ووضع اليد على ما أهو أصلح وأنفع ورفع اليد عمّا لا خير فيه ولا منفعة ، وكشف المستور من آليات التعامل والرؤى الاجتهاديّة للأحكام الإجتماعيّة .

اختيار الموضوع وصعوبته :

يواجه الباحث – بشكل عام – صعوبة في اختيار موضوعه الذي يتناوله بالبحث والتنقيب والدراسة ، إلا إنّ نظرة واحدة للواقع ستجعله يرى مئات الموضوعات التي هي بحاجة للبحث والدراسة ، والنظرة نفسها جعلت من هذا الموضوع محلّ اهتمام الباحث والغوص في ثناياه .

وتتضح صعوبة الموضوع (مباني الفقه الاجتماعي في الشريعة الإسلامية دراسة في الأسس والتطبيق) كون الفقهاء لم يعالجوا المباني بوصف الاعتبارات بل عالجوها بوصفها العام ، مضافاً إلى أن العديد منهم كتب في مجال الأحكام الاجتماعية من غير بيان الأسس المبائيّة الأصولية لتلك المسائل .

ومن هنا ، فقد يُستفهم لجدوى الموضوع المبحوث فلا فرق فيه عن غيره ؟ والجواب عن ذلك : إن الموضوعات التي تدرس فإنها تبحث بأحد أمرين لا ثالث لهما – على نحو الحصر العقلي – إمّا على نحو الموضوعيّة وإمّا على نحو الطريقيّة ويكفيني الطريقة في ذلك إذا ما تنازلت عن الموضوعيّة .

الدراسات السابقة

في حدود بحثي القاصر لم أجد دراسة عنت بمباني الفقه الاجتماعي على اختلاف المذاهب الإسلامية ، ومن هنا تتبيّن جدّة الموضوع وبادرة أولى لدراسات أعمق في هذا المجال .

طبيعة الدراسة

اعتمد الباحث في كتابته على المنهج التحليلي والوصفي للمادة العامة وذلك من خلال عرض المباني العلميّة وأدلتها وإيراد بعض الإشكالات – إن وجدت – ثم الإشارة إلى تطبيقاتها الفقهيّة .

وأود الإشارة إلى شيء قد يلاحظ في عملية طرح المادة العلميّة ألا وهو (الجانب التنظيري) فإنه قد يُشكل بسعة هذا الجانب ، الأمر الذي يقلل من القيمة العلمية للأطروحة . ويجاب عليه : بأن طبيعة الدراسات الجديدة وغير المطروحة تستوجب بيان ما يتعلّق بها وإن كان مبحوثاً في غيرها ولا سيما دراستنا كانت حول المباني الأصولية للفقه الإجتماعي التي تختلف لحاظاً وموضوعاً عن غيرها . وكما أن الباحث أعتمد كليّاً على مصادر أصول الفقه لبيان مادته العلمية وذلك من أجل بيان الموقف الأصولي للموضوع المبحوث مع الاعتماد على بقية المصادر في وقت الحاجة .

وعليه ، فلم يدرس البحث بعض المسائل المتعلقة بالموضوع (كالقواعد الشرعيّة المتعلقة بالفقه الإجتماعي) ضرورة أن البحث بحثاً في المباني لا في طرق الاستدلال ليُشكل بعدم إدراجها .

خطّة البحث

انتظم البحث والدراسة على مقدّمة ومبحث تمهيدي وثلاثة فصول ثم خاتمة بأهم النتائج مع ذكر أبرز المصادر والمراجع المعتمدة وأخيراً ترجمة لخلاصة البحث باللغة الإنجليزية .

أمّا المقدّمة فقد اشتملت على بيان سبب اختيار الموضوع وأهميته وما تعلّق به من صعوبات وبيان منهجيّة البحث بشكل عام .

وأوضح المبحث التمهيدي التنظير المنهجي والمعرفة لعنوان الأطروحة من خلال بيان مفردات عنوان الأطروحة وذكر ملاكات الأحكام وأهم مميزات وخصائص التشريع الإسلامي .

ودرس الفصل الأوّل تحت عنوان (المباني اللفظية والدلالية والأماراتية للفقه الاجتماعي وتطبيقاته) فانتظم في ثلاثة مباحث رئيسة .

وبحث الفصل الثاني المباني غير اللفظية والأصول العمليّة للفقه الاجتماعي في مبحثين رئيسيين يتعلق كل مبحث بجهة مبنائيّة .

وأشار الفصل الثالث للمباني المختلف فيها – كالقياس والاستحسان وغيرهما – وأسس التشخيص في الفقه الاجتماعي بين المذاهب الإسلاميّة مكتفياً بأهم وأبرز المباني المختلف فيها وأشهرها تاركاً غيرها ، لرجوعها في المحصلة إلى خلاف واحد وهو كما سيتضح ذلك عند المرور بها .

وفي نهاية البحث كانت هنالك مجموعة من النتائج التي توصّل إليها الباحث وأفرزتها وسائل البحث العلمي الرصين. وأخيراً أشرتُ إلى أهم المصادر والمراجع المعتمدة في عملية البحث والتنقيب المعرفي معقباً ذلك بترجمة ملّخصة للأطروحة باللغة الإنجليزية .

ولا يفوتني أن أتقدّم بوافر الشكر والحمد للباري عزّ وجل قبل كلّ شي ، ثم أتقدم بشكري وتقديري إلى الأستاذ الدكتور صاحب محمّد حسين نصّار الذي أجهدته كثيراً ، فأفادني أكثر ، وقد وجدته أباً كريماً وأخاً نصوحاً ومعلماً سديداً ، فكان نِعْمَ الأستاذ ونِعْم المربي ولاسيمّا في أزمتي الصحيّة التي استدعت الخضوح لعملية كبرى في مدينة كولن الألمانية بتاريخ : 1 – 23 / 8 / 2016 م فأدامه الله تعالى للعلم وخدمة أهلهُ إنه سميع مجيب ، وإنّ ما في هذه الأطروحة من هنات فبتقصير مني دون عمد أو تقصير ، وإن كان فيها من الخير فهو بتوفيق الله تعالى عليه توكلتُ وإليه أنيب ، فإنه العالم بخفايا العباد .

المبحثُ التمهيدي

الإطار المفاهيمي والمعرفي لعنوان الأطروحة

المطلب الأول : توضيح مفردات العنوان (المباني– الفقه – الاجتماع)

المطلب الثاني: ملاكات الأحكام

المطلب الثالث : خصائص التشريع الإسلامي

المطلب الأول : توضيح مفردات العنوان (المباني – الفقه – الاجتماع)

أولاً : مصطلح المباني

1. المباني لغة :

جمع مبنى ، وهو ما بُني من الدور وغيرها [١] ، ويُراد منه الأساس – أيضاً – ، ولذا يُقال : حروف مباني للتي تُشّكل أبنية الكلمة[٢] ، فالمبنى هو الأساس .

2. المباني اصطلاحاً :

عند التتبع لاستعمال هذه المفردة (المباني) في بحوث الفقهاء والأصوليين يلاحظ كونها من المفردات التي تستخدم بشكل كبير ، بيد إنها لم تعرّف بشكل خاص ، بل اكتفى الفقهاء والأصوليون بذكر بعض المعاني التي تنسجم معها وكما يأتي :

أ. البناء : يستخدم الفقهاء والأصوليون مفردة (المباني) ويريدون منها البناء أي الحكم الذي يُستظهر من الدليل كما في عبارات الفقهاء والأصوليين الآتية :

الأولى : ما ذكره المحقق البحراني (ت : 1186 هـ) تعقيباً على ما يراه بعض الأعلام ((أنه مع اعترافه بكون ذلك من المباني المُسْتنبطة كيف يذكر أولا أنه جيد ويعلل ذلك بالمسامحة في أدلة السنن ؟))[٣] وتعبيره صريح في إفادة المباني معنى الاستظهار والاستنباط من الأدلة .

الثانية : ما أشار إليه محمد تقي الآملي بقوله : ((البناء على التمسك بعموم العام في الشبهات المصداقية للخاص كما نسب إلى المصنف (قده) ، أو البناء على التمسك بقاعدة المقتضى عند الشك في وجود المانع . وحيث ان شيئا من المباني لا يكون تماما عندنا فالحق ...)) [٤] إذ أشار على حكم من تقدمه والذي هو البناء بالمباني .

---

(١) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري ، الناشر : دار الكتب العالمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1998 م : 7 / 333 (مادة بنى) .

(٢) ينظر : الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، تح : أحمد عبد العليم البردوني ، طبع ونشر : دار احياء التراث العربي – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 67 .

(٣) الحدائق الناضرة ، يوسف آل عصفور البحراني ، تح : محمد تقي الايرواني ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، بلا ط ، بلا ت : 7 / 237 .

(٤) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ، محمد تقي الآملي ، المطبعة : فردوسي ، ط 1 ، ت : 1377 – 1337 ش : 1 / 59 .

ب . الدليل : تستخدم كلمة (المباني) ويُراد منها الدليل الشرعي المعتمد في عملية الاستنباط ، وهذه بعض العبارات التي أشارت إلى ذلك :

الأولى : ((... ينبغي أن يعلم أنّ طريقة البحث في هذه المسائل المستحدثة وأشباهها عند الشيعة تختلف عمّا هو عليه عند إخواننا أهل السنّة وذلك لاختلاف المباني الأصولية لكلّ من الفريقين ، حيث إنّ أصحابنا يتمسكون بالنصوص الخاصة والعامّة وأيضاً بالقواعد الكليّة المأخوذة من الأدلَّة المعتبرة – الكتاب والسنّة والإجماع القطعي – ...))[١] .

الثانية : ما أشار إليه السيّد كمال الحيدري (معاصر) بقوله : ((إنّ الفقيه يأخذ الحكم من الدليل ويستنبطه من المباني الشرعية ، ويستفيد من الدليل في بيان حدود الموضوع ...))[٢] والكلام واضح في إفادة المباني معنى الأدلة المعتمدة في عملية الاستنباط .

جـ . الآراء الأصولية : من المعاني التي تؤديها مفردة المباني هي الآراء الأصولية للفقيه التي يعبّر عنها بـ (المباني الأصولية) ، كما في عبارة السيد الشهيد محمد الصدر (ت : 1421 هـ) : ((وإجماع المتوسطين والمتأخرين غير محرز وإن كان محرزا فهو ليس بحجة إلا على بعض المباني الأصولية غير التامة ...))[٣] .

د . الأسس : تطلق كلمة المباني على الأسس التي يستمدّ منها أصول الفقه مسائله كالمباحث اللغوية والأحكام البديهيّة والتحسين والتقبيح العقليين وغيرها[٤] .

هـ . المباحث الأصولية : تستخدم مفردة المباني في إفادة معنى المسائل والأمور التي تُبحث في علم أصول الفقه ، كما جاء ذلك في عبارة علي الغروي الايرواني (ت : بعد 1345 هـ) : ((فهذا ما سنح بالخاطر وجادت به الذاكرة من المباني الأصولية أبان تدريسها على ما نضدها ...))[٥] فالمراد بالمباني هنا هي البحوث والمسائل التي تُبحث في أصول الفقه .

---

(١) بحوث فقهية مهمة ، ناصر مكارم الشيرازي ، طبع ونشر : نسل جوان – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ : 246 .

(٢) معالم التجديد الفقهي ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري لخليل رزق ، دار فراقد – قم ، ط 1 ، ت : 1429 هـ – 2008 م : 165 .

(٣) ما وراء الفقه ، محمد الصدر ، المطبعة : قلم ، ط 3 ، ت : 1427 هـ – 2007 م : 3 / 282 .

(٤) ينظر : فلسفة أصول الفقه ، كلمة الشيخ جعفر السبحاني في المؤتمر التكريمي للشيخ محمد حسين الغروي الاصفهاني المنعقد في مدينة قم : http://imamsadeq.com/ar/index/newsView?articleId=5029 .

(٥) نهاية النهاية ، علي الغروي الايرواني ، طبع ونشر : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1370 هـ : 1 / 2 من مقدمته .

و . القواعد الأصولية : يطلق مصطلح المباني في آراء الفقهاء والأصوليين ويراد منه تلك القواعد التي يستخدمها الفقيه لاستنباط الأحكام ومعرفتها[١] .

توضيح وبيان :

من خلال متابعة المعاني التي استخدمت فيها مفردة (المباني) يُلاحظ كون المراد منها في بحثنا هو الاستعمال الأخير ، أعني (القواعد الأصولية) التي يعتمدها الفقيه في استنباط الأحكام الشرعية ، والتي عبّر عنها السيد محمد باقر الصدر بالعناصر المشتركة ، وقد عنون بعض الأصوليين والفقهاء بحوثهم الأصولية تحت عنوان (المباني) ومنهم :

1. السيد أبو القاسم الخوئي (ت : 1413 هـ) فقد ألّف كتابه مباني تكملة المنهاج لبيان المباني التي إعتمدها ، وجاء في مقدمة كتابه ما نصّه : ((... لمّا فرغت من تأليف تكملة المنهاج رأيت أن التعرض لمبانيها أمر مفيد لأهل العلم والفضل وهم بحاجة لمراجعتها فقمت بذلك ...))[٢] .

2. الميرزا جواد التبريزي (ت : 1427 هـ) أشار إلى أهم المباني الخاصة بالحدود والتعزيرات على ضوء كتاب شرائع الإسلام للمحقق الحلي تحت عنوان (تنقيح مباني الأحكام – الحدود والتعزيرات–)[٣].

3. الشيخ محمد المؤمن القمّي (معاصر) فقد تناول المباني الخاصة بالرسالة العملية للسيد الخميني تحت عنوان (مباني تحرير الوسيلة) وذكر في مقدمة كتابه ما نصّه : ((... إنّ علم الأُصول وقواعده السديدة يبتنى عليه استنباط الأحكام ، وهو أُصول الفقه ، عليها يتفرّع حجّية أخبار الآحاد ، وحجّية ظواهر الكتاب والسنّة وكلمات أصحابنا الأخيار ، وعليه يتوقّف القواعد المعتبرة التي بها الجمع بين العمومات ومخصّصاتها والإطلاقات ومقيّداتها . إلى غير ذلك من العلوم التي يتوقّف عليها فهم مرادات الكتاب والسنّة وثبوت حجّية ما به يستدلّ على الأحكام . فالفقيه المتضلّع لا محيص له من أن يكون مضطلعاً بهذه الأركان حتّى يتمكّن من التفقّه واستنباط أحكام الله تعالى في الشريعة الإسلاميّة والمذهب الحقّ الإماميّ الجعفري ...))[٤] .

---

(١) ينظر : موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي (معاصر) ، تحقيق ونشر : مؤسسة دائرة المعارف ، المطبعة : بهمن ، ط 1 ، ت : 1426 هـ – 2005 م : 3 / 34 .

(٢) مباني تكملة المنهاج ، أبو القاسم الخوئي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 2 ، ت : 1396 هـ : 1 / 2 .

(٣) ينظر : تنقيح مباني الأحكام "الحدود والتعزيرات" ، الميرزا جواد التبريزي ، المطبعة : وفا – قم ، ط 3 ، ت : 1429 هـ : 13 .

(٤) مباني تحرير الوسيلة ، محمد المؤمن القمي ، المطبعة : العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ : 1 / 9 .

4. علي أكبر السيفي المازندراني (معاصر) فقد بحث القواعد الفقهية والأصولية الأساسية التي تدخل في عملية استنباط الأحكام الشرعيّة وعنون كتابه (مباني الفقه الفعال)[1] .

فإذا طالعنا هذه الكتب نجدها تتعرّض الى العديد من المسائل الأصولية والقواعد العقلية وما يعتمده الفقيه من قواعد للوصول إلى الحكم الشرعي .

وقد يُشكل على هذا العنوان بأن الباحث لا يستطيع أن يحوي القواعد الأصولية برمتها ليصحّ إطلاق المباني بقول مطلق ؟

والجواب عن ذلك بأحد أمور ثلاث :

الأول : إن هذا الإشكال من الإشكالات السيّالة التي ترد على ما كتبه الأصوليون في بحوثهم الأصولية المعنونة تحت هذا العنوان .

الثاني : عمليّة البحث عن المباني الأصولية المعتمدة في موضوع معيّن ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالموضوعات الخارجيّة الموجودة ، فالبحث الأصولي في زمن الشيخ المفيد يختلف عمّا عليه الآن ، وذلك لأسباب كثيرة ، منها : تكثّر الموضوعات الخارجيّة التي هي بحاجة إلى بحث وتأسيس وتأصيل .

الثالث : يحاول الباحث – بشكل عام – أن يؤسس ويُنظّر لموضوعه بكلّ ما أوتي من قوّة ، فالمصاديق كثيرة جداً وقد يتعسّر إحصاؤها والنظر فيها ، وما دام بحثنا في القواعد والأسس العامة فالغرض متحقق.

ثانياً : الفقه الاجتماعي

إذا ما أردنا إعطاء صورة بيانية عن "الفقه الإجتماعي" فذلك يلزم بيان ما تركّب منه وما يرتبط به ؛ إذ هو من المفاهيم التركيبية التي هي بحاجة إلى تفكيك ودراسة كل جزء وكما يأتي :

1. الفقه :

أ. الفقه لغة : العلم بالشيء والفهم له[2] ، ومنه قوله تعالى : ﴿ قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ ... ﴾[3] ، فالفقه هو العلم .

---

(١) ينظر : مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الإساسية ، علي أكبر السيفي المازندراني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1430 هـ : 1 / 2 .

(٢) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 10 / 305 حرف الفاء .

(٣) هود / 91 .

ب . الفقه اصطلاحاً : عُرّف الفقه بعدد من التعريفات ، منها :

التعريف الأول : ((العلم بالأحكام الشرعية الفرعية مستندا إلى الأدلة التفصيلية))[١] .

التعريف الثاني : ((العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية))[٢] .

التعريف الثالث : ((فهم أحكام الدين جميعها))[٣] .

التعريف الرابع : ((مجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع ، أو العقل عند عدمها))[٤] .

إلى غير ذلك من التعريفات التي ذكرها الفقهاء والأصوليون كتعريف إلى الفقه بمعناه الاصطلاحي بيد إنها لا تخرج – روحاً – عن معنى العلم بالأحكام الشرعية ضمن الدليل الشرعي .

2. الاجتماع :

أ. الإجتماع لغة : الاجتماع ضد الافتراق . وجمعت الشيء المتفرق فاجتمع . وتجمع القوم : اجتمعوا من هنا ومن هناك[٥] .

ولا يتحقق الإجتماع إلا بين ثلاثة أجزاء فأكثر ؛ لأن أقل ما يتكون منه ثلاثة فما فوق [٦] ، فالإجتماع انضمام شيء إلى شيء .

ب . الإجتماع اصطلاحاً : استعمل الفقهاء والأصوليون مفردة (الاجتماع) في موارد كثيرة ، بيد إنها لا تخرج عن المعنى اللغوي ، وهذه بعض النماذج :

النموذج الأول : يشترط في صحة انعقاد صلاة الجمعة اجتماع خمسة أشخاص من ضمنهم الإمام عليه السلام ، واجتماع سبعة في رأي آخر مع الإمام[٧] .

---

(١) منتهى المطلب ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مجمع البحوث الاسلامية – قم ، ط 1 ، ت : 1317 هـ : 1 / 3 .

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي ، تحقيق وطبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1374 ش : 26.

(٣) جامع المقاصد ، علي بن الحسين الكركي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ، ط 1 ، ت : 1408 هـ : 1 / 11 .

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت ، ط 2 ، ت : 1979 م : 40 .

(٥) ينظر : مجمع البحرين ، فخر الدين الطريحي ، الناشر : مرتضوي ، المطبعة : جابخانه – قم ، ط 2 ، ت : 1362 ش : 4 / 314 (باب ما أوله الجيم) .

(٦) ينظر : الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ : 481 .

(٧) ينظر : البيان ، محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ، تح : محمد الحسون ، المطبعة : صدر – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ : 190 .

النموذج الثاني : ما ذكره زين الدين الجبعي العاملي (ت : 965 هـ) في تحقق الجنابة : ((ولا يُعتبر في الحكم بكونه منيّاً اجتماع الأوصاف ، بل يكفي أحدُها ، لكنّها متلازمةٌ غالباً))[١] .

النموذج الثالث : يشترط في انتشار الحرمة بالرضاع أمور ، منها : أن يكون يوماً وليلةً أو ما لا يقل عن خمس عشرة رضعة مجتمعة[٢] .

إلى غير ذلك من الأمثلة والموارد التي تستعمل فيها مفردة الإجتماع بمعناها اللغوي ، ويُلاحظ كون الحكم في بعض الأمثلة السابقة منصباً على المجموع بما هو مجتمع ، فالحكم منصب على موضوعه بشرطية الإجتماع .

3 . الفقه الإجتماعي :

بعد الإطلاع على معنى مفردات المركب ، بالإمكان إعطاء شرحٍ للاسم يوضّح معنى (الفقه الإجتماعي) ، لكن قبل ذلك ينبغي الإشارة إلى مسألة لها مدخلية في بحثنا ، ذكرها علماء الأصول في مورد الكلي الطبيعي[٣] حاصلها : إن الماهية على أقسام ثلاث بلحاظ الشيء الخارج عنها :

أ. الماهية لا بشرط : وهي الماهية بما هي هي التي يقصر فيها النظر على ذاتها وذاتياتها ، التي تسمى بالماهية المهملة[٤] كالقنوت في الصلاة .

ب . الماهية بشرط لا : الماهية التي لوحظت بشرط أن لا يكون معها شيء [٥] كالصلاة بشرط عدم الضحك .

جـ . الماهية بشرط شيء : الماهية التي لوحظت بشرط وجود شيء[٦] ، كالصلاة بشرط وجود الطهارة .

---

(١) حاشية شرائع الإسلام ، زين الدين العاملي الجبعي ، تحقيق وطبع ونشر : مركز الابحاث الاسلامية – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ : 37 .

(٢) ينظر : المقتصر من شرح المختصر ، ابن فهد الحلي ، تح : مهدي الرجائي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1410 هـ : 231 .

(٣) اختلفت آراء الفلاسفة والأصوليين في تفسير (الكلي الطبيعي) على أنحاء أربع ، الأول : كون الكلي الطبيعي هو الماهية اللا بشرط المقسمي ، أي بلحاظ مقسميتها لأقسامها المجردة والمطلقة والمخلوطة وهو ما اختاره الحكيم السبزواري . الثاني : أن يكون المراد منه هو الماهية اللا بشرط القسمي ، أي ما يقع في جواب ما هو ، وهو اختيار المحقق النائيني . الثالث : المراد منه هو الماهية المهملة التي يكون النظر فيها مقصوراً على الذات والذاتيات . الرابع : ما اختاره السيد الشهيد باقر الصدر من كون المراد هو المفهوم الموجود ضمن أفراده الخارجية . ينظر : المعجم الأصولي ، محمّد صنقور علي (معاصر) ، مؤسسة التاريخ العربي (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1432 هـ – 2011 م : 2 / 420 – 422 .

(٤) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر ، تح : عباس علي الزارعي السبزواري ، المطبعة والنشر : مكتب الإعلام الإسلامي ، ط 4 ، ت : 1427 هـ – 1385 ش : 1 / 230 .

(٥) ينظر : الحاشية على كفاية الأصول ، تقرير بحث البروجردي للحجتي ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 574 .

(٦) ينظر : لمحات الأصول ، تقرير بحث البروجردي للخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 1379 ش : 377 .

فالتقسيم المذكور إنما هو تقسيم لحاظي ، أي بلحاظ شيء خارج عن حدود الماهية وحقيقتها ، فإذا اتضح المراد من هذا المسألة ، يقال : أن الموضوع المراد بحثه هو مباني تلك الموضوعات بوصف الاجتماع ، وبما لها من آثار اجتماعية ومصالح عليا للعباد والبلاد .

ومن هنا فبالإمكان إعطاء رسمٍ لمفهوم الفقه الاجتماعي بأنّه : العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بوصف الإجتماع لموضوعاتها أو تحقيق المصلحة المجتمعية وإنْ لم تكن مجتمعة .

ومن خلال ملاحظة تعريفي (المباني) و(الفقه الاجتماعي) يمكن إعطاء وصفٍ لمصطلح (مباني الفقه الاجتماعي) ، فيقال : هو العلم بالقواعد الممهدّة التي تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الاجتماعي ، أو العلم بالعناصر المشتركة التي تقع في طريق استنباط أحكام فقه الاجتماع .

4. استعمال المصطلح

عند متابعة المعاجم الاصطلاحية يُلاحظ عدم وجود مفردة تحت عنوان (الفقه الاجتماعي) إلّا في حدود الاستعمال والذكر ، وممن استخدمه من دون الإشارة إلى تعريفه وضوابطه وما يتعلّق به – بحدود البحث – كل من :

أ . كمال الحيدري (معاصر) ، فقد ذكر ما نصّه : ((أخذت مسألة الزمان والمكان دورها الفاعل في أبحاث الفقهاء والعلماء المعاصرين الذين حاولوا تشييد أركان وأُسس هذه النظرية في محاولةٍ منهم لدراسة أثرها في الفقه الاجتماعي ومدى اتّساع دائرتها لجميع الأبواب الفقهية))[1] .

ب . محمد السند البحراني (معاصر) ، إذ تناول المصطلح في موردين :

المورد الأول : ((فالأمر التوقيفيّ هو أن لا تتديّن ولا تداين بشيء سواء في العبادات أو في المعاملات بالمعنى الأعمّ ، وسواء في الفقه الفرديّ أو في الفقه الاجتماعيّ من دون إيقاف من قبل الشارع على ذلك التقنين))[2] .

المورد الثاني : ((إن إحياء الشعائر مستحب عيني وواجب كفائي على الجميع ، وليس من واجبات الحكومة فقط أو المرجعية أو شريحة معينة ، ومن ثمّ يدخل في فقه الاجتماع والمسمّى بفقه الدار "دار الإسلام والإيمان"))[1] .

---

(١) معالم التجديد الفقهي ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري للشيخ خليل رزق : 163 .

(٢) الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد ، محمد السند ، تقرير : رياض الموسوي ، الناشر : دار الغدير ، ط 1 ، ت : 2003 م – 1424 هـ : 130 .

والاستعمالات المتقدمة لم تُبيّن معنى الفقه الاجتماعي وما يتعلّق به من موارد الجريان والضوابط والأدلة والمباني وغيرها .

5 . ما يقرب من المصطلح

يُشار إلى أنّ بعض الفقهاء أشار إلى مسألة الفقه الاجتماعي تحت عنوانات مختلفة ، منها:

أ . التكاليف الاجتماعية ، وقد استعمله كل من :

الأول : حسين علي المنتظري (معاصر) ، فقد ذكر ما نصّه : ((وأما التكاليف الاجتماعية فهي الوظائف التي خوطب بها المجتمع بما هو مجتمع وروعي فيها مصالحه والعامّ فيها عامّ مجموعيّ . ففي قوله – تعالى – : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ... ﴾[٢] ونحو ذلك يكون الخطاب متوجهاً إلى المجتمع ويكون التكليف على عاتقه بما هو مجتمع ، وليس التكليف متوجهاً إلى كلّ فرد فرد . فلا محالة يجب أن يكون المتصدّي لامتثاله قيّم المجتمع ومن يتمثّل ويتبلور فيه المجتمع إمّا بجعل اللّه – تعالى – أو بانتخاب نفس الأمّة))[٣] . فالتكاليف الاجتماعية خطابات إلهية متوجهة للمجتمع بوصف الإجتماع .

الثاني : حسن المصطفوي (معاصر) إذ أشار إلى ذلك بقوله : ((وأمّا التعبير بقوله تعالى ﴿ .... ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾[٤] إشارة إلى لزوم الاتّفاق وحصول الوحدة بين المؤمنين في الظاهر والباطن ، بأن يكونوا في صفّ واحد كأنّهم بنيان مرصوص ، وتحت برنامج واحد ، وهذا المعنى يشمل جميع التكاليف الاجتماعيّة المتوجّهة إلى الجامعة وعموم المسلمين من جهة العموميّة)) [٥] . والمستفاد من ذلك كون التكليف الاجتماعي خطاب متوجّه لعموم المسلمين بوصف العموم ، فلا يتأتى الإمتثال لو جيء به بوصف الإنفراد .

ب . الأحكام الاجتماعية ، وقد استعمله :

الأول : محمد صادق الروحاني (معاصر) ذكره في موردين :

---

(١) الشعائر الدينية ، محمد السند ، تقرير : جعفر الحكيم ، الناشر : دار الغدير ، ط 1 ، ت : 1424 هـ – 2003 م : 10 .

(٢) المائدة / 38 .

(٣) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ، حسين علي منتظري ، المطبعة : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1409 هـ: 1 / 570 .

(٤) البقرة / 43 .

(٥) التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، حسن المصطفوي ، طبع ونشر : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، ط 1 ، ت : 1417 هـ : 4 / 219 .

المورد الأول : ((إنّ حديث " لا ضرر " إنما هو من الأحكام الاجتماعية الاسلامية ، فلا محالة يكون الملحوظ فيه عامة المسلمين فإن كان حكم اً ضررياً بلحاظ النوع يكون مرتفعا ، وأما إذا كان حكم نافعا للأمة الإسلامية وضررياً على شخص واحد فلا يرتفع بالحديث ، فإن الفرد مستهلك في المجتمع ، ولا يلاحظ ضرره في مقابل نفع المجتمع))[١] .

أشار إلى أن الأحكام الاجتماعية هي أحكام مناطة بعموم المسلمين وليس الأفراد منهم ، ومن تلك الأحكام هي المترتبة على حديث لا ضرر .

المورد الثاني : ((إن الحكم المبين بحديث لا ضرر من الأحكام الاجتماعية الإسلامية ، وتلك الأحكام إنما تكون بلحاظ نوع المسلمين وعامتهم ، لا بلحاظ الأفراد))[٢] .

فالملحوظ بالتكليف الاجتماعي هو النوع وليس الشخص ، فالجنبة الإجتماعية تكون مصبّاً للحكم .

الثاني : حسين علي منتظري (معاصر) ، إذ جاء في كتابه نظام الحكم في الإسلام ما نصّه : ((وأمّا الأحكام الاجتماعية فلا تنفذ إلاّ بالحكومة الصالحة العادلة ، التي تقدر على إجراءها وتنفيذها))[٣] .

فالمنتظري يرى أن تطبيق الأحكام الاجتماعية إنما يكون بوجود حكومة صالحة عادلة ، بيد إنّه لم يُبين لنا ما هي حقيقة تلك الأحكام .

الثالث : مكارم الشيرازي (معاصر) ، قوله : ((... تارة أخرى ما تتناوله الآيات المدنية مثل : الأحكام الاجتماعية ومسائل الجهاد والهجرة)) [٤] وهي إشارة واضحة إلى تطوّر المجتمع الإسلامي – آنذاك – من المكية إلى المدنية فاحتيج إلى أحكام اجتماعية تُبين الموقف الشرعي لذلك التطور .

الرابع : محمد السند (معاصر) : ذكر ذلك في عدد من الموارد ، منها :

المورد الأول : ((فالعامل الآخر هو وجود التزاحم والحرج والورود والضرر وقد تطبّق هذه الضوابط "التزاحم أو الضرر" على صعيد الأحكام الفرديّة وقد تطبّق على صعيد الأحكام الإجتماعيّة ، فكما أن الوضوء الحرجي رافع للوضوء ومعيّن للتيمّم في الحكم الفردي ، هناك أيضاً في الأحكام والواجبات الإجتماعيّة بسبب الحرج الذي يطرأ على عموم الناس ، فيسبّب رفع ذلك الحكم الموجود الأوّلي ، أو

---

(١) فقه الصادق ، محمد صادق الروحاني ، المطبعة : فروردين ، الناشر : دار الكتاب – قم ، ط 3 ، ت : 1413 هـ : 13 / 259 .

(٢) المصدر نفسه : 18 / 402 .

(٣) نظام الحكم في الإسلام ، حسين علي منتظري ، المطبعة : هاشميون – طهران ، ط 1 ، ت : 1380 ش : 71 .

(٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، مكارم الشيرازي ، طبع ونشر : دار المرتضى – قم ، ط 1 ، ت : 1431 هـ : 1 / 128 .

الورود فقد يكون عنواناً وارداً على عنوان آخر أو ضرراً لنوع عامّة الناس ، فيكون تطبيقها بلحاظ الأحكام الشرعيّة التي هي أحكام اجتماعية وأحكام سياسيّة وأحكام مجموعيّة وليست أحكاماً فرديّة ؛ وهذا نوع من أنواع التبدّل والتغيّر وهو تزاحم الأحكام))[١] .

فلا ينبغي الشك في كون الأحكام الاجتماعية لها وجوه تطبيقية في المباني الأصولية كما هو الحال في الأحكام الفردية .

المورد الثاني : ((وجود التزاحم والورود بالعناوين الثانوية كالعسر والحرج والضرر على صعيد الأحكام الاجتماعية والأمور العامة ...))[٢] .

يشير الشيخ محمد السند إلى أن التعارض والتزاحم كما يحصل في العنونات الأولية للأحكام الاجتماعية كذلك يحصل في العنوانات الثانوية .

المطلب الثاني : ملاكات الأحكام

من الأمور التي بحثها العدلية[٣] هي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، بمعنى : أن المولى لو أمر بفعل شيء ما أو نهى عن الإتيان بشيء آخر فهو تعبير عن وجود المصلحة بالفعل المأمور بفعله ، وإشعار بثبوت المفسدة بالفعل المنهي عنه .

وهذا المقدار من الكلام أثبته الأصوليون تحت عنوان (ملاكات الأحكام) أو (تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد) أو ما يقرب من ذلك . ويمكن توضيحه بما يأتي :

أولاً : المصلحة

استخدم الأصوليون مفردة (المصلحة) في موارد كثيرة ، أهمها تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، بيد إنهم لم يسلطوا عليها الضوء بشكل مباشر إلا في حدود الاستعمال ومورد الحاجة ، وبيانها بما يأتي :

---

(١) أصول استنباط العقائد ونظرية الاعتبار ، محمد السند ، تقرير : محمد حسن الرضوي ، المطبعة : سرور – قم ، ط 1 ، ت : 1426 هـ : 139 .

(٢) الإمامة الإلهية ، محمد السند ، تقرير : محمد علي بحر العلوم ، طبع ونشر : منشورات الإجتهاد – قم ، ط 1 ، ت : 1427 هـ – 2006 م : 1 / 87 .

(٣) العدلية : مصطلح يطلق على الإمامية والمعتزلة القائلين بالعدل الإلهي ، وأنّ الله تعالى يجازي العباد على حسب أفعالهم في الدنيا فيدخل الجنّة أهل الطاعة، ويدخل النار أهل المعصية . ينظر : الإلهيات ، تقرير بحث السبحاني للمكي ، الناشر : الدار الإسلامية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1409 هـ – 1989 م : 557 .

1. معنى المصلحة :

للمصلحة عدد من الاستعمالات عند علماء الأصول ، نلاحظها كما يأتي :

أ. محمد أبو حامد الغزالي (ت : 505 هـ) : ((عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة))[١].

ب . مرتضى الأنصاري (ت : 1281 هـ) : ((الداعي لجعل الشارع المقدّس)) [٢] فيكون الداعي بمثابة الموجب للجعل .

ج . المجدد الشيرازي (ت : 1312 هـ) : ((فضيلة الفعل في أول الفعل)) [٣] فالمصلحة هي وقوع الفعل وإتيانه في أول وقته دون غيره .

د . محمّد حسين الأصفهاني (ت : 1361 هـ) ، يرى بأن المصلحة إما تكوينية أو تصب في مصلحة الفرد أو الأفراد : ((... وملاكه الواقعي أن إيجاد شئ تارة باعتبار ما فيه من المصلحة الدخيلة في نظام الكل ونظام التكوين ، وأخرى باعتبار ما فيه من المصلحة العائدة إلى خصوص شخص أو أشخاص ...))[٤] .

هـ . محمد حسين الطباطبائي (ت : 1403 هـ) ، أشار إلى أن المصلحة : ((هي الباعثة للفاعل على فعله ، وهي سبب إتقان الفعل الموجب لعد الفاعل حكيما في فعله ، ولولاها لكان الفعل لغواً لا أثر له))[٥] . والاستعمالات المذكورة للمصلحة لا تخرج عن معنى الغرض والغاية من التشريع .

2 . أقسام المصلحة :

يحاول الباحث بيان أقسام المصلحة من حيث الاعتبار وعدمه وكما يأتي :

أ. معتبرة شرعاً : فالمعتبرة : كتحريم القتل وشرع القصاص ، لاستبقاء الأنفس ، وفرض الجهاد وقتل المرتد ، لحفظ الدين ، وتحريم الزنا وإقامة الحد ، لحفظ الأنساب ، والقطع في السرقة ، لحفظ الأموال .

---

(١) المستصفى في علم الأصول ، محمد بن محمد الغزالي ، تح : محمد عبد السلام عبد الشافعي ، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت ، ، ط 1 ، ت : 1417 هـ – 1996 م : 174 .

(٢) مطارح الأنظار ، تقرير بحث مرتضى الأنصاري للميرزا أبو القاسم الكلانتري ، مجمع الفكر الاسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1428 هـ : 23 .

(٣) تقريرات المجدد الشيرازي ، تقرير بحث الشيرازي للروزدري ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1409 هـ : 2 / 163 .

(٤) حاشية المكاسب ، محمد حسين الأصفهاني ، تح : عباس محمد آل سباع القطيفي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ : 1 / 268 .

(٥) تفسير الميزان ، محمد حسين الطباطبائي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم المقدسة ، بلا ط ، بلا ت : 14 / 197 .

ب . مصلحة ملغاة : كالغنى في كفارة الوطء في نهار شهر رمضان عمداً يصوم شهرين ، لان ذلك يكون أزجر له عن المعاودة ، لكن الشّرع أسقط هذه المصلحة عن درجة الاعتبار.

جـ . مصلحة مرسلة : ما عدا القسمين ، وهذه المصلحة ان كان معها مفسدة راجحة أو مساوية ، كانت ملغاة ، وان كانت المصلحة خالية عن المفسدة[١] . فالمصلحة إما معتبرة للشارع المقدّس ، أو لا اعتبار لها عنده أو مرسلة .

3. أقسام التكليف بحسب المصلحة

بما إن التكليف في الأحكام الشرعية يعتمد على المصلحة ، والمصلحة مختلفة بلحاظ المكلفين ، فالتكليف مختلف بين المكلفين .

ومن هنا نجد أحكاماً للحاضر وأخرى للمسافر ، وأحكاماً للمفرد وأحكاماً للجماعة وكما أشار إلى ذلك محمد الطباطبائي (ت : 1229 هـ) بقوله : ((... لأن الشّرع مبني على مراعاة المصلحة ، وهي مختلفة بالنّسبة إلى المكلَّفين ولذا اختصّ جملة من المكلفين بأشياء ليس لغيرهم فيها مشاركة كالمقيم والمسافر والحاضر والحائض والطاهرة وغير ذلك ...)) [٢] . وبالتالي فإن اختلاف الأحكام الشرعية وتعددها إنما هو بلحاظ حال المكلف ، فموضوع الصلاة التامّة هو المكلف الحاضر بينما موضوع صلاة المسافر هو المكلّف بوصف السفر ، فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف الحكم .

ثانياً : المفسدة

من الأمور التي يبتني عليها الحكم الشرعي هو المفسدة في الفعل ، ومنه يحكم الشارع بالاجتناب عن الحكم لوجود المفسدة فيه ، وتوضيح ذلك بما يأتي :

1. معنى المفسدة :

تناول علماء الأصول مفردة (المفسدة) بلحاظ مفردة (المصلحة) غالباً ، إذ يلاحظ الإتيان بكلا المفردتين في آن واحد ، كون أحدهما يقابل الآخر ، ولذا لم يتعرّض الأصوليون إلى تعريف المفسدة بقدر ما تعرضوا لبيان المصلحة ومن ثمّ مقابلة المفسدة للمصلحة في التعريف .

---

(١) ينظر : معارج الأصول ، المحقق الحلي ، تح : محمد حسين الرضوي ، الناشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1403 هـ : 222 .

(٢) مفاتيح الأصول ، محمد الطباطبائي ، الطبعة الحجرية ، بلا ط ، بلا ت : 280 .

وقد عرّفها الطاهر بن عاشور (ت : 1973 م) : ((ما قابل المصلحة ، وهي وصف للفعل يحصل به الفساد ، أي الضرر ، دائماً أو غالباً للجمهور أو الآحاد)) [١] وبالتالي فوصفية الفساد بحاجة إلى موضوع لتتقوّم به .

2. استعمالات المفسدة :

من خلال متابعة استعمال علماء الفقه والأصول لهذه المفردة لوحظ عدم خروجها عن أحد معنيين:

أ . يستعمل مصطلح المفسدة في المعاملة المشتملة على وصف غير صحيح كالجهالة مثلاً [٢] ، وبذلك عرّفه بعض فقهاء الحنفية بأنه : ((مَا شُرِعَ بِأَصْلِهِ دُونَ وَصْفِهِ)) [٣] فتكون المعاملة المشتملة على وصف الفساد فاسدة تبعاً له ، ومنه عُرف البيع الفاسد بأنه : ((المشروع أصلاً لا وصفاً يعني يكون صحيحاً باعتبار ذاته فاسداً باعتبار بعض أوصافه الخارجية))[٤] .

ب . أُستعمل مصطلح الفساد – أيضاً – في الأمور غير المشروعة من الأساس كالمبادلة بالدينار المغشوش ، وإلى هذا المعنى أشار محمد حسين الأصفهاني في الحاشية بقوله : ((... فإن كان الغش بما لا مالية له كما في الدينار المغشوش الوارد في رواية موسى بن بكير فالمعاملة فاسدة ، لا من حيث الغش ، بل من حيث عدم المالية))[٥] .

والمعنى عينه ما أشار إليه جمهور الفقهاء بقولهم : ((مخالفة الفعل الشَّرع بحيث لا تترتَّب عليه الآثار ، ولا يَسقط القضاء في العبادات))[٦] . والاستعمال المذكور يساوق مصطلح البطلان حينئذ .

3. يطلق ويراد من المفسدة هو عدم ترتب الأثر على المؤثر [١] ، كعدم ترتب أثر البيع في الشيء المغصوب والمسروق . وبهذا يتضح الملاك في الأحكام الشرعية ، وكونها تابعة للمصالح والمفاسد .

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ، الطاهر بن عاشور ، تح : محمد الحبيب بن الخوجة ، الناشر : وزارة الأوقاف الإسلامية – قطر ، ط 1 ، ت : 1424 هـ – 2004 م : 279 .

(٢) ينظر : المهذب ، القاضي بن البراج ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، المطبعة : العلمية – قم ، بلا ط ، ت : 1406 هـ : 2 / 25 .

(٣) ينظر : الاشباه والنظائر ، زين الدين ابن ابراهيم ابن نجيم ، تح : زكريا عميرات ، دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 2004 م : 337 . وذكره في معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ، محمود عبد الرحمن عبد المنعم ، الناشر : دار الفضيلة – القاهرة ، بلا ط ، بلا ت : 1 ، 410 .

(٤) تحرير المجلة ، محمد حسين كاشف الغطاء ، الناشر : المطبعة الحيدرية – النجف ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 124 .

(٥) حاشية المكاسب ، محمد حسين الأصفهاني : 4 / 530 .

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية : 32 / 117 .

وبهذا يتضح كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد ، وهي تختلف بلحاظ حال المكلّف ، فالمكلّف الذي يضره استعمال الماء حكمه التيمم مع أن كل منهما مكلّف ،وإلى هذا المعنى أشار عباس الزارعي السبزواري (معاصر) في تعليقته بقوله : ((لا شكّ في تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد ، غاية الأمر قد تكون المصالح أو المفاسد في متعلّقات الأحكام فتتبع الأحكام لها ، من دون أن تكون في نفس الأحكام مصلحة أو مفسدة ؛ وقد تكون المصالح أو المفاسد في نفس الأحكام لا في متعلّقاتها . وعليه فالأحكام بعضها ناشيء عن وجود المصلحة أو المفسدة في متعلّقه ، وهي : "الأحكام الواقعيّة" ؛ وبعضها ناشيء عن وجود المصلحة أو المفسدة في نفسه وهي : "الأحكام الظاهريّة")) [٢] . وكلامه واضح إرادة التبعية المذكورة للأحكام .

المطلب الثالث : خصائص التشريع الإسلامي

إمتاز التشريع الإسلامي بعدد من المميزات جعلته مواكباً لمختلف الأزمنة والأمكنة ، إذ لا يوجد مجال من مجالات الحياة إلا وكان للتشريع الإسلامي دور فيه ، وما ذاك إلا لما امتاز به من مميزات نأتي على ذكرها تباعاً وكالآتي :

أولاً : التدرّج

لم يكن التكليف بالأحكام الشرعية دفعة واحدة ، بل كان بالتدرّج أخذاً بالمبدأ التربوي الذي يعالج الأمر شيئاً فشيئاً ، لإعداد النفس على تقبل الأحكام ، والانتقال تدريجيّاً من الأيسر والأسهل إلى الوسط ثم إلى الأشد الأكمل[٣] .

ثانياً : السعة والاستيعاب

استطاع التشريع بسعته استيعاب مختلف جوانب الحياة ، الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والأخلاقية وغيرها ، فقد كان غنياً بالنظريات المنتجة لمجتمع قائم على الالتزام بالمصالح المشتركة ،

---

(١) ينظر : بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، محمد طاهر آل الشيخ راضي ، تقرير : محمد عبد الحكيم الموسوي ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1425 هـ : 3 / 235 .

(٢) كفاية الأصول ، كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني ، طبع ونشر : مطبعة الرضا – قم ، ط 2 ، ت : 2 / 282 .

(٣) ينظر : التفسير الوسيط ، وهبة الزحيلي ، الناشر : دار الفكر المعاصر – دمشق ، ط 2 ، ت : 1427 هـ – 2006 م : 1 / 111 .

كأحكام الأسرة والعلاقات الدولية والمصالح العليا . فما من صغيرة ولا كبيرة في حياة الفرد والدولة والمجتمع إلا وتناولها التشريع الإسلامي فنظمها ، وحدد الموقف منها[١] .

ثالثاً : مطابقة الواقع

من سمات التشريع الإلهي أنه حقّ وصدق ومطابق للواقع ، بمعنى : لا يوجد في الدِّين شيء لا يكون صادقاً ، ولا يوجد في الدِّين شيء غير مطابق للواقع ، ولا يوجد في الدِّين شيء لا يكون حقّاً ، إنّما هو الحقّ كلّه[٢] .

رابعاً : المرونة والكمال

أمتاز التشريع بعنصر المرونة الذي ينتج عنه سمة الاحتواء لمختلف المشكلات التي قد تطرأ على الفقيه فيحتاج إلى استنباط حكمها . وبصفة الكمال إذا ما قيست إلى ما سبقها من الشرائع السماوية ، وأنّها باقية إلى قيام الساعة[٣] ، وورد عن زرارة أنّه قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام ، فقال : ((حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة ، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة ، لا يكون غيره ولا يجيء غيره))[٤] .

خامساً : التوازن

من السمات التي امتاز بها التشريع هي الموازنة بين المصالح الفردية والمصالح المجتمعية التي نريد أن نبحث عن مبانيها والأسس التي يعتمدها المشرّع الإسلامي في بلورة الفقه المجتمعي خاصة [٥] . فعند تعارض مصلحة الفرد مع مصلحة المجتمع تقدّم مصلحة المجتمع حينئذ .

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث الصدر للشاهرودي ، الناشر : مؤسسة دائرة المعارف للفقه الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1426 هـ – 2005 م : 1 / 5 .

(٢) ينظر : الثابت والمتغير في المعرفة الدينية ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري للدكتور علي العلي ، الناشر : دار فرقد – قم ، ط 1 ، ت : 1429 هـ – 2008 م : 48 .

(٣) ينظر : الدروس (شرح الحلقة الثانية) ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري لعلاء سالم ، الناشر : دار فرقد – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ – 2007 م : 1 / 21 .

(٤) الكافي ، الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، تح : علي أكبر الغفاري ، المطبعة : الحيدري – طهران ، ط 5 ، ت : 1363 هـ : 1 / 58 باب البدع والرأي ح 19 .

(٥) ينظر : خصائص التشريع الإسلامي ، مصطفى الزرقا ، نشر في العدد الرابع عشر من مجلة الوعي الإسلامي السنة الثانية صفر 1386هـ 21مايو 1966 .

سادساً : الاجتماعية

يتميّز التشريع الإسلامي بطابع النظرة الجماعية والتشريع الاجتماعي ؛ لأن أحكامه عامة وشاملة للجميع بلحاظات فردية واجتماعية ، فالعديد من مناطات الأحكام الشرعية ناظرة إلى الجماعة ومصلحتها وأهميتها ، كأحكام صلاة الجمعة والجماعة .

سابعاً : العقلانية

يقوم الدين الحنيف على أساس قناعة العقل وإقناعه بالحجّة والبرهان والدليل ، وهو يدعو الإنسان دائماً إلى التفكّر والتأمّل واستخدام العقل ، ولهذا حاول الإسلام أن يحرّر العقل من الجمود والركود والخرافة ، وأن يدفعه للمعيشة في دائرة العقليّة الملتزمة بقيم الإيمان والأخلاق[١] .

تعقيب وبيان وتوضيح :

وإذا ما تأملنا في الخصائص المذكورة نلاحظ إمكانية التشريع في إحتواء الأحكام الاجتماعية التي نحن بصدد البحث عن أسسها ومبانيها الأصولية بغية الكشف عنها والإشارة إليها بشكل يوضح المراد منها . ومن هنا أشار بعض الباحثين إلى أن وجود عمليّة النسخ في الأحكام تابعة لحاجة المجتمع وضرورياته بقوله : ((لأن حكمة النسخ نفاذ حكم المنسوخ وحاجة المجتمع إلى حكم الناسخ إذ الفهم الاجتماعي قد تعامل مع الرتبة ...))[٢] .

فالنصوص الدينية تشتمل على نمطين من السلوك ، أحدهما : يرتبط بالجانب الفردي كالطهارة والصلاة والصوم وغيرها ، وثانيهما : سلوك يرتبط بالجانب المجتمعي بحيث يكون موضوع النص هو المكلف بوصف المجتمعيّة لا الفردية ، ولا أعني بذلك حصر فقه الاجتماعي بما كان موضوعه الاجتماع بل يعم العديد من الأحكام ذات الأبعاد والتأثيرات المجتمعيّة[٣] .

ويتمثل هذا الجانب من السلوك الاجتماعي بمجموعة من الأحكام الشرعية ، كأحكام الحجّ والعقود ونظام الحدود والدّيات والقضاء والدولة والسياسات العامة وغيرها التي يكون للفهم الإجتماعي ومنهجه دور كبير في كشف المباني والأسس التي يعتمد عليها الفقيه في عمليّة استنباطه للأحكام الاجتماعية .

---

(١) ينظر : موسوعة من حياة المستبصرين ، مركز الأبحاث العقائدية ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ : 4 / 492 .

(٢) ينظر : أثر مسالك الفهم الاجتماعي في المعرفة الفقهيّة ، د. عبد الأمير كاظم زاهد ، مجلة مركز دراسات الكوفة – العدد 34 لسنة 2014 م : 4 .

(٣) ينظر : خطاب المرحلة ، محمد اليعقوبي ، دار الصادقين – بيروت ، ط 1 ، ت : 1433 هـ – 2012 م : 1 / 290 .

الفصل الأوّل

المباني اللفظيّة والدلاليّة والأماراتيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

- **المبحث الأول** : **المباني اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها**
- **المبحث الثاني** : **المباني الدلاليّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها**
- **المبحث الثالث** : **المباني الأماراتيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها**

المبحثُ الأوّل

المباني اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الأول : مباني القواعد اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الثاني : مباني الأدلّة اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الأول : مباني القواعد اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

تشتمل القواعد اللفظية على مجموعة من المسائل التي بحثها الأصوليون والتي تشكّل بمجموعها قواعد للفهم والخطاب في الفقه الاجتماعي ، أبحثها في مقاصد أربعة وكما يأتي :

المقصد الأوّل : الأوامر والنواهي

يُعتبر هذا المبحث محورياً في الدراسات الأصوليّة ؛ كونه يقع في طريق فهم نوعية الخطاب ، وعلى أي طريقة وقع ، فالوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة مع الإباحة ، ما هي إلا مدلولات لذلك الخطاب ، ومن هنا وقف علماء الأصول وقفة مطولة عند هذا المبحث ، مركّزين البحث عن الأوامر ، كونه العمود الأقوى في البحث ، فإذا تمّ ذلك اتجه الكلام لمقارنة النهي ببحث الأوامر وملاحظته فيه ، وسأعرض مفرداتها وكالآتي :

أوّلاً : الأوامر :

اعتاد الأصوليون أن يبحثوا تحت هذا العنوان ، صيغة الأمر ومادته وما يرتبط بكلّ منهما :

1. صيغة الأمر :

أ. معنى صيغة الأمر

بحث المتقدمون من علماء الأصول[١] "صيغة الأمر" بيد إنهم لم يقفوا على المعنى المراد منها بل اكتفوا بذكر المصاديق التي تتأدى بها الصيغة المذكورة ، كما جاء ذلك في عرض الشيخ الطوسي (ت : 460 هـ) للمسألة : ((الأمر عبارة عن قول القايل لمن هو دونه افعل))[٢] . وكيف كان فقد يقال في بيانها : ما يضعه الواضع لإيقاع النسبة بين المبدء والفاعل لدواعٍ كثيرة[٣] ، أو ما ذكره آغا ضياء الدين العراقي (ت : 1362 هـ) من أنها المُظْهر للطلب الذي به قوام مدلولها ومناط صدق مفهومها[٤] .

---

(١) ينظر : الذريعة (أصول الفقه) ، علي بن الحسين الشريف المرتضى ، تح : أبو القاسم گرجي ، المطبعة : دانشنگاه – طهران ، بلا ط ، ت : 1346 ش : 1 / 26 . وينظر : العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : محمد رضا الأنصاري ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ : 1 / 164 .

(٢) العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي : 2 / 62 .

(٣) ينظر : فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني ، تح : آغا ضياء الدين العراقي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1404 هـ : 134 .

(٤) ينظر : مقالات الأصول ، آغا ضياء الدين العراقي ، تح : محسن العراقي + منذر الحكيم ، المطبعة : باقري – قم ، ط 1 ، 1414 هـ : 1 / 221.

فالصيغة حينئذ نسبة مُعينة يضعها الواضع لإفادة شيء معين ، وكونها نسبة لا بدّ من طرفين أو أكثر لكي تتحقق .

ب . دلالة صيغة الأمر

وقع الخلاف في دلالتها على أقوال كثيرة ، وبسط علماء الأصول البحث عن ذلك وأوردوا حججاً لإثبات ما ذهبوه إليه ، وقد أوجز الشيخ حسن بن الشهيد الثاني (ت : 1011 هـ) تلك المسألة الفكرية بقوله : ((الحق إن صيغة الأمر بمجردها ، لا إشعار فيها بوحدة ولا تكرار ، وإنما تدل على طلب الماهية . وخالف في ذلك قوم فقالوا : بإفادتها التكرار ، ونَزّلوها منزلة أن يقال : " إفعل أبدا " ، وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها ، وتوقف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيهما هي))[١] .

ويرى محمد حسين النائيني (ت : 1355 هـ) أنها دالة على النسبة الإنشائية الايقاعيّة[٢] .، وذهب آغا ضياء الدين العراقي إلى كونها دالة على النسبة الإرسالية[٣] . فدلالة الصيغة إنما هو النسبة الارساليّة أو النسبة الايقاعيّة أو النسبة الطلبيّة من دون إضافة حيثيات أخرى .

ج . أنواع صيغة الأمر

يتأتى الأمر بعدد من الصيغ ، تختلف فيما بينها من حيث قوة الدلالة والاستعمال :

الصيغة الأولى : صيغة (إفعل) وما في معناها : موضوعة للوجوب في العرف الشرعي [٤] ، كما في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ... ﴾[٥] ، والمراد بـ " ما في معناها " سائر صيغ الأمر الحاضر نحو : تفعل وتفاعل ، وصيغ الأمر الغائب نحو : ليفعل وليفاعل ، أو أراد به أسماء الأفعال نحو : صه وحيهل ، أو الأعم منهما[٦] ، أو كما أشار محمد حسين الحائري (ت : 1250 هـ) إلى أن أن المراد بـ " ما في معناها " كل ما دلّ على معنى الأمر [٧] ، فهي تجري مجرى صيغة (إفعل) في إفادة الوجوب .

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 53.

(٢) ينظر : أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي ، المطبعة : الغدير – قم ، ط 2 ، ت : 1368 ش : 1 / 88.

(٣) نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1405 هـ : 177 .

(٤) ينظر : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 46 .

(٥) المائدة / 1 .

(٦) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلاط ، بلا ت : 1 / 596 .

(٧) ينظر : الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، محمد حسين الحائري ، الناشر : دار إحياء العلوم الإسلامية – قم ، بلا ط ، ت : 1404 هـ : 64 .

الصيغة الثانية : الفعل المضارع المقترن بلام الأمر ، كقوله تعالى : ﴿ ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ... ﴾[١] ودلالتها على الأمر بالملازمة لا بالمطابقة كصيغة إفعل [٢] . وكذلك ما من شأنه إفادة الأمر كالجملة الاسمية كقولك (زكاة الفطرة عليك) ، والجملة الفعلية كقولك (يعيد صلاته) وغيرها في إفادة المضمون[٣] الذي دلّت عليه صيغة الأمر .

2. مادة الأمر :

أ. معنى مادة الأمر

المراد من مادة الأمر هو الحروف التي تتألف منها كلمة " أمر " أي (الألف – الميم – الراء) وقد ذكر الأصوليون لها عدة معانٍ ، وأرجعها العلامة محمد رضا المظفر (ت : 1383 هـ) إلى معنيين رئيسيين هما (الطلب) و (الشيء) ، وعلّل سب الاشتراك بينهما هو : إن الأمر بمعنى الطلب يُشتق منه بينما الشيء لا يشتق منه ، والأمر بمعنى الطلب يُجمع على أوامر بخلاف الشيء فإنه يجمع على أمور[٤] .

فمادة الأمر ترد في معاني متعدّدة منها (الطلب – التشاور – الكثرة – العلامة ...) وقد جعل الشيخ المظفر ظهورها في معنى (الطلب) في جهة وظهورها في المعاني الأخرى في جهة ثانية ، وذلك من خلال إيجاد جامع لبقيّة معاني مادة الأمر ما عدا (الطلب) وصياغته تحت عنوان (الشيء) ، فكانت النتيجة أنه يوجد لمادة الأمر معنيان : الطلب والشيء .

ب . دلالة الأمر بمعنى الطلب

يظهر من كلمات الأصوليين عدم الخلاف في كون مادة الأمر مُفيدة لمعنى الطلب في الجملة ، وإنما الخلاف في منشأ هذه الاستفادة من جهة كون الطلب أحد مصاديق الأمر أو إن الطلب من المعاني التي وضع لفظ الأمر للدلالة عليها ؟[٥] .

---

(١) البقرة / 185 .

(٢) ينظر : نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1405 هـ : 61 .

(٣) ينظر : مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : عبد الحسين محمد علي البقال ، طبع ونشر : المركز الإعلامي – قم ، ط 3 ، 1404 هـ : 93 من كلام المحقق .

(٤) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر ، الناشر : اسماعيليان – قم ، ط 13 ، ت : 1425 هـ : 1 / 106 .

(٥) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي ، مؤسسة التاريخ العربي – بيروت ، ط 1 ، ت : 1432 هـ ت 2011م : 1 / 327 – 328 .

ثم إنه بناء على استفادة الطلب من الأمر ، فما المعنى الحقيقي له ؟ فهل هو الوجوب أم الاستحباب أم الأعم من ذلك ؟ أو موضوع على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي ؟

أختار الميرزا محمد حسين النائيني أن الوجوب والاستحباب خارجان عن مفاد الأمر ، بيد إن الإطلاق يقتضي الوجوب[١] .

وذهب آغا ضياء الدين العراقي (ت : 1361 هـ) إلى أنه حقيقة في مطلق الطلب الجامع بين الوجوبي والاستحبابي ، والإطلاق يقتضي الوجوب[٢] .

ويرى السيد محمد باقر الصدر (ت : 1400 هـ) أن مادة الأمر ظاهرة في الوجوب والذي يدلّ عليه التبادر وبناء العرف والعقلاء[٣] .

والذي يبدو لي هو ظهور مادة الأمر في الوجوب إلا ما دلّ الدليل على خلاف ذلك أو قيام القرينة المخالفة ، ولو سلمنا بإفادتها للوجوب والاستحباب لكان ظهورها في الوجوب أقوى . وهذه المسألة إحدى النقاشات المحتدمة بين علماء الأصول .

ج . اعتبار العلو في الأمر

أشار الأصوليون ضمن هذه المسألة إلى أن الأمر ينبغي أن يكون من العالي إلى الداني ، أي اعتبار العلو في الآمر لكي يتحقق الأمر ، أما إذا كان الأمر من الداني إلى العالي أو من المساوي فلا يُسمى أمراً بل طلباً أو التماساً .

ومع أن اعتبار العلو في الأمر يكاد يكون موضع اتفاق بين الأصوليين إلا إن بعضهم حاول الاختلاف في حقيقة العلو ، فهل هو علو حقيقي أو اعتباري ؟

ذهب السيّد الخميني (ت : 1410 هـ) إلى أن العلو أمر اعتباري له منشأ عقلائي يختلف بحسب الزمان والمكان[٤] .

---

(١) ينظر : افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 128 .

(٢) ينظر : نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي : 160 .

(٣) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي ، طبع ونشر : دائرة المعارف للفقه الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1426 هـ – 2005 م : 2 / 18 .

(٤) ينظر : مناهج الوصول إلى علم الأصول ، روح الله الخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1414 هـ : 1 / 239 .

بيد إن الشيخ محمد اسحاق الفياض (معاصر) لم يرتضِ هذه التوسعة لاعتبارية العلو ، بل اقتصر على اعتبار العلو واقعاً وليس اعتباراً[١] .

والنتيجة ممّا سبق إنّ الأمر بصيغته وبمادته يدلّ على الطلب ، معتبراً فيه العلو بالنسبة للآمر الحقيقي دون الاعتباري – كما يراه السيد الخميني – فلا آمرية مع الاعتبار إلا على نحو من التكلّف والعناية .

وبالتالي فإن المولى العرفي لا يكون أمره حقيقة لانتفاء العلو الحقيقي فيه ، نعم لو جعل المولى الحقيقي له العلو حقيقةً – كما جعل الباري عزّ وجل ذلك إلى الأئمة (عليهم السلام) – أمكن القول بذلك .

ثانياً : النواهي

1. معنى النهي : اختلفت آراء الأصوليين في بيان معنى النهي على أقوال مختلفة :

أ. طلب الترك : اختار الفاضل التوني (ت : 1071 هـ) أن معنى النهي هو طلب الترك [٢] وقد وافقه على ذلك مجموعة من الأصوليين[٣] .

ب . طلب الكف : اختاره الحسن بن يوسف الحلي المعروف بالعلاّمة الحلّي (ت : 726 هـ)[٤] ووافقه صاحب المعالم[٥] والميرزا القمي (ت : 1231 هـ) وغيرهم من الأعلام إلى أن المراد من النهي هو الكف وليس طلب الترك[٦] .

ج . حقيقة في الأمرين معا : رجّح محمد تقي الرازي (ت : 1248 هـ) كون النهي حقيقة في طلب الترك أو طلب الكف معاً[٧] .

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية ، محمد اسحاق الفياض ، المطبعة : شريعت – قم ، ط 1 ، ت : 1382 ش – 1424 هـ : 3 / 13 .

(٢) ينظر : الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد الفاضل التوني ، تح : محمد حسين الرضوي الكشميري ، المطبعة : مؤسسة اسماعيليان ، الناشر : مجمع الفكر الاسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ : 89 .

(٣) ينظر : مفاتيح الأصول ، محمد الطباطبائي : 138 . وينظر – أيضاً – : ينظر : الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، محمد حسين الحائري : 120 . وينظر : غاية المسؤول في علم الأصول ، محمد حسين الحسيني الشهرستاني ، الطبعة الحجرية ، بلا ط ، بلات : 1 / 274 . وينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني ، طبع ونشر : مطبعة الرضا – قم ، ط 2 ، ت : 1431 هـ : 47 .

(٤) ينظر : نهاية الأصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : ابراهيم البهاردي ، طبع ونشر : دار الجواد – قم ، ط 1 ، ت : 1428 : 2 / 87 .

(٥) ينظر : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 56 .

(٦) ينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي ، الطبعة الحجرية ، بلا ط ، بلا ت : 137 .

(٧) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 3 / 4 .

د . نفس الترك والكف : أفاد الميرزا النائيني (ت : 1355 هـ) في تقريرات تلميذه أن النهي عبارة عن نفس الترك والكف لا شيء آخر[١] .

والذي يبدو لي كون المراد من النهي هو الترك لا غير ؛ للتبادر والانسباق الذهني ، مضافاً إلى أن جعل معناه "طلب الترك" لا يخلو من تكلّف .

2. دلالة النهي مادة وصيغة على التحريم

وقع الإختلاف بين الأصوليين في دلالة النهي كما حصل في دلالة الأمر ، فهل النهي يدل على الحرمة أو الكراهة أو الاشتراك أو التوقف ؟ اختار الشيخ الطوسي دلالته على التحريم [٢] ، وتابعه على ذلك مجموعة من الأعلام[٣] . وهذا الرأي هو المشهور بينهم ، والذي يدلّ عليه التبادر وأصالة عدم النقل في في اللغة .

3. دلالة النهي على الفساد

للأصوليين في استفادة الفساد أقوال كثيرة :

أ. دلالته على فساد المنهي عنه مطلقاً ، سواء أكان في العبادات أم المعاملات[٤] .

ب . عدم إفادته فساد المنهي عنه مطلقاً[٥] .

ج . التفصيل بين العبادات والمعاملات والعقود ، فيدلّ على الفساد في العبادات دون غيرها[٦] .

د . التوقّف ، فلا يمكن استفاد شيء من الصحة والفساد منه ، وهو ما اختاره السيد المرتضى علم الهدي (ت : 436 هـ) بقوله : ((إنّ النّهي من حيث اللغة وعرف أهلها لا يقتضي فسادا ولا صحّة ، وإنّما

---

(١) ينظر : أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي : 1 / 327 .

(٢) ينظر : العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي : 1 / 255 .

(٣) ينظر : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 96 ، وينظر : الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد الفاضل التوني : 89 ، وينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي : 138 .

(٤) ينظر : العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي : 1 / 263 ، وينظر : الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد الفاضل التوني : 101 .

(٥) ورد هذا الرأي في هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 3 / 125 .

(٦) ينظر : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 96 . وينظر : زبدة الأصول : بهاء الدين محمد بن الحسين المعروف بالبهائي ، تح : فارس حسون ، المطبعة : الزيتون ، ط 1 ، ت : 1423 هـ : 122 .

نعلم في متعلَّقة الفساد بدليل منفصل))[1] فنحن والنهي لا يمكن استفادة شيء منه ما لم يكن دليل يدل على أحدهما .

وقد فصّل بعض المتأخرين وعلى رأسهم الشيخ الآخوند الخراساني (ت : 1329 هـ) هذه المسألة بما محصله[2] : إن النهي في العبادة إذا كان متعلقاً بها أو بجزئها أو بوصفها فيقتضي الفساد ، أما النهي في المعاملة فلا يقتضي فسادها إلا إذا كان النهي فيها ارشاديّاً .

ثالثاً : تطبيقات مبنى الأوامر والنواهي في الفقه الاجتماعي

1. إنموذج تطبيقي للفقه الاجتماعي على مبنى الأوامر

أ. التحية في الإسلام : قال تعالى : ﴿ وَإِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً ﴾[3] .

إن دلالة الفعل (فحيّوا) : يدلّ الفعل على وجوب ردّ التحية على الجميع بنحو الوجوب الكفائي ، وبنحو الوجوب العيني للشخص الواحد[4] .

فمورد الخطاب للآية الكريمة هو المكلف بقيد الاجتماع ويكون حكمه الوجوب الكفائي . أما إذا كان المكلّف بقيد الواحد فالوجوب حينئذ عينيّاً للدليل الخاص على ذلك .

ب : الجهاد : يعتبر الجهاد من الفرائض التي بُنِي عليها الإسلام ، وهو فرض على الكفاية [5] . فإذا قام من به الكفاية سقط عن الآخرين .

2. إنموذج تطبيقي للفقه الاجتماعي على مبنى النواهي

أ . أكل المال بالباطل : قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[6] .

---

(١) الذريعة (أصول الفقه) ، علي بن الحسين الشريف المرتضى : 1 / 180 .

(٢) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 61 .

(٣) النساء / 86 .

(٤) ينظر : تذكرة الفقهاء ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت – قم ، ط 1 ، ت : 1419 هـ : 9 / 20 .

(٥) ينظر : الوسيلة ، ابن حمزة الطوسي ، تح : محمد الحسون ، المطبعة : الخيام – قم ، ط 1 ، ت : 1408 هـ : 199 .

(٦) البقرة / 188 .

يُستدلّ بهذه الآية الكريمة على حرمة غصب الأموال [١] ، والحرمة المذكورة مطلقة سواء أكانت متعلقة بالفرد أو المجتمع طالما تحقق عنوان الغصبية .

ب . حرمة نكاح الأم : قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وبَناتُكُم ... ﴾[٢] فالآية صريحة في حرمة التزوج من الأم[٣] ؛ لئلا يختلط النسب بين المجتمع وتشتبك الأنساب ويعمّ الفساد .

المقصد الثاني : العام والخاص

من الأبحاث الأصولية المهمّة هو بحث "العام والخاص" وهو كثير في مباحث الأدلة اللفظية ، فلا يمكن للفقيه الجزم بحكم العام ما لم يستفرغ الوسع في بحثه عن الخاص ؛ لوروده في مجالات واسعة حتى اشتهر بين الأصوليين : ما من عام إلا وقد خص .

أوّلاً : معنى العام والخاص

1. العام : عُرّف العام في اللغة بأنه الاستيعاب والشمول [٤] ، وذُكر له في الاصطلاح تعريفات كثيرة لا يخرج بعضها عن المعنى اللغوي ، والآخر عن كونه شرحاً للإسم لا أكثر من دون حاجة للإطالة في بيان الإشكالات عليها بعد معرفة كونها شروحاً للاسم .

وعلى أي حال فقد عُرّف العام بأنه : (العام المستغرق لجميع ما يصلح) عند المتأخرين [٥] وعرّفه بعض متأخري المتأخرين بأنه : اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه في ثبوت الحكم له[٦] وهو كما تراه لا يخرج روحاً عن المعنى اللغوي المتقدّم .

---

(١) ينظر : الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلاط ، بلا ت : 3 / 105 .

(٢) النساء / 23 .

(٣) ينظر : الدرة النجفية من الملتقطات اليوسفية ، يوسف بن أحمد البحراني ، تحقيق ونشر : شركة دار المصطفى (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م : 2 / 129 .

(٤) ينظر : الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، أحمد بن فارس بن زكريا ، المطبعة : مكتبة السلفية – مصر ، ط 1 ، ت : 1910 هـ – 1328 هـ : 165 .

(٥) ينظر : معارج الأصول ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي ، تح : محمد حسين الرضوي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1403 هـ : 81 . وينظر : مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 120 . وينظر : زبدة الأصول : بهاء الدين محمد بن الحسين المعروف بالبهائي : 123 .

(٦) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 190 .

2 . الخاص : هو قطع الشركة والتفرّد في اللغة [١] ، وفي الاصطلاح بأنه : الحكم الذي لا يشمل إلا بعض أفراد موضوعه أو المتعلق أو المكلف[٢] . فالخاص ما لا ينطبق على كل الأفراد أو المتعلّقات بل يختصُّ ببعضها دون البعض الآخر .

ثانياً : أقسام العام

قسّم الأصوليون العام على ثلاثة أقسام ، وأرجع الشيخ الآخوند الخراساني (ت : 1329 هـ) سبب ذلك إلى الاختلاف في كيفيّة تعلّق الحكم وإلا فإن العام في الأقسام واحد لا يختلف ، غاية الأمر إن التعلّق تارة يكون على كل فرد فرد ، وأخرى يكون متعلقاً بالمجموع بما هو مجموع ، وثالثة يكون متعلقاً بكل فرد على نحو البدليّة[٣] .

ولأهميتها فقد بحثها الأصوليون عند بحثهم العام والخاص وأوجزها محمد رضا المظفر (ت : 1383 هـ) في أصوله بما يأتي :

1 – العموم الاستغراقي : كون الحكم شاملاً لكل فرد فرد ، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم ، ولكل حكم متعلق بفرد من الموضوع عصيان خاص ، نحو أكرم كل عالم .

2 – العموم المجموعي : أن يكون الحكم ثابتا للمجموع بما هو مجموع ، فيكون المجموع موضوعاً واحداً ، كوجوب الإيمان بالأئمة (عليهم السلام) ، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع .

3 – العموم البدلي : كون الحكم لواحد من الأفراد على البدل ، فيكون فرد واحد فقط – على البدل – موضوعا للحكم ، فإذا امتثل في فرد واحد سقط التكليف عن بقية الأفراد ، مثل : "اعتق أية رقبة شئت"[٤] .

فالحكم في الحقيقة منصب على العام في الأقسام جميعها غاية الأمر الاختلاف في متعلق الحكم ، والقسم الثاني منها (المجموعي) محل اهتمام الباحث لكونه يمثّل جانباً واضحاً من مباني الفقه الاجتماعي ومصداقاً واضحاً له .

---

(١) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 8 / 89 – 290 فصل الحاء المعجمة .

(٢) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 190 .

(٣) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 160 .

(٤) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 190 – 191 .

ثالثاً : ألفاظ العام

إعتاد الأصوليون أن يذكروا للعام مجموعة من الألفاظ التي تدلّ عليه ، إتماماً للبحث وتسهيلاً للمتتبع ، وإلا فإن مَن خَبُر اللغة العربية وطرق دلالاتها لا يحتاج إلى ذلك ؛ لكثرتها ولوضوحها عنده .

وكيف كان فألفاظ العموم موضوعة لتسرية الحكم إلى الأفراد سواء كان نفياً أو إثباتاً فهي أداة لملاحظة المخاطب لاستيعاب الحكم في الكلام لجميع الأفراد[١] .

وأورد الشيخ الطوسي في العدّة عشرة ألفاظ تدلّ على العموم ، هي : (من – ما – أي – متى – أين – أسماء الأجناس – النكرة في سياق النفي – الأسماء المشتقة – الجموع المعرفة بالألف واللام – كل)[٢] ، ولإتمام الفائدة يتطلّب البحث بيانها وكما يأتي :

1. الجمع المُعرّف : سواء أكان تعريفه بـ (أل) الاستغراقية كقوله تعالى : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴾[٣] أم كان تعريفه بالإضافة كقوله تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ... ﴾[٤] والجمع المذكور في الآيتين (المؤمنون – الأولاد) يُفيد العموم .

2. المفرد المعرّف : سواء أكان تعريفه بـ (أل) الاستغراقية كقوله تعالى : ﴿ ... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴾[٥] أم كان بإضافته إلى الضمير كقوله تعالى : ﴿ ... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ ... ﴾[٦] ﴾[٦] فلفظي (البيع – الربا) مفردتان وتدلان على العموم ؛ لكونهما معرفان بالاستغراق والإضافة .

3. كل وما في معناه : تدلّ لفظة "كل" على العموم بالوضع [٧] وكل ما كان بمعناها كلفظ (جميع – أي – قاطبة – تمام) على اختلاف في ما بينها في بعض الجهات [٨] ، فـ "كل" تفيد العموم الاستغراقي

---

(١) ينظر : بدائع الأفكار ، ميرزا حبيب الله الرشتي ، طبع ونشر : مؤسسة ال البيت لاحياء التراث – قم ، بلا ط ، بلا ت : 224 .

(٢) ينظر : العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي : 1 / 274 .

(٣) المؤمنون / 1 .

(٤) النساء / 10 .

(٥) البقرة / 275 .

(٦) النور / 63 .

(٧) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 67 .

(٨) ينظر : نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني ، تح : مهدي أحدي أمير كلائي ، الناشر : مكتب سيد الشهداء ، المطبعة : أمير – قم ، ط 1 ، ت : 1374 ش : 1 / 632 .

كقوله تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾[1] و"جميع" تفيد العموم البدلي كقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا لَجَمِيعٌ حَاذِرُونَ ﴾[2] .

4. وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي : فلا شك في دلالتها على عموم السلب لجميع أفراد النكرة عقلاً[3] لا وضعاً كقوله تعالى : ﴿ ... قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ ... ﴾[4] ، وقوله تعالى : ﴿ ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ... ﴾[5] . وهناك بحوث مركّزة وموسّعة لعلماء الأصول في هذا المورد – كما هي عادتهم – في سبيل تنقيح الموضوع طرداً وعكساً لا تخرج عن الإطار المذكور آنفاً .

رابعاً : أنواع المُخصص

عملية التخصيص عبارة عن إخراج بعض أفراد العام وقصر الحكم على باقي الأفراد من دون يجعل الباقي معنوناً بعنوان وجودي أو عدمي [6] .

ثم إن التخصيص الذي يرد على العام على قسمين ، هما (المُتصل والمُنفصل) ، كما نسبه صاحب الكفاية إلى المشهور[7] ، وتوضيحه كالآتي :

1. المُخصّص المُتّصل : أن يقترن المخصص بالعام في مقام الإلقاء ، كقولك : أكرم العلماء العدول ، فيسمّى مخصصاً متصلاً لاتصاله بالعام [8] ، فصفة (العدول) مخصص متصل الى العام الذي هو "إكرام العلماء" .

وصنّف السيد محمد باقر الصدر التخصيص بالمتصل على ثلاثة أقسام :

أ. كون المُخصص المتصل واقعاً في إطار الطبيعة الداخلة لأداة العموم ، فيكون المخصص من توابع القضية المدخولة لأداة العموم ، فليس هو كلام مستأنف ولا من أركان القضية الدالة على العموم ،

---

(١) المدثر / 38 .

(٢) الشعراء / 56 .

(٣) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 192 .

(٤) الأنعام / 91 .

(٥) التوبة / 84 .

(٦) ينظر : نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني : 1 / 642 .

(٧) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 69 .

(٨) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني ، طبع ونشر : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام – قم ، ط 4 ، ت : 1430 هـ – 1388 ش : 1 / 195 .

كقولك : "أكرم كل العلماء العدول" فموضوع الحكم هي طبيعة العام المتحيّثة بالنعت أو التمييز وليس الطبيعة على سعتها .

ب . التخصيص بالاستثناء وهو بطبيعته تكملة للقضية المثبتة أو المنفية ويقتضي حكماً منافياً للحكم الثابت أو المنفي عن المستثنى منه ؛ كونه يمثل إخراجاً لبعض أفراد المستثنى منه بحكم مستقل عن حكم المستثنى منه . فموضوع الحجية في مثله هو الدلالة النهائية للكلام ؛ إذ لا معنى للتمسك بما ينقدح بدواً من الكلام قبل تمامه .

ج . التخصيص بجملة مستأنفة إلا إنها متصلة بالجملة الأولى الدالة على العموم ، على أن تكون النسبة بين الجملتين هي العموم والخصوص من وجهه ، كما في قولك : (أكرم كل العلماء ولا تكرم العالم الفاسق) وموضوع الحجية هي النسبة بين موضوع حكم العام وموضوع حكم المخصص [١] . والأقسام المتصورة لا تخرج روحاً عن التخصيص المتصل إلا إن التباين في شكل التخصيص وطريقته ونسبة العام بلحاظه .

وقد يصوّر التخصيص المتصل بخمسة أنواع : الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض . وإذا ما لا حظنا الفرق بين التقسيمين يجد الباحث أن التقسيم الأول ناظر إلى حجية العام وما تبقى منه بلحاظ المخصص ونسبته إليه ، والتقسيم الثاني ناظر إلى الأدوات التي يحصل بها التخصيص المتصل .

2. المُخّصص المُنفصل : عدم اقتران المخصص بكلام العام نفسه بل يرد في كلام آخر مستقل ، ويتأتى التخصيص المنفصل بأمور خمسة : (النص – العقل – الحسّي – الدليل العرفي – الإجماع) [٢] وتوضيحها كما يأتي :

أ. النص : سواء أكان النص من القرآن الكريم أم السنة الشريفة ، وسواء أكان العام من القرآن أم من السنة ، وسواء أكان المخصص متصلاً أو منفصلاً .

وسوف يقتصر الباحث على إيراد مثالٍ واحدٍ للتخصيص بالنص ، قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... ﴾[٣] فـ "المطلقات" عام يشمل كل مطلقة ، غير إن هذا العام خُصص بقوله

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 5 / 216 – 219 .

(٢) ينظر : الذريعة (أصول الفقه) ، علي بن الحسين الشريف المرتضى : 1 / 243 .

(٣) البقرة / 228 .

تعالى : ﴿ ... وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴾[1] فالعام "المطلقات" حجة فيما عدا الخاص أو ثبت تخصيصه .

ب . العقل : يُخصّص القرآنُ الكريم بالعقل كما في قوله تعالى : ﴿ ... قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ [2] فالعام الوارد في الآية الكريمة "الخالقية" يقتضي أن يكون خالقاً لنفسه إلا إن العقل يخصص هذا العام لشمول مثله تبارك وتعالى .

ج . الحسّ : والمقصود به المخصص الحسّي الذي يخصص عموم العام عن شموله لبعض الأفراد ، كقوله تعالى : ﴿ ... وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾[3] فكلُّ شيء عام ومعلوم بالحسّ إن بعض الأشياء لم تكن عند بلقيس .

د . الدليل العرفي : وهو على نوعين : قولي وفعلي ، وقد اتفق الأصوليون على تخصيص العام بالعرف القولي إن كان عاماً فقوله تعالى : ﴿ ... وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ... ﴾[4] مخصص بما كان منصرفاً إلى الأذهان من معنى البيع ومعنى الربا فلا يشمل كل بيع وكل ربا في اللغة .

أما العرف العملي فلا يخصص العام ما لم يُعرف بكونه سيرة متشرّعة متصلة بزمن المعصوم عليه السلام ولم يرد نهي عنها .

هـ الإجماع : كالإجماع على أن جَلْد العبد الزاني خمسون جلدة ، فهو مخصص لعموم جلد الحرّ بمائة جلدة[5] .

فالمُخصّص المنفصل تارةً يكون لفظياً آي من القرآن الكريم أو رواية من السّنة الشريفة ، وتارة أخرى يكون لبياً مكتفياً بالقدر المتيقن أو معتمداً على العرف أو العقل .

ومن خلال ما تقدّم يكون الفرق بين المُخصص المتصل والمُخصص المنفصل من ناحية الظهور ، فالمُتصل ينعقد له ظهور إلا في الخاص ، والمنفصل ينعقد له ظهور في العام إلا أن ظهور الخاص أقوى منه .

---

(١) الطلاق / 4 .

(٢) الرعد / 16 .

(٣) النمل / 23 .

(٤) البقرة / 275 .

(٥) ينظر : مفتاح الوصول إلى علم الأصول ، أحمد كاظم البهادلي ، دار المؤرخ العربي – بيروت ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م : 1 / 297 – 400 .

خامساً : حُجيّة العام قبل الفحص عن التخصيص وبعده

1. حُجية العام قبل الفحص عن التخصيص : ذكر الشيخ مرتضى الأنصاري (ت : 1281 هـ) معقباً على هذه المسألة قائلاً : ((والحقُّ كما عليه المحققون عدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص وربما نفي الخلاف فيه كما عن الغزالي والآمدي بل ادعي عليه الإجماع كما عن النهاية ...))[١] .

وهذا هو المعروف بين الأصوليين من عدم صحة العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ، والسبب في ذلك يعود إلى أن طريقة التشريع الإسلامي تعتمد على القرائن المنفصلة والمتصلة [٢] . ومن درس نصوص القرآن الكريم والسنة الشريفة يلاحظ ذلك كثيراً في التعبيرات اللفظية .

2. حُجيّة العام بعد التخصيص : وقع البحث بين الأصوليين في بقاء العام على حجيته بعد دخول التخصيص على قولين : عدم بقاء الحجية وبقائها ، بيد إن الإلتزام بعدم بقاء الحجية ينتهي بسقوط عمومات القرآن الكريم والسنة الشريفة عن الحجية مضافاً إلى انقلاب الأحكام الشرعية عما عليه الآن ؛ ولأن الإلتزام ببقاء حجية العام بعد التخصيص مما سار عليه المتقدمون والمتأخرون ومتأخرو المتأخرين ما خلا ما نسب إلى القرن الحادي عشر من القول بمجازيته[٣] .

فالقول بحجية العام بعد دخول المخصص هو المعتمد ؛ لموافقته أصول المحاورات في اللغة العربية والسياقات الكلامية .

سادساً : دلالةُ العام بالمُخصص المجمل

ما تقدّم من البحث إنما كان بلحاظ الخاص البيّن الواضح غير المجمل ، وبقي الخاص المجمل إذا ورد على العام ، وكيفية الحجة في ذلك ؟ ولبيان ذلك يتوزع البحث كما يأتي :

إذا ورد تخصيص مجمل على العام ، فهنا حالتان : إما أن يكون الإجمال لفظياً أو لبياً . فإذا كان إجمال الخاص لفظياً فلا يخلو عن كونه : منفصلاً أو متصلاً على النحو المتقدّم ، وإذا كان إجمال

---

(١) مطارح الأنظار ، تقرير بحث مرتضى الأنصاري للميرزا أبو القاسم الكلانتري ، مجمع الفكر الاسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1428 هـ : 197 .

(٢) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر: 1 / 209 .

(٣) ينظر : تحريرات في الأصول ، مصطفى الخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1376 ش : 5 / 221 .

الخاص لبيّاً فلا يخلو عن كونه بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين[١] ، وقد فصّل المتأخرون ذلك بطرق ودلالات مختلفة وبيانه كالآتي :

1. أن يكون المُخصّص منفصلاً ، وكان دائراً بين الأقل والأكثر فإن إجمال الخاص حينئذ لا يسري إلى العام ؛ لأن المفاهيم المجملة يُقتصر فيها على القدر المتقين ، وحيث إن الخاص مردد بين الأقل والأكثر ، فالأقل متيقن دون الأكثر ، فإجماله لا يسري إلى العام .

2. المُخصّص المنفصل المجمل والدائر بين المتباينين فإجماله يسري إلى العام فيسقط عن الحجية للإجمال المذكور .

3. المُخصّص المتصل المجمل سواء أكان بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين فإجماله يسري إلى العام ولا يمكن التمسك بعمومه فلا حجية له [٢] . فلم يتم للعموم ظهور كاشف عن الإرادة الجدية ، لأنه بعد اتصاله بالخاص المجمل قد احتفّ الكلام بالقرينة ولما كانت القرينة مجملة فلا يتم للعام كشف عن المراد الجدي به ، فالعام من أول الأمر لم يتم له ظهور كاشف بخلاف المنفصل المردد بين المتباينين فإنه بعد إن تم وانعقد له ظهور كاشف يمنع العلم الإجمالي بالتخصيص عن إتبّاع ذلك الظهور الكاشف فيسقطه عن الإتبّاع .

ودأب بعض المعاصرين [٣] من علماء الأصول بدراسة البحث المذكور ضمن محورين هما : (المخصص المجمل مفهوماً – المخصص المجمل مصداقاً) ومن ثم ملاحظة الأقسام الناتجة للإحتمالات المطروحة بيد إن بعض الأصوليين لم يرتضِ هذه القسمة ؛ لعدم وجود ثمرة فيه في المجمل بحسب المفهوم[٤] . فإجمال المخصص يكون على قسمين : في المفهوم وفي المصدق ، وفي كل منهما إما أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً . ويتفرّع على هذه الأمر مسألتان :

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 3 / 287 .

(٢) ينظر : بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، محمد طاهر ال الشيخ راضي ، تح : محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1425 هـ – 2004 ت : 4 / 119 – 120 .

(٣) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 3 / 289 و 308 . وينظر : محاضرات في أصول الفقه ، تقرير بحث الخوئي للفياض ، تحقيق وطبع ونشر : مؤسسة إحياء اثار الإمام الخوئي ، بلا ط ، ت : 1422 هـ : 46 / 330 من الموسوعة الكاملة .

(٤) ينظر : بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، محمد طاهر ال الشيخ راضي : 4 / 117 .

أ. التمسك بالعام في الشبهة المصداقية

إذا شُكّ في خروج مورد عن العام وعدم شموله له من ناحية الشبهة الموضوعية ، كما لو ورد "أكرم العلماء إلا المرتكب للكبيرة" وفرضنا الشك في ارتكاب زيد العام للكبيرة وعدمه ، فقد وقع الخلاف فيه في أنه هل يتمسك بالعام ويحكم بانّ الفرد المشكوك فيه محكوم بحكم العام ، وفى المثال يحكم بوجوب إكرام زيد ، أم لا يجوز التمسك بالعام فيه ؟ فالظاهر عدم جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص متصلاً ، بلا فرق ، بين ان يكون المخصص المتصل بأداة الاستثناء كما في المثال ، أو بغيرها كالوصف أو نحوه كقولنا "أكرم كل عالم تقي"[١] .

أما المخُصّص المنفصل فالأظهر عدم جواز التمسك بالعام ، في الشبهة المصداقية إذا كان لفظياً ، وإذا كان لبيّاً فذهب بعض الأصوليين إلى جواز التمسك بالعام مطلقاً ، وفرّق آخرون بين الأحكام الضرورية العقلية الواضحة فلا يجوز وبين غيرها فيجوز [٢] . ومثالها : كقولك (أحسن الظن بخالد) الذي يُشك بكونه خالد بن عمر أو خالد بن زيد .

ب . التمسك بالعام في الشبهة المفهومية

إذا ورد الخاص على خلاف حكم العام وكان الخاص بحسب مفهومه مجملاً بحيث لا يعلم سعة معناه أو ضيقه وكان خطاب الخاص منفصلاً يؤخذ بخطاب الخاص في المتيقّن ويؤخذ في المشكوك دخوله في عنوان الخاص بالعام فيتمسك بالعام اذا كان المُخصّص منفصلاً عنه ، أما إذا كان متصلاً فلا يمكن التمسك بالعام لسراية الإجمال من الخاص إلى العام[٣].

والنتيجة إن المخصص على نوعين لبي أو لفظي وكل منهما إما أن يكون مُجملاً أو غير مجمل والمُجمل اللفظي إما أن يكون مُجملاً مصداقا أو مجملاً مفهوماً والمُجمل المفهوم مجمل من جميع الوجوه أو من بعضها والمجمل من بعضها دائر بين المتباينين أو بين الأقل والأكثر والدائر بين الأقل والأكثر منفصل أو متصل . ومثالها : كالشك في تنجس هذا الماء المشخص .

---

(١) ينظر : زبدة الأصول ، محمد صادق الروحاني ، المطبعة : أمير – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ : 2 / 219 .

(٢) ينظر : منتهى الدراية ، محمد جعفر الجزائري المروج ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 2002 م : 3 / 496 .

(٣) ينظر : دروس في مسائل علم الأصول ، ميرزا جواد آملي ، المطبعة : نگين – قم ، ط 2 ، ت : 1429 هـ – 1387 ش : 3 / 236 .

سابعاً : تطبيقات مبنى العام والخاص في الفقه الإجتماعي

1. آية التحليل

قوله تعالى : ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىَ تَنكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِن طَلَّقَهَا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يَتَرَاجَعَا إِن ظَنَّا أَن يُقِيمَا حُدُودَ اللّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾(١) فالعام الوارد في الآية المباركة "لا تحل" مخصص بأن تنكح الزوجة المطلقة ثلاثاً زوجاً غيره (٢) ، لصحة الرجوع بينهما مرّة رابعة ، ولكي يشعرا بأهمية اللحمة الإجتماعية بينهما ، وماذا يترتب عليها والغرض منها .

2 . آية الطلاق

قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا ... ﴾(٣) فظاهر العام شموله لكل مطلقة ، بيد إن هذا العام لم يبقَ على عمومه لورود التخصيص في أكثر من آية ، ولنأخذ قوله تعالى : ﴿ ... وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا ﴾(٤) فالمرأة الحامل المطلقة عدتها أن تضع حملها سواء أكانت مقرباً أم مبعداً أم كان وضعها بعد ساعة لحفظ الأنساب وتنظيف الأرحام (٥) ، وتحقيقاً للمصالح الإجتماعية وضوابطه التي ترتبط بالطلاق.

3 . آية المواريث

قال تعالى : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ... ﴾(٦) .

فالتحديد للأسهم عام ويشمل الجميع ، فكلّ من يُخلّف تركه وله أولاد من الذكور والإناث فالقسمة تكون للذكر مثل حظ الأنثيين .

---

(١) البقرة / 230 .

(٢) ينظر : تلخيص الخلاف وخلاصة الاختلاف ، مفلح بن حسن بن رشيد الصيمري ، تح مهدي الرجائي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1408 هـ : 3 / 36 .

(٣) البقرة / 228 .

(٤) الطلاق / 4 .

(٥) ينظر : أحكام القرآن ، محي الدين ابن عربي ، تح : محمد عبد القادر عطا ، طبع ونشر : دار الفكر – لبنان ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 189 .

(٦) النساء / 11 .

المقصد الثالث : المُطلق والمُقيّد[1]

أولاً : معنى المطلق والمقيّد

1 . معناهما في اللغة : يُستعمل "الإطلاق" لغة بمعنى التخلية والحلّ والإرسال وعدم التقييد ، فيقال : أطلقت الدابة إذا فككت قيدها وسرحتها ويُسمّى الإطلاق حسي ، ويقال : طلّق الرجل زوجته إذا فك قيدها من الارتباط به ، ويُسمّى الإطلاق المعنوي[2] ، فالإطلاق هو الإرسال سواء أكان حسيّاً أم معنوياً.

والمقيّد لغة : مأخوذ من القيد ، والقيد : حبل ونحوه يجعل في رجل الدابة وغيرها فيمسكها ، جمعه أقياد وقيود ، ثم يستعار في كل شيء يحبس ويكبل به . يقال : قيدته أقيده تقييدًا : أي حبسته ومنعته من الحركة ، والمقيد : موضع القيد من رجل الفرس ، ومنه تقييد الألفاظ بما يمنع الاختلاط ويزيل الالتباس ، فصار هو الذي يدل عليه القيد[3] . فالتقييد هو الحبس وعدم الإرسال .

2 . معناهما في الاصطلاح :

الإطلاق : هو اللفظ الدال على معنى له نحو شيوع وسريان بالفعل فهو من صفات اللفظ وقد يقع صفة للمعنى أيضاً .

وأمّا المُقيّد : فهو يقابل المطلق تقابل العدم والملكة فهو اللفظ الذي لا شيوع له بالفعل مع قابليته لذلك بالذات[4] . والمعنى المذكور للإطلاق والتقييد مما سار عليه الأصوليون ، فلا تجد معنى خاصاً لهما ، بل تجد استعمالهما بمعناهما اللغوي .

ثانياً : منشأ استفادة الإطلاق

يستعرض الأصوليون أثناء بحثهم لمنشأ استفادة الإطلاق قضية وقع البحث عنها فيها بينهم ، حاصلها : هل إن استفادة الإطلاق من المطلق بالوضع أو بغيره ؟ والسبب في ذلك ما نُسب إلى المشهور القول به : ((نعم لو صح ما نسب إلى المشهور ، من كون المطلق عندهم موضوعا لما قيد بالإرسال والشمول

---

(١) المعروف بين الأصوليين إفراد مسألة (المطلق والمقيّد) عن مسألة (العام والخاص) بيد إن السيد محمد سعيد الحكيم لا يرى داعياً للتفرقة بينهما ، ويكفي بحث مسألة الإطلاق والتقيد تحت عنوان العام والخاص وإدراجها ضمنه . ينظر : المحكم في أصول الفقه ، محمد سعيد الحكيم ، المطبعة : جاويد – قم ، ط 1 ، ت : 1414 هـ : 2 / 141 .

(٢) ينظر : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ، تح : عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف – بيروت ، ط 2 ، ت : 1426 هـ : 2 / 453 مادة (ط – ل – ق) .

(٣) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 7 : 369 فصل القاف .

(٤) ينظر : اصطلاحات الأصول ، علي المشكيني ، المطبعة : الهادي – قم ، ط 5 ، ت : 1413 هـ – 1371 ش : 246 .

البدلي ...))[1] بيد إن الكلام مختلف عند متأخري المتأخرين ، إذ لم يرتضوا استفادة الإطلاق بالوضع ، بل المستفاد من الإطلاق نفسه هو معناه وصرف الطبيعة ، واستفادة غير ذلك فليس منه[2] .

فصيغة الإطلاق لو خُلّيت ونفسها لا يُستفاد منها أكثر من الطبيعة ، وأما غيرها فلا يمكن استفادته منها بل نحتاج إلى بيان آخر لمعرفة ذلك .

ثالثاً : مقدمات الحكمة

عبارة عن مجموعة من العناصر التي متى ما توفرّت استطاع المُخاطَب استفادة الإطلاق من كلام المُتكلّم ، إذ لو أخلّ بأحدها لم يمكن استفادة الإطلاق منه . وقد حدّد الأصوليون مقدّمات الحكمة أو (عناصر الحكمة) بعنصرين أو ثلاثة عناصر أو أربعة لاستفادة الإطلاق ، وبيانها وتوضيحها كما يأتي:

1. أن يكون متعلّق الحكم أو موضوعه قابلاً للانقسام على قسمين مع قطع النظر عن تعلّق الحكم به ؛ إذ مع عدم قبوله للانقسام في مرتبة سابقة على الحكم كانقسام الواجب إلى ما يقصد به امتثال أمره وما لا يقصد فيه ذلك وانقسام المكلف إلى العالم والجاهل بالحكم يستحيل فيه الإطلاق كما يستحيل فيه التقييد .

2. كون المتكلّم في مقام البيان من الجهة التي نحاول التمسك بإطلاق كلامه في مقام الإثبات لكشف الإطلاق من تلك الجهة في مقام الثبوت ؛ لأنه مع عدم كونه في مقام البيان – كما إذا كان في مقام التشريع فقط أو كان في مقام بيان حكم آخر كما في قوله تعالى : ﴿ ... فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ ... ﴾[3] الوارد في مقام بيان عدم كون ما افترسه الكلب المُعلّم باصطياده ميتة – لا يمكن التمسك بالإطلاق قطعاً .

وأمّا إذا كان المتكلم في مقام بيان حكم آخر فلا يكون هناك دليل على كونه في مقام البيان من الجهة التي نريد ان نتمسك بالإطلاق لإثباتها كإثبات طهارة موضع الإمساك من الصيد بإطلاق الكلام وعدم تقييد جواز الأكل بغسل ذلك الموضع .

3. أن لا يأتي المتكلم في كلامه ما يدلّ على اعتبار خصوصية وجودية أو عدمية في متعلق حكمه أو موضوعه لا متصلاً بكلامه ولا منفصلاً عنه ضرورة انه مع الإتيان بالقرينة المتصلة لا ينعقد ظهور

---

(١) كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 246 .

(٢) ينظر : حاشية على كفاية الأصول ، تقرير بحث البروجردي للحجتي ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 585 .

(٣) المائدة / 4 .

للكلام من أول الأمر إلا في الماهية المأخوذة بشرط شيء ومع الإتيان بالقرينة المنفصلة لا ينعقد الظهور التصديقي الكاشف عن مراد المتكلم[١] .

وأضاف صاحب الكفاية الشيخ الخراساني مقدمة أخرى ، فقد جاء في كلامه ما نصّه : ((انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين ، فإنه غير مؤثر في رفع الإخلال بالغرض ، لو كان بصدد البيان ، كما هو الفرض ...))[٢] .

وعلى هذا الأساس تكون مقدمات الحكم أو قرينة الحكمة أربعة : كون المتكلم في مقام البيان وإمكان التقييد والإطلاق وعدم نصب قرينة وانتقاء القدر المتيقن في مقام التخاطب ، فإذا تمّت هذه المقدّمات أمكن استفادة الإطلاق منها .

رابعاً : أنواع الإطلاق

1 . الإطلاق البدلي : ما يُكتفى فيه امتثال الحكم المجعول بإيجاد أحد الأفراد لا تمامها[٣] ، فالملحوظ فيه صرف وجود الطبيعة كما في قولك (أعتق رقبة) فيتحقق الحكم بإيجاد أية رقبة .

2 . الإطلاق الشمولي : ما كان الحكم فيه منصبّاً على الأفراد جميعاً ، وليس على صرف وجود الطبيعة[٤] ، ويُمثّل له بقوله تعالى : ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ... ﴾[٥] فالحكم بالحلّية مُترتّب على كل ما يصدق عليه بيع ، أو كل فرد من أفراده .

3 . الإطلاق المقامي : نوع من الاستفادة العقليّة لاستكشاف الإطلاق من غير الاعتماد على مقدّمات الحكمة ، ومثاله : إذا شكّ في أن البيع يصدق على بيع الهاتف شرعاً – بعد صدقه عرفاً – فلابدّ من الكشف عن كون هذا البيع العرفي أحد مصاديق البيع الشرعي ليصحّ ، وآلية الكشف تتمّ من خلال التمسك بأن المولى الحكيم الذي أحل البيع لو كان يعتقد بأن في صدق البيع يعتبر قيداً زائداً لأوضحه ، فطالما سكت عنه في مدة التشريع فهذا يكشف أن ما هو البيع عرفاً هو البيع شرعاً[٦] .

---

(١) ينظر : أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي : 1 / 529 .

(٢) كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 247 .

(٣) ينظر : الدروس (شرح الحلقة الثانية) ، تقرير بحث كمال الحيدري لعلاء سالم ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ – 2007 م : 3 / 151 .

(٤) ينظر : منتقى الأصول ، تقرير بحث محمد الروحاني لعبد الصاحب الحكيم ، المطبعة : الهادي – قم ، ط 2 ، ت : 1416 هـ : 3 / 468 .

(٥) البقرة / 275 .

(٦) ينظر : تحريرات في الأصول ، مصطفى الخميني : 5 / 454 .

4 . الإطلاق اللفظي الحكمي : ويوضّح بأنّ الآمر إذا أخذ شيئاً عنواناً وموضوعاً لحكم ؛ مجرّداً عن القيد ، وكان في مقام البيان ، فبما أنّه فاعل مختار وقد جعل باختياره هذا الحكم للمجرّد فيستكشف منه أنّ مراده غير مقيّد بقيد[١] . فالمستفاد منه نفي القيود عن الموضوع أو متعلّق الموضوع .

ومثّل الأصوليون له بالمثال الآتي : إن أحد معاني التعبدي والتوصلي هو أن الواجب التعبدي عبارة عن الواجب الذي تعتبر فيه المباشرة والإرادة ، وأن يكون امتثاله بفعل المباح لا المحرم ، والتوصلي بخلاف ذلك في كل ذلك ، فإذا علمنا بأن الوجوب من أي واحد من القسمين فهو ، وإن شككنا في أنه من أي واحد منهما ، فإن مقتضى الإطلاق اللفظي هو المباشرة ، وأن صدوره بالإستنابة بحاجة إلى مؤونة زائدة لإثبات ذلك .

5 . الإطلاق الأفرادي : أن يكون للمعنى أفراد متعدّدة فيثبت بقرينة الحكمة أنّ المتكلّم لم يرد بعضها دون بعض وإنّما يريدها جميعاً ، وهو من قبيل الإطلاق الشمولي أي أنّه يريد كلّ الأفراد .

6 . الإطلاق الأحوالي : أن يكون للمعنى أحوال متعدّدة فيثبت بقرينة الحكمة أنّ المتكلّم لم يرد حالاً دون حال ، كما في أسماء الأعلام مثل زيد ، فلو قيل : (أكرم زيداً) فمقتضى إطلاق وجوب الإكرام وجوب إكرامه سواء كان في البيت أو المدرسة أو المسجد ، جالساً أو قاعداً وغيرها من الحالات ، فالإطلاق هنا متعلّقه ليس الأفراد وإنّما أحوال فرد واحد .

ويمكن توضيح الإطلاق الأفرادي والأحوالي بما يأتي : لو قال المولى : (يستحبّ السلام) فهنا إطلاقان : إطلاق أفراديّ ، أي يشمل كلّ الأفراد ، وإطلاق أحواليّ . أي يستحبّ السلام على زيد في أحواله المتعدّدة[٢] . فالحكم باستحباب السلام على الأفراد فهو من باب الإطلاق الأفرادي ، واستحبابه على زيد في جميع الأحوال من باب الإطلاق الأحوالي .

خامساً : ورود المطلق والمقيّد

إذا ما ورد مُطلق على مقيّد فللأصوليين تفرقة بينهما فيما إذا كان الإطلاق بدليّاً أو شمولياً ، وكالآتي :

1 . الإطلاق البدلي : وهو ما يتحقّق فيه الامتثال بالإتيان بصرف الوجود من المأمور به ، كما لو قال : إعتق رقبةً ، فتارةً يكون المطلق والمقيَّد متوافقين في الحكم ، بأنْ يكون كلاهما إيجابيّين أو يكونا سلبيين

---

(١) ينظر : جواهر الأصول ، تقرير بحث الخميني للنگوودي ، المطبعة : العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 1379 ش : 2 / 216 .

(٢) ينظر : الدروس (شرح الحلقة الثالثة) ، تقرير بحث كمال الحيدري لعلاء سالم : 2 / 35 .

، وأُخرى : يكونان متخالفين ، كأنْ يقول : أعتق رقبة ولا تعتق رقبةً كافرة .
فإذا كانا متخالفين ، فلا خلاف في حمل المطلق على المقيّد كما في المثال المتقدّم ، وأمّا إذا كانا متوافقين – مع العلم بوحدة الحكم كما لو قال : إعتق رقبةً ، وإعتق رقبةً مؤمنة – ففي حمل المطلق على المقيَّد قولان ، فالمشهور على الأول . وقيل لا ، بل يحمل القيد على أفضل الأفراد .

2 . الإطلاق الشمولي : إذا كان الإطلاق شموليّاً كما لو قال : أكرم العالم ، ولا تكرم العالم الفاسق ، وفي الشريعة ﴿ وأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ ... ﴾[١] و (نهى النبي عن بيع الغرر)[٢] ، فلا خلاف في حمل المطلق على المقيَّد . أمّا لو كان مثبتين كما لو قال : أكرم العالم وأكرم العالم العادل ، فقولان: الأول : عدم الحمل . وهو المشهور. والثاني : الحمل[٣] .

سادساً : تطبيقات الإطلاق والتقييد في الفقه الإجتماعي

1 . آية المكاتبة

قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ... ﴾[٤] فالمكاتبة شاملة لكل دين وقد قُيّد بآية أخرى ﴿ وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ ... ﴾[٥] لحفظ الحقوق وبقاء الترابط الاجتماعي في العمل ، فإن العديد من فقدان الثقة بين أبناء المجتمع إنما سببها الخذلان والنصب والاحتياط واستغلال الثقة .

2 . الروايات التي تذكر مفطرات الصوم

ما روي عن الإمام الباقر عليه السلام انه قال : ((لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربعة خصال : الطعام ، والشراب ، والنساء ، والارتماس في الماء)) [٦] وبعضها أضافت القيء متعمداً ، وبعضها أضافت الكذب .

---

(١) البقرة / 275 .
(٢) ينظر : مسند أحمد ، الإمام أحمد بن حنبل ، دار صادر (بيروت – لبنان) ، ط 3 ، ت : 2003 م : 1 / 302 .
(٣) ينظر : تحقيق الأصول ، علي الميلاني ، المطبعة : وفا – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ : 4 / 441 .
(٤) البقرة / 282 .
(٥) البقرة / 283 .
(٦) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، المطبعة : مهر – قم ، ط 2 ، ت : 1414 هـ : 10 / 31 أبوب ما يمسك عنه الصائم ح 1 .

وتقريب الاستدلال بالإطلاق في هذه الرواي ة : لو حصل الشكّ في أن الدخان هل هو من مفطّرات الصائم أيضاً أو لا ؟ فان مقتضى الإطلاق المقامي هو نفي موضوعية الدخان للإفطار والذي هو الحكم . ومن الواضح ان الدخان لو كان مراداً ومذكوراً لما اوجب تضييقاً في دائر موضوعات الحكم الأخرى كالأكل[١] ، وذلك لان الإطلاق المقامي ينفي موضوعاً مستقلاً لا يستوجب لو اتفق ذكره تقييدا في الموضوع الآخر للحكم ، وإنما هو موضوع أضيف إلى موضوعات الحكم المذكور .

3 . آية النّفر

قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[٢] .

إنّ هذه الآية في مقام بيان وجوب النفر من كل فرقة أو في مقام مطلوبية الإنذار من المتفقهين بعد رجوعهم إلى قومهم ، ولذا لو شك في اشتراط وجوب النفر أو الإنذار بشيء مثل كون النافر أو المنذر كهلاً أو ذا مالٍ كثير أو نحو ذلك ، صح التمسك بالإطلاق المقامي لنفي اشتراطه به وانه لو كان لوجوب النفر أو الإنذار شرط خاص غير الشرائط العامة من البلوغ والعقل والعلم والقدرة لكان عليه البيان[٣].

فإن السعي لطلب العلم وتعلّمه مما له الأثر الديني والإجتماعي على بقية الأمة التي نفر منها أو ينتسب إليها ، ويُستكشف من هذا المثال المصلحة الإجتماعية من خلال النفر .

المقصد الرابع : المُجْمل والمُبيّن

يعتمد الفقيه في أدلته اللفظية على القرآن الكريم والسنة الشريفة ، وقد احتوى كل منهما على طرق وسياقات في إفادة المعاني المرادة ، ويختلف مستوى الدلالة في ما بينها ، ومن تلك الاختلافات هي ورود الدليل (مبيّناً) فلا مشكلة فيه ، ووروده (مجملاً) وهو بحاجة إلى بعض الأمور العلاجية للأخذ به .

وقد بحث علماء الأصول هذه الظاهرة في سبيل بيانها وبلورتها للوصول إلى الحكم الشرعي بشكل يضمن سلامته ، وبالإمكان بيانها كما يأتي :

---

(١) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 1 / 290 .

(٢) سورة التوبة : 122 .

(٣) ينظر : عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، مرتضى الحسيني الفيروز آبادي ، المطبعة : قلم – قم ، ت : 1400هـ : 3 : 219 .

أوّلاً : معنى المجمل والمُبيّن

ذكر الشيخ نجم الدين المحقق الحلي (ت : 676 هـ) في تعريف المجمل والمُبين الآتي : ما أفاد شيئاً من جملة أشياء ، مُعيّن في نفسه واللفظ لا يعينه فهو المُجمل ، وما يُطلق على الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان فهو المُبيّن .

وفي مورد التفرقة بينهما وضع ضابطة لمعرفة ذلك بقوله : ((والضابط فيه : إن كل ما لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به فهو مجمل))[١] . وفي ضوء هذه الضابطة فرّق المحقق الحلي بين المجمل والمُبيّن ، فالمُبيّن يستقل بنفسه لمعرفة المراد منه ، بينما المُجمل لا يستقل بنفسه بل يحتاج إلى غيره ، فجعل الاستقلال بمعرفة المراد منه هو الضابطة لبيان الفرق بين المجمل والمبين .

وصرّح العلّامة الحلي بجواز وقوع المُجْمل والمُبيّن في كلام الله تعالى وكلام الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) وكلام الأئمة المعصومين (عليهم السلام)[٢] .

وإذا ما تأملنا ذلك في كتاب الله تبارك وتعالى والسنة الشريفة نجده كثيراً ، فمن اللازم الإطلاع عليه ومعرفة طرق وقوعه وأساليبه .

ثانياً : طرق وقوع الإجمال والبيان

1. وقوع البيان : يستفاد البيان من الكلام صراحة كقوله تعالى : ﴿ ... وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾[٣] ، أو من فحوى الكلام[٤] كقوله تعالى : ﴿ ... فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[٥] .

2 . وقوع المجمل : يرد الإجمال على نحوين رئيسيين[٦] :

أ ـ الأفراد ، والإجمال فيه بنحوين :

---

(١) معارج الأصول ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي : 106 .

(٢) ينظر : مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 153 .

(٣) الكهف / 49 .

(٤) ينظر : معارج الأصول ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي : 106 .

(٥) الإسراء / 23 .

(٦) ينظر : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، المطبعة : مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر ، ط 1 ، ت : 1356 هـ – 1937 هـ : 169 .

الأوّل : صلاحيته للفاعل والمفعول كقوله تعالى : ﴿ ... لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ ... ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ ... وَلا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلا شَهِيدٌ ... ﴾[2]

الثاني : بأصل وضعه : والإجمال فيه إما لتضاد معانيه كالقرء للطهر والحيض ، وإما متشابهة غير متضادة . والإجمال بالألفاظ المتشابهة فأمّا يتناول معاني كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك أمّا بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطئ .

ب . المركبات : كما يقع الإجمال في الأفراد فهو واقع في المركبات – أيضاً – كقوله تعالى : ﴿ ... أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ... ﴾[3] . فالإجمال وارد على اختلاف الكلام سواء المفرد منه أم المركّب لا فرق في وقوعه .

ثالثاً : تأخير البيان

بحث علماء الأصول مسألة تأخّر البيان عن وقت حاجته بلحاظ مبحث المجمل والعام والأوامر وغيرها ، وقد صنّف الشريف المرتضى الأقوال في المسألة وكما يأتي :

1. إمتناع تأخير بيان المجمل والعموم والأمر عن وقت الخطاب .

2. جواز تأخير بيان المجمل والعموم إلى وقت الحاجة .

3. من أجاز تأخير بيان المجمل ، ولم يجز ذلك في العموم وما جرى مجراه .

4. من أجاز تأخير بيان الأوامر ، ولم يجزه في الأخبار[4] .

---

(١) البقرة / 233 .

(٢) البقرة / 282 .

(٣) البقرة / 237 .

(٤) ينظر : الذريعة (أصول الفقه) ، علي بن الحسين الشريف المرتضى : 1 / 363 .

وقد نُقل الإجماع من غير واحد من الأصوليين [١] على أن تأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز للزومه التكليف بما لا يُطاق . بيد إن المحقق يوسف البحراني (ت : 1186 هـ) لم يرتضِ دليل القائلين بهذه القاعدة من الإماميّة واتهم قولهم باجتهاد صرف وتعصّب بحت[٢] .

وذهب الميرزا النائيني إلى جواز ذلك بقوله : ((لا قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة فضلاً عن وقت الخطاب فإذا فرض كون المتكلّم حكيماً وانه يراعى الحكمة والمصلحة في بيان مراده في كل وقت بخصوصه لم يكن تأخير بعض مراداته عن وقت الحاجة قبيحاً))[٣] .

فتأخير البيان جائز ولا مشكلة فيه ما دام المتكلّم حكيماً سواء أكان ذلك التأخير في وقت الحاجة أو بعدها ، لأن الحكيم أعرف بموضع الحكمة من غيره .

رابعاً : تطبيقات المُجمل والمُبيّن في الفقه الإجتماعي

1. إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة

قوله تعالى : ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ... ﴾[٤] .

بيّن على لسان رسوله عدد ما فرض من الصلوات ومواقيتها وسننها . قال رسول الله (صلى الله عليه واله وسلم) : ((خمس صلوات في اليوم والليلة ...))[٥] كما بيّن أنصبة الزكاة بقوله (صلى الله عليه واله وسلم) : ((ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة))[٦] ، وقول الإمام الباقر عليه السلام : ((وما كان منه يسقى بالرشا والدوالي والنواضح ففيه نصف العشر ، وما سقت السماء والسيح أو كان بعلا ففيه العشر تاما))[٧] فقد أوضحت أوضحت السنة الشريفة المراد من الزكاة ومقاديرها .

---

(١) ينظر : الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد الفاضل التوني : 134 .

(٢) ينظر : الدرة النجفية من الملتقطات اليوسفية ، يوسف بن أحمد البحراني ، تحقيق ونشر : شركة دار المصطفى (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م : 2 / 409 .

(٣) أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي : 1 / 509 .

(٤) البقرة / 110 .

(٥) صحيح البخاري ، الإمام محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري ، دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1401 هـ – 1981 م : 1 / 17 كتاب الإيمان .

(٦) جامع أحاديث الشيعة ، حسين البروجردي ، المطبعة : مهر – قم ، بلا ط ، ت : 1397 هـ : 8 / 121 أبواب الزكاة الغلات ونصابها ح 338 .

(٧) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 9 / 177 أبواب زكاة الغلات ح 5 .

2. حدّ السّارق

قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1] فالآية مجملة من حيث موضع القطع ، فجاءت الروايات أوضحت ذلك بما روي عن الإمام الجواد عليه السلام في قصة طويلة ، فأجاب : ((... أما إذ أقسمت علي بالله إني أقول : إنهم أخطأوا فيه السنة ، فان القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فيترك الكف ، قال : لم ؟ قال : لقول رسول الله (صلى الله عليه وآله) : السجود على سبعة أعضاء : الوجه ، واليدين ، والركبتين ، والرجلين ، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها ، وقال الله تبارك وتعالى : وأن المساجد لله ...))[2] . فللقطع أثر اجتماعي ومصلحة للمجتمع في سبيل المحافظة عليه ، ولعدم تكرار السرقة .

المطلب الثاني : مباني الأدلة اللفظية للفقه الإجتماعي وتطبيقاتها

يُعدّ القرآن الكريم والسنة الشريفة المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي ، ومن هنا فقد عني بهما الأصوليون عناية كبيرة ، وألّفوا في سبيل ذلك العديد من الكتب التي تتحدث عن أهمية آيات التشريع والأحاديث المرتبطة بالأحكام الشرعية .

وما دام القرآن الكريم والسنة الشريفة من الأدلة اللفظية ، فينبغي دراستهما من وجهة أصولية تنسجم مع البحث المبنائي لعملية الاستنباط ، وكما يأتي :

المقصد الأوّل : الكتاب العزيز

القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي الذي يعتمده الفقهاء ، والذي يكون المحور الأول في عملية البحث عن الحكم الشرعي من مراحل البحث . والبحث الأصولي يختلف عن غيره في تناول الكتاب العزيز ، لذا يكون البحث عنه ضمن المحاور المرتبطة ببحث موضوعنا (حجيّة ظواهره ، وإمكان تخصيصه) فضلاً عن بعض الأمور التي تلازم البحث وكما يأتي :

---

(١) المائدة / 38 .

(٢) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 28 / 253 باب حد القطع وكيفته ح 5 .

أولاً : جرياً على المتعارف في تعريف القرآن الكريم

لا يحتاج المسلم إلى تعريفه بمعنى القرآن الكريم لوضوحه ورسوخه في شخصيته الإسلامية ، ومع ذلك فقد ذكر علماء الأصول عدد من التعريفات له نختار منها :

1 . محمد بن بهادر الزركشي (ت : 794 هـ) عرّفه بقوله : ((هو الكلام المُنْزَل للإعجاز بآية منه المُتعبّد بتلاوته))[١] .

2 . محمد تقي الحكيم (ت : 1423 هـ) ، ذكر بأنه : ((كتاب الله عز وجل ، الذي أنزله على نبيه محمد (صلى الله عليه وآله) ألفاظا ومعاني وأسلوبا ، واعتبره قرآنا دون أن يكون للنبي (صلى الله عليه وآله) دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته))[٢] . وبالتالي فليس منه ما نزل على النبي الأكرم (صل الله عليه وآله) وبيّنه بأسلوبه الخاص ، وكذلك الحديث القدسي .

ثانياً : حجيّة القرآن الكريم

يستمدُّ القرآن الكريم حجيته كونهُ منزّلاً من الله تعالى ، وبهذا يكتسب مشروعيّةً وشرعيّة الاستدلال به ، وقد ثبتت صحة نسبته إلى الله تعالى بالإعجاز ؛ إذ تحدّى العرب أن يجاروه في أسلوبه ولو بسورة من مثله فعجزوا عن ذلك ، قال تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ... ﴾[٣] .

فالقرآن الكريم من حيث السند والإسناد هو قطعي الصدور فلا إشكال في حجيته من هذه الناحية ، وأما من حيث الدلالة فقد اشتمل على المحكم والمتشابه لقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ... ﴾[٤] . والمحكم : ما يفهم معناه ، إما لكونه نصٌ فيه أو لظهوره أو عن طريق تأويله .

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ، تح : محمد محمد تأمر ، المطبعة : دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 2000 م : 1 / 356 .

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم ، مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر – قم ، ط 2 ، ت : 1979 هـ : 97 .

(٣) البقرة / 23 .

(٤) آل عمران / 7 .

والمتشابه : هو ما لا يفهم معناه إلا بردّه إلى المحكم ، وينقسم إلى الموؤل (الإحتمال المرجوح) وإلى المجمل (الذي لا يبين معناه المقصود منه) [١] . وقد بحث الأصوليون مسألة الظاهر من محكمات الآيات تحت عنوان (حجيّة ظواهر الكتاب) ولم يبحثوا عن حجيّة المحكم النصّي ؛ لأن حجيته ذاتية .

ثالثاً : حجيّة ظواهر الكتاب العزيز

يتوقف الاستدلال بالقرآن الكريم – بعد معرفة كونه قطعي الصدور – على ثبوت حجيّة ظواهره ؛ إذ من دون ذلك لا يمكن الاستدلال بالظاهر منه في مجال إثبات الأحكام الشرعية .

فلو أراد الفقيه أن يستدلّ على وجوب الصلاة من قوله تعالى : ﴿ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[٢] فإن ذلك متوقف على أمرين ، الأول : كون صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ، والثاني : إن ظهور القرآن حجة ، لكي يتم الاستدلال بهذه الآية .

وعليه ، فالمراد من حجية ظواهر الكتاب : هو التمسّك بعموماته ومطلقاته بعد الفحص عن القرائن العقلية أو اللفظية المتصلة أو الحالية المنقولة [٣] . وقد وقع الخلاف في حجيّة الظواهر بين الأصوليين المثبتين لها وبين الإخباريين النافيين لها ، مما يقتضي تحرير محل الخلاف والأقوال في ذلك والأدلة الواردة ومناقشتها ، وبيان ذلك كالآتي :

<u>1 . تحرير محل الخلاف</u>

يبتني الخلاف في قبول حجيّة ظاهر الكتاب العزيز بين الإخباريّة والأصوليّة على قضيتين رئيسيتين تقدّم بهما الإخبارية في مورد البحث :

أ . إن القرآن الكريم ظاهره أنيق وباطنه عميق ، فلا سبيل لغير المعصوم عليه السلام في فهم مراده وما يحتويه.

ب . يلزم من الأخذ بظاهر الكتاب لوازم فاسدة وعلى رأسها الأخذ بالرأي . وعلى هذا الأساس استدل الإخبارية للمنع من حجية ظواهر الكتاب بعدّة أدلته ، تبعتها الأصوليّة بإجابات واستدلالات ، كما يتبيّن فيما يأتي .

---

(١) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي ، مركز الغدير (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1428 هـ – 2007 م : 1 / 153 – 155 .

(٢) الأنعام / 72 .

(٣) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 2 / 39 .

2 . المانعون وأدلتهم

ذهب الإخبارية إلى عدم حجيّة ظواهر الكتاب ، فقد صرّح بذلك مجموعة كبيرة من الفقهاء ، وأوردوا على ذلك آيات كريمة وروايات شريفة ، وسنوضحه كالآتي :

أ . المانعون : اختار بعض الأصوليين عدم القول بحجية الظاهر ، وسأذكر بعضاً منهم وكما يأتي :

القول الأول : محمد أمين الاسترآبادي (ت : 1033 هـ) : فقد ذكر : ((وأنّه لا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية أصلية كانت أو فرعية إلاّ السماع من الصادقين (عليهم السلام) . وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله ولا من ظواهر السنن النبوية ما لم يعلم أحوالهما من جهة أهل الذكر (عليهم السلام) بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما ، وأنّ المجتهد في نفس أحكامه تعالى إن أخطأ كذب على الله تعالى وافترى وإن أصاب لم يؤجر ، وأنّه لا يجوز القضاء ولا الافتاء إلاّ بقطع ويقين ومع فقده يجب التوقّف))[1] .

القول الثاني : الفيض الكاشاني (ت : 1091 هـ) : جاء في أصوله ((وتلك الأحاديث الواردة مع تواترها معنى صريحة في أن استنباط الأحكام النظرية من كتاب الله ومن السنة النبوية شغلهم صلوات الله وسلامه عليهم لا شغل الرعية معللاً بأنه (ص) بأمر الله خص أمير المؤمنين (ع) وأولاده الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين بتعليم ناسخ القرآن ومنسوخه ، وبتعليم ما هو المراد منه ، وبتعليم ان أية آية من آيات القرآن باقية على ظاهرها وأية آية منه لم تبق على ظاهرها ، وبأن كثيرا من ذلك مخفي عندهم عليهم السلام))[2] . وكلامه صريح في أن استنباط الأحكام النظرية إنما هو شغل الأئمة المعصومين(عليهم السلام) ، وليس من شغل الرعية – كما يقول – .

القول الثالث : محمد بن الحسن الحر العاملي (ت : 1104 هـ) : ورد في فوائده ما نصّه : ((... في الاستدلال على عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن المحتملة للنسخ والتخصيص من التقييد والتأويل وغيرها إلا بعد معرفة تفسيرها من الأئمة عليهم السّلام وانتفاء تلك الاحتمالات ولو بنص عنهم يوافق ظاهرها))[3] وقد أفرد الشيخ في وسائله باباً مستقلاً تحت عنوان (باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كلام النبي صلى الله عليه وآله المروي عن غير جهة الأئمة عليهم السلام

---

(١) الفوائد المدنية والشواهد المكيّة ، محمد أمين الاسترآبادي + نور الدين العاملي ، تح : رحمة الله الرحمتي الأراكي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1424 هـ : 105 .

(٢) الأصول الأصيلة ، الفيض الكاشاني ، الناشر : سازمان چاپ دانشگاه – ايران ، بلا ط ، ت : 1390 هـ : 35 .

(٣) الفوائد الطوسية ، محمد بن الحسن العاملي ، تح : مهدي اللازوردي + محمد درودي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 1 ، ت : 1403 هـ : 186.

ما لم يعلم تفسيره منهم عليهم السلام)[١] . فالحر العاملي يقف عند ظواهر الكتاب ما لم يرد في ذلك نصّاً عن المعصوم عليه السلام .

القول الرابع : المحقق يوسف البحراني (ت : 1186 هـ)[٢] : إذ اختار في المعاني المشتركة بين أكثر من معنيين قول نبي أو إمام معصوم ، وعبّر عن ذلك بالقول الفصل[٣].

هذا هو المعروف عن أئمة الإخبارية ، ويوجد بين طيات البحث عن آرائهم في مسألة (ظواهر الكتاب) رأي أشد صرامة من الرأي المتعارف عندهم ، حاصله : أنه لا يمكن معرفة أي شيء في القرآن الكريم من دون تفسير المعصوم عليه السلام له ، فقد نقل ميرزا موسى تبريزي (ت : 1307 هـ) حادثة تعبر ذلك بقوله : ((عن السّيّد الجزائري في بعض رسائله أنّي كنتُ حاضراً في المسجد الجامع من شيراز وكان الأستاذ المجتهد الشيخ جعفر البحراني والشّيخ المحدّث صاحب جامع الكلم يتناظران في هذه المسألة فانجرّ الكلام بينهما حتّى قال له الفاضل المجتهد ما تقول في معنى قل هو اللّه أحد فهل يحتاج في فهم معناه إلى الحديث فقال نعم لا نعرف معنى الأحديّة ولا الفرق بين الأحد والواحد إلّا بذلك))[٤] . وبهذا يكون الموقف العام للإخباريين عدم جواز الأخذ بظاهر القرآن الكريم ما لم يرد في ذلك نصّ عن المعصوم عليه السلام .

ب . أدلة المانعين

استدل الإخباريون على عدم حجيّة ظاهر القرآن الكريم إلا ما يرد عن طريق الأئمة المعصومين (عليهم السلام) بعدة أدلة ، أمتنها دليلان :

الدليل الأول : الأخبار ، فقد أوردوا مجموعة من الروايات التي تمنع من الأخذ بذلك ، منها:

الرواية الأولى : ما روي عن النبي الأكرم قوله : ((من فسّر القرآن برأيه فليتبوّأ مقعده من النار))[٥] .

---

(١) ينظر : وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 18 / 152 .

(٢) ينظر : الحدائق الناضرة ، يوسف آل عصفور البحراني : 1 / 32 .

(٣) القول الفصل : من التعبيرات التي تختلف بإختلاف استخدامها ، فهو عند الفقهاء بمعنى القول الذي لا يقبل التشكيك والنقاش ، وعند الأصوليين هو القول الذي يجمع بين رأيين مختلفين ، كما لو أفتى بعض الفقهاء بحرمة العصير العنبي ، وبعضهم بالإباحة فالقول الفصل بينهما هو القول بالكراهة إن وجد من يقول به . ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 2 / 400 .

(٤) أوثق الوسائل في شرح الرسائل ، ميرزا موسى تبريزي ، بلا ط ، ت : 1397 هـ : 77 .

(٥) عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي ، تح : مجتبى العراقي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1405 هـ – 19985 م : 4 / 104 باب بالعدل قامت السموات والأرض ح 154 .

الرواية الثانية : ((من قال في القرآن بغير علم فليتبوّأ مقعده من النار))[1] . وغيرها من الروايات الدالة على عدم جواز تفسير القرآن بالرأي .

الدليل الثاني : العلم بطروء التقييد والتخصيص والتجوّز في أكثر ظواهر الكتاب ، وذلك مما يُسقط حجية ظاهر الكتاب عن الظهور[2] .

3. المثبتون وأدلتهم

في قبال الرأي القائل بعدم حجيّة ظاهر الكتاب ذهب الأصوليون إلى إثبات حجيتها ، وقد ناقشوا الأدلة التي طُرحت لنفي الحجيّة ، ومن ثم استدلوا بالآيات الكريمة والروايات الشريفة ، وتوضيحها كالآتي :

المحور الأول : مناقشة أدلة النافين

أجاب الشيخ مرتضى الأنصاري (ت : 1281 هـ) على الأدلة التي طُرحت لنفي حجيّة الظاهر بمناقشتين :

المناقشة الأولى : في دلالة الروايات ، إذ إنها لا تدلّ على المنع بالظواهر بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وإرادة خلاف ظاهرها ، ولا يعدّ هذا تفسيراً مستقلاً ؛ لأنه من باب حمل اللفظ على معناه .

ولو سلّمنا بكون حمل اللفظ على معناه تفسيراً ، فإننا لا نسلّم بأن المراد من الرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان الشخصي ، وبالتالي فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية .

المناقشة الثانية : في سقوط ظواهر الكتاب عن الحجيّة بسبب طروّ التقييد والتخصيص ، وقد أجاب عنه الشيخ الأنصاري بجوابين (نقضي وحلّي) :

فالجواب النقضي : حاصله إن ظواهر السنة الشريفة – أيضاً – مما نقطع بطروّ التقييد والتخصيص عليها .

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 189 باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية ح 35 .

(٢) ينظر : حجية ظواهر الكتاب العزيز ، د. وفقان خضير الكعبي ، المطبعة : النجف الأشرف – العراق ، ط 1 ، ت : 1429 هـ : 160 وما بعدها .

والجواب الحلّي : إن طروّ التقييد والتخصيص لا يوجب السقوط عن الحجيّة ، بل غايته وجوب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر[1] .

وبالتالي أن ما استدلّ به المانعون يرد عليهم – أيضاً – فطروّ التقييد وارد على السنة كما يرد على القرآن الكريم وهو لا يوجب السقوط عن الحجيّة .

المحور الثاني : أدلتهم اللفظية على حجيّة الظاهر

أستدل القائلون بحجية ظواهر الكتاب بعدد من الآيات الكريمة والروايات الشريفة ، أختار منها الآتي :

الدليل الأول : قوله تعالى : ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً ﴾[2] فالتدبّر هو النظر في عواقب الأمور وملاحظتها من أمر ونهي وما شاكل ذلك .

الدليل الثاني : قوله تعالى : ﴿ أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾[3] فالتدبّر دعوة إلى الإطلاع لما يقتضيه ظاهر الكتاب واستخلاص الأحكام وغيرها .

الدليل الثالث : حديث الثقلين : روي عن النبي(صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسّكتم بهما لن تضلوا : كتاب الله وعترتي أهل بيتي وأنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض))[4] .

فالتمسّك بالكتاب يعني العمل بما فيه من الأحكام ، ومضمون الحديث : إن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ترك الكتاب العزيز عند الأمة دستوراً أبديّاً لحياتها مع العترة ، فلو تُرِك الأخذ بالكتاب – مثلاً – فستكون مخالفة صريحة لمفاد الحديث ومفهومه الدال على وقوع الأمة في الضلال عند تركها ذلك[5] .

ومن خلال عرض كلا الرأيين ، فإن الأخذ بحجيّة ظواهر الكتاب العزيز بعد الفحص عن التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها هو المعتمد ؛ لعدم استقامة التفاهم والخطاب بين بني البشر من دونها . ومن هنا أورد السيد محمد تقي الحكيم ما نصّه : ((وهي أوضح من أن يُطال فيها الحديث ما دام البشر في جميع لغاته قد جرى على الأخذ بظواهر الكلام وترتيب آثارها ولوازمها عليها ، بل لو أمكن ان يتخلى

---

(١) ينظر : فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري ، المطبعة : شريعت – قم ، ط 12 ، ت : 1431 هـ : 1 / 142 – 149 .

(٢) النساء / 82 .

(٣) محمد / 24 .

(٤) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 34 باب تحريم الحكم بغير الكتاب والسنة ح 9 .

(٥) ينظر : حجية ظواهر الكتاب العزيز ، د. وفقان خضير الكعبي : 101 – 102 .

عنها لما استقام له التفاهم بحال لان ما كان نصا في مدلوله مما ينتظم في كلامه لا يشكل إلا أقل القليل))[1] .

وقد أشار المحقق الداماد (ت : 1041 هـ) إلى أهمية الظاهر بقوله : ((فالشّرع مؤسس على اعتبار العرف والظاهر))[2] .

والنتيجة ممّا تقدّم فإن الأخذ بحُجيّة ظواهر الكتاب العزيز هو المعتمد في استفادة الأحكام الشرعيّة وغيرها ، لاختلال نظام التخاطب والتحاور والتفاهم في بين بني البشر .

رابعاً : تطبيقات حُجيّة الظواهر في الفقه الإجتماعي

لحجيّة ظاهر الكتاب تطبيقات كثيرة ؛ لوجود العديد من الأحكام المعتمدة على ثبوتها :

1 . رد التحيّة : قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا ﴾[3] ، فالاستدلال بهذه الآية المباركة على وجوب رد السّلام متوقّف على شيئين : ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، وكون ظواهر الكتاب حجّة .

وقد وردت روايات كثيرة تحثّ المسلم على استحباب إفشاء السّلام أينما حلّ وارتحل ؛ لما في ذلك من صُنع المحبة وانتشار الإلفة والتوادد وغيرها من الحِكَم .

2 . حكم السارق : قوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[4] والاستدلال بهذه الآية متوقف على ثبوت حُجيّة ظواهر الكتاب العزيز ، فضلاً عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب .

3 . حكم الزاني : قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ... ﴾[5] .

فقد دلّت الآيات الكريمة المتقدمة على حكم القطع للسارق ، والجلد للزاني ، مما له بعض الآثار الاجتماعية وحفظ المجتمع وردع الجاني وغيرها .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 102 .

(٢) اثنا عشر رسالة ، محمد باقر بن محمد الآسترابادي المحقق الميرداماد ، بلا ط ، بلا ت : 6 / 25 .

(٣) النساء / 86 .

(٤) المائدة / 38 .

(٥) النور / 2 .

المقصد الثاني : السنّة الشريفة

تعدُّ السّنّة الشريفة ثاني الأدلة الأساسية في مجال استنباط الأحكام الشرعية التي يعتمدها الفقهاء ، ولا شك في كون السّنّة بمعنى قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره حجّة ، وكذلك الخبر الحاكي للسّنّة إذا كان خبراً متواتراً أو محفوفاً بالقرائن المفيدة للعلم . بيد إن الكلام في حجيّة الخبر الحاكي عن السّنّة إذا كان مجرداً عن القرينة وكان الراوي له ثقة ، فذهب أغلب الأصوليين إلى حجيته واستدلوا عليه بعدّة أدلة ، وتوضيحه بما يأتي :

أوّلاً : معنى السّنّة

السّنّة في اللغة هي الطريقة والعادة والسّيرة ، حميدة كانت أو ذميمة والجمع سُنن ، وسنّ الله تعالى أي بيّن طريقاً قويماً [١] ، ومنه قوله تعالى : ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾[٢].

واختلف الأصوليون في تحديد معنى السنة سعة وضيقاً ، فمنهم من اقتصر على كونها قول النبي الأكرم (صلى الله عليه واله) وفعله وتقريره ، ومن جعلها قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ، ومنهم من جعلها تشمل حتى الصحابة . ويمكن ملاحظة ذلك بالتعريفات الآتية :

1. الشوكاني : عرّفها : ((قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وتقريره))[٣] .

2. مرتضى الأنصاري : ذكر بأنها : ((قول الحجة عليه السلام أوفعله أوتقريره))[٤] فتشمل السّنّة عنده ما ثبتت عصمتهم أعني النبي الأكرم والأئمة المعصومين الإثني عشر (عليهم السلام) .

3. إبراهيم بن موسى الشاطبي : عنون الشاطبي المسألة التاسعة من الدليل الثاني والذي هو السّنّة بـ (سُنّة الصحابة رضى الله عنهم سُنّة يعمل عليها ويرجع إليها) وذكر تحته عدّة أمور ترتبط بتوثيقه للصحابة وثبوت عدالتهم وممّا ذكره هو : ((فإن من بعد الصحابة من أهل السُّنّة عدّلوا الصحابة على الإطلاق والعموم فأخذوا عنهم رواية ودراية من غير استثناء ولا محاشاة بخلاف غيرهم ، فلم يعتبروا منهم

---

(١) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 13 / 225 فصل السين المهملة .

(٢) الأحزاب / 62 .

(٣) ينظر : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني : 33 .

(٤) فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 1 / 363 .

إلا مَن صحّت إمامته وثَبُتت عدالته وذلك مصدّق لكونهم أحقُّ بذلك من غيرهم ، فيصحّ أن يُطلق على الصحابة أنهم خير أمة بإطلاق ، وأنهم وسط أي عدول بإطلاق ، وإذا كان كذلك فقولهم معتبر وعملهم مقتدى به))[1] .

فهذه ثلاثة آراء في تحديد معنى السُنّة ، وناقش السيد محمد تقي الحكيم ما أورده الشاطبي كدليل على رأيه وكما يأتي :

أ . إن إثبات الأفضلية لهم على سائر الأمم ، كما هو مفاد أفعل التفضيل في كلمة (خير أمة) لا تستلزم الاستقامة لكل فرد منهم على كل حال ، بل تكفي الاستقامة النسبية لأفرادها ، فيكون معناها ان هذه الأمة مثلا في مفارقات أفرادها ، أقل من الأمم التي سبقتها فهي خيرهم من هذه الناحية .

ب . التفضيل الوارد في الآية الكريمة (كنتم خير أمة ...) إنما هو بلحاظ المجموع ككل لا بلحاظ تفضيل كل فرد منها على كل فرد من غيرها لنلتزم لهم بالاستقامة على كل حال .

ج . إن الآية واردة في مقام التفضيل لا مقام جعل الحجية لكل ما يصدر عنهم من أقوال وأفعال وتقريرات ؛ إذ هي أجنبية عن هذه الناحية ، ومع عدم إحراز كونها واردة لبيان هذه الجهة لا يمكن التمسك بها بحال .

د . الدليل الذي ذكره الشاطبي لو تم فهو أوسع من المدعى بكثير لكون الأمة أوسع من الصحابة ولا يمكن الالتزام بهذا التعميم ، وخلص بأن معنى السُنّة هو : قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره[2] .

وبذلك يكون معنى السّنّة هي : قول المعصوم (نبي أو إمام) وفعله وتقريره حجة على خلاف مذهب التضييق الذي حصرها بسّنة النبي الأكرم (صلى الله عليه واله) ومذهب التوسعة لتشمل سُنّة الصحابة كما اختاره الشاطبي .

ثانياً : حُجيّة السّنّة

الحديث عن حجيّة السّنة مفروغ عنه ؛ إذ إنكار حُجّيتها موجب لإنكار ضرورة دينيّة ، ولذا أوضح ذلك السيد محمد تقي الحكيم معقبّاً على مورد حجيتها بقوله :

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ، إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي ، تح : مشهور بن حسن ال سلمان ، الناشر : دار ابن عفان ، ط 1 ، ت : 1417 هـ - 1997 م : 1 / 434 .

(٢) ينظر : السُنّة في الشريعة الإسلامية ، محمد تقي الحكيم ، بلا ط ، بلا ت : 17 وما بعدها .

((والحقيقة ، إن المناقشة في حجية السنة أو إنكارها مناقشة في الضروريات الدينية وإنكار لها ، وليس لنا مع منكر الضروري من الدين حساب ، لأنه خارج عن طبيعة رسالتنا بحكم خروجه عن الإسلام))[١] . ولا بأس بذكر بعض الأدلة على حجيتها بشكل عام من قبيل الآيات الكريمات :

قوله تعالى : ﴿ ... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... ﴾[٣] .

وقد يُستدلّ عليها بالسّنّة والإجماع – على بعض الآراء – إلا إن هذا الاستدلال يوجب محذور الدور الباطل لتوقف السنة السنة نفسها والإجماع كذلك .

ثالثاً : تطبيقات السّنّة الشريفة في الفقه الإجتماعي

احتوت السنة الشريفة على عدد غير قليل من الروايات التي تناولت مختلف الجوانب الاجتماعية سواء كانت عباديّة أو معاملاتيّة أو غيرهما :

1. أهميّة المسجد : ما روي أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : ((ومن مشى إلى مسجد يطلب فيه الجماعة كان له بكل خطوة سبعون ألف حسنة ، ويرفع له من الدرجات مثل ذلك ، فان مات وهو على ذلك وكّلَ الله به سبعين ألف ملك يعودونه في قبره ويبشرونه ويؤنسونه في وحدته ، ويستغفرون له حتى يبعث))[٤] .

فيحتلّ المسجد في نظر المشرّع الإسلامي أبعاداً متعددة ترتبط بالجانب التشريعي والجانب الاجتماعي بين المسلمين .

2. صلاة الجماعة : عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : ((الصلاة في جماعة تُفضّل على كل صلاة الفرد بأربعة وعشرين درجة تكون خمسة وعشرين صلاة))[٥] فصلاة الجماعة في نفسها مستحبّة ولها آثار اجتماعيّة من خلال اجتماع المؤمنين وموادتهم ووحدة الصف وغيرها .

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 126 .

(٢) الحشر / 7 .

(٣) النساء / 59 .

(٤) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 8 / 287 باب تأكد استحباب الجماعة ح 7 .

(٥) المصدر نفسه : 8 / 285 باب تأكد استحباب الجماعة ح 1 .

3. أهميّة الجهاد

عن فُضيل بن عيّاض قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد أسنة هو أم فريضة ؟ فقال : ((الجهاد على أربعة أوجه ، فجهادان فرض ، وجهاد سنة لا تقام إلا مع الفرض ، وجهاد سنة ، فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل وهو من أعظم الجهاد ، ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض ، وأما الجهاد الذي هو سنة لا يقام إلا مع فرض فان مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة ولو تركوا الجهاد لأتاهم العذاب وهذا هو من عذاب الأمة ، وهو سنة على الإمام وحده أن يأتي العدو مع الأمة فيجاهدهم ، وأما الجهاد الذي هو سنة فكل سنة أقامها الرجل وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال ، لأنها إحياء سنة))[١] . وغيرها من الروايات التي تشير إلى المصالح الاجتماعية والتكاتف والتعاون والتآزر وغيرها .

4 . الوقف

من القضايا ذات التأثير الاجتماعي هو الوقف ، فقد روي عن (النبي صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاثة : ولد صالح يدعو له ، وعلم ينتفع به بعد موته ، وصدقة جارية))[٢].

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 15 / 24 باب أقسام الجهاد ح 1 .

(٢) عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي : 3 / 260 باب الوقف ح 1 .

المبحثُ الثاني

المباني الدلاليّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الأوّل : **مبنى دلالة المبادئ التصوريّة والتصديقيّة والأحكاميّة وتطبيقاته**

المطلب الثاني : **مبنى المنطوق والمفهوم وتطبيقاته**

المطلب الثالث : **مبنى فعل المعصوم** عليه السلام **وتقريره وتطبيقاته**

المطلب الأوّل : مبنى دلالة المبادئ التصوريّة والتصديقيّة والأحكاميّة وتطبيقاته

إعتاد علماء الأصول أن يُدرجوا في بداية بحوثهم الأصولية عدداً من الأمور التي ترتبط بالبحث الأصولي ، وإذ إنها لا تندرج تحت مسمّى واحد متخصص ، اضطروا أن يدرجوها تحت عنوانات مختلفة كعنوان (المقدّمات) [١] أو يُجعل لكل مفردة فصل مستقل [٢] أو (نبذة من مباحث الألفاظ) [٣] أو (المقدّمة)[٤] أو (المبادئ التصورية والتصديقيّة والأحكاميّة)[٥] أو ما يقرب من هذه التعبيرات . وسوف أبحث تلكم الموضوعات بما ينسجم مع العنوانات الرئيسية والفرعية وكما يأتي :

المقصد الأوّل : الدّلالة

من الطبيعي أن يتعامل الفقيه مع الأدلة الشرعية ، فمن الطبيعي أن تكون هنالك علاقة تربط تلك الأدلة فيما بينها ، وهذه الأدلة بنفسها تحتوي على نسب بين مكوناتها ، ومن جملة مكونات تلك الأدلة هي الألفاظ . ومن هنا فاللازم التعرّف على طبيعة تلك الدلالة والعلاقة بين اللفظ ومدلوله ، وكذلك التعرّف على أنواعها التي تنعكس عنها ، وهي :

أولاً : حقيقة الدلالة اللفظية

ينتقل ذهن السامع – بشكل انسيابي – لمدلول الكلمة أو اللفظ الذي يسمعه نتيجة الارتباط الحاصل بين الدال والمدلول والمرتكز في ذهنه ، وما ذلك إلا نتيجة العلاقة بين اللفظ ومعناه المستخدم فيه ، وهذه العلاقة التي جعلت السّامع ينتقل بذهنه من الدّال إلى المدلول التي تسمّى بالدلالة اللفظية ، ولذا عرّفها الشيخ محمد رضا المظفر (ت : 1383 هـ) بأنها : ((كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل ذهنك إلى وجود شيء آخر))[٦] . فالانتقال الحاصل في الذهن ما هو إلا لذلك الرابط وتلك العلاقة .

---

(١) ينظر : معارج الأصول ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي : 81 .

(٢) ينظر : مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 24 وما بعدها .

(٣) ينظر : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 41 وما بعدها .

(٤) ينظر : الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد الفاضل التوني : 59 وما بعدها . وينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 7 وما بعدها .

(٥) ينظر : أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي : 1 / 9 وما بعدها .

(٦) المنطق ، محمد رضا المظفر ، دار التفسير – قم ، ط 3 ، ت : 1382 ش – 1424 هـ : 40 .

ثانياً : أنواع الدّلالة

ينتج عن العلاقة بين الدّال والمدلول مجموعة من الآثار المترتّبة عليهما نتيجة انتقال الذهن من الدّال إلى مدلوله ، بيد إن هذا الإنتقال لا يتعدّى عن كونه تصوراً ذهنيّاً تارة ، وتارة أخرى يتعدّى إلى طلب ما يترتّب عليه حسب حال المتكلّم .

فعند سماعنا لجملة (الحقّ منتصر) فالذهن ينتقل مباشرة إلى مدلولها اللغوي سواء أسمعناها من متحدّث واعٍ أم من نائم ، وحتى لو سمعناها نتيجة لاحتكاك حجرين ، فنتصوّر معنى كلمة (الحق) ونتصوّر معنى كلمة (منتصر) ونتصوّر النسبة بينهما ، وتُسمّى هذه الدلالة بـ (الدّلالة التصوّريّة) .

وأمّا إذا سمعنا الجملة نفسها من متحدّث واعٍ فلا تقف الدلالة عند مستوى التصوّر بل تتعدّاه إلى مستوى التصديق ، فتكشف الجملة عن وجود إرادة جدّية للمتكلّم ألا وهي الإخبار عن ثبوت الخبر للمبتدأ ، وتُسمّى بالإرادة الاستعماليّة أو الجديّة أو (الدّلالة التصديقيّة)[١] .

وعليه ، فبالإمكان ملاحظة نوعين من الدلالة ، تصوريّة : تلك التي لا تستتبع حكماً أو اثباتاً ، وتصديقيّة التي يرافقها الإثبات والتحقّق .

ثالثاً : سبب الدّلالة

تعرّفنا على أن الإنتقال الذهني من الدّال إلى المدلول ما هو إلا نتيجة لوجود علاقة بينهما ، وهذه العلاقة المجعولة بين اللفظ والمعنى ، هي ما أدّت إلى التناسب بينهما .

وقد اختلف علماء الأصول في حقيقة وضع اللفظ إلى معناه الدّال عليه ، وسوف أتناول أهم النظريات وكما يأتي :

1. نظريّة الجعل : اختار الميرزا الشيرازي (ت : 1290 هـ) : ((إنّ الوضع لما كان هو العلقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى ، فهو ليس مما يدرك نفسه بالحس ، لكن له أثر ، ومسبب يدرك بالحس ، وهو تبادر المعنى من اللفظ عند العالمين بالوضع ، وعدم صحّة السلب ...))[٢] .

---

(١) ينظر : دروس في علم الإصول ، محمد باقر الصدر ، الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت ، ط 2 ، ت : 1406 هـ – 1986 م : 92 .

(٢) تقريريات آية الله المجدد الشيرازي ، تقرير بحث الميرزا محمد حسن الشيرازي لعلي الروزدري ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1409 هـ : 1 / 34 .

2. نظريّة التعهّد : اختار الملا علي النهاوندي (ت : 1323 هـ) بأن حقيقة الوضع هو التعهّد ، فذكر : ((إنه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للفظ بلا قرينة))[١] . فالوضع هو تعهّد الواضع بوضع اللفظ إلى معناه .

3. نظرية الاختصاص : اختار محمد كاظم الخراساني (ت : 1329 هـ) إن حقيقة الوضع هو اختصاص اللفظ بمعناه ، فقد جاء في كفايته ما نصّه : ((الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى ، وارتباط خاص بينهما ، ناشيء من تخصيصه به تارة ، ومن كثرة استعماله فيه أخرى ، وبهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني ، كما لا يخفى))[٢] .

4. نظرية الاعتبار : ذكر محمد حسين الاصفهاني (ت : 1361 هـ) أن الوضع حقيقته اعتبار الواضع : ((وأما على ما ذكرنا من أن حقيقة الوضع اعتبار الواضع فلا جامع بينهما بل الوضع التعيني يشترك مع التعييني في نتيجة الأمر))[٣] .

5. نظرية الاتحاد والتنزيل : اختار حسن البجنوردي (ت : 1379 هـ) أن حقيقة الوضع هو اتحاد اللفظ بمعناه في عالم الاعتبار ، إذ ذكر قائلاً : ((والتحقيق في المقام أن الوضع عبارة عن الهوهوية والاتحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار . ومثل هذه الهوهوية والاتحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والإنشاء (تارة) وبكثرة الاستعمال (أخرى) وبهذا الاعتبار صح تقسيمه إلى التعييني والتعيني))[٤] .

6. نظرية القرن الأكيد أو الاقتران الشرطي :

تبنى السيد محمد باقر الصدر في دروسه إن نظرية الاعتبار هي الصحيحة لكن لا بمعناها المعروف عند الشيخ الاصفهاني ، إذ قال : ((فمسلك الاعتبار هو الصحيح ، ولكن بهذا المعنى وبذلك صح أن يقال إن الوضع قرن مخصوص بين تصور اللفظ وتصور المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن))[٥] .

---

(١) منتهى الأصول ، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 14 .

(٢) كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 9 .

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني : 1 / 24 .

(٤) منتهى الأصول ، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي : 1 / 15 .

(٥) دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر : 187 .

وساق السيد الصدر نظريته في الوضع تحت عنوان الاقتران الشرطي في بحوثه الاصوليّة ، إذ ذكر قائلاً : ((لما عرفت من أن عملية الوضع لا تعدو أن تكون عملية طبيعية بسيطة هي الإشراط بين مُنبّه اللفظي مع المعنى في إحساس الإنسان ، المحقق لصغرى قانون الاستجابة الشرطية الذهنية . الأمر الَّذي كان مألوفا لديه في حياته الطبيعية بلا حاجة إلى افتراض إدراك معان دقيقية أو اعتبارات عقلائية معقدة))[١] .

فهذه أهم النظريات التي فسّرت علاقة اللفظ بالمعنى ، وهنالك العديد من النظريات [٢] التي أشارت لهذه العلاقة وكيف بيّنت حقيقة الوضع وما يرتبط ، فضلاً عن تقسيمهم للوضع إلى تعييني وتعيّني .

رابعاً : أنحاء تصوّر اللفظ والمعنى

عمليّة الوضع – التي فُسّرت بعدد من النظريات – هي عملية حكم اللفظ على المعنى الدّال عليه ، فلذلك ينبغي تصوّر اللفظ والمعنى لكي يصحّ هذا الحكم . ويمكن تصوّر المعنى بنحوين : إمّا أن تحضر المعنى نفسه وتضع له اللفظ ، وإمّا أن تحضر عنواناً عاماً ينطبق عليه ، ولا يخلو المعنى المتصوّر في الذهن عن كونه جزئيّاً أو كليّاً ، وبضمّهما مع أنحاء التصوّر ينتج لنا صور أربعة :

1. الوضع عام والموضوع له عام : بأن يتصوّر الواضع معنى عامّاً ، ويضع له المعنى الكلّي ، كتصوّر معنى الإنسان لوضع لفظة إنسان لمعنى الإنسان الكلّي .

2. الوضع خاص والموضوع له خاص : أن يتصوّر الواضع معنى جزئيّاً ، ويضع اللفظ لهذا المعنى الجزئي ، كتصوّر معنى زيد – وهو جزئي حقيقي – ويضع اللفظ لنفس زيد .

3. الوضع عام والموضوع له خاص : تصوّر الواضع معنى عامّاً ، فلا يضع لهذا المعنى بل يضع لفرد من أفراد هذا المعنى العام ومصداق من مصاديقه ، ويُمثّل له بالحروف .

4. الوضع خاص والموضوع له عام : فنتصوّر معنى زيد ونضعه للإنسان ، لكنه غير ممكن ؛ لأن الخاص لا يكون عنواناً مشيراً إلى العام[٣] .

---

(١) بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 1 / 86 .

(٢) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 1 / 347 – 348 .

(٣) ينظر : محاضرات في أصول الفقه ، عبد الجبّار الرّفاعي ، الناشر : دار مدين ، المطبعة :سرور – قم ، ط 4 ، ت : 1427 هـ – 2007 م : 138 – 140 .

وتصوّر اللفظ إن كان بنفسه – كتصوّر لفظ زيد ووضعه لمعنى زيد – سُمَي الوضع هنا شخصيّاً ، وإن كان تصوره بعنوان عام يُشير إليه – كهيئة إسم الفاعل والمفعول – فالوضع هنا كليّاً .

المقصد الثاني : دلالة تشخيص مراد المتكلّم وما يرتبط به

ذكر الأصوليون لتعيين المعنى الموضوع له اللفظ من غيره مجموعة من الطرق والعلامات ، وسوف يتناول الباحث عدد من الأمور المرتبطة بالموضوع وكما يأتي :

أولاً : علامات الحقيقة والمجاز

من المسائل المتفرّعة على عمليّة الوضع هي مسألة (الحقيقة والمجاز) ؛ فاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له حقيقة ، وفي غيره مجازاً مع المناسبة ، فهذا هو المتعارف وبيانها كما يأتي :

1 . التبادر : إن عملية انسباق الذهن لمعنى اللفظ ما هي إلا دلالة على وجود علاقة بين اللفظ ومعناه ، وهذه العلاقة لا يُلتفت إليها ما لم تكن حقيقية بين اللفظ ومعناه ، وبالتالي فالتبادر ممّا يُعتمد عليه في معرفة استعمال اللفظ حقيقة أو مجازاً . وعرّفه الشيخ المظفر بقوله : ((انسباق المعنى من نفس اللفظ مجرّداً عن كل قرينة))[1] . فالتبادر يعتمد على العلم بوضع هذا اللفظ لذلك المعنى .

ومن هنا ، أُشكل على اعتماد التبادر بإشكال الدور الباطل ، وقد ردّه العديد من الأصوليين من أن التبادر يتوقف على العلم الإرتكازي الإجمالي ، والعلم التفصيلي يعتمد على التبادر وبالتالي ينتفي ورود المحذور الفاسد .

2 . صحة الحمل : ويُعبّر عن هذه العلامة بـ (صحة الحمل وعدم صحة السلب) فطالما يصحّ حمل اللفظ على معناه مع عدم إمكانيّة سلبه عنه فهو دليل على وضع هذا اللفظ لذلك المعنى . وذكر الشيخ محمد رضا المظفّر في أصوله بياناً لتوضيح صحة الحمل وعدم صحة السلب ضمن نقاط ثلاثة هي :

أ . جعل المعنى الذي يشك في وضع اللفظ له موضوعاً ، ونعبّر عنه بأي لفظ كان يدلّ عليه . ثم نجعل اللفظ المشكوك في وضعه لذلك المعنى محمولا بما له من المعنى الارتكازي . ثم نجرّب أن نحمل بالحمل الأولي اللفظ بما له من المعنى المرتكز في الذهن على ذلك اللفظ الدال على المعنى المشكوك وضع اللفظ له ، فإن وجدنا صحة الحمل وعدم صحة السلب علمنا بأن اللفظ موضوع لذلك المعنى .

---

(١) أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 26 .

وإن وجدنا عدم صحة الحمل وصحة السلب علمنا أن اللفظ ليس موضوعاً لذلك المعنى ، بل يكون استعماله فيه مجازاً .

ب . إذا لم يصح عندنا الحمل الأولي نجرب أن نحمله هذه المرة بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاكه الاتحاد وجودا والتغاير مفهوماً وحينئذ ، فإن صح الحمل علمنا أن المعنيين متحدان وجوداً .

ج . نجعل موضوع القضية أحد مصاديق المعنى المشكوك وضع اللفظ له ، لا نفس المعنى المذكور . ثم نجرب الحمل – وينحصر الحمل في هذه التجربة بالحمل الشائع – فإن صح الحمل علم منه حال المصداق من جهة كونه أحد المصاديق الحقيقية لمعنى اللفظ الموضوع له ، سواء كان ذلك المعنى نفس المعنى المذكور أو غيره المتحد معه وجودا[١] .

3 . الإطّراد : من العلامات التي ذُكرت لتعيين الحقيقة والمجاز هو (الإطّراد) سواء أكانت في الاستعمال أم في التطبيق ، بيد إن هذه الضابطة كما تستعمل مع الحقيقة تستعمل مع المجاز ، فلذا لم تعد من علامات الحقيقة والمجاز إلا بتكلّف[٢] .

بعد عرض ما تقدّم تبين أن التبادر وصحة الحمل وعدم صحة السلب هما من علامات الحقيقة والمجاز ، أما الاطّراد فلا يصلح أن يكون علامة لذلك .

ثانياً : الأصول اللفظيّة

البحث في الأصول اللفظيّة من البحوث المتفرّعة على مبحث وضع الألفاظ لمعانيها ، فبعد إن كان البحث السابق بالشك في وضع اللفظ لمعنى من المعاني ، يكون البحث – هنا – إذا ما كان الشك في المراد من ذلك اللفظ بعد فرض العلم بوضعه .

ومن هنا ، فالأصول اللفظيّة : هي أصول نافية لاحتمال إرادة غير المعنى الظاهر ، أو هي الظهورات الاقتضائية التي تكون مرجعاً عند الشكّ في إرادة المتكلّم لغيرها[٣] .

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 28 – 29 .

(٢) ينظر : زبدة الأصول ، محمد صادق الروحاني : 1 / 69 .

(٣) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 1 / 276 .

وأول من استخدم مصطلح (الأصول اللفظية) بوضعه التركيبي هو الشيخ علي بن محمد رضا كاشف الغطاء (ت : 1253 هـ) بحدود البحث للمقصّر [١] . وقد حدّد الأصوليون خمسة من القواعد ضمن هذا العنوان للوصول إلى إرادة المتكلم :

1. أصالة الحقيقة : وموردها ما إذا شكّ في إرادة المتكلم للمعنى الحقيقي أو المجازي من اللفظ بأن لم يعلم وجود القرينة على إرادة المجاز مع احتمال وجودها ، فيقال حينئذ : (الأصل الحقيقة) أي الأصل أن نحمل الكلام على معناه الحقيقي ، فيكون حجة فيه للمتكلّم على السامع وحجة فيه للسامع على المتكلّم .

2 . أصالة العموم : إذا ورد لفظ عام وشك في إرادة العموم منه أو الخصوص فيقال حينئذ : الأصل العموم ، فيكون حجة في العموم على المتكلّم أو السّامع .

3 . أصالة الإطلاق : وموردها : ما إذا ورد لفظ مطلق له حالات وقيود يمكن إرادة بعضها منه وشك في إرادة هذا البعض لاحتمال وجود القيد ، فيقال : " الأصل الإطلاق " فيكون حجة على السامع والمتكلم ، كقوله تعالى ﴿ وأحلَّ اللهُ البَيعَ ... ﴾[٢] فلو شك في البيع أنه هل يشترط في صحته أن ينشأ بألفاظ ؟ فإننا نتمسك بأصالة إطلاق البيع في الآية لنفي اعتبار هذا الشرط والتقييد به ، فنحكم حينئذ بجواز البيع بالألفاظ غير العربية .

4 . أصالة عدم التقدير : إذا احتمل التقدير في الكلام وليس هناك دلالة على التقدير ، فالأصل عدمه. ويلحق بأصالة عدم التقدير أصالة عدم النقل وأصالة عدم الاشتراك . وموردهما : ما إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ .

5 . أصالة الظهور : إذا كان اللفظ ظاهراً في معنى خاص لا على وجه النص فيه الذي لا يحتمل معه الخلاف ، بل كان يحتمل إرادة خلاف الظاهر ، فإن الأصل حينئذ أن يحمل الكلام على الظاهر فيه[٣].

---

(١) ينظر : النور الساطع في الفقه النافع ، علي بن محمد رضا كاشف الغطاء ، المطبعة : الآداب – النجف ، بلا ط ، ت : 1381 هـ – 1961 م : 1 / 112 .

(٢) البقرة / 275 .

(٣) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 30 – 33 .

وإذا ما لاحظنا الأصول المتقدّمة نجدها ترجع إلى أصالة الظهور ، فإذا شككنا بوضع اللفظ لمعنى من المعاني على وجه الحقيقة أو المجاز فهو ظاهر في الحقيقة ، وإذا شككنا بوجود كلام مقدّر فالأصل ظهوره بعدم التقدير وهكذا بقية الأصول المذكورة .

ثالثاً : الترادف والاشتراك

من المسائل المرتبطة بالدليل اللفظي هو (الترادف والاشتراك) ؛ إذ استعملت العديد من الألفاظ بنحو تعدّد المعنى أو تعدّد اللفظ ، وصرّح الأصوليون بورودهما كثيراً في اللغة العربية ، ومن لاحظ لغة العرب وجد ذلك . وقد ذكروا أن سبب وجود ذلك أحد أمور : أما الواضع أو الاختلاط بين اللغات أو الاستعمال أو التسامح ممّا أدى إلى ظهورهما ،وبيان ذلك كما يأتي :

1 . تعريفهما

عُرّف التّرادف بكونه : ((توالي الألفاظ المفردة الدّالة على مسمّى واحد باعتبار معنى واحد))[١] فتخرج الألفاظ الدّالة على مسمّى واحد باعتبار صفتين كالصارم – مثلاً – .

ويرى الباحث أنه لا وجود للترادف في القرآن الكريم مطلقاً ، وما يُتراءى بكونه ترادفاً فهو من قصور فهمنا للقرآن الكريم ، ومن يظن أنه مشتمل على الترادف فقد ابتعد عن الصواب وجانب الحقيقة ، بل هو شك في القدرة الإلهيّة .

وعُرّف الاشتراك بأنه ((اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولا من حيث هما كذلك))[٢] فلا يشمل الألفاظ المتواطئة وما دلّ على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز .

2 . أنواع الإشتراك : يقسّم الإشتراك على نوعين :

أ . الإشتراك المعنوي : كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد ، وهذا المعنى معنى جامع لعدة معان تحته[٣] . ومثاله : وضع الإنسان لمعنى للحيوان الناطق ، وهذا المعنى صالح للانطباق على كثيرين ، فالإشتراك حصل في معنى اللفظ .

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني : 18 .

(٢) المصدر نفسه : 18 .

(٣) ينظر : تحريرات في الأصول ، مصطفى الخميني : 2 / 7 .

ب . الإشتراك اللفظي : يوصف بأنه تعدد المعاني الحقيقية للفظ واحد في لغة واحدة[١] ، وذلك بأن يُضع اللفظ لمعنى ثم يُضع لمعنى آخر وقد يُضع لمعنى ثالث ورابع وهكذا . وهذا النوع هو محلّ البحث عند الأصوليين .

3 . الخلاف في المشترك اللفظي

وقع الخلاف في وقوع الإشتراك على أقوال كثيرة ، أهمها : استحالة وقوع الاشتراك ؛ لإخلاله بالتفهيم ، ووجوب وقوعه ؛ لانّ الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهيّة ، واختار مشهور الأصوليين إلى إمكان وقوعه[٢] . وأمثلته كثيرة كالقرء الموضوع للحيض والطهر ، وكذلك كلمة رب الموضوعة للإله والملك وأبي الأسرة وغيرها .

رابعاً : الحقيقة الشرعية

يتمتّع كل علم بمجموعة من الألفاظ والمصطلحات التي تُتَداول بين أروقته كأمور خاصة ، فإن أُطمَئن لثبوتها ولو بمعيّة بعض القرائن فلا إشكال بثوب حقائق هذه الألفاظ بلحاظ تلك العلوم ، فيقال حقيقة نحوية أو حقيقة صرفية وهكذا .

ومن تلك العلوم هو العلم الشرعي الذي وصلت إلينا منه مجموعة من الألفاظ المخصوصة – كالصلاة والصوم والحج –التي استعملت بمعاني مخصوصة وليست بمعانيها الموضوعة لها في اللغة بل منقولة عنها إلى غيرها .

وهذا المقدار من نقل تلك الألفاظ من معانيها إلى هذه المعاني المخصوصة لا شكّ فيه ، لكن الشكّ يقع في أن هذا النقل هل وقع في عصر الشارع المقدّس فتثبت الحقيقة الشرعية أو أنه وقع في عصر بعده على لسان أتباعه المتشرّعة فتثبت الحقيقة المتشرّعيّة ؟ . والفائدة تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجرّدة عن القرينة ، فعلى القول الأول يجب حملها على المعاني الشرعيّة ، وعلى الثاني يجب حملها على المعاني اللغوية أو يتوقف فيها فلا تحمل عليها ولا على غيرها[٣] .

---

(١) ينظر : أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد ، علي نقي الحيدري ، بلا ط ، بلا ت : 67 .

(٢) ينظر : وقاية الأذهان ، محمد رضا النجفي الاصفهاني ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1413 هـ : 84 .

(٣) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 37 – 38 .

فإستفادة المعاني الشرعيّة متوقف على ثبوت الحقيقة الشرعيّة ، وأمّا على ثبوت الحقيقة المتشرعيّة فقد تحمل على المعاني اللغوي أو نتوقف فيها .

ووقع البحث في اثبات هذه المسألة أو نفيها بين الأصوليين وكثر البحث عنها التي تخلوا من الثمرة العملية بعدما ثبتت تلك المعاني المخصوصة للالفاظ المخصوصة ووجود القرائن الدّالة عليها .

خامساً : الصحيح والأعمّ

من الأمور المتفرّعة على مسألة الحقيقة الشرعيّة هي (الصحيح والأعمّ) ؛ إذ وقع الخلاف بين الأصوليين في كون ألفاظ العبادات أو المعاملات موضوعة للمعاني الصحيحة أو للأعم منها ومن الفاسدة ؟ وقبل معرفة ذلك يُشار إلى بعض الأمور تنقيحاً للموضوع وكما يأتي :

1 . لا يختص البحث في الصحيح والأعمّ بثبوت الحقيقة الشرعية ، بل يجرى حتى على القول بعدمها ؛ إذ لا إشكال في إطلاق الشارع ألفاظ العبادات والمعاملات على مالها من المعاني عند المتشرّعة ، فيقع الكلام في ذلك المعنى الذي أطلق اللفظ عليه حقيقةً أو مجازاً ، وهل هو خصوص الصحيح ، أو الأعم منه ومن الفاسد ؟

2 . تُعرّف الصّحة والفساد بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء وعدمه ، والمتكلّمون بما وافق الشّريعة وعدمه ، والظاهر كونهما من المعاني العرفية الواضحة التي لا تحتاج تعريفاً .

3 . اتصاف الشيء بالصحة والفساد تارة يكون باعتبار الأجزاء الخارجية ، وأخرى يكون باعتبار الأجزاء الذهنية ، المعبّر عنها بالشّروط ، فالصّلاة تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام الأجزاء وان كانت فاقدة للشرائط ، و أخرى : تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على الشّرائط وان كانت فاقدة للأجزاء ؛ إذ الصّحة من جهة لا تنافى الفساد من جهة أخرى ، لأن الصّحة والفساد من الأمور الإضافية .

4 . لكلٍّ من العبادات أفراد عرضيّة وطوليّة تختلف باختلاف حالات المكلّفين ، كالصلاة – مثلاً – لها أفراد لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلّفين من السّفر والحضر والصحة والمرض والقدرة والعجز والخوف والأمن وغير ذلك . ولا ينبغي توهم أن لفظة الصلاة موضوعة بالاشتراك اللفظي لكل من هذه

الأفراد ، بحيث يكون لكل فرد وضع يخصه ، فان ذلك بعيد غايته . وكذلك لا ينبغي الإشكال في أنها ليست من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص[١] .

إذا اتضحت الأمور المتقدّمة ، فبناء على كونها موضوعة للأعم ، فبالإمكان التمسّك بأصالة الإطلاق لدفع اعتبارية قيد زائد على المسمّى ، وأما إذا كانت موضوعة لخصوص الصحيح فلا يمكن التمسّك بأصالة الإطلاق ؛ لأنه يكون من باب التمسّك بالعام بالشبهة المصداقيّة ، وبالتالي يلزم الرجوع إلى أحد الأصول العمليّة لتشخيص الوظيفة .

المقصد الثالث : دلالة الهيئة

يبحث الأصوليون – عادة – تحت عنوان (الهيئات) أو (الهيئة) مجموعة من الأمور التي وقع الكلام في دلالاتها ، وكما يأتي :

أولاً : المُشتق

من المسائل التي بُحثت بين الأصوليين هو بحث (المُشتق) لكن لا بمعناه النحوي ، بل بمعناه الأصولي – كما سيأتي – ؛ إذ اختلفوا في أنّ المشتقّ حقيقة في خصوص ما تلبّس بالمبدأ في الحال ، أو فيما يعمه وما انقضى عنه على أقوال ، بعد الاتّفاق على كونه مجازا فيما يتلبّس به في الاستقبال :

1. معنى المُشتق : المراد بالمُشتق هاهنا ليس مطلق المشتقّات ، بل خصوص ما يجري منها على الذوات ، ممّا يكون مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتّصافها بالمبدأ ، واتحادها معه بنحو من الاتّحاد ، كان بنحو الحلول كإتحاد الذات مع البياض والسواد ، أو الانتزاع كالفوقية والتحتية ، أو الصدور كالضرب والإيجاد كالشّرب ، كأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبّهات ، بل وصيغ المبالغة ، وأسماء الأزمنة والأمكنة والآلات فلا وجه لاختصاصه باسم الفاعل وما بمعناه من الصفات المشبّهة وما يلحق بها[٢] .

فالمشتق عند النحويين ما يقابل الجامد ، أما عند الأصوليين هو ما يُحمل على الذات تارة ويزول عنها تارة أخرى .

---

(١) ينظر : فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 62 .

(٢) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 38 .

2. الخلاف في المشتقّ : لا خلاف في إن إطلاق المشتق على المّتلبّس به في الحال حقيقة ، وكذلك في مجازية من يلتبّس به مستقبلاً ، وإنما الخلاف فيمن انقضى تلبّسه بالمبدأ ، فهل إطلاق المشتق حقيقة أولا[1] .

يبدو أن النتيجة من اختلاف المشتق تظهر في ما إذا ورد دليل شرعي من كتاب أو سنّة مشتملاً على أحد المشتقات التي انقضى عنها التلبّس بالمبدأ ، فهل الحكم يبقى ثابتاً أو يرتفع لارتفاع صفة التلبّس ؟

3. الأقوال في المسألة : اتّضح أنه لا خلاف في المتلبّس بالمبدأ ، وكذا فيمن يلتبّس به مستقبلاً ، وإنما الخلاف فيمن تلبّس وزال عنه التلبّس ، فالمعروف قولان :

القول الأول : إن المشتق حقيقة في المتلبس ومجاز في غيره .

القول الثاني :المشتق حقيقة في الأعم من المتلبّس بالمبدأ والمنقضي عنه التلبّس .

وفصّل السيد علي السيستاني (معاصر) الأقوال في المسألة بلحاظ ما وصفه الأصوليون (مبدأ الحال) وكالآتي :

هل إن المشتق ظاهر في المتلبّس بالمبدأ في الحال أو في الأعمّ ، فماذا يقصدون من لفظ الحال ؟ فهل يقصدون : حال النطق أو حال النسبة أو حال الإسناد ؟

أمّا حال النطق فلا يّراد قطعاً ؛ لسببين ، الأول : لو كان زمان النطق مدلولاً لكانت الأوصاف دالة على الزمان وليست كذلك بدليل إسنادها إلى نفس الزمان بدون عناية أصلاً فيقال الزمان مسرع ، والثاني : لازم هذا القول كون قلنا زيد قائم أمس وكان زيد قائما مجازا ، لعدم التلبس حال النطق مع أنه حقيقة .

وأمّا حال النسبة فظاهره أن البحث في المشتق بحث في مرحلة التطبيق والإسناد لا بحث في المدلول الأفرادي للمشتق ، أي أنه بعد الفراغ عن المفهوم المتبادر من لفظ المشتق بما هو لفظ نبحث في صدقه وتطبيقه على الموضوع ، فنقول : هل يشترط في صدقه على الموضوع تلبسه بالمبدأ حال النسبة والإسناد أم يصحّ صدقه عليه بمجرد تلبسه به في الزمان السابق وإن لم يكن متلبسا به فعلاً ، فعلى هذا القول لا يكون البحث بحثاً لغويّاً حول مدلول لفظ المشتق بل هو بحث متعلّق بمقام الإسناد والنسبة .

---

(١) ينظر : مباحث الأصول ، محمد تقي بهجت ، المطبعة : شفيق – قم ، ط 1 ، بلا ت : 1 / 178 .

وأما حال الإسناد فمحصله : إن البحث في المقام بحث لغوي حول مدلول لفظ المشتق وأن هذا المدلول في حد ذاته هل هو واسع شامل لحين وجود المبدأ خارجاً وحين انقضائه أو ضيق خاص بحين تحقق المبدأ بغض النظر عن عالم الإسناد ، فسواءً كان هناك جملة وإسناد أم لم يكن فإن البحث متصور في لفظ المشتق بلحاظ مدلوله الافرادي[١] .

وقد اختار السيّد السيستاني المعنى الأخير ، أي المراد من الحال هو حال الإسناد ، وبالتالي فلا حاجة لإضافة قيد الحال في البحث ، أما بناء على المعنيين الأوليين فنحتاج إضافة لفظ (الحال) ؛ لاختلافها عن معنى التلبّس .

4. تطبيقات المُشتق في الفقه الاجتماعي

أ . إمامة الظالم

قوله تعالى : ﴿ وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾[٢] .

فمن تلبّس بالظلم واقعاً لا يمكنه أن يكون إماماً ، بيد إن من تلبّس بالظلم ثمّ انقضى عنه وزالت صفة الظلم ، هل يصلح أن يكون إماماً أو لا ؟ فهنا تظهر ثمرة الخلاف المذكور .

وبالإمكان الإفادة من هذه الآية المباركة في إمكانيّة أو عدم إمكانيّة انتخاب من ظلم شعبه ، ونهب خيراته ، واستبدّ برأيه ، وظلم بلده من الأحزاب التي تدّعي بالدّين والتديّن . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

ب . الزواج ببنت طليقته

عن جعفر عن أبيه (عليهما السلام) إن عليّاً عليه السلام قال : ((إذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها إذا دخل بالأم ، فإذا لم يدخل بالأم فلا بأس أن يتزوج بالابنة ، وإذا تزوج بالابنة فدخل بها أو لم يدخل بها فقد حرمت عليه الأم ، وقال : الربائب عليكم حرام كن في الحجر أو لم يكن))[٣] .

---

(١) ينظر : الرافد في علم الأصول ، تقرير بحث السيد السيستاني لمنير الخبّاز ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1414 هـ : 218 .

(٢) البقرة / 124 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 20 / 459 باب من زوّج امرأة دواماً ح 4 .

يُبيّن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام قضية شرعيّة مهمّة تنتشر في الأوساط الإسلامية الإجتماعيّة ، حاصلها : إن حرمة بنت الزوجة لا خلاف فيها ، لكن إذا طلّق زوجته ، فتزوجت من غيره فولدت بنتاً ، فهل يصدق على هذه البنت بنت زوجته فتحرم عليه أو لا ، فلا تُحرم عليه .

ثانياً : الجملة والأفراد

يندرج تحت عنوان الهيئات في البحث الأصولي عدد من الأمور التي يبحثها الأصوليون للوصول إلى مفادها ، وكما يأتي :

1. هيئات الجمل : الهيئة القائمة بمجموع كلمتين أو أكثر على نحو يكون للمجموع مدلول لم يكن ثابتاً لتلك المفردات في حال تفرّقها ، وتنقسم الجملة إلى جملة ناقصة وجملة تامة خبرية وجملة تامة إنشائية :

أ . الجملة الناقصة : وهي الجمل التي لا يصحّ السكوت عليها ، كما ذكر علماء العربية ، كجملة الوصف والموصوف والمضاف والمضاف إليه ، وقد فُسّرت بأنها إمّا موضوعة للتخصيص وإمّا موضوعة للنسب الناقصة .

ب . الجملة التامة الخبرية : تلك الجمل المدلول عليها بالجملة التامة نسبة تامة يصحّ السكوت عليها بخلاف النسبة المدلول عليها بالجملة الناقصة أو الحروف[1] . فالفرق بين التامّة والناقصة إن الأولى توجب الاكتفاء بمدلولها ، وبالتالي فإن السّامع لا يبقى منتظراً لشيء آخر على خلاف الجملة الناقصة .

ج . الجملة التامّة الإنشائية : اختلف الأصوليون في بيان المراد من الجملة الإنشائيّة على تفسيرين :

التفسير الأول : كون الإنشائيّة بمعنى إيجاد المعنى الاعتباري باللفظ في عالم الاعتبار العقلائي ؛ إذ إن للعقلاء مجموعة من الاعتبارات والمتبنيات نشأت عن مبررات عقلائية مرتبطة بشؤونهم الحياتية سواء الفرديّة منها أو الاجتماعية .

ودور الجملة الإنشائيّة خلق فرد حقيقي لهذه الاعتبارات ، فقول البائع (بِعتُ) والمشتري (اشتريتُ) هو إرادتهما لخلق شيء معتبر عند العقلاء .

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 1 / 265 .

التفسير الثاني : إن الجملة الإنشائيّة موضوعة لإظهار أمر نفساني لا يتصل بقصد الحكاية ، وهذا ما يُميزها عن الجملة الخبرية[١] .

وبهذا ، يكون الفرق بين التفسيرين هو : بناء على التفسير الأول ، يكون لها دور في إيجاد المعاني المعتبرة والمبرّرة عقلائيّاً ، وعلى الثاني فليس لها أي دور سوى إظهار الموجودات النفسانيّة .

2. هيئة المفردات : ما يكون مفادها معنى افراديّاً استقلاليّاً لا يحتاج في تحصله إلى ضم نسبة تركيبية ، وذلك كالأسماء المشتقة كضارب ومضروب ، وما شابه ذلك ، فان لكل منها معنى افراديّاً استقلاليّاً متحصّلاً بهويّة ذاته بلا ضمّ نسبة[٢] . وقد بحث الأصوليون تحت هذا العنوان عدّة أمور وكالآتي :

أ . هيئة الفعل : اختار الميرزا النائيني أن الفعل له هيئة ، وهذه الهيئة تدلُّ على معنى إخطاري ، وهذا الإخطار يدلّ على نسبة تركيبيّة بين المبدأ والفاعل . واختار ضياء الدّين العراقي (ت : 1361 هـ) كون هيئة الفعل تدلّ على إسناد المسند إلى شيء ما من دون أن تلحظ الفاعليّة أو المفعوليّة[٣] .

فالميرزا النائيني ذهب إلى إفادة هيئة الفعل نسبة بين المبدأ والفاعل بينما المحقق العراقي لم يلحظ الفاعلية أو غيرها بل الملحوظ الإسنادية مطلقاً .

ب . هيئة المصدر : تُفسّر هيئة المصدر بأحد أمرين : إما إنها موضوعة بإزاء نسبة ناقصة بين الحدث وذات مبهمة ، وإما إنها موضوعة للتمييز بين المعنى المصدري واسم المعنى المصدري[٤] .

فالفرق بين معنى المصدر واسمه إنما هو باشتمال الأول على النسبة دون الثاني فان مدلول اسم المصدر هو الحدث الصرف فلا يفارق مدلوله عن مدلول المصدر إلا في النسبة[٥] .

فأسم المصدر ما دلّ على الحدث نفسه بلا نسبة بخلاف المصدر الذي يدّل على نسبة تقييديّة بالنسبة إلى فاعل ما .

---

(١) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 1 / 620 .

(٢) ينظر : فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 52 .

(٣) ينظر : مقالات الأصول ، آغا ضياء الدين العراقي : 1 / 110 .

(٤) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 1 / 316 .

(٥) ينظر : الفوائد العليّة ، علي البهبهاني ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 2 ، ت : 1405 هـ : 2 / 327 .

المقصد الرابع : المبادئ الأحكاميّة

اختلفت آراء الأصوليين في وجود مبادئ أحكاميّة لعلم الأصول من عدمها ؛ لإندراجها تحت المبادئ التصوريّة والتصديقيّة ، ومع عدم وجودها تبقى تلك المسائل المندرجة تحت عنوان (المبادئ الأحكاميّة) تُبحث في المبادئ التصوريّة والتصديقيّة ، وبيانها كالآتي :

أولاً : معنى المبادئ الأحكاميّة

ذكر الميرزا النائيني أن المبادئ الأحكاميّة هي : ((ما يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعية : من التكليفية والوضعية بأقسامهما ، وكذا الأحوال والعوارض للأحكام : من كونها متضادة ، وكون الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل ، أو منتزعة عن التكليف ، وغير ذلك من حالات الحكم))[١] .

وأشار المحقّق أبو الحسن الاصفهاني إلى أنها عبارة عن بيان الحكم الشرعي ، وأنّ حقيقته أيّ شيء ؟ وتقسيمه إلى الحكم التكليفي والوضعي بأقسامهما وبيان آثاره ولوازمه كمسألة مقدّمة الواجب ومسألة أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه ؟ واجتماع الأمر والنهي[٢] .

وبالتالي فهي المسائل التي تكون محمولاتها من عوارض الأحكام التكليفيّة أو الوضعيّة كتضاد الأحكام وملازمة بعضها لبعض ، ومسألة الضد من هذا القبيل فإنه يبحث فيها عن ملازمة الأمر بشيء للنهي عن ضده[٣] . فتكون المبادئ الأحكاميّة تلك المسائل التي تُبحث من جهة تلازماتها وجهات التضاد والإختلاف ولا مانع من إندراج المسائل عينها تحت عنوان آخر بجهة مختلفة .

ثانياً : مسائل المبادئ الأحكاميّة

تتضمن المبادئ الأحكاميّة – بناء على التفسير المذكور – مجموعة من المسائل سأتناولها وكما يأتي :

---

(١) فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 27 .

(٢) ينظر : وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ، تقرير بحث أبي الحسن الأصفهاني للميرزا حسن السبزواري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1419 هـ : 291 .

(٣) ينظر : زبدة الأصول ، محمد صادق الروحاني : 2 / 5 .

1. الحُكم الشّرعي وتقسيمه

كثيراً ما نسمع أو نقرأ بمصطلح الحكم الشرعي ، والذي يترتّب على فعله مبدأ الثواب والعقاب في الإمتثال وعدمه . فمن المهم الإطلاع على المراد منه وما يرتبط به ضمن خمسة أمور وكما يأتي :

أ . تعريف الحكم الشرعي

عُرّف الحكم الشّرعي بأنه : ((خطاب اللَّه المتعلّق بأفعال المكلّفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع))[١] وهو التعريف المشهور للحكم وقد أُورد عليه إشكالات كثيرة ، منها ما يتعلّق بطرد القضيّة ومنها ما يتعلّق بعكس القضيّة ومنها ما يتعلّق ببعض الحيثيّات[٢] .

ولأجل تلكم الإشكالات عرّفه السيد محمد باقر الصدر بأنه : ((التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان والخطابات الشرعيّة في الكتاب والسنة مبرّزة للحكم وكاشفة عنه ، وليست هي الحكم الشرعي نفسه))[٣] فإيجاب الصلاة والصوم ، وحرمة أكل لحم الخنزير وحرمة شرب الخمر كلّها أمور تنظيميّة لحياة الفرد .

ب . أقسام الحكم الشرعي تكليفاً ووضعاً ، يُقسم الحكم الشرعي على قسمين :

القسم الأول : الحكم التكليفي ، وهو الإنشاء بجعل الداعي اقتضاءً أو تخييراً[٤] ، أو هو الحكم الشرعي المتعلّق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصيّة والعباديّة والعائلية والاقتصادية والسياسية التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعا ، كحرمة شرب الخمر ووجوب الصلاة ووجوب الإنفاق على بعض الأقارب وإباحة إحياء الأرض ووجوب العدل على الحاكم . فالتعريف الأول بناء على مسلك المشهور والثاني ما اختاره السيد محمد باقر الصدر . ويأتي الحكم التكليفي وهو الحكم المتعلّق بأفعال الإنسان مباشرة على في خمسة صور وهي :

الصورة الأولى : الوجوب ، وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو وجوب الصلاة ووجوب إعالة المعوزين على ولي الأمر.

---

(١) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة ، محمود عبد الرحمن عبد المنعم ، الناشر : دار الفضيلة – القاهرة ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 50 .

(٢) ينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي : 5 .

(٣) دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر ، الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت ، ط 2 ، ت : 1406 هـ – 1986 م : 1 / 52 .

(٤) ينظر : بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، محمد طاهر ال الشيخ راضي ، تح : محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1425 هـ – 2004 م : 8 / 58 .

ويُقسّم الوجوب إلى عدّة تقسيمات ، منها : تقسيمه الى الوجوب العيني والكفائي ، وتقسيمه إلى التعييني والتخييري ، وتقسيمه إلى النفسي والغيري ، وتقسيمه إلى التعبّدي والتوصلي ، وتقسيمه إلى المؤقت وغير المؤقت وغير ذلك .

الصورة الثانية : الاستحباب ، وهو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام ، ولهذا توجد إلى صفه دائماً رخصة من الشارع في مخالفته ، كاستحباب صلاة الليل

الصورة الثالثة : الحرمة ، وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة الإلزام ، نحو حرمة الربا وحرمة الزنا وبيع الأسلحة من أعداء الإسلام .

ويُقسّم المحرّم إلى المحرّم لذاته كالزّنا وقتل النفس بغير حقّ وأكل الميتة ، وإلى المحرّم العارض : وهو ما كان بأصله مشروعاً ، ثم طرأ عليه ما يوجب التحريم كالصلاة في الأرض المغصوبة .

الصورة الرابعة : الكراهة ، وهي حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلق به بدرجة دون الإلزام ، فالكراهة في مجال الزجر كالاستحباب في مجال البعث ، كما أن الحرمة في مجال الزجر كالوجوب في مجال البعث ، ومثال المكروه خلف الوعد .

الصورة الخامسة : الإباحة ، وهي أن يفسح الشارع المجال المكلف لكي يختار الموقف الذي يريده ، ونتيجة ذلك أن يتمتع المكلف بالحرية فله أن يفعل وله أن يترك[١] .

القسم الثاني : الحكم الوضعي ، كلُّ قانون مقرَّر عرفي أو شرعي منتزع من قيد مأخوذ في متعلّق حكم تكليفي أو موضوعه ، أو في الأسباب الشرعية للنقل من عناوين المعاملات باعتبار سبب أو شرط أو مانع ، ونحو ذلك مما له دخلٌ في ثبوت الحكم وترتيب الآثار الشرعية عليه ، تأسيساً أو إمضاءً . ولا يفيد بنفسه بعثاً أو زجراً ولا رخصةً في الفعل أو الترك . ولا يتعلّق بأفعال المكلّفين أوّلا وبالذات ، وإن يفيد ذلك ثانياً وبالعرض بواسطة ما يستتبعه من الأحكام التكليفية ، كالشرطية والمانعية والضمانات والصحة والفساد والملكية والزوجية والطهارة والنجاسة ونحوها[٢] . والحكم الوضعي يأتي على ثلاثة صور مختلفة :

---

(١) ينظر : المعالم الجديدة للأصول ، محمد باقر الصدر ، المطبعة : النعمان – النجف ، ط 2 ، ت : 1395 هـ – 1975 م : 100 .

(٢) ينظر : مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية ، علي أكبر السيفي المازندراني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1430 هـ : 3 / 20 .

الصورة الأولى : ما لا يقبل الجعل التشريعي لا استقلالاً ولا تبعاً كالسببيّة والشرطيّة والمانعيّة والرافعيّة لما هو سبب التكليف أو شرطه أو مانعه أو رافعه ، لأنّها أُمور تكوينيّة فلا يمكن جعل ما ليس سبباً أو شرطاً تكويناً سبباً أو شرطاً له تشريعاً بالجعل الاستقلالي ، ولا يمكن انتزاعهما عن التكليف المتأخر .

الصورة الثانية : ما لا تقبل الجعل التشريعي إلاّ تبعاً للتكليف كالجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية لما هو جزء المكلّف به وشرطه ومانعه وقاطعه ، إذ لو تعلّق التكليف بمركبّ مشتمل على أُمور وجوديّة وعدمية ينتزع منه الجزئية بالنسبة إلى الأُمور التي هي داخلة في المكلّف به تقييداً وقيداً ، والشرطية بالنسبة إلى الأُمور التي هي داخلة فيه تقييداً لا قيداً ، والمانعية بالنسبة إلى الأُمور التي اعتبر عدمها فيه ، والقاطعية بالنسبة إلى الأُمور التي يكون وجودها مفسداً من دون أن يكون عدمها دخيلا ، ولا يمكن سلب الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية عن هذه الأُمور ، ولو لم يتعلّق به كذلك لا يمكن إثبات الجزئية والشرطية والمانعية والقاطعية.

الصورة الثالثة : ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف بانتزاعه منه كالحجّية والولاية والنجاسة والطهارة والزوجية والرقية والملكية وأمثالها ، حيث إنّه يصحّ جعل شيء كالأمارات – مثلا – حجّة مع قطع النظر عن الأمر بالعمل به وإتباعه والنهي عن مخالفته ، وجعل شخص والياً وقاضياً مع قطع النظر عن أمره بالعمل بأُمور ونهيه عن أُمور ، ومع قطع النظر عن أمر الرعية بإتباعه والنهي عن مخالفته كما يصحّ انتزاعها من التكاليف التي في موردها وهكذا البقية[1] . وإذا ما لا حظنا هذه الصور للحكم الوضعي نجدها لا تتعلّق بالإنسان مباشرة بل بمعيّة توسط آخر .

ج . أقسام الحكم الشرعي واقعاً وظاهراً ، يُقسّم الحكم بلحاظ ذلك على قسمين هما :

القسم الأوّل : الواقعي وهو ما يتعلّق بالموضوعات بعناوينها الأوّلية ، كالمستطيع ، والبالغة غلاّته حدّ النصاب . ويقسّم الواقعي إلى الحكم الواقعي الأولى والحكم الواقعي الثانوي .

القسم الثاني : الظاهري ما يتعلّق بالعناوين الثانويّة – أي مع الشكّ في الأحكام الأوّلية – فيكون جعلها بلحاظ الأحكام الأوّلية ، من غير أن تكون لنفسها مصلحة ، ويكون الجعل لتلك المصلحة ؛ فإنّه إذا كان الجعل بلحاظها يكون حكماً واقعيّاً ، لا ظاهريّاً .

---

(١) ينظر : وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ، تقرير بحث أبي الحسن الأصفهاني للميرزا حسن السبزواري : 742 .

مثلاً : لو كان تعلّق الشكّ بحكم ، موجباً لحصول مصلحة مورثة لتعلّق الحكم به ، ويكون تعلّق الحكم به لأجلها ، فلا يكون حكماً ظاهريّاً وحجّة على الحكم الواقعيّ ، فجعل وجوب الاتّباع في خبر الثقة – إذا كان لمصلحة في نفس اتّباعه – لا يصير حجّة على الحكم الواقعيّ ، ولا أمارة عليه ، بل يكون حكماً واقعيّاً في عَرْض سائر الأحكام الواقعيّة[1] .

فالأحكام الظاهريّة ما يكون جعلها لحفظ الأحكام الواقعيّة الأوّلية ، فلو أمر المولى بالاحتياط ، أو جعل خبر الثقة حجّة لحفظ الواقعيّات ، فيصبح الواقع منجّزاً بواسطة الحكم الظاهريّ ، فالحكم الفعليّ يتنجّز تارة بتعلّق العلم به ، ويتنجز تارة بواسطة الأحكام الظاهريّة .

د . التضاد بين الأحكام التكليفيّة

التضادّ بين الأحكام التكليفية إنّما يتمّ في مرحلة الثبوت ، ويكون حقيقة بين مبادئ تلك الأحكام من ملاك وإرادة ، وأمّا على مستوى الاعتبار فلا يوجد تنافر بين الأحكام ؛ لأنّها في حال تجريدها عن مبادئها تبقى مجرّد اعتبار .

وبالتالي عدم إمكانية اجتماع حكمين تكليفيين في فعل واحد ، ويمكننا تصوّر اتجاهين من هذا الاجتماع وهما :

<u>الإتجاه الأوّل : اجتماع نوعين من الأحكام في فعل واحد</u>

وهذا الاجتماع مستحيل ؛ لوجود التضادّ والتنافي بين الأحكام التكليفية ، ولا بدّ هنا من الالتفات إلى أنّ التعبير بوجود التضادّ بين الأحكام التكليفية إنّما هو تعبير بلحاظ متعلّق الموصوف أي (مبادئ الحكم) ، وإلّا فإنّ الأحكام على مستوى الاعتبار لا تضادّ فيما بينها لأنّها مجرّد اعتبارات .

فالوجوب – مثلاً – لا يمكن أن يجتمع مع الحرمة في فعل واحد ؛ لأنّ مبادئ الوجوب – المصلحة والإرادة الشديدتين – تتنافى وتتضادّ مع مبادئ الحرمة – المفسدة والمبغوضية الشديدتين – ، والمتضادّان لا يجتمعان في شيء واحد ؛ ببداهة العقل :

---

(١) ينظر : لمحات الأصول ، تقرير بحث البروجردي للخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 1379 ش : 413 .

الإتجاه الثاني : اجتماع فردين من نوع واحد من الأحكام التكليفيّة في فعل واحد

وهذا الاجتماع غير ممكن أيضاً ، كسابقه في النحو الأوّل ؛ إذ المقصود هو عدم إمكانية اجتماع مبادئ فردين من نوع واحد من الأحكام في فعل واحد ، لا اجتماع فردين بما هما اعتباران فقط[١] .

فاستحالة اتّصاف شيء واحد بوجوبين ممّا لا شكّ فيه ، لأنّ مردّ ذلك إلى اجتماع إرادتين شديدتين مستقلّتين على مراد واحد . وليست الاستحالة هنا بسبب التنافي والتضادّ بين مبادئ الحكمين ؛ لأنّهما مبادئ لحكمين من نوع واحد ، بل مردّ ذلك إلى أنّ مثل هذا الاجتماع هو من قبيل اجتماع المثلين ، واجتماع المثلين محال عقلاً .

هـ . تطبيقات مباني الحكم في الفقه الاجتماعي

التطبيق الأول : استحباب الزواج

قال تعالى : ﴿ وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[٢] . فالزواج من المسائل الاجتماعيّة التي حثّ عليها القرآن الكريم ، ورتبّ عليها مصالح كثيرة كديمومة الحياة والنسل وإشباع الغريزة . فحكم الزواج بالاستحباب حكم تكليفي وهو متعلّق مباشرة بالإنسان ، وقد يجب لبعض الأشخاص لعنوانات خاصة كخوف الوقوع في محرّم عند تركه .

التطبيق الثاني : الزوجيّة

من المعتبرات الشرعيّة الوضعية هو تحقق الزوجيّة المترشّحة من الحكم التكليفي والذي هو استحباب الزواج . فالشارع المقدّس جعل الزوجيّة عند اتفاق تحقق موضوعها خارجاً .

التطبيق الثالث : الحجّ

قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ... ﴾[٣] فالحكم بوجوب الحجّ هو حكم واقعي ، ودلّ الدليل القطعي عليه ، وهي فريضة عباديّة واجتماعية ذات أبعاد مختلفة .

---

(١) ينظر : الدروس (شرح الحلقة الثانية) ، تقرير بحث كمال الحيدري لعلاء سالم : 1 / 77 .

(٢) النور / 32 .

(٣) آل عمران / 97 .

التطبيق الرابع : استصحاب حياة الغائب

يحكم الفقهاء ظاهريّاً ببقاء حياة الغائب ، ويرتبون الأثر الشّرعي على حياته المُستصحبة من قبيل ديمومة نفقة الزوجة ، وعدم تقسيم أمواله على الورثة وغيرها من الآثار المترتبة على بقاءه[١] .

2. اجتماع الأمر والنهي

يبحث الأصوليون مسألة إجتماع الأمر والنهي بشيء واحد من حيث الجواز وعدمه ؛ إذ وقع الاختلاف في ذلك على قولين : جواز الاجتماع وقد اختاره أكثر الأشاعرة وبعض الإماميّة ، وعدم جوازه وهو مذهب بعض الأشاعرة و وأكثر الإماميّة . وتوضيح المسألة كما يأتي :

أ . تحديد أصل المسألة

ذهب الميرزا القمّي إلى كون المسألة كلاميّة ويتفرّع عليها العديد من المسائل الفرعيّة[٢] ، واختار الآخوند الخراساني كونها أصوليّة ولها جهات كلاميّة [٣] . وأشار الميرزا النائيني في تقريرات بحثه إلى كون المسألة من المبادئ التصديقيّة بما نصّه : ((ولكن التحقيق إن المسألة من المبادئ التصديقيّة ضرورة انه لا يترتب فساد العبادة على القول بالامتناع بل القول به يوجب دخول دليلي الوجوب والحرمة في باب التعارض وإجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعي))[٤] فالملاحظ من هذه الأقوال إن المسألة ذات جهات مختلفة فبلحاظ كونها تقع في طريق الاستنباط تكون أصوليّة ، وبلحاظ وقوعها في طريق تحقيق موضوعة الأصول فهي من المبادئ التصديقيّة ، وبلحاظ الجهة العقليّة وتضاد الأحكام فهي من المبادئ الأحكاميّة وهكذا ، فاللحاظ هو محدّد وجهة نظر الباحث .

ب . تحديد موضع البحث

موضع البحث هو ما إذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة وأما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بأن يكون مأمورا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه . وأمّا الواحد بالجنس

---

(١) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 2 / 659 .

(٢) ينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي : 140 .

(٣) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 152 .

(٤) أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي : 1 / 334 .

فهو أيضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة إلى أنواعه وأفراده كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر[١] .

فموضع النزاع في الاجتماع هو الواحد الشخصي بمعيّة تعدّد الجهة ، ومن دون ذلك فلا يجري النزاع ؛ لعد حصول التضاد والتنافر .

والنزاع يجري بعد فرض وجود فرصة ومتّسع وتمكن المكلّف من إيجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي وإلا فالمسلم عند الكل عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق[٢] . فمن الطبيعي عند عدم وجود المندوحة والسعة في الوقت لا يتمكّن المكلّف من الموافقة للإجتماع المذكور ، بل تكون المسألة من باب التكليف بالمحال .

ج . النتيجة المتواخاة من المسألة

ذهب بعض الأصوليون إلى كون المسألة علميّة ولا يترتب عليها ثمرة عمليّة وما ذُكِر من الثّمرات لا يمكن القبول به كثمرة علمية[٣] .

3. مقدّمة الواجب

أختار الميرزا النائيني عدم كون هذه المسألة من المبادئ الأحكامية ؛ لوقوعها في طريق استنباط الأحكام الشرعية ، وبالتالي تكون من المسائل الأصوليّة[٤] .

وذهب المحقق العراقي إلى إمكان بحثها بلحاظ نسبتها : ((حيث تناسب المسألة كلّاً منهما ، فإنه بعد الفراغ من دلالة الصيغة على الوجوب كما يناسب البحث عن ثبوت الملازمة بين وجوب الشئ ووجوب مقدمته كذلك يناسب البحث عن لوازم وجوب الشيء وان كان الأنسب هو الأول))[٥] .

---

(١) ينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي : 140 .

(٢) ينظر : درر الفوائد ، عبد الكريم الحائري ، تح : الشيخ الأراكي + محمد المؤمن القمّي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الاسلامي – قم ، ط 5 ، ت : 1427 هـ : 1 / 148 .

(٣) ينظر : غاية المسؤول في علم الأصول ، محمد حسين الحسيني الشهرستاني : 1 / 181 .

(٤) ينظر : افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 261 .

(٥) نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي : 261 .

وقد استظهر الشيخ الخراساني أن المسألة أصوليّة فناسب بحثها من قبل الأصولي ، وليس البحث عن وجوب المقدّمة نفسها فتكون المسألة فرعيّة ، واستظهر – أيضاً – أن المسألة عقليّة ومدخليّة العقل في كشف الملازمة بين المقدّمة وذيها ، وبالتالي فليست هي لفظيّة كما يظهر من بعض الأصحاب[١] .

فبالإمكان أن يكون للمسألة جهتان : الجهة الأحكاميّة والجهة الأصوليّة ، فتندرج المسألة حسب الجهة المقصودة ، وتوضيح المسألة كالآتي :

أ . معنى مقدّمة الواجب

المقدّمة بشكل عام هي ما يتوصّل بها إلى شيء آخر على وجه لولاه لما أمكن تحصيله ، وقد قُسّمت المقدّمة إلى : داخليّة وخارجيّة ، وإلى عقليّة وشرعيّة وعاديّة ، وإلى مقدّمة الوجود والصّحة ، وإلى العباديّة والتوصليّة ، وإلى المقدّمة المفوّتة وغير المفوّتة ، وإلى السببيّة والشرطيّة والمانعيّة .

والمقصود من المقدّمة الوجوبيّة : القيود والشرائط التي أُخذت بنحو يكون الوجوب مترتّباً عليها ، أو كلّ قيد أُخِذ مفروض الوجود على نهج القضيّة الحقيقيّة والتي تقتضي أنه لو اتفق تحقق القيد والشّرط خارجاً لترتّب على ذلك تحقق الفعليّة للحكم [٢] . ويمثّل لها بالبلوغ والعقل والقدرة والاستطاعة لوجوب الحج وغيرها .

بعد اتضاح المقصود من المقدّمات الوجوبيّة يتبيّن إنها خارج عن محل البحث ؛ فالبحث هنا عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته ، فالبحث عن الملازمة إنما هو بعد افتراض تحقق الوجوب الفعلي للشيء ، فقبل الاستطاعة – مثلاً – لا وجوب للحج حتى نبحث عن وجوب تحصيل الاستطاعة.

ب . وجوب مقدّمة الواجب

لا إشكال في وجوب مقدّمة الواجب عقلاً ، وإنما الإشكال بوجوب المقدّمة بالوجوب الشرعي الغيري ، وقد فصّل الشيخ محمد رضا المظفّر حقيقة معنى التبعيّة للوجوب الغيري على معانٍ أربعة :

المعنى الأول : أن يكون معنى (الوجوب التبعي) هو الوجوب بالعرض ، ومعنى ذلك : أنه ليس في الواقع إلا وجوب واحد حقيقي – وهو الوجوب النفسي – ينسب إلى ذي المقدمة أولا وبالذات وإلى المقدمة

---

(١) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 89 .

(٢) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 2 / 520 .

ثانياً وبالعرض ولكن هذا الوجه من التبعية لا ينبغي أن يكون هو المقصود من التبعية هنا ؛ لأن المقصود من الوجوب الغيري وجوب حقيقي آخر يثبت للمقدمة غير وجوب ذيها النفسي .

المعنى الثاني : كون معنى " التبعية " صرف التأخر في الوجود ، فيكون ترتب الوجوب الغيري على الوجوب النفسي نظير ترتب أحد الوجودين المستقلين على الآخر ، وهذا المعنى لا يراد لأنه يستلزم كون وجوب المقدّمة نفسيّاً ، وهو ينافي معنى المقدّميّة .

المعنى الثالث : التبعية هي ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي لذي المقدمة على وجه يكون معلولا له ومنبعثا منه انبعاث الأثر من مؤثره التكويني ، كانبعاث الحرارة من النار ، وهذا المعنى لا يراد ؛ لأن الوجوب النفسي لو كان علة للوجوب الغيري فلا يصح فرضه إلا علة فاعلية تكوينية دون غيرها من العلل ، ولكن فرضه علّة فاعلية أيضا باطل جزماً ، لوضوح أن العلة الفاعلية الحقيقيّة للوجوب هو الآمر ، لأن الأمر فعل الآمر .

المعنى الرابع : معنى التبعية هو ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب النفسي ، ولكن لا بمعنى أنه معلول له ، بل بمعنى أن الباعث للوجوب الغيري هو الواجب النفسي باعتبار أن الأمر بالمقدمة والبعث نحوها إنما هو لغاية التوصل إلى ذيها الواجب وتحصيله ، فيكون وجوبها وصلةً وطريقاً إلى تحصيل ذيها .

وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يكون معنى التبعية المقصودة في الوجوب الغيري . ويلزمها أن يكون الوجوب الغيري تابعاً لوجوبها إطلاقا واشتراطاً . وعليه ، فالوجوب الغيري وجوب حقيقي ، ولكنه وجوب تبعي توصلي آلي ، وشأن وجوب المقدمة شأن نفس المقدمة ، فكما أن المقدمة بما هي مقدمة لا يقصد فاعلها إلا التوصل إلى ذيها كذلك وجوبها إنما هو للتوصل إلى تحصيل ذيها ، كالآلة الموصلة التي لا تقصد بالأصالة والاستقلال[1] .

والنتيجة وجود أربعة معانٍ للغيريّة : الوجوب العرضي ، وصرف التأخر بالوجود ، وترشّح من الوجوب النفسي بنحو العلّة والمعلول ، والمعنى الرابع : هو ترشحّه من الوجوب النفسي لكن لا بمعنى العليّة بل بمعنى الباعثيّة والمحركيّة له .

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفّر : 2 / 325 .

ج . تطبيقات البحث عن مقدّمة الواجب في الفقه الاجتماعي

بالإمكان ذكر بعض التطبيقات المتصيّدة من كلمات الفقهاء لتوظيف بحث مقدّمة الواجب وتوضيحها كما في مقدمّة الحج والذي هو من الأفعال العبادية الاجتماعيّة ، وكذلك تحضير مقدّمات الزواج كونه يمثل الركن الأوضح في الأمور الاجتماعية ، على الرغم من أن الاصوليين ذكروا نتائج علمية وليست عملية لمقدمة الواجب كنتائج أنتهوا إليها والتي هي :

النتيجة الأولى : التوسعة في دائرة التقرب بالمقدّمة خصوصاً إذا كانت المقدّمة عباديّة .

النتيجة الثانية : فيما لو أمر المولى بفعل له مقدّمة فعلى القول بالملازمة بين المقدمة وذيها ، ربما يستحق الفاعل المأمور الأجرة على المقدمة أيضا ؛ لدخولها تحت أمره لذي المقدّمة ، وأما لو لم نقل بالملازمة فلا يقتضي أمره بالفعل إلا استحقاق الأجرة على ذي المقدمة لا المقدّمة لأنه لم يكن بأمر الآمر وإنما الملزم له لابديّة وجوده عقلاً وذلك غير مرتبط بالآمر[1] . فيلاحظ عدم وجود ثمرات عمليّة للمسألة ، بيد إنه يكفي ثمراتها العلميّة شأنها شأن غيرها من الأبحاث العقليّة .

4. مسألة الضد

من المسائل التي تُبحث عند الأصوليين هي مسألة (اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه) وبأعتبار أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة على الحكم الشرعيّ ، لذا ناسب الأُصوليّ أن يبحث عن حال الأحكام من حيث استلزامها للمقدّمية وللنهي عن الضدّ وهكذا ، فتكون مسألتنا من المبادئ الأحكاميّة[2] ، وتوضيحها بما يأتي :

أ . المراد من عنوان المسألة

تُعنون هذه المسألة بـ (هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّ ؟) ، ويبحث الأصوليون المراد من العنوان المذكور ببيان الأمور المتعلّقة به بنقاط ثلاث وكما يأتي :

---

(١) ينظر : مقالات الأصول ، آغا ضياء الدين العراقي : 1 / 334 .

(٢) ينظر : لمحات الأصول ، تقرير بحث البروجردي للخميني : 161 .

النقطة الأوّلى : المراد من الاقتضاء في عنوان المسألة ليس ما هو ظاهره ، بل الأعم منه ومن الاقتضاء بنحو الجزئية والعينية ، ليعمّ الأقوال جميعاً ، سواء أقلنا بأن معنى الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العام أو الخاص أو استلزامه لذلك ، فالكلّ داخل في صُلب البحث .

النقطة الثانية : المراد بالضدّ في محل البحث مطلق ما يعاند الشيء وينافيه ، سواء أكان أمراً وجودياً كالأضداد الخاصة ، أو الجامع بينها ، وقد يعبّر عن هذا الجامع بالضد العام أيضاً ، أم كان أمراً عدميّاً كالترك الذي هو المسمّى عندهم بالضد العام[١] .

النقطة الثالثة : المراد من النهي هو النهي المولوي من الشّارع وإن كان تبعيّاً ، كوجوب المقدمة الغيري التبعي . والنهي معناه المطابقي هو الزجر والردع عما تعلق به . وفسّره بعض الأصوليين بطلب الترك ، وهو تفسير باللازم .

فمعنى النّزاع : إذا تعلّق أمر بشيء فهل يتعلّق نهي المولى بضده العام أو الخاص ؟ فالبحث يكون في ثبوت النهي المولوي عن الضد بعد فرض ثبوت الأمر بالشيء ، وبعد فرض ثبوت النهي فهناك خلاف آخر في كيفية إثبات ذلك[٢] .

والآراء المذكورة في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه أربعة وهي كما يأتي :

الرأي الأول : الأمر بالشيء هو عين النهي عن الضد .

الرأي الثاني : القول بدلالته عليه بالتضمن .

الرأي الثالث : القول بدلالته عليه بالالتزام .

الرأي الرابع : التفصيل بعدم الدلالة في الضد الخاص وهو الأفعال الوجودية مثل الصلاة والنوم مثلا بالنسبة للأمر بإزالة النجاسة عن المسجد وبالدلالة في الضد العام وهو الترك . وقبل الأخذ بأحدها وترجيحه ينبغي التعرّض للضدّ الخاص والعام وكالآتي :

---

(١) ينظر : محاضرات في أصول الفقه ، تقرير بحث الخوئي للفياض : 44 / 89 من الموسوعة الكاملة .

(٢) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفّر : 2 / 257 .

ب . الضدُّ الخاص

المراد من الضد الخاص هو كلّ واحد من الأمور الوجودية المضادة للمأمور به عقلاً أو شرعاً[١] ، ويمثل له بأمثلة كثيرة ، منها : جواز الوضوء حال اشتغال الذمّة بالواجب ، ومنها المثال المعروف : ما لو دخل المكلّف المسجد لأجل الصلاة ورأى نجاسة فيه ، وكان غير قادر على الجمع بين امتثال الإزالة والصلاة ؛ لضيق الوقت مثلاً ، بحيث لو أزال فاتته الصلاة ، ولو صلّى خالف الوجوب الفوريّ للإزالة ، فالإزالة والصلاة – إذاً – أمران وجوديّان ولا يمكن الجمع بينهما ، ويسمّى كلّ منهما بالضدّ الخاصّ .

فهل الأمر بالإزالة يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ ، وهو الصلاة في المثال أو لا ؟

اختار بعض الأصوليين اقتضاء الأمر النهي عن ضدّه الخاص ، ويعتمد هذا القول على ثبوت مقدمات ثلاثة هي :

المقدمة الأُولى : إنّ ترك أحد الضدّين مقدّمة للآخر.

المقدمة الثانية : كون مقدّمة الواجب واجبة وترك الضدّ الواجب كالصلاة مقدّمة للضدّ الواجب الآخر كالإزالة فيكون واجباً .

المقدمة الثالثة : وجوب ترك الضدّ الخاصّ العبادي كالصلاة مثلاً يستلزم حرمة نقيضه وهو إيجاد الضدّ فإذا تمّت تلك المقدّمات جميعاً فقد تمّ هذا الوجه فيثبت به القول بالاقتضاء هو الأمر بشيء يستلزم النهي عن ضدّه الخاصّ .

وقد ناقش الشيخ الفياض تلكم المقدّمات ، وخرج بنتيجة عدم إمكان كون ترك أحد الضدين مقدمة للضدّ الآخر ، ولا يمكن المساعدة على ثبوت ذلك سواء من طريق الوجدان أو البرهان [٢] . والنتيجة عدم اقتضاء النهي عن ضدّه الخاص .

ج . الضد العام

المراد من الضدّ العام هو ترك الفعل الذي ثُبِت له الوجوب ، والأقوال في ذلك ثلاثة :

---

(١) ينظر : بدائع الأفكار ، ميرزا حبيب الله الرشتي : 271 .

(٢) ينظر : المباحث الأصولية ، محمد اسحاق الفياض : 4 / 217 – 228 .

القول الأول : الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العام وهو الترك ، وأجاب السيد الخوئي عنه : بأنه أنّ هذا القول بهذه الصيغة غير معقول ؛ ضرورة إن الأمر لا يمكن أن يكون عين النهي لا في مرحلة المبادئ ولا في مرحلة الجعل والاعتبار ولا في مرحلة الفعلية .

القول الثاني : دلالته عليه بالتضمّن ، فلعدم رجوعه إلى محصّل ، لكون الأمر بسيطاً وليس بمركب لينحلّ إلى طلب الفعل والمنع من تركه .

القول الثالث : دلالته عليه بالالتزام ، وهذا القول هو القول المعروف بين الأصوليين إلا إنهم اختلفوا في كون الملازمة بالمعنى الأخص أو الأعم ، وأفاد السيد الخوئي بإمكانها ثبوتاً ، مع استحالتها وقوعاً[1] .

وعليه فالأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لا ضده الخاص ، ولو سلمنا بإقتضائه للضد الخاص فهو في حالة ضيق الوقت وانحصاره لا غير .

د . تطبيقات الإختلاف في مسألة الأمر بالشيء

نتيجة القول بالضد الخاص هو صحة الصلاة مع ترك الإزالة على القول بعدم الاقتضاء وبطلانها على القول به .

فالأمر بالصلاة موجود على القول بعدم الاقتضاء غايته أنه موسع وأمر الإزالة مضيق فيكون فعل الإزالة معارضاً لبعض أفراد الصلاة لا للأمر بالصلاة .

فالعقل يحكم بتقديم المضيق على الفرد الذي يمكن تركه والإتيان بغيره لأن أمره موسع فإذا عصى المكلف ولم يزل وصلى فقد خالف مقتضى عقله ولكنه أتى بصلاة مأمور بها فتكون صحيحة .

ومما يُقرّب القول بصحة الصلاة مثلاً أنه على القول بالفساد يلزم الحكم بفساد صلاة كثير من المكلفين إن لم يكن أكثرهم ممن كلفوا بواجب مضيق وقت الصلاة كأداء دين حل أجله تسامح فيه أو نفقة لعياله أو تكسب لها أو أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو تعلم لبعض ما يبتلى به من أحكام الصلاة في أثنائها أو غير ذلك[2] .

---

(١) ينظر : المباحث الأصولية ، محمد اسحاق الفياض : 4 / 212 .

(٢) ينظر : أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد ، علي نقي الحيدري : 95 .

المطلب الثاني : مبنى المنطوق والمفهوم وتطبيقاته

يتعلّق بالخطاب الشرعي – القرآن الكريم والسنّة الشريفة – مجموعة من الأمور التي لها مدخلية في فهم الخطاب ونوعيته ، وسنقف في هذه المسألة على مسألة منطوق الخطاب ومفهومه :

المقصد الأوّل : المنطوق

أولاً : معنى المنطوق

1. المنطوق في اللغة : مصدر نطق الناطق ينطق نطقاً : تكلّم ، والمنطق الكلام ، وتناطق الرجلان : تقاولا ، وناطق كل واحد منهما صاحبه : قاوله[١] .

2. المنطوق في الاصطلاح : عُرّف بعدد من التعريفات ، نختار منها :

أ . جمال الدين ابن الحاجب (ت : 646 هـ) عرّفه بقوله : ((ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق))[٢].

ب . الشاطبي : ((ما دلّ عليه اللفظ في محل النطق ، أي يكون حكما للمذكور ، وحالا من أحواله))[٣].

ج . محمد رضا المظفر ((حكم دلّ عليه اللفظ في محل النطق)) [٤] . فهذه أشهر التعريفات الواردة لبيان المنطوق ، وكالعادة فقد وقعت هذه التعريفات للنقض والإبرام بين الأصوليين لكن ما يهوّن الخطب أن الغالب في التعريفات هي شروح لفظية لا حقيقية ليقع الاختلاف في تحديدها .

ثانياً : دلالة المنطوق

يدلّ اللفظ على المراد منه إما صراحة أو بغير صراحة ، فإن دلّ بصريحه فهو المنطوق وإلا فهو الاقتضاء أو الإشارة[٥] .

---

(١) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 14 / 188 فصل النون .

(٢) مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن الحاجب ، تح : نذير حمادو ، المطبعة : دار ابن الحزم – بيروت ، ط 1 ، ت : 1427 هـ : 2 / 645 .

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني : 2 / 218 .

(٤) أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 183 .

(٥) ينظر : الجهد الأصولي عند العلامة الحلّي ، بلاسم عزيز شبيب ، الناشر : العتبة العلوية المقدّسة ، بلا ط ، ت : 2011 م – 1432 هـ : 101 .

ثالثاً : أقسام المنطوق

يقسّم المنطوق على قسمين رئيسيين ، هما :

1. المنطوق الصريح : وهو المعنى المطابقي للخطاب .

2 . المنطوق غير الصريح : ويشمل المعنى التضمّني والالتزامي ، وأقسامه ثلاثة :

أ . دلالة الاقتضاء : وهو ما يقتضيه أصل الكلام أمّا في صدقه كقوله (صلى الله عليه وآله) : ((رفع عن أمتي الخطاء والنسيان ...))[1] فإن المراد رفع المؤاخذة عنها ، وأما في صحته كقوله تعالى : ﴿ واسئل القرية ... ﴾[2] فلو لم يقدر الأهل لما صح الكلام .

ب . دلالة التنبيه والإيماء : ما لا يتوقف صدق الكلام وصحته عليه ، ولكنه كان مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل ، فالمدلول علّة لحكم الشارع مثل قوله (صلى الله عليه وآله) كَفِّر بعد قول الأعرابي : هلكت وأهلكت ! فقال : وما أهلكك ؟ قال : أتيت امرأتي في شهر رمضان وأنا صائم ...))[3] فيعلم من ذلك إن الجُماع علّة لوجوب الكفارة .

ج . دلالة الإشارة : ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلّم على ظاهر المتعارف في المحاورات والمخاطبات ، كإشارة القرآن الكريم إلى أن أقل مدّة للحمل هي ستة أشهر[4] .

رابعاً : تطبيقات مبنى المنطوق في الفقه الاجتماعي

1. آية التأفف

قوله تعالى : ﴿ ... فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ... ﴾[5] فدلالة المنطوق واضحة في إفادة حرمة الضجر من الوالدين ، وهي من المسائل الاجتماعية في التعاطي الفقهي .

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 4 / 273 باب جواز لبس الحرير للرجال في الحرب ح 6 .

(٢) يوسف / 82 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 10 / 46 باب إن من أفطر يوماً من شهر رمضان عمداً ح 5 .

(٤) ينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي : 167 – 168 .

(٥) الإسراء / 23 .

2 . اقل مدة الحمل

يُستدلّ على ثبوت أقل مدّة للحمل من خلال قوله تعالى : ﴿ ... وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً ... ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ ... وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ ... ﴾[2] فعند طرح مدّة الفصال (عامين) من المدّة الكلية للحمل والفصال (ثلاثون شهراً) تكون أقل مدّة للحمل هي ستة أشهر .

المقصد الثاني : المفهوم

يشتمل الكلام – بشكل عام – ومن ضمنه الخطابات الشرعية على مدلولين ، الأول : يتعلّق بمنطوق اللفظ وقد بحثته في المقصد الأوّل ، والثاني : يتعلّق بمفهوم اللفظ ، وهذا المقصد معقود لأجله :

أولاً : معنى المفهوم

1. المفهوم في اللغة : مصدر فهم ، والفهم معرفتك بالشيء بالقلب ، فهمه فَهْماً ، وفَهَماً وفهامه : علمه ، وتفهّم الكلام : فهمه شيئاً بعد شيء[3] .

2 . المفهوم في الإصطلاح : عُرِّف بعدة تعريفات ، منها : ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق ، أو حكم لغير مذكور ، حكم لغير مذكور لازم لحكم مذكور ، أو كونه قضية غير مذكورة حكماً أو موضوعاً لازمة لقضية مذكورة وغيرها من التعريفات[4] .

وأرجع الشيخ المظفّر هذه التعريفات إلى معانٍ ثلاثة : ما يساوق المدلول وما يقابل المصداق وما يقابل المنطوق ، ولم يعقّب على التعريفات المذكورة ؛ كونها تعريفات لفظية لا يقصد منها الدقة في التعريف[5].

وإذا ما لا حظنا التعريفات المذكورة يلاحظ عدم وجود فرق بينها ؛ فما يُفهم من المفهوم هو ما ذُكر لا غير ، وهو من المعاني الواضحة التي لا تحتاج تقعيد وبيان ، وبالتالي فالكلام بمفهومه يكون حُجّة على السامع والمتكلّم .

---

(١) الأحقاف / 15 .

(٢) لقمان / 14 .

(٣) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 10 / 343 فصل الفاء .

(٤) ينظر : نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي : 468 – 469 .

(٥) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 155 .

ثانياً : أقسام المفهوم

ينقسم المفهوم على قسمين رئيسيين بتفريعاتهما وكما يأتي :

1. مفهوم الموافقة : المراد منه المدلول الإلتزامي المقتضي لثبوت الحكم نفسه في المدلول المطابقي . ويُسمّى موافقاً لكون الحكم المستفاد للمفهوم مسانخاً للحكم الثابت في المنطوق أي موافقاً له . وقد ذكر الأصوليون قسمين لمفهوم الموافقة هما :

أ . المفهوم المستفاد بواسطة الأولوية ، أي إن ثبوت الحكم لموضوعه في الدليل المطابقي يكشف بالأولوية القطعية عن ثبوت الحكم نفسه لموضوع آخر ، وله مجالان هما :

المجال الأول : أن لا تحتاج الأولوية لأكثر من ثبوت الدليل المطابقي ، فبمجرد إلقاء الدليل المطابقي يفهم العرف الحكم نفسه من دون حاجة لتوسط شيء خارجي ، ومثاله قوله تعالى : ﴿ ... فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ... ﴾[1] فالمستفاد منه حرمة الشتم والضرب – مثلاً – مضافاً لحرمة التأفف والضجر .

المجال الثاني : أن يكون ثبوت الأولوية مفتقراً لمقدّمة خارجة عن إطار مدلول الدليل ، ومثاله ما لو سأل رجل الإمام عليه السلام عن جواز إحراق كتاب زيد المشتمل على أسماء المعصومين (عليهم السلام) فأجابه الإمام عليه السلام بالحرمة ، فهنا يُحتمل أن يكون منشأ الحرمة إما إتلاف لمال الغير وإما إهانة مقام المعصومين (عليهم السلام) فلو أحرزنا من خارج الدليل إن منشأ الحرمة هو الإهانة ، فبالإمكان تعدية الحكم بالأولوية إلى مورد آخر كحرق القرآن الكريم – والعياذ بالله تعالى .

ب . المفهوم المستفاد بواسطة القطع باتحاد الموضوعين في علّة الحكم ، أي اتحاد الموضوع الثابت له الحكم بالدليل مع الموضوع الذي يُراد تعدية الحكم له .

فمع القطع بإتحادهما في علّة الحكم يكون ثبوت الحكم للموضوع الآخر ملازماً لثبوته للموضوع الثاني ، وهذا ما يُسمّى بمفهوم الموافقة بملاك المساواة . والعلّة المُعبّرة عن المساواة تارةً تكون منصوصة وتارةً تكون مُستنبطة[2] . وسيأتي ما يرتبط بذلك عند بحث دليل القياس .

---

(١) الإسراء / 23 .

(٢) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 2 / 501 – 503 .

2 . مفهوم المخالفة : عُرّف بعدّة تعريفات ، منها : ما كان الحكم فيه مخالفاً للمنطوق في الإيجاب أو السلب ، أو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم [١] ، أو ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق[٢] ويُسمّى دليل الخطاب[٣] . وينقسم على أقسام ستة :

أ . مفهوم الشرط : تدلّ القضية الشرطية على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط ، وهو منطوقها ، ووقع البحث في دلالتها على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط الذي هو مفهومها ، والمعروف عند الأصوليين إن المناط في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ظهورها في كون الشرط علّة منحصرة للجزاء ، وبدونه لا دلالة لها عليه[٤] . ومثاله قوله تعالى : ﴿ ... وَإِنْ كُنَّ أُولاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ... ﴾[٥] .

ب . مفهوم الوصف : المقصود منه ما يعم النعت وغيره ، فيشمل الحال والتمييز ونحوهما مما يصلح أن يكون قيدا لموضوع التكليف . كما أنه يختص بما إذا كان معتمدا على موصوف ، فلا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعا للحكم كقوله تعالى : ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ... ﴾[٦] فإن مثل هذا يدخل في باب مفهوم اللقب

ويعتبر – أيضاً – في المبحوث عنه هنا أن يكون أخص من الموصوف مطلقا أو من وجه ، لأنه لو كان مساوياُ أو أعم مطلقا لا يوجب تضييقاً وتقييداً في الموصوف حتى يصح فرض انتفاء الحكم عن الموصوف عند انتفاء الوصف ، والمشهور بين الأصوليين عدم حجية مفهوم الوصف[٧] .

مثاله : ((في الغنم السائمة الزكاة))[٨] يكون مفهومه – لو كان له مفهوم – عدم وجوب الزكاة في الغنم الغنم غير السائمة وهي المعلوفة .

ج . مفهوم الغاية : وقع الخلاف بين الأصوليين في مفهوم الغاية من جهتين :

---

(١) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 2 / 455 .

(٢) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 157 .

(٣) ينظر : معجم لغة الفقهاء ، محمد قلعجي ، الناشر : دار النفائس – بيروت ، ط 2 ، ت : 1408 هـ – 1988 م : 210 .

(٤) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 317 .

(٥) الطلاق / 6 .

(٦) المائدة / 38 .

(٧) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 157 .

(٨) عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي : 1 / 399 ح 50 .

الجهة الأولى : دخول الغاية في حكم المغيّى من عدم دخولها ، ففي قوله تعالى : ﴿ ... ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ... ﴾[1] هل يكون وجوب إتمام الصوم شاملاً الليل – أي الغروب – أو لا ؟ فالغاية هي الليل والمغيّى هو النهار .

الجهة الثانية : إن التقييد بالغاية هل يدلّ على انتفاء الحكم عمّا بعدها أو لا ؟ ففي الآية الكريمة السابقة هل يُستفاد انتفاء وجوب الصوم عما بعد الليل أو لا ؟ فإذا اخترنا دلالة الغاية على انتفاء الحكم عمّا بعدها فهو القول بفهوم الغاية[2] .

ما يخصّ الجهة الأولى فإن الغاية غير داخلة في المغيّى ؛ وفقاً لسياقات اللغة العربية وكونها حدّاً وفاصلاً للمُغيّى . وأما الجهة الثانية فالمستفاد هو انتفاء وجوب الصوم من الحد الفاصل للمُغيّى .

د . مفهوم العدد : هو تقييد الكلام أو الخبر بعدد معيّن ، فإن كان له مفهوم ثبت المتعلّق بلحاظ العدد وإلا فلا . اختار الشيخ آغا ضياء الدين العراقي عدم دلالته على المفهوم ما لم يُحْرَز دليل عليه من الخارج[3] فمفهوم العدد لا دلالته له على انتفاء المتعلّق عند انتفاء العدد .

هـ . مفهوم الحصر : فقد بحثه الأصوليون من جهتين :

الجهة الأولى : في مقام الثبوت ، والمستفاد من الجملة إن كان حصر الحكم بموضوع ، واختصاص المحمول به ، فلازمه ارتفاع الحكم وانتفاؤه عن غير موضوعه ، وكذلك إذا كان المستفاد من الكلام إن الموضوع مخصوص بذلك الحكم ، فإن لازمه نفي الحكم عن غيره بالضرورة .

الجهة الثانية : في مقام الإثبات ، كقولك في الجملة الاستثنائية (العلماء إلا الفسّاق منهم يجب إكرامهم) فالظاهر ثبوت المفهوم للحصر بهذه الكيفيّة[4] .

و . مفهوم اللقب : المقصود به : كل اسم – سواء كان مشتقاً أم جامداً – وقع موضوعاً للحكم ، كالسارق والسارقة في قوله تعالى : ﴿ وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ ... ﴾[5] ومعنى مفهوم اللقب نفي الحكم عما لا

---

(١) البقرة / 187 .

(٢) ينظر : كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ، باقر الإيرواني ، مؤسسة إحياء التراث – النجف الاشرف ، ط 1 ، ت : 1429 هـ : 3 / 243 – 246.

(٣) ينظر : نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي : 503 .

(٤) ينظر : تحريرات في الأصول ، مصطفى الخميني : 5 / 166 .

(٥) المائدة / 38 .

يتناوله عموم الاسم . فموضوع الحكم بعنوانه لا يشعر بتعليق الحكم عليه ، فضلاً عن أن يكون له ظهور في الانحصار[١] .

ثالثاً : تطبيقات مبنى المفهوم في الفقه الاجتماعي

1. ديّة قتل من كان من أهل الحرب ، قوله تعالى : ﴿ ... وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... ﴾[٢] فقد دلّ جزاء الشرط على الاكتفاء بتحرير رقبة مؤمنة فيما لو قتل شخصاً من أهل الحرب ، وهي مسألة ذات أبعاد دينية واجتماعية .

2. الرضاع الذي ينشر الحرمة ، كما في مروية الشيخ الصدوق : ((لا يحرم من الرضاع إلّا رضاع خمسة عشر يوما ولياليهنّ ليس بينهنّ رضاع))[٣] فمفهوم الوصف يقتضي جواز الفصل بما عدا الرّضاع ، فلو فصل العدد برضعة أو أكثر من لبن غير المرضعة لم تنتشر الحرمة[٤] .

3 . زواج التحليل ، قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ... ﴾[٥] فالمرأة فالمرأة التي طلقها زوجها ثلاث طلقات صحيحة لا تحلّ له إلا بعد أن تتزوج زواجاً كاملاً ، وهي من المسائل الإبتلائية في المجتمع الإسلامي وخاصة هذه الأيام .

4. حدّ القذف ، قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ... ﴾[٦] فقذف المؤمن – ذكراً كان أو أنثى – من الكبائر التي جعل الله تعالى لها حدّاً ومن يقترف ذلك ولم يأتِ بالشهود على كلامه فحكمه الجَلْد ، إذ حرمة المسلم كبيرة على الله تعالى والطعن فيها ممّا له آثار اجتماعيّة خطيرة وبالأخص في مجتمعاتنا .

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 1 / 182 .

(٢) النساء / 92 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 20 / 379 باب ثبوت التحريم في الرضاع ح 15 .

(٤) ينظر : اللمعة الدمشقيّة ، محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ، المطبعة : قدس – قم ، ط 1 ، ت : 1411 هـ : 163 .

(٥) البقرة / 230 .

(٦) النور / 4 .

المطلب الثالث : مبنى فعل المعصوم عليه السلام وتقريره وتطبيقاته

تشتمل السنّة الشريفة على قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره ، وقد تمّ البحث عن حجيّة القول في مبحث الدليل اللفظي ، وبقي أن نبحث عن فعله وتقريره .

المقصد الأول : فعل المعصوم عليه السلام

يتضمّن فعل المعصوم عليه السلام عدد من المستويات ، وتختلف هذه المستويات في ما بينها في مقام الحُجيّة وما تدلّ عليه ، وتوضيحها كما يأتي :

أولاً : أنواع فعل المعصوم عليه السلام

يقسّم فعل المعصوم عليه السلام من حيث الطبيعة والتشريع والإختصاص إلى ما يأتي :

1 . الأفعال الطبيّعية : كالأكل والشرب والنوم والاستيقاظ ما لم تلحقه حيثيّة واعتبار لخصوصيّة أخرى .

2 . أفعال التشريع : تَضمّن فعل المعصوم عليه السلام العديد من التشريعات الإسلامية ، التي لم يتناولها القرآن الكريم .

3 . أفعال خاصّة : هنالك مجموعة من الأفعال التي ثبُت اختصاصها بالمعصوم عليه السلام دون غيره فهي حجة عليه دون غيره ، كما في وجوب صلاة الليل على النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)[١] . فكون المعصوم عليه السلام إنسان كبقية بني البشر فهو يشترك معهم بما تقتضيه الطبيعة الإنسانية ، وكونه نبيّاً رسولاً فما يقوم به يكون تشريعاً لهداية الناس وتنظيم حياتهم ، وقد يختصّ ببعض الأفعال للخصوصيّة والحيثيّة وهو ما يطلق عليه (مختصات النبي) أو (مختصات الرسول الأكرم)[٢] .

وأضاف الشيخ محمد حسين الحائري (ت : 1250 هـ) إلى الأفعال المذكورة ما يرجع إلى رئاسة المعصوم عليه السلام كالجهاد ونصب القضاة والتصرّف في بيت المال والقضاء في الحقوق والدعاوي وما يقع على وجه التعليم وبيان الحال وهو الغالب في العبادات والمعاملات وما يلحقها[٣] .

---

(١) ينظر : قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي : 490 .

(٢) ينظر : السنة في الشريعة الإسلامية ، محمد تقي الحكيم : 117 .

(٣) ينظر : الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، محمد حسين الحائري : 315 .

ومثاله ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال لهند بنت عتبة امرأة أبي سفيان حين قالت : إن أبا سفيان رجل شحيح ، لا يعطيني وولدي ما يكفيني ، فقال لها ((خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف))[١] . فيحتمل أن يكون من قبيل القضاء فلا يجوز التقاص بدون إذن الحاكم وأن يكون بياناً لحكم الواقعة فيجوز بدونه .

ثانياً : حجيّة فعل المعصوم عليه السلام

تختلف حجيّة فعل المعصوم عليه السلام باختلاف طبيعة الفعل الصادر منه ، ومن هنا فقد ذكر الأصوليون الحجيّة مقابل نوعيّة الفعل الصادر منه ، وكالآتي :

1. إذا كان الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام من الأفعال الطبيعيّة العاديّة فلا إشكال في كونه مباحاً له ولنا .

2. إذا كان الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام متردّداً بين العادي والشرعي ، فقد اختلفت آراء الأصوليين بين حجيته أو وتمسّك بعضهم بأصالة عدم التشريع لدفعه .

3. كون الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام شرعيّاً مع العلم بكونه من خصائصه ، كالتهجّد وصوم الوصال والزيادة على أربع وما أشبه ذلك فإنه لا كلام فيه لاختصاصه به .

4. إذا عُلِم أن الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام شرعيّاً وكان مردّداً بين كونه من خصائصه وعدمه ، فالأصل يقتضي الاشتراك بين المعصوم عليه السلام وغيره .

5 . إذا كان الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام شرعيّاً ولم يكن من مختصّاته ، مع كونه بياناً لمجمل وعلم من قصده أو تنصيصه كقول النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) : ((خذوا عنّي مناسككم))[٢] بياناً لقوله تعالى : ﴿ ... وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ ... ﴾[٣] وقوله : ((صلّوا كما رأيتموني أُصلّي))[٤] بياناً لقوله تعالى : ﴿ وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَاتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾[٥] ، وقوله : ((هذا وضوء لا يقبل

---

(١) مستدرك الوسائل ، ميرزا حسين النوري الطبرسي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث – قم ، ط 2 ، ت : 1408 هـ – 1988 م : 9 / 129 باب المواضع التي تجوز فيها الغيبة ح 4 .

(٢) عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي : 1 / 215 فصل في أحاديث تتضمن شيئاً من الفقه 73 .

(٣) آل عمران / 97 .

(٤) السنن الكبرى ، أحمد بن الحسين البيهقي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 345 باب من سها فترك ركناً .

(٥) الأنعام / 72 .

الله الصلاة إلا به))[1] بعد ما توضّأ (صلى الله عليه وآله وسلم) مبتدأً في الغسل من الأعلى وفي غسل اليدين من المرفقين . فالمتبع هو الجهة التي بينها المعصوم عليه السلام سواء كانت استحباباً أو واجباً .

6 . الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام – مع كونه شرعيّاً وعدم كونه من خصائصه – بياناً لمجمل ولم يعلم وجهه ، فالمتبع هو الجهة – أيضاً – كقوله تعالى : ﴿ أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً ﴾[2] مع فرض إتيانه عليه السلام بركعتين – مثلاً – بياناً للصلاة ، فإنّه يكشف عن الشركة في وجه الصلاة وإن كانت خصوصيته مجهولة لنا ؛ لتردّده بين الوجوب والندب من جهة إجمال الأمر بين الإيجاب والاستحباب ، لأنّ التعرّض للبيان إنّما هو لتعليم صفة المكلّف به وكيفيّته فلولا الاشتراك في أصل التكليف لم يكن فائدة لبيان صفة وكيفية التعلّم .

7 . إذا كان الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام في غير مقام بيان المجمل فالمشهور وجوب التأسّي به ضمن الجهات التي فعلها المعصوم عليه السلام من الوجوب والاستحباب وغيرهما .

8 . لو صدر الفعل من المعصوم عليه السلام على وجه الرجحان المشترك بين الوجوب والندب الموجب لتردّد الفعل بين الواجب والمندوب ، سواء علم الرجحان بقصده التقرّب فيه أو بكونه بحسب النوع من قبيل العبادة المأخوذ فيها الرجحان ، فهل يجب التأسّي به هنا أو يثبت وجوب مثله في حقّنا بفعله أو لا ؟ فالظاهر ثبوت الندب لا أكثر .

9 . إذا كان الفعل الصادر من المعصوم عليه السلام غير معلوم الوجه والرجحان ففي وجوب التأسّي أو ندبه أو إباحته وعدمه آراء مختلفة ، فالإحتياط يقتضي رجحان العمل به كما عمله المعصوم عليه السلام[3] .

والنتيجة ممّا تقدّم : إن فعل المعصوم عليه السلام إذا عُلِم على أية صفة وقع فهو المتبع ، وإن لم يُعلم وكان مردداً بين ما هو مشترك وغير مشترك فالأصل يقتضي الإشتراك ، ثمّ إذا لم يُعلم وجهة الفعل فالاحتياط يقتضي عدم مخالفته .

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 1 / 438 باب إجزاء الغرفة الواحدة ح 11 .

(٢) الإسراء / 78 .

(٣) ينظر : تعليقة على معالم الأصول ، علي الموسوي القزويني ، تح : عبد الرحيم الجزمئي القزويني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1423 هـ : 5 / 450 – 459 .

ثالثاً : تطبيقات مبنى فعل المعصوم عليه السلام في الفقه الاجتماعي

1. إحياء الأرض الموات

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : ((من أحيا أرضاً من المؤمنين فهي له))[1] فالإحياء علّة لتملّك الأرض ، والمسألة ذات آثار اقتصاديّة واجتماعيّة على الشخص نفسه وغيره .

2 . انعقاد البيع وثبوته

عن أبي عبد اللّه عليه السلام :أنّه قال : ((إنّ أبي اشترى أرضاً يقال لها العريض ، فلما استوجبها قام فمضى ، فقلت له : يا أبة عَجّلت القيام ؟ فقال : يا بنيّ أردت أن يجب البيع))[2] فالرواية تتضمن حكاية فعل المعصوم عليه السلام لما يوجب البيع بين الطرفين ، وهذا إشعار بعدم لزومه قبل ذلك .

3. تقسيم الخمس

ما روي عن الإمام الكاظم عليه السلام : ((... وله نصف الخمس كملا ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته ، فسهم ليتاماهم وسهم لمساكينهم وسهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكتاب والسنة ما يستغنون به في سنتهم ...))[3] . فقد قسّم الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام الخمس على قسمين : نصف للإمام ونصف لأهل بيته .

وهنالك العديد من الروايات الشريفة التي أشارت إلى فعل المعصوم عليه السلام في قضايا متنوعة سواء كانت إجتماعية بنفسها أو ذات طابع إجتماعي أو منفعة إجتماعية أوغير ذلك .

المقصد الثاني : سكوت المعصوم عليه السلام وتقريره

من المسائل التي تُبحث من حيث الحُجيّة وعدمها هي مسألة سكوت المعصوم عليه السلام في حادثة معينة وتقريره ، ولبيانها وتوضيحها يتوزّع البحث كما يأتي :

---

(١) تهذيب الأحكام ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : حسن الموسوي الخرسان ، المطبعة : خورشيد – طهران ، ط 4 ، ت : 1365 ش : 4 / 145 باب الزيادات ح 26 .

(٢) من لا يحضره الفقيه ، محمد بن علي بن الحسين الصدوق ، تح : علي أكبر الغفاري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1404 هـ : 3 / 204 باب الافتراق الذي يجب به البيع ح 3768 .

(٣) الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني : 1 / 540 باب الفيء والأنفال وتفسير الخمس ح 4 .

أوّلاً : معنى تقرير المعصوم عليه السلام

المقصود من تقرير المعصوم عليه السلام هو أن يفعل شخص ما بمشهده وحضوره فعلاً ، فيسكت المعصوم عليه السلام عنه مع توجهه إليه وعلمه بفعله مع كونه بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان مخطئاً من دون وجود ما يمنع ذلك كالتقية وضيق الوقت ، فإن سكوت المعصوم عليه السلام عن ردع الفاعل أو عن بيان شيء حول الموضوع لتصحيحه يسمى تقريرا للفعل ، أو إقرارا عليه ، أو إمضاء له .

وهذا التقرير بلا شك يكون ظاهراً في كون الفعل جائزاً فيما إذا كان محتمل الحرمة . كما أنه يكون ظاهراً في كون الفعل مشروعاً صحيحاً فيما إذا كان عبادة أو معاملة ، لأنه لو كان في الواقع محرماً أو كان فيه خلل لكان على المعصوم عليه السلام نهيه عنه وردعه إذا كان الفاعل عالما عارفا بما يفعل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكان عليه بيان الحكم ووجه الفعل إذا كان الفاعل جاهلا بالحكم من باب وجوب تعليم الجاهل[1] .

والنتيجة : إذا كان المعصوم عليه السلام حاضراً ولم يك ما يمنع من توجيه الشخص المعني ، فإن هذا بدوره يكشف عن رضا المعصوم وإقراره لفعل الشخص ، وكذلك ما لو سكت المعصوم عليه السلام عن شخص يعلّم شخصاً آخر في مسألة معيّنة ولم يعترض عليه .

ثانياً : دلالة سكوت المعصوم عليه السلام على الإمضاء

ذكر الأصوليون إن دلالة سكوت المعصوم عليه السلام على واقعة معينة على إمضائه وصحته يُستكشف عن عدّة أسس :

1. الأساس العقلي : ويبتني هذا الأساس على كون المعصوم عليه السلام مكلفاً ، فيقال : إن هذا السلوك لو لم يكن مرضياً لوجب النهي عنه لوجوب النهي عن المنكر ، أو لوجوب تعليم الجاهل ، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضياً .

2 . الأساس الشرعي : من خلال ملاحظة المعصوم عليه السلام مشرّعاً وهادفاً لمصلحة مهمة ، فيقال : إن السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوّت عليه غرضه بما هو شارع لتعين الوقوف في وجهه ، ولما صح السكوت لأنه نقض للغرض ، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل .

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 3 / 71 .

وكل من الأساسين له شروطه ، فاللحاظ الأول يتوقف على توفر شروط وجوب النهي عن المنكر . واللحاظ الثاني يتوقف على أن يكون السلوك المسكوت عنه مما يهدد بتفويت غرض شرعي فعلي بان يكون مرتبطاً بالمجال الشرعي مباشرة ، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيات ، أو ناشئا من نكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعي على نحو يتعرض الغرض الشرعي للخطر والتفويت ، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفية ، ولكن بحالة تقتضي بطبعها تطبيق ذلك على الشرعيات أيضا عند الحاجة .

3 . الأساس الاستظهاري فيقوم على دعوى أن ظاهر حال المعصوم –بوصفه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ – عند سكوته عن سلوك يواجهه ارتضاء ذلك السلوك ، وهذا ظهور حالي ، وتكون الدلالة حينئذ استظهارية ولا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقف عليها الأساس العقلي[١] .

فسكوت المعصوم عليه السلام عن واقعة معينة يكشف عن موافقته لها وارتضائه سواء كانت الموافقة مبنيّة على الأساس العقلي أو الشرعي أو الاستظهاري ما لم يكن هنالك ما يمنع المعصوم عليه السلام عن أداء مهامه .

ثالثاً : تطبيقات مبنى سكوت المعصوم عليه السلام وتقريره في الفقه الإجتماعي

1. وطء جارية المضاربة

عن عبد الله بن يحيى الكاهلي ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : قلت : ((رجل سألني أن أسألك إن رجلاً أعطاه مالاً مضاربة يشتري له ما يرى من شيء فقال : اشتر جارية تكون معك ، والجارية إنما هي لصاحب المال إن كان فيها وضيعة فعليه وإن كان فيها ربح فله ، للمضارب أن يطأها ، قال : نعم))[٢] .

ووجه الدلالة : إنّ قوله (تكون معك) إذن له في وطئها وتحليل كما فهمه المضارب والسائل على الظاهر مع تقرير المعصوم عليه السلام . فتكون دلّت على أنّ الإذن قبل الشراء كاف في جواز الوطء سواء كان الشراء لخصوص المالك أو للقراض[٣] .

---

(١) ينظر : دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر : 1 / 234 .

(٢) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 19 / 27 باب حكم وطء العامل جارية المضاربة ح 11 .

(٣) ينظر : مفتاح الكرامة ، محمد جواد العاملي ، تح : محمد باقر الخالصي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1430 هـ : 20 / 599 .

2. من أحكام اللقطة

عن علي بن أبي حمزة قال : سألت العبد الصالح عليه السلام عن رجل وجد دينارا في الحرم فأخذه ؟ قال : ((بئس ما صنع ، وما كان ينبغي له أن يأخذه قلت : ابتلي بذلك ، قال : يُعرّفه ، قلت : فإنه قد عرّفه فلم يجد له باغياً ؟ قال : يرجع إلى بلده فيتصدق به على أهل بيت من المسلمين ، فإن جاء طالبه فهو له ضامن))[1] فظاهره الحرمة ويعضده فهم الراوي إذ قال : (قد ابتلي بذلك) ، فهو ظاهر في الحرمة ويعضده – أيضاً – تقرير المعصوم عليه السلام للراوي في فهمه[2] .

فالإمام عليه السلام يُشير إلى مسألة ذات بعد ديني واجتماعي ، إذ حكم اللقطة التي أُبتلي بها الرجل في الحرم أن يعرّف بها فإن لم يجد لها صاحب تصدّق بها على أهل بيت من المسلمين ، وإن عاد صاحبها كان ضامناً له .

3 . في بيان الذبائح

عن قتيبة الأعشى قال : سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وانأ عنده ، فقال له : الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح أنأكل ذبيحته ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : ((لا تدخل ثمنها مالك ولا تأكلها فإنما هو الاسم ولا يؤمن عليه الا مسلم . فقال له الرجل : قال الله تعالى : "اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم" ، فقال له أبو عبد الله عليه السلام : كان أبي عليه السلام يقول : إنما هو الحبوب واشبابها))[3] .

وهو ظاهر في التحريم لكون النهي حقيقة فيه ، مضافاً إلى شهادة السياق به من حيث فهم الراوي إيّاه ، ولذا عارضه بالآية المتضمّنة للحلّيّة الغير المنافية للكراهة ، مع تقرير المعصوم عليه السلام له على فهمه ، وجوابه له بما أجابه[4] .

ومن المعلوم أن الذبيحة وقعت من يد غير مسلمة فأمره الإمام عليه السلام أن لا يدخل ثمنها إلى ماله ولا يأكل منها ، وبالتالي عدم صحة ضمها أو إعطاءها لمسلم آخر .

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 13 / 260 باب أحكام لقطة الحرم ح 3 .

(٢) ينظر : حاشية مجمع الفائدة والبرهان ، محمد باقر الوحيد البهبهاني ، المطبعة : أمير – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ : 594 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 24 / 48 باب تحريم ذبائح أهل الكتاب ح 1 .

(٤) ينظر : رياض المسائل ، علي الطباطبائي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، ط 1 ، ت : 1422 هـ : 12 / 85 .

المبحثُ الثالث

المباني الأماراتيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الأوّل : **مبنى خبر الآحاد ، حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته**

المطلب الثاني : **مبنى قول اللغوي ، حجيته ،تطبيقاته**

المطلب الثالث : **مبنى الظهور العرفي ، حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته**

توطئة :

من المصطلحات الأصوليّة التي يستخدمها الأصوليون هو مصطلح "الأمارة" والتي تعني الأدلة الظنيّة النوعيّة التي لها نحو كشفٍ عن الواقع إلا إن هذا الكشف ليس تاماً ، ويعتبر فيها أمران :

الأمر الأوّل : أن تكون لها جهة كشف في حد ذاتها ، فان مالا يكون كاشفاً بذاته لا يمكن أن يعطيه الشارع صفة الكاشفية .

الأمر الثاني : أن يكون اعتبارها من حيث كونها كاشفة ، أي كان اعتبارها تتميما لكشفها[1].

وتشمل الأمارة خبر الآحاد وقول اللغوي والظهور العرفي – وهي ما سأبحثه – وأمّا بقيّة المسائل الأخرى كالإجماع المنقول والشهرة الفتوائية سأبحثها في الفصل الثاني – إن شاء الله تعالى – .

المطلب الأوّل : خبر الآحاد[2] حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته

للخبر الواحد أهمية كبيرة في مجال التشريع الإسلامي ؛ إذ يُعدّ جزءاً من السنة الشريفة التي هي عدل القرآن الكريم ، ومن هنا بحث الأصوليون خبر الواحد لارتباطه بعملية استنباط الأحكام الشرعيّة ، وما يترتّب عليها .

ويتوقّف إثبات الحكم الشرعي من الخبر الواحد على : أصل الصدور ، وجهة الصدور ، وعلى الظهور ، وإرادة الظهور ، والمتكفل لإثبات الظهور وإرادة الظهور هو الأوضاع اللغوية ، والقرائن العامة ، والأصول العقلائية .

والمعتمد لإثبات جهة الصدور – من كون الخبر صادراً لبيان حكم الله الواقعي لا لأجل التقية ونحوها – هو الأصول العقلائية ، فان الأصل العقلائي يقتضى أن يكون جهة صدور الكلام من المتكلم لبيان المراد وأن مؤداه هو المقصود إلا أن يثبت خلافه ، وعلى ذلك استقرت طريقة العقلاء واستمرت سيرتهم في محاوراتهم .

---

(١) ينظر : فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني: 4 / 602 .

(٢) تناول علماء الأصول خبر الآحاد تحت عنوانات متعددة كخبر الثقة وخبر الواحد والواحد الخبري ومما يقرب منه . ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 1 / 275 .

ثمّ إن الأساس لأصل الصدور هو الأدلة الدالة على حجية الخبر الواحد فيدخل البحث ضمن البحوث الأصولية الباحثة عن حجيّته وما يترتب عليه [١] . ولبيان ذلك بصورة مفصلّة ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأول : خبر الآحاد ودلالته

أولاً : تعريف خبر الآحاد

1. الآحاد في اللغة : الآحاد جمع أحد بمعنى الواحد ، وخبر الواحد هو ما يرويه شخص واحد[٢] .

2 . الآحاد في الاصطلاح : لخبر الواحد اصطلاحان في علم الأصول والدراية :

أ . ما لم يبلغ حدّ التواتر ، كما عرّفه صاحب المعالم بقوله : ((ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته أم قلت ، وليس شأنه إفادة العلم بنفسه . نعم قد يفيده بانضمام القرائن إليه))[٣].

ب . الخبر الضعيف الساقط عن الاعتبار إما لضعف رواته مع كونه غير منجبر بالشهرة أو لاشتمال متنه على ما يوجب سقوطه عن الاعتبار كالإضطراب[٤] . وعلى هذا المعنى يكون الخبر الموثق قسيماً له وكذلك المستفيض والمجبور بعمل المشهور وسائر أقسام الخبر.

إلا إن الراجح هو كون خبر الآحاد ما لم يبلغ حدّ التواتر ، وإرادة معنى آخر بحاجة إلى قرينه ، فيكون تعريف الأصوليين هو المختار .

ثانياً : دلالة خبر الآحاد

تباينت آراء الأصوليين في دلالة خبر الواحد في إفادته القطع أو الظن على أقوال ، أشار إليها الشيخ الطوسي وكما يأتي :

1 . إفادة العلم الضروري إذا أقترن بالسبب ، والمقصود من السبب القرينة التي توجب العلم .

---

(١) ينظر : افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 3 / 156 .

(٢) ينظر : تاج العروس ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي ، تح : علي شيري ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، ت : 1414 هـ – 1994 م : 4 / 329 مادة (أحد) .

(٣) معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي : 187 .

(٤) ينظر : قواعد الحديث ، محي الدين الغريفي ، تح : محمد رضا الغريفي ، المطبعة : ثامن الحجج – قم ، ط 5 ، ت : 1429 هـ - 2008 م : 1 / 152 .

2. إنه يوجب العلم بحسب الظاهر دون غيره .

3. عدم دلالته على العلم مطلقاً[1] .

من خلال الأقوال المذكورة أجد أن خبر الآحاد إذا كان مقروناً بالقرينة فالمتبع هي ، وإن كان مجرداً عنها فيقع فيه البحث في إفادة العلم أو الظن .

المقصد الثاني : حجيّة خبر الآحاد

وقع الخلاف في حجيّة الخبر الواحد على رأيين رئيسيين ، فمن الأصوليين من ذهب إلى القول بحجيته ومنهم من ذهب إلى القول بعدمها ، وكل منهما له دليله على ذلك وبيانه كما يأتي :

أولاً : أدلة المثبتين

استدلّ المثبتون على حُجيّة خبر الآحاد بالأدلة الأربعة وكالآتي :

1. القرآن الكريم :

يُستدلّ على حجيّة خبر الآحاد بعدد من الآيات الكريمة نذكر منها :

أ. آية التبيّن ، قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾[2] ووجه الاستدلال أحد أمرين :

الأمر الأول ، تطبيق مفهوم الوصف : وهو ما ذكره المحقق الحلي ، إذ استدلّ على حجيته بقوله : ((انه أمر بالتّبيّن عند كونه فاسقا فوجب أن لا يحصل وجوب التبين عند عدمه ، وإلا لما كان لتعليق التّبيّن على الفسوق فائدة))[3] .

فمتى ما ثَبُت وصف الفسق للمُخْبر وجب التبيّن ، وإذا لم يَثبت الفسق لم يجب التبيّن اعتماداً على مفهوم الوصف .

---

(١) ينظر : العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي : 1 / 98 .

(٢) الحجرات / 6 .

(٣) معارج الأصول ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي : 144 .

الأمر الثاني ، تطبيق مفهوم الشرط : كما أوضحه الشيخ المظفر : إن الله تعالى أراد أن يلفت أنظار المؤمنين إلى أنه لا ينبغي أن يعتمدوا كل خبر من أي مصدر كان ، بل إذا جاء به فاسق ينبغي ألا يؤخذ به بلا ترو وإنما يجب فيه أن يتثبتوا أن يصيبوا قوما بجهالة فتدل الآية بحسب المفهوم على أن خبر العادل يتوقع منه الصدق ، فلا يجب فيه الحذر والتثبت من إصابة قوم بجهالة . ولازم ذلك أنه حجة .

ولمّا علّقت الآية وجوب التبيّن والتثبت على مجيء الفاسق يظهر منه – بمقتضى مفهوم الشرط – أن خبر العادل ليس له هذا الشأن ، بل الناس لهم أن يبقوا فيه على سجيتهم من الأخذ به وتصديقه من دون تثبت وتبين لمعرفة صدقه من كذبه من جهة خوف إصابة قوم بجهالة . ومن الطبيعي أن لا يكون ذلك إلا من جهة اعتبار خبر العادل وحجيته ، لأن المترقب منه الصدق فيكشف ذلك عن حجية قول العادل عند الشارع وإلغاء احتمال الخلاف فيه[١] . فمن خلال مفهوم الوصف أو مفهوم الشرط بالإمكان الاستدلال على حجيّة خبر الواحد من خلال آية التبيين .

ب . آية النفر ، قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾[٢] .

تدلّ الآية الكريمة على حجيّة خبر الآحاد بالبيان الآتي : إن كل واحد من هذه الطائفة مسؤول عن تعليم بعض المكلّفين لا كلّ المجموع مسؤول عن تعليم المجموع فليس معنى ذلك أن يجتمع المعلمون جميعاً ليعلموا دفعة واحدة مجموع من يريد التعلّم ، بل معناه : على كل واحد أن يجند نفسه لتعليم غيره فرداً كان أو أكثر[٣] .

2 . السنة الشريفة :

ما ورد في السنة الشريفة لإثبات حجيّة خبر الآحاد كثير جداً وسأكتفي بما يأتي :

أ. السنة القولية : ما دل على ذم الكذب عليهم والتحذير من الكذابين ، مثل الحديث المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله : ((من كذب عليَّ مُتعمّداً ، فليتبوأ مقعده من النار))[٤] ممّا يدلّ على المفروغيّة

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 3 / 78 – 79 .

(٢) التوبة / 122 .

(٣) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 208 .

(٤) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 12 / 249 باب تحريم الكذب على الله ورسوله ح 5 .

عن حجية خبر الآحاد ، إذ لو كانوا مقتصرين في مجال الحجية على خصوص الخبر المتواتر لما كان مجال للكذب عليهم ، ولما كان أثر لأولئك الكذابين يخشى منه .

ب . السنة العمليّة : ما تواتر من إنفاذ رسول الله (صلى الله عليه وآله) أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف ، وهم آحاد ، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات ، وحل العهود وتقريرها ، وتبليغ أحكام الشّرع ، فلو كان خبر الثقة ليس بحجة لما كان معنى لهذا الإرسال الملازم لتكليف المسلمين بالأخذ عنهم وإلزامهم بذلك ، ودعوى أن أحاديث أمثال هؤلاء مما يكتنفها من القرائن ما يوجب القطع بمطابقتها للواقع ، لا تعتمد على دليل ، لان رسله ليسوا كلهم بهذا المستوى ، ولا الأحاديث التي يحدثون بها كذلك .

ج . السنة التقريريّة : وهي قائمة بإقرار المعصوم عليه السلام لبناء العقلاء على الأخذ بأخبار الآحاد إذا كانوا ثقات في النقل وامتداد هذا البناء إلى ما بعد زمن النبي (صلى الله عليه وآله) . وأما دليل الإجماع فلا يمكن اعتماده لجهالة الطريق إليه ، وبالنسبة للعقل فلا يمكن الاعتماد عليه لإثبات حجيّة خبر الواحد لان الشارع أعتبر بعض الخصوصيات فيه[1] .

ثانياً : أدلّةُ المانعين

أستدلّ المانعون على نفي حجيّة خبر الآحاد بثلاثة أدلة :

1. القرآن الكريم :

يستدلّ على عدم حجيّة خبر الآحاد بعدد من الآيات الكريمة ، منها :

أ. قوله تعالى : ﴿ وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ... ﴾[2] .

ب . قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنّاً إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً ... ﴾[3] .

نهت الآيات الكريمة عن العمل بالظن أو بغير علم وبالتالي عدم حجيّة خبر الآحاد فإنه لا يفيد علماً . وأُجيب عن الإستدلال المذكور بأمرين هما :

---

(١) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 217 .

(٢) الإسراء / 36 .

(٣) يونس / 36 .

الأمر الأول : إن مفاد الآيات الكريمة الإرشاد إلى حكم العقل بوجوب تحصيل العلم المؤمِّن من العقاب ، وعدم الإكتفاء بالظن بملاك دفع الضرر المحتمل .

الأمر الثاني : لو سلمنا بأن مفاد الآيات الكريمة هو حرمة العمل بالظن ، فإن أدلة حجيّة خبر الآحاد حاكمة على تلك الآيات ؛ لأن مفادها الجعل لطريقيّة الخبر ، فيكون خبر الثقة علماً بالتعبد الشرعي [1] فلا تدلّ على عدم حجية خبر الآحاد .

2 . السنة الشريفة

يُستدلّ على عدم حجيّة خبر الآحاد بعدد من الروايات الشريفة التي انتظمت بقسمين وهما :

أ . الروايات الناهية عن العمل بالخبر الذي لم يعلم صدوره عن المعصوم عليه السلام إلا إذا اقترن بقرينة معتبرة من القرآن الكريم أو السنة القطعية ، كما في رواية محمد بن عيسى قال : أقرأني داود بن فرقد الفارسي كتابه إلى أبي الحسن الثالث علي الهادي عليه السلام وجوابه بخطه ، فقال : ((نسألك عن العلم المنقول الينا عن آبائك وأجدادك قد اختلفوا علينا فيه ، كيف العمل به على اختلافه ؟ إذا نرد إليك ، فقد اختلف فيه ، فكتب وقرأته : ما علمتم أنه قولنا فألزموه ، وما لم تعلموا فردوه إلينا))[2] .

ب . الروايات الناهية عن الأخذ بخبر الآحاد الذي لا يوجد عليه شاهد أو شاهدان من القرآن الكريم أو السنة القطعيّة ، كما ورد عن أبي جعفر عليه السلام قال : ((إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً ، أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به ، وإلا فقفوا عنده ، ثم ردوه إلينا ، حتى يستبين لكم))[3] .

وقد صنّف السيد الخوئي تلك الروايات إلى طائفتين :

الطائفة الأولى : هي الأخبار الدالة على أن الخبر المُخالف للكتاب باطل أو زخرف ، أو اضربوه على الجدار أو لم نقله إلى غير ذلك من التعبيرات الدالة على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة القطعية ، والمراد من المخالفة في هذه الأخبار يمكن توضيحه بنحوين :

---

(١) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 1 / 293 .

(٢) مستدرك الوسائل ، ميرزا حسين النوري الطبرسي : 17 / 306 باب وجوب الجمع في الأحاديث المختلفة ح 10 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 112 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة ح 18 .

النحو الأول : أن تكون المخالفة بنحو لا يكون بين الخبر والكتاب جمع عرفي كما إذا كان الخبر مخالفاً للكتاب بنحو التباين أو العموم من وجه وهذا النحو من الخبر أي المخالف للكتاب أو السنة القطعية بنحو التباين أو العموم من وجه خارج عن محل الكلام ، لأنه غير حجة بلا إشكال ولا خلاف .

النحو الثاني : الأخبار المخالفة للكتاب والسنة بنحو التخصيص أو التقييد فليست مشمولة لهذه الطائفة ، للعلم بصدور المخصص لعمومات الكتاب والمقيد لاطلاقاته عنهم (عليهم السلام) كثيراً ، إذ لم يذكر في الكتاب إلا أساس الأحكام بنحو الإجمال . والنتيجة تكون هذه الطائفة من الروايات لا دخل لها بمحل البحث أعني حجيّة خبر الآحاد .

الطائفة الثانية : هي الأخبار الدالة على المنع عن العمل بالخبر الذي لا يكون عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله أو من سنة نبيه (صلى الله عليه وآله) وهذه الطائفة وان كانت وافية الدلالة على المدعى ، إلا أنه لا يمكن الأخذ بظاهرها للعلم بصدور الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة ، بل هي مخصصة لعموماتهما ومقيدة لاطلاقاتهما فلا بد من حمل هذه الطائفة على صورة التعارض ، كما هو صريح بعضها .

مضافاً إلى أن هذه الطائفة معارضة بما دل على حجية خبر الثقة ، وتكون النتيجة بعد الجمع عدم حجية الأخبار التي لا شاهد لها من الكتاب والسنة إلا خبر الثقة[1] .

وعليه : فإن هذه الطائفة من الأخبار دلّت على طرح ما لا يوجد عليه شاهد من القرآن الكريم أو السنة القطعيّة إلا إن هذه القاعدة معارضة بصدور العديد من الروايات التي لا شاهد عليها ، وعليها فتكون القاعدة منحصرة في حالة التعارض بين ما له شاهد وما ليس له شاهد ف، وبالتالي لا تنفع في إثبات دعوى عدم حجيّة خبر الآحاد .

3 . الإجماع : أشار الشريف المرتضى إلى أن الإجماع قائم على عدم حجيّة خبر الآحاد [2] ، بيد إن هذا الإجماع غير تام لوقوع الاختلاف فيه ، فقد ذكر الشيخ مرتضى الأنصاري ما نصّه : ((لم يتحقق لنا هذا الإجماع ، والاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد ، مع معارضته بما سيجئ : من دعوى

---

(١) ينظر : مصباح الأصول ، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد محمد سرور البهسودي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 5 ، ت : 1417 هـ : 2 / 151.

(٢) ينظر : رسائل الشريف المرتضى ، الشريف المرتضى ، تح : أحمد الحسيني ومهدي الرجائي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1405 هـ : 1 / 21 .

الشيخ – المعتضدة بدعوى جماعة أخرى – الإجماع على حجية خبر الواحد في الجملة ، وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين))[١] .

ومما تقدّم يلاحظ أن الأدلة التي ذُكرت كدليل على عدم حجيّة خبر الآحاد غير ناهضة على المطلوب مضافاً إلى ما ورد من الأدلة المثبتة لحجيته ، فالراجح هو حجيته والأخذ به كما هو مشهور الأصوليين.

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى خبر الآحاد في الفقه الإجتماعي

أولاً : إستبراء الأمة

لو أخبر الثقة بأن هذه الأمة استبرأت قبل بيعها كان ذلك كافياً ولم يحتج مالكها الجديد إلى إستبراءها مرة أخرى[٢] ، فكلام الثقة كافٍ في الدلالة على استبراءها فلا يحتاج المالك الجديد إلى استبراءها مرّة أخرى .

ثانياً : تقويم الجزء بلحاظ الكل

لو أخبر شخص بأنه اشترى بضاعة معينة بثمن معيّن ، وعند تقويمها بحسب أجزائها كانت قيمة كل جزء كذا قُبِل تقويمه[٣] ، فتقويم المشترى لأجزاء السلعة التي تحت يده كاف في ذلك ، لكونه ثقة .

ثالثاً : إخبار الزوج بالطلاق

لو أخبر الزوج بطلاق زوجته على الوجه الصحيح حكم عليه ظاهراً [٤] . فإن الحكم بوقوع الطلاق صحيحاً مبني على كون الزوج ثقة في ذلك وإلا لما أمكن البناء عليه .

وإذا تأملنا الأمثلة نجد لها جانبان : التشريعي وقد اتضح ، والاجتماعي الذي يستند على الأول ولولاه لوقعت العديد من المفاسد داخل المجتمع .

---

(١) فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 1 / 253 .

(٢) ينظر : إرشاد الأذهان ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : فارس الحسون ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1410 هـ : 1 / 366 .

(٣) ينظر : تذكرة الفقهاء ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 11 / 227 .

(٤) ينظر : التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري ، تح : عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري ، المطبعة : الخيام – قم ، ط 1 ، ت : 1404 هـ : 3 / 317 .

المطلب الثاني : مبنى قول اللغوي ، حجيته ، تطبيقاته

يرتبط البحث الأصولي بمجموعة من الأدلة اللفظية وغير اللفظية ، وتشتمل الأدلة اللفظية على ألفاظ بعضها تدخّل الشارع المقدّس في نقلها واستعمالها كالصلاة والصوم والزكاة وأبقى البعض الآخر على وضعه في اللغة كالمعاطاة والكريّة . ومن هنا احتاج الفقيه أن يبحث عن أصل تلك الألفاظ لكي يتمكّن من الوصول إلى حقيقة الحكم الشرعي المرتبط بها .

فجهة البحث الأصولي هي صحة الاعتماد على قول اللغوي في المعاني التي يذكرها أو لا يعتمد ، وبالتالي تعبّد الشارع المقدّس بحجيّة قول اللغوي في المعاني المستعملة في ظرف الشكّ في الموضوع من اللفظ[١] . ولبيان ذلك ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأول : حجيّة قول اللغوي في تعيين المعنى

يتعيّن المعنى اللغوي عن طريق الحس بأن نسمع هذا المعنى من العرب مباشرة أصحاب اللغة الأصليين لكنه غير متحقق لبعدنا عنهم واختلاف المعاني بالاستعمال والذي هو أعمّ من الحقيقة والمجاز .
والاعتماد على قول اللغويين في تعيين المعنى فهو مما وقع الخلاف فيه واعتمده آخرون واستدلوا عليه بما يأتي :

أولاً : خبر الثقة : من الأدلة على حجيّة قول اللغوي هي أدلة خبر الثقة للتسوية بين قول اللغوي وقول الثقة ، واعترض عليه : بأن هذه التسوية غير صحيحة لعدم شمول أدلة خبر الثقة للموضوعات الخارجية . وهذا الاعتراض نوقش بأن السيرة قائمة على الأخذ بمطلق خبر الواحد سواء أكان في الموضوعات الخارجية أم الشرعيّة .

ثانياً: الإجماع : يستدلّ على حجيّة قول اللغوي في تعيين المعنى بالإجماع ، والإجماع المذكور إما إجماع فعلي فإنه وإن تمّت صغراه لكنه لم يُعلم رجوعه إلى الحجة التعبديّة لكي نتابعه في ذلك ، وإما إجماع قولي فهو غير متحقق ولو كان لبان[٢] .

---

(١) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 2 / 402 .

(٢) ينظر : قول اللغوي وأثره في الاستنباط الفقهي ، د.هادي الكرعاوي ، بحث منشور في مجلة دراسات الكوفة ، ت : 2012 م : 45 .

ثالثاً : بناء العقلاء : جرت سيرة العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في جميع الأمور التي يحتاج في معرفتها إلى خبرة وإعمال الرأي والاجتهاد ، كالشؤون الهندسية والطبية ومنها اللغات ودقائقها ، ومن المعلوم : أن اللغوي معدود من أهل الخبرة والشارع لم يثبت منه الردع عن هذه السيرة العملية ، فيستكشف من ذلك موافقته لهم ورضاه بها[١] .

فالاستدلال بسيرة العقلاء وبناءهم مؤلف من مقدمتين :

المقدّمة الأولى (الكبرى) التي هي جريان سيرة العقلاء في الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوق بهم في الموارد التي يُحتاج لمثلهم .

المقدّمة الثانية (الصغرى) عدم الردع من الشارع المقدّس لمثل هذه السيرة يُستكشف منه الموافقة لها .

والنتيجة : عدم ردع الشارع المقدّس في الرجوع إلى أهل الخبرة في الموارد التي تحتاج إلى تشخيصهم .

بيد إن الشيخ المظفر ناقش في ثبوت المقدّمة الصغرى بعد موافقته للمقدمة الكبرى ، إذ إن موافقة الشارع المقدّس لا تُسْتكشف من عدم الردع ما لم تتحقق شروط ثلاثة وهي :

1. عدم وجود مانع يمنع من اتحاد الشارع مع سيرة العقلاء في هذا البناء ، كما في اتحاده مع العقلاء في الأخذ بالظاهر وخبر الواحد .

2. إذا كان هناك مانع من كون الشارع متحد المسلك مع العقلاء فلابدّ أن يثبت لدينا جريان السيرة العملية حتى في الأمور الشرعية بمرأى ومسمع من الشارع ، فإذا لم يثبت حينئذ الردع منه يكون سكوته من قبيل التقرير لمسلك العقلاء .

3. إذا انتفى الشرطان المتقدمان فلابد حينئذ من قيام دليل خاص قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء ، وفي مورد بحثنا لا يوجد دليل خاص على إمضائها لقول اللغوي[٢] .

وعليه فالشروط التي ذكرها الشيخ المظفر غير متحققة في ثبوت السيرة لقول اللغوي ، وبالتالي فصغرى القياس غير ثابتة فلا تتم النتيجة .

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 3 / 148 .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : 3 / 149 .

رابعاً : عموم البلوى وانسداد باب العلم التفصيلي

يستدلّ على حجيّة قول اللغوي في موارد تعيين المعنى بناءً على انسداد باب العلم التفصيلي في باب اللغة لا غير ، لأنها من الأمور النقلية التي لا مجال للعقل فيها ، فلا طريق لها إلا بالمراجعة لكتب اللغة والأخذ بقول اللغويين في معرفتها لأنه أقرب طرق الإيصال ، وردّ هذا الدليل بأن المهم هو باب العلم في الأحكام الشرعية وليس باب العلم باللغوي حتى يمكن التمسك بدليل الانسداد[١] .

والنتيجة : إن الأدلة على حُجيّة قول اللغوي أربعة وهي : أخبار حجيّة خبر الآحاد وقد عرفنا عدم إمكان التسوية بينه وبين قول اللغوي فلا يمكن الإعتماد عليها ، وما يخص الإجماع فهو غير متحقق ، ولو سلمنا بدليل الانسداد فالمهم هو باب العلم بالأحكام الشرعيّة فلا ينهض كدليل على حجية قول اللغوي.

بقي دليل بناء العقلاء أو السيرة العقلائيّة المُؤلَّف من مقدّمتين : الرجوع إلى أهل الخبرة الموثوقين وعدم الردع عنها من قبل الشارّع وكلاهما متحقق ، فأما الرجوع إلى أهل الخبرة فلا ينكره عاقل ، وأما عدم الردع فلو كان لبان ولعثرنا عليه ، وبالتالي تثبت حُجيّة قول اللغوي في تعيين المعنى . نعم ، لو قام دليل خاص – كما هو كذلك في العبادات خصوصاً – فالمتبع هو ذلك الدليل .

المقصد الثاني : حجيّة قول اللغوي في مورد الاستعمال

يعتمد الأصوليون على مجموعة من القواعد لتشخيص المراد من ظاهر اللفظ كتتبع موارد الاستعمال وعلامات الحقيقة والمجاز ومراجعة أهل اللغة في ذلك وغيرها ، وبَحْثنا في حجيّة الرجوع إلى قول أهل اللغة في تشخيص موارد الاستعمال ، فالمشهور هو القول بحجيته ، والدليل على ذلك ما يأتي :

أولاً : كون اللغوي من أهل الخبرة

يستدلّ على حجيّة قول اللغوي في موارد الاستعمال وتحديدها كونه من أهل الخبرة والاختصاص في هذا المجال ، ومن هنا أشار الشيخ محمد كاظم الخراساني إلى أن اللغوي يكون من أهل الخبرة في موارد الاستعمال[٢] .

---

(١) ينظر : النور الساطع في الفقه النافع ، علي بن محمد رضا كاشف الغطاء : 1 / 83 .

(٢) كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 287 .

ثانياً : حكم العقل

يحكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم ، وبالتالي حكم الشارع بذلك – أيضاً – ، إذ أن هذا الحكم العقلي من " الآراء المحمودة " التي تطابقت عليها آراء العقلاء ، والشارع منهم ، بل رئيسهم[١] . وهذا الدليل كافٍ في ثبوت الرجوع إلى أهل اللغة في موارد استعمال المعنى من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى قول اللغوي في الفقه الاجتماعي

أولاً : نقض الظهار بالعَوْد : وقع الاختلاف في المراد من قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا ... ﴾[٢] فهل هو إرادة الرجوع ونقض الظهار أو هو السكوت عن الطلاق لإتمام التحريم ؟ ذكر المحقق الكاظمي أن المشهور هو الأول اعتماداً على قول أهل اللغة في هذا المجال [٣] ، والظهار من المسائل ذات الطابع الاجتماعي بين الزوج وزوجته .

ثانياً : صفة الخمرية : أورد الشيخ محمد بن الحسن الطوسي بحرمة كل ما صدق عليه وصف الخمرية اعتماداً على كلام أهل اللغة ، فذكر في تفسيره ما نصّه : ((الخمر عصير العنب المشتد ، وهو العصير الذي يسكر كثيره وقليله . والخمر حرام وتسمى خمرا لأنها بالسكر تُغطّي على العقل ، والأصل في الباب التغطية من قول أهل اللغة خمرت الإناء إذا غطيته))[٤] . والخمر من من الأمور ذات التأثير الاجتماعي السلبي في المجتمع بمختلف مفاصله .

المطلب الثالث : مبنى الظهور العرفي ، حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته

من المسائل التي يتناولها علماء الأصول في تشخيص الواقع الخارجي أو بعض إرادة المتكلّم هي مسألة الظهور العرفي ، وقد أُستخدم هذا التعبير كثيراً في بحوثهم وآرائهم ، ولتوضيح ذلك ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 3 / 150 .

(٢) المجادلة / 3 .

(٣) ينظر : مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني ، المطبعة : باسدار اسلام – قم ، ط 1 ، ت : 4 / 99.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : أحمد حبيب قصير العاملي ، طبع ونشر : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1409 هـ : 4 / 16 .

المقصد الأول : معنى الظهور العرفي

من المصطلحات الواضحة التي لم يقف على حدّها الأصوليون هو "الظهور العرفي" لوضوحه وما يُراد منه بالأخص عند أهل الاختصاص ، ومع ذلك فلا بأس بالوقوف على بعض استعمالهم وتوضيحهم له:

أولاً : أشار الشيخ الأنصاري إلى أن المراد من الظهور العرفي هو حمل الكلام عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المقامية المكتنفة بالكلام ، فلا فرق بين إفادته الظن بالمراد وعدمها ، ولا بين وجود الظن الغير المعتبر على خلافه وعدمه[١] . فاللحاظ فيه هو الحمل العرفي للفظ على معناه .

ثانياً : ذكر السيّد علي القزويني (ت : 1298 هـ) أن الظهور العرفي هو نوع من أنواع استعمالات اللفظ بحيث يحمل على المعنى عرفاً ، ولا يصرف عنه إلى غيره إلاّ بواسطة قرينة معتبرة في العرف[٢] .

ثالثاً : كون اللفظ موضوعاً لمعنى من المعاني إلا أن له في الاستعمال العرفي معنى آخر هو المشهور بين الناس دون غيره ، وفي مقام التخاطب لا يريدون غيره فمن الطبيعي أن يرجح هذا المعنى المتسالم عليه عرفاً عند إطلاق اللفظ بينهم ويكون اللفظ ظاهراً فيه لأحد أمور :

1. وجود القرائن الحالية على إرادة المعنى المجازي من اللفظ دون الحقيقي كقوله تعالى : ﴿ ... أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ ... ﴾[٣] فلفظ الغائط وضع للمكان المنخفض والمطمئن من الأرض ، وأريد منه في الآية المباركة ما تسالم عليه بين أهل العرف .

2 . كونه مخصصاً للعموم الذي وضع له اللفظ ، مثل تعين لفظ الولد للذكر مما ينجبه الإنسان دون الأنثى وإن كان الوضع للأعم منهما .

3. تقييد الإطلاق الذي يكون عليه اللفظ إذا تمّت مقدمات الحكم من قبيل إمكان التقييد والإطلاق وكون المتكلّم في مقام البيان وعدم نصب القرينة .

---

(١) ينظر : فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 1 / 169 .

(٢) ينظر : تعليقة على معالم الأصول ، علي الموسوي القزويني : 5 / 158 .

(٣) النساء / 43 وكذلك المائدة / 6 .

4. تبيين المجمل الذي يتوهم في اللفظ ، كقوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... ﴾[1] فإن الحرمة تشمل كل تصرف مع الأم لا إن المعنى الراجح هو النكاح[2] .

فالمتفق عليه عرفاً هو من يحدد طبيعة المعنى المراد من اللفظ بغض النظر عن طبيعة ورود الكلام .

المقصد الثاني : حجيّة الظهور العرفي

تتأتى حجيّة الظهور العرفي من طبيعة التحاور والتفاهم والتخاطب الذي نمارسه يومياً بحيث لا نجد من يعترض على ظهور الكلام إلا بعض الموارد التي تحتاج إلى تبيين . ومع ذلك ينبغي ذكر ما يصلح أن يكون دليلاً على حجيّة الظهور العرفي وهي :

أولاً : الاستدلال بالسنة المستفادة من سيرة المشرّعة من الصحابة وأصحاب الأئمة (عليهم السلام) ، إذ كان عملهم الاستناد إلى ظواهر الأدلة الشرعية في تعيين مفادها .

ثانياً : الاستدلال بالسيرة العقلائية على العمل بظواهر الكلام وثبوت هذه السيرة عقلائياً مما لا شك فيه لأنه محسوس بالوجدان ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد عصر المعصومين (عليهم السلام) إذ لم يعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور .

ثالثاً : الاستناد بما دلّ على لزوم التمسك بالكتاب والسنة والعمل بظاهرهما ، بتقريب أن العمل بظاهر الآية أو الحديث مصداق عرفاً لما هو المأمور به في تلك الأدلة فيكون واجباً ومرجع هذا الوجوب إلى الحجية[3] .

فكل ما نجده من التخاطب القرآني و ما ورد في السنة الشريفة قائم على مبدأ الظهور العرفي إلا ما دلّ الدليل خلاف ذلك أو قامت قرينة خلاف الظاهر .

---

(١) النساء / 23 .

(٢) ينظر : حجية ظواهر الكتاب العزيز ، د . وفقان خضير الكعبي : 28 – 30 .

(٣) ينظر : تعليقة على معالم الأصول ، علي الموسوي القزويني : 5 / 159 – 163 .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الظهور العرفي في الفقه الاجتماعي

أولاً : الإذن في الرهن

معنى الإذن في الرهن هو ترخيص في جعل ملكه وثيقة عند الغير فإذا ما تعذر على الراهن إرجاع المبلغ جاز استرجاعه ولو ببيع ملكه ، لكن هذا الإذن والترخيص بحسب الظهور العرفي ليس مطلقاً بل في حالة تعذر الإستيفاء دون غيره[١] .

ثانياً : أخذ مال الكافر

أخذ مال الكفار عند قيام الحرب ، سواء كان الحرب معهم بإذن الإمام أو بغير إذنه لما دل على وجوب الخمس فيه ، وهو يدل على جواز الأخذ قطعاً بحسب الظهور العرفي[٢] .

ثالثاً : أداء ما ضمنته اليد

في كل مورد تكون اليد ضامنة فإن الأداء يكون بحسب الظهور العرفي ، بحيث يصدق عليه أنه أدى ما عليه[٣] .

رابعاً : إثبات حسن الظاهر

ورد في العديد من الموارد الفقهية اشتراط كون الشخص حسن الظاهر ، واثبات ذلك إنما يكون بحسب الظهور العرفي ، فيكفي عرفاً أنه كذلك[٤] .

فالمتأمل في المسائل المذكورة كتطبيقات يجدها ذات أبعاد اجتماعية لها تأثيرها في التعامل سواء مع المسلم أو غيره .

---

(١) ينظر : مصباح الفقيه ، آغا رضا بن محمد هادي الهمداني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ : 14 / 585.

(٢) ينظر : الخمس ، مرتضى الحائري ، تح : محمد حسين أمر الهي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 14018 هـ : 38 .

(٣) ينظر : كتاب البيع ، روح الله الخميني ، طبع ونشر : مؤسسة تنظيم آثار السيد الخميني – طهران ، ط 1 ، ت : 1421 هـ : 2 / 501 .

(٤) ينظر : الاجتهاد والتقليد ، رضا الصدر ، تح : باقر خسروشاهي ، المطبعة : قدس – قم ، ط 1 ، ت : 1420 هـ – 1378 ش : 327 .

الفصلُ الثاني

المباني غير اللفظيّة والأصول العمليّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المبحث الأول : **المباني غير اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها**

المبحث الثاني : **مباني الأصول العمليّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها**

المبحثُ الأول

المباني غير اللفظيّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الأوّل : **مبنى الإجماع ، حقيقته ، أنواعه ، حُجيته ، تطبيقاته**

المطلب الثاني : **مبنى الشهرة الفتوائية ، حقيقتها ، حجيتها ، تطبيقاتها**

المطلب الثالث : **مبنى العقل ، حقيقته ، أنواعه ، حُجيته ، تطبيقاته**

المطلب الأوّل : مبنى الإجماع ، حقيقته ، أنواعه ، حُجيته ، تطبيقاته

يُعدّ الإجماع ثالث الأدلة في بيان وإثبات الحكم الشرعي ، فلذا بحثه الأصوليون ووقع الإختلاف في حجيته ، ولبيان ذلك ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأول : معنى الإجماع وأنواعه

أولاً : معنى الإجماع

1. الإجماع في اللغة : يستعمل في معنيين[١] ، الأول : العزم كقوله تعالى : ﴿ فَلَمّا ذَهَبُوا بِهِ وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيابَتِ الجُبِّ ... ﴾[٢] والثاني : الاتفاق ، كقوله تعالى : ﴿ ... وَما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وهُمْ يَمْكُرُون ﴾[٣] أي اتفقوا .

2. الإجماع في الاصطلاح : عُرّف الإجماع بالإصطلاح بعدد من التعريفات منها :

أ. هو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد (صلى الله عليه وآله) .

ب . اتفاق أمة محمد (صلى الله عليه وآله) على وجه يشتمل على قول المعصوم عليه السلام .

ج . اتفاق خاص ، وهو اتفاق من يعتبر قوله من الأمة[٤] .

وتشترك التعريفات المذكورة بمحور الإتفاق ، لكن سيأتي إنه ليس مطلق الاتفاق حجة ، بل الحجّة هو الاتفاق على وجه خاص ، أعني ما كان المعصوم عليه السلام أحد المجمعين .

ثانياً : أنواع الإجماع

يذكر الأصوليون للإجماع عدة أنواع باعتبار الجهة والحيثيّة الملاحظة فيه وكما يأتي :

1. الإجماع المُحصّل : هو ما يحصّله الفقيه بنفسه ، فيجهد نفسه ويتتبع أصوله .

---

(١) ينظر : القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، بلا ط ، بلا ت : 3 / 15 باب العين .

(٢) يوسف / 15 .

(٣) يوسف / 102 .

(٤) ينظر : فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 1 / 185 .

2. الإجماع المنقول : ما إذا نقل له ناقل بأن الإجماع تحقق على كذا أمر[1] .

3. الإجماع المدركي : هو الإجماع الذي له مدرك أستند إليه المجمعون من آية أو رواية أو مستند شرعي .

4. الإجماع غير المدركي : الإجماع الذي ليس له مدرك يستند عليه ، بل هو إجماع يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام[2] .

5. الإجماع الصريح : هو الإتفاق الذي تمّ بإبداء آراء المتفقين صراحة بقول أو كتابة من الجميع ، أو تصريح بعض وموافقة الآخرين صراحة على ذلك القول .

6. الإجماع السكوتي : إذا ما أفتى جماعة من الفقهاء بأمر فيطلع سائر الفقهاء على تلك الفتوى فلا يعلّقون عليها بالنفي أو الإيجاب ، فإن ذلك يعبّر عن قبولهم لمضمونها .

وهنالك أنواع أخر من الإجماع تختلف باختلاف الحيثية كالإجماع التشريفي والحدسي والدخولي واللبي واللطفي[3] إلا إنها لا تخرج عن حقيقة الإجماع إلا من حيث اللحاظ .

المقصد الثاني : حجيّة الإجماع

يبحثُ الأصولي عن حجيّة الإجماع لتوسطه كثيراً في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة ، وقد وقع الإختلاف في كونه دليلاً مستقلاً أو لا ، وهل هو حجّة ليتمّ الإستدلال به أو لا ؟

ويبدو من القائلين به من الإماميّة أنه ليس دليلاً مستقلاً بل هو وسيلة كاشفة عن قول المعصوم عليه السلام فيما إذا لم يكن مدركيّاً ، فإنه إن كان مدركيّاً فليس بحجة . وينبغي ملاحظة الأدلة التي ذُكرت في مجال إثبات حجيّة الإجماع وهي كالآتي :

أولاً : الكتاب العزيز

يستدلّ على حُجيّة الإجماع من القرآن الكريم بعدد من الآيات الكريمة منها :

---

(١) ينظر : كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ، باقر الإيرواني : 4 / 133 .

(٢) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 1 / 218 – 219 .

(٣) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 1 / 52 – 53 .

1. قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرا ﴾[١] .

وجه الاستدلال : إن الله تعالى جمع بين مشاقّة الرسول (صلى الله عليه واله) وبين إتّباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد إذ قال تعالى : ﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ﴾ فيلزم أن يكون إتباع غير سبيل المؤمنين مُحرّماً مثل مشاقة الرسول ، وإذا حَرُم إتباع غير سبيل المؤمنين وجب إتباع سبيلهم ، إذ لا واسطة بينهما ، واللازم منه أن يكون الإجماع حُجّة لان سبيل الشخص هو ما يختاره من القول أو الفعل أو الاعتقاد[٢] .

وناقش السيد محمد تقي الحكيم الإستدلال المذكور بما يأتي :

أ. مقتضى تعدد الشرط مع وحدة الجزاء هو اشتراكهما في علّة التحريم ولازمه إن إتباع غير سبيل المؤمنين من دون مشاقّة للرسول (صلى الله عليه وآله) لا يدل على الحرمة فلا يتم المطلوب .

ب . إن الآية لا يمكن أن تُحمل على إرادة الإجماع لمجرد عبارة ﴿ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى ... ﴾[٣] إذ لا معنى للقول : بأن من يتبع غير ما أجمعوا عليه من الأحكام نجعل ما اتبعه من الحكم غير المجمع عليه واليا عليه يوم القيمة[٤] .

2 . قوله تعالى :﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ... ﴾[٥] بتقريب : إن الوسط هو العدل ، والعدل لا يصدر عنه إلا الحق ، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار فليكن حقاً .

وهذه الدلالة لو تمّت للآية فهي لا تزيد على أكثر من إثبات العدالة لهم لا العصمة ، والذي ينفع في المقام إنما هو إثبات العصمة لهم لا العدالة ، ليتم حكايتها عن الحكم الواقعي .

3 . قوله تعالى : ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا... ﴾[٦]

---

(١) النساء / 115 .

(٢) ينظر : نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، ناصر الدين بن عبد الله بن عمر البيضاوي ، عالم الكتب – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 3 / 253 وما بعدها .

(٣) النساء / 115 .

(٤) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 258 .

(٥) البقرة / 143 .

(٦) آل عمران / 103 .

وجه الاستدلال : إن الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرق عنه ودلالة الآية موقوفة على أن يكون الإجماع مصداقاً لمفهوم الإعتصام وهي لا تتكفل بإثبات ذلك[١] .

والنتيجة إن استفادة حجيّة الإجماع من خلال الآيات الكريمة غير ممكن بل بعيد جداً ، لعدم دلالتها على ذلك نصاً أو ظهوراً .

ثانياً : السنّة الشريفة

يُستدلّ على حجيّة الإجماع من خلال السنة الشريفة بعدد من الروايات منها :

1. ما روي عن النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) : ((إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم))[٢] .

2. ما روي عن النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله) – أيضاً – : ((يدُ الله على الجماعة فاتبعوا السواد الأعظم فإنه من شذّ شذّ في النار))[٣] .

إن هاتين الروايتين وغيرها تشكّل حديثاً متواتراً معنوياً يدلّ على حجيّة الإجماع [٤] . ونوقشت بأنها ضعيفة السند تارة ، وقد صرّح غير واحد بذلك ، وتارة أخرى بكونها واردة في الأمور العقائدية لا المسائل الفرعيّة فضلاً عن عدم حصول التواتر المعنوي[٥] .

والنتيجة عدم إمكان إثبات حجيّة الإجماع عن طريق السنة الشريفة ، لعدم كفاية الدليل الروائي على ذلك إمّا من حيث السند وإمّا من حيث الدلالة ، وقد تكون هذه الروايات واردة لبيان أهميّة التآزر والتكاتف .

ثالثاً : دليل العقل

يستدل على حجيّة الإجماع من خلال العقل ، وبالإمكان توضيحه بما يأتي :

---

(١) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 260 .

(٢) سنن ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 1303 باب ما يكون من الفتن 3950 .

(٣) المستدرك على الصحيحين ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، تح : يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، بلا ط ، بلا ت : 1 / 115 الأحاديث الدالة على الإجماع ح 2 .

(٤) ينظر : أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى ابراهيم الزلمي ، دار العربية للقانون ، بلا ط ، ت : 1431 هـ – 2010 م : 72 .

(٥) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 1 / 42 – 43 .

1. أطبقت الدساتير في العالم على أن رأي الأكثرية في كل إجتماع يعقد لصنع قرار بشأن قضية من قضايا الساعة ملزم يجب العمل بمقتضاه وبخلاف ذلك يعمّ الفساد النظام وتسود الفوضى في المجتمع[١].

ويرد عليه : كذلك يجتمع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل مع كثرتهم على أمور تخالف النص والتشريع ، فهل يعدّ ذلك إجماعاً ملزماً .

2. إن الإجماع يكشف عن دليل معتبر عند المجمعين بحيث لو وصل إلينا لكان معتبراً عندنا أيضاً .

ويرد عليه : إن الدليل إما أن يكون كتاباً أو سنةً أو حكمَ عقل أو قياساً ، ولا يمكن أن يكون إجماعاً ، إذ لا معنى لئن يكون الإجماع على حكم مستندا للإجماع عليه .

أما الكتاب فآياته محدودة وهي بأيدينا ، وأما السنة فالمتواتر منها نادر جداً وهو لا يكفي وغير المتواتر لا يكشف عن الحجة سنداً ودلالة لاحتمال اعتماد المجمعين على ما لا نتفق معهم على صحة الاعتماد عليه في روايته لو اطلعنا عليها ولاحتمال اختلافنا معهم في كيفية استفادة الحكم منها .

والقياس لما كان نفسه موضع خلاف كبير بين العلماء لا يمكن أن يكون مستندا للإجماع بل لا يمكن أن ينعقد إجماع من غير القائلين به[٢] .

وعند استعراض الأدلة المذكورة على حجيّة الإجماع نلاحظ عدم التمكّن من اثبات حجيّة الإجماع من خلالها لعدم دلالتها تارة ولمخالفتها أصول التشريع تارة أخرى ولعدم اشتمالها على قول المعصوم عليه السلام الذي هو ركن الإجماع .

---

(١) ينظر : أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى إبراهيم الزلمي : 72 .

(٢) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 266 .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الإجماع في الفقه الإجتماعي

أولاً : الإشهاد في الطلاق

ذكر صحاب المسالك بأنه أجمع الأصحاب على أن الإشهاد شرط في صحة الطلاق[١] . فالإشهاد في الطلاق من القضايا التي لها جانب تشريعي وهو صحة الطلاق وأثر إجتماعي الذي هو توثيق الطلاق بين الناس .

ثانياً : الزنى بالعمّة أو الخالة

لو زنى شخص بعمته أو خالته حَرُمت بناتهما عليه إذا كان الفعل قبل العقد [٢] . فثبوت الحرمة في ذلك إن كان قبل العقد ، وأما بعده فلا تثبت الحرمة .

ثالثاً : الوقف بصيغة "حبست"

أفتى الفقهاء بجواز إنشاء الوقف بصيغة حبست وسبلت والدليل على ذلك الإجماع [٣] . فدلالته واضحة على صحة الوقف بلفظ (حبستُ) وحليّة الوقف للموقوف عليه .

رابعاً : عدم الربا بين المسلم والذمي

ذكر صاحب مفتاح الكرامة أنه لا ربا بين المسلم والذمي والإجماع قائم على ذلك[٤] . فالربا الذي هو من المعاملات المحرّمة إلا إنه قام الدليل على عدم تحقق الربا في موارد منها : إذا كانت المعاملة بين المسلم والذمي .

والتطبيقات المذكورة تشتمل على جهات إجتماعية من حيث الارتباط في ما بينها فضلاً عن ما يترتّب عليها من أحكام شرعيّة .

---

(١) ينظر : مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني ، المطبعة : باسدار اسلام – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ : 9 / 112 .

(٢) ينظر : المناهل ، محمد بن علي الطباطبائي ، بلا ط ، بلا ت : 542 .

(٣) ينظر : السرائر ، ابن ادريس الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1410 هـ : 3 / 155 .

(٤) ينظر : مفتاح الكرامة ، محمد جواد العاملي : 14 / 104 .

المطلب الثاني : مبنى الشهرة الفتوائية ، حقيقتها ، حجيتها ، تطبيقاتها

يعتمد الفقيه في عملية استنباط الأحكام الشرعية على مجموعة من القواعد والأدوات والمرجحات التي تسهّل الوصول إلى الحكم ، ومن بينها مسألة الشهرة والإشتهار فهي من المسائل التي وردت كثيراً على ألسنة الفقهاء والأصوليين في مقام الإستنباط ، ومحلّ البحث منها هي الشهرة الفتوائيّة لذا ينبغي بيان معنى الشهرة بشكل عام وأنواعها ثم بيان حجية الشهرة الفتوائية وتطبيقاتها وكما يأتي :

المقصد الأول : معنى الشهرة وأنواعها

أولاً : معنى الشهرة

1. الشهرة في اللغة : ظهور الشيء في صورة واضحة حتى يشهره الناس ، وفي الحديث : ((من لبس ثوب شهرة ألبسه الله ثوبا مثله)) [١] أي يشمله بالذلِّ كما يشملُ الثوب البدن بأَنْ يُصَغِّرَه في العُيون ويُحَقِّرَه في القُلوب[٢] ، وذكر الجوهري أن الشهرة وضوح الأمر[٣] .

2. الشهرة في الإصطلاح : تطلق الشهرة عند الأصوليين على الشهرة الفتوائيّة أو الشهرة في الفتوى ويراد منها : اشتهار الفتوى بحكم من الأحكام دون أن يكون ثمة مستند لهذه الفتوى ولو كان ضعيفاً إلا أنه يحتمل أعتمادهم عليه وحينئذ لا تكون الشهرة فتوائية ، فضابطة الشهرة الفتوائية هو عدم وجدان مدرك يحتمل اعتماد المشهور عليه[٤] . فالشهرة الفتوائية هي اشتهار الفتوى بحكم معيّن عند الفقهاء ولا يوجد دليل يدلّ عليه .

ثانياً : أنواع الشهرة

تقسّم الشهرة على ثلاثة أقسام : الشهرة الفتوائية وقد تقدّمت والشهرة الروائية والشهرة العملية ونوضحهما بما يأتي :

---

(١) سنن أبي داود ، سليمان ابن الاشعث السجستاني ، تح : سعيد محمد اللحام ، الناشر : دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1410 هـ – 1990 م : 2 / 255 باب لبس الصوف والشعر ح 4029 .

(٢) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 1 / 246 فصل السين المعجمة .

(٣) ينظر : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، اسماعيل بن حمّاد الجوهري ، تح : أحمد عبد الغفور عطار ، المطبعة : دار العلم للملايين – بيروت ، ط 4 ، ت : 1407 هـ : 2 / 705 فصل الشين .

(٤) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 2 / 239 .

1. الشهرة الروائية : هي الرواية التي اشتهر نقلها بين المحدثين وكثرت رواتها كالأحاديث الواردة في نفي التجسيم والتشبيه ونفي الجبر والتفويض عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ويقابلها النادر .

والخبر المشهور إنما يكون معبراً عن الحكم الشرعي فيما إذا أفتى الفقهاء على وفقه ، وأما إذا رواه المحدّثون وأعرض الفقهاء عنه فهذه الشهرة ضعيفة وموهونة .

2. الشهرة العملية : هي الرواية التي عمل بها مشهور الفقهاء وأفتوا على ضوئها ، فهذه الشهرة تورث الاطمئنان وتسكن إليها النفس وهي التي وصفها الإمام الصادق عليه السلام في مقبولة عمر بن حنظلة التي وردت في علاج الخبرين المتعارضين بقوله : ((... ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ...))[1] . فالشهرة العملية تكون سبباً لتقديم الخبر المعمول به على المتروك الشاذّ الذي لم يعمل به[2] .

فالشهرة في حقيقتها واحدة وهي الاشتهار لكنها تختلف بحسب جهة الإضافة فإن كانت في الرواية كانت شهرة روائية وإن كانت في مقام العمل كانت عملية وإن كانت في الإفتاء كانت فتوائية .

المقصد الثاني : حُجيّة الشهرة الفتوائية

وقع الخلاف بين الأصوليين في حجيّة الشهرة من عدمها ، والمشهور عدم حجيتها ، وأورد الشيخ محمد تقي الرازي (ت : 1248 هـ) ثلاثة آراء في المسألة :

الرأي الأول : عدم حجيّة الشهرة الفتوائية .

الرأي الثاني : حُجيّة الشهرة الفتوائية إذا تمّ المستند الشرعي والدليل التام .

الرأي الثالث : حُجيّة الشهرة الفتوائية إذا لم تخلُ عن حجة ولو رواية ضعيفة [3] ، وأحاول الآن توضيح وبيان الآراء الثلاثة كما يأتي :

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 106 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة ح 1 .

(٢) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 2 / 59 – 60 .

(٣) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 3 / 441 .

أولاً : عدم حجيّة الشهرة الفتوائية

يستدلُّ على عدم حجيّة الشهرة الفتوائية بعدد من الأمور منها :

1. الأصل : فإن إثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل على صحة الرجوع إليها والحكم بمقتضاها فلم يجز التعويل عليها فضلاً عن النواهي المتعلقة بالأخذ بالظنون فمع عدم قيام دليل على جواز الاعتماد عليها لا يجوز الأخذ بها .

2. المعلوم من حال الفقهاء قديماً وحديثاً عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الأصحاب ، بل لا زالوا يطالبون بأدلة المشهورات ويتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها ، وذلك أمر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم ، بل استمرت عليه طريقتهم بحيث لا مجال لإنكاره ، فصار ذلك إجماعاً من الكل ، كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من أبين الحجج وأوضحها وأظهر الأدلة وأكثرها ، وأقلها مؤنة ، وأسهلها وشاع الاحتجاج بها عندهم .

3. إن الشهرة لو كانت حجة لم تكن حجة ، لقيام الشهرة على عدم حجية الشهرة ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل[1] .

فالأمور المانعة من الأخذ بالشهرة الفتوائية ثلاثة :

الأمر الأول : التمسّك بالأصل فإن الأصل عدم حجيتها .

الأمر الثاني : استقراء آراء الأصوليين الذي يُظهر عدم الأخذ بها .

الأمر الثالث : المشهور هو عدم الأخذ بالشهرة .

ثانياً : حجيّة الشهرة الفتوائية إذا تمّ المستند الشرعي

يُتمسّك بحجية الشهرة الفتوائية من خلال أحد أمرين ذكرهما الشيخ الآخوند[2] :

1. أدلة حجية خبر الواحد فإنها تدلّ بالأولوية على حجيّة الشهرة الفتوائية بأعتبارها أقوى ظناً منه .

---

(١) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 3 / 443 .

(٢) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 292 .

2. التمسّك بمرفوعة زرارة بن أعين قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جُعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ ؟ فقال : ((يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ، ودع الشاذ النادر ...))[1] . هذا ما يمكن التمسّك به كدليل على حجيّة الشهرة الفتوائية ، إلا إن الشيخ الآخوند الخراساني أجاب عن الاستدلال المذكور بما يأتي :

1. جواب دليل الأولوية : هو عدم الجزم بكون حجيّة الخبر الواحد هي من جهة إفادة الظن بل إن ذلك مجرد ظن ، ومن الواضح أن الحجة هو القطع بالأولوية وليس الظن بها .

ثم لو كانت حجيّة الخبر الواحد هي السيرة العقلائية ، فيمكن أن يقال : إن العقلاء يعملون بالظن لأجل إفادته الظن ، وحيثما كانت السيرة الفتوائية تفيد الظن فيلزم أن تكون حجة – أيضاً – إلا إن ذلك اثباته بعيد جداً فلا يتم ذلك[2] .

ونتيجة ما تقدّم هو عدم حجيّة الشهرة الفتوائية . نعم لو وجد دليل يدلّ على حجيتها أمكن التمسّك بها والأخذ فيها في مقام استفادة الأحكام الشرعية .

ثالثاً : حُجيّة الشهرة الفتوائية إذا لم تخلُ عن حجة ولو رواية ضعيفة

يختلف القول الثالث عن الثاني بأنه أوسع دائرة وأكثر سعة من الثاني ، فالقول الثاني يحتاج لإمضاء الشهرة إلى مستند شرعي بينما القول الثالث يكتفي حتى لو كان المستند رواية ضعيفة لتكون حُجّة .
والقول الثالث مع سعته لم يمكنه إثبات ذلك لعدم إيجاد رواية وإن كانت ضعيفة تدلّ على حجيّة الشهرة .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الشهرة الفتوائية في الفقه الإجتماعي

أولاً : إرث الزوجة

المشهور إن الزوجة ترث من ثمن وقيمة ما ترك زوجها إن كان لها ولد [3] . وهي من المسائل الابتلائية الاجتماعيّة التي ينبغي التأمل فيها .

---

(١) عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي : 4 / 133 ح 229 .

(٢) ينظر : كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ، باقر الإيرواني : 4 / 162 – 163 .

(٣) ينظر : تحرير الأحكام ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : ابراهيم البهادري ، المطبعة : اعتماد – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ : 5 / 41 .

ثانياً : إذا قتل من أسلم حديثاً

إذا أسلم الرجل ثم قتل خطأ قسمت الدية على نحوه من الناس ممن أسلم وليس له موال والمشهور أنه إن كان قاتلا خطأ كانت ديته عليه إن كان له مال ، وإن لم يكن له مال كانت الدية على الإمام [١] .

ثالثاً : دية احمرار واخضرار الجسم

إذا أحمّر الجسم أو أخضّر فديته نصف ما لو أحمر أو أخضّر الوجه [٢] فالأحكام المتقدّمة استند الفقهاء في إثباتها على دليل الشهرة واعتمدوا عليه في إطلاق الحكم عليها من دون لحاظ غيره من الأدلة .

المطلب الثالث : مبنى العقل ، حقيقته ، أنواعه ، حُجيته ، تطبيقاته

يعتبر الدليل العقلي رابع الأدلة على إثبات الحكم الشرعي لدى أصوليي الإماميّة ، وقد وقع البحث بين المذاهب الفقهية الإسلاميّة من جهة وبين الإماميّة من جهة أخرى في إعتبارية دليل العقل وحجيته وما يُراد منه ، وبيان ذلك كما يأتي :

المقصد الأول : معنى العقل ، أنواعه ، مورد بحثه

أولاً : معنى العقل

1. العقل في اللغة : يطلق العقل في اللغة ويراد به عدّة معان ، منها : التثبّت في الأمور والإمساك والامتناع والشدّ والحبس ، يقال: عقلت الناقة ؛ إذا منعت من السير[٣] ، ويقال: عقلَ (بفتح اللام) الرجل إذا كفّ نفسه وشدّها عن المعاصي ، وقيل : العاقل الذي يحبس نفسه ويردّها عن هواها .

وورد : أنّ العقل سُمي عقلاً لأنّه يعقل – أي يحبس – صاحبه عن التورّط في المهالك [٤] . هذه هي المعاني اللغوية الرئيسية التي تكاد تجمع عليها كتب اللغة حول العقل ، وتندرج تحتها – تقريباً – جميع المعاني الأخرى التي ذكرت لهذا المفهوم .

---

(١) ينظر : مختلف الشيعة ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ : 9 / 427 .

(٢) ينظر : غاية المرام في شرح شرائع الإسلام ، المفلح الصيمري البحراني ، تح : جعفر الكوثراني ، دار الهادي – قم ، ط 1 ، ت : 1420 هـ : 4 / 472 .

(٣) ينظر : مجمع البحرين ، فخر الدين الطريحي ، المطبعة : جايخانه – طهران ، ط 2 ، ت : 1362 ش : 5 / 426 باب ما أوله العين .

(٤) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 11 / 458 فصل العين المهملة .

فالعقل قيد يحول دون انطلاق الإنسان فيما يشينه أو يضرّ به أو ما لا يليق به ، أي أنّه بطبيعته يعقل النفس عن التصرّف العشوائي الناتج من مقتضى الطبع .

2. العقل في الإصطلاح : ويسمّى بالدليل العقلي – أيضاً – فقد عُرِّف بعدد من التعريفات منها :

أ. هو الحكم العقلي المُتوصّل به إلى حكم الشارع المقدّس[١] .

ب . كل حكم عقلي يُستنبط منه حكم شرعي ، سواء حكم به العقل استقلالاً من دون ترتبه على حكم الشّرع ، أو كان حكم العقل به مترتّباً على ثبوت حكم آخر ولو من جهة الشّرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي آخر .

فالأول إما أن يكون ما حكم به العقل أمراً ثابتاً لموضوعه في نفسه بحسب الواقع ، والثاني أن يكون ثابتاً له بالنظر إلى ظاهر التكليف وإن لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الأمر ، فالأقسام ثلاثة :

القسم الأول : مسألة التحسين والتقبيح العقليين ، والملازمة بين حكمي العقل والشّرع .

القسم الثاني : مسائل الملازمات كاستلزام وجوب الشيء وجوب مقدمته ، واستلزام وجوب الشيء حرمة أضداده .

القسم الثالث : أصالة البراءة والإباحة عند عدم قيام الدليل[٢] .

ج . كل حكم عقلي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي ، وينقسم إلى ما يرجع إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبالتالي قد يكون حكماً واقعياً كحكم العقل بوجوب شكر المنعم وحرمة كفرانه ، وقد يكون حكماً ظاهرياً كحكمه بإباحة تناول الأشياء الخالية عن أمارات المفسدة وإليه يرجع مسألة أصل البراءة ومثله مسألة الاستصحاب في وجه وإلى ما لا يرجع إليها كحكمه باستلزام تعليق شيء على شيء انتفاؤه عند انتفائه في الجملة[٣] .

د . ((كل حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي))[٤] .

وغيرها من التعريفات التي يراد منها تعريف وتوضيح معنى الدليل العقلي ، وكالعادة فهي تعريفات لا تخرج عن كونها شروحاً للاسم فلذا لا أقف على ما يرد عليها ، وأكتفي بأنها اشتملت على توسط القضيّة العقلية في طريق استنباط الأحكام وهذا لوحده كافٍ في سقوطها عن الحديّة الحقيقية .

---

(١) ينظر : نهاية النهاية ، علي الغروي الإيرواني : 2 / 163 .

(٢) ينظر : هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي : 3 / 597 .

(٣) ينظر : الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، محمد حسين الحائري : 316 .

(٤) نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني : 1 / 294 .

ثانياً : أنواع العقل من حيث المدركات

يقسّم العقل من حيث المدركات على قسمين وكما يأتي :

1. العقل العملي : هو إدراك ما ينبغي أن يعمل ، يعني من التصرفات والسلوك ، وإنَّ العقل العملي له الحكم في سلوك الأفراد ، فيحكم بالتحسين لما هو حسن ، وبالتقبيح فيما هو قبيح ، مثاله : حكمه بالحسن على الصدق وبالقبح على الكذب .

2 . العقل النظري : إدراك ما ينبغي أن يعلم كإدراك أنَّ السماء فوقنا والأرض تحتنا ، وإلى ملايين الحقائق الكونية وغيرها[١] .

وليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات ، فإن كان المُدْرَك – بالفتح – مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل – مثل حسن العدل وقبح الظلم – فيسمى إدراكه عقلاً عملياً وإن كان المُدْرَك مما ينبغي أن يُعلم – مثل قولهم : " الكل أعظم من الجزء " الذي لا علاقة له بالعمل – فيسمى إدراكه عقلا نظرياً .

ومعنى حكم العقل ليس إلا إدراك أن الشيء مما ينبغي أن يُفْعل أو يُتْرك . وليس للعقل إنشاء بعث وزجر إلا بمعنى إدراك العقل للعمل ، أي يكون سبباً لحدوث الإرادة في نفسه للعمل . إذاً المراد من الأحكام العقلية هي مدركات العقل العملي وآراؤه[٢] .

فالضابطة في كونه عقلاً عمليّاً أو نظرياً هو الإدراك ، وبإختلاف الإدراك يختلف المُدرَك تبعاً له .

ثالثاً : محل البحث من الدليل العقلي في الحكم الشرعي

إن موضع البحث من الدليل العقلي كونه أحد الأدلة الأربعة في بيان الحكم الشرعي هو ما يأتي :

1. قدرة العقل على كشف الملازمة بين الحكم العقلي أو الحكم الشرعي وحكم شرعي آخر كمسألة الإجزاء ومقدمة الواجب ومسألة الضد وإجتماع الأمر والنهي ودلالة النهي على الفساد .

2. قدرة العقل على الكشف عن استحالة التكليف بلا بيان والذي يلزم منه حكم البراءة .

---

(١) ينظر : ما وراء الفقه ، محمد الصدر ، المطبعة : قلم – قم ، ط 3 ، ت : 1427 هـ – 2007 م : 1 / 41 .

(٢) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 2 / 278 .

3. قدرة العقل على الكشف عن لزوم تقديم الأهم على المهم في مورد التزاحم بين الحكمين المستنتج منه حكم الأهم .

4. قدرة العقل على الكشف عن وجوب مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة[1] .

وبالإمكان إيجاز هذه الأمور بموردين رئيسيين هما :

أ. حجيةّ حكم العقل بما أنه من مصاديق القطع ، والذي هو حجته ذاتية .

ب . وجود الملازمة بين حكمي العقل والشّرع وأنه كل ما حكم به العقل حكم به الشرع .

المقصد الثاني : حُجيّة الدليل العقلي

يبحث الأصوليون عن حُجيّة العقل أو الدليل العقلي الذي يُشكّل الدليل الرابع من الأدلة الشرعية الأربعة على الحكم الشرعي لدى الإمامية في موردين : حجية القطع والملازمة بين حكم العقل والشرع ، وبيانه كالآتي :

أولاً : القطع

يعتمد الفقيه في عملية استنباط الأحكام الشرعيّة على نوعين من الأدلة : الأدلة المُحرزة إذ الاستنباط فيها قائم على أساس الدليل كالاستنباط المستمد من نص دال على الحكم الشرعي ، وأدلة غير محرزة التي يعتمد الاستنباط فيها على أساس الأصل العملي كالاستنباط المستمد من أصالة البراءة .

وإذا ما لاحظنا طريقتي الإستنباط ، أعني القائم على أساس الدليل وعلى أساس الأصل العملي نجد هنالك عنصر مشترك بينهما يدخل في عمليّة الإستنباط وهذا ما يُسمّى بحجيّة القطع[2] ، وبيانه كالآتي:

1. معنى القطع

المراد من القطع هو الإنكشاف التام والرؤية الواضحة لمتعلّقه التي لا يشوبها أدنى شك وهو تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين ، وليس للاصوليين معنى خاص يختلف عن المعنى المتعارف للفظ القطع في اللغة والمتفاهم العرفي .

---

(١) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 1 / 248 – 249 .

(٢) ينظر : دروس في علم الأصول ، محمد باقر الصدر : 1 / 57 .

والقطع حاصل في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ، أما حصوله في العلم التفصيلي فواضح لوضوح العلم فيه ، وأما الإجمالي فلأن متعلّقه هو الجامع والجامع ليس محلاً للشك والتردد ، والذي هو محل التردد في العلم الإجمالي هو متعلّق العلم الإجمالي .

مثاله : عندما يَعلم المُكلّف بوقوع النجاسة في أحد الإناءين فهو يعلم تفصيلاً بالجامع وهو وقوع النجاسة والتردد إنما هو متعلّق الجامع[1] .

والنتيجة إنّ القطع هو انكشاف لا يشوبه أدنى شك بحيث يكون المكلّف جازماً به ، سواء أكان متعلّقه العلم التفصيلي كالعلم بأن هذا السائل المشخّص خمر أم متعلّقه العلم الإجمالي كالعلم بوجوب صلاةٍ ما في ظهر يوم الجمعة .

2. أنواع القطع

أورد الأصوليون أنواعاً للقطع نأتي على بيانها وكما يأتي :

أ. القطع الشخصي : هو القطع الذي ينشأ عن مبررات غير عقلائية ، فلو أطلع العقلاء على هذه المبررات لم توجب لهم القطع ، وهذا ما يُسمّى بـ (قطع القطّاع) لكثرة قطوعاته الناشئة عن مبررات غير عقلائية كما يُقال في كثير الشكّ لا يعتنى بشكّه .

ب . القطع النوعي : هو القطع الذي ينشأ عن مبررات عقلائية ، بمعنى أن العقلاء لو أطلعوا على مبررات هذا القطع لأوجبت لهم القطع – أيضاً – .

ج . القطع الطريقي : هو كاشفية القطع عن متعلّقه ، فهو وسيلة من الوسائل الإثباتية التي يكون لها دور الكشف عن الواقع الثابت في نفس الأمر كما لو قطع المكلّف بأن الخمر حرام .

د . القطع الموضوعي : هو القطع الواقع موضوعاً لحكم من الأحكام بنحو يكون ترتّب الحكم منوطاً بتحققه خارجاً ، كما لو قيل : (إذا قطعت بنجاسة المائع حرم عليك بيعه) فالقطع اعتبر هنا موضوعاً لحرمة البيع . وعليه فالقطع الموضوعي يختلف عن الطريقي من جهتين :

الجهة الأولى : إن الطريقي ليس له دخل في ترتب الحكم على موضوعه وإنما له دور الكشف عن ثبوت الحكم لموضوعه فهو وسيلة اثباتية .

---

(١) ينظر : الهداية في الأصول ، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ حسن الصافي ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ : 2 / 189 .

الجهة الثانية : القطع الطريقي يكون متأخراً عن ثبوت الحكم لموضوعه ؛ لأنه كاشف عن الثبوت ولا يمكن أن يكون الكاشف متقدماً عن منكشفه[1] .

وفي الحقيقة الإختلاف واحد جوهري هو أن القطع الموضوعي يكون موضوعاً لترتب الحكم الشرعي ولولاه لما وجد الحكم من الأساس ، أما مسألة تأخر القطع الطريقي عن ثبوت الحكم فهي مسألة بديهيّة ما دام طريقاً له .

3. حجية القطع

لا شكّ في وجوب متابعة القطع والعمل على وفقه ما دام موجوداً ، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع فيجب إتباعه لأنه حجّة عقلية وليس حُجّة منطقية أو حُجّة أصوليّة ، ولتوضيح ذلك ينبغي ملاحظة المقصود من الحُجج المذكورة وبماذا يفترق عنها وكما يأتي :

أ. الحُجّة المنطقيّة : عبارة عن كون الحد الأوسط في القياس المنطقي علّة لثبوت الحد الأكبر للأصغر أو معلولاً لثبوته ، مثال :

ـ العالم متغيّر (الحد الأكبر)

ـ وكل متغيّر حادث (الحد الأصغر) ← (متغيّر : الحد الأوسط)

ـ فالعالم حادث (النتيجة)

فالقطع بهذا المعنى ليس حجّة ، لأنه ليس علّة لثبوت الحكم للموضوع ولا معلولاً له لأن الحكم تابع لموضوعه ، فالحدوث ثابت للعالم سواء أقطعتُ بذلك أم لا ، فليس للقطع دور في ثبوت الحدوث للعالم.

ب . الحُجّة الأصوليّة : عبارة عمّا لا يستقلّ العقل بالإحتجاج به غير إن الشارع المقدّس أو الموالي العرفيين يعتبرونه حُجّة في باب الأحكام والموضوعات لبعض المصالح ومثاله : حجيّة خبر الثقة فإن الشارع المقدّس هو من جعل له الحجيّة .

---

(١) ينظر : القطع : تقرير بحث السيد كمال الحيدري للشيخ قصير التميمي ، المطبعة : ستاره – قم ، ط : 1 ، ت : 1427 هـ – 2006 م : 38 – 43 .

ج . الحُجّة العقليّة : عبارة عمّا يحتج به المولى على العبد وبالعكس ، أي ما يكون قاطعاً للعذر إذا أصاب ومعذّراً إذا أخطأ ، فالقطع بهذا المعنى حُجّة إذ يستقلّ به العقل ويبعث القاطع إلى العمل على وفقه فهو حجة ذاتية ولا يحتاج إلى جعل جاعل[1] .

فهذه ثلاثة أنواع من الحجج ولا يكون القطع فيها حُجّة ذاتيّة إلا في الحجّة العقليّة يكون القطع حجّة معذّرة ومنجّزة .

4. الموافقة الإلتزاميّة وعلاقتها بالقطع

يترتب على القول بحجُيّة القطع مسألة بحثها الأصوليون تحت عنوان (الموافقة الإلتزاميّة) والمقصود منها : إن العمل الذي يأتي به المكلّف على طبق القطع ، هل يشترط الإلتزام بأنه حكم الله قلباً ووجداناً ؟ أو يكفي في مورد ثبوت القطع العمل الخارجي ؟ وقد أشار الشيخ الآخوند إلى هذه المسألة بقوله :

((الأمر الخامس : هل تنجز التكليف بالقطع – كما يقتضي موافقته عملاً – يقتضي موافقته التزاماً ، والتسليم له اعتقاداً وانقياداً ؟ كما هو اللازم في الأصول الدينية والأمور الاعتقادية ، بحيث كان له امتثالان وطاعتان ، إحداهما بحسب القلب والجنان ، والأخرى بحسب العمل بالأركان ، فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً ، أو لا يقتضي ؟ فلا يستحق العقوبة عليه ، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية))[2] .

يشير الآخوند الخراساني إلى وجود أمرين في كل فعل : الإلتزام والتسليم بكونه من الله تعالى ، والإتيان به خارجاً ، وبالتالي فهل يكفي الإتيان بالفعل خارجاً أو يشترط فيه الإلتزام بكونه من الله تعالى ؟

أختار الشيخ الآخوند الاكتفاء بإتيان الفعل خارجاً من دون حاجة للإلتزام به وكما يأتي :

أ. شهادة الوجدان الحاكم في باب الإطاعة والعصيان بذلك .

ب . استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سيده إلا المثوبة دون العقوبة ، ولو لم يكن مسلماً وملتزماً به ، وإن كان ذلك يوجب تنقيص درجته لدى سيده ، لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به

---

(١) ينظر : الحُجّة "معانيها ومصاديقها" ، مرتضى الشيرازي ، دار العلوم – بيروت ، ط 1 ، ت : 1432 هـ – 2011 م : 39 – 42 .

(٢) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 268 .

من الاعتقاد بأحكام مولاه والانقياد لها ، وهذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لأمره أو نهيه التزاماً مع موافقته عملاً[1] .

وإذا أردنا أن نبحث عن نتيجة وفائدة من القول بالموافقة الإلتزامية نجد أن من يلتزم بها لا يمكنه تطبيق الأصول العملية في مورد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإنائين ، لأن تطبيق الأصل العملي يقتضي عدم إيجاد الفعل بالخارج قطعاً لتطبيقه أصل الإحتياط – مثلاً – .

ثانياً : الملازمة بين حكم العقل والشّرع

بحث الأصوليون حجيّة العقل في موردين : القطع وقد تقدّم ، والملازمة بين حكمي العقل والشّرع وهو ما يُبحث الآن وكما يأتي :

الدليل العقلي باعتباره أحد الأدلة الأربعة في مجال استنباط الأحكام الشرعيّة ممّا يعني وجود ملازمة بين حكم العقل والشّرع وإلا كيف يكون دليلاً على ثبوت الأحكام ؟ ولبيان أوجه الملازمة بين حكم العقل والشّرع يتوزع البحث على ثلاثة أقسام وكما يأتي :

القسم الأوّل : المستقلات العقلية

إذا استقلّ العقل بحسن فعل بما هو فعل صادر عن الفاعل المختار أو قبحه وتجرّد عن كل شيء إلا النظر إلى الفعل نفسه ، فهل يكون العقل كاشفاً عن حكم الشرع ؟ أجاب الأصوليون : بأن العقل يمكنه ذلك لأنه من الأحكام البديهيّة للعقل العملي ، فإذا عرض الإنسان العدل والظلم على وجدانه وعقله يجد في نفسه ميلاً إلى العدل ونفوراً من الظلم ، وقد جاء في بحث العلامة الحلي ما نصّه :

((إنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع ، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه ، وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليه ، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفادا من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع))[2] . فإن العقل يستقل بنفسه لمعرفة الحكم ، وحكمه هذا موافقاً لما حكم به الشّرع .

---

(١) ينظر : كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 268 .

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : حسن زاده آملي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 7 ، ت : 1417 هـ : 418 .

القسم الثاني : الملازمات (غير المستقلات العقليّة)

القسم الثاني لحكم العقل هو باب الملازمات فإذا أدرك العقل الملازمة بين الوجوبين أو الحرمتين وورد أحد الوجوبين في الشرع دون الآخر فإن العقل يحكم بوجوب الثاني بناء على وجوب الملازمة بين الحكمين ، فاستكشاف الحكم الشرعي متوقف على ثبوت الملازمة بين الحكمين ، ومن أمثلته ما يأتي :

أ. الملازمة بين الوجوبين كوجوب الشيء ووجوب مقدمته .

ب . الملازمة بين الحرمتين كحرمة الشيء وحرمة مقدمته .

ج . الملازمة بين وجوب الشيء وحرمة ضدّه كوجوب المضيّق وحرمة الموسّع عند التزاحم .

د . الملازمة بين النهي عن العبادة وفسادها .

هـ . الملازمة بين النهي عن المعاملة وفسادها .

و . الملازمة بين وجود الحكم عند وجود الشرط والوصف والإنتفاء عند انتفاءهما[١] .

القسم الثالث : إدراك مصالح الأفعال وفسادها

إن الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد ، فلا يجب شيء إلا لمصلحة في فعله ، ولا يحرم شيء إلا لمفسدة في اقترافه ، والتشريع الإسلامي مُنزّه عن التشريع بلا ملاك وحكمة [٢]. إلا إن المصالح والمفاسد بعضها يمكن معرفته وبعضه لا يمكن إلا ما يظهر من كونه حكمةً للتشريع لا أكثر .

---

(١) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 2 / 24 – 25 .

(٢) ينظر : نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني : 2 / 272 .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى العقل في الفقه الإجتماعي

أولاً : مقدّمات الحج

يجب تحصيل ما يتوقّف عليه الحج بعد تحقق شروطه [١] ، فالحج من العبادات ذات الطابع الاجتماعي ، ويشترط فيه الاستطاعة فإذا توفرّت وجب الحج إلا إنه يتوقف – أيضاً – على إيجاد بعض المقدّمات مثل الاشتراك بالقرعة – كما في زماننا هذا – لتوقف الحج عليها عقلاً .

ثانياً : وجوب الطاعة

يلتزم الأصوليون بوجوب الطاعة مطلقاً سواء أكان ذلك حكماً حقيقياً أو ظاهرياً[٢] ؛ لأن العقل يحكم بأن الواقع لا يخلو من حكم شرعي .

---

(١) ينظر : مستند الشيعة ، أحمد النراقي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ : 11 / 41 .

(٢) ينظر : غاية المسؤل في علم الأصول ، محمد حسين الحسيني الشهرستاني : 1 / 74 .

المبحثُ الثاني

مباني الأصول العمليّة للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

توطئة

المطلب الأول : **الاستصحاب ، ماهيته ، حُجيته ، تطبيقاته**

المطلب الثاني : **البراءة ، ماهيتها ، حُجيتها ، تطبيقاتها**

المطلب الثالث : **الاحتياط ، ماهيته ، حُجيته ، تطبيقاته**

المطلب الرابع : **التخيير ، ماهيته ، حُجيته ، تطبيقاته**

توطئة :

يعتمد الفقيه في عمليّة استنباط الأحكام الشّرعيّة على نوعين من الأدلة مترتّبة طولياً في ما بينها ، الأدلة المحرزة – وقد بُحثت آنفاً – والأدلة غير المحرزة أو ما يُسمّى بالأصول العمليّة التي تشخّص الوظيفة في مقام العمل .

وقد قسّم الأصوليون الموقف العملي تجاه وظيفة المكلّف في حالة الشك بلحاظ كون الوظيفة أوليّة أو كونها ثانوية وكما يأتي :

1. الوظيفة الأوليّة في حالة الشك : والمقصود بها تحديد القاعدة الأولية والأصل العملي في الواقعة بحدّ ذاتها أي بلحاظ حكم العقل العملي ، وبقطع النظر عن الأدلة الشرعيّة ، ولبيان ذلك مسلكان :

أ. مسلك قبح العقاب بلا بيان

يعدُّ هذا المسلك في تحديد الأصل العملي العقلي الجاري لتحديد الوظيفة العمليّة عند الشك في التكليف الواقعي هو مسلك المشهور الذي أعتمده عدد غير قليل من الأصوليين وأختاروا فيه كون الأصل هي البراءة العقلية ؛ لأن العقل يدرك أنه يقبح على المولى أن يعاقب المكلّف على شيء لم يتم عليه البيان والعلم[١] .

ب . مسلك حقّ الطاعة

أختار السيد محمد باقر الصدر مسلكاً آخراً في تحديد الوظيفة الأولية في حالة الشك معتمداً في ذلك على كون مفهوم الطاعة أوسع ليشمل التكاليف المشكوكة والمظنونة فضلاً عن المقطوعة ، وبذلك يكون الأصل عنده هو الإحتياط وليس البراءة[٢] .

والنتيجة : هنالك مسلكان أو اتجاهان في تحديد الوظيفة الأولية في حالة الشك ، مسلك المشهور الذي أعتمد قاعدة قبح العقاب بلا بيان فالأصل عندهم البراءة ، ومسلك حق الطاعة الذي أختاره السيد محمد باقر الصدر والأصل عنده الإحتياط .

---

(١) ينظر : البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول ، أياد المنصوري ، المطبعة : سرور – قم ، ط 1 ، ت : 1431 هـ – 2010 م : 4 / 69 – 70 .

(٢) ينظر : مسلك حقّ الطاعة "دراسة تحليلية أصوليّة" ، فارس فضيل عطيوي ، دار العارف – بيروت ، ط 1 ، ت : 2014 م : 24 .

ثم إن الشيخ مرتضى الأنصاري ذكر في بداية رسائله موضحاً مورد جريان الأصول العمليّة الأربعة ما نصّه :

((أعلم أن المكلف إذا ألتفتَ إلى حكم شرعي ، فإما أن يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن . فإن حصل له الشك فالمرجع فيه هي القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل ، وتسمى بالأصول العملية . وهي منحصرة في أربعة ؛ لان الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا . وعلى الثاني ، فإما أن يمكن الاحتياط أم لا. وعلى الأول ، فإما أن يكون الشك في التكليف أو في المكلف به . فالأول مجرى الاستصحاب ، والثاني مجرى التخيير ، والثالث مجرى أصالة البراءة ، والرابع مجرى قاعدة الاحتياط . فالأول مجرى الاستصحاب ، والثاني مجرى أصالة البراءة ، والثالث مجرى قاعدة الاحتياط ، والرابع مجرى قاعدة التخيير))[١] . وينتظم المبحث على أربعة مطالب وكما يأتي :

المطلب الأول : مبنى الاستصحاب ، ماهيته ، حُجيته ، تطبيقاته

أهتمّ الأصوليون بدراسة الأصول العمليّة بشكل كبير وبالأخص أصل الاستصحاب ؛ إذ يُلاحظ ذلك في ما كتبوه وما قُرّر عن بحوثهم ومحاضراتهم وما ذلك إلا لأهميته ومكانته .

وقد أشار إليه الشيخ المفيد (ت : 413 هـ) في كتابه التذكرة الذي يعدُّ أقدم أثر إمامي في أصول الفقه بقوله : ((والحكم باستصحاب الحال واجب ، لأن حكم الحال ثابت باليقين ، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل))[٢] . ومن الواضح إن طبيعة الدراسة التي تناولت الاستصحاب عند المتقدّمين تختلف عمّا وصل إليه الآن البحث الأصولي بشكل كبير وواضح[٣] . وسأبحثه كما يأتي :

المقصد الأول : حقيقة الاستصحاب

أولاً : تعريف الاستصحاب

1. الاستصحاب في اللغة : من الفعل اسْتصْحبَ ومعناه : دعاه إلى الصُّحْبة ؛ وكل ما لازم شيئاً فقد استصحبه[٤] ، واستصحب الشيء لازمه ، واستصحب الكتاب وغيره : حملته صحبتي ، ومن هذا قيل

---

(١) فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 1 / 25 .

(٢) التذكرة بأصول الفقه ، محمد بن محمد بن النعمان المفيد ، تح : مهدي نجف ، دار المفيد – بيروت ، ط 3 ، ت : 1414 هـ – 1993 م : 45 .

(٣) إن طبيعة البحث الأصولي تطورت وتوسعت إلى حدّ كبير عمّا كانت عليه في السابق . ينظر : الجهد الأصولي عند العلامة الحلّي ، بلاسم عزيز شبيب ، إذ بحث تلكم الأمور عند دراسته للموضوعات الأصولية : 45 وما بعدها .

(٤) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 1 / 520 فصل الصاد المهملة .

استصحب الحال : إذا تمسكت بما كان ثابتا ، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة[١] فالإستصحاب الملازمة والمصاحبة .

2 . الاستصحاب في الإصطلاح : عُرّف الاستحصاب بعدد من التعريفات أهمها ما ذكره الشيخ الأنصاري ((إبقاء ما كان على ما كان))[٢] .

وأضاف عليه الشيخ الآخوند الخراساني ما يأتي :

((الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقائه : إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقا ، أو في الجملة تعبدا ، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا . وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك)) [٣] . وقد عقّب السيد الخوئي على ما أفاده الشيخ الخراساني بنقطتين :

الأولى : ما أضافه الشيخ الخراساني هو مجرد شرح لا أكثر .

الثانية : كون تعريفات الاستصحاب ترجع الى معنى واحد غير صحيح ، وهذا نص كلامه ((أما ما ذكره صاحب الكفاية (ره) من التعريف ، فهو شرح لما ذكره الشيخ (ره) لا غيره . وأما ما ذكره من كون التعاريف مشيرة إلى معنى واحد ، فغير صحيح ، لاختلاف المباني في الاستصحاب ...))[٤] .

ومن هنا فقد رجّح السيد الخوئي أن يكون البحث في الاستصحاب راجع إلى أمرين ، أحدهما : كون الاستصحاب إمارة ، وثانيهما : أصل . وعليه ، فإن كان من الإمارات المفيدة للظن النوعي فالصحيح في تعريفه ما ذكره الشيخ مرتضى الأنصاري ، وأما باعتباره من الأصول فالصحيح ما ذكره الشيخ الخراساني .

ثانياً : أركان الاستصحاب

1. اليقين : ويُراد منه انكشاف واقع متعلّقه وجداناً أو تعبداً .

---

(١) ينظر : مجمع البحرين ، فخر الدين الطريحي : 2 / 99 باب ما أوله الصاد .

(٢) فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 3 / 9 .

(٣) كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني : 384 .

(٤) مصباح الأصول ، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد محمد سرور البهسودي : 3 / 5 .

2. الشك : ويريدون به ما يقابل اليقين بمعنييه – الوجداني والتعبدي – فكل ما ليس بيقين فهو شك عندهم ، سواء كان شكا بالمعنى المنطقي – أي تساوي الطرفين – أم كان ظناً غير معتبر أم وهماً .

3. وحدة المتعلّق فيهما أي إن ما يتعلق به اليقين هو الذي يكون متعلقاً للشك لا غيره .

4. فعليّة الشك واليقين فيه فلا عبرة بالشك التقديري لعدم صدق النقض به ، ولا اليقين التقديري لعدم صدق نقضه بالشّك[١] .

5. وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة في جميع الجهات ، أي إن يتحد الموضوع والمحمول والنسبة والحمل والرتبة .

6. اتصال زمان الشك بزمان اليقين ، بمعنى أن لا يتخلل بينهما فاصل من يقين آخر ، كما هو مفاد تسلط النقض بالشك على اليقين .

7. سبق اليقين على الشك – ولو كان السبق رتبياً – ليتم صدق عدم نقض الشك له[٢] .

وإذا ما لاحظنا ما بحثه الأصوليون خصوصاً من متأخري المتأخرين لوجدنا العديد من القضايا العقلية المبحوثة في إركان الاستصحاب .

ثالثاً : تقسيمات الاستصحاب

قسّم الأصوليون أصل الاستصحاب على تقسيمات مختلفة حسب الجهة الملحوظة في المقسم ، وبيانها كالآتي :

1. باعتبار زمان اليقين والشك ، وله عدة مسائل :

أ . أن يكون زمان اليقين والمتيقن سابقاً وزمان الشكّ والمشكوك لاحقاً وهو الغالب في الاستصحابات المتداولة .

ب . كون زمان حدوث اليقين والشكّ واحداً مع كون زمان المتيقن سابقاً وزمان المشكوك لاحقاً ، كما إذا علم بأن الماء كان كرّاً في الأمس وشكّ فعلاً في كريته .

---

(١) ينظر : درر الفوائد ، عبد الكريم الحائري : 2 / 565 .

(٢) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 454 .

ج . أن يكون زمان حدوث الشكّ سابقاً وزمان حدوث اليقين لاحقاً مع سبق زمان المتيقن على زمان الحدوث ، كالشك فعلاً في طهارة الماء ثم حصل له اليقين بأنه كان طاهراً قبل حدوث الشك .

د . أن يكون زمان المشكوك سابقاً وزمان المتيقن لاحقاً وهو ما يُسمّى بالإستصحاب القهقرى[1].

2. باعتبار منشأ الشكّ ، وهو على صورتين :

أ . الشك في المقتضي : اختلفت آراء الأصوليين في بيان المراد من الشك في المقتضي ، ويرجع ذلك إلى الإختلاف في مفاد المقتضي ، فقد ذكروا له عدد من المعاني هي :

المعنى الأوّل : ما يكون من أجزاء العلة ، إذ إنها مركبة من المقتضى ، وهو ما يترشح منه المعلول كالنار والشرط وهو ما يكون دخيلاً في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل كالمماسة ، وعدم المانع وهو عدم ما يزاحم المقتضى في تأثيره كعدم الرطوبة ، وقد يعبر عن المقتضى بالسبب .

المعنى الثاني : الموضوع فإن الفقهاء قد يعبرون عن الموضوع بالمقتضى ، وعن القيود الوجودية المعتبرة فيه بالشروط في باب التكليف وفى باب الوضعيات بالسبب ، وعن القيود العدمية بالموانع فيقولون أن المقتضى لوجوب الحج المكلف ، والشرط هو الاستطاعة ، والحيض من موانع الصلاة .

المعنى الثالث : ملاكات الاحكام من المصالح والمفاسد ، فالمقتضي هو الملاك[2] .

فهذه ثلاثة معان للمقتضي إلا إن الراجح هو كون المقتضي في مورد البحث هو إمكانيّة المستصحب للبقاء بعد طرو الشكّ فهو المقصود ، فيكون المقصود من الشك في المقتضي هو : هو الشك في بقاء الحالة التي تيقناها في السابق .

ب . الشك في الرافع : يطلق معنى الرافع على معنيين :

المعنى الأوّل : ما يوجب انتفاء فاعليّة المقتضي في بقاء مقتضاه أو ما يحول دون تأثير المقتضي في بقاء أثره بعد أن أثّر في إيجاده ، كزوال الملكيّة بالبيع والزوجية بالطلاق .

---

(١) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 2 / 481 – 482 .

(٢) ينظر : زبدة الأصول ، محمد صادق الروحاني : 4 / 46 .

المعنى الثاني : عبارة عن الأمر الوجودي الذي أخذ عدمه شرطاً في بقاء تأثير المقتضي لبقاء واستمرار أثره[1] .

والفرق بين المعنى الأول والثاني للرافع هو أن المعنى الثاني لا يكون إلا وجوديّاً بخلاف المعنى الأول .

3. باعتبار الدليل الدال على المستصحب

يقسّم الاستصحاب باعتبار الدليل على المستصحب إلى أربعة أقسام ، لأن الدليل إمّا كتاب وإمّا سنة وإمّا إجماع وإمّا عقل .

4. باعتبار حال المُسْتصحب

يقسّم الاستصحاب بلحاظ حال المُسْتصحب على قسمين رئيسيين :

أ . العدمي : ويشمل النعتي والمحمولي .

ب . الوجودي : إما موضوع خارجي وإما حكم شرعي ، والحكم الشرعي يكون أربعة أنواع : تعليقي وتنجيزي وكلّي وجزئي ، ويكون كل من الكلّي والجزئي إما تكليفي أو وضعي[2] . فهذه الأقسام المتصوّرة من لحاظ حال المستصحب ، وما تتمايز به .

المقصد الثاني : حجيّةُ الإستصحاب

تعددت الآراء في حجيّة الاستصحاب حتى وصلت إلى أحد عشر قولاً ، وقد استعرضها الشيخ الأنصاري في رسائله بشكل موسّع[3] ، وسأعرض أهم الأدلة التي وردت للاستدلال على حجيته ، وكما يأتي :

أوّلاً : الأخبار

الروايات التي دلّت على مشروعيّة الاستصحاب كثيرة أهمها الصحاح الثلاث لزرارة بن أعين وتليها موثقة عمار وروايتا محمد بن مسلم وعبد الله بن سنان ثم مكاتبة القاساني ، وسأورد صحيحتين لزرارة منها :

---

(١) ينظر : مصباح الأصول ، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد محمد سرور البهسودي : 3 / 23 .

(٢) ينظر : دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي : 2 / 486 .

(٣) ينظر : فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 3 / 19 .

1. صحيحة زرارة ((قال : قلت له أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المني ، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء ، فحضرت الصلاة ونسيت أن بثوبي شيئا وصليت ، ثم إني ذكرت بعد ذلك . قال عليه السلام : تعيد الصلاة وتغسله . قلت : فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت انه قد أصابه فطلبته ولم أقدر عليه فلما صليت وجدته ، قال عليه السلام : تغسله وتعيد . قلت : فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئا فصليت فرأيت فيه . قال عليه السلام: تغسله ولا تعيد الصلاة ، قلت : لم ذلك ؟ قال عليه السلام : لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا . قلت : فإني قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله ، قال عليه السلام : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك . قلت : فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه ؟ قال عليه السلام : لا ، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك . قلت : إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال عليه السلام : تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته ، وإن لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك))[1] .

وعقّب السيد محمد تقي الحكيم على هذه الرواية بقوله :

هذه الرواية من أهم الروايات وأصحها وقد اشتملت على عدة مسائل فقهية أثارها عمق الراوي ودقة نظرته ، وما يتصل منها بموضع الحاجة قوله عليه السلام في مقامين منها (فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك) وهي كبرى كلية طبّقها عليه السلام على بعض مصاديقها في المقامين .

والذي يبدو من التعبير – فليس ينبغي – وهي كلمة لا تقال عادة في غير مواقع التأنيب أو العتب ، ولا موضع لهما هنا لو لم تكن هذه الكبرى مفروغا عنها عند الطرفين وهي من المسلمات لديهما ، كما أن التعليل فيها لأنك كنت على يقين ، وإرساله على هذا النحو من الإرسال يوحي انه تعليل بأمر مرتكز معروف[2] .

2. صحيحة زرارة قال ، قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال عليه السلام : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن وإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء. قلت:

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 3 / 466 باب أن كل شيء طاهر ح 1 .

(٢) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 464 .

فان حرّك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم ؟ قال عليه السلام : لا ، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلاّ فانّه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنّه ينقضه بيقين آخر))[1].

وقد اشتملت الرواية على فقرتين :

الفقرة الأُولى : (الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال عليه السلام : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن وإذا نامت العين والأُذن فقد وجب الوضوء) .

وهذا سؤال عن شبهة حكمية ، وهي أنّ الخفقة والخفقتان توجب الوضوء أم لا ، ووجه الشبهة أمران :

الأوّل : هو الاشتباه المفهومي في النوم ، بأن يكون الراوي لا يعلم أنّ النوم هل يشمل الخفقة والخفقتين أم لا ، فيكون من قبيل الدوران بين الأقل والأكثر .

الثاني : احتمال كون الخفقة والخفقتين ناقضاً للوضوء مستقلاً كسائر النواقض من دون أن يكون داخلاً في مفهوم النوم ، وعلى كل حال أجابه الإمام عليه السلام بعدم انتقاض الوضوء بالخفقة والخفقتين بقوله عليه السلام : يا زرارة إلخ... وإنّما جمع بين نوم العين والأُذن وترك نوم القلب ، للتلازم بين نوم القلب ونوم الأُذن على ما ذكره بعضهم ، فذكر نوم الأُذن يكفي عن ذكر نوم القلب ، وهذه الفقرة لا دخل لها بالمقام .

الفقرة الثانية : (فان حرّك في جنبه شيءٌ وهو لا يعلم ؟ قال عليه السلام : لا ، حتى يستيقن أنّه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بيّن ، وإلاّ فانّه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبداً ، ولكنّه ينقضه بيقين آخر) .

وهذا سؤال عن شبهة موضوعية مع العلم بأصل الحكم ، باعتبار أنّه قد تحصل للإنسان حالة لا يرى فيها ولا يسمع لاشتغال قلبه بشيء ، ولا سيما قبل عروض النوم، فيشك في تحقق النوم ، فأجاب الإمام عليه السلام بعدم وجوب الوضوء مع الشك في تحقق النوم بقوله عليه السلام : (لا ، حتى يستيقن أنّه قد نام) أي لا يجب عليه الوضوء في صورة الشك إلى أن يتيقن[2].

ولا إشكال في دلالة الرواية على حجية الاستصحاب في موردها ، فانّ البناء على الوضوء مع الشك في الحدث مما لا إشكال فيه ولا خلاف .

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 1 / 245 أبواب نواقض الوضوء ح 1 .

(٢) ينظر : مصباح الأصول ، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد محمد سرور البهسودي : 2 / 156 .

ثانياً : الإجماع

استدلّ بعض الأصوليين بالإجماع على حجيّة الاستصحاب إلا أن حصول الإجماع بهذه المسألة بعيد جداً لوقوع الإختلاف الكثير في ذلك ، ولو أمكن ذلك لما وصلت الآراء في الاستصحاب إلى أكثر من عشرة أقوال[١] . فالإجماع المذكور لو كان موجوداً لما وُجد الإختلاف في حجيّة الاستصحاب ، ولما تكثّرت الآراء في بيان حُجيته .

ثالثاً : بناء العقلاء

يعتمد الاستدلال ببناء العقلاء لاثبات حجيّة الاستصحاب على مقدّمتين :

1. إن العقلاء من الناس جرت سيرتهم في عملهم وتبانوا في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقائه ، وعلى ذلك قامت معايش العباد ، ولولا ذلك لاختل النظام الاجتماعي ولما قامت لهم سوق وتجارة .

2. كون الشارع من العقلاء بل رئيسهم فهو متحد المسلك معهم ، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقتهم العملية يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم ، وإلا لظهر وبان ولبلّغه الناس[٢] . فإذا ما تمّت كلتا المقدمتين بالإمكان أن نثبت حجيّة الاستصحاب ونعمل به من دون مشكلة .

رابعاً : دليل العقل

المقصود من العقل هنا هو حكم العقل النظري ، لا العملي ، إذ يذعن بالملازمة بين العلم بثبوت الشيء في الزمان السابق وبين رجحان بقائه في الزمان اللاحق عند الشك ببقائه . وناقش الشيخ المظفّر الدليل المذكور بوجهين :

1. في أصل الملازمة العقلية المدعاة فيكفي في تكذيبها الوجدان ، فنجد أن كثيراً ما يحصل العلم بالحالة السابقة ولا يحصل الظن ببقائها عند الشك لمجرد ثبوتها سابقاً .

2. لو سلّمنا هذه الملازمة فإن أقصى ما يثبت بها حصول الظن بالبقاء ، وهذا الظن لا يثبت به حكم الشارع إلا بضميمة دليل آخر يدل على حجية هذا الظن بالخصوص ليستثنى مما دل على حرمة التعبد

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 4 / 297 .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : 4 / 296 .

بالظن . والشأن كل الشأن في إثبات هذا الدليل[١] . وبالتالي لا تنهض هذه الملازمة العقلية على تقديرها دليلا بنفسها على الحكم الشرعي .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الاستصحاب في الفقه الاجتماعي

أولاً : كفن الزوجة

يرى الشيخ الطوسي أن كفن الزوجة المتوفية يكون على زوجها فيستخرجه من ماله لا مالها ؛ لاستصحاب وجوب النفقة[٢] فإن النفقة بالأساس من الواجبات الزوجيّة التي تقع على عاتق الزوج بمجرد حصول العقد الشرعي بينهما ، فعندما تتوفى الزوجة تكون واجباتها عليه ؛ لاستصحاب النفقة .

ثانياً : المضاربة بدراهم معينة

ذكر العلامة الحلي : أنه لو كان رأس مال المضاربة دراهم معيّنة ثمّ أسقط السلطان تلك الدراهم ، احتمل أن يكون رأس المال تلك الدراهم بعينها التي أسقطها السلطان للاستصحاب[٣] . فالإحتمال الذي ذكره العلامة الحلي إنما هو بلحاظ استصحابه لأصل المضاربة الذي كان على تلك الدراهم المشخّصة عندهم . والمثالان المذكوران من موارد التطبيقات الاجتماعية لمبنى الاستصحاب ، إذ استصحاب الحالة السابقة هو سبب جريان الحكم المذكور .

ثالثاً : حكم تغسيل المطلقة بائناً لزوجها الميت

لو طلّق الرجل زوجته طلاقاً بائناً ثم توفى ، فهل بالإمكان أن تغسله أو لا ؟ أختار المحقق الحلّي عدم ذلك للاستصحاب[٤] . ومن الواضح إن الزوجة التي تطلّق طلاقاً بائناً لا يمكنها أن ترجع إلى زوجها أثناء العدّة كالمطلقة الرجعيّة بل تحرم عليه ، ومن هنا استصحب المحقق الحلي الحرمة هذه إلى ما بعد الموت فحكم بحرمة تغسيلها لزوجها المتوفى والذي طلّقها طلاقاً بائناً .

---

(١) ينظر : أصول الفقه ، محمد رضا المظفر : 4 / 298 .

(٢) ينظر : الخلاف ، محمد بن الحسن الطوسي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1407 هـ : 1 / 708 .

(٣) ينظر : تذكرة الفقهاء ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 13 / 52 .

(٤) ينظر : المعتبر ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي ، المطبعة : مدرسة أمير المؤمنين – قم ، ط 1 ، ت : 1364 ش : 1 / 322 .

المطلب الثاني : مبنى البراءة ، ماهيتها ، حُجيتها ، تطبيقاتها

من الأصول المهمّة (أصل البراءة) وقد بحثها الأصوليون ومنهم الشيخ مرتضى الأنصاري في فرائده في الموضع الأول تحت عنوان (الشك في نفس التكليف) وبحثه ضمن ثلاثة مطالب ؛ لأن الشبهة إما تحريميّة وإما وجوبيّة أو مشتبهة بينهما[١] .

وقد بحث الأصوليون البراءة تحت مسمّيات أخرى كانت تستخدم عندهم ، فتُسمّى بـ (أصالة خلو الذمّة) كما صرّح المحقق الحلي ذلك بقوله : ((أعلم أن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية ، فإذا ادعى مدع حكماً شرعياً ، جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية ، فيقول : لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية ، لكن ليس كذلك فيجب نفيه ...))[٢] .

وقد يعبّر عنها بـ (أصالة النفي) كما عبّر عنها الفاضل التوني بقوله : ((القسم الثالث : أصالة النفي ، وهو البراءة الأصلية))[٣] . ولبيان حقيقة البراءة وحجيتها وتطبيقاتها ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأوّل : ماهيّة البراءة

أولاً : معنى البراءة

1. البراءة في اللغة : هي الخروج من الشيء والمفارقة له ، والأصل البرء ، بمعنى: القطع . فالبراءة : قطع العلاقة ، يقال : برئت من الشيء ، وأبرأ براءة : إذا أزلته عن نفسك وقطعت أسبابه ، وبرئت من الدين : انقطع عنّى ولم يبق بيننا عُلقة [٤].

2. البراءة في الاصطلاح : في حدود البحث لم أجد من عَرَّف البراءة بشكل مطلق ، بل اعتاد الأصوليون على تعريف أقسامها وما يترتّب عليها ، بيد إني لاحظتُ العلامة الحلي يُشير إلى معنى البراءة الأصلية أثناء بحثه عن حكم الزيادة ما معناه : البراءة الأصليّة هي عدم إيجاب الحد الذي لا

---

(١) ينظر : فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري : 2 / 17 وما بعدها .

(٢) معارج الأصول ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي : 212 .

(٣) الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد الفاضل التوني : 178 .

(٤) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 1 / 31 – 34 فصل الباء .

إشعار فيه من خلال نفي الزائد وعدم إثباته[١] ، وأحتمل المحقق يوسف البحراني (ت : 1186 هـ) أن معنى البراءة الأصليّة أحد معنيين :

المعنى الأول : الراجح

والمراد منه : ما يترجّح إذا خلَّي الشيء ونفسه ، ومنه قولهم : الأصل في الإطلاق الحقيقة ، بمعنى أنه إذا خلَّي الكلام ونفسه من غير قرينة صارفة فإن المخاطب يحمله على المعنى الحقيقيّ ؛ لأنه الراجح المتبادر ، ومنه قولهم أيضا : الأصل في الماء عدم النجاسة .

المعنى الثاني : الاستصحاب

أي استصحاب الحالة السابقة الَّتي كان عليه الشيء قبل حال الاختلاف ومحلّ النزاع ، ورجح أن يكون المعنى الأول هو المراد من البراءة الأصلية[٢] .

إذا ما لاحظنا المعاني المذكورة نجدها تعبّر عن الحالة الفعليّة لمعنى البراءة ، فهي لم تتحدّث عن حقيقة البراءة إلا ضمن الجري العملي للتطبيق ، وبالتالي فإن الأولى إرجاع البراءة لمعناها اللغوي ، لعدم وجود معنى خاص لها عند الأصوليين أكثر من معنى الانقطاع وقطع الارتباط .

ثانياً : أقسام البراءة

تقسّم البراءة في علم الأصول على قسمين : العقلية والشرعية وبيانهما كما يأتي :

1. البراءة العقلية : ويراد منها حكم العقل بعد الإلزام ما لم يصل إلى المكلّف وقد اكتسب هذا الأصل صيغة فنية تحت قاعدة عقلية سميت بـ (قبح العقاب بلا بيان) في زمن الوحيد البهبهاني (قده) وشكلّت هذه القاعدة أحد الأسس الرئيسية للتفكير الأصولي المعاصر[٣] .

2 . البراءة الشرعيّة : وتعرّف بأنها الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه واليأس من تحصيله[٤] .

---

(١) ينظر : مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 186 .

(٢) ينظر : الدرة النجفية من الملتقطات اليوسفية ، يوسف بن أحمد البحراني : 1 / 156 .

(٣) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 5 / 23 .

(٤) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 481 .

ويرد على هذا التعريف بأن الوظيفة الشرعيّة النافية للحكم الشرعي لا تقتصر على خصوص البراءة الشرعيّة بل تعمّ أيضاً إطلاقات الأدلة وعموماتها فيكون التعريف غير مانع .

المقصد الثاني : حجيّة البراءة

يستدلّ على حجيّة البراءة بحسب الأقسام التي تنقسم عليها وكما يأتي :

أولاً : حجيّة البراءة العقلية

أستدل الأصوليون على ثبوت البراءة العقلية من خلال قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وهو المسلك المشهور ، وبالإمكان صياغة الدليل على ثبوتها كما يأتي :

1. قيام الوجدان العرفي والعقلائي في باب المولويات العقلائية على عدم المؤاخذة بارتكاب مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل وعدم العلم بالحكم الواقعي ولا الظاهري الإلزامي . فيكون هذا منبها مثلاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وعقليتها .

وأشكل السيد محمد باقر الصدر على الدليل المذكور بأن حق الطاعة والمولوية أمراً واحداً لا درجات لها ولا مراتب[1] .

بيد إن ما ذكره السيد الصدر لا يُساعد عليه القرآن الكريم والسنة الشريفة اللذان احتويا على عشرات الآيات والروايات التي تثبت أن الطاعة مفهوم مشكّك وليس متواطيء ، كطاعة الله تعالى وطاعة الرسول وطاعة فرعون والشيطان و ... .

2 . إن القاعدة مرجعها إلى أنه يقبح العقاب على ترك التحرك حيث لا موجب للتحرك ، وتوضيح الفكرة كبروياً بأنه لا معنى لتسجيل العقاب على ترك التحرك في مورد لم يكن فيه موجب للتحرك ، وإما الصغرى فباعتبار أن الأمور الواقعية ومنها التكاليف إنما تكون محركة بوجوداتها الواصلة لا الواقعية فالعطشان إنما يتحرك نحو ما يعلم به لا ما لا يعلم به .

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 5 / 26 .

وردّ السيد محمد باقر الصدر الدليل المذكور بأنّ المحرّك على قسمين : تكويني وتشريعي ، والتكويني خارج عن محل الكلام ، والتشريعي يرجع إلى حق الطاعة الذي يقتضي الاتيان بالتكاليف المظنونة والمشكوكة فضلاً عن المقطوعة[1] .

فالباحث يُسلّم بأن المحرك التكويني خارج عن محل البحث ، لكن رجوع المحرّك التشريعي إلى حق الطاعة الذي يقتضي الاتيان بالتكاليف جميعاً ، فهذا غير مسلّم مطلقاً لأن المحركيّة تابعة لإرادة المحرّك وإرادة المحرّك غير واصلة إلا في ما نقطع به ، وأمّا الإتيان بالمحتملات والمشكوكات فيكفيني الإحتمال لعدم قبوله وبالأخص عدم إمكان السيد محمّد باقر الصدر من إقامة الدليل على مسلكه .

ثانياً : حجيّة البراءة الشرعيّة

يستدلّ على حجيّة البراءة الشّرعيّة من خلال القرآن الكريم والسنة الشريفة والعقل ، وسأبحثها كما يأتي :

1. القرآن الكريم

يستدلّ على حجيّة البراءة الشرعية من القرآن الكريم بعدد من الآيات بالإمكان إرجاعها إلى معنيين رئيسيين وكما يأتي :

أ. التعذيب فرع البيان

من المعاني التي تضمنها بعض الآيات الكريمة هو أن الله سبحانه وتعالى لا يعذّب قوماً على تكليف إلا بعد بعث الرسول الذي هو كناية عن بيان التكليف ، ومن هذه الآيات الكريمة ما يأتي :

الآية الأول : قوله تعالى : ﴿ مَّنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[2] .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾[3] والاستدلال بالآيتين مبني على أمرين :

---

(١) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 5 / 27 .

(٢) الإسراء / 15 .

(٣) القصص / 59 .

الأمر الأول : إن صيغة (وما كنّا) أو (ما كنّا) تستعمل في إحدى معنيين : نفي الشأن والصلاحيّة كقوله تعالى : ﴿ ... وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[١] أو نفي الإمكان كقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا ... ﴾[٢] .

الأمر الثاني : إن بُعث الرسول (صلى الله عليه وآله) كناية عن إتمام الحجّة على الناس .

والنتيجة : فلو لم يُبعث الرسول بتاتاً أو بُعث ولم يُبين الأحكام أبداً أو بيّن بعضها دون البعض الآخر لقبح العقاب إلا في الواصل من التكليف .

ب . الإضلال فرع البيان

دلّت العديد من الآيات الكريمة على أن الله تعالى لا يضلّ عباده إلا بعد البيان ، فإذا لم يصل البيان فلا إضلال ، ومن هذه الآيات الكريمة ما يأتي :

الآية الأولى : قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[٣] .

وجه الإستدلال : إن التعذيب من آثار الضلالة والضلالة معلّقة على البيان في الآية ، فيكون التعذيب معلّقاً عليه .

الآية الثانية : قوله تعالى : ﴿ ... فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾[٤] .

وجه الإستدلال : إن إضلاله تعالى نتيجة زيغهم وإعراضهم وكِبْرهم وتولّيهم عن الحق[٥] .

ومن خلال الآيات الكريمة المتقدّمة نلاحظ أن الله سبحانه تعالى قد علّق العذاب والإضلال على وصول البيان والهداية إلى الناس ، فإذا لم يصل البيان ولا الهداية فإن الله لا يعاقبهم على ذلك وهذا هو معنى (البراءة الشرعيّة) .

---

(١) البقرة / 143 .

(٢) آل عمران / 145 .

(٣) التوبة / 115 .

(٤) الصف / 5 .

(٥) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 2 / 100 – 101 .

2 . السنة الشريفة

يستدلّ على حُجيّة البراءة الشرعيّة من خلال السنة الشريفة بأحاديث كثيرة أهمها : حديث الرفع ومرسلة الصدوق ، وسوف أكتفي بعرض حديثي الرفع والسعة وكما يأتي :

أ . حديث الرفع

عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة))[1] .

وجه الاستدلال :

إن أحكام الشارع سواء أكانت تكليفية أو وضعيّة ، لما كان أمر رفعها ووضعها بيده فبإمكانه أن يضع الحكم الإلزامي في حالتي العلم والجهل ، كما أن بوسعه ان يرفعهما عنه .

وعليه ، الحديث جاء للتعبير عن رفع الشارع الحكم الإلزامي في حال الشك ، وليست هناك أية منافاة بين رفع الحكم عند الجهل به وبقائه واقعاً كما هو مقتضى ما دل على ثبوت الأحكام في حق العالمين والجاهلين على السواء فيكون مفاد الرفع في هذا الحديث هو رفع العقاب أو المؤاخذة الآتية في حينها ولكن عندما تنتفي آثار الرفع يعود الحكم على حاله تكليفاً ووضعاً .

ب . حديث السعة

ما روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) : ((الناس في سعة ما لم يعلموا))[2] .

وقد قرئ هذا الحديث بتنوين كلمة سعة كما قرئ بالإضافة وعدم التنوين فتكون دلالة الحديث بحسب القراءة وكما يأتي :

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 15 / 369 باب جملة مما عفي عنه ح 1 .

(٢) جامع أحاديث الشيعة ، حسين البروجردي : 1 / 326 باب حكم ما إذا لم توجد حجة ح 6 .

دلالة القراءة الأولى : أن تكون (ما) مصدرية زمانية ، ويكون مفاد الرواية على تقديرها الناس في سعة مدة عدم علمهم بالتكليف ، أي ما داموا لم يعلموا بوجود التكليف فذمتهم غير مشغولة به ، لان الشارع جعلهم في سعة من أمره .

دلالة القراءة الثانية : أن تكون (ما) موصولة ، ويكون مفادها الناس في سعة الحكم الذي لا يعلمونه ويكون مؤداه مؤدى حديث الرفع .

والفرق بين القراءتين : إن الحديث على القراءة الأولى يكون مؤكداً في مضمونه للقاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) لان لسانه لسان جعل السعة ما دام البيان غير واصل الينا ، أي ما دمنا لا نعلم بالتكليف . وعلى القراءة الثانية يكون مفاد الرواية مفاد حديث الرفع وهو معارض لأدلة الاحتياط[١] .

وكلا الدلالتين تصلح في توجيه الحديث إلا إن الدلالة الثانية أعني كون (ما) موصولة أقرب إلى الظهور العرفي من كونها مصدرية زمانية .

3. حكم العقل

يُستدلّ على ثبوت البراءة بدليل العقل ؛ إذ إنه يحكم (بقبح العقاب بلا بيان واصل) إلى المكلّف بعد ما يقوم المكلّف بوظيفته من الفحص عن الحكم ، فإذا لم يظفر بالحكم قبح في حقه العقاب [٢] . فمن خلال الكتاب العزيز والسنة الشريفة والعقل أمكن إثبات البراءة الشرعيّة وبالتالي عدم استحقاق العقوبة في التكليف غير الواصل .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى البراءة في الفقه الاجتماعي

أوّلاً : تقسيم مال المُفلّس

لو قسّم الحاكم الشرعي مال المُفلّس ثم ظهر غريم آخر ففي نقض الحاكم القسمة وإعادتها تأمل ؛ لأصل البراءة[٣] فالمفلّس يكون غريماً لمجموعة من الأشخاص الذين يطلبونه مقداراً من المال ، فيقوم الفقيه بقسمة المال على الغرماء بالسوية وهو حكم فيه شيء من النظر الاجتماعي .

---

(١) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 489 .

(٢) ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 108 .

(٣) ينظر : المناهل ، محمد بن علي الطباطبائي : 77 .

ثانياً : قيمة تفويت البُضع[١]

لو شهد الشاهدان بالطلاق ثمّ رجعا قبل الحكم بطلت الشهادة ، وإن رجعا بعده فإن كان بعد الدخول لم يضمنا شيئاً لأصل البراءة ، واستحقاقها المهر بالدخول . ولا قيمة للبضع ليضمناه بالتفويت[٢] فحكم الفاضل الهندي بعدم ضمان الشاهدان لو رجعا عن الشهادة بعد الحكم بالطلاق تمسكاً بأصل البراءة .

ثالثاً : عدم حدّ المرأة بمجرد الحمل

لا تحدّ المرأة بمجرّد الحمل وإن كانت خاليةً من بعل ما لم تقرّ بالزنا أربع مرّات أو تقم عليها البيّنة به ، لجواز الشبهة والاستكراه ولأن الحدود تدرء بالشبهات وليس علينا سؤالها ، لأصل البراءة وعدم الزنا[٣] فجواز حدّ المرأة الخليّة متوقف على إقرارها بالزنا أو وجود البينة على فعلها الزنا ، ثم إنه لا يجب سؤالها لأن الأصل في المرأة عدم كونها زانية مضافاً إلى حمل عمل المسلم على الصحة .

المطلب الثالث : مبنى الاحتياط ، ماهيته ، حُجيته ، تطبيقاته

الأصل الثالث من الأصول العمليّة التي يعتمدها الفقيه لتشخيص الوظيفة العمليّة للمكلّف هو (أصل الاحتياط) ولبيان حقيقة الاحتياط وأقسامه وحُجيته وتطبيقاته ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأول : ماهيّة الاحتياط

أولاً : معنى الإحتياط

1. الاحتياط في اللغة : من حاطه حوطاً ، واحتاط أخذ في الحزم ، والمحاط : المكان يكون خلف المال ، وأحاط بالقوم استدار عليهم وحوطهم . وحواط الأمر : قوامه ، وكل من بلغ أقصى شيء ، وأحصى علمه فقد أحاط به[٤] .

---

(١) البُضع : مصدر أبضع كالسكر والكفر وهو كناية عن الفرج والجماع . ينظر : المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد بن محمد بن علي الفيومي : 1 / 51 .

(٢) ينظر : كشف اللثام ، بهاء الدين محمد بن الحسن الفاضل الهندي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلا ط ، بلا ت : 10 / 382.

(٣) ينظر : المصدر نفسه : 10 / 422 .

(٤) ينظر : القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 355 مادة (حوط) .

فالاحتياط هو الاستيعاب والأخذ بالأشد ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ... وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[١] .

2. الاحتياط في الاصطلاح : من خلال متابعة آراء الأصوليين في الاحتياط لوحظ أنهم ليس لهم معنى يغاير المعنى اللغوي أو يختلف عنه بل المراد من الاحتياط هو التحفّظ والتحرّز عن الوقوع في مخالفة الواقع بواسطة العمل بتمام المحتملات الذي هو أعلى مراتب الاحتياط [٢] . والمعنى المذكور لا يختلف كثيراً عن المعنى اللغوي بل هو نتيجة الاحتياط ، فإن التحفّظ والتحرّز إنما هو نتيجة الإتيان بكل عمل حتى المحتمل منه .

وعرّفه صاحب مفتاح الأصول بقوله : ((الحكم بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكليف فعلاً أو تركاً – مع الإمكان – عند الشكّ به والعجز عن تحصيله بالأدلة المعتبرة ، أو تحصيل معرفة الموقف العملي بأحد الأصول المقررة))[٣] .

التعريف المذكور يتكوّن من جزءين : (الحكم ...) و (أو تحصيل ...) والجزء الأوّل مستفاد من تعريف السيد محمد تقي الحكيم للاحتياط الشرعي كما سيأتي في بيان أنواع الاحتياط .

والجزء الثاني : أعم من الاحتياط ، فتحصيل الموقف بأحد الأصول يشمل الأصول العملية كلّها فهو غير مانع من دخول الأغيار ، فضلاً عن عدم بيانه لحقيقة الاحتياط . والأولى الاقتصار على ما عرّفه اللغويون وسار عليه الأصوليون ، فليس ثمة معنى جديد عندهم .

ثانياً : أقسام الاحتياط

يُقسّم الاحتياط على قسمين رئيسيين وهما :

1. الاحتياط الشرعي : وعرّفه السيد محمد تقي الحكيم بقوله : ((ويراد به حكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكاليف أو اجتنابها عند الشك بها ، والعجز عن تحصيل واقعها مع إمكان الإتيان بها جميعاً أو اجتنابها))[٤] .

---

(١) الطلاق / 12 .

(٢) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 1 / 74 .

(٣) مفتاح الوصول إلى علم الأصول ، أحمد كاظم البهادلي : 2 / 293 .

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 495 .

وهذا الأصل هو الأصل العملي الذي بنى عليه الإخباريون على أنه المرجع في الشبهات الحكميّة التحريميّة ويقابله مشهور الأصوليين على الأخذ بجريان أصالة البراءة الشرعيّة والعقليّة في هذا المورد .

2. الاحتياط العقلي : هو أحد الأصول العملية العقلية المدركة بواسطة العقل العملي الذي يجري في كل مورد تتسع له حدود حق الطاعة للمولى[1] .

بيد إن الأصوليين اختلفوا في حدّ حق الطاعة الذي نشأ عنه الإختلاف في مجرى أصالة الاحتياط العقلي .

المقصد الثاني : حُجيّة الاحتياط

أختلف الأصوليون في حجيّة الاحتياط الشرعي من حيث النفي والإثبات على أقوال ثلاثة :

1. اختار الإخباريون وبعض الأصوليين حجيته ويجب الأخذ به في الشبهات الحكميّة التحريميّة دون الوجوبيّة .

2. كونه حُجّة مطلقاً سواء أكان الشبهات موضوعية أم حكميّة بقسميها ، وهو ما اختاره بعض الإخباريين والاصوليين .

3. إنه ليس بحجة مطلقاً وقد اختاره أصوليو بعض المذاهب الإسلامية وأغلب أصولي الإماميّة[2] .

وبعد أن اتضحت الأقوال في المسألة ينبغي أن أبيّن المقصود من الشبهات الحكميّة والموضوعيّة ليتضح جريان الاحتياط من عدمه ، وكما يأتي :

أ . الشبهات الحكميّة : المراد منها هو ما يكون متعلّق الشك والشبهة فيها حكم من الأحكام الشرعيّة الكليّة تكليفاً أو وضعاً ، ومنشأ الشكّ في موردها هو فقدان النص أو إجماله أو تعارضه مع نصّ آخر .

مثال الشبهة في الأحكام التكليفية : لو وقع الشك في جعل الشارع لوجوب صلاة الجمعة .

ومثال الشبهة في الأحكام الوضعيّة : لو وقع الشك في طهارة الكتابي .

---

(١) ينظر : بدائع الأفكار ، ميرزا حبيب الله الرشتي : 463 .

(٢) ينظر : الجهد الأصولي عند العلامة الحلّي ، بلاسم عزيز شبيب : 356 357 .

ب . الشبهة الموضوعيّة : ما يكون متعلّق الشك عبارة عن انطباق الحكم الكلي على واقعة شخصيّة ، ومنشأ الشك في موردها هو اشتباه الأمور الخارجيّة .

ومثالها : الشك في فعليّة الوجوب للحج على زيد – مثلاً – ينشأ عن الشك في استطاعته أو عدمها أي الشك في تحقق موضوع الوجوب .

3. الشبهة التحريميّة : هي التي يكون متعلّق الشّك فيها هو الحرمة ، كما لو وقع الشك في حرمة العصير العنبي ، وهي على قسمين :

القسم الأوّل : الشبهة التحريميّة الحكميّة : ما كان متعلّق الشّك فيها هو الحرمة الكليّة ، أي ما كان الشك في أصل الجعل ، مثالها : لو وقع الشّك في جعل الحرمة لطبيعة العصير العنبي .

القسم الثاني : الشبهة التحريميّة الموضوعيّة : ما كان متعلّق الشك هو الحرمة الجزئيّة ، أي كون الشك ليس في الجعل بل في مصداقية الطبيعة ، مثاله : لو أحرزنا جعل الحرمة على طبيعة لحم الأرنب إلا إننا شككنا في حرمة هذا اللحم بسبب الشك في مصداقيته للحم الأرنب[١] .

بعد الإطلاع على مجموعة من الأمور التي لها صلة بموضوع البحث انتقل لعرض الحُجج التي يعتمدها أصحاب الاختلاف في حُجيّة الاحتياط وكما يأتي :

أولاً : حجيّة الاحتياط الشّرعي

بالإمكان اثبات حجيّة الاحتياط الشرعي من خلال القرآن الكريم والسنة الشريفة وتوضيحه كالآتي :

1. القرآن الكريم

يُستدلّ على حجيّة الاحتياط الشرعي بعدد من الآيات الكريمة ، نستعرض منها الآتي :

أ . قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ... ﴾[٢] باعتبار أن الترخيص في الشبهات التحريمية قول بغير علم وقد نهت الآية المباركة عنه .

---

(١) ينظر : المعجم الأصولي ، محمد صنقور علي : 2 / 196 – 204 .

(٢) الإسراء / 36 .

والجواب على ذلك : إن الترخيص فيها متوقف على عدم العلم ، ومن الواضح قيام أدلة البراءة في هذا المورد فالاحتياط خارج عن الآية موضوعاً لحكومة أدلة البراءة عليها .

ب . قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ ... ﴾[1] ووجه الاستدلال : إن اقتحام الشبهات التحريمية ينافي التقوى التي أمرنا بها بفحوى هذه الآيات ونظائرها .

والجواب : إن اقتحام الشبهة مع وجود المؤمن الشرعي لا ينافي التقوى بحال ، ومع قيام أدلة البراءة فالمؤمن حاصل من الشارع ، وأي محذور في إتباع رخص الشارع بعد ثبوتها عنه ؟

2 . السنة الشريفة

يستدلّ على حجيّة الاحتياط الشرعي بعدد كثير من الروايات بالإمكان تصنيفها إلى صنفين رئيسيين وكما يأتي :

أ. وهي ما اخذ فيها لفظ الشبهة والوقوف عندها كما في رواية الإمام الصادق عليه السلام ((الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة))[2] . وَيَرِدُ على الدليل المذكور أمور :

الأمر الأوّل : ان كلمة الشبهة التي أخذت فيها ظاهرة في الشبهة المُستحكمة ، أي التي لم يعرف حكمها الواقعي أو الظاهري ، ولم يجعل لها الشارع مؤمنات من قبله ، إذ مع قيام حكمها الظاهري أو جعل المؤمن فيها لا معنى لاعتبارها شبهة ، وتكون من الأمر البيّن الرشيد .

الأمر الثاني : إن لسان الأمر بالتوقف وما اشتملت عليه من تعليل في بعضها يدلّ على كونها أوامر ارشادية لاتصالها بشؤون التحذير من الوقوع في العقاب ، وشؤون العقاب والثواب لا تتقبل أوامر مولوية فالروايات حتى مع الغض عن المناقشة الأولى غير وافية الدلالة .

ب . ما ورد فيها لفظة الأمر بالاحتياط كقوله عليه السلام : ((أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت))[3] . ويرد عليها عدة أمور منها :

---

(١) آل عمران / 102 .

(٢) الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني : 1 / 50 باب النوادر ح 9 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 167 باب وجوب التوقف والاحتياط ح 46 .

الأمر الأوّل : إنها أمرت بالاحتياط للدّين وهو لا يكون إلا بعد إحراز موضوعه ، فمع الشك في كون الشيء ديناً أو ليس بدين لا تتكفل هذه الروايات إثبات كونه منه .

الأمر الثاني : الروايات المذكورة روايات إرشادية إلى حكم العقل ، لان الاحتياط حسن على كل حال[١].

والنتيجة : بعد ما تقدّم من بيان وأدلة حُجيّة الاحتياط من الكتاب العزيز والسنة الشريفة فالذي يبدو لي إن الاستدلال بالآيات الكريمة لا يساعد على إثبات الاحتياط الشرعي لسببين :

الأول : حكومة أدلة البراءة في مورد عدم العلم .

الثاني وجود المؤمن لاقتحام الشبهة .

أما ما يخص الروايات فهي ارشاديّة لحكم العقل الداعي للاحتياط على كلّ حال ، فلا تثبت البراءة من خلالها .

ثانياً : حُجيّة الاحتياط العقلي

يُستدلّ على حجيّة الاحتياط العقلي بعدد من الأدلة نوضحها كما يأتي :

1. الأصل في الأشياء الحظر إذا لم يسبق الجواز .

وأجاب السيّد الصدر بأن هذا الاحتياط موافق لما ورد في بعض أحاديث أهل البيت (عليهم السّلام) إلا إنه محكوم لأدلّة البراءة[٢] .

2. وجود علم إجمالي بالتكاليف في مجموع الشبهات فيكون منجزاً ، وقد حاول المشهور رد الدليل المذكور من خلال انحلال العلم الإجمالي الحقيقي أو الحكمي بيد إن السيد محمد باقر الصدر أشار إلى أن الانحلال لا يكفي لسقوط منجزيّة العلم الإجمالي لعدم رجوع الكلام إلى نتيجة لأن العلم عندهم علّة تامة للتنجّز[٣] .

---

(١) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 499 .

(٢) ينظر : بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 5 / 80 .

(٣) ينظر : المصدر نفسه .

وعليه ، فالاحتياط العقلي إن كان راجعاً إلى وجود العلم الإجمالي فلا شكّ في انحلاله بسبب وجود الأدلة وصيرورة الشكّ شكّاً بدوياً التي تجري فيه البراءة . وإن كان مستنداً إلى شيء آخر فهو بحاجة إلى مؤمّن وهو مفقود في المقام وبالتالي عدم ثبوت حجيته .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الاحتياط في الفقه الاجتماعي

أولاً : البحث عن وارث الدائن

لو مات الدائن وعلم بوجود وارث غير معروف وجب الاجتهاد في طلبه للاحتياط[١] .

إن مقتضى الاحتياط هو أن يبحث المدين عن وارث الدائن تحصيلاً لفراغ ذمته وإن كان الوارث غير معروف ، ومسألة الدّين مسألة إجتماعية بين عدّة أطراف .

ثانياً : الوقف على عنوان انقرضت مصلحته

يجوز صرف الوقف الذي انقرضت مصلحته في وجوه البرّ جميعها [٢] . لأن الوقف من القضايا الاجتماعيّة فإذا تغيّر أو انقرض عنوانه جاز صرف الوقف في وجوه الخير المتعددة تحصيلاً للاحتياط وبراءة الذمّة .

المطلب الرابع : مبنى التّخيير ، ماهيته ، حُجيته ، تطبيقاته

الأصل الرابع من الأصول العمليّة هو (أصل التخيير) الذي لم يبحثه الأصوليون مستقلاً فبحثوا قسماً منه مع البراءة وآخر مع الاحتياط ، وقد علّل الميرزا النائيني سبب عدم بحثها بشكل مستقلّ بقوله : ((ولأجل قلة مباحث أصالة التخيير لم نعقد لها فصلاً مستقلاً وجعلنا البحث عنها في خاتمة البراءة المناسبة ...)) [٣] . ولتوضيح حقيقة التخيير وأقسامه وحُجيته وتطبيقاته يتوزع المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

---

(١) ينظر : هداية العباد ، محمد رضا الگلبايگاني ، المطبعة : زگين – قم ، بلا ط ، ت : 1417 هـ : 2 / 67 .

(٢) ينظر : المناهل ، محمد بن علي الطباطبائي : 510 .

(٣) فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 3 / 442 .

المقصد الأول : ماهيّة التخيير

أولاً : معنى التخيير

1. التخيير في اللغة : الانتقاء والاصطفاء ، وخارَ الله لك أَي أَعطاك ما هو خير لك[١] .

2. التخيير في الاصطلاح : هي عبارة عن الحكم بتخيير المكلّف بين فعل شيء وتركه ، أو تخييره بين فعلين مع عدم إمكان الاحتياط[٢] ، ومنه دعاء الإمام الصادق عليه السلام في الاستخارة : ((... اللهم خر لي واختر لي في جميع أموري في يسر منك ...))[٣] أَي اخْتَرْ لي أَصْلَحَ الأَمرين واجعل لي الخِيْرَة فيه .

فالمكلّف في مورد التخيير يكون أمام شيئين لا يمكنه الجمع بينهما بأي نحو من الأنحاء ، كما أنه لا يمكنه أن يتركهما معا . ويتحقق موضوع التخيير في موردين :

المورد الأول : العمل الواحد

إذا علمنا بجنس التكليف المشترك بين الوجوب والتحريم أعني أصل الإلزام المتعلّق بعمل المكلّف وشككنا في تعلّقه بإيجاد ذلك العمل أو بتركه ؛ ويعبر عنه تارة بدوران الامر بين الوجوب والحرمة وأخرى بدورانه بين المحذورين ، فإذا علمنا أن صلاة الجمعة – مثلاً – إما واجبة وإما محرمة ولا ترجيح لأحدهما على الآخر حكم العقل بالتخيير بين فِعْلها وتركها .

المورد الثاني : العمل المتعدد

إذا كان هنا فعلان وعلمنا بوجوب أحدهما وحرمة الآخر ولكن من دون تشخيص ، حكم العقل بالتخيير بين فِعْل أحدهما وترك الآخر ، ولا يجوز فعلهما معا ولا تركهما معا ؛ لان في الأول يحصل العلم بمخالفة قطعية للحرام وفى الثاني بمخالفة قطعية للواجب وكلاهما ممنوعان[٤] .

فالحكم بالتخيير حين لا يمكن الإحتياط ولا يوجد ترجيح في المقام ، سواء كان ذلك في الفعل الواحد أو الفعلين .

---

(١) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 4 / 267 فصل الخاء المعجمة .

(٢) ينظر : مطارح الأنظار ، تقرير بحث مرتضى الأنصاري للميرزا أبو القاسم الكلانتري : 273 .

(٣) الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني : 3 / 471 باب صلاة الاستخارة ح 3 .

(٤) ينظر : اصطلاحات الأصول ، علي المشكيني ، طبع ونشر : الهادي – قم ، ط 5 ، ت : 1413 هـ : 50 .

ثانياً : أقسام التخيير

التخيير هو أن يعلم المكلّف بجنس الإلزام ولا يمكنه الاحتياط لأجل عدم التمكن من الموافقة والمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال ، لتعلّق التكليف واقعاً بأحد الشيئين لا على التعيين ، وبالتالي يكون المكلّف مخيراً بين أحد الشيئين :

1. التخيير الشرعي : وهو فيما إذا لم يكن بين الشيئين جامع خطابي ، كما إذا دار الأمر بين وجوب أحد الشيئين وحرمة الآخر أو وجوب أحد الشيئين ووجوب شئ آخر لا يجمعهما جنس قريب ومثاله : التخيير بين خصال كفارة الإفطار المتعمّد .

2. التخيير العقلي : إذا كان بين الشيئين جامع خطابي ، كما إذا دار الأمر بين وجوب إكرام هذا العالم أو ذلك العالم ، فإنه يصح التكليف باكرام العالم مبهما ، فيكون المكلّف مخيراً عقلاً في إكرام أحد الفردين أو الأفراد[١] .

وأشار الشيخ علي كاشف الغطاء (ت : 1411 هـ) إلى أن التخيير العقلي لا يخلو من إحدى حالات ثلاثة وهي :

الحالة الأولى : ان يكون التخيير المشكوك فيه تخييراً عقلياً من جهة تعلق الأمر بالطبيعة واحتمال تقييدها بحيث يكون غير المقيّد ليس بواجب أصلاً مثل ما إذا ثبت وجوب عتق الرقبة وشك في تقييدها بالمؤمنة.

الحالة الثانية : أن يكون التخيير عقليا ناشئاً من جهة تزاحم الواجبين العينيين مع احتمال تعيين أحدهما كالتخيير بين إنقاذ العالم ، وإنقاذ الجاهل مع احتمال تعيين العالم عليه .

الحالة الثالثة : أن يكون التخيير عقلياً بين فعل الشيء وتركه بواسطة دوران حكمه بين الوجوب والحرمة مع احتمال ترجيح أحدهما مثل موافقة الشهرة وهذا غير الشك الناشئ من التزاحم[٢] .

---

(١) فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 3 / 443 .

(٢) ينظر : النور الساطع في الفقه النافع ، علي بن محمد رضا كاشف الغطاء : 2 / 439 .

ومن هنا فإطلاق عنوان (أقسام التخيير) فيه مسامحة واضحة ؛ لأن التخيير حقيقة واحدة تارة يتدخّل الشارع في تخيير المكلّف ولو لم يكن هنالك جامع مشترك بين أفراد التخيير ، وتارة يتدخّل العقل لوجود جامع بين أفراده .

والنتيجة فإن الشارع إذا تدخلّ في تحديد التخيير سُمّي التخيير شرعيّاً نسبة إلى الشارع المقدّس ، وإن استقلّ العقل في كشفه للتخيير سُمّي التخيير عقليّاً نسبة إليه .

ثالثاً : مورد بحث التخيير

يبحث الأصوليون التخيير في ثلاثة موارد : التخيير في الواجب والآراء فيه ، التخيير عند تعارض الأدلة والتخيير في الشبهة .

والمورد الأخير هو ما يبحث فيه الأصوليون مسألة دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمته ، والدوران تارة يكون بين التوصليين وتارة يكون أحدهما تعبّدي أو كليهما ، فهنا صورتان رئيسيتان :

الصورة الأولى : أن يكون كل من المحذورين من التوصليّات :

وهو على نوعين :

1. أن يكون كل من التوصليين في فعل واحد ، ويُمثّل له : بأن المكلّف لو علم أنه حلف واقعاً ، لكن تردد هل على وطئ امرأته في ليلة معينة أو على ترك وطئها في تلك الليلة بعينها ؟ فالمكلّف غير قادر على الجمع بين المحتملين والاحتياط في مقام الامتثال .

وعليه : فهل تقدّم الإباحة لقيام أدلة البراءة بالنسبة لهما معاً ، أو يقدّم جانب الحرمة ، لأن دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة أو يتمسّك بالاستصحاب ؟ فهنا آراء ثلاثة :

الرأي الأوّل : الإباحة ، فلا يمكن تطبيقها لأن المكلّف عالم بالإلزام لأحد الأمرين : إما الفعل وإما الترك.

الرأي الثاني : البراءة ، فلا يمكن – أيضاً – إجراءها سواء أكانت شرعيّة أو عقليّة لسقوط وإنحلال العلم الإجمالي .

الرأي الثالث : الاستصحاب ، لا يمكن تطبيقه في هذا المورد ، لأنه أصل تنزيلي وقد عرفت انتقاض الحالة السابقة . فهذه ثلاثة أقوال في المسألة واختار بعض الأصوليين البراءة وعدم الاعتناء بجانب المفسدة .

2. أن يكون كل من التوصليين في فعل متعدّد ، ويمثّل له : إذا علم المكلّف بأنه حلف بالنسبة إلى امرأته المعينة أما على وطئها في كل ليلة جمعة مثلاً ، وأما على ترك وطئها فلا يمكن أن يأتي بالفعل ولا تركه ، لان مفاد العلم الإجمالي هو الدوران بين وجوب الوطء في كل ليلة جمعة أو حرمته . والتخيير بالمثال هو تخيير بدوي لا استمراري فلا يشمل بقيّة الجُمع[1] .

الصورة الثانية : أن يكون كل من المحذورين أو احدهما من التعبديّات :

إذا كان أحد الحكمين أو كلاهما تعبدين كصلاة المرأة في أيام الاستظهار ، فلو كانت حائضاً حرُمت العبادة حرمة توصليّة ، وأمّا إذا كانت طاهراً وجبت الصلاة تعبديّاً . فالمرجع هو أصالة التخيير إمّا الإتيان بالصلاة مع قصد القربة او تركها أصلاً[2] .

والنتيجة : إن كان كل من المحذورين توصليّاً فالأصل البراءة ، وإن كان كلاهما أو أحدهما تعبديّاً فالمرجع التخيير .

المقصد الثاني : حجيّة التخيير

يتنوّع البحث عن حجيّة التخيير بحسب أنواعه الشرعي والعقلي وكما يأتي :

أولاً : حُجيّة التخيير الشرعي

يُستدلّ على حُجيّة التخيير الشرعي من خلال السنة الشريفة أستعرض بعضاً منها :

1. عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قلت : ((قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة ؟ فقال عليه السلام : ما جاءك عنا فقس على كتاب الله وأحاديثنا ، فان كان يشبههما فهو منا ، وإن لم يكن يشبههما

---

(١) ينظر : منتهى الأصول ، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي : 2 / 240 .

(٢) ينظر : ينظر : الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني : 2 / 120 – 121 .

، فليس منا . قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ، ولا نعلم أيهما الحق . قال عليه السلام : فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت))[١] .

فأن صدر الرواية (قلت له تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة) مقيّد بالعرض على الكتاب والسنة مضافاً إلى أن التخيير ليس على الإطلاق ، بل بعد الترجيح ولو في الجملة فقوله (ولا نعلم أيهما الحق) إما لموافقتها معا للكتاب ، أو عدم موافقتهما معا للكتاب[٢] .

2. علي بن مهزيار قال : ((قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر ، فروى بعضهم : صلهما في المحمل ، وروى بعضهم : لا تصلهما إلا على الأرض ، فوقع عليه السلام : موسع عليك بأية عملت))[٣] .

وهذه الرواية لا دلالة لها على أكثر من التخيير في افراد الكلي ، لان كلا من الصلاتين صحيحة ومحققة للغرض والتخيير بين أفراد الكلي سواء كان عقليا أم شرعيا لا محذور فيه ، والمطلقات كلها من هذا القبيل[٤] .

3. عن سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ((سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في أمر ، كلاهما يرويه ، أحدهما يأمر بالأخذ والآخر ينهاه ، كيف يصنع ؟ قال عليه السلام : يرجئه حتى يلقى من يخبره ، فهو في سعة حتى يلقاه))[٥] .

فموردها التمكّن من لقاء الإمام – القائم بالأمر في كل عصر– وصورة ترقب لقائه عليه السلام كما في أيام الحضور لا في زمان الغيبة ، والرخصة في التخيير في مدة قليلة لا تلازم رخصته فيه أبداً[٦] .

وبسبب قصور الأدلة عن إثبات حجيّة التخيير الشرعي ذهب السيد محمد تقي الحكيم إلى إبقائه في مورد الأخبار (القدر المتيقن) من غير تعديتها إلى غيرها .

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 121 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة ح 40 .

(٢) ينظر : نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني : 3 / 294 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 122 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة ح 44 .

(٤) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 508 .

(٥) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 108 باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة ح 5 .

(٦) ينظر : نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني : 3 / 293 .

ثانياً : حجيّة التخيير العقلي

أختار السيّد محمد تقي الحكيم حجيّة التخيير العقلي في موارد الدوران بين المحذورين لعدم إمكان إجراء البراءة بقسميها ، ولأن قاعدة دفع المفسدة قاعدة غير مسلّمة فضلاً عن أن القول بالإباحة الشرعيّة متوقف على شمولها للشبهات الحكميّة مضافاً للشبهات الموضوعيّة غير إن الإباحة لا تشملها [١] . فالقول بالتخيير العقلي هو الراجح لعدم تماميّة بقيّة الآراء .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى التخيير في الفقه الإجتماعي

أوّلاً : المهر المعيب أو ما يتجدد به العيب

لو بان المهر معيباً أو تجدد به العيب تتخير الزوجة بين أخذ الإرش وردّه ، لوقوع العقد عليه سالماً [٢] . فالزوجة تكون بالخيار بين أخذ الفرق عن المهر المعيب أو ردّه على الزوج ، لأن ما قُصد لم يقع أعني كون المهر سالماً وليس معيباً ، والمهر من الأمور الاجتماعية التي تكون بين الزوج والزوجة .

ثانياً : خيار الغبن : إذا ثبت الغبن للمغبون تخيّر بين الرد والإمساك بالثمن جميعه ولا يوجد إرش فيه[٣] ، إذ من خيارات البيع هو خيار الغبن الذي يكون فيه المغبون بالخيار بين القبول بالسلعة أو إرجاعها إلى صاحبها ، والخيار حق يربط المشتري بالبائع لها آثارها الشرعيّة والاجتماعية .

ثالثاً : إمتناع مَن عليه الحقّ : إذا امتنع من عليه الحق فإن الحاكم يتخيّر بين حبسه أو يستوفي من ماله[٤] ، والحق كما إن له جهة شرعيّة كذلك لها جهة اجتماعية في حفظ حقوق المجتمع وواجباته .

رابعاً : دية القتل من قوم بينهم ميثاق : قال تعالى : ﴿ ... وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾[٥] .

---

(١) ينظر : الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 542 .

(٢) ينظر : مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني : 8 : 191 .

(٣) ينظر : تحرير الأحكام ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي : 2 / 289 .

(٤) ينظر : كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد ، عميد الدين الأعرج ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ : 2 / 332 .

(٥) النساء / 92 .

الفصلُ الثالث

المباني المختلف فيها وأسس التشخيص للفقه الإجتماعي وتطبيقاتها

المبحث الأول : **المباني المُختلف فيها للفقه الإجتماعي وتطبيقاتها**

المبحث الثاني : **أسس التشخيص للفقه الإجتماعي وتطبيقاتها**

المبحثُ الأوّل

المباني المُختلف فيها للفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

المطلب الأوّل : **مبنى القياس** ، **حقيقته** ، **حجيته** ، **تطبيقاته**

المطلب الثاني : **مبنى الاستحسان** ، **حقيقته** ، **حجيته** ، **تطبيقاته**

المطلب الثالث : **مبنى العُرف** ، **حقيقته** ، **حجيته** ، **تطبيقاته**

المطلب الرابع : **مبنى المصالح المُرسلة** ، **حقيقتها وأقسامها** ، **حجيتها** ، **تطبيقاتها**

المطلب الأوّل : القياس ، حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته

يُعدّ القياس من الأسس المبنائيّة التي وقع البحث عنها بين المذاهب الإسلاميّة المختلفة ، وقد تباينت الآراء حول حُجيته وما يترتّب عليه ، ولبيانه وتوضيحه يتوزّع على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأوّل : حقيقة القياس

إذا ما أردنا بيان حقيقة القياس فإن ذلك يتطلب البحث عن تعريفه وأقسامه وشروط جريانه وكالآتي :

أوّلاً : معنى القياس

1. القياس في اللغة : القياس مصدر الفعل قاس وقاس الشيء يقيسه ، قيساً وقياساً واقتاسه وقيَّسه : إذا قدر على مثاله ، ويقال: قايست بين شيئين إذا قار نت بينهم وساويتهم[١] فالقياس هو التدبير والتقدير والمساواة .

2. القياس في الاصطلاح : عُرّف القياس بعدد من التعريفات ، أورد بعض منها ، وكما يأتي :

أ . القاضي أبو بكر الباقلاني (ت : 402 هـ) : ((حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما))[٢] .

ووافقه على التعريف المذكور عدد من الأعلام كالشوكاني[٣] والغزالي[٤] والزركشي[٥] .

ب . أبو الحسن البصري (ت : 436 هـ) عرفه بقوله : ((تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد))[٦] .

---

(١) ينظر : القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي : 2 / 244 باب القاف .

(٢) المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تح : محمد حسين هيتو ، المطبعة : دار الفكر المعاصر – بيروت ، ط 3 ، ت : 1419 هـ : 422 . وهو أقدم مصدر نقل تعريف القياس عن أبي بكر الباقلاني ، وقد سعيتُ جاهداً للحصول على الكتاب الأم للباقلاني الذي ذكر فيه تعريف القياس في هذا الشأن فلم أوفق للعثور عليه ، ولعلّ ذلك من تقصير الباحث .

(٣) ينظر : إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني : 198 .

(٤) ينظر : المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي : 422 .

(٥) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 4 / 6 .

(٦) المعتمد في أصول الفقه ، أبو الحسن البصري المعتزلي ، تح : محمد حميد الله ، المطبعة : الكاثوليكية – بيروت ، الناشر : المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية – دمشق ، ط 1 ، ت : 1384 هـ – 1964 م : 2 / 290 .

ج . السيد المرتضى (ت : 436 هـ) عرّفه بقوله : ((إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس))[1] .

د . علي بن محمد الآمدي (ت : 631 هـ) ذكر في تعريفه : ((الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل)) [2] .

هـ . ابن همام الدّين (ت : 861 هـ) عرّفه في التحرير بقوله : ((مساواة محلّ لآخر في علّة حكم له شرعي لا تدرك من نصّه بمجرّد فهم اللغة))[3] [*].

تعقيب ومناقشة :

بعد الإطلاع على التعريفات المذكورة للقياس عند الأصوليين ، أحاول التعقيب عليها ومناقشتها وكما يأتي :

الأمر الأول : إن التعريفات المذكورة لم تتطرق إلى حقيقة القياس التي يتكفّل التعريف (الحدّ) الحقيقي ببيانها بل بيّنت الصورة الفنيّة له .

الأمر الثاني : أشار الأعلام في تعريفاتهم إلى الكيفيّة التي يعتمدونها في شكل القياس ومادته التي يتألف منها بحسب معطياتهم المعرفيّة التي تتأثر بحسب العلم الارتكازي لهم .

الأمر الثالث : وضّح الأصوليون في تعريفاتهم على عدّة أمور تعبّر عن شكل القياس الأصولي (الأصل "المقيس عليه" – الفرع "المقيس" – المساواة "الاشتراك" – تعدية الحكم).

الأمر الرابع : ما ذكره الأصوليون عبارة عن شروحات لمعنى القياس وهي لا تخرج عن المعنى اللغوي .

---

(١) الذريعة (أصول الفقه) ، علي بن الحسين الشريف المرتضى : 2 / 669 .

(٢) ينظر : الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي ، تح : عبد الرزاق عفيفي ، طبع ونشر : المكتب الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1402 هـ : 3 / 186 .

(٣) التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفيّة والشافعيّة ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الاسكندري ، المطبعة : البابي الحلبي وأولاده – مصر ، ط 1 ، ت : 1351 هـ : 415 .

(*) ذكر السيد محمد تقي الحكيم في أصول الفقه المقارن إن ابن همام عرّف القياس بقوله (هو مساواة محل لآخر في علة حكم له شرعي لا تدرك بمجرد فهم اللغة) وأشار في الهامش إلى كتاب سلّم الوصول : 274 ممّا يعني أنه (ره) لم يرجع إلى كتاب ابن همام مباشرة ، بل رجع إلى كتاب (سلّم الوصول) واستعان به لنقل تعريف ابن همام ، وعند مراجعة كتاب ابن همام الاسكندري تبيّن هنالك سقط في التعريف وهي عبارة (من نصّه) ، والغريب أن بعض ممّن كتب في القياس أخذ تعريف القياس لابن همام من السيد محمّد تقي الحكيم وسار على الاشتباه المذكور ، أمثال : السيّد محي الدين الغريفي في قواعد الحديث : 1 / 238 والحاج حسين الشاكري في نشوء المذاهب والفرق الإسلامية وهنالك بعض المواقع الشيعيّة وقعت في الاشتباه نفسه ، والعصمة لأهلها .

ثانياً : أقسام القياس

يُقسّم القياس على عدد من الأقسام بلحاظات مختلفة أوضحها كما يأتي :

1. من حيث الحكم الثابت في الفرع يُقسّم على أقسام ثلاثة :

أ . القياس الجلي : هو نقيض الخفي ، وجلوت الشيء : أظهرته بعد خفائه ، ولهذا سمى الصّبح : ابن جلاء ، لأنه يجلو الأشخاص ويظهرها من ظلم الليل ، وهو الذي تعرف به موافقة الفرع للأصل بحيث ينتفي احتمال افتراقهما أو يبعد ، كقياس غير الفأرة من الميتات إذا وقعت في السمن من المائعات والجامدات عليه ، وقياس الغائط على البول في الماء الرّاكد .

وهو ما تكون علّته بالنص ، أو بالاستنباط لكن من غير معاناة فكر ، وكانت العلة موجودة في الفرع بدرجة أكثر من وجودها في الأصل أو مثله لا تنقص عنه ، كقياس الأرز على القمح في جريان الربا فيه . مثاله من الشرعيّات قوله تعالى : ﴿ ... فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيماً ﴾[1] فحرمة التأفف هي الأصل (المقيس عليه) والفرع (المقيس) فعل أسوء منه .

ب . القياس الخفي : ما احتاج إلى نظر في استدلال ، أو كان في التعليل أمر خفي ، أو كانت العلة في الفرع أضعف منها في الأصل ، كقياس الذرة على القمح ، وقياس النقود الورقية على الذهب في حكم الربا .

ج . قياس المساواة : هو الذي يكون متعلق محمول صغراه موضوعاً في الكبرى ، فإن استلزامه لا بالذات ، بل بواسطة مقدمة أجنبية حيث تصدق بتحقق الاستلزام كما في قولنا : (أ) مساوٍ لـ (ب) ، و (ب) مساوٍ لـ (ج) ف (أ) مساوٍ لـ (ج) إذا المساوي للمساوي للشيء مساوٍ لذلك الشيء ، وإذ لا يصدق ولا يتحقق في قولنا : (أ) نصف لـ (ب) ، و (ب) نصف لـ (ج) فلا يصدق (أ) نصف لـ (ج) لأن نصف النصف ليس بنصف بل ربع[2] . ومثاله من الشرعيات كقياس الخالة على الخال في الميراث من خلال قول الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) : ((... والخال وارث لمن لا وارث له))[3] .

---

(١) الإسراء / 23 .

(٢) ينظر : معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة ، محمود عبد الرحمن عبد المنعم : 3 / 127 .

(٣) سنن ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ، الناشر : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 880 باب ما لا قود فيه ح 2634 .

2. من حيث الإطراد والإنعكاس يُقسّم على قسمين :

أ . قياس الطرد (الطراد) : والمقصود منه القياس الذي يقع البحث فيه فعلاً أو ما نحاول استنباط حكم الفرع من الأصل لاشتراكهما بعلّة واحدة .

ب . قياس العكس : عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره ، لافتراقهما في علّة الحكم ، وذلك كما لو قيل : لو لم يكن الصوم شرطاّ في الاعتكاف لما كان شرطاّ له عند نذره أن يعتكف صائماً ، كالصلاة فإن الصلاة لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم تكن من شرطه إذا نذر أن يعتكف مصليا ، فالأصل هو الصلاة ، والفرع هو الصوم ، وحكم الصلاة أنها ليست شرطاً في الاعتكاف ، والثابت في الصوم نقيضه ، وهو أنه شرط في الاعتكاف وقد افترقا في العلة ، لانّ العلّة التي لأجلها لم تكن الصلاة شرطاّ في الاعتكاف أنها لم تكن شرطا فيه حالة النذر ، وهذه العلة غير موجودة في الصوم ، لأنه شرط في الاعتكاف حالة النذر إجماعاً .

ومن أمثلته – أيضاً – ما تضمنه قوله تعالى ﴿ أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴾[١] فقد أثبت الله تعالى لنفسه التفرد باستحقاق الإلوهية وأنكر أن يكون غيره مستحقاً لذلك استقلالها أو اشتراكاً لتنافيهما في الموجب وهو الخلق ، فلله تعالى الخلق والأمر وحده وغيره ليس إليه شيء من ذلك[٢] .

فالفرق بين قياس الطرد وقياس العكس : إن قياس الطرد يتجّه لتسرية الحكم من الأصل إلى فرع سلباً أو إيجاباً بينما قياس العكس يُثبت عكس حكم الأصل للفرع .

3 . من حيث العلّة يُقسّم على ثلاثة أقسام :

أ . قياس العلّة : أن يردّ الفرع إلى الأصل بالبينة التي علق الحكم عليها في الشرع وقد يكون ذلك معنى يظهر وجه الحكمة فيه للمجتهد كالفساد الذي في الخمر ، وينقسم على قسمين : القياس الجلي والقياس الخفي[٣] .

ب . قياس الدلالة : أن يكون الجمع فيه بدليل العلّة لا بنفس العلّة ، كأن يجمع بين الفرع والأصل بملزوم العلة أو أثرها أو حكمها . فمثال الجمع بملزوم العلّة أن يقال : النَّبيذ حرام كالخمر بجامع الشدة المطربة

---

(١) النحل / 17 .

(٢) ينظر : الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي : 3 / 183 .

(٣) ينظر : اللُّمع في أصول الفقه ، إبراهيم بن علي الشيرازي ، الناشر : عالم الكتب – بيروت ، ط 2 ، 1406 هـ : 283 .

، وهي ملزوم للإسكار ، بمعنى أنها يلزم من وجود الإسكار . ومثال الجمع بأثر العلة أن يقال : القتلى بالمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد يجامع الإثم ، وهو أثر العلة وهي للقتل العمد العدوان[١] .

ج . القياس في معنى الأصل : عبارة عن إلحاق المسكوت عنه (المقيس) بحكم المنطوق (المقيس عليه) بنفي الفارق بينهما وهو من القياس الجلي ويُسمّى بـ (تنقيح المناط)[٢] ومثاله ما روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((من أعتق شركا له في مملوكه أقيم عليه قيمة العدل فأعطى شركاءه حصصهم ، وأعتق عليه العبد ، وإلا فقد عتق منه ما عتق))[٣] ، إذ تساوي الأمةُ العبدَ بالحكم لإلغاء الفارق بينهما .

ثالثاً : أركان القياس وشروط جريانه

ليبان أركان القياس وشروط جريانه ينتظم البحث كالآتي :

1. أركان القياس

ذكر علماء الأصول أن للقياس أربعة أركان : الأصل والفرع والعلّة والحكم وبيانها وتوضيحها كما يأتي :

أ . الأصل : والمقصود منه المقيس عليه ، وله شروط سبعة هي :

الشرط الأول : أن يكون حكم الأصل ثابتاً ، فلو أمكن توجيه المنع عليه لم ينتفع به المجتهد قبل إقامة الدليل على ثبوته .

الشرط الثاني : كون الحكم ثابتاً بطريق سمعي شرعي ، إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً ، والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياساً .

الشرط الثالث : أن يكون الطريق الذي عُرف به من الأصل علة ، لان كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي .

---

(١) ينظر : أضواء البيان ، محمّد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، ت : 1415 هـ – 1995 م : 4 / 178 .

(٢) ينظر : الاعتصام ، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي الغرناطي ، تح : محمد رشيد رضا ، المطبعة : دار الكتب العلمية – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 335 .

(٣) سنن أبي داود ، سليمان ابن الاشعث السجستاني : 2 / 237 باب فيمن روى أنه لا يستسعى ح 3940 .

الشرط الرابع : أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر ، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع فلا معنى لقياس الذرة على الأرز ، ثم قياس الأرز على البر ، لان الوصف الجامع إن كان موجودا في الأصل الأول كالطعم مثلاً فتطويل الطريق عبث .

الشرط الخامس : أن يكون دليل إثبات العلّة في الأصل مخصوصاً بالأصل لا يعمّ الفرع ،

مثاله : لو قال السفرجل من الطعام يجري فيه الربا قياساً على البر .

الشرط السادس : أن لا يتغير حكم الأصل بالتعليل ، لأن العلّة إذا حُصرت بالأصل لا تقبل.

الشرط السابع : أن لا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس ، فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره[1] . ويختلف عدد شروط الأصل بحسب وجهة نظر الأصولي الذي يلاحظ كيفيّة القياس .

ب . الفرع : وشروطه خمسة :

الشرط الأول : أن يكون خالياً عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علّة القياس ، على رأي القائلين بجواز تخصيص العلة ، ليكون القياس مفيداً .

الشرط الثاني : أن تكون العلّة الموجودة فيه مشاركة لعلّة الأصل ، إما في عينها كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر ، أو في جنسها كتعليل وجوب القصاص في الأطراف بجامع الجناية المشتركة بين القطع والقتل ، لان القياس إنما هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بواسطة علّة الأصل .

الشرط الثالث : أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عينه ، كوجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد ، أو جنسه كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على إثبات الولاية في مالها ، فإن المشترك بينهما إنما هو جنس الولاية لا عينها ، ولو لم يكن كذلك لكان القياس باطلاً .

الشرط الرابع : أن لا يكون حكم الفرع منصوصاً عليه ، وإلا ففيه قياس المنصوص على المنصوص ، وليس أحدهما بالقياس على الآخر أولى من العكس .

---

(١) ينظر : المستصفى في علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تح : محمد عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية – بيروت ، بلا ط ، ت : 1417 هـ – 1996 م : 325 .

الشرط الخامس : أن لا يكون حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل كما في قياس الوضوء على التيمم في الافتقار إلى النية ، لأنه يلزم منه أن يكون الحكم في الفرع ثابتاً قبل كون العلة الجامعة في قياسه علّة[1].

والنتيجة ممّا تقدّم أنه يُشترط في الفرع عدم وجود معارض ينقض العلّة المشتركة ، وأن تكون العلّة مشاركة للأصل عيناً أو جنساً ، والتماثل بين حكم الفرع وحكم الأصل ، وعدم كون الفرع منصوصاً على حكمه وعدم تقدّم حكم الفرع على أصله .

ج . العلّة

تُعدّ العلّة من الأركان المنتجة لعمليّة القياس فمن دونها لا يمكن أن تتمّ عمليّة الربط بين الأصل والفرع ، ولبيانها وتوضيحها يتوزّع البحث على ثلاثة أمور وكما يأتي :

الأمر الأوّل : معنى العلّة

العلّة في اللغة المَرَضُ ويقال لمن أَعلّهُ الله بمرض : معلّ وعليل ، واعتلّ العليل علّة صعْبة ، والعلّة : المرض ، وعلّ يعلّ اعتلّ أي : مرض فهو عليل ، وأعلّهُ اللهُ ولا أعلّك الله ، أي : لا أصابك بعلّة[2] . فالعلة هي المرض .

والعلّة في الاصطلاح تطلق على معانٍ خمسة ، ذكرها الزركشي في محيطه ، وبيانها كما يأتي :

المعنى الأوّل : هي المعرف للحكم أي جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى .

المعنى الثاني : الموجب للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة لذاتها .

المعنى الثالث : الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله تعالى .

المعنى الرابع : الموجبة بالعادة والاعتياد والتعارف .

المعنى الخامس : الباعث على التشريع بمعنى أنه لا بد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم .

---

(١) ينظر : الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي : 3 / 251 .

(٢) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 9 / 250 فصل العين المهملة .

وأختار الزركشي كون المقصود الأقرب من معاني العلة هو المعنى الثاني أي كونها الموجبة للحكم دون غيرها[١] .

والمعنى الذي اختاره الزركشي معقول جداً ولا نقاش فيه ، بيد إن الخلاف في من يُحدّد كون هذه علّة التشريع أو لا ؟ فالمشرّع وحده يعلم العلّة دون غيره . نعم ، لو أخبر المشرّع بأن الإسكار – مثلاً – علّة لتحريم الخمر أستطعنا أن نحكم بالحرمة أينما وجدت هذه العلّة ، وهي ما تُسمّى بالعلّة المنصوصة كما سيأتي بيانها قريباً .

الأمر الثاني : أنواع العلّة

تُقسّم العلّة عند الأصوليين على قسمين رئيسيين وهما :

القسم الأوّل : العلّة المنصوصة : وهي ما نصّ عليها المشرّع الإسلامي بشكل صريح أو غير صريح .

القسم الثاني : العلّة المستنبطة : ما لم ينصّ عليها الشارع المقدّس بل أستنبطها الفقهاء من خلال قراءتهم للنصوص الإسلاميّة[٢] . فالعلّة المنصوصة ما نصّ الشارع على كونها علّة للحكم الشرعي وهي حجّة بلا شك ، والعلّة المستنبطة موضع بحث كبير بين الأصوليين ، إذ العلل الحقيقيّة للتشريع لا يعلمها إلا من وضع التشريع .

الأمر الثالث : شروط العلّة

لكي تكون العلّة مؤثرة ومنتجة للحكم الشرعي في الفرع (المقيس) ينبغي أن تتصف بعدد من الشروط وهي كما يأتي :

الشرط الأوّل : أن تكون العلّة وصفاً متعدياً ، فلا يكون الوصف مقصوراً على الأصل ، بمعنى أنه يمكن تحقق الوصف في عدة أفراد ؛ لأن أساس القياس مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم فإذا كانت العلة قاصرة على الأصل لم يصح القياس لانعدام العلة في الفرع ، ومن هنا ذكر الشنقيطي قوله : ((إن علة الحكم إذا كانت لا تتعداه إلى غيره أجمع العلماء على منع القياس بها لعدم تعديها إلى الفرع

---

(١) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 4 / 102 .

(٢) ينظر : الفصول في الأصول ، أحمد بن علي الرّازي الجصّاص ، تح : عجيل جاسم النشمي ، ط 1 ، ت : 1405 هـ : 4 / 263 .

...))[1] .

الشرط الثاني : أن تكون العلّة وصفاً ظاهراً جلياً ، أي يكون محساً يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة . وأشار ابن تيميه إلى ذلك بقوله : ((وإن كانت العلية خفية ، فلا سبيل إلى تعليق الحكم بها ، وإنما يُعلق بسببها ...))[2] .

الشرط الثالث : أن تكون العلّة وصفاً منضبطاً ، فيشترط في الوصف المعلّل سواء كان حقيقياً أو لغوياً أو شرعياً أو عرفياً أن يكون منضبطاً بأن يكون محدداً متميزاً يمكن التحقق من وجودها في الفرع بحدها فلا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأماكن ، كالإسكار في علّة تحريم الخمر .

الشرط الرابع : مناسبتها للحكم ، أي يصح تعليق الحكم بها وهو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها ، دون شيء سواها فهي مظنة لتحقيق حكمة الحكم ، والمناسبة إما تكون مؤثر أو ملائم أو مرسل أو ملغي .

الشرط الخامس : الإطراد أي كلّما وجدت العلّة وجد الحكم دون أن يعارضها نقض ، والنقض هو أن توجد الحكمة ولا يوجد معها حكم .

الشرط السادس : كون العلة سالمة فلا تخالف نصاً ولا إجماعاً ، فالنص والإجماع لا يقاومهما القياس ؛ بل لا يكون لهذا الوصف اعتبار ولا مناسبة للحكم إذا خالف النص أو الإجماع ويكون الحكم باطلاً ، لأن القياس لا يستعمل إلا عند عدم وجود النص أو الإجماع فلا يكون رافعاً لهما[3] .

والنتيجة ممّا تقدّم أن العلّة يُشترط فيها شروط وهي : إمكانيّة التعدي من الأصل إلى الفرع ، وكونها وصفاً ظاهريّاً منضبطاً سليماً ووجود المناسبة والإطراد .

د . الحكم

المراد بالحكم الذي هو أحد أركان القياس هو حكم الأصل (المقيس عليه) الذي يُراد تعديته إلى الفرع مع ثبوت العلّة الموجبة له ، وقد حدّد الأصوليون بعض الشروط له منها : أن يكون ثابتاً للأصل غير

---

(١) مذكّرة في أصول الفقه ، محمّد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، الناشر : مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنوّرة ، ط 5 ، ت : 2001 م : 379 .

(٢) المسودّة في أصول الفقه ، أحمد بن عبد الحليم ابن تيميه ، المطبعة : المدني – القاهرة ، بلا ط ، ت : 1964 م : 436 .

(٣) ينظر : المصدر نفسه : 460 .

منسوخاً ولا معدولاً عنه ، وأن يكون من الأمور العقائديّة التي يجب الجزم والاعتقاد بها ، وأن يكون شرعيّاً لا عقلياً أو لغويّاً أو غيرهما ، وأن يكون هذا الحكم مُتّفَقاً عليه[1] .

فالقياس لا يكون قياساً صحيحاً ما لم يشتمل على أربعة أركان والتي هي (الأصل – الفرع – العلّة – الحكم) وأن تكون هذه الأركان جامعة للشروط التي حدّدها الأصوليون لإمكان تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع .

المقصد الثاني : حُجيّة القياس

أختلف الأصوليون في حجية القياس على قسمين ، منهم من ذهب إلى القول بحجيته ومنهم من أختار عدم حجيته وبيان ذلك كما يأتي :

أوّلاً : أدلّة المثبتين

يستدلّ المثبتون لحجية القياس شرعاً وعقلاً بما يأتي :

1 . القرآن الكريم

أستدلّ المثبتون من الأصوليين لحجيّة القياس بعدد من الآيات الكريمة أختار منها ما يأتي :

أ . قوله تعالى : ﴿ ... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[2] .

وجه الاستدلال : الاعتبار لغة هو المقايسة بالشيء ، وتمثيل الشيء بغيره ، وما دام الاعتبار مطلوب شرعاً فالقياس مطلوب – أيضاً – لكونه في معنى الاعتبار .

ويرد على الاستدلال المذكور أن القياس وإن كان بمعنى الاعتبار لغة إلا إن المطلوب هو المعنى الاصطلاحي التنازعي وليس اللغوي .

ب . قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ... ﴾[3] .

---

(١) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 4 / 73 .
(٢) الحشر / 2 .
(٣) النحل / 90 .

وجه الاستدلال : إن العدل هو التسوية بين المتماثلين في الحكم ولا شكّ في تناوله للقياس ، إذ إن معناه مساواة الفرع للأصل بالحكم[١] .

ويرد عليه : إن التسوية في الآية الكريمة بلحاظ الحقوق والتعامل وليس بلحاظ المعنى الاصطلاحي الذي يُعدّ دليلاً أصوليّاً ومستنداً للحكم الشرعي .

2 . السنة الشريفة

يُستدلّ على حجية القياس من السنة الشريفة بعدد من الروايات ، منها :

أ . قول النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لعمر بن الخطّاب حين سأله عن القُبلة للصائم : ((أرأيت لو تمضمضت ؟))[٢] .

وجه الاستدلال : إن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قاس القُبلة على المضمضة في عدم الإفطار بجامع بينهما .

ب . قول النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لإحدى النساء : ((أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه ؟ قالت : نعم ، قال : دين الله أحقّ أن يقضى))[٣] .

وجه الاستدلال : إن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أرشد الأمة إلى استعمال القياس ، إذ قاس دين الله تعالى على دين الآدمي في وجوب القضاء ونفعه[٤] .

ويرد على الاستدلال المذكور بأن قياس القُبلة على المضمضة ليست تعدية للحكم من الأصل إلى الفرع ، والاستدلال الثاني إنما هو من باب قياس الأولوية وهو خارج عن محل الخلاف .

---

(١) ينظر : إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ، طبع ونشر : دار العاصمة ، ط 1 ، ت : 1417 هـ - 1996 م : 6 / 467 .

(٢) مسند أحمد ، أحمد بن حنبل : 1 / 21 .

(٣) سنن النسائي ، أحمد بن شعيب النسائي ، الناشر : دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1348 هـ - 1930 م : 5 / 118 .

(٤) ينظر : روضة الناظر وجنة المناظر ، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ، تح : شعبان محمد اسماعيل ، الناشر : مؤسسة الريان + المكتبة المكية ، ط 1 ، ت : 1419 هـ - 1998 م : 2 / 362 .

3 . دليل العقل

يُستدلّ على حُجيّة القياس من خلال دليل العقل ، وبالإمكان صياغته بأحد أمرين :

أ . إن تعميم الحكم واجب من خلال القياس ، فلو لم يُعمّم الحكم لبقيت العديد من الحوادث خالية عن الأحكام لقلّة النصوص .

ويرد عليه بأن التعميم لو كان من خلال منصوص العلّة أو الأولوية فلا مشكلة فيه ، أما إذا كانت تسرية الحكم من خلال استظهار العلّة فهو محل نظر .

ب . إمكان العقل من إدراك العلل الشرعيّة ، وبالتالي تعديتها من الأصل إلى الفرع . ويرد عليه بأن القول بإمكانيّة إدراك العقل لعلل التشريع فهو مما لم يثبت ، فكيف يمكن التمسّك به لإثبات غيره ؟[١] .

4 . الإجماع

يستدلّ على حجيّة القياس بإجماع الصحابة على العمل به [٢] إلا إنه يشترط في الإجماع عند الإماميّة دخول المعصوم عليه السلام ليكون حُجّة في إثبات الحكم الشرعي .

ثانياً : أدلّة النافين

أستدلّ النافون على نفي حجيّة القياس شرعاً وعقلاً بمجموعة من الأدلّة منها :

1 . القرآن الكريم

يستدلّ على القول بنفي حجيّة القياس بعدد من الآيات الكريمة منها :

أ . قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[٣] .

ب . قوله تعالى : ﴿ وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ... ﴾[٤] .

---

(١) ينظر : روضة الناظر وجنة المناظر ، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي : 2 / 153 .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

(٣) الحجرات / 1 .

(٤) المائدة / 49 .

ووجه الإستدلال : إن التقديم بين يدي الله تعالى ورسوله (صلى الله عليه وآله) عمل بالقياس ، وأن الحكم بغير ما أنزل الله تعالى عمل به .

2 . السنّة الشريفة

ما يُستدلّ به من السنّة الشريفة على بطلان العمل بالقياس هو خبران مرويان عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) وهما :

أ . قوله (صلى الله عليه وآله) : ((تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا))[١] .

ب . قوله (صلى الله عليه وآله) : ((تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام))[٢] .

3 . الإجماع

نقل عن كثير التصريح بذم القياس ولم يظهر من أحد الإنكار على ذلك الذمّ ، وذلك يدل على انعقاد الإجماع على فساد القياس[٣] .

4 . المعقول

يُستدلّ على عدم حُجيّة القياس من المعقول بأن لو جاز العمل به لما كان الاختلاف منهياً عنه فالعمل بالقياس غير جائز ولما قيل : من اتسع علمه بالنصوص قلّت حاجته الى القياس كالواجد للماء لا يجزيه التيمم وإنما يحتاج إليه إذا ما كان الماء قليلاً ، وقد أورد الزركشي مجموعة من الردود على الادلّة المذكورة لبطلان العمل بالقياس[٤] .

ومن خلال عرض الأدلة المذكورة لبيان حجية القياس وعدمها يُلاحظ عدم إمكان التمسّك بأي منها لإثبات القياس المختلف فيه اصطلاحاً والمراد منه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بوجود العلّة

---

(١) عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي : 4 / 64 ح 18 .

(٢) المستدرك على الصحيحين ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري : 3 / 547 .

(٣) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 4 / 52 وما بعدها .

(٤) ينظر : المصدر نفسه .

المشتركة . نعم ، لو تبيّن أن المقصود من القياس هو القياس المنطقي أو قياس الأولويّة أو قياس العلّة المنصوصة أمكن الإلتزام به والعمل على وفقه إلا إنه خارج عن محل البحث والاختلاف .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى القياس في الفقه الإجتماعي

أوّلاً : آية التأفف

قوله تعالى : ﴿ ... فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا ... ﴾[1] . فقد دلّت الآية الكريمة على حرمة التأفف للوالدين ، فكيف بما هو أكثر من التأفف بالشتم والضرب ؟ وهو ما يعبّر عنه بقياس الأولوية .

ثانياً : أكل مال اليتيم ظلماً

قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً ﴾[2] فإن إحراق ماله وإغراقه ملحق بأكله ، بنفي الفارق وهو مساوٍ لأكله في عموم الإتلاف عليه .

ثالثاً : تسوية المحصن بالمحصنة

قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾[3] فقد دلّت الآية على حرمة رمي المحصنات ومن يفعل ذلك فله ما ذُكر في الآية المباركة ، ويلحق بالحكم المتقدّم حرمة قذف المحصن للتسوية بينهما فدخل في ذلك المحصنين قطعاً .

وإذا ما لا حظنا الأمثلة المتقدّمة نجدها تتحدث عن قضايا وأحكام اجتماعية ، فآية التأفف تشير إلى حكم تأفف الولد تجاه والديه ، وأكل مال اليتيم يشير إلى حالة اجتماعية في غاية الأهمية ألا وهي أكل مال من ليس أب بالمعنى الشرعي ، وكذلك حكم تسوية المحصن بالمحصنة إذا ما رُموا بالزنا إلا إن الحكم فيها معتمد على القياس وتعدية الحكم من الأصل إلى الفرع .

---

(١) الإسراء / 23 .

(٢) النساء / 10 .

(٣) النور / 4 .

المطلب الثاني : مبنى الاستحسان ، حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته

من الأسس المبنائيّة التي أُعتمدت في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة هو (الاستحسان) ، وقد وقع الاختلاف في حجيته وما يترتّب عليه ، ولبيانه ينتظم المطلب على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأوّل : حقيقة الاستحسان

أوّلاً : معنى الاستحسان

1. الاستحسان في اللغة : مأخوذ من الُحسن ومصدره : استحسن ، أي : عدّ الشيء حسناً سواء أكان الشيء من الأمور الحسية أ م المعنوية ، يقال : استحسن الطعام ، ويقال: هذا ما استحسنه المسلمون أي: رأوه حسناً[1] .

2. الاستحسان في الاصطلاح : عُرّف بعدد كثير من التعريفات أملاً في الوصول إلى حقيقته وما يُشير إليه ، وقد ذكر الآمدي (ت : 631 هـ) عدد منها :

أ. دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه .

ب . إنه عبارة عن العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه .

ج . إنه عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو أقوى منه .

د . هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه ، لوجه هو أقوى .

هـ . ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الألفاظ ، لوجه هو أقوى منه ، وهو في حكم الطارئ على الأول[2] .

وإذا ما لاحظنا التعريفات المذكورة نجدها تدور ضمن أمور ثلاثة : الإنقداح ، العدول ، التخصيص ، وهذه الأمور لا تتعرّض إلى حديّة الاستحسان نفسه ببيان حقيقته بل هي ناظرة إلى أحد أمرين :

---

(١) ينظر : القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي : 4 / 214 .

(٢) ينظر : الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي : 4 / 159 .

الاستظهار أو ملاحظة الدليل الآخر وكلاهما لا يتضمّن بيان حقيقته . ويمكن توجيه ذلك بأن هذه التعريفات هي بالحقيقة شروحاً للإسم فقط وليس الغرض منها بيان الحقيقة الحديّة للشيء .

ثانياً : أقسام الاستحسان

يقسّم الاستحسان إلى أقسام كثيرة ، وأهمها ما يأتي :

1. الاستحسان بالنص : وهو رفع اليد عن الدليل أو القياس لنص خاص في المورد ، ومثلوا له بما ذكروا من أن القياس يقتضي عدم صحة عقد السلم ، لأن المبيع فيه معدوم ، وقد نقل عن الرسول (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((لا تبع ما ليس عندك))[١] فالنص عام يشمل مورد السلم أيضاً ، إلا أنه رفع اليد عنه لورود نص يرخص فيه بيع السلم .

2. الاستحسان بالإجماع : هو رفع اليد عن الدليل أو القياس بالإجماع ، ويُمثّل له بالاستصناع[٢] ، فالقياس يأبى مثل هذه المعاملة لاحتمال وقوع الغلط والخطأ فيها ، إلا أن الإجماع قام على التعامل به بين الناس من لدن رسول الله (صلى الله عليه وآله) إلى يومنا هذا .

3. الاستحسان بالضرورة : هو ترك العمل بالدليل أو القياس لاقتضاء الضرورة ذلك ، ومثلوا له بأمثلة ، منها : أن القياس يقتضي نجاسة سؤر سباع الطير مثل سؤر سباع الوحش باعتبار حرمة أكل لحومها ولعابها كلحومها ، إلا أنهم رفعوا اليد عن ذلك لأن التحرز منها صعب وفيه مشقة ، فهي تشبه الهرّة من حيث استثناء سؤرها مع كونها غير مأكولة اللحم[٣].

4. الاستحسان بالعرف : هو ترك العمل بالدليل أو القياس لما تعود عليه العرف ، ومثاله التعاقد على شيء يكون محل العقد فيه جهالة ، لكن الناس قد تعودوا عليه وتعارفوا على الرضا به كدخول الحمام وإعطاء أجرة معينة مع أنه ليس من المعلوم مقدار المكث فيه ، ولا مقدار الماء الذي يصرف في هذه المدة .

---

(١) سنن الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، تح : أحمد محمد شاكر ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ط 1 ، ت : 1431 هـ : 3 / 534 رقم الحديث : 1232 .

(٢) الاستصناع : هو عقد بموجبه يلتزم الصانع بصنع شيء معيّن بمواد من عنده وفق أوصاف معيّنة للمستصنع بثمن معيّن وبمدة زمنيّة محددة .
ينظر : عقد الاستصناع "دراسة فقهيّة مقارنة" ، فارس فضيل عطيوي ، دار العارف – بيروت ، ط 1 ، ت : 1436 هـ – 2015 م : 18 .

(٣) ينظر : الموسوعة الفقهيّة الميسرة ، محمد علي الأنصاري ، المطبعة : الهادي – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ : 2 / 403 – 405 .

5. الاستحسان بالمصلحة : هو ترك الدليل أو القياس لمصلحة عامة ، ومثلوا له بتضمين الصناع مع أن القياس يقتضي عدم تضمينهم ، لأن الأمين لا يضمن وليس ذلك إلا مراعاة للمصلحة العامة ، لأنهم لو لم يضمنوا لتساهلوا في حفظ ما بأيديهم من متاع الناس[١] .

إذا ما لاحظنا الأقسام المذكورة للاستحسان نجد أنها تشترك في مضمون واحد يسري على الجميع هو : ترك الدليل الأوّلي لسبب ما ، والسبب إما نصّ أو إجماع أو ضرورة أو عرف أو مصلحة تكون حاكمة على الدليل الأوّلي .

المقصد الثاني : حُجيّة الاستحسان

أختلف الأصوليون في حجيّة الاستحسان على قولين ، فمنهم من ذهب إلى القول بحجيته ومنهم من ذهب إلى عدم حجيته ، ولبيان ذلك ينتظم البحث كما يأتي :

أوّلاً : أدلة المثبتين لحجية الاستحسان

يستدلُّ على حجيّة الاستحسان والأخذ به بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع وكما يأتي :

1. القرآن الكريم

يستدلّ على حجيّة الاستحسان بعدد من الآيات الكريمة أورد منها ما يأتي :

أ. قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ... ﴾[٢] .

وجه الاستدلال : إن الآية وردت في سياق المدح لمن اتبع أحسن القول ، والقرآن الكريم كله حسن فأمر الباري عزّ وجل بإتباع الأحسن .

ب . قوله تعالى : ﴿ وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ ... ﴾[٣] ووجه الاستدلال : إن الله تعالى أمر بأتباع أحسن ما أنزل ، فدلّ على ترك بعض وإتباع بعض لحسنه وهو معنى الاستحسان[٤] .

---

(١) ينظر : أثر الأدلة المختلف فيها ، مصطفى ديب البُغا ، دار القلم – دمشق ، ط 5 ، ت : 1434 هـ – 2013 م : 124 – 145 .

(٢) الزمر / 18 .

(٣) الزمر / 55 .

(٤) ينظر : المبسوط ، محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي ، دار المعرفة – بيروت ، بلا ط ، ت : 1406 هـ – 1986 م : 10 / 145 .

والاستدلال المذكور يمكن أن نجيب عليه بأمرين :

الأوّل : إن الآيات الكريمة استعملت لفظة (أحسن) بمعناها اللغوي ، والاختلاف ليس في استعمالها بل جعل (الاستحسان) مدركاً للحكم الشرعي في قبال القرآن الكريم والسنّة الشريفة .

الثاني : سياق الآيات الكريمة يتحدّث عن المورد الأفضل في الإتباع وليس في مقام جعل الحجّة للاستحسان ، وبالتالي لا تثبت حُجيّة الاستحسان بالمعنى الاصطلاحي .

2. السنة الشريفة

يستدلّ على حُجيّة الاستحسان من السنة الشريفة بما رواه عبد الله بن مسعود مرفوعاً عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((إن الله نظر إلى قلوب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه فما رآه المسلمون حسناً فعند الله حسن وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيء))[١] .

وجه الاستدلال : دلّ الحديث على الأخذ بما يراه المسلمون حسناً ، لحسنه – أيضاً – عند الله تبارك وتعالى[٢] . وأشكّل أبو حامد الغزّالي على الدليل المذكور بثلاثة إشكالات تمنع من الأخذ به وهي :

أ. إنه خبر واحد لا تثبت به الأصول .

ب . إن المراد به ما رآه جميع المسلمين ، لأنه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو آحادهم ، فإن أراد الجميع فهو صحيح إذ الأمة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دليل ، والإجماع حجة ، وهو مراد الخبر ، وإن أراد الآحاد لزم استحسان العوام ، فإن فرق بأنهم ليسوا أهلاً للنظر قلنا : إذا كان لا ينظر في الأدلة فأي فائدة لأهلية النظر .

ج . إن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بغير دليل ولا حجة ، لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسّكوا بالظواهر والاشباه ، وما قال واحد منهم : حكمتُ بكذا وكذا لأني استحسنته ، ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه وقالوا : من أنت حتى يكون استحسانك شرعا وتكون شارعا لنا ؟[٣] .

---

(١) مسند أحمد ، أحمد بن حنبل : 1 / 379 رقم الحديث 3600 .

(٢) ينظر : الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، تح : أحمد محمد شاكر ، دار الجيل – بيروت ، ط 2 ، ت : 1407 هـ - 1987 م : 6 / 759 .

(٣) ينظر : المستصفى في علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي : 172 .

وإذا تأملنا الأمور الثلاثة المتقدّمة نجد أن الغزّالي ناقش الاستدلال بالسنة الحاكية بنقاشين وهما :

النقاش الأول : كبروي ، إذ إنه شكك بأصل الدليل المساق لاثبات الاستحسان .

النقاش الثاني : صغروي ، بأن استحسان الصحابة إن كان صادر عن جميعهم فهو بحاجة إلى دليل وهو مفقود في المقام ، وإن كان صادر عن بعضهم دون بعض فتسقط الأهلية حينئذ .

3. الإجماع

يستدلّ على حُجيّة الاستحسان من خلال الإجماع عليه ، وتقريبه كالآتي : إن الأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير الأجرة وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه ، وكذلك استحسانهم شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير العوض ولا مبلغ الماء المشروب ، ولا سبب لذلك إلا إن المشاحة في مثله قبيح فاستحسن الناس ذلك[1] .

إن الإجماع عند الإمامية لا يكون حجّة ما لم يكن المعصوم عليه السلام أحد المجمعين ، وبالتالي فالإجماع المذكور لا قيمة علميّة له في حُجيّة الاستحسان .

ثانياً : أدلة النافين لحجيّة الاستحسان

استدلّ محمد بن إدريس الشافعي (ت : 204 هـ) على نفي حُجيّة الاستحسان بأدلّة كثيرة نذكر منها ما يأتي :

1. إن القول بالاستحسان يلازم القول بأن الله تعالى ترك الإنسان سدى في حياته وأورد الشافعي ما نصّه : ((فإن قال قائل فما يدل على أن لا يجوز أن يستحسن إذا لم يدخل الاستحسان في هذه المعاني مع ما ذكرت في كتابك هذا ؟ قيل قال الله عز وجل ﴿ أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً ﴾[2] فلم يختلف أهل العمل بالقرآن فيما علمت أن السدى الذي لا يؤمر ولا ينهي ومن أفتى أو حكم بما لم يؤمر به فقد أجاز لنفسه أن يكون في معاني السدى وقد أعلمه الله أنه لم يتركه سدى ورأي أن قال أقول بما شئت وادعى

---

(١) ينظر : اللُمع في أصول الفقه ، إبراهيم بن علي الشيرازي : 332 .

(٢) القيامة / 36 .

ما نزل القرآن بخلافه في هذا وفي السنن فخالف منهاج النبيين وعوام حكم جماعة من روى عنه من العالمين ...))[١] .

2. إن الحكم الشرعي قول بالكتاب أو الخبر أو الإجماع أو القياس ، والاستحسان ليس شيء من ذلك ، وهذا نص بعض كلماته في الرسالة : ((ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول إلا من جهة علم مضى قبله وجهة العلم بعد الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها ، ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها وهي العلم بأحكام كتاب الله وفرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامة وخاصة وإرشاده))[٢] .

3. لو جاز الاستحسان للمجتهد لجاز لغيره من الناس ، والمؤخر فاسد فالمقدّم مثله ، وجاء ذلك في الرسالة ما نصّه : ((... فهل تجيز أنت أن يقول الرجل أستحسن بغر قياس فقلت لا يجوز هذا عندي والله أعلم لأحد وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم لأن يقولوا في الخبر بإتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان))[٣] .

هذه بعض كلمات محمد بن إدريس الشافعي في نفيه لحجيّة الاستحسان ، ومن يتابع كلماته في كتابيه الأم والرسالة يجد كيف هاجم من يقول بالاستحسان ، غير أن الذي يبدو لي من خلال ما كتبه إرادة الاستحسان المتضمن للهوى النفسي والحالات الذوقيّة .

وعقّب السيد محمد تقي الحكيم على الخلاف في حجية الاستحسان بقوله : ((إن كان المراد بالاستحسان ، هو خصوص الأخذ بأقوى الدليلين فهو حسن ولا مانع من الأخذ به ، إلا أن عده أصلا في مقابل الكتاب والسنة ودليل العقل لا وجه له ...))[٤] .

فالاستحسان إن كان راجعاً إلى الحالات النفسيّة والاجتهادات الشخصيّة فليس بحجة ، وإن كان الأخذ بأقوى الدليلين فلا مانع منع بيد إنه ليس دليلاً مستقلاً في قبال الكتاب العزيز والسنة الشريفة .

---

(١) الأم ، محمد بن إدريس الشافعي ، دار الفكر – بيروت ، ط 2 ، ت : 1403 هـ - 1983 م : 7 / 313 .

(٢) الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي ، تح : أحمد محمد شاكر ، المطبعة : العلمية – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 510 .

(٣) المصدر نفسه : 505 .

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم : 377 .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الاستحسان في الفقه الاجتماعي

أولاً : بيع الأب لمال ولده القاصر

يجوز للأب بيع مال ولده القاصر من نفسه وبيع ماله من ولده القاصر [١] ، فالحكم المذكور يتحدّث عن مسألة ذات طابع شرعي واجتماعي ألا وهو حكم بيع الأب لمال ولده القاصر .

ثانياً : تزويج الجدّ لأحفاده

للجدّ تزويج حفيدته من حفيده استثناء من قاعدة اشتراط تعدد العاقد في العقد [٢] ، فالجد هو أحد الأولياء في التزويج وبالتالي بإمكانه تزويج أحفاده في ما بينهم .

ثالثاً : استيفاء الحق

إذا ظفر الإنسان بجنس حقه بمال من ظلمه فإنه يستقلّ بأخذه فيقوم مقام القابض والمقبض لمسيس حاجته[٣] .

رابعاً : الشهادة على الشهادة

تجوز الشهادة على الشهادة في حقوق الآدميين وفيما لا يسقط بالشبهة من حقوق الله تعالى لآن الحاجة تدعو إلى ذلك عند تعذر شهادة الأصل بالموت والمرض والغيبة[٤] .

خامساً : شهادة الظنين

لا تجوز شهادة الأب لابنه ولا شهادة الزوج لزوجته ولا شهادة الزوجة لزوجها[٥] .

فعند ملاحظة الأمثلة السابقة نجدها تُشير إلى مسائل إجتماعية بحاجة إلى أجوبة وأحكام شرعيّة تُبيّن الموقف الشرعي منها .

---

(١) ينظر : أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى ابراهيم الزلمي : 171 .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

(٣) ينظر : الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، محمد بن علي بن محمد الحصفكي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، ت : 1415 هـ – 1995 م : 3 / 695 .

(٤) ينظر : المجموع شرح المهذب ، يحيى بن شرف الدين النووي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 20 / 267 .

(٥) ينظر : المدونة الكبرى ، مالك بن أنس الأصبحي ، المطبعة : السعادة – مصر ، ط 1 ، ت : 1333 هـ : 5 / 155 .

المطلب الثالث : مبنى العُرف ، حقيقته ، حجيته ، تطبيقاته

يُعدّ العُرف من المسائل المهمّة التي انعقد البحث عنها من جهتين ، الأولى : تشخيص صغريات المسائل الفقهيّة أو الأصولية كتحديد مهر المثل أو أجرة المثل – مثلاً – وهذا المقدار لا خلاف فيه بين المذاهب الإسلاميّة ، والثانية : اعتبار العُرف أحد المباني في استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة الذي وقع الخلاف فيه ، وهو ما سأحاول البحث عنه في ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأوّل : حقيقة العُرف

أوّلاً : معنى العُرف

1. العُرف في اللغة : ذكر ابن فارس (عَرَف) العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض ، والآخر على السكون والطمأنينة :

فالأول : (العُرف) عُرف الفرس وسُمّي بذلك لتتابع الشَّعر فيه ويقال : جاء القَّطا عرفاً عرفاً : أي بعضها خلف بعض .

وأما الثاني : (المعرفة والعرفان) تقول : عرف فلان فلاناً عِرفاناً ومعرفة ، وهذا أمر معروف ، والعرف (المعروف) سُمّي بذلك لسكون النفوس إليه[١] .

فالعُرف يأتي على معنيين : تتابع الشيء متصلاً وسكون النفس وطمأنينتها ، والمعنى الثاني هو المراد منه في مورد بحثنا ، فما تعارف عند الناس بصورة تسكن إليه النفس يجعل منه مورداً لاستنباط الأحكام الشرعيّة أو لا .

2 . العُرف في الاصطلاح : عُرّف العُرف بعدد من التعريفات أورد بعضاً منها وكما يأتي :

أ. – النسفي (ت : 710 هـ) في كتابه شرح النافع عرّفه بقوله : ((ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول))[٢] .

---

(١) ينظر : معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا ، تح : عبد السلام محمد هارون ، طبع ونشر : مركز الإعلام الاسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1404 هـ : 4 / 281 .

(٢) المستصفى شرح النافع ، عبد الله بن أحمد النسفي ، لا زال مخطوط بدار الكتب العربية – مصر . نقلاً عن كتاب : أثر العرف في التشريع الإسلامي ، صالح عوض ، دار الكتاب الجامعي – القاهرة ، ط 1 ، ت : 1401 هـ : 50 .

ب . عرّفه الجرجاني (ت : 816 هـ) في كتابه التعريفات بقوله : ((العُرف ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول))[١] .

ج . عرَّفه ابن عابدين (ت : 1252 هـ) بقوله : ((إن العادة مأخوذة من المعاودة ، فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت حقيقة عرفية ، فالعادة والعرف بمعنى واحد من حيث الماصدق وإن اختلفا من حيث المفهوم))[٢] .

د . مصطفى أحمد الزرقا (ت : 1420 هـ) عرّفه بقوله : ((عادة جمهور قوم في قول أو عمل))[٣] .

هـ . مصطفى ابراهيم الزلمي (ت : 1437 هـ) ذكر في تعريفه : ((ما تكرر استعماله من فعل أو قول حتى اكتسب صفة الاستقرار في النفوس والتقبل في العقول والرعاية في التصرفات))[٤] .

وعند ملاحظة التعريفات المذكورة نجدها تحاول وضع ضابطة عامّة لبيان معنى العُرف وذلك من خلال أمرين :

الأمر الأوّل : أن يكون الشيء المتعارف متكرراً بين مجموعة من الناس .

الأمر الثاني : أن تألفه النفوس وتتقبله العقول .

وبناء على ذلك فقد يشترك العُرف مع غيره من الموضوعات كالعادة ، فهي أيضاً ما اعتاده الناس وتكرر عندهم وتقبلته النفوس والعقول ، ومن هنا فقد ذكر الأصوليون وجود ثلاث اتجاهات في تحديد طبيعة العلاقة وبيانها كما يأتي :

الاتجاه الأوّل : إن العُرف والعادة لفظان مترادفان فتعريف أحدهما تعريف للآخر .

الاتجاه الثاني : قصر العادة على نوع من العُرف وهو العرف العملي .

الاتجاه الثالث : كون العادة أعمّ من العرف مطلقاً ، لأن العرف يطلق على العادة الجماعيّة فقط ، والعادة تطلق عليها وعلى الفردية ، فالعرف أخصّ[٥] .

---

(١) التعريفات ، علي بن محمد بن علي الجرجاني ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1410 هـ : 193 .

(٢) مجموعة رسائل ابن عابدين (نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف) ، محمد أمين ابن عابدين ، المطبعة : عالم الكتب – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 114 .

(٣) المدخل الفقهي العام ، مصطفى أحمد الزرقا ، المطبعة : دار القلم – دمشق ، ط 3 ، ت : 1433 هـ – 2012 م : 1 / 141 .

(٤) أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى ابراهيم الزلمي : 77 .

(٥) ينظر : الاستدلال عند الأصوليين ، أسعد عبد الغني السيّد الكفراوي ، دار السلام – مصر ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م : 510 .

وذكر أبو هلال العسكري (ت : 395 هـ) أن العرف : يستعمل في الألفاظ ، والعادة تستعمل في الأفعال[١] .

فهذه ثلاثة اتجاهات توضّح طبيعة العلاقة بينهما ، إلا إن التأمل في المسألة يُبيّن اعتماد الاتجاهات المذكورة على الاستعمال لكل منهما ، ومن الواضح إن الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز فلا يمكن الاعتماد عليه في تشخيص حقيقتهما .

والذي يبدو لي أن العُرف والعادة لا فرق بينهما من حيث ترتّب الحكم الشرعي ، فلم نجد حكماً واحداً يُفرّق في ترتبه على العرف أو العادة بحدود بحثي القاصر .

ثانياً : أنواع العُرف

يقسّم العُرف إلى عدّة تقسيمات باعتبارات مختلفة ، وبيانها بما يأتي :

1. من حيث السبب ومتعلّقه فالعُرف يُقسّم على قسمين :

أ. العُرف اللفظي : أن يُستعمل اللفظ فيما وُضع له في اللغة ، وفي غير ما وُضع له كلفظ الدابة والغائط ، فالدابة في اللغة : اسم لكل ما يدبّ على وجه الأرض ، وفي العرف : اسم لذوات الأربع من الحيوان ، والغائط في اللغة : اسم للمكان المنخفض ، وفي العرف : اسم لعذرة الإنسان .

ب . العُرف العملي : وهو أن يعتاد الناس على عادات ومعاملات ومقادير في البيع والشراء والتأجير وغيرها كتعارف الناس على تقديم الأجرة قبل استيفاء المنفعة في إجارة الأماكن والآلات يومياً أو أسبوعياً أو شهرياً أو سنوياً وتأخيرها في بعض البلاد أو استلام بعض الأجرة وتأخير الباقي إلى استيفاء المنفعة[٢] .

فالعُرف اللفظي ما تعارف وشاع بين الناس من حيث اللفظ ، والعرف العملي ما شاع وتعارف بين الناس من العمل .

2. من حيث الصحة والفساد يُقسّم على قسمين – أيضاً – :

---

(١) ينظر : الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري : 345 .

(٢) ينظر : حاشية ردّ المحتار ، محمد أمين ابن عابدين ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1415 هـ – 1995 م : 4 / 79 .

أ . العُرف الصحيح : ما تعارفه الناس ولا يخالف دليلاً شرعيّاً ولا يحلّ محرماً ولا يُبطل واجباً كتعارف الناس عقد الاستصناع وتعارفهم تقسيم المهر إلى مقدّم ومؤخر ، وتعارفهم أن الزوجة لا تزف إلى زوجها إلا إذا قبضت جزءاً من مهرها .

ب . العُرف الفاسد : ما تعارفه الناس ولكنه يخالف الشّرع أو يحلّ المحرم أو يبطل الواجب ، كتعارف الناس كثيراً من المنكرات في الموالد والمآتم ، وتعارفهم أكل الربا وعقود المقامرة[١] .

فالعُرف الصحيح ما تعارفه الناس وكان لا يخالف أصول التشريع ، والعرف الفاسد ما خالف أصول التشريع الإسلامي .

3. من حيث ما يصدر عنه ، يقسّم على قسمين – أيضاً – :

أ . العُرف العام : ما غلب استعماله بين الناس من دون اختصاصه بفئة دون أخرى حتى صار هو المتبادر إلى الذهن حالة التخاطب وذلك كإطلاق لفظ الدابة على ذوات الأربع أو على دابة مخصوصة عند قوم كالفرس والحمار ومفهوم الدابة في اللغة لكل ذات دبت سواء ذوات الأربع وغيرها وأهل العرف لم يضعوا اللفظ لهذا المعنى الذي هو ذوات الأربع وإنما غلب استعمالهم للفظ الدابة .

ب . العُرف الخاص : ما غلب استعماله عند فئة من الناس دون غيرهم كاصطلاح كل ذي علم على ألفاظ خصوها بمعان مخالفة للمفهوم اللغوي كاصطلاح المتكلّم في الجوهر والعرض ، واصطلاح الفقيه في الجمع والفرق واصطلاح الجدلي في الكسر والنقض والقلب واصطلاح النحوي في الرفع والنصب والجر[٢] .

فيكون الفارق بين العُرف العام والخاص كون العام عند عامة الناس من دون لحاظ فئة خاصة ومثاله الاستصناع في كثير من الحاجات واللوازم ، والعرف الخاص ما تعارف عند فئة خاصة كالعُرف الشرعي عند الفقهاء والعُرف التجاري عند التجّار والعُرف الصناعي في الصناعة وهكذا .

4. من حيث الثبات والتغيّر ، ينقسم العرف على ما يأتي :

أ . العُرف الثابت : هي الأعراف التي لا تختلف بإختلاف الزمان والمكان ما دامت الحياة باقية .

---

(١) ينظر : علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلّاف ، المطبعة : مكتب الدعوة الاسلامية – القاهرة ، ط 8 ، ت : 2002 م : 89 .

(٢) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 1 / 393 .

ب . العُرف المتغيّر : هي تلك الأعراف المبنية على مقتضيات زمانية ومكانيّة فتختلف بإختلافها[1] .

تعقيب ومناقشة :

من خلال ما تقدّم من بيان للأقسام المذكورة للعُرف التي تختلف بإختلاف الحيثيات أجد أن هذه التقسيمات لا حاجة ضرورية إليها ، لأن جهة اللحاظ كثيرة ومتعددة تختلف من شخص إلى آخر فلو أردنا أن نوجد أقساماً للعرف بهذه الكيفيّة لأوجدنا العشرات منها ، فمثلاً وعلى سبيل المثال ما يأتي :

1. العُرف المدني والعُرف العسكري .
2. العُرف الزراعي والعُرف الصناعي .
3. العُرف المدرسي والعُرف والمنزلي .
4. العُرف الشرقي والعُرف الغربي .
5. العُرف العراقي والعُرف المصري .

إلى غير هذه التفريعات التي تختلف بإختلاف الجهة والحيثية الملاحظة فيها طالما يتحقق فيها ملاك العُرف أعني (الممارسة والتواصل) .

ثالثاً : محل البحث من العُرف

إن سياقات البحث العلمي الرصين تحتّم أن أشخّص موضع البحث من العُرف قبل بيان حجيته والآراء في ذلك وإمكانية الأخذ به أو لا ، وما المراد منه عند الأصوليين ؟ وبيان ذلك يتوقّف على توضيح النقاط الآتية :

1. موافقة العُرف للتشريع : إذا كان العرف يوافق ما نصّ عليه الشارع المقدّس وجب الأخذ به وترتيب الاثر الشرعي عليه ، ومن هنا أشار النووي في مجموعه إلى هذه المسألة بقوله : ((إذا حلف لا يأكل الرؤوس ، والمحلوف عليه هنا عام يتناول أنواعا منها ما جرى العرف ببيعه منفصلاً عن البدن ، كرؤوس الضأن والمعز والبقر : ومنها ما لا ينفصل عن البدن ولا يباع واحده كرؤوس الدجاج والحمام والأرانب لم يحنث الا فيما تنفصل عن أبدانها وتعرض للبيع وهي بهيمة الأنعام دون غيرها))[2] .

---

(١) ينظر : أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى ابراهيم الزلمي : 80 .

(٢) المجموع شرح المهذب ، يحيى بن شرف الدين النووي : 18 / 62 .

2. مخالفة العُرف للنص الشرعي : إن كان ما تعارف عليه الناس هو بعينه الحكم التشريعي ، فالمتبع هو الحكم الثابت له سواء أكان إيجاباً أم سلباً ؛ لأنه ((إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه – بأن لزم منه ترك النص – فلا شكّ في ردّه كتعارف الناس كثيراً من المحرمات : من الربا وشرب الخمر ولبس الحرير والذهب ...))[١] .

3. العُرف الذي لا يوافق ولا يخالف التشريع : إذا كان ما يتعارفه الناس لا يخالف التشريع الإسلامي ولا يوافقه وقد جرت العادة على الأخذ به بين الناس على نحو متواصل ، فهل يُؤخذ به ويعمل أو لا ؟[٢]

من خلال ما تقدّم ألاحظ أن العرف الموافق والمخالف لا مشكلة فيه ، إذ الدليل قائم إمّا على الموافقة أو المخالفة فالمتبع هو الدليل الشرعي . وأمّا القسم الثالث الذي لا يوافق ولا يخالف أصول التشريع الإسلامي فهو محلّ البحث من حيث الحُجيّة وعدمها وسيأتي عرض الأدلة الخاصة بذلك في المقصد الثاني (حُجيّة العُرف) إن شاء الله تعالى .

المقصد الثاني : حُجيّة العُرف

أستدلّ من يرى حُجيّة العرف بالقرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع ودليل العقل لإثبات ذلك ، وبيانه كما يأتي :

أوّلاً : القرآن الكريم

يُستدلّ على حجيّة العُرف من القرآن الكريم بعدد من الآيات الكريمة أختار منها ما يأتي :

1. قوله تعالى : ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾[٣] .

وجه الاستدلال : إن الله عزّ وجل أمر نبيه (صلى الله عليه وآله) بالعُرف وهو ما تعارف عليه الناس فيما بينهم سواء أكان عرفاً قولياً أم فعلياً فتستطيبه نفوسهم وتقبله عقولهم[٤] .

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين (نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف) ، محمد أمين ابن عابدين : 2 / 116 .

(٢) ينظر : أثر الأدلة المختلف فيها ، مصطفى ديب البُغا : 245 .

(٣) الأعراف / 199 .

(٤) ينظر : العرف وأثره في الشريعة والقانون ، أحمد بن علي المباركي ، المطبعة : جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية – الرياض ، ط 1 ، ت : 1992 م : 110 .

إلا إن الدكتور مصطفى الزرقا لم يرتض الاستدلال المذكور ، إذ أن العُرف في الآية الكريمة واقع على معناه اللغوي وهو الأمر المستحسن المألوف لا على معناه الاصطلاحي الفقهي ، ولا يبعد أن يكون مورد الاستدلال بالآية الكريمة من باب الاستئناس والتعضيد للمعنى الاصطلاحي[١] .

ويمكن أن نضيف على ما أفاده الدكتور الزرقا من أن الاستعمال في الآية الكريمة أعمّ من الحقيقة والمجاز فلا يمكن استفادة المعنى الاصطلاحي الخاص بالاحتجاج .

2. قوله تعالى : ﴿ ... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالاً عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلادَكُمْ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[٢] .

وقد عقّب ابن عربي (ت : 543 هـ) على الآية الكريمة بقوله : ((والعرف عندنا أصل من أصول الملّة ودليل من جملة الأدلّة وقد مهدناه قبل وفي موضعه من الأصول))[٣] .

إلا إن الاستدلال بالآية المذكورة متوقف على أن المراد من (المعروف) هو المعنى الاصطلاحي الاحتجاجي دون غيره ، والآية الكريمة غير متكفّلة في ذلك ، فكيف يمكن الجزم به فضلاً عن إثبات حجيته والاستدلال به ؟ .

ثانياً : السّنة الشريفة

يُستدلّ على حُجيّة العُرف من خلال السنّة الشريفة بعدد من الروايات ، أختار منها ما يأتي:

1. رواه عبد الله بن مسعود مرفوعاً عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((إن الله نظر إلى قلوب العباد فاختار له أصحاباً فجعلهم أنصار دينه ووزراء نبيه فما رآه المسلمون حسناً فعند الله حسن وما رأوا سيئاً فهو عند الله سيء))[٤] .

---

(١) ينظر : المدخل الفقهي العام ، مصطفى أحمد الزرقا : 143 .

(٢) البقرة / 233 .

(٣) أحكام القرآن ، محيي الدين ابن عربي ، تح : محمد عبد القادر عطا ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت : 3 / 500 .

(٤) مسند أحمد ، أحمد بن حنبل : 1 / 379 رقم الحديث 3600 .

وقد تقدّم البحث عن وجه دلالة الحديث وأهم الإشكالات الواردة على سند الحديث ومتنه وما يرتبط به في بيان حجية الاستحسان . ونزيد على ذلك ما ذكره فخر الدين الرازي (ت : 606 هـ) معقّباً على الحديث بأن ما يراه العرف ويوجبه كذلك يُوجَب بالشّرع أيضاً[١] ، فكلامه صريح في كون العُرف حُجة .

2. قول النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لهند : ((خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف))[٢] .

يُستدلّ بحكم النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) على جواز الأخذ بالعُرف ، إذ رخّص لها بأن تأخذ منه مقدار كفايتها بالمعروف المستقر في العقول[٣] .

3. ما روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((للمملوك طعامه وكسوته بالمعروف ولا يكلف من العمل الا ما يطيق))[٤] .

وقد عقّب الحطّاب الرعيني (ت : 954 هـ) على الحديث بقوله : ((ومعنى : بالمعروف أي من غير إسراف ولا إقتار على قدر سعة السيد وما يشبه حال العبد أيضاً ، فليس الوغد الأسود الذي هو للخدمة والحرث كالنبيل التاجر الفاره فيما يجب لهما على سيدهما من الكسوة سواء ، ويقضى للعبد على سيده إن قصر عما يجب له عليه بالمعروف))[٥] . وكلامه واضح في إفادة ما يراه العُرف في ذلك وما يناسبه .

ويُشكل على الاستدلال بالروايات المتقدّمة ما يأتي :

أ. يُحتمل أن يكون المعنى المستعمل بالمعنى اللغوي دون الاصطلاحي .

ب . إن هذه الروايات واردة في حادثة خاصّة فلا يمكن تعديتها إلى غيرها ، فنكتفي بالقدر المتيقن على أقلّ تقدير .

---

(١) ينظر : المحصول في علم أصول الفقه ، فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، تح : طه جابر فياض العلواني ، طبع ونشر : مؤسسة الرسالة – بيروت ، ط 2 ، ت : 1412 هـ : 3 / 22 .

(٢) صحيح البخاري ، الإمام محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري : 3 / 36 باب كم يجوز الخيار .

(٣) ينظر : نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، شمس الدين أحمد بن أبي العباس الشافعي الصغير ، طبع ونشر : دار إحياء التراث العربي + مؤسسة التاريخ العربي – بيروت ، ط 3 ، ت : 1413 هـ : 7 / 188 .

(٤) السنن الكبرى ، أحمد بن الحسين البهيقي : 8 : 6 باب ما على مالك المملوك من طعام المملوك وكسوته .

(٥) مواهب الجليل ، محمد بن عبد الرحمن الحطّاب الرعيني ، تح : زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1416 هـ – 1995 م : 5 / 581 .

ثالثاً : الإجماع

يُستدلّ على حُجيّة العُرف من خلال الإجماع ، فقد ذكر الشوكاني (ت : 1255 هـ) معقّباً على تعريف الإجماع (بكونه اتفاق على أمر من الأمور) بما نصّه : ((قوله على أمر من الأمور يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات))[١] فالأمور العرفية ضمن ما يقع عليه الاتفاق من أهل الاجتهاد .

إلا إن الإشكال متّجه إلى الإجماع المذكور (الدليل) فإنه ليس بحجة ما لم يكن المعصوم عليه السلام أحد المعجمين ، فإذا لم يمكن إثبات الدليل فكيف يمكن إثبات المدلول ؟ .

رابعاً : دليل العقل

لا يخفى أن العُرف مبني على أساس من ضروريات وحاجيات ومصالح الإنسان الاجتماعيّة والاقتصادية ، وبالتالي فالعقل يحكم بكونه حاجة ملحة لاستقامة الحياة[٢] .

ويرد على الاستدلال المذكور بأن الحاجة والضرورة وإن كانت تُشكّل مصلحة في جعله ، لكن لا تُصيره دليلاً قائماً بنفسه يُستفاد منه حكماً شرعيّاً .

وبعد الإطلاع على أدلّة حُجيّة العُرف ومناقشتها يتضح عدم إمكانها اثبات موقعه من الأسس المبنائيّة التي يُستندُ عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية ، ولذا أشار المرحوم عبد الوهاب خلّاف إلى موقع العُرف بقوله : ((والعُرف عند التحقيق ليس دليلاً شرعيّاً مستقلّاً ، وهو في الغالب من مراعاة المصلحة المرسلة ، وهو كما يراعى في تشريع الأحكام يراعى في تفسير النصوص فيخصّص به العام ويُقيّد به المطلق ...))[٣] .

والنتيجة من ذلك إن كان العُرف ينقّح صغرى الدليل الشرعي فلا مشكلة في ذلك كما في مهر المثل وأجرة المثل ونفقة المثل وغيرها من الأمور التي يُرجع فيها إلى العُرف في تشخيصها وتحديدها ، وإن كان برأسه دليلاً فهذا ممّا لا يُساعد عليه الدليل .

---

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني : 71 .

(٢) ينظر : أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى ابراهيم الزلمي : 83 .

(٣) علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلّاف : 91 .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى العُرف في الفقه الاجتماعي

أوّلاً : بيع المعاطاة

يستدلّ القائلون بصحة بيع المعاطاة بدليل العرف ، فقد جاء في المغني ما نصّه : ((ولنا أن الله أحل البيع ولم يبين كيفيته فوجب الرجوع فيه إلى العُرف كما رجع إليه في القبض والإحراز والتفرق ، والمسلمون في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك ، ولان البيع كان موجوداً بينهم معلوماً عندهم ، وإنما علّق الشّرع عليه أحكاماً وبقاه على ما كان فلا يجوز تغييره بالرأي والتحكّم))[1] .

فأشار عبد الله بن قدامه (ت : 620 هـ) إلى أن القرآن الكريم أحلّ البيع لكنه لم يُبيّن الكيفيّة التي ينبغي أن يكون عليها البيع الصحيح ، فعرفنا أنه يجب علينا أن نرجع إلى العرف لكي نعرف منه ذلك .

ثانياً : بيع الثمار بعد ظهور بعضها

من المسائل التي اختلف فيها فقهاء الإسلام هي بيع الثمرة بعد ظهور بعضها ، فأختار بعضهم عدم جواز ذلك لكونها من باب النهي عن الغرر والجهل ، وذهب بعضهم إلى جواز ذلك لتعارف الناس عليه ، فقد جاء في البحر الرائق ما نصّه : ((استحسن فيه لتعامل الناس فإنهم تعاملوا بيع ثمار الكرم بهذه الصفة ولهم في ذلك عادة ظاهرة وفي نزع الناس عن عاداتهم حرج ...))[2] . فعلى الرغم من أن هذا البيع يتضمن الغرر تارة أو الجهل تارة أخرى إلا إنه جرى العُرف وعادة الناس على التعامل به .

ثالثاً : المعيار في أموال الرّبا

يتحقق الرّبا في البيع بأن يكون الشيئان من جنس واحد بشرط الزيادة وأن يكون كل منهما من المكيل أو الموزون وهذا لا خلاف فيه ، وإنما الخلاف في تعيين المعيار في كل مال من أموال الربا .

واختار جلّ المالكيّة بأن ما نصّ عليه الشّرع فهو المعتبر وما لم ينصّ عليه فالعّرف هو المعتبر فيه ، فقد جاء في الشرح الكبير ما نصّه : (("واعتبرت المماثلة" المطلوبة في الربويات "بمعيار الشرع" فما ورد عنه في شيء إنه كان يكال كالقمح فالمماثلة فيه بالكيل لا بالوزن وهذا مما يضعف القول باعتبار الوزن

---

(١) المغني ، عبد الله بن أحمد بن محمد قدامه ، طبع ونشر : دار الكتاب العربي – بيروت ، ط 1 ، بلا ت : 4 / 4 .

(٢) البحر الرائق ، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري ، تح : زكريا عميرات ، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1997 م : 5 / 503 .

في المسألة قبلها وما ورد عنه في شيء إنه كان يوزن كالنقد فالمماثلة فيه بالوزن لا بالكيل فلا يجوز بيع قمح بقمح وزنا ولا نقد بنقد كيلا "وإلا" يرد عن الشرع معيار معين في شئ من الأشياء "فبالعادة" العامة كاللحم فإنه يوزن في كل بلد أو الخاصة كالسّمن واللبن والزيت والعسل فإنه يختلف باختلاف البلاد فيعمل في كل محل بعادته ...))[١] . فما نصّ عليه الشرع أخذنا به وما لم ينصّ عليه الشرع أخذنا ما أخذ به العرف ، وهو واضح في جعل العرف معياراً في ذلك .

المطلب الرابع : مبنى المصالح المُرسلة ، حقيقتها وأقسامها ، حجيتها ، تطبيقاتها

يتفق الأصوليون على أن الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد ، فلا نجدُ حكماً واحداً يخالف هذا الأصل ، إذ تدور الأحكام وجوداً وعدماً تبعاً لها وهذا المقدار لا خلاف فيه فالكبرى ثابتة ولا نقاش فيها ، إنما البحث والكلام في إمكانيّة الفقيه من إدراك تلك المصالح أو المفاسد ليرتّب الحكم الشرعي عليها في ما بعد . ولبيانها وتوضيحها يتوزّع البحث على ثلاثة مقاصد وكما يأتي :

المقصد الأوّل : حقيقة المصلحة وأقسامها

أوّلاً : معنى المصلحة

1. المصلحة في اللغة : من الصلاح والمصلحة واحدة المصالح ، والاستصلاح: نقيض الاستفساد ، وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه ، والمصلحة هي الصلاح والنفع وصلح صلاحاً وصلوحاً : زال عنه الفساد ؛ وصلح الشيء : كان نافعاً أو مناسباً فيقال: أصَلَحَ في عمله : أتى بما هو صالح نا فع[٢] ، فالمصلحة هي المنفعة .

2. المصلحة في الاصطلاح : فقد عُرّفت بأنها : المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو : أن يحفظ عليهم دينهم ، ونفسهم ، وعقلهم ، ونسلهم ، ومالهم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة[٣] . فالمصلحة هي المحافظة على مقاصد الشّرع الخمسة .

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي ، المطبعة : الحلبي ، الناشر : الناشر : دار إحياء الكتب العربية – مصر ، بلا ط ، بلا ت : 3 / 53 .

(٢) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 2 / 516 فصل الميم .

(٣) ينظر : المستصفى في علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي : 174 .

ثانياً : أقسام المصلحة

تُقسّم المصلحة على عدد من التقسيمات وتختلف بإختلاف اللحاظ لها وكما يأتي :

1. أقسام المصلحة من حيث مراتبها ، إذ تقسّم على ثلاثة مراتب وهي :

أ . الضروريات : وهي الأعمال والتصرفات التي لا بدّ منها في قيام الدين والدنيا في سبيل المحافظة على مقاصد الشريعة كحفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال .

ب . الحاجيات : وهي الأعمال والتصرفات التي لا تتوقف عليها صيانة مقاصد الشريعة ، وإنما يحتاج الناس إليها دفعاً للحرج والمشقة كقصر الصلاة للمسافر .

ج . التحسينات : وهي الأعمال التي لا تتحرج الحياة بتركها ، ولكن مراعاتها من مكارم الأخلاق كآداب الأكل والشرب وغيرهما[١] .

فالضروريات ما يتوقف عليها قيام الدين والدنيا ، والحاجيات ما يتوقف عليها قيام الدنيا وانتظامها ، والتحسينات ما لا يتوقف عليها الدين والدنيا .

2. أقسام المصلحة من حيث اعتبار الشّرع لها ، إذ تنقسم على ثلاثة أقسام وهي :

أ . المصالح المعتبرة : تلك المصالح التي أعتبرها الشارع المقدّس ونصّ عليها كقوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ... ﴾[٢] .

ب . المصالح الملغاة : تلك المصالح التي ردّها الشارع المقدّس ولم يقبل بها ، كمصلحة التسوية بين الذكر والأنثى ، فإن القرآن الكريم نصّ على إلغائها : ﴿ يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ ... ﴾[٣] .

ج . المصالح المرسلة : ما سكت الشّرع عنها ولم ينصّ على اعتبارها ولا إلغائها[٤] .

---

(١) ينظر : أثر الأدلة المختلف فيها ، مصطفى ديب البُغا : 29 – 31 .

(٢) البقرة / 222 .

(٣) النساء / 11 .

(٤) ينظر : فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ، أحمد عبد الرزاق الدويش ، الناشر : دار المؤيد – الرياض ، بلا ط ، بلا ت : 15 / 281 .

فهذه ثلاثة أقسام للمصلحة وقد وقع البحث بين الأصوليين في حجيّة المصالح المرسلة ، إذ المعتبرة والملغاة لا كلام فيها لتدخل الشرع ببيانها ، والأخذ بالمصالح المرسلة واعتبارها يُسمّى بـ (الاستصلاح) وسيأتي في المقصد الآتي بيان ما يتعلّق به وبحجيته .

المقصد الثاني : الإستصلاح وحجيته عند الأصوليين

يُعدّ الاستصلاح من المباني الأصولية المختلف فيه بين المذاهب الإسلامية ، إذ يُمثّل محل اجتهاد الفقهاء والأصوليين ، وهو نتيجة إعمال المصالح المرسلة وفي ما يأتي بيانه وبيان حجيته :

أوّلاً : معنى الاستصلاح

1 . الإستصلاح في اللغة : من المصلحة أي المنفعة ، والاستصلاح نفيض الاستفساد [١] . فالاستصلاح هو طلب الصلاح والإصلاح .

2 . الاستصلاح في الاصطلاح : فقد عُرّف بأنه : ((ترتيب الحكم الشرعي على المصلحة المرسلة بحيث يحققها على الوجه المطلوب)) [٢] . يتضحُ من التعريف المذكور بأن الاستصلاح ما هو إلا تصحيح العمل نظراً لوجود مصلحة مرسلة فيه .

ثانياً : حُجيّة الاستصلاح

يُستدلّ على حجية الاستصلاح بعدد من الأدلة وبيانها كما يأتي :

1 . القرآن الكريم

أستدل بعض الأصوليون على حُجيّة المصالح المرسلة (الاستصلاح) من القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿ ... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[٣] فالإعتبار هو أمر بالمجاوزة لذوي الأبصار ، والمجاوزة هنا لما فيه من مصلحة فيدخل الاستصلاح تحت النص القرآني .

---

(١) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 2 / 517 فصل الصاد .

(٢) ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، محمّد سعيد رمضان البوطي ، مؤسسة الرسالة – دمشق ، ط 2 ، ت : 1393 هـ – 1973 م : 352 .

(٣) الحشر / 2 .

2 . الإجماع

إن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعاً أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة والشرائط المعتبرة في العلّة والأصل والفرع ما كانوا يلتفتون إليها بل كانوا يراعون المصالح لعلمهم بأن المقصد من الشرائع رعاية المصالح[١] .

3 . المعقول

يتوقف الاستدلال على حجيّة الاستصلاح من خلال المعقول بثوب مقدمتين ، الأولى : إذا قطعنا بأن المصلحة الغالبة على المفسدة معتبرة قطعاً عند الشرع ، والثانية : غلب على ظننا أن هذا الحكم مصلحته غالبة على مفسدته ، فالنتيجة من هاتين المقدمتين ظن أن هذه المصلحة معتبرة شرعاً والظن واجب العمل به شرعاً ، فدلّ بمجموع ما ذُكر على جواز التمسّك بالمصالح المرسلة[٢] .

تعقيب ومناقشة :

إن الأدلة المذكورة على حجية المصالح المرسلة (الاستصلاح) بالإمكان التعقيب عليها وكما يأتي :

أ . الاعتبار الوارد في قوله تعالى : ﴿ ... فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾[٣] يُحتمل فيه أن يكون بمعنى (الاتعاض) وورود الاحتمال كافٍ في سقوط الاستدلال .

ب . الإجماع لا يكون دليلاً شرعيّاً ما لم يكن المعصوم عليه السلام أحد المجمعين ، وهي قضيّة تختلف بإختلاف مباني المذاهب الإسلاميّة .

ج . أمّا دليل المعقول فهو مبني على الظن ، وليس كلّ ضنٍ معتبر شرعاً ، نعم بعض الظنون جعل الشارع المقدّس لها منزلة العلم كخبر الواحد المفيد للظن وليس المورد المذكور منه .

وفي ضوء هذه الملاحظات لا يمكن للباحث أن يتمسّك بالاستصلاح كدليل على ثبوت حكم شرعي ، نعم تبقى المسألة خلافيّة بين المذاهب الإسلامية الأخرى .

---

(١) ينظر : المحصول في علم أصول الفقه ، فخر الدين محمد بن عمر الرازي : 6 / 165 – 166 .

(٢) ينظر : المصدر نفسه .

(٣) الحشر / 2 .

المقصد الثالث : تطبيقات مبنى الاستصلاح في الفقه الاجتماعي

أوّلاً : تضمين الصنّاع

أشار الفقهاء إلى وجوب تضمين الصنّاع حفاظاً على أموال الناس ، فقد جاء في الإعتصام ما نصّه : ((... وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة فكانت المصلحة التضمين))[١] .

ثانياً : تغريب الزانية البكر

اختار بعض الفقهاء عدم الحكم بتغريب الزانية البكر ، ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه فتح مواد البغاء فربما تتخذ زناها مكسبة – وهو من أقبح وجوه الزنا – لاحتياجها للطعام والشراب والسكن وغيرها فالمصلحة تقتضي ذلك إلا إذا رأى الإمام خلاف ذلك[٢] .

ثالثاً : استيلاد جارية الابن سبباً لملك الأب

ذكر الفقهاء أن إستيلاد الأب جارية الابن سعياً لنقل الملك من غير ورود نص فيه ولا وجود أصل معين يشهد بنقل الملك ، والقدر المصحح فيه استحقاق الإعفاف على ولده وقد مست حاجته إليه فينقل ملكه إليه وهذا كأنه اتباع مصلحة مرسلة لا غير[٣] .

رابعاً : قتل الجماعة بالواحد

عدل الفقهاء عن قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ... ﴾[٤] والذي يقتضي المماثلة بالقتل إلى القول بقتل الجماعة بالواحد ، لأن القصاص شُرّع لحقن الدماء فلو لم يجب عند الاشتراك لاستعان كل من أراد أن يقتل شخصاً بآخر على قتله واتخذ ذلك ذريعة لسفك الدماء ، لأنه صار آمنا من القصاص فكان قتل الجماعة بالواحد حفظاً للمصلحة والدم[٥] .

---

(١) الاعتصام ، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي الغرناطي : 2 / 357 .

(٢) ينظر : البحر الرائق ، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري : 5 / 17 .

(٣) ينظر : البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 4 / 195 .

(٤) النحل / 126 .

(٥) ينظر : الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع ، محمد بن أحمد الشربيني ، الناشر : دار المعرفة ، بلا ط ، بلا ت : 2 / 157 .

المبحثُ الثاني

أسس التشخيص في الفقه الإجتماعي وتطبيقاته

المطلب الأوّل : **الاتجاهات الإجتهاديّة في الفقه الإجتماعي وتطبيقاتها**

المطلب الثاني : **الترجيح في مباني الفقه الاجتماعيوتطبيقاته**

المطلب الأوّل : الاتجاهات الاجتهاديّة في الفقه الاجتماعي وتطبيقاتها

يعتمد فقهاء المذاهب الإسلامية على مجموعة من الأسس أو النظريات في تشخيص الحكم الشرعي استناداً على مناشيء عقليّة وعقلائية تستظهرها رؤى الفقيه إليها ، ولبيانها يتوزع البحث كما يأتي :

المقصد الأوّل : نظريّة مقاصد الشريعة

من المباحث المتفرّعة على مبنى المصالح المرسلة (الاستصلاح) هو القول بمقاصد التشريع التي بُحثت بين فقهاء المذاهب الإسلامية ، وبيان حقيقتها وحجيتها وبعض تطبيقاتها كما يأتي :

أوّلاً : حقيقة مقاصد الشريعة

لمعرفة المراد من مصطلح (مقاصد الشريعة) ينبغي تعريف (المقاصد) من حيث اللغة والاصطلاح ومن ثمّ جمعها بمصطلح التشريع وصولاً لمعناه المطلوب وكما يأتي :

1 . المقاصد في اللغة : من الفعل (قَصَدَ) وتستعمل في معانٍ أربعة : الإستقامة كقوله تعالى : ﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ... ﴾[١] ، والعدل والوسطية كقوله تعالى : ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ ... ﴾[٢] ، والاعتماد والاعتزام وطلب الشيء والمقصد هو المنتهى والغاية[٣] .

2 . المقاصد في الاصطلاح : لم يبحث علماء الأصول مسلك (المقاصد) تحت مفهوم خاص لكي تتضحُ معالمه للباحث والقاريء ، بل بقيت مسألة تتذاكر تحت مسمّيات مختلفة وتوجهات تثبت الفكر المقاصدي عند بعض المتقدمين إلى أن جاء بعض المتأخرين ليعرّفوا المقاصد بتعريفات متعددة أشير إلى بعض منها :

أ . الطاهر بن عاشور (ت : 1284 هـ) عرّفها بقوله : ((هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها))[٤] .

---

(١) النحل / 9 .

(٢) لقمان / 32 .

(٣) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 3 / 353 فصل القاف .

(٤) مقاصد الشريعة الإسلامية ، الطاهر بن عاشور : 51 .

وعرّفها في موضع آخر من كتابه المقاصد بقوله : ((الكيفيّات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة ، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة . ويدخل في ذلك كل حكمة روعيت في تشريع أحكام تصرفات الناس، مثل: قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح ، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق))[١] .

ب . علّال الفاسي (ت : 1394 هـ) ذكر بأنها : ((الغاية منها ، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامه))[٢] .

ج . اسماعيل الحسني (معاصر) أشار إلى أنها : ((الغايات المصلحية المقصودة من الأحكام ، والمعاني المقصودة من الخطاب))[٣] .

د . أحمد الريسوني (معاصر) عرّف المقاصد بقوله : ((الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد))[٤] .

التعريفات المذكورة تشير بوضوح إلى أن المراد من مقاصد التشريع هو رعاية المصالح والغايات التي من أجلها تنزّل التشريع لديمومة الحياة واستمرارها ، والتي من خلالها يسعى الفقيه إلى رعاية مصالح العباد العامة والخاصة والجزئية وما يرتبط بها .

وقد الجويني (ت : 478 هـ) للفكر المقاصدي أهمية كبيرة أدى به إلى القول بأن : ((من لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي فليس على بصيرة في وضع الشريعة ، وهي قبلة المجتهدين ، من توجَّه إليها من أي جهة أصاب الحق دائمًا))[٥] . فالجويني يرى أن من لم يستطع فهم مقاصد التشريع لم يكن على بصيرة من التشريع .

بيد إن هذه القضيّة الكبرى التي يراها عبد الملك الجويني تحتاج إلى صغرى التطبيق لكي تتم ، إذ العديد من القضايا كبراها صادقة لكن لا وجود لصغرها وبالتالي لا تتم النتيجة .

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية ، الطاهر بن عاشور : 154 .

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، علال الفاسي ، دار الغرب الإسلامي ، ط 5 ، ت : 1993 م : 7 .

(٣) نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، إسماعيل الحسني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي – الولايات المتحدة الأمريكية ، ط 1 ، ت : 1416 هـ – 1995 م : 23 .

(٤) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، أحمد الريسوني ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، ط 2 ، ت : 1412 هـ – 1992 م : 8 .

(٥) البرهان في أصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، تح : عبد العظيم الديب ، الناشر : جامعة قطر – قطر ، ط 1 ، ت : 1399 هـ : 1 / 218 .

وهذه الصغرى التطبيقيّة قد وصل بعض منها عن طريق المعصوم عليه السلام وبالتالي نستطيع تطبيق المقاصد ، لكون المعصوم عليه السلام هو من تصدّى لبيان غاية التشريع وأهداف التشريع ، إلا إن ما وصل وأوضحوه منهم بالقياس لمجموع التشريع يعدّ قليل جداً ، وبالتالي يدعونا هذا المقدار إلى التوقف عند ما أفصحوا به من مقاصد التشريع أي الاقتصار على القدر المتيقن دون التعدية إلى غيره .

ومن هنا نفترض سؤالاً لكلّ من قبل المقاصد بقول مطلق : من يستطيع تشخيص وتحديد الغايات السماوية التي وضعت من أجل التشريع ؟ فإن كان المعصوم عليه السلام قبلنا وإن كان غير المعصوم عليه السلام فهو غير معصوم من الخطأ والزلل ، فكيف يستطيع من يُخطأ أن يفهم غاية من لا يُخطأ ؟ وعلى أي حال تبقى المسألة خلافية بين المذاهب الإسلامية .

ثانياً : حُجيّة نظرية مقاصد الشريعة

من المهم أن نتعرّف على حُجيّة المقاصد والمبنى الأصولي والأسس التي ارتكزت عليها لتكون مستنداً معرفيّاً لاستنباط الأحكام الشرعيّة ، ومن دون ذلك لا يمكن الاستفادة منها في مجال الإثبات ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه قطعاً .

ومن خلال مطالعة الدراسات التي بحثت المقاصد لم أجد من أفرد بحثاً أو فصلاً ليتناول (حُجيّة مقاصد التشريع) وهو ما أثار انتباهي بشكل كبير ، إذ تحتلّ المقاصد باباً واسعاً فكيف لا يُكتب عن حُجيتها وطرق إثباتها ؟ ! نعم بحث الدارسون أصل الفكر المقاصدي وأهميته ومكانته عند عدد من الأصوليين بيد إنهم لم يتناولوا الحُجّة في ذلك على من أنه صُلب الموضوع وبالأخص في البحث الأصولي .

وكيف كان ، فالباحث يحاول تسليط الضوء على أهم الأدلة والحجج لاثبات حُجيّة المقاصد التي أشار إليها الفقهاء ولو إشارة بسيطة وعرضها بشكل واضح وكما يأتي :

1 . القرآن الكريم

اشتمل القرآن الكريم على العديد من الآيات الكريمة التي تتحدّث عن غاية التشريع وأهدافه ومن تلك الآيات ما يأتي :

أ . قوله تعالى : ﴿ ... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[١] .

ب . قوله تعالى : ﴿ ... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ﴾[٢] .

ج . قوله تعالى : ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ ... ﴾[٣] .

د . قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلا عَلَى الْمَرْضَى وَلا عَلَى الَّذِينَ لا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾[٤] .

هـ . قوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَراً مَقْدُوراً ﴾[٥] .

فدلّت الآيات الكريمة على أن الله تعالى جعل التشريع ضمن غايات وأهداف محددّة ، وبالتالي فإذا استطاع الفقيه كشف تلك الغايات والمحددات استطاع الحكم في ضوءها .

2 . دليل العقل

يستطيع الفقهاء الإستدلال على حُجيّة المقاصد من خلال المعقول ، إذ النظر في قوانين الكون تدل على أن خلق الكائنات لم يكن عبثاً ولا سدى وإنما إقرار لعبودية الله تعالى وإسعاد البشرية في الدارين .

3 . الإستقراء

يقوم الفقيه بعملية استقراء لمجموع الأدلة الواردة واستفادة الغرض الحقيقي من التشريع ، ومن خلالها يتبى الفقيه عملية التعدية للحكم لموارد أخرى تشترك في الغرض ذاته .

---

(١) البقرة / 185 .
(٢) المائدة / 6 .
(٣) الحج / 78 .
(٤) التوبة / 91 .
(٥) الأحزاب / 38 .

تعقيب ومناقشة :

إن من يتأمل في تلك الأدلة المذكورة يجد هنالك بوناً شاسعاً بين الدليل المذكور والمطلوب إثباته ، فإن المطلوب هو إيجاد دليل خاص على حُجيّة المقاصد وليس قراءات في النص الشرعي والعقلي والاستقرائي .

وعليه ، فنجد أعلام الفقهاء والأصوليين عدم تمكنهم من تقديم دليل واحد على حُجيّة المقاصد ، وهذه بعض آرائهم :

أ . عبد الملك الجويني (ت : 478 هـ) : ذكر في برهانه ما نصّه : ((ذكر الشافعي في "الرسالة" ترتيبًا حسنًا فقال : إذا وقعت واقعة فأُحوِج المجتهد إلى طلب الحكم فيها: فيُنظَر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكًا دالاًّ على الحكم فهو المراد ، وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة ، فإن وجده وإلا انحط إلى أخبار الآحاد ... فإن عُدِم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ، ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة ...))[١] .

ب . ابن تيمية (ت : 728 هـ) إذ ذكر ما نصّه : ((فمن فهم حكمة الشارع منهم كان هو الفقيه حقاً ...))[٢] .

ج . تقي الدين السبكي (ت : 756 هـ) أشار في الإبتهاج إلى ما نصّه : ((الثالث أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك وما يناسب أن يكون حكمًا له في ذلك المحل وإن لم يصرح به كما أن من عاشر مَلِكًا ومارس أحواله وخبر أموره ، إذا سُئل عن رأيه في القضية الفلانية : يغلب على ظنه ما يقوله فيها وإن لم يصرح له به، لكن بمعرفته بأخلاقه، وما يناسبها من تلك القضية ...))[٣] .

د . الشاطبي (ت : 790 هـ) ذكر ما نصّه : ((إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين : أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها ، والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها ... وأما

---

(١) البرهان في أصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني : 2 / 874 .

(٢) بيان الدليل على بطلان التحليل ، أحمد بن عبد الحليم ابن تيميه ، تح : حمدي عبد المجيد السلفي ، الناشر : المكتب الإسلامي – جدّة ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1998 م : 355 .

(٣) الإبهاج في شرح المنهاج ، علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب ، تح : أحمد جمال الزمزمي + نور الدين عبد الجبار صغيري ، دار البحوث للدراسات الإسلامية – دبي ، ط 1 ، ت : 1424 هـ – 2004 م : 1 / 8 .

الثاني فهو كالخادم للأول ... وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة ؛ لأنه المقصود والثاني وسيلة ...))[1] .

هـ . الزركشي (ت : 794 هـ) جاء في محيطه : ((إن الحل والحرمة تابعان لمقاصد الشريعة والله تعالى أحل الإبضاع والأموال والأزواج في أحوال بشروط وحرمها بدون ذلك غير أنه لا يكلف نفسا إلا وسعها ...))[2] .

فهذه آراء كبار الفقهاء في خصوص مقاصد الشريعة فلم يُبيّنوا قيمة المقاصد من حيث الحُجيّة إلا ما يُلاحظ من كلام الإمام الجويني ، إذ صرّح برتبة المقاصد بلحاظ باقي الأدلة وترتيبها ، فبدأ بالقرآن الكريم ثم الأخبار المتواترة ثم أخبار الآحاد فإن لم يجد فلا يقدّم القياس بل يُقدّم مقاصد التشريع عليه ، ومع هذه الصراحة فإنه لم يذكر الحجّة فيه .

وهذا المأزق العلمي دفع بعض الباحثين إلى القول ما نصّه : ((والخلاصة : إن هذا البحث الجاد يفتقد الآليات الواضحة لاستخدام المقاصد في العملية الاجتهادية ، ولكنه خطوة على الطريق على أي حال . ونخلص إلى أن الاجتهاد المقاصدي بالصورة التي عرضناها لا تستحق هذا المصطلح ، فما هي في الحقيقة إلا المصلحة المرسلة أو الاستصلاح كدليل شرعي تكلّم فيه الأصوليون منذ القدم وما عملنا فيه إلا التطوير لما كتبوا والبناء عليه))[3] .

فعدم التمكّن من إيجاد الدليل على حُجيّة المقاصد جعله يُرجع حُجيّة المقاصد إلى حُجيّة المصالح المرسلة أو الاستصلاح ، وهو تعبير آخر لعدم وجود المدرك على حجيّة مقاصد الشريعة .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ، إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي : 2 / 76 .

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي : 1 / 205 .

(٣) نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، جمال الدين عطية ، المطبعة : دار الفكر – دمشق ، ط 2 ، ت : 1424 هـ – 2003 م : 196 .

ثالثاً : تطبيقات نظريّة مقاصد الشّريعة في الفقه الاجتماعي

1 . القصاص بالمثقل

عدّ الشافعي من هذا الفن إيجاب القصاص بالمثقل (ما ليس له حد) ، فإن نفيه يخرم قاعدة الزجر[١].

2 . العقد بالتليفون

وُجّه سؤال إلى اللجنة الدائمة للإفتاء وهذا نصّه : إذا توفرت أركان النكاح وشروطه إلا أن الولي والزوج كل منهما في بلد ، فهل يجوز العقد تليفونيا أو لا ؟

الجواب / نظرا إلى ما كثر في هذه الأيام من التغرير والخداع ، والمهارة في تقليد بعض الناس بعضا في الكلام وإحكام محاكاة غيرهم في الأصوات حتى إن أحدهم يقوى على أن يمثل جماعة من الذكور والإناث صغارا وكبارا ، ويحاكيهم في أصواتهم وفي لغاتهم المختلفة محاكاة تلقي في نفس السامع أن المتكلمين أشخاص ، وما هو إلا شخص واحد ، ونظرا إلى عناية الشريعة الإسلامية بحفظ الفروج والأعراض ، والاحتياط لذلك أكثر من الاحتياط لغيرها من عقود المعاملات – رأت اللجنة أنه ينبغي ألا يعتمد في عقود النكاح في الإيجاب والقبول والتوكيل على المحادثات التليفونية ؛ تحقيقا لمقاصد الشريعة ، ومزيد عناية في حفظ الفروج والأعراض حتى لا يعبث أهل الأهواء ومن تحدثهم أنفسهم بالغش والخداع . وبالله التوفيق ، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم[٢] .

3 . عقد الاستصناع

فقد أقرّ المجمع العلمي الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من 7 – 12 ذي القعدة 1412 هـ الموافق 9 – 14 أيار (مايو) 1992 م ، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع عقد الاستصناع ، وبعد استماعه للمناقشات التي دارت حوله ، ومراعاة لمقاصد الشريعة في مصالح العباد والقواعد الفقهية في العقود والتصرفات بجواز الاستصناع[٣] .

---

(١) ينظر : الفقه الإسلامي وأدلته ، وهبه الزحيلي ، الناشر : دار الفكر – سوريا ، ط 12 ، ت : 2008 م : 7 / 631 .

(٢) ينظر : فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ، أحمد عبد الرزاق الدويش : 18 / 91 .

(٣) ينظر : قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ، مجمع الفقه الإسلامي ، بلا ط ، بلا ت : 142 .

المقصد الثاني : نظريّة ولاية الأمة

من النظريات التي طُرحت لمعالجة الوضع السياسي وإصلاح الدولة هي نظرية (ولاية الأمّة) وقد تبنى هذه النظرية مجموعة من الفقهاء مع الاختلاف في بعض المسائل الداخليّة ممّا جعلها تكون نظرية مختلفة الطرح والتوجّه بحسب الفقيه التي طرحها مع الحفاظ على جوهرها القاضي (بحكم الأمّة) وبيانها كما يأتي :

يُعدّ الشيخ محمد حسين النائيني (ت : 1355 هـ) رائد هذه الصناعة الحديثة في قيادة الأمة لنفسها بأذن الفقهاء الجامعين للشرائط وذلك في رسالته الموسومة (تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة) في بادرة كبيرة لتوجيه المسار السياسي الشيعي والتي تعني قيادة الأمة لنفسها بوجود المجتهدين الجامعين لشرائط الحجيّة .

وذكر بعض الباحثين إن السيّد محمد باقر الصدر أشار في آخر حياته إلى نظرية (ولاية الأمة بإشراف الفقيه) وكذلك الشيخ محمد مهدي شمس الدين أشار إلى نظرية (ولاية الأمة على نفسها) فمبدأ النظريّة واحد ألا وهو قيادة الأمّة لكن الاشتراط مختلف [١] . وعلى أي حال ينبغي أن أتحدث عن حُجيّة هذه النظرية بإعتباري باحثاً أصوليّاً فهو العمدة في الموضوع وكما يأتي :

أوّلاً : مشروعيّة ولاية الأمة بإذن الفقهاء

يستدلّ الشيخ النائيني على مشروعيّة النظريّة التي طرحها بوجهين ، وطبيعي لم يذكره بشكل صريح لكن من خلال إشاراته لذلك وهما :

1 . إطلاقات وعمومات الأدلة اللفظيّة

تمسّك الشيخ محمد حسين النائيني بعمومات وإطلاقات الأدلة اللفظية القاضية بالتحرر من العبودية ونبذها ، لانها لا تتفق مع شؤون الخلق التي أرادها الله تبارك وتعالى لخلقه ، ومن تلك الأدلّة ما يأتي :

أ . قوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرائيلَ ﴾[٢] في إشارة واضحة عن لسان الكليم موسى عليه السلام لعبودية فرعون لبني إسرائيل .

---

(١) ينظر : الفكر السياسي المعاصر للشيعة الإمامية ، محمد علي الحكيم ، مؤسسة آفاق – العراق ، ط 1 ، ت : 2010 م : 215 .

(٢) الشعراء / 22 .

ب . قوله تعالى : ﴿ ... وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴾[1] في إشارة للعبودية والاستعباد .

ج . ما روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((إذا بلغ بنو العاص ثلاثين رجلاً كان مال الله دولاً ، وعباده خولاً))[2] .

ومفاد الحديث الشريف إنه إذا بلغ عدد بني العاص ثلاثين جعلوا دين الله تعالى دولة لهم ، واتخذوا عباد الله تعالى عبيداً وإماءً لهم .

د . ما روي عن سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عاشوراء قوله : ((لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل ، ولا أقر لكم إقرار العبيد ، ثم نادى : يا عباد الله ، إني عذتُ بربي وربكم أن ترجمون ، وأعوذُ بربي وربكم من كل متكبّر لا يؤمن بيوم الحساب ... ألا إن الدعي ابن الدعي قد ركز بين اثنتين بين القلة والذلة ، وهيهات ما آخذ الدنية ، أبى الله ذلك ورسوله ، وجدود طابت ، وحجور طهرت ، وأنوف حمية ونفوس أبية لا تؤثر مصارع اللئام على مصارع الكرام ...))[3] .

فهذه بعض الأدلة الفوقانية التي أوردها الشيخ النائيني لتوضيح فكرة العبودية التي رفضها الله تبارك وتعالي ولم يقبلها النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) والأئمة المعصومون (عليهم السلام) .

2 . وجود الفقهاء ضمن الأمّة

وجود الفقهاء مع الأمة في قيادة نفسها وإدارة شؤونها ، ولذا ذكر في رسالته ما نصّه : ((وطبقاً لأصول مذهبنا ، حيث نعتقد أن أمور الأمة وسياستها منوطة بالنواب العامين لعصر الغيبة ، فيكفي لتحقق المشروعية المطلوبة اشتمال الهيئة المنتدبة على عدة من المجتهدين العدول ، أو المأذونين من قبلهم ، فإن مجرّد تصحيح الآراء الصادرة والموافقة على تنفيذها كافٍ لتحقيق مشروعية نظارة هيئة المبعوثين))[4] .

---

(١) الأعراف / 127 .

(٢) بحار الأنوار ، محمّد باقر المجلسي ، تح : عبد الزهراء العلوي ، الناشر : دار الرضا – بيروت ، بلا ط ، ت : 1403 هـ – 1983 م : 31 / 537 باب 31 ح 46 .

(٣) المصدر نفسه : 45 / 9 باب ما قاله مولانا الإمام الحسين عليه السلام .

(٤) تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة ، محمّد حسين النائيني ، تح : الشيماء العقالي + عبد الكريم آل نجف ، ترجمة : عبد المحسن آل نجف ، دار الكتاب المصري – القاهرة ، ط 1 ، ت : 1434 هـ – 2012 م : 109 .

والنتيجة ممّا تقدّم إن الشيخ النائيني يرى ولاية الأمة بوجود الفقهاء ، واستدلّ على ذلك بعمومات الأدلّة الناهية عن الاستعباد والعبودية ووجود الفقهاء ، ومعنى ذلك هو نقل الدليل على ضرورة وجود المجتهد ومشروعيّة الرجوع إليه ، فإذا ثبتَ ذلك أمكن الاستدلال على نظريته لكن بواسطة وليس بشكل مباشر كما هو واضح .

ثانياً : تطبيقات نظرية ولاية الأمة بوجود الفقهاء في الفقه الاجتماعي

ذكر الشيخ النائيني في رسالته مجموعة من الأمثلة على تطبيق نظريّته في قيادة الأمّة ، وهذا بعض منها :

أ . المساواة في الحقوق : فينبغي التساوي في كافة الحقوق بين الأفراد من دون تمييز بينهم ولا فرق بين السلطان والراعي مطلقاً .

ب . المساواة في الأحكام : فيجب أن تكون الأحكام التي تسري على شخص تسري على غيره سواء أكان السلطان أم الأمير أم الراعي .

ج . المساواة في القصاص والعقوبات : فإنه من أسوء الأنظمة تلك التي تقتصّ من الضعيف وتترك القوي خوفاً من بطشه أو رعاية له[١] .

---

(١) ينظر : تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة ، محمّد حسين النائيني : 121 – 123 .

المقصد الثالث : نظرية الفراغ التشريعي (المساحة المفتوحة)

تعتمد فكرة (الفراغ التشريعي) على وجود روابط تربط الإنسان – فرداً أكان أم جماعة – بثلاثة جهات مختلفة وهي :

الجهة الأولى : علاقة الإنسان بخالقه تبارك وتعالى وهي ثابتة غير قابلة للتغيير .

الجهة الثانية : علاقة الإنسان مع الإنسان وهي على نحوين : ثابتة غير قابلة للتغيير كالبيع والشراء والإجارة والزواج والطلاق و ... ، ومتغيّرة وهي تلك التي يفترض أن تكون متغيّرة ومتبدّلة تبعاً للظروف كالصناعات والاحتياجات والأنظمة الحديثة وغيرها .

الجهة الثالثة : علاقة الإنسان بالطبيعة وما يطرأ عليها من تبدلات وتحولات بحسب العقل البشري .

وفي ضوء ذلك طرح السيد محمّد باقر الصدر فكرة (منطقة الفراغ التشريعي) توصلاً لفكرة تلك العلاقات التي يكون أحد طرفيها متغيراً تبعاً لمصلحة الإنسان وبذلك تكون أحكامها متغيّرة – أيضاً – تبعاً لتبدّل وتغيّر الموضوع .

فقد جاء في اقتصادنا ما نصّه : ((منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي : وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي ، يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي ، لأنه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام . فان المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبين : أحدهما : قد مليء من قبل الإسلام بصورة منجزة ، لا تقبل التغيير والتبديل . والآخر : يشكّل منطقة الفراغ في المذهب قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو (ولي الأمر) يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي ، ومقتضياتها في كل زمان))[1] .

فقد صوّر السيد محمد باقر الصدر وجود شكلين من الأحكام : ثابتة وقد استوعبها المعصوم عليه السلام ، ومتغيّرة بحسب المعطيات الزمانية والمكانية فتقوم الدولة أو ولي الأمر بملئها .

وفي الحقيقة إن التعبير بـ (منطقة الفراغ) يشتمل على مسامحة كبيرة في التعبير ، وكان الأولى اختيار تعبيراً أكثر ملائمة منه ؛ إذ يُشعر بوجود النقص في التشريع لأوّل وهلة ، هذا من جانب .

---

(١) اقتصادنا ، محمد باقر الصدر ، طبع ونشر : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1425 هـ – 1382 ش : 380 .

ومن جانب آخر فالباحث يتحفّظ على جعل ولي الأمر (الولي الفقيه) هو من يتحكم بمليء هذا الجانب ، لأنه وببساطة لا يمتلك جلّ ما تفرضه الحياة المتغيّرة بل الكفاءات والعقول العلمية والعمليّة هي من تستطيع إيجاد موضوعات خارجيّة جديدة تحلّ محلّ الموضوعات التي هُجرت أو تغيّرت ، والدليل على ذلك هو ما تفرضه الصناعات الأجنبية والغربية على واقع الساحة المسلمة فيبحث الفقيه عن تخريجات وتكييفات لاستيعابها .

ويرى الباحث ضرورة تعديل مصطلح (منطقة الفراغ) إلى مصطلحات أكثر انسجاماً مع فكرة الفراغ التشريعي لأن التعبير المذكور يوحي إلى معنى آخر . وعلى أي حال ينبغي معرفة حُجيّة العمل بمنطقة الفراغ وتطبيقاتها الفقهيّة وكما يأتي :

أوّلاً : حُجيّة منطقة الفراغ التشريعي

استدلّ السيد محمد باقر الصدر على حُجيّة إعطاء ولي الأمر (الولي الفقيه) صلاحيات مليء منطقة الفراغ التشريع بما يأتي :

1. القرآن الكريم

يُستدلّ من القرآن الكريم على حُجية الولي الفقيه من أجل إعطاءه كافة الصلاحيات من خلال قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ... ﴾[1] .

ووجه الاستدلال : إن طاعة النبي وأولي الأمر في الآية الكريمة لا تعني طاعتهما فيما يبلغان من أحكام الله وشرائعه. فان هذه الطاعة هي طاعة لله وليست طاعة للنبي وأولي الأمر ، وطاعة النبي وأولي الأمر هي الانقياد لهما فيما يتوليانه من شؤون الولاية العامة، وفيما يأمران به من الجزء المتغير من النظام، الذي يملك أمره الحاكم، ويقرره حسب ما تقتضيه المصلحة الاجتماعية، وفي ضوء من الأحكام الثابتة من هذا الدين ، وإذا كان الأمر كذلك ، وكان وجوب طاعة الرسول وأولي الأمر من ناحية ولايتهما على المسلمين، فإن تولي الفقيه للحكومة الإسلامية عندما يكون بصورة مشروعة، يقتضي وجوب طاعته والانقياد له بالملاك المتقدم نفسه من دون تفاوت[2] .

---

(١) النساء / 59 .

(٢) ينظر : صلاحيات الأحكام وسلطاته ، محمد مهدي الآصفي ، الناشر : مؤسسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية – النجف الأشرف ، بلا ط ، بلا ت : 11 .

ويرد عليه : بأن يحتمل أن يكون المراد من قوله (وأولي الأمر) هم الأئمة المعصومون (عليهم السلام) وورد الإحتمال كافٍ في سقوط الاستدلال .

2 . السنة الشريفة

يستدلّ على حجيّة الولي الفقيه من خلال السنة الشريفة لإعطائه صلاحيات مليء الفراغ التشريعي – كما يراه السيد محمد باقر الصدر – بعدد من الروايات منها :

أ . ما روي عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) أنه قال : ((من ضحّى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وفى بيته منه شيء ، فلما كان العام المقبل قالوا يا رسول الله نفعل كما فعلنا العام الماضي قال كلوا وأطعموا وادخروا فان ذلك العام كان بالناس جهد فأردت أن تعينوا فيها))[١] فالنهي الوارد عن الادخار ليس حكماً شرعيّاً نهائياً وإنما هو حكم تدبيري اقتضاه ذلك العام الذي كان بالمسلمين عوز وفقر .

ويرد عليه : إننا نسلّم كون حكم النبي (صلى الله عليه وآله) في هذا المورد من الأحكام التدبيريّة لكن لا نسلّم بتسرية الحكم من المعصوم عليه السلام إلى غير المعصوم ، لإحتمال كونه حكماً خاصاً بهم .

ب . التوقيع الوارد عن الإمام الحجة عليه السلام : ((وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله))[٢] .

ووجه الاستدلال : إن المقصود برواة الحديث هم حملة الشريعة المتمثلون اليوم بالفقهاء ، والتوقيع الشريف يُشير صراحة إلى من يملأ منطقة الفراغ التشريعي في عصر الغيبة[٣] .

ويرد عليه : بأن الرجوع إلى رواة الحديث في الحوادث الواقعة لا يعني إعطائهم صلاحيات النبي الأكرم والأئمة المعصومين (صلوات الله عليهم أجمعين) .

---

(١) صحيح البخاري ، الإمام محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري : 6 / 239 كتاب الأضاحي .

(٢) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 140 باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث ح 9 .

(٣) ينظر : المساحة المفتوحة في التشريع الإسلامي ، محمد عبد القادر النجار ، دار المحجة البيضاء – بيروت ، ط 1 ، ت : 1434 هـ – 2013 م : 83 – 84 .

3 . دليل العقل

يستدل على إثبات ولاية الفقيه من خلال العقل بما يأتي : إن المعرفة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تجعل الموضوع الجديد الحادث لا يختلف عن الموضوع القديم الذي هُجر وبالتالي يستدعي حكماً شرعيّاً جديداً[١] .

يرد عليه : بأن العقل لا يمنع من الرجوع إلى أهل الخُبرة والاختصاص كلٌّ في اختصاصه ، فلماذا هذا الحصر بالولي الفقيه ؟ .

والنتيجة ممّا تقدّم : إن الأدلة المذكورة لا يمكن التمسّك بها لإثبات حصر الأمور بيد ولي الأمر (الولي الفقيه) ، نعم المسائل الفقهيّة والأحكام الشرعيّة هم المرجع في ذلك .

ثانياً : تطبيقات نظرية منطقة الفراغ التشريعي في الفقه الاجتماعي

1 . عدم منع فضل الماء والكلأ

نهى النبي (صلى الله عليه وآله) عن منع فضل الماء والكلأ ، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : ((قضى رسول الله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء ، وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضلا كلاء ...))[٢] .

وهذا النهي نهي تحريم كما يقتضيه لفظ النهي عرفاً . وإذا جمعنا إلى ذلك رأي جمهور الفقهاء القائل : – بأن منع الإنسان غيره من فضل ما يملكه من ماء وكلاء ، ليس من المحرمات الأصيلة في الشريعة ، كمنع الزوجة نفقتها وشرب الخمر – أمكننا أن نستنتج : إن النهي من النبي (صلى الله عليه وآله) صدر عنه بوصفه ولي الأمر .

فهو ممارسة لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ حسب مقتضيات الظروف لأن مجتمع المدينة كان بحاجة شديدة إلى إنماء الثروة الزراعية والحيوانية ، فألزمت الدولة الأفراد ببذل ما يفضل من مائهم وكلأهم للآخرين ، تشجيعاً للثروات الزراعية والحيوانية ، وهكذا نرى أن بذل فضل الماء والكلاء فعل مباح بطبيعته وقد ألزمت به الدولة إلزاماً تكليفياً ، تحقيقاً لمصلحة واجبة .

---

(١) ينظر : صحيفة نور ، روح الله الخميني ، طبع ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني – إيران ، ط 2 ، ت : 1378 ش : 2 / 98 .

(٢) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 25 / 420 باب اذا تشاح أهل المدينة ح 2 .

2 . النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها

ورد عن النبي (صلى الله عليه وآله) النهي عن بيع الثمرة قبل نضجها ، ففي الحديث عن الصادق عليه السلام أنه سُئل عن الرجل يشتري الثمرة المسماة من أرض ، فتهلك ثمرة تلك الأرض كلها ؟ فقال عليه السلام : ((قد اختصموا في ذلك إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فكانوا يذكرون ذلك فلما رآهم لا يدعون الخصومة ، نهاهم عن ذلك البيع حتى تبلغ الثمرة ، ولم يحرّمه ، ولكنه فعل ذلك من أجل خصومتهم))[١] .

وفي حديث آخر : إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أحل ذلك فاختلفوا . فقال : ((لا تباع الثمرة حتى يبدو صلاحها))[٢] فبيع الثمرة قبل بدو صلاحها عملية مباحة بطبيعتها وقد أباحتها الشريعة الإسلامية بصورة عامة ، ولكن النبي نهى عن هذا البيع بوصفه ولي الأمر دفعاً لما يسفر عنه من مفاسد وتناقضات .

3 . المحافظة على الشيء النافع

عن رافع بن خديج أنه قال : نهانا رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن أمر كان لنا نافعاً ، إذا كانت لأحدنا أرض أن يعطيها ببعض خراجها أو بدراهم ، وقال : ((إذا كانت لأحدكم أرض فليمنحها أخاه أو ليزرعها))[٣] .

ونحن حين نجمع بين قصة هذا النهي ، واتفاق الفقهاء على عدم حرمة كراء الأرض في الشريعة بصورة عامة ، ونضيف إلى ذلك نصوصاً كثيرة واردة عن الصحابة ، تدل على جواز إجارة الأرض ، نخرج بتفسير معين النص الوارد في خبر رافع بن خديج وهو أن النهي كان صادراً من النبي بوصفه ولي الأمر وليس حكماً شرعياً عاماً. فإجارة الأرض بوصفها عملاً من الأعمال المباحة بطبيعتها ، يمكن للنبي المنع عنها باعتباره ولي الأمر منعاً تكليفياً ، وفقاً لمقتضيات الموقف.

4 . تحديد الأسعار

جاء في عهد الإمام عليه السلام إلى مالك الأشتر أوامر مؤكدة بتحديد الأسعار ، وفقاً لمقتضيات العدالة . قد تحدث الإمام إلى واليه عن التجار ، وأوصاه بهم ، ثم عقب ذلك قائلاً : ((... واعمل – مع ذلك – أن

---

(١) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 18 / 210 أبواب بيع الثمار ح 2 .

(٢) الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني : 5 / 175 باب بيع الثمار ح 4 .

(٣) سنن الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي : 2 / 422 باب ما ذكر في المزارعة ح 1402 .

في كثير منهم ضيقاً فاحشاً ، وشحاً قبيحاً ، واحتكاراً للمنافع ، وتحكماً في البياعات . وذلك باب مضرة للعامة ، وعيب على الولاة . فامنع من الاحتكار فان رسول الله (صلى الله عليه وآله) منع منه . وليكن البيع بيعاً سمحاً بموازين عدل ، وأسعار لا تجحف بالفريقين في البائع والمبتاع ...))[١] .

ومن الواضح فقهياً : إن البائع يباح له البيع بأي سعر أحب ، ولا تمنع الشريعة منعاً عاماً عن بيع المالك للسلعة بسعر مجحف . فأمر الإمام بتحديد السعر ، ومنع الاتجار عن البيع بثمن أكبر صادر منه بوصفه ولي الأمر ، فهو استعمال لصلاحياته في ملء منطقة الفراغ ، وفقاً لمقتضيات العدالة الاجتماعية التي يتبناها الإسلام[٢] . فإذا ما لاحظنا الأمثلة المتقدّمة نجدها أنها خضعت لإجراءات تختلف عن الوضع الطبيعي ولو بقيت لحالها لكانت بوضع آخر .

المقصد الرابع : نظرية شورى الفقهاء

من القضايا الفكرية التي طُرحت كبديل لنظرية (ولاية الفقيه) هي نظرية (شورى الفقهاء) من قبل السيّد محمد الشيرازي (ت : 1422 هـ) إلا إنها لم تتوضح معالمها جيداً إلا بعد أن كتب عنها ونقحها السيد مرتضى الشيرازي تحت عنوان (شورى الفقهاء دراسة أصولية فقهيّة) ولا أريد أن أقف عند ملابسات ظهور هذه النظرية – كردة فعل – بقدر ما أريد أن أبحث عنها بما يرتبط بموضوع البحث ، وكما يأتي :

أوّلاً : معنى شورى الفقهاء

لبيان معنى الشورى ينبغي معرفة مرادها في اللغة والاصطلاح ومن ثمّ ضم المصطلح وبيانه وكما يأتي:

1 . الشورى في اللغة : ترد الشورى في اللغة على معنيين وهما :

أ . استخراج الرأي وتقليبه ومنه : شاورته في الأمر واستشرته – بمعنى – وفلان خير شيِّر، أي يصلح للمشاورة ، وشاوره مشاورة وشواراً واستشارة : طلب منه المشورة ، وأشار الرجل يشير إشارة : إذا أومأ بيده[٣] .

---

(١) مستدرك الوسائل ، ميرزا حسين النوري الطبرسي : 13 / 167 باب ما ينبغي للموالي العمل به ح 102 .

(٢) ينظر : اقتصادنا ، محمد باقر الصدر : 690 – 692 .

(٣) ينظر : لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري : 4 / 436 حرف السين المعجمة .

ب . استخراج الرأي بمراجعة بعضه إلى البعض الآخر ، كقولهم : شرت العسل إذا اتخذته من موضعه واستخرجته منه ، وشرت العسل وأشرته : أخرجته[١] . فالمشاورة هي تقليب الرأي وإظهاره .

2 . الشورى في الاصطلاح : لم يتعرّض الفقهاء لمعنى الشورى في الاصطلاح بأكثر ما عليه في اللغة مع إضافة بعض الأمور التي قد تنفعنا في تنقيح نظريّة الشورى ، وبيانه بما يأتي :

أ . الشيخ الطوسي (ت : 460 هـ) يرى بأن المشاورة ليس في أحكام الدّين والتشريع بل هي في تدبير الحروب ونحوها ، فقد جاء في كلامه : ((وعندهم إن كانت مسألة اجتهاد استحب له أن يشاور فيها لقوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴾[٢] ولم يرد تعالى المشاورة في أحكام الدين وما يتعلق بالشريعة ، وإنما أراد ما يتعلق بتدبير الحرب ونحوه بلا خلاف))[٣] .

ب . العلّامة الحلي (ت : 726 هـ) فقد وافق الشيخ الطوسي في ما ذكره وأضاف في صفات المشاوَر ما يأتي : ((ولا يشاور إلا ثقةً عالماً بالكتاب والسنة وأقاويل الناس ولسان العرب والقياس ، فإذا شاورهم واجتهد فيها وغلب على ظنه الحكم فذاك فرضه ، ولا يرجع فيه إلى قول غيره وإن كان غيره أعلم منه حتى يعلم كعلمه ، لأنه لا يصح أن يلي الحاكم حتى يكون ثقة من أهل الاجتهاد ، فإن لم يكن كذلك لم يكن حاكماً ولم ينفذ له حكم ، وكل ما حكم به باطل ...))[٤] .

ج . المحقق الأردبيلي (ت : 993 هـ) أشار إلى ما يقرب ممّا ذكره الشيخ الطوسي – أيضاً – بقوله : (("وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" قيل أمر الدنيا والحرب ولقاء العدو ، وفي مثل ذلك يجوز أن تستعين برأيهم كما تستعين بيدهم وقتالهم مع العدو ...))[٥] .

د . الشيخ المنتظري (ت : 1430 هـ) ذكر معقّباً على آية المشاورة بقوله : ((ولفظ الأمر وإن كان بحسب اللغة والمفهوم يعمّ جميع الشؤون الفردية والاجتماعيّة من السياسة والاقتصاد والثقافة والدفاع ،

---

(١) ينظر : المفردات في غريب القرآن ، الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني ، تح : محمد خليل عيتاني ، دار المعرفة – بيروت ، ط 2 ، ت : 1422 هـ – 2001 م : 274 .

(٢) آل عمران / 159 .

(٣) المبسوط ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : محمد باقر البهبودي ، الناشر : المكتبة المرتضوية لإحياء تراث الجعفرية – طهران ، بلا ط ، ت : 1351 هـ : 8 / 98 .

(٤) مختلف الشيعة ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ : 8 / 413.

(٥) زبدة البيان في أحكام القرآن ، أحمد بن محمّد المحقق الأردبيلي ، تح : محمد باقر البهبودي ، الناشر : المكتبة المرتضوية لإحياء تراث الجعفرية – طهران ، بلا ط ، بلا ت : 333 .

وتحسن المشاورة أيضاً في جميع ذلك حتى في الشؤون الفرديّة المهمة ، ولكن المتبادر منه والمتيقّن هو الحكومة والإمارة بشعبه التي من أهمّها مسألة الحرب والدفاع))[١] .

فمن خلال ملاحظة آراء العلماء المتقدّمة يُلاحظ وجود قاسم مشترك ألا وهو كون الشورى في أمور الدولة والحرب وما شاكل ذلك ولم يكن ثمة معنى خاص بالفقهاء للمشاورة أكثر من المعنى اللغوي ، وما فعله الفقهاء هو تحديد مجرى الشورى بالفرد الأوضح والمصداق الأجلى . وعليه فشورى الفقهاء : هي مراجعة الفقهاء والمجتهدين في الأمور المتعلقة بالدولة في ما بينهم وطرحها للحوار العلمائي ومن ثمّ الوصول إلى النتائج المرجوّة .

ثانياً : حُجيّة نظرية شورى الفقهاء

أستدلّ أصحاب نظرية شورى الفقهاء بعدد من الأدلة – أوضحها كما عبّروا – هو ما يأتي :

1 . القرآن الكريم : يُستدلّ على حُجيّة شورى الفقهاء بعدد من الآيات الكريمة وأوضحها قوله تعالى : ﴿ ... وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ... ﴾[٢] إذ الآية واردة في تشخيص الموضوعات التي هي دائرة حدود الشورى .

ويرد عليه : بأن الأمر بالمشاورة لا يدلّ على الوجوب ، لأن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) غني عن مشاورة أصحابه فالمقصود هو التأكيد على استحباب المشاورة .

2 . السنة الشريفة : يُستدلّ من السنة الشريفة بعدد من الروايات على حُجيّة شورى الفقهاء ومنها التوقيع الوارد عن الإمام الحجة (عليه السلام) : ((وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا ، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله))[٣] الدال على الرجوع إلى الفقهاء جميعاً من خلال مشاورتهم[٤] .

ويرد عليه : إن المحتمل كون الحوادث الواقعة هي المرتبطة بالدّين لا مطلقاً ، والاحتمال يهدم الاستدلال . نعم لو كان ذلك بالعنوان الثانوي لكان أفضل وأمتن .

---

(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ، حسين علي منتظري ، المطبعة : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1409 هـ : 2 / 32 .

(٢) آل عمران / 159 .

(٣) وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي : 27 / 140 باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث ح 9 .

(٤) ينظر : شورى الفقهاء دراسة أصولية فقهيّة ، مرتضى الحسيني الشيرازي ، الناشر : مؤسسة الفكر الإسلامي – بيروت ، ط 4 ، ت : 1996 م : 1 / 296 .

ثالثاً : تطبيقات نظرية شورى الفقهاء في الفقه الاجتماعي

بالإمكان ملاحظة بعض التطبيقات التي تندرج تحت نظرية شورى الفقهاء وكما يأتي :

1 . كتابة الدستور

تقوم جماعة شورى الفقهاء بكتابة الدستور العام للدولة ومن ثمّ عرضه على الشعب للاستفتاء العام عليه والتصويت .

2 . رئيس المحكمة الأعلى في البلاد

لمجلس شورى الفقهاء تعيين الرئيس الأعلى للسلطة القضائيّة وبما يتناسب ومعطيات مبادئ وثوابت الدستور الخاص بالبلاد .

3 . رئيس الدولة

يتمنع مجلس شورى الفقهاء بوضع الشروط والمواصفات التي ينبغي أن تتوفر في رئيس الدولة ، ومن ثم تتقدّم الشخصيات المناسبة ويتم التصويت عليها .

4 . رئيس البرلمان

لمجلس الشورى وضع آليات تحدد واجهة برلمان الدولة بما يتناسب مع مقررات الدستور الذي تمّ التصويت عليه مسبقاً .

5 . تمثيل الدولة

يحق لمجلس شورى الفقهاء تحديد ممثلي الدولة في البلاد الأخرى وطريقة التوجيه بما يتلائم مع واجهة الدولة الخاضعة لشورى الفقهاء[١] .

---

(١) ينظر : شورى الفقهاء دراسة أصولية فقهيّة ، مرتضى الحسيني الشيرازي : 457 وما بعدها .

المطلب الثالث : الترجيح في مباني الفقه الاجتماعي

من المهم أن نتعرّف على ضوابط وقواعد تقديم بعض المباني على البعض الآخر في موارد تشخيص الأحكام الاجتماعيّة ولتوضيح ذلك ينتظم المطلب على مقصدين وكما يأتي :

المقصد الأوّل : الترجيح بالتزاحم الحفظي

من التراكمات المعرفية التي صاغها السيد محمّد باقر الصدر ما يُعرف بالتزاحم الحفظي والذي له العديد من الآثار على الفقه الاجتماعي ، ولبيان ما يرتبط بالموضوع المبحوث يتوزع المقصد على ثلاثة أقسام وكما يأتي :

أوّلاً : معنى التزاحم وأنواعه

لبيان معنى التزاحم وأنواعه يتوزّع البحث كالآتي :

1 . معنى التزاحم

أ . التزاحم في اللغة : مصدر تزاحم ، يقال : تزاحم القوم إذا زاحم بعضهم بعضاً ، أي تضايقوا في المجلس ، أو تدافعوا في المكان الضيّق[1] .

ب . التزاحم في الاصطلاح : يطلق مصطلح التزاحم في كلمات الأصوليين ويراد منه ما يقابل التعارض المبحوث عنه في آخر مطالب الأصول . وقد استعمل التزاحم على ألسنة الأصوليين بمعانيٍ متعددة كما سيأتي في النقطة الآتية .

2 . أنواع التزاحم

يُقسّم التزاحم عند الأصوليين على ثلاثة أقسام وكما يأتي :

أ . التزاحم الملاكي

ذهب المحقق العراقي إلى أن وجود التضاد في ملاكات الأحكام يُلزم المكلّف إلى إتباع أقوى الملاكات في مقام المحافظة عليها وهذا ما أشار إليه في نهاية الأفكار : ((... فلا نعنى نحن من باب التزاحم إلا

---

(١) ينظر : مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر الرازي ، تح : أحمد شمس الدين ، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1415 هـ – 1994 م : 146 باب الزاي .

صورة الجزم بوجود الملاكين والغرضين في المورد مع ضيق خناق المولى من تحصيلهما الذي من نتائجه لزوم تقديم أقوى الملاكين منهما وان كان أضعف سندا من الآخر ...))[1] .

وعليه ، فالتضاد الحاصل بين الأحكام إنما هو في عالم الملاكات لا أكثر ، وهو ما أشار إليه المحقق العراقي .

ب . التزاحم الامتثالي

ناقش المحقق النائيني على ما أفاده المحقق العراقي من أن الموجود حقيقة من تزاحم لا يمكن إرجاعه إلى عالم الملاكات بل لا يمكن تصوّر ذلك ((أولاً : ان المسألة لا تبتنى على المقتضيات والملاكات ، بل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي أعم من ذلك ، فان النزاع جار حتى لو قلنا بمقالة الأشاعرة من عدم الملاكات .

وثانيا : انه عدم ثبوت المقتضى لأحد الحكمين لا يكون ضابطا لباب التعارض ، ضرورة انه مع العلم بعدم المقتضى لأحدهما يعلم بكذب أحد الدليلين ، و معه يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة ، ولا يكون حينئذ من باب التعارض ، ولا يجرى فيه شئ من احكام التعارض ، بل لابد من إعمال قواعد العلم الإجمالي حينئذ .

وثالثا : انه لا طريق لنا إلى إحراز المقتضى والملاك الا بالدليل ، حيث إن كل دليل كاشف عن ثبوت المقتضى ، وليس لنا طريق سوى ذلك الا بالهام أو وحى . والدليلان في باب اجتماع الأمر والنهي وفى باب التعارض من وجه سيان في الكاشفية ، فمن أين صار الدليلان في مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق متعارضين ؟ وفى مثل صل ولا تغصب من مسألة اجتماع الأمر والنهي ؟ وإحالة الأمر إلى الإجماع كما ترى ، لأنه ليس في جميع موارد البابين اجماع يمكن الاعتماد عليه .

وبالجملة : إرجاع المائز بين البابين إلى المقضيات والملاكات مما لا يستقيم ، بل المايز بين البابين هو ما ذكرنا من أن اجتماع المتعلقين في باب الاجتماع يكون على وجه الانضمام ، وفى باب التعارض يكون على وجه الاتحاد . وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان مسألة اجتماع الأمر والنهي لا تندرج في صغرى التعارض ، لكون التركيب فيها انضمامياً))[2] .

---

(١) ينظر : نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي : 2 / 413 .

(٢) فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 2 / 429 .

ومن هنا ، فقد اختار الميرزا النائيني كون التزاحم تزاحماً امتثالياً في قبال التزاحم الملاكي ، وهذا نص كلامه : ((والحاصل : إن تصحيح العبادة بالملاك إنما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقا ، غايته انه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الامتثال وصرف القدرة عند عدم تمكن المكلف من كلا الامتثالين ، والتزاحم بين الحكمين أمر ، وبين المقتضيين أمر آخر ، بينهما بون بعيد ، فان تزاحم الحكمين على ما عرفت ، إنما يكون في مقام الفعلية وتحقق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدر وجودها ...))[١] .

ج . التزاحم الحفظي

طرح السيد الصدر في مقابل التزاحم الملاكي والتزاحم الامتثالي فكرة التزاحم الحفظي والتي مرجعها إلى المولى عند اختلاط واشتباه التكاليف عند العبد ، فهي تختلف عمّا تقدّم من أنواع التزاحم (الملاكي والامتثالي) في كونها من شأنيات المولى وليس من شأنيات العبد .

وقد أشار (قده) إلى هذه الفكرة في أكثر من مناسبة ، منها : ((التزاحم الحفظي – وذلك فيما إذا فرض عدم التزاحم الملاكي لتعدد الموضوع وعدم التزاحم الامتثالي لإمكان الجمع بين مصب الغرضين والفعلين المطلوبين واقعاً وإنما التزاحم في مقام الحفظ التشريعي من قبل المولى عند الاشتباه واختلاط موارد أغراضه الإلزامية والترخيصية أو الوجوبية والتحريمية ...)) [٢] . وهذا القسم من التزاحم هو المقصود من البحث لارتباطه بالفقه الاجتماعي بصورة مباشرة .

ثانياً : منشأ التزاحم الحفظي وأركانه

من الطبيعي أن يكون لمورد التزاحم الحفظي منشأً قائم عليه وعدد من الأركان وبيانهما بما يأتي :

1 . منشأ التزاحم الحفظي

إن منشأ حصول التزاحم الحفظي الذي يحصل عند المولى سبحانه وتعالى هو عبارة عن اختلاط الأحكام الواقعية عند المكلّف وعدم تمييزه فيما بينها بسبب جهله بها وعدم وصولها بأجمعها إليه[٣] .

2 . أركان التزاحم الحفظي

تعتمد النظرية المذكورة على مجموعة من الأركان وهي :

---

(١) فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني : 2 / 431 .

(٢) بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي : 4 / 203 .

(٣) ينظر : نظرية التزاحم الحفظي ، أياد المنصوري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1432 هـ : 184 .

الأول : تبعيّة الأحكام الواقعية للملاكات .

الثاني : ملاكات الأحكام الواقعية هي المصالح والمفاسد في متعلقاتها .

الثالث : كون الأحكام الواقعية مشتركة بين العالم والجاهل .

الرابع : الأغراض الواقعية لازمة الاستيفاء على العبد .

الخامس : تحقق الغرض من التشريعات منوط بإيصالها .

السادس : عدم الوصول الفعلي لكثير من التشريعات الواقعية[١] . فهذه الأمور الستّة أهم مقومات وأركان التزاحم الحفظي عند السيّد الصدر .

ثالثاً : تطبيقات نظريّة التزاحم الحفظي في الفقه الاجتماعي

1 . توجيه الأحكام الولائية ، إذ وقع البحث بين الأصوليين في وجه تقديم الأحكام الولاية على الأحكام الأولية الواقعية ، فمن خلال فكرة التزاحم الفظي يمكن تفسير وجه تقدم الحكم الولائي على الحكم الأولي الواقعي .

2 . تفسير مشروعية الجهاد ، فيقع التزاحم بين حياة الفرد وبين حياة الأمة ، فيقتضي حفظ حياة الأمة بتضحية الفرد بحياته ؛ لتوقف حياتها علي تضحيته .

3 . التوفيق بين الأحكام الأولية والأحكام الثانوية ، فتوقف حياة الفرد على الأكل من لحم الخزير هو في الحقيقة تزاحم بين حفظ النفس وارتكاب المحرّم ، فنتيجة التزاحم الحفظي تقتضي تقديم الحكم الثانوي على الحكم الأولي .

4 . تبرير نظام العقوبات ، إذ يقع التزاحم بين مصلحة المجتمع ، وبين الاضرار بالفرد من خلال إيقاع العقوبة عليه ، فيقع التزاحم بين هذه المصلحة الكبرى والإضرار بالفرد . ومقتضى حفظ الغرض الأهم في هذه الحالة هو تشريع العقوبات .

5 . توجيه عمومية الخطاب وخصوصية الملاك ، من خلال ملاحظة مقام الحفظ[٢] .

---

(١) ينظر : نظرية التزاحم الحفظي ، أياد المنصوري : 184 – 254 .

(٢) ينظر : المصدر نفسه : 267 – 345 .

المقصد الثاني : الترجيح بالأولى

يعتمد الفقيه في عملية تقديم بعض الأحكام أو الشأنيات على بعض المباني ، إذ يرى من أولويات العمل أن تقدّم على غيرها حفاظاً على مصلحة المجتمع وتماسكه[١] ، وبالإمكان الإشارة إلى ذلك وكما يأتي :

أوّلاً : تقديم الأهم على المهم

من المسائل التي يتعرّض لها الفقهاء والأصوليون بشكل عام هي مسألة (تقديم الأهم على المهم) في مختلف الموضوعات والأغراض ويندرج تحتها مسألة تقديم مصلحة الأهم على مصلحة المهم ، ولبيانها يتوزع البحث كما يأتي :

1 . معنى تقديم الأهم على المهم

من المسائل الواضحة التي لا تحتاج إلى بيان هي مسألة تقديم الأهم على المهم وما ذلك إلا لوضوحها لدى كلّ عاقل .

ولتقريب الفكرة أشير إلى ما ذكره الشيخ علي كاشف الغطاء في مورد الكتابة والفتوى بما نصّه : ((تقديم الأهم من العلوم فالأهم فإنها وإن كانت مرتبطة بعضها ببعض إلا إن لكل منها مرتبة ومقاما معلوما فلا يشتغل بالغايات قبل المبادي ولا بالمقاصد قبل المقدمات ولا باختلاف العلماء في العقليات والسمعيات قبل إتقان الاعتقادات فيختل ذهنه ويحير عقله ويضيع سعيه ويعسر عليه طلبه بل يلاحظ الترتيب اللائق ويؤت كل ذي حق حقه فيكون ممن أتى البيوت من أبوابها وعند ذا يسهل عليه درك البغية ونجح الأمنية))[٢] .

وكلامه صريح في تقديم الأهم فالأهم أي بشكل طولي متسلسل وإن كانت العلوم مرتبطة في ما بينها ، وما ذلك إلا دليل على حفظ الراجح وأولويته .

---

(١) ينظر : مباني فقه الأولويات وتطبيقاتها ، أطروحة قُدّمت إلى مجلس كليّة الفقه / جامعة الكوفة لنيل درجة الدكتوراه في الشريعة والعلوم الإسلامية للباحث صلاح عبد الحسين مهدي ، ت : 1432 هـ – 2011 م : 170 – 226 .

(٢) النور الساطع في الفقه النافع ، علي بن محمد رضا كاشف الغطاء : 2 / 576 .

2 . حُجيّة تقديم الأهم على المهم

ذكر الأصوليون مجموعة من الأدلة لإثبات حُجيّة تقديم الأهم على المهم من دون التفصيل بتلك الأدلة ، لوضوحها وبساطتها .

وقد أشار الشيخ الأنصاري إلى ذلك بقوله : ((فالدليل على تقديم الأهم من المضيقين على الآخر تتبع أحوال الشارع وحكم العقل بذلك وقاعدة الاشتغال السارية في جميع المقامات ...))[١] .

فدليل تقديم الأهم على المهم أحد أمور ثلاثة : طريقة تعامل الشارع مع مثل هذه الأمور وحكم العقل وقاعدة الاشتغال .

3 . تطبيقات تقديم الأهم على المهم في الفقه الاجتماعي

أ . حفظ بيضة الإسلام

إذا دار الأمر بين حفظ بيضة الإسلام مثلاً وواجب آخر، فلا إشكال في تقديم الأوّل على الثاني في مقام الامتثال .

ب . حفظ النفس

إذا دار الأمر بين حفظ نفس مؤمن مثلاً وحفظ ماله أو نحوه ، فلا ينبغي الشك في تقديم الأوّل على الثاني، لكونه أهم منه[٢] . وقد عقّب السيد الخوئي على هذه الأمثلة ونحوها بما يأتي :

إنّ الأهم وإن كان متأخراً عن المهم زماناً ، إلاّ أنّ ملاكه بما أنّه تام في ظرفه وأهم من غيره فلا شك في وجوب حفظ القدرة عليه في وقته لئلاّ يفوت ، إذ العقل كما يستقل بقبح تفويت الواجب الفعلي كذلك يستقل بقبح تفويت الملاك الملزم في ظرفه وعلى هذا فالإتيان بالمهم فعلاً يوجب تفويت ملاك الأهم في ظرفه فلا يجوز، فيكون حكم العقل بوجوب حفظ القدرة عليه في زمانه منجّزاً للمكلف بالاضافة إلى امتثال المهم بالفعل[٣] .

---

(١) مطارح الأنظار ، تقرير بحث مرتضى الأنصاري للميرزا أبو القاسم الكلانتري : 115 .

(٢) ينظر : محاضرات في أصول الفقه ، تقرير بحث الخوئي للفياض : 45 / 78 من الموسوعة الكاملة .

(٣) ينظر : المصدر نفسه .

ثانياً : تقديم المصلحة العامة على الخاصة

يتّسم التشريع الإسلامي بعدد من المزايا المهمّة التي تجعل الإسلام دين الوسطيّة والاعتدال ، ومنها الموازنة بين المصالح العامة والخاصة ، ولكن قد يتفق تقديم المصلحة العامة على الخاصة بلحاظ بعض الجهات الداخلية والخارجيّة لوجود الملاك الأقوى في تقديم العامة .

ومن هنا ، أشار السيد محمد الصدر (ت : 1421 هـ) إلى هذه المسألة بقوله : ((... ومن المنطقي والقانوني بكل الشرائط تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، والهوى النفسي دائماً يوجب تقديم المصلحة الخاصة على العامة))[١] . وعليه ، فينبغي معرفة مبررات هذا التقديم وبعض التطبيقات الخاصة بذلك وكما يأتي :

1 . مبررات تقديم المصلحة العامة على الخاصة

بالإمكان إيجاز مبررات تقديم المصلحة العامة على الخاصة بما يأتي : غلبة المصالح العامة على الخاصة كماً وكيفاً ، وإن تقديم الخاصة يوجب تعطيل الأنظمة والقوانين واختلال النظام العام [٢] فتقديم المصلحة العامة هو الأهم ، لبقاء الحياة وديموتها واستمرارها .

2 . تطبيقات تقديم المصلحة العامة على الخاصة في الفقه الاجتماعي

أ . النفي في الإسلام

فالنفي وإن كان منافياً لحرية بعض الناس وتسلطهم على أنفسهم ، غير أن بقاء هذا البعض حرّاً يوجب تهديد أمن المجتمع وسلامته وحريته ، فتقدم هنا المصلحة العامة على مصلحة الفرد ،فالعقل هو من يحكم بالحفاظ على أمن البلاد وأهلها ، ودفع شر الظالمين والمفسدين عنها بكل طريق ممكن .

ب . التشهير بشاهد الزور

يذكر الفقهاء أن من الأحكام على شاهد الزور أن يُشهر به ويُطاف به في قبيلته ومدينته[٣] .

---

(١) ما وراء الفقه ، محمد الصدر : 9 / 266 .

(٢) ينظر : مباني فقه الأولويات وتطبيقاتها ، أطروحة قُدّمت إلى مجلس كليّة الفقه / جامعة الكوفة لنيل درجة الدكتوراه في الشريعة والعلوم الإسلامية للباحث صلاح عبد الحسين مهدي ، ت : 1432 هـ – 2011 م : 197 – 199 .

(٣) ينظر : النفي والتغريب ، نجم الدين الطبسي ، المطبعة : مؤسسة الهادي – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ : 20 .

الخاتمة ونتائج البحث :

من الطبيعي أن يكون لكلّ بحث ودراسة مجموعة من النتائج التي توصّل إليها الباحث وأنتجتها معايير البحث العلمي الرصين والتنقيب المعرفي وبالإمكان توضيحها بما يأتي :

1 . المقصود من المباني في دراستنا هي الأسس والمرتكزات الأصوليّة المعتمدة عند الفقهاء في سبيل تنقيح الكبرى ، ومن هنا فالعديد من القضايا لم يتعرّض لها البحث كونها تندرج تحت عنوان (مناهج الاستدلال) وذلك من قبيل قاعدة القرعة والسلطنة والشرط وغيرها .

2 . موضوع (مباني الفقه الاجتماعي) هو المسائل والموضوعات الأصوليّة التي تعالج الحالة المجتمعيّة بوصف الاجتماع أو آثار الاجتماع .

3 . يعدّ البحث في مباني الفقه الاجتماعي من البحوث التي لم يبحثها الفقهاء إلا على مستوى المسائل الشرعيّة وما يرتبط بها من دون بيان تلك المباني التي يتعمدها الفقيه في عمليّة الاستنباط .

4 . إن الدراسات التي قدّمها بعض الباحثين في هذا المجال لا تعدو عن كونها دراسات في نماذج من الفقه الاجتماعي وما يرتبط به في بيان الوضع الاجتماعي .

5 . من خلال القواعد والمسائل التي تناولها البحث ينبغي أن تكون هنالك نظرة شموليّة لواقع الأمة من أجل تطبيق تلك المباني بشكل صحيح بعيد عن الأهواء والمصالح الشخصيّة والتحزّب والانتماء المذهبي والقبلي فضلاً عن غيرها .

6 . من الواضح أن الأفعال تابعة للمصالح والمفاسد ، وإذا كانت كذلك فالأحكام تابعة لها ، وعليه فمن المهم أن يتعرّف الفقيه إليها جهد الإمكان بغية الوصول إلى تطبيق أفضل .

7 . مباني الفقه الاجتماعي مجموعة من المرتكزات الأصولية التي تشترك فيها المذاهب الإسلامية ، فمن المهم أن يجلس فقهاء الأمّة لتحديد الدائرة المشتركة للعمل سوية .

8 . يُعدّ المذهب الإمامي من المذاهب التي لها نظرة واسعة في القضايا المجتمعيّة إلا إن تغييب الحكام لهم وإبعادهم وإقصائهم وتهميشهم جعلهم منزوين عن الرؤى العامة للمجتمع .

9 . المباني الأصولية التي تقدّمت في الفصل الأوّل والفصل الثاني مباني أساسية في الفهم الأصولي ، إلا إنه قد يتصوّر كونها تقليديّة ولا حاجة إلى صياغتها ، إلا إن الباحث يرى أهميّة ذلك ولو على مستوى الطريقيّة إذا لم نقل بالموضوعيّة .

10 . يحترم الباحث الاختلافات المبنائية بين المذاهب الإسلاميّة إلا إن طبيعة البحث العلمي الرصين تستلزم مخالفة بعضها – إن وجد ذلك – والتصريح به .

11 . من النظريات المهمة لمباني الفقه الاجتماعي هي نظريّة (مقاصد التشريع) إلا إن أصحابها لم يستطيوا تقديم الحُجّة عليها والمستند فيها .

12 . إن نظرية (ولاية الأمّة بوجود الفقهاء) لم تطرح كنظرية لإدارة الدولة بل طُرحت من أجل المناداة بالحرية والمساواة وهي ما تعرف بـ (المشروطة) .

13 . نظرية (ولاية الفقيه) تشتمل على مشكلتين ، الأولى : كبروية فهي غير ثابتة والدليل عليها موضع اختلاف ولا يُصار إليه إلا بتكلف بعيد جداً .

14 . ما طرح كبديل لولاية الفقيه أعني نظرية (شورى الفقهاء) يرد عليها إشكالان : كبروي وصغروي ، أمّا الكبرى فالأدلة الواردة لا تكفي لإثباتها ، والصغرى فالقدر المتيقن هو الأمور الدينية لا غيرها .

والحمد لله ربّ العالمين

أهم المصادر والمراجع المعتمدة

خير ما نبتدئ به القرآن الكريم .

1 . الإبهاج في شرح المنهاج ، علي بن عبد الكافي السبكي وولده عبد الوهاب ، تح : أحمد جمال الزمزمي + نور الدين عبد الجبار صغيري ، دار البحوث للدراسات الإسلامية – دبي ، ط 1 ، ت : 1424 هـ – 2004 م.

2 . إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر ، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة ، طبع ونشر : دار العاصمة ، ط 1 ، ت : 1417 هـ – 1996 م .

3 . أثر الأدلة المختلف فيها ، مصطفى ديب البُغا ، دار القلم – دمشق ، ط 5 ، ت : 1434 هـ – 2013 م .

4 . أثر العرف في التشريع الإسلامي ، صالح عوض ، دار الكتاب الجامعي – القاهرة ، ط 1 ، ت : 1401 هـ ..

5 . أثر مسالك الفهم الاجتماعي في المعرفة الفقهيّة ، د. عبد الأمير كاظم زاهد ، مجلة مركز دراسات الكوفة – العدد 34 لسنة 2014 م . 6

7 . الاجتهاد والتقليد ، رضا الصدر ، تح : باقر خسروشاهي ، المطبعة : قدس – قم ، ط 1 ، ت : 1420 هـ – 1378 ش .

8 . أجود التقريرات ، تقرير بحث النائيني للخوئي ، المطبعة : الغدير – قم ، ط 2 ، ت : 1368 ش .

9 . أحكام القرآن ، محيي الدين ابن عربي ، تح : محمد عبد القادر عطا ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .

10 . الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي ، تح : أحمد محمد شاكر ، دار الجيل – بيروت ، ط 2 ، ت : 1407 هـ – 1987 م.

11 . الإحكام في أصول الأحكام ، علي بن محمد الآمدي ، تح : عبد الرزاق عفيفي ، طبع ونشر : المكتب الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1402 هـ ..

12 . إرشاد الأذهان ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : فارس الحسون ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1410 هـ ..

13 . إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، المطبعة : مصطفى البابي الحلبي وأولاده – مصر ، ط 1 ، ت : 1356 هـ – 1937 هـ .

14 . الاستدلال عند الأصوليين ، أسعد عبد الغني السيّد الكفراوي ، دار السلام – مصر ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م .

15 . الاشباه والنظائر ، زين الدين ابن ابراهيم ابن نجيم ، تح : زكريا عميرات ، دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 2004 م .

16 . اصطلاحات الأصول ، علي المشكيني ، المطبعة : الهادي – قم ، ط 5 ، ت : 1413 هـ – 1371 ش.
17 . أصول استنباط العقائد ونظرية الاعتبار ، محمد السند ، تقرير : محمد حسن الرضوي ، المطبعة : سرور – قم ، ط 1 ، ت : 1426 هـ .
18 . أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه بأسلوب جديد ، علي نقي الحيدري ، بلا ط ، بلا ت.
19 . الأصول الأصيلة ، الفيض الكاشاني ، الناشر : سازمان چاپ دانشگاه – ايران ، بلا ط ، ت : 1390 هـ.
20 . الأصول العامة للفقه المقارن ، محمد تقي الحكيم ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت ، ط 2 ، ت : 1979 م .
21 . أصول الفقه ، محمد رضا المظفر (ت : 1383 هـ) ، تح : عباس علي الزارعي السبزواري ، المطبعة والنشر : مكتب الإعلام الإسلامي ، ط 4 ، ت : 1427 هـ – 1385 ش .
22 . أصول الفقه في نسيجه الجديد ، مصطفى ابراهيم الزلمي ، دار العربية للقانوان ، بلا ط ، ت : 1431 هـ – 2010 م .
23 . أضواء البيان ، محمّد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، ت : 1415 هـ – 1995 م .
24 . الاعتصام ، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي الغرناطي ، تح : محمد رشيد رضا ، المطبعة : دار الكتب العلمية – بيروت ، بلا ط ، بلا ت.
25 . اقتصادنا ، محمد باقر الصدر ، طبع ونشر : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1425 هـ – 1382 ش .
26 . الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع ، محمد بن أحمد الشربيني ، الناشر : دار المعرفة ، بلا ط ، بلا ت.
27 . الإلهيات ، تقرير بحث السبحاني للمكي ، الناشر : الدار الإسلامية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1409 هـ – 1989 م .
28 . الأم ، محمد بن إدريس الشافعي ، دار الفكر – بيروت ، ط 2 ، ت : 1403 هـ – 1983 م .
29 . الإمامة الإلهية ، محمد السند ، تقرير : محمد علي بحر العلوم ، طبع ونشر : منشورات الإجتهاد – قم ، ط 1 ، ت : 1427 هـ – 2006 م .
30 . الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، مكارم الشيرازي ، طبع ونشر : دار المرتضى – قم ، ط 1 ، ت : 1431 هـ .
31 . أوثق الوسائل في شرح الرسائل ، ميرزا موسى تبريزي ، بلا ط ، ت : 1397 هـ .
32 . بحار الأنوار ، محمّد باقر المجلسي ، تح : عبد الزهراء العلوي ، الناشر : دار الرضا – بيروت ، بلا ط ، ت : 1403 هـ – 1983 م .

33 . البحر الرائق ، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم المصري ، تح : زكريا عميرات ، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1997 م .
34 . البحر المحيط في أصول الفقه ، محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي ، تح : محمد محمد تأمر ، المطبعة : دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 2000 م .
35 . بحوث فقهية مهمة ، ناصر مكارم الشيرازي ، طبع ونشر : نسل جوان – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ .
36 . بحوث في علم الأصول ، تقرير بحث السيّد محمد باقر الصدر للسيد محمود الهاشمي ، طبع ونشر : دائرة المعارف للفقه الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1426 هـ – 2005 م .
37 . بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، محمد طاهر ال الشيخ راضي ، تح : محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1425 هـ – 2004 ت .
38 . بداية الوصول في شرح كفاية الأصول ، محمد طاهر ال الشيخ راضي ، تح : محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1425 هـ – 2004 م.
39 . بدائع الأفكار ، ميرزا حبيب الله الرشتي ، طبع ونشر : مؤسسة ال البيت لاحياء التراث – قم ، بلا ط ، بلا ت .
40 . البرهان في أصول الفقه ، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ، تح : عبد العظيم الديب ، الناشر : جامعة قطر – قطر ، ط 1 ، ت : 1399 هـ ..
41 . البيان ، محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ، تح : محمد الحسون ، المطبعة : صدر – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ ..
42 . بيان الدليل على بطلان التحليل ، أحمد بن عبد الحليم ابن تيميه ، تح : حمدي عبد المجيد السلفي ، الناشر : المكتب الإسلامي – جدّة ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1998 م .
43 . البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأصول ، أياد المنصوري ، المطبعة : سرور – قم ، ط 1 ، ت : 1431 هـ – 2010 م .
44 . تاج العروس ، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي ، تح : علي شيري ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، ت : 1414 هـ – 1994 م .
45 . التبيان في تفسير القرآن ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : أحمد حبيب قصير العاملي ، طبع ونشر : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1409 هـ .
46 . تحرير الأحكام ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : ابراهيم البهادري ، المطبعة : اعتماد – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ ..
47 . تحرير المجلة ، محمد حسين كاشف الغطاء ، الناشر : المطبعة الحيدرية – النجف ، بلا ط ، بلا ت .
48 . التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفيّة والشافعيّة ، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الاسكندري ، المطبعة : البابي الحلبي وأولاده – مصر ، ط 1 ، ت : 1351 هـ ..

49 . تحريرات في الأصول ، مصطفى الخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1376 ش.
50 . تحقيق الأصول ، علي الميلاني ، المطبعة : وفا – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ ..
51 . التحقيق في كلمات القرآن الكريم ، حسن المصطفوي ، طبع ونشر : وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، ط 1 ، ت : 1417 هـ .
52 . تذكرة الفقهاء ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت – قم ، ط 1 ، ت : 1419 هـ ..
53 . التذكرة بأصول الفقه ، محمد بن محمد بن النعمان المفيد ، تح : مهدي نجف ، دار المفيد – بيروت ، ط 3 ، ت : 1414 هـ – 1993 م .
54 . التعريفات ، علي بن محمد بن علي الجرجاني ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1410 هـ 193 .
55 . تعليقة على معالم الأصول ، علي الموسوي القزويني ، تح : عبد الرحيم الجزمئي القزويني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1423 هـ .
56 . تفسير الميزان ، محمد حسين الطباطبائي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم المقدسة ، بلا ط ، بلا ت .
57 . التفسير الوسيط ، وهبة الزحيلي ، الناشر : دار الفكر المعاصر – دمشق ، ط 2 ، ت : 1427 هـ – 2006 م .
58 . تقريريات آية الله المجدد الشيرازي ، تقرير بحث الميرزا محمد حسن الشيرازي لعلي الروزدري ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1409 هـ ..
59 . تلخيص الخلاف وخلاصة الاختلاف ، مفلح بن حسن بن رشيد الصيمري ، تح مهدي الرجائي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1408 هـ ..
60 . تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة ، محمّد حسين النائيني ، تح : الشيماء العقالي + عبد الكريم آل نجف ، ترجمة : عبد المحسن آل نجف ، دار الكتاب المصري – القاهرة ، ط 1 ، ت : 1434 هـ – 2012 م.
61 . التنقيح الرائع لمختصر الشرائع ، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري ، تح : عبد اللطيف الحسيني الكوه كمري ، المطبعة : الخيام – قم ، ط 1 ، ت : 1404 هـ ..
62 . تنقيح مباني الأحكام "الحدود والتعزيرات" ، الميرزا جواد التبريزي ، المطبعة : وفا – قم ، ط 3 ، ت : 1429 هـ.
63 . تهذيب الأحكام ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : حسن الموسوي الخرسان ، المطبعة : خورشيد – طهران ، ط 4 ، ت : 1365 ش .

64 . الثابت والمتغير في المعرفة الدينية ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري للدكتور علي العلي ، الناشر : دار فرقد – قم ، ط 1 ، ت : 1429 هـ – 2008 م .
65 . جامع أحاديث الشيعة ، حسين البروجردي ، المطبعة : مهر – قم ، بلا ط ، ت : 1397 هـ .
66 . جامع المقاصد ، علي بن الحسين الكركي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ، ط 1 ، ت : 1408 هـ .
67 . الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ، تح : أحمد عبد العليم البردوني ، طبع ونشر : دار احياء التراث العربي – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
68 . الجهد الأصولي عند العلامة الحلّي ، بلاسم عزيز شبيب ، الناشر : العتبة العلوية المقدّسة ، بلا ط ، ت : 2011 م – 1432 هـ .
69 . جواهر الأصول ، تقرير بحث الخميني للنگرودي ، المطبعة : العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 1379 ش .
70 . حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، شمس الدين محمد عرفة الدسوقي ، المطبعة : الحلبي ، الناشر : الناشر : دار إحياء الكتب العربية – مصر ، بلا ط ، بلا ت .
71 . حاشية المكاسب ، محمد حسين الأصفهاني ، تح : عباس محمد آل سباع القطيفي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ .
72 . حاشية ردّ المحتار ، محمد أمين ابن عابدين ، المطبعة : دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1415 هـ – 1995 م .
73 . حاشية شرائع الإسلام ، زين الدين العاملي الجبعي ، تحقيق وطبع ونشر : مركز الابحاث الاسلامية – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ .
74 . الحاشية على كفاية الأصول ، تقرير بحث البروجردي للحجتي ، بلا ط ، بلا ت .
75 . حاشية مجمع الفائدة والبرهان ، محمد باقر الوحيد البهبهاني ، المطبعة : أمير – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ ..
76 . الحُجّة "معانيها ومصاديقها" ، مرتضى الشيرازي ، دار العلوم – بيروت ، ط 1 ، ت : 1432 هـ – 2011 م .
77 . حجية ظواهر الكتاب العزيز ، د. وفقان خضير الكعبي ، المطبعة : النجف الأشرف – العراق ، ط 1 ، ت : 1429 هـ .
78 . الحدائق الناظرة ، يوسف آل عصفور البحراني ، تح : محمد تقي الايرواني ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، بلا ط ، بلا ت .
79 . خصائص التشريع الإسلامي ، مصطفى الزرقا ، نشر في العدد الرابع عشر من مجلة الوعي الإسلامي السنة الثانية صفر 1386هـ 21مايو 1966م .

80 . خطاب المرحلة ، محمد اليعقوبي ، دار الصادقين – بيروت ، ط 1 ، ت : 1433 هـ – 2012 م.
81 . الخلاف ، محمد بن الحسن الطوسي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1407 هـ .
82 . الخمس ، مرتضى الحائري ، تح : محمد حسين أمر الهي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 14018 هـ .
83 . الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، محمد بن علي بن محمد الحصفكي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، ت : 1415 هـ – 1995 م .
84 . دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلاميّة ، حسين علي منتظري ، المطبعة : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1409 هـ.
85 . الدرة النجفية من الملتقطات اليوسفية ، يوسف بن أحمد البحراني ، تحقيق ونشر : شركة دار المصطفى (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م .
86 . درر الفوائد ، عبد الكريم الحائري ، تح : الشيخ الأراكي + محمد المؤمن القمّي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الاسلامي – قم ، ط 5 ، ت : 1427 هـ .
87 . الدروس (شرح الحلقة الثانية) ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري لعلاء سالم ، الناشر : دار فرقد – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ – 2007 م .
88 . الدروس الشرعية في فقه الإمامية ، محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلاط ، بلا ت .
89 . دروس في أصول فقه الإمامية ، عبد الهادي الفضلي ، مركز الغدير (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1428 هـ – 2007 م .
90 . دروس في علم الإصول ، محمد باقر الصدر ، الناشر : دار الكتاب العربي – بيروت ، ط 2 ، ت : 1406 هـ – 1986 م.
91 . دروس في مسائل علم الأصول ، ميرزا جواد آملي ، المطبعة : نگين – قم ، ط 2 ، ت : 1429 هـ – 1387 ش .
92 . الذريعة (أصول الفقه) ، علي بن الحسين الشريف المرتضى ، تح : أبو القاسم گرجي ، المطبعة : دانشنگاه – طهران ، بلا ط ، ت : 1346 ش .
الرافد في علم الأصول ، تقرير بحث السيد السيستاني لمنير الخبّاز ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1414 هـ .
93 . الرسالة ، محمد بن إدريس الشافعي ، تح : أحمد محمد شاكر ، المطبعة : العلمية – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .

94 . رسائل الشريف المرتضى ، الشريف المرتضى ، تح : أحمد الحسيني ومهدي الرجائي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1405 هـ .
95 . روضة الناظر وجنة المناظر ، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي ، تح : شعبان محمد اسماعيل ، الناشر : مؤسسة الريان + المكتبة المكية ، ط 1 ، ت : 1419 هـ – 1998 م .
96 . رياض المسائل ، علي الطباطبائي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، ط 1 ، ت : 1422 هـ .
97 . زبدة الأصول : بهاء الدين محمد بن الحسين المعروف بالبهائي ، تح : فارس حسون ، المطبعة : الزيتون ، ط 1 ، ت : 1423 هـ .
98 . زبدة الأصول ، محمد صادق الروحاني ، المطبعة : أمير – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ ..
99 . زبدة البيان في أحكام القرآن ، أحمد بن محمّد المحقق الأردبيلي ، تح : محمد باقر البهبودي ، الناشر : المكتبة المرتضوية لإحياء تراث الجعفرية – طهران ، بلا ط ، بلا ت .
100 . السرائر ، ابن ادريس الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1410 هـ .
101 . السُّنّة في الشريعة الإسلامية ، محمد تقي الحكيم ، بلا ط ، بلا ت.
102 . سنن ابن ماجة ، محمد بن يزيد القزويني ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ، الناشر : دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
103 . سنن الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي ، تح : أحمد محمد شاكر ، دار إحياء التراث العربي – بيروت ، ط 1 ، ت : 1431 هـ .
104 . السنن الكبرى ، أحمد بن الحسين البيهقي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
105 . سنن النسائي ، أحمد بن شعيب النسائي ، الناشر : دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1348 هـ – 1930 م .
106 . الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد ، محمد السند ، تقرير : رياض الموسوي ، الناشر : دار الغدير ، ط 1 ، ت : 2003 م – 1424 هـ .
107 . الشعائر الدينية ، محمد السند ، تقرير : جعفر الحكيم ، الناشر : دار الغدير ، ط 1 ، ت : 1424 هـ – 2003 م .
108 . شورى الفقهاء دراسة أصولية فقهيّة ، مرتضى الحسيني الشيرازي ، الناشر : مؤسسة الفكر الإسلامي – بيروت ، ط 4 ، ت : 1996 م .
109 . الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، أحمد بن فارس بن زكريا ، المطبعة : مكتبة السلفية – مصر ، ط 1 ، ت : 1910 هـ – 1328 هـ .
110 . الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، اسماعيل بن حمّاد الجوهري ، تح : أحمد عبد الغفور عطار ، المطبعة : دار العلم للملايين – بيروت ، ط 4 ، ت : 1407 هـ .

111 . صحيح البخاري ، الإمام محمد بن اسماعيل بن ابراهيم البخاري ، دار الفكر – بيروت ، ط 1 ، ت : 1401 هـ – 1981 م .
112 . صحيفة نور ، روح الله الخميني ، طبع ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني – إيران ، ط 2 ، ت : 1378 ش .
113 . صلاحيات الأحكام وسلطاته ، محمد مهدي الآصفي ، الناشر : مؤسسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية – النجف الأشرف ، بلا ط ، بلا ت .
114 . ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ، محمّد سعيد رمضان البوطي ، مؤسسة الرسالة – دمشق ، ط 2 ، ت : 1393 هـ – 1973 م .
115 . العدة في أصول الفقه ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : محمد رضا الأنصاري ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ.
116 . العرف وأثره في الشريعة والقانون ، أحمد بن علي المباركي ، المطبعة : جامعة الإمام محمد بن سعود الاسلامية – الرياض ، ط 1 ، ت : 1992 م.
117 . عقد الاستصناع "دراسة فقهيّة مقارنة" ، فارس فضيل عطيوي ، دار العارف – بيروت ، ط 1 ، ت : 1436 هـ – 2015 م .
118 . علم أصول الفقه ، عبد الوهاب خلّاف ، المطبعة : مكتب الدعوة الاسلامية – القاهرة ، ط 8 ، ت : 2002 م .
119 . عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، مرتضى الحسيني الفيروز آبادي ، المطبعة : قلم – قم ، ت : 1400هـ .
120 . عوالي اللئالي ، ابن أبي جمهور الاحسائي ، تح : مجتبى العراقي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1405 هـ – 19985 م .
121 . غاية المرام في شرح شرائع الإسلام ، المفلح الصيمري البحراني ، تح : جعفر الكوثراني ، دار الهادي – قم ، ط 1 ، ت : 1420 هـ ..
122 . غاية المسؤول في علم الأصول ، محمد حسين الحسيني الشهرستاني ، الطبعة الحجرية ، بلا ط ، بلا ت .
123 . فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء ، أحمد عبد الرزاق الدويش ، الناشر : دار المؤيد – الرياض ، بلا ط ، بلا ت.
124 . فرائد الأصول ، مرتضى الأنصاري ، المطبعة : شريعت – قم ، ط 12 ، ت : 1431 هـ .
125 . الفروق اللغوية ، أبو هلال العسكري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ .

126 . الفصول الغروية في الأصول الفقهية ، محمد حسين الحائري ، الناشر : دار إحياء العلوم الإسلامية – قم ، بلا ط ، ت : 1404 هـ .
127 . الفصول في الأصول ، أحمد بن علي الرّازي الجصّاص ، تح : عجيل جاسم النشمي ، ط 1 ، ت : 1405 هـ .
128 . الفقه الإسلامي وأدلته ، وهبه الزحيلي ، الناشر : دار الفكر – سوريا ، ط 12 ، ت : 2008 م .
129 . فقه الصادق ، محمد صادق الروحاني ، المطبعة : فروردين ، الناشر : دار الكتاب – قم ، ط 3 ، ت : 1413 هـ .
130 . الفكر السياسي المعاصر للشيعة الإمامية ، محمد علي الحكيم ، مؤسسة آفاق – العراق ، ط 1 ، ت : 2010 م .
131 . فوائد الأصول ، افادات الميرزا محمد حسين النائيني للشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني ، تح : آغا ضياء الدين العراقي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الاسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1404 هـ .
132 . الفوائد العليّة ، علي البهبهاني ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 2 ، ت : 1405 هـ .
133 . الفوائد المدنية والشواهد المكيّة ، محمد أمين الاسترآبادي + نور الدين العاملي ، تح : رحمة الله الرحمتي الأراكي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1424 هـ .
134 . القاموس المحيط ، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي ، بلا ط ، بلا ت.
135 . قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ، مجمع الفقه الإسلامي ، بلا ط ، بلا ت .
136 . القطع ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري للشيخ قصير التميمي ، المطبعة : ستاره – قم ، ط : 1 ، ت : 1427 هـ – 2006 م.
137 . قواعد الحديث ، محي الدين الغريفي ، تح : محمد رضا الغريفي ، المطبعة : ثامن الحجج – قم ، ط 5 ، ت : 1429 هـ – 2008 م.
138 . قوانين الأصول ، الميرزا أبو القاسم القمي ، الطبعة الحجرية ، بلا ط ، بلا ت.
139 . قول اللغوي وأثره في الاستنباط الفقهي ، د.هادي الكرعاوي ، بحث منشور في مجلة دراسات الكوفة ، ت : 2012 م .
140 . الكافي ، محمد بن يعقوب الكليني ، تح : علي أكبر الغفاري ، المطبعة : الحيدري – طهران ، ط 5 ، ت : 1363 هـ .
141 . كتاب البيع ، روح الله الخميني ، طبع ونشر : مؤسسة تنظيم آثار السيد الخميني – طهران ، ط 1 ، ت : 1421 هـ ..
142 . كشف اللثام ، بهاء الدين محمد بن الحسن الفاضل الهندي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلا ط ، بلا ت .

143 . كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : حسن زاده آملي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 7 ، ت : 1417 هـ .
144 . كفاية الأصول ، محمد كاظم الخراساني ، طبع ونشر : مطبعة الرضا – قم ، ط 2 ، ت : 1431 هـ .
145 . كفاية الأصول في أسلوبها الثاني ، باقر الإيرواني ، مؤسسة إحياء التراث – النجف الاشرف ، ط 1 ، ت : 1429 هـ .
146 . كنز الفوائد في حل مشكلات القواعد ، عميد الدين الأعرج ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ ..
147 . لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت : 711 هـ) ، الناشر : دار الكتب العالمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1418 هـ – 1998 م .
148 . لفوائد الطوسية ، محمد بن الحسن العاملي ، تح : مهدي اللازوردي + محمد درودي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 1 ، ت : 1403 هـ ..
149 . لمحات الأصول ، تقرير بحث البروجردي للخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1421 هـ – 1379 ش .
150 . اللُّمع في أصول الفقه ، إبراهيم بن علي الشيرازي ، الناشر : عالم الكتب – بيروت ، ط 2 ، 1406 هـ .
151 . اللمعة الدمشقيّة ، محمد بن مكي العاملي الشهيد الأول ، المطبعة : قدس – قم ، ط 1 ، ت : 1411 هـ .
152 . ما وراء الفقه ، محمد الصدر ، المطبعة : قلم – قم ، ط 3 ، ت : 1427 هـ – 2007 م .
153 . مباحث الأصول ، محمد تقي بهجت ، المطبعة : شفيق – قم ، ط 1 ، بلا ت .
154 . المباحث الأصولية ، محمد اسحاق الفياض ، المطبعة : شريعت – قم ، ط 1 ، ت : 1382 ش – 1424 هـ .
155 . مبادئ الوصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : عبد الحسين محمد علي البقال ، طبع ونشر : المركز الإعلامي – قم ، ط 3 ، 1404 هـ .
156 . مباني الفقه الفعال في القواعد الفقهية الأساسية ، علي أكبر السيفي المازندراني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1430 هـ .
157 . مباني تحرير الوسيلة ، محمد المؤمن القمي ، المطبعة : العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1422 هـ.
158 . مباني تكملة المنهاج ، أبو القاسم الخوئي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 2 ، ت : 1396 هـ .
159 . مباني فقه الأولويات وتطبيقاتها ، أطروحة قُدّمت إلى مجلس كليّة الفقه / جامعة الكوفة لنيل درجة الدكتوراه في الشريعة والعلوم الإسلامية للباحث صلاح عبد الحسين مهدي ، ت : 2011 م .

160 . المبسوط ، محمد بن أحمد بن أبي سهيل السرخسي ، دار المعرفة – بيروت ، بلا ط ، ت : 1406 هـ – 1986 م .
161 . المبسوط ، محمد بن الحسن الطوسي ، تح : محمد باقر البهبودي ، الناشر : المكتبة المرتضوية لإحياء تراث الجعفرية – طهران ، بلا ط ، ت : 1351 هـ .
162 . مجمع البحرين ، فخر الدين الطريحي ، المطبعة : جايخانه – طهران ، ط 2 ، ت : 1362 ش.
163 . المجموع شرح المهذب ، يحيى بن شرف الدين النووي ، دار الفكر – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
164 . مجموعة رسائل ابن عابدين (نشر العرف في بناء بعض الأحكام على العرف) ، محمد أمين ابن عابدين ، المطبعة : عالم الكتب – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
165 . محاضرات في أصول الفقه ، تقرير بحث الخوئي للفياض ، تحقيق وطبع ونشر : مؤسسة إحياء اثار الإمام الخوئي ، بلا ط ، ت : 1422 هـ .
166 . محاضرات في أصول الفقه ، عبد الجبّار الرّفاعي ، الناشر : دار مدين ، المطبعة :سرور – قم ، ط 4 ، ت : 1427 هـ – 2007 م .
167 . المحصول في علم أصول الفقه ، فخر الدين محمد بن عمر الرازي ، تح : طه جابر فياض العلواني ، طبع ونشر : مؤسسة الرسالة – بيروت ، ط 2 ، ت : 1412 هـ.
168 . المحكم في أصول الفقه ، محمد سعيد الحكيم ، المطبعة : جاويد – قم ، ط 1 ، ت : 1414 هـ.
169 . مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر الرازي ، تح : أحمد شمس الدين ، الناشر : دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1415 هـ – 1994 م .
170 . مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل ، جمال الدين أبو عمرو عثمان بن الحاجب ، تح : نذير حمادو ، المطبعة : دار ابن الحزم – بيروت ، ط 1 ، ت : 1427 هـ .
171 . مختلف الشيعة ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ .
172 . المدخل الفقهي العام ، مصطفى أحمد الزرقا ، المطبعة : دار القلم – دمشق ، ط 3 ، ت : 1433 هـ – 2012 م .
173 . المدونة الكبرى ، مالك بن أنس الأصبحي ، المطبعة : السعادة – مصر ، ط 1 ، ت : 1333 هـ .
174 . مذكّرة في أصول الفقه ، محمّد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، الناشر : مكتبة العلوم والحكم – المدينة المنوّرة ، ط 5 ، ت : 2001 م .
175 . المساحة المفتوحة في التشريع الإسلامي ، محمد عبد القادر النجار ، دار المحجة البيضاء – بيروت ، ط 1 ، ت : 1434 هـ – 2013 م .
176 . مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني) ، المطبعة : باسدار اسلام – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ .

177 . مستدرك الوسائل ، ميرزا حسين النوري الطبرسي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث – قم ، ط 2 ، ت : 1408 هـ – 1988 م .
178 . المستدرك على الصحيحين ، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري ، تح : يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، بلا ط ، بلا ت .
179 . المستصفى في علم الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تح : محمد عبد السلام عبد الشافي ، دار الكتب العلمية – بيروت ، بلا ط ، ت : 1417 هـ – 1996 م .
180 . مستند الشيعة ، أحمد النراقي ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ .
مسلك حقّ الطاعة "دراسة تحليلية أصوليّة" ، فارس فضيل عطيوي ، دار العارف – بيروت ، ط 1 ، ت : 2014 م .
181 . مسند أحمد ، الإمام أحمد بن حنبل ، دار صادر (بيروت – لبنان) ، ط 3 ، ت : 2003 م .
المسودّة في أصول الفقه ، أحمد بن عبد الحليم ابن تيميه ، المطبعة : المدني – القاهرة ، بلا ط ، ت : 1964 م .
182 . مصباح الأصول ، تقرير بحث السيّد الخوئي للسيّد محمد سرور البهسودي ، المطبعة : العلمية – قم ، ط 5 ، ت : 1417 هـ
183 . مصباح الفقيه ، آغا رضا بن محمد هادي الهمداني ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ .
184 . المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ، تح : عبد العظيم الشناوي ، دار المعارف – بيروت ، ط 2 ، ت : 1426 هـ .
185 . مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى ، محمد تقي الآملي ، المطبعة : فردوسي ، ط 1 ، ت : 1377 – 1337 ش .
186 . مطارح الأنظار ، تقرير بحث مرتضى الأنصاري للميرزا أبو القاسم الكلانتري ، مجمع الفكر الاسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1428 هـ.
187 . معارج الأصول ، المحقق الحلي ، تح : محمد حسين الرضوي ، الناشر : مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1403 هـ ..
188 . معالم التجديد الفقهي ، تقرير بحث السيد كمال الحيدري للشيخ خليل رزق ، الناشر : دار فراقد ، المطبعة : وفا – قم ، ط 1 ، ت : 1429 هـ – 2008 م .
189 . المعالم الجديدة للأصول ، محمد باقر الصدر ، المطبعة : النعمان – النجف ، ط 2 ، ت : 1395 هـ – 1975 م .
190 . معالم الدين وملاذ المجتهدين ، حسن بن زين الدين العاملي ، تحقيق وطبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1374 ش .

191 . المعتبر ، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق الحلي ، المطبعة : مدرسة أمير المؤمنين – قم ، ط 1 ، ت : 1364ش .
192 . المعتمد في أصول الفقه ، أبو الحسن البصري المعتزلي ، تح : محمد حميد الله ، المطبعة : الكاثوليكية – بيروت ، الناشر : المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية – دمشق ، ط 1 ، ت : 1384 هـ – 1964 م.
193 . المعجم الأصولي ، محمّد صنقور علي (معاصر) ، مؤسسة التاريخ العربي (بيروت – لبنان) ، ط 1 ، ت : 1432 هـ – 2011 م.
194 . معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة ، محمود عبد الرحمن عبد المنعم ، الناشر : دار الفضيلة – القاهرة ، بلا ط ، بلا ت.
195 . معجم لغة الفقهاء ، محمد قلعجي ، الناشر : دار النفائش – بيروت ، ط 2 ، ت : 1408 هـ – 1988 م .
196 . معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس بن زكريا ، تح : عبد السلام محمد هارون ، طبع ونشر : مركز الإعلام الاسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1404 هـ .
197 . المغني ، عبد الله بن أحمد بن محمد قدامه ، طبع ونشر : دار الكتاب العربي – بيروت ، ط 1 ، بلا ت .
198 . مفاتيح الأصول ، محمد الطباطبائي ، الطبعة الحجرية ، بلا ط ، بلا ت.
199 . مفتاح الكرامة ، محمد جواد العاملي ، تح : محمد باقر الخالصي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 3 ، ت : 1430 هـ.
200 . مفتاح الوصول إلى علم الأصول ، أحمد كاظم البهادلي ، دار المؤرخ العربي – بيروت ، ط 1 ، ت : 1423 هـ – 2002 م .
201 . المفردات في غريب القرآن ، الحسين بن محمد (الراغب الاصفهاني) ، تح : محمد خليل عيتاني ، دار المعرفة – بيروت ، ط 2 ، ت : 1422 هـ – 2001 م .
202 . مقاصد الشريعة الإسلامية ، الطاهر بن عاشور ، تح : محمد الحبيب بن الخوجة ، الناشر : وزارة الأوقاف الإسلامية – قطر ، ط 1 ، ت : 1424 هـ – 2004 م .
203 . مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ، علال الفاسي ، دار الغرب الإسلامي ، ط 5 ، ت : 1993 م .
204 . مقالات الأصول ، آغا ضياء الدين العراقي ، تح : محسن العراقي + منذر الحكيم ، المطبعة : باقري – قم ، ط 1 ، 1414 هـ .
205 . المقتصر من شرح المختصر ، ابن فهد الحلي ، تح : مهدي الرجائي ، المطبعة : سيد الشهداء – قم ، ط 1 ، ت : 1410 هـ ..
206 . من لا يحضره الفقيه ، محمد بن علي بن الحسين الصدوق ، تح : علي أكبر الغفاري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 1404 هـ .

207 . مناهج الوصول إلى علم الأصول ، روح الله الخميني ، المطبعة : مؤسسة العروج – قم ، ط 1 ، ت : 1414 هـ ..
208 . المناهل ، محمد بن علي الطباطبائي ، بلا ط ، بلا ت .
209 . منتقى الأصول ، تقرير بحث محمد الروحاني لعبد الصاحب الحكيم ، المطبعة : الهادي – قم ، ط 2 ، ت : 1416 هـ.
210 . منتهى الأصول ، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي ، بلا ط ، بلا ت.
211 . منتهى الدراية ، محمد جعفر الجزائري المروج ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 2 ، ت : 2002 م .
212 . منتهى المطلب ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، طبع ونشر : مجمع البحوث الاسلامية – قم ، ط 1 ، ت : 1317 هـ .
213 . المنخول من تعليقات الأصول ، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، تح : محمد حسين هيتو ، المطبعة : دار الفكر المعاصر – بيروت ، ط 3 ، ت : 1419 هـ .
214 . المنطق ، محمد رضا المظفر ، دار التفسير – قم ، ط 3 ، ت : 1382 ش – 1424 هـ .
215 . المهذب ، القاضي بن البراج ، الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي ، المطبعة : العلمية – قم ، بلا ط ، ت : 1406 هـ ..
216 . الموافقات في أصول الشريعة ، إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي ، تح : مشهور بن حسن ال سلمان ، الناشر : دار ابن عفان ، ط 1 ، ت : 1417 هـ – 1997 م .
217 . مواهب الجليل ، محمد بن عبد الرحمن الحطّاب الرعيني ، تح : زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية – بيروت ، ط 1 ، ت : 1416 هـ – 1995 م.
218 . موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) ، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي (معاصر) ، تحقيق ونشر : مؤسسة دائرة المعارف ، المطبعة : بهمن ، ط 1 ، ت : 1426 هـ – 2005 م .
219 . الموسوعة الفقهيّة الميسرة ، محمد علي الأنصاري ، المطبعة : الهادي – قم ، ط 1 ، ت : 1418 هـ.
220 . موسوعة من حياة المستبصرين ، مركز الأبحاث العقائدية ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ .
221 . نحو تفعيل مقاصد الشريعة ، جمال الدين عطية ، المطبعة : دار الفكر – دمشق ، ط 2 ، ت : 1424 هـ – 2003 م .
222 . نظام الحكم في الإسلام ، حسين علي منتظري ، المطبعة : هاشميون – طهران ، ط 1 ، ت : 1380 ش .

223 . نظرية التزاحم الحفظي ، أياد المنصوري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1432 هـ ..
224 . نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ، أحمد الريسوني ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي ، ط 2 ، ت : 1412 هـ – 1992 م.
225 . نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور ، إسماعيل الحسني ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي – الولايات المتحدة الأمريكية ، ط 1 ، ت : 1416 هـ – 1995 م.
226 . النفي والتغريب ، نجم الدين الطبسي ، المطبعة : مؤسسة الهادي – قم ، ط 1 ، ت : 1416 هـ.
227 . نهاية الأصول إلى علم الأصول ، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلي ، تح : ابراهيم البهاردي ، طبع ونشر : دار الجواد – قم ، ط 1 ، ت : 1428 هـ .
228 . نهاية الأفكار ، تقرير بحث أغا ضياء الدين العراقي للبروجردي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1405 هـ .
229 . نهاية الدراية في شرح الكفاية ، محمد حسين الاصفهاني ، تح : مهدي أحدي أمير كلائي ، الناشر : مكتب سيد الشهداء ، المطبعة : أمير – قم ، ط 1 ، ت : 1374 ش .
230 . نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول ، ناصر الدين بن عبد الله بن عمر البيضاوي ، عالم الكتب – بيروت ، بلا ط ، بلا ت .
231 . نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، شمس الدين أحمد بن أبي العباس الشافعي الصغير ، طبع ونشر : دار إحياء التراث العربي + مؤسسة التاريخ العربي – بيروت ، ط 3 ، ت : 1413 هـ.
232 . نهاية النهاية ، علي الغروي الايرواني ، طبع ونشر : مكتب الإعلام الإسلامي – قم ، بلا ط ، ت : 1370 هـ .
233 . النور الساطع في الفقه النافع ، علي بن محمد رضا كاشف الغطاء ، المطبعة : الآداب – النجف ، بلا ط ، ت : 1381 هـ – 1961 م .
234 . هداية العباد ، محمد رضا الگلبايگاني ، المطبعة : نگين – قم ، بلا ط ، ت : 1417 هـ .
235 . هداية المسترشدين ، محمد تقي الرازي ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، بلاط ، بلا ت .
236 . الهداية في الأصول ، تقرير بحث السيد الخوئي للشيخ حسن الصافي ، المطبعة : ستاره – قم ، ط 1 ، ت : 1417 هـ .
237 . الوافية في أصول الفقه ، عبد الله بن محمد (الفاضل التوني) ، تح : محمد حسين الرضوي الكشميري ، المطبعة : مؤسسة اسماعيليان ، الناشر : مجمع الفكر الاسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1412 هـ .
238 . وسائل الشيعة ، محمد بن الحسن الحر العاملي ، تحقيق ونشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، المطبعة : مهر – قم ، ط 2 ، ت : 1414 هـ .

239 . الوسيط في أصول الفقه ، جعفر السبحاني ، طبع ونشر : مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام – قم ، ط 4 ، ت : 1430 هـ – 1388 ش .
240 . الوسيلة ، ابن حمزة الطوسي ، تح : محمد الحسون ، المطبعة : الخيام – قم ، ط 1 ، ت : 1408 هـ .
241 . وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول ، تقرير بحث أبي الحسن الأصفهاني للميرزا حسن السبزواري ، طبع ونشر : مؤسسة النشر الإسلامي – قم ، ط 1 ، ت : 1419 هـ .
242 . وقاية الأذهان ، محمد رضا النجفي الاصفهاني ، طبع ونشر : مؤسسة آل البيت عليهم السلام ، المطبعة : مهر – قم ، ط 1 ، ت : 1413 هـ .