موسوعة
أُصول الفقه المقارن

إعداد
المركز العالي للدراسات التقريبية
التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية

الجزء الخامس

عام إلىٰ آخر المداخل

عنوان و نام پدیدآور : موسوعه اصول الفقه المقارن / اعداد المركز العالي للدراسات التقريبيّة، التابع للمجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه.
مشخصات نشر : تهران: المجمع العالمی للتقريب بين المذاهب الاسلاميه، المعاونية الثقافية، ۱۳۸۸ -
مشخصات ظاهری : ج. ؛ ۲۲×۲۹ س‌م.
شابک : ج.۱ : ۲-۰۵۸-۱۶۷-۹۶٤-۹۷۸؛ ج.۲ : ۱-۲۲٤-۱۶۷-۹۶٤-۹۷۸؛ ج.۳ : ۵-۲٤۲-۱۶۷-۹۶٤-۹۷۸؛ ج.۴ : ۸-۲۷۰-۱۶۷-۹۶٤-۹۷۸؛ ج.۵ : ۱-۲۸۲-۱۶۷-۹۶٤-۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : عربی.
یادداشت : ج.۲ (چاپ اول: ۱۴۳۵ ق. = ۲۰۱۴ م. = ۱۳۹۳).
یادداشت : ج.۳ (چاپ اول: ۱۳۹۴).
یادداشت : ج.۴ (چاپ اول: ۱۳۹۶) (فیپا).
یادداشت : ج.۵ (چاپ اول: ۱۳۹۷) (فیپا).
یادداشت : واژه‌نامه.
یادداشت : کتابنامه.
مندرجات : ج.۱. آثار - اسناد.- ج.۲. اشاره - ایماء.- ج.۳. بدعة- جواز.- ج.۴. الحاظر و المبيح - ظهور.- ج.۵. عام إلى آخر المداخل
موضوع : اصول فقه -- دایرة المعارفها
موضوع : اصول فقه -- مطالعات تطبیقی
شناسه افزوده : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. پژوهشگاه مطالعات تقریبی
شناسه افزوده : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. پژوهشگاه مطالعات تقریبی. معاونت فرهنگی
رده بندی کنگره : ۱۳۸۸ ۷۷ م/BP۱۴۷/۲
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۰۳
شماره کتابشناسی ملی : ۸۷۱۶۱۷۱

هوية الكتاب

□ **اسم الكتاب:** موسوعة أُصول الفقه المقارن ج٥
□ **الناشر:** المركز العالي للدراسات التقريبية التابع للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية
□ **الطبعة:** الأولىٰ ـ ١٤٤٠هـ ق/٢٠١٨م
□ **الكمية:** ١٠٠٠ نسخة
□ **السعر:** ٤٠٠٠٠ تومان
□ **العنوان:** الجمهورية الإسلامية في ايران ـ طهران ـ ص . ب: ٦٩٩٥ ـ ١٥٨٧٥ تلفكس: ١٤ ـ ٨٨٣٢١٤١١ ـ ٢١ ـ ٠٠٩٨
مركز قم: تلفكس: ٣٧٧٥٤٩٦٦ ـ ٣٧٧٥٥٤٤٨ ـ ٢٥ ـ ٠٠٩٨ ـ ص . ب: ٣٨٧٣ ـ ٣٧١٨٥
البريد الالكتروني: Qomtaqhrib@Yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة للناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

أعضاء اللجان العلمية والإدارية
ومتابعة الأُمور الفنية

الإشراف العامّ: آية اللّه محسن الأراكي

الإشراف الخاصّ: السيّد محمود نبويان

الإدارة وإعداد المداخل: تحسين البدري

الهيئة الاستشارية: السيّد محمود نبويان، أبو القاسم مقيمي حاجي، أحمد مبلغي، رحيم أبو الحسيني، أياد المنصوري، جعفر الساعدي، حسن الأحمدي الشاهرودي، عدنان الساعدي

الكُتّاب: أحمد شفيعي نيا، تحسين البدري، جعفر الساعدي، رفاه جبّار محمّد، طارق الشناوة، قاسم الساعدي

فريق التقييم: حسنعلي علي أكبريان، صفاء الدين الخزرجي

التحقيق والمراجعة: طارق الشناوه، عبد العزيز الموسوي، عبد العلي باقري، قاسم الساعدي، محسن صالحي مازندراني، مطر البخاتي

تقويم النصّ: عادل حسن كسّار الأسدي

المقابلة والتطبيق: عادل محسن الأسدي، عبد العلي باقري، محسن صالحي مازندراني، مطر البخاتي

مراقب الطبع: محمّد تقي مهجور

المراجعة الفنية: عبدالله براتي

التنضيد والتصحيح: عصام البدري

الإخراج الفني: رمضان علي قرباني

فهرس المداخل

حرف العين

عامّ ٢٧
عدد ٢٧
عرف ٣٠
عزيمة ٤٧
عقل ٤٩
عكس ٥٣
علامية المعنى الحرفي ٥٣
علّة ٥٤
علم ٦٩
علم الأُصول ٨٣
عمل أهل المدينة ٨٣
العمل بالظنّ ٩١
عموم وخصوص ٩١
عوارض الأهلية ١٠٤

حرف الغين

غاية ١٠٥

حرف الفاء

فاسد ١٠٩
فتح الذرائع ١٠٩
فتوىٰ ١١٥
فحوى الخطاب ١١٥
فرض ١١٥
فرع ١١٧
فرق ١١٧
فريضة ١١٧
فساد ١١٧
فساد الاعتبار ١١٧
فساد الوضع ١١٧
فعل الرسول ١١٧
فعل المعصوم ١١٧
الفعل النبوي ١١٧

حرف القاف

قادح ١١٩

قاعدة اشتراك العالم والجاهل بالحكم ١١٩
قاعدة الاشتغال ١١٩
قاعدة التحسين والتقبيح ١١٩
قاعدة تداخل الأسباب والمسببات ١١٩
قاعدة التسامح في أدلّة السنن ١١٩
قاعدة الجمع العرفي ١١٩
قاعدة الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح ١١٩
قاعدة الشغل ١١٩
قاعدة المقتضي والمانع ١١٩
قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ١١٩
قاعدة اليقين ١١٩
قبح العقاب بلا بيان ١٢٠
القبح والحسن ١٢٤
قدح ١٢٤
القرآن ١٢٤
قرينة ١٢٤
قضاء ١٢٨
قطع ١٢٩
قلب ١٢٩
قوادح العلّة ١٢٩
قول ١٢٩
قول أهل الخبرة ١٣٠
القول بالموجب ١٣١
قول اللغوي ١٣٢
قياس ١٣٤
قيد ١٦٠

حرف الكاف

الكتاب ١٦١
كراهة ١٦٣

حرف اللام

لحن الخطاب ١٦٧
لقب ١٦٧

حرف الميم

ما لا نصَّ فيه ١٦٩
مؤوَّل ١٧٣
مباح ١٧٣
مبيح ١٧٣
متعلّق ١٧٣
متعلّق المتعلّق ١٧٦
مجاري الأُصول ١٧٦
مجاز ١٨٢
مجتهد ١٨٢
مجعول ١٨٢
مجمل ١٨٢
محرّم ١٨٢
محظور ١٨٢
مخالفة ١٨٢
مذهب الصحابي ١٨٢
مراتب الحكم ١٨٢
مرجحات ١٨٢

مسألة الضدّ ١٨٢
مسالك العلّة ١٨٣
مستحبّ ١٨٣
المستقلّات العقلية ١٨٣
المستقلّات غير العقلية ١٨٣
مسلك حقّ الطاعة ١٨٣
مسلك قبح العقاب بلا بيان ١٨٣
مشترك ١٨٣
مشهور ١٨٣
مصادر التشريع ١٨٣
المصالح التحسينية ١٨٥
المصالح الحاجية ١٨٥
المصالح الضرورية ١٨٥
المصالح المرسلة ١٨٥
المصالح المعتبرة ١٩٧
المصالح الملغاة ١٩٧
المصحف ١٩٧
مصلحة ومفسدة ١٩٨
مطلق ٢١٠
معذرية ٢١٠
معنى ٢١٠
المفتي والمستفتي ٢١٧
مفهوم ٢١٧
مقاصد الشريعة ٢٣٥
مقدّمات الحكمة ٢٤٩
مقدّمة ٢٤٩
مقرر ٢٥٨
مكان ٢٥٨
مكلّف ٢٦٠
الملازمات العقلية ٢٦٠
مناسب ٢٦٢
مناسبة ٢٦٢
مناسبة الحكم والموضوع ٢٦٧
مناط ٢٧١
منجزية ومعذرية ٢٧١
مندوب ٢٧٤
منسوخ ٢٧٤
الموافقة والمخالفة ٢٧٤
موضوع ٢٧٩

حرف النون

ناسخ ٢٨٧
الناقل والمقرر ٢٨٧
ندب ٢٩٠
نسبية المعنى الحرفي ٢٩٠
نسخ ٢٩٠
نصّ ٣٠٢
نفل ٣٠٧
نهي ٣٠٧
النهي عن الشيء يقتضي الفساد أم لا؟ ٣٢٠

حرف الهاء

هاتف ٣٢١

حرف الواو

واجب ٣٢٥
وجوب ٣٢٥
وحي ٣٣٢
ورود ٣٣٦
وصف ٣٤٢

الفهرس التفصيلي

حرف العين

عامّ ٢٧

عدد ٢٧

أوّلاً: التعريف ٢٧

لغةً ٢٧

اصطلاحاً ٢٧

ثانياً: الحكم ٢٧

١ ـ مفهوم العدد ٢٧

٢ ـ التعارض والترجيح ٢٨

٣ ـ العمل بالخبر الواحد ٢٨

٤ ـ العمل بالخبر المتواتر ٢٨

الأوّل: شروط التواتر ٢٨

الثاني: العدد الذي يحصل به التواتر ٢٨

٥ ـ تركيب العلّة في موضوع القياس ٢٩

٦ ـ أقلّ الجمع ٢٩

٧ ـ الجرح والعديل ٣٠

عرف ٣٠

أوّلاً: التعريف ٣٠

لغةً ٣٠

اصطلاحاً ٣١

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٣١

١ ـ سيرة ٣١

٢ ـ عادة ٣١

ثالثاً: نظرة عامّة حول العرف ٣٢

١ ـ السابقة التاريخية للعرف ٣٢

٢ ـ أهمّية العرف ٣٢

٣ ـ منشأ العرف ٣٣

٤ ـ الفرق بين الأحكام الشرعية والعرفية ٣٣

رابعاً: تقسيمات العرف ٣٤

أ ـ العرف العامّ والخاصّ ٣٤

ب ـ العرف الحادث والمقارن والمتأخّر ٣٤

ج ـ العرف المسلّم ٣٤

د ـ العرف الثابت والمتبدل والمطرد والمساوي ٣٥

هـ ـ العرف القولي والعملي والارتكازي ٣٥

و ـ العرف الصحيح والفاسد والمرسل ٣٥

خامساً: حجّيّة العرف ٣٥

الظهور العرفي للدليل الشرعي ٣٧

تأثير الظهور العرفي في الفقه وأُصوله ٣٧

١ ـ الاتّجاه العرفي والعقلي في فهم الأحكام ٣٧
استثمار الدقّة العقلية في فهم الأحكام ٣٨
٢ ـ تطبيق المفاهيم على المصاديق ٣٨
٣ ـ الملازمات العرفية ٤٠
٤ ـ اتّحاد الأعراف واختلافها ٤١
٥ ـ الدوران بين الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية ٤٣
٦ ـ الدوران بين العرف العامّ والخاصّ ٤٤
٧ ـ الجمع العرفي وتعارض الأدلّة ٤٥
٨ ـ تخطئة الشارع للعرف ٤٥
سادساً: شروط العمل بالعرف ٤٦
عزيمة ٤٧
أوّلاً: التعريف ٤٧
لغةً ٤٧
اصطلاحاً ٤٧
الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية أم التكليفية؟ ٤٨
عقل ٤٩
أوّلاً: التعريف ٤٩
لغةً ٤٩
اصطلاحاً ٤٩
معاني العقل في كلمات الأُصوليين ٤٩
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٥٠
علم ٥٠
ثالثاً: أقسام العقل ٥٠
أقسام المدركات العقلية ٥٠
بحوث ذات صلة ٥١
١ ـ محلّ العقل ٥١
٢ ـ تفاوت أو عدم تفاوت العقول ٥١
مواطن بحث العقل ٥٢
مواقف المذاهب تجاه العقل ٥٢
الدليل العقلي أو دليل العقل ٥٢
عكس ٥٣
علامية المعنى الحرفي ٥٣
علّة ٥٤
أوّلاً: التعريف ٥٤
لغةً ٥٤
اصطلاحاً ٥٤
تسميات متعدّدة للعلّة ٥٥
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٥٥
١ ـ حكمة ٥٥
٢ ـ سبب ٥٦
٣ ـ شرط ٥٦
ثالثاً: الأقسام ٥٧
رابعاً: الحكم ٥٨
الأوّل: التعليل ٥٩
من تاريخ التعليل ٥٩
الثاني: شرطية العلّة في القياس ٦٠
الثالث: النصوص الشرعية معلولة أم غير معلولة؟ ٦٠
الرابع: إذا تيسّر تعليل الأحكام فالمفروض تعليلها لا اعتبارها تعبّدية خالصة ٦١
الخامس: امكانية التعليل بالحكمة أو بالضابط المشتمل على الحكمة ٦٢
السادس: سبر المجتهد غور الصفات الصالحة للعلية ٦٢
السابع: تعليل حكم بحكم آخر ٦٢
الثامن: تخصيص العلّة ٦٢
التاسع: تركيب العلّة ٦٣
العاشر: شروط علّة القياس ٦٣

الشرط الأوّل: أن تكون مؤثّرة ٦٤
الشرط الثاني: أن تكون وصفاً ضابطاً ٦٤
الشرط الثالث: أن تكون ظاهرة جلية ٦٤
الشرط الرابع: أن تكون متعدّية ولا تكون واقفة ٦٤
الشرط الخامس: اطّرادها أو عدم نقضها ٦٥
الشرط السادس: أن تكون منعكسة ٦٦
الشرط السابع: أن تكون سالمة بشرطها ٦٧
شروط أُخرى ٦٧
الحادي عشر: مسالك العلّة ٦٨
الثاني عشر: قوادح العلّة ٦٩
علم ٦٩
أوّلاً: التعريف ٦٩
لغةً ٦٩
اصطلاحاً ٧٠
ثانياً: الأقسام ٧١
١ ـ القطع (العلم) الطريقي والموضوعي ٧١
٢ ـ العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ٧٢
حقيقة العلم الإجمالي ٧٢
ثالثاً: الحكم ٧٣
١ ـ هل مسألة حجّيّة القطع (العلم) أُصولية أو كلامية؟ ٧٣
٢ ـ حجّيّة القطع (العلم) ٧٤
رأي الأخبارية في حجّيّة القطع ٧٤
رأي المذاهب الإسلامية في حجّيّة القطع ٧٥
توجّهات في حجّيّة القطع ٧٥
حجّيّة العلم الإجمالي ٧٧
منجزية العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعية ٧٧
وحرمة المخالفة القطعية ٧٧
٣ ـ أخذ العلم في موضوع الحكم ٧٨
الحالات المتصوّرة وحكمها ٧٨
قيام الأمارات مقام القطع ٧٩
قطع القطاع ٨١
بحوث أُخرى في قطع القطّاع ٨٣
التجرّي ٨٣
اشتراك الأحكام بالعالم والجاهل بها ٨٣
علم الأُصول ٨٣
عمل أهل المدينة ٨٣
أوّلاً: التعريف ٨٣
الاصطلاحات التي استخدمت للإشارة إلى هذا الأصل ٨٥
الذين يتحقّق عمل أهل المدينة بهم ٨٥
من تاريخ القول بعمل أهل المدينة ٨٦
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٨٧
١ ـ إجماع ٨٧
٢ ـ سيرة ٨٧
ثالثاً: الأقسام ٨٧
رابعاً: الحكم ٨٨
الفقه المدني ٩١
العمل بالظنّ ٩١
عموم وخصوص ٩١
أوّلاً: التعريف ٩١
لغةً ٩١
اصطلاحاً ٩٢
أدوات وصيغ العموم ٩٣
أدوات وصيغ الخصوص ٩٧
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٩٧
١ ـ إطلاق ٩٧
٢ ـ تخصيص ٩٧

٣ ـ تقييد ٩٨
ثالثاً: الأقسام ٩٨
تقسيمات العموم والعام ٩٨
التقسيم الأوّل: باعتبار مقام تعلّق الحكم ٩٨
١ ـ العموم الاستغراقي ٩٨
٢ ـ العموم المجموعي ٩٨
٣ ـ العموم البدلي ٩٨
التقسيم الثاني: باعتبار طريق معرفة عمومه ٩٨
١ ـ عامّ من جهة اللغة ٩٨
٢ ـ العامّ من جهة العقل ٩٨
٣ ـ العامّ من جهة العرف ٩٩
تقسيمات الخاصّ ٩٩
ثالثاً: الحكم ٩٩
١ ـ العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص ٩٩
٢ ـ دلالة خطاب المشافهة على العموم لمن تأخّر عن زمن الخطاب ١٠٠
٣ ـ تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده ١٠٠
٤ ـ تخصيص العامّ بالمفهوم ١٠١
المقام الأوّل: تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق ١٠١
المقام الثاني: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف ١٠٢
٥ ـ التمسّك بالعامّ بعد ورود التخصيص ١٠٢
المقام الأوّل: تخصيص العامّ بمخصص بيّن ١٠٢
المقام الثاني: تخصيص العامّ بمخصص مجمل أو مبهم .. ١٠٣
٦ ـ العامّ بعد التخصيص حقيقة في الباقي أم مجاز ١٠٤
عوارض الأهلية ١٠٤

حرف الغين

غاية ١٠٥
أوّلاً: التعريف ١٠٥
لغةً ١٠٥
اصطلاحاً ١٠٥
ثانياً: الأقسام ١٠٦
١ ـ الغاية من حيث الابتداء والانتهاء ١٠٦
الأوّل: ابتداء الغاية ١٠٦
الثاني: انتهاء الغاية ١٠٦
٢ ـ الغاية من حيث الجهل والعلم بها ١٠٦
الأوّل: الغاية المعلومة ١٠٦
الثاني: الغاية المجهولة ١٠٧
ثالثاً: الحكم ١٠٧
١ ـ التخصيص بالغاية ١٠٧
٢ ـ دخول الغاية في المغيا ١٠٧
٣ ـ مفهوم الغاية ١٠٨

حرف الفاء

فاسد ١٠٩
فتح الذرائع ١٠٩
أوّلاً: التعريف ١٠٩
لغةً ١٠٩
اصطلاحاً ١٠٩
ثانياً: الأقسام ١٠٩
ثالثاً: الحكم ١١١
الرأي الأوّل: المانعون عن فتح الذرائع أو الرافضون للحيل . ١١١
الرأي الثاني: القائلون بالحيل أو فتح الذرائع ١١٢
فتوىٰ ١١٥
فحوى الخطاب ١١٥
فرض ١١٥
أوّلاً: التعريف ١١٥
لغةً ١١٥

اصطلاحاً ١١٥
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١١٦
وجوب ١١٦
ثالثاً: الأقسام ١١٦
الأوّل: فرض عين ١١٦
الثاني: فرض كفاية ١١٦
رابعاً: الحكم ١١٧
فرع ١١٧
فرق ١١٧
فريضة ١١٧
فساد ١١٧
فساد الاعتبار ١١٧
فساد الوضع ١١٧
فعل الرسول ١١٧
فعل المعصوم ١١٧
الفعل النبوي ١١٧

حرف القاف

قادح ١١٩
قاعدة اشتراك العالم والجاهل بالحكم ١١٩
قاعدة الاشتغال ١١٩
قاعدة التحسين والتقبيح ١١٩
قاعدة تداخل الأسباب والمسببات ١١٩
قاعدة التسامح في أدلّة السنن ١١٩
قاعدة الجمع العرفي ١١٩
قاعدة الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح ١١٩
قاعدة الشغل ١١٩
قاعدة المقتضي والمانع ١١٩
قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ١١٩
قاعدة اليقين ١١٩
قبح العقاب بلا بيان ١٢٠
التعريف ١٢٠
المراد من البيان في القاعدة ١٢٠
نبذة تاريخية عن القاعدة ١٢١
أدلّة القاعدة ١٢١
مناقشات في القاعدة ١٢٢
شروط القاعدة ١٢٣
القبح والحسن ١٢٤
قدح ١٢٤
القرآن ١٢٤
قرينة ١٢٤
أوّلاً: التعريف ١٢٤
لغةً ١٢٤
اصطلاحاً ١٢٤
أهمّية موضوع القرينة ومواطن بحثه ١٢٥
ثانياً: الأقسام ١٢٥
ثالثاً: الحكم ١٢٧
شرعية العمل بالقرينة ١٢٧
تقدّم القرينة على ذيها ١٢٧
قضاء ١٢٨
التعريف ١٢٨
لغةً ١٢٨
اصطلاحاً ١٢٨
مواطن بحث القضاء ١٢٨
قطع ١٢٩
قلب ١٢٩

قوادح العلّة ١٢٩
قول ١٢٩
أوّلاً: التعريف ١٢٩
لغةً ١٢٩
اصطلاحاً ١٢٩
ثانياً: الحكم ١٢٩
١ ـ قول المعصوم ١٢٩
٢ ـ قول الصحابي ١٣٠
٣ ـ قول الخلفاء الراشدين ١٣٠
٤ ـ قول التابعي ١٣٠
قول أهل الخبرة ١٣٠
أوّلاً: التعريف ١٣٠
ثانياً: الحكم ١٣٠
مواطن بحث أهل الخبرة ١٣١
القول بالموجب ١٣١
قول اللغوي ١٣٢
أوّلاً: التعريف ١٣٢
ثانياً: الحكم ١٣٢
قياس ١٣٤
أوّلاً: التعريف ١٣٤
لغةً ١٣٤
اصطلاحاً ١٣٤
تسميات أُخرى للقياس ١٣٦
من تاريخ القول بالقياس ١٣٦
أركان القياس ١٣٩
شروط أركان القياس ١٣٩
شروط الأصل ١٣٩
شروط الحكم ١٤٠
شروط الفرع ١٤٠
شروط العلّة ١٤١
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١٤١
١ ـ اجتهاد ١٤١
٢ ـ استدلال ١٤٢
٣ ـ استنباط ١٤٢
٤ ـ رأي ١٤٣
ثالثاً: الأقسام ١٤٣
ثالثاً: الحكم ١٤٦
تحرير محلّ النزاع ١٤٧
أدلّة الموافقين ١٤٧
أوّلاً: من القرآن ١٤٧
ثانياً: من السنّة ١٤٩
ثالثاً: الإجماع ١٥١
رابعاً: من العقل ١٥٢
أدلّة النافين لحجّيّة القياس ١٥٣
أوّلاً: من القرآن ١٥٣
ثانياً: من السنّة ١٥٤
ثالثاً: إجماع الصحابة ١٥٥
رابعاً: إجماع العترة ١٥٥
خامساً: من المعقول ١٥٥
الاعتراضات ١٥٦
القياس مظهر لحكم الله لا مثبته ١٥٦
مجاري القياس المختلف فيها ١٥٦
١ ـ ثبوت أو عدم ثبوت اللغة بالقياس ١٥٦
٢ ـ القياس في الأُمور العقلية ١٥٨

٣ ـ القياس في الأسباب ١٥٨
٤ ـ القياس في الكفّارات والحدود ١٥٩
٥ ـ القياس في موارد أُخرى ١٦٠
التعارض بين الأقيسة ١٦٠
قيد ١٦٠

حرف الكاف

الكتاب ١٦١
أوّلاً: التعريف ١٦١
لغةً ١٦١
اصطلاحاً ١٦١
بحث الكتاب من قبل الأُصوليين ١٦٢
ثانياً: الحكم ١٦٢
حجّيّة المتواتر من الكتاب ١٦٢
حجّيّة الآحاد من الكتاب ١٦٢
البحوث ذات الصلة ١٦٣
كراهة ١٦٣
أوّلاً: التعريف ١٦٣
لغةً ١٦٣
اصطلاحاً ١٦٤
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١٦٤
حرمة ١٦٤
الصيغ التي تدلّ على الكراهة ١٦٤
ثالثاً: أقسام الكراهة ١٦٥
رابعاً: الحكم ١٦٥
١ ـ هل المكروه منهي عنه حقيقة؟ ١٦٥
٢ ـ هل الأمر المطلق يتناول المكروه؟ ١٦٦

حرف اللام

لحن الخطاب ١٦٧
لقب ١٦٧
أوّلاً: التعريف ١٦٧
لغةً ١٦٧
اصطلاحاً ١٦٧
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١٦٨
وصف ١٦٨
ثالثاً: الحكم ١٦٨
مفهوم اللقب ١٦٨

حرف الميم

ما لا نصَّ فيه ١٦٩
نبذة تاريخية ١٦٩
أوّلاً: التعريف ١٧٠
تعريف ما لا نصّ فيه ١٧٠
لغةً ١٧٠
اصطلاحاً ١٧٠
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١٧١
منطقه الفراغ أو منطقه العفو ١٧١
ثالثاً: الحكم ١٧٢
علاجات ما لا نصّ فيه ١٧٢
مؤوَّل ١٧٣
مباح ١٧٣
مبيح ١٧٣
متعلّق ١٧٣

أوّلاً: التعريف ١٧٣
لغةً ١٧٣
اصطلاحاً ١٧٣
العلاقة بين الحكم ومتعلّقه ١٧٣
متعلّق الأوامر والنواهي ١٧٤
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١٧٥
موضوع ١٧٥
ثالثاً: الأقسام ١٧٦
متعلّق المتعلّق ١٧٦
مجاري الأُصول ١٧٦
التعريف ١٧٦
لغةً ١٧٦
اصطلاحاً ١٧٧
مجاري الأصول المختلفة ١٧٧
الاحتياط أمارة أو أصل؟ ١٧٧
الاستصحاب أمارة أو أصل؟ ١٧٨
البحث الأوّل: مجاري الأُصول اللفظية ١٧٨
البحث الثاني: مجاري الأُصول العملية ١٧٨
١ ـ مجرى الاحتياط ١٧٨
اختلاف مجرى الاحتياط والألفاظ ذات الصلة ١٧٨
أ ـ الحظر ١٧٨
ب ـ التوقّف ١٧٩
ج ـ الاشتغال ١٧٩
٢ ـ مجاري البراءة ١٧٩
اختلاف مجرى البراءة والألفاظ ذات الصلة ١٨٠
أ ـ استصحاب حال العقل ١٨٠
ب ـ البراءة الأصلية (العدم الأصلي) ١٨٠
ج ـ عدم الدليل دليل العدم ١٨٠
د ـ الحظر والإباحة ١٨١
٣ ـ مجرى التخيير ١٨١
٤ ـ مجرى الاستصحاب ١٨١
اختلاف مجرى الاستصحاب والألفاظ ذات الصلة. ١٨١
أ ـ قاعدة اليقين ١٨١
ب ـ قاعدة المقتضي والمانع ١٨١
ج ـ الاستصحاب القهقري (المقلوب) ١٨١
البحث الثالث: أُصول أُخرى ١٨١
مجاز ١٨٢
مجتهد ١٨٢
مجعول ١٨٢
مجمل ١٨٢
محرّم ١٨٢
محظور ١٨٢
مخالفة ١٨٢
مذهب الصحابي ١٨٢
مراتب الحكم ١٨٢
مرجحات ١٨٢
مسألة الضدّ ١٨٢
مسالك العلّة ١٨٣
مستحبّ ١٨٣
المستقلّات العقلية ١٨٣
المستقلّات غير العقلية ١٨٣
مسلك حقّ الطاعة ١٨٣
مسلك قبح العقاب بلا بيان ١٨٣
مشترك ١٨٣
مشهور ١٨٣
مصادر التشريع ١٨٣

أوّلاً: التعريف ١٨٣
ثانياً: الأقسام ١٨٤
مصادر التشريع عبر التاريخ ١٨٥
المصالح التحسينية ١٨٥
المصالح الحاجية ١٨٥
المصالح الضرورية ١٨٥
المصالح المرسلة ١٨٥
أوّلاً: التعريف ١٨٥
لغةً ١٨٥
اصطلاحاً ١٨٥
الاضطراب في التسمية ١٨٧
ثانياً: أقسام المصالح ١٨٧
ثالثاً: الحكم ١٨٨
رأي الشيعة ١٨٨
رأي أهل السنّة ١٨٩
الطائفة الأُولى: منع التمسّك بها مطلقاً ١٨٩
الطائفة الثانية: الأخذ بالمصالح المرسلة ١٨٩
الرأي الأوّل: الأخذ بها إذا كانت ملائمة لأصل ١٨٩
الرأي الثاني: إطلاق الأخذ بها ١٨٩
الرأي الثالث: الأخذ بها إن كانت قطعية وضرورية ١٩٠
أدلّة القائلين بالمصالح المرسله ١٩٠
مناقشة أدلّة القائلين بالمصالح المرسلة ١٩٣
أدلّة النافين لحجّيّة المصالح المرسلة ١٩٥
شروط الأخذ بالمصالح ١٩٦
مجال العمل بالمصالح المرسلة ١٩٧
المصالح المعتبرة ١٩٧
المصالح الملغاة ١٩٧
المصحف ١٩٧
مصلحة ومفسدة ١٩٨
أوّلاً: التعريف ١٩٨
لغةً ١٩٨
اصطلاحاً ١٩٨
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ١٩٩
١ ـ ملاك ١٩٩
٢ ـ علّة ١٩٩
٣ ـ حكمة ١٩٩
٤ ـ مقاصد الشريعة ٢٠٠
ثالثاً: الأقسام ٢٠٠
١ ـ المصالح المعتبرة والملغاة والمرسلة ٢٠٠
٢ ـ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية ٢٠٠
٣ ـ المصالح الكلّيّة والجزئية والأغلبية ٢٠١
٤ ـ تقسيمات أُخرى ٢٠٢
رابعاً: الحكم ٢٠٢
الأوّل: دور المصلحة في علاج ما لا نصّ فيه ٢٠٢
الثاني: دور المصلحة في معالجة التزاحم ٢٠٢
الثالث: المصلحة كأحد مراتب الحكم ٢٠٣
الرابع: دور المصلحة في الفقه ٢٠٣
الخامس: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ٢٠٤
مواطن بحث تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ٢٠٩
مطلق ٢١٠
معذرية ٢١٠
معنى ٢١٠
أوّلاً: التعريف ٢١٠
ثانياً: الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢١١
١ ـ المعاني المستقلّة وغير المستقلّة ٢١١
٢ ـ علاقة المعاني بألفاظها ٢١١

٣ ـ تداعي المعاني ٢١٣
٤ ـ المعاني الحقيقية والمجازية ٢١٤
٥ ـ سريان قبح المعاني وحسنها إلى ألفاظها ٢١٤
٦ ـ المعاني الذاتية والحدثية ٢١٥
٧ ـ المعاني الاسمية والوصفية ٢١٦
٨ ـ المعاني الخبرية والإنشائية ٢١٦
٩ ـ المعاني الجزئية والكلّية ٢١٧
المفتي والمستفتي ٢١٧
مفهوم ٢١٧
أوّلاً: التعريف ٢١٧
لغةً ٢١٧
اصطلاحاً ٢١٨
المسألة لفظية أم عقلية أُصولية؟ ٢١٨
ضوابط الدلالة على المفهوم ٢١٩
تحرير محلّ النزاع ٢٢٠
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٢٢٠
مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة ٢٢٠
ثالثاً: الحكم ٢٢١
الجمل التي نوقش في مفاهيمها ٢٢١
١ ـ مفهوم الشرط ٢٢١
أدلّة القائلين بمفهوم الشرط ٢٢٢
أدلّة منكري مفهوم الشرط ٢٢٣
مفهوم الشرطية إذا تعدد الشرط ٢٢٤
٢ ـ مفهوم الوصف ٢٢٥
تعريف مفهوم الوصف ٢٢٦
أدلّة القائلين بمفهوم الوصف ٢٢٦
أدلّة النافين لمفهوم الوصف ٢٢٧
أقوال أُخرى ٢٢٨
٣ ـ مفهوم الغاية ٢٢٩
أدلّة القائلين بمفهوم الغاية ٢٢٩
أدلّة النافين لمفهوم الغاية ٢٢٩
أدلّة القول بالتفصيل ٢٣٠
٤ ـ مفهوم الحصر ٢٣٠
أدلّة القائلين بثبوت المفهوم للحصر ٢٣٠
٥ ـ مفهوم الاستثناء ٢٣١
أدلّة القائلين بمفهوم الاستثناء ٢٣١
أدلّة النافين لمفهوم الاستثناء ٢٣١
أدلّة المفصلين في القول بمفهوم الاستثناء ٢٣٢
٦ ـ مفهوم اللقب ٢٣٢
أدلّة القائلين بعدم المفهوم للقب ٢٣٣
٧ ـ مفهوم العدد ٢٣٣
أدلّة القائلين بمفهوم العدد ٢٣٤
أدلّة النافين لمفهوم العدد ٢٣٤
٨ ـ مفهوم الزمان المكان ٢٣٤
٩ ـ مفهوم العلّة ٢٣٥
مقاصد الشريعة ٢٣٥
أوّلاً: التعريف ٢٣٥
لغةً ٢٣٥
اصطلاحاً ٢٣٦
علاقة مقاصد الشريعة بأُصول الفقه ٢٣٧
نبذة عن تاريخ بحث المقاصد ٢٣٧
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٢٣٩
١ ـ مصلحة ٢٣٩
٢ ـ علّة ٢٤٠
٣ ـ حكمة ٢٤٠
ثالثاً: الأقسام ٢٤١

١ ـ تقسيمها باعتبار التصديق بها ٢٤١
المقاصد القطعية ٢٤١
المقاصد الظنّية ٢٤١
المقاصد الوهمية ٢٤١
٢ ـ وتقسّم إلى معانٍ حقيقية ومعانٍ عرفية ٢٤١
المعاني الحقيقية ٢٤١
المعاني العرفية العامّة ٢٤١
٣ ـ باعتبار تأثيرها في المجتمع والأفراد ٢٤٢
المصالح أو المقاصد الضرورية ٢٤٢
الحاجيات ٢٤٢
التحسينيات أو الكماليات ٢٤٢
٤ ـ وباعتبار تعلّقها بعموم الأحكام أو بعضها ٢٤٣
المقاصد العامّة ٢٤٣
المقاصد الخاصّة ٢٤٣
٥ ـ باعتبار تعلّقها بعموم الأُمة ومعظمها أو ببعض أفرادها ٢٤٣
المصالح الكلّية ٢٤٣
المصالح الجزئية ٢٤٣
المصالح الأغلبية ٢٤٣
٦ ـ باعتبار وقت حصولها أو تحقّقها ٢٤٣
المقاصد الأُخروية ٢٤٣
المقاصد الدنيوية ٢٤٣
٧ ـ باعتبار دور وحظّ المكلّف في المقاصد وعدمه ٢٤٤
المقاصد الأصلية ٢٤٤
المقاصد الفرعية ٢٤٤
رابعاً: الحكم ٢٤٤
١ ـ أدلّة القول بالمقاصد الشرعية ٢٤٤
٢ ـ طرق إثبات المقاصد الشرعية ٢٤٦
الطريق الأوّل: استقراء الشريعة في تصرّفاتها ٢٤٦
الطريق الثاني: ما يستفاد من الآيات واضحة الدلالة ٢٤٦
الطريق الثالث: السنّة المتواترة ٢٤٦
الطريق الرابع: الاقتداء بالصحابة ٢٤٦
٣ ـ شروط المقاصد ٢٤٦
الشرط الأوّل: الثبوت ٢٤٦
الشرط الثاني: الظهور ٢٤٧
الشرط الثالث: الانضباط ٢٤٧
الشرط الرابع: الاطّراد ٢٤٧
٤ ـ ثمرات التعرّف على المقاصد ٢٤٧
٥ ـ مخاطر إهمال المقاصد ٢٤٨
مقدّمات الحكمة ٢٤٩
مقدّمة ٢٤٩
أوّلاً: التعريف ٢٤٩
لغةً ٢٤٩
اصطلاحاً ٢٤٩
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٢٥٠
ذريعة ٢٥٠
ثالثاً: الأقسام ٢٥٠
١ ـ تقسيمها باعتبار الأحكام ٢٥٠
٢ ـ المقدّمة الداخلية والمقدّمة الخارجية ٢٥٠
٣ ـ المقدّمة العقلية والشرعية والعادية ٢٥١
المقدّمة العقلية ٢٥١
المقدّمة الشرعية ٢٥١
المقدّمة العادية ٢٥١
٤ ـ مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم ٢٥٢
مقدّمة الوجود ٢٥٢
مقدّمة الصحّة ٢٥٢
مقدّمة الوجوب ٢٥٢

مقدّمة العلم ٢٥٢
٥ ـ كما تقسّم المقدّمة الخارجية إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة... ٢٥٢
المقدّمة المتقدّمة ٢٥٢
المقدّمة المقارنة ٢٥٢
المقدّمة المتأخّرة ٢٥٢
٦ ـ المقدّمة الموصلة والمقدّمة غير الموصلة ٢٥٢
٧ ـ المقدّمة المفوّتة ٢٥٢
٨ ـ المقدّمة العبادية ٢٥٣
رابعاً: الحكم ٢٥٣
١ ـ المسألة أُصولية أم فقهية؟ ٢٥٣
٢ ـ مقدّمة الواجب ٢٥٣
أدلّة الملازمة ٢٥٤
أدلّة عدم الملازمة ٢٥٥
ثمرة بحث مقدّمة الواجب ٢٥٦
٣ ـ مقدّمة المستحبّ ٢٥٧
٤ ـ مقدّمة الحرام والمكروه ٢٥٧
مقرر ٢٥٨
مكان ٢٥٨
أوّلاً: التعريف ٢٥٨
لغةً ٢٥٨
اصطلاحاً ٢٥٩
ثانياً: الحكم ٢٥٩
١ ـ مفهوم المكان ٢٥٩
٢ـ نظرية التأثير المكاني والزماني في عملية الاستنباط... ٢٥٩
مكلّف ٢٦٠
الملازمات العقلية ٢٦٠
أوّلاً: التعريف ٢٦٠
ثانياً: الأقسام ٢٦١
مصاديق المستقلّات وغير المستقلّات العقلية ٢٦١
مناسب ٢٦٢
مناسبة ٢٦٢
أوّلاً: التعريف ٢٦٢
لغةً ٢٦٢
اصطلاحاً ٢٦٣
ثانياً: الأقسام ٢٦٤
ثالثاً: الحكم ٢٦٥
الأُولى: حجّيّة المناسبة أو دلالتها على العلّية ٢٦٥
الثانية: انخرام المناسبة (البطلان بالمعارضة) ٢٦٦
أحدهما: أن يأتي معارض يدلّ على انتفاء المصلحة ٢٦٦
ثانيهما: أن يدلّ المعارض على وجود مفسدة.... ٢٦٦
الرأي الأوّل: كون التعارض يبطل المناسبة ٢٦٦
الرأي الثاني: عدم بطلان المناسبة ٢٦٦
مناسبة الحكم والموضوع ٢٦٧
أوّلاً: التعريف ٢٦٧
كيفية استفادة التوسعة والتضييق ٢٦٨
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٢٦٩
مناسبة ٢٦٩
ثالثاً: الحكم ٢٧٠
دليل حجّيّة مناسبة الحكم والموضوع ٢٧٠
مناط ٢٧١
منجزية ومعذرية ٢٧١
أوّلاً: التعريف ٢٧١
لغةً ٢٧١
اصطلاحاً ٢٧١
١ ـ المنجزية ٢٧١
٢ ـ المعذرية ٢٧١

ثانياً: الأقسام ٢٧٢
الأوّل: المعذرية والمنجزية التخييريتان ٢٧٢
الثاني: المعذرية والمنجزية التعينيتان ٢٧٢
ثالثاً: الحكم ٢٧٢
١ ـ منجزية ومعذرية القطع والاحتمال والظنّ ٢٧٢
أ ـ منجزية القطع والظنّ والاحتمال ٢٧٢
ب ـ معذرية القطع والظنّ والاحتمال ٢٧٢
٢ ـ منجزية العلم الإجمالي ٢٧٣
الأوّل: منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية .. ٢٧٣
الثاني: منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية. ٢٧٣
٣ ـ آثار ولوازم الحجّيّة ٢٧٤
مندوب ٢٧٤
منسوخ ٢٧٤
الموافقة والمخالفة ٢٧٤
أوّلاً: التعريف ٢٧٤
لغةً ٢٧٤
اصطلاحاً ٢٧٥
الأوّل: الامتثال والعصيان ٢٧٥
الثاني: المطابقة أو عدم المعارضة ٢٧٦
ثانياً: الأقسام ٢٧٦
التقسيم من حيث نسبة احتمال التطابق مع الواقع ٢٧٦
التقسيم من حيث الالتزام القلبي والعملي ٢٧٧
التقسيم من حيث التدرّج والدفعية ٢٧٩
موضوع ٢٧٩
أوّلاً: التعريف ٢٧٩
لغةً ٢٧٩
اصطلاحاً ٢٧٩
ثانياً: ألفاظ ذات صلة ٢٨٠
متعلّق ٢٨٠
ثالثاً: الحكم ٢٨٠
١ ـ فرض وجود الموضوع في التشريع ٢٨٠
٢ ـ إيجاد موضوع الحكم وإعدامه ٢٨١
٣ ـ تحديد الموضوع ٢٨٢
٤ ـ تضييق الموضوع أو توسعته ٢٨٢
٥ ـ تقييد الموضوع بالعلم بالحكم ٢٨٣
٦ ـ تقييد الموضوع بالعلم بالموضوع ٢٨٤

حرف النون

ناسخ ٢٨٧
الناقل والمقرر ٢٨٧
أوّلاً: التعريف ٢٨٧
لغةً ٢٨٧
اصطلاحاً ٢٨٧
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٢٨٨
الحاظر والمبيح ٢٨٨
ثالثاً: الحكم ٢٨٨
ندب ٢٩٠
نسبية المعنى الحرفي ٢٩٠
نسخ ٢٩٠
أوّلاً: التعريف ٢٩٠
لغةً ٢٩٠
اصطلاحاً ٢٩٠
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٢٩١
١ ـ التخصيص ٢٩١
٢ ـ انتفاء فعلية الحاكم ٢٩١
ثالثاً: الحكمة من عدم بيان أمد الحكم قبل نسخه ٢٩١

رابعاً: امكان النسخ ووقوعه ٢٩٢
خامساً: النسخ في القوانين الوضعية ٢٩٤
سادساً: ما يتحقّق به النسخ ٢٩٤
سابعاً: أقسام النسخ ٢٩٤
ثامناً: النسخ في الشرائع السابقة ٢٩٥
تاسعاً: الأحكام ٢٩٦
١ ـ الحكم البديل بعد النسخ ٢٩٦
٢ ـ الأصل عند الشكّ في النسخ ٢٩٨
٣ ـ الدوران بين النسخ والتخصيص ٢٩٩
٤ ـ نسخ الكتاب بالسنّة والسنّة بالكتاب ٣٠٠
٥ ـ النسخ بعد انقطاع الوحي ٣٠١
٦ ـ الشروط اللازمة لتحقّق النسخ ٣٠٢
نصّ ٣٠٢
أوّلاً: التعريف ٣٠٢
لغةً ٣٠٢
اصطلاحاً ٣٠٣
مواطن البحث ٣٠٤
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٣٠٤
١ ـ بيان ٣٠٤
٢ ـ خطاب ٣٠٥
٣ ـ دليل ٣٠٥
ثالثاً: الأقسام ٣٠٥
رابعاً: الحكم ٣٠٦
نفل ٣٠٧
نهي ٣٠٧
أوّلاً: التعريف ٣٠٧
لغةً ٣٠٧
اصطلاحاً ٣٠٧
صيغ النهي ٣٠٨
معاني صيغة النهي ٣٠٨
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٣٠٩
١ ـ حرمة ٣٠٩
٢ ـ كراهة ٣٠٩
٣ ـ أمر ٣٠٩
ثالثا: الأقسام ٣١٠
النهي التحريمي والتنزيهي والإرشادي ٣١٠
القسم الأول: النهي المولوي التحريمي ٣١٠
الأوّل: النهي النفسي ٣١٠
الثاني: النهي الغيري ٣١٠
القسم الثاني: النهي المولوي التنزيهي ٣١٠
القسم الثالث: النهي الإرشادي ٣١١
رابعاً: الحكم ٣١١
١ ـ مفاد النهي ٣١١
القول الأوّل: طلب الترك ٣١١
القول الثاني: طلب الكف ٣١٢
القول الثالث: الزجر عن الفعل ٣١٢
٢ ـ أدوات الدلالة على النهي ٣١٢
أ ـ صيغة النهي ومادّته ٣١٢
المذهب الأوّل: حقيقة في التحريم مجازاً فيما عداه ٣١٢
المذهب الثاني: حقيقة في الكراهة مجازاً فيما عداها ٣١٣
المذهب الثالث: مشتركة بين التحريم والكراهة ٣١٣
ب ـ الجملة الخبرية المنفية المستعملة في مقام النهي ٣١٣
ج ـ صيغة الأمر الدالّة على الكف أو الترك ٣١٣
٣ ـ النهي عن الشيء هل يقتضي فساده ٣١٣
القول الأوّل: اقتضاء الفساد في العبادات دون المعاملات ٣١٣
القول الثاني: يقتضي الفساد مطلقاً المنهي عنه عبادة أم معاملة ٣١٤

القول الثالث: النهي لا يقتضي الفساد والبطلان مطلقاً.... ٣١٤
القول الرابع: التفصيل بين النهي عن الشيء لعينه وبين النهي عن الشيء لغيرة ٣١٤
القول الخامس: إنّ النهي عن شيء لا يقتضي فساداً ولا صحّة مطلقاً..... ٣١٥
٤ ـ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضدّة ٣١٥
المذهب الأوّل: النهي عن الشيء أمر بضدّه الخاصّ ٣١٥
المذهب الثاني: النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر..... ٣١٦
المذهب الثالث: النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضدّه.... ٣١٦
المذهب الرابع: النهي عن شيء أمر بضدّه الخاصّ..... ٣١٦
المذهب الخامس: النهي عن شيء لا يكون أمراً ٣١٦
٥ ـ دلالة النهي على التكرار أو المرّة..... ٣١٧
القول الأوّل: النهي يقتضي الدوام والتكرار..... ٣١٧
القول الثاني: إنّ النهي موضوع للقدر المشترك بين المرّة والدوام.. ٣١٨
القول الثالث: النهي يقتضي المرّة لا التكرار..... ٣١٨
٦ ـ اقتضاء النهي الفور أو التراخي..... ٣١٨
القول الأوّل: النهي يقتضي الفور..... ٣١٩
القول الثاني: عدم اقتضاء النهي الفور..... ٣١٩
٧ ـ ورود النهي عقيب الأمر..... ٣١٩
المذهب الأوّل: صيغة النهي الواردة بعد الأمر تقتضي.... ٣١٩
المذهب الثاني: إنّ صيغة النهي الواردة بعد الأمر..... ٣٢٠
النهي عن الشيء يقتضي الفساد أم لا؟..... ٣٢٠

حرف الهاء

هاتف..... ٣٢١
أوّلاً: التعريف..... ٣٢١
لغةً ٣٢١
اصطلاحاً..... ٣٢١
نبذة عن تاريخ الهاتف..... ٣٢١
ثانياً: الحكم..... ٣٢٢
الفرقة الأُولى: ذهب صاحب (المسودة) إلى أنّه من أُصول الأحكام.. ٣٢٢
الفرقة الثانية: عدم قبول حجّيّة الهاتف..... ٣٢٢

حرف الواو

واجب..... ٣٢٥
وجوب..... ٣٢٥
أوّلاً: التعريف..... ٣٢٥
لغةً ٣٢٥
اصطلاحاً..... ٣٢٥
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة..... ٣٢٦
١ ـ فرض..... ٣٢٦
٢ ـ استحباب ٣٢٦
ثالثاً: التقسيمات ٣٢٧
التقسيم الأوّل: الوجوب العيني والكفائي..... ٣٢٧
أ ـ الوجوب العيني..... ٣٢٧
ب ـ الوجوب الكفائي ٣٢٧
التقسيم الثاني: الوجوب التعييني والتخييري ٣٢٧
أ ـ الوجوب التعييني..... ٣٢٧
ب ـ الوجوب التخييري..... ٣٢٧
التقسيم الثالث: الوجوب المؤقت وغير المؤقت..... ٣٢٧
أ ـ الوجوب المؤقت..... ٣٢٧
ب ـ الوجوب غير المؤقت..... ٣٢٨
التقسيم الرابع: الوجوب المطلق والمقيّد..... ٣٢٨
أ ـ الوجوب المطلق..... ٣٢٨
ب ـ الوجوب المقيّد..... ٣٢٨
التقسيم الخامس: الوجوب النفسي والغيري..... ٣٢٨

أ ـ الوجوب النفسي ٣٢٨
ب ـ الوجوب الغيري ٣٢٨
التقسيم السادس: الوجوب التعبّدي والتوصّلي ٣٢٩
أ ـ الوجوب التعبّدي ٣٢٩
ب ـ الوجوب التوصّلي ٣٢٩
التقسيم الثامن: الوجوب المحدد وغيرالمحدد ٣٢٩
أ ـ الوجوب المحدد ٣٢٩
ب ـ الوجوب غير المحدد ٣٢٩
رابعاً: الحكم ٣٢٩
١ ـ أدوات الدلالة على الوجوب ٣٢٩
أ ـ صيغة الأمر ومادّته ٣٢٩
ب ـ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب ٣٢٩
ج ـ صيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر ٣٣٠
٢ ـ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته ٣٣٠
٣ ـ وجوب شيء يستلزم حرمة ضدّه ٣٣٠
٤ ـ نسخ الوجوب ٣٣١
٥ ـ ليس من شرط الوجوب تحقّق العقاب على الترك ٣٣١
٦ ـ قيود الوجوب وشروطه ٣٣١
وحي ٣٣٢
أوّلاً: التعريف ٣٣٢
لغةً ٣٣٢
اصطلاحاً ٣٣٢
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٣٣٢
إلهام ٣٣٢
ثالثاً: أقسام الوحي ٣٣٣
رابعاً: الحكم ٣٣٤
الأوّل: مدّة انتظار الرسول الوحي ٣٣٤
الثاني: حقيقة الحكم المجعول والحكم الموحىٰ ٣٣٤
الثالث: هل يمكن استقرار الإجماع قبل انقطاع الوحي أو لا؟ ... ٣٣٥
الرابع: الحكم الناسخ إذا كان مع الوحي أو النبي ﷺ هل يثبت حكمه أو لا؟ ٣٣٥
الخامس: الوحي والعصمة ٣٣٥
السادس: هل يمكن النسخ بعد انقطاع الوحي ٣٣٦
ورود ٣٣٦
أوّلاً: التعريف ٣٣٦
لغةً ٣٣٦
اصطلاحاً ٣٣٦
ثانياً: الألفاظ ذات الصلة ٣٣٧
١ ـ حكومة ٣٣٧
٢ ـ تخصّص ٣٣٧
٣ ـ تخصيص ٣٣٨
٤ ـ تقييد ٣٣٨
٥ ـ تزاحم ٣٣٨
ثالثاً: الأقسام ٣٣٩
رابعاً: الحكم ٣٣٩
١ ـ تقديم الدليل الوارد على الدليل المورود ملاك تقديم الوارد على المورود ٣٣٩
٢ ـ جريان الورود في التعارض بين الدليل المحرز والأصل العملي ٣٤٠
٣ ـ جريان الورود في الأُصول العملية ٣٤٠
٤ ـ جريان الورود في الأُصول اللفظية ٣٤٠
٥ ـ جريان الورود في التعارض بين الأمارة والاستصحاب ... ٣٤٠
٦ ـ أحكام الورود الخاصّة ٣٤١
وصف ٣٤٢
أوّلاً: التعريف ٣٤٢
لغةً ٣٤٢

اصطلاحاً ٣٤٢
ثانياً: الأقسام ٣٤٢
١ ـ الوصف الذاتي ٣٤٢
٢ ـ الوصف العرضي ٣٤٢
٣ ـ الوصف الصريح ٣٤٢
٤ ـ الوصف المقدر ٣٤٣
٥ ـ الوصف المناسب ٣٤٣
الأوّل: المناسب المعتبر ٣٤٣
الثاني: المناسب المُلغى ٣٤٣
الثالث: المناسب المرسل ٣٤٣
٦ ـ الوصف المفارق ٣٤٤
٧ ـ الوصف اللازم ٣٤٤
٨ ـ الوصف الشبهي ٣٤٤
٩ ـ الوصف الطردي ٣٤٥
ثالثاً: الحكم ٣٤٦
١ ـ مفهوم الوصف ٣٤٦
٢ ـ شروط العلّة ٣٤٧

فهرس المقالات ٣٤٩
فهرس الكُتّاب ٣٥٥
فهرس الجديد من المصادر ٣٥٩

﴿حرف العين﴾

عامّ

(← عموم وخصوص)

عدد

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

العدد لغةً: اسم بمعنى المعدود، أي: مقدار ما يعدّ وهو آحاد مركبة. وقيل: تركيب الآحاد وهما واحد، وأمّا العدُّ فهو فعل بمعنى الإحصاء[1].

اصطلاحاً

ليس للعدد معنى اصطلاحي عند الأُصوليين، فهو مستعمل عندهم في نفس معناه اللغوي، كما هو الظاهر من عباراتهم.

ثانياً: الحكم

وقع العدد موضوعاً ـ بما هو مضاف أو مضاف إليه ـ في بعض المسائل الأُصولية كمسألة مفهوم العدد، ومسألة الترجيح للخبر الأكثر رواية، وغيرهما من المسائل التي سنستعرضها بالشكل التالي:

١ ـ مفهوم العدد

مفهوم العدد: هو مصطلح أُصولي معناه دلالة اللفظ أو النصّ الذي قيّد فيه الحكم بعدد معيّن على انتفائه عمّا عداه. ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً﴾[2]. فإنّه يدلّ بمفهومه على أنّه لا يجوز الزيادة على عدد الثمانين ولا النقص عنه[3].

ومفهوم العدد محلّ خلاف بين الأُصوليين:

فالمعروف، بل المشهور بين أُصوليي الإمامية عدم دلالة الجملة العددية على المفهوم. وممّن ذهب إلى هذا

---

١. المصباح المنير ١: ٣٩٥، مادّة: «عد»، لسان العرب ٣: ٢٥٢٥، مادّة: «عد»، مفردات ألفاظ القرآن: ٣٦٢، مادّة: «عد».

٢. النور: ٤.

٣. الوافية الفاضل التوني: ٢٣١، مفاتيح الأُصول الطباطبائي: ٢١٦، أُصول الفقه المظفر ١ ـ ٢: ١٨١، البحر المحيط ٤: ٤١، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٣٨٠.

الرأي السيّد المرتضى[١]، والعلّامة الحلّي[٢]، وتقي الدين الرازي[٣]، والمظفر[٤]. وفي المقابل يبدو أنّ أكثر أُصوليي أهل السنّة يقولون بمفهوم العدد، أمثال: الزركشي[٥]، والشنقيطي[٦]، والمرداوي[٧].

(← مفهوم)

٢ ـ التعارض والترجيح

يكون الترجيح بأُمور ذكروا منها مسألة كثرة عدد الرواة في أحد الخبرين المتعارض، حيث اعتبروه مرجحاً له، وهو من قبيل:

النظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلاً وجب العمل به وترك العمل بما لم يروه العدل، فإن كان رواتهما جميعاً عدلين ، نُظر في أكثرهما رواة عمل به وترك العمل بقليل الرواة. فإن كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة، عمل بأبعدهما من قول العامّة ويترك العمل بما يوافقهم[٨]، وفى المقابل هناك ثمة رأي آخر لا يرى أنّ العدد من المرجحات[٩].

(← تعارض)

٣ ـ العمل بالخبر الواحد

اشترط بعض الأُصوليين في العمل بخبر الواحد أن يكون رواته أكثر من واحد[١٠]، فيما أطلق بعضهم به من غير اشتراط العدد[١١].

(← خبر)

٤ ـ العمل بالخبر المتواتر

والكلام فيه يقع في أُمور:

الأوّل: شروط التواتر

إنّ من أهمّ تلك الشروط أنّه لا بدَّ أن يكون رواته عدداً كثيراً، بحيث يمنع تواطؤهم على الكذب[١٢].

الثاني: العدد الذي يحصل به التواتر

كما اختلف الأُصوليون وكبار رجال الحديث في أقلّ عدد التواتر.

فمنهم من قال: أقلّه الخمسة[١٣]، ومنهم من قال: أقلّه اثنا عشر، ومنهم من قال: يحصل بالعشرين، وآخر قال: يحصل بالأربعين، وما إلى ذلك[١٤]، وقال آخرون:

---

١. الذريعة (المرتضي) ١: ٤٠٧.
٢. معارج الأُصول: ٦٩.
٣. هداية المسترشدين ٢: ٥٨٥.
٤. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٨١.
٥. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٨٦.
٦. مذكرة أُصول الفقه: ٢٤٠.
٧. إرشاد الفحول ٢: ٦٤.
٨. العدّة (الطوسي) ١: ١٤٧. معالم الدين (الشهيد الثاني): ٢٥٠، زبدة الأُصول (البهائي): ١٧٠، اللمع: ١٧٤، المحصول ٢: ٤٥٣، الأحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٤٦٣.
٩. الفوائد المدنية (الإسترآبادي): ٥٢٥ ـ ٥٢٦، الأُصول الأصلية (الفيض الكاشاني): ١٠٠، الفصول في الأُصول (الجصاص) ٣: ١٧٢ ـ ١٧٣، أُصول السرخسي ٢: ٢٤.
١٠. أُنظر: البرهان في أُصول الفقه ١: ٢٣١، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ٣٠٠.
١١. البرهان في أُصول الفقه ١: ٢٣١ ـ ٢٣٢، أُصول السرخسي ١: ٣٣٣، قواطع الأدلّة ١: ٣٩٩، المحصول ٢: ١٩٣ ـ ٢١٨، اللمع: ١٥٧.
١٢. الأُصول المحكمة: ٤٢٦، العدّة في أُصول الفقه ٢: ٦٨، المسودة: ٢١٠، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٤: ٣٢٧.
١٣. نسبه الجويني في البرهان ١: ٢١٧ إلى القاضي.
١٤. أُنظر: معارج الأُصول: ١٣٩، مفاتيح الأُصول الطباطبائي: ٤٣٧، المعجم الأُصولي ٢: ٨٨ ـ ٨٩، المستصفي ١: ١٦٢، المحصول ٢: ١٣٢، الإحكام الآمدي ١ ـ ٢: ٢٦٨

ثلاثمئة وثلاثة عشر عدد أهل بدر[١].

والمشهور بين الأُصوليين: إنّه لا يشترط فيه عدد محدد فالمعيار إذاً، هو ما حصّل العلم، وهو يختلف باختلاف الظروف والموارد، فربّ عدد يوجب القطع في مورد دون آخر[٢].

(← تواتر)

٥ ـ تركيب العلّة في موضوع القياس

ممّا نوقش في موضوع العلّة هو عدد الأجزاء التي تتركّب منها العلّة المركبة.

لا شكّ في أنّ بعض العلل مركّبة من جزءين أو أكثر، أي غير بسيطة، وهي مثل عدم وجوب القصاص في قتل الأب ولده، فعلّة ذلك الحكم هو القتل والأُبوّة، أي: أمران[٣].

لكن اشترط البعض أن تكون العلّة ذات وصف واحد لا تركيب فيه، كتعليل الخمر بالإسكار[٤].

واشترط بعض آخر في المركبة ألّا تتجاوز الخمسة أو السبعة أجزاء، واستدلّ عليه باعتبارات عقلية[٥].

(← علّة)

٦ ـ أقلّ الجمع

لا خلاف بين علماء المنطق في أنّ (أقلّ الجمع) اثنان، وهل هو منقول في عرفهم أو أنّه مشهور؟

وجهان، والمعروف بين أهل العلم هو الأوّل[٦].

واختلف علماء المسلمين من أُصوليين وفقهاء ومتكلّمين ونحويين في مصداق (أقلّ الجمع)، على عدّة أقوال، تصل إلى ثمانية أقوال، هي:

الأوّل: أقلّ الجمع ثلاثة، ويطلق على الواحد والاثنين مجازاً، وهو المشهور والمعروف عند الإمامية وأكثر علماء الجمهور[٧].

الثاني: أقلّ الجمع اثنان؛ اختاره بعض الفقهاء والأُصوليين كالقاضي أبي جعفر السمناني ـ على ما نسب إليه تلميذه أبو الوليد الباجي[٨] ـ والقاضي أبي بكر الباقلاني[٩].

الثالث: أقلّ الجمع واحد، اختاره أبو حامد الإسفراييني؛ كما نقله عنه الزركشي[١٠]، ونسبه الآمدي[١١] إلى الجويني[١٢].

---

١. نسبه الجويني في البرهان، ج ١: ص ٢١٧ إلى البعض.
٢. البحر المحيط، ٤: ٢٣٢.
٣. نهاية السول ٤: ٢٥٦.
٤. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٨٩ ـ ١٩٠.
٥. اللمع: ٢٢١، نهاية السول ٤: ٢٨٨، الواضح في أُصول الفقه ٣: ٤٢.
٦. الفصول الغروية: ١٧٨.
٧. الذريعة (المرتضى) ١: ٢٢٩، العدّة (الطوسي) ١: ٢٩٩، أُصول البزي ٢: ٤٩، الواضح في أُصول الفقه ٤ق ١: ٤٤٦، معارج الأُصول: ٨٨، معالم الدين (الشهيد الثاني): ١٠٧، زبدة الأُصول (البهائي): ١٢٧، هداية الأبرار: ٢٨١، القوانين المحكمة: ١٠٨، ارشاد الفحول ١: ٤١٩، الفصول الغروية: ١٧٧، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٥٠٨، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٣، إتحاف ذوي العقول ٣: ١٨٠٠.
٨. أُنظر: أحكام الفصول: ٢٤٩، وقد صححه فقال: فقال وهو الصحيح عندي.
٩. التقريب والإرشاد ٣: ٣٢٤.
١٠. البحر المحيط ٣: ١٣٩.
١١. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٣٥.
١٢. البرهان في أُصول الفقه ١: ١٢٥ ـ ١٢٦.

الرابع: أقلّ الجمع ثلاثة حقيقة، ويطلق على الاثنين مجازاً[١].

الخامس: أقلّ الجمع ثلاثة حقيقة، ولا يطلق على الاثنين لا حقيقة ولا مجازاً[٢].

السادس: التفصيل بين (جمع الكثرة)، فيكون أقلّ الجمع فيه أحد عشر، وبين (جمع القلّة)، فيكون أقلّ الجمع فيه ثلاثة[٣].

السابع: التفصيل بين جمع الأزواج، فيكون أقلّ الجمع فيه (اثنان) وبين جمع الأفراد، فيكون أقلّ الجمع فيه (ثلاثة). وهو اختيار محي الدين بن عربي[٤].

الثامن: التوقّف، وهو للآمدي نسبه إليه ابن عبادة العجلي[٥]، والأسنوي[٦].

(← أقلّ الجمع)

٧ ـ الجرح والعديل

يذهب جل الأُصوليين ـ إن لم نقل كلّهم ـ إلى أنّه يشترط العدد في المزكي والجارح في الشهادة دون الرواية؛ لأنّ شرط الشيء لا يزيد على أصله، كما في الإحصان، فإنّه يثبت بشاهدين، والزنا بأربع[٧].

بينما يرى آخرون أنّ العدد معتبر في المزكّي والجارح في الرواية والشهادة على حد سواء؛ لأنّ الجرح والتعديل شهادة فيعتبر العدد فيهما كالشهادة على الحقوق[٨].

وهناك ثمة رأي ثالث لا يرى العدد شرطاً في تزكية الشاهد ولا في الراوي[٩].

عرف

جعفر الساعدي

أوّلاً: التعريف

لغةً

العُرف ـ بضم العين ـ: كلّ ما تعرفه النفس من الخير وتطمئن إليه، وهو ضد النكر، يقال: أولاه معروفاً، وعرف الفرس شعره الذي على عنقه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلاتِ عُرْفاً﴾[١٠]. والعرف: الرمل المرتفع. والمعرف أيضاً: اسم من الاعتراف[١١].

---

١. أُنظر: تلقيح الفهوم: ٤٠٣ ـ ٤١٤، فواتح الرحموت ١: ٢٧٠، اتحاف ذوي البصائر ٣: ١٨٠٠.

٢. أُنظر: بيان المختصر ٢: ١٢٧، شرح مختصر المنتهي ٢: ٦٠٣، هداية الأبرار: ٢٨١، فواتح الرحموت ١: ٢٧٠، اتحاف ذوي البصائر ٣: ١٨٠٠.

٣. أُنظر: شرح الرضي على الكافية ٣: ٣٩٧، الفصول الغروية: ١٧٨، البرهان في أُصول الفقه ١: ١١٤.

٤. أُنظر: الفتوحات المكّية ٢: ٢١٥. ونقله عنه الزركشي في البحر المحيط ٣: ١٤١.

٥. الكاشف عن المحصول ٤: ٣٤٩.

٦. نهاية السول (الأسنوي) ٢: ٣٩١.

٧. نهاية الوصول إلي علم الأُصول ٣: ٤٣١، تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ٢٣٤، مفاتيح الأُصول (الطباطبائي): ٤٠٦، المستصفي ١: ١٩١، المحصول ٢: ٢٠٠، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٣١٦.

٨. نسبه الرازي في المحصول ٢: ٢٠٠ إلي بعض المحدثين، وأُنظر: تشنيف المسامع ١: ١٧٥.

٩. نسبه الغزالي في المستصفى ١: ١٩١ إلى القاضي ونسبة، وأنظر: كشف الأسرار ٣: ٢٠٨ ـ ٢١٠.

١٠. المرسلات: ١.

١١. الصحاح ٤: ١٤٠٠ ـ ١٤٠١، مادّة «عرف»، لسان العرب ٣: ٢٥٨٢ مادّة «عرف»، المصباح المنير ٢: ٤٠٥ مادّة «عرف».

اصطلاحاً

هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك [١]، وهو المعبّر عنه بالحقيقة الطارئة في مقابل الحقيقة الأصلية، وهي الحقيقة اللغوية [٢].

وهناك تعاريف أُخرى ذكروها للعرف:

منها: أنّه كلّ ما اعتاده الناس من اتباع قاعدة في قواعد السلوك مع اعتقادهم بإلزامها [٣].

ومنها: أنّه ما استقرّت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالتسليم والقبول [٤].

ومنها: أنّه ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك [٥].

ومنها: أنّه القانون الذي لم توضع قواعده في وثائق مكتوبة [٦].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ سيرة

إنّ السيرة قد تكون عقلائية وقد تكون متشرعية:

فالسيرة العقلائية: هي عبارة عن استمرار عادة الناس وتبانيهم العملي على فعل شيء أو تركه [٧].

وقد وسّع بعضهم في معناها لتشمل المرتكزات العقلائية والمواقف العرفية التي لم تظهر بصورة فعل وسلوك خارجي [٨]، فإنّ هذا المعنى للسيرة يمتاز عن المعنى الأوّل بالسعة والشمول لمسائل لا مبرر لطرحها في بحث السيرة العقلائية إلّا إذا فسرّناها به.

والسيرة المتشرعية: هي عبارة عن السلوك العام للمتدينين ـ لا العوام غير المبالين ـ وتبانيهم على عمل معيّن كسيرتهم على إقامة صلاة الظهر يوم الجمعة مثلاً [٩].

وهناك من فرّق بين العرف وبين سيرة العقلاء، بأنّ ما يقوم به العقلاء لابدّ أن يكون حسناً ومفيداً باعتقادهم، وليس من الضروري أن يكون كذلك عند العرف [١٠].

لكن الذي يظهر من موارد الاستعمال هو أنّ للعرف معنىً عامّاً شاملاً للعرف الخاصّ وللسيرة العقلائية التي يعبّر عنها بالعرف العامّ وبناء العقلاء. فاصطلاح العرف أعمّ من اصطلاحي العقلاء والعرف الخاصّ.

وبذلك يتّضح أنّ العرف لا يختلف عن السيرة العقلائية في معناها الثاني، وإنْ اختلفت عنه في معناها الأوّل الذي لأجله فصلنا السيرة عن العرف وتعرّضنا لكلّ واحد منهما بصورة مستقلّة عن الآخر.

(← سيرة)

٢ ـ عادة

العادة: هي ما تطبعت عليه النفوس وأنست به واستمرّت عليه، وقد فرّق بعضهم بين العرف والعادة في أنّ

١. دروس في أُصول فقه الإمامية (الفضلي) ١: ٣٣١، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٢٨٨، الحدائق ١٩: ١٤٣، علم أُصول الفقه (خلّاف): ٧٩.

٢. اللمع في أُصول الفقه: ٣٩، الميسر في أُصول الفقه: ١٦٤.

٣. شرح القواعد السعدية: ٩٦.

٤. الكلّيات: ٦١٧.

٥. مجموعة الفوائد البهية: ٩٣.

٦. أُصول القانون (الصدة): ١٤٠.

٧. أُصول الفقه (للمظفر) ٣ ـ ٤: ١٧٦.

٨. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٤: ٢٣٤.

٩. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٤: ٢٣٦ ـ ٢٣٧. وأُنظر أيضاً: فوائد الأُصول ٣: ١٩٣، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٧٦، المكاسب (الأنصاري): ٨٣.

١٠. المدخل الفقهي (الزرقاء) ٢: ٧٤٣ ـ ٧٤٤.

العرف يتضمّن شعوراً عامّاً بضرورة الالتزام بما هو متعارف، وأمّا العادة فهي التي لا يكون الدافع منها إلّا الأُنس بما اعتادت عليه النفوس، سواء كان هناك شعور بضرورة الالتزام أم لم يكن، فهي أعمّ من العرف من هذه الناحية، والعلاقة بينهما هي العموم والخصوص المطلق [١].

بينما اعتبر بعضهم العرف أعم من العادة؛ لاختصاص العادة بالعرف العملي وهو ما جرى عليه العمل، بينما يعم العرف القولي الدلالي والعملي معاً [٢].

وذهب جماعة إلى أنّ العلاقة هي التساوي وأنّه لا فرق بين العرف والعادة، فلا يكون أحدهما أعمّ من الآخر [٣].

وفي المقابل ذهب آخرون إلى أنّ العلاقة هي التباين [٤]، فلا يمكن الحكم بالتقائهما في بعض الموارد؛ لأنّ العرف يباين العادة باختصاصه بالأقوال والدلالات، والعادة تباين العرف باختصاصها بالأفعال [٥]، فلا مجال لالتقائهما أبداً.

ثالثاً: نظرة عامّة حول العرف

١ ـ السابقة التاريخية للعرف

ليس العرف ظاهرة مؤقتة برزت في زمان ومكان معيّنين؛ لامتداده بامتداد الأعصار والأمصار منذ أن بدأ الإنسان حياته الاجتماعية إلى يومنا هذا، ففي المجتمعات البشرية ـ خصوصاً البدائية منها ـ يعتبر العرف محوراً في سياستهم ومعاملتهم وجميع تصرّفاتهم.

ولم يكن عرب الجاهلية بعيدين عن هذه الطريقة، فقد كان العرف حاكماً على جميع تصرّفاتهم وشؤونهم إلى أن ظهر الإسلام واستقرّت أحكامه وقوانينه التي لوحظت فيها الاعتبارات العرفية في مجالات مختلفة لتحديد الموضوع والدلالة وتشريع الأحكام بشروط وقيود معيّنة يأتي الكلام حولها.

ولم يفقد العرف تأثيره رغم تطوّر الحضارات والمجتمعات المعاصرة.

٢ ـ أهمّية العرف

للعرف دور مهمّ في الاستدلال على مسائل مهمّة في علم الأُصول، كحجية الظواهر وخبر الثقة، وهما أهمّ أمارتين يمكن التعويل عليهما في عملية الاستنباط.

ومن هنا برزت الحاجة إلى دراسة العرف دراسة مستقلّة ودقيقة، خصوصاً مع رواج الاستدلال به في مسائل الفقه كالمعاملات التي يكون للعرف رأي فيها، بل الملاحظ اتساع دائرة العرف كلّما تقلّصت الأدلّة التي كان يعول عليها سابقاً ـ كالإجماع المنقول والشهرة وإعراض المشهور عن خبر صحيح، أو عملهم بخبر ضعيف ونحو ذلك ـ لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهية؛ فإنّ العرف عوض عن مثل هذه الأدلّة في كثير من المسائل التي يتحرّج فيها الفقيه عن مخالفة فتاوى القدماء من الأصحاب أو آرائهم المشهورة [٦].

---

١. المصدر السابق: ٨٣٨ ـ ٨٤٣.
٢. العرف والعادة (أبو سُنة): ٣٢ و٣٤.
٣. علم أُصول الفقه (خلاف): ٧٩، العرف والعادة (أبو سُنة): ٣٤.
٤. أُنظر: المدخل الفقهي العام (الزرقاء) ٢: ٨٤٤.
٥. معجم الفروق اللغوية: ٣٤٥، العرف ١: ١١٦.
٦. أُنظر: بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٤: ٢٣٤.

٣ ـ منشأ العرف

قد يواجه الفرد ظروفاً مختلفة في حياته الاجتماعية فيحاول وضع حلول مناسبة لها، وتتكرّر هذه المحاولة بمجرّد تكرّر الظروف المشابهة. ولمّا كانت غريزة تقليد الآخرين تدفع الإنسان للقيام بنفس ما يقوم به غيره، فمن الطبيعي أن يتحوّل الأُسلوب الفردي إلى أُسلوب جماعي يعتاد الناس على اتّباعه في معالجة تلك الظروف.

والسبب في ذلك هو أنّ الإنسان يفضّل السير على ما سار عليه أسلافه ومعاصروه؛ تجنّباً من مواجهة مشاكل الحياة وظروفها الصعبة، فمع المتابعة وتكرار التقليد يتحوّل ذلك السلوك إلى قاعدة يتّبعها الناس في تصرّفاتهم كلّما تكرّرت تلك الظروف، فتنشأ القواعد العرفيّة وتظهر آثارها على أقوال الناس وأفعالهم [١].

ويمكن أن يكون منشأ العرف الفطرة أو المصالح ومتابعة الهوى بالإضافة إلى الظروف المختلفة المؤثّرة بصورة تدريجية على مرتكزات الناس وأعرافهم [٢].

٤ ـ الفرق بين الأحكام الشرعية والعرفية

تختلف الأحكام الشرعية عن العرفية [٣] في نقطتين:

النقطة الأُولى: إنّ الدليل الدالّ على الأحكام الشرعيّة كاشف عن ثبوتها قبل صدور الخطاب، بخلاف أدلّة الأحكام العرفية التي لا يكون دليلها كاشفاً عن ثبوتها قبل ذلك؛ لإمكان تزامن ثبوتها مع صدور الخطاب.

وقد رتّب بعضهم على هذا الفرق ثمرة مهمّة، وهي أنّ العامّ ـ في الأحكام الشرعية ـ لو صدر بعد وقت العمل بالخاصّ فلا يكون ناسخاً له؛ لأنّ مضمونه مقارن واقعاً لمضمون الخاصّ وإن كان متأخّراً عنه في مرحلة البيان، فاحتمال ناسخية العامّ للخاصّ غير وارد في الأحكام الشرعية؛ لأنّ النسخ إنّما يتصوّر مع عدم الاقتران المدلولي، بخلاف الأحكام العرفية، فإنّ تأخّر العامّ فيها عن الخاصّ غير كاشف عن هذا الاقتران، فلا يصحّ اعتباره عامّاً مسبوقاً بمخصّصه، بل يكون ناسخاً لحكم الخاصّ ونافياً لمضمونه؛ إذ لا دليل على اقتران العامّ بالخاصّ واقعاً [٤].

والكلام في موافقة الآخرين أو عدم موافقتهم في ترتّب هذه الثمرة موكول إلى محلّه، وإنّما أردنا الإشارة إلى الثمرة التي رتبها البعض على هذا الفرق بين الأحكام الشرعية والعرفية.

النقطة الثانية: إنّ الأحكام العرفية تمتاز عن الأحكام الشرعية بوضوح مناطاتها وعدم إجمالها إلى درجة يمكن إلغاء الخصوصية عن موضوعها لتشمل موارد أُخرى بوحدة المناط، بخلاف الأحكام الشرعية التي يغلب على مناطاتها طابع الغموض وعدم الوضوح، فليس من السهل سرايتها إلى غير موضوعها. وممّا يؤيّد عدم وضوح المناط

---

١. أُنظر: موجز المدخل للقانون: ٨٥.

٢. أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ١٩٢ ـ ١٩٣، الرافد في علم الأُصول: ١٣٤، المحكم في أُصول الفقه ٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٨٠، المعالم الجديدة للأُصول: ٢١١.

٣. تطلق الأحكام العرفية في الاصطلاح السياسي على اللوائح التي تلجأ إليها السلطة التنفيذية التي يتمّ من خلالها تعطيل أحكام الدستور حتّى تستطيع الدولة دفع بعض الأخطار التي تتعرّض لها البلاد وتسمّى بحالة الطوارئ (أُنظر: موسوعة السياسة ١: ٨٧)، وهذا المعنى من الأحكام العرفية غير داخل في بحثنا كما هو واضح.

٤. محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

في غالب الأحكام الشرعية هو اجتماع المتفرّقات وافتراق المجتمعات في هذه الأحكام[١].

رابعاً: تقسيمات العرف[٢]

أ ـ العرف العامّ والخاصّ

العرف العامّ: هو ما يشترك فيه غالب الناس على اختلاف أزمانهم وبيئاتهم وثقافاتهم ومستوياتهم. ويدخل في هذا الاصطلاح الظواهر الاجتماعية العامّة، أمثال رجوع الجاهل إلى العالم، وعدم نقض اليقين بالشكّ.

وهذا المعنى للعرف العامّ قريب جدّاً من المعنى الذي فسّروا به بناء العقلاء، بل قيل: بعدم التقابل بينهما[٣]؛ لأنّه عبارة عن السلوك التلقائي العامّ تجاه واقعة معيّنة يتساوى فيها سائر الناس على اختلاف أماكنهم وأزمنتهم[٤]. وقد يعبّر عنه بعرف الأعصار والأمصار[٥].

وقد يطلق العرف أحياناً ويراد به عرف البلد في مقابل بعض الأعراف التي هي أضيق منه دائرة، كعرف طائفة من طوائف البلد أو محلّة من محلّاته، كما سيأتي توضيح ذلك في البحوث المقبلة.

وأمّا العرف الخاصّ: فهو العرف الذي يختصّ بفئة من الناس يجمعهم زمان أو مكان أو مهنة خاصّة أو فنّ معيّن، كالأعراف السائدة في بلد أو قطر أو مهنة أو فنّ خاصّ. وقد يعبّر عن العرف الخاصّ أحياناً بالعادة[٦].

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ تداخل استعمال العرف العامّ والخاصّ وإطلاق العرف العامّ على بعض مصاديق العرف الخاصّ سبّب حالة من الغموض وعدم الوضوح فيما يقصدونه منها، وأنّه هل هو العرف العامّ أو الخاصّ، كما سيأتي بيانه في بحث دوران الأمر بين العرف العامّ والخاصّ.

ب ـ العرف الحادث والمقارن والمتأخّر

العرف الحادث: هو ما حدث بعد ظهور الإسلام وتشريع الأحكام.

والعرف المقارن: هو المقترن بحدوث شيء آخر، كاقترانه بحدوث معاملة يكون مؤثّراً في دلالتها، وموضّحاً للمقصود منها.

وأمّا العرف المتأخّر: فهو المتأخّر عن حدوث شيء، كتأخّره عن حدوث معاملة مثلاً، فلا يكون مؤثّراً في دلالتها ولا المقصود منها.

ج ـ العرف المسلّم

العرف المسلّم: هو عبارة عن القضايا التي تسالم الناس على إقرارها، كجعل الخيط في عهدة الخيّاط، وجعل إزالة الثلج عن سطح البيت في عهدة المستأجر، وجعل القلم الذي يكتب به الموظّف في عهدة الدولة. ويقابله العرف غير المسلّم.

---

١. أُنظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٤٧.

٢. أُصول الفقه الإسلامي (شلي) ١: ٣١٥، معجم مصطلح الأُصول: ٢٠٣ ـ ٤٠٤، مجموعة رسائل ابن عابدين ٢: ١١٤، علم أُصول الفقه (خلّاف): ٨٠، موسوعة الفقه الإسلامي (التويجري) ٢: ٢٨٧، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي) ٢: ١٨٢، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٢ ـ ١٩٣، و٢٠٦ ـ ٢٠٧.

٣. فوائد الأُصول ٣: ١٩٢.

٤. رسائل ابن عابدين ٢: ١١٤.

٥. جواهر الكلام ١: ٣٢.

٦. رسائل ابن عابدين ٢: ١١٤، المحصول ١: ١١٨ ـ ١١٩.

د ـ العرف الثابت والمتبدل والمطرد والمساوي

العرف الثابت: هو الذي لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والأحوال والأشخاص؛ لرجوعه إلى طبع الإنسان وفطرته. ويقابله العرف المتبدّل.

والعرف المطرد: هو العرف الغالب الذي يتخلف أحياناً.

وأمّا العرف المساوي: فهو الذي يتساوى العمل به وعدم العمل به.

هـ ـ العرف القولي والعملي والارتكازي

العرف القولي: هو ما تعارفه الناس بأقوالهم وخالفوا به لغتهم، كإطلاقهم الولد على الذكر دون الأُنثى، مع اشتراكهما فيه لغةً، وكإطلاقهم الدرهم أو الدينار على الأوراق النقدية الرائجة في بعض البلاد مع أنّ الدرهم في اللغة يطلق على النقد الفضي المسكوك، والدينار على النقد الذهبي المسكوك [١].

ولابدّ في العرف القولي من غلبة الاستعمال فيه على ما وضع له في اللغة، بحيث يسبق إلى الفهم دون المعنى اللغوي [٢].

والعرف العملي ـ أو ما يسمّى بعرف العادة ـ هو ما اعتاده الناس بأعمالهم وترسّخت عليه أفعالهم، كالبيع المعاطاتي الذي جرت عليه معاملاتهم [٣].

وأمّا العرف الارتكازي: فهو الانطباع السائد بين عامّة الناس حول شيء معيّن في عالم التصوّر والذهن، ولو لم تظهر آثاره في مرحلة العمل.

و ـ العرف الصحيح والفاسد والمرسل

العرف الصحيح: هو ما كان غير مخالف لقواعد الشريعة ونصوصها، ولم يكن فيه تفويتاً لمصلحة ولا جلباً لمفسدة كتعارفهم على تقديم بعض المهر وتأجيل البعض الآخر.

والعرف الفاسد: هو ما كان مخالفاً لقواعد الشريعة ونصوصها ولم يكن فيه تفويتاً لمصلحة ولا جلباً لمفسدة، كتعارفهم على شرب المسكرات مثلاً.

وأمّا العرف المرسل: فهو الذي لم يشهد الشرع له بالاعتبار أو الإلغاء.

خامساً: حجّيّة العرف

المشهور بين الامامية أنّ العرف ليس دليلاً مستقلّاً بذاته على غرار الأدلّة الأُخرى كالكتاب والسنّة؛ لأنّ الرجوع إليه إنّما هو لإمضاء الشارع وتأييده. نعم، يمكن أن يكون مستقلّاً في تشخيص الموضوعات والمفاهيم العرفية الواردة في أدلّة الأحكام، كتشخيص المقصود من كلمة الصعيد في قوله تعالى: ﴿... **فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**...﴾ [٤] إلّا أنّ حجيته في ذلك ضمن حدود معينة يأتي الكلام عنها [٥].

وفي مقابل ذلك ذهب مشهور الجمهور [٦] إلى أنّ العرف حجّة ودليل مستقلّ يمكن الاعتماد عليه حتّى في مجال استنباط الأحكام واستكشافها ولو لم يحظ بتأييد الشارع

---

١. رسائل ابن عابدين ٢: ١١٤ ـ ١١٥، المدخل الفقهي العام (الزرقاء) ٢: ٨٤٥.

٢. اللمع ١: ٤٢.

٣. أُنظر: رسائل ابن عابدين ٢: ١١٤.

٤. النساء: ٤٣.

٥. أُنظر: الأصول العامّة للفقه المقارن: ٤٢٤ ـ ٤٢٥.

٦. أُصول الفقه (محمّد أبو زهرة): ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

وإمضائه وأكثرهم تحمساً إلى ذلك الأحناف والمالكية، ويأتي بعدهم الحنابلة والشافعية [١].

وقد أنشد ابن عابدين شعراً في حجّيته قال فيه:

والعرف في الشرع له اعتبار
لذا عليه الحكم قد يدار [٢]

واستدلوا على حجّيّة العرف بالكتاب والسنّة، أمّا الكتاب فبقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالعُرْفِ﴾ باعتبار أنّ العرف هو المعروف بين الناس [٣].

ونوقش فيه بأنّ الاستدلال بالآية لا يتمّ لاحتمال أن يكون المراد بالمعروف الواجبات الشرعية التي لابدّ من الأمر بها باعتبارها من المعروف في مقابل المنكر المتمثل بالمحرّمات التي لابدّ من النهي عنها [٤].

كما استدلّوا بالسنّة، وذلك بعدة روايات. كرواية عبدالله بن مسعود التي ورد فيها أنّ «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» [٥]؛ حيث استدلّ السرخسي بها على ذلك مدّعياً أنّ تعامل الناس من غير نكيرٍ أصلٌ من الأُصول المهمّة؛ لدلالة هذه الرواية عليه [٦].

وأورد عليه: بأنّه يحتمل أن تكون هذه الجملة في الرواية من كلام ابن مسعود لا من النبي ﷺ، وهي لذلك ساقطة عن الاعتبار [٧].

وممّا استدلّوا به على حجّيّة العرف قولهم: إنّ الشارع المقدّس راعى عرف العرب في تشريع بعض الأحكام، فوضع الديّة على العاقلة، واشترط الكفاءة في الزواج، وغير ذلك من الأُمور الدالّة على اعتناء الشارع بالعرف وقوانينه [٨].

وأورد عليه: بأنّ الشارع ماشاهم في هذه الأُمور لعدم مخالفتها لأحكامه، وهو لا يعني بالضرورة إمضاؤه جميع ما تعارفوا عليه والتزموا به حتّى يكون العرف مرجعاً للكشف عن الأحكام والحصول عليها [٩].

وبذلك يتّضح من أنّ العرف لا حجّيّة له إلّا بإمضاء الشارع وتأييده، وما يقال من أنّ العرف معترف به في الإسلام، وأنّه بمثابة شريعة محكمة، وأنّ التعيين بالعرف كالتعيين بالنصّ، وأنّ الثابت بالعرف كالثابت بالنصّ لا أساس له من الصحّة، ولا دليل على اعتباره [١٠]، بل هناك من الجمهور من رفض حجّيته، مؤكّداً على أنّه لا عرف إلّا ما بيّن الله تعالى أنّه عرف، أمّا عرف الناس فيما بينهم فلا حكم له ولا معنى، وما عرف الناس منذ نسؤوا إلّا الظلم المعكوس [١١].

والشارع إنّما يعرف العرف في حدود تحديد الدلالات وتنقيح الموضوعات الشرعية للأحكام دون تشريع نفس الأحكام.

فقد يقوم العرف بتنقيح موضوع الحكم من دون التعرّض لتشريع أصل الحكم، فإذا لم يكن للشارع اصطلاح خاصّ في المفاهيم والموضوعات المذكورة في لسان الدليل فلابدّ من إرجاعها إلى العرف للتعرّف على

---

١. المصدر السابق: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.
٢. رسائل ابن عابدين ١: ١٤٤.
٣. أُنظر: نقل الاستدلال عليه في الفصول الغروية: ٣٤٢.
٤. الفصول الغروية: ٣٤٢.
٥. كنز العمّال ١٢: ٤٨٥، باب فضائل الصحابة.
٦. المبسوط (السرخسي) ١٢: ١٣٨.
٧. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤١٠.
٨. المصدر السابق: ٤١٠ ـ ٤١١.
٩. المصدر السابق: ٤١١.
١٠. المصدر السابق: ٤١١.
١١. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٣٩٨. أُنظر أيضاً اللمع في أُصول الفقه: ٩٢.

مداليلها[١]؛ إذ لو كان لها دلالة خاصّة غير المعنى العرفي لبيّنها، فيكون عدم تبيينها دليلاً على إيكال تحديدها إلى العرف، كما في لفظ «الإناء» و«الصعيد» وغيرهما من الأُمور المأخوذة في لسان الدليل، بل لا يصحّ أن يتكلّم الشارع بكلام لا يفهمه العرف؛ لأنّ الحكمة من استعمال الألفاظ وإلقائها إلى الآخرين هي تفهيمهم لهم[٢].

الظهور العرفي للدليل الشرعي

للعرف دور مهمّ في تنقيح ظهور الدليل من خلال المناسبات والمرتكزات الاجتماعية المرتبطة بفهم النصّ، باعتبارها بمثابة القرائن اللبيّة المتّصلة بالكلام، ولابدّ لمن يتصدّى لإحراز ظواهر الأدلّة أن يكون له ذوق عرفي سليم للتعرّف من خلاله على دلالة النصوص بعيداً عن التعقيدات الفلسفية التي لا يألفها عامّة الناس المخاطبين بالأحكام الشرعية، مع الاعتراف بوجود معانٍ دقيقة في الكتاب والسنّة لا يدركها إلّا من بلغ مرتبة عالية من العلم والمعرفة، إلّا أنّ آيات الأحكام وروايـاتها ليست بهذه المثابة من الدقّة؛ لكونها مبيّنة بألفاظ بسيطة وقوالب عرفية يألفها عامّة الناس[٣].

تأثير الظهور العرفي في الفقه وأُصوله

ولأجل أن تتضح أبعاد الظهورات العرفية وتأثيرها في أبحاث الفقه والأُصول نتعرّض للعناوين التالية:

١ ـ الاتّجاه العرفي والعقلي في فهم الأحكام

لقد التزم أكثر علمائنا بالدلالات العرفية واعتمدوا عليها في فهم الأحكام، رغم انهماكهم في أعمق النظريات الفلسفية؛ إيماناً منهم بلزوم استنباط الأحكام الشرعية بطرقها المتعارفة، باعتبارها المسلك الصحيح في فهم دلالات الألفاظ والذي عبّرنا عنه بالاتجاه العرفي في فهم الأحكام.

إلّا أنّ الغفلة عن ذلك أحياناً أو الاعتقاد بما يخالفه دفع البعض إلى التمسّك بالبراهين العقلية والقواعد الفلسفية في مسائل متعددة من الفقه، كمسألة حرمة مسّ الخطّ المحفور من القرآن، حيث تردّد بعضهم في الحرمة بعد تسليمه بحرمة مسّ الخطّ البارز والعادي منه مستدلّاً لذلك بأنّه غير قابل للمسّ؛ لتقوّمه بالهواء، وعدم صدق عنوان المسّ عليه.

وأورد عليه: بأنّه من التدقيقات الفلسفية التي لا يصحّ التمسّك بها في استنباط الأحكام، بل لابدّ من الرجوع إلى العرف الذي يرى أنّ المحفور كبقية الخطوط التي يحرم مسّها؛ لاتّصال أطرافه بالسطح، فيكون قابلاً للمسّ، فتجري فيه الحرمة، كما تجري في بقيّة الخطوط[٤].

وكمسألة الشركة في السهم المشاع، فقد رفض بعضهم أن يكون المقصود من الشركة في السهم المشاع هو الاشتراك في كلّ جزء من أجزاء المال؛ لأنّه لا يتّفق مع نظرية «الجزء الذي لا يتجزّأ» المذكورة في الفلسفة؛ إذ لا يعقل الاشتراك في الجزء الذي هو غير قابل للتجزئة، فلابدّ أن يكون المقصود من الشركة المشاعة هو قابلية

---

١. لا يخرج البحث عن دائرة العرف الخاصّ سواء قلنا بضرورة مراجعة العرف السائد في زمان النبي ﷺ، أو قلنا بضرورة مراجعة الأعراف الخاصّة بكلّ بلد.

٢. أُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

٣. تهذيب الأُصول (الإمام الخميني) ٣: ١٣٨ ـ ١٣٩.

٤. التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٥٢٨.

السهم للانطباق على أيّ طرف من أطراف المال، كالطرف الشرقي أو الغربي منه، فيتميّز السهم بالقسمة ويخرج عن الإبهام، فيتّضح أنّه من الطرف الشرقي أو الغربي من المال مثلاً.

وأورد عليه: بأنّ الشركة والإشاعة من المعاني العرفية الخارجة عن إطار الفلسفة والبرهان؛ فلا معنى لابتناء مسألة عرفية سوقية رائجة بين الناس على مسألة عقلية فلسفية [١].

والأمثلة على الاتّجاه العقلي التي من هذا القبيل كثيرة لا مجال للتعرّض لجميعها.

استثمار الدقّة العقلية في فهم الأحكام

إنّ التأكيد على الاستفادة من العرف في فهم الأحكام الشرعية لا يعني إقصاء العقل والاستغناء عنه حتّى لو لم تكن هناك نصوص شرعية يمكن الاستعانة بالعرف في فهمها [٢]، كبحث مقدّمة الواجب، والملازمة بين حكم العقل والشرع، وبحث الإجزاء، واجتماع الأمر والنهي، ودلالة النهي على الفساد... وغيرها من البحوث العقلية التي لا سبيل للعرف للوصول إليها، بل لابدّ من الاستفادة من البراهين العقلية والبحوث الفلسفية لتنقيحها والاستفادة منها في مجال الاستنباط.

٢ ـ تطبيق المفاهيم على المصاديق

لا إشكال بين العلماء في وجوب مراجعة العرف في تحديد المفاهيم الواردة في نصوص الشريعة [٣]، كما لو شكّ في صدق مفهوم الحطب للقصب، حيث لا بدّ من مراجعة العرف في ذلك لترتيب آثاره وأحكامه عليه [٤]، حتّى مع احتمال خطئهم في ذلك [٥].

ولو تردد العرف في ذلك وظلّ متحيراً في تشخيص معناه فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى الأصل العملي في تعيين حكم المورد المشكوك [٦].

وأمّا مراجعته في تطبيقها على مصاديقها فقد أصرّ المشهور على عدم مراجعته فيها؛ لتسامحه غير المقبول ولا المطابق للواقع، كتسامحه في إطلاق أسماء المقادير على ما ينقص أو يزيد عنها قليلاً؛ فإنّه لا دليل على حجّيّة هذا النوع من المسامحات بعد وضوح المقصود في هذه المفاهيم وعدم الإجمال في معناها [٧]، إذ العرف ليس مشرعاً حتّى يتبع نظره في قبال الدليل الشرعي [٨].

ومن هنا نجدهم يحكمون ببطلان عقد الزواج، بل حرمته الأبديّة لو تزوّجت المرأة قبل انقضاء عدّتها ولو بساعة مع الالتفات إلى أنّها في العدّة.

وكذا حكموا بانفعال الماء الذي نقص عن الكرّ ولو بمقدار غرفة.

وكذا حكموا بعدم صحّة التقصير في الصلاة فيما دون المسافة ولو بخطوة.

---

١. كتاب البيع (الخميني) ٣: ٤٠٨ ـ ٤٠٩.

٢. أُنظر: كفاية الأُصول: ١٦٧.

٣. أُنظر: نهج الفقاهة: ٥٠ ـ ٥١.

٤. فوائد الأُصول ٤: ٥٨١، الهداية في الأُصول ٤: ١٥١، منتقى الأُصول ٥: ٣٣٩.

٥. غاية المسؤول في علم الأُصول: ٦٥.

٦. فوائد الأُصول ٤: ٥٨١.

٧. كفاية الأُصول: ٢٧، فوائد الأُصول ٤: ٤٩٤ ـ ٤٩٥، نهاية الأفكار ٤: ١٨٩، مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة): ٢٤ ـ ٢٥، أُنظر: القواعد الفقهية (البجنوردي) ١: ١٢٧.

٨. مصباح الأُصول ٣: ٢٣٨.

وكلّ ذلك لأجل عدم اعتناء الشارع بالمصاديق المبتنية على المسامحة العرفية باعتبارها غير محقّقة لعناوينها [١].

وعلى أية حال، فقد اعتمد الفقهاء [٢] على الدقّة العقلية في تشخيص المصاديق، ولم يأخذوا بنظر الاعتبار تطبيقات العرف التسامحية البعيدة عن الواقع.

وقد حاول السيّد الحكيم ﷺ توضيح المقصود من عدم صحّة الاعتماد على العرف في مرحلة التطبيق عندما أكّد على أنّ ذلك إنّما يكون في الأُمور الواقعية التي يحتمل خطأ العرف في تشخيصها، كما في تطبيق ماء الكرّ على الماء الخارجي، بخلاف الأُمور الاعتبارية التي لا مانع من الرجوع فيها إلى العرف كما في تطبيق مفهوم البيع على مصاديقه الخارجية [٣].

وفي المقابل ذهب الإمام الخميني ﷺ [٤] إلى أنّ العرف كما يكون مرجعاً في تشخيص المفاهيم كذلك يكون مرجعاً في تشخيص المصاديق بالدقّة العرفية التي يمكن من خلالها إحراز المصاديق إحرازاً واقعياً من دون حاجة إلى الدقّة العقلية البرهانية التي لم يلتفت إليها عامّة المخاطبين بالتكليف بما هم أُناس عاديّون فهم يدققون في تطبيق المفاهيم على مصاديقها بمقدار وسعهم وتشخيصهم العرفي العامّ.

ولمّا كانت طريقة العرف تبتني على تلقّي المفاهيم وتطبيقها على مصاديقها، فلا معنى للتخلّف عنها بعد أن لم تكن للشارع طريقة متميّزة عن طريقة العرف وإلّا لبيّنها لهم، فلو ورد الأمر بغسل الثوب وتطهيره من الدم فلابدّ من الرجوع إلى العرف في تشخيص مفهوم الدم ومصداقه الخارجي، فإن كان لمفهومه مصداق برهاني عقلي وهو اللّون المتبقّي في الثوب بعد غسله؛ فإنّه لا سبيل للعرف إلى تشخيصه ولو مع الدقّة وعدم التسامح، وإنّما العقل البرهاني وحده هو الذي يحكم بأنّه دم؛ باعتبار عدم انفصال العرض عن جوهره، فاللّون بالدقّة العقلية عبارة عن أجزاء صغيرة من الدم عالقة بالثوب، وهذه الدقّة لا يؤخذ بها بعد عدم التفات العرف إليها؛ لأنّ المرتكز في أذهانهم خروج اللّون عن حقيقة الدم وماهيّته.

لكن عدم قبول الدقّة العقلية البرهانية لا يعني بنظر الإمام الخميني ﷺ قبول المسامحة العرفية واعتبارها معياراً في تشخيص المصاديق، ومن هنا فقد سلك طريقاً وسطاً متمثّلاً باتّباع الدقّة العرفية، فإنّ مقتضى الدقّة العقلية في عنواني الأرض والتراب ـ مثلاً ـ أن يكونا خاليين من كلّ ما يخالطهما من غير جنسهما، حتّى من الأشياء التي لا ترى إلّا بالعدسات والمكبّرات، بخلاف الدقّة العرفية التي لاترى ذلك مؤثّراً في صدق عنوانهما كما لو كان في التراب شيء قليل يخالطه من غير جنسه لا يرى بالعين المجرّدة رغم التدقيق فيه، فيحكم العرف حينئذٍ بأنّه تراب رغم اختلاط غيره به واقعاً، وأمّا لو كان ما يخالطه مرئياً بالعين المجرّدة فحينئذٍ لا يحكم عليه بالترابية إلّا بالمسامحة العرفية التي أكد الجميع على خلافها.

ويمكن رفع اليد عن الدقّة العرفية إذا كانت هناك قرينة

١. مستند العروة الوثقى (كتاب الزكاة) ٢٤ ـ ٢٥.

٢. حاشية على كفاية الأُصول (البروجردي ﷺ) ٢: ٤١٧ ـ ٤١٨.

٣. أُنظر: نهج الفقاهة: ٥٠ ـ ٥١.

٤. أُنظر: تهذيب الأُصول (الخميني) ١: ٩٧، كتاب البيع (الخميني) ١: ٢٥٨، وكتاب الطهارة (الخميني) ١: ٤٢ ـ ٤٣ و٢: ١٠٥ ـ ١٠٧.

على اعتبار المسامحة العرفية، كما في كلمتي «الصعيد» و«التراب» المنصرفتين إلى المتعارف من الصعيد والتراب، وهما لا يخلوان عادةً من الأعواد والحشائش الصغيرة، فيصدق عليهما لذلك أنّهما صعيد أو تراب بالمسامحة العرفية، فيكفي التيمم بهما من دون إشكال، ولابدّ من رفع اليد حينئذٍ عن النظرة الدقّية العرفية والأخذ بالنظرة التسامحية؛ لقيام قرينة عليها.

ولو لم تكن هناك قرينة على ذلك وشككنا في وجودها فلابدّ من الالتزام بالمصاديق الحقيقية[١]، ولعلّ ما نسب إلى مؤسّس حوزة قم الشيخ عبدالكريم الحائري من صحّة مراجعة العرف في المفهوم والمصداق معاً[٢]. يقصد به المراجعة للعرف الدقّي دون المسامحي الصرف، فيلتقي بذلك مع نظرية الإمام الخميني في هذا المجال.

ثُمّ إنّ هناك من استثنى من المنع من مراجعة العرف في التطبيق عدّة حالات:

منها: ما إذا أدّت المسامحة العرفية إلى توسعة المفهوم، كما لو كانت النظرة العرفية التطبيقية بدرجة من الرسوخ بحيث تؤثّر في التوسعة في المفهوم أو التضييق فيه، كتسامحه في عدم إطلاق الدم على ما لا يرى بالعين المجردة، فإن ذلك يؤدّي بالتدريج إلى تغيير مفهوم الدم بنظر العرف ويجعله مختصّاً بالمرئي بالعين المجرّدة.

ومنها: إذا كانت المسامحة العرفية ممّا تخفى على العرف وتفوته غالباً، بحيث لا يمكن التفاته إلى تسامحه في ذلك، وإن فرض عدم سرايتها إلى المفهوم إلّا أنّها تؤثّر في فهم المقصود من الكلام وتشكيل الدلالة التصديقية الحالية التي هي الحجّة، نظير القرائن الحالية الارتكازية التي تكتنف بالألفاظ فتوسع أو تضيق فيما هو المراد منها رغم عدم تأثيرها على المدلول الوضعي اللغوي.

ومنها: إذا كانت المسامحة مستوجبة لانعقاد إطلاق مقامي للخطاب في التحويل والاعتماد على النظر العرفي، وإلّا كان لا بدّ من التنبيه على المقصود لكيلا ينساق العرف وراء ما تسامح فيه.

لكن هذا يتوقّف على ألّا يكون موارد الغفلة والمسامحة العرفية نادرة وقليلة، وإلّا لما انعقد الإطلاق المقامي[٣].

٣ ـ الملازمات العرفية

لم يعتمد الأعلام في فهم الأدلّة الشرعية على الظهورات المطابقية فحسب، بل تعدّوا منها إلى لوازمها العرفية باعتبارها امتداداً طبيعياً لها، والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها: مسألة لزوم المعاملة وعدم تزلزلها، حيث استدلّ الفقهاء عليها بقوله تعالى: ﴿... أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ ...﴾[٤]. المقتضي لحرمة نقضها؛ لأنّ الأمر بالشيء وإن لم يستلزم النهي عن ضدّه أو نقيضه عقلاً إلّا أنّ اللازم العرفي له هو عدم جواز نقضه وضعاً، فتكون المعاملة بذلك لازمة[٥].

ومنها: الملازمة بين جواز التكشّف وجواز النظر، حيث استدلّ بعضهم على جواز النظر إلى الصبية بجواز الكشف عن رأسها للملازمة العرفية بينهما.

---

١. كتاب البيع (الخميني) ٤: ٢٢٠.
٢. مجمع الأفكار (الآملي) ٤: ١٤٤.
٣. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٦: ١٢١.
٤. المائدة: ١.
٥. كتاب البيع (الخميني) ١: ١٨٥.

قال السيّد الحكيم في مستمسكه: «إنّ الدليل على جواز كشف رأس الصبيّة قوله عليه السلام: «لا تغطّي رأسها حتّى تحرم عليها الصلاة»[١]. وهو إن كان ظاهراً في جواز التكشّف إلّا أنّه يدلّ بالملازمة العرفية على جواز نظر البالغ إليها»[٢].

ومنها: الملازمة بين جواز الإفتاء وجواز التقليد، فقد ورد عن الباقر عليه السلام أنّه قال لأبان بن تغلب: «اجلس في مسجد المدينة وأفتِ الناس؛ فإنّي أحبّ أن يرى في شيعتي مثلك»[٣].

فإنّ هناك ملازمة عرفية بين جواز إفتاء المفتي ومشروعية اتّباعه وتقليده في فتواه[٤].

والأمثلة على الأخذ بالملازمة العرفية كثيرة أعرضنا عن ذكرها اختصاراً.

٤ ـ اتّحاد الأعراف[٥] واختلافها

تقدم أنّ للعرف دوراً مهمّاً في حمل الألفاظ على معانيها المتعارفة خصوصاً مع اتّحادها وعدم اختلافها إذا لم تكن هناك حقيقة شرعية يمكن التعويل عليها، ولأجل استيعاب هذه الفكرة جيّداً لابدّ من استعراض الصور المحتملة في هذا المجال وطرحها ضمن محورين رئيسيين: أحدهما اتّحاد الأعراف، والآخر اختلافها. أمّا اتّحاد الأعراف فصوره سبع:

الصورة الأُولى: اتّحاد عرف المتكلّم والمخاطب والمحلّ.

الصورة الثانية: اتّحاد عرف المتكلّم والمحلّ وانتفاء عرف المحلّ.

الصورة الثالثة: اتّحاد عرف المتكلّم والمحلّ وانتفاء عرف المخاطب.

الصورة الرابعة: اتّحاد عرف المخاطب والمحلّ وانتفاء عرف المتكلّم.

الصورة الخامسة: وجود عرف المحلّ وانتفاء عرف المتكلّم والمخاطب.

الصورة السادسة: وجود عرف المتكلّم وانتفاء عرف المخاطب والمحلّ.

الصورة السابعة: وجود عرف المخاطب وانتفاء عرف المتكلّم والمحلّ.

وفي جميع هذه الصور يحمل اللفظ على مورد الاتّحاد والانفراد؛ إذ لا عرف آخر يمكن حمل اللفظ عليه حتّى يكون مانعاً من ظهوره فيهما[٦].

وأمّا اختلاف الأعراف فصوره المحتملة ثمان، وهي كما يلي:

الصورة الأُولى: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب وانتفاء عرف المحلّ، وقد اختلف الأُصوليون في هذه الصورة على قولين:

القول الأوّل: تقديم عرف المتكلّم على المخاطب، وهو مختار صاحب الحاشية على المعالم[٧] الذي استدلّ على ذلك بأنّ الاستعمالات الدائرة بين الناس ظاهرة في

١. وسائل الشيعة ٢٠: ٢٢٨ كتاب النكاح، باب (١٢٦) وجوب القناع على الحرة بعد البلوغ لا قبله، ح ٢، ولعلّ ذلك كناية عن حيضها وبلوغها حيث يحرم عليها الإتيان بالصلاة.

٢. مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٣٩.

٣. رجال الطوسي: ٥٧، معجم رجال الحديث ١: ١٣١.

٤. أُنظر: كفاية الأُصول: ٤٧٣.

٥. هداية المسترشدين ١: ٣٢٩. وأُنظر أيضاً: جواهر الكلام ٢٣: ١٨٣.

٦. هداية المسترشدين ١: ٣٢٩.

٧. هداية المسترشدين ١: ٣٣٠.

عرفهم، خصوصاً وأنّ ذلك هو مقتضى الغلبة؛ لأنّ عادة الناس جرت على التكلّم بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح غيرهم.

القول الثاني: تقديم عرف المخاطب على المتكلّم؛ لأنّ إجراء الكلام بمقتضى عرف المتكلّم يؤدّي إلى إغراء المخاطب بالجهل؛ لأنّه يحمله على عرف نفسه، ولقول النبي ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»[١].

توقّف في ذلك بعضهم[٢]؛ لاحتمال أن يكون كلّ واحد منهما مقصوداً لدى المتكلّم، فلا يصحّ حمل كلامه على أحد العرفين إلّا مع القرينة.

وأورد عليه: بأنّ احتمال قصد أحد العرفين لا ينافي ظهور الكلام في أحدهما[٣].

الصورة الثانية: اختلاف عرف المتكلّم والمحلّ وانتفاء عرف المخاطب: وقد ذكر بعضهم: إنّ هذه الصورة لا تخلو من إشكال؛ إذ من ناحية نجد أنّ الناس كثيراً ما يتبعون عرف المحلّ في خطاباتهم، خصوصاً مع طول مكث المتكلّم في ذلك المحلّ، ومن ناحية أُخرى نجد أنّ المتكلّم يقصد من كلامه ـ عادةً ـ ما هو رائج في عرفه دون غيره، ولمّا كان الوجهان في طرفي الإشكال متكافئين فلابدّ من التوقّف وعدم ترجيح أحدهما على الآخر[٤]، إلّا أنّ هناك من لم يتردد في تقديم عرف المحلّ إلّا مع التصريح بخلافه.

الصورة الثالثة: اختلاف عرف المخاطب والمحلّ مع انتفاء عرف المتكلّم: وهذه الصورة هي الأُخرى لا تخلو من إشكال وإن كان الراجح تقديم عرف المحلّ على المخاطب مع طول مكث المتكلّم فيه[٥].

الصورة الرابعة: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب وموافقة عرف المتكلّم للمحلّ: وفي هذه الصورة اختار صاحب الحاشية[٦] تقديم عرف المتكلّم على عرف المخاطب لظهور كلامه فيه، بل هذه الصورة أظهر في تقديم عرف المتكلّم من الصورة الأُولى.

وفي المقابل ذهب جماعة إلى تقديم عرف المخاطب على عرف المتكلّم، كما هو منسوب إلى العلّامة والشهيد الثاني[٧].

إلّا أنّ المحقّق القمّي توقّف في ذلك مع عدم وجود قرينة على أحد العرفين[٨].

الصورة الخامسة: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب وموافقة عرف المخاطب للمحلّ: وفي هذه الصورة أيضاً لابدّ من تقديم عرف المخاطب على عرف المتكلّم[٩].

الصورة السادسة: اختلاف عرف المتكلّم والمحلّ وموافقة عرف المخاطب للمتكلّم: وهذه الصورة لا تخلو من إشكال، وإن كان الأقوى ترجيح عرف المحلّ مع طول مكث المتكلّم فيه[١٠].

---

١. مستدرك الوسائل ١١: ٢٠٨، باب وجوب طاعة العقل ومخالفة الجهل، ح ١٩.
٢. قوانين الأُصول ١: ٦٠، بدائع الأفكار (الرشتي): ١١٦.
٣. تقدم تخريجه من هداية المسترشدين، اللمع في أُصول الفقه: ٦٣.
٤. هداية المسترشدين ١: ٣٣٠، أُصول السرخسي ١: ٤٤.
٥. هداية المسترشدين ١: ٣٣١.
٦. تقدم تخريجه من هداية المسترشدين.
٧. تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٢: ٢٣٠.
٨. قوانين الأُصول: ٦٠.
٩. هداية المسترشدين ١: ٣٣٠.
١٠. المصدر السابق.

الصورة السابعة: اختلاف عرف المخاطب والمحلّ وموافقة عرف المتكلّم للمخاطب: وهذه الصورة ـ في الحقيقة ـ عبارة أُخرى عن الصورة الخامسة، ويجري فيها ما يجري في تلك الصورة[١].

الصورة الثامنة: اختلاف عرف المتكلّم والمخاطب والمحلّ: وهذه الصورة لا تخلو من إشكال أيضاً، فقد يقال: بتقديم عرف المتكلّم للظهور والغلبة، وقد يقال: بتقديم عرف المحلّ خصوصاً مع طول المكث فيه[٢].

٥ـ الدوران بين الحقيقة الشرعية والعرفية واللغوية

إذا ورد خطاب من الشارع فيمكن أن تكون له عدّة حالات:

الحالة الأُولى: أن تكون له حقيقة شرعية وليس له حقيقة عرفية، ولا إشكال في مثل هذه الحالة من حمل الخطاب على الحقيقة الشرعية[٣].

الحالة الثانية: أن تكون له حقيقة شرعية إلى جانب الحقيقة العرفية واللغوية، وحينئذٍ لابدّ من حمله على حقيقته الشرعية[٤]؛ لأنّ الهدف من تأسيسها الرجوع إليها عند الشكّ في المراد، ولذا لا ينبغي أن يتردد أحد في تفسير الصلاة والزكاة والحجّ والصيام بمعانيها الشرعية الموجودة في زمن النبي ﷺ دون معانيها اللغوية[٥]، خلافاً للمنسوب إلى الأشاعرة من حملها على معانيها اللغوية[٦].

الحالة الثالثة: ألّا تكون هناك حقيقة شرعية ولا عرفية، فلابدّ من حمل الخطاب حينئذٍ على الحقيقة اللغوية؛ لأنّها الأصل كما قال السيّد المرتضى ﷺ[٧].

الحالة الرابعة: أن تكون هناك حقيقة عرفية في زمن الخطاب إلى جانب الحقيقة اللغوية، فلابدّ من حمله عليها[٨]؛ لأنّها طارئة على الحقيقة اللغوية وناسخة لها[٩]، ولأنّ المخاطب متوجّه إلى العرف وهم الذين يحدّدون مدلوله[١٠]، وذكر بعضهم أنّ الأولى حملها عليها إذا كانت هي الغالبة على الحقيقة اللغوية[١١].

الحالة الخامسة: عدم بلوغ المعاني العرفية مرتبة الحقيقة، وفي هذه الحالة ذكر جماعة[١٢]: إنّ العمل بالعرف مشروط بعدم مخالفته للغة؛ لأنّها هي الأصل في الكلام وبها نزل القرآن الكريم[١٣]؛ ولأنّ الحقيقة العرفية متأخّرة عن الحقيقة اللغوية فلابدّ من الأخذ باللغوية وترك العرفية[١٤].

ومع الشكّ في بلوغ المعاني العرفية مرتبة الحقيقة، فالأصل عدم البلوغ والبقاء على الوضع اللغوي[١٥].

---

١. هداية المسترشدين ١: ٣٣١.
٢. المصدر السابق.
٣. مفاتيح الأُصول (الكربلائي): ١٤٦.
٤. الذريعة (المرتضى) ١: ١٥ ـ ١٦، قوانين الأُصول: ٦٠، وأُنظر: السرائر ٢: ٦١٩، جامع المقاصد ٤: ٣٨٩، الروضة البهية ٣: ٥٣٠، المستصفى ٢: ٢٢ ـ ٢٣، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٣ ـ ٢٤.
٥. كشف الغطاء ١: ١٤٨.
٦. نسب ذلك إلى الأشاعرة في اللمع في أُصول الفقه: ٤٢.
٧. الذريعة (المرتضى) ١: ١٥ ـ ١٦.
٨. جواهر الكلام ٦: ٣٣٤.
٩. الذريعة (المرتضى) ١: ١٥ ـ ١٦، اللمع في أُصول الفقه: ٦٣.
١٠. فوائد الأُصول ٤: ٥٧٤، كتاب البيع (الخميني) ٤: ١٣٤ ـ ١٣٥.
١١. المستصفى: ٢٨٣.
١٢. مستند الشيعة ٥: ١٦٤ ـ ١٦٥، وذلك هو الذي يظهر من المحقّق السبوري في كتاب نضد القواعد الفقهية: ٩٧ ـ ٩٨.
١٣. نقل هذا الدليل عن بعضهم فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد ٤: ١٣.
١٤. نقل ذلك عن بعضهم صاحب الجواهر في حاشية كتاب جواهر الكلام ١: ١٨٩.
١٥. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٣٦٨.

وإذا كان للّفظ دلالة على معنى معيّن عند العرف، وحصل الشكّ في أنّه كان كذلك في اللغة وعرف الأئمة عليهم السلام أم لا، فلابدّ من الحكم بأنّه كان كذلك عندهم أيضاً؛ لأصالة عدم النقل التي هي عبارة أُخرى عن الاستصحاب القهقرائي الذي يعني سحب حالة اليقين الفعلية إلى حالة الشكّ بالحالة السابقة.

وهذا الاستصحاب وإن كان فاقداً لصفة الحجّيّة في سائر الموارد ـ باعتبار عدم تأخّر اليقين فيه عن الشكّ الذي هو شرط في جريان الاستصحاب لقوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثُمّ شككت فيه» [١] ـ إلّا أنّ حجّيّته فيما نحن فيه ثابتة ببناء العقلاء، فيستصحب العرف الفعلي ويحكم بأنّه كان كذلك في اللغة وعند الأئمة عليهم السلام، فيثبت تطابق الحقيقة العرفية مع الحقيقة اللغوية والشرعية، إذ لولا حجّيّة الاستصحاب في هذا المجال لانسدّ باب الاستنباط، ولما استقرّ حجر على حجر؛ لاحتمال أن تكون كلمات الأئمة عليهم السلام ظاهرة في غير ما هي ظاهرة فيه الآن، وكذا الحال بالنسبة لكلمات العلماء المتقدّمين؛ إذ يحتمل أن تكون مختلفة ظهوراً عمّا هي ظاهرة فيه الآن [٢].

٦ ـ الدوران بين العرف العامّ والخاصّ

إذا دار الأمر بين العرف العامّ والخاصّ قُدّم العامّ على الخاصّ، فلو كان مقتضى القواعد النحوية ـ مثلاً ـ تفسير الكلمات بمعنى غير الذي يفهمه العرف العامّ فلابدّ من حملها على العرف العامّ [٣]؛ لأنّ المحاورات العرفية غالباً ما تكون غير مطابقة للعرف الخاصّ [٤]، فإذا واجهنا عرفين أحدهما متمثّل بعرف البلد وآخر بعرف النحاة ـ مثلاً ـ قُدّم عرف البلد؛ باعتباره أعمّ من عرف النحاة في ذلك البلد.

هذا إذا فسّرنا العرف العامّ بمعنى يقابل العرف الخاصّ ببعض العلوم والفنون، وأمّا إذا كان معناه عامّاً شاملاً لجميع الأعصار والأمصار في مقابل العرف الخاصّ ببلد أو قطر معيّن فيحتمل تقديم العرف الخاصّ على العامّ إذا كان متعارفاً بين الناس [٥].

قال السيّد اليزدي في باب الوقف: إنّ الواقف إذا كان مقصوده واضحاً كان متّبعاً، وإلّا فلابدّ من الرجوع إلى العرف الخاصّ، ثُمّ إلى العامّ، ثُمّ إلى اللغة، ومع وجود القرائن المفيدة للقطع تُقدّم القرائن على الجميع [٦].

وعلى أيّة حال، فقد استعمل علماؤنا اصطلاح العرف العامّ في معنيين متفاوتين:

أحدهما: العرف العامّ بمعنى العرف السائد في جميع الأعصار والأمصار، ويقابله العرف الخاصّ المحدود بعصر ومصر معيّنين.

والآخر: العرف العامّ بمعنى العرف الخاصّ ببلدة معيّنة، في مقابل العرف الذي هو أضيق منه دائرة، كعرف بعض العلوم والفنون.

والعرف العامّ بالمعنى الثاني ليس إلّا عرفاً خاصّاً يقابل العرف العامّ بالمعنى الأوّل.

---

١. وسائل الشيعة ٣: ٤٤٦، كتاب الطهارة باب (٣٧) كل شيء طاهر حتّى يعلم ورود النجاسة عليه، ح ١.
٢. مصباح الأُصول ٣: ٩.
٣. أُنظر: جامع المقاصد ٩: ٢٥٨.
٤. المصدر السابق: ٢٧١.
٥. المصدر السابق ٤: ٣٦٦، تكملة العروة الوثقى ٢: ٢١٥.
٦. تكملة العروة الوثقى ٢: ٢١٥.

وهذا التداخل في تفسير العرف العامّ والخاصّ واختلاف إطلاقاتهما سبّب أحياناً حالة من الإرباك وعدم الوضوح فيما يقصدونه من العرف العامّ، فهل هو عرف الأعصار والأمصار أو عرف البلد؟ وممّا زاد في الإرباك إطلاقهم كلمة «العرف» أحياناً من دون تقييدها بالعرف الخاصّ أو العامّ، ففي مسألة تحديد ماهيّة البئر والمقصود منها في الشريعة ـ مثلاً ـ ذكر الشهيد الأوّل بأنّها عبارة عن «مجمع ماء نابع من الأرض لا يتعدّاها غالباً ولا يخرج عن مسمّاها عرفاً» [١]. فلم يحدّد المقصود من العرف؛ هل هو العرف العامّ أو الخاصّ؟ ومن هنا فقد بدا المحقّق الثاني متحيّراً في تفسير كلام الشهيد الأوّل عندما قال ما حاصله: إنّ إرجاع تحديد ماهيّة البئر إلى العرف يؤدّي إلى إجمال ما أفاده وعدم وضوح ما أراده، فهل المرجع هو العرف العامّ أو الخاصّ؟ [٢].

٧ ـ الجمع العرفي وتعارض الأدلّة

الجمع العرفي: هو عبارة عن التوفيق بين الأدلّة التي يعتبر بعضها كالقرينة على تفسير البعض الآخر.

والدليل على مشروعية العمل بالجمع العرفي هو لزوم فهم مقصود المتكلّم من مجموع الكلام [٣].

وللجمع العرفي موارد متعدّدة:

منها: ما إذا كان أحد الدليلين أخصّ من الآخر، فإنّه يقدّم عليه؛ لأنّه بمثابة القرينة.

ومنها: ما إذا كان أحدهما نصّاً والآخر ظاهراً، أو كان أحدهما ظاهراً والآخر أظهر؛ فإنّه يقدّم النصّ على الظاهر والأظهر على الظاهر، كما لو كان أحد الدليلين وارداً مورد التحديد والبيان للأوزان والمقادير والمسافات دون الآخر؛ فإنّ مثل هذا موجب لقوّة ظهوره على الآخر على وجه يلحقه بالنصّ.

ومنها: ما إذا كان لأحد المتعارضين أو كليهما قدر متيقن لا في اللفظ ـ إذ لو كان كذلك لخرج عن مورد التعارض ـ بل في الخارج، كما في قوله عليه السلام: «ثمن العذرة من السحت» [٤]. و«لا بأس ببيع العذرة» [٥]؛ فإنّ المتيّقن من الأوّل عذرة الإنسان، والمتيقّن من الثاني عذرة الحيوان، فيحمل كلّ منهما على ما هو متيّقن منه، فيرتفع التعارض بينهما.

ومنها: ما إذا كان أحد العامّين آبياً عن التخصيص بخلاف الآخر، فيحمل غير الآبي على الآبي وغير القابل على القابل.

ومنها: ما لو كان تخصيص أحد العامّين موجباً لخروج أكثر موارده بخلاف الآخر [٦].

وهناك موارد أُخرى وقع الخلاف في عدّها من موارد الجمع العرفي ليس هنا مجال ذكرها.

٨ ـ تخطئة الشارع للعرف

قد يقوم الشارع بتخطئة العرف، وذلك بأنحاء مختلفة:

النحو الأوّل: أن يقوم الشارع بتخطئة العرف في

---

١. غاية المراد في شرح الإرشاد ١: ٦٥.

٢. جامع المقاصد ١: ١٢٠.

٣. أُنظر: دروس في علم الأُصول ٢: ٥٣٥.

٤. وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب التجارة، باب (٤٠) حكم بيع عذرة الإنسان، ح ١.

٥. وسائل الشيعة ١٧: ١٧٥، كتاب التجارة، باب (٤٠) حكم بيع عذرة الإنسان، ح ٢.

٦. أُصول الفقه (المظفر)، ٣ ـ ٤: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

المصداق الذي اشتبهوا في تطبيق المفهوم عليه، بتنبيههم على أنّ المصداق ليس ذلك، بل هو شيء آخر، كما لو اشتبهوا في إدخال غير البيع في البيع، فنبّههم على أنّ ذلك ليس من مصاديقه.

النحو الثاني: أن تكون التخطئة من باب التخصيص والإخراج الحكمي؛ بمعنى أنّ البيع العرفي ـ مثلاً ـ وإن كان بيعاً حقيقياً بنظر الشارع أيضاً إلّا أنّه لم يترتّب الأثر إلّا على بعض مصاديقه، فتكون حقيقة البيع حينئذٍ متّحدةً مفهوماً ومصداقاً عند الشرع والعرف.

النحو الثالث: أن تكون التخطئة لأجل التنبيه على أنّ الأثر الشرعي إنّما رُتّب على المصداق الشرعي للبيع دون العرفي، ومعنى ذلك أنّ هناك مصداقين أحدهما شرعي، والآخر عرفي.

والفرق بين هذا النحو من التخطئة والنحو الثاني منها هو أنّ البيع في النحو الثاني بيع بنظر الشارع أيضاً، إلّا أنّه لم يرتّب عليه آثار البيعيّة، بل رتّبها على غيره من أفراد البيع، بعكس النحو الثالث الذي يكون مصداق البيع الشرعي فيه غير مصداقه العرفي، وذلك من قبيل: الإيجاب الشرعي الذي يختلف مصداقه عن الإيجاب العرفي [١].

ثُمّ إنّ هناك من أنكر إطلاق التخطئة على الأُمور الاعتبارية؛ لعدم تصوّرها إلّا في الأُمور الواقعية، كتشخيص الدم الذي تراه المرأة بعد سنّ الخمسين وأنّه من الحيض أم لا، حيث إنّ العرف لم يعتبر ذلك حيضاً، والشارع يعتبره حيضاً في خصوص المرأة القرشية، حيث حكم بأنّ ما تراه المرأة في هذا السنّ حيض، وأمّا في الأُمور الاعتبارية ـ كالبيع، وتشخيص المدّعي وتمييزه عن المنكر مثلاً ـ فلا يصحّ تخطئة العرف فيها؛ لأنّها لا واقع لها خارج دائرة الاعتبار، فلابدّ من تفسير مخالفة الشرع فيها على أنّها نوع من التضييق أو التوسعة في الحكم [٢].

سادساً: شروط العمل بالعرف

ذكر بعض علماء الجمهور شروطاً للعمل بالعرف تقدّمت الإشارة إلى بعضها في البحوث السابقة ونتعرّض لها هنا بنحو الإجمال، كما يلي:

١ ـ عدم مخالفة العرف للشريعة: فلا يؤخذ بالعرف لو كان مخالفاً لنصّ من نصوص الشريعة، كتعامل الناس ببعض المعاملات الربوية تحت عنوان الاستثمار والتجارة وما شابه ذلك من العناوين غير الواقعية.

٢ ـ الغلبة والاطّراد: بمعنى عموم العرف وشموله وشيوعه بين أهله، وعدم تخلفه إلّا قليلاً، وفي غير هذه الحالة لا يؤخذ بالعرف.

٣ ـ معاصرة العرف للأفعال المحمولة عليه: فلا يصحّ مقايسة الأفعال على عرف سابق عليها لا وجود له حين القيام بها.

٤ ـ عدم وجود توافق على خلاف العرف: كما لو توافق المتعاقدان على معاملة غير متعارفة، كتوافقهما على تحمل البائع لمصاريف نقل العقار في السجلات، رغم جريان العرف والعادة على تحملها من قبل المشتري [٣].

---

١. نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٩٨ ـ ٩٩.

٢. كتاب القضاء (الآشتياني): ٣٣٥ ـ ٣٣٦، حاشية على المكاسب (الإصفهاني) ١: ٩٨، نهاية الدراية ١: ١٣٦.

٣. الموسوعة الكويتية ٣٠: ٥٩، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ١٨٥.

عزيمة

جعفر الساعدي

أوّلاً: التعريف

لغةً

العزيمة: مصدر من عزم على الشيء عزماً وعزيمة إذا أهمَ به وعقد ضميره على فعله وتحصيله[١]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَما صَبَرَ أُولُوا الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ...﴾[٢]. وقوله ﷺ: «إنّ الله يحبّ أن يؤخذ برخصه كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه»[٣]. وقد يعبّر عن العزيمة أيضاً بالصريمة[٤] والمريرة[٥].

اصطلاحاً

هي عبارة عن الأمر الذي لابدّ من الالتزام به، وإن اختلف علماء الإمامية والجمهور في المورد الذي استعملوا فيه العزيمة، حيث غلب استعمالها عند الإمامية في لزوم ترك التكليف بعد سقوطه وزوال مشروعيته، كما في لزوم ترك الصيام للمسافر والصلاة للحائض[٦] بسبب سقوط ملاكهما المستتبع لسقوط الخطاب بهما[٧]، وهو الذي عبّر عنه السيّد الخوئي بسقوط الأمر بجميع مراتبه[٨] الشاملة لمرتبة الإلزام والمشروعية معاً[٩].

كما استعمل الإمامية العزيمة في الأمر اللازم اتباعه، كقولهم مثلاً: القرعة عزيمة وليست رخصة[١٠]، أي لابدّ من الأخذ بما تؤدّي إليه.

وأمّا الجمهور فقد استعملوا العزيمة في الأحكام الأوّلية التي فرضها الله في أفعال[١١] عباده في صورة عدم عروض ما يوجب العذر عن امتثالها والعمل بمضمونها[١٢].

وإنّما سمّي الفرض عزيمة لتأكيد المولى تعالى على الأخذ به والالتزام بمضمونه[١٣]، وبذلك يتّضح الفرق بين العزيمة باصطلاح الجمهور والعزيمة باصطلاح الإمامية؛ إذ هي باصطلاح الجمهور لا تتعدّى أفعال المكلّفين وفي دائرة الأحكام الأوّلية فقط، بينما تشمل باصطلاح الإمامية

---

١. القاموس المحيط: ١٠٤٨، مادّة: «عزم»، المصباح المنير ٢: ٤٠٨، مادّة: «عزم»، العين ١: ٣٦٣، مادّة «عزم»، الصحاح ٥: ١٩٨٥، مادّة: «عزم».

٢. الأحقاف: ٣٥.

٣. وسائل الشيعة ١: ١٠٨، باب ٢٥ جواز التقية في العبادات من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١، كنز العمال ٣: ٦٦٩، ح ٨٤١٢ و٣: ٣٤، ح ٥٣٤٠.

٤. الصحاح ٥: ١٩٦٦، مادّة: «صرم»، القاموس المحيط: ١٠٤٠، مادّة: «صرم»، تاج العروس ١٧: ٤٠٨، مادّة: «صرم».

٥. الصحاح ٢: ٨١٤، مادّة: «مرر»، لسان العرب ٤: ٣٦٩٥، مادّة «مرر»، تاج العروس ٧: ٤٧٦، مادّة: «مرر».

٦. مفاتيح الأُصول: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، نهاية الأفكار (البروجردي) ٤: ٩٩، فوائد الأُصول ٤: ٤٠٣، غاية الأُصول ٥: ١٠٤.

٧. أُنظر: المحكم في أُصول الفقه ١: ٩٠.

٨. مصباح الأُصول ٣: ٨٦.

٩. وبذلك يتّضح أنّ لا مبرر لما ذكره البعض في كتابه (الأُصول العامّة: ٦٨) من عدم معروفية ما عرَّف به السيّد الخوئي العزيمة بسقوط الأمر بجميع مراتبه؛ لأنّ تعريفه لها ناظر إلى ما يفهمه الإماميّة من العزيمة، وإن كان غير معروف عند الجمهور أو عند صاحب الكتاب المذكور.

١٠. عوائد الأيّام: ٦٣٩.

١١. وممّا يؤيّد اختصاص العزيمة بالأفعال عندهم دون التروك تصريح الرازي بأنّ «الفعل» الذي يجوز الإتيان به إمّا أن يكون عزيمة أو رخصة. (المحصول ١: ٢٩).

١٢. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١١٣، الأُصول (السرخسي) ١: ١١٧، المستصفى ١: ١١٤، المحصول ١: ٢٩، الأُصول العامّة: ٦٨.

١٣. الأُصول (السرخسي) ١: ١١٧.

تروكهم أيضاً من دون اختصاصها بالأحكام الأوّلية.

ويقابل العزيمة الرخصة التي تعني السماح للمكلفين بترك التكليف تسهيلاً عليهم ليكونوا مخيّرين بين الفعل والترك[١]، مع بقاء المشروعية على حالها، فلا يسقط الأمر فيها بجميع مراتبه كما في العزيمة، بل في مرتبة الإلزام فقط[٢]، ويبقى الإتيان بالفعل على حاله من المشروعية.

والرخصة لا تصدق إلّا مع العذر عن امتثال التكليف، كما في ترك الصيام للشيخ والشيخة، فلا تسمّى المباحات الأوّلية ـ كجواز الأكل والشرب ـ رخصة، لعدم مسبوقيتها بالحظر[٣].

وقد تطلق الرخصة أحياناً على نفي احتمال التحريم والتمسّك بأصل من الأُصول العملية كالبراءة مثلاً، فيقال: الأصل في الفعل الكذائي الترخيص مثلاً[٤].

الرخصة والعزيمة من الأحكام الوضعية أم التكليفية؟

اختلف الأُصوليون في ماهية الرخصة والعزيمة، وأنّهما من نوع الأحكام التكليفية[٥] أو الوضعية[٦]، فذهب أكثر علماء الإمامية[٧] إلى أنّهما من نوع الأحكام التكليفية؛ لدلالة العزيمة على إلزام المكلّف بفرض الله، ودلالة الرخصة على إطلاق عنانه وإفساح المجال أمامه ليختار الفعل أو الترك، وكلاهما داخلان في دائرة الأحكام التكليفية[٨].

وقد يظهر هذا الرأي أيضاً من أكثر علماء الجمهور الذين عرّفوا العزيمة بفرض الله؛ لتناسب الفرض مع الأحكام التكليفية دون الوضعية.

وخالف في ذلك بعض علماء الإمامية[٩] والجمهور[١٠]، حيث اعتبروا العزيمة والرخصة من الأحكام الوضعية، من دون أن يقدّموا دليلاً على مدعاهم.

بينما فصّل البادكوبي ـ من علماء الإمامية ـ بين الرخصة فاعتبرها من الأحكام التكليفية، وبين العزيمة فاعتبرها من الأحكام الوضعية؛ لرجوع العزيمة ـ كما قال ـ إلى عدم المشروعية التي هي باعتقاده من الأحكام الوضعية[١١].

كما فصّل الحاجبي ـ من علماء الجمهور ـ بين الرخصة فاعتبرها من الأحكام الوضعية، وبين العزيمة فاعتبرها من الأحكام التكليفية[١٢].

والثمرة من هذا البحث تظهر ـ كما ذكر بعض علماء الإمامية ـ في عدم جريان الأُصول العملية في الرخصة

---

١. نهاية الأفكار (البروجردي): ٩٩٤، فوائد الأُصول ٤: ٤٠٣، الأُصول (السرخسي) ١: ١١٧، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١١٣ ـ ١١٤.

٢. مصباح الأُصول ٣: ٨٧.

٣. المستصفى ١: ١١٤، المحصول في علم الأُصول (الرازي) ١: ٢٩.

٤. أُنظر: هداية المسترشدين ١: ٦٦٣، فوائد الأُصول ٤: ٨، أنوار الهداية (الخميني) ٢: ١٧٦، المحكم في أُصول الفقه ٤: ٢٢٢.

٥. وهي عبارة عن الأحكام الخمسة: الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكراهة، والإباحة.

٦. وهي كلّ حكم شرعي غير الأحكام التكليفية الخمسة.

٧. نهاية الأفكار (البروجردي) ٤: ٩٩، فوائد الأُصول ٤: ٤٠٣.

٨. مصباح الأُصول ٣: ٨٧، عناية الأُصول ٥: ١٠٤، المحكم في أُصول الفقه ١: ٩٠.

٩. يظهر ذلك من كلام المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ٤٠٠.

١٠. يظهر ذلك من عبارة الآمدي في موضع من كلامه في الإحكام ١ـ٢: ٨٤.

١١. الهداية في شرح الكفاية ٤: ٧٢.

١٢. نسب ذلك إليه في أوثق الوسائل: ٤٧٤.

والعزيمة إذا اعتبرناهما من الأحكام الوضعية بناءً على عدم تضمنها جعلاً شرعياً وكانت منتزعة من الأحكام التكليفية، فليست بنفسها من الأحكام الشرعية، إذ الأُصول العملية لا تجري باعتقاده إلّا في المجعولات الشرعية أو متعلّقاتها[١].

وقد واجهت هذه الفكرة اعتراض الكثير ممّن يرى أنّ الأحكام الوضعية ـ ومنها الرخصة والعزيمة بحسب الفرض ـ أحكام شرعية كالأحكام التكليفية يمكن جريان الأُصول العملية فيها، وعلى فرض عدم كونها أحكاماً شرعية فإنّه يكفي في جريان الأُصول فيها انتسابها إلى الشارع عن طريق انتزاعها من الأحكام التكليفية[٢].

والتفصيل في هذا المجال موكول إلى محلّه.

عقل

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

العقل: ضدّ الجهل[٣]. أو نقيض الجهل[٤]. العقل: الحِجر، والنُّهى ضدّ الحمق، الجمع: عقول... وقيل: العقل هو التمييز الذى يتميّز الإنسان من سائر الحيوان، ويقال لفلان: قلب عقول، ولسان سؤول، وقلب عقول: فَهِم، وعقل الشيء يعقله عقلاً: فهمه[٥].

اصطلاحاً

العقل معنى يتميّز به من معرفة المستنبطات، يسمّى عقلاً؛ لأنّه يعقل عن المقبّحات[٦].

هو آلة خلقها الله لعباده يميّز بها بين الأشياء وأضدادها[٧].

العقل ليس بجسم ولا صورة ولا جوهر، وإنّما هو نور فهو كالعلم[٨].

وعرفه بعض الفقهاء بقوله: القوّة الداركة والنفس الناطقة، وأنّه نور روحاني به تدرك النفس ما لا تدركه بالحواس[٩].

العقل: هو العلم أو ضرب من العلوم الضرورية[١٠].

العقل: قوّة يفصل بها بين حقائق المعلومات[١١]. وقد عبّر الغزالي عن هذه القوّة بالصفة[١٢].

معاني العقل في كلمات الأُصوليين

مضافاً إلى اختلاف الأُصوليين فى تعريف العقل وما إذا كان هو العلم ذاته أو بعض مصاديقه أو كونه

١. أُنظر: الفوائد الرضوية (رضا الهمداني) ١: ٣.
٢. أُنظر: كفاية الأُصول: ٣٦٧، فوائد الأُصول ٣: ٤٢٢، ٤: ١٩٠، منتهى الدراية ٧: ١٨٦ ـ ١٨٩.
٣. جمهرة اللغة ٢: ٥٨٠، مادّة: «عقل».
٤. كتاب العين ١: ١٥٩، مادّة: «عقل».
٥. لسان العرب ٣: ٢٧١١، مادّة: «عقل».
٦. النكت فى مقدّمات الأُصول (المفيد): ٢٢.
٧. البحر المحيط ١: ٨٤.
٨. العدّة (أبو يعلى) ١: ٣٣، التحبير شرح التحرير في أُصول الفقه ١: ٢٥٥، شرح الكوكب المنير: ٢٤.
٩. القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد (المرعشي) ١: ٢٩.
١٠. العدّة (أبو يعلى) ١: ٣٣، قواطع الأدلّة ١: ١٠١، كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٧٣١، المسودة: ٤٩٦، الواضح فى أُصول الفقه ١: ٩، تحرير المنقول: ٧٥.
١١. العدّة (أبو يعلى) ١: ٣٤، التحسين والتقبيح العقليان ١: ٦٤.
١٢. المنخول: ٤٥.

قوّة أو صفة يدرك بها الإنسان بعض الأُمور، فإنّ الأُصوليين استخدموا مفردة العقل بعدّة معانٍ، سردها البعض.

سرد آل تيمية معاني العقل بالنحو التالي:

١ ـ الضروري من العلوم.

٢ ـ الغريزة التي تقذف في القلب.

٣ ـ ما به ينظر صاحبه في العواقب، وهو منتهى العقل.

٤ ـ ما يستفاد من التجارب المكتسبة[١].

وسرد بعض المعاصرين المعاني بالنحو التالي:

١ ـ الغريزة التي بها يعلم الإنسان ويدرك وتميّز الإنسان عن الحيوان.

٢ ـ العلوم الضرورية مثل عدم إمكان اجتماع النقيضين، والاثنين أكبر من الواحد.

٣ ـ العلوم المستفادة من التجارب[٢].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

علم

ساوى البعض بين العلم والعقل[٣]. وهذا يبدو رأي كلّ من عرّف العقل بالعلم، كما أنّ من الواضح كون الذي يعرّف العقل بالآلة والقوّة[٤] لا بدّ أنّه يجعل العقل آلة أو قوّة يكتسب بواسطتها العلم.

ثالثاً: أقسام العقل

وردت عدّة تقسيمات للعقل من قبل علماء علوم مختلفة، والوارد عن الأُصوليين التقسيمات التالية:

١ ـ العقل النظري: وهو إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأُمور التي لها واقع.

٢ ـ العقل العملي: وهو إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي حكم العقل بأنّ هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي[٥].

وقسّمه ـ بمعنى العلم ـ بعض إلى غريزي ومكتسب، ثُمّ ذكر تشكيك البعض في تسمية المكتسب عقلاً؛ لأنّ المكتسب من نتائج العقل وليس العقل بحدّ ذاته[٦]. أو أنّه لو كان مكتسباً لما سمّي الصبي ومن عدمت حواسه الخمس عاقلاً، مع أنّ هناك إجماعاً بكونهم عقلاء وبحصول العقل منهم[٧].

أقسام المدركات العقلية

ممّا ورد عن متأخّري أُصوليي الشيعة تقسيمهم لمدركات العقل إلى الأقسام التالية:

١ ـ المستقلّات العقلية، وهي ما تفرّد العقل بإدراكه دون توسّط بيان شرعي، ومثّلوا لها بإدراك العقل للحسن والقبح المستلزم لإدراك حكم الشارع بهما[٨].

٢ ـ غير المستقلّات العقلية، وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيان من الشارع، كإدراكه وجوب المقدّمة عند الشارع بعد اطّلاعه على وجوب ذيها لديه، أو

---

١. المسودة: ٤٩٩.

٢. التحسين والتقبيح العقليان ١: ٦٩.

٣. قواطع الأدلّة ١: ١٠١، كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٧٣١.

٤. البحر المحيط ١: ٨٤ ـ ٨٥.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

٦. البحر المحيط ١: ٨٨، المسودة: ٤٩٧.

٧. العدّة (أبو يعلى) ١: ٣٥.

٨. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٦٨ فما بعدها، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٦٧.

إدراكه نهي الشارع عن الضدّ العام بعد اطّلاعه على إيجاب ضدّه[١].

بحوث ذات صلة

١ ـ محلّ العقل

تحت هذا العنوان تناول الأُصوليون موضوع محلّ العقل من جسم الإنسان، وانقسموا إلى طوائف:

الأُولى: محلّ العقل هو القلب.

الثانية: محلّ العقل هو الرأس.

الثالثة: محلّ العقل هو القلب لكن له اتّصال بالدماغ.

استدلّ أصحاب القول الأوّل بآيات كثيرة من قبيل: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي ٱلأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِها﴾[٢]. وروايات من قبيل قوله ﷺ: «الرحمة في الكبد والقلب ملك ومسكن العقل القلب».

واستدلّ أصحاب القول الثاني بأُمور من قبيل: إطلاقات الناس وقولهم: «هذا ليس في رأسه عقل»، وأنّ الرأس إذا أصيب بشدّة زال الإنسان عقله.

واستدلّ أتباع الرأي الثالث باعتبارات وتصوّرات من قبيل قولهم: برغم أنّ القلب محلّ العقل إلّا أنّ نوره يعلو إلى الرأس[٣].

وفي هذا المجال تذكر هنا ثمرة فقهية للاختلاف المزبور، وموردها دية العقل، فإذا ذهب العقل بسبب ضربة أوردها الجاني، فإنّ الفقهاء يختلفون فيما إذا كانت الضربة في رأسه فزال عقله، فهل تتداخل الديات والأُروش أو لا؟ فالذي يقول بأنّه في الرأس فقد يقول بالتداخل، ولا يفرض إلّا دية شجّ الرأس، والذي يقول: إنّه في القلب فقد يفرض ديتين[٤].

٢ ـ تفاوت أو عدم تفاوت العقول

ممّا ناقشه الأُصوليون في باب العقل هو تفاوت عقول الناس أو عدم تفاوتها، بحيث يكون بعضها أكمل من غيرها أو أنّه لا فرق بين عقول الناس؟

يذهب أغلب العلماء من الجمهور والمعتزلة وغيرهم إلى تفاوت العقول[٥].

ويذهب بعض إلى عدم تفاوت العقول. نسب هذا القول إلى غير واحد من المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة[٦].

ويذهب آخرون إلى التفصيل، وذلك باعتبار أنّه إذا أُريد من العقل الغريزة وعلوم التجارب والقوّة القامعة للشهوات واللذات فالعقول بهذه المعاني تتفاوت. وإن أُريد من العقل العلم الضروري، من قبيل: عدم إمكان اجتماع المتناقضين، فالعقول بهذا المعنى لا تتفاوت.

وقد يفصّل بنحو آخر، وهو: للعقل نوعان: أحدهما: طبعي وغريزي، ولا تتفاوت فيه العقول، وثانيهما: اكتسابي وتجريبي، وهو الذي يحصل فيه التفاوت.

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٦٢ ـ ٢٦٤، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٦٧.

٢. الحجّ: ٤٦.

٣. العدّة (أبو يعلى) ١: ٣٥ ـ ٣٦، الواضح في أُصول الفقه ١: ١٣، البحر المحيط ١: ٨٩ المسوّدة: ٥٠٠، شرح الكوكب المنير: ٢٤، تحرير المنقول: ٧٦ ـ ٧٧.

٤. روضة الطالبين ٧: ١٤٩، البحر المحيط ١: ٩٠.

٥. التحسين والتقبيح العقليان ١: ٧٨ ـ ٧٩.

٦. العدّة (أبو يعلى) ١: ٣٧، المسودة: ٤٩٩، شرح الكوكب المنير: ٢٥.

وقد أورد كلّ من أصحاب الآراء أدلّته الخاصّة ونقاشات وردت في هذا المجال من قبيل: أسباب تفاوت العقول وما شابه من البحوث.[١]

مواطن بحث العقل

توزّعت توظيفات العقل في بحوث أُصول الفقه على مواطن عديدة وكثيرة جدّاً، فتارة يستدلّ به كأحد الأدلّة وأُخرى كمصدر للتشريع أو توظيفات أُخرى، لكن الموارد التي لوحظ استخدام العقل فيها أكثر من غيرها وبنحو أساسي هي الموارد التالية:

١ ـ القياس.

٢ ـ تحقيق المناط.

٣ ـ تنقيح المناط.

٤ ـ تخريج المناط.

٥ ـ استنباط العلل لاستخدامه في القياس، وذلك من خلال المناسبة والسبر والتقسيم والدوران.

٦ ـ الحسن والقبح.

٧ ـ مقدّمة الواجب.

٨ ـ قاعدة الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه والعكس.

٩ ـ بعض الدلالات مثل: دلالة الإشارة والاقتضاء ومفهوم الموافقة والمخالفة.

١٠ ـ فهم النصوص الدينية على العموم[٢].

أمّا في الفقه فقد عدّ شرطاً في التكليف وخطاب الأحكام في الحقيقة لمن يحمل العقل لا غيره، ولذلك تعدد استخدامه في البحوث الفقهية كثيراً.

مواقف المذاهب تجاه العقل

اختلفت مواقف المذاهب حول العقل، فبعض مثل الشيعة ذهبوا إلى أنّه من مصادر التشريع ومن أُصول المذهب، وبعض آخر لم يعتبره من أُصول مذهبه، وبرغم الاختلاف فى العقل نظرياً إلّا أنّه عملياً يعدّ العقل من المبادئ والآليات المستخدمة في الاجتهاد لدى المذاهب، سواء كان الاستخدام صريحاً وبعنوان العقل أو غير صريح من قبيل: القياس وتنقيح المناط، التي هي استخدامات للعقل بنحو أو آخر.

هذا مضافاً إلى أنّا قلّما نجد بحثاً ورد في مدوّنات أُصول الفقه (من مختلف المذاهب) تخلو من الاستدلال العقلي والقول بأنّ دليل الموضوع الكذائي هو العقل، وحتّى أُولئك الذين رفضوا القياس مثل الشيعة والظاهرية لم يرفضوا العقل ككلّ، بل رفضوا القياس كأحد الآليات العقلية لاستنباط الحكم الشرعي.

(← اخباريون، أُصول المذاهب)

الدليل العقلي أو دليل العقل

اختلف في تعريف الدليل العقلي، وقد وردت عدّة تعاريف في هذا المجال:

منها: حكم العقل يتوصّل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي[٣].

---

١. البحر المحيط ١: ٨٨، المسودة: ٥٠٠ ـ ٥٠١، التحسين والتقبيح العقليان ١: ٧٧ ـ ٩٧.

٢. أُنظر: التحسين والتقبيح العقليان ١: ١٤٠ ـ ١٤٨.

٣. أُنظر: أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٣١، الأُصول العامّة: ٢٦٦.

ومنها: كلّ حكم عقلي يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي[١].

ومنها: كلّ حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي، أو كلّ قضية يتوصّل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي[٢].

حدّد الغزالي دليل العقل بالاستصحاب[٣]. ويبدو منه أنّ هذا الدليل ينحصر في الاستصحاب. هذا مع أنّ الذي يبدو من متقدّمي أُصوليي الشيعة، مثل العلّامة الحلّي، توسعة معنى دليل العقل ليشمل أدلّة كثيرة، فهو يقسّم الدليل إلى ما يتوقّف على الخطاب ويضمّ فحوى الخطاب ودليل الخطاب، وإلى ما ينفرد به العقل[٤].

ويقسّم الدليل العقلي بنحو آخر كذلك:

١ ـ الدليل العقلي الذي لا يتوقّف الاستدلال به على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو مثل: القياس وتنقيح المناط.

٢ ـ الدليل العقلي الذي يتوقّف على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، وهو مثل: الحكم بالبراءة في الشبهات البدائية استناداً إلى قبح العقاب بلا بيان أو الحكم بالاشتغال استناداً إلى عدم قبح العقاب بلا بيان[٥].

٣ ـ الدليل العقلي القطعي أو اليقيني، وهو الذي يولّد العلم لدى الإنسان، وحجّيّته ذاتية لا تحتاج إلى أي حجّيّة متمّمة، وذلك مثل: بعض الاستلزمات والمستقيمات العقلية التي لا تقبل الشكّ.

والدليل العقلي الظنّي، وهو الذي يولّد الظنّ لدى الإنسان، وحجّيّته بحاجة إلى جعل شرعي، من قبيل: القياس والاستحسان، وهذا القسم هو الذي كان وما زال موضع نزاع ونقاش بين الشيعة التي ترفضه وجلّ أهل السنّة الذين يرتضون بهكذا دليل[٦].

عكس

(← الطرد والعكس)

علامية المعنى الحرفي

تحسين البدري

علامية المعنى الحرفي من ضمن المسالك التي سعت لتفسير وتحليل المعنى الحرفي، وهي: آلية المعنى الحرفي ونسبية المعنى الحرفي إضافة إلى علاميته.

بناء على هذا المسلك، فإنّ الحرف لا معنى له بحدّ ذاته إنّما هو علامة لمعنى، وهو بمثابة النصب الذي هو علامة المفعول في قوله: «ضرب زيد خالداً» فالنصب بحدّ ذاته خالٍ من المعنى، لكنّه علامة على المفعولية، إلّا أنَّ هذه الرؤية لا تخلو من ردود ونقاشات[٧].

(← حرف)

١. الفصول في الأُصول: ٣١٦.
٢. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٣٣.
٣. المستصفى ١: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
٤. المعتبر في شرح المختصر ١: ٣١ ـ ٣٢.
٥. الرسائل الأربع: ٧.
٦. بحوث في علم الأُصول ٤: ١١٩، الدروس (الحيدري) ٣: ٢٥٣ ـ ٢٥٨.
٧. أُنظر: بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٣٩، شرح العضد (ابن الحاجب): ٥٨، هدية المسترشدين ١: ١٩٠، مقالات الأُصول ١: ٩١.

علّة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

العلل الشرب الثاني. وتعلّة من العلل. علّ يعلّ ـ بفتح العين وضمّها ـ علّاً وعللاً إذا شرب شرباً بعد شرب. يقال: سقى إبله عللاً ونهلاً، إذا سقاها سقية بعد سقية[١].

والتعليل سقي بعد سقي، وجني الثمرة مرّة بعد أُخرى[٢].

وقد اعتلّ. وهذه علّته: سببه[٣].

اصطلاحاً

يمكن تقسيم التعاريف الواردة للعلّة إلى عدّة أقسام.

القسم الأوّل: التعاريف التي اعتبرتها معنى، وهي مثل:

المعنى الذي يقتضي الحكم[٤].

المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم[٥].

والمعنى هو تفسير اللفظ، ولذلك اعتبر البعض تعريف العلّة بالمعنى لا ربط له بتعليل الأحكام[٦].

القسم الثاني: التعاريف التي اعتبرتها أمارة على الحكم الشرعي[٧]، أو كونها معرفاً له[٨]. ويبدو أنّ المراد من الأمارة هو نفسه المراد من المعرّف للحكم.

القسم الثالث: التعاريف التي اعتبرتها باعثاً للحكم، أي بمعنى الباعث، ويشرح البعض الباعث بقوله: أي مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم[٩]. وقريب من التعريف بالباعث التعريف الذي يرى العلّة ما ثبت الحكم لأجلها أو ما أوجبت الحكم[١٠].

القسم الرابع: التعاريف التي اعتبرتها المؤثّر لذاته في الحكم، وقد نسب هذا الرأي الى المعتزلة[١١].

القسم الخامس: التعاريف التي اعتبرتها وصفاً، وهي مثل: الوصف المشتمل على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم[١٢].

الوصف الموجب لإدراك حكم الله فيما لا نصّ فيه[١٣].

الوصف الخارج المعرّف للحكم، بحيث يكون مضافاً اليه (إلى الوصف)[١٤].

وصنّف الرازي التعاريف ضمن ثلاثة، هي:

ـ كونها المؤثّر.

ـ كونها الداعي.

ـ كونها المعرّف[١٥].

وصنّفها الزركشي إلى خمسة أصناف، هي:

١ ـ كون العلّة معرّفاً للحكم وعلامة عليه.

---

١. ترتيب جمهرة اللغة ٢: ٥٩٤، مادّة: «علل».

٢. لسان العرب ٣: ٢٧٤٠، مادّة: «علل».

٣. القاموس المحيط: ٩٥٤، مادّة: «علل».

٤. اللمع: ٢١٥.

٥. الفصول في الأُصول ٤: ٩.

٦. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٦٤.

٧. المستصفى ٢: ١٤٥.

٨. نهاية السول: ٦٥٣ هداية المسترشدين ٢: ٥٩٣.

٩. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٠١.

١٠. الواضح في أُصول الفقه ٣: ٢٧.

١١. نهاية السول ٤: ٥٦.

١٢. مذكرة أُصول الفقه: ٢٧٥.

١٣. القياس حقيقته وحجيته: ١٩٩.

١٤. أُصول الفقه (أبو ناجي): ٢٨٤ ـ ٢٨٥.

١٥. المحصول ٢: ٣٠٥.

٢ ـ كونها الموجب للحكم لذاتها بجعل من الله.

٣ ـ كونها الموجب للحكم لذاتها ودون جعل من الله[١].

٤ ـ كونها الموجب للحكم بالعادة.

٥ ـ كونها الباعث على التشريع، بمعنى ضرورة أن يكون الوصف المستنبط فيها مشتملاً على مصلحة لئن تكون مقصودة للشارع.

وهناك تعاريف وتصنيفات أُخرى كذلك[٢]. لكن لا يخلو مجملها من نقاشات وردود[٣].

تسميات متعدّدة للعلّة

وردت عن الأُصوليين عدّة تسميات للعلّة، هي: السبب والإشارة والداعي والمستدعي والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضي والموجب والمؤثر والمعنى[٤]. ولكن يشكك في بعض التسميات مثل: السبب[٥]، وسيأتي بيان الفرق بينه وبين العلّة في الألفاظ ذات الصلة.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ حكمة

عرّف الغزالي الحكمة بقوله: «المصلحة المخيلة المناسبة»[٦].

وعرّفت أيضاً بكونها المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم[٧].

وهناك من الأُصوليين من يطلق الحكمة على معنيين:

الأوّل: الأمر الذي إذا نظر إليه في ذاته يُظنّ أنّه علّة.

والثاني: ما يترتّب على التشريع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وجاء بشواهد على هذين الإطلاقين[٨].

فرّق النائيني بين الحكمة والعلّة، بأنّ الحكمة إذا تحقّقت فيمكن أن تكون علة لتشريع حكم كلّي، بينما علّة الحكم يدور الحكم مدارها ولا يتخلّف عنها[٩].

ويرجع السيّد الخوئي الفرق بينهما إلى فهم العرف، حيث قال: «الميزان في الحكمة والعلّة هو فهم العرف، ففي كلّ مورد فهم العرف من الكلام دوران الحكم مدار التعليل فهو علّة وإلّا فهو حكمة»[١٠].

ويذهب الشيخ السبحاني إلى أنّ هناك فرقين بين العلّة والحكمة، حيث إنّ العلّة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً كالإسكار، فهو علّة التحريم وجوداً وعدماً، وعندما يتحوّل إلى خل ينتفي الحكم، بينما الحكمة لا يدور الحكم مدارها، بل هي أوسع، ففي تربّص المطلقة ثلاثة قروء وجوب استعلام حال المطلقة باعتبار الآية: ﴿**وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحامِهِنَّ**﴾[١١]. واستعلام

---

١. البحر المحيط ٥: ١١١ ـ ١١٣.

٢. ميزان الأُصول ٢: ٨٢٧ ـ ٨٣٠، نبراس العقول: ٢٢٤ ـ ٢٣٥، التعليل بالشبه: ٤٨ ـ ٦٦، مباحث العلّة: ٧٠ ـ ١٠٢.

٣. أُنظر: القياس حقيقته وحجّيّته: ١٨٣ ـ ١٩٣، مباحث العلّة في القياس: ٧٠ ـ ١٠٢، القياس أصلاً من أُصول الفقه: ٢٤٩ ـ ٢٦٠.

٤. البحر المحيط ٥: ١١٩ ـ ١٢٠، إرشاد الفحول ٢: ١٣٧ ـ ١٣٨، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٣٦٦.

٥. التعليل بالشبه: ٤٨ ـ ٦٦، مباحث العلّة: ٧٠ ـ ١٠٢.

٦. المستصفى ٢: ١٧٨.

٧. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٦.

٨. الحكمة عند الأُصوليين: ٢٣ ـ ٣١.

٩. فوائد الأُصول ٣: ١١٦.

١٠. مصباح الأُصول ٣: ٣٠٧.

١١. البقرة: ٢٢٨.

حال المطلقة ليس ملاكاً أو علّة لوجوب الاعتداد إنّما هو حكمة تلازم حكم الاعتداد، ولذلك لو كان مفارقاً لها مدّة عام، ثُمّ انكشف موته فعليها الاعتداد رغم عدم مقاربتها مدّة عام[١].

وهناك من فرّق بين الحكمة والعلّة بكون الحكمة هي علّة العلّة (وهذا هو الذي جعلهم يدعونها علّة الحكم) ولولاها لما جعلت علّة[٢].

وهناك آراء ورؤى أُخرى قريبة للمضامين المتقدّمة أو تختلف بعض الشيء[٣].

(← حكمة)

٢ ـ سبب

عرّف ابن حزم السبب بقوله: «أمر وقع فاختار الفاعل أن يوقع فعلاً آخر من أجله، ولو شاء ألّا يوقعه لم يوقعه، ككون الذنب سبباً لعقوبة المذنب»[٤].

وينقل الزركشي عن القفال الشاشي قوله: «إنّا ننظر إلى الشيء إن جرى مقارناً للشيء وأثر فيه فهو العلّة، أو غير مقارن ولا تأثير للشيء فيه دلّ على أنّه سبب»[٥].

والسيّد الحكيم بعد ما يعرّف السبب بأنّه معنى ظاهر منضبط جعله الشارع أمارة للحكم، يعتبره أعمّ من العلّة، وينسب الى بعض التفريق بعدم وجود مناسبة ظاهرة بين السبب والحكم عكس ما عليه العلّة، ويمثّل له بأنّ رؤية الهلال سبب لوجوب الصوم لا علّة؛ لعدم إدراك العقل وجهاً للارتباط بينهما[٦].

ويذهب البعض إلى أنّ العلة تطلق على حكمة الحكم كالزجر الذي هو حكمة القصاص، أمّا السبب فيطلق على المظنّة دون الحكمة، إذ بالمظنّة يتوصّل إلى الحكم لأجل الحكمة، والمظنّة هي الوصف المتضمّن لحكمة الحكم[٧].

لكن قد يتساهل في التسميات فيسمّى السبب علّة، ولذلك نقل الغزالي عن أبي حامد قوله: «ولا يبعد تسمية السبب علّة»[٨].

كما ورد عن الزركشي والشوكاني القول: بأنّ للعلّة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات، فيقال لها: السبب والأمارة وغير ذلك[٩]، كما ورد عن غيرهما هذا التساهل في التسمية كذلك[١٠].

(← سبب)

٣ ـ شرط

عرّف الشرط بأنّه ما لا يوجد المشروط دونه، ولا يلزم أن يوجد عنده[١١].

وعرّف كذلك: هو الذي يتوقّف عليه المؤثّر في تأثيره لا في ذاته[١٢].

---

١. أُصول الفقه فيما لا نصّ فيه: ٩٥ ـ ٩٦.
٢. الإبهاج في شرح المنهاج ٣: ١٤١، أنيس المجتهدين ١: ٤٩٣.
٣. الخيارات (محمّد علي الأراكي): ١٠٠، تنقيح الأُصول: ١٥٩، القياس أصلاً من أُصول الفقه: ٢٧٤ ـ ٢٨٢.
٤. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٥.
٥. البحر المحيط ٥: ١١٧.
٦. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٦.
٧. البحر المحيط ٥: ١١٥.
٨. المستصفى ٢: ١٤٥.
٩. البحر المحيط ٥: ١١٥، إرشاد الفحول ٢: ١٣٨.
١٠. أُنظر: تعليل الشريعة بين السنّة والشيعة: ٦١.
١١. إحكام الفصول في أحكام الأُصول: ١٧٣، روضة الناظر وجنة المناظر: ١٣٥.
١٢. التحصيل من المحصول ١: ٣٨٣.

وفي مجال التفريق بينه وبين العلّة تنقل عدّة تعابير قد تشير إلى أمر واحد، فينقل الزركشي عن القفال الشاشي قوله في الشرط: «وأمّا الشرط فهو ما يختلف الحكم بوجوده، وهو مقارن غير مفارق للحكم كالعلّة سواء، إلّا أنّه لا تأثير فيه، وانّما هو علامة على الحكم من غير تأثير»[١].

والسيّد الحكيم بعد ما ينقل تعريف الشرط بكونه الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقّف عليه وجود الشيء من غير إفضاء له، أي لا يقتضي وجوده وجود المشروط، لكن انعدامه يستلزم انعدام المشروط، يذهب إلى أنّ العلّة يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً عكس ما عليه الشرط من كون الحكم يدور مداره وجوداً فقط دون حالة العدم[٢].

ومثّل لذلك بأن يقول شخص لامرأته: «إن دخلت الدار فأنت طالق» فإنّ الطلاق شرطه دخول المرأة الدار، وهو يتوقّف وجوداً على دخول المرأة الدار لكن لا يجب؛ لأنّ وجوبه يتوقّف على إجراء صيغة الطلاق. ومثال آخر هو: شرطية الطهار للصلاة، فإنّ الطهارة لا تفضي إلى الحكم بالصلاة بل الحكم (صحّة الصلاة) متوقّف على ذلك الشرط، وهو الطهارة[٣].

(← شرط)

ثالثاً: الأقسام

قسمت العلّة بعدّة اعتبارات إلى الأقسام التالية:

١ ـ باعتبار منشأ العلّة قسمت إلى عقلية أو شرعية أو لغوية أو عرفية.

والعلّة العقلية مثل: تعليل الخمر بالإسكار.

والعلّة الشرعية مثل: جواز رهن المشاع لجواز بيعه.

والعلّة اللغوية مثل قولهم: النبيذ يسمّى خمراً فيحرم.

والعلة العرفية مثل: تحريم بيع الغائب؛ لكون البيع هنا يتضمّن جهالة يجتنبها العرف[٤].

وورد هكذا تقسيم وإشارات لهذا التقسيم للعلّة عن بعض الشيعة كذلك، لكن بنحو ضمني استطرادي وليس بنحو مستقل، كما هو مشهود في كتب أُصول فقه أهل السنّة[٥]. وقد وردت عن البعض تسمية العلّة الشرعية بالسمعية[٦]؛ لكون السمع يقابل العقل لا يقابل الشرع. وقد يفرّق بين العقلية والشرعية، بأنّ العقلية مقتضية للحكم بذاتها، بينما الشرعية مقتضية له بالوضع من قبل الشارع[٧].

٢ ـ باعتبار قصور العلّة أو تعدّيها قسمت إلى العلّة القاصرة أو الواقفة، والعلّة المتعدية، والقاصرة هي التي يقتصر تأثيرها على المحلّ المنصوص، مثل: تعليل حرمة الربا في الذهب والفضة بكونهما جوهري الثمنية، أي أنّهما غالباً ثمنين لأشياء، فيقتصر على المحلّ المنصوص، بينما في المتعدية يتجاوز تأثيرها المحلّ المنصوص كتعليل حرمة الخمر بالسكر، فإنّه يشمل كلّ ما أُسكر.

٣ ـ باعتبار تركيب العلّة وبساطتها قسمت إلى العلّة

---

١. البحر المحيط ٥: ١١٧.
٢. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٧.
٣. مباحث العلّة: ١٥٩.
٤. نهاية السول ٤: ٢٥٣ ـ ٢٥٥.
٥. مفاتيح الأُصول: ١٢٠، رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر (الخالصي): ٤٩، جواهر الكلام ٤٠: ٢٢٣.
٦. الذريعة (السيّد المرتضى) ٢: ٦٧١، العدّة (الطوسي) ٢: ٦٤٩.
٧. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٨٣.

المركّبة والبسيطة، والبسيطة مثل: السكر، بينما المركبة: هي التي تتركّب من أمرين أو أكثر مثل: عدم وجوب القصاص في قتل الأب ولده، وسبب ذلك الحكم هو القتل والأبوّة، أي أمران[١].

٤ ـ باعتبار النصّ على العلّة واستنباطها قسّمت إلى العلّة المنصوص عليها والعلّة المستنبطة، والمنصوصة: هي التي نصّ عليها الشارع، والمستنبطة: هي يستنبطها المجتهد ولم ترد على لسان الشارع بنحو مباشر[٢].

٥ ـ وباعتبار ابتدائها واستدامتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: العلّة التي تكون مقتضية للحكم واستدامته مثل: الرضاع الذي يوجب تحريم النكاح اقتضاء واستدامة.

الثاني: العلّة التي تقتضي الحكم ابتداء دون الاستدامة، كالعدة والردّة فهما علّتان لمنع ابتداء النكاح دون استدامته.

الثالث: العلّة التي توجب استدامة الحكم دون اقتضائه مثل: الطلاق فإنّه يوجب رفع حلّ الاستمتاع لكن لا يدفعه، فالطلاق لا يوجب منع وقوع نكاح جديد[٣].

٦ ـ باعتبار ماهية العلّة فقد قسمت العلّة الى أقسام، فيمكن للعلّة أن تكون صفة ذاتية أو شرعية أو اسماً مشتقّاً أو علماً أو حكماً.

فالصفة الذاتية مثل: الطعم أو القوت، والشرعية مثل: عبادة أو كفّارة، والاسم المشتّق مثل: النبّاش (السارق) وواطئ الأجنبية بغير شبهة (الزاني)، والاسم العلم مثل: ماء فيجوز الوضوء به أو التراب فيجوز التيمم به، والحكم مثل: من صحّ طلاقه صحّ ظهاره[٤].

على أنّ البحوث الأُصولية الحديثة وخاصّة الصادرة من الشيعة لا تعتبر مثل: اسم العلم (الماء أو التراب) علّة. ويبدو أنّ هكذا تقسيم حصل في عهد لم تهذّب البحوث الأُصولية بنحو دقيق.

وكما يمكن للعلّة أن تكون وصفاً أو اسماً كذلك يمكن أن تكون عدماً للوصف أو الاسم ونفياً لذلك الوصف والاسم مثل: «ليس بمطعوم» و«ليس بموزون» أو «ليس بماء» أو «ليس بتراب»[٥].

كما أنّ الوصف الذي هو ركن العلّة قد يكون لازماً كالطعم لجريان الربا في المطعومات عند الشافعيين، وقد يكون عارضاً كوصف كونه مكيلاً في علّة الربا عند بعض[٦].

كما وردت تقسيمات أكثر جزئية واصطلاحات لبعض الأقسام المتقدّمة ونقاشات مطوّلة في هذا المجال[٧].

رابعاً: الحكم

هناك عدّة بحوث ونقاشات يمكن درجها ضمن الأحكام المترتّبة على العلّة، بعضها جزئية جدّاً وبعضها نظرية أكثر ممّا هي عملية مثل: أولوية القاصرة على المتعدّية أو عدم ذلك، والعلّة قليلة الأوصاف أولى من متعدّدة الأوصاف، وتقديم العلّة المناسبة على غيرها،

---

١. نهاية السول ٤: ٢٥٦.
٢. اللمع: ٢١٨ ـ ٢١٩، البحر المحيط ٥: ١١٤.
٣. البحر المحيط ٥: ١٧٣ ـ ١٧٤.
٤. الواضح في أُصول الفقه ٣: ٢٨، ميزان الأُصول ٢: ٨٧٣.
٥. الواضح في أُصول الفقه ٣: ٣١.
٦. ميزان الأُصول ٢: ٨٣٤، البحر المحيط ٥: ١٧١ ـ ٢٧٢.
٧. مباحث العلّة في القياس: ١٧١ ـ ١٩٤.

وتقديم الأعمّ على الأخصّ وكثير منها بحوث فقهية[١]. كما وردت بعض من البحوث بنحو استطرادي في بعض مصنفات أُصول الفقه لدى الشيعة، مثل: كون المصالح والمفاسد عللاً غائية، أو بعناوين أُخرى[٢]. واقتصرنا هنا على البحوث التي وقعت موضع اهتمام الأُصوليين أكثر دون غيرها، مثل البحوث التالية:

الأوّل: التعليل

للتعليل معنيان:

الأوّل: ما يقارب القياس أو أنّه جزء من عملية القياس.

الثاني: كشف علل ومصالح الأحكام الشرعية[٣]. والأحكام التي تكتشف مصالحها وعللها تسمّى معلولة.

والذي يتناول الموضوع بحثه الأُصوليون تحت عنوان: القياس والعلّة هو المعنى الأوّل المقارب للقياس، والذي يمكن تعريفه بعدّة تعاريف مثل:

استخدام العلّة لإثبات حكم شرعي. أو كونه العمل الذي يمارسه المجتهد عند استنباط علّة الحكم لتعدّيتها الى فروع أُخرى. وهذا هو الجانب البارز في موضوع القياس.

وعليه، هو عملية تسبق عمل المجتهد القائس؛ باعتبار أنّ القياس يتمّ بعد البحث عن علّة الحكم في الأصل، ثُمّ السعي لتعدّيتها إلى الفرع بعد ملاحظة الاشتراك بين الأصل والفرع.

ويبدو من بعض أنّ التعليل هو نفسه القياس، حيث ورد عن السرخسي قوله: «المقصود بالتعليل تعدّية حكم النصّ الى محلّ لا نصّ فيه»[٤]. وعرّفه ابن حزم بقوله: «التعليل هو إجراء صفة الأصل في فروعه»[٥].

والمعنى الثاني للتعليل فيه إشارة إلى من يرى وجود علاقة بين التعليل والقول بالمقاصد الشرعية، فقد نسب البعض إلى جمهور أُصوليي أهل السنّة أنّ كلّ من قال بالتعليل قال بالمقاصد الشرعية، ومن رفض المقاصد رفض التعليل، والأخير هو رأي الظاهرية، بل قد يعدّ التعليل أساس نظرية المقاصد[٦].

(← مقاصد الشريعة ـ مصلحة)

من تاريخ التعليل

لا يخرج تاريخ موضوع التعليل عن تاريخ موضوع القياس، فهما متلازمان إلى حدّ كبير، وكلّ قياس لا بدّ أن يعتمد التعليل، لكن يقال في خصوص تاريخ التعليل بأنّه قد ورد في النصوص الشرعية ما يثبت وجود جذور له، فقد استخدم في القرآن والسنّة بنحو مباشر من خلال استخدام أدوات التعليل، أو غير مباشر عبر استخدام دلالات الإيماء والإشارة وما شابه، كما أنّه عمل كان يمارسه بعض الصحابة كذلك، فقد علّلوا جمع القرآن (وهي ظاهرة مستحدثة حصلت بعد رحيل الرسول ﷺ) بكونه خيراً ويجلب المصلحة للمسلمين. وعلل عمر بن الخطاب جمع الناس في صلاة واحدة تدعى التراويح دون

١. المسودة: ٣٣٧ ـ ٣٦٠، نهاية السول ٤: ٢٦٠ ـ ٢٦٤، البحر المحيط ٥: ١٢١ ـ ١٣١، مباحث العلّة في القياس: ٧١٠ ـ ٧١٩.

٢. أُنظر: تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ٢٠٨، فوائد الأُصول ٤: ١٦٧، بداية الأُصول في شرح كفاية الأُصول ٤: ٢٦.

٣. نظرية التعليل: ٣١.

٤. أُصول السرخسي ٢: ١٨٠.

٥. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٧٦.

٦. نظرية التعليل: ١٦.

أن يقوموا بالعبادات والقراءة فرادى بأنّه عمل أمثل، أي فيه تحقيق مصلحة. وهكذا كثير من الموارد.

هذا برغم أنّه كان تيار واتّجاه آخر لدى الصحابة يسعى للتقيّد بالنصوص وعدم الخروج عنها، وهذا الاتّجاه مثّله عبد الله بن عمرو بن العاص، والزبير وعبد الله بن عمر بن الخطاب، بينما اتّجاه التعليل وعدم التقيّد والوقوف عند النصوص مثّله عمر بن الخطّاب، وعبد الله بن مسعود، وأنس بن مالك.

وهذان الاتجاهان استمرّا بعد عهد الصحابة، أي كانا حاضرين في عهد التابعين وتابعيهم، حيث انقسم العلماء آنذاك إلى أصحاب الرأي وأهل الحديث، وما زال هذا الانقسام موجوداً حتّى الآن بأنحاء مختلفة لدى مختلف طوائف المسلمين[١].

أمّا البحث الأُصولي والفقهي في التعليل فقد بدأ منذ أن دخلت آلية القياس في عملية الاستنباط ومنذ بدء تدوين أُصول الفقه، وجلّ بحوث التعليل وردت عن أهل السنّة عند بحثهم القياس، وقد لا يخلو بحث في القياس عن البحث عن التعليل وإن لم يفرز له عنوان خاصّ، لكن يرد تحت عنوان العلّة كأحد أركان القياس.

أمّا الشيعة فإنّ قدماءهم مثل: الشيخ الطوسي، والسيّد المرتضى قد بحثوا التعليل بالنظر إلى ما بحثه أهل السنّة ذيل موضوع القياس والعلّة، وبعد ما أخذت الفجوات تزداد بين أُصول الفقه الشيعي والسنّي ما بات بحث التعليل يطرح بالنحو المطروح عند أهل السنّة، لكنّ كتبهم الأُصولية والفقهية لم تخلو عنه لا بعنوان كونه آلية للقياس، بل بعناوين أُخرى وبنحو غير مستقلّ، بل متشتت وبالنظر إلى موضوع العلّة أو السبب أو تداخل الأسباب الشرعية وما شابه[٢]. وأحياناً نشهد ما شهدناه عن علماء أهل السنّة من الخلط بين العلّة التكوينية والعلّة الشرعية الاعتبارية. فمن الدارج عندهم تعبير (استحالة تعدد العلل المستقلة) وما شابه[٣] أو بالعكس[٤] أو ترتيب آثار العلل التكوينية على العلل الشرعية الاعتبارية.

(← سبب ـ تداخل الأسباب والمسببات)

الثاني: شرطية العلّة في القياس

ينقل الزركشي عن البعض عدم اشتراطه وجود علة في القياس والاكتفاء بوجه من الشبه بين الأصل والفرع، لكن أكثر الذين ذهبوا الى القول بالقياس عدّوا العلة ركناً فيه[٥].

الثالث: النصوص الشرعية معلولة أم غير معلولة؟

ممّا نوقش في هذا المجال هو ما إذا كانت النصوص الشرعية تقبل التعليل أم أنّها نصوص جامدة وموقوفة لا تقبل أي تعليل؟ وقد وردت عدّة آراء في هذا المضمار[٦]:

الرأي الأول: كونها غير معلولة واثبات كونها كذلك

١. التعليل بالشبه: ٢٣ ـ ٣٥.

٢. أُنظر: غاية المسؤول (الشهرستاني) ١: ٢٠٧ ـ ٢١٢، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٠٩ ـ ١١٧، أجود التقريرات ٤: ٤٤ ـ ٤٨.

٣. أُنظر: مختلف الشيعة ٢: ٤٢٨، جواهر الكلام ١٢: ٤٤٤، مطارح الأنظار: ٤٤٧ ـ ٤٥٠.

٤. أُنظر: المقاصد العلّية في شرح الرسائل الألفية: ٢٩٧، الحدائق الناضرة ٩: ٣٤١.

٥. البحر المحيط ٥: ١١١.

٦. التعليل بالشبه: ٤٢ ـ ٤٧.

يحتاج الى دليل، وهو رأي أهـل الظـاهر[١] وكـذا بـعض القائلين بالقياس[٢]. واستدلّوا على رأيهم بأنّ الحكم ثابت بظواهر النصوص وبالتعليل يتغيّر حكم النصّ من حـيث الظاهر، فإنّ قـوله ﷺ «التـمر بـالتمر والحـنطة بـالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بـمثل فـمن زاد أو استزاد فقد أربى»[٣]. يدلّ ظاهراً على حرمة بـيع الحـنطة بالحنطة مع زيادة، وبالتعليل يتغيّر الحكم ليصير حرمة بيع المكيل بالمكيل في الجنس الواحد سواء كان حـنطة أو غيرها[٤].

الرأي الثاني: كون النصوص معلولة على العموم إلّا إذا ورد دليل على عدم كونها كذلك. واستدلّ على هذا الرأي بأنّ حجّيّة القياس ولزوم العمل به يدلّ على أنّ النصوص معلولة؛ لكون القياس يعتمد تعليل النصوص، ولا نخرج عن هذه القاعدة إلّا بدليل.

الرأي الثالث: برغم كون النصوص معلولة في الأصل لكن هناك حاجة لدليل يـدلّ عـلى التـعليل؛ وذلك لأنّ النصوص عموماً على ضـربين: مـعلول وغـير مـعلول، وثبت كون الأصل فيها هو أنّها معلولة؛ بـاعتبار الظـاهر وليس بنحو قطعي، فيبقى هناك احتمال بـالعدم ولأجـل نفي هذا الاحتمال كنّا بحاجة إلى دليـل يـنفيه ويـلزمنا بالظاهر[٥].

لم نعثر على مثل هذه البحوث النظرية لدى الشـيعة؛ باعتبار وجهة نظرهم تـجاه القـياس إلّا أنّ الرأي العـامّ والغالب لديهم هو أنّ أحكام الله لا تصاب بالعقول، مـمّا يعني عدم امكان تعليل النصوص إلّا إذا ورد نـصّ مـن الشارع يصرّح بالعلّة أو اُستفيدت العلّة من خلال تنقيح المناط أو ما شابه.

الرابع: إذا تيسّر تـعليل الأحكـام فـالمفروض تعليلها لا اعتبارها تعبّدية خالصة

ممّا نوقش هنا هو أنّ الأولوية تمنح لتعليل الأحكام لا تعبّديتها. وفي هذا المجال يقول ابن قدامة: «متى أمكـن تعليل الحكم تعيّن تعليله، وكان أولى من قهر التعبّد ومرارة التحكّم»[٦]. ويرجع الغزالي هذه الأولوية إلى فقه الصحابة وأنّهم كانوا يعللون الأحكام ويطرحون التعبّد، حيث قال: «علم من الصـحابة اتّـباع العـلل واطـراح التـعبّد مـهما أمكن»[٧]. وأورد البعض في هذا المـجال كـلمات بـعض الفقهاء التي تصرّح أو تؤكّد مبدأ أولوية تعليل الأحكـام على تعبّديتها وفق مذاهب أهل السنّة الأربعة[٨].

وهذا الرأي يتنافى مع رأي الظاهرية، حيث نصّ ابن حزم على عدم وجود علل للاحكام إلّا ما نصّ عـليه[٩]. وهناك نصوص تدلّ على هذا الرأي[١٠].

كما يتنافى هذا الرأي مع رأي الشيعة الذين يحصرون التعليل فيما ورد فيه نصّ فقط برغم أنّ الشيعة عموماً يرون

---

١. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٤٦ ـ ٥٥٨.
٢. اُصول السرخسـي ٢: ١٤٤، تـقويم الأدلّـة: ٣٠١، مـيزان الأُصـول ٢: ٨٩٥.
٣. السنن الكبري (البيهقي) ٥: ٢٨٢.
٤. ميزان الأصول ٢: ٨٩٦.
٥. اُصول السرخسي ٢: ١٤٤ ـ ١٤٥، تقويم الأدلّة: ٣٠١ ـ ٣٠٣، ميزان الأُصول ٢: ٨٩٧.
٦. المغني (ابن قدامة) ١: ٧١٨.
٧. المستصفى ٢: ١٥٣.
٨. نظرية التعليل: ١١٥ ـ ١٣٣.
٩. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٦٥.
١٠. نظرية التعليل: ١٣٨ ـ ١٤٠.

تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وأنّ هناك مصالح في أوامر الشريعة ومفاسد في نواهيها.

الخامس: امكانية التعليل بالحكمة أو بالضابط المشتمل على الحكمة

يمثّل لهذا النقاش بتعليل قصر الصلاة بالسفر، فالأُخير يشتمل على حكمة وهي المشقّة في السفر، والنقاش في هذا المجال هو جواز التعليل بالضابط (أي السفر) مباشرة، أمّا التعليل بالحكمة (أي المشقّة) ففيه آراء:

الرأي الأوّل: جواز التعليل بالحكمة مطلقاً.

الرأي الثاني: منع التعليل بالحكمة مطلقاً، وهو ما يحكى عن الأكثر. واستدلّ على هذا الرأي بأنّ المصالح والمفاسد من الأمور الباطنة التي لا يمكن الوقوف عليها، ولذلك لا يمكن اثبات حكم الفرع بها.

الرأي الثالث: التفصيل بين ما اذا كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها فيجوز التعليل وان لم تكن منضبطة فلا يجوز. وبالنسبة الى المشقة في السفر فهي ضابطة خفية غير منضبطة؛ لأنّها قد تحصل للحاضر كذلك بل وتنعدم للمسافر. واختار الآمدي هذا الرأي[١].

السادس: سبر المجتهد غور الصفات الصالحة للعلية

ممّا نوقش هنا هو على المجتهد أن يسبر غور الصفات الصالحة للعلية ليستنبط علة الحكم الذي يريد تعديته الى الموارد والفروع الأخرى. وهذا يعدّ من الشروط التي من المفروض على المجتهد القيام بها لتصحيح القياس.

وفي هذا المجال اختلف الأصوليون في الصفات التي هي أعدام؛ باعتبار أنّ البعض يرى أنّه لا يمكن تمييزها أو لا تقبل التمييز ولذلك لا يمكن التعليل بها، بينما يذهب بعض آخر الى امكانية تمييزها وتحديدها، وفي النتيجة امكانية التعليل بها لكن لا يجب سبر غورها كما في الصفات الوجودية؛ وذلك لعدم قدرة المجتهد على سبر غورها فانّها أمور غير متناهية. وهذا هو سبب سقوط الوجوب لا أنّها غير صالحة للتعليل بها[٢].

السابع: تعليل حكم بحكم آخر

يمثّل لهذا النقاش بتعليل جواز؛ رهن المشاع بجواز بيعه. فذهب البعض إلى عدم جوازه. باعتبار أنّ الحكم الذي يفرض كونه علّة يجوز التعليل به إذا كان مقارناً للحكم الذي يعدّ معلولاً له، فلو كان متقدّماً عليه لزم تخلّف المعلول عن علّته، وإن كان متأخّراً فيلزم تقدّم المعلول على علّته. فالتعليل به جائز في حالة التقارن الزماني بينهما وإلّا فلا يجوز.

لكن ردّ هذا الاستدلال بأنّ العلّة هنا ليست كباقي العلل العقلية والتكوينية، أي أنّها ليست مؤثّرة، بل معرّفة فقط[٣].

الثامن: تخصيص العلّة

نوقش تحت هذا العنوان إمكانية تخصيص العلّة بمعنى

---

١. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٨٠ ـ ١٨١، نهاية السول ٤: ٢٦٠ ـ ٢٦٢، المسودة: ٣٧٧ ـ ٣٧٨.

٢. نهاية السول ٤: ٢٦٥، المسودة: ٣٧٣، وأُنظر: الواضح في أُصول الفقه ٣: ٣١.

٣. نهاية السول ٤: ٢٧١ ـ ٢٧٢، الواضح في أُصول الفقه ٣: ٢٩ ـ ٣٠.

أنّ العلّة إذا ثبتت ثبت الحكم معها بالقياس، لكن هل يمكن أن تثبت في موارد دون أن يثبت الحكم المترتّب عليها لنصّ أو ضرورة أو مصلحة؟ في هذا المجال رأيان:

الرأي الأوّل: جواز تخصيص العلّة، واستدلّ على هذا الرأي بأنّ العلّة بمثابة اللفظ العامّ، وهو جائز التخصيص فكذلك العلّة، والجامع بين اللفظ والعلّة أنّ كلاً منهما علامة على الأحكام، فهي تارة تثبت بالألفاظ وأُخرى بالعلل. وطبيعي أن تسقط أو تتغيّر تلك الأحكام في حالات الضرورة والحرج أو ورود نصّ أو ما شابه.

الرأي الثاني: عدم جواز التخصيص؛ لأنّ التخصيص يوجب نسبة التناقض إلى الشارع، وكلّ قول ينسب التناقض إلى الشارع باطل. أمّا كيفية التناقض فإنّ الوصف إذا ثبتت علّيته وخصص في مورد ما، أي وجد ذلك الوصف ولم يثبت الحكم، فأمّا أن يقال في الموضع الذي لم يثبت فيه الحكم بأنّ هناك مانعاً شرعياً برغم كون الوصف علّة أو يقال بأنّ الوصف ليس علّة لمانع شرعي. وفي الحالة الأُولى نسب التناقض إلى الشرع؛ لأنّ علل الشرع أمارات ودلائل على أحكام الشرع. وفي الحالة الثانية يثبت التناقض في حدّ العلّة إلى الشرع، فإنّ التأثير والاطّراد الذي جعل علامة العلّة ودليلها موجود وليس بعلّة، مع أنّه نسب إلى الشرع أنّ هذا الوصف علّة أينما وجد، وقد ظهر في هذه الحالة خلافه. وهذا تناقض ينسب إلى الشارع[١].

وبرغم أنّ بعض قدماء أُصوليي الشيعة مثل: الشيخ الطوسي، والسيّد المرتضى تعرضا لهذين الرأيين إلّا أنّهما لم يبديا رأياً فيه[٢]. أمّا غيرهما وخصوصاً المتأخّرين فلم يتعرّضوا للموضوع أصلاً. ويبدو ذلك مستنداً إلى وجهة نظرهم السلبية تجاه القياس وبحوثه.

التاسع: تركيب العلّة

لا شكّ في أنّ بعض العلل مركّبة من جزءين أو أكثر، أي غير بسيطة، وهي مثل عدم وجوب القصاص في قتل الأب ولده، فعلة ذلك الحكم هو القتل والأبوّة، أي أمران[٣].

لكن اشترط البعض أن تكون العلّة ذات وصف واحد لا تركيب فيه، كتعليل الخمر بالإسكار[٤].

واشترط بعض آخر في المركّبة ألّا تتجاوز الخمسة أو السبعة أجزاء، واستدلّ عليه باعتبارات عقلية، إلّا أنّه رأي مردود باعتبار عدم الوجه والتبرير المناسب لهذا الحصر، فيجوز التعليل لوجوب الحضور في صلاة الجمعة على المكلّف المقيم قريباً من البلد الذي تقام فيه صلاة الجمعة بأنّه حرّ ومسلم وصحيح ومقيم في موطن ويبلغه النداء من موضع تصحّ فيه الجمعة، فهو كالمقيم في ذلك البلد[٥].

العاشر: شروط علّة القياس

وردت عن الأُصوليين الكثير من الأُمور التي عدّت شروطاً للعلّة التي هي بدورها أحد أركان القياس، كما نوقش في كثير منها، والكثير منها كذلك لم تكن موضع وفاق.

---

١. ميزان الأُصول ٢: ٩٠١.

٢. العدّة (الطوسي) ١: ٣٣٥ و ٣٥٤ و ٣٨٢، الذريعة (المرتضى) ١: ٢٩٥ و٢: ٦٧١.

٣. نهاية السول ٤: ٢٥٦.

٤. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٨٩ ـ ١٩٠.

٥. اللمع: ٢٢١، نهاية السول ٤: ٢٨٨، الواضح في أُصول الفقه ٣: ٤٢.

من جانب آخر، فقد جاء بعض مثل: الرازي بالشروط تحت عنوان مسائل لا شروط، بحث تحتها مثلاً جواز التعليل بالعلّة القاصرة أو حالة ترشح أكثر من حكم من العلّة الواحدة[١].

كما اختلف في عدد الشروط، فقد أوردها الآمدي ضمن عشرين مسألة[٢]. بينما عدّها الزركشي أربعة وعشرين شرطاً،[٣] ولا يبعد أنّ تعددها ناشئ عن ترتّب بعضها على الآخر أو كونها عقلية ناظرة إلى العلل العقلية تركها الأُصوليون لخروجها عن موضوع علم الأصول، أو مسلّمة بديهية أو نظرية قد لا يكون لها مصداق، فتذكر دون مثال أو أنّ بعضها ليست شروطاً أصلاً، بل مسائل مثل: تخصيص العلّة؛ ولأجل هذا لم ترد عن كثير من الأُصوليين كشروط.

وهي كما يلي:

الشرط الأوّل: أن تكون مؤثّرة

يراد من هذا الشرط أن يكون الوصف المستبطن في العلّة ذا تأثير في الحكم وكونه معلّقاً بذلك الوصف ولو لم يكن معلّقاً به لما جاز عدّها علّة.

وهناك اختلاف في الموضع الذي ينبغي تأثير العلة فيه، فرأي يقول بكفاية تأثيرها بالأصل، وآخر يفرض تأثيرها في الفرع، وثالث يكتفي بتأثيرها في موضع واحد من الأُصول[٤].

الشرط الثاني: أن تكون وصفاً ضابطاً

أي تحديد الوصف الذي يظنّ المجتهد كونه مؤثّراً في الحكم. وعلّل هذا الشرط بأنّ تأثير العلّة لحكمة مقصودة للشارع لا لمجرد كون هناك حكمة دون ضبطها ما هي[٥]؟

الشرط الثالث: أن تكون ظاهرة جلية

أي أنّ العلة في الأصل ظاهرة وأظهر ممّا في الفرع، ولا ينبغي أن تكون خفية لا يمكن الاطّلاع عليها، فلا يمكن ترتيب حكم بناء على أمر خفي مجهول[٦]

الشرط الرابع: أن تكون متعدّية ولا تكون واقفة

وفرض هذا الشرط باعتبار أنّها إذا كانت واقفة فلا يمكن للفرع أن يشارك الأصل في العلّة، لاقتصارها على الأصل فحسب.

لكن ينقل عن الشافعية تجويزهم للتعليل بالقاصرة خلافاً للحنفية، الّا أنّ الكثير يذهب إلى كون التعليل بالقاصرة وإن كان جائزاً لكن لا يمكن إلحاق مورد آخر بها؛ باعتبار قصورها، والمفروض بالقياس أن يلحق الفرع بالأصل، وهو أمر لا يتسنّى دون تعدية العلّة[٧].

وهناك من يرى أنّ الاختلاف في هذا المجال ليس في أصل شرطية التعدية، بل في التعليل نفسه، فقد علل الشافعية حرمة الربا في الذهب والفضة بجوهرية الثمن، وهي علّة قاصرة، وعلّلوا وجوب الزكاة في ضمّ الأولاد الى الأُمهات لتكميل النصاب بعلّة أنّ الأولاد متولّدون من الأُمهات، وهي علّة قاصرة.

---

١. المحصول (الرازي) ٢: ٣٨٥ ـ ٤١٣.
٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٧٩ ـ ٢١٨.
٣. البحر المحيط ٥: ١٣٢ ـ ١٧٠.
٤. اللمع: ٢٣٢ ـ ٢٣٣، البحر المحيط ٥: ١٣٢ ـ ١٣٣.
٥. البحر المحيط ٥: ١٣٣.
٦. المصدر السابق: ١٣٤ ـ ١٣٥.
٧. مذكرة أُصول الفقه: ٧٧، التبصرة: ٤٥٢ ـ ٤٥٣، أُصول الفقه (أبو ناجي): ٢٨٦.

بينما علّل الأحناف الحكم في المثال الأوّل بالجنس والوزن، وفي الثانية بزيادة مال في الحول، وهما من العلل المتعدّية والموجودة في محالّ أُخرى كذلك[١].

استدلّ بعض أصحاب أبي حنيفة على شرط تعدّية العلّة وعدم جواز التعليل بالقاصرة بأُمور، هي:

١ ـ إنّ علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست كذلك.

٢ ـ الأصل عدم العمل بالظنّ، وجوّز العمل به في موارد الأدلّة لضرورة، والقاصرة ليست من تلك الأدلّة.

٣ ـ لا فائدة في القاصرة؛ باعتبار أنّ حكمها ثبت بالنصّ[٢].

وردّت هذه الأدلّة بأُمور، أمّا الأوّل فباعتبار أنّ العلل اذا كانت أمارات، فيمكن أن تكون خاصّة أو عامّة، ولا يخرجها عدم التعدّي عن الصحّة.

وردّ الثاني بكون العلل العقلية لا تبطل بعدم التعدّي فكذلك الشرعية.

وردّ الثالث بأنّه من غير المسلّم عدم وجود فائدة في القاصرة؛ لاحتمال أن يحدث فرع يوجد فيه معنى العلّة[٣].

الشرط الخامس: اطّرادها أو عدم نقضها

هذا الشرط يعني وجود الحكم أينما وجدت العلّة، والنقض يضاد الاطّراد في المعنى، بأن يوجد في محلّ ما العلّة، لكن الحكم لا يتأتّى. وقد وردت تسمية هذا الشرط بالنحوين المزبورين، بل سمّاه البعض بعدم التخصيص[٤].

وتُذكر في هذا المجال أقوال:

الأوّل: اشتراط الاطّراد مطلقاً، بحيث إذا نقضت في محلّ عدّت غير علّة[٥].

الثاني: عدم اشتراط الاطّراد، بحيث تكون صحيحة حتّى لو خصصت في محلّ ما أو نقضت لمانع أو فقد شرط. أمّا اذا تخلّف حكمها في محلّ لغير مانع ولا فقد شرط فهي علّة فاسدة وغير صحيحة[٦].

الثالث: التفصيل بين المنصوصة فيشترط اطّرادها وتكون منقوضة إذا تخلّف حكمها في محلّ ما، بينما المستنبطة لا يشترط اطّرادها.

الرابع: عكس التفصيل في القول الثالث.

الخامس: نفس الرأي الثالث، لكن عدم اشتراط النقض في المستنبطة خاصّ بما إذا كان هناك مانع أو فقد شرط.

السادس: الاطّراد ليس بشرط، والنقض لا يقدح في العلّة مطلقاً (في المنصوصة والمستنبطة) لكن يشترط في المستنبطة العلم بوجود المانع أو فقد الشرط، أمّا في المنصوصة فلا يشترط العلم بالمانع والشرط، ويكفي أن نقدّر وجود المانع أو فقد الشرط.

ويبدو أنّ اشتراط عدم النقض والتخصيص أو عدم اشتراطه ناشئ عن تصوّر أصحاب الآراء عن العلّة، فالذي يشترط عدم النقض يعدّها بمثابة العلّة العقلية أو التكوينية الحقيقية، بحيث لا ينتقض معلولها، والذي لا يعدّها بمثابة

---

١. القياس حقيقته وحجيته: ٢٠٤.

٢. مذكرة أُصول الفقه: ٢٧٧.

٣. إحكام الفصول في أحكام الأُصول: ٦٣٧ ـ ٦٣٨، ميزان الأُصول ٢: ٩٠٤ ـ ٩٠٧، اللمع: ٣٠١.

٤. القياس حقيقته وحجّيته: ٢٠٦.

٥. العدّة في أُصول الفقه ٢: ٣٦٤، التبصرة: ٤٦٠، قواطع الأدلّة ٤: ٢٤٨.

٦. روضة الناظر: ١٧٢، الفصول في الأُصول (الجصاص) ٤: ٢٣٧ ـ ٢٥٥.

الباعث أو المعرّف فلا يشترط فيها ذلك[١].

والأقوال والآراء الواردة هنا قد تصل إلى اثني عشر قولاً.

(← انتقاض العلّة ـ اطّراد العلّة)

الشرط السادس: أن تكون منعكسة

ويراد من كونها منعكسة أن ينتفي الحكم بمجرّد انتفائها. وفي هذا المجال تُذكر صورتان لتصوير الانعكاس:

الأُولى: أن تكون للحكم علّة مستقلّة واحدة مثل: القصاص فعلّته المستقلّة هي القتل عن عمد وعدوان، ولا شك هنا في انتفاء الحكم بانتفاء علّته.

الثانية: أن يكون للحكم علّتان أو أكثر مثل: إباحة دم الشخص، فلها علل عديدة هي: القتل العمد العدواني، والردة عن الإسلام، والزنا مع الإحصان، وكلّ من هذه العلل مستقلّة.

لا نقاش في الصورة الأُولى، لكن النقاش في الصورة الثانية، وفيها أربعة أقوال:

١ ـ اشتراط انعكاسها لمنع تعدّد العلل المستقلة عقلاً[٢].

٢ ـ عدم اشتراط الانعكاس؛ لجواز التعدد عقلاً ووقوعه شرعاً[٣].

٣ ـ التفصيل بين العلّة المنصوصة فيشترط الانعكاس في العلّة المستنبطة، ولا يشترط في المنصوصة[٤].

٤ ـ التفصيل بين ما إذا تعددت العلّة فلا يشترط الانعكاس وبين ما إذا اتّحدت فيشترط[٥].

استدلّ القائلون بمنع تعدد العلل باعتبارات عقلية مثل: إذا كان للحكم علّتان فلا يخلو الواقع من أن يكون كلّ منهما مستقلّاً بالتعليل أو أنّ احداهما مستقلّة دون الأُخرى، أو أنّه لا استقلال لأيّ منهما، أو باجتماعهما تحصل العلّة. والفرض الأوّل غير جائز؛ لأنّ استقلال العلّة يعني عدم وجود علّة أُخرى، وأمّا على الفرض الثاني والثالث فالعلّة واحدة فقط.

وعليه، فإنّ القائلين بمنع التعدّد يفرضون العلل الشرعية حقيقية، فيبنون الأحكام عليها كما لو كانت عللاً أُخرى عقلية أو تكوينية.

واستدلّ مجوّزو تعدّد العلل على رأيهم بأنّ العلل الشرعية أمارات وليست حقيقية فلا مانع من التعدّد، مع أنّه واقع في الشريعة، فيعلل انتقاض الوضوء بالحدث، والحدث يحصل بالبول والغائط وغيرهما، مع استقلال كلّ منهما في إيجاب الحدث[٦].

واستدلّ المفصلون بأنّه لا مانع أن يحدد الله وينصّ على علل مستقلّة لحكم واحد؛ باعتبار كون العلّة أمارة وليس علّة حقيقية، أمّا إذا لم ينصّ فالعقل يحتمل أن يكون كلّ من الأوصاف جزء علّة أو علّة مستقلّة، ولا يمكن تحديد واحد من الاحتمالين لعدم الدليل والمرجح[٧].

(← انعكاس العلّة)

١. القياس حقيقته وحجّيته: ٢٠٨ ـ ٢١٠، مباحث العلّة: ٢٠٨ ـ ٢١٨.
٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.
٣. البرهان في أُصول الفقه ٢: ٤٧، الواضح في أُصول الفقه ٣: ٤٨ ـ ٤٩.
٤. البحر المحيط ٥: ١٤٣.
٥. المستصفى ٢: ١٨٩، المنخول: ٤١٢، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٠٧.
٦. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٠٨، إرشاد الفحول ٢: ١٤٢.
٧. أُنظر: المستصفى ٢: ١٨٧، القياس حقيقته وحجّيته: ٢١٣ ـ ٢١٤.

الشرط السابع: أن تكون سالمة بشرطها

يراد من هذا الشرط ألّا يرد نصّ أو إجماع على ردّ كون الوصف موضع البحث علّة وإلّا بطل التعليل بها [١].

شروط أُخرى

هناك شروط أُخرى أوردها الزركشي وغيره، وقد كثر عددها ولم ترد عن أكثر الأُصوليين، هي:

١ ـ ألّا تعارضها علّة أقوى، لكون الأقوى أحقّ بالحكم.

٢ ـ أن تكون أوصافها مسلّمة أو مدلولاً عليها.

٣ ـ أن يكون الأصل المقيس عليه معللاً بالعلّة بنصّ أو إجماع.

٤ ـ ألّا تكون في الفرع موجبة حكماً وفي الأصل موجبة حكماً آخر، فلا يقاس سقوط الزكاة عن الصبي على سقوط الجزية عنه لعلّة الصغر.

٥ ـ أن لا توجب ضدين، أي كون الحكم في الفرع ضدّ الحكم في الأصل، فذلك من قبيل: أن يشهد الشاهد بأمرين متضادين، فتبطل شهادته.

٦ ـ ألّا يتأخر ثبوتها عن ثبوت الأصل؛ لأنّ هذا يعني ثبوت حكم الأصل بعلّة أُخرى غير العلّة المنظورة.

٧ ـ أن يكون الوصف معيّناً لا مبهماً.

٨ ـ أن يكون طريق إثبات العلّة شرعياً كالحكم الشرعي.

٩ ـ أن يكون الوصف مقدراً مثل: الملك فإنّه أمر مقدّر في الذهن، ولا وجود له في الخارج وغير محسوس، لكن رفض البعض وجود مقدرات في الشارع أصلاً.

١٠ ـ ألّا يكون عدماً في الحكم الثبوتي، من قبيل: علّة تحريم الذي لم يسمّ عليه هو عدم ذكر اسم الله عليه عند الذبح، على اختلاف في هذا الشرط.

١١ ـ ألّا تعارض العلّة (إن كانت مستنبطة) بعلّة أُخرى موجودة في الأصل؛ لاحتمال أن تكون الأُخرى هي العلّة أو مجموعهما علّة.

١٢ ـ ألّا تتضمّن العلّة المستنبطة زيادة على النصّ بأن تتضمّن حكماً لم يثبته النصّ في الأصل مثل: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلّا سواء بسواء» فعللت الحرمة بأنّها ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض، مع أنّ الأخير لم يرد في النصّ.

١٣ ـ ألّا تكون معارضة بعلّة أُخرى تقتضي نقيض حكمها.

١٤ ـ إن كان في الأصل شرط فلا ينبغي للعلّة أن تزيل الشرط، كما في الآية ٢٥ من سورة النساء فقد شرطت خشية العنت في نكاح الإماء فإجازة نكاحهن دون الخشية لوصف جامع آخر يعدّ إزالة لشرط النكاح المنصوص عليه.

١٥ ـ ألّا يكون الدليل الدالّ عليها متضمّناً لحكم الفرع بعمومه أو بخصوصه؛ لأنّه نستغني عن العلّة عندئذٍ.

١٦ ـ ألّا يكون مؤيّداً للقياس أصل منصوص عليه بالإثبات على أصل منصوص عليه بالنفي، أو ألّا يقاس أصل على أصل.

١٧ ـ إن كانت العلّة متعدّية، فيشترط فيها ألّا يكون التعليل في المحلّ ولا جزء منه. وهذه المسألة مبنية على أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا واحد [٢].

---

١. البحر المحيط ٥: ١٣٥.

٢. البحر المحيط ٥: ١٣٢ ـ ١٥٦.

وهناك شروط كثيرة أُخرى وقعت موضع نقاش الأُصوليين قد تورد تحت عنوان شروط أو مسائل ذات صلة ببحث العلّة أو ما شابه[١].

الحادي عشر: مسالك العلّة

قد يدرج بحث مسالك العلّة تحت عنوان: «الطرق المفضية إلى العلّة أو الكاشفة عنها»[٢] أو «الطرق الدالّة على العلّة»[٣]. ويراد منه الطرق التي يثبت من خلالها كون الوصف علّة للحكم.

وقد اختلفوا في عددها فأورد الأسنوي تسعة مسالك[٤]، وعدّها الرازي عشرة[٥]، وأورد الزركشي عشرة كذلك[٦]، وعدّها الشوكاني إحدى عشرة[٧]. ويبدو أنّ الاختلاف ناشئ عن إدغام بعضها ببعض من قبل بعض الأُصوليين وتفريق بعض المتقاربات في المعنى من قبل بعض آخر، ممّا يزيد في عددها. وذلك من قبيل: التأثير فبعض عدّه طريقاً مستقلّاً وآخر عدّه من أقسام المناسب[٨]. وبعض آخر نفى بعض الطرق ولم يعتبرها من مسالك العلّة مثل: الاطّراد أو الإخالة[٩].

من جانب آخر، قسّم البعض مثل الغزالي المسالك إلى صحيحة وفاسدة، وقسّم الصحيحة إلى ثلاثة أقسام[١٠]. وقسّمها بعض آخر إلى مسالك متّفق عليها ومسالك مختلف فيها، والمتّفق عليها، هي: النصّ، والإجماع، والمختلف فيها هي: السبر، والتقسيم، والدوران، والطرد وتنقيح المناط، والشبه، واستثنى المناسبة عن التقسيم[١١].

وقسّمها آخر إلى قسمين: نقلية، وهي: الإجماع، والنصّ، وفعل الرسول. وعقلية أو اجتهادية[١٢].

والمسالك هي عبارة عمّا يلي:

الأوّل: النصّ من الكتاب والسنّة، ويقسّم النصّ إلى قسمين: نصّ قاطع لا يحتمل غير العلّية، ونصّ ظاهر يحتمل غير العلّية احتمالاً مرجوحاً.

من جانب آخر، فإنّ للقاطع ألفاظاً، مثل: «كي»، كما في قوله تعالى: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ ٱلأَغْنِيـاءِ مِنْكُمْ﴾[١٣].

و«من أجل» أو «لأجل»، كما في قوله: «إنّما جعل الاستئذان من أجل البصر»[١٤].

كما لغير القاطع أو الظاهر ألفاظ، مثل الموارد التالية:

«اللام» في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[١٥]. فاللام للتعليل ويحتمل للملكية والتخصيص.

و«إنّ»، كما في قوله ﷺ في حقّ المحرم الذي أعقصته راحلته: «لا تقرّبوه طيباً فإنّه يبعث يوم القيام ملبياً»[١٦].

---

١. التبصرة في أُصول الفقه: ٤٥٢ ـ ٤٩٠، البحر المحيط ٥: ١٥٧ ـ ١٧٠، مباحث العلّة في القياس: ١٩٥ ـ ٣٣٣.
٢. البحر المحيط ٤: ١٦٥، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٠٢.
٣. إرشاد الفحول ٢: ١٤٣.
٤. نهاية السول ٤: ٥٩ ـ ١٣٨.
٥. المحصول ٢: ٣١١.
٦. البحر المحيط ٥: ١٨٤ ـ ٢٥٥.
٧. إرشاد الفحول ٢: ١٤٤ ـ ١٥٧.
٨. ميزان الأُصول ٢: ٨٤٦.
٩. المصدر السابق: ٨٦٠ ـ ٨٦٤.
١٠. المستصفى ٢: ١٥٠ ـ ١٥٨.
١١. التعليل بالشبه: ٧١.
١٢. مباحث العلّة في القياس: ٣٣٧.
١٣. الحشر: ٧.
١٤. عمدة القارئ (العيني) ٢٢: ٢٣٩.
١٥. الإسراء: ٧٨.
١٦. سنن ابن ماجة ٢: ١٠٣٠.

و«الباء» كقوله تعالى: ﴿فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ ٱللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾[١]. أي بسبب الرحمة، وفيها احتمالات مرجوحة أُخرى.

والألفاظ ذات الصلة بالموضوع غير قليلة وسّع بعض الأُصوليين الكلام في هذا المجال[٢].

(← ظهور ـ نص)

الثاني: الإيماء.

(← إيماء وتنبيه)

الثالث: الإجماع، ويمثّل لهذا بتعليل تقديم الأخ من الأبوين على الأخ من الأب في الإرث بامتزاج النسبين، أو أنّ الغصب علّة ضمان الأموال، فيقاس عليه السارق وجميع الأيدي الغاصبة[٣]. لكن بعض الأُصوليين حتّى من أهل السنّة، مثل الظاهريين، لا يعتبرون الإجماع من مسالك العلّة لأسباب منها: أنّه ليس اجماعاً حقيقياً ولا يعكس في واقعه رأي المسلمين جميعاً[٤].

الرابع: المناسبة.

(← مناسبة)

الخامس: الشبه.

(← شبه)

السادس: الدوران.

(← دوران)

السابع: اطّراد العلّة.

(← اطّراد العلّة)

الثامن: السبر والتقسيم.

(← سبر وتقسيم)

التاسع: تنقيح المناط.

(← تنقيح المناط)

العاشر: فعل الرسول، بأن يشاهد فعله، ثُمّ يعلم بعد ذلك أنّ فعله كان لأجل وقوع شيء ما، فيستفاد كون الواقع هو سبب في فعل الرسول. ذكره البعض مثل أبي إسحاق الشيرازي[٥]، لكن أهمله أكثر الأُصوليين هذا المسلك ولم يذكره كأحد مسالك العلّة[٦]. وقد يكون ذلك لإلحاق الفعل بالنصّ الشرعي والسنّة.

الثاني عشر: قوادح العلّة

من البحوث ذات الصلة بالعلّة هو بحث قوادح العلّة التي يمكن أن تنقض العلّة وتبطلها، وتسمّى اعتراضات أو أسئلة، وقد عدّت إلى خمسة وعشرين اعتراضاً.

(← اعتراض ـ سؤال)

علم

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

والعلم ضدّ الجهل... والمعلوم: ما أدركه علمك[٧]. العلم: اليقين يقال: عَلم يعلم، إذا تيقّن. وجاء بمعنى المعرفة

١. آل عمران: ١٥٩.

٢. أُنظر: المعتمد ٢: ٤٤٨، نهاية السول ٤: ٥٩ ـ ٦٢، نبراس العقول: ٢٤٢ ـ ٢٤٨، التعليل بالشبه: ١٢٧ ـ ١٣٢، مباحث العلّة: ٣٤٧ ـ ٣٦٦.

٣. البحر المحيط ٥: ١٨٤.

٤. التعليل بالشبه: ١٥٤ ـ ١٥٥.

٥. اللمع: ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

٦. البحر المحيط ٥: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، مباحث العلّة في القياس: ٣٦٧.

٧. ترتيب جمهرة اللغة ٢: ٥٩٥، مادّة: «علم».

أيضاً، كما جاءت بمعناه ضمن كلّ واحد معنى الآخر لاشتراكهما في كون كلّ واحد مسبوقاً بالجهل؛ لأنّ العلم وإن حصل عن كسب فذلك الكسب مسبوق بالجهل...[١].

وبعض اللغويين مثل الأزهري لم يعرّفه أصلاً واكتفى بتعريف تصاريفه مثل علّامة...[٢].

اصطلاحاً

تنوّعت تعاريف العلم من قبل علماء الإسلام، وذلك بلحاظ أنّ العلم وقع موضع بحث في عدّة علوم كالمنطق والفلسفة وأُصول الفقه، ولأجل هذا نجد اشتراكاً وتقارباً بين التعاريف في مجمل العلوم، مع إضافات أحياناً تتناسب مع العلم الذي ينتمي إليه التعريف. والتعاريف التالية وردت في علم الأُصول:

ـ ما اقتضى سكون النفس[٣].

ـ الاعتقاد بالشيء[٤].

ـ جزم الإنسان بقضية من القضايا بشكل لا يراوده أي شكّ أو احتمال للخلاف فيها[٥].

ـ صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تامّاً[٦].

وهناك من قال بتعذّر تعريفه، أو يعسر تحديده ولا طريق لمعرفته إلّا القسمة، وهو ممّا لا يمكن حدّه؛ لأنّه من الكيفيات النفسانية التي يجدها كلّ عاقل، كالفرح والشبع، أو أنّه يلزم الدور؛ لأنّه يؤخذ العالم في تعريف العلم[٧].

وهناك مفردتان تستخدمان كمرادفين للعلم، هما: القطع واليقين، لكن استخدام اليقين بمعنى العلم قليل في أُصول الفقه، وخاصّة أنّ بعض الأخباريين فرّق بين العلم واليقين، بأنّ العلم يقتضي سكون النفس بينما اليقين هو الذي لا يقبل احتمالاً مخالفاً[٨].

أمّا استخدام مفردة القطع مكان العلم فكثير، واستخدمه أُصوليو الشيعة والسنّة، المتقدّمون منهم والمتأخّرون، ولا يبدو وجود من شكّك في ترادفهما، وكلمات الأُصوليين في هذا المضمار تدلّ على ذلك، فقد ورد عنهم: «القطع نفس الرؤية والانكشاف»[٩]. و «القطع هو عين الانكشاف والإرادة»[١٠]. و «ذكروا أنّ الحجّيّة والكاشفية من لوازم القطع، ولا يحتاج إلى جعل جاعل، لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه»[١١]. و «القطع هو انكشاف المقطوع به للقاطع»[١٢]. وهذه التوصيفات التي ذكرت للقطع صادقة على العلم كذلك، وبالإمكان استبدال هذه المفردة بمفردة علم، ممّا لا يترك شكّاً في الترادف.

كما أنّ القطع يوصف بالتفصيلي والإجمالي[١٣]،

---

١. المصباح المنير: ٤٢٧، مادّة: «علم».

٢. تهذيب اللغة ٢: ٢٥٢ ـ ٢٥٥، مادّة: «علم».

٣. فرائد الأُصول ١: ٣٣١. بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢: ٣٤٢.

٤. بحر الفوائد ٢: ٣٤٢.

٥. القطع (الحيدري): ١٠٦.

٦. إرشاد الفحول: ١: ٣١.

٧. المصدر السابق: ٢٩.

٨. فرائد الأُصول ١: ٣٣١، تعليقة على معالم الأُصول ٥: ٢٥٩، نهاية الأفكار ٣: ١٣٦، أُصول الفقه (المظفر) ٣: ٩١.

٩. مجمع الفرائد في الأُصول: ٩٣ ـ ٩٤.

١٠. دروس في علم الأُصول ١: ١٨٦، وأُنظر: مصباح الأُصول ٢: ١٥.

١١. معتمد الأُصول: ٣٧٣.

١٢. الفوائد الحائرية: ٣٤.

١٣. كفاية الأُصول: ٢٧٢، الفصول الغروية: ٢٨٢، الفوائد المدنية والشواهد المكّية: ٣٧٨، الأُصول الأصيلة: ٦٠، نهاية النهاية ٢: ٤٢.

كما يوصف العلم، وهو يعكس الترادف في الاستخدام بوضوح.

رغم هذا نجد هناك من فرّق بين القطع والعلم، بأنّ القطع هو الاعتقاد الجازم بنظر القاطع بينما العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع[١].

ولأجل هذا، نبني هنا على ما بنى عليه أكثر الأُصوليين من اعتبار المفردتين مترادفتين.

ثانياً: الأقسام

١ ـ القطع (العلم) الطريقي والموضوعي

القطع الطريقي هو: القطع بالتكليف دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب أو في موضوع حكم[٢]. بل يكون صرف كاشف عن موضوع الحكم أو عن نفس الحكم[٣]. ومثاله: القطع بحرمة شرب الخمر، فإنّ الحرمة ثابتة بقطع النظر عن العلم بحكم الخمر (وهو الحرمة) وبقطع النظر عن العلم بخمرية السائل المعيّن[٤].

القطع الموضوعي: هو القطع الذي يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلّقه لا يماثله ولا يضادّه[٥]. أي العلم بحكم موضوع يؤخذ في موضوع آخر[٦]. ومثاله: لو أوجب المولى إكرام معلوم العدالة، فإنّ العلم بعدالة الشخص دخيل في وجوب الإكرام[٧].

ولهذا النوع صنفان، فقد يكون العلم تمام الموضوع، بحيث يدور الحكم مدار العلم وجوداً وعدماً مثل: العلم بالخمر موضوع لوجوب الاجتناب عن الخمر (مع غضّ النظر عن إصابة العلم للواقع أو مخالفته).

وقد يكون العلم جزء الموضوع بأن يكون الموضوع مركّباً من العلم والواقع، بحيث ينتفي الموضوع بانتفاء أحدهما.

وعلى كلا التقديرين إمّا أن يؤخذ العلم بنحو الصفتية (باعتباره أحد الصفات وهي كونه ظاهراً بنفسه ومظهراً لغيره) فلا ينظر إلى جانب كشفه، بل إلى جانب كونه صفة دون النظر إلى الواقع المنكشف، بل يلغى هذا الجانب. وهو خلاف الطريقي الذي يؤخذ على نحو الطريقية والكاشفية بأن يؤخذ العلم لا كعلم وصفة، بل باعتبار كونه كاشفاً عن الواقع[٨].

بالطبع لا تنافي فيما لو كان القطع طريقياً لحكم وموضوعياً لحكم آخر[٩].

وهناك أقسام أُخرى كذلك وردت تحت هذا التقسيم عدّها البعض خمساً[١٠].

وهناك نقاشات في تقسيمات القطع الموضوعي[١١]. لكن يبدو أنّ هذه الأصناف افتراضية والواقع منها في الشريعة اثنان: هو القطع الطريقي المحض، وما أُخذ في الموضوع على نحو الطريقية لا الصفتية، أي كونه موضوعاً بما أنّه كاشف عن واقع[١٢].

---

١. نهاية النهاية ٢: ٢٥.
٢. كفاية الأُصول: ٢٦٢.
٣. منتهى الأُصول ٢: ٩.
٤. مباحث الأُصول (الحائري) ١: ٣٣٥.
٥. كفاية الأُصول: ٢٤٤، أجود التقريرات ٣: ١٣.
٦. نهاية النهاية (الإيرواني) ٢: ٢٤.
٧. مباحث الأُصول (الحائري) ١: ٣٣٥.
٨. فوائد الأُصول ٣: ٩ ـ ١١، نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ١٤ ـ ١٨، أنوار الهداية ١: ٩١ ـ ٩٤.
٩. مباحث الأُصول (الحائري) ١: ٣٣٥.
١٠. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٣: ٥٢.
١١. مباحث الأُصول (الحائري) ١: ٣٣٦ ـ ٣٤٥.
١٢. أجود التقريرات ٣: ٣٥، فوائد الأُصول ٣: ١١ ـ ١٢.

٢ ـ العلم التفصيلي والعلم الإجمالي

لم ترد تعاريف كثيرة ودقيقة لكلّ من العلم التفصيلي والإجمالي، لكن من الواضح أنّ المراد من العلم التفصيلي: هو العلم الذي يغطّي جميع أو جُلّ جزئيات المعلوم التي يراد معرفتها، والمراد من العلم الإجمالي: هو العلم الذي يغطّي بعض جزئيات المعلوم. والأمر يختلف حسب صنف المعلومات المراد معرفتها، فبالنسبة إلى المسائل الشرعية فإنّ المراد معرفته من الماء المنظور ـ مثلاً ـ هو كون الماء المحدد طاهراً أو نجساً، فإذا تحدد الماء الذي في الوعاء الأوّل كونه نجساً كان هذا علماً تفصيلياً، وإذا كان علمنا يقتصر على معرفة كون أحد الإناءين (الأوّل أو الثاني) نجساً، كان علمنا حينئذٍ إجمالياً.

وقد يختصر تعريفه بأنّه: علم تفصيلي بالجامع بين أمرين أو أكثر مع شكّ وتردّد بأفراد الجامع.

ما نورده تالياً هو كلمات لبعض الأُصوليين تصلح تعريفاً للعلم الإجمالي، مثل:

فالعلم الإجمالي: هو العلم المقرون بالجهل[١].

وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلّف بأنّ الشارع أوجب مركّباً ما ولا يدري أهو المركّب من تسعة أو المركّب من عشرة، أي من تلك التسعة بإضافة واحد[٢].

العلم الإجمالي: هو العلم المتعلّق بالمردّد[٣].

العلم الإجمالي: هو تعلّق العلم بالجامع[٤].

العلم الإجمالي: هو العلم بالشيء بمقدار من مشخصاته والجهل بمقدار من مميزاته الموجب للتردد. والعلم التفصيلي: هو علم بالشخص بمميزاته له عن غيره مطلقاً[٥].

حقيقة العلم الإجمالي

ولا يبدو وجود نقاش بين الأُصوليين في حقيقة العلم التفصيلي، بل النقاش في حقيقة العلم الإجمالي، وقد ورد في هذا المجال ثلاثة اتّجاهات أو توجّهات.

الاتّجاه الأوّل: كون الإبهام في العلم الإجمالي يعود إلى المعلوم لا العلم نفسه، بمعنى سنخية العلم التفصيلي مع الإجمالي في الكشف عن الحقيقة، مع اختلاف في أنّ الإجمالي يستبطن تردداً في متعلّقه، والعلم التفصيلي لا يستبطن هذا. والإجمال والتفصيل وصفان للمتعلّق.

وفيه نظريتان:

النظرية الأُولى: تقوم على أساس أنّ متعلّق الواجب هو الجامع أو أحدهما لا بعينه، أو هو الفرد المردد، وهي للمحقّق الخراساني استفيدت من بحثه في الواجب التخييري[٦].

لكن أورد عليه: بأنّ هذا يستلزم تعلّق صفة الوجوب بفرد متردّد، وهو غير ممكن عقلاً. وردّ هذا الإشكال بأنّ الوجوب أمر اعتباري فلا بأس بتعلّقه بالمردد[٧].

لكن قد يستشكل عليه أيضاً: بأنّه لا وجود للفرد المردد في الخارج، بل وفي الذهن كذلك، ومن المفروض

---

١. تحريرات في الأُصول ٦: ١٧٢.
٢. المعالم الجديدة للأُصول ١: ٢٣٥.
٣. بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٩: ٤١.
٤. مباحث الأُصول (الحائري) ١: ٤٥٣، القطع (الحيدري): ٤٧٧.
٥. منتقى الأُصول ٥: ٥٠.
٦. كفاية الأُصول: ١٤٠ ـ ١٤١.
٧. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٥٦، تحقيق الأُصول ٣: ٣١٣ ـ ٣١٤.

مساوقة الصورة الذهنية للمعلوم لما هو موجود في الذهن أو الخارج، ولا بدّ من تعيّن المعلوم[١].

النظرية الثانية: للشيخ الإصفهاني، حيث يذهب إلى أنّ العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع وشكّ في الخصوصيات، ومتعلّق العلم الإجمالي هو الجامع فقط، واستدلّ عليه بأنّ متعلّق العلم الإجمالي لا يخلو من أربعة شقوق هي:

١ ـ ألّا يكون متعلقاً بشيء أصلاً، وهو واضح البطلان، وخلف كون العلم من الصفات الحقيقية ذات الإضافة.

٢ ـ أن يكون متعلّقاً بالفرد بعنوانه التفصيلي، وبطلانه باعتبار تحوّل العلم الإجمالي إلى تفصيلي.

٣ ـ أن يكون متعلّقاً بالفرد المردد، وهو باطل؛ لأنّ الترديد إمّا أن يكون مفهوماً أو وجوداً. والترديد مفهوماً باطل؛ لكون المفهوم بوجوده الذهني مشخص لا ترديد فيه، وكذلك إذا كان خارجاً فإنّ الترديد والإبهام في الوجود الخارجي المتشخّص غير معقول.

٤ ـ أن يكون متعلّقاً بالجامع، وباعتبار بطلان الشقوق الثلاثة السابقة فيتعيّن هذا الشقّ[٢].

الاتّجاه الثاني: كون الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في حقيقة وسنخ كلٍّ منهما لا في متعلّقهما، والإجمال والتفصيل وصفان للعلم نفسه.

ويوضّح الشيخ العراقي هذا التوجّه بالقول: بأنّ العلم الإجمالي بحدّ ذاته يختلف عن التفصيلي لا المعلوم، كما يذهب إليه أصحاب التوجّه الأوّل، وأنّ العلم الإجمالي علم يشوبه إجمال، بينما التفصيلي يخلو من هكذا إجمال، والفرق بينهما نظري كالفرق بين الإحساس الواضح والإحساس المشوب[٣].

وكلا النظريتين لا يخلوان من نقاشات وإشكالات[٤].

الاتّجاه الثالث: وهو للشهيد الصدر، حيث جمع بين هذين الاتجاهين من خلال القول بأنّ متعلّق العلم الإجمالي هو مفهوم كلّي ملحوظ بنحو الإشارة إلى الخارج، ويرى أنّه من خلال القول بهذه الفكرة سيصحّ الاتّجاه الأوّل والثاني، ويجاب على جميع الإشكالات التي وردت على كلٍّ منهما[٥].

ثالثاً: الحكم

هناك عدّة بحوث ذات صلة بموضوع العلم:

١ ـ هل مسألة حجّيّة القطع (العلم) أُصولية أو كلامية؟

ممّا ناقشه الأُصوليون هو مسألة كون حجّيّة القطع أُصولية أم كلامية، والمشهور ذهب إلى كونها كلامية[٦]، واستدلّ المحقّق الخراساني على عدم كونها أُصولية من حيث إنّ تناسبها وتشابهها مع علم الكلام أكثر من أُصول الفقه[٧]. واستدلّ السيّد الحكيم بأنّ القطع هو وصول إلى الحكم وليس مقدّمة للوصول إليه، بحيث يكون جزءاً من القياس الذي ينتهي إلى الحكم، وبتعبير آخر: هو نتيجة

١. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٥٦.
٢. المصدر السابق: ١٥٦ ـ ١٥٧.
٣. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٥٧.
٤. القطع (الحيدري): ٤٦١ ـ ٤٦٢، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٥٧ ـ ١٥٩.
٥. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٦٠ ـ ١٦١.
٦. القطع (الحيدري): ٥٧.
٧. كفاية الأُصول: ٢٥٧.

وليس مقدّمة[١]. لكن البعض مثل: السيّد البروجردي[٢]، والإمام الخميني ذهب إلى كونها أُصولية؛ لأنّها تدخل في عملية الاستنباط وتقع واسطة فيها كسائر الأمارات العقلائية والشرعية[٣].

والأمر برمّته يعود إلى تعريف أُصول الفقه ونطاق التعريف الذي يحدّد المسائل ما إذا كانت داخلة في علم الأُصول أم خارجة عنه[٤].

٢ ـ حجّيّة القطع (العلم)

للحجّيّة معانٍ مختلفة كالموارد التالية:

الأوّل: الحجّيّة المنطقية، وتعني مدى صدقية وموضوعية العلم للكشف عن الواقع.

الثاني: الحجّيّة التكوينية، وهي دافعية القطع بنحو تكويني للعمل وفقه.

الثالث: الحجّيّة بمعنى التنجيز والتعذير، وأنّ العبد في علاقته مع مولاه يمكنه العمل وفق القطع ويكون منجزاً له ومعذراً، فيستحقّ الثواب والعقاب وفق هذه الحجّيّة[٥].

عند استخدام تعبير (حجّيّة القطع) أو (حجّيّة العلم) فقد يريدون كلّاً من المعاني المتقدّمة للحجّيّة، لكنّ البحث العلمي في أُصول الفقه منصبّ على المعنى الثاني والثالث فقط؛ لكونه يدخل في صلب البحوث الأُصولية ومن ضمن مواضيع هذا العلم.

كما أنّه باعتبار التلازم بين المعنى الثاني والثالث كثيراً ما يدغمان ويعدّان معنى واحداً، ولا يلتفت إلى التفريق بينهما، فنجد أحياناً تقسيم معاني حجّيّة القطع إلى القسمين التاليين: كاشفيته عن الواقع (وهو المعنى المنطقي)، ولزوم متابعته (وهو المعنى الذي وقع موضع بحث الأُصوليين). والأخير هو المهمّ من وجهة نظر أُصول الفقه، بل قد لا يلاحظ المعنى الآخر، وتفسّر الحجّيّة به حصراً ويترك المعنى الآخر. وقد عبّر عن ذلك السيّد الخوئي بالخلط بين الأمرين، ونسبه إلى الشيخ الأنصاري[٦]. ولأجل ذلك يُعدّ الظنّ في بعض الموارد حجّة، ويراد منه لزوم متابعته بجعل من الشارع وإن لم يكن كاشفاً وطريقاً عن الواقع حقيقة؛ لكونه منجزاً ومعذراً[٧].

رأي الأخبارية في حجّيّة القطع

يبدو وجود إجماع على حجّيّة القطع إلّا ما نسب إلى الأخبارية من عدم حجّيّة القطع الناشئ من مقدّمات عقلية[٨].

سبب هذه النسبة هو تعابير وردت عن بعض الأخباريين تفيد حصر استخدام العقل في الموارد الضرورية وعدم حجّيّته إلّا في تلك الموارد، لكن يبدو أنّ هذه النسبة غير صحيحة ورفضها من تناول هذه النسبة واعتبر الصحيح هو نفي هؤلاء العلماء للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، لكن كلمات الأخباريين في هذا

١. المحكم في أُصول الفقه ٣: ٢١.
٢. لمحات الأُصول: ٤٠٩.
٣. تهذيب الأُصول ٢: ٥.
٤. القطع (الحيدري): ٥٥ ـ ١٠٢.
٥. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ٢٧.
٦. مصباح الأُصول ٢: ١٥.
٧. منتهى الأُصول ٢: ١٩.
٨. الهداية في الأُصول ٣: ٦٨ ـ ٦٩، منتقى الأُصول ٤: ١٠٩.

المجال مضطربة وتحتمل أكثر من معنى ممّا أثّر في إيجاد الانطباع المذكور في أذهان غيرهم[١].

ومن المحتمل كون روايات مثل: «شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منّا»[٢]. أو «من دان الله بغير سماع عن صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة»[٣]. كانت هي السبب في إيجاد التصوّر المذكور عن الأخبارية بلحاظ قولهم بحجّيّة الكثير أو أكثر الروايات المنسوبة لأهل البيت دون التدقيق بها بنفس النحو والطريقة التي يعملها الأُصوليون.

(← أخباري)

رأي المذاهب الإسلامية في حجّيّة القطع

باستثناء ما نسب إلى الأخباريين فإنّ مجمل المذاهب الإسلامية لم يختلفوا في حجّيّة القطع، ويمكن الاستدلال على هذا الموضوع بأنّ أصل البحث لم يطرح من قبل قدماء ومتقدّمي الأُصوليين، وطرحه متأخّرو الشيعة فقط، ما يعني تسالم جميعهم على الحجّيّة ولو كان هناك من يرفض هذا الرأي لنقل في كتبهم ولكان منشأ لتدارس هذا الموضوع كما كانت الشبهة المنسوبة للأخبارين منشأ لتدارس الموضوع من قبل متأخّري الشيعة. ولم نأثر شيئاً واضحاً لهذا البحث في كلمات أُصوليي باقي المذاهب. وهذا دليل على عدم وجود خلاف فيه.

توجّهات في حجّيّة القطع

يمكن القول بوجود إجماع على حجّيّة القطع، لكن الاختلاف في فذلكته، وفي هذا المجال توجد عدّة توجّهات:

التوجّه الأوّل: كون حجّيّته ذاتية، وهذه النظرية تعني أنّ القطع طريق وكاشف عن الواقع ولزوم ووجوب متابعته والعمل وفقه، دون الحاجة إلى دليل؛ لكون هذا من لوازمه الذاتية، وبمثابة الزوجية للاثنين والأربعة؛ وباعتبار كون الحجّيّة ذاتية فلا ينبغي البحث عن دليل عليها[٤]. ويُضاف إلى هذا بأنّه باعتبار أنّ الحجّيّة من اللوازم الذاتية، فالقطع المنظور هو مجمل القطع وبجميع أصنافه سواء كان موافقاً للواقع أو خيالياً وغير موافق للواقع، أي الجهل المركّب، وسواء حصل لدى المجتهد أم لدى المقلّد[٥].

وقد يفسّر هذا الوجوب واللزوم بالشرعي، أي أنّ هذه الملازمة ممّا أمر الشرع بقبولها[٦]. لكن يقال: بأنّ هذه المسألة لا علاقة لها بالشرع والقضية تخضع لأحكام العقل، بل يذهب البعض إلى أنّ طرح كون الحجّيّة بجعل شرعي أو تكويني كلام لا معنى له؛ لأنّ الحجّيّة ذاتية، والذاتي لا يعلل، وهو مساوق لجعل القطع للقطع، وهو لا معنى له[٧].

ويُرجع البعض حجّيّة القطع ولزوم العمل به إلى الوجدان ويراه ممّا يشهد الوجدان عليه ولا حاجة للاستدلال عليه غير الوجدان. فهو أمر لم يكن بجعل جاعل بل حاصل بدون جعل أصلاً[٨].

---

١. كفاية الأُصول (مع حواشي المشكيني) ٣: ١١٣ ـ ١١٤، أجود التقريرات ٣: ٧٢، فرائد الأُصول ١: ٥١.

٢. الكافي ٢: ٤٠٢.

٣. وسائل الشيعة ٢٧: ٧٥.

٤. أُصول الفقه (المظفر) ٣: ٢٢ ـ ٢٨.

٥. دراسات في علم الأُصول ٣: ١٥ ـ ١٦.

٦. لمحات الأُصول: ٤٢١.

٧. أُصول الفقه (المظفر) ٣: ٢٥ ـ ٢٦.

٨. بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٥: ١٤، المحكم في أُصول الفقه ٣: ١٧ ـ ١٩.

ويعبر بعض آخر عن هذا المضمون بالضرورة بدلاً عن الوجدان، ويرى أنّ كاشفية القطع وانكشاف الواقع به من الأُمور الضرورية، ويعدّ من الآثار واللوازم التي لا تنالها يد الجعل تكويناً لا نفياً ولا إثباتاً، كما يضيف إليها تبريرات فلسفية.

وهناك من ينكر إثبات الطريقية له، ويرى أنّ الحجّيّة ليست من اللوازم، بل القطع هو نفسه الانكشاف والرؤية لا أنّه مرآة، وهو بنفسه طريق بحسب ماهيته وذاته، وثبوت الشيء لنفسه ضروري.

كما يرفض رأي الشيخ الأنصاري لكونه خلط بين مقام طريقية القطع ومقام حجّيّته[١]. وهذا هو ظاهر كلمات الذين عبّروا عن المسألة بكون القطع علّة تامّة للتنجّز ولن تناله الجعل، مثل المحقّق الخراساني[٢].

التوجّه الثاني: الدليل هو بناء العقلاء، أي أنّ الحجّيّة تعدّ من القضايا المشهورة التي يتبناها العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع، وتعود إلى حسن العدل وقبح الظلم، ولم يردع عنها الشارع فينبغي اتّباعه[٣].

وقد ردّ هذا التوجّه بأنّه خارج عمّا نحن فيه؛ لأنّ الهدف من القضايا التي تواضعوا عليها هو حفظ النظام وإبقاء النوع، وحجّيّة القطع ليست من قبيل قبح الظلم حفظاً لنظام البشرية، وذلك لسببين:

الأوّل: حجّيّة القطع ثابتة قبل وجود عقلاء في العالم.

الثاني: حكم العقلاء يرجع إلى قضية حفظ النظام وليس اتّباعاً للأوامر الشرعية الدخيلة في حفظ النظام، فالإتيان بالصلاة لا دخل له في حفظ النظام وإبقاء نوع البشر ولا يؤدّي تركه إلى اختلال النظام[٤]. ولأجل هذا لا شأن للعقلاء في هذا المجال ولا يمكنهم الحكم والبتّ بهذا الموضوع.

التوجّه الثالث: الدليل هو حكم العقل، فالعقل هو الذي قضى بأن يتّبع القطع. وهو صريح كلمات وردت عن المحقق الخراساني، حيث قال: «لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً»[٥].

ومن المحتمل أنّ الاضطراب في كلمات المحقّق الخراساني، حيث تبدو من بعض كلماته قوله بأنّ الحجّيّة من اللوازم الذاتية، ومن بعض أُخرى أنّها بحكم العقل، ناشئ عن رؤيته في التلازم بين القول بكون القطع علّة تامّة للتنجز وبين كون دليل التنجز والحجّيّة هو العقل، أو أنّه لم يفرّق بين التوجّهين.

وقد عبّر البعض عن هذا الدليل بقوله: إنّ العمل بالقطع عدل ومخالفته ظلم، وهذا يعني أنّها من صغريات ومصاديق حسن العدل وقبح الظلم[٦]، كما استدلّ على هذا التوجّه بأدلة أُخرى أيضاً[٧].

وردّ هذا التوجّه بأنّ شأن العقل هو الإدراك فحسب لا الإلزام والبعث، فالأمر والنهي ليسا من شأن العقل ولا من وظائفه، بل هي من وظائف المولى. لكن يمكن قبول هذا التوجّه لا بالمعنى المذكور، بل بمعنى إدراك العقل حسن اتّباع القطع وقبح مخالفته[٨].

---

١. دراسات في علم الأُصول ٣: ١٣.
٢. كفاية الأُصول: ٢٧٢.
٣. مصباح الأُصول ٢: ١٦.
٤. دراسات في علم الأُصول ٣: ١٤ ـ ١٥.
٥. كفاية الأُصول: ٢٥٨.
٦. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ٢٨.
٧. أُنظر: بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ٣١ ـ ٣٦.
٨. دراسات في علم الأُصول ٣: ١٤ ـ ١٥، وأُنظر: المحكم في أُصول الفقه ٣: ١٩.

وهناك أدلّة أُخرى وردت ضمن هذا التوجّه وردّت كذلك[١].

حجّيّة العلم الإجمالي

برغم أنّ العلم علم وقطع سواء كان تفصيلياً أم إجمالياً إلّا أنّ هناك من شكّك في حجّيّة العلم الإجمالي، ومنشأ الشكّ كون المنكشف بالعلم الإجمالي ليس تامّاً، ممّا يجعله عرضة لإمكان مخالفته بجعل من الشارع، عكس ما عليه التفصيلي، حيث الانكشاف تامّاً، فلا يمكن أن تناله يد الجعل[٢].

وفي هذا المجال عدّة آراء:

الرأي الأوّل: ما ذهب إليه الأكثر من أنّ شأن العلم الإجمالي هو نفس شأن العلم التفصيلي من حيث الحجّيّة، وأنّ الحجّيّة لازم ذاتي للعلم سواء كان تفصيلياً أم إجمالياً، والعلم علّة تامّة للتنجز بكلا صنفيه[٣].

الرأي الثاني: إنّه مقتضٍ، وينجز فيما إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي[٤].

الرأي الثالث: العلم الإجمالي علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ومقتضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية[٥]. لكن رفض بعض هذا التفصيل والتفريق بين الحالتين. وهذا يعني أنّ للشارع الحقّ في أن يأذن بمخالفة القطع في بعض الموارد والحالات فقط دون جميعها[٦].

منجزية العلم الإجمالي ووجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية

هناك مسألة وقعت موضع نقاش متأخّري أُصوليي الشيعة ومعاصريهم، وهي: بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسر العلم التفصيلي أو لا؟ يكتفى به إلّا مع تعذر العلم التفصيلي، فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر.

وبتعبير آخر: هل تجب الموافقة القطعية وتحرم المخالفة القطعية في مورد العلم الإجمالي، كما هو الحال بالنسبة إلى العلم التفصيلي، أو يمكن الاقتحام فيهما؟

ويمكن التمثيل له بوجوب صلاة الجمعة أو صلاة الظهر في ظهيرة الجمعة، فهل العلم الإجمالي الموجود هنا ينجّز وجوب الموافقة القطعية من خلال الإتيان بكلا الصلاتين؟ وهل يحرّم هذا العلم المخالفة القطعية، بحيث يحرّم تركهما معاً؟

يبدو وجود اتّفاق على حرمة المخالفة القطعية، لكن النقاش في أنّ قضية استلزام العلم لحرمة المخالفة القطعية هي من باب كون العلم الإجمالي علّة لحرمة المخالفة القطعية أم مقتضي لها؟ فإذا كان من باب كونه علّة استلزم

---

١. دراسات في علم الأُصول ٣: ١٤ ـ ١٥.

٢. كفاية الأُصول: ٢٧٢.

٣. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ٢٣٦، تنقيح الأُصول: ٢٧، نهاية الأفكار ٣: ٣١١، منتهى الأُصول ٢: ٥٣، مباحث الأُصول (الحائري) ٣: ٣٨١.

٤. كفاية الأُصول: ٢٧٢.

٥. وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٦٣١.

٦. وقاية الأذهان: ٤٤٩، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٥: ١٢١ ـ ١٢٢.

هذا عدم إمكان جعل ترخيص لارتكاب المحرم من الناحية العقلية دون فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي.

أمّا بناء على كون العلم الإجمالي مقتضي فإنّ بالإمكان الترخيص لكون المقتضي يؤثّر في حالة عدم وجود المانع، أي أنّه موقوف على عدم وجود المانع، فإذا وجد المانع، فيجوز الترخيص ولا موجب للحرمة.

وكذلك الكلام في مسألة وجوب الموافقة القطعية، فإنّها موقوفة على ثبوت كون العلم الإجمالي علّة أم مقتضي. وعلى هذا الأساس انقسم الأُصوليون إلى عدّة آراء، ودار بينهم نقاش لإثبات علّية أو اقتضائية العلم الإجمالي للموافقة والمخالفة القطعيتين، فهناك من ساوى بينهما من هذه الناحية وهناك من فكّك بينهما [١].

٣ ـ أخذ العلم في موضوع الحكم

محلّ النزاع في هذه المسألة هو إمكان أو عدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم، بألّا يكون الحكم منجزاً ولا فعلياً إلّا بعد العلم به. وهي من ضمن المسائل الافتراضية التي قد لا تجد لها تطبيقات عملية في الفقه، ودرج دراستها في القرنين الأخيرين، حيث أُدرجت الكثير من الأفكار الفلسفية الدقيقة في أُصول الفقه.

مثّل لهذه المسألة بالمثال التالي: إذا قيل: إن قطعت بجواز الشهادة يجوز لك الشهادة، فإنّ القطع بجواز الشهادة، وهو الحكم، أخذ في موضوع هذا الحكم، وهو جواز الشهادة [٢].

الحالات المتصوّرة وحكمها

من ناحية أُخرى، همّ الكثير من الأُصوليين بتصوير الحالات الممكنة لهذه المسألة، منها ما يلي:

الحالة الأُولى: أخذ العلم بالحكم بموضوع نفس الحكم.

الحالة الثانية: أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر، مع فرض كون الآخر إمّا مثله أو ضدّه [٣].

في مجال حكم أخذ العلم في موضوع نفس الحكم الشرعي ادّعي اتّفاق آراء الأُصوليين على كون هذا محالاً، إمّا من باب لزوم الدور أو توقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ الجواز متوقّف على القطع به، والقطع به متوقّف على الجواز، وهو دور. وإمّا استحالته من أبواب أُخرى [٤].

والحالة الثانية مستحيلة أيضاً؛ لأنّها تستلزم اجتماع المثلين أو الضدّين؛ لكون الحكم الآخر إمّا أن يكون مخالفاً للحكم المعلوم به فيكون مضادّاً له وإمّا أن يكون موافقاً له، فيكون مثله، وكلاهما مستحيلان.

ويذهب المحقّق الخراساني إلى إمكان ذلك فيما إذا أخذ العلم بمرتبة من الحكم شرطاً للحكم في مرتبة أُخرى، وعندئذٍ ينتفي محذور الاستحالة باجتماع الضدين أو المثلين ولا يستلزم الدور [٥]. علماً أنّ المحقّق الخراساني يقسّم مراحل الحكم إلى أربع مراحل، هي: مرحلة

---

١. أُنظر: نهاية الأفكار ٣: ٤٦ ـ ٤٩ و ٣٠٧ ـ ٣١٢، منتهى الدراية ٦: ٢٧، حقائق الأُصول ٢: ٤٧ ـ ٥٦، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٦١ ـ ١٧٣، تسديد الأُصول ٢: ١٨٨ ـ ٢٠٢، منتقى الأُصول ٥: ٧٠ ـ ٨١.

٢. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٣: ٦٧.

٣. كفاية الأُصول: ٢٦٧.

٤. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٣: ٦٧ ـ ٧٢.

٥. كفاية الأُصول: ٢٦٧.

الاقتضاء أو الشأنية، ومرحلة الإنشاء، ومرحلة الفعلية، ومرحلة التنجّز[١].

إلّا أنّ الذين لا يرون للحكم إلّا مرتبتين هي مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، فيستحيل هذا؛ لاعتبارات عقلية[٢].

(← حكم)

كما رفض الدور المذكور بنحو آخر، إذ قيل بأنّه غير متحقّق أصلاً؛ باعتبار أنّ التوقّف المصوّر هنا لا يكون من الطرفين، حيث إنّ القطع بالحكم لا يتوقّف على الجواز، وهو المقطوع، بل التوقّف من ناحية المقطوع، فإنّه يتوقّف إثباته على القطع، وأمّا القطع فإثباته لا يتوقّف عليه، فإنّه يحصل ولو لم يكن له خارج أصلاً، كالجهل المركّب فإنّه يكون القطع عنده، ولكن لا واقع للمقطوع[٣].

وقد يقال: بإمكان أخذ العلم بالموضوع في الحكم دون استلزام أي محذور، كما في المثال الافتراضي التالي: «إذا قطعت بوجوب الصلاة عليك الصلاة». فقد يقال: بعدم استلزام هذا اجتماع الضدّين، إذ الوجوب قد تعلّق بالصلاة بما هي، وتعلّقت الحرمة بالصلاة بما هي مقطوعة الوجوب، فيكون الموضوع للحكمين متعدداً بحسب الجعل، لكن لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، من حيث إنّ الانبعاث نحو عمل والانزجار عنه في آن واحد محال، ومع هذه الاستحالة لا يصحّ تعلّق وصدور الجعل بهما من المولىٰ[٤].

وقد ذكرت تبريرات أُخرى لاستحالة جعل العلم موضوعاً للحكم[٥].

ويذهب الشهيد الصدر إلى أنَّ الحالات التي يعقل فيها أخذ القطع في موضوع حكم شرعي هي خمس:

١ ـ أخذه بما هو تمام الموضوع.

٢ ـ أخذه بما هو صفة جزء الموضوع.

٣ ـ أخذه بما هو انكشاف بالذات تمام الموضوع.

٤ ـ أخذه بما هو انكشاف بالذات جزء الموضوع.

٥ ـ أخذه بما هو انكشاف للواقع بالعرض والمجاز ويساوق كونه جزء الموضوع[٦].

ولم يورد هنا مصاديق لهذه الحالات المعقولة، وهو دارج لدى الأُصوليين الذين كتبوا على طريقة المتكلّمين، حيث يتناولون مسائل دون النظر إلى واقع الفقه ومصادره في تقنين القواعد والتقعيد الأُصولي.

قيام الأمارات مقام القطع

لقيام الأمارات، مثل: خبر الواحد أو بعض الأُصول العملية مقام القطع حالتان:

الحالة الأُولى: قيام الأمارات مقام القطع الطريقي، وقد تناول الأُصوليون هذه الحالة، ويبدو منهم الاتّفاق على قيامها مقام القطع الطريقي. وورد عن البعض قوله بعدم وجود إشكال ونقاش في هذه الحالة؛ لأنّها القدر المتيقّن من أدلّة التعبّد بالأمارات[٧].

ولأجل تسالم الأُصوليون على هذا الموضوع تعرّضوا

١. كفاية الأُصول: ٢٥٨.
٢. دراسات في علم الأُصول ٣: ٦٤ ـ ٦٥.
٣. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٣: ٦٧ ـ ٧٢.
٤. مصباح الأُصول ٢: ٤٤ ـ ٤٥.
٥. القطع (الحيدري): ٣٧٠ ـ ٣٧٤.
٦. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ٧٢ ـ ٧٣.
٧. المحكم في أُصول الفقه ٣: ٨٠.

له بشكل استطرادي، ولم يناقشوه بعمق. رغم هذا نجد بعضهم استدلّوا عليه بعبارات وأنحاء مختلفة، مثل قولهم: بأنّ الأمارات حجّة كالقطع، وإذا كان هناك نقاش لا في قيامها مقام القطع، بل في أصل حجّيّتها، فدليل حجّيّتها هو بنفسه دليل على قيامها مقام القطع، أي أنّ دليل اعتبارها هو نفسه منحها صلاحية القيام مقام القطع، فإنّ حجّيّتها تعني وجوب الاتّباع والجري العملي وفقها[١].

واستدلّ آخر بقوله: إنّه لو لم نقبل هذا لانسدّ باب الاجتهاد والاستنباط[٢].

الحالة الثانية: قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي. وفي هذه الحالة عدّة أقوال:

الأوّل: قيامها مقامه مطلقاً حتّى فيما أخذ موضوعاً على وجه الصفتية.

الثاني: عدم قيامها مطلقاً ولو كان أخذه فيه بنحو الطريقية.

الثالث: التفصيل بين ما أخذ في الموضوع على نحو الطريقية والكاشفية فتقوم وبين ما أخذ على وجه الصفتية فلا تقوم[٣].

يذهب البعض إلى أنّ دليل حجّيّة الأمارة كافٍ في قيام الأمارة مقام القطع الطريقي والموضوعي، منهم الشيخ النائيني[٤].

وهناك من قال بإمكان قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي؛ باعتبار أنّ بإمكان المولى أن يجعل الظنّ الناشئ عن الأمارة مقام الموضوع اعتباراً وليس حقيقة، وكأنّ الكشف الناقص والناشئ عن الأمارة قد أتمّه المولى من خلال اعتبار الأمارة بمثابة القطع فتمّم الكشف الناقص بجعل واعتبار. وبذلك صحّ قيام الظنّ الناشئ عن الأمارة مقام القطع. والأمر غير مختصّ في القطع المأخوذ تمام الموضوع، بل يشمل المأخوذ جزء الموضوع كذلك، والحكم فيهما واحد، حيث جزء الموضوع المحرز بالقطع لا إشكال فيه، أمّا الجزء الآخر المحرز بالظنّ يتمّم الإحراز من خلال تتميم الجعل الشرعي فيكون بمثابة القطع[٥].

ويذهب السيّد الحكيم إلى أنّ الأمارة تقوم مقام القطع الموضوعي لنفس دليل اعتبارها وحجّيّتها، أمّا الأُصول العملية باستثناء الاستصحاب (الذي يبدو فيه طابع كشف) فلا معنى للقول بقيامها مقام القطع الموضوعي؛ لأنّ شأنها تنجيز التكاليف وتحديد الوظيفة العملية فقط شرعاً أو عقلاً[٦].

وقد خالف البعض قيامها مقام القطع الموضوعي؛ باعتبار أنّ موضوع الحكم في هذه الحالة هو العلم، فبانتفائه ينتفي الموضوع أصلاً فلا مجال لقيام الأمارة مقام القطع عندئذٍ، وقيامها مختصّ بالقطع الطريقي فقط، حيث أخذ على نحو الطريقية[٧]. ولقيامها مقام القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الصفتية لا الكاشفية لا بدّ من دليل آخر يدلّ على تنزيل الأمارة مقام القطع الموضوعي، فإنّ دليل

---

١. كفاية الأُصول: ٢٦٣، فوائد الأُصول ٣: ١٥، نهاية الأفكار ٣: ١٨، تحريرات في الأُصول ٦: ١٣١.
٢. الهداية في الأُصول ٣: ٤٦.
٣. المصدر السابق.
٤. فوائد الأُصول ٣: ٢١.
٥. نهاية الأفكار ٣: ٢٥.
٦. حقائق الأُصول ٢: ٢٣ ـ ٣٠.
٧. بحر الفوائد ١: ٩ ـ ١٠.

حجّيّة اعتبار الأمارة ترتّب ما للقطع من آثار لا بما هو صفة وموضوع[١].

وممّا برّر به عدم قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي هو كون القطع كسائر الصفات النفسانية من الشجاعة والحلم والغضب وأدلّة حجّيّة الأمارات غير ناظرة إلى هذا، لكون مفادها ليس إلّا جعل الطريقية والكاشفية التامّة التعبّدية لغير العالم لا جعل صفة القطع في نفس غير العالم تعبّداً، كما لا يستفاد منها جعل سائر الصفات تعبّداً قطعاً، مضافاً إلى أنّه لا يوجد لها مثال ومصداق في الشريعة[٢].

وبرّر المحقّق الخراساني المنع باعتبارات عقلية، من حيث إنّه لا يمكن للجعل الواحد أن يتكفّل تنزيل الظنّ منزلة القطع، وتنزيل المظنون منزلة المقطوع فيما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، للزوم الجمع بين اللحاظين المتنافيين (اللحاظ الآلي واللحاظ الاستقلالي) فالتنزيل مقام القطع الطريقي آلي، والتنزيل مقام القطع الموضوعي استقلالي، وهما متنافيان[٣].

ويرى الشهيد الصدر أنّ هذا البحث من أساسه خطأ؛ لأنّه يختصّ بما إذا كان دليل حجّيّة الأمارة هو الدليل اللفظي بينما الدليل المهمّ على الحجّيّة هو السيرة العقلائية، والأدلّة اللفظية مسوقة مساق الإمضاء للسيرة المذكورة. وعلينا هنا الرجوع إلى السيرة وما يمكن استفادته منها[٤]. كما وردت ردود أُخرى كذلك[٥].

قطع القطاع

من المسائل التي ناقشها الأُصوليون هي اعتبار أو عدم اعتبار قطع القطّاع. والمراد من القطّاع ـ حسب استخدامات الأُصوليين ـ هو الشخص الذي يقطع بالأُمور ويحصل لديه علم ويقين دون مبرّرات موضوعية لعلمه وقطعه، بل حالة اليقين تحصل لديه بشكل خارج عن عادة باقي البشر في اعتمادهم مبررات موضوعية لليقين غالباً. ولا يراد منه من يحصل له القطع كثيراً لكونه عالماً بملازمات الأُمور التكوينية كالطبيب الذي يعلم بالملازمات بين علامات الجسم وأمراضه[٦].

عبارات الأُصوليين هنا عامّة ومبهمة بعض الشيء، وقد يكون فيها خلط بين صنفي القطع (الطريقي والموضوعي)، لكن يمكن مناقشة هكذا قطع تارة فيما إذا كان طريقياً وأُخرى فيما إذا كان موضوعياً. فإذا كان طريقياً فيبدو وجود شبه اتّفاق على حجّيّته، وخاصّة بالنسبة إلى أُولئك الذين قالوا بأنّ الحجّيّة من اللوازم الذاتية للقطع، ولا يناله الجعل والتغيير، والأمر ليس بيد أحد، وليست الحجّيّة من شؤون المولى لكي يتدخّل فيها ويسلبها عن القطع. فإنّ تقييد حجّيّة القطع الطريقي بغير قطع القطّاع ممّا لا يمكن؛ لكون القطع عين الطريقية والانكشاف، ولا يمكن التفكيك بينهما، فعند حصوله يدرك العقل صحّة المؤاخذة والعذر عند

١. بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٥: ٦٥.
٢. الهداية في الأُصول ٣: ٤٧.
٣. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ٢٩ ـ ٣٠.
٤. بحوث في علم الأُصول ٤: ٨٠، مباحث الأُصول (الحائري) ١: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
٥. القطع (الحيدري): ٣٤١ ـ ٣٥١.
٦. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ٣٠٧، فرائد الأُصول ١: ٦٥، تعليقة على معالم الأُصول ٥: ٤٤، أوثق الوسائل: ٣٦، مصباح الأُصول ٢: ٥٣.

المخالفة والموافقة. نعم، يمكن النهي عن عوامل قطع القطّاع من أمور يكون التفكير بها سبباً لقطع القطّاع[١].

ولذلك لم نعثر على نقاش معتدّ به في هذا المضمار إلّا في موردين أحدهما منقول عن كاشف الغطاء، والآخر عن الأخباريين، حيث منعوا حجّيّة القطع الناشئ عن أسباب غير الكتاب والسنّة، وقالوا بعدم حجّيّة القطع الناشئ عن العقل[٢]. برغم وجود تشكيكات في كشف قطع القطّاع عن الواقع وفي طريقيته[٣].

وجلّ النقاش وقع فيما إذا كان القطع موضوعياً في مثل الشهادة والفتوى، حيث موضوعهما العلم بواقع أمر ما. ومنشأ النقاش هنا هو أنّ من شأن المولى أن يجعل الحجّيّة له وأن يسلبها عنه؛ لأن شأن هكذا حجّيّة بيد الله؛ باعتبارها موضوعاً لحكم شرعي، والحكم الشرعي اعتبارات مولوية وممّا تناله يد الجعل المولوي، فللمولى أن يجعل موضوع الحكم نوعاً خاصّاً من القطع ويستثني القطع الذي لا يعتمد مبررات موضوعية[٤].

وفي هذا المجال رأيان:

الرأي الأوّل: عدم اعتباره، واستدلّ عليه بأُمور مثل:

١ ـ كونه من الأُمور الواضحة التي لا يشكّ بها، فهو ممّا تنصرف عنه أدلّة اعتبار العلم موضوعاً.

٢ ـ كونه ممّا يبدو من كلمات المتقدّمين الذين لم يتعرّضوا لهذه القضية، لكن اشترطوا الضبط في الراوي لتقليل احتمال الخطأ في روايته، ومن باب أولى يخرج عن الحجّيّة قطع القطّاع لكثرة خطئه[٥].

٣ ـ تشبيهاً له بكثير الشكّ، فهناك أدلّة أثبتت بأنّه لا يعتدّ بكثير الشكّ، فيقاس عليها كثير أو سريع القطع والظنّ، والقطع ينصرف إلى ما يحصل لأسباب متعارفة عادية[٦].

ولأجل هذا قال البعض: بإمكان تقييد حجّيّة القطع بغير قطع القطّاع[٧]. وقال آخر: بأنّ الحقّ عدم اعتبار قطع القطّاع في الأحكام الفقهية مثل: الشهادة؛ لعدم شمول أدلّة العلم لهذا الصنف من القطع[٨].

الرأي الثاني: حجّيّة قطع القطّاع. واستدلّ على هذا الرأي بأنّ القطع إذا حصل أثّر أثره وهو لا يختلف من حيث المنشأ والسبب، فإنّ العقل لا يفرّق بين أصناف اليقين من هذه الحيثية، والذي يلاحظه هو القطع، فإذا حصل رتّب عليه آثاره ومنها تنجيز التكليف بمجرّد حصول العلم به[٩].

وهناك من يرى أنّه باعتبار كون الحجّيّة ليست ذاتية للقطع فبإمكان المولى أن ينفي الحجّيّة عن قطع القطّاع، لكن باعتبار أنّ حجّيّة القطع ناشئة عن السيرة العقلائية، وهي لا تنفي حجّيّته ولم يرد ردع شرعي عن قطع القطاع فالنتيجة هي حجّيّة قطع القطّاع مطلقاً[١٠].

---

١. الهداية في الأُصول ٣: ٦٨.
٢. المحكم في أُصول الفقه ٣: ٩٤ ـ ٩٥.
٣. تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٥: ٤٥ ـ ٤٦.
٤. مصباح الأُصول ٢: ٥٢ ـ ٥٤.
٥. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.
٦. فوائد الأُصول ٣: ٦٤ ـ ٦٥.
٧. الهداية في الأُصول ٣: ٦٨.
٨. فرائد الأُصول ١: ٦٥ ـ ٦٦.
٩. كفاية الأُصول: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
١٠. تسديد الأُصول ٢: ٢٨.

بحوث أُخرى في قطع القطّاع

هناك بحوث جزئية أُخرى وردت في ذيل بحث مسألة قطع القطّاع، مثل: علم القطّاع بكونه قطّاعاً هل يوجب عدم ترتيب أثر عليه؟ أو موارد وجوب إعادة العمل الذي ابتني على قطع القطّاع، أو الشروط والموارد التي يكون القطّاع معذوراً[١]. وهي للفقه أقرب منه إلى الأُصول.

التجرّي

فرض بحث التجرّي: هو أن يقطع المكلّف أو يظنّ بتكليف، ثمّ يخالفه ويتبيّن بعد ذلك خطأ قطعه أو ظنّه، فهناك نقاش في حرمة عمله أوّلاً، وثانياً في مبرّر الحرمة ما إذا كان الشرع أو حكم العقل بقبح هذا العمل، وبحوث أُخرى مثل: استحقاق المتجرّي للعقاب وعدمه[٢].

(← تجري)

اشتراك الأحكام بالعالم والجاهل بها

من المواضيع التي ناقشها الأُصوليون هو موضوع اختصاص الأحكام الشرعية بالعالم بها أو عدم اختصاصها، بل شمولها للجاهل بها كذلك، وقد انقسم الأُصوليون هنا إلى عدّة آراء، ورتّبوا على هذا الاختلاف بعض الثمرات[٣].

(← اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل)

علم الأُصول

(← أُصول الفقه)

عمل أهل المدينة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

عمل أهل المدينة من الحجج المختلف في حجّيّتها، وقد عرف لدى أتباع المذاهب باسمين:

أحدهما: إجماع أهل المدينة، وهي تسمية أكثر رواجاً لدى غير المالكية للإشارة إلى هذا الأصل.

ثانيهما: عمل أهل المدينة، وهو الاصطلاح الذي يكثر استعماله من قبل علماء المالكية.

وسبب الثنائية في التسمية هو تعابير مالك، حيث استعمل أحياناً عبارة «المجتمع عليه عندنا» واستعمل أحياناً أُخرى: «أجمع عليه أهل العلم ببلدنا» وتارة ثالثة يستعمل: «على هذا العمل» أو «ليس عليه العمل»[٤].

هناك من يذهب إلى أنّ متقدّمي شيوخ المالكية كانوا يعدّون عملهم إجماعاً، لكن متأخّريهم يعدّونه من باب نقل التواتر[٥].

---

١. أُنظر: فرائد الأُصول ١: ٦٥ ـ ٦٦، تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٥: ٤٥، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٧ ـ ٣٨، دروس في علم الأُصول ٢: ٥٣ ـ ٥٤.

٢. أُنظر: تذكرة الفقهاء ٢: ٢٩١، نهاية الأفكار ٣: ٣٠ ـ ٣١، مصباح الأُصول ٢: ٢٧ ـ ٢٨.

٣. أُنظر: فوائد الأُصول ٣: ١٢، المستصفى ٢: ٢١٣، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٣٤ ـ ٣٥، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٨٦.

٤. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ١٨٥.

٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ٣٠٢.

وهناك من يرى أنّ عمل أهل المدينة: هو عبارة عن أقاويل أهل العلم بالمدينة[١].

وهناك من يفرّق بين مصطلح إجماع أهل المدينة وعمل أهل المدينة، وأنّ الأوّل يشير إلى ما ذهب إليه مالك من عدم حجّيّة إجماع إلّا إجماع أهل المدينة، وأنّ الثاني يشير إلى ما درج من عمل أهل المدينة من الصحابة والتابعين، لكنّ البعض يرى أنّهما يشيران إلى معنى واحد.

والدارج لدى الجمهور أنّ عمل أهل المدينة هو ذاته إجماع أهل المدينة، وقد درج لديهم أن يتكلّموا عن عمل أهل المدينة في باب الإجماع، وذلك للترادف بينهما من وجهة نظر الجمهور[٢].

وفسّر البعض عمل أهل المدينة بتفسيرين:

١ ـ سنن اختصّ بها أهل المدينة دون غيرهم من البلدان الأُخرى. وذلك من قبيل: الصاع والمُدّ، حيث كانت الزكاة تؤخذ بهما، باعتبار أنّ غير المدينة كانت تأخذ بغيرهما، أو من قبيل: دفع زكاة على الخضروات، فنقلوا هذا العمل وأخذ غيرهم بهذا بناءً على هذا النقل.

٢ ـ العمل الذي مارسه صحابة الرسول، وهو ناشىء عن توافر أدلّة باعتبار قربهم من الرسول ومشاهدتهم قرائن الأحوال[٣].

لكنّ بعضاً آخر (يبدو أنّهم من المالكية) ذهب إلى التفريق بين إجماع وعمل أهل المدينة، فالإجماع أصل، وهو اتّفاق كلّ المجتهدين، بينما عمل أهل المدينة أصل آخر، وهو اتّفاقهم على نقل سنن شاهدوها[٤].

واستدلّ بعض المتأخّرين على كون مالك قد فرّق بين عمل أهل المدينة وإجماعهم بعدّة شواهد:

منها: لم يروَ عن مالك أيّ قول يصرّح فيه بأنّ إجماع أهل المدينة وحدهم كافٍ لانعقاد إجماع الأمّة ولا عبرة بموافقة أو مخالفة غيرهم.

ومنها: أنّه نقل مالك في (الموطأ) ما يزيد عن ثلاثمئة مسألة ممّا اتّفق عليه أهل المدينة وجرى به العمل عندهم، ولم يقل في واحد منها أنّه إجماع المسلمين عامّة.

ومنها: أنّ العلماء والمحقّقين وخاصة أتباع مذهبه من الذين استخلصوا منهجه وأُصول مذهبه ذكروا مصادر فقهه، وهي: الكتاب والسنّة والإجماع وعمل أهل المدينة وغيرها. ما يعني أنّهما مصدران مختلفان.

ومنها: أنّه ذكر في بعض مسائله اتّفاق أهل المدينة فيها وخالفهم لدليل يراه أرجح من عملهم، ولو كان عمل أهل المدينة من الإجماع لما وسعه مخالفته[٥].

ولأجل هذه الثنائية وهذا الإبهام من جانب، وانقسام العمل إلى اجتهادي ومنقول من جانب آخر، وقع اختلاف في محلّ بحثه في أُصول الفقه، فبحثه بعض تحت عنوان الإجماع، وبحثه آخر تحت عنوان السنّة أو الأدلّة المختلف فيها. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا الموضوع وأبدى رأيه فيه وقال: «ولو ذكرت المسألة في باب فعل النبي ﷺ أو تقريره أو مع الأدلّة المختلف فيها مثل مذهب الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب لكان أليق»[٦].

لقد عرّف عمل أهل المدينة بتعاريف مختلفة.

---

١. خبر الواحد (فلمبان): ٩٩.

٢. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ١٨٧.

٣. عمل أهل المدينة (نورسيف): ٧٣ ـ ٧٥.

٤. المقدّمة (ابن خلدون): ٤٤٧.

٥. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢١٦ ـ ٢١٨.

٦. المقدّمة (ابن خلدون) ١: ٤٤٧.

منها: ما اتّفق عليه أهل المدينة من الصحابة والتابعين وعملوا به، سواء كان توقيفياً أو رأياً واستدلالاً لهم[١].

ومنها: عرْف تسلسل العمل به عبر الأجيال تبعاً لا اجتهاداً حتّى ينتهي إلى عصر النبيﷺ[٢].

عرّفه بعض بقوله: ما نقله أهل المدينة من سنن نقلاً مستمرّاً عن زمن النبيﷺ أو ما كان رأياً واستدلالاً لهم[٣].

وعدّه بعض آخر من ضمن السنّة كقول الشيخ أبو زهرة عند بيانه لأُصول المذهب المالكي: «ويدخل في السنّة عنده (أي الإمام مالك) أحاديث الرسولﷺ وفتاوى الصحابة وأقضيتهم وعمل أهل المدينة...»[٤]. لكنّ البعض الآخر خصّ السنّة المعنيّة بالمتواترة أو اليقينية دون غيرها[٥].

الاصطلاحات التي استخدمت للإشارة إلى هذا الأصل

استخدم مالك اصطلاحات عديدة للإشارة إلى هذا المبدأ والأصل، وهي من قبيل: «الأمر عندنا»[٦] و«الأمر المجتمع عليه»[٧] هذا إضافة إلى استخدام اصطلاح عمل أهل المدينة في موارد محدودة[٨]. وكذلك عبارات أُخرى أشار بها إلى هذا الأصل[٩].

الذين يتحقّق عمل أهل المدينة بهم

اختلف في المراد من الأهل، ففسّره البعض بالصحابة والتابعين، وبعض آخر فسّره بالأُمة في المدينة[١٠]. ونسب الغزالي إلى مالك قوله بإجماع الفقهاء السبعة[١١]، إلّا أنّ بعضاً آخر ينفي هذه النسبة ويذهب إلى أنّ المروي عنه هو مطلق الصحابة والتابعين[١٢].

ويجمل بعض المتأخّرين الروايات الواردة هنا بالنحو التالي:

الأُولى: ابن عبد البر والقاضي عياض، عن الداروردي قال: إذا قال مالك: وعليه أدركت أهل العلم ببلدنا، والأمر المجتمع عليه عندنا، فإنّه يريد ربيعة بن عبد الرحمٰن وابن هرمز.

الثانية: عياض عن أحمد بن عبد الله الكوفي أنّه ذكر في تاريخه أنّ كلّ ما قال فيه مالك في موطئه: الأمر المجتمع عليه عندنا، فهو قضاء سليمان بن بلال.

الثالثة: الباجي وعياض وغيرهما، عن إسماعيل بن أبي أويس ينقلون عن مالك قوله: «أمّا أكثر ما في الكتاب فرأي فلعمري ما هو برأيي، ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم، وهم الذين كانوا يتّقون الله، فكثر علي فقلت رأيي، وذلك إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة أدركوهم عليه وأدركتهم أنا

١. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢٣٨.
٢. العرف والعمل في المذهب المالكي (عمر الجيدي): ٣٣٣ ـ ٣٣٤، عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢٧٩.
٣. عمل أهل المدينة (نورسيف): ٣١٧.
٤. تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤٢٣.
٥. تيسير علم أُصول الفقه: ١٣٧ ـ ١٣٨، مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور): ١٩.
٦. الموطأ ١ ـ ٢: ٢٢ و٦٠ و٨٦.
٧. المصدر السابق: ٥١٨ و٦١١ و٦١٣.
٨. المصدر السابق: ٧٤٨.
٩. أُنظر: خبر الواحد (فلمبان): ١٣٦ ـ ١٤١.
١٠. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢١٠ ـ ٢١٣.
١١. المنخول: ٣١٤، البحر المحيط ٤: ٤٨٤، إرشاد الفحول ١: ٢٩١.
١٢. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢١٤ ـ ٢١٥.

على ذلك، فهذا وراثة توارثوها قرناً عن قرن إلى زماننا.

وما كان أرى فهو رأي جماعة من تقدّم من الأئمة.

وما كان فيه من الأمر المجتمع عليه، فهو ما اجتمع عليه من قول أهل الفقه والعلم لم يختلفوا فيه.

وما قلت: الأمر عندنا، فهو ما عمل الناس به عندنا، وجرت به الأحكام، وعرفه الجاهل والعالم، كذلك ما قلت: ببلدنا.

وما قلت فيه: بعض أهل العلم، فهو شيء أستحسنه في قول العلماء.

وأمّا ما لم أسمعه منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتّى وقع ذلك موقع الحقّ أو قريب منه، حتّى لا يخرج من مذهب أهل المدينة وآرائهم.

وإن لم أسمع ذلك بعينه فنسبت الرأي بعد الاجتهاد مع السنّة وما مضى عليه أهل العلم المقتدى بهم، والأمر المعمول به عندنا من لدن رسول الله ﷺ والأئمة الراشدين مع من لقيت، فذلك رأيهم ما خرجت إلى غيرهم»[١].

وقد تفاوتت مواقف المعاصرين تجاه هذه الروايات، فبعض رفضها؛ باعتبار ضعفها وفقدانها السند وإشكالات من هذا القبيل[٢]. وبعض رجّح بعضها دون أُخرى[٣].

من تاريخ القول بعمل أهل المدينة

بناءً على رأي الكثير من الأُصوليين والفقهاء في أنّ القائل بعمل أهل المدينة كأصل من أصول الفقه هو الإمام مالك، فإنّ هذا القول يعنى بدء العمل به كمبدأ بدأ في عهد ذلك الإمام، أي من القرن الثاني من الهجرة، لكنّ هناك من ينفي هذه النسبة إليه من الأساس[٤]. وينقل عن القاضي عياض قوله: «وممّا ذكر المخالفون عن مالك أنّه يقول: إنّ المؤمنين الذين أمر الله تعالى باتّباعهم هم أهل المدينة، ومالك لا يقول هذا، وكيف يقوله وهو يرى أنّ الإجماع حجّة»[٥].

ومن الناسبين حجّيّة هذا المنهج إلى مالك هناك من يذهب إلى أنّ مالكاً قد اتّبع غيره من الصحابة في هذا المجال، وأنّ بعض الصحابة كانوا قد اعتبروا عمل أهل المدينة أصلاً[٦]. وبرغم أنّه لم يحدّد التاريخ بالضبط إلّا أنّه يعني القول بهذا المبدأ قد تقدّم على مالك، ويكون مبدأ القول به هو عهد الصحابة، أي القرن الأوّل أو النصف الأوّل من القرن الثاني.

وهناك من قال بأنّ الاحتجاج بعمل أهل المدينة قد اعتمده شيوخ مالك، وقد سبقوه بهذا الأصل، وحدّد بعض هؤلاء الشيوخ بمثل سعيد بن المسيب وشهاب الزهري[٧].

وهناك من ينسبه إلى الكثير من التابعين وحتّى إمام الشيعة الباقر عليه السلام[٨]، لكنّ هذا لم يرد عن أيّ من علماء الشيعة إلّا أن يُراد من ذلك أخذ الشيعة وأئمتهم بعمل أهل المدينة في المقاييس مثل المكيال. فهذا وارد، وقد ورد أنّ المكيال مكيال أهل المدينة[٩]. أمّا غير هذه الموارد فهناك روايات تدلّ على مخالفة آراء أهل المدينة، من قبيل: ما

---

١. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢٢٤ ـ ٢٢٦.
٢. عمل أهل المدينة (نورسيف): ٣٠١ ـ ٣٠٢.
٣. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢٢٧ ـ ٢٣٠.
٤. أُنظر: البرهان ١: ٢٧٩.
٥. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢١٦، ترتيب المدارك ١: ٥٥.
٦. عمل أهل المدينة (سالم): ٤٨ ـ ٥٠.
٧. عمل أهل المدينة (اسماعيل): ١٥٩ ـ ١٧٣.
٨. خبر الواحد (فلمبان): ٥٧ ـ ٥٨.
٩. المبسوط (الطوسي) ٢: ٩٠.

ورد عن نجل الإمام الباقر في هذه الرواية: ... عن أبـي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن رجل يبيع جارية كـان يعزل عنها، هل عليه منها استبراء؟ قال: نعم، وعن أدنى ما يجزي من الاستبراء للـمشتري والمـبتاع؟ قـال: «أهـل المدينة يقولون: حـيضة، وجـعفر عليه السلام يـقول: حـيضتان». وسألته عن أدنى استبراء البكـر، فـقال: «أهـل المـدينة يقولون حيضة، وكان جعفر عليه السلام يقول: حيضتان»[١].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ إجماع

وردت عدّة تعاريف للإجماع وهي من قبيل:

١ ـ اتّفاق المجتهدين أو العلماء من هذه الأُمة في عصر من الأعصار على أمر شرعي[٢].

٢ ـ اتّفاق أمة محمّد صلى الله عليه وآله خاصّة على أمر من الأُمور[٣].

٣ ـ اتّفاق خصوص الصحابة[٤].

وبناء على هذه التعاريف فإنّ الاختلاف الحاصل في تعريف أهل المدينة، ما إذا كانوا الصحابة أم عموم أهـل البيت جارٍ في الإجماع كذلك، ويضاف إليه أنّ عمل أهل المدينة يخصّ أهل المدينة من عموم الناس أو خصوص الصحابة، لكن يبدو اتّفاق الاصـطلاحين فـي أنّ المـراد منهما نوع اتّفاق.

(← إجماع)

٢ ـ سيرة

عرّفت بتعاريف مختلفة، مثل:

١ ـ استمرار عادة الناس وتباينهم العملي على فـعل شيء أو ترك شيء[٥].

٢ ـ ميل عام عند العقلاء نحو سلوك مـعيّن دون أن يكون للشرع دور في تكوين هـذا المـيل[٦]، أمّـا سـيرة المتشرعة فهي السلوك العام للمتدينين في عصر التشريع[٧].

وبناءً على تعريف عـمل أهـل المـدينة بـالممارسة العملية لأهل المدينة وإرادة الصحابة من أهلها، فإنّ معنى أهل المدينة عندئذٍ يصبح شبه مرادف لسيرة المـتشرعة، لكنّها سيرة خاصّة بجغرافيا محددة، وهي المدينة.

(← سيرة)

ثالثاً: الأقسام

تناول البعض موضوع أقسام عمل أهل المدينة، وهي في الحقيقة مصادر عملهم، واستعمل البعض عنوان مراتب أعمالهم، وحدّدها بالنحو التالي:

المرتبة الأُولى: العمل المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله مثل نقلهم لمقدار الصاع والمدّ. وهو حجّة باتّفاق عـلماء المـالكية والشافعية والحنبلية وأبي حنيفة وأصحابه.

المرتبة الثانية: العمل القديم، وهو العـمل الذي كـان دارجاً في المدينة بعد وفاة الرسول وقبل مقتل عثمان.

المرتبة الثالثة: العمل الذي يكون مقياساً للترجيح بين

---

١. الاستبصار ٣: ٣٥٩، كتاب النكاح، باب (٢٠٩) من اشترى جـارية، ح ١٠.

٢. اللمع: ١٧٩، روضة الناظر: ٦٧، منتهى الوصول: ٥٢.

٣. المستصفى ١: ٢٠٤.

٤. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٧ و٥٣٩.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٧٦.

٦. المعالم الجديدة للأُصول: ٢٠٩ ـ ٢١٠.

٧. المعالم الجديدة للأُصول: ٢١٠ ـ ٢١١، دروس فـي عـلم الأُصـول ١: ٢٧٠.

دليلين كحديثين أو قياسين جهل الراجح منهما.

المرتبة الرابعة: العمل المتأخّر، أي العمل بعد مقتل عثمان وبعد انتشار الصحابة في أمصار متعدّدة[١].

وينقل الزركشي عن أبي الحسن الأبياري بأنّه جعل المراتب خمس:

الأُولى: الأعمال المنقولة عن أهل المدينة بالاستفاضة.

الثانية: أن يرووا أخباراً ويخالفوها.

الثالثة: ألّا ينقلوا خبراً، لكن يصادف خبر على نقيض حكمهم.

الرابعة: ألّا ينقل خبر على خلاف قضائهم، ولكن القياس على غير ذلك.

الخامس: أن يصادف قضاؤهم على خلاف خبر منقول عنهم أو عن غيرهم[٢].

وقسّم ابن قيم الجوزية مراتب عمل أهل المدينة إلى ما نقل عن النبي، وإلى الاجتهادي، وقسّم الأوّل إلى فعل وقول وتقرير وترك، ويرى النزاع في الاجتهادي منه[٣].

وحدّدها بعض المتأخّرين بنحو آخر:

الأوّل: سنن منقولة عن النبي ﷺ.

الثاني: رأي أو استدلال مأثور عن الصحابة.

الثالث: رأي أو استدلال مأثور عن التابعين[٤].

وحصر بعض القسمين الأخيرين في قسم واحد عنونه بالعمل الاجتهادي[٥].

وقد تكون هناك تقسيمات أُخرى كذلك[٦].

رابعاً: الحكم

لم ترد عن الإمام مالك استدلالات واضحة على الأخذ بهذا الدليل، ولذلك نفى البعض نسبة القول به إلى مالك، لكن له عبارات تفيد أخذه بها وتعبّر عن وجهة نظره في هذا المجال، من قبيل عبارته التي وردت في رسالته إلى الإمام الليث بن سعد يعترّض فيها على إفتائه بما يخالف ما عليه أهل المدينة، حيث يقول فيها: «... فإنّما الناس تبع لأهل المدينة إليها الهجرة...»[٧]. وأقدم البعض على تحليل الرسالة وسرد ما يمكن أن يستنبط منها من أدلّة على أخذه بعمل أهل المدينة، وأضاف إليها كذلك ما يمكن أن يستند به من كلمات مالك الواردة في هذا المضمار[٨].

وتناول الأُصوليون (سواء من المالكية أو غيرهم) دراسة أقسام عمل أهل المدينة، وتنوّعت آراؤهم هنا.

فيما يخصّ عملهم إذا كان من صنف المنقول فإنّ حجّيّته ناشئة عن حجّيّة السنّة[٩]. وينقل هنا أنّ إجماعهم النقلي متّفق على حجّيّته عند المالكية، بل يرون أنّه ملزم لغيرهم. برغم هذا وردت عنهم بعض الاستدلالات هنا[١٠]. والنقاش المهمّ هو في القسم الآخر، أي إذا كان من صنف الاجتهاد، فقد تنوّعت الآراء فيه. نورد بعض ما أثرناه من آراء فى هذا المضمار.

---

١. مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠: ٣٠٨ ـ ٣١١، عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٣٢٩.

٢. البحر المحيط ٤: ٤٨٧ ـ ٤٨٨.

٣. أعلام الموقعين ٢: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

٤. عمل أهل المدينة (نورسيف): ٣١٧.

٥. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٢٨٩.

٦. إرشاد الفحول ١: ٢٩٢، المسائل التي بناها الإمام مالك ١: ٧٢ ـ ٧٧.

٧. تاريخ ابن معين (الدوري) ٢: ٣٧٨.

٨. خبر الواحد (فلمبان): ٨٣ ـ ٨٨.

٩. عمل أهل المدينة (نورسيف): ٣٠٥ ـ ٣٠٩.

١٠. خبر الواحد (فلمبان): ٧٣ ـ ٧٥.

الرأي الأوّل: ذهب بعض من أصحاب مالك إلى أنّه لا يجوز العمل بالخبر حتّى يصحبه عمل أهل المدينة[١].

وفي هذا السياق ذهب البعض إلى أنّه يرجّح أحد الدليلين بموافقة عمل أهل المدينة[٢]. وذهب الغزالي إلى أنّ عمل أهل المدينة يصلح أن يكون حجّة للترجيح بين الأحاديث المتعارضة؛ باعتبار أنّ المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي، فيبعد أن ينطوي على أهلها حديث ضعيف أو غير مسلّم الصدور[٣].

بعد ما ينقل ابن حزم هذا الرأي ينفي أي وجه عقلي يمكن أن يتمسّك به في هذا المجال ويورد اعتبارات عقلية على بطلان هكذا رأي، كما يورد نماذج مختلفة فيها ويسهب الكلام في هذا المجال[٤].

الرأي الثاني: أنّ المراد من عمل أهل المدينة إجماعهم، واستدلّ على تميّز عملهم وإجماعهم عن الباقي بفضل المدينة وضمّ كبار الصحابة، وكذلك الروايات التي وردت عن الرسول والتي ورد فيها أنّ الله نفى عن هذه المدينة الخبث، واعتبارات أُخرى مثل: أنّ أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل، وهم أعرف بهذه الأُمور من غيرهم.

إلّا أنّ مجمل هذه الوجوه مردودة بأنّ شرف المدينة وأهلها لا يدلّ على تخصيص حجّيّة الإجماع بإجماع أهل المدينة[٥].

الرأي الثالث: أنّه حجّة شرعية ومقدّم على خبر الآحاد والقياس وإن لم يحرم خلافه. واستدلّ على هذا الرأي بأُمور:

منها: لأهل المدينة فضل صحبة الرسول ومشاهدة الأسباب والقرائن والأحوال، ولكلٍّ من هذه المزايا دور فى تقوية الاجتهاد وتصويبه.

وقد نوقش هذا الوجه بمثل أنّ هذه الميزات لا تنفي الحقّ عن باقي الصحابة وعمّن كان خارج المدينة، ولا تعني عدم إمكان اتّفاقهم على خطأ.

ومنها: القياس، من حيث إنّه إذا ترجّح تفسير الصحابي للرواية على تفسير غيره لقربه للرسول ومشاهدته و... فلابدّ أن يكون اجتهاده وإجماعه مقدّم على اجتهاد وإجماع غيره.

وقد نوقش هذا الوجه بأنّه قياس للرواية على الإجماع والإجتهاد، مع أنّه لا تشابه بين هذه الأُمور[٦].

ومنها: الروايات التي تنفي الخبث وما شابه عن المدينة مثل الرواية التالية: «إنّما المدينة كالكير تنفي خبثها وينصع طيبها»[٧]. ومثل هذه الرواية تنفي الخطأ كخبث، وهو في النهاية منفي عن أهلها، وعندئذٍ يكون إجماعهم وعملهم حجّة[٨].

وقد نوقش في هذا الحديث وما يندرج تحت طائفته بمناقشات كثيرة من ضمنها أساس الاستدلال، الذي اعتمد هنا، وهو معنى الخبث فقد شكّك في كون المراد منه هنا الخطأ[٩].

---

١. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٢٢٢.
٢. شرح الكوكب المنير: ٤٤٦.
٣. المستصفى ٢: ٢٤٧.
٤. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٢٢٢ ـ ٢٤٤.
٥. التحبير شرح التحرير ٤: ١٥٨١، عمل أهل المدينة (نورسيف): ٧٦ ـ ٨٠.
٦. ترتيب المدارك ١: ٥١، عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٣١٤ ـ ٣١٥ و ٤١٠ ـ ٤٢٢.
٧. الموطّأ ١ ـ ٢: ٨٨٦، صحيح البخاري ٦: ٦٧٨٣ و ٢٦٧٠.
٨. نهاية السول ٣: ٢٦٤، كشف الأسرار (البخاري) ٣: ٤٤٦.
٩. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٣٨٦ ـ ٤٠٩.

الرأي الرابع: ليس حجّة بحدّ ذاته، لكنّه مرجّح على اجتهاد غيرهم، واستدلّ عليه بأُمور:

منها: أهل المدينة أقرب إلى الصواب؛ باعتبار معاشرتهم الرسول واطّلاعهم على سيرته وحفظهم لها.

ومنها: أنّ أهل المدينة شاهدوا نزول الوحي واستقرار التشريع، فهم مطّلعون على الناسخ والمنسوخ وما شابه، فاجتهادهم أولى من اجتهاد غيرهم.

ومنها: عند تعارض دليلين عقليين في مسألة واحدة أخذ بالذي يحمل مزيّة خاصّة، وأخذ أهل المدينة لأحد الدليلين واتّفاقهم عليه لا بدّ أن يكون ناشئاً عن قرينة قوية؛ باعتبار ما عرفوا به من تحرّي وتثبّت وتشاور.

وترد على هذا الوجه نفس الردود التي وردت على الوجوه التي أشارت إلى فضل المدينة وأهلها[١].

الرأي الخامس: أنّه ليس حجّة ولا مرجّح، وهو لجمهور الفقهاء وغالبية فقهاء المالكية العراقيين، كما يمكن أن يدرج رأي الشيعة الإماميّة ضمن هذا الرأي؛ لأنّه لم نأثرهم عن أحدهم القول أو إبداء رأي قريب من ذلك.

واستدلّوا عليه بأُمور:

أ ـ إنّ أهل المدينة بعض الأُمّة، والأدلّة ـ مثل قوله ﷺ: «إنّ أُمتي لا تجتمع على ضلالة»[٢] ـ أثبتت حجّيّة إجماع مجموع الأمّة لا بعضها. ولو جاز أن يخصّ أهل المدينة بهذه الأدلّة لجاز أن يخصّ أهل مكّة والكوفة كذلك[٣].

ب ـ الأدلّة العقلية والتي عكسها أصحاب هذا الرأي بأنحاء مختلفة:

منها: العقل لا يمنع وقوع الخطأ من الأُمة، لكن ورد عن الشرع تصويبها وصيانتها من الخطأ، ولم يرد عن الشرع التصويب لأهل المدينة بالخصوص.

ومنها: أنّ عمل أهل المدينة يصحّ أن يكون إجماعاً يحتجّ به إذا جمعت المدينة كلّ المجتهدين، وذلك غير مسلّم؛ لأنّها لم تجمع جميع المجتهدين في أي عصر من العصور[٤].

ومنها: أنّ الإجماعات التي نقلها مالك نقلت بنحو الخبر الواحد الذي يفيد الظنّ مع أنّ الإجماع دليل قطعي فلا يثبت إلّا بدليل قطعي كذلك مثل التواتر[٥].

وكثير من الاعتبارات الأُخرى التي عدّت أدلّة عقلية على نفي حجّيّة العمل، كما أنّ مناقشات غير قليلة وردت فيها[٦].

ج ـ ورد عن الشرع تفضيل الصحابة وتنزيههم، وهناك جماعة منهم خرجوا من المدينة يعدّون أفاضل الصحابة وأعلامهم مثل: الإمام علي، وعمّار بن ياسر، وابن مسعود، وغيرهم، وإجماع هؤلاء حجّة على أهل المدينة كذلك.

د ـ الاجتهاد مفتوح لأهل المدينة وغيرهم، ولا ترجيح لاجتهاد بعض على بعض؛ لعدم الدليل على ذلك.

هـ ـ لم يعرف هذا الرأي عن مالك، والموارد التي نقلت عن مالك تنطوي تحت العمل المنقول لا الاجتهادي[٧].

---

١. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٣١٥ ـ ٣١٧، المسائل التي بناها الإمام مالك ١: ٨٢ ـ ٨٣.

٢. سنن النسائي ٧: ١٥١.

٣. الفصول في الأُصول ٣: ٣٢٢، كشف الأسرار (النسفي) ٢: ١٨٥، التقرير والتحبير ٣: ١٠١.

٤. المنخول: ٣١٥.

٥. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٥٩١.

٦. أُنظر: التحبير شرح التحرير ٤: ١٥٨١ ـ ١٥٨٧، أُصول الفقه (الزحيلي) ١: ٥٠٧ ـ ٥١٢، عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٤٢٣ ـ ٤٤٥.

٧. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ٣١٠ ـ ٣١٤.

بعض المخالفين للقول بحجّيّة عمل أهل المدينة رفضوا هذا المبدأ من الأساس وطرحوا وجوهاً لهذا الرفض.

منها: لا يكون عمل بعض المسلمين حجّة على بعض آخر، وانّما الحجّة هو السنّة، ولا تترك السنّة لكون عمل بعض المسلمين على خلافها.

ومنها: إذا كان وجه اعتبار عمل أهل المدينة هو تواجد الصحابة، فإنّ الكثير منهم قد غادروها إلى الشام والكوفة والبصرة. وغيرها من الوجوه[١].

الفقه المدني

من التبريرات الواردة لذهاب مالك بحجّيّة عمل أهل المدينة هو الفقه المدني الذي يتمتّع بعدّة خصائص جعلته متميّزاً ومرجّحاً من قبل مالك على غيره من المدارس الفقهية آنذاك.

وقد ذكرت خصائص كثيرة للمدينة التي احتوت هذا الفقه وقد تقدّم بعضها:

منها: اختصاص المدينة بتشريع معظم الأحكام، فإنّ معظم التشريعات نزلت في المدينة.

ومنها: استقرار معظم الصحابة بالمدينة وخاصّة كبار الصحابة.

ومنها: كثرة وتوافر الأحاديث والآثار المتناقلة في المدينة باعتبار تواجد الصحابة والمقرّبين من الرسول.

ومنها: بُعد المدينة عن الصراع والفتن، فبعد مقتل عثمان ابتلت المدينة بنوع من الاضطراب، وعلى أثره انتقلت الخلافة إلى العراق والشام، وانتقلت الصراعات إلى هناك كذلك، لكن المدينة بقيت بمأمن منها[٢].

وذكرت كذلك خصائص للفقه المدني ذاته:

منها: التمسّك بالنصوص.

ومنها: نبذ الرأي إلّا عند الضرورة.

ومنها: التثبّت والتحرّي في الفتوى وإحالة بعضهم على بعض.

ومنها: عدم افتراض المسائل (أي عدم طرح مسائل افتراضية غير واقعية ولم تحصل).

ومنها: الشورى والاجتهاد الجماعي[٣].

العمل بالظنّ

(← انسداد، ظن)

عموم وخصوص

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

العامّ: اسم فاعل من العموم بمعنى: الشمول والإحاطة[٤].

قال الفراهيدي: وعمّ الشيء بالناس يعمّ عمّاً فهو عامّ إذا بلغ المواضع كلّه[٥].

١. أعلام الموقعين ٢: ٣٨٠ ـ ٣٨٥، وأُنظر: كتاب الأم ٧: ٢٧٤ ـ ٢٨٠، خبر الواحد (فلمبان): ٧٩ ـ ٨٢.

٢. عمل أهل المدينة (إسماعيل): ١٣٣ ـ ١٤٥.

٣. المصدر السابق: ١٤٥ ـ ١٥٨.

٤. المعجم الوسيط ٢: ٦٢٩، مادّة: «عم».

٥. كتاب العين ١: ٩٤، مادّة: «عم».

وقال ابن فارس: العامّ: الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً [١].

والخلاصة: إنّ معنى العموم في اللغة هو الشمول والإحاطة لجميع أفراد العام.

وأمّا الخصوص: فقد قال الجرجاني: الخاصّ عبارة عن التفرّد، يقال: فلان خصّ بكذا، أي: أفرد به ولا شركة للغير فيه [٢].

وقال الزبيدي: الخصوص هو التفرّد ببعض الشيء ممّا لا تشاركه فيه الجملة [٣].

وخلاصة ذلك: إنّ الخصوص معناه في اللغة: التفرّد وقطع الشركة.

وقد فرّق أبو هلال العسكري بين الخاصّ والخصوص، فقال: الخصوص يكون فيما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع، بينما الخاصّ ما اختصّ بالوضع لا بالإرادة [٤].

إلّا أنّ هذا التفريق بين المصطلحين لا أجد له أثراً في إطلاق الأُصوليين، فيطلقون عليه تارة الخصوص وتارة أُخرى الخاصّ، والأمر نفسه بالنسبة للعامّ والعموم [٥].

كما أن الزركشي قد فرّق بين العموم والعامّ بقوله: العامّ هو اللفظ المتناول، بينما العموم تناول اللفظ لما صلح له، فالعموم مصدر والعامّ اسم الفاعل مشتقّ من هذا المصدر، وهما متغايران؛ لأنّ المصدر الفعل والفعل غير الفاعل [٦].

اصطلاحاً

إنّ الناظر في كتب الأُصول يجد كثرة التعاريف للعامّ، ولكن سأقتصر في تعريفي للعامّ على بعض:

منها: بأنّه اللفظ الدالّ على اثنين فصاعداً من غير حصر [٧].

ومنها: من أنّه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته [٨].

ومنها: من أنّه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد [٩].

وهذا التعريف هو عند جمهور الأُصوليين، وهو ما اختاره الرازي [١٠]، وتبعه من جاء بعده من الأُصوليين [١١] ورجحه الشوكاني [١٢]، وقال الشنقيطي: وهذا التعريف جيّد [١٣].

وأمّا الخاصّ فقد عرف: بأنّه اللفظ الذي تناول شيئاً واحداً [١٤].

وكما ما يستفاد من الشيخ الطوسي بقوله: معنى قولنا في اللفظ: (أنّه خاصّ) يفيد أنّه يتناول شيئاً مخصوصاً

---

١. فقه اللغة: ١٥٩، باب: (العموم والخصوص).
٢. التعريفات: ٩٩.
٣. تاج العروس ٩: ٢٦٩، مادّة: «خصص».
٤. الفروق اللغوية: ٢١٩.
٥. المستصفى ٢: ٢٥، شرح مختصر الروضة ٢: ٤٦٢، العدّة (الطوسي) ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، معارج الأُصول: ٨١، كفاية الأُصول: ٢١٦.
٦. البحر المحيط (الزركشي) ٣: ٧.
٧. المعتبر ١: ٢٨.
٨. زبدة الأُصول (البهائي): ١٢٥.
٩. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٢٧.
١٠. المحصول ١: ٣٥٣.
١١. أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٨٥.
١٢. إرشاد الفحول ١: ٣٨٦.
١٣. مذكرة أُصول الفقه (الشنقيطي): ٢٠٣.
١٤. الذريعة ١: ١٩٧.

دون غيره ممّا كان يصحّ أن يتناوله[١].

والذي عليه جمهور الأُصوليين من الشافعية والحنابلة والحنفية، وهو أنّ الخاصّ: عبارة عن لفظ وضع للدلالة على فرد واحد أو أفراد متعددة محصورة[٢].

أدوات وصيغ العموم

اختلفت أنظار الأُصوليين ـ في أنّه هل للعموم صيغ تخصّه أو لا؟ ـ على مذاهب:

المذهب الأوّل: المعروف بين الأُصوليين أنّ للعموم صيغاً تخصّه، وهو المحكي عن الطوسي[٣] والمحقّق الحلّي[٤] والعلّامة الحلّي[٥]، والأخوند الخراساني[٦]، والغزالي[٧]، وابن قدامة[٨]، والشوكاني[٩]، وعزاه البعض إلى الأكثر[١٠].

وقد دلّت على صحّة هذا المذهب دلائل منها:

١ ـ لو كان «الجمع المحلّى بلام» و«كل» و«جميع» مشتركة بين العموم والخصوص، لكان قول القائل: رأيت الناس كلّهم أجمعين مؤكّداً للاشتباه وذلك باطل؛ لأنّا نعلم ضرورة من تعاضد أهل اللغة في إزالة الاشتباه بتكرير هذه الألفاظ[١١].

٢ ـ إنّ صيغ العموم يُحتاج إليها في كلّ لغة، ولا تختصّ بلغة العرب فيبعد جدّاً أن يغفل عنها جميع الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها[١٢]

المذهب الثاني: إنّ العموم ليس له صيغة تخصّه، وإنّما ذكر من الصيغ موضوعة للخصوص، وهو أقلّ الجمع: إمّا اثنان وإمّا ثلاثة بناء على الخلاف في أقلّ الجمع[١٣] ولا يقتضي العموم إلّا بقرينة[١٤].

المذهب الثالث: إنّ العموم ليس له صيغة تخصّه في اللغة، بل إنّ الألفاظ مشتركة بين العموم والخصوص[١٥]، وبعد اختلاف الأُصوليين في أنّه هل للعموم صيغ تخصّه أو لا، وذهاب أكثرهم إلى أنّ للعموم صيغاً تدلّ عليه، اختلفوا أيضاً في أساليب تقسيم صيغ العموم، فمنهم من قسمها إلى قسمين، ومنهم من قسمها إلى خمس، ومنهم من سردها من غير تقسيم، وعليه نذكر هنا ما اشتهر بين الأُصوليين من صيغ العموم، وهي على النحو التالي:

١ ـ لفظة «كلّ» وهي أقوى صيغ العموم في الدلالة عليه[١٦]، وما في معناها من الألفاظ المستعملة في تأكيد

---

١. العدّة (الطوسي) ١: ٢٧٤.
٢. شرح الورقات: ١٣٠، الشرح الكبير لمختصر الأُصول (المنياوي): ٢٥٨، شرح مختصر الروضة ٢: ٥٥٠.
٣. العدّة (الطوسي) ١: ٢٧٨.
٤. معارج الأُصول: ٨١.
٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي) ٢: ١٢١.
٦. كفاية الأُصول: ٢١٦.
٧. المستصفى ٢: ٣٥.
٨. روضة الناضر ٢: ١٦.
٩. إرشاد الفحول ١: ٣٩٢.
١٠. نهاية الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي) ٢: ١٢١، البحر المحيط (الزركشي) ٣: ١٨.
١١. معارج الأصول: ٨٢، نهاية الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي) ٢: ١٢٦.
١٢. المستصفى ٢: ٣٥، وانظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي) ٢: ١٢٣.
١٣. أُنظر: المسودة: ٨٠، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٣٥.
١٤. أُنظر: إرشاد الفحول ١: ٣٩٧ ـ ٣٩٨، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ١٠٨، زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤، خلاصة الفصول في علم الأُصول ١: ٩١.
١٥. الذريعة (المرتضى) ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢، وأُنظر: قواطع الأدلّة ١: ٢٨٢، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤١٧.
١٦. العقد المنظوم (القرافي) ١: ٣٥١، محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٣٠٤.

الشمول كـ«جميع» و«كافة» و«قاطبة» و«سائر»[١] من قبيل قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾[٢]. فإنّه لا كلام بين الأُصوليين في دلالة كلّ على العموم[٣] وإنّما الكلام في مدخول «كلّ» في مثل قولنا: (اكرم كل عالم) قولان:

الأوّل: كلّ تابعة في السعة والضيق لما يراد من مدخولها، وعليه يتوقّف العموم على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة، وهو ظاهر الأخوند الخراساني[٤]، وصريح المحقّق النائيني[٥]، وإليه ذهب الروحاني[٦] بعد ما كان متردداً.

الثاني: إنّها تدلّ على سعة المدخول وعمومه، من دون إجراء قرينة الحكمة وتتولى الأداة نفسها دور تلك القرينة، ولا يبعد أن يكون المشهور بين الأُصوليين[٧].

وممّا يدلّ على أنّ لفظ «كل» و«جميع» وما يصرف منهما وما بمعناهما للعموم، هو أنّه لو كانت هذه الألفاظ مشركة بين العموم والخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناس كلّهم أجمعين» مؤكّداً للاشتباه؛ لأنّ مدلول اللفظ يتأكّد بتكريره، مع أنّا نعلم أنّ مقصود أهل اللغة إزالة الاشتباه بتكرار هذه الألفاظ[٨].

٢ ـ الأسماء الموصولة كـ«الذي» و«التي» وتثنيتهما وجمعهما و«من» «وما»

والذي يدلّ على أنّ «الذي» و«التي» وتثنيتهما وجمعهما تفيد العموم هو صحّة الاستثناء في مثل قولنا: «أكرم الذي نجح إلّا زيداً»[٩].

وأمّا «من» و«ما» الموصولتان، نحو: «مررت بمن قام» أو «ما قام»، أي: بالذي قام، فقد وقع الخلاف فيهما بين الأُصولين على أقوال:

الأوّل: إنّهما كسائر الأسماء الموصولة في إفادة العموم[١٠].

الثاني: لا عموم فيهما إلّا أن تتضمّن معنى الشرطية أو الاستفهامية، وهو ما عليه أكثر الأُصوليين[١١].

الثالث: متى وقعت «من» «وما» معرفة لم تكن للعموم[١٢].

الرابع: «من» عامّة للعاقل، و«ما» عامّة لغير العاقل[١٣]

---

١. أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٦، نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الحلّي) ٢: ١٣٩، الوافية (التوني): ١١٢، غاية المأمول ١: ٦١٩، المستصفى ٢: ٢٨، روضة الناضر ٢: ١٣، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤١٥، البحر المحيط ٣: ٧١ ـ ٧٦، إرشاد الفحول ١: ٣٩٢، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٩٩.

٢. الرحمٰن: ٢٦.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي) ٢: ١٣٩، كفاية الأُصول ٢: ٢٨، دروس في علم الأُصول ١: ١٠٢ و٢٥١، المستصفى: ٢: ٢٨، الأشباه والنظائر ٢: ٢١٩، إرشاد الفحول ١: ٣٩٩.

٤. كفاية الأُصول: ٢١٧.

٥. أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه (الخوئي) ٥: ١٦٤ ـ ١٦٧.

٦. منتقى الأُصول (الروحاني) ٣: ٣٠٩.

٧. دروس في علم الأُصول ١: ٢٥٢، محاضرات في أُصول الفقه (الخوئي) ٥: ١٥٨، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ٢٢٧.

٨. أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٨، وأُنظر: المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٤٩٠.

٩. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٠٥، أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٨.

١٠. أنيس المجتهدين ٢: ٧١٣، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٥١، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

١١. تمهيد القواعد (الشهيد الثاني): ١٥٣ ـ ١٥٤، القوانين المحكمة ١: ٤٤٧، العدّة (الطوسي) ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥، نهاية السول ٢: ٣٢٤.

١٢. العدّة (الطوسي) ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

١٣. تمهيد القواعد (الشهيد الثاني): ١٥٣، التمهيد في تخريج الفروع على الأُصول (الأسنوي): ٣٠٣.

ونسب إلى سيبويه القول بأنّ «ما» عامّة للعاقل وغيره، وبه قال جماعة[١].

٣ ـ أسماء الاستفهام، نحو: من، ما، أين، متى، أي، كم.

لا خلاف يعتد به بين الأُصوليين أنّ أسماء الاستفهام تفيد العموم[٢]. وممّا يدلّ على كون أسماء الاستفهام للعموم أنّ قول القائل: «من دخل داري؟» ـ مثلاً ـ فلو كانت للخصوص لما حسن الجواب بالعموم بأن يقال في جوابه: «كلّ القوم» ولو كانت للاشتراك، لما حسن الجواب إلّا بعد الاستفهام عن جميع الأقسام الممكنة[٣].

٤ ـ أسماء الشرط، من قبيل: من، ما، أي، مهما، أين، متى، إذا، كيف، أنّى، حيث، أيان.

المعروف بين الأُصوليين أنّ أسماء الشرط آنفة الذكر تفيد العموم[٤]. والذي يدلّ على كون أسماء الشرط للعموم أنّ لفظ «من» مثلاً في قولنا: «من دخل داري أكرمه» لو كان للاشتراك لما صحّ الامتثال قبل السؤال، ولو كان للخصوص لما صحّ الاستثناء[٥].

٥ ـ الجمع المحلّى بالألف واللام.

لا خلاف يعتد به بين الأُصوليين في دلالة الجمع المحلّى من قبيل: «أكرم العلماء» على العموم إن لم تكن الألف واللام عهدية[٦]، وإنّما الخلاف في كيفية هذه الدلالة هل هو بالوضع أو هو بالإطلاق بمقتضى مقدّمات الحكمة، قولان:

الأوّل: دلالته على العموم بالوضع، وهو ظاهر الأخوند الخراساني[٧]، والفاضل التوني[٨]، والسيّد الخوئي[٩]، والسبحاني[١٠].

الثاني: دلالته على العموم بمقدّمات الحكمة[١١]، وممّا يدلّ على أنّ الجمع المعرف بال يفيد العموم هو:

ـ إنّ صحّة الاستثناء دليل العموم[١٢].

ـ التبادر[١٣].

ـ لو لم يفد العموم لما جاز تأكيد بـ«كل» وبـ«أجمعون» في مثل قولنا: «قام القوم كلّهم أو أجمعون»[١٤].

---

١. أُنظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأُصول (الأسنوي): ٣٠٣.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي) ٢: ١٤٩، أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٦، القوانين المحكمة ١: ٤٤٧ ـ ٤٤٩، البحر المحيط (الزركشي) ٣: ٨٢ ـ ٨٧، العقد المنظوم (القرافي) ١: ٤١٢ ـ ٤١٣، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٣٠٥ ـ ٣٠٦.

٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢ (العلّامة الحلّي) ٢: ١٤٩، أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٩.

٤. تمهيد القواعد (الشهيد الثاني): ١٤٨، أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٦، القوانيين المحكمة ١: ٤٤٧ ـ ٤٤٩، ٤١٢ ـ ٤١٣، روضة الناظر ٢: ١٢، إرشاد الفحول ١: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٣٠٢ ـ ٣٠٣.

٥. أنيس المجتهدين ٢: ٧٠٩، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٤٩١.

٦. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٠٤، القوانيين المحكمة ١: ٤٥٠، هداية المسترشدين ٣: ١٥٩، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٢، غاية المأمول (الخوئي) ١: ٦٢٠، المستصفى ٢: ٢٩، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٢١، كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٣، شرح التلويح (التفتازاني) ١: ٩٥.

٧. كفاية الأُصول: ٢١٧.

٨. الوافية في أُصول الفقه: ١١٣.

٩. غاية المأمول (الخوئي) ١: ٦٢٠.

١٠. تهذيب الأُصول ٢: ١٦٧.

١١. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٥١٠، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٢.

١٢. عدّة الأُصول (الطوسي) ١: ٢٩٣، تهذيب الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي): ١٢٨، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٤٩٥.

١٣. القوانين المحكمة ١: ٤٥٠ ـ ٤٥١، أنوار الأُصول (مكارم) ٢: ٨٣.

١٤. معارج الأُصول: ٨٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٤٩٥.

٦ ـ المفرد المحلّى بالألف واللام.

اختلف الأُصوليين في دلالة المفرد المحلّى من قبيل: «أكرم العالم» على العموم إلى أقوال:

القول الأوّل: لا يفيد العموم، وهو ما عليه أكثر المحقّقين كالمحقّق الحلّي[١]، والعلّامة الحلّي[٢]، وابن الشهيد الثاني[٣]، والشيخ محمّد تقي الإصفهاني[٤]، والسيّد البروجردي[٥]، والفخر الرازي[٦].

وممّا يدلّ على أنّ المفرد المحلّى بالألف واللام لا يفيد العموم هو أنّه لو عمّ لصحّ الاستثناء منه[٧].

القول الثاني: إنّه يفيد العموم إن لم يكن هناك ما يدلّ على أنّ الألف واللام عهدية، وهو ما عليه الجمهور[٨]، وكذلك هو اختيار الشيخ الطوسي[٩] والدليل عليه هو صحّة الاستثناء كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلإِنْسانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلّا ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصّالِحاتِ﴾[١٠ و١١].

القول الثالث: إنّه يفيد العموم شرعاً لا لغةً[١٢].

٧ ـ الجمع المنكر.

اختلف الأُصوليون في الجمع المنكر إلى قولين:

القول الأوّل: يذهب أكثر الأُصوليين إلى أنّ الجمع المنكر من قبيل: «اعتق عبيداً» لايفيد العموم[١٣]، وممّا يدلّ على أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم هو أنّه إمّا حقيقة في كلّ مرتبة من مراتب الجموع، أو أنّه حقيقة في القدر المشترك بينهما، فعلى كلّ التقديرين يكون أقلّ مراتب الجمع محقّق الدخول، ويبقى الباقي في حكم المشكوك[١٤].

القول الثاني: الجمع المنكر يدلّ على العموم بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي[١٥]، والآمدي[١٦]، والبخاري[١٧].

٨ ـ النكرة الواقعة في سياق النفي نحو: (لا رجل في الدار) أو النهي نحو: (لا تكرم رجلاً).

لا كلام بين الأُصوليين في دلالة النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي على العموم[١٨]، وإنّما الكلام في كيفية

١. معارج الأُصول: ٨٦.
٢. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول (العلّامة الحلّي): ١٢٩.
٣. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٠٤.
٤. هداية المسترشدين ٣: ١٥٩.
٥. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٥١٠ ـ ٥١١.
٦. المحصول (الرازي) ١: ٣٨٢.
٧. معارج الأُصول: ٨٦، معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٠٤.
٨. روضة الناضر ٢: ١١، شرح التلويح (التفتازاني) ١: ١٠١، شرح الورقات (الشافعي): ١٢٣، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٠٢.
٩. العدّة (الطوسي) ١: ٢٩٢ ـ ٢٩٣.
١٠. العصر: ٢ ـ ٣.
١١. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٢٢، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٠٢.
١٢. أنيس المجتهدين ٢: ٧١٦.
١٣. معارج الأُصول: ٨٧، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٢٥، معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٠٦، أنيس المجتهدين ٢: ٧٢٠، شرح تنقيح الفصول (القرافي): ١٧٨، بيان المختصر ٢: ١٢٠، نهاية السول ٢: ٣٤٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٠٧.
١٤. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٠٦، أنيس المجتهدين ٢: ٧٢٠، بيان المختصر ٢: ١٢٠، نهاية السول ٢: ٣٤٧.
١٥. العدّة (الطوسي) ١: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.
١٦. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٢٢.
١٧. كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٦.
١٨. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٢٢، كفاية الأُصول: ٢١٧، الوافية في أُصول الفقه: ١١٢، القوانين المحكمة ١: ٥٠٤، فوائد الأُصول ٤: ٣٣٨، المحكم في أُصول الفقه ٢: ٢٧، المحصول (الرازي) ١: ٣٦٩، المسودة: ٩٣، نهاية السول ٢: ٣٢٢، تيسير علم الأُصول: ٢٦٥.

هذه الدلالة هل هي بالوضع أو هي عقلاً أو هي بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، أقوال:

الأوّل: دلالتها على العموم عقلاً، وهو اختيار الأخوند الخراساني[١] وبعض المتأخّرين كالشيخ المظفر[٢].

الثاني: دلالتها على العموم بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وهو الصريح من كلام الميرزا النائيني[٣] والمحقّق العراقي[٤].

الثالث: دلالتها على العموم بالوضع، وهو الظاهر من عبارات الميرزا القمّي[٥].

أدوات وصيغ الخصوص

اختلف الأُصوليون بأنّ هل للخصوص صيغة تخصّه أو لا؟ هناك آراء ثلاثة:

الرأي الأوّل: إنّ للخصوص صيغاً تخصّه مثل: بعض، أو قسم، أو طائفة، أو فئة، أو ما يقوم مقام هذه الألفاظ، وهو ما عليه أكثر أُصوليي الإمامية[٦].

الرأي الثاني: إنّه ما ذكر من أنّ للعموم صيغاً تخصّه إنّما هي موضوعة للخصوص بالأساس، وهي أقلّ الجمع اثنان أو ثلاثة بناء على الخلاف في أقلّ الجمع[٧] ولا يقتضي العموم إلّا بقرينة[٨]

الرأي الثالث: إن الخصوص ليس له صيغة تخصّه في اللغة، بل إنّ الألفاظ من قبيل: كل، جميع، أسماء الاستفهام، أسماء الشرط، الجمع المحلّى، وما شابه ذلك مشتركة بين العموم والخصوص[٩].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ إطلاق

لما كان الإطلاق قريب الدلالة من العموم، فقد دأب الأُصوليون في التعرّض لبحوثه بعد العام مباشرة، بل جعله البيضاوي من توابع وتفريعات العموم أو العام[١٠].

ولأجل التفريق بين هذين المصطلحين ذكر الأُصوليون موردين للتمييز بينهما:

الأوّل: دلالة اللفظ على الاطلاق دلالة عقلية تستفاد من مقدّمات الحكمة، بخلاف العموم، فإنّه دلالته دلالة لفظية[١١].

الثاني: إنّ موضوع الحكم في الإطلاق نفس الطبيعة، وفي العامّ أفراد الطبيعة، من قبيل قوله: «أوفوا بالعقود» فالعامّ أُستفيد من اللفظ وهو وجوب الوفاء بكلّ مصداق من العقد، بينما الإطلاق من تمامية مقدّمات الحكمة[١٢].

٢ ـ تخصيص

إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم الثابت للعامّ بعد

١. كفاية الأُصول: ٢١٧.
٢. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٢.
٣. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٨٦.
٤. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٥١٠.
٥. القوانين المحكمة ١: ٥٠٥.
٦. غاية المأمول ١: ٦١٩، إرشاد العقول (السبحاني) ٢: ٤٨٥، دروس في مسائل علم الأُصول (التبريزي) ٣: ٢٢٠.
٧. أُنظر: المسودة: ٨٠، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٣٥ ـ ٤٣٩.
٨. أُنظر: إرشاد الفحول ١: ٣٩٧، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ١٠٨، زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ٢٩٣ ـ ٢٩٤، خلاصة الفصول في علم الأُصول ١: ٩١.
٩. الذريعة (المرتضى) ١: ٢٠١ ـ ٢٠٢، وأُنظر: غاية المأمول ١: ٦١٩، قواطع الأدلّة ١: ٢٨٢، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤١٧.
١٠. منهاج الوصول: ٦٠، وأُنظر: الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ١٩٩.
١١. أجود التقريرات ٢: ٤١٥، تهذيب الأُصول (الخميني) ١: ٢٣٨.
١٢. تهذيب الأُصول (الخميني) ٢: ٨، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٥١.

أن كان اللفظ العامّ شاملاً له لولا التخصيص، من قبيل: وجوب الصوم على كلّ مكلّف، وإخراج المسافر عن حكم الصيام رغم دخوله في موضوع الحكم[١]. فالتخصيص يكون بياناً للمراد من العامّ[٢].

٣ ـ تقييد

التقييد هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة؛ باعتبار وجود دليل على التقييد[٣]، أو هو إضافة قيّد إلى ما يدلّ على المطلق[٤]، كما لو قال المولى: «اعتق رقبة» ثُمّ قال الحكم السابق مقيّد بالإيمان.

ثالثاً: الأقسام

تقسيمات العموم والعام

قسم الأُصوليون العموم إلى عدّة تقسيمات وباعتبارات مختلفة، وهي على النحو التالي:

التقسيم الأوّل: يقسم العموم باعتبار مقام تعلّق الحكم إلى أقسام ثلاثة:

١ ـ العموم الاستغراقي

فالاستغراقي: هو الذي يكون الحكم فيه ثابتاً لكلّ فرد، فكلّ فرد موضوع لحكم مستقلّ ولازمه الإطاعة فيما أتى به من الأفراد والعصيان فيما ترك منها، من قبيل: «أكرم كلّ فقيه»، فكلّ فقيه موضوع للإكرام[٥].

٢ ـ العموم المجموعي

وهو أن تكون جميع الأفراد موضوعاً واحداً تحت حكم واحد، ولازمه أنّ الإطاعة بفعل الجميع والعصياني بترك واحد، فلو أخلّ بترك إكرام واحد في مثل: «أكرم كلّ العلماء» لم يعدّ ممتثلاً[٦].

٣ ـ العموم البدلي

وهو أن يكون الحكم لواحد من الأفراد على البدل، ففي المثال: «اكرم عالماً» إذاً فقد أطاع وإن ترك الكلّ فقد عصى[٧].

ويرى بعض الأُصوليين أنّ عدّ القسم الثالث من أقسام العموم مسامحة واضحة؛ لأنّ البدلية تنافي العموم والشمول[٨].

التقسيم الثاني: يقسم العامّ باعتبار طريق معرفة عمومه إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ عامّ من جهة اللغة

وهو ما أُستفيد عمومه من جهة اللغة، بمعنى: أنّ اللفظ قد وضع في اللغة للعموم، وهي صيغ العموم من قبيل: كلّ وجميع.

٢ ـ العامّ من جهة العقل

وهو ما أُستفيد عمومه بطريق العقل، كالعموم المستفاد

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٧٤١، كشف الأسرار (البخاري) ٤: ٣٢، حاشية العطار على شرح الجلال المحلّى ١: ٤١٠.

٢. علم أُصول الفقه (خلاف): ١٦٥.

٣. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ١٨٠، لمحات الأُصول: ٣٨٤.

٤. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ١٨٠.

٥. كفاية الأُصول: ٢١٦، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٠ ـ ١٩١، فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥١٥، أجود التقريرات ٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٥، وأُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الساعاتي): ١٩٦.

٦. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥١٥، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩١، زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٩٧، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ٢٢٢.

٧. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩١، معتمد الأُصول (الخميني): ٢٦٦، المحكم في أُصول الفقه ٢: ١٣، وأُنظر: تشنيف المسامع ١: ٣٤٧.

٨. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥١٤، أجود التقريرات ٢: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

بطريق التعليل، مثل قولنا: «يحرم الخمر للإسكار». ونتيجة ذلك نقول: «كلّ مسكر حرام» وبذلك يكون عموم هذا اللفظ ثابتاً بالعقل.

٣ ـ العامّ من جهة العرف

وهو ما أُستفيد عمومه من جهة عرف الشرع، مع كون اللفظ لا يفيد العموم من جهة اللغة كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾. فإنّ هذا اللفظ لو نظرنا إليه نظرة لغوية، فإنّه لا يعم، حيث إنّه يفيد: تحريم الأكل فقط، ولكن بعرف الفقهاء انتقلت الحرمة من الأكل إلى جميع الانتفاعات[١].

تقسيمات الخاصّ

قسم بعض الأُصوليين الخاصّ إلى عدّة تقسيمات وباعتبارات مختلفة، وهي على الشكل التالي:

الأوّل: الخاصّ الشخصي والنوعي والجنسي.

أ ـ الخاصّ الشخصي، كأسماء الأعلام من قبيل: زيد وعمر.

ب ـ الخاصّ النوعي، كرجل

ج ـ الخاصّ الجنسي، كالإنسان[٢].

الثاني: الخاصّ باعتبار صيغته:

أ ـ الأمر، وهو قول القائل لمن دونه افعل، مراداً به الطلب. فيختصّ مدلول الأمر بصيغة خاصّة.

ب ـ النهي، وهو قول القائد لغيره: لا تفعل، وإنّما كان من الخاصّ لما تقدّم في الأمر[٣].

التقسيم الثالث: الخاصّ باعتبار حالته:

أ ـ الخاصّ المطلق، أي: بدون قيّد.

ب ـ الخاصّ المقيّد، بمعنى: يكون مقيّداً بقيّد[٤].

ثالثاً: الحكم

تناول الأُصوليون موضوع العموم والخصوص من عدّة جوانب، قد تكون الجوانب التالية من أهمّها:

١ ـ العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص

اختلفت رؤى الأُصوليين في جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص من عدمه إلى أقوال:

القول الأوّل: عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص، بل يجب الفحص حتّى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه، وهو مذهب أكثر الأُصوليين، كصاحب المعالم[٥]، والميرزا القمّي[٦]، والأخوند الخراساني[٧]، والشيخ المظفر[٨]، والغزالي[٩]، والرهوني[١٠]، والزحيلي[١١] وآخرون. وقيل: يشترط حصول القطع بانتفائه[١٢]، ومن جملة الأدلّة التي

١. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٤٦٧ ـ ١٤٦٨، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٨٩ ـ ٢٩٠، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ١٠٢.

٢. فتح الغفار (ابن نجيم الحنفي) ١: ١٨، دراسات أُصولية في القرآن: ١٩٣.

٣. خلاصة الأفكار: ٥٥ ـ ٧٢، علم أُصول الفقه (خلاف): ١٧٠ ـ ١٧١.

٤. تلخيص الأُصول (الزاهدي): ١٨، علم أُصول الفقه (خلاف): ١٧٠ ـ ١٧١.

٥. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١١٩.

٦. القوانين المحكمة ٢: ٧٢.

٧. كفاية الأُصول: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.

٨. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٩. المستصفى ٢: ٧٢.

١٠. تحفة المسؤول ٣: ٣٠٥.

١١. الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٦.

١٢. حكاه الأسنوي عن القاضي في نهاية السول ٢: ٤٠٤.

لديهم هو إنّا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة في الكتاب والسنّة، حتّى قيل: ما من عامّ إلّا وقد خصّ[١]، ومقتضى ذلك عدم جواز العمل بها إلّا بعد الفحص عن المخصص، وأيضاً قد نقل عدم الخلاف، بل الإجماع على عدم جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص واليأس[٢].

القول الثاني: جواز التمسّك بالعامّ قبل الفحص عن المخصص، وهو مذهب بعض أُصوليي أهل السنّة، كالصيرفي[٣]، ومن تبعه كأبي الثناء[٤] والنملة[٥]، وحكي هذا القول عن ظاهر التهذيب للعلّامة الحلّي[٦] وكان دليلهم على ذلك هو أنّ الأصل عدم التخصيص، وهذا يوجب ظنّ عدم التخصيص، وهو يكفي في ظنّ إثبات الحكم باللفظ العامّ[٧].

٢ ـ دلالة خطاب المشافهة على العموم لمن تأخّر عن زمن الخطاب

وقع الخلاف بين الأُصوليين في دلالة خطاب المشافهة على العموم من قبيل: «يا أيّها الذين ويا أيّها الناس» على قولين:

القول الأوّل: المعروف بين الأُصوليين أنّ ما وضع لخطاب المشافهة لا يشمل من تأخّر عن زمن الخطاب، وشمولهم يحتاج إلى دليل[٨]، وممّا يدلّ عليه هو أنّ خطاب المعدوم قبيح شرعاً عقلاً[٩].

القول الثاني: يدلّ على الشمول، وهو ما صرّح به غير واحد من المحقّقين كالشيخ الأنصاري[١٠]، والسيّد الخوئي[١١]، والميرزا الآملي[١٢]، ومحمّد جواد مغنية[١٣]، والزركشي[١٤].

٣ ـ تعقيب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

قد يرد عامّ ثُمّ ترد بعده جملة فيها ضمير يرجع إلى بعض أفراد العامّ بقرينة خاصّة مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ﴾. فإنّ المطلقات في الآية المباركة عام يشمل الرجعيات وغيرهنّ، ولكن الضمير في بعولتهنّ هل يرجع إلى بعض أفراد العامّ وهو الرجعيات، بحيث يوجب تخصيصه به، أو يبقى

---

١. أجود التقريرات ٢: ٣٥٢، القوانين المحكمة ٢: ٧٧ ـ ٨٠، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٦.

٢. المستصفى ٢: ٧٣، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٤١١، تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٦٧.

٣. أُنظر: نهاية السول ٢: ٤٠٣.

٤. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٤١٢.

٥. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٧٧.

٦. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٣٨.

٧. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٧٨، وأُنظر: إرشاد الفحول ١: ٤٦٦.

٨. تمهيد القواعد (الشهيد الثاني): ١٨٥، معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٠٨، القوانين المحكمة ١: ٥١٧، كفاية الأُصول: ٢٢٨، مفاتيح الأُصول: ٤٧٤، نهاية الوصول في دراية الأُصول (الأرموي) ٤: ١٤١٤، شرح تنقيح الفصول (القرافي): ١٨٨، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٢٢٦، التمهيد في تخريج الفروع على الأُصول (الأسنوي): ٣٦٣.

٩. القوانين المحكمة ١: ٥١٧، كفاية الأُصول: ٢٢٨، وأُنظر: نهاية الوصول في دراية الأُصول (الأرموي) ٤: ١٤١٥.

١٠. مطارح الأنظار ٢: ١٨٣.

١١. دراسات في علم الأُصول ٢: ٢٩٠.

١٢. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

١٣. علم أُصول الفقه في ثوبه الجديد: ١٨٣.

١٤. البحر المحيط (الزركشي) ٣: ١٨٤ ـ ١٨٦.

العامّ على عمومه، فيه خلاف بين الأعلام على أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: الضمير لا يخصص العامّ، بل يبقى العامّ على عمومه، وإليه ذهب بعض الأساطين كالشيخ الطوسي[١]، وجملة من المحقّقين كالشيخ النائيني[٢]، والشيخ الأنصاري[٣]، والشيخ المظفر[٤]، والآمدي[٥]، وابن الحاجب[٦] وآخرون. وممّا يدلّ عليه هو أنّ اللفظ عامّ، فيجب إبقاؤه على عمومه ما لم يدلّ على تخصيصه دليل. ومجرّد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه لا يصلح لذلك؛ لأنّ كلا منهما لفظ مستقلّ بذاته[٧].

القول الثاني: إنّ الضمير يخصص العموم، وإليه ذهب العلّامة الحلّي[٨]، والسيّد الخوئي[٩]، وبه قالت الحنفية[١٠]، واحتجّ القائل بالتخصيص بأنّ تخصيص الضمير مع بقاء العامّ على عمومه يستلزم مخالفة الضمير للمرجع، وهو باطل بالضرورة[١١].

القول الثالث: التوقّف، وإليه ذهب السيّد المرتضى[١٢]، والمحقّق الحلّي[١٣]، وصاحب المعالم[١٤]، والبهائي[١٥]، والأسنوي[١٦]، وإمام الحرمين[١٧]، وأبو الحسين البصري[١٨]. والدليل عليه هو أنّ تخصيص العامّ بما يصحّ عود الضمير إليه يستلزم التجوّز؛ لأنّ العامّ حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز، وإبقاؤه على العموم أيضاً يقتضي التجوّز، وتكون النتيجة هي: تعارض المجازين وتساقطهما مع عدم المرجح[١٩].

٤ ـ تخصيص العامّ بالمفهوم

تحقيق الكلام فيه يتمّ ضمن مقامين:

المقام الأوّل: تخصيص العامّ بالمفهوم الموافق

يكاد يتّفق الأُصوليون أنّ المفهوم الموافق من جملة الأدلّة التي تخصص العامّ[٢٠] ومثاله قول الباري عزّ وجلّ: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصاصٌ﴾[٢١]. فهذه الآية بإطلاقها تثبت حقّ

١. العدّة (الطوسي) ١: ٣٨٥.
٢. فوائد الأُصول ٢: ٥٥٢ ـ ٥٥٣.
٣. مطارح الأنظار ٢: ٢٠٥.
٤. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢١١.
٥. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.
٦. أُنظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٤١٢.
٧. أُنظر: معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٣٩، القوانين المحكمة ٢: ١٣٢ ـ ١٣٣.
٨. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.
٩. محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٢٨٨ ـ ٢٩١.
١٠. أُنظر: الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ١٩٧.
١١. أُنظر: معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٣٩، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ٣: ٣٤٢.
١٢. الذريعة (المرتضى) ١: ٣٠٣ ـ ٣٠٤.
١٣. معارج الأُصول: ١٠٠.
١٤. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٣٨.
١٥. زبدة الأُصول: ١٤٢.
١٦. نهاية السول ١: ٢٢٢.
١٧. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٣٥.
١٨. أُنظر: الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ١٩٧.
١٩. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٣٨، وأُنظر: معارج الأُصول: ١٠٠، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٣٨.
٢٠. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٣٩، القوانين المحكمة ٢: ١٤٢، مطارح الأنظار ٢: ٢١٣، كفاية الأُصول: ٢٣٣، درر الفوائد (الحائري) ١: ٢٢٧، مقالات الأُصول ١: ٤٧١، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢١٤، العدة (أبو يعلى) ٢: ٥٧٨ ـ ٥٧٩، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقلتها على المذهب الراجح: ٢٦٩.
٢١. المائدة: ٤٥.

القصاص للجريح على جارحه أباً كان أم غير أب، إلّا أنّ الآية ٢٣ من سورة الإسراء أخرجت الأب من العموم بمفهومها الموافق، وهي: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾. فإنّها تدلّ بحكم العقل عن النهي عن الضرب والجرح بطريق أولى مهما كان السبب الموجب[١]. وممّا يدلّ عليه هو أنّ المفهوم دليل شرعي خاصّ عارض عامّاً فيقدّم عليه من باب ترجيح الدليل الخاصّ على العامّ[٢].

المقام الثاني: تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف

ومثال ذلك قول الباري عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[٣]. الدالّ بعمومه على عدم اعتبار كلّ ظنّ، بل حتّى الظنّ الحاصل من خبر العادل. وقد وردت آية أخرى وهي: ﴿إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[٤]. دالّة بمفهوم الشرط على جواز الأخذ بخبر غير الفاسق بغير تبين[٥]، فهل يجوز تخصيص ذلك العامّ بهذا المفهوم المخالف؟ فقد اختلفوا على أقوال:

القول الأوّل: المفهوم المخالف يخصص العامّ، وهو ما عليه أكثر الأُصوليين[٦].

القول الثاني: تقديم العامّ ولا يجوز تخصيصه بالمفهوم المخالف[٧].

القول الثالث: عدم تقديم أحدهما على الآخر، فيبقى الكلام مجملاً[٨]، وفصّل بعضهم تفصيلات يطول المقام بها[٩].

٥ ـ التمسّك بالعامّ بعد ورود التخصيص

وتحقيق الكلام فيه يتمّ في مقامين:

المقام الأوّل: تخصيص العامّ بمخصص بيّن

كما لو قال المولى: «كلّ ماء طاهر» ثُمّ استثنى من العموم بدليل متّصل أو منفصل الماء المتغيّر بالنجاسة، فهل يمكن لنا التمسّك بالعامّ فيكون حجّة في الباقي أو لا؟ في المسألة أقوال:

القول الأوّل: وجوب التمسّك بالعامّ مطلقاً، سواء أكان المخصص متّصلاً أم منفصلاً، وهو ما عليه الأُصولين من محقّقين وغيرهم[١٠]، وممّا يدلّ عليه هو أنّ المخصص إنّما أخرج بعض الأفراد والباقي منها باقية تحت العامّ ومشمولة لحكمه[١١]، وأهمّ ما يحتجّ به للجمهور بالإجماع،

---

١. علم أُصول الفقه في ثوبه الجديد: ١٨٦.

٢. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٢٩، أُصول الاستنباط (علي الحيدري): ١٥٥.

٣. يونس: ٣٦.

٤. الحجرات: ٦.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢١٥.

٦. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١٣٩، الفصول الغروية: ٢١٢، أنيس المجتهدين ٢: ٨٠٩، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢١٥، المحكم في أُصول الفقه ٢: ١٥١، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٣ ـ ٤٤٧، المسودة: ١١٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٦٢٣.

٧. هذا القول منسوب إلى أبي العبّاس بن سريج. أُنظر: اللمع: ٨٤، وإرشاد الفحول ١: ٥٢٤.

٨. لا مطلقاً، بل لو لم يكن في البين أظهر. ذهب إليه المحقّق الخراساني في كفاية الأُصول: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

٩. أُنظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٥٦ ـ ٥٦١؛ ومحاضرات في أُصول الفقه ٥: ٢٩٧ ـ ٣٠٣.

١٠. معارج الأُصول: ٩٧، كفاية الأُصول: ٢١٨، الفصول الغروية: ١٩٩، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٨، دراسات في علم الأُصول ٢: ٢٤٢، الفصول الغروية: ١٩٩، لمحات الأُصول: ٣٠٩، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ١٤٣، الإبهاج شرح المنهاج ٢: ١٣٧، إرشاد الفحول ١: ٤٦٠ ـ ٤٦٢، نهاية السول: ١٩٨.

١١. أُصول الاستنباط (علي الحيدري): ١٣٧، وأُنظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ١٤٤.

وشاهد الإجماع أنّ علياً عليه السلام، احتجّ على جواز الجمع بين الأُختين في الملك بقوله تعالى: ﴿أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ﴾. مع كونه مخصصاً بالأخوات والبنات، وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير، فكان إجماعاً [١].

القول الثاني: لا يجوز التمسّك بالعامّ مطلقاً، وهذا القول منسوب إلى عيسى بن أبان، وأبي الثور [٢].

القول الثالث: التفصيل بين المخصص المتّصل، فيكون حجّة في الباقي وبين المنفصل فلا يكون كذلك، وهو المنسوب إلى البلخي [٣]، وهناك أقوال شاذّة لا يسع المقام لذكرها [٤].

المقام الثاني: تخصيص العامّ بمخصص مجمل أو مبهم

والمجمل على نحوين:

الأوّل: مجمل بحسب المفهوم: وهو فرض الشكّ في نفس مفهوم الخاصّ بأن كان مجملاً من قبيل: «أحسن الظنّ إلّا بخالد» الذي يشك فيه هل المراد من خالد هو خالد بن سعد أو خالد بن عمر مثلاً.

الثاني: مجمل بحسب المصداق: وهو فرض الشكّ في دخول فرد من أفراد العامّ في الخاصّ مع وضوح مفهوم الخاصّ، بأن كان مبيناً لا مجملاً، وإنّما الإجمال في المصداق، من قبيل: «أكرم العلماء إلّا فساقهم» ولم نعلم كون زيد العالم فاسقاً أم غير فاسق لا لشبهة مفهومية، بل لاشتباه خارجي [٥]. اختلف الأُصوليون فيه على مذاهب:

المذهب الأوّل: عدم جواز التمسّك بالعامّ إذا كان المخصص مجملاً بحسب المصداق مطلقاً، سواء أكان المخصص متّصلاً أم منفصلاً [٦]، وممّا يدل على أنّه لا يجوز التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية هو أنّ المخصص لما كان حجّة أقوى من العامّ، فإنّه موجب لقصر حكم العامّ على باقي أفراده ورافع لحجّيّة العامّ في بعض مدلوله، فيكون التمسّك به حينئذٍ من قبيل التمسّك بالعامّ في الشبهة المصداقية لنفس العامّ [٧].

المذهب الثاني: وجوب التمسّك بالعامّ إذا كان المخصص منفصلاً، بخلاف المتّصل فإنّ إجماله يسري إلى العامّ [٨].

المذهب الثالث: لا يجوز التمسّك بالعامّ مطلقاً، سواء أكان المخصص متّصلاً أم منفصلاً، وسواء أكان الشبهة مفهومية أم مصداقية، إذ إنّ اجمال الخاصّ يسري إلى العامّ، فلا يجوز الاحتجاج به، ويكاد أن يكون محلّ اتّفاق بين أُصوليي السنّة، ومثاله: «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم» [٩]

---

١. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٥ ـ ٤٤٦.

٢. أُنظر: إرشاد الفحول ١: ٤٦٠ ـ ٤٦٣، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٣ ـ ٤٤٤.

٣. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، الفصول الغروية: ١٩٩، كفاية الأُصول: ٢١٨.

٤. لمزيد من الاطّلاع، أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٣ ـ ٤٤٤، تشنيف المسامع ١: ٣٦٢.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

٦. كفاية الأُصول: ٢٢١، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٠٣، نهاية الأفكار (البروجردي) ٢: ٥١٨، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٨٣.

٧. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٠٠.

٨. كفاية الأُصول: ٢٢٠، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢٠٠ ـ ٢٠١، دراسات في الأُصول (اللنكراني) ٢: ١٧٥، دروس في مسائل علم الأُصول (التبريزي) ٣: ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

٩. البحر المحيط (الزركشي) ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧، نهاية السول: ١٩٨، إرشاد الفحول ١: ٤٦٠ ـ ٤٦٣، تيسير الوصول إلى منهاج الأُصول (ابن امام الكاملية) ٣: ٣١٧،: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ١٤١.

وممّا يدلّ عليه هو أنّ ما من فرد إلّا يكون هو المُخرج، وكذلك إخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولاً[١].

٦ ـ العامّ بعد التخصيص حقيقة في الباقي أم مجاز

اختلفت أنظار الأُصوليون في العامّ بعد التخصيص هل هو حقيقة في الباقي أو هو مجاز، فهنا أقوال:

القول الأوّل: مجاز مطلقاً، سواء أكان المخصص منفصلاً أم متّصلاً، وهو اختيار الشيخ الطوسي[٢]، والمحقّق الحلّي[٣]، وصاحب المعالم[٤]، والآمدي[٥]، والبيضاوي[٦]، وابن الحاجب[٧]. وقد استدلّ له: بأنّ العموم حقيقة في الاستغراق، فإذا أُريد به الخصوص كان مجازاً؛ لأنّه استعمال له في غير موضوعه[٨].

القول الثاني: حقيقة مطلقاً، وهو ما عليه أكثر المحقّقين من الأُصوليين[٩]. وممّا يدل عليه هو: أنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق، والتناول باقٍ على ماكان لم يتغيّر، إنّما طرأ عدم تناول المخرج بالمخصص[١٠].

القول الثالث: التفصيل بين المخصص المتّصل وبين المنفصل، فيكون حقيقة في الأوّل دون الثاني، وهو اختيار الفخر الرازي[١١]، وظاهر أبي الحسين البصري[١٢] والمنسوب إلى القاضي أبي بكر الباقلاني[١٣]. وهناك اقوال أُخرى لا يُعرف قائلها، لا يسع المقام لذكرها[١٤].

عوارض الأهلية

(← أهلية)

١. البحر المحيط (الزركشي) ٣: ٢٦٦ ـ ٢٦٧، إرشاد الفحول ١: ٣٤٠.
٢. العدّة (الطوسي) ١: ٣٠٦ ـ ٣٠٧.
٣. معارج الأُصول: ٩٧.
٤. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ١١٣.
٥. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٤٦ ـ ٤٤٧.
٦. أُنظر: الإبهاج شرح المنهاج ٢: ١٣٠.
٧. أُنظر: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٣٢.
٨. معارج الأُصول: ٩٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٦١.
٩. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥١٦، أنيس المجتهدين ٢: ٧٤٦، أجود التقريرات ٢: ٢٩٩، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩٦، الموجز في أُصول الفقه: ١٠٧، العدة (أبو يعلى) ٢: ٥٣٣، قواطع الأدلّة ١: ٣٤٠، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٥٥٩.
١٠. أنيس المجتهدين ٢: ٧٤٦، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١١٤، ١٥٥٩.
١١. المحصول ١: ٤٠٠ ـ ٤٠١.
١٢. المعتمد ١: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.
١٣. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.
١٤. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤٣٩ ـ ٤٤٠.

﴿حرف الغين﴾

غاية

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

تطلق الغاية في اللغة على معنيين:

الأوّل: المنتهى في الشيء، ومدى الشيء ومسافته وأقصاه ومنتهاه. وقد أخذ هذا المعنى من (غاية السبق)، قصبة تُنصَب في نهاية الموضع الذي تكون المُسابقة إليه ليأخُذها من يسبق.

الثاني: المنتهى في الجودة والراية والعلامة التي لا نظير لها في جنسها، فيقال للشيء الجيّد: «هو غاية كذا» إن هو علا في جنسه، ومنه قولهم: «أغيا الرجل» إن هو بلغ النهاية في الشرف والأمر[1].

اصطلاحاً

أمّا علماء أُصول الفقه فالغاية عندهم تتنوع في تعريفاتها تبعاً للموضوع التي هي فيه؛ إذ تدخل في العديد من المسائل الأُصولية من قبيل: المخصصات والمقيّدات والمفاهيم. وهي على عدّة معانٍ:

الأوّل: الغايه بمعنى نهاية الشيء وآخره، كما جاء في أكثر المصنّفات الأُصولية[2].

وقد ساق الشوكاني في إرشاد الفحول تعريفاً للغاية قريباً من المعنى الأوّل، وذلك حين عرفها بأنّها: نهاية الشيء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائها بعدها[3].

الثاني: الغاية بمعنى الغرض الذي يقع لأجله الشيء، وهو ما يسمّى بالعلّة الغائية[4].

الثالث: المراد بها: أن يأتي بعد اللفظ العامّ حرف من أحرف الغاية، كاللام، وإلى، وحتّى[5].

وعليه قد يقال: إنّ الغاية في الاصطلاح عند بعضهم أعمّ من المعنى اللغوي؛ لأنّها تشمل الغرض والعلّة الغائيّة أيضاً

---

١. لسان العرب ٣: ٢٩٦٣، مادّة: «غيا»، تاج العروس ٢٠: ٣٥، مادّة: «غيا»، النهاية، مادّة: «غيا».

٢. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٣٩، فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٠٤، البحر المحيط ٣: ٣٤٤، تشنيف المسامع ١: ٣٨١.

٣. إرشاد الفحول ١: ٥٠٣، أُصول الفقه الإسلامي (شلبي): ٤٢٤.

٤. منتهى الدراية ٣: ٥٢٣.

٥. شرح الكوكب المنير: ٢٠٢.

إضافة إلى المسافة ومنتهى الشيء. وأمّا حسب التعريف الثاني فهو مباين للتعريف اللغوي؛ لأنّ الغرض غير المسافة، إلّا أن يقال: إنّهما واحد. أي: أنّ الغرض ما يراد الوصول إليه، وكذلك الحال الغاية بمعنى المسافة ومنتهى الشيء.

ثانياً: الأقسام

١ ـ الغاية من حيث الابتداء والانتهاء

تقسم الغاية عند الأُصوليين من حيث الابتداء والانتهاء إلى قسمين:

الأوّل: ابتداء الغاية

التي هي بداية المسافة المرادة بما يدلّ عليها من حروف الابتداء التي من أشهرها: «من»، نحو قولك: «سرت من البصرة إلى الكوفة»، وكقولك: «موعد الدرس من الساعة الثامنة حتّى التاسعة».

وقد ذكر الكثير من الأُصوليين أنّ «من» تأتي لمعانٍ متعددة، ودلالتها على ابتداء الغاية هو الأشهر، سواء في الزمان أم في المكان[١].

يقول القاضي الباقلاني: «ولمن ثلاثة مواضع: أحدها: إفادة ابتداء الغاية، وهذا أصلها على ما ذكره القوم، وهي نقيضة «إلى»: لأنّ «إلى» تجيء لانتهاء الغاية و«من» لابتدائها»[٢].

الثاني: انتهاء الغاية

لم يختلف الأُصوليون في أنّ «إلى» تأتي لانتهاء الغاية، زماناً ومكاناً، مثلما لم يختلفوا في أنّ «من» لابتداء الغاية زماناً ومكاناً[٣].

يقول الزركشي في بيان معنى «إلى»: إنّها موضوعة لانتهاء الغاية، زماناً ومكاناً[٤].

وهذا الاتّفاق بين الأُصوليين في إفادة «إلى» لانتهاء الغاية لم يكن حكماً صادراً منهم وحدهم، بل اتّفق اللغويون أيضاً على ذلك على خلاف بينهم[٥].

٢ ـ الغاية من حيث الجهل والعلم بها

الغاية من حيث الجهل والعلم بها على قسمين:

الأوّل: الغاية المعلومة

بالبحث عن حقيقة الغاية المعلومة نجد أنّها تحددت ماهيتها وتميزت فأمكن معرفة بدايتها وحدودها، فكانت بذلك منفصلة عن المغيا بفاصل معلوم. فكما أنّ الغاية لها ابتداء وانتهاء، فكذلك المغيا له بداية ونهاية.

ويوضح ذلك في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَتِمُّوا ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱللَّيْلِ**﴾[٦]، فالصيام ـ وهو المغيا في الآية ـ وقته من طلوع الفجر ويستمرّ إلى اللّيل الحاصل بغروب الشمس، وهو الحدّ الفاصل بين اللّيل والنهار، فإذا غربت الشمس دخل اللّيل وهو نهاية صيام النهار المأمور به في الآية[٧].

---

١. المعتمد (البصري) ١: ٣٣، البرهان في أُصول الفقه ١ ـ ٢: ٥٧، المحصول ١: ١٦٦، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٥، البحر المحيط ٢: ٢٩٠.

٢. التقريب والارشاد ١: ٤١١.

٣. أُصول السرخسي ١: ٢٢٠، ٢٢٢، الفصول في الأُصول ١: ٩٣، كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٣٣١، المحصول ١: ١٦٦ ـ ١٦٧.

٤. البحر المحيط ٢: ٣١٢.

٥. البرهان (الزركشي) ٤: ٢٣٢، شرح المفصل (ابن يعيش) ٤: ٤٦٣.

٦. البقرة: ١٨٧.

٧. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥١٦، البحر المحيط ٣: ٣٤٩، المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٦٦٤، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب: ٢٨٠.

الثاني: الغاية المجهولة

فالغاية المجهولة هي التي لا تُعرف ماهيتها، ولذلك فإنّها غير محدّدة وغير معلومة، وإذا انفصلت عن المغيا، فإنّما تنفصل عنه بفاصل مبهم مجهول[١].

ويتّضح ذلك جلياً في قوله تعالى تعالى: ﴿لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّىٰ حِينٍ﴾[٢]. فالمدّة التي لبث فيها موسى عليه السلام لم تكن معلومة، بل كانت مبهمة مجهولة[٣].

ثالثاً: الحكم

١ ـ التخصيص بالغاية

المراد من التخصيص بالغاية هو أنّ ما بعد الغاية يخرج عن حكم ما قبلها؛ إذ هي تُخرج بعض أفراد مدلول العامّ من الحكم الذي تناوله، وذلك نحو قولنا: «أكرم طلاب العلم إلى أن يفسقوا»، فخرج من عموم الإكرام بعض تقادير مدلول اللفظ، وهو حالة الفسق، ولولا الغاية لعمّ الإكرام جميع طلاب العلم، سواء فسقوا أم لم يفسقوا[٤].

(← تخصيص)

٢ ـ دخول الغاية في المغيا

اختلفت آراء الأُصوليّين في دخول الغاية في المغيا من عدمها إلى أقوال:

الأوّل: عدم الدخول مطلقاً، وهو ما ذهب إليه نجم الأئمة[٥]، واستظهره المحقّق الخراساني[٦] ورجّحه البروجردي[٧].

الثاني: الدخول مطلقاً، دون أن ينسبوه إلى أحد[٨].

الثالث: التفصيل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيا، وعدم كونها من جنسه، فعلى الأوّل الغاية داخلة فيه، دون الثاني، فمثال الأوّل: «صمت النهار إلى اللّيل». ومثال الثاني: قوله تعالى: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه»[٩].

الرابع: التفصيل بين كون الغاية مدخولة لكلمة «حتّى»، وكونها مدخولة لكلمة «إلى» فعلى الأوّل هي داخلة في المغيا دون الثاني، وهو ما اختاره ضياء الدين العراقي[١٠]، والسيوطي[١١]، وادّعى بعض النحاة الإجماع على الدخول في «حتّى»[١٢]، ومال إليه المحقّق الخوئي[١٣].

الخامس: التفصيل بين كون الغاية قيّداً للفعل مثل: «سر من البصرة إلى الكوفة»، وبين كونها قيّداً للحكم مثل:

---

١. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥١٦، المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٦٦٤، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب: ٢٨٠.

٢. يوسف: ٣٥.

٣. كما أشار إلى ذلك القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٩: ١٨٧.

٤. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥١٦، البحر المحيط ٣: ٣٤٤، المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٦٦٤، التمهيد (الكلوذاني) ٢: ٧٢، تجريد الأُصول (النراقي): ١٩٤ ـ١٩٣، أوثق الوسائل: ٤٨٩.

٥. حكاه عنه الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار ٢: ٩٦.

٦. كفاية الأُصول: ٢٠٩.

٧. نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٤٩٨.

٨. لم نعثر على القائل، وقال صاحب مفاتيح الأُصول: ٩٩، والقول بالدخول مطلقاً شاذ لا يعرف قائله كما صرّح به التفتازاني في التلويح، وأُنظر: أُصول السرخسي ١: ٢٢١.

٩. نسبه الكرباسي في إشارات الأُصول: ٣٥٤ إلى المبرّد، ومثله الرازي في هداية المسترشدين ٢: ٥١٥.

١٠. مقالات الأُصول ١: ٤١٥.

١١. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ٢: ٤٢٩.

١٢. نسبه ابن هشام في مغني اللبيب ١: ٢٤٧، إلى شهاب الدين القرافي.

١٣. أجود التقريرات ٢: ٢٧٩.

«صم إلى اللّيل»، فعلى الأوّل داخلة في المغيا وعلى الثاني خارجة عنه[١].

ولكن الظاهر من كلمات بعض الأُصوليّين، وإليه ذهب أكثر الإمامية والسنّة في أنّه لا ظهور لنفس التقييد بالغاية في دخولها في المغيا ولا في عدمه، بل يتبع في ذلك الموارد والقرائن الخاصّة المحفوفة بالكلام[٢].

٣ ـ مفهوم الغاية

اختلف الأُصوليون في ثبوت المفهوم للغاية، فمنهم من قال بالدلالة على المفهوم مطلقاً، وهو ما عليه أكثر الأُصوليين[٣]، ومنهم من قال بعدم الدلالة مطلقاً[٤]، وهناك ثمة من قال بالتفصيل بين كون الغاية غاية للحكم، فيدلّ على المفهوم وبين كونها قيّداً للموضوع، فلا تدلّ على المفهوم[٥].

(← مفهوم)

١. درر الفوائد ١: ٢٠٥.

٢. كفاية الأُصول: ٢٠٩، فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٠٤، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٧٥، حقائق الأُصول ١: ٤٧٥، أُصول السرخسي ١: ٢٢١ ـ ٢٢٠، تيسير التحرير ٢: ١٠٩، وأُنظر: كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٣٣٦.

٣. مطارح الأنظار ٢: ٩٣، القوانين المحكمة ١: ٤١٥، الفصول الغروية: ١٥٣، روضة الناضر ٢: ١٣١، التحبير شرح التحرير ٦: ٢٩٣٥، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٦١.

٤. الذريعة (المرتضى) ١ ـ ٢: ٤٠٧، عدّة الأُصول ٢: ٤٧٨، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٨٨، ونسبه الزركشي في البحر المحيط ٤: ٤٧، إلى طائفة من الحنفية.

٥. كفاية الأُصول: ٢٠٨.

﴿حرف الفاء﴾

فاسد

(← صحّة وفساد)

فتح الذرائع

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

تقدّم الكلام في مدخل سدّ الذرائع عن تعريف الذريعة، أمّا الفتح فهو يقابل السدّ والغلق[1].

اصطلاحاً

درج استخدام عدّة اصطلاحات لهذا الموضوع، مثل: المخارج من المضايق، والحيل وقد توصف بالشرعية. والتسمية الأخيرة هي الدارجة لدى أكثر الفقهاء.

لم نعثر على تعريف ورد عن متقدّمي الأُصوليين، لكن من الواضح أنّ فتح الذرائع يقابل سدّها، ومجمل البحوث المطروحة هناك تطرح هنا كذلك.

لكن أورد البعض تعريفين وردا عن معاصرين، هما:

ـ الوسائل الممنوعة شرعاً المفضية إلى مصلحة راجحة.

ـ إباحة الأمر الممنوع إذا ترتّب على إباحته مصلحة[2].

ثُمّ اختار تعريفاً ثالثاً، هو: إجازة الوسائل المفضية في غالب الظنّ إلى مصلحة راجحة[3].

ثانياً: الأقسام

التقسيمات الواردة للذرائع في مدخل سدّ الذرائع تأتي هنا كذلك، وما يمكن ذكره هنا هو التقسيمات الواردة للحيل الشرعية، فهي لا ترد تحت عنوان «سدّ الذرائع»، لكنّها تدخل تحت عنوان فتح الذرائع أو الحيل؛ باعتبار أنّ الاصطلاح الأخير يشير إلى مصطلح فتح الذرائع كذلك.

---

١. أُنظر: جمهرة اللغة ٣: ٧، مادّة: «فتح»، لسان العرب ٣: ٢٩٦٧، مادّة: «فتح».

٢. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٣٥.

٣. المصدر السابق: ٣٩.

وردت عدّة تقسيمات للحيل، مثل الموارد التالية:

التقسيم الوارد عن ابن عاشور:

١ ـ تحيّل يفيت المقصد الشرعي كلّه ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر. مثل: من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم لئلّا يعطي زكاته واسترجعه من الموهوب له من غد، أو شرب مخدراً ليغمى عليه وقت الصلاة فلا يصليها، ومثل: بيوع النسيئة التي يقصد منها التوصّل إلى الربا.

٢ ـ تحيّل على تعطيل أمر مشروع على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، أي استعمال الشيء، باعتبار كونه سبباً، مثل: أن تعرض المرأة المبتوتة (المطلقة التي لا يمكنها الرجوع إلى زوجها حتّى تتزوّج آخر) نفسها للخطبة رغبة في التزوّج مضمرة كونها إرادتها المخالعة بعد الزواج، أو تغضبه ليطلّقها لتحلّ للذي بتّها، فالتزوّج سبب للحلّ من حكم البتات، فإذا تزوجت حصل السبب وهو حصول شرعي.

٣ ـ تحيّل على تعطيل أمر مشروع على وجه يسلك به أمراً مشروعاً هو أخفّ عليه من المنتقل منه، مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فينتقل إلى المسح.

٤ ـ تحيّل في أعمال ليست مشتملة على معانٍ عظيمة مقصودة للشارع، وفي التحيّل فيها تحقيق لمماثل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل: التحيّل في الأيمان التي لا يتعلّق بها حقّ الغير، كمن حلف ألّا يدخل الدار أو لا يلبس الثوب، فإنّ البر في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه البر هو تعظيم اسم الله تعالى الذي جعله شاهداً عليه ليعمل ذلك العمل. فإذا ثقل عليه البر فتحيّل للتفصي من يمينه بوجه يشبه البر فقد حصل مقصود الشارع من تهيّب اسم الله تعالى.

٥ ـ تحيّل لا ينافي مقصد الشارع أو هو يعيّن على تحصيل مقصده ولكن فيه إضاعة حقّ لآخر أو مفسدة أُخرى. مثل: التحيّل على تطويل عدّة المطلقة حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام ولم يحدّد بثلاث، ثُمّ نسخ الله الطلاق الذي لا نهاية له وحدّده بثلاث[١].

كما قسّمت إلى الأقسام التالية:

أوّلاً: الطرق الخفية التي يتوسّل بها إلى ما هو محرّم في نفسه.

ثانياً: ما يقصد به إظهار الحيل في الظاهر، كإقرار المريض لإرث لا شيء له عنده، فيجعله حيلة إلى الوسيلة له.

ثالثاً: إن يقصد بالحيلة أخذ حقّ أو دفع باطل، لكن الطريق في نفسه محرماً، مثل: أن يكون له على رجل حقّ مجحود فيقيم شاهدين لا يعلمانه فيشهدان به.

رابعاً: أن يقصد حلّ ما حرّمه الشارع وقد أباحه على سبيل الضمن والتبع إذا وجد بعض الأسباب أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه على سبيل الضمن والتبع[٢].

ويقسّمها بعض إلى ما لا ينافي الأمانة وما ينافيها، ومقياس المنافاة عنده هو الإخلال بالمطلوب الشرعي الناشئ عن حكمة ربّانية بها يتمّ صلاح النوع وأحوال معاشهم، ويذكر للقسمين صوراً مختلفة[٣].

وقسّمها بعض أيضاً إلى مشروعة ومحرّمة أو غير مشروعة، وفرّع المشروعة إلى ثلاثة فروع[٤].

---

١. مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور): ١٠٨ ـ ١١٠.

٢. الفتاوى الكبرى ٦: ١٠٨ ـ ١٠٩.

٣. السراج الوهّاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج: ٢٥ ـ ٣٠.

٤. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٣١١ ـ ٣١٤.

ثالثاً: الحكم

يبدو أنّ جلّ الأُصوليين من السنّة والشيعة ـ باستثناء بعضهم ـ قائلون بسدّ الذرائع وفتحها والاختلاف في حدود الفتح والسدّ. وهذا هو المشهود في فتاويهم وأحكامهم الفقهية[١].

ويذهب بعض إلى أنّ جميع المذاهب تقول بفتح الذرائع بنحو وآخر، وهم عملياً يقولون به، والاختلاف ليس في أصل هذا الموضوع، بل في شؤون أُخرى مثل: أنّه من أُصول المذهب أو ليس من أُصول المذهب أو في المصاديق وشؤون جزئية أُخرى. وحتّى الظاهريين أتباع ابن حزم يقولون عملياً بفتح الذرائع[٢].

وكما أنّ الأحكام التي أدرجت تحت عنوان سدّ الذرائع تسري إلى الفتح كذلك، وعلى سبيل المثال إذا كان حكم ذريعة ما وجوب السدّ فإنّ هذا يعني حرمة الفتح.

من جانب آخر، فإنّ جل البحوث في هذا المجال تطبيقية، أي فقهية ناظرة إلى موارد معيّنة وليست نظرية كما هو الحال في باقي أدلّة أُصول الفقه، حيث تتمتّع ببحوث نظرية يمكنها أن تشكّل عنصراً مشتركاً في الاستنباط، لذلك نجد بحوثاً قليلاً له في أُصول الفقه، ولم يتعرّض لها جميع الأُصوليين في مدوّناتهم لكنّا نجد الكثير من البحوث ذات الصلة في المدوّنات الفقهية. فنجد المحقّق الحلّي، والعلاّمة الحلّي، والشهيد الثاني، والمحقّق الأردبيلي، والمحدّث البحراني وغيرهم قد تعرّضوا للموضوع في مدوّناتهم الفقهية دون الأُصولية[٣]. كذلك الحال بالنسبة إلى فقهاء وأُصوليي أهل السنّة.

ومع غضّ النظر عن صنف الاختلاف، فالمسلّم وجوده بينهم، وقد انقسموا في هذا المضمار إلى رأيين:

الرأي الأوّل: المانعون عن فتح الذرائع أو الرافضون للحيل

يقال: إنّ من أكثر الناس ردّاً للحيل الحنابلة، ثُمّ المالكية؛ لأنّهم يقولون بسدّ الذرائع، وهو أصل مناقض للحيل[٤]. ولذلك نجد ابن القيم الجوزية قد تهجّم على القائلين بالحيل ووصفهم بالمحتالين والمخادعين وغير ذلك[٥].

وقد أورد أتباع هذا الرأي الأُمور التالية كأدلّة لما ذهبوا إليه:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ﴾[٦]. فقد نهاهم الله عن إعمال حيلة لصيد الحيتان يوم السبت.

٢ ـ من السنّة قول عبد الله بن مسعود: «لعن رسول الله المحلّ والمحلل له»[٧]. فإنّ المحلل هنا لا يقصد النكاح حقيقة، بل يقصد تحليل المرأة على زوجها[٨].

وقوله: «قاتل الله اليهود حرمت عليهم الشحوم،

---

١. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٠ ـ ٤٠١، فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٣١٤ ـ ٣١٨.

٢. فتح الذرائع واثره في الفقه الإسلامي: ٧٣ ـ ٧٩ و ٣١٤ ـ ٣١٨.

٣. أُنظر: أُصول الفقه فيما لا نصّ فيه: ٢٢٩ ـ ٢٣٤.

٤. موسوعة طبقات الفقهاء (المقدّمة) ١: ٢٨١.

٥. أعلام الموقعين ٣: ٢٠٦.

٦. البقرة: ٦٥.

٧. مسند أحمد ٢: ٣١.

٨. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٣١٠.

فجملوها، فباعوها»[١]. وذلك باعتبار أنّهم احتالوا على حرمة أكل الشحوم ببيعها وأكل أثمانها.

وقوله: «لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل»[٢].

٣ ـ الإجماع المدّعى، فقد ادّعى البعض[٣] إجماع الصحابة على الحرمة.

٤ ـ اعتبارات عقلية، مثل الموارد التالية:

أوّلاً: انعدام القصد، فإنّ الذي يقوم بعقود للتخلّص من الربا لا يقصد هذه العقود بالذات، بل يقصد التهرّب من الربا مع اشتراط القصد في العقود[٤].

لكن ردّ هذا الدليل بأُمور:

أ ـ لا يشترط قصد جميع الغايات المترتبة على العقد ولا جميع جزئياته، فإنّ قصد التخلّص من الربا يتمّ مع قصد بيع صحيح أو قرض أو غير ذلك، وهو كافٍ لحصول القصد.

ب ـ هناك روايات غير قليلة دالّة على جواز التحيّل بهذا النوع من الحيل[٥].

ثانياً: كون الحيل نقضاً للغرض الذي شرّع لأجله الحكم[٦].

ثالثاً: الحيل المحرّمة مخادعة لله (كما سمّاها ابن القيم) ومخادعة الله حرام، وقد ذمّ الله أهل الخدع واعتبرهم يخادعون أنفسهم وأنّ المخادعة ناشئة عن مرض في القلب[٧].

رابعاً: تغيير الحرام إلى حلال صورياً لا يغيّر واقع الحرام، فالربا حرام ومضر حتّى لو غيّرت اسمه وعنوانه[٨].

الرأي الثاني: القائلون بالحيل أو فتح الذرائع

استدلّ القائلون بالحيل وفتح الذرائع بأدلّة مختلفة نورد بعضها هنا:

١ ـ آيات من القرآن، مثل الموارد التالية:

أ ـ الآية الكريمة: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[٩]. فقد روى المفسرون أنّ أيوب جمع مئة غصن ضعيف ليضرب بها امرأته مرّة واحدة ليصدق مئة ضربة التي فرض على نفسها ضرب الزوجة بها.

لكن ردّ هذا الاستدلال أنّه من المحتمل كون هذا بأمر من الله وتخفيفاً على امرأة أيّوب؛ وذلك جزاء لصبره وتخفيفاً على زوجته[١٠].

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لِفِتْيَانِهِ اجْعَلُوا بِضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَعْرِفُونَهَا إِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[١١]. حيث جعل يوسف عليه السلام صواعه في رحل أخيه ليتوصّل بذلك إلى أخذه وإلى كيد إخوته.

ويردّ بأنّ يوسف توصّل بالحلال إلى الحلال، ولم يقصد الحرام ولم يقصد إيذاء إخوته[١٢].

ويورد البعض شواهد أُخرى من القرآن يعتبرها من موارد فتح الذرائع أو حيلاً شرعية، مثل: اتلاف أموال

---

١. البخاري ٢: ٧٧٤ ـ ٧٧٥.
٢. الفتاوى الكبرى ٤: ٢٠.
٣. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٣١١.
٤. الحدائق الناضرة ٢٥: ٣٧٧. (مراجعة)
٥. مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٤٨٨. (مراجعة)
٦. جواهر الكلام ٣٢: ٢٠٢.
٧. أعلام الموقعين ٣: ١٦١ ـ ١٦٢.
٨. أعلام الموقعين ٣: ١٨٠ ـ ١٨٨.
٩. ص: ٤٤.
١٠. موسوعة طبقات الفقهاء (المقدّمة) ١: ٢٨٣.
١١. يوسف: ٦٢.
١٢. موسوعة طبقات الفقهاء (المقدّمة) ١: ٢٨٣.

الكفّار بالتحريف والتخريب والقطع وفق الآية: ﴿ما قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوها قائِمَةً عَلىٰ أُصُولِها فَبِإِذنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الفاسِقِينَ﴾[١]. أو خرق الخضر السفينة وفق الآية: ﴿أَمّا ٱلسَّفِينَةُ فَكانَتْ لِمَساكِينَ يَعْمَلُونَ فِي ٱلبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَها وَكانَ وَراءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً﴾[٢]. أو قتل الخضر للغلام وفق الآية: ﴿وَأَمّا ٱلغُلامُ فَكانَ أَبَواهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينا أَنْ يُرْهِقَهُما طُغْياناً وَكُفْراً * فَأَرَدْنا أَنْ يُبْدِلَهُما رَبُّهُما خَيْراً مِنْهُ زَكاةً وَأَقْرَبَ رُحْماً﴾[٣]. وغيرها من الموارد القرآنية[٤].

٢ ـ الروايات الكثيرة التي وردت عن طرق الشيعة وأهل السنّة، مثل الموارد التالية:

عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري: أنّ رسول الله استعمل رجلاً على خيبر، فجاءه بتمر جنيب. فقال له رسول الله ﷺ: «أكل تمر خيبر هكذا؟» فقال: لا. والله، يا رسول الله. إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين. والصاعين بالثلاثة. فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعل، بع الجمع بالدراهم، ثُمّ ابتع بالدراهم جنيباً»[٥].

صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبد اللّٰه ﷺ عن رجل يريد أن أعينه المال أو يكون ليّ عليه مال قبل ذلك فيطلب منّي مالاً أزيده في الذي عليه أيستقيم أن أزيده مالاً وأبيعه لؤلؤة تسوي مئة درهم بألف درهم، فأقول له: «أبيعك هذه اللؤلؤة بألف درهم على أن أؤخرها مع ثمنها ومالي عليك كذا وكذا شهراً. قال: لا بأس»[٦].

ومثل موثقة إسحاق بن عمّار وفيها: «يكون ليّ على الرجل دراهم فيقول أخّرني بها وأنا أربحك فأبيعه جبّة تقوّم عليّ بألف درهم بعشرة آلاف درهم، أو قال بعشرين ألفاً وأؤخّره بالمال ؟ قال: لا بأس»[٧].

ومثل ما جاء في التوسّل إلى بيع المصاحف حيث لا يقع البيع على كتابتها بأن يبيعه الدفتين والورق ويتوسّل بذلك إلى جواز بيعها، وكذا بيع ما في الضرع من اللبن وبيع ما في الحظيرة من السمك قبل اصطياده وكذلك بيع الأثمار قبل ظهورها وقبل بدوّ صلاحها عند ضمّها إلى الأصل[٨].

كما نقلت موارد من السنّة[٩]. وقد اعتبر الفيض الكاشاني الروايات الواردة في هذا الباب والتي تجيز الحيل معتبرة ومستفيضة[١٠].

٣ ـ من العقل، فقد استدلّ على جواز الحيل الشرعية بالعقل من حيث إنّ الخروج عن المعاصي بالطرق المباحة شرعاً يعدّ أمراً مطلوباً، والحيل تؤدّي هذا الدور[١١].

وفيما يخصّ ما قد يورده البعض من استدلال عقلي بأنّ البيع الذي يهدف إلى التحيّل وتحليل الحرام يكون غير مقصود يقال: لا يقدح هذا؛ لأنّه لا يشترط قصد جميع الغايات المترتّبة عليه، بل يكفي قصد غاية صحيحة من غاياته، فإنّ شراء البيت للمتاجرة والتكسّب

١. الحشر: ٥.
٢. الكهف: ٧٩.
٣. الكهف: ٨٠ ـ ٨١.
٤. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٩٨ ـ ١٠٦، و ٣٠٦ ـ ٣٠٨.
٥. الموطأ ٢: ٦٢٣.
٦. الكافي ٥: ٢٠٦.
٧. المصدر السابق: ٢٠٥.
٨. الكافي ٦: ٢١٧.
٩. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ١٢٣ ـ ١٣٠.
١٠. مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ٣٣٣.
١١. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ٣٠٩.

كافٍ في صحّة الشراء (العقد) وإن كانت هناك غايات أُخرى مثل السكن فيه، وهي غاية أقوى[١].

كما نقل استخدام الحيل في فقه الصحابة كذلك[٢]. وأورد البعض بصراحة في بحثه الفقهي طرقاً للتخلّص من الربا من خلال استخدام الحيل[٣]، بل نجد الكثير من المؤلّفات في الحيل سردها بعض أصحاب المعاجم[٤].

وهناك استدلالات أُخرى غير قليلة نقلها ابن القيم الجوزية عن القائلين بإباحة الحيل[٥].

بالطبع القائلون بحلّية العمل بالحيل لا يجيزون العمل بالحيل المحرّمة، برغم أنّهم يرتّبون على الحيل أحكامها وإن كانت محرّمة، وهي مثل: الزوجة تأمر ولدها للزنا بامرأة لكي تمنع أباه من العقد عليها، فإنّ حرمة العقد عليها تحصل، لكن الزنا يبقى على الحرمة. وهكذا باقي الحيل المحرّمة؛ وذلك باعتبار أنّ الحيل كالأسباب المحلّلة[٦].

وهناك أكثر من تفصيل ورد عن القائلين بالحيل، منها ما ورد عن الشيخ السبحاني، حيث بيّن رأيه في هذا المضمار من خلال النقاط التالية:

الأُولى: تارة يكون الشارع قد سمح بالوسيلة ونصّ عليها بالكتاب أو السنّة مثل: السفر في شهر رمضان لأجل الإفطار، وذلك وفقاً للآية الكريمة: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللّٰهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٧]. وكذلك الحال بالنسبة إلى تحليل الزواج من المطلقة ثلاثاً بعد تزويجها من شخص آخر وطلاقها منه.

الثانية: إذا كان أمر واحد له طريقان، أحدهما محرم، فاتّخاذ سبيل الحلال لا يعدّ تحيّلاً. ومثاله: مبادلة التمر الجيد بالردئ غير جائز، لكن بالإمكان شراء وبيع كلّ واحد على حدة، وهو طريق جائز.

الثالثة: إذا كان السبب غير مؤثّر في حصول النتيجة شرعاً، فالتوصّل في مثله محرّم غير ناتج، كالمثال الذي نقله البخاري ردّاً على أبي حنيفة، فلازم كلامه هو أنّه إذا غصب جارية فزعم أنّها ماتت فقضى القاضي بقيمة الجارية الميتة، فالجارية للغاصب وإن تبيّن بعد ذلك أنّها حيّة وليس لصاحبها أخذها إذا وجدها حيّة.

هذا مع أنّ زعم الغاصب موت الجارية لا يخرجها عن ملكية صاحبها. وتبيّن كونها حيّة يكشف عن أنّ القضاء كان باطلاً.

وعليه، ظهر أنّ زعم الغاصب غير مؤثّر في الانتقال، فلا تقع ذريعة لتملكها، ولذلك ورد عن البخاري في ردّه لرأي أبي حنيفة: إنّه يحتال من اشتهى جارية رجل لا يبيعها، فغصبها وادّعى بأنّها ماتت حتّى يأخذ ربّها قيمتها فيطيب للغاصب جارية غيره.

الرابعة: إذا كانت الوسيلة حلالاً، ولكن الغاية هي الوصول إلى الحرام على نحو لا تتعلّق إرادته الجديةٍ إلّا بالمحرم، ولو تعلّقت بالسبب فإنّما تتعلّق به صوريا

---

١. مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ٣٣٣.
٢. فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي: ١٤٦ ـ ١٥٤.
٣. العروة الوثقى (اليزدي) ٦: ٧٥ ـ ٧٧.
٤. كشف الظنون ١: ٦٩٥.
٥. أعلام الموقعين ٣: ١٨٩ ـ ١٩٩.
٦. مفاتيح الشرائع (الفيض الكاشاني) ٣: ٣٣٣ ـ ٣٣٤، الحدائق الناضرة ٢٥: ٣٧٥ ـ ٣٧٦، الأنوار اللوامع ١٤: ٥٣٤ ـ ٥٣٥.
٧. الأعراف: ١٦٣.

لا جدياً، كما إذا باع ما يسوى عشرة بثمانية نقداً، ثُمّ اشتراه بعد ذلك بعشرة نسيئة إلى شهرين... وباعتبار أنّ إرادته الجدية هي اقتراض ثمانية ودفع عشرة، ما يعني كونه ربا فالتحيّل هنا محرّم. وقد أشارت الآية التالية إلى هذا الصنف من التحيّل: ﴿وَٱسْأَلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كانَتْ حاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعاً وَيَوْمَ لا يَسْبِتُونَ لا تَأْتِيهِمْ كَذٰلِكَ نَبْلُوهُمْ بِما كانُوا يَفْسُقُونَ﴾[1].

وبعد ذكر هذه النقاط يستنتج الأُمور التالية:

١ ـ إذا جعل الشارع طريقين لأمر واحد أحدهما محرم، فلا نقاش في هذا المورد.

٢ ـ إذا كان السبب غير مؤثّر في حصول النتيجة، كالجارية المغصوبة التي يزعم الغاصب موتها كذباً فلا يكون الخروج عن الغرامة بدفع القيمة مؤثّراً في تملك الجارية.

٣ ـ إذا كانت الغاية من التوصّل بالأمر الحلال صورياً وتعلّقت الإرادة الجدية بالأمر الحرام، فالتوصّل بها حرام، مثل حبس الحيتان يوم السبت لأجل اصطيادها يوم الأحد؛ باعتبار حرمة صيد الحيتان يوم السبت على اليهود[2].

فتوىٰ

(← إفتاء)

فحوى الخطاب

(← خطاب، مفهوم)

فرض

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

الفرض في اللغة تستعمل لمعانٍ عدّة:

الأوّل: الفرض القطع، ويقال: أصل الفرض قطع الشيء الصلب.

الثاني: الفرض التقدير، والجمع فرائض مشتقّة من فرض الذي هو التقدير؛ لأنّ الفرائض مقدرات.

الثالث: الفرض الواجب، أي: ما أوجبه الله تعالى، سمّي فرضا؛ لأنَّ له حدوداً، أي تقديراً فيرجع إلى الثاني في أصله. والفريضة اسم من فرض الشيء أي: أوجبه على الإنسان بقدر معلوم[3]. وبهذا التعريف للفريضة يتّضح لدينا أنّ ليس هناك فرقاً بين الفرض بمعنى الواجب والفريضة.

اصطلاحاً

عرف الأُصوليون الفرض والفريضة بتعاريف مختلفة، نورد أهمّها:

عرفته الحنفية بأنّه: ما أوجبه الله تعالى علينا بدليل قطعي لا شبهة فيه[4].

---

١. الأعراف: ١٦٣.

٢. موسوعة طبقات الفقهاء (المقدمة) ١: ٢٨٠ ـ ٢٨٨.

٣. أُنظر: الصحاح ٣: ١٠٩٧، مادّة: «فرض»، تاج العروس ١٠: ١١٨ ـ ١٢١، مادّة: «فرض»، لسان العرب ٣: ٣٠١١، مادّة «فرض»، المصباح المنير: ٤٦٩، مادّة: «فرض».

٤. أُصول السرخسي ١: ١١٠، المعتمد في أُصول الفقه ١: ٣٤٠، المنخول ١: ١٣٨، كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٥٤٨.

وعرفه البعض بأنّه: ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً، ورتّب على فعله الثواب وعلى تركه العقاب[١].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

وجوب

الوجوب هو: عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من الترك[٢]. أو هو خطاب الشارع بما يستوجب تركه سبباً للذمّ شرعاً في حالة ما[٣].

قد اختلف الأُصوليون في مسألة الفرق بين الوجوب والفرض إلى قولين:

الأوّل: ذهب جمهور العلماء إلى أنّه لا فرق بين الوجوب والفرض من حيث المعنى، فهما لفظان مترادفان معناهما واحد، وهو ما ذهب إليه الزركشي[٤]، والآمدي[٥]، والبهائي[٦]، والاسترآبادي[٧]، والعلّامة الحلّي[٨] والنراقي[٩].

الثاني: ذهب فريق من العلماء أنّ الفرض غيرالوجوب والواجب، فهما لفظان مختلفان لكلّ منهما مدلوله الخاصّ به بحسب الدليل المثبت له، فالفرض عند هؤلاء: ما ثبت بدليل قطعي، كنصّ القرآن والخبر المتواتر، بينما الوجوب ما ثبت بدليل ظنّي غير قطعي، كأخبار الآحاد، والقياس وهو القول المعتمد عند الحنفية[١٠]، وهو ما اختاره ابن قدامه[١١].

(← وجوب)

ثالثاً: الأقسام

الفرض هو أحد أقسام الحكم التكليفي عند الأحناف[١٢]؛ إذ الفرض عندهم غير الوجوب والواجب وعند الجمهور مرادف للواجب والوجوب. وعلى فرض الترادف فإنّه ينال نفس التقسيمات التي تنال الوجوب، أمّا الأقسام المثبّتة له عند الحنفيين فهي:

الأوّل: فرض عين

وهو ما طولب حتماً من جميع المكلّفين، كالصلاة اليومية فهي منوطة بأفراد المكلّفين على حدّة[١٣]. وهو نفسه الذي يُدعى بالواجب العيني عند المشهور[١٤].

الثاني: فرض كفاية

هو ما طولب من جميع المكلّفين، فإذا أقامه البعض سقط عن الباقين، كصلاة الجنازة على سبيل المثال. وأمّا

١. الإحكام (الآمدي) ١: ٨٧، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع ١: ١١، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (الزحيلي) ٢: ٧٣٥.
٢. فوائد الأُصول ١: ٣٠٣.
٣. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٨٦.
٤. الزركشي في البحر المحيط ١: ١٨١.
٥. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٨٧.
٦. زبدة الأُصول (البهائي): ٦٩.
٧. الفوائد المدنية: ٤٠١.
٨. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٨٤.
٩. أنيس المجتهدين (النراقي) ١: ٩٦.
١٠. حكاه الزركشي عن الحنفية في البحر المحيط ١: ١٨١، ونقله الطوفي في شرح مختصر الروضة ١: ٢٦٥. وأبو يعلى في العدّة في أُصول الفقه ١: ٢٥٠.
١١. روضة الناظر ١: ١٠٤.
١٢. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٤.
١٣. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع ١: ٣٠، البحر المحيط ١: ٢٤٢، معجم أُصول الفقه (رمضان): ٢١٢.
١٤. معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٢١٠.

إذا لم يقم به فيظلّ فرض عين في رقبة كلّ مكلف[١]. وهو نفسه الذي يُدعى بالواجب الكفائي[٢].

رابعاً: الحكم

يعتبر الفرض أحد أقسام الحكم التكليفي عند الأحناف، كما بينا ذلك في بحث الأقسام. وحكمه لزوم التصديق بالقلب والعمل بالجوارح، وجحوده كفر وتركه بدون عذر فسق. بخلاف الواجب والوجوب، فلا يكفر جاحده ولا يفسق تاركه إذا استخف به؛ لكون دليله ليس قطعياً[٣].

وأمّا بناء على رأي المشهور فإنّ حكمه حكم الوجوب من جميع الجوانب، والاختلاف في اللفظ فقط.

فرع

(← قياس)

فرق

(← اعتراض)

فريضة

(← فرض)

فساد

(← صحّة وفساد)

فساد الاعتبار

(← اعتراض)

فساد الوضع

(← اعتراض)

فعل الرسول

(← أفعال الرسول)

فعل المعصوم

(← أفعال الرسول)

الفعل النبوي

(← أفعال الرسول)

١. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع ١: ٣٠، البحر المحيط ١: ٢٤٢، معجم أُصول الفقه (رمضان): ٢١١ ـ ٢١٢.
٢. معجم مصطلح الأُصول (هلال): ٢٣٤.
٣. الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح: ٢٥، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ١٥١، خلاصة الأفكار في شرح مختصر المنار: ١١٠.

﴿حرف القاف﴾

قادح

(← اعتراض)

قاعدة الجمع العرفي

(← تعارض، الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)

قاعدة اشتراك العالم والجاهل بالحكم

(← اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل)

قاعدة الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح

(← الجمع مهما أمكن أولى من الطرح)

قاعدة الاشتغال

(← اشتغال)

قاعدة الشغل

(← اشتغال)

قاعدة التحسين والتقبيح

(← الحسن والقبح)

قاعدة المقتضي والمانع

(← استصحاب)

قاعدة تداخل الأسباب والمسببات

(← تداخل الأسباب والمسببات)

قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

(← الحسن والقبح)

قاعدة التسامح في أدلّة السنن

(← التسامح في أدلة السنن)

قاعدة اليقين

(← استصحاب)

قبح العقاب بلا بيان

تحسين البدري

التعريف

قبح العقاب بلا بيان قاعدة تخصُّ مورد ما إذا احتملنا التكليف ولم نحصل على بيان فيه، فذهب الكثير من الأُصوليين إلى براءة ذمّة المكلّف من التكليف، واستدلّوا على البراءة المذكورة بعدّة أدلّة منها: دليل العقل، وقالوا بأنّ العقل يدرك قاعدة تستفاد في هذا المجال، وهي قبح العقاب بلا بيان، أي أنَّ العقل يحكم بالبراءة في هذا المورد، ويستقبح معاقبة المكلّف في الظرف المذكور في هذه القاعدة؛ باعتبار أنّا لو لم نقل بالبراءة لزم الظلم، وهو منفي عن الباري تعالىٰ[١].

فهي مبنية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين[٢]. وفي حقيقتها دليل عقلي على أصالة البراءة العقلية، ثُمّ أصبحت تدريجياً قاعدة يستفاد منها ويستدلّ بها وتوظّف في سبيل إثبات براءة ذمّة المكلّف ممّا لا نصّ فيه. برغم أنّ فيها مناقشات غير قليلة وردت عليها. وهذا قد لا يحصل دائماً في الأدلّة العقلية ولا تتحوّل إلى قاعدة.

لم تبحث هذه القاعدة بنحو مستقلّ، بل تناولها الأُصوليون بنحو استطرادي وتناثرت بحوثها في مدوّنات الأُصول، لكن تناولوها في أصل البراءة أكثر من أيّ محلّ آخر.

المراد من البيان في القاعدة

أشار البعض إلى أنّ المراد من البيان في هذه القاعدة هو البيان الواقعي؛ وذلك بناء على عدم ترتّب العقاب على الأحكام الظاهرية. وما يترتّب على هذا الرأي هو ترتّب العقاب على مخالفة أصل البيان سواء وصل إلى المكلّف أم لم يصل[٣].

بينما يذهب بعض آخر إلى أنّ البيان في هذه القاعدة عامّ وشامل للحكم الواقعي والظاهري، والحكم اليقيني والظنّي والاحتمالي، والتفصيلي والإجمالي، أي كونه شاملاً للحكم الشرعي المستفادة من الأدلّة الكاشفة عنه، وكذلك الوظيفية العملية التي تنشأ من تحديد وظيفة المكلّف بواسطة أصل البراءة والاحتياط والبراءة، والعقل يستقلّ بهذا الحكم[٤].

ويعود هذا الاختلاف إلى أنّ موضوع القاعدة (وهو عدم البيان) هو الشكّ أو كلّ ما لا يكون حجّة، فإذا كان موضوعه الشكّ فلا تجري القاعدة حيث يكون الدليل الظنّي حاصلاً، وإذا كان موضوعه ما لا يكون حجّة فيدخل فيه كلّ دليل غير حجّة سواء كان ظنّياً أم غير ظنّي[٥].

من جانب آخر، فإنّ البعض ذهب إلى كون المراد من البيان هو الواصل منه فقط لا الواقعي؛ لأنّه لا تأثير للواقعي ما لم يصل إلى العبد. ولا يمكن استفادة عموم البيان من القاعدة؛ لأنّ القاعدة عقلية وليست لفظية لكي يستفاد منها العموم أو الإطلاق. وملاك الدليل العقلي هنا هو قصور

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي ٢: ٣٤٠ ور٤: ٥٥، نهاية النهاية ١: ٣١٤، ثلاث رسائل، العوائد والفوائد: ٩ ـ ١٠.

٢. مصباح الأُصول ٢: ٢٨٣.

٣. نهاية النهاية ١: ٣١٤، وأُنظر: فوائد الأُصول ٣: ٣٦٥.

٤. نهاية النهاية ٢: ١٠٠، ١١٩ ـ ١٢٠، فوائد الأُصول ٣: ٢١٥ و ٣: ٣٦٥، منتهى الأُصول ٢: ١٩٥.

٥. أجود التقريرات ٣: ٢٢٠.

الإرادة الواقعية عن تحريك العبد تجاه التكليف غير الواصل، ولا دخل للعبد في عدم تحصيل مراد المولىٰ[١].

نبذة تاريخية عن القاعدة

وباعتبار أنّا لم نأثر شيئاً عنها كقاعدة في مصادر الأُصوليين القدماء والمتقدّمين، فهي إذاً من مستحدثات الأُصوليين المتأخّرين في القرنين الأخيرين، وأوّل استخدام مثبّت لهذه القاعدة يعود إلى مدوّنات القرن الثالث عشر[٢]، حيث استخدم السيّد الطباطبائي مفردات هذه القاعدة مثل: قبح العقاب، ومفردة النصّ كبديل لمفردة البيان، واستخدم إلى جانبها تركيباً مأثوراً عن أهل السنّة يبدو أنّ فيه إشارات إلى ما في هذه القاعدة، وهو: (الأصل براءة الذمّة). لكن لم يستخدمها بهذا التركيب وأورد مضمونها فقط، واستخدمت بالتركيب المتعارف حالياً في القرن الرابع عشر[٣]. وإن كان يبدو أنّ مفهومها حاضر في المدوّنات الأُصولية المأثورة عن المتقدّمين ولو بنحو جزئي. وذلك مثل قول الرازي: «أنّه لما كان الأصل براءة الذمّة امتنع الحكم بكونها مشغولة إلّا بدليل سمعي... »[٤]. والدليل السمعي تعبير آخر عن البيان، لكن لم يتناول موضوع العقاب في حالة عدم الدليل السمعي.

وفي تاريخ هذه القاعدة يذهب الشهيد الصدر إلى أنّه لم يكن لها أثر في أُصول الفقه الشيعي في عهد الشيخ الطوسي، وبدأت تتبلور تدريجياً حتّى اكتملت في عهد الوحيد البهبهاني لتصبح من القواعد المجمع عليها لديهم[٥].

أدلّة القاعدة

لقد اعتبرت هذه القاعدة من المسلّمات بين العقلاء[٦]، والأُصوليين والأخباريين[٧]، وكادت أن تكون إجماعية منذ عهد الوحيد البهبهاني[٨]، لكن ردّ الإجماع بأنّه إجماع على أمر عقلي، وهو ليس من الإجماع الاصطلاحي المنظور لدى الأُصوليين[٩].

واستدلّ عليها باعتبارات عقلائية وعرفية وكذلك عقلية اختلف في بيانها وصياغاتها، يوردها الشهيد الصدر بالنحو التالي:

البيان الأوّل: الإحالة إلى الوجدان، فالوجدان العرفي والعقلائي يقضي في المولويات العقلائية بعدم المؤاخذة على مخالفة التكليف الواقعي في موارد الجهل بالحكم الواقعي والظاهري الإلزامي. وذلك يعني كون هذه القاعدة من المرتكزات العقلائية وكونها ممّا يقرّ بها العقل.

البيان الثاني: ما ينسب إلى مدرسة المحقّق النائيني من أنّ مرجع هذه القاعدة هو قبح العقاب على ترك التحرّك عندما لا يكون هناك موجب للتحرّك، وهي قضية مسلّمة وقياساتها معها، والتكليف إذا لم يصل إلى المكلّف فمن الطبيعي ألّا يكون محرّكاً.

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٢١٥.
٢. أُنظر: مفاتيح الأُصول ٥١٧.
٣. النور الساطع في الفقه النافع ٢: ١٠٠، تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٣٤٠ و ٣: ٣٥١.
٤. المحصول (الرازي) ٢: ٥٧٦.
٥. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٥: ٢٥ ـ ٢٦.
٦. تنقيح الأُصول (العراقي): ٤٨، نهاية الأفكار ٣: ١٩٩، تسديد الأُصول ٢: ١٢٣.
٧. الهداية في الأُصول (الصافي) ٣: ٢٩٣، مصباح الأُصول ٢: ٢٨٣.
٨. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٥: ٢٣.
٩. الهداية في الأُصول (الصافي) ٣: ٢٩٣.

البيان الثالث: ما يبدو من كلمات المحقّق الإصفهاني من أنّ هذه القاعدة هي فرد من أفراد قاعدة الحسن والقبح العقليين التي تعود إلى حسن العدل وقبح الظلم. وبناء على هذا فإنّ مخالفة تكليف تمّت عليه الحجّة خروج عن زيّ العبودية، بينما مخالفة تكليف لم تتمّ عليه الحجّة ليس ظلماً ولا يستحقّ فاعله العقاب واللوم.

البيان الرابع: ما يُذكر عن المحقّق الإصفهاني كذلك في باب الحكم والتكليف، حيث قسّم الحكم إلى إنشائي وحقيقي، والأوّل لا يفرض فيه داعي البعث والتحريك، بينما الثاني يحصل بالجعل بداعي التحريك والبعث، والأخير هو الحكم الحقيقي. ومن الواضح أنّ الخطاب لا يعقل أن يكون باعثاً إلّا أن يصل إلى المكلّف. وعليه لا يكون الحكم حقيقياً إلّا إذا وصل إلى المكلّف، ودون الوصول لا يكون الحكم حقيقياً، ويقبح العقاب على تركه؛ لأنّه لا وجود له أصلاً وحقيقة.

وقد ناقش الشهيد الصدر هذه البيانات ورفضها. وعلى العموم فإنّ مناقشة الشهيد الصدر لهذه القاعدة؛ مبنيّة على مسلكه المسمّى مسلك حقّ الطاعة، إذ ذهب إلى أنّ هذه القاعدة صادقة في المولى العرفي دون المولى الحقيقي، فالعقل العملي يدرك في حقّ المولى كفاية احتمال التكليف ويراه بمثابة بيان، ويذهب إلى لزوم الاحتياط في حقّ المولى وتكاليفه، ولا ينتظر العقل البيان الذي يبلغ مستوى العلم لكي يحكم بقبح المخالفة، بل يكتفي بالاحتمال فيحتاط[١].

وبعد ما يذكر إيراداته على هذه المحاولة ينتهي إلى أنّه لا أساس لهذه القاعدة[٢].

(← حقّ الطاعة)

مناقشات في القاعدة

يرى الأخباريون أدلّة الاحتياط نوع بيان، فلا تطبّق (قبح العقاب بلا بيان) في موارد الاحتياط، فيدّعون أنَّ موارد الشبهة تندرج تحت قاعدة (وجوب دفع الضرر للعلم الإجمالي بالتكليف) بدعوى وجود بيان على التكليف المشتبه به من جهة العلم الإجمالي وأنّ هذه القاعدة هي صغرى لقاعدة دفع الضرر المحتمل جراء وجود تكاليف قد لا نعلمها بالتفصيل، ممّا يستلزم الاحتياط. أو بدعوى وجود أخبار تدعو إلى الاحتياط وهي تصلح لئن تكون بياناً على التكليف الواقعي، والقاعدة في حقيقتها ليست عقلية، بل ورد ذكرها في السنّة[٣].

وبتعبير آخر: هناك توهّم بتعارض قاعدة قبح العقاب بلا بيان مع قاعدة دفع الضرر المحتمل، والأخيرة تكون واردة على الأُولى؛ لكونها رافعة لموضوع القبح.

لكن ردّ هذا التوهّم باعتبار عقلي، وهو أنّ بيان قاعدة (دفع الضرر المحتمل) منوط بتطبيق حكم الشارع بوجوب دفع الضرر، وهذا فرع وجود موضوع الضرر في الخارج، فمن المستحيل مجيء الموضوع ونشأته من قبل حكمه، ومعه لا مجال لاحتمال الضرر من قبل هذا الوجوب، مع فرض عدم وجود بيان آخر غيره، فلا يبقى

---

١. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ١٨٦ و ٥: ٢٤، دروس في علم الأُصول ٢: ٣٣٣ ـ ٣٣٦.

٢. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٥: ٢٦ ـ ٢٨.

٣. نهاية الأفكار ٣: ١٩٩ ـ ٢٠٠، منتهى الأُصول ٢: ١٦٤، تنقيح الأُصول: ٤٨، نهاية الأفكار ٣: ٢٣٥، وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٥٩١، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٣: ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

مجال لاحتمال الضرر إلّا احتماله في ظرف انعدام البيان. وهذا الاحتمال منفي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتكون القاعدة الأخيرة واردة على قاعدة الضرر لا العكس[١].

ويذهب البعض إلى عدم اختلاف الأُصوليين والأخباريين في أصل القاعدة، بل اختلافهم في مثل صغرياتها أو تطبيقاتها أو كونها ذات منشأ شرعي وليس عقلياً[٢].

إضافة إلى ما تقدّم فإنّ عدداً من الأُصوليين ناقش في القاعدة من جوانب مختلفة، منهم: السيّد الداماد، حيث قال باختصاص القاعدة بالموارد التي يتمكّن الشارع فيها من البيان، أمّا في موارد مثل التقية فهي غير شاملة لها[٣].

كما نوقش في ما إذا كانت هذه القاعدة تختصّ بالشبهات الحكمية أو تشمل الشبهات الموضوعية كذلك. يبدو الاتّفاق وعدم وجود نقاش في شمولها للشبهات الحكمية؛ لأنّ وظيفة الشارع تحديد أحكام المواضيع، وهو شأن مولوي، أمّا الشبهات الموضوعية ففيها رأيان:

الرأي الأوّل: كون المواضيع ليست من شأن الشارع، والقضية تكوينية، وعلى المكلّف أن يسعى لإزالة الشكّ والشبهة الواردة في المواضيع، فواجب الشارع تحديد حرمة أو حلّية الخمر، وليس من شأنه تحديد السائل ما إذا كان خمراً أم لا؟ ولأجل هذا قيل: باختصاص هذه القاعدة في الشبهات الحكمية فقط، أمّا الشبهات الموضوعية فيجري فيها مثل قاعدة الاشتغال والاحتياط لغرض تفريغ الذمّة من التكليف.

الرأي الثاني: كون القاعدة شاملة للشبهات الموضوعية كذلك، ولا فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية، ولا ينبغي تخصيص البيان في الحكمية فحسب؛ لعدم الفرق. وهذا هو الذي ذهب إليه المشهور[٤].

شروط القاعدة

الظاهر من كلمات الأُصوليين أنّ للقاعدة شرطين على أقلّ تقدير، هما:

١ ـ الفحص عن البيان، وبدونه لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. واستدلّ على هذا الشرط بتبريرين:

أوّلهما: كون المراد من البيان هو الذي يؤدّي إلى قطع العبد، وهو لا يحصل دون فحص.

وثانيهما: إنّ شأن ومقام مولوية المولى تقتضي اهتمام العبد بالتكاليف والسعي لمعرفتها، لا إهمالها. وتلك الوظائف لا تحصل عادةً إلّا بالفحص والتتبّع[٥].

وأضاف البعض دليلاً آخر هو: أنّ ميزان الوصول المفروض في قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الإيصال المتعارف بحسب اختلاف الموالي والعبيد والأحكام، وبالنسبة إلى المولى الحقيقي فإنّ الميزان هو إبلاغه بواسطة الرسل وتثبيته في رسائلهم مثل القرآن والزبر، لا إيصاله إلى كلّ واحد من المكلّفين. وهذا يتطلّب من العبد أن يفحص لكي يصل إليه[٦].

---

١. مقالات الأُصول ٢: ١٧٦.

٢. أُنظر: مقالات الأُصول ٢: ١٥٠ و ١٧٦.

٣. تحريرات في الأُصول ٧: ١٣٠.

٤. تحريرات في الأُصول ٧: ١٣٠، فوائد الأُصول ٣: ٣٨٩ ـ ٣٩٠ و٣٩٦.

٥. بحوث في الأُصول (الاصفهاني): ١٩٣.

٦. أنوار الهداية ٢: ٤١١ ـ ٤١٢.

٢ ـ اليأس عن الظفر ووجدان بيان، ومجرّد الفحص لا يكفي، بل ينبغي أن يصل إلى مرحلة يشعر بها المكـلّف عجزه عن وجدان البيان[١]. ويبدو أنّ اشتراط هذا الشرط من باب كونه نتيجة للشرط الأوّل، ودعوة لئن يبلغ الفحص ذروته، ولا يكتفى بفحص مجمل.

(← براءة، الحسن والقبح)

القبح والحسن

(← الحسن والقبح)

قدح

(← اعتراض)

القرآن

(← الكتاب)

قرينة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

وفلان قرين فلان، وإذا كـان لا يـفارقه...[٢] وأقـرنت الشاة، إذا ألقت بعرها مجتمعاً لاصقاً بعضه مـع بـعض... وجيء بالقوم قِرانى، على مثال فُعالى، متقارنين، أي قرن بعضهم إلى بعض[٣].

والقـرين: صـاحبك الذي يـقارنك[٤]. وقـرينة الرجـل امرأته[٥]. والقرينة: فعلية بمعنى مفعولة من الاقتران[٦].

اصطلاحاً

لم نلحظ إفراز بحث مستقلّ للقرينة من قبل جلّ قدماء ومتقدّمي الأُصوليين، ولذلك لم نشهد عن أكثرهم تعريفاً اصطلاحياً، برغم تعدّد مواطن بحثها والتمثيل عليها، لكن وردت بعض التعريفات لها من قبل اللغويين والقليل من الأُصوليين وكذلك بعض المعاصرين ممّن أفرز بحثاً خاصّاً بعنوان (القرينة):

منها: بيان لما أُريد باللفظ في عرف الشرع والعادة[٧].

ومنها: أمر يشير إلى المطلوب[٨].

ومنها: الأمر الدالّ على الشيء من غير الاستعمال فيه[٩].

ومنها: كلّ أمارة ظاهرة تقارن شيئاً خفياً، فتدلّ عليه[١٠].

ما يذكره المتكلّم لتعيين المعنى المـراد، أو لبـيان أنّ المعنى الحقيقي غير مراد، وتسـمّى الأُولى قـرينة مـعيّنة وتجري في الحقيقة والمجاز، والثانية تسمّى قرينة مانعة وتختصّ بالمجاز[١١].

---

١. كفاية الأُصول: ٣٤٣، نـهاية الأفكـار ٣: ١٦٥، فـوائـد الأُصـول ٣: ٣٦٥.

٢. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ١٢٦ مادّة: «قرن».

٣. المصدر السابق: ١٢٧ مادّة: «قرن».

٤. العين ٥: ١٤٢، مادّة: «قرن»، تهذيب اللغة ٥: ٨٩، مادّة: «قرن».

٥. العين ٥: ١٤٣، مادّة: «قرن».

٦. لسان العرب ٣: ٣٢٠٦ مادّة: «قرن».

٧. التمهيد في أُصول الفقه (أبو الخطاب الكلوذاني) ١: ١٨٣.

٨. التعريفات (الجرجاني): ١٥٢.

٩. كشاف اصطلاحات الفنون ٣: ٥٧٥.

١٠. المدخل الفقهي العامّ (الزرقا) ٢: ٩١٨.

١١. أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ١: ٢٩٧.

ومنها: ما يبيّن معنى اللفظ ويفسّره[١].

ومنها: ما يصرف اللفظ عن ظاهره أو يقتصر على بعض ما وضع له كتخصيص العموم، ويعتبر المشترك[٢].

أهمّية موضوع القرينة ومواطن بحثه

إنّ أهمّية موضوع بحث القرينة يعود بشكل واسع إلى كثرة مواطن بحث القرينة، فجلّ البحوث الأُصولية اللغوية يُطرح فيها بحث القرينة، فبحث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد، والمجمل والمبين والمفسّر والمؤول وغيرها جميعاً يطرح فيه موضوع القرينة، وللقرينة أثر فيها، بل حتّى بعض البحوث غير اللفظية مثل النسخ يُطرح فيها موضوع القرينة كذلك.

يقول الزركشي في هذا المجال: «كلّ المسائل التي نتكلّم فيها، المقصود إثبات أصل عند التجرّد عن القرائن»[٣]. وهو ما أكّده الكثير من الأُصوليين بعبارات مختلفة[٤].

من جانب آخر، فإنّ الكثير من الاختلافات الحاصلة بين الفقهاء تعود في حقيقتها إلى الاختلاف في وجود القرينة أو تفسيرها أو شيء ذات صلة بالقرينة.

ثانياً: الأقسام

قسّمت القرينة باعتبارات مختلفة إلى تقسيمات عديدة:

منها: تقسيم القرينة من حيث المنشأ إلى عرفية، وشرعية، وعقلية:

القرينة العرفية: وهي القرينة الناشئة عن الاستعمال الغالب لأهل العرف مثل الكثير من المعاني المنقولة لدى أهل اللغة، مثل: استعمال العرف السيارة بمعنى العربة المعروفة[٥].

والقرينة العقلية: وهي استنتاجات ولوازم عقلية للدليل الذي اتّصل بها. وهي من قبيل قول البعض بأنّ الخطاب الشرعي غير شامل لغير المشافهين؛ لعدم صحّة توجيه الخطاب الحقيقي نحو المعدوم[٦].

والقرينة الشرعية: وهي القرينة الصادرة من الشارع، من قبيل الآية التي تحلّ صيد البرّ والبحر وتحلّ أكل الصيد دون قيّد، لكنّ الروايات وردت في حليّة بعض الأصناف دون بعض، فمن صيد البحر السمك ذات الفلس ومن صيد البرّ حيوانات محدّدة مثل الأنعام[٧].

ومنها: تقسيم القرينة من حيث القوّة والضعف إلى قطعية وظنّية.

القرينة القطعية: هي التي تبيّن المراد من الدليل الذي اتّصلت به بنحو اليقين بأن تكون نصّاً في تخصيص عامّ أو تقييد مطلق.

---

١. التبصرة في أُصول الفقه: ٣٩.

٢. البحر الزخار (المرتضى) ١: ٢٠٠.

٣. البحر المحيط ٢: ٤٠٤.

٤. الوافية: ١١٣، قوانين الأُصول: ٦٩، هداية المسترشدين ١: ٢٣١ و ٣٤٠، الفصول الغروية: ٤١ و ١٥٧، تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٢: ٤٧١ و ٤٧٤.

٥. أُنظر: منتقى الأُصول ٧: ٣٤٤، المحكم في أُصول الفقه ٤: ١٥٨، كفاية الأُصول: ٤٤١، فوائد الأُصول ٤: ٧٢٧، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٩٦.

٦. أُنظر: المحصول ٢: ٤٩٧، مقالات الأُصول ١: ٣١٤، نهاية الأفكار (العراقي) ١ ـ ٢: ٥٣٧ ـ ٥٣٨، منتقى الأُصول ٧: ٣٣٣.

٧. تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ١: ١٨٢ و ٣: ٢٤٤، كشف اللثام ٢: ٣١٦، الفتاوى الواضحة (الصدر): ٦٠٢.

والقرينة الظنّية: هي التي تبيّن المراد من الدليل ذات الصلة بنحو احتمالي لا يرقى إلى اليقين بأن تكون ظاهر كلام يخصّص عامّاً أو يقيّد مطلقاً[١].

ومنها: تقسيم القرينة من حيث كونها لفظية أو غير لفظية إلى مقالية وحالية.

القرينة المقالية: وتسمّى اللفظية كذلك، هي عبارة عمّا يصدر من المتكلّم من قول يبيّن من خلاله المراد. وتنقسم إلى قسمين:

متّصلة، وهي التي اتّصلت بالكلام مباشرة مثل أداة الاستثناء.

ومنفصلة، وهي التي انفصلت عن الكلام والدليل ذات الصلة، بأن تكون آية أُخرى أو رواية صدرت من الرسول لبيان المراد من آية أو رواية أُخرى.

والقرينة الحالية: هي الأُمور غير اللفظية المصاحبة للدليل وتفهم من حال المتكلّم أو من خلال الحس والعقل والعرف، ولذلك تسمّى القرينة غير اللفظية[٢]. ومن مصاديقها القرينة الارتكازية، وهي القرينة التي تعتمد الارتكازات العرفية والعقلائية للدلالة على أمر ما، من قبيل أن يطلب شخص إتيانه بماء، فإنّ المتعارف كون المطلوب هو ماء الحنفية لا ماء النهر أو البحر أو ما شابه[٣].

ومن أصناف هذه القرينة كذلك هي القرينة المقامية، وهي كون المتكلّم يستهدف الكلام عن أمر محدّد، فيفسّر كلامه وفق ذلك الهدف، فإنّ المتكلّم لو كان في صدد الكلام عن نِعَم الله على الإنسان فذكر نعمة السمع والبصر واللمس، فلا يمكن استفادة انحصار نِعَم الله في الأُمور المزبورة؛ لأنّه لم يستهدف الكلام عن تعداد نِعَم الله على الإنسان بل يستهدف بيان كون الله منعماً فحسب[٤].

ومنها: تقسيم القرينة من حيث كونها ضمن الدليل وداخلة فيه أو خارجة عنه إلى داخلية وخارجية.

القرينة الداخلية: وهي التي تشكل جزء من الدليل، من قبيل السياق أو وجود ألفاظ في الدليل تصرف الدليل إلى معنى خاصّ.

والقرينة الخارجية: هي القرينة الخارجة عن الدليل كالفهم العرفي الذي يصرف كلام المتكلّم إلى معنى خاصّ، وكمخصصات العموم المنفصلة.

وفرق القرينة الخارجية والداخلية عن المتّصلة والمنفصلة في أنّ الأخيرتين تستخدمان في الغالب في القرائن اللفظية بينما الداخلية والخارجية تستخدمان للأعمّ من القرائن اللفظية وغيرها[٥].

ومنها: تقسيم القرينة من حيث مورد استخدامها

---

١. أُنظر: نهاية الأفكار (العراقي) ٣: ١٣٧، تقريرات المجدد الشيرازي ١: ١٩ و ٤: ٣١٤، المحكم في أُصول الفقه ٣: ٢٦٠ و ٢٦٨ و ٦: ١٩٥، زبدة الأُصول (الروماني) ٣: ١٥٧، مقالات الأُصول ٢: ٤٩٨.

٢. المحصول ١: ١٤٠، ٢: ٤٩٧، محاضرات في أُصول الفقه (الخوئي) ٢: ١٣١، زبدة الأُصول (الروماني) ١: ١١٥، الفصول الغروية: ٣١، فرائد الأُصول ١: ١٦٢، نهاية الأفكار ج ٤ ق ٢: ١٤٧، تحريرات في الأُصول ٢: ١٥٠، فقه الصادق ١٥: ٣٣٧.

٣. القضاء في الفقه الإسلامي الحائري: ٢٠٦، المحكم في أُصول الفقه ٤: ١٥٣ و ١٩٦، ٥: ٥١، شرح العروة الوثقى (الصدر) ٢: ٦٨.

٤. درر الفوائد ١ ـ ٢: ٢٠٨، إفاضة العوائد ١: ٣٢٩، الرافد في علم الأُصول: ٥٣ و ٢٥٨.

٥. أُنظر: قوانين الأُصول: ١٧٨، هداية المسترشدين ٢: ٦٩، فرائد الأُصول ٣: ٣٠٢، نهاية الأفكار (العراقي) ١ ـ ٢: ٥٨٣، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٩٢ و ٣: ٩٦، مصباح الأُصول ٢: ٢٥٧.

وتوظيفها ما إذا كان شخصياً وخاصّاً فى مورد محدّد أو متعدّدة الاستخدام وعدم انحصارها في مورد خاصّ إلى شخصية ونوعية.

القرينة النوعية: هي القرينة التي تصلح للاستدلال بها على موارد عدّة وغير خاصّة بدليل محدّد، وتصلح لئن تكون قرينة على صنف أو أصناف من الأدلّة من قبيل القرينة التي تقام على إلغاء خصوصية الحضور في الخطابات الشرعية. وقد تسمّى القرينة الصنفية كذلك.

والقرينة الشخصية: هي القرينة المقامة على أمر خاصّ، أي للدلالة على أمر خاصّ، ولا تصلح للدلالة على أمر آخر، من قبيل الدليل الحاكم على المحكوم والذي يتصرّف فيه سعة وضيقاً، أو من قبيل الاستظهارات الشخصية للمجتهد، والتي قد لا تنضبط وتختلف باختلاف المجتهدين[١].

وهناك تقسيمات أُخرى من قبيل تقسيمها إلى صارفة، أي تصرف اللفظ إلى معنى خاصّ، كما في «رأيت أسداً يرمي في ساحة الحرب» فإنّ الرمي قرينة صارفة لمعنى الأسد من الحيوان المفترس إلى الرجل الشجاع[٢].

وتقسيم آخر وهو تقسيمها إلى عدمية ووجودية، والعدمية هي التي لا وجود لها في اللفظ وانعدامها يكون دليلاً على أمر ما من قبيل قوله: «أكرم العلماء» فإنّ عدم تقييد العلماء بصفة خاصّة قرينة على عموم الإكرام، والقرينة الوجودية هي التي تكون موجودة وحاضرة في النصّ والخطاب، كما لو قيّد العلماء في المثال السابق بصفة التقوى، فإنّ المفردة الأخيرة تصرف الوجوب إلى العلماء المتقين وتقيّده بذلك[٣].

ثالثاً: الحكم

شرعية العمل بالقرينة

لم نعثر على من تناول موضوع شرعية العمل وفق القرينة؛ وذلك على ما يبدو لأجل أنّ الموضوع بديهياً ويدخل في إطار اللغة والأُمور المتبانى عليها من قبل العرف. إنّ القرينة تساعد في تشكيل ظهور الألفاظ، فهي في الحقيقة تساعد في تشكيل صغريات حجّيّة الظهور.

تقدّم القرينة على ذيها

ورد عن الأُصوليين أنّ ظهور القرينة ومفادها مقدّم على ذي القرينة، فإذا كان مفاد القرينة التخصيص ومفاد ذي القرينة التعميم أخذ بمفاد القرينة وحكم بالتخصيص؛ وذلك لأجل عدم وجود مانع يمنع من حجّيّة ظاهر القرينة. وأكثر الأُصوليين أرسلوا هذا الموضوع إرسال المسلّمات ولم يستدلّ عليه أصلاً؛ ويبدو أنّ ذلك لأجل كونه يدخل في إطار التفاهمات العرفية، فإنّ العرف يقدم القرينة على ذيها ولا يرى إشكالاً في ذلك[٤]. لكن وردت تبريرات من قبل بعض الأُصوليين:

منها: التبرير بالحكومة، فإنّ مثل العامّ والخاصّ، تكون

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي ٤: ٣١٨، فرائد الأُصول ٤: ٩٣، نهاية الأفكار (العراقي) ١ ـ ٢: ٥٣٧ ـ ٥٣٨، حقائق الأُصول ١: ٥٣، المحكم في أُصول الفقه ٢: ١٥٢.

٢. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٣٧٨ و٤١٢ و٤٥٢ ـ ٤٥٣، كفاية الأُصول: ٢٣، الفوائد الحائرية: ٩٩ و ١٠٢، هداية المسترشدين ١: ١٤٥ و١٥٢ و١٥٩، فرائد الأُصول ١: ١٣٥ ـ ١٣٦، وقاية الأذهان: ٤١٩.

٣. تحريرات في الأُصول ٢: ٩٣ و٩٦.

٤. أُنظر: مصباح الأُصول ٢: ٥٤٣، منتهى الدراية ٩: ٤٤١ ـ ٤٤٢، أجود التقريرات ١: ٤٤٢، منتقى الأُصول ٣: ٤٥، منتهى الأُصول ٢: ٥٤٦ و٥٦٧.

القرينة الدالّة على التخصيص حاكمة على العامّ مع اختلاف في تفاصيل ذلك[١].

ومنها: التبرير بالورود، وذلك من خلال القول بأنّ القرينة واردة وموجبة لارتفاع موضوع ذي القرينة[٢].

ومنها: اعتبار القرينة بمثابة مفسِّر لذي القرينة، ولأجل ذلك لا يعتبر أن يكون ظهورها أقوى من ظهور ذيها[٣].

وقد تكون هناك تبريرات أُخرى[٤].

وباعتبار أنّ التنافي بين القرينة وذيها يدخل في باب الظهور وباب التعارض والجمع العرفى فهناك تفاصيل أُخرى تتعلّق بهذا المجال[٥].

قضاء

تحسين البدري

التعريف

لغةً

وقضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه... وقال الزهري: القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكلّ ما أحكم عمله أو أتمّ أو ختم أو أدّى أداء أو أوجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضى فقد قضي[٦]... وقضى في اللغة على ضروب كلّها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه[٧].

اصطلاحاً

القضاء: هو اسم لفعل ما فات وقته المحدود[٨].

أو هو تدارك ما فات في وقته[٩].

مواطن بحث القضاء

جلّ بحوث القضاء ذات طابع فقهي، وناقش الفقهاء موضوع القضاء في كثير من العبادات إلّا أنّ الأُصوليين تناولوه كذلك من وجهة نظرهم وتوزّعت لديهم مواطن بحثه في عدّة محال، كالموارد التالية:

١ ـ الإخلال بأداء الأمر هل يقتضي وجوب القضاء؟ وهل يقتضي الأمر القضاء أو هناك حاجة لدليل جديد؟.

(← إعادة، أمر)

٢ ـ هناك اختلاف بين الأُصوليين في كيفية جعل الأمارة، ووردت هناك مسالك عديدة، مثل: السببية الأشعرية أو المعتزلية أو الإمامية، وذكرت ثمرات للاختلاف في هذا المجال منها ظهور الفائدة في القضاء.

(← أمارة)

٣ ـ ذكرت ثمرات للقول بالتخطئة أو التصويب، منها القضاء.

(← تخطئة وتصويب)

---

١. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٧٧ ـ ٥٧٨، ٤: ٧٢٠، منتهى الأُصول ١: ٢٣١، مناهج الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٣٢٢ ـ ٣٣٣.

٢. مصباح الأُصول ٣: ٣٥٢.

٣. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٢١٥.

٤. أجود التقريرات ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣، منتقى الأُصول ٣: ٤٤٩ ـ ٤٥٠، المحكم في أُصول الفقه ٦: ٧٨ ـ ٧٩.

٥. دروس في علم الأُصول ٣: ٥٤٥، أنوار الهداية ١: ٣٧٠، تهذيب الأُصول (الخميني) ١: ٥٣٦.

٦. لسان العرب ٣: ٣٢٥٣، مادّة: «قضي».

٧. المصدر السابق: ٣٢٥٤.

٨. المستصفى ١: ١١١، المحصول (الرازي) ١: ٢٧، روضة الناضر: ٣١، مبادئ الوصول: ٨٦، مفاتيح الأُصول: ٢٩٧.

٩. المحكم في أُصول الفقه ١: ٤٠٥، منتقى الأُصول ٢: ٥٠٩.

٤ ـ لدى بعض الأُصوليين علاقة بين معنى الصحّة والقضاء، وعرّفها البعض بسقوط القضاء[١].

(← صحة)

٥ ـ من المعاني الواردة للإجزاء الذي وقع موضع بحث الأُصوليين هو سقوط القضاء.

(← إجزاء)

وقد تكون هناك مواطن أُخرى تناول الأُصوليون فيها موضوع القضاء.

(← أمر، أداء)

قطع

(← علم)

قلب

(← اعتراض)

قوادح العلّة

(← اعتراض)

قول

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

القول: مصدر قلتُ قولاً... والمقول: اللّسان[٢].

القول: الكلام على الترتيب، وهو عند المحقق كلّ لفظ قال به اللّسان تامّاً كان أو ناقصاً[٣].

القول: الكلام أو كلّ لفظ به اللّسان، تامّاً أو ناقصاً[٤].

اصطلاحاً

وردت مفردة القول في كلمات الأُصوليين كثيراً، وقد أُريد منه عدّة معانٍ:

منها: المعنى اللغوي.

ومنها: الرأي أو المذهب، فيقال مثلاً: هذا هو قول الشافعي أو الطوسي، ويراد منه أنّه رأيهما.

والفرق في إمكانية أن يكون القول معبّراً عن الرأي، وقد لا يكون كذلك، كما أنّ الرأي قد يكون معبّراً عنه بالقول أو بالكتابة أو بأمر آخر.

وقد يستخدم الأُصوليون والفقهاء هذه المفردة بمعناها الأوّل وأحياناً بمعناها الثاني.

ثانياً: الحكم

تناول الأُصوليون موضوع القول في إطار الموارد التالية:

١ ـ قول المعصوم

وهو قول النبي عند عموم المسلمين، وكذلك أئمّة أهل

١. ميزان الأُصول ١: ٢٥٢، الإحكام الآمدي ٢: ٣٩٦، البحر المحيط ١: ٣١٩.

٢. كتاب مجمل اللغة: ٥٨٢، وأُنظر: كتاب العين ٥: ٢١٢ ـ ٢١٣، مادّة: «قول».

٣. لسان العرب ٣: ٣٣٥٢، مادّة: «قول».

٤. القاموس المحيط: ٩٦٩، مادّة: «قول».

البيت عند الشيعة، وهو ما يدعى كذلك بالسنّة القولية، ويُبحث في مدخل السنّة.

(← سنّة)

وممّا يمكن طرحه هنا هو ما ذهب إليه الشيعة من أنَّ حجّيّة الإجماع ليست لذاته، بل لكونه عاكساً لقول المعصوم ورأيه. وقد وقع النقاش بين الأُصوليين في كيفية استكشاف قول المعصوم من الإجماع، فطرحت عدّة طرق في هذا المجال.

(← إجماع)

٢ ـ قول الصحابي

قول الصحابي تارة يكون حكاية لكلام رسول الله ﷺ فيتعامل معه تعامل باقي الروايات والأحاديث المنقولة عن الرسول، فيناقش في سندها ومتنها لتمحيصها. ويُنظر إلى الصحابي في هذه الحالة كراوٍ يخضع للجرح والتعديل.

وتارة أُخرى يكون حكاية عن رأيه، وهو ما يعبّر عنه بمذهب الصحابي، وقد دار النقاش هنا في حجّيّة مثل هذا القول، فانقسم الأُصوليون بين مؤيّد ومخالف ومفصِّل.

(← صحابي)

٣ ـ قول الخلفاء الراشدين

نوقش قول الخلفاء كصحابة، وما ناقشه الأُصوليون تحت عنوان قول الصحابي يأتي هنا كذلك، لكن أفرد قول الخلفاء باعتبار وجود من ذهب من الأُصوليين إلى حجّيّة أقوال الخلفاء الراشدين فقط دون باقي الصحابة، والحجّيّة لا تعمّ الصحابة جميعهم.

(← صحابي)

٤ ـ قول التابعي

شأن قول التابعي شأن قول الصحابي في أنّه تارة يكون نقلاً وحكاية عن أقوال الرسول ﷺ مع واسطة فيتعامل معه تعامل أي حديث من حيث لحاظ السند والمتن.

وتارة أُخرى يكون قول التابعي معبّراً عن رأيه ومذهبه، فهو غير حجّة إلّا في موارد اختلف في حجّيّتها الأُصوليون.

(← تابعي)

قول أهل الخبرة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

أهل الخبرة هم ذوي البصيرة والتجربة في الفنون والصناعات والعلوم، ومن مصاديق أهل العرف.

ثانياً: الحكم

انقسم الأُصوليون في حجّية أقوالهم إلىٰ آراء:

الرأي الأوّل: إنّ قول أهل الخبرة حجّة بحدّ ذاته. واستدلّ على حجّيّته بأُمور:

١ ـ حجّيّة قولهم ممّا جبلت عليه فطرة الإنسان[١].

٢ ـ السيرة العقلائية، وقد أمضاها الشارع، حيث لم يرد ردع منه تجاهها[٢].

---

١. وقاية الأذهان: ٥٠٨.

٢. نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٩٥، أجود التقريرات ٣: ١٦٤، مصباح الأُصول ٢: ١٣١.

وقيل: هناك شروط ينبغي تحقّقها في هذه السيرة:

الشـرط الأوّل: أن تـبتنى عـلى الحسّ والتـجربة، ولا تعتمد الحدس حتّى لو كان القول الحدسي قد اجتمعت فيه شروط الشهادة من التعدّد والعدالة[١].

لكن هناك من يخالف إعمال شروط الشهادة هنا[٢].

الشرط الثاني: أن يحصل اطمئنان ووثوق بقول أهل الخبرة؛[٣] وذلك لأنّ سيرة العقلاء ليست كسيرة المتشرّعة، فهي لم تبتنِ على التعبّد[٤].

إلّا أنّ البعض الآخر يذهب إلى كون هذا غير ظاهر من سيرة العقلاء[٥].

الرأي الثاني: إنّه حجّة من باب كونه شهادة. وبناءً على هذا الرأي ينبغي اجتماع شـروط الشـهادة مـن العـدالة والعدد؛ وذلك لكون حجّيّته ناشئة عن كونه شهادة، وهي لا تقبل إلّا مع شرط العدد والعدالة، ولا تقبل إلّا في الأُمور الحسية أو الحدسية القريبة من الحس.

لكن ردّ هذا بأنّ الشهادة من الشؤون التـى تـصرّف فيها الشارع بتصرّفات شتّى مختلفة بـاختلاف المـوارد، وشؤون الخبرة ليست من هذا القبيل، فهذا الكـلام غـير وارد هنا[٦].

الرأي الثالث: هو حجّة عند الخصومة وغير حجّة عند عدم الخصومة؛ باعتبار أنّ شرائط الشهادة تخصّ وجود خصومة فحسب. أي أنّه نفس الرأي الثاني مع تخصيص القبول بحالة وجود خصومة[٧].

مواطن بحث أهل الخبرة

ناقش الأُصوليون موضوع أهل الخبرة في عدّة مواطن: منها: صحّة تقليد المجتهد باعتباره من أهل الخـبرة. واستدلّ القائلون بالجواز بمقتضى السيرة العقلائية، حيث تقتضي حجّيّة قوله سواء كان حيّاً أم ميّتاً، وكـذلك بـقاء وابتداءً.

ومنها: ضرورة أو عدم ضرورة خبرة المجتهد بجميع أبواب الفقه أو بعض أبوابه. والاختلاف هنا نـاشئ عـن الاختلاف في أنّ مقتضى السيرة العقلائية هو خبرته بجميع الأبواب أو مقتضاها عدم الحاجة إلى الخبرة في جـميع الأبواب[٨].

ومنها: الاستفادة من قـول أهـل الخـبرة لتشـخيص الاجتهاد وتحديد الأعلم من المجتهدين، وكذلك تحديد الموضوعات وقيمة السلع، ومـوارد كـثيرة أُخـرى ورد ذكرها في الكتب الفقهية عمدة.

(← عرف)

القول بالموجب

(← اعتراض)

١. نهاية الأفكار (العراقي) ٣: ٩٥.

٢. مصباح الأُصول ٢: ١٣١، الأُصول المـهذّبة: ٩١، كـليّات فـي عـلم الرجال (السبحاني): ١٥٥.

٣. نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٩٥، عناية الأُصول في شـرح كـفاية الأُصول ٣: ١٤٢.

٤. فوائد الأُصول ٣: ١٤٢.

٥. المحكم في أُصول الفقه ٣: ١٨٥.

٦. نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٩٥.

٧. المصدر السابق.

٨. فرائـد الأُصـول ١: ٤٤٠، تسـديد الأُصـول ٢: ٥٥٢ ـ ٥٥٣، زبـدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١١، عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول ٦: ١٨٦ و٢٨٥، مصباح الأُصول ٣: ٤٥٧ ـ ٤٦٢.

قول اللغوي

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

اللغوي هو عالم اللغة والمتضلّع فيها، ممّن يعتد برأيه في اللغة والنحو والصرف وما له شأن باللغة.

ثانياً: الحكم

ناقش الأُصوليون موضوع حجّيّة قول اللغوي وانقسموا إلى رأيين، أحدهما: حجّيّته، والآخر: عدم حجّيّته. ويبدو أنّ الأغلبية قائلة بعدم الحجّيّة.

وما نسب إلى المشهور من حجّيّة قوله ففي خصوص تشخيص أوضاع اللفظ ومعانيه وأُمور من هذا القبيل، وليس تحديد الحقيقة أو المجاز من الألفاظ، الذي هو موضع نقاش الأُصوليين[١].

ومجمل الاستدلالات على حجّيّته والنقاشات التي الواردة على عدم حجّيّته والتي دارت حول هذا الموضوع عبارة عمّا يلي:

أ ـ سيرة وبناء العقلاء جرت على كون اللغوي من أهل الخبرة، وقد اتّفق العلماء والعقلاء على حجّيّة هذه السيرة عملياً، ولم يرد ردع عن الشريعة. وشأنه من هذه الناحية شأن أصحاب باقي الصناعات والفنون الذين يرجع إليهم في مجال تخصّصهم[٢].

ورُدّ هذا الدليل بعدّة ردود:

١ ـ كون اللغوي ليس من أهل الخبرة؛ لأنّ شأن أهل الخبرة حدس الأُمور ذات الصلة بخبرتهم فيما اللغوي يضبط موارد استعمال المفردات فقط، وهو أمر حسي لا حدسي[٣].

٢ ـ كون قول اللغوي لا يفيد تحديد الحقيقة أو المجاز، فهو لا يعرف الحقيقة أو المجاز، بل يحدّد معاني المفردات لا كون المعنى حقيقة أو مجازاً[٤]، بل لم يدّع اللغوي كون هذا المعنى حقيقياً أو مجازياً، ولم يحدّد أحدهما بعلامة ما، وحال اللغوي من هذه الناحية حال أيٍّ منّا في أنّا نحتاج لتعيين أيٍّ منهما إلى العلامات أو القرائن القطعية مثل: صحّة السلب والاطّراد[٥]، لكن قد تستثنى بعض الكتب التي حدّدت الحقيقي والمجازي من المعاني[٦].

وقد أورد على هذا البعض بإمكانية الرجوع إلى اللغوي لتحديد الاستعمال، ويرجع إلى أصالة عدم القرينة ليحرز كون المستعمل فيه حقيقياً.

وردّ بأنّ أصالة عدم القرينة حجّة فيما إذا أحرز المعنى وشكّ في المراد لا فيما أحرز المراد وشكّ في المعنى، كما هو الحال في المقام[٧].

٣ ـ إنّ المتيقّن من حجّيّة أقوال أهل الخبرة هو فيما إذا اجتمعت فيها شرائط الشهادة من العدد والعدالة لا مطلقاً.

---

١. كفاية الأُصول: ٢٨٦، أجود التقريرات ٣: ١٦٣، زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١٠٩.

٢. فرائد الأُصول ١: ١٧٤، وقاية الأذهان: ٥٠٨ و ٥١٠.

٣. منتقى الأُصول ٤: ٢٣١.

٤. فرائد الأُصول ١: ١٧٤ ـ ١٧٥، كفاية الأُصول: ٢٨٧، درر الفرائد ٢: ٣٦٨، نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٩٥ ـ ٩٦، حقائق الأُصول ٢: ٩٤ ـ ٩٨.

٥. وسيلة الوصول (السبزواري): ٤٨٨، أنوار الهداية ١: ٢٥٠.

٦. أُنظر: أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٤٧.

٧. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١١١.

٤ ـ هناك مانع من استكشاف إمضاء الشارع لهذه السيرة؛ باعتبار عدم اتّحاد مسلك الشارع مع هذه السيرة، فإنّه ليس بحاجة إلى أهل الخبرة، وهو غير متّحد المسلك مع العقلاء في هذا المجال.

٥ ـ لم يعلم ثبوت سيرة رجوع العقلاء إلى أقوال اللغويين في خصوص الأُمور الشرعية.

٦ ـ أقصى ما يفيد قول اللغوي هو الظنّ، ولم يرد دليل خاصّ قطعي على حجّيّة هكذا ظنّ، مع أنّ الآيات الناهية عن اتّباع الظنّ عموماً كافيه في الردع عنه[١].

ويستثنى من ذلك فيما إذا أفاد قوله الاطمئنان، فإنّه لا إشكال في حجّيّته كما يظهر ذلك من كلمات العلماء[٢].

وهناك مناقشات أُخرى كذلك وردت في هذا المضمار[٣].

ب ـ ادّعاء أو حكاية إجماع الفقهاء والعلماء قديماً وحديثاً على الرجوع إلى كتب اللغويين لتحديد معاني الألفاظ وقطع النقاش فيها والاحتجاج بها[٤].

ونوقش في هذا بأُمور:

١ ـ يصعب تحصيل هذا الإجماع العملي بالنسبة إلى جميع الفقهاء مع أنّ المسألة مستحدثة، والكثير لم يتعرّض لها[٥].

٢ ـ إنّما الإجماع حجّة لكشفه عن رأي المعصوم، وكاشفيته خاصّة بالأُمور الشرعية، ولا يكون حجّة فيما يخصّ الشؤون اللغوية، فإنّ المورد لغوي، وليس على المعصوم بيانه ليكون الإجماع كاشفاً عنه.

٣ ـ الإجماع الحجّة، هو المنعقد زمن المعصوم أو أنّه ثابت في ذلك الزمن، وهذا الشرط منتفٍ هنا؛ لأنّ العمل بقول أهل اللغة حادثاً ومتأخّراً عن زمن المعصومين. على أنّ هذه المناقشة لا تخلو من مناقشة كذلك[٦].

٤ ـ قد يكون ذلك من جهة المسامحة فيما إذا لم يكن متعلّقاً بما له أثر شرعي أو من جهة حصول الاطمئنان من قول اللغويين في بعض الأحيان لا من باب حجّيّة قولهم[٧].

ج ـ حجّيّة قول اللغوي من باب حصول انسداد صغير، أي برغم أنّ كلامه أقصى ما يفيد هو الظنّ، لكن الظنّ هنا حجّة باعتبار انسداد باب العلم وعدم إمكانية حصول العلم هنا.

وردّ هذا بما يلي: انسداد باب العلم في بعض الموضوعات التي يتوقّف عليها العلم بالحكم لا يوجب حجّيّة الظنّ المطلق ما لم يرجع إلى انسداد باب العلم بمعظم الأحكام، بحيث يلزم من إعمال الأُصول النافية أو الرجوع إلى الاحتياط محذور الخروج من الدين أو العسر والحرج الشديد، واستلزامه لذلك محلّ نظر، بل منع لانفتاح باب العلم بمعظم الألفاظ المستعملة في الكتاب والسنّة ولو بمعونة القرائن الخارجية[٨]. ونقاشات أُخرى[٩].

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٤٨ ـ ١٤٩.
٢. تحريرات في الأُصول ٦: ٣٤٥.
٣. منتهى الأُصول ٢: ٨٤ ـ ٨٥، زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١١٠.
٤. مفاتيح الأُصول: ٦١، أُنظر: الذريعة ١: ١٣.
٥. تحريرات في الأُصول ٦: ٣٤٦ ـ ٣٤٧، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٤٧.
٦. تعليقة على معالم الأُصول ٢: ٢٣ ـ ٢٤، وقاية الأذهان: ٥٠٩ ـ ٥١١.
٧. منتهى الأُصول ٢: ٨٤.
٨. نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٩٥ ـ ٩٦، فوائد الأُصول ٣: ١٤٣ ـ ١٤٤، مصباح الأُصول ٢: ١٣٢ ـ ١٣٣.
٩. منتهى الأُصول ٢: ٨٥ ـ ٨٦، زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١١١ ـ ١١٢.

د ـ حجّيّته من باب حجّيّة خبر الواحد؛ باعتبار أنّ قول اللغوي من مصاديق خبر الواحد.

وأورد عليه: أنّه على فرض شمول أدلّة حجّيّة خبر الواحد للموضوعات وعدم اختصاصها بالأحكام مقيّدة إطلاقها برواية مسعدة بن صدقة «الأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البيّنة» فيشترط في قبول الخبر البينة، أي العدالة والتعدّد[١].

كما أنّ غاية ما يثبته خبر اللغوي هو ثبوت الاستعمال، وهو أعمّ من الحقيقة، وإن أخبر عن كون اللفظ موضوعاً لمعنى خاصّ، فالإخبار يكون عندئذٍ حدسياً، ولا دليل على حجّيّة خبر الواحد في الأُمور الحدسية[٢].

هـ ـ حكم العقل، وذلك من باب حكمه بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وحكم العقل يستدعي حكم الشرع كذلك، فهي من الآراء المحمودة والمتطابق عليها.

واعتبر الشيخ المظفر هذا الوجه أقرب الوجوه لإثبات حجّيّة قول اللغوي، ولا يوجد ما يقدح به، وهو نفسه الذي استدعى لزوم تقليد العامي المجتهد، إلّا أنّ الفرق بين الموردين هو عدم وجود دليل على اشتراط العدالة في قول اللغوي بينما يوجد دليل على اشتراطها في المجتهد[٣].

قياس

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

قيس: اسم، وهو أيضاً مصدر قِستُ الشيء أقيسه قياساً، والقياس: مصدر قايستُه مقايسة وقياساً... ورجل قيّاس: نظّار في الأُمور[٤]

قيس رمح: أي قدر رمح، والقياس: تقدير الشيء بالشيء[٥].

قاس الشيء يقيسه قيساً وقياساً واقتاسه وقيّسه إذا قدّره على مثاله... والمقياس: المقدار[٦].

واقتاسه قدّره على مثاله فانقاس[٧].

اصطلاحاً

اصطلاح القياس ممّا ورد في كلمات الأُصوليين والمنطقيين، ومع غضّ النظر عن تقدّم أحدهما عن الآخر في الاستخدام، فإنّه اصطلاح مستخدم في كلا العلمين مع اختلافات في استخدامه فيهما. عرّف في المنطق بعدّة تعاريف مثل: «القول الذي يستلزم قولاً آخر» أو «قول مؤلّف من قضايا متّى سُلّمت لزم عنه لذاته قول آخر»[٨]. أو «الاستدلال غير المباشر الذي نصل فيه إلى النتيجة من مقدّمتين على الأقلّ»[٩].

لكنّ القياس بهذا التعريف الواسع الذي يشمل أصناف القياس غير مراد في كلمات الأُصوليين، ومراد الأُصوليين هو ما يُدعى في علم المنطق بقياس التمثيل. ولا تلازم بين

١. منتهى الأُصول ٢: ٨٤ ـ ٨٥.
٢. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١١١.
٣. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٥٠.
٤. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ١٩٢، مادّة: «قيس».
٥. كتاب مجمل اللغة: ٥٨٣، مادّة: «قيس».
٦. لسان العرب ٣: ٣٣٦٥، مادّة: «قيس».
٧. القاموس المحيط: ٥٢٦، مادّة: «قيس».
٨. المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٢٠١.
٩. أُسس المنطق (الشنيطي): ٨٩.

هذين الصنفين من القياس، فقد يُـنكر أحـدهما ويـثبّت الآخر[١]، وعلى سبيل المثال أنكر ابن تيمية في كتابه (نقض المنطق) القياس المنطقي الأرسـطي، لكـنّه ثـبّت قـياس التمثيل[٢].

يورد الغزالي معنيين للقياس أحدهما باطل، وهو ذلك الذي يقابل التوقيف فـي الشـرع، أي الذي يـعني الرأي، والذي يقيس هو الذي يبدي رأيه فـي الشـرعيات دون الأخذ بنظر الاعتبار القواعد والمبادئ الشرعية، والقياس في عبارة: «الشرع إمّا توقيف وإمّا قياس» يراد منه هـذا القياس، أي الرأي[٣]. والآخر هو وجود أحكام يمكن تعقّلها في الشرع في قبال الأحكام التعبّدية المحضة. حيث أشار إلى هذا بقوله:

«أن يـقال: الأحكـام الشـرعية تـنقسم إلى تـعبّدات وتحكّمات جامدة لا تُعقل معانيها ـ كرمي الأحجار إلى الجمرات في الحجّ ـ وإلى ما تُعقل معانيها ومقاصد الشرع منها كما يُعقل من استعمال الأحجار في الاستنجاء وأنّ المقصود منه تخفيف النجاسة، وكما يُعقل من صرف المال إلى الفقراء؛ إذ المقصود إزالة حـاجاتهم وفـاقتهم، وهـذا توقيف، كما أنّ الرمي في الحجّ توقيف، ولكن ذلك توقيف مجرّد لا يقترن به فهم مقصود الشرع من ذلك التـوقيف، وهذا يقترن به فهم مقصود معقول، فيسمّى هذا النوع ـ وهو أحد نوعي التوقيف ـ قياساً لما انقدح فـيه مـن المـعنى المعقول، ويخصص اسم الآخر باسم التوقيف...»[٤].

والأخير هو الذي ركّز عليه أهل السنّة واعتبروه حجّة.

كما ورد في الأخير اختلاف من حيث إمكانية تعريفه وحدّه، فينقل عدم إمكان حدّه لاشـتماله عـلى حـقائق مختلفة مثل الحكم والفرع والأصل والعلّة، أي يسـتبطن مفاهيم مختلفة ومتنوّعة، ولذلك يتعذر تعريفه، ومـا ورد عن بعض الأُصوليين من تعاريف له فهي في الحقيقة رسوم للقياس وليست حدوداً[٥]. لكن يبدو أنّ هذا التبرير شامل لجميع المفاهيم الأُصولية وغير خاصّ بالقياس.

وقد وردت عدّة تعاريف له من هذا المنظور كالتعاريف التالية:

إلحاق واقعة لم يرد في حكمها نصّ ولا إجماع ثبت حكمها بأحدهما؛ لاشتراكهما في علّة الحكم التي لا تدرك بمجرّد معرفة اللغة[٦].

حمل أحد المعلومين على الآخر في إيـجاب بـعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما أو نفي ذلك عنهما[٧].

تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في عـلّة الحكم عند المجتهد[٨].

إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر لأجل اشتباههما في علّة الحكم عند المثبت[٩]. وقريب منه التعريف الوارد عن المحقّق الحلّي[١٠].

---

١. أُنظر: المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٢٦٦، وأُصول الفقه (المـظفر) ٣ ـ ٤: ١٨٨ ـ ١٩٣.
٢. أُنظر: القياس أصلاً من أُصول الفقه: ٤٧.
٣. أساس القياس: ٣٣ ـ ٣٤ و١٠٣.
٤. المصدر السابق: ١٠٤.
٥. نبراس العقول: ١٤.
٦. امتاع أهل العقول ١: ٣٤٦.
٧. التلخيص (الجويني) ٣: ١٤٥، المنخول: ٣٢٤، المـحصول ٢: ٢٣٧، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٧٠.
٨. المحصول ٢: ٢٣٩، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٤٤٣.
٩. المحصول ٢: ٢٣٩.
١٠. معارج الأُصول: ١٨٢ ـ ١٨٣.

حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه[١]. وقريب منه ما ورد عن نجل الشهيد الثاني[٢].

الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل[٣]. وقريب من هذا ورد عن السيّد الحكيم[٤].

إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علّة في الآخر بالرأي[٥].

إثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس[٦].

الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علّة الحكم[٧].

حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما[٨].

إجراء حكم الأصل في الفرع الجامع بينهما، وهو علّة لثبوت الحكم في الأصل[٩].

هو الاجتهاد[١٠].

استنباط حكم واقعة لم يرد فيها نصّ عن حكم واقعة ورد فيها نصّ، لتساويهما في علّة الحكم ومناطه وملاكه[١١].

والاختلاف يعود إلى النقاش في أنّ القياس دليل مستقلّ أو فعل من أفعال المجتهد، ولذلك اختلفوا في تعريفه[١٢]. وعلى العموم، لا تخلو هذه التعاريف من النقاشات والردود، ولذلك سعى كلّ من تناول موضوع القياس لاختيار تعريف محدد رآه خالياً من الإشكالات[١٣]. والتصوير المجمل الذي يحصل لمن يقرأ هذه التعاريف هو أنّ القياس تعدية حكم موضوع إلى موضوع آخر بسبب اتّحاد علّة أو حكمة أو مناط الحكم في كلا الموضوعين.

تسميات أُخرى للقياس

باعتبار أنّ آلية القياس كباقي الآليات في بداية القول والعمل بها لم تنقّح نظرياً ولم يحدّد معناها بالضبط فقد وردت عدّة تسميات للقياس وخاصّة من قبل القدماء من أُصوليي أهل السنّة، فقد سمّي بمثل: الاستدلال والاجتهاد والرأي[١٤]. وقد اعتبر الشافعي القياس والاجتهاد اسمين لمعنى واحد[١٥].

من تاريخ القول بالقياس

تعدّدت الآراء فيما يخصّ بداية العمل بالقياس[١٦]، لكن بالإجمال يبدو أنّ القائلين بالقياس يرونه آلية كان الرسول قد دعا الصحابة إلى العمل بها، فقد فسّروا الروايات التي ورد فيها دعوة الرسول الصحابة إلى الاجتهاد بأنّها دعوة إلى القياس. وهذا ممّا يظهر من استدلالاتهم على حجّيّته،

---

١. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٦٦.
٢. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني) : ٢٤٤.
٣. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٨٠.
٤. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩١.
٥. ميزان الأُصول ٢: ٧٩٤.
٦. الذريعة (المرتضى) ٢: ٦٦٩، العدّة (الطوسي) ٢: ٦٤٧.
٧. معالم الدين (الشهيد الثاني): ٢٢٦.
٨. اللمع: ١٩٨.
٩. زبدة الأُصول (البهائي): ١٠٧.
١٠. المستصفى: ٢: ١٠٧.
١١. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ٩١.
١٢. التقريب بين القواعد الأُصولية: ١٥٩.
١٣. أُنظر: مباحث العلّة في القياس: ٢٤ ـ ٣٩.
١٤. البحر المحيط ٥: ١١، القياس أصلاً من أُصول الفقه: ١٨٢ ـ ١٨٦.
١٥. الرسالة: ٤٧٧.
١٦. القياس حقيقته وحجّيّته: ٤٣ ـ ٥٤.

وسيأتي الكلام عن صحّة هذا التفسير عند الاستدلال على صحّته.

بل يدّعي البعض أنّ القياس كان ممّا يمارسه ويحكم وفقه بعض الصحابة والتابعين كذلك، حيث يقول ابن حجر: «قاس الصحابة فمن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار وبالله التوفيق، وتعقّب بعضهم الأولية التي ادّعاها ابن بطال بأنّ انكار القياس ثبت عن ابن مسعود من الصحابة ومن التابعين عن عامر الشعبي من فقهاء الكوفة...»[١].

وقال الجصاص: «كما روي أنّ الشعبي وإبراهيم وأبا الضحى كانوا يجتمعون في المسجد يتذاكرون، فإذا جاءهم شيء ليس عندهم فيه رواية رموا إبراهيم بأبصارهم، فهذا يدلّ على أنّ إبراهيم كان في القياس أنفذ منهم، وكان الشعبي أحفظ للآثار، فلذلك كان لا يقيس، وهو يعني أنّ حفظ الآثار كان أغلب عليه من القياس، كما يقال: فلان صاحب آثار، وفلان صاحب قياس، وإن كانا جميعاً يقولان بالآثار والقياس...»[٢].

بل ادّعى الكثير من أُصوليي أهل السنّة وغير الأُصوليين بإجماع الصحابة بالعمل بالقياس[٣]، يضيف البعض التابعين كذلك[٤]. ما يعني أنّه آلية كانت حاضرة ومستخدمة في عهد الصحابة من وجهة نظرهم.

وأورد بعضهم روايات عن الصحابة بعد وفاة الرسول ﷺ تحكي عملهم بالقياس واستنباط الأحكام وفق الأشباه والنظائر، ومنها: الرسالة التي كتبها عمر إلى أبي موسى الأشعري، حيث ورد فيها: «اعرف الأشباه والنظائر وقس الأُمور برأيك»[٥]. ومنها: عن ابن مسعود: «اقض بالكتاب والسنّة إذا وجدتها، فإن لم تجد الحكم فيهما فاجتهد رأيك»[٦].

كما أنّ الحسن البصري ينقل اختلاف الصحابة في حكم قول الرجل لزوجته: «أنت عليّ حرام» ويذكر آراء مختلفة عن أبي بكر، وعمر، وعلي ﷺ، وزيد، وابن مسعود، وابن عبّاس. ويستظهر من ذلك أنّ اختلافهم ناشئ عن قياس للمورد على أحد الموارد المنصوصة ولذلك اختلفوا، حيث يقول: «انّهم قالوا ذلك قياساً لأنّهم: إمّا أن يكونوا قالوا ذلك عن طريق أو لا عن طريق، ولو كانوا قالوا ذلك لا عن طريق لكانوا قد اتّفقوا على الخطأ؛ لأنّ من أعظم الخطأ أن يقال في دين الله عزّ وجلّ لا عن طريق، فإن قالوا ذلك عن طريق، فامّا أن يكون نّصاً جليّاً أو غير جليّ أو قياساً أو استنباطاً، ولو كان في ذلك نصّ لاحتجّ به بعضهم ليقيم عذر نفسه وليردّ غيره عن خطئه»[٧].

وبرز أكثر استخدام آليات مثل القياس في عهد أئمة المذاهب الفقهية، فقد كان تشييدها كآلية أُصولية تدخل في عملية الاستنباط في ذلك الحين، حيث واجه أتباع المذاهب الإسلامية نقصاً في النصوص التي لا تفي بالمستجدات والتي تستدعي بيان رأي الإسلام فيها، فنشطت حركة لإبداع آليات تغطّي هذا النقص. فكان ذلك العهد عهداً لبروز آليات عديدة منها القياس.

---

١. فتح الباري ١٣: ٢٥٣.

٢. الفصول في الأُصول ٤: ٦٨.

٣. المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٢١٦، نهاية السول (البيضاوي) ٤: ١٧، نبراس العقول: ٩٣.

٤. أحكام الفصول (الباجي): ٥٣١.

٥. الذريعة (المرتضى) ٢: ٧١٠ و ٧٧٨، العدّة (الطوسي) ٢: ٧١٣، المستصفى ٢: ١١٥ ـ ١١٦.

٦. الذريعة (المرتضى) ٢: ٧١٠.

٧. المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٢١٦.

يقول مصطفى جمال الدين: «وأعترف أنّنا لا نستطيع تحديد الزمن الذي اتّخذ فيه الرأي شكل القياس، وغيره من هذه المصطلحات الّا بصورة تقريبية، فيخيل ليّ أنّه كان قبل إبراهيم النخعي (٩٥ هـ) رأياً شخصياً لا يتقيّد بنصّ، ثُمّ أخذ في زمنه وزمن حمّاد بن أبي سليمان (١٢٠ هـ) شكل القياس، ثُمّ عاد فاختلط بالرأي الشخصي مرّة أُخرى باسم آخر وهو «الاستحسان» عند أبي حنيفة وأصحابه، و«الاستصلاح» عند مالك وأصحابه»[١].

وبرغم أنّ ما قد يقال: بأنّ أبا حنيفة هو أوّل من قال بالقياس إلّا أنّ من المسلّم به كون الشافعي هو أوّل من كتب في القياس في كتابه الرسالة، ولأجل ذلك يبدو من البعض قولهم بأنّ أوّل من قال بالقياس كأصل شرعي هو الشافعي[٢].

تحدّث ابن خلدون عن التدوين في أُصول الفقه والذي منه القياس، وقال: «أوّل من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلّة المنصوصة من القياس، ثُمّ كتب فقهاء الحنفية فيه وحقّقوا تلك القواعد وأوسعوا القول فيها»[٣].

ولهذا يمكن القول: بأنّ الذي قال به أوّلاً هو أبو حنيفة والذي كتب فيه أوّلاً هو الشافعي، وذلك لقرائن مثل ما ورد من توبيخ وهجوم على أبي حنيفة في عهده لقوله بالقياس، واعتبار قوله بمثابة فتنة الدجال التي تنبأت بها الروايات[٤]، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ أبا حنيفة تقدّم على الشافعي بسنوات كثيرة، فقد ولد عام ٨٠ من الهجرة بينما ولد الشافعي عام ١٥٠ من الهجرة.

واستمرّ القول بالقياس منذ ذلك الحين من قبل أكثر مذاهب أهل السنّة، بحيث أصبح اليوم القياس آلية تساوق الكتاب والسنّة وإن جاءت في رتبة متأخّرة عنهما. وقد بلغ بالبعض مثل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية أن اعتبرا كون الكثير من الأحكام في الأبواب الفقهية المختلفة في الفقه ناشئة عن قياس ونظر إلى النظائر، وقد ألّفا كتاباً تحت عنوان «القياس في الشرع الإسلامي وإثبات أنّه لم يرد في الإسلام نصّ يخالف القياس الصحيح» أوردا فيه الأحكام الثابتة بالقياس في أبواب الفقه.

وفيما يخصّ إنكاره ونفي حجّيّته، فإنّ هناك الكثير من الروايات المحكية عن الإمام الصادق عليه السلام المعاصر لأبي حنيفة والواردة عن طرق الشيعة تثبت رفضه للقياس واعتباره إيّاه آلية محرّمة[٥]، إلّا أنّ مثل الزركشي يذهب إلى أنّ النظّام هو أوّل من خالفه ولحقه آخرون، حيث يقول: «وأمّا المنكرون للقياس فأوّل من باح بإنكاره النظّام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر، ومحمّد بن عبد الله الإسكافي وتابعهم من أهل السنّة على نفيه في الأحكام داوود الظاهري»[٦]، وورد هذا عن ابن حجر كذلك[٧]. لكن يبدو أنّ الزركشي لم يطّلع

١. القياس حقيقته وحجّيّته: ١٠٢ ـ ١٠٣.
٢. القياس أصلاً من أُصول الفقه: ٤٤ ـ ٤٥.
٣. مقدّمة ابن خلدون: ٤٢٠.
٤. تاريخ بغداد ١٣: ٣٩٤ ـ ٤٥١.
٥. أُنظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥ ـ ٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس.
٦. البحر المحيط ٥: ١٧.
٧. فتح الباري ١٣: ٢٥٢.

عمّا ورد عن الإمام الصادق عن طرق الشيعة.

هذا في أصل القياس، وهناك نفي للقياس واختلافات قد تكون جزئية واردة فيه، مثل الاختلاف في اعتبار وعدم اعتبار العلّة المستنبطة التي هي ركن أساس في القياس، فقد ينقل في تاريخها أنّ الحنابلة قالوا بعدم اعتمادهم قياس مستنبط العلّة، إذ ورد: «ذكر القاضي في كتاب الروايتين والوجهين اختلافاً في المذهب في صحّة العلّة المستنبطة... فعلى قوله يكون القول ببعض القياس دون بعض، وقد أومأ أحمد إليه في رواية مهنا، وقد سأله: هل نقيس بالرأي؟ فقال: لا، هو أن يسمع الرجل الحديث فيقيس عليه، قال: معنى قوله لا يقيس بالرأي، يعني ما ثبت أصله بالرأي لا نقيس عليه»[١]. وهذه الاختلافات لحقت الاختلافات في أصل القياس، باعتبار أنّ أحمد بن حنبل لحق أبا حنيفة، وهو من أعلام أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث.

أركان القياس

للقياس أربعة أركان يعتمدها، هي:

الأوّل: الأصل، وهو المقيس عليه المعلوم ثبوت الحكم له شرعاً.

الثاني: الفرع، وهو المقيس، المطلوب إثبات الحكم له شرعاً[٢].

وهذان التعريفان للأصل والفرع هما المعروفان عن جل الأُصوليين، لكن يعرفهما المتكلّمون بتعاريف أُخرى، وهي: الأصل هو اسم لدليل الحكم المقيس عليه، والفرع هو اسم لحكم المقيس، كما يعرفهما الرازي: بأنّ الأصل هو الحكم في محلّ الوفاق، وهو فرع في محلّ الخلاف، وكذلك العلّة فإنّها فرع في محلّ الوفاق وأصل في محلّ الخلاف[٣]. ويبدو أنّ هذه التسميات لم تلق إقبالاً من قبل باقي الأُصوليين.

الثالث: العلّة، وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع التي اقتضت ثبوت الحكم، وتسمّى جامعاً كذلك.

الرابع: الحكم، وهو نوع الحكم الذي ثبت أصل ويراد إثباته للفرع.

وكمثال على ذلك إذا ورد عن الشارع تحريم الخمر لأجل اسكاره، وأُريد إثبات الحرمة للنبيذ لأجل الإسكار الذي فيه، فإنّ الخمر هو الأصل، والنبيذ هو الفرع، والحكم هو الحرمة، والإسكار هي العلّة[٤].

شروط أركان القياس

شروط القياس لا تخرج عن كونها شروطاً للأركان[٥]، ولذلك لا نجد هناك من أورد شروطاً للقياس نفسه، بل لأركانه فحسب.

شروط الأصل

أورد البعض الشروط التالية للأصل:

١ ـ أن يكون حكم الأصل ثابتاً، ولا ينفع الأصل الذي لم يثبت حكمه أصلاً أو كان حكمه منسوخاً مثلاً.

---

١. المسودة: ٣٦٠ ـ ٣٦١، وأُنظر: المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٢: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٢. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٨٧.

٣. المحصول (الرازي) ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٤، نبراس العقول: ٢١٨ ـ ٢٢٣.

٤. الجامع لجوامع العلوم (النراقي): ٩٤، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ١٨٨، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ١٩٣، المستصفى ٢: ١٠٦ و١٦٩.

٥. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٧٣.

٢ ـ أن يكون الحكم ثابتاً للأصل بالدليل السمعي والشرعي، بحيث يثبت كونه حكماً شرعياً، وإذا كان ثابتاً عقلاً أو لغة فلا يمكن القياس عليه.

٣ ـ ألّا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنصّ أو إجماع، وعلى فرض وجود الوصف والعلّة في الفرع فيقاس على أصل مستقلّ لا فرع لأصل آخر، وإلّا تطول سلسلة القياسات التي قد يقل فيها وجوه الشبه.

٤ ـ أن يكون دليل إثبات العلّة في الأصل مخصوصاً بالأصل لا يعم الفرع وإلّا يكون الفرع بمثابة الأصل كذلك.

٥ ـ أن يقوم دليل على جواز القياس عليه. نسب هذا الشرط إلى قوم ورد؛ باعتبار أنّ الصحابة قاسوا دون أن يكون لهم دليل.

٦ ـ ألّا يتغيّر حكم الأصل بالتعليل، أي ألّا يؤدّي التعليل إلى تخصيص حكم الأصل أو تغييره.

٧ ـ ألّا يكون الأصل معدولاً به عن سنن القياس، أي خرج عن القياس، من قبيل: حكم جواز نكاح النبي بأكثر من أربعة، فإنّه حكم استثنائي خاصّ به وخارج عن القياس، فلا يمكن قياس فروع أُخرى عليه.

٨ ـ أن يكون طريق إثبات علّة الحكم فيه طريقاً سمعياً؛ لأنّ تأثير الوصف من شؤون الشرع.

وقد اختلف في هذا الشرط، فأثبته الغزالي، ونفاه الآمدي وقال بكفاية وجود دليل ولا يشترط أن يكون سمعياً ومن القرآن أو السنّة[١].

شروط الحكم

لم يورد البعض شروطاً للحكم؛ لأنّ شروط الأصل في الواقع هي شروط لحكمه، إلّا شرط ألّا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر[٢]. والذي أورد شرطاً أو شروطاً مستقلّة للحكم قال بأنّ شرط الحكم هو أن يكون شرعياً، فلا قياس في القضايا اللغوية والعقليات، فلا يثبت اسم الخمر للنبيذ ولا الزنا للواط؛ لأنّها أُمور لغوية سماعية، وكذلك لا يعتبر المكره قاتلاً ولا الشاهد ولا الشريك بالقياس إلى نفس القاتل، بل هذه أُمور عقلية تعرف بالبحث والعقل.

ولا قياس كذلك في الأُمور التعبّدية من قبيل إثبات صلاة سادسة أو صوم شوال؛ لأنّ أُموراً من هذا القبيل ينبغي أن تكون معلومة من الشرع[٣].

شروط الفرع

١ ـ أن تكون علّة الأصل موجودة في الفرع يقيناً، واختلف في ما إذا كان وجودها في الفرع مظنوناً، فجوّز البعض القياس ولم يجوّزه آخرون.

٢ ـ ألّا يتقدّم الفرع في الثبوت على الأصل، من قبيل اشتراط النيّة في الوضوء قياساً على اشتراطها في التيمم برغم أنّ التيمم متأخّر عن الوضوء. وناقش بعض في هذا الشرط من حيث إمكانية تقدّم المدلول، فحدوث العالم دليل على الصانع القديم.

٣ ـ ألّا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسيته ولا

---

١. أُنظر: المستصفى ٢: ١٧٠ ـ ١٧١، وأُنظر: الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٧٣ ـ ١٧٨، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٣٥١ ـ ٣٥٥.

٢. امتاع أهل العقول ١: ٣٥٧.

٣. المستصفى ٢: ١٧٦ ـ ١٧٧، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٣٥٩ ـ ٣٦٣.

في زيادة ولا نقصان؛ لأنّ القياس تعدية للعلّة فلا ينبغي للحكم أن يختلف بمجرّد تعديته. وقد مثل لهذا الشرط بقياس الذمّي في ظهاره على المسلم في ظهاره، فإنّ الحكم المعدّى من الأصل (وهو الظهار) غير حكم الأصل (وهو الحرمة التي تنتهي بالكفّارة المتضمّنة للعبادة)؛ وذلك باعتبار عدم صحّة العبادة من الذمّي أصلاً؛ لعدم إيمانه، فالحرمة في الفرع مؤبدة.

٤ ـ أن يكون الحكم في الفرع ممّا ثبتت جملته بالنصّ ولم يثبت تفصيله، من قبيل كون الشرع قد ورّث الجدّ جملة لذلك حكم الصحابة بتوريثه مع الأُخوة.

لكن ناقش البعض في هذا الشرط؛ لأنّ هناك موارد من القياس لم يرد فيها حكم بنحو الإجمال، مثل قياس: «أنت عليّ حرام» على الظهار والطلاق واليمين. ولم يرد حكم «أنت عليّ حرام» أصلاً لا على العموم ولا على الخصوص.

٥ ـ ألّا يكون الفرع منصوصاً عليه؛ لأنّ مجرى القياس هو ما لا نصّ فيه[١].

وأضاف بعض شروطاً أُخرى، هي:

أ ـ أن يكون الفرع خالياً عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علّة القياس.

ب ـ أن يكون الحكم في الفرع مماثلاً لحكم الأصل في عينه مثل وجوب القصاص في النفس المشترك بين المثقل والمحدد أو جنسه كإثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياساً على إثبات الولاية في مالها، والمشترك بينهما جنس الولاية لا عينها[٢].

شروط العلّة

هناك نقاشات وبحوث غير قليلة تدرج تحت عنوان العلّة، منها: هل هي ركن وشرط في القياس؟ باعتبار أنّ البعض اكتفى بوجود شبه بين الأصل والفرع. ومنها: ماهية العلّة وتعريفها، ومنها: فرقها عن الوصف، ومنها: أقسامها، ومنها: شروطها[٣]، ونحيل بحثها إلى محالها.

(← علّة)

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ اجتهاد

عرّف الاجتهاد بعدّة تعاريف، مثل:

استفراغ أو بذل الوسع في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي[٤].

ملكة تحصيل الحجج على الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية[٥].

تحصيل الحجج على الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية[٦].

استخراج الحكم الشرعي الفرعي أو الحجّة عليه عن أدلّتها التفصيلية[٧].

---

١. المستصفى ٢: ١٧٥ ـ ١٧٦، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢١٩، امتاع أهل العقول ١: ٣٦٣ ـ ٣٦٤.

٣. أُنظر: نهاية السول (البيضاوي) ٤: ٥٣ فما بعدها، البحر المحيط ٥: ١٣٢ فما بعدها، أنيس المجتهدين: ٤٩٢ فما بعدها، نبراس العقول: ٢٢٤ فما بعدها.

٤. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٣٩٦، حقائق الأُصول (الحكيم) ٢: ٦٠١، نهاية الوصول (الحلّي) ٥: ١٦٧، المستصفى ٢: ١٩٩.

٥. كفاية الأُصول: ٤٦٤، درر الفوائد (الحائري) ١ ـ ٢: ٦٩١، مصباح الأُصول ٣: ٤٣٤.

٦. الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد: ٩، دروس في علم الأُصول ١: ٦٢.

٧. أنوار الأُصول ٣: ٥٣٤.

وعلى هذه التعاريف فالاجتهاد إمّا بذل الجهد، وهو معنى واسع لم يحدد إطار الجهد المبذول وفي النتيجة معناه واسع، وإمّا ملكة، وإمّا استخراج للحكم، والأخير يكون شبه مرادف أو قريباً من معنى الاستنباط. وبناءً على كونه يعني بذل الجهد، يكون القياس من مصاديق الاجتهاد، باعتبار ما فيه من بذل الجهد لبلوغ الأحكام الشرعية. وقد اعتبر الشافعي القياس والاجتهاد بمعنى واحد[١]، وغيره كذلك ساوق بينهما[٢]، كما استخدمت الروايات الواردة عن طرق الشيعة مفردة الاجتهاد بمعنى القياس، ولذلك ذمّته[٣].

وبناء على كون الاجتهاد ملكة، فهو صفة للمجتهد ويباين معناه معنى القياس بالكامل.

(← اجتهاد)

٢ ـ استدلال

للاستدلال عدّة تعاريف:

منها: طلب الحقّ من الأدلّة غير القطعية[٤].

ومنها: طلب الحكم بمعاني النصوص[٥].

ومنها: استخراج الحقّ وتمييزه من الباطل[٦].

وبناء على التعريف الأوّل فإنّ القياس من مصاديق الاستدلال باعتباره دليلاً غير قطعي.

وبناء على التعريف الثاني فإنّ القياس من مصاديق الاستدلال، لكونه يهدف إلى طلب الحكم من خلال معاني النصوص وكشف العلّة والحكمة فيها وتعميمها إلى فروع وموارد أُخرى غير منصوص عليها.

أمّا بناء على التعريف الثالث فهو تعريف عامّ، ويشمل جميع الأدلّة التي يتوخّى منها استخراج الحقّ وتمييزه عن الباطل.

(← استدلال)

٣ ـ استنباط

وردت عدّة تعاريف للاستنباط:

منها: استخراج الحكم من فحوى النصوص[٧].

ومنها: استخراج العلّة أو الحكم إذا لم يكونا منصوصين بنوع من الاجتهاد والرأي[٨].

ومنها: استخراج الأحكام الشرعية الفرعية والفتاوى النظرية من أدلّتها الظاهرة والخفية واللُبيّة[٩].

وفرق القياس عن الاستنباط في أنّ الأوّل ناظر إلى نفس عملية اكتشاف التشابه والعلّة والمقايسة بين الأصل والفرع، بينما الاستنباط ناظر إلى عمل المجتهد في استخراج الحكم أو الفتوى النهائية من مجمل العمليات التي يقوم بها المجتهد لأجل استخراج الحكم والفتوى النهائية. وفي النهاية يكون القياس آلية من آليات الاستنباط التي يستخدمها المجتهد لغرض استخراج الحكم أو الفتوى.

ويذهب الغزالي إلى أنّ ألفاظاً مثل القياس والاستنباط والفكر والتدبّر والتفكّر وغيرها لا هي مترادفة ولا هي

---

١. الرسالة: ٤٧٧.

٢. أُنظر: البحر المحيط ٥: ١٤، القياس أصلاً من أُصول الفقه: ١٨٢ ـ ١٨٦.

٣. أُنظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥ ـ ٦٢، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب ٦، عدم جواز القضاء والحكم بالرأي والاجتهاد والمقاييس.

٤. التحبير شرح التحرير ٨: ٣٧٣٩.

٥. قواطع الأدلّة ٤: ٧.

٦. المصدر السابق.

٧. رسائل الشريف المرتضي ٢: ٢٦٢.

٨. وهو تعريف متصيّد من المصادر التالية: أُصول السرخسي ١: ٢٤١، المستصفى ٢: ١٥٠، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٩٣.

٩. مقدّمة أُصول الاستنباط: ٧، دروس في علم الأُصول ١: ٦٢.

متباينة، وأعمّ هذه الالفاظ هو التفكّر، فمن نظر في نصّ ووقف على معنى معقول في النفس سمّي فعله استنباطاً ولم يسمّ قياساً، فاسم الاستنباط أعمّ من القياس، فكلّ قياس استنباط وليس كلّ استنباط قياساً[١].

(← استنباط)

٤ ـ رأي

وردت تعاريف مختلفة للرأي، كالتعاريف التالية:

الحكم بالأصلح والأحوط والأسلم في العاقبة[٢].

نظر المجتهد في الأدلّة الشرعية، فيقال: يرى المجتهد.

اجتهاد العالم بما يقابل الكتاب والسنّة[٣].

بمعنى القياس والاستحسان[٤].

الحكم في الدين بغير نصّ، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل في التحريم أو التحليل[٥].

اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم ينصّ عليه[٦].

الإدراك القطعي أو الظنّي الحاصل للمجتهد من النظر في الأدلّة[٧].

ما استنبطه الفقيه من الأدلّة الشرعية[٨].

ومع غضّ النظر عن صحّة التعاريف أو سقمها، فإنّ الرأي ـ في رأي البعض ـ يساوق القياس وما شابه مثل الاستحسان. وبناء على بعض التعاريف، وهي التي تراه نظراً يصدر من قبل المجتهد فهو يساوق الاجتهاد في بعض تعاريفه. أمّا بناء على تلك التي تراه حكماً فهو مرحلة تتمّ بعد الاجتهاد وبعد استخدام آليات مثل القياس، فالحكم قد يصدر عن قياس وقد يصدر عن غير قياس.

(← رأي)

ثالثاً: الأقسام

قسّم القياس الشرعي باعتبارات مختلفة إلى أقسام عديدة، نورد مجملها هنا:

١ ـ باعتبار حجّيّته أو عدم حجّيّته قسّم إلى قطعي أو يقيني وإلى ظنّي.

أ ـ القياس القطعي: هو القياس الذي ثبتت حجّيّته قطعاً[٩]، مثّل له: بقياس الأولوية وقياس المنصوص العلّة[١٠] وعرّف كذلك: ما لا يحتاج معه إلى التعرّض للعلّة الجامعة، بل يكتفى فيه بنفي الفارق المؤثّر في الحكم كإلغاء الفارق بين البول في الماء الراكد والبول في إناء وصبّه[١١].

ب ـ القياس الظنّي: هو القياس الذي لم تثبت حجّيّته، بل قد يقام الدليل على عدم حجّيّته[١٢]. وعرّف كذلك: ما

---

١. أساس القياس: ١٠٥ ـ ١٠٦.

٢. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ١٩٢.

٣. تمكين الباحث من الحكم بالنصّ: ٢٣.

٤. المحصول ٢: ٢٦٥.

٥. ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان: ٤.

٦. كتاب الحدود في الأُصول: ٦٤.

٧. منتهى الدراية (المروج) ١٠: ٥٠٦.

٨. نهاية النهاية ٢: ٥٤.

٩. الجامع لجوامع العلوم (النراقي): ٩٧، أنوار الأُصول ٢: ٤٨٤، البحر المحيط ٥: ٦٣.

١٠. أُنظر: الجامع لجوامع العلوم (النراقي): ٩٧، جواهر الكلام ٧: ٤٠٤، اثنا عشر رسالة (المحقّق الداماد): ١٦.

١١. مذكرة أُصول الفقه: ٢٤٩.

١٢. أنوار الأُصول ٢: ٤٨٤، التحبير شرح التحرير ٦: ٢٦٨٣، المحصول (الرازي) ٢: ٢٤٦، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٤٨، المنخول: ٣٣٤.

احتيج فيه إلى البحث عن العلّة الجامعة، كـإلحاق الأرز بالبرّ في تحريم الربا بجامع الكيل[١].

وقسّم ابن تيمية القياس إلى قسمين عـامّين، وهـما: الصـحيح والفـاسد، وقـصد بـالصحيح الذي وردت بـه الشريعة أي ورد نصّ فيه أو أيّدته الشريعة، والفاسد هو الذي جاء نصّ شرعي بخلافه[٢]. وهو تقسيم آخر باعتبار حجّيّة القياس أو عدم حجّيّته.

ويطلق الشيعة غالباً عنوان القياس الظنّي على مطلق القـياس بـاستثناء الذي ثـبتت حـجّيّته مـثل الأولويـة ومنصوص العلّة، فإنّ بعضهم يطلق عليه قياساً، وبعضهم الآخر لا يطلق عليه قياساً. بينما يطلق أهل السـنّة هـذا العنوان على مصاديق محدودة وأضيق دائرة؛ باعتبار أنّ جلّهم يعدون القياس حجّة إلّا موارد محدودة منه.

٢ ـ ومن حيث قوّة العلّة في كلّ من الأصل والفرع قسّم إلى الأقسام التالية:

أ ـ قياس الأولوية أو الأولى: وهو القياس الذي تكون علّة الفرع فيه أقوى منها في الأصل، فيكون الفرع أولى بثبوت الحكم إليه من الأصل، من قبيل: ﴿فَلاَ تَقُل لَّـهُمَآ أُفٍّ﴾[٣]. فإنّ الإيذاء الذي هو علّة الحكم أولى في ثبوته في الضرب من التأفّف.

وقد اختلف في تسمية هذا النوع وفي اعتبار دلالتـه لفظية أو من باب القياس، ونقل الاختلاف هنا. فبعض من أهل السنّة والشيعة لم يعدّوه قياساً، بل اعتبروه ممّا يفهم من النصّ، وحجّيّته ليس من باب حجّيّة القياس، بل من باب حجّيّة الدلالات اللفظية والظواهر، حتّى لو لم نـقل بحجّيّة القياس[٤]. ويثبت الحكم بـه عـند غـير الشـافعية بمفهوم الموافقة (فحوى الخطاب) ويسمّيه الحنفية بـدلالة النصّ[٥]. لكنّ أكثر أهل السنّة يعتبرونه من باب القـياس، ويعدّه بعضهم من القياس الجلي[٦]. لكن يـبدو أنّ الدارج لدى الشيعة هو استخدام مصطلح قياس الأولوية[٧]. وعند أهل السنّة قياس الأولى[٨].

ب ـ قياس المساوي: وهو القياس الذي تكون فيه العلّة بنفس القوة في الأصل والفرع، ومثاله: حرمة أكل أموال اليتامى بناءً على قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُـلُونَ أَمْـوالَ اليَتامىٰ ظُلْماً إِنَّما يَـأْكُـلُونَ فِـيبُطُونِهِمْ نـاراً وَسَـيَصْلَوْنَ سَعِـيراً﴾[٩]. وعلّة التحريم هي الاعتداء على أموال اليتامى وأكلها ظلماً، وقوة هذه العلّة مساوية لقوّتها في إحـراق أموال اليتامى.

ج ـ قياس الأدنى: وهو القياس الذي تكون قوة علّة الحكم في الفرع أدنى من قوتها في الأصل، كـالإسكار الذي قد يعتبر علّة للحكم بحرمة الخمر، فإنّها مـوجودة بمستوى أدنى في النبيذ[١٠].

---

١. مذكرة أُصول الفقه: ٢٥٠ ـ ٢٥٢.

٢. القياس في الشرع الإسلامي: ٣ ـ ٤.

٣. الإسراء: ٢٣

٤. هداية المسترشدين ٢: ٤٢٠، أُصول الفـقه (المـظفر) ٣ ـ ٤: ٢٠٢ ـ ٢٠٤، الفصول في الأُصول (الجصاص) ٤: ١٠٠، اللمع: ١٠٤، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٢٩، معالم الدين (الشهيد الثاني): ٢٣٠.

٥. أُصول السرخسي ١: ٢٤١ ـ ٢٤٣، امتاع أهل العقول ١: ٣٩٠.

٦. البحر المحيط ٤: ١٠.

٧. الحدائق الناضرة ١: ٦٠، و ٣: ٧، جواهر الكـلام ٦: ٢٩١، هـدايـة المسترشدين ٢: ٤٢٠.

٨. حواشي الشرواني ٦: ٢٥٨، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١: ١٦٦، الفتاوى الكبري (ابن تيمية) ١: ١٣٠ و ٣٣٦ و ٦: ٤٥٢.

٩. النساء: ١٠.

١٠. امتاع أهل العقول ١: ٣٩٨ ـ ٣٩٠، أُصول الفقه (عبد العزيز): ٤٤٠.

٣ ـ ومن حيث وضوح التشابه بين الأصل والفرع يقسم إلى قياس الشبه، وقياس المعنى

قياس الشبه يطلق على القياس حيث يكون الفرع فيه مشابهاً لأصلين مختلفين حصل الاختلاف في الإلحاق بأحدهما. من قبيل: قتل العبد، فهل يلحق بالحر لكي يترتّب على قتله الدية أو يلحق بالمتاع لكي يترتّب على قتله القيمة، ووجه الشبه كونه إنساناً كباقي الأحرار فيلحق بهم، وباعتبار كونه يشترى ويُباع فيمكن أن يلحق بالمتاع.

ونقل الزركشي له تعريفين، هما: «ما أخذ حكم فرعه من شبه أصله» و«ما تجاذبه الأُصول فأخذ من كلّ أصل شبهاً» وينقل عن البعض تسميته بقياس الدلالة[١].

أمّا قياس المعنى فهو القياس الذي يتطابق فيه الأصل مع الفرع بوضوح ولا يشكّ في إلحاق الفرع بالأصل فيه[٢]. وساوى البعض بين هذا القياس وقياس العلّة[٣].

وقد اختلفوا في هذين القسمين قليلاً، حيث قال البعض: قياس المعنى هو الذي ينقسم إلى جلي وخفي في التقسيم التالي[٤]. وقال بعض آخر: إنّ الجلي هو قياس المعنى، والخفي هو قياس الشبه[٥].

٤ ـ وباعتبار قوّة تبادره إلى الذهن قسم إلى القسمين التاليين:

أ ـ القياس الجلي: وهو القياس الظاهر الذي يتبادر إليه الذهن وتسبق اليه الأفهام، بسبب ظهور العلّة. وكلّ مصاديق قياس الأولوية مثلاً تصلح لئن تكون مثالاً لهذا القياس.

ب ـ القياس الخفي: وهو القياس الذي خفيت علّته لدقّتها وبعدها عن الذهن، وقد يسمّى هذا القياس بالاستحسان بالقياس. ومثاله: من له دين حالّ على آخر من دراهم أو دنانير فسرق من المدين مثل دينه فتعتبر سرقته استيفاء لدينه لا سرقة، فلا تقطع يده[٦].

٥ ـ وباعتبار التصريح أو عدم التصريح بالعلّة ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ ـ قياس علّة: وهو القياس الذي صرّح فيه بالعلّة، مثلاً النبيذ مسكر، أي أنّ علّة تحريم الخمر مذكورة فيه.

ب ـ قياس الدلالة، وهو القياس الذي لا تذكر فيه العلّة، لكن تذكر فيه صفة ملازمة للعلّة، من قبيل صفة الرائحة التي تفوح من الخمر.

ج ـ القياس في معنى الأصل: وهو الذي يُدعى بإلغاء الفارق، وذلك برغم أنّه لم يصرّح بالعلّة من قبيل: إلغاء خصوصية رمضان في أحكام الصوم لتشمل الأحكام كلّ صيام حتّى خارج شهر رمضان[٧].

(← إلغاء الفارق)

٦ ـ تقسيمه باعتبار طريق اثبات العلّة المستنبطة

باعتبار أنّ طرق اثبات العلّة أقسام، فقد يكون الطريق

---

١. البحر المحيط ٥: ٤٠.

٢. الرسالة: ٤٧٩، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٧١، وأُنظر: المنخول: ٣٧٨ ـ ٣٧٩، المستصفى ٢: ١٥٩، اللمع: ٢٠٩، الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٤٠٢، المنخول: ٣٣٣.

٣. البحر المحيط ٥: ٣٦

٤. المنخول: ٣٣٣.

٥. المحصول ١: ٤٣٧.

٦. امتاع أهل العقول ١: ٣٩١، الفصول في الأُصول (الجصاص) ٤: ١٠٠، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٤٤٠ ـ ٤٤١.

٧. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٢٤: ٢٧٠، أنيس المجتهدين ١: ٤٣٨، المأمول بشرح نظم الورقات: ٢٠٤ ـ ٢٠٥، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٤٤١.

هو المناسبة، فيدعى: قياس الإحالة، وقد يكون الطريق الشبه فيدعى قياس الشبه، وقد يكون الطريق السبر والتقسيم فيدعى: قياس السبر، وقد يكون الطريق الطرد والعكس فيدعى: قياس الاطّراد[١].

٧ ـ وينقسم باعتبار التأثير إلى مؤثّر وملائم.

يطلق المؤثر على القياس باعتبارين: أوّلهما: ما كانت العلّة الجامعة فيه منصوصة بالصريح أو الإيماء أو مجمعاً عليها. وثانيهما: ما أثّر عين الوصف الجامع في عين الحكم أو عينه في جنس الحكم أو أثّر جنسه في عين الحكم. ومثّل عليه بقوله: «من مسّ ذكره فليتوضّأ» فقيس عليه من مسّ ذكر غيره.

والملائم يطلق على القياس الذي أثّر جنس الوصف فيه في جنس الحكم. ومثال ذلك قوله: «يجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم» والعلّة هنا هي الحرج بسبب المشقّة باعتبار كثرة وتعدّد الصلاة، وقد ظهر تأثير جنس المشقّة على الأحكام، فإنّ لجنس المشقّة تأثيراً على تخفيف الحكم، أمّا المشقّة الموجودة في الصلاة (وهي تكرار الصلاة) فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر[٢].

ثالثاً: الحكم

تاريخياً، وفي بداية طرح آلية القياس وإدراجها ضمن المصادر الشرعية ثبتت اختلافات غير قليلة تجاه القياس، بين مؤمن به وبين نافٍ له بالكلّية. وفيما بعد وحتّى التاريخ المعاصر فإنّ أكثر أهل السنّة تعتقد بحجّيّة القياس، لكنّ هناك بعض المذاهب ما زالت نافية له، ومنها: الشيعة، فبرغم أنّها تعتقد بحجّيّة القياس في موارد محدودة وجزئية مثل: القياس منصوص العلّة[٣] إلّا أنّ بعضاً منهم يرى كون هكذا موارد خارجة عمّا يسمّى قياساً، وتدخل ضمن الدلالات اللفظية، أو كونها عملاً بالنصّ دون أن يتشكّل فرع وأصل، فقياس الأولوية يدخل ضمن دلالة الظاهر، وحجّيّة هكذا موارد من باب حجّيّة الظاهر[٤]، وسمّاه بعض من أهل السنّة مثل الحنفية استدلالاً وأخرجوه من القياس[٥].

مع غضّ النظر عن هذا، فانّه يمكن إيراد توجّهين تجاه هذه الآلية، الأوّل: الموافقون له، والثاني: النافون له، ونورد أدلّة كلّ منهما. هذا برغم وجود آراء غير قليلة تندرج ضمن كلّ من هذين التوجهين، فالشيعة مثلاً تذهب إلى إمكانية التعبّد عقلاً، لكن عدم جوازه شرعاً؛ لكونه من الآليات الظنّية التي حجّيّتها ناقصة وتحتاج إلى متمّم لحجّيّتها يصدر من الشرع يسوّغ جواز العمل به[٦]، ويبدو من بعض أخباريي الشيعة أنّهم ينفون حجّيّة القياس بالكلّية حتّى قياس الأولوية؛ تمسّكاً بظاهر بعض الروايات الواردة عن طريق الشيعة[٧]، كما تندرج تحت التوجّه الثاني الكثير من الآراء الواردة عن أهل السنّة التي

---

١. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٧١، أُصول الفقه الإسلامي (عبد العزيز): ٤٤٣.

٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٧٠، المستصفى ٢: ١٥١.

٣. أُنظر: تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ٢٤٧ ـ ٢٤٨، أنيس المجتهدين ١: ٤٥٣.

٤. المسودة: ٣٥٠، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٢٠٢، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ٩٥.

٥. المسودة: ٣٥١.

٦. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ٩٢ ـ ٩٣.

٧. الفصول المهمّة في أُصول الأئمة ١: ٥٣١.

نقلها بعض الأُصوليين، وتناولت تفاصيل حجّيّة هذه الآلية وسعة دائرتها أو ضيقها، من حيث شمولها لجميع الأبواب الفقهية أو عدم شمولها[١].

تحرير محلّ النزاع

من الواضح انقسام القياس إلى قطعي وظنّي، ولا نقاش في إمكانية التمسّك بالقياس القطعي دون خلاف، وهو من قبيل قياس الأولوية أو المنصوص العلّة. وإذا كان هناك نقاش فمن حيث تسميته قياساً أو عدم تسميته. وجل النقاش في حقيقته ناظر إلى القياس الظنّي، فهو موضوع النقاشات الكثيرة وأحياناً المطوّلة في هذا المجال[٢]. والأخير هو محلّ النزاع.

من جانب آخر، تناول بعض وخاصة القدماء من الأُصوليين القياس من جهة جواز وعدم جواز استخدامه كآلية أُصولية لاستنباط الأحكام الشرعية، بحيث إذا ثبت عدم جوازه في الشرع، فإنّ بحث القياس منتفٍ من البداية. لكن يبدو أنّ مجمل الأُصوليين على أنّه جائز استخدامه عقلاً في المجال الشرعي، والاختلاف الأساس هنا هو الدليل على كونه حجّة من الناحية الشرعية وكونه موضع قبول الشارع، وليس أصل جواز استخدامه في الشريعة لاستنباط الأحكام من الناحية العقلية، فذلك جائز. ولذلك يكون محلّ النزاع هو الأخير (جوازه شرعاً)، أمّا الأوّل (جوازه عقلاً) فيبدو لا يوجد هناك من أحال استخدامه إلّا نادراً، وإن نسب إلى بعض الشيعة، ولذلك لا يقع موضع البحث. ومحلّ النزاع هو فيما يعنون بجواز التعبّد بالقياس، أي الأدلّة التي تثبت حجّيّته من الناحية الشرعية[٣].

هذا بينما ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ القياس لا ينبغي أن يكون موضع النزاع؛ لكونه استفادة من الدليل لا نفس الدليل، أو هو نفس العملية الاجتهادية، والنقاش ينبغي أن ينصب على مستنده وهو العلّة أو طرق إدراكها، فإذا كان طريق إثبات العلّة التي أُنيط بها الحكم الشرعي يقينياً أو ظنّياً وقام الدليل على اعتباره، مثل: خبر الواحد، كان القياس معتبراً وإلّا فلا، ويدخل في باب الظنون التي تحتاج لإثبات حجّيّتها إلى دليل شرعي[٤].

أدلّة الموافقين

أورد الموافقون للقياس عدّة أدلّة من القرآن والسنّة والعقل وضمّوا إليها الإجماع.

أوّلاً: من القرآن

منها: الآية الكريمة: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصارِ﴾[٥]. وحكي عن ثعلب قوله: الاعتبار في اللغة هو ردّ حكم الشيء إلى نظيره، ومنه يسمّى الأصل الذي يردّ إليه النظائر: عبرة. أو أنّ الاعتبار من العبور، والقياس عبور

١. أُنظر: الذريعة ٢: ٦٧٥ ـ ٦٨٠، العدّة (الطوسي) ٢: ٦٥٠ ـ ٦٩٢، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٨٧ ـ ٣١٢، المحصول (الرازي) ٥: ٢٢ ـ ٢٥، البحر المحيط ٥: ١٦ ـ ٢٠.

٢. أُنظر: البحر المحيط ٥: ٢٨ و ٦٣ ـ ٦٤، جواهر الكلام ٧: ٤٠٤، اثنا عشر رسالة (المحقّق الداماد): ١٦، الجامع لجوامع العلوم (النراقي): ٩٧.

٣. أُنظر: إحكام الفصول (الباجي): ٥٣١ ـ ٥٤٧، القياس حقيقته وحجّيّته: ٢٢٢ ـ ٢٣٣، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ٩٢ ـ ٩٤.

٤. القياس حقيقته وحجّيّته: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

٥. الحشر: ٢.

من حكم الأصل إلى حكم الفرع[١].

يركّز نفاة القياس على أنّ الاعتبار الوارد في أدلّة المثبتين هو بمعنى الاتّعاظ لا القياس، وليس بمعنى العبور[٢]. لكن البعض يرى أنّ الاعتبار يستبطن معنى العبور حتّى لو كان بمعنى الاتّعاظ، فهو بمعنى العبور ممّا شوهد إلى ما لم يُشاهد، والكلام هنا هو في أنّ الاعتبار بالمسائل الكونية التي هي سنن الله سبحانه هل هي من مقولة القياس أو لا صلة لها به؟ والتحقيق هو الثاني؛ وذلك لأنّ من شرائط العمل بالقياس هو ألّا يكون الدليل الدالّ الذي دلّ على العلّة، متناولاً حكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه، فإذا كان الدليل الدالّ على العلّة شاملاً للفرع والأصل في درجة واحدة غير أنّ أحد المصداقين كان ملموساً والآخر غير ملموس، فهذا خارج عن كونه قياساً. والآية بصدد بيان سنة الله في الظالمين، وهي من قبيل الآيات التي تدعو إلى السير في الأرض للنظر في عاقبة الظالمين[٣].

ومنها: الآية الكريمة: ﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الأَبْصارِ﴾[٤]. والاعتبار هنا بمعنى التسوية في التقدير من قبيل قول الرجل: اعتبرت هذا الثوب بهذا الثوب. وهذا هو حدّ القياس[٥].

وشأن هذه الآية شأن سابقتها من حيث الردود الواردة على الاستدلال بها على القياس؛ باعتبارها تعتمد ذات المبدأ الذي اعتمد في الآية السابقة.

ويذهب الشيخ السبحاني إلى أنّه بأي نحو فسّر الاعتبار هنا فإنّ مراد الآية هو الاعتبار بالمسائل الكونية التي هي من سنن الله، ولا ربط لها بالقياس في القضايا الشرعية[٦].

ومنها: الآية الكريمة: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلىٰ أُولِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾[٧]. وذلك بتقرير أنّ معنى الاستنباط هو استخراج المعنى المنصوص بالرأي، وأنّ أولي الأمر هم العلماء، واستنباط المعنى من النصوص بالرأي لتعدية حكمه إلى نظائره، وهو عين القياس[٨].

ومنها: الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُولِ﴾[٩]. والمراد من الردّ هنا هو القياس من خلال التأمّل في نظائر المتنازع عليه في الكتاب والسنّة، ولا بدّ أنّ المتنازع عليه لم يكن منصوصاً عليه فيهما فيردّ إلى النظير بالرأي والقياس[١٠].

ردّ الاستدلال بالآيتين الأخيرتين، حيث إنّ كلّاً منهما تدعو إلى الردّ إلى الرسول بكون الآية غريبة عن القياس، والردّ إلى الله والرسول غير القياس، ويصدق القياس على الردّ فيما إذا كان هناك تعليل وذكر للعلّة من قبل الله والرسول لحكم عندئذٍ يصدق الردّ كقياس لما ورد في كلام المعصوم؛ لأنّ الرد يصدق امّا بالرجوع كما في الآية: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾[١١]. وامّا بالرجوع

---

١. المحصول ٢: ٢٤٦ ـ ٢٤٧، وأُنظر: إحكام الأُصول (الباجي): ٥٥٣ ـ ٥٥٤.

٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٩٠ ـ ٢٩١، الفصول الغروية: ٣٨٣.

٣. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٢٦ ـ ١٢٨.

٤. آل عمران: ١٣.

٥. أُصول السرخسي ٢: ١٢٥.

٦. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٢٦.

٧. النساء: ٨٣.

٨. أُصول السرخسي ٢: ١٢٨.

٩. النساء: ٥٩.

١٠. أُصول السرخسي ٢: ١٢٩، الفصول في الأُصول (الجصاص) ٤: ٢٩.

١١. الأنبياء: ٧.

إلى الضابطة الواردة في كلام الله أو الرسول، مع أنّ القياس المزبور ليس من قبيل النصّ على العلّة، بل احتمال كون المستنبط والمحتمل علّة. وعلى كلا المعنيين لا مجال لاعتبار القياس ردّاً. هذا مضافاً إلى أنّ الآية وردت في التخاصم والتحاكم لفض النزاع بدليل قوله في نفس الآية: ﴿فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِي شَيءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ﴾: والقياس هنا لا يفض نزاعاً ولا يقطع اختلافاً بل يرسّخه باعتبار اختلاف الفقهاء في هذا المجال[١].

ويذهب ابن حزم بأنّ الردّ إلى الله يعني الردّ إلى القرآن والردّ إلى الرسول يعني اللجوء إلى السنّة لمعرفة المجهول من الأحكام[٢].

وهناك آيات أُخرى استدلّ بها القائلون بالقياس وردت في قياس الحياة الآخرة على إعادة المخلوقات بعد نشأتها[٣] أو غيرها[٤].

ثانياً: من السنّة

استدلّ بكثير من الروايات على حجّيّة القياس:

منها: ما روي عن النبي ﷺ أنّه قال لمعاذ حين وجهه إلى اليمن: بمَ تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: بسنّة رسول الله ﷺ قال: فإن لم تجد في سنّة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي. قال: الحمد لله الذي وفّق رسول رسول الله لما يرضى به رسوله[٥].

وقد ساوق البعض مثل الشافعي بين الاجتهاد والقياس، حيث قال: «إنّهما اسمان لمعنى واحد»[٦].

لكن يردّ الحديث من عدّة جهات:

من جهة السند، حيث إنّه بجميع طرقه ينتهي إلى الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة، عن ناس من أصحاب معاذ من أهل حمص، ولم يحدّد الناس فيه. وقد عدّه البعض من الأحاديث الساقطة أو الموضوعة[٧].

ومن جهة الدلالة، من حيث كون الاستدلال اعتمد على المرادفة بين الاجتهاد والقياس أو شمول الاجتهاد للقياس، وكلاهما ممنوعان؛ لكون الظاهر من الاجتهاد هو الاجتهاد في الكتاب والسنّة للتوصّل إلى حكم الله[٨].

من جانب آخر، فإنّ مورد الحديث هو الشبهات الموضوعية وليس الحكمية، وهي موارد بالإمكان فض النزاع فيها من خلال قاعدة العدل والإنصاف، وهي لا علاقة لها بالقياس.

وعلى فرض دلالة الحديث على القياس فإنّ تجويزه في القضاء لا يبرّر تجويزه في الإفتاء؛ لكون الاستدلال بجواز القياس في القضاء على جوازه في الافتاء مبني على صحّة القياس، وصحّة القياس مبني على تجويزه في القضاء، فيلزم دور.

ويضاف إلى هذا أنّ منصب القضاء خطر جدّاً فمن المستبعد أن يوكّل الرسول هذا الأمر إلى إعمال الرأي دون أن يحدّد له ما يصونه عن الخطأ، مع أنّ للقياس شروطاً كثيرة أوردها القائلون به ولم يكن يعرف معشارها معاذ.

---

١. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٢٢ ـ ١٢٤.
٢. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٤١٩.
٣. يس: ٧٨ ـ ٧٩.
٤. أُنظر: الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٣٧٠ ـ ٩٦٦، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٢٨ ـ ١٣٢.
٥. سنن أبي داوود ٢: ١٦٢.
٦. الرسالة: ٤٧٧.
٧. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٤١٧.
٨. الذريعة (المرتضى) ٢: ٧٧٦.

وهذا يدلّ على أنّ المراد من الاجتهاد هو السعي لاستخراج الحكم من الكتاب والسنّة بالتأمّل فيهما لا إعمال الرأي، كما يكشف عن خصوصية في معاذ تمنعه من استعمال الرأي، وإلّا لما خوّله هذه المهمّة، ويشهد على ذلك ما ورد في سيرته من أنّه كان يتوقّف عن إبداء الرأي حتّى يسأل الرسول[١].

ومنها: ما رواه ابن ماجة عن ابن عبّاس، عن أخيه الفضل أنّ امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله، إنّ فريضة الله في الحجّ على عباده أدرَكت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يركب، أفأحجّ عنه؟ قال: نعم، فإنّه لو كان على أبيكِ دين قضيته[٢].

فألحق الرسول هنا دين الله بدين الآدمي الذي ينبغي قضاؤه، وهذا هو القياس ذاته. وقال السرخسي: «هذا تعليم المقايسة وبيان لطريق إعمال الرأي»[٣].

ردّ هذا بعدّة أُمور:

أوّلاً: إنّ القياس الذي دعت إليه الرواية هو قياس الأولوية، وهو من الدلالات اللفظية النصّية ولا يدخل ضمن القياس الفقهي، وفق رأي بعض الأُصوليين.

ثانياً: الحديث تطبيق لقاعدة كلّية، وهي (وجوب أداء الحقّ ممّن عليه سواء كان من حقوق الله أو حقوق الناس)، فالرواية إرشاد لتطبيق الكبرى على جزئياتها، ولا يدخل ضمن القياس[٤].

ومنها: أخرج أبو داوود عن عمر بن الخطّاب، قال: هششتُ فقبّلتُ وأنا صائم، فقلت: يا رسول الله، صنعتُ اليوم أمراً عظيماً، قبّلتُ وأنا صائم. قال: أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟ قلت: لا بأس به، قال: فمه[٥].

وفي هذا الحديث أيضاً نوع تعليم المقايسة، حيث قاس القبلة على المضمضة من حيث إنّ كلّاً منهما يكون طريقاً للشهوة أو شرب الماء، ولا تحصل بهما الشهوة ولا شرب الماء[٦].

وأورد عليه عدّة إشكالات:

أوّلاً: إنّ الحديث يدلّ على بطلان القياس لا صحّته، حيث ظنّ عمر بطلان الصوم بالقبلة قياساً على الجماع، فذكّره رسول الله بأنّ القياس هنا غير صحيح؛ لأنّ الأشياء المتقاربة لا تتساوى أحكامها.

ثانياً: الحديث كان في مقام إقناع المخاطب بالحكم لا استنباط الأحكام، ويكون المجتهد في مورد القياس فيه في مقام الاستنباط، بينما هنا أراد الرسول إقناع عمر بالحكم، وهو عدم الإبطال[٧].

وهناك ردود كلّية عن مجمل الروايات التي استدلّ بها على حجّيّة القياس، هي:

أوّلاً: كون الروايات أحادية لا تفيد اليقين. والأصل في الظنّ الذي يفيده القياس كونه غير حجّة، وحجّيّته بحاجة إلى تتميم وجعل شرعي يسوّغ العمل بمثل هذا الظنّ، وهو ما يفتقد.

ثانياً: كون الأحاديث المزبورة ليست بصدد الاستدلال

---

١. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٣٣ ـ ١٣٧، القياس حقيقته وحجّيّته: ٧٢ ـ ٧٥.

٢. سنن ابن ماجة، ٢: ٩٧١.

٣. أُصول السرخسي ٢: ١٣٠.

٤. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٣٨ ـ ١٤٠.

٥. سنن أبي داوود ٢: ٣١١.

٦. أُصول السرخسي ٢: ١٣٠.

٧. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٤٠ ـ ١٤١.

على الحكم الشرعي ولا استنباطه، بل بصدد رفع الاستبعاد والإرشاد إلى الحكم بأسهل الطرق، فمن المستبعد أن يكون الرسول ﷺ قد استدلّ على الحكم بالقياس، فعلمه بالأحكام تمّ بالوحي لا بالاستنباط[١].

وغيرها الكثير من الروايات التي استدلّ بها أو يمكن أن يستدلّ بها على حجّيّة القياس[٢]. ومن الطبيعي أن يناقشها المخالفون للقياس وينفون دلالتها عليه[٣].

أمّا الروايات التي استدلّ بها على نفي حجّيّة القياس فقد همّ القائلون به بتأويلها أو حملها على محامل مختلفة دون القياس موضع البحث، ومجمل المحامل تذهب إلى أنّ الرأي الوارد في الروايات محمول على الرأي الباطل لا القياس[٤]، بل يدّعى أنّه ليس في الشريعة ما يخالف قياساً صحيحاً، لكن فيها ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساده[٥].

ثالثاً: الإجماع

استدلّ الكثير من الأُصوليين بالإجماع على حجّيّة القياس، ونسب هذا الاجماع إلى الصحابة، حيث كانوا يعملون بالقياس[٦].

لكن من الواضح كون ادّعاء الإجماع في غير محلّه؛ لكون الكثير من المذاهب والأُصوليين ذهب إلى عدم حجّيّته. ومخالفة القياس كانت حاضرة تاريخياً ومنذ أن قال أبو حنيفة بالقياس وما زالت المخالفة مستمرّة. وقد نقل الكثير من أقوال الصحابة والتابعين، إضافة إلى العلماء الذين لحقوهم.

منها: عن الشعبي: «إيّاكم والمقايسة»[٧]. وقوله: «لئن أخذتم بالمقاييس لتحرمنّ الحلال ولتحلنّ الحرام»[٨].

ومنها: عن مسروق: «أخاف وأخشى أن أقيس فتزل قدمي»[٩].

منها: قول ابن سيرين: «أوّل من قاس إبليس، وما عبدت الشمس والقمر إلّا بالمقاييس»[١٠]. وكثير من الكلمات التي وردت عن الصحابة والتابعين في مخالفة القياس[١١].

من جانب آخر، فإنّ سكوت البعض لا يدلّ على اتّفاقهم وقبولهم لعمل الآخرين، فإنّ الصحابة لم يكونوا مجتمعين في مكان واحد، بحيث يطّلع أحدهم على رؤى الآخر، فبعضهم كان في المدينة وبعضهم في مكّة أو أماكن أُخرى، فلا يمكن ضمّ جميعهم حتّى أُولئك الذين لم ترد عنهم شيء ضمن الإجماع.

ويُضاف إلى هذا ما ثبت عن أهل البيت من مخالفتهم للقياس، وهو ما يُدعى بإجماع العترة الطاهرة، والروايات الواردة عنهم في هذا المجال غير قليل.

---

١. المصدر السابق: ١٤٢ ـ ١٤٣.

٢. أُنظر: المحصول (الرازي) ٢: ٤٣٤، غاية المأمول في شرح ورقات الأُصول: ٢٩٤ ـ ٢٩٧، أُصول الفقه (عبد العزيز) ١: ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

٣. أُنظر: الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٤٠٩ ـ ٤٢٠، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٤١ ـ ١٤٣.

٤. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ٤: ٣٠٨ ـ ٣٠٩.

٥. القياس في الشرع الإسلامي: ٤.

٦. المحصول ٢: ٢٦٢، المعتمد في أُصول الفقه ٢: ٢١٦، نهاية السول (البيضاوي) ٤: ١٧، نبراس العقول: ٩٣.

٧. سنن الدارمي ١: ٤٧.

٨. المصدر السابق: ٦٥.

٩. المصدر السابق.

١٠. المصدر السابق.

١١. أُنظر: أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٥٨ ـ ١٥٩.

منها: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّ المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان، إنّ السنّة إذا قيست محق الدين»[١].

ومنها: عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال: «وما لكم وللقياس إنّ الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»[٢].

ومنها: عن أبي شيبة الخراساني قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس»[٣].

والكثير من الروايات الأُخرى تحمل ذات المضامين[٤].

رابعاً: من العقل

وردت في كلمات القائلين بالقياس عدّة مقولات واعتبارات يبدو منها استدلالاً عقلياً على حجّيّة القياس:

منها: أنّ النصوص التي وردت في حوادث معيّنه محدودة، بينما الحوادث غير محدودة ومتجددة في كلّ عصر، ومن جانب آخر فإنّ التأمّل في النصوص يفيدنا انسحابها في غير مواردها التي نصّ عليها، فمن المفروض أن يعمل قياس ما ثبت بالنصّ من الحوادث على غيرها ممّا لم يثبت فيها نصّ[٥].

وردّ هذا الاستدلال بعدّة ردود:

الأوّل: عدم وفاء النصوص بكلّ مقتضيات التشريع لا يعني حجّيّة القياس بالخصوص، قد يكون هذا دليلاً على حجّيّة آلية أُخرى غير القياس، ولماذا التخصيص بالقياس.

الثاني: كون كلام المستدلّ مصادرة، فقد اعتبر الادّعاء دليلاً، من حيث اعتباره القياس المصدر التشريعي الذي يساير الوقائع المتجدّدة، بينما الكلام في هل القياس هو مصدر تشريع أو لا؟[٦]

هناك ردود ونقاشات أُخرى في هذا الدليل[٧].

ومنها: أنّ القياس يفيد الظنّ، وإذا ظنّنا بتحقّق الوصف الذي أوجب الحكم في الفرع لزم العمل وفق القياس لكي نتجنب ضرر المخالفة المحتملة لشريعة الله[٨].

واجه هذا الاستدلال إشكالاً، هو أنّ في هذا الاستدلال خلطاً بين قاعدتين عقليتين مقبولتين، هما: قبح العقاب بلا بيان، ووجوب دفع الضرر المظنون، بل حتّى المحتمل. فالضرر المحتمل في المخالفة مرفوع بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فباعتبار أنّ المورد ليس ممّا بيّنه الشارع للمكلّف فلا ينبغي له أن يعاقب العبد بسببه. هذا إذا كان الضرر أُخروياً، وإذا كان دنيوياً من باب تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فهو ممّا لا يجب دفعه إلّا إذا كان عظيماً لا يحتمل عندئذٍ يستقلّ العقل بلزوم دفعه.

وأمّا بالنسبة إلى القاعدة الثانية، حيث عدّ موارد القياس من مصاديقها، فموردها ما إذا قام الدليل على

---

١. وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، أبواب صفات القاضي وما يقضي به، الباب ٦، الحديث ١٠.

٢. وسائل الشيعة ٢٧: ٤٣، أبواب صفات القاضي وما يقضي به، الباب ٦، الحديث ١٥.

٣. المصدر السابق: ٤٣، أبواب صفات القاضي وما يقضي به، الباب ٦، الحديث ١٨.

٤. أُنظر: وسائل الشيعة ٢٧: ٤٤ ـ ٤٥، أبواب صفات القاضي وما يقضي به، الباب ٦.

٥. البحر المحيط ٥: ٢٥، أُصول الفقه (عبد العزيز): ٣٤٠ ـ ٣٤٢.

٦. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٤٧ ـ ١٤.

٧. أُنظر: القياس حقيقته وحجّيّته: ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

٨. المحصول ٢: ٢٨٨.

الحكم الكلّي وعلى وجود الموضوع لذلك الحكم، فيجب عندئذٍ دفع الضرر، لكنّ النقاش في ثبوت هذا الدليل وأنّ القياس هل يثبت أو لا يثبت، فعلى الفقيه أن ينقّح مصاديق القاعدتين لكيلا يخلط مواردهما، كما خلط القائلون بالقياس[١].

وهناك أدلة ومناقشات أُخرى في هذا المجال[٢].

أدلّة النافين لحجّيّة القياس

وردت عن النافين لحجّيّة القياس عدّة أدلّة من القرآن والسنّة والإجماع والعقل:

أوّلاً: من القرآن

الآيات التي استدلّ بها النافون لحجّيّة القياس كثيرة:

منها: الآية الكريمة: ﴿لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ﴾[٣]. والقياس تقديم بين يدي الله ورسوله.

ومنها: الآية الكريمة: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّٰهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[٤]. والقول بالقياس قول بالظنّ وليس بالعلم.

ومنها: الآية الكريمة: ﴿وَلاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[٥]. واتّباع نتائج القياس اتباع للظنّ لا العلم.

ومنها: الآية الكريمة: ﴿وَأَنِ ٱحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللّٰهُ﴾[٦]. والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله.

ومنها: الآية الكريمة: ﴿وَلا رَطْبٍ وَلا يابِسٍ إِلّا فِي كِتابٍ مُبِينٍ﴾[٧]. ﴿ما فَرَّطْنا فِي الكِتابِ مِنْ شَيءٍ﴾[٨]. وهذه الآية تدلّ على وجود كلّ شيء يحتاجه الناس في الكتاب وكلّ ما ليس في الكتاب باطل، فالقياس كذلك.

ومنها: الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾[٩]. وأقصى ما يفيده القياس هو الظنّ.

وآيات أُخرى كذلك استدلّ بها في هذا المضمار[١٠].

لكن لا يخلو الاستدلال بهذه الآيات من مناقشات، ففيما يخصّ آية التقدّم لا يدّعي القائلون بالقياس كونه تقدّماً، بل يدّعون ورود ما يدلّ على جواز التعبّد به.

ويردّ الاستدلال بآية ما لا تعلمون بأنّهم يدّعون العلم بالحكم وإن كان طريقه ظنّياً، لكنّه معتبر من قبل الشارع؛ باعتبار هناك ما يدلّ على جواز التعبّد به.

أمّا الآية التي تدلّ على أنّ كلّ شيء محصي في الكتاب فمردود الاستدلال بها بأنّ سياقها ورد في غير الأحكام، وحتّى لو كانت واردة في الأحكام فمن الواضح أنّ الكتاب لا يشمل جميع الأحكام الشرعية، ومراد الآية هو الدلالة على كلّ شيء بنحو مجمل لا تفصيلي.

ولو دلّت هذه الآيات على المدّعى لدلّت على منع العمل بالسنّة غير القطعية والإجماع والاستصحاب وغيرها[١١].

ولأجل ذلك ورد عن السيّد المرتضى قوله: «وليس

---

١. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٤٨ ١٥٠، وأُنظر: القياس حقيقته وحجّيّته: ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

٢. أُنظر: القياس حقيقته وحجّيّته: ٣٥٣ ـ ٣٥٤ و ٤٢٠ ـ ٤٢٩.

٣. الحجرات: ١.

٤. البقرة: ١٦٩، الأعراف: ٣٣.

٥. الإسراء: ٣٦.

٦. المائدة: ٤٩.

٧. الأنعام: ٥٩.

٨. الأنعام: ٣٨.

٩. يونس: ٣٦، النجم: ٢٨.

١٠. أُنظر: المحصول ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩١، القياس حقيقته وحجّيّته: ٤٣١ ـ ٤٣٢.

١١. القياس حقيقته وحجّيّته: ٤٣٣ ـ ٤٣٥.

يجوز أن يعتمد في إبطال القياس على ظواهر من الكتاب تقتضي إبطال القول بغير علم مثل قوله تعالى: ﴿وَلاتَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾. لأنّ من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم، وهو دليل العبادة بالقياس، وإنّما يجعل الطريق إلى هذا العلم الظنّ»[١].

ومن هذا الباب كذلك ورد قول البيضاوي في تفسيره: «﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللّهِ ما لا تَعْلَمُونَ﴾. كاتّخاذ الأنداد وتحليل المحرمات وتحريم الطيبات وفيه دليل على المنع من اتّباع الظنّ رأساً، وأمّا اتّباع المجتهد لما أدّى إليه ظنّ مستند إلى مدرك شرعي فوجوبه قطعي، والظنّ في طريقه، كما بيّناه في الكتب الأُصولية»[٢]. ومثله ورد عن أبي السعود[٣].

ومصبّ النقاش هنا هو أنّ القياس يفيد الظنّ، لكن ليس كلّ ظنّ حجّة، بل الحجّة منه هو ما ورد عن الشارع دليل على اعتباره حجّة، وهو ممّا لم يثبت عند القائلين بعدم حجّيّته، بل يوردون أدلّة من السنّة على عدم حجّيّته[٤].

كما يورد البعض آيات أُخرى وردت عن النافين لحجّيّة القياس، ويورد النقاشات الواردة فيها كذلك[٥].

ثانياً: من السنّة

قوله ﷺ: «تعمل هذه الأُمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنّة وبرهة بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا»[٦].

وقوله ﷺ: «تفترق أُمتي على بضع وسبعين فرقة أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأُمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام»[٧].

وقوله ﷺ: «فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا وأضلّوا»[٨].

وقد صرّحت هذه الروايات بمفردة القياس ولامت الأُمّة بعد ما تنبأت عملها به.

لكن ينقل وقوع النقاش والنزاع بين أهل الحديث وأصحاب الرأي آنذاك، إذ يقال: بأنّ تلك الفترة قد كثر وضع الحديث من قبل الطرفين، وسعى كلّ طرف لوضع ما يدعم رؤواه في هذا النزاع، ولذلك نجد الروايات الواردة عن أهل السنّة في هذا المجال متعارضة في الموضوع ذاته، فبعضها مؤيّدة للقياس وأُخرى مخالفة له. وإذا تساوت من حيث المرجحات فلا بدّ من تساقطها، وفقاً لمبادئ التعارض إذا لم نجد ما يجمع بينهما جمعاً معتبراً[٩].

أمّا الروايات الواردة عن طرق الشيعة فكثيرة، نورد بعضها هنا:

عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث قال: «ما لكم وللقياس، إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس»[١٠].

عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ السنّة لا تقاس، ألا ترى أنّ

---

١. الذريعة (المرتضى) ٢: ٦٩٨.
٢. تفسير البيضاوي ١: ٤٤٦.
٣. تفسير أبي السعود ١: ١٨٨.
٤. بحوث في الفقه المعاصر ٣: ٣٠٨ ـ ٣١٠.
٥. أُنظر: أحكام الأُصول (الباجي): ٦٠٣ ـ ٦٠٨.
٦. المستصفى ٢: ١٢٧، المحصول (الرازي) ٥: ١٠٤.
٧. المستدرك (النيسابوري) ٤: ٤٧٧.
٨. أُصول السرخسي ٢: ١٢٠.
٩. أُنظر: المحصول ٢: ٢٩١، القياس حقيقته وحجّيّته: ٤٣٥.
١٠. وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨، أبواب صفات القاضي وما يقتضي به، الباب ٦، ح ٣.

المرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، يا أبان، إنّ السنّة إذا قيست محق الدين»[١].

عن عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن القياس فقال: «وما لكم وللقياس إنّ الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»[٢].

عن أبي شيبة الخراساني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إنّ أصحاب المقاييس طلبوا العلم بالمقاييس فلم تزدهم المقاييس من الحقّ إلّا بعداً، وإنّ دين الله لا يصاب بالمقاييس»[٣].

كما أورد البعض آثاراً أُخرى وردت عن طريق أهل السنّة استدلّ بها على نفي القياس، وأورد النقاشات الواردة فيها[٤].

ثالثاً: إجماع الصحابة

لقد ورد عن بعض نقل إجماع الصحابة على عدم العمل بالقياس، وذمّهم له[٥]، مع أنّه لم يرد إنكار وردع لهذا الذمّ من واحد منهم ما يدلّ على انعقاد الإجماع على فساد القياس.

والنصوص التالية هي بعض ممّا ورد عن الصحابة في ذمّ القياس والتحذير من العمل به:

منها: عن أبي بكر: «أيّ سماء تظلني وأيّ أرض تقلّني إذا قلت في كتاب الله برأيي (أي بالقياس)»[٦].

ومنها: عن عمر أنّه قال: «إيّاكم وأصحاب الرأي، فإنّهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلّوا وأضلّوا»[٧].

ومنها: عن علي عليه السلام: «لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره»[٨].

ومنها: عن ابن عبّاس أنّه قال: «يذهب قرّاؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالاً يقيسون الأُمور برأيهم». وهناك الكثير غيرها[٩].

رابعاً: إجماع العترة

ورد عن مذهب أهل البيت والإمام الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام إنكارهم للقياس، مع أنّ إجماع العترة حجّة عند بعض أهل السنّة[١٠] ويمكن الاستدلال على وجود هذا الإجماع بما ورد من روايات من طرق أهل البيت تنكر حجّيّة القياس وتوبّخ العمل به[١١].

خامساً: من المعقول

تمسّك نفاة حجّيّة القياس بعدّة وجوه واعتبارات عقلية لإبطال حجّيّة القياس:

منها: أنّ العمل بالقياس يقتضي اتّباع الأمارات، وهذا

١. المصدر السابق: ٤٣، أبواب صفات القاضي وما يقتضي به، الباب ٦، ح ١٠.
٢. المصدر السابق: ٤٣، أبواب صفات القاضي وما يقتضي به، الباب ٦، ح ١٥.
٣. المصدر السابق: ٤٣، أبواب صفات القاضي وما يقتضي به، الباب ٦، ح ١٨.
٤. أحكام الأُصول (الباجي): ٦٠٨ ـ ٦١٦.
٥. أُنظر: المحصول (الرازي) ٢: ٢٩٢.
٦. شعب الإيمان (البيهقي) ٢: ٤٢٤.
٧. كنز العمال ١٠: ٢٦٩.
٨. سنن أبي داوود ١: ٤٤.
٩. الذريعة (المرتضى) ٢: ٧٣٦ ـ ٧٣٨، العدّة (الطوسي) ٢: ٦٨٩ ـ ٦٩٠، الفصول في الأُصول (الجصاص) ٤: ٦٥، المستصفى ٢: ١١٨ ـ ١١٩.
١٠. أُنظر: المحصول (الرازي) ٢: ٢٩٢، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٢٠٦، المستصفى ١: ٢١٩، منتهى الوصول: ٥٧، شفاء غليل السائل: ٨٥.
١١. أُنظر: وسائل الشيعة ج ٢٧ باب صفات القاضي.

يستلزم وقوع الاختلاف دون شكّ مع أنّ الاختلاف ممّا نهى الله عنه بقوله: ﴿وَلا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذهَبَ رِيحُكُمْ﴾[١].

ومنها: باستقراء الأحكام يبدو منها أنّها لم تعتمد القياس، فمثلاً فرض الغسل من المني دون الرجيع مع أنّ الأخير أنتن منه، وجعل التراب طهوراً مع أنّه يزيد الإنسان وساخة، ومن قبيل: أوجب على الحائض قضاء الصوم دون الصلاة مع أنّ الصلاة أعظم من الصوم، ومن هذه الأُمور الكثير.

ومنها: أنّ التشريع حقّ الله والقياس يوجب التشريع، وذلك تصرّف في حقّه.

ومنها: لا مدخلية للعقل في إدراك الأحكام بخلاف الأُمور الدنيوية[٢].

الاعتراضات

ممّا نوقش في باب القياس هو ما يمكن أن يعترض به على القياس ممّا يبدو خللاً يمكن أن يقدح به القياس، فإنّ من المسلّم به كون القياس ليس بمطلقه حجّة حتّى على رأي القائلين به، ومن الطبيعي أنّ بعض القياسات قد لا يرتضيها الفقهاء القائلون به. من هنا سعى الأُصوليون لعنونة وبحث الاعتراضات التي يمكن أن ترد على إجراء القياس في مورد ما، فاختلفوا في عددها وأقسامها وصحّة بعضها[٣].

(← اعتراض)

القياس مظهر لحكم الله لا مثبته

ممّا طرح تحت عنوان القياس في كتب قدماء الأُصوليين هو كون المستنبط بواسطة القياس مظهراً لحكم الله أو كاشفاً عنه لا أنّه مثبت ومؤسّس له؟ ولأجل ذلك لا يمكن أن يقال: بأنّه قول الله أو قول رسوله ولا حكم الله؛ لأنّ حكم الله يطلق على المنصوص فقط. برغم أنّه قد ورد عن البعض قولهم بأنّ القياس دين الله ودين رسوله[٤]. لكن ناقش مثل الآمدي في التعبير الأخير، وقال: إن أُريد من دين الله ما تعبّدنا به من الأحكام فليس القياس كذلك، وإن أُريد به شرعيته فهو من الدين[٥].

مجاري القياس المختلف فيها

هناك اختلاف بين أُصوليي أهل السنّة في بعض مجاري القياس، وهي:

١ ـ ثبوت أو عدم ثبوت اللغة بالقياس

من الأُمور التي ناقشها الأُصوليون هي جواز أو عدم جواز القياس في اللغة، وذلك من قبيل: قياس اللائط على الزاني باعتبار اشتراكهما في الإيلاج في الفرج المحرّم أو قياس النبيذ على الخمر باعتبار إسكارهما، وذلك لأجل أن يجرى حدّ الزنا على اللائط وحدّ الخمر على شارب النبيذ، وقد انقسم الأُصوليون في هذا المجال إلى طوائف[٦]، أهمّها الطائفة القائلة بالجواز والطائفة التي لا تجيز:

---

١. الأنفال: ٤٦.
٢. المحصول ٢: ٢٩٢ ـ ٢٩٤.
٣. أُنظر: المحصول ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩٤، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٣٢٤، إرشاد الفحول ٢: ١٩٤.
٤. البحر المحيط ٥: ١٤.
٥. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٣٢٣.
٦. أوثق الوسائل: ١٠٤.

الأُولى: جواز القياس، ونسب إلى بعض أصحاب الشافعي[١]، واستدلّوا عليه بعدّة أدلّة:

١. كون الاسم دائر مدار الصفة وجوداً وعدماً فيصدق الاسم أينما صدق الوصف.

٢. سمّت العرب الفرس والإنسان على أفراد كانت موجودة آنذاك، وهي تنطبق على ما هو موجود في هذا الزمان، وذلك قياساً لها على التي كانت في ذلك الزمان.

٣. قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يا أُولِي الأَبْصارِ﴾[٢]. عام يشمل القياس في اللغة وفي غيرها[٣].

الثانية: عدم جواز القياس في اللغة. وهذا الرأي ينقل عن أكثر أُصوليي أهل السنّة، بل أكثر أئمة العربية أنّه غير جائز[٤]، كما ينقل عن بعض الشيعة فقد ذهب الوحيد البهبهاني إلى أنّ القياس في اللغة غير جائز اتّفاقاً[٥]. ويبدو أنّ عدم تعرّض أُصوليي الشيعة لهذا الموضوع باعتبار وجهة نظرهم المخالفة للقياس أصلاً.

وقد رفض القائلون بالمنع أدلّة القائلين بجواز القياس بأنّ الأسماء واللغات عموماً ليس من شأن الشرع، بل هي شأن عرفي لغوي[٦]، وأضاف البعض بأنّ اللغة سواء كانت توقيفية أو اصطلاحية لا طريق لنا إليها إلّا النقل[٧].

وفيما يخصّ الأدلّة التي أوردها القائلون بالجواز فقد ردّت بالنحو التالي:

إنّ دوران الاسم مع الوصف وجوداً وعدماً لا يدلّ على كون الوصف علّة للاسم، بل قد يكون أمارة، وبناء على رأيهم ينبغي قياس العنب على الخمر، لاشتراكهما في شدّة المعتصر.

وفيما يخصّ التسمية عند العرب، فإنّه منقوض بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة والفرس الأسود أدهم، والملّون بالبياض والسواد أبلق، ومع ذلك لم يسمّوا الفرس والجمل لطوله نخلة، ولم يسمّوا الحيوانات الملّونة بالأبيض والأسود أبلق.

هذا مضافاً إلى أنّ العرب منذ البداية قد وضعت الأسماء أجناس عامّة ولم تضعها للموارد المعيّنة.

وفيما يخصّ الآية فإنّ عموم الاعتبار مرفوض، ولا يدخل القياس في اللغة فيه، وإذا صحّ القياس الشرعي فجل وجود إجماع على صحّة العمل به[٨].

والطوائف والأقوال الأُخرى الواردة في هذا المجال هي:

ـ جواز القياس لإثبات الحقيقة ولا يجوز لإثبات المجاز، وهو رأي محكي دون إسناد إلى شخص أو طائفة[٩].

ـ وجواز ثبوت اللغة بالقياس لكنّه لم يقع.

ـ وجواز ثبوت اللغة بالقياس في الأسماء اللغوية دون الشرعية.

ـ وجواز ثبوت اللغة في المعاني الحقيقية دون المجازية.

ـ وجواز القياس في غير أسماء الله[١٠].

---

١. ميزان الأُصول ٢: ٩١١.

٢. الحشر: ٢.

٣. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٢، الواضح في أُصول الفقه ٣: ٥١.

٤. نبراس العقول: ٢٠٤.

٥. مصابيح الظلام ٣: ١٩٣، و ٤: ٣١٤.

٦. البحر المحيط ٢: ٢٥.

٧. إرشاد الفحول ١: ٩٧.

٨. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٠ ـ ٥٣.

٩. نبراس العقول: ٢٠٤.

١٠. أوثق الوسائل: ١٠٤.

وأورد الزركشي بعض أدلّتها وتفاصيلها[١].

وهي آراء ذهب إليها أُصوليو أهل السنّة، أمّا الشيعة فلم نأثر لهم رأياً إلّا نادراً، وفي هذا المضمار يقول الميرزا التبريزي بعد نقله هذه الأقوال: «هذه الأقوال مذكورة في الكتب لا يهمنا نقلها بعد بطلان أصل القياس في مذهبنا»[٢].

٢ ـ القياس في الأُمور العقلية

من المسائل التي وقعت موضع نقاش عند أُصوليي أهل السنّة هي مسألة ما إذا أمكن جريان القياس الفقهي في العقليات أو الأُمور العقلية.

قال الزركشي: «الأكثرون منّا ومن المعتزلة ـ كما قال الأُستاذ أبو منصور وغيره ـ على جريان القياس العقلي في العقليات، أي العلوم العقلية، كقولنا في مسألة الرؤية: الله موجود وكلّ موجود مرئي، فيكون مرئياً»[٣].

ذهب فخر الدين الرازي إلى أنّ أكثر المتكلّمين ذهبوا الى صحّة القياس في العقليات، واستدلّ على صحّته بأُمور من قبيل: إذا قامت الدلالة على أنّ المؤثّر في الحكم هو الوصف الفلاني، وقامت دلالة على أنّ هذا الوصف حاصل في الفرع لزم القطع بالحكم في الفرع، وذلك فيما إذا ثبت أنّ الوصف علّة في الحكم، طبقاً للطرق التي ذكرها المتكلّمون في إثبات علّية شيء لآخر[٤].

وقد مثّل الغزالي على الموضوع بأن نقول: صانع العالم (وهو الله تعالى) جسم؛ لأنّه فاعل، وكلّ فاعل جسم قياساً على صانعي الأشياء الأُخرى، من حيث كونهم أجساماً. أو من قبيل: كون الله مرئياً أو مسموعاً؛ لأنّه موجود وكلّ موجود مسموع ومرئي، ثُمّ استدلّ على بطلانه في هذه الأُمور بعدّة أدلّة عقلية من قبيل: كونه ظنّياً وغير يقيني وأنّ الحكم إذا ثبت في شيء فلا دليل على ثبوته في شيء آخر؛ باعتبار المغايرة بينهما، وإذا ادّعي المماثلة المطلقة بينهما فتنفى المماثلة أصلاً ولا وجود للماثلة في الأعيان أصلاً، ولو جازت المماثلة لجاز وجود سوادين في محلّ واحد، ولجاز أن يقال في كلّ شخص: إنّه شخصان، بل عشرة أشخاص[٥].

والموضوع من المواضيع الكلامية، ولذلك نجد عدداً قليلاً من الأُصوليين تعرّض له وخاصّة الشيعة منهم. ويسمّى قياس الغائب على الشاهد[٦].

٣ ـ القياس في الأسباب

والمراد من القياس في الأسباب هو أن يثبت وصف ما سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر، فيحكم عليه بكونه سبباً كذلك، وهو من قبيل: اعتبار الزنا سبباً للحدّ، فيقاس عليه اللواط في كونه سبباً للحدّ.

ذهب المشهور[٧] إلى منع القياس في الأسباب واستدلّوا على رأيهم بأنّ الحكمة المتوافرة في المقيس عليه التي كانت سبباً في الحكم غير متوافرة في الوصف الآخر، أو لا يقين لنا بتوافرها فيه؛ لكون الحكمة مجهولة وغير مضبوطة عندنا في المقيس عليه، مع أنّ الوصفين متغايران في المقيس والمقيس عليه؛ لكون معنى القياس هو

١. البحر المحيط ٢: ٢٥ ـ ٢٧.
٢. أوثق الوسائل: ١٠٤.
٣. البحر المحيط ٥: ٦٣.
٤. المحصول (الرازي) ٢: ٤١٤ ـ ٤١٦.
٥. أُنظر: أساس القياس: ١٣ ـ ٣١.
٦. نبراس العقول: ٢١٥.
٧. المحصول ٢: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

الاشتراك في العلّة، وهو أمر لا نعلم ثبوته هنا.

واستدلّ الموافقون على القياس في الأسباب بأنّ القياس في الأسباب قد ثبت شرعاً، وهو من قبيل قياس المثقل على المحدد من حيث كونه سبباً للقصاص، وكذلك قياس اللواطة على الزنا في كونها سبباً للحدّ. ذهب إليه أبو الوفاء الحنبلي ونسبه إلى أصحاب الشافعي[١].

وردّ هذا الاستدلال بأنّ الأمثلة المزبورة خارجة عن محلّ النزاع؛ لكون السبب فيها متّحداً، والنزاع فيما إذا كان السبب في الأصل يغاير السبب في الفرع، ففي المثقل والمحدّد السبب واحد وهو القتل العمد والعدوان، والعلّة الزجر لحفظ النفس. وفي الزنا واللواطة السبب إيلاج فرج في فرج محرّم شرعاً، والعلّة هي الزجر لحفظ الأنساب[٢].

٤ ـ القياس في الكفّارات والحدود

اختلفوا أيضاً في جريان القياس في الحدود والكفّارات. فقد ذهب أبو حنيفة إلى عدم جواز جريان القياس فيهما، بينما ذهب الشافعي إلى جواز جريانه فيهما[٣] وينسب الباجي القول بجريان القياس هنا إلى عامّة أصحابه المالكيين وعامّة الشافعيين[٤].

استدلّ الحنفية على رأيهم بأنّ الحدود والكفّارات تشتمل على أرقام توقيفية لا يمكن للعقل إدراك حكمتها، فالتعقّل فرع إدراك الحكمة، وهو منتفٍ هنا. وعليه، احتمال الخطأ في القياس هنا حاصل.

وردّ هذا بأنّه لا يُراد من القياس هنا مطلقه، بل القياس فيما يعقل لا ما لا يعقل، ولا خصوصية للكفّارات والحدود في ذلك. واحتمال الخطأ موجود دائماً إذا ثبتت الحكمة أو العلّة بمثل خبر الواحد؛ باعتباره ظنّياً وليس يقيناً، ولا يكشف عن العلّة بنحو اليقين، ما يعني وجود احتمال الخطأ.

واستدلّ القائلون بجريان القياس هنا بأُمور:

أوّلاً: إنّ الأدلّة الدالّة على حجّيّة القياس شاملة له في هذه الحالة كذلك، وهي غير مقيّدة.

ثانياً: إنّ الصحابة حدّوا في الخمر بالقياس، وأنّه قد أُجري على شارب الخمر حدّ الافتراء؛ باعتبار أنّ الذي يشرب يسكر والذي يسكر يهذي، والذي يهذي يفتري. ورووا هذا عن الإمام علي عليه السلام، ويورد الرازي عن الشافعي عدّة موارد من هذا القبيل تمّ القياس فيها[٥]، وكذلك فعل الزركشي[٦].

ثالثاً: كون القياس يجري في غير الكفّارات والحدود لما يفيد من ظنّ، والظنّ حاصل في الحدود والكفّارات كذلك، فلا داعي لاستثنائهما عن القياس.

رابعاً: الأحكام متماثلة فإذا ثبتت بالقياس في موارد فتثبت به في الموارد الأُخرى كذلك[٧].

أمّا الغزالي فقد اعتبر الذي يجري في الحدود والكفّارات هو ليس قياساً، بل تنقيحاً للمناط[٨].

---

١. الواضح في أُصول الفقه ٣: ٥١.

٢. أُنظر: البحر المحيط ٥: ٦٦ ـ ٧٠، إرشاد الفحول ٢: ١٩٢.

٣. المحصول ٢: ٤٢٤.

٤. أُنظر: إحكام الفصول (الباجي): ٦٣٢ ـ ٦٣٣.

٥. المحصول ٢: ٢٢٤.

٦. البحر المحيط ٥: ٥٣ ـ ٥٤.

٧. أُنظر: إرشاد الفحول ٢: ١٩٣، الجامع لجوامع العلوم (النراقي): ١٢٧ ـ ١٢٩.

٨. المستصفى ٢: ١٠٩، وأُنظر: البحر المحيط ٥: ٥٦

٥ ـ القياس في موارد أُخرى

تناول الزركشي وغيره تفاصيل في مجال إجراء القياس في موارد أُخرى موضع اختلاف، وهي من قبيل: القياس في مثل الرخص، أي ما رخّص بفعله أو تركه شرعاً وأحداث الطهارة والجوابر في بعض أعمال الحجّ. وهي لبحث فقهي أقرب منه إلى بحث أُصولي لكونها بحوثاً في قضايا جزئية، وهكذا فعل بعضهم مثل النووي[١].

التعارض بين الأقيسة

شأن القياس شأن باقي الأدلّة العقلية والنقلية من حيث إمكانية أن تتعارض بعضها مع الآخر، بل قد يكون التعارض الحاصل بين الأقيسة أكثر؛ باعتبارها تخضع للفكر الإنساني وتصوّرات المجتهد[٢]. وفي هذا المجال وردت عدّة أقوال، كما أورد أصوليو أهل السنّة المرجّحات التي من خلالها يمكن ترجيح قياس على آخر[٣].

(← تعارض)

قيد

(← تقييد)

١. أُنظر: البحر المحيط ٥: ٥١ ـ ٦٢، المجموع (النووي) ١١: ٢٥ ـ ٢٦ و ٨٠ ـ ٨١، حواشي الشرواني ١: ٣٣٤ و ٤: ٢٧٤، ٦: ١٠٨، المسودة: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

٢. التعارض والترجيح عند الأُصوليين: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

٣. أُنظر: روضة الناضر: ٢٠٨، البرهان ٢: ٢٠٥ ـ ٢٤٦، ميزان الأُصول ٢: ١٠٢٨ ـ ١٠٣١.

﴿حرف الكاف﴾

الكتاب

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

كتب الكتاب يكتبه كتباً إذا جمع حروفه. وأصل الكتب: ضمّك الشيء إلى الشيء [1].

كتبتُ الكتاب أكتبه، وهو من الجمع. والكتاب: الفرض والحكم، والكتاب: القدرُ [2]. الكتاب: اسم لما كُتب مجموعاً [3].

اصطلاحاً

المراد من الكتاب هو القرآن الكريم، وهو واضح المعنى، ولا خلاف في ذلك، ولأجل هذا لم يعرّف أكثر الأُصوليين الكتاب، مع تكرّر هذا الاصطلاح كأحد الأدلّة المستدلّ بها في بحوثهم. برغم هذا ورد عن بعض الأُصوليين تعاريف له، وقد تكون غالباً ناظرة إلى بيان خصائصه، مثل التواتر ووجوب الاتّباع والإعجاز وما شابه ذلك.

نورد هنا بعض من تلك التعاريف:

منها: هو القرآن المنزّل [4].

ومنها: الكتاب: ما نقل إلينا بين دفّتي المصحف من السبعة المشهورة، نقلاً متواتراً [5].

ومنها: هو كلام الله عزّ وجلّ، ثُمّ يوضّحه بأنّه القرآن الذي أنزله جبرائيل على النبي ﷺ ونقل متواتراً [6].

ومنها: هو المنزّل للإعجاز بسورة منه [7].

ومنها: الكلام المنزّل للإعجاز بآية منه المتعبّد بتلاوته. وهذا التعريف وارد عن الزركشي. [8] فحدّ الإعجاز بآية لا سورة؛ لأنّ الإعجاز قد يكون بآية وأقلّ السور ثلاث

---

١. جمهرة اللغة ٣: ٢٠٠، مادّة: «كتب».

٢. كتاب مجمل اللغة: ٦١٧.

٣. لسان العرب ٤: ٣٣٨٣، مادّة: «كتب»، تهذيب اللغة ١٠: ٨٨، مادّة: «كتب».

٤. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٣٧.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ١: ٣٣١، إرشاد الفحول ١: ١١٩.

٦. التذكرة (المقدسي): ١٤٨ ـ ١٤٩.

٧. شرح غاية السول: ١٩٢، زبدة الأُصول (البهائي): ٨٣.

٨. البحر المحيط ١: ٤٤١.

آيات[١]، بل يرى البعض أنّ إعجاز القرآن حتّى في بعض الآية وجزء منها[٢].

وبقيّد الإعجاز الذي ورد في بعض التعاريف خرج مثل: التوراة والإنجيل، حيث لم يقصد بالكلام المنزل عليهما الإعجاز.

ومنها: كلام منزّل على محمد ﷺ معجز متعبّد بتلاوته[٣].

وخرج بقيد (متعبّد بتلاوته) المنسوخ تلاوته.

ومنها: كلام لا يصحّ الصلاة بدون تلاوة بعضه.

ومنها: كلام يحرم مسّ خطّه محدثاً[٤].

بحث الكتاب من قبل الأُصوليين

أكثر الأُصوليين من الشيعة والسنّة لم يتعرّضوا لبحث القرآن بنحو مباشر، لكنّهم تعرّضوا له في البحوث ذات الصلة بالنصوص، سواء كانت قرآنية أو غير قرآنية، من قبيل: بحث الحقيقة والمجاز والنصّ والظاهر و... .

كما تعرّض له بعض القدماء بنحو غير مباشر وطرحوا بحوثاً ذات صلة به من قبيل: الوجه الذي يجب أن يحمل عليه مراد الله بخطابه[٥].

ثانياً: الحكم

الكثير من البحوث التى هي أهل للإدراج تحت عنوان الكتاب لم تطرح في أُصول الفقه، وقد طرح بعض قدماء ومتقدّمو الأُصوليين بعضاً منها إلّا أنّ أكثرها اليوم قد رحّل إلى علوم أُخرى مثل: علم الكلام وعلوم القرآن والتفسير وما شابه ذلك، برغم أنّ بعض المتأخّرين والمعاصرين قد جدّد بحثها وما زال يطرحها في علم الأُصول[٦].

حجّيّة المتواتر من الكتاب

اتّفق الأُصوليون وغيرهم من العلماء المسلمين على أنّ المتواتر من القرآن كأوّل مصدر تشريع في الإسلام حجّة، وحجّيّته واضحة وتعدّ من الأُمور الضرورية[٧]. برغم هذا استدلّ البعض على حجّيّته بنفس الكتاب لوجود آيات تدلّ على ذلك[٨].

حجّيّة الآحاد من الكتاب

هناك بعض النصوص ممّا نسب إلى القرآن نقلت بنحو الآحاد، وذلك كما في القراءات، وقد دار البحث بين الأُصوليين في حجّيّة مثل هذه النصوص، وقد انقسموا إلى طوائف:

الطائفة الأُولى: وهي التي تذهب إلى عدم الحجّيّة، وهذا الرأي محكي عن الشافعي[٩]. وذهب إليه العلّامة الحلي[١٠]، والغزالي[١١]، والآمدي[١٢].

---

١. المصدر السابق: ٤٤٢ ـ ٤٤٣.
٢. شرح غاية السول: ١٩٦.
٣. تحرير المنقول: ١٤٠.
٤. أنيس المجتهدين ١: ١٨٤.
٥. العدّة (الطوسي) ١: ٤٩.
٦. أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٥٣ ـ ٨٨.
٧. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٣٨، نهاية الوصول (الحلي) ١: ٣٣٢، مفتاح الأُصول ٢: ٢٨، الوافية: ١٤٧، أنيس المجتهدين ١: ١٩٣، الأُصول العامّة: ٩٥.
٨. ميزان الأُصول ١: ١٩٠.
٩. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٣٨.
١٠. نهاية الوصول ١: ٣٣٣.
١١. المستصفى ١: ١٢١.
١٢. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٣٨.

استدلّ على هذا الرأي بأنّ النبي مكلّف بإلقاء ما أنزل عليه من القرآن على طائفة تقوم الحجّة القاطعة بقولهم، بأن يكون عددهم يؤدّي إلى تواتر ما ينقلون، ومن تقوم الحجّة القاطعة بقولهم لا يتصوّر اتّفاقهم على عدم نقل ما سمعوه منه، فالراوي إذا كان واحداً واعتبر ما نقله قرآناً كان خاطئاً، وإن لم يعتبره قرآناً فقد تردّد بين كونه خبراً عن النبي وبين كونه مذهباً له، وهو عندئذٍ ليس حجّة [١].

ونقل البعض أنّ مثل هذه القراءة ليست قرآناً بالإجماع [٢].

الطائفة الثانية: وهي التي تذهب إلى كون المنقول بالخبر الآحاد حجّة. ذهب إليه البعض مثل المقدسي [٣]، وحكي عن أبي حنيفة [٤].

استدلّ على هذا الرأي بأنّ المنقول بهذا النحو مسموع عن النبي، وإذا لم يثبت قرآناً لفقدان شرطه (أي التواتر) كان خبر آحاد، وخبر الآحاد حجّة [٥].

البحوث ذات الصلة

هناك الكثير من البحوث ذات الصلة بالقرآن تناولها بعض الأُصوليين، وتناول بعضهم جزئياته، على سبيل المثال ترجمة القرآن، فقد نقل اتّفاق العلماء على أنّ ترجمة القرآن ليست حجّة ولا يمكن الاعتماد عليها مهما كان نوع الترجمة حتّى لو كانت حرفية. لكن نقل عن أبي حنيفة تجويزه قراءة الترجمة الفارسية في الصلاة، وعُدّ هذا اجتهاداً منه، لكن نقل عدوله عن هذا الرأي كذلك [٦].

ومنها: نسخ الكتاب، ومنها: نزوله تدريجياً، ومنها: ترتيب السور والآيات، ومنها: كتابة القرآن وتدوينه، ومنها: وجوه إعجازه، ومنها: تحديد وقواعد تحديد المكّي والمدني، ومنها: سلامته من التحريف.

وقد أُحيل جلّها إلى علوم القرآن، والقليل من الأُصوليين تعرّض لها [٧].

لكنّ هناك مسائل ما زالت موضع بحث الأُصوليين، من قبيل النصّ والظاهر، على أنّ هذه البحوث لا تتناول خصوص نصوص القرآن، بل بما تشمل كلّ نصٍّ حتّى نصوص السنّة.

(← ظهور، نسخ، نصّ)

كراهة

رفاه جبار محمّد

أوّلاً: التعريف

لغةً

مصدر كره، يقال: كره الشيء كرهاً وكراهة وكراهية خلاف أحبّه، فهو كريه ومكروه [٨].

١. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٣٨، نهاية الوصول (الحلّي) ١: ٣٣٣.
٢. أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٥٣٠.
٣. التذكرة: ١٥٢، الجامع لمسائل أُصول الفقه: ٩٠.
٤. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٣٨.
٥. المستصفى ١: ١٢١. فواتح الرحموت (المطبوع ضمن المستصفى) ٢: ٩، الجامع لمسائل أُصول الفقه: ٩٠.
٦. أُصول الفقه الإسلامي (شلبي): ٧٤ ـ ٧٦.
٧. أُصول الفقه الإسلامي (شلبي): ٧٤ ـ ٧٦، مصادر التشريع الإسلامي: ٧١ ـ ١٠٦.
٨. الصحاح ٦: ٢٢٤٧، مادّة: «كره»، المعجم الوسيط ٢: ٧٨٥، مادّة: «كره».

اصطلاحاً

وأمّا عند الأُصوليين فقد ذكروا لها أكثر مِن تعريف إلّا أنّها تمتاز بالتشابه في مضامينها نشير هنا إلى بعض منها:

فقد عرّفها بعض: بأنّها نهي بتخيير في الفعل إلّا أنّ على تركه ثواباً وليس في فعله أجر ولا إثم، وذلك نحو: ترك كلّ تطوّع، ونحو اتّخاذ المحاريب في المساجد... [١].

وعرّفها آخر: بأنّها الأشياء التي تركها خير من فعلها إلّا أنّ من تركها أجر ومن فعلها لم يأثم، وذلك نحو: الأكل متكئاً... [٢].

وعرّفها الأرموي: بأنّها الخطاب الذي يقتضي الفعل غير الجازم [٣].

وعرّفها الشهيد الصدر: بأنّها حكم شرعي يزجر عن الشيء الذي تعلّق به بدرجة دون الالزام [٤].

وأمّا المكروه: فهو الفعل الذي وقع متعلّقاً للحكم بالكراهة [٥]، الذي لا لوم على فعله [٦]. وقد أطلق على أُمور هي:

١ ـ الحرام [٧].

٢ ـ ترك الأولى [٨].

٣ ـ على ما وقعت الشبهة في تحريمه [٩].

٤ ـ ما نهي عنه نهي تنزيه [١٠].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

حرمة

وهي حكم شرعي تقتضي الترك اقتضاءً مانعاً من النقيض، أو ما يستحقّ فاعله ذمّاً أو عقاباً [١١]. وتختلف الكراهة عنها بأنّ الأُولى ما مدح تاركها ولا يذمّ فاعلها ولا يعاقب.

الصيغ التي تدلّ على الكراهة

الصيغ التي تستعمل وتدلّ على الكراهة هي كما يلي:

١ ـ لفظ «كره» وما يشتقّ منها، ومنه ما روي عن النبي ﷺ: «إنّ الله كره لكم قيل وقال وكثرة السؤال» [١٢].

٢ ـ لفظة «بغض» وما يشتقّ منها، ومنه قوله ﷺ: «أبغض الحلال إلى الله الطلاق» [١٣].

٣ ـ صيغة النهي: «لا تفعل» إذا احتفّت بها قرينة تصرفها عن التحريم إلى الكراهة كقوله تعالى: ﴿... **لَا تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ...**﴾ [١٤]، فإنّ النهي في قوله ﴿... **لَا تَسْأَلُواْ**﴾ للكراهة وليس للتحريم بسب القرينة وهي

١. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٤.

٢. نقله عنه في الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٨١.

٣. أُنظر: التحصيل من المحصول ١: ١٧٥.

٤. دروس في علم الأُصول ١: ٦٥.

٥. أُنظر: عدّة الأُصول ١: ٢٦، مبادئ الوصول: ٨٤، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٢٣٣.

٦. المنخول: ١٣٧.

٧. أُنظر: أعلام الموقّعين ١: ٤٠ ـ ٤٣، شرح مختصر الروضة ١: ٣٨٤، أُصول ابن مفلح ١: ٢٣٧، الذكرى ٣: ٤١.

٨. شرح مختصر الروضة ١: ٣٨٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ٢٨٧.

٩. المستصفى ١: ٨١، البحر المحيط ١: ٢٩٧.

١٠. البحر المحيط ١: ٢٩٦، المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ٢٨٦.

١١. أنيس المجتهدين ١: ٩٦.

١٢. كنز العمال ١٦: ٨٦.

١٣. سنن ابن ماجة ١: ٦٥٠.

١٤. المائدة: ١٠١.

آخر الآية أي قوله تعالى: ﴿... وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْها حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرآنُ تُبْدَ لَكُمْ...﴾ [١ و٢].

ثالثاً: أقسام الكراهة

قال الزركشي: قد تكون الكراهة شرعية، وقد تكون إرشادية، أي لمصلحة دنيوية، ومنه كراهة النبي ﷺ أكل التمر لصهيب وهو أرمد [٣].

وقد قسّم الأحناف الكراهة أيضاً إلى تحريمية وتنزيهية، ومعنى الكراهة التحريمية: خطاب الشرع الدالّ على طلب الكف عن الفعل طلباً جازماً بدليل ظنّي، فيعاقب الإنسان على ارتكابه ويثاب عند الكف عنه.

وقد مثلوا له بقوله ﷺ في الذهب: إنّه حرام على رجال أُمّتي وحلال على نسائها. فهذا الخطاب دالّ على طلب الكفّ عن لبس الذهب للرجال طلباً جازماً، ولكنّه ثابت بدليل ظنّي وهو خبر الواحد [٤].

وأمّا الكراهة التنزيهية: فهي خطاب الشرع الدالّ على طلب الكف عن الفعل طلباً غير جازم، بحيث يثاب المكلّف على الكف، ولكنّه لا يعاقب على الفعل [٥].

وهذه الكراهة هي المرادة بلفظ الكراهة عند إطلاقها [٦].

وقسمت الكراهة أيضاً إلى كراهة في العبادات والكراهة في غيرها، والمقصود من الكراهة في العبادات إنّها أقل ثواباً بنسبة خاصّة، كالصلاة في الحمام فإنّها مكروهة بمعنى أنّها أقلّ ثواباً منها في البيت لا في المسجد [٧]. وأمّا الكراهة في غير العبادات فقد تمّ الإشارة إليها فيما سبق.

رابعاً: الحكم

فيما يلي نشير إلى بعض الأحكام المتعلّقة بالمكروه:

١ ـ هل المكروه منهي عنه حقيقة؟

اختلفوا في ذلك على مذهبين:

المذهب الأوّل: إنّه منهي عنه حقيقة، للأدلّة التالية، الدليل الأوّل: إنّ استعمال النهي في المكروه قد شاع في اللغة والشرع، والأصل في الاستعمال الحقيقة، ولا يوجد شيء يمنع من ذلك.

الدليل الثاني: إنّ كلمة النهي تطلق على ما كان النهي فيه لحرمته، كما تطلق على ما كان النهي فيه لكراهته، ولا فرق بينهما إلّا في العقاب على فعل الحرام دون المكروه.

المذهب الثاني: إنّه منهي عنه مجازاً وليس حقيقة لقوله تعالى: ﴿وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وهذه الآية تقتضي أنّ الانتهاء لازم عن المنهي عنه، وترك المكروه غير لازم، فكان المكروه منهياً عنه مجازاً لا حقيقة، أي لو كان المكروه منهياً عنه حقيقة للزم من ذلك الانتهاء عن فعله وإن لم ينته حلّ العقاب.

ولكن حقيقة المكروه أنّه طلب الانتهاء عنه ولكن لو

---

١. المائدة: ١٠١.

٢. المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ٢٨٥، أُنظر: الأُصول العامة للفقه المقارن: ٦١.

٣. البحر المحيط ١: ٢٩٨.

٤. حاشية ردّ المختار (ابن عابدين) ١: ١٣١، وأُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٤، أُصول الفقه الإسلامي في نسيجه الجديد: ٢٥٥، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

٥. حاشية ردّ المختار ١: ٦٣٩.

٦. أُصول الفقه (أبو زهرة) ١ ـ ٢: ٤٩.

٧. الوافية (الفاضل التوني): ٩٥ ـ ٩٦.

فعل لما كان عليه عقاب، فإذاً يكون النهي عنه نهياً مجازياً لا حقيقياً [١].

٢ ـ هل الأمر المطلق يتناول المكروه؟

اختلفوا في ذلك أيضاً، فذهب بعض الحنفية كالجرجاني ومالك وبعض المالكية وأكثر الشافعية والحنابلة إلى عدم التناول؛ لأنّ المكروه منهي عنه نهياً غير جازم، والنهي يقتضي ترك الفعل، وأمّا الأمر فإنّه يقتضي إيجاد الفعل، فيلزم من ذلك أنّ الأمر والنهي متضادان.

وعليه لا يمكن أن يطلب ترك الشيء في حين أنّه يطلب فعله. فالنتيجة المكروه لا يتناول الأمر المطلق.

وذهب بعض الحنفية كالجصاص وبعض المالكية وبعض الحنابلة إلى أنّ الأمر المطلق يتناول المكروه، واستدلّوا له ببعض الأدلّة منها قوله تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾ [٢]. فإنّ الأمر الوارد فيه يتناول طواف المحدث، وهو صحيح عند الحنفية وهو مكروه [٣].

---

١. أُنظر: البحر المحيط ١: ٢٩٨، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

٢. الحجّ: ٢٩.

٣. أُنظر: شرح مختصر الروضة ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤، أُصول ابن مفلح ١: ٢٤٠، شرح الكوكب المنير: ١٢٨ ـ ١٢٩، أُصول السرخسي ١: ٦٤، البحر المحيط ١: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

﴿حرف اللام﴾

لحن الخطاب

(← مفهوم)

لقب

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

اللقب اسم وضع بعد الاسم الأوّل، للتعريف، أو التشريف، أو التحقير، والمعنى الأخير منهي عنه، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلا تَنابَزُوا بِالْأَلْقابِ﴾[1]. وقد يجعل لقب السوء علماً[2].

وقال ابن فارس: اللام والقاف والباء كلمةٌ واحدة. اللَّقَب: النَّبَزُ، واحدُ. ولقَّبْته تلقيباً قال اللّه تعالى: ﴿وَلا تَنابَزُوا بِالْأَلْقابِ﴾[3] و[4].

يبدو أنّ الأصل في اللقب هو النبز، أي: للتسمية القبيحة، وقد يجعل اللقب علماً من غير نبز، فلا يكون حراماً كما في المصباح.

اصطلاحاً

عرف الأُصوليون اللقب بتعاريف كثيرة متقاربة نذكر بعضاً منها:

فقد عرفه السبحاني بأنّه: كلّ ما يعدّ من أركان الكلام أو أحد قيوده كالفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر والقيود الزمانية والمكانية كلّها ألقاب حسب ما هو معروف بين الأُصوليين، كقولنا: «محمّد رسول الله»، و «أكرم زيداً في الدار» وما إلى ذلك من الأمثلة[5].

وعرفه الخرازي بأنّه: مطلق ما يعبّر عن الشيء، سواء كان اسماً له أو كنية له أو لقباً اصطلاحياً[6].

وكما وعُرف اللقب بأنّه: اللفظ المطلق على معيّن[7].

وعرفوه ـ أيضاً ـ بأنّه: كلّ ما يعبّر عن الشيء، سواء كان

---

١. الحجرات: ١١.

٢. المعجم الوسيط، مادّة: «لقب».

٣. الحجرات: ١١.

٤. معجم مقاييس اللغة ٥: ٢٦١، مادّة: «لقب».

٥. إرشاد العقول (السبحاني) ٤: ٤٦٣.

٦. عمدة الأُصول (الخرازي) ٣: ٥٣٢.

٧. معجم مصطلح الأُصول (هلال): ٢٦٧.

اسما أم لقباً، سواء كان ركناً في الكلام ـ بأن يكون مبتدأ أو خبراً ـ أو لم يكن ركناً [١].

وكما وعرفه الزحيلي في وجيزه بقوله: المراد من اللقب هو الاسم الذي يعبر به عن الذات، سواء كان عَلَماً، أو اسم جنس، أو نوعاً [٢].

واللقب على قسمين، فتارة يكون اسماً جامداً من قبيل: والسارق والسارقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ...﴾ [٣]. وتارة أُخرى يكون اسماً مشتقّاً من قبيل الفقير في: «أكرم الفقير» [٤].

فاصطلاح اللقب عند الأُصوليين مغاير لاصطلاح اللغويين، فعند الأُصوليين أعمّ فهو شامل لكلّ ما يعبر عن الشيء، سواء أكان اسماً أم لقباً أم كنيةً، وسواء أكان ركناً أم لم يكن ركناً.

وأمّا عند أرباب المعاجم اللغوية: فهو ما يدعى به الشخص، سواء أكان تشريفاً له أم تحقيراً.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

وصف

الظاهر من خلال عبارات بعض الأُصوليين أنّ الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا: «أكرم عالماً» لا فرق بينه وبين اللقب من ناحية عدم دلالته على المفهوم، فكما أنّ الأوّل لا يدلّ على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثاني، ومجرّد أنّ الوصف ينحل بتعمل من العقل إلى شيئين: ذات ومبدأ، كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية لا يوجب فارقاً بينه وبين اللقب، وإنّما الاختلاف من جهة أُخرى، وهو أنّه في الوصف مجرّد انتفاء العالم في قولنا: «أكرم العالم»، يكفي لانتفاء وجوب إكرامه، لحكم العقل بانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، بخلاف اللقب كما إذا قلنا: «زيد العالم يجب إكرامه»، فإنّه مع انتفاء العلم يكون زيد باقياً، وللبحث عن ثبوت المفهوم من عدمه مجال [٥].

ثالثاً: الحكم

مفهوم اللقب

من المفاهيم التي وقعت مورداً للبحث بين الأُصوليين في ثبوت المفهوم لها من عدمها هو اللقب. والمراد من مفهوم اللقب هو: تعليق الحكم على الاسم اللقب يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عن غيره. من قبيل إذا قيل: زيد قائم، فهو يدلّ على نفي القيام عن غيره، بناءً على القول بأنّ الجملة اللقبية لها مفهوم [٦].

وقد اختلف الأُصوليون في دلالة الجملة اللقبية على المفهوم من عدمها إلى أقوال: فذهب السواد الأعظم منهم إلى عدم حجّيّتها [٧] وذهب آخرون إلى حجّيّتها [٨]، وهناك أقوال أُخرى ذكرت في ثنايا بحوثهم لا يسع المقام لذكرها. ولم نشهد نقاشاً آخر للأُصوليين في موضوع اللقب غير ما ورد في المفهوم.

(← مفهوم)

---

١. كفاية الأُصول (مع تعليقة زارعي سبزواري) ٢: ١٣٢.

٢. الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (مصطفى الزحيلي) ٢: ١٦٢، وأُنظر: الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٠، تيسير التحرير ١ ـ ٢: ١٣١.

٣. المائدة: ٣٨.

٤. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٨٢، منهاج الأُصول (العراقي) ٢: ٢٥٧، وأُنظر: حاشية العطار ١: ٣٣٣.

٥. تحقيق الأُصول (الميلاني) ٤: ٢٢٠، وأُنظر: محاضرات في أُصول الفقه، ج ٤، ص ٢٧٢.

٦. غاية المسؤول (الشهرستاني): ٣٥٧، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٨٢، الفصول الغروية: ١٥٧، البحر المحيط ٤: ٢٤، إرشاد الفحول ٢: ٦٦، المهذّب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٩٩.

٧. نهاية الأفكار ٢: ٥٠٢، كفاية الأُصول: ٢١٢، الموجز في أُصول الفقه: ١٠٢، روضة الناضر ٢: ١٣٧، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٠، المذكرة ١ في أُصول الفقه: ٢٨٨.

٨. نقله الأسنوي عن الدقاق من الشافعية وعن بعض الحنابلة، كما جاء في التمهيد: ٢٦١.

﴿حرف الميم﴾

ما لا نصَّ فيه

تحسين البدري

نبذة تاريخية

«ما لا نصّ فيه» عنوان بحث طرحه الفقهاء بعد ما حصول مستجدّات ومستحدثات بعد وفاة الرسول استدعت بيان حكمها الشرعي مع أنّ النصوص لم تتناولها؛ باعتبار عدم حصولها عهد الرسول. فكانت هذه المسألة بداية لإبداع الكثير من الآليات الأُصولية وخاصة في القرن الثاني من الهجرة، حيث تبلورت المذاهب الفقهية.

وقد كان هذا الفراغ في النصوص مبنياً على ما تعتقد به مذاهب أهل السنّة الفقهية، حيث يرون بانقطاع عهد النصّ بوفاة الرسول. أمّا بناء على المذاهب الشيعية فإنّهم يعتقدون باستمرار عهد النصّ إلى ما بعد الرسول كذلك، مع اختلاف في امتداد هذه البرهة، من حيث إنّ بعضهم توقفوا عند بعض الأئمة، والبعض الآخر، وهم الإمامية الاثنا عشرية، يعتقدون باستمراره إلى القرن الثالث، حيث غاب الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت[1].

بالطبع النقاش الذي دار تحت هذا العنوان لم يكن مخالفاً لما يعتقده المسلمون من شمولية الشريعة لجميع الأزمان، فإنّهم جميعاً يرون وجود أُصول عامّة ترشد إلى معالجة ما لا نصّ فيه في جميع العهود. فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «علينا إلقاء الأُصول إليكم وعليكم بالفروع»[2] لكن من الطبيعي ألّا ترد أحكام كلّ المستحدثات التي ستحصل في المستقبل في كلمات وروايات المعصومين.

يبدو أنّه لا يوجد من يشكّ في أصل وجود مستحدثات غير منصوص عليها، بل يحكي مثل ابن قيّم الجوزية رأي طائفة تدّعي أنّ النصوص لا تفي حتّى بعشر معشارها[3]. لكن اختلف الفقهاء في موارد، وهي مثل الموارد التالية:

أوّلاً: استنطاق حكم المستحدثات من النصوص. وقد

---

١. أُنظر: المعالم الجديدة للأُصول (الصدر): ٧٢ ـ ٧٣.

٢. بحار الأنوار ٢: ٢٤٥، جامع أحاديث الشيعة (البروجردي) ١: ١٧٣، الفصول المهمّة في معرفة الأئمة ١: ٥٥٣.

٣. اعلام الموقعين عن ربّ العالمين ١: ٣٣٣ ـ ٣٣٧.

وقع اختلافات غير قليلة في هذا المضمار، فيذكر مثلاً استنباط أربعة وعشرين حكماً شرعياً من سورة المسد[١]. وعلى غرار هذا اختلفوا في استفادة حكم الكثير من غير المنصوص عليه من النصوص المأثورة. وقضية الاختلاف في الاستنطاق كانت أحد أسباب الاختلاف بين المذاهب الفقهية. وقد برز هذا الاختلاف في الفقه برغم أنّه قد تجاوزه إلى علم الكلام وغيره.

ثانياً: في إبداع آليات يمكنها أن تستكشف الحكم الشرعي أو الوظيفية العملية للمكلّفين فيما يخصّ المستجدات. وفي هذا المجال ابتدعت مثل: القياس والاستحسان. وقد تركّز البحث في هذا المجال بعلم أُصول الفقه.

أوّلاً: التعريف

تعريف ما لا نصّ فيه

لغةً

نصصتُ الحديث أنصّه نصّاً، إذا أظهرته... وكلّ شيء أظهرته فقد نصصته[٢]. والنصّ: التعيين على شيء[٣] ما.

النصّ: رفعك الشيء. نصّ الحديث ينصّه نصّاً: رفعه. وكلّ ما أُظهر فقد نُصّ[٤].

اصطلاحاً

لم يرد تعريف خاصّ ومحدد لمصطلح ما لا نصّ فيه في المصادر الأُصولية، لكن وردت مفردة النصّ في عبارات الأُصوليين بستّة معان، والمراد من النصّ هنا: هو خصوص الكتاب والسنّة. وما لا نصّ فيه يعني: ما لم يرد فيه دليل نقلي من الكتاب والسنّة، فإنّ النصّ ـ كما هو الدارج ـ عبارة عن الدليل النقلي من آية أو رواية.

(← نصّ)

وهنا نماذج ممّا ورد في هذا المجال من عبارات وردت فيها هذا الاصطلاح من قبل علماء المدرستين، أمّا في كتبهم الفقهية فكثيرة[٥]، أمّا في الأُصولية فغير قليلة أيضاً نورد بعضها باعتبار ما لها من دور مهمّ في تحديد معنى (ما لا نصّ فيه):

يقول الجصاص بعد نقل رواية معاذ التي جوّز فيها الرسول الاجتهاد، حسب ما يرى ذلك أهل السنّة: «فأجاز له الاجتهاد فيما لا نصّ فيه»[٦].

يستخدم أحياناً النصّ في قبال البرهان الذي هو الدليل العقلي، كما ورد في كلمات ابن حزم: «وهذه حجّة إنّما تصحّ فيما لا نصّ فيه أو فيما لم يقم عليه برهان، وأمّا كلّ ما قام فيه برهان عقلي أو شرعي فلا نبالي من وافقنا فيه ولا من خالفنا»[٧].

وقد يستخدم في قبال الإجماع الذي هو أحد الأدلّة التي أبدعت لمعالجة ما لم يرد نصّ فيه، كما ورد ذلك في

---

١. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه (السبحاني): ١٢.

٢. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٤٣٥، مادّة: «نصص».

٣. تاج العروس ٩: ٣٦٩، مادّة: «نصص».

٤. لسان العرب ٤: ٣٩٣٠، مادّة: «نصص»، وانظر: كتاب العين ٧: ٨٦، مادّة: «نصص».

٥. تذكرة الفقهاء (الحلّي) ٧: ٤٢٣، الدروس (الشهيد الأوّل) ١: ٣٥٤، روض الجنان (الشهيد الثاني) ١: ٣٨٩، القواعد الفقهية (مكارم) ١: ٢٤، المبسوط (الطوسي) ١: ٣٤٦، المبسوط (السرخسي) ١٦: ٦٢، ٦٨، فقه السنّة (سيد سابق) ٣: ٦٩، بدائع الصنائع ١٠: ١٠٤.

٦. الفصول في الأُصول ٤: ٤٤.

٧. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٢٥.

حكاية ابن حزم عن بعض: «قال مالك وأبو حنيفة: هذا حرام، وهذا واجب، وهذا مباح، فيما لا نصّ فيه ولا إجماع...»[١].

وهناك الكثير من الكلمات الواردة في المصادر الأُصولية لأهل السنّة تثبت كون المراد من النصّ هو الدليل اللفظي من الكتاب والسنّة[٢].

كما ورد عن الوحيد البهبهاني قوله: «والأُخباريون على أربعة مذاهب فيما لا نصّ فيه. الأوّل: التوقف، وهو المشهور بينهم...»[٣].

وهذه كلّها تكشف عن أنّ المراد من ممّا لا نصّ فيه هو انعدام دليل من القرآن والسنّة، ولذلك نرى البعض يعقب الاصطلاح بقوله: «من كتاب الله» مثلاً ، كما في الموارد التالية:

«... وفيه: أنّ الحجّة القاطعة عند الاختلاف فيما لا نصّ فيه من كتاب الله سنّة رسول الله...»[٤].

«إن الحجّة عند التنازع سنّة رسول اللّه ﷺ فيما لا نصّ فيه من كتاب اللّه»[٥].

وعليه ينبغي القول بأنّ اصطلاح «ما لا نصّ فيه» يعني ما لم يرد فيه دليل نقلي شرعي من الكتاب والسنّة.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

منطقه الفراغ أو منطقه العفو

هناك اصطلاح حديث الاستعمال ذات صلة بالاصطلاح القديم «ما لا نصّ فيه» وهو: منطقة الفراغ «الاصطلاح الذى ابتدعه الشهيد الصدر»[٦].

ولهذا الاصطلاح معنيان استخدما في كلمات المعاصرين:

المعنى الأوّل: ويراد منه الإشارة إلى المساحة من الأُمور والقضايا التي تركت الشريعة حقّ التشريع فيها إلى ولي الأمر والسلطة التشريعية العامّة لاتّخاذ قرار متناسب مع المصلحة العامّة، التي تختلف من زمن إلى آخر. وهذا هو الذي ركّز عليه الشهيد الصدر.

لكنّ البعض قد خلط بين مفهوم ما لا نصّ فيه وبين مفهوم منطقة الفراغ، يعكسها بعض تلامذة الشهيد الصدر بالنحو التالي:

وقد وقع الخلط والاشتباه لدي بعض الباحثين بين فكرة منطقة الفراغ وبين ما لا نصّ فيه من الكتاب والسنّة، حيث قال: «ونحن لا نقدر أبداً على التسليم بوجود فراغ في التشريع؛ لأنّ الأُمور المستحدثة التي لا نصّ فيها قد بلغنا أمر المشرع بالاجتهاد في معرفة أحكامها على ضوء مقاصد الشريعة العامّة، وقد تكوّن لدينا تراث فقهي ضخم بجهود العلماء المجتهدين الذين لم يتركوا أداة لهذا الاجتهاد الشرعي إلّا واستعملوها، كالقياس، والاستنباط، ومراعاة المصلحة، ودفع الضرر...».

وفي الحقيقة لا يراد هذا من «منطقة الفراغ» عند الشهيد الصدر هذا المعنى، بل مراده من الاصطلاح هو دائرة من الموضوعات التي فوض فيها الشارع تغيير التشريع والتقنين الأوّلي فيها إلى ولي الأمر كي يضع الحكم

١. الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٢٥٦.
٢. أُصول السرخسي ٢: ١٠٦ و١٠٧، المستصفى ٢: ١٧٦ و٢٠٥.
٣. الفوائد الحائرية (البهباني): ٢٤٠.
٤. الاستذكار (ابن عبد البر) ٣: ٢٩٢.
٥. التمهيد (ابن عبد البر) ٢٣: ١٥١.
٦. اقتصادنا: ٦٨٦ ـ ٦٩٢.

المناسب فيها بما ينسجم مع متطلبات الظروف والملابسات المختلفة في كلّ زمان ومكان[١].

المعنى الثاني: وهو المعنى الذي استخدمه بعض معاصري أهل السنّة في السنوات الأخيرة[٢] وأردفه باصطلاح آخر يراد منه نفس المعنى، وهو «منطقة العفو» وأراد منه ذات المراد من اصطلاح «ما لا نصّ فيه»، استلهمه من أحاديث نبوية وردت في مجال ما لا نصّ فيه، من قبيل الحديثين التاليين:

«ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم في كتابه فهو حرام، وما تركه فهو عفو، فاقبلوا من اللّه عافيته، فإنّ الله لم يكن نسي شيئاً» ثُمّ تلا قوله: ﴿وَما كانَ رَبُّكَ نَسِيّاً﴾[٣].

«إنّ للّه حد وحدود، فلا تعتدوها، وفرض فرائض، فلا تضيعوها، وحرم أشياء، فلا تنتهكوها، وترك أشياء رحمة منه من غير نسيان، فلا تبحثوا عنها»[٤].

وهذا الحديث ورد عن الإمام علي عليه السلام عن طريق الشيعة كذلك مع اختلاف طفيف[٥].

والفرق بين ما أراده الشهيد الصدر من هذا الاصطلاح مع ما أراده القرضاوي في أنّ الأخير وسّع تعريف منطقة الفراغ لديه لتكون شاملة حتّى للأحكام غير الحكومية، وطرح لها علاجات تتناسب مع ما يذهب اليه أهل السنّة من القول بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة.

ثالثاً: الحكم

علاجات ما لا نصّ فيه

باعتبار أهمّية موضوع ما لا نصَّ فيه سعت كلّ طائفة لعرض العلاجات المتناسبة مع مبادئها لهذا الموضوع، بل من الاختلافات الأساسية والميزات الفارقة بين المذاهب الفقهية هو طريقة التعامل مع المواضيع المستحدثة والتي لم يرد فيها نصّ.

طرحت العلاجات على نحوين:

النحو الأوّل: ما يدخل ضمن أُصول الفقه، وهو على صنفين:

الصنف الأوّل: يدخل ضمن أُصول المذهب، والذي يتناول أُصول الفقه دراسته، وهي: العقل، والإجماع، والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والأُصول العملية، وأقوال الصحابة، والعرف، والمقاصد الشرعية، وسدّ الذرائع.

(← أُصول المذهب)

الصنف الثاني: وهو رغم كونه ضمن أُصول الفقه إلّا أنّه لا يدخل ضمن أُصول المذهب، وذلك لقلّة توظيفاته ومحدودية مؤداه، وهو من قبيل: الأخذ بالأخف، كالأخذ بحجّ الإفراد؛ باعتباره أخف من حجّ القرآن والتمتّع[٦]، والأخذ بأقلّ ما قيل، كالقول بأنّ دية الذمّي ثلث دية المسلم بعد الاختلاف في كونها نفس دية المسلم أو نصفها أو ثلثها[٧]، وما شابه ذلك من قواعد ذات مؤدّى محدود، لذلك لم تنل الدراسة الكافية في أُصول الفقه، وإدراجه في

---

١. دورية رسالة التقريب، العدد ١١، ص١٢٨، المقال للسيّد علي أكبر الحائري، ينقل ما ورد من خلط عن كتاب الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنّة: ٦٥.

٢. عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية: ١٥ ـ ١٦.

٣. السنن الكبرى ١٠: ١٢.

٤. المصدر السابق.

٥. الأمالي (المفيد): ١٥٩، الأمالي (الطوسي): ٥١١.

٦. أُنظر: المحصول (الرازي) ٢: ٥٧٦ ـ ٥٧٧، جواهر الكلام ٢٠: ١١٣ـ١١٤.

٧. أُنظر: المستصفى ١: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، ذكرى الشيعة (الشهيد الأوّل) ٤: ١٠٨.

القواعد الفقهية أنسب من إدراجه في أُصول الفقه. وهذا هو سبب عدم اهتمام الكثير من الأُصوليين بها.

النحو الثاني: ما يدخل ضمن القواعد الفقهية، وهي قواعد كثيرة عدها بعض أهل السنّة بما يقرب من ألفي قاعدة[١]، وقد عدّت القواعد الفقهية المستنبطة من الفقه الشيعي بمئات[٢].

مؤوَّل

(← تأويل)

مباح

(← إباحة)

مبيح

(← الحاظر والمبيح)

متعلّق

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

وعلّقت الشيء تعليقاً إذا نطته، والمعاليق: كلّ شيء علّقت به شيئاً[٣] علق بالشيء علقاً وعلقة: نشب فيه[٤].

اصطلاحاً

ورد عبارات عن الأُصوليين يبدو منها تعريف المتعلّق، وتشير بمجملها إلى أنّ المتعلّق هو الفعل أو الترك المطلوب من قبل الشارع بواسطة الأحكام الصادرة منه.

منها: المتعلّق هو ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك، كالحجّ والصلاة والصوم[٥].

ومنها: هو الأمر الذي تعلّق به الحكم، ففي مثل وجوب صلاة الظهر فإنّ الحكم هنا هو الوجوب، والمتعلّق هو الأفعال المحدّدة التي يمارسها المكلّف حين الصلاة وفي حرمة شرب الخمر، فإنّ الحكم هو الحرمة والمتعلّق هو شرب الخمر، وفي نجاسة الدم فإنّ الحكم هو النجاسة والمتعلّق هو الدم[٦].

العلاقة بين الحكم ومتعلّقه

يُذكر فى علاقة الحكم بالمتعلّق أنّه إذا تحقّق موضوع وأصبح حكمه فعلياً، فإنّ هذا سيكون سبباً وداعياً للمكلّف لإيجاد متعلّق الحكم، ولا يلزم إيجاد المتعلّق قبل فعلية الحكم، فالحكم مقدّم على المتعلّق وداعياً لإيجاده[٧].

---

١. أُنظر: موسوعة القواعد الفقهية (البورنو) فقد سرد صاحب هذا الكتاب أكثر من ألفي قاعدة مع شرحها.

٢. أُنظر: القواعد الفقهية (البجنوردي)، القواعد الفقهية (مكارم الشيرازي) مئة قاعدة فقهية (كاظم المصطفوي).

٣. ترتيب جمهرة اللغة ٢: ٥٩٢، مادّة: «علق».

٤. لسان العرب ٣: ٢٧٣٣، مادّة: «علق».

٥. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ١٤٥، وأُنظر: دروس في علم الأُصول ١: ١٢٩ ـ ١٣٠، هداية المسترشدين ٣: ٥٥.

٦. أُنظر: تحريرات في الأُصول (مصطفى الخميني) ٢: ٢٢٥ ـ ٢٣٥، دروس في علم الأُصول ١: ١٢٩، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٢١٩ و ٣٨٤، لمحات الأُصول: ١٩٧ ـ ١٩٨، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٤١٣.

٧. دروس فى علم الأُصول ١: ١٢٩ ـ ١٣٠، محاضرات في أُصول الفقه ٣: ١٢١.

متعلّق الأوامر والنواهي

ممّا ناقشه الأُصوليون هو أنّ المتعلّق المأمور به في الأوامر أو المنهي عنه في النواهي هو الطبيعة أم الأفراد؟

ويراد من الطبيعة هو ذات الماهية مع غضّ النظر عن العوارض اللازمة لوجودها من الزمان والمكان ونحوهما. والمراد من الفرد هو الماهية المقيّدة بالعوارض اللازمة المزبورة. وعليه فالطبيعة بما هي لا يمكن أن يتعلّق بها الأمر أو النهي، فهي لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، والمتعلّق الحقيقي هو وجود الطبيعة وإذا استخدمت مفردة الطبيعة وحدها في كلمات الأُصوليين فمرادهم وجودها[١].

يظهر من القائلين بتعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد كون دليلهم أنّ الطبيعة بما هي طبيعة لا وجود لها في الخارج، والموجود هو الفرد. ومن المفروض تعلّق الأمر والنهي بأمر موجود[٢].

لكنّ أكثر الأُصوليين ذهب إلى أنّ متعلّق الأوامر والنواهي هو الطبائع لا الأفراد، مع أنّهم اختلفوا في بعض الأُمور ذات الصلة بالموضوع، من قبيل كون النزاع في أنّ المتعلّق هو الطبيعة نفسها أم وجودها، نزاعاً لفظياً أو عقلياً أو شرعياً؟

المحقّق الخراساني ممّن ذهب إلى أنّ المتعلّق هو وجود الطبيعة، لا الطبيعة نفسها؛ لأنّ نفسها لا مطلوبة ولا غير مطلوبة، وقد قيل: بإمكان ارتفاع النقيضين في هذه المرتبة[٣].

واستدلّ على ذلك بالوجدان، وهو الحاكم هنا. على أنّ المطلوب في الأوامر والنواهي هو الطبيعة دون النظر إلى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية[٤].

يبدو أنّ رأي الميرزا القمّي هو نفس ما ذهب إليه المحقّق الخراساني، أي كون متعلّق الطلب في الأمر هو إيجاد الفعل ومتعلّق الطلب في النهي هو عدم إيجاده[٥].

وذهب المولى محمّد كاظم الخراساني إلى أنّ متعلّق الطلب في الأوامر والنواهي هو الطبيعة من حيث هي لا وجودها الخارجي؛ لأنّه لا يعقل أن يكون وجودها متعلّقاً للإرادة، إذ لا يعقل أن يكون متعلّقاً للتصوّر إلّا بعد تحقّقه، وبعد تحقّقه لا يعقل تعلّق الإرادة به، فلا يعقل تعلّق الإرادة به أوّلاً وآخراً.

وبذلك يرى المولى الخراساني أنّ البحث هنا بحث عقلي، وأنّ القائل بتعلّق الطلب بالطبائع ينكر معقولية تعلّقه بوجودها ويلتزم بأنّ الطبائع من حيث هي غير قابلة لتعلّق الطلب بها، وأنّ القائل بالتعلّق بوجوها ينكر معقولية التعلّق بها، ويلتزم بأنّ الطبائع من حيث هي غير قابلة لتعلّق الطلب بها[٦].

ويذهب السيّد الروحاني إلى أنّ النزاع في حقيقته يعود

---

١. أُنظر: منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٦٣ ـ ٤٦٤، أجود التقريرات ١: ١٦٦، نهاية النهاية: ١٩٦، منتهى الأُصول (البجنوردي) ١: ٢٦٧ ـ ٢٦٨، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٣٨٧، وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٦١٨، محاضرات في أُصول الفقه ٣: ٥٢.

٢. المحكم في أُصول الفقه ١: ٤٧٥.

٣. كفاية الأُصول: ٧٨ ـ ٧٩، وأُنظر: نهاية الأُصول (المنتظري): ٢١٨، منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٦٣.

٤. كفاية الأُصول: ١٣٨.

٥. هداية المسترشدين ٣: ٥٥.

٦. نهاية النهاية ١: ١٩٧.

إلى إمكان وجود الطبيعي في الخارج أو عدم إمكانه... فمن يقول بإمكان وجود الطبيعي في الخارج وأنّ المشخصات تعرض على الماهية قهراً من باب امتناع وجود الشيء دون تشخّص يذهب إلى تعلّق الأوامر والنواهي بالطبائع، ومن يقول بعدم إمكان ذلك بل الذي يوجد في الخارج هو الماهية المتشخّصة بالزمان والمكان يقول بتعلّق الأوامر والنواهي بالأفراد[١].

ويذهب كذلك إلى أنّ المتعلّق هو الفرد والوجود الخارجي لكن ليس الفعلي، بل الفرضي والتقديري. ويستدلّ على رأيه بأنّ هذا أمر ارتكازي مغفول عنه وعرفي كذلك. ويفسّر ما يحكى عن المحقّق العراقي في هذا المجال من أنّ المتعلّق هو الوجود الزعمي بالرأي الذي التزمه[٢].

وأرجع البعض النزاع هنا إلى النزاع في كون التخيير بين الأفراد تخييراً شرعياً أو عقلياً؟ لأنّ المتعلّق إذا كان الطبيعة كان التخيير بين أفرادها عقلياً، وإن كان متعلّق الأمر هو الأفراد فالتخيير يكون شرعياً...[٣].

ويذهب الشيخ الفياض إلى أنّ الطبيعي موجود في الخارج حقيقة بدليل إمكانية صحّة حمل الوجود عليه، فلا فرق بين القول: «زيد موجود» وقول: «الإنسان موجود» فكما أنّ الأوّل على نحو الحقيقة كذلك الثاني. ومن ناحية أُخرى لا شبهة في صحّة حمل الطبيعي على الفرد، فيقال: «زيد إنسان». ومن المعلوم أنّه يعتبر في صحّة الحمل الاتّحاد في الوجود الخارجي وإلّا فالحمل غير صحيح. واحتمل كون هذا من الواضحات. واستدلّ عليه بالوجدان كذلك وأنّ الذي يطلب أمراً تعلّقت به إرادته بالطبيعي منه لا بحصة معيّنة.

لكنّه في النهاية يشكك في وجود ثمرة في هذا البحث من حيث إنّه على القول بوجود الطبيعة في الخارج تعلّقت الأوامر والنواهي بها، وعلى فرض عدم وجودها تعلّقت بالفرد، لكن بإحدى الحصص الموجودة في الخارج لا حصة معيّنة. وعلى كلا القولين يكون هناك تخيير بين الحصص والأفراد عقلياً. والمهمّ هو الإتيان بالحصة بالخارج مهما كان متعلّق الأوامر والنواهي لاستحالة إيجاد الطبيعي معرّى عن الخصوصيات. فلا ثمرة إلّا في باب اجتماع الأمر والنهي[٤].

وهناك من يرى أنّ القضية لفظية؛ لأنّ البعض تمسّك بالتبادر لإثبات التعلّق بالطبائع[٥].

وهناك رأي آخر يرى أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعي بينما متعلّق النهي هو الفرد؛ لأنّ النهي يتعلّق بالطبيعة بنحو الاستغراق فيشمل الأفراد[٦].

وفي الموضوع نقاشات جزئية أكثر وردت عن الأُصوليين[٧].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة موضوع

وهو ما أخذ مفروض الوجود في متعلّق الحكم،

١. منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٦٥.
٢. منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٧٣ ـ ٤٧٤.
٣. أجود التقريرات ١: ٣٠٥، منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٦٥.
٤. محاضرات في أُصول الفقه ٤: ١٢ ـ ١٦.
٥. الفصول الغروية: ١٠٧، مناهج الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٦٧.
٦. منتقى الأُصول (الحكيم) ٣: ١١٤، وأُنظر: أجود التقريرات ٢: ١٤٩ ـ ١٥٠.
٧. أُنظر: هداية المسترشدين ٣: ٥٥ ـ ٩٢، منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٦٣ ـ ٤٧٨.

كالعاقل البالغ المستطيع، أي أنّه المكلّف الذي طولب بالفعل أو الترك بما له من القيود والشرائط من العقل والبلوغ وغير ذلك[١]. ويدعى أحياناً بمتعلّق المتعلّق[٢].

ويقال كذلك: قد يطلق كلّ واحد من الموضوع والمتعلّق على كلّ واحد من الفعل ومتعلّقه، فيقال: إنّ الصلاة والشرب والخمر متعلّقات أو موضوعات[٣].

(← موضوع)

ثالثاً: الأقسام

ورد عن البعض تقسيمات للمتعلّق في عالم الثبوت والإثبات، عنونها بأنحاء المتعلّق وهي:

بناء على كون المتعلّق هو الطبيعة فقد يكون على أنحاء:

١ ـ على نحو صرف الوجود، بحيث يسقط الأمر بالإتيان بأوّل وجودات الطبيعة، ولو أوجد المكلّف ألف فرد دفعة واحدة لا تكون إلّا طاعة واحدة، فوجودها بوجود أوّل وجوداتها وعدمها بانعدام جميع الأفراد، ولازمه أن تكون هناك طاعة واحدة ومعصية واحدة، فإذا أتى بفرد واحد تتحقّق المعصية ولو أتى بعدّة أفراد تكون معصية واحدة كذلك.

٢ ـ على نحو العام المجموعي، أي يكون النظر فيه بنحو المجموع كمجموع دون النظر إلى الأفراد.

٣ ـ على نحو العام الأُصولي، أي الطبيعة السارية لجميع أفراد الطبيعة، أي الطبيعة باعتبار السريان إلى الأفراد.

٤ ـ التعلّق بنفس الطبيعة من غير لحاظ الوحدة أو الكثرة أو السريان وعدمه، بحيث يكون الأمر باعثاً نحو إيجاد الطبيعة في الأمر وزاجراً عنها في النهي، ولازمه سقوط الأمر بأوّل الوجودات والنهي لا يتحقّق إلّا بالامتناع عن جميع أفرادها[٤].

متعلّق المتعلّق

(← موضوع)

مجاري الأُصول

أحمد شفيعي نيا

التعريف

لغةً

المجرى في اللغة هو: محلّ تظهر فيه كلّ شيء كما يناسبه؛ فمجري الماء هو النهر، كما نقل ابن منظور عن الأخفش: «المجري في الشعر حركة حرف الروي فتحته وضمته وكسرته، وليس في الروي المقيّد مجري؛ لأنّه لا حركة فيه فتسمّي مجري. وإنّما سمّي ذلك مجري؛ لأنّه موضع جري حركات الإعراب والبناء. والمجاري: أواخر الكلم؛ وذلك لأنّ حركات الإعراب والبناء إنّما تكون هناك»[٥].

---

١. أُنظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ١٤٥، المعالم الجديدة للأُصول: ١٩٠، دروس في علم الأُصول ١: ١٢٧، مقالات الأُصول ٢: ٤٠٥.

٢. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٨٢، ٤: ٦، منتهى الأُصول (البجنوردي) ١: ١٣٠ و١٣٣، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٢: ٧٧.

٣. اصطلاحات الأُصول: ٢٦٥.

٤. أنوار الهداية (الخميني) ٢: ١٣٩ ـ ١٤٢.

٥. لسان العرب ١: ٥٩١، مادّة «جري».

اصطلاحاً

المستفاد من استخدام هذا الاصطلاح من قبل علماء الأُصول هو أنّ المراد من مجاري الأُصول كونها إشارة إلى موضوع جريان هذه الأُصول، أو موارد تنطبق عليها. لأنَّ منها ما يختصّ بالشّبهة الموضوعيّة ومنها ما يختصّ بالشّبهة الحكميّة ومنها ما يجري فيهما. وبعبارة أُخرى كما صرّح البعض: المعتبر في الجميع، الجهل بالحكم الشرعي؛ لأنّ المكلّف إذا إلتفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشكّ فيه أو القطع أو الظنّ، فإن حصل له الشك فالمرجع فيه القواعد الشرعية الثابتة للشاك في مقام العمل، وتسمّى بالأُصول العملية، وهي منحصرة في الأربعة؛ لأنّ الشكّ إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أم لا. وعلى الثاني فإمّا أن يمكن الاحتياط فيه أم لا. وعلى الأول فإمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو المكلّف به. فالأوّل مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى أصالة البراءة، والثالث مجرى الاحتياط، والرابع مجرى التخيير[١]. وهكذا في الأُصول اللفظية المعتبر الشكّ في المراد من اللفظ؛ من عموم أو خصوص وإطلاق أو تقييد وحقيقة أو مجاز ونحو ذلك.

مجاري الأصول المختلفة

هناك عدّة قضايا يعتمد عليها بحث المجاري، نقدّمها هنا تمهيداً للدخول فيه. مع العلم أنّا في المجاري قد أشرنا إلى مواضع جريان الأُصول ولم ندخل في صلب بحث جريانها والاختلافات الواردة بين الأُصوليين في هذا المجال، فذلك أرجعناه إلى محاله، فموارد جريان البراءة مثلاً عدّة موارد لا تخلو من نقاش، وقد تركنا النقاش فيها إلى مقال براءة، وهكذا باقي موارد ومجاري الأُصول الأُخرى.

هناك أقسام عديدة للأصل، فهناك أُصول لفظية وأُصول عملية، ولكلّ منهما مجاري خاصّة. ومن التقسيمات أيضاً: تقسيم الأصل العملي إلى الأصل العقلي والأصل الشرعي، ومجرى الأصل الأولي هو الشكّ في التكليف بالنظر إلى ما يدركه ويحكم به العقل، وهذا هو مجراه، بينما الأصل الثانوي مجراه الشكّ في التكليف بالنظر إلى ما حكم به الشارع. وكلا الصنفين يمكن أن يكون أصل براءة أو احتياط، وسنتناول مجراهما.

(← أصل، الأصل العملي، الأصلي العقلي والشرعي)

وممّا قسّم به الأصل العملي هو تقسيمه إلى المحرز وغير المحرز، وقالوا هنا بعدم جريان الأُصول المحرزة في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً، بينما لا مانع من جريان غير المحرزة هنا[٢]؛ إلّا أنّ الكثير من الأُصوليين ناقشوا في هذا التفريق[٣].

الاحتياط أمارة أو أصل؟

لا خلاف عند الإمامية في كون الاحتياط من الأُصول

---

١. تقريرات الشيرازي للزوردري: ٢٢٤، كتاب القضاء (ميرزا حبيب الله الرشتي): ٢٩٠، الرسائل الفشاركية: ٩، بحر الفوائد في شرح الفرائد: ٢/١ ـ ٤ و ٣/٢ ـ ٧، فرائد الأُصول: ٢٦/١، درر الفرائد في الحاشية على الفرائد: ٢٣/١، أُصول الفقه للمظفر: ٣٢/١، معتمد الأُصول (الخميني): ٤٨٩.

٢. فوائد الأُصول ٤: ٦٩٣.

٣. تهذيب الأُصول (الخميني) ٢: ٣٢٠ ـ ٣٢١، أجود التقريرات ٣: ٩٨ ـ ٩٩، مصباح الأُصول ٣: ٢٥٩ ـ ٢٦١.

العملية[١]. لكن يبدو من بعض أهل السنّة كونه دليلاً بنفسه كسائر الأدلّة[٢]. فعلى الأوّل يتصوّر له المجرى كما يأتي، أمّا على القول بكونه أمارة فلا يكون موضوعاً لمجاري الأُصول.

(← احتياط)

الاستصحاب أمارة أو أصل؟

هناك نقاش في أنّ الاستصحاب أمارة أم أصل[٣]، وفي الحقيقة نناقش هنا مجاري الاستصحاب على فرض كونه أصلاً لا أمارة.

(← استصحاب)

البحث الأوّل: مجاري الأُصول اللفظية

الأُصول اللفظية تجري عرفاً عند الشكّ في المراد من اللفظ؛ من عموم أو خصوص وإطلاق أو تقييد وحقيقة أو مجاز ونحو ذلك، كما لو احتملنا إرادة المتكلّم لأحد معنيين حقيقي أو مجازي ولم نتمكّن من تعيينه، فأصالة الحقيقة تعين المعنى الحقيقي منهما[٤]. ومن هنا فقد أطلق بعض الأُصوليين اسم «الأُصول المرادية» على الأُصول اللفظية؛ لأنّها تنقح مراد المتكلّم وتجري عند الشكّ فيه[٥].

(← الأصل اللفظي، حقيقة ومجاز، ظهور)

البحث الثاني: مجاري الأُصول العملية

١ ـ مجرى الاحتياط

يمكن أن يقسّم الاحتياط بلحاظ نوع الحكم المحتاط فيه إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الاحتياط للحكم ومجراه الشكّ في التكليف.

الثاني: الاحتياط لمناط الحكم ومجراه الشكّ في المكلّف به[٦].

وكل هذه إما بحكم الشارع بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكليف أو إجتنابها عند الشك بها فهو احتياط شرعي[٧]. أو بحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجّز فهو احتياط عقلي[٨].

اختلاف مجرى الاحتياط والألفاظ ذات الصلة

أ ـ الحظر: وهو الحكم في الأشياء بعناوينها الأوّلية بالحرمة ولزوم الاجتناب[٩]. يختلف كلّ من الحظر والاحتياط موضوعاً، ومجري[١٠]. فمورد أصالة الحظر هو الشبهات التحريمية، بينما مورد الاحتياط عامّ يشمل جميع الشبهات وجوبية أو تحريمية.

ويصطلح على «أصالة الحظر»[١١] حديثاً بـ«حقّ الطاعة»[١٢]، إلّا أنّ الأوّل يفرض في الشبهات التحريمية،

---

١. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٨٦.
٢. الفصول في الأُصول ٢: ١٠٠.
٣. فوائد الأُصول ٤: ٤٨١ ـ ٤٨٦، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٦: ١٧٥ ـ ١٨١.
٤. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٢٤ ـ ٢٢٥.
٥. نهاية الأفكار ٤ ق ٢: ١٠٢، وسيلة الوصول ١: ٦٥، جواهر الأُصول (الخميني) ١: ٢٢٢.
٦. الاحتياط (إلياس بلكا): ٣٦٥ ـ ٣٦٧.
٧. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٧٩.
٨. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٠٥.
٩. شرح اللمع ٢: ٩٧٧، العدّة في أُصول الفقه ٢: ٧٤٢.
١٠. فوائد الأُصول ٣: ٣٢٨ ـ ٣٢٩، مصباح الأُصول ٢: ٣٠٩.
١١. العدّة في أُصول الفقه (الطوسي) ٢: ٧٤٢، شرح اللمع ٢: ٩٧٧.
١٢. دروس في علم الأُصول ٢: ٣٢١.

بينما الثاني يفرض في الوجوبية والتحريمية.

(← حظر، حقّ الطاعة)

ب ـ التوقّف: وهو الامتناع عن الإفتاء بأي حكم ترخيصي أو إلزامي في موارد الشبهة[١]. الفرق بينهما أنّ التوقّف يجري في جميع موارد الشبهة حتّى الأحكام التي لايمكن فيها جريان الاحتياط، كدوران الأمر بين المحذورين، والأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس[٢].

ج ـ الاشتغال: وهو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكليف المنجَّز[٣]. يجري الاشتغال عند العلم بالتكليف والشكّ في متعلّقه، كما في موارد العلم الإجمالي والشكّ في المحصّل، بينما الاحتياط يجري عند الشكّ في التكليف والمكلّف به[٤].

لايختصّ مورد جريان الاشتغال بالعلم التفصيلي بالتكليف والشكّ بالامتثال، بل يشمل أيضاً الشبهة البدوية قبل الفحص[٥]. وللشكّ في المكلّف به أنحاء وموارد عديدة ذكرها النائيني وكانت مجرى لأصالة الاشتغال[٦]. واستثني منه مورد دوران الأمر بين المحذورين لوجود مانع عقلي[٧]، ومورد قاعدة الفراغ والتجاوز لوجود مانع شرعي[٨]. وهذه الموارد هي:

أ ـ العلم الإجمالي بالتكليف[٩].

ب ـ العلم بالتكليف والشكّ في الامتثال[١٠].

ج ـ الشبهة البدوية قبل الفحص[١١].

(← احتياط، اشتغال، شبهة، علم)

٢ ـ مجاري البراءة

المراد بالبراءة إمّا حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة التكليف الواقعي عند الشكّ وعدم البيان، أو حكم الشرع برفع الحكم أو آثاره عند الشكّ في مقام الظاهر. والأوّل براءة عقلية، والثاني براءة شرعية[١٢]. وهذا الأصل بهذا المعنى غير مطروح في أُصول أهل السنّة، وما يوجد أحياناً له في كلماتهم[١٣]، فيحتمل أو ظاهر في أحد المعاني المطروحة في الألفاظ ذات الصلة، خصوصاً في الاستصحاب.

تعرّض الأُصوليون لموضوع موارد جريان البراءة، نتعرّض لأهمّها فيما يلي:

١ ـ الشكّ في أصل التكليف[١٤].

---

١. شرح اللمع ٢: ٩٧٨، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٥: ٧٩.

٢. فرائد الأُصول ٢: ١٠٥، وأُنظر: دروس في الرسائل ٢: ٣٩٨.

٣. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٠٥.

٤. جامعة الأُصول: ٩٧.

٥. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٠٥.

٦. فوائد الأُصول ٤: ٧.

٧. المصدر السابق: ٨.

٨. العناوين ١: ١٥٢، فوائد الأُصول ٤: ٨.

٩. الفوائد الحائرية: ٣٩١، فوائد الأُصول ٤: ٨، أُصول الاستنباط: ١٨٤، مصباح الأُصول ٢: ٢٤٩، بحوث في علم الأُصول ٥: ١٧٠، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٠٧.

١٠. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٢٠.

١١. مصباح الأُصول ٢: ٤٨٩، فوائد الأُصول ٣: ٣٦٧ ـ ٣٦٨، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٠٦.

١٢. قوانين الأُصول: ٤٦٦، ٤٩٠، ٤٣١، فرائد الأُصول ١: ٤٦٥، و٢: ١١٨، ١٦٠، ١٦٢، ١٧١، ٣١٧، ٣٤٧، و٣: ٧٦، كفاية الأُصول: ١٤٤، ٣٣٨، ٣٧٩، نهاية الأفكار ١: ٢٠٢، فوائد الأُصول ١: ١٤٣، و٣: ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٦، أصول الفقه ١: ٣٥.

١٣. فتح العزيز ٧: ٤٦٤ ـ ٤٦٦، وشرح الأزهار ١: ٩٧، ١١١، ١١٧، ٤٠١، المجموع ١: ٢٠٥ ـ ٢٠٦، روضة الطالبين ٢: ١٠٧ و٧: ١٤، مغني المحتاج ١: ٣٨٦، ٤٠٤.

١٤. فرائد الأُصول ٢: ٢١ و ١٩٠ ـ ١٩٤، كفاية الأُصول: ٣٣٨ ـ ٣٥٧، مصباح الأُصول ٢: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

٢ ـ الشكّ في المكلّف بـه عـند الدوران بـين الأقـلّ والأكثر الاستقلاليين والارتباطيين[١].

٣ ـ الدوران بين الأقلّ والأكثر في المحرّمات[٢].

٤ ـ موارد انحلال العلم الإجمالي حكماً[٣].

٥ ـ الدوران بين التعيين والتخيير[٤].

٦ ـ البراءة في الواجبات التخييرية والكفائية[٥].

٧ ـ البراءة في الأحكام الوضعية[٦].

٨ ـ البراءة في موارد الشكّ في القدرة[٧].

٩ ـ البراءة في موارد الشكّ في المحصِّل[٨].

١٠ ـ البراءة في المستحبّات والمكروهات[٩].

اختلاف مجرى البراءة والألفاظ ذات الصلة

أ ـ استصحاب حال العقل

وهو استصحاب الحالة السابقة الثابتة قبل الشرع ـ من عدم شغل الذمّة ـ بالعقل القطعي[١٠]. والفـرق بـينه وبـين أصالة البراءة، أنّ الأوّل مفروض فيه إحراز الحالة السابقة ويحكم فيه ببقاء الحالة المفروضة المعلومة، بخلاف أصل البراءة، حيث يكفي في الحكم به مجرد الشكّ في الحكم الواقعي.

ب ـ البراءة الأصلية (العدم الأصلي)

المتداول في كلمات جماعة مـن مـتقدّمي الإمـامية وأهل السـنّة التـمسّك بـ«البـراءة الأصـلية» أو «النـفي الأصلي» كدليل على انتفاء الحكم ما لم يقم دليل شرعي على الثبوت[١١]. واتّضح بما مرّ من الكلمات أنّ مرادهـم منه اسـتصحاب حـال العـقل، رأي اسـتصحاب البـراءة والعدم[١٢].

ج ـ عدم الدليل دليل العدم

استدل بعض الفقهاء على انتفاء الحكم الشرعي بعدم الدليل عليه[١٣]، وقد يتوهّم أنّ مرادهم منه أصل البراءة، بل قد جزم به البعض[١٤]، ولكنّه توهم باطل كما صرّح به بعضهم[١٥].

---

١. نهاية الأفكار ١: ٢٤٨، ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١، ٣: ٣٧٩، حقائق الأُصول ١: ٢٠٢، ٢: ٢٤، ٣١٨، فوائد الأُصول ٣: ٣٦٠ فرائد الأُصول ٢: ٣١٦، كفاية الأُصول: ٣٦٣ ـ ٣٧٣.

٢. دروس في علم الأُصول: ٤٤٤ ـ ٤٤٥.

٣. كفاية الأُصول: ٣٥٨ ـ ٣٥٩، ٣٦٢، فرائد الأُصول ٢: ١٩٩ ـ ٢٥٥، دروس في علم الأُصول ٢: ٣٦٢ ـ ٣٧١ و ٣٩٢ ـ ٣٩٤ و ٤٠٧ ـ ٤١٠.

٤. مصباح الأُصول ٢: ٤٤٨ ـ ٤٤٩.

٥. فرائد الأُصول ٢: ١٥٩.

٦. فوائد الأُصول ٣: ٣٥٧، مـصباح الأُصـول ٢: ٢٤٩، كـتاب الصـوم (الخوئي) ٢: ٣٦٥، كتاب الحجّ (الخوئي) ٥: ٤٠٥ ـ ٤٠٦، بحوث في علم الأُصول ٥: ٥٦، المحاضرات (الخوئي) ٢: ٢٤٩، تحريرات فـي الأُصول ٢: ٢٧٩، منتقى الأُصول ٤: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

٧. فوائد الأُصول ٣: ٢٦٥، ٤: ٥٥ ـ ٥٦، دروس في علم الأُصـول ٢: ٤٠١، أجود التقريرات ٣: ٣٢٥، المسـتمسك ١: ٢٤٨، ٢: ٥٧٦، ٣: ١٩٤، كتاب صلاة (النائيني) ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠، ٢: ٢٣٦، التنقيح ٦: ٥٦٢، ٩: ٣٧١، الاجتهاد والتقليد (الخوئي): ١٥٧.

٨. المحكم في الأُصول ٤: ٩٢، تحريرات في الأُصول ٢: ١٧٦، جـامع المدارك ١: ٣٧، فرائد الأُصول ٢: ٣١٩، العروة الوثقى ١: ٥٣، فوائد الأُصول ١: ١٦٥.

٩. منتقى الأُصول ٤: ٤٠٤ ـ ٤٠٥، بحوث في علم الأُصـول ٥: ١٥٠، تهذيب الأُصول ٢: ١٧٠ و٢: ٤٢١ ـ ٤٢٢.

١٠. الوافية: ١٧٨.

١١. معارج الأُصول: ٢١٧، مبادئ الوصول: ١٨٦، ٢٥٢، المعالم: ٢٢٢، هـدايـة المسـترشدين ٣: ٥٤٥، المـحصول ٢: ٥٥٩، المسـتصفى: ١٨٧ ـ ١٨٩.

١٢. المستصفى ١: ١٢٠ و١٤٢، المحصول ١: ٤٣٥ ـ ٥٦٤، ٤: ٣٨٧.

١٣. جامع المدارك ٢: ٤٨، التنقيح في شرح العروة الاجتهاد والتقليد: ٦٢.

١٤. المعارج: ١٥١، المعتبر ١: ٣٢، ذكرى الشيعة ١: ٥٢ ـ ٥٣.

١٥. الوافية: ١٩٩.

د ـ الحظر والإباحة

الأشياء في الأصل هل هي على الحظر أو على الإباحة؟ والفرق بين البراءة والحظر والإباحة هي أنّهما قبل الشرع والبراءة بعد الشرع، وأنّ مقتضى الشرع أو العقل بالنسبة لحالة الجهل والشكّ في حكم الأشياء بعناوينها هل هو البراءة أو الاحتياط ظاهراً؟[١].

(← براءة)

٣ ـ مجرى التخيير

مجراها حالات العلم الإجمالي الذي يتعذّر معه الاحتياط، كدوران الأمر بين المحذورين[٢].

(← تخيير)

٤ ـ مجرى الاستصحاب

يجري الاستصحاب فيما إذا كان لدينا يقين بحالة في زمن سابق وشكّ بذات الحالة في زمن لاحق، ومقتضى القاعدة الحكم ببقاء الحالة السابقة. وهذا هو المجرى الأساس للاستصحاب.

اختلاف مجرى الاستصحاب والألفاظ ذات الصلة

أ ـ قاعدة اليقين

وهي قاعدة تشترك مع الاستصحاب في جملة من الأركان، من قبيل افتراض اليقين، ولكن اليقين فيها غير فعلي، والشكّ سار في نفس اليقين، بمعنى أرنّه مع اختلاف زمان الوصفين (اليقين والشكّ) يتّحد زمان متعلّقيهما[٣]، أي ما تيقّنا به نشكّ به كذلك[٤].

ب ـ قاعدة المقتضي والمانع

هذه القاعدة تستبطن اليقين والشكّ، لكنّها تختلف عن الاستصحاب في انخرام ركن وحدة المتعلَّق فيها، فمتعلَّق الأوّل فيها هو وجود المقتضي للشيء، ومتعلَّق الثاني هو حصول المانع من تأثير المقتضي[٥].

ج ـ الاستصحاب القهقري (المقلوب)

ويُدعى في اللغة بأصالة الثبات[٦]، وهو استصحاب الحاضر في الماضي؛ يحوي جميع أركان الاستصحاب إلاّ أنَّ اليقين فيه لاحق والشكّ سابق[٧].

البحث الثالث: أُصول أُخرى

هناك أُصول وقواعد أُخرى يرجع إليها المكلّف (المجتهد والعامّي) كأصالة الحلّية والطهارة و... الجارية في حالات الشكّ في طهارة أو نجاسة شيء، أو الشكّ في حلّية أو حرمة شيء وما إليها، أي أنّها تجري في أبواب خاصّة من الفقه؛ يطلب التفصيل فيه من كتب قواعد الفقهية.

(← استصحاب)

١. نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ١٩٩ ـ ٢٠١، أجود التقريرات ٣: ٢٨٨، إرشاد الفحول ٢: ١١٥٧ ـ ١١٦٣.

٢. فوائد الأُصول ٣: ٤٤٢، مصباح الأُصول ٢: ٣٢٧ ـ ٣٤٢، اصطلاحات الأُصول: ٥٠.

٣. نهاية الأفكار ٤ ق١: ٨ ـ ٩.

٤. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٤١.

٥. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٤١ ـ ٤٤٢.

٦. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٦: ١٤.

٧. الأشباه والنظائر (السبكي) ١: ٣٩، البحر المحيط ٦: ٢٥، الأشباه والنظائر (السيوطي): ٧٦، وأنظر: الإبهاج في شرح المنهاج ٣: ١٧٠.

مجاز

(← حقيقة ومجاز)

مجتهد

(← اجتهاد)

مجعول

(← جعل)

مجمل

(← إجمال)

محرّم

(← حرمة)

محظور

(← حظر)

مخالفة

(← الموافقة والمخالفة)

مذهب الصحابي

(← صحابي)

مراتب الحكم

(← حكم)

مرجحات

(← تعارض)

مسألة الضدّ

تحسين البدري

مسألة الضدّ من المسائل المطروحة تحت موضوع الأمر، وتعنون بهذا السؤال: هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه[١]؟ وبرغم طرحها تحت الأمر كبحث لفظي إلّا أنّ هناك نقاشاً في كونها مسألة أُصولية أو غير أُصولية وكونها عقلية أم لفظية[٢]. ولذلك تعدّ من المسائل التي تحظى بتعقيدات في أُصول الفقه، وانقسم الأُصوليون فيها إلى ستّة طوائف على أقلّ تقدير.

ويبدو أنّها ذات تاريخ طويل؛ لأنّها كانت حاضرة في مدوّنات الأُصول منذ القرن الرابع والخامس، فنجد الشيخ الطوسي[٣]، والسيّد المرتضى[٤]، والسرخسي[٥]، والشيرازي[٦] (وهم من أعلام القرن الخامس) قد نقلوا المسألة ونقلوا آراء ثبتت لعلماء أُصول الفقه. ما يعني أنّها طرحت قبلهم، في القرن الرابع على أقلّ تقدير.

وقد نالت شيئاً من التعميق في البحث وذكرت جوانب

١. بدائع الأفكار (الرشتي): ٣٦٠.
٢. تحريرات في الأُصول ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٩.
٣. العدّة ١: ١٩٦.
٤. الذريعة ١: ٨٥ ـ ٨٦.
٥. السرخسي ١: ٩٤.
٦. اللمع ١: ٥٦ ـ ٥٧.

مختلفة منها من قبل أُصوليي الشيعة في العهود الأخيرة، ما زادها تعقيداً [١].

وقد ذكرت بعض الفوائد لهذه المسألة، وهي:

الثمرة الأُولى: فيما إذا تزاحم واجب مضيق مع واجب عبادي موسّع، مثل تزاحم إزالة النجاسة عن المسجد مع الصلاة قبيل نهاية وقتها، وباعتبار فعلية الوجوب المضيق (الصلاة) فإنّه بناء على اقتضاء النهي الفساد تكون عملية الإزالة فاسدة؛ لكونها منهياً عنها، أمّا مع عدم القول باقتضاء الأمر النهي عن الضدّ، فإنّ الإزالة لا تقع فاسدة.

الثمرة الثانية: فيما إذا تزاحم واجبان مضيّقان وكان أحدهما أهمّ من الآخر، وكان المهمّ عبادياً فإنّ المهمّ يقع فاسداً بناءً على القول بأنّ الأمر يقتضي النهي عن ضدّه. بينما لا يقع فاسداً بناء على عدم القول بالاقتضاء. على أنّ هذين الثمرتين لا يخلوان من المناقشات [٢].

(← أمر)

مسالك العلّة

(← علة، قياس)

مستحبّ

(← استحباب)

المستقلّات العقلية

(← الملازمات العقلية)

المستقلّات غير العقلية

(← الملازمات العقلية)

مسلك حقّ الطاعة

(← حقّ الطاعة)

مسلك قبح العقاب بلا بيان

(← قبح العقاب بلا بيان)

مشترك

(← اشتراك)

مشهور

(← شهرة)

مصادر التشريع

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

مصادر التشريع اصطلاح استخدمه متأخّرو علماء أُصول الفقه، ويقصدون به المنابع التي يستفيد منها المجتهد لاستنباط الأحكام الشرعية أو تحديد الوظائف العملية للمكلّفين. ويمكن تعريفها بكونها أدلّة الأحكام الشرعية.

---

١. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٢: ٣١٥ ـ ٣١٨، مصباح الأُصول ١: ٥٥٥ ـ ٥٧٤.

٢. بحوث في علم الأُصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٨، المحكم في أُصول الفقه ٢: ٣٠٨.

ومجمل مصادر التشريع التي وقعت موضع بحث ونقاش في أُصول الفقه عبارة عن ما يلي:

١. الكتاب.
٢. السنّة (القولية والفعلية والتقرير).
٣. العقل.
٤. الإجماع.
٥. القياس.
٦. الاستحسان.
٧. المصالح المرسلة.
٨. سدّ الذرائع وفتحها.
٩. عمل أهل المدينة.
١٠. العرف.
١١. شرع من قبلنا.
١٢. قول الصحابي ومذهبه.
١٣. الأُصول العملية.

ثانياً: الأقسام

وردت تقسيمات كثيرة للمصادر كما يمكن إيجاد تقسيمات أُخرى لها. مضافاً إلى أنّ التقسيمات التي تلحق الأدلّة الشرعية تلحق المصادر كذلك؛ باعتبارها ذات الأدلّة موضع بحث الأُصوليين. وهنا بعض من هذه التقسيمات:

١. تقسيمها إلى أصلية وفرعية أو تبعية. ويراد من الأصلية هو الكتاب والسنّة (عند جميع المذاهب) وقد يضيف إليها الشيعة وغيرهم العقل كأحد مصادر التشريع الأصلية[١]. ويراد من الفرعية باقي المصادر التي تناول دراستها الأُصوليون من الإجماع والاستحسان إلى آخره.

حصل هذا التقسيم باعتبار أنّ جميع مصادر التشريع الفرعية تعود في حقيقتها إلى الأصلية، ويتوقّف دليليتها وحجّتها على دليل آخر. فالإجماع عند الشيعة مثلاً يعود في حجّيّته إلى كشفه عن رأي المعصوم (أي السنّة). وفي القياس لابدّ أن يكون هناك مقيس عليه من القرآن والسنّة يقاس عليه الفرع، وهكذا باقي المصادر[٢].

٢. تقسيمها إلى متّفق عليه ومختلف فيه، والمتّفق عليه هو الكتاب والسنّة، والمختلف فيه هو باقي المصادر. لكن قد يختلف في المتّفق عليه، فعدّ البعض القياس مثلاً ممّا اتّفق عليه[٣]، لكن من الواضح أنّ الاختلاف فيه مشهود.

٣. والأدلّة المعتبرة شرعاً توصف بالشرعية وتقسم إلى لفظية أو نقلية مثل: الكتاب والسنّة القولية وغير اللفظية مثل: العقل والسنّة غير القولية والسيرة[٤].

٤. تقسيمها إلى القطعية وغير قطعية، والقطعية هي المصادر عن الشارع بنحو مقطوع به من حيث السند، ولا شبة فيه، مثل: الكتاب فإنّه قطعي الصدور، أو النصوص الشرعية (من الكتاب والسنّة) التي هي نصّ في مضمونها فإنّها قطعية من حيث الدلالة، ويلحق بالقطعية بعض القضايا العقلية التي يمكن استنباط أحكام منها.

والمصادر غير القطعية هي التي يحتمل عدم صدورها من الشارع أو عدم موافقة الشارع عليها أو أنّ دلالتها على المطلوب لم يبلغ مستوى القطع واليقين. وتدعى بالأدلّة

١. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٦٤ ـ ٢٨٦.
٢. أُنظر: امتاع أهل العقول ١: ٢٣٠.
٣. أُصول الفقيه (ناجي): ٢٧٥.
٤. بحوث في علم الأُصول ١: ٥٩ ـ ٦٠.

الظنّية مثل خبر الواحد، أو مطلق النصوص التي هي ظاهرة في مضامينها أو القياس.

(← أُصول المذهب، دليل، ما لا نصّ فيه)

مصادر التشريع عبر التاريخ

مصادر التشريع التي قد تبلغ عشرة عند بعض المذهب لم تكن منذ البداية بل أُضيفت تدريجياً إليها، ففي عهد الرسول كان القرآن والرسول نفسه هما المصدران الوحيدان للتشريع. ومثل القياس والاستحسان أُضيفا في القرن الثاني من الهجرة، برغم سعي المذاهب نحو البحث عن جذور في عهد الرسول عن استخدام للقياس والاستحسان آنذاك وهكذا مثل: الإجماع وعمل أهل المدنية وغيرها من مصادر التشريع التي لم تكن عهد الرسول، لكن أُضيفت فيما بعد رحيله.

(← أُصول الفقه ـ تشريع)

والكتب التي أوردت تاريخ وأدوار الفقه والأُصول تناولت هذا الموضوع.

من جانب آخر، فإنّ بحث هذه المصادر في الأُصول بدأ بنحو بدائي بسيط كما هو شأن أكثر العلوم والبحوث العلمية، ونال شيئاً من التعقيدات تدريجياً، وازدادت بحوثها وتنوعت بمرور الزمان، وحجم المؤلّفات والمناقشات التي نالتها هذه المصادر أصبحت كثيرة جّداً وناظرة إلى مختلف زواياها.

(← أُصول الفقه)

المصالح التحسينية

(← المصالح المرسلة)

المصالح الحاجية

(← المصالح المرسلة)

المصالح الضرورية

(← المصالح المرسلة)

المصالح المرسلة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

الصلاح: نقيض الطلاح[١]، والصلح: ضدّ الفساد والمصلحه: الصلاح والمصلحه واحدة المصالح، والاستصلاح: نقيض الاستفساد[٢].

أرسل الشيء يرسله: أطلقه وأهمله[٣]. أرسلت الكلام إرسالاً: أطلقته من غير تقييد[٤].

اصطلاحاً

هنا بعض التعاريف الواردة في هذا المضمار، والتي صنّفناها إلى أصناف:

الصنف الأوّل: التعاريف التي تفرض المصالح

١. ترتيب جمهرة اللغة ٢: ٣٧١، مادّة: «صلح».

٢. لسان العرب ٢: ٢٢٢١، مادّة: «صلح».

٣. لسان العرب ٢: ١٥٠٧، مادّة: «رسل».

٤. المصباح المنير: ٢٢٦، مادّة: «رسل».

المرسلة آلية أُصولية وتعرّفها بمعزل عن أي آلية أو دليل آخر، مثل:

ـ المصلحة المرسلة: هي المصلحة المطلقة من كلّ قيّد إلّا قيّد النفع العامّ[١].

ـ ترتيب الحكم الشرعي على المصلحة المرسلة، بحيث يحقّقها على المطلوب[٢].

الصنف الثاني: التعاريف التي تفرض المصالح المرسلة هي ذاتها المناسبة التي تستخدم كأحد مسالك العلّة في القياس، مثل:

ـ إنَّها المصالح التي يرجع معناها إلى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل معين من الشارع[٣]. ومن خلال التعبير بالأمر المناسب يبدو إرجاع المصالح المرسلة إلى المناسبة. والاختلاف بينهما هو في الاصطلاح فقط.

وفي هذا المجال يقال: هي عند التحقيق في جميع المذاهب؛ لأنّهم يقومون ويقعدون بالمناسبة، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نعني بالمصالح المرسلة إلّا ذلك[٤].

ـ الوصف المناسب الذي لم يكن له من الشرع شاهد بالاعتبار ولا بالإلغاء[٥].

وضمن هذا الصنف يدخل ما ورد عن الزركشي، فقد عرّف المرسلة بقوله: «مرسلة أي لم تعتبر ولم تُلغَ»[٦].

الصنف الثالث: التعاريف التي تعرّف المصالح المرسلة ضمن المقاصد الشرعية، مثل الموارد التالية:

عرّف البوطي المصلحة بقوله: «المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، طبق ترتيب معيّن فيما بينها»[٧]. فهو هنا يساوق بين المصلحة والمقاصد.

ثُمَّ عرّف الإرسال كالتالي: «وهو الوصف المناسب الذي لم يكن له من الشرع شاهد بالاعتبار ولا بالإلغاء».

وفي محلٍّ آخر يعرِّف المصالح المرسلة مجموعة كالتالي: «كلّ منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء»[٨].

أو المصالح الملائمة لمقاصد الشارع ولا يشهد لها أصل خاصّ بالاعتبار أو الالغاء[٩].

أو كلّ مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنّة والإجماع ليس خارجاً من هذه الأُصول، لكنّه لا يسمّى قياساً بل مصلحة مرسلة[١٠].

أو هي المصالح التي سكت عنها الشارع ولم ينصّ على اعتبارها أو إلغائها، فهي من صميم المقاصد، لكن الفرق بينهما في أنّ المقاصد أعم من حيث إنّها تثبت بالمصالح التي نصّ عليها أو أجمع عليها كما تثبت من غير نصّ أو إجماع[١١].

أو هي المصالح الملائمة لمقاصد الشريعة الإسلامية، ولا يشهد لها أصل خاصّ بالاعتبار أو الإلغاء. وإن كان

---

١. معالم الشريعة الإسلامية (صبحي الصالح): ٧٢.
٢. ضوابط المصلحة: ٣٦٤.
٣. المدخل لدراسة الفقه الإسلامي (محمّد يوسف موسى): ٢٠٠.
٤. إرشاد الفحول ٢: ٢٧١.
٥. ضوابط المصلحة (البوطي): ٣٣٩.
٦. البحر المحيط ٦: ٧٦.
٧. ضوابط المصلحة (البوطي): ٣٧.
٨. المصدر السابق: ٣٤٢.
٩. المصالح المرسلة ومكانتها في التشريع (جلال الدين عبدالرحمٰن): ١٤ ـ ١٥، المصلحة عند الحنابلة ١: ١١.
١٠. المستصفى ١: ٢٦٤.
١١. المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية: ٣٠ ـ ٣١، المقاصد الشرعية عند ابن قيم: ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

يشهد لها أصل خاصّ، دخلت في عموم القياس. وقد مثّل لها الفقهاء بأنّ الجماعة إذا اشتركوا في قتل واحد، فإنّهم به يقتلون. ووجه المصلحة هو: أنّ القتيل معصوم الدم. وقد قتل عمداً. فإهدار دمه، داع إلى منع القصاص؛ لأنّه يكفي أن يذهب الدم هدراً باشتراك اثنين في قتله...[١].

الاضطراب في التسمية

تعددت تسميات هذا الاصطلاح، فقد استخدم الأُصوليون أكثر من اصطلاح للإشارة إليه، أهمّها: المصالح المرسلة والاستصلاح[٢]، وهناك من استخدم اصطلاحين آخرين غير مشهورين في الاستخدام بهذا المعنى، هما: المناسب المرسل[٣]، والاستدلال المرسل[٤]، لكن الاصطلاح المشهور والدارج أكثر في هذا المجال هو المصالح المرسلة، وقد استخدمه المتقدّمون، وخاصة المتأخّرون منهم.

وقد برَّر الدكتور محمّد سعيد البوطي تعدد التسمية بقوله:

«إنّ كلّ حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب، أحدها: جانب المصلحة المترتّبة عليه، ثانيها: جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة، ثالثها: بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة، أي المعنى المصدري.

فمن نظر إلى الجانب الأوّل عبر بالمصالح المرسلة، وهي التسمية الشائعة، ومن نظر إلى الجانب الثاني عبر بالمناسب المرسل، كابن الحاجب وكالغزالي في كتابه شفاء الغليل، ومن نظر إلى الجانب الثالث عبَّر بالاستصلاح أو بالاستدلال، وقد عبَّر بالأُوّل الغزالي في المستصفى وعبَّر بالثاني إمام الحرمين في كتابه البرهان، وجعل بعضهم اسم الاستدلال شاملاً لما عدا دليل الكتاب والسنة والاجماع والقياس، كالاستحسان والاستصحاب، فعبَّر هؤلاء عن المصالح المرسلة بالاستدلال المرسل، ومنهم الإمام الزركشي في كتابه البحر المحيط»[٥].

وقد انعكس هذا الاضطراب على محلّ بحث المصالح المرسلة، فقد طرحت بحوث هذه الآلية في مكانين، أحدهما: القياس، حيث الكلام عن أقسام الوصف المناسب، وثانيهما: عند الحديث عن الاستدلال وأقسامه[٦].

ثانياً: أقسام المصالح

وردت أقسام عديدة للمصالح، فتارة قسّمت إلى عامّة وخاصّة؛ باعتبار صلتها بالمجتمع أو بالفرد، فإذا كانت ذات صلة بالمجتمع عُدَّت عامّة وإلّا عُدَّت خاصّة، والمصالح العامّة أو الاجتماعية من قبيل الأُمور التي تخصُّ الدولة والقانون والمصالح الخاصّة أو الشخصية من قبيل الأُمور التي تخصّ شؤون العائلة الداخلية وكلّ فرد منها.

---

١. الاعتصام (الشاطبي) ٢: ٣٩٥ ـ ٣٩٦، أُصول الفقه (أبو زهرة): ٢٦١.
٢. شرح مختصر الروضة ٣: ٢٠٤، روضة الناضر: ٨٦، قواعد الأُصول: ٧٨، المستصفى ١: ٢٥٧.
٣. الإحكام الآمدي ٣ ـ ٤: ٣٩٤، المستصفى ١: ٢٥٧، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٩.
٤. البحر المحيط ٦: ٧٦.
٥. ضوابط المصلحة (البوطي): ٣٤١ ـ ٣٤٢ وأُنظر: أثر المصلحة في التشريعات (العنبكي): ١٦٧ ـ ١٦٨.
٦. ضوابط المصلحة (البوطي): ٣٩٨.

كما قسمت المصالح إلى الحقيقية والوهمية والظنّية والمشكوكة؛ وذلك باعتبار التأكُّد أو عدم التأكّد من صحّتها، فالحقيقية هي التي لا شكّ في صحّتها وفي كونها ممَّا يُطلق عليها مصلحة، أمَّا الوهمية فهي التي تأكّدنا من عدم كونها مصلحة، وبنفس الاعتبار يمكن تقسيمها إلى ظنّية ومشكوكة، فإنّ بعض المصالح قد لا نجزم بكونها مصلحة فقد تكون مفسدة أو نظنّ بكونها كذلك أو نشكّ بكونها كذلك.

كما قسمت إلى الضرورية والحاجية والتحسينية؛ وذلك باعتبار أولويتها ومستوى الحاجة إليها [١].

وتقسيمها إلى معتبرة وملغاة ومرسلة؛ باعتبار الأخذ بنظر الاعتبار حكم الشارع فيها، والمعتبرة هي التي دلَّ دليل شرعي على اعتبارها شرعاً، وقد مثّلوا لذلك بالمصالح التي شُرّع لأجلها القصاص والجهاد.

والملغاة هي التي دلَّ دليل شرعي على إلغائها ولا تنسجم مع أهدافه ومقاصده، سواء رفضها بنصّ أو أنّها تخالف بنحو غير مباشر إحدى مقاصد الشريعة، ومثَّلوا لذلك بزيادة التكاليف على المسلمين وإيصال الصوم بدعوى تعميق مبدأ الامتثال وانصياع النفس وخضوعها لخالقها [٢].

والمرسلة هي التي لم يدلّ دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها، وهي موضع بحثنا هنا.

(← مصلحة ومفسدة، مقاصد الشريعة)

ثالثاً: الحكم

رأي الشيعة

لم يقل بالمصالح المرسلة أيٌّ من فقهاء الشيعة لا القدماء منهم ولا المتقدّمون. والشيخ المفيد والطوسي والسيّد المرتضى لم يتعرّضوا لهذا الموضوع أصلاً. برغم أنّ هذا يدعو للتأمّل؛ باعتبار تعرّضهم لمثل القياس ولا يعرف دليل عدم تعرّضهم لمثل المصالح المرسلة.

أمّا من تأخّر عنهم مثل المحقّق الحلّي فقد تعرّض لها ورفضها [٣]، وكذلك فعل الأمين الإسترابادي [٤]، والمحقّق الميرزا القمّي [٥].

أمّا المعاصرون منهم فبعض مثل: الشيخ هادي معرفة يبدو منه القول بحجّيّتها؛ وذلك اعتماداً على قبوله نظرية ولاية الفقيه. لكن رأيه في هذا المجال مبهم ولم ترد عنه التفاصيل اللازمة؛ باعتبار أنّ رأيه ورد في كتاب غير أُصولي، ولم يتعرّض للموضوع بنحو مباشر [٦].

وبعض آخر مثل الشيخ مكارم، حيث يذهب إلى أنّها إذا رجعت المصالح إلى المستقلاّت العقلية وإدراكات

---

١. للمزيد راجع: المختصر الوافي في أُصول الفقه (محمّد تقية): ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٢. انظر: شلبي، محمد مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، ص ٢٨٥ ـ ٢٨٨، أنيس المجتهدين ١: ٤٣١ ـ ٤٣٣، أصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٥٤ ـ ٧٥٦، و ٧٧٠ ـ ٧٧٤، البدعة والمصالح المرسلة: ٣٥٣ ـ ٣٥٦.

٣. أُنظر: معارج الأُصول: ٢٢١ ـ ٢٢٢، الفوائد المدنية: ٢٩٩، وكذلك المتأخّرون مثل الشيخ المظفر (أُصول الفقه ٣: ١٩٧) والسيّد الحكيم (الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٨٦) فقد رفضوه

٤. أُنظر: الفوائد المدنية: ٢٩٩.

٥. القوانين المحكمة ٣ ـ ٤: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، وكذلك المتأخّرون مثل الشيخ المظفر والسيّد الحكيم فقد رفضوه.

٦. أُنظر: ولايت فقيه: ١٦٩ ـ ١٧٤ بالفارسية، وقد نجد آخرين ذهبوا إلى نفس القول من خلال مقالاتهم في ولاية الفقيه. أُنظر: أحكام حكومتي ومصلحت بالفارسية والعربية من منشورات مؤسّسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني.

العقل القطعية التي يحرز فيها عدم المانع فتكون معتبرة وفقاً لقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وإذا رجعت إلى إدراكات العقل غير القطعية فلا تكون حجّة، وحجّيّتها بحاجة إلى دليل شرعي[١].

ويقول السيّد محمّد تقي الحكيم في بيانه لنتيجة بحثه في المصالح المرسلة:

«وبهذا يتّضح أنّ الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلّا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، كما هو مقتضى مبناهم الذي عرضناه في دليل العقل، وما عداه فهو ليس حجّة»[٢].

رأي أهل السنّة

يمكن تقسيم آراء أهل السنّة إلى قسمين، فالمعاصرون منهم ممّن كتب في هذا المجال لا يبدو وجود اختلاف بينهم في الأخذ بها، والكتب المنشورة في العقود الأخيرة تحكي هذا الأمر. أمّا القدماء والمتقدّمون منهم فقد اختلفوا بين قائل بها وبين رافض وبين مفصِّل بين أقسامها، فرفض أقساماً وقبل أقساماً أُخرى، ويمكن تلخيص الأقوال لديهم في الطائفتين التاليتين:

الطائفة الأُولى: منع التمسّك بها مطلقاً، وهو المذهب المنسوب إلى الأكثرين أو الجمهور[٣]، بل يذهب الآمدي إلى اتّفاق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على هذا القول، وحتّى مالك قال بها في خصوص المصالح الضرورية فقط[٤]. لكن يدّعي متأخّرو الشافعية أنّ إمامهم لم يقل بالمصالح المرسلة، برغم سرد بعضهم فتاوى وردت عن الشافعي يبدو اعتمادها المصالح المرسلة كدليل لها. وهي مثل جواز اتلاف الحيوان الذي يقاتل عليه الكفّار، واتلاف أشجارهم ونباتاتهم لأجل الظفر بهم...[٥].

الطائفة الثانية: الأخذ بالمصالح المرسلة، وأتباع هذه الطائفة انقسموا على عدّة آراء، هي:

الرأي الأوّل: الأخذ بها إذا كانت ملائمة لأصل من أُصول الشرع، كما هو المذهب المحكي عن الشافعي[٦]. وردّ ما حكي عنه من عدم أخذه بالمصالح أصلاً من خلال سرد مجموعة من الأحكام المأثورة عن الشافعي لا يمكن الاستدلال عليها إلّا من خلال الأخذ بالمصلحة كمصدر تشريع ممّا يعني أخذه بها[٧].

الرأي الثاني: إطلاق الأخذ بها، كما هو مذهب مالك. ويعتبر الإمام مالك وأتباعه روّاد الأخذ بهذا المصدر التشريعي[٨]، واعتبر الإمام الجويني ـ الذي استخدم اصطلاح الاستدلال مكان الاصطلاح الرائج ـ مالكاً قد أفرط في القول بهذا الأصل، ورده بردود عنيفة، وحكى عن البعض نقلهم مقولة عن مالك قال فيها: «أقتل ثلث الأُمة للاستبقاء على ثلثيها» وذلك في إشارة منه إلى خطورة القول بالمصالح المرسلة[٩]. ويذهب بعض إلى أنّ

١. أنوار الأُصول ٢: ٤٩٣.
٢. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٦.
٣. البحر المحيط ٦: ٧٦، إرشاد الفحول ٢: ٢٧٠.
٤. الإحكام (الآمدي) ٤: ١٦٠.
٥. المصلحة في التشريع الإسلامي: ٥٦.
٦. البحر المحيط ٦: ٧٨.
٧. البحر المحيط ٦: ٧٦ ـ ٧٧، أثر المصلحة في التشريعات: ١٧٣ ـ ١٧٤، و١٨٢ ـ ١٨٤.
٨. أُنظر: الموافقات ١: ٢٩، البدعة والمصالح المرسلة: ٢٥٥ ـ ٢٥٨.
٩. أُنظر: البرهان في أُصول الفقه ٢: ١٦١ ـ ١٦٨.

المصالح التي أخذ بها مالك، ناشئة عن نصّ وارد فيها، ولم يأخذ بالمصالح على الإطلاق، ولذلك نفى البعض عن مالك الأخذ بالمصالح، ومراده المصالح التي لم يجد سنداً لها في النصوص أو كانت عن تشهي وقولاً بالرأي[١].

الرأي الثالث: الأخذ بها إن كانت قطعية وضرورية، أي كونها من الضروريات الخمس وكلّية، أي تعم فائدتها المسلمين وهو مذهب الغزالي[٢] وكثير غيره[٣].

وقد ذهب الإمام أحمد بن حنبل إلى الأخذ بها، لكن مع عدم اعتبارها أصلاً مستقلّاً وقسيماً للكتاب والسنّة، بل كان يعدّها من معاني القياس[٤].

أمَّا الإمام أبو حنيفة فلم يؤثّر عنه شيء في هذا المجال، ورأيه مكتنف بالغموض[٥]، لكن أُثر عنه الكلام التالي: «آخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنّة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه»[٦].

وظاهر هذا أنَّه يرفض المصالح كأصل، كما يمكن القول بأنّه سكت عن هذا الموضوع، ولم تتضح دلالة السكوت هنا ما إذا كانت القبول أو الأعم منه، لكن الدكتور وهبة الزحيلي يرى أنّ القواعد المأثورة عن الحنفية تتسع للقول بالمصالح المرسلة، وتعني عملياً الذهاب إلى اعتمادها وإن لم يصرحوا بذلك[٧].

وقد يندرج تحت كلّ طائفة من الطوائف الثلاث عدد من الفقهاء الذين يختلفون في بعض الجزئيات، ولذلك قد يتشعّب الاختلاف جراء هذا ولو جزئياً، ليصبح الخلاف ذات وجوه عديدة. من هنا قام البعض بمحاولة توحيدية بين رؤى علماء أهل السنّة في هذه القضية، فقال باتّفاق العلماء على قبول المصالح المرسلة وأنّ الاختلاف ناشئ عن أُمور مثل الاضطراب في التعابير أو في أُمور جزئية وما شابه ذلك من التبريرات ووجوه الجمع[٨].

أدلّه القائلين بالمصالح المرسله

إنّ بعضاً ممَّن كتب في هذا الموضوع استغنى عن ذكر دليل على المصالح المرسلة، واكتفى بالاستدلال على وجود عنصر المصلحة في الشريعة وأنَّ الاحكام الشرعية والفتاوى في مدوّنات الفقه وخاصّة تلك المنسوبة إلى أئمة المذاهب، ملحوظ فيها المصالح البشرية بمختلف أنواعها المتقدّمة[٩]. وهذا يعني أنّ القول بالمصلحة في الشريعة يعدّ دليلاً كافياً على إثبات كلّ ما يعود إلى إعمال المصلحة في التشريع، ومنها: المصالح المرسلة، كما أنّ الذين استدلوا على حجّيّة المصالح المرسلة جاؤوا بنفس الأدلّة التي استدلّ بها على إعمال المصلحة في التشريع الإسلامي غالباً.

---

١. نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي: ٥٠.
٢. أُنظر: المستصفى ١: ٢٥٨ ـ ٢٦٠.
٣. أُنظر: البحر المحيط ٦: ٧٩، إرشاد الفحول ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١.
٤. أُنظر: أحمد بن حنبل (أبو زهرة): ٣٥١، ضوابط المصلحة (البوطي) ٣٧٩ ـ ٣٨١، البدعة والمصالح المرسلة (الواعي): ٢٥٨ ـ ٢٦٤.
٥. أُنظر: البدعة والمصالح المرسلة (الواعي): ٢٧٢ ـ ٢٧٥.
٦. تاريخ بغداد ١٣: ٣٦٥.
٧. أُنظر: أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٨٣ ـ ٧٨٦.
٨. أُنظر: ضوابط المصلحة (البوطي): ٤١٩ ـ ٤٢٢.
٩. أُنظر: البحر المحيط ٦: ٧٦ ـ ٨١، إرشاد الفحول ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٣، وكذلك مدوّنات المعاصرين مثل: أثر المصلحة في التشريعات وضوابط المصلحة (ص ٣٧٩ ـ ٣٨١) وغيرها. وإذا وردت في المصادر المتأخّرة استدلالات فهي في أصل اعتبار المصلحة في التشريع الإسلامي وكمقدّمة لدراسة الفقه الإسلامي وليس خصوص المصلحة المرسلة.

ومجمل الأدلّة التي وردت في حجّيّة المصالح المرسلة هي:

الدليل الأوّل: لقد روعي جنس مصالح الناس في جملة الأحكام، وذلك للأدلّة التالية:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾[١]. ومقتضى الرحمة تحقيق مصالح الناس، ولو خلت الأحكام من المصلحة لكان الإرسال لغير رحمة.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٣]، وهي آيات تحكي ابتناء الأحكام الشرعية على اليسر ورفع الحرج أو رعاية وتحقيق مصالح الناس.

ج ـ قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[٤]. فمضمون الآية يدلّ على جواز مخالفة بعض الأحكام الشرعية لأجل رعاية مصالح المكلّفين بسبب اضطرارهم للمخالفة، وهو تعبير آخر عن رعاية مصالحهم.

د ـ قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار، ونفي الضرر تعبير آخر عن كون رعاية المصالح أمراً مشروعاً.

وقد أكّد الطوفي الاستدلال بهذا الحديث بقوله: «ثم إنّ قول النبي ﷺ: لا ضرر ولا ضرار يقتضي رعاية المصالح إثباتاً، والمفاسد نفياً؛ إذ الضرر هو المفسدة، فإذا نفاها الشرع، لزم إثبات النفع الذي هو المصلحة لأنّهما نقيضان لا واسطة بينهما»[٥].

الدليل الثاني: تغيّر الزمان وأنماط الحياة وتنوّعها جعل من الصعب الاقتصار على الأحكام المنصوصة؛ لأنّ الاقتصار عليها يعطّل الكثير من مصالح الناس ويمنع من مواكبة التشريع لتطوّرات الزمان، وهو ممّا يتنافى مع المقاصد الشرعية. فكان من الضروري إصدار أحكام جديدة تتلاءم مع المقاصد الشرعية للحؤول دون الوقوع في تلك المحاذير[٦].

الدليل الثالث: إنّ موقف المجتهد تجاه المصلحة المرسلة لا يخلو عن ثلاثة، إمّا أن يرى كونها خالية من حكم اللّه، وهذا خطأ؛ لأنّه ما من واقعة إلّا وللّه فيها حكم باتّفاق المسلمين. وإمّا أن يعتبرها ويرتّب عليها حكماً يلائمها. وإمّا أن يلغيها ويرتّب حكماً على إلغائها. والأخيرين أخذ بما لا دليل عليه، فلا يوجد نصّ أو قياس يدلّ على الأخذ أو الإلغاء، والميل إلى أحد هذين القولين يعدّ ترجيحاً بلا مرجّح. فنعود إلى عمومات الأدلّة في المصالح المرسلة، وهي تدلّ على دخولها في مقاصد الشارع والحكم وفق المقاصد الشرعية[٧].

الدليل الرابع: استقراء اجتهادات الصحابة والتابعين يحكي إفتاءهم وفق المصالح الراجحة، مع أنّه لم يرد ولا يستنكر عملهم، وكأنّه بمثابة الإجماع الذي يجب

---

١. الأنبياء: ١٠٧.

٢. الحجّ: ٧٨.

٣. البقرة: ١٨٥.

٤. المائدة: ٣.

٥. رسالة الطوفي المطبوعة ضمن كتاب المصلحة في التشريع الإسلامي: ٢٤١، وأُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

٦. محاضرات في أُصول الفقه (سمارة): ١٢٠ ـ ١٢٢، وأُنظر: أُصول الفقه الإسلامي (شلبي) ٢٩١ ـ ٢٩٣، أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٦٢ ـ ٧٦٤، البدعة والمصالح المرسلة (الواعي): ٣١٣ ـ ٣١٨.

٧. ضوابط المصلحة (البوطي): ٤٢٠.

العمل به[١]، بل سار التابعون على نهج أساتذتهم من الصحابة، وقد عملوا بالمصالح المرسلة، كما عمل بها الصحابة[٢] وهكذا أئمة المذاهب الأربعة مع اختلاف في التسمية فقد يطلقون على المصالح المرسلة استحساناً[٣].

يبدو أنّ أهمّ دليل تمسّك به القائلون بحجّيّة المصالح المرسلة هو هذا الدليل، أي سيرة الصحابة. وفي هذا المجال أوردوا نماذج من سيرتهم في موارد خاصّة اعتبروها دليلاً على قولهم بالمصالح المرسلة، بل قالوا بعمل الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الأربعة بها بالاتّفاق والإجماع[٤].

نورد نماذج منها:

١ ـ دفن الرسول داخل المدينة دار الهجرة دون دار الدعوى في مكّة اجتهاداً من الصحابة.

٢ ـ جمع القرآن عهد أبي بكر، وذلك رعاية لمصلحة الإسلام والمسلمين وخوفاً من تحريف الآيات والسور وتشتتها وضياعها.

٣ ـ تولية عمر الخلافة بعد أبي بكر.

٤ ـ قتل الجماعة بالواحد، وشرّع ذلك عهد عمر.

٥ ـ اتّخاذ السجون وسيلة للتعزير والتأديب عهد عمر.

٦ ـ وضع الخراج وتدوين الدواوين عهد عمر، وهو قد استفاد ذلك من حضارات أُخرى.

٧ ـ منع عمر الصحابة مغادرة المدينة لتشريكهم في اتّخاذ القرارات.

٨ ـ منع الأنساب والأقارب من كثرة التزاور لكيلا تشتدّ الأواصر إلى درجة تزيل الحياء والاحترام وبلورة المشاكل والتوترات.

٩ ـ منع الولاة من خلط أموالهم الخاصّة بالأموال العامّة.

١٠ ـ إراقة اللبن المغشوش بالماء تأديباً للغشاش وحفظاً لحقوق المشترين.

١١ ـ تولية المفضول مع وجود الفاضل إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك.

١٢ ـ منع عمر الصحابة التزاوج بالكتابيات خوفاً من الإعراض عن زواج المسلمات.

١٣ ـ منع عمر المسلمين أكل اللحوم يومين متواليين.

١٤ ـ إمضاء الخليفة الثاني للطلاق الثلاث بلفظ واحد طلاقاً ثلاثاً، لتأديب الناس المتعجلين في أمر كانت لهم فيه أناة. وغيرها من الموارد[٥].

وألحق التابعون بالصحابة كذلك، واستدلّ بسيرتهم على المصالح المرسلة على غرار الاستدلال بسيرة الصحابة. وقد أوردوا نماذج لها:

منها: عمل عمر بن عبد العزيز بما دون البيّنة الشرعية لردّ المظالم، باعتبار أنّ البحث عن البيّنة الشرعية

---

١. محاضرات في أُصول الفقه (سمارة) ١٢٠ ـ ١٢٢، وأُنظر: أُصول الفقه الإسلامي (شلبي): ٢٩١ ـ ٢٩٣، أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٦٢ ـ ٧٦٤، البدعة والمصلحة المرسلة: ٣١٣ ـ ٣١٨.

٢. مصادر التشريع الإسلامي (الصالح): ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٣. مصادر التشريع الإسلامي (الصالح): ٣١٥ ـ ٣١٦.

٤. ضوابط المصلحة (البوطي): ٤١٩.

٥. أُنظر: المصلحة المرسلة وضوابط العمل بها ١: ٢ ـ ٧، المصلحة المرسلة (الخادمي): ٤٠ ـ ٤١، ضوابط المصلحة (البوطي): ٣٦٥ ـ ٣٧٢، أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٦٣ ـ ٧٦٤، أُصول الفقه الإسلامي (شلبي): ٢٩١ ـ ٢٩٢، منهج عمر الخطاب في التشريع (الدكتور محمّد بلتاجي): ١٠٣ ـ ٤٢٩، أثر المصلحة في التشريعات: ١٧٥ ـ ١٨١.

يوجب ضياع معظم الوقت في هذا المجال، ويمنع من وصول أصحاب الحقوق إلى حقوقهم لعدم إمكان تحصيل البينة لهم.

ومنها: أمره الولاة بإقامة الخانات بطريق خراسان لتؤدّي الخدمة للمسافرين في ذلك الطريق برغم أنّ هذا ممّا لم يُعهد عمله عهد الرسول ﷺ.

ومنها: منع تشييد المباني في منى توفيراً لراحة الحجيج.

ومنها: جمع الحديث وتدوينه واعتماد علم الجرح والتعديل في هذا المضمار.

ومنها: معاقبة الشاهدين إذا اختلفت شهادتهما.

ومنها: تجويز شهادة الصبيان على بعضهم الآخر أثناء اللعب وقبل رجوعهم إلى بيوتهم.

ومنها: ما ذهب إليه شريح من تضمين الصنّاع، للحاجة إلى ذلك وكثرة الصنّاع بعد النبي ﷺ.

ومنها: ما روي عن شريح وابن أبي ليلى من جواز إعارة الأرض لأجل البناء دون تحديد زمن للإعارة وجواز إخراجه بعد إتمام البناء مع إعطائه قيمة البناء[١].

مناقشة أدلّة القائلين بالمصالح المرسلة

نوقشت أدلّة القائلين بالمصالح المرسلة بالمناقشات التالية:

١ ـ القول بأنّ الشرع اعتبر جنس المصلحة في أحكامه إدّعاء ينقصه الدليل؛ لعدم وجود دليل من الكتاب والسنّة ولا إجماع الصحابة. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَما أَرْسَلْناكَ إِلّا رَحْمَةً لِلْعالَمِينَ﴾[٢]. فليس علّة تشريعية، بل هو توصيف للشريعة ونتيجتها، وليس تأسيساً لأصل شرعي.

٢ ـ على فرض اعتبار المصالح في التشريع الإلهي وأنّ هناك مصالح ملغاة ومصالح معتبرة، فإنّ إلحاقها بأحدهما بمثابة إلحاقها بالأُخرى؛ لكونه ترجيحاً بلا مرجح، ومع احتمال إلحاقها بأحدهما يبقى احتمال إلحاقها بالأُخرى. ومع وجود الاحتمال يسقط الدليل.

٣ ـ النصوص الدالّة على الأحكام الشرعية بيّنت الأحكام فقط، سواء اقترنت بعلّة أو لم تقترن، وفي الموارد التي بيّنت فيها العلل، لا يمكن القول بأنّها بيّنت المصالح كذلك، لكون المصالح والمفاسد تختلف عن العلل، والنصوص لا إشارة فيها للمصالح والمفاسد أصلاً.

والآيات التي يبدو منها التعليل هي مثل:

قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا تَدايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمّىً فَاكْتُبُوهُ﴾[٣]. وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا إِذا تَبايَعْتُمْ﴾[٤]. والآيتان بيّنتا الحكم الشرعي، ولم تتعرّضان لبيان المصلحة.

ومثل قوله تعالى: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ﴾[٦]. وقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾[٧]، فهذه الآيات بيّنت الأحكام وعللها لكنّها لم تبيّن إن كانت هذه العلّة مصلحة أو مفسدة.

---

١. المبسوط (السرخسي) ١٦: ١٣٦، الاعتصام (الشاطبي) ١ ـ ٢: ٣٩٨ ـ ٤٠٧، ضوابط المصلحة (البوطي): ٣٧٢ ـ ٣٧٨.

٢. الأنبياء: ١٠٧.

٣. البقرة: ٢٨٢.

٤. البقرة: ٢٨٢.

٥. الحشر: ٧.

٦. الأحزاب: ٣٧.

٧. التوبة: ٦٠.

ففي الآية الأُولى بيّنت توزيع المال على الفقراء لأجل منع حصر تداوله بين الأغنياء، وفي الآية الثانية بيّنت علّة تزوّج الرسول ﷺ بزينب بنت جحش بأنّها بيان لحكم زواج زوجة الابن بالتبنّي، وبيّنت الآية الثالثة علّة إعطاء المؤلّفة قلوبهم، وهي حاجة الدولة إلى ذلك.

ولم تشر هذه الآيات إلى علاقة وارتباط العلل المذكورة بالمصالح والمفاسد، لا منطوقاً ولا مفهوماً.

٤ ـ القول بالمصالح المرسلة يؤدّي إلى إبعاد صفة الشرعية عن الأحكام، وكأنّ الأساس في الأحكام هي المصالح، وانعدام الدليل الشرعي يكفي لنفي صفة الشرعية عن موضوعاتها، وفي النتيجة إسقاطها عن الاعتبار، بل يحتّم إسقاطها عن الاعتبار؛ لكون الحكم الشرعي هو مضمون خطاب الشارع المتعلّق بأفعال المكلّفين، وما دامت لم يدل عليها الشارع لا عيناً ولا نوعاً فهي ليست من الأحكام الشرعية وليست من الشرع أصلاً.

أمّا القول بأنّها تؤخذ من المقاصد الشرعية فهو ادعاء مردود؛ باعتبار أنّ المقاصد ليست أدلّة لفظية ونصوصاً لكي يستنبط منها حكم، بل هي بحدّ ذاتها مستنبطة ومستخرجة من النصوص الشرعية الدالّة على تحريم القتل والزنا والسرقة وما شابه، وهي ليست مقاصد، بل أحكام للعباد أُستفيد منها مقاصد.

أمّا إذا أُريد من المقاصد كونها حِكماً، فإنّ الحكمة قد تحصل وقد لا تحصل، وهي ليست مثل العلّة التي يتأتّى منها الحكم دائماً.

٥ ـ إنّ القول بالمصالح المرسلة يؤدّي إلى اختلال التشريع ويجعله عرضة للتغيير وفق تغيّر المصالح باختلاف الأزمان والأماكن والأحوال والأشخاص.

٦ ـ كون الآيات القرآنية تناقض المصلحة المرسلة، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَما آتاكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[١]. فإنّها تنهى عن الأخذ بغير ما جاء به الرسول أو نهى عنه، والمصالح المرسلة ممّا جاء به العقل وليس الرسول، فنهت الآية هذه عن الأخذ بها.

ومثل قوله تعالى: ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هٰذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ﴾[٣]، آيتان تأمران باتّباع الرسول بينما المصالح المرسلة تحكيم للعقل لا الشرع.

ومثل قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلإِسْلامَ دِيناً﴾[٤]، حيث الآية تحكي كمال الدين وعدم الحاجة إلى شيء آخر غيره، والقول بالمصالح يستلزم القول بعدم كمال الدين وحاجته للتكميل بالمصالح، وهو ما يتنافى مع الآيات والروايات[٥].

أمّا الاستدلال بحديث لا ضرر فيُرد بما يلي:

١ ـ رأي الطوفي بأنّ حديث لا ضرر مخصص يعتمد على إثبات كون نسبة هذا الحديث من الأدلّة الأوّلية نسبة عموم وخصوص مطلق، أي كون الحديث أخصّ مطلقاً من الأدلّة الأوّلية، لكن نسبته إلى تلك الأدلّة هي عموم وخصوص من وجه، فالأدلّة تشمل حالة الضرر وغير

---

١. الحشر: ٧.

٢. النساء: ٦٥.

٣. الأنعام: ١٥٣.

٤. المائدة: ٣.

٥. محاضرات في أُصول الفقه (سمارة): ١٢٣ ـ ١٢٧، وأُنظر: أصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٧٦١ ـ ٧٦٢، أُصول الفقه الإسلامي (شلبي): ٢٩٣ ـ ٢٩٤، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٤٠٠ ـ ٤٠٢، محاضرات في المقاصد الشريعة (أحمد ريسوني): ١٢٥ ـ ١٢٨.

الضرر، وكذلك حديث لا ضرر، ومادّة الاجتماع هي الضرر، فيحصل تعارض بينهما فيتساقطان، ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر إلّا أن يقال: بأنّ لسان دليل لا ضرر هو لسان شرح وبيان أنّ الأحكام الضررية مرفوعة، فيكون حاكماً، ولا حاجة لملاحظة نسبته مع باقي الأدلّة.

٢ ـ يعتقد الطوفي بأنّ النسبة بين الضرر والمصلحة نسبة تناقض، بحيث انتفاء الضرر يثبت المصلحة، مع أنّ الضرر يعني النقص في المال أو العرض أو البدن، وهناك حالة ثالثة بين الضرر والمصلحة، مثل التاجر الذي لم يربح ولم يخسر، فإنّه لم يتضرّر ولم يكتسب مصلحة. وهذا يثبت كون النسبة بينهما التضادّ وليس التناقض. وعليه انتفاء أحدهما لا يثبت الآخر؛ لوجود حالة ثالثة بينهما، وهو هنا المباح الذي لا ضرر فيه ولا مصلحة. ولذلك يقال: حديث لا ضرر رافع للتكليف وليس مشرعاً له، فهو هنا يرفع التكليف الذي يستبطن ضرراً، ولا يثبت شيئاً آخر، والمرجع في إثبات أمر آخر هو الأدلّة الأُخرى[١].

أمّا الاستدلال بسيرة الصحابة فقد أوردوا عليه ما يلي:

أوّلاً: لم يثبت كون هذه الأحكام والفتاوى كانت قد صدرت منهم بناءً على عملهم بالمصالح المرسلة، فقد يكون عملهم هنا ناشئاً من وجود نصٍّ بلغهم من الرسول لم يبلغنا أو اعتمادهم أدلّة أُخرى من قبيل الاستحسان والقياس، وإرجاع عملهم إلى المصالح هو فهم واستنطاق صدر من الفقهاء، وهو غير حجّة؛ لاحتمال خطأ الفهم والاستنطاق. وإذا نفينا احتمال هذا في بعض الموارد فالاحتمال باقٍ في الموارد الأُخرى.

ثانياً: الصحابة ليسوا معصومين فمن المحتمل ارتكابهم خطأً في إفتائهم بذلك، وحتّى لو كانوا مجتهدين فانّ اجتهادهم حجّة بالنسبة إليهم وإلى من يقلدهم لا بالنسبة إلى المسلمين جميعهم[٢].

ثالثاً: ادّعاء الإجماع في المسائل التي نسبت إلى الصحابة غير صحيح، وهي سيرة أفراد، وعمل البعض لا يعدّ إجماعاً[٣].

وأورد الشيخ مكارم على الاستدلال بسيرة الصحابة الإيرادات التالية:

١ ـ هذه السيرة لا تصل إلى زمن النبي ﷺ ولا يمكن استفادة تقرير الرسول في حقّها.

٢ ـ لا تتكوّن السيرة من مجرّد نقل موارد شخصية من أشخاص معدودين.

٣ ـ غالب ما نقل من تلك الموارد هي اجتهادات في قبال النصّ، مثل: إيقاع الطلاق الثلاث بكلمة واحدة[٤].

أدلّة النافين لحجّيّة المصالح المرسلة

تمسك النافون لحجّيّة المصالح المرسلة بعدّة أدلّة عقلية ونقلية، هي:

١ ـ المستفاد من كلمات بعض النافين هو أنّ انعدام الدليل بحدّ ذاته دليل على عدم الحّجّية. وقد اعتبر الشيخ مكارم هذا الدليل هو أحسن وجوه الاستدلال على عدم حجّيّة المصالح المرسلة.

---

١. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٧٦ ـ ٣٧٧.

٢. أُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.

٣. محاضرات في أُصول الفقه (سمارة): ١٢٨، أُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، محاضرات في أُصول الفقه (أحمد ريسوني): ١٢٥ ـ ١٢٨.

٤. القوانين المحكمة ٣ ـ ٤: ٢٠٩، أنوار الأُصول ٢: ٤٩٢.

٢ ـ القول بالمصالح أو المناسب المرسل يستلزم المحال؛ لأنّ المصالح إمّا معتبرة من قبل الشارع أو ملغاة، وإلحاق المصالح المرسلة بأحد هذين الاثنين ترجيح بلا مرجح أو أنّ الإلحاق بأحدهما ليس بأولى من الإلحاق بالآخر، فيستحيل الإلحاق[١].

ولا يكفي الاستدلال بأنّ الشرعيات عموماً مبنية على المصالح، بحيث إذا كان في شيء ما مصلحة صافية أو راجحة ينبغي أن يكون مشروعاً لتعلّق الحكمة به.

فهذا مرفوض؛ باعتبار أنّ الحكمة باعثة لرعاية المصالح فيما إذا قطع بخلوّها عن جميع المفاسد، مع أنّ القطع غير حاصل هنا، والحاصل هو الظنّ، ولا يكفي الظنّ، لكون الظنّ في هذه الحالة ليس من الظنون المعتبرة[٢].

٣ ـ لو كانت مصالح الناس تحتاج أكثر ممّا شرعه اللّه لبيّنه؛ لقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلإِنْسانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً﴾[٣]. مع الاعتقاد بشمولية الشريعة وكمالها، ولم يرد بيان في هذا المجال ممّا يعني عدم حجّيّته[٤].

٤ ـ المصلحة تعود إلى الحفاظ على مقاصد الشريعة، والأخيرة تعرف بالكتاب والسنّة والإجماع، وإذا لم تستند إلى هذه الثلاثة فهي غير معتبرة ولا حجّة، بل نستكشف عدم حجّيّتها[٥].

شروط الأخذ بالمصالح

لأجل ألّا تخضع المصالح للأهواء والشهوات، بادر القائلون بالمصالح المرسلة بوضع شروط لها، وقد اختلفوا في هذا المجال.

اشترط البعض ثلاثة شروط للأخذ بالمصالح:

أوّلها: الملاءمة بين المصالح التي تعتبر أصلاً قائماً بذاته وبين مقاصد الشارع، ولزوم عدم وجود تنافٍ ولا تعارض بينهما.

ثانيها: أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة بحيث، إذا عرضت على أهل العقول تلقتها بالقبول.

ثالثها: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم، بحيث لو لم يؤخذ بالمصالح المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج، واللّه تعالى يقول: ﴿وَما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٦]. وذلك لأجل أن لا يقع الناس في حرج[٧].

وذكر بعض آخر شروطاً أُخرى مستخدماً اصطلاح الضوابط فيها بدلاً عن الشروط، وهي:

١ ـ عدم إخلالها بعبودية اللّه تعالى.

٢ ـ عدم قصر المصلحة على إحدى الدارين الدنيا والآخرة.

٣ ـ عدم معارضتها أو تفويتها للنصّ.

٤ ـ عدم معارضتها لأصل مقطوع به.

٥ ـ عدم إخلالها بمقاصد الشريعة.

---

١. أنوار الأُصول ٢: ٤٩٢.

٢. معارج الأُصول: ٢٢٢ ـ ٢٢٤، أنيس المجتهدين ١: ٤٣٢ ـ ٤٣٣، أنوار الأُصول ٢: ٤٩١ ـ ٤٩٢، مقدّمة لدراسة الفقه الإسلامي: ١٦٥ ـ ١٦٦.

٣. القيامة: ٣٦.

٤. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٩٢.

٥. المستصفى ١: ٢٦٤.

٦. الحجّ: ٧٨.

٧. أُنظر: أُصول الفقه (أبو زهرة): ٢٦١، وأُنظر: البدعة والمصالح المرسلة (الواعي): ٣٦١ ـ ٣٦٢، المصلحة في التشريع الإسلامي: ٦٤ ـ ٦٥، الاعتصام (الشاطبي) ١ ـ ٢: ٤٠٩ ـ ٤١٢.

٦ ـ عدم تفويتها مصلحة أهمّ منها أو مساوية لها.

ومبررات هذه الشروط والضوابط جميعها يعود إلى لزوم كون المصالح منطقية وغير خاضعة للتشهّي، وللمنع من التلاعب بهذه العناوين العائمة[١].

مجال العمل بالمصالح المرسلة

بناءً على الرأي القائل بالمصالح المرسلة والذي يعتبرها دليلاً لاستنباط الأحكام، فإنَّ مجال العمل بها خاصّ بالمعاملات والقوانين القضائية والاجتماعية والسياسية والحكومية عموماً دون مثل العبادات، وذلك ممَّا تقتضيه أدلّة المصالح المرسلة.

الأدلّة التي استدلّ بها على المصالح واضحة الدلالة في اختصاصها بالأحكام غير العبادية، فانّ مثل سيرة الصحابة والامثلة التي ذكرت في هذا المجال لا تتعدّى كونها ذات بعد سياسي أو اجتماعي عام، أمّا الدليل العقلي، فمضمونه كون مصالح الإنسان متغيّرة بتغيّر الزمان، ولذلك قد تعدُّ بعض الأُمور المستحسنة سابقاً قبيحة حالياً أو قد تُستحدث معاملات جديدة لم تكن من ذي قبل، كما هو واضح في المعاملات، والاقتصار على المعاملات التي كانت موجودة في عهد الرسول ﷺ فقط يسلب الإنسان المعاصر الكثير من المصالح والفوائد التي يمكن أن تعود إليه بالنفع وتدرُّ عليه بخيرات كثيرة.

أمَّا العبادات والتعبّديات مثل: الصلاة فواضح عدم جريان دليل المصلحة فيها؛ وذلك لوجود النصوص في كونها توقيفية أوّلاً، ثُمَّ لعدم شمول الدليل العقلي، وكذا عمل الصحابة لها[٢].

مضافاً إلى هذا كلّه، فإنّه لا أحد ممّن قال بالمصالح المرسلة قال بحجّيّتها في العبادات والأُمور التوقيفية[٣]، بل يبدو عدم وجود خلاف هنا[٤] وجريانه في العبادات بدعة.

وإذا ثبت عن بعض الشيعة ما يبدو منهم من القول بالمصالح المرسلة فلا بدّ من حمله على ما ورد من أهل السنّة من تخصيص العمل بالمصالح المرسلة في غير التعبديات والتوقيفيات، أي في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية العامّة ذات الطابع الحكومي لا الفردي أو العبادي، ولم يصدر منهم ما يدلّ على إعمال هذه الآلية في العبادات؛ فانّهم طرحوها ضمن بحوث ولاية الفقيه وعدّوها من المصادر التي يمكن أن يعتمدها الفقيه الحاكم في مجال تشريع الأحكام ذات الطابع العامّ، أمّا العبادات فهي أُمور توقيفية صرفة.

المصالح المعتبرة

(← المصالح المرسلة)

المصالح الملغاة

(← المصالح المرسلة)

المصحف

(← الكتاب)

---

١. أُنظر: المصلحة المرسلة (الخادمي): ٧٥ ـ ١٠٠.

٢. مقدّمة لدراسة الفقه الإسلامي: ١٦٧.

٣. علم أُصول الفقه الإسلامي (إبراهيم عبدالرحمٰن): ١١٥، أُصول الفقه (البرديسي): ٣١١.

٤. الاعتصام (الشاطبي) ٢: ٤١٠ ـ ٤١٤.

مصلحة ومفسدة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

الصلاح ضدّ الطلاح، صَلَحَ الرجلُ صلاحاً وصُلوحاً. ويقال صلُح أيضاً[١]. الصلاح ضدّ الفساد[٢].

والمصلحة: الصلاح. والمصلحة واحدة المصالح. والاستصلاح نقيض الاستفساد. وأصلح الشيء بعد فساده: أقامه[٣].

الفساد نقيض الصلاح... والمفسدة خلاف المصلحة، والاستفساد خلاف الاستصلاح. وقالوا: هذا الأمر مفسدة لكذا أي فيه فساد[٤]. ومصلحة أي خير[٥]. والمفسدة خلاف المصلحة، الجمع المفاسد[٦].

اصطلاحاً

يذهب البعض إلى أنّه ليس للفقهاء اصطلاح خاصّ للمصلحة والمفسدة سوى ما لهما من المعنى اللغوي والعرفي، فكلّ منهما حقيقة عرفية عامّة لا عرفية خاصّة ولا حقيقة شرعية ولا متشرعية[٧].

رغم هذا فإنّ ما أثرناه من تعاريف للمصلحة في كلمات الأُصوليين تختلف فيما بينها، يبدو من بعضها أنّها تريد ذات المعنى المراد لغة وعرفاً، وبعضها الآخر غير واضح في هذا المضمار، نورد نماذج منها:

إنّها جلب منفعة أو دفع مضرة[٨].

لكن يعلق الغزالي على هذا التعريف بقوله: «ولسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنَّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع»[٩]. وما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أو لهما[١٠].

عرّفها الشاطبي في (الاعتصام) بقوله: ما فهم رعايته في حقّ الخلق من جلب المصالح ودرء المفاسد على وجه لا يستقل العقل بدركه[١١].

بينما عرّفها في (الموافقات) بقوله: ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان تمام عيشه ونيله ما تقتضيه أوصاف الشهوانية العقلية، حتّى يكون منعماً على الإطلاق[١٢].

ويعرّفها البعض في إطار المقاصد الشرعية ويساوق بينهما، حيث ورد عن الرازي: الوصف الذي يتضمّن في نفسه أو بواسطة حصول مقصود من مقاصد الشرع دينياً كان ذلك المقصود أو دنيوياً. ويمثّل لها بحفظ النفوس والفروج والأموال[١٣]. وهي من المقاصد الشرعية.

---

١. ترتيب جمهرة اللغة ٢: ٣٧١، مادّة: «صلح».
٢. كتاب مجمل اللغة: ٤١٤، لسان العرب ٢: ٢٢٢١، مادّة: «صلح»، المصباح المنير: ٣٤٥، مادّة: «صلح».
٣. لسان العرب ٢: ٢٢٢١، مادّة: «صلح».
٤. لسان العرب ٣: ٣٠٣٢ ـ ٣٠٣٣، مادّة: «صلح».
٥. المصباح المنير: ٣٤٥، مادّة: «صلح».
٦. المصباح المنير: ٤٧٢، مادّة: «فسد».
٧. فقه المصالح والمفاسد: ٢٤.
٨. المستصفى ١: ٢٥٨.
٩. المستصفى ١: ٢٥٨، وأُنظر: الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٦٧.
١٠. معارج الأُصول: ٢٢١.
١١. الاعتصام ١ ـ ٢: ٣٩٦.
١٢. الموافقات ١ ـ ٢: ٢٥.
١٣. الكاشف عن أُصول الدلائل وفصول العلل: ٥٣.

بل الكثير من أُصوليي أهل السنّة لم يفرّق بين المقاصد والمصالح، ولذلك نجد عند تقسيمهم للمقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية أو قطعية وظنّية تارة يستخدمون مفردة مقاصد وأُخرى مفردة مصالح[١]، ما يعني مساوقتهم بين المفردتين.

كما أنّ الغزالي عندما يعرّف المصلحة ويساوق بينها وبين المقاصد ويقول: «فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[٢].

وقد يقال في العلاقة بينهما بأنّ الصلاح أو جلبه ودرء الفساد هو أعظم مقصد الشريعة، أي أنّ المصلحة هي أحد مصاديق المقاصد أو أنّ متعلّق المقاصد أو غايات الشريعة هي المصالح[٣].

وقد تعرّف باللّذة، حيث ورد عن العز بن عبد السلام قوله: «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح واللّذات، والثاني مجازي، وهو أسبابها»[٤].

وعرَّفها البعض بقوله: «المصلحة هي اللّذة ووسيلتها، والمفسدة هي الألم ووسيلته»[٥].

ويقابل المصلحة، المفسدة، وقد ورد في تعريفها: المفسدة نقيض المصلحة وتبين حقيقتها. منها: الضرر وكلّ ألم أو غمّ أو ما يؤدّي إلى أحدهما[٦].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ ملاك

يستخدم هذا الاصطلاح في كلمات الأُصوليين ـ وفق التتبّع ـ للإشارة في كثير من الأحيان إلى المصلحة والمفسدة المستبطنة في الحكم، والتي دعت إلى إيجاب المتعلّق أو تحريمه أو ما شابه، والأوامر والنواهي في حقيقتها كاشفة عن الملاك الذي هو مصلحة أو مفسدة[٧].

٢ ـ علّة

وردت عدّة تعاريف للعلّة، منها: كونها الأمارة أو المؤثّر أو المعرّف للحكم، ومنها: كونها الوصف المستنبط المشتمل على مصلحة. وبناءً على التعريف الأخير لا بدّ للعلّة أن تستبطن المصلحة[٨].

(← علّة)

٣ ـ حكمة

هناك تعاريف عدّة وردت للحكمة، فقد عرّفها الغزالي بقوله: «المصلحة المخيلة المناسبة»[٩].

---

١. أُنظر: مقاصد الشريعة في تخصيص النصّ بالمصلحة: ٤٢ ـ ٥٨، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٥١ ـ ٥٩، أهمّية المقاصد: ١٦١ ـ ١٦٣.

٢. المستصفى ١: ٢٥٨.

٣. مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور): ٦١ ـ ٦٢.

٤. قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١١ ـ ١٢.

٥. تعليل الأحكام (شلبي): ٢٧٩.

٦. الكاشف عن أُصول الدلائل وفصول العلل: ٥٣.

٧. تقريرات في أُصول الفقه: ٢٣٤، منتهى الأُصول ١: ١٥٦ و٢: ٣١٢ ـ ٣١٣، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٢: ٣٩ ـ ٤٠ و٨٧ ـ ٨٩، دروس في علم الأُصول ١: ١٧٦.

٨. ميزان الأُصول ٢: ٨٢٧ ـ ٨٣٠، نبراس العقول: ٢٢٤ ـ ٢٣٥، التعليل بالشبه: ٤٨ ـ ٦٦، مباحث العلّة: ٧٠ ـ ١٠٢.

٩. المستصفى ٢: ١٧٩.

وعرّفت أيضاً بكونها المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم[١]. وبذلك تكون الحكمة مساوقة للمصلحة.

وهناك من الأُصوليين من يطلق الحكمة على معنيين:

الأوّل: الأمر الذي إذا نظر إليه في ذاته يُظنّ أنّه علّة.

والثاني: ما يترتّب على التشريع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وجاء بشواهد على هذين الاطلاقين[٢].

فرّق النائيني بين الحكمة والعلّة بأنّ الحكمة إذا تحقّقت فيمكن أن تكون علّة لتشريع حكم كلّي، بينما علّة الحكم يدور الحكم مدارها ولا يتخلّف عنها[٣].

(← حكمة)

٤ ـ مقاصد الشريعة

عرّفت المقاصد بتعاريف عديدة مثل: كونها المعاني أو الأوصاف الموجبة والمؤثّرة في تشريع الحكم لكنّ جلّ التعاريف تذهب إلى المساوقة بين المقاصد والمصالح، ويبدو منها المرادفة بين الاثنين[٤].

(← مقاصد الشريعة)

ثالثاً: الأقسام

وردت عدّة تقسيمات للمصالح نعرض لبعضها:

١ ـ المصالح المعتبرة والملغاة والمرسلة

هذا التقسيم بلحاظ اعتبارها وعدم اعتبارها شرعاً، فالمصالح المعتبرة هي التي اعتبرها الشارع ورتّب عليها أحكاماً، مثل: القصاص لاستيفاء حقّ القتل، وكذلك الجهاد لحفظ الدين.

والملغاة هي التي لغاها الشارع وأسقطها ولم يرتّب عليها أحكاماً، مثل: صيام شهرين بنحو تعيني على الغني الذي وطأ في نهار شهر رمضان؛ لأنّ ذلك أزجر له من الأُمور الأُخرى. فيقال: بأنّ الشارع قد ألغى هذه المصلحة، وجعل الكفّارة اختيارية بين ثلاثة أُمور.

والمرسلة هي التي لم يشرّع لها الشارع ولم يلغها[٥].

٢ ـ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية

تمّ هذا التقسيم بلحاظ تأثيرها في المجتمع والأفراد، والمصالح أو المقاصد الضرورية هي التي يتوقّف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية بحيث إذا فقدت، اختلّت الحياة في الدنيا وشاع الفساد وضاع النعيم الأبدي وحلّ العقاب في الآخرة. وهي خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وجارية في العبادات والعادات والمعاملات، ففي العبادات حفظ الدين والذي يتمثّل في الإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة. وفي العادات مثل حفظ النفس والعقل والمأكولات والمشروبات، وفي

---

١. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٦.

٢. الحكمة عند الأُصوليين: ٢٣ ـ ٣١.

٣. فوائد الأُصول ٣: ١١٦.

٤. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ٤٩، أُصول الفقه (الزحيلي) ٢: ١٠١٧، علم المقاصد الشرعية (الخادمي): ١٧، المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية: ٧٩، المقصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية وبعض المصطلحات الأُصولية: ١١ ـ ٦٣، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٨ ـ ٩ و٢٨ ـ ٤٢٣، موافقة قصد الشارع ومخالفته: ١١٨ فما بعدها.

٥. أُنظر: روضة الناظر وجنة المناظر: ١٤٩، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٣٩٤ ـ ٣٩٥، معارج الأُصول: ٢٢١، الموازنة بين المصالح والمفاسد: ٣٩ ـ ٤٢.

المعاملات مثل نقل الأملاك بعوض أو بغير عوض. وفي العقوبات مثل القصاص والديات[١].

والحاجيات هي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم، وإذا فقدت، لا يختلّ نظام حياتهم، لكن يلحقهم الحرج والمشقّة جراءها، ورتبتها بعد الضروريات.

ومثالها جلّ التشريعات التي وضعت لرفع الحرج والمشقّة، ففي العبادات مثل رخصة قصر الصلاة والإفطار للمسافر. وفي المعاملات العقود التي أُبيحت لتحقيق حاجات الناس من بيع وإجارة وما شابه. وفي العقوبات شرّع للولي حقّ العفو عن القصاص والأرش. وفي العادات مثل إباحة الصيد والتمتّع بالصيد[٢].

والتحسينيات أو الكماليات هي المصالح التي تقتضيها المروءة ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وفقدانها لا يخلّ بنظام الحياة ولا يوجب الحرج والمشقّة، لكن تصبح حياة الناس مستقبحة وتأتي في المرتبة الثالثة.

مثالها في العبادات: تشريع الطهارة وستر العورة في الصلاة والتزام الزينة والطيب. ومثالها في المعاملات: تشريع الامتناع عن بيع النجاسات ومنع خطبة شخص على خطبة آخر والأمر بالرفق بالزوجة والإحسان إليها. ومثالها في العقوبات: منع التمثيل بالقتلى وتحريم قتل النساء والأطفال في الحروب. ومثالها في العادات: آداب الأكل والشرب والاجتناب عن المأكولات النجسة والمشارب المستخبثة والإسراف والاقتار في المتناولات[٣].

وهناك أقسام أُخرى تُدعى مكملات المقاصد السابقة، أي كونها مكملات لكلّ من الضروريات والحاجيات والتحسينيات. فمكمل الضروريات مثل: المماثلة في القصاص فهو مكمل لحفظ النفس، وتحريم شرب الخمر القليل حفظاً للعقل؛ لأنّه يؤدّي إلى شرب الكثير. ومكمل الحاجي مثل: اشتراط الكفاءة بين الزوجين لتحقيق الوفاق والوئام بينهما. ومكمل التحسيني: كآداب الأحداث ومندوبات الطهارات والإنفاق من طيّبات المكاسب عند التصدّق.

وهناك تفاصيل وأمثلة كثيرة لكلّ من الأقسام المتقدّمة، وأقدم البعض على التوسعة فيها والبحث عن مصاديقها في الشريعة[٤].

٣ ـ المصالح الكلّية والجزئية والأغلبية

تمّ هذا التقسيم باعتبار تعلّقها بعموم الأُمة ومعظمها أو ببعض أفرادها، فالكلّية هي المصالح التي يعود نفعها إلى عموم الناس، مثل: حماية العقيدة وحماية الأماكن المقدّسة مثل مكّة المكرمة.

وقد يعود نفعها إلى جميع الأُمة مثل حفظ مكّة، وقد يعود نفعها إلى معظم الأُمة مثل المصالح الخاصّة ببعض الأمصار والقبائل من التجارة والصناعة وغيرها ممّن

---

١. المستصفى ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨، الموافقات ١ ـ ٢: ٦ ـ ٨.

٢. المستصفى ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، الموافقات ٢: ٦ ـ ٩، أُصول الفقه (أبو زهرة): ٣٤٤ ـ ٣٤٦، و٣٤٨.

٣. المستصفى ١: ٢٥٩، الموافقات ٢: ٦ ـ ٩، أهمّية المقاصد: ٣٨ ـ ٤٠.

٤. أُصول الفقه (أبو زهرة): ٣٤٨ ـ ٣٥٠، أُصول الفقه (الزحيلي) ٢: ١٠٢٠ ـ ١٠٥٠، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٧٩ ـ ٢٥٩، المقاصد العامّة (العالم): ١٦١ ـ ١٦٥، دراسات في فلسفة أُصول الفقه: ٧٦ ـ ٨١.

تخصّ أماكن وأمصاراً أو قبائل وقوميات خاصّة.

أمّا المصالح الجزئية فهي المصالح التي تعود إلى الأفراد، ومثالها جميع الأحكام الفردية الواردة في الشريعة والتي تكفلت بحفظ مصالح الأفراد.

والمصالح الأغلبية: هي التي تتعلّق بأغلب الناس، كبناء المصارف الإسلامية لتحفظ أموال الناس، وكذا المستشفيات والمدارس، فهي تعمّ أغلب أفراد الأُمة[١].

٤ ـ تقسيمات أُخرى

قد تكون هناك تقسيمات أخرى غير مشهورة، ووردت عن بعض الأُصوليين، منها التقسيم الوارد عن العز بن عبدالسلام، فهو يرى المصلحة هي اللّذة وأسبابها، ويقسّمها إلى أربعة أنواع:

الأوّلان هما: اللّذات وأسبابها.

والآخران هما: الأفراح وأسبابها[٢].

رابعاً: الحكم

وقعت المصلحة موضع بحث الأُصوليين في عدّة مواطن:

الأوّل: دور المصلحة في علاج ما لا نصّ فيه

إنّ الآليات التي طرحها أُصوليو أهل السنّة لمعالجة ما لا نصّ فيه غير قليلة، وقد كان للمصلحة في بعضها دور مهمّ فيها.

للمصلحة دور في القياس والاستحسان والمقاصد الشرعية والمصالح المرسلة، فالقياس يعتمد في الأساس على العلّة وعلى فكرة أن الأحكام مبنية على علل وأسباب شرّعت لأجلها، وهناك شبه اتّفاق بين علماء أهل السنّة على أنّ مرجع جميع الأسباب والعلل المستبطنة في الأحكام هو تحقيق مصالح العباد، أي جلب المنفعة لهم ودفع الضرر والمفسدة عنهم[٣].

(← قياس)

وقد أدرج الاستحسان وفق طائفة من التعاريف ضمن المصالح المرسلة[٤]، كما أنّ هناك صنفاً من أصناف الاستحسان يُدعى استحسان المصلحة، وهو عبارة عن الأخذ بمصلحة هي أقرب إلى مورد الشرع، فيها تحقيق مصلحة أو درء مفسدة، مثل: تجويز أبي حنيفة الزكاة لبني هاشم رعاية لمصالحهم وحفظاً لهم من الضياع[٥].

(← استحسان)

أمّا المقاصد الشرعية والمصالح المرسلة فمن الواضح دور المصلحة الأساسي فيهما.

(← استصلاح، المصالح المرسلة، مقاصد الشريعة)

الثاني: دور المصلحة في معالجة التزاحم

للتزاحم معنيان، أحدهما: تزاحم الملاكات، والآخر: التزاحم في مقام الامتثال. وفي تزاحم الملاكات هناك نقاش بناء على مذهب المعتزلة القائلين بتبعيّة الأحكام

١. المقاصد العامّة (العالم): ١٧٢ ـ ١٧٣، المقاصد الشرعية عند ابن قيم: ١٦٤ ـ ١٦٥، مقاصد الشريعة (احميدان): ٢٧٢ ـ ٢٧٩.

٢. قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١: ١٠ ـ ١١.

٣. المصلحة في التشريع الإسلامي: ٤٠.

٤. أُصول الفقه (ابن مفلح) ٤: ١٤٦٧، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٤٩، الإحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ١٩٢، إرشاد الفحول ٢: ٢٦٦، أُصول الفقه (أبو رهرة): ٢٤٥.

٥. أُصول الفقه (البرديسي): ٣٠١، نظرية الاستحسان: ٣٨ ـ ٣٩.

للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، من حيث إنّه قد يكون للفعل جهتان، أحدهما مصلحة تقتضي إيجابه، وأُخرى مفسدة تقتضي تحريمه، وترجيح إحديهما على الأُخرى يعود إلى المولى وليس للعبد. من هنا ترك هذا البحث وعدّ دون جدوى؛ لكون هذا الترجيح من خصائص اللّه.

وبناء على المعنى الآخر للتزاحم، أي التزاحم في مقام الامتثال فهو من شؤون العبد وبحثه مثمراً، ويرجع أمر الترجيح بين الأمرين إلى العبد نفسه، وقد وضعت معايير للترجيح، منها: كون ملاك أحدهما أهمّ من ملاك الآخر. وقد وردت عن الأُصوليين طرقاً يتمكّن من خلالها المكلّف تشخيص الأهمّية[١].

(← تزاحم)

الثالث: المصلحة كأحد مراتب الحكم

أورد بعض الأُصوليين مراتب للحكم، وعدّوا المصلحة أحد مراتب تكوين الحكم. وقد اختلفوا في تحديد المراتب.

قسم البعض المراتب كالتالي:

١ ـ اقتضاء الحكم، أي وجود ما يدعو الباري إلى الحكم، وضمّنوا هذه المرتبة المصلحة أو المفسدة التي تقتضي من الباري إنشاء الحكم.

٢ ـ إنشاء الحكم.

٣ ـ فعلية الحكم.

٤ ـ التنجز واستحقاق المكلّف العقوبة على المخالفة[٢].

وقد تعرّضت هذه الرؤية لنقود وإشكالات عديدة[٣].

وهناك من ذهب إلى أنّ للحكم مرحلة واحدة، وهي مرحلة الجعل والاعتبار. وآخر ذهب إلى القول بوجود مرتبتين للحكم، هما: مرتبة الجعل ومرتبة المجعول، ولابدّ أن تكون المصلحة أو المفسدة خارجة عن أصل الحكم؛ لكون ملاك الحكم علّته وليس الحكم نفسه[٤].

أمّا الشهيد الصدر الذي استخدم اصطلاح مبادئ الحكم للإشارة إلى المراحل المزبورة فيرى وجود مرحلتين للحكم، هما: مرحلة الثبوت، ومرحلة الإثبات، كما يرى لمرحلة الإثبات خطوات ثلاث يتخطّاها كلّ مشرّع غالباً، وهي:

١ ـ الملاك.

٢ ـ الإرادة.

٣ ـ الاعتبار[٥].

(← حكم)

الرابع: دور المصلحة في الفقه

بناء على رأي أكثر علماء الإسلام فإنّ الأحكام عموماً شرّعت لأجل مصالح العباد، فالمعاملات والقصاص والديات وما شابه، استبطنت مصالح للعباد سعى الشارع توفيرها من خلال سنّ الأحكام ذات الصلة. هذا برغم أنّه

١. نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٤١٣ و٤ ق ٢: ١٢٨.

٢. كفاية الأُصول: ٢٥٨، نهاية الدراية ٣: ٢٤ ـ ٢٨، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٥: ٢٠ ـ ٢٢، عناية الأُصول ٢: ٥٣ ـ ٥٥.

٣. لمحات الأُصول: ٤١١ ـ ٤١٣، منتقى الأُصول ٤: ٩٣ ـ ٩٦، نهاية الأُصول ١ ـ ٢: ٣٩٥.

٤. المباحث الأُصولية ٤: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، تحقيق الأُصول (الميلاني) ٢: ٢٨٠ ـ ٢٨١، نهاية الأفكار (البروجردي) ج ٤ ق: ٣٢١، منتقى الأُصول ٢: ١١٧، المباحث الأُصولية ٤: ٤٦ و١٢٨ و١٣٤، دروس في علم الأُصول ١: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

٥. دروس في علم الأُصول ١: ١٤٦.

لم يصرّح في نصوص كلّ من هذه الأحكام بهذا الموضوع، لكنّ هناك إشارات لهذا الموضوع في بعض النصوص مثل كون إرسال الرسل والرسالة رحمة للعالمين أو التعبير بأنّه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام أو ما شابه[١]. وهي جميعها تستبطن معنى رعاية مصالح العباد في التشريع الإلهي. وبلغ دور المصلحة في الفقه إلى مستوى حيث ينسب إلى نجم الدين الطوفي وغيره ترجيح المصلحة عند تعارضها مع النصّ والإجماع بأدلّة مثل حديث «لا ضرر ولا ضرار» وآيات قرآنية وأدلّة عقلية[٢]. ومع غضّ النظر عن صحّة هذا الرأي أو عدم صحّته فإنّه يعكس مدى أهمّية المصلحة من وجهة نظر هؤلاء.

كما أنّ هناك الكثير من الأحكام ابتنت أو رتّبها الفقهاء على المصالح والمفاسد بصراحة، والموارد التالية نماذج منها:

١ ـ الأحكام الحكومية. لقد ابتنى هذا الصنف من الأحكام على المصالح العامّة التي يحددها الحاكم وتستهدف الحفاظ على البلدان الإسلامية وشعوبها، وطبيعتها تتغيّر بتغيّر المصالح وفق ما يقتضيه الزمان والمكان[٣].

٢ ـ بعض الموضوعات الفقهية، مثل عدم جواز التقرّب من مال اليتيم إلّا لمصلحة، تفسيراً لقوله تعالى: ﴿**وَلا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[٤]. فقد فسّرت الفقرة الأخيرة بالمصلحة، فهي التي تجوّز الاقتراب والتصرّف بمال اليتيم. ومن الواضح أنّ الموضوع في مثل هذا الحكم متغيّر حسب الزمان والمكان، والمصلحة هي المقياس في جميع الأزمنة والأمكنة.

٣ ـ إمكانية تغيير الأحكام الأوّلية بسبب مصلحة، مثلاً إذا أدّى إقامة مراسم الحجّ إلى ضعف بلد إسلامي واحتمال هجوم الأعداء عليه بسبب غياب بعض المسلمين، فإنّ الحجّ يتحوّل إلى محرّم على ذلك البعض، وأحكام من هذا القبيل.

ومن هذا القبيل ما ورد عن عزّالدين بن عبد السلام قوله: «لو عمّ الحرام الأرض، بحيث لا يوجد فيها حلال، جاز أن يستعمل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات ولا يقف تحليل ذلك على الضرورة؛ لأنّه لو وقف عليها، لأدّى إلى ضعف العباد واستيلاء الكفّار وأهل العناد على بلاد الإسلام، ولا نقطع الناس عن الحرف والصنائع والأسباب التي تقوم بمصالح الأنام»[٥].

(← المصالح المرسلة)

الخامس: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

وهي من ضمن المسائل الكلامية التي دخلت على أُصول الفقه[٦] وبرغم أنّها وردت في كلمات الأُصوليين كثيراً لكنّهم لم يتدارسوها في الأُصول وإذا وردت إشارات لها فليس تحت عنوان «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد» فلا يوجد هكذا عنوان في الأُصول، بل تحت

١. أُنظر: المصلحة في التشريع الإسلامي: ٣٤ ـ ٣٧.
٢. المصلحة في التشريع الإسلامي: ١٣٧ ـ ١٥٦ و ١٩٢ ـ ٢٠٠ و ٢١٠ ـ ٢١١.
٣. الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير (الصافي): ٢٠ ـ ٢١ و٣٣ ـ ٣٨، بحوث في الفقه المعاصر ٤: ٦٢ و٦: ٢٧ ـ ٣٨، موسوعة طبقات الفقهاء (المقدّمة) ١: ٣١٩ ـ ٣٥٦.
٤. الأنعام: ١٥٢.
٥. قواعد الأحكام في اصلاح الأنام ٢: ١٨٨.
٦. تهذيب الأُصول ٢: ٣٩٧.

عناوين أُخرى مثل بحث اجتماع الأمر والنهي أو الأقلّ والأكثر والإشكالات الواردة في هذا الموضوع[١]. وقد يكون هذا لعدم كونها مسألة أُصولية أو لعدم الاعتقاد بصحّتها أو أُمور أُخرى... وقد تكون له إشارات تحت موضوع التحسين والتقبيح، وتحت عنوان العلّة؛ وذلك لأنّ القول بوجود مصلحة أو مفسدة في الأحكام الشرعية يستلزم القول بتعليل الأحكام وإمكانية القياس، والأخير يستلزم القول بإمكان إدراك العقل للحسن والقبح، اللّذان هما مقياس المصلحة والمفسدة. ولذلك تناول ابن حزم هذا الموضوع تحت عنوان واحد، وهو العلل[٢].

(← الحسن والقبح، علة)

ولا يبعد أن يكون قول البعض بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ناشئ عن سعيهم للهروب من القول بتعليل الأحكام والقياس في النهاية، كما هو واضح في كلمات ابن حزم الظاهري، حيث يقول في هذا المضمار: «... ﴿وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالكافِرُونَ ماذا أَرادَ اللّٰهُ بِهٰذا مَثَلاً كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّٰهُ مَنْ يَشآءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشآءُ﴾. فأخبر تعالى أنّ البحث عن علّة مراده تعالى ضلالاً... وهذه كافية في النهي عن التعليل جملة، فالمعلل بعد هذا، عاص للّه عزّ وجلّ»[٣].

ويقول كذلك في هذا المجال: «إنّ أوّل ضلال هذه المسألة قياسهم اللّه تعالى على أنفسهم في قولهم: إنّ الحكم بيننا لا يفعل شيئاً إلّا لعلّة، فوجب أن يكون الحكيم عزّ وجلّ كذلك»[٤].

ويقول كذلك: «وأمّا قولهم: إنّه تعالى يفعل الأشياء لمصالح عباده فإنّ اللّه تعالى أكذبهم بقوله: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْآنِ ما هُوَ شِفاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلايَزِيدُ ٱلظّالِمِينَ إِلّا خَساراً﴾. فليت شعري أيّ مصلحة للظالمين في إنزال ما لا يزيدهم إلّا خساراً، بل ما عليهم في ذلك إلّا أعظم الضرر وأشدّ المفسدة...»[٥].

وقد يتناول هذا البحث تحت عنوان وجود أو عدم وجود ملاك للأحكام الشرعية، فإنّ القول بوجود ملاك يعني تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدمه يعني القول بعدم التبعية. وإذا قلنا بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فلا ينبغي لنا أن نبحث عن ملاك للحكم[٦].

وهناك أقوال وآراء فيما يخصّ تبعية أو عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

الرأي الأوّل: تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وهو المنسوب إلى العدلية الإمامية أو المشهور عنهم[٧]، وذهب إليه بعض أهل السنّة مثل الرازي[٨].

ويقال في توضيح هذا الرأي والاستدلال عليه: إنّ الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية،

---

١. أُنظر: نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٤٠٥، تهذيب الأُصول: ٣٩٥ ـ ٣٩٨، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ٥٩ ـ ٦٠، أنوار الهداية ١: ١٥٥ ـ ١٥٨.

٢. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٤٦.

٣. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٧٣.

٤. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٨٢.

٥. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٨٣.

٦. أُنظر: الدروس (الحيدري) ٢: ١٥٨ ـ ١٦٢.

٧. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٢٦ و٣: ٢٢٠، نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٤٠٥، التنقيح في شرح المكاسب ٣٧: ١٠١، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٧: ١٥٠.

٨. المحصول ٢: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

والأحكام الشرعية وإن تعلّقت بعناوين خاصّة كالصلاة والصوم والسرقة والغيبة، إلّا أنّ المأمور به والمنهي عنه حقيقة هو المصالح والمفاسد. والسرّ في تعلّق الأحكام بعناوين، مثل: الصلاة والسرقة والغيبة هو عدم علم العباد بكيفية تحصيلها أو الاجتناب عنها، ولو اطّلع العقل بتلك المصالح والألطاف، لحكم بلزوم الإتيان بها. فالمصالح والألطاف هي المأمور بها بالأمر النفسي. والعناوين التي تعلّق بها الأمر والنهي، هي محصلات (بالكسر) تلك الغايات وأوامرها إرشادية مقدمية[١].

ويضيف البعض على هذا كون الأحكام لابدّ أن تصدر عن مصلحة ومفسدة، ولا يمكنها أن تصدر جزافاً؛ باعتبارها صادرة من حكيم[٢].

ويضيف آخر: وجود نصوص وروايات في علل الشرائع تضمّنت بيان مصالح الأحكام ومفاسدها[٣]، بل يرى البعض أنّ هذا ممّا نستفيده من القرآن والروايات[٤].

ويورد البعض في توضيح التبعية: «إنّ مطلق المصلحة والمفسدة النفس الأمريتين ليس علّة تامّة للتكليف، بل لابدّ أن تكون ملزمة، بحيث لو كشف الغطاء، لحكم العقل بوجوب التكليف واستقبح خلافه»[٥].

واستدلّ الرازي على هذا القول بأدلّة واعتبارات عقلية ونقلية:

الأوّل: لزوم كون أحكام اللّه صادرة لمرجح لا دون ترجيح وإلّا لزم الترجيح دون مرجّح، وإذا كان هناك مرجّح فلابدّ أن يكون لمصلحة العبد لا لمفسدته.

الثاني: إجماع المسلمين بأنّ اللّه حكيم لا يفعل إلّا لمصلحة وإلّا كان عابثاً، وهو محال على اللّه، للأدلّة العقلية والنقلية.

الثالث: إنّ اللّه خلق الآدميّ مكرّماً ومشرّفاً، وهذا يقتضي ألّا يشرّع اللّه له حكماً إلّا لمصلحة.

الرابع: إنّ اللّه خلق العبد لعبادته، فإذا أمر عبده بشيء، فلابدّ أن يزيح عذره وعلّته ويسعى في تحصيل منافعه ودفع مضاره ليصير فارغ البال ويتمكّن من عبادته بخلوص.

الخامس: النصوص الدالّة على أنّ مصالح الخلق ودفع المضارّ عنهم مطلوب من قبل الشرع، وهي مثل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[٦]. و﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٧]. و«بعثني بالحنيفية السهلة السمحة»[٨] و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»[٩].

السادس: إنّه وصف نفسه بالرأفة والرحمة، وتشريع ما لا يكون فيه مصلحة للعبد يخالف رأفته ورحمته[١٠].

وانقسم أتباع القول بالتبعية إلى عدّة طوائف:

منها: القول بالتبعية النوعية في المتعلّقات، وهو رأي وسط بين القولين السابقين، ويُنسب إلى محقّقي الأشاعرة ويميل إليه بعض الشيعة مثل المحقّق النائيني. وبناءً عليه

---

١. أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠، تهذيب الأُصول ٢: ٣٩٥ ـ ٣٩٦، أنوار الهداية ٢: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

٢. منتهى الأُصول ٢: ٤٦ ـ ٤٧.

٣. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١٦٩.

٤. محاضرات في الإلهيات: ٣٣٣.

٥. بدائع الأفكار (الرشتي): ٤٢١.

٦. الأنبياء: ١٠٧.

٧. البقرة: ١٨٥.

٨. الكافي ٥: ٤٩٤.

٩. معاني الأخبار: ٢٨١.

١٠. المحصول ٢: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

فإنّ أصل التبعية حاضرة في الأحكام لكن ليس تجاه كلّ أفراد الأحكام، بل متوجّهة إلى طبيعي الأحكام، بحيث يكفي تحقّق المصلحة أو المفسدة في بعض الأفراد دون بعض. واستلزام الترجيح دون مرجّح منتفٍ؛ لوجود مصلحة نوعية تنفي هذا الأمر.

ويمثّل لهذا الرأي برغيفي الجائع وطريقي الهارب مع تساوي الرغيفين والطريقين من جميع الجهات، فإنّه لا إشكال في اختيار أحد الرغيفين والطريقين مع أنّه ليس في اختيار ذلك مرجح أصلاً؛ لأنّ المفروض تساوي الفردين في الغرض من جميع الجهات[١].

ورد البعض هذا الرأي بأنّ هذا الرأي يستلزم الترجيح بلا مرجح، كما هو الحال في القول بعدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وهو من الأحكام العقلية التي لا تقبل التخصيص؛ وذلك لأنّا إذا قلنا: بكون ملاك الحكم يكون في الطبيعة نفسها بلا دخل لخصوصية الأفراد، فتكون الطبيعة نفسها مأموراً بها، واختصاص بعضها بالحكم والإيجاد أو الاختيار والبعث يكون من الترجيح بلا مرجّح واختيار بلا ملاك، ومجرّد كون الطبيعة ذات ملاك لا يدفع استحالة التخصيص ببعض الأفراد بلا مرجّح وملاك، فإنّ كلّ ملاك يدعو إلى نفسه ولا معنى لدعوته إلى غيره.

وأمّا ما يُذكر من أمثلة جزئية، فهي لا يمكنها أن تكون برهاناً، ولا يمكن إبطال البرهان بمثال جزئي، بل قد تكون هناك مرجّحات خفية قد يغفل عن تفصيلها الفاعل أو الآمر.

ثُمّ يذهب الإمام الخميني إلى أنّ القول دائر بين القول بتعلّق المصالح والمفاسد بالمتعلّقات أو بالطبيعة أو بالأوامر نفسها ممّا لا أصل له، ويطرح رأياً آخر، وهو إمكانية ألّا يكون المتعلّق مصداقاً ذاتياً للمصلحة، بل قد يكون مصداقاً عرضياً، والمتعلّق بالذات هو إظهار الموافقة، كما يحصل هذا عند عامّة الناس[٢].

ومنها: التبعية في نفس الأوامر والنواهي لا في متعلّقاتها، وهو لصاحب الكفاية، وقال: إنّ هناك مصلحة أو مفسدة في الأوامر والنواهي، لكن ليس في متعلّقاتها، بل في نفس الأوامر. وبناء عليه، تكون الأوامر عموماً تشبه الأوامر والنواهي الامتحانية التي تكون المصلحة ليس في متعلّقها، بل في نفسها[٣].

لكن ردّه المحقّق النائيني بأنّه لو كانت المصالح والمفاسد في نفس الجعل لتحقّقت، دون حاجة إلى الامتثال ولا يبقى موقع للامتثال أصلاً[٤].

ومنها: التفصيل بين الأحكام التكليفية فالمصالح والمفاسد في متعلّقاتها وبين الأحكام الوضعية التي تكون المصالح والمفاسد في نفس جعلها وتشريعها. وقد ذهب إلى هذا السيّد الخوئي[٥].

ومنها: تبعية الأحكام الكلّية للمصالح والمفاسد. أمّا الأحكام الجزئية فلا دليل على تبعيتها للمصالح والمفاسد، فالعبادات والمعاملات كأحكام كلّية تتبّع المصالح والمفاسد، بينما أحكام الشكّ والسهو في الصلاة مثلاً،

---

١. فوائد الأُصول ٣: ٥٧ ـ ٥٩.

٢. أنوار الهداية ١: ١٥٣ ـ ١٥٩.

٣. أُنظر: كفاية الأُصول: ٩٦ ـ ٩٨ و٣٠٩، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ١٢٩ ـ ١٣٠، بداية الوصول ٢: ٦٠ ـ ٦٤، عناية الأُصول ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٦.

٤. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١٧٠ ـ ١٧١.

٥. كتاب الاجهاد والتقليد (الخوئي): ٤٥.

فلا دليل على تبعيتها للمصالح والمفاسد. يُنقل هذا عن السيّد عبدالأعلى السبزواري[١].

الرأي الثاني: عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

كلمات بعض أُصوليي أهل السنّة يبدو فيها اختلاف بين من يرى التبعية وبين من لا يراها[٢]. ومن الذين مالوا إلى عدم التبعية، الآمدي فيقول في هذا المضمار: «... أنّه مبني على وجوب رعاية المصالح في أحكام الشرع وأفعاله، وهو غير مسلّم على ما عرفناه في الكلاميات...»[٣]. وذهب إليه ابن حزم الظاهري[٤] وغيره كذلك[٥].

والذي يبدو من كلمات القائلين بهذا الرأي أنّ الدليل على عدم التبعية هو كون أفعال الله معللة بالأغراض قضية مكنونة في المتعلّق، وغاية ما قام عليه الدليل هو امتناع الإرادة الجزافية عن الله تعالى؛ للزوم العبث في فعله وظلمه لعباده في تكليفهم بالأحكام، وبما أنّ الأوامر والنواهي أفعال اختيارية له، فلا بدّ أن تكون معللة بالأغراض. ودفع العبثية كما يحصل من خلال القول باشتمال العناوين على مصالح ومفاسد قائمة بها كذلك يحصل بكون المصلحة في نفس البعث والزجر، بل يمكن أن يقال: بأنّ تلك العناوين هي مطلوبة بالذات، أو أنّ الأغراض أُمور أُخرى غير المصالح والمفاسد.

استدلّ ابن حزم على هذا الرأي ببعض الأحكام التي تبدو هي بضرر العباد وليس بصالحهم، فمثلاً تنزيل الكتاب السماوي وبرغم أنّه لصالح من آمن به إلّا أنّه بضرر من لم يؤمن به.

كما استدلّ بالمظاهر الخارجية وأفعاله التكوينية التي لا يبدو منها أي مصلحة، فقد حبّب بين زوجين أطاعاه، وحبّب بين آخرين فعصياه، وأعطى نعماً لقوم عصوه، وأعطى لقوم أطاعوه، مع أنّه لو كانت أفعاله ذات مصلحة لكان عليه ألّا ينعم إلّا المؤمنين ولا يضرّ إلّا غير المؤمنين[٦].

ومن الأدلّة النقلية التي استدلّ بها[٧] هو قوله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[٨].

ويمكن سرد الكثير من الأحكام تحمل ذات الطابع، ففي الوسائل وردت بعض الروايات تجيز بيع الخمر أحياناً رغم أنّه من المكاسب المحرّمة فتجيز لمن أسلم بيع خمره وخنازيره بعد الاسلام إلى من يحلّ هذه الأُمور[٩].

ومثال آخر هو: اذا اختلط الذكيّ والميتة، جاز بيعه إلى مَن يستحل الميتة[١٠]، مع أنّه لو كانت مصلحة في تحريم بيع الميتة ألّا يختلف الحكم فيها.

وقد ورد في دروس بعض المعاصرين إمكانية استفادة عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد من الروايات المشار إليها سلفاً والأحكام المستنبطة منها، وقد يُذكر لها تبريرات بأنّ الملاحظ هنا مصلحة المؤمنين أو ما شابه ذلك.

---

١. أُنظر: فقه و مصلحت: ١٦٣ (بالفارسية).
٢. البحر المحيط ٥: ١٢٣ ـ ١٢٥.
٣. الإحكام في أُصول الأحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٢٨٦.
٤. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٨٣.
٥. البحر المحيط ١: ١٤٨.
٦. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٨٤.
٧. الإحكام في أُصول الأحكام (ابن حزم) ٥ ـ ٨: ٥٧٣.
٨. الأنبياء: ٢٣.
٩. وسائل الشيعة ١٧: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.
١٠. أُنظر: المصدر السابق: ٩٩ ـ ١٠١.

وهناك الكثير من الأحكام الأُخرى يبدو منها هذا، مثل تحريم السمك على بني إسرائيل يوم السبت، فإنّ السمك لا يختلف في يوم السبت عنه في الأيّام الأُخرى، وكذلك تحريم بعض اللحوم عن غيرها، فإنّه لا تختلف اللحوم، فلماذا حرّمت لحوم الجوارح وحللت غيرها؟

ويُضاف إلى ذلك أنّ تعلق الأمر بالمصالح والمفاسد ممّا يمتنع عن اللّه تعالى، للزوم اللغوية؛ لأنّ الأمر بالشيء والبعث إليه يستهدف إيجاد الداعي لدى المكلّف، لكي يندفع نحو تنفيذ الحكم، لكنّ هذا الداعي لا يحصل إلّا بعد وصول الأمر إليه، وإذا كانت الأوامر النفس أمرية متعلّقة بعناوين واقعية مجهولة لديهم، فإنّ البعث لا يحصل لعدم اطّلاع المكلّفين عليها، فتعلّقها بعناوين هي ليست نفسها المصالح والمفاسد يكون لغواً وعبثاً؛ لكونها غير باعثة ولا زاجرة نحو تلك المصالح والمفاسد[١].

ويبدو أنّ رأي المحقّق الخراساني يختلف عن رأي الأشاعرة في عدم القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، من حيث إنّ الأشاعرة يجوّزون جعل الأحكام من قبل الشارع ولو جزافاً، أمّا المحقّق الخراساني فينفي الجزافية عن الجعل ويرى التبعية للمصالح والمفاسد، لكن ليس بالضرورة أن تكون في المتعلّقات، بل يمكن أن تكون في الجعل نفسه[٢].

ويبدو اتّفاق العدلية مع الأشاعرة في وجود مصالح ومفاسد في الجعل نفسه في خصوص الأحكام الوضعية فقط، فإنّ المصلحة في الأحكام الوضعية ليست في المتعلّقات، بل في الجعل نفسه[٣].

مواطن بحث تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد

موضوع تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد موضع استشهاد الأُصوليين في عدّة مواطن، أهمّها الموارد التالية:

أوّلاً: في بحث اجتماع الأمر والنهي، وقد رأى البعض أنّ المفروض وجود ملاكين في مورد اجتماعهما لكي تناقش أصل القضية.

بينما يرى البعض الآخر عدم وجود علاقة بين موضوع اجتماع الأمر والنهي وتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد؛ لأنّ المناط هو اجتماع الضدّين (الأمر والنهي) في موضوع واحد. وهذا يصدق حتّى مع عدم القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. ولا تبتني المسألة عليها أصلاً. ويبدو أنّ مراد من اشترط وجود ملاكات للأحكام المتضادّة هو وجود مبادئ لها، أي أغراض للمولى دعته لإصدارها ولو لم يكن فيها مصالح تدعو لتشريعها[٤].

ثانياً: بحث التعارض والتزاحم، فقد قالوا بإمكانية تحصّل التعارض والتزاحم في ظلّ القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وبناءً على ما ذهب إليه العدلية من التبعية يحصل تعارض أو تزاحم؛ باعتبار أنّ لكلّ منهما ملاكاً مضادّاً للملاك الآخر، فيلزم التعارض أو التزاحم. ولا يحصلان بناءً على رأي الأشاعرة الذين ينفون هذه التبعية. ولا يلزم تعارض فيما إذا لم يكن

١. تهذيب الأُصول ٢: ٣٩٧، أنوار الهداية ١: ١٥٦ ـ ١٥٨.
٢. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١٧٠ ـ ١٧١، منتقى الأُصول ٤: ٣٢٢.
٣. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ٣٧٨.
٤. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ٥٩ ـ ٦٠، المحكم في أُصول الفقه ٣: ١٣٨ ـ ١٤٧.

هناك ملاك للأوامر والنواهي أصلاً[١].

ثالثاً: استشهد بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في الاستدلال على حجّيّة ظنّ المجتهد؛ باعتبار أنّ الظنّ بوجوب شيء أو حرمته يلازم الظنّ بالعقوبة على مخالفته أو الظنّ بالمفسدة، بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

لكن ردّ هذا بعدم وجود ملازمة بين الظنّ بالتكليف والظنّ بالعقوبة على مخالفته، وإذا كانت هناك ملازمة فبين خصوص المعصية واستحقاق العقوبة لا مطلق المخالفة ولو لم يكن محرزاً، فإذا كان محرزاً، كانت مخالفته معصية، وإلّا فلا تكون المخالفة معصية.

هذا مع أنّ المفسدة ليست ضرراً دائماً، فليس كلّ ما يوجب قبح الفعل من المفاسد يستلزم إيراد الضرر على فاعله، بل ربّما يوجب حزازة ومنقصة في الفعل، بحيث يذمّ عليه فاعله بلا ضرر. وكذلك تفويت المصلحة فليس دائماً يوجب الضرر، بل استيفاء المصلحة أحياناً يوجب الضرر كما في الإحسان بالمال[٢].

رابعاً: كون المصالح والمفاسد هو المقياس لبعض تقسيمات الأحكام، فإذا كان في متعلّق الفعل مصلحة ملزمة، أصبح واجباً. وإذا كانت غير ملزمة، أصبح مستحبّاً. وإذا كان فيه مفسدة، فيمكن أن يكون حراماً أو مكروهاً. وإذا تساوت فيه المصلحة والمفسدة دون ترجيح لأحدهما، كان الفعل مباحاً[٣]. والتقسيم على هذا المبنى يعتمد القول بالتبعية، أمّا عدم القول بها فبرغم وجود هذه الأقسام للأحكام. إلّا أنّ المفروض كون مبنى التقسيم شيئاً آخر[٤].

وهناك مواطن أُخرى استشهد فيها بقضية التبعية كذلك[٥].

مطلق

(← إطلاق)

معذرية

(← منجزية ومعذرية)

معنى

جعفر الساعدي

أوّلاً: التعريف

المعنى في اللغة: هو ما دلّ عليه اللفظ واحتواه[٦].

ويأتي بمعنى بيان الشيء وتفسيره[٧].

واستعمله الأُصوليون في المعنى الأوّل دون الثاني[٨].

---

١. مصباح الأُصول (البهسودي) ٣: ٣٥٤.

٢. بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول: ٦: ٤٦ ـ ٥٩، الظنّ (الحيدري): ٨ ـ ٩.

٣. فوائد الأُصول ٤: ٣٧٨ ـ ٣٨٠، المحكم في أُصول الفقه ٢: ٣٥٤ ـ ٣٦٦.

٤. أُنظر: المحصول (الرازي) ١: ١٨ ـ ٢٨، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦٣ ـ ٦٧.

٥. أُنظر: أنوار الهداية ٢: ٢٣٣، حاشية الكفاية (الطباطبائي) ١: ١٠٢ ـ ١٠٩، تهذيب الأُصول (السبحاني) ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٧، الهداية في الأُصول (الصافي) ٢: ١٩ و٣١ ـ ٣٣، دراسات في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ٢٠٤.

٦. أُنظر: تاج العروس ١٩: ٧١١، مادّة «عنىٰ».

٧. المفردات في غريب القرآن: ٥٩١.

٨. أُنظر: أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٦٤ ـ ٦٦.

ثانياً: الحكم الإجمالي ومواطن البحث

هناك بحوث متعددة للمعنى نتعرّض لها ضمن العناوين التالية:

١ ـ المعاني المستقلّة وغير المستقلّة

المعاني المستقلّة هي المعاني التي تدلّ عليها ألفاظها من دون الاستعانة بألفاظ أُخرى، ويعبّر عنها بالمعاني الاسمية في مقابل المعاني الحرفية غير المستقلّة التي لا تدلّ عليها ألفاظها إلّا بالاستعانة بألفاظ أُخرى[١]، ويعبّر عنها أيضاً بالمعاني النسبية؛ لابتناء فهمها على ملاحظة معنيين مستقلّين[٢].

ولأجل توضيح الفكرة جيّداً نقول: ذكر بعضهم أنّ الكلمة تنقسم في اللغة إلى اسم وفعل وحرف، والأسماء تدلّ على معانٍ نفهمها من نفس ألفاظها، سواء سمعناها مجرّدة أو في ضمن كلام.

وأمّا الحرف فلا يتحصّل له معنى إلّا إذا سمعناه ضمن كلام.

ومدلول الحروف هو الربط بين المعاني الاسمية كما في قولنا: «النار في الموقد تشتعل» فإنّ كلمة «في» تدلّ على ربط مخصوص بين مفهومين اسميين، وهما النار والموقد.

ولما كان كلّ ربط يمثّل نسبة بين طرفين، صحّ القول بأنّ المعاني الحرفية معانٍ ربطية نسبية، وأنّ المعاني الاسمية معانٍ استقلالية، وكلّ ما يدلّ على معنى ربطي نسبي يعبّر عنه أُصولياً بالحرف، وكلّ ما يدلّ على معنى استقلالي يعبّر عنه بالاسم.

وأمّا الفعل فهو مكوّن من مادّة وهيئة، ونريد بالمادّة الأصل الذي اشتقّ الفعل منه، ونريد بالهيئة الصيغة الخاصّة التي صيغت بها المادّة.

أمّا المادّة في الفعل فهي لا تختلف عن أيّ اسم من الأسماء، فكلمة «تشتعل» مادّتها الاشتعال، وهي ذات مدلول اسمي، لكن الفعل لا يساوي مدلول مادّته، بل يزيد عليه، بدليل عدم جواز وضع كلمة «اشتعال» موضع كلمة تشتعل، ممّا يدل على أنّ الفعل يزيد بمدلوله عن مدلول المادّة، وهذه الزيادة تنشأ من الهيئة. وبذلك نعرف أنّ الفعل لا يمكن التعويض عنه في سياق الكلام بمجموع اسمين، ممّا يعني أنّ مدلول الهيئة معنى نسبي ربطي؛ ولهذا استحال التعويض المذكور.

وهذا الربط الذي تدلّ عليه هيئة الفعل ربط قائم بين مدلول المادة ومدلول آخر في الكلام، كالفاعل في قولنا: «تشتعل النار» فإنّ هيئة الفعل مفادها الربط بين الاشتعال والنار.

وبذلك يتّضح أنّ الفعل مركّب من اسم، وهو المتمثّل بمادّته، ومن حرف وهو المتمثّل بهيئته، ممّا يعني أنّ اللغة تنقسم بنظرة تحليلية إلى قسمين: اسم وحرف، وليس لها قسم ثالث[٣].

٢ ـ علاقة المعاني بألفاظها

في كلّ لغة تقوم علاقة بين مجموعة من الألفاظ

---

١. دروس في علم الأُصول ١: ٨٩ ـ ٩٠.

٢. الفوائد العلية (البهبهاني) ٢: ٣١٨، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول (آل راضي) ٢: ٥٩، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٢٥٤.

٣. دروس في علم الأُصول ١: ٨٩ ـ ٩٠.

ومجموعة من المعاني، ويرتبط كلّ لفظ بمعنى خاصّ ارتباطاً يجعلنا كلّما تصوّرنا اللفظ ينتقل ذهننا فوراً إلى تصوّر المعنى، وهذا الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى وانتقال الذهن من أحدهما إلى الآخر هو الذي يطلق عليه اسم الدلالة، فكلمة الماء مثلاً تعتبر دالّة على السائل ذي الخصوصيات المعروفة، والسائل يكون مدلولاً لها.

وهذه العلاقة بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى تشابه إلى درجة ما العلاقة بين النار والحرارة، فكما أنّ النار تؤدّي إلى الحرارة، كذلك تصوّر اللفظ يؤدّي إلى تصوّر المعنى.

ومن هنا أمكن القول بأنّ تصوّر اللفظ سبب لتصوّر المعنى، كما تكون النار سبباً للحرارة، غير أنّ علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى مجالها الذهن، بينما علاقة السببية بين النار والحرارة مجالها العالم الخارجي[١].

والسؤال الأساسي هنا عن مصدر هذه العلاقة التي توجد في اللغة بين اللفظ والمعنى، وكيفية تكوّنها، فكيف أصبح تصوّر اللفظ سبباً لتصوّر المعنى، مع أنّ تصوّر كلّ واحد منهما يختلف كلّ الاختلاف عن تصوّر الآخر.

وللإجابة على هذا السؤال هناك عدّة اتجاهات نحاول التعرّض لها كما يلي:

الاتّجاه الأوّل: وهو الاتّجاه القائل بأنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى علاقة ذاتية ناشئة من طبيعة اللفظ، كما تنشأ الحرارة من النار والضوء من القمر[٢].

ولأجل أن يكون هذا الاتجاه مقبولاً لابدّ من تفسير الموقف تفسيراً معقولاً وشاملاً؛ لأنّ دلالة اللفظ على المعنى وعلاقته به إذا كانت ذاتية وغير نابعة من أيّ سبب خارجي، وكان اللفظ بطبيعته يدفع الذهن البشري إلى تصوّر معناه، فلماذا يعجز غير العربي عن الانتقال إلى تصوّر معنى كلمة «ماء» عند تصوّره لهذه الكلمة؟ ولماذا يحتاج إلى تعلّم اللغة العربية لكي ينتقل ذهنه إلى المعنى عند سماع الكلمة العربية وتصوّرها، وهل هذا إلّا دليل على عدم كون العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتية[٣]؟!

الاتّجاه الثاني: هو الاتّجاه الذي يؤكّد على أنّ سبب نشوء هذه العلاقة في كلّ لغة هو وضع الألفاظ لمعانٍ معينة، فتكتسب الألفاظ نتيجة ذلك علاقة بتلك المعاني، ويصبح كلّ لفظ يدلّ على معناه[٤].

وأورد على هذا الاتّجاه بأنّه لم يقدّم تفسيراً مناسباً للعلاقة بين اللفظ والمعنى، إذ لو لم تكن بينهما علاقة ذاتية فكيف تمكّن مؤسّس اللغة من إيجاد هذه العلاقة، وهل يكفي مجرّد تخصيص اللفظ وتعيينه للمعنى لئن يكون سبباً لتصوّره[٥]؟

الاتّجاه الثالث: هو الاتّجاه القائل بأنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى تنشأ من تعهد الواضع بألّا يأتي باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم معناه، فتنشأ بسبب ذلك ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم معناه[٦].

---

١. دروس في علم الأُصول ١: ٨١ ـ ٨٢.

٢. نسب هذا القول إلى عباد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير وجماعة من معتزلة بغداد (اُنظر: مفاتيح الأُصول: ١، والقوانين المحكمة: ١٩٤).

٣. دروس في علم الأُصول ١: ٨٢ ـ ٨٣.

٤. اُنظر: بحر الفوائد ٢: ٥٨ ـ ٥٩.

٥. دروس في علم الأُصول ١: ٨٣.

٦. بدائع الأفكار (المحقّق الرشتي): ٣٦، درر الفوائد (الحائري) ١: ٤٥، محاضرات في أُصول الفقه ١: ٤٨.

ولما كان هذا الاتّجاه يتضمّن افتراض عملية استدلالية وانتقالاً منطقياً عقلائياً تتضمنّه عملية الوضع، رفض البعض الأخذ به، لمخالفته للواقع العقلائي البدائي الذي ترعرعت اللغة في أحضانه قبل استكمال مدركات الإنسان التي لا ترقى إلى مستوى التعقيدات والمصادرات العقلائية[١].

الاتّجاه الرابع: اتّجاه القرن الأكيد، والذي يعتبر اقتران اللفظ بالمعنى مراراً عديدة ولو على سبيل الصدفة، يؤدّي إلى إيجاد علاقة ذهنية بينهما توجب استدعاء تصوّر أحدهما لتصوّر الآخر، وكذا لو وقع الاقتران بصورة غير متكررة وفي ظرف مؤثّر يوجب الانتقال من أحدهما إلى الآخر[٢].

والكلام فيما يمتاز به هذا الاتّجاه عن سائر الاتّجاهات الأُخرى يأتي في مصطلح (وضع).

٣ ـ تداعي المعاني

هو انسباق أحد المعنيين بمجرّد سماع الآخر أو خطوره في الذهن بسبب كثرة اقترانهما أو التقائهما في ظرف مؤثّر يؤدّي إلى حدوث ارتباط وثيق بينهما، فيكون أحدهما داعياً إلى تصوّر الآخر.

ومثاله في كثرة الاقتران انسباق صورة أحد الصديقين عند رؤية الآخر بسبب كثرة رؤيتهما معاً وعدم افتراق أحدهما عن الآخر.

ومثاله في وقوعهما في ظرف خاصّ انسباق اسم البلد بمجرّد سماع اسم المرض الذي ابتلي به فيه؛ لشدة الارتباط الحاصل بينهما بسبب هذا الظرف الخاصّ[٣].

وقد وقع البحث في تداعي المعاني من جهتين:

الجهة الأُولى: في إمكان اعتبار تداعي المعاني أساساً لحدوث العلاقة بين الألفاظ ومعانيها في عملية الوضع.

وهذه النظرية تظهر من كلام الشهيد الصدر في بعض بحوثه[٤]، لكنّها لم تلق ترحيباً من بعض تلامذته الذي رفض اعتبار تداعي المعاني أساساً لتنظيم العلاقة المذكورة، لابتناء التداعي ـ باعتقاده ـ على لحاظ كلّ واحدة من المعاني بصورة مستقلّة عن الأُخرى، بخلاف دلالة الألفاظ على معانيها التي يكون لحاظ اللفظ فيها مندكاً في لحاظ المعنى عن طريق القرن الأكيد أو الظرف المؤثّر، فليس في لحاظ الألفاظ في علاقة اللفظ بمعناه وجوداً مستقلّاً عن لحاظ معانيها، بل هي متّحدة معها وفانية فيها، بخلاف تداعي المعاني التي يكون لحاظ كلّ واحدة منها مستقلّاً عن لحاظ الأُخرى[٥].

الجهة الثانية: فيما ذكره المشهور من عدم توقّف الدلالة التصوّرية على إرادة المتكلّم للمعنى، بل يكفي في تحقّقها صدور اللفظ من دون قصد، حتّى ولو كان ناتجاً من اصطكاك حجرين.

وخالف في ذلك الشيخ الرئيس[٦]، والملّا نصير الدين الطوسي[٧]، ومن تبعهما[٨] حيث اعتبروا الدلالة تابعة

١. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٧٩.
٢. المصدر السابق: ٨١ ـ ٨٢.
٣. دروس في علم الأُصول ١: ٩٠ ـ ٩٢.
٤. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٨٢.
٥. أضواء وآراء ١: ٣١.
٦. الشفاء (المنطق): ٤١ ـ ٤٢.
٧. الجوهر النضيد (خواجه نصير): ٨.
٨. دراسات في علم الأُصول ١: ٣٢، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٦٥ ـ ٦٧.

للإرادة، نافين صفة الدلالية عن اللفظ الذي ليس مدلوله مراداً للمتكلّم؛ لدخوله حينئذٍ في دائرة تداعي المعاني التي تحدث بأدنى مناسبة؛ لأنّ الدلالة ـ باعتقادهم ـ تابعة للإرادة، فكما أنّه لا دلالة لعلامات المرور المطروحة في الشوارع في غير محلّها المناسب، كذلك لا دلالة لكلام الساهي والغافل على معنى معيّن؛ لعدم إرادة لافظه لمعناه، فهو داخل في دائرة تداعي المعاني ولا علاقة له بالدلالة.

وهذا يعني انحصار عنوان الدلالة بالتصديقية وخروج التصوّرية من هذا العنوان.

وعليه لا يكون تقسيم الدلالة إلى تصوّرية وتصديقية إلّا من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وغيره[١].

٤ ـ المعاني الحقيقية والمجازية

المعاني الحقيقية هي المعاني التي وضعت الألفاظ لها واستعملت فيها من دون الاستعانة بقرينة، بخلاف المعاني المجازية التي لم توضع الألفاظ لها ولم تستعمل فيها إلّا بقرينة صارفة عن المعنى الحقيقي[٢].

ولما كان مجال التجوز واسعاً صارت المعاني المجازية أكثر بكثير من المعاني الحقيقية[٣].

وهناك بحوث متعددة في الحقيقة والمجاز كحمل اللفظ على أقرب معانيه المجازية وكون استعمال الألفاظ في معانيها المجازية بالطبع لا بالوضع، وعلامات الحقيقة والمجاز، ومسألة حمل الألفاظ على معانيها الحقيقية حتّى ولو كان الغالب في الاستعمال هو المعاني المجازية، وغير ذلك من مسائل مذكورة في مصطلحي (حقيقة ومجاز).

٥ ـ سريان قبح المعاني وحسنها إلى ألفاظها

ذكر صاحب الكفاية بأنّ قبح المعاني وحسنها يسريان إلى الفاظها فتكتسب الحسن والقبح منها بعد أن لم تكن متّصفة بها[٤]، فكلمة الغائط مثلاً تعني المكان المنخفض، وإنّما صارت قبيحة بسبب ذهاب الناس حال التخلّي إلى مكان منخفض للتستر من الناظر فصار هذا اللفظ بسبب كثرة استعماله حقيقة في الغائط ـ بمعناه المعروف اليوم ـ فسرى قبحه إلى اللفظ وصار ذكره مستقبحاً بعد أن لم يكن كذلك.

وهناك من أضاف إلى فكرة سريان قبح المعاني إلى ألفاظها فكرة سراية تعقيد الألفاظ إلى معانيها[٥]، ومن أمثلة ذلك ما نقل عن عيسى بن عمر عندما سقط من حماره واجتمع الناس حوله، فقال: «ما لكم تكأكأتم عليّ تكأكأكم على ذي جنّة، افرنقعوا عنّي»، فسرى تعقيد الألفاظ إلى معانيها التي كان يقصدها[٦]، مع أنّه كان بإمكانه التعبير عن تلك المعاني بألفاظ مأنوسة لا يستصعبها السامعين، فيقول مثلاً: «مالكم اجتمعتم عليَّ كاجتماعكم على مجنون» ثُمّ يطلب منهم التفرّق عنه.

إلّا أنّ هناك من رفض سراية قبح المعاني إلى الألفاظ مدعياً عدم اتّصاف اللفظ بقبح المعنى وإنّما ينتقل الذهن

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٦٥ ـ ٦٧.

٢. الفصول في الأُصول ١: ٤٦، الأحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ، أُنظر: المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٤٠.

٣. أُنظر: بدائع الصنائع (أبو بكر الكاشاني) ٤: ١٣١، إشارات الأُصول (الكرباسي): ٤٨ ـ ٤٩، غاية المسؤول في علم الأُصول ١: ١٠٢.

٤. كفاية الأُصول: ٣٦.

٥. مقالات الأُصول ١: ٦١ ـ ٦٢.

٦. الصحاح ١: ٦٦، مادّة: «كأكأ»، لسان العرب ٣: ٣٣٧٢، مادّة: «كأكأ».

إلى المعنى عند سماعه اللفظ فقط فلا سراية لقبح المعنى إلى اللفظ، بل يبقى القبح في حدود المعنى[١].

ولعلّ هذا الإشكال يجري أيضاً في فكرة سراية تعقيد الألفاظ إلى معانيها، وإن لم يتعرّض له المستشكل في كلامه.

٦ ـ المعاني الذاتية والحدثية

المعاني الذاتية: هي المعاني الحاكية عن ذوات موجودة من دون لحاظ عنصر الحدث فيها، كالإنسان والحيوان والشجر والحجر وسائر الأشياء الأُخرى الموجودة حولنا.

وأمّا المعاني الحدثية: فهي المعاني الحاكية عن حدوث فعل أو حالة معيّنة.

ويعبّر عنها أيضاً بالمعاني المصدرية[٢]، كما في الإعطاء الحاكي عن صدوره من المعطي، وكما في الضرب الحاكي عن صدوره من الضارب، وغير ذلك من معاني حدثية حاكية عن صدورها من محدثها.

وقد تعرّض العلماء للمعاني الذاتية والحدثية في الأُصول والفقه في مناسبات متعددة، فتعرّضوا لهما في الأُصول مثلاً بمناسبة تفسيرهم لمادّة الأمر مثلاً فقالوا: بأنّ لها معانٍ ذاتية كالشأن والغرض، كما أنّ لها معنى حدثي وهو الطلب[٣].

ولما كانت هذه المعاني متباينة ماهية، رفض السيّد الخوئي ما ذكره المحقّق النائيني[٤] من إمكان الجمع بينها تحت عنوان واحد، وهو عنوان «الواقعة التي لها أهمّية في الجملة» مبرراً رفضه بعدم إمكان الجمع بين معانٍ ذاتية جامدة غير قابلة للاشتقاق، وبين معانٍ حدثية قابلة للاشتقاق؛ لكونها غير متجانسة ماهية؛ لأنّ الجامع المذكور إما أن تكون معانيه حدثية أو جامدة ولا ثالث لهما، وعلىٰ كلا التقديرين لا يكون الجامع المذكور جامعاً حقيقياً، إذ على الأوّل لا ينطبق على المعنى الجامد، وعلى الثاني لا ينطبق على المعنى الحدثي.

وممّا يشهد لعدم التجانس أنّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على (أوامر)، بينما يجمع في معانيه الجامدة الأُخرى على «أُمور»، فيقال مثلاً: بقي هنا أُمور، ولا يقال: أوامر[٥].

وأمّا في الفقه، فقد تعرّضوا للمعاني الذاتية والحدثية في موارد متعددة، كما في باب التجارة مثلاً، فقالوا: بأنّ التجارة تطلق على ثلاثة معانٍ:

الأوّل: التجارة بمعناها الحدثي المصدري، وهي صدور المتاجرة من التاجر.

والثاني: التجارة بلحاظ معناها الحدثي الاسم المصدري، وهي النتيجة الحاصلة من فعل التجارة.

والثالث: التجارة بمعنى الأعيان التي يتاجر بها، وهي في هذا القسم اسم لذات، وليست حدثاً.

وقد ذكر بعضهم: بأنّ أيّ حكم من أحكام التجارة يتعلّق بأيّ واحد من هذه المعاني الثلاثة يسري إلى الآخر بالعناية، كما هو الشأن في جميع ما يكون بينهما تلازم بحسب الأنظار العرفية لا الدقّة العقلية[٦].

---

١. محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٢١.

٢. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٢٨٤، كتاب البيع (الخميني) ١: ٦٠.

٣. كما في بدائع الأفكار (الرشتي): ١٩٩.

٤. أجود التقريرات ١: ١٣١.

٥. محاضرات في علم الأُصول ٢: ٥.

٦. مهذب الأحكام ١٦: ٧ ـ ٨.

وهناك أمثلة كثيرة أُخرى للمعاني الحدثية والذاتية مذكورة في الأُصول والفقه، تركنا التعرّض لها مراعاة للاختصار.

٧ ـ المعاني الاسمية والوصفية

قد يستعمل اللفظ ويراد به معناه الاسمي كلفظ «حبيب» الذي وضع اسماً لشخص معيّن بذاته.

وقد يستعمل ويراد به الوصف الذي تلبست به الذات كتلبس زيد بصفة المحبوبية من دون أن يكون اسماً وعنواناً له.

ولما كان بين المعنى الاسمي والوصفي تباين في الماهية فلا يصحّ إرجاع أحدهما إلى الآخر، وإن أمكن أن يكون اللفظ مشتركاً بينهما [١].

٨ ـ المعاني الخبرية والإنشائية

المعاني الخبرية: هي المعاني الثابتة بذاتها بغض النظر عن الإخبار عنها والكشف عن وجودها، كما في هطول الأمطار الثابتة بغض النظر عن الإخبار عنها، ومن هنا قد يكون الخبر صادقاً إذا طابق الواقع، وقد يكون كاذباً إذا لم يطابقه [٢].

وأمّا المعاني الإنشائية فالمشهور [٣] أنّها حقائق لا ثبوت لها بغض النظر عن الألفاظ الدالّة عليها كالمعاني المستفادة من الأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني والتعجب وغيرها من معانٍ لا تتحقّق إلّا بتحقّق ألفاظها التي تنشأ بها [٤]، ومن هنا فقد فسروا الإنشاء بإيجاد ما لم يوجد إلّا باللفظ؛ ولذا لا يصحّ اتّصاف الإنشاء بالصدق والكذب، لتحقّق المعاني الإنشائية بمجرّد تحقّق ألفاظها [٥].

لكن هناك من أنكر على المشهور هذه المقولة، مدعياً عدم معقولية إيجاد اللفظ للمعنى لكون المعاني موجودة في الواقع الذهني، ولا يصحّ اعتبار اللفظ من أسباب إيجادها أصلاً، ويؤيّده ما ذكر بأنّ الإنشاء عبارة عن إبراز الاعتبار الذي هو أمر نفساني، فهو لذلك يستبطن إخباراً عمّا في النفس من الحالات الاعتبارية أو الحقيقية، وعليه لا يكون هناك فرق بين الجملة الإنشائية والخبرية؛ لأنّ كلّاً منهما حاكٍ عمّا في النفس من الحالات الاعتبارية أو الحقيقية، فيكون مدلولهما واحداً [٦].

وأورد عليه: بأنّه لا إشكال في وجود تفاوت بين المعاني الخبرية والإنشائية، فلو كان مدلولي الإخبار والإنشاء واحداً لما كان هناك اختلاف بينهما، والذي يقصده المشهور من كون الإنشاء (إيجاد للمعنى باللفظ) هو عدم تحقّق المعنى الإنشائي بمجرّد اعتباره في النفس أو الإخبار، بل لابدّ من اقتران الاعتبار باللفظ والصيغة المخصوصة، فلا يكفي في البيع مثلاً اعتبار تمليك مال بمال في أُفق الذهن والنفس، بل لا يكفي حتّى الإخبار عنه مالم يكن مقروناً بلفظ صالح لإنشائه بين الطرفين، وبذلك يتّضح دور اللفظ في إيجاد المعاني الإنشائية ومدى ارتباطها وتأثّرها به، بخلاف المعاني الإخبارية التي

---

١. أُنظر: بحر الفوائد ٨: ٢٢٧.

٢. أُنظر: المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٥٠ ـ ٥١، المحصول (الرازي) ٢: ١٠١ ـ ١٠٣، الأحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٢٥٣.

٣. أضواء وآراء ١: ١٥٠.

٤. أُنظر: المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٥١.

٥. أُنظر: المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٥١ ـ ٥٢.

٦. أُنظر: مصباح الأُصول ٣: ٧١.

لا تتأثّر باللفظ؛ لكونه مجرّد حاكٍ عن ثبوتها وكاشف عن وجودها[١].

٩ ـ المعاني الجزئية والكلّية

المعاني الجزئية: هي المعاني الخاصّة التي يمتنع صدقها على كثيرين، كأسماء الأعلام وأسماء المدن والأرياف.

وأمّا المعاني الكلّية: فهي التي لا يمتنع صدقها على كثيرين، كالإنسان والحيوان اللذين لهما أفراد كثيرة[٢].

وقد ذكر بعض الأُصوليين بأنّ الإطلاق والتقييد يجريان في المعاني الكلّية، وأمّا المعاني الجزئية فلا يجريان فيها؛ لعدم إمكان تضييقها وتحديد دائرتها بعد أن كانت من الأساس محدودة بحدود خاصّة.

ولما كانت المعاني الجزئية غير قابلة للتقييد فمن الطبيعي ألّا تكون قابلة للإطلاق؛ لأنّ الإطلاق إنّما يمكن في مورد يمكن فيه التقييد، ولما كان التقييد غير ممكن في المعاني الجزئية، فالإطلاق مثله[٣].

إلّا أنّ هناك من رفض هذه الفكرة، معتقداً صلاحية المعاني الجزئية لئن تكون محلّاً للإطلاق والتقييد؛ لأنّها مهما كانت محدودة يمكن اتّصافها بحالات متفاوتة يتقيّد الحكم ببعضها دون بعض، كما لو قال المولى: «إذا تأدب زيد فأكرمه» فإنّ زيداً وإن كان لا يمثّل إلّا نفسه، إلّا أنّ اختلاف حالاته تجعله في معرض الإكرام أحياناً ولا تجعله كذلك أحياناً أُخرى[٤].

وبعبارة أُخرى: إنّ الإطلاق والتقييد في المعاني الجزئية إنّما يكون في دائرة سعة الأحوال وضيقها، بخلاف المعاني الكلّية التي يكون الإطلاق والتقييد فيها في دائرة سعة الأفراد وضيقها[٥].

وعلى أيّ حال، فإنّ الإطلاق والتقييد الأفرادي وإن كان لا يجري في المعاني الجزئية إلّا أنّ الإطلاق والتقييد الأحوالي يجري فيها بدون إشكال[٦].

المفتي والمستفتي

(← إفتاء)

مفهوم

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

مفهوم صيغة مفعول من مادّة فهم، والفَهْم والفَهَم: معروفان[٧]. يقال: فهمتُ الشيء: أي عقلتُه وعرفتُه[٨]. فهمتُه فهماً من باب تَعب وتسكين المصدر لغة. وقيل: الساكن اسم مصدر إذا علمته[٩]. الفهم: معرفتك الشيء بالقلب. فهمه فَهماً وفَهَماً وفهامة: علمه... وفهمتُ الشيء عقلتُه وعرفتُه[١٠].

---

١. أُنظر: أضواء وآراء ١: ١٥٠.
٢. المنطق (المظفر) ١ ـ ٣: ٥٧. أُنظر أيضاً: المحصول (الرازي) ١: ٧٧.
٣. أُنظر: مطارح الأنظار ١: ٢٣٦ ـ ٣٣٧.
٤. مناهج الأُصول (الخميني) ١: ٣٥٢، معتمد الأُصول (الخميني): ٣٤٠.
٥. تحريرات الأُصول (مصطفىٰ الخميني) ٥: ٣٩٦.
٦. بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٣٣٢، المباحث الأُصولية ٢: ٣٤١.
٧. جمهرة اللغة ٣: ٧٥، مادّة: «فهم».
٨. تهذيب اللغة ٦: ١٧٧، مادّة: «فهم».
٩. المصباح المنير ١: ٤٨٢، مادّة: «فهم».
١٠. لسان العرب ٣: ٣٠٩٢، مادّة: «فهم».

اصطلاحاً

قد تطلق مفردة المفهوم ويراد منها كلّ معنى يُفهم من اللفظ، سواء استفيد ذلك من الدلالة المطابقية أو الالتزامية أو التضمنية، وسواء كان اللفظ مفرداً أو تركيبياً مثل الجملة، بل قد يطلق على غير اللفظ كذلك مثل الإشارة والكتابة. وهذا غير مراد في بحث المفاهيم، فالمراد به هنا هو الذي يفهم من الدلالة الالتزامية نظراً إلى العلاقة اللزومية البيّنة بينه وبين المنطوق[١]. وهو الذي كان قد دعاه قدماء الأُصوليين بدليل الخطاب[٢] أو مفهوم المخالفة[٣].

وقد عرّفه بعض الأُصوليين بالتعاريف التالية:

ـ ما فهم من اللفظ في غير محلّ النطق[٤].

ـ إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت[٥].

ـ ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق[٦].

ـ حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أُريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك، وافقه في الإيجاب والسلب أو خالفه[٧].

ـ حكم غير مذكور أو حكم لغير مذكور. البعض يفرّق بين التعبيرين وآخر لا يرى فرقاً بينهما[٨].

ـ انتفاء طبيعي الحكم المنطوق على أن يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزامياً لربط الحكم في المنطوق بطرفه[٩].

ـ القضية الخبرية أو الإنشائية المستفادة من قضية أُخرى[١٠].

ـ مدلول التزامي يعبّر عن انتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء قيده[١١].

ومن الطبيعي ألّا تخلو التعاريف المذكورة من نقاشات وردود وبحوث جانبية[١٢].

المسألة لفظية أم عقلية أُصولية؟

ممّا نوقش في هذا المجال هو كون مسألة المفاهيم مسألة لفظية أم عقلية أُصولية؟ فهناك من قال: إنّها لفظية؛ باعتبار أنّ الألفاظ هي التي تدلّ على المفهوم، فاللفظ يدلّ على منطوقه بالدلالة المطابقية، ويدلّ على مفهومه بالدلالة الالتزامية.

وهناك من قال: إنّها مسألة أُصولية عقلية؛ باعتبار أنّ الحيثية التي تقتضي المفهوم ليس اللفظ وحده، بل العلاقة العلّية الانحصارية بين طرفي الجملة، وليس كلّ مدلول التزامي يعدّ مفهوماً بل المدلول الالتزامي الذي يدلّ على انتفاء طبيعي الحكم لانتفاء علّته

---

١. محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٥٤.

٢. التذكرة بأُصول الفقه (المفيد): ٣٩، الذريعة ١: ٣٩٨، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٣٠، الإحكام (ابن حزم) ٧: ٣٤٣، المستصفى: ٢: ٨٧، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٦٧.

٣. معالم الدين وملاذ المجتهدين (نجل الشهيد الثاني): ١٤١، مفاتيح الأُصول: ٢١٦، إرشاد الفحول ١: ٥٢٤، المحصول (الرازي) ١: ٣٩٨، البحر المحيط ٤: ١٣.

٤. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٦٣.

٥. البحر المحيط ٤: ١٣.

٦. القوانين المحكمة ١: ٣٨٤.

٧. كفاية الأُصول: ١٩٣.

٨. دراسات في علم الأُصول ٢: ١٩١ ـ ١٩٢، لمحات الأُصول: ٢٧٧.

٩. دروس في علم الأُصول ١: ٢٥٥.

١٠. معتمد الأُصول: ٢٣٣.

١١. الدروس (الحيدري) ٢: ١٠٢.

١٢. تحريرات في الأُصول ٥: ٧ ـ ٨، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٣: ١٣٧ ـ ١٤٠، الدروس (الحيدري) ٢: ١٠٢ ـ ١٠٧، هداية المسترشدين ٢: ٤٠٤ ـ ٤٠٦.

التامّة. وهذا ممّا يمكن للعقل أن يدركه، وليس من شؤون اللفظ[١].

ويبدو ليّ أنّ القيد الأخير (العلّية الانحصارية) نجده غير ملحوظ في الكثير من مدوّنات أُصول الفقه أهل السنّة وبعض الشيعة غير المعاصرين، ولذلك نجد مثل إمام الحرمين يصف الذين يخالفون القول بالمفهوم بأنّهم جاهلون باللّسان العربي[٢]. أو الشوكاني ينتقد من ينكر مفهوم الشرط بأنّه لا يعرف العربية، إذ يقول: «وذلك ممّا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف بين كلّ من يفهم لغة العرب وإنكار ذلك مكابرة وأحسن ما يقال لمن أنكره عليك بتعلّم لغة العرب فإنّ انكارك لهذا يدلّ على انّك لا تعرفها»[٣]. ويذهب الوحيد البهبهاني إلى أنّ الدليل على ثبوت المفهوم هو اللغة، حيث يقول في الاستدلال على حجّيّة المفاهيم: «والدليل في الكلّ: الفهم اللغوي، والعرفي بحيث لا تأمّل فيه»[٤].

لكن تنبّه الزركشي إلى هذا الموضوع وأشار إليه إشارة خاطفة دون التعمّق به، حيث قال: «قيل: وفيه نظر؛ لأنّ النزاع في هذه المسألة راجع إلى أنّ مثل قول القائل: «من أكرمني أكرمته» كما أنّه يدلّ على إثبات إكرام مكرمه بطريق المنطوق هل يدلّ على نفي إكرام غير مكرمه بطريق المفهوم أو لا؟

ولا خلاف في أنّ هذا الكلام لم يوضع لئن يكرم مكرمه ويكرم غير مكرمه، فإنّه لا دلالة له على إثبات إكرام غير مكرمه بالاتّفاق لا بالمنطوق ولا بالمفهوم ولم يصر إليه أحد من منكري المفهوم، وإنّما قالوا إنّه لم يلزم إلّا إكرام مكرمه خاصّة، وأمّا غير مكرمه فلا مدخل له في هذا الوعد، ولا دلالة لمثل هذا الكلام على إكرامه بنفي ولا إثبات، بل هو مسكوت عنه. وهذا غير محالّ ولا مناف لاختصاص الجزاء بالشرط»[٥].

ضوابط الدلالة على المفهوم

ذكر لدلالة الجملة على المفهوم ركنان ينبغي التحقّق من حصولهما في الكلام لكي يحصل المفهوم:

الركن الأوّل: أن تكون الجملة دالّة على الربط اللزومي العلّي بنحو العلّية التامّة، أي ألّا يكون الربط بين الشرط والجزاء ربطاً اتفاقياً وحاصلاً عن صدفة، بل على نحو العلّة التامّة لا العلّة الناقصة، وعلى نحو الانحصارية بحيث لا يكون لها بديل.

الركن الثاني: أن يكون هذا اللازم المربوط بالربط اللزومي العلّي الانحصاري بملزومه نوع الحكم لا شخصه لكي يكون المنتفي عند انتفاء الشرط نوع الحكم لا شخصه، بحيث إذا انتفى الشرط لا ينبغي أن يثبت الحكم (الوجوب مثلاً) بملاك آخر كشرط آخر[٦].

أمّا انتفاء شخص الحكم عند انتفاء الشرط أو الملزوم فهذا ممّا لا نقاش في ثبوته[٧].

وبرغم المناقشة في هذين الركنين إلّا أنّ مشهور

١. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٤٢، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٥٨ ـ ٥٩.
٢. البحر المحيط ٤: ٣٨.
٣. إرشاد الفحول ٢: ٦٣.
٤. الفوائد الحائرية: ١٨٤.
٥. البحر المحيط ٤: ٣٨.
٦. أجود التقريرات ٢: ٢٤٨ ـ ٢٤٩، بحوث في علم الأُصول ٣: ١٤١ ـ ١٤٨، غاية المسؤول في علم الأُصول ١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.
٧. كفاية الأُصول: ١٩٨، تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٣٨.

الشيعة قال بهما، بينما ناقش الشهيد الصدر في الركن الأوّل وقال بعدم ضرورة أن يكون التلازم علّياً انحصارياً تامّاً، وتكفي العلّية الناقصة، بل لا ضرورة أن يكون التلازم علّياً أصلاً[١].

وهناك من جزّأ الركن الأوّل إلى أمرين، أحدهما: وجود تعليق لا أن يكون ترتّب أحدهما على الآخر صدفة، وثانيهما: الملازمة بين المقدّم والتالي، ولا يكون ترتّباً زمانياً صرفاً، مثل مجيء زيد تزامن مع مجيء عمرو[٢].

وقد توسّع البعض في بيان الاصطلاحات ذات الصلة مثل اللزوم والترتّب والتعليق، وبيّن آراء بعض العلماء واختلافاتهم في هذا المضمار[٣].

تحرير محلّ النزاع

لأجل تحديد محلّ النزاع وضبطه بدقّة يُذكر هنا أنّ النقاشات الدائرة في مفهوم الشرط والوصف وغيرها من المفاهيم هي في حقيقتها بحث في أصل حصول المفهوم في هذه الجمل لا في حجّيّته؛ لأنّ المفهوم إذا ثبت ثبتت حجّيّته، أي أنّ البحث في أصل ظهور الجمل المذكورة في المفهوم أو عدم ظهورها أصلاً، فإذا ثبت الظهور ثبتت الحجّيّة بناء على حجّيّة الظهور[٤].

لكن يبدو هذا بناء على كون مسألة المفاهيم مسألة لفظية، أمّا بناء على كونها عقلية فيكون ثبوت التلازم من باب ثبوت المعلول بمجرّد ثبوت علّته التامّة المنحصرة.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة

مفهوم الموافقة: هو المفهوم الالتزامي الذي يوافق المنطوق في الإيجاب والسلب. ويسمّى فحوى الخطاب إن كان المفهوم أولى من المنطوق، ويسمّى لحن الخطاب إن كان مساوياً للمنطوق. ومثاله: قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ﴾[٥]. فإنّ مفهوم الموافقة فيه هو حرمة ضرب الوالدين، فهناك توافق بين المنطوق والمفهوم في السلب والإيجاب، بل المفهوم أولى من المنطوق هنا. ويُسمّى أيضاً قياس الأولوية. ومن هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الكِتابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾[٧].

أمّا مفهوم المخالفة: فهو المفهوم المخالف للمنطوق في السلب والإيجاب، وهو نفسه الذي وقع موضع بحث تحت عنوان «المفهوم» في مدوّنات أُصول الفقه، وهو الذي ينقسم إلى مفهوم شرط وصفة وغاية وغيرها[٨]. ويُدعى دليل الخطاب أيضاً[٩].

---

١. الدروس (الحيدري) ٢: ١٠٩ ـ ١١٣.
٢. تحقيق الأُصول ٤: ١٧٤.
٣. منتقى الأُصول ٣: ٢٠٩ ـ ٢٢٢.
٤. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٣٦، هداية المسترشدين ٢: ٤١٩ ـ ٤٢٠، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٥٩.
٥. الإسراء: ٢٣.
٦. الزلزلة: ٧ و ٨.
٧. آل عمران: ٧٥.
٨. المحصول (الرازي) ٣: ١١، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٦٢ ـ ٦٤، إرشاد الفحول ٢: ٥٧ ـ ٥٨، هداية المسترشدين ٢: ٤١٩ ـ ٤٢٠، غاية المسؤول في علم الأُصول ١: ٣٣٢، أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٥٧.
٩. التذكرة بأُصول الفقه (المفيد): ٢٩، الذريعة (المرتضى) ١: ٢٩٨، معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ٢٣٠، هداية المسترشدين ٢: ٥٠٩، الإحكام (ابن حزم) ٧: ٣٢٣، اللمع: ١٠٥، المستصفى ٢: ٨٧.

على أنّ التقسيمات لمفهوم الموافقة وضبط تعريفها وقع موضع اختلاف ونقاش بين الأُصوليين، وهذه التسميات لا تخلو من اختلاف، فبعض ـ مثلاً ـ خصّ مفهوم الموافقة فيما إذا كان ثبوت الحكم في المفهوم أولى من ثبوته في المنطوق، كما في مثال ضرب الوالدين. ويتدارس هذا في بحث القياس[١].

ولا خلاف في حجيّة مفهوم الموافقة، والاختلاف فيه منحصر في كيفية دلالته ما إذا كانت لفظية أو قياسية، إنّما الاختلاف في مفهوم المخالفة[٢].

(← قياس)

ثالثاً: الحكم

الجمل التي نوقش في مفاهيمها

هناك جمل عديدة وقع نقاش بين الأُصوليين في وجود مفهوم لها أو عدم وجود مفهوم لها، هي مثل:

مفهوم الشرط.

مفهوم الوصف.

مفهوم الغاية.

مفهوم الاستثناء.

مفهوم الحصر.

مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد والبيان.

مفهوم العدد.

مفهوم المقدار والمسافة.

مفهوم الزمان والمكان.

مفهوم اللقب.

مفهوم العلّة.

مفهوم التلازم.

مفهوم الاقتضاء.

مفهوم الزيادة والنقصان.

مفهوم ترتيب الذكر.

مفهوم ترك البيان.

مفهوم التعريض.

وسنتناول هنا البعض الذي نال حجماً أكبر من النقاش والبحث.

١ ـ مفهوم الشرط

المراد من الشرط: هو الجملة الشرطية المستخدمة عند النحاة والتي تستخدم فيها أحد أدوات الشرط مثل «إذا». وبناءً على هذا لا يدخل في موضوع هذا البحث الشرط من وجهة نظر الشرع أو العقل أو اللغة. وهي من قبيل: «إذا خفيت عنك جدران المدينة وجب القصر»[٣].

انقسم الأُصوليون في مفهوم الشرط إلى طائفتين على أقلّ تقدير:

أحدهما: ذهبت إلى نكران مفهوم الشرط[٤].

ثانيهما: ذهبت إلى القول بوجود مفهوم للشرط وحجّيّته. وقد نسب هذا الرأي إلى الأكثر[٥].

---

١. البحر المحيط ٤: ٧ ـ ١٣.

٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٦٩.

٣. البحر المحيط ٤: ٣٧، إرشاد الفحول ٢: ٦٣، تحقيق الأُصول ٤: ١٧٣ ـ ١٧٤، تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٤٢.

٤. الذريعة ١: ٢٩٢، المنخول: ٢٠٩، التبصرة (الشيرازي): ٢١٨، البحر المحيط ٤: ٣٧ ـ ٣٨.

٥. زبدة الأُصول (البهائي): ١٥٠، الإبهاج ١: ٣٧١، إرشاد الفحول ٢: ٦٣.

وانقسم أصحاب الرأي الأخير من حيث كيفية الاستدلال على دلالة الشرط على المفهوم إلى أقوال:

١ ـ كون ذلك وضعاً من باب الاستلزام.

٢ ـ كون ذلك وضعاً من باب التضمّن.

٣ ـ كون ذلك وضعاً من باب الانصراف.

٤ ـ كون ذلك من باب اقتضاء الإطلاق.

٥ ـ كون ذلك من جهة دليل الحكمة.

٦ ـ كون ذلك من جهة دليل الأصل[١].

أدلّة القائلين بمفهوم الشرط

وعموم الأدلّة التي ذكرت لأقوالهم هي استظهارات لغوية لأداة الشرط والجملة الشرطية. وهي مثل الموارد التالية:

١ ـ دلالة الشرط على المفهوم بالوضع، والذين قالوا بهذا الدليل اختلفوا في تبرير قولهم: فبعضهم قال بدلالة أدوات الشرط على تعليق وجود الجزاء على الشرط ودلالة هذه الأدوات على الانتفاء عند الانتفاء «المفهوم» بنحو تضمّني.

وقال بعضهم: إنّ الأدوات وضعت لمعنى يستلزم الانتفاء عند الانتفاء، أي دلالتها على المفهوم بالدلالة الالتزامية.

وقال بعضهم: أدوات الشرط ظاهرة في تعليق الجزاء على الشرط على وجه التعيين؛ باعتبار إطلاق التعيين وعدم ذكر بديل للشرط المذكور في الجملة. وباعتبار الاطلاق وعدم التقييد وذكر البديل ينصرف معنى الشرط إلى التعيين. وقد فسّر هذا الإطلاق بوجوه عديدة[٢].

وهناك من ذهب إلى أنّ أدوات الشرط ظاهرة بمقتضى وضعها اللغوي في لزوم الجزاء للشرط، فإنّ ظاهر: «إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود» يفيد وضعاً كون النهار لازماً لطلوع الشمس، واللزوم عند الإطلاق ظاهر في اللزوم المسبّبي، أي كون الشرط سبباً والمشروط مسبَّباً. وإطلاق السببية وعدم تقييدها يقتضي كون السببية هنا عينية منحصرة.

وهناك من ذهب إلى كون أدوات الشرط ظاهرة في التلازم بين الشرط والجزاء بمقتضى الوضع، وهي ظاهرة كذلك في نفس المقارنات الاتفاقية؛ لكون التلازم في الأخيرات منعدماً. وبمقتضى الإطلاق يُنفى كونهما معلولين لثالث.

لكن يردّ القول بوضع هذه الأدوات للتلازم المذكور بأنّه لا دليل على وضع الأدوات للترتيب والمعلولية، ولا شيء من علامات الحقيقة تدلّ على ذلك، بل صحّة الحمل تثبت غير ذلك، فيجوز القول: «إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة»[٣].

كما يردّ بأنّ لازم هذا القول هو دلالة المدلول المطابقي على المفهوم؛ باعتبار دلالة المنطوق تضمّناً على المفهوم، مع أنّ التضمّنية من أقسام الدلالة المطابقية[٤].

---

١. تقريرات المجدّد الشيرازي ٣: ١٥١.

٢. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٥١ ـ ١٥٣، تحقيق الأُصول ٤: ١٧٨ ـ ١٩١، زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٤٤ ـ ٢٤٩، منتقى الأُصول ٣: ٢٢٣ ـ ٢٣٣.

٣. تحقيق الأُصول ٤: ١٧٥ ـ ١٧٨، تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٥١ ـ ١٥٤.

٤. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٥٦ ـ ١٧٣، هداية المسترشدين ٢: ٤٢٠ ـ ٤٢٢.

٢ ـ دليل الحكمة، فهناك من استدلّ على المفهوم بدليل الحكمة وأنّ تعليق المشروط بالشرط لا بدّ أن يكون لفائدة وإلّا كان لاغياً، فما معنى التعليق لو كان المشروط يحصل لعلّة أُخرى كذلك؟ وأظهر فوائد هذا التعليق هو الانتفاء عند الانتفاء.

ويردّ هذا بأنّ أقصى ما تدلّ عليه الجملة الشرطية بالدلالة الوضعية هو لزوم التالي للمقدّم وتفرّعه عليه، أمّا انحصار استناد التالي إلى المقدّم فليس المتكلّم في مقام بيانه أصلاً[١].

٣ ـ الأصل، فقد استدلّ بعض على المفهوم بأنّ الأصل هو دلالة الجملة الشرطية على المفهوم. ويمكن أن يذكر كدليل على هذا الأصل هو أنّ أدوات الشرط تفيد سببية الشرط للمشروط إمّا وضعاً أو من باب الانصراف أو الإطلاق، وإذا شككنا في وجوب سبب آخر للمشروط يحلّ محلّ الشرط في الجملة فالأصل ينفيه.

لكن ردّ هذا بأنّه لا وجود لهكذا أصل[٢].

٤ ـ وممّا استدلّ به على وجود المفهوم للشرط هو التبادر، فإنّ المتبادر عرفاً هو ثبوت المفهوم للجملة الشرطية[٣].

ويردّ هذا بأنّ المتبادر هو الدلالة الالتزامية أو الانتفاء عند الانتفاء لكنّ هذا ليس هو نفسه المراد المصطلح في باب المفاهيم، وليس كلّ مدلول التزامي يعدّ مفهوماً، بل يعدّ مفهوماً إذا دلّ على السببية أو العلّية الانحصارية. ومجرّد التعليق لا يدلّ على السببية، فالتعليق أعمّ من السببية.

وهناك الكثير من الردود والنقاشات الأُخرى وردت على الآراء والاستدلالات المذكورة هنا[٤].

أدلّة منكري مفهوم الشرط

أورد منكرو مفهوم الشرط عدّة أدلّة على رأيهم، منها الموارد التالية:

أوّلاً: التتبّع والاستقراء يكشف بأنّ الفصحاء والبلغاء أحياناً يريدون المفهوم وأحياناً لا يريدونه ولا يقصدونه[٥]. وقد ذكر صاحب (الفوائد الطوسية)[٦] مئة وعشرين آية من القرآن، لم يرد منها مفهوم الشرط، وهي مثل: ﴿وَلاتُكْرِهُوا فَتَياتِكُمْ عَلَى ٱلبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾[٧]. و﴿وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللّٰهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ﴾[٨].

وردّ هذا الاستدلال بأنّ مجرّد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهور الجملة الجملة الشرطية في إرادة الانتفاء عند الانتفاء. ومن هذا القبيل استعمال فعل الأمر للوجوب والندب، وذلك لا ينافي في ظهوره في الوجوب[٩].

ثانياً: لو دلّت الجملة الشرطية على المفهوم لكان ذلك بإحدى الدلالات المعروفة، فلو كانت بدلالة التضمّن أو

١. تقريرات المجدّد الشيرازي ٣: ١٥٤ـ١٥٥، أجود التقريرات ٢: ٢٥٠.
٢. تقريرات المجدّد الشيرازي ٣: ١٥٤ ـ ١٥٥.
٣. المصدر السابق: ١٥٦.
٤. تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٥٦ ـ ١٧٣، هداية المسترشدين ٢: ٤٢٠ ـ ٤٢٢.
٥. الفوائد الطوسية: ٢٧٩، مفاتيح الأُصول: ٢٠٨.
٦. الفوائد الطوسية: ٢٨٠ ـ ٢٩١.
٧. النور: ٣٣.
٨. البقرة: ٢٢٨.
٩. هداية المسترشدين ٢: ٤٤١.

المطابقة كان ذلك بدلالة المنطوق وليس بالمفهوم، وإذا كان بالدلالة الالتزامية فلا بدّ أن يدلّ العقل أو العرف على اللزوم، مع أنّ العقل والعرف ينفيان هذه الملازمة[١].

ردّ هذا الاستدلال بإمكان أن تكون الدلالة تضمّنية، ولا ضرورة في أن تكون الدلالة التضمّنية من دلالة المنطوق.

ثالثاً: لو دلّت الجملة الشرطية على المفهوم لكان ذلك إمّا بالعقل أو النقل، والعقل لا ربط له بهذا الموضوع، وأمّا بالنقل فلا بدّ أن يكون متواتراً أو آحاداً، والتواتر غير ثابت وإلّا لما حصل هذا الاختلاف، والثاني لا ينفع لعدم إفادة الآحاد العلم، وباعتبار كون المسألة أُصولية فلا بدّ من حصول العلم بها.

رابعاً: حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط، ما يعني كون الكلام في الشرطية مجملاً، ولو كانت دلالته مسلّمة لما استحسن الاستفهام عن حالة الانتفاء، بعكسه مفهوم الموافقة أو المنطوق، فلا يستحسن السؤال عنه.

يردّ هذا الوجه بأنّ سبب ذلك هو صراحة المعنى في المنطوق وعدم صراحته في المفهوم.

خامساً: أنّه يصحّ التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه وإن لم يجئك فلا تكرمه» ولو كانت الجملة الشرطية دالّة على المفهوم لما استحسن ذكر الجملة الثانية، بل كان ذكرها لغواً.

ويردّ بأنّ ذكر الجملة الثانية لأجل التصريح وعدم الاكتفاء بالظاهر[٢].

وهناك استدلالات ونقاشات أُخرى ذكرت في ذيل القول بإنكار مفهوم الشرط[٣].

وهناك رأي ثالث تفصيلي في هذا المجال ذهب إلى وجود مفهوم فيما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّة ولا مفهوم فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة.

ويبدو أنّ صاحب هذا الرأي قد اعتمد في رأيه على كون مفاد الهيئة معنى جزئياً حرفياً آلياً، بينما مفاد المادّة معنى اسمياً، والمعنى الأوّل غير قابل للتقييد بينما الثاني قابل للتقييد.

وردّ هذا الرأي بأنّ مفاد الهيئة كلّي وشأنه شأن المعنى الاسمي، فهو قابل للتقييد والاشتراط والتضييق[٤].

مفهوم الشرطية إذا تعدد الشرط

ممّا نوقش هنا حال ثبوت المفهوم للجملة الشرطية هو فيما إذا تعدد الشرط واتّحد الجزاء أو المشروط مثل: «إذا خفي الأذان فقصر» و «إذا خفيت الجدران فقصر».

يمكن تصوّر حالتين لهذه المسألة:

الحالة الأُولى: أن تكون الشروط مذكورة في كلام وخطاب واحد.

الحالة الثانية: أن تكون الشروط مذكورة في كلمات أو خطابات متعدّدة.

ففي الحالة الأُولى يكون مقتضى الكلام سببية كلّ واحد من الشروط للجزاء على البدل وانتفاء المشروط بانتفاء جميع الشروط لا بعضها.

وفي الحالة الثانية وبناء على القول بالمفهوم يحصل تعارض بين مفهوم كلّ من الخطابات ومنطوق الخطابات

١. هداية المسترشدين ٢: ٤٤٠، كفاية الأُصول: ١٩٨.

٢. هداية المسترشدين ٢: ٤٤٠ ـ ٤٤١.

٣. هداية المسترشدين ٢: ٤٤١ ـ ٤٤٥، تحقيق الأُصول ٤: ١٩١ ـ ١٩٣.

٤. زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٥١ ـ ٢٥٢.

الأُخرى؛ لكون مقتضى كلّ خطاب سببية الشرط للجزاء وترتّب الأخير على الشرط، وانتفاء الجزاء بانتفاء الشرط المذكور مطلقاً، أي سواء وجد شيء «شرط» آخر أم لم يوجد، بينما بناء على تعدّد الخطابات تكون هناك شروط أُخرى منطوقها يخالف مفهوم كلّ من الخطابات. فإطلاق الانتفاء عند الانتفاء في كلّ خطاب ينافي سببية الشرط أو الشروط الأُخرى للجزاء والذي نستفيده من منطوق الجمل الأُخرى.

وقد عولجت هذه المشكلة بأنحاء عديدة:

أحدها: إنكار المفهوم عند تعدّد الشرط. ومن المحتمل أنّ جميع الذين أنكروا مفهوم الشرط يتبنّون هذا الرأي عند تعدد الشرط.

ثانيها: إثبات المفهوم لهذه الحالة مع ذكر تبريرات لها، وهي مثل الموارد التالية:

التبرير الأوّل: حمل كلّ منها على إرادة السببية دون إرادة المفهوم، عندئذٍ لا يتضمّن أحدهم مفهوماً لكي يتعارض مع منطوق الآخر.

التبرير الثاني: تخصيص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، أي أنّ كلاً منها يفيد السببية إذا لم يخالفه الشرط المذكور في الخطاب الآخر.

التبرير الثالث: القول بإفادة كلّ من الخطابات السببية على نحو البدل ودلالة الإشارة، فدلالة كون كلّ شرط سبباً على نحو البدل ليست مستفادة من اللفظ، بل من العقل، فهو الذي يدرك أنّ كلّاً منها سبب على نحو البدل بملاحظة مجموع الخطابات.

التبرير الرابع: حمل كلّ منها على جزء السبب وأنّ مجموع الشروط هي السبب.

التبرير الخامس: تقييد سببية كلّ منها بباقي الشروط، بأن يقال: إنّ هذا الشرط سبب للجزاء بقيد باقي الشروط. وهو يساوق الرابع، مع أنّ الرابع أُخذت فيه باقي الشروط كأجزاء، لكن أُخذت باقي الشروط في هذا العلاج كقيود، والنتيجة واحدة.

وهناك تبريرات أُخرى، ومجملها لا تخلو من نقاشات وردود غير قليلة[1].

٢ ـ مفهوم الوصف

المراد من الوصف: هو اللفظ الذي يدلّ على معنى وذات مقصودة، مثل: العبد أو السائمة. فاللفظ هنا يدلّ على معنى مقصود، وهو العبودية والسوم. فهو معنى أعم من الوصف عند النحاة ويشمل الوصف عندهم وعند غيرهم. فيراد منه ما يعمّ النعت النحوي، فيشمل الزمان والمكان والحال والتمييز[2] فهو مثل: «في السائمة زكاة» و«أكرم كلّ رجل عالم». و«أكرم رجلاً عالماً» كون عالم نعتاً. كما يشمل ما إذا كان النعت جملة اسمية مثل: «أكرم رجلاً أبوه عالم» أو فعلية مثل: «أكرم رجلاً أكرمك» أو كان ظرفاً مثل: «أطعم رجلاً من الفقراء». كما يشمل الحال مثل: «أكرم الرجل عالماً»[3].

ولا يشمل ما إذا كان الوصف نفسه موضوعاً للحكم

---

١. كفاية الأُصول: ٢٠١ ـ ٢٠٣، أجود التقريرات ٢: ٢٥١ ـ ٢٥٩، تقريرات المجدد الشيرازي ٣: ١٩١ ـ ١٩٦، تحقيق الأُصول ٤: ١٩٧، تحريرات في الأُصول ٥: ٥٣، أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٦٣ ـ ١٦٦، بحوث في علم الأُصول ٣: ١٨٤ ـ ١٩٣، زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٥٧ ـ ٢٦١.

٢. وقاية الأذهان: ٤٢٦.

٣. البحر المحيط ٤: ٣٠، هداية المسترشدين ٢: ٤٦٩.

مثل: ﴿السّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[١]. فإنّ مثل هذا يدخل في مفهوم اللقب[٢].

وتستخدم مفردة الصفة[٣] والوصف بنفس المعنى في الأُصول، لكن استخدام مفردة الوصف أكثر كما هو واضح من خلال استقراء كلمات الأُصوليين في هذا المجال.

وفي مجال تحديد محلّ النزاع أشار البعض إلى أنّ محلّ النزاع في مفهوم الوصف هو الوصف الذي يعتمد على الموصوف، بحيث يراد منه انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الوصف، ولا يراد منه انتفاء شخص الحكم، فذلك مسلم ويدخل في اللقب وليس الوصف[٤].

والظاهر اختصاص النزاع بالوصف الأخصّ من موضوعه، بحيث يكون قابلاً للافتراق من طرف الموصوف كالعلم والعدالة والفسق بالنسبة إلى المسلم دون الأعمّ[٥]. لكن ينفي البعض هذا القيد ويراه شاملاً للوصف المساوي والأعمّ من موضوعه كذلك[٦].

رغم هذا لا يخلو كلام الأُصوليين هنا من بعض الاضطراب؛ لعدم تحديد أُمور من هذا القبيل، وقد أشار إلى هذا الاضطراب بعض الأُصوليين كذلك[٧].

تعريف مفهوم الوصف

عرّف مفهوم الوصف بعدّة تعاريف مثل الموارد التالية:

تعليق الحكم على الذات بأحد الأوصاف[٨].

انتفاء حكم لموصوف عند انتفاء وصفه[٩].

إثبات الحكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الصفة[١٠]، وقريب منه أُصوليون آخرون[١١].

دلالة النصّ الذي قيّد فيه الحكم بصفة على انتفاء الحكم عمّا انتفت عنه هذه الصفة[١٢].

أدلّة القائلين بمفهوم الوصف

ويبدو أنّ أساس الاختلاف هنا يعود إلى أنّ التقييد بالوصف يعود إلى الحكم وكون الحكم منوطاً به (فيكون هناك مفهوم) أو أنّه تقييد للموضوع (فلا يكون هناك مفهوم)[١٣].

يبدو أنّ أكثر أُصوليي أهل السنّة ذهب إلى القول بمفهوم الوصف[١٤]. وقد اشتركت الكثير من الأدلّة الواردة هنا مع الأدلّة التي ذكروها عند الاستدلال على مفهوم الشرط. نورد بعضها:

١ ـ تعليق الحكم على شيء مثل: الشرط أو الوصف

---

١. المائدة: ٣٨.

٢. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٦٩.

٣. مطارح الأنظار: ١٨٣، زبدة الأُصول (البهائي): ١٥١، البحر المحيط ٢: ٣٤٣ و٣: ٤٣٠ و٤: ٣٠.

٤. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٠١، أجود التقريرات ٢: ٢٧٥.

٥. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٤٩٩.

٦. مجمع الفرائد في الأُصول: ٤٤.

٧. المحكم في أُصول الفقه ١: ٥٧٩.

٨. البحر المحيط ٤: ٣٠.

٩. أُصول الاستنباط (علي نقي الحيدري): ١٢٣

١٠. مطارح الأنظار ٢: ٧٩.

١١. الذريعة (المرتضى) ١: ٣٩٢، دروس في علم الأُصول ٢: ١٣٣ ـ ١٣٤.

١٢. البحر المحيط ٤: ٣٠، تلخيص الأُصول ١: ١٧، تيسير علم الأُصول: ٢٩٠، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٥٦.

١٣. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧١.

١٤. التحبير شرح التحرير ١: ٢٩٠٦، البحر المحيط ٤: ٣٠، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ١: ١٢٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٦٨، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٥٨، أنيس المجتهدين ٢: ٨٦١.

لا بدّ أن يكون لفائدة وإلّا كان التعليق لغواً، وأظهر فوائد التعليق هو التنبيه على الانتفاء عند الانتفاء.

ردّ بأنّ أئمة اللغة العربية مثل الأخفش يرى أنّ الصفة موضوعة للتوضيح فقط دون التقييد. مضافاً إلى أنّه كفى فائدة فيه تقييد الموضوع به، ولا تنحصر الفائدة في المفهوم[١].

٢ ـ في الوصف إشارة إلى كونه علّة الحكم، وإذا انتفت العلّة ينتفي الحكم كذلك[٢].

ردّ هذا بأنّه إشعار، والإشعار لم يبلغ الظهور وما لم يبلغ الظهور لا يكون حجّة[٣].

٣ ـ الأصل في القيود أن تكون احترازية.

يردّ هذا بأنّ احترازية القيود أمر مسلّم، لكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم. وهذا ليس المفهوم وليس انتفاء سنخ الحكم.

٤ ـ وجود نصوص وجمل لا نقاش في دلالتها على المفهوم مثل: «مطل الغني ظلم»[٤].

ويردّ بأنّه لا إشكال في دلالة بعض النصوص على المفهوم لقرينة، وهنا مناسبة الحكم والموضوع تقتضي أن يكون الغنى علّة لحرمة المطل[٥].

٥ ـ إقرار بعض أجلاء أهل اللغة بمفهوم الوصف مثل أبي عبيدة القاسم بن سلام.

٦ ـ المتبادر عرفاً هو وجود مفهوم، فإذا قال المولى لوكيله: «اشتر عبداً أسود» استلزم ذلك عدم شراء العبد الأبيض، لكون هذا هو المتبادر عرفاً.

٧ ـ وجود اتّفاق على كون الوصف من المخصصات كالشرط والغاية، ولو كان الحكم ثابتاً مع عدم الوصف لكان العامّ غير مخصص، بل باقٍ على عمومه.

٨ ـ إنّ التعليق على الوصف كالتعليق على العلّة، فكما الثاني يوجب نفي الحكم كذلك الأوّل.

وكذلك غيرها من الاستدلالات، وجميعها لا تخلو من نقاشات وردود[٦].

أدلّة النافين لمفهوم الوصف

يبدو أنّ أكثر الشيعة أو مشهورهم ذهب إلى عدم وجود مفهوم للوصف[٧]، ويقال: على فرض ثبوته فإنّه أضعف من مفهوم الشرط لذلك كان القائلون به أقلّ[٨].

وتشترك استدلالاتهم هنا مع الاستدلالات التي وردت في نفي مفهوم الشرط، ولأجل هذا ورد عن البعض قوله: «والحقّ على عدم الدلالة (أي على المفهوم) لما ظهر في مفهوم الشرط...»[٩].

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧٢.
٢. وقاية الأذهان: ٤٢٦.
٣. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧٢.
٤. وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٣.
٥. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧٢ ـ ١٧٣، المحكم في أُصول الفقه ١: ٥٨٠ ـ ٥٨٧.
٦. هداية المسترشدين ٢: ٤٧٦ ـ ٥٠٠، كفاية الأُصول: ٢٠٦ ـ ٢٠٧، أجود التقريرات ٢: ٢٧٦ ـ ٢٧٨، أنيس المجتهدين ٢: ٨٦٢، إرشاد العقول ٢: ٤٢٢، نهاية السول ٢: ٢٠٨، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٧٠ ـ ٧١، نفائس الأُصول ٣: ١٣٧٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٦٨، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٥٨.
٧. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني) ١: ٩٩، زبدة الأُصول (البهائي): ١٥١، مقالات الأُصول ١: ٤١١، الوافية: ٢٣٥، فرائد الأُصول ١: ٢٥٦، كفاية الأُصول: ٢٠٦، روضة الناظر: ١٤٤، نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الساعاتي): ٢٣٨.
٨. هداية المسترشدين ٢: ٤٦٩ ـ ٤٧٧.
٩. فوائد الأُصول (الخراساني) ١ ـ ٢: ٥٠١.

نورد هنا بعض ما استدلّ به في هذا المضمار:

١ ـ لو دلّ الوصف على المفهوم لكان ذلك بإحدى الدلالات الثلاث، وكلّها منتفية، فالمطابقية والتضمّنية واضح انتفاؤهما وإلّا كان منطوقاً لا مفهوماً، أمّا الدلالة الالتزامية فلا يوجد هناك تلازم لا عقلي ولا عرفي.

٢ ـ لو كان هناك ما يدلّ عليه فإمّا أن يكون ذلك بالعقل أو النقل، ولا مجال لتحكيم العقل هنا؛ لأنّه لا دور له في اللغات، وإمّا بالنقل فإمّا أن يكون متواتراً أو آحاداً، والأوّل منتفٍ؛ باعتبار وجود الاختلاف في الموضوع، والثاني لا ينفع؛ لأنّه لا يوجب القطع.

٣ ـ لا يوجد هناك ما يدلّ أو يشعر بإفادة الوصف الانحصار وانتفاء الحكم غير المقيّد إلّا أن تقوم قرينة.

٤ ـ طبيعة قضايا مثل الجملة الوصفية هي عدم المفهوم بحسب طبعها ما لم تكن هناك قرينة تدلّ عليه؛ حيث لا دليل يدلّ على أنّ الحكم المعلّق على الوصف هو سنخ الحكم.

٥ ـ لو كانت الصفة دالّة على انتفاء الحكم فلا بدّ أن يكون الأمر كذلك في الخبر؛ باعتباره مشتركاً في التخصيص بالصفة كذلك كما في «رأيت رجلاً عالماً» و«رأيت غنماً سائمة» فإنّ هذا الخبر لا يفيد نفي أصل الرؤية بالكلّية عند انتفاء صفة العلم والسوم.

٦ ـ التقييد بالوصف قد يكون مع ثبوت الحكم ومع انتفائه كذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَلاتَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ﴾[1]. فإنّ حكم عدم قتل الأولاد ثابت مع خشية الإملاق ومع عدم خشية الإملاق، فإمّا أن نقول بأنّ الانتفاء حقيقة في ثبوت الحكم وفي نفيه لزم الاشتراك، وإن قلنا: إنّه حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر لزم القول في مجازية أحدهما، ولذلك نقول: بأنّ الأصل حقيقة في القدر الجامع بينهما.

٧ ـ لو دلّت الصفة على الانتفاء عند الانتفاء لما استحسن السؤال عن الحكم عند انتفاء الصفة. فيحسن السؤال عن حكم غير العالم إذا كان الأمر: «أكرم العالم» ولو كان المفهوم ثابتاً لما استحسن السؤال عن غير العالم.

٨ ـ الهدف من الوصف تمييز الموصوف، والهدف من الاسم تمييز المسمّى، فكما لا يقيّد التعليق على الاسم اختصاص الحكم به كذلك التعليق على الصفة لا يفيد المفهوم.

وهناك استدلالات ونقاشات أُخرى وردت هناكذلك[2].

أقوال أُخرى

هناك أقوال أخرى يبدو منها الجمع بين القول بالمفهوم والقول بعدمه، وذلك من خلال التفصيل في الموارد، كالأقوال التالية:

١ ـ إذا كان الوصف علّة فيحصل الانتفاء والمفهوم وإن لم يكن علّة فلا يحصل المفهوم.

٢ ـ هناك مفهوم إذا كان الوصف يتعلّق بالأوقاف والوصايا والنذور والأيمان ونحوها ولا مفهوم في الموارد الأُخرى.

٣ ـ يوجد مفهوم للوصف إذا كانت الجملة إنشائية، ولا يوجد إذا كانت الجملة إخبارية.

---

١. الإسراء: ٣١.

٢. هداية المسترشدين ٢: ٤٨٠ ـ ٤٨٤، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٧٠ ـ ٨٩، نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٤٩٩، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ١٩٨ ـ ٢١١.

وأقوال أخرى تفصّل بين الصريح وغير الصريح من الوصف، أو بين الظاهر في المدح والذمّ وغير الظاهر، أو الجواب عن سؤال مخصوص وموارد من هذا القبيل يظهر منها إناطة الحكم بالوصف[١].

٣ ـ مفهوم الغاية

نسب القول به إلى جمع أو معظم نفاة المفهوم[٢] بل أكثر العلماء[٣]، كما ذهب بعض القائلين به إلى أنّه هو أقوى المفاهيم[٤].

كما اختلف في صنف دلالته، وذهب بعض إلى أنّ الملازمة هنا بين الغاية ومفهومها عقلية وليست لفظية. فتدرج ضمن الأدلّة والملازمات العقلية، فهي من غير المستقلّات العقلية[٥].

أدلّة القائلين بمفهوم الغاية

الكثير من أدلّة القائلين بمفهوم الغاية هي ذاتها التي وردت في الاستدلال على مفهوم الشرط والصفة وما شابه[٦]. وهي مثل الموارد التالية:

١ ـ المتبادر من نحو «صوموا إلى اللّيل» هو بيان آخر الوجوب.

٢ ـ عدم القول بوجود مفهوم للغاية ينفي الفائدة من الغاية.

٣ ـ كون معنى «صوموا إلى اللّيل» هو أنّ اللّيل آخر وجوب الصوم، ولو فرض وجوبه بعد اللّيل لكان مخالفاً للمنطوق[٧].

ردّ الأخير بأنّا لا نسلّم هذا المعنى للغاية، والجملة تعني إرادة الصوم في هذه البرهة والزمان الخاصّ. وذلك لا يستلزم عدم مطلوبية الصوم في اللّيل وبعد ذلك الزمان المحدد[٨].

وغير ذلك من الاستدلالات والنقاشات[٩].

أدلّة النافين لمفهوم الغاية

أدلّة النافين تقريباً نفسها التي وردت في نفي المفاهيم الأُخرى، وهي كالموارد التالية:

١ ـ قول القائل: «صوموا إلى اللّيل» لا يدلّ على نفي وجوب صوم اللّيل لا بالدلالة المطابقية ولا التضمّنية كما هو واضح ولا بالالتزامية؛ لأنّه لا ملازمة بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم اللّيل[١٠].

٢ ـ قولهم بوجوب أن يكون التعليق على الغاية لفائدة وعدم القول بالمفهوم ينفي الفائدة. مردود بوجود فوائد أُخرى أقلّها وجود مصلحة تقتضي السكوت عن المسكوت عنه وعدم إعلان حاله[١١].

---

١. البحر المحيط ٤: ٣٠ ـ ٣٢، هداية المسترشدين ٢: ٤٩٨ ـ ٥٠٢، فوائد الأُصول (الخراساني) ١ ـ ٢: ٥٠١.

٢. البحر المحيط ٤: ٤٧، إرشاد الفحول ٢: ٦٤.

٣. زبدة الأُصول (البهائي): ١٥٢، معالم الدين: ٢٢١، درر الفوائد ١: ٢٠٤.

٤. الوافية: ٢٣٢.

٥. مفاتيح الأُصول: ٢٠٩، الوافية: ٢٣٣.

٦. البحر المحيط ٤: ٤٧.

٧. معالم الدين: ٨١، شرح العضد ٢: ٢٢٠.

٨. الوافية: ٢٣٤، مفاتيح الأُصول: ٢١٢.

٩. مطارح الأنظار ٢: ٩٣، القوانين المحكمة ١: ٤١٥، الفصول الغروية: ١٥٣، روضة الناظر ٢: ١٣١، التحبير شرح التحرير ٦: ٢٩٣٥، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٦١.

١٠. الوافية: ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

١١. مفاتيح الأُصول: ٢١٢.

وغير ذلك من الاستدلالات والنقاشات[١].

أدلّة القول بالتفصيل

ذهب البعض مثل المحقّق الخراساني إلى أنّ الغاية إذا كانت قيداً للحكم بحسب القواعد العربية كما في قوله: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» أو «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فتدلّ على المفهوم. أمّا إذا كانت قيداً للموضوع بحسب القواعد العربية كما في قوله: «سر من البصرة إلى الكوفة» فلا تدلّ على المفهوم كما هو حال الوصف[٢]. وأضاف مثل الشيخ المظفر إلى قيد (حسب القواعد العربية) عبارة (أو حسب القرائن)[٣].

والدليل على ذلك هو التبادر العرفي فإنّه يحكم بهذا التفصيل. وقريب منه ذهب إليه الشيخ النائيني وغيره[٤].

وقد ردّه البعض بعدّة إشكالات:

الأوّل: إنّ القيد في «سر من البصرة إلى الكوفة» يرجع إلى الحكم كذلك بحسب القواعد العربية، لكن هناك قرينة تصرفه عن الظهور.

الثاني: إذا قلنا بالتفصيل فلا نرجعه إلى القواعد العربية فحسب، بل إلى مطلق القرينة التي تصرفه إلى كونه قيداً للحكم أو الموضوع، سواء كانت القواعد العربية أو القرينة المقامية، ولا انحصار هنا بالقواعد العربية، كما فعل هذا الشيخ المظفر[٥].

والثالث: قد يُدّعى عدم تفريق العرف بين هذين القسمين، فالعرف يفهم المفهوم أو لا يفهمه مطلقاً دون التفصيل المذكور[٦].

وردّ الشهيد الصدر هذه الاستدلالات بأنّ مفهوم الغاية رهن حصول ركنين، أوّلاً: استفادة العلّية الانحصارية من الجملة. وثانياً: إثبات كون المعلّق سنخ الحكم لا شخصه. وهذان غير ثابتين في التعليق بالغاية إلّا في موارد جزئية[٧].

٤ ـ مفهوم الحصر

للحصر أدوات كثيرة مثل «إنّما» و تقديم الوصف على الموصوف وما شابه[٨].

وفيما يخصّ دلالة الحصر على المفهوم يبدو وجود شبه إجماع عليه، ويبرّر البعض ترك بحثه من قبل الأُصوليين بشذوذ المخالف وندرة المنكر له[٩].

أدلّة القائلين بثبوت المفهوم للحصر

الذين تناولوه بالبحث استدلّوا عليه بعدّة أدلّة هي:

١ ـ التبادر، فإنّ المفهوم من قولنا: «العالم زيد» أنّ العالمية تنحصر في زيد.

٢ ـ ما ورد في الروايات مثل: «إنّما الأعمال بالنيّات» أو «الولاء لمن أعتق» حيث نفى العلماء العمل دون نيّة ونفوا الولاء لغير المعتق[١٠].

---

١. الذريعة (المرتضى) ١ ـ ٢: ٤٠٧، عدة الأُصول ٢: ٤٧٨، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٨٨، البحر المحيط ٤: ٤٧.

٢. كفاية الأُصول: ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

٣. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧٥ ـ ١٧٦.

٤. أجود التقريرات: ٢٨٠ ـ ٢٨١، درر الفوائد: ٢٠٤، مجمع الفرائد في الأُصول: ٤٦.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧٥ ـ ١٧٦.

٦. نهاية النهاية (الإيرواني) ١: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.

٧. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ٢١٢ ـ ٢١٣.

٨. القوانين المحكمة ١: ٤٢٠.

٩. تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٤: ٤٠٠.

١٠. القوانين المحكمة ١: ٤٢٠ ـ ٤٢٨، هداية المسترشدين ٢: ٥٧٠.

٣ ـ كون دلالة الحصر على المفهوم من البديهيات[١].

٤ ـ إجماع علماء المعاني أو عدم اختلافهم في الجملة[٢]. وأدلّة أُخرى كذلك[٣].

لكن هناك عدّة نقاشات في هذا المجال، مثل: هل دلالة الحصر على المفهوم بالمنطوق أو بالمفهوم (الدلالة الالتزامية) ومثل الاختلاف في ما تفيده أدوات الحصر مثل «إنّما» أو الجمل التي تفيد أو يدّعى إفادتها للحصر[٤].

وأكثر من تدارس بحث مفهوم الحصر تناول أدواته دون الدخول في الأدلّة على ثبوته. ويبرّر البعض هذا بأنّ حصر الحكم بمورد ملازم لانتفائه عن غيره وثبوت نقيضه، أي هناك تلازم بين الحصر والمفهوم أو أنّ أحدهما تعبير آخر عن الآخر؛ ولأجل هذا ينبغي تخصيص الكلام في الأدوات التي يُدّعى إفادتها الحصر، وهي الأدوات التي تفيد الاستثناء لا فيما أفادت معنى مثل الوصف، ولا ينبغي البحث في نفس الحصر ما إذا كان مفيداً للمفهوم أم لا؟[٥] ولذلك نجد البعض عند تعرّضه للموضوع بتّ مباشرة بدراسة الأدوات دون التعرّض لدلالة الحصر على المفهوم أصلاً[٦].

من جانب آخر، كثيراً ما يستدلّ الأُصوليون على دلالة الاستثناء على المفهوم بدلالته على الحصر، أي أنّهم يفرضون دلالة الحصر على المفهوم أمراً مسلّماً. وكأنّ هناك تلازماً بين البحثين، ويرون كذلك أنّ أدوات الحصر تفيد المفهوم فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء[٧]. ولهذا كثيراً ما يدمجون بحث مفهوم الحصر بمفهوم الاستثناء؛ لكون شأنهما واحداً[٨].

٥ ـ مفهوم الاستثناء

وهو من المفاهيم التي اختلف فيها قليلاً، وقد اعترف به أكثر منكري المفهوم[٩] أو أنّه مذهب الجمهور[١٠] بل يرى البعض أنّ ثبوت المفهوم للاستثناء ممّا لا كلام فيه في الجملة[١١]. وتكرّر لديهم تعبير مثل: لا شبهة أو لا شكّ فيه[١٢] للإشارة إلى وجود شبه إجماع عليه.

أدلّة القائلين بمفهوم الاستثناء

ركّز القائلون بمفهوم الاستثناء على كون أداة الاستثناء تفيد الحصر. وبهذا هو من مصاديق مفاهيم الحصر؛ وذلك مستفاد بالتبادر وممّا يستبق إليه الذهن[١٣].

أدلّة النافين لمفهوم الاستثناء

نسب القول بعدم المفهوم للاستثناء إلى أبي حنيفة أو

---

١. هداية المسترشدين ٢: ٥٦٨.
٢. إرشاد الفحول ٢: ٦٧، هداية المسترشدين ٢: ٥٧٠.
٣. هداية المسترشدين ٢: ٥٧٠ ـ ٥٨٣.
٤. غاية المسؤول عن علم الأُصول (الشهرستاني) ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٧، هداية المسترشدين ٢: ٥٦٩، أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٧٧ ـ ١٨٠، دراسات في علم الأُصول ٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٠.
٥. المحكم في أُصول الفقه ١: ٦٠٣.
٦. زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٨٢.
٧. تحقيق الأُصول ٤: ٢٢٢.
٨. أجود التقريرات ٢: ٢٨٣، فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٠٥، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ١٤٠ ـ ١٤٨.
٩. البحر المحيط ٤: ٤٧.
١٠. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٤.
١١. الفصول الغروية: ١٥٤.
١٢. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥١٠، مقالات الأُصول ١: ٤٢١.
١٣. درر الفوائد ١: ٢٠٥، حقائق الأُصول ١: ٤٧٦، تحريرات في الأُصول ٥: ١٦٧، الهداية في الأُصول ٢: ٢٨٩، نهاية النهاية (الإيرواني) ١: ٢٧٠.

الحنفية، واستشهدوا على رأيهم بأنّ الاستثناء لا يقتضي المفهوم، ولا يقوم الاستثناء بعمل ما غير الثبوت الحاصل في المنطوق. فإنّ المستظهر من «لا نكاح إلّا بولي» أو «لا علم إلّا بحياة» هو اشتراط النكاح بإذن الولي واشتراط العلم بوجود حياة، ولا يدلّ الاستثناء هنا على أكثر من ذلك[١].

لكنّ هذا الرأي مرفوض؛ لكونه يخالف القواعد اللغوية والاستظهارات العرفية[٢].

ويرى البعض أنّ دلالة الاستثناء على الانحصار وسنخ الحكم ممّا لا يمكن التشكيك فيه[٣]. وردود أُخرى وردت عمّا نسب لأبي حنيفة[٤].

أدلّة المفصلين في القول بمفهوم الاستثناء

فصّل البعض في ثبوت المفهوم للاستثناء، فثبّتوه إذا كان راجعاً للحكم مثل: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» ونفوه إذا كان راجعاً للموضوع مثل: «أكرم العلماء إلّا العالم غير العادل». ولا إشكال في انعدام المفهوم في المورد الأخير؛ لكونه بمثابة الوصف، بل هو حقيقة في التوصيف الذي يفيد التخصيص فقط.

بينما يثبت المفهوم حينما يكون الاستثناء راجعاً إلى الحكم في الجملة، سواء كانت سالبة مثل: «لا يجب تصديق المخبر إلّا الثقة» أو موجبة كما في المثال المتقدّم. وثبوت المفهوم هنا باعتبار تحقّق الركنين الأساسيين في المفهوم، وهما: سنخ الحكم، وثبوت انحصارية العلّة[٥].

٦ ـ مفهوم اللقب

اللقب هو كلّ اسم سواء كان مشتقّاً أو جامداً وقع موضوعاً للحكم[٦]. وعرّف مفهوم اللقب: بأنّه تعليق الحكم باسم العلم نحو: قام زيد، أو باسم النوع نحو: في الغنم السائمة زكاة[٧].

من جانب آخر، هناك نقاش في التفريق بين اللقب والوصف، فقد اعتبر البعض اللقب أحد مصاديق الوصف، أي كون الوصف أعمّ من اللقب. واعتبرهما بعض آخر متساويين في معناهما، ولكن يفترقان في أنّ الموصوف إذا ذكر أصبح من الوصف وإذا لم يذكر أصبح من اللقب[٨]. ولأجل هذا التساوي طرح البعض موضوع مفهوم الوصف واللقب في محلّ واحد، دون أن يفرّق بينهما[٩].

وفيما يخصّ القول بمفهوم اللقب فإنّ المعروف عدم دلالة اللقب على المفهوم، وأجمع عليه الشيعة وأكثر أهل السنّة[١٠]. ويذهب الشوكاني إلى أنّ جميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور إلّا مفهوم اللقب، بينما أنكرها

---

١. البحر المحيط ٤: ٤٧، درر الفوائد ١: ٢٠٦.
٢. هداية المسترشدين ٢: ٥٦١.
٣. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٥٠١.
٤. تحريرات في الأُصول ٥: ١٧٠ ـ ١٧٤، مناهج الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول ٢: ٢١٩ ـ ٢٢٠.
٥. بحوث في علم الأُصول ٣: ٢١٣ ـ ٢١٥، فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٠٥.
٦. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٨٢.
٧. إرشاد الفحول ٢: ٦٦.
٨. هداية المسترشدين ٢: ٥٩٠.
٩. وقاية الأذهان: ٤٣٠ ـ ٤٣٣.
١٠. هداية المسترشدين ٢: ٥٩٠، نهاية الأفكار (البروجردي) ٢: ٥٠٢، كفاية الأُصول: ٢١٢، الموجز في أُصول الفقه: ١٠٢، روضة الناظر ٢: ١٣٧، المذكرة في أُصول الفقه: ٢٨٨.

أبو حنيفة جميعها[١]. ووصفه البعض بقوله: «لم يقل به محصّل»[٢].

وحكي القول بثبوته عن أبي بكر الرقاق والصيرفي وبعض المالكية وبعض الحنابلة ونسب إلى أصحاب أحمد بن حنبل[٣]. لكنّ بعض الشافعية فصّل وقال بالمفهوم فيما إذا تعلّق الحكم بأسماء الأنواع لا الأشخاص[٤].

أدلّة القائلين بعدم المفهوم للقب

يبدو أنّ الكثير من الأدلّة التي أوردوها على عدم المفهوم للقب هي مكرّرة عن الأدلّة التي وردت في المفاهيم الأُخرى أو أنّها تعابير متفاوتة لتلك الأدلّة، كما نلاحظ هذا في الموارد التالية:

١ ـ لم يزعم أحد أنّ إثبات شيء لشيء يفيد الحصر، فزيد موجود لا يعني انحصار الوجود في زيد، ولا تنفي الجملة الوجود عن غيره.

٢ ـ قولنا: «عيسى رسول اللّه» لا يدلّ على نفي الرسالة عن نبيّنا.

٣ ـ لو كان قولنا: «زيد يأكل» يعني انحصار الأكل في زيد ونفي الأكل عن غيره كان لازمه كذب المخبر؛ لأنّه يخبر بالدلالة الالتزامية عن نفي الأكل عن غير زيد، وهو واضح الكذب[٥].

٤ ـ لو دلّ اللقب على المفهوم لكان ذلك بإحدى الدلالات الثلاث، وهي منتفية، فالمطابقية والتضمّنية واضح شأنهما، أمّا الالتزامية فالملازمة منتفية عقلاً وعرفاً، فقد يستعمل اللقب مع إرادة المفهوم ومع عدم إرادته، فهو للقدر المشترك بين المفهوم وغيره[٦].

٥ ـ كون اللقب لا يقتضي المفهوم؛ فقولنا: «السائمة فيه الربوة» لا يقتضي نفيها عن غير السائمة[٧]. وغاية ما يقتضيه اللقب هو الطبيعة المهملة للموضوع ونحتاج إلى قرينة لإثبات المفهوم[٨].

٦ ـ انتفاء الحكم الحاصل من التقييد باللقب هو انتفاء شخصي وليس سنخ الحكم[٩].

٧ ـ أهل العرف واللغة لا يرون مفهوماً للقب، لكن قد يكون في اللقب إشعار بالعلّة إلّا أنّ هذا الإشعار ليس بياناً تتمّ به الحجّة[١٠].

وهناك غيرها من الأدلّة التي وردت في هذا المضمار[١١].

وعلى فرض ثبوت المفهوم فقد قيل: بأنّه أضعف المفاهيم[١٢].

٧ ـ مفهوم العدد

المراد من مفهوم العدد هو تعليق الحكم بعدد مخصوص[١٣]. وإثبات المفهوم يعني نفي سائر الأعداد ممّا

١. إرشاد الفحول ٢: ٦٦.
٢. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٧٦.
٣. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٠، البحر المحيط ٤: ٢٤ ـ ٢٥، هداية المسترشدين ٢: ٥٩٠.
٤. إرشاد الفحول ٢: ٦٦.
٥. هداية المسترشدين ٢: ٥٩٠ ـ ٥٩٣.
٦. الفصول الغروية: ١٥٤.
٧. غاية المسؤول ١: ٣٥٧.
٨. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٥٠٢.
٩. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ٢: ١٣٤.
١٠. الأُصول المهذبة (المجتهد التبريزي): ٤١.
١١. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٠ ـ ٩٢، هداية المسترشدين ٢: ٥٩٠ ـ ٥٩٣.
١٢. أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٨٢.
١٣. إرشاد الفحول ٢: ٦٤.

زاد أو نقص عن العدد الوارد في المنطوق[١].

هناك عدّة آراء في مفهوم العدد[٢]، لكن الكثير من أُصوليي أهل السنّة ذهب إلى القول بمفهوم العدد، ونسب إلى الشافعي وأحمد بن حنبل، ومالك، وداود، الظاهري وغيرهم[٣].

وذهب الآمدي إلى أنّه قد تكون هناك أولوية للأعداد الأُخرى وقد تكون الأعداد الأُخرى مسكوتاً عنها، فقد يكون الزائد أولى بالحكم، كما لو حرّم الشارع جلد الزاني بتسعين جلدة، فمن باب أولى يحرّم الجلد بمئة جلدة. أو إذا قيل: «إذا بلغ الماء مئة لتر فلا يتنجس» فمن باب أولى ألّا يتنجس إذا بلغ مئتي لتر، أمّا العدد الناقص عن التسعين في الجلد وعن مئة لتر بالنسبة إلى الماء فمسكوت عنه[٤].

والمعروف عن أُصوليي الشيعة قولهم بعدم المفهوم أو سكوت الجملة التي تضمّنت تعليق الحكم على عدد إلّا أن تكون هناك قرينة تدلّ عليه[٥]. لكن من الواضح أنّ نقاش الأُصوليين هنا ناظر إلى حالة ما إذا لم تكن هناك قرينة.

وأرجع البعض النقاش هنا إلى النقاش في مفهوم الوصف؛ لكون العدد من مصاديق الوصف لدى الأُصوليين[٦]. ويذهب بعض إلى أنّ من أنكر مفهوم الوصف أنكر مفهوم العدد؛ لأجل العلاقة المذكورة بين العدد والوصف[٧].

أدلّة القائلين بمفهوم العدد

استدلّ القائلون بمفهوم العدد بأدلّة مثل:

١ ـ كونه واضحاً من لغة العرب، وأهلها يثبت المفهوم.

٢ ـ الشرع أيضاً يثبت المفهوم، ولذلك إذا أمر بأمر وقيّده بعدد فلا ينبغي الزيادة في العدد ولا النقصان[٨].

أدلّة النافين لمفهوم العدد

استدلّ القائلون بعدم وجود مفهوم للعدد بمثل:

أوّلاً: كون التعليق على العدد من شؤون تعليق المحمول على موضوعه، فيكون المفهوم مهملاً ومسكوتاً عنه أو أنّه جهة زائدة عن الموضوع وعن المحمول، فيمكن ان يعلق به سنخ الحكم ويمكن عدمه، فقد يكون له مفهوم أحياناً وقد لا يكون له مفهوم أحياناً أُخرى[٩].

ثانياً: انتفاء شخص الحكم في الجملة التي تضمّنت العدد لا يعني ثبوت المفهوم؛ لكون المراد من المفهوم انتفاء سنخ الحكم لا شخصه[١٠].

٨ ـ مفهوم الزمان المكان

المثال الشرعي والمتّفق عليه لمفهوم الزمان والمكان

---

١. هداية المسترشدين ٢: ٥٨٣.

٢. البحر المحيط ٤: ٤١ ـ ٤٢، هداية المسترشدين ٢: ٥٨٣ ـ ٥٨٨.

٣. البحر المحيط ٤: ٤١ ـ ٤٢، إرشاد الفحول ٢: ٦٤، مذكرة أُصول الفقه: ٢٤٠، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٨٦.

٤. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٠.

٥. نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ٥٠٣، أصول الفقه (المظفر) ١: ١٨١، محاضرات في أصول الفقه ٥: ١٥٠، المحكم في أصول الفقه ١: ٦٢٥ ـ ٦٢٦.

٦. زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٩٢.

٧. البحر المحيط ٤: ٤١.

٨. إرشاد الفحول ٢: ٦٤.

٩. مقالات الأُصول ١: ٤٢٥.

١٠. زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢٩١.

هو الحج، فإنّه مقيّد بمكّة وشهر ذي الحجّة وانتفاء المكان هنا وكذا الزمان ينفيّ سنخ وجوب الحجّ. ومثاله العرفي هو: «افعله في هذا اليوم» أو «افعله في هذا المكان»[١].

لا شكّ في وجود مفهوم بالنسبة إلى مثال الحجّ؛ لوجود قرائن شرعية عليه، لكنّ النقاش فيما لم تكن هناك قرينة على الانتفاء عند الانتفاء.

يبدو أنّ أكثر أُصوليي الشيعة، إذا لم نقل جميعهم، لم يقل بمفهوم المكان والزمان كما هو الحال في أكثر المفاهيم، وأطلقوا الكلام في القول بعدم المفهوم[٢]، إلّا أنّ هناك من قيّد المسألة بما إذا لم يكن المورد مثل: صلاة الظهر المقيّدة بزوال الشمس أو الحجّ المقيّد بمكّة وبشهر ذي الحجّة، ففي الموارد الأخيرة يوجد مفهوم، ويحصل الانتفاء عند الانتفاء؛ لأنّه من الواضح إناطة الحكم بالزمان والمكان المعيّن. والدلالة على المفهوم في مثل هذه الموارد ليست وضعية، بل تتبع الظهور وما يثبته من معنى، ولأجل هذا لا يلزم التجوّز فيما إذا استعمل الكلام مع عدم إرادة المفهوم[٣].

وقال بالمفهوم لهما بعض أهل السنّة مثل الشافعي، واستدلّوا عليه بنحوين، فتارة يستدلّون عليه بكونه من مصاديق مفهوم الصفة، وتارة أُخرى استشهدوا ببعض الأحكام في باب الوكالة التي تدلّ على تثبيته من قبل الشارع. فإذا قال الوكيل: «طلّق زوجتي يوم الخميس» لا يقع الطلاق قبله، لكن يقع بعده. على أنّ الحكم الأخير ليس موضع وفاق فقهاء أهل السنّة[٤].

وردّ الاستدلال بأحكام باب الوكالة بأنّ الحكم الثابت شرعاً ليس لوجود مفهوم للمكان والزمان، بل لأنّ التقييد في الوكالة تابع للفظ، وهي تختصّ بما تقيّدت به من الزمان أو المكان أو أُمور أُخرى[٥].

٩ ـ مفهوم العلّة

والبحث في مفهوم العلّة نفس البحث والنقاش في مفهوم الصفّة إلّا أنّ الصفة قد تكون علّة وقد لا تكون، وهذا البحث ناظر إلى وجود نصوص تضمّنت مفردة (اسم أو حرف) تثبت العلّية مثل علّة أو سبب أو لأنّ أو ما شابه. ويبدو وجود إجماع على ثبوت المفهوم للعلّة إلّا ما ينسب إلى البعض من تشكيكه بوجود العلّة للأحكام الشرعية، لا تشكيكه في ثبوت مفهومها. وهذا موضوع آخر[٦].

(← علّة)

مقاصد الشريعة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

القصد هو الاعتماد، وقصَدَه أي اعتمده وأمّه[٧].

---

١. الوافية: ٢٣٢.

٢. تمهيد القواعد: ١١٦، الوافية (التوني): ٢٣٢، القوانين المحكمة ١: ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

٣. هداية المسترشدين ٢: ٥٨٩.

٤. البحر المحيط ٤: ٤٥ ـ ٤٦، إرشاد الفحول ٢: ٦٨، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٧٨، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاته على المذهب ١: ٣٠٥.

٥. القوانين المحكمة ١: ٤٣٣.

٦. البحر المحيط ٤: ٣٦، إرشاد الفحول ٢: ٦٢، هداية المسترشدين ٢: ٥٩٣ ـ ٥٩٥، مفاتيح الأُصول: ١٢٠.

٧. أُنظر: ترتيب جمهرة اللغة ٣: ١٣٧، مادّة: «قصد»، لسان العرب ٣: ٣٢٣٣، مادّة: «قصد».

الشرع:... وشريعة النهر ومشرعته: حيث ينحدر إلى الماء منه، ومنه سمّيت شريعة الدين... لأنّها المدخل إليه[١].

وشرعت الدواب في الماء تشرع شرعاً أو شروعاً أي دخلت. دواب شروع وشرّع: شرعت نحو الماء والشريعة والشراع والمشرعة: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها. قال الليث: وبها سمّي ما شرّع الله للعباد شريعة في الصوم والصلاة والحجّ والنكاح وغيره[٢].

اصطلاحاً

لم نأثر عن القدماء تعريفاً لمقاصد الشريعة وحتّى الشاطبي الذي يعدّ أوّل من كتب عنها كموضوع مستقلّ ونظّر لها لم نأثر عنه تعريفاً وقد اكتفى بشرحها وتقسيمها، حيث قال: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة...»[٣].

وهذا فضلاً عن المتقدّمين على الشاطبي الذين يبدو منهم القول بهذه النظرية مثل: ابن تيمية، وابن القيم، والعز بن عبدالسلام. وما أثرناه من تعاريف أو شبه تعاريف خاصّة بالمتأخّرين.

ورد عن ابن عاشور باعتباره أوّل من لحق الشاطبي في الكتابة عن مقاصد الشريعة: «مقاصد التشريع العامّة هي المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة» ثُمّ يشرح التعريف بقوله: «فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامّة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها. ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر الأحكام، ولكنّها ملحوظة في أنواع كثيرة منها»[٤].

كما وردت عمّن لحقه التعاريف التالية:

هي المعاني والأهداف الملحوظة الشرع في جميع أحكامه أو معظمها[٥].

هي الغاية من الشريعة والأسرار التي وضعها الشارع عند كلّ حكم من أحكامها[٦].

المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتّبة عليها سواء أكانت تلك المعاني حِكماً جزئية أم مصالح كلّية أم سمات إجمالية وهي تتجمع ضمن هدف واحد، وهو تقرير عبودية الله ومصحلة الإنسان في الدارين[٧].

المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأُخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضارّ[٨].

المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية (في العقائد والعبادات والمعاملات) التي تحقّق العبودية لله تعالى ومصلحة الخلق في الدارين[٩].

المعاني السامية، والحكم النبيلة، والغايات الحميدة التي ابتغى الشارع تحقيقها في تشريعه، من أجل مصلحة الخلق في دنياهم وأُخراهم[١٠].

---

١. ترتيب جمهرة اللغة ٢: ٢٨١، مادّة: «شرع».
٢. لسان العرب ٢: ٢٠١٣، مادّة: «شرع»، وأُنظر: القاموس المحيط: ٦٧٦، مادّة: «شرع».
٣. الموافقات ٢: ٢.
٤. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ٤٩.
٥. أُصول الفقه (الزحيلي) ٢: ١٠١٧.
٦. المصدر السابق.
٧. علم المقاصد الشرعية (الخادمي): ١٧.
٨. المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية: ٧٩.
٩. أهمّية المقاصد: ٣٣.
١٠. موافقه قصد الشارع ومخالفته: ٣٢.

وهناك تعاريف أُخرى كذلك[١]. ويبدو من جميعها الاتّفاق في المراد من المقاصد اصطلاحاً، وهي المصالح والحِكم التي بنى عليها الشارع أحكامه، وإن اختلفت بعض الشيء.

علاقة مقاصد الشريعة بأُصول الفقه

هناك الكثير من المعاصرين ممّن كتب في موضوع المقاصد تناول علاقتها بأُصول الفقه بنحو كلّي.

وبالإجمال فإنّ هؤلاء أكدوا على أنّ علاقة المقاصد بأُصول الفقه تبدو في كون المقاصد الشرعية تعتمد المصالح، وهي الركن الأساس لها، وقد سعى الشارع لتحقيقها للإنسان، وللمصالح عموماً دور أساسي في ممارسة المجتهد دوره عند استخدام الآليات الأُصولية.

ففيما يخصّ علاقتها بالقرآن والسنّة والإجماع فهي أدلّة تثبت وجود مقاصد للشريعة، فهي مصادر تأصيل المقاصد شرعاً.

وعلاقتها بالقياس من حيث اشتراكهما في موضوع المصلحة، فإنّ المقاصد تعتمد المصالح، وكذلك القياس؛ باعتبار اعتماده ركن العلّة، والأخيرة بدورها لابدّ أن تعتمد الحكمة بناءً على رأي الكثير من الأُصوليين، فلكلّ علّة حكمة ومصلحة دعت الشارع التشريع وفقها، فالقياس يعتمد في حقيقته المقاصد الشرعية ليبني عليها الأحكام القياسية.

وكذلك باقي الآليات الأُصولية: مثل الاستحسان، وسدّ الذرائع، وبحوث الاجتهاد، والترجيح، فإنّها جميعاً تعتمد بنحو أو آخر المصلحة ممّا يعني اشتراكها مع المقصد في هذا المضمار[٢].

نبذة عن تاريخ بحث المقاصد

باعتبار أنّ معظم العالم الإسلامي كان يحكمه الفكر الأشعري، الذي كان يرى أنّ أفعال الله سبحانه غير معلّلة بالأغراض والمقاصد، فما كان مجال لبحث موضوع مقاصد الشرع. لكن في القرن الخامس والسادس من الهجرة أنكر بعض رجال الأشاعرة فكرة عدم تعليل أفعال الله وطرحوا نظرية «مقاصد الشريعة» وأقرّوا بوجود أغراض ومقاصد للشريعة وأنّها لم تشرّع عبثاً. من هؤلاء إمام الحرمين الجويني، حيث تناول بحث المصالح وتقسيماتها[٣]، وكذلك الغزالي[٤]، وأبرزهم هو أبو إسحاق بن إبراهيم الغرناطي المالكي المعروف بالشاطبي في كتابه (الموافقات) وهو أهمّ ما أثرناه عن المتقدّمين في هذا المجال، حيث خصّ صفحات كثيرة للمقاصد والمصالح وتقسيماتها وأحكامها.

ثمّ طرأ ركود في هذا البحث وتوقّف علماء أهل السنّة عن تناوله حتّى عهد الشيخ محمّد عبده (من أعلام القرن ١٣ و١٤) حيث كانت فكرة تعبدية الشريعة هي الفكرة السائدة، فدعا تلامذته إلى مطالعة ودراسة ما كتبه الشاطبي وكانت هذه الحركة بداية لشوط جديد في مجال الدراسات الخاصّة بموضوع المقاصد الشرعية، فعادت

١. مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ١٦ ـ ٢٣.

٢. المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية وبعض المصطلحات الأُصولية: ١١ ـ ٦٣، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٨ ـ ٩ و٢٨ ـ ٤٢٣، موافقة قصد الشارع ومخالفته: ١١٨ فما بعدها.

٣. البرهان ٢: ٧٩ ـ ٨٣.

٤. المستصفى ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

الحياة للكتابات في هذا المجال، وكان العلّامة الشيخ محمّد طاهر بن عاشور أوّل من كتب في المقاصد الذي طبع عام ١٣٩٣ ـ ١٣٩٦ هـ وحمل عنوان (مقاصد الشريعة الإسلامية)، ثُمّ قام علّال الفاسي بطبع كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها) عام ١٤١١ هـ، ثُمّ الشيخ طه جابر العلواني حيث طبع كتاب (مقاصد الشريعة) عام ١٤٢١هـ، ثُمّ تناوب المؤلّفون والباحثون في طبع كتب ومقالات ورسائل عديدة في هذا المجال.

وقد أدخل البعض بحوث المقاصد ضمن أُصول الفقه على غرار ما فعله الشاطبي، منهم عبدالوهاب خلاف في كتابه (علم أُصول الفقه)[١] عام ١٣٦١ هـ، ومحمّد أبو زهرة (١٣١٦ ـ ١٣٩٦) في كتابه (أُصول الفقه)[٢]، ومحمّد مصطفى الشلبي في كتابه (أُصول الفقه الإسلامي) طبع عام ١٤٠٦هـ وآخرون[٣].

ويبدو من البعض أنّ جميع علماء أهل السنّة المتأخّرين ساروا على منهاج المقاصد في الأُصول الذي قام على منهج التمحيص والاستقراء[٤]. ولأجل هذا نجد البعض يتتبّع التوجّه المقاصدي عند كلّ من هؤلاء العلماء[٥]، بل نجد بعض علماء أهل السنّة اعتبر معرفة مقاصد الشرع من شروط المجتهد، حيث ينقل رشيد رضا عن الشاطبي اشتراطه شرطين في المجتهد، هما: اتقان العربية ومعرفته بمقاصد الأحكام ويؤيّد رأيه[٦].

وجلّ من كتب في المقاصد يرجع تاريخ العمل بالمقاصد إلى عهد الصحابة والتابعين، ففي عصر الصحابة يرى هؤلاء أنّ أعمال الصحابة في حقيقتها اتّباع لما ورثوه عن القرآن والسنّة اللتين دلّتا على المقاصد، وسيرتهم في هذا المجال حكت هذا، فقد جمع القرآن في عهد أبي بكر وكتب في عهد عثمان، والمقصود من أعمالهم هذه هو حفظ دستور ومصدر تشريع الدولة الناشئة. وكذلك إقامة صلاة التراويح في المساجد لإبراز وحدة المسلمين وتمتين الأواصر بينهم.

كما برز أخذ التابعين بالمقاصد في أنّهم ورثوا التراث الذي كان يعمل به الصحابة ومنه العمل بالمقاصد كذلك.

وقد ورد عن إبراهيم النخعي قوله: «إنّ أحكام الله تعالى لها غايات، هي حِكَم ومصالح راجعة إلينا».

ومنها قولهم بجواز التسعير إذا دعت مصلحة الجماعة إلى ذلك، كما يرى سعيد بن المسيب، فالإمام عليه رعاية مصالح المسلمين جميعاً.

كما أنّ بلال بن عبدالله بن عمر بن الخطّاب أقسم على أنّه لن يأذن للنساء بالذهاب إلى المساجد لما ترتب على خروجهنّ من مفاسد؛ نظراً لتغيّر الزمان وحماية لأعراض النساء من الاعتذار. وموارد أُخرى.

بل يعدّ العمل بالمقاصد من ضروب العمل بالرأى الذي أخذت به بعض المدارس عهد التابعين مثل مدرسة العراق والحجاز، بل قد يكون إطلاق الرأي على المصلحة هو

---

١. علم أصول الفقه: ١٩٧ ـ ٢١٠.

٢. أُصول الفقه: ٣٤١ ـ ٣٥٥.

٣. أُصول الفقه فيما لا نصّ فيه: ٢٣١ ـ ٢٣٥.

٤. أُصول الفقه تاريخه ورجاله: ٦٠ ـ ٦١.

٥. على سبيل المثال أُنظر: التعليل المقاصدي لعبدالقادر محمّد حرز الله، والفكر المقاصدي عند رشيد رضا لمنوبة برهاني، ومقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية لسميح عبدالوهان الجندي. فكتّاب هذه الكتب سعوا لاستنطاق كلمات العلماء المذكورين في مجال مقاصد الشريعة.

٦. مجلّة المنار مج ٧، ج ١٠: ص ٣٧٣ ـ ٣٧٤.

الأغلب آنذاك في المدينة بينما إطلاق الرأي على القياس في العراق هو الغالب[١].

كما يقال: إنّ هناك الكثير ممّن سبق إمام الحرمين الجويني بالقول بالمقاصد مثل: الحكيم الترمذي (من أعلام القرن الثالث)، وأبي منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ)، وأبي بكر القفال الشاشي (ت٣٦٥هـ) وأبي بكر الأبهري (ت٣٧٥هـ) والباقلاني (ت٤٠٣هـ)[٢].

أمّا عند الشيعة فلم تنل نظرية المقاصد شيئاً؛ من الاهتمام؛ وذلك لاعتمادها مبدأ تعليل الأحكام الظنّي.

وبرغم أنّ الشيعة كتبوا في تعليل الأحكام مثل الصدوق في كتابه (علل الشرائع) وتناول بعض أُصولييهم هذا الموضوع باختصار[٣] أو موضوع القياس وأشار بنحو استطرادي إلى المقاصد[٤]، إلّا أنّ نظرتهم على العموم هو ندرة الموارد التي تعلل فيها الأحكام، وأقصى ما هنالك هو إمكانية الكشف عن حِكَم الأحكام وهي غير العلل، ولا يمكن تعدية الحِكَم واستنباط الأحكام وفقها[٥].

ومن الأسباب المحتملة لعدم اهتمام الشيعة بالمقاصد هو وجود الكم الكبير من الروايات التي تدخل في إطار السنّة والتي عالجت المستحدثات حتّى أواسط القرن الثالث من الهجرة، والسبب الآخر هو القول بآليات تستخدم للاستنباط تغني عن الحاجة للمقاصد مثل الأُصول العملية، فنطاقها واسع جدّاً وتغطي جميع المستحدّثات تقريباً.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ مصلحة

عرّفت المصلحة: بأنّها جلب منفعة أو دفع مضرّة[٦]. وما يوافق الإنسان في مقاصده لدنياه أو لآخرته أو لهما[٧].

والأكثر لم يفرّق بين المقاصد والمصالح، ولذلك نجد عند تقسيمهم للمقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية أو قطعية وظنّية تارة يستخدمون مفردة مقاصد وأُخرى مفردة مصالح[٨]، ما يعني مساوقتهم بين المفردتين إلّا في المعنى اللغوي، فمن الواضح هناك فرق بينهما لغة.

كما أنّ الغزالي عندما يعرّف المصلحة يساوق بينها وبين المقاصد ويقول: «فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنّا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم»[٩].

وقد يقال في الفرق بينهما بأنّ الصلاح أو جلبه ودرء الفساد هو أعظم مقصد الشريعة، أي أنّ المصلحة هي أحد مصاديق المقاصد أو أنّ متعلّق المقاصد أو غايات الشريعة هو المصالح[١٠].

---

١. المقاصد الشرعية ضوابطها تاريخها تطبيقاتها: ٦٥ ـ ٨٠، الفكر المقاصدي عند محمّد رشيد رضا: ٦٧ ـ ٧٥.
٢. دراسات في فلسفة أُصول الفقه: ٨١، مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزية: ٧١ ـ ٧٥، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٣٨ ـ ٤٠.
٣. القواعد والفوائد ١: ٣٥، الرسائل التسع: ١٦٦ ـ ١٦٧.
٤. نضد القواعد (السيوري): ٧ و٦٢.
٥. دراسات في فلسفة أُصول الفقه: ٨٤ ـ ٨٥.
٦. المستصفى ١: ٢٥٨.
٧. معارج الأُصول: ٢٢١.
٨. أُنظر: مقاصد الشريعة في تخصيص النصّ بالمصلحة: ٤٢ ـ ٥٨، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٥١ ـ ٥٩ أهمّية المقاصد: ١٦١ ـ ١٦٣.
٩. المستصفى ١: ٢٥٨.
١٠. مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور): ٦٢.

أمّا المصالح المرسلة: وهي المصالح التي سكت عنها الشارع ولم ينصّ على اعتبارها أو إلغائها، فهي من صميم المقاصد، لكن الفرق بينهما في أنّ المقاصد أعم من حيث إنّها تثبت بالمصالح التي نصّ عليها أو أجمع عليها كما تثبت من غير نصّ أو إجماع[١].

(← مصلحة)

٢ ـ علّة

عرّفت العلّة بعدّة تعاريف:

منها: المعنى الذي يقتضي الحكم[٢]. أو عند حدوثه يحدث الحكم[٣].

ومنها: الوصف المشتمل على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم[٤]. أو الموجب لإدراك حكم الله فيما لا نصّ فيه[٥].

ومنها: ما ثبت الحكم لأجلها أو ما أوجبت الحكم[٦].

وفي الفرق بين العلل والمقاصد يذهب البعض إلى أنّ مراد كثير من الأُصوليين من العلّة هو المصلحة[٧].

ويذهب آخر إلى كون العلّة طريقاً للمقصد، فالإسكار طريق لتحريم الخمر. وهذا التحريم طريق لمقصد حفظ العقل والمال والأُسرة، فالاسكار (كعلّة) طريق لتعطيل مقصد حفظ العقل والمال والأُسرة، والتحريم طريق لتحصيل هذا المقصد، فالعلّة طريق المقصد وليست هي المقصد نفسه[٨].

(← علّة)

٣ ـ حكمة

عرّف الغزالي الحكمة بقوله: «المصلحة المخيلة المناسبة»[٩].

وعرّفت أيضاً: بكونها المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم[١٠].

وهناك من الأُصوليين من يطلق الحكمة على معنيين:

الأوّل: الأمر الذي إذا نظر إليه في ذاته يُظنّ أنّه علّة.

والثاني: ما يترتّب على التشريع من جلب مصلحة أو دفع مفسدة، وجاء بشواهد على هذين الإطلاقين[١١].

يذهب البعض إلى أنّ الحكمة مرادفة للقصد الشرعي، فهي نفس المصلحة وتعبير آخر عن المقصد الشرعي بدليل المبادلة في الاستعمال، فيقال: حكمة تحريم الخمر هي حفظ العقل والمال، كما يقال: مقصد تحريم الخمر هو حفظ العقل والمال[١٢].

(← حكمة)

---

١. المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية: ٣٠ ـ ٣١، المقاصد الشرعية عند ابن قيم: ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

٢. اللمع: ٢١٥.

٣. الفصول في الأُصول (الجصاص) ٤: ٩.

٤. مذكرة أُصول الفقه: ٢٧٥.

٥. القياس حقيقته وحجّيّته: ١٩٩.

٦. الواضح في أُصول الفقه ٣: ٢٧.

٧. تعليل الأحكام (مصطفى شلبي): ١٢٠.

٨. المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية: ٧٠ ـ ٧١، وأُنظر: مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٦١ ـ ٦٤.

٩. المستصفى ٢: ١٧٨.

١٠. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٦.

١١. الحكمة عند الأُصوليين: ٢٣ ـ ٣١.

١٢. المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية: ٧٠، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٧٦ ـ ٧٨، طرق الكشف عن مقاصد الشارع: ٢٨، علم مقاصد الشريعة (الخادمي): ٢١، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي: ٤٨.

ثالثاً: الأقسام

قسمت المقاصد باعتبارات عديدة إلى عدّة أقسام:

١ ـ تقسيمها باعتبار التصديق بها إلى قطعية وظنّية ووهمية

المقاصد القطعية: هي التي تؤخذ من النصوص المتكررة إلى درجة تنفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، مثل قصد التيسير، فقد ورد في عدّة نصوص وآيات مثل: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[١]. و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]. و﴿رَبَّنا وَلا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنا﴾[٣].

ومن الروايات مثل قوله ﷺ «بعثت بالحنيفية السمحة»[٤] و«أكفوا من الأعمال ما تطيقون»[٥] و«إنّ الدين يسر»[٦]. فاستقراء هذه النصوص يثبت قطعية هذا المقصد (التيسير).

المقاصد الظنّية: هي المقاصد التي تحصل من خلال استقراء كبير في تصرّفات الشريعة، بحيث يكسبنا هذا الاستقراء نوع ظنّ بالمقصد، ويمثّل له بقاعدة «لا ضرار ولا ضرار» وهو خبر آحاد وليس قطعياً، لكن المفهوم الذي استبطنه هذا الحديث مبثوث في مجمل تعاليم الشريعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِّتَعْتَدُوا﴾[٧]. و﴿وَلاتُضارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾[٨]. و ﴿لا تُضارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها وَلا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾[٩]. أو من قبيل دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض.

والمقاصد الوهمية: هي المقاصد التي يتخيّل فيها صلاح وخير لكنّها عند التأمّل نجد فيها ضرراً، كتناول المخدرات والمسكرات فإنّ متعاطيها يتوهّم فيها مصلحة بينما واقعها ضرر[١٠].

٢ ـ وتقسّم إلى معانٍ حقيقية ومعانٍ عرفية

المعاني الحقيقية: هي التي لها تحقّق في نفسها، بحيث تدرك العقول السليمة ملاءمتها للصحّة أو منافرتها لها، بأن تكون جالبة نفعاً عامّاً أو ضرراً عامّاً. وإدراكها يكون مستقلّاً دون التوقّف على معرفة قانون أو عادة، مثل: إدراك كون العدل نافعاً والاعتداء على الآخرين مضرّاً.

والمعاني العرفية العامّة هي المجربات التي ألفتها نفوس الجماهير، واستحسانهم لها ناشئ عن تجربة ملاءمتها لصلاح الجمهور كإدراك كون الإحسان معنى ينبغي تعامل الأُمة به، وكادراك كون عقوبة الجاني رادعة عن تكرارها من قبله أو من قبل غيره[١١].

---

١. البقرة: ١٨٥.
٢. الحجّ: ٧٨.
٣. البقرة ٢٨٦.
٤. مسند أحمد ٦: ٣٥٧، الأمالي (الطوسي): ٥٢٨.
٥. مسند أحمد ٧: ٩١، وأُنظر: عوالي اللئالئ ١: ٦٩.
٦. صحيح البخاري ١: ٨٣، عوالي اللئالئ ١: ٦٩.
٧. البقرة: ٢٣١.
٨. الطلاق: ٦.
٩. البقرة: ٢٣٣.
١٠. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ٣٧ ـ ٤٠، أُصول الفقه (الزحيلي) ٢: ١٠٢٩، مقاصد الشريعة عند ابن قيم: ١٦١ ـ ١٦٢، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٢٨٠ ـ ٢٨٢.
١١. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ٤٩ ـ ٥٠، أهمّية المقاصد في الشريعة: ١٥ ـ ١٦.

٣ ـ باعتبار تأثيرها في المجتمع والأفراد قسمت إلى ضرورية وحاجية وتحسينية

المصالح أو المقاصد الضرورية: هي التي يتوقّف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، بحيث إذا فقدت اختلّت الحياة في الدنيا وشاع الفساد وضاع النعيم الأبدي وحلّ العقاب في الآخرة.

وهي خمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وجارية في العبادات والعادات والمعاملات، ففي العبادات حفظ الدين والذي يتمثّل في الإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة. وفي العادات مثل: حفظ النفس والعقل والمأكولات والمشروبات، وفي المعاملات مثل: نقل الأملاك بعوض أو بغير عوض. وفي العقوبات مثل: القصاص والديّات[١].

والحاجيات: هي المصالح التي يحتاج إليها الناس للتيسير عليهم ورفع الحرج عنهم، وإذا فقدت لا يختلّ نظام حياتهم، لكن يلحقهم الحرج والمشقّة جراءها، ورتبتها بعد الضروريات.

ومثالها جلّ التشريعات التي وضعت لرفع الحرج والمشقّة، ففي العبادات مثل: رخصة قصر الصلاة والإفطار للمسافر. وفي المعاملات العقود التي أُبيحت لتحقيق حاجات الناس من بيع وإجارة وما شابه. وفي العقوبات: شرّع للولي حقّ العفو عن القصاص والأرش. وفي العادات مثل: إباحة الصيد والتمتّع بالصيد[٢].

والتحسينيات أو الكماليات: هي المصالح التي تقتضيها المروءة ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، وفقدانها لا يخلّ بنظام الحياة ولا يوجب الحرج والمشقّة، لكن تصبح حياة الناس مستقبحة، وتأتي في المرتبة الثالثة.

مثالها في العبادات: تشريع الطهارة وستر العورة في الصلاة والتزام الزينة والطيب. ومثالها في المعاملات: تشريع الامتناع عن بيع النجاسات ومنع خطبة شخص على خطبة آخر والأمر بالرفق بالزوجة والإحسان إليها. ومثالها في العقوبات: منع التمثيل بالقتلى وتحريم قتل النساء والأطفال في الحروب. ومثالها في العادات: آداب الأكل والشرب والاجتناب عن المأكولات النجسة والمشارب المستخبثة والإسراف والاقتار في المتناولات[٣].

وهناك أقسام أُخرى تُدعى مكملات المقاصد السابقة، أي كونها مكملات لكلّ من الضروريات والحاجيات والتحسينيات. فمكمل الضروريات مثل: المماثلة في القصاص فهو مكمل لحفظ النفس وتحريم شرب الخمر القليل حفظاً للعقل؛ لأنّه يؤدّي الى شرب الكثير. ومكمل الحاجي مثل: اشتراط الكفاءة بين الزوجين لتحقيق الوفاق والوئام بينهما. ومكمل التحسيني كآداب الأحداث ومندوبات الطهارات والإنفاق من طيبات المكاسب عند التصدّق.

وهناك تفاصيل وأمثلة كثيرة لكلّ من الأقسام المتقدّمة، وأقدم البعض على التوسعة فيها والبحث عن مصاديقها في الشريعة[٤].

---

١. المستصفى ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨، الموافقات ٢: ٦ ـ ٨.

٢. المستصفى ١: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، الموافقات ٢: ٦ ـ ٩، أُصول الفقه (أبو زهرة): ٣٤٤ ـ ٣٤٦، و ٤٨.

٣. المستصفى ١: ٢٥٩، الموافقات ٢: ٦ ـ ٩، أهمّية المقاصد: ٣٨ ـ ٤٠.

٤. أُصول الفقه (أبو زهرة): ٣٤٨ ـ ٣٥٠، أُصول الفقه (الزحيلي) ٢: ١٠٢٠ ـ ١٠٥٠، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٧٩ ـ ٢٥٩، المقاصد العامّة (العالم): ١٦١ ـ ١٦٥، دراسات في فلسفة أُصول الفقه: ٧٦ ـ ٨١.

٤ ـ وباعتبار تعلّقها بعموم الأحكام أو بعضها تقسّم إلى عامّة وخاصّة

المقاصد العامّة: هي التي لا تختصّ بصنف خاصّ من الأحكام وعدم انحصارها بأحكام محدّدة، بل تشمل الشريعة بمجملها وبمختلف أبوابها، ويقابلها المقاصد الخاصّة: وهي التي تكون حاضرة في الأحكام الجزئية أو في باب أو أبواب محددة منها، وتختلف من مجموعة أحكام إلى أُخرى.

وقد عرّف ابن عاشور المقاصد العامّة بقوله: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة» ويضيف: «فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغاياتها العامّة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها...»[١].

أمّا المقاصد الخاصّة: فهي مقاصد تخصّ مجموعة جزئية أصغر من مجموع أحكام الشريعة مثل: مقاصد العبادات أو المعاملات أو الأخلاق[٢].

٥ ـ باعتبار تعلّقها بعموم الأُمة ومعظمها أو ببعض أفرادها تقسم إلى كلّية وجزئية وأغلبية

فالكلّية: هي المصالح التي يعود نفعها إلى عموم الناس، مثل: حماية العقيدة وحماية الأماكن المقدّسة مثل مكّة المكرمة.

وقد يعود نفعها إلى جميع الأُمة مثل: حفظ مكّة، وقد يعود نفعها إلى معظم الأُمة مثل: المصالح الخاصّة ببعض الأمصار والقبائل من التجارة والصناعة وغيرها ممّن تخصّ أماكن وأمصاراً أو قبائل وقوميات خاصّة.

أمّا المصالح الجزئية: فهي المصالح التي تعود إلى الأفراد، ومثالها جميع الأحكام الفردية الواردة في الشريعة والتي تكفلت بحفظ مصالح الأفراد.

والمصالح الأغلبية: هي التي تتعلّق بأغلب الناس، كبناء المصارف الإسلامية لتحفظ أموال الناس، وكذا المستشفيات والمدارس، فهي تعمّ أغلب أفراد الأُمة[٣].

٦ ـ باعتبار وقت حصولها أو تحقّقها تنقسم إلى دنيوية وأُخروية

المقاصد الأُخروية: هي التي تحصل في الآخرة ويجدها الإنسان بعد مماته، ولا يمكن معرفة هكذا مقاصد إلّا من خلال النقل، والمؤمنون يفضلون مصالح الآخرة على مصالح الدنيا.

المقاصد الدنيوية: هي التي تحصل في الدنيا ويجد الانسان آثارها في الدنيا مثل: حفظ الدماء والفروج والعقول. وغير المؤمنين أو ضعّاف الإيمان يرجحون مصالح الدنيا على مصالح الآخرة[٤].

---

١. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ٤٩، وأُنظر: الفكر المقاصدي عند محمّد رشيد رضا: ١٧٣ ـ ١٨١.

٢. الفكر المقاصدي عند محمّد رشيد رضا: ٢١٨ ـ ٢٤٨، مقاصد الشريعة عند ابن قيم: ١٥٨.

٣. المقاصد العامّة (العالم): ١٧٢ ـ ١٧٣، المقاصد الشرعية عند ابن قيم: ١٦٤ ـ ١٦٥، مقاصد الشريعة (احميدان): ٢٧٢ ـ ٢٧٩.

٤. الموافقات ٢: ٢٦ ـ ٣٠، المقاصد الشرعية عند ابن قيم: ١٥٧.

٧ ـ باعتبار دور وحظّ المكلّف في المقاصد وعدمه تقسم إلى أصلية وتابعة

المقاصد الأصلية: هي التي لا حظّ فيها للمكلّف، وهي الضروريات المعتبرة في كلّ ملة. وهي ذاتها الضروريات الخمسة: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل.

المقاصد الفرعية: هي التي روعي فيها حظّ المكلّف، فمن جهتها يحصل له مقتضى ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسدّ الحاجة والفقر[١].

رابعاً: الحكم

هناك عدّة بحوث تطرح فيما يخصّ المقاصد، نورد أهمّها هنا:

١ ـ أدلّة القول بالمقاصد الشرعية

استدلّ القائلون بالمقاصد الشرعية بعدّة أدلّة على أنّ للشريعة مقاصد محددة:

منها: الآيات التي تدلّ على أنّ أفعال الله كلّها مهما كان صنفها ليست عبثية، بل عن هدف وقصد، وهي مثل: ﴿وَما خَلَقْنا ٱلسَّمـٰواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما لاعِبِينَ * ما خَلَقْناهُما إِلّا بِالحَقِّ﴾[٢] و﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنا مَعَهُمُ ٱلكِتابَ وَالمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[٣] و﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً﴾[٤]. فهي جميعاً تدلّ على أنّ لله مقاصد في أفعاله من الخلق وإرسال الرسل والشرائع للناس[٥].

ومنها: إنّ استقراء أدلّة كثيرة من القرآن والسنّة يوجب اليقين بأنّ أحكام الشريعة أُنيطت بحِكم وعلل ومصالح عامّة[٦].

كما أورد البعض[٧] شواهد من السنّة لإثبات تجذّر المقاصد في النصوص الدينية، وهي روايات حكت مقاصد وأهداف بعض الأُمور الكونية مثل: الخلق أو أهداف وأغراض التشريع.

منها: الحديث: «إنّما بعثت لأُتمم مكارم الأخلاق»[٨]. فقد حكى هذا الحديث الهدف من بعثة الرسول ﷺ

ومنها: الحديث: «إنّ الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلّا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة»[٩].

وأورد آخر آثاراً من الصحابة استفاد منها قولهم وعملهم بالمقاصد[١٠].

كما وردت أحاديث غير قليلة عن طرق الشيعة تناولت نفس الموضوع وأشارت إلى ذات المضامين التي

---

١. الموافقات ٢: ١٥٠ ـ ١٥٣ و ٣٣٦ ـ ٣٣٨، موافقة الشرع ومخالفته: ٧٨ ـ ١١٢.
٢. الدخان: ٣٨ ـ ٣٩.
٣. الحديد: ٢٥.
٤. المؤمنون: ١١٥.
٥. مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور): ١١، المقاصد الشرعية ضوابطها تاريخها تطبيقاتها: ٤٥ ـ ٥٣، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٢٩ ـ ٣٢.
٦. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ١٢، مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٢٨ ـ ٢٩، موافقة قصد الشارع ومخالفته: ٤٢ ـ ٥٤.
٧. المقاصد الشرعية ضوابطها تاريخها تطبيقاتها: ٥٤ ـ ٦٤.
٨. سنن البيهقي ١٠: ١٩٢، مكارم الأخلاق (الطوسي): ٨.
٩. كنز العمال ٣: ٣٥.
١٠. مقاصد الشريعة الإسلامية (احميدان): ٣٢ ـ ٣٦.

وردت في روايات وردت عن طرق أهل السنّة، وهي مثل الروايات التالية:

عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه سأله عن شيء من الحلال والحرام فقال: «إنّه لم يجعل شيء إلّا لشيء»[١].

والفضل بن شاذات، عن الرضا عليه السلام إن سأل سائل، فقال: أخبرني هل يجوز أن يكلّف الحكيم عبده فعلاً من الأفاعيل لغير علّة ولا معنى؟ قيل له: لا يجوز ذلك لأنّه حكيم غير عابث ولا جاهل. فإن قال: فأخبرني لم كلف الخلق؟ قيل: لعلل. فإن قال: فأخبرني عن تلك العلل معروفة موجودة هي أم غير معروفة ولا موجودة؟ قيل: بل هي معروفة وموجودة عند أهلها. فإن قال: أتعرفونها أنتم أم لا تعرفونها؟ قيل لهم: منها ما نعرفه، ومنها ما لا نعرفه[٢].

وفي جواب الإمام الرضا لمحمّد بن سنان: «جاءني كتابك تذكر أنّ بعض أهل القبلة يزعم أنّ الله تبارك وتعالى لم يحلّ شيئاً ولم يحرمه لعلّة أكثر من التعبّد لعباده بذلك. قد ضلّ من قال ذلك ضلالاً بعيداً وخسر خسراناً مبيناً؛ لأنّه لو كان كذلك لكان جائزاً أن يستعبدهم بتحليل ما حرّم وتحريم ما أحلّ حتّى يستعبدهم بترك الصلاة والصيام وأعمال البرّ كلها، والإنكار له ولرسله وكتبه والجحود بالزنا والسرقة وتحريم ذوات المحارم وما أشبه ذلك من الأُمور التي فيها فساد التدبير وفناء الخلق، إذ العلّة في التحليل والتحريم والتعبّد لا غيره. فكان كما أبطل الله عزّوجلّ به قول من قال ذلك إنّا وجدنا كلّ ما أحلّ الله تبارك وتعالى ففيه صلاح العباد وبقاؤهم ولهم إليه الحاجة التي لا يستغنون عنها، ووجدنا المحرم من الأشياء لا حاجة للعباد إليه ووجدنا مفسداً داعياً الى الفناء والهلاك»[٣].

وعن الرضا عليه السلام: «اعلم يرحمك الله أنّ الله تبارك وتعالى لم يبح أكلاً ولا شرباً إلّا لما فيه المنفعة والصلاح، ولم يحرم إلّا ما فيه الضرر والتلف والفساد»[٤].

أرجع الشيخ محمّد أبو زهرة موضوع المقاصد إلى القول بأنّ المصلحة تقيّد الأحكام الشرعية؟ أو أنّ الأحكام معلّلة أم لا؟ وذكر ثلاثة أقوال في هذا المضمار:

الأوّل: نكران كون الأحكام الشرعية معللة بالمصلحة، ويمكن لله أن يشرع حكماً لا مصلحة فيه، وهو مذهب الأشاعرة والظاهرية، وذلك باعتبار أنّ الله ﴿**لا يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ**﴾[٥].

الثاني: المصلحة تصلح علّة للأحكام على أنّها أمارة الحكم وليست باعثة حاملة الله تعالى عليه، فلا يرد اعتراض على هذا بآية: ﴿**لا يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ**﴾. وهو لبعض الشافعية والحنفية.

الثالث: الأحكام تعلّل بالمصلحة؛ لأنّ الله وعد بذلك وهو رحيم بعباده يدفعهم نحو المصالح ويمنعهم ويرفع عنهم المفاسد. وهو رأي المعتزلة والماتريدية وبعض الحنابلة والمالكية[٦].

---

١. المحاسن ٢: ٣٣٣، علل الشرائع ١: ٨.
٢. علل الشرائع ١: ٢٥١ ـ ٢٥٢.
٣. بحار الأنوار ٦: ٩٣.
٤. فقه الرضا: ٢٥٤.
٥. الأنبياء: ٢٣.
٦. أُصول الفقه (أبو زهرة): ٣٤٦ ـ ٣٤٧، وأُنظر: موافقة قصد الشارع ومخالفته: ٥٧ ـ ٥٨.

٢ ـ طرق إثبات المقاصد الشرعية

أورد البعض عدّة طرق لإثبات المقاصد الشرعية:

الطريق الأوّل: استقراء الشريعة في تصرّفاتها، وهو نوعان:

أ ـ الأحكام الشرعية، فإذا اتّفقت الحكمة فيها نخرج بنتيجة تحدّد المستلهم من هذه العلل. ويمثّل لهذا بحرمة المزابنة بناءً على ما ورد في الحديث من بيع التمر بالرطب: أينقص الرطب إذا جفّ؟ قال نعم. قال: فلا إذن. وهذا يعكس بنحو الإيماء أنّ علّة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، أي الرطب عندما يجفّ، وكذلك الحال في النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وهو الجهل بأحد العوضين من خلال استنباط علّة النهي. أو أحكام أُخرى من هذا القبيل نعلم من مجموع العلل ونستخلص منها مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاوضات.

ب ـ أن نستقرأ أحكاماً تشترك في علّة واحدة فنستخلص أنّ تلك العلّة هي مقصد من مقاصد الشارع. مثاله: النهي عن بيع الطعام قبل قبضه، وعلّته طلب رواج ووفرة الطعام في الأسواق، وكذلك النهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئة. وعلّته ألّا يبقى الطعام في الذمّة فيفوت رواجه، والنهي عن احتكار الطعام علّته أيضاً المنع من إقلال الطعام في السوق.

ونستخلص من مجموع هذه العلل أنّ اقلال الطعام في أسواق المسلمين مقصد شرعي[١].

الطريق الثاني: ما يستفاد من الآيات واضحة الدلالة والتي لا يختلجها شكّ من حيث الصدور والمتن، فكلّ آية بهذه الصفات يمكن استفادة مقصد شرعي منها مثل: ﴿وَاللَّهُ لا يُحِبُّ ٱلفَسَادَ﴾[٢]. و﴿لا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرىٰ﴾[٣].

الطريق الثالث: السنّة المتواترة، سواء كان التواتر معنوياً مثل: كون خطبة العيدين بعد الصلاة أو تواتراً عملياً يحصل من خلال مشاهدة الصحابة تكرار عمل ما من قبل الرسول، من قبيل مشاهدتهم سعيه القيام بالعبادات بالنحو المتيسر، كما ينقل عن الصحابي الذي بدأ بصلاته في شاطئ نهر بالأهواز فانطلق فرسه فقطع صلاته حتّى يدركها ويأخذها، وبرّر عمله بما شهده عن الرسول من التيسير. وممّا يمكن استفادته هنا هو التيسير كمقصد شرعي[٤].

الطريق الرابع: الاقتداء بالصحابة، باعتبارهم أقرب الناس إلى النبي الأمر الذي جعلهم خبراء بمقاصد الشريعة مضافاً إلى إلمامهم باللغة العربية وفصاحتهم وبلاغتهم التي تمكّنهم من معرفة المقاصد أكثر من غيرهم حسب ما يذهب إليه أصحاب هذا الرأي[٥].

٣ ـ شروط المقاصد

اشترطت في المقاصد أربعة شروط:

الشرط الأوّل: الثبوت، أي أن تكون المعاني والأهداف مجزوماً بتحقّقها أو مظنوناً بها ظنّاً قريباً من الجزم.

---

١. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ١٧ ـ ١٨، أهمّية المقاصد: ٨٦ ـ ٩٢.

٢. البقرة: ٢٠٥.

٣. الأنعام: ١٦٤.

٤. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ١٦ ـ ١٩.

٥. أهمّية المقاصد: ١٠٠ ـ ١٠١، المقاصد العامّة للشريعة (العالم): ١١٩ ـ ١٢٢.

الشرط الثاني: الظهور، أي وضوحها بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيصها ولا تلتبس عليهم، مثل: حفظ النسب الذي هو مقصد تشريع النكاح.

الشرط الثالث: الانضباط، بأن يكون له معنى محدد لا مردّد ولا مشكك في نطاقه.

الشرط الرابع: الاطّراد، بأن يكون معنى شاملاً غير مختلف باختلاف الأحوال والأمصار والقبائل[١].

٤ ـ ثمرات التعرّف على المقاصد

ذكرت عدّة ثمرات للتعرّف على مقاصد الشريعة:

ذكر ابن عاشور فوائد خمسة لمعرفة المجتهد المقاصد الشرعية:

١ ـ فهم أقوال الشريعة.

٢ ـ استخدامها لأجل معالجة التعارض.

٣ ـ استكشاف العلّة لأجل القياس واستنباط حكمه.

٤ ـ معرفة أحكام النوازل والمستحدثات.

٥ ـ عدم معرفة المجتهد بالمقاصد يجعله موضع تهمة قصوره عن إدراك حكمة الشارع، فيستضعف علمه[٢].

ويذهب البعض بأنّ ثمرة المقاصد للمكلّف في أنّها تخفّف عليه الكثير من الأعباء؛ لأنّها قائمة على التيسير ورفع الحرج والمشقّة. وثمرتها للمجتهد في أنّها فتحت الطريق أمامه لاستكشاف أحكام النوازل والمستجدات والمستحدثات في المجال الفقهي. وعملياً استفاد المجتهدون منها الأُمور التالية:

١ ـ الاستعانة بها في مسائل التعارض والترجيح.

٢ ـ الاستعانة بها في فهم بعض الأحكام الشرعية.

٣ ـ الاستعانة بها في فهم النصوص وتوجيهها.

٤ ـ كونها مهمّة في توجيه الفتوى.

٥ ـ من خلالها تستنبط علل الأحكام لتتخذ أساساً للقياس.

٦ ـ تحكيم المقاصد لغرض تقييم أقوال الصحابة والسلف واستدلالاتهم.

٧ ـ الحاجة إليها للتعامل مع أخبار الآحاد.

٨ ـ استنباط أحكام الوقائع المستجدة ممّا لم يعثر على دليل عليه ولم نجد ما يقاس عليه[٣].

ويذهب ابن عاشور إلى عدم حاجة وعدم تمكّن غير المجتهد من ضبط المقاصد[٤]. لكن أورد بعض فوائد مقاصد الشريعة التي تعود إلى المكلّف بالنحو التالي:

١ ـ ترسيخ العقيدة.

٢ ـ تحقيق العبودية.

٣ ـ الوقوف في وجه الغزو الفكري والعقدي.

٤ ـ باعتبار أنّ الأُمور بمقاصدها والأعمال بنيّاتها فدون معرفة القصد لا يتحقّق الأجر والثواب.

٥ ـ باعتبار أنّ المسلم داعية إلى الله فمن خلال معرفة المقاصد يعرف هو والناس بأنّ الدين يقصد تحقيق مصالحهم[٥].

وهناك من فصّل في سرد فوائد ومصاديق المقاصد كثيراً[٦].

---

١. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ٥٠، وأُنظر: أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ١٠١٩ ـ ١٠٢٠.

٢. مقاصد الشريعة (ابن عاشور): ١٣ ـ ١٥.

٣. طرق الكشف عن مقاصد الشارع: ٤٣ ـ ٥٨.

٤. مقاصد الشريعة الإسلامية (ابن عاشور): ١٦.

٥. أهمّية المقاصد: ١١٣ ـ ١١٧.

٦. أُنظر: الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: ٨٩ الي آخره.

لكن يبدو أنّ أهمّ الفوائد اثنتان:

الفائدة الأُولى: تظهر في حالة التزاحم، فإنّ هناك ترتيباً بين الأحكام الناشئة عن المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، والضرورية تقدّم على الحاجية، والأخيرة تقدّم على التحسينية.

كما أنّ هناك ترتيباً بين الضروريات نفسها، فيقدّم حفظ الدين على حفظ النفس، ولأجل ذلك وجب الجهاد للدفاع عن الدين، وهي بحسب الترتيب التالي: حفظ الدين، ثُمّ حفظ النفس، ثُمّ العقل، ثُمّ النسل، ثُمّ المال[١]. وقد يقدّم النسل على العقل.

الفائدة الثانية: استكشاف الحكم من خلال المقاصد، فمن خلال هذه الثمرة يمكن استنباط الأحكام الشرعية؛ لكون كلاً من المقاصد بمثابة علّة تامّة للأحكام فأينما تتحقّق يتحقّق الحكم؛ باعتبار أنّ الأحكام تدور مدار العلل[٢].

رفض الشيخ السبحاني الفائدة الأخيرة من خلال تقسيمها إلى قسمين:

١ ـ أن يكون المقصد علّة تامّة للحكم، وهذا لا شكّ في امكانية استنباط الحكم من خلاله، ويمثّل له بثبوت الخيار في موارد افتقدت الدليل الشرعي الخاصّ؛ وذلك إعمالاً للعلّة، وهي هنا دفع الضرر في المعاملات، فإنّه المقصد الأسنى للشارع، فلو اشتمل العقد على الغبن أو كان المبيع معيباً ولم يكن هناك دليل على الخيار أمكننا استكشاف الخيار عن طريق التعرّف على المقاصد الشرعية.

٢ ـ أن يكون المقصد حكمة للحكم وليس علّة، أي يشتمل الحكم على هذا المقصد في أغلب الموارد وليس جميعها، عندئذٍ لا يمكن استكشاف الحكم من خلال ذلك المقصد. ويمثّل له بالإنجاب وتكثير النسل، فإنّه حكمة للنكاح وليس علّة، ولذلك جاز النكاح في موارد من قبيل: زواج العقيم بالمرأة الولود، وزواج المرأة العاقر بالرجل المنجب، ونكاح اليائسة، ونكاح الصغيرة، ونكاح الشاب الشابة مع العزم على عدم الإنجاب حتّى نهاية العمر.

وعليه فالفائدة خاصّة بالقسم الأوّل فقط، كما أنّ الفائدة الأُولى موضع قبول في بحث المقاصد[٣].

٥ ـ مخاطر إهمال المقاصد

أورد البعض مخاطر إهمال المقاصد وتأثير هذا الإهمال بالنحو التالي:

١ ـ الإهمال يؤدّي إلى إدخال في الشريعة ما ليس منها؛ وذلك الإهمال يؤدّي إلى الإفراط في استخدام القياس والتوسّع فيه وعدم الاعتناء بالنصوص. وقد أشار إلى ذلك ابن قيم الجوزية كذلك[٤] وابن تيمية[٥].

٢ ـ إظهار العمل في صورة مشروعة مع إهمال المقاصد تحيّل، فالذي يسلك طريق التحيّل بعيد عن فهم وحكمة مقاصد الشارع، ويستحلّ الحيل من لم يفقه حِكم الشارع وابتعد عن فهم مقاصده.

٣ ـ إهمال المقاصد يطعن في صلاحية الشريعة

١. أُصول الفقه (الزحيلي) ٢: ١٠٢٦ ـ ١٠٢٨، المقاصد العامّة (العالم): ١٦٥ ـ ١٧٢، أُصول الفقه فيما لا نصّ فيه: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.

٢. أُصول الفقه فيما لا نصّ فيه: ٣٥٥ ـ ٣٦٦.

٣. أُصول الفقه فيما لا نصّ فيه: ٣٦١ ـ ٣٦٣.

٤. أعلام الموقعين ١: ٣٤٩ ـ ٣٥٠.

٥. مجموع الفتاوى ٧: ٣٩٢.

وخلودها؛ باعتبار أنّ عدم الاعتقاد والعمل بها يوجب الاعتقاد بعبثية الشريعة وعدم وجود غايات لأعمال وممارسات المكلّفين.

٤ ـ إهمال المقاصد يؤدّي إلى عدم معرفة دلالات النصوص واستنباط الأحكام؛ ولأجل معرفة النصّ وتفسيره بنحو صحيح لا بدّ من معرفة المصالح التي لأجلها نزلت تلك النصوص، ومع اختلاف النصوص وتنوّع تفسيرها تكون المقاصد هي الميزان في استنباط الأحكام منها.

٥ ـ إهمال المقاصد يحول بين استنباط الحكم من الأدلّة المتعارضة والمسائل المستجدة، فإنّ في موضوع التعارض بين النصوص والأدلّة تكون المقاصد خير معين للترجيح، وعند إهمالها يقع المجتهدون في حيرة عند وجود تعارض، بينما إذا أخذ بها فإنّ التعارض لا يعالج فحسب، بل يفتح أُفقاً جديداً أمام المجتهدين لمعرفة أحكام المستجدّات كذلك. من هنا يصبح باب الاجتهاد مفتوحاً في ظلّ التطوّرات الحضارية المستمرّة[١].

مقدّمات الحكمة

(← إطلاق)

مقدّمة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

المقدّمة: من قدم يقدم. ومقدّمة الجيش أوّله...[٢]. والقَدَمُ والقُدْمة: السبقة في الأمر[٣]. وتقدّمتُ القوم سبقتُهم، ومنه: (مقدّمة) الجيش الذين يتقدّمون بالتثقيل اسم فاعل، ومقدّمة الكتاب مثله[٤].

اصطلاحاً

عنوان هذا البحث «المقدّمة» ورد في مدوّنات أُصوليي الشيعة، وقد عنونه أهل السنّة، وكذا بعض من الشيعة بعنوان آخر، وهو: «ما لا يتمّ الأمر إلّا به» أو «ما لا يتمّ الواجب إلّا به»[٥]. والعنوان الأخير مستخدم لهذا البحث من قبل أصوليي أهل السنّة أكثر منه لدى الشيعة[٦]. وفيه بحوث مقدّمة الواجب. أمّا بحوث مقدّمة الحرام، فجلّها مدرجة تحت عنوان «سدّ الذرائع». وعليه بحث المقدّمة موزّع لدى أهل السنّة بين عنوانين، بينما هو موحّد في مدوّنات أُصوليي الشيعة ومبحوث تحت عنوان «المقدّمة»، وباعتبار كون أهمّ بحث يدرج تحته هو وجوب مقدّمة الواجب فإنّ عنوان «مقدّمة الواجب» أكثر بروزاً من العناوين الأُخرى.

وقد وردت تعاريف عديدة للمقدّمة، أكثرها هي نفسها

---

١. أهمّية المقاصد: ١٢٨ ـ ١٣٨.

٢. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ١٠٢.

٣. لسان العرب ٣: ٣١٥٥، مادّة: «قدم».

٤. المصباح المنير: ٤٩٣، مادّة: «قدم».

٥. معالم الدين: ٦٠ و ٦٧ و ٦٨، معارج الأُصول: ٧٣، الفوائد المدنية والشواهد المكّية: ٤٠٦، هداية المسترشدين ٢: ١٢٦، دراسات في علم الأُصول ١: ٢٤٨.

٦. البحر المحيط ١: ٢٢٣، المستصفى ١: ٨٥، المنخول: ١٨٤، المحصول ٢: ٢٩١، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٩٦.

التي وردت في علوم أُخرى مثل: الكلام والمنطق والفلسفة، مثل:

ـ ما يتوقّف عليه الشيء[١].

ـ الطريق التي يتوصّل بها إلى الشيء[٢].

ـ المقدّمة هي العلّة أو جزء العلّة[٣].

ـ مطلق ما يتوقّف عليه الشيء فتطلق على العلّة التامّة وعلى كلّ جزء من أجزائها[٤].

ومع غضّ النظر عن التعاريف فإنّ اصطلاح المقدّمة قد استخدم في أُصول الفقه بمعنى واسع يشمل الشرط والسبب وغيرهما. هذا هو الملحوظ في كلمات الأُصولين وبناء على تقسيماتهم وأمثلتهم لها.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

بناء على استخداماتهم لهذه المفردة وتقسيماتهم التي ستأتي لاحقاً يكون للمقدّمة معنى واسع جدّاً شامل لكلّ من الأسباب والشرائط والعلل وغيرها. وبهذا يكون هناك نوع تداخل بين بحث المقدّمة وبحوث أُصولية أُخرى وردت تحت عنوان «الشرط» أو «السبب» أو غير ذلك. لكن هذا لم ينقّح في كلماتهم، وقد مرّوا على هذا الأمر مرّ الكرام، ولم نعثر على من سعى لتحديد العلاقة بين هذه الاصطلاحات. ويبدو أنّ المسلم هو كون مفردة مقدّمة عامّة شاملة للمفردات المذكورة، فالعلاقة بين هذه المفردة وباقي المفردات هي عموم وخصوص مطلق، لكن نورد مفردة واحدة نرى مناسبة سردها كألفاظ ذات صلة.

ذريعة

ممّا عرّف بها الذريعة هو التوسّل بما هو مصلحة إلى مفسدة[٥]. والواضح في هذا التعريف أنّه يخصّ المقدّمة المباحة لأجل الوصول إلى أمر فاسد أو محرّم. وبناء على هذا التعريف فإنّ المقدّمة أوسع وتشمل الذريعة المحرّمة والذريعة الفاسدة، لكن هناك من يوسّع معنى الذريعة لتشمل المحرّمة كذلك، فعندئذٍ يكون معنى الذريعة اصطلاحاً مرادفاً للمقدّمة[٦]. لكن المشهود في بحث سدّ الذرائع هو النظر إلى المقدّمات المحرّمة.

(← سدّ الذرائع)

ثالثاً: الأقسام

التقسيمات التالية للمقدّمة ممّا وردت في كلمات الأُصوليين:

١ ـ تقسيمها باعتبار الأحكام

وهذا التقسيم بناء على أنّ المقدّمة قد تكون مقدّمة للواجب أو المحرم أو المستحبّ أو المكروه أو المباح، أي تقسيمها حسب الأحكام التكليفية، وقد تقسّم حسب الأحكام الوضعية مثل الصحّة كذلك، وسيأتي الكلام عن ذلك.

٢ ـ المقدّمة الداخلية والمقدّمة الخارجية

يراد من المقدّمة الداخلية: مجموعة الأجزاء المأخوذة

١. غاية المسؤول في علم الأُصول ١: ٢٦٦، تحقيق الأُصول ٣: ٦١.

٢. الحدائق الناضرة ٧: ١٦٦.

٣. الدروس (الحيدري) ٣: ٢٠٠.

٤. اصطلاحات الأُصول (المشكيني): ٢٥٥.

٥. الموافقات ٤: ١١٣.

٦. شرح تنقيح الفصول: ٤٤٩، سدّ الذرائع في الشريعة: ٦٩ ـ ٧٤.

في ماهية المأمور به، مثل الركوع والسجود بالنسبة إلى الصلاة. والمقدّمة الخارجية: هي مجموعة الأُمور الخارجة عن ماهية المأمور به ممّا لا يكاد يوجد المأمور به دونها، مثل الوضوء و التيمم بالنسبة إلى الصلاة. ويقال في مجال هذا التقسيم: يُطلق الاصطلاح الأخير على أجزاء المأمور به إذا نظر إلى الأجزاء بنحو منفرد غير مجتمع مع باقي الأجزاء، فالركوع والسجود وغيرها هي مقدّمات للصلاة، ويُطلق على ذات الأجزاء ذو المقدّمة إذا لوحظت مجتمعة أو بشرط الاجتماع[١].

لكن ناقش البعض في اعتبار أجزاء الشيء مقدّمة لذلك الشيء؛ لأنّ الأجزاء المذكورة هي نفس الشيء وليست مقدّمة، فالمقدّمة تطلق على ما يقع في طريق وجود ذلك الشيء، والأجزاء ليست كذلك، لكن أجاب مثل المحقّق الخراساني بإضافة قيد «بالأسر» إلى الأجزاء (وهو تعبير للإشارة إلى اجتماع الأجزاء) ليكون المعنى كونها أجزاء بانضمام بعضها إلى الآخر، بينما ذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع. وقد تكون هناك توجيهات أُخرى لاعتبار الأجزاء مقدّمات لذي المقدّمة[٢].

وهناك من قسّم المقدّمة الداخلية إلى الداخلية بالمعنى الأخصّ، والداخلية بالمعنى الأعمّ، أمّا بالمعنى الأخصّ: فهي الأجزاء التي يتقوّم بها المأمور به، وبهذا المعنى يخرج مثل الشروط عن كونها مقدّمة داخلية. أمّا الداخلية بالمعنى الأعم: فهي كلّ ما يتوقّف امتثال المأمور به عليها، ويستحيل الامتثال دونها، فتدخل مثل الشروط وعدم الموانع فيها[٣]. وبهذا تكون المقدّمة الداخلية بالمعنى الأعمّ هي تعبير آخر عن المقدّمة الخارجية[٤].

٣ ـ المقدّمة العقلية والشرعية والعادية

وهذا التقسيم وارد للمقدّمة الخارجية، ويعرّف كلّ من هذه الأقسام بالنحو التالي:

المقدّمة العقلية: هي التي تكون إناطة وجود ذي المقدّمة بها إناطة عقلية، كإناطة الحجّ بالسفر إلى مكّة.

والمقدّمة الشرعية: هي التي تكون إناطة ذي المقدّمة بها إناطة شرعية، كإناطة الشرع الصلاة بالوضوء.

والمقدّمة العادية: هي التي تكون إناطة ذي المقدّمة بها إناطة بحسب العادة، ووجود ذي المقدّمة دونها ممكن، لكن العادة اقتضت أن يكون وجود ذي المقدّمة منوطاً بها[٥].

ويذهب البعض إلى أنّه لا وقع ولا تأثير لتقسيم المقدّمة إلى شرعية وعقلية وعادية[٦]. بينما يذهب آخرون إلى أنّ المقدّمات المذكورة تعود جميعها إلى العقل، وهو يحكم بمقدّميتها جميعاً[٧].

---

١. كفاية الأُصول: ٨٩ ـ ٩٠، وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٢٦٣، أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣٢٩، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١١٥ ـ ١١٦.

٢. كفاية الأُصول: ٩٠ ـ ٩١، نهاية الأُصول ١ ـ ٢: ١٥٥، حقائق الأُصول ١: ٢١٦ ـ ٢١٧.

٣. أجود التقريرات ١: ٣١٣.

٤. محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١١٥ ـ ١١٦.

٥. عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول ١: ٢٨٧ ـ ٢٩٦، وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٢٦٤، منتهى الدراية ٢: ١٢٠ ـ ١٣٠، المحكم في أُصول الفقه ٢: ٢٣٨.

٦. محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٢٣.

٧. تقريرات في أُصول الفقه (الاشتهاردي): ٦٨، زبدة الأُصول ١: ٣٤٧.

٤ ـ مقدّمة الوجود والصحّة والوجوب والعلم

مقدّمة الوجود: هي المقدّمة التي يتوقّف وجود المأمور به عليها، مثل: أركان الصلاة كالركوع والسجود، ودونهما لا وجود للصلاة أصلاً.

مقدّمة الصحّة: هي المقدّمة التي يتوقّف صحّة المأمور به عليها، مثل: الأجزاء غير الركنية للصلاة مثل السورة والذكر، فدونهما الصلاة غير صحيحة.

ومقدّمة الوجوب: هي التي يتوقّف الوجوب عليها، مثل الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، فلا وجوب أصلاً ما لم تحصل الاستطاعة.

مقدّمة العلم: هي التي يتوقّف العلم بالمأمور به عليها، مثل: العلم بجهة القبلة فإنّه مقدّمة لوجوب الصلاة بذلك الاتجاه وإلّا تجب في الاتجاهات الأربعة[١].

٥ ـ كما تقسّم المقدّمة الخارجية إلى المتقدّمة والمقارنة والمتأخّرة

المقدّمة المتقدّمة: هي التي تتقدّم على المأمور به، مثل: الطهارة، فهي مقدّمة لوجوب الصلاة.

المقدّمة المقارنة: هي التي يقترن وجودها بوجود المأمور به، مثل: استقبال القبلة، فهو ممّا ينبغي مقارنته للتكليف وعدم زواله.

المقدّمة المتأخّرة: هي التي تتأخّر عن المأمور به، وهي مثل: الشرط المتأخر، ومثالها الغسل الليلي المعتبر في صحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق عند البعض[٢].

لكن أشكل في صحّة هكذا مقدّمة؛ لكونها تكون من قبيل تقدّم المعلول على العلّة، وهو يستلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال. ولأجل هذا سعى الكثير لتصوير الشرط المتأخّر بأنحاء مختلفة[٣].

(← شرط)

٦ ـ المقدّمة الموصلة والمقدّمة غير الموصلة

وهذا قد لا يكون تقسيماً معتبراً لدى الأُصوليين؛ لأنّ المراد من مفردة الموصلة هو نفس المعنى اللغوي، ويراد من مجموع التركيب المقدّمة التي توصل المكلّف إلى المأمور به، فيبحث في وجوبها وحرمتها وغير ذلك. وغير الموصلة هي التي تضادّها، ولا توصل إلى المأمور به. ولأجل هذا لم ترد في كلمات الأُصوليين ضمن تقسيمات المقدّمة، بل وردت في مظان بحث المقدّمة عموماً[٤].

٧ ـ المقدّمة المفوّتة

وهي المقدّمة التي تتقدّم على الواجب وتفويتها وعدم الإتيان بها يوجب تفويت الواجب؛ لتوقّف الواجب على الإتيان بها. وهي مثل قطع المسافة لأجل الوصول إلى مناسك الحجّ في الوقت المناسب، أو غسل الجنابة قبل طلوع الشمس لأجل صحّة صوم اليوم اللاحق.

---

١. وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٢٦٥، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٢٢ ـ ١٢٥، تحقيق الأُصول ٢: ٢٦٧، زبدة الأُصول ١: ٣٤٧.

٢. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٢٧٢، وسيلة الوصول إلى حقائق الأُصول: ٢٦٦، تقريرات في أُصول الفقه (الاشتهاردي): ٦٩ ـ ٧٤.

٣. زبدة الأُصول ١: ٣٤٨ ـ ٣٥٤، منتقى الأُصول ٢: ١٠٨ ـ ١٢٦، منتهى الدراية ٢: ١٣٠ ـ ١٥٠.

٤. مطارح الأنظار ١: ٣٧٢، تقريرات آية الله المجدد الشيرازي ٢: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، و ٣١٩، بدائع الأفكار: ٣٤٠ ـ ٣٤١، لمحات الأُصول: ١٥٣ ـ ١٥٤.

ونوقش في وجوبها نظرياً من حيث كيف يمكن تصوّر وجوبها قبل وجوب الواجب؟ فكيف يمكن تصوّر وجوب قطع المسافة للحجّ قبل فعلية الحجّ؟ وكذا الطهارة كيف يمكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها، وهو الصوم؟[١]

٨ ـ المقدّمة العبادية

وهي المقدّمة التي تقع على وجه العبادة، وقد حصروا مثالها بالطهارات الثلاث: الغسل، والوضوء، والتيمم. وناقشوا تحت هذا العنوان توفيق كونها عبادية مع كون مثل الوضوء واجباً غيرياً ينبغي أن يكون توصّلياً، كما نوقش من حيث كيفية استحقاق الثواب على الواجب الغيري[٢].

رابعاً: الحكم

طرح موضوع المقدّمة ضمن إطار العناوين التالية:

١ ـ المسألة أُصولية أم فقهية؟

اختلف في ماهية هذه المسألة وما إذا كانت فقهية أم أُصولية، وعلى فرض كونها أُصولية، فهل هي لفظية أو عقلية؟

الذين ذهبوا إلى كونها فقهية نظروا إلى جانب كونها تعود إلى أفعال المكلّفين وما عليهم القيام به، مضافاً إلى أنّ البعض عنونها: «ما لا يتمّ الواجب إلّا به» وهو أمر يوحي إلى كون المسألة تتعلّق بما يجب على المكلّف عمله. وبهذا تكون مسألة فرعية فقهية.

والذين ذهبوا إلى كونها أُصولية نظروا إلى جانب كونها تتناول موضوع الحكم، وهو من البحوث الأُصولية، وتقع في طريق استنباط الأحكام.

كما أنّهم ناقشوا ما إذا كانت ذات طابع لفظي أُصولي أم عقلي؟ فالبعض يرى أنّ وجوب المقدّمة من دلالات لفظ الأمر، بينما يذهب آخر إلى أنّ وجوب المقدّمة ليس من دلالات اللفظ نفسه، بل العقل هو الذي يرشد إلى وجوب المقدّمة، ولا يوجد دليل نقلي من الكتاب والسنّة دالّ على وجوب المقدّمة[٣].

٢ ـ مقدّمة الواجب

هناك بحوث ونقاشات جزئية تصنّف ضمن عنوان مقدّمة الواجب[٤]. ومن النزاعات الواردة تحت هذا العنوان هو نزاع في صنف الوجوب المبحوث هنا، فما هو صنفه؟ وقد وردت الآراء التالية:

الأوّل: كون الوجوب غيرياً تبعياً مترشحاً من الأمر النفسي لذي المقدّمة. وبذلك يكون هناك نوعان من الوجوب في كلّ واجب له مقدّمة، أحدهما: نفسي، والآخر: غيري.

---

١. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٢٩٠ ـ ٢٩٤، أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣٣٦ ـ ٣٤٠، تحريرات في الأُصول ٣: ٧٤ ـ ٩٠، دروس في علم الاصول ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢، المحكم في أُصول الفقه ٢: ٢٨٤ ـ ٢٩٥.

٢. مطارح الأنظار ١: ٣٥٣ ـ ٣٥٤، أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣٤٤ ـ ٣٥٠، دراسات في علم الأُصول ١: ٢٤٧ ـ ٣٥٥.

٣. تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٦٢ ـ ٦٤، ٢١٠ ـ ٢١٨، هداية المسترشدين ٣: ١٠٣، كفاية الأُصول: ٨٩، بدائع الأفكار: ٢٩٥، غاية المسؤول في علم الأُصول: ٢٢٦، أجود التقريرات ١: ٣١٢ ـ ٣١٣، دراسات في علم الأُصول ١: ٢٤٨.

٤. نهاية الأُصول: ١٩١، أجود التقريرات ١: ٣٠٩ ـ ٣٥٩، تحريرات في الأُصول ٣: ٣ ـ ٢٩.

الثاني: ليس هناك إلّا واجب واحد إن نسب إلى المقدّمة كان غيرياً وإن نسب إلى ذيها كان نفسياً.

الثالث: وجوب المقدّمة بمعنى عدم تعلّق الأمر النفسي حقيقة إلّا بها [١].

وأهمّ بحث ونزاع يدرج تحت عنوان مقدّمة الواجب هو وجوب المقدّمة أو عدم وجوبها. مع أنّه يبدو من المسلّم به هو وجوب مقدّمة الواجب، وذلك ممّا يدركه العقل، فهو يفرض ويوجب المقدّمة على المكلّف، سواء في المقدّمات الشرعية أو غير الشرعية مثل العادية والعقلية وما شابه، لكن النقاش في أنّ هذا الواجب هل يمكن أن يكون واجباً شرعياً كذلك[٢]؟ أي أنّ الملازمة التي يدركها العقل بين وجوب أمر ووجوب مقدّمته هل يمكنها أن تكون ممّا يحكم به الشرع كذلك؟ وعلى هذا يكون البحث من صغريات البحث عن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. أو أنّ النقاش في هذه المسألة يصبّ في الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته. وبناءً على هذا تخرج عن موضوع البحث ومحلّ النزاع مقدّمة الوجوب؛ لكون المقدّمة لا تتصف بالوجوب قبل فعلية الوجوب المشروط، كما هو الحال في مقدّمة الوجوب، كما تخرج المقدّمة العلمية، فإنّ وجوبها من باب وجوب الطاعة وإرشاداً عقلياً [٣].

وهذا هو محلّ النزاع في قضية وجوب المقدّمة.

وفيه عدّة آراء، هي:

١ ـ هناك تلازم بين وجوب أمر ووجوب مقدّمته مطلقاً.

٢ ـ لا توجد ملازمة مطلقاً.

٣ ـ هناك ملازمة إذا كانت المقدّمة سبباً لا غير.

٤ ـ هناك ملازمة إذا كانت المقدّمة شرطاً شرعياً لا غير.

٥ ـ التفصيل بين الشرط بنحو مطلق وغيره من المقدّمات مثل رفع المانع [٤].

وهناك أقوال أُخرى كذلك قد تصل إلى عشرة أو أكثر [٥]، لكن هناك إبهام وعدم وضوح في نسبتها لأصحابها، وقد تكون مطروحة كاحتمالات أو فروض في هذا البحث لا غير.

أدلّة الملازمة

برغم تعدّد الأقوال في الموضوع لكنّ المهمّ هو القول بالملازمة أو عدمها، أمّا الأقوال المفصّلة فلم نجد من ركّز عليها وتوسّع فيها. وجلّ الاستدلالات هنا تركّزت على القول بالملازمة أو نفيها.

بالنسبة إلى القول بالملازمة نسب هذا القول إلى أكثر المحقّقين [٦]، ويذهب الآمدي إلى أنّ هذا هو رأي الأصحاب والمعتزلة [٧].

ويبدو أنّ جميع من قال بها أورد العقل أو الوجدان أو الضرورة كدليل على أصل الملازمة، فاعتبر البعض العقل

١. وقاية الأذهان (الإصفهاني): ٢٤٦ ـ ٢٤٩.

٢. أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣١٧، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٢٥٨.

٣. كفاية الأُصول: ٩٢ و ١٢٦.

٤. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٩٦ ـ ٩٧، البحر المحيط ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٧، الوافية في أُصول الفقه: ٢١٩، هداية المسترشدين ٢: ١٠٣ ـ ١٠٤، أُصول الفقه (المظفر) ٣: ٣٥١.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ٣: ٣٥١ ـ ٣٥٢.

٦. الذريعة ١: ٨٣، الوافية: ٢١٩.

٧. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٩٧.

مدركاً وجوب المقدّمة إذا وجب ذوها[١]. ويرى بعض كون الملازمة من الضروريات[٢]. ويرى آخر أنّ الوجدان هو الذي يحكم بالملازمة، واعتبره أقوى الأدلّة[٣].

لكن يشكّك البعض بأنّ الوجدان هنا شاهد على الملازمة؛ كون هذا الدليل ناشئاً عن قياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية[٤].

كما أضاف البعض اعتبارات إلى الأدلّة السابقة، مثل:

إذا تركت المقدّمة وبقي المأمور به كان تكليفاً بما لا يُطاق أو لزم القول بعدم وجوب الواجب، وهو محال كذلك. وبتعبير آخر: لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها، وإذا بقي الواجب على وجوبه في هذه الحالة لزم التكليف بما لا يطاق[٥].

واستدلّ على وجوب المقدّمة إن كانت سبباً بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب، والمسبّب هو من آثاره المترتّبة عليه قهراً، وهو ليس من أفعال المكلّف وسكناته.

لكن يردّ بأنّ هذا دليل على كون الأمر النفسي إنّما يكون متعلّقاً بالسبب دون المسبّب، مع كون المسبّب مقدوراً للمكلّف، وهو متمكّن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أكثر من كونه مقدوراً بواسطة أو دون واسطة[٦].

واستدلّ على التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره بأنّه لولا وجوب الشرط شرعاً لما كان شرطاً أصلاً؛ باعتبار أنّ العقل أو العادة لا يحكمان بوجوبه.

ويردّ بأنّ الشرط الشرعي يعود إلى العقل، مضافاً إلى أنّه لا يكاد يتعلّق الأمر الغيري إلّا بما هو مقدّمة الواجب، فلو كانت مقدميته متوقّفة على تعلّق الواجب بها لحصل دور. والشرطية وإن كانت منتزعة عن التكليف إلّا أنّها منتزعة عن التكليف النفسي المتعلّق بما قيّد بالشرط لا عن التكليف الغيري[٧].

على أنّ مجمل هذه الآراء مبنية على الملازمة بينما بناء على نفيها فلا وجوب شرعياً هنا، وفي النهاية لا يطرح موضوع الفرق والتفصيل بين الشرط الشرعي وغيره. وهناك ردود أُخرى كذلك[٨]. هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر من قدماء الأُصوليين عدم تحرير محلّ النزاع بالدقّة وعدم تفريقهم بين الوجوب العقلي والوجوب الشرعي، فهم يطلقون وجوب المقدّمة دون الإشارة إلى أنّ المراد هو الوجوب العقلي المسلّم لدى الجميع أو الوجوب الشرعي الذي هو محلّ النزاع في الحقيقة.

أدلّة عدم الملازمة

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّ وجوب المقدّمة يفترض فيه أن يكون هناك وجوب غيري وأن يقال: بالنسبة إلى الوضوء والغسل كونهما واجبين غيريين، مع أنّه لا وجود للوجوب الغيري أصلاً، وأوامر مثل: «إذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة» تحمل على الإرشاد وبيان الشرطية، والعقل هو الذي يدرك لزوم الإتيان

١. كفاية الأُصول: ١١٨.
٢. هداية المسترشدين ٢: ١٠٣.
٣. وقاية الأذهان: ٢٤٩، حقائق الأُصول ١: ٢٩٦.
٤. دراسات في علم الأُصول ١: ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
٥. كفاية الأُصول: ١٢٧.
٦. كفاية الأُصول: ١٢٧ ـ ١٢٨، حقائق الأُصول ١: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.
٧. كفاية الأُصول: ١٢٨.
٨. لمحات الأُصول: ١٥٧ ـ ١٦٠، حقائق الأُصول ١: ٣٠٠.

بالشرائط والمقدّمات لأجل الإتيان بذي المقدّمة[١].

أمّا إشكال ترتّب الثواب والإطاعة على الطهارات دون شكّ، فيردّ بأنّ مثل هذه المقدّمات هي بنفسها عبادة مستحبّة فيثاب عليها[٢]. وقد يستدلّ على عدم الملازمة باعتبارات وأنحاء أُخرى كذلك[٣].

ثمرة بحث مقدّمة الواجب

يذهب البعض إلى أنّه لا ثمرة فقهية تترتّب على بحث مقدّمة الواجب، فهي مسألة غير أُصولية أصلاً[٤]. وأهمّ ثمرة يمكن ترتيبها على هذا البحث هو كون وجوب المقدّمة عقلياً يستلزم وجوبها شرعاً؛ لأنّه بعد وجوبها عقلاً ولا بدية الإتيان بها إذا أُريد الإتيان بذيها فلا فائدة في النقاش حول وجوبها أو عدم وجوبها شرعاً[٥].

لكنّ بعضاً آخر أورد عدّة ثمرات لهذا البحث، هي:

الثمرة الأُولى: كونه يثمر في النذور والأيمان ونحوها، كما لو نذر الإتيان بواجبات عديدة، فإنّه يكفيه الإتيان بواجب واحد ومقدّماته على القول بوجوب المقدّمة، بخلاف ما لو قيل بعدم وجوب المقدّمة.

لكن قد يشكل على هذه الثمرة بأنّه لا يبعد انصراف إطلاق الواجب في النذور وغيرها إلى الواجب المستقلّ دون الغيري التابع لوجوب الغير[٦].

ويرى البعض أنّ مثل النذر لا يصلح أن يقع ثمرة في المسائل الأُصولية التي تعنى بالقضايا التي تقع في طريق استنباط الحكم[٧].

الثمرة الثانية: استحقاق الثواب على فعل المقدّمات والعقاب على تركها بناء على وجوب المقدّمة خلافاً فيما إذا قيل بعدم وجوبها.

لكنّ هذه الثمرة مردودة؛ باعتبار ابتناء الثواب والعقاب على الوجوب النفسي، والوجوب الغيري لا يستلزم الثواب[٨]. مضافاً إلى أنّها ـ على فرض ثبوتها ـ ليست ثمرة أُصولية بل كلامية.

وقد أورد البعض على هذا بأنّ استحقاق الثواب لا يفرّق فيه بين الأوامر النفسية والغيرية، وملاك استحقاق العقاب واحد، وهو ترك أداء حقّ المولى وعدم القيام بوظائف عبوديته. وكذلك الثواب، ولا يتعدد الثواب والعقاب من حيث المقدّمة ومن حيث ذيها[٩].

الثمرة الثالثة: ترتّب الفسق على ترك المقدمات إذا كانت متعدّدة، بحيث يقضي بصدق الإصرار المتفرّع على الإكثار، ولو اكتفينا في صدقه بمجرّد العزم على معصية أُخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدّمة أيضاً، بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدّمة؛ إذ لا عصيان حينئذٍ إلّا في ترك نفس الواجب، فإن كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وإن كثرت مقدّماتها.

وتردّ الثمرة بأنّ العصيان المترتّب على ترك المقدّمات ناظر إلى ترك نفس ذيها وليس لها مباشرة، فهي بحدّ ذاتها غير مطلوبة ولا يزداد العصيان حتّى بترك ألف

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣٥٣.
٢. حقائق الأُصول ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
٣. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٢: ٢٨١ ـ ٢٨٣.
٤. المباحث الأُصولية (الفياض) ٤: ٢٨١.
٥. أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣١٩، لمحات الأُصول: ١٥٥.
٦. هداية المسترشدين ٢: ١٠٤، أجود التقريرات ١: ٣٥٥.
٧. مقالات الأُصول ١: ٣٣٤.
٨. هداية المسترشدين ٢: ١٠٤ ـ ١٠٥.
٩. نهاية النهاية ١: ١٥٩، أجود التقريرات ١: ١٧٤.

مقدّمة. والمترتّب هو عصيان ذيها فقط[١].

الثمرة الرابعة: عدم تعلّق الإجارة بها على القول بوجوبها كغيرها من الأفعال التي على المكلّف الإتيان بها مجاناً بخلاف ما لو كانت واجبة، إذ لا مانع من تعلّق الإجارة بها، فيصحّ العقد فيها ويستحقّ المتعاقد عليها الأجرة المعيّنة بإزائها. وبناء على هذه الثمرة يمكن للمكلّف أن يستأجر نفسه لقطع مسافة الحجّ فقط أمّا بالنسبة إلى أفعال الحجّ فيمكنه أن يؤجر نفسه لغير المستأجر الأوّل.

وتردّ هذه الثمرة بأنّ المراد من مقدّمة الحجّ مثلاً هو الوصول إلى المناسك وقطع الطريق ليس مراداً بالذات، بل هو لأجل الوصول إلى تلك المناسك، ولا فائدة في نفس قطع الطريق[٢].

الثمرة الخامسة: عدم جواز اجتماع المقدّمة مع الحرام على القول بوجوبها بناء على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها، فيمكن اجتماعها مع الحرام.

وتردّ هذه الثمرة بأنّ المقدّمة إذا كانت عبادية مثل: الوضوء فلا ريب في عدم جواز اجتماعها مع الحرام حتّى لو لم نقل بوجوبها وإن لم تكن عبادة. وإذا كانت غير عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة لا يقضي بعدم حصول المقصود من المقدّمة (وهو التوصّل إلى الواجب) باعتبار أنّ حصول التوصّل أمر عقلي أو عادي حاصل بحصول المقدّمة سواء كانت محرمة أو واجبة، ومع حصول التوصّل يصحّ الإتيان بذي المقدّمة من غير حاجة لإعادتها لحصول الغرض منها، يسقط وجوب الإتيان بها بعد التوصّل إلى الواجب.

هذا بناء على عدم جواز اجتماع الحرمة والوجوب أمّا بناء على جواز الاجتماع فالإشكال من الأصل غير ثابت[٣].

الثمرة السادسة: كون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه. وهذا يستلزم أن يكون ترك الضدّ من مقدّمات حصول الضدّ الآخر... .

وثمرات أُخرى كذلك يرفضها الكثير من الأُصوليين، ولا يعدّها ثمرات تُذكر[٤].

٣ ـ مقدّمة المستحبّ

إذا قيل بالملازمة بين الواجب ومقدّمته فيقال بالملازمة كذلك بين المستحبّ ومقدّمته، أي تكون مستحبّة أيضاً، وحكم مقدّمة المستحبّ حكم مقدّمة الواجب، ومايجري من بحث ونقاش في مقدّمة الواجب ذات الصلة بالملازمة المذكورة يجري في مقدّمة المستحبّ أيضاً[٥].

٤ ـ مقدّمة الحرام والمكروه

لا تتصف مقدّمة الحرام والمكروه بالحرمة أو الكراهة؛

١. هداية المسترشدين ٢: ١٠٥، أجود التقريرات ١: ٣٥٦.
٢. هداية المسترشدين ٢: ١٠٥ ـ ١٠٦، مقالات الأُصول ١: ٣٣٤، أجود التقريرات ١: ٣٥٥ ـ ٣٥٦.
٣. هداية المسترشدين ٢: ١٠٦ ـ ١٠٧، أجود التقريرات ١: ٣٥٨.
٤. هداية المسترشدين ٢: ١٠٧ ـ ١٠٨، كفاية الأُصول: ١٢٣ ـ ١٢٥، أجود التقريرات ١: ٢٤٣ ـ ٢٤٧.
٥. كفاية الأُصول: ١٢٨، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٣٥٦، هداية المسترشدين ٢: ١٧٩ ـ ١٨١، أجودالتقريرات ١: ٢٤٨، حقائق الأُصول ١: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

لأنّه بإمكان المكلّف أن يترك الحرام برغم إتيانه بالمقدّمة، ولا دخل لها بالإتيان بالمحرم أو المكروه، وعليه لا يترشّح من طلب ترك فعل طلب ترك مقدّمته، فالسفر إذا كان لمعصية لا يكون محرّماً باعتباره مقدّمة للوصول إلى المعصية إلّا أن يكون السفر منتهياً إلى ارتكاب المعصية دون غيرها من الأفعال، عندئذٍ تكون محرّمة لهذا السبب[١].

لكن يذهب بعض آخر إلى أنّ ما يجري في مقدّمة الواجب يجري في مقدّمة الحرام كذلك، ويجب الاجتناب عن مقدّمة الحرام، وحكم مقدّمة المكروه ذات حكم مقدّمة الحرام[٢]. وضعّف القول بعدم اتّصاف مقدّمة الحرام ـ المعلوم دون المشتبه به ـ بالحرمة، وخصّ القول بعدم اتّصاف مقدّمة الحرام ـ المعلوم دون المشتبه به ـ بالحرمة بالأُمور المالية وما شابهها. أمّا باقي المحرمات فيبدو وجود إجماع على الحرمة، فإذا اشتبه الكافر بالمسلم، ومن يحلّ سبيه ومن لا يحلّ، ومن يحلّ وطؤه بمن يحرم، أو اشتبه الخمر بغيره أو السمّ بغيره، فهذه الموارد جميعها ممّا لا يقول بجواز ارتكابها أحد[٣].

واستثنى بعض آخر من جريان بحوث مقدّمة الواجب الرأيين التفصيليين، أحدهما: التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره، وثانيهما: التفصيل بين السبب وغيره. وعلل ذلك بتبرير عقلي بأنّ مقدّمة الترك منحصرة في السببية؛ لأنّ الوجود لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق علّته التامّة المركبة من السبب والشرط ورفع المانع، وأمّا العدم فعلّته عدم العلّة، وهو إنّما يتحقّق بعدم إحدى مقدّمات الوجوب فيكون انتفاء كلّ واحدة منها سبباً لحصول ترك المعلول. وعليه إن كان للحرام مقدّمة واحدة وجب على المكلّف تركها بعينها لانحصار علة الترك في تركها، وإن كانت له مقدّمات عديدة من الأسباب والشروط كان مخيراً في ترك إحدها، وإن اختار ترك الجميع دفعة واحدة، فالعلّة هو المجموع. وإن تركها تدريجياً فالترك مستند إلى ترك الأسبق... ويتفرّع على هذا أن لا شيء من المقدّمات توصف بالحرام إلّا عند الانحصار؛ لأنّ ترك المقدّمات تخييري...[٤].

مقرر

(← الناقل والمقرر)

مكان

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

يقول ابن منظور والمكان: الموضع، والجمع أَمْكِنة وأَماكِنُ، توهَّموا الميم أَصلاً حتّى قالوا: تَمَكَّن في المكان، وهذا كما قالوا: في تكسير المَسِيل أَمْسِلة، وقيل: الميم في المكان أَصل كأَنه من التَّمَكُّن دون الكَوْنِ، وهذا يقويه ما ذكرناه من تكسيره على أَفْعِلة[٥].

١. كفاية الأُصول: ١٢٨ ـ ١٢٩، أجود التقريرات ١: ٣٥٨ ـ ٣٦٢.
٢. نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٣٥٦.
٣. هداية المسترشدين ٢: ١٨١.
٤. بدائع الأفكار: ٣٥٦.
٥. لسان العرب ٤: ٣٥٠٧، مادّة: «كون».

ويذهب الليث إلى أنّ: المكان اشتقاقُه من كان يكون، ولكنّه لما كثر في الكلام صارت الميم كأنّها أَصلية، والمكانُ مذكّر[١].

وإليه ذهب الزبيدي مستشهداً بقول الليث[٢].

وقد وافقهما في ذلك الأزهري[٣].

اصطلاحاً

لا يوجد اختلاف في معنى المكان اصطلاحاً عن معناه اللغوي، فقد استعمل من قبل الفقهاء والأُصوليين بهذا المعنى، كما نلاحظ هذا في كلمات كلّ من فخر المحقّقين[٤] والمحقّق الكركي[٥] والمحقّق الأردبيلي[٦].

وفي عرف بعض الحكماء والمتكلّمين فسروه بأنّه: السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي[٧].

ثانياً: الحكم

نوقش المكان لدى الأُصوليين من جانبين:

١ ـ مفهوم المكان

مفهوم الكلام الذي تقيّد الحكم فيه بمكان خاصّ، من قبيل تقيّد الحجّ بمكّة المكرمة، والبحث هنا في انتفاء طبيعي الحجّ بانتفاء المكان[٨].

وقد وقع الخلاف بين الأُصوليين في حجّيّة مفهوم المكان، كما هو الحال في باقي المفاهيم، فذهب أكثر أُصوليي الإمامية[٩] إلى عدم حجّيّته، بينما يذهب أكثر أُصوليي أهل السنّة إلى حجّيّته[١٠].

(← مفهوم)

٢ـ نظرية التأثير المكاني والزماني في عملية الاستنباط

يمتاز الفقه الإسلامي بقابليته للتجديد، وقدرته على مواكبة المتغيّرات الزمانية والمكانية، وإذا كان في الفقه جوانب غير قابلة للتغيّر مهما تغيّر الزمان والمكان كالمسائل العبادية؛ لأنّها أُمور توقيفية، إلّا أنّ بعضاً أو كثيراً من جوانب الفقه قابلة للتغيّر والتجديد، ويلعب والمكان والزمان دوراً كبيراً ومؤثّراً في عملية استنباط الأَحكام الشرعية؛ وذلك بسبب تغيير الأحكام أو لتعدد القراءات الشرعية بسبب تغيّر موضوعات تلك الأحكام.

يقول السيّد محمّد تقي الحكيم في هذا الصدد: الحقيقة إنّ تأثير الزمان والمكان والأحوال إنّما هو في تبدّل مصاديق هذه المفاهيم، وهذا التبّدل لم يقع في المفاهيم

---

١. لسان العرب ٤: ٣٥٠٧، مادّة: «كون».
٢. تاج العروس ١٨: ٤٨٨، مادّة: «كون».
٣. تهذيب اللغة ١٠: ١٦٢، مادّة: «كون».
٤. إيضاح الفوائد ١: ٨٦.
٥. جامع المقاصد ٢: ١١٤.
٦. مجمع الفائدة ٢: ١٠٩.
٧. شرح المقاصد (التفتازاني) ١: ١٩٣، الإشارات والتنبيهات ٢: ١٤، الحكمة المتعالية ١: ٤٠.
٨. هداية المسترشدين ٢: ٥٨٩، مفاتيح الأُصول (الطباطبائي): ٢١٧، المهذب في علم أُصول الفقه ٤: ١٧٧٨، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب ١: ٣٠٥.
٩. تمهيد القواعد: ١١٦، الوافية (التوني): ٢٣٢، القوانين المحكمة: ١٩٢.
١٠. البحر المحيط ٤: ٤٥، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٧٨، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاته على المذهب ١: ٣٠٥.

الكلّية، وإنّما وقع في أفرادها ومصاديقها، فما كان مصداقاً لمفهوم ما ربّما تحوّل إلى مصداق لمفهوم آخر[١].

ويقول ابن القيم: تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأَزمنة والأَمكنة والأَحوال والنيّات والعوائد[٢].

ويقول مكارم شيرازي بهذا الصدد: إنّ الأحكام المأخوذة من الشارع المقدّس ثابتة لا تتغيّر مدى القرون والأعصار ولا تتبدّل بحسب اختلاف الأمكنة والأمصار، فالحلال حلال دائماً والحرام حرام كذلك، ولكن الموضوعات العرفية متغيّرة دائماً، فكلَّما تغيّر الموضوع تغيّر الحكم، حيث إنّ الموضوع كثيراً ما يكون متأثّراً بالزمان والمكان، فإذا تغيّر الزمان والمكان تغيّر الموضوع فيتغيّر الحكم تبعاً له[٣].

وقد صرح الزرقاء بهذا الخصوص ـ وهو أنّ عنصري الزمان والمكان لا يغيران الأحكام المنصوصة في الشريعة، وإنّما يؤثّران في الأحكام المستنبطة من طريق القياس والمصالح المرسلة والاستحسان ـ حيث قال ما نصّه: قد اتّفقت كلمة فقهاء المذاهب على أنّ الأحكام التي تتبدّل بتبدّل الزمان وأخلاق الناس هي الأحكام الاجتهادية التي قررها الاجتهاد بناء على القياس أو على دواعي المصلحة، وهي المقصودة من القاعدة المقررة: «تغيير الأحكام بتغيّر الزمان»، أمّا الأحكام الأساسية التي جاءت الشريعة لتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية الآمرة، الناهية كحرمة المحرّمات المطلقة وكوجوب التراضي في العقود، والتزام الإنسان بعقده، وضمان الضرر الذي يُلحقه بغيره إلى غير ذلك من الأحكام والمبادئ الشرعية الثابتة التي جاءت الشريعة لتأسيسها، فهذه لا تتبدّل بتبدّل الزمان، بل هي الأُصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدّل باختلاف الأزمنة المحدثة[٤].

(← اجتهاد، استنباط)

مكلّف

(← تكليف)

الملازمات العقلية

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

جاء عنوان الملازمات العقلية ضمن بحوث الدليل العقلي كأحد الأدلّة لمعالجة ما لا نصّ فيه، والمراد منه دراسة صغريات كبرى الدليل العقلي أي حجّيّة العقل، فمن خلال هذا العنوان تتدارس قضايا كلّية يمكن استخدامها في قياس منطقي لاستنباط الأحكام الشرعية، وهي من قبيل: استحالة اجتماع الأمر والنهي أو إذا وجب أمر وجبت مقدّمته[٥]. فذيل هذا العنوان يبحث عن كلّ قضية عقلية برهانية يمكن استخدامها لاستنباط حكم شرعي[٦].

١. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٧٤.
٢. أعلام الموقعين ٣: ٣.
٣. بحوث فقهية مهمّة (مكارم): ٢٥٣.
٤. المدخل الفقهي العام ٢: ٩٢٤ ـ ٩٢٥.
٥. أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٢٦١ ـ ٢٦٢.
٦. بحوث في علم الأُصول ١: ٥٨.

ثانياً: الأقسام

قسّمت الملازمات العقلية إلى مستقلّات عقلية وغير مستقلّات عقلية.

يُراد من المستقلّات العقلية: القضايا التي يستقلّ العقل بإدراكها دون الاستعانة بقضايا أُخرى خارج العقل، فلا يلاحظ فيها خطاب الشرع مثلاً.

ويُراد من غير المستقلّات العقلية: هي القضايا التي لا يستقلّ العقل بإدراكها، بل يدركها بعد ضمّ مقدّمة أُخرى تؤدّي إلى حكم العقل[١].

وسمّيت المستقلّات وغير المستقلّات العقلية بالملازمات العقلية، باعتبار حكم العقل بالملازمة بين حكم الشرع وبين أمر آخر، سواء كان عقلياً أو شرعياً أو غيرهما[٢].

وممّا ورد من تعريف للدليل العقلي الذي تنضوي تحته هذه الملازمات كونه الدليل الذي تكون إحدى مقدّماته أو كلاهما عقليين. ومثال كون المقدّمتين عقلية هو حكم العقل بحسن شيء أو قبحه (وهي مقدّمة) و (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع) وهي مقدّمة أُخرى وعقلية كذلك، وتُدعى هذه القضايا من الدليل العقلي بالمستقلّات العقلية.

ومثال أن تكون إحدى المقدّمتين عقلية والأُخرى غير عقلية هو حكم العقل بوجوب المقدّمة عند وجوب ذيها، وتُسمّى هذه القضية العقلية غير المستقلّة العقلية. والتسمية باعتبار أنّ العقل استعان بمقدّمة غير عقلية ولم يصل إلى الوجوب الشرعي إلّا من خلال تلك المقدّمة غير العقلية، وهي وجوب ذي المقدّمة، التي تبحث في الفقه.

فكبرى القياس التي تشكّل الدليل العقلي هنا هي الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل، وتبحث هذه الكبرى تحت عنوان الحسن والقبح أو ما شابه، بينما تبحث صغرى القياس في الدليل العقلي في غير علم الأُصول، كوجوب ذي مقدّمة[٣].

من جانب آخر، رفض البعض تقسيم الملازمات العقلية إلى مستقلّات وغير مستقلّات وذهب إلى أنّ الملازمات التي تبحث في أُصول الفقه بنفسها عقلية محضة، فلا داعي لهذا التقسيم[٤].

كما أنّ بعضاً مثل الأخبارية والفاضل التوني يرى أنّ البحث في المستقلّات وغير المستقلّات العقلية لا ثمرة فيه؛ باعتبار أنّ كلّ ما يُذكر تحت عنوان هذا البحث ورد في الكتاب أو السنّة، وفيه آية أو خبر، فلا داعي لبحثه، وإذا كانت هناك فائدة فقليلة الجدوى، فمثل أصالة الإباحة أو الاحتياط يغنيان عن البحث عن العقل كمعالج للشؤون المستحدثة التي تفتقد النصّ المباشر إلّا أنّ المحقّق القمّي يرى حجّية الظنّ من ضمن مصاديق هذا البحث، مع العلم أنّ رحا الفقه تدور حول هذه الملازمة[٥].

مصاديق المستقلّات وغير المستقلّات العقلية

لم نعثر على من حدّد عدد المستقلّات العقلية أو سردها، لكن الظاهر انحصار المستقلّات العقلية بقضية

١. تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٥: ٣٧ و ٤٧٦، أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٢٦٣ ـ ٢٦٤، بحوث في علم الأُصول ١: ٥٨.
٢. أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٢٦٤.
٣. المصدر السابق: ٢٦٦.
٤. المحكم في أُصول الفقه ٢: ١٥٨.
٥. مطارح الأنظار ٢: ٤٢٠ ـ ٤٢٧، بدائع الأفكار (الرشتي): ١٠.

التحسين والتقبيح العقليين[١]، كما يبدو وجود تساهل من قبل الأُصوليين من حيث استعمال صيغة الجمع فيها، بل تأكّد هذا التساهل من خلال استخدام تعابير مثل: «جميع المستقلّات العقلية»[٢] ما يؤكّد وجود أكثر من قضية، أو مثل: «جملة من المستقلّات العقلية»[٣] ما يؤكّد وجود أكثر من قضية وفي هذا الكلام إشارة إلى بعضها. أو تُذكر أحياناً قاعدة الحسن والقبح كمثال للمستقلّات مثل: «المستقلّات العقلية هي المسألة... كمبحث الحسن والقبح العقليين»[٤] والتعبير بكافٍ التمثيل يحكي وجود أمثلة عديدة أُخرى.

لكن لا يبعد أن يراد من هذه التعابير الإشارة إلى المصاديق الجزئية لقاعدة الحسن والقبح العقليين، وهي مثل استحقاق العقاب والثواب على بعض الأعمال مثل ردّ الأمانات وخيانتها أو حفظ النفس المحترمة وعدم حفظها، التي تعدّ مصاديق جزئية للحسن والقبح. وهذا هو الذي يبدو من تعابير بعض الفقهاء كذلك[٥].

أمّا مصاديق غير المستقلّات العقلية فكثيرة، وهي مثل: مسألة إجزاء الامتثال عن امتثال آخر، ومقدّمة الواجب واجبة، ومسألة الضدّ، ومسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة دلالة النهي على الفساد، فإنّ هذه المسائل بمجملها استخدم فيها قياس منطقي إحدى مقدّماته عقلية والأُخرى شرعية أو غير شرعية (عرفية أو لفظية)[٦].

وإدراج هكذا بحوث ضمن بحث غير المستقلّات العقلية بدر من المتأخّرين عكس ما كان عليه المتقدّمون، بل يرفض بعض المتأخّرين إدراجها تحت غير المستقلّات العقلية، ويراها من بحوث الألفاظ أو كونها من مبادئ الأُصول أو تحت عناوين أُخرى، وناقشوا في الموضوع[٧] الذي ثمرته تنحصر في منهجية تناول المسائل الأُصولية دون وجود ثمرة عملية.

(← إجزاء، امتثال، أمر، اجتماع الأمر والنهي، الحسن والقبح، مسألة الضدّ، مقدّمة)

مناسب

(← مناسبة)

مناسبة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

المناسبة هي المشاكلة[٨]، أي المماثلة والمشابهة[٩].

١. أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٢٦٨ و ٣: ١٣٧.
٢. فوائد الأُصول ٤: ٥٥ و ٤٥٦.
٣. نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٩.
٤. بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٣: ٢٦.
٥. أُنظر: حاشية الكفاية (السيّد الطباطبائي) ١: ١٤٩، القواعد الفقهية (اللنكراني): ٣٥٠ ـ ٣٥١، غاية الآمال ٢: ٣٢٤.
٦. أُنظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٢٦١ ـ ٢٦٢، و ٣٩٩ ـ ٤٠٠، أُصول الفقه (المظفر) ٢: ٣٠١ ـ ٤٢١، منتهى الأُصول ٢: ١٦١، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ١: ٣٣.
٧. الرافد في علم الأُصول: ٤٢ ـ ٥٠، المحكم في أُصول الفقه ١: ١٣ ـ ١٤ و ٢: ١٥٥ ـ ٤٣٤، منتقى الأُصول ٢: ١٠٠ ـ ١٠١.
٨. الصحاح (الجوهري) ١: ٢٢٤ مادّة: «نسب»، لسان العرب ٤: ٣٨٩٨ مادّة: «نسب»، مجمع البحرين ٢: ١٧١ مادّة: «نسب».
٩. المعجم الوسيط: مادّة: «نسب».

واعتبر الزبيدي هذا المعنى للمناسبة مجازياً، إذ قال: «ومن المجاز: المناسبة: المشاكلة، يقال: بين الشيئين مناسبة وتناسب: أي مشاكلة وتشاكل»[١].

اصطلاحاً

المناسب أو المناسبة هي من الطرق التي يستكشف بها علية الوصف للحكم. ويبدو وجود اضطراب في تحديد معنى هذا الاصطلاح، ولذلك نرى البعض رادفها بالإخالة أو ألحقها بالمصلحة أو بغير ذلك. وفي هذا المضمار نجد الزركشي وغيره يورد تسميات متعدّدة لها، وهي: الإخالة والمصلحة والاستدلال ورعاية المقاصد وتخريج المناط[٢]. ومن جانب آخر فإنّ بعض أقسام هذا الموضوع تبحث تحت عنوان مستقلّ، وهو المناسب المرسل، حيث يبحث تحت عنوان المصالح المرسلة أو الاستصلاح.

وما يبدو من تسميات مرادفة مذكورة للمناسبة هي ليست مرادفة ومعنى الجميع ليس واحداً بالكامل، لكن صحّ إطلاق كلّ منها على المناسبة باعتبار خاصّ، فسمّيت المناسبة إخالة[٣] باعتبار أنّه يُخال ويُظنّ أنّ الوصف المستفاد من المناسبة هو العلّة. وسمّيت تخريج المناط باعتبار أنّ المجتهد يستخرج الوصف المناسب بلحاظ أنّ العلّة قد أُنيطت به. وسمّيت مصلحة باعتبار أنّ الوصف المناسب يستبطن مصلحة استدعت تشريع الحكم، لكن الذي لم يلحظ سبب الإطلاق تصوّر ذهاب البعض إلى الترادف التامّ بين هذه الاصطلاحات اعترض وقال بوجود اختلاف بين المناسبة وتخريج المناط مثلاً[٤].

كما أنّ بعضاً استبدل اصطلاح المناسبة باصطلاح التأثير، ويبدو ذلك من باب إطلاق الخاصّ على العامّ، من حيث إنّ المناسبة بحدّ ذاتها ليست طريقاً للعلّية، بل لا بدّ من توافر شرط التأثير فيها لتكون حجّة معتبرة[٥].

برغم أنّ عنوان هذا الموضوع هو المناسبة إلّا أنّ التعاريف الواردة عن الأُصوليين تحت هذا العنوان عرّفت المناسب وليس المناسبة. ويبدو أنّ ذلك باعتبار عدم الاختلاف بين الاصطلاحين إلّا في الصيغة وما تستبطن من معاني، والمعنى المراد منهما كمادّة واحد.

وقد عرّفت بتعاريف يمكن تقسيمها بالنحو التالي:

الأوّل: التعاريف التي تلحقها بالمصالح والمقاصد الشرعية، فتعرّفها بما ينسجم معها، وهي مثل:

ـ إنّه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلاً وإبقاء، وقد يعبّر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الإبقاء بدفع المضرّة؛ لأنّ ما قصد إبقاؤه فإزالته مضرّة وإبقاؤه دفع المضرّة. وهذا التعريف يرادف تقريباً بين المناسبة والمصلحة.

ـ إنّه الملائم لأفعال العقلاء في العادات، فإنّه يقال: هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة، أي الجمع بينهما في سلك واحد متلائم، وهذه الجبة تناسب هذه العمامة، أي الجمع بينهم متلائم. ويذهب الرازي إلى أنّ هذا التعريف ينسجم مع من يأبى التعليل في الأحكام[٦].

ـ ما يجلب للإنسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً. ومن

---

١. تاج العروس ٤: ٢٦٥ مادّة: «نسب».
٢. البحر المحيط ٥: ٢٠٦، إرشاد الفحول ٢: ١٥٧.
٣. أُنظر: تحرير المنقول: ٣١٢.
٤. مباحث العلّة في القياس: ٣٩٠ ـ ٣٩١، التعليل بالشبه: ٧٩.
٥. التعليل بالشبه: ١٠٩.
٦. المحصول (الرازي) ٢: ٣١٩ ـ ٣٢٠.

الواضح أنّ هذا التعريف وارد للمصلحة كذلك.

ـ ما تقع المصلحة عقبه، وزاد بعض على هذا التعريف: لرابط عقلي[١].

وفي إطار إيضاح المناسبة كأحد طرق إثبات العلّية يقول الزركشي: «وهي من الطرق المعقولة ويعبّر عنها بالإخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمّى استخراجها تخريج المناط؛ لأنّه إبداء مناط الحكم.

وهي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحلّ غموضه ووضوحه وهو تعيين العلّة بمجرّد إبداء المناسبة، أي المناسبة اللغوية التي هي الملائمة...»[٢].

الثاني: التعاريف التي ترى المناسبة وصفاً، فتعرّفها، كما يعرّف الوصف، كما ورد هذا عن مثل ابن الحاجب وغيره، وهي من قبيل:

ـ وصف منضبط، يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم نفياً أو إثباتاً[٣].

ـ هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتّب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة دينية أو دنيوية أو دفع مفسدة...[٤].

ـ وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة أو دفع مفسدة[٥].

وقريب من هذه التعاريف وردت عن آخرين كذلك[٦].

الذي لو عرض على العقول لتلقّته بالقبول[٧].

على أنّ التعاريف المذكورة لا تخلو عن نقاشات دارت بين الأُصوليين[٨].

ثانياً: الأقسام

بناء على تعريف المناسبة بالمصلحة، فإنّها تقسّم إلى نفس الأقسام التي قسّمت إليها المصلحة. مثل تقسيم المناسب إلى ما اعتبر وما أُلغي وما لم يعلم إلغاء الشارع له أو اعتباره. وهو نفس التقسيم الوارد للمصالح.

(← مصلحة، مقاصد الشريعة، المصالح المرسلة)

وهناك تقسيمات أُخرى انفرد بها المناسب، مثل: تقسيمه إلى الحقيقي والإقناعي، أمّا الحقيقي: فهو المصلحة التي يمكن أن تكون علّة أو باعثاً للحكم، أمّا الإقناعي: فهو المناسب الذي يظنّ أنّه مناسب وليس كذلك في الحقيقة فيما إذا بحث فيه. ومثّل له بتعليل الشافعية تحريم بيع الخمر والميتة والعذرة بنجاستها وقياس الكلب والسرجين عليه، ووجه المناسبة أنّ كونه نجساً يناسب إذلاله، ومقابلته بالمال في البيع يناسب إعزازه، والجمع بينهما متناقض. وهذا وإن كان يظنّ به في الظاهر أنّه مناسب لكنّه في الحقيقة ليس كذلك؛ لأنّ كونه نجساً معناه أنّه لا يجوز الصلاة معه ولا مناسبة البتة بين المنع من استصحابه في الصلاة وبين المنع من بيعه[٩].

---

١. تحرير المنقول: ٣١٢.

٢. البحر المحيط ٥: ٢٠٦.

٣. الفائق في أُصول الفقه ٢: ٢٦٥.

٤. البحر المحيط ٥: ٢٠٦.

٥. إرشاد الفحول ٢: ١٦٦.

٦. مباحث العلّة في القياس: ٣٩٩.

٧. الفائق في أُصول الفقه ٢: ٢٦٤.

٨. أُصول الفقه (زهير) ٣ ـ ٤: ٣٠٤ ـ ٣٠٨.

٩. المحصول (الرازي) ٢: ٣٢٢ ـ ٣٢٣، البحر المحيط ٤٥: ٢٠٨ ـ ٢٠٩، إرشاد الفحول ٢: ١٦٧ ـ ١٦٨، أنيس المجتهدين ١: ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

وتقسيم آخر، وهو تقسيمه باعتبار ملاءمته ووقوع أحكام أُخر وفقه أو عدم ملاءمته. والملائم تارة يشهد له أصل، وفيه تأثير لنوع الوصف على نوع الحكم، كما أنّ جنس الوصف مؤثّر في جنس الحكم. وقد اتّفق على قبوله، ومثّل له بقياس المثقل على الجارح في وجوب القصاص، فوصف القتل معتبر في الحكم بالقصاص، وجنس الجناية معتبر في عموم جنس العقوبة دون خصوص القتل.

وهناك مناسب ملائم لا يشهد له أصل معيّن بالاعتبار. وهذا هو الذي يُدعى بالمصالح المرسلة.

وهناك مناسب غير ملائم لم يشهد له أصل معيّن، وهو مردود بالإجماع.

وهناك مناسب غير ملائم لكن شهد له أصل معيّن، أي يؤثّر نوع الوصف في نوع الحكم، إلّا أنّ جنس الوصف لم يؤثّر في جنس الحكم. ومثّل له بالإسكار، فإنّه يناسب تحريم كلّ مسكر صيانة للعقل، وشهد لهذا الوصف حرمة الخمر، لكن لم يشهد له تأثير في سائر الأُصول، وهو المسمّى بالمناسب الغريب[١].

على أنّ هناك مناقشات غير قليلة فيما تخصّ حجّيّة أو عدم حجّيّة بعض أقسام المناسب[٢].

ثالثاً: الحكم

أدرجت عدّة مسائل تحت موضوع المناسبة، منها الموارد التالية:

الأُولى: حجّيّة المناسبة أو دلالتها على العلّيّة

شأن المناسبة شأن أكثر مسالك العلل التي اختلف في أمرين بحقّها:

الأوّل: إمكان أو عدم إمكان استفادة الوصف منها كأحد مسالك العلل.

الثاني: اعتبار الوصف علّة للحكم. فقد اختلف في عدّ الوصف المستفاد من المناسبة علّة أو غير علّة. وهذا ممّا طرح هنا كذلك.

وفي هذا المضمار يذهب البعض وخاصّة الشيعة منهم إلى أنّ المناسبة لا تفيد العلّيّة، والمناسبة المقبولة هي المناسبة المعتبرة بالإجماع أو بنصّ[٣].

وأساس استدلالهم على استنباط العلّيّة من المناسبة وحجّيّتها في هذا الباب هو إفادتها للظنّ بكون الوصف علّة للحكم. يقول الرازي في هذا المجال: «في إقامة الدلالة على أنّ المناسبة دالة على العلّيّة فنقول المناسبة تفيد ظنّ العلّيّة والظنّ واجب العمل به»[٤].

إضافة إلى هذا استدلّ على هذا الموضوع بأدلّة أكثرها هي ذاتها التي استدلّ بها على حجّيّة وتأثير المصالح في الأحكام الشرعية من آيات وروايات واعتبارات عقلية، مثل:

١ ـ إنّ الأحكام مشرّعة لوجود مصالح فيها تخصّ العباد، ومن غالب الظنّ أنّ الحكم الذي استخرج وصفه المناسب هو العلّة.

---

١. المحصول (الرازي) ٢: ٣٢٥، إرشاد الفحول ٢: ١٧٠ ـ ١٧٣، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٢٩٧ ـ ٢٩٩، أنيس المجتهدين ١: ٤٧٠ ـ ٤٧٦، المصلحة في التشريع الإسلامي (مصطفى زيد): ٤٦ ـ ٤٨، مباحث العلّة في القياس: ٤١٠ ـ ٤٣٦، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٥٨ ـ ٢٠٦١.

٢. التعليل بالشبه: ١٠٥ ـ ١٢٢.

٣. أنيس المجتهدين ١: ٤٧٨.

٤. المحصول (الرازي) ٢: ٣٢٧.

٢ ـ أجمع المسلمون على أنّ اللّه تعالى حكيم، وهذا يعني أنّه لا يصدر منه شيء إلّا عن مصلحة. والحكم الذي صدر منه لا بدّ أن يستبطن مصلحة ليصدر منه، وذلك هو شأن الحكيم. ومن المتّفق عليه أنّ تلك المصلحة والحكمة عائدة إلى العبد دون اللّه؛ لعدم حاجته إليها.

٣ ـ تخصيص الواقعة بحكم معيّن لا بدّ أن يكون لمرجّح، ويستحيل أن يكون دون مرجّح، وبما أنّه من المستحيل كذلك أن يعود المرجّح إلى اللّه فلا بدّ أن يعود إلى عبده، والعائد إلى العبد إمّا أن يكون فيه مصلحته أو مفسدته وإمّا لا مصلحة فيه ولا مفسدة، والأخير باطل بإجماع العقلاء فتعيّن الأوّل، وهو أنّ اللّه شرّع الأحكام لمصالح العباد جلباً للمنفعة ودفعاً للمفسدة.

كما اعترض على دلالة المناسبة على العلّية تارة من حيث عدم دلالة الاعتبارات المذكورة على المراد، وتارة أُخرى من خلال القول بمنع تعليل أفعال اللّه وأحكامه أو عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد[١].

(← مصلحة ومفسدة، مقاصد الشريعة، علّة)

الثانية: انخرام المناسبة (البطلان بالمعارضة)

قسمت حالة التعارض مع المناسبة إلى قسمين:

أحدهما: أن يأتي معارض يدلّ على انتفاء المصلحة، فذلك يقدح بها ويخرمها أو يبطلها.

ثانيهما: أن يدلّ المعارض على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوي المصلحة المستبطنة في المناسب أو ترجّح عليه، كما لو قيل: في الوطء كونه إذلالاً مع أنّ فيه استمتاعاً ودفع ضرر الشبق، عندئذٍ اختلف في إبطال المناسبة في هذه الحالة. وفيه رأيان:

الرأي الأوّل: كون التعارض يبطل المناسبة، وقد نسب للأكثر[٢]، واستدلّ عليه بمثل ما يلي:

١ ـ إنّ دفع المفسدة مقدّم على جلب المصالح من الناحية العقلية.

٢ ـ كون المناسبة أمراً عرفياً، والمصلحة إذا عورضت بما يساويها لم تعدّ مصلحة عند أهل العرف.

٣ ـ لو لم تبطل المناسبة لكان تحكّماً وجمعاً بين الأحكام المتضادّة[٣].

الرأي الثاني: عدم بطلان المناسبة، واستدلّ عليه بأُمور:

١ ـ إنّ انخرام المصلحة يعني كون العقل لا يراها مقتضية للحكم، وهذا لا يعني خلوّ الوصف عن استلزام المصلحة ولا انتفائها عنه[٤].

٢ ـ ورد عن الشارع ما يدلّ على إعمال المناسبتين المتعارضتين، مثل: الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنّه رتّب على الصلاة الثواب، كما رتّب العقاب على وقوعها في الأرض المغصوبة. وكذلك بالنسبة إلى البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، فقد رتّب الملكية على البيع؛ لكونه عقداً، كما رتّب العقاب عليه؛ لكونه منهياً عنه.

٣ ـ كون عدم البطلان هو ما جرى عليه العرف عادة،

---

١. المحصول (الرازي) ٢: ٣٢٧ ـ ٣٤٣، الفائق في أُصول الفقه: ٢٧٠ ـ ٢٧٤، مباحث العلّة في القياس: ٤٠٠ ـ ٤٠٩، التعليل بالشبه: ١١٨ ـ ١٢٢، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٥٦ ـ ٢٠٥٨.

٢. مباحث العلّة في القياس: ٤٣٦.

٣. الفائق في أُصول الفقه: ٢٦٨، المهذب في أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٦١ ـ ٢٠٦٢.

٤. البحر المحيط ٥: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

فإنّ السلطان إذا ظفر بجاسوس فيصحّ منه أن يعاقبه، لعمله الإجرامي، كما يصحّ منه أن يعفو عنه، استهانة بالعدوّ أو إبرازاً للجانب الإنساني منه أو ما شابه.

٤ ـ كلمات العقلاء في بعض الشؤون من وجود مصلحة في هذا الشأن أو الفعل لولا المفسدة الفلانية، ممّا يدلّ على صحّة اجتماع المصلحة والمفسدة في شيء واحد وإلّا لما صحّ كلامهم.

على أنّ هذه الاستدلالات غير خالية من النقاشات وقد واجهت ردوداً غير قليلة[١].

ويرى البعض أنّ هذا الخلاف لا ثمرة فيه؛ لأنّ الجميع متّفق على كون الحكم لا يشرع عند وجود مفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة. وهذا الخلاف لفظي[٢]. ويرى بعض آخر: أنّ أصحاب الرأيين قد اتّفقوا على عدم العمل بالمناسبة عند المعارضة بمفسدة راجحة أو مساوية، ولكن اختلفوا في سبب ذلك، فأصحاب الرأي الأوّل يقولون بأنّ المناسبة معارضة بمفسدة فتسقطها، وأصحاب الرأي الثاني قالوا: لم تسقط لكن عدم العمل بها بسبب وجود المانع، أي المفسدة[٣].

مناسبة الحكم والموضوع

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لم نأثر على هذا الاصطلاح المركّب في كلمات القدماء والمتقدّمين، لكنّه موجود بكثرة في كلمات المتأخّرين والمعاصرين من أُصوليي الشيعة، برغم أنّ مفهومه قد يكون حاضراً في كلمات المتقدّمين كذلك.

الاصطلاح الآخر المرادف لهذا الاصطلاح هو المناسبات الارتكازية، فقد استخدم هذا الاصطلاح الكثير من المتأخّرين والمعاصرين[٤]، واستخدامهم له يحكي عن إرادة الترادف بينه وبين اصطلاح مناسبة الحكم والموضوع.

يراد من هذا الاصطلاح ـ وفقاً لما ورد في كلمات الأُصوليين[٥] ـ: كونه قرينة عرفية حالية ارتكازية لبيّة تحصل من جرّاء وجود علاقة خاصّة بين الحكم والموضوع من وجهة نظر عرفية تؤدّي إلى توسعة أو تضييق الموضوع أو الحكم.

ومن الطبيعي أنّ المراد من العرف في الكلام الخاصّ بالشؤون الدينية هو العرف الخاصّ، أي عرف المتشرّعة، أمّا إذا كان الكلام في شأن غير ديني فلا بدّ أن يراد من العرف عموم العقلاء ولو كانوا من أديان وثقافات أُخرى.

بناءً على هذه القرينة وارتكازها في الأذهان فإنّ أهل العرف يرتبون عليها أُموراً مثل التوسعة والتضييق لكلام المتكلّم. كمثال عليه لو كان هناك الأمر التالي: «اغسل

---

١. المحصول (الرازي) ٢: ٣٢٧، الفائق في أُصول الفقه: ٢٦٨ ـ ٢٦٩، مباحث العلّة في القياس: ٤٣٩ ـ ٤٤٢.

٢. أُصول الفقه (زهير) ٣ ـ ٤: ٣١٦.

٣. المهذب في أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٦٣ ـ ٢٠٦٤.

٤. أُنظر: مستمسك العروة ١: ٢١١، شرح العروة الوثقى (الشهيد الصدر) ١: ١٣٥ و٢٠٨، تعاليق مبسوطة (الفياض) ٧: ٨٠، مصباح المنهاج ١: ٣٢٢، و٣: ٤٨٦، مباحث الأُصول (الحائري) ٣: ٢٧٥ و٤٤٢، المباحث الأُصولية (الفياض) ٢: ٣٨٢.

٥. أُنظر: أجود التقريرات ٢: ٤١٠، مصباح الفقاهة ٥: ٢٨٥، فقه الصادق ١٣: ٣٠، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٨: ٣٤٥، الهداية في الأُصول ٤: ١٥١، مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ١٠٥ و١٨٢، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٣٠١.

ثوبك من الدم» فإنّ العرف يرى عدم الموضوعية للثوب ولا يرى انحصار الموضوع بالثوب فقط، فإنّه لا خصوصية للثوب، بل إذا تلوّثت العباءة أو العمامة بالدم فعلى المكلّف أن يغسلهما؛ لكون الثوب ليس الموضوع الوحيد لهذا الحكم وورد في الكلام كمثال أو لكونه جاء في سؤال أو ما شابه، والعرف لا يرفع يده عن هذا التعميم والتوسعة، إلّا إذا ورد دليل في هذا الخصوص يمنع من التوسعة والتعميم. وكذلك من قبيل: «ليسكب الرجل دلواً من الماء» فإنّ العرف لا يرى خصوصية للرجل، والأمر يشمل المرأة كذلك، كما لا خصوصية للدلو، بل يشمل أي وعاء آخر كذلك.

هذا فيما يخصّ الموضوع، والعرف يذهب إلى نفس المذهب فيما يخصّ الحكم (النجاسة في المثال) كذلك، فإنّه لا يرى موضوعية للدم فقط، بل الأمر يشمل كلّ نجاسة كذلك، فالأمر شامل للبول والغائط أيضاً [١].

وفي جانب التضييق قد يرد من الشارع هذا الأمر: «اغسل الثوب من البول مرّتين» فإنّ العرف يفهم من خلال قرينة (مرّتين) اختصاص عدد المرّات بالبول فقط، ولا يشمل الدم، بل قد يرى كفاية الغسل مرّة واحدة فقط.

كيفية استفادة التوسعة والتضييق

ممّا يمكن مناقشته هنا هو كيفية استفادة التوسعة والتضييق من مناسبات الحكم والموضوع. ويبدو أنّها تتمّ من خلال الكشف عن علّة الحكم أو مناطه وملاكه، والعلّة المستفادة من هذه المناسبة هي التي توسّع وتضيّق، ومناسبات الحكم والموضوع قرينة لهذه الاستظهارات.

وهذا ممّا يستشفّ من كلمات الفقهاء، كما جاء هذا في الموارد التالية:

وردت نصوص أنّ القرن من عيوب المرأة التي تترتّب عليها بعض الآثار الشرعية، ثُمّ وقع اختلاف في كون القرن لحماً أو عظماً أو شيئاً آخر، فبعض ذهب إلى إمكانية القول بأنّه شامل لجميع الموارد لإمكان استكشاف العلّة من خلال مناسبة الحكم والموضوع، وهي المنع من الوطء، حيث قال: «الذي يسهل الخطب هو إمكان دعوى القطع بمشاركة كلّ من العظم واللحم النابتين في الباطن واللحم الخارج من القبل في الحكم من جهة مناسبة الحكم والموضوع، حيث يستفاد من جهتها أنّ العلّة للحكم هو المنع عن الوطء» [٢]. فقد أوضح هذا النصّ أنّ مناسبة الحكم والموضوع هي التي كشفت عن علّة الحكم، وهي المنع عن الوطء.

وفي المرأة التي تركت الإحرام بسبب طمثها ودخلت الحرم ورد في رواية أنّ عليها أن ترجع إن كان لها مهلة، ثُمّ يعلّق عليها أحد الفقهاء بقوله: «والرواية وإن وردت في الطمث إلّا أنّه يعلم من مناسبة الحكم والموضوع أنّ المناط في وجوب الرجوع إلى الميقات أو الخروج من الحرم بقدر ما لا يفوت الحجّ، ثُمّ الإحرام منه هو الجهل بالحكم أو نسيانه للإحرام من الميقات، ولا خصوصية في الطمث، بل الملاك ترك الإحرام لعذر من جهل ونسيان» [٣]. وهذا الكلام فيه تصريح بأنّ مناسبة الحكم والموضوع

١. أُنظر: دروس في علم الأُصول ١: ٢٦٣، الدروس (الحيدري) ٢: ١٤٨ ـ ١٥٥، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٨: ٣٤٤ ـ ٣٤٦.
٢. جامع المدارك (الخوانساري) ٤: ٣٦٩.
٣. كتاب الحجّ (الكلبايكاني) ١: ٢٣٠.

تكشف عن الملاك الذي هو بمثابة العلّة للحكم.

وقول الميرزا النائيني: «فإنّ مناسبة الحكم والموضوع في مثل: «قلّد المجتهد الحي» أو «أعط الزكاة للفقير» تقتضي أن يكون لوصف الاجتهاد والفقر دخل في جواز التقليد وإعطاء الزكاة ويكون هو الموضوع لذلك، بحيث يدور بقاء الموضوع وارتفاعه ببقاء الوصف العنوان وارتفاعه»[١]. وفي هذا الكلام وضوح وتصريح بأنّ المناسبة تحكي عن الوصف، ويراد من الوصف هو ملاك الحكم ومناطه، وهو نفسه الذي ورد تحت عنوان المناسب في موضوع المناسبة كأحد مسالك العلّة، حسب ما يبدو من هذا التعبير.

ويقول الشهيد الصدر: «مناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الذهن التي تخلع على دليل الخطاب الشرعي ظهوراً عرفياً لتحديد الملاك وتشخيص الأهمّ منها والمهمّ»[٢]. فقد أوضح الشهيد هنا أنّ المناسبات المذكورة يمكنها أن تحدّد ملاك الحكم.

وهكذا موارد أُخرى[٣]. وهي تحكي عن تلازم بين اكتشاف علّة الحكم أو مناطه أو ملاكه وبين مناسبة الحكم والموضوع، برغم أنّ مناسبات الحكم والموضوع لا تنحصر في كشف الملاك، بل تتجاوز وتشمل كلّ ما يمكن تسميته قرينة وكلّ ما يمكن استفادته من القرينة.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

مناسبة

يعرّف أُصوليو أهل السنّة المناسب والمناسبة بالمصلحة أو الوصف الظاهر المنضبط الذي يمكن أن يكون علّة للحكم[٤]. وباعتبار علاقة مناسبة الحكم والموضوع بمسألة إمكان هذه المناسبة أن تحكي أو تكشف عن علّة الحكم أو ملاكه أو مناطه، فإنّ هذه العلاقة توهم بكون المناسبة هنا هي نفسها المناسبة التي وردت في أُصول فقه أهل السنّة كأحد مسالك العلّة في القياس.

هذا محتمل لكن هناك احتمال آخر، وهو وجود اختلاف بينهما برغم وجود وجوه للشبه وبرغم وجود عبارات وردت عن أُصوليي وفقهاء الشيعة توهم كونها نفس المناسبة موضع بحث أهل السنّة. ويمكن رفض الترادف بينهما بالشواهد التالية:

أوّلاً: اختلاف ألفاظ الاصطلاحين فأحدهما مناسبة والآخر مناسبة الحكم والموضوع، أي مع إضافة مفردتي الحكم والموضوع في الاصطلاح الشيعي.

ثانياً: لم يُشر أحد إلى أنّ المناسبة في كتب الشيعة كونها وصفاً ظاهراً منضبطاً أو شيئاً من هذا القبيل، بينما يصرّح في المناسب كونه وصفاً ظاهراً منضبطاً.

ثالثاً: لم يشر أحد من أُصوليي أهل السنّة إلى أنّها قرينة أو ارتكاز، ولم يستخدم هذا التعبير فيها أصلاً بينما يصرّح بهذا المعنى في عبارات الشيعة.

رابعاً: عدم اعتقاد الشيعة بأكثر أصناف القياس يبعد احتمال إرادة هذا المعنى الذي له صلة بموضوع القياس.

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٢٥٩.

٢. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ٩٨.

٣. تعاليق مبسوطة (الفياض) ٦: ١٥، و١٠: ٥٩٨، فقه الصادق ٨: ١٩، مصباح المنهاج (التقليد): ٨١، مصباح المنهاج (الطهارة) ٣: ٤٨٦.

٤. مباحث العلّة في القياس: ٣٩٩، الفائق في أُصول الفقه ٢: ٢٦٤، تحرير المنقول: ٣١٢.

ويمكن التوفيق بين الاحتمالين من خلال القول: بأنّ مناسبة الحكم والموضوع يشير إلى ارتكاز عقلائي كاشف عن ملاك ومناط الحكم، وهو الذي يشكّل أساساً ومنشأ للمناسبة كأحد مسالك العلّة؛ باعتبار لزوم أن يكون هناك منشأ للمناسبة التي يُدعى كونها مسلكاً للعلّة، ولا يبعد أن يكون هذا المنشأ هو الارتكاز العرفي الذي يُعرف تحت عنوان مناسبة الحكم والموضوع في أُصول فقه الشيعة.

وعلى أي حال، فإنّ الموضوع لم ينقّح بالمقدار الكافي لذلك نرى وجود مجال لتبلور هكذا شبهات دون حل قطعي. وهو بحاجة إلى دراسات أكثر تحدّد بالضبط العلاقة بين الاصطلاحين.

ثالثاً: الحكم

دليل حجّيّة مناسبة الحكم والموضوع

باعتبار أنّ هذا الموضوع من المستحدثات الأُصولية فلم ينل الكثير من البحث، وقد أرسل من قبل أكثر الأُصوليين إرسال المسلّمات دون البحث في حجّيّته وملابساته.

من جانب آخر، لم نأثر من خالف أو شكّك في اعتبار مناسبة الحكم والموضوع، بل كلّ من ذكرها تقريباً أرسلها إرسال المسلّمات دون أي معارضة من قبل أحد. وقد يكون هذا لاعتبارهم مناسبة الحكم والموضوع قرينة، وهي لا تحتاج إلى دليل، بل شأن القرائن في هذا المجال هو المساعدة في تكوين الظهور، ولها دور في هذا المضمار دون الحاجة إلى البحث عن دليل عليها.

رغم هذا يمكن إيراد الأُمور التالية كأدلّة على حجّيّتها:

الأوّل: الارتكاز، وهو ما أثرناه في عبارات بعض العلماء، فهناك من وصف مناسبة الحكم والموضوع بالارتكازية أينما استخدمها تقريباً [١]، وكذا فعل غيره لكن أحياناً وليس دائماً [٢]. وكأنّهم يريدون القول بأنّ الارتكاز العرفي هو جوهر وماهية أو دليل مناسبة الحكم، وهي كقرينة تستخدم من قبل العرف، وتصرف الكلام أحياناً إلى معانٍ خاصّة.

(← ارتكاز)

الثاني: كونها داخلة ضمن قاعدة الظهور العرفي، فإنّ العرف يذهب إلى وجود مناسبة بين الحكم والموضوع تضيّق أحياناً وتوسّع أحياناً أُخرى، وتكشف عن مراد المتكلّم لا يستفاد من اللفظ لوحده.

الثالث: بما أنّ المتكلّم مهما كان فإنّه يتكلّم وفق الأساليب العرفية، ومنها: قاعدة مناسبة الحكم والموضوع، وباعتبار علمه بهذه الأساليب فلا بدّ أنّه قاصد للعمل والكلام وفقها [٣].

ويمكن أن يكون الثالث تتميماً للدليل الثاني وليس دليلاً مستقلاً، وقد يكونان مستلهمين من الدليل الأوّل، وهو الارتكاز باعتبار أنّ حجّيّته ناشئة عن تشكيله ظهوراً عرفياً معتمداً من قبل العقلاء.

---

١. تعاليق مبسوطة (الفياض) ١: ٦١ و٢: ٥٦ و ٦٤ و ٧٢، المباحث الأُصولية ٢: ١٧٥ و ٣١٨، و٣: ٢٠٩ و ٤: ١٧٧ و ٤٢٧.

٢. فوائد الأُصول ٤: ٥٨٠، براهين الحجّ للفقهاء والحجج (الكاشاني) ١: ١٩٨ و ٢٠٥ ـ ٢٠٦، مصباح المنهاج (التقليد): ٢٢٤.

٣. أُنظر: دروس في علم الأُصول ١: ٢٦٣، الدروس (الحيدري) ٢: ١٤٨ ـ ١٥٥، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٨: ٣٤٤ ـ ٣٤٦، كما وردت تفاصيل أُخرى في هذا المجال في محاضرات الأُستاذ الشيخ محمّد باقر الإيرواني.

مناط

(← تحقيق المناط، تخريج المناط، تنقيح المناط، علّة)

منجزية ومعذرية

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

١ ـ المنجزية: المنجِز (بالكسر) في اللغة: هو انقضاء الشيء وإتمامه.

يقول في الصحاح: نَجِزَ الشيءُ بالكسر يَنْجَزُ نَجَزاً، أي: انقضى وفَني[١].

وفي لسان العرب: نَجِزَ ونَجَزَ الكلامُ: انقطع ونَجَزَ الوعْدُ يَنْجُزُ نجْزاً حَضَر، وقد يقال: نَجِزَ، قال ابن السكيت: كأَنَّ نَجِزَ فَنِيَ وانقضى وكأَنَّ نَجَزَ قَضَى حاجَتَه[٢].

٢ ـ المعذرية: المُعَذّر في اللغة: الذي يعتذر من تقصير بغير عذر.

وفي الصحاح: «المُعَذّر (بالتشديد) هو المظهر للعذر اعتلالاً من غير حقيقة له في العذر»[٣].

وفى تاج العروس: «هو الَّذِي لا عُذْرَ لهُ، ولكن يَتَكَلَّفُ عُذْراً»[٤].

اصطلاحاً

١ ـ المنجزية

ومعنى المنجزيّة في اصطلاح الأُصوليين هو: حكم العقل بلزوم امتثال ما قامت عليه الحجّة من تكليف، واستحقاق العقوبة على المخالفة فيما لو تخلف المكلّف عن العمل على وفقها[٥].

ومثاله: إذا قطع المكلّف بوجوب شيء، فإنّ التكليف يتنجّز عليه فيجب عليه الإتيان بهذا الواجب، وإذا لم يأت به فإنّه يستحقّ العقاب، مثلاً إذا قطع بأنّ صلاة الآيات واجبة ولم يأت بها فإنّه يستحقّ العقاب[٦].

٢ ـ المعذرية

إمّا أنّها تعني عدم ثبوت حقّ الطاعة للمولى على العبد عقلاً، ففي هذه الحالة يخرج عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال، إذ لا حقّ طاعة للمولى في حالة عدم انكشاف التكليف ولو انكشافاً احتمالياً[٧].

أو تعني قبح عقاب المولى ومؤاخذته للعبد عند مخالفته له في التكاليف غير المقطوعة خاصّة[٨].

ومثال ذلك: لو كان المكلّف قاطعاً بأنّ السائل الذي أمامه ماء وشرب منه وتبين بعد ذلك أنّه خمر، فإنّه لا يكون

١. الصحاح ٣: ٨٩٧، مادّة: «نجز».
٢. لسان العرب ٤: ٣٨٥٠، مادّة: «نجز».
٣. الصحاح ٢: ٧٤١، مادّة: «عذر».
٤. تاج العروس ٧: ١٩٧، مادّة: «عذر».
٥. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٢، الفوائد الحائرية (البهبهاني): ٨٠، دروس في علم الأُصول ١: ١٨٧.
٦. دروس في أُصول الفقه (الاشكناني) ١: ٢٧٤.
٧. دروس في علم الأُصول ١: ١٩٠.
٨. المحكم في أُصول الفقه ٣: ١٧، الأصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٢، الفوائد الحائرية (البهبهاني): ٨٠.

مستحقّاً للعقاب ولا تصحّ عقلاً معاقبته فيما لو كان مخالفاً للحكم الواقعي؛ لأنّه كان قاطعاً بأنّ هذا ماء وبطبيعة الحال عدم حرمة شرب الماء؛ لأنّه مباح[١].

ثانياً: الأقسام

تنقسم كلّ من المنجزية والمعذرية إلى قسمين:

الأوّل: المعذرية والمنجزية التخييريتان

المراد من المنجزية والمعذرية التخييريتين أنّ كلّ واحدة من الأمارتين منجزة للواقع على تقدير الإصابة، وأنّ كلّ واحدة منهما معذرة على تقدير الخطأ. فإنّ مقتضى الأخبار العلاجية حجّيّة الراجح تعييناً، وحجّيّة المتعادلين تخييراً. وبناء عليه، فلا بدّ من تصوّر التخيير على الطريقية، حتّى يحكم بالتخيير في صورة التعادل. ومثاله: ورود أمارتين متعارضين إحداهما تقول: بوجوب صلاة الظهر في يوم الجمعة والأُخرى تقول: بوجوب صلاة الجمعة، فالمكلّف حينئذٍ مخير بامتثال أيّهما شاء، فتكون منجزة عند الإصابة ومعذرة عند الخطأ.

الثاني: المعذرية والمنجزية التعينيتان

المراد منهما أنّ الامارة الواحدة، تكون منجزة للواقع عند الإصابة، ومعذرة عن الخطأ في إصابة الواقع ومثاله: إذا قامت أمارة على وجوب صلاة ما، فإنّها تكون منجزة عند الإصابة ومعذرة عن الخطأ، بناء على أنّ الأمارة طريق إلى الواقع[٢].

ثالثاً: الحكم

١ ـ منجزية ومعذرية القطع والاحتمال والظنّ

أ ـ منجزية القطع والظنّ والاحتمال

بناءً على مسلك حقّ الطاعة الذي يذهب إليه الشهيد الصدر﵀ فالمنجزية ثابتة للقطع بتكليف المولى ولازم له لا تنفك عنه، ولكنّها غير لازمة للظنّ والاحتمال وتنفك عنهما، ويمكن أن يرد ترخيص من الشارع فيهما، فيمكن للمولى أن يتدخل بحكم ظاهري ويجرّد الظنّ والاحتمال عن المنجزية[٣].

وأمّا بناءً على مسلك المشهور القائل: بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى: اختصاص حقّ الطاعة بالتكاليف المقطوعة، فإنّ موضوع المنجزية هو انكشاف التكليف بالقطع خاصّة دون غيره من درجات الانكشاف الأُخرى[٤].

ب ـ معذرية القطع والظنّ والاحتمال

أمّا بالنسبة للمعذرية القطع يوجد اتّفاق في كلا المسلكين على أنّ القطع بعدم التكليف يكون معذراً للمكلّف[٥]، ويأتي الاختلاف في الظنّ بالتكليف واحتماله، فبناء على مسلك حقّ الطاعة يكونان منجزين

---

١. دروس في أُصول الفقه (الاشكناني) ١: ٣٣٢، شرح الحلقة الأُولى (الحيدري): ١٠٨.

٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية ٥ ـ ٦: ٣٠٤، وأُنظر: مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه (الهمداني): ٩٨.

٣. دروس في علم الأُصول ١: ١٨٧.

٤. كفاية الأُصول: ٢٥٨، فرائد الأُصول ١: ٢٩، دراسات في علم الأُصول ٣: ١٥، وأُنظر: دروس في علم الأُصول ٢: ٤٥.

٥. دروس في أُصول الفقه (الأشكناني) ١: ٢٧٥ و٣٣٨، البيان المفيد (المنصوري) ١: ٢٢٣.

للتكليف[١]، وبناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان لا يكونان منجزين للتكليف، بل يكونان معذرين[٢].

(← علم، ظنّ، احتمال)

٢ ـ منجزية العلم الإجمالي

المراد من العلم الإجمالي: هو العلم بالجامع مع الشكّ في انطباق الجامع على أحد أطرافه. كما لو علمنا بوجوب صلاة ما في ظهر يوم الجمعة، وترددت هذه الصلاة بين كونها صلاة الظهر أو صلاة الجمعة[٣]. بعد ما اتّضح لنا معنى العلم الإجمالي يمكننا القول: بأنّ تفصيل الكلام فيه يتطلّب منّا بيان أمرين:

الأوّل: منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

لا خلاف يُعتد به بين الأُصوليين ـ سواء على مسلك حقّ الطاعة أم على مسلك قبح العقاب بلا بيان ـ في حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، فالمكلّف ملزم بجميع الأطراف، حيث تحرم عليه المخالفة القطعية، فلابدّ أن يلتزم بمقدار ما يتنجز به الجامع. ومثاله: العلم بوجوب صلاة ما في ظهر الجمعة وهي: أمّا الظهر أو الجمعة دون أن تقدر على تعيين الوجوب في إحداهما بالتحديد[٤]، ولكن هناك فرق في منشأ الحرمة بين المسلكين:

فبناءً على مسلك حقّ الطاعة الذي يذهب إليه السيّد الصدر ﷺ: فالجامع منجز بالعلم، وكلّ من الخصوصيتين للطرفين منجزة بالاحتمال، وبذلك تحرم المخالفة القطعية، وتجب الموافقة القطعيّة عقلاً[٥].

وأمّا بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي يذهب إليها المشهور: فاللازم رفع اليد عن هذه القاعدة بقدر ما تنجز بالعلم، وهو الجامع، فكلّ من الطرفين لا يكون منجزاً بخصوصيته بل بجامعه، وينتج حينئذٍ أنّ العلم الإجمالي يستتبع عقلاً حرمة المخالفة القطعية[٦].

وعلى هذا فالمسلكان مشتركان في التسليم بتنجز الجامع بالعلم التفصيلي به، ويمتاز مسلك حقّ الطاعة بتنجز الطرفين بالاحتمال.

الثاني: منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

لم يقع الإشكال من أحد من المحقّقين في أنّ العلم الإجمالي منجزٌ لحرمة المخالفة القطعية التي تحصل بترك كلتا الصلاتين معاً في المثال المتقدّم، واستحقاق المكلّف للعقاب؛ لأنّ العلم الإجمالي ـ مهما تصوّرناه ـ فهو مشتمل حتماً على علم تفصيلي بالجامع بين

---

١. دروس في علم الأصول ١: ١٨٩ ـ ١٩٠.

٢. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٤: ٣٠، درر الفوائد (الحائري): ٣٢٧ ـ ٣٢٨.

٣. دروس في علم الأُصول ١: ١٤٧.

٤. دروس في علم الأُصول ١: ٣٩١، فوائد الأُصول ٤: ٣٦، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ٤٧، نهاية الأفكار ٣: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، منتقى الأُصول (الروحاني) ٥: ٧٠، القطع (الحيدري): ٤٥١.

٥. دروس في علم الأُصول ١: ٣٩١.

٦. فوائد الأُصول ٤: ٣٦، درر الفوائد في الحاشية على الفرائد ١: ٤٧، نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٣٠٥ ـ ٣٠٦، منتقى الأُصول (الروحاني) ٥: ٧٠، القطع (الحيدري): ٤٥١.

تكليفين. وإنّما وقع الخلاف على وجوب الموافقة القطعية على قولين:

الأوّل: عدم وجوب الموافقة القطعية وهو المشهور بين الأُصوليين[١]، وهذا ما ذهب إليه كلّ من المحقّق النائيني[٢]، والسيّد الخوئي[٣].

الثاني: القول بأنّه يقتضي بنفسه وبذاته وجوب الموافقة القطعية كاقتضائه لحرمة المخالفة القطعية، وهو ما ذهب إليه المحقّق العراقي[٤] والسيّد البروجردي[٥] وغيره[٦].

(← علم)

٣ ـ آثار ولوازم الحجّيّة

ذُكر أنّ للحجّيّة، سواء كانت ذاتية كما هو الحال في العلم، أو مجعولة كما هو الحال في الأمارات أثران، هما:

أ ـ المنجزية بمعنى تنجيز مؤدّى الحجّة عند تطابقه مع الواقع.

ب ـ المعذرية بمعنى تعذير المكلّف عند مخالفة مؤدّى الحجّة مع الواقع المطلوب من الشارع[٧].

(← حجّة، حجّيّة)

مندوب

(← استحباب)

منسوخ

(← نسخ)

الموافقة والمخالفة

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

الوفق من الموافقة بين الشيئين كالالتحام[٨].

وفق: الوفاق: الموافقة. والتوافق: الاتّفاق والتظاهر. ابن سيده: وفق الشيء ما لاءمه، وقد وافقه موافقة ووفاقاً واتّفق معه وتوافقا[٩].

تقول: وافقتُ فلاناً في موضع كذا وكذا، أي صادفته. ووافقت فلاناً على كذا وكذا، أي: اتفقنا عليه معاً[١٠].

والخلاف: المضادّة، وقد خالفه مخالفة وخلافاً...[١١].

وخالفته مخالفة وخلافاً وتخالف القوم واختلفوا إذا ذهب كلّ واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضدّ الاتّفاق[١٢].

---

١. حكاه المحقّق العراقي عن المشهور في نهاية الأفكار ٣: ٣٣١.
٢. فوائد الأُصول ٤: ٣٦.
٣. أجود التقريرات ٣: ٤١٢ و٤١٩.
٤. مقالات الأُصول ٢: ٢٩ ـ ٣٠.
٥. نهاية الأفكار (البروجردي) ٣: ٣٠٧ ـ ٣٠٨.
٦. أنوار الهداية ١: ١٦٠.
٧. تحريرات في الأُصول ٦: ٢٦٧، فوائد الأُصول ٣: ٢٨٥، هداية العقول في شرح كفاية الأُصول ٤: ١٢٣.
٨. مجمل اللغة: ٧٥٧، مادّة: «وفق».
٩. لسان العرب ٤: ٤٣٢٦، مادّة: «وفق».
١٠. تهذيب اللغة ٥: ٢٥٧، مادّة: «وفق».
١١. لسان العرب ١: ١١٥٢، مادّة: «خلف».
١٢. المصباح المنير: ١٧٩، مادّة: «خلف».

اصطلاحاً

اصطلاح الموافقة ضدّ المخالفة، وهناك تقابل بينهما، وقد ورد عن بعض الأُصوليين التصريح بذلك: «فإنّ مخالفة الأمر هو ضدّ الموافقة»[١].

استخدمت الموافقة والمخالفة في كلمات الأُصوليين (المتقدّمين والمتأخّرين) بمعنيين:

الأوّل: الامتثال والعصيان، وقد وردت بهذا المعنى في الكثير من عباراتهم:

منها: «والموافقة في الفعل قد بيّنا أنّها تقتضي أن نفعله على الوجه الذي فعله عليه السلام...»[٢].

ومنها: «... بدلالة أوّل الآية بقوله تعالى: ﴿**لا تَجْعَلُوا دُعاءَ اَلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضاً**﴾[٣]. وهذا إنكار على من لم يلتزم الانقياد له لأجل البنوّة، ولا محالة أنّ خلافه على هذا الوجه كفر. وبعد فإنّ مخالفة الأمر هو ضدّ الموافقة، وفعل ما ندب إليه على وجه الوجوب مخالفة له، كما أنّ فعل ما أوجبه مقصوداً به إلى الندب مخالفة أيضاً، والآية تضمّنت التحذير من المخالفة...»[٤].

ومنها: «... ويدلّ أيضاً على ذلك قوله تعالى: ﴿**فَلْيَحْذَرِ اَلَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ**﴾[٥] فحذرنا من مخالفة أوامر الرسول ﷺ فلولا أنّها كانت مقتضية للإيجاب وإلّا لم يجب الحذر من مخالفته»[٦].

ومنها: «المتبادر إلى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والإتيان بالمأمور به»[٧]. وفي هذه العبارة تصريح بأنّ معنى المخالفة هو العصيان وترك الامتثال.

وأحياناً تعطف مفردة العصيان لتأكيد معناها المفروض هنا، وهو عدم الامتثال، كما في قول بعضهم: «... أريناهم بطلان قولهم ضرورة لو جوزنا من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية وإن لم يصبه ما أصابهم...»[٨].

وتعطف مفردة الموافقة بالطاعة[٩] أو بالامتثال[١٠].

كما أنّه فسّر العصيان في بعض الكلمات بالمخالفة، وقد حدّد العصيان بالأمرين التاليين:

الأوّل: المخالفة العملية وعدم فعل ما يقتضيه الأمر.

الثاني: ردّ القول الذي يتضمّن الأمر[١١].

ولأجل هذا يذهب البعض إلى أنّه لابدّ أن تكون المخالفة مخالفة للأمر الإيجابي لا الندبي، إذ ليس في ترك الأوامر الندبية مخالفة للأمر أو الآمر، نظراً لاشتمال الأمر الندبي على إذن الآمر في الترك[١٢].

لكن المشهود في هذين الاصطلاحين عند استعمالهما بمعنى الامتثال والعصيان استخدامهما في مسائل العلم الإجمالي فقط أمّا في غيرها (العلم التفصيلي) فيستخدم مثل: اصطلاح الطاعة والامتثال والمعصية.

---

١. الذريعة (المرتضى) ١: ٦٧.
٢. الذريعة (المرتضى) ٢: ٥٨٣، العدّة (الطوسي) ٢: ٥٧٩.
٣. النور: ٦٣.
٤. الذريعة (المرتضى) ١: ٦٧، وأُنظر: المصدر نفسه ٢: ٥٧٥ و٥٨٣.
٥. النور: ٦٣.
٦. العدّة (الطوسي) ١: ١٧٥.
٧. معالم الدين وملاذ المجتهدين (نجل الشهيد الثاني): ٤٨.
٨. العدّة (الطوسي) ٢: ٦٧٥، وأُنظر: هداية المسترشدين ٢: ٧٣٧.
٩. منتهى الدراية ٤: ٦٩.
١٠. منتقى الأُصول ١: ٤٢١، المباحث الأُصولية ٤: ٢٧١.
١١. العدّة (الطوسي) ١: ١٧٥.
١٢. هداية المسترشدين ١: ٦١٨ ـ ٦١٩.

الثاني: المطابقة أو عدم المعارضة، كما ورد هذا في مثل العبارات التالية:

«... ومنها أنّ النيّة المطابقة للصلاة أولى بأن يؤثّر فيها من المخالفة...»[١].

«... بل النصوص الموافقة للإجماع»[٢].

«... بأعدلية الراوي أو أوثقيته أو الأشهرية أو التأخّر ورواداً أو الموافقة للكتاب أو السنّة النبوية...»[٣].

«فإن قيل: كيف تعوّلون على هذه الأخبار وأكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلّدة والغلاة والواقفة والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة اعتقادهم للاعتقاد الصحيح»[٤].

وقد تحدّث الفاضل التوني عن الأخبار الواردة عن أهل البيت عليهم السلام فورد عنه قوله: «.. وإنّما مناط العمل هو كلام أصحاب العصمة المنقول عنهم، وأخبار مهابط الوحي الإلهي ـ صلوات الله عليهم ـ، بشرط عدم المخالفة للكتاب والسنّة...»[٥].

ومن هذا القبيل استخدامهم اصطلاح مفهوم المخالفة، ويريدون بذلك المعنى المفهوم من الكلام الذي لا يتطابق مع المنطوق، من قبيل: مفهوم الشرط والوصف[٦].

ومن هذا الباب كذلك يستخدم تعبير «الأحكام المخالفة للأصل»[٧] أي المعارضة للأصل أو غير المطابقة له.

وكذلك اصطلاح (مفهوم الموافقة)[٨].

ومن الواضح وجود تلازم بين المعنيين، فالمخالفة إذا كانت في الأُمور التشريعية فهى بمعنى العصيان أو عدم الموافقة، والأخير نوع عدم مطابقة بين المطالب الشرعية والأفعال.

(← مفهوم)

ثانياً: الأقسام

وردت عدّة تقسيمات للموافقة والمخالفة. والملحوظ أنّها تقسيمات ناظرة إلى العلم الإجمالي بالحكم، ومن جهة أُخرى أنّها تقسيمات تخصّ الموافقة والمخالفة بمعنى الامتثال والعصيان، دون المعنى الآخر لهما.

التقسيم من حيث نسبة احتمال التطابق مع الواقع

قسّمت كلّ من الموافقة والمخالفة إلى قطعية واحتمالية. وقد استخدم هذا التقسيم في مجال العلم الإجمالي الذي تعدّدت أطرافه، فإذا جيء بالطرفين أو الأطراف جميعها بحيث لا يبقى احتمال المخالفة صدقت الموافقة القطعية من قبيل: الإتيان بصلاة الظهر وصلاة الجمعة ظهر يوم الجمعة؛ وذلك لوجود علم بوجوب أحدهما.

هذا التقسيم ناظر إلى نسبة احتمال الموافقة والمخالفة، فإذا كان في المخالفة نسبة من احتمال الموافقة والامتثال كانت المخالفة احتمالية، بأن جيء بأحد الأطراف دون الأُخرى؛ وذلك لاحتمال أنّ الذي جاء به المكلّف هو

---

١. الذريعة (المرتضى) ١: ١٤٩.
٢. الوافية: ١٥٥.
٣. الفصول الغروية: ٤٣٨.
٤. السرائر ٣: ٢٩١.
٥. الوافية: ١٦٥.
٦. أُنظر: معالم الدين (ابن الشهيد الثاني): ٧٧، ٧٩، هداية المسترشدين ٢: ٤١٩.
٧. هداية المسترشدين ٢: ١١١، الحدائق الناضرة ٢٢: ٤١٦، رياض المسائل ١٠: ٨٦، كتاب الصلاة (الأنصاري) ٢: ١٨٦.
٨. معالم الدين (ابن الشهيد الثاني): ١٣٩ و ٢٠٠.

المطلوب واحتمال أنّ الطرف الآخر أو الأطراف الأُخر هي المطلوب، فيحتمل المكلّف العصيان والامتثال بعمله هذا. وعند ترك جميع الأطراف وعدم الإتيان بها، بأن كانت نسبة احتمال الموافقة والامتثال منتفية بالكلّية أي هناك قطع بالمخالفة وعدم الامتثال صدقت المخالفة القطعية؛ لقطعنا بعدم امتثال أمر الشارع ولو احتمالاً[١].

وبتعبير آخر: التكليف مردد في العلم الإجمالي بعدّة موارد وخيارات، فتركها جميعاً يوجب المخالفة القطعية، وترك بعضها والإتيان ببعضها الآخر يوجب الموافقة أو المخالفة الاحتماليتين، والإتيان بجميع الموارد المحتملة والمردد فيها التكليف يوجب الموافقة القطعية[٢].

ويصطلح على الموافقة القطعية بالامتثال القطعي[٣]. ويطلق على الموافقة والمخالفة الاحتماليتين الموافقة أو المخالفة الظنّية[٤]، ويستبدل الاصطلاح أحياناً بالامتثال الظنّي[٥] أو الاحتمالي[٦].

وناقش الأُصوليون فيما إذا كانت الموافقة القطعية واجبة أم لا؟ ويبدو اتّفاقهم على حرمة المخالفة القطعية. ويشهد لذلك ضرورة عقلية، فإنّ ضعف احتمال وجود التكليف في كلّ طرف ملازم نوعاً ما للاطمئنان بكونه في الطرف الآخر، وهو بمنزلة جعل البدل. ولا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي من حيث منجزية أصل العلم للتكليف، والفرق هو في الإجمال والتفصيل، فلا ترخيص ولا مبرّر للمخالفة القطعية.

أمّا الموافقة القطعية فيبدو من البعض وجوبها على الجاهل من أنّ دونها يبقى احتمال العقاب ولأجل الاحتياط تجب الاحتراز العقاب، أمّا بالنسبة إلى العالم فهذ الاحتمال منتف[٧].

وهناك تفاصيل بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة ونقاشات عديدة في هذا المجال[٨].

(← علم)

التقسيم من حيث الالتزام القلبي والعملي

للمخالفة والموافقة الاعتقاديتين إطلاق آخر، وهو الالتزاميتان[٩]، ويطلق على الواقعيتين منهما العمليتان كذلك، وينعتان أحياناً بالفعلية[١٠].

وقد عرّفت الموافقة الالتزامية: بالالتزام بشخص الحكم الصادر وجوباً كان أو غيره. وعرّفت المخالفة

١. المعالم الجديدة للأُصول: ٢٣١ ـ ٢٣٣، دروس في علم الأُصول ١: ١٤٨ ـ ١٤٩.
٢. المعالم الجديدة للأُصول: ٢٣١ ـ ٢٣٣، دروس في علم الأُصول ١: ١٤٧ ـ ١٤٩.
٣. نهاية الدراية في شرح الكفاية ٤: ٢٤٤، أجود التقريرات ٣: ٤٨٦.
٤. تنقيح الأُصول: ٤٠.
٥. أنوار الهداية (الخميني) ١: ١٨٤.
٦. المحكم في أُصول الفقه ٤: ٢٢٠.
٧. بحر الفوائد في شرح الفرائد ٢: ١٣٤، دروس في علم الأُصول ٢: ٣٦٥.
٨. أُنظر: تنقيح الأُصول: ٦٦، مقالات الأُصول ٢: ٣٠ ـ ٣١، نهاية الأفكار ٣: ٢٩٥ ـ ٢٩٦ و ٣٠٥ ـ ٣١٣، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ١٠٢ ـ ١٠٣، فوائد الأُصول ٣: ٧٧ ـ ٧٨ و ٤: ١٠ ـ ٢٤ و ١١٨ ـ ١٢١، تحريرات في الأُصول ٨: ١٩٠ ـ ١٩١.
٩. كفاية الأُصول: ٢٦٢، تنقيح الأُصول: ٢٥، حقائق الأُصول ٢: ٢٠، أجود التقريرات ٣: ٤٢.
١٠. نهاية الأفكار ٣: ٤١٧ و٤ ق١: ٢٤١، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٦: ١٣١.

الالتزامية: بعدم الالتزام بشخص الحكم[١]. ولا بدّ أن يعني الالتزام هنا الاعتقاد والقناعة القلبية، وعندئذٍ تعني الموافقة الالتزامية الاعتقاد بالحكم، والمخالفة الالتزامية تعني عدم الاعتقاد والقناعة.

وبناءً على ذلك لا بدّ أن تعني الموافقة والمخالفة العمليتان الامتثال والعصيان من الناحية العملية؛ باعتبار التقابل بين الالتزام والعمل، والاعتقاد والواقع.

فالمخالفة الاعتقادية والموافقة الاعتقادية يحصلان على مستوى الاعتقاد والقلب لا العمل والجوارح. ويقابلهما الواقعيان، وهما اللذين يتطابقان مع الواقع، ويحصلان على مستوى العمل.

وعليه، أدرج البعض بحث التجرّي والانقياد هنا كذلك، واعتبرهما من مصاديق هذا البحث فمثّل للمخالفة العملية بارتكاب الإناءين المشتبه في نجاستهما (كمصداق للشبهة الموضوعية) وترك القصر والتمام في الصلاة عند اشتباه الحكم (كمصداق للشبهة الحكمية)[٢].

يرى البعض تحقّق المخالفة الاعتقادية في التجرّي، حيث يرتكب المتجرّي ما يعتقد بحرمته، لكنّ الواقع كونه غير محرّم، من قبيل: أن يقطع بأنّ السائل الموجود في الإناء المحدّد خمر فيشربه لكنّ الواقع كونه غير خمر، فالمخالفة والعصيان هنا حصلت على مستوى الاعتقاد لا الواقع.

وقد حصل نقاش في أنّ مثل هذه المخالفة هل توجب عقاباً أو لا؟

قال البعض: بأنّها كالمخالفة الواقعية؛ باعتبار أنّ في كليهما هتكاً لحرمة المولى. والعقاب يترتّب على الهتك، بدليل أنّه لو لم يترتّب عليه لترتّب على الناسي والجاهل؛ لأنّهما تركا الواقع، بينما ليس كذلك، ممّا يكشف أنّ العقاب يترتّب على الهتك لا الواقع.

وقال بعض آخر: إنّ الذي يترتّب عليه العقاب هو الواقع لا ما يظنّ كونه واقعاً. والهتك يحصل في الواقع وفي المحرم، لا في الاعتقاد بكونه كذلك، وإلّا يلزم عقابين على كلّ ذنب...[٣]

(← تجرّي)

وكما تحصل الموافقة الاعتقادية في الامتثال الذي يقترن بالموافقة الاعتقادية يحصل كذلك في الانقياد، حيث يأتي المكلّف بما يعتقد كونه إلزامياً مع كون الواقع خلافه. فالموافقة والامتثال هنا تحصل على مستوى الاعتقاد لا الواقع. رغم ذلك عدّ الانقياد أمراً مستحسناً ويترتّب عليه الثواب عقلاً، وذكر لذلك عدّة أدلّة[٤].

(← انقياد)

يرى الأُصوليون أنّه لا محذور شرعاً ولا عقلاً في المخالفة الالتزامية[٥]، ويبدو أنّ ذلك بسبب كون الالتزام

---

١. أُنظر: مقالات الأُصول (العراقي) ٢: ٢٥ ـ ٢٦، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٣: ٨٠.

٢. فرائد الأُصول ١: ٩٣.

٣. الكفاية: ٢٦٢، كفاية الأُصول (تعليق السبزواري) ٢: ٢٣٥، تنقيح الأُصول: ٢٥ ـ ٢٧، حقائق الأُصول ٢: ١٠ ـ ١١، المحكم في أُصول الفقه ٣: ٥٠، بداية الوصول في شرح الأُصول ٥: ٥٤، عناية الأُصول ٣: ٢٢.

٤. الكفاية: ٢٥٩، وقاية الأذهان: ٤٦٧، نهاية الأفكار ٣: ٣٨، مصباح الأُصول ٢: ٢٥.

٥. حاشية على كفاية الأُصول (البروجردي) ٢: ٤٥٥، نهاية الأفكار (البروجردي) ٤ق٢: ١٢١، منتهى الدراية ٧: ٨٠١.

بحكم ليس من الواجبات، ولعدم استلزام ذلك قبحاً عقلاً ولا شرعاً[١].

كما أنّهم لا يرون وجوب الموافقة الالتزامية؛ لأنّ الموافقة العملية هي المهمّة إلّا أنّهم استثنوا من ذلك حالة كون الطريقين الدالّين على الحكم متعارضين، عندئذٍ تكون هناك حاجة للالتزام والقناعة بأحد الطريقين، ومن خلال الالتزام يحصل تنجيز الحكم وإلّا فلا[٢].

ويذكر في المخالفة الالتزامية أنّها لا تفرض في الشبهة الحكمية؛ لعدم وجود فعل يكون واجباً في الشرع في ساعة معيّنة أو حراماً كذلك، ثُمّ يرتفع حكمه بعد تلك الساعة، فينحصر موردها في الشبهة الموضوعية، من قبيل: المرأة المرددة بين المنذور وطئها في ساعة كذا أو ترك وطئها في تلك الساعة[٣].

التقسيم من حيث التدرّج والدفعية

وهذا التقسيم ناظر إلى متعلّق الأحكام ما إذا كانت تدريجية أو دفعية. والموافقة التدريجية تصدق في الواجبات المركّبة مثل: الصلاة أو واجبات يتمّ امتثالها تدريجياً وبمرور الزمان مثل: الصيام. بينما تصدق الموافقة والمخالفة الدفعية في متعلّق الأحكام التي تحصل دفعة واحدة، مثل: الغسل الارتماسي، والوفاء بالنذر[٤].

موضوع

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

الوضع: من وضعت الشيء أضعه وضعاً[٥].

الوضع: ضدّ الرفع، وضعه يضعه وضعاً وموضوعاً[٦].

اصطلاحاً

ورد معنيان لمفردة الموضوع في بحوث الأُصوليين:

الأوّل: المحكوم عليه في القضية الحملية، أو ما تحمل عليه المحمولات، ويقابله المحمول.

استخدم الأُصوليون مفردة الموضوع أحياناً وأرادوا به ذات المعنى الذي ورد عن المنطقيين[٧].

وبهذا المعنى ناقش الأُصوليون موضوع علم الأُصول واختلفوا في عدّة أُمور، كاتّحاد الموضوع أو عدم اتّحاده، وأنّ الموضوع في أُصول الفقه هو الأدلّة الأربعة أو غيرها[٨].

(← أُصول الفقه)

الثاني: موضوع الحكم، ويقابله المتعلّق. وهو ما أخذ مفروض الوجود في متعلّق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع. وبعبارة أُخرى: المراد من الموضوع في الحكم التكليفي مثلاً هو المكلّف الذي طولب بالفعل

١. فرائد الأُصول ١: ٨٥ ـ ٨٦، أوثق الوسائل: ٥٠، حقائق الأُصول ٢: ٣٧ ـ ٤٢.
٢. مقالات الأُصول (العراقي) ٢: ٥ ـ ٢٦.
٣. درر الفوائد ١ ـ ٢: ٣٤٤ ـ ٣٤٥، إفاضة العوائد ٢: ٣٥.
٤. فوائد الأُصول ٣: ٤٥٣ ـ ٤٥٥، منتقى الأُصول ٦: ٣١٨ ـ ٣٢٢، درر الفوائد ١ ـ ٢: ٣٤٦ ـ ٣٤٨، إفاضة العوائد ٢: ٣٨ ـ ٣٩.
٥. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٥٩٥، مادّة: «وضع».
٦. ترتيب لسان العرب ٤: ٤٣٠٣، مادّة: «وضع».
٧. المنطق (المظفر) ١ ـ ٢: ٥١.
٨. أُنظر: هداية المسترشدين ١: ١٠٧ ـ ١٢٥، نهاية الدراية في شرح الكفاية ١: ١٩ ـ ٣٨، حقائق الأُصول ١: ٦ ـ ١٣، نهاية النهاية ١: ٢ ـ ٦.

أو الترك بما له من القيود والشرائط من العقل والبلوغ وغير ذلك[١].

ويمكن أن يقال: إنّه مجموع الأشياء التي تتوقّف عليها فعلية الحكم المجعول، ففي مثل وجوب الحجّ يكون وجود المكلّف المستطيع موضوعاً لهذا الوجوب. ومثل وجوب الصوم في شهر رمضان فإنّ موضوعه هو المكلّف غير المسافر ولا المريض، ويهلّ عليه هلال شهر رمضان[٢].

والمعنى الأخير هو المراد من هذا الاصطلاح في أُصول الفقه، وهو من إبداعاتهم.

ويدعى أحياناً بمتعلّق المتعلّق[٣].

(← متعلّق)

وبناءً على المعنى الأخير، فإنّ هناك أُموراً مسلّمة وعامّة لا تختصّ بحكم دون آخر، وتعدّ موضوعاً للحكم الشرعي عموماً، مثل الإنسان العاقل والبالغ. وهناك أُمور تختلف من حكم إلى آخره، كما في الحكم الشرعي الثانوي الذي يفترض في موضوعه أُموراً كالاضطرار، أو الحكم الشرعي الظاهري فإنّ موضوعه شكّ المكلّف في الحكم الواقعي إضافة إلى الشروط العامّة المفترض تحقّقها في الموضوع مثل الإنسان البالغ العاقل[٤].

ثانياً: ألفاظ ذات صلة

متعلّق: وهو ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك كالحجّ والصلاة والصوم، فمتعلّق الحكم هو الأفعال المحدّدة التي يمارسها المكلّف حين الصلاة والحجّ وما شابه[٥].

ويقال: قد يطلق كلّ واحد من الموضوع والمتعلّق على كلّ واحد من الفعل ومتعلّقه، فيقال: إنّ الصلاة والشرب والخمر متعلّقات أو موضوعات[٦].

(← متعلّق)

ثالثاً: الحكم

تناول الأُصوليون الموضوع بمعناه الثاني من عدّة زوايا وناقشوا عدّة قضايا فيه، نورد بعضها:

١ ـ فرض وجود الموضوع في التشريع

عند تشريع أي حكم يفترض وجود وتحقّق الموضوع، أي أنّه في عالم التشريع يفترض الموضوع لكي يشرّع الحكم. وهذا هو طبيعة عالم الجعل، وهو ما يدعى بالتشريع والجعل على نحو القضية الحقيقية، أي أنّ الموضوع في هذه الحالة مفروض ولا ينظر إلى الموضوعات الخارجية فيه. ويقابل هذا التشريع على نحو القضية الخارجية بأن يلاحظ أفراد أو موضوعات خارجية محدّدة ويشرع الحكم بلحاظها.

---

١. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ١٤٥.

٢. المعالم الجديدة: ١٩٠، دروس في علم الأُصول ١: ١٢٩، وأُنظر: مقالات الأُصول ٢: ٤٠٥، نهاية الأفكار ١ ـ ٢: ٤٢٠، نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

٣. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٨٢، ٤: ٦، منتهى الأُصول ١: ١٣٠ و١٣٣، بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ٢: ٧٧.

٤. فوائد الأُصول ٤: ٣٦٨، نهاية الأفكار ٣: ٦٢ ـ ٦٣، مصباح الأُصول ٣: ٧٠ ـ ٧١.

٥. أُنظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ١٤٥، دروس في علم الأُصول ١: ١٢٩ ـ ١٣٠، هداية المسترشدين ٣: ٥٥، تحريرات في الأُصول ٢: ٢٢٥ ـ ٢٣٥.

٦. اصطلاحات الأُصول: ٢٦٥.

وفي حالة التشريع على نحو القضية الحقيقية ينحلّ الحكم الواحد المشرَّع من قبل الشارع إلى أحكام تقديرية ثابتة لموضوعات مقدّرة الوجود.

ويُذكر هنا أنّ التشريع إذا كان صادراً على نحو القضية الحقيقية فيمكن استفادة الإطلاق بينما استفادة الإطلاق من التشريع الصادر على نحو القضية الخارجية يتوقّف على أمرين:

أوّلهما: ضمّ مقدّمة ترك الاستفصال، حيث يكون المورد محلّاً للاستفصال وقابلاً له لكن لم يرد عن الشارع.

وثانيهما: أن يكون هناك قطع بعدم خصوصية المورد (الموضوع) الصادر في حقّه التشريع[١].

(← ترك الاستفصال)

وقد ورد في القرآن والسنّة التشريع على هذين النحوين، فالآية: ﴿**يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً**﴾[٢]. التي أمرت بالصدقة عند سؤال الرسول وردت على نحو القضية الخارجية وقصدت الصحابة آنذاك، بينما جلّ الآيات التي أمرت بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وردت على نحو القضية الحقيقية؛ لأنّ الموضوع غير خاصّ بزمن الرسول، ولم يقصد بالخطاب أفراداً محدّدين. وكذلك الحال بالنسبة إلى الروايات ذات الطابع التشريعي، فقد وردت بهذين النحوين.

٢ ـ إيجاد موضوع الحكم وإعدامه

يذهب الفقهاء والأُصوليون إلى أنّ إيجاد موضوع الحكم غير واجب لكن إذا أوجده المكلّف ترتّب عليه حكمه؛ لأنّ الحكم عندئذٍ سيكون فعلياً بوجود موضوعه.

ومثال ذلك: هو الاستطاعة المالية التي هي جزء من موضوع وجوب الحجّ، فلا يجب على المكلّف أن يكتسب أو يستقرض لكي يحجّ، ولا يكون وجوب الحجّ فعلياً على المكلّف قبل الاستقراض أو الاكتساب، لكنّه إذا استقرض فقد أوجد موضوع الحجّ فيجب (بناء على رأي البعض، ولا يجب على رأي بعض آخر) لصيرورة الحكم فعلياً بحصول الموضوع[٣].

على أنّ الحكم أحياناً يكون بنحو يدعو إلى إيجاد الموضوع وتحصيله، فيجب عقلاً إيجاده مع التمكّن، مثل: الأمر بشرب الدواء، فإطلاق الخطاب يقتضي إيجاد الموضوع، أي تحصيل الدواء وشربه إذا أمكن[٤].

أمّا إعدام موضوع الحكم فعلى قسمين:

قسم جائز، مثل: السفر في شهر رمضان، حيث إنّه يرفع وجوب الصوم، ولا مانع منه.

وقسم غير جائز، مثل: رمي الإنسان نفسه من شاهق، فإنّه بالرمي يرتفع اختياره عن السقوط على الأرض والموت، فلا يكون قادراً على حفظ نفسه، أو من قبيل: إهراق الماء عمداً لكيلا يبقى شيء للوضوء. أو من قبيل: إيجاد المستطيع المرض لنفسه ليسقط الحج مباشرة ويتبدّل إلى استنابة[٥].

---

١. أُنظر: منتقى الأُصول ٤: ٨٧ ـ ٨٩، نهاية الأفكار (العراقي) ج ٤، ق ١، ص ١٥٨ ـ ١٥٩، منتهى الأُصول ١: ١٣٦ و ٢: ٤٧٥، دروس في علم الأُصول ١: ١٨١ ـ ١٨٢.

٢. المجادلة: ١٢.

٣. أُنظر: محاضرات فى أُصول الفقه ٢: ٣٧١ ـ ٣٧٢، تحريرات في الأُصول ٣: ٥٥، كتاب الحجّ (الخوئي) ١: ١١٣ و ٢: ١٢١.

٤. تنقيح الأُصول: ٣٣٢، نهاية الأفكار (العراقي) ٣: ٢٦٤.

٥. أُنظر: منتقى الأُصول ٣: ٣٧، منتهى الدراية ٧: ٦٢٢.

٣ ـ تحديد الموضوع

هناك مصادر تحدّد موضوعات الأحكام الشرعية كبروياً أو صغروياً:

منها: الشرع، فهو يحدّد موضوعات الأحكام الشرعية ذات الطابع التوقيفي، مثل: الحجّ والصلاة والصوم، فهو الذي يعيّن موضوعه وشروطه من الاستطاعة المالية وخلوّ السرب والزوال وهلال شهر رمضان وغير ذلك، ولا شأن لغير الشرع هنا في تحديد الموضوع وتحديده من قبل الشرع يكون كبروياً.

ومنها: العرف الخاصّ، ففي ميراث الولد المشكوك في نسبته إلى والده يرجع إلى ذوي الاختصاص الذين يمكنهم تحديد البنوّة من خلال الآليات الحديثة كتحليل الحمض النووي، فالعرف الخاصّ والمهنيون هم الذين يحددون الموضوع صغروياً.

ومنها: العرف العام، فالعرف في نفقة الزوجة هو الذي يحدّد ما إذا كانت النفقات التي يبذلها الزوج تحقّق الموضوع أم لا؟ فالذي يحدّد موضوع النفقة الواجبة هو العرف الذي يفرّق بين الأزواج والنساء كلٍّ حسب مكانها وزمانها وشأنيتها بنحو صغروي.

ومنها: العقل، فإنّ العقل يحكم في تحقّق موضوع الصوم صغروياً عند سلامة جسم الإنسان وقابليته على تحمّله دون إضرار به[١].

٤ ـ تضييق الموضوع أو توسعته

قد يضيّق موضوع الحكم الشرعي بنحو حقيقي أو بنحو اعتباري، وهو البحث الذي يدرجه متأخّرو الأُصوليين تحت عنوان الحكومة والورود.

فإذا نظر دليل إلى دليل آخر شارحاً ومفسّراً لمضمونه، وكان نظره إلى موضوعه فقد يكون الدليل الناظر إلى دليل آخر موسّعاً أو مضيّقاً له. من قبيل: «أكرم العلماء» و«الفاسق ليس بعالم» كان الثاني مضيّقاً لموضوع الدليل الأوّل باعتباره يضيّق مفهوم العالم[٢]. ومن قبيل: اعتبار الطواف صلاة في اشتراط الطهارة فيها، فإنّ الحديث الذي اعتبر الطواف صلاة قد وسّع من مفهوم الصلاة ليشمل الطواف كذلك. أو من قبيل: حكومة أدلّة الأحكام الثانوية على أدلّة الأحكام الأوّلية، فإنّ الثانوية مضيّقة للأوّلية، لكنّ هذه التوسعة أو التضييق اعتباريان وليسا حقيقيين[٣].

(← حكومة)

إلّا أنّه قد يحصل تضييق أو توسعة للموضوع حقيقة، كما في حالة الورود، حيث تخرج بعض مصاديق الموضوع حقيقة بعناية التعبّد بالآخر، كخروج الشبهة عن موضوع الأُصول العقلية بالتعبّد بالأمارات والأُصول الشرعية[٤].

فإنّه بالتعبّد بهما يتمّ البيان، فلا يبقىٰ موضوع لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ويحصل المؤمّن عن بعض أطراف الشبهة، فلا يبقىٰ موضوع لحكم العقل بالاحتياط[٥].

(← ورود)

١. أُنظر: منتقى الأُصول ٢: ١٢٨ ـ ١٢٩ و ٦: ٦٥ ـ ٦٦.
٢. أُنظر: فوائد الأُصول ٤: ٧١٤، أُصول الاستنباط: ٢٣٦، مصباح الأُصول ٣: ٢٥١، الموجز في أُصول الفقه (السبحاني) ١ ـ ٢: ٢٢٢.
٣. أُنظر: الرسائل (الخميني) ١: ٢٤٠.
٤. فوائد الأُصول ٤: ٧١٤، نهاية الأفكار ٣: ١٩٦.
٥. فوائد الأُصول ٤: ٧١٤، المباحث الأُصولية ٣: ٤٤٤.

٥ ـ تقييد الموضوع بالعلم بالحكم

من المسائل التي ناقشها الأُصوليون هو إمكانية تقييد موضوع الحكم بالعلم به. وفي هذا المجال سعى بعضهم لتصوير المسألة وطرح الفروض المتصوّرة هنا، واختلفوا هنا في عدد الفروض المتصوّرة.

صوّر بعض المتأخّرين المسألة من خلال الفروض التالية:

الفرض الأوّل: أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لحكم آخر متعلّق بموضوع آخر لا مماثل ولا مضادّ، سواء كان الحكمان وضعيين أو تكليفيين أو مختلفين، متسانخين كالوجوبين أو متضادّين كالوجوب والحرمة، مثل العلم بحرمة المفطرات أو مطلق التروك يكون موضوعاً لوجوب الكفّارة أو العلم بوجوب صلاة الجمعة يكون موضوعاً لبطلان البيع أو حرمته وقت النداء أو القطع بوجوب الصلاة يوجب التصدّق. وهذا ممكن بل واقع في الشريعة وواضح أمره.

الفرض الثاني: أن يكون العلم بالحكم موضوعاً لحكم مضادّ يتعلّق بنفس ذلك الموضوع، كما لو ورد وجوب التصدّق على تقدير العلم بحرمته.

والمعروف هنا الامتناع مطلقاً؛ لأنّ هذا العلم عند إصابته يستلزم اجتماع المتضادّين.

الفرض الثالث: أن يكون العلم بالحكم قيداً أو شرطاً لمتعلّق الحكم الآخر المماثل، من قبيل: أن تكون الصلاة المعلوم وجوبها موضوعاً لتعلّق الوجوب الآخر بها، أو يكون العلم بوجوب الصلاة شرطاً لتعلّق الوجوب الآخر بها. والمعروف هنا امتناع هكذا فرض لاجتماع المثلين أو للغوية الجعل الثاني (الوجوب الثاني).

الفرض الرابع: أن يكون العلم بالحكم مأخوذاً قيداً أو شرطاً في موضوع ذلك الحكم، كما إذا قيل: إذا علمت بوجوب القصر في السفر يجب عليك القصر أو إنّ العالم بوجوب الإخفات في الصلاة يخافت فيها.

وهذا يستلزم الدور لكون الموضوع متوقّفاً على الحكم مع أنّ الحكم متوقّف على الموضوع، فيكون الموضوع متوقّفاً على نفسه أو الحكم متوقّفاً على نفسه.

وباعتبار أنّ هذا الفرض حصل في الشارع، والأمثلة المضروبة ذيل هذا الفرض مأخوذة من الشارع بادر العلماء إلى التبرير، ووردت عنهم الكثير من التبريرات، كما وردت ذيلها الكثير من النقاشات[1].

وفي مجال الدور الذي استدلّ به الكثير من العلماء على عدم صحّة وإمكانية بعض فروض المسألة (مثل الفرض الأخير) أورد بعضهم بأنّه رغم توقّف الحكم على القطع لكونه مأخوذاً في موضوعه إلّا أنّ القطع بالحكم لا يتوقّف على ثبوت الحكم، فإنّ القطع بالحكم إذا أخذ في موضوع شخص ذلك الحكم، فإمّا أن يكون الحكم المقطوع دخيلاً في الموضوع أيضاً وذلك بأن يؤخذ القطع بالحكم بما هو مصيب في الموضوع، وإمّا ألّا يكون لثبوت ذات المقطوع دخل في الموضوع، ففي الحالة الأُولى تعتبر الاستحالة واضحة لوضوح الدور وتوقّف الحكم على نفسه عندئذٍ، وأمّا في الحالة

١. أُنظر: تحريرات في الأُصول ٦: ١٠٨ ـ ١٢٥.

الثانية فلا يجري الدور بالتقريب المذكور، ولكن الافتراض مع هذا مستحيل، وقد برهن على استحالته بوجوه:

منها: كون هذا الافتراض يجعل الحكم المقطوع منوطاً بنفس القطع، وهذا أمر يستحيل أن يسلم به القاطع؛ لأنّه يخالف طبيعة الكاشفية في القطع التي تجعل القاطع دائماً يرى أنّ مقطوعه ثابت بقطع النظر عن قطعه.

ومنها: إنّه يلزم الدور في مرحلة وصول التكليف؛ لأنّ العلم بكلّ تكليف يتوقّف على العلم بتحقّق موضوعه، وموضعه بحسب الفرض هو العلم به، فيكون العلم بالتكليف متوقّفاً على العلم بالعلم بالتكليف، والعلم بالعلم نفس العلم؛ لأنّ العلم لا يعلم بعلم زائد، بل هو معلوم بالعلم الحضوري لحضوره لدى النفس مباشرة. وهذا ينتج توقّف العلم على نفسه[١].

وهناك فروض أُخرى للمسألة[٢]، وكذلك الكثير من النقاشات وردت ذيل هذه المسألة والآراء والتقسيمات ذات الصلة[٣].

وقد انسحب هذا النقاش في هذه المسألة إلى الظنّ (الناشئ عن الأمارات) والأُصول العملية، وناقش الأُصوليون إمكان أخذ الظنّ في حكم مماثل أو مضادّ وما شابه من نقاشات[٤].

(← ظنّ)

٦ ـ تقييد الموضوع بالعلم بالموضوع

من المسائل التي طرحت في هذا الباب هو تقييد الموضوع بالعلم به.

صوّرها الشيخ الأنصاري من خلال تقسيم القطع الموضوعي إلى قسمين؛ باعتبار أنّ القطع قد يكون مأخوذاً في الموضوع بنحو الصفتية، وقد يكون مأخوذاً بنحو الطريقية[٥]، أي أنّ العلم قد يلحظ كصفة مع غضّ النظر عمّا يكشف عنه، فيكون صفاتياً، وقد يلحظ بما هو كاشف عن شيء ما وطريق إلى ذلك الشيء فيكون طريقياً.

وقد أوضح السيّد الخوئي هذا التقسيم بقوله: «وتوضيحه: أنّ القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة، ومعنى كونه من الصفات الحقيقية أنّه من الأُمور المتأصّلة الواقعية في قبال الأُمور الانتزاعية التي لا وجود إلّا لمنشأ انتزاعها، وفي قبال الأُمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا باعتبار من معتبر، فإنّ القطع ممّا له تحقّق في الواقع ونفس الأمر بلا حاجة إلى اعتبار معتبر أو منشأ للانتزاع... فللعلم جهتان، الأُولى: كونه من الصفات المتأصّلة وله تحقّق واقعي. الثانية: كونه متعلّقاً بالغير وكاشفاً عنه. فقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الأُولى، وقد يكون مأخوذاً في الموضوع بلحاظ الجهة الثانية»[٦].

وقسّم المحقّق الخراساني القطع الموضوعي إلى أربعة أقسام؛ باعتبار أنّ كلّاً من القطع الصفاتي والطريقي قد

---

١. دروس في علم الأُصول ١: ٣٣٣.

٢. أنوار الهداية (الخميني) ١: ٩٣ ـ ٩٤، المحكم في أُصول الفقه ٣: ٥٩ ـ ٦٣، منتقى الأُصول ٤: ٦٨ ـ ٧٠، اصطلاحات الأُصول: ٢١٩ ـ ٢٢١.

٣. عناية الأُصول ٣: ٢٧ ـ ٣٠، منتقى الأُصول ٤: ٦٨ ـ ٧٠، نهاية الدراية ٢: ٥٦ ـ ٥٩.

٤. كفاية الأُصول: ٢٦٧، وسيلة الوصول ١: ٤٥٠ ـ ٤٦٠، عناية الأُصول ٣: ٣٠ ـ ٤٤، نهاية الأفكار ٣: ١٨ ـ ٥٤، مصباح الأُصول ٢: ٤٨ ـ ٥٠

٥. فرائد الأُصول ١: ٣٠ ـ ٣١.

٦. مصباح الأُصول ٢: ٣٢ ـ ٣٣.

يكون تمام الموضوع (أي يكون الحكم دائراً مدار القطع سواء كان مطابقاً للواقع أو مخالفاً له) وقد يكون جزءاً للموضوع وكان الجزء الآخر هو الواقع المقطوع به، أي يكون الحكم دائراً مدار القطع المطابق للواقع... وأضاف بعض التفاصيل الأُخرى[١].

وعلّق السيّد الخوئي على رأي المحقّق الخراساني بإمكانية أخذ القطع الصفاتي جزء الموضوع أو تمامه، أمّا القطع المأخوذ بنحو الطريقية فلا يمكن أخذه تمام الموضوع؛ لأنّه لا دخل للواقع في الحكم أصلاً، بل الحكم مترتّب على نفس القطع ولو كان مخالفاً للواقع.

وينتهي إلى القول بأنّ الأقسام هنا ثلاثة: القطع المأخوذ بنحو الصفتية إمّا أن يكون جزء الموضوع، أو تمامه، والقطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقية ولا يكون إلّا جزء الموضوع[٢].

١. كفاية الأُصول: ٢٦٣، وانظر: حاشية على كفاية الأُصول (البروجردي) ٢: ٢٢ ـ ٢٣، منتقى الأُصول ٤: ٦٧ ـ ٦٨، معتمد الأُصول ١: ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

٢. مصباح الأُصول ٢: ٣٣ ـ ٣٤.

﴿حرف النون﴾

ناسخ

(← نسخ)

الناقل والمقرر

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

قال الليث: النقل: تحويل شيء من موضع إلى موضع[١].

وقال الليث: أقررت الشيء في مقرّه ليقرّ، وفلان قارّ: ساكن وما يتقار في مكانه، والإقرار الاعتراف بالشيء[٢]. ويقال: أقررت الكلام لفلان، إقراراً، أي: بينته حتّى عرفه[٣].

قرّ الشيء قرّاً من باب ضرب: استقرّ بالمكان[٤].

ويقال: أقررتُ الكلام لفلان إقراراً أي بينته حتّى عرفه... والقُر، بالضمّ: القرار في المكان، تقول منه: قررتُ بالمكان... واستقرّ وتقارّ واقترّه فيه وعليه وقرره وأقرّه في مكانه فاستقرّ[٥].

والإقرار: الإذعان للحقّ والاعتراف به. أقرّ بالحقّ، أي اعترف به[٦].

اصطلاحاً

الناقل والمقرر صفتان للخبرين أو الدليلين المتعارضين، فإذا وافق أحدهما الأصل الجاري في موردهما سمّي مقرِّراً، وإذا خالف سمّي ناقلاً[٧].

والتعارض بين الناقل والمقرِّر في أنَّ أحدهما موافق للأصل الجاري والآخر مخالف، سواء كان تعارضهما في إثبات الوجوب أو إثبات الحرمة، ومثالهما:

---

١. تهذيب اللغة ٥: ١٢٨، مادّة: «نقل»، وأُنظر: لسان العرب ٤: ٤٠٠٨، مادّة: «نقل»، المصباح المنير: ٦٢٣، مادّة: «نقل».

٢. تهذيب اللغة ٤: ٢٢٧، مادّة: «قرر».

٣. تهذيب اللغة ٤: ٢٣٠، مادّة: «قرر».

٤. المصباح المنير: ٤٩٦، مادّة: «قرر».

٥. لسان العرب ٣: ٣١٧٨، مادّة: «قرر».

٦. لسان العرب ٣: ٣١٨٠، مادّة: «قرر».

٧. أُنظر: المحصول (الرازي) ٢: ٤٦٤، معالم الدين: ٢٥٣ ـ ٢٥٤، الفصول الغروية: ٤٤٥.

خبر العدل بوجوب صلاة الجمعة وخبر عدل آخر بعدم وجوبها[١].

ويُدعى المقرّر مبقياً كذلك[٢].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

الحاظر والمبيح

استخدم الفقهاء والأُصوليون مفردة الحظر والإباحة بنفس معناهما اللغوي، أي المنع والرخصة. لهذا استخدموهما ـ في أحيان كثيرة ـ كصفة للخبرين أو الدليلين المتعارضين اللذين يتضمّن أحدهما الحظر والمنع، فسمّوه حاظراً، والآخر يتضمّن الرخصة والإباحة، فسمّوه مبيحاً، من قبيل: أن يبيح أحد الخبرين شرب عصير العنب، والآخر يحرّمه.

والفرق في أنّ التقسيم إلى الناقل والمقرر ناظر إلى توافق أو عدم توافق أحدهما مع الأصل الجاري، بينما مقياس التقسيم في الحاظر والمبيح هو الحظر والإباحة دون النظر إلى موافقة الأصل أو عدم موافقته.

(← الحاظر والمبيح)

ثالثاً: الحكم

جلّ الكلام فى الناقل والمقرّر هو تقديم أحدهما على الآخر. وبرغم أنّ أكثر الأُصوليين ممّن تعرّض لهذا البحث أدرجوه تحت عنوان التعارض والترجيح إلّا أنّه ينقل عن البعض إخراجه من هذا الموضوع وإدراجه تحت موضوع النسخ؛ لأنّ العمل بالناقل يكون من باب كونه ناسخاً، ولأنّه لو كان من باب الترجيح لوجب أن يعمل بالخبر الآخر، إذ لولاه لكنّا نحكم بحكم الأصل؛ لدلالة العقل عليه لا لأجل الخبر[٣].

وقد ورد في هذا المجال عدّة آراء[٤]، أهمّها الآراء التالية:

الرأي الأوّل: تقديم الناقل على المقرّر. نسب إلى أكثر الأُصوليين أو جمهورهم[٥]. لكن شكّك السيّد المجاهد في ذهاب الأكثر إلى هذا الرأي؛ لكونه مخالفاً لما نشهده من عمل علمائنا على عدم تقديم الحديث المخالف للأصل بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين والبراءة عند المجتهدين حتّى العلّامة. مضافاً إلى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين إلى التخيير[٦].

واستدلّ على هذا الرأي بعدّة اعتبارات:

منها: إنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلى البيان، ولا يستغنى عنه بحكم العقل، فإنّ الناس يحتاجون البيان، حيث لا يمكن لعقولهم أن تدركه، ووجود أصل يعنى إدراك عقولهم للوظيفة أو الحكم، وباعتبار أنّ الشارع يرى هذا الحكم خلاف إرادته

---

١. أُنظر: فرائد الأُصول ٢: ١١٨ و ٤: ١٥٦ ـ ١٥٧، زبدة الأُصول ٤: ٤٠٥، اصطلاحات الأُصول: ٢٦٧.

٢. المحصول (الرازي) ٢: ٤٦٥، منتهى المطلب ٣: ١٦٨ ـ ١٦٩، أضواء البيان ٥: ٢٣٢.

٣. المحصول (الرازي) ٢: ٤٦٥، منتهى المطلب ٣: ١٦٨، البحر المحيط ٦: ١٧٠.

٤. مفاتيح الأُصول: ٧٠٥ ـ ٧٠٨.

٥. المحصول (الرازي) ٢: ٤٦٤، البحر المحيط ٦: ١٦٩، مبادئ الوصول: ٢٣٧، زبدة الأُصول ٤: ٤٠٥.

٦. مفاتيح الأُصول: ٧٠٥ و ٧٠٨.

فاستدعى البيان، أي أنّ حكمه معلوم بالعقل بينما الآخر لا[١]. وبتعبير آخر: حكم الموافق للأصل معلوم بالعقل، فالأخذ بالمخالف (الناقل) أولى[٢].

ومنها: إنّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ؛ لأنّه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرّر، فإنّه يوجب تكثير النسخ لإزالته حكم الناقل بعد إزالة الناقل حكم العقل[٣].

الرأي الثاني: تقديم المقرّر الموافق للأصل على الناقل.

وذهب إليه مثل الرازي واستدلّ عليه بأنّ حمل الحديث على ما لا يستفاد إلّا من الشرع أولى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته، فلو قدّم الناقل لكان وارداً حيث لا يحتاج إليه؛ لأنّنا آنذاك نعرف الحكم بالعقل، أمّا لو قلنا: بأنّ المقرر ورد بعد الناقل لكان وارداً حيث يحتاج إليه، فكان الحكم بتأخّره عن الناقل أولى من الحكم بتقدّمه عليه[٤].

وردّ الرازي الدليل الأوّل للجمهور بأنّ ذلك يحصل لو جعلنا المبقي (المقرر) متأخّراً على الناقل أمّا إذا جعلناه متقدّماً فنستفيد منه ما يمكن للعقل معرفته. ونحن جعلناه متأخّراً فنستفيد منه ما لا يمكن للعقل معرفته.

وردّ الدليل الثاني بأمرين:

أحدهما: ورود الناقل بعد ثبوت حكم الأصل ليس بنسخ؛ لأنّ دلالة العقل مقيّدة بشرط عدم الدليل النقلي، فإذا وجد الأخير فلا يبقى دليل العقل، وعندئذٍ لا يكون الدليل النقلي (السمعي) مزيلاً لحكم العقل بل مبيناً لانتهائه، فلا يكون ذلك خلاف الأصل.

ثانيهما: ما ذكره الجمهور معارض بوجه آخر، وهو: أنّا لو جعلنا المقرر مقدّماً لكان المنسوخ حكماً ثابتاً بدليلين دليل العقل ودليل الخبر، فيكون هذا أشدّ مخالفة؛ لأنّه يكون نسخاً للأقوى بالأضعف، وهو غير جائز، أمّا على الوجه الذي ذهب إليه الرازي فلا يكون المنسوخ إلّا دليلاً واحداً[٥].

وينقل المحقّق الحلّي عن قوم استظهارهم بأنّ الموافق للأصل هو المتأخّر، وعن آخرين قولهم بترجيح الناقل؛ لأنّ له حكم النقل، والموافق للأصل يستغنى بالأصل عنه، فيغلب الظنّ أنّه لا حاجة للشارع إلى ذكره[٦].

ويبدو أنّ رأي البعض في هذا المجال مبني على الترجيح بالأصل الموافق للمقرّر. ونُسب القول بالترجيح بالأصل إلى القدماء[٧]. وردّ الترجيح بالأصل بأنّ الأمارة تحرز الواقع، والأصل وظيفة الشاك، أو أنّ موضوع الأصل هو الشكّ في الحكم الواقعي، والأمارة رافعة للشكّ، فلا يعقل ترجيح الأمارة بالأصل؟[٨].

لكنّ البعض يذهب إلى أنّ الترجيح بالأصل في الناقل والمقرّر ساقط من الأساس، وذلك للأمرين التاليين:

الأوّل: إنّ الأصل ليس في مرتبة الأمارة فلا يمكن له أن يكون مرجِّحاً.

---

١. تقريرات المجدد الشيرازي ٤: ١٠٦، فرائد الأُصول ٤: ١٥٣ ـ ١٥٤.
٢. معالم الدين (ابن الشهيد الثاني): ٢٥٣.
٣. معالم الدين (ابن الشهيد الثاني): ٢٥٣ ـ ٢٥٤، الفصول الغروية: ٤٤٥.
٤. المحصول (الرازي) ٢: ٤٦٥.
٥. المصدر السابق.
٦. معارج الأُصول: ١٥٦.
٧. منتهى الدراية (الشوشتري) ٦: ٦٢٠.
٨. المصدر السابق.

الثاني: عدم جواز التعدّي عن المرجحات المنصوصة، والأصل ليس منها [١].

الرأي الثالث: وهو للمحقّق الحلّي يسرده من خلال تقسيم الوارد إلى ما ورد عن الرسول ﷺ وما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، فإذا كان قد ورد عن الرسول وعلم تاريخه كان المتأخّر أولى سواء كان مطابقاً للأصل أو لم يكن، وإن جهل التاريخ وجب التوقّف؛ لاحتمال أن يكون ناسخاً ومنسوخاً في الوقت ذاته.

وأمّا إن كان عن الأئمة فيجب القول بالتخيير، سواء علم تاريخهما أو جهل؛ لأنّ الترجيح مفقود عنهما، والنسخ لا يكون بعد النبي [٢]. وهكذا ذهب العلّامة الحلّي لكن بعبارة مجملة دون تفصيل بالنحو الوارد عن المحقّق الحلّي [٣]، وأيّده نجل الشهيد الثاني [٤].

ندب

(← استحباب)

نسبية المعنى الحرفي

تحسين البدري

وهو من ضمن المسالك التي سعت لتفسير وتحليل المعنى الحرفي، كعلامية المعنى الحرفي وآلية المعنى الحرفي.

وبناء على هذا المسلك فإنّ هناك تغايراً ذاتياً بين معاني الأسماء من جهة ومعاني الحروف من جهة أُخرى. وضمن هذا المسلك تبلورت عدّة اتّجاهات لدى القائلين به، وهي: إيجادية المعنى الحرفي، ووضع الحروف للتخصيص، ووضع الحروف للوجود الرابط. وأورد أصحاب هذه الاتّجاهات أدلّة على آرائهم، فكان الموضوع معتركاً للآراء الواردة في هذا المجال وساحة للنقاشات العلمية [٥].

(← حرف)

نسخ

جعفر الساعدي

أوّلاً: التعريف

لغةً

هو الإزالة والإبطال، ومنه: نسخت الشمس الظلّ.

ويأتي بمعنى الاستكتاب والاستنساخ والنقل والتحويل [٦].

اصطلاحاً

عرّفه علماء الإمامية [٧]، والجمهور [٨] بارتفاع الحكم

١. فوائد الأُصول ٤: ٧٩٥.
٢. معارج الأُصول: ١٥٦.
٣. منتهى المطلب ٣: ١٦٨ ـ ١٦٩.
٤. معالم الدين: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
٥. أُنظر: بحوث في علم الأُصول (الهاشمي) ١: ٢٣٧ ـ ٢٥٢، فوائد الأُصول ١: ٣٧ و٤٢ و٤٤، مقالات الأُصول ١: ٨٣ ـ ١٠٦، محاضرات في أُصول الفقه ١: ٦٤ ـ ٦٩ و٨٠ ـ ٨٥، بدائع الأفكار (العراقي): ٤٢.
٦. القاموس المحيط: ٢٥٢، مادّة: «نسخ»، لسان العرب ٤: ٣٨٩٩، مادّة: «نسخ»، معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٢٤، مادّة: «نسخ».
٧. محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٢ ـ ٢٣ و٥: ٣٣٢، اصطلاحات الأُصول: ٢٦٨.
٨. العدّة ٢: ٥، البرهان في أُصول الفقه ٢: ٢٤٦.

الكلّي الثابت في الشريعة بسبب انتهاء أمده وزوال ملاكه في مقام الثبوت والواقع.

وهناك من عرفه: بأنّه رفع للحكم الثابت إثباتاً ودفع له ثبوتاً [١].

أي أنّ النسخ دفع ثبوتي ورفع إثباتي [٢].

بينما ذهب أكثر علماء الجمهور إلى أنّه رفع للحكم له وانتهاء لأمده وليس دفعاً [٣].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ التخصيص

هو ارتفاع الحكم عن بعض أفراد العامّ بسبب التخصيص؛ لأنّ خروج هذه الأفراد يكون خروجاً أفرادياً وليس أزمانياً كالنسخ [٤]؛ ولأنّ الحكم في الخاصّ أنشئ من أوّل الأمر خارجاً عن حكم العامّ رغم دخوله بحسب الظاهر فيه، وإنّما يكون الخاصّ كاشفاً عن المراد الواقعي للعامّ، وليس دافعاً لبعض أفراده الثابتة واقعاً، كما هو الحال في النسخ [٥].

ومع ذلك فقد أطلق البعض النسخ الاصطلاحي على التخصيص والتقييد، وذلك إمّا مسامحة في الاستعمال، أو جهلاً بالمقصود منه، بسبب عدم شيوع استعماله في معناه الاصطلاحي آنذاك [٦]، أو بسبب تطبيق النسخ بمعناه اللغوي عليهما، خصوصاً في بعض الروايات التي أُطلق النسخ فيها على التقييد والتخصيص [٧].

٢ ـ انتفاء فعلية الحاكم

ليس من النسخ انتفاء فعلية الحكم بانتفاء موضوعه كما في حرمة الصيد التي تزول بزوال الإحرام، وكما في وجوب الصيام الذي ينتهي بانتهاء شهر رمضان، فإنّ ارتفاع الحكم في أمثال هذه الموارد ليس من النسخ في شيء عند الأكثر؛ إذ ليس الارتفاع فيه لأصل الحكم في الشريعة، بل لفعليته المرتبطة بموضوعه وجوداً وعدماً، وهو المعبّر عنه بعالم الفعلية، في مقابل عالم التشريع والإنشاء [٨].

ومن هنا ذهب الأكثر إلى خروج ذلك مفهوماً عن معنى النسخ [٩].

خلافاً للقاضي من علماء الجمهور في أحد قوليه، حيث اعتبر ذلك من النسخ في الحكم [١٠].

ثالثاً: الحكمة من عدم بيان أمد الحكم قبل نسخه

لما كان تشريع الحكم المنسوخ موقتاً وأمده محدوداً من حيث تشريعه فقد يتساءل البعض عن سبب طرحه وصياغته بطريقة توهم استمراره وأبديته، وكأنّه غير مقيّد بزمان معيّن.

---

١. كفاية الأُصول: ٢٣٩. وأُنظر: مباحث الأُصول (بهجت) ١: ٢٨٠.

٢. محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٢ ـ ٢٣ و٥: ٣٣٢، اصطلاحات الأُصول: ٢٦٨.

٣. شرح القاضي على مختصر المنتهى: ٣٢٥، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٩٨.

٤. محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

٥. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٥٩.

٦. البيان في تفسير القرآن: ٣٠٦.

٧. مصباح الأُصول ٣: ٤١٧.

٨. أُنظر: محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

٩. التحبير شرح التحرير ٦: ٢٩٩٣، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

١٠. نقل عنه ذلك في المسودة: ١٩٧.

والجواب: هو أنّ بالإمكان أن تكون وراءه أسباباً عديدة، كالمحافظة على هيبة الحكم، وعدم تهاون المكلّفين في العمل به، وتساهلهم في تنفيذه.

كما يمكن أن يكون السبب هو امتحان المكلّفين في إطاعة الباري تعالى رغم عدم وجود إرادة جدية في طلبه منهم [١]، كما في قضية الأمر بذبح إسماعيل، والأمر بقتل بني إسرائيل أنفسهم.

كما يمكن أن يكون لأجل سهولة البيان [٢]، وإحالة توضيحه إلى وقت آخر، كما هو مقتضى الطريقة العقلائية الجارية في بيان القوانين والأحكام في كل مرحلة بما يناسبها من أحكام على أساس المصالح والمفاسد التي تكتنفها وتحيط بها من دون الاستعجال في البيان [٣].

رابعاً: امكان النسخ ووقوعه

المعروف بين المسلمين إمكان النسخ في أحكام الشريعة [٤]؛ لعدم وجود ما يمنع منه عقلاً.

خلافاً لطائفة من اليهود [٥]، وهي الشمعثية أو الشمعونية [٦]، بل نسبت المخالفة أيضاً إلى المسيحيين [٧]، طعناً منهم في الدين، وتأكيداً على بقاء الديانتين اليهودية والنصرانية، مستندين في ذلك إلى بعض الشبهات التي طرحوها بأساليب مختلفة، كادعائهم بأنّ النسخ يستلزم أحد محذورين لا مجال للالتزام بأيٍّ منهما:

أحدهما: انتفاء حكمة الناسخ وهو الباري تعالى.

والآخر: جهله تعالى وعدم إحاطته بالمصالح والمفاسد.

وكلاهما مستحيل في حقّه تعالى؛ لقيام الأحكام على المصالح والمفاسد ـ كما هو المشهور بين العدلية ـ وهي لا تتناسب مع النسخ في الأحكام؛ لأنّها إمّا أن تكون باقية على ما هي عليها من الملاكات والمصالح، فنسخها يتنافى مع الحكمة الإلهية.

وإمّا ألّا تكون لها ملاكات ومصالح واقعاً، وإنّما تخيل الشارع وجودها فأخطأ كما يخطأ سائر المشرعين العاديين، فهو قبيح عليه تعالى؛ لاستلزامه الجهل والبداء المستحيلان في حقّه؛ لكونه محيطاً بجميع الأحوال [٨].

وأُجيب عن ذلك: بأنّ الأحكام المجعولة في الشريعة على نوعين:

أحدهما: امتحانية لا يقصد بها البعث أو الزجر الحقيقيين، وهذه الأحكام لا مانع من نسخها؛ لأنّ كلّاً من تشريعها ونسخها كانا قد نشآ عن مصلحة وحكمة، فليس هناك ما يخالف الحكمة؛ لأنّ الغرض من تشريعها هو الامتحان وقد حصل، ومع حصوله لا معنى لبقاء الحكم واستمراره، فليس في نسخ الحكم كشفاً للخلاف حتّى يستحيل ذلك عليه تعالى.

---

١. أُنظر: دروس في علم الأُصول ١: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

٢. المحكم في أُصول الفقه ٥: ٢٧٣.

٣. أُنظر: أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٥٨.

٤. مفاتيح الأُصول: ٢٤٦، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠، روضة الناظر: ٣٨، المسودة: ١٧٥، أُصول السرخسي ٢: ٥٣، وغيرها من المراجع.

٥. مفاتيح الأُصول: ٢٤٦.

٦. أُنظر: شرح الكوكب المنير: ٢٥٦، فواتح الرحموت ٢: ٥٥، نهاية السؤول ٢: ٥٥٥.

٧. محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

٨. نقل ذلك في محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

وثانيهما: حقيقية يراد بها البعث أو الزجر الحقيقيين. ونسخ هذه الأحكام لا مانع منه أيضاً؛ لابتنائها على انتهاء أمد الحكم بانتهاء المصلحة المقتضية له؛ لأنّ الحكم المجعول على طبقها مقيّد بحسب الواقع بذلك الزمان الخاصّ المعلوم عند الله تعالى، والمجهول عندنا، ولا استغراب في تأثير الخصوصيات الزمانية في تحقق المصالح والمفاسد وترتّب الأحكام عليها، كما في أوقات الصلاة والصيام والحجّ وغيرها من الواجبات التي يكون للزمان تأثير في ثبوتها وتوجيهها إلى المكلّفين، وإذا كان للزمان تأثير فيها فمن الطبيعي أن يكون له تأثير في زوالها ونسخها، فيشتمل الفعل على مصلحة في مدّة معينة، ولا يشتمل عليها في مدّة أُخرى، ولا يعقل من العالم الحكيم تعالى إصداره حكماً مطلقاً غير محدد بزمان، رغم تأثّره بالزمان والظروف المؤدّية إلى تغيير المصالح والمفاسد التي كانت تبتني عليها هذه الأحكام [١].

ولتقريب الفكرة أكثر لابأس بالاستعانة بأمثلة عرفية في حياتنا اليومية، فالطبيب يعالج مريضه ويرى أنّه بحاجة في مرحلة من مراحل مرضه إلى دواء معيّن إلى مدّة معينة يستبدله بعدها في فترات متفاوتة بأدوية أُخرى حتّى يستكمل المريض سائر مراحله من دون أن يحكم أحد بعبثية استبدال العلاج في جميع هذه المراحل؛ لكونه يمثل حالة طبيعية وموقفاً مناسباً لمعالجة المريض وإنقاذه من مرضه [٢].

وبذلك يتّضح الردّ على ما أفاده أبو مسلم الإصفهاني [٣] ـ من علماء المعتزلة ـ الذي نفى امكان النسخ في القرآن مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لا يَأْتِيهِ ٱلباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [٤].

فإنّ النسخ ليس من الباطل المستلزم لجهل الباري أو التشكيك في حكمته تعالى، ولو كان الحال، كما تصوّر أبو مسلم لما جاز الاعتقاد بالنسخ في القرآن بلا حاجة إلى التمسّك بالآية المباركة لإثباته [٥].

هذا بالنسبة إلى إمكان النسخ، وأمّا وقوعه فلا اشكال ولا خلاف فيه بين المسلمين في الجملة [٦] إلّا من أبي مسلم الإصفهاني المعتزلي أيضاً [٧].

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾ [٨]، والقدر المتيقّن منه في القرآن قوله تعالى: ﴿أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذ لَمْ تَفْعَلُوا وَتابَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا ٱلصَّلاةَ...﴾ [٩]. حيث نسخ هذه الآية المباركة قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا ناجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً ذٰلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ ٱللّٰهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [١٠].

حيث أوجب تعالى الصدقة على كلّ من أراد التكلّم والنجوى مع النبي ﷺ، فلمّا لم يتصدّق أحد للمناجاة مع

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٥٨ ـ ٥٩، محاضرات في أُصول الفقه ٥: ٣٣٠ ـ ٣٣١، البيان في تفسير القرآن (الخوئي).
٢. علوم القرآن (الحكيم): ١٩٧ ـ ١٩٨.
٣. كتاب الغيبة (الطوسي): ٤٣٠.
٤. فصلت: ٤٢.
٥. علوم القرآن: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
٦. اصطلاحات الأُصول: ٢٧٠.
٧. وهو متكلّم ومفسّر وأديب كاتب توفّي سنة (٣٢٢هـ). أُنظر: طبقات المفسّرين: ٩٨.
٨. البقرة: ١٠٦.
٩. المجادلة: ١٣.
١٠. المجادلة: ١٢.

النبي ﷺ إلّا علي بن أبي طالب عليه السلام جاءت الآية المتقدّمة لتنسخ هذه الآية وترفع حكمها عن عهدة المسلمين [١].

نعم هناك آيات كثيرة وقع الكلام في نسخها، كما هو مذكور في محلّه بصورة مفصّلة في كتب التفسير.

خامساً: النسخ في القوانين الوضعية

إنّ ما يميز النسخ في القوانين الوضعية العرفية عن الشرعية هو أنّ التعديلات الطارئة عليها غالباً ما تكون ناشئة من عدم إحاطة مقننيها بالمصالح والمفاسد التي من المفترض ابتنائها عليها، فتنكشف بمرور الزمان نواقصها ويتّضح لزوم نسخها وتغييرها وهذا هو النسخ بمعناه الحقيقي؛ بخلاف النسخ في الشرائع السماوية المبتنية على التغييرات المنظورة في الأحكام منذ تشريعها، فإنّه ليس نسخاً حقيقياً، بل هو من باب المسامحة والمجاز.

وقد تؤخذ هذه التغييرات بنظر الاعتبار في الأحكام العرفية أيضاً، فتلتقي من هذه الجهة مع الأحكام الشرعية.

سادساً: ما يتحقّق به النسخ

يتحقّق النسخ تارة بالتصريح بلفظه، كأن يقال: نسخت ا لحكم الكذائي.

وأُخرى: بذكر مرادفه، كأن يقال: رفعت عنكم الحكم الكذائي.

وثالثه: بذكر ما يستلزمه، كما لو جعل حكماً منافياً للحكم الذي سبقه إمّا بالذات ـ كما لو أمر المولى بما نهى عنه سابقاً، أو نهى عمّا أمر به قبله ـ وإمّا بالعرض والواسطة، كما لو أمر بالحجّ، ثُمّ نهى عن قطع المسافة إلى البيت، فإنّ لازم النهي عن قطع المسافة هو النهي عن الحجّ بالعرض والواسطة.

ولأجل، احراز ناسخية الدليل وتمييزه عن المنسوخ في القسم الأخير لابدّ من الاستعانة إمّا بالدليل القطعي كالإجماع والسنّة المتواترة، أو بالأمارة الظنّية التي قام الدليل على حجّيّتها كخبر الواحد، وإنّما تثبت ناسخية الدليل بالطرق الظنّية ولا يثبت نفس النسخ بها؛ لأنّ تعيين الناسخ ـ بعد ثبوت النسخ ـ وتمييزه عن المنسوخ ليس على حدّ إثبات النسخ من حيث درجة الأهمّية.

ولو لم نحصل على دليل لإحرازه وتمييزه عن المنسوخ فلا سبيل لإحرازه بأصالة التأخّر إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً والآخر مجهولاً؛ لأنّ إثباته بذلك يكون أصلاً مثبتاً؛ لعدم ترتّب الحكم الشرعي على تأخّر الدليل الثابت بالأصل، بل على ناسخيته المترتّبة على التأخّر، وهذا النوع من الاستصحاب لا يكون حجّة؛ إذ لابدّ في المستصحب إمّا أن يكون حكماً شرعياً، أو متعلّقاً مباشراً للحكم، وهو هنا ليس كذلك.

ولابدّ مع عدم جريان الاستصحاب من الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد [٢]، وإن خالف بعضهم في جريان أصالة التخيير في هذا المجال؛ لاعتقاده باختصاصها بتعارض الأخبار [٣].

سابعاً: أقسام النسخ

ينقسم النسخ إلى أقسام ثلاثة، وهي: نسخ التلاوة، نسخ الحكم، ونسخ التلاوة والحكم معاً.

أمّا نسخ التلاوة فهو: عبارة عن النسخ اللفظي للآية

---

١. تفسير مجمع البيان ٩: ٤٦٩.

٢. الفصول الغروية: ٢٣٩.

٣. نسبه إلى الفاضل المعاصر في الفصول الغروية: ٢٣٩.

القرآنية ورفعه من القرآن مع الاحتفاظ بمضمونه الحكمي، كالآية التي نقل الجمهور عن عمر نسخ تلاوتها، وهي قوله: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم» [١]، حيث ادّعى أنّ لفظ الآية وإن كان منسوخاً من القرآن إلّا أنّ حكمها لم ينسخ وقد عمل به المسلمون [٢].

وأمّا نسخ التلاوة والحكم فقد مثّلوا له بآية الرضاعة المروية عن عائشة، وهي: «وعشر رضعات يُحرِّمن» [٣] حيث ادّعي نسخها بخمس رضعات معلومات، غير مذكور لفظهنّ في القرآن.

وأمّا نسخ الحكم دون التلاوة، فهو الذي اتّفق على إمكانه ووقوعه المُسلمون إلّا من شذّ منهم، وألّفوا كتباً متعددة في بيانه، ومثّلوا له بأمثلة عديدة كآية النجوى المتقدّمة التي نسخ حكمها وبقي لفظها.

وأمّا القسمان الأوّلان فقد ذهب أكثر علماء الجمهور [٤] إلى وقوعهما في القرآن، وخالف بعضهم في وقوعه في القسم الأوّل، وهو نسخ التلاوة [٥]. خلافاً لعلماء الإمامية الذين رفضوا وقوع النسخ في القسمين الأوّلين معاً رغم اعترافهم بإمكانهما من الناحية النظرية [٦].

نعم، يظهر من الشيخ الطوسي وقوع النسخ في القرآن بهما، إلّا أنّ ذيل كلامه ربّما يوهم خلاف ذلك [٧].

وقد استدلّ الإمامية على نفي الوقوع بأنّ النسخ المنقول في القسمين الأوّلين منقول بأخبار الآحاد التي لايصحّ التعويل عليها في إثباته؛ لأنّه يمسّ أهمّ مصدر من مصادر التشريع، ويترتّب عليه إزالة شيء من آياته وأحكامه، فلابدّ أن تكون وسيلة إثباته بدرجة عالية من الإثبات، كإثباته بالأخبار المتواترة الموجبة للعلم بالنسخ لدى جميع المسلمين الذين يتحسسون من كلّ زيادة أو نقيصة تطرأ على القرآن ويسهرون على حفظه وصيانته من أيّ انحراف، فلا يرتّبون أثراً إلّا على هذا القبيل من وسائل الإثبات، وليست الأخبار الواردة في هذا المجال متواترة كما يدعي بعض علماء الجمهور؛ إذ لو كانت كذلك فلماذا لم يطلع عليها جميع المسلمين رغم اهتمامهم بأمثالها، فوصولها إلى البعض دون البعض دليل على عدم وقوع النسخ في القسمين الأوّلين [٨].

وقد يُقسّم النسخ أيضاً إلى حقيقي ومجازي، والحقيقي هو الذي لم يعلم وقت حدوثه إلّا بعد وقوعه، بخلاف المجازي الذي يعلم به من حين تشريع الحكم المنسوخ، بسبب تحديد أمده وزمانه بوقت ينتهي بعده.

والمتبادر من لفظ النسخ القسم الأوّل منه، ولذا سمّي حقيقياً، دون الثاني الذي يكون استعمال النسخ فيه مجازياً ويحتاج في تعينه إلى قرينة [٩].

ثامناً: النسخ في الشرائع السابقة

رغم إنكار بعض اليهود والنصارى إمكان النسخ

١. السنن الكبرى ٨: ٢١٣، كنز العمال ٥: ٤٣٠.
٢. المصدر السابق.
٣. صحيح مسلم ٢: ١٠٧٥.
٤. اللمع في أُصول الفقه: ١٢٦ ـ ١٢٧، أُصول السرخسي ٢: ٧٤، المستصفى ١: ١٤٥، المحصول ١: ٥٤٧.
٥. السنن الكبرى ٨: ٢١٣، كنز العمال ٥: ٤٣٠.
٦. الذريعة (المرتضى) ١: ٤٢٩، مفاتيح الأُصول: ٢٦٠.
٧. العدّة (الطوسي) ٢: ٥١٦ ـ ٥١٧.
٨. الذريعة (المرتضى) ١: ٤٢٩، مفاتيح الأُصول: ٢٦٠.
٩. دروس في علم الأُصول ١: ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

ووقوعه في الشرائع السابقة إلّا أنّ الواقع هو حدوثه فيها؛ لأنّ كل شريعة ناسخة لما قبلها، إمّا بنحو التتميم والتكميل أو بنحو الإزالة والتعويض بوضع أحكام أُخرى محلّها، وهناك شواهد متعددة على حدوث النسخ في هاتين الشريعتين نتعرّض لها كالتالي:

١ ـ حرمة التكسّب والأعمال الدنيوية يوم السبت في شريعة موسى عليه السلام رغم اعتراف اليهود بعدم ثبوت هذا الحكم في الشرائع السابقة [١]، ممّا يعني نسخ إباحة الأعمال الدنيوية الثابتة في الشرائع السابقة.

٢ ـ الأمر الصادر إليهم بقتل أنفسهم بسبب عبادة العجل، ثُمّ نسخ هذا الحكم والعدول عنه قبل امتثاله [٢].

٣ ـ المنع من الحلف بالله تعالى في شريعة عيسى عليه السلام رغم ثبوته في شريعة موسى عليه السلام [٣].

٤ ـ الأمر بالقصاص في شريعة موسى عليه السلام ونسخه في شريعة عيسى [٤].

٥ ـ تحليل الطلاق في شريعة موسى عليه السلام [٥] ونسخه وتحريمه في شريعة عيسى عليه السلام [٦].

وبذلك يتّضح أنّ النسخ ليس بدعة جاء بها المسلمون، بل كان قبل ذلك في شرائع الماضين.

تاسعاً: الأحكام

١ ـ الحكم البديل بعد النسخ

وقع البحث بين الأُصوليين في الحكم الذي يمكن قيامه مقام الحكم المنسوخ بعد عروض النسخ عليه، حيث ذهب مشهور الإمامية إلى عدم دلالة النسخ على أيّ حكم من الأحكام الشرعية، فلو كان المنسوخ هو الوجوب مثلاً فسوف لن يحِلَّ محلّه أيّ حكم من الأحكام الأربعة الأُخرى[٧] كما يظهر ذلك من أكثر الحنفية [٨]، وأكثر الشافعية الأقدمين [٩]، واختاره الغزالي [١٠]، والتميمي [١١]، حيث أكدوا على أنّ الحال يعود بعد النسخ إلى ما كان عليه قبل الوجوب؛ لأنّ دلالته على واحد من الأحكام الأُخرى إما أن يكون عن طريق الدليل الناسخ، أو عن طريق الدليل المنسوخ، وكلاهما لا دلالة فيه على ذلك؛ إذ الناسخ لا دلالة فيه إلّا رفع الوجوب، والمنسوخ لا دلالة فيه إلّا على الحكم المنسوخ، فلن يبقى مبرر بعد ذلك لثبوت الإباحة أو أيّ حكم آخر غيرها[١٢]، كالاستحباب أو الكراهة أو الحرمة؛ لأنّ فرص حلول كلّ واحدة من هذه الأحكام محلّ الوجوب متساوية، فلا يصحّ الأخذ بأيّ منها إلّا بدليل معتبر[١٣]. وخالف في ذلك بعض الإمامية[١٤] وأكثر الجمهور[١٥]،

---

١. سفر الخروج ١٦: ٢٥ ـ ٢٦ و٢٠: ٨ ـ ١٢ و٣١: ١٦ ـ ١٧ و٣٥: ١ ـ ٣، سفر اللاويين ٢٣: ١ ـ ٣، سفر التثنية ٥: ١٢ ـ ١٥.

٢. سفر الخروج ٣٢: ٢١ ـ ٢٩.

٣. سفر العدد ٣٠: ٢، إنجيل متّى ٥: ٣٣ ـ ٣٤.

٤. سفر الخروج ٢١: ٢٣ ـ ٢٥.

٥. سفر التثنية ١٤: ١ ـ ٣.

٦. إنجيل متّى ٥: ٣١ ـ ٣٢، إنجيل مرقس ١٠: ١١ ـ ١٢.

٧. بحوث في أُصول الفقه (الهاشمي) ٢: ٣٨٥.

٨. أُصول السرخسي ١: ٦٤ ـ ٦٥.

٩. تشنيف المسامع ١: ١٠٦ ـ ١٠٧.

١٠. المستصفى ١: ٨٨.

١١. المسودة: ١٦.

١٢. كفاية الأُصول: ١٣٩ ـ ١٤٠، محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٢، منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٨١.

١٣. كفاية الأُصول: ١٣٩ ـ ١٤٠.

١٤. حيث يفهم ذلك من نسبة القول المتقدّم إلى المشهور أنّ هناك قولاً مخالفاً في هذا المجال.

١٥. الإبهاج في شرح المنهاج ١: ١٢٦. ونقل عنهم أيضاً في التحبير شرح التحرير: ١٠٣٨.

حيث ذهبوا إلى حلول الجواز محلّ الوجوب، وبذلوا محاولات عديدة لإثباته، وأهمّ تلك المحاولات ما قيل من أنّ الوجوب مركّب من جواز الفعل والمنع من الترك [١]، والدليل الناسخ إنّما يرفع المنع من الترك دون جواز الفعل الذي هو باقٍ على حاله، ولم يرد دليل على رفعه [٢].

وبعبارة أُخرى: إنّ دليل الحكم قبل نسخه يدلّ على الوجوب بالدلالة المطابقية، وعلى الجواز بالدلالة التضمّنية، فإذا ارتفعت حجّيّته في دلالته المطابقية بالنسخ، بقيت دلالته التضمّنية وحجّيّتها على حالها دون مانع [٣].

وأورد عليه: بأنّ ماهية الأمر بسيطة غير مركّبة من جزءين حتّى يكون جواز الفعل مدلولاً لها بالدلالة التضمّنية، ولو فرض صحّة هذا الكلام فإنّ الدلالة التضمّنية تابعة للدلالة المطابقية حدوثاً وبقاءً، فتزول بزوالها وتبقى ببقائها [٤].

ثُمّ إنّه بناءً على نظرية الحكم البديل وافتراض كونه هو الجواز بالمعنى الأعمّ، فقد اختلف أصحاب هذه النظرية في تفسير هذا الجواز وتطبيقه على الإباحة أو الندب، فمنهم من اعتبره مشتركاً بينهما وهو مختار أكثر الجمهور [٥]، مستدلّين له بأنّ ما حصل بعد النسخ هو زوال الحرج عن الفعل ـ المستفاد من الأمر ـ وزوال الحرج عن الترك، المستفاد من الناسخ.

وهذه الحالة كما يمكن تطبيقها على الندب يمكن تطبيقها على الإباحة على حدٍ سواء [٦].

ومنهم من فسّره بالندب خاصّة، وهو مختار بعض الإمامية [٧] وجماعة من الجمهور، كالقاضي في العدّة [٨]، وابن علي الأسنوي في تمهيده [٩]، والجويني في التلخيص [١٠]؛ لأنّ الندب نوع من الطلب الذي هو أحد جزئي الوجوب، بالإضافة إلى جزئه الآخر وهو حتمية الإتيان بالفعل، فإذا زالت الحتمية بقي أصل الطلب المنطبق على الندب على حاله [١١].

ومنهم من فسّره بالإباحة، كما هو مختار بعض الإمامية [١٢]، والأسنوي الشافعي [١٣]، والغزالي [١٤]، وهو الظاهر من الرازي وأتباعه [١٥]؛ لأنّ الإباحة تشترك مع الوجوب في رفع الحرج عن الفعل، فإذا زال الوجوب بقيت الإباحة على حالها [١٦].

وينبغي الإشارة أخيراً إلى أنّه بناءً على المشهور من عدم ثبوت حكم بعد النسخ لابدّ من التمسّك بالأصل لتحديد الوظيفة العملية، وهذا الأصل هو إمّا البراءة

---

١. كفاية الأُصول: ١٤٠.
٢. نقل ذلك في محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٢ ـ ٢٣.
٣. نقل ذلك في منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٧٩.
٤. أُنظر: بحوث في علم الأُصول ٢: ٣٨٧.
٥. المسودة: ١٦، أُصول ابن مفلح ١: ٢٤٩، القواعد (ابن اللحام): ٢٥٥، وحكاه أيضاً عن الأكثر في الإبهاج ١: ٢٠٦.
٦. تشنيف المسامع ١: ١٠٦.
٧. نقله في هداية المسترشدين ٢: ٦٣٧.
٨. العدّة في الأُصول (أبو يعلى) ١: ٢٤٩.
٩. التمهيد (الأسنوي): ١٠٠.
١٠. التلخيص (الجويني) ١: ٣٨٤.
١١. التحبير شرح التحرير ٣: ١٠٤٠.
١٢. نقله في هداية المسترشدين ٢: ٦٣٧.
١٣. التمهيد (الأسنوي) ١: ١٠٠.
١٤. المنخول: ١١٩.
١٥. المحصول ١: ٢٩٦.
١٦. التحبير في شرح التحرير ٣: ١٠٤١ ـ ١٠٤٢.

الأصلية أو الإباحة أو التحريم، كما صرّح بذلك بعض علماء الجمهور [١] وبعض الإمامية [٢].

وربما يدّعي البعض امكان التمسّك باستصحاب الجواز؛ لكونه متيقّن التحقّق قبل ذلك ضمن الوجوب ـ المركّب من جواز الفعل والمنع من الترك ـ فالجواز مشكوك البقاء بعد نسخ الوجوب؛ لاحتمال حدوثه بعد ذلك ضمن الاستحباب المستبطن لجواز الفعل مع عدم المنع من الترك [٣].

وأورد عليه: بأنّ الاستصحاب بهذه الطريقة يكون من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث؛ لأنّ احتمال الجواز بالمعنى الأعمّ إنّما هو بسبب احتمال حدوث أحد الأحكام الشرعية المتضمّنة له كالاستحباب؛ لاحتمال تقارن حدوثه مع زوال الوجوب المرتفع بالنسخ، وقد ثبت في محلّه عدم حجّيّة هذا النوع من الاستصحاب [٤] بسبب فقدان أحد ركنيه، وهو الاتّحاد الوجودي بين القضيتين المتيقّنة والمشكوكة [٥]؛ لأنّ الاستحباب يباين الوجوب وجوداً بنظر العرف، فلا اتّحاد بينهما لكي يصحّ الاستصحاب في القضية المشكوكة.

٢ ـ الأصل عند الشكّ في النسخ

إذا حصل شكّ في حدوث النسخ فالمعروف التمسّك بالاستصحاب لاثبات عدم النسخ [٦]، بل قيل: إنّ التمسّك به ممّا لا خلاف فيه [٧]، بل من ضروريات الدين [٨] لليقين السابق بوجود أحكام الشريعة والشكّ اللاحق بنسخها وزوالها، واتّحاد القضية المتيقّنة مع القضية المشكوكة.

إذاً فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ.

إلّا أنّ هناك من ناقش في جريانه، بسبب تشكيكه في اتّحاد القضيتين؛ لأنّ من ثبت الحكم في حقّهم في القضية الأُولى قد انعدموا، والموجودون لم يعلم توجّه الخطاب إليهم من أوّل الأمر؛ لاحتمال نسخه، فالشكّ بالنسبة للموجودين شكّ في الحدوث لا في البقاء؛ فلا تكون القضية المشكوكة مورداً لجريان الاستصحاب [٩]. وقد رفض الكثير من الأعلام هذه المناقشة، حيث رأوا أنّها ناشئة من توهّم جعل الأحكام بنحو القضايا الخارجية التي يكون للأفراد دخل في ثبوتها، وهو توهّم مرفوض باعتقادهم؛ لأنّ الأحكام في الشريعة موضوعة بنحو القضايا الحقيقية التي لا تأثير للأفراد في تحقيقها، فليس الشكّ في قصور المقتضي، بل في وجود الرافع له، وهو النسخ، والأصل عدمه، فليست هناك مشكلة من جهة وحدة الموضوع في القضيتين؛ إذ الوحدة حاصلة بوحدة الطبيعة دون الإفراد [١٠].

إلّا أنّ هناك من اعتبر هذا الجواب غير كافٍ في ردّ الإشكال؛ لأنّ جعل الأحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية لايمنع من اختصاصها بالمعاصرين، لأنّ معنى

---

١. المصدر السابق: ١٠٣٩.
٢. هداية المشترشدين ٢: ٦٣٩ ـ ٦٤٠.
٣. نقله في محاضرات في أُصول الفقه ٤: ٢٤. منتقى الأُصول (الحكيم) ٢: ٤٨١.
٤. كفاية الأُصول: ١٤٠.
٥. منتهى الدراية ٣: ٣١.
٦. الفوائد المدنية: ٢٨٨، نهاية الأفكار ٣: ٢٥٥، فوائد الأُصول ٤: ٤٦١.
٧. فرائد الأُصول ٣: ١٣٢.
٨. الفوائد المدنية: ٢٨٨.
٩. قرب الإشكال الإسترآبادي في الفوائد المدنية: ٢٨٩.
١٠. فرائد الأُصول ٢: ١٣١ ـ ١٣٢، دراسات في أُصول الفقه ٤: ٢٣٣.

جعلها للطبيعة هو عدم دخل خصوصية الأفراد في تشريعها، فإذا شككنا في أنّ المحرّم هو مطلق الخمر مثلاً أو خصوص الخمر المأخوذ من العنب، كان الشكّ في حرمة الخمر المأخوذ من غير العنب شكّاً في ثبوت التكليف لا في بقائه، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب فيه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ للشكّ في جعل الحكم لجميع المكلّفين أو اختصاصه بمدركي عصر النصّ، فيكون الشكّ لغير المدركين شكّاً في ثبوت التكليف لا في بقائه.

ولا مجال لجريان الاستصحاب التعليقي ـ بافتراض ثبوت الحكم للمكلّفين إذا كانوا موجودين في ذلك الزمان ومع الشكّ في شمول الحكم لهم في الزمان اللاحق يحكم بشموله لهم بالاستصحاب ـ لأنّ هذا النوع من الاستصحاب ليس بحجّة كما هو ثابت في محلّه، فلا يصحّ التمسّك به لإثبات عدم النسخ، بل لابدّ من التمسّك بأدلّة أُخرى لإثباته، كعموم الدليل وإطلاقه الدالّين على استمرار الحكم وعدم نسخه، أو الاعتماد على دليل خارجي يثبت عدم النسخ، كقوله عليه السلام: «حلال محمّد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة» [١].

فما ذكره المحدّث الإسترآبادي من أنّ استصحاب عدم النسخ من ضروريات الدين [٢] ليس تامّاً كما قيل [٣]، وإنّما التامّ هو أنّ عدم النسخ في حال الشكّ من ضروريات الدين لا استصحاب عدم النسخ في تلك الحال [٤].

٣ ـ الدوران بين النسخ والتخصيص

لو دار الأمر بين كون الدليل ناسخاً للعامّ أو مخصصاً له فمقتضى القاعدة ـ كما قالوا ـ اعتباره مخصصاً لا ناسخاً له.

ويمكن تصوير ذلك على نحوين:

الأوّل: أن يكون الدوران بين النسخ والتخصيص في دليل واحد، كما لو ورد الخاصّ بعد العامّ، ودار الأمر بين كون الخاصّ ناسخاً للعام أو مخصصاً له، وإنّما يكون الخاصّ ناسخاً إذا كان العامّ شاملاً في حكمه واقعاً لجميع أفراده من أوّل الأمر فيأتي الخاصّ لينسخ بعضها، وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن كان العامّ غير شامل لجميع أفراده واقعاً وإن كان ظاهره يوحي بشمولها، فيأتي الخاصّ ليخرجها بالتخصيص، ويكشف عن عدم شموله لأفراد العامّ.

الثاني: أن يكون الدوران المذكور بين دليلين، كما لو ورد العامّ بعد الخاصّ، ودار الأمر بين كون الخاصّ مخصصاً للعامّ، أو العامّ ناسخاً للخاصّ.

وفي كلتا الصورتين قالوا بتقديم التخصيص على النسخ؛ لأنّه أكثر منه عدداً؛ إذ ما من عامّ إلّا وقد خصّ.

ولما كانت الكثرة العددية لا توجب إلّا الظنّ بتقديم التخصيص على النسخ ـ وهو ليس حجّة في التقديم ـ عدل صاحب الكفاية عن الاستدلال المذكور إلى الاستدلال بأنّ كثرة التخصيص موجبة لأقوائية ظهور الخاصّ في التخصيص، فتكون الأقوائية الظهورية هي السبب في التقديم دون الأقوائية العددية.

---

١. الكافي ١: ٥٨، كتاب العقل والجهل، باب البدع والرأي والمقائيس، ح ١٩.

٢. الفوائد المدنية: ٢٨٨.

٣. مصباح الأُصول ٣: ١٤٨ ـ ١٤٩.

٤. المحكم في أُصول الفقه ٥: ٢٧١.

وقد استدلّ بعضهم أيضاً على تقديم التخصيص على النسخ بأنّ المتفاهم العرفي من الخاصّ كونه بياناً للعامّ حتّى صورة تقدّمه زماناً على العامّ، كما لو قال المولى: لا تكرم زيداً، ثُمّ قال: أكرم العلماء، فإنّ قوله الأوّل: قرينة على المراد من قوله الثاني ومانعاً من شمول العامّ لزيد؛ إذ ليس في التقدّم الزماني إلّا تقدّم بيان الخاصّ عن وقت الحاجة، وهو غير قبيح أصلاً، بخلاف تأخير بيان الخاصّ عن وقت الحاجة بعد ورود العامّ، فإنّه قبيح إذا أُريد به التخصيص؛ ولذا اعتبره البعض في هذه الحالة ناسخاً للعامّ وليس مخصصاً له، في مقابل من اعتبره مخصصاً مطلقاً [١].

٤ ـ نسخ الكتاب بالسنّة والسنّة بالكتاب

لا خلاف في جواز نسخ الكتاب بالكتاب [٢] إلّا من أبي مسلم ـ كما تقدّم ـ لأنّ آيات الكتاب يساوي بعضها بعضاً من حيث وجوب العلم والعمل، فيجوز نسخ أحدها بالآخر، وبيان أحدها بصاحبه [٣].

وكذا يجوز نسخ السنّة بالسنّة المقطوع بها، وإنّما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنّة القطعية كالأخبار المتواترة، حيث ذهب أصحاب أبي حنيفة جميعهم ومالك [٤] وجماعة من الإمامية [٥] إلى جواز ذلك. مستدلّين له أوّلاً: بأنّ السنّة القطعية مساوية مع الكتاب في درجة العلم والحجّيّة، فلا مانع من نسخها له [٦].

وثانياً: بأنّهما دليلان في الجملة، فيجب الجمع بينهما بنسخ أحدهما بالآخر؛ لامتناع العمل بالمتنافيين، وامتناع طرحهما معاً؛ لعدم الموجب له، كما أنّ طرح أحدهما دون الآخر لا مرجح له [٧].

وخالف في ذلك الشافعي [٨] ومن تبعه [٩]، وهو مختار بعض الإمامية [١٠]، حيث اعتبروا نسخ الكتاب بالسنّة من الباطل الذي لا يأتي القرآن من بين يديه ولا من خلفه [١١]، مستدلّين له بأدلّة عديدة [١٢]:

منها: بأنّ ذلك مخالف لقوله تعالى: ﴿ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ

١. مصباح الأُصول ٣: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

٢. ميزان الأُصول ٢: ١٠٠٥، الذريعة (المرتضى) ١: ٤٥٥، التذكرة بأُصول الفقه (المفيد): ٤٣، الأحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٣٢، اللمع: ١٢٨، شرح المنهاج ١: ٤٧٧، المعتمد ١: ٣٩٠، الأحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٥٠٥، الأُصول (السرخسي) ٢: ٦٧، روضة الناظر: ٤٤، المنخول: ٢٩٢، إرشاد الفحول ٢: ٩٤.

٣. عدّة الأُصول (الطوسي) ٢: ٥٣٧.

٤. المعتمد ١: ٣٩٠، اللمع: ١٢٨، شرح المنهاج ١: ٤٧٧، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٣٥ ـ ١٣٨، روضة الناظر: ٤٤، المستصفى ١: ١٤٦، المنخول: ٢٩٢، إرشاد الفحول ١: ٩٤.

٥. الذريعة (المرتضى) ١: ٤٥٥ ـ ٤٥٦، ونسبه أيضاً إلى سائر العلماء في العدّة (الطوسي) ٢: ٥٤٣، معالم الدين: ٢١٩، الفصول الغروية: ٢٣٧، مفاتيح الأُصول: ٢٦٥.

٦. العدّة (الطوسي) ٢: ٥٤٤.

٧. الفصول الغروية: ٢٣٧.

٨. الرسالة: ١٠٦، قال: (إنّ السنّة ليست ناسخة للكتاب وإنّما هي تبع للكتاب).

٩. كأبي إسحاق الشيرازي، والحارث بن أسد المحاسبي، وعبدالله بن سعيد القلانسي، وأبي حامد الاسفراييني، وعبدالله البغدادي، وسهل بن أبي سهل الصعلوكي، والصيرفي، والخفّاف، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه (أُنظر: المعتمد ١: ٣٩١، اللمع: ١٢٩، شرح المنهاج: ٤٧٧، الأحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٣٥ ـ ١٣٨، روضة الناظر: ٤٤، المستصفى ١: ١٤٦، المنخول: ٢٩٢، إرشاد الفحول ١: ٩٤.

١٠. التذكرة بأُصول الفقه (المفيد): ٤٣، مختصر التذكرة: ٤٣ ـ ٤٤، حاشية الكفاية: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

١١. التذكرة بأُصول الفقه (المفيد): ٤٣، مختصر التذكرة: ٤٣ ـ ٤٤، حاشية الكفاية: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

١٢. التذكرة بأُصول الفقه (المفيد): ٤٣، مختصر التذكرة: ٤٣ ـ ٤٤، حاشية الكفاية: ٢٩٦ ـ ٢٩٧.

أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها﴾ [١]؛ فإنّ السنّة ليست خيراً من القرآن، ولا مثله لكي تكون ناسخة له نسخ البدل.

ومنها: إنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ ما يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقاءِ نَفْسِي﴾ [٢]. فيه دلالة على المنع من نسخ القرآن بالسنّة.

ومنها: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [٣]، فإنّ وظيفة النبي ﷺ لا تتعدّى التبيين والتوضيح لما نزل من القرآن، والنسخ ليس منه لكي يدخل في حدود وظيفة النبي ﷺ.

ومنها: إنّ نسخ القرآن بالسنّة مخالف للنبوي المتّفق عليه بين الفريقين الدالّ على نفي كلّ خبر مخالف لكتاب الله تعالى.

وأُجيب عن الأوّل: بأنّ السنّة لما كانت من الله تعالى بواسطة النبي ﷺ، فيمكن أن يكون ما تضمّنته من النسخ خيراً من الآية المنسوخة في القرآن أو مثلها؛ لأنّ كلّاً منهما من عند الله تعالى.

وبذلك يتّضح الجواب عن الثاني؛ لأنّ مصدر السنّة هو الباري تعالى؛ لأنّ النبي ﷺ ما ينطق عن الهوى إن هو إلّا وحي يوحى، ومن الطبيعي اعتبار الحكم الناشئ من السنّة حكماً ناشئاً من الله تعالى، فلا يكون النسخ الحاصل من السنّة من تلقاء نفس النبي ﷺ ـ كما حاول الدليل إثباته ـ بل من الله تعالى.

وأُجيب عن الثالث: بالمنع من عدم كون النسخ بياناً؛ لاشتماله على بيان المراد من الآية المنسوخة، وتمييزها عن غير المنسوخة.

وأمّا الدليل الرابع: فلم أعثر على من ردّ عليه في كتب الفقه والأُصول.

هذا إذا كانت السنّة قطعية، وأمّا إذا كانت ظنّية فقد اختار الإمامية [٤] والجمهور ـ إلّا من شذّ منهم ـ عدم ناسخيتها [٥]؛ لعدم مقاومة الدليل الظنّي للدليل القطعي [٦].

وأمّا نسخ السنّة بالكتاب وبالسنّة المتواترة، فقد ذهب الإمامية [٧] وأكثر علماء الجمهور [٨] إلى جوازه مستدلّين له بنفس ما دلّ على جواز نسخ الكتاب بالسنّة [٩].

وخالف في ذلك الشافعي في إحدى الروايتين عنه في كتابه (الرسالة) حيث قال: «وهكذا سنّة رسول الله لا ينسخها إلّا سنّة لرسول الله...» [١٠].

٥ ـ النسخ بعد انقطاع الوحي

وقع الكلام بين الأعلام في إمكان النسخ بعد انقطاع

---

١. البقرة: ١٠٦.

٢. يونس: ١٥.

٣. النحل: ٤٤.

٤. معالم الدين: ٢١٩.

٥. نقل ذلك في الفصول الغروية: ٢٣٧، وأُنظر أيضاً: الذريعة (المرتضى) ١: ٤٧٠.

٦. معالم الدين: ٢١٩.

٧. نقل ذلك في الفصول الغروية: ٢٣٧، وأُنظر أيضاً: الذريعة (المرتضى) ١: ٤٧٠.

٨. فإنّ جواز نسخ السنّة بالقرآن عقلاً ووقوعه شرعاً هو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة والأحناف والحنابلة ومعظم الفقهاء، أُنظر: التبصرة: ٢٧٢، اللمع: ١٢٨ ـ ١٢٩، المستصفى ١: ١٤٦، المنخول: ٢٩٥، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٣٥، الذريعة ١: ٤٧٠، الأُصول (السرخسي) ٢: ٦٧، الإبهاج في شرح المنهاج ٢: ٢٤٧، ميزان الأُصول ٢: ١٠٠٦، المعتمد ١: ٣٩١، روضة الناظر: ٤٥، الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٥٠٥ ـ ٥٠٨، إرشاد الفحول ٢: ٩٦.

٩. الفصول الغروية: ٢٣٧.

١٠. الرسالة: ١٠٨.

الوحي فصرّح بعض الجمهور[١] وجماعة من الإمامية بعدم إمكانه[٢]، بل ادّعي الإجماع عليه[٣]، لأنّ منشأ النسخ هو الوحي، وقد انقطع، لما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله إنّه قال: «بأبي أنت وأُمّي لقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والأنباء وأخبار السماء»[٤].

وخالف في ذلك جماعة من الإمامية مؤكّدين إمكانه، لأنّ النسخ ليس إلّا انتهاء أمد الحكم، وقد ينتهي أمده بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله لا قبله، فيخبر الأئمّة عليهم السلام عن انتهائه بعد ذلك، باعتبارهم مطلعين عليه عن طريق النبيّ صلى الله عليه وآله الذي هو مهبط الوحي، فهم ليسوا إلّا مخبرين عن انتهاء أمد الحكم، ولا دور لهم فيه سوى ذلك، فلا يرد إشكال عدم معقولية النسخ بعد انقطاع منشأه الذي هو الوحي[٥].

٦ ـ الشروط اللازمة لتحقّق النسخ[٦]

هناك شروط لتحقّق النسخ بعضها متّفق عليه وبعضها مختلف فيه.

أمّا المتّفق عليه فمنها: لزوم كون الناسخ والمنسوخ شرعيين، فلا يتحقّق النسخ برافع أو مرفوع غير شرعي.

ومنها: أن يكون الدليل الدالّ على النسخ متأخّراً عن دليل المنسوخ، بحيث يكون وارداً عليه مع فاصلة.

ومنها: ألّا يكون الحكم مقيّداً بوقت خاصّ، بل لابدّ من كونه مطلقاً؛ إذ مع توقيته لا يكون ارتفاعه خارج الوقت بالنسخ بل بنفس دليله.

وأمّا الشروط المختلف فيها فهي عديدة:

منها: لزوم ورود الدليل الناسخ بعد وقت امتثال الدليل المنسوخ. ومنها: عدم كون الحكم المنسوخ ممّا يدخله الاستثناء والتخصيص؛ لإمكان صدق التخصيص والاستثناء عليه دون النسخ.

ومنها: أن يكون نسخ القرآن بالقرآن، والسنّة بالسنّة لا بالعكس.

ومنها: أن يكون الناسخ مقابلاً للمنسوخ مقابلة الأمر والنهي.

والمضيّق والموسّع، وغير ذلك من شروط مختلف في لزوم توفرها في تحقّق النسخ، وقد تقدّم البحث عن بعضها فيما سبق.

نصّ

تحسين البدري

أوّلاً: التعريف

لغةً

نصصتُ الحديث أنصّه نصّاً، إذا أظهرته... وكلّ شيء أظهرتَه فقد نصصتَه. والنصّ: التعيين على شيء ما[٧].

---

١. الواضح في أُصول الفقه ٣: ١١.

٢. تعليقة على معالم الأُصول (القزويني) ٢: ٢١٢، أُصول الاستنباط: ١٧١، أنيس المجتهدين في علم الأُصول ٢: ٨١٨.

٣. غاية المسؤول في علم الأُصول (الشهرستاني) ١: ٨٧، الهداية في الأُصول (الصافي الإصفهاني) ٢: ٣٧٥.

٤. نهج البلاغة (محمّد عبده) ٢: ١٢٦.

٥. أجود التقريرات ٤: ٢٩٩، دراسات في علم الأُصول ٢: ٣١٢ ـ ٣١٧.

٦. الذريعة (المرتضى) ١: ٤١٦ ـ ٤٢٠، العدّة (الطوسي) ٢: ٤٨٧ ـ ٤٩٨، مفاتيح الأُصول: ٢٥٢ ـ ٢٥٤، الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٠٦ ـ ١١٤.

٧. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٤٣٥، مادّة: «نصص».

النصّ: رفعك الشيء. نصّ الحديث ينصّه نصّاً: رفعه وكلّ ما أُظهر فقد نُصّ[١].

اصطلاحاً

وردت للنصّ في كلمات الأُصوليين عدّة معانٍ:

الأوّل: مطلق الكلام سواء كان شفوياً أو مكتوباً. وفي هذا السياق عرّفه البعض بقوله: الخطاب الذي يمكن معرفة المراد من خلاله[٢].

وعرّفه بعض آخر بقوله: «كلّ كلام يورد كما قاله المتكلّم»[٣]. وفي السياق ذاته يقال: دلالة النصّ[٤] أو إشارة النصّ[٥] أو عبارة النصّ[٦].

الثاني: خصوص الكتاب والسنّة. وقد حدّه البعض بعبارات من قبيل:

«النصّ هو اللفظ الوارد في القرآن والسنّة، المستدلّ به على حكم الأشياء»[٧]. أو «كلّ ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنّة، سواء كان ظاهراً أو محكماً، حقيقة أو مجازاً، عامّاً أو خاصّاً».[٨]

واستعمله الأُصوليون والفقهاء بهذا المعنى كثيراً، مثل قولهم: «ورد فيه نصّ» و «لا نصّ فيه» أو التعبير المعروف لديهم: «ما لا نصّ فيه»[٩] فمرادهم من النصّ هنا هو الكتاب والسنّة.

الثالث: ما يقابل الخطاب بمعناه المعاصر، أي الكلام المكتوب غير الشفوي مهما كان مصدره لا خصوص الكتاب والسنّة. وهو استعمال ورد عن المتأخّرين والمحدثين من الأُصوليين وغيرهم[١٠]. ويبدو أنّه غير معهود عن القدماء.

الرابع: ما يقابل الظاهر، وقد وردت له عدّة تعاريف:

منها: هو ما لا يحتمل إلّا معنى واحداً، عند عدم القرينة (على رأي البعض) أو ولو بمساعدة القرائن (على رأي البعض الآخر)[١١].

ومنها: ما لم يحتمل فيه الخلاف[١٢].

ومنها: اللفظ الذي لا يمكن استعماله في غير معناه الواحد[١٣].

ومنها: اللفظ الدالّ على الحكم دلالة ظاهرة جلية[١٤].

ومنها: هو الذي لا يحتمل التأويل[١٥].

الخامس: ما نسب إلى الشافعي من استعمال مفردة النصّ بمعنى الظاهر وكمرادف للظاهر، حيث قال: «اللفظ

---

١. لسان العرب ٤: ٣٩٣٠، مادّة: «نص».
٢. الذريعة (المرتضى) ١: ٣٢٨، رسائل المرتضى ٢: ٢٨٧، العدّة (الطوسي) ١: ٤٠٧.
٣. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٣.
٤. أُصول السرخسي ١: ٢٤١، المستصفى ١: ١٤٩، المحصول ١: ٤٣٩، العدّة (الطوسي) ١: ٤١٠ و ٢: ١٦٠، كفاية الأُصول: ٣٨٤ و ٣٨٦.
٥. أُصول السرخسي ١: ٢٤٢ و٢: ١٤١.
٦. المصدر السابق: ٢٤٢.
٧. الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٤٣.
٨. الاجتهاد في مورد النصّ: ٣٨.
٩. أُصول السرخسي ١: ٢٤١، الإحكام (ابن حزم) ١ ـ ٤: ٥٣٥، الوافية (الفاضل التوني): ١٩٠، هداية المسترشدين ٣: ٤١١.
١٠. أُنظر: الأُصول الأصلية ١٤ ـ ١٥، المعالم الجديدة للأُصول: ٦١.
١١. أُنظر: الذريعة (المرتضى) ١: ٣٢٨، رسائل المرتضى ٢: ٢٨٧، الفصول الغروية: ١٨٩.
١٢. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٩٦.
١٣. المحصول ١: ٤٦٢.
١٤. المصدر السابق.
١٥. المستصفى ١: ٢٩١.

الذي يغلب الظنّ بمعناه من غير قطع»[١].

السادس: المجمل، فقد ورد عن الشيخ الطوسي وغيره قوله: «كان يسمّى المجمل نصّاً»[٢]. ولا بدّ أنّ هذا الاستعمال مهملاً أو مهجوراً، وما بات أحد يستعمله حالياً.

مواطن البحث

تناول الأُصوليون النصّ ـ وفق تعدّد معانيه ـ بالدراسة في مواطن عديدة:

منها: بحث الألفاظ والدلالات مثل دلالة النصّ وعبارة النصّ واقتضاء النصّ وإشارة النصّ.

والمراد من النصّ في هذه العبارات المزبورة هو الكلام مطلقاً (المكتوب والشفوي) فعبارة النصّ تعني عبارة الكلام، واقتضاء النصّ هو اقتضاء الكلام، وإشارة النصّ هو إشارة الكلام.

(← اقتضاء، إشارة وتنبيه)

وبذات المعنى يدرس النصّ تحت عنوان «السنّة» و«الكتاب» وعناوين أُصولية أُخرى مثل: حديث وقول وغيرهما.

والبحث في هذا المجال تارة يكون من حيث كون الكلام لفظاً، فيدخل في البحوث اللفظية الدارجة تحت مداخل متعدّدة كالدلالة والمعنى، وتارة من حيث كون الكلام عنصراً مشتركاً فيدرس تحت عناوين من قبيل: الحجّيّة، والكتاب، والسنّة، والقول وما شابه، وتارة أُخرى يُدرس من حيث كونه عنصراً خاصّاً له دور في الاستنباطات الفقهية، وهو ما يتناوله غالباً الفقهاء في بحوثهم الاستدلالية.

ومنها: بحوث ما لا نصّ فيه، ويراد بالنصّ عندئذٍ الكتاب والسنّة، ويناقشون الموارد التي تفتقد النصّ الشرعي في حقّها، فيذهب الشيعة مثلاً إلى وجود أُصول شرعية أو عقلية مدعومة شرعياً تغطّي الفراغ، بينما يذهب أهل السنّة إلى آليات مثل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة.

ومنها: ما يتناوله الأُصوليون في بحوث التعارض من حيث اختصاص بعض النصوص بمرجحات دون أُخرى.

ومنها: النصّ بمعنى ما يقابل الظاهر، وقد بحث تحت عنوان الظهور وبحوث الألفاظ ذات الصلة.

ومنها: تعميم الحكم الوارد في النصّ، فقد تُناقش إمكانية تعميم الحكم الوارد في النصّ من خلال استنباط العلة واستكشافها من النصّ. وكثيراً ما يتناول هذا الموضوع تحت عناوين مثل القياس أو العلّة.

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ بيان: من تعاريفه أنّه الدلالة أو ما دلَّ على الحكم الشرعي.

وفرقه عن النصّ في أنّ العلاقة بينهما قد تكون علاقة عموم وخصوص مطلقاً، بناءً على معنى كونه ما يقابل الظاهر، فإنّ البيان قد يكون نصّاً وقد يكون ظاهراً. وقد تكون العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه، بناءً على كون النصّ ما كتب من الكلام، فإنّ البيان قد يكون مكتوباً، وقد لا يكون كذلك.

---

١. الاجتهاد في مورد النصّ: ٣٨ ـ ٣٩.

٢. العدّة (الطوسي) ١: ٤٠٧، المعتمد في أُصول الفقه ١: ٢٩٥.

ولأجل الاجتماع الجزئي في المعنى اشتركت بعض بحوث البيان والنصّ، فالبحوث اللفظية، مثل الحقيقة والمجاز، تدخل في كليهما، بينما بحوث الأفعال والتقرير تختصُّ بالبيان فحسب، بناءً على معنى كونه الوجود الكتبي للكلام[١].

(← بيان)

٢ ـ خطاب: وهو الكلام الموجَّه من شخص إلى آخر، أو من المخاطِب إلى المخاطَب.

وفرقه عن النصّ في أنّ بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، فالخطاب قد يكون نصّاً لا ظاهراً في المراد، كما أنّ النصّ قد يكون خطاباً وقد يكون بياناً غير خطاب، كما أنّه قد يكون شرعياً ورد في القرآن أو في السنّة وقد يكون مصدره شيئاً آخر غير القرآن والسنّة.

هذا مع أنّ كثيراً من بحوث الخطاب تشترك مع النصّ، مثل النسخ والحقيقة والمجاز، فإنّه لم تخصّص البحوث المزبورة بالخطاب أو النصّ، بل شملت مجمل البيان، سواء كان خطاباً أو نصّاً أو ظاهراً[٢].

(← خطاب)

٣ ـ دليل: من التعاريف الواردة له كونه ما يلزم من ثبوته لزوم المطلوب قطعاً أو ظاهراً[٣].

وقد يكون الدليل أعمّ مطلقاً من النصّ باعتبار أنّه قد يكون نصّاً في المطلوب وقد يكون ظاهراً، كما أنّ الدليل الشرعي الذي وصلنا هو مكتوب، فيتطابق معنى المفردتين هنا، بناءً على كونه القرآن والسنّة، لكن يختلفان في أنّ ليس كلّ نصّ شرعي دليلاً على المطلوب، لأنّ النصوص الشرعية قد تكون عبارة عن قصص المتقدّمين أو تتضمّن أُموراً أُخرى. ومن جانب آخر، فإنّ الدليل قد يكون عقلياً وليس نقلياً من كلام شفوي أو مكتوب.

(← دليل)

ثالثاً: الأقسام

يقسّم النصّ وفق تعدّد معانيه إلى أقسام مختلفة. فالنصّ بمعنى الكتاب والسنّة يقسّم من حيث صدوره من الشارع إلى قطعي الصدور كالآيات القرآنية والروايات المتواترة وإلى ظنّي الصدور كأخبار الآحاد، حيث ثبت صدورها بنحو ظنّي لا قطعي. ومن حيث الدلالة يقسم إلى ظنّي الدلالة وقطعيّه، والظنّي مثل الظاهر، والقطعي هو ما يُدعى نصّاً بمعناه الرابع. ومثال الظاهر هو دلالة الأمر على الوجوب أو دلالة خبر ما على حكم شرعي والقرائن المحتفة به لا تفيد القطع بمعناه المراد. ومثال النصّ هو: «أكرم العلماء الأتقياء» فإنّ مفردة الأتقياء نصّ في تخصيص الإكرام بهم إذا لم تكن هناك قرائن تصرف عن التخصيص وتفيد الأولوية مثلاً.

والنصّ بمعناه الرابع (ما لا يحتمل إلّا معنى واحداً) وبمعنى مطلق الكلام المكتوب يقسّم إلى قطعي الصدور وظنّيه كذلك.

وقد تكون هناك تقسيمات أُخرى وردت عن البعض[٤].

---

١. الذريعة (المرتضى) ١: ٣٢٩ ـ ٣٣١، المستصفى ١: ٢٨٥.

٢. أُنظر: الذريعة (المرتضى) ١: ٨ ـ ١٥، العدّة (الطوسي) ١: ٨ ـ ١١، المحصول ١: ١٧٨ ـ ١٨٣، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٨٥، معارج الأصول (الحلّي): ٤٩.

٣. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١١٨ و ٣٦١.

٤. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٥٢٧، معالم الدين: ٢٦ و ١٤١، قوانين الأُصول: ٦، الفوائد المدنية: ٢٥٩، الاجتهاد في مورد النصّ: ٤٠ ـ ٤٢.

رابعاً: الحكم

تناول الأُصوليون النصّ من عدّة جوانب، وقد يكون أهمّ جانب هو ما تناولوه استطراداً في قاعدة لا اجتهاد في مورد النصّ (ويُراد من النصّ هنا هو الكتاب والسنّة). وهي قاعدة تناولوها بنحو غير مباشر تحت عناوين مختلفة.

لقد أثرنا هذه القاعدة عن الأُصوليين السنّة والشيعة منذ أمد بعيد، وقد أشاروا إليها بعبارات مختلفة مثل: «لا مساغ للاجتهاد في مورد النصّ» أو «لا اجتهاد في مورد النصّ» أو «الاقتصار في مورد النصّ»[١] أو «لا يحلّ القياس والخبر موجود»[٢] أو «لا سبيل إلى العمل بالرأي مع إمكان العمل بالنصّ»[٣] أو «لا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النصّ»[٤] وتعابير أُخرى[٥].

ويبدو منهم إرسالها إرسال المسلّمات، ولذلك لم نأثر عنهم بحوثاً ذات صلة، والذي أثرناه هو ذكرها بنحو مجمل دون تفصيل، كما لم نأثر على مَن قال بعدم صحّتها أو عدم حجّيّتها أو ناقش في حجّيّتها، وإذا كان هناك خلاف ففي مصاديق هذه القاعدة.

وعليه، يمكن القول: بأنّ الإجماع هو دليل هذه القاعدة، وإن صدرت محاولات من بعض المعاصرين التي لا يبدو منها إنكاراً لأصل القاعدة بل تشكيكاً في شموليتها وتخصيصاً للنصّ الوارد فيها أو فرض تفسير خاصّ للاجتهاد (وذلك باعتبار تعدّد معاني الاجتهاد) أو أُمور أُخرى ذات صلة. ولأجل ذلك سعى البعض لتعديل القاعدة واقترح تسميتها بأسماء مختلفة مثل: «لا مساغ للاجتهاد فيما فيه نصّ صريح قطعي» أو «لا مساغ للاجتهاد في مورد النصّ الخاصّ» أو «لا اجتهاد في مورد النصّ المفسّر» أو «لا اجتهاد إلّا بقدر الضرورة»، وهي عناوين تستبطن تخصيصاً لها وإخراجها عن حالة العموم[٦].

بل ذكر بعض من هؤلاء المعاصرين ما صدر من الصحابة من اجتهادات (كاجتهادات عمر بن الخطّاب) واعتبرها خرماً للقاعدة منهم وشاهداً على صحّة الاجتهاد مقابل النصّ[٧].

هذا برغم أنّه يمكن افتراض أدلّة أُخرى عليها، مثل الروايات التي نهت عن الاجتهاد والإفتاء بالرأي[٨].

وفي هذه القاعدة عدّه بحوث يمكن افتراضها:

منها: أي اجتهاد يراد بهذه القاعدة؟ هل هو بمعنى الجهد أم إعمال القياس وما شابه من الآليات؟

كثيراً ما يراد من الاجتهاد في عبارات الأُصوليين القدماء القياس، أمّا متأخّروهم والمعاصرون فيريدون من الاجتهاد في مورد النصّ إعمال قواعد مختلفة منها القياس. والقواعد هي مثل المصلحة والعرف والاستحسان. ولا يراد من الاجتهاد هنا بذل الجهد لأجل استنباط الأحكام الشرعية، فإنّ ذلك أمر مقبول ومطلوب ولا منع منه.

---

١. أُصول السرخسي ١: ٥٠، مصباح الأُصول ٢: ٢١٨ و ٣: ٢٩٦ و ٣٣٣، الأُصول المهذبة (خلاصة الأُصول): ١٢٩، الاجتهاد في مورد النصّ: ٥١.

٢. الرسالة: ٥٩٩.

٣. أُصول الشاشي: ٢٣٣.

٤. الفصول في الأُصول ٤: ٣٨.

٥. الاجتهاد في مورد النصّ: ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

٦. الاجتهاد في مورد النصّ: ٢٥٢ ـ ٢٧٣.

٧. الاجتهاد في مورد النصّ: ٢٥٧ و ٢٧٥ ـ ٢٨٢.

٨. أُنظر: الكافي ١: ٥٨، كنز العمال ٥: ٨٠١.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار ما يبدو من وجود إجماع من قبل جميع الطوائف على هذه القاعدة فاختلاف المذاهب هنا ينحسر في المصاديق فقط، ولذلك يرى البعض الاستدلال بالقياس ليس خارجاً عن النصوص وممارسته لا يعدّ خروجاً عنها، بينما يرى الآخر كون القياس خروجاً عن النصوص. وهكذا باقي الآليات الأُصولية[١].

ومنها: كون النصّ من المسالك التي تثبت العلّة في القياس، فقد يكون هناك نص من آية أو حديث يثبت وصفاً كونه علة للحكم[٢].

ومنها: أي نصّ معنيّ في هذه القاعدة؟ هل هو النصّ القطعي أو ما يشمل الظنّي كذلك؟

ومنها: هل هذه القاعدة فقهية أو كلامية؟ وذلك باعتبار كثرة استخدامها في البحوث الكلامية.

هذا وغيره من البحوث ممّا يمكن مناقشته وطرحه تحت هذه القاعدة[٣].

(← اجتهاد، علّة، قياس)

نفل

(← استحباب)

نهي

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

النهي خلاف الأمر: معناه المنع والزجر، يقال: نهاه عن كذا، أي منعه عنه[٤]. ومنه سمّي العقل نهياً؛ لأنّه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه[٥].

والنهي بفتح ـ النون وكسرها ـ: الغدير يكون له حاجز ينهى الماء أن يفيض منه، والجمع: أنهاء ونهاء[٦].

اصطلاحاً

اختلفت عبارات الأُصوليين في تعريف النهي:

فمنهم من عرفه بأنّه: طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء[٧].

ومنهم من عرفه بأنّه: القول الدالّ بالوضع على طلب الترك استعلاءً[٨].

وعرفه آخرون بأنّه: القول الدالّ على اقتضاء كف عن فعل استعلاءً[٩].

والذي اشترط العلو دون الاستعلاء، مثل: القاضي أبو يعلى عرفه بالنحو التالي: «قول القائل لمن دونه

١. أُنظر: الاجتهاد في مورد النصّ: ٢٠١ ـ ٢٧٤.
٢. أُصول الفقه الإسلامي (عبدالعزيز) ١ ـ ٢: ٣٩١ ـ ٣٩٢.
٣. الاجتهاد في مورد النصّ: ٢٠١ ـ ٤٧٤.
٤. لسان العرب ١٥: ٣٤٣ ـ ٣٤٤ مادّة: «نهي».
٥. معجم مقائيس اللغة ٥: ٣٥٩، مادّة: «نهي»، النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ١٣٩، مادّة: «نهي».
٦. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٤٨١، مادّة: «نهي».
٧. نهاية الوصول إلى علم الوصول (الحلّي) ٢: ٦٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٢٧، أُصول الفقه الذي لا يسعه الفقيه جهله: ٢٧٠.
٨. أنيس المجتهدين ٢: ٦٧٨، إشارات الأُصول (الكرباسي): ٢٠١، التمهيد في تخريج الفروع على الأُصول: ٢٩٠، مفتاح الأُصول ٢: ٩١.
٩. إرشاد الفحول (الشوكاني) ١: ٣٧٧، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، معارج الأُصول (الحلّي): ٧٦، معالم الدين: ٩٠.

لا تفعل»[١]. وتبعه في ذلك الشيرازي[٢]، والجويني[٣].

وأمّا الغزالي فلم يشترط فيه لا علواً ولا استعلاءً، بل عرفه: القول المقتضي ترك الفعل[٤].

ومنهم من أشرطهما معاً[٥].

صيغ النهي

للنهي صيغ كثيرة نذكر أشهرها:

١ ـ الفعل المضارع المقرون بلا الناهية، كقوله تعالى: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[٦]. وقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْتُلُوا ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلّا بِالحَقِّ﴾[٧].

٢ ـ صيغة الأمر الدالّة على الكف، كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا ٱلرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَٱجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[٨].

٣ ـ مادّة النهي، كقوله تعالى: ﴿وَيَنْهىٰ عَنِ ٱلفَحْشاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ﴾[٩].

٤ ـ الجملة الخبرية المستعملة في النهي عن طريق التصريح بالتحريم أو نفي الحلّ، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَبَناتُكُمْ وَأَخَواتُكُمْ وَعَمّاتُكُمْ وَخالاتُكُمْ﴾[١٠]. وقوله تعالى: ﴿لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا ٱلنِّساءَ كَرْهاً﴾[١١]. هذه هي أشهر صيغ النهي عند الأُصوليين[١٢]، ويصرحون بأنّ الصيغة الاصلية هي الفعل المضارع المقرون بلا الناهية.

معاني صيغة النهي

وردت صيغة النهي في القرآن مستعملة لمعانٍ كثيرة، كما أنّ صيغة الأمر قد استعملت في معانٍ كثيرة، فمن معاني النهي:

١ ـ التحريم، كقوله تعالى: ﴿وَلا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ ٱلنِّساءِ إِلّا ما قَدْ سَلَفَ﴾[١٣].

٢ ـ التحقير، كقوله تعالى: ﴿لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلىٰ ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ﴾[١٤].

٣ ـ بيان العاقة، كقوله تعالى: ﴿وَلاتَحْسَبَنَّ ٱللّٰهَ غافِلاً عَمّا يَعْمَلِ الظّالِمُونَ﴾[١٥].

٤ ـ الدعاء، كقوله تعالى: ﴿رَبَّنا لا تُؤاخِذنا إِن نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا﴾[١٦].

٥ ـ الإرشاد، كقوله تعالى: ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[١٧].

٦ ـ اليأس، كقوله تعالى: ﴿لا تَعْتَذِرُوا ٱلْيَوْمَ﴾[١٨]. وإلى

---

١. العدّة في أُصول الفقه ١: ٢٥٥.
٢. اللمع في أُصول الفقه: ٦٥.
٣. الورقات: ١٥.
٤. المستصفى ١: ٣٠٠.
٥. أُنظر: نهاية السول ٢: ٢٩٤.
٦. النساء: ٢٩.
٧. الانعام: ١٥١.
٨. الحجّ: ٣٠.
٩. النحل: ٩٠.
١٠. النساء: ٢٣.
١١. النساء: ١٩.
١٢. أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٣٢٤ ـ ٣٢٥، أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٣٠٣، أُصول الفقه الإسلامي (فراح): ١٩٨، أُصول الفقه الميسر ٢: ٣٧ ـ ٣٨، تيسير علم أُصول الفقه: ٣٥ ـ ٣٦، أُصول الفقه (المظفر) ١: ١٤٨، مفاتيح الأُصول: ١٣٨، أنيس المجتهدين (النراقي) ٢: ٦٨٠، أُصول الاستنباط في أُصول الفقه: ٨٠.
١٣. النساء: ٢٢.
١٤. الحجر: ٨٨.
١٥. إبراهيم: ٤٢.
١٦. البقرة: ٢٨٦.
١٧. المائدة: ١٠١.
١٨. التحريم: ٧.

غير ذلك من المعاني التي ورد استعمال صيغة النهي فيها، والتي تستفاد من سياق الكلام وقرائن الأحول[١].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ حرمة

هي حكم شرعي معناه ما ألزم الشارع المكلّف بترك شيء أو الكف عنه ولم يرخّص فيه من قبيل: حرمة شرب الخمر وحرمة الزنا[٢]. فالأُصوليون يعتبرون الحرمة هي أقرب المعاني إلى صيغة النهي: «لا تفعل»، بل هي موضوعة للحرمة على خلاف بينهم في منشأ هذه الحرمة[٣].

(← حرمة)

٢ ـ كراهة

هي الردع عن الشيء بنحو لا يمنع من ارتكاب النقيض، فالشارع يريد ردع المكلّف، ولكن بدرجة دون الإلزام، ودون المنع من الطرف الآخر، بحيث توجد رخصة شرعية في ارتكاب النقيض[٤] من قبيل: الوضوء بالماء المسخن بالشمس، والأخذ بالشمال والإعطاء بها. وعلى هذا فالمكروه: هو ما طلب الشارع الكف عنه طلباً غير ملزم[٥]، فيكون تركه أولى من فعله[٦]. ويعتبر الأُصوليون أنّ الكراهة من معاني صيغة النهي[٧].

(← كراهة)

٣ ـ أمر

المشهور عن الأُصوليين أنّ صيغته والأمر والنهي بمادّتهما وصيغتهما متوافقان في أنّ كلاهما يدلّان على الطلب، فكما أنّ مادّة الأمر وصيغته تدلّان على الطلب، فكذا مادّة وصيغته النهي تدلّان عليه أيضاً، إنّما الفرق في متعلّقهما، فمتعلّق الأمر هو الفعل، بينما متعلّق النهي هو الترك[٨]. وفي المقابل ذهب بعض المحقّقين إلى العكس من ذلك، فمتعلّق الأمر والنهي عندهم واحد وهو الفعل، ومدلولهما مختلف، فمدلول النهي هو الزجر عن الفعل، ومدلول الأمر هو البعث إلى الفعل[٩].

(← أمر)

١. أنيس المجتهدين (النراقي) ٢: ٦٨٠، مفاتيح الأُصول: ١٣٨، إشارات الأُصول (الكرباسي): ١٩٤، البحر المحيط (الزركشي) ٢: ٤٢٨ ـ ٤٢٩، المستصفى ١: ٢٠٢ ـ ٢٠٣، التحبير شرح التحرير ٥: ٢٢٧٩ ـ ٢٢٨٢، أُصول الفقه الميسر ٢: ٣٧ ـ ٣٨، أُصول الفقه الإسلامي (البغا): ١٩٣.

٢. دروس في علم الأُصول ١: ٦٥، الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٩، أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٣٦٧، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٢٢٩.

٣. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٥٩، دروس في علم الأُصول ١: ١٠٠، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٤٩، البحر المحيط (الزركشي) ٢: ٤٢٨ أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٣٢٦، أُصول الفقه الميسر ٢: ٣٧.

٤. دروس في علم الأُصول ١: ٦٥، الدروس شرح الحلقة الأُولى (الحيدري): ٩٤، الأُصول من علم الأُصول (العثيمين): ١٢.

٥. أُصول الفقه (أبو زهرة): ٤٠، دروس في أُصول فقه الإمامية ١: ٤٠٣.

٦. أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٢٣٣.

٧. أنيس المجتهدين (النراقي) ٢: ٦٨٠، مفاتيح الأُصول: ١٣٨، البحر المحيط (الزركشي) ٢: ٤٢٨، أُصول الفقه الإسلامي (البغا): ١٩٣.

٨. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٩٤، وأُنظر: أنوار الأُصول ١: ٥٠١.

٩. أنوار الأُصول ١: ٥٠١، تهذيب الأُصول ١: ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

ثالثا: الأقسام

قسم النهي ـ بمادّته وصيغته ـ إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

النهي التحريمي والتنزيهي والإرشادي

القسم الأول: النهي المولوي التحريمي

هو النهي الذي يكون مفاده الحرمة وتترتب على مخالفته العقوبة[١]، ويدعى النهي الإلزامي[٢] من قبيل: «لا تشرب الخمر» وإن تعلّق النهي التحريمي بالعبادات على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون متعلّق النهي بذات العبادة كالنهي عن الصوم في العيد.

النحو الثاني: أن يكون متعلّق النهي بجزء العبادة، كالنهي عن قراءة سور العزائم في الصلاة.

النحو الثالث: أن يكون متعلّق النهي بشرط العبادة، كالنهي عن الستر بثوب مغصوب أو الحرير.

النحو الرابع: أن يكون متعلّق النهي بالوصف الملازم، كالنهي عن الجهر والاخفات في الصلاة بالنسبة للقراءة.

النحو الخامس: أن يكون متعلّق النهي بالوصف المفارق، كالغصبية بالنسبة إلى الصلاة[٣].

وينقسم النهي المولوي التحريمي إلى قسمين:

الأوّل: النهي النفسي: وهو النهي المتوجّه لذات شيء وكاشف عن مبغوضية ذلك الشيء لذاته من قبيل: النهي عن شرب الخمر.

الثاني: النهي الغيري: النهي المتوجّه لشيء لا لذاته، بل لكونه مقدّمة لغيره المبغوض، أي أنّ النهي توجّه لشيء ما لا بالأصالة، بل تبعاً لتوجّه النهي لشيء آخر، من قبيل: النهي عن الصلاة في سعة الوقت لأجل إزالة النجاسة عن المسجد[٤].

القسم الثاني: النهي المولوي التنزيهي

وهو ردع الشارع للمكلّف عن الإتيان بشيء مع ترخيصه بفعله، ويستفاد منه الكراهة من قبيل: النهي عن الصلاة في الحمام[٥]. والفرق بين النهي التحريمي والتنزيهي بشدّة الكراهة وضعفها، ولكن الجميع يتّفق أن متعلّق النهي فيهما مرغوب عنه غير محبوب للمولى[٦]، ثُمّ إن تعلّق النهي التنزيهي بالعبادات يكون على ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما إذا تعلّق الأمر بعنوان، والنهي التنزيهي بعنوان آخر، وكان بين العنوانين العموم من وجه، كالأمر بالصلاة والنهي عن الكون في بيوت الظلمة.

---

١. دروس في أُصول الفقه توضيح الحلقة الثالثة (الأشكناني): ٢٣٣، محاضرات في أُصول الفقه شرح الحلقة الثانية (الرفاعي) ٢: ١٢١، المعجم الأُصولي (صنقور) ٢: ٥٦٥.

٢. معجم مفردات أُصول الفقه (البدري): ٣٠٥.

٣. زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ٢١٨، الوسيط في أُصول الفقه (السبحاني) ١: ١٥٨ ـ ١٥٩، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٤١٥ ـ ٤١٦، وأُنظر: أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٣٢٨ ـ ٣٣٠. شرح التلويح على التوضيح (التفتازاني) ١: ٤٢٠.

٤. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٥٦، أجود التقريرات ١: ٣٨٦ ـ ٣٨٧، إرشاد العقول (السبحاني) ٢: ٣١٨ أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٤١٧، وأُنظر: إرشاد الفحول (الشوكاني) ١: ٣٨٥، ميزان الأُصول في نتائج العقول ١: ٣٥٣.

٥. الأُصول العامّة للفقه المقارن: ٦١، الدليل الفقهي تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأُصول: ٢٩٤، وأُنظر: الوسيط في أُصول الفقه (السبحاني) ١: ١٦١.

٦. الوسيط في أُصول الفقه (السبحاني) ١: ١٦١.

الثاني: أن يكون بين متعلّق النهي التنزيهي ومتعلّق الأمر العموم المطلق، كالأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام.

الثالث: ما إذا تعلّق النهي التنزيهي بعين ما تعلّق به الأمر، كصوم يوم عاشوراء[١].

القسم الثالث: النهي الإرشادي

النهي الذي لا يكشف عن مبغوضية المولى بالمتعلّق، بل هو إرشاد إلى أمر آخر كما لو ورد النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فهو إرشاد إلى بطلان الصلاة في الثوب غير المأكول اللحم[٢].

والنهي الإرشادي على ثلاثة أشكال:

الشكل الأوّل: أن يكون النهي إرشاداً إلى ثبوت حكم شرعي مثل: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» فإنّ مثل هذا النهي لا يعاقب المكلّف عليه لو خالفه وصلّى في جلد الأسد مثلاً، بل أقصى ما يترتّب عليه فساد الصلاة.

الشكل الثاني: أن يكون إرشاداً إلى عدم ثبوت حكم شرعي كالنهي عن قبول خبر الفاسق، فإنّه إرشاد إلى عدم حكم الشارع بحجّيّته، وليس مولوياً إذ لا يترتّب على مخالفته عقوبة.

الشكل الثالث: أن يكون إرشاداً إلى أمر تكويني كنهي الطبيب المريض عن تناول بعض الأطعمة، فإنّه إرشاد إلى اشتداد المرض عند تناول ذلك[٣].

رابعاً: الحكم

ناقش الأُصوليون مسألة النهي ـ مادّة وصيغة ـ من عدّة جهات، تُطرح تحت العناوين التالية:

١ ـ مفاد النهي

اختلفت آراء الأُصوليين في تحديد مفاد النهي ومدلوله، وقد ذكرت في هذه المسألة عدّة أقوال، منها:

القول الأوّل: طلب الترك، فعند ما يقول المولى: لا تكذب، فإنّ مفاد صيغة لا تفعل هو طلب ترك الكذب، أي أنّ المطلوب أمر عدمي، فترك الكذب معناه عدم الكذب، وهو أمر عدمي. وهو ماعليه مشهور الأُصوليين[٤]. وقد استدلّ بعضهم على هذا القول بالدليل التالي:

وهو أنّ تارك المنهي عنه كشرب الخمر مثلاً، يعدّ في العرف ممتثلاً، ويمدحه العقلاء على أنّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكف عنه، بل لا يكاد يخطر الكف ببال أكثرهم. وذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هو الكف، وإلّا لم يصدق الامتثال، ولا يحسن المدح على مجرّد الترك[٥].

---

١. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٣٤ ـ ٤٣٥، تعليقة على معالم الأُصول ٤: ٥٩٤ ـ ٥٩٨، كفاية الأُصول: ١٦٢ ـ ١٦٣، معتمد الأُصول (الخميني): ٢٠١، نهاية الأُصول (المنتظري) ١ ـ ٢: ٢٦٨.

٢. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٣: ١٠٧، اصطلاحات الأُصول (المشكيني): ٢٧٤، تحقيق الأُصول (الميلاني) ٤: ١٢٧.

٣. دروس في علم الأُصول ٢: ٩٩، الحلقة الثالثة في أُسلوبها الثاني (الإيرواني) ١: ٣٨٨، دروس في أُصول الفقه توضيح الحلقة الثالثة (الأشكناني): ٢٣٣ ـ ٢٣٤، البيان المفيد (المنصوري) ٢: ١٢٠.

٤. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٩٤، الوافية في أُصول الفقه: ٨٩، مفاتيح الأُصول: ١٤٠، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٤٨، المحصول (الرازي) ١: ٢٤٠، تيسير علم أُصول الفقه ١: ٢٥٢، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٧٠.

٥. أُنظر: معالم الدين: ٩١، فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٩٤، دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٧.

القول الثاني: طلب الكف، فعند ما يقول المولى مثلاً: لا تكذب، يعني أنّه يطلب الكف عن الكذب، والكف عن الفعل أمر وجودي، فالكف عن الكذب حالة نفسية، وهي أمر وجودي[١]. وكان دليلهم على ذلك هو أنّ نفس الترك أمر عدمي، والعدم خارج عن الاختيار، فلا يصحّ أن يتعلّق التكليف به[٢].

القول الثالث: الزجر عن الفعل، وهذا يعني أنّ متعلّقه الفعل لا الترك. وكان دليلهم هو نفس دليل الأمر، فبما أنّ الامر بمعنى البحث، النهي يكون بمعنى الزجر[٣].

٢ ـ أدوات الدلالة على النهي

فكما لأمر أدوات تدلّ عليه للنهي أيضاً أدواته للدلالة عليه، ومن تلكم الأدوات:

أ ـ صيغة النهي ومادّته

والنهي تارة يستعمل بمادّته فيقال: «انت منهي أو أنهاك عن الكذب» وأُخرى بصيغته، فيقال: «لا تكذب» أو «لا تشرب الخمر»[٤].

ترد صيغة النهي ومادّته لعدّة معانٍ، منها: التحريم والكراهة، والتهديد، والإرشاد، والتحقير، وبيان العاقبة، والدعاء وغيرها، ولا خلاف بين الأُصوليين في أنّها مجاز فيما عدا التحريم والكراهة، ولكن اختلفوا في أيّهما تكون حقيقة على مذاهب:

المذهب الأوّل: حقيقة في التحريم مجازاً فيما عداه

وهو ما ذهب إليه مشهور الأُصوليين، كالعلّامة الحلّي[٥]، وابن الشهيد الثاني[٦]، والفاضل التوني[٧] والشيخ المظفر[٨]، والشهيد الصدر[٩]، والفخر الرازي[١٠]، والشيرازي[١١]، والزركشي[١٢]، والزحيلي[١٣]. وكما أنّ الأمر مادّة وصيغة يدلّ على الوجوب، فكذلك النهي مادّة وصيغة يدلّ على الحرمة.

أُستدل على هذا المذهب بعدة أدلّة:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[١٤]. أوجب الله سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول ﷺ عنه، لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، وما وجب الانتهاء عنه يحرم فعله[١٥].

الثاني: التبادر والفهم العرفي العام[١٦].

---

١. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١١٦، أصول الاستنباط (الحيدري): ٨١، الأُصول من علم الأُصول (العثيمين): ٢٨، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٣٠.

٢. معالم الدين: ٩١.

٣. دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، مقالات الأُصول ١: ٣٤٧، دراسات في علم الأُصول ٢: ٩٣، منتهى الأفكار (الآملي): ٨٧.

٤. الحلقة الثالثة في أُسلوبها الثاني (الإيرواني) ١: ٣٨٧، الدروس في شرح الحلقة الثانية (الحيدري) ١: ٣٨٨.

٥. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٢١.

٦. معالم الدين: ٩٠.

٧. الوافية في أُصول الفقه: ٨٩.

٨. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٤٩.

٩. دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٧.

١٠. المحصول (الرازي) ١: ٣٣٨.

١١. اللمع: ٦٥.

١٢. تشنيف المسامع ١: ٣١٧.

١٣. الوجيز في أُصول الفقه الاسلامي ١: ٣٥١.

١٤. الحشر: ٧.

١٥. معالم الدين: ٩٠، تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٢١، الوافية في أُصول الفقه: ٨٩. المحصول (الرازي) ٢: ٢٨١.

١٦. معالم الدين: ٩٠، دروس في علم الأُصول ١: ٢٣٧.

المذهب الثاني: حقيقة في الكراهة مجازاً فيما عداها

فقد ادّعى صاحب المعالم أنّ استعمال النهي في الكراهة شائع في أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الأمر[١].

وقد ذهب البعض إلى هذا الرأي، واستدلّوا على ذلك بأنّ النهي إنّما يدلّ على مرجوحية المنهي عنه وهو لا يقتضي التحريم[٢].

المذهب الثالث: مشتركة بين التحريم والكراهة

وعزي هذا القول إلى ظاهر كلام المرتضى، مستدلاً على ذلك: بأنّ صيغة النهي لاصورة لها تخصّها في اللغة[٣]. كما ونسبه النملة إلى بعض العلماء[٤]

ب ـ الجملة الخبرية المنفية المستعملة في مقام النهي

المعروف بين الأُصوليين أنّ استعمال الجملة الخبرية في مقام النهي تنصرف إلى الحرمة إلّا أن تقوم قرينة على خلافها[٥] كقول الإمام عليه السلام: «لا يعيد الصلاة» أو: «لا يعيد الغسل»، لمن سأله عن حكم من تشهد في غير موضعه نسياناً ـ مثلاً ـ أو عمّن أحدث في أثناء الغسل.

ج ـ صيغة الأمر الدالّة على الكف أو الترك

يعتبر بعض الأُصوليين أنّ صيغة الأمر الدالّة عن الكف أو الترك من صيغ النهي، وهو يدلّ على التحريم، إلّا إذا كانت هناك قرينة تصرفه عن التحريم إلى غيره[٦] كقوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا ٱلرِّجْسَ مِنَ الأَوْثانِ وَٱجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾[٧].

٣ ـ النهي عن الشيء هل يقتضي فساده

اختلف الأُصوليون في اقتضاء النهي عن الشيء على الفساد عبادة[٨] كان أو معاملة[٩] على أقوال:

القول الأوّل: اقتضاء الفساد في العبادات دون المعاملات

وهو مذهب أكثر أُصوليي الإمامية[١٠] وبعض أُصوليي أهل السنّة[١١].

وقد أُستدلّ عليه بما يلي:

فأمّا الفساد في العبادات: أنّ المنهي ليس بمأمور به فيكون فاسداً؛ إذ الصحةّ في العبادات هو موافقة الأمر، ولا يمكن لك إلّا مع الامتثال وإذ لا أمر فلا امتثال[١٢].

---

١. معالم الدين: ٩٠.
٢. أُنظر: ارشاد الفحول ١: ٣٧٩.
٣. الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ١٧٤.
٤. أُنظر: المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٣٥.
٥. دروس في علم الأُصول ١: ١٠٠، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٣٩١، منتهى الدراية ١: ٤٥٢.
٦. أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٣٢٤ و٣٢٦. أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٣٠٣ ـ ٣٠٤، أُصول الفقه الميسر ٢: ٣٨.
٧. الحجّ: ٣٠.
٨. مثلاً لو قال المولى: «لا تصل في النجس» فلو صلّى هل تكون صلاته صحيحة أو لا.
٩. كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، في قوله تعالى: ﴿إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ﴾ الجمعة: ٩.
١٠. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١١٧، القوانين المحكمة: ١٥٩، كفاية الأُصول: ١٨٦ ـ ١٨٧.
١١. المحصول (الرازي) ١: ٣٤٤، وأُنظر: إرشاد الفحول ١: ٣٨٠.
١٢. القوانين المحكمة: ١٥٩.

وأمّا عدم الفساد في المعاملات: فلإمكان النهي عن البيع مع وقوع الملك به، كما في وقت النداء للصلاة في يوم الجمعة[١].

القول الثاني: يقتضي الفساد مطلقاً، سواء أكان المنهي عنه عبادة أم معاملة

وهذا هو المشهور عند الحنابلة والشافعية والظاهرية وبعض الحنفية ومنسوب إلى الإمام مالك[٢] واستدلّوا على ما ذهبوا إليه بالأدلة التالية:

أ ـ إنّ الشارع لا ينهى عن شيء إلّا؛ لأنّ المنهي عنه متعلّق بالمفسدة أو لازم لها، وسيلحق الناس منها ضرر، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً، ولا يمكن ذلك إلّا بقولنا: النهي يقتضي الفساد مطلقاً.

ب ـ إجماع الصحابة؛ حيث إنّهم استدلّوا على فساد العقود بالنهي عنها، ومن أمثلة ذلك: أنّهم استدلّوا على فساد عقود الربا بالنهي الوارد في قوله ﷺ: «لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا البر بالبر»، وغير ذلك فلو لم يكن النهي يقتضي الفساد لما استدلّوا بتلك النواهي، ولم ينكر أحد هذا الاستدلال فكان إجماعاً[٣].

القول الثالث: النهي لا يقتضي الفساد والبطلان مطلقاً

وهذا مذهب جماعة من الشافعية، والحنفية، والمعتزلة[٤] وهو اختيار الغزالي[٥].

استدلّ أصحاب هذا القول بعدة أدلّة:

أوّلاً: أمّا عدم البطلان في المعاملات: بأنّ النهي من خطاب التكليف، والصحّة والفساد من خطاب الوضع، فلا يتنافى أن يقول المتكلّم نهيتك عن كذا فإن فعلته رتبت عليك حكمه فلو قال الشارع مثلاً: لا تطلق المرأة وهي حائض، فإن فعلت وقع طلاقك، ثُمّ إنّه لم يقم دليل صريح على تصرّف الشارع في صيغة النهي بالتغيير ولا بوضعها علامة على البطلان. إذاً، فلا دليل على اقتضاء البطلان من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة[٦].

ثانياً: وأمّا عدم البطلان في العبادات فلهم أدلّة أهمّها:

إنّ النهي لو كان يفيد البطلان والفساد لغة لكان حقيقة فيه، ولما تخلف عنه هذا المدلول، ولكن ثبت انفكاك الفساد عن النهي، وقد ثبت الحكم بصحّة صور كثيرة في الشرع مع ورود النهي عنها، ومنها: الصلاة في الدار المغصوبة ونحوها[٧].

القول الرابع: التفصيل بين النهي عن الشيء لعينه وبين النهي عن الشيء لغيرة

فعلى الأوّل المعروف بين الجمهور أنّه يقتضي الفساد مطلقاً سواء كان في العبادات: كالنهي عن الصلاة أم في المعاملات: كالنهي عن بيع النجاسات. وأمّا على الثاني المشهور أنّه لا يقتضي الفساد، سواء كان في العبادات:

---

١. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١١٧، المحصول (الرازي) ١: ٣٤٤.
٢. الإحكام (الامدي) ١ ـ ٢: ٤٠٧، اللمع: ٦٧، مذكرة في أُصول الفقه: ٢٠١، المسودة: ٧٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن٣: ١٤٤٦، تشنيف المسامع ١: ٣١٨، الواضح في أُصول الفقه ٣: ٢٤٢.
٣. أُنظر: إرشاد الفحول ١: ٣٨٣، روضة الناظر: ٦٠٩ ـ ٦١٠، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٣٧.
٤. أُنظر: إرشاد الفحول ١: ٣٨٠.
٥. المستصفى ٢: ٢٠.
٦. المستصفى ٢: ٢٠ ـ ٢١.
٧. أُنظر: إرشاد الفحول١: ٣٨٤.

كالصلاة في الأرض المغصوبة. وفي المعاملات: كـالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة[١].

استدلّ أصحاب هذا الرأي بالدليل التالي:

إنّ الشيء المنهي عنه لعينه له جهة واحدة، كالنهي عن الزنا وبيع الميتة، ونكاح المحارم، فهذه التصرّفات فاسدة قطعاً؛ لعدم قابلية المحلّ للتصرّف الشرعي، فـلا يـترتّب عليها أي أثر شرعي. أمّا الشيء المنهي عنه لغيره، كالنهي عن البيع عند النداء للصلاة في يوم الجـمعة، له جـهتان، فيصحّ من جهة، ويأثم البائع مـن جـهة أُخـرى، فـالبيع صحيح؛ لتوفر شروط وأركان البيع ويأثم البائع، لوقوعه في هذا الوقت المنهي عنه، وكذلك يقال في الصلاة فـي الثوب الحرير، والصلاة في الثوب المسروق، وصوم أيّام التشريق. وعلى هذا: لا يقتضي النهي الفساد إذا كان النهي عن الشيء لغيره[٢].

القول الخامس: إنّ النـهي عـن شـيء لا يـقتضي فساداً ولا صحّة مطلقاً

وهو مذهب بعض الفقهاء وبعض المتكلّمين، واستدلّوا عليه: بأنّه لا يوجد دليل صحيح من العقل ولا من النقل يفيد أنّ النهي يقتضي الفساد، ولا يوجد ما يفيد أنّه يقتضي الصحّة. أمّا كون الفاعل يأثم بفعل المنهي عنه، فذلك من دليل خارجي[٣]. هذا كلّه حول النهي التحريمي. وأمّا النهي التنزيهي الكراهتي كالنهي عن الصلاة في الحمام، والنهي عن بيع الأكفان. فقد اُختلف فيه بين الاصوليين، فمنهم من ذهب إلى أنّ النهي التنزيهي لا يقتضي الفسـاد مـطلقاً[٤]، ومـنهم مـن يـذهب إلى الاقـتضاء فـي العـبادات دون المعاملات[٥].

ثُمّ إنّ القائلين بالاقتضاء اختلفوا فيما بينهم، منهم من أثبته في العبادات شرعاً ولغةً دون المعاملات[٦]، ومنهم من أثبته مطلقاً شرعاً ونفاه لغةً، وهو اختيار السيّد المرتضى[٧]، والشوكاني[٨]، والشافعي[٩]. وآخر أثبته في العبادات شرعاً لا لغةً، وقد نسبه البعض إلى الأكثر[١٠].

٤ ـ النهي عن الشيء يقتضي الأمر بضدّه

انقسم الأُصوليون حيال هذا الموضوع إلى مذاهب:

المـذهب الأوّل: النهي عن الشيء أمر بضدّه الخاصّ، كالنهي عن الزنا، فالمكلّف يكون مأموراً بضدّه الخاصّ وهو النكاح، وهذا ما ذهب إليه الكعبي[١١]، وخالفه في ذلك أكثر الأُصوليين[١٢].

---

١. أُنظر: البحر المحيط (الزركشي) ٢: ٤٣٩ ـ ٤٤٠، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٧٨ ـ ٢٧٩، الأُصول من علم الأُصول (العثيمين): ٢٩ ـ ٣٠.

٢. أُنظر: المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٥٠.

٣. المصدر السابق: ١٤٥٢.

٤. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٤٣٥ ـ ٤٣٦، أجود التقريرات ٢: ٢٠٠.

٥. أُصـول الفـقه (المـظفر) ٣ ـ ٤: ٤١٨، الوسـيط فـي أُصـول الفـقه (السبحاني) ١: ١٦١، أنوار الأُصول (مكارم) ١: ٥٧٢ و٥٩٧، تهذيب الأُصول ٢: ٧٩ ـ ٨٠، دراسات في علم الأُصول ٢: ١٦٦.

٦. معالم الدين: ٩٦.

٧. الذريعة ١: ١٨٠ ـ ١٨٢.

٨. إرشاد الفحول ١: ٣٨٤.

٩. شرح الورقات: ١١٧ ـ ١١٨.

١٠. أُنظر: القوانين المحكمة: ١٥٩.

١١. أُنظر: الفوائد الأُصولية (الأنصاري): ٤٣٩، تعليقة على معالم الأُصول ٣: ٧٧٧، البحر المحيط ٣: ٤٣٣، المسودة في أُصول الفقه: ٧٣.

١٢. الفوائد الأُصولية (الأنصاري): ٤٣٩، هداية المسترشدين ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، تعليقة على معالم الأُصـول ٣: ٧٧٧، وأُنـظر: البـحر المـحيط (الزركشي) ٢: ٤٣٣.

وكان الكعبي قد زعم أنّ ترك الحرام لا يتمّ إلّا بفعل من الأفعال، فيكون النهي عن الشيء قاضياً بإيجاب واحد منها، فيكون الجميع واجباً على سبيل التخيير، ولذا ذهب إلى نفي المباح.

ويرد عليه: أنّ ترك شيء لا يتوقّف على فعل ضدّ من أضداده، بل يكفي في حصوله عدم إرادة الفعل. والفرق بينه وبين إيجاد الشيء واضح، فإنّه يتوقّف على ترك ضدّه. وكون فعل الضدّ متوقّفاً على ترك ضدّه لا يقضي أن يكون فعل الضدّ مقدّمة لترك ضدّه[١].

المذهب الثاني: النهي عن الشيء لا يقتضي الأمر بضدّه الخاصّ والعامّ على حد سواء[٢].

ولم يستدلّ أصحاب هذا الرأي بدليل، بل أرسلوه إرسال المسلمات.

المذهب الثالث: النهي عن الشيء يستلزم الأمر بضدّه العامّ، كالنهي عن الزنا، فالمكلّف يكون مأموراً بترك الزنا[٣].

المذهب الرابع: النهي عن شيء أمر بضدّه الخاصّ، وهو مذهب الجمهور، لكن للضدّ حالات؛ لأنّه أمّا أن يكون النهي عن شيء له ضدّ واحد أو اضداد متعددة، فإن كان النهي عن شيء له ضدّ واحد حينئذٍ يكون أمراً بضدّه، وذلك كالنهي عن الكفر، إذ ليس ضدّ الكفر إلّا الإيمان. وإن كان له أضداد متعددة فهو أمرأ بأحدهم، فإذا قال مثلاً: «لا تقم» فهو أمر بأحد الأضداد[٤] وثمة رأي يقول: النهي عن شيء أمر بضدّه إذا كان له ضدّ واحد، وإن كان النهي له أضداد فلا موجب له في شيء من أضدادة[٥].

واستدلّ الجمهور على مذهبهم بالأدلّة التالية:

الأوّل: إنّه إذا نهي عن شيء يتضمّن ذلك وجوب الكف عنه، ولا يمكن الكف عنه إلّا بامتثال ضدّ من الاضداد، فثبت أنّ النهي عنه تضمّن الأمر بأحد من أضداده لا محالة، ألا ترى أنّه لا يتوصّل لترك الحركة إلّا بفعل ضدّها من السكون، فكان كأنّه ترك الحركة بالسكون[٦].

الثاني: النهي طلب ترك الفعل، والترك فعل الضدّ فيكون أمراً بالضدّ[٧].

المذهب الخامس: النهي عن شيء لا يكون أمراً بضدّه، سواء كان له ضدّ واحد أو أضداد متعددة. وهو لبعض الحنفية كالجرجاني وبعض المتكلّمين[٨].

واستدلّ أصحاب هذا المذهب بأمرين:

الأوّل: إنّه لا يمكن أن يكون لفظ واحد أمراً ونهياً[٩].

الثاني: إنّ الضدّ مسكوت عنه، والمسكوت عنه لا يكون موجباً شيئاً، مستدلّين على ذلك بقوله تعالى:

---

١. هداية المسترشدين ٢: ٢٨٣.

٢. القوانين المحكمة: ١١٦، تعليقة على معالم الأُصول ٣: ٧٧٧، مقالات حول مباحث الألفاظ (البهبهاني): ١٢٨، وأُنظر: البحر المحيط ٣: ٣٦٠.

٣. الفوائد الأُصولية (الأنصاري): ٤٣٩، الفصول الغروية: ١٠١.

٤. المسودة في أُصول الفقه: ٧٣، تخريج الفروع على الأُصول: ٢٥١، شرح مختصر الروضة ٢: ٢٣٨، البحر المحيط (الزركشي) ٢: ٤٢١، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح: ٢٣٩، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٤٤.

٥. الفصول في الأُصول ٢: ١٦١، قواطع الأُدلّة ١: ١٣٠ ـ ١٣١.

٦. أُنظر: بيان المختصر ٢: ٦٤ ـ ٦٥، الفصول في الأُصول ٢: ١٦٣.

٧. أُنظر: كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٣٣١، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٤٤.

٨. أُنظر: المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٤٤.

٩. أُنظر: المصدر السابق: ١٤٤٥.

﴿لا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾[١]. فالإنسان ليس بمأمور بترك قتل نفسه؛ لأنّه لا يثاب على ترك قتل نفسه، ولو كان مأموراً لأُثيب على ذلك[٢].

٥ ـ دلالة النهي على التكرار أو المرّة

اختلف الأُصوليون في مسألة دلالة صيغة النهي ومادّته هل هي على المرّة أو على الدوام والتكرار، أقوال ثلاثة:

القول الأوّل: النهي يقتضي الدوام والتكرار

وهو ما ذهب إليه أكثر الأُصوليين من الفريقين، ومنهم: العلاّمة الحلّي[٣]، وصاحب المعالم[٤]، والشيخ البهائي[٥]، والمحقّق العراقي[٦]، والنراقي[٧]، والقاضي أبو يعلى[٨]، والخطيب البغدادي[٩]، والشيرازي[١٠]، والغزالي[١١]، والشافعي[١٢]، ومصطفى ديب البغا[١٣].

استدلّ على هذا الرأي بعدّة أدلّة، أهمّها:

الأوّل: إنّ النهي يقتضي منع المكلّف من إدخال الحقيقة في الوجود، فيعمّ جميع الأوقات، وأنّ تخصيص وقت دون آخر به من غير مرجح تحكم.

الثاني: المفهوم في عرف اللغة التناقض بين قولنا: اضرب ولا تضرب، لاشتمال لاتضرب على كلّ مفهوم اضرب وزيادة حرف النهي، وقولنا: اضرب يفيد المرّة، فلو كان لا تضرب كذلك، لم يتناقضا، يجب أن يتناول النهي كلّ الأوقات حتّى تتحقّق المنافاة[١٤].

الثالث: استدلال السلف ومن قبلهم الرسول ﷺ بالنهي على تحريم الفعل مطلقاً على اختلاف الأوقات من غير دالّة على الدوام والفور، فدلّ هذا على أنّ المتبادر من النهي نفي حقيقة الفعل المنهي عنه أو الفرد المنتشر من أفراده، وهو إنّما يكون بالانتفاء دائماً لجميع الأفراد عرفاً ولغةً[١٥].

الرابع: إنّ الفعل في سياق النهي، كالنكرة في سياق النفي تكون للعموم، فكذلك الفعل المنهي عنه يكون عامّاً لجميع أفراده وفي جميع الأزمان والأحوال. فقول القائل مثلاً: «لا تضرب» أي لا يصدر منك ضرب البتة، فكان دالّاً على دوام الانتهاء لغة[١٦].

الخامس: العرف دلّ على ذلك، فلو قال السيّد لعبده: لا تفعل كذا مجرّداً من جميع القرائن، اقتضى ألّا يفعل ذلك على الدوام، وإن خالف استحقّ العقوبة والذمّ في عرف العقلاء[١٧].

---

١. النساء: ٢٩.
٢. أُنظر: كشف الأسرار (البخاري) ٢: ٣٢٩، أُصول السرخسي ١: ٩٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٤٤.
٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٧١.
٤. معالم الدين: ٩٢.
٥. زبدة الأُصول (البهائي): ١٢٠.
٦. مقالات الأُصول ١: ٣٥٠.
٧. أنيس المجتهدين ٢: ٦٨٢.
٨. العدّة في أُصول الفقه ١: ٢٧٨.
٩. الفقيه والمتفقه ١: ٢٢١.
١٠. اللمع: ٦٦.
١١. المنخول: ١٠٨.
١٢. أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٣٢٨.
١٣. أُصول الفقه الإسلامي (البغا): ١٩٣.
١٤. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٧١، معالم الدين: ٩٢، أنيس المجتهدين ٢: ٦٨٢.
١٥. فواتح الرحموت ١: ٤٠٦، وأُنظر: أنيس المجتهدين ٢: ٦٨٢.
١٦. المسودة: ٧٣.
١٧. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤١٢.

القول الثاني: إنّ النهي موضوع للقدر المشترك بين المرّة والدوام

وهو ما ذهب إليه كثير من الأُصوليين كالمجدد الشيرازي[١]، والشيخ المظفر[٢]، والسيّد الروحاني[٣]، والرازي[٤]، والأسنوي[٥] وآخرون.

واستدل عليه بأمور:

الأوّل: إن الدوام والاستمرار، إنّما يكون في النهي إذا كان متعلّقه طبيعة مطلقة غير مقيّدة بزمان أو حال، فإنّه حينئذٍ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلّا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدريجية[٦].

الثاني: إنّ النهي قد يرد تارة للدوام، كما في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحوها، وأُخرى لغيره كما في نهي الحائض عن الصوم والصلاة ونحو ذلك، فالصورتان مشتركتان في مطلق طلب الترك، ويفترقان من حيث أولاهما مراد بها الدوام، والأُخرى غير مراد بها الدوام، فأمّا أن يكون النهي حقيقة في أحداهما ومجازاً في الأُخرى، أو يكون مشتركاً لفظياً بينهما، أو موضوعاً للقدر المشترك وهو مطلق الترك، والمجاز والاشتراك اللفظي خلاف الأصل، فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وهو مطلق الترك[٧].

القول الثالث: النهي يقتضي المرّة لا التكرار

وإلى هذا القول مال الشيخ الطوسي[٨]، والميرزا القمّي[٩]، والآخوند الخراساني[١٠] وأبو بكر الباقلاني[١١].

واستدلّوا على مدعاهم بما يلي:

أوّلاً: إنّ الأوامر والنواهي مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين، وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء، ولا يزيد الهيئة على المادّة إلّا الطلب الحتمي التحريمي أو الإيجابي، والأصل عدم شيء آخر[١٢].

ثانياً: إنّ الدوام والاستمرار، إنّما يكون في النهي إذا كان متعلّقه طبيعة مطلقة غير مقيّدة بزمان أو حال، فإنّه حينئذٍ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة، إلّا بعدم جميع أفرادها الدفعية والتدريجية[١٣].

٦ ـ اقتضاء النهي الفور أو التراخي

الخلاف في هذه المسألة مترتّب على الخلاف في دلالة النهي على الدوام أو التكرار، فمن قال إنّ النهي يقتضي الدوام أو التكرار لزم القول باقتضاء الفورية، ومن قال بأنّ النهي لا يدلّ على الدوام والتكرار، أنّه لا يقتضي الفور[١٤]، مع أنّ الشيخ الطوسي في (العدّة) على الرغم من

١. تقريرات المجدد الشيرازي ٢: ٩٦.
٢. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٥١.
٣. زبدة الأُصول (الروحاني) ٢: ١٢٨.
٤. المحصول ١: ٣٣٨.
٥. نهاية السول ٢: ٢٩٥.
٦. كفاية الأُصول: ١٤٩.
٧. أُنظر: الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٤١٢.
٨. العدّة (الطوسي) ١: ٢٥٦.
٩. القوانين المحكمة: ١٣٨.
١٠. كفاية الأُصول: ١٤٩.
١١. أُنظر: العدّة (أبو يعلى) ١: ٢٧٨.
١٢. القوانين المحكمة: ١٣٨.
١٣. كفاية الأُصول: ١٤٩.
١٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول ٢: ٧٥، معالم الدين: ٩٣، المحصول ١: ٣٤٠، وأُنظر: البحر المحيط (الزركشي) ٢: ٤٣٣.

قوله إنّ النهي لا يقتضي التكرار يقول بالفورية[١]، وعلى كلّ التقادير فإنّ للعلماء في هذه المسألة قولين:

القول الأوّل: النهي يقتضي الفور

وقد ذهب إلى هذا القول أكثر الأُصوليين كالعلّامة الحلّي[٢]، وصاحب المعالم[٣]، والشيخ الطوسي على الرغم من ذهابه إلى أنّ النهي لا يقتضي التكرار[٤]، والحائري الإصفهاني[٥]، والكرباسي[٦]، والقرافي[٧]، والبخاري[٨]، والآمدي[٩]، وابن تيمية[١٠]، والدكتور شعبان[١١] وغيرهم الكثير الذين لا يسع المقام لذكرهم.

استدلّوا على ما ذهبوا إليه بأُمور، نورد أهمّها:

الأوّل: لمّا ثبت أنّ النهي للتكرار، وجب أن يفيد الفور، لاستلزام التكرار ذلك[١٢].

الثاني: إنّ النهي عن الفعل إنّما هو للابتعاد عنه لتلافي ما فيه من مفسدة وقبح وضرر، وذلك يقتضي الترك في الحال، وإلّا حصل الضرر من الفعل[١٣].

القول الثاني: عدم اقتضاء النهي الفور

وهو قول بعض الأُصوليين[١٤] والقول الثاني للعلّامة الحلّي[١٥] وصححه الأسنوي[١٦].

واستدلّ عليه: بقياس النهي على الأمر، فكما أنّ الأمر لا يقتضي الفور ولا التكرار، فكذلك النهي لا يقتضي الفور ولا التكرار، والجامع بينهما أنّ كلاً منهما استدعاء وطلب[١٧].

٧ ـ ورود النهي عقيب الأمر

اختلف الأُصوليون في مسألة ورود النهي بعد الأمر، كما لو قال: «صل» ثُمّ قال: «لا تصل» كاختلافهم في ورود الأمر بعد الحظر على مذهبين:

المذهب الأوّل: صيغة النهي الواردة بعد الأمر تقتضي التحريم، وهو مذهب جمهور العلماء[١٨].

وقد استدلّ عليه بوجوه:

أ ـ إنّ دلالة النهي على التحريم أقوى من دلالة الأمر على الوجوب، ولا يلزم من العمل بما هو أقوى العمل بما هو أضعف؛ ولذلك يقول النبي ﷺ: «ما اجتمع حلال وحرام إلّا غلب الحرام الحلال»[١٩].

---

١. العدّة (الطوسي) ٢: ٩٦.
٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٧٥.
٣. معالم الدين: ٩٢.
٤. العدّة (الطوسي) ٢: ٩٦.
٥. الفصول الغروية: ٧٧.
٦. إشارات الأُصول (الكرباسي): ٢٠٤.
٧. شرح تنقيح الفصول: ١٦٨.
٨. تيسير التحرير ١: ٣٧٦.
٩. الإحكام (الآمدي) ٢: ١٩٤.
١٠. المسودة: ٨١.
١١. أُصول الفقه الميسر: ٤١.
١٢. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٢: ٧٥، معالم الدين: ٩٢.
١٣. أُنظر: أُصول الفقه (أبو زهرة): ١٨١، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٤٠.
١٤. أُنظر: المحصول ١: ٣٤٠، البحر المحيط (الزركشي) ٣: ٣٧٣، منهاج الوصول: ٤٩، العدّة في أُصول الفقه (أبو يعلى) ١: ٢٨٢.
١٥. تهذيب الوصول إلى علم الأُصول: ١٢١.
١٦. نهاية السول (الأسنوي) ٢: ٢٩٤.
١٧. أُنظر: المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٤١.
١٨. التبصرة في أُصول الفقه: ٣٩، التحبير شرح التحرير ٥: ٢٢٨٢، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: ٢٢٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٣٧.
١٩. كنز العمال ٣: ٧٩٧.

ب ـ إنّ الأصل في الأشياء العدم، فالقول: بأنّ النهي بعد الأمر يقتضي التحريم عملاً بالأصل.

ج ـ إنّ الشارع قد اعتنى بدرء المفاسد أشدّ من عنايته بجلب المنافع والمصالح، فالقول بأنّ النهي بعد الأمر للتحريم عمل بهذا الأصل[١].

المذهب الثاني: إنّ صيغة النهي الواردة بعد الأمر تقتضي الإباحة[٢].

وقد استدل عليه: بأن تقدّم الأمر على النهي فيه قرينة على أنّ الفعل مأذون فيه، وليس ممنوعاً، وبذلك تكون صيغة النهي ليس المراد منها حقيقتها، بل تكون مجازاً في الإباحة لهذه القرينة[٣].

النهي عن الشيء يقتضي الفساد أم لا؟

(← نهي)

١. الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح: ٢٣٨، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٣٧ ـ ١٤٣٨، هداية المسترشدين ١: ٦٧٠.

٢. أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٢٧٧، وأُنظر: تشنيف المسامع ١: ٣٠٥، وأُنظر: مفاتيح الأُصول: ١١٦.

٣. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٣: ١٤٣٨، وأُنظر: مفاتيح الأُصول: ١١٦.

﴿حرف الهاء﴾

هاتف

قاسم الساعدي

أوّلاً: التعريف

لغةً

يقول سمعت هاتفاً يهتف إذا كنت تسمع الصوت ولا تبصر أحداً. وقيل: الصوت الشديد، والهتف والهتاف الصوت الجافي العالي.

ففي حديث حنين قال: «اهتف بالأنصار، أي نادهم وأدعهم» [1].

اصطلاحاً

لم نعثر على تعريف اصطلاحي لمصطلح هاتف حسب تتبعنا، ويبدو أنّ مرادهم من استخدام هذه المفردة هو نفس المعنىٰ اللغوي دون اختلاف.

وعدّه بعضهم من أسباب المكاشفة قائلاً: «إنّ الكشف يحصل بأسباب وبواسطة هذه الأسباب يكون سبب الكشف بل القلب إذا صفا تمثّل له الحقّ في صورة مشاهدة أو في لفظ منظوم يقرع سمعهُ يعبر عنه بصوت الهاتف إذا كان في اليقظة وبالرؤيا إذا كان في المنام» [2].

والهواتف عديدة وقد ألّف بن أبي الدنيا كتاباً خاصّاً سمّاه الهواتف يحتوي على هواتف الجن وهواتف الملائكة وهواتف القبور وهواتف الدعاء.

نبذة عن تاريخ الهاتف

قال المسعودي وهو يتحدّث عن الهاتف: فقد كثرت في العرب واتّصلت بديارهم، وكان أكثرها أيّام مولد النبي ﷺ وفي أولية مبعثه، ومن حكم الهواتف أن تهتف بصوت مسموع وجسم غير مرئي.

وقال: قد تنازع الناس في الهواتف والجان فذكر فريق

---

١. كتاب العين ٤: ٢٤، مادّة: «هتف»، الصحاح ٤: ١٤٤٢، مادّة: «هتف»، لسان العرب ٤: ٤٠٨٣، مادّة: «هتف»، تاج العروس ١٢: ٥٣٤، مادّة: «هتف».

٢. نهاية الأرب في فنون الأدب ١: ٤٥٣.

منهم أنّ ما تذكره العرب وتنبئ به من ذلك إنّما يعرض لها من قبل التوحّد في القفار والتفرّد في الأودية، والسلوك في المهامة الموحشة؛ لأنّ الإنسان إذا صار في مثل هذه الأماكن وتوحّد تفكّر، وإذا هو تفكّر وجِلَ وجَبُنَ ـ وإذا هو جبن داخلته الظنون الكاذبة. والأوهام المؤذية فصورت له الأصوات، ومثلت له الأشخاص. وأوهمتهُ المحال ـ بنحو ما يعرض لذوي الوسواس ـ وقُطبُ ذلك وأساسهُ سوء التفكير وخروجه على غير نظام قوي، أو طريق مستقيم سليم ـ لأنّ المتفرّد في القفار والمتوحّد في المهام مستشعر للمخاوف متوهّم للمتالف متوقّع للحُتُوف، لقوّة الظنون الفاسدة على فكره وانفراسها في نفسه، فيتوهّم ما يحكيه من هتف الهواتف به [١].

وهذا يعكس أنَّ الهاتف ظاهرة كانت دارجة يدّعيها الكثير من العرب.

ثانياً: الحكم

اختلفت كلمات الأُصوليين والفقهاء في حجّيّة الهاتف إلى فرقتين:

الفرقة الأُولى: ذهب صاحب (المسودة) إلى أنّه من أُصول الأحكام، حيث قال: الهاتف من أُصول الأحكام الذي يُعلم أنّه حقّ ومثل له قائلاً مثل: الذي سمعوه يأمرهم بغسل النبي ﷺ في قميصه [٢].

وحكي عن الصوفيه الاعتماد كثيراً على الهاتف، وهذا يستلزم قولهم بحجّيّته. يقول الشاطبي: «فالصوفية يعتمدون في كثير من الأحكام على الكشف والمعاينة وخرق العادة ونبض العرق عند الإنسان أو سماع هاتف فيحكمون بالحلّ والحرمة ويثبتون على ذلك الإقدام والأحجام [٣].

وينسب هذا القول إلى بعض غير محدّد من الصحابة حيث قال الشرواني في حديث: لما اختلفت الصحابة في غسل الرسول ﷺ هل نجرّده أم نغسله في ثيابه فغشيهم النعاس و سمعوا هاتفاً يقول: لا تجرّدوا رسول الله ﷺ [٤] وفي رواية غسلوه في قميصه الذي مات فيه [٥].

فإن قلت: الهاتف بمجرّده لا يثبت به حكم شرعي.

قلتُ: يجوز أن يكون انضم إلى ذلك اجتهادهم بعد سماع الهاتف فاستحسنوا هذا الفعل وأجمعوا عليه. فالاستدلال إنّما بإجماعهم لا سماع الهاتف [٦].

الفرقة الثانية: وهو عدم قبول حجّيّة الهاتف، وعليه أكثر الأُصوليين لعدم ذكره ضمن الأدلّة الشرعية، وهذا يدلّ على عدم قولهم بحجّيّته.

وقد تعرّض الشاطبي لهذا الموضوع وقال: «إنّ هذه الأشياء إذا عرضت على قواعد الشريعة ظهر عدم البناء

---

١. مروج الذهب (المسعودي) ٢: ١٦٠.

٢. المسودة: ٥١١، وأُنظر: البحر المحيط ٦: ١٠٦، البحر الرائق (ابن نجيم) ٢: ٣٠١، المغني (ابن قدامة) ٢: ٣١٥، دعائم الإسلام ١: ٢٢٧، مستند الشيعة (النراقي) ٢: ١٥٠، تذكرة الفقهاء ١: ٢٤٧.

٣. الاعتصام (الشاطبي) ١: ٢١٢ ـ ٢١٣.

٤. السيرة الحلبية ٣: ٤٧٥.

٥. المصدر السابق.

٦. حواشي الشرواني ٣: ١٠٠.

عليها إذ المكاشفة أو الهاتف المجهول أو تحرك بعض العروق لا يدلّ على التحليل ولا التحريم. فمثلاً لو هتف هاتف بأنّ فلان قتل المقتول الفلاني أو أنّ فلان أخذ مال فلان أو سرق أكان يجب عليه العمل بقوله؟ أو يكون شاهداً عليه في بعض الأحكام؟ بل لو تكلّمت شجرة أو حجر بذلك أكان يحكم الحاكم به أو يبني عليه حكم شرعي؟ هذا ممّا لا يعهد له في الشريعة مثله»[1].

وينطوي تحت هذا الرأي الشيعة الإمامية، حيث لم يوردوا الهاتف ضمن مصادر تشريعهم، بل ولم يتعرّضوا إلى هذا الموضوع أصلاً.

(← مصادر التشريع)

١. الاعتصام (الشاطبي) ١: ٢١٢ ـ ٢١٣.

﴿حرف الواو﴾

واجب

(← وجوب)

وجوب

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

يُعدّ الوجوب من ألفاظ الأضداد التي تحمل معنيين متضادّين[1]:

١ ـ اللزوم والثبوت، يقال: وجب الشيء يجب وجوباً إذا ثبت ولزم[2].

٢ ـ السقوط والوقوع، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذا وَجَبَتْ جُنُوبُها﴾[3 و 4].

اصطلاحاً

عُرف الوجوب من قبل الأُصوليين بتعاريف متقاربة: فعرفه الآمدي بأنّه: عبارة عن خطاب الشارع بما يستوجب تركه سبباً للذمّ شرعاً في حالة ما[5].

وقريب منه ما قاله ابن إمام الكاملية من أنّه: طلب الفعل مع المنع من الترك[6].

وعرفه النايئني بأنّه: عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من الترك. أو أنّه عبارة عن مرتبة شديدة من الطلب[7].

وعرفه محمّد باقر الصدر بأنّه: حكم شرعي يبعث نحو الشيء والذي وهو حكم شرعي يبعث نحو الشئ الذي تعلق به بدرجة الالزام، نحو وجوب الصلاة[8].

---

١. القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد (علوي) ١: ١٤.

٢. النهاية في غريب الحديث والأثر ٥: ١٥٢، مادّة: «وجب» لسان العرب ٤: ٤٢٢١، مادّة: «وجب».

٣. الحجّ: ٣٦.

٤. الفائق في غريب الحديث ٤: ٤٣، مادّة: «وجب»، معجم مفردات ألفاظ القرآن: ٥٨٣، مادّة: «وجب».

٥. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٨٧.

٦. تيسير الوصول إلى منهاج الأُصول ٢: ٧٤.

٧. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٣٠٣.

٨. دروس في علم الأُصول ١: ٦٥.

وأمّا الواجب فقد عُرف بأنّه: ما طلب الشارع من المكلّف فعله على وجه الإلزام، بحيث يمدح فاعله ويذمّ تاركه[١].

أوهو الفعل الذي فرضه اللّه على العباد، ولم يرخّص لهم في تركه[٢].

والجدير بالذكر أنّ أكثر أُصولي أهل السنّة من خلال كلماتهم يطلقون عليه بالواجب ويريدون به الوجوب وبالعكس[٣].

والفرق بينه وبين الوجوب هو: أنّ الوجوب عبارة عن الحكم الشرعي الذي تعلّق بفعل المكلّف من قبيل: جعل الشارع لوجوب الحجّ المستفاد من من قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[٤]. بينما الواجب هو نفس فعل المكلّف، وهو فعل الحجّ على المستطيع في المثال المتقدّم[٥].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ فرض

انقسم الأُصوليون حيال مسألة الفرق بين الفرض والوجوب إلى قولين:

الأوّل: إنّ هذين اللفظين مترادفان غير مختلفين في الوضع والدلالة تجاه الأحكام المعلّقة بهما، وهو ما ذهب إليه الآمدي[٦]، والشنقيطي[٧]، والبهائي[٨]، والإسترآبادي[٩]، والعلّامة الحلّي[١٠]، والنراقي[١١].

الثاني: إنّ الفرض يباين الوجوب أو الواجب، فهما غير مترادفين، بل مختلفان من حيث الوضع والدلالة، فالفرض: ما ثبت وجوبه بطريق قطعي، كنصّ القرآن والخبر المتواتر، بينما الوجوب ما ثبت من طريق غير مقطوع، كأخبار الآحاد، القياس[١٢]، وهو ما اختاره ابن قدامه[١٣] وهو القول المعتمد عند الحنفية[١٤].

(← فرض)

٢ ـ استحباب

هو حكم شرعي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة دون الإلزام فيجوز تركه، وإن كان يثاب على فعله، كاستحباب صلاة اللّيل[١٥]. وقريب منه ما قاله الطوفي في تعريفه من أنّه: هو اقتضاء الخطاب الشرعي الفعل اقتضاء غير جازم[١٦].

---

١. الإحكام (ابن حزم) ٣: ٣٣٣، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٨٧، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ٢١٦، أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٣٤٩.

٢. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٤، هداية المسترشدين ٢: ٢٢١.

٣. أُنظر: البحر المحيط ١: ١٧٩، شرح مختصر الروضة ١: ٢٧٤، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ١٤٧.

٤. آل عمران: ٩٧.

٥. البحر المحيط ١: ١٧٦، البيان المفيد (المنصوري) ٣: ٣٠٥، الشرح الكبير لمختصر الأُصول: ٩٩.

٦. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٨٧.

٧. نثر البنود (الشنقيطي) ١: ٣٤.

٨. زبدة الأُصول (البهائي): ٦٩.

٩. الفوائد المدنية: ٤٠١.

١٠. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٨٤.

١١. أنيس المجتهدين (النراقي) ١: ٩٦.

١٢. العدّة في أُصول الفقه (أبو يعلى) ٢: ٢٥٠.

١٣. روضة الناظر ١: ١٠٤.

١٤. أُنظر: البحر المحيط (الزركشي) ١: ١٨٣، شرح مختصر الروضة ١: ٢٦٥.

١٥. دروس في علم الأُصول ١: ٦٥.

١٦. شرح مختصر الروضة ١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

فإنّ الوجوب والاستحباب كلاهما يدلّان على محبوبيته الفعل، وإنّما الفرق بينهما بأنّه في الوجوب طلب على النحو الإلزام بخلاف الاستحباب فإنّه ليس على نحو الإلزام[١].

(← استحباب)

ثالثاً: التقسيمات

يقسم الأُصوليون الوجوب إلى عدّة تقسيمات وباعتبارات مختلفة، وهي على النحو التالي:

التقسيم الأوّل: الوجوب العيني والكفائي

ينقسم الوجوب من حيث الشخص المطالب بأدائه إلى قسمين: عيني وكفائي:

أ ـ الوجوب العيني: وهو الذي يتعلّق بجميع المكلّفين ولا يسقط عنهم بامتثال البعض، بل لا بدّ لكلّ واحد منهم من امتثال مستقلّ. ومثاله: وجوب الصوم والصلاة[٢].

ب ـ الوجوب الكفائي: ويراد به الوجوب الذي يتعلّق بجميع المكلّفين ويسقط عنهم بامتثال البعض، وعند ترك الجميع، يعاقب الجميع، كوجوب غسل الميت وتكفينه والصلاة على الميت[٣].

التقسيم الثاني: الوجوب التعييني والتخييري

ينقسم الوجوب من حيث تعين المطلوب فيه أو عدم تعينه إلى قسمين: تعييني وتخييري:

أ ـ الوجوب التعييني: ويراد منه وجوب فعل بعينه، ولا يرخّص في تركه إلى بدل كالصلوات اليومية، فإنّه لا يجوز تركها إلى بدل مطلقاً[٤].

ب ـ الوجوب التخييري: وهو الوجوب الذي يتعلّق بشيئين أو أكثر، ويجوز تركه ولكن إلى البدل من قبيل: وجوب خصال كفّارة الافطار العمدي في شهر رمضان على غير المحرم[٥].

التقسيم الثالث: الوجوب المؤقت وغير المؤقت

ينقسم الوجوب من حيث وقته وزمن أدائه إلى قسمين: مؤقت وغير مؤقت:

أ ـ الوجوب المؤقت: وهو ما كان الوقت دخيلاً فيه وهو على قسمين:

الموسّع: وهو الوجوب الذي وقته أوسع ممّا يقتضيه امتثاله كالصلوات اليومية[٦].

المضيّق: وهو الوجوب الذي يكون الوقت المأخوذ

---

١. منتهى الأُصول (البجنوردي) ١: ٢٠٩ و ٣٠٣، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٤٠٦.

٢. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٥، منتهى الدراية (المروج) ٣: ٥٩، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ١٦١، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٣٧.

٣. كفاية الأُصول: ١٤٣، غاية المأمول ١: ٥٠٢، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ١: ٣٢٤، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله: ٣١.

٤. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٥، منتهى الدراية (المروج) ٣: ٣٥، أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ١: ٣٢، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ١: ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

٥. معجم المصطلحات الأُصولية: ١٧٣، الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٥، منتهى الأفكار (الآملي): ٣، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ١: ٣٢٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ١٤٩.

٦. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٤٢ الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٦، الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ٩٢، الإبهاج شرح المنهاج ١: ٩٣، وأنظر: روضة الناظر ١: ١٠٨.

فيه بقدر ما يقتضيه من أمتثال، من قبيل: صوم شهر رمضان[١].

ب ـ الوجوب غير المؤقت: وهو الوجوب الذي لم يحدد لأدائه وقت معين، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوفاء بالنذر[٢].

التقسيم الرابع: الوجوب المطلق والمقيّد

ينقسم الوجوب باعتبار أدائه إلى قسمين: مطلق ومقيّد:

أ ـ الوجوب المطلق: هو الذي ليس وجوبه منوط بقيد أو شرط آخر[٣]. كوجوب الحجّ على الزوجة بالنسبة لإذن زوجها، فإنّه مطلق من هذه الجهة، أي أنّ وجوب الحجّ ليس مترتباً على إذن الزوج، بل هو ثابت على الزوجة بغض النظر عن إذن الزوج وعدم إذنه.

ب ـ الوجوب المقيّد: هو الذي وجوبه منوط بوجوب شيء آخر، كالاستطاعة بالنسبة للحجّ، فإنّ وجوب الحجّ متوقّف على حصول الاستطاعة[٤].

التقسيم الخامس: الوجوب النفسي والغيري

ينقسم الوجوب باعتبار كونه مقصوداً لذاته أو مقصوداً لغيره إلى قسمين: نفسي وغيري:

أ ـ الوجوب النفسي: المشهور بين الأُصوليين أنّ الوجوب النفسي: هو الوجوب الذي لم يكن مترشّحاً من وجوب آخر[٥].

أو هو ما كان وجوبه لنفسه لا بعنوان المقدّمة لواجب آخر، كوجوب الصلاة[٦].

ب ـ الوجوب الغيري: هو الوجوب المترشّح عن وجوب نفسي[٧]. كالوضوء بالنسبة للصلاة، فإنّه لولا وجوب الصلاة لما وجب الوضوء.

ويعبر عن الوجوب النفسي بالوجوب المقصود لذاته، وعن الوجوب الغيري بالوجوب المقصود لغيره[٨].

وبهذا البيان يتبين أنّ هناك فرقاً بين الوجوب النفسي والوجوب الغبري، فإنّ الوجوب النفسي صالح للتحريك نحو متعلّقه بصورة مستقلّة ومنفصلة عن أي وجوب آخر. كما أنّ امتثال الوجوب النفسي يستتبع ثواباً بما هو امتثال له. وبالتأمل في حقيقة الوجوب الغيري ومنشئه، نجد أنّه لا يتمتّع بهذه الميزات والخصائص التي يتمتّع بها الوجوب النفسي، فإنّ من عزم على الصلاة وأتى بالمقدّمة وهي الطهارة ـ مثلاً ـ فليس لأجل كونها محركة، بل التحرّك لأجل امتثال الوجوب النفسي[٩].

---

١. مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ١: ٣٨٤، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح ١: ٢٨.

٢. هداية المسترشدين ٢: ٣٢٨، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٤٢، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح ١: ٢٧.

٣. غاية المأمول (الخوئي) ١: ٣٣٣، نماذج الأُصول في شرح مقالات الأُصول ٢: ٤٣٦، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ١٥٨، تيسير الوصول إلى منهاج الأُصول ٢: ٥٠.

٤. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٦، القواعد والضوابط الفقهية المتضمّنة للتيسير ١: ٢٣٢.

٥. دراسات في علم الأُصول ١: ٢١٠، بحوث في علم الأُصول (عبد الساتر) ٤: ٣٢٩، بداية الوصول في شرح كفاية الأُصول ٧: ٢٧٠، وأُنظر: فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٢٢٠.

٦. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٨، أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٣٦٤.

٧. مصباح الأُصول ٢: ٢٨٤، مجمع الأفكار ومطرح الأنظار ١: ١٨٧.

٨. أُصول الفقه الإسلامي (مطلوب): ٣٦٤.

٩. الدروس (الحيدري) ٣: ١٨٤.

التقسيم السادس: الوجوب التعبّدي والتوصّلي

ينقسم الوجوب من حيث لزوم قصد القربة أو عدمها إلى قسمين: تعبّدي وتوصّلي:

أ ـ الوجوب التعبّدي: هو الوجوب الذي لابدّ في أدائه من قصد القربة، من قبيل: الصلاة اليومية[١].

ب ـ الوجوب التوصّلي: هو الوجوب الذي لا يحتاج في امتثاله إلى قصد القربة، كدفن الميت وكتطهير الثوب من النجاسة[٢].

التقسيم الثامن: الوجوب المحدد وغير المحدد

ينقسم الوجوب من حيث المقدار المطلوب إلى قسمين: محدد وغير محدد:

أ ـ الوجوب المحدد: وهو ما عيّن له الشارع مقداراً معلوماً، فلا تبرأ ذمّة المكلّف منه إلّا إذا أداه على الصفة التي عينها الشارع. ومن ذلك الصلوات الخمس[٣].

ب ـ الوجوب غير المحدد: وهو مالم يعيّن الشارع مقداره، بل طلبه من المكلّف من دون تحديد، مثل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتصدّق على الفقراء إذا وجب بنذر[٤].

رابعاً: الحكم

يُطرح موضوع الوجوب في علم الأُصول في عدّة مواطن، ومن أهمّها:

١ ـ أدوات الدلالة على الوجوب

أ ـ صيغة الأمر ومادّته

المشهور بين الأُصوليين أنّ صيغة الأمر مثل: «افعل كذا» ومادّته مثل: «أمرك بالصلاة» ظاهرتان في الوجوب، ولكن اختلفوا في منشأ هذا الظهور إلى أقوال:

الأوّل: ذهب المشهور إلى أنّ دلالة الأمر مادّة وصيغة على الطلب الوجوبي إنّما تكون بالوضع[٥].

الثاني: دلالة الأمر على الوجوب بحكم العقل[٦].

الثالث: دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق وقرينة الحكمة[٧].

ب ـ الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب

المشهور والمعروف بين الأُصوليين أنّ استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب والبعث يدلّ على الوجوب[٨]، بل يمكن أن يقال: إنّها أقوى دلالة على

---

١. كفاية الأُصول: ٧٢، غاية المأمول (تقريرات السيد الخوئي) ١: ٢٥٥.
٢. مبادئ أُصول الفقه (الفضلي): ١٦، الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٥٧.
٣. علم أُصول الفقه (خلاف): ٩٧، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ١: ٣٢١.
٤. الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ١: ٣٢١، علم أُصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع (خلاف) ١: ١٠٥.
٥. قوانين الأُصول: ٨٣، أنيس المجتهدين (النراقي) ٢: ٦٠٢، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١١، مذكرة أُصول الفقه (الشنقيطي): ١٩٢، المحصول (الرازي) ١: ٢١٩، معالم أُصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة ١: ٣٩٨.
٦. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ١٣٦ ـ ١٣٧، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١١٣.
٧. ذكره المحقّق العراقي في مقالات الأُصول ١: ٢٢٢، وكذلك في نهاية الأفكار (البروجردي) ١ ـ ٢: ١٦٢.
٨. مفاتيح الأُصول: ١١٦، كفاية الأُصول: ٧١، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١١٤، مصباح الأُصول ١: ٢٩٥، البحر المحيط ٢: ٣٧١، علم أُصول الفقه (خلاف): ١٧٣، طرق الكشف عن مقاصد الشارع (جغيم): ٦٥ ـ ٦٦، المطلق والمقيد (الصاعدي): ٩٦ ـ ٩٧.

الوجوب من صيغة الأمر[١]. وفي المقابل ثمة رأي يقول: دلالة الجملة الخبرية على الوجوب دلالة مجازية، وقد يكون للجملة الخبرية أكثر من معنى مجازي، فبعد ما خرجت عن معناها الحقيقي فلا مرجّح لمجاز الوجوب على المجازات الأُخرى، فتكون مرددة بين الوجوب والاستحباب[٢].

كما لو افترضنا أنّ الإمام عليه السلام قد سُئِلَ عن حكم مَنْ أحدث أثناء غسل الجنابة، فأجاب: بقوله: «أعاد الغسل» أو: «يعيد الغسل»، وما شابه ذلك، فهذه جملة خبرية قد استعملت وأُريد منها الطلب.

ج ـ صيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر

يكاد يجمع الأُصوليون أنّ صيغة الفعل المضارع المقرون بلام الأمر تدلّ على الطلب الوجوبي، حالها حال صيغة الأمر[٣]، كما في قوله عليه السلام فيمن صلى في ثوب نجس، فلم يذكره إلّا بعد فراغه: «فليعد صلاته».

(← أمر)

٢ ـ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته

وقع الخلاف بين الأُصوليين في أنّ وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدّمته، كالحكم بوجوب الصلاة مثلاً هل يستلزم وجوب تحصيل الطهارة؟ في المسألة أقوال نذكر أهمّها:

الأوّل: إنّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته مطلقاً، وهو ما عليه المشهور[٤].

الثاني: إنّ وجوب شيء يستلزم وجوب مقدّمته الموصلة خاصّة[٥].

الثالث: إنّ وجوب شيء لا يستلزم وجوب مقدّمته شرعاً مطلقاً[٦].

(← مقدّمة)

٣ ـ وجوب شيء يستلزم حرمة ضدّه

المعروف بين الأُصوليين أنّ إيجاب شيء يقتضي حرمة ضدّه العامّ، مثلاً: إيجاب الصلاة يقتضي حرمة ترك الصلاة[٧].

أمّا الضدّ الخاصّ، كإزالة النجاسة بالنسبة إلى الصلاة. فهل الأمر بالشيء يقتضي حرمة ضدّه الخاصّ؟ بمعنى: هل الأمر بالصلاة يقتضي حرمة الإزالة أو لا؟

إنّ هذه المسألة من المسائل التي اختلف فيها الأُصوليون، فقد ذهب أكثر الأصوليين أنّ وجوب شيء لا يستلزم حرمة ضدّه الخاصّ[٨].

---

١. مفاتيح الأُصول: ١١٦، كفاية الأُصول: ٧١.
٢. أُنظر: مفاتيح الأُصول: ١١٦.
٣. الدروس (الحيدري) ١: ٣٧٥، شرح الأُصول من الحلقة الثانية (الصنقور البحراني) ١: ٢١٩، مذاكرة الأُصول في الحلقة الأولى والثانية (آل صفوان) ٢: ٧٥، الكافي في أُصول الفقه (الحكيم) ١: ١٤٦، المحكم في أُصول الفقه ١: ٢٦٧، التمهيد (المنياوي): ٣٢ ـ ٣٣، المطلق والمقيّد (الصاعدي): ٩٦، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ١: ٣٠٨، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ١٥٥، تيسير علم أُصول الفقه: ٢٤٠.
٤. كفاية الأُصول: ١٢٦، بدائع الأفكار في الأُصول: ٣٩٩ ـ ٤٠٠، روضة الناظر ١: ١٩، المحصول (الرازي) ١: ٢٨٩.
٥. أُنظر: كفاية الأُصول: ١١٧.
٦. محاضرات في أُصول الفقه (موسوعة الإمام الخوئي) ٤٤: ٢٨٢.
٧. الوافية في أُصول الفقه: ٢٢٢، قوانين الأُصول: ١٠٨.
٨. معالم الدين: ٦٣، الوافية في أُصول الفقه: ٢٢٢، قوانين الأُصول: ١٠٨.

بينما يرى آخرون أنّ وجوب الشيء يستلزم حرمة ضدّه الخاصّ، فوجوب الصلاة يقتضي حرمة ازالة النجاسة من المسجد؛ لأنّهما ضدّان، والمكلّف غير قادر على أن يجمع بينهما [١]. وثمة رأي يقول: إنّ وجوب شيء لا يسلتزم النهي عن ضدّه مطلقاً، سواء كان عامّاً أم خاصّاً [٢]. وفي المقابل أنّ المعروف بين جمهور أُصوليي أهل السنّة أنّ إيجاب شيء يسلتزم النهي عن ضدّه مطلقاً [٣].

(← أمر)

٤ ـ نسخ الوجوب

اختلف الأُصوليين في أنّ الشارع اذا أوجب شيئاً، ثُمّ نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أو لا؟ في المسألة أقوال:

الأوّل: المشهور بين الأُصوليين عدم دلالة الدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز، لا بالمعنى الأعمّ ولا بالمعنى الأخصّ، وهذا ما ذهب إليه ابن الشهيد الثاني [٤]، والأخوند الخراساني [٥]، والخوئي [٦]، والغزالي [٧]، والجويني [٨]، والزركشي [٩] وغيره.

الثاني: إمكان بقاء الجواز، وبه قال العلّامة الحلّي [١٠] والسبكي [١١]، والأسنوي [١٢].

الثالث: يبقى الندب وإليه يذهب القاضي [١٣] وابن المبرد الحنبلي [١٤] وآخرون.

(← نسخ)

٥ ـ ليس من شرط الوجوب تحقّق العقاب على الترك

يكاد يجمع أُصوليي أهل السنّة أنّه ليس من شرط الوجوب تحقّق العقاب على الترك، والذي يقتضي العقاب على تركه هو دليل آخر لا مجرّد الأمر [١٥].

٦ ـ قيود الوجوب وشروطه

هناك اختلاف بين شروط الواجب وشروط الوجوب، فإنّ شروط الوجوب لها دخل في الغرض من الحكم، فما لم يتحقّق الشرط فلا غرض، كالزوال بالنسبة إلى الصلاة، وأما شروط الواجب لها دخل في فعلية الغرض، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، إذ الغرض من الصلاة موجود سواء وجدت الطهارة أو لا، لكن فعلية الغرض موقوفة عليها [١٦].

---

١. أُنظر: كفاية الأُصول: ١٢٩.
٢. أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ٣٦١.
٣. العدّة في أُصول الفقه (القاضي) ٢: ٣٦٨، روضة الناظر ١: ١٤٧ ـ ١٤٨، المحصول (الرازي) ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٤، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ٢٦.
٤. معالم الدين (نجل الشهيد الثاني): ٨٦.
٥. كفاية الأُصول: ١٣٩ ـ ١٤٠.
٦. أجود التقريرات ١: ٢٠٨.
٧. المستصفى ١: ٨٨، المنخول: ١٨٦.
٨. التلخيص في أُصول الفقه ١: ٣٨٣ ـ ٣٨٤.
٩. نسبه الزركشي إلى أكثر الأصحاب في البحر المحيط ١: ٢٣٢.
١٠. مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٠٨.
١١. الإبهاج في شرح المنهاج ١: ١٢٦.
١٢. نهاية السول ١: ٥١.
١٣. العدّة في الأُصول ٢: ٣٧٤.
١٤. غاية السول ١: ٩٢.
١٥. المحصول (الرازي) ١: ٢٩٥، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب ٢: ٥٦٥، المسودة في أُصول الفقه: ٤١، المحصول (ابن عربي) ١: ٥٥ و٦٩، حكاه القرافي عن القاضي في شرح تنقيح الفصول: ١٤٩، الواضح في أُصول الفقه ٢: ٥٢١ ـ ٥٢٢.
١٦. تحقيق الأُصول ٣: ٢٢٨.

فالمكلّف لا يجب عليه تحصيل قيود الوجوب؛ لأنّه غير مسؤول عقلاً عن إيجادها، فما لم يوجد القيد لا وجود للوجوب أصلاً، فإنّ القيود قد تكون مقدورة: كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ. أو غير مقدورة: كالزوال بالنسبة إلى الحجّ.

وهذا بخلاف القيود التي تؤخذ في الواجب، لا بدّ أن تكون اختيارية ومقدورة للمكلّف؛ لأنّ المكلّف مسؤول عن توفيرها، ولا مسؤولية ولا تكليف إلّا بالمقدور[١].

وحي

قاسم الساعدي

أوّلاً: التعريف

لغةً

الوحي: هو الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكلّ ما ألقيته إلى غيرك. يقال. وحيت إليه الكلام وأوحيت ووحىٰ وحياً وأوحىٰ أيضاً كتب[٢].

وقال في الصحاح: وأصل الوحي في اللغة كلّها إعلام في خفاء ولذلك صار الإلهام يسمّىٰ وحياً[٣].

اصطلاحاً

وردت تعاريف كثيرة في اصطلاح الوحي خصوصاً في مصادر علوم القرآن، ولكن نذكر منها:

أ ـ الوحي هو الكلام الخفي، ثُمّ قد يطلق علىٰ كلّ شيء قصد به إفهام المخاطب على السرّ له عن غيره والتخصيص له به دون من سواه وإذا أُضيف إلى الله تعالى كان فيما يخصّ به الرسل دون من سواهم على عرف الإسلام وشريعة النبي ﷺ[٤]. قال الله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنا إِلىٰ أُمِّ مُوسىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[٥].

ب ـ الوحي: وهو واسطة اتّصال الأنبياء بالسماء وامدادهم الدائم بمادّة النبوة[٦].

ج ـ وقد أطلق هذا اللفظ (الوحي) على الطريقة الخاصّة التي يتّصل بها الله تعالى برسولِهِ. نظراً إلى خفائها ودقّتها وعدم تمكّن الآخرين من الإحساس بها. ولم يكن الوحي هو الطريقة التي تلقى بها خاتم الأنبياء وحده كلمات الله، بل هو الطريقة العامّة لاتّصال الأنبياء بالله وتلقيهم الكتب السماوية منه تعالى كما حدّث الله بذلك رسوله في قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلىٰ نُوحٍ والنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنا إِلىٰ إِبْراهِيمَ وَإِسْمٰعِيلَ وَإِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْباطِ وَعِيسىٰ ...﴾[٧ و٨].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

إلهام

ذكرت تعاريف مختلفة للإلهام، هي:

ما حرّك القلب بعلم يدعوك الى العمل به من غير

---

١. دروس في علم الأُصول ١: ٢٨٩ ـ ٢٩٠، محاضرات في أُصول الفقه ٢: ١٥٦، أُنظر: المباحث الأُصولية (الفياض) ٣: ٢٣٤ ـ ٢٣٥، و٤: ١٠٨ ـ ١٠٩.

٢. لسان العرب ٤: ٤٢٤٠ مادّة: «وحي».

٣. المختار من صحاح اللغة: ٥٦٥، مادّة: «وحي»، والقاموس المحيط: ١٢٠٧، مادّة: «وحي»، والمصباح المنير: ٦٥١، مادّة: «وحي».

٤. تصحيح اعتقادات الإمامية (المفيد): ١٢٠.

٥. القصص: ٧.

٦. دلائل الإمامة (ابن جرير): ٨.

٧. النساء: ١٦٣.

٨. علوم القرآن (الحكيم): ٢٥.

استدلال بآية ولا نظر في حجّة[١]. أو هو ما يلقى في القلب بطريق الفيض فلايجب اسناده. واستناده إلى المعرفة بالنظر في الأدلّة[٢].

أو هو إيقاع شيء في القلب يثلج له الصدر يخصّ به الله تعالى بعض أصفيائه[٣].

وفرقه عن الوحي من حيث كونه يكون إلقاء في الروع، بينما الوحي يكون مشافهة بواسطة الملك، وقد يترادفان فإنّه قد يقصد من الوحي الإلهام.

ثالثاً: أقسام الوحي

الوحي نوعان: ظاهر وباطن.

فالظاهر: ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل عليه السلام فوقع في سمعهِ بعد علمهِ بالمبلّغ وهو جبرئيل عليه السلام ـ بآية قاطعة تنافي الشكّ والاشتباه بأنّه جبرئيل عليه السلام ـ وهو الذي يعبّر عنه بالذي أنزل عليهِ بلسان الروح الأمين.

الثاني: ما بينهُ بقولهِ أو ثبت عنده بإشارة الملك من غير بيان بكلام كما قال صلى الله عليه وآله: «إنّ روح القدس نفث في روعي أنّ نفساً لن تموت حتّىٰ تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجملوا في الطلب...» [٤].

الثالث: ما تبدّىٰ لقلبه بلا شبهة بإلهام من الله تعالىٰ بأن أراه نوراً من عنده وهذا هو المسمّىٰ إلهام.

الوحي الباطن: هو تأييد القلب على وجهٍ لا يبقىٰ فيه شبهة ولا شكّ ولا معارض ولا مزاحم، وذلك بأن يظهر له الحقّ بنور في قلبه من ربّه يتّضح له حكم الحادثة به وإليه أشار الله تعالىٰ: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النّاسِ بِما أَراكَ اللّهُ﴾ [٥]. وكلّ ذلك خاصّ بالرسول صلى الله عليه وآله وتثبت به الحجّة القاطعة ولا شركة للأُمة في ذلك إلّا أن يكرم الله به من يشاء من أُمته لحقهِ وذلك الكرامة للأولياء[٦].

وهنالك من قسمه إلى ثلاثة صور:

الأُولى: إلقاء المعنى في قلب النبي صلى الله عليه وآله أو نفثه في روعة بصورةٍ يحسن بأنّه تلقاه من الله تعالى.

الثانية: تكليم النبي صلى الله عليه وآله من وراء حجاب كما نادى الله موسى عليه السلام من وراء الشجرة وسمع نداءه.

الثالثة: هي التي متى أطلقت انصرفت إلى ما يفهمه المتدين عادةً من لفظة الإيحاء حين يلقى ملك الوحي المرسل من الله إلى نبي من الأنبياء ما كلّف إلقاؤه إليه سواء أنزل عليه في صورة رجل أم في صورته الملكية[٧].

وقد أُشير إلى هذه الصور الثلاث في قوله تعالى: ﴿وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللّهُ إِلّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [٨].

وهنالك من قسَّم الوحي إلى قسمين:

الوحي المتلو وهو القرآن والوحي غير المتلو وهو السنّة [٩].

---

١. تقويم الأدلّة: ٣٩٢.

٢. رياض السالكين ١: ٣١٨.

٣. جمع الجوامع حاشية اليتائي ٢: ٥٥٠.

٤. تهذيب الأحكام (الطوسي) ٦: ٣٢١ باب المكاسب ح ١، مستدرك الوسائل (النوري) ١٣: ٢٧ باب (١٠) ح ١.

٥. النساء: ١٠٥.

٦. كشف الأسرار (البخاري) ٣: ٣٨٤ ـ ٣٨٦، كشف الأسرار (النسفي) ٢: ١٦٨.

٧. علوم القرآن (الحكيم): ٢٦.

٨. الشورى: ٥١.

٩. روضة الطالبين ١: ١١.

ويذهب البعض الى أنّ هناك ما يشبه الوحي في حقّ رسول الله ﷺ وهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد. فإنّما يكون من رسول الله ﷺ بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي؛ لقيام الدليل علىٰ أنّه ثواب لا محال. فإن كان لا يقرّ على الخطأ، فكان ذلك منه حجّة قاطعة. ومثل هذا من الأُمة لا يُجعل بمنزلة الوحي؛ لأنّ المجتهد يخطئ ويصيب. فقد عُلِمَ أنّه كان لرسول الله ﷺ من صفة الكمال ما لا يحيط به إلّا الله. فلاشكّ أنّ غيره لا يساويه في أعمال الرأي والاجتهاد في الأحكام. وهذا يبتني على اختلاف العلماء في أنّه ﷺ هل كان يجتهد في الأحكام ويعمل بالرأي فيما لا نصّ فيه [1].

(← اجتهاد)

رابعاً: الحكم

تناول الأُصوليون مبحث الوحي من عدّة جوانب نورد هنا بعض البحوث في هذا المجال.

الأوّل: مدّة انتظار الرسول الوحي

اختلف بعض الأُصوليين في مدّة انتظار الرسول ﷺ الوحي فمنهم من قال: الانتظار ثلاثة أيّام، وقيل: بخوف فوت الفرض؛ وذلك بحسب الحوادث كانتظار الولي الأقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفوء.

قال النسفي: هو مأمور بانتظار الوحي فيما يوحى إليه. أي إذا نزلت حادثة بالنبي ﷺ بين يديه يجب عليه الانتظار إلى ثلاثة أيّام أو إلى أنّ يخاف فوت الفرض، ثُمّ العمل بالرأي بعد انقضاء مدّة الانتظار فإن كان أصاب الرأي لم ينزل الوحي عليه في تلك الحادثة وإن كان أخطأ في الرأي ينزل عليه الوحي للتنبيه على الخطأ [2].

الثاني: حقيقة الحكم المجعول والحكم الموحىٰ

إنّ حقيقة الحكم المجعول ـ وهو الإنشاء بداعي جعل الداعي ـ إمّا أن يكون له مقام غير مقام الوحي أو لا.

فأمّا إن كان له مقام غير مقام الوحي، بحيث يكون بحقيقته مجعولاً ويكون الوحي به تبليغاً لذلك الحكم المجعول بلسان جبرئيل ﷺ على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم فحينئذٍ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء وشكّ في بقائه بنفسه صحّ لنا استصحابه.

وإن كان مقام ثبوته وجعله مقام الوحي به بلسان جبرئيل ﷺ على قلب النبي الموحى إليه فذلك الإنشاء القائم بجبرئيل ﷺ الوارد على قلب ذلك النبي ﷺ عين جعله منه تعالىٰ، من دون سبق الجعل فحينئذٍ يكون الباقي هو عين ذلك الموحىٰ به إلى ذلك النبي ﷺ، فإذا بقي هذا الحكم في شريعة أُخرىٰ كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق في ذلك الحكم الخاصّ.

وحيث إنّ نبينا ﷺ أفضل الأنبياء ولا يكون تابعاً لنبي من الأنبياء في حكم من الأحكام. حيث قد وردت الروايات في رد النبي ﷺ على اليهود: «لو أدركني موسىٰ،

---

١. أُصول السرخسي ٢: ٩١.

٢. أُنظر كشف الأسرار (البخاري) ٣: ٣٨٦، كشف الأسرار النسفي ٢: ١٦٨.

ثُمّ لم يؤمن بي وبنبوتي ما نفعه إيمانه شيئاً ولا نفعتهُ النبوة»[١].

فلا محال يكون المجعول في شريعته ﷺ مماثلاً لما في شريعة موسىٰ عليه السلام فأُمته مأمورة بذلك الحكم من حيث إنّه أوحي به إلى نبيهم ﷺ لا من حيث إنّه أوحي به إلى موسى عليه السلام.

وعليه فجميع أحكام هذه الشريعة المقدّسة أحكام حادثة وهي إمّا مماثلة لما في الشرائع السابقة أو مضادّة أو مناقضه فالشكّ دائماً يؤول إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل. لا إلى بقاء ما في الشريعة السابقة وعدمه ليجري الاستصحاب[٢].

الثالث: هل يمكن استقرار الإجماع قبل انقطاع الوحي أو لا؟

أجاز السيّد المرتضى وقوع الإجماع في زمن الوحي بناءً على أنّ الإجماع هو اتّفاق من يعلم أنّ المعصوم عليه السلام في جملتهم وبأنّ الأدلّة التي استدلّوا بها على صحّة الإجماع لا تختصّ بما بعد انقطاع الوحي[٣].

وأمّا الجمهور: فقد أنكروا ذلك وقالوا: إذا اتّفق المسلمون علىٰ شيء في زمن النبي ﷺ فإن كان منضماً إلى قوله ﷺ ففيه الحجّة لا في قول غيره فلم يكن إجماعاً وإن كان منفرداً عن قوله ﷺ لم يعتد به[٤].

قال صاحب المحصول: إنّ الإجماع إنّما ينعقد دليلاً بعد وفاة رسول الله ﷺ؛ لأنّه ما دام حيّاً لم ينعقد إجماع من دونه، لأنّه سيّد المؤمنين ومتى وجد قوله فلا عبرة بقول غيره[٥].

وقال الآمدي: إجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجّة بالإجماع وإنّما يكون حجّة بعده[٦].

(← اجماع)

الرابع: الحكم الناسخ إذا كان مع الوحي أو النبي ﷺ هل يثبت حكمه أو لا؟

اتّفق العلماء على أنّ الناسخ إذا كان مع جبرئيل ولم ينزل به إلى النبي ﷺ لم يثبت له حكم في حقّ المكلّفين. بل هم مكلّفون بالحكم الأول وعلى ما كانوا عليه قبل إلغاء الناسخ إلى جبرئيل. واختلفوا فيما إذا ورد النسخ إلى النبي ﷺ ولم يبلّغ الأُمّة هل يتحقّق النسخ في حقّهم بذلك أو لا؟

ذهب بعض الشافعية إلى الإثبات. وبعضهم إلى النفي، وبه قالت الحنفية وأحمد بن حنبل. واختاره الآمدي[٧].

(← نسخ)

الخامس: الوحي والعصمة

اختلفت كلمات العلماء. هل كان الرسول ﷺ معصوم قبل البعثة والوحي أو لا؟ فمنهم من قال إنّه غير معصوم

---

١. الأمالي (الصدوق): ٢٨٧.

٢. نهاية الدراية في شرح الكفاية (الإصفهاني) ٥ ـ ٦: ١٨١، زبدة الأُصول الروحاني ٤: ١١٢.

٣. الذريعة (المرتضى): ٤٥٦.

٤. معارج الأُصول (الحلّي): ١٧٣، معالم الدين (ابن الشهيد الثاني): ٢٢٠.

٥. المحصول (الرازي) ١: ٥٥٩.

٦. الإحكام (الآمدي) ١ ـ ٢: ١٧٨.

٧. نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الحلّي) ٣: ٩٩، والإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ١٥٢.

قبل البعثة والوحي، ولكن الإجماع أنّ النبي ﷺ معصوم بعد البعثة [١].

بخلاف الإمامية فإنّهم يعتقدون أنّه معصوم قبل نزول الوحي عليه وبعده وقد استدلّوا على ذلك بأُمور من قبيل:

أوّلاً: إذا لم يكن الرسول ﷺ معصوماً عن الخطأ لم يحصل للأُمة اليقين بصدقه وصحّة قوله في تبليغ الوحي، وإذا لم يكن معصوماً من الذنوب سقطت مكانته في أعين الناس وكلام العالم بلا عمل لا يؤثّر في نفوس الناس فلا يحصل الغرض المقصود من البعثة.

ثانياً: إن منشأ الخطأ والذنب هو من ضعف العقل والارادة وعقل النبي كامل؛ لأنّه باتّصاله بالوحي وصل إلى الحقّ أي حقّ اليقين ـ وصار يرى الأشياء على واقعها كما هي ـ وإرادته لا تتأثّر إلّا بإرادة الله سبحانه وتعالى فلا يبقى مجال للخطأ والذنب [٢].

السادس: هل يمكن النسخ بعد انقطاع الوحي

اختلفت كلمات الأعلام في إمكان النسخ بعد انقطاع الوحي فأنكره جماعة وقالوا: يشترط في النسخ أن يكون في زمن الوحي فلا نسخ بعد وفاة الرسول ﷺ [٣].

وأثبته آخرون قائلين: إنّ حقيقته النسخ هو بيان انتهاء مدة استمرار الحكم وهذا يستحيل وقوعه بعد انقطاع الوحي. هذا إذا كان مستنده الوحي والإلهام ونزول جبرئيل عليه السلام وغير ذلك ممّا يختصّ بالأنبياء.

وأمّا إذا كان مستنده إيقاف النبي ﷺ وإخباره لوصيه باستمرار الحكم إلى غاية فلانيّة مع أمره عليه السلام إيّاه ﷺ ببيان انتهاء مدّة استمراره عند حلول الغاية فلا استحالة فيه أصلاً [٤].

(← نسخ)

ورود

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

والورد: إتيان الماء ثُمّ صار إتيان كلّ شيء ورداً [٥].

الورود: الإتيان إلى الشيء دون الدخول فيه [٦].

يقول الهروي: الورود عند العرب: موافاة المكان قبل دخوله [٧].

وجاء في المعجم الوسيط: ورد وروداً، وفلان على المكان، أي: أشرف على المكان دخله أم لم يدخله [٨].

اصطلاحاً

الورود: عبارة عن خروج الشيء عن أحد الدليلين حقيقة بعناية التعبّد بالآخر، كخروج الشبهة عن

١. إرشاد الفحول ١: ١٦١، جمع الجوامع في أُصول الفقه: ٣٤٦.
٢. مقدّمة منهاج الصالحين (الوحيد الخراساني) ١: ٦١.
٣. المستصفى ١: ١٤٧، أُصول الفقه الإسلامي (الزحيلي) ٢: ٩٥٣، الوجيز في أُصول التشريع الإسلامي هيتوا: ٢٤٥.
٤. منتهى الأُصول ٢: ٥٧٢، مصباح الأُصول (الخوئي) ٣: ٣٨٢.
٥. ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٥٧٩، مادّة: «ورد».
٦. الإبانة في اللغة العربية ٤: ٥٤٠، مادّة: «ورد».
٧. الغريبين في القرآن والحديث ٦: ١٩٨٧، مادّة: «ورد».
٨. المعجم الوسيط ٢: ١٠٢٤، مادّة: «ورد».

موضوع الأُصول العملية بالتعبّد بالأمارات والأُصول الشرعية[١].

مثاله: «أكرم العلماء» فإنّ الفاسق خارج عن عموم العلماء من الموضوع بعناية التعبّد من الشارع بلا خروج تكويني، فيكون الدليل الدالّ على التعبّد وارداً على الدليل المثبت لحكم موضوعه.

فالورود إذاً يُتصوّر في حالتين:

الأُولى: أن يكون الدليل الوارد نافياً لموضوع المجعول في الدليل المورود حقيقة، كما لو قال المولى: «توضّأ»، وقال للمكلّف الفاقد للماء: «تيمّم»، فإنّ التنافي هنا ليس بين الجعلين وإنّما هو بين المجعولين؛ إذ لا يمكن أن يكون كلّاهما فعلياً في عهدة المكلّف، فعند وجود الماء يجب على المكلّف الوضوء، ويكون دليله نافياً لموضوع المجعول في دليل التيمّم؛ لأنّ موضوعه فقدان الماء والمفروض أنّه موجود.

الثانية: أن يكون الدليل الوارد موسّعاً وموجداً لفرد من موضوع المجعول في الدليل المورود، كما لو قال المشرع: «لا تفتِ إلّا بحجّة»، ثُمّ قال: «الأمارة حجّة»، فيجوز له الإفتاء لو قامت عنده أمارة، لأنّه إفتاء بحجّة، فيكون دليل حجّيّة الأمارة وارداً على دليل عدم جواز الإفتاء إلّا بحجّة، إذ يحقّق فرداً من موضوعه حقيقة[٢].

ثانياً: الألفاظ ذات الصلة

١ ـ حكومة

وهي عبارة عن كون الدليل ناظراً إلى حال دليل آخر شارحاً ومفسّراً له، سواء كان نظره إلى موضوع الدليل الآخر أو محموله، وسواء كان النظر بنحو التوسعة أم التضييق، متقدّماً كان الناظر أم متأخّراً، فيسمّى الدليل الناظر حاكماً والمنظور إليه محكوماً من قبيل: «أكرم العالم» و«الفاسق ليس بعالم» فالدليل الثاني حاكم ومضيّق للدليل الأوّل، باعتباره يضيّق مفهوم العالم[٣].

وبهذا يتّضح الفرق بينها وبين الورود وهو أنّ الخروج في الورود إنّما يكون حقيقياً ببركة التعبّد، بينما الخروج في الحكومة يكون حكمياً وتنزيلياً وبعناية ثبوت المتعبّد به اعتباراً[٤].

(← حكومة)

٢ ـ تخصّص

هو عبارة عن خروج الشيء عن موضوع الدليل خروجاً حقيقياً وجدانياً تكوينياً، كخروج العلم الوجداني عن أدلّة الأُصول والأمارات، وكخروج غير المجتهد أو غير العادل عن موضوع «قلّد المجتهد العادل»[٥].

والفرق بينه وبين الورود هو أنّ التخصص يشارك الورود في كون الخروج في كلّ منهما يكون على وجه الحقيقة إلّا أنّ الخروج في الورود يكون بعناية التعبّد،

---

١. فوائد الأُصول ٤: ٥٩٢، نهاية الأفكار ٣: ١٩٦.

٢. الدروس (الحيدري) ٤: ٢٨٧ ـ ٢٨٨.

٣. فوائد الأُصول ٤: ٥٩٢، أجود التقريرات ٢: ١٠، اصطلاحات الأُصول: ١٢٦، وأُنظر: المحكم في أُصول الفقه (الحكيم) ٦: ٦٤.

٤. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٢٢٦، مذاكرة الأُصول في كتاب الحلقة الأُولى والثانية ٢: ٣٧٣.

٥. منتهى الأُصول (البجنوردي) ٢: ٥٣٤، وأُنظر: فوائد الأُصول ٤: ٥٩١ ـ ٥٩٢، أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٢٢٥.

بخلاف التخصص فيكون الخروج بذاته تكويناً بلا عناية التعبّد[١].

(← تخصص)

٣ ـ تخصيص

اختلفت عبارات الأُصوليين في تعريفهم للتخصيص، وإن كانت متفّقة في المعنى، فقد عرفه البعض: بأنّه قصر العامّ على بعض مسمياته[٢]. وعرفه ثانٍ: بأنّه قصر العام على بعض أفراده[٣]. وعرفه ثالث: هو إخراج بعض ما يتناوله الخطاب عن الخطاب لشموله بتقدير عدم وجود المخصص جميع الأفراد في نفسه والمخصص أخرج بعضها عنه[٤].

وعرفه رابع: بأنّه إخراج بعض الأفراد عن شمول الحكم العامّ بعد أن كان اللفظ في نفسه شاملاً له لولا التخصيص[٥]. من قبيل: وجوب الصوم على كلّ مكلّف، وإخراج المسافر عن حكم الصيام رغم دخوله في موضوع الحكم العامّ.

وبهذا البيان لمعنى التخصيص يتّضح الفرق بينه وبين الورود هو أنّ التخصيص رفع الحكم مع حفظ الموضوع، والورود رفع الحكم برفع الموضوع حقيقة أو وجداناً بعناية التعبّد[٦].

(← تخصيص)

٤ ـ تقييد

هو رفع اليد عن الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمة؛ باعتبار وجود دليل على التقييد. من قبيل: «أكرم الشعراء ولا تكرم فساقهم» فوجود دليل متّصل على التقييد رافع لمقدّمات الحكمة يكون وارداً على دليلية الدالّ الآخر على الإطلاق وهو نحو من الورود يغاير الورود المتقدّم، فإنّ ما تقدّم من الورود كان يعني رفع الموضوع لمفاد أحد الدليلين بسبب مفاد الآخر، وأمّا هذا النحو من الورود يعني ارتفاع دليلية أحد الدليلين بسبب دليلية الدليل الآخر[٧].

(← تقييد)

٥ ـ تزاحم

هو حالة التنافي بين الامتثالين من دون وجود تنافٍ بين الجعلين ولا المجعولين، كما في «صلِ» و«أنقذ الغريق»، فإنّ امتثالهما معاً متعذّر للمكلّف لعدم سعة قدرته على الإتيان بهما معاً في وقت واحد. والفرق بينه وبين الورود الذي هو عبارة عن التنافي بين المجعولين مع كون أحد الدليلين ناظراً إلى موضوع المجعول في الدليل الآخر وموسّعاً له أو مضيّقاً حقيقة، بينما يكون التزاحم هو عبارة عن التنافي بين الدليلين في مقام الامتثال. ومن هنا نعرف أنّ حالات الورود وحالات التزاحم خارجة عن نطاق التعارض الحقيقي بين الأدلّة، ولا ينطبق عليها أحكام

---

١. أُصول الفقه (المظفر) ٣ ـ ٤: ٢٢٥، منتهى الأُصول (البجنوردي) ٢: ٥٣٤، اصطلاحات الأُصول: ٩٧.

٢. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب ٢: ٢٣٤، وأُنظر: التحبير شرح التحرير ٦: ٢٥٠٩.

٣. أُنظر: الجامع لجوامع العلوم: ١٩٥.

٤. أُصول الفقه (ابن مفلح) ٣: ٨٨.

٥. فوائد الأُصول ٤: ٧١٤، أُصول الفقه (المظفر) ١ ـ ٢: ١٩١.

٦. غاية المأمول ٢: ١٧٩.

٧. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ١٨٠.

هذا التعارض، بل حالات الورود يتقدّم فيها الوارد على المورود دائماً، وحالات التزاحم يتقدّم فيها الأهمّ على المهمّ[١].

(← تزاحم)

ثالثاً: الأقسام

ينقسم الدليل الوارد الرافع لموضوع الدليل المورود بلحاظ كيفية الرفع فيه إلى عدّة أقسام، أهمّها:

١ ـ أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود بلحاظ فعلية مجعوله. ومثاله: دليل حرمة إدخال الجنب في المسجد الذي يرفع بفعلية مجعوله موضوع دليل صحّة إجازة الجنب للمكث في المسجد، إذ يجعلها إجارة على الحرام، وصحة الإجارة مقيّد بعدم كونها كذلك.

٢ ـ أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود بلحاظ وصوله إلى المكلف، فإذا صار فعلياً ووصل إلى المكلّف بأن علم المكلّف به، إمّا علماً حقيقياً كالقطع وإمّا تعبّدياً كالأمارات ونحوه، من قبيل: دليل الوظيفة الظاهرية الذي يرفع بوصول مجعوله عنوان المشكل المأخوذ في موضوع دليل القرعة.

٣ ـ أن يكون الدليل الوارد رافعاً لموضوع الدليل المورود بلحاظ الامتثال، فإذا صار فعلياً ووصل إلى المكلّف بأنحاء الوصول وامتثله، ارتفع بذلك موضوع الدليل المورود. ومثاله: دليل وجوب الأهمّ الذي يرفع بامتثاله موضوع دليل وجوب المهمّ[٢].

رابعاً: الحكم

يُطرح بحث الورود في عدّة مواطن:

١ ـ تقديم الدليل الوارد على الدليل المورود

لا شكّ في تقديم الدليل الوارد على المورود، وكلّ من تناول الموضوع أشار إلى هذا دون أن يورد رأياً مخالفاً في هذا المضمار. ويبدو أنّ هذا ممّا أجمع عليه العلماء، لكن النقطة الجديرة بالاهتمام هي ملاك هذا التقديم.

ملاك تقديم الوارد على المورود

الملاك: هو أنّ أحد الدليلين ناظر إلى مقام يختلف عن المقام الذي ينظر إليه الآخر، وبعد ورود الدليل الوارد والأخذ به يرتفع موضوع الدليل المورود حقيقة، فلا يبقى لوروده حينئذٍ مجال لارتفاع موضوعه. وعليه فلا منافاة بينهما عرفاً كي يقع البحث في تقديم أيّهما، لعدم التنافي بين الجعلين، بمعنى: أنّ المجعول في الدليل الوارد هو الذي يكون فعلياً دون المجعول في الدليل المورود. وهذا يُنتزع من نفس فرض الورود وتقيد مفاد أحد الدليلين بعدم الآخر، فمع ورود الأمارة مثلاً يتحقّق البيان حقيقة، فينتفي (لا بيان) الذي هو موضوع القاعدة العقلية التي

١. دروس في علم الأُصول ١: ٤١٦، الدروس (الحيدري) ٤: ٢٨٨، وأُنظر: بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ٦٧.

٢. دروس في علم الأُصول ٣: ٢١٩ ـ ٢٢٠، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ٥١ ـ ٥٣.

يبتني عليها أصل البراءة، فلا تبقى القاعدة حينئذٍ لارتفاع موضوعها[١].

٢ ـ جريان الورود في التعارض بين الدليل المحرز والأصل العملي

على ضوء ما تقدّم نعرف أن الورود ليس من التعارض الحقيقي، سواء كان الدليل الوارد موجداً لفرد حقيقي من موضوع الدليل المورود، أو نافياً له حقيقة لموضوع ذلك الدليل؛ باعتبار أنّ دليل الوارد يرفع موضوع دليل المورود تكويناً بواسطة التعبّد الشرعي، فلا تعارض بينهما، إذ لا منافاة بين الدليلين[٢].

عند قيام دليل محرز على حكم فلا شكّ في أنّه لا تجري فيه الأُصول العمليّة المخالفة له، وهذا ممّا لا خلاف فيه إذا كان الدليل المحرز قطعياً، إذ يكون حينئذٍ وارداً؛ لأنّ الأُصول العملية أُخذ في موضوع دليلها الشكّ، وهو ينتفي حقيقة بورود الدليل المحرز القطعي، وهذا من قبيل: دليل وجوب الوضوء عند وجود الماء، فإنّه ينفي وجوب التيمم لنفيه لموضوعه وهو فقدان الماء. وأمّا إذا كان الدليل المحرز أمارة ظنّية كخبر الثقة مثلاً؛ يتقدّم أيضاً بدون شكّ[٣].

٣ ـ جريان الورود في الأُصول العملية

إنّنا إذا لاحظنا الأُصول العملية نجد أنها على حالتين:

الأُولى: لا نقاش بين الأُصوليين في جريان الورود في الأُصول العملية العقلية كالبراءة والاحتياط العقليين، فيكون دليل أصالة البراءة وارداً على دليل أصالة الاحتياط العقلي ورافع لموضوعه[٤].

(← أصل، تعارض)

الثانية: ألّا يكون بعضها وارداً على بعض، بل حاكماً من قبيل: التعارض بين البراءة والاستصحاب[٥].

٤ ـ جريان الورود في الأُصول اللفظية

يرى بعض الأُصوليين أنّ جريان الورود لا اختصاص له بالأُصول العملية العقلية، بل جار في الأُصول اللفظية أيضاً، كأصالة العموم والظهور والحقيقة، غاية الأمر أنّ العمل بهذه الأُصول يمكن أن يكون مقيّداً بعدم العلم بالقرينة أو بعدم التعبّد بها. وتوضيحه: أنّه إذا ورد عامّ، ثُمّ ورد خاصّ قطعي الصدور والدلالة مخالف له في المفاد، كان وارداً على الأصل المذكور ونافياً لموضوعه، فالعمل بالنصّ القطعي في مقابل الظاهر، كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي[٦]. ومثاله: كما لو ورد عامّ كقوله: «أكرم العلماء» ثُمّ ورد بعده خاصّ كقوله: «لا تكرم الفساق من العلماء»، حينئذٍ يكون الخاصّ وارداً على أصالة العموم ونافياً لموضوعها.

٥ ـ جريان الورود في التعارض بين الأمارة والاستصحاب

لا خلاف بين الأُصوليين في تقديم الأمارة على

---

١. منتقىٰ الأُصول (الروحاني) ٦: ٤١٤ ـ ٤١٥، بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ٤٨، الدروس (الحيدري) ٤: ٣٠٤.
٢. دروس في علم الأُصول ٣: ٢١٩.
٣. دروس في علم الأصول ١: ٤٢٧، الدروس (الحيدري) ٤: ٣٥٠
٤. فرائد الأُصول ٤: ١٢ ـ ١٣، عناية الأُصول في شرح كفاية الأُصول ٥: ٢٤٥، دروس في علم الأُصول ١: ٤٢٦.
٥. دروس في علم الأُصول ١: ٤٢٦.
٦. فرائد الأُصول ٤: ١٥، دروس في الرسائل (البامياني) ٦: ٨٩، أوثق الوسائل في شرح الرسائل: ٥٨٩.

الاستصحاب وإنّما الخلاف في وجه التقديم هل هو للورود أو للحكومة أو للتخصيص؟ فمنهم من ذهب إلى أنّ نسبة الأمارة إلى الاستصحاب نسبة الوارد على المورود[١]، ومنهم من ذهب إلى أنّ نسبتها إليه نسبة الحاكم إلى المحكوم[٢]، ومنهم من ذهب إلى كون نسبتها إليه نسبة المخصص[٣].

(← استصحاب، أمارة، تعارض)

٦ ـ أحكام الورود الخاصّة

للورود أحكام خاصّة يمكننا تلخيص أهمّها بما يلي:

الأوّل: إنّ ملاك التقديم بالورود لا يفرق فيه بين كون الدليل الوارد متّصلاً بالدليل المورود أو منفصلاً عنه؛ لأنّ الانفصال لا يغير من واقع الورود شيئاً ولا يخلق تنافياً بين الدليلين في مرحلة الدلالة ما دام الجعلان غير متنافيين، فالوارد المتّصل والوارد المنفصل حكمهما واحد، وهو ثابت لهما بملاك واحد.

الثاني: إنّ الدليل الوارد يتقدّم ولو كان من أضعف الظهورات على الدليل المورود ولو كان من أقوى الظهورات؛ وذلك لأنّ الوارد يرفع موضوع المورود حقيقة، والمورود لا يتعرّض لحال موضوعه، فلا يكون أيّ تناف بينهما. والترجيح بأقوائية الظهور إنّما يتصوّر في فرض التنافي، وهنا لا تنافي. ودليله نفس ما دلّ على تقدّم الوارد على المورود[٤].

الثالث: لا فرق في تقدّم الدليل الوارد بين كونه قطعياً أو كونه حجّة شرعاً، أي: بمعنى لا فرق بين كون الخطاب الوارد ثابتاً وجداناً أو تعبّداً؛ وذلك لأنّ دليلّ التعبّد بصدور الخطاب الوارد يكون بنفسه تعبّداً بالورود، وبارتفاع موضوع دليل المورود أيضاً وهو تعبد لا ينافي دلالة الدليل المورود، ولا شيئاً من اقتضاءاته.

الرابع: إنّ الورود لا يحتاج إلى النظرية بخلاف الحكومة، ويتفرّع على هذا أمران:

أ ـ إنّه عند تعدد الآثار لموضوع الحكم في الدليل المورود لا نحتاج لإثبات جميع الآثار إلى إطلاق دليل الوارد، فإنّ الحاجة إلى الإطلاق فرع الحاجة إلى النظر، فإذا كان الدليل الوارد إنّما يثبت الموضوع تكويناً وحقيقة بدون حاجة إلى النظر، فلا محالة يترتّب عليه جميع آثاره ولا حاجة للإطلاق.

ب ـ إنّه لا يمكن تخيل اشتراط تأخّر زمان الدليل الوارد عن زمان الدليل المورود ـ كما هو الحال في الدليل الحاكم ـ فإنّ الوارد ليس كالحاكم محتاجاً إلى النظر إلى المورود حتّى يتوهّم أنّ النظر إليه فرع ثبوته سابقاً عليه.

الخامس: إنّ الورود لا يحتاج إلى لسان لفظي؛ لأنّه ليس تصرّفاً في الألفاظ كما هو الحال الحكومة التنزيلية، وإنّما هو تصرّف معنوي حقيقي في ركن من أركان الدليل المورود، وهو الموضوع، وذلك يكون حتّى إذا لم يكن للدليل الوارد لسان لفظي.

السادس: إنّه إذا شكّ في الوارد لا يمكن التمسّك بالمورود، من دون فرق بين الشكّ في أصل الورود أو في

---

١. كفاية الأُصول: ٤٢٩، فوائد الأُصول ٤: ٥٩٧.

٢. نهاية الأفكار ٤: ٢٢٠، منتهى الأُصول (البجنوردي) ٢: ٥٣٧.

٣. أُنظر: إرشاد العقول ٤: ٢٨٥.

٤. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ٥٧، مباحث الأُصول (الحائري) ٥: ٥٧٨.

حجمه وسعته، بنحو الشبهة المفهومية أو بنحو الشبهة المصداقية، ومن دون فرق بين الشكّ في الدليل الوارد المتّصل أو الوارد المنفصل[١].

وصف

طارق الشناوة

أوّلاً: التعريف

لغةً

قال في المفردات: الوصفُ: ذكرُ الشيءِ بحليته ونعته، والصِّفَةُ: الحالة التي عليها الشيء من حليته ونعته، كالزِّنَةِ التي هي قدر الشيء، والوَصْفُ قد يكون حقّاً وباطلاً[٢].

وفي تاج العروس: إنَّ الوَصْفَ والنَّعْتَ مُترادِفانِ، وقد أَكْثَرَ النّاسُ من الفُروق بَيْنَهما، ولا سِيَّما عُلماءُ الكلامِ، وهو مَشْهورٌ، وفي اللّسانِ: وَصَفَ الشيءَ لهُ وعليهِ: إذا حَلّاه[٣].

والوصف: وصف الشيء من باب وعد نعته بما فيه، ويقال: هو مأخوذ من قولهم: وصف الثوب الجسم إذا أظهر حاله وبين هيئته[٤].

اصطلاحاً

الوصف عند الأُصوليين هو: ما دلّ على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه، أي: يدلّ على الذات بصفة. نحو: «أحمر» فهو بجوهر حروفه يدلّ على معنى مقصود وهو «الحمرة»[٥].

ثانياً: الأقسام

يمكن تقسيم الوصف إلى عدّة أقسام:

١ ـ الوصف الذاتي

هو الوصف الداخل في حقيقة الشيء الموصوف دخولاً لا يمكن أن يُتصوّر فهم معنى ذلك الشيء بدون فهم ذلك الشيء الموصوف، أي أنّه من ذاتيات الموضوع وهو ما تقوم به ذات الموضوع به وبانتفائه تنتفي الذات قطعاً من قبيل: وصف الإنسانية لزيد، والجسمية للشجر[٦].

٢ ـ الوصف العرضي

هو الوصف العارض على الموضوع، ولا يعدّ من ذاتياته، ليس بالضرورة أنّ يلازم الذات، بل يمكن أن يُتصوّر الشخص أن يفارق هذا الوصف تلك الذات. من قبيل: وصف العالم في «الرجل العالم»[٧].

٣ ـ الوصف الصريح

وهو الوصف الذي صُرّح به في الكلام من قبيل: «أكرم

---

١. بحوث في علم الأُصول (الشاهرودي) ٧: ٥٨، مباحث الأُصول (الحائري) ٥: ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

٢. مفردات ألفاظ القرآن: ٥٩٧، مادّة: «وصف».

٣. تاج العروس ١٢: ٥٢٣، مادّة: «وصف».

٤. المصباح المنير ١: ٦٦١، مادّة: «وصف».

٥. معجم مصطلح الأُصول: ٣٥٦.

٦. محاضرت في أُصول الفقه ٤: ٢٧٣، عمدة الأُصول (الخرازي) ٣: ٤٦٣، معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٣١٦.المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ٨٠.

٧. معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٣١٦، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ١: ٨٠، وأُنظر: محاضرت في أُصول الفقه ٤: ٢٧٣، عمدة الأُصول (الخرازي) ٣: ٤٦٣.

كلّ رجل عالم» فالعالم وصف صريح، ويقابله الوصف الضمني أو الوصف المقدّر[١].

٤ ـ الوصف المقدر

الوصف الذي يستفاد من القرائن التي تحفّ بالكلام، من قبيل قولهم: «على المؤمن أن يحجّ» ففيه وصف مقدّر غير صريح، وهو: (المستطيع) فليس على كلّ مؤمن، بل المستطيع فقط[٢].

٥ ـ الوصف المناسب

هو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصوداً للعقلاء من حصول مصلحة أو دفع مفسدة[٣]، وهو على أقسام ثلاثة:

الأوّل: المناسب المعتبر

وهو كلّ وصف شهد الشارع باعتباره بأحد فروع الأحكام، أي بأن يورد الفروع وفقه ومقتضاه، وليس المراد باعتباره أن ينصّ على العلّة أو يومئ إليها[٤]. ويُصطلح عليه عند الأُصوليين من أهل السنّة بالمصالح المعتبرة[٥]. ويدعى ـ أيضاً ـ بالمناسب المؤثّر[٦].

الثاني: المناسب المُلغى

المناسب الذي ألغى الشارع اعتباره مع أنّه يبدو صالحاً لاعتباره علّة ولبناء الحكم عليه، ومثّلوا له بالذي أفتى بتعيّن وجوب صيام شهرين متتابعين كفّارة الإفطار بالنسبة الى الملك؛ باعتبار عدم اكتراثه ببذل أموال كثيرة تكفيراً عن إفطاره[٧]. ولاخلاف بين الأُصوليين من أعراض الشارع عنه وعدم اعتباره[٨]. ويكاد يُجمع الأُصوليون على عدم حجّيّته[٩].

الثالث: المناسب المرسل

وهو الوصف الّذي لم يعلم من الشارع إلغاؤه ولا اعتباره لا بنصّ ولا بإجماع[١٠]، ويطلق عليه بحسب اصطلاح أُصوليي أهل السنّة بالمصالح المرسلة[١١]. وذهب

١. القوانين المحكمة: ١٧٨، كفاية الأُصول في أُسلوبها الثاني ٣: ٢٣٣، معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٣١٦.
٢. القوانين المحكمة: ١٧٨، كفاية الأُصول في أُسلوبها الثاني ٣: ٢٣٣، معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٣١٦.
٣. نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٤: ٩٢، الوافية (الفاضل التوني): ٢٣٩، معجم مصطلح الأُصول: ٣٢٦، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٨٠.
٤. أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٨١، معجم مصطلح الأُصول: ٣٢٦، وأُنظر: معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٢٩٤.
٥. تشنيف المسامع ٣: ١٢، معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٢٩٤.
٦. إرشاد الفحول ٢: ١٧٢، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠١.
٧. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٩٩، أنيس المجتهدين ١: ٤٧٦، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠٣.
٨. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٩٨، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٠٣، علم أُصول الفقه (خلاف): ٧٨، طرق الكشف عن مقاصد الشريعة ١: ١٦٧، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٦٠.
٩. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٦١، معجم مفردات أُصول الفقه المقارن (البدري): ٢٩٤.
١٠. التحبير شرح التحرير ٧: ٣٤٠٩، علم أُصول الفقه (خلاف): ٧٨، أُصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه: ١٨٢، الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٩٩.
١١. علم أُصول الفقه (خلاف): ٧٥ ـ ٧٩.

أكثر الأُصوليين إلى عدم حجّيّته[١] وهناك من قال بحجّيّته مطلقاً[٢]. وقد اعتبر بعض الأعلام من الفريقين أنّ هذا القسم من الوصف المناسب مندرج تحت بحث المصالح المرسلة[٣].

(← المصالح المرسلة، مناسبة)

٦ ـ الوصف المفارق

هو الوصف الذي يمكنه أن يفارق الموصوف، كالغصبية بالنسبة إلى الصلاة، فيمكن للغصبية أن تكون وصفاً لغير الصلاة أيضاً، ويمكن للصلاة أن تكون غير غصبيّة. وكالنظر إلى الأجنبية فإنّ النظر إلى الأجنبيّة في الصلاة من أوصاف الصلاة المقارن لها؛ إذ قد ينفكّ كلّ منهما عن الآخر، فهما شيئان متقارنان ولا يسلتزم النهي عن الوصف نهياً عن الموصوف[٤].

والوصف المقارن على قسمين:

الأوّل: يكون تحقّقه متّحداً بالوجود مع العبادة كالغصبية مع الصلاة. فالمسألة فيه مبنية على جواز اجتماع الأمر والنهي من عدمه، فعلى القول بالجواز لا يسري النهي إلى الموصوف، وأمّا على القول بالامتناع فيسري.

الثاني: لا يكون في تحقّقه متّحداً مع العبادة، بل له وجود على حدّة كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة، وفي هذا القسم لا يسري النهي إلى العبادة؛ لأنّهما أمران متغايران .وكلا القسمين موضع وفاق بين أكثر الأُصوليين[٥].

(← نهي)

٧ ـ الوصف اللازم

والمراد من الوصف اللازم ما لا يمكن سلبه مع بقاء موضوعه، كالجهر بالنسبة إلى القراءة، حيث إنّه تنعدم القراءة الشخصية بانعدام وصفها فيكون المقام من قبيل اجتماع الأمر والنهي[٦].

وقع الوصف اللازم موضع نقاش ومختلف لآراء الأُصوليين، فقد أفاد صاحب الكفاية ما محصله: إنّ النهي عن الوصف اللازم كالنهي عن الجهر في القراءة، مساوق للنهي عن موصوفه لاستحالة كون الموصوف مأموراً به ووصفه الذي لا ينفك عنه منهياً عنه[٧].

٨ ـ الوصف الشبهي

اختلفت أنظار الأُصوليين من أهل السنّة في تفسيرهم للوصف الشبهي إلى أقوال:

الأوّل: ذهب أكثر الأُصوليين في تعريف الوصف الشبهي بأنّه: الوصف الذي لم تظهر مناسبته بعد البحث التامّ؛ ولكن عهد من الشارع الالتفات إليه في بعض الأحكام. وهذا الذي عليه أكثر المحقّقين من قبيل: الطهارة

---

١. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٦٠، أصول الفقه (ابن مفلح) ٣: ١٢٨٩، التحبير شرح التحرير ٧: ٣٤٠٩ ، وانظر: الأصول العامة في الفقه المقارن: ٣٨٩، نهاية الوصول الي علم الأصول ٤: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

٢. نسبه الزركشي في البحر المحيط ٥: ٢١٧ إلى مالك.

٣. الأُصول العامّة في الفقه المقارن: ٢٩٩، نهاية الوصول إلى علم الأُصول ٤: ٤٠٢، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٦٠.

٤. زبدة الأُصول (الروحاني) ٣: ١٧٣، غاية المأمول (الجواهري) ١: ٥٧٦، كفاية الأُصول في أُسلوبها الثاني ٣: ١٢٠.

٥. بداية الوصول إلي شرح كفاية الأُصول ٣: ٢٥٧، المحاضرات مباحث أُصول الفقه (الإصفهاني) ١: ٣٦٥، عمدة الأُصول (الخرازي) ٣: ٣٠١.

٦. تهذيب الأُصول ٢: ٩٠، الوسيط في أُصول الفقه ١: ١٦١، وأُنظر: المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٢١.

٧. كفاية الأُصول: ١٧٥، وأُنظر: القوانين المحكمة: ١٥٧.

بالنسبة لتعيين الماء في إزالة النجاسة، فإنّها وصف لم تظهر مناسبته لتعيين الماء، ولكن عهد عن الشارع اعتبار الطهارة بالماء في الوضوء[١].

الثاني: هو الوصف الذي لا يناسب الحكم، لكن عرف بالنصّ تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم، ومثاله: إيجاب المهر بالخلوة على القديم، فإنّ الخلوة لا تناسب وجوب المهر؛ لأنّ وجوبه في مقابلة الوطء، إلّا أنّ جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنّة للوطء معتبر في جنس الوجوب وهو الحكم بتحريم الخلوة بالأجنبية[٢].

الثالث: هو ما ناسب الحكم بالتبع لا بالذات، كاشتراط النيّة في الطهارة[٣].

الرابع: هو ما لا تثبت مناسبته إلّا بدليل منفصل الطهارة للصلاة فيتعيّن لها الماء كطهارة الحدث[٤].

وبعد ما اختلفوا في تفسير الوصف الشبهي، اختلفوا ـأيضاً ـ في حجّيّته على مذهبين:

المذهب الأوّل: إنّه ليس بحجّة، والتعليل به باطل؛ وهو قول أكثر الحنفية[٥]، وإليه ذهب القاضي[٦]، والشيرازي[٧]، والصيرفي[٨]، والباقلاني[٩] واحتجوا بأنَّ الوصف الشبهي ليس بمناسب، وما ليس بمناسب لا يعلل به اتّفاقاً[١٠]. وعلى صعيد آخر فإنّ الوصف الشبهي عند جل أُصولي الإمامية ـان لم نقل كلّهم ـ لا يدلّ على العلّية، وليس بحجّة على كلّ التقديرات[١١].

المذهب الثاني: إنّه حجّة؛ وهو قول بعض الأُصوليين؛ وذلك لأنّه يفيد ظنّ العلّية فوجب العمل[١٢].

(← شبه)

٩ ـ الوصف الطردي

وهو الوصف الذي لا دور له في الحكم، وغالباً ما يتغاضى عنه الشارع، من قبيل: القصر والطول واللّون في «أكرم العالم» فإنّ الأوصاف المذكورة غير مؤثّرة ولا منظورة في حكم الإكرام[١٣]. والوصف الطردي على قسمين:

الأوّل: ما طرد في جميع الأحكام الشرعية كالطول والقصر، والسواد والبياض، فإنّ الشارع لم يعتبر هذه الأوصاف في الأحكام مطلقاً، فلا يعلل بها شيء من الأحكام[١٤].

---

١. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٥٨، نهاية السول (الأسنوي) ٤: ١٠٦، التحبير شرح التحرير ٧: ٣٤٢٥،الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح ١: ٣٦١.

٢. الإبهاج في شرح المنهاج ٣: ٦٧، إرشاد الفحول ٢: ١٧٥.

٣. نسبه الأسنوي في نهاية السول ٤: ١٠٧ إلي القاضي، وحكاه الرازي في المحصول ٢: ٣٤٥، والسبكي في الإبهاج ٣: ٦٦، عن القاضي.

٤. الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب (البابرتي) ٢: ٥٥٥.

٥. قواطع الأدلّة ٢: ١٦٥.

٦. حكاه النملة في المهذب ٥: ٢١٠١ عنه.

٧. اللمع: ٢١٠.

٨. نقله الشوكاني في إرشاد الفحول ٢: ١٧٧ عنه.

٩. أُورده صاحب كتاب تيسير التحرير ٤: ٥٤ عنه.

١٠. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢١٠١.

١١. أنيس المجتهدين ١: ٤٨٠، مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ٢٢٣.

١٢. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٩٩، نهاية الوصول في دراية الأُصول ٨: ٣٣٤٦، وأُنظر: البحر المحيط ٥: ٢٣٤.

١٣. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٢٥٨، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢٠٩٧، الجامع لمسائل أُصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح ١: ٣٦١، وأُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الساعاتي): ٢٥٩.

١٤. المصالح المرسلة (الشنقيطي) ١: ٧، المذكرة: ٢٥٨.

الثاني: أن يكون طردياً في بعض الأحكام مع كونه معتبراً في بعض آخر ،كالذكورة والأُنوثة، فإنّهما لا يعتبران في أحكام العتق فالشارع قد سوَى بينهما في ذلك قال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ شامل للذكر والأُنثى، بخلاف ما عداه فإنّهما معتبران فيه كالشهادة، والقضاء، وولاية النكاح، والإرث[١].

فقد اختلفت آراء الأُصوليين في حجّيّة الوصف الطردي؛ فذهب بعضهم إلى أنّه ليس بحجّة مطلقاً، وهو ما عليه أكثر المحقّقين[٢]، بينما يرى آخرون أنّه حجّة مطلقاً[٣]، ومنهم من ذهب إلى بالتفصيل[٤]، وهناك ثمة قائل بوجوب التوقّف[٥].

(← علة)

ثالثاً: الحكم

وقع الوصف موضع نقاش الأُصوليين في بعض المواطن، كالموارد التالية:

١ ـ مفهوم الوصف

عُرِّف مفهوم الوصف بتعاريف مختلفة نذكر منها ما يلي:

عرفه الشيخ الأنصاري بأنّه: إثبات الحكم لذات مأخوذة مع بعض صفاتها يدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفاء الصفة[٦]. وهو ماعليه أكثر الأُصوليين[٧].

أو هو: دلالة النص الذي قيد فيه الحكم بصفة على انتفاء الحكم عما انتفت عنه هذه الصفة[٨].

أو هو: تعليق الحكم على وصف يدلّ على انتفائه عند انتفاءالوصف[٩].

وعلى كلّ التقادير فحصيلة التعاريف عبارة عن دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن موضوعه عند انتفاء الوصف.

وقد تباينت أنظار الأُصوليين من الفريقين في حجّيّة مفهوم الوصف، فمنهم مَن قال بحجّيّته، وهو ما عليه أكثر أهل السنّة[١٠]، وبعض نفاها عنه، وعُزي ذلك إلى أكثر الإمامية[١١]، وهناك من قال: بأنّ الوصف إن كان قيداً للحكم، فيمكن أن يقال: إنّ له مفهوماً، وإن كان للموضوع فلا نقاش من أنّه لا مفهوم فيه[١٢].

---

١. المصالح المرسلة (الشنقيطي) ١: ٧، المذكرة: ٢٥٨، وأُنظر: نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الساعاتي): ٢٥٩.

٢. المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٥: ٢١٠١.

٣. حكاه الزركشي في البحر المحيط ٥: ٢٥١.

٤. نقله الشوكاني في إرشاد الفحول ٢: ١٨١ عن بعض الأُصولين ولم يُعلم قائله.

٥. نهاية الوصول في دراية الأُصول ٨: ٣٣٧٨.

٦. مطارح الأنظار٢: ٧٩.

٧. الذريعة المرتضى ١: ٣٩٢، دروس في علم الأُصول٢: ١٣٣.

٨. تلخيص الأُصول ١: ١٧، تيسير علم الأُصول: ٢٩٠، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ٢: ١٥٦.

٩. البحر المحيط ٤: ٣٠، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ١: ١٢٤، القوانين المحكمة: ١٧٨.

١٠. القوانين المحكمة: ١٨٧، أنيس المجتهدين ٢: ٨٦١، التحبير شرح التحرير ١: ٢٩٠٦، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٦٨، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٥٨.

١١. حكاه الفاضل التوني في الوافية: ٢٣٥ عن المرتضي، فرائد الأُصول ١: ٢٥٦، كفاية الأُصول: ٢٠٦، مقالات الأصول: ٤١١، روضة الناظر: ١٤٤، نهاية الوصول إلى علم الأُصول (الساعاتي): ٢٣٨. وأُنظر: الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٧٨ ـ ٨٤.

١٢. فوائد الأُصول ١ ـ ٢: ٥٠١.

استدلّ القائلون بأنّ مفهوم الوصف حجّة بالأدلّة التالية:

الأوّل: التبادر، فيتبادر من الهيئة الوصفية الانتفاء عند الانتفاء[١].

الثاني: يستلزم اللغوية، بمعنى أنّ نفي المفهوم هنا يعني لغوية ذكر الصفة في الكلام وعدم الفائدة منها[٢].

الثالث: الأصل في القيد أن يكون احترازياً[٣].

الرابع: تعليق الحكم بالصفة يفيد في العرف نفيه عمّا عداه فوجب أن يكون في أصل اللغة كذلك[٤].

بينما احتجّ النافون لمفهوم الوصف بوجوه نذكر بعضاً منها باختصار:

منها: إنّه لو دلّ على انتفاء الحكم عن غير محلّ الوصف لكانت بإحدى الدلالات الثلاث، وهي منتفية في المقام[٥].

ومنها: تقيد الحكم بالصفة لو دلّ على نفي الحكم عند نفي الوصفية، فإنّ ذلك يعرف بالعقل أو بالنقل، وهما لا يدلّان عليه[٦].

(← مفهوم)

٢ ـ شروط العلّة

ذكر الأُصوليون من أهل السنّة أنّ في العلّة شروطاً ناهزت العشرين شرطاً، على خلاف فيما بينهم في تقرير بعضها، ولذا سوف نقتصر هنا على أهمّ تلك الشروط التي تضمّنت اشتراط الوصف أو تقيده بأمر ما:

الأوّل: أن تكون العلّة وصفاً متعدّياً، أي ألّا يكون الوصف مقصوراً على الأصل، بمعنى أنّه يمكن تحقّق الوصف في عدّة أفراد؛ لأنّ أساس القياس مشاركة الفرع الأصل في علّة الحكم[٧].

الثاني: أن تكون العلّة وصفاً ظاهراً جلياً، بمعنى كونه ظاهراً أي يكون محسوساً يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة[٨].

الثالث: أن تكون العلّة وصفاً منضبطاً، فيشترط في الوصف المعلل أن يكون وصفاً ضابطاً لحكمة مقصودة من قبل الشارع لا أن تكون حكمة مجرّدة؛ لأنّ الحكمة المجرّدة خفية وغير منضبطة[٩].

الرابع: أن تكون وصفاً مناسباً، بمعنى مناسبته، وأن يكون مظنّة لتحقيق حكمة الحكم، أي أنَّ ربط الحكم به وجوداً وعدماً من شأنه أن يحقّق ما قصده الشارع بتشريع الحكم من جلب نفع أو دفع ضرر؛ لأنّ الباعث الحقيقي على تشريع الحكم والغاية المقصودة منه هو حكمته[١٠].

(← علّة)

١. أنيس المجتهدين ٢: ٨٦٢، إرشاد العقول ٢: ٤٢٢، نهاية السول ٢: ٢٠٨.

٢. إرشاد العقول ٢: ٤٢٢، المهذب في علم أُصول الفقه المقارن ٤: ١٧٦٨، الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي ٢: ١٥٨.

٣. إرشاد العقول ٢: ٤٢٣.

٤. الإحكام (الآمدي) ٣ ـ ٤: ٧٠ ـ ٧١، نفائس الأُصول ٣: ١٣٧٤.

٥. أنيس المجتهدين ٢: ٨٦٢.

٦. نهاية الوصول في دراية الأُصول ٥: ٢٠٦٥.

٧. أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله ١: ١٥٦، تيسير علم أُصول الفقه: ١٦٨.

٨. علم أُصول الفقه (خلاف): ٦١، أُصول الفقه الإسلامي (الشافعي): ١٢٨.

٩. إرشاد الفحول ٢: ١٣٨، البحر المحيط ٥: ١٣٣.

١٠. علم أُصول الفقه (خلاف): ٦٢، شرح مختصر الروضة ٣: ٤٤٣.

فهرس المقالات

مقالات الجزء الأوّل

آلية المعنى الحرفي (٤١)
آيات (٤١)
آية الأذُن (٤٥)
آية الاعتبار (٤٥)
آية التعذيب (٤٦)
آية التفصيل (٤٧)
آية التقوى (٤٧)
آية التهلكة (١) (٤٧)
آية التهلكة (٢) (٤٨)
آية الخذلان (٤٨)
آية الردّ (٤٨)
آية السؤال (٤٩)
آية الكتمان (٤٩)
آية المجاهدة (٥٠)
آية النبأ (٥٠)
آية النفر (٥١)
آية الوجدان (٥٢)
إباحة (٥٣)
ابتلاء (٦٢)
اتّباع (٧١)
اتّحاد طريق المسألتين (٧٣)
اتّفاق (٧٦)
إثبات (٧٧)
أثر (٨٣)
اجتماع الأمر والنهي (٨٥)
اجتماع الحكم الظاهري والواقعي (٩٦)
اجتماع الحكمين (١٠٧)
اجتهاد (١١٥)
اجزاء (١٣٤)
اجماع (١٤٢)
اجمال (١٦٣)
احترازية القيود (١٨٣)
احتمال (١٨٥)
احتياط (١٨٩)
إخاله (٢٠٨)
أخبار الاحتياط (٢١٠)
أخبار الإرجاء (٢١٠)
أخبار البراءة (٢١٠)
أخبار التثليث (٢١١)
أخبار التخيير (٢١١)
أخبار الترجيح (٢١١)
أخبار الحلّ (٢١٢)
أخبار العرض (٢١٢)
أخبار العلاج (٢١٢)
أخبار من بلغ (٢١٣)
أخباري (٢١٣)
الأخذ بالأخفّ (٢٢٤)
الأخذ بأقلّ ما قيل (٢٢٦)

أداء (٢٢٨)
إرادة (٢٣٢)
ارتكاز (٢٤٢)
استثناء (٢٤٨)
استحباب (٢٦١)
استحسان (٢٦٩)
استدلال (٢٨٠)
استصحاب (٢٨١)
استصلاح (٣٣٣)
استعارة (٣٤٠)
استعمال (٣٤٣)
استفتاء (٣٥٩)
استفسار (٣٦١)
استقراء (٣٦٢)
استقلالية المعنى الاسمي (٣٦٦)
استناد (٣٦٧)
استنباط (٣٦٧)
اسم (٣٧٨)
إسناد (٣٨١)

مقالات الجزء الثاني

إشارة النصّ (٣٥)
اشتراك (٣٧)
اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (٤٣)
اشتغال (٤٦)
أصالة (٥٠)
أصحاب (٥٤)
أصحاب الاجتهاد (٥٤)
أصحاب الاجماع (٥٤)
أصحاب الأصول (٥٥)
أصحاب التخريج (٥٥)
أصحاب الترجيح (٥٥)
أصحاب الحديث (٥٦)
أصحاب الرأي (٥٨)
أصحاب الظاهر (٥٩)
أصحاب الفتيا (٦٠)
أصحاب القياس (٦١)
أصل (٦١)
الأصل الأولي والأصل الثانوي (٦٣)
الأصل السببيّ والمسببيّ (٦٤)
الأصل الشرعي (٦٦)
أصل العدم (٦٩)
الأصل العقلائي (٧٠)
الأصل العقلي (٧١)
الأصل العملي (٧٢)
الأصل اللفظي (٧٧)
الأصل المثبت (٨٤)
الأصل المحرز وغير المحرز (٨٧)
الأصل الموضوعي والحكمي (٩٠)
الأصل النافي (٩١)
الأصل الوجودي (٩٢)
أُصول الفقه (٩٢)
أُصول المذهب (١٠٧)
أُصولي (١١٧)
اضطرار (١١٩)
إضمار (١٢٢)
اطّراد (١٢٣)
اطّراد العلّة (١٢٦)
إطلاق (١٣٠)
اطمئنان (١٤٢)
إعادة (١٤٤)
اعتبار (١٤٨)
اعتراض (١٥١)
إعراض (١٦١)
إفتاء (١٦٥)
أفعال الرسول (١٧٦)
اقتران (١٩٦)
اقتضاء (٢٠٠)

الأقلّ والأكثر (٢٠٤)
أقلّ الجمع (٢١٤)
إكراه (٢١٨)
إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق (٢٢٥)
إلغاء الفارق (٢٢٨)
إلهام (٢٣٣)
أمارة (٢٣٦)
امتثال (٢٥٠)
أمر (٢٥٤)
انتزاع (٢٨٧)
انتقاض العلّة (٢٩٠)
انتقال (٢٩٩)
انجبار (٣٠٢)
انحلال (٣٠٨)
انخرام المناسبة (٣١٤)
انسداد باب الاجتهاد (٣١٧)
انسداد باب العلم والعلمي (٣٢٥)
انصراف (٣٣٤)
انعكاس العلّة (٣٤٠)
انفتاح (٣٤٢)
انقراض ا لعصر (٣٤٣)
انقطاع (٣٤٨)
انقلاب النسبة (٣٤٩)
انقياد (٣٥٦)
انكسار العلّة (٣٥٩)
أهل الإجماع (٣٦١)
أهل الاستنباط (٣٦٢)
أهل الإسلام (٣٦٢)
أهل الاصطلاح (٣٦٢)
أهل الأُصول (٣٦٢)
أهل التواتر (٣٦٢)
أهل الحديث (٣٦٣)
أهل الحرمين (٣٦٣)
أهل الخبر (٣٦٣)
أهل الخبرة (٣٦٣)
أهل الخلاف (٣٦٣)
أهل الشرع (٣٦٤)
أهل العربية (٣٦٤)
أهل العرف (٣٦٤)
أهل الفترة (٣٦٤)
أهل الكوفة (٣٦٦)
أهل اللّسان (٣٦٦)
أهل اللغة (٣٦٦)
أهل المحاورة (٣٦٧)
أهل المدينة (٣٦٧)
أهل المصرين (٣٦٨)
أهل النقل (٣٦٨)
أهلية (٣٦٨)
إيجادية المعنى الحرفي (٣٧٤)
إيماء وتنبيه (٣٧٥)

مقالات الجزء الثالث

بدعة (٢٩)
براءة (٣٦)
برهان (٦٠)
بطلان (٦٣)
بيان (٦٥)
تابعي (٧٥)
تأثير (٧٨)
تأسيّ (٧٩)
تأكيد (٨١)
تأويل (٨٢)
تبادر (٨٨)
تبعيض التقليد (٩٢)
تتبّع الرخّص (٩٤)
تجرّي (٩٥)
تحقيق المناط (١٠٢)
تخريج المناط (١٠٥)
تخصّص (١٠٦)
تخصيص (١٠٨)

تخصيص العلّة (١٢٤)
تخطئة وتصويب (١٢٥)
تخيير (١٣٢)
تداخل الأسباب والمسببات (١٣٩)
ترادف (١٤٥)
ترتّب (١٤٨)
ترتيب الأدلّة (١٥٥)
ترك (١٥٦)
ترك الاستفصال (١٥٩)
تزاحم (١٦٢)
التسامح في أدلّة السنن (١٦٩)
تشريع (١٧٥)
تعارض (١٩٥)
تعبّد (٢٣٧)
تعبّدي (٢٤٢)
تعدية العلّة (٢٤٨)
تعيين (٢٥٠)
تفويض (٢٥١)
تقرير (٢٥٣)
تقليد (٢٥٦)
تقييد (٢٧٤)
تكليف (٢٧٨)
تلفيق (٢٨٢)
تنصيص العلّة (٢٨٤)
تنقيح المناط (٢٨٦)
تواتر (٢٩٠)
توصّل (٢٩٤)
توقيفي (٢٩٥)
توقيفية اللّغات (٢٩٨)
ثبوت (٣٠١)
ثقة (٣٠٢)
جزء (٣٠٥)
جعل (٣٠٨)
الجمع مهما أمكن أولى من الطرح (٣١١)
جمهور (٣١٤)
جواز (٣١٥)

مقالات الجزء الرابع

الحاظر والمبيح (٢٣)
حاكم (٢٥)
حجّة (٢٧)
حجّيّة (٢٨)
حديث الاحتجاج (٣١)
حديث الأربعمئة (٣١)
حديث الإطلاق (٣١)
حديث الحجب (٣٢)
حديث الرفع (٣٢)
حديث السعة (٣٢)
حديث السفرة (٣٣)
حديث السكوت (٣٣)
حرف (٣٣)
حرمة (٤٠)
الحسن والقبح (٤٥)
حظر (٥٥)
حقّ الطاعة (٥٩)
حقيقة ومجاز (٦٦)
حكاية الحال (٧٤)
حكم (٧٦)
حكمة (٨٧)
حكومة (٩١)
حلّية (٩٦)
خبر (٩٩)
خطاب (١٢٣)
خلاف (١٣٣)
دلالة (١٤٥)
دليل (١٤٩)
دوران (١٥٥)
رأي (١٦١)
رؤيا (١٦٨)
زمان (١٧٥)
سبب (١٨١)

سبر وتقسيم (١٨٧)
سدّ الذرائع (١٩٢)
سنّة (٢٠٠)
سؤال (٢١٢)
سياق (٢١٤)
سيرة (٢١٨)
شبه (٢٢٩)
شبهة (٢٣٢)
شرط (٢٤٠)
شرع من قبلنا (٢٤٨)
شكّ (٢٥٥)
شهرة (٢٥٩)
صحابي (٢٦٧)
صحّة وفساد (٢٧٥)
الصحيح والأعم (٢٨٠)
ظنّ (٢٩٥)
ظهور (٣٠٢)

مقالات الجزء الخامس

عامّ (٢٧)
عدد (٢٧)
عرف (٣٠)
عزيمة (٤٧)
عقل (٤٩)
عكس (٥٣)
علامية المعنى الحرفي (٥٣)
علّة (٥٤)
علم (٦٩)
علم الأُصول (٨٣)
عمل أهل المدينة (٨٣)
العمل بالظنّ (٩١)
عموم وخصوص (٩١)
عوارض الأهلية (١٠٤)
غاية (١٠٥)
فاسد (١٠٩)
فتح الذرائع (١٠٩)
فتوىٰ (١١٥)
فحوى الخطاب (١١٥)
فرض (١١٥)
فرع (١١٧)
فرق (١١٧)
فريضة (١١٧)
فساد (١١٧)
فساد الاعتبار (١١٧)
فساد الوضع (١١٧)
فعل الرسول (١١٧)
فعل المعصوم (١١٧)
الفعل النبوي (١١٧)
قادح (١١٩)
قاعدة اشتراك العالم والجاهل بالحكم (١١٩)
قاعدة الاشتغال (١١٩)
قاعدة التحسين والتقبيح (١١٩)
قاعدة تداخل الأسباب والمسببات (١١٩)
قاعدة التسامح في أدلّة السنن (١١٩)
قاعدة الجمع العرفي (١١٩)
قاعدة الجمع مهما أمكن أولىٰ من الطرح (١١٩)
قاعدة الشغل (١١٩)
قاعدة المقتضي والمانع (١١٩)
قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع (١١٩)
قاعدة اليقين (١١٩)
قبح العقاب بلا بيان (١٢٠)
القبح والحسن (١٢٤)
قدح (١٢٤)
القرآن (١٢٤)
قرينة (١٢٤)
قضاء (١٢٨)
قطع (١٢٩)
قلب (١٢٩)
قوادح العلّة (١٢٩)

قول (١٢٩)
قول أهل الخبرة (١٣٠)
القول بالموجب (١٣١)
قول اللغوي (١٣٢)
قياس (١٣٤)
قيد (١٦٠)
الكتاب (١٦١)
كراهة (١٦٣)
لحن الخطاب (١٦٧)
لقب (١٦٧)
ما لا نصَّ فيه (١٦٩)
مؤوَّل (١٧٣)
مباح (١٧٣)
مبيح (١٧٣)
متعلّق (١٧٣)
متعلّق المتعلّق (١٧٦)
مجاري الأُصول (١٧٦)
مجاز (١٨٢)
مجتهد (١٨٢)
مجعول (١٨٢)
مجمل (١٨٢)
محرّم (١٨٢)
محظور (١٨٢)
مخالفة (١٨٢)
مذهب الصحابي (١٨٢)
مراتب الحكم (١٨٢)
مرجحات (١٨٢)
مسألة الضدّ (١٨٢)
مسالك العلّة (١٨٣)
مستحبّ (١٨٣)
المستقلّات العقلية (١٨٣)
المستقلّات غير العقلية (١٨٣)
مسلك حقّ الطاعة (١٨٣)
مسلك قبح العقاب بلا بيان (١٨٣)
مشترك (١٨٣)
مشهور (١٨٣)
مصادر التشريع (١٨٣)
المصالح التحسينية (١٨٥)
المصالح الحاجية (١٨٥)
المصالح الضرورية (١٨٥)
المصالح المرسلة (١٨٥)
المصالح المعتبرة (١٩٧)
المصالح الملغاة (١٩٧)
المصحف (١٩٧)
مصلحة ومفسدة (١٩٨)
مطلق (٢١٠)
معذرية (٢١٠)
معنى (٢١٠)
المفتي والمستفتي (٢١٧)
مفهوم (٢١٧)
مقاصد الشريعة (٢٣٥)
مقدّمات الحكمة (٢٤٩)
مقدّمة (٢٤٩)
مقرر (٢٥٨)
مكان (٢٥٨)
مكلّف (٢٦٠)
الملازمات العقلية (٢٦٠)
مناسب (٢٦٢)
مناسبة (٢٦٢)
مناسبة الحكم والموضوع (٢٦٧)
مناط (٢٧١)
منجزية ومعذرية (٢٧١)
مندوب (٢٧٤)
منسوخ (٢٧٤)
الموافقة والمخالفة (٢٧٤)
موضوع (٢٧٩)
ناسخ (٢٨٧)
الناقل والمقرر (٢٨٧)
ندب (٢٩٠)
نسبية المعنى الحرفي (٢٩٠)
نسخ (٢٩٠)
نصّ (٣٠٢)
نفل (٣٠٧)
نهي (٣٠٧)
النهي عن الشيء يقتضي الفساد أم لا؟ (٣٢٠)
هاتف (٣٢١)
واجب (٣٢٥)
وجوب (٣٢٥)
وحي (٣٣٢)
ورود (٣٣٦)
وصف (٣٤٢)

فهرس الكُتّاب

أبو القاسم مقيمي حاجي:

استعمال (١: ٣٤٣)، أمارة (٢: ٢٣٦).

أحمد شفيعي نيا:

مجاري الأُصول (٥:).

أحمد المبلغي:

اجتهاد (١: ١١٥)، إجماع (١: ١٤٢)، احتياط (١: ١٨٩) بالاشتراك مع وفي الشناوة، احتياط (١: ٢٦١)، أصل (٢: ٦١)، الأصل العملي (٢: ٧٢)، الأصل المحرز وغير المحرز (٢: ٨٧)، امتثال (٢: ٢٥٠)، انحلال (٢: ٣٠٨)، انصراف (٢: ٣٣٤).

تحسين البدري:

آلية المعنى الحرفي (١: ٤١)، اتّباع (١: ٧١)، إجزاء (١: ١٣٤)، أخبار الاحتياط (١: ٢١٠)، أخبار الإرجاء (١: ٢١٠)، أخبار البراءة (١: ٢١٠)، أخبار التثليث (١: ٢١١)، أخبار التخيير (١: ٢١١)، أخبار الترجيح (١: ٢١١)، أخبار الحل (١: ٢١٢)، أخبار العرض (١: ٢١٢)، أخبار العلاج (١: ٢١٢)، أخبار من بلغ (١: ٢١٣)، استثناء (١: ٢٤٨)، استحسان (١: ٢٦٩)، استصحاب (١: ٢٨١)، استقلالية المعنى الاسمي (١: ٣٦٦)، الاستلزامات العقلية (١: ٣٦٧)، إسناد (١: ٣٨١)، اشارة النصّ (٢: ٣٥)، أصالة (٢: ٥٠)، أصحاب (٢: ٥٤)، أصحاب الاجتهاد (٢: ٥٤)، أصحاب الإجماع (٢: ٥٤)، أصحاب الأُصول (٢: ٥٥)، أصحاب التخريج (٢: ٥٥)، أصحاب الترجيح (٢: ٥٥)، أصحاب الحديث (٢: ٥٦)، أصحاب الرأي (٢: ٥٨)، أصحاب الظاهر (٢: ٥٩)، أصحاب الفتيا (٢: ٦٠)، أصحاب القياس (٢: ٦١)، الأصل الشرعي (٢: ٦٦)، الأصل العدم (٢: ٦٩)، الأصل العقلائي (٢: ٧٠)، الأصل المثبت (٢: ٨٤)، الأصل النافي (٢: ٩١)، أُصول المذهب (٢: ١٠٧)، إضمار (٢: ١٢٢) أفعال الرسول (٢: ١٧٦)، اقتضاء (٢: ٢٠٠)، أمر (٢: ٢٥٤)، انسداد باب الاجتهاد (٢: ٣١٧)، انسداد باب العلم والعلمي (٢: ٣٢٥)، انفتاح (٢:٣٤٢)، أهل الإجماع (٢: ٣٦١)، أهل الاستنباط (٢: ٣٦٢)، أهل الاصطلاح (٢: ٣٦٢)، أهل الأُصول (٢: ٣٦٢)، أهل التواتر (٢: ٣٦٢)، أهل الحديث (٢: ٣٦٣)، أهل الحرمين (٢: ٣٦٣)، أهل الخبر (٢: ٣٦٣)، أهل الخبرة (٢: ٣٦٣)، أهل الخلاف (٢: ٣٦٣)، أهل الشرع (٢: ٣٦٤)، أهل العربية (٢: ٣٦٤)، أهل العرف (٢: ٣٦٤)، أهل

الفترة (٢: ٣٦٤)، أهل الكوفة (٢: ٣٦٦)، أهل اللّسان (٢: ٣٦٦)، أهل اللغة (٢: ٣٦٦)، أهل المحاورة (٢: ٣٦٧)، أهل المدينة (٢: ٣٦٧)، أهل المصرين (٢: ٣٦٨)، أهل النقل (٢: ٣٦٨)، أهلية (٢: ٣٦٨)، إيجادية المعنى الحرفي (٢: ٣٧٤)، بيان (٣: ٦٥)، تبعيض التقليد (٣: ٩٢)، تتبّع الرخص (٣: ٩٤)، ترتيب الأدلّة (٣: ١٥٥)، تزاحم (٣: ١٦٢)، تعارض (٣: ١٩٥)، تقرير (٣: ٢٥٣)، تكليف ٣: ٢٧٨)، تلفيق (٣: ٢٨٢)، جمهور (٣: ٣١٤)، جواز (٣: ٣١٥)، الحاظر والمبيح (٤: ٢٣)، حجّة (٤: ٢٧)، حجّيّة (٤: ٢٨)، حديث الاحتجاج (٤: ٣١)، حديث الأربعمئة (٤: ٣١)، حديث الإطلاق (٤: ٣١)، حديث الحجب (٤: ٣٢)، حديث الرفع (٤: ٣٢)، حديث السعة (٤: ٣٢)، حديث السفرة (٤: ٣٣)، حديث السكوت (٤: ٣٣)، الحسن والقبح (٤: ٤٥)، حكم (٤: ٧٦)، حلّية (٤: ٩٦)، خبر (٤: ٩٩)، خطاب (٤: ١٢٣)، دلالة (٤: ١٤٥)، دليل (٤: ١٤٩)، دوران (٤: ١٥٥)، رأي (٤: ١٦١)، سبر وتقسيم (٤: ١٨٧)، سدّ الذرائع (٤: ١٩٢)، سنّة (٤: ٢٠٠)، سياق (٤: ٢١٤)، سيرة (٤: ٢١٨)، شبه (٤: ٢٢٩)، الصحيح والأعم (٤: ٢٨٠)، ظنّ (٤: ٢٩٥)، ظهور (٤: ٣٠٢)، عقل (٥: ٤٩)، علامية المعنى الحرفي (٥: ٥٣)، علة (٥: ٥٤)، علم (٥: ٦٩)، عمل أهل المدينة (٥: ٨٣)، فتح الذرائع (٥: ١٠٩)، فتح العقاب بلا بيان (٥: ١٢٠)، قرينة (٥: ١٢٤) قول (٥: ١٢٩)، قول أهل الخبرة (٥: ١٣٠)، قول اللغوي (٥: ١٣٢)، قياس (٥: ١٣٤)، الكتاب (٥: ١٦١)، ما لا نصّ فيه (٥: ١٦٩)، متعلّق (٥: ١٧٣)، مسألة الضدّ (٥: ١٨٢)، مصادر التشريع (٥: ١٨٣)، المصالح المرسلة (٥: ١٨٥)، مفهوم (٥: ٢١٧) مقاصد الشريعة (٥: ٢٣٥)، مقدّمة (٥: ٢٤٩)، الملازمات العقلية (٥: ٢٦٠)، مناسبة (٥: ٢٦٢)، مناسبة الحكم والموضوع (٥: ٢٦٧)، الموافقة والمخالفة (٥: ٢٧٤)، موضوع (٥: ٢٧٩)، الناقل والمقرر (٥: ٢٨٧)، نسبية المعنى الحرفي (٥: ٢٩٠)، نصّ (٥: ٣٠٢)

جعفر الساعدي:

إباحة (١: ٥٣)، اتّفاق (١: ٧٦)، أثر (١: ٨٣)، اجتماع الحكمين (١: ١٠٧)، احترازية القيود (١: ١٨٣)، إخالة (١: ٢٠٨)، الأخذ بالأخف (١: ٢٢٤)، الأخذ بأقلّ ما قيل (١: ٢٢٦)، استدلال (١: ٢٨٠)، استعارة (١: ٣٤٠)، اسم (١: ٣٧٨)، إشراك (٢: ٣٧)، الأصل الأولي والأصل الثانوي (٢: ٦٣)، الأصل الموضوي والحكمي (٢: ٩٠)، إطلاق (٢: ١٣٠)، اعتبار (٢: ١٤٨)، تخطئة وتصويب (٣: ١٢٥)، التسامح في أدلّة السنن (٣: ١٦٩)، تفويض (٣: ٢٥١)، ثبوت (٣: ٣٠١)، جعل (٣: ٣٠٨)، حقّ الطاعة (٤: ٥٩)، رؤيا (٤: ١٦٨)، شهرة (٤: ٢٥٩)، عرف (٥: ٣٠)، عزيمة (٥: ٤٧)، معنى (٥: ٢١٠)، نسخ (٥: ٢٩٠)

حسن الأحمدي الشاهرودي:

ابتلاء (١: ٦٢)، اجمال (١: ١٦٣)، احتمال (١: ١٨٥)، بدعة (٣: ٢٩)، براءة (٣: ٣٦)، ترتّب (٣: ١٤٨).

خالد الغفوري:

آيات (١: ٤١)، آية الأُذن (١: ٤٥)، آية الاعتبار (١: ٤٥)، آية التعذيب (١: ٤٦)، آية التفصيل (١: ٤٧)، آية التقوى (١: ٤٧)، آية التهلكة (١) (١: ٤٧)، آية التهلكة (٢) (١: ٤٨)، آية الخذلان (١: ٤٨)، آية الرد (١: ٤٨)، آية السؤال (١: ٤٩)، آية الكتمان (١: ٤٩)، آية المجاهدة (١: ٥٠)، آية النبأ (١: ٥٠)، آية النفر (١: ٥١)، آية الوجدان (١: ٥٢)، اثبات (١: ٧٧).

رفاه جبّار محمّد:

تخصّص (٣: ١٠٦)، تخصيص (٣: ١٠٨)، تخيير (٣: ١٣٢)،

تداخل الاسباب والمسببات (٣: ١٣٩)، ترادف (٣: ١٤٥)، تعيين (٣: ٢٥٠)، تقييد (٣: ٢٧٤)، تواتر (٣: ٢٩٠)، جزء (٣: ٣٠٥)، حاكم (٤: ٢٥)، حرف (٤: ٣٣)، حرمة (٤: ٤٠)، حقيقة ومجاز (٤: ٦٦)، حكومة (٤: ٩١)، زمان (٤: ١٧٥)، سبب (٤: ١٨١)، شبهة (٤: ٢٣٢)، شرط (٤: ٢٤٠)، شكّ (٤: ٢٥٥)، صحّة وفساد (٤: ٢٧٥)، كراهة (٥: ١٦٣)

صالح الوائلي:

إرادة (١: ٢٣٢)، ارتكاز (١: ٢٤٢)، استقراء (٣٦٢).

طارق الشناوة:

عدد (٥: ٢٧)، عموم وخصوص (٥: ٩١)، غاية (٥: ١٠٥)، لقب (٥: ١٦٧)، منجزية ومعذرية (٥: ٢٧١)، مكان (٥: ٢٥٨)، نهي (٥: ٣٠٧)، وجوب (٥: ٣٢٥)، ورود (٥: ٣٣٦)، وصف (٥: ٣٤٢).

عدنان الساعدي:

استصلاح (١: ٣٣٣).

قاسم الساعدي:

برهان (٣: ٦٠)، تابعي (٣: ٧٥)، سؤال (٤: ٢١٢)، صحابي (٤: ٢٦٧)، هاتف (٥: ٣٢١)، وحي (٥: ٣٣٢).

محمّد جواد خزعل السوداني:

أداء (١: ٢٢٨)، استنباط (١: ٣٦٧)، إعادة (٢: ١٤٤)، انتزاع (٢: ٢٨٧)، ترك (٣: ١٥٦)، ترك الاستفصال (٣: ١٥٩)، ثقة (٣: ٣٠٢)

محمود العيداني:

اخباري (١: ٢١٣)، أُصولي (٢: ١١٧).

مصطفى الربيعي:

الأصل اللفظي (٢: ٧٧)، اطمئنان (٢: ١٤٢)، أقلّ الجمع (٢: ٢١٤).

وفي الشناوة:

اتّحاد طريق المسألتين (١: ٧٣)، اجتماع الأمر والنهي (١: ٨٥)، احتياط (١: ١٨٩) بالاشتراك مع أحمد المبلغي، استفتاء (١: ٣٥٩)، استفسار (٣٦١)، اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل (٢: ٤٣)، اشتغال (٢: ٤٦)، أُصول الفقه (٢: ٩٢)، اضطرار (٢: ١١٩)، اطّراد العلّة (٢: ١٢٦)، اعتراض (٢: ١٥١)، إعراض (٢: ١٦١)، إفتاء (٢: ١٦٥)، اقتران (٢: ١٩٦)، الأقلّ والأكثر (٢: ٢٠٤)، إكراه (٢: ٢١٨)، إلغاء الفارق (٢: ٢٢٨)، الهام (٢: ٢٣٣)، انتقاض العلّة (٢: ٢٩٠)، انتقال (٢: ٢٩٩)، انجبار (٢: ٣٠٢)، انخرام المناسبة (٢: ٣١٤)، انعكاس العلّة (٢: ٣٤٠)، انقراض العصر (٢: ٣٤٣)، انقطاع (٢: ٣٤٨)، انقلاب النسبة (٢: ٣٤٩)، انقياد (٢: ٣٥٦)، بطلان (٣: ٦٣)، تأثير (٣: ٧٨)، تأسّي (٣: ٧٩)، تأكيد (٣: ٨١)، تأويل (٣: ٨٢)، تبادر (٣: ٨٨)، تجرّي (٣: ٩٥)، تحقيق المناط (٣: ١٠٢)، تخريج المناط (٣: ١٠٥)، تخصيص العلّة (٣: ١٢٤)، تشريع (٣: ١٧٥)، تعبّد (٣: ٢٣٧)، تعبّدي (٣: ٢٤٢)، تعدية العلّة (٣: ٢٤٨)، تنصيص العلّة (٣: ٢٨٤)، تنقيح المناط (٣: ٢٨٦)، توصّل (٣: ٢٩٤)، توقيفي (٣: ٢٩٥)، توقيفية اللّغات (٣: ٢٩٨)، الجمع مهما أمكن أولى من الطرح (٣: ٣١١)، حظر (٤: ٥٥)، حكاية الحال (٤: ٧٤)، حكمة (٤: ٨٧)، خلاف (٤: ١٣٣)، شرع من قبلنا (٤: ٢٤٨).

فهرس الجديد من المصادر

١. **الإبانة في اللغة العربية**، سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، تحقيق: عبدالكريم خليفة، نصرت عبدالرحمٰن، صلاح حرّار، محمّد حسن عوان، جاسر أبو صفية، نشر: وزارة التراث القومي، ط ١، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، مسقط، سلطنة عمان.

٢. **ابن حنبل حياته وعصره وآراءه وفقهه**، محمّد أبو زهرة، انتشارات دار الفكر العربي.

٣. **أثر المصلحة في التشريعات، الكتاب الأوّل: في التشريع الإسلامي**، د. مجيد العنبكي، الدار العلمية الدولية ودار الثقافة للنشر والتوزيع، عمّان، الأردن، ط ١، ٢٠٠٢م.

٤. **الاجتهاد والتقليد من التنقيح في شرح العروة الوثقى**، تقرير بحث آية الله العظمى السيّد أبو القاسم الخوئي، تأليف: الميرزا علي الغروي التبريزي، دار الهادي للمطبوعات، قم، ط ٣، ١٤١٠هـ.

٥. **الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير**، آية الله لطف الله الصافي الكلبايكاني، دار القرآن الكريم، قم، ط ١، محرم ١٤١٢ق.

٦. **أربع أراجيز، الألفية النورية، الدرر البهية، أُرجوزة كلامية، أُرجوزة منطقية**، نظم: السيّد حسن العريضي الخراساني (ت١٣٠٦هـ ق)، نشر: بنياد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ط ١، ١٣٦٩هـ ش.

٧. **الأصل الجامع لإيضاح درر المنظومة في سلك جمع الجوامع**، حسن بن عمر بن عبدالله السنياوني المالكي، نشر: مطبعة النهضة، تونس، ط ١، ١٩٢٨م.

٨. **أُصول الفقه**، عبدالسلام محمود أبو ناجي، ط ١، السنة: ٢٠٠٢م، المدار الإسلامي، بيروت، لبنان.

٩. **أُصول الفقه الإسلامي**، أحمد فراح حسين، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٠. **أُصول الفقه الإسلامي**، الشيخ مصطفى البغا، نشر: دار المصطفى، دمشق، ط ٢، ١٤٢٨ ق.

١١. **الأُصول المهذبة**، المجتهد التبريزي، دون تاريخ ولا الطبعة ولا محل الطبع.

١٢. **أُصول الفقه تاريخه ورجاله**، شعبان محمّد إسماعيل، دار السلام، مصر، ط ١، ٢٠١٠م ـ ١٤٣١هـ.

١٣. **أُصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، سلمي عياض عضو هيئة التدريس بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض.

١٤. **أُصول الفقه الميسر**، شعبان محمّد إسماعيل، نشر: دار ابن حزم، بيروت.

١٥. **الأُصول من علم الأُصول**، صالح بن محمّد العثيمين، نشر: دار ابن الجوزي.

١٦. **اقتصادنا**، محمّد باقر الصدر، تحقيق: مكتبة الإعلام الإسلامي نشر: مؤسّسة بوستان كتاب، قم، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥ ـ ١٣٨٢ش.

١٧. **الأمالي**، الشيخ محمّد بن محمّد بن نعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد، تحقيق: الحسن الشاذولي، علي أكبر الغفاري، نشر دار المفيد بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٤ ـ ١٩٩٣م.

١٨. **إمتاع أهل العقول بحقائق علم الأُصول**، الدكتور نذير حماد، ط ١، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م، دار ابن حزم، بيروت، لبنان.

١٩. **الأنوار اللوامع في شرح مفاتيح الشرائع**، فخر المحقّقين الشيخ حسين آل عصفور البحراني، تحقيق: الميرزا محسن آل عصفور، الناشر: المحقّق.

٢٠. **أهمّية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النصّ واستنباط الحكم**، سميح عبدالوهاب الجندي، دار القمة، دار الإيمان الاسكندرية.

٢١. **بحوث فقهية مهمة**، ناصر مكارم الشيرازي، قم، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، ١٣٨٠.

٢٢. **بحوث في الفقه المعاصر**، حسن الجواهري، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية، قم، ط ١، ١٤٢٧ هـ ـ ق.

٢٣. **براهين الحجّ للفقهاء والحجيج**، آية الله العظمى المدني الكاشاني، من نشريات المدرسة العلمية للمعظم له، كاشان، إيران.

٢٤. **البرهان في علوم القرآن**، بدر الدين الزركشي، الناشر دار احياء الكتب العربية، دار المعرفة، بيروت، ط ١، ١٣٧٦ق ـ ١٩٥٧م.

٢٥. **البيان المفيد في شرح الحلقة الثالثة من حلقات علم الأُصول**، أياد المنصوري، نشر: إحياء الكتب الاسلامية، قم، ظ ١.

٢٦. **تحرير المنقول وتهذيب علم الأُصول**، الإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سلمان المرداوي، تحقيق: عبدالله هاشم، وهشام العرجي، دار البصائر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

٢٧. **تحقيق الأُصول**، السيّد علي الميلاني، قم، انتشارات مركز الحقائق الإسلامية، ط ١، سنة ١٤٢٨قمري.

٢٨. **التعارض والترجيح عند الأُصوليين**، الدكتور محمّد إبراهيم محمّد الحفناوي ط ٢، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٩. **تعاليق مبسوطة على العروة الوثقى**، الشيخ محمّد إسحاق الفياض. نشر: محلّاتي.

٣٠. **تعليل الأحكام**، مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.

٣١. **التعليل بالشبه وأثره في القياس عن الأُصوليين**، ميّادة محمّد الحسن، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٣٢. **تعليل الشريعة بين السنّة والشيعة**، الحكيم الترمذي وابن بابويه القمّي نموذجين، خالد زهري، دار الهادي، بيروت، ط ١، ١٤٢٤/٢٠٠٣م.

٣٣. **التعليل المقاصدي لأحكام الفساد والبطلان في التصرّفات المشروعة وأثره الفقهي**، عبدالقادر بن حرز الله، مكتبة الرشد، ناشرون، الرياض، ط ١، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

٣٤. **تفسير أبي السعود**، أبي السعود محمّد بن محمّد العمادي المسمّى بإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. نشر: دار إحياء التراث العربي، بدون رقم وتاريخ الطبعة.

٣٥. **تفسير البيضاوي**، ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمّد الشيرازي البيضاوي، نشر: دار الفكر ـ بيروت بدون رقم الطبعة وتاريخها.

٣٦. **التقريب بين القواعد الأُصولية فيما لا نصّ فيه**، نور الدين عباسي، ط ١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م، دار ابن حزم.

٣٧. **تلخيص الأُصول**، حافظ فناء الله الزاهدي، نشر: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط١، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٣٨. **تمكين الباحث من الحكم بالنصّ**، الدكتور وميض بن رمزي بن صديق العمري، دار النفائس ـ الأردن، ط ١، ١٤٢١هـ ـ ٢٠٠١م.

٣٩. **التمهيد، شرح مختصر الأُصول من علم الأُصول**، أبو المنذر محمود بن محمّد بن مصطفى بن عبداللطيف المنياوي الناشر: المكتبة الشاملة، مصر، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٤٠. **التنقيح في شرح المكاسب**، تقريراً لأبحاث الأُستاذ الأعظم آية الله أبو القاسم الخوئي، تأليف: الشهيد آية الله ميرزا علي الغروي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، إيران، قم، ط ١، ١٤٢٥هـ ق، ٢٠٠٥م.

٤١. **تيسير علم أُصول الفقه**، عبدالله العنزي، الناشر: مؤسّسة الريان بيروت ـ لبنان.

٤٢. **تيسير الوصول الى منهاج الأُصول**، كمال الدين محمّد المعروف بابن إمام الكاملية، تحقيق: عبدالفتاح أحمد الدخميسي الناشر: دار الفاروق الحديثة، ط ١، ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٢م.

٤٣. **الجامع لأحكام القرآن**، أبو عبدالله محمّد بن أحمد الأنصاري القرطبي، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥ق /١٩٨٥م.

٤٤. **الجامع لجوامع العلوم**، الملا مهدي النراقي، بدون رقم وتاريخ الطبعة.

٤٥. **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد ويليه رسالة التصوّر والتصديق**، العلّامة جمال الدين حسن بن يوسف الحلّي، مركز النشر: مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، ١٣٦٣هـ ش.

٤٦. **حاشية الكفاية**، محمّد حسين الطباطبائي، انتشارات بنياد علمى وفكرى علّامة طباطبائى، قم، ط ١.

٤٧. **الحكمة عند الأُصوليين**، صباح طه بشير السامرائي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.

٤٨. **خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار (شرح مختصر المنار)**، العلّامة زين الدين قاسم بن قطلو بغا الحنفي، تحقيق: الدكتور زهير بن ناصر الناصر، دار ابن كثير، بيروت، دار الكلم الطيب، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٩. **الخيارات**، محمّد علي الأراكي، نشر: مؤسّسة في طريق الحقّ، قم، ط ١، السنة: ١٤١٤هـ.

٥٠. **دراسات في فلسفة أُصول الفقه والشريعة ونظرية المقاصد**، عـلي حب الله، دار الهـادي، بـيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

٥١. **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، شمس الدين بن مكّي العاملي (الشهيد الأوّل)، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدّسة، ط ٢، ١٤١٧ق.

٥٢. **دروس في علم الأُصول**، (توضيح الحلقة الثالثة) محمّد حسين اشكناني، ط ١، قم، ١٤١٨ق.

٥٣. **الدليل الفقهي تطبيقات فقهية لمصطلحات علم الأُصول**، محمّد حسين، نشر: مركز ابن إدريس الحلّي للدراسات الفقهية، دمشق، ط ١، ٢٠٠٧م.

٥٤. **الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب**، محمّد بن أحمد البابرتي، تحقيق: طيف صالح بن عون الطمري، نشر: مكتبة الرشيد، ط ١، ١٤٢٦هـ /٢٠٠٥م.

٥٥. **رفع الغرر عن قاعدة لا ضرر**، محمّد باقر الخالصي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط ١، صفر المظفر، ١٤١٥هـ.

٥٦. **رفع النقاب عن تنقيح الشهاب**، أبو عبدالله الرجراجي الشوشاوي تحقيق: أحمد الجبرين، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض.

٥٧. **السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج**، الشيخ إبراهيم بن سلمان المعروف بالفاضل القطيفي، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرسين بقم، ط ١، جمادىٰ الثانية ١٤١٣هـ.

٥٨. **شرح التلويح على التوضيح**، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة صبيح بمصر، دون تاريخ ورقم الطبعة.

٥٩. **شرح الحلقة الأُولى**، كمال الحيدري، نشر دار فراقد، قم، ط ١، ١٤٣٢.

٦٠. **شرح العروة الوثقى**، الشهيد محمّد باقر الصدر، مطبعة الآداب ـ النجف الاشرف، ط ١، ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م

٦١. **الشرح الكبير لمختصر الأُصول من علم الأُصول**، تأليف: محمّد بن صالح العثيمين، الناشر: المكتبة الشاملة مصر، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٦٢. **شرح المفصل**، الزمخشري ابن يعيش، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ١٤٢٢ق/ ٢٠٠١م (المكتبة الشاملة).

٦٣. **شعب الإيمان**، أحمد بن الحسن البيهقي، تحقيق: أبي هاجر محمّد السعيد بن بسيوئي زغلول، تقديم: الدكتور عبدالغـفار سليمان البنداري، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ١، ١٤١٠هـ /١٩٩٠.

٦٤. **طرق الكشف عن مقاصد الشارع**، نعمان جُغيم، دار النفائس، عمان ـ الاردن ط ١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٦٥. **علم المقاصد الشرعية**، نور الدين بن مختار الخادمي، مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

٦٦. **عوامل السعة والمرونة في الشريعة الإسلامية**، الدكتور يوسف القرضاوي، إهداءات المجلس الوطني للـثقافة والفـنون والآداب، ٢٠٠٢م.

٦٧. **غاية الآمال**، محمّد حسين الممقاني، طبعة حجرية.

٦٨. **غاية السول إلى علم الأُصول**، يوسف بن حسن الصالحي، تحقيق: بدر بن ناصر السبيعي، الناشر: غراس للنشر والتوزيع والإعلان، الكويت.

٦٩. **غاية المأمول**، (تقرير بحث السيّد الخوئي) محمّد تقي الجواهري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدّسة، ط ١، ١٤٢٨ق.

٧٠. **الغريبين في القرآن والحديث**، أحمد بن محمّد الهروي تحقيق: أحمد فريد المزيدي، نشر: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م ـ السعودية.

٧١. **الفائق في غريب الحديث**، تأليف: محمود بن محمّد الزمخشري، تحقيق: علي محمّد البجاوي ـ محمّد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعرفة ـ لبنان ط ٢.

٧٢. **الفتاوى الكبرى**، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: عبدالقادر عطا، مصطفى عبدالقادر عطا نشر: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٠٨هـ ١٩٨٧م.

٧٣. **فتح الذرائع وأثره في الفقه الإسلامي**، محمّد رياض فخري الطبقجلي، دار النفائس، العبدلي، الأردن، دار الفجر، بغداد، العراق، ط ١، ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

٧٤. **الفصول المهمّة في أُصول الأئمة**، محمّد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق وإشراف: محمّد بن محمّد الحسين القائيني، نشر: مؤسّسة معارف إمام رضا عليه السلام، ط ١، ١٤١٨ ـ ١٣٧٦ش.

٧٥. **فقه الرضا** عن علي بن بابويه القمّي، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المشرفة، ط ١، شوال ١٤٠٦هـ ق، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد المقدّسة.

٧٦. **فقه السنّة**، الشيخ سيّد سابق، دار الكتاب العربي بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٣٩١ق ـ ١٩٧١م.

٧٧. **فقه المصالح والمفاسد**، آية الله الشيخ فاضل الصفار، مركز الفقاهة للدراسات والبحوث الفقهية، القطيف، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ /٢٠٠٨م.

٧٨. **فقه ومصلحت**، أبو القاسم على دوست، انتشارات پژوهشگاه فرهنك واندیشة إسلامي، قم، چاپ أول ١٣٨٨ هـ ش.

٧٩. **الفقيه والمتفقه**، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، نشر: دار ابن الجوزي، ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٨٠. **الفكر المقاصدي عند محمّد رشيد رضا**، منوبة برهاني، تقديم: مسعود بن موسى فلوسي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٨١. **الفكر المقاصدي قواعده وفوائده**، أحمد الريسوني، منشورات جريدة الزمن، ١٩٩٩م.

٨٢. **الفوائد الأُصولية**، محمّد أمين الأنصاري، نشر: شمس تبريزي، ط ١، ١٤٢٦ق.

٨٣. **القطع**، سيّد كمال الحيدري، نشر دار فراقد للطباعة والنشر، قم، ط ١، ١٤٢٧ق/٢٠٠٦م.

٨٤. **القطعي والظنّي في الثبوت والدلالة عند الأُصوليين**، محمّد معاذ مصطفى الحسن، دار الكلم الطيب، دمشق ـ بيروت، ط ١، ١٤٢٨هـ ق، ٢٠٠٧م.

٨٥. **القواعد الفقهية**، آية الله ناصر مكارم الشيرازي، نشر: مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم، ط ٣، ١٤١١ هـ ق.

٨٦. **القواعد الفقهية**، فاضل موحدي لنكراني، نشر: مركز فقه الأئمة، قم، ط ١، ١٣٨٣ هـ ـ ش.

٨٧. **القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة**، الدكتور محمّد مصطفىٰ الزحيلي، نشر: دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م.

٨٨. **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً**، إعداد: الدكتور عبدالرحمٰن ابراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م.

٨٩. **القواعد والضوابط الفقهية**، عبدالرحمٰن بن صالح العبد اللطيف، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الاسلامية، المدينة المنوّرة، المملكة العربية السعودية، ط ١، ٢٠٠٣ /١٤٢٣.

٩٠. **القول الرشيد في الاجتهاد والتقليد**، سيّد عادل العلوي، نشر: انتشارات مكتبة مرعشي نجفي، قم ـ إيران، ط ١، ١٤٢١هـ ق.

٩١. **القياس أصلاً من أُصول الفقه**، الدكتورة بثينة الجلاصي، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠١١م.

٩٢. **القياس في الشرع الإسلامي**، ابن تيمية، بدون رقم الطبعة وتاريخها.

٩٣. **الكاشف عن أُصول الدلائل وفصول العلل**، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ /١٩٩٢م.

٩٤. **كتاب التلخيص في أُصول الفقه**، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمّد الجويني، تحقيق: عبدالله العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية ـ بيروت.

٩٥. **كتاب الحجّ** تقرير أبحاث فقيه العصر السيّد محمّد رضا الموسوي الكلبايكاني، تأليف: الشيخ أحمد الصابري الهمداني، مطبعة الخيام، ط ١، ١٤٠٠هـ .

٩٦. **كتاب الحدود في الأُصول**، الإمام الحافظ أبي الوليد ابن خلف الباجي الاندليسي، مؤسّسة الزعبي، ط ١، ١٣٩٢هـ /١٩٧٣.

٩٧. **كتاب مجمل اللغة**، أحمد بن زكريا الرازي، تحقيق أبو محمّد، نشر: دار الفكر.

٩٨. **كتاب المصلحة المرسلة**، محمّد الأمين الشنقيطي، انتشارات الجامعة الإسلامية، المدينة المنوّرة، ط ١، ١٣٤١هـ.

٩٩. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، خواجه نصير الدين الطوسي، شرح: جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر (العلّامة الحلّي) تحقيق: سيد إبراهيم الزنجاني، مطبعة إسماعيليان، قم ١٣٧٣هـ ش.

١٠٠. **كفاية الأُصول** (مع تعليقة زارعي سبزواري) قم، انتشارات جامعة مدرسين إسلامى، ط ٦، ١٤٢٩ق.

١٠١. **كفاية الأُصول في أُسلوبها الثاني**، محمّد باقر الإيرواني، نشر: مؤسّسة إحياء التراث الشيعية، ط ١، النجف الأشرف.

١٠٢. **لمحات الأُصول**، آية الله حسين البروجردي الطباطبائي، نشر: مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط ١، ١٤٢١ق.

١٠٣. **مباحث العلّة في القياس عند الأُصوليين**، عبدالحكيم عبدالرحمٰن أسعد السعدي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤٢١هـ /٢٠٠٠م

١٠٤. **مبادئ أُصول الفقه**، عبدالهادي الفضلي، نشر: مركز الغدير للدراسات والنشر: طبعة جديدة ١٤٢٨هـ /٢٠٠٧م.

١٠٥. **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، بدون رقم وتاريخ الطبعة.

١٠٦. **المحاسن**، عن أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، تحقيق: سيّد جلال الدين الحسيني المشتهر بالمحدّث، نشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ١، ١٣٧٠ ـ ١٣٣٠ش.

١٠٧. **المحاضرات (مباحث أُصول الفقه)** جلال الدين الإصفهاني، نشر: مبارك، اصفهان، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.

١٠٨. **محاضرات في أُصول الفقه**، أبو القاسم الخوئي، نشر مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي قم، ط ١، ١٤٢٢ق.

١٠٩. **محاضرات في أُصول الفقه**، محمّد سمارة، الناشر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، الأُردن، عمان بدون رقم الطبعة والتاريخ.

١١٠. **محاضرات في أُصول الفقه** (شرح الحلقة الثانية)، عبدالجبّار الرفاعي، نشر: مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، ١٤٢١ق.

١١١. **محاضرات في المقاصد الشرعية**، أحمد ريسوني، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط ٣، مصر: قاهرة.

١١٢. **المدخل لدراسة الفقه الاسلامي**، محمّد يوسف موسى.

١١٣. **مسائل من الاجتهاد والتقليد ومناصب الفقيه**، الشيخ حسين نوري الهمداني، قم، انتشارات مكتب الإعلام الإسلامي، ط ٢، ١٣٧٥ش.

١١٤. **المستدرك على مجموع فتاوى ابن تيمية**، ابن تيمية، تحقيق: محمّد عبدالرحمٰن بن قاسم، ط ١، ١٤١٨هـ.

١١٥. **المصالح المرسلة**، محمّد بن أمين بن محمّد المختار الشنقيطي، نشر: الجامعة الإسلامية، المدينة المنوّرة، ط١، ١٤١٠هـق.

١١٦. **مصباح المنهاج (الاجتهاد والتقليد)**، السيّد محمّد سعيد الطباطبائي الحكيم، مؤسّسة المنار، قم، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

١١٧. **المصلحة في التشريع الإسلامي**، الدكتور مصطفى زيد، عناية وتعليق: الدكتور محمّد يسري، دار اليسر للطباعة والنشر، مصر، بدون تاريخ.

١١٨. **المصلحة المرسلة (حقيقتها وضوابطها)**، نور الدين الخادمي، نشر: دار ابن الحزم.

١١٩. **المطلق والمقيّد**، حمد بن حمدي الصاعدي، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، ط ١، ١٤٢٣ هـ /٢٠٠٣م.

١٢٠. **معالم أُصول الفقه عند أهل السنّة والجماعة**، محمّد بن حسين بن حسن الجيزاني، الناشر: دار ابـن الجـوزي، ط ٥، ١٤٢٧ق.

١٢١. **معالم الشريعة الاسلامية**، صبحي الصالح، نشر: دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٢م.

١٢٢. **المعجم الأُصولي**، محمّد صنقور، دار نشر الطيار، قم، ١٤٢٨ق.

١٢٣. **معجم مصطلح الأُصول**، هلال هيثم، بيروت دار الجيل ط ١، ١٤٢٤ق.

١٢٤. **معجم المصطلحات الأُصولية**، محمّد حسيني الناشر: مؤسّسة العارف بيروت ـ لبنان، ط ١، ١٤١٥هـ

١٢٥. **معجم أُصول الفقه**، خالد رمضان حسن، دار الروضة، ط ١، ١٩٩٨م.

١٢٦. **معجم مصطلح الأُصول**، هيثم هلال، مراجعة الدكتور محمّد التونجي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م ـ ١٤٢٤هـ.

١٢٧. **المقاصد الشرعية ضوابطها ـ تاريخها ـ تطبيقاتها**، نور الدين بن مختار الخادمي، دار كنوز اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ /٢٠٠٧م.

١٢٨. **المقاصد الشرعية وصلتها بالأدلّة الشرعية وببعض المصطلحات الأُصولية**، نور الدين بن مختار الخادمي، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م

١٢٩. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، زياد محمّد احميدان، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٢٩هـ /٢٠٠٨م.

١٣٠. **مقاصد الشريعة عند ابن قيم الجوزي**، سميح عبدالوهاب الجندي، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط ١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

١٣١. **مقاصد الشريعة في تخصيص النصّ بالمصلحة وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي**، أيمن جبريت جويلس الأيوبي، دار النفائس، الأُردن، ط ١، ١٤٣٢هـ /٢٠١١م.

١٣٢. **المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية**، يوسف حامد العالم، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الرياض، ط ٢، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

١٣٣. **مقالات حول مباحث الألفاظ**، السيّد علي الموسوي البهبهاني، مكتبة أبو ذر الجمهري، ط ١، بدون تاريخ الطبع.

١٣٤. **مقدّمة ابن خلدون**، عبدالرحمٰن محمّد بن خلدون، دار الكتاب العربي بدون رقم الطبعة، ١٤٢٦هـ /٢٠٠٦م.

١٣٥. **مقدّمة لدراسة الفقه الإسلامي مدخل منهجي**، الدكتور محمّد كمال الدين إمام، المؤسّسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤١٦هـ /١٩٩٦م.

١٣٦. **مكارم الأخلاق**، حسن بن فضل الطبرسي، نشر: منشورات الشريف الرضي، ط ٦، ١٣٩٢ ـ ١٣٧٢هـ.

١٣٧. **منتهىٰ الأفكار** (تقرير بحث آية الله ميرزا هاشم الآملي) تأليف: محمّد تقي المجلسي الإصفهاني، مطبعة النجف، النجف، ١٣٨٠ق.

١٣٨. **منهاج الأُصول**، ضياء الدين العراقي، بيروت، انتشارات دار البلاغة، ط ١، ١٤١١ قمري.

١٣٩. **المهذب في علم أُصول الفقه المقارن**، عبدالكريم بن علي بن محمّد النملة، مكتبة الرشد ـ الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

١٤٠. **الموازنة بين المصالح والمفاسد في ضوء مقاصد الشريعة**، د. إبراهيم عبدالرحمٰن عبدالعزيز العاني، ديوان الوقف السنّي، بغداد، ط ١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٤١. **موسوعة القواعد الفقهية**، محمّد صدقي البورنو، أبو الحارث الغزي، مؤسّسة الرسالة ناشرون، لبنان، ط ١، ١٤٢٤ هـ ق، ٢٠٠٣م.

١٤٢. **موافقة قصد الشارع ومخالفته**، طارق بكيري، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

١٤٣. **المواقف**،عضد الدين عبدالرحمٰن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبدالرحمٰن عميرة، مطبعة دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٤٤. **الموجز في أُصول الفقه**، جعفر السبحاني، قم طبع ونشر مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١.

١٤٥. **موجز المدخل للقانون**، محمود نعمان سنة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٥م.

١٤٦. **موسوعة طبقات الفقهاء**، جعفر السبحاني، الناشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة اعتماد، قم، ط ١، ١٤١٨هـ ق.

١٤٧. **موسوعة طبقات الفقهاء** (المقدّمة)، العلّامة المحقّق جعفر السبحاني، الناشر: مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ١، ١٤١٨هـ.

١٤٨. **نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأُصول**، عيسى منون الشامي الأزهري، تعليق: الدكتور يحيى مراد، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م ـ ١٤٢٤هـ.

١٤٩. **نشر البنود على مراقي السعود**، عبدالله الشنقيطي الناشر: مطبعة فضالة بالمغرب بدون رقم الطبعة وتاريخها.

١٥٠. **نظرية التعليل في الفكر الكلامي والأُصولي**، عبدالنور بزا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

١٥١. **نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي**، حسين حامد حسان، دار النهضة العربية، ١٩٧١م.

١٥٢. **نماذج الأصول في شرح مقالات الأُصول**، عبّاس مدرسي، الناشر: داوري، ط ١، ١٣٨٣ ش ق.

١٥٣. **نهاية الوصول في دراية الأُصول**، حقّ الدين محمّد بن عبدالرحيم الارموي الهندي، تحقيق: صالح بن سليمان اليوسف، نشر: المكتبة التجارية لمكّة المكرمة، ط ١، ١٤١٦هـ /١٩٩٦م.

١٥٤. **هداية العقول في شرح كفاية الأُصول**، محمّد علي الموسوي الحمامي، نشر: مكتبة السيّد الحمامي، بغداد، ط ١، ١٤٢٦ق.

١٥٥. **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تحقيق: هنداوي عبدالمجيد، نشر: المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، بدون تاريخ ورقم الصفحة.

١٥٦. **الوجيز في أُصول الفقه الإسلامي**، مصطفى الزحيلي، سورية ـ دمشق، انتشارات دار الخير، ط ٢، ١٤٢٧ق/٢٠٠٦م.