

مِفْتَاحُ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ

تَأليف
الشيخ الدكتور أحمد رضا عظم البهاري

دار التوزيع العربي
بجدة - لبنان

مِفْتَاحُ الْوُصُولِ

إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

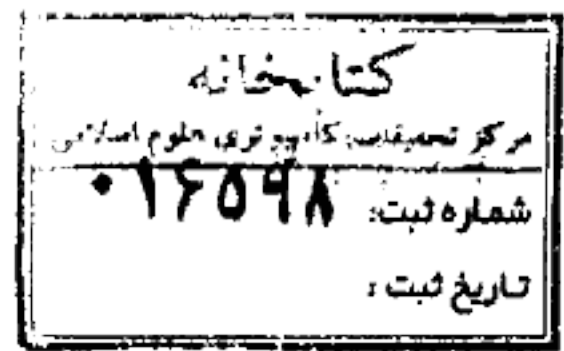
تأليف

الشيخ الدكتور أحمد رضا كاظم البهادلي

الجزء الثاني

دار المؤلف العربي

بيروت - لبنان



جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م

مرکز تحقیقات کلامی و فقهی علوم اسلامی

دار المورخ العربي

بيروت - لبنان - صرب: ٢٤/١٢٤ - تليفاكس: ٥٤١٤٣١
هاتف خليوي: ٣/٨٩٠٨٢٠



الحمد لله الذي من علينا بنور الهداية،
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
 والمرسلين محمد، وعلى آله الطيبين
 الطاهرين، وعلى صحبه المخلصين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الباب الثالث

أدلة الأحكام الواقعية

تمهيد : مراحل البحث وترتيبها لدى المجتهد.



المبحث الأول: الكتاب المجيد.

المبحث الثاني: السنة الشريفة رسول.

المبحث الثالث: الإجماع.

المبحث الرابع: القياس.

المبحث الخامس: الاستحسان.

المبحث السادس: المصالح المرسلة.

المبحث السابع: سدّ الذرائع.

المبحث الثامن: العرف.

المبحث التاسع: شرع من قبلنا.

المبحث العاشر: مذهب الصحابي.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مراحل البحث وترتيبها لدى المجتهدين

تحدثنا في الباب الأول عن الأحكام الشرعية وأقسامها، وعن الحاكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه، وفي الباب الثاني عن الأصول اللفظية. وتحدث في هذا الباب والباب الرابع عن الأدلة التي يعتمد عليها الفقيه لاستنباط الحكم الشرعي أو الوظيفة الشرعية أو الوظيفة العقلية.



مراحل البحث لدى المجتهد:

١ - المجتهد مسؤول عن معرفة الحكم الواقعي، والأصول المقررة التي يرجع إليها لهذا الغرض هي: الكتاب، السنة، الإجماع، دليل العقل، القياس، الاستحسان، المصالح المرسلة، سدّ الذرائع، العرف، شرع من قبلنا، مذهب الصحابي^(١).

٢ - فإن لم يتوصل إلى معرفة الحكم الواقعي بهذه الأصول رجع إلى أصول أخرى تثبت له الحكم المنزل منزلة الحكم الواقعي، وهذه الأصول هي: (الاستصحاب، وأصالة الصحة، وقاعدة التجاوز، وقاعدة الفراغ، ونحوها مما يصطلح عليها: "الأصول التنزيلية").

(١) هذه الأصول وما بعدها لم تكن بأجمعها محل اتفاق بين العلماء، فهي باستثناء الكتاب والسنة تختلف فيها. فالقياس أو الإجماع - مثلاً - دليل عند بعض وليس دليلاً عند بعض آخر. وهكذا غيرهما وستطلع على تفصيل كل ذلك إن شاء الله تعالى.

٣ - ولدى عدم جدوى الأصول السابقة في معرفة الحكم الواقعي أو التنزيلي، يرجع المجتهد إلى أصول تثبت الوظيفة الشرعية للمكلف، وهذه الأصول هي: البراءة الشرعية، الاحتياط الشرعي، التخيير الشرعي، فإن هذه الأصول لا تثبت حكماً شرعياً، وإنما تثبت ما ينبغي فعله أو تركه من دون نسبة الفعل إلى حكم الله تعالى.

٤ - فإذا لم يستطع بمراحل البحث السابقة أن يتوصل إلى نتيجة. رجع إلى أصول أخرى تثبت للمكلف وظيفة عقلية، والأصول المثبتة لها هي: البراءة العقلية، الاحتياط العقلي، التخيير العقلي.

٥ - فإذا تعقدت المشكلة ولم يتمكن المجتهد بجميع الأصول السابقة من العثور على أدلة الحكم بنوعيه ولا أدلة الوظيفة بقسميها، فالأصل الذي يرجع إليه هو القرعة^(١).

ترتيب المراحل وأصول كل مرحلة:

اتضح من تسلسل مراحل بحث المجتهد أنه لا يرجع إلى الأصول المثبتة للحكم التنزيلي ما لم ييأس من أصول الحكم الواقعي، ولا يرجع إلى الأصول المثبتة للوظيفة الشرعية ما لم ييأس من الأصول المثبتة للحكم التنزيلي. وهكذا لا يرجع إلى أصول أية مرحلة لاحقة ما لم ييأس من أصول مرحلة سابقة.

وأما الترتيب فيما بين أصول كل مرحلة فهو موجود في الجملة، فلا يرجع المجتهد إلى القياس مع وجود إجماع على حكم المسألة، كما لا يرجع

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٨٦ و ٨٧.

إلى الإجماع مع وجود الكتاب أو السنة الدالة على الحكم. وتتوقف معرفة تسلسل أصول كل مرحلة على معرفة هذه الأصول ومعرفة أدلة إثباتها، فإن أدلة الإثبات - غالباً - تحدد موقع الأصل بين الأصول المساوية له في المرحلة. وبما أن الطالب الآن لا يمتلك التصور الكامل والجلي لهذه الأصول وأدلتها، فلا نتعجل عليه الآن بذكر رتبة كل أصل.

ولكن مما لا يحسن تأخيرها الآن هو بيان رتبة الكتاب الكريم والسنة الشريفة بالنسبة إلى الأصول التي ذكرت في مرحلتها.

فالكتاب والسنة مما لا خلاف في عدم الرجوع إلى أي أصل من أصول مرحلتها فضلاً عن المراحل الأخرى، مع وجود ما يدلّ منهما على حكم المسألة.

فما لم ييأس المجتهد من وجود دليل من الكتاب أو من السنة، ليس له الاستدلال على الحكم أو الوظيفة الشرعية بأي أصل آخر من إجماع أو قياس أو استحسان أو غيرها من الأصول المذكورة.

أما الكتاب والسنة نفسيهما فهما في رتبة واحدة لأنهما معاً ينتسبان إلى الله تعالى؛ لأن نسبة الكتاب إلى الله تعالى واضحة، وأما السنة فلأنها صادرة عن النبي المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

إلا أن البعض ذهب إلى ترتيب العمل بالسنة على عدم دليل من الكتاب، مما يدعوننا إلى الحديث عن هذا الموضوع.

رتبة السنة:

قال بعضهم: (إن الكتاب هو مرجع الأدلة ومصدر المصادر، فمن البديهي أن يكون مقدماً عليها في الرجوع إليه عند إرادة معرفة الحكم

الشرعي. فإذا لم يوجد الحكم فيه وجب الرجوع إلى السنة، لأن السنة مينة للكتاب وشارحة لمعانيه، فكان من البديهي الرجوع إليها عند عدم وجود الحكم في الكتاب، - إلى أن يقول: فترتيب الأدلة في الرجوع إليها واستنباط الأحكام منها يكون على هذا النحو:

الكتاب ثم السنة... وعلى هذا اتفق جمهور الفقهاء...، وقد دلّ على الترتيب الذي ذهب إليه الجمهور آثار كثيرة منها:

"إن رسول ﷺ قال لمعاذ، عندما أرسله إلى اليمن: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟



قال: أقضي بكتاب الله.

قال: فإن لم تجد؟

قال: أقضي بسنة رسول ﷺ.

قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله؟

قال: أجتهد برأبي ولا آلو.

فضرب رسول الله ﷺ على صدره، وقال: الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يرضي رسول الله.

ومنها: "فعل أبي بكر إذا ورد عليه الخصوم، وكذلك فعل عمر وأمره لقاضيه، ويمثل هذا وذاك كان يقول عبد الله بن مسعود" (انتهى^(١)).

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ١٤٧، وانظر فيه أيضاً مصادر الآثار التي اعتمدها للاستدلال.

المناقشة:

١ - إن هذا القائل يستدل على ما ذكره بالآثار التي ذكرنا منها ما روي من قول النبي وإقراره للترتيب الذي ذكره معاذ. وأشرنا إلى الآثار الأخرى التي تتضمن ما يشبه هذا الترتيب عن بعض الصحابة. فنقول: إن جميع الآثار التي ذكرت هذا الترتيب - سوى خبر معاذ - لا تصلح للحجية ولا تثبت المطلوب، لأنها لم تصدر عن معصومين، فهي لا تمثل إلا آراء أصحابها.

وأما خبر معاذ فلا نطيل فيه، ونقتصر على ذكر ما قيل في بسنده: (قال في عون المعبود: وهذا الحديث أورده الجوزقاني في الموضوعات. وقال: هذا حديث باطل رواه عن جماعة عن شعبة. وقد تصفحت هذا الحديث في أسانيد الكبار والصغار، وسألت من لقيه من أهل العلم بالنقل عنه فلم أجد له طريقاً غير هذا. والحارث بن عمر بن أخي المغيرة بن شعبة مجهول. وأصحاب معاذ من أهل حمص لا يعرفون. ومثل هذا الإسناد لا يعتمد عليه في أصل الشريعة) (١).

وبعد هذا لم يبق أثر مما نقله المستدل يصلح لإثبات الترتيب الذي ذكره. ٢ - إن المستدل علل تأخر العمل بالسنة بكونها مبينة للكتاب وشارحة لمعانيه، فمن البديهي الرجوع إليها عند عدم وجود الحكم في الكتاب. وهذا غريب من مثل هذا الأستاذ!! فإن السنة إذا كانت مبينة للكتاب وشارحة

(١) هامش الأحكام السلطانية، ص ٤٦. ويحسن الرجوع إلى ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في الرد على هذا الخبر، كما يروى في الوسائل، ج ١٨، ص ٣٣، عن رسالة المحكم والمشابه، ص ١٢٠.

لمعانيه يكون من البديهي الرجوع إليها في عرض الرجوع إلى الكتاب ومع وجود الحكم فيه كي تبينه وتشرحه.

أما مع عدم وجود الحكم في الكتاب فلا توصف السنة بأنها شارحة ومبيّنة. فتعليقه هذا يصلح لنقض قوله لا لإثباته.

٣ - كيف نستسيغ التفريق بين الكتاب والسنة، مع أن السنة هي قول من لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، وهي تصرف المعصوم عن الخطأ والذنب، فالكتاب والسنة صنوان ينتسبان إلى مشرع واحد.

٤ - هل تفي آيات الأحكام في القرآن الكريم ببلورة حكم شرعي واحد فضلاً عن جميع أحكامها، هل تفي دون الاعتماد على القرائن المنفصلة في السنة الشريفة، فخذ أي حكم شئت من الأحكام التي تناولتها الآيات وحاول أن تعرفه بكل جوانبه من دون السنة فتشجد نفسك عاجزاً عن ذلك. لهذا قال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب، وذلك لأنها تبين المراد منه^(١).

وروي أن رجلاً قال لمطرف بن عبد الله: لا تحدثونا إلا بالقرآن. فقال: والله ما نريد بالقرآن بدلاً ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا^(٢). ونتيجة لما تقدم لا تتصور حكماً شرعياً واحداً مستقلّاً بإثباته القرآن كي نقول - كما قال هذا القائل - الكتاب ثم السنة، فالسنة دائماً في ترتيبها مع الكتاب ولا يفرق عنها ولا يستقل بإعطاء حكم متكامل للجوانب.

(١) أصول الفقه للخضري، ص ٢٣٤.

(٢) المصدر السابق.

مرجع أدلة الأحكام:

الأصول التي ذكرناها في مراحل بحث المجتهد لاستنباط الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية هي الأدلة الشرعية، وإن شئت أن تسميها أصول الأحكام أو المصادر الشرعية فلك ذلك.

فإذا كان الحكم لله وحده وليس لغيره أن يحكم، فلا بد في كل أصل أو دليل أن يستند إلى الشارع المقدس، سواء أكان الدليل تقليداً كمذهب الصحابي وشرع من قبلنا والإجماع - على رأي من يأخذ بهذه الأدلة^(١) -، أم كان الدليل عقلياً كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة - عند القائلين بدليليتها.

وبما أن القرآن الكريم هو قول الله تعالى، والسنة النبوية هي وحي الله لنبيه ﷺ، فهما أساس كل دليل شرعي.  فأي أصل أو دليل لا يدل على اعتباره دليل من الكتاب أو من السنة، فلا يجوز للمجتهد أن يركن إليه لإثبات حكم شرعي. لأن الحكم الشرعي ما ينسب إلى الشارع، وما لا يستند من الأدلة إلى الكتاب أو السنة لا يمكن نسبته إلى الشارع بحال من الأحوال.

وعلى هذا فالكتاب والسنة هما مرجع أدلة الأحكام وأصول أصولها. وبناءً على هذا المنهج والمقياس في اعتبار الأصل دليلاً شرعياً، سنتحدث عن الأصول التي يعتمد عليها الفقهاء لاستنباط الحكم الشرعي أو

(١) خالف في حجية الإجماع النظام من المعتزلة وبعض الخوارج، أما الإمامية فإنهم وإن صرحوا بحجيته إلا أنهم يشترطون فيه الكشف عن رأي المعصوم. انظر بحث الإجماع في كل كتب الأصول لدى الإمامية، وانظر أيضاً الوجيز في أصول الفقه، ص ١٤٤، مع الهامش رقم (١) انظر الإحكام في أصول الأحكام، ج ٧، ص ٥٣. وغيرهما من أمثالهما.

الوظيفة العملية، متتبعين أهم أدلتهم عليها ثم تقويمها بمناقشة ما يمكن نقاشه منها وإقرار ما لا يقبل المناقشة.

وستكون مباحث هذا الباب وفق المراحل التي ذكرناها لبحث المجتهد. محاولين الاختصار المفيد وفق ما يستوعبه طالب هذه المرحلة الدراسية. وبالله التوفيق.

ولم أتناول في المباحث الآتية مبحث حجّة العقل، لما ذكرته في مقدمة الكتاب من سبب ترك هذا المبحث.



مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

المبحث الأول

الكتاب المجيد



- ١ - تعريفه.
- ٢ - خواصه. مركز تقيتكمبيوتر علوم اسلامی
- ٣ - أحكامه.
- ٤ - بيانه للأحكام.
- ٥ - دلالة.
- ٦ - حجته.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الكتاب المجيد

١ - تعريفه:

القرآن الكريم غني عن التعريف، ومع هذا فقد ذكر له الأصوليون عدة تعريفات، منها:

- أ- هو الكتاب المنزل على رسول الله محمد ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول إلينا عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة^(١).
- ب- هو كتاب الله عز وجل الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ ألفاظاً ومعاني وأسلوباً، واعتبره قرآناً، دون أن يكون للنبي ﷺ دخل في انتقاء ألفاظه أو صياغته^(٢).

٢ - خواصه:

- ١- إنه كلام الله المنزل على محمد ﷺ، فليس من القرآن ما نزل من الكتب السماوية على الأنبياء السابقين كالطورا والإنجيل والزبور، وليس منه أيضاً ما أثر نزوله على النبي ﷺ ولم يثبت نظمه في القرآن.
- ٢- إن ألفاظ القرآن ومعانيه وأسلوبه من الله تعالى - كما ذكر في التعريف الثاني، وعليه فالأحاديث النبوية ليست قرآناً، لأنها وإن كانت موحى

(١) أصول البزدوي، ج ١، ص ٢١.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٩٩. وانظر التعريفات الأخرى في المستقصى، ج ١، ص ٦٥، والتوضيح والتلويح، ج ١، ص ٣٦ وغيرهما.

بها من الله تعالى - لأن النبي لا ينطق عن الهوى - ، إلا أن الموحى به منها هو معانيها وليس ألفاظها وأسلوبها؛ فإنها من النبي ﷺ .
وعلى هذا أيضاً لا تعتبر ترجمة القرآن إلى اللغات غير العربية قرآناً، لأن ألفاظ الترجمة لم تنزل على النبي ﷺ (١).

وكذا لا يعتبر تفسير القرآن قرآناً، لاختلاف اللفظ وإن اتحد المعنيان.

٣- إن ما بين دفتي الكتاب العزيز منقول عن النبي ﷺ بالتواتر (٢).

وإن ما ينسب إلى القرآن ولم يكن منقولاً بالتواتر فليس من القرآن (٣).

وعليه فما بين أيدينا من قرآن كله كلام الله تعالى وليس فيه زيادة من أحد. قال تعالى: ﴿وإنه لكتاب عزيز * لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾ (٤).

٤- وكما أن القرآن الكريم مصان من الزيادة، فهو مصان من النقيصة أيضاً، ولن يستطيع عايب أو مفسد أن يزيد فيه أو ينقص منه، لأن الله - عز وجل - تكفل بحفظه، إذ قال تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٥).

(١) ولا خلاف في هذا سوى ما نسب إلى أبي حنيفة وبعض من وافقه على جواز القراءة بالفارسية في الصلاة لمن لا يعرف العربية ولا يقدر على القراءة بها. انظر علم أصول الفقه لخلاف، ص ٢٤.

(٢) الخبر المتواتر هو الخبر المنقول عن جماعة لا يحتمل تواطئهم على الكذب بحيث يفيد بنفسه العلم.

(٣) مثل كلمة (متابعات) التي روي أن عبد الله بن مسعود كان يقرأها بعد قوله تعالى: ﴿فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام﴾. المستصفي، ج ١، ص ٥٦. ومثل ما روي في صحيح مسلم، ج ٣، ص ١٠٠ عن عائشة (أنها قالت: (كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم نسخن بخمس معلومات. فتوفي رسول الله ﷺ وهن فيما يقرأ من القرآن). ومثل ما رواه البخاري، ج ٨، ص ١٦٩ عن عمر حول آية الرجم وغيرها.

(٤) الآيةان ٤١ و ٤٢ من سورة فصلت.

(٥) الآية ٩ من سورة الحجر.

فالأية الكريمة تدلّ على أن لله سبحانه عناية كاملة بصيانة ما أنزل على نبيه ﷺ من آيات بينات، صيانة من الزيادة، وصيانة من النقص، وصيانة من التغيير في صورته وسياقه، وصيانة من كل ما يُطل كونه ذكراً منزلاً من الله عز وجل، فهو ذكر محفوظ من التحريف بجميع أقسامه ليبقى ذكراً خالداً مخلود الرسالة التي جاء لييانها وإثباتها^(١).

٥- إن القرآن الكريم معجزة^(٢) إلهية خالدة، وجوانب الإعجاز فيه متعددة:

أ - فهو معجزة في بلاغته وفصاحته، وقد تحدّى كل من ادعى أن محمداً ﷺ افتراه بأن يأتي بمثله، إذ قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افترأه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتریات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقین * فإن لم يستجیبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله وأن لا إله إلا هو فهل أنتم مسلمون﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افترأه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقین﴾^(٤). وقد مضى على نزول القرآن

(١) انظر البيان في تفسير القرآن ص ١٩٣ - ٢٥٩، ط ٣، والميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٠١ - ١٣٣.

(٢) المعجزة: (هي الفعل الخارق لنواميس الطبيعة، الذي يأتي به المدعي لمنصب إلهي شاهداً على صدق دعواه). فما يأتي به أحد ضمن قوانين الطبيعة لا يُسمى معجزاً، كما أن ما يكون خارقاً لنواميس الطبيعة ولم يكن شاهداً على صدق الدعوى لا يكون معجزاً أيضاً. وللمعجز تعريفات أخرى. فلترجع في مظانها.

(٣) الآيتان ١٣ و ١٤ من سورة هود.

(٤) الآية ٣٨ من سورة يونس.

وتحديه هذا أكثر من أربعة عشر قرناً، ولم يستطع أحد أن يأتي بما يناظره أو يعارضه، إلا وقد افتضح في أمره وفشل في محاولته^(١).

ب - وهو معجز بما أتى به من معارف وعلوم متنوعة أدهشت مفكري العالم على مختلف الاختصاصات، وأبهرت عقول الفلاسفة، منذ نزوله وحتى يومنا هذا، وسيبقى كذلك؛ لأنه كلام الله عز وجل، ومعجزة دينه الخالد، وبيان أحكامه.

ج - وهو معجز في استقامته في البيان وعدم تناقضه واختلافه بالرغم من تناوله لمختلف الشؤون، من أمور عقائدية وأحكام فرعية وسياسات مدنية ونظم اجتماعية وقواعد أخلاقية وقضايا تاريخية وعلوم فلكية ووصف الموجودات السماوية والأرضية بما فيها من نبات وحيوان وإنسان وكواكب ورياح وبحار. كما وصف ما بعد الموت من أدوار وأطوار أخرى، كما تعرض لأنواع الأمثال. وهو مع كل هذه السعة يتصف بالاستقامة والصواب، دون أن يقع بأية مفارقة ولا أدنى اختلاف.

د - وهو معجز في إتقان معانيه، فإنه مع خوضه لشتى العلوم والفنون والمعارف، لم يتطرق لحقائقه التي جاء بها أي فساد أو بطلان. في حين نجد من يؤلف في علم واحد من العلوم النظرية لا تمضي على مؤلفه مدة إلا واتضح له أو لغيره بطلان كثير من آرائه. والقرآن مع كثرة العلوم التي تناولها وتناول الزمان عليه، لم يوجد فيه ما يكون مورداً للنقد، سوى ما ذكره بعض المكابرين من أوهام تناولها علماء الإسلام فأظهروا زيفها.

(١) انظر الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦٨ - ٧٣. وانظر فيه أيضاً جوانب الإعجاز،

هـ - وهو معجز في إخباراته الغيبية التي تبين صدقها بعد حين، مثل إخباره عن غلبة الروم، وغيره.

و - وهو معجز في إشارات كثير من أسرار الخليفة وسنن الكون ونواميس الطبيعة، مما لا مسيل إلى العلم به وقت نزول القرآن من غير طريق الوحي الإلهي.

ومن هذه الإشارات ما دلّ منه على كروية الأرض وحركتها، وزوجية النبات واختلاف النسب في تركيب بذوره ونحوها^(١).

٣ - أحكامه:

احتوى القرآن أحكاماً متنوعة، ففيه الأحكام الاعتقادية التي يتناول دراسة آياتها علم الكلام، وفيه الأحكام المتعلقة بالنفس وتهذيبها ويتناول دراسة آياتها علم الأخلاق.

ومما فيه من أحكام - تتعلق بموضوع دراستنا هذه - ، الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، التكليفية منها والوضعية، ويتناول دراستها علم الفقه، كما يتناول بحث حجّة دلالة آياتها علم الأصول.

وتسمى الآيات هذه آيات الأحكام ويبلغ عددها خمسمائة آية^(٢).

وأفرد لها بعض الباحثين تأليفاً مستقلاً في مجلدات، مثل الجزائري في كتابه (قلائد الدرر في بيان آيات الأحكام بالأثر)، فذكر منها (٣٥٥) آية في

(١) انظر البيان للسيد الخوئي، ص ٤٣ - ٩١. وانظر التكامل في الإسلام، في ستة مجلدات يبحث فيها (٧٠٠) آية كونية.

(٢) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٢٠.

ثلاثة مجلدات، وقد وزع فيها هذه الآيات على الأبواب الفقهية المعروفة، حيث ذكر (١٢٢) آية في العبادات من طهارة وصلاة وزكاة وخمس وصوم وحج. و(٣٣) في الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و(١٤٠) في المعاملات من بيع وإجارة ودين ورهن وضمن وصالح ووكالة وكفالة وشركة ومضاربة وإيداع وعارية وغصب وإقرار ووصية وحجر وعتق ونكاح وطلاق وخلع ومباراة وظهار وإيلاء ولعان، و(٩) آيات في النذور والعهد واليمين، و(١٤) آية في الأطعمة والأشربة، و(٢٤) آية في الجنايات والحدود وموجباتها، و(١٣) آية في القضاء والشهادات.

وذكر بعض الباحثين نحواً من (١٠) آيات في الأحكام المتعلقة بنظام الحكم وواجبات كل من الحاكم والمحكوم، ونحو (٢٥) آية في علاقة الدولة مع الدول الأخرى ومع رعاياها، ونحو (١٠) آيات تتعلق بموارد الدولة ونفقاتها^(١). وهناك آيات متفرقة أخرى تتعلق بأحكام فقهية متفرقة مثل حكم الغيبة والحسد والتجسس ونحوها.

هذا كله بالنسبة لفهم عامة الناس للقرآن ممن له منهم حظ في العلم واستنباط الأحكام من أي الذكر الحكيم، ولأفبالنسبة لأهل الذكر الذين أمر الله تعالى بالرجوع إليهم بقوله: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣).

وفيما روي عن الإمام الصادق عليه السلام:

(١) علم أصول الفقه، ص ٧٠ وما بعدها.

(٢) الآية ٨٣ من سورة النساء.

(٣) الآية ٤٣ من سورة النحل، والآية ٧ من سورة الأنبياء.

إن الله أرسل رسولاً وأنزل عليه كتاباً وأنزل في الكتاب كل ما يحتاج إليه وجعل له دليلاً يدل عليه^(١). أقول بالنسبة إلى هؤلاء فإنهم يستنبطون الأحكام الشرعية من آيات كثيرة لا تتوصل مدارك غيرهم لاستنباط الحكم الشرعي منها.

٤ - بيانه للأحكام:

في القرآن الكريم بيان لجميع الأحكام الشرعية، فقد قال تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾^(٢).

ولكن تبيان القرآن لكل الأحكام ليس بمعنى تفصيل كل حكم من الأحكام الشرعية، فإن هذا النوع من البيان غير موجود بالنسبة إلينا قطعاً. وإنما هو بمعنى كونه مرجعاً مباشراً بالنسبة إلى بعض الأحكام، ومرجعاً غير مباشر بالنسبة إلى البعض الآخر، أي أنه يتعرض للقواعد العامة الأساسية والأصول التي تستند إليها معرفة جميع الأحكام وتكون أساساً في استنباطها. قال الطبرسي في تفسير الآية المذكورة: ﴿تبياناً لكل شيء﴾، أي بياناً لكل أمر مشكل، ومعناه ليبين كل شيء يحتاج إليه من أمور الشرع، فإنه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمر من أمور دينهم إلا وهو مبين في الكتاب إما بالتنصيص عليه، أو بالإحالة إلى ما يوجب العلم من بيان النبي ﷺ والحجج

(١) وسائل الشيعة ج ١٨، ص ٣١٠، عن الكافي، ج ٧، ص ١٧٥، ح ٧.

(٢) الآية ٩٠ من سورة النحل.

القائمين مقامه، أو إجماع الأمة، فيكون حكم الجميع في الحاصل مستخدماً من القرآن^(١).

وعلى هذا يكون بيان القرآن على نوعين:

الأول: بيان الحكم بالتنصيص عليه، مثل آيات المواريث ونحوها، كقوله تعالى: ﴿ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين﴾^(٢).

الثاني: بيان الحكم بالإحالة إلى ما يوجب العلم، مثل الآيات المثبتة لحجية السنة أو الإجماع أو غيرهما من الأصول المعتمدة لاستنباط الحكم الشرعي. مثل قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾^(٣).

وفي آية أخرى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٤).

فهذه الآية وما قبلها أثبتت حجية السنة، ومن السنة تثبت أحكام كثيرة، ولولا بيان القرآن لحجية السنة لما استباننا تلك الأحكام.

وفي كلا النوعين لبيان القرآن الكريم للأحكام لا يمكننا معرفة الحكم بجميع جوانبه دون الرجوع إلى السنة. فهب أن آية الميراث أوضحت أن نصيب الزوج نصف تركته زوجته مع عدم وجود ولد لها، إلا أن في هذه المسألة ذاتها تفصيلات لا يستغنى عن السنة لمعرفة، إذ أن الزواج دائم ومنقطع، وموت

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٣٨٠.

(٢) الآية ١٢ من سورة النساء.

(٣) الآية ٥٩ من سورة النساء.

(٤) الآية ٨٢ من سورة النساء.

الزوجة في عدة الطلاق أو في غيرها، والعدة من طلاق بائن أو رجعي، وإن ماتت ولم تطلق فهل هي مدخول بها أم لا، صغيرة أم كبيرة. والزوج صغير أم كبير، حر أم عبد، كافر أم مسلم، قاتل لزوجته أم لا؟، والدين المستثنى من التركة دين شرعي كالخمس والزكاة أم دين للناس، والوصية المستثناة في حدود ثلث التركة أم أكثر، أجازها الورثة أم لم يجزوها؟ وما إلى ذلك مما لا يمكن التورث وفق الآية دون بيانه.

ومثل هذه الآية جميع آيات الأحكام الأخرى، بل إن بعضها أكثر إجمالاً مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾^(١) و﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾^(٢) و﴿كتب عليكم القصاص﴾^(٣) ونحوها.

فالقرآن نزل على محمد ﷺ ليبين لنا تفصيل الأحكام. قال تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾^(٤) ولم يتول القرآن نفسه الدخول في تفصيل حكم المسألة من جميع جوانبها.

ومن هنا يتأكد لك ما قلناه سابقاً من أن السنة برتبة الكتاب، بمعنى أنها تلازمه في الدلالة على الحكم ملازمة البيان للمبين، وهي مع هذه الرتبة قد أثبت الكتاب حقيقتها فهو مرجعها ومرجع جميع الأصول الأخرى.

(١) (٢) الأيتان ١ و ٣ من سورة المائدة.

(٣) الآية ١٧٨ من سورة البقرة.

(٤) الآية ٤٥ من سورة النحل.

٥ - دلالاته:

القرآن الكريم قطعي الصدور عن النبي ﷺ لتواتر نقله عنه تواتراً يوجب العلم بصدوره. وقطعي الصدور عن الله تعالى للجزم بعصمة النبي ﷺ في مجال التبليغ عن الله تعالى^(١).

وأما دلالاته على الأحكام فـ ﴿ منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ﴾^(٢).

فالمحكم ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والمتشابه ما يحتمل وجهين فصاعداً^(٣).

ومع احتمال أكثر من وجه في الآية فإما أن يكون أحد الوجوه ظاهراً مظنوناً دون غيره وإما أن لا يكون ظهور لوجه دون آخر. وعلى هذا تنقسم آيات الأحكام من حيث العلم بدلالاتها وعدمه إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الآيات التي تدل على معنى واحد دلالة قطعية، ولا يحتمل فيها غيره، فتكون (نصاً) فيه. مثل قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين، فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وإن كانت واحدة فلها النصف ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد...﴾^(٤).

(١) عصمة النبي ﷺ مجمع عليها في الجملة، واختلفوا في مصداقها فبعضهم قال بالعصمة المطلقة، ونهب البعض إلى عصمته في التبليغ فقط.

(٢) الآية ٧ من سورة آل عمران.

(٣) التعريف للجبائي، وعرف آخرون المحكم والمتشابه بتعريفات أخرى فانظر إن شئت الاطلاع

عليها: متشابهات القرآن، لابن شهر آشوب، ص ٢، وإرشاد الفحول، ج ١، ص ٣٢.

(٤) الآية ١١ من سورة النساء.

فهذه الآية الكريمة من حيث دلالتها على أن حصة الولد الذكر ضعف حصة الأنثى في الميراث مما لا تحتل إلا معنى واحداً لا غير. وكذلك هي بالنسبة إلى بيان ميراث البنيتين فصاعداً دون أن يشاركهن ولد للميت، فلهن الثلثان.

وكذلك حصة البنت الواحدة دون مشاركة ولد للميت، وكذا نصيب كل من الأبوين مع وجود أولاد للميت.

الثاني: الآيات التي يُحتمل فيها الدلالة على أكثر من معنى مع ظهور أحد الاحتمالات بحيث يكون أحد المعاني مظلوماً دون غيره مثل قوله تعالى في آية الصوم: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه، ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾^(١).

فالآية - من دون تقدير لفظ أجنبي عنها - قد رُتبت القضاء ﴿فعدة من أيام أخر﴾ على المرض أو السفر معاً، مما يدل - بحسب الظاهر - على أن المرض والسفر لا يصحّ معهما الصوم ويجب معهما الإفطار ثم القضاء، لا سيما أن قوله تعالى من شهد منكم الشهر (أي حضر) فليصمه، يدل على أن المسافر لا يصوم. ويحتمل فيها معنى آخر: وهو: أن المسافر يختلف عن المريض، فإنه إن أفطر وجب القضاء وإن لم يفطر جاز له الصوم ولا قضاء، فهو مخير في السفر بين الصوم والإفطار مع القضاء.

غير أن هذا المعنى يتوقف على تقدير لفظ من خارج الآية، وهو (ومن كان مريضاً أو على سفر) فأفطر. والتقدير خلاف الظاهر؛ لأن الأصل عدمه والمعنى يتم بدونه.

(١) الآية ١٨٤ من سورة البقرة، وانظر تفسير الآية في مجمع البيان، ج ١، ص ٢٧٣ و ٢٧٤.

فالأية وإن احتملت المعنيين إلا أن المعنى الأول الذي لا يقتضي تقديراً هو الظاهر المظنون.

الثالث: الآيات المحتمل فيها أكثر من معنى دون ظهور لها بنفسها بأحد المعاني المحتملة دون غيره، مثل قوله تعالى في عدة المطلقة: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾^(١).

ولما كان القراء في اللغة مشتركاً بين معنيين؛ الطهر والطمث، ولا ظهور للأية بأحدهما دون الآخر، فلا يكون أحد المعنيين مظنوناً، فتكون الآية مجملة من هذه الناحية، ويرجع في بيان هذا الإجمال إلى السنة الشريفة.



٦ - حجته:

الحجة في مصطلح الأصوليين هي: (الأدلة الشرعية من الطرق والإمارات التي تقع وسطاً لإثبات متعلقاتها بحسب الجعل الشرعي من دون أن يكون بينها وبين المتعلقات علاقة ثبوتية بوجه من الوجوه)^(٢).

فالمقصود بحجة الكتاب دلالة على الحكم الشرعي وإثباته له. وإذا قد علمنا مما سبق أن الكتاب مقطوع الصدور عن الله تعالى بتواتره عن النبي ﷺ وعصمة النبي في إخباره عن الله تعالى، وبإعجاز القرآن الذي يؤكد كونه كلام الله. بعد هذا كله تكون حجة الكتاب مما لا ينبغي لمسلم أن يشك فيها.

غير أن دلالة الكتاب لما كانت على ثلاثة أقسام قطعية وظنية ومشكوكة - كما مر في الحديث السابق - علينا أن نتحدث عن حجة كل قسم من هذه الأقسام.

(١) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة.

(٢) فرائد الأصول، ص ٢، بتصرف.

١ - حجّة ما كان نصّاً في المعنى:

ولا خلاف في حجّة كل آية في مدلولها الذي لا يُحتمل فيها غيره من المعاني، لأنها والحالة هذه تفيد القطع بإرادة هذا المدلول، والقطع ليس هو إلاّ انكشاف الواقع ورؤية المقطوع به، ومثل هذه الدلالة لا تحتاج إلى إمضاء وجعل حتى من الشارع المقدّس، لأن الاستدلال عليها بأي نوع من أنواع الاستدلال لا يكون أقوى من القطع، فإذا كانت الدلالة قطعية فهي غنيّة في ثبوتها عن أي دليل آخر، ولهذا قالوا إنّ حجّة القطع ذاتية، أي مستمدة من القطع ذاته، ولا تفتقر إلى ما يشتهى من الأدلة الأخرى.

وعليه فمتى ما كانت الآية نصّاً في معناها فهي حجة فيه، ولا يحتاج إثبات حجّيتها إلى دليل، لأنها تفيد على نحو القطع والجزم أنّ الله أراد هذا الحكم، وما أراده الله فهو حكمه الذي يجب على الجميع اتباعه.

٢ - حجّة ما كان ظاهراً في المعنى:

بما أنّ ظهور الآية في بعض المعاني يفيد الظن بإرادته مع احتمال إرادة غيره من المعاني الأخرى، احتاج إثبات حجّة ظواهر الكتاب إلى الاستدلال. ومن أهم الأدلة على حجّة ظواهر الكتاب هو:

أنّ المشرع لم يخترع لنفسه طريقة خاصة لإفهام مقاصده بل تبنى نفس الطريقة التي ألفها الناس في مخاطبتهم وأسلوب تفاهمهم، ومن المعلوم أنّ طريقة الناس في تفاهمهم هي حمل الكلام على ما يظهر من معانيه المحتملة وترتيب الأثر على هذا المعنى عندما لم تكن قرينة منفصلة أو متصلة تفيد إرادة غير هذا المعنى. وعندما يكون الكلام ظاهراً في معنى، ورتب المخاطب

أثراً على هذا الظهور لا يحق للمتكلم من الناس أن يواخذه لوجود محتملات أخرى لكلامه، إذ كان عليه لو أرادها أن يجعل كلامه ظاهراً فيها بقرينة. وحيث لم تصلنا طريقة خاصة للمشرع في خطابه ولم يزجر الناس عن طريقته هذه، نستكشف أن خطابه جرت على هذه الطريقة، فتكون ظواهر كلامه حجة يترتب عليها الأثر العملي.

وحجّة ظواهر الكتاب مما كادت كلمة علماء المسلمين أن تنفق عليها لولا مخالفة جماعة منهم، مستدلّين على نفي الحجّة بما لا يخلو من مناقشات أثّرنا إحالة من أراد الاطلاع عليها إلى بعض المصادر الموسّعة^(١).



٣ - حجّة المتشابه:

ذكرنا عند الحديث عن دلالة القرآن: أن المتشابه (ما يحتمل وجهين فصاعداً)، ونضيف هنا تعريفاً آخر وهو أن المتشابه (ما اشتبهت معانيه). أو هو (الذي لا يعلم المراد بظاهره حتى يقترن به ما يدلّ على المراد منه لالتباسه)^(٢).

وهو بهذا المعنى تتكافأ الاحتمالات في معانيه، ويكون الأخذ بأحدها دون الآخر أخذاً بالرأي وترجيحاً من غير مرجح. وقد ورد في الكتاب والسنة ذم العمل بالمتشابه.

(١) منها البيان للسيد الخوئي، من ص ٢٨٥ حتى ٢٩١.

(٢) بإمكانك الاطلاع على تعاريف أخرى للمتشابه ومعرفة أصحابها في المصادر الآتية: مجمع البيان، ج ٢، ص ٤٠٩. متشابهات القرآن، ص ٢. إرشاد الفحول، ج ١، ص ٣٢ وغيرها.

قال تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب، وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم﴾ (١).

وفي رواية: (دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال: أبو جعفر عليه السلام بلغني أنك تفسر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم...)

إلى أن قال عليه السلام: "يا قتادة إن كنت إنما فسرّت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك" (٢).

وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: (إنما هلك الناس في التشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء ونبذوا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وراء ظهورهم) (٣).

فالإمام هنا يشير إلى ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وآله من تفسير القرآن بالرأي. مثل ما روي عنه عليه السلام: (من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار) (٤) و(من فسر آية من كتاب الله فقد كفر) (٥).

(١) الآية ٧ من سورة آل عمران، وانظر معناها في مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٠٩ و ٢١٠.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ٣١١. والمراد بالتفسير لغة: كشف الغطاء، فلا يشمل النهي عنه الأخذ بظاهر الكتاب لأن الظاهر هو غير مستور ولا يحتاج إلى كشف وإن سُمّي في اصطلاح المتأخرين تفسيراً، فالنهي المنهي عنه في الأحاديث هو تفسير التشابه دون الرجوع إلى سنة الراسخين في العلم. انظر البيان، ص ٢٨٦ و ٢٨٧. ومجمع البيان، ج ١، ص ١.

(٣) من حديث طويل رواه في الوسائل، ج ١٨، ص ١٤٨، عن رسالة المحكم والمتشابه، لعلي بن الحسين المرتضى، ص ٥.

(٤) المصدر السابق، ج ١٨، ص ١٥٠، عن تفسير العياشي، ج ١، ص ١٨.

(٥) مجمع البيان، ج ١، ص ٩.

من هذا كله يتضح القول بعدم حجّية التشابه بأي معنى من معانيه المتعددة ما لم يستند الأخذ بأحدها إلى السنة الشريفة.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المبحث الثاني

السنة الشريفة



- ١ - تعريف السنة.
- ٢ - تقسيماتها.
- ٣ - حجيتها.
- ٤ - الطرق المؤدية إلى السنة.
- ٥ - دلالة السنة على الأحكام.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

السنة الشريفة

١ - تعريف السنة:

أ - السنة في اللغة:

تستعمل كلمة السنة بضم السين - في اللغة - بعدة معان، منها السيرة والطبيعة والطريقة.

قال قائلهم:

فلا تجزغن من سنة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها^(١)
وهي بهذا المعنى تعم الطريقة الحسنة والطريقة السيئة، وبهذا العموم ورد الحديث الصحيح: (من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة)^(٢).

ومن استعمالاتها في القرآن الكريم بهذا المعنى أيضاً قوله تعالى: ﴿يريد الله لبيّن لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم﴾^(٣). أي طرائقهم.
وإذا نسبت السنة إلى الله تعالى فهي بمعنى حكمه وأمره ونهيه^(٤). ومنه قوله تعالى: ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾^(٥).

(١) القاموس المحيط، ج ٤، باب النون فصل السين، ص ٢٣٧. ومجمع البيان، ج ٤، ص ٥٤٢.

(٢) إرشاد الفحول، ص ٣٣.

(٣) الآية ٢٦ من سورة النساء، وانظر تفسيرها في مجمع البيان، ج ٣، ص ٣٥ و ٣٦.

(٤) القاموس المحيط، ج ٤، ص ٢٣٧.

(٥) الآية ٦٢ من سورة الأحزاب، وانظر تفسيرها في مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٧١.

ب - السنة في عرف الفقهاء:

وتستعمل كلمة السنة عند الفقهاء ويراد بها (ما يستند من الأحكام إلى أصول الشريعة)، وهي بهذا المعنى عندهم تقابل البدعة التي عرفوها بـ: (ما خالف أصول الشريعة ولم يوافق السنة)^(١).

كما أنهم يستعملونها فيما كان من الأفعال مندوباً، عبادة كان أم غيرها، فيقولون مثلاً سنن الوضوء^(٢)، ويقصدون بها ما يستحب من الفعال.

ج - السنة في اصطلاح الأصوليين:

لم يختلف الأصوليون في صياغة تعريف السنة فحسب، بل اختلفوا أيضاً في مصاديقها تبعاً لاختلافهم في مدلولها. وينحصر اختلافهم في مصاديقها في ثلاثة آراء.

مركز تحقيق كتب التراث

الرأي الأول:

إن السنة تصدق على ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، إذا كان صدوره في مقام التشريع، أما ما يصدر عنه ﷺ ولم يقصد به بيان الأحكام أو تشريعها، كأقواله المتعلقة بالأمور الدنيوية البحتة التي لا علاقة لها بالتشريع، وأفعاله التي تصدر منه بحسب الطبيعة البشرية، كالأكل والشرب والمشي ونحوها، فلا تكون من السنة، ولا تكون دليلاً من أدلة الأحكام. وعلى هذا الاتجاه عرفت السنة بأنها: ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير إذا كان في مقام التشريع^(٣).

(١) نهاية ابن الأثير، مادة بدع.

(٢) الأحكام، ج ١، ص ٤١. وشرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣ و ٢٤.

(٣) انظر الأحكام، ج ١، ص ١٤١ - ٢٤٨، وإرشاد الفحول، ص ٣٣ - ٣٦، وفيه قيد إضافي إلى تعريف السنة وهو (من غير القرآن) باعتبار أن القرآن قاله النبي ﷺ فاحتاج لإخراجه من =

الرأي الثاني:

إن السنة كما تصدق على ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير تصدق أيضاً على ما صدر من الصحابة كذلك.

قال الشاطبي (سنة الصحابة ﷺ سنة يعمل عليها ويرجع إليها)^(١).

الرأي الثالث:

إن السنة هي كل ما يصدر عن المعصوم قولاً أو فعلاً أو تقريراً. من دون فرق بين أن يكون المعصوم نبياً وبين أن يكون إماماً، ومن غير فرق بين ما يصدر عنهم في شؤون الدين أو الدنيا^(٢).

ويتضح من خلال هذه الآراء ما يأتي:

- ١- يتفق الأصوليون على أن ما صدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير وكان صدوره في مقام التشريع فهو سنة.
- ٢- يختلفون فيما يصدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير ولم يكن صدوره في مقام التشريع، فجمهور علماء أهل السنة لا يعتبرونه من مصاديق السنة، أما علماء الإمامية فيعتبرونه من مصاديقها.
- ٣- ما يصدر عن الصحابة من قول أو فعل أو تقرير، هو من السنة عند الشاطبي ومن وافقه. وليس من السنة عند غيرهم.
- ٤- ما يصدر عن الأئمة المعصومين ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، هو من السنة عند الإمامية، وليس منها عند غيرهم.

= السنة إلى هذا القيد. وإذا لاحظنا أن القرآن - كما تقدم - هو كلام الله لفظاً وأسلوباً وليس للنبي تدخل فيهما سوى النقل والبيان، فتعريف السنة بما ذكر لها من تعريف غني عن إضافة القيد الذي أضافه الشوكاني.

(١) الموافقات، ج ٤، ص ٧٤.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٢٢ و ١٢٣.

٢ - تقسيماتها:

للسنة تقسيمات باعتبارات متعددة؛ منها:

أولاً - تقسيمها إلى سنة قولية وسنة فعلية وسنة تقريرية:

أ - فالسنة القولية:

هي ما يصدر عن من تُنسب إليه من ألفاظ مختلفة باختلاف المناسبات والأغراض. فسنة النبي القولية مثلاً: هي ألفاظه الكريمة المعبر عنها بالحديث الشريف، مثل قوله ﷺ: (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فمن لم يستطع فليسانه، فمن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)^(١).

ب - السنة الفعلية:

وهي التصرفات العملية لمن نسبت إليه السنة، فالسنة الفعلية للنبي ﷺ هي: جميع أفعاله من عبادات ومعاملات، سواء أكانت صادرة عنه بمقتضى كونه إنساناً أم بمقتضى كونه مكلفاً. وسواء أكانت تصرفات مع نفسه، أم تصرفات مع الآخرين.

ج - السنة التقريرية:

وهي سكوت من تُنسب إليه السنة عن الإنكار أو المدح على قول أو فعل صدر عن الغير وهو يعلم بصدوره ويتمكن من الإنكار عليه أو مدحه. وأمثلة السنة النبوية التقريرية كثيرة بكثرة ما يصدر من أصحاب النبي ﷺ بمشاهد، من أقوال أو أفعال ولم ينكرها عليهم. ومن أمثلة ذلك العمل بظاهر الكلام أو طرق الناس في بناء منازلهم ونحو ذلك.

(١) مستند أحمد بن حنبل، ج ٣، ص ٤٩.

ثانياً - تقسيمها من حيث نوعية أحكامها إلى سنة تأكيدية
وسنة بيانية وسنة تأسيسية:

أ - فالتوكيدية:

ما تؤكد مضمون ما جاء في الكتاب المجيد من أحكام عامة. مثل السنة النبوية الأمرة بالصلاة والصيام والأمر بالمعروف، والناهية عن الخمر والميسر وأكل الميتة.

ب - السنة البيانية:

هي ما جاءت لشرح ما ورد من آيات قرآنية كريمة. مثل السنة النبوية الشريفة الميَّنة للمراد القرآني من الصلاة والصيام ونحوهما من حيث أجزاء العبادة وشرائطها وموانعها، وشروط صحة المعاملات وأسباب بطلانها وآثارها ونحو ذلك.

مركز تحقيقات كميته علوم إسلامي

ج - السنة التأسيسية:

وهي ما تثبت أحكاماً شرعية لم يتعرض لها القرآن - في حدود ما يفهمه عامة الناس من آياته -، أو كما يقول ابن القيم: أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمه لما سكت عن تحريمه^(١).

بل وتشمل ما سكت القرآن عنه من كافة الأحكام الوضعية والتكليفية. مثل السنة النبوية المثبتة لمناعية قتل الوارث مورثه من ميراثه، أو لسببية الشركة للشفعة، أو استحباب الأذان للصلاة، أو كراهة الدخول في سوم المؤمن، أو تحريم لبس الحرير للرجال، أو وجوب نفقة الوالدين على ولدهما، ونحو ذلك.

(١) أعلام الموقعين، ج ٢، ص ٢٣٢.

٣ - حجبتما:

تمهيد:

تبين لنا مما سبق أن اختلاف الأصوليين في السنة ليس اختلافاً في أسلوب وصياغة تعريفها، وإنما هو اختلاف في جوهرها وحقيقتها. فمن أجل التوفيق بين أدلتهم على حجيتها وبين تحديدهم لها، لا يحصى لنا عن التحدث عن حجيتها حسب اختلافهم في ماهيتها.

فتحدث أولاً عن السنة التي هي: ما صدر عن النبي ﷺ في مقام التشريع وهو ما يتفق عليه الأصوليون أنه مصداق للسنة. ثم نتحدث بعد ذلك عن: ما يصدر عن النبي ﷺ من أفعال تتصل بطبيعته البشرية من أكله ونومه ومشيه ونحوها، أو أقوال تتعلق بشؤون الدنيا البحتة. وبعد الحديث عن حجية السنة النبوية بقسميها نتحدث عن سنة الصحابة كما قال بها الشاطبي ومن وافقه. ثم نتحدث عن سنة أهل بيت النبوة المعصومين كما يقول بها الإمامية.

أ - حجية السنة النبوية:

وهي - كما ذكرنا في التمهيد - على نوعين:

الأول: ما يصدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، بقصد بيان الأحكام الشرعية، أو تشريع حكم لم يرد في القرآن الكريم. وهذا النحو هو من مصاديق السنة باتفاق المسلمين وهو حجة بلا خلاف بينهم، وقد نقل الكثيرون إجماع الأمة الإسلامية على حجية هذه السنة. قال بعضهم: (أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله من

قول أو فعل أو تقرير وكان المقصود به التشريع والاقتداء وتقلد إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة على المسلمين^(١).

وقال آخر: (الإجماع العملي من عهد الرسول إلى يومنا هذا على اعتبار السنة دليلاً تستمد منه الأحكام، فإن المسلمين في جميع العصور استدلوا على الأحكام الشرعية بما صح من أحاديث الرسول ﷺ. ولم يختلفوا في وجوب العمل بما ورد في السنة)^(٢).

والحقيقة أن إنكار حجية السنة إن هو إلا نسف لجميع الأحكام الشرعية، إذ بدون السنة لا يمكن استنباط حكم شرعي واحد بجميع ماله من شرائط وموانع، كما لا يمكن معرفة متعلقات الأحكام بأجزائها وشرائطها، سواء في ذلك العبادات أو المعاملات، لأن الكتاب المجيد لم يبين معنى البيع والصلاة ونحوهما من متعلقات الأحكام ومتعلقاتها.

وعلى هذا فلم يبالغ من يقول: (إن المناقشة في حجية السنة أو إنكارها مناقشة في الضروريات الدينية وإنكار لها، وليس لنا مع منكر الضروري من الدين حساب، لأنه خارج عن طبيعة رسالتنا بحكم خروجه عن الإسلام)^(٣). وإذا كانت حجية السنة النبوية بهذا المستوى من الوضوح، فهي غنية عن البرهان. غير أن الأصوليين استدلوا عليها بالكتاب والسنة والإجماع والعقل.

ونكتفي بما استدلوا به بذكر بعض الآيات مع الدليل العقلي؛ جمعاً بين مجاراتهم ووضوح الحجية.

(١) علم أصول الفقه، ص ٣٩.

(٢) سلم الوصول، ص ٢٦١.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٢٦. وانظر أيضاً إرشاد الفحول، ص ٣٣. وأصول الفقه للخضري، ص ٣٣٤.

١ - الكتاب:

وفيه نصوص كثيرة دالة على وجوب اتباع السنة النبوية، نذكر من هذه النصوص قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾^(١). ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٢). ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾^(٣). ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾^(٤). ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾^(٥).



٢ - الدليل العقلي:

ويقصد منه حكم العقل بالملازمة بين ثبوت نبوته ورسالته، وبين لزوم طاعته وحجية سنته. فبعد أن قام الدليل العقلي على أن محمداً ﷺ رسول الله إلى العالمين بما جاء على يده من إعجاز، وجب القول بوجوب الإيمان به والأخذ بما يبلغ به، بل لا تعقل طاعة الله الواجبة - بحكم العقل - بدون الأخذ بما يبلغ به رسوله؛ لأن الطاعة فرع معرفة أمر المطاع ونهيه.

(١) الآية ٥٩ من سورة النساء.

(٢) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٣) الأيتان ٣ و ٤ من سورة النجم.

(٤) الآية ٣٦ من سورة الأحزاب.

(٥) الآية ٨٠ من سورة النساء.

الثاني: ما يصدر عن النبي ﷺ من أقوال أو أفعال أو قرارات تتصل بطبيعته البشرية، وتتعلق بشؤون دنيوية بحثة لا علاقة لها بالتشريع ولا مبنية على الوحي القرآني^(١).

واختلف الأصوليون فيما يصدر عن النبي ﷺ من هذا القبيل، فذهب بعضهم إلى أنه ليس سنة في المصطلح الأصولي، وليس مصدراً من المصادر التي تستنبط منها الأحكام الشرعية، ولا دليلاً على الأحكام. ومثلوا لهذا النمط من أقوال النبي وأفعاله: بآرائه المتعلقة بالأمور الدنيوية البحتة، وبتصرفاته الجبلية، أي التي تصدر عنه بحسب الطبيعة البشرية وبصفته إنساناً، كالأكل والشرب والمشي والقفود ونحو ذلك، وما صدر منه بمقتضى خبرته الإنسانية مثل تنظيم الجيوش والقيام بما يقتضيه تدبير الحرب وشؤون التجارة ونحو ذلك. وألقوا بهذا أيضاً وقائع الدعوى التي ينظر فيها؛ باعتبارها أموراً تعود إلى تقديره وليست تشريعاً للأمة.

هذا ما ذهب إليه البعض. وذهب آخرون إلى عدم الفرق فيما يصدر منه بين كونه من أمور الدين أو من أمور الدنيا، فكل ما صدر من قول أو فعل أو تقرير، هو سنة ومصدر تستنبط منه الأحكام الشرعية ويستدل به عليها.

أدلة الطرفين:

١- استدل أصحاب الرأي الأول بأحاديث مروية عن النبي ﷺ،

نذكر منها:

أ - أنه ﷺ رأى قوماً في المدينة يؤثرون النخل فأشار عليهم بتركه ففسد الثمر!! فقال لهم: (أبروا، أنتم أعلم بأمور دنياكم).

(١) هكذا عر بعض الأصوليون، انظر شرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ١٨١، وإرشاد الفحول ص ٣٥ و ٣٦.

ب - لما أراد النزول في مكان معين في غزوة بدر، قال له بعض الصحابة: أهذا منزل أنزلك الله فيه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ فقال ﷺ: (بل هو الرأي والحرب والمكيدة). فقال الصحابي: ليس هذا بمنزل. وأشار على الرسول ﷺ بإنزال الجيش في مكان آخر عيَّنه له لأسباب بينها للنبي ﷺ، فأخذ بقوله.

ج - روي عنه ﷺ أنه قال: (إنما أنا بشر مثلكم. وأنتم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له بنحو ما أسمع. فمن قضيت له شيء من حق أخيه فإنما أقطع له قطعة من النار)^(١).

٢- استدل أصحاب الرأي الثاني بالعقل والنقل:

أ - أما دليلهم العقلي فيتلخص بما يأتي:

النبي ﷺ معصوم عن الذنب والخطأ والغفلة والسهو، وثبوت عصمته هذه ملازم لثبوت نبوته، فلو لم يكن معصوماً عن هذه الأمور لانتفى الوثوق بما يدعيه، ولما أجرى الله المعجزة على يده^(٢) والنبي باعتباره مكلفاً بالأحكام الشرعية التي غطت كل فعل للمكلف صادر عن إرادته. فينتج من هذا وذاك أن كل تصرفاته مطابقة للأحكام الشرعية، وصادرة عن تشريع، ولها دلالتها في مقام التشريع العام، سوى ما دل الدليل على اختصاص النبي به دون سائر المسلمين^(٣).

(١) انظر شرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ١٨١. والأحكام، ج ١، ص ٢٤٧ و ٢٤٨. وإرشاد الفحول، ص ٣٥ - ٣٦. وتيسير الوصول، ج ٤، ص ٥٦. لثري فيها عرض هذا الرأي وأدلته.

(٢) راجع أدلة الإمامية على إثبات العصمة للنبي في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٧٦ و ٣٧٧.

(٣) اتفق المسلمون على اختصاص النبي ﷺ ببعض الأحكام دون عامة المسلمين، مثل صوم الوصال وتجاوز الأربع نساء في الزواج، ونحوهما بما أوصله بعضهم إلى خمس عشرة خصلة. انظر شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٧١.

وإذا كانت تصرفاته بعامة مطابقة لأحكام الشريعة بمقتضى عصمته، فهي حجة يستنبط منها الحكم الشرعي ويستدل بها عليه، ولا معنى للحجّة سوى هذا^(١).

ب - الآيات الكريمة الدالة بإطلاقها على اتباعه والأخذ بما صدر عنه وأنه لا ينطق إلا عن وحي. ومن هذه الآيات:

﴿وما ينطق عن الهوى * إن هو إلا وحي يوحى * علمه شديد القوى﴾^(٢).

﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٣).

﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(٤).

فهذه الآيات ونحوها وردت مطلقة ولم يرد ما يدل على تقييدها، أو على التفصيل فيها بين قول وقول أو بين فعل دون فعل. وحيث كان ظاهرها مطلقاً، فكل ما نطق به الرسول ﷺ أو أتى به من فعل أو تقرير فنحن مأمورون بطاعته مطلقاً، على مستوى الإطلاق في طاعة الله، كما نصّت عليه الآية الثالثة.

ج - روي أن عبد الله بن عمر قال: كنت أكتب كل شيء أسمعه من رسول الله ﷺ أريد حفظه، فنهتني قريش، فقالوا: إنك تكتب كل شيء تسمعه من رسول الله ﷺ وهو بشر يتكلم في الغضب والرضا. فأمسكت عن الكتابة،

(١) راجع الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٢٢، وص ١٢٥، وص ١٢٨ و ١٢٩.

(٢) الآيات ٣ و ٤ و ٥ من سورة النجم.

(٣) الآية ٧ من سورة الحشر.

(٤) الآية ٥٨ من سورة النساء.

فلذكرت ذلك للرسول فقال: (أكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق^(١)).

فالنبي يقسم - كما في الحديث - بالله تعالى أن جميع ما يصدر منه حق، وما كان حقاً فهو حجة، إذ ليس وراء الحق إلا الباطل.

تقويم ومناقشة واختيار:

أ - أدلة الرأي الأول أخبار آحاد، ومع غض النظر عن سندها فإن في دلالتها كلام من جهات:

١- هب أن النبي ﷺ يجهل شؤون النخيل - كما يفيد الخبر الأول - ، ويجهل الأماكن المناسبة للحرب ومواجهة الأعداء - كما هو مفاد الخبر الثاني - ، ولكن كيف يستساغ من مثله وهو النبي العظيم أن يتطفل في أمور لا يحسنها؟

فيشير على أهل النخيل بما يفسد عليهم ثمارها ويضرهم بتلف موسم سنوي كامل تتوقف عليه معيشتهم، وهو لا يعرف من أمر النخل شيئاً، كما أنهم لم يستشيروه في ذلك!!

٢- وكيف يورط جيشه في مكان لا يصلح للقتال؛ مما يؤدي بهم إلى الهلاك ويؤدي بالإسلام إلى الانتكاسة!!

أما كان جديراً به أن يستشير قواده بمثل هذه الأمور قبل اتخاذ القرار إن كان لا يعرف عن هذه الشؤون؟! إن مثل هذه الأمور لا تناسب من كان دون النبي في حكمته وحنكته، فكيف تصدر منه وهو الذي أمر الله بالأخذ بما أتى به والانتهاز عن ما نهى عنه؛ مما يكشف عن علم الله بتسديده عن الخطأ، وإلا

(١) المدخل للفقه الإسلامي عن ابن عبد البر في جامعه، وأبي داود في سننه والحاكم في مستدركه وغيرهم.

لكان الله تعالى مغرباً للناس باتباع من تصدر عنه مثل تلك الأمور غير المستساغة.

٣- وأما الخبر المتعلق بشؤون القضاء، وهو الخبر الثالث من الأخبار المستدل بها على الرأي الأول، فهو من الأخبار المشهورة في كتب الحديث على اختلاف المذاهب الإسلامية^(١). إلا أنه لا يدل على عدم حجية السنة في مجال قضاء النبي ﷺ. بل الأمر بالعكس تماماً، فهو يدل على حجية السنة النبوية في القضاء!! وذلك؛ لأن النبي ﷺ يريد في أقواله وأفعاله أن يرسى قواعد التشريع ويبنى أحكامه، فعندما يقضي بين الناس لا بد له من استخدام القواعد الشرعية التي يجب على قضاة المسلمين بعامة أن يسيروا عليها في القضاء بين الناس.

ومن جملة هذه القواعد الحكم بين الناس على أساس البينات والإيمان، قال ﷺ: (إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان، وبعضكم ألحن بحجته من بعض، فأما رجل قطعت له من مال أخيه شيئاً فأثماً قطعت له به قطعة من النار)^(٢).

فصدر الحديث يثبت قاعدة للقضاء تكون سنة وحجة، فلا يجوز تجاوزها لأي أحد. ويكون القاضي مخطئاً إذا حكم بغير هذه القاعدة وإن أصاب الواقع، كما في تفسير متشابه القرآن، لما كانت القاعدة الشرعية فيه هو الرجوع إلى السنة لبيانها، كان التفسير بالرأي خطأ وإن أصاب الواقع. فقد

(١) فقد ورد في تيسير الوصول إلى جامع الأصول من حديث الرسول، ج ٤، ص ٥٦، وذكر مصدرة، كما ورد في الكافي، ج ٧، ص ٤١٤. والتهذيب، ج ٦، ص ٢٢٩، ومعاني الأخبار، ص ٢٧٩، وتفسير الإمام العسكري ﷺ، ص ٣٠٢. انظر وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٦٩ و ١٧٠.

(٢) المصادر السابقة (الكافي والتهذيب ومعاني الأخبار).

روت العامة عن النبي ﷺ أنه قال: (من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ) ^(١).

وعليه فأقضية النبي وغيره إنما تكون مصيبة ومطابقة للتشريع إذا وافقت القواعد الشرعية، والحساب على واقع الأمور يوم الحساب الأكبر. فكيف لا يكون قضاء النبي سنة وحجة وهو طبق التشريع السماوي؟؟

إن الأخبار المستدل بها على نفي حجية بعض ما صدر عن النبي ﷺ معارضة بما رواه عبد الله بن عمر من أن قريشاً نهته عن كتابة كل شيء يسمعه من رسول الله ﷺ، لأنه بشر يتكلم في الغضب والرضا، فرد عليهم النبي نفسه بقوله لعبد الله: (اكتب فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق) ^(٢).

ب - أما أدلة الرأي الثاني فيمكن أن يرد عليها ما يأتي:

١- الاستدلال بالعصمة عن الذنب والخطأ والسهو والغفلة لإثبات حجية كل ما صدر عن النبي ﷺ إنما هو استدلال مبنائي لا يلزم من لا يقول بها، مثل المعتزلة المجوزين على الأنبياء ارتكاب الصغائر من الذنوب، ومثل الأشعرية القائلين بجواز صدور كبائر الذنوب وصغائرها عن النبي ﷺ سوى الكفر والكذب ^(٣). بل لا يلزم حتى بعض الإمامية القائلين بجواز النسيان على النبي ﷺ ^(٤).

(١) مجمع البيان، ج ١، ص ١٣.

(٢) مر ذكر الحديث في الاستدلال رقم (ج) من أدلة الرأي الثاني، ص ٤٦، ومر ذكر مصادره في هامش الاستدلال رقم (١) من الصفحة نفسها.

(٣) انظر هذه الآراء وغيرها في كتاب كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد من ٣٧٦. وغيره من الكتب الكلامية.

(٤) ومنهم الكليني صاحب أحد الكتب الأربعة عند الإمامية. كما سنذكر كلامه في الصفحة اللاحقة.

فقد نسب القرآن الكريم النسيان إلى موسى ﷺ، فقال تعالى حكاية عن موسى ﷺ في اعتذاره للخضر ﷺ: (قال لا تراخذي بما نسيت ولا ترهقني من أمري عسراً)^(١).

وورد في الحديث عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال: (صلى رسول الله ﷺ ثم سلم في ركعتين، فسأله من خلفه: يا رسول الله حدث في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذاك؟ قال: إنما صليت ركعتين، فقال: أكذلك يا ذا اليدين؟ - وكان يدعى ذو الشمالين - ، فقال نعم...) ^(٢).

رواه الكليني في الكافي وقال: إن الله هو الذي أنساه رحمة للأمة، ألا ترى لو أن رجلاً صنع هذا لغير وقيل ما تقبل صلاتك، فمن دخل عليه اليوم ذلك قال: قد سن رسول الله ﷺ، وصارت أسوة ^(٣).

وهذا التعليق من الكليني يدل على حجّة السنة مطلقاً، وإن لم تثبت عصمة النبي عن السهو والنسيان.

٢- الاستدلال بإطلاق الآيات إنما يتم إذا لم يرد ما يقيدّها، أما مع ورود أخبار تصلح للتقييد - كما رواها أصحاب الرأي الأول - فيمكن القول بأن الآيات المطلقة مقيدة بما إذا لم يكن قول النبي أو فعله صادراً عنه بموجب تجربته أو جبلته، بناء على جواز تخصيص الكتاب العزيز أو تقييده بالخبر الواحد.

هذا، وبعد ذكر ما يمكن أن تناقش به أدلة الرأيين يأتي دور الاختيار.

(١) الآية ٧٣ من سورة الكهف. وفي تفسيرها رايان:

الأول: إن النسيان من موسى ﷺ هو ضد الذكر، ويبدو أن صاحب مجمع البيان - من الإمامية - مال إلى هذا الرأي. الثاني: إن نسيان موسى ﷺ بمعنى ترك الوصية والعهد، لا بمعنى الغفلة والسهو، وهو المروي عن ابن عباس وأبي بن كعب. راجع مجمع البيان، ج ٦، ص ٤٨٤.

(٢) التهذيب، ج ١، ص ٢٣٤. والكافي، ج ١، ص ٩٩. ومثله في التهذيب، ج ١، ص ٢٣٦.

(٣) التهذيب، ج ١، ص ٩٩. وهو صريح في اعتبار فعل النبي ﷺ سنة وحجة حتى مع النسيان.

فالمختار:

١- إن عصمة النبي ﷺ عن مخالفة التشريع وإن خالف فيها البعض، إلا أن هذه المخالفة لا تمنع من الاستدلال بها على حجّة السّنّة بعد سلامة أدلة إثباتها وبطلان أدلة إثباتها المخالفين فيها.

٢- إن أخبار الآحاد المستدل بها على خطأ النبي وسهوه معارضة بما روي من قوله لعبد الله بن عمر (فوالذي نفسي بيده ما خرج مني إلا حق)، والقاعدة في باب التعارض هي عرض الأخبار المتعارضة على الكتاب العزيز والأخذ بما وافقه منها وترك ما خالفه، وذلك لما روي عن النبي ﷺ من أخبار، منها:

١- (قال رسول الله ﷺ "إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه") (١).

٢- وفي رواية أخرى قال أبو عبد الله ﷺ: (خطب النبي ﷺ بمنى فقال: "أيها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله") (٢).

وقد مرت بنا طائفة كبيرة من الآيات الأمرة بطاعة النبي ﷺ ولزوم أتباعه والانصياع والتسليم لحكمه، من دون فرق بين بعض أقواله وأفعاله وبين البعض الآخر.

وعليه فيؤخذ بحديث عبد الله بن عمر لموافقته للكتاب. وتطرح الأحاديث المتضمنة إذن النبي ﷺ بمخالفة سنته، لأن الناس أعرف منه في أمور دنياهم!!

(١) الكافي ج ١، ص ٦٧، والمحسن، ج ٩، ص ٢٢٤، انظر الوسائل، ج ١٨، ص ٧٨.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٦٩، والمحسن، ص ٢٢١. انظر الوسائل، ج ١٨، ص ٧٩.

٣- حتى لو افترضنا صدور الخطأ والسهو عن النبي ﷺ، فإن الأصل العقلاني هو عدم الخطأ وعدم السهو والغفلة فيما يصدر عن اختيار الإنسان - أي إنسان - فضلاً عن النبي، وعليه فما لم يرد ما يثبت الخطأ أو السهو والغفلة في فعل أو قول بعينه فالأصل فيه عدم الخطأ وعدم السهو والغفلة.

ب- حجية سنة الصحابة:

وبناء على هذا كله فالمختار في المسألة هو أن كل ما يصدر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير هو مطابق للتشريع، لعدم جواز الذنب عليه، وإذا كان مطابقاً للتشريع فهو سنة ومصدر من المصادر التي يستنبط منها الحكم الشرعي، ما لم يرد دليل خاص مقبول يثبت أن ما صدر عنه من قول أو فعل أو تقرير بعينه قد صدر خطأ أو سهواً أو غفلة. وبدون صدور دليل خاص بذلك، فالأصل في كل ما صدر عنه أنه مطابق للتشريع ومصدر له، وإلا لكان الله مغرياً للناس بالجهل حينما يأمر بطاعته مطلقاً، وباتباع ما يأتي به، ويخبر بأنه ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

١- أدلة الحجية:

قال الشاطبي في كتابه (الموافقات): (سنة الصحابة (رض) سنة يعمل عليها ويرجع إليها. والدليل على ذلك أمور)^(١). وفيما يأتي سند ذكر ما أشار إليه من أمور على نحو الاختصار:

(١) الموافقات، ج ٤، ص ٧٤.

أحدّها:

(ثناء الله عليهم من غير مثوية، ومدحهم بالعدالة وما يرجع إليها، كقوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾^(٢)).

ففي الأولى إثبات الأفضلية على سائر الأمم، وذلك يقضي باستقامتهم على كل حال، وجريان أحوالهم على الموافقة دون المخالفة. وفي الثانية إثبات العدالة مطلقاً، وذلك يدل على ما دلت عليه الأولى^(٣).

والثاني:

ما جاء في الحديث من الأمر باتّباعهم وأنّ سنتهم في طلب الاتّباع كسنة النبي ﷺ لقوله ﷺ: (فعلّيكُم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها وعضّوا عليها بالنواجذ).

وقوله ﷺ: (تفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة. - قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ - قال ما أنا عليه وأصحابي).

وعنه ﷺ أنه قال: (أصحابي مثل الملح لا يصلح الطعام إلا به).

وعنه ﷺ أيضاً (إنّ الله اختار أصحابي على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار لي منهم أربعة، أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً، فجعلهم خير أصحابي وفي أصحابي كلّهم خير).

(١) الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

(٢) الآية ١٤٢ من سورة البقرة.

(٣) الموافقات، ج ٤، ص ٧٤.

ويروى في بعض الأخبار عنه ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم). إلى غير ذلك مما في معناه^(١).

القالت:

(إن جمهور الفقهاء قدموا الصحابة عند ترجيح الأقاويل، فقد جعلت طائفة قول أبي بكر وعمر حجة ودليلاً، وبعضهم عدّ قول الخلفاء الأربعة دليلاً، وبعضهم يعدّ قول الصحابة على الإطلاق حجة ودليلاً)^(٢).

الوابع:

(ما جاء في الأحاديث من إيجاب محبتهم وذم من أبغضهم وأن من أحبهم فقد أحب النبي ومن أبغضهم فقد أبغض النبي عليه الصلاة والسلام، وما ذلك من جهة كونهم رأوه أو جاوروه فقط... وإنما هو لشدة متابعتهم له وأخذهم على أنفسهم بالعمل على سنته... ومن كان بهذه المثابة حقيق أن يتخذ قدوة وتجعل سيرته قبلة)^(٣).

٢. مناقشة الأدلة:

لا نريد مناقشة الأدلة على نحو التفصيل، إذ به يطول المقام بدون طائل، ولكننا نقول: إن الشاطبي اعتبر سنة جميع الصحابة حجة كاشفة عن حكم الشريعة، ونحن نعلم علم اليقين بأن الصحابة غير معصومين بأجمعهم عن الذنوب، فقد صدر عن بعضهم ما يوجب الحد والنفي وتغلّت فيه العقوبة على يد الرسول ﷺ.

كما نعلم بأنهم مختلفون في سيرتهم، وحسبك من هذا الاختلاف سيرة الخلفاء الأربعة في توزيع الأموال والمناصب وأسلوب الحكم.

(١)(٢) الموافقات، ج ٤، ص ٧٦، و ص ٧٧، و ص ٧٩.

(٣) الموافقات، ج ٤، ص ٧٩. وما بعدها.

فهل يكون ما يوجب الحد من فعل بعض الصحابة حجة شرعية تكشف عن حكم الله؟ وإذا كان فعل الصحابي حجة شرعية فكيف جاز لصحابي آخر أن يخالفه فيخالف الحجة؟ ثم نحن بأي المتناقضين نعمل؟

إن جملة من الصحابة مشمولون بقوله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين﴾^(١).

وقد ذكر المفسرون أن الآية الكريمة نزلت ردّاً على المعتزدين عن ترك محمد ﷺ في غزوة أحد بعد أن أشيع آنذاك أن محمداً قتل، بل قال بعضهم لو كان نبياً لما قتل^(٢).

يقول الغزالي في نقاش الروايات المستدل بها على حجية سنة الصحابي: فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ولم تثبت عصمته، فلا حجة في قوله... وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف. وكيف يختلف المعصومان، كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد... فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الاختلاف بينهم وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة^(٣).

والشاطبي نفسه ينقل عن الشافعي قوله في الصحابي: (كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرته لحججته)^(٤).

(١) الآية ١٤٤ من سورة آل عمران.

(٢) انظر أسباب النزول في مجمع البيان، ج ٢، ص ٥١٢ و ٥١٣.

(٣) المستصفى، ج ١، ص ١٣٥.

(٤) الموافقات، ج ٤، ص ٧٧.

أما الآيتان اللتان استدلت بهما على الحجية، فأقصى ما تثبتانه أن الأمة الإسلامية أو الصحابة بالذات^(١) هم خير الأمم بشرط قيامهم بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فقد روي عن بعض الصحابة قوله: (من أراد أن يكون خير هذه الأمة فليؤد شرط الله فيه من الإيمان بالله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)^(٢).

لأن الآية تقول: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾^(٣). وهل جميع الصحابة على هذا المستوى. ولو كانوا عليه فهم عدول. ولكن هل كل عادل سنّة حجة شرعية؟ وأما الأخبار فهي بين مطعون بسندها، وبين ما لا يمكن الأخذ بظاهرها، وبين ما لا دلالة له منها على الحجية^(٤).

وقضية ترجيح العلماء لما يوافق قول الصحابي من الأقوال المتعارضة فلاحتمال وجود دليل على ما ذهب إليه الصحابي من قول. وليس لأن قول الصحابي هو الدليل.

وأما إيجاب محبة الصحابة ودم من أبغضهم، فلعله - إن صَحَّ لأجل - سمو مقامهم في خدمة الإسلام، ولا يلزم منه نفي الخطأ عنهم وحجية قولهم^(٥).

(١)(٢) مجمع البيان، ج ٢، ص ٤٨٦.

(٣) الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

(٤) وللإطلاع على تفصيل المناقشة انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٣٥ - ١٤٣.

(٥) المصدر نفسه.

ج - سنة أهل البيت:

١- من هم أهل البيت؟

المراد بأهل البيت - في مباحث السنة - أهل بيت النبوة، محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ومن بعد الحسين أولاده التسعة المعصومون، السجاد علي بن الحسين، والباقر محمد بن علي، والصادق جعفر بن محمد، والكاظم موسى بن جعفر، والرضا علي بن موسى، والجواد محمد بن علي، والهادي علي بن محمد، والعسكري الحسن بن علي، والمهدي محمد بن الحسن، (عليهم جميعاً سلام الله) وهذا على رأي الإمامية الإثني عشرية.

ومنشأ تسميتهم بأهل البيت قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(١).

(وقد اتفقت الأمة الإسلامية بأجمعها على أن المراد بأهل البيت في الآية أهل بيت نبينا ﷺ... وقال أبو سعيد الخدري وأنس بن مالك ووائل بن الأسقع وعائشة وأم سلمة: إن الآية مختصة برسول الله ﷺ وعلي وفاطمة والحسن والحسين ﷺ)^(٢).

كما روي بطرق مختلفة أن النبي ﷺ عين بعد الحسين تسعة من أولاده على التوالي أئمة للمسلمين، وفي بعض الأخبار أنه ذكرهم بأسمائهم. مضافاً إلى نصوص الأئمة بتعيين - أو بالأحرى بتأكيد - إمامة اللاحق بنص السابق^(٣).

(١) الآية ٣٣ من سورة الأحزاب.

(٢) مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٥٦. والدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٨ و ١٩٩. وقد روى هذان المصدران الأخبار الميَّنة لهذا الأمر مفصلة فراجع.

(٣) الروايات التي ذكرتهم بالعدد (١٢) دون ذكر الأسماء تجدها في البخاري، ج ٩، ص ٨١. وصحيح مسلم، ج ٦، ص ٣ و ٤، وفي دلائل الصدق، ج ٢، ص ٣١٦، نقلاً عن مسند أحمد وغيره. أما الروايات التي ذكرتهم بالاسم فتجدها في بنابيع المودة، ج ٣، ص ٩٩. وأما أخبار تنصيب سابقهم على لاحقهم فهي متواترة عند الشيعة فارجع إلى دلائل الصدق، ج ٢، وغيره.

وفيما يتعلق بمصادقية المعاصرين للنبي من أهل البيت لآية التطهير، حرص رسول الله ﷺ غاية الحرص على تأكيد دلالة الآية عليهم. فمما روي عنه ﷺ بطرق مختلفة: أنه بعد نزول هذه الآية أخذ يمر على دار فاطمة ﷺ ويقف على بابها ويقول: (السلام عليكم أهل البيت ورحمة الله وبركاته، رحمكم الله. إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً، أنا حرب لمن حاربكم سلم لمن سالمكم) ^(١).

أحصى عليه بعضهم تكرار فعله هذا أربعين صباحاً، وروى آخر أنه كان يفعل ذلك ستة أشهر، وحفظ راوٍ ثالث عليه ﷺ ثمانية أشهر، ورابع تسعة أشهر، في وقت كل صلاة ^(٢).

وواضح أن هذا الحرص من النبي ﷺ في تأكيد دلالة الآية إنما هو لقطع الطريق أمام أي ادعاء لدلالة الآية على غير من أكد النبي ﷺ دلالتها عليهم. ومع هذا فقد وردت بعض الأخبار تنسب لابن عباس ع مفادها: أن الآية نزلت في نساء النبي ﷺ. غير أن حلقة الوصل بين رواية هذه الأخبار وبين ابن عباس هما عكرمة ومقاتل. وهذان الرجلان معروفان بعدائهما لعلي ع، حتى بلغ الأمر بعكرمة أن يتحمس لأن يعدل بالناس عن ما كانوا يؤمنون به من نزول الآية بمن ذكرنا، فينادي بالسوق قائلاً: ليس بالذي تذهبون إليه إنما هو نساء النبي، من شاء باهله إنه نزلت في نساء النبي ^(٣).

مضافاً إلى أن عكرمة - بالإضافة إلى كونه خارجياً حرورياً - كان يضرب المثل في كذبه، فعن ابن المسيب: أنه قال لمولى له: لا تكذب علي كما

(١) صحيح الترمذي، ج ٥، ص ٣١، حديث ٣٢٥٩، تفسير الطبري، ج ٢٢، ص ٦، تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٤٨٣ و ٤٨٤. وغيرها من كتب العامة فضلاً عن كتب الخاصة.

(٢) الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٩.

(٣) انظر الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٨. وأسباب النزول للواحدي، ص ٢٦٨.

كذب عكرمة على ابن عباس. وعن ابن عمر: أنه قال ذلك لمولاه نافع. حتى بلغ الأمر بعلي بن عبد الله بن عباس أنه كان يوثق عكرمة على باب الكنيف ليردعه عن الكذب على أبيه^(١)!!

وأما مقاتل فيكفينا من أمره عدّ النسائي له في جملة الكذابين بوضع الحديث. وقول الجوزجاني فيه: (كان مقاتل كذاباً جسوراً. فقد كان يقول للمنصور: أنظر ما تحب أن أحدثه فيك حتى أحدثه. وقال للمهدي: إن شئت وضعت لك أحاديث في العباس)^(٢).

بقي بشأن دلالة الآية ما يدّعيه البعض من وحدة السياق؛ نظراً إلى أن الآيات السابقة واللاحقة كانت عن نساء النبي: ﴿لستن كأحد من النساء... وقلن قولاً معروفاً * وقرن في بيوتكن... * وأقمن الصلاة * وأطعن الله ورسوله * إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس، واذكرون ما يتلى في بيوتكن...﴾^(٣).

والجواب عن هذا:

١- (إن نظم القرآن لم يجر على أساس من التسلسل الزمني، فلبّ آية مكية وضعت بين آيات مدنية وبالعكس، فضلاً عن إثبات أن الآيات المتسلسلة كان نزولها دفعة واحدة)^(٤).

٢- (إن هذا - أي خطاب النساء ثم خطاب غيرهن ثم الرجوع إليهن - لا ينكره من عرف عادة الفصحاء في كلامهم، فإنهم يذهبون من خطاب إلى

(١) الكلمة الغراء الملحقمة بالنصول المهمة لشرف الدين، ص ٢١٥. ووفيات الأعيان، ج ١، ص ٣٢٠.

(٢) دلائل الصدق، ج ٢، ص ٩٥، والكلمة الغراء، ص ٢١٧. والغدير، ج ٢٦٦، وانظر مصادره.

(٣) من الآيات ٣٢ و ٣٣ و ٣٤ من سورة الأحزاب.

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن ١٥٨. ولعل الصحيح: فضلاً عن عدم ثبوت...

غيره ويعودون إليه، والقرآن مملوء بهذا، وكذلك كلام العرب وأشعارهم^(١).
إذن حتى لو نزلت هذه الآيات دفعة واحدة فلا يلزم منه وحدة سياقها
لمخاطبين دون غيرهم. ويدل على هذا تذكير الضمير (ليذهب عنكم الرجس)
دون الضمائر المقصود بها نساء النبي ﷺ.

٢ - حجة سنة أهل البيت:

بعد عرضنا لمراد الإمامية بأهل البيت والإشارة إلى بعض مثبتات
تشخيصهم، نتحدث عن ما ذكره من أدلة على حجة سنة أهل البيت ﷺ،
وهي نقلية (من الكتاب والسنة) وعقلية. وفيما يأتي نذكر بعض ما استدلوا به:

أ - أدلتهم من الكتاب المجيد:

استدلوا بعدة آيات نذكر منها:

١ - قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾^(٢).

وقالوا في دلالتها على حجة سنة أهل البيت: إن الله تعالى أراد - على
نحو الحصر بآئمة - أن يذهب الرجس عن أهل البيت، والرجس بمعنى
الذنب^(٣). وأراد أن يطهرهم منه تطهيراً. وحيث أن مراد الله تعالى
يستحيل تخلفه عن إرادته لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ
فَيَكُونُ﴾^(٤). فلا بد من عصمتهم عن الذنوب. ومن كان معصوماً عن الذنوب
تكن جميع أفعاله وأقواله مطابقة لأحكام الشريعة فتكون كاشفة عن الحكم
الشرعي وهو معنى حجيتها.

(١) مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٥٧.

(٢) الآية ٣٣ من سورة الأحزاب.

(٣) قال ابن عباس: الرجس عمل الشيطان وما ليس لله فيه رضى. مجمع البيان، ج ٨، ص ٣٥٦.

(٤) الآية ٨٢ من سورة يس.

٢ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(١).

فقد قرن الله الأمر بطاعة أولي الأمر بالأمر بطاعته تعالى وبطاعة رسوله ﷺ. وحيث أن طاعة الله والرسول واجبة مطلقاً فما قرن بها يكون مثلها في الإطلاق، وهذا يعني أن أولي الأمر معصومون عن الذنب، بل وعن الخطأ، وإلا لما أوجب الله طاعتهم على الإطلاق. ولم تثبت العصمة لأحد ممن يحتمل انطباق أولي الأمر عليهم سوى أهل البيت ﷺ، ولا سيما بملاحظة آية التطهير السابقة.

فإذا كانت إطاعة أهل البيت من نوع إطاعة الله والرسول كانت سنتهم حجة ودليلاً على الحكم الشرعي. وإلا لما أوجب الله طاعتهم على الإطلاق.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

مناقشة وتقويم:

ونوقشت دلالة الآية الأولى: بأن المراد بأهل البيت زوجات النبي ﷺ أو أعمامه، فلا تدل على تطهير وعصمة أئمة الشيعة.

والجواب: الآية تدل على العصمة بحكم إرادة الله التي لا يتخلف عنها مرادها، ولم تثبت العصمة لغير أئمة الشيعة، ولم تدع نساء النبي ﷺ ولا أبناء عمومته أن الآية نزلت فيهم أو أنهم معصومون. مع أن مصداقيتهم للآية شرف عظيم لا يعقل منهم ترك ادعائه لو كانوا كذلك. كيف والمروي عن نساء النبي ﷺ أنفسهن أن الآية نزلت في غيرهن؟^(٢)

(١) الآية ٥٩ من سورة النساء. وانظر التفسير الكبير للفخر الرازي، ج ١٠، ص ١٤٤، لترى كيف يستفيد منها العصمة.

(٢) انظر الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٨ و ١٩٩. ومجمع البيان، ج ٨، ص ٣٥٦.

وكل ما يروى عن ابن عباس في نزول الآية ومدلولها، أنها نزلت في نساء النبي لا في عشيرة النبي ﷺ، مع أن الطريق إلى ابن عباس هو عكرمة وعكرمة هذا هو من عرفت في وضعه للأخبار وكذبه على ابن عباس وعدائه لعلي ﷺ.

نعم تروى رواية واحدة أخرجها ابن مردويه من طريق سعيد بن جبير دون توسط عكرمة. إلا أن هذه الرواية أيضاً في طريقها عكرمة وحذفت وساطته تدليساً^(١).

ونوقشت دلالة الآية الثانية بمناقشات نذكر منها:

١- لو كان المراد بأولي الأمر الإمام المعصوم لوجب أن يقال فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الإمام، كما قيل فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول.

٢- أولو الأمر جمع، وعند الإمامية لا يكون في الزمان إلا إمام واحد وحمل الجمع على الفرد خلاف الظاهر^(٢).

والجواب عن المناقشة الأولى: يجوز الحذف في الكلام اعتماداً على قرينة ذكرت سابقاً، وقد سبق في صدر الآية أن ساوى بينهم وبين الله والرسول في لزوم الطاعة وتقتضي هذه المساواة في الطاعة المساواة بينهم وبين الرسول ﷺ في الرجوع إليهم. ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى في آية أخرى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾^(٣).

(١) الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٧، والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٥٢.

(٢) التفسير الكبير، ج ١٠، ص ١٤٦. وانظر منه، ص ١٤٤ لتطلع على مناقشته الثالثة.

(٣) الآية ٨٣ من سورة النساء.

أما المناقشة الثانية فجوابها: أن الجمع في أولي الأمر جمع استغراقي مؤداه أن حكم كل واحد منهم نافذ ولا يلزم أن يكون معناه حكمهم مجتمعين^(١).

على أن الفخر الرازي فهم من الآية أن أولي الأمر يقصد به إجماع المسلمين وهو معصوم عن الخطأ. فيرد عليه ما أورده على من سماهم بالروافض من الإشكالات والمناقشات فتأمل.

ب - أدلتهم من السنة النبوية:

وهي كثيرة جداً نذكر منها:

١ - حديث الثقلين:

وهو - في رواية زيد بن أرقم - قوله ﷺ: (إني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي: كتاب الله جيل محدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض، فانظروا كيف تخلفوني فيهما)^(٢).

أ - سند الحديث:

(وحسب الحديث لأن يكون موضع اعتماد الباحثين أن يكون من رواه كل من صحيح مسلم وسنن الدارمي وخصائص النسائي وسنن أبي داود وابن ماجه ومسند أحمد ومستدرک الحاکم و ذخائر الطبري وحلية الأولياء وكنز العمال وغيرهم. وأن تعنى بروايته كتب المفسرين أمثال الرازي والثعلبي والنيسابوري والخازن وابن كثير وغيرهم. بالإضافة إلى الكثير من كتب التاريخ واللغة والسير والتراجم... وقد أوصله ابن حجر في الصواعق

(١) لاستيعاب تفصيل المناقشات راجع الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٥٩ و ١٦٣.

(٢) أسانيد الحديث واختلاف نصوصه مفصلة في كتاب المراجعيات، ص ٢٠ و ٢١.

المحرقة إلى نيف وعشرين صحابياً... وفي غاية المرام وصلت أحاديثه من طرق السنة إلى (٣٩) حديثاً، ومن طرق الشيعة إلى (٨٢) حديثاً^(١).
ب - دلالة الحديث:

قرن الحديث أهل البيت بالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وجعل التمسك بهما معاً عاصماً عن الضلالة، وأخبر بتلازم أهل البيت والكتاب وعدم افتراقهما إلى يوم القيامة.

ومن كان بهذه الصفة فهو معصوم عن الذنب وعن الكذب في التبليغ بخاصة. بل ومعصوم عن الخطأ في التبليغ، وإلا لكان - إن جاز عليه الكذب والخطأ - مفارقاً للكتاب. وهو تكذيب للحديث المخبر بعدم الافتراق، مؤكداً ذلك بـ (لن) التأييدية والمخبر باستمرارية وجود أهل البيت حتى تقوم الساعة، مما يؤيد قول الإمامية باستمرار إمامة أئمتهم. وإذا كان التمسك بالقرآن هو الأخذ بتعاليمه وأحكامه، فكذلك يكون التمسك بمن جعلوا عدلاً له وقرناء، وهو معنى حجية سنتهم^(٢).

ج - مناقشة الحديث والإجابة عليها:

نوقش الحديث بمناقشات، نوردها باختصار، ونورد ما أجيب عليها:
١- إن الحديث ورد في بعض نصوصه لفظ (سنتي) بدل لفظ (عترتي أهل بيتي).

والجواب - وهو لابن حجر - : (وفي رواية كتاب الله وسنتي وهي المراد من الأحاديث المقتصرة على الكتاب، لأن السنة مبينة له فأغنى ذكره عن ذكرها. والحاصل أن الحث وقع على التمسك بالكتاب والسنة وبالعلماء بهما

(١)(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٦٤ - ١٦٨.

من أهل البيت، ويستفاد من مجموع ذلك بقاء الأمور الثلاثة إلى يوم الساعة^(١). ومفاد هذا الجواب إمكان صحة الروایتين معاً ولا تنافي بينهما.

على أن حديث وعترتي متواتر في جميع طبقاته، أو أن روايته كانت في أعلى درجات الصحة، بينما لمجد حديث وسنتي لم يبلغ هذه الدرجة من الصحة^(٢). فمع افتراضهما حديثين متنافيين يقدم ما كان منهما أقوى سنداً من الآخر، ولا شك لدى الباحثين بأن حديث وعترتي أقوى سنداً من حديث وسنتي^(٣).

٢- إن حديث وعترتي لا يعين الأئمة المتفق عليهم لدى الشيعة أو غيرهم.

والجواب: مما يظهر من سكوت الصحابة عن الاستفسار من نبيهم ﷺ عن مقصوده بأهل البيت أنهم ليسوا بحاجة إلى ما يوضح مقصوده بهم، وذلك للأسباب الآتية:

١- إنهم يشاهدون النبي ﷺ في كل يوم ولمدة تسعة أشهر - في رواية ابن عباس -^(٤) يقف على باب علي وفاطمة في وقت كل صلاة وهو يقول: (السلام عليكم ورحمة الله وبركاته أهل البيت، إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً)^(٥).

٢- إنهم كانوا يسمعون من نساء النبي ما كنّ يحدثن به الناس في قصة الكساء الذي أقصى النبي منه حتى زوجته أم سلمة إذ سألته قائلة: (يا رسول الله

(١) الصواعق المهرقة، ص ١٤٨.

(٢) انظر للتفصيل في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٧١ - ١٧٤.

(٣) راجع تحقيق سند الحديث في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٦٩ - ١٧٢. وراجع مصادره أيضاً.

(٤)(٥) الدر المنثور، ج ٥، ص ١٩٨ و ١٩٩، ومجمع البيان، ج ٨، ص ٣٥٦ و ٣٥٧.

ألسنت من أهل البيت؟ قال: (إنك إلى خير إنك من أزواج النبي). وفي رواية أخرى عنها: (فرفعت الكساء لأدخل معهم فجذبه من يدي وقال إنك على خير)^(١).

٣- إن في بعض نصوص حديث الثقلين تعيين بعض أهل البيت، وفي هذا التعيين كناية لمعرفة الباقي بالرجوع إلى علي عليه السلام لبيانهم لنا. والنص الذي فيه التعيين هو ما جاء في خطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمام ما يزيد على المائة ألف: (كأنني قد دعيت فأجبت، إني قد تركت فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله وعترتي، فانظروا كيف تحلفونني فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يرثي عليّ الحوض.. إن الله عز وجل مولاي وأنا مولى كل مؤمن. ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه)^(٢). وفي نص آخر من النصوص الدالة على التعيين بل وعلي العصمة: (علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار)^(٣) (اللهم أدر الحق مع علي حيثما دار)^(٤) (يا عمار إن رأيت علياً قد سلك وادياً ومسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس إنه لن يبدلك على ردى ولن يخرجك من هدى)^(٥). بل في بعض الأخبار ذكر النبي للأئمة الاثني عشر والتصريح

(١) المصدران السابقان.

(٢) مستدرک الحاكم وتلخيصه، ج ٣، ص ١٠٩.

(٣) دلائل الصديق، ج ٢، ص ٣٠٣ مع ذكره لعشرات من أمثال هذا الحديث وذكره لمصادرهما من كتب أهل السنة. وقريب من مضمون هذا الحديث ما يرويه ابن حجر في الصواعق المحرقة، ص ٢٤.

(٤) المستصفى، ج ١، ص ١٣٦. وشرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي، ج ١، ص ٢١٢.

(٥) دلائل الصديق، ج ٢، ص ٣٠٣ مع ذكره لعشرات من أمثال هذا الحديث وذكره لمصادرهما من كتب أهل السنة. وقريب من مضمون هذا الحديث ما يرويه ابن حجر في الصواعق المحرقة، ص ٢٤.

بأسمائهم في بعض مصادرها^(١). ومع كل هذا يقول الأستاذ الأزهرى محمد أبو زهرة: إن الحديث لم يعين المراد من أهل البيت، ومصادره طافحة بالتعيين فضلاً عن مصادر شيعة أهل البيت الذين تواترت عندهم الأخبار ببيانهم والنص عليهم^(٢).

ج - أدلتهم العقلية:

استدل الإمامية في الكتب الكلامية بالكتاب والسنة والعقل على أن الإمامة تثبت بالنص وقد نص النبي ﷺ على الأئمة^(٣)، كما نص السابق منهم على اللاحق^(٤).

وبعد انتهائهم من هذا الاستدلال بنوا عليه مسألة عصمة الأئمة من أهل البيت.

واستدلوا بخمسة أدلة عقلية نذكر منها نموذجين:

١- إن المقتضى لوجوب الإمام هو تجويز الخطأ على الرعية، فلو كان هذا المقتضى ثابتاً في حق الإمام وجب أن يكون له إمام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ هو الإمام الأصلي.

٢- إن الإمام حافظ للشرع كالنبي، فتجب عصمته، لأن المراد حفظه علماً وعملاً ولا يقدر على حفظ الشرع بتمامه إلا معصوم^(٥).

(١) انظر البخاري، ج ٩، ص ٨١، وصحيح مسلم، ج ٦، ص ٤٠٣، ودلائل الصدق، ج ٢، ص ٣١٦، عن مسند أحمد وغيره. وينابيع المودة، ج ٣، ص ٩٩.

(٢) مثل قول النبي ﷺ للحسين ﷺ: (هذا ابني إمام ابن إمام أخو إمام أبو أئمة تسعة ناسمهم قائمهم). وغير ذلك من الأخبار. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٢٣.

(٣) انظر بعض النصوص في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٩٣ - ٣٩٧، وص ٤٢٢.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٩٠ و ٣٩١. ودلائل الصدق، ج ٢، ص ١٠، وما بعدها.

وبعد ثبوت العصمة عن الذنب والخطأ، يلزم عقلاً اعتبار كل ما يصدر عنهم موافقاً للشريعة، وهو معنى حجّة سنتهم.

وواضح أن الدليل العقلي بتفصيلاته لم يمين من هو الإمام، وإنما يثبت وجوب عصمته، ومن ثم يترتب عليها لازمها، وهو حجّة سنة الإمام.

إلا أن استدلالهم بآيات الكتاب وبيانها بالسنة المتواترة يثبت من هم الأئمة، ثم يأتي دور الدليل العقلي ليثبت العصمة، بل إن بعض الآيات مثل آية التطهير، وبعض الأخبار مثل حديث الثقلين، يستفاد منها العصمة كما تقدمت الإشارة إلى ذلك.

فلو استغنينا عن جميع الأدلة العقلية لإثبات العصمة واكتفينا بإثباتها بالنقل للزم عقلاً من ثبوتها ثبوت حجّة السنة الإمامية. كثبوت حجّة السنة النبوية بالعقل، دون فرق بينهما من هذه الناحية.

نتيجة مباحث حجّة السنة:

١- إن السنة النبوية بمعنى جميع ما يصدر عنه ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، هو حجّة ودليل كاشف عن حكم شرعي، دون فرق بين ما صدر عنه على وجه التبليغ أو بحسب خبرته وتجاربه أو بحسب طبيعته البشرية؛ لأن جميع أفعاله الإرادية يجب أن تطابق الشريعة لأنه معصوم عن الخطأ والذنب.

٢- إن سنة الصحابي لا تكون حجة لمجرد أنه صحابي لأن الصحابة يختلفون في الآراء فيؤدي القول بحجّة سنتهم إلى القول باختلاف الحكم الشرعي في المسألة الواحدة. مضافاً إلى أن العصمة عن الخطأ والذنب لم تثبت لكل صحابي، ومع احتمال الخطأ والذنب بل وقوعه من بعضهم كيف تكون سنته حجّة؟

٣- إنَّ سُنَّةَ أَهْلِ بَيْتِ النَّبِوةِ الْمَنْصُوصِ عَلَى إِمَامَتِهِمْ وَعَصِمَتِهِمْ حُجَّةٌ وَدَلِيلٌ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؛ لِلأَمْرِ بِطَاعَتِهِمْ وَالْوَثُوقِ بِلِ الْقَطْعِ بِمُوَافَقَةِ سُنَّتِهِمْ لِلأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بَعْدَ ثُبُوتِ عَصِمَتِهِمْ.

٤ - الطرق المؤدية إلى السُّنَّةِ:

تمهيد:

انتهينا من المباحث السابقة إلى أنَّ سُنَّةَ الْمُعْصُومِ حُجَّةٌ، وَلَكِنْ - وَلَمْ نَحْنِ لَمْ نَسْمَعْ الْقَوْلِيَّةَ مِنْهَا، وَلَمْ نَشْهَدْ الْفَعْلِيَّةَ وَالتَّقْرِيرِيَّةَ - كَيْفَ نَتَوَصَّلُ إِلَى مَعْرِفَتِهَا لَتَكُونَ لَنَا دَلِيلًا عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؟
لَقَدْ ذَكَرُوا لِمَعْرِفَةِ السُّنَّةِ عِدَّةَ طُرُقٍ، وَقَسَمُوا هَذِهِ الطَّرِيقَ إِلَى قِسْمَيْنِ:

١- الطرق القطعية، وأهمها ستة أنواع:

- أ - الخبر المتواتر.
- ب - الخبر المحفوف بقرينة توجب العلم بصدوره.
- ج - الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم.
- د - بناء العقلاء.
- هـ - سيرة المشرعة.
- و - ارتكاز المشرعة.

٢- الطرق غير القطعية، وأهمها ثلاثة أنواع:

- أ - خبر الواحد.
- ب - الشهرة.
- ج - الظن في السُّنَّةِ.

وبسط الموضوع عن جميع هذه الطرق بما لا يتسع له منهج هذه المرحلة، لذا ستتحدث عن أهم هذه الطرق، وهي الخبر بأقسامه والإجماع باختصار، محيلين من أراد معرفة باقي الطرق والتوسع فيما ذكرناه منها على مطولات علم الأصول^(١).

الخبر وأقسامه:

الخبر الحاكي للسنة على قسمين: الخبر المتواتر وخبر الواحد.

١ - الخبر المتواتر:

وهو ما يرويه جماعة يمتنع - عادة - تواطؤهم على الكذب واتفاق خطئهم في فهم الحادثة، بحيث يفيد الخبر بنفسه علماً^(٢).
والأصوليون وغيرهم من علماء الحديث والمنطق يذكرون للخبر المتواتر - من أجل إفادته العلم - شروطاً:
الأول: أن يخبروا عن علم ضروري مستند إلى محسوس، إذ لو أخبرنا الجسم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم^(٣).

(١) مثل كفاية الأصول للأخوند وشروحها، أو قوانين الأصول للقمي، أو فرائد الأصول للأصاري، أو محاضرات في أصول الفقه تقارير السيد الخوئي. ولعل أسرار المصادر في العرض والإيجاز الأصول العامة، ص ١٩٢ - ٢٧٥. وأصول الفقه للمظفر، ص ٦٧ - ١١٨ و ١٦١ - ١٧٧ من الجزء الثالث.

(٢) وأنكرت السمنية كون الخبر المتواتر يفيد العلم وزعموا أن العلم لا يحصل إلا من جهة الخواص الخمس. انظر المنحول من تعليقات الأصول، ص ٢٣٥.

(٣) الأصول العامة ص ١٩٥، عن روضة الناظر ص ٥٠، ومثله في المصدر السابق ص ٢٤٣، وغيرهما.

الثاني: أن يبلغ عدد الرواة مبلغاً تحيل العادة تواطوهم على الكذب في كل طبقة من طبقات الرواة حينما تتعدد، فيكون أوله وآخره ووسطه سواء، ولا ينحصر ذلك بعدد خاص^(١).

الثالث: أن لا يحتمل خطأ المخبرين في ملاحظتهم ومشاهدتهم لما أخبروا به^(٢).

ولدى التأمل في تعريفاتهم للخبر المتواتر على اختلافها، وفي الشروط التي ذكروها له، يتضح لنا أن قصدهم جميعاً - مهما اختلفوا في التعبير - واحد، وهو: أن الخبر المتواتر ما يلزم منه العلم واليقين، أو كما يعبر بعضهم: (الثابت بالتواتر كالثابت بالمعينة)^(٣).

وعلى هذا فأي احتمال ينافي صحة مضمون الخبر يجعله غير متواتر. إذن ما دام الخبر المتواتر بهذه الصفة فإنه يولد العلم والقطع بالسنة عندما يتضمن حكايتها، فيكون حجة شرعية ودليلاً على الحكم ومصدراً له؛ ما دامت السنة نفسها كذلك.

أنواع الخبر المتواتر:

تواتر الخبر على نوعين: أحدهما تواتر الخبر بصيغة لفظية معينة، ويسمى التواتر اللفظي. وثانيهما تواتر معنى اشتركت فيه عدة أخبار لم يبلغ كل واحد منها حد التواتر.

(١) الدراية، ص ١٢، بتصرف في النقل.

(٢) هذا الشرط ذكره المظفر في المنطق، ج ٣، ص ٣١٩ و ٣٢٠، وقال عنه: لم يذكره المؤلفون من المنطقيين والأصوليين وذكره لازم احترازاً من خطأ المشاهدين للحادثة كما يحصل لمشاهدي أعمال الشعوذة.

(٣) أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٩١.

ومثلوا للنوع الأول بما تواتر عن النبي ﷺ أنه قال: (من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار). ^(١) كما مثلوا له أيضاً بالأخبار المتصلة بضروريات الدين، كالفرائض اليومية وأعدادها وأعداد ركعاتها، وصوم شهر رمضان، وكالذي مرّ في حديث الثقلين ^(٢).

ومثلوا للنوع الثاني بالأخبار المتضمنة لبناء الأعمال على النية. مثل ما روي عن النبي ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات). و: (إنما لكل امرئ ما نوى). و: (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله). و: (ربّ قتيل بين الصّفين الله أعلم بنيته).

وغيرها من الأخبار التي لو رجعنا إلى سند كل واحد منها لمجده غير متواتر، ولكنّ المخبرين بجميع هذه الأخبار المتضمنة لبناء الأعمال على النية لا يحتمل تواطؤهم على الكذب عادة، فيكون هذا المعنى الضمني الذي اشتركت فيه جميع تلك الأخبار المختلفة لفظاً، خبراً متواتراً وإن كانت كل صيغة من أخباره اللفظية غير متواترة بنفسها ^(٣).

٢ - خبر الواحد:

وهو الخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر. فهو - بهذا التعريف الذي تلتقي فيه معظم تعريفات الأصوليين لخبر الواحد - يشمل ما يسمّيه الأحناف بالسنة المشهورة، وما يسمّيه جلّ الأصوليين بالخبر المحفوف بقرائن توجب القطع

(١)(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ١٩٦، وهو بدوره ينقل الحديث عن سلم الوصول، ص ٢٥٥.

(٣) انظر قواعد التحديث، ص ١٢٨ و ١٢٩، ووسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٢ - ٥١.

بصدوره^(١)، ويشمل أيضاً ما دون هذا وذاك من الأخبار؛ لأن الجامع المشترك بين الجميع هو عدم بلوغ الخبر حد التواتر.

وما دام خبر الواحد يشمل ثلاثة أنواع من الأخبار فلتحدث عن كل نوع منها:

أ - السنة المشهورة:

وهي - عند الأحناف - ما رواها عن النبي ﷺ واحد أو اثنان أو عدد لم يبلغ حد التواتر، ثم تواترت في عصر التابعين وعصر تابعي التابعين بأن كان رواتها جموعاً لا يتوهم تواطؤهم على الكذب. وهي عندهم بمنزلة السنة المتواترة من جهة لزوم العمل بها وجعلها مصدراً تشريعياً ودليلاً من أدلة الأحكام، لإفادتها ظناً قوياً كأنه اليقين، وهو ما يسمى بعلم الطمأنينة. مثل حديث: ((إنما الأعمال بالنيات))، وحديث تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها^(٢).

وقد جعل الأحناف هذه السنة قسيمة للخبر المتواتر وخبر الواحد، فجعلوا أقسام الخبر ثلاثة. إلا أن تعريف خبر الواحد بما لا يبلغ حد التواتر بجميع طبقاته يحصر القسمة في المتواتر والآحاد، فلا مبرر لجعل السنة المشهورة قسيمة لهما، لأنها من خبر الواحد ومشمولة بتعريفه الذي هو الخبر غير المتواتر. ولذا بحث علماء الإمامية شهرة الخبر ضمن بحوث خبر الواحد.

وقسموا الشهرة إلى قسمين:

أحدهما: الشهرة في الرواية. ويقصدون بها انتشار الخبر وتداوله بين الرواة بكثرة. واعتبروا كثرة النقل مما يوجب الوثوق بصدوره. مضافاً إلى ما

(١) والقرائن الموجبة للعلم موافقة الخبر للكتاب أو السنة أو الإجماع أو الدليل العقلي. أصول الفقه، ج ٣، ص ٨٦.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، ص ١٦٧، عن أصول السرخسي، ج ١، ص ٣٩٢.

ورد في شهرة الخبر مما استدلوا به على ترجيحه في باب التعارض. ومما ورد بهذا الشأن ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في جوابه عن مسألة عمر بن حنظلة في الخبرين المتعارضين: (ينظر إلى ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإن المجمع عليه لا ريب فيه)^(١).

ثانيهما: الشهرة في الاستناد: وهي: كثرة استناد الفقهاء إلى الخبر في مقام استنباط الحكم الشرعي، وإن لم تشتهر رواية الحديث، وهذا النوع من الشهرة لا دليل على اعتباره مرجحاً، وأقصى ما فيه جبر ضعف السند في الخبر^(٢).

إذن ما دامت السنة المشهورة غير متواترة في جميع طبقات الرواة، فهي لا تفيد العلم بالصدور. وما لا يفيد العلم يحتاج في مقام كشفه عن الحكم الشرعي إلى دليل يجعل للخبر صفة الحجية، لأن كل ما لم يفد علماً لا يتصف بالحجية لذاته^(٣).

وعلى هذا فالاستدلال على حجية خبر الواحد هو استدلال على جميع مصاديقه، ومنها السنة المشهورة مع مزية لها على غيرها من الأخبار، ولا سيما بعد قول الإمام الصادق عليه السلام: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه).

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٦ و ٧٧، عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، والتهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، والفقهاء، ج ٣، ص ٥ وغيرها.

(٢) انظر لتفصيل الشهرة الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٢٠ - ٢٢٤. وأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١٦٣ - ١٦٨، وج ٤، ص ٢٥١ - ٢٥٣.

(٣) عدم إفادة غير المتواتر من السنة للعلم بنفسه موضع اتفاق جمهور المسلمين، عدا الظاهرية كما سيأتي توضيح رأيهم وذكر دليله في الهامش رقم (٢) من الصفحة الآتية (٧٤). وهذا من سماهم الغزالي ببعض المحدثين، المنحول، ص ٢٥٢.

ب - الخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم بصدوره:

الخبر ما لم يكن متواتراً لا يفيد العلم بصدوره لذاته، ولكن قد تصحبه قرائن تؤدي إلى العلم بصدقه، فالعلم بصدقه - والحالة هذه - لم يستند إلى الخبر وسنده، وإنما استند - إضافة إلى ذلك - إلى القرائن. ومثل له بعض الأصوليين - في غير الأحكام الشرعية - بما إذا أخبرنا بوفاة ابن الملك بخبر غير متواتر، وإذا بالمدينة يعمها الحزن، وخرجت من بيت الملك جنازة يمشي وراءها الملك ووزرائه، وما إلى ذلك من الأمور التي بمجموعها تؤدي إلى القطع بصدق الخبر، فيحصل من كل ذلك علم بصحة مضمون الخبر^(١). فهذا النوع من الأخبار وإن كان من أخبار الآحاد التي لا تفيد بنفسها علماً، غير أنه بسبب ما احتف به من قرائن يفيد العلم ويحصل منه مع القرائن علم بصدوره عن المعصوم عليه السلام، إن وجدت عنه أخبار آحاد تحفها هكذا قرائن.

ولا شك في أن مثل هذا الخبر حجة كالخبر المتواتر، ولا يحتاج ثبوت حجتيه إلى دليل، لأن العلم غاية في الحجية وإليه تنتهي حجية الحجج، وإن شئت قل: حجية العلم ذاتية كما سبق بيان ذلك.

ج - الأقوال ففي حجية خبر الواحد:

إذا لم يكن خبر الواحد محفوفاً بقرائن تفيد العلم بصدوره، فهو موضع خلاف بين الأصوليين من حيث كشفه عن الحكم الشرعي، سواء أكان مشهوراً، أم كان محفوفاً بقرائن تفيد الاطمئنان إلى صحة صدوره ولكنها لا تفيد العلم، أم كان دون هذا وذاك^(٢).

(١) معالم الدين، ص ١٨٧، ويحكي عن الشيخ الطوسي أن من القرائن التي لو حقت بالخبر يفيد علماً هي: موافقة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو الدليل العقلي.

(٢) هذا كله على رأي غير الظاهرية من علماء الأصول. أما الظاهرية فإنهم يقولون بعصمة كل خبر يروى عن النبي صلى الله عليه وآله باعتبار أن النبي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى. وإذا كان =

والأصوليون على طرفي تقيض في مسألة حجية خبر الواحد، فمنهم من منع العمل به، ومنهم من أجاز به بل أوجبه!! والغريب في المسألة أيضاً أن مجموع أدلة الطرفين تنتهي إلى الكتاب والسنة والإجماع والعقل!!^(١)

١ - أدلة المثبتين:

أ - أدلتهم من الكتاب المجيد:

استدلوا على حجية خبر الواحد بأربع آيات من القرآن الكريم نذكر آيتين منها مع بيان دلالتها^(٢).

الأولى: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(٣).

فإن تعليق التبيين في الآية على خبر الفاسق يكشف عن إقرار الشارع لما عليه سيرة العقلاء من ترتيب الأثر العملي على خبر غير الفاسق، حيث لا مظنة لتعمده الكذب، ولا سيما إذا كان عادلاً.

الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٤).

= كلامه وحياً لأن الله تعهد بحفظه لقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَنَحْنُ الذِّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، وعليه فلا يمكن الكذب والتحريف في الأخبار كما لا يمكن ذلك في الكتاب. انظر الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج ١، ص ١٠٨.

(١) إرشاد الفحول، ص ٤٩، ودراسات في أصول الفقه، ج ٣، ص ١٤٨.

(٢) والآيتان الأخريتان هما آية حرمة الكتمان وهي الآية ١٥٩ من سورة البقرة، وآية الاذن وهي الآية ٦٢ من سورة التوبة.

(٣) الآية ٦ من سورة الحجرات.

(٤) الآية ١٢٣ من سورة التوبة.

فقد حث الله تعالى المؤمنين على مجيء طائفة من كل فرقة منهم لغرض التفقه في الدين وتعليمهم غيرهم من الناس الذين لم يقدموا إلى المدينة المنورة للتفقه.

ومعلوم أن طريقة تعليم المتفقهين لغيرهم من الناس لا تكون بشكل جماعي يولد التواتر بما يخبرون به عن النبي ﷺ، بل يذهب الأحاد ممن تفقهوا إلى أهاليهم أو غير أهاليهم ممن هم بحاجة إلى الإرشاد ويبلغونهم بتعاليم الإسلام. كما هي الحال اليوم بالنسبة لمن يتفقه في النجف الأشرف أو الأزهر الشريف ثم يعود إلى بلده أو غيره لتعليم الناس.

فآلية سنت هذه الطريقة مع أن التبليغ والإخبار لم يبلغ حد التواتر عادة، ومع ذلك رتب الآية عليه الحذر من المخالفة وجعلته حجة شرعية، مما يدل على حجية خبر الواحد. **ب - أدلتهم من السنة الشريفة:**

استدلوا على حجية خبر الواحد بالأنواع الثلاثة للسنة: (القولية والفعلية والتقريرية).

١- فدليلهم من السنة القولية (طوائف من الروايات عن أهل البيت إذا لوحظت مجتمعة فهي متواترة المضمون) ^(١).

ومن روايات هذه الطوائف: قول الإمام الصادق ﷺ لبعضهم: (إذا أردت حديثاً فعليك بهذا المجلس) ^(٢)، وأشار إلى زرارة. وقوله ﷺ العمري ثقة فما أدى إليك فعني يؤدي ^(٣).

(١) صفوا روايات حجية خبر الواحد إلى خمس طوائف، وهي تبلغ مجموعها عشرات الروايات، فانظرها إن شئت في الوسائل، ج ١٨، ص ٥٢ - ٨٩. أو رسائل الشيخ الأنصاري مبحث حجية خبر الواحد. وغيره من مباحث حجية خبر الواحد من كتب الأصول الأخرى.
(٢)(٣) المصادر السابقة أنفسها.

٢- السنة الفعلية: ودليلهم منها (ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه وقضاته ورسله وسعاته إلى الأطراف وهم آحاد، ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات وحلّ العهود وتقريرها وتبليغ أحكام الشرع) ^(١).

٣- ودليلهم من السنة التقريرية: (ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر) ^(٢). فلو كانت لتبليغ الأحكام طريقة خاصة بها، لردع النبي ﷺ صحابته عن عملهم بخبر الواحد. ومن عدم الردع يستفاد إقراره ﷺ للعمل بخبر واحد.

ج - استدلالهم بالإجماع:

فقد حكى الشوكاني إجماع الصحابة والتابعين على حجية خبر الواحد ^(٣). كما حكى جماعة تصرّحاً وتلويحاً بالإجماع من قبل علماء الإمامية على حجية خبر الواحد وعلى رأس الحاكين له الشيخ الطوسي ^(٤).

د - استدلالهم بالعقل:

عبر الأصوليون عن الدليل العقلي على حجية خبر الواحد بعدة صور ^(٥). لعل أيسرها ما يتركب من المقدمتين التاليتين.

١- ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على خبر الثقة والأخذ به.

(١)(٢) المستصفى، ج ١، ص ٩٥ و ٩٦، والمنخول، ص ٢٥٥.

(٣)(٤) إرشاد الفحول، ص ٤٩، العدة، ج ١، ص ٤٧، أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٨٥، الأصول العامة، ص ٢١٢. وبعد هذا فمن الغريب ما يقوله الغزالي في المنخول، ص ٢٥٣: صار الروافض إلى أنه لا يعمل بأخبار الآحاد. ومن مثل الغزالي لا يحسن منه نسبة الرأي لجميع الإمامية بعثوره على نص السيد المرتضى يوهم ذلك مع أن الكثير منهم وعلى رأسهم الشيخ الطوسي يحكي إجماع الإمامية على العمل بخبر الواحد واعتباره حجة شرعية.

(٥) أورد بعضها الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ٩٤، وأورد بعضها الآخر السيد الحكيم في الأصول العامة، عن دراسات السيد الخوئي، ص ١٢٥.

٢- كشف هذا البناء منهم عن موافقة الشارع لهم واشتراكه معهم لأنه متحد المسلك معهم^(١).

٢ - أدلة النافين:

كما استدلّ المثبتون لحجية خبر الواحد بالكتاب والسنة والعقل والإجماع، كذلك استدلّ النافون لحجتيه بالكتاب والسنة والإجماع والعقل^(٢).

أ - أدلتهم من الكتاب:

١- الآيات الناهية عن العمل بالظن أو بغير العلم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٣). ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾^(٤).

فإن خبر الواحد غير المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم لا يفيد علماً، والآية الثانية تنهي عن اقتضاء واتباع ما لم يفد العلم. كما أن خبر الواحد أقصى ما يفيد هو الظن والآية الأولى أكدت عدم إصابة الحق بالظنون.

(١) وقد شرح هذه الصورة من الاستدلال العقلي الشيخ المظفر في أصول الفقه، ج ٣، ص ٩١ - ٩٤، شرحاً وافياً.

(٢) ومن المانعين عن العمل بخبر الواحد ابن علية والأصم والقاشاني. كما صرح بذلك الشوكاني في إرشاد الفحول، ص ٤٩. ونسب الغزالي في المنحول، ص ٢٥٣، المنع إلى جميع الروايف. لكن المانعين منهم هم: السيد المرتضى وابن إدريس والطبرسي كما ورد ذلك في مجمع البيان، ج ٩، ص ١٣٣، وأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٨٥، ومع منع مثل هؤلاء عن العمل بخبر الواحد لا يحسن القول بأن لا خلاف بين المسلمين أن سنة الأحاد حجة، كما ورد في الوجيز، ص ٦٨.

(٣) الآية ٣٦ من سورة يونس.

(٤) الآية ٣٦ من سورة الإمراء.

٢- آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾^(١).

قال بعض المستدلّين بها: وفي هذه الآية دلالة على أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولا العمل، لأن المعنى: إن جاءكم من لا تأمنون أن يكون خبره كذباً فتوقفوا فيه، وهذا التعليل موجود في خبر من يجوز كونه كاذباً في خبره.

ب - أدلتهم من السنة:

وهي مجموعة من روايات عن النبي وأهل بيته ﷺ مفادها ردّ الخبر وعدم العمل به ما لم يقترن بما يشهد بصحة صدوره من موافقته للكتاب المجيد أو للسنة المعتبرة. أو يكون معلوم الصدور بتواتر أو احتفاف بقرائن تدلّ على صحة الصدور. ومن هذه الأخبار: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (ما جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله، فخذوا به ولا تقفوا عنده. وما لم تجدوا شاهداً أو شاهدين عليه فردّوه إلينا حتى نبين لكم). وقوله ﷺ: (ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله).

وعن الإمام الصادق ﷺ: (إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ فخذوا به وإلا فالذي جاءكم أولى به). وعن أبي الحسن الثالث ﷺ: (ما علمتم أنه قولنا فالزموه وما لم تعلموه فردّوه إلينا)^(٢).

(١) الآية ٦ من سورة الحجرات.

(٢) هذه الأخبار وأمثالها أوردتها كتب الحديث في باب الجمع بين الأحاديث المختلفة. انظر وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٥ - ٧٩ ومصادرها في هوامشها.

ج - استدلالهم بالإجماع:

حكى بعضهم إجماع الإمامية على عدم جواز العمل بأخبار الآحاد، منهم السيد المرتضى، وابن قبة - فيما ينقل عنهما - ، وكذا الطبرسي صاحب مجمع البيان^(١).

د - استدلالهم بالعقل:

وتصوير الاستدلال - كما يحكى عن ابن قبة - : إن التعبد بالإمارات غير أموراً كلها محالة، وهي:

- ١- اجتماع الحكمين المتماثلين - الحكم الواقعي والحكم المجعول لمؤدى الإمارة - عند إصابة خبر الواحد للواقع.
- ٢- اجتماع حكمين متضادين في حالة خطأ الإمارة، لأن الحكم الواقعي للمسألة ثابت لها، والحكم الذي أدت إليه الإمارة في المسألة نفسها مغاير للواقع - مع الخطأ - فيجتمع على موضوع واحد حكمان متضادان.
- ٣- إذا أدى الخبر إلى وجوب شيء وكان حكمه الواقعي هو التحريم فقد اجتمع النقيضان، أو نقول إن الله حكماً واقعياً طبق ما يتوصل إليه المجتهد وهذا هو التصويب الباطل.

- ٤- يلزم من القول بحجية خبر الواحد بل مطلق الإمارات غير العملية الوقوع في المفسدة إذا أدت إلى وجوب ما هو محرم واقعاً، أو تفويت المصلحة إذا أدت إلى تحريم ما هو واجب واقعاً. ولولا التعبد بالإمارة لكان بإمكان

(١) كما أورد ذكر ذلك الشيخ المظفر في أصول الفقه، ج ٣، ص ٨٥. والسيد كلانتر في دراسات في أصول الفقه، ج ٣، ص ٧٥.

المكلف السعي إلى تحصيل العلم بحكم المسألة أو العمل بالاحتياط، دون أن يقع بمفسدة ودون أن تفوت عليه مصلحة^(١).

تقويم واختيار:

لا نريد بالتقويم ههنا أن نعقب على كل من أدلة المثبتين والنافين بنقاش أو دعم، فإن هذا يخرجنا عن أفق هذه المرحلة.

ولكننا تقتصر على القول بأن أقوى أدلة الطرفين هو بناء العقلاء بعامة على الأخذ بخبر من يطمئنون إلى صدقه ولا يعتنون بالاحتمال الضعيف - بكذبه أو بخطئه أو باشتباهه أو بغفلته - ، وعلى هذا قامت حياة الناس، ولولاه لاختل الوضع الاجتماعي؛ لأن التوقف عن ما لا يوجب العلم القطعي من الأخبار يعطل الكثير من شؤون المجتمع.

وفي مجال نقل الأحكام الشرعية جرت سيرة المسلمين منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا بالأخذ بقول الثقة الناقل للخبر أو لفتوى المجتهد، ولم يرد ردع من الشارع عن هذه السيرة سوى ما ادعاه النافون لحجية خبر الواحد لدلالة الآيات الناهية عن العمل بالظن ودلالة الأخبار. إلا أن الآيات الكريمة حتى لو قلنا إنها عامة وشاملة للأمور الاعتقادية والفقهية معاً، فإنها مخصصة بهذه السيرة وبالأخبار المتواترة بالمضمون، والمخرجة لخبر الواحد - إذا كان رواه موثوقين - عن عمومات الآيات.

أما الأخبار التي استدلت بها النافون للحجية، فهي واردة في مقام التعارض بين الأخبار لا مطلقاً، وعلى فرض الإطلاق فهي أخبار آحاد، فكيف يستدل بها من لا يقول بحجية خبر الواحد؟ وحيث لم يرد ما يصلح لإثبات نهي الشارع

(١) وقد وضحت كتب الأصول المطولة هذا الاستدلال، فراجع منها - إن شئت - دراسات في أصول

المقدس عن العمل بخبر الواحد مع وثاقة برواته، ولا سيما إذا أخذنا بالاعتبار استناد معظم الأحكام الشرعية الفقهية إلى أخبار الآحاد لقلة الآيات القرآنية المبيّنة للأحكام الفقهية، وقلة الأخبار المتواترة أيضاً. فإذا رفضنا العمل بأخبار الآحاد فقدنا أدلة كثيرة من الأحكام، مما يضطرنا إلى الرجوع إلى القياس وأمثاله من الأدلة الأخرى التي تشارك خبر الواحد من حيث عدم إفادتها العلم بالحكم الشرعي. ولم يبق إلا الاحتياط. والالتزام به بديلاً عن خبر الواحد يوقع الناس بالعسر والحرج المتفين في الشريعة الإسلامية.

إذن فما دام الشارع المقدس لم يتنازل عن أحكامه الشرعية، ولم ينه عن ما عليه الناس في تعرفهم على جل أمورهم عن طريق أخبار الثقة، بل وقد سار النبي ﷺ على هذه الطريقة في إرساله للمبلغين والسعاة والقضاة. فإن خبر الواحد - والحالة هذه - دليل على الحكم الشرعي ومصدر لإثباته. ولكن بشروط سنذكرها:

شروط العمل بخبر الواحد:

ذكروا للعمل بخبر الواحد شروطاً يتعلّق بعضها بالراوي ويتعلّق بعضها الآخر بدلالة الرواية.

فمن الشروط المتعلقة بالراوي: الإسلام والعقل، فلا تقبل رواية الكافر ولا رواية المجنون. وأدعى الغزالي وغيره الإجماع على هذين الشرطين^(١). واشترط بعضهم العدالة فلا تقبل رواية الفاسق، واختلفوا في اشتراط البلوغ والضبط والإيمان^(٢).

(١) المنخول، ص ٢٥٧، وقوانين الأصول، مبحث شروط العمل بخبر الواحد.

(٢) المصدران السابقان، المعالم، ص ١٩٩ - ٢٠٢، كفاية الأصول، ج ٢، ص ٨٦.

واشترط المالكية في مضمون خبر الواحد عدم مخالفته لعمل أهل المدينة لأن عملهم موروث عن أسلافهم عن النبي ﷺ، فهو بمثابة السنة المتواترة، كما اشترطوا عدم مخالفة المضمون للأصول الثابتة والقواعد المرعية في الشريعة. واشترط الجبائي - فيما يحكى عنه - أن ينقل الخبر رجلاً، ثم عند تكرر العصر لا بد أن يتحمل قول كل رجل رجلاً وهكذا إلى حيث ينتهي. واشترط الأحناف في الراوي أن لا يعمل بخلاف الحديث الذي رواه؛ لأن عمله يدل على نسخ الخبر أو تركه لدليل آخر.

كما اشترطوا في المضمون شرطين:

أحدهما: أن لا يكون خبر الواحد فيما تعم به البلوى كرفع اليدين في تكبيرة الإحرام؛ لأن مثل هذا العمل لا بد أن ينقل خبره متواتراً أو مشهوراً. الثاني: أن لا يكون خبر الواحد مخالفاً للقياس والقواعد الثابتة في الشريعة إذا كان الراوي غير فقيه مثل أبي هريرة^(١).

هذا ويبدو من اشتراطهم لمعظم هذه الشروط أنها روافد متعددة تصب في نهر واحد، وهو ما قلناه عند اختيار حجية الخبر: أن الشرط الأساس في العمل به وثاقة الراوي والاطمئنان بصحة صدور الرواية عنه، فالفاسق والكافر والمجنون والصبي وكثير الغفلة والنسيان وغير المؤمن لا يوثق غالباً بصحة نقله للخبر، فهي إذن من قبيل المصاديق أو الشخصيات لما قلناه من وثاقة الراوي، وإذا كانت الوثاقة هي المعيار في حجية خبر الواحد - كما يبدو من بعض الأخبار^(٢) - فإن افتقاد الراوي لبعض الشروط المذكورة - التي

(١) المنحول، ص ٢٥٧ - ٢٦١، وص ٢٨٤، أصول السرخسي، ج ١، ص ٣٤١، الموافقات، ج ٣،

ص ٢١ و ٢٢.

(٢) فمن الحسن بن علي بن يقطين عن الرضا ﷺ قال: (قلت لا أكاد أصل إليك أسألك عن كل ما أحتاج إليه من معالم ديني، أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما أحتاج إليه من معالم =

لا يؤثر افتقارها على وثاقته والاطمئنان بصحة روايته - لا يخل بحجية ما يرويه من أخبار الآحاد عن المعصومين (ع). بل لا يخل بها - مع توفر الوثاقة - حتى فقد الإيمان والعدالة بسبب فساد الرأي في الأمور الدينية، كما روي عن أبي محمد الحسن بن علي (ع) أنه سئل عن كتب بني فضال فقال: (خذوا بما رووا وذروا ما رأوا)^(١).

ويبدو من هذا الخبر أن الشخص قد يروي حديثاً وهو لا يعمل به، لأنه لا يعمل بأخبار الآحاد، أو أنه يشترط في العمل بخبر الواحد شروطاً معينة، أو لغير هذه الأسباب، ومع هذا فالراوي ثقة بظمان إلى حديثه. وعلى هذا فلا وجه لما اشترطه الأحناف من وجوب مطابقة عمل الراوي لروايته.

كما لا وجه لاشتراطهم في الخبر أن يكون مما تعم به البلوى، فإن الكثير من شؤون الصلاة من شكوك وأجزاء وشرائط ونحوها مما تعم بها البلوى وأخبارها أخبار آحاد، فإذا لم نعمل بها فماذا نفعل؟

أما اشتراطهم عدم مخالفة الخبر للقياس والقواعد الثابتة إذا كان الراوي غير فقيه، فهو شرط وجيه مع تهمة الراوي، أما مع وثاقته - لا سيما مع العدالة والورع والضبط ونقل الخبر بالفاظه - فلماذا يرد خبره؟

= ديني؟ فقال نعم). وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٧. عن رجال الكشي، ص ٣٠١. يدل هذا الخبر على أن المهود آنذاك هو الاكتفاء بوثاقة الراوي، لهذا سأل عنها ولم يسأل عن غيرها. وفي خبر عن أبي جعفر (ع) (من دان الله بنير سماع من صادق ألزمه الله التيه يوم القيامة). الوسائل، ج ١٨، ص ٥٩، وفي خبر آخر عن أبي عبد الله (ع) (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة...) المصدر السابق، ص ٨٧ و ٨٨.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٣، عن العدة للطوسي، ص ٢٥٤، وبنو فضال هم (القطعية)، أتباع عبد الله الأفلح.

وما اشترطه المالكية من موافقة الخبر لعمل أهل المدينة يتوقف على إثبات عصمة أهل المدينة أو عدالتهم، وإلا فكم من خبر صحيح يخالف أعمالهم؟!

بقي ما يشترطه الجبائي، وهو لدى التأمل فيه نخرج بنتيجة محصلها: إلغاء العمل بجميع أخبار الآحاد في زماننا هذا؛ لأنه يشترط مخبرين في الطبقة الأولى، وفي الطبقة الثانية أربعة مخبرين، وفي الطبقة الثالثة ثمانية مخبرين، وهكذا حتى يصل في زماننا إلى المئات، وهذا غير موجود في معظم أخبار الآحاد، إن لم نقل في جميعها.

٥ - دلالة السنة على الأحكام:

قلنا - فيما سبق - إن السنة على ثلاثة أنواع: قولية وفعلية وتقريرية، وأوضحنا هناك كل نوع ومثلنا له، ونريد هنا أن نبين دلالة كل نوع على الحكم الشرعي.

أ - دلالة السنة القولية:

السنة القولية - سواء أكانت قطعية الصدور أم ظنية - فإن دلالتها على الحكم تشبه دلالة القرآن الكريم من حيث كونها قطعية تارة وغير قطعية تارة أخرى.

فالقضية مثل ما ورد في بيان نصاب الإبل التي تجب فيها الزكاة: (ليس في الإبل شيء حتى تبلغ خمساً، فإذا بلغت خمساً فقيها شاة، ثم في كل خمس شاة حتى تبلغ خمساً وعشرين)^(١).

(١) وسائل الشريعة، ج ٤، مجلد ٦، ص ٧٣، عن التهذيب، ج ١، ص ٣٥٤، والاستبصار، ج ٢،

فتحديد الحديث للنصاب الأول بخمس من الإبل نص في دلالة، ولا يحتمل فيه معنى آخر.

أما السنة غير القطعية في دلالتها، فهي مثل الأحاديث النافية لبعض موضوعات الأحكام لاعتبارات معينة، مثل:

(لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب وسورة معها)^(١). و: (لا صلاة إلا بطهور)^(٢). و: (لا صلاة لجار المسجد إلا في مسجده)^(٣). وأمثالها مما يحتمل في دلالة نفي حقيقة العمل أو نفي صحته أو نفي فضيلته وكماله. وعلى المجتهد حيثل أن يستعين بأدلة أخرى ترجح عنده أحد هذه الاحتمالات^(٤).

ب - دلالة السنة العملية (الفعلية):

ففيما عدا ما ثبت اختصاص النبي ﷺ بفعله^(٥)، تكون سنته الفعلية أو سنة مطلق المعصوم كالسنة القولية من حيث دلالتها القطعية وغير القطعية. وذلك لأن فعل المعصوم قد يظهر لنا وجهه، من أنه فعله على نحو الوجوب أو الندب أو الإباحة، فيكون حجة واضحة فيما ظهر فيه. أما إذا لم يتضح لنا وجه الفعل، فأقصى ما يثبت فعله هو الجواز بمعناه العام، نظراً إلى أن المعصوم لا يصدر عنه فعل الحرام. ولا يتعين وجوبه أو ندبه أو إباحته.

(١) الهداية، ج ١، ص ٤٨، ومن استند إلى هذا الحديث وأقن به (مالك)، ومعناه أخبار كثيرة أوردها صاحب الوسائل في ج ٢، مجلد ٤، ص ٧٣٢، وص ٦٧٤ وما بعدها.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق، ج ٢، مجلد ٣، ص ٤٧٨.

(٤) مثل استعانة أبي حنيفة بقوله تعالى ﴿فأقرأوا ما تيسر من القرآن﴾. على أن لا صلاة إلا بفاتحة وسورة لنفي الكمال لا لنفي الصحة. واستعانة غيره بأدلة أخرى ومنها الإجماع على أن الخبر يفيد نفي الصحة. انظر الهداية، ج ١، ص ٤٨. وجواهر الكلام، ج ٩، ص ٨٥.

(٥) تقدم بيان اختصاص النبي ﷺ دون عامة المسلمين ببعض الأحكام والأفعال. راجع مبحث حجية سنة النبي ﷺ.

وكذلك ترك المعصوم لفعل، إن ظهر لنا وجه تركه من تحريم أو كراهة أو إباحة، كان الترك دليلاً على ما ظهر فيه، وإلا فلا يفيدنا غير نفي وجوبه، لعدم ترك المعصوم للواجب، وربما يفيدنا نفي استحبابه إذا واظب المعصوم على تركه لأنه لا يترك المستحب بإصرار.

ج - دلالة السنة التقريرية:

سكوت المعصوم عن ردع الفاعل أو التارك للفعل، أو عن إبداء ملاحظة على الفعل أو الترك، وإن كان سنة وحجة، غير أنه كسابقه يكون مبيناً تارة ومجملأ تارة أخرى، فهو مبين بالنسبة لمن عرف وجه العمل من حيث وجوبه أو نديه. أو وجه الترك من حيث حرمة أو كراهته، فيستفيد هذا العارف بوجه الفعل حكماً شرعياً من سكوت المعصوم وعدم ردعه. أما مع جهل وجه العمل فلا يستفاد من السكوت أكثر من جواز العمل عند السكوت عن الردع، وعدم وجوبه عند السكوت عن الترك^(١).

(١) واشتروا في حجية السنة التقريرية شروطاً: منها توجه المعصوم للفعل الصادر بمحضته وعلمه به. ومنها كون المعصوم بحالة يسعه تنبيه الفاعل لو كان غلطاً. انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٣،



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثالث

الإجماع

- ١ - تعريف الإجماع لغة واصطلاحاً.
- ٢ - تعقيب على التعريفات.
- ٣ - الخلاف في حجية الإجماع.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الإجماع

تعريف الإجماع لغة واصطلاحاً:

الإجماع في اللغة يستعمل بمعنى العزم، ومنه قوله تعالى: فأجمعوا أمركم وشركاءكم^(١)، أي اعزموا مع شركائكم على أمركم. ويستعمل أيضاً بمعنى الاتفاق، فيقال: أجمعوا على القيام بعمل، أي اتفقوا على القيام به^(٢). وهو في الاصطلاح بمعنى الاتفاق، ولكنه اتفاق خاص وهو: اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على حكم شرعي^(٣). ويقصد بأهل الحل والعقد فقهاء الأمة الإسلامية، دون غيرهم من عامة المسلمين ممن لا يملك القدرة على استنباط الحكم الشرعي، مهما كان عالماً بأمور أخرى^(٤).

واختلفوا في اتفاق فقهاء الأمة الذي يتحقق به الإجماع، هل هو اتفاق أهل عصر واحد من العصور؟ أو هو اتفاقهم في جميع العصور؟ نص بعضهم على أن الإجماع هو (اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور)^(٥) ويظهر من الكثيرين أن الإجماع هو اتفاق

(١)(٢) القاموس المحيط، ج ٣، باب العين، فصل الجيم، ص ١٥. والآية هي الآية ٧١ من سورة يونس.

(٣) أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٩٧.

(٤) المصدر السابق. وانظر أيضاً الأحكام، ج ٤، ص ١١٥.

(٥) والتعريف لابن الحاجب فيما نقل عنه في هامش المنحول، ص ٣٠٣.

المجتهدين في جميع العصور ولذا يناقشون مدّعي الإجماع بخلاف من سبق عصره^(١).

وأطلق بعضهم اتفاق الأمة دون توضيح مراده لعصر واحد أو لجميع العصور^(٢). ومن جهة أخرى: ذهب البعض إلى أن الإجماع يحصل بقول الفقهاء السبعة، وهم فقهاء المدينة^(٣). وذهب آخر إلى حصول الإجماع باتفاق أهل الحرمين، وقال آخر بأنه يحصل باتفاق أهل الكوفة والبصرة، وقيل أنه اتفاق الخلفاء الأربعة، كما قيل أنه اتفاق الشيخين فقط^(٤).

ويذهب الإمامية إلى: أن الإجماع إنما يعتبر لأجل دخول رأي المعصوم ضمن اتفاق الأمة الإسلامية، وعليه فيحصل الإجماع أيضاً ب: اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن دخول رأي المعصوم ضمن آرائهم^(٥).

تعقيب على التعريفات:

يبدو من مجموع ما ذكر للإجماع من تعريفات اصطلاحية، أن المعرفين لم يستهدفوا تعريف الإجماع لذاته، وإنما قصدوا تعريف ما يتصف بالحجية منه، فالإجماع لذاته - عندهم جميعاً - هو الاتفاق، ولذا تراهم - جميعاً -

(١) كما يظهر من نقاشهم في الكتب الفقهية. وانظر أيضاً أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١٠١.

(٢) مثل الغزالي في المستصفى، ج ١، ص ١١٠، والمنخول، ص ٣٠٣.

(٣)(٤) المنخول، ص ٣١٤. إلا أن بعض المالكية نفي عن مالك هذا القول كما في هامش المنخول.

وانظر أيضاً أصول الفقه للخضري، ص ٢٧٠. وعدة الأصول، ص ٢٣٢. والأحكام،

ج ٤، ص ١١٥.

(٥) وهذا الرأي من ضروريات مذهبهم وتضمنته جميع كتبهم الأصولية فانظر منها ما شئت.

يشترطون في تحققه اثنين فصاعداً، ليكون الرأي مصداقاً للاتفاق، إذ أن رأي ما دون الاثنين لا يحقق مفهوم الاتفاق^(١).

وإذا كان هدف المعرفين هو تحديد الإجماع الموصوف بالحجية والكشف عن الحكم الشرعي، فاختلافهم في تعريف الإجماع يعود إلى اختلافهم فيما هو حجة منه، أو قل يعود اختلافهم إلى حجية الإجماع، لا إلى الإجماع بصفته مفهوماً مجرداً عن الحكم عليه بالحجية أو بعدمها.

لذا لا نرى جدوى في مناقشة تعريفات الإجماع كمصطلح عام بعد أن كانت لا تتولى تحديده لذاته. والمهم في الموضوع هو البحث عن ما يتصف بالحجية منه، فتعريفه يكون - حيثلذ - مبنائياً.



الخلاف في حجية الإجماع:

(ذهب المتكلمون بأجمعهم والفقهاء بأسرهم على اختلاف مذاهبهم إلى أن الإجماع حجة، وحكي عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر أنهم قالوا: الإجماع ليس بحجة.

واختلف من قال أنه حجة، فمنهم من قال إنه حجة من جهة العقل وهم الشاذذ، وذهب الجمهور الأعظم والسواد الأكثر إلى أن طريق كونه حجة السمع دون العقل)^(٢).

أدلة الحجية:

استدلوا على حجية الإجماع بالكتاب والسنة والعقل.

وأهم أدلتهم من الكتاب ثلاث آيات بل أربع:

(١) ولكن النزالي في المنحول، ص ٣١٤، نقل قولاً غريباً وهو (ينعقد الإجماع بقولهم وإن عادوا إلى واحدة!!).

(٢) عدة الأصول، ص ٢٣٢.

١- قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً﴾^(١).

وجه الدلالة: إن الآية جمعت في الوعيد بين مشاقة الرسول ﷺ وبين اتباع غير سبيل المؤمنين، وإذا حرم اتباع سبيل غير المؤمنين وجب اتباع سبيلهم، وسبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل أو اعتقاد، فيجب اتباع إجماع المؤمنين، فيكون إجماعهم حجة^(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾^(٣).

وجه دلالة الآية: (إن الوسط هو العدل والخيار، والعدل والخيار لا يصدر عنه إلا الحق، والإجماع صادر عن هذه الأمة العدول الخيار فليكن حقاً)^(٤).

٣- قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾^(٥).

وجه دلالة الآية: (وصف الله تعالى الأمة بأنها خير أمة وأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، فلا يجوز أن يقع منها خطأ، لأن ذلك يخرجها عن كونها خياراً...) ^(٦).

(١) الآية ١١٥ من سورة النساء. وينسب الاستدلال بها إلى الشافعي، المنحول، ص ٣٠٥.

(٢) وجه الدلالة مقتبس من سلم الوصول، ص ٢٧٢.

(٣) الآية ١٤٣ من سورة البقرة.

(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٥٩، عن الطوفي في رسالته المنشورة في مصادر التشريع الإسلامي، ص ١٠٣ بتصرف.

(٥) الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

(٦) عدة الأصول، ص ٢٤٢، وهو بدوره ينقل تقريب الدلالة عن يبنى دلالتها على حجة الإجماع.

٤- قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا﴾^(١).

وجه دلالة الآية: (إن الإجماع حبل الله فيجب الاعتصام به ولا يجوز التفرق عنه)^(٢).

مناقشة الاستدلال بالآيات:

١- إن الوعيد في الآية الأولى مترتب على مشاقة الرسول ﷺ وأتباع غير سبيل المؤمنين في نصرة النبي ومشايعته ودفع الأعداء عنه، وبهذا الظاهر من معنى الآية تستبعد دلالتها على الإجماع^(٣).

٢- إن الآية الثانية - إن صح تفسير الوسط بالعدل - أقصى ما تثبته لهذه الأمة هو العدالة. وعلمائها العدل ما لم تثبت عصمتهم يجوز عليهم جميعاً الخطأ في استنباط الأحكام الشرعية اجتهداً، ومع احتمال الخطأ لا يؤدي إجماعهم إلى العلم بالحكم الشرعي^(٤).

٣- ودلالة الآية الثالثة على حجية الإجماع مبتنية على وصف الأمة بأنها خير الأمم، وفي الأمة عدة روايات في المقصود بها: هل هم كل أو جل صحابة النبي ﷺ أو بعضهم؟^(٥)

ومع فرض العموم فالآية مشروطة بالأمر بالمعروف وما بعده، وعلى فرض تحقق الشرط وشمول الآية للعموم الأمة، فالأمة تثبت عدالتها بهذه الآية!! والعدل يجوز عليهم الخطأ فلا يكون رأيهم كاشفاً عن الحكم الشرعي كشافاً يقينياً.

(١) الآية ١٠٣ من سورة آل عمران.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٦٠.

(٣) فكرة المناقشة للغزالي، كما نقلها عنه الخضرى في أصول الفقه، ص ٢٧٩، ونجد نصها في المستصفى، ج ١، ص ٤١١.

(٤) انظر رسالة الطوفي في مصادر التشريع الإسلامي، ص ١٠٣.

(٥) نجد الأقوال والروايات في البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٥٥٧ و ٥٥٨.

٤- والآية الرابعة تدل على حجية الإجماع إذا وجد ما يفسر حبل الله بالإجماع، ولكن لم يرد ما يدل على هذا التفسير، والمروي عن النبي ﷺ من طريق أبي سعيد الخدري: أن حبل الله هو كتاب الله. ورأي ابن عباس وغيره هو دين الله، ورواية أبان بن تغلب أنه أهل البيت ^(١). مضافاً إلى أن الإجماع ليس مصداقاً لأحد هذه الوجوه المحتملة في الآية ليفهم منها ضمناً. ومن مناقشة مجموع ما ذكره المشتون من دلالة الكتاب على حجية الإجماع، اتضح أنه لم تثبت حجية الإجماع بالكتاب لا نصاً ولا ظهوراً، والأدلة الاحتمالية لا تثبت دليلاً شرعياً تستبط منه الأحكام.

دليلهم من السنة:

استدلوا على حجية الإجماع بأخبار كثيرة، أهمها من حيث علاقته بالموضوع: ما روي عن النبي ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) (أو) على خطأ ^(٢). وما بمعناه من الأحاديث الأخرى ^(٣)، وهذه الأخبار وإن كان كل واحد منها خبر آحاد إلا أنها بمجموعها تشكل تواتراً بأن ما تجتمع عليه الأمة هو الحق والصواب. وإذا كان إجماع الأمة حقاً وصواباً، وجب اتباعه، وهو معنى الحجية. وعلى فرض عدم تواتر المعنى - كما ناقش بعضهم في تواتره - ^(٤)،

(١) انظر الوجوه في تفسير الآية في مجمع البيان، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢)(٣) المروية عن عمر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وأنس وابن عمر وأبي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم. انظر المستصفى، ج ١، ص ١١، والمنقول، ص ٣٠٥ و٣٠٦ متأ وهامشاً.

(٤) من المناقشين لدعوة تواتر معنى هذه الأخبار: الطوفي في رسالته، ص ١٠٥، من مصادر التشريع الإسلامي.

فبعد إثبات حجّة خبر الواحد يجوز الاستدلال به لإثبات حكم شرعي أو دليل على الحكم الشرعي^(١).

مناقشة الاستدلال بالسنة وتقويم المناقشة:

ومن وهن دلالة هذه الأخبار على حجّة الإجماع هو الغزالي، إذ يقول: ولكن هذا الحديث يحتمل حمله على البدعة والضلالة في الدين والاعتقاد، وعلى الإخلال بأصل الدين، فضعف التمسك به من هذا الوجه^(٢).

والإنصاف أن دلالة الحديث عامة وشاملة لأصول الدين وفروعه، ومدعي التخصيص يحتاج إلى دليل. وقد اعتبر المحقق الكاظمي الاستدلال بهذا الحديث أقوى ما ينبغي أن يعتمد عليه من النقل، لاشتهاره وقوة دلالاته، ونقل عن العلامة الحلي اتفاق الفريقين على روايته، ودلالته على عصمة الأمة من الاجتماع على الضلالة^(٣). مركز تحقيق التراث، بيروت.

وعليه فإثبات حجّة إجماع الأمة بهذه الأخبار مما لا ينبغي التردد فيها.

الأدلة العقلية على حجّة الإجماع:

وتقصد بالأدلة العقلية، الأدلة غير النقلية، فيشمل العنوان ما عبر عنه الغزالي بمسلك العرف، وهو كما صورته الغزالي:

١- (أن تجمع الأمة على القطع في مسألة مظنونة، فإذا قطعوا قولهم، وقد كثر عددهم بحيث لا يتصور منهم في طرد العادة التواطؤ على الكذب،

(١) لأن خبر الواحد وإن كان ظني السند، وحجّة الدليل على الحكم الشرعي يجب أن تبني على علم، غير أن استناد حجّة خبر الواحد إلى العلم يجعل ما يستند إليه مستنداً إلى العلم أيضاً.

(٢) المنحول، ص ٣٠٦.

(٣) كشف القناع عن وجوه حجّة الإجماع، ص ٦.

فهذا يورث العلم، إذ يستحيل في العادة ذهولهم - وهم الجمع الكثير - عن مسلك الحق مع كثرة بحثهم وإغراقهم في الفحص عن مأخذ الأحكام^(١).

مناقشة الاستدلال:

وقد أشكل على هذا الاستدلال بـ: (النقض بإجماع اليهود والنصارى وسائر أهل الملل على ضلالتهم مع كثرتهم وفضلهم واجتهادهم وإمعانهم في النظرة)^(٢).

(وكم اتفق الفلاسفة على أمر برهاني ثم انكشف خطؤه بعد ذلك، وتاريخ العلماء مليء بذلك)^(٣).

٢- ويشمل العنوان أيضاً ما يسميه الشيخ الطوسي بقاعدة اللطف، وهي: أن لطف الله بعباده يقتضي إرشادهم إلى مناهج الصلاح وتحذيرهم عن مساقط الهلكة، وهي السبب في بعث الرسل وإنزال الكتب، فلو اتفقت الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام لزم على الإمام المنصوب حجة على العباد إزاحة الشبهة بإلقاء الخلاف بينهم، فمن عدم وجود الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام ﷺ دائماً ويستحيل تخلفه^(٤).

ونوقش هذا الاستدلال بمناقشات نذكر منها:

إن لطف الله بعباده يقتضي إبلاغهم بالأحكام على النحو المتعارف، وقد صدر هذا الإبلاغ، فإذا لم يصل إلى المجتهدين - لبعض العوامل التي

(١) المنحول، ص ٣٠٦ و ٣٠٧. وهو لا يسمي هذا الاستدلال عقلياً، إذ يقول لا مطمع في مسلك عقلي.. ولم يبق وراءه إلا مسلك العرف. وقد صور الطوفي هذا الاستدلال بصورة أخرى تحت عنوان الدليل العقلي. انظر مصادر التشريع، ص ١٠٦، رسالة الطوفي.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٦، رسالة الطوفي.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٦٤. وانظر أيضاً أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١٠١ و ١٠٢.

(٤) المصدر نفسه، عن دراسات، ص ٨٨، ونقلناه بتصريف.

اقتضت اختفاء الحكم، كما اقتضت اختفاء الإمام نفسه - فلا يلزم ما ينافي اللطف الإلهي في العباد^(١).

أدلة النافين لحجية الإجماع:

قلنا في بداية الحديث عن حجية الإجماع: حكى عن بعضهم القول بعدم حجية الإجماع^(٢)، وصرح بعض آخر باستحالة تحققه.

وقد صور الغزالي دعوى الاستحالة والاستدلال عليها بقوله: (إن الإجماع لا انتفاع به في مواقع النصوص. وإنما يحتاج إليه في مظان الظنون. وإطباق الأمة - على كثرة عددها - على حكم واحد في مسألة مظنونة مع اختلاف القرائح وتباين الفطن في الاستحالة كإطباق أهل بغداد في حالة واحدة على قيام أو قعود أو أكل زبيب، وذلك مستحيل عرفاً)^(٣).

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

مناقشة الاستدلال:

ونوقش هذا الاستدلال بأن المقيس عليه وهو قيام أو قعود أهل مدينة في حالة واحدة غير مستحيل عقلاً فلا يكون المقيس وهو اتفاق العلماء على رأي مستحيلاً.

إضافة إلى الفارق الكبير بين المقيس والمقيس عليه، فالأكل والقيام وأمثالهما من الأمور التي هي وليدة حاجة جسمية أو رغبة عابرة تتفاوت فيها الناس بتفاوت حاجاتها وأجسامها ورغباتها، فيستبعد لذلك اتفاقهم في آن واحد على فعل واحد.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(٢) وذكرنا هناك حكاية القول بعدم الحجية، عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر. ونضيف هنا ما وجدناه في هامش المنحول، ص ٣٠٣، في سياق ذكر من نفى الحجية، وقال أحمد بن حنبل: (من ادعى الإجماع فهو كاذب). وهذا نفى لوقوع الإجماع وليس نفياً للحجية.

(٣) المنحول، ص ٣٠٤.

أما القضايا الفكرية فالتفاوت فيها بين العلماء يكاد أن يندم، لتقاربهم في إدراك أولياتها واشتمالهم على قواها المدركة. فهذه الشبهة لا تستند على أساس، لعدم المانع العقلي على الاتفاق، بل كثر اتفاق العقلاء في الآراء المحمودة، كحسن الصدق ونحوه^(١).

والصورة الثانية للقول بنفي الإجماع ترجع إلى تعذر تحصيله وإن أمكن وقوعه^(٢).

وقد صور الشوكاني وجهة نظر أصحاب منكري العلم بالإجماع بما ملخصه: العلم بالأشياء إما وجداني كالإحساس باللذة والألم، أو غير وجداني كالعلم بالأمور النظرية والنقلية. والعلم بإجماع الأمة ليس وجدانياً ولا نظرياً، إذن هو لا يحصل إلا بعد معرفة كل واحد من أفراد الأمة ثم معرفة رأيه، وذلك متعذر قطعاً. فإن العمر يقضى دون بلوغ كل مكان من أمكنة العلماء فضلاً عن معرفة آراء كل عالم في العالم، مع أن بعض العلماء خامل الذكر. إضافة إلى أن بعضهم قد لا يعلن عن رأيه خوفاً على نفسه. ومع فرض إمكان معرفة آرائهم فلربما عدل بعضهم عن رأيه الاجتهادي قبل أن تكمل معرفة آراء الآخرين^(٣).

وبعد إيراد بعض أصولي الإمامية لتصوير الشوكاني هذا، علق عليه بقوله: وهذا الإشكال... يكاد لا يكون له مدفع نعرفه إذا أخذنا في مفهوم الإجماع اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ على اختلاف في مذاهبهم وآرائهم^(٤).

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٧٠ و ٢٧١ بتصرف واختصار.

(٢) وهذا القول صرح به بعض الإمامية. فانظر المصدر السابق، ص ٢٧٣. وينسب إلى أحمد بن حنبل، انظر هامش المنحول، ص ٣٠٣.

(٣) إرشاد الفحول، ص ٧٢.

(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٧٣.

حصوله واختيار:

أ - حصوله أدلة مثبتة حجية الإجماع:

وجدنا استدلالهم بالآيات القرآنية لا ينهض بإثبات حجية الإجماع، لما سبق ذكره من مناقشة دلالتها على المطلوب بعدم ظهورها في حجية الإجماع فضلاً عن كونها ليست نصاً فيه.

كما وجدنا استدلال الغزالي باستحالة الخطأ - عادة - على المجمعين من الأمة الإسلامية، منقوضاً بكثرة الخطأ في إجماعات غير الأمة الإسلامية من الأمم، فإن كان عدم الخطأ خاصة من خواص الأمة الإسلامية فيحتاج إثبات هذه الخاصة إلى دليل نقلي يكون هو الميثب لحجية الإجماع.

وأما استدلال الشيخ الطوسي بقاعدة اللطف، فأقصى ما يثبت هو بعث الرسل والإبلاغ ونصب الأئمة، وقد حصل كل هذا من الله تعالى، فاتفق الأمة على خطأ بسبب اختفاء الحكم ومبلغه لا ينافي لطف الله، ولا سيما إذا كان سبب الاختفاء هو الأمة نفسها!!

نعم، أحاديث نفي الخطأ والضلالة عن أمة محمد ﷺ قد استفاضت روايتها بين المسلمين على اختلاف مذاهبهم، مما يجعل المعنى المشترك في جميع الأحاديث متواتراً. ومن حيث دلالة هذه الأخبار فهي نص لا يحتمل فيه معنى آخر، وعلى أقل التقادير فهي ظاهرة ظهوراً قوياً في الدلالة.

ب - حصوله أدلة منكرو حجية الإجماع:

ما ذكره منكرو وجود الإجماع من استدلالهم باستحالة اتفاق الأمة قياساً على استحالة قيامها أو قعودها في آن واحد، يطله اتفاق البشرية بأجمعها على كثير من الأمور مثل حسن العدل وقبح الظلم.

وما ذكره منكرو العلم بالإجماع مع إمكان وجوده بسبب كثرة علماء الأمة وانتشارهم في بقاع كثيرة متباعدة، فهو استدلال سليم، إذا أردنا

بالإجماع إجماع أمة محمد ﷺ بأسرها في العصور التي اتسعت فيها الأمة عدداً ومكاناً.

أما إذا أردنا بالإجماع اتفاق بعض الأمة - كما هو رأي البعض ^(١)، أو أردنا بالإجماع اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم - كما هو رأي الإمامية ^(٢) -، فلا يتعذر العلم به.

ج - الراجع في المسألة:

ومن مجموع ما تقدم يتلور لنا أن الدليل الوحيد من بين أدلة المثبتين والنافين هو السنة النبوية المتواترة معنى بنفي الخطأ والضلالة عما تجتمع عليه الأمة الإسلامية من رأي.

والمعنى المشترك في تلك الأحاديث هو نفي الخطأ أو الضلالة عن إجماع الأمة الإسلامية، فيكون إجماعها صواباً أو حقاً، وحينئذ يجب أتباعه والعمل به، وهو معنى الحجية.

وإذا كان هذا هو مدلول السنة، وهي الدليل الوحيد على حجية الإجماع، فلا وجه لما ذهب إليه البعض من أقوال، مفادها: أن الإجماع يحصل ويكون حجة باتفاق بعض الأمة:-

كالقول بأنه اجتماع أهل عصر واحد. والقول بأنه اجتماع فقهاء المدينة أو السبعة منهم فقط. والقول بأنه إجماع أهل الكوفة والبصرة، والقول بأنه إجماع الشيخين على رأي. وذلك لأن كلاً من هذه الإجماعات يمكن فيها الخطأ ولم يرد النقل بنفيه عنها.

(١) ذكرنا في مبحث تعريف الإجماع سبعة تعريفات لغير الإمامية في الإجماع الموصوف بالحجية، واحد منها فقط يعرف الإجماع باتفاق الأمة، والستة الباقية تقصد به اجتماع بعض الأمة على اختلاف في هذا البعض.

(٢) أما الإمامية فيرون أن الإجماع هو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم، سواء أكان اتفاق اثنين أم كل الأمة.

أما القول بأن الإجماع هو اتفاق أهل الحل والعقد، أي علماء الأمة في الفقه الإسلامي، فإنه أيضاً إجماع بعض الأمة ولا يشمل حديث: ما اجتمعت أمتي على خطأ، إلا أنه يمكن القول بأن إجماع الأمة يتمثل باتفاق علمائها، وغيرهم من الناس يتبعونهم في معرفة الأحكام الشرعية، ولا رأي لهم فيها، إلا عن طريق مجتهدهم^(١).

بقي من الأقوال قول الإمامية في الإجماع بأنه اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن دخول رأي المعصوم ضمن آرائهم^(٢).

فهذا التعريف يشمل إجماع أمة محمد ﷺ بأسرها، لأن المعصوم من الأمة، بل هو سيدها فيكشف اتفاقها بأجمعها عن رأيه، إذ بدونه لا يصح القول أن الأمة الإسلامية اتفقت.

وهذا المصداق للإجماع عند الإمامية مشمول بحديث نفي الخطأ والضلالة عن الأمة^(٣).

إلا أن للإمامية مصاديق أخرى يسمونها إجماعاً، ولا تكون مشمولة بحديث نفي الخطأ عن الأمة الإسلامية. ومن هذه المصاديق ما صرح به بعضهم بقوله: (فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله (أي المعصوم) لما كان

(١) قارن بين المصادر التالية: المنحول، ص ٣٠٢، وص ٣١٠ وما بعدها، الوجيز في أصول الفقه، ص ١٧٩. الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٦٤. أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١٠٣.

(٢) وهذا التعريف هو مضمون جميع تعاريفهم للإجماع، فارجع إلى أي من كتبهم الأصولية شئت.

(٣) وسيأتي بيان رأيهم بأن نفي الخطأ عن اتفاق الأمة ليس لأنه اتفاق وإنما لتضمنه رأي المعصوم. وقد رووا عشرات الأحاديث من طرق مختلف المذاهب ما يتضمن هذه الفكرة. مثل قول النبي ﷺ لعمار: (يا عمار إن رأيت علياً قد سلك وادياً وسلك الناس وادياً غيره فاسلك مع علي ودع الناس، إنه لن يدلك على ردي ولن يخرجك من هدي)، انظر دلائل الصدق، ج ٢، ص ٣٠٣.

حجة، ولو حصل في اثنين كان قولهما حجة^(١). وقال آخر: (إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم، فكل جماعة كثرت أو قلت، كان الإمام في أقوالها فإجماعها حجة)^(٢).

فإذا كان إجماع بعض الأمة لا يشمل حديث نفي الخطأ والضلال عن كل الأمة، والحديث هو الدليل الوحيد على حجة الإجماع، فكيف يُثبت الإمامية حجة إجماع بعض الأمة؟

مستند حجة الإجماع عند الإمامية:

الإجماع في رأي الإمامية ليس دليلاً على الحكم الشرعي في مقابل دليّة الكتاب والسنة، وإنما هو كاشف عن السنة التي هي دليل على الحكم الشرعي، ولا يتم كشفه عن السنة ما لم يُحرز قطعاً دخول رأي المعصوم بين آراء المجمعين^(٣).

فإذا توفرت في الإجماع أهلية الكشف عن السنة، فلا يحتاج الإمامية إلى التماس دليل على حجة الإجماع، لأن الحجة والدليّة هي للسنة المنكشفة بالإجماع، وليس للإجماع الكاشف عن السنة كي يلتمسوا لإثباتها له دليلاً، وقد أشرنا إلى دليلهم في هامش من الصفحة السابقة.

لهذا فلو كشف اتفاق اثنين عن رأي المعصوم الذي هو السنة، يثبت به الحكم الشرعي، لدلالة السنة المستدل على حجيتها، وليس للإجماع من دور

(١) الاعتبار للمحقق الحلي، ص ٦.

(٢) والقول للسيد المرتضى، كما نقله عنه المظفر في أصول الفقه، ج ٣، ص ١٠٦.

(٣) وذكروا لإحراز دخول رأي المعصوم ضمن آراء المجمعين طرقاً، منها طريقة الحس وطريقة الخدس وطريقة التقرير وقاعدة اللطف. وإن أردت استيضاحها فارجع إلى أصول الفقه للمظفر،

إلا دلالة على السنة، كدور الخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بقرائن تفيد العلم بصدوره.

حتى أن بعض الإمامية اعتبر بحث الإجماع ضمن بحوث أدلة الأحكام ناحية شكلية وإسمية فقط، مجارة للنهج الدراسي في أصول الفقه عند المذاهب الأخرى^(١).

ولهذا توسع الإمامية في إطلاق كلمة الإجماع على اتفاق جماعة قليلة لا يسمى اتفاقهم إجماعاً في الاصطلاح، كما قلنا ذلك عن المحقق الحلي والسيد المرتضى. وهم لا يعتبرون الإجماع الذي لا يكشف عن قول المعصوم حجة شرعية ولا دليلاً على الحكم، وإن سمي إجماعاً في الاصطلاح^(٢).

وبناء على فكرتهم هذه في الإجماع، فهم في غنى عن الاستدلال عليه حتى بأحاديث نفي الخطأ عن الأمة وإن اعتبروها أحاديث صحيحة أو متواترة بالمعنى^(٣)، وأقصى ما تضيفه هذه الأحاديث إلى رصيدهم، هو التأكيد على أن اتفاق الأمة بما فيهم المعصوم يكشف عن السنة كشفاً قطعياً.

نعم فرقوا بين الخبر المتواتر والإجماع بعد اشتراكهما في الكشف عن السنة: بأن الخبر المتواتر لفظاً يثبت سنة قولية، وأن الإجماع يدل دلالة قاطعة على رأي المعصوم من دون تعيين لفظ معين وخاص بالمعصوم، بل يثبت معنى ومضمون الحكم الشرعي، ويصطلحون عليه (الدليل اللبي) باعتبار أن المعنى لب اللفظ.

وإذا كان مستندهم في حجية الإجماع هو هذا فلا يضرهم خروج بعض مصاديق الإجماع عندهم من أن تكون مشمولة لأحاديث نفي الخطأ والضلال

(١)(٢) المصدر السابق ص ٩٧ - ٩٨ و ١٠٥ - ١٠٧.

(٣) كشف القناع عن وجوه حجية الإجماع، ص ٦. وهو ينقل اعتبارها عند العلامة في المنتهى والألفين والتذكرة.

عن الأمة الإسلامية بعامة، لأن إجماع البعض الكاشف عن رأي المعصوم - عندهم - تضمن رأياً معصوماً عن الخطأ، فهو حق متبع وحجة.

مستند حجة الإجماع عند غير الإمامية:

لم ينفرد الإمامية بالقول بأن الإجماع كاشف عن حجة شرعية، وليس مستقلاً بالحجة كاستقلال الكتاب أو السنة بها، فقد وافقهم الكثيرون من غيرهم على هذا الرأي.

فالغزالي يصرح بذلك فيقول: الحجة مستند الإجماع... والإجماع وسيلة إلى الحجة، فإن سمينا حجة فيجوز، كما يسمى رسول الله ﷺ أمراً ونهياً، والأمر والنهي إلى الله تعالى وهو مجاز^(١).

ويقسم مستند الإجماع إلى النص القطعي والقياس، ويذكر خلاف الأصوليين في استناد الإجماع إلى القياس^(٢).

وللامدي أيضاً مثل هذا الكلام فيقول ما ملخصه: لا بد للإجماع من مستند شرعي؛ لأن القول في الدين بغير علم وبغير دليل قول بالهوى وخطأ قطعاً، وسند الإجماع قد يكون من الكتاب أو من السنة، واختلف الأصوليون في جواز انعقاد الإجماع عن اجتهاد أو قياس، فجوزوه الأكثر ومنعه غيرهم^(٣). وحجة المجوزين إمكان صدور الإجماع عن توفيق من الله تعالى لاختيار الصواب مستشهادين على انعقاده عن اجتهاد بانعقاد إجماعات في زمن الصحابة مستنداً المصلحة، وهي ضرب من الاجتهاد، مثل إحداث

(١)(٢) المنحول، ص ٣٠٧ - ٣٠٩.

(٣) انظر الأحكام، ج ١، ص ٣٢٠، وأصول الفقه للخضري، ص ٢٧٥.

النداء الثالث لصلاة الجمعة، وجمع القرآن، وتحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه^(١).

أنواع الإجماع:

ذكرنا للإجماع أنواعاً عديدة باعتبارات وحيثيات مختلفة، نذكرها باختصار، لإطلاعك على مصطلحاتهم، دون التحقيق في جميع الآثار المترتبة عليها.

١- الإجماع المحض: (هو ما ثبت واقعاً وعلم بلا واسطة

النقل)^(٢).

سُمي محضاً؛ لأن المجتهد سعى بنفسه للتعرف على آراء علماء المسلمين وحصل اتفاقهم على رأي معين، أو استكشف من الاتفاق رأي المعصوم ضمن اتفاق البعض.

٢- الإجماع المنقول: وهو ما يجده الباحث مصرحاً به من قبل

محصله. كما لو رأينا في بعض الكتب الفقهية أو الأصولية قول المؤلف: أجمع العلماء على كذا، أو أن المسألة إجماعية، وأمثال هذه التعبيرات.

فهذا المؤلف أو الأستاذ نقل إلينا إجماع العلماء الذي حصل عليه بنفسه وتبعه.

فالإجماع هذا هو منقول بالنسبة لنا ومحصل بالنسبة لمن حصل عليه

بتتبع آراء العلماء.

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ١٨٧. ومع تجويز الإجماع عن اجتهاد جوز مالك اتعقاده بقول

الفقهاء السبعة وهم فقهاء المدينة وقدّم مذهبهم على النص. المنحول، ص ٣١٤ و ٣١٥. وليس

المهم تقويم هذه الأقوال أو مناقشتها، وإنما المهم بيان حجية الإجماع وقد تحدثنا عنها تفصيلاً.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٧١.

فلما نقل الإجماع إلينا، فالنقل على قسمين:

١- نقل متواتر: بأن نجد كثرة من العلماء لا يحتمل تواطؤهم على كذب يقولون: المسألة إجماعية بحيث يدعي كل واحد منهم أنه حصل على الإجماع بنفسه. وبهذا النقل المتواتر يمكننا تسمية هذا الإجماع: بـ (الإجماع المنقول بالتواتر).

٢- نقل آحاد: بأن نجد فقيهاً أو أكثر من فقيه واحد بحيث لم يبلغوا حد التواتر، ينقلون إلينا الإجماع الذي حصلوا عليه بأنفسهم، فيسمى هذا الإجماع بـ (الإجماع المنقول بخبر الواحد) ^(١).

إذن من حيث تحصيل الإجماع أو نقل من حصله انقسم الإجماع إلى نوعين. ومن حيثية أخرى ينقسم أيضاً إلى نوعين آخرين، وهما:

١- الإجماع الصريح: وهو الاتفاق الذي تم بإبداء آراء المتفقين صراحة بقول أو كتابة من الجميع، أو تصريح بعض وموافقة الآخرين بصراحة على ذلك القول والتصريح.

٢- الإجماع السكوتي: وهو ما يحصل بإبداء مجتهد رأياً واشتجار هذا الرأي بين الناس وبلوغه للمجتهدين الآخرين، ولم يصدر عنهم ما يدل على رفضه، كما لم يصدر منهم تصريح بموافقته. مع مضي مدة كافية لبحث الرأي والنظر فيه وفي مستنده وعدم الخوف من معارضته، وغير ذلك من الشروط المذكورة لاعتبار السكوت رضياً ^(٢).

(١) إن شئت معرفة الآثار المترتبة على هذا التقسيم فراجع الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٧١ - ٢٧٥، وأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١١٤ - ١١٨.

(٢) انظر المنحول، ص ٢١٦ و ٢١٩، وإرشاد الفحول ص ٧٤ و ٧٥، وروضة الناظر، ص ٣٨١.

المبحث الرابع

القياس



- ١ - تعريف القياس.
- ٢ - أركان القياس وشروط كل ركن.
- ٣ - حجّة القياس.
- ٤ - حصيلة البحث.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

القياس

١- تعريف القياس:

القياس لغة:

أكثر ما تستعمل كلمة - القياس - في اللغة، بمعنى التقدير يقال: (قاسه بغيره وعليه يقيسه وقياساً واقتاسه قدره على مثاله) ^(١).
وبهذا المعنى يقال: قاس الأرض بالتر أو قاس الحرارة بالمحرار بمعنى قدرها.

وقد تستعمل كلمة "القياس" بمعنى التشبيه وبمعنى التمسك أيضاً. إذ يقال (تقيس بهم أو منهم، بمعنى تشبه بالقوم أو تمسك منهم بسبب كحلف أو جوار أو ولاء) ^(٢).

كما أن كلمة القياس تطلق أيضاً على مقارنة شيء بغيره ليعرف مقداره كقولهم: إن علم فلان لا يقاس بعلم فلان، أي لا يقارن به ولا يساوي به.

القياس في اصطلاح المنطقيين:

عرّف المنطقيون القياس بأنه: "قول مؤلف من قضايا متى سلّمت لزم عنه لذاته قول آخر" ^(٣).

(١) القاموس المحيط، فصل القاف، باب السين، ج ٢، ص ٢٤٤.

(٢) المصدر نفسه، بتصريف.

(٣) المنطق، للمظفر، ج ٢، ص ٢٢٩، ٢٣١.

ومثلوا لبعض أنواعه بالمثال التالي: شارب الخمر فاسق. وكل فاسق تردّ شهادته. إذن شارب الخمر تردّ شهادته^(١).

القياس في اصطلاح الأصوليين:

والأصوليون يطلقون القياس على ما يسمّى عند المنطقيين بـ "التمثيل"، والتمثيل عند المنطقيين هو: "أن ينتقل الذهن من حكم أحد الشئيين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما".

أو أنه: "إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له". ومثاله عندهم: (إذا ثبت عندنا أن النبيذ يشابه الخمر في تأثير السكر على شاربه، وقد ثبت عندنا أيضاً أن حكم الخمر هو الحرمة، فلنا أن نستتبع أن النبيذ أيضاً حرام؛ للاشتراك بينهما في جهة الإسكار)^(٢). فالعملية الذهنية التي انتهت بإثبات مثل حكم الأصل للفرع هي التمثيل عند المنطقيين - كما هو مدلول التعريف الأول. أو أن نتيجة هذه العملية التي هي إثبات الحكم للفرع هي التمثيل عندهم - كما هو مدلول التعريف الثاني -. وقد اختلف الأصوليون في تعريف القياس وأكثروا من تعريفاته. ومردّ هذه الكثرة وهذا الاختلاف إلى عاملين:

أحدهما: اختلافهم في حقيقة القياس.

وثانيهما: اختلافهم في صياغة تعريفه من الناحية الفنية.

فلحاظ العامل الأول نجد الأصوليين على اتجاهين:

(١) المنطق، للمظفر، ج ٢، ص ٢٢٩، ٢٣١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٩.

الاتجاه الأول:

يرى أن حقيقة القياس هي عمل المجتهد، بمعنى أنها عملية تسوية المجتهد بالحكم بين موضوعين، أحدهما منصوص بالحكم والآخر لا نص فيه مع اشتراكهما في علة الحكم المنصوص. ومن ثم إثبات الحكم المماثل للمنصوص، كإثبات التحريم للنبيذ قياساً على تحريم الخمر لاشتراكهما في الإسكار.

والإتجاه الثاني:

يرى أن القياس هو الدليل الشرعي المقابل للكتاب والسنة والإجماع، فهو على هذا الإتجاه دليل على الحكم بصرف النظر عن عمل المجتهد وتسويته بين المقيس والمقيس عليه^(١).

وعلى أساس من هذين الإتجاهين نجد أن جميع تعريفات الأصوليين - على كثرتها - ترجع إلى طائفتين، وكل طائفة تلتقي تعريفاتها عند أحد الإتجاهين وإن اختلفت صيغها.

تعريفات الإتجاه الأول:

١- فمن التعريفات التي تصور القياس عملاً للمجتهد يستنبط به الحكم

الشرعي:

٢- تعريف السيد المرتضى من الإمامية بأنه: (هو إثبات مثل حكم

المقيس عليه للمقيس)^(٢).

٣- تعريف أبي الحسين البصري بأنه: (تحصيل حكم الأصل في الفرع

لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد)^(٣).

(١) انظر إرشاد الفحول، ص ١٩٨.

(٢) الذريعة في أصول الشريعة للسيد المرتضى، الورقة ٩٠.

(٣) المعتمد لأبي الحسن البصري المعتزلي، ج ٢، ص ٦٩٧.

تعريف الباقلاني ومن وافقه من المتأخرين، وهو^(١):

أ - في صياغة ابن قدامة المقدسي من الخنابلة: (حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما)^(٢).

ب - في صياغة ابن السبكي من الشافعية: (حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة حكمه عند الحامل)^(٣).

ج - في صياغة الحسين بن القاسم من الزيدية (الحاق معلوم بمعلوم في حكمه للاشتراك في العلة)^(٤).

وهكذا تعددت صيغ التعريف عند ذوي هذا الاتجاه، وكل يحاول بتعريفه أن يتخلص مما ورد على سابقه من ملاحظات فنية، إلا أن الجميع يلتقون على أن القياس هو عمل من أعمال المجتهد، ولذا نجد تعبيرهم في تعريفه:

إثبات، تحصيل، حمل، إلحاق، وهكذا.

(١) نص تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني - كما ينقله ابن أمير الحاج في التقرير والتحبير، ج ٣، ص ١١٩ - هو: (حمل أحد المعلومين على الآخر في إيجاب بعض الأحكام لهما أو إسقاطه عنهما بأمر جامع بينهما فيه. أي أمر كان من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي ذلك عنهما). وقال عنه الأملدي في الأحكام، ج ٣، ص ٥: وقد وافقه عليه أكثر أصحابنا. كما قال عنه ابن أمير الحاج وقد استحسنته الجمهور. ولكن المتأخرين اختزلوه وهذبوه تخلصاً بما فيه من ملاحظات فنية كما هو واضح فيما نقلناه من تعريفات وغيرها. انظر: القياس حقيقته وحجته لمصطفى جمال الدين، ص ١٤٢ - ١٤٥.

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٤٥.

(٣) جمع الجوامع بهاشية العطار، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٤) هداية العقول، ج ٢، ص ٤٦٤.

تعريفات الاتجاه الثاني:

ولما كان الاتجاه الثاني - كما ذكرناه سابقاً - هو أن القياس دليل مستقل في إثبات الحكم الشرعي كالكتاب والسنة، عرفه أصحاب هذا الاتجاه بالتعريفات الآتية:

- ١- عرفه سيف الدين الأمدى بأنه (عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستبطة من حكم الأصل) ^(١).
- ٢- وعرفه ابن الحاجب بـ: (مساواة فرع الأصل في علة حكمه) ^(٢).
- ٣- وعرفه الكمال بن الهمام بأنه (مساواة محل لآخر في حكم له شرعي لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة) ^(٣).



التعريف المختار:

لنختار تعريف القياس على أساس من نظرتنا لحقيقة القياس من جهة، ومن البعد عن ما أورد على مجمل تعريفاته السابقة من جهة أخرى. وهاتان الجهتان هما العاملان المهمان في كثرة ما ورد للقياس من تعريفات - كما ذكرنا ذلك فيما مر -.

فمن الجهة الأولى نختار أن حقيقة القياس هي العملية الفكرية للمجتهد حينما ينظر في واقعة منصوصة الحكم، كشرب الخمر المنصوص التحريم بالكتاب والسنة. ثم ينظر في علة حكم التحريم، وبعد أن يجدها هي الإسكار يبحث عن وجودها في واقعة أخرى لم يعثر على نص فيها، مثل شرب النبيذ،

(١) الأحكام في أصول الأحكام للأمدى، ج ٣، ص ٩.

(٢) شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٣) التفرير والتجوير، ج ٣، ص ١١٧.

فإن وجد فيه إسكاراً استتبط حكم التحريم لشرب النبيذ لتساويهما في علّة التحريم.

وإذا كانت هذه العملية هي القياس، فالقياس هو: (التسوية بين الفرع والأصل في الحكم لاشتراكهما في علته).

وبهذا التعريف نسلم من كثير من الإشكالات التي أوردت على تعريفات ذوي الاتجاه الأول بعد أن أسقطنا جميع تعريفات ذوي الاتجاه الثاني بإسقاط أساسها، وهو أن حقيقة القياس هي أنه دليل مستقل^(١).

٢- أركان القياس وشروط كل ركن:



أ- أركان القياس^(٢):

لا تتم عملية القياس ما لم تتوفر لها أمور أربعة، وهي:

١- **الأصل:** وهو الواقعة التي ثبت حكمها بالنص، كشراب الخمر الذي ثبت تحريمه بالكتاب والسنة. ويسمى أيضاً المقيس عليه^(٣).

(١) انظر الأقوال في حقيقة القياس وأدلة كل قول، وانظر أيضاً فيما ورد على تعريفاته من نقض وإبرام في المصدرين الآتين:

١ - القياس حقيقته وحجته، ص ١٤٢ - ٢١٧.

٢ - الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٠٣ - ٣٠٧.

(٢) تسالم الأصوليون على تسمية الأمور الأربعة التي يبنى عليها القياس بـ (الأركان) وهي ما ذكرناه في المتن (الأصل، الفرع، الحكم، العلّة) ولكن الأحناف يرون أن ركن القياس واحد فقط، وهو (العلّة)، وأن ما عداها مما سماه الجمهور أركاناً إنما هي شروط لا بد منها لإثبات الحكم.

انظر الأحكام في أصول الأحكام للامدي، ج ٣، ص ١١. وكشف البزدوي (متن)، ج ٣، ص ٣٤٤، وأصول السرخسي، ج ٢، ص ١٧٤.

(٣) اختلفوا في الأصل فبعضهم يطلقه على المقيس عليه وآخرون يطلقونه على الحكم. انظر شرح الأسنوي، ج ٣، ص ٤.

٢- **الفرع**: وهو الواقعة التي يراد تسويتها في الحكم بالواقعة المنصوصة مثل شرب النبيذ حيث لا نصّ على تحريمه. ويُسمى أيضاً المقيس.

٣- **الحكم**: وهو الاعتبار الشرعي الذي ورد به نصّ أو إجماع في المقيس عليه، مثل التحريم لشرب الخمر^(١).

٤- **العلة**: وهي الجهة المشتركة بين الأصل والفرع من حيث إلحاق الفرع بالأصل في الحكم، مثل الإسكار. أما إثبات حكم الفرع على أساس عملية القياس فهو نتيجة القياس وليس من أركانه.

ب- شروط الأركان:

ذكروا للقياس شروطاً لا يصح بدونها ولا يعتبر حجة شرعية إلا بتوفرها، وهي متنوعة، منها ما يرجع إلى الأصل، ومنها ما يرجع إلى الفرع، ومنها ما يرجع إلى الحكم، ومنها ما يرجع إلى العلة، ونحن نتناول أهم هذه الشروط بالذكر من دون التعقيب على كل شرط بما ذكر فيه من نقص وإبرام وموازنة، محيلين الطالب المحصل على المصادر المطولة.

أ- فمن شروط الأصل:

١- أن لا يكون فرعاً لأصل آخر. (كمن يقيس الأرز على البرّ في الربا بعلة أنه "مطعوم". ثم يستنبط من الأرز أنه "نبت لا ينقطع عنه الماء". ثم يقيس عليه النيلوفر)^(٢).

٢- أن لا يكون دليل الأصل شاملاً بعمومه أو إطلاقه للفرع، فلا تقاس الذرة على البرّ في تحريم بيعها بمثلها مع التفاضل، لأنّ دليل التحريم وهو

(١) المصدر نفسه.

(٢) اللمع، ص ٢٤٥، وشفاء الغليل، ص ٦٣٩.

قوله **❦**: (لا تتبعوا الطعام إلا يداً بيد سواء بسواء)، كما يتناول البر يتناول الذرة أيضاً. فلا حاجة إلى القياس في إثبات تحريم بيع الذرة بمثلها مع التفاضل بالوزن^(١).

ب - شروط حكم الأصل:

أوصل الأمدى شرائط حكم الأصل إلى ثمانية^(٢). نذكر منها أهمها وهي:

١- أن يكون حكماً شرعياً. ومفاد هذا الاشتراط هو عدم جريان القياس الشرعي في الأمور العقلية واللغوية. وتقييد الحكم بالشرعي يفيد أن الدليل المثبت للحكم يجب أن يكون دليلاً شرعياً، كالكتاب والسنة، وفي دليلية الإجماع خلاف.

وقيد آخرون الحكم الشرعي بكونه عملياً كالعبادات، فلا يجري القياس - على هذا التقييد - في الأحكام الاعتقادية كما يرى الزيدية^(٣).

٢- أن يكون معقول المعنى. أي مما يمكن للعقل إدراك علة الحكم، كالعلة في تحريم شرب الخمر. أما ما لا يستطيع العقل إدراك علة فلا يجري فيه القياس، مثل العلة في عدد ركعات الصلاة وعدد أشواط الطواف حول البيت^(٤).

(١) اللمع، ص ٢٤٥، وشفاء الغليل، ص ٦٣٩.

(٢) انظرها مفصلة في الإحكام في أصول الأحكام للأمدى، ج ٣، ص ١٢ - ١٦. غير أن الأمدى لما لم يفرد للأصل شروطاً أدخل ما ذكرناه شروطاً للأصل في شروط حكم الأصل.

(٣) انظر: القياس حقيقته وحجته، ص ١٧٦.

(٤) هذا الشرط لم يذكره الأمدى بصورة مستقلة ضمن الشروط الثمانية، وإنما ذكره فرعاً من فرعي الشرط الخامس. انظر الأحكام، ج ٣، ص ١٣ و ١٤. وانظر أيضاً أصول الأحكام، ص ١٠٠.

٣- أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس، كالمستثنى من قاعدة عامة، مثل خصائص النبي ﷺ وقبول شهادة خزيمة وحده، وكذلك ما لا نظير له كالمسح على الخفين.

ج - شروط الفرع:

وأهم ما ذكره من شروطه:

١- أن تكون العلة الموجودة في الفرع مشاركة لعلّة الأصل، كالإسكار الموجود في النبيذ وهو موجود في الخمر. أما إذا لم يتحقق التساوي بين الفرع والأصل في العلة فهو المعبر عنه بـ (القياس مع الفارق).

٢- أن لا يكون حكم الفرع متقدماً في تشريعه على حكم الأصل. ومثلوا له بقياس الشافعية وجوب النية في الوضوء قياساً على وجوبها في التيمم^(١).

٣- أن لا يكون الفرع منصوصاً على حكمه؛ لانتفاء فائدة القياس حيث^(٢).

د - شروط علة الأصل:

تمهيد:

العلّة أهم ركن في القياس، وعلى أساس معرفتها في الأصل وإدراك وجودها في الفرع تتم عملية القياس. ولهذه الأهمية لنا - كما فعل غيرنا - أن نتوسع نسبياً في مباحث العلة ببيان المقصود بها اصطلاحاً، وبيان شروطها في

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٥٥، الشرط الخامس. والقياس حقيقته وحجته، ص ١٧٥.

(٢) أوصل الآمدي في الأحكام شروط الفرع إلى خمسة شروط ذكرنا أهمها. فانظر، ج ٣، ص ٥٣-٥٥ من أصول الأحكام.

القياس الصحيح، ثم في بيان الطرق التي يتوصل بها المجتهد إلى معرفة العلة في الأصل.

١ - ما هو المقصود بالعلّة؟

ذكرت للعلّة عدة تعريفات منها: هي (الباعث للشارع على شرع الحكم).

وهذا التعريف يلتقي فيه كل من الأمدي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية والعلامة الحلّي من الإمامية، والحسين بن القاسم من الزيدية، وصدر الشريعة والكمال ابن الهمام من الأحناف^(١).

ومنها: أن العلة هي (المعرف للحكم)، فالإسكار في الخمر معرف أي علامة على حرمة المسكر. وهذا هو تعريف بعض الشافعية من الأشعرية كالإمام الرازي في المحصول، ووافقه عليه البيضاوي في المنهاج، والآسنوي في شرحه، وابن السبكي في جمع الجوامع، ونسبه إلى أهل الحق^(٢).

ومنها: أنها هي (الموجب للحكم في حق العباد يجعل صاحب الشرع). وهذا هو تعريف الأحناف لها، كأبي منصور الماتريدي، وفخر الإسلام البزدوي، وابن الحسن الكرخي^(٣).

وخلاف الأصوليين في تعريف العلة ينبثق من اختلافهم في مسألة كلامية وهي: جواز التعليل أو عدم جوازه في أفعال الله تعالى: (فالذين أجازوا في الكلاميات تعليل أفعال الله تعالى - ومنها أحكامه - بمصالح

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ١٧. وشرح المختصر، ج ٢، ص ٢١٣. والتوضيح ج ٢، ص ٣٧٤.

(٢) جمع الجوامع، ج ٢، ص ٢٧٣.

(٣) انظر كشف البزدوي، ج ٤، ص ١٧١ و ١٧٣. ورسالة الأصول مع تأسيس النظر، ص ٨٥.

العباد، أجازوا التعليل في أصول الفقه، والذين منعوه هناك منعوه هنا، والمتوسطون توسطوا^(١).

فالأشعرية - حيث لا يجوزون تعليل أفعال الله تعالى - عرفوا العلة بالمعرف والعلامة. والعلامة عندهم: (ما يعرف وجود الحكم به من غير أن يتعلق به وجوده ولا وجوبه... مثل التكبيرات في الصلاة إعلال على الانتقال من ركن إلى ركن، والأذان علم الصلاة)^(٢).

ومن يميز تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح، كالمعتزلة والإمامية ومن وافقهم على هذا الرأي، لم يروا مانعاً من تعريف العلة بالبائع أو الداعي للحكم الشرعي.

غير أن الماتريدية حاولوا التوفيق بين تأثير المصالح في الحكم - كما هو رأي المعتزلة -، وعدم اعتبار العلة مؤثرة بذاتها - كما هو رأي الأشعرية - فكانوا في تعريفهم للعلة بين هذا وذاك. لذا عرفوها بـ (الموجب للحكم بعمل صاحب الشرع)^(٣).

التعريف الراجح:

وإذا كنا نؤمن بأن أحكام الشريعة باعتبارها من أفعال الله تعالى إنما تصدر عنه لغرض. وإلا لكان الله عابثاً، - تعالى عن ذلك -، وأن الغرض يعود إلى مصالح العباد لاتصاف الله بالغنى المطلق والعدل والحكمة. وعليه فجميع الأحكام الشرعية ناشئة عن علل تدرج تحت مفهومي: جلب المصلحة

(١) القياس حقيقته وحجته، ص ١٧٩. وانظر أيضاً التوضيح، ج ٢، ص ٣٧٤. وشرح الأسنوي،

ج ٣، ص ٢١، وص ٢٨. والكوكب المنير، ص ٢٨٠.

(٢) (٣) القياس حقيقته وحجته، ص ١٧٩. وانظر أيضاً التوضيح، ج ٢، ص ٣٧٤. وشرح

الأسنوي، ج ٣، ص ٢١، وص ٢٨. والكوكب المنير، ص ٢٨٠.

للعباد أو دفع المضرة عنهم. سواء تمكن المجتهد من معرفة هذه العلة أم لم يتمكن. وليست العلة مجرد علامة للحكم ودالة عليه كدلالة المنارة على المسجد، أو الأذان على دخول وقت الصلاة.

هذا في مقام الثبوت وواقع الأحكام. وبناء على هذا فيصح تعريفها بـ:
(الباعث للشارع على شرع الحكم) ^(١).

ففي مثال تحريم شرب الخمرة نؤمن بأن هذا الحكم - واقعاً - ناشئ عن مصلحة بترك شرب الخمرة، أو ناشئ عن مفسدة بشربها، سواء تمكننا من معرفة هذا المنشأ أم لم يتمكن.

أما في مقام الإثبات وإدراك المجتهد لهذا الباعث فينبغي أن تعرف العلة بـ: (الوصف الموجب لإدراك حكم الله فيما لا نص فيه) ^(٢).

وفي مقام علم المجتهد بالعلة - وهو مقام الإثبات - قد يتوصل إلى أن منشأ تشريع تحريم الخمر هو صفة الإسكار فيه، ليدرك بعد معرفته لهذا المنشأ حكم الله تعالى فيما لا نص فيه وهو النبيذ مثلاً.

٢ - شروط العلة:

ذكروا للعلة شروطاً كثيرة نذكر أهمها، على أنها موضع خلاف بينهم، وهي:

١ - أن تكون وصفاً ظاهراً:

بمعنى إمكان التحقق منها في الأصل والفرع حساً، كالإسكار في شرب الخمر، فلو كانت وصفاً خفياً لا يدرك بالحس فلا يصلح أن يكون هو العلة،

(١) وهو التعريف الذي مر أنه لجملة من المحققين من الإمامية والشافعية والمالكية والزيدية والأحناف.

(٢) انظر القياس حقيقته وحجته، ص ١٩٩.

كالتراضي عند من يعتبره علة لتقل الملكية، فإنه أمر نفسي لا يدرك بالحس، ولذا أقام الشارع مقامه أمراً ظاهراً وهو صيغة العقد غير مقترنة بإكراه.

٢ - أن تكون وصفاً منضبطاً:

بمعنى كون العلة ذات حقيقة معينة لا تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال إلا نادراً، كالإسكار في الخمرة فإنه لا يتخلف عن شربها إلا لعارض نادر كالإدمان وغيره.

أما المشقة في السفر فهي تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، لهذا لا تصلح أن تكون علة للقصر والإفطار، لأنها وصف غير منضبط فأقام الشارع أمراً منضبطاً هو السفر والمرض بشروط محددة، قال تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾^(١).

٣ - أن تكون وصفاً متعدياً:

أي تكون العلة موجودة في الفرع كما هي موجودة في الأصل كالإسكار الموجود في النبيذ كما هو موجود في الخمر.

فلو كانت مقصورة على الأصل فقط غير متعدية إلى غيره فإنها لا تصلح للقياس، لفقدانها في أي فرع. ومثلوا للعلة المقصورة على الأصل فقط بـ(السفر) علة للقصر والإفطار، فإنها مختصة بالمسافر لا تتعداه إلى غيره. ومثلوا للعلة المتعدية إلى غير الأصل بـ(المشقة) - إن كانت علة للقصر والإفطار - فإنها تتعدى إلى العامل عندما يكون عمله شاقاً، كعمال المناجم وعمال البناء والمخازن في الأيام الحارة.

(١) الآية ١٨٤ من سورة البقرة.

٤ - أن تكون وصفاً مناسباً للحكم:

ويقصد بمناسبة الوصف للحكم: أن المصلحة التي قصدها الشارع بتشريع الحكم تتحقق بربطه بهذا الوصف. كالإسكار فإنه وصف مناسب لتحريم شرب الخمر لما فيه من مصلحة حفظ العقول من الفساد. أما الطعم الكريه في الخمرة فلا يصلح أن يكون وصفاً مناسباً للحكم لعدم ترتب مصلحة على تحريم الخمر لهذا الوصف^(١).

وقد قسموا الوصف المناسب من حيث اعتبار الشارع له وعدمه، ونوعية ذلك الاعتبار، إلى أربعة أقسام^(٢):

أ - المناسب المؤثر:

ويقصد به العلة المنصوصة، في مثل قوله تعالى:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^(٣).

فالحكم بتحريم وطء الزوجة أيام حيضها منصوص عليه وبناءً على أن علته الأذى فالأذى وصف مناسب مؤثر^(٤).

ب - المناسب الملائم:

وهو الوصف الذي لم يقم دليل من الشارع على اعتباره - بعينه - علة للحكم في المقيس عليه، ولكن قام دليل شرعي على اعتباره علة لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علة لعين الحكم، أو اعتبار جنسه علة لجنس الحكم.

(١) انظر الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٦٨.

(٢) هذا أحد تقسيمات المناسب كما في المختصر وشرح العضد عليه، وحاشية السعد، ج ٢، ص ٢٤٢، وما بعدها.

(٣) الآية ٢٢٢ من سورة البقرة.

(٤) انظر الخلاف فيه في المسودة لآل تبعية، ص ٤٠٨.

١ - مثال الأول:

ورد الحديث (لا يزوّج البكر الصغيرة إلا وليها) فالعلة في هذا الحكم - على رأي الأحناف - هي الصغر لا البكارة، بحجة أن الشارع اعتبر وصف الصغر علة للولاية على المال، والولاية على التزويج وعلى المال من جنس واحد. فيكون الصغر هو الوصف المناسب للحكم سواء أكانت الصغيرة بكراً أم ثيباً.

٢ - ومثال الثاني، وهو اعتبار جنس الوصف علة لعين الحكم:

ما يقوله المالكية من أن السنة وردت بجواز الجمع بين الصلاتين في اليوم المطير، كما دلّ الدليل على جواز الجمع في السفر، والمطر والسفر جنس واحد وهو مظنة المشقة. وإذا استكشفنا جنس العلة يقاس عليه جواز الجمع في حالة البرد وسقوط الثلج ونحو ذلك مما تحصل به المشقة - من تفريق الصلاة - بسببه.

٣ - ومثال الثالث الظاهري اعتبر الشارع جنسه علة لجنس الحكم:

إن حرمة شرب قليل الخمر وإن لم يسكر حينما يعلّل بسد الذريعة إلى شرب الكثير من المسكر، وحرمة الخلوة بالأجنبية حينما تعلّل بسد الذريعة إلى المحرم الأكبر. فالتحريمان من جنس واحد وهو مطلق التحريم، والوصفان من جنس واحد وهو الذريعة إلى المحرم، فيقاس على قليل الخمر قليل النبيذ وإن لم يسكر، للعلة العامة وهي سدّ الذريعة^(١).

(١) انظر آراء الأصوليين في أقسام المناسب في المصادر الآتية: التهذيب للعلامة الحلبي، ورقة ١٢٤. والمستصفي، ج ٢، ص ٧٨. والتوضيح، ج ٢، ص ٣٩٥. والتلويح على التوضيح، ج ٢، ص ٣٩٢. وكشف البزودي، ج ٣، ص ٣٥٣. وشرح المختصر ج ٢، ص ٢٣٩. وجمع الجوامع، ص ٣١٦.

ج - المناسب المرسل:

وأوضحوه بالوصف الذي لم يرد دليل خاص باعتباره أو إلغائه، ولكن بناء الحكم عليه يحقق مصلحة تشهد لها عمومات الشريعة. فهو مناسب لأنه يحقق مصلحة من جنس مصالح الشريعة، ومرسل لخلوه عما يشهد له الاعتبار أو الإلغاء.

والمناسب المرسل هو المسمى بـ: (المصلحة المرسلة)، ومثلوا له بضرب النقود واتخاذ السجون^(١).

د - المناسب الملغى:

وهو ما يتوهم أنه علة الحكم، غير أن الشارع ألغى اعتباره علة. مثل البتوة التي يتوهم أنها علة للتسوية بين الابن وال بنت في الميراث، وقد ألغى الشارع اعتبارها بالتفاضل بينهما^(٢).

مركزية كميونير علوم

٣ - مسالك العلة:

وتسمى في اصطلاح الأصوليين بـ(مسالك العلة) وتنقسم هذه المسالك إلى قسمين رئيسيين هما: المسالك المتفق عليها، والمسالك المختلف فيها. وفي ضوء تقسيم المسالك إلى هذين القسمين ينقسم القياس إلى قسمين هما: القياس القطعي، وهو المتفق على حجته مسالكه، والقياس الظني، وهو المختلف في حجته مسالكه.

(١)(٢) انظر آراء الأصوليين في أقسام المناسب في المصادر الآتية: التهذيب للعلامة الحلبي، ورقة ١٢٤.

والمستقصى، ج ٢، ص ٧٨. والتوضيح، ج ٢، ص ٣٩٥. والتلويح على التوضيح، ج ٢،

ص ٣٩٢. وكشف البزدوي، ج ٣، ص ٣٥٣. وشرح المختصر، ج ٢، ص ٢٣٩. وجمع

الجوامع، ص ٣١٦.

أ - المسالك القطعية:

وهي ثلاثة:

الأول: النص على العلة، وهو في تعريف الأمدي ومتابعيه: (ما دلّ من الكتاب والسنة بالوضع اللغوي على التعليل) ^(١) سواء أكانت الدلالة قاطعة لا تحمل غير العلة، مثل دلالة كلمة (من أجل) في قوله تعالى: ﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل﴾ ^(٢)، أم كانت الدلالة ظاهرة، مثل دلالة الحروف التي ظاهرها التعليل مع احتمال استعمالها في معنى آخر غير التعليل، كاللام والباء في قوله تعالى: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس﴾ ^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فبظلم من الدين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ ^(٤).

الثاني: الإيماء إلى العلة: وهو في اصطلاح الأصوليين: (اقتران وصف بحكم لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً) ^(٥). وقد ذكروا له أقساماً منها: ترتيب الحكم على الوصف ببناء التعقيب والتسيب - مثل قوله تعالى ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ^(٦). حيث تفيد الفاء أن وصف السرقة هو علة الحكم.

ومنها: أن يذكر الشارع وصفاً لو لم يقدر التعليل به لم تكن له فائدة، مثل سؤال الخثعمية: (إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج، فإن حججت

(١) الأحكام في أصول الأحكام للأمدي، ج ٣، ص ٥٥ و ٥٦.

(٢) من الآية ٣٢ من سورة المائدة.

(٣) الآية ٧٨ من سورة الإسراء.

(٤) الآية ١٦٠ من سورة النساء.

(٥) شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٦) الآية ٣٨ من سورة المائدة.

عنه أكان ينفعه ذلك؟ فقال رسول الله ﷺ: أرأيت لو كان على أيك دين فقضيته أكان ينفعه ذلك؟ فقالت نعم. قال فدين الله أحق أن يقضى^(١).

الثالث: الإجماع: وهو اتفاق الأمة في عصر من الأعصار على أن الوصف المعين علة لحكم الأصل، ومثلوا له بإجماعهم على كون (الصغير) علة ثبوت الولاية على الصغير في قياس ولاية النكاح على ولاية المال.

ب - المسالك الظنية:

وهي أربعة:

الأول - مسلك المناسبة:

والعلة المناسبة هي: الوصف المناسب للحكم. والمناسب - كما عرفه بعضهم - (هو ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول)^(٢).

وللوصف المناسب تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة، أهمها تقسيمه إلى المؤثر والملائم والغريب والمرسل. وقد تقدم تفصيل هذه الأقسام في الشرط الرابع من شروط العلة.

الثاني - مسلك الطرد:

الوصف الطردي - في الاصطلاح - هو الذي لا يناسب الحكم ولا يستلزم المناسب للحكم. مثل قول القائل: الخُل لا يصاد منه السمك فلا يزيل النجاسة كالمرق^(٣).

فإن اصطیاد السمك وصف لا يناسب طهورية الماء ولا يستلزم ما يناسبها.

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٥٩. وانظر فيه بقية الأقسام في ص ٥٦ - ٦١.

(٢) لإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٦٨.

(٣) شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٤٥.

الثالث - مسلك الدوران، أو الطرد والعكس:

ويقصد بمسلك الدوران: أن يدور الحكم مدار الوصف وجوداً أو عدماً، فالسكر وصف، قبل أن يحدث في عصير العنب كان العصير حلالاً، وعند حدوثه به صار حراماً، وعند زواله عنه - بتحويله إلى خل - انتفت الحرمة^(١).

الرابع - مسلك السبر والتقسيم:

(وخلاصة هذا المسلك: أن المجتهد عليه أن يبحث في الأوصاف الموجودة، ويستبعد ما لا يصلح أن يكون علة منها، ويستبقى ما هو علة حسب رجحان ظنه، وهاديه في الاستبعاد والاستبقاء تحقق شروط العلة، بحيث لا يستبقى إلا وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من الاعتبار)^(٢).

وذكروا لاستبعاد الأوصاف التي لا تصلح للعلية أربعة طرق، أثروا إحالة مريد الإطلاع عليها على المصادر الموسعة^(٣).

٤- مصطلحات في الاجتهاد في العلة:

تتردد على السنة الأصوليين والفقهاء ثلاثة مصطلحات مرتبطة بالعلة وهي: (تنقيح المناط)، و (تخريج المناط)، و (تحقيق المناط). فيحسن بنا التعرف على مقصودهم بهذه المصطلحات:

(١) شرح الأسنوي، ج ٣، ص ٤٢.

(٢) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٨٧.

(٣) كالأحكام في أصول الأحكام للأمدي، ج ٣، ص ٦٣ - ٦٧. وجمع الجوامع بمحاشية العطار،

ج ٢، ص ٣١٤ و ٣١٥.

١ - تنقيح المناط:

فالتنقيح لغة هو التهذيب والتمييز، والمناط هو اسم مكان مأخوذ من الإناطة، أي التعليق والإلصاق، وقد استعير اللفظ للعلّة؛ لأنّ الحكم علق عليها وربط بها، فصارت مناطاً له. حتى سُمّي الاجتهاد في العلّة: الاجتهاد في المناط.

وتنقيح المناط - في الاصطلاح - حسب تعريف الغزالي ومتابعيه هو: (أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به، وتقترب به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن درجة الاعتبار)^(١). ومثّلوا له بقول الأعرابي: (هلك يا رسول الله. قال: ما صنعت؟ قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان عامداً. فقال عليه السلام: اعتق رقبة)^(٢). فيفهم منه أن كونه أعرابياً وكون الموطوءة أهلاً له، وكون رمضان من تلك السنة، أوصاف لا أثر لها بالحكم. وأن الوصف الذي أنيط به الحكم (أي المناط) هو وقاع مكلف. فيلحق به الوقاع في رمضان آخر أو يوم آخر، كما يلحق به الزنا، سواء أكان المكلف أعرابياً أم غيره.

٢ - تخريج المناط:

وهو: (استخراج علّة لحكم لم يرد بها نص ولم ينعقد عليها إجماع)^(٣)، كاستنباط وصف الكيل علّة في تحريم الربا في البر، فيعم التحريم - قياساً - كل مكيل.

(١) انظر المستصفى، ج ٢، ص ٥٥. والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٩٤.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٥٨.

(٣) انظر تعريفات وأنواع وأمثلة هذا المصطلح في المصادر الآتية: شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٣٩.

والتقرير والتحجير، ج ٣، ص ١٩٣، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣،

ص ٩٥. وروضة الناظر، ص ١٤٧. والمستصفى، ج ٢، ص ٥٦.

٣ - تحقيق المناط:

وهو: (النظر في تحقيق العلة في الفرع بعد معرفة وجودها في الأصل)^(١). ومثلوا له بالعدالة فإنها مناط وجوب قبول الشهادة، وهي معلومة بالإجماع. أما تحققها في هذا الشخص أو ذاك فتحتاج معرفة هذا التحقق إلى نظر واجتهاد وهو (تحقيق المناط).

والخلاصة:

أن تنقيح المناط هو الاجتهاد في تنقية العلة من الشوائب التي لا أثر لها في العلية، وتندرج فيه المسالك التي تعتمد على ظاهر النص كالإيماء والتبني. أما تخريج المناط فهو الاجتهاد لاستنباط علة لم يدل عليها نص أو إجماع، وتندرج فيه المسالك المعتمدة على السبر والتقسيم، والمناسبة، والطرود والدوران، أو غيرها من المسالك الظنية. وأما تحقيق المناط فهو: (الاجتهاد لمعرفة وجود العلة في الفرع مهما كان المسلك للتحقق من وجود العلة في الأصل).

٣ - حجية القياس:

أ - تمهيدات:

- ١ -

الحجة في اللغة هي الدليل والبرهان^(٢)، ويطلقها الأصوليون على نوعين:

(١) ولزيادة المعرفة في أقوالهم في هذا المصطلح. انظر: المستصفى، ج ٢، ص ٥٤ و ٥٥، وتنقيح الفصول، ص ١٦٨، وروضة الناظر، ص ١٤٦. والمواقفات ج ٤، ص ٩٠ - ٩٣. والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٩٤.

(٢) لمعرفة الحجة بنوعيتها وتفصيل الحديث عن كل نوع، انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٥ - ٣٦.

الأول - الحجة الذاتية:

ويعنون بها حجة القطع، باعتباره كاشفاً بذاته عن الواقع من دون حاجة إلى جعل جاعل، ومن دون حاجة إلى الاستدلال على حجته. لأن الاستدلال مهما كانت قوته لا يرقى على القطع ولا يكون أقوى منه كي يكون وسيلة لإثباته. ومن مصاديق القطع الذي تكون حجته ذاتية القطع الحاصل من النص القرآني على الحكم الشرعي، كما أوضحنا ذلك في حجة نص الكتاب العزيز.

الثاني - الحجة المجعولة:

وهي الحجة التي تمت حجتها بإسناد ممن اعتبرها حجة كالشارع أو العقل، ولولا هذا الاعتبار لما كانت حجة، لعدم توفر كشفها عن الواقع، ومن مصاديقها الإشارات المفيدة للظن كخبر الواحد والبيئة وأمثالهما مما يفيد بذاته ظناً، كما أن من مصاديقها الأصول العملية كالاستصحاب والبراءة - في الجملة - .

وحيث تحتاج الحجة المجعولة إلى من يعتبرها حجة. فلا بد من قيام الدليل القاطع على هذا الاعتبار.

قال في كشف البزدوي: الظن المعتبر هو الذي قام دليل قطعي على اعتباره في وجوب العمل، لا مطلق الظن^(١).

وقال البيضاوي في المنهاج: المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به، للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن^(٢).

(١) كشف البزدوي، ج ٣، ص ٣٥٧.

(٢) المنهاج بشرح الأسنوي، ج ١، ص ١٦.

إذن كل ما لا يفيد القطع مما يسمى أدلة لا تكون حجته ذاتية، ويحتاج إلى دليل قاطع - حجته ذاتية - لإثبات الحجية له، سواء افترضنا قيام الدليل القاطع على حجة مطلق الظن - كما يقول البيضاوي وغيره - أم قلنا بعدم حجة مطلق الظن، لعدم قيام الدليل القاطع على حجته، وإنما قام الدليل القاطع على حجة بعض الظنون المعينة كما هو المشهور بين الأصوليين. ويتلخص ما نريد أن نقوله - بهذا التمهيد - بقول النائيني: (طريقة كل شيء لا بد وأن تنتهي إلى العلم، وطريقة العلم لا بد وأن تكون ذاتية، لأن كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات، وإلا لزم التسلسل) (١).

ب - القياس من حيث كشفه عن الحكم الشرعي على

نوعين:

الأول: القياس القطعي - وهو ما كانت مقدماته قطعية.

الثاني: القياس الظني - وهو ما كانت مقدماته بأجمعها أو بعضها ظنية.

قال الرازي من الشافعية: (القياس يتوقف على مقدمتين، إحداهما: أن نعتقد أن الحكم في الأصل معلل بوصف. والثانية: أن نعتقد حصول ذلك بتماحه في الفرع.

فإذا كانت هاتان المقدمتان قطعتين فلا نزاع بين العقلاء في صحته وفي أنه حجة. وإن كانتا ظنيتين أو إحداهما قطعية والأخرى ظنية فهو محل الخلاف) (٢).

وقال العلامة الحلبي من الإمامية:

(١) فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣.

(٢) القياس حقيقته وحجته، ص ٢٢١، عن نبراس العقول، ص ٤٨، والمحصل، ورقة ٢٧٧.

(القياس إما قطعي أو ظني. فالقطعي ما كانت مقدّماته قطعية، ولا خلاف في وجوب العمل به. فإذا اعتقدنا اعتقاداً يقينياً أن الحكم في محلّ الوفاق معلّل بوصف، ثم علمنا حصول ذلك الوصف بتمامه في محلّ النزاع، حصل لنا اعتقاد يقيني بأن الحكم في محلّ النزاع كالحكم في محلّ الوفاق. ولو كانت المقدّمتان ظنيتين أو إحداهما، فالنتيجة ظنية، فإن كانت في الأمور الدنيوية كانت حجة عند الجميع، وإن كانت في الأحكام الشرعية فقد اختلفوا فيه^(١)).

فهذان التصريحان وأمثالهما ينسجمان مع ما ذكرناه في التمهيد الأول، فالقياس إذا كان مفيداً للقطع بالحكم في الفرع فلا ينبغي الخلاف في حجّيته؛ لأن حجّية القطع ذاتية. وإذا لم يكن مفيداً للقطع فهو بحاجة إلى دليل قاطع يعتبره حجة مجمولة، ومن هنا وقع الاختلاف في حجّيته تبعاً لاختلافهم في أن الشارع المقدّس هل اعتبره دليلاً؟ وهل قام لدينا دليل قاطع على هذا الاعتبار، أم لا؟

ج - النزاع في حجّية القياس ذو شقين:

الأول:

هل يمكن أن يفيد القياس قطعاً بالحكم الشرعي في الفرع أم لا؟ وإن أفاد قطعاً بدوياً، فهل تدخل الشارع المقدّس فزعزع هذا القطع وصيره ظناً، بالنهي الإرشادي الدالّ على اشتباه القاطع بقطعه هذا؟

(١) المصدر السابق نفسه، ص ٢٢١ و ٢٢٢، عن نهاية الوصول، ص ٢٤٤.

وإن لم يفد قطعاً فهل اعتبره الشارع المقدس دليلاً على حكمه في الفرع كما اعتبر بعض الظنون. أم لم يعتبره، بأن نصّ على عدم اعتباره، أو سكت عنه ففقد الاعتبار الذي لا بدّ منه في الأمور الظنيّة؟ ومردّ هذا النزاع إلى الخلاف في حجّة أصل القياس.

الثاني:

على فرض إفادة القياس قطعاً ولم يته الشارع عن العمل به، أو إفادته ظناً معتبراً، فما هي المسالك الصحيحة التي تؤدي إلى القطع أو إلى الظنّ المعبر؟

والخلاف بين الأصوليين واقع في كلا الشقين. حيث ذهب بعضهم إلى أن القياس لا يفيد قطعاً، وذهب آخرون إلى أنه يفيد قطعاً إلا أن الشارع قد زعزع هذا القطع بالتنبيه على عدم كشفه عن حكمه، وذهب ثالث إلى أنه يفيد قطعاً لم يته عنه الشارع تارة، ويفيد ظناً تارة أخرى، فما أفاد منه القطع فهو حجّة، وما أفاد الظنّ ليس حجّة. ورابع إلى أنه حجّة مطلقاً على بعض المسالك دون بعض. وسنعرض لهذه الأقوال مع أدلتها - في الجملة -، متوخّين الاختصار قدر الإمكان.

د - مواقع الخلاف في حجّة القياس:

قلنا في التمهيدات إن القياس القطعي لا خلاف في حجّيته ما لم تتزعزع قطعيته بنهي من الشارع عن العمل به حيث يرشد نهيه إلى الاشتباه في القطع الحاصل من القياس فيحوّله إلى ظنّ.

وعليه فالخلاف في حجّة القياس ينحصر في القياس غير القطعي. ونجمل هذا الخلاف في أمرين:

الأمر الأول: في موقف العقل من حجة القياس.

الأمر الثاني: في موقف الشرع من حجته.

١- موقف العقل من حجة القياس:

اختلفوا في موقف العقل من حجة القياس على ثلاثة أقوال:

الأول: القول بوجوب التعبد بالقياس عقلاً^(١):

وينسب هذا القول إلى أبي بكر الدقاق، والقفال الشاشي من الشافعية، وابن قدامة المقدسي، وأبي الخطاب من الحنابلة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة، والإمام المنصور بالله، والشيخ الحسن، وحفيده من الزيدية^(٢).

دليل القول الأول ومناقشته:

احتجوا لهذا القول بثلاثة أدلة نكتفي بإيراد أولها كما أورده الأملدي وناقشه: وهو: (إن الأنبياء ﷺ مأمورون في تعميم الحكم في كل صورة، والصور لا نهاية لها، فلا تمكن إحاطة النصوص بها، فافتضى العقل وجوب التعبد بالقياس^(٣)).

(١) فسروا التعبد بالقياس بعدة تفسيرات أقربها إلى مقاصد علم الأصول هو أنه: وجوب العمل بمقتضى القياس. انظر شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٧٨. والتقرير والتحبير، ج ٣، ص ٢٤١. وشرح الأسنوي عليه، ج ٢، ص ٢١٥.

(٢) ذكرت هذه النسبة عدة مصادر مثل الإحكام للأملدي، ج ٣، ص ٩٧، والمسودة، ص ٣٦٩، وهداية العقول، ج ٢، ص ٤٧٠ و ٤٦٨. وإرشاد الفحول، ص ١٩٩.

وللتحقق من صحة هذه النسبة وعدمها انظر القياس حقيقته وحجته، ص ٣٣٩ - ٣٤٩. ولا تهمننا النسبة بمقدار ما تهمننا أدلة القول وصحته أو عدمها.

(٣) الأحكام في أصول الأحكام للأملدي، ج ٣، ص ١٠٣ و ١٠٩ و ١١٠.

وناقشه بقوله: (إن الذي لا يتناهى إنما هو الجزئيات الداخلة تحت الأجناس الكلية، أما الأجناس الكلية فلا نسلم أنها غير متناهية، وعلى هذا فقد أمكن التنصيص على كل واحد من الأجناس بأن يقول الشارع: كل مطعوم ربوي، وكل مسكر حرام، وكل قاتل عمد عدواناً مقتول، وكل سارق - من حرز مثله لا شبهة فيه - مقطوع، إلى نظائره. والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتاً بالنص،... فلا حاجة إلى القياس^(١).

الثاني: القول باستحالة التعبد بالقياس عقلاً:

وينسب هذا القول إلى الشيعة والنظام، وبعض معتزلة بغداد، كالإسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبرور، وأهل الظاهر^(٢).

أدلة القول الثاني ومناقشتها: ذكرنا في مجموعنا^(٣) أن من نسب إليهم ذلك أدلة كثيرة، أوصلها بعضهم إلى خمسة وعشرين دليلاً، نذكر منها ثلاثة أدلة فقط، مع مناقشتها وإبداء الملاحظة على تسمية بعضها دليلاً عقلياً^(٤).

الدليل الأول:

وهو بمضمونه منسوب إلى أبي إسحاق النظام من المعتزلة، وأبي الفتح الكراجكي من الإمامية.

(١) الأحكام في أصول الأحكام للآمدني، ج ٣، ص ١٠٣ و ١٠٩ و ١١٠.

(٢) المصدر السابق، ج ٣، ص ٧٩. وشرح الأسنوي، ج ٢، ص ٢١٨، وروضة الناظر، ص ١٤٧. غير أن نسبة هذا القول إلى من ذكرنا غير دقيقة، انظر للتحقق فيها القياس حقيقته وحجتيته، ص ٣٥٩ - ٣٢٧.

(٣) انظر مجموع هذه الأدلة في الأحكام في أصول الأحكام للآمدني، ج ٣، ص ٩٩ - ١٠٩.

وصور هذا الاستدلال بعدة صور نختار منها ما ذكره ابن الحاجب: (إنَّ الشارع ثبت منه الفرق بين التماثلات، والجمع بين المختلفات وكلٌّ من ثبت منه ذلك استحال منه التعبد بالقياس) ^(١).

ونوقش هذا الدليل بالمناقشة الآتية: إنَّ التماثل في الأمور التي ثبت الفرق بين أحكامها، والاختلاف في الأمور التي ثبت الجمع بين أحكامها، هو تماثل واختلاف في الصورة الخارجية. وإنَّ الفرق بين أحكام التماثلات في الصورة الخارجية يكشف لنا عن اختلافها واقعاً.

وأنَّ الأحكام فيها أنيطت بعلة مختلفة خفيت علينا. كما أنَّ الجمع بين المختلفات في الصورة الخارجية يكشف لنا عن اتفاقها واقعاً. وأنَّ الأحكام أنيطت بعلة واحدة خفيت علينا. فلا يدلُّ هذا على المنع من التعبد بالقياس في الأمور التي علمنا بعلة أحكامها، كما هو الحال بالنسبة إلى العلة المنصوصة. (ولهذا يجزم النظام وغيره بإلحاق الفرع بالأصل إذا نصَّ على العلة التي من أجلها شرع الحكم) ^(٢).

ويلاحظ: أنَّ هذا الاستدلال إنما يمنع من التعبد بالقياس المستتبط العلة دون منصوص العلة.

(١) شرح المختصر للعصدي، ج ٢، ص ٢٤٩.

= ومن الأمثلة التي ذكرها الأمدى في الأحكام، ج ٣، ص ٩٩: لما ثبت فيه شرعاً الفرق بين التماثلات: كخوض الغسل من المنى دون البول. وقصر الرهاية في السفر دون الثائية. ووجوب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير... الخ. ومن أمثلة الجمع بين المختلفات: قتل الصيد عمداً وخطأً في إيجاب الضمان، ووجوب القتل في الردة والزنا، ووجوب الكفارة في قتل النفس والوطء في رمضان والظهار.

(٢) القياس حقيقته وحجيته، ص ٣٢٩ و ٣٣٠ عن شرح المختصر للعصدي، ج ٢، ص ٢٤٩.

الدليل الثاني:

وهو ما نسبته الأمدى إلى الشيعة حيث قال:

(الثاني: قالت الشيعة إن القول بالتعبد بالقياس يفضي إلى الاختلاف، وذلك عندما يظهر لكل واحد من المجتهدين قياس مقتضاه تقيض حكم الآخر، والاختلاف ليس من الدين، لقوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾. وقوله تعالى: ﴿وأن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾. وقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا فتفشلوا﴾. الخ) (١).

ويلاحظ أولاً:

إن الشيعة لم يجمعوا على القول بإحالة التعبد بالقياس عقلاً - كما نسب إليهم - (٢)، نعم يستدل بعضهم على المنع من التعبد بالقياس بالطرق العقلية. وبعضهم ينفي الاستدلال بالطرق العقلية على المنع من التعبد بالقياس، فقد نقل صاحب السرائر عن السيد المرتضى قوله: (وقد تجاوز قوم من شيوخنا رحمهم الله في إبطال القياس في الشريعة والعمل فيه بأخبار الأحاد إلى أن قالوا: يستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الأحكام... والمذهب الصحيح هو غير هذا، لأن العقل لا يمنع من العبادة بالقياس...) (٣). نعم قال أبو الفتح الكراجكي من الإمامية: (إن القياس في السمعيات باطل مستحيل، واستدل له بما يقرب من دليل النظام الذي أوردناه سابقاً (٤)).

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدى، ج ٣، ص ٦٦.

(٢) ومن نسب هذا الرأي إلى الشيعة الأمدى في الأحكام، ج ٣، ص ٦٦. والفزالي في المستصفى، ج ٢، ص ٥٧. وانظر أيضاً الدررمة إلى أصول الشيعة، الورقة ٩١. والعدة، ص ٢٥٥. ورسائل الشيخ الأنصاري، ص ١٥٦ وما بعدها، ثم قارن.

(٣) السرائر، ص ٣، لمحمد بن إدريس الحلي.

(٤) كز الفوائد، طبع حجر، ص ٢٩٣.

وعليه فنسبة هذا القول إلى عموم الشيعة مما لا يستند إلى تحقيق واستيعاب.

وثانياً:

إن الدليل الذي نسب لهم صريح في أنه من الأدلة السمعية، لتضمنه آيات قرآنية تمنع من التفرقة والاختلاف. والقياس يؤدي إلى التفرقة والاختلاف، فهو من مصاديق الوسائل المؤدية إلى التفرقة والاختلاف. فهو ليس من الدين، وهو ممنوع منه شرعاً لا عقلاً.

مع أن الأمدي نفسه لا يجهل الفرق بين الاستحالة العقلية والدليل العقلي على المنع. ومهما يكن الأمر فهذا الاستدلال بنفسه غير مستقيم، وذلك: لأن الاختلاف في فروع الدين واقع بين المجتهدين في كثير من الطرق المعتمدة عندهم، كخبر الواحد وظواهر الكتاب وغيرهما. وليس القياس منفرداً بإيقاع الخلاف بينهم، وعليه فتحمل هذه الآيات على غير معنى الطرق والإمارات في مقام الاجتهاد في فروع الدين.

الدليل الثالث:

وهو الدليل المشهور للإحالة العقلية. واستدل به لها جل الأصوليين، وهو بالصياغة التي ذكرها الأمدي والغزالي كالاتي: (إذا اختلفت الأقيسة في نظر المجتهدين، فإما أن يقال بأن كل مجتهد مصيب، فيلزم منه أن يكون الشيء وتقضيه حقاً، وهو محال. وإما أن يقال بأن المصيب واحد، وهو أيضاً محال، فإنه ليس تصويب أحد الظنين - مع استوائهما - دون الآخر أولى من العكس)^(١).

(١) الأحكام، ج ٣، ص ١٠٠. والمستصفي، ج ٢، ص ٦٦. أما صياغة ابن حزم لهذا الدليل في الأحكام، ج ٨، ص ٤١، فهي وإن كانت أجلى إلا أنها مطولة، فراجع إن شئت.

وأجيب عن هذا الدليل الثالث بأجوبة أصوبها: (إجابة ابن الحاجب بالنقض بسائر الظواهر، إذ الاجتهاد لا يختص بالقياس) ^(١).

وقد التفت ابن حزم إلى هذا النقض فقال: فإن قالوا لنا: فكل الأخبار عندكم حق أو فيها حق وباطل؟ قلنا: بل كل ما اتصل برواية الثقة إلى النبي عليه السلام حق لا يحل تركه إلا بيقين نسخ أو يقين تخصيص، ولا نسخ في القياس أصلاً) ^(٢).

أقول:

هذا من ابن حزم لا يرفع النقض، فلو تعارض خبران مرويان عن النبي ﷺ وأخذ بكل واحد منهما مجتهد، فأيهما حق؟ والجواب عن هذا هو الجواب عن القياسين المختلفين، بعد فرض قيام الدليل على حجية القياس كقيامه على حجية الخبر الواحد وغيره من الظواهر. ويلاحظ على الاستدلال والإجابات الثلاث:

أن الاتجاه فيها - جميعها - إلى الأقيسة الظنية، إذ هي التي تكون عرضة لاختلاف الفقهاء في الأحكام المترتبة عليها أحياناً. أما القياس المفيد للقطع كالمنصوص على علته فلا يؤدي إلى الاختلاف، كنصوص الكتاب الكريم، وإلا لما كان النص نصاً.

ومثل هذا الاستدلال أخص من المدعى الذي هو استحالة حجية القياس مطلقاً عقلاً.

كما نلاحظ على الاستدلال أيضاً: أنه اعتبر صدور الحكمين من مجتهدين - وكونهما معاً حقاً - محالاً، وهو استدلال مبنائي، إذ القائل

(١) انظر الأحكام للامدي، ج ٣، ص ١٠٥. وشرح المختصر، ج ٢، ص ٢٥٠. والمستصفي، ج ٢، ص ٦٦.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، ج ٨، ص ٤٢.

بالتصويب لا يراهما من المحالات العقلية، بل حتى لو أحلنا التصويب لا يلزم المحال في رأي من يقول أن الإمارات إنما تثبت المنجزية والمعدرية. فلا يلزم من اختلاف المجتهدين أكثر من تنجيز الحكم في حق أحدهما دون الآخر، ولا محال في ذلك. ومتى كان الاستدلال مبنائياً فإنه لا يلزم الخصم^(١).

الثالث: القول بجواز التعبد بالقياس:

الاستدلال بالقول الثالث:

وردت للاستدلال على جواز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلاً ثلاثة أدلة نذكر منها دليلين، أحدهما للسيد المرتضى من الإمامية، والآخر للآمدي من أهل السنة.

يقول السيد المرتضى: (والذي يدل على صحة معرفة الأحكام به "أي بالقياس": أن لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر، بين أن ينص الله تعالى على تحريم كل مسكر، وبين أن ينص على تحريم الخمر بعينها، ثم ينص على أن العلة في تحريمها شدتها. ولا فرق بين أن ينص على العلة، وبين أن يدلنا بدليل غير النص على أنه حرم الخمر لشدتها، أو ينصب لنا إمامة يغلب عندها في ظننا أن تحريم الخمر لهذه العلة، مع إيجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلها؛ لأن كل طريق منها يوصل إلى المعرفة بتحريم النبيذ المسكر. فدافع جواز العبادة بأحدها كدافع جواز ورودها بباقيها)^(٢).

وثاني دليلي الآمدي هو: (إن التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه، وهي ثواب المجتهد على اجتهاده وإعمال فكره وبحشه في استخراج علة

(١) انظر الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٠٥. والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢) الذريعة إلى أصول الشريعة، الورقة ٩١. وانظر أيضاً المعارج، الورقة ٢٣. والنهاية الورقة ٢٤٥.

ورسائل الشيخ الأنصاري، ص ١٥٦ وما بعدها.

الحكم المنصوص عليه لتعديته إلى محل آخر، على ما قاله ﷺ: (ثوابك على قدر نصبك). وما كان طريقاً إلى تحصيل مصلحة المكلف، فالعقل لا يحيله بل يجوز^(١).

تعقيب وتقويم:

المعروف أن أية صورة ذهنية إذا فكرنا في وجودها الخارجي فهي منحصرة في ثلاثة احتمالات حصراً عقلياً. فهي إما واجبة وإما ممتعة وإما ممكنة، ولا نحتمل غير ذلك. وإذا قد بينا بطلان القول بوجوب التعبد بالقياس وبطلان القول بامتناع وإحالة التعبد بالقياس عقلاً، يتعين القول بجواز التعبد بالقياس عقلاً دون الحاجة إلى الاستدلال على الاحتمال الثالث بعد بطلان الاحتمالين الأولين، قضاءً لانحصار الصور المحتملة في ثلاث.

وعليه فنحن الآن في غنى عن الإطالة في الاستدلال على القول الثالث أو التعقيب على أدلته نقضاً أو إبراماً، ما دمنا لا نحتاج إلى أدلة إثباتية بعد بطلان القولين الأولين.

إذن وكما يقول الشيخ الطوسي في العدة: (فنحن إذا بينا أن ذلك ممكن جرى مجرى سائر الأدلة من النصوص وغيرها من الكتاب والسنة)^(٢). وبما أن سائر الأدلة - غير القطعية - بحاجة إلى جعل شرعي لحجيتها؛ باعتبارها لا تمتلك الحجية الذاتية الحاصلة في الأمور القطعية، فلا بد من التوجه إلى موقف الشرع من حجية القياس غير القطعي، للتعرف على ما إذا

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٣، ص ٩٨.

(٢) العدة، ص ٢٥٥.

كان الشارع قد اعتبره حجة لإثبات أحكامه، أو أنه منع من العمل به، أو لم يرد فيه اعتبار أو منع؟

٢- موقف المشرع من حجة القياس

القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلاً اختلفوا في موقف المشرع من حجة القياس على ثلاثة آراء.

الأول: إن الشارع عبّداً بالقياس واعتبره دليلاً لمعرفة أحكامه.

الثاني: إن الشارع لم يعبّداً بالقياس، إذ لم يرد ما يدل على اعتبار الشارع لحجة القياس.

الثالث: إن الشارع قد نهى عن العمل بالقياس وألغى اعتباره دليلاً على حكمه.

ولكل من هذه الآراء أدلته، وعلى كل دليل ملاحظات ذوي الرأي المخالف، ونحن لا يسعنا في إطار منهجنا إلا ذكر نماذج من أدلة هذه الآراء ونماذج من مناقشتها، محيلين مريد الاستيعاب على المصادر المستوفية للموضوع^(١).

١- الرأي الأول وأدلته:

استدل للقول باعتبار الشارع القياس دليلاً على حكمه بالأدلة الأربعة. وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، ودليل العقل.

(١) مثل الإحكام لابن حزم، ج٧، ص ٥٦ - ٢٠٤ والإحكام للأمدي، ج٣، ص ١١٠ - ١٣١. والمعتمد، ج٢، ص ٦٩٠ - ٧٦٦. والقياس حقيقته وحجته، ص ٣٦١ - ٤٢٩.

أ - فمن أدلتهم من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم الأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم ما نعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين. فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾^(١).

وموضع الدلالة من الآية (فاعتبروا) الظاهرة بمشروعية القياس على نحو الوجوب أو على نحو الندب. لأنها تأمر بالاعتبار. والاعتبار هو الانتقال من الشيء إلى غيره. لأنه مأخوذ من العبور، كما يرى ذلك الزاوي والآمدي ومتابعوهما^(٢).

أو أن الاعتبار هو الاتعاض، لأنه مأخوذ من العبرة، كما يرى ذلك متأخروا الأحناف^(٣).

وعلى المعنى الأول للاعتبار فإنه شامل للقياس، لأن القياس عبور يجتاز به من حكم الأصل إلى الفرع فكان مأموراً به.

وأما على المعنى الآخر للآية فهو كما يقول بعضهم: (تقرير؛ لأن سنة الله في خلقه أن ما جرى على النظر يجري على نظيره)^(٤).

هذا وقد نوقشت دلالة الآية على حجية القياس بعدة مناقشات نذكر

منها:

١- مناقشة منكري حجية مطلق القياس. وتتلخص بما يأتي:

(١) الآية ٢ من سورة الحشر.

(٢) انظر الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١١٣. والإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٧٤ - ٨٠. وإرشاد الفحول، ص ٢٠٠.

(٣) انظر التلويح على التوضيح، ج ٢، ص ٣٥٧. وكشف الأسرار، ج ٢، ص ١١٦. والتقرير والتحبير، ج ٣، ص ٢٤٥.

(٤) مصادر التشريع الإسلامي، ص ٢٦.

إنما أمرنا الله تعالى حين قال (اعتبروا) أن نتفكر في عظيم قدرته في خلق السماوات والأرض وما حل بالعصاة. كما قال تعالى في قصة إخوة يوسف: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾. فمعنى العبرة التعجب فقط دون غيره من المعاني المحتملة^(١).

٢- مناقشة منكري حجية القياس الظني. وتتلخص بما يأتي:

لو افترضنا أن الآية تثبت الحجية لمطلق الاعتبار بحيث يشمل القياس، فيمكن القول بأن الآية واردة لجعل الحجية لأصل القياس، وحجية أصل القياس لا ينبغي أن تكون موضع نقاش، وإنما النقاش في الطرق الظنية الكاشفة عن العلة في الأصل والفرع، فالدليل المثبت لحجية أصل القياس لا يثبت حجية مسالكه الظنية، كالدليل المثبت لحجية السنة فإنه لا يثبت حجية خبر الواحد. إذن لا تثبت حجية القياس الظني بإثبات حجية أصل القياس^(٢).

ولعل ما يحسن نقله ههنا، مقال الشوكاني، وهو: (إن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي، لا بمطابقة، ولا بتضمن، ولا بالتزام. ومن أطال الكلام في الاستدلال بها فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته)^(٣).

هذا حال دلالة الآية على حجية القياس الظني. فإذا كانت دلالة هذه الآية وهي المختارة من بين جميع الآيات المستدل بها على الحجية عند بعض القائلين بها، فما ظنك بدلالة بقية الآيات؟^(٤)

(١) الأحكام في أصول الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٧٥ - ٨١. والآية ١١١ من سورة يوسف.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٣٥ و ٣٣٦. والقياس حقيقته وحجيته، ص ٣٦٦.

(٣) إرشاد الفحول، ص ٢٠١.

(٤) اختار الأمدى هذه الآية للاستدلال على حجية القياس - كما صرح في الإحكام، ج ٣، ص ١١٠ - دون الآيات الأخرى - لخلوها من مناقشات مبطللة للاستدلال بها. كما هو شأن الآيات

المستدل بها على حجية القياس مثل:

١ - ﴿لإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾. الآية ٥٩ من سورة النساء. =

ب - أدلتهم من السنة:

وهي تنظم في طائفتين من الأخبار.

الطائفة الأولى:

١- خبر معاذ الذي أوردناه في مبحث رتبة السنة، من مباحث مقدمة الباب الثالث من هذا الكتاب^(١).

٢- خبر معاذ وأبي موسى - وقد أنفذهما النبي ﷺ إلى اليمن وقال لهما: (بم تقضيان؟ فقالا: إن لم نجد الحكم في الكتاب ولا السنة قسنا الأمر بالأمر، فما كان أقرب إلى الحق عملنا به)^(٢).

٣- قول النبي ﷺ لابن مسعود: (اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد رأيك)^(٣).
 ووجه الدلالة من هذه الأخبار أن النبي ﷺ أقر معاذاً على قوله: اجتهد رأيي، كما أقر معاذاً وأبا موسى على قياس الأمر بالأمر والعمل بالأقرب إلى الحق. وأمر ابن مسعود بالاجتهاد والاجتهاد شامل للقياس. بل إن الخبر الثاني فيه إقرار صريح للعمل بالقياس.

٢ - ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾. الآية ١٠ من سورة إبراهيم.

٣ - ﴿إِنْ اللَّهُ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾. الآية ٩٠ من سورة النحل.

٤ - ﴿إِنْ اللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مِثْلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا﴾. الآية ٢٦ من سورة البقرة.

٥ - ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَ الَّذِينَ يُسْتَبْطُونَهُ مِنْهُمْ﴾. الآية ٨٣ من سورة النساء.

(١) وروى في سنن أبي داود، ج ٣، ص ٤١٢. والأحكام للآمدي، ج ٣، ص ١١٥ و ١١٦.

(٢)(٣) الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ١١٥ و ١١٦.

الطائفة الثانية:

وهي أحاديث كثيرة بعضها صريح باستعمال النبي للقياس أو تعليله للحكم. ومن هذه الأحاديث نورد:

١- امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الحج شيخاً زماً لا يستطيع أن يحج، إن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال لها: (لو كان على أيك دين أكان ينفعه ذلك؟ قالت: نعم. قال: فدين الله أحق بالقضاء).

وجه الدلالة - كما يقول الأمدي - : أنه ﷺ ألحق دين الله بدين الآدمي في وجوب القضاء، وهو عين القياس^(١).

٢- ما روى أنه ﷺ قال لأُم سلمة - وقد سُئِلت عن قبلة الصائم -: (هل أخبرته أنني أقبل وأنا صائم؟) وجه الدلالة أنه ﷺ ذكر ذلك تنبيهاً على قياس غيره عليه^(٢).

٣- قوله ﷺ: (كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، لأجل الدافّة، فادخروها).

وجه الدلالة أنه علّل الحكم، والتعليل موجب لاتباع العلة أين كانت، وذلك هو القياس نفسه.

٤- قوله ﷺ في الهرة: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوائف عليكم والطوائف).

وهذا الخبر كسابقه في وجه الدلالة على التعليل المستلزم لاتباع العلة^(٣).

(١) المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٦. وتيسير الوصول، ج ٢، ص ٣٢٧.

(٢) (٣) المصدر السابق، ج ٣، ص ١١٦ و ١١٧. وكشف الأسرار، ج ٣، ص ٢٧٩، وأعلام الموقعين،

ج ١، ص ٢٠٣.

مناقشة دلالة الأخبار:

وقد نوقشت أخبار الطائفة الأولى بعدة مناقشات: منها: سند هذه الأخبار، فإن خبر معاذ بالإضافة إلى كونه مرسلاً، فإن في طريقه الحارث بن عمر بن أخي المغيرة بن شعبة، وهو مجهول^(١). بل إن الجوزقاني عدّ هذا الحديث في الموضوعات وقال: هذا حديث باطل^(٢).

وأما الخبر الثاني والثالث فلم يشر من استدل بهما - كالأمدي والأسنوي وغيرهما - إلى سندهما. مع أن الحديثين غير مرويين في كتب الحديث المعروفة، حتى قال عنهما بعض الأصوليين أنه لا يعرفهما. وقال آخر: بحثت عنهما في كتب الحديث فلم أعثر عليهما^(٣).

مع أن البخاري روى قصة بعث معاذ وأبي موسى إلى اليمن، دون تعرض فيها إلى ذكر الاجتهاد أو القياس أو الرأي^(٤). ومثل هذه الأحاديث التي لم تصنف بالصحة^(٥) لا يمكنها إثبات مسألة أصولية تنتج العديد من المسائل الفقهية.

ومنها: دلالة هذه الأخبار - لو صحّ سندها -، فإنها تثبت إذن النبي ﷺ لمعاذ وأبي موسى وابن مسعود بالاجتهاد في شؤون القضاء، فنقل الحكم إلى غير هؤلاء وفي غير القضاء هو قياس أيضاً، فيلزم الدور.

(١) انظر الجامع الصحيح للترمذي، ج ٣، ص ١١٦. وميزان الاعتدال، ج ١، ص ٤٣٩.

(٢) كما نقل ذلك صاحب عون المعبود على سنن أبي داود، طبع حجر (أوفسيت)، ج ٣، ص ٣٣١.

(٣) انظر الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ٩. ونبراس العقول، ص ٧٩ و ٨٠.

(٤) انظر البخاري، ج ٥، ص ٢٠٤.

(٥) لم يصف أحد من أهل الفقه هذه الأحاديث بالصحة سوى ما نقل عن أبي المعالي الجويني قوله: إن حديث معاذ مخرج في الصحيح. وعلق على هذا ابن حجر بقوله: وهم في ذلك. انظر تهذيب التهذيب، ج ٢، ص ١٥٢.

ومنها: إن الأخبار المذكورة - على فرض تماميتها سنداً ودلالة -، تقتضي جعل الحجية لأصل القياس، لا لمسالكة المظنونة، كما قلنا في مناقشة دلالة آية الاعتبار.

وأما أخبار الطائفة الثانية فهي بأجمعها لو افترضناها واردة لجعل الحجية للقياس، فغاية ما يستفاد منها جعل الحجية لمثل أقيسته ❀ مما كان معلوم العلة، لا ما كان مظهر العلة، فتسوية الحجية من معلوم العلة إلى مظهرها قياس يثبت القياس، وهو دور.

على أن حديث الخثعمية يدل على وجود قاعدة عامة، وهي (كل دين يقضى). وقد طبقها النبي ❀ على دين الله ودين آدميين، ولذا يقول ❀ فدين الله أحق. وهذا ليس من القياس الظني، وإنما هو من تطبيق العام على مصاديقه.

ورواية قبلة الصائم هي الأخرى اجنبية عن القياس، وإنما هي تنبيه لأم سلمة - إن جوزنا تلك الفعلة في حق النبي - إلى الاستدلال بالسنة الفعلية وكونها حجة في حق الآخرين.

والرواية الثالثة تثبت تعليل الحكم، وليس فيها ما يدل على نقله إلى فرع، وكذا شأن الرواية الرابعة، فإن الدافعة علة للنهي عن ادخار الخوم الأضاحي، وكون الهرة من الطوافين علة للحكم بطهارتها، أما جواز نقل الحكم إلى موضوع آخر - وهو معنى القياس - فلا دلالة لهذين الخبرين وأمثالهما عليه، وهكذا شأن بقية الأخبار فراجع^(١).

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٤٢ - ٣٤٤، والقياس حقيقته وحجتيته، ص ٣٨٧ و ٣٨٨.

والإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ٩٩ - ١١٥.

ج - الاستدلال بالإجماع:

وهو أقوى أدلتهم على حجّية القياس - كما صرح جملة من الأعلام^(١).

وهم بين حاك لإجماع الأمة وحاك لإجماع الصحابة. وحكايتهم لإجماع الأمة هي بالصورة الآتية: أجمعت الأمة على قياس الزناة على "ماعز" في الرجم.

أما حكايتهم لإجماع الصحابة فصورتها: إن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نص فيها من غير نكير من أحد منهم^(٢). (ومن الوقائع التي استعمل الصحابة القياس فيها مع فقد النص حكم أبي بكر بالرأي في التسوية في العطاء... وحيث انتهت النوبة إلى عمر ففرق بينهم.

ومن ذلك قول عثمان لعمر في واقعة: (إن تتبع رأيك فأريك أسد، وإن تتبع رأي من قبلك فنعم ذلك الرأي كان).

ومن ذلك قول علي ؓ في حدّ شارب الخمر: (إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدّوه حدّ المفترين). قاس حدّ الشارب على حدّ القاذف^(٣).

إلى أمثال كثيرة مما ورد من اجتهادات بعض الصحابة استناداً إلى القياس، وعدم ورود إنكار عليهم من بقية الصحابة.

(١) كالأمدي وابن عقيل الحنبلي والصفى الهندي والرازي وغيرهم. انظر الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٢٠. وإرشاد الفحول، ص ٢٠٣ وغيرهما.

(٢) الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١١٥ - ١٢٠ والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٢٠، والمعتمد، ج ٢، ص ٧٤١.

(٣) انظر الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٢٠ - ١٣٠. وشرح الأسنوي، ج ٢، ص ٢٢٨ وما بعدها.

مناقشة الاستدلال بالإجماع:

نوقشت حكايته لإجماع الأمة بأن إجماع الأمة على رجم الزناة حاصل، إلا أنهم لم يجمعوا على أن منشأ الحكم برجم الزناة هو القياس، بل لعل الأمة أجمعت على ذلك استناداً إلى السنة الفعلية مع "ماعز"، وعدم ثبوت خصوصية له دون الزناة الآخر. أو أنهم أجمعوا لقول النبي ﷺ: (حكمي في الواحد حكمي في الجماعة).

على أن الزنا بشرط الإحصان علة في الرجم، فهو من القياس منصوص العلة ولا نقاش فيه، فلا يدل على حجية مظنون العلة وهو المتنازع فيه^(١). أما حكايته لإجماع الصحابة فهي - في حدود ما ذكره المستدل - لا تشكل إجماعاً، لأن الصحابة متفرقون في البلدان المفتوحة المتباعدة، فعدم ورود إنكار من بعضهم لا يدل على أنه يرضى بعمل الصحابي الآخر ويرى رأيه اجتهداً. فلعله لم يعلم بفتوى الصحابي الآخر، أو علم ولم يتمكن من الإنكار، أو أنكر ولم يصلنا إنكاره.

على أن هذا الإجماع المدعى معارض بما ورد من إنكار الصحابة على العاملين بالرأي والقياس، مثل ما روي عن علي عليه السلام أنه قال: (لو كان الدين بالقياس لكان المسع على باطن الخف أولى من ظاهره).

وقول ابن مسعود: (إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتهم كثيراً مما حرم الله وحرمتهم كثيراً مما حلل الله^(٢)).

(١) المعتمد، ج ٢، ص ٧٤١ و ٧٤٢.

(٢) المحلى لابن حزم، ج ١، ص ٦١. والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٢٤.

وقول ابن عباس: (إياكم والمقاييس، فإنما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس^(١)). إلى عشرات من أمثال هذه الروايات التي أوردتها الكتب المعنية بالإفاضة في هذا الموضوع^(٢).

فالخاصل من مجموع المناقشات، هو: أن إجماع الأمة وكذا إجماع الصحابة لم يتحققا على العمل بالقياس، وكل ما حصل - إن صححت الأخبار - أن بعض الصحابة عملوا بالرأي، وهي أخبار معارضة بما يدل على إنكار بعض الصحابة على العمل بالرأي.

وأما إجماع الأمة المدعى فهو إجماع على العمل في بعض المسائل الفقهية، ولا إجماع على أن المستند فيها هو القياس.

د - الاستدلال بالعقل:

أدلتهم من العقل متعددة، نذكر منها دليل البيضاوي في المنهاج كما صوره شارحه الأسنوي:

(إن المجتهد إذا غلب على ظنه كون الحكم في الأصل معللاً بالعلة الفلانية، ثم وجد تلك العلة بعينها في الفرع، يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع، وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بتقيضه، وحيث فلا يمكنه أن يعمل بالظن والوهم، لاستلزامه اجتماع التقيضين، ولا أن يترك العمل بهما، لاستلزامه ارتفاع التقيضين، ولا أن يعمل بالوهم دون الظن، لأن العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعاً وعقلاً. فتعين العمل بالظن، ولا معنى لوجوب العمل بالقياس إلا ذلك)^(٣).

(١) انظر الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٢٤. وأعلام الموقعين، ج ١، ص ٥٦ - ٥٨، والمستصفي، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح الأسنوي، ج ٢، ص ٢٣٢.

مناقشة الاستدلال:

ونوقش هذا الاستدلال بالمناقشة الآتية: (لما يجب العمل به - أي الظن - أو بتقيضه - أي الوهم - إذا ثبت بدليل قاطع أن كل فعل يجب أن يتعلق به حكم شرعي، وليس كذلك، فيجوز أن يكون عدم وجوبه بسبب عدم الحكم الشرعي، فيبقى الفعل على البراءة الأصلية، كحاله قبل الاجتهاد، وكحاله عند الشك)^(١).

أقول: إن هذه المناقشة تبتني على أنه لا يجب أن يكون في كل حادثة حكم شرعي - كما هو رأي بعض الأصوليين -، وأما على القول بأن في كل واقعة حكماً شرعياً، فالمناقشة غير واردة.

ويمكن القول - على الرأي الآخر - بأن الشارع وإن جعل لكل واقعة حكماً إلا أنه جعل على هذه الأحكام طرقاً وإمارات، ومع خفاء الطرق والإمارات جعل أصولاً عملية من براءة أو احتياط حسب مورد الشك. فلا تصل النوبة إلى تردد المجتهدين والأخذ بالراجح أو الأخذ بالمرجوح^(٢).

٢- الرأي الثاني ودليله:

وهو نفي التعبد بالقياس لعدم ما يدل على اعتباره.

(١) المناقشة للأستوي في شرح المنهاج، ج ١، ص ١٨. وبمثل هذه المقالة قال ابن السبكي في الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣، ص ١١.

(٢) وإذا تم ما ذكرناه فلا يتم دليل البيضاوي إلا إذا أضفنا إليه مقدمات (دليل الانسداد) التي تنتهي بنا إلى العمل بالظن وترك الاحتمال، ولمعرفة هذه المقدمات ونتيجتها يحسن بك مراجعة رسائل الشيخ الأنصاري، ص ١١٢ - ١٦٢. (فرائد الأصول)، ولكن لم يعرف اليوم بين علماء المسلمين من يذهب إلى انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام الشرعية، فلا تجدي إضافة هذه المقدمات إلى دليل البيضاوي.

وهذا الرأي لا يحتاج إلى دليل، ويكفيه - لإثبات صحته - إبطال الأدلة المدعاة لإثبات ورود التعبد بالقياس، لأن الجميع متفقون على أن التعبد بالقياس يحتاج إلى إثبات، فإذا استطاع أصحاب الرأي الثاني إبطال هذا الإثبات ثبت مدعاهم^(١).

٣- الرأي الثالث وأدلتها:

وهو نفي التعبد بالقياس لقيام الدليل على النهي عن العمل به وإلغاء اعتباره دليلاً على حكم الشارع.

وأدلتهم على إثبات هذا الرأي هي: آيات من الكتاب، وأحاديث شريفة، وإجماع، ودليل العقل.

أ- أدلتهم من الكتاب:

ذكروا نوعين من الآيات للاستدلال على نفي التعبد بالقياس.

الأول: يتعلق بالنهي عن العمل بالظن وعن اتباع غير العلم. مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾^(٤).

وبما أن القياس يفيد الظن، وهو أيضاً قول بغير علم، فهو مشمول بمنع الآيات من العمل به.

(١) انظر ما قاله الشيخ الطوسي في العدة، ص ٢٦٢، وما قاله الشوكاني في إرشاد الفحول، ص ٢٠٠.

(٢) الآية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٣) الآية ١٦٩ من سورة البقرة.

(٤) الآية ٢٨ من سورة النجم.

والنوع الثاني من الآيات: يتعلّق بالدلالة على أن الكتاب قد اشتمل على الأحكام كلّها، فلا يجوز الرجوع إلى القياس، لأنّ من شروط العمل به فقدان النص.

ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾^(١). وقوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين﴾^(٢).

ونوقشت دلالة النوع الأول بـ: (أنّ من ذهب إلى القياس يسند قوله إلى علم، وهو دليل العبادة بالقياس، وإنّما يجعل الطريق إلى هذا العلم الظنّ)^(٣). أما النوع الثاني فقد نوقش (بأنّ المراد بهذه الآيات دلالة الكتاب على الأحكام في الجملة، سواء أكان نصّاً أو استظهاراً أو بالطرق التي اعتبرها هذا الكتاب نفسه، والمفروض أنّ القياس منها)^(٤) ولا كيف جاز العمل بخبر الواحد والإجماع وغيرها من أدلة الأحكام.

ب - أدلتهم من السنّة:

وهي روايات كثيرة جداً، بعضها نبوي وبعضها إمامي.

(١) الآية ٣٨ من سورة الأنعام.

(٢) الآية ٨٩ من سورة النحل.

(٣) بهذا أبطل السيد المرتضى - في الذريعة الورقة ٩٤ - الاستدلال بهذه الآيات، ويمثل هذا الردّ البيضاوي في المنهاج، إذ قال: (الحكم مقطوع به والظنّ في طريقه). شرح الأسنوي على المنهاج، ج ٢، ص ٢٣٢.

(٤) القياس خقيقته وحجيّته، ص ٣٦٣ - ٣٨٠. وراجع أيضاً مبحث (بيان القرآن للأحكام) من هذا الكتاب.

فالنَّبوي: مثل رواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: (تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة رسول الله ﷺ، ثم يعملون بالرأي، فإذا فعلوا فقد ضلّوا) ^(١).

ومثل قوله ﷺ: (تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها على أمتي فتنة، قوم يقيسون الدين برأيهم، يحرمون ما أحلّ الله، ويحلّون ما حرم الله) ^(٢).
أما روايات أهل البيت ﷺ.

فمنها: قول الإمام الصادق ﷺ لأبان بن تغلب: (يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست مُحَقِّقُ الدين) ^(٣).

وقوله ﷺ لابن شيبه: (إن دين الله لا يصاب بالمقاييس) ^(٤).
وقوله ﷺ لأبي حنيفة: (أتق الله ولا تقس الدين برأيك فإن أول من قاس إبليس، إذ أمره الله بالسجود لآدم فقال: أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) ^(٥).

وقول الإمام الكاظم ﷺ: (ما لكم وللقياس، إن الله لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم) ^(٦).

(١)(٢) الإحكام للأمدي، ج ٣ ص ١٢٥ و ١٢٦، وجامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، ج ٢، ص ١٣٤.

(٣) الكافي، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٤) الوافي، ج ١، ص ٥٧ و ٥٨ طبع حجر، ومثله في الكافي، ج ١، ص ٥٦، حديث رقم ٧.

(٥) أعلام الموقعين، ج ١، ص ٢٥٥. والرواية طويلة في حوار بينهما، رواها في علل الشرائع، ج ١، ص ٨٣، حديث ٥، كما في وسائل الشريعة، ج ١٨، ص ٢٩ و ٣٠، حديث ٢٧. ووردت في الوافي، ج ١، ص ٥٧ و ٥٨، طبع حجر.

(٦) الوافي، ج ١، ص ٥٧ و ٥٨، طبع حجر، وفي الوسائل، ج ١٨، ص ٢٠ - ٤١، الباب السادس، (٥٢) خبراً بهذا الشأن.

وفي رواية سماعه: (... ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء، فينظر بعضنا إلى بعض، وعندنا ما يشبهه، فنقيس على أحسنه؟ فقال - يعني أبا الحسن موسى -: ما لكم وللقياس، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس. إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فها - وأهوى بيده إلى فيه -^(١).

ونوقشت الروايات النبوية، بأن ذم النبي ﷺ للعمل بالرأي أو القياس يجب حمله على الرأي الباطل جمعاً بين الأدلة^(٢).
أما الروايات الإمامية فسيأتي تفصيلها في حصيلة البحث.



ج - الاستدلال بالإجماع:

١ - إجماع الصحابة:

صرح ابن حزم بإجماع الصحابة على إبطال القياس، فقال - وهو يناقش مدعي الإجماع على حجية القياس -: (ولو أن معارضاً يعارضهم فقال: قد صح إجماع الصحابة على إبطال القياس، أكان يكون بينه وبينهم فرق في أنها دعوى ودعوى. بل إن قائل هذا من إجماعهم على إبطال القياس يصح قوله ببرهان نذكره إن شاء الله)^(٣).

ومما قاله من برهان: (وأما القول بالعلل... فباليقين ضرورة نعلم أنه لم يقل بها قط أحد من الصحابة بوجه من الوجوه، ولا أحد من التابعين ولا أحد من تابعي التابعين، وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتبعهم

(١) المصدر السابق.

(٢) الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٣٠. ومقصوده بالجمع بين الأدلة: أن من الأخبار ما ورد في إقرار العمل بالقياس - كما تقدم ذلك في أدلة المثبتين - وهذه الأخبار تنهي عن العمل به. ويرفع التعارض بحمل الأخبار المجيزة للعمل بالقياس على القياس الصحيح، والأخبار المانعة عن العمل بالقياس على القياس الباطل.

(٣) الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١٧ و ١٨، ١٧٧.

عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك...، وإذا لا يجوز القياس عند جمهور أصحاب القياس إلا على علة جامعة بين الأمرين هي سبب الحكم وعلامته، وإلا فالقياس باطل، ثم أيقنوا هم ونحن على أن ليس أحد من الصحابة ولا من تابعيهم ولا من تابعي تابعيهم - نطق - بهذا اللفظ، ولا نبه على هذا المعنى ولا دل عليه ولا علمه ولا عرفه، ولو عرفوه ما كتموه. فقد صح إجماعهم على إبطال القياس بلا شك^(١).

وقال في موضع آخر: (ولم يصح قط عن أحد من الصحابة القول بالقياس، وأيقننا أنهم لم يعرفوا قط العلة التي لا يصح القياس إلا عليها عند القائل به. فقد صح الإجماع منهم رضي الله عنهم على أنهم لم يعرفوا ما القياس. وأنه بدعة حدثت في القرن الثاني، ثم فشا وظهر في القرن الثالث، ثم ابتدأ التقليد والتعليل للقياس في القرن الرابع، وفشا وظهر في القرن الخامس)^(٢).

ويبدو أن ابن حزم لا يريد الاستدلال بالإجماع على إبطال القياس، وإنما يريد معارضة دعوى الإجماع على حجية القياس بالطريقة التي اتبعها خصومه، لأنه يصرح بتعذر تحصيل إجماع الصحابة إلا في المسائل التي هي من ضروريات الدين، كالصلاة وصيام رمضان، ولذا يقول وهو يناقش مشبي القياس بالإجماع:

(أين وجدتم هذا الإجماع، وقد علمتم أن الصحابة ألوف لا تحفظ الفتيا عنهم في أشخاص المسائل إلا عن مئة ونيف وثلاثين نفرًا: منهم سبعة مكثرون، وثلاثة عشر نفساً متوسطون، والباقون مقلون جداً، تروى عنهم

(١)(٢) الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١٧ و ١٨، ١٧٧.

المسألة والمسألان، حاشا المسائل التي يتيقن إجماعهم عليها كالصلاة وصوم رمضان، فأين الإجماع على القول بالرأي؟^(١)
ونحن نعيد هذا الكلام على ابن حزم ونقول: فأين الإجماع على القول بإبطال القياس؟

نعم يبقى سكوت الصحابة عن العمل بالرأي - كما ادّعاه مثبتو حجّة القياس - أو سكوت الصحابة عن القياس أو عن الردّ على من ردع عن القياس، - كما ادّعاه ابن حزم - . وهذا السكوت ليس بحجّة تعارض دعوى السكوت من جهة، ولأنّ السكوت ليس إجماعاً من جهة أخرى، ولأنّ سكوت غير المعصوم عن الإنكار على رأي لا يكشف عن صحته^(٢). فسواء سكّت الأصحاب عن العمل بالرأي والقياس، أم سكّتوا عن مَنْ أنكر على العمل بهما، فسكوتهم لا يكون حجّة، فضلاً عن أنه ليس إجماعاً على العمل بالرأي أو إبطاله.

٢ - إجماع الإمامية:

يبقى لدينا إجماع الإمامية^(٣) الذي حكاه السيد المرتضى، والشيخ الطوسي، وجماعة من المتأخرين. والظاهر من حكاية المرتضى والطوسي للإجماع أنه شامل للقياس المنصوص العلة والمستنبط العلة. قال المرتضى:

(١) إبطال القياس، ص ١٩. ومثله في الإحكام لابن حزم، ج ٧، ص ١١٦ و١١٧.

(٢) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ١٩٧ و١٩٨، وراجع مبحث السّنة التّقريرية من هذا الكتاب.

(٣) راجع مبحث الإجماع من هذا الكتاب لتذكر بوضوح أنّ الإجماع عند الإمامية هو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم وإن كان اتفاق بعض العلماء، وعلى هذا الأساس فلا منافاة بين دعوى الإجماع وخلاف البعض.

(ويمكن أن يستدل على نفي العبادة بالقياس أيضاً بإجماع الإمامية على نفيه وإبطاله في الشريعة) ^(١). ومثل هذا القول قاله الطوسي في العدة ^(٢).

ولكن بعض الأصوليين بصرح بأن إجماع الإمامية على المنع من العمل بالقياس مستتبط العلة دون منصوصها. يقول صاحب المعالم: (وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستتبعة إلا من شذ، وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم...، وأما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم) ^(٣).

وبمثل هذا القول قال الشيخ بهاء الدين العاملي ^(٤). كما يستفاد مثله أيضاً من العلامة الحلّي ^(٥).

من هذه الحكايات يتضح لنا أن إجماع الإمامية حاصل في المنع من العمل بالقياس مستتبط العلة، إذ لم يذهب إلى جواز العمل به منهم سوى أبي علي بن الجنيد، الذي يقول عنه المفيد: فأما كتب أبي علي بن الجنيد فقد حشاها بأحكام عمل فيها على الظن واستعمل فيها مذهب المخالفين في القياس ^(٦).

إلا أن المحقق في المعارج والشيخ حسن في المعالم اعتبرا ابن الجنيد شاذاً لا يضر - رأيه المخالف - بتمامية الإجماع ^(٧).

(١) الذريعة، ورقة ٩٤.

(٢) العدة، ص ٢٦٣.

(٣) المعالم، باب القياس، ص ٢٢٣ طبع حجر. وهو يشير بالشذوذ إلى الشيخ أبي علي بن الجنيد، لما نسب إليه من العمل بالقياس المستتبط العلة.

(٤) انظر الزبدة، باب القياس، طبع حجر.

(٥) النهاية، الورقتان ٢٤٩، ٢٥٩.

(٦) أجوبة المسائل السرورية للمفيد، ص ٥٥.

(٧) انظر المعالم، ص ٢٢٣، وأجوبة المسائل السرورية، ص ٥٥.

أما القياس منصوص العلة فلم نعثر على دعوى الإجماع على المنع من العمل به، نعم منع من العمل به جماعة منهم، مثل السيد المرتضى والشيخ الطوسي من القدماء، والشيخ عبد النبي الجزائري والشيخ يوسف البحراني والسيد نعمة الله الجزائري من المتأخرين^(١).

وإذا تم إجماع الإمامية على المنع من العمل بالقياس مستنبط العلة (مظنون العلة)، فهو حجة ملزمة لمن قال بحجية مثل هذا الإجماع دون غيره. وعليه فلا يكون إجماعهم دليلاً ملزماً لجميع المسلمين ممن لا يرون حجة إجماع الإمامية.



د - دليل العقل:

من الأدلة التي أدرجوها تحت عنوان دليل العقل على إبطال القياس:

١- إن القياس يؤدي إلى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين، للاستقراء، ولأنه تابع للإمارات والإمارات مختلفة، وحيثذ فيكون ممنوعاً، لقوله تعالى: ﴿ولا تنازعوا﴾^(٢).

وأجيب عنه بعدة إجابات منها:

١- (إن هذا الدليل بعينه قائم في الأدلة العقلية، فما كان جواباً لهم كان جواباً لنا)^(٣).

٢- إن حكم القياس إما أن يكون موافقاً للبراءة الأصلية أو مخالفاً لها، فإن كان الأول لم يكن للقياس فائدة؛ لأنه لو قدر عدمه كان مقتضاه متحققاً

(١) انظر الذريعة، ورقة ٩٤، والعدة، ص ٢٦٣، والحدائق الناضرة، ج ١، ص ٦٣-٦٥، مباحث المقدمة.

(٢) الآية ٤٦ من سورة الأنفال.

(٣) شرح الأسنوي للمنهاج، ج ٢، ص ٢٣٧، والجواب للرازي.

بالبراءة الأصلية، وإن كان حكم القياس مخالفاً لمقتضى البراءة لم يقدم عليها، لأن البراءة متيقنة والقياس مظنون، ويمتنع مخالفة اليقين بالظن^(١).

واجيب:

أولاً: بالنقض، فإن ظواهر الكتاب وخبر الواحد والإجماع وغيرها، فإنها أمور ظنية أيضاً.

ثانياً: بالحل، وهو أن مفاد البراءة عدم الحكم لعدم البيان، ومع فرض التعبد بالقياس وقيام الدليل القاطع على حجته يكون هو البيان فيرتفع حكم البراءة الأصلية^(٢).

٤ - حصيلة البحث:

بعد هذا العرض للأقوال في حقيقة القياس وفي حجته، فإن كان لا بد من ترجيح قول من تلك الأقوال فنقول: إن القياس هو عملية اجتهادية تستند إلى العلة التي أناط بها الشارع حكمه، فمتى حصل للمجتهد علم بعلة الحكم وأن العلة تامة يدور مدارها الحكم وجوداً وعدماً، وحصل له علم بوجود العلة في موضوع، فسيعلم حتماً بالحكم على هذا الموضوع بمثل الحكم المنصوص عليه في موضوع آخر.

وإذا حصل له علم بالحكم فالعلم بحجته ذاتية لا تحتاج إلى جعل من الشارع، سواء أكان منشأ العلم بالحكم قياساً أم غيره. نعم يصح للمشرع أن يرفع حكمه عن المكلف العالم بالحكم، إذا علم المشرع أن مصدر هذا العلم يفوت على المكلف مصالحه. ولكن ليس فيما روي من الأحاديث الرادعة عن

(١) المستصفي، ج ٢، ص ٦٨. وقد ذكر الأمدي هذين الدليلين تحت رقم ٧٠١ من أدلة الشيعة القائلين

بامستحالة التعبد بالقياس. انظر الإحكام، ج ٣، ص ٩٩ و ١٠٠ و ١٠١. والجواب في ص ١٠٤، ١٠٦.

(٢) الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٠٦ والقياس حقيقته وحجته، ص ٤٤٧.

العمل بالقياس ما هو صريح بالردع عن القياس القطعي، سوى ما يظهر من رواية أبان حيث ورد فيها أن الإمام الصادق عليه السلام قال له: (يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين^(١)).

وقد نوقش هذا الظهور بأن أباناً لم يكن قاطعاً بنتيجة القياس، أو أنه وإن كان قاطعاً إلا أن الإمام زلزل قطعه، لا أنه أبطل القياس القاطع بإبطال حجّة القطع.

فالقياس القطعي لا ينبغي الشك في حجّيته؛ لذاتية حجّة القطع، ولعدم صلاحية ما ذكر من أدلة المنع من العمل بالقياس لشمول القياس القطعي.

ومن مصاديق هذا النوع من القياس قياس الأولوية، فإن المجتهد يقطع بتحريم شتم الوالدين وضربهما قياساً على تحريم إظهار الضجر منهما بقول (أف)، وإن لم يرد نصّ بحكم الفرع^(٢).

وأما القياس الذي لا يحقق قطعاً بالحكم، نتيجة لعدم القطع بعلة الحكم بالأصل، أو لعدم القطع بحكم الفرع، فهو - والحالة هذه - عملية اجتهادية ظنية. وحيث لا بدّ له - من أجل إثبات حجّيته - من إمضاء وإقرار من الشارع؛ لما تقدّم من أن الدليل على الحكم الشرعي إما ما يفيد العلم بنفسه وإما ما هو منزل منزلة مفيد العلم يجعل من الشارع وإمضاء منه. ويجب أن يكون دليل الجعل والإمضاء قطعياً وإلا لزم التسلسل.

(١) الكافي، ج ٢، ص ٣٢٣، والرواية طويلة، وانظر توجيه دلالة الرواية في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٢٦ - ٣٣٠.

(٢) وقياس الأولوية هو نفسه الذي يسمّى مفهوم الموافقة أو فحوى الخطاب. ومن منع من حجّة القياس مطلقاً، لا يعمل بهذا القياس لمجرد الأولوية ما لم يستند الحكم من فحوى الخطاب. راجع تفصيل الموضوع في أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٠٩، وج ٣، ص ١٢٣، وص ٢٠٢-٢٠٤.

وعليه فبعد العلم الإجمالي بأن الأحكام الشرعية مبنية على المصالح والمفاسد، وأن كل حكم فيها اقتضته علة من العلل، غير أن إدراك هذه العلل تفصيلاً مما لا سبيل إليه إلا عن طريق الشارع نفسه ولا سيما في شؤون العبادات. بعد هذا فإن ورد دليل معتبر شرعاً لظواهر الكتاب أو خبر الواحد أو الإجماع - بناء على حجيتها - بتشخيص علة حكم في واقعة، كان حكم المجتهد في الفرع المشتعل على نفس العلة قياساً مستنداً إلى الاعتبار الشرعي بنفس الدليل الذي اعتبر مصادره المشخصة للعة. وهذا النوع هو القياس منصوص العلة^(١).

ولا تعارض بين أدلة اعتبار مصادر هذا القياس وبين ما تواتر عن أهل البيت عليهم السلام في النهي عن العمل بالقياس، لإمكان حمل الأخبار المنذرة بالقياس على القياس مستتبط العلة، مثل قوله عليه السلام: (اتق الله ولا تقس الدين برأيك). و: (أول من قاس أمر الدين برأيه إبليس). و: (إن دين الله لا يصاب بالعقول). وأمثال هذه الأخبار المؤيدة. للقول بأن حرب الأئمة عليهم السلام للقياس كان لدفع الخطر عن الدين والتلاعب فيه باستتباط العلل والحكم بموجبها.

أما إذا كانت العلل مستفادة من أدلة شرعية كظواهر الكتاب أو الأحاديث المعتبرة شرعاً، كان القياس من الدين ومن السنة لا أنه مباحق لهما^(٢).

(١) ويرى بعض مائعي القياس أن العمل بمنصوص العلة هو عمل بالظواهر لا بالقياس. انظر المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٠٠ - ٢٠٢.

(٢) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٢٧ - ٣٣١. والقياس حقيقته وحجته، ص ٤٣٧ و٤٣٨. لتطلع على التوفيق بين الأخبار الناهية عن القياس وحجة القياس منصوص العلة.

وأما القياس مستنبط العلة فهو ظنّ بالحكم يحتاج إلى جعل من الشارع، وما ذكر له من أدلة لإثبات حجّيته لم تخلُ من مناقشة، وينتظم في هذا النوع كلّ قياس مستند إلى مسالك المناسبة والطرّد والشبه والدوران والسبر والتقسيم، مما لم يقدّم على اعتباره قطع، وكلّ ظنّ لم يقدّم على اعتباره دليل قاطع فهو ليس حجّة؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المبحث الخامس

الاستحسان



١ - تعريفه. مركز تحقيقات علوم اسلامی

٢ - مستند الاستحسان وأمثله.

٣ - تقويم عام للاستحسان ومستنداته.

٤ - أدلة حجية الاستحسان:

٥ - خلاصة البحث ونتيجته.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاستحسان

١- تعريفه:

الاستحسان لغة: عد الشيء حسناً^(١).

وأما في مصطلح الأصوليين، فقد عُرِفَ بتعريفات كثيرة جداً، نذكر منها:

- ١- (العمل بأقوى الدليلين).
 - ٢- (العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه).
 - ٣- (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص).
 - ٤- (العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة).
 - ٥- (ما يستحسنه المجتهد بعقله).
 - ٦- (دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه).
- إلى غير هذه التعريفات^(٢)، ومن تأمل فيها وجدها لا تحكي عن واقع واحد ليلتمس تعريفه الجامع المانع من بينها. ولا يخفى ما في محاولة بعض الباحثين من اختيار أحد التعريفات أو صياغة تعريف جديد للاستحسان من

(١) القاموس المحيط، باب النون، فصل الحاء، ج ٤، ص ٢١٤.

(٢) انظر هذه التعريفات وغيرها في المصادر الآتية: كشف الأسرار، ج ٤، ص ٣٠، المعتمد، ج ٢، ص ٨٣٩ - ٩٤٠، والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٠٠ و ٢٠١، المسودة، ص ٤٥٥، وغيرها.

تفويت الترابط بين استدلال أصحاب التعريفات الأخرى على المعنى الذي حدّده للاستحسان.

فالأنسب أن يقال في هذا المجال: إن للاستحسان عدة معانٍ؛ إذ من الواضح أن المعنى الذي يعنيه المعرف بقوله: (العمل بأقوى الدليلين)، غير المعنى الذي يفيد تعريف القائل: (دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه)؛ إذ لا جامع بين هذين التعريفين.

ومما يحدونا إلى القول بتعدد معاني الاستحسان في مصطلح الأصوليين، تضيق شقة الخلاف بينهم. فعندما يروى عن الشافعي أنه قال: من استحسن فقد شرع. لا نراه مناقضاً لنفسه حينما يستحسن في مسائل عديدة، كاستحسانه في المتعة أن تكون ثلاثين درهماً، وثبوت الشفعة للشفيع إلى ثلاثة أيام، وترك شيء للمكاتب من نجوم الكتاب، وغير هذه المسائل^(١).

بل لا نراه مناقضاً لمالك حينما يقول: الاستحسان تسعة أعشار العلم^(٢). فيمكن القول - على أساس من تعدد معاني الاستحسان - أن يكون الشافعي قد قصد بقوله من استحسن فقد شرع، الاستحسان المستند إلى ميل النفس وهواها دون أن تركز إلى دليل معتبر. وعندما طبق الشافعي الاستحسان على بعض المسائل، أو عندما قال مالك عن الاستحسان أنه تسعة أعشار العلم، عنيا به الاستحسان المستند إلى دليل معتبر.

لذا يقول التفثازاني: (والحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع)^(٣).

(١) راجع الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ٢٠٠. والمستصفي، ج ١، ص ٢٧٤.

(٢) كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٣. والمدخل إلى الفقه الإسلامي، ص ٢٥٧.

(٣) شرح العضد، ج ٢، ص ٢٨٨.

نعم محل النزاع في الاستحسان هو المستند، لذا فسنذكر أنواع المستند قبل الحديث عن حجية الاستحسان.

٢- مستند الاستحسان وأمثاله:

قلنا: إن الاستحسان إذا كان مستنداً إلى هوى النفس فهو تشريع، وعليه فلا يجوز العمل به. وإن كان مستنداً إلى دليل معتبر فلننظر في ذلك الدليل. وقد ذكرنا للاستحسان عدة أنواع من المستند، سندكرها مع الأمثلة والتعقيب على كل واحد منها.

أ- الاستحسان بالنص:

وذلك بأن يكون مستند الاستحسان نص من الكتاب أو السنة يخرج حكم المسألة من قاعدة عامة. ومثلوا له بأن القاعدة العامة في البيوع تقتضي أن يكون المبيع موجوداً لدى البائع وقت العقد، لقوله ﷺ لحكيم بن حزام: (لا تبع ما ليس عندك^(١)). ومقتضى هذه القاعدة أن يدخل في النهي بيع (السلف)، وهو: بيع الأجل بثمن عاجل. ولكن بيع السلف استثنى من عموم القاعدة بالنص القائل: (إن النبي ﷺ قديم المدينة والناس يسلفون في الثمار، السنة والستين فقال: "من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم"^(٢)).

(١) مستند أحمد، ج ١٠، ص ١٥٩، وغيرها.

(٢) كشف الأسرار، ج ٤، ص ٥.

تعقيب:

إن القول بمشروعية بيع السلف استند إلى السنة التي أخرجته من عموم القاعدة الثابتة بالسنة أيضاً. والعملية بأسرها هي عملية جمع بين العام والخاص. فتسميته بالاستحسان ضرب من التسامح.

ب- الاستحسان بالإجماع:

وذلك بأن يجمع أهل الفتوى على حكم - في مسألة - يخالف القاعدة المقررة في أمثالها. ومثلوا له بعقد الاستصناع. وهو عقد مقاوله مع أهل الصنعة على أن يعملوا شيئاً قبال مبلغ معين بشروط مينة في كتب الفقه. والقاعدة العامة تقتضي بطلان مثل هذا العقد؛ لعدم وجود العقود عليه وقت العقد. ولكن جوزوه استحساناً، لجريان التعامل به في كل زمان من غير إنكار أحد من أهل الاجتهاد^(١).

تعقيب:

إن عدم الإنكار - إن اعتبر إجماعاً سكوتياً، وقلنا بحجية الإجماع السكوتي -، كان تخصيصاً للقاعدة العامة بالدليل الذي هو الإجماع، وإن اعتبرنا جريان التعامل يشكّل سيرة للمتدينين أو العقلاء، تلك السيرة الكاشفة عن السنة التقريرية، كان التخصيص أيضاً مستنداً إلى السنة، ولم يكن الاستحسان هنا إلا محض اصطلاح واسماً آخر للتخصيص.

(١) أصول الأحكام، ص ١٢٥، والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٣.

ج- الاستحسان بالعرف:

وهو استناد الفقيه إلى العرف للحكم في مسألة على خلاف القاعدة العامة في أمثالها، كما قيل: إن القاعدة العامة في الوقف أن يكون مؤبداً، وبما أن المنقول على شرف الهلاك، فلا يكون قابلاً للتأييد ولا يصح وقفه. ولكن لما تعارف الناس على وقف الكتب والقصور ونحوها جاز استحساناً بالعرف على خلاف القاعدة^(١).

تعقيب:

سيأتي الحديث عن حجّة العرف، فإذا استند الاستحسان إلى عرف صحيح ثبتت حجّته بدليل معتبر، كانت عملية إخراج حكم المسألة من القاعدة العامة عملية تخصيص للعموم بدليل هو العرف، فما موقع الاستحسان إذن؟ إننا لا نفهم منه - والحالة هذه - إلا تسمية مرادفة للتخصيص، إن جاز هذا الاصطلاح على هذا النحو من التخصيص.

د- الاستحسان بالضرورة والحاجة:

وهو أن تكون ضرورة أو حاجة تدعو إلى مخالفة ما تقتضيه القاعدة العامة. ومثلوا له بـ: اغتفار الغبن اليسير في المعاملات المالية، إذ لو لم يغتفر مثل هذا الغبن لَلَحِقَ الناس حرج وعسر في معاملاتهم؛ لندرة خلو العقود عن الغبن اليسير.

(١) انظر أصول الأحكام، ص ١٢٦. ومجمع الأنهر، ج ١، ص ٧٤٦.

ومثلوا له أيضاً بطهارة ماء البثر النجس بعد نزح مقدار منه، فإنه على خلاف القاعدة في طهارة الماء المتنجس، ولكن حكم بطهارته للضرورة الداعية إلى ذلك^(١).

تعقيب:

أقول: إن صح القول بأن اغتفار الغبن اليسير لا يستند إلى نص صريح به وإنما استند إلى أدلة رفع الحرج والعسر، فهو من نوع التعامل مع أدلة لفظية بعضها يمنع من الغبن مطلقاً، والآخر يقضي باغتفار اليسير من الغبن، لعموم رفع الحرج الحاكم على تلكم الإطلاقات. وأما مسألة طهارة البثر، فهي لتخصصها الخاصة. وحتى لو كانت لرفع الحرج، فهي مستندة أيضاً إلى أدلة رفع الحرج، ولا نجد للاستحسان دليلاً مستقلاً غير تلكم الأدلة.

هـ- الاستحسان بالمصلحة:

وذلك بأن تقوم مصلحة تقتضي استثناء مسألة من قاعدة كلية وإعطاءها حكماً مخالفاً لقاعدتها، مثل فتوى بعض الفقهاء بوجوب ضمان ما يتلف بيد العامل الأجير - كالحياط والكواء - من أمتعة، استثناء من قاعدة كلية تقتضي بعدم ضمان الأجير؛ لأنه أمين لا يضمن ما يتلف بيده بدون تعد أو تفريط، والمصلحة بهذا الاستثناء هي المحافظة على أموال الناس من الضياع، لانتشار الخيانة وضعف الإيمان^(٢).

(١) انظر الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٤. وأصول الأحكام، ص ١٢٥ و ١٢٦. وكشف الأسرار، ج ٤، ص ٦.

(٢) انظر الهداية، ج ٣، ص ١٧٨. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٤.

تعقيب:

ويلاحظ على هذا النوع من الاستحسان أنه أيضاً تخصيص لقاعدة عامة - إن عدت (المصالح المرسلة) من الأدلة الشرعية، وسيأتي الحديث عنها^(١). وبعبارة أخرى: بعد افتراض عد المصلحة من الأدلة، فقد خصصنا قاعدة عامة ثبتت بدليل، بدليل آخر، فأين الاستحسان؟

و- الاستحسان بالقياس الحقي:

وهو ما إذا وجد الفقيه لمسألة قياسين: أحدهما ظاهر جلي، والآخر خفي، ورجح الحكم في المسألة وفق القياس الخفي، لأنه الأقوى^(٢). ومن أمثلته: وقف الأرض الزراعية دون النص على حقوقها الارتقائية^(٣)، فباعتبار أن وقفها يشبه البيع، لاشتراكهما في خروج العين من ملك صاحبها، يقتضي أن لا تدخل الحقوق الارتقائية إلا بالنص عليها، قياساً على البيع.

وباعتبار أن وقفها يشبه الإجارة لاشتراكهما في إفادة ملك الانتفاع بالعين، يقتضي أن تدخل الحقوق الارتقائية، إن لم ينص عليها، قياساً على الإجارة.

ولما كان شبه الوقف بالبيع أظهر من شبهه بالإجارة، لتبادر الأول إلى الذهن واحتياج الثاني إلى تأمل وإمعان نظر. اصطلاح فقهاء الأحناف على أن

(١) بعد بحث الاستحسان مباشرة.

(٢) أصول الأحكام، ص ١٢٢. وكشف الأسرار، ج ٤، ص ٣. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٤.

(٣) الحقوق الارتقائية مصطلح يقصد به: حق الشرب والمسيل والمرور بالأرض الزراعية.

دخول الحقوق الارتقائية في الوقف مع عدم النص عليها من باب الاستحسان^(١).

تعقيب:

ويلاحظ على هذا النوع من الاستحسان: أنه ترجيح لأحد قياسين على الآخر لقوته، فالعمل إذن بأقوى القياسين، ودليل الحكم هو القياس، فأين هو الاستحسان؟

٣- تقويم عام للاستحسان ومستنداته:

وبعد أن كانت هذه هي جميع أنواع الاستحسان من جهة مستندة، فيصح تعريف الشاطبي له بأنه: (العمل بأقوى الدليلين). وكذلك يصح تعريف الطوفي له بـ: (العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص)، لأن الاستحسان بالنص أو الإجماع هو عمل بالمخصص، والمخصص أقوى دلالة على الخاص من العام - كما هو مقرر في مباحث العام والخاص - فهو عدول عن العام لدليل خاص وهو عمل بأقوى الدليلين.

وهكذا ينتظم في هذا السياق الاستحسان بالعرف، والاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالمصلحة - بناءً على حجية العرف والمصالح وغيرهما، وبناءً على حاكمية أدلة الحرج -.

وأما الاستحسان بالقياس الخفي، فهو ترجيح أحد الدليلين على الدليل الآخر بعد افتراض تعارضهما. ومن هنا يصح القول بأن الاستحسان على نوعين:

الأول: ترجيح أقوى القياسين المتعارضين، وهو الاستحسان بالقياس.

(١) التوضيح، ج ٢، ص ٨٢. وكشف الأسرار، ج ٤، ص ٣. وأصول الأحكام، ص ١٢٢ و ١٢٣.

الثاني: استثناء مسألة من حكم كلي ثابت لنظائرها، والاستثناء إنما يكون بدليل، مثل النص والإجماع وغيرهما.

ومن مجموع ما تقدم فخرج بنتيجة هي:

إن الاستحسان ليس دليلاً على الحكم، وإنما هو عملية جمع بين دليلين بالتخصيص، أو ترجيح أحدهما على الآخر في مقام التعارض. ولكل من عمليتي التخصيص والترجيح قواعدها الخاصة بها المذكورة في مبحثي: العام والخاص، والتعادل والترجيح.

ومن هذه النتيجة يتجلى ما حكيناه عن التفتازاني، وهو: (الحق أنه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلاً للنزاع). لأن تخصيص العام وترجيح الأقوى مما لا يصلح محلاً للنزاع.

نعم يصلح الاستحسان لأن يكون محلاً للنزاع عندما نريد منه المصير إلى الحكم بالتشهي والهوى ودون ضوابط أو معالم، ولعل هذا المعنى للاستحسان يوحى به تعريف بعض الأحناف له بأنه: (عبارة عن دليل ينقذ في نفس المجتهد ولا يقدر على إظهاره، لعدم مساعدة العبارة عليه^(١)).

ومثل هذا الاستحسان لا يصلح أن يعد من مصادر التشريع وأدلته، لكونه عرضة لتحكم الأهواء بحجة عدم القدرة على إظهار الدليل لعدم مساعدة العبارة عليه. مضافاً إلى أن هذا النوع من الاستحسان لا دليل على صحته الأخذ به. وأما ما ذكر له من أدلة فإنها لا تنهض بإثباته، كما هو مبين فيما سيأتي:

٤- أدلة حجية استحسان:

أ - من الكتاب العزيز:

١ - قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمْعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(١).

٢ - قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٢).

(بتقريب أنه تعالى مدحهم على اتباع أحسن ما يستمعون من القول في الآية الأولى، وألزمهم باتباع أحسن ما أنزل إليهم من ربهم في الآية الثانية. والمدح والإلزام إماراة جعل الحجية له)^(٣).

ويرد على الاستدلال بالآيتين:

١- إن الآيتين استعملتا كلمة (الأحسن) في مفهومها اللغوي؛ لعدم وجود هذا المصطلح زمن نزول الآية، وهو غير المعنى الاصطلاحي. كما بينا ذلك أثناء التعريف.

٢- لا يعلم أن الأحسن هو ما يراه المجتهد من دون مستند ظاهر. فالأنسب حمل الأحسن على الأخذ بأقوى الدليلين^(٤)، ولا سيما ما تفيده الآية الثانية ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٥).

ب - الأدلة من السنة:

استدلوا بما روي عن النبي ﷺ: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن).

قالوا: لولا أن استحسان المسلمين حجة لما كان عند الله حسناً.

(١) الآية ١٨ من سورة الزمر.

(٢) الآية ٥٥ من سورة الزمر.

(٣)(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٧٣ و ٣٧٤. وانظر الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٥) الآية ٥٥ من سورة الزمر.

ورُد الاستدلال بهذا الخبر بأنه - إن صحَّ سنده - فهو دالٌّ على حجّية إجماع المسلمين، ولا يدلُّ على أنَّ ما رآه آحاد المسلمين حسناً فهو حسن عند الله، وإلاَّ لكان ما رآه آحاد عوام المسلمين حسناً فهو حسن عند الله. ولا يقول بهذا أحد^(١).

ج- الاستدلال بالإجماع:

احتجَّوا بإجماع الأمة - فيما ذكر - من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من أيدي السقَّاتين من غير تقدير لزمان المكث في الحمام، ومن غير تقدير الماء والأجرة.

ورُدَّ بأنَّ هذه الأحكام لم تستند إلى الإجماع أو الاستحسان، وإنما استندت إلى السيرة المستمرة إلى زمن النبي ﷺ وإقرارهم عليها. ولو صحَّ أن المستند هو الإجماع، فهو إجماع على الحكم، لا على أنَّ المستند هو الاستحسان^(٢).

٥- خلاصة البحث ونتيجته:

إن كان المراد بالاستحسان هو عملية استثناء حكم مسألة من أصل كلي بدليل معتبر شرعاً. أو كان عملية الأخذ بأقوى الدليلين حين تعارضهما وإثبات المرجح لأحدهما شرعاً. إن كان هذا أو ذاك هو المراد بالاستحسان فلا يوجد فيه ما يدعو للنزاع.

نعم قد يقع النزاع في مستنده، مثل النزاع في تخصيص الكتاب بخبر الواحد، أو بالإجماع، والنزاع في حجّية المصالح المرسلة أو العرف حيث

(١)(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٧٤-٣٧٦، والنظر في الأحكام للأمدى، ج ٣، ص ٢٠٢ و ٢٠٣.

يُعتمد للتخصيص ويُسمى استحساناً، وهذا النزاع في مستند الاستحسان ليس نزاعاً في أصل الاستحسان وإنما هو في بعض ما يستند إليه.

ومع هذا القول، فالاستحسان بالمعنى المتقدم ليس دليلاً مستقلاً لإثبات الحكم الشرعي كدليلية الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس - بناء على أن الأخيرين من الأدلة مستقلة -؛ لأن الاستحسان: إن كان تخصيصاً، فدليل التخصيص هو مستند الاستحسان من نص أو إجماع أو غيرهما من أنواع ما يستند إليه. وإن كان ترجيحاً، فدليل الحكم هو الدليل الراجح، من خبر أو قياس أو غيرهما.

وما أجمل قول بعض من كتب عن الموضوع إذ قال: (نحن نؤثر أن نسمي الحكم الثابت استحساناً بالنص، حكماً ثابتاً بالنص، لا بالاستحسان، ولكن الحنفية اصطالحوا على تسميته استحساناً. ولا مشاحة في الاصطلاح) ^(١).

وإن كان المراد بالاستحسان هو القول في أحكام الشريعة دون اعتماد على ضوابط محدّدة يستند إليها الاستحسان، فهو كما يقول عنه الشافعي: (من استحسّن فقد شرّع) ^(٢).

أو كما يقول ابن القفال: (ما يقع في الوهم من استنباح الشيء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محذور، والقول به غير سائغ) ^(٣).

وقال ابن السبكي: (وإن المنكر عندنا هو جعل الاستحسان أصلاً من أصول الشريعة، مغايراً لسائر الأدلة) ^(٤).

(١) الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبد الكريم زيدان، ص ٢٣٥.

(٢) سبق ذكر مصدر هذا القول، ص ١٧٠. وانظر أيضاً المنحول للقرطبي، ص ٣٧٤.

(٣) إرشاد الفحول، ص ٢٤١.

(٤) هامش رقم (١) على كتاب المنحول، ص ٣٧٤، عن رفع الحاجب ٢/ق، ٣٧٤ لابن السبكي.

المبحث السادس

الاستصلاح (المطالع المرسلة)



- ١ - تعريفات.
- ٢ - الاختلاف في حجة الاستصلاح.
- ٣ - أدلة حجة الاستصلاح ومناقشتها.
- ٤ - أدلة النافين لحجة الاستصلاح ومناقشتها.
- ٥ - تعقيب واختيار.
- ٦ - شروط حجة الاستصلاح.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاستصلاح

(المطالـح المرسلـة)

١- تعريفات:

أ. المصالح:

المصالح جمع مصلحة، وهي - كما يقول الغزالي -: (عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولنا نـعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق... لكننا نـعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة)^(١).

ب. الإرسال:

وصفت المصالح بالإرسال للاعتبار الآتي:

قالوا: ترتبط جميع أحكام الشريعة بأوصاف ملائمة ومناسبة لما شرعت من أجله، تدور معها وجوداً وعدماً، يغلب على الظن معها تحقيق المصالح المقصودة من التشريع، وهي ما يسمى بالمعاني المناسبة للحكم.

(١) المستصفى، ج ١، ص ١٤٠. وعليه فالمصلحة تشمل المعنى الإيجابي (جلب المنفعة)، والمعنى السلبي

(دفع المفسدة). ولكن البعض يقصد بالمصلحة جانبها الإيجابي فقط، كما ترى ذلك في تعبير كثير

من الفقهاء: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة.

إلا أن هذه المصالح تتنوع - بالنظر إلى اعتبار الشارع لها وعدم اعتباره لها - إلى ثلاثة أنواع:
الأول:

مصالح معتبرة قام الدليل الشرعي المعين على رعايتها ويسمىها الأصوليون بـ: (المناسب المعتبر)، مثل حفظ العقل الذي شرع لتحقيقه تحريم الخمر وإيجاب الحد على شاربه.

وهذه المصالح هي التي يجوز التعليل بها وبناء الأحكام عليها، باتفاق القائلين بحجية القياس.
الثاني:

مصالح قام الدليل الشرعي على إلغائها، مثل الاستسلام للعدو الذي قد تبدو فيه مصالح من حفظ النفوس وصيانة الأموال وغير ذلك، فألغى الشارع هذه المصالح الموهومة إزاء المصالح الأهم وأوجب الجهاد. (وتسمى هذه المصالح الموهومة بـ: (المناسب الملغى). وهو غير صالح لتعليل الأحكام به، ولا لبنائها عليه بالاتفاق.
الثالث:

مصالح سكت المشرع عنها، فلم يقم دليل معين على اعتبارها أو إلغائها، ولم يرتب حكماً على وفقها أو على خلافها. وتسمى هذه المصالح بـ: (المناسب المرسل) أو (المصلحة المرسل) نظراً لإطلاقها عن دليل يدل على اعتبارها أو إلغائها. مثل المصلحة التي اقتضت جمع القرآن، أو تدوين الدواوين^(١).

(١) انظر الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ٦٨ و ٢٠٣. والمواقف، ج ٢، ص ٦. وأصول الأحكام، ص ١٢٩ و ١٣٠، والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٦ - ٢٣٨.

ومما تقدّم من بيان معنى المصالح ومعنى إرسالها، يتضح لنا ما قيل في تعريف:

ج - المصلحة المرسلة:

(هي الوصف المناسب لتشريع الحكم، الذي يترتب على ربط الحكم به جلب نفع أو دفع ضرر، ولم يدلّ شاهد من الشارع على اعتباره أو إلغائه)^(١). وإذا كان هذا هو المقصود بالمصلحة المرسلة، فإن العملية الاجتهادية التي تُنيط الحكم الشرعي بمصلحة مرسلة تُسمى:

د - الاستصلاح:

وهو - في تعريف الغزالي -: (التعلّق بمجرد المصلحة من غير استشهاد بأصل معين)^(٢).

مركز تحقيقات كليات العلوم الإسلامية

٢ - الاختلاف في حجية الاستصلاح:

المنسوب إلى مالك وأحمد ومن تابعهما: (أن الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع. وأن المصلحة المطلقة التي لا يوجد من الشرع ما يدلّ على اعتبارها ولا على إلغائها، مصلحة صالح لأن يُبنى عليها الاستنباط)^(٣).

وينسب إلى الشافعي ومن تابعه قولهم: (أنه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع كمن استحسن، والاستصلاح متابعة للهوى).

(١) أصول الأحكام، ص ١٣١، عن شفاء الغليل، ص ١٨٩ و ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٣٠ و ١٣١ عن شفاء الغليل، ص ٢٠٧.

(٣) مصادر التشريع، ص ٧٣ و ٧٤. والمتصفى، ج ١، ص ١٤١. والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٠٣.

والغزالي من الشافعية يرى المصلحة المرسلّة كاشفة عن وجود الحكم إذا كانت ضرورية وقطعية وكلية^(١). أما مع كونها دون الضروري، كما لو وقعت في مرتبة الحاجي، فقد رأى في المستصفى ردّها، وفي شفاء الغليل قبولها^(٢). أما الأحناف فالمنسوب إليهم عدم الأخذ بالمصالح المرسلّة، وتنظر بعض الباحثين في هذه النسبة^(٣).

ونُسب إلى الشيعة وأهل الظاهر عدم العمل بالمصالح المرسلّة^(٤). وليس المهم صحة النسبة أو عدم صحتها لتحدث عنها بإسهاب، وإنما المهم بيان أدلة كل من القائلين بالأخذ بالاستصلاح والقائلين برفضه. ويجدر التنبيه - قبل البدء بالاستدلال - إلى أن (لا خلاف بين العلماء في أن العبادات لا يجري فيها العمل بالمصالح المرسلّة؛ لأن أمور العبادة سبيلها التوقيف)^(٥).

٣- أدلة حجية الاستصلاح ومناقشتها:

١- إن الأحكام الشرعية إنما شرّعت لتحقيق مصالح العباد، وإن المصالح يمكن أن يدركها العقل، فإذا بنى المجتهد الحكم - في واقعة لا نص فيها - على

(١) مصادر التشريع، ص ٧٣ و ٧٤. والمستصفى، ج ١، ص ١٤١. والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٠٣.

(٢) محاضرات في أسباب الاختلاف للخصيف، ص ٢٤٤. ويقصد بالحاجي ما كان دون الضرورة من الحاجات كتشريع بعض المعاملات.

(٣) مصادر التشريع، ص ٧٤. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٨.

(٤) محاضرات في أسباب الاختلاف، ص ٢٤٤. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٨.

(٥) الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٨. ومصادر التشريع، ص ٧٥.

ما أدركه عقله من مصلحة، كان حكمه هذا على أساس صحيح معتبر من الشارع باعتبار حجّة العقل^(١).

والجواب: إنّ الأحكام الشرعية مبنية على مصلحة العباد، وقد يدرك العقل - من جانب مصلحة - في فعل، ويقصر عن إدراك مفسد هذا الفعل من جوانب أخرى، ولربما كان هناك - من هذه المفسد أو من غيرها - ما يمنع من تأثير هذه المصلحة في تشريع الحكم.

وبعبارة أخرى: قد يرى المجتهد بعقله مصلحة في فعل وهو يجهل الآثار السلبية المترتبة على هذا الفعل مع ما فيه من مصلحة. ومثل هذه المصلحة لا يلزم منها حكم على مقتضاها.

فالحكم يتني على المصلحة المؤثرة، أي (مجموعة المقتضي مع الشرط مع عدم المانع)، فإذا جزم العقل بها حصل القطع بالعلّة التامة، والقطع بالعلّة التامة قطع بمعلولها وهو الحكم. والقطع بحجته ذاتية لا تحتاج إلى استدلال. ولكن أنى لنا بإدراك العلّة التامة للأحكام الشرعية؟

٢- إنّ الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية كلها، وهي عامّة لكافة الناس، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، ولم نعتبر - من الأحكام - إلا ما جاء الدليل الخاص به، ضاقت الشريعة عن مصالح العباد وحاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال. وهذا باطل قطعاً، فوجب الأخذ بالاستصلاح^(٢).

والجواب: إنّ الشريعة الإسلامية تغطي جميع الوقائع في جميع الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، دون حاجة منها إلى الاستصلاح، ودون

(١) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨٦ و٣٨٧. والوجيز، ص ٢٤٠ و٢٤١. وأصول الأحكام، ص ١٣٦.

(٢) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨٧، عن مصادر التشريع، ص ٧٥. والوجيز، ص ٢٤١.

ضرورة إلى نص خاص في كل واقعة وكل حالة، وذلك بمفاهيمها الكلية وقواعدها العامة وعناوينها الأولية والثانوية.

والتغيير والاختلاف إنما يحصل في المصاديق لا في المفاهيم العامة.

خذ مثلاً على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ فهو مفهوم عام منطبق على مصاديق مختلفة باختلاف الأزمنة والأمكنة، كالسيوف والرماح والخيول وغيرها في زمان مضى، ومنطبق أيضاً على الوسائل العسكرية الحديثة في زمان آخر لاحق، وهكذا يتغير المصداق دون العنوان الكلي.

مضافاً إلى فتح باب الاجتهاد لاستنباط الأحكام التي لا نص فيها كالاستنباط المستند إلى كشف العقل عن الحكم، والإجماع، والقياس منصوص العلة أو معلوم العلة وإن لم يكن العلم بها بالنص، وما إلى ذلك من قواعد لو أحسن تطبيقها والاستفادة منها أغنتنا عن الاستصلاح وأمثاله، مما لم يحقق علماً أو ظناً معتبراً بالحكم الشرعي^(١).

٣- إن الصحابة شرعوا ما رأوا فيه تحقيق المصلحة من غير إنكار على واحد منهم. فيكون إجماعاً على صحة الاستصلاح. ومن أمثلة ذلك - كما قيل -: قيام أبي بكر بجمع القرآن في مجموعة واحدة، وحربه لماني الزكاة، ودرثه القصاص عن خالد بن الوليد. واجتهاد عمر بوقف تنفيذ حد السرقة في عام المجاعة، وإيقاع الطلاق بثلاث بكلمة واحدة. وقول عثمان بالأذان الثاني لصلاة الجمعة، وغير ذلك^(٢).

(١) أنظر الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨٧ و ٣٨٨ و ٣٨٩.

(٢) مصادر التشريع، ص ٧٥. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٤١ و ٢٤٢، عن الطرق الحكيمة،

والجواب: إن اجتهادات الصحابة هذه لم يصروحوا باستنادها إلى الاستصلاح، وغاية ما تدلّ عليه هذه الاجتهادات - إن صحّت - هو ثبوت الحكم فيما قامت عليه، - بناءً على حجّة قول الصحابي - أو حجّة الإجماع السكوتي إن وجد.

على أن السكوت عن الإنكار لا يشكل إجماعاً - كما تقدّم توضيحه في بحث القياس - مضافاً إلى أن بعض هذه الاجتهادات يخالف للنص، مثل درء القصاص ووقف تنفيذ الحد. ومن مقومات الاستصلاح فقدان النص على الواقعة^(١).

٤- أدلة الدافين لمحبة الاستصلاح ومناقشتها:

١- إن القول بالاستصلاح يعني أن الشارع ترك بعض مصالح العباد فلم يشرع لها من الأحكام ما يحققها. وهذا باطل لما قضته لقوله تعالى: ﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾^(٢). فالشارع حكيم لم يغفل عن مصالح عباده ولم يتركها بدون تشريع.

والجواب: إن القول بالاستصلاح عندما يستند إلى العقل في إدراك المصلحة، ومن ثم الحكم بمقتضاها، لا يستند إلى العقل كمشرع، وإنما هو كاشف عن حكم الشارع.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٨٩ و ٣٩٠.

(٢) الآية ٣٦ من سورة القيامة، والنظر الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٩، ومصادر التشريع،

إذن العقول كالتصوص في الكشف عن الحكم الشرعي، فلا ينافي القول بالاستصلاح وفاء الشريعة بجميع حاجات الناس، نعم هو ينافي وفاء النصوص الخاصة بجميع حاجات الناس ولا محذور فيه^(١).

٢- المصالح منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغاؤها، وهذا القسم - أي المصالح المرسله - متردد بين ذينك القسمين، ولا يعرف أنه من قبيل المعتبر دون الملغى، فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار^(٢).

والجواب: إن المفروض في المصلحة المرسله أن النصوص لم تتعرض لاعتبارها أو إلغاؤها، وهذا لا يمنع من القول بأن العقول اكتشفت اعتبارها الشرعي. فإذا كانت الأدلة العقلية حجة كانت المصالح المدركة بالعقول مصالح معتبرة ويجوز بناء الحكم عليها^(٣).

٥- تحقيق واختيار:

بالتأمل فيما تقدم من تعريفات وأدلة ومناقشات، يتضح أن الاستصلاح يتقوم بعدة أمور، ولا يتم القول به إلا بتمامها، والأمور هي:

١- إن أحكام الشريعة الإسلامية تغطي جميع وقائع المكلفين بها في جميع الأزمنة والأمكنة والحالات.

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٠١. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٩.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٠٣.

(٣) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٠٢. وفي الوجيز جواب آخر فانظر منه، ص ٢٤٠، إن شئت.

فمع افتراض قصور الشريعة عن تلبية بعض حاجات المكلفين بالتشريع لهم، لم يبق ملزم للقول بالاستصلاح لإمكان دخول المصلحة المرسلة في إطار ما يفترض عدم التشريع له.

٢- إن جميع الأحكام الشرعية تقتضيها مصالح العباد، بحيث يحكم الشارع وفق مصلحة العباد ويرفع هذا الحكم بانتفاء تلك المصلحة. وبدون إثبات هذا الأمر يمكن القول بوجود المصلحة المرسلة دون ترتب حكم ملائم لها.

٣- إن العقل قادر على إدراك المصلحة، وقادر على إدراك التلازم بينها وبين الحكم الملائم لها. ولولا ثبوت هذا الأمر، لم نستطع إثبات المصلحة المرسلة - لأنها غير منصوبة حسب الفرض -، فإذا كانت غير مدركة بالعقل لم تثبت، وعلى فرض ثبوتها عقلاً وعدم ثبوت الملازمة بينها وبين الحكم الملائم لها بالعقل، فلا من وسيلة لإدراك الحكم غير المنصوص ولا استصلاح حيثل.

٤- إن العقل قد أدرك المصلحة تامة التأثير، بمعنى أنها غير معارضة بما يمنع تأثيرها من فقدان شرط أو وجود مانع. لأن وجود بعض المصالح لا يؤثر لزوم الحكم بمقتضاه حينما يمنع من التأثير مانع، كشرب الخمرة وما فيه من منافع أشار لها القرآن الكريم. إلا أن هذه المصلحة لم تؤثر بإنشاء حكم بموجبها لمعارضتها بما منع من تأثيرها، واستأثر هو بإنشاء الحكم بموجبه، وهو الإسكار.

٥- أن تكون تلكم الإدراكات العقلية (أي إدراكات العقول للمصلحة وتامة اقتضاها للحكم والتلازم بينها وبين الحكم الملائم لها) إدراكات جازمة تفيد العلم واليقين، أو أنها دون ذلك ولكنها معتبرة شرعاً بدليل قطعي. فلو لم

يكن كذلك كان كشفها عن الحكم كشفاً ناقصاً دون أن يدل على اعتباره دليل شرعي، ومثله لا يكون حجة على القول الراجح.

وبناء على ما تقدم فإن القول بجميع هذه الأمور ينتج لمدرِك المصلحة المرسلة حجة الاستصلاح، والقول بها جميعاً دون الأخذ بنتيجتها مفارقة واضحة.

فالمختار:

أن المصلحة التي لم يرد نص في اعتبارها أو إلغائها، إن أدركها العقل إدراكاً جازماً فهي من المصالح المعتبرة؛ لأن حجة القطع ذاتية، وطريق ثبوت المصالح والأحكام المترتبة عليها لا ينحصر بالنصوص، كما مر في بيان حجة العقل^(١).

فتكون تسميتها بالمصلحة المرسلة مجرد اصطلاح، وإلا فهي معتبرة بدليل العقل الكاشف عن اعتبار الشارع لها. ولا مشاحة في الاصطلاح.

وإذا كانت معتبرة بالعقل فهي حجة. ولكنها مصداق لحجة دليل العقل، لا أنها من أدلة الأحكام المستقلة، مثل الكتاب أو السنة أو غيرها - كما شاء البعض أن يجعلها كذلك^(٢).

وأما إذا كانت المصلحة المرسلة لم تُدرك - عقلاً - إدراكاً قطعياً، كما أنها - حسب الفرض - لم يثبتها نص شرعي، فهي إذن مصلحة مظنونة، وحينئذ: فإن دل دليل خاص على حجيتها فذاك، وإلا فلا تقول بحجيتها.

ومن استعراض أدلة المثبتين ومناقشتها، تبين لنا عدم الدليل على حجة الاستصلاح دون أن يكون معتمداً على القطع بالمصلحة، وعدم الدليل

(١) وإن كان مصطلح (المصلحة المرسلة) لا يطلق على هذا النوع من المصلحة لعدم النص.

(٢) انظر أصول الأحكام، ص ١٢٩. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٣٨ وغيرهما من أمثالهما.

في الأحكام الشرعية دليل على العدم؛ لأن مثبت حجية الظنون يحتاج إلى جعل شرعي لحجيتها. فحيث لم يوجد الجعل تبقى الظنون لا تغني من الحق شيئاً^(١).

ولعل هذا هو الذي دعا المالكية - وهم أكثر الفقهاء أخذاً بالمصالح المرسلة - وغيرهم يذكرون للعمل بالاستصلاح شروطاً لا يجوز العمل به بدونها.

واليك هذه الشروط:

٦- شروط حجية الاستصلاح:

- ١- أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع، فلا تخالف أصلاً من أصوله، ولا تنافي دليلاً من أدلة أحكامه^(٢).
- ٢- أن تكون معقولة بذاتها، بحيث لو عرضت على العقول السليمة لتلقتها بالقبول.

٣- أن تكون محققة، فلا يجوز العمل بالمصلحة المتوهمة.

(١) لأن حجية الظن ليست ذاتية، فلا بد لها من دليل قطعي يثبت حجيتها.

(٢) وهذا الشرط لا يقتضي وغلو نجم الدين الطوفي في شأن الاستصلاح، حيث ذهب إلى تقديم الاستصلاح على النصوص وعلى الإجماع عند تعارضه معها، بتقريب:

أ - أن منكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهو إذن محل وفاق والإجماع محل خلاف والتمسك بما اتفق عليه أولى من التمسك بما اختلف فيه.

ب - النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف - في الأحكام - المذموم شرعاً. ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان إثباته أولى.

انظر رأي الطوفي والتعليق عليه وأدلتها ومناقشتها في المصادر التالية: المصلحة في التشريع الإسلامي. ونجم الدين الطوفي، ص ١٢٧ و ٢٧٧، ورسالة الطوفي، ص ١٠٩ - ١١٦، وضوابط المصلحة، ص ٢٠٢ - ٢٠٧. والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٣٩٢ - ٤٠٢.

- ٤- أن لا يفوت اعتبار المصلحة مصلحة أخرى أكد وأهم.
 ٥- أن يكون الأخذ بها لحفظ ضروري أو لرفع حرج.
 ٦- أن تكون المصلحة من المصالح العامة بأن تحقق منفعة لأكثر عدد من الناس^(١).

هذه شروط العمل بالاستصلاح في الجملة. وهي شروط يحاول بها أصحابها الخيطة من استخدام هذا النمط من الاستدلال بما يتفق والهوى، مضافاً إلى أن بعضها يقرب إدراك المصلحة إلى درجة اليقين إن لم يبلغها. وإلا فلا يوجد دليل خاص على اعتبار هذه الشروط أو بعضها، كما لا يوجد دليل على المشروط نفسه سوى حجية دليل العقل بعمومه الشامل لإدراك العقل لمصلحة في فعل ما. ومصاديق هذا الدليل أقل بكثير مما نجده من استعمالات واجتهادات مبتنية على دليل الاستصلاح.

بعض الاجتهادات وفق الاستصلاح:

- ١- فتوى المالكية بقبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراحات للمصلحة، مع عدم توفر البلوغ والعدالة، وهما من شروط قبول الشهادة؛ لأنه لم يشهد لعبهم - عادة - غيرهم^(٢).
 ٢- فتوى الشافعية بجواز إتلاف الحيوانات والشجر إذا كانت حاجة القتال والظفر بالأعداء تستدعي ذلك^(٣).

(١) ليست هذه الشروط بأجمعها متفق على اشتراطها، فرب شرط عند بعضهم ليس شرطاً عند آخر.

انظر ضوابط المصلحة، ص ١١٥ - ٢٧٢.

(٢) بداية المجتهد، ج ٢، ص ٣٨٤.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٦٠ و ٦١.

- ٣- فتوى الأحناف بجواز حرق ما يغنمه المسلمون من متاع وحيوان إذا عجزوا عن حمله، لئلا ينتفع به الأعداء^(١).
- ٤- فتوى الحنابلة بأن من اضطر إلى السكن في بيت إنسان لا يجد سواه وفيه متسع له ولصاحب البيت، وجب عليه بذله للمحتاج بأجر المثل - على رأي بعضهم - وبدون أجر - على رأي بعض آخر^(٢).
- وواضح أن بعض هذه التطبيقات وغيرها ليست مصداقاً مباشراً للدليل العقل بمفاده الذي درسناه سابقاً في مبحث (الحاكم) من الباب الأول. ومهما يكن الأمر، فالاستصلاح إن كان مصداقاً للدليل العقلي المفيد للقطع، فهو حجة بهذا المقدار. أما الظني منه فلا دليل على حجته.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

(١) الرد على سير الأوزاعي لأبي يوسف، ص ٣.

(٢) الطرق الحكيمة لابن القيم، ص ٢٤٠.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث السابع

سدّ الذرائع

- 
- ١ - التعريف بسدّ الذرائع.
- ٢ - أقسام الذرائع.
- ٣ - محلّ الخلاف في سدّ الذرائع.
- ٤ - أدلة سدّ الذرائع ومناقشتها.
- ٥ - فتح الذرائع.
- ٦ - تعقيب واختيار.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

سدّ الذرائع

١- التعريف بسدّ الذرائع:

الذرائع جمع ذريعة. والذريعة - لغة - هي: الوسيلة التي يتوصل بها إلى الشيء، سواء أكان خيراً أم شراً، يقال تدرّع بذريعة أي توصل بوسيلة^(١). والذريعة عند الأصوليين قد تستعمل في مفهومها اللغوي الشامل لوسيتلي الخير أو الشر. يقول ابن القيم في تعريفها: (ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء)^(٢).

ويقول سلام: (الذرائع إذا كانت تفضي إلى مقصد هو قرينة وخير، أخذت الوسيلة حكم المقصد، وإذا كانت تفضي إلى مقصد ممنوع هو مفسدة، أخذت حكمه. ولذا فإن الإمام مالكا يرى أنه يجب فتح الذرائع في الحالة الأولى... وسدّها في الحالة الثانية...)^(٣).

ويقول القرافي: (الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، وتكره وتندب وتباح)^(٤).

كلّ هذه الأقوال تفيد أنهم لم يصطلحوا بكلمة (ذريعة) على غير معناها اللغوي.

(١) انظر القاموس المحيط، باب العين، فصل الدال، ج ٣، ص ٢٤. ولسان العرب، ج ١، ص ٤٥١.

(٢) أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٧.

(٣) المدخل للفقهاء الإسلاميين، ص ٢٦٦.

(٤) تنقيح القصول، ص ١٤٥.

ولا يبعد القول بغلبة إطلاق كلمة (الذرائع) - عند الأصوليين - على الوسائل المقضية إلى المفسد. فتسببت هذه الغلبة، باختصاص كلمة الذرائع - في مصطلح الأصوليين - بالوسائل المقضية إلى المحرمات. وما يؤيد هذا، تعريف الشاطبي للذريعة بـ: (التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة^(١)).

وتعريف آخرين بـ: (التوسل بما هو مباح إلى ما هو مفسدة^(٢)). وتعريف فريق آخر لها بـ: (ما يتوصل به إلى شيء ممنوع مشتمل على مفسدة^(٣)).

وبعد كل هذا العرض أصبح المقصود بسد الذرائع - عندما يطلق عند الأصوليين - واضحاً، فهو: (المنع مما يتوصل به إلى مفسدة). ومع أن بحث الموضوع يتطلب بيان كل ما يتصل بالذريعة من أحكام، سواء أفضت الذريعة إلى مصالح أم مفسد أم غيرها، غير أن الباحثين ركزوا على بحث ما أفضى منها إلى مفسدة. مع أنهم عنوانوا البحث بـ(سد الذرائع)^(٤). وتبعاً لهذا المنهج سنركز على مسألة (سد الذرائع المقضية إلى المفسد)، مشيرين في نهاية البحث إلى عموم حكم الذريعة - إن شاء الله تعالى -.

(١) الموافقات، ج ٤، ص ١٩٩.

(٢) تنقيح الفصول، ص ١٤٤.

(٣) المدخل للفقه الإسلامي، ص ٢٦٦.

(٤) انظر أصول الأحكام، ص ١٤٤. والوجيز، ص ٢٤٦، وأمثالهما.

٢- أقسام الذرائع^(١):

الوسائل المؤدية إلى المفسد تنقسم إلى قسمين:
أحدهما: وسائل تكون بنفسها فاسدة ومحرمّة وتؤدي إلى مفسدة محرّمة.
كشرب الخمر المؤدي إلى السكر. ولا يدخل هذا القسم في دائرة سدّ
الذرائع، لأنّ مصاديقه محرّمة لذاتها.

الثاني: وسائل غير محرّمة بذاتها، ولكنها تفضي إلى مفسدة محرّمة. وهي
على أنواع:

النوع الأول:

ما كان إفضاؤه إلى المفسدة نادراً، مثل زراعة العنب، والنظر إلى
المخطوبة والمشهود عليها، وكلمة الحق عند سلطان جائر.
وهذا النوع لم يمنع منه حتى من يقول بسدّ الذرائع ومنعها.

النوع الثاني:

ما كان إفضاؤه إلى المفسدة هو الغالب، مثل إجارة العقار لمن يستعمله
للعب القمار، وبيع العنب لمن يصنعه خمرأ.

النوع الثالث:

ما يؤدي إلى المفسدة لاستعمال المكلف المباح في غير ما جاء لأجله،
كمن يتوسّل إلى الخلاص من الزكاة بهبة ماله قبل حلول الحول، وكمن
يتوسّل بالبيع للوصول إلى الربا في القرض.

(١) انظر تقسيمات الذرائع في: أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٨، والمواقف، ج ٢، ص ٣٤٨.

٣- محل الخلاف من هذه الأنواع^(١):

المنسوب إلى الحنابلة والمالكية هو القول بسد الذرائع في النوعين الثاني والثالث دون الأول. وعليه فهم يحرّمون كل ما يؤدي إلى مفسدة في الغالب وتكون مفسدته أرجح من مصلحته، وكذلك يحرّمون استعمال أمر جائز في غير ما جاء لأجله.

أما غير الحنابلة والمالكية، فمن قال منهم بتحريم النوع الثاني قد استند إلى غير سد الذرائع من الأدلة، كالقياس أو الاستحسان أو الأدلة اللفظية، مثل قوله تعالى: ﴿ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾^(٢). ومنهم من فصل في النوع الثالث: بين ما إذا ظهر قصد الفاعل أنه الوصول إلى المفسدة فيمنع، لسد الذرائع، وبين ما إذا لم يظهر قصده، فلا تسد الذرائع^(٣). وبهذا الصدد يقول القرافي: ليس سد الذرائع من خواص مذهب مالك... بل الذرائع ثلاثة أقسام:

قسم أجمعت الأمة على سده ومنعه وحسمه، كحظر الآبار في طرق الناس، فإنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها.

وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه وأنه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم، كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد...

وقسم اختلف فيه العلماء، هل يسد أم لا، كبيع الآجال عندنا، كمن باع سلعة بعشرة دراهم إلى شهر ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر^(٤).

(١) انظر أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٧ و ١٤٨، وتنقيح الفصول، ص ١٤٤ و ١٤٥. والام للشافعي،

ج ٤، ص ١٧٤. وبداية المجتهد، ج ٢، ص ١١٧ و ١١٨. والمواقف، ج ٤، ص ١٩٨ - ٢٠٠.

(٢) الآية ٢ من سورة المائدة.

(٣) الام للشافعي، ج ٣، ص ٣٣.

(٤) تنقيح الفصول للقرافي، ص ١٤٤ و ١٤٥، ومثله في ص ٢٠٠ منه.

٤- أدلة سد الذرائع ومناقشتها:

استدل القائلون بسد الذرائع بالدليل العقلي وبأدلة من الكتاب والسنة:

١ - دليل العقل ومناقشته:

وهو كما يصوره ابن القيم: ((إذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً له ومنعاً من أن يقرب حماه. ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان نقضاً للتحريم وإغراءً للنفس. وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء^(١))).

والجواب:

يستفاد من هذا الاستدلال أمران: أحدهما: أن تحريم الذرائع يؤكد تحريم ما تؤدي إليه ويبعد المكلف عن الوقوع في الحرام.

الثاني: أن إباحة الذرائع يلزم منها نقض غرض المولى من تحريم ذي الذريعة، كما يلزم منها إغراء النفس بارتكاب المحرم.

أما الأمر الأول:

فهو وإن كان صحيحاً بنفسه باعتبار أن الفعل المحرم إذا حُرمت جميع الطرق المؤدية إليه، كان تحريمه أشدّ ثبوتاً مما لو أبيضت وسائله والطرق المؤدية إليه، ولكن لا دليل على لزوم التأكيد في جميع التكاليف. إذ يكفي المشرع أن ينهى عن الفعل ذي المفسدة ليخلق بهذا النهي داعياً في نفس المكلف لتركه والانزجار عنه، فإن كان مطيعاً كفاه هذا النهي - عن ذات الفعل - للانزجار والترك وإن كان من العصاة فلا تفيده كثرة الدواعي والتأكيدات.

(١) أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٨.

وعلى فرض لزوم التأكيد في بعض المحرمات المبغوضة بغضاً شديداً - لكثرة مفسادها - كقتل النفس والزنا، مما ثبت نهي الشارع عن اقتحام شبهاتها حذراً من الوقوع في مفسادها، على فرض ذلك يقتصر على تحريم هذا النوع من الذرائع، لا سد الذرائع بقول مطلق - كما يروم المستدل - .
وأما الأمر الآخو:

وهو دعوى لزوم نقض غرض الشارع، ففيه عدم لزوم نقض غرض المولى وعدم لزوم إغراء النفوس، من مجرد إباحة الذرائع، لأن إباحة الذريعة لا تعني فعلها، كي ينتقض غرض المولى، ولا تعني طلب المولى لها أو محبوبيتها لديه، كي يلزم منه إغراء النفوس بفعلها. فيمكن للمكلف أن يتركها - لأنها مباحة - فلا ينتقض غرض الشارع.

نعم لو قلنا إن الذريعة واجبة، يلزم ما ذكره المستدل، لما في الوجوب من دلالة على محبوبة الفعل، ويلزم من فعل الذرائع نقض غرض المولى. ولكن الإباحة لا يلزم منها كل ما ذكره، كما بينا ذلك^(١).

٢ - الدليل من الكتاب والسنة ومناقشته:

وهو الدليل اللفظي المتمثل بمجموعة من الآيات والأحاديث الدالة على أن الشارع يعطي الوسائل حكم ما تنتهي إليه. وهي بهذا تسمى إلى أن سد الذرائع أصل من أصول الاستنباط. ومن هذه النصوص.

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾^(٢).

٢- وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾^(٣).

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤١١ - ٤١٤. وانظر مصادره أيضاً.

(٢) الآية ١٠٨ من سورة الأنعام.

(٣) الآية ٣١ من سورة النور.

٣- نهى النبي ﷺ عن أن يأخذ الدائن هدية من المدين، لئلا تتخذ الهدايا بدل الفوائد^(١).

٤- نهى النبي ﷺ عن الخلوة بالأجنبية لئلا تفضي إلى المحذور^(٢).
هذا وقد جمع ابن القيم تسعة وتسعين مثلاً من أمثلة سد الذرائع، وقال: (وباب سد الذرائع ربع التكليف)^(٣).
والجواب:

لا ننكر تحريم بعض ما أورده المستدل من أمثلة وأن المحرمات المذكورة تصلح لأن تكون ذريعة لمحرّم. ولكن لا يعلم أن منشأ التحريم فيها هو كونها ذريعة؛ إذ من الممكن أن يكون تحريمها لمفسدة ذاتية فيها. وإذا دار الأمر بين كون المحرم محرماً ذاتياً ونفسياً، وبين كونه محرماً لأنه ذريعة لغيره، فالأصل هو التحريم النفسي، كما هو مبين في مباحث تقسيمات الواجب من مباحث الألفاظ (الوجوب النفسي والوجوب الغيري)^(٤).

وعلى فرض أن تكون الحرمة غيرية فيما ذكر من الأمثلة، فإنما يدل التحريم على أن هذه الذرائع المنصوصة قد حرّمها الشارع لأهمية المفسد المترتبة عليها. ولا يلزم من تحريمها تحريم كل ذريعة، لا سيما إذا لاحظنا أن التعليل في تلك النصوص ليس فيه صفة العموم أو الإطلاق ليسري إلى غير ما ورد النص به، فتعليل النهي عن سب الآلهة لئلا يكون ذريعة لسب الله، وتعليل النهي عن ضرب النساء بأرجلهن لئلا يبدن زينتهن الحفّة، هذان

(١)(٢) انظر أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٩ - ١٧١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) وخلاصته: إذا شككنا في أن الوجوب أو التحريم هل هو نفسي أو غيري؟ فبمقتضى الإطلاق هو تكليف نفسي، لأن صفة الغيرية تحتاج إلى بيان زائد، وهو غير موجود حسب الفرض. فراجع.

التعليان وأمثالهما ليس فيهما دلالة عامة أو مطلقة على تحريم كل وسيلة أدت إلى محرم مهما كان نوعه من حيث الأهمية. وتجاوز مورد النص إلى ما عداه يحتاج إلى دليل.

٥- فتم الذرائع:

علمنا مما تقدم أن بعض الفقهاء وبالأخص فقهاء المالكية والحنابلة، منعوا من فعل وسائل المحرم، وسموا هذا المنع (سد الذرائع).
وليُعلم أن بعض الفقهاء وبالأخص المالكية لا يقصرون الحكم بالملازمة بين الغاية ووسائلها على المحرمات وذرائعها، بل ذهبوا إلى أن الوسيلة تأخذ حكمها مما تنتهي إليه مطلقاً، وبهذا الصدد يقول القرافي: (اعلم أن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح)^(١).
ويقول ابن القيم: (لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بطرق وأسباب تفضي إليها، كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها. فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع عنها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطاتها بها. ووسائل الطاعات والقربات في محبتها والإذن فيها بحسب إفضائها إلى غاياتها، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، ولكنه مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل)^(٢).

ولقد حررت هذه المسألة في معظم كتب الأصول في مبحث (مقدمة الواجب)^(٣). وأقوالهم مختلفة فيها جداً، وقد بلغت آراؤهم فيها أكثر من

(١) تنقيح الفصول، ص ١٤٥.

(٢) أعلام الموقعين، ص ١٤٧.

(٣) انظر الإحكام للأسيدي، ج ١، ص ٨٣-٨٥. والمعتمد، ج ١، ص ١٠٢-١٠٦. وأصول الفقه للمظفر، ج ٢، ص ٢٥٩-٢٩٤. وغيرها من معظم كتب علم الأصول.

عشرة، ولكل قول أدلته، وكل دليل ترد عليه مناقشات، وفي هذه المسألة يقول الآمدي: (وبالجملة فالمسألة وعرة، والطرق ضيقة، فليقتنع بمثل هذا في هذا المضيق).

ويقصد بما أشار إليه به (هذا): ما ذكره من رأي مجمل له في كتابه^(١). والذي عليه جماعة من المتأخرين من محققي الإمامية عدم الملازمة في الحكم الشرعي بين حكم الوسائل وحكم مقاصدها مطلقاً. لأن إثبات الحكم الشرعي للوسائل يحتاج إلى دليل، فإن لم يوجد دليل خاص ولا دليل على الملازمة، تبقى الوسائل على حكمها - كما لو كانت غير متصفة بالطريقة - من إباحة أو غيرها من الأحكام التكليفية الأخرى.

نعم لا يمكن الحكم بالتحريم على مقصد مع وجوب وسائله، وبالعكس؛ لأداء هذا إلى التزاحم. وحيث ينظر في أهم المتزاحمين فيبقى حكمه ويرفع حكم المهم، وتشخيص الأهم والمهم طرق مفصلة في كتب الأصول^(٢).

٦- تحقيق واختيار:

قلنا في محل الخلاف من أنواع الذرائع: إن الخلاف في النوع الثاني - وهو ما كان إفضاؤه إلى المفسدة هو الغالب - هو خلاف في مبنى المنع عن الذريعة وتحريمها، وإلا فإن الفقهاء - كما قيل - متفقون على تحريمها.

أما النوع الثالث وهو ما يؤدي إلى مفسدة، لاستعمال المكلف المباح في غير ما جاء لأجله، مثل التوسل إلى التخلص من الربا ببعض طرق البيع، فهو

(١) الإحكام للآمدي، ج ١، ص ٨٤.

(٢) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٢، ص ٢٩٢. والأصول العامة للفقه المقارن، ص ٣٦٤-٣٦٧،

المختلف فيه، فمنهم من منع منه. مستدلاً بأصل سد الذرائع، ومنهم من أجازها. لعدم ثبوت قاعدة سد الذرائع. ومنهم من فصل في هذه الذرائع بين ما إذا ظهر قصد فاعل الذريعة في الوصول إلى الممنوع فتسد، وإلا فلا تسد. ^(١)

ونعقب على القول باتفاق الفقهاء على تحريم الذريعة من النوع الثاني: بأن مقصود مدعي الاتفاق: هو اتفاق المذاهب الأربعة، وإلا فهذا النوع من الوسائل ذو صور متعددة ولكل صورة حكمها. ومن صور هذا النوع عند فقهاء الإمامية:

١- وسائل تؤدي إلى المفسدة ولم يقصد فاعلها التوصل إلى المفسدة:

وقد اختلف فقهاء الإمامية في هذه الصورة، فمنهم من حرم هذه الوسائل مع علم فاعلها بأدائها إلى محرم مطلقاً، ومنهم من فصل بين الوسيلة التي تنحصر فائدتها بالمحرم، كبيع العصير المتنجس على مستحله فتحرم، وبين ما لا تنحصر فائدتها بالمحرم كبيع العنب على من يصنع الخمر.

٢- وسائل تؤدي إلى المفسدة مع قصد فاعلها التوصل إلى المفسدة:

وهذه الصورة لها فروع:

أ - أن يكون قصد الوصول إلى الحرام هو الداعي إلى فعل الوسيلة، كبيع العنب على أن يعمل خمرأ.

(١) راجع - إن شئت - أصول الأحكام، ص ١٤٤-١٤٦، وأعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٤٧ و١٤٨. وتنقيح الفصول، ص ١٤٤ و١٤٥.

ب - أن يكون الحرام مقصوداً بالوسيلة مع الحلال، بحيث قصد بالوسيلة الحرام والحلال معاً. ومثلوا له ببيع الجارية المغنية بضمن لوحظ فيه وقوع بعضه بإزاء صفة التغني.

ولا خلاف بينهم في تحريم الوسيلة المندرجة تحت الفرع (أ)، معللين ذلك بالآية الناهية عن التعاون على الإثم، مضافاً إلى ما روي في خبر جابر رضي الله عنه قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يوجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: حرام أجرته^(١)).

أما وسائل فرع (ب)، فهي محرمة أيضاً، مستدلّين على تحريمها بأنها - إن كانت معاملة - أكل للمال بالباطل، مضافاً إلى ورود النص ببعض المصاديق مثل ما روي: (ثم الجارية المغنية سحت)^(٢). أو: (وما فمنها إلا كضمن الكلب)^(٣).

ولهذا النوع صور أخرى ولبعضها فروع لا يتسع المجال لذكرها وذكر الأقوال فيها^(٤).

وما يهمننا التنبيه إليه بهذا الصدد هو أن الرأي في كل فرع من هذه الفروع يستند إلى دليل لفظي عام، مثل ولا تعاونوا على الإثم، أو خاص، مثل خبر جابر المتقدم، أو قاعدة مستفادة من دليل قطعي، مثل دليل العقل.

(١)(٢) وسائل الشريعة، ج ١٢، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٢٥، رقم ١، والباب ١٦، من أبواب ما يكتسب به ص ٨٧، ح رقم ٥٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) راجع - إن شئت - هذه الصور وفروعها في مباحث (ما يحرم التكسب به لقصد المتعاملين المضمة المحرمة). ومن مصادر هذه المباحث: المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري، ج ٢، ص ٤٣-١٣٠، طبع النجف، سنة ١٢٩٣هـ، بتحقيق السيد محمد كلانتر.

ولم نجد في أبحاثهم هذه من يستدل بقاعدة (سد الذرائع)، مما يكشف عن أن سد الذرائع ليس أصلاً من أصول الأحكام وأدلتها، لعدم الدليل على إثباته، وقد تقدم إبطال أدلة مثبتيه عند مناقشتها.

وتعقيباً على النوع الثالث نقول:

إن إدخالهم لهذا النوع من الوسائل في دائرة النزاع في سد الذرائع إلى الفساد المحرم، لا أرى له وجهاً مقبولاً، لأن مفردات هذا النوع ليست وسائل إلى الفساد أساساً كي يتنازع في سدها. وذلك:

إذا تناولنا مما مثلوا به مثال هبة المال أو بيعه لأجل التخلص من الزكاة، وجدناه وسيلة لجعل المكلف غير مخاطب بوجوب الزكاة بسبب فقده للمال، أو نقصان المال عن النصاب بسبب الهبة أو البيع، ولتغير حال الإنسان من موضوع هو به مشرف على أن يكلف بواجب، إلى موضوع آخر وهو كونه غير مكلف بهذا الواجب ولا مشرف على هذا التكليف. فالبيع أو الهبة لم تؤد بهكذا إنسان إلى الوقوع في محرم، وإنما أسقطت عنه التكليف المرتقب.

وما يقال في مثال الهبة للتخلص من الزكاة، يقال فيما بقي من أمثلة هذا النوع، فطريقة البيع أخرجت الإنسان عن أن ينطبق عليه مفهوم المراهبي، والزواج من شخص آخر بالملقة ثلاثاً حَقَّقَ للمطلق ثلاثاً حلية الزواج بها بعد طلاقها. وهكذا نجد هذه الوسائل تسلط على الموضوع فتجعله محكوماً بحكم غير محرم، أو غير واجب، كي لا يقع فاعل الوسيلة بمخالفة شرعية، فأين المفسدة التي أدت إليها الوسيلة، كي نسد الذرائع؟

نعم إن بعض وسائل هذا النوع قد تفوت على فاعلها فضيلة أمثال التكليف بما هو واجب لولا الوسيلة، كمن يهب بعض النصاب فلا تجب عليه الزكاة. فهب أنه تخلص من الزكاة ولم يقع في مفسدة، إلا أنه فوت على نفسه فضل أداء هذا الحق.

ففي رواية: (قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل فرّ بماله من الزكاة فاشترى به أرضاً أو داراً، أعليه شيء؟ فقال: لا... وما منع نفسه من فضله أكثر مما منع من حق الله الذي يكون فيه) ^(١).

كما أن بعض هذه الوسائل تؤدي إلى فقدان بعض الحكم والمصالح من التشريع، مثل التحايل بوسيلة بيع (العينة) إلى تحقيق جوهر الربا دون انطباق مفهومه الشرعي المحرم ^(٢).

ومع هذا وذاك فلا تلازم بين تفويت المصلحة والحكمة والأجر والفضيلة وما إلى ذلك، وبين الوقوع في المفسدة المحرمة. كالتاجر الذي لا يربح ولكنه لم يخسر أيضاً.

وعليه فلا يؤدي هذا النوع من الذرائع إلى مفاصد محرمة كي يدخل في إطار الذرائع المتنازع في سدها. فيبقى لدينا النوع الثاني فقط، وقد عقّبنا عليه بما عرفت.

فالمختار:

أن الذرائع التي يتوسل بها إلى مفسدة محرمة، إن دلّ على تحريمها دليل خاص مثل: ولا يضرّين بأرجلهن ليُعلم ما يخفين من زينتهن، الدالّ على تحريم التوسّل بضرب النساء أرجلهن للإعلام بالزينة الخفية المشيرة، أو دلّ على تحريم الوسيلة دليل عام مثل: ولا تعاونوا على الإثم والعدوان. الدالّ على إعانة الظالم لِيُظلم، أو بيع بعض المواد لتستخدم في المحرمات، أو دلّ على تحريمها إجماع أو قياس معتبران، أو دليل عقلي، وهكذا كلما دلّ دليل

(١) وسائل الشريعة، ج ٦، ص ١٠٨، عن الكافي والتهذيب والاستبصار. وانظر أخباراً أخرى بهذا الصدد في المصدر نفسه، ص ١١١ و ١١٢.

(٢) وفي هذا النمط من التعامل خلاف بين الفقهاء، فهم بين قائل بمجوازه وبين مانع له، وهو يدخل تحت عنوان (الحيل الشرعية) انظر شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٣١-٣٢.

خاص أو عام كانت تلك الذريعة - التي ثبت تحريمها بالدليل الخاص أو العام - محرمة بلا خلاف.

أما الذريعة التي لم يثبت تحريمها بدليل خاص ولم تندرج تحت عنوان عام محرم، فلا تكون محرمة لمجرد كونها ذريعة لمحرّم.

لأن الأحكام الشرعية - كما قلنا ذلك مراراً وبرهناً عليه - وليدة مصالح ومفاسد في متعلقاتها، فما دامت الوسيلة إلى الحرام ليست محتوية على مفسدة - حسب الغرض، فلا معنى لتحريمها، ولا يبرر تحريم شيء لما يترتب عليه من مفسدة، تحريم مقدماته مع خلوها من المفسدة، لعدم الدليل الصحيح على ضرورة التلازم في الحكم الشرعي بين تحريم شيء وتحريم مقدماته. وإلا لكان فاعل المحرم الذي توسل إليه بألف وسيلة قد فعل ألفاً وواحداً من المحرمات، ويعاقب على قدرها. ولا دليل على هذا من الشرع أو من العقل. فالنتيجة: إن سد الذرائع ليس دليلاً مستقلاً أو أصلاً قائماً برأسه في مقابل الكتاب والسنة، - كما قال بذلك المالكية والحنابلة -.

وبهذا يتضح أن قول الدكتور الكبيسي: (وبهذا يتضح أن قول القرافي:

"وأصل سدّ الذرائع مجمع عليه" وجه كبير من الصحة^(١). لا وجه له؛ لأن الفقهاء لم يجمعوا - كما تقدّم - على أن سدّ الذرائع أصل من الأصول ودليل مستقل.

(١) أصول الأحكام للدكتور حمّد عبيد الكبيسي، ص ١٤٧. وهو ينقل النص عن تنقيح الفصول للقرافي، ص ١٤٥.

نعم اتفقوا على أن بعض الذرائع محرّمة، إلّا أنهم اختلفوا في تحريمها، هل هو للدليل خاص، أو هو لأجل سدّ الذرائع؟ وقد نقل هذا عنهم الكييسي نفسه^(١).



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٥، في مقام بيان النوع الثاني فيقول:

وهذا النوع لا خلاف في منعه وسدّه بين الفقهاء إلّا أن منهم من يعتبر المنع مبنياً على أصل سدّ الذرائع كالمالكية والحنابلة، ومنهم من يعتبر ذلك من باب التعاون على الإثم والعدوان.. أو بغيره من الأصول المقررة كالقياس والاستحسان، وهذا ما ذهب إليه أغلب الأصوليين



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثامن

العرف



- ١- تعريفه.
- ٢- تقسيماته.
- ٣- محل الخلاف في العرف.
- ٤- أدلة حجية العرف.
- ٥- القول الراجع.
- ٦- شروط اعتبار العرف.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

العرف

١- تعريفه:

عرفه الجرجاني بـ: (ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول، وتلقته الطبائع بالقبول)^(١).

وهذا التعريف يأبى تقسيم العرف إلى الصحيح والفاسد - كما يأتي في تقسيمات العرف -، لأن ما تشهد به العقول وتتلقاه الطبائع لا يكون فاسداً. مع أن الأعراف تختلف في الزمان الواحد، وأحكام العقول تأبى الاختلاف. لهذا وغيره مما ورد على هذا التعريف والتعريفات المقاربة له^(٢).

فالأرجح هو تعريف العرف بـ: (ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك)^(٣).

ويرى البعض أن العرف والعادة في اصطلاح الفقهاء شيء واحد^(٤).

٢- تقسيماته:

قسّموا العرف بلحاظ حيثيات متعددة إلى ثلاثة تقسيمات:

(١) سلّم الوصول، ص ٣١٧.

(٢) انظرها في المصدر نفسه.

(٣) علم أصول الفقه لخلاف، ص ٩٩.

(٤) المصدران نفسهما.

الأول:

تقسيمه إلى عرف عام وعرف خاص.

ويراد بالعرف العام ما يشترك فيه غالبية الناس، كالظواهر الاجتماعية، مثل رجوع الجاهل إلى العالم، وإطلاق كلمة دابة على ذوات الأربع دون غيرها من مصاديق المدلول اللغوي.

ويراد بالعرف الخاص ما شاع بين فئة من الناس تجمعهم وحدة مكان أو مهنة أو صناعة أو فن، كأداب المرافقة وأصول المعاشرة، والألفاظ التي يصطلح عليها أرباب علم أو صناعة أو حرفة خاصة، كالفقهاء أو الحدادين أو العطارين، عندما يريدون ببعض الكلمات التي اصطَلَحُوا عليها لتدل على غير معانيها اللغوية.

الثاني:

تقسيمه إلى عرف عملي وعرف قولي.

فالعرف - عاماً كان أو خاصاً - هو إما عملي، ويقصد به ما تعارف عليه الناس من تصرفات، مثل رجوع الجاهل إلى العالم في الأعراف العامة، وأصول المعاشرة في الأعراف الخاصة. وإما قولي، ويقصد به ما تعارف عليه الناس من استعمال الألفاظ في غير معانيها اللغوية بحيث صارت حقائق في المعاني المتعارفة، مثل إطلاق كلمة دابة على ذوات الأربع فقط في العرف العام، وإطلاق كلمة حج في عرف المسلمين على الذهاب إلى مكة المكرمة لأداء مناسك معينة.

الثالث:

تقسيمه إلى عرف صحيح وعرف فاسد:

فالعرف الصحيح: هو ما تعارفه الناس دون أن تكون فيه مخالفة شرعية، مثل استعمال اللفظ في غير معناه اللغوي، وتقديم الخاطب هدية إلى خطيبته دون أن يعتبر هذه الهدية أو قيمتها من المهر.

أما العرف الفاسد فهو ما كان مخالفاً للأحكام الشرعية، مثل لعب القمار وشرب المخدرات واستماع الغناء والتبرّد وغيرها، ممّا يتعارف عليه في عرف خاص أو عام وقد دلّ الدليل الشرعي على النهي عنه.

٣- محلّ الخلاف في العرف:

ولا خلاف في أن العرف الفاسد لا يعتدّ به ولا يبنى عليه حكم شرعي. وأما العرف الصحيح فله عدة مجالات يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أصناف، ثم الحديث عن كلّ واحد منها.

مركز تحقيقات كميّة علوم إسلاميّة

الأول:

ما يستكشف منه مراد المتكلم، كاستفادة طهارة الآنية من الحديث الدالّ على طهارة الخمر بعد انقلابه خلاً، فإنّ العرف يرى الملازمة بين الطهارتين، ومثل استفادة المعنى اللغوي من لفظ الصلاة والحجّ والزكاة عندما ورد استعمالها في القرآن في بدء الإسلام، واستفادة المعنى الاصطلاحي منها عندما ورد استعمالها في زمان صيرورتها حقائق شرعية أو متشرعية في المعاني العبادية الخاصة. فالعرف الشرعي الخاص يكون قرينة على بيان مراد المتكلم. وكما يفيد العرف بيان المراد للشارع من كلامه، كذلك يكشف عن مراد غيره من أقواله التي تشخص موضوعات الأحكام الشرعية، مثل حجج الأوقاف والوصايا واليوسوع، ووثائق الزواج والإقرارات وما يرد فيها من شروط واصطلاحات تتفق مع العرف الذي أنشئت في زمانه، فإنّ كلمة "عالم أو طالب علم" عندما ترد في صيغة وقف يصرف عليهم، وهي في وقت لا يفهم

العرف منها إلا "العالم الديني"، أو طالب العلوم الدينية دون غيرهم من العلماء ومن طلاب العلوم الأخرى، فيتعين والحالة هذه فهم مراد المتكلم على أساس العرف الذي أطلق فيه كلامه.

وهذا المجال للعرف لم يكن محلاً للخلاف بينهم في حجية العرف. غير أن مجال العرف هذا ليس مما يجعل العرف أصلاً ودليلاً مستقلاً، وإنما هو مفسر ومبين للدليل اللفظي من كتاب أو سنة عندما يكون كاشفاً عن مراد الشارع. ويكون مشخصاً لموضوع الحكم الشرعي ومتعلقاته، عندما يكون كاشفاً عن مراد غير الشارع من أفراد المتكلمين، ما لم يعلم للشارع مصطلح خاص بهذا اللفظ أو ذلك.



الثاني:

ما يستكشف منه تشخيص مفهوم قد أو كل الشارع أمر تحديده إلى العرف، مثل تشخيص مقدار النفقة، فإنه يرجع فيه إلى العرف، لقوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف﴾^(١). ولا خلاف في أن تحديد بعض المفاهيم يرجع إلى العرف، وتتغير الأحكام بتغير الأعراف. فمستحق النفقة إن كان في عرف يرى أن كفايته لمائة سنة ألف دينار مثلاً، لا يجوز للمنق القادر أن ينقصه عن هذا المقدار. وإن رأى العرف أن الكفاية بألف درهم، لا يجب على المنفق أن يزيد عليها^(٢).

وبما أن العرف يختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فقد يتغير الحكم تبعاً لتغير موضوعه عرفاً، مثل بعض الأفعال المنافية للعدالة في زمان دون زمان، أو في مكان دون مكان، أو بالنسبة إلى صنف من الناس دون صنف آخر،

(١) الآية ٢٣٣ من سورة البقرة، ومثلها ما في الآية ١٩ و ٢٤ من سورة النساء.

(٢) انظر شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٣٤٧-٣٥٤.

وتبعاً لهذا الاختلاف في العرف يتغير الموضوع فتتغير الأحكام المتعلقة به^(١).

الثالث:

ما يستكشف منه تشخيص مفهوم لم يدل دليل على أن الشارع أوكل تشخيصه إلى العرف، مثل تشخيص مفهوم الطهارة من الأبحاث من حيث هي شرط في الصلاة وفي الطواف، هل أن المقصود بها الطهارة الواقعية أو الطهارة العلمية أو الطهارة الظنية؟ وكذا تشخيص مفهوم العدالة عندما اعتبرها الشارع شرطاً في الشاهد، هل هي العدالة الظاهرية أم هي الثابتة بإمارة معتبرة؟

وحيث لم يدل دليل على أن الشارع قد أوكل تشخيص مفهوم ما بالخصوص إلى العرف، فقد وقع الخلاف في حجّة العرف في هذا التشخيص.

الرابع:

ما يستكشف منه الحكم فيما لا نص فيه، مثل العرف القائم على التعامل ببيع المعاطاة أو بيع الفضولي أو عقد الاستصناع. وهذا المجال للعرف قد وقع الخلاف فيه أيضاً، بين قائل بحجّة العرف فيه وقائل بعدم حجّيته. وإذا المحصر خلافهم في حجّة العرف في المجالين الثالث والرابع، فلنتحدث عن حجج المثبتين وتقويمها.

٤- أدلة حجّة العرف:

أ- من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين﴾^(٢).

(١) وهذا المقدار في تغير الأحكام هو المقصود بقول الفقهاء تختلف الأحكام باختلاف الزمان.

(٢) الآية ٩٩ من سورة الأعراف.

بقتريب أن الأمر بالعرف أمر بالعمل بمقتضاه^(١).

والجواب عن هذا الاستدلال: إن العرف في هذه الآية هو المعروف بين عقلاء المجتمع من السير والسنن الجميلة الجارية بينهم^(٢). أو قل هو كل ما حسن في العقل أو في الشرع فعله، ولم يكن منكراً ولا قبيحاً عند العقلاء^(٣). وهذا المعنى للعرف يختلف عن ما يراد بالاستدلال له.

ب- من السنة:

رواية عبد الله بن مسعود: (ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن)^(٤).

ورد الاستدلال بالرواية: بكون الرواية مقطوعة وموقوفة على ابن مسعود، فلعلها من كلام ابن مسعود وليست رواية نبوية. وعلى فرض كونها نبوية أو فرض حجية كلام ابن مسعود، فأقصى ما تدل عليه الرواية هو اعتبار ما رآه المسلمون حسناً، لا اعتبار ما هو أعم من عرف المسلمين وأعم من العرف الحسن. مع أن القائل بحجية العرف لا يخصصه بعرف المسلمين ولا يخصصه بالحسن من أنواع العرف.

فالذي ينسجم ودلالة الرواية - بناء على صحتها - هو القول بحجية الإجماع، أو القول بحجية العقل، لأنه الوسيلة لإدراك حسن الأشياء^(٥).

(١) استدلال بها القرآني في الفروق، ج ٣، ص ١٤٥.

(٢)(٣) راجع تفسير الميزان، ج ٨، ص ٣٨٠. وتفسير الثبيان، ج ٥، ص ٦٢.

(٤) استدلال بها السرخسي في المبسوط، ج ١٢، ص ١٣٨. كما استدلال بها غيره أيضاً. انظر بدائع الصنائع، ج ٥، ص ٢٢٣. وسلم الوصول، ص ٣٢٢.

(٥) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٢٤ و ٤٢٥. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٥٥. والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢٠٠ و ٢٠٢-٢٠٣.

ج- التشريع وفق العرف:

بدعوى أن الشارع الحكيم راعى عرف العرب في بعض أحكامه، فأقر بعض أنواع المعاملات عندهم، وجعل الدية على العاقلة، واشترط الكفاءة في الزواج، فدل كل هذا على اعتبار العرف^(١).

والجواب: إن الشارع كما أقر بعض ما تعارف عليه الناس، فقد نهى عن بعض آخر، مثل عدم توريث النساء، والتبني، والمعاملات الربوية، وغير ذلك. مما يدل على أن الشارع لم يقر ما أقره لأنه عرف، بل لأنه مطابق للأحكام الشرعية. ولذا نهى عن الأعراف المخالفة لها. فيكون أخذنا بالعرف المقر شرعاً من باب الأخذ بالسنة التقريرية، لا من باب الأخذ بالعرف كأصل قائم برأسه - كما يروم المستدل إثباته -.

وإذا كان الشارع أقر عرفاً ونهى عن آخر فما يدرينا برأي الشارع وحكمه في العرف المسكوت عنه دون إقرار أو نهى؟

إن إلحاقه بالعرف المعتبر أو بالعرف غير المعتبر يحتاج إلى دليل^(٢).

د- احتجاج الفقهاء بالعرف:

احتج كثير من الفقهاء في مختلف العصور بالعرف لإثبات حكم الشرع، وعملهم هذا مع سكوت الآخرين عنه يولد إجماعاً سكوتياً على حجية العرف.

والجواب: إن احتجاج الفقهاء بالعرف في مجاله الأول والثاني مسلم، لعدم الخلاف في العرف في هذين المجالين، أما المجال الثالث والرابع، فلا نسلم للمستدل باحتجاج جميع العلماء بالعرف فيهما، كما لا نسلم سكوت

(١) شرح الكنز للزيلعي، ج ٥، ص ٥٢. ومصادر التشريع الإسلامي، ص ١٢٤، والوجيز، ص ٢٥٥.

(٢) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٢٥. والوجيز، ص ٢٥٥ و٢٥٦.

الآخرين عن من عمل بالعرف فيهما. والخلاف قائم بينهم، كما بينا ذلك تحت عنوان (محل الخلاف في العرف) فراجع.

وعلى فرض تحقق الإجماع السكوتي فإنه ليس حجة؛ لعدم كشف السكوت عن الموافقة، وقد تقدم بيان ذلك في بحث القياس والاستدلال بالإجماع السكوتي عليه^(١).

واستدلوا بأدلة أخرى هي دون هذه الأدلة في الوهن، فليراجعها من يشاء^(٢).

٥- القول الراجح:

نستخلص مما سبق أن العرف ليس أصلاً بذاته في مقابل الأصول الأخرى كالكتاب والسنة والإجماع. لأنه لا يفيد قطعاً بالحكم الشرعي كي تكون حجته ذاتية. فلا بد من رجوعه إلى حجة قطعية، وهي في مقام إثبات جعله دليلاً على الحكم الشرعي لا بد وأن تكون إقراراً من الشارع المقدس وإمضاء له، ولم يثبت هذا الإقرار والإمضاء إلا في بعض مجالات العرف دون المجالات الأخرى.

فالعرف الصحيح في مجال الكشف عن مراد المتكلم وفي مجال الكشف عن تشخيص بعض المفاهيم التي أوكل الشارع أمر تحديدتها إلى العرف، يكون حجة لثبوت إقرار الشارع له.

غير أن حجته هذه لا على نحو أن يكون أصلاً برأسه، وإنما هو مدلول عليه بأصل آخر، من كتاب أو سنة أو إجماع.

(١) انظر المتخول، ص ٣١٨.

(٢) انظرها في سلم الوصول، ص ٣٢٢ وما بعدها. ومصادر التشريع، ص ١٢٤ وما بعدها. والوجيز ص ٢٥٤ وما بعدها. وأصول الأحكام، من ص ١٤٠ إلى ١٤١.

أما العرف الصحيح في المجالين الآخرين من مجالاته الأربعة، ونعني بهما: مجال الكشف عن تشخيص مفهوم لم يدل دليل على أن الشارع أوكل أمر تشخيصه إلى العرف، ومجال الكشف عن الحكم الشرعي، فلم يقد دليل قاطع على أن الشارع قد اعتبر العرف في هذين المجالين دليلاً، مع أنه لا يفيد القطع بنفسه، فلا نقول بحجته، فضلاً عن نفي كونه أصلاً برأسه، وجميع أدلة المشتبهين هي من الضعف بحيث لا تفيد ظناً فضلاً عن القطع بالحجة.

٦- شروط اعتبار العرف:

وحيث يكون العرف حجة في مجالات اعتباره - كما اخترناه -، أو أعم من ذلك - كما ذهب آخرون - فلا بد من توفر عدة شروط من أجل صحة الاستدلال بالعرف. والشروط هي:

١- أن يكون صحيحاً. وقد تقدم بيان معنى الصحيح وأمثله، فالعرف المنهي عنه شرعاً ليس حجة بالاتفاق.

٢- أن يكون غالباً مطرداً. فلو تعارف الناس في بلد على التعامل بنقود مختلفة، كالدينار العراقي والأردني والكويتي والتونسي، وقال البائع بعتك هذه السلعة بدينار، كان الثمن هو الدينار الذي يغلب التعامل فيه ويطرّد، أي إن أكثر التعامل فيه باستمرار، دون الدنانير الأخرى وإن كان التعامل بها متعارفاً.

٣- أن لا يخالف نصاً على نحو يتعذر الجمع بينهما، أما المخالفة التي تكون بين العام والخاص والمطلق والمقيّد فليست مخالفة مانعة عن العمل بالعرف، لإمكان الجمع بين الأدلة بالتخصيص أو التقييد.

٤- أن يكون العرف موجوداً حين صدور النص أو التصرف المراد تفسيره بالعرف، فلو كان التصرف أو النص صادراً في زمان سابق على العرف فلا يفيد الكشف عنه.

٥- أن لا يحصل اتفاق بين المتعاملين على خلاف العرف، كالاتفاق على جعل نقل البضاعة على البائع خلافاً للعرف القاضي بأن أجور النقل على المشتري، ففي مثل هذه الحالة يؤخذ بالاتفاق وي طرح العرف.

٦- أن يكون العرف ملزماً في الأمور التي يثبت بها حقوقاً، مثل إلزامه بالمكافأة بالمثل على حضور مجلس الفاتحة أو تقديم كمية من المال. فلو لم يكن العرف ملزماً لا يثبت هذا الحق شرعاً^(١).



مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

(١) انظر لهذه الشروط وأمثلتها: المبسوط ١٢، ص ١٩٦، وقواعد الأحكام للعز بن عبد السلام، ج ٢، ص ١٧٨ وما بعدها. والأشياء والنظائر، ص ٩٢. وتنقيح الفصول، ص ١٩٤.

المبحث التاسع

شرع من قبلنا



١- المقصود بشرع من قبلنا.

٢- أنواع شرع من قبلنا.

٣- محل الخلاف.

٤- أدلة المثبتين.

٥- أدلة النافين.

٦- تعقيب واختيار.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

شرع من قبلنا

١- المقصود بشرع من قبلنا:

شرع من قبلنا هو الأحكام التي شرعها الله لمن سبق الأمة الإسلامية من الأمم، وكانت شاملة في وقتها لجميع المكلفين من البشر، كأحكام الديانة اليهودية أو المسيحية.



٢- أنواع شرع من قبلنا:

وتنقسم أحكام من شرعهم قبلنا، من حيث قيام دليل من شرعنا عليها وعدم قيامه، إلى ثلاثة أنواع:

الأول:

حكم ثبت نسخه بدليل معتبر في شرعنا، مثل تحريم بعض أنواع اللحوم والشحوم الذي كان في شريعة اليهود كما نص عليه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْخَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِهِمْ﴾^(١).

(١) الآية ١٤٦ من سورة الأنعام. وفي معنى ذِي الظُفْرِ أقوال: منها ما ليس بمفرج الأصابع، ومنها أنه جميع أنواع السباع وسائر ما يصطاد بظفره من الطير، ومنها كل ذِي مخلب من الطير وذِي حافر من الدواب. وفي معنى الخوايا أقوال: هي المباخر. الثاني بنات اللبن. الثالث: الأمعاء التي عليها الشحم من داخلها. انظر التبيان، ج ٤، ص ٣٠٥ و ٣٠٦.

وقد ثبت نسخ هذا الحكم بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ﴾^(١).

الثاني:

حكم ثبت بدليل من شرعنا أنه مفروض علينا مثلما هو مفروض في شرع من قبلنا، كوجوب الصوم، إذ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^(٢). ولا خلاف بين الأصوليين في هذين النوعين؛ لنسخ الحكم بدليل معتبر في النوع الأول، واعتباره بدليل في النوع الثاني.

الثالث:

أحكام لم يرد في شرعنا ما يدل على اعتبارها أو نسخها، وهذه الأحكام من حيث ثبوتها في شرع من قبلنا على قسمين:
أ- أحكام لم يرد في شرعنا ما يدل على ثبوتها في شرع من قبلنا، فضلاً عن عدم ورود ما يدل على اعتبارها في حقنا. مثل بعض أحكام الأحوال الشخصية ومراسيم تغسيل ودفن الموتى وما إلى ذلك. ولا خلاف أيضاً في عدم اعتبار هذا القسم من الأحكام في حقنا^(٣).

(١) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام. وليعلم أن الاستشهاد بالنسخ بهذه الآية مبني على أحد القولين في تفسيرها وهو القول الذي يستفيد منها حلية ما عدا المستثنيات في الآية. أما على القول الأصح وهو أن الله تعالى خص هذه المستثنيات لأهميتها، وقد حرم غيرها بموضع آخر من الكتاب والسنة، فلا تكون هذه الآية ناسخة لتلك. انظر التبيان، ج ٤، ص ٣٠٣.

(٢) الآية ١٨٣ سورة البقرة.

(٣) ومن أدلة عدم اعتبار أحكام هذا القسم: (العلم الإجمالي بتحريف شرائع من قبلنا). انظر تفصيل الاستدلال بالتحريف في الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٢٣٠ و ٢٣١.

ب- أحكام ورد في شرعنا ما يدل على اعتبارها في شرع من قبلنا، ولم يرد في شرعنا ما يدل على اعتبارها في شرعنا أيضاً. ومثلوا النمط من الأحكام التي تضمنها قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص﴾^(١). وقد اختلفوا في حجية هذا النوع بالنسبة إلينا.

٣- محل الخلاف:

ومحل خلافهم في هذا القسم هو: أن هذه الأحكام قد قصها الله ورسوله علينا، ولم يرد في شرعنا ما يدل على نسخها، فهي حجة في حقنا، وقد نسب هذا القول إلى جمهور الحنفية وبعض المالكية والشافعية^(٢). ومن عدا هؤلاء يذهب إلى عدم حجية هذا النوع من الأحكام في حقنا، بل تطرف بعضهم حتى أنكر استمرارية ما دل الدليل على ثبوته في حقنا، - كالنوع الثاني -، وأن الدليل المثبت للحكم في شرعنا يثبت ابتداءً في حقنا، مثل ما أثبت له من قبلنا ابتداءً^(٣).

ولكل من هؤلاء أدلته، وستتاول الآن منها ما يتسع له المجال:

٤- أدلة المثبتين:

أ- من الكتاب المجيد:

مثل قوله تعالى: ﴿أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده﴾^(٤).

(١) الآية ٤٥ من سورة المائدة.

(٢) انظر علم الأصول للفقهاء لخلاف، ص ١٠٥، والإحكام للأمدى، ج ٣، ص ١٩٠.

(٣) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٢٩. وأصول الأحكام، ص ١٦٢.

(٤) الآية ٩٠ من سورة الأنعام.

وقوله تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون﴾^(٣).

ب- من السنة:

مثل ما جاء في الحديث أن النبي ﷺ قال: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها). وقد استشهد ﷺ على قوله هذا بقوله تعالى: ﴿واقم الصلاة لذكري﴾^(٤) مع أن هذا الخطاب القرآني خطاب لموسى ﷺ^(٥).

ج- الاستصحاب:

واستدل بعض المثبتين بالاستصحاب، إذ مع تعذر تحصيل الدليل الكاشف عن الحكم الواقعي قد يحصل الشك، فيكون المرجع أحد الأصول العملية، وهو هنا الاستصحاب، نظراً إلى أن الحكم الشرعي ثابت في الشريعة السابقة - حسب الفرض في محل الخلاف - وإن نسخه وارتفاعه بالنسبة إلينا مشكوك، فنحكم ببقائه لقاعدة: (لا تنقض اليقين بالشك)^(٦).

(١) الآية ١٣ من سورة الشورى.

(٢) الآية ١٢٣ من سورة النحل.

(٣) الآية ٤٤ من سورة المائدة.

(٤) الآية ١٤ من سورة طه.

(٥) وانظر هذا الحديث وغيره في المستصفى، ج ١، ص ١٣٤ وما بعدها، ومشكاة المصابيح، ج ١، ص ١٩١-٢١٦. والأحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٩٢.

(٦) انظر مصباح الأصول، ص ١٤٨.

٥- أدلة الدافين:

أ- من السنة:

إن النبي ﷺ أقر معاذاً عندما بعثه قاضياً أن يعدل إلى اجتهاد الرأي مع عدم وجود حكم الواقعة في الكتاب والسنة. فلو كانت كتب الأنبياء السابقين وسُنَّتُهُمْ حجة لإثبات الأحكام في شرعنا لما أقره على ذلك قبل اليأس من وجود الحكم في شرع من قبلنا^(١).

ب- الاستدلال بالعقل:

لو كان النبي ﷺ وأُمَّتُهُ متعبدين بشرع من قبلنا لكان تعلمه من فروض الكفاية كتعلم القرآن والأخبار، ولوجب على النبي ﷺ أن لا يتوقف على نزول الوحي في الوقائع الموجودة حكمها في الشرائع السابقة، ولوجب على الصحابة سؤال الثقة ممن دخل الإسلام من علماء اليهود والنصارى عن أحكام الوقائع التي اختلفوا فيها، مثل مسألة الجذ والعول وحد الشرب. وحيث لم ينقل شيء من ذلك، علم أن شرع من قبلنا غير متعبد به لهم^(٢).

ج- الاستدلال بالإجماع:

أجمع المسلمون على أن شريعة النبي ﷺ ناسخة لشريعة من تقدم، فلو كان متعبداً بها، لكان مقراً لها ناسخاً لها، ولا مشرعاً شرعة جديدة، وهو خلاف الإجماع^(٣).

(١)(٢)(٣) انظر هذه الأدلة وغيرها في الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٩٠، والإحكام لابن حزم، ج ٥، ص ١٦٠ - ١٨٧، والمستصفي، ج ١، ص ١٣٢ - ١٣٤. وقد مر بك مستند حديث معاذ في بحث الأدلة من السنة على حجية القياس، انظر مصادر الحديث هناك، وبيان سنده في الهامش.

٦- تعلية ونتيجة:

من يتبع كتب الفقه الإسلامي لم يجد أثراً عملياً للخلاف في حجة شرع من قبلنا. إذ أن مجال الاستدلال بالنصوص الحاكية لشرع من قبلنا لا يتعدى مسألتين فقط - على ما قيل -، والمسألتان هما:

١- مسألة القصاص المدلول عليه بالآية ٤٥ من سورة المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...﴾.

٢- ومسألة المهايأة^(١)، المدلول عليها بالآية ٢٧ من سورة القمر وهي قوله تعالى: ﴿ونبئهم أن الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر﴾.

فقد استدل بعض الفقهاء بالآية الأولى على أن المسلم يقتل بالذمي. واستدل بعض بالآية الثانية على جواز قسمة الماء المشترك بطريق المهايأة^(٢).

مركز تحقيق كتب التراث

ومع هذه الندرة فإن في شريعتنا المقدسة من النصوص ما يبين حكم هاتين المسألتين وغيرهما - إن وجد من أمثالهما - ولا سيما في النصوص المروية عن أهل بيت النبوة ﷺ في مصادر من يرى حجة سنتهم^(٣).

وبلحاظ هذه الناحية يخرج محل الخلاف عن أن يكون محلاً للخلاف، لأن خلافهم فيما لا نص عليه، ومع افتراض وجود النصوص فلا خلاف.

(١) المهايأة: قسمة المال بأن يجعل لكل واحد من الشركاء مدة معينة يتنفع فيها وحده بالشيء المشترك.

(٢) انظر الهداية، ج ٤، ص ١١٩. والمهذب، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣) راجع في القصاص مثلاً: كتب وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ١ - ١٤٠. والأمر كذلك في المسائل الأخرى.

وعلى فرض وجود الخلاف، فهو خلاف علمي وفني، لا خلاف عملي، لأن النافين والمثبتين يقولون بوجود القصاص وجواز المهايأة. فعلى م هذا الخلاف^(١).

إذن لا أجد داعياً للإطالة في ذكر جميع أدلة المثبتين والنافين، ومناقشتها وتقييمها، ونكتفي بما ذكرناه من أمور، تحقيقاً لمتطلبات المنهج المقرر، ولتعريف الطالب في هذه المرحلة بمصطلح أصولي، وأنواعه ومواقع الخلاف فيه، وثمرة هذا الخلاف.



مركز تحقيقات كليات علوم إسلامي

(١) انظر للتأكد من صحة هذه الفكرة: المثني، ج٧، ص ٧٠٢ و ٧٠٣. وتفسير ابن كثير، ج٢، ص ٦٢. وأحكام القرآن للشافعي، ج١، ص ٢٨٠ و ٢٨١.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث العاشر

مذهب الصحابي



١- المقصود بالصحابي ومذهبه.

٢- محل النزاع والأقوال فيه.

٣- أدلة القائلين بحجية مذهب الصحابي
ومناقشتها.

٤- أدلة القائلين بنفي الحجية ومناقشتها.

٥- تقويم ونتيجة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مذهب الصحابي

١- المقصود بالصحابي ومذهبه:

يقصد بالصحابي ههنا: من لقي النبي ﷺ وأمن به ولازمه مدة تكفي عرفاً - لإطلاق كلمة (صاحب) عليه. مثل الخلفاء الأربعة والحسن والحسين وعبد الله بن عباس وأمثالهم^(١).

ويقصد بمذهبه ما يصدر عنه من قول أو سلوك في مسائل الاجتهاد في الحكم الشرعي^(٢).

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

٢- محل النزاع والأقوال فيه:

اختلفوا في مذهب الصحابي هل يكون حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، بحيث لو لم يجدوا في الكتاب والسنة والإجماع ما يدل على الحكم الشرعي في واقعة، فهل لهم الإفتاء بالحكم مستدلين عليه بمذهب الصحابي؟

أم ليس لهم ذلك؟ أقوال في المسألة:

منها- ما ذهب إليه الأشعرية والمعتزلة والإمامية والشافعي في أحد قولييه وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والكرخي، إلى أن مذهب الصحابي ليس بحجة.

(١)(٢) انظر الوجيز في أصول الفقه ص ٢٦٢، وأصول الأحكام ص ١٥٥، والأصول العامة للفقه المقارن ص ٤٣٩.

ومنها- أن مذهب الصحابي حجة، وقد ذهب إليه مالك بن أنس والرازي والبرذعي والشافعي - في قول له - وأحمد بن حنبل في رواية عنه^(١).

٣- أدلة القائلين بحجية مذهب الصحابي ومناقشتها:

١- نصوص من الكتاب والسنة وردت بالثناء على الأصحاب وعلى من اتبعوهم. منها قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَدَّمُونَ يُغْفِرُ لَهُمْ ذُنُوبَهُمْ وَيَجْزِي اللَّهُ عَنْهُمْ حَسَنًا وَبِخَيْرٍ مِمَّا كَانُوا﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٣).

٢- وما روي عن النبي ﷺ: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم". وقوله ﷺ: "اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر". وقوله ﷺ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي". وأمثالها^(٤).

والجواب عن الاستدلال بهذه النصوص القرآنية والأخبار المروية: تقدم في مبحث سنة الصحابة أن الآيات تدل على المدح أو العدالة. ولا يلزم من عدالة المرء حجية قوله، إذ أن العادل قد لا يكون مجتهداً، وإن كان مجتهداً قد يخطأ، كما أنه لا يكون حجة على مجتهد آخر. والأخبار - إن صح سندها - معارضة بأخبار ثبت أن بعض الصحابة يستحقون نار جهنم لسوء فعالهم، مثل أخبار الخوض وغيرها، مضافاً إلى اختلاف الصحابة في اجتهاداتهم. فكيف يعبدنا الله بالمتناقضات. وبالجملية فإن الصحابة من شأنها

(١) انظر الإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٩٥، وشرح مسلم الثبوت، ج ٢، ص ١٨٥ وما بعدها.

(٢) الآية ١٠٠ من سورة التوبة.

(٣) الآية ١١٠ من سورة آل عمران.

(٤) مما ذكره الشاطبي في الموافقات، ج ٤، ص ٧٦، واستدل بها على أن مذهب الصحابي سنة.

أن تعطي منزلة عظيمة ما لم تقتن باختراف، ومع ذلك لا يلزم منها حجّة ما يصدر عن الصحابي^(١).

٣- "إن عبد الرحمن بن عوف ولى علياً عليه السلام الخلافة بشرط الإقتداء بالشيخين فأبى، وولى عثمان فقبل ولم ينكر عليه منكر فصار إجماعاً"^(٢).

والجواب:

بعد تجاوز مناقشة هذا الإجماع وحجّة أمثاله، فإن المستدل يدّعي وجوب الاتّباع على غير الصحابة من المجتهدين، وهذا الدليل - إن صح - يفيد اتّباع عثمان وهو صحابي أيضاً. ثم لو كان واجباً لأنكروا على علي عليه السلام عندما رفضه، ولم يثبت إنكارهم عليه^(٣).

٤- أدلة القائلين بنفي الحجّة ومناقشتها:

استدلّ النافون بستة أدلة نذكر منها:

١- أجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر، ولو كان مذهب الصحابي حجّة لما كان ذلك، وكان يجب على كل واحد منهم اتّباع الآخر وهو محال^(٤).

والجواب:

إن الإجماع المدّعى إنما هو على جواز مخالفة الصحابي لمثله، ومحل النزاع في المسألة حجّة مذهب الصحابي على التابعي ومن بعده، فلا يشمل الإجماع.

(١) تقدّم تفصيل الجواب في الردّ على الشاطبي في بحث السنة (سنة الصحابي). وانظر أيضاً

المستصفى، ج ١، ص ١٣٥. والأصول العامة للفقّه المقارن، ص ١٣٥ - ١٤١.

(٢) انظر هذه الأدلة، في الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٩٥ - ١٩٩.

(٣)(٤) انظر هذه الأدلة والمناقشات، وغيرها بما لم نذكره، في الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٩٥ - ١٩٩.

٢- إن الصحابة قد اختلفوا في مسائل، فلو كان مذهب الصحابي حجة على التابعي ومن بعده لكانت حجج الله تعالى مختلفة متناقضة، ولم يكن أتباع بعض الصحابة أولى من أتباع البعض الآخر، فتكافأ الحجج المتناقضة^(١).
والجواب:

إن مثل هذا الاختلاف يحصل في حجج شرعية معتبرة، كأخبار الآحاد، فما يقال فيها من حل يقال في مذهب الصحابي^(٢).
هذا وأدلتهم الأخرى على نفي الحجية اشدّ وهنا مما ذكرنا، وقد أوجز الغزالي أدلة النفي بقوله: "فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم، فيه ثلاثة أدلة قاطعة"^(٣).



٥- تقويم ونتيجة:

إن جميع أدلة المثبتين والنافين لحجية مذهب الصحابي لا تخلو من مواخذات قد أطلعنا على نماذج منها.

يبقى علينا أن نتساءل عن المقصود بحجية مذهب الصحابي، هل هو اعتباره مصدراً من مصادر التشريع كالكتاب والإجماع؟ أم أنه كاشف عن مصدر لم نطلع عليه؟

إن كان المقصود هو الأول، فهو بحاجة إلى دليل قطعي يثبت، ولا يوجد مثل هذا الدليل، وعدم الدليل في مثل هذه الأمور دليل على العدم.

وإن كان المقصود هو الثاني: فإن الصحابي كمجتهد - إن فرضت عدالته - لا يختلف عن المجتهدين من التابعين إلا بالصحة، ولربما كان علم بعض التابعين بالكتاب والسنة أكثر بكثير من علم بعض الصحابة، فالصحة

(١)(٢) انظر هذه الأدلة والمناقشات، وغيرها مما لم نذكره، في الإحكام للأمدى، ج ٣، ص ١٩٥-١٩٩.

(٣) المستصفى، ج ١، ص ١٣٥.

وإن أفادت فضيلة إلا أنها قد لا تفيد المتصف بها علماً أكثر من فاقدها. لذا ورد في الحديث عنه ﷺ: "ربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه"^(١).
 إذن كيف يكون الصحابي حجة على مجتهد غير صحابي، ولربما كان الصحابي غير عادل، ودون غيره علماً ومعرفة؟
 وبهذا المبحث ينتهي الحديث عن الباب الثالث: (أدلة الأحكام الواقعية).

ويقع الحديث القادم عن الباب الرابع وهو: (أدلة الأحكام المنزلة منزلة الحكم الواقعي، وأدلة الأصول العملية، الشرعية والعقلية).



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(١) الإحكام للامدي، ج ٣، ص ١٩٩.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الباب الرابع

أدلة الأحكام التنزيلية

والأصول العملية

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إرسدي

- المبحث الأول: الاستصحاب.**
- المبحث الثاني: البراءة.**
- المبحث الثالث: الاحتياط.**
- المبحث الرابع: التخيير.**
- المبحث الخامس: أصالة التخيير.**



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الأول

الاستصحاب

- ١- تعريف الاستصحاب.
- ٢- أركان الاستصحاب.
- ٣- الأقوال في حجته.
- ٤- أدلة المثبتين للحجية.
- ٥- تقويم أدلة المثبتين.
- ٦- أدلة النفاة وتقويمها.
- ٧- ما بني على الاستصحاب من قواعد وتقويم هذا البناء.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاستصحاب

١- تعريف الاستصحاب:

أ- تعريفه اللغوي:

الاستصحاب في اللغة بمعنى طلب الصحة، والصحة بمعنى المعاشرة يقال: استصحبه، أي دعاه إلى الصحة. وهو يفيد أيضاً معنى الملازمة. يقال: استصحبه، أي لازمه^(١) ويقال: استصحبته في سفري الكتاب أو الرفيق، أي جعلته مصاحباً لي^(٢)

ب- تعريفه الاصطلاحي:

وفي مصطلح الأصوليين عُرِف الاستصحاب بتعريفات كثيرة، نشأت كثرتها من محاولة البعض تعريف الاستصحاب وفق مبناء في اعتباره إماره كاشفة عن الواقع، أو اعتباره أصلاً عملياً، دون أن يكون له دور الكشف عن الواقع، أو البناء على التقيّد - في تعريفه - بمحدود ما ورد في لسان أدلة إثباته^(٣).

(١) انظر القاموس المحيط، باب الباء، فصل الصاد، ج ١، ص ٩١. وكذا لسان العرب، ج ٢، ص ٨.

(٢) مصادر التشريع، ص ١٢٧.

(٣) فتعريفه على مبنى من يعتبره إماره: (كون الحكم متيقناً في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق). مصباح الأصول، ص ٥. وتعريفه على مبنى من يعتبره أصلاً (استبقاء الحكم الذي ثبت بدليل في الحال حتى يوجد دليل يغيره). مصادر التشريع، ص ١٢٧. وعلى مبنى من يتنزع التعريف من أدلة اعتباره هو (حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي) مصباح الأصول، ص ٦.

ناهيك عن عوامل فنية التعريف. ومن كل ذلك عُرِف الاستصحاب بتعريفات كثيرة^(١).

والذي يقتضيه الفن هو أن لا نخصّص بالتعريف مبنى من المباني، ولا نوعاً من الاستصحاب دون نوع آخر، ولا نعرف الحجة منه دون غيرها، ما دما بصدد تحديد مفهومه في مقام التصور الأعم من كل تلك التخصيصات كي يتسع هذا المفهوم لخوض البحث فيه لجميع المختلفين فيه.

وأرجح التعريفات - نسبياً - هو تعريف صاحب الكفاية له بأنه: (الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه)^(٢).

ج- توضيح التعريف:

ويشعر الترديد في التعريف (بقاء حكم، أو موضوع ذي حكم) بأن الحكم بالبقاء على نحوين:

الأول: الحكم ببقاء حكم شك في بقاءه.

الثاني: الحكم ببقاء موضوع ذي حكم شك في بقاءه.

مثال الأول: الحكم الثابت بحق فاقد الماء وهو وجوب التيمم وعدم وجوب الوضوء، فإذا تيمم ودخل في صلاته، وفي أثناء الصلاة حصل ماء يتمكن أن يتوضأ به، وحينئذ سيشك في بقاء الحكم السابق (عدم وجوب الوضوء)، هل أنه باق، لأنه دخل في الصلاة وهو متيمم لفقده الماء؟ أو أنه مرتفع، لحصول الماء الذي يتمكن من الوضوء به؟ فالمكلف قبل الصلاة كان في

(١) انظرها في المصادر الآتية: إرشاد الفحول، ص ٢٠. كشف الأسرار، ج ٣، ص ٣٧٧. المستصفي،

ج ١، ص ٣٣٩. المعتمد ج ١، ص ٨٤٤. أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٧٧ و ٢٧٨. أعلام

الموقعين، ج ١، ص ٢٩٤.

(٢) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٧٣، طبع حجر.

حالة لها حكم، وبعد الدخول في الصلاة صار في حالة أخرى مشكوك في حكمها، فالاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم الحالة السابقة ليشمل الحالة اللاحقة. والحكم في هذا المثال: هو عدم وجوب الوضوء.

وأما مثال الفرع الثاني: الحكم ببقاء موضوع ذي حكم شك في بقاءه فهو كالأثني: عندما نكون على يقين من حياة شخص مالك ومتزوج وله وكيل، وسافر وانقطعت أخباره فشككنا في بقاءه حياً. مع أن الحياة لهذا الإنسان موضوع لأحكام تتعلق بها، منها بقاء ممتلكاته دون أن يقتسمها الورثة، ومنها بقاء علاقة الزوجية. ومنها بقاء الوكالة وصحة التصرفات بموجبها.

فإذا حكمنا ببقاء الحياة في زمن الشك بها؛ تمسكاً باليقين السابق، ترتبت عليها أحكامها التي ذكرناها، والاستصحاب في هذا المثال يقتضي أن نعبر عنه به: الحكم ببقاء موضوع حكم شك في بقاءه.

وموضوع الحكم هنا هو الحياة، لأنها موضوع للحكم ببقاء الزوجية والوكالة والتملك وغيرها.

٢- أركان الاستصحاب:

ذكر الأصوليين عدة مقومات للاستصحاب، قالوا: إذا لم تتوفر هذه المقومات. فيه لا يسمى استصحاباً في الاصطلاح؛ لأنها مستفادة من تعريفه، أو أنه إذا فقد قسماً منها فلا يكون مشمولاً بأدلة المثبتة لحجته. وهذه المقومات: أو قل إن أركان الاستصحاب سبعة^(١).

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٧٨ - ٢٨٢. والأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٥٣ و ٤٥٤.

الأول:

اليقين بالحكم أو بموضوعه، كاليقين بعدم وجوب الوضوء، أو اليقين بحياة شخص - في المثالين المذكورين في توضيح التعريف -، وبعبارة أخرى اليقين بالحالة السابقة.

وقصدهم باليقين هنا: ما يشمل انكشاف الواقع حقيقة أو تعبدًا بدليل معتبر شرعاً.

الثاني:

الشك في بقاء الحكم أو في موضوعه في الحالة اللاحقة والزمان الآخر. كالشك في بقاء الحكم بعدم وجوب الوضوء، أو الشك بحياة شخص - في المثالين السابقين - عندما دخل المرء في الصلاة وحصل الماء، وعندما سافر الشخص وانقطعت أخباره.  مركز تقيتكم في علوم اسلامی

وقصدهم بالشك هنا ما يقابل اليقين، سواء أكان ظناً أم شكاً أم احتمالاً في عرف المنطقيين^(١).

الثالث:

وحدة ما يتعلّق به اليقين والشك، ففي المثال السابق تعلّق اليقين بحياة الشخص قبل سفره، وتعلّق الشك في حياته أيضاً بعد سفره، فالحياة شيء واحد تعلّق بها اليقين والشك.

(١) عند المنطقيين: اليقين هو التصديق بمضمون الخبر أو بعدمه على نحو الجزم. والظن هو ترجيح مضمون الخبر أو عدمه مع تجويز الطرف الآخر. والوهم أن تحتل مضمون الخبر أو عدمه مع ترجيح الطرف الآخر. والشك هو أن يتساوى احتمال الوقوع والعدم. المنطق للمظفر، ج ١، ص ١٨. فقصد الأصوليين بالشك، ما ليس بيقين، فيشمل الظن والشك والوهم عند المنطقيين.

أما مع فقد هذا الركن، بأن كان متعلق الشك غير متعلق اليقين، لم يتحقق الاستصحاب.

وربما تتحقق في بعض الصور قاعدة يصطلح عليها بقاعدة (المقتضي والمانع). وهي تشبه قاعدة الاستصحاب، لذا أردنا التبيه عليها للتمييز بينه وبينها، ومثلوا لها بالمثال الآتي:

إذا صببنا الماء على جسم نجس لأجل تطهيره من الخبث فنحن على يقين بوجود ما يقتضي تطهير الجسم، لأن المقتضي للتطهير صب الماء وقد حصل يقيناً. فلو شككنا في وجود مانع من وصول الماء إلى محل الخبث، فقد اختلف متعلق اليقين والشك؛ لأن متعلق اليقين هو المقتضي للتطهير (صب الماء) ومتعلق الشك هو المانع (وجود عازل عن وصول الماء). فليس هذا المثال من مصاديق قاعدة الاستصحاب، لانقضاء الركن الثالث، وإنما هو من مصاديق قاعدة المقتضي والمانع).

فأدلة حجة الاستصحاب وعدمها لا تشمل هذه القاعدة^(١).

الرابع:

سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك. مثل سبق زمان حياة الشخص واليقين بها - في المثال السابق - على زمان الشك بوجودها بعد سفره وفقده. فلو انعكس الفرض بأن كان زمان المشكوك سابقاً على زمان المتيقن، مثل: حصول اليقين في زماننا هذا بأن كلمة (بيت) تدل حقيقة على معنى (دار) وشككنا في دلالتها هذه في عصر ما قبل الإسلام. فإذا قلنا - لأجل إثبات أن كلمة بيت حقيقة في الدار في عصر ما قبل الإسلام - : (إن الأصل عدم النقل). أي نسحب اليقين إلى الزمن السابق، فهذا وإن كان نوعاً من

(١) انظر تفصيل قاعدة المقتضي والمانع في أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٣١٢ - ٣٢٢.

الاستصحاب وهو المسمى (الاستصحاب القهري). إلا أن أدلة الاستصحاب التي سنذكرها لا تشملها؛ لأنها تثبت عدم نقض اليقين بالشك، ومرد الاستصحاب القهري إلى نقض الشك السابق بيقين لاحق.

الخامس:

اجتماع اليقين والشك في زمان واحد. مثل: أن نكون على يقين في يوم الخميس بأن فلاناً حي يوم السبت، وفي يوم الخميس نفسه شككنا في بقاء حياته، فاجتمع في يوم الخميس يقين بحياته يوم السبت، وشك في استمرارها إلى الخميس. فإذا جرى الاستصحاب متمسك باليقين السابق إلى أزمنة الشك، ولا تنقض اليقين بالشك.

أما إذا حصل يوم الخميس ما يزعم اليقين بحياته يوم السبت، فلم يبق يقين يوم السبت قائماً لنسحبه إلى يوم الشك وهو يوم الخميس، لأن الشك سرى إلى نفس اليقين وأزاله. ويسمى هذا النوع بـ: (قاعدة اليقين)^(١).

والفرق بينها وبين الاستصحاب هو: أن الاستصحاب يقوم بيقين وشك، مع عدم طروء ما يزيل اليقين في حينه وإن طرأ ما يزيله في الوقت المتأخر. أما قاعدة اليقين فهي وإن كانت متقومة بمعظم مقومات الاستصحاب بما في ذلك اليقين والشك، إلا أنها تتميز بطروء ما يزيل اليقين حتى في وقت حصوله.

السادس:

فعلية اليقين والشك. فلا عبرة باليقين والشك التقديرين، فلو شككنا الآن بحياة شخص ولم نكن نعرفه قبل الآن، ولكن على تقدير أن نعرفه قبل الآن، لكننا على يقين من حياته. فإن هذا اليقين التقديري لا وجود له سابقاً.

(١) انظر الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٥٥.

وقد كان الرابع ينص على يقين سابق وشك لاحق. ثم إن دليل الاستصحاب: لا تنقض اليقين بالشك. ولا يقين هنا في هذا المثال.

ومثل الشك التقديري:

لو أن مكلفاً على يقين بالحدث (كما لو استيقظ من نومه). ثم غفل عن حاله ساعات ثم صلى، وبعد الفراغ من صلاته شك هل أنه توضاً للصلاة أو لم يتوضأ؟ فلا يتمسك - والحالة هذه - باستصحاب الحدث إلى حين الصلاة، ومن ثم بطلان هذه الصلاة؛ ليرتب على هذا الاستصحاب وقوع الصلاة بلا وضوء؛ لأن اليقين بالحدث وإن كان فعلياً قبل الصلاة، إلا أن الشك تقديري؛ لأنه كان غافلاً عن نفسه لا ملتفتاً كمن تسميه شاكاً. أما بعد الصلاة فالميدان ميدان (قاعدة الفراغ). وموداه: من شك بصحة عمله بعد الفراغ منه لا يلتفت.

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

السابع:

اتصال زمان الشك بزمان اليقين. بمعنى استمرار اليقين السابق إلى زمان الشك اللاحق، فلو تخللها يقين آخر مخالف لليقين السابق لا يستصحب اليقين السابق، لأنه - والحالة هذه - انتقض باليقين الآخر لا بالشك. مثلاً كنت على يقين بأنك مدين لصديق بدينار يوم السبت، وشككت يوم الإثنين هل أن لصديقك على ذمتك ديناراً أو لا؟ وحصل يقين آخر بأنك - يوم الأحد - دفعت ما بذمتك من دين إلى صديقك. فلا يستصحب يقين يوم السبت لعدم اتصاله بزمان الشك، وإنما يستصحب اليقين المتصل بزمان الشك، وهو وفاء الدين؛ لعدم تخلل يقين آخر بينه وبين الشك.

وخلاصة الأركان:

يتقوم الاستصحاب المبرهن على حجتيه به: يقين سابق وشك لاحق مع وحدة متعلقهما من جميع الجهات سوى الزمان، فإن زمان اليقين أسبق من زمان الشك، واستمرار اليقين إلى زمان الشك، مع فعليتهما.

هذه كل مقومات الاستصحاب، أما ما ذكره بعضهم من أن أحد أركان الاستصحاب (تعدد زمان المتيقن والمشكوك) فهذا يستفاد من الركن الرابع، وهو: (سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك)، لأن التعدد يشعر به السبق وبالعكس^(١).

وكذلك ما ذكره بعض آخر وهو: (وحدة القضية المتيقنة والمشكوك). فإن هذا الركن يشعر به - إن لم نقل هو نفسه - الركن الثالث، وهو: (وحدة ما يتعلق به اليقين والشك)^(٢). فلا داعي لجعلهما ركنين مستقلين كما هو واضح.

إذن أركان الاستصحاب هي السبعة لا غير، وكان بالإمكان دمج بعضها ببعض، ولكن إبقاءها على الصورة التي بينها يسهل على الطالب فهم الاستصحاب وتمييزه عن غيره.

٣- الأقوال في حجتيه:

اختلفوا في حجة الاستصحاب على أقوال، هي عند الإمامية فقط قد بلغت حداً يصعب حصره، فكيف لو أضفنا إليها أقوال غيرهم^(٣). وقد حاول

(١) وهذا البعض هو الشيخ المفطر في أصول الفقه، ج ٣، ص ٤، مع أنه أشار إلى إمكان الدمج بغير ما ذكرناه.

(٢) فقد جاء في الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٥٤؛ أنهما ركنان.

(٣) كما صرح بذلك المفطر في أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٨٩.

الشيخ الأنصاري حصر أقوالهم، فأنهى بها إلى قوله: (والمتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً) ... (ثم إنه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير)^(١).

هذا مضافاً إلى أقوال غير الإمامية من علماء المذاهب الإسلامية، مما لم يلتق منها مع ما ذكره الشيخ الأنصاري من أقوال، ولم يتطرق الشيخ * للذكره.

ومن المعلوم أن حدود منهجنا لا تتسع للاسترسال في تعداد هذه الأقوال وبيان أدلة كل قول ومناقشتها وتقويمها كما تتطلبه الموضوعية ويفرضه الاستيعاب. لذا فسنقتصر على ذكر أربعة أقوال فقط مع ذكر أدلة أصل الحجية، مع الإشارة الموجزة إلى دليل نفاة الحجية والمفصلين. ونحيل مريد الاستيعاب على قدراته الخاصة بمراجعة المطولات.

لذا فسنقتصر على ذكر أربعة أقوال فقط مع ذكر أدلة أصل الحجية، مع الإشارة الموجزة إلى دليل نفاة الحجية والمفصلين. ونحيل مريد الاستيعاب على قدراته الخاصة بمراجعة المطولات.

القول الأول:

وهو القول بحجية الاستصحاب مطلقاً، أي التمسك في حالة الشك ببقاء ما تعلق به اليقين، دون فرق بين صورة وأخرى من الصور التي ذكرها المفصلون.

(١) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٣٢٨، طبع حجر.

وقد ذهب إلى هذا الرأي - كما يقول ابن الحاجب - أكثر العلماء، ومنهم المالكية والحنابلة والشافعية^(١). كما ذهب إليه - كما يقول صاحب المعالم - أكثر الإمامية^(٢). وذهب إليه أيضاً - فيما يقول أبو الحسين البصري - قوم من أهل الظاهر وغيرهم^(٣). وقد صرح بذلك منهم ابن حزم الأندلسي في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام)^(٤).

القول الثاني:

وهو عدم حجّة الاستصحاب مطلقاً، فلا يتمسك في ظرف الشك بما تعلق به اليقين، ما لم يكن الدليل - الذي أثبت أو نفى ما تعلق به اليقين دالاً على الاستمرار، أو استنفيد الاستمرار من دليل آخر. وأما الاستصحاب فليس هو دليلاً في أية صورة من صورها التي ذكرها المفصلون. وينسب هذا الرأي إلى أكثر الحنفية والمتكلمين^(٥). وقد صرح به أبو الحسين البصري^(٦)، كما نسب إلى السيد المرتضى من الإمامية^(٧).

القول الثالث:

وهو التفصيل المنسوب لأكثر المتأخرين من علماء الحنفية، وهو (أن الاستصحاب حجة دافعة لا حجة مثبتة، أي أنه حجة لدفع ما يخالف الأمر

(١) انظر شرح المختصر، ج ٢، ص ٢٨٤. وإرشاد الفحول، ص ٢٢٠.

(٢) المعالم، ص ٢١٨.

(٣) المعتمد، ج ١، ص ٨٨٤.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٥، ص ٢.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٨١. وإرشاد الفحول، ص ٢٣٧.

(٦) المعتمد، ج ١، ص ٨٨٤ و ٨٨٥.

(٧) المعالم، ص ٢١٨.

الثابت بالاستصحاب، وليس هو حجة على إثبات أمر لم يتم دليل على ثبوته^(١).

ومن تطبيق هذا التفصيل على المثال الآتي عند الأحناف يتضح الحال أكثر مما ورد في عرض الرأي. والمثال هو: (المفقود عند الحنفية محكوم بحياته استصحاباً، فيأخذ حكم الأحياء بالنسبة لأمواله وحقوقه القائمة وقت فقده، فلا تورث أمواله ولا تبين منه زوجته، ولكن حياته هذه لا تصلح لاكتساب حق جديد. أي لا تصلح لإثبات أمر لم يكن للمفقود وقت فقده. فلا يرث من مورثه إذا مات قبله، بمعنى لا يستحق قيمه المطالبة بتسليم نصيبه من الميراث، وإنما يوقف هذا النصيب إلى أن تثبت حاله)^(٢).

القول الرابع:

(التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت - بدليله أو من الخارج - استمراره، فشك في الغاية الرافعة له، وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني)^(٣). ويعبر عن هذا التفصيل: بالتفصيل بين الشك في المقتضي والرافع. ويقول عنه الشيخ المظفر: (هذا هو القول التاسع المتقدم، والأصل فيه المحقق الحلبي، ثم المحقق الخوانساري، وأيده كل التأييد الشيخ الأعظم، وقد دعمه جملة ممن تأخر عنه... ومن أجل هذا أصبح التفصيل من أهم الأقوال التي عليها مدار المناقشات العلمية في عصرنا)^(٤).

(١) انظر سلم الوصول، ص ٣٠٧. وكشف الأسرار، ص ٣٧٨. والتوضيح على التنقيح، ج ٢، ص ١٠٢.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، ص ٢٧٠. وانظر المغني، ج ٦، ص ٣٦٥ وما بعدها، والمهذب، ج ٢، ص ٢٥.

(٣) أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٨٧ و ٢٨٨. والعبارة للشيخ الأنصاري.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣١٢.

ولتوضيح هذا التفصيل نقول: يقسم أصحاب هذا التفصيل الشك - من حيث تعلقه - إلى قسمين:
أحدهما:

الشك فيما تعلق به اليقين، وهل أن فيه من الاستعداد والقابلية - بحسب ما يفيد دليلاً لإثباته - على البقاء والاستمرار؟ أم ليس فيه ذلك الاستعداد وتلك القابلية؟ كالشك في خيار الغبن بعد الزمان الأول.

ويطلقون على هذا الشك اسم (الشك في المقتضي)، وعندهم أن الاستصحاب لا يجري في هذه الصورة، كما لو شككنا في بقاء الليل أو بقاء النهار أو في بقاء خيار الغبن بعد الزمان الأول، لترتب على بقاء الليل جواز الأكل ليلة الصيام، وترتب على بقاء النهار حرمة الأكل في نهار الصيام، وعلى بقاء الخيار جواز إرجاع المبيع.

ثانيهما:

الشك في وجود الرفع أو في رافعية الوجود. مثل شك المتطهر في حدوث النوم، أو في كون ما حصل هل هو نوم رافع أم لا؟ وفي هذه الصورة يجري الاستصحاب للطهارة المتيقنة، ويلغى الشك في وجود الرفع أو رافعية الوجود^(١).

٤- أدلة المثبتين للحجية :

استدل المثبتون لحجية الاستصحاب بأنواع من الأدلة:

الأول: بناء العقلاء^(٢).

(١) انظر المصدر السابق أيضاً، ج ٣، ص ٣١٢ - ٣١٤.

(٢) ذكرنا في بحث الطرق القطعية المؤدية إلى السنة أن منها بناء العقلاء واعتبرناه - هناك - من أدلة حجية خبر الواحد. وهو صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما صدوراً تلقائياً على اختلافهم في الأزمنة والأمكنة والمعرفة وغيرها.

ومحصله إن سيرة الناس - على اختلاف أزمته وأمكنهم ومعرفتهم وأديانهم ونحلهم - جرت في سلوكهم العملي على الأخذ بالمتيقن السابق عند الشك اللاحق في بقاءه، وقد تباثوا على هذا السلوك وبنوا عليه تصرفاتهم. فمن عرف إنساناً حياً استمر يرأسه بناءً على ظن بقاء حياته، ومن عرف زوجية زوجين شهد بها لاحقاً بناءً على ظن بقاءها، والقاضي يقضي بالملكية في الحال بناءً على سند الملكية بتاريخ سابق، ويقضي بالدين في الحال بناءً على شهادة شاهدين باستدانة سائلة^(١).

(وهذا كله يدل على أن من ما تقضي به الفطرة أن يعتبر ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره)^(٢).

(وإذا ثبتت هذه المقدمة تنتقل إلى مقدمة أخرى فنقول: إن الشارع المقدس من العقلاء بل هو رئيسهم "وهذا التعبير للمقول عنه"، فهو متحد المسلك معهم، فإذا لم يظهر منه الردع عن طريقته العملية، يثبت على سبيل القطع أنه ليس له مسلك آخر غير مسلكهم، وإلا لظهر وبان وبلغه إلى المكلفين، وقد تقدم مثل ذلك في إثبات حجية خبر الواحد)^(٣).

مناقشة وتقويم:

يتكون هذا الاستدلال من مقدمتين:

الأولى: ثبوت بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب.

الثانية: كشف هذا الثبوت عن إقرار الشارع لهم ومشاركته

مهمهم.

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٨. ويؤخذ على هذا النص تخصيص بناء العقلاء بالظن، مع أن بناءهم يشمل حتى الاحتمال والشك. انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٥٨ و ٤٥٩.

(٢) المصدران السابقان.

(٣) أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٨٩. وانظر كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٨٠.

ونوقشت المقدمة الأولى، بأن أخذ العقلاء بالحالة السابقة لم يحرز بأنه لأجل إنها حالة سابقة طرأ عليها شك كما هو معنى الاستصحاب، بل يحتمل ان يكون أخذهم بالحالة السابقة لأجل الاحتياط، مثلما نرى التاجر يرسل أموالاً إلى تاجر آخر لاطمئنانه بحياته، استناداً إلى علمه السابق بها وعدم حصول ما يقطعها. أو مثلما يرسل الأب إلى ابنه - في بلد آخر - مالا وإن شك في حياته، احتياطياً حذراً من وقوعه في ضائقة معاشية على تقدير بقاءه حياً. أو لأنهم في غفلة عن الشك في المتيقن، كمن يعود إلى داره دون التفات إلى التردد بين وجودها وعدمه، أو لأجل أمور أخرى غير الاستصحاب المتقوم بالأركان المقدمة^(١).

وإذا احتملنا أن بناء العقلاء لم يكن على نحو الاستصحاب، لا يكشف إقرار الشارع له عن حججة الاستصحاب. ونوقشت المقدمة الثانية: بأن بناء العقلاء يكشف عن رضا الشارع وحكمه على وفقه ما لم يحرز عدم نفيه عنه، وفي هذا المقام قد نهى الشارع عن اتباع غير العلم بما يكفي بعمومه للردع عن هذه السيرة^(٢). مضافاً إلى ما دل على البراءة والاحتياط في الشبهات^(٣).

(١) انظر المصدرين السابقين، ج ٣، ص ٢٨٩ و ٢٩٠، وج ٢، ص ٢٨٠. ومصباح الأصول، ص ١١.

(٢) المقصود بهذه العمومات مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ الآية ٣٦ من سورة الإسراء، ومثل ما روى عن النبي ﷺ: (أي عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح). وعن أبي عبد الله ﷺ: (حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عندما لا يعلمون). الوسائل، ج ١٨، ص ١٢.

(٣) من أدلة البراءة: حديث الرفع: (رفع أمتي الخطأ... وما لا يعلمون). وحديث: (الناس في سعة ما لم يعلموا). وحديث: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي). ومن أدلة الاحتياط: (الوقف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة). انظر الأصول العامة، ص ٤٨٤ و ٤٨٨ و ٤٨٩ و ٤٩٧.

وإن لم تكن دلالة الأدلة الناهية عن اتباع غير العلم، والأدلة الآمرة بالبراءة والاحتياط عند الشبهة، صريحة وأكيدة، فإنه يكفي لإبطال الاستدلال مجرد الاحتمال.

هذا ويمكن رد المناقشة الأولى بأن فرض بناء العقلاء لأجل الاحتمالات المذكورة في المناقشة - من عدم الالتفات أو الاحتياط أو الاطمئنان أو غيرها - وإن كان ممكناً بل حاصلاً لدى البعض، إلا أنه لا ينكر وجود بناء عقلائي على الأخذ باليقين السابق في حالة الشك اللاحق، ومع هذا التبانى عندهم تصح المقدمة الأولى، وهي ثبوت بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب.

كما يمكن رد المناقشة الثانية، بأن عدم ردع الشارع عن بناء العقلاء هذا بصورة خاصة وصريحة يجعل هذا البناء مخصصاً بل حاكماً على الأدلة العامة الناهية عن اتباع غير العلم. لاسيما وإن هذا البناء هو للمجتمعات (ضمانة لحفظ نظامها واستقامتها. ولو قدر للمجتمعات ان ترفع يدها عن الاستصحاب لما استقام نظامها بحال)^(١).

فمع هذا كيف يكون من مصاديق نهى الآيات الرادعة عن اتباع غير العلم؟ مع أن ظاهر الآيات هو النهي عن إثبات الواقع بغير العلم. والاستصحاب لا يقصد به إثبات الواقع، فلا يكون مشمولاً بهذه العمومات^(٢).

وأما ما دل على البراءة والاحتياط فلا يصلح للردع عن الاستصحاب؛ لأن أدلة البراءة والاحتياط تشمل حالات اختفاء الواقع عن المكلف لفقد أدلته الوجدانية والتعبدية التنزيلية، وبما أن الاستصحاب يعتبر الشك يقيناً تعبداً

(١) نفس المصدر، ص ٤٥٩.

(٢) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٩٢.

وتنزيلاً ، فلا تشمل أدلة الاحتياط والبراءة ، لأنها أصول لمن جهل الواقع وجداناً وتعبداً ، والمستصحب لم يجهل الواقع تعبداً^(١).

ولكن تخصيص أو حكومة دليل الاستصحاب لهذه الأدلة العامة ولأدلة البراءة والاحتياط يتوقف على تمامية وصحة دليل الاستصحاب؛ لأن في عملية التخصيص أو الحكومة جمع بين دليلين معتبرين تأمين صحيحين، والحال أن دليلية الاستصحاب وصحته يتوقفان على افتراض تخصيصه لأدلة البراءة والاحتياط أو حكومته عليهما، فتأمل جيداً.

الدليل الثاني: وجوب العمل بالظن:

وصورة هذا الاستدلال في صياغة الأمدي له، هي: أن ما تحقق وجوده أو عدمه في حالة من الأحوال فإنه يستلزم ظن بقاءه، والظن حجة متبعة في الشرعيات^(٢).

وقد أعطى الأمدي لهذا الدليل والدفاع عنه مساحة واسعة من كتابه، واقتصر عليه لإثبات حجية الاستصحاب^(٣).

والجواب عنه:

أولاً:

لا نسلم بأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال من الأحوال فإنه يستلزم ظن بقاءه - كما يقول المستدل -، بل يختلف الحال باختلاف ما تحقق وجوده أو عدمه، وباختلاف ظروفه. فرب غائب تحقق وجود حياته ثم طرأ عليه ما يدعو إلى الشك في بقاءها أو احتمالها أو ظنه، بحسب قوة الطارئ وضعفه،

(١) انظر الأصول العامة، ص ٤٥٠، وأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٩٢.

(٢) الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٨١.

(٣) انظر المصدر السابق، ج ٣، من ص ١٨١ إلى ١٨٧.

وبحسب نوعية ما تحقق وجوده في أمثلة أخرى غير الحياة نفسها كحياة الطفل والشاب والشيخ بالقياس إلى طارئ معين.

فالاستصحاب بمعناه الذي عرفناه لا يستلزم الظن بالبقاء، بل هو أعم من الظن والشك والوهم كما أكدنا على هذا المعنى في بيان معنى الركن الثاني (الشك)، وقلنا: المقصود به ما يشمل الوهم والظن وتساوي الطرفين.

وإن كان المستدل يخص الاستصحاب بما يفيد الظن فقط. كما هو رأي (العضدي) في تعريف الاستصحاب (بأن معناه إن الحكم الفلاني قد كان، وكل ما كان كذلك فهو مضمون البقاء)^(١).

فالتلازم - حيثئذ - مفروض الحصول بين كل استصحاب وبين الظن، وبدون الظن - على هذا الرأي - لا يوجد استصحاب.

ولكن هذا التوجيه وإن صحح صغرى الدليل، وهي التلازم بين الاستصحاب والظن إلا أنه لا يخلص الدليل مما يرد عليه في الجواب الثاني الآتي:

ثانياً:

لو سلمنا بحصول الظن من كل استصحاب، فلا نسلم أن الظن حجة متبعة في الشرعيات، بل الأمر بالعكس تماماً، فإن الظن منهي عنه في الشرعيات بنص القرآن والسنة كما تقدم بيان ذلك. ولا يكون حجة من الظنون إلا الظن الخاص، وهو ما قام دليل قطعي على حجته واعتباره بخصوصه، كالظن الحاصل من خبر الواحد، ومن البيّنة، ومن إخبار ذي اليد وأمثال ذلك مما أخرج الدليل القطعي من عموم النهي عن العمل بالظن.

(١) نقله عنه الشيخ المظفر في أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٩٣. ونقله عنه أيضاً السيد البهسودي في تقريراته لبحث السيد الخوئي، مصباح الأصول، ص ٥.

أما الظن المطلق وهو ما لم يَقم دليل خاص على حجّيته، فهو وإن كان حجة عند الأمدي وغيره، إلا أن مبناهم في حجّيته دليل الانسداد. مع أن مقدمات دليل الانسداد غير تامة^(١).

فيبقى مشمولاً بالأدلة الناهية عن اتباع الظن وما ليس بعلم. وإذن فلا استصحاب ليس حجة وإن أفاد ظناً.

الدليل الثالث: الإجماع:

ادّعى الإجماع على حجة الاستصحاب بعض الأصوليين، من الإمامية وغيرهم.

فقد نقل صاحب الكفاية عن صاحب المبادئ قوله: (الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً)^(٢).

ونسب صاحب أصول الفقه دعوى الاتفاق على حجة الاستصحاب إلى جماعة^(٣).

كما ادّعاه بعض الأعلام من غير الإمامية، فقد جاء في سلم الوصول: (إجماع الفقهاء على أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك)^(٤).

(١) دليل الانسداد: مصطلح أصولي يطلق على استدلال خاص يتألف من أربع مقدمات وينتج حجة الظن المطلق، أي الظن وإن لم يَقم على اعتباره دليل شرعي. وسَمّي بدليل الانسداد لأن مقدمته الأولى هي: إن باب العلم والعلمي في عصورنا المتأخرة منسَد في معظم أبواب الفقه. والحقبة أن باب العلم وإن كان منسداً في معظم أبواب الفقه، إلا أن باب العلمي (أي الظن المعتمد) مفتوح على أبواب الفقه إلى الحد الذي لا يبقى الفقيه معه مضطراً إلى العمل بالظن المطلق، وخارجاً على الأدلة الناهية عن العمل بالظن. راجع بقية مقدمات دليل الانسداد في أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٩ - ٣١.

(٢) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٨١ طبع حجر.

(٣) أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٩٥. إذ يقول في هذا المقام: نقل جماعة الاتفاق على اعتبار الاستصحاب.

(٤) سلم الوصول، ص ٣٠٨.

وورد في مصادر التشريع: (مما اتفق عليه الفقهاء أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك)^(١).

والجواب: إن كان المقصود بالإجماع هو اتفاق علماء الأمة الإسلامية، وكان المقصود بالجمع عليه هو الاستصحاب كتقاعدة كلية تطبق في جميع حالات اليقين والشك في المسائل الفقهية، إن كان المقصود هذا، فـ (هذا الإجماع لا أعرف كيف ادّعاء هؤلاء الأعلام، مع تقلهم لذلك الخلاف الكبير في حجة الاستصحاب من قبل كثير من الفقهاء)^(٢).

وإن كان مقصودهم هو الاتفاق على الأخذ بالاستصحاب والعمل به في بعض المسائل الفقهية فله وجه من الصحة.

يقول الأمدى: (إن الإجماع منعقد على أن الإنسان لو شك في وجود الطهارة ابتداءً لا تجوز له الصلاة، ولو شك في بقائها جازت له الصلاة)^(٣).

ويقول المظفر: (إن الفقهاء في مسألة من يثق بالطهارة وشك في الحدث أو الخبث، قد اتفقت كلمتهم من زمن الشيخ الطوسي بل من قبله إلى زماننا الحاضر على ترتيب آثار الطهارة السابقة بلا نكير منهم، وكذا في كثير من المسائل مما هو نظير ذلك)^(٤).

أقول: ومع هذا فلا يعلم أن استناد جميع العلماء في مسألة الحكم ببقاء الطهارة المتيقنة مع الشك في الحدث هو الاستصحاب، كي يكون إجماعهم في هذه المسألة إجماعاً على حجة الاستصحاب، إذ من المحتمل أن يكون مستندهم أدلة وقواعد أخرى كالأخبار الخاصة بهذه المسألة.

(١) مصادر التشريع، ص ١٢٨.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٤٦١.

(٣) الأحكام، ج ٢، ص ١٨١.

(٤) أصول الفقه، ج ٣، ص ٢٩٥.

ومع هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال. وعلى فرض استنادهم إلى الاستصحاب يُنتج هذا الدليل - إن تم - ^(١) حجّة الاستصحاب في بعض المسائل دون بعض، مما يفقده صفة القاعدة الكلية.

الدليل الرابع: الأخبار:

وهي ما روي عن أهل بيت النبوة ﷺ في هذا الخصوص، إذ لم أجد - في حدود استقراي لما لدي من مصادر - حديثاً نبوياً واحداً يمكن الاستدلال به على الاستصحاب. كما لم أجد من يستدل بحديث نبوي عليه. ومعلوم أنه لا ضير في صحة الاستدلال بأخبار أهل البيت ^(٢).

والأخبار المروية عنهم بهذا الخصوص بلغت حد الاستفاضة، نكتفي بذكر بعض منها:

١- ما رواه زرارة بن أعين، ووصفه البعض بالصحيح ^(٣) أنه قال (أي زرارة): (قلت له ^(٤)): الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت

(١) لأنّ تحصيل مثل هذا الإجماع من مثل ناقله غير مسلم. للقطع بعدم استقصائهم لأراء جميع العلماء. انظر مبحث الإجماع وحجته في هذا الجزء من الكتاب.

(٢) راجع مبحث سنة أهل البيت، في هذا الجزء من هذا الكتاب.

(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٨٢ طبع حجر. وأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٢٩٦. وفرائد الأصول، ص ٣٢٩.

(٤) عدم تصريح زرارة بالمسؤول إذ يقول: (قلت له) يجعل الرواية مضمرة، وشأن الإضمار أن يضعف الرواية لعدم ذكر الإمام المسؤول فيها. ولكنه كما قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ص ٣٢٩: لا يضرها. والوجه في ذلك هو أن زرارة لا يروي عن غير الإمام ﷺ لا سيما مثل هذا الحكم بهذا البيان. والمتقول عن فوائد العلامة الطباطبائي: إن المقصود به الإمام الباقر ﷺ.

العين والأذن والقلب وجب الوضوء. قلت: فإن حرك (على) جنبه شيء وهو لا [لم] يعلم به؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض [تنقض] اليقين أبداً بالشك، ولكن [ولمّا] ينقضه [تنقضه] بيقين آخر^(١).

٢- عن علي عليه السلام قال: (من كان على يقين ثم شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين)^(٢).

٣- رواية زرارة المتضمنة أحكام شكوك الصلاة: (قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين، وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجعات - وهو قائم - بفاتحة الكتاب، ويشهد، ولا شيء عليه وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه. ولا ينقض الشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات)^(٣).

(١) وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٧٤، حديث رقم (١) من أبواب نواقض الوضوء عن التهذيب، ج ١، ص ١١٧، والاستبصار، ج ١، ص ١٦. وانظر فرائد الأصول، ص ٣٢٩، طبع حجر.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥ و ١٧٦، حديث رقم (٦) عن الخصال، ج ١، ص ١٦٠. ونقله المظفر في أصول الفقه بطريقتين آخرين. انظره في ج ٣، ص ٣٠٧ و ٣٠٨.

(٣) وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٢١، حديث رقم (٣)، من الباب العاشر من أبواب اختلال الواقع في الصلاة عن الكافي، ج ١، ص ٩٨. والتهذيب، ج ١، ص ١٨٨، والاستبصار، ج ١، ص ١٨٨. وورد صدر الحديث في المصدر نفسه، ص ٣٢٣، ح ٣، من الباب الحادي عشر.

- ٤- خبر إسحاق بن عمار: قال: قال لي أبو الحسن الأول عليه السلام: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ فقال: نعم ^(١).
- ٥- أخبار عديدة في إثبات الهلال. منها: خبر إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (في كتاب علي عليه السلام، صم لرؤيته، وإياك والشك والظن، فإن خفي عليكم فآثموا الشهر الأول ثلاثين) ^(٢).

٥- تقويم أدلة المثبتين:

ذكرنا ما يمكن أن يقال - في حدود منهجنا - بشأن الاستدلال على حجية الاستصحاب ببناء العقلاء، وبالظن، وبالإجماع، ورجحنا هناك الاستدلال ببناء العقلاء لولا ما يرد عليه من إشكال الدور، كما رجحنا رد الاحتجاج بالظن والإجماع.  أما الاحتجاج بالأخبار فالمرجح عندنا أن يكون هو العمدية في إثبات حجية الاستصحاب، سواء عند من يقول بإثبات الحجية مطلقاً، أو عند من يقول بالتفصيل، أي أن أصل الحجية لا يثبت إلا بالأخبار؛ لعدم سلامة غيرها - مما استدل به - من الملاحظات، وأما هي فلا تنكر ورود عدة إشكالات - على سندها وعلى دلالتها - ملأت مئات الصفحات في ذكرها وردّها، إلا أن ما يمكننا أن نقوله الآن هو:

- ١- إن سند هذه الأخبار وإن كان يصيرها من إخبار الآحاد، غير أن قيام الدليل على حجية أخبار الآحاد يخولنا الاعتماد عليها، مع أن الفقهاء عملوا

(١) وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣١٨، حديث رقم (٢) من الباب الثامن. عن من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١١٧.

(٢) المصدر السابق، ج ٧، ص ١٨٤، حديث رقم (١١) من الباب الثالث. عن التهذيب، ج ١، ص ٣٩٦. والاستبصار، ج ٢، ص ٤٦. وفي هذا الباب عدة أخبار بهذا المضمون.

في أبواب الفقه بمفردات هذه الأخبار لإثبات الأحكام التي تضمنها كل خبر ورد لإثباتها، كالشك بعدد الركعات، أو بثبوت الهلال، أو بثبوت طهارة الجسم، وما إلى ذلك، فكيف لا يحتج بمجموعها المستفيض لإثبات ما تلتقي على إثباته، وهو مسألة الاستصحاب؟

مضافاً إلى ما يؤيد صحة هذه الأخبار من قرائن عقلية وتقليدية ترفع مستواها إلى مستوى الطرق القطعية لإثبات السنة.

٢- إذا كانت هذه الأخبار بمجموعها تلتقي على مدلول - وهو عدم نقض اليقين بالشك - فإن عدم دلالة بعضها بصراحة على الاستصحاب غير ضائرة بعد أن كان البعض الآخر صريحاً بالدلالة عليه لتعاضد هذه الأخبار بعضها ببعض وتأييدها بالقرائن، ولذا نجد الشيخ الأنصاري جعلها جلّ اعتماده، مع أنه القائل: "وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها وعدم صحة الظاهر منها"^(١).

إلا أنه قال أخيراً: "فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاضد"^(٢).

من هنا تكون دلالة الأخبار على الاستصحاب دلالة يمكن الركون إليها.

يبقى أن هذه الدلالة هل تثبت حجة الاستصحاب مطلقاً - كما هو الرأي الأول - أو أنها تثبت في صورة خاصة من صور المفصلين؟ فهذا أمر قلنا سابقاً إننا لا نريد التوغل فيه، لعدم تحمل أفق منهجنا وطلبة هذه المرحلة لمثل هذا التفصيل والتطويل.

(١)(٢) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٣٣٤.

٦- أدلة النفاة ونقويهما:

يتلخص ما يعتمد به النفاة بأن اعتبار الاستصحاب حجة شرعية يتوقف على دليل، ولم يصح ما استدلت به المبتوتون.

يقول أحدهم وهو أبو الحسين البصري ما محصله: "إن تشريك حالة الشك بحالة اليقين في الحكم، إن كان مستنداً إلى دليل حالة اليقين، باعتباره شاملاً حتى لحالة الشك، فليس هذا استصحاباً، وإنما هو تطبيق العام على مصاديقه، وإن كان مستنداً إلى علة الحكم المشتركة بين الحالتين فهو قياس، وإن كان غير هذين الوجهين فهو حكم بدون دليل"^(١).

وهذا القول متين جداً لو انحصرت أدلة الاستصحاب بما ذكره هذا القائل من ترديد، ويبدو أن قدماء الأصوليين ليس لديهم إلا التمسك بدليل اليقين، أو الظن بالحكم في حالة الشك.

يقول ابن حزم: "إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر على حكم ما، ثم ادعى مدّع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، من أجل أنه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه عن بعض أحواله أو لتبدل زمانه أو لتبدل مكانه، فعلى مدّعي انتقال الحكم من أجل ذلك أن يأتي ببرهان"^(٢).

ويقول الشيخ الأنصاري وهو يوجه فكرة إنكار الاستصحاب بعد إبطال الاستدلال بالظن: (ولعله لأجل هذا أنكره من أنكره من قدماء أصحابنا، إذ لم ينتبهوا إلى أدلته الأخرى على ما يظهر، فإن أول من تمسك ببناء العقلاء العلامة الحلي في النهاية، وأول من تمسك بالأخبار الشيخ عبد الصمد والد

(١) المعتمد، ج ١، ص ٨٨٤ و ٨٨٥.

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ٥، ص ٢.

الشيخ البهائي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم^(١).

إذن يمتني إنكار الاستصحاب على أنه لا دليل عليه، وهو حكم بلا دليل.

ولكن بعد الالتفات أخيراً إلى دليل بناء العقلاء والأخبار، لم يعرف مخالف في حجته، نعم حصل الخلاف في إطلاق الحجية أو التفصيل فيها نتيجة لمفاد دلالة الأخبار عند الإمامية، أو نتيجة لدلالة دليل بناء العقلاء عند الإمامية وغيرهم كالأحناف في تفصيلهم بين ما كان ثابتاً - من الأحكام والحقوق - وقت اليقين فيستصحب وما لم يكن ثابتاً فلا^(٢).

٧- ما بنى على الاستصحاب من قواعد:

يرى بعض القائلين بحجية الاستصحاب أن جملة من القواعد قد بنيت على الاستصحاب وتفرعت عليه، وهي:

١- الأصل في الأشياء الإباحة:

أي أن الحكم الثابت للأشياء هو الإباحة ما لم يرد عن الشارع فيها حكم معين. ويتفرع على هذه القاعدة الحكم بإباحة وصحة كل تصرف وعقد لم يرد دليل شرعي على حظره.

٢- الأصل في الذمة البراءة.

بمعنى خلو الذمة عن أي تكليف شرعي وعن أي التزام حتى يعرض لها تكليف أو أحد مسببات الالتزام. ومن فروع هذه القاعدة الحكم بنفي صلاة

(١) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٣٤١، وانظر أصول الفقه للمظفر، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) تفصيل الأحناف: إن الاستصحاب حجة في الدفع لا في الإثبات، وقد مر تطبيق هذا الرأي على مثال استصحاب حياة المفقود. وقلنا هناك: لا نريد الدخول في تفصيل الحجج وتقويمها.

يومية سادسة أو سابعة لعدم ورود التكليف بها، وكذا يجري هذا الأصل فيما لو ادعى المعير تعدي المستعير على العين المعارة فعليه الإثبات ويقبل قول المستعير؛ لأن الأصل في الذمة البراءة، ما لم يرد ما يثبت انشغال الذمة.

٣- الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره.

٤- ما ثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يوجد دليل على خلافه.

٥- ما ثبت باليقين لا يزول بالشك.

٦- استصحاب النص إلى أن يرد الناسخ.

ومعنى هذه الأصول واضح، إلا أن الذي يجدر التنبيه عليه، هو أن جملة من القائلين بحجية الاستصحاب ناقش في تطبيق الاستصحاب على هذه القواعد، وبعبارة أخرى ناقش هذا البعض في مصداقية هذه القواعد للاستصحاب وتفريع حجيتها على ثبوت حجيتها.

وإذا استثنينا الغزالي وأمثاله ممن ناقشوا في صحة بعض هذه القواعد^(١)، فإن جميع القائلين بحجية الاستصحاب يرون صحة هذه القواعد على تغاير بسيط في تفسير مدلولها.

وينحصر نزاعهم في جانب علمي بحت. إذ يرى بعضهم اندراج هذه القواعد تحت الاستصحاب^(٢) ويرى آخرون أن أدلة هذه القواعد أدلة

(١) يناقش الغزالي في الحكم بالإباحة على ما لم يرد فيه دليل فيقول: "المباح يستدعي مبيحاً، كما يستدعي المعلم والذكر ذاكراً وعالمناً، والمبيح هو الله تعالى إذا خير بين الفعل والترك بخطابه، فإذا لم يكن خطاب لم يكن تحيير، فلم تكن إباحة". المستصفي، ج ١، ص ٤٠.

(٢) انظر مصادر التشريع، ص ١٢٩. وفلسفة التشريع الإسلامي، ص ١٧٩، والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٧١ و ٢٧٢، وأصول الأحكام، ص ١٥٢ - ١٥٤.

مستقلة تثبت قواعد مستقلة، وليست مبنية على الاستصحاب في ثبوتها، كما أنها تختلف عنه أحياناً في مودأها^(١).

وما دام الجميع متفقين على اعتبار هذه القواعد، فليس من المهم أن نعرض لخلافهم الطويل في أن هذه القواعد مفرعة على الاستصحاب أو مستقلة عنه.

نعم نخص بالحديث منها الأولى والثانية، لنبحثها بما يجلي حقيقتها من حيث الاستقلالية أو التبعية للاستصحاب. فبالى بحث البراءة، وهو البحث الذي تتجلى خلاله حقيقتنا قاعدتي أصالتي الإباحة والبراءة من تلكم الحيشة.



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

(١) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٦٩ - ٤٧٥.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثاني

البراءة



- ١- تعريفها لغة واصطلاحاً.
- ٢- أنواع البراءة.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

البراءة

١- تعريفها لغة واصطلاحاً:

البراءة من برا - بفتح الباء والراء-، يقال برا من الأمر براء وبروا، بمعنى تبرأ منه ومن تبعاته، فهو برئ. ويقال - وهو نادر - برئ من الأمر ببراً ويرى براء وبراءة^(١).

وهي في اصطلاح الأصوليين تستعمل مضافة إلى الذمة، ويقصد بها: خلو الذمة من المسؤولية الشرعية من حيث الحقوق والتكاليف، مثلاً يقولون: لو أتلّف شخص مالا لغيره واختلفا في مقداره، فادعى المالك قيمة أعلى، كان المعتبر قول المتلف، لأن الأصل براءة الذمة من الزيادة التي لم يعترف بها^(٢).

كما إنها عندهم قاعدة يستدل بها في جميع أبواب الفقه - عند معظم الفقهاء- في حالة فقدان الدليل على الحكم، أو على الحق، أو على أية مسؤولية في معاملة أو عبادة، وحصول الشك في الموقف تجاه الشريعة المقدسة في حقوق الله تعالى أو حقوق الناس.

والمعروف عن الأصوليين من علماء أهل السنة القول بتفريع هذه القاعدة على قاعدة الاستصحاب - كما بينا ذلك في آخر مباحث الاستصحاب - ، ولهذا فهم لا يتحدثون عن خلاف فيها، أو عن أدلة لإثباتها

(١) القاموس المحيط، باب الهمزة، فصل الباء، ج ١، ص ٨.

(٢) انظر الاشتباه والنظائر، ص ٣٥. وشرائع الإسلام للمحقق الحلي، ج ٢، ص ١٦٨، وص ١٧٥.

أو نقيها بصورة مستقلة، لأن حجيتها عندهم فرع حجية الاستصحاب، وأدلة إثباتها هي نفس أدلة إثباته.

لهذا لم يكن بحثها عندهم ذا شأن إلا بحدود التنبه على تفرعها على الاستصحاب وذكر بعض أمثلتها التطبيقية^(١).

أما علماء الإمامية فيرون أن قاعدة البراءة أصل مستقل عن أصل الاستصحاب، ولكل منهما مقوماته وأدلته وتطبيقاته - كما أشرنا إلى ذلك في نهاية مباحث الاستصحاب - وسيوضح الحال من خلال استيعابنا لحقيقة البراءة، وأن أي القولين أولى بالأخذ به.

٢- أنواع البراءة:

والبراءة عند الإمامية - من حيث أدلة إثباتها - على نوعين:

الأول: ويطلقون عليه اسم: (البراءة الشرعية).

والثاني: ويسمونه باسم: (البراءة العقلية).

وهذا ما يدعونا إلى بحث كل من النوعين مستقلاً عن بحث النوع الآخر؛ لاختلاف النوعين في التعريف والإثبات والتطبيقات.

أ- البراءة الشرعية:

١- تعريفها:

وهي عندهم: (الوظيفة الشرعية النافية للحكم الشرعي عند الشك فيه والياس من تحصيله^(٢)).

(١) انظر أصول الأحكام، ص ١٥٣. والوجيز في أصول الفقه، ص ٢٧١. ومصادر التشريع، ص ١٢٩.

(٢) الأصول العامة للفقه، ص ٤٨١.

٢ - توضيح التعريف:

من المعلوم أن مهمة المجتهد هي استنباط الحكم الشرعي من الأدلة
المعتبرة شرعاً، فإذا بحث عن دليل الحكم لواقعة حتى يشس من تحصيله، ولم
يكن للواقعة حكم في حالة سابقة، ولم يعلم إجمالاً بجنس الحكم^(١)، رجع إلى
الأدلة الشرعية التي تحدّد له الوظيفة العملية في مثل هذه الحالة.

ومن هذه الأدلة قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢).
وقوله ﷺ: (الناس في سعة ما لا يعلمون). أو (رفع عن أمّتي ما
لا يعلمون)^(٣).

ومفاد هذه الأدلة - ما قيل - نفي التكليف بالحكم غير الواصل بالأدلة
المعتبرة. كما أن مفاد نفي التكليف تخيير المكلف في السلوك بين الفعل والترك،
لبراءة ذمته عن الالتزام بأحدهما أو لترجيحه.

إلا أن هذا التخيير الناشئ عن جهل الحكم يختلف عن التخيير بمعنى
الإباحة التي هي أحد الأحكام التكليفية، لأنها تنشأ عن تعادل الفعل والترك
من حيث المصلحة والمفسدة الواقعتين، كما إنها حكم معلوم من الشارع
بالتخيير. بينما وجدنا البراءة عندما أدت إلى التخيير فإنها لا تدلّ على تكافؤ
الفعل والترك من حيث المصلحة، بل أدت إليه للجهل بالحكم الشرعي، ولربما
كان بالفعل ذا مفسدة أو ذا مصلحة في الواقع، وكذا الترك. إلا أن الجهل

(١) إذ لو كان للواقعة حكم في حالة سابقة جرى الاستصحاب دون البراءة. وهما أصلاً مختلفان
عند الإمامية. كما أن الحكم لو كان معلوماً بجنسه إجمالاً، مثلما لو علم أنه طلب لفعل ولم
يعلم أن طلبه على نحو الوجوب أو الندب. أو علم أنه مبفوض ولم يعلم أنه على نحو التحريم
أو الكراهة. فإن هذا العلم الإجمالي يدعو إلى الاحتياط لا إلى البراءة.

(٢) الآية ٧ من سورة الطلاق.

(٣) سنذكر سند الحديثين حين الاستدلال بهما.

بالحكم الشرعي الواقعي منه والظاهري أدى إلى التخيير كوظيفة عملية في حالة الجهل فقط، ريثما يعلم الحكم فيعمل به على وفق هذا العلم. وسميت هذه البراءة شرعية، لأن إثباتها استند إلى أدلة شرعية، من آيات أو أحاديث أو إجماع. وبهذا افرقت عن النوع الثاني من نوعي البراءة. وهو البراءة العقلية، المعتمدة في حجيتها على العقل. قلنا: إن البراءة عند علماء أهل السنة قاعدة تنفرع على الاستصحاب، فلم يختلفوا في حجيتها بعد إثبات حجية الاستصحاب، لأنهم لم يعتبروها نوعين ولم يبحثوها بمبحثين مستقلين على نحو التفصيل. أما علماء الإمامية بعد أن اعتبروا البراءة أصلاً مستقلاً عن الاستصحاب، فهم مضطرون إلى البحث عن حجيتها، بل إلى بحث حجية كل نوع منها.

مركز تحقيقات كميته علوم اسلامی

٣. الخلاف في البراءة الشرعية وحجيتها:

وقد اختلفوا في حجية النوع الأول (البراءة الشرعية) على رأيين: الأول: إن البراءة الشرعية حجة في الشبهات الوجوبية دون التحريمية. أي مع احتمال الوجوب تجري البراءة لنفيه، ومع احتمال التحريم لا تجري، وإنما يجري الاحتياط بالترك لزوماً. ذهب إلى هذا الرأي معظم الإخباريين وبعض الأصوليين. الثاني: إن البراءة الشرعية حجة في الشبهات الموضوعية والحكمية، الوجوبية منها والتحريمية. وهذا هو رأي أكثر الأصوليين من الإمامية. ولكل أدلته التي سنعرض لها فيما يأتي:

٤ - أدلة الأصوليين المبتئين للحجة مطلقاً:

استدل الأصوليون على حجة البراءة مطلقاً بأدلة من الكتاب المجيد ومن السنة الشريفة، وبالإجماع، والعقل.

ولو هن استدلالهم بالإجماع والعقل أثرتنا تركه^(١).
ورعاية للإيجاز نذكر بعض أدلتهم من الكتاب والسنة.
أ - بعض أدلتهم من الكتاب:

١ - قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٢). بتقريب (أن المراد من الموصول في (ما آتاه) هو الحكم، والمراد بالإيثاء فيها هو الوصول. فيكون مفاد الآية، نفي التكليف بالحكم غير الواصل، أي أن الله لا يكلف نفساً إلا بالحكم الذي يصل إليها، وبالطبع إن معنى نفي التكليف هنا، هو نفي آثاره الأخروية، أي نفي المواخذة)^(٣).
٢ - قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(٤). باعتبار أن مفاد الآية نفي استحقاق العقاب قبل قيام الحجة - بتبليغ الرسل - لدى المكلف، وهو معنى البراءة.

مناقشة وتقويم:

إن دلالة الآية الأولى على نفي التكليف - عند عدم البيان - صريحة، وهي تستلزم نفي العقاب لو ظهرت المخالفة، وهو معنى البراءة في عموم الشبهات الوجوبية والتحريمية.

وأما دلالة الآية الثانية، فقد نوقشت بمناقشتين:

(١) انظر دليلي الإجماع والعقل ومناقشتهما في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٩١ و ٤٩٢.

(٢) الآية ٧ من سورة الطلاق.

(٣) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٢٨٢.

(٤) الآية ١٥ من سورة الإسراء.

١- إن نفي العذاب في الآية، كما يحتمل حصوله بسبب نفي الاستحقاق وبراءة الذمة من التكليف، يحتمل أيضاً أن يحصل بسبب آخر، كالعفو وإسقاط السيئة بالحسنة، ولا تدل الآية على خصوص الاحتمال الأول المفيد للبراءة، كما لا يوجد ما يخصها باحتمال نفي استحقاق دون غيره.

٢- إن الآية - كما يفيد سياقها - واردة لنفي العذاب الدنيوي دون نفي العذاب الأخروي، ودلالتها على البراءة تتوقف على إثبات دلالتها على نفي استحقاق العذاب الأخروي، ولم تثبت.

والجواب عن المناقشة الأولى: بأن التعبير بـ (ما كنّا وأمثالها) مثل: ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً﴾^(١) و ﴿ما كان الله ليذر المؤمنين﴾^(٢) يدل على أن مدخول النفي لا يليق بالله تعالى، والمناسب لهذه الدلالة نفي استحقاق العذاب، إذ لو كان نفي العذاب بسبب العفو وغيره لما استدعى التعبير بما يدل على نفي ما لا يليق، لأن ترك العفو وإذهاب الحسنة للسيئة ليس من مصاديق ما لا يليق به تعالى.

والجواب عن المناقشة الثانية: إن سياق الآية لا يخص دلالتها العامة على نفي العذاب في الدنيا والآخرة. وعلى فرض التخصيص بالسياق فإن نفي العذاب الدنيوي - لتنزه الله تعالى عنه - يدل بقياس الأولوية على نفي العذاب الأخروي وتنزه الله تعالى عنه، لأن عذاب الآخرة أشدّ بكثير من عذاب الدنيا، فهو أولى بأن يتنزه الله تعالى عنه.

(١) من الآية ١١٥ من سورة التوبة.

(٢) من الآية ١٧٩ من سورة آل عمران.

ب - من أدلتهم بالسنة:

١- حديث الرفع (أو الوضع)^(١):

وهو الحديث المروي عن النبي ﷺ بعدة طرق - مع اختلاف يسير في نصه - وصورة بعضها: (رفع عن أمي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشقة).

فإن قوله ﷺ: رفع عن أمي ... ما لا يعلمون، دال على رفع الشارع لأحكامه الإلزامية التي يترتب العقاب على مخالفتها، في حالة عدم العلم بها بعد البحث عنها والياس من تحصيلها.

وإذا صحت استفادة رفع الحكم من هذا الحديث، فهو شامل للحكم الوضعي والتكليفي، سواء أكان منشأ عدم العلم به هو فقدان الدليل أم كان هو الجهل بالموضوع، أم كان غيرهما من أسباب عدم العلم.

ومن المعلوم أن البراءة الشرعية هي الوظيفة النافية للحكم الشرعي ودلالة الحديث عليها صريحة.

٢- حديث السعة:

ولسان الرواية: (الناس في سعة ما لم يعلموا)^(٢). وقد قرئ هذا الحديث بتنوين كلمة سعة، كما قرئ بإضافتها إلى الموصول وعدم التنوين. ولازم القراءة الأولى أن تكون (ما) مصدرية زمانية، ويكون مفاد الرواية - على تقديرها -: الناس في سعة مدة عدم علمهم بالتكليف، أي ما

(١) قلنا في الباب الأول في بحث الخطأ (من العوارض المكتسبة): إن الحديث روي بطريقتين في أحدهما: رفع عن أمي، وفي الآخر وضع عن أمي. كما أن فيه اختلافاً يسيراً في نصه.

انظر وسائل الشيعة، مجلد (٤)، ص ١٢٨٤، ومجلد (٥)، ص ٣٤٥.

(٢) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٨٨.

داموا لم يعلموا بوجوده فذمتهم غير مشغولة به، لأن الشارع جعلهم في سعة من أمره.

ولازم القراءة الثانية أن تكون (ما) موصولية، ويكون مفادها: الناس في سعة من الحكم الذي لم يعلموه، فيكون مؤدى الحديث - على هذه القراءة - مؤدى حديث الرفع^(١).

(وعليه فالصحيح دلالة الحديث على البراءة الشرعية، وبإطلاقه يشمل الشبهات الموضوعية والحكمية)^(٢).

تقويم الاستدلال بالسنة:

لم أجد - في حدود تبقي - نقاشاً في سند ما استدل به من أحاديث على حجية البراءة الشرعية. وإنما ينحصر نقاشهم في الدلالة. فقد نوقشت دلالة الحديثين بمناقشات علمية دقيقة وقيمة. وهي بمستوى يربو عن مستوى هذه المرحلة من الدراسة، لذا أثرتنا طي الحديث عنها وعن الجواب عليها، محيلين من لديه القدرة والوقت للتعرف عليها، إلى مراجعة مصادرها^(٣). مكتفين ههنا بالقول بأن الأرجح دلالة هذه الأخبار على حجية البراءة الشرعية.

٥ - أدلة الأخباريين القائلين بالتفصيل:

قلنا عند بيان محل الخلاف في المسألة: إن معظم الأخباريين وبعض الأصوليين من الإمامية^(٤) فصلوا في إجراء البراءة، وفرقوا بين الشبهات

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٨٨. وانظر فيه مصدر الحديث.

(٢) المصدر نفسه عن الدراسات، ج ٣، ص ١٥٩.

(٣) ومنها المصدر نفسه، ص ٤٨٥ - ٤٩١.

(٤) انظر الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٤٤٣ لتعلم أن هذا التفصيل ينسب إلى الشيخ والمفيد والمحقق.

الحكمية الوجوبية والشبهات الحكمية التحريمية، فذهبوا إلى إجراء البراءة في الأولى (الوجوبية) دون الثانية (التحريمية). وهذا التفصيل وإن اقتضى الاستدلال على كل شق من شقي التفصيل، إلا أن أدلتهم على إثبات الشق الأول (جريان البراءة في الشبهات الحكمية الوجوبية) هي نفس الأدلة التي ذكرها القائلون بجريان البراءة مطلقاً؛ لاندراج هذه الشبهات تحت الإطلاق، فلا جدوى في إعادتها ومناقشتها أو تقويمها^(١).

أما الشق الثاني من شقي التفصيل وهو (عدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية) فالأدلة لإثباته هي الأدلة نفسها التي يثبت بها هؤلاء حتمية جريان الاحتياط في هذه الشبهات التحريمية.

ولكننا نلخص - هنا - ما ذكره المحدث البحراني من هذه الأدلة:

- ١- إن أدلة جريان البراءة في الشبهات التحريمية لا تنهض بالدلالة.
- ٢- استفاضة الأخبار بأن الله في كل واقعة حكماً شرعياً مخزوناً عند أهل البيت عليهم السلام، حتى أرش الخدش والجلدة ونصف الجلدة، فكيف يصح التمسك والاستدلال بأصالة العدم التي هي البراءة، نعم يتجه هذا على مذهب غير الإمامية ممن لا يرجع لأهل بيت النبوة.
- ٣- استفاضة الأخبار بثلاث الأحكام (حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك)^(٢).

(١) انظر كل ذلك في المصدر السابق، ج ١، ص ٤٣ و ٤٤. والأصول العامة في الفقه المقارن، ص ٤٨٢ - ٤٩٢. وعناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص ١١ - ٦٨. وغيرها من كتب أصول الإمامية.

(٢) الثلاث ورد بعدة أخبار أنظرها في وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٤، و ص ١٢٩.

٤- الأخبار المتواترة - معنى - الأمرة بالتوقف والاحتياط مع عدم العلم بالحكم الشرعي وعدم تحصيله من الأئمة عليهم السلام أو نوابهم^(١).

٥- ما ورد في الأخبار من طرق الترجيح حين التعارض ولم تذكر البراءة من جملتها، بل بعد استنفاد تلك الطرق أمرت تلك الأخبار بالإرجاء حتى يلقي أمامه، معللة بأن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(٢).

هذا وحيث أن أدلة نفي البراءة هي نفسها أدلة إثبات الاحتياط فسيأتي في بحث الاحتياط ذكر بقية الأدلة ومناقشة عامة وتفصيلية - نسياً - ، ثم تقويم كل ذلك - إن شاء الله تعالى - .



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

ب- البراءة العقلية:

١- تعريفها:

الوظيفة المؤمنة من قبل العقل عند عجز المكلف عن بلوغ حكم الشارع أو وظيفته^(٣).

٢- دليلها:

ينحصر الاستدلال على البراءة العقلية بالقاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) بدعوى أن العقلاء - على اختلاف مللهم ومذاهبهم وأذواقهم ومستوياتهم وأزمانهم وبيئاتهم - مجمعون على قبح عقاب المولى لعبيده على

(١) انظر هذه الأخبار في الوسائل، ج ١٨، الباب الحادي عشر من أبواب صفات القاضي، ص ١١١ - ١٢٩.

(٢) انظر الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٤٤ - ٥١. وانظر الوسائل، ج ١٨، ص ١١٢، ح ٣.

(٣) انظر التعريف وتفصيل الموضوع في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٥١٣ - ٥١٨. وانظر أيضاً عرض الأدلة ومناقشتها بتفصيل ودقة في غاية الأصول، ج ٤، ص ٥٩ - ٦٥.

فعل أو ترك لم يصدر لهم به بيان، سواء صدر منه التكليف - ولم يصلهم مع فحصهم عنه ويأسهم من تحصيله - أم لم يصدر لهم تكليف أصلاً^(١).

٣- مناقشة القاعدة:

نوقش هذا الاستدلال على صحة قاعدة قبح العقاب بلا بيان -: بأن هذه القاعدة غير تامة لمعارضتها بقاعدة عقلية تفرض الإلزام بالمحتمل، وهي قاعدة (وجوب دفع الضرر المحتمل). حيث تطابق العقلاء - على اختلافهم - على أن المكلف متى احتمل الضرر ألزم بتجنبه، فإن لم يلتزم يستحق منهم اللوم على الإقدام على الفعل مع مصادقة الوقوع بالضرر، ومن المعلوم أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تنفي عقاب الشارع، وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تنفي عقاب الشارع، مع أن موضوعهما واحد، فإن الشاك في التكليف بعد الفحص واليأس عن الدليل يحتمل الضرر بمخالفة التكليف المجهول.

٤- تقويم واختيار:

يبدو أن المناقش لا ينكر قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) ولكنه يشير حولها الشك بسبب معارضتها بقاعدة (وجوب دفع الضرر المحتمل)، ونتيجة المعارضة شل العمل بالقاعدتين معاً.

غير أن بعض الأصوليين حاول رفع هذا التعارض، باعتبار أن التعارض في الأحكام العقلية مستحيل، وعليه فمع التسليم بالقاعدتين لا بد من القول بأن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تجري مع الشك وفقد البيان،

(١) انظر التعريف وتفصيل الموضوع في الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٥١٣ - ٥١٨. وانظر أيضاً

عرض الأدلة ومناقشتها بتفصيل ودقة في عناية الأصول، ج ٤، ص ٥٩ - ٦٥.

وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، هي بنفسها بيان، يحق للمولى الاعتماد عليه ومعاينة المخالف للحكم في كل مورد يحتمل فيه الضرر.

وأجيب عن هذه المحاولة بأن جميع موارد قاعدة قبح العقاب بلا بيان محتملة الضرر، فإذا كانت قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً انتفى العمل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان إطلاقاً.

ثم لم لا تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان نافية لاحتمال الضرر فينتفي العمل بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل إطلاقاً؟

والأرجح:

أن التعارض بين القاعدتين - بعد التسليم بهما - لا يزول إلا بالقول بأن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل موضوعها احتمال الضرر الحاصل من المخالفة قبل الفحص أو اليأس عن الدليل، مع جسامة الضرر المحتمل، كالضرر المحتمل في شبهات الدماء والفروج والأموال.

وما عدا ذلك من الأضرار المحتملة تجري فيها قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

المبحث الثالث

الاحتياط



- ١- تعريفه وتقسيمه.
- ٢- الاحتياط الشرعي. *بموجب مركز البحوث الإسلامية*
- ٣- الاحتياط العقلي.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاحتياط

١- تعريفه وتقسيمه:

الاحتياط لغة هو الأخذ بالحزم، وأصل الكلمة حاط، يقال: حاطه حوطاً وحيطه وحياطة بمعنى: حفظه. والاسم الحيطه والحوطة^(١). وهو عند الفقهاء: فعل المكلف أو تركه لجميع محتملات التكليف - مع الإمكان - لأجل تحصيل فراغ الذمة يقيناً. ومنشأ الاحتياط عندهم هو: إجمال الدليل أو تعارض الأدلة^(٢). أو إن منشأه هو عدم العثور على الدليل الشرعي مع عدم جريان الأصول العملية من براءة أو استصحاب أو تخيير^(٣). أما الاحتياط عند الأصوليين فهو: الحكم بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكليف فعلاً أو تركاً - مع الإمكان - عند الشك به والعجز عن تحصيله بالأدلة المعتبرة، أو عن تحصيل معرفة الموقف العملي بأحد الأصول المقررة.

(١) انظر القاموس المحيط، ج ٢، باب الطاء، فصل الحاء، ص ٣٥٥.

(٢) ويمكن القول بأن التعارض لا يوجب الاحتياط وإنما يوجب - مع تعذر الترجيح - تساقط المتعارضين أو التخيير بينهما.

(٣) انظر شرائع الإسلام بتحقيق عبد الحسين محمد علي العطار، ج ١، المقدمة ص (لا)، عن التفتيح الرائع لمختصر الشرائع (مخطوط). وانظر أيضاً منهاج الصالحين للسيد الخوئي، ج ١، ص ٧. وعناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص ١٤٥.

وبما أن الاحتياط عند الأصوليين هو الحكم، فالحاكم (أي المدرك له) به أن كان هو الشارع فيسمى الاحتياط حيثث بـ (الاحتياط الشرعي)، وإن كان الحاكم به هو العقل يسمى الاحتياط بـ: (الاحتياط العقلي)^(١).

ولتغاير قسمي الاحتياط هذين من حيث مرتبة كل منهما بين الأصول العملية، ومن حيث طرق إثبات حجّة كل منهما، أفرد الأصوليون لكل قسم مبحثاً.

٢- الاحتياط الشرعي:

أ- تعريفه:

لا يختلف تعريف الاحتياط الشرعي عن تعريف الاحتياط بمعناه العام إلا بتخصيص الحكم بالزوم بالشارع، فيقال في تعريفه: هو حكم الشارع بلزوم.... الخ تعريفه العام.

ب- موقف الخلاف في الاحتياط الشرعي:

إنما يتصور حكم الشارع بالاحتياط في حالة وجود شبهة في الحكم أو في الموضوع. فالشبهة حيثث^(٢) على تحوين: حكمية وموضوعية..

ج- الشبهة الحكمية:

ويقصد بها التباس الحكم الشرعي من وجوب أو تحريم بسبب أحد المناشئ التي ذكرناها سابقاً.

(١) انظر الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٩٥، وص ٥٢١.

(٢) جاء في القاموس المحيط، ج ٤، باب الهاء، فصل الشين، ص ٢٨٦: الشبهة بالضم الالتباس. وروي عن الإمام علي عليه السلام في الوسائل، ج ١٨، ص ١١٧: "ولمّا سميت الشبهة لأنها تشبه الحق". ومقصود الأصوليين بها ههنا التباس الأمر في معرفة الحكم الشرعي أو موضوعه.

وتنقسم هذه الشبهة بانقسام الحكم الشرعي. ولكن المقصود الأهم لهم هو الحكم الوجوبي أو الحكم التحريمي، وبهذا الاعتبار قسموها إلى قسمين: الأول: الشبهة الحكمية الوجوبية، كالشك في وجوب صلاة العيدين زمن الغيبة. والثاني: الشبهة الحكمية التحريمية، كالشك في تحريم غيبة الفاسق غير المتجاهر بفسقه.

٣- الشبهة الموضوعية:

وهي كذلك على أنحاء، فقد تكون موضوعية تحريمية، كالشك في خمرية سائل، وقد تكون موضوعية وجوبية كالشك في طلوع فجر يوم من شهر رمضان، وقد تكون غير ذلك كالشك في عدالة شخص^(١).

وبعد معرفة معنى الشبهة يمكننا تحديد محل النزاع في مسألة الاحتياط الشرعي: فالذي ذهب إليه المحدثون وبعض الأصوليين هو وجوب الأخذ بالاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، ومن المحدثين والأصوليين من ذهب إلى الأخذ به مطلقاً.

أما أصوليو المذاهب الأخرى ومعظم أصوليي الإمامية فقد نقوا حجة الاحتياط مطلقاً، سواء أكان في الشبهات الحكمية بنوعها أم في الشبهات الموضوعية بأنواعها^(٢).

ومع هذا نجد البحث عن الاحتياط الشرعي يتركز على الشبهات الحكمية التحريمية.

(١) وأوصل صورها صاحب عناية الأصول في الجزء الرابع، ص ١٤٥ إلى لماتي صور.

(٢) انظر الخدائق الناضرة المتن والهامش، ج ١، ص ٤٤-٧٧، وعناية الأصول، ج ٤، ص ٦٨-٧٠.

هـ- أدلة المثبتين لحجية الاحتياط:

استدل القائلون بالاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية بثلاثة أنواع من الأدلة:

النوع الأول: ويتمثل بآيات من القرآن الكريم، نذكر منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١).

٢- قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٢).

٣- قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٣).

٤- قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٤).

وجه الاستدلال بهذه الآيات: أن ترك الاحتياط والترخيص باقتحام الشبهات التحريمية يؤدي إلى القول بالإباحة بغير علم، فينافي الآية الأولى، كما ينافي التقوى المأمور بها في الآيتين الثانية والثالثة. وهو إلقاء بالنفس إلى التهلكة، وهو منهي عنه في الآية الرابعة^(٥).

الثاني: الأخبار الكثيرة المدعى تواترها المعنوي^(٦)، والتي دل بعضها

على التوقف عند الشبهة، ودل بعضها الآخر على الأمر بالاحتياط. ونورد منها ههنا بعض النماذج:

(١) الآية ٣٦ من سورة الإسراء.

(٢) الآية ١٠٢ من سورة آل عمران.

(٣) الآية ١٦ من سورة التغابن.

(٤) الآية ١٩٥ من سورة البقرة.

(٥) انظر تفصيل الاستدلال في عنابة الأصول، ج ٤، ص ٧١ و ٧٢. والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٩٥ - ٤٩٧.

(٦) ادعى تواترها جملة من المحدثين. منهم صاحب الخدائق الناضرة في الجزاء الأول، ص ٤٦. وصاحب وسائل الشيعة في الجزء الثامن عشر، ص ١٢٠، وأفرد لها باباً روى فيه (٦١) حديثاً.

١- عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله عليه السلام: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك. فمن ترك الشبهات نجما من المحرمات. ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم. - ثم قال في آخر الحديث: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات)^(١).

٢- عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه قال: (إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم ما شرح لنا)^(٢).

٣- عن الرضا عليه السلام أنه قال: (إن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت)^(٣).

مركز تحقيقات كميته نور علوم رسولي

و- مناقشة الأدلة:

نوقشت أدلة الاحتياط بمناقشة عامة ومناقشات تفصيلية:

١- أما المناقشة العامة فهي:

إن مضمون هذه الأدلة من الكتاب والسنة - بعد تسليم دلالتها على الاحتياط - إذا نسب إلى مضمون أدلة البراءة، فإن النسبة بين المضمونين هي نسبة العموم والخصوص المطلق، العموم في جانب أدلة الاحتياط، لشمولها للشبهات البدوية والشبهات في أطراف العلم الإجمالي والشبهات بعد الفحص. والخصوص في جانب أدلة البراءة، لعدم شمولها قبل الفحص ولا

(١) وسائل، ج ١٨، ص ١١٤، ح ٩، عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، والتهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٥٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، ح ٢. ورويت بعض مقاطع هذا الحديث بأسانيد متعددة.

(٢) المصدر السابق، ج ١٨، ص ١٢٣، ح ٤٣، عن الأمالي، ص ١٤٥، ح ٢.

(٣) نفس المصدر السابق، ج ١٨، ص ١٢٣، ح ٤٣، عن الأمالي، ص ٦٨، ح ٢.

للشبهات في أطراف العلم الإجمالي^(١). وبمقتضى تحقق هذه النسبة تكون أدلة البراءة مخصصة لأدلة الاحتياط ومقدمة عليها. وبما أن أدلة البراءة مطلقة مثل (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)^(٢)، فتكون بهذا الإطلاق مخرجة للشبهة التحريمية بعد الفحص من أن تشملها أدلة الاحتياط^(٣).

٢ - وأما المناقشات التفصيلية فنوجزها بما يأتي:

أ- نوقشت دلالة الآيات بأن ترك الاحتياط اعتماداً على أدلة البراءة من آيات وروايات وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لا يستلزم القول بغير علم، فلا ينافي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾. ووجود المؤمن من العقاب في تلك الأدلة لا ينافي التقوى المأمور بها في الآيتين الآخرين. ولا يكون حينئذ ترك إلقاء بالنفس إلى التهلكة المنصوص عليها في الآية الرابعة^(٤). ولذا نجد المستدلين بهذه الآيات على وجوب الاحتياط في شبهات التحريمية لا يذهبون إلى وجوبه في شبهات الحكمية الوجوبية^(٥). مع أن

(١) الشبهة البدوية: هي الشبهة الحاصلة قبل الفحص عن الأدلة في الشبهة الحكمية، أو قبل المجلاء

حالة الموضوع في الشبهة الموضوعية. وأطراف العلم الإجمالي مثلما لو علمنا بتكليف إلزامي في واقعة ولم يبين لنا أنه الوجوب أو التحريم، أو علمنا بنجاسة أحد الإثنيين دون تمييزه.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٢٧ و ١٢٨، ح ٦٠، عن من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٢٢. وفي رواية بحار الأنوار (حتى يرد فيه نص).

(٣) وقد وجه صاحب الوسائل هذا الحديث بما لا ينافي وجوب الاحتياط بشمانية وجوه، انظرها في ج ١٨، ص ١٢٨ و ١٢٩.

(٤) نسب صاحب الكفاية إلى الإخباريين الاستدلال بالآيات الناهية عن إلقاء النفس في التهلكة، ولم يعرف عنهم ذلك، وإنما استدلوا بالآيات الأمر بالتقوى والناهية عن القول بغير عناية الأصول، ج ٣، ص ٧١.

(٥) تبثني هذه المواخذه على أن الأخباريين يقولون بالاحتياط في خصوص شبهات التحريمية الحكمية، كما أشار إليه بعض الباحثين، والتحقيق أن بعضهم يقول بالاحتياط حتى في شبهات الحكمية الوجوبية، بل والشبهات الموضوعية بقسميها. انظر عناية الأصول، ج ٤، =

الآيات بعمومها تشمل ذلك لو كانت دالة على الاحتياط احتياطاً أيضاً، ما لم يثبت بالدليل تخصيص الآيات بالشبهة التحريمية^(١).

ب- ونوقشت دلالة الأخبار بأنها مختلفة، فمنها ما هو ظاهر في استحباب التوقف عند الشبهة^(٢)، مثل ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (أورع الناس من وقف عند الشبهة).

ومنها ما هو ظاهر في الشبهات الحكمية قبل الفحص مثل ما عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (إنه لا يسعكم فيما نزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق)^(٣). ولا خلاف في الاحتياط في مثل هذه الشبهة^(٤).

ومنها ما يدل على الاحتياط في الشبهات الحكمية إذا كان التكليف منجزاً على المكلف لاقتران الشبهة بالعلم الإجمالي، مثل الأخبار المعللة بالهلكة وركوب الأهوال، كما في الخبر عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)^(٥).

وهكذا نجد مفاد الأخبار لم ينحصر في مصب واحد، كي يدعى تواترها عليه. فلا تدل على دعوى القائلين بالاحتياط في الشبهة التحريمية مطلقاً، مع ما في بعضها - لو سلمت دلالة - من دلالة على وجوب الاحتياط

= ص ٦٨ - ٧٠. وقارنه بالأصول العامة، ص ٤٩٥. وانظر أيضاً الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٦٥ - ٧٧، المقدمة الرابعة.

(١) انظر عناية الأصول، ج ٤، ص ٧١ و ٧٢. والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤٩٦.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٨، ح ٢٤، و ص ١٢١، ح ٣٣.

(٣) المصدر السابق، ج ١٨، ص ١١٢، ح ٣.

(٤) عناية الأصول، ج ٤، ص ٧٩.

(٥) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٢، ح ٢.

في الشبهة الموضوعية والحكمية الوجوبية ولم يقل بذلك من استدل بها على الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية.

مضافاً إلى أن الأخبار الآمرة بالاحتياط للدين مثل: (أخوك دينك فاحتط لدينك)، تتوقف دلالتها على المدعي على كون الشبهة التحريمية من أمور الدين ومن مصاديقه. مع أنها - كشبهة - لم يثبت أنها من مصاديق الدين كي يجب فيها الاحتياط وإلا لوجب في الشبهة الوجوبية أيضاً.

٣ - تقويم أدلة الاحتياط ومناقشتها:

ارتكزت المناقشة العامة لأدلة الاحتياط على تخصيص هذه الأدلة بأدلة البراءة، ونورد على هذه المناقشة:

إن أدلة البراءة بإطلاقها^(١) وإن كانت تشمل الشبهات الحكمية التحريمية وتخرجها عن تناول أدلة الاحتياط لها بالتخصيص، إلا أن إطلاقها مغباً بورود النهي وبحصول العلم.

وبما أن النهي يشمل النهي العام والنهي الخاص، وأن العلم يشمل العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، فلا تتناول أدلة البراءة بإطلاقها ما ورد به نهى عام، وهو الشبهات التحريمية التي نهت الأخبار عن اقتحامها، كما لا تتناول ما حصل به علم إجمالي من الشبهات^(٢).

وعليه يمكن رد المناقشة بتقييد أدلة البراءة بما عدا الشبهات التحريمية والشبهات التحريمية والشبهات المقترنة بالعلم الإجمالي مطلقاً.

(١) مثل (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) و (الناس في سعة ما لم يعلموا). وأمثالها مما تقدم من أدلة البراءة.

(٢) انظر الاحتمال الرابع من الاحتمالات الثمانية لصاحب الوسائل، ج ١٨، ص ١٢٨، في توجيه حديث: كل شيء مطلق.

وأما مناقشة دلالة الآيات الكريمة على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية فهي مناقشة سليمة. لما ذكر فيها من ملاحظات.

وتبقى لدينا قضية الأخبار، وهي عمدة أدلة الاحتياط الشرعي. وأول ما يقال عن الاستدلال بها أنها لم تبلغ حد التواتر المعنوي، كما ادعاه المثبتون. لعدم وحدة موضوعها على كثرتها.

وبعبارة أخرى إن التواتر المعنوي متممٌ بورود روايات عديدة تلتقي على مقصود واحد تتضمنه تلك الأخبار أو يلزم مدلولها المطابقي أو التضمني. وقد وجدنا أن تلك الأخبار وإن دلت على التوقف وأمرت بالاحتياط، إلا أن بعضها ظاهر في الاستحباب، وبعضها الآخر في الشبهات قبل الفحص، وقسم منها ظاهر في اقتران الشبهة مطلقاً بالعلم الإجمالي؛ مما ينفي تحقق التواتر المعنوي في وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية - كما هو المدعى -.

ومع ذلك فإن بعضها - مما يتصف بالحجية - صريح في الشبهة التحريمية، مثل ما عن رسول الله ﷺ: (... فمن ترك الشبهات نجاً من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم)^(١). وما عن أمير المؤمنين عليه السلام: (... ومن ترك ما اشتبه عليه من الإثم، فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها)^(٢).

ولكن دلالة هذه الأخبار وغيرها على وجوب الاحتياط تتوقف على إثبات أن الأمر بالاحتياط أمر مولوي، وهذا ما ياباه التعليل - في بعضها - بخشية الوقوع بالهلكة، ومعلوم أن لا هلكة في الشبهات البدوية بعد الفحص،

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١١٤، ح ٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ١١٨، ح ٢٢، وص ١٢٩، ح ٦١، عن من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥٣،

فكيف يكون الخبر دليلاً على الاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً، مع اشتماله على التعليل بما لا يوجد في بعض مصاديقها، وهو الشبهة البدوية بعد الفحص.

فالأرجح ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، وتبعه جملة من الأصوليين، وهو: (حمل هذه الأخبار على الأوامر الإرشادية لتضمنها ما ينسجم مع ما تدركه العقول من ضرورة الاحتياط فيما يحتمل فيه العقاب والضرر)^(١).
(وغاية ما تثبت بعد الجمع بينها وبين أدلة البراءة هو اختصاصها في خصوص الشبهات قبل الفحص والشبهات في أطراف العلم الإجمالي)^(٢).

٣ - الاحتياط العقلي:

في بداية مبحث الاحتياط ذكرنا أن المنشأ في تسمية الاحتياط احتياطاً عقلياً أو احتياطاً شرعياً هو لحاظ الحاكم به. فإن كان الحاكم به هو العقل سمي عقلياً، وإن كان الحاكم به هو الشرع سمي شرعياً.
وعليه فلا يختلف تعريف كل من قسمي الاحتياط عن بعضهما وعن تعريف الاحتياط بمعناه العام، إلا بالقيّد اللاحق لكلمة الحكم في التعريف العام.
فبإضافة كلمة (العقل) بعد كلمة (حكم) على التعريف العام يتحصل لنا:

أ - تعريف الاحتياط العقلي:

وهو: (حكم العقل بلزوم الإتيان بجميع محتملات التكليف فعلاً أو تركاً - مع الإمكان - عند الشك به والعجز عن تحصيله بالدليل المعتبر، أو عن تحصيل معرفة الموقف العملي بأحد الأصول المقررة).

(١) انظر عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص ٧٩.

(٢) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٥١.

ب - محل الخلاف فيه:

وكذلك لا يختلف محل الخلاف في الاحتياط العقلي عن محل الخلاف في الاحتياط الشرعي. فالخلاف بينهم فيه وإن كان متركزاً في الشبهات الحكمية التحريمية إلا أنه موجود أيضاً في الشبهات الحكمية الوجوبية، بل وحتى في الشبهات الموضوعية.

والأولى بنا أن لا نشغل في بيان محل الخلاف - زيادة عما ذكرناه في الاحتياط الشرعي -، وأن ننظر في الأدلة المساقاة لإثبات الاحتياط، فهي التي تقرر - إن صحّت - ما إذا كان الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية أو الحكمية الوجوبية أو غيرهما.



ج - الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط:

استدل القائلون بالاحتياط العقلي بدليلين:

١ - الدليل الأول ومناقشته:

أ - الدليل: إننا نعلم إجمالاً - قبل مراجعة الأدلة الشرعية - بوجوب واجبات وتحريم محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو تحريمه، وبعد مراجعة الأدلة الشرعية والعمل بها، لا يحصل لنا القطع بالخروج عن عهدة جميع تلك التكاليف الواقعية.

وعليه فلا بد من الاحتياط بفعل ما احتمل وجوبه، وترك ما احتمل تحريمه، قضاء لحكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي تحصيل اليقين ببراءة الذمة، وهذا مما اتفق عليه علماء الفقه وأصوله.

ب - مناقشة الاستدلال: إن العلم الإجمالي وإن كان كالعلم التفصيلي من حيث تنجيز التكليف^(١)، إلا أنه إنما يكون كذلك إذا لم ينحل إلى علم تفصيلي وشك بدوي، وفي هذا المقام فإننا وإن علمنا إجمالاً بوجود تكاليف تحريرية ووجوبية في المشتبهات. ولكن بعد قيام الطرق والإمارات والأصول المعتبرة على تعيين مجموعة من التكاليف تساوي المعلوم إجمالاً بل تزيد عليه، بعد هذا فقد انحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بما قامت عليه الطرق والإمارات والأصول، وشك بدوي فيما عداها، وفي حالة الشك البدوي تجري البراءة؛ لانطباق أدلتها على المورد، كدليل الرفع والسعة والحجب وغيرها^(٢).



٢ - الدليل الثاني ومناقشته

أ - الدليل: إن الأصل في الأفعال الحظر إلى أن تثبت الإباحة^(٣). وحيث أن الشبه لم تثبت إباحتها حسب الفرض، فالأصل فيها التحريم الموجب للتوقف والاحتياط بترك الفعل.

(١) ادعى بعضهم حصول الإجماع على أن العلم الإجمالي ينجز التكليف كالعلم التفصيلي، ولكن ذهب جماعة إلى خلاف هذا الرأي. انظر تفصيل المسألة في عناية الأصول، ج ٤، ص ٨٩.
(٢) انظر تفصيل الإباحة في عناية الأصول، ج ٤، ص ٨٩ - ٩٢. والمقصود بدليل الرفع الأحاديث التي تتضمن الرفع عن الأمة مثل (رفع عن أمي تسع) وعد منها ما لا يعلمون، ودليل السعة ما روي: (هم في سعة حتى يعلموا). ودليل الحجب ما روي: (ما حجب عن العباد فهو مرفوع عنهم).

(٣) استدل بهذا الأصل طائفة من الإمامية من بينهم الشيخ المفيد والشيخ الطوسي، كما استدل به آخرون من غير الإمامية منهم الغزالي. واحتج بعضهم لتصحيح هذا الأصل بأن الإقدام على ما لا يؤمن من المفسدة فيه، كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة. وقرب بعضهم صحة هذا الأصل بأن العباد وما في الكون من موجودات بما فيها الأفعال ملك لله، ولا يجوز التصرف بملكه =

وأما ما ورد مما ظاهره الإباحة العامة^(١)، فهو - على تقدير تمامية دلالته - معارض بما ورد مما ظاهره الأمر بالتوقف والاحتياط^(٢). ومع تعارض الأدلة اللفظية فالمرجع هو الأصل العقلي، وهو أن: (الأصل هو الحظر حتى تثبت الإباحة).

ومرد هذا الأصل هو الاحتياط بترك الفعل^(٣).

ب - المناقشة: نوقش الاستدلال بهذا الأصل بثلاث مناقشات:

الأولى: إن أصالة الحظر في الأفعال ليست محل اتفاق بين العقلاء ولا بين علماء المسلمين، وإنما هي محل خلاف بينهم، بل صرح بعضهم بأن هذا الأصل كاد أن ينعقد الإجماع على خلافه^(٤). ولو صح الاحتجاج بما هو محل خلاف بين العلماء لعرض هذا الأصل بأصل آخر هو محل خلاف بينهم أيضاً وهو: (الأصل في الأفعال الإباحة حتى يرد الحظر)^(٥).

الثانية: لو سلمنا بأن الأصل في الأشياء الحظر حتى تثبت الإباحة. فلا نسلم بلزوم الاحتياط في الشبه التي هي محل الخلاف، لأن هذا الأصل مغياً بثبوت الإباحة، سواء أكانت إباحة عامة أم كانت إباحة خاصة. والمغياً بغاية، ينتهي عندها، وقد انتهى هذا الحظر بورود النصوص المثبتة للإباحة العامة في

= الغير دون إحراز إذنه ورضاه، انظر عناية الأصول، ج ٤، ص ٩٢، والمستصفي، ج ١، ص ٥٤١ والأصول العامة، ص ٥١٠، والحدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٤.

(١) مثل قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾، البقرة، آية ٢٩. وما روي: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي). وأمثال هذه النصوص.

(٢) وهو الآيات والروايات التي استدلت بها على الاحتياط الشرعي. وقد سبق ذكرها في بحث الاستدلال لإثبات الاحتياط الشرعي، وأشرنا هناك إلى غير ما ذكرنا، مع ذكر المصدر.

(٣) انظر تفصيل الاستدلال في عناية الأصول، ج ٤، ص ٩٢.

(٤) (٥) بل نسب إلى الشيخ الصدوق قوله بأن: (إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية). المصدر السابق، ج ٤، ص ٩٣.

الأشياء، مثل: (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً). ومثل أحاديث الرفع والسعة والحجب وغيرها^(١).

الثالثة: إن استناد بعضهم - للقول بهذا الأصل - إلى أن العباد وأفعالهم وما يتصرفون به ملك لله تعالى، ولا يجوز التصرف بملك الغير بدون إذنه، وهذا الاستناد مبني على قياس الباري - جلّ وعلا - على سائر المالكين. وهو قياس مع الفارق، لاسيما بملاحظة أن الله منح للإنسان اختيار أفعاله، وشرع له حكم ما يجوز فعله وما لا يجوز، فما لم يرد فيه بيان الحظر، فالقاعدة العقلية تقضي بقبح العقاب بلا بيان.

وأما استناد البعض الآخر - للقول بهذا الأصل - إلى أن الإقدام على ما لا تؤمن فيه المفسدة كالإقدام على ما لا تعلم فيه المفسدة، فهو استناد سبق بيان وهنه في مبحث البراءة العقلية، إذ قلنا هناك بأن موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو احتمال الضرر الحاصل من المخالفة قبل الفحص أو اليأس عن الدليل مع جسامة الضرر المحتمل، كالضرر المحتمل في شبهات الدماء والفروج والأموال^(٢).

د - تقويم وخلاصة:

بعد استعراض أدلة القائلين بالاحتياط العقلي ومناقشتها، يمكننا أن نجمل القول في الموضوع. بأن إثبات الاحتياط العقلي إن كان مستنداً إلى العلم الإجمالي بوجود تكاليف وجوبية وتحريمية في شبهات، فإن هذا العلم قد انحل إلى علم تفصيلي بما قامت عليه هذه الأدلة والأصول المعتمدة، بحيث

(١) أشرنا إلى هذه الأحاديث في الهامش رقم (٢)، ص ٣٠٤، وإلى الآية في الهامش رقم (١)، ص ٣٠٥.

(٢) انظر ص ٢٩٠ تحت عنوان (الأرجح) من عناوين البراءة العقلية.

يصبح الشك بآية شبهة خارج إطار ما قامت عليه هذه الأدلة شكاً بدوياً،
تجري فيه البراءة؛ للاتفاق على جريانها في الشك البدوي بالتكليف.
وإن كان هذا الاحتياط مستنداً إلى أصالة الحظر أو وجوب دفع الضرر
المحتمل، فإن هذا الأصل يحتاج إلى دليل، وهو محل خلاف.
مضافاً إلى معارضته بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأصالة الإباحة. مع
أن دفع الضرر المحتمل لا يجب مطلقاً، لاسيما في الشبهة البدوية ووجود
المؤمن من العقاب، وهو أدلة البراءة الشرعية والعقلية.
ومن هذا كله يرجح القول بعدم وجوب الاحتياط العقلي في الشبهات
مطلقاً، ويقتضي أن يكون هذا عند الأخباريين جلياً؛ لعدم أخذهم بالأدلة
العقلية لإثبات الأحكام الشرعية^(١).



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

(١) من المقيد مراجعة المصادر المطولة لاستيعاب الموضوع، مثل الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٤٤ - ٥١،
ومن ٦٥ - ٧٧. وعناية الأصول، ج ٤، ص ٦٨ - ٩٦. والأصول العامة للفقه المقارن،
ص ٥٠٠ و ٥٠١ و ص ٥١٤ و ٥١٥، و ص ٥٢١ - ٥٣٧.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الرابع

التخير



توطئة.

١- التخير لغة. مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسماعيل

٢- التخير في مباحث الأصوليين.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التخيير

توطئة:

يتناول الأصوليون عنوان التخيير في ثلاثة مباحث، وهم في هذه المباحث وإن لم يصطلحوا اصطلاحاً خاصاً في التخيير غير معناه اللغوي العام، كما لم يقصدوا في مبحث من مباحث التخيير الثلاثة غير ما يقصدونه في المباحث الأخرى، إلا أن مورد التخيير والحاكم به لما كان مختلفاً، استدعى ذلك اختلاف تسميته وتعدد أنواعه، كما سيتضح هذا فيما يأتي:

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

١ - التخيير لغة:

التخيير في اللغة هو الانتقاء والاصطفاء. وفي الحديث: (تخيروا لنطفكم). وفي الكتاب العزيز: ﴿واختار موسى قومه سبعين رجلاً﴾. وقال الفرزدق: ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجوداً إذا هب الرياح الزعازع^(١)

٢ - التخيير في مباحث الأصوليين:

قد ورد التخيير في مباحث علم الأصول في ثلاثة موارد:

أ - المورد الأول: التخيير في الواجب والآراء فيه:

ورد التخيير في تقسيمات الواجب، فمن تقسيماته التي ذكرها الأصوليون:

(١) انظر تاج العروس للزبيدي، ج ٣، باب الرأى، فصل الخاء، ص ١٩٤.

تقسيمه إلى واجب تعييني وواجب تخييري، وتعرضنا بإيجاز لبيان كل من القسمين في مباحث الباب الأول، ونضيف ههنا: أن الأصوليين مختلفون فيما يسمّى بالواجب التخييري على آراء:

الأول:

إن الوجوب في الواجب المخير يتعلق بأمر كلي تدرج تحته عدة مصاديق، ففي قوله تعالى: ﴿لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي إِيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُوَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾^(١). الوجوب في الآية - على هذا الرأي - منصب على المفهوم الكلي الشامل لإطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة. والمكلف مخير هذه الخصال الثلاث، فأَيُّ منها يفعله يحقق امتثال الأمر الكلي الشامل لها جميعاً^(٢).

الثاني:

إن الوجوب التخييري يتعلق بفرد واحد على التعيين، ويتعين بفعل المكلف، ففي مثال كفارة حنث اليمين، الواجب بين الخصال الثلاث هو فرد مردد بينها^(٣).

الثالث:

إن كل فرد من أفراد ما تعلق به الوجوب متصف بالوجوب، ولكن يسقط وجوب جميع أفراد التخيير بفعل واحد منها^(٤).

(١) الآية ٨٩ من سورة المائدة.

(٢)(٣)(٤) انظر تفصيل الموضوع في المصادر التالية: حقائق الأصول، ج ١، ص ٣٣٢، والمعتمد، ج ١، ص ٨٤، والإحكام للآمدي، ج ١، ص ١٤٢، وشرح الجوامع، ج ١، ص ١٧٥، وغيرها.

هذا ولا أرى حصيلة علمية ذات قيمة عملية في الدخول فيما ذكر لكل من هذه الآراء من دواعي وأدلة، ولا في ما أورد عليها من المواخذات، وذلك لأن الجميع متفقون على أن المكلف في الواجب التخيري يمثل التكليف بفعل بعض أفراد التخيير، ويعصي بتركها جميعاً.

ب - المورد الثاني: التخيير عند تعارض الأدلة:

وجاء ذكر التخيير أيضاً في مبحث التعادل والترجيح، أو كما يسميه البعض مبحث التعارض.

والتعارض: هو التمانع بين الأدلة الشرعية مطلقاً بحيث يقتضي أحدها عدم ما يقتضيه الآخر^(١). فإذا حصل هذا التعارض بين الدليلين الشرعيين الظنيين بعد تعذر معالجتهما بالجمع بينهما أو بترجيح أحدهما على الآخر بالمرجحات المذكورة في بحث التعارض^(٢)، فيشك لا بد من المصير إلى أحد رأيين في المسألة:

الأول:

إسقاط الدليلين المتعارضين والرجوع إلى غيرهما في الواقعة، فإن وجد دليل غيرهما أخذ به، وإلا فالمرجع هو الأصول العملية، من براءة أو استصحاب أو احتياط وفق الأسس التي تطبق بموجبها هذه الأصول.

(١) انظر تعريفات التعارض في: القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٢٧٦، والمعتمد، ج ٢، ص ٨٥٦، والتقريب والتعبير، ج ٣، ص ٣٢٢، والتوضيح، ج ٢، ص ١٠٢ وغيرها من كتب الأصول. وسيأتي ذكر بعض التعريفات في مبحث التعارض إن شاء الله تعالى.

(٢) تجد ذكر المرجحات وجميع ما يتعلق بالتعارض في المصادر المذكورة في الهامش السابق، كما تجد البحث بكامله في التعارض والترجيح، رسالة ماجستير للشيخ عبد اللطيف البرزنجي. وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.

الثاني:

التخير بين الدليلين المتعارضين، فيعمل بأحدهما ويطرح الآخر على خلاف في هذا التخيير، هل هو ابتداءً ويجب الاستمرار على ما اختاره المجتهد، أو يبقى به الخيار كلما أراد الإفتاء أو العمل، فيختار واحداً من المتعارضين في واقعة، وله أن يختار الآخر في واقعة أخرى.^(١)

ولا نريد هنا أن نتناول بالبحث هذا المورد من التخيير الذي أطلق عليه بعض الباحثين اسم (التخيير الشرعي) نظراً إلى أن أدلة إثباته مجموعة أخبار مروية عن أهل البيت عليهم السلام.^(٢)

كما لا نريد بحثه هنا لأننا سنعقد له بحثاً مستقلاً ضمن مباحث الخاتمة. تحت عنوان (التعارض) أو (الترجيح والتعادل).

ج - المورد الثالث: التخيير في الشبهة

ومما بحثوا فيه التخيير مسألة دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلاً بعد نهوضها عليه إجمالاً، بحيث يتعذر على المكلف أن يحقق الموافقة القطعية والمخالفة القطعية معاً. سواء أكانت الشبهة حكمية، كما إذا أمر الشارع بشيء وتردّت دلالة الأمر بين الوجوب والتهديد، أم كانت الشبهة موضوعية، كما إذا تردّد أمر شخص بين كونه عادلاً يجب إكرامه، أو فاسقاً يحرم إكرامه.

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى ذكر الرايين بأدلتهم في أواخر المبحث الخامس، وانظر أيضاً عنابة الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ٤، ص ١٤١ - ١٤٣.

(٢) انظرها في وسائل الشيعة، ج ١٨، الباب التاسع من أبواب صفات القاضي. والحدائق الناضرة، ج ١، ص ٨٧ - ١١١.

والتخيير في إطار هذا المورد - أي المورد الثالث - هو المقصود لنا بمحثة في هذه المرحلة، وقد أطلق عليه بعضهم اسم (التخيير العقلي)؛ نظراً إلى أن أدلة إثبات القائلين به عقلية، في مقابل التخيير في باب التعارض، لكون أدلته شرعية، فسمي به: (التخيير الشرعي).

ولكن لا ينبغي جعل العنوان هو (التخيير العقلي)، لوجود من يقول بأن التخيير في حالة دوران الأمر بين محذورين (الوجوب والحرمة) تخيير شرعي، كما سيأتي ذكر هذا الرأي إن شاء الله تعالى.

لذا يحسن أن يكون العنوان العام المستوعب لجميع آراء الباحثين فيه هو: أصالة التخيير. وسنتحدث عنها في المبحث الخامس التالي إن شاء الله تعالى.





مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الخامس

أطالة التخير



توطئة.

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

- ١- موارد بحث التخير في علم الأصول.
- ٢- الأقوال في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحریم.
- ٣- استمرار التخير أو عدم استمراره.
- ٤- تقويم واختيار.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

أصالة التخيير

توطئة:

ذكرنا في المبحث الرابع أن مقصودنا بهذا العنوان هو بحث دوران الأمر بين وجوب شيء وحرمة. وقبل ذكر الأقوال في المسألة وبيان المختار منها، يجدر بنا بيان منشأ التردد بين الوجوب والحرمة.

١ - موارد بحث التخيير في علم الأصول:

التردد بين الوجوب والتحريم ينحصر بثلاثة أسباب أو موارد:

مركزية كميون علم أصول

أ - السبب الأول أو المورد الأول:

فقدان الدليل المعين للوجوب أو التحريم بخصوصه، مع قيامه على أحدهما في الجملة، وذلك فيما لو اختلفت الأمة الإسلامية في مسألة على رأيين: الوجوب والتحريم، وعلم انتفاء رأي ثالث فيها، وحيث لا يكون انتفاء الرأي الثالث (غير الوجوب والتحريم) منفيًا بالإجماع المركب بناءً على تحقيق الإجماع وحجية مثل هذا الإجماع، فينحصر الحكم بين الوجوب والتحريم، وحيث لم يتعين أحدهما بالدليل تنشأ الشبهة والتردد بين الحكمين.

ب - السبب الثاني أو المورد الثاني:

إجمال الدليل، وله ثلاث صور:

- ١- إجمال الدليل بحسب متعلق الحكم، كما لو وجبت قراءة القرآن مع تحسين الصوت، وقام الدليل على تحريم الغناء، وشك في القراءة بصوت

محسن هل هي غناء محرم؟ أم هي قراءة بصوت محسن، فهي واجبة دون تحريم؟

٢- إجمال الدليل من حيث دلالاته على الحكم، كما إذا ورد الدليل بصيغة الأمر أو ما أدى مؤداها، وترددت دلالاته بين أن يفيد الإلزام أو التهديد.

٣- إجمال الدليل بحسب موضوع الحكم، مثلما لو أمر الشارع بإكرام العدول، ونهى عن إكرام الفساق، ولم يعلم أن مرتكب الصغائر من الذنوب هل هو عادل يجب إكرامه، أو هو فاسق يحرم إكرامه. وتسمى الشبهة الناشئة عن السبب الأول، والسبب الثاني - بصوره الثلاث -، شبهة حكمية.

ج - السبب الثالث أو المورد الثالث:

اشتباه الأمور الخارجية، مع عدم الغموض في دلالة دليلي الوجوب والتحريم أو مفهوم موضوع الحكمين ومتعلقهما، كما إذا دل دليل على وجوب إكرام العادل، ودل دليل آخر على تحريم إكرام الفاسق، وعلمنا بمفهوم العادل ومفهوم الفاسق، ولكن شككنا في شخص ما، هل هو عادل أو هو فاسق؟ كي يجب إكرامه إن كان عادلاً، أو يحرم إكرامه إن كان فاسقاً. وتسمى الشبهة الناشئة من السبب الثالث شبهة موضوعية.

وفي جميع مناشيء التردد هذه، إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم فللأصوليين في المسألة خمسة أقوال، هي كما يأتي:

٢ - الأقوال في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم:

أ - القول الأول ومناقشته:

القول الأول هو: الحكم بالبراءة شرعاً وعقلاً، إلحاقاً لهذه المسألة بمسألة الشبهات البدوية، فكما لو حصل الشك ابتداءً ودون سابق علم بالتكليف فيحكم شرعاً وعقلاً ببراءة الذمة منه، كذلك يحكم ببراءة الذمة من التكليف لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم مع العلم بإرادة أحدهما ولم يدل دليل على تعيين المراد من بينهما.

واستدلوا على هذا بأدلة البراءة الشرعية^(١)، ودليل البراءة العقلية، وقاعدة قبح العقاب والمواخلة بلا بيان، وقد تقدم تفصيل هذه الأدلة بذكرها وذكر كيفية دلالتها في بحث البراءة بقسميها: الشرعية والعقلية، فراجع إن شئت.

المناقشة:

نكتفي هنا بذكر مناقشتين لأدلة هذا الرأي:

أ - الأولى:

إن القاعدة العقلية المثبتة للبراءة العقلية وهي (قبح العقاب والمواخلة بلا بيان) موضوعها عدم البيان، ومسألتنا بصورها الثلاث البيان فيها موجود، غاية الأمر إن في هذا البيان إجمال، فالشبهة ناشئة عن عجز المكلف عن

(١) وهي أدلة من الكتاب والسنة ذكرت في الاحتجاج لإثبات أصل البراءة الشرعية، ص ٢٨٣-٢٨٦ وتذكر منها ههنا بعض الأخبار التي ذكرناها هناك، ومنها: (الناس في سعة ما لم يعلموا). جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ص ٨٨. ومنها: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)، الوسائل، ج ١٨، ص ١١٩. ومنها: (كل شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه). الوسائل، ج ١٧، ص ٩٢.

تحصيل الموافقة القطعية، لدوران الأمر بين الوجوب والتحريم، ولم تنشأ من فقدان العلم بالحكم، كي تجري فيها البراءة العقلية.

أما أدلة البراءة الشرعية^(١)، فهي صريحة في رفع التكليف وإثبات السعة للمكلف في حالة حجب البيان وعدم العلم به وعدم ورود الأمر أو النهي، وكل هذه الأمور - لم تتحقق في مفروض المسألة - بعد حصول العلم الإجمالي بالتكليف.

وفي العلم الإجمالي رأيان:

أحدهما: أنه علة في تنجيز الحكم الشرعي، وعليه فلا يمكن جريان أصل البراءة.

ثانيهما: أن فيه اقتضاءً للتجيز، وعليه لا يمنع من تنجيز الحكم سوى احتمال جريان أدلة البراءة مع أنها لا تجري في هذا المقام؛ لأن جريانها إن كان في طرفي التردد (أي الوجوب والتحريم معاً) يلزم منه المناقضة القطعية للواقع المعلوم إجمالاً، وهو الإلزام بالفعل أو بالترك. وإن كان جريانها في طرف واحد فهو مناقض للإلزام أيضاً، مع ما فيه من مخالفة احتمالية وترجيح من غير مرجح.

بـ. الثانية:

إن مؤدى أدلة البراءة هو الترخيص بالفعل والترك، وهو نقيض صريح للعلم التفصيلي الذي هو علة تامة للتخير بالاتفاق، ونعني بالعلم التفصيلي هو الحكم الإلزامي بأحد طرفي الشبهة (الوجوب والتحريم) لا بعينه، فإننا وإن كنا نعلم إجمالاً بأحد الطرفين إلا أننا نعلم علماً تفصيلياً بواقعية الإلزام الذي يجمعهما.

(١) وهي الأدلة المشار إليها في الهامش السابق.

ومن الواضح عدم جواز إعمال الأصل بما يناقض العلم التفصيلي
الحاصل من الإمارة.

ب - القول الثاني ومناقشته:

الأخذ بالتحريم وطرح الوجوب، للأدلة الآتية:

١- الدليل الأول:

يدور أمر هذه الشبهة بين تعيين التحريم عقلاً، لما فيه من دفع المفسدة
التي هي أولى من جلب المنفعة المترتبة على الوجوب، وبين التخيير عقلاً بين
التحريم والوجوب، لعدم المرجح في أحدهما. فالأخذ بالتحريم يتفق
والاحتياط العقلي، لموافقته لكلا احتمالي (التعيين والتخيير العقليين)، بخلاف
الأخذ بالوجوب الذي يتفق مع احتمال التخيير دون التحريم، فهو مخالف
للاحتياط.

مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

مناقشة الدليل:

لا نسلم بحكم العقل بتعيين التحريم مطلقاً، وإنما يحكم العقل بذلك إذا
كان ملاك التحريم أقوى من ملاك الوجوب، وهو غير معلوم في المقام، وأما
ما ذكر من أولوية دفع المفسدة، فسيأتي نقاشه بعد ذكر القاعدة كدليل ثانٍ
على المدعى.

كما لا نسلم بحكم العقل بالتخيير بينهما، إلا في حالة تعادل الوجود
والتحريم ملاكاً، وهو غير معلوم في المقام أيضاً.
وإذا لم يتم حكم العقل بالتعيين أو التخيير، فلا يتفق الأخذ بالتحريم
مع الاحتياط المدعى.

٢- الدليل الثاني:

إن مفاد القاعدة العقلية (دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة) يقتضي الأخذ بالتحريم، لما فيه من ترك مفسدة الفعل المنهي عنه، لأولويته من الأخذ بالوجوب الذي يجلب - الفعل فيه - منفعة الفعل الواجب^(١).

مناقشة الدليل:

لا برهان على صحة هذه القاعدة مطلقاً، والواجب والحرام ليس لهما ضابط كلي يقضي بتقديم أحدهما على الآخر في حالة التزاحم، أو في حالة الدوران بين الوجوب والتحريم. فربّ واجب يقدم على الحرام لأهمية ملاكه وأقوائية مناطه وبالعكس.

فإذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم، وأحرز أن التحريم هو الأهم والأقوى ملاكاً من الوجوب، أو احتملت أهميته وأقوائية ملاكه، فحينئذ يقدم على الوجوب، وبالعكس، وإلا فلا ملزم لتقديم أحدهما، - سواء أكان هو الواجب أم هو الحرام - على نحو الإطلاق.

٣- الدليل الثالث:

الأخبار الدالة بظواهرها على وجوب التوقف عند الشبهة^(٢)، ومقتضى التوقف هو ترك العمل الملازم للأخذ بالتحريم.

(١) وقد دُعيت هذه القاعدة بما روي عن أمير المؤمنين (ع): (إن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات)، وما روي عنه (ع) أيضاً: (أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات). ونوقشت هذه الأخبار بضعف سند الإرسال، وبأن دلالتها على الأولوية والأفضلية، دون الإلزام.

(٢) نقلنا بعض هذه الأخبار للاستدلال على الاحتياط الشرعي، ص ٢٩٧، وانظر البعض الآخر في وسائل الشريعة، ج ١٨، كتاب القضاء، الباب ١٢، ص ١١٢ وما بعدها.

مناقشة الدليل:

إن ظاهر تلك الأخبار يدل على التوقف في الشبهات التحريمية، أو حينما يشتبه في فعل أنه حرام، فيدور الأمر بين حرمة وإباحته، كالاشتباه في نجاسة الماء أو الطعام دون ضرورة توجب شربه أو أكله. أما لو دار الأمر بين وجوب الفعل وحرمة، فلا ظهور لتلك الأخبار في الترك، لاحتمال الوجوب المساوي لاحتمال التحريم، فلا يكون الترك والحالة هذه منسجماً مع الاحتياط والتقوى اللذين أمرت بهما تلك الأخبار.

٤- الدليل الرابع:

إن استقراء طريقة الشارع المقدس يكشف لنا بناءً على تغليب جانب الحرمة على جانب الوجوب، مثل مسألة تحريمه لصلاة المرأة أيام الاستظهار، ومسألة أمره بإراقة الإناءين المشتبهين بالنجس وتحريمه لاستعمالهما، وأمره بالتيتم مع فقد الماء بإراقتهما، وغير هاتين المسألتين من المسائل الدالة على مبنى الشارع المذكور^(١).

مناقشة الدليل:

قلنا في مناقشة الدليل الثاني من هذه الأدلة: إن المعيار في تغليب أحد الحكمين على الآخر في مقام التزام أو مقام دوران الأمر بين الوجوب والتحريم، هو أقوائية أحدهما وأهمية الفعل في نظر الشارع المقدس، ومن استقراء بعض المسائل وجد أن تقديم جانب التحريم على الوجوب فيها إنما يكشف لنا أقوائية ملاك التحريم في تلك المسائل، فإذا أردنا تخطي تلك المسائل إلى غيرها وترجيح جانب التحريم، تقتصر على ما أحرزنا فيه أقوائية

(١) مثل قصة المرأة التي تركت واجباً في الواقع لجهلها بحكمه ولاحتمال التحريم، فلم ينكر عليها الإمام أبو عبد الله عليه السلام، بل استحسّن فعلها واستصوب احتياطها. انظر الخبر في وسائل الشيعة،

الملاك، إن صحَّ مثل هذا القياس ! لا أن نتخطاها مطلقاً حتى مع عدم إحراز الأهمية أو عدم احتمالها، فإنَّ هذا لم يقل به حتى القائلون بحجَّة القياس.

جـ- القول الثالث ومناقشته:

لزوم الأخذ بأحدهما على نحو التخيير الشرعي، فإن اختار الوجوب لزمه الفعل، وإن اختار التحريم لزمه الترك.

ودليل هذا القول هو قياس موردنا هذا على مسألة تعارض الخبرين. وتوضيحه: إذا ورد خبران جامعان لشرائط الحجَّة يدلُّ أحدهما على وجوب فعل، ويدلُّ الآخر على تحريم نفس ذلك الفعل، ولا مرجَّح لأحد الخبرين على الآخر يحصل التعارض بينهما،^(١) وحيثُ قد أوجب الشارع الأخذ بأحد الخبرين تخييراً وطرح الآخر. وكما أوجب الشارع الأخذ بأحد المتعارضين تخييراً، فكذلك يقتضي أن يكون حكم الشارع بالنسبة إلى دوران الأمر بين الوجوب والتحريم الحاصل بسبب إجمال النص؛ لاشتراك الموردين في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم دون أن يوجد مرجَّح لأحدهما.

المناقشة:

إنَّ القول بالتخيير الشرعي يحتاج إلى دليل شرعي، ولم يذكر له من دليل شرعي سوى قياس المسألة على مسألة تعارض الخبرين، ومن الواضح - عند الإمامية بخاصة - أنَّ القياس غير منصوص العلة في الأمور الشرعية ليس بحجَّة، وحتى من اكتفى في حجَّة القياس منهم بتنقيح المناط، لا يمكنه ههنا من تنقيحه؛ للفرق بين المقامين؛ إذ يحتمل أن يكون مناط التخيير بين

(١) هذا أحد الرأيين في التعارض، والرأي الآخر هو تساقط المتعارضين والرجوع إلى الأدلة الأخرى.

الخبرين المتعارضين هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية. وحيث لم يمكن الأخذ بهما معاً لتعارضهما فلا بد من التخيير بينهما، وهذا المناط غير متوفر في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم بسبب إجمال النص^(١).

د. القول الرابع ومناقشته:

التخيير بين الفعل والترك عقلاً والحكم بالإباحة شرعاً^(٢).
أما دعوى التخيير العقلي بين الفعل والترك، فلأن العلم الإجمالي بالتكليف يمنع جريان البراءة العقلية، لوجود البيان في الجملة، كما أن تعذر الموافقة القطعية للتكليف المعلوم إجمالاً لا يمنع من الاحتياط، لدوران الأمر بين محذورين، وحيث لا يوجد ما يرجح أحد الأمرين (الوجوب والحرمة)، ولا يوجد أيضاً ما يحتمل أن يكون مرجحاً، فإن العقل يستقل بالحكم بالتخيير بين الفعل والترك، وأياً منهما جاء به المكلف حصل على الموافقة الاحتمالية.

ولكن بعض أدلة البراءة الشرعية تشمل المقام مثل: (الناس في سعة ما لم يعلموا)، و(ما حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع عنهم)، و(كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه)، وغير هذه الأخبار مما يدل على الحلّة والإباحة حتى يحصل العلم، وفي موضوع مسألتنا هذه، العلم التفصيلي متعذر فلا يتعين أحد الحكمين، لذا نحكم بالإباحة شرعاً.

(١) هذه مناقشة دعوى التخيير الشرعي. وأما دعوى لزوم الأخذ بما يختاره أولاً، فهي مضرعة على التخيير وتبطل ببطلانه، على أننا سنذكر هذه المسألة بأدلتها ومناقشتها في آخر مبحث التخيير.
(٢) ومقصود القائل بالإباحة الشرعية هو البراءة الشرعية، كما سيوضح من تطبيق أدلتها على المورد.

المناقشة:

مردّ هذا القول إلى دعويين:

الدعوى الأولى: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، ولا نقاش فيه لما سيأتي في دليل القول الخامس.

الدعوى الثانية: الحكم بالإباحة شرعاً، وفيه:

- ١- إننا نعلم إجمالاً في مفروض المسألة بالإلزام بأحد الحكمين: (الوجوب أو التحريم)، وهذا يعني العلم التفصيلي بالإلزام والتردد بين نوع الإلزام، هل هو الإلزام الوجوبي أو الإلزام التحريمي، فالحكم بالإباحة الشرعية يناقض العلم التفصيلي بالإلزام، ويخالف الواقع مخالفة قطعية. ومن الواضح أن الحكم الظاهري إنما يجيء مع احتمال موافقته للواقع.
- ٢- إن جريان البراءة الشرعية مبني على شمول أدلتها للشبهات الحكمية والموضوعية معاً، وهو محل خلاف، إذ يذهب البعض إلى اختصاصها بالشبهات الموضوعية، فلا استدلال مبنائي، لا يلزم من لا يعتبر شمول أدلة البراءة لجميع الشبهات.

هـ- القول الخامس:

التوقف عن الحكم بشيء، والمصير إلى التخيير العقلي.

وذلك لأن احتمالات الحكم هي:

- ١- الاحتياط، وهو متعذر لتعذر الموافقة القطعية، إذ في كل من الفعل والترك مخالفة محتملة.
- ٢- البراءة، وهي لا تجري للأسباب التي أوردنا بعضها عند مناقشة القول الأول.

٣- الأخذ بالتحريم وطرح الوجوب، وهو ما لم تنهض أدلة القائلين به لإثباته كما ذكرنا ذلك عند مناقشة القول الثاني .

٤- الأخذ بالوجوب وطرح التحريم، وهو احتمال لم يذهب إليه الأصوليون، فهو منفي بالاتفاق.

٥- الإباحة الشرعية، وهي ما أبطلنا القول بها في مناقشة القول الرابع.

٦- التخيير الشرعي، وقد كان مستنده القياس على الخبرين المتعارضين، وقد قلنا عند مناقشة هذا القول - وهو الثالث في تسلسل الأقوال - بعدم توفر أركان القياس فيه.

إذن بعد بطلان جميع صور الحكم المحتملة، لا بد من التوقف عن الحكم.

ومع التوقف عن الحكم، سيكون الموقف العملي للمكلف، إما الفعل وإما الترك، ولا يجد العقل بداً من ذلك، وهذا معنى التخيير العقلي، ولذا سمّاه البعض بالتخيير التكويني؛ لأن المكلف إما أن يأتي بالفعل أو يتركه، وإن لم تكن لديه أحكام عقلية أو شرعية تحسم الموقف.

ولكن ينبغي التنبيه على نقطتين مهمتين مترتبان على اختيار القول

بالتخيير العقلي.

النقطة الأولى:

إن العقل عندما يدرك التخيير بين الفعل والترك، فإنما يدركه في حالة تكافؤ احتمالي الوجوب والتحريم في هذه الشبهة، بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر، أما مع وجود ما يرجح أحد الحكمين على الآخر، مثل أن يكون أحدهما أقوى مناهياً من الآخر، فلا يرى العقل حينئذٍ تخييراً للمكلف بين الفعل والترك؛ لأن مستنده في التخيير هو عدم الترجيح من غير مرجح، ومع افتراض وجود المرجح في أحدهما فلا مستند للتخيير.

النقطة الثانية:

إن التخيير العقلي إنما يكون تخييراً تكوينياً فيما إذا كان الحكمان (الوجوب والتحريم) يثبتان متعلقين توصليين، فالمكلف حينئذ سيفعل أو سترك، وكأنه لم يخاطب بالحكمين المحتملين.

أما إذا كان الواجب والمحرم المحتملان تعبديين، أو كان أحدهما تعبدياً دون الآخر، فإن التخيير حينئذ لا يكون تخييراً تكوينياً، بل لا بد من الالتفات في حالتي الفعل والترك إلى الدليل المجمل والقيام بالفعل أو بالترك على وجه قربي، وإلا فإن المكلف يقع في مخالفة قطعية لا يجوزها العقل.

هذا، وفي مسألة التخيير - سواء التخيير العقلي كما في القول الخامس، أم التخيير الشرعي كما في القول الثالث - بحث يفرض نفسه على كل قائل بالتخيير، وهو مسألة استمرارية التخيير، أو التخيير ابتداءً فقط، وفيما يأتي بيان هذه المسألة والأقوال فيها:

٣. استمرار التخيير أو عدم استمراره:

على القول بالتخيير الشرعي أو العقلي، عندما تعرض للمكلف شبهة مرة واحدة في عمر التكليف، يختار أحد طرفيها ويطرح الطرف الآخر ولا يبقى إشكال.

إنما الإشكال - على القول بالتخيير -، حينما يتكرر الابتلاء بالشبهة، مثل صلاة الجمعة حيث يدور الأمر فيها بين الوجوب والتحريم في زمن الغيبة، فإذا قلنا بالتخيير وأخذنا أحد طرفي الشبهة وتكررت الشبهة في الأسابيع اللاحقة، فهل لنا أن نختار في كل جمعة أحد طرفي الشبهة أم يجب المضي على ما اخترناه ابتداءً، ولا نختار غيره في الوقائع اللاحقة؟

في المسألة أقوال^(١) أشهرها قولان.

القول الأول:

ثبوت التخيير ابتداءً ثم يتعين المضي على ما وقع عليه الاختيار الأول في الوقائع اللاحقة. واستدل على هذه القول بثلاثة أدلة:

الدليل الأول: قاعدة الاحتياط:

فالمكلف حينما اختار في الجمعة الأولى - مثلاً - وجوب صلاة الجمعة، ففي الجمعة الثانية يدور أمره بين التخيير أيضاً وبين تعيين ما اختاره أولاً، فإذا قلنا بالتعيين فقد وافقنا احتمالي التخيير والتعيين معاً، إذ أن صلاة الجمعة في المثال مصداق للتعيين، وهي أحد طرفي التخيير، بخلاف ما لو قلنا بالتخيير في الجمعة الثانية، فإنه لا يوافق احتمال التعيين حينما يختار المكلف الطرف الآخر من طرفي التخيير وهو حرمة صلاة الجمعة - بناء على القول بها - وهو خلاف الاحتياط.

الدليل الثاني: قاعدة الاستصحاب:

فإن الاختيار بعد أن وقع على أحد طرفي التخيير وهو وجوب صلاة الجمعة فرضاً، أصبح وجوبها ثابتاً، فنستصحب هذا الثبوت حتى يطرأ ما يرفعه، واستمرارية التخيير مشكوكة، والشك لا يرفع اليقين، فنستمر - بحكم الاستصحاب - على ما اخترناه ابتداءً.

الدليل الثالث: دفع محذور المخالفة القطعية:

فبعد اختيار أحد طرفي الشبهة في المرة الأولى، إذا قلنا بالتخيير أيضاً في المرة الثانية وما بعدها من الوقائع، واختار المكلف الطرف الآخر من أطراف

(١) ينسب إلى الشيخ الطوسي قول ثالث، مفاده: الاستمرار على التخيير بشرط البناء على الاستمرار

ابتداءً، انظر عناية الأصول، ج ٤، ص ١٤٣ و ١٤٤.

الشبهة، فقد خالف الواقع قطعاً، لأن الواقع - كما في فرض المسألة ومثال صلاة الجمعة - إما وجوب صلاة الجمعة، وإما حرمتها ووجوب صلاة الظهر، فعندما يختار في الأسبوع الأول وجوب صلاة الجمعة، وفي الأسبوع الآخر يختار تركها، فقد خالف الواقع مخالفة قطعية؛ لأنها في الواقع إن كانت واجبة لا يجوز تركها، وإن كانت محرمة لا يجوز فعلها.

القول الثاني:

ثبوت التخيير ابتداءً واستدامةً، فللمكلف أن يختار في كل واقعة أحد طرفي الشبهة. واستدل لهذا القول بالاستصحاب. وذلك بلحاظ أن حكم المكلف عندما واجه الشبهة لأول مرة كان هو التخيير، فمع الشك في حكمه في الوقائع اللاحقة يستصحب حكمه السابق في المرة الأولى، وقد كان حكمه هو التخيير.

٤. تقويم واختيار:

يلاحظ على أدلة القول الأول ما يأتي:

١- إن الاستدلال بالاحتياط على ثبوت التخيير ابتداءً ثم تعيين المضي على ما وقع عليه الاختيار الأول، وإن كان يحقق الاحتياط بمعنى الموافقة القطعية لما قام عليه الدليل العقلي أو الشرعي، كما ذكر في توجيهه، إلا أنه لا يحقق الاحتياط بمعناه الاصطلاحي الذي هو تحقيق الموافقة القطعية للواقع، بل الأمر بالعكس، ففي حالة الاستمرار على ما اختاره أولاً من أحد طرفي الشبهة قد تتحقق المخالفة القطعية في حالة ظهور أن الطرف الآخر هو المطلوب واقعاً، وهذا يخالف الاحتياط بمعناه المعروف.

٢- أما استصحاب حكم ما اختاره أولاً، فهو معارض باستصحاب حكم التخيير أولاً، ومعلوم أن حكم ما اختاره أولاً مسبب عن حكم التخيير،

والسببي مقدّم على المسببي، أي استصحاب التخيير الذي هو سبب لتعيين أحد الطرفين مقدّم على استصحاب تعيين أحد الطرفين الذي هو مسبب عن الحكم بالتخيير.

٣- أما ما قيل من لزوم المخالفة القطعية باستمرار التخيير واختيار أحد الطرفين مرةً والطرف الآخر أخرى، فهو وإن كان صحيحاً، إلا أنه معارض بأنه يحقق الموافقة القطعية أيضاً في بعض الحالات، مع أن استمرار التعيين قد يكون مخالفاً للواقع دائماً.

وبأي قول أخذنا، فالمخالفة في الواقعتين أو أكثر لازمة، وهذا ما يجعلنا غير قادرين على تحقيق الاحتياط، ولا الخلاص من المخالفة يقيناً، لذا فلم يبق لنا إلا القول بالاستصحاب، وهو وإن كان منطقياً على التخيير الاستمراري باعتبار، والتخيير البدوي فقط باعتبار آخر، إلا أن جريانه في التخيير الاستمراري مقدّم على جريانه في التخيير البدوي مع تعيين ما وقع عليه التخيير، كما بينا من تقدّم السببي على المسببي.

وعليه فالأرجح هو القول الثاني، وهو التخيير الاستمراري^(١).

(١) انظر للتعرف على معلومات إضافية في مبحث التخيير، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول،



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الخاتمة

الترجيح والتعادل

و

الاجتهاد والتقليد

مركز تحقيقات كلية أصول الدين

المبحث الأول: الترجيح والتعادل.

المبحث الثاني: الاجتهاد والتقليد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الأول

الترجيح والتعادل



١- تمهيد: معنى التعارض وشروطه.

مركز بحوث الدراسات الإسلامية

٢- الترجيح.

٣- التعادل.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الترجيح والتعادل

١ - تمهيد: معنى التعارض وشروطه:

عدلت عن العناوين المألوفة في المصنفات الأصولية لناحية منهجية لا تلائمها تلكم العناوين وتتلخص بما يأتي:

١- فنوعان (التعارض بين الأدلة) ^(١) أو (تعارض الأدلة والإمارات) ^(٢) مضافاً إلى كونه بدءاً يشمل التعارض بين العام والخاص، وبين المطلق والمقيد، وبين الناسخ والمنسوخ، فهو - مع هذا الشمول لمباحث غير مرادة بهذا العنوان -، السبب لمشكلة الأصولي، وليس هدفاً له في بحث المسألة، لأن هدف من بحث هذه المسألة هو الترجيح إن وجد المرجح، والتوقف إن فقد وليس التعارض.

٢- ومثل هذين العنوانين أيضاً عنوان (التعارض وطرق دفعه) ^(٣)، ويزيد هذا على سابقه فيما أورد عليهما: أن مهمة الأصولي في هذا البحث ليست دفع التعارض، وإنما هو ترجيح أحد المتعارضين وطرح الآخر، أو إسقاطهما معاً والبحث عن دليل آخر. وهذه النتيجة ليست دفعاً للتعارض وإنما يتحقق دفع التعارض بالجمع بين العام والخاص أو المطلق والمقيد، بل بالناسخ والمنسوخ أيضاً.

(١) (٢) كناية الأصول، ج ٢، ص ٣٧٦. وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٣) أصول الأحكام، ص ٢٤١.

٣- ومحاولة البعض لتعديل العنوان بجعله (التعارض وال ترجيح) ^(١) وإن ضيقت شمول عنوان التعارض بما إذا أدى الأمر إلى ترجيح أحد المتعارضين، إلا أن قيد الترجيح لا يخرج التخصيص ولا التقييد، لما قيل من أنهما يبتنيان على ترجيح ظهور الخاص والمقيد على العام والمطلق، مضافاً إلى أن هذا العنوان أخرج أحد ركني البحث وهو التعادل المؤدي إلى التساقط بين الدليلين أو التخيير بينهما، ولا ترجيح في جميع هذه الآراء في المسألة.

٤- ولعل الأقرب إلى مهمة الأصولي في عنوان هذا البحث هو (التعادل وال ترجيح) ^(٢). أو كما يعبر البعض (التعادل والتراجيح!!) ^(٣)، لأن الهدف من هذا البحث هو تحديد المرجحات لأحد المتعارضين أو المتعارضات للعمل به وطرح غيره، ومع فقدتها التوقف أو التخيير. أما التعارض نفسه فهو منشأ المشكلة وليس المشكلة نفسها.

إلا أن في تقديم التعادل على الترجيح ما لا يخفى، والترتيب المنهجي في البحث يقتضي العكس كما اخترناه، لأن المرحلة الأولى من مرحلتي تعامل الفقيه مع الدليلين المتعارضين، هي البحث عن مرجح لأحدهما على الآخر ليأخذ به دون معارضه.

وإذا لم يجد ما يرجح أحدهما على معارضه، يصير إلى ما تقتضيه الأدلة الشرعية أو العقلية من تساقط الدليلين المتعارضين أو التخيير بينهما. وعلى أية حال فمسألة العنوان مسألة شكلية لا تتطلب أكثر مما ذكرناه عنها.

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ٣٩٧.

(٢) معالم الدين، ص ٢٤٢. وحصول المأمول، ص ١٢٤، والتمهيد، ص ٢٧٧.

(٣) علم أصول الفقه، ص ٤٢٥، وغيره.

والمهم في هذا الموضوع هو بيان معنى التعارض، وأي نوع من أنواعه يرتبط بمبحث الترجيح والتعادل، وما هي الأمور التي تصلح للترجيح، وهل مع فقد المرجحات يتساقط الدليلان المتعارضان أو يتخير الفقيه في العمل بأحدهما، وهل أن هذا التخير مستمر أو أن الفقيه ليس له العدول بعد العمل بأحدهما إلى العمل بالآخر؟

أ - معنى التعارض:

التعارض لغة كالتجاذب والتقاتل والتشاور وأمثالها من صيغ التفاعل التي لا تتحقق بطرف واحد.

ومن المعاني الاستعمالية للتعارض التمانع بين شيئين أو أكثر، أصله الاعتراض بمعنى المنع، يقال: اعترض البناء في الطريق، إذا منع السابلة من سلوكه^(١).

وقيل: إن من استعمالات هذه المادة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢)، لما روي عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام في معنى الآية: (يعني الرجل يحلف أن لا يكلم أخاه وما أشبه ذلك أو لا يكلم أمه)^(٣).
فنهت الآية الكريمة عن جعل اليمين بالله (تعالى) مانعاً من التقرب إلى الله (عز وجل) بالبر والتقوى والإصلاح.

(١) القاموس المحيط، ج ٢، ص ٣٣٥. وقلت: من معانيه الاستعمالية، لأن هذا المعنى مما لحق بالأصل كما يبدو من تتبع موارد هذه المادة. انظرها في القاموس، ج ٢، ص ٣٣٣-٣٣٦.

(٢) الآية ٢٢٤ من سورة البقرة.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٢٢٦.

إذن فالتعارض - لغة - يستعمل في التمانع، بأن يمنع أحد المتعارضين صاحبه.

وبهذا المعنى قيل: المعارض من الإبل: العلوق التي ترام بأنفها وتمنع دره. والمعارضة بأن يكون عرض فعل كعرض فعل آخر^(١).
ومما تقدم من معنى التعارض استفاد أن كلاً من المتعارضين يمنع الآخر، وهذا المعنى لا يتحقق بإعراض أحدهما عن الآخر ومجانبته له وعدوله عنه، كما استفاده الشيخ المظفر لا سيما وأنه فسّر التعارض بالتكاذب^(٢)، والتكاذب أقرب إلى التمانع ولا يقرب من العدول والمجانبة.
وبناءً على أن التعارض لغة التمانع، فليس للأصوليين في استعمالهم له مصطلح خاص بهم، سوى أنهم خصوه ببعض مصاديقه، وهذا ما يظهر من تعريفاتهم له.

فقد عرفه صاحب الكفاية بـ: (تنافي الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة ومقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً)^(٣).
وعرفه غيره من الأصوليين بـ: (التمانع بين الأدلة الشرعية مطلقاً، بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر)^(٤).

ومن أجل تحديد مصداق التعارض عند الأصوليين في ضوء هذين التعريفين، علينا ذكر الشروط التي يجب توفرها في التعارض اللغوي ليصير تعارضاً أصولياً.

(١) القاموس المحيط، ج ٢، ص ٣٣٦.

(٢) أصول الفقه، ج ٤، ص ٢١٠.

(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٤) انظر التقرير والتحبير، ج ٢، ص ٢٧٦، والتوضيح، ج ٢، ص ١٠٢، والمعتمد، ج ٢، ص ٨٥٦، والقوانين المحكمة، ج ٢، ص ٢٧٦. وفرادي الأصول (الرسائل)، ص ٤٣١، طبع حجر.

ب - شروط التعارض:

١- أن يكون المتعارضان دليلين شرعيين تثبت بالدليل القاطع حجية كل منهما لو لم يعارضه الدليل الآخر؛ إذ لو كان أحدهما لم تثبت حجيته لا يعارض ما ثبتت حجيته، وكذا لو كانا معاً لم تثبت حجيتهما، لأن التعارض هو التمانع بين الأدلة أو تنافياها.

٢- أن يكون التنافي بين الدليلين بوصفهما دليلين، أي باعتبار ما يدلان عليه من حكم، كأن يدل أحدهما على الوجوب والآخر على التحريم، فأصل التنافي بين المدلولين، ويوصف الدليلان بالتنافي لما بين مدلوليهما من تناف. ولذا أوضح صاحب الكفاية قوله في التعريف: (تنافي الدليلين) بقوله: (بحسب الدلالة... على وجه التناقض أو التضاد).

والتنافي بين الدليلين قد يكون حقيقياً كالتنافي بين الوجوب والتحريم؛ إذ يستحيل التكليف بالإلزام بالفعل وتركه في آن واحد.

وقد يكون تنافي الدليلين عرضياً، كالتنافي بين الدليل الموجب للصلاة الرباعية في السفر تماماً والدليل الموجب لها قصرأ، وكالدليل الموجب للصلاة من يوم الجمعة صلاة ظهر رباعية، والموجب لها صلاة جمعة. فهذا النمط من التكاليف لا يستحيل التكليف بها لجواز التكليف بصلاة القصر والتمام في السفر معاً، وجواز التكليف بصلاة الظهر والجمعة في يوم واحد معاً، إلا أن التنافي عرض للدليلين بسبب ما دل على أن التكليف إنما هو بصلاة واحدة، إما قصرأ وإما تماماً، وإما ظهرأ وإما جمعة.

ولتنوع التنافي بين الدليلين جاء في التعريف قوله: (على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً).

وكذا لا فرق بين أن يكون التنافي بين المتعارضين حاصلاً بمدلوليهما المطابقي كالأمثلة السابقة أو بمدلوليهما التضمني أو الالتزامي، مثلما يحصل

من تناف بين العام والخاص، فإنه تناف تَضْمَنِي، وما يحصل في منافاة المفاهيم المستفادة من الدلالة الالتزامية مع المداليل المطابقة أو التضمنية.

ويشير إلى هذا التعميم من التعريفين، إطلاق التنافي في التعريف الأول، وتصريح التعريف الثاني بالإطلاق.

٣- أن لا يكون أحد الدليلين قطعياً دون الآخر، لأن القطع بأحد الدليلين ينفي حجّة الدليل الآخر، ويمكن الاستغناء عن هذا الشرط بالشرط الأول. لأن ما يخالف القطع ليس دليلاً وليس حجّة. كما يمكن الاستغناء أيضاً به عن اشتراط عدم اعتبار الظن الفعلي في حجّة أحد الدليلين، لأن الظن الفعلي بحجّة أحدهما يلغي ما يقابله من دليلة محتمل الحجّة.

٤- أن يكون التنافي بين الدليلين من جهة التشريع، بحيث لا يمكن أن يصدر معاً من المشرع، فلو كان التنافي بين الدليلين من جهة الامثال مع إمكان صدوره من جهة المشرع فلا تعارض.

مثال التنافي من جهة الشارع: ما إذا أوجب فعلاً وحرّمه في آن واحد بحق مكلف واحد. ومثال التنافي من جهة الامثال: التكليف بالصلاة وإيقاد المال من التلف، فلا تنافي في أصل تشريع هذين التكليفين، إلا أنه قد يتفق تعرّض المال المحترم للحريق في وقت صلاة تضيق وقتها، بحيث لو صلى احترق المال، ولو أنقذ المال فأتت الصلاة. فمثل هذا التنافي نشأ من تأخير أداء الصلاة حتى تضيق وقتها، أو من حصول الكسوف وقت الحريق اتفاقاً، أو من تعرّض مسلمين متساويين في الأهمية إلى الهلاك بحيث لو انشغل المكلف بإيقاد أحدهما لهلك الآخر، وهكذا مهما تعددت مناشيء التنافي فإن أصل التشريع بهذه التكاليف لولا هذا الاقتران الاتفاقي لا محذور فيه ولا تنافي.

ويسمى هذا النوع من التنافي بـ (التزاحم)، باعتبار أن كلاً من التكليفين يتطلب من المكلف ما لو فعله لا يمكنه أن يفعل المطلوب الآخر.

ومع تحقق التزاحم يقدم الأهم على المهم بالاتفاق، مثل تقديم امثال الأمر بإتقاد مؤمن من الغرق على امثال الأمر بالصلاة وبخاصة مع سعة وقتها.

٥- أن لا يكون أحد الدليلين بياناً للآخر في نظر أهل العرف، فإن كثيراً من الأدلة التي أدخلها بعض الأصوليين في باب التعارض - لما بينها في النظرة الأولى من تعارض - هي أدلة غير متعارضة في النظر العرفي بعد التأمل؛ لعدم التناقض أو التضاد أو التكاذب بينها، لا حقيقة ولا عرضاً، وقد نصّ التعريف الأول على هذا الشرط بعبارة: (على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضاً). والدليل المبين لا يناقض ولا يضاد الدليل المبين. والأدلة التي يتعامل معها العرف معاملة بيان بعضها للبعض الآخر على أنواع:

منها: العام والخاص، فالخاص بيان للمراد الجذبي من العام، وهو بعض أفراد العام.
ومنها: المطلق والمقيد، فالمقيد بيان لما قصد من المطلق. وأنه المقيد بما يضيق شيعه^(١).

ومنها: الحاكم والمحكوم، وهو ما يكون أحد الدليلين متصرفاً في موضوع الآخر توسعة أو تضيقاً، مثل أدلة الشك في عدد ركعات الصلاة الرباعية الموجب في بعض صور البناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط. فهذه الأدلة تشمل كل مصل شك في عدد ركعات صلاته، إلا أن الدليل القائل: (لا شك لكثير الشك) أخرج كثير الشك عن أن يشمله عموم الشكاك، وضيق مفهوم العام تنزيلاً، وعليه فلا يجب بموجب هذه الحكومة على كثير الشك أن

(١) انظر كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٨١.

يبني على الأكثر ويأتي بصلاة الاحتياط، بل يبني على المصحح، لأنه بموجب الدليل الحاكم ليس شاكاً تنزيلاً، وإن كان شاكاً واقعاً.

ومثال الدليل الحاكم الموسع لموضع المحكوم، ما ورد أن: (الطواف صلاة)، فهذا النص قد جعل الطواف حول البيت من أفراد الصلاة ادعاءً وتنزيلاً؛ لتكون أحكام الصلاة شاملة لما دخل في موضوعها، وهو الطواف، وعليه، فالأدلة التي اشترطت الطهارة والستر في صحة الصلاة، هي نفسها تشرطهما في الطواف، لأن الطواف صلاة، والصلاة مشروطة بالطهارة والستر^(١).

ومنها: ورود أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر تعبدياً. مثل أدلة الأصول العقلية: كالبراءة التي موضوعها عدم البيان الذي يترتب عليه قبح العقاب، وكالاحتياط الذي يكون موضوعه عدم المؤمن من العقاب، وكالتخيير الذي يكون موضوعه الحيرة عند الدوران بين المحدثين. فإذا عبدنا المشرع بحجية الإمارة واعتبرها بياناً، انتفى موضوع البراءة الذي هو عدم البيان، وانتفى موضوع الاحتياط، لأن الإمارة حيثش مؤمن من العقاب، وانتفى موضوع التخيير، لارتفاع الحيرة بالإمارة التي عبدنا بها الشارع. وعلى الإجمال فادلة اعتبار حجية الإمارات تجعلها مخصصة لأدلة اعتبار الأصول. ففي مسألة ورود الإمارة على الأصول العملية هذه، لا يرى العرف تنافياً بين أدلة هذه الأصول والإمارات إن وجدت في موارد، وتبقى الأصول العملية حجة في الموارد التي لا توجد فيها إمارة^(٢).

(١) انظر توضيح مصطلحي الحكومة والورود والفرق بينهما مع مزيد من الأمثلة في فرائد الأصول، ص ٤٣٢ و ٤٣٣. وتوضيحه في أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢١٩-٢٢٤.

(٢) المصدران السابقان.

ومنها: الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأولية، مع الأدلة المتكفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الثانوية، كالأدلة النافية للعسر والخرج والضرر والإكراه، المنافية بدءاً لدلالة الأحكام بالعناوين الأولية في مصاديقها المستلزمة للعسر والخرج والضرر، أو ما يحصل معها إكراه. غير أن العرف لا يرى تناقضاً بين هذه الأدلة، ويعتبر أدلة الأحكام الثانوية مخصصة لأدلة الأحكام الأولية^(١).

ومنها: الناسخ والمنسوخ، فإنهما وإن كانا متنافيين بدءاً، إلا أن الناسخ يكشف عن أن مراد المشرع من أول الأمر هو تحديد وقت المنسوخ بالوقت الذي بينه الناسخ، إلا أن المشرع أخفى هذا البيان لمصلحة اقتضت تأخيرها إلى حين ورود الناسخ.

وهكذا الحال في كل ما كان أحد الدليلين قرينة على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، فلا تعارض في جميع الحالات التي يرى أهل العرف أن أحد الدليلين بيان للآخر. ويرون أن الجمع بين الدليلين خير من إسقاطهما أو إسقاط أحدهما، وهذا الجمع هو الذي يسميه بعض الأصوليين بـ: (الجمع المقبول)، يسميه بعض آخر بـ: (الجمع الدالتي). وهو في واقع الأمر ليس جمعاً بين متعارضين، كما أوضحنا ذلك بالأمثلة لصور الشرط الخامس.

ويقابل الجمع العرفي هذا، ما يسمى بـ: (الجمع التبرعي)، وهو (ما يرجع إلى التأويل الكيفي الذي لا يساعد عليه عرف أهل المحاورة، ولا شاهد عليه من دليل ثابت)^(٢).

(١) انظر كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٧٦-٣٧٩.

(٢) انظر تفصيل الحديث في الجمعين (العرفي والتبرعي) والقاعدة فيهما في الكفاية، ج ٢، ص ٣٨٢، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٢٧-٢٣٥. والتعارض والترجيح، ص ١٧٥ وما بعدها. والمستصفي، ج ٢، ص ١٥٠، والمعتمد، ج ٢، ص ٦٧٣.

والجمع التبرعي - بهذا المعنى - لا مجال للقول بالأخذ به لدى تعارض الأدلة في جميع صور التعارض المحتملة؛ لأن الأخذ بالجمع التبرعي يعني فسح المجال للتأويلات التي لا يساعد عليها العرف، ولم يرد فيها دليل، ولم تُنصب عليها قرينة، وعليه فلا يبقى دليلاً متعارضاً إطلاقاً.

ومن كل ما تقدم يظهر أن قاعدة (الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح)، لا علاقة لها بالمتعارضين، وذلك لأن الجمع إن كان عرفياً دلالتياً مقبولاً فلا تعارض، وإن كان الجمع تبرعياً فهو خالٍ من الدليل على أولويته في جميع صور التعارض.

لذا فورد بعض عناوين مبحث التعارض به (الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح)، ودعوى الإجماع على هذه القاعدة غير صحيحة^(١).

ومن تحقق جميع الشروط الخمسة للتعارض، وتحقق التعارض بتحقيق جميع شروطه، فالإنهاء المتعين دون غيره، هو: البحث عن ما يرجح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر؛ لأن كلاً من المتعارضين متصف بالحجية لولا ابتلائه بمعارضة الآخر له. والمعارضة تعني استحالة صدور الدليلين المتعارضين معاً عن المشرع، أما مع ترجيح أحدهما على الآخر بمرجح، فلا محذور في بقاء حجية الراجح ولا استحالة في صدوره.

وهذا مما لا خلاف فيه - معتداً به - بين الأصوليين^(٢). وإنما الخلاف في خصوص بعض المرجحات.

(١) انظر تفصيل الحديث في الجمع بين (العرفي والتبرعي) والقاعدة فيهما في الكفاية، ج ٢، ص ٣٨٢، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٢٧-٢٣٥. والتعارض والترجيح، ص ١٧٥ وما بعدها. والمستصفي، ج ٢، ص ١٥٠، والمعتمد، ج ٢، ص ٦٧٣.

(٢) المستصفي، ج ٢، ص ٣٩٤. والتقرير والتحبير، ج ٣، ص ١٧، والإحكام للآمدي، ج ٤، ص ٢٠٦. وكشف الأسرار، ج ٤، ص ٧٧. والمحكي عن الباقلاني والجبائين عدم الترجيح. انظر كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٩٧. وفرائد الأصول، ص ٤٤١، طبع حجر.

٢ - الترجيح:

تعريفه:

الترجيح كما عرّفه بعضهم هو: (تقديم أحد المتعارضين، لمزية معتبرة تجعل العمل به أولى من الآخر) ^(١).

وعرّفه الشيخ الأنصاري بـ: (تقديم إحدى الإمارتين على الأخرى في العمل، لمزية لها عليها بوجه من الوجوه) ^(٢).

ويقع الحديث عن الترجيح في أربع جهات:

الأولى: تحديد موضوع ما يقع فيه الترجيح.

الثانية: حكم الترجيح (منعاً أو جوازاً أو وجوباً).

الثالثة: المزايا المعتبرة في الترجيح.

الرابعة: المقاضلة بين المزايا.

أ - ما يقع فيه الترجيح:

من أجل تحديد ما يقع فيه الترجيح، علينا أن نتذكر ما مرّ بنا من بيان تعريفات التعارض وشروطه؛ لتجنب ما وقع فيه بعض الباحثين: من إدخال ما ليس من التعارض في التعارض، ومن ثمّ ترجيح بعضها على بعض، وهي خارجة عن الترجيح وضوابطه، بل قصر هذا الباحث حديثه - في مبحث التعارض والترجيح - على ما هو خارج عنهما وأهمل ما هو منهما!!

(١) انظر كشف الأسرار، ج ٤، ص ٧٧. والمحلى على جمع الجوامع، ج ٢، ص ٢٦٠. والتعارض والترجيح، ص ٣٨. وإرشاد الفحول، ص ٢٧٣. والأسنوي على المنهاج، ج ٣، ص ١٥٦.

(٢) فرائد الأصول، ص ٤٤١، طبع حجر.

فقسم ما سماهما متعارضين من الأدلة إلى معلومي التاريخ ومجهولي التاريخ، واعتبر القسم الأول ناسخاً ومنسوخاً، أما القسم الثاني فرجح فيه النص على الظاهر، والمفسر على النص، والمحكم على ما سواه، والثابت بعبارة النص على الثابت بإشارته، والثابت بإشارة النص على الثابت بدلالته، ودلالة المنطوق على دلالة المفهوم.

ومع تعذر معرفة الناسخ وانعدام ما ذكره من طرق الترجيح، يعمل بالنصين بالجمع والتوفيق بينهما. ومثل لجميع الصور بآيات من الكتاب المجيد^(١).

ومما مرّ في التمهيد لمبحث الترجيح والتعادل، وما مرّ في تعريفات التعارض وبيان شروطه، يُعلم أن لا تعارض اصطلاحاً بين الناسخ والمنسوخ، ولا بين أدلة الأحكام الأولية وأدلة الأحكام الثانوية^(٢)، ولا بين المفهوم والمنطوق^(٣)، ولا بين إشارة النص وعبارة النص^(٤)، ولا بين المحكم وما سواه^(٥)، وهكذا الحال في معظم ما ذكره صاحب الوجيز من الأمور التي أجرى بينها قواعد الترجيح بين المتعارضين مع أنها ليست من الأدلة المتعارضة في مصطلح الأصوليين وفق ما ذكره من تحديد وشروط للتعارض بين الأدلة. وقد أهمل هذا الباحث ما أولاه الأصوليون جلّ اهتمامهم في مبحث التعارض وهو تعارض أخبار الآحاد. ولم يتحدّث عنه بأكثر مما قال عنه:

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ٣٩٧-٤٠٢.

(٢) لأن الأدلة الثانوية في طول الأدلة الأولية.

(٣) إذ لا مفهوم لدليل يعارض منطوق دليل آخر بالاتفاق.

(٤) لأن من شروط تمامية دلالة الإشارة أن لا تكون مخالفة لعبارة النص.

(٥) فإن دلالة المحكم تلغي كل دلالة تعارضها. فلم تعد بعد إلغائها متصفة بالحجية.

(يرجح حديث الآحاد الذي يرويه العدل الفقيه، على حديث الآحاد الذي يرويه العدل غير الفقيه)^(١)

والصحيح - طبقاً لما عرفناه عن التعارض وشروطه، ولما عرفناه عن الترجيح من تعريفه - أن الترجيح لا يجري إلا على الدليلين المتعارضين. وإنما يتحقق التعارض في دلالة الأدلة الشرعية، لا في الأدلة بذواتها. وبعبارة أخرى: إنما يتحقق التعارض إذا كذبت كل من الحجتين دلالة الحجة الأخرى، بحيث لا يمكن الجمع بينهما جمعاً عرفياً بحال من الأحوال. أما الخاص والمقيد حيث يردان لبيان المراد من العام والمطلق، أو الناسخ حيث يرد لبيان انتهاء وقت العمل بالمتسوخ، أو الدليل القطعي الذي يلغي حجة معارضة الظني، ففي جميع هذه الأمور وأمثالها لا تعارض في مصطلح الأصوليين.

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

ب - حكم الترجيح:

١ - وجوب الترجيح بالمزية:

المشهور بين الأصوليين، بل ادعى إجماعهم على وجوب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر بالمزية المرجحة إن وجدت، ومن ثم وجوب العمل بالراجح وطرح المرجوح.

قال الشيخ الأنصاري - وهو يتحدث عن الترجيح في أربعة مقامات :-
(الأول: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزية الداخلية أو الخارجية الموجودة فيه...، فالمشهور فيه وجوب الترجيح...، ويدل على المشهور - مضافاً إلى الإجماع المحقق، والسيرة القطعية المحكية عن الخلف والسلف،

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ٤٠٢.

وتواتر الأخبار بذلك - أنه حكم المتعارضين من الأدلة، على ما عرفت، بعد عدم جواز طرحهما معاً... الخ^(١).

وقال الآمدي: (وأما أن العمل بالدليل الراجع واجب، فيدلّ عليه ما نقل وعلم عن إجماع الصحابة والسلف - في الوقائع المختلفة - على وجوب تقديم الراجع من الظنين)^(٢).

وقال صاحب كفاية الأصول - بعد استدلاله على لزوم الاختصار على الراجع من المتعارضين: (بل ربما ادعى الإجماع أيضاً على حجّة خصوص الراجع)^(٣).

واستدلوا على الترجيح بالمزية مضافاً إلى السيرة القطعية والشهرة والإجماع بأدلة أخرى، نذكر منها:

١- إن الدليلين المتعارضين يتصف كل منهما بالحجّة، إذ لا تعارض بين الحجّة واللاحجة، ولهذا لا يجوز طرحهما معاً، وحيث إن كانت حجّيتهما معتبرة على نحو الموضوعية والسببية اخترنا الأخذ بأحدهما، وإن كانت حجّيتهما معتبرة على نحو الطريقة^(٤) فهي تقتضي التوقف، ومرجع التوقف إلى التخيير أيضاً^(٥).

(١) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٤٤١.

(٢) الإحكام، ج ٤، ص ٢٠٦. وانظر البرهان لإمام الحرمين، ص ١٤٩، والتقرير والتحبير، ج ٣، ص ١٧. والمستصفي، ج ٢، ص ٣٩٤. والمواقف، ج ٤، ص ١٢٢.

(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٨٩.

(٤) اعتبار الإمارة على نحو الموضوعية والسببية بمعنى جعل المصلحة وفق ما أدت إليه سواء أصابت الواقع أم أخطأته، أما جعلها على نحو الطريقة فهو أنها وسيلة للوصول إلى الواقع دون أن تترتب مصلحة على العمل بها غير مصلحة الواقع الذي تؤدي إليه.

(٥) في رجوع التوقف على التخيير تفصيل بطول عرضه، انظر إن شئت - في فرائد الأصول، ص ٤٤٠ و ٤٣٩.

والأخذ بالدليل الراجح إن دلّ الدليل على الأخذ به تعين، وإلا فهو أحد طرفي التخيير، فهو إذن مقطوع الحجية، أما المرجوح فهو محتمل الحجية، لا ابتناء حجته على عدم تعيين معارضه والتخيير بينهما.

وحيث دار الأمر بين الأخذ بمقطوع الحجية والأخذ بمحتملها، تعين الأخذ بالأول دون الثاني، بل الأصل عدم حجية ما لم يقطع بحجته^(١).

٢- الأخبار المروية عن المعصومين عليهم السلام، وهي - وفق استقراء الشيخ الأنصاري - (١٤) حديثاً، ذكرها في رسائله، ووصف دلالتها على الترجيح بالمرزية بأنها متواترة^(٢).

وقال صاحب الكفاية وهو يستعرض أدلة القول بالترجيح :

"واستدل عليه بوجوه أخر أحسنها الأخبار"^(٣).

٢ - عدم جواز الترجيح بالمرزية: مؤيد علوم

ويقابل القول بالترجيح بالمرزية قول آخر، هو عدم الترجيح بها، وجريان حكم التعادل بين المتعارضين. يحكى هذا القول عن جماعة، منهم الباقلاني والجبائين^(٤) ويترتب على القول بالتعادل تخيير المجتهد في العمل بأحد المتعارضين كما هو المشهور، أو تساقط المتعارضين والرجوع إلى البراءة الأصلية كما يرى البعض.

قال صاحب المعالم: (تعادل الإمارتين أي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما، ولا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً،

(١) انظر كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٨٩. وفرائد الأصول (الرسائل)، ص ٤٤١ و ٤٤٢.

(٢) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٤٤١-٤٤٧.

(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٨٩.

(٤) فرائد الأصول، ص ٤٤١.

وعليه أكثر أهل الخلاف. ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع إلى البراءة الأصلية^(١).

إلا أن هذا التعادل الذي يقتضي التخيير أو التساقط عند من تحدث عنهم صاحب المعالم - إنما يحصل مع اليأس من الترجيح بكل وجه، لا ما يدعيه منكرو الترجيح.

ولكن حكم التعادل - سواء أكان ابتداءً أم بعد اليأس من الترجيح - هو التخيير على رأي، أو التساقط على رأي آخر، وإن اختلف منشأ المصير إلى التعادل.

ومما استدل به بعض القائلين بالتعادل والتخيير بين المتعارضين، عدة أخبار عن أهل البيت عليهم السلام:

منها: خبر الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام: (قلت يجيئوننا الرجالان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق؟ قال: فإذا لم تعلم، فموسع عليك بأيهما أخذت)^(٢).

ومنها: مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر. فروى بعضهم: صلّوها في الحمل. وروى بعضهم: لا تصلّوها إلا في الأرض؟ فوقع عليه السلام: موسّع عليك بأية عملت)^(٣).

ومنها: مكاتبة الحميري إلى الحجة عليه السلام...، ومما أجابه به عليه السلام: (وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً)^(٤).

(١) معالم الدين في الأصول، ص ٢٤٢ و ٢٤٣.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٨٧، عن الاحتجاج، ص ٢٧٠.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٨.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٧ عن الاحتجاج، ص ١٩٥.

إلى غير هذه الأخبار الدالة بإطلاقها على تعادل الخبرين المتعارضين والتخيير بينهما.

أما ما استدلّ به القائلون بتساقط الدليلين المتعارضين لدى تعادلها فهو: بناءً على أن الإمارات مجعولة على نحو الطريقة كما اختاره المستدل، فإن دليل الحجّة الشامل لكل من المتعارضين في حدّ نفسه إنما يدلّ على وجود المقتضي للحجّة في كل منهما لولا المانع، لا فعلية الحجّة. ولما كان التعارض يقتضي تكاذبهما، فلا محالة يسقط أحدهما غير المعين عن الفعلية.

وعليه فكل منهما لم تتم فيه مقومات الحجّة الفعلية؛ ليكون منجزاً للواقع حتى يجب العمل به.

فلا يكون أحدهما غير المعين مما يجب الأخذ به فعلاً، بل يتساقطان. إذن فالقاعدة الأولية بين المتعارضين هو التساقط مع عدم حصول مزية في أحدهما^(١). تقتضي الترجيح.

ومن هذا العرض الموجز للأقوال في حكم الترجيح نحصل على ما يأتي:
١- إن تعادل الإمارتين وخلوهما من أي مرجح داخلي أو خارجي منصوص أو غير منصوص، يقتضي عدم جواز ترجيح إحداها على الأخرى والأخذ بها على نحو التعيين وأنها الحجّة دون معارضتها؛ لأن هذا الأمر يؤدي إلى الترجيح بغير مرجح، وهو قبيح عقلاً.

وحينئذ... فإما الحكم بتساقطهما والرجوع إلى البراءة الأصلية - كما ذهب إليه قلة من أهل الخلاف -، وإما الحكم بالتخيير بينهما - كما هو رأي أكثر أهل الخلاف -، ولم يعرف من يخالف فيه من غيرهم.

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٢٥-٢٢٧، بتصرف.

٢- وإن قامت الحجة على تعيين العمل بإحدهما، أو على التخيير بينهما، وجب العمل وفق ما قامت عليه الحجة.

٣- أما إذا لم تنهض حجة على التعيين أو التخيير، ووجد مرجح لإحدهما على الأخرى، فالمشهور - بل ادعى الإجماع - على الاختصار على الراجح منهما، لدلالة العقل على الأخذ بالراجح وقبح الأخذ بالمرجوح، ولأن الأخذ بالراجح موافق للاحتياط مع دوران الأمر بين التعيين والتخيير وبطلان القول بالتساقط مع وجود المرجح.

مضافاً للسيرة القطعية، ودلالة الأخبار المتواترة مضموناً، وكون الأخذ بالراجح أخذاً بأقوى الظنّين، والأخذ بالأقوى هو المتعين في استنباط الحكم من أدلته.

وبهذا تنتفي الحاجة إلى الإطالة والإطناب بذكر مزيد من الأدلة لإثبات القول بالترجيح مع وجود المزية.

وينبغي صرف الاهتمام إلى تشخيص المزايا التي تصلح للترجيح.

ج - مزايا الترجيح ومثبتاتها وتقسيماتها:

تمهيد:

المزايا التي ذكرها الأصوليون لترجيح أحد المتعارضين على الآخر كثيرة، وقد صنفها بعضهم إلى صنفين: منصوصة وغير منصوصة. والفرض من هذا التصنيف هو بيان أن أدلة الترجيح هل هي خاصة بالمرجحات المنصوصة - كما ذهب إليه الشيخ النائيني -، أم أنها تشمل الصنفين معاً،

- كما هو رأي الشيخ الأنصاري ووفقاً لما هو المشهور وعليه جمهور الأصوليين -^(١)

وصنفها بعضهم تصنيفاً آخر، وهو تقسيمها إلى مرجحات داخلية ومرجحات خارجية.

وفسر الداخلية بالمزية التي تقوم بما هي فيه ولا تستقل بنفسها، مثل صفات الراوي، وفسر الخارجية بالمزية المستقلة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر، كالشهرة^(٢).

ثم قسم الخارجية إلى معتبرة كالأصل والكتاب، وغير معتبرة كالشهرة ونحوها. وقسم الخارجية أيضاً من جهة أخرى إلى المزية المؤثرة في أقربية أحد المتعارضين من الواقع، كالكتاب والأصل بناءً على إفادته الظن، والمزية غير المؤثرة في أقربية أحدهما من الواقع، مثل كون الحرمة أولى بالأخذ من الوجوب.

وقسم الداخلية إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون المرجح به أقرب إلى الصدور وأبعد عن الكذب، سواء أكانت هذه الأقربية ناشئة من قوة سند الخبر كصفات الراوي، أم من متن الخبر كأفصحية الرواية. ويصطلح على هذا القسم بـ: (المرجح الصدوري).

(١) انظر معالم الدين، ص ٢٤٢-٢٤٨. وفرائد الأصول، ص ٤٥١-٤٥٣. وكناية الأصول، ج ٢، ص ٤١٠، وص ٤١٧-٤٢٠. وعلم أصول الفقه، ص ٤٤٨. وأصول الفقه، ج ٤، ص ٢٦١-٢٦٤.

(٢) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٤٥١. وكناية الأصول، ج ٢، ص ٤١٠. ومعالم الدين، ص ٢٤٣-٢٤٦. ومن هذا التفصيل في هوية المرجح يتضح أن أنواع المرجح لا ترجع إلى ثلاث نواحي لا تخرج عنها) كما ذكر ذلك الشيخ المظفر في الأصول، ج ٤، ص ٢٥٦، وإنما الحصر في الثلاثة خاص بالمزية الداخلية للمرجحات المنصوصة فقط.

الثاني: كون أحد الخبرين موافقاً لقضاة الجور مع احتمال صدوره لأجل الثقة، والخبر الآخر مخالفاً لهم. فيكون رجحان الثاني راجعاً إلى وجه الصدور، ولذا يصطلح على هذا النمط من المرجحات بـ: (المرجح الجهتي).

الثالث: أن يكون مضمون أحد الخبرين أقرب إلى الواقع من مضمون الخبر الآخر. مثل أن ينقل أحدهما باللفظ والآخر بالمعنى؛ إذ يحتمل في الثاني الاشتباه في التعبير، فيكون المنقول باللفظ أقرب إلى الصحة من المنقول بالمعنى. ويصطلح على هذا القسم بـ: (المرجح المضموني).

والغرض من هذا التصنيف الآخر - بعد افتراض الأخذ بجميع أصنافه (الداخلية والخارجية وجميع مصاديقهما) - هو بيان التفاضل بين هذه الأصناف عند تعارضها، كما إذا كان في أحد الخبرين مزية داخلية وفي الآخر مزية خارجية، أو كان في أحدهما مرجح صدوري وفي الآخر مرجح جهتي أو مضموني، وهكذا.

وكما اختلف الأصوليون في مسألة الترجيح بالمزية مطلقاً أو بخصوص المنصوصة منها، فقد اختلفوا أيضاً في مسألة التفاضل في المزايا المعتبرة عندما يكون أحد المتعارضين مشتملاً على بعض المزايا والآخر مشتملاً على بعض آخر منها.

لذا فسيكون حديثنا عن المزايا أولاً، ثم نتبعه بالحديث عن التفاضل فيما بينها.

د - المرجحات:

وهي أصناف يشتمل بعضها على مصاديق عديدة من المرجحات:

١ - الترجيح بسند الرواية:

وهو يشتمل على عدة مرجحات:

أ - كثرة رواية أحد المتعارضين دون الآخر. بحيث يحصل من كثرتهم اشتهاار الرواية بينهم. فمع اشتهاار أحد المتعارضين يرجح على فاقد الشهرة. وقد اتفق محققو الأصوليين على الترجيح بهذه الشهرة، لأن الظن الحاصل من كثرة الرواة أقوى من الظن الحاصل من قلتهم، إذ العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقل^(١).

مضافاً إلى دلالة مقبولة ابن حنظلة على الترجيح بالشهرة، وقد جاء في بعض فقراتها قول أبي عبد الله عليه السلام: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكمنا به المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حكمهما، ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه دائماً...) (٢).

وكذلك مرفوعة زرارة التي قال فيها: (سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر...) (٣).

(١) كثرة رواية الحديث أعم من الشهرة، وعليه فالترجيح بالكثرة دون الشهرة لا يتطبق عليه الخبران الاكثيان: (المقبولة والمرفوعة) فيكون مرجحاً غير منصوص، ودليله قوة الظن فقط، أما الكثرة البالغة حد الشهرة فيدل عليها مضافاً إلى قوة الظن الخبران المذكوران وتكون من المرجحات المنصوصة. انظر معالم الدين، ص ٢٤٣. وفرائد الأصول، ص ٤٤٣، والمستصفي، ج ٢، ص ٣٩٢، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٥٢.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٥ و٧٦، عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، والتهذيب، ج ٢، ص ٣٠١، ح ٥٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، والاحتجاج، ص ١٩٤، وفروع الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥.

(٣) انظر الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩. وفرائد الأصول، ص ٤٤٦، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤١.

ووسمت مرفوعة زرارة بضعف سندها؛ للرفع والإرسال وإعراض كتب الحديث عن روايتها، عدا كتاب غوالي اللآلي لأبي جمهور الأحسائي، وقد طعن في الكتاب وصاحبه^(١).

أما المقبولة فقد روتها معظم كتب الحديث المعتمدة^(٢)، ورواها صفوان بن يحيى، وهو من أصحاب الإجماع، فتلقاها العلماء بالقبول وعملوا بها. لهذا فإن الشهرة في الرواية قد قام إجماع المحققين على الترجيح بها^(٣).
ب - رجحان صفات رواة أحد المتعارضين على صفات رواة الآخر.

وقد عَمَّ بعضهم الترجيح بصفات الرواة ليشمل كل وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط بل رجَّح بعضهم بالضابط والأضبط والعالم والأعلم، محتجاً بأن رواية الأعلام أبعد من احتمال الخطأ وأنسب بنقل الحديث على وجهه، وبأن الطائفة قدّمت ما رواه محمد بن مسلم ويزيد بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم^(٤).

وناقش بعضهم بالترجيح بالأعلمية والأفقهية، وخصّ الترجيح بهما بالقضاء والفتيا^(٥).

(١) انظر الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩. وفرائد الأصول، ص ٤٤٦، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤١.

(٢) المتقدم ذكرها في هامش مصادر المقبولة، وهو الهامش رقم (٢) من الصفحة السابقة.

(٣) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٤) معالم الدين، ص ٢٤٣.

(٥) علم أصول الفقه، ص ٤٤٣. أصول الأحكام، ص ٣٥١، والكفاية، ج ٢، ص ٤١٠. والمستصفي، ج ٢، ص ٣٩٢. ومسلم الثبوت، ج ٢، ص ٢٠٤. وفرائد الأصول، ص ٤٤٦.

ويبدو أن الترجيح بصفات الرواة في الجملة مما اتفقت عليه كلمات الأصوليين، وينحصر خلافهم في بعض المصاديق كالأعلمية^(١).
أما الأخبار الواردة في الترجيح فهي:

١- مقبولة ابن حنظلة، إذ جاء فيها: أن أبا عبد الله عليه السلام قال: (الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)^(٢).

٢- رواية موسى بن أكيل عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: (ينظر إلى أعدلهما وأفقههما في دين الله فيمضي حكمه)^(٣).

٣- مرفوعة زرارة، وفيها بعد افتراض تساوي الخبرين في الشهرة، أن أبا جعفر عليه السلام قال: (خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك)^(٤).
ج - علو الإسناد في أحد المتعارضين وكثرة وسائط الآخر. والمقصود بعلو الإسناد قلّة الوسائط.

وعلل الترجيح بعلو الإسناد بأنّ عالي الإسناد يقل فيه احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل في الخبر الكثير الوسائط.

إلا أن العلامة ناقش هذا التعليل ووهنه، معتبراً قلّة احتمال الغلط والكذب في عالي الإسناد إنما تتحقق بما إذا اتحدت أشخاص الرواة مع زيادة

(١) علم أصول الفقه، ص ٤٤٣. أصول الأحكام، ص ٣٥١، والكفاية، ج ٢، ص ٤١٠. والمستصفي، ج ٢، ص ٣٩٢. ومسلم الثبوت، ج ٢، ص ٢٠٤. وفرائد الأصول، ص ٤٤٦.

(٢) مر ذكر سند الحديث في الهامشين (٢) و (٣)، من صفحة (٣٥٩).

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٨، عن التهذيب، ج ١، ص ٣٠١، ح ٥١. هذا وتوجد رواية رابعة في الترجيح بالأفقهية والأعلمية والأورعية، انظرها في الوسائل، ج ١٨، ص ٨٠، عن التهذيب، ومن لا يحضره الفقيه.

(٤) مر ذكر سند الحديث في الهامشين (٢) و (٣)، من صفحة (٣٥٩).

في الخبر المعارض لعالي الإسناد، أو كان رواة الخبرين متساويين في الصفات، مضافاً إلى أن علو الإسناد وإن كان مرجحاً لقلّة احتمال الغلط والكذب في رواته، إلا أنه مرجوح لندرته.

وردّ صاحب المعالم هذه المناقشة، واختار الترجيح بعلو الإسناد^(١).

٢ - الترجيح بالأحدث صدوراً:

والمقصود بالأحدث هو الذي تأخر صدوره عن صدور معارضه. وفي الترجيح بالأحدثية أخبار نذكر منها:

١- عن أبي عبد الله عليه السلام قال لبعض أصحابه: (أرايتك لو حدثتك بحديث العام، ثم جئتني من قابل، فحدثتك بخلافه، بأيهما تأخذ؟ قال: كنت أخذ بالأخير، فقال لي: رحمك الله)^(٢).

٢- عن المعلّي بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: (إذا جاء حديث عن أولكم وحديث عن آخركم، بأيهما تأخذ؟ فقال: خذوا به حتى يبلغكم عن الحي، فإن بلغكم عن الحي، فخذوا بقوله)^(٣).

٣- عن أبي عمر الكناني، قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام:^(٤) (يا أبا عمر أرايت لو حدثتك بحديث أو أفيتك بفتيا، ثم جئتني بعد ذلك فسألتني عنه فأخبرتني بخلافه، أو أفيتك بخلاف ذلك، بأيهما كنت تأخذ؟ قلت: "بأحدثهما وأدع الآخر". فقال: قد أصبت يا أبا عمر).

(١) معالم الدين، ص ٢٤٣ و ٢٤٤.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٧، عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ٨.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٨، عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ٩.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٩، عن الكافي، ج ٢، ص ٢١٨، ح ٧.

ولم يتعرض أكثر العلماء للترجيح بالأحدثية، ومن تعرض منهم لذكرها في مبحث التعارض نفى الترجيح بها، إما لسقوط بعض أخبارها والضعف الشديد في البعض الآخر كما يرى البعض، أو لأنها بنفسها لا تفيد ترجيحاً ما لم نستمد من ورود الأحدث من المتعارضين بيانه للحكم الواقعي - كما يراه البعض الآخر -^(١).

ومن العلماء من روى في الأرجحية خبرين ولم يعلق عليهما بنفي أو إثبات^(٢). من هذا كله يبدو أن الأحدثية لا تصلح للترجيح؛ لعدم النص عليها بخبر معتبر، وعدم إفادتها أقرية ذبها لواقع التشريع، أو لقوة الظن بصدوره على نحو الحكم الواقعي دون معارضة الأقدم تاريخاً.



٣ - الترجيح بموافقة الكتاب

ويقصد بهذا موافقة دلالة أحد المتعارضين لدلالة بعض آيات القرآن الكريم دون الآخر.

ومثل له بعضهم بالمثال الآتي: روي عن النبي ﷺ: "الميت يعذب ببكاء أهله). فلو عارضه حديث يقول: (الميت لا يعذب ببكاء أهله). وجب تقديم هذا المعارض، لأنه يتفق تماماً مع قوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾^{(٣) - (٤)}.

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤٨، وعلم أصول الفقه، ص ٤٤٢ و ٤٤٣، وتعليقه الأغا رضا الهمداني على فرائد الأصول، ص ٤٤٤.

(٢) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٤٤٤.

(٣) الآية ١٦٤ من سورة الأنعام.

(٤) علم أصول الفقه، ٢٤٣ و ٢٤٤.

وميزة الترجيح بموافقة الكتاب منصوصة، روى فيها صاحب الوسائل (١٧) حديثاً^(١). إلا أن صاحب الكفاية قوى احتمال كون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، وعليه يتفرد الخبر الموافق للكتاب بالحجة، وتخرج المسألة - والحالة هذه - عن مبحث التعارض.

وذلك بشهادة ما ورد في أن الخبر المخالف للكتاب زخرف وباطل وليس بشيء، أو أن المعصوم ﷺ لم يقله، أو أمر بطرحه على الجدار^(٢). ومن الأخبار التي أشار إليها واستشهد بما فيها - صاحب الكفاية - على نفي حجة الخبر المخالف للكتاب هي:

١- عن أبي عبد الله ﷺ، قال: (ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف)^(٣) وعنه ﷺ أيضاً: (كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف)^(٤).
٢- عن النبي ﷺ، قال: (أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله)^(٥).

٣- عن الحسن بن الجهم، عن العبد الصالح ﷺ قال: (إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإن أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل)^(٦).

(١) انظرها في ج ١٨، في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي، ص ٧-٨٩. ح رقم ١، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥، ١٦، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٩، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٤٠، ٤٧، ٤٨.

(٢) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٣) الوسائل، ج ١٨، ص ٧٨، ح ١٢، عن الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧٩، ح ١٤، عن الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ٣، والمحسن، ص ٢٢٠، ح ١٢٨، والزخرف هو المموء المزور والكذب المحسن.

(٥) المصدر نفسه، ح ١٥، عن الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ٥، والمحسن، ص ٢٢١، ح ١٣٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٨٩، ح ٤٨، عن تفسير العياشي، ج ١، ص ٩، ح ٦.

٤- عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام: (لا تصدق علينا إلا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه) ^(١).

٥- عن الرضا عليه السلام، قال: (ما جاءك عنا فقسه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا) ^(٢).
وواضح من هذه الطائفة من الأخبار وأمثالها أنها تنفي حجّة ما خالف الكتاب، إذ كيف يكون الخبر حجّة وهو متصف بالأوصاف التي تضمنتها هذه الأخبار؟

غير أن طائفة أخرى من الأخبار التي تعرضت لمعالجة المتعارضين بعرضهما على الكتاب خالية من وصف الخبر المخالف للكتاب بما وصفته به أخبار الطائفة الأولى، وإنما أمرت بالتوقف عنده ورده إلى الأئمة عليهم السلام حتى يستبين أمره، أو عبرت به: (دعوة)، وأمثال هذين التعبيرين اللذين لا يدلان على سقوط حجّيته.

ومن هذه الأخبار:

١- عن أبي جعفر عليه السلام، قال: (إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثم ردّوه إلينا حتى يستبين لكم) ^(٣).
٢- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه) ^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٨٩، ح ٤٨، عن تفسير العياشي، ج ١، ص ٩، ح ٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٧، ح ٤٠، عن الاحتجاج، ص ١٩٥.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٠، ح ١٨، عن الكافي، ج ٢، ص ٢٢٢، ح ٤.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٦، ح ٣٥، عن رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي، مخطوط، ومثله في

المصدر نفسه، ص ٧٨، ح ١٠، عن الكافي، ج ١، ص ٦٩، ح ١، والمحاسن، ص ٢٢٦، ح ١٥٠، والأمال،

ص ٢٢١، ح ٣.

٣- مما جاء في مقبولة عمر بن حنظلة: (فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: " ينظر، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة... فيؤخذ به، ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة" ^(١)).

٤- عن الصادق عليه السلام قال: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه) ^(٢).

ومن تنوع الأخبار إلى طائفتين، إحداهما تصف المخالف للكتاب بالباطل وتنفي صدوره عن المعصوم عليه السلام، والأخرى تأمر بالتوقف فيه ورده إلى المعصوم عليه السلام حتى يستبين أمره، يظهر ما في كلام صاحب الكفاية من المسامحة في نفي الحجية عن جميع الأخبار المخالفة للكتاب وإخراجها عن التعارض. والحال أن بعض الأخبار المتعارضة قد يبدو من بعضها أنها مخالفة لظاهر الكتاب إلا أنها موافقة لباطنه، أو أن للخبر ظاهراً يخالف الكتاب وله باطناً يوافق الكتاب، ومن هنا أمرت بعض الأخبار العلاجية بإرجاع مثل هذا النمط مما يخالف الكتاب إلى المعصوم ليبيّن أمره ^(٣).

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٦، ح ١، عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، والتهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٥٢،

ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، والاحتجاج، ص ١٩٣، وفروع الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٨٤، ح ٢٩، عن رسالة سعيد بن هبة الدين الراوندي، مخطوط. ومثله،

ح رقم ٣٧ من الوسائل أيضاً.

(٣) لأن الأخبار كالكتاب فيها المحكم والمتشابه، لما روي عن الرضا عليه السلام أنه قال: "من ردّ متشابه القرآن

إلى محكمه فقد هدى إلى صراط مستقيم، ((ثم قال:)) ((إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن

ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها، ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها

فتضلوا))، الوسائل، ج ١٨، ص ٨٢، ح ٢٢، عن عيون الأخبار، ص ٢٩٠، ح ٣٩.

نعم إذا كان الخبر نصاً في معناه، والآية نصاً في معناها، وخالف الخبر الآية، فهو زخرف وباطل، ما لم يكن صادراً لبيان الحكم الثانوي، وإلا فلا يكون باطلاً أيضاً، بل يتعين الأخذ به.

٤ - الترجيح بالنظر إلى متن الرواية:

ذكروا للترجيح باعتبار لفظ المتعارضين ودلالاتهما عدة جهات، أذكر منها:

- أ- ترجيح الفصيح على الركيك، لأقوائية الظن بصدور الفصيح عن المعصوم دون الركيك. بل رجح بعضهم الأفصح على الفصيح، لنفس الاعتبار المذكور في الفصيح والركيك^(١).
- ب- ترجيح الأقوى والأظهر دلالة على ما هو دونه في القوة والظهور، مثل ترجيح التصريح على الكناية، والمعلل على فاقد التعليل، وغيرهما من موجبات قوة الدلالة وظهورها وتوكيدها^(٢).
- ج- ترجيح ما كانت دلالاته حقيقية على ذي الدلالة المجازية غير الغالبة، ومع كونهما مجازيين الدلالة يتعين ترجيح المجاز المشهور على غير المشهور، أو الأشهر على المشهور^(٣).

(١) نسب الترجيح بالأفصحية إلى العلامة في التهذيب، ورد بأن المتكلم الفصيح لا يجب أن يكون كل كلامه أفصح. معالم الدين، ص ٢٤٤. وانظر الأنموذج، ص ٢٨٠.

(٢) المعالم، ص ٢٤٥. والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٤٧. ومثل صاحب المعالم لمؤكد الدلالة؛ بما جاء في بعض أخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت، من قوله ﷺ: (قصر فإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله) المعارض لما روي في الوسائل، ج ٥، ص ٥٤٠: (إذا سافرت في رمضان فصم إن شئت) بناء على التلازم بين قصر الصلاة والإفطار على المسافر.

(٣) أصول الأحكام، ص ٣٥٢، والأنموذج، ص ٢٨٠، والمعالم، ص ٢٤٥، وشرح المختصر، ج ٢، ص ٢١٢.

د- ترجيح ما لا يحتاج في دلالة إلى إضمار أو أي خارج، على ما يحتاج في دلالة إلى توسط أمر خارج عن ألفاظ النص^(١).

هـ- ترجيح ما دلّ على النهي على ما دلّ على الأمر، لما في مفاد النهي من دفع المفسدة المقدم في مقام التعارض على جلب المصلحة، - كما يقول العقلاء -^(٢).

و- ترجيح ما يوافق الاحتياط على ما يخالفه، كترجيح ما يدلّ على التحريم على ما يدلّ على الكراهية أو الإباحة، وكترجيح ما يدلّ على الوجوب على ما يدلّ على الندب أو الإباحة. لما في الأخذ بما فيه الإلزام من الموافقة القطعية دون العكس^(٣).

ز- ترجيح ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه، وما يفيد تخفيف الحكم على ما يفيد تغليظه، لما في مفيد سقوط الحد وتخفيف الحكم من اليسر^(٤).

إلى غير ذلك مما ذكر من مرجحات بعضها يندرج فيما أوردناه، وبعضها ينفرد بالترجيح به من ذكره مرجحاً^(٥).

(١) أصول الأحكام، ص ٣٥٢، والآنموذج، ص ٢٨٠، والمعالم، ص ٢٤٥، وشرح المختصر، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) أصول الأحكام، ص ٣٥٢، والآنموذج، ص ٢٨٠، والمعالم، ص ٢٤٥، وشرح المختصر، ج ٢، ص ٢١٢.

(٣) التقرير والتحجير، ج ٣، ص ٢١، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣٥١.

(٤) الآنموذج، ص ٢٨١، وأصول الأحكام، ص ٣٥٣، والإحكام في أصول الأحكام، ج ٤، ص ٣٥٦.

(٥) المعالم، ص ٢٤٥، والآنموذج، ص ٢٨٠، مثل ترجيح المشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة فأكثر، ومثل ترجيح العام غير المخصص والمطلق غير المقيد على العام المخصص والمطلق المقيد، وغير ذلك من المرجحات.

وحيث أن جميع ما يذكر من مرجحات تحت عنوان متن الرواية غير منصوبة، فالمقياس في اعتبارها وكثرتها وقلتها هو إفادتها لأقوائية الظن الحاصل من واجد المزية.

وإذا حصل خلاف في بعض ما يذكر من هذه المزايا فمحوره هو إفادة هذه المزية لقوة الظن أو عدم إفادتها. وعلى أساس من هذه الإفادة وعدمها، يتم تقويم ما ذكر من مزايا الترجيح. وكذا تقويم ما ربما تذكر من المزايا، بناءً على الأخذ بالمزايا غير المنصوبة كما هو الراجع.

٥ - الترجيح بالمزايا الخارجية:

وهو أيضاً يتحقق بعدة وجوه من خارج متن الرواية، ومن هذه الوجوه:

أ- ترجيح ما يعضده دليل آخر على ما لا يؤيده الدليل.

ب- ترجيح ما عمل به أكثر السلف على ما لم يعمل به الأكثر؛ لأن الكثرة إمارة الرجحان والعمل بالراجع واجب، - كما يقول المحقق الحلبي -^(١).

ومن هذا القبيل ترجيح ما عمل به علماء أهل المدينة أو الخلفاء الأربعة - كما يقول بعض أهل السنة -^(٢).

ج- مخالفة أحد المتعارضين للأصل وموافقة الآخر له، فيرجح المخالف - على رأي العلامة وأكثر أهل السنة -، لأن المخالف أفاد حكماً لا يعلم إلا منه، والموافق (المقرر) حكمه معلوم بالأصل. وذهب الشيخ الطوسي وبعض أهل السنة إلى العكس، لأن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع أولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته^(٣).

(١) الأنموذج، ص ٢٨١. والمعالم، ص ٢٤٥ و ٢٤٦.

(٢) المصدران السابقان.

(٣) المعالم، ص ٢٤٦.

د- ومن المرجّحات الخارجية الخاصة بالأخبار المتعارضة المروية عن الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، الترجيح بمخالفة مخالفهم، فيرجح ما يخالف مخالفهم على ما يوافقهم.

واستدل بعضهم لهذا الترجيح بأن الموافق للمخالفين يحتمل التقيّة والمخالف لهم لا يحتمل إلا الفتوى.

ونوقش هذا الاستدلال بأن المخالف لهم أيضاً يحتمل فيه التأويل مراعاة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كما أن الموافق لهم يحتمل أن لا يكون على نحو التقيّة^(١).

هذا إذا كان مدرك الترجيح بهذه المزية هو قوة الظن المستفادة منها. أما إذا كان المدرك هو النص على هذه المزية، فالأخبار التي رواها صاحب الوسائل وتضمنت الترجيح بهذه المزية بلغت (٩) أحاديث^(٢). إلا أن ستة من هذه الأخبار مصدرها رسالة سعيد بن هبة الله الراوندي، وهي ما قيل عنها: (إنها غير ثابتة عن القطب ثبوتاً شائعاً، فلا حجة في ما نقل عنه)^(٣). وسابعة هذه الأخبار هي رواية أرسلها صاحب الاحتجاج عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام. وهي ضعيفة؛ لإرسالها^(٤).

(١) الاستدلال للشيخ الطوسي والمناقشة للمحقق الحلي، انظر المعالم، ص ٢٤٧.

(٢) وهي ما في الباب التاسع من أبواب صفات القاضي من وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٥-٨٨، ح ١، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٤٢.

(٣) انظرها في الوسائل، ج ١٨، ص ٨٤ و ٨٥، وما قيل عنها منقول عن الفاضل التراقي، كما في أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٤) انظر الوسائل، ج ١٨، ص ٨٨، ح ٤٢، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤٣ و ٢٥٥.

وبقي من أخبار هذا الترجيح خبران: أحدهما رواه صاحب العلل
عن أبيه عن أحمد بن إدريس عن أبي إسحاق الأرجاني رفعه قال: "قال
أبو عبد الله...^(١)".

وثانيهما مقبولة ابن حنظلة التي هي عمدة الأخبار في المرجحات
المنصوصة، وقد تضمنت الترجيح بما خالف المخالفين لأهل البيت^(٢).

ورد المحقق على الشيخ الذي يقول بالترجيح بهذه المزية بقوله:
(والظاهر أن احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه الصلاة
والسلام، وهو إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد، ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنه
قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالنفيد وغيره)^(٣).

إلا أن جل المتأخرين قبلوا هذا الخبر ورجحوا بما تضمنته من مزايا،
كالشهرة وموافقة الكتاب وغيرهما. ولم يمنعوا من إثبات مسألة علمية بخبر
الواحد بعد ثبوت حجية أخبار الآحاد، بل المنع من الإثبات به بعد ثبوت
حجيته يحتاج إلى دليل.

هذا وقد ذكرت مطولات الكتب الأصولية مرجحات أخرى أثرتنا تنبيه
الطالب إلى الرجوع إليها إن شاء.

والمهم في مبحث المرجحات أن نعرف أن للأصوليين الذين يأخذون
بالترجيح أربعة آراء:

(١) الوسائل، ج ١٨، ص ٨٣، ح ٢٤، عن العلل، ج ٢، ص ٢١٨، ح ١.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٧٦، ح ١، عن الكافي والتهذيب ومن لا يحضره الفقيه والاحتجاج، كما
تقدم توثيقها.

(٣) معالم الدين، ص ٢٤٧ و٢٤٨.

الأول: الاختصار على المرجحات المنصوصة، وهو المعروف عن الأخباريين وفقاً لطريقتهم في التقيد بنصوص المعصومين (ع). ووافقهم على هذا الرأي بعض الأصوليين، مثل الشيخ الكليني وصاحب الكفاية^(١).

الثاني: التفصيل بين صفات الراوي فيرجح بها، دون غيرها من المرجحات وإن كانت منصوبة^(٢).

الثالث: وجوب التعدي إلى ما يوجب الأقربية إلى الواقع، وهو المشهور بين المتأخرين وبخاصة محققهم بل نسبة الشيخ الأنصاري إلى جمهور المجتهدين، ونقل ادعاء الإجماع عليه^(٣).

الرابع: الاعتبار في الترجيح بكل مزنة وإن لم تفد الأقربية إلى الواقع أو إلى الصدور، كتقديم ما يسقط الحد على ما يوجهه، وتقديم ما يتضمن الحظر على ما يتضمن الإباحة، ومال إليه أكثر أهل السنة من الأصوليين^(٤). ولكل من هذه الأقوال مبناء، وإرجاع الأقوال إلى مبانيها ثم تقويمها لا يتسع له المقام.

هـ - الترجيح بين المرجحات:

تمهيد:

المرجحات التي تقدم الحديث عنها وعن تقسيماتها والخلاف فيها، إذا وجد منها مرجح أو أكثر في أحد الخبرين المتعارضين دون المعارض الآخر، وقلنا بالترجيح بالمزنية، يترجح الواجد للمزنية أو المزايا على الفاقد لها أو الأقل

(١) أصول الكافي، ج ١، المقدمة، ص ٩٠٨، والعالم، ص ٢٤٢-٢٤٨، والكفاية، ج ٢، ص ٣٨٩.

(٢) أصول الفقه للمحقق، ج ٤، ص ٢٦١.

(٣) فرائد الأصول (الرسائل)، ص ٢٤٩ و ٢٥٠.

(٤) انظر أصول الأحكام، ص ٣٥٠-٣٥٣، ومصادره. والأنموذج، ص ٢٧٩-٢٨٢، وغيرهما.

عدداً أو نوعاً في مزايا الترجيح، وتحت عنوان: ما يقع فيه الترجيح، وعنوان حكم الترجيح ومزاياه وتقسيماته: تحدثنا عن خلاف الأصوليين في ذلك. أما الآن وتحت هذا العنوان فالحديث عن تعارض المزايا أنفسها، كما إذا وجد في أحد المتعارضين مرجح صدوري كالشهرة، وفي الآخر مضموني كموافقته للكتاب المجيد أو السنة الشريفة، فأَيُّ المرجحين أرجح كي نأخذ بذيهِ ونطرح معارضه؟

وكذا يطرح السؤال إذا كان المرجحان من نوع واحد، كأن يكونان معاً صدوريين، ووجد أحدهما في أحد المتعارضين كأعدلية روايته، ووجد الآخر في الآخر كالأعلمية.

أو كان أحد المتعارضين فيه مرجح صدوري وجهتي، والآخر مضموني فقط، أو كان في أحدهما مرجحان أو أكثر من المرجحات الصدورية، وفي الآخر أقل من ذلك من المرجحات الصدورية، فهل يرجح ما فيه الأكثر على ما فيه الأقل؟

صور المسألة كثيرة، وأقوال العلماء فيها متضاربة، وأدلتهم على ما اختاروه ذوقية، وبعضها مبنائية، ولذا قال بعضهم: (فإن استفادة الترتيب بين المرجحات من الأخبار مشكل جداً، ما عدا تقديم الشهرة على غيرها)^(١). أما استفادة الترتيب بينها من غير الأخبار فلا دليل عليه سوى كونه مفيداً للظن الأقوى في نظرة المجتهد، وهو يختلف باختلاف الأنظار لاختلاف الاعتبارات.

لذا سنقتصر على ذكر أقوالهم في هذه المسألة دون تقويمها أو مناقشتها.

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٥٨. وانظر أيضاً علم أصول الفقه، ص ٤٤٧.

الأقوال في المسألة:

الأول:

المزايا في الترجيح متكافئة بذاتها، وإنما يترجح بعضها على بعض على أساس من إفادته الأقربية من الواقع في نظر المجتهد، لأن أقوائية المناط هذه هي التي جعلت المزية مزية للترجيح، فكلما كانت أقوى من الأخرى كانت أرجح منها.

وحيث لا خصوصية للمزية إلا بقوة المناط، كانت المزية الأقوى مناطاً أولى بالترجيح.

أما إذا تكافأت المزيتان في إفادة الأقربية من الواقع، أي في قوة المناط، فلا يرجح الخبر المشتمل على أحدهما على الخبر المشتمل على الأخرى. وحيث لا ترجيح، ويتعادل المتعارضان، ومع التعادل يصار إلى ما تقتضيه القاعدة، من تخيير بينهما على أساس التعامل معهما كمتزاحمين، - كما يذهب إليه صاحب الكفاية -،^(١) أو من تساقطهما ورجوع المجتهد إلى الأصول العملية التي يقتضيها المورد، - كما هو مختار المظفر في أصوله -^(٢).

الثاني:

تقديم المرجح الجهتي على المرجح الصدوري والمضموني، ونسب هذا الرأي إلى الوحيد البهبهاني ووافقه عليه، بعض أعظم المتأخرين^(٣).

الثالث:

إن المرجح الجهتي مرجوح بالنسبة إلى قسيميه (الصدوري والمضموني)، فالشهرة مثلاً (وهي من المرجحات الصدورية)، أو موافقة الكتاب (وهي من

(١) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤١٢-٤٤١.

(٢) أصول الفقه، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٣) الكفاية، ج ٢، ص ٤١٢.

المرجّحات المضمونية)، أرجح من المرجّح الجهتي وإن كان مستلزماً لمجانبة الثبوتية. وينسب هذا الرأي إلى الشيخ النائيني^(١).

الرابع:

إن المرجّحات مترتبة كترتيبها في مقبولة ابن حنظلة عند من اقتصر في المرجّحات عليها، أو كترتيبها في الأخبار الأخرى عند من اعتبرها. وعليه فالشهرة تقدّم على موافقة الكتاب، وموافقة الكتاب تقدّم على صفات الرواة، وهكذا.

وهذا ما ذهب إليه من اقتصر في الترجيح على الأخبار المروية دون

غيرها مما ذكروا من مرجّحات أخرى^(٢)



مركز تحقيقات كميّات علوم إسلاميّة

٣ - التعادل:

تعريفه:

التعادل هو التساوي، ويراد به هنا تساوي الدليلين المتعارضين، سواء أكان ناشئاً من القول بعدم الأخذ بالترجيح بينهما في مزايا الترجيح كما هو رأي بعض الأصوليين، أم كان ناشئاً من تساوي المرجّحات في كلّ منهما، بحيث لم تكن المرجّحات المعتبرة في أحد المتعارضين أقوى منها في الآخر.

أ - الأقوال فيه:

وإذا تبلور التعادل بهذا المعنى بين المتعارضين، فالكلام بين الأصوليين يقع في مقامين بل في ثلاثة:

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٥٧.

(٢) كناية الأصول، ج ٢، ص ٤١١، وفرائد الأصول، ص ٤٥١ و٤٥٢، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤،

الأول:

إن الجمع بين المتعارضين أولى من الطرح.

ومعنى هذه المقولة هو العمل على التوفيق بين دلالتى المتعارضين مهما أمكن؛ ليزول التعارض بينهما ويتحقق العمل بهما معاً فى الجملة، والعمل بهما معاً إن كان فى الجملة فهو خير من طرحهما وتساقطهما معاً، وخير من طرح أحدهما تخيراً أو تعيناً.

الثانى:

إن القاعدة الأولى فى المتعارضين هل هى التساقط أو التخيير، أى إذا تعذر الجمع بين الدليلين المتنافيين وتحقق التعارض بينهما، فمع قطع النظر عما يدل عليه الدليل الثقلى من كتاب إن وجد، أو من سنة كما رويت، هل القاعدة هى تساقط الدليلين وطرحهما والرجوع إلى ما تقتضيه الأصول أو تقتضيه الأدلة الأخرى فى حكم المسألة؟ أو هى التخيير بينهما والعمل بأحدهما وطرح الآخر؟

الثالث:

هل وردت أدلة لفظية أفادت بيان الموقف من المتعارضين؟ وما هو هذا الموقف فيما ورد من الأخبار؟ هل هو الترجيح بمزايا مخصوصة؟ ومع فقد المزايا أو تكافئهما، هل يتساقط المتعارضان أو يعمل بأحدهما تخيراً أو ماذا؟ هذه هى محاور مبحث التعادل مع التعارض. وقد أفاض الأصوليون فى الحديث عنها بما لم يدع مجالاً أو ثغرة للمزيد.

وكما أفاضوا أطنبوا أيضاً، ومن إطنابهم ما تحدثوا به عن المقام الأول، والحال أن المقام الأول لا يستدعى محوراً مستقلاً؛ لأن القاعدة المشهورة هى: (الجمع بين الدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما أو تعطيله) وتنسب إلى

أبي جمهور الأحسائي - صاحب غوالي اللآلي - دعوى الإجماع عليها.^(١) وعلى فرض صحتها وفرض شمولها للأدلة المتعارضة يجب أن تختص بالتعارض البدوي، وبتعبير أكثر دقة تشمل ما يُسمى ابتداءً تعارضاً وهو ليس تعارضاً بعد التأمل في الدليلين، وبعد معرفة طريقة أهل اللسان في الجمع بين العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والناسخ والمنسوخ، والظاهر والنص، وغيرها مما هو خارج عن التعارض، كما أوضحنا ذلك مفصلاً في بداية مبحث التعارض.

ونضيف ههنا: أن الجمع الموصوف بالأفضلية، إن دلّ عليه دليل كأدلة على الجمع بين العام والخاص والبيان والمبين بعامة فهو رفع لموضوع التعارض أصلاً، وإن لم يدل دليل على الجمع بين المتعارضين فهو جمع لا يمتني على أساس وهو ما يُسمى الأصوليون به: (الجمع التبرعي).

وإذا دار أمر هذا المحور بين خروج هذه القاعدة عن موضوع التعارض، أو تأويل الأدلة بدون دليل، فلا تستحق ذكراً فضلاً عن الإطالة.

وأما المحور الثاني، وهو القاعدة الأولية في المتعارضين فهو كالمحور الأول من حيث إطناب الأصوليين فيه وعدم جدوى هذا الإطناب عند أصوليي الإمامية، وقد استغاضت بل تواترت الأخبار عندهم تواتراً معنوياً^(٢) في بيان الموقف من الخبرين المتعادلين، مما يغنيهم عن الرجوع إلى القواعد الأولية.

أما غير الإمامية فقد توسعوا في عدد المرجحات بعد أن كان الترجيح هو المشهور بينهم، بل ادعى كبارهم الإجماع عليه إلى الحد الذي لا يبقى

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٢٧. وفرائد الأصول (الرسائل) ص ٤٣٣-٤٣٩.

(٢) فرائد الأصول، ص ٢٣٩، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٣٣٦، وانظرها في الوسائل، ج ١٨،

أبواب صفات القاضي ومصادره.

مصادق لتعارض لا يوجد له مرجح^(١)، وبهذا التوسع ونتيجته - بعد القول بالترجيح - لا تعادل في الخارج؛ لاحتياج إلى الأصل فيه، فضلاً عن الإطناب في الحديث عن هذا الأصل.

ومما ذكر في هذا التمهيد يتضح أن عمدة مبحث التعادل هو الأخبار المروية عن أهل البيت عليهم السلام.

وبما أن هذه الأخبار مستفيضة بل متواترة كما وصفها المحققون، ينحصر البحث فيها عن دلالتها - عند التعادل - ما هي؟

ب. الأخبار ودلالتها عند التعادل:

الأخبار كما قلنا كثيرة، ودلالتها على الموقف عند تعادل المتعارضين غير متفقة، لهذا فقد اختلفت كلمة الأصوليين في دلالة هذه الأخبار، وفي ما يمكن أن يعتمد المجتهد من موقف عملي في تعامله مع المتعارضين على أساس من الأخبار النازرة إلى التعادل.

والأقوال في المسألة تبعاً لما يستفاد من الأخبار ثلاثة:

١. القول الأول:

التخير بين المتعادلين، وهو المشهور، وعليه يعتني عمل جمهور المجتهدين^(٢).

واستدلوا عليه بعدة أخبار، نذكر منها:

١- (عن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمره بأخذه، والآخر

(١) انظر المرجحات والترجيح بها في أصول الأحكام، ص ٣٥٠-٣٥٣، والآنموذج، ص ٢٧٩-٢٨٢، والوجيز، ص ٣٩٨-٤٠٢.

(٢) فرائد الأصول، ص ٤٣٩.

ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال ﷺ: "يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعة حتى يلقاه" ^(١).

وفي رواية أخرى كما يقول الكليني: (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك) ^(٢).

٢- مكاتبة الحميري إلى صاحب الزمان ﷺ، ورد فيها عنه ﷺ: (في الجواب عن ذلك حديثان، أما أحدهما فإذا انتقل من حالة إلى أخرى فعليه التكبير، وأما الآخر، فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير. وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى، بأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) ^(٣).

٣- خبر الحسن بن الجهم، عن الرضا ﷺ قال: (قلت له: نجوينا الأحاديث عنكم مختلفة؟ فقال: ما جاءك عنا فسنه على كتاب الله عز وجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا. قلت: نجوينا الرجالان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيهما الحق، قال: فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت) ^(٤).

٤- خبر الحارث بن المغيرة، عن أبي عبد الله ﷺ قال: (إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلهم ثقة، فموسع عليك حتى ترى القائم ﷺ فترد إليه) ^(٥).

(١)(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٧٧، ح ٦٥٥، عن الكافي، ج ١، ص ٦٦، ح ٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٧، ح ٣٩، عن الاحتجاج، ص ٢٧٠ من توضيح مفصل للحجة ﷺ.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨٧، ح ٤٠. عن الاحتجاج، ص ١٩٥.

(٥) المصدر نفسه، ص ٨٨، ح ٤١، عن المصدر نفسه.

٥- مكاتبة عبد الله بن محمد إلى أبي الحسن عليه السلام: (اختلف أصحابنا في رواياتهم عن أبي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر، فروى بعضهم: صلّوها في المحمل. وروى بعضهم: لا تصلّوها إلا على الأرض. فوقع عليه السلام: "موسع عليك بأية عملت")^(١).

٦- حديث أحمد بن الحسن الميثمي، أنه سأل الرضا عليه السلام يوماً - وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله عليه السلام في الشيء الواحد - فقال عليه السلام فيما قال من حديث طويل: (... إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه [فيه الخبر]^(٢) باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقله فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسّع ذلك من باب التسليم لرسول الله عليه السلام والرد إليه والبناء، وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار، وترك التسليم لرسول الله عليه السلام، شركاً بالله العظيم...) ^(٣).

٧- مرفوعة زرارة التي أرسلها ابن أبي جمهور الأحسائي فيما ينقل عن غوالي اللالكلي، وقد ورد فيها أن الإمام عليه السلام قال - بعد أن سئل عن تكافؤ مرجحات المتعارضين -: (إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر)^(٤).

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨، ح ٤٤، عن التهذيب، ج ٢، ص ٢٢٨، ح ٩٢.

(٢) ما بين القوسين في نسخة الكافي، ج ١، ص ٦٦، الهامش رقم ٣.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٨١ و ٨٢، ح ٢١، عن عيون الأخبار، ج ٢، ص ٢٠، ح ٤٥، ط قم.

(٤) فرائد الأصول، ص ٤٤٦، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤١، وتمام ما قاله الشيخ الأنصاري:

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الأحسائي في غوالي اللالكلي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة قال:

سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما أخذ؟

فقال: (يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر). فقلت يا سيدي إنهما معاً

مشهوران مأثوران عنكم، فقال: (خذ بما يقول أحدهما عندك وأوثقهما في نفسك، - إلى =

ولكن هذه الفقرة الواردة في هذه المرفوعة وردت بعد فقرة أخرى هي: (إذن فخذ بما فيه الحائطة لديك واترك الآخر. قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخير الخ...) ^(١). وعليه فبمقتضى الأخذ بهذه المرفوعة يكون القول بالتخير في طول القول بالاحتياط، وليس قولاً مقابلاً له.

٢. القول الثاني:

التوقف والعمل بالاحتياط، سواء أكان الاحتياط موافقاً لأحدهما أم مخالفاً لهما. ففي مثال تعارض أدلة القصر والتمام في صلاة المسافر لمن وجبت عليه الرباعية وهو حاضر، وعندما يريد أن يؤديها هو مسافر، في مثل هذا مقتضى الاحتياط الجمع بين القصر والتمام، ومقتضى القول الأول التخير بين القصر والتمام.

ويلاحظ من هذا المثال أن القول الثاني لم يتوقف عن العمل بالدليلين، وإنما عمل بهما معاً على نحو الاحتياط، وعليه فتسمية هذا الرأي برأي التوقف، لا يقصد بها التوقف عن العمل بالدليلين بمعنى طرحهما، وإنما يقصد بالتسمية التوقف عن الإفتاء بالدليلين أو بأحدهما، والتعامل مع المسألة من زاوية فقدان الدليل الصالح لإعطاء الرأي بصفة الفتوى، إلا أن وجود المتعارضين في المثال المذكور يفيدنا علماً إجمالياً بوجوب صلاة مرددة بين القصر والتمام، فالإتيان بالصلاتين معاً هو عمل بالاحتياط تنجيذاً للعلم الإجمالي، وليس عملاً بالدليلين المتعارضين، إلا في حدود ما يشتركان في

= أن يقول :- إذن فخذ بما فيه الحائطة لديك واترك الآخر. قلت: إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع؟ فقال: (إذن فتخير).

(١) المصدر السابق.

الدلالة عليه من وجود صلاة عند الزوال، أما أنها مقصورة، - كما يفيد أحد المتعارضين - أو تامة - كما يفيد الآخر -، فلا نفتي بأحد العنوانين المقيدتين للتوقف الناشئ عن التعارض.

واستدل على هذا الرأي بالأخبار أيضاً، ومن الأخبار الدالة على التوقف:

١- مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام، المتضمنة ذكر مرجحات عدة، وبعد السؤال عما لو حصل التكافؤ في تلك المرجحات التي ذكرها الإمام عليه السلام قال للسائل: (إذا كان ذلك^(١))، فارجئه حتى تلقى إمامك. فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات^(٢).

٢- رواية سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قلت: (يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله...) ^(٣).

٣- رسالة ابن أبي جمهور الأحسائي، - على ما قيل عنه - أنه قال عقب روايته لمرفوعة زرارة التي رويناها برقم (٧) من أخبار التخيير: (وفي رواية أنه قال عليه السلام: "إذن فارجئه حتى تلقى إمامك فتسأله") ^(٤).

(١) الإشارة بذلك إلى التكافؤ في المرجحات التي ذكرها الإمام عليه السلام للسائل.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٧٥ و ٧٦، ح ١ عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، والتهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٥٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، والاحتجاج، ص ١٩٤، وفروع الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥.

(٣) الوسائل، ج ١٨، ص ٧٥ و ٧٦، ح ١ عن الكافي، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، والتهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٥٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، والاحتجاج، ص ١٩٤، وفروع الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، ح ٥.

(٤) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤٣. وانظر مرفوعة زرارة بتمامها في الهامش (٤) من ص ٣٨٠.

ويستناد من تعقيب الأحسائي بقوله: (وفي رواية أخرى)، ومن بدء الرواية بإذن، أن قوله ﷺ - إن صحت الرواية -: (إذن فارجئه حتى تلقى إمامك فتسأله) هو نهاية رواية مطابقة تماماً لمرفوعة زرارة، وتختلف عنها فقط بما بعد (إذن). وما بعد إذن في رواية زرارة أمران: أحدهما: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر. والثاني: بعد قول الراوي قلت إنهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ قال: إذن فتخير أحدهما فتأخذ به ودع الآخر.

والظاهر أن الرسالة الثانية تختلف في فقراتها الأخيرة أيضاً عن الفقرة الأخيرة أيضاً من الرسالة الأولى، فتكون دالة على التوقف بعد تكافؤ المرجحات المذكورة فيها وتعذر الأخذ بما فيه الاحتياط. ٤- رواية أحمد بن الحسن الميثمي عن الرضا ﷺ في حديث اختلاف الأحاديث، قال ﷺ: (وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه، فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بأرائكم، وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا)^(١).

٣ - القول الثالث:

الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط وطرح المعارض المخالف للاحتياط. ومع تعذر مطابقة كل واحد منهما للاحتياط يُصار إلى التخير بينهما. ومن أمثلة موافقة أحد المتعارضين للاحتياط: دلالة أحدهما على الوجوب والآخر على الندب، فالأحوط حيث هو الأخذ بما دل على

(١) روى صاحب الوسائل هذا المقطع في ج ١٨، ص ١٢١، ح ٣١، عن عيون الأخبار، ج ٢، ص ٢٠، ح ٤٥، وروى الحديث بأكمله في الباب التاسع، ص ٨١ و ٨٢، ح ٢١، عن المصدر نفسه.

الوجوب، وكذا في دلالة أحدهما على التحريم والآخر على الكراهة، مما يدعو - على هذا القول - الأخذ بما دلّ على التحريم. وينحصر الاستدلال على القول الثالث بالفقرة ما قبل الأخيرة من مرفوعة زرارة^(١).

وهي التي جاءت بعد افتراض السائل تكافؤ المتعارضين في المرجحات التي ذكرها الإمام عليه السلام في هذه المرفوعة. ونص الفقرة: (إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر)^(٢).

وقد رد الشيخ الأنصاري هذا القول بتضعيف دليله الوحيد هذا، فوصف المرفوعة المحكية عن غوالي اللألي بالضعف الشديد، وقال: (وقد طعن في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدث البحراني رحمه الله في مقدمات الحقائق)^(٣).

ثم بعد إسقاط هذا القول، يبقى القول الأول بالتخير، والقول الثاني بالتوقف المستلزم للاحتياط في العمل، شأنه بذلك شأن ما لا نص فيه. ونوقش القول الثاني - بعد التسليم بصحة رواياته في الجملة - بأن هذه الأخبار الآمرة بالتوقف، محمولة على صورة التمكن من الوصول إلى الإمام عليه السلام كما يظهر من بعضها^(٤)، فيظهر أن المراد ترك العمل وإرجاء الواقعة إلى لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط^(٥).

(١)(٢) راجع ص ٣٨٠، الهامش رقم (٤) لتطلع على المرفوعة، وتركز على الفقرة المستشهد بها، وعلى سند الرواية.

(٣) فرائد الأصول، ص ٤٣٩، وانظر الحقائق الناضرة، ج ١، ص ٩٩.

(٤)(٥) فرائد الأصول، ص ٤٣٩. والإشارة بالبعض إلى ما روينا في أدلة القول الثاني برقم ١، ٢، ٣، ٤.

كما نوقش القول الأول بأن الأخبار المستدل بها عليه لا تصلح مستنداً لإثباته^(١). وحاول صاحب الحقائق^(٢) أن يجمع بين أخبار التوقف وأخبار التخيير بوجوه لم تسلم من المناقشة^(٣).

والأرجح هو القول بالتخيير؛ لأن كلاً من المتعارضين حجة شرعية بنفسه لولا التعارض، وفي حالة التعارض وردت أخبار معتبرة - مستفيضة بل متواترة - تخير المفتي بالأخذ بأحد المتعارضين وترفع عنه هذا التردد، وهي - في دلالتها - مطلقة تشمل زمن الحضور وزمن الغيبة.

أما أخبار التوقف فهي مقيدة بزمن الحضور، وحيث تتعارض - بدواً - دلالة الأخبار المطلقة مع الأخبار المقيدة، تحمل المطلقة على المقيدة، ونتيجة هذا هو الأخذ بالتخيير في زمن الغيبة.

هذا وتتفرع على التعادل وما يترتب عليه من تخيير أو توقف مسائل كثيرة، منها: إن التخيير - على القول به - هل هو في حق المكلف من أجل أن يعمل، أو أنه بحق المفتي؟

وهل أنه - أيضاً - ليأخذ به الحاكم والقاضي، ليحكم ويقضي للآخرين وعليهم أو أنه ليأخذ به المكلف في أعماله الشخصية؟

ثم إن الظاهر من الأخبار المستدل بها على التخيير أنها ناظرة إلى الإمارات المنصوبة لتعارض أدلة الأحكام، أما المنصوبة لأدلة غير الأحكام - كما في أقوال أهل اللغة وأهل الخبرة وعلم الرجال وأمثالها - فهل أن أدلة التخيير تشملها مع التعارض، أو المصير فيها إلى التوقف حتى عند من يقول بالتخيير في أدلة الأحكام؟

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤٥. والكفاية، ج ٢، ص ٣٩١ و ٣٩٢.

(٢) انظرها في الحقائق الناضرة، ج ١، ص ١٠٠، وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٤٤.

ومن جهة أخرى، إذا صح القول بالتخيير في أدلة الأحكام المتعارضة، واختار المفتي أحد المتعارضين فأفتى بموجبه، أو اختار غير المفتي فمن يمكنه النظر في الأدلة وإثبات تعارضها أحد المتعارضين فعمل به، فهل يجب بعد الفتيا أو العمل البقاء على ما اختاره ما دام مفتياً أو عاملاً؟ أو يجوز له أن يختار أحد المتعارضين في وقت ويفتي أو يعمل به، ويختار في وقت آخر معارضه الآخر ليفتي أو يعمل به.

هذه فروع عدة، وتكفلت مطولات المباحث الأصولية طرحها وبيان الآراء فيها، أما في مرحلة هذا الكتاب فيكفي أن يحصل الطالب على تصورات عامة عن المفردات الأصولية، ريثما يأتي دور التفصيل والاستقصاء والاستدلال.

وبهذا المقدار عن مبحث الترجيح والتعادل ننهي الحديث عنه، لننتقل إلى الفقرة الثانية والأخيرة من مبحثي الخاتمة، وهو مبحث: الاجتهاد والتقليد.

المبحث الثاني

الاجتهاد والتقليد



١- الاجتهاد. مركز تحقيقات كميونيزم وعلوم اسلامی
٢- التقليد.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الاجتهاد والتقليد

١ - الاجتهاد:

أ - تعريفه:

الاجتهاد - لغة - من الجهد، والجهد بفتح الجيم وضَمُّها بمعنى الطاقة والمشقة. وجهد واجتهد بمعنى بلغ الجهد^(١). وعلى هذا عرّف الاجتهاد لغةً بـ: (بذل الوسع للقيام بعمل فيه ثقل ومشقة وكلفة)^(٢). ولذا يقال: اجتهد في حمل الثقل، ولا يقال ذلك في الحقير^(٣).

وفي الاصطلاح:

عرّف الاجتهاد بعدة تعريفات، وهي وإن كانت في مقام شرح الاسم دون بيان حدّه ورسمه - كما يقول صاحب الكفاية -^(٤) مما يهون أمر عموم بعضها فلا يكون مانعاً من دخول غيره في التعريف، كما يهون أمر خصوص البعض الآخر منها فلا يكون جامعاً لأفراده. إلا أن هذا لا يمنع من ذكر بعض هذه التعريفات واختيار الأولى منها في الإشارة إلى معناه. ومن هذه التعريفات:

(١) القاموس المحيط، ج١، ص ٢٨٦.

(٢)(٣) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٥٦١، وأصول الأحكام، ص ٣٧٠، وكفاية الأصول،

ج ٢، ص ٤٢١، ومعالم الدين، ص ٢٣٢.

(٤) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٢.

- ١- استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي^(١).
- ٢- استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي^(٢).
- ٣- استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحسن من النفس العجز عن المزيد عليه^(٣).
- ٤- بذل الفقيه وسعه في استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية^(٤).

- ٥- بذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة^(٥).
- ٦- ملكة تحصيل الحجج على الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية، شرعية أو عقلية^(٦).
- ٧- عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة^(٧).

ومن الواضح أن منشأ عدول المتأخر - عادة - عن تعريف من سبقه هو تحاشي ما يراه ثغرة فيه. فالتعريف الثاني أضاف على الأول كلمة الفقيه لأن استفراغ الوسع مطلقاً في تحصيل الظن بالحكم الشرعي يشمل غير الفقيه، واجتهاده غير الفقيه ليس اجتهاداً اصطلاحاً.

(١) المصدر نفسه، ونسب التعريف للحاجبي والعلامة.

(٢) معالم الدين، ص ٢٣٢.

(٣) إرشاد الفحول، ص ٢٥٠.

(٤) أدب القاضي للماوردي، ج ١، ص ٤٨٨، وجمع الجوامع، ج ٢، ص ٣٧٩.

(٥) أصول الفقه للخضري، ص ٣٥٧.

(٦) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٥٦٣.

(٧) مجلة حضارة الإسلام، ج ١، عدد ٢٥، ص ٧، والتعريف للأستاذ مصطفى الزرقا.

والتعريف الثالث أراد التنصيص على شمول التعريف للاجتهاد المتجزئ، كما أراد بيان معنى الوسع المستفرغ، فأضاف كلمة "شيء" وقيد "على وجه الخ... التعريف".

والرابع أراد أن ينبّه على أن الاجتهاد ليس هو تحصيل الظن بالحكم مطلقاً، فإن هذا قد يحصل تقليداً، وإنما هو تحصيله ظناً أو علماً من أدلة تفصيلية.

والسابع خص أدلة الاستنباط بكونها في الشريعة. والسادس استضاء بمقترح صاحب الكفاية بتبديل الظن بالحكم بالحجة^(١)، مضافاً إلى كون الاجتهاد ملكة يقتدر بها على الاستنباط بالحجج التي حصل عليها المستنبط، فصاغ تعريفه كما نقلناه.

وهناك تعريفات أخرى لا تختلف عما ذكرناه في عموم بعضها وخصوص الآخر، إلا في بعض الدواعي والمبررات، مع اشتراك الجميع في كونها ليست حداً ولا رسماً.

وبإمكان الطالب المجد أن يختار الأولى من هذه التعريفات بعد استيعابه لمبحث الاجتهاد، لأن بعضها مبني، لا يعرف رجحانه أو عدمه إلا بعد معرفة مبناه^(٢).

(١) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٢.

(٢) فالتعريفات التي أخذت الظن في التعريف تبني على فكرة التخطئة فيما يتوصل إليه المجتهد من رأي في الحكم الشرعي، كالتعريف الأول والثاني والثالث وأمثالها.

والتعريفات التي أخذت العلم - إن لم تقصد به ما يشمل العلم التنزيلي - مبتنية على فكرة التصويب. والتعريف الذي قيد الظن بشيء من الأحكام يبتني على القول بتعذر الاجتهاد المطلق وهكذا، أما التعريف السادس فهو وإن كان شاملاً لجميع أقسام الاجتهاد إلا أنه أدخل فيه تحصيل الحجج على الوظائف العملية، وهو - على رأي البعض - ليس مهمة المجتهد وبخاصة منه الوظائف العقلية.

ب - تقسيماته:

قسموا الاجتهاد عدة تقسيمات بلحاظ عدة حيثيات، وسنعرض لهذه التقسيمات بإيجاز:

أولاً: تقسيمه بلحاظ طبيعة حججه وطرقه:
وأقسامه بهذا اللحاظ ثلاثة:

١- **الاجتهاد البياني:** وهو ما كان لبيان الأحكام الشرعية من نصوصها.

٢- **الاجتهاد القياسي:** وهو ما يحصل به على الأحكام الشرعية لما لا نص فيه قياساً على ما فيه النص.

٣- **الاجتهاد الاستدلالي:** وهو ما يحصل به على الأحكام الشرعية لما لا نص فيه بناءً على قاعدة الاستصلاح^(١).
ولهذه الحثية نفسها قسمه آخرون إلى قسمين:

١- الاجتهاد العقلي:

وهو ما كانت حجته مصادره ثابتة باستقلال العقل دون تدخل الجعل الشرعي لإثباتها، مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وأمثالهما مما يصطلح عليه بالمستقلات العقلية.

٢- الاجتهاد الشرعي:

وهو ما كانت حجته مصادره، ممضاة من الشارع، مثل خبر الواحد والإجماع وغيرهما مما يثبت اعتباره دليلاً بالجعل الشرعي.

(١) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٣٨٩.

ثانيا: تقسيمه بلحاظ مراتب المجتهدين:

وأقسام الاجتهاد بهذا اللحاظ أربعة عند بعض أهل السنة، وخمسة عند بعض آخر منهم، وهي:

١ - الاجتهاد المطلق (المستقل):

وهو ما إذا كان المجتهد مجتهدا في الأصول والفروع.
أو كما عبر بعضهم عن المجتهد المطلق بـ"الذي يرسم مناهج الاستنباط ويفرع الفروع عليها"^(١) أو كما عبر آخر بـ"العالم بكتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة"^(٢).

٢ - الاجتهاد في المذهب (المتسبب):

وهو ما كان ذوه قادرين على استخراج الأحكام من الأدلة على مقتضى القواعد التي قررها إمامهم، وإن خالفوه في أحكام الفروع^(٣)، كما خالف الحسن بن زياد من الحنفية. وابن القاسم وأشهب من المالكية، والبويطي والمازني من الشافعية^(٤).

٣ - الاجتهاد فيما لا نص فيه عن إمام المذهب:

وهو ما يستتبط به حكم المسألة التي لا نص فيها على حسب الأصول والقواعد المجعولة من قبل الإمام، دون أن يخالفه في الأصول أو في الفروع^(٥).

(١) أصول الأحكام، ص ٣٨٠ بتصرف.

(٢) أعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢١٢.

(٣) حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج ١، ص ٧٩.

(٤) المدخل إلى علم أصول الفقه، ص ٣٨٩.

(٥) حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ج ١، ص ٧٩، وخلاصة التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣.

ومن أعلام أصحاب هذا النوع من الاجتهاد: الخصاف والطحاوي والكرخي من الحنفية، واللخمي وابن العربي وابن رشد من المالكية، والغزالي والإسفرائيني من الشافعية^(١).

وينحصر عمل هؤلاء وأمثالهم من المجتهدين بما يسمى بتحقيق المناط، أي تطبيق العلل الفقهية التي استخرجها سابقوهم فيما لم يعرض له السابقون من وقائع^(٢).

٤ - اجتهاد أهل التذريج:

وهو الاقتصار على "تفسير قول مجمل من أقوال أئمتهم أو تعيين وجه معين لحكم يحتمل وجهين....، كالخصاص وأضرابه من علماء الحنفية"^(٣).

٥ - اجتهاد المدّجين:

وهو اجتهاد من يقتصر في اجتهاده على الترجيح بين الآراء المروية بوسائل الترجيح التي ضبطتها لهم الطبقة السابقة^(٤)، مثل القدوري، وصاحب الهداية، وأضرابهما من علماء الحنفية^(٥).

هذه هي أنواع الاجتهاد بلحاظ مراتب المجتهدين عند أهل السنة، ويرى بعضهم أن من عدا هؤلاء ممن يدّعي الاجتهاد متكلف ومتخلف، وأجوبته من باب الأجوبة التي يستحسنها كل جاهل، ويستحيي منها كل فاضل^(٦).

أما الإمامية فالاجتهاد عندهم من هذه الحيشة مطلق لا غير. أما الأنواع الأخرى منه في هذا التقسيم بما في ذلك الاجتهاد في المذهب

(١) المصدر السابق.

(٢) أصول الأحكام، ص ٣٨٣.

(٣)(٤)(٥) خلاصة التشريع الإسلامي، ص ٣٤٣، وأصول الأحكام، ص ٣٨٣.

(٦) أعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢١٤.

(المنتسب)، فليست من الاجتهاد لأنهم عندما يعتمدون ما رسمه أئمتهم عليهم السلام من مناهج الاستنباط، فإنما يعتمدونها باعتبارها صادرة عن معصوم، كما لو صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله. فهم يجتهدون في إطار هذه المناهج، لا على أساس من أنها مناهج صدرت عن مجتهد. وإنما هي من مصادر التشريع^(١).

ثالثاً: تقسيمه بلحاظ شمولية الاستنباط:

وهو بهذا اللحاظ ينقسم إلى قسمين، مطلق ومتجزئ.

١- الاجتهاد المطلق:

وهو: (ما يقتدر به على استنباط الأحكام الفعلية، من إمارة معتبرة أو أصل معتبر عقلاً أو نقلاً، في الموارد التي لم يظفر فيها بها)^(٢).

٢- الاجتهاد المتجزئ:

وهو: (ما يقتدر به على استنباط بعض الأحكام)^(٣).

وللأصوليين خلاف في كل من هذين القسمين، فأكثرهم قال بإمكان الاجتهاد المطلق والمتجزئ ووقوعهما. والبعض القليل منهم قال بعدم إمكان الاجتهادين معاً^(٤). وذهب صاحب الكفاية إلى القول بلزوم التجزئ في

(١) انظر ما قاله أبو زهرة في كتابه (الإمام الصادق)، ص ٥٤٠. وما في الأصول العامة للفقهاء المقارن من الرد عليه في ص ٥٩٤-٥٩٦، وص ٣٣٩ منه. وراجع مبحث حجة سنة أهل البيت في هذا الجزء من الكتاب.

(٢)(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٣، وانظر تعريفات أخرى، في أصول الأحكام، ص ٣٧٠. والمعالم، ص ٢٣٢.

(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٥٨٣-٥٨٨.

الاجتهاد، لاستحالة حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزئ،^(١) لحصول الطفرة^(٢).

ويبدو من أدلة الأقوال أنها مبنائية، فمن يرى أن الاجتهاد هو الاستنباط المستوعب لجميع الأحكام الشرعية، أو يرى أنه العلم بها، يبني عليه القول باستحالة الاجتهاد المطلق، لقصور الإنسان عادة عن بلوغ هذا الاستيعاب وعن العلم بجميع الأحكام الشرعية، بل عن العلم بأكثرها.

ومن يرى أن الاجتهاد هو القدرة على استنباط الحكم الشرعي - وإن كان على نحو الظن - لا يرى وجهاً لاستحالة الاجتهاد المطلق.

وكذا من ذهب إلى استحالة تجزئ الاجتهاد، فقد بناء على تعريفه للاجتهاد بالملكة، وحيث أن الاجتهاد لا يتحقق إلا بهذه الملكة التي هي القدرة على استنباط جميع الأحكام فلا يمكن حينئذ تجزئته.

إلا أن من يرى الاجتهاد ملكة، أو عرفه بالملكة القابلة لانطباقها على مصاديق متعددة وأفراد مختلفة، وقد يتحقق الكلّي ببعض مصاديقه وأفراده لتوفر مقدماتها وأسبابها، دون المصاديق الأخرى لعدم توفر أسبابها^(٣)، من كان كذلك يقول بتجزئ الاجتهاد، بل قال بعضهم بلزومه كما تقدم.

والراجح هو وقوع الاجتهاد بقسميه فضلاً عن إمكانه. أما المطلق منهما فلأن ما ذكر من امتناعه عادة لقصور البشر عن استيعاب جميع الأحكام على اختلاف مواضعها مبني على أن الاجتهاد المطلق هو استنباط جميع الأحكام، حتى المستجدة منها. وهو غير سليم لأن الاجتهاد المطلق هو القدرة على استنباط جميع الأحكام وإن لم يعمل هذه القدرة أو أعملها في بعض

(١) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٧-٤٢٨.

(٢) انظر مصباح الأصول، ص ٤٢١ وما بعدها، وسلم الوصول، ص ٣٤٢، والمستصفي، ج ٢،

الفروع دون بعض، كأي تخصص آخر في العلوم الأخرى لدى تكامل مقومات ودعائم هذا التخصص. ومن توافرت له جميع مدارك الاستنباط فهو قادر على استنباط أي حكم وإن لم يعمل قدرته هذه.

وأما المتجزئ فهو أيضاً ممكن بل واقع؛ لأن مقومات الاجتهاد منها ما يستقل العقل بإثباتها، ومنها قلبية محضة، ورب شخص لديه المهارة بأحد المدركين دون الآخر، فيكون مجتهداً بما كان مدركه النقل دون العقل أو بالعكس، ولا تلازم بين المهارتين كي يتعذر حصول الاجتهاد ببعض الأحكام دون البعض الآخر.

أورب حكم يمتني استنباطه على مدرّك واحد كالكتاب وما يرتبط بفهمه من مقدمات، وحكم آخر يحتاج استنباطه إلى مجموعة كبيرة من مدارك الاستنباط، كالأحكام التي وردت فيها أدلة متعارضة من الأخبار أو كانت النسبة بين أدلتها هي العموم والخصوص من وجه مع صعوبة الترجيح والجمع بالنسبة إلى بعض المجتهدين دون البعض الآخر.

وحتى على القول بأن الاجتهاد ملكة، فإن الملكة كأي صفة نفسية قد تحصل في مجال من العلم دون مجال آخر، ومعلوم أن مدارك أحكام الشريعة ترتبط بعلوم عدة كما سيأتي فمن كان طويل الباع في بعض هذه العلوم وإعمالها لاستنباط الأحكام، وقصيرها في البعض الآخر أو في تطبيقاته، سيكون متجزئاً لا محالة^(١).

(١) انظر تفصيل الأدلة ومناقشتها في المصادر التالية: معالم الدين، ص ٢٣٢-٢٣٤. وكفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٣-٤٢٩. والمستصفي، ج ٣، ص ١٠٣. والأصول العامة للفقه المقارن، ص ٥٧٦-٥٨٨.

ج- شروط الاجتهاد المطلق:

للاجتهاد بالأحكام الشرعية - اجتهاداً مطلقاً - شروط لا يكون الفاعد لبعضها مؤهلاً له. وهي إجمالاً: أن يعرف جميع ما يتوقف عليه الاستدلال على المسائل الشرعية الفرعية. أما تفصيلاً فهي كالآتي:

١- أن يعلم من اللغة العربية ما يؤهله لمعرفة ما يتوقف عليه استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، بما في ذلك علوم اللغة العربية، كالنحو والصرف والبلاغة ومتن اللغة؛ لأن الكتاب والسنة مصدران متضمنان لكثير من الأحكام الشرعية، كما أنهما مصدران لإثبات أصول الاستنباط الأخرى، كالإجماع والعقل وغيرهما من الأصول. ولأنهما أيضاً عريان وفي أعلى مستويات البلاغة والفصاحة، فلا يمكن فهم مقاصدهما حق الفهم دون معرفة اللغة العربية وتذوق معانيها والإحاطة بأساليبها في التعبير. ولو بقدر ما يتعلق بالأحكام، بخاصة دلالة الصيغ والبيئات التي عنت بها كتب أصول الفقه أكثر من غيرها، كهيئة المشتق، وصيغ الأمر والنهي، والعموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، والمفاهيم وأمثالها.

٢- أن يعرف من الكتاب المجيد الآيات المثبتة لأصول الأحكام كآيات الدالة على حجية خبر الواحد، والآيات الدالة على الأحكام الفرعية كآية حلية البيع وتحريم الربا وأمثالها.

وفي القرآن الكريم مئات الآيات التي تضمنت الأصول الفروع، وصنفوا فيها - مضافاً إلى كتب التفسير العامة - مصنفات عدة، مثل آيات الأحكام، وأحكام القرآن، وغيرهما.

ومعلوم أن فهم الآيات حق فهمها يتوقف مضافاً إلى معرفة علوم اللغة العربية وأساليب أهلها على معرفة علوم القرآن، مثل مناهج المفسرين، وعلم

التفسير، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وغيرها مما يتوقف عليه فهم المراد من الآية.

٣- أن يعرف من السنة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، بحيث يعرف أصحابها ومسانيدها، وتبويب الأحاديث، بالشكل الذي يمكنه من الرجوع إليها ومن الاطمئنان إلى عدم وجود ما يضيف عليها ما يوجب تغيير دلالتها. ونظراً إلى أن الأحاديث متفاوتة في السند تفاوتاً يوجب قبول البعض وطرح الآخر، أو تقديم البعض على البعض الآخر، أو جمع الحديث مع غيره، فلا بد للمجتهد من معرفة سند الحديث ليصنف الأخبار في ضوئه، ومعرفة قواعد الجرح والتعديل، وقواعد الجمع والترجيح. كل ذلك يمكنه من اصطفاء ما يمكن الاعتماد عليه منها، وكيفية التعامل معه من بين الأحاديث الأخرى، ثم يأتي دور الخبرة اللغوية للاستفادة من مدلوله ضمن المدلولات الأخرى التي يرتبط فهم بعضها بفهم الآخر.

٤- معرفة مواقع الإجماع؛ للاحتراز عن مخالفته - بناء على حجته - .
٥- أن يعرف شرائط الاستدلال، لأن الاستنباط يتضمن الاستدلال على الحكم الشرعي، ولصحة الاستدلال شروط يتكفل بيانها علم المنطق.
٦- أن يعرف - بل أن يكون مجتهداً - في علم أصول الفقه، الذي يتضمن: الأصول اللفظية وبلورة الألفاظ ومداليلها ومفاهيمها، ومباحث الحجج لإثبات حجّة الكتاب والسنة وغيرهما مما يمكن إثبات الحجّة له. والملازمات العقلية المستقلة وغير المستقلة، والأصول العلمية بناءً على أنها من المسائل الأصولية.

وبدون هذا العلم لا يمكن أن تثبت صغرى ولا كبرى لقياس استنباط المجتهد. وكما قيل: (الاجتهاد في واقعة لا يعدو معرفة هذه الحجج وموارد تطبيقها معرفة تفصيلية)^(١).

٧- أن تكون له قوة إدراك، ونفاذ بصيرة، وحسن فهم، ولطافة ذوق سليم، يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول، ورد الجزئيات إلى قواعدها، وترجيح بعضها على بعض أو الجمع بينها عند تزامنها أو تعارضها تعارضاً بدوياً أو مستحكماً.

هذه الشرائط هي المتفق على أنها معدّات الاجتهاد الشرعي المطلق^(٢).

وأضاف بعض الأصوليين شروطاً أخرى، منها:

١- معرفة القياس وشرائطه المعتمدة، وعلل الأحكام ومسالكها وطرق استفادتها من الأدلة، بل ينسب إلى الشافعي قوله: (إن الاجتهاد هو القياس)^(٣). أو كما يقول الأسنوي في القياس (أنه قاعدة الاجتهاد والموصل إلى تفاصيل الأحكام التي لا حصر لها)^(٤).

٢- معرفة مقاصد الشريعة ومصالح الناس وعاداتهم وأعرافهم؛ ليبني عليها استنباط الأحكام^(٥).

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٥٧٦، وهو يشير به (هذه الحجج) إلى مسائل علم أصول الفقه.

(٢) انظر معالم الأصول، ص ٢٣٤ و ٢٣٥، وكفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٩ و ٤٣٠. وأصول الأحكام،

ص ٣٧١-٣٧٤، والوجيز، ص ٤٠٦-٤٠٩، والأتمم، ص ٢٨٤ و ٢٨٥. والرسالة، ص ٤٠،

والمستصفى، ج ٢، ص ٣٥١، والمواقف، ج ٤، ص ١١٥. وغيرها.

(٣) الرسالة، ص ٤٧٧.

(٤) شرح المنهاج، ج ٣، ص ٢٠٠ و ٢٠١.

(٥) الوجيز في أصول الفقه، ص ٤٠٩.

وهذان الشرطان يغني عن ذكرهما اشتراط معرفة علم أصول الفقه، لأن من جملة مباحثه، مبحث القياس، ومبحث العرف، ومبحث المصالح المرسلة.

أما معرفة عادات الناس وأعرافهم، فهي مما يرتبط بموضوعات المسائل الفقهية لا في أحكامها، ومعلوم أن ما يتعلق بموضوعات الأحكام ليس من مقومات استنباط الحكم الشرعي، وإلا لدخل العلم بكل شيء في شروط الاجتهاد، لشمول الأحكام الفقهية لكل حادثة، وإمكان تعلق الحادثة بأي موضوع خارجي يتعارف عليه الناس ويعتادوه.

٣- الإسلام، وعُلَّ مُشرطه به: (أن استخراج الحكم الشرعي يتطلب الإيمان بالحاكم وسائر صفاته الأزلية، ومنها كلامه الذي هو عمدة الشريعة)^(١). ومودى هذا الاشتراط هو أن يكون المجتهد عالماً بعلم الكلام ومؤمناً بما علم به. إلا أن هذا الاشتراط أنسب بتقليد المجتهد، لأن القدرة على الاستنباط لا تتوقف على ما ذكر، وإنما يتوقف عليه الرجوع إلى المجتهد والأخذ بفتواه.

ومثل هذا الاشتراط ما ذكر أيضاً:

٤- يكون عادلاً، وقد اعترف هذا المشرط ههنا بأن الاجتهاد بنفسه لا تشترط فيه العدالة، لجواز أن يحصل البالغ الفاسق على درجة الاجتهاد وتحصيل الحكم لما يحتاجه بنفسه دون الآخرين^(٢).

وينسحب هذا الاعتراف نفسه على الشرط الثالث فتأمل في إدراج الشرطين هذين في شروط الاجتهاد.

د - حكم الاجتهاد والمجتهد:

من الأمور التي عرفت عن الشريعة الإسلامية معرفة ضرورية هي:

١- أنها خاتمة الشرائع، بمعنى أن تكاليفها تشمل الناس من بعثة محمد ﷺ حتى يوم القيامة.

٢- إن هذه التكاليف تغطي جميع أفعال المكلفين، فلا يوجد فعل للمكلف إلا والله فيه حكم تكليفي أو حكم وضعي أو كلا الحكمين معاً.

٣- إن معرفة جميع الأحكام ليست من المعارف البديهية أو الكسبية التي تحصل بأدنى نظر وتأمل وطلب. بل إن الكثير من أحكام الشريعة الإسلامية المقدسة نظرية وبعضها يعد تحصيله صعباً للغاية، والطرق إليه وعرة جداً.

٤- من المعلوم بالضرورة عن الشريعة الإسلامية المقدسة أنها لم تكلف بما لا يطاق، واعتبرت القدرة شرطاً عاماً لكل تكليف^(١)، بل لم تكلف بما فيه عسر وحرَج ومشقة^(٢) عدا ما كان موضوعه ذا مشقة أو ملازماً لها كالجهاد.

٥- إن القيام بأداء التكاليف الشرعية يتوقف على معرفتها، وهو يبدأ منذ البلوغ للعاقل القادر، فتجب معرفة جميع ما يحتاجه المكلف من الأحكام

(١) وقد مرّ بنا في الباب الأول تفصيل الحديث عن اشتراط القدرة، وذكرنا هناك الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾. الآية ٧ من سورة الطلاق. ويقول تعالى: ﴿لَا نَكْلَفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾. الآية ١٥٢ من سورة الأنعام، والآية ٤٢ من سورة الأعراف، والآية ٦٢ من سورة المؤمنون.

(٢) وقد مرّ أيضاً في نهاية الحديث عن اشتراط القدرة ذكر التكليف بما فيه حرج وأنواع المشقة. ومن أدلة انضاء التكليف بما فيه حرج قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. الآية ٧٨ من سورة الحج.

الشرعية منذ البلوغ؛ ليتمكن من الإتيان بما كلف به موافقاً لما طلب منه، وعلى الشكل الذي أراده الشارع.

ومن هذه المقدمات نخلص إلى نتيجة هي: أن تكليف جميع المكلفين بالاجتهاد ومعرفة أحكامهم بالاستنباط هو تكليف حرجي بل لا طاقة للناس - كل الناس - به.

بل هو تكليف بالمحال لبعضهم، بل لكّهم، إذا كان مطلوباً حين يبدأ التكليف عند البلوغ، إلا من فتح الله له سبيلاً غير عادي للعلم والمعرفة.

إذن لم يكلف الله تعالى جميع عباده باستنباط الأحكام الشرعية تكليفاً عينياً؛ لما تقدم. وحيث أن التكليف بالأحكام لم يسقط إلى قيام يوم الدين، فلا بد من طريقة تجمع بين بقاء التكليف ومعرفة أحكامها من أجل الإتيان بها صحيحة أو مجزية على الأقل.

والطريقة - والحالة هذه - تنحصر بأحد أمرين:

أحدهما:

الاحتياط، وهو إتيان المكلف بجميع محتملات التكليف على وجه يقطع ببراءة الذمة منه وخروجه عن عهده.

وهو بهذا المعنى لا يقل عن جهد المجتهد إقليلاً، ويزيد عليه في العمل بالاحتياط كثيراً، فالأخذ به في جميع الأحكام متعذر، بل غير مستطاع، وبخاصة إذا دار الأمر بين الوجوب والتحريم في الأحكام التكليفية، أو الصحة والبطالان في الأحكام الوضعية.

ثانيهما:

الرجوع في معرفة الأحكام الشرعية إلى العالم بها، وهو من حصل على رتبة الاجتهاد، بعد أن كان الرجوع إلى النبي ﷺ أو الإمام ﷺ متعذراً في

زماننا، ويصطلح على الرجوع هذا بـ: (التقليد)، وستحدث عنه بعد الفراغ من الاجتهاد إن شاء الله تعالى .

ومن مجموع ما تقدم تبلور فكرة الوجوب الكفائي للاجتهاد، بمعنى أن الشارع المقدس يكلف جميع من له القدرة على الاجتهاد بتحصيله، من أجل عمل نفسه ورجوع الآخرين له، إلا أن قيام بعض القادرين بالحصول على الاجتهاد الذي يفي بالحاجة، يسقط الوجوب عن غيرهم، كأي واجب كفائي آخر يتنظم به أمر المجتمع، مثل التجارة والصناعة والعلوم التي يحتاجها الناس لشؤون دينهم ودنياهم مما فيه صلاحهم ودفع المفسد عنهم.

وعليه فينقسم المجتمع المسلم المكلف إلى مجتهد ومقلد، وقد يخطأ أحدهما أو كلاهما في بعض المسائل.

هـ - ومن أحكام المجتهد: بـ: تقييد كونه من علماء عصره

١- الإتيان بأعماله طبقاً لأرائه الاجتهادية، ولا يجوز له تقليد مجتهد آخر، وهذا موضع وفاق بين العلماء - عدا من شذ منهم - في المجتهد المطلق. أما المتجزئ، فهل يجب عليه العمل بأرائه في المسائل التي اجتهد بها؟ بل هل يجوز له ذلك كي يجب عليه أو لا يجوز؟

الظاهر من كلام صاحب المعالم عدم جواز ذلك، مستدلاً بأن حصول الظن بجواز العمل بما اجتهد به المتجزئ إن كان باجتهاد من المتجزئ فهو دور، وإن كان تقليداً للمجتهد المطلق، كان العمل متسبباً عن مركب من التقليد والاجتهاد، وهو غير معروف^(١).

أما صاحب الكفاية فقد نفى أي إشكال عن جواز عمل المتجزئ براه، وأكد ذلك أحد المعلقين بقوله: كيف يرفض (أي المتجزئ) ظنه ويأخذ

بظن المجتهد المطلق مع أنه يخطئه في ظنه، وهل هذا إلا رجوع العالم إلى الجاهل؟^(١)

ويظهر من الأمدي والغزالي ذلك أيضاً، إذ قال الغزالي: (وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم، فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويترك نظر نفسه)^(٢).

ويمثل هذا القول قال الأمدي^(٣).

وعبارتهما وإن كانت عامة، إلا أنها تشمل الاجتهاد المتجزئ؛ لإطلاق الاجتهاد وقولهما بصحة الاجتهاد المتجزئ، كما تقدم.

ولكن إذا عطل المتجزئ ملكته ولم يعملها في الاستنباط فهل له أن يرجع إلى غيره؟

المنسوب إلى الجبائي والشافعي عدم رجوعه - والحالة هذه - إلى غير الصحابي، وجوز البعض رجوعه إلى الصحابة والتابعين دون غيرهم، وفصل بعض آخر بين الرجوع إلى الأعلام فيجوز وغير الأعلام فلا يجوز، وجوز أحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه والثوري الرجوع مطلقاً، وعن أبي حنيفة روايتان، وهناك أقوال وتفصيلات أخرى^(٤).

ومن المفصلين صاحب القوانين حيث جوز الرجوع إلى المجتهد المطلق مع ضيق وقت المتجزئ عن الاستنباط دون سعة فلا يجوز^(٥).

(١) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٤، المتن والهامش.

(٢)(٣) المستصفي، ج ٢، ص ١٢١، ومثله في الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٥٨.

(٤) انظر الأقوال والتفصيلات الأخرى وأدلتها في الإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٥٨.

(٥) القوانين المحكمة، ج ٢، ص ١٦٣.

٢- جواز إفتاء المجتهد المطلق لعمل غيره بفتواه، بل يجب عليه إفتاء الناس بما يحتاجون إليه من أحكام وجوباً كفاً مع إمكان الرجوع إلى غيره، ووجوباً عينياً إذا انحصرت به الفتيا، وإلا لما كان لوجوب الاجتهاد كفاية أية فائدة^(١).

أما المتجزئ فهو أيضاً فيما اجتهد فيه من أحكام المسائل كالمطلق، يتعين عليه بعد أن توصل إلى رأي أن يخبر به من يحتاج إلى معرفته للعمل بمقتضاه، إن لم يوجد غيره، ويسقط عنه الوجوب إن أفتى الناس غيره؛ إذ لا فرق بين المجتهد المطلق فيما استنبطه من الأحكام، وجهله فيما لم يجتهد فيه لا ينقص من اجتهاده فيما اجتهد فيه، بل لعلمه أعلم من المطلق مع تساويهما في القابليات وتركيز المتجزئ على قسم من الأحكام وعمومية المطلق، كما يلاحظ ذلك جلياً بين ذوي التخصصات العامة والدقيقة.

٣- جواز الرجوع إلى المجتهد المطلق والعمل بفتواه، لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد المطلق، ولمن كان متجزئ الاجتهاد فيما لم يجتهد فيه، وتعدّر عليهما الاحتياط، أو أمكن ولم يعمل به.

وهذا مما لا شك فيه ولا خلاف، بل لا شك ولا خلاف في وجوب الرجوع إليه - في الجملة - فضلاً عن جوازه^(٢).

إلا أن صاحب الكفاية قيد نفي الإشكال فيما (إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم والعلمي بالأحكام مفتوحاً له)^(٣) (بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما)^(٤)، فهو في غاية الإشكال، لأن الرجوع إليه والحالة هذه رجوع

(١) انظر مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٣٦٢. وقد دلت على هذا الوجوب أخبار كثيرة.

(٢) انظر منهاج الصالحين، ج ١، ص ٥، وغيره من الرسائل العملية (مسائل التقليد).

(٣)(٤) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٢٤.

الجاهل إلى الجاهل. فلا تناوله أدلة التقليد التي مفادها رجوع غير العالم إلى العالم.

ولا يختلف الحال في الرجوع إلى المجتهد المتجزئ فيما اجتهد به والعمل بفتواه، من حيث نفي الشك عن الرجوع لمن كان باب العلم والعلمي بالأحكام التي اجتهد بها مفتوحاً له، دون العكس.

و. نطاق الاجتهاد:

الاجتهاد بمعناه الذي تحدثنا عنه - بذكر تعريفاته وشروطه - مجاله الوحيد هو: الأحكام الشرعية الفرعية غير القطعية: أو موضوعاتها التي حددها الشارع.

ومن تحديد نطاقه بهذه القيود يستفاد ما يأتي:

١- تحديده بالأحكام لإخراج الموضوعات. ولكن موضوعات الأحكام قد ثبت تحديد الشارع لبعضها ورسم صورتها مما يجعلها داخلة في نطاق الاجتهاد، مثل: الصلاة والصيام والحج وأمثالها مما رسم الشارع المقدس صورتها ببيان أجزائها وشرائطها بالشكل الذي تتطلب معرفة هذه الصورة اجتهاداً لتحديد ما يصلح موضوعاً للحكم الشرعي.

والبعض الآخر من موضوعات الأحكام لم يتدخل الشارع في تحديد مفهومها وبيان مصاديقها، فلم تعد من مهام المجتهد، مثل رؤية الهلال والبيع والربا وأمثالها من الموضوعات ومتعلقاتها التي تترتب عليها أحكام شرعية، كوجوب الصوم لرؤية هلال شهر رمضان، أو وجوب الإفطار لرؤية هلال شهر شوال، وحلّية ما يصدق عليه بيع أو تحريم ما يصدق عليه ربا.

ولهذا التنوع عطفنا على الأحكام في مجال الاجتهاد موضوعاتها التي حددها الشارع.

وقيدنا الأحكام بالشرعية؛ ولنخرج عن نطاق الاجتهاد الأحكام غير الشرعية كالأحكام العرفية واللغوية وأحكام العلوم الأخرى، التي ترتبط بذويها الذين ربما يكون المجتهد منهم وقد لا يكون كذلك.

أما تقييد الأحكام الشرعية بالفرعية فلإخراج الأحكام الاعتقادية (أصول الدين)، فإنها خارجة عن نطاق الفتوى، ولئن وجبت معرفتها بالدليل على كل مكلف، فإن وجوب هذه المعرفة عقلي، وكما يجب على المجتهد أن يعرفها بالدليل يجب على غيره أيضاً أن يعرفها بالدليل، ولا يجوز فيها التقليد. وقيدنا مجال الاجتهاد بغير القطعية، لإخراج الأحكام القطعية عن نطاق الاجتهاد، كالأحكام التي ثبت انتسابها للشرعية الإسلامية على نحو اليقين، ولم يختلف فيها المسلمون على اختلاف مذاهبهم وتوالي عصورهم، بحيث أصبحت من ضروريات الدين الإسلامي، مثل وجوب الحج على المستطيع، ووجوب الصلوات اليومية وصيام شهر رمضان، وتحريم الربا وشرب الخمر والسرقه، وأمثال هذه الأحكام التي ثبت بنص الكتاب أو بالسنة المروية بالتواتر أو بالإجماع.

وما كان من الأحكام الشرعية الفرعية قطعياً لا يحتاج إلى اجتهاد واستنباط؛ لمعرفته بالبداهة عند جميع المسلمين، بل يعرف صدوره من مصدره غير المسلمين أيضاً، فماذا سيأتي به الاجتهاد من جديد في مثل هذه الأحكام؟ إذن يبقى مجال الاجتهاد هو استنباط الأحكام الشرعية الفرعية غير القطعية مما وقع فيها الخلاف، سواء أكانت أحكاماً تكليفية مثل وجوب الإفطار في السفر الجامع لشرائط قصر الصلاة، أو جوازه وإن توفرت الشروط، أم أحكاماً وضعية مثل الحكم باشتراط الشاهدين في صحة عقد الزواج، وعدم اشتراطهما في الطلاق، أو بالعكس.

فهذه الأحكام بقسميها موضع خلاف بين الفقهاء، وحيثُ قد تكون مهمة الاجتهاد النظر في أدلة المسألة ومبانيها ومداركها لاستنباط ما يراه الفقيه صحيحاً من الرأيين.

وعلى القول بالإجماع المركب، لا يحق للمجتهد أن يحدث قولاً ثالثاً إذا كانت المسألة على رأيين مختلفين فيها، لأن إحداث القول الثالث مخالف للإجماع المركب، وهكذا لا يحدث قولاً رابعاً لو كانت الأقوال فيها ثلاثة، وعلى هذه الشاكلة لا يجوز للفقيه أن يقول برأي نفاه جميع علماء المسلمين نفيّاً ملازماً للأخذ بغيره^(١).

ز- التخطئة والتصويب في الاجتهاد:

بعد أن تعرفنا على أن نطاق الاجتهاد هو الأحكام المظنونة أو موضوعاتها ومتعلقاتها التي حددها الشارع لحكمه، يبدو لأول وهلة أن ما يستنبطه المجتهد من حكم فقهي اجتهادي ظني، ربما يطابق الحكم الواقعي للشرعية، وربما لا يطابقه، أي ربما أصاب الحكم الواقعي وربما أخطأه. وعليه فالقول بتخطئة المجتهد في اجتهاده - أي مجتهد كان - أمر في غاية الوضوح من خلال هذه النظرة.

غير أن علماء المسلمين مختلفون في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

التصويب. ويصوره بعضهم بصورتين، تضمنها كلام الغزالي إذ يقول: (إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين يطلب بالظن، بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي).

(١) انظر نطاق الاجتهاد في أصول الأحكام، ص ٣٧٦ و ٣٧٧، والوجيز، ٤١٠ و ٤١١.

وذهب قوم من المصوبة إلى أن فيه حكماً معيناً يتوجه إليه الطلب، إذ لا بد للطلب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذي لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنه أدى ما كلف به فأصاب ما عليه^(١).

القول الثاني:

التخطة. ومفادها: إن الله - تبارك وتعالى - في كل مسألة حكماً، يؤدي إليه الاجتهاد تارة وإلى غيره أخرى^(٢) فالمصيب لحكم الله ما أدى إليه اجتهاده، وغيره مخطيء معذور.

والمعروف أن الصورة الأولى من صورتَي التصويب قال بها الأشعرية، والصورة الثانية منه ذهب إليها المعتزلة، والقول بالتخطة هو رأي الإمامية^(٣). ومع هذا الاختلاف فجميع الآراء متفقة على أن المجتهد إذا لم يقصر في البحث معذور غير مأثوم، سواء وصف نفسه بالإصابة أو جاوز على نفسه الخطأ.

لذا لم تعد المسألة من الناحية العلمية ذات بال. يقول صاحب المعالم بعد عرض الآراء في المسألة: (وكيف كان فلا أرى في البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل)^(٤).

ولكن مما يحسن التنبيه إليه هو: إن التصويب الأشعري إذا قصد به نفي الأحكام الشرعية التي لا نص فيها، وأنها تنشأ من ظن المجتهد، فهو غير

(١) المستصفى، ج ٢، ص ١٠٩ و ١١٦.

(٢) (٣) انظر كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٠، والمعالم، ص ٢٣٦، والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦١٧.

(٤) معالم الدين، ص ٢٣٦.

معقول، إذ لا يتحقق الظن بالحكم إلا إذا افترضنا له واقعاً قد بحث المجتهد عنه ليحصل عليه فظن إصابته.

وإذا قصد به أن الله تعالى في الواقع أحكاماً بعدد آراء المجتهدين، فهو وإن كان ممكناً، إلا أنه مخالف لما تواترت به الأخبار وذهب إليه الكثيرون من أن الله في كل واقعة حكماً.

وإذا قصد به أن الحكم الفعلي للواقعة بحق المجتهد هو ما توصل إليه، وأن حكم الواقعة في مرحلته الإنشائية بل والتبليغية التي لم تصل إلى المجتهد ليس حكماً فعلياً بحقه، وأن الإصابة إنما هي للحكم الفعلي وإن أخطأ الاجتهاد الحكم في المراحل السابقة على مرحلته الفعلية، فهذا القصد لا شائبة فيه، على القول بأن اعتبار الشارع للإمارات من باب السببية والموضوعية، لأن مؤدَى هذا الاعتبار هو خلق مصلحة في العمل بمؤدَى الإمارة موازية لمصلحة الواقع. وقد صرح بهذا المعنى بعض الإمامية وأشار إليه بعضهم الآخر في قوله: (ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم)^(١).

أما من ذهب إلى اعتبار الإمارة على نحو الطريقة، أي أن الشارع عندما اعتبر الخبر الواحد مثلاً حجة، فإنما اعتبره طريقاً لتحصيل المصلحة الواقعية التي لا تساويها مصلحة سلوك هذا الطريق، وأن حجية الإمارات على هذا النحو ليست إلا تنجز التكليف عند إصابة الواقع، ومعدورية المكلف عند الخطأ، ولا يوجد حكم غير الحكم الواقعي^(٢).

(١) معالم الدين، ص ٢٤، وقد نسب هذا القول إلى العلامة وضعفه صاحب المعالم ووصف قائله بالتصويب أو الغفلة. واعتبره صاحب الكفاية في ج ٢، ص ٤٣١، من المشهورين بين الإمامية.

(٢) كما ذهب إلى هذا صاحب الكفاية، في ج ٢، ص ٤٣١ و ٤٣٢. واعتبر القول بالسببية ملازماً للتصويب. والقول بالطريقة ملازماً للخطئة، ولكن أعقبه بقوله: (فتأمل).

إذن القول بالتصويب الأشعري على القصد الأول غير معقول، وعلى القصد الثاني ممكن مخالف للأخبار المتواترة، وعلى القصد الثالث يقول به كل من ذهب من الإمامية إلى أن جعل الإمارات على نحو السببية والموضوعية. كما أن التصويب المعتزلي إذا كان ناظراً إلى إصابة الحكم الفعلي ومخططاً للحكم الواقعي في مراحل الأولى - كما هو ظاهر العبارة - فهو متفق أيضاً مع من يرى الإمارات سبباً في خلق مصلحة في متعلقاتها.

والخلاف بين القائلين بهذا النوع من التصويب والمخطئة مبنائي. فالقائل بأن اعتبار الإمارات والطرق على نحو السببية والموضوعية ينتهي به قوله هذا إلى إصابة رأيه الظني للمصلحة المترتبة على جعل الإمارة، ولدى مخالفتها لإصابة الحكم الواقعي ومصلحته يكون مخططاً لإصابة المصلحة الواقعية.

مركز تحقيق كتب التراث

والقائل بأن اعتبار الإمارات والطرق على نحو الطريقية دون أن يخلق هذا الاعتبار مصلحة في متعلق الإمارة المخالف للواقع، يرفض التصويب المعتزلي ولا يقول إلا بالتخطئة.

وبناءً على هذه الخلفية للخلاف، لا موجب لتوسعة شقة الخلاف. ومن المفيد هنا قبل نهاية الحديث أن نذكر رأي الشيخ الأنصاري الذي وفق بين التصويب والتخطئة بذهابه إلى القول بالمصلحة السلوكية.

ومفاد هذا القول: أن جعل الشارع للإمارات والطرق لم يخلق في متعلقاتها أية مصلحة تزاحم مصلحة متعلق الحكم الواقعي، إذ لا سببية ولا موضوعية في الإمارات والطرق لخلق مصلحة فيما تؤدي إليه.

ولما المصلحة هي في السلوك وفق الإمارات والطرق المجعولة من قبل الشارع.

ومصلحة السلوك هذه تضاهي ما يفوت المكلف من مصلحة الواقع، لدى خطأ الإمارات وعدم إصابتها للواقع الذي صدر الحكم أصلاً لما فيه من مصلحة. فإذا أصبنا المصلحة السلوكية حصلنا على ما فات من المصلحة الواقعية^(١).

وبهذا التوجيه فنحن منصوبون من حيث المصلحة السلوكية، مخطئة بلحاظ الواقع.

وفي نهاية الحديث نقول: الأرجح هو القول بالتخطئة، وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء على مختلف مذاهبهم، ودل عليه الحديث المشهور عن النبي ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر)^(٢).



ح- باب الاجتهاد بين غلقه وفتحه:

مرّ بنا في تقسيم الاجتهاد من حيث مراتبه، أنه مطلق وغير مطلق، وغير المطلق منه الاجتهاد في المذهب (المتسبب)، واجتهاد التخريج، واجتهاد الترجيح، وغيرها.

ولا خلاف بين علماء المذاهب الإسلامية في أن باب الاجتهاد غير المطلق مفتوح لمن أراده، وإن وقع بينهم فيه خلاف فإنما هو في تسميته اجتهاداً وفي ترتيب الأثر عليه، وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا الخلاف خلال الحديث عن هذه الأقسام.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦٢٣ و٦٢٤، عن فرائد الأصول، ص ٢٧.

(٢) وفي سبل السلام، ج ٤، ص ١٥٥، والتبصير في أصول الفقه، ص ٤٩٩: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر)، وانظر مبحث التصويب والتخطئة في مسلم الثبوت، ج ٢، ص ٣٨١، وجمع الجوامع، ج ٢، ص ٣٨٩، وأعلام الموقعين، ج ١، ص ٤٤٣ و٤٤٤، وج ٤، ص ٢٦٥، مضافاً لما ذكرنا في الهوامش من مصادر أخرى.

والخلاف بينهم في مسألة فتح باب الاجتهاد وغلقه أو سده أو قفله - كما عبر البعض -، هو في الاجتهاد المطلق أو غير المنتسب، وهو كما تقدم الحديث عنه : ما كان اجتهاداً في مناهج الاستنباط ثم الاستنباط في ضوئها، من غير تقيّد بمنهج مجتهد آخر، أو قاعدة قعدها، أو رأي أفتى به.

فذهب بعض أهل السنة إلى سدّ الاجتهاد في أواخر القرن الرابع الهجري، وتقييد المفتين والقضاة بمناهج وأحكام الأئمة الأربعة (النعمان بن ثابت الكوفي (أبي حنيفة) ٨٠-١٥٠هـ. ومالك بن أنس الأصبحي ٩٣-١٧٩هـ. ومحمد بن إدريس الشافعي القرشي ١٥٠-٢٠٤هـ. وأحمد بن حنبل بن هلال الشيباني ١٦٤-٢٤١هـ).

وذهب بعض آخر منهم والإمامية بعامة إلى فتح باب الاجتهاد وإبقائه مفتوحاً، ما دامت الأحكام الشرعية نافذة وغير قطعية، وما دام في المعمورة مكلفون.

والقائلون بفتح باب الاجتهاد لا يرون قولهم هذا محتاجاً إلى الاستدلال عليه أكثر من الاستدلال على أصل مشروعيته، بل قيام الإجماع على وجوبه الكفائي، وقد دأب الصحابة والتابعون وتابعو التابعين ومن تلاهم على الاجتهاد في الأحكام الشرعية ومنهاجها دون إنكار منكر وخلاف مخالف حتى تعالت بعض الأصوات تنادي بغلق باب الاجتهاد وقفله في عصور متأخرة عن صدر الإسلام بقرون.

لهذا فالقائلون باستمرار فتحه واستدامته يتمسكون بنفس الأدلة التي أثبتت وجوبه إثباتاً مطلقاً دون تقييده بعصر دون عصر، أو زمان دون غيره، أو أناس دون آخرين ممن توفرت فيهم شروطه.

وعلى القائلين بالمنع منه وسدّ بابيه أن يأتوا بحجّة، تقيّد هذا الإطلاق - الثابت بالإجماع بل بالضرورة - بزمان أو مكان أو جماعة معينة أو قيد آخر غير هذه القيود.

والمتبّع لقضية غلق باب الاجتهاد يجد أن المتحدثين عنها والقائلين بها يذكرون لها تبريرات وأدلة شرعية. وفيما يأتي نوجز أهم هذه التبريرات والأدلة:

١ - التبريرات:

أرجع بعض الباحثين قصر الاجتهاد المطلق على أئمة المذاهب الأربعة، وسدّ بابيه في وجوه من عداهم ممن تأخر عنهم، إلى عدة عوامل؛ منها: انقسام الدولة الإسلامية إلى ممالك، وتناحر الملوك على الحكم وانشغال العلماء بالسياسة، مما تسبّب في تعطيل الحركة العلمية وقصور العلماء عن بلوغ مرتبة الاجتهاد المطلق.

ومنها: تعصّب كل مدرسة فقهية لمبانيها وفروعها وهدم ما عداها من المدارس الأخرى. حتى صار الواحد منهم لا يرجع إلى نص قرآني أو حديث، إلّا ليلتمس فيه ما يؤيد مذهب إمامه ولو بضرب من التعسف في الفهم والتأويل.

ومنها: انتشار المتطفلين على الفتوى والقضاء ممّا أدّى إلى تقييدهم بأحكام الأئمة الأربعة.

ومنها: شيوع التحاسد والأنانية بين المتصدين للإفتاء، حتى بلغ الأمر إلى حدّ تشهير بعضهم ببعض بالحق أو بالباطل، حتى كان النقي منهم يتقي

كيد زملائه بتجنبه دعوى الاجتهاد وابتعاده عن ساحة الصراع على منصب الإفتاء^(١).

"فنادى بعض العلماء بقفل باب الاجتهاد وانتهاء عصره؛ ليسدوا الطريق على أولئك الأدعياء، وليمنعوا الضلال والتخبط"^(٢).

إلا أن هذا النداء لا تصححه تلكم التبريرات، فبدلاً من قفل باب الاجتهاد - إن صححت تبريراته - كان المفروض أن ينادى بالإصلاح، أو يبحث عن مجتهد صالح متجنب لتلكم الأجواء البعيدة عن سلوك الفقهاء الهداة إلى شريعة الله سبحانه وتعالى.

أو تجنب الجميع مع فقد الصالح بينهم ريثما يبرز في عصر لاحق فيتبع. أما الحكم على الناس بعمامة إلى أن تقوم الساعة بالحرمان من الاجتهاد المطلق وجعله حكراً على أربعة فقط، لمجرد أن مر عصر - طال أو قصر - هبط فيه مستوى العلم والتقوى، فهو حكم لا يثني على ما يشته.

٢ - الأدلة:

ومما استدل به على انحصار الاجتهاد بالأئمة الأربعة، وحظره على من تأخر عنهم واستمرار هذا الخطر، الإجماع المعلن بانضباط مذاهبهم وكثرة أتباعهم.

قال بعضهم: (مما لا ينفذ القضاء به، ما إذا قضى بشيء مخالف للإجماع، وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للإجماع... إن الإجماع انعقد

(١) خلاصة التشريع الإسلامي، ص ٣٤١ و ٣٤٢.

(٢) أصول الأحكام، ص ٣٧٥.

على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة، لانضباط مذاهبهم وكثرة أتباعهم^(١).

ونوقش الاستدلال بالإجماع بعدة مناقشات طويلة ومفصلة، وخلاصتها: إن تحصيل الإجماع في العصور ما بعد القرون الثلاثة الأولى مستحيل؛ لتفرق العلماء في البلدان المتباعدة. ثم إن هذا الإجماع المتأخر عن زمان الأئمة الأربعة لم يكن إجماع مجتهدين ليكون حجة؛ لأن المفروض غلق باب الاجتهاد في العصور المتأخرة عنهم. وإن كان إجماع فقهاء لم يتصفوا بالاجتهاد المطلق فهم مقلدون، ولا يكون إجماعهم حاصلاً؛ لنفس السبب المتقدم.

ومن جهة أخرى، فهذا الإجماع - إن صح - فهو منافٍ لقيام الإجماع السابق عليه بفتح باب الاجتهاد مطلقاً.

ومن المعلوم أن القاعدة تقول: الشك في الحجية كاف للقطع بعدمها. أو الشك في الحجية مساوق لعدمها، فالشك في حصول هذا الإجماع أو في حجته - على فرض حصوله - كاف لإبطال الاحتجاج به.

ونوقش التعليل: إن انضباط مذاهب الأئمة الأربعة لا يثبت استحالة أو استبعاد ظهور مجتهدين مبدعين ورعين منضبطين كانضباط هؤلاء الأئمة أو يزيدون، بعد أن لم يثبت أنهم قد تميزوا بظواهر غير طبيعية. وإن كانوا متميزين في عصرهم فما يدرينا باستحالة ظهور من يضاهيهم في العصور اللاحقة حتى تقوم الساعة؟

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ومصدره في هذا البحث: الاجتهاد في الشريعة للمراغي، ص ٣٥٧، من رسالة الإسلام، ج ٣، سنة أولى.

أما الاستدلال بكثرة الاتباع، فلم أدر كيف جَوَزَ المستدل لنفسه أن يعتبره دليلاً أو تعليلاً لدليل؟^(١)

وبناءً على ثبوت فتح باب الاجتهاد منذ عصر الصحابة، وعدم تمامية ما ذكر من تبريرات وأدلة لغلقه، فالراجح هو القول باستمرار فتحه، بل بوجوب استمراره في جميع العصور التي لم يتيسر فيها لقاء المعصوم. وبخاصة على القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداءً^(٢)، وحدوث مسائل فقهية لم يفت قدامى المجتهدين بها، ولا يمكن تخريج أحكامها من فتاواهم أو قواعدهم العامة. وإلى هذا نظر جملة من الأصوليين بقولهم: (لا يصح خلوص زمان عن مجتهد مطلق، يرجع إليه الناس في كل واقعة جديدة)^(٣).

مركز تحقيقات كميونير علوم اسلامی

٢ - التقليد:

أ - تعريفه:

التقليد لغةً من قلّد، وأصل قلّد بمعنى جمع أو لوى أو قتل أو طوق. ومنه قلّده الأمر وتقلّد بسيفه أو ضاقت عليه مقاليد الأمور. كما سُميت القلادة قلادة؛ لأنها تحيط بالعنق وتلوى عليه وتطوقه. ومنه أيضاً تقليد الإبل إذا وضع في أعناقها شيء يُعلم به أنها هدي^(٤).

(١) المصدر السابق.

(٢) سيأتي الحديث عن هذه المسألة في شروط صحة التقليد إن شاء الله تعالى.

(٣) انظر أعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢١٢، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣١٣، ومسلم الثبوت، ج ٢، ص ٣٩٩.

(٤) القاموس المحيط، باب الدال، فصل القاف، ج ١، ص ٣٢٩ و ٣٣٠.

ويبدو أن ليس للأصوليين مصطلح خاص في التقليد سوى أنهم استعملوه في بعض مصاديقه، نظراً إلى أن رجوع الجاهل إلى العالم في معرفة أحكامه الشرعية، أو العمل بفتواه، إن هو إلا جعل مسؤولية إتباعه له أمانة في عنقه، وطوقاً في ذمته كما تطوق القلادة جيد الفتاة^(١).

وعرفوه بعدة تعريفات، منها:

١- قبول قول بلا حجة^(٢).

٢- أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيات، أو للالتزام به في الاعتقادات تبعداً بلا مطالبة دليل على رأيه^(٣).

٣- العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة^(٤).

وتشترك هذه التعريفات وغيرها^(٥)، في أن من مقومات التقليد فقدان الحجة التفصيلية على ما يقبله أو يأخذ به أو يعمل به المقلد "بالكسر" من قول المقلد "بالفتح".

وبهذا القيد المتفق على أخذه في التعريف، يخرج عن مفهوم التقليد التسليم قولاً أو عملاً لقول النبي ﷺ بل المعصوم ﷺ مطلقاً؛ لأن قوله هو الدليل^(٦) وليس اجتهاداً مستنداً إلى دليل.

(١) الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد والاحتياط والقضاء، ص ٢٣. إلا أن قصر معناه على هذا المصداق وانصراف الذهن إليه من دون قرينة معينة أو صارفة يجعله مصطلحاً خاصاً بهم، فتأمل.

(٢) المستصفى، ج ٢، ص ٣٨٧. وانظر جمع الجوامع، ج ٢، ص ٣٩٢.

(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٤.

(٤) إلحكام في أصول الأحكام للامدي، ج ٤، ص ٢٩٧، ومثله في مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٨.

(٥) انظرها في الوجيز، ص ٤١٤.

(٦) معالم الدين، ص ٢٣٦ و٢٣٧.

وأخرج بعض الأصوليين بهذا القيد أيضاً رجوع العامي إلى المفتي، معللاً هذا الإخراج بأن رجوع المستفتي إلى المفتي في آية مسألة يستند إلى الدليل الذي يجوز أو يوجب الرجوع إليه، وهذا الدليل يلزم له كبرى قياس يصلح دليلاً على رجوعه في كل مسألة. وهذه الكبرى هي: كل ما أفتى به المفتي حجة.

والقياس هو: هذا ما أفتى به المقلد، وكل ما أفتى به المقلد حجة. إذن هذه الفتوى حجة ولملاحظة هذا الأصولي على التعريف لا بد من تقييد فقدان الحجة - في تعريف التقليد - بكونها تفصيلية؛ لأن رجوع الجاهل إلى العالم في الفتوى لحجة إجمالية.

ولا يبعد أن يكون مقصود المعرفين بنقي الحجة في التقليد هو الحجة التفصيلية، وإن لم يصرحوا بهذا القيد لوضوحه، ولذا فإن صاحب المعالم مع تعريفه للتقليد بأنه: هو العمل بقول الغير من غير حجة.

أخرج رجوع العامي إلى المفتي عن التعريف في بداية مبحث التقليد، مع أنه اعتبره تقليداً في مطاوي الحديث عنه^(١) وما ذلك إلا لأنه يقصد بفقدانه للحجة فقدانها التفصيلي.

واختلفت تعريفاتهم في مقوم آخر للتعريف هو: قبول قول المجتهد، أو أخذ قوله للعمل، أو العمل بقوله.

فبعضها مصرح بأنه العمل، كتعريف الأملدي وصاحب المعالم. وبعضها فهم منه العمل أيضاً، كتعريف صاحب الكفاية^(٢). وبعضها مطلق، كتعريف الغزالي.

(١) معالم الدين، ص ٢٣٦-٢٤٢.

(٢) ممن فهم من تعريف صاحب الكفاية هذا المعنى السيد الخوئي. كما ورد في تقرير (عرفانيان) لبحثه، ص ٢٣.

والراجع هو قبول قوله للعمل به، سواء عمل به أو لم يعمل. أو كما عرفه صاحب العروة الوثقى بقوله: (هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معين وإن لم يعمل بعد)^(١)؛ لصدق التقليد على من قبل قول المجتهد وإن لم يعمل به، ولذا يُحتج عليه بقول مقلده إذا لم يعمل به. ولو كان التقليد هو العمل لما صح الاحتجاج بالنسبة لغير العامل؛ لأنه لم يقلد، ولما صح التعبير بالعدول من حي إلى حي قبل أن يعمل برأي الأول، ولما صح التعبير بالبقاء على تقليد الميت بحق من علم بفتواه وقبلها ولم يعمل بها^(٢).

إذن نخلص إلى أن تعريف التقليد في مصطلح الأصوليين والفقهاء هو: (قبول رأي المجتهد للعمل به في الأحكام الشرعية الفرعية من غير حجة تفصيلية).

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

ب - حكم التقليد والآراء فيه:

في حكم التقليد ثلاثة آراء:

الأول:

تحريم التقليد ووجوب الاجتهاد على كل مكلف وجوباً عينياً. وقد صرح بذلك ابن حزم الأندلسي^(٣)، ونُسب إلى معتزلة بغداد، وعلماء حلب من قدماء الإمامية^(٤). واستدلوا على حرمة التقليد بظواهر

(١) مستمك العروة الوثقى، ج ١، ص ٨، (المقن).

(٢) إلا أن بعض الأصوليين قد تفرع مسألتي البقاء والعدول على معنى التقليد، فراجع الاجتهاد والتقليد، تقرير (عرفانيان) لبحث الأستاذ، ص ٢٤.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري الأندلسي، ج ٦، ص ٧٩٣ وما بعدها.

(٤) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦٤٢. وأصول الأحكام، ص ٣٨٦، ومعالم الدين، ص ٢٣٧، عن الذكرى.

الآيات الرادعة عنه^(١) فتتخصر معرفة الأحكام الشرعية التي لا بد من امتثالها بالاجتهاد.

الثاني:

وجوب التقليد على جميع المكلفين منذ أن أغلق باب الاجتهاد في منتصف القرن الرابع الهجري، وهذا الوجوب ملازم للمنع من الاجتهاد وقد وجد بوجوده ويبقى ببقائه.

ومستند هذا الرأي - بعد التسليم بوجوب معرفة الأحكام الشرعية - هو نفس الاستدلال على وجوب غلق باب الاجتهاد وحصره بالأئمة الأربعة، فيتعين الرجوع إليهم وأخذ الأحكام الشرعية منهم.

ونوقش الرأي الأول بأن وجوب الاجتهاد على جميع المكلفين وجوباً عينياً هو من مصاديق التكليف بما لا يطاق، وهو واضح لمن عرف معنى الاجتهاد وشروطه. فكيف يكلف به الناس منذ البلوغ ليعملوا بموجبه منذ ذلك الحين؟

وإذا تعذر الاجتهاد ولم يسقط المولى عز وجل وجوب طاعته بامثال أحكامه، فإن تحريم التقليد هو الآخر يؤدي إلى امتثال الأحكام عن معرفة ويمنع عن تحصيل المعرفة تقليداً بعد تعذر اجتهادها!!

أما استدلالهم بالآيات الناهية عن التقليد، فيناقش بأنها إنما نهت عن التقليد في أصول الدين لا في فروعها، ونهت عن رجوع الجاهل إلى الجاهل كما هو ظاهر بعضها^(٢).

(١) مثل قوله تعالى في الآية ١٠٤ من سورة المائدة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ﴾.

(٢) لأن الآيات ذمّت اتباع الأبناء للأباء فيما لا يعلمون منه شيئاً ولا يهتدون من شؤون التوحيد والنبوات.

أما مناقشة الرأي الثاني، فحيث انتهى على القول بوجوب غلق باب الاجتهاد، كانت مناقشته وإبطال القول بالغلق هي نفسها مناقشة وإبطال ما بُني عليها.
الثالث:

والمهم في هذه المسألة هو القول الثالث.
وقد عنونه بعضهم بجواز التقليد وبعضهم بوجوبه، ورعاية للدقة - في نقل أدلتهم - ستحدث عن العنوانين اللذين يلتقيان آخر الأمر على مصب واحد.
أ - جواز التقليد:

وهو مما لا يرى بعض الأصوليين داعياً للاستدلال عليه بأكثر من القول بأنه بديهي جبلي فطري^(١)، وإلا للزم سد باب العلم على العاجز - من المكلفين - عن معرفة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة مباشرة، وما أكثر العاجزين عن هذه المعرفة. ويرى بعض الأصوليين أن بداهة جواز التقليد تنشأ من "الارتكاز الثابت ببناء العقلاء من رجوعهم إلى العلماء فيما يرجع إلى معاشهم ومعادهم، فالمرضى يرجع إلى الطبيب، والعامر يرجع إلى المعمار والمهندس، وأرباب الأديان يرجعون في حل المشاكل وغوامض المسائل إلى العلماء والمثقفين والقياسيين منهم، وهكذا، وحيث أن هذا أمر لم يردع عنه الشارع المقدس فهو ثابت متحقق"^(٢).

ومرد هذا الارتكاز إلى الجبلة والفطرة، وحيث كان كذلك، فعدم صدور ردع - من الشارع - عنه^(٣) مع كثرة تعاطيه يكشف عن جوازه. وإلى

(١) الكفاية، ج ٢، ص ٤٣٥.

(٢) الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص ٢٥.

(٣) أما ما قيل من ردع الشارع عنه بالأيات الدالة للتقليد فقد تقدم بيان بطلانه في مناقشة الرأي الأول.

هذا الارتكاز والضرورة العقلية يرجع لإجماع العلماء وسيرة المتدينين، مما ينفي حصول الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم، كما ينفي كون الجواز من ضروريات الدين - كما ادعاهما بعض المستدلّين على جواز التقليد^(١).

ومع ثبوت إقرار الشارع لهذه الضرورة العقلية، فقد استدلّ بعضهم على جواز التقليد بأدلة، منها:

١- آيات من القرآن المجيد، مثل قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾^(٢).

ومثل قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(٣).

وقد طال الكلام في تقريب دلالتيّ الآيتين فراجعهما في المطولات.

٢- الروايات التي لم يستبعد كثير من الأصوليين تواترها في جواز التقليد والقطع بصدور بعضها لإثباته. وصنّف بعض الأصوليين هذه الأخبار إلى ثلاث طوائف:

الأولى: الأخبار المتضمنة لإرجاع الناس إلى رواية الأحاديث أو إلى تشخيص بعضهم بالاسم، مثل زكريا بن آدم، والعمري، وابنه، وأبي بصير الأسدي، ويونس بن عبد الرحمن، وأضرابهم من ثقة أصحاب الأئمة^(٤).

(١) انظر الكفاية، ج ٢، ص ٤٣٥.

(٢) الآية ١٢٣ من سورة التوبة.

(٣) الآية ٤٣ من سورة النحل.

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٨، باب (١١) من أبواب صفات القاضي، ص ٩٨-١١١.

الثانية: الأخبار المتضمنة حث الأئمة عليهم السلام بعض أصحابهم على الإفتاء، مثل قول الإمام عليه السلام لأبان بن تغلب: (اجلس في مسجد المدينة وافت الناس فإنني أحب أن أرى في شيعتي مثلك) ^(١).

ولو كان التقليد غير جائز لكان الإرجاع إلى الرواة وأمرهم بإفتاء الناس لغواً.

٣- الأخبار المتضمنة للنهي عن الإفتاء بالقياس مستنبط العلة وأمثاله مما لا يصلح - في رأي أئمة أهل البيت عليهم السلام - مدركاً للإفتاء ^(٢)، ولو لم يكن الإفتاء والأخذ به جائزاً لما خصّ النهي ببعض المدارك دون بعض.

فهذه الكثرة من الأخبار بطوائفها الثلاث على فرض عدم حجية كل واحد منها منفرداً لإثبات الجواز، إلا أن مجموعها يكون دليلاً قاطعاً عليه ^(٣).

ب- وجوب التقليد:

من المعلوم أن إثبات الجواز لا يستلزم الوجوب، غير أن الأخير يستلزم على الجواز، فإذا تم الاستدلال على الجواز يحتاج مدعي الوجوب إلى ما يثبت الوجوب.

لذا فبعد أن أورد مدعو الوجوب أدلة إثبات الجواز أضافوا إليها: إن المكلف لا بد له في طريق امثال الأحكام الشرعية من اختيار أحد ثلاثة أمور:

١- الاجتهاد، وهو متعذر، كما سبق بيان تعذره في الرد على من أوجه على الجميع.

(١) معالم رجال الحديث، ج ١، ص ١٣٢، عن البلاذري.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، باب (٦) من أبواب صفات القاضي، ص ٢٠-٤١.

(٣) كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٦. والرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص ٢٨ و ٢٩.

٢- الاحتياط، وهو إن كان في جميع الأحكام (الاحتياط التام) فهو غير ممكن، لاستلزامه الحرج ولعدم تمييز موارد. وإن كان في بعض الأحكام فهو غير مجدي.

٣- التقليد، وهو المتعين بعد حصر طريق معرفة الأحكام الشرعية من أجل أمثالها في ثلاثة أمور وتعذر الأمرين الأولين.

وهذا الاستدلال وإن كان عقلياً، إلا أنه يكشف عن جعل الشارع للتقليد طريقاً وحجة بعد إثبات عدم تيسر الاجتهاد، وعدم لزوم الاحتياط بل تعذره في جميع الأحكام، وعدم سقوط الأحكام الشرعية بتعذر الاجتهاد والاحتياط ما دام التقليد جائزاً بالبداية التي مرّ بيانها.

ومن هذا التقريب يحصل للمكلف ظن أو قطع بوظيفة التقليد، لانسداد ما عداه من طرق معرفة الأحكام الشرعية، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

مضافاً إلى الأخبار الدالة على وجوب اتباع قول العلماء، أو الدالة على أن للعوام تقليد العلماء. ومن هذه الأخبار:

١- ما ورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام في جواب لسؤال إسحاق بن يعقوب: (أما ما سألت عنه أرشدك الله وثبتك، "إلى أن قال": وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم، وأنا حجة الله) ^(١).

٢- جواب الرضا عليه السلام لمن قال له: (إني لا ألقاك في كل وقت، فعن من آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن) ^(٢).

(١) الوسائل، ج ١٨، ص ١٠١، عن إكمال الدين وإتمام النعمة، ص ٢٦٦، ح ٤، وكتاب الفقيه، ص ١٩٨، والاحتجاج، ص ١٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧، عن رجال الكشي، ص ٣٠٦.

٣- رواية عمر بن حنظلة، وقد سأل الإمام أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين بينهما منازعة إلى أن قال فيها: (قلت فكيف يصنعان؟) قال عليه السلام: ينظران من كان منكم بمن قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حكماً، فإني قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه ^(١) فإنما استخف بحكم الله وعلينا رد، والراد علينا الراد على الله... ^(٢).

٤- خبر أبي محمد العسكري عليه السلام: (... فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم... ^(٣)).

ونوقش الاستدلال بالأخبار على جواز التقليد أو وجوبه بمناقشات متنوعة، منها ضعف السند، ومنها حمل الأمر بالرجوع إلى الرواية فيما روي لا فيما ارتأوا، ومنها حصر جعل الحاكمية لرواة الحديث في القضاء دون الفتوى ^(٤).

إلا أن يحمل الأحاديث الكثيرة وبخاصة الأمرة - منها - لأصحاب الأئمة وثقاتهم بالتصدي للإفتاء، بفيد تقرير ما هو مرتكز عند كافة العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم، ولا سيما بضميمة ما هو معلوم بالضرورة من أن الأحكام الشرعية لم تسقط لمجرد تعذر الاجتهاد والاحتياط، وأن تطبيقها يحتاج إلى معرفة ينحصر طريقها بالتقليد.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، باب ١١، حديث ١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٩، عن الكافي (الأصول)، ج ١، ص ٦٧، ح ١٠، والفروع، ج ٧، ص ٤١٢، والتهذيب، ج ٦، ص ٣٠١، ح ٥٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، والاحتجاج، ص ١٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٩٥، ح ٢٠، عن الاحتجاج، ص ٢٥٤ و ٢٥٥. وتفسير العسكري عليه السلام، ص ١٤١. ولعل الصحيح: (مخالفاً لهواه).

(٤) انظر وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩٥، والرأي السديد، ص ٢٣، والكفاية، ج ٢، ص ٤٣٦.

وأمر بهذا الوضوح لا يتطلب إطالة في عرض جميع أدلته ومناقشاتها وتقويمها، ولا إثارة الجدل فيها وحولها.

ج- شروط المقلد (المفتي):

من أجل صحة تقليد العامي للمجتهد وإحراز المعتبرية في العمل وفق فتواه لا بد من اتصافه بأمور إضافية لاجتهاده، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في تفاصيل هذه الأمور اللازم توافرها في المفتي للأخذ بفتواه. وفيما يأتي نذكر ما قيل في شروط المقلد وتقويمها:

١- الذكورية:

والمشهور هو اشتراطها، واستدل على الاشتراط بدليلين:

أحدهما:

ما يستفاد من تعبير بعض الأخبار المستدل بها على التقليد، مثل قوله: ﴿أَنْظُرُوا إِلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ﴾^(١) أو قوله: ﴿اجْعَلُوا بَيْنَكُمْ رَجُلًا﴾^(٢). ولم يرد في أخبار التقليد والقضاء تعبير يرشد إلى تنصيب المرأة لهما أو لأحدهما، بل ورد أن المرأة (لا تولي القضاء)^(٣).

ثانيهما:

إن المعلوم من الشريعة حثها للمرأة على التستر والتعفف وتجنب معاشررة الرجال، ولذا لا تجوز إمامة المرأة في جماعة الرجال، ومنصب القضاء

(١) الوسائل ج ١٨، باب (١) من أبواب صفات القاضي، ح ٥، ص ٤.

(٢) الوسائل ج ١٨، باب (١١) من أبواب صفات القاضي، ح ٦، ص ١٠٠.

(٣) الوسائل ج ١٨، باب (٢) من أبواب صفات القاضي، ح ١، ص ٦.

والإفتاء يزيد على إمامة الجماعة من حيث المخالطة والمعاشرة فهو أولى
باجتناب المرأة عنه من اجتنابها لإمامة الجماعة^(١).
المناقشة:

وكلا الدليلين لا يخلوان من المناقشة.

أما أولهما:

فلأن التعبير برجل - في الخبرين - وإن كان يمكن أن يكون احترازياً
لإخراج المرأة عن صلاحية تولي القضاء^(٢)، كما يمكن أن يكون النص على
الرجل في الخبر النافي لبيان من له الصلاحية، إلا أن عدم صلاحيتها للقضاء
لا يستلزم عدمها للإفتاء، لما بينهما من التماثل في المعدات والشرائط، فليس
كل من يصلح للإفتاء يصلح للقضاء، وإن كان كل قاضٍ مفتياً؛ لاشتراط
الاجتهاد في القضاء.

مركز تحقيق مكتبة نور سدي

وأما ثانيهما:

فلأن اهتمام الشارع في مسألة تعفف النساء وسترهن وحشمتهن لا ينافي
إفتاء المجتهدة منهن والرجوع إليها في فتواها. أما رجوع النساء إليها فأمره
واضح بأي شكل من أشكال الرجوع، وأما رجوع الرجال، فحيث لا تشترط
المشافهة في أخذ الفتوى من المجتهد، فهو لا ينافي العفة والستر والحشمة ولا
يستلزم الاختلاط المحظور، على أن المناقشة في الصغرى أيضاً، لعدم التلازم
بين الاختلاط والمعاشرة وبين هتك الستر وترك التعفف اللذين حثت الشريعة
على تجنب المرأة عنهما.

(١) انظر الرأي السديد، ص ٨٤ و ٨٥.

(٢) كون القيد احترازياً هو أحد الاحتمالات، ويحتمل أن يكون لمقابلة الرجال الذين نصبوا للقضاء
وليسوا أهلاً له، كما يحتمل أن يكون وارداً مورد الغالب، فالكثير من الأحكام الشرعية ورد فيها
المحكوم عليه مذكراً والحكم في المسألة يشمل النساء بالإجماع.

ومنع الشارع لها عن صلاة الجماعة - إماماً للرجال - لم يرد فيه ما يفيد التعليل بترك الاختلاط والمعاشرة، وبدون النص على التعليل يكون الاستدلال به قياساً لا يقول المستدل بحجته.

ومن ملاحظة الحج المختلط والزيارات المختلطة، وإباحة المعاملات للنساء دون تخصيصها بالمماثلة، يعلم أن الاختلاط بنفسه ليس محرماً وكذا المعاشرة، ما لم يقترنا بمحرّم، وبما أن اقترانهما - إن حصل - اتفاقي لا لزومي، فلا مانع من بقاء الاختلاط على إباحته مع تحريم مقارنه، كاقتران كثير من الأعمال المباحة والمستحبة بل وحتى الواجبة بفعل محرّم، كالصلاة الواجبة أو المندوبة مقترنة بالنظر إلى الأجنبية نظراً محرماً.

نعم يمكن القول بأولوية ترك المخالطة والمعاشرة احتياطاً، من باب من حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه، إلا أنه - مع هذا يمكنها - الإفتاء بدون معاشرة ومخالطة، كما حصل هذا لبعض المفتين الذكور في حالات كثيرة.

٢ - العقل:

واشتراطه في صحة الإفتاء للعمل به لا خلاف فيه؛ لأن العقلاء لا يرتّبون الأثر على رأي فاقد العقل (المجنون المطبق أو الأدواري حالة عدم شعوره). ولعدم صدق العالم بالأحكام أو القضاء على فاقد العقل، وفي الأخبار: (انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا (قضائنا)...) (١).

نعم يمكن القول بجواز الرجوع إلى فاقد العقل فيما استنبطه وهو عاقل، مثلما يجوز الرجوع إلى الميت فيما استنبطه في حياته، بناء على صحة هذا الرجوع ابتداءً أو بقاءً، وعلى أن المناط فيهما واحد.

(١) الحديث رقم (٥) في الباب الأول من أبواب صفات القاضي، ص ٤، من الجزء ١٨ من الوسائل.

أما إذا كانا متماثلين ولم ينص على علة جواز تقليد الميت، فهو قياس غير جائز.

٣ - الحوية:

وقد اشترطها بعض الفقهاء في صحة التقليد^(١)، فلا يجوز - على هذا الاشتراط - تقليد الرق. ولم يعرف دليل معتبر لهذا الاشتراط. حيث لم يرد دليل شرعي على اعتبارها، ولم يعرف عن ارتكاز العقلاء أنهم لا يرجعون إلى الرق وإن كان ولياً جامعاً للشرائط.

نعم ذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط الحرية في القضاء وإمامة الجماعة، وخالفهم فيه الكثيرون^(٢)، فإن كان المشترطين هو منقصة الرقية وعدم لياقة المتصف بها لهذين المنصبين الجليلين وأمثالهما كالإفتاء، فهو غير سليم، لأن مقياس التفضيل في الشريعة هو التقوى كميته ونوعه^(٣). وإن كان لدليل خاص غير معلل بما يشمل الإفتاء، فالحاق الإفتاء بهما قياس غير معتبر.

٤ - البلوغ:

واشترطه مما تسالم عليه العلماء، ولم يعهد من سيرة المشرعة الرجوع في الفتوى إلى صبي^(٤)، ورجوعهم إلى بعض الأنبياء والأئمة قبل بلوغهم لا يعني جواز الرجوع في الفتوى إلى غيرهم، لأن الرجوع إلى المعصومين ليس تقليداً.

(١) قال صاحب العروة الوثقى: (يشترط في المجتهد أمور: البلوغ والعقل ... والحرية على القول) مسألة ٢٢، ص ٤.

(٢) انظر شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٦٠، وج ١، ص ١١٦، والرأي السديد، ص ٨٩.

(٣) الرأي السديد، ص ٨٤.

مضافاً لما ورد في الأخبار من أن (عمد الصبي وخطأه واحد) و(عمد الصبيان خطأ) و (رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم)^(١) وأمثالها مما يدل على عدم الاعتداد بفعل الصبي في الجملة، وعدم انضباط أفعاله لعلمه بارتفاع قلم التكليف عنه.

كما أن اشتراط العدالة كما سيأتي يستلزم اشتراط البلوغ والعقل لانتفاء موضوعها بانتفاء التكليف عن الصبي والمجنون.

٥ - الإيمان:

وبما أنه أخص من الإسلام فاشتراطه يستلزم اشتراط الإسلام أيضاً^(٢).

ومن أدلة اشتراطه: بعض الأخبار المستدل بها على التقليد، ومنها:

١- ما في مقبولة ابن حنظلة المتضمنة لقول أبي عبد الله عليه السلام: (فإن كان

كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا فرضياً أن يكون الناظرين في حقهما...) ^(٣).

٢- ما في رواية أبي خديجة، وفيها: قال أبو عبد الله جعفر بن محمد

الصادق عليه السلام: (إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى

رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإنني قد جعلته قاضياً

فتحاكموا إليه)^(٤).

(١) هذه الأحاديث وأمثالها في وسائل الشيعة، ج ١، باب (١) من أبواب مقدمة العبادات، ص ٣٢،

ح ١٠، والباب ٣٦، ح ٦٦، من الجزء ١٩ من الوسائل، والباب ١١، ح ٣، ص ٣٠٧، من الجزء ١٩ من الوسائل.

(٢) لأن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان، فكل مؤمن مسلم ولا عكس. كما أن

مصادقية العمل بالأركان هي محل الخلاف، غير أن الجميع متفقون على اشتراط الإيمان في

الجملة. انظر العروة الوثقى، ص ٤، مسألة (٢)، والأنموذج، ص ٢٨٤.

(٣) الوسائل، ج ١٨، ص ٧٥، ح ١.

(٤) الوسائل، ج ١٨، ص ٤، ح ٥.

وهذان الخبران وأمثالهما من الأخبار^(١) الأمرة بالرجوع إلى أصحاب الأئمة^(ع) كما في المقبولة، أو إلى من كان منكم (والخطاب لأصحابهم^(ع))، كما في رواية أبي خديجة وأمثالها، تفيد قصر الرجوع إلى المتصفين بالإيمان الذي به استحقوا وصفهم بالصحة للأئمة الأطهار^(ع).

٦ - طهارة المولد:

فمن ثبت - شرعاً - تولده من الزنا لا يصلح لأخذ الفتيا منه؛ للأدلة المذكورة في اشتراط الإيمان. ولسقوط المتولد من الزنا في أعين الناس، ولذا لا تصح إمامته في صلاة الجماعة.

إلا أن هذه الأخبار نوقش في دلالة بعضها وفي سند البعض الآخر، وإذا تمت مناقشتها وطُرحت، ففي ارتكاز المشرعة كفاية لإثبات أن غير المؤمن وابن الزنا - لسقوطهما عن الاعتبار - في نظرهم لا يستحقان إشغال هذا المنصب الإلهي، وهو إفتاء الناس في شؤون دينهم ودنياهم^(٢).

٧ - العدالة:

وفي تحديد ما عده أقوال، أشهرها رأيان:

الأول: أنها (ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والإصرار على الصغائر ومنافيات المروءة)^(٣).

الثاني: أنها عندما تعتبر شرطاً في مرجع التقليد فهي: (الاستقامة في جادة الشريعة المقدسة، وعدم الانحراف عنها يمينا وشمالاً، بأن لا يرتكب

(١) انظر أمثالهما في الوسائل، باب (١١) من أبواب صفات القاضي، ج ١٨، ص ٩٨ وما بعدها.

(٢) راجع الرأي السديد، ص ٨٦-٨٨.

(٣) معالم الدين، ص ٢٠١.

معصية بترك واجب، أو فعل حرام، من دون عذر شرعي. ولا فرق في المعاصي بين الصغيرة والكبيرة^(١).

ويفترق التعريفان في أخذ التعريف الأول الملكة دون التعريف الثاني المكتفي بالاستقامة وإن لم تكن عن ملكة وتقوى نفسية. كما يفترقان في اشتراط الأول ترك منافيات المروءة، ولم يشترطه الثاني.

وإذا ما علمنا أن الاستقامة مظهر خارجي للسير في جادة الشريعة، ورب متكلف بالسلوك - لا يترك واجباً ولا يفعل حراماً صغيراً أو كبيراً - دون أن يكون هذا السلوك ناشئاً عن ملكة نفسية بلغ بها - بعد الإيمان بالتشريع والممارسة الواعية لتطبيق أحكامه - حداً بحيث يجنب المخالفة من أعماقه وبدون تكلف، ويجب تطبيق الشريعة كذلك، أقول إذا علمنا بذلك سنعلم بأن اعتبار الملكة في التعريف أولى من عدمه.

وليس المهم هنا تحقيق مفهوم العدالة. وإنما المهم هو النظر في الأدلة التي تثبت اشتراطها في التقليد، ومن خلالها يمكننا تحديد ما يشترط في المفتي من هذه الحيشة؛ لما هو معلوم أن العدالة المطلوبة في القاضي تختلف عن العدالة المطلوبة في إمامة الجماعة، أو في الشاهدين، أو في مستحق الزكاة بناء على اشتراطها في بعض الأصناف.

إلا أن بعض ما استدُلَّ به لاشتراطها لا يحدّد لنا مفهومها المطلوب شرطاً للتقليد، مثل الإجماع^(٢)، وبناء العقلاء^(٣)، وارتكاز التشريع^(٤).

(١) منهاج الصالحين، مبحث التقليد، ج ١، ص ١٠، مسألة ٢٩. وانظر هذين الرأيين والآراء الأخرى في الرأي السديد، ص ٩٧-١١٦.

(٢) حكى الإجماع على اعتبار العدالة في التقليد صاحب مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤، وصاحب أصول الفقه (الختصري)، ص ٣٧١.

(٣) انظر الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٦٧٠.

(٤) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤.

ولا يبعد أن يدلنا ارتكاز المتشريعة - بناءً على صحته وصلاحيته للاستدلال على اشتراطها في المفتي - على أنها ملكة وليست مجرد استقامة ظاهرية.

وذلك لما يلاحظ في تعقيب صاحب مستمسك العروة الوثقى على ما ورد في العروة من تعريفها بالملكة واشتراطها في المقلد^(١) بقوله: (...) فالعدالة المعتبرة عندهم - أي المتشريعة - مرتبة عالية لا تزاحم ولا تغلب^(٢) ومعلوم أنها إنما تكون كذلك إذا كانت ملكة في النفس لا مجرد سلوك ظاهري. ثم قال: (والإنصاف أنه يصعب جداً بقاء العدالة للمرجع العام للفتوى - كما يتفق ذلك في كل عصر أو جماعة - إذا لم تكن بمرتبة قوية عالية ذات مراقبة ومحاسبة، فإن ذلك مزلة للأقدام)^(٣).
أما الأخبار - بناءً على صحتها - فما استدل به منها على اعتبار العدالة، يدل على تحديدها بالملكة كما سيأتي.

أدلة اعتبار العدالة وتقويمها:

استدل على اشتراطها بالإجماع، وهو - بما فسره من اتفاق الأمة - غير موجود للخلاف في اشتراطها.
واستدل أيضاً ببناء العقلاء، ومن المعلوم عن سيرة العقلاء أنهم يرجعون إلى العادل أو الفاسق من أهل الحرف والصناعات لدى الحاجة إلى خبرتهم.

(١) العروة الوثقى، ص ٤، مسألة ٢٣.

(٢)(٣) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٣٤.

أما سيرة المشرعية فهي لا تختلف - في هذا المقام - عن سيرة العقلاء عندما يحصل الاطمئنان إلى ما يخبر به ذوو الخبرة والعلماء من آراء إذا وثقوا بخبرهم وإن لم يحرزوا عدالتهم.

واستدل برواية الاحتجاج عن أبي محمد العسكري (ع)، في حديث جاء فيه: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم)^(١) واشتراط عدالة المقلد بمعنى الملكة واضح في دلالة هذا الحديث^(٢).

غير أن سند هذا الحديث ضعيف، لنسبته إلى تفسير العسكري (ع)، ولم تثبت صحة هذه النسبة^(٣). هذا ولم أجد في حدود تتبعي مناقشاً لأدلة اشتراط العدالة في مرجع التقليد في مباحث علم أصول الفقه، إلا وهو يفتي باشتراطها في المسائل العلمية الفقهية^(٤).

ولعل منشأ الفتوى بالاشتراط في الفقه العملي بعد مناقشة أدلة إثباته وإبطالها في البحث العلمي هو أن الأصل العملي يقتضي الاشتراط. لدوران الأمر بين تعيين تقليد العادل وبين التخيير بين تقليده وتقليد فاقد صفة العدالة. فيكون تقليد العادل موجباً للقطع بموافقه للمطلوب، والشك بالموافقة عندما يقلّد غيره.

(١) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٩٤ و ٩٥، ح ٢٠، عن الاحتجاج، ص ٢٥٤ و ٢٥٥، وتفسير العسكري (ع)، ص ١٤١.

(٢) ومع هذا الوضع فقد ناقش فيه أحد الأصوليين، انظر مناقشته القيمة في تقرير درسه الموسوم بالرأي السديد، ص ٨٦.

(٣) الرأي السديد، ص ٨٦.

(٤) انظر الرأي السديد، ص ٨٦، ومنهاج الصالحين، ص ٥، مسألة ٦، و ص ١٠ و ٩، مسألة ٢٩.

٨ - أن لا يكون مقبلاً على الدنيا:

وقد اعتبره البعض شرطاً في صحة التقليد، قال صاحب العروة الوثقى وهو بصدد بيان الأمور التي يشترط توفرها في المجتهد ليصح الرجوع إليه في الفتوى: (... وأن لا يكون مقبلاً على الدنيا وطالبا لها مكباً عليها مجداً في تحصيلها، ففي الخبر: (من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه) (١).

وعلق السيد الخوئي على هذا بقوله: (على نحو يضر بعدالته) (٢). وفي تقرير بحثه ورد قوله - وهو يتحدث عن هذا الاشتراط -: (لم يعلم له مأخذ إلا ما يترأى من القطعة المتقدمة من رواية الاحتجاج، وهي قوله ﷺ: "مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه... الخ"، وفيه: أنه إن أريد به ترك المباحات والإتيان بالمستحبات، فهذا أمر لا يمكن تحقيقه في الخارج إلا من المعصومين ﷺ،... وإن أريد به غيره فهو ليس إلا ترك المحرمات والإتيان بالواجبات، وهذا عبارة أخرى عن التعبير عن مرحلة العدالة. والإنصاف أنهما أمر ممكن وصاحبه من أروع الناس) (٣).

أقول: لا دلالة في الخبر على ما ذكره هذا المحقق الجليل من ترديد في معنيين حصراً، ولا دلالة في قول المشتراط على ذلك أيضاً.

والظاهر بوضوح: إن اشتراط عدم الإقبال على الدنيا وطلبها بمجد وانكباب إنما يكون بداعي هوى النفس المستلزم لعدم الإقبال على طاعة الله وطلبها بمجد وانكباب، لما بين الحالين من تعاكس. قال تعالى: ﴿فأما من طغى،

(١) العروة الوثقى، ص ٤، مسألة ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، هامش رقم ٤. والتعبير به (على هواه) وفقاً لما في الوسائل، ج ١٨، ص ٩٥، ح ٢٠.

(٣) الرأي المستد، ص ٨٩.

وأثر الحياة الدنيا. فإن الجحيم هي المأوى. وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى، فإن الجنة هي المأوى»^(١).

ومرجع التقليد قدوة لمقلديه، يعرض عن الدنيا بصفاتها دنياً، أي باعتبارها متطلبات النفس وهواها. ويتمتع بما فيها بصفته عبداً من عبيد مالکها، يتصرف بملك مولاه ضمن ما أمره ونهاه وبما يصون به نفسه من دنس المخالفات لمنهج المولى عز وجل.

ولم يبالغ من يقول إن هذا الاشتراط من لوازم اشتراط الإيمان والعدالة، ولا يحتاج إلى تنصيص عليه، ولا يحتمل فيه ولا في الخبر المستدل به عليه أنه معنى "لا يمكن تحققه في الخارج إلا من المعصومين (ع)". كما يقول هذا المحقق.

ولا شك أن أهمية منصب المرجعية وكثرة ما فيه من مزلق ومنافذ ومداخل لهوى النفس ومخاتلاتها، تتطلب مراقبتها ومحاسبتها وإحكام السيطرة عليها، وإلا لكان ضالاً مضلاً، لأن زلة العالم زلة العالم. والاستقامة كما أمر الله لا ينالها إلا ذو حظ عظيم. وحب الدنيا للدنيا رأس كل خطيئة، كما تواترت به الأخبار.

٩ - الأهمية:

معناها: المقصود بالأعلم هو المجتهد المطلق الأقوى من أمثاله استنباطاً واستتاجاً. وإلا فلرب مجتهد هو أعلم من غيره في منهاج الاستنباط ومبادئه ولكنه لا يحسن تطبيقها على الفروع. ولرب مجتهد محيط بمسائل فقهية كثيرة، وممارس للاستنباط مدة طويلة، ولكنه لا يجيد التحقيق فيما يفتي به من هذه الكثرة.

(١) الآيات ٣٧-٤١ من سورة النازعات.

فهذا وذاك لا يوصفان بالأعلمية بالنسبة لمن هو أقوى استنباطاً منهما، وإن كان أقل إحاطة بكثرة الفروع أو كان أقل علماً ممن هو أعلم منه في المبادئ ولكنه دونه في قوة الاستنباط والتطبيق؛ لأن الفقه أو الاجتهاد فيه هو الاستنباط، فالأعلم فيه هو الأقوى في الاستنباط، لا في المبادئ وحدها، ولا في المسائل وحدها.

الآراء في اشتراط الأهمية:

اختلفوا في اشتراطها على قولين:

الأول:

أنها شرط في التقليد فلا يصح تقليد غير الأعم مع وجوده، وإنما يصح مع تساوي الفقهاء في العلم، أما مع وجود أعلم فيتعين تقليده دون غيره. وعن ذهب إلى هذا الرأي "أحمد بن حنبل، وأبن سريج والقفال من أصحاب الشافعي، وجماعة من الأصوليين"^(١)، والغزالي، وغيرهم من أهل السنة^(٢).

كما أنه المشهور بين الإمامية، بل حكى عن بعضهم إجماعهم عليه، وعن بعض آخر أنه من المسلّمات عند الشيعة^(٣). وعن الشيخ الأنصاري عدم الخلاف في ذلك^(٤).

(١) الإحكام في أصول الأحكام للأمدي، ج ٤، ص ٣١٨.

(٢) المستصفى، ج ٢، ص ١٢٥. وأصول الأحكام، ص ٣٨٧ و ٣٨٨، والتقريب والتحجير، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٣) مُستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٩، والرأي السديد، ص ٣١.

(٤) الرأي السديد، ص ٣١.

الثاني:

عدم اشتراط الأعلمية. والمكلف مخير في تقليده لأحد الفقهاء وإن وجد فيهم أعلم.

وقد ذهب إلى هذا الرأي جماعة من أهل السنة، كالقاضي أبي بكر وجماعة من الأصوليين والفقهاء، ذكرهم الآمدي وأيد ما ذهبوا إليه^(١). وهو أيضاً رأي بعض علماء الإمامية ممن تأخروا عن الشهيد الثاني^(٢).

من أدلة اشتراط الأعلمية

ومن أدلة اشتراط الأعلمية:

١ - الأخبار الواردة في الحكم بوجوب الأخذ بقول الأعلم، مثل:
أ - ما ورد في مقبولة ابن حنظلة في مقام تعارض الأخبار: (... الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر)^(٣).

ب - ما جاء في عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إلى مالك الأشتر عندما كان والياً في مصر: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعبتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور)^(٤).

ج - ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام، (في العدلين المختلفين في الحكم، عن قول أيهما يمتضي الحكم؟

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ٤، ص ٣١٨.

(٢) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ١٦.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١٨، باب (٩)، ح ١، ص ٧٥.

(٤) الوسائل، ج ١٨، الباب ١٢، ص ١١٦، ح ١٨، والباب ٨، ص ١٦٣، ح ٩.

قال ﷺ: "ينظر إلى أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفذ حكمه، ولا يلتفت إلى الآخر"^(١).

د - رواية أخرى عن أبي عبد الله ﷺ (في رجلين مرضيين للحكم فاختلغا في حكمهما، فقال ﷺ: "ينظر إلى أعدلها وأفقهما في دين الله فيمضي حكمه")^(٢).

ونوقش الاستدلال بهذه الأخبار - بعد افتراض سلامة سندها -، بأنها واردة في التنازع والتحاكم والتخاصم، وهو غير قابل للتخيير، أما التقليد فحيث يقبل التخيير فيمكن القول بعدم شموله بأخبار تعيين الأعلام. نعم ما في عهد الإمام ﷺ من تعيين القاضي ما يقبل التعيين والتخيير، إلا أنه لم يعين الأعلام، فربما أعلم ليس أفضل من غيره في كثير من وجوه الترجيح، والعهد أمر باختيار الأفضل ولم ينص على الأعلام مطلقاً، كما هو رأي المستدل به.

مضافاً إلى أن الأعلمية أو الأفضلية الواردة في هذه الأخبار نسبية لا مطلقة، أي أعلمية أحد الحاكمين المختارين للحكومة، وأفضلية أهل ولاية محددة، وليست أعلمية وأفضلية نسبة إلى جميع القضاة. فلو سلمنا تسرية دلالة الأخبار إلى الفتيا، فلا تشملها هذه الأخبار لتعيين الأعلام والأفضل من جميع الفقهاء، لعدم نظر الأخبار إلى الجميع.

٢ - الإجماع، حكاه الشيخ الأنصاري عن المحقق الثاني^(٣).

ونوقش الاستدلال بالإجماع:

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ٩، ص ٨٠، ح ٢٠.

(٢) الوسائل، ج ١٨، الباب ٩، ص ٨٨، ح ٤٥.

(٣) انظر مستمسك العروة، ج ١، ص ١٩، والرأي السديد، ص ٣١ و ٣٤.

أ- أنه إجماع منقول وهو غير حجة، كما تقرر في مبحث حجة الإجماع.

ب- إن كان بمعنى الاتفاق فقد مرّ بك الخلاف فيه، وإن كان بمعنى الكشف عن رأي المعصوم فلم يعلم هذا الكشف؛ لاحتمال استنادهم - إلى افتراض إجماعهم - على وجوه أخرى قابلة للمناقشة.

٣ - بناء العقلاء على الأخذ برأي الأعلّم في الأمور المهمة، ولم يرد ردع من الشارع عن السلوك على هذا البناء في مختلف مجالات الحياة^(١) :

ونوقش هذا الاستدلال بمعارضته باستقرار السيرة في عهد المعصومين ﷺ على الأخذ بفتاوى معاصريهم مع العلم باختلاف مراتبهم بالعلم، وعدم ردع المعصومين لهم عن ذلك^(٢).

٤- إن قول الأعلّم أقرب إلى الواقع من غير الأعلّم بناءً على أن تقليد المجتهد حجة على نحو الطريقة إلى الواقع التشريعي.

ونوقش هذا الاستدلال بأنه مبني على اعتبار التقليد حجة من باب الطريقة، وفيه:

- ١- إن التقليد إنما هو من باب المنجزية ولم يثبت أنه على نحو الطريقة.
- ٢- على افتراض أنه من باب الطريقة، فلا يترتب عليه لزوم تقليد الأعلّم. لأن الأقربة المدعاة إن كانت اقتضائية، بمعنى أن قول الأعلّم يقتضي أن يكون أقرب إلى الواقع من قول غيره، إلا أن من غير المعلوم أن سر لزوم تقليد الأعلّم هو هذه الأقربة.

وإن كانت الأقربة الداعية لتقليد الأعلّم أقرببة فعلية، بمعنى أن فتوى الأعلّم فعلاً أقرب إلى الواقع من فتوى غيره، فهذا غير معلوم، ولا سيما إذا

كانت فتوى الأعلّم مخالفة لفتوى المتصنفين بالأعلمية في عصور مضت، وفتوى غيره موافقة لهم، بناء على لزوم تقليد الأعلّم من الأحياء دون الأموات، كما يراه المستدل^(١).

ومن أدلة عدم اشتراط الأعلمية:

١- التمسك بإطلاق أدلة رجوع الجاهل إلى العالم، مثل آية النفر^(٢)، والأخبار الدالة على إرجاع المعصومين ﷺ الناس إلى أصحابهم^(٣)، دون تقييد في الآية والأخبار بتعيين الأعلّم ممن يرجع إليهم. ونوقش هذا الاستدلال بأن الإطلاق لا يشمل المتعارضين، ومعلوم أن تعيين الرجوع إلى الأعلّم يعني منع الرجوع إلى غير الأعلّم. وعليه فحمل هذه النصوص على الإطلاق يعني حملها على التعيين واللاتعيين معاً، ومن المعلوم أن حمل كلام الشارع على الأمر بالمتناقضين ممتنع. مضافاً إلى إمكان حمل هذه النصوص على ما إذا اتفقت آراء النافرين في الآية - الوارد ذكرهم - أو آراء أصحاب الأئمة ﷺ - الوارد ذكرهم في الأخبار التي ترجع إليهم -.

وما أكثر اتفاقهم - بل ينذر اختلافهم -؛ لقربهم من مصدر التشريع، ومع عدم الاختلاف في الفتوى لا خلاف في التخيير بالرجوع إلى أي منهم

(١) انظر تفصيل الاستدلال ومناقشته في الرأي السديد، ص ٣٥-٣٧.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾ الآية ١٢٢ من سورة التوبة.

(٣) وهي الأخبار التي أشرنا في الاستدلال على جواز التقليد ووجوبه الطائفة الأولى والثانية. وأشرنا إلى نصوصها في مصادرها. راجع ص ٤٢٨ و ٤٢٩ من هذا الكتاب المثنى والهامش.

دون تعيين. أما مع اختلافهم فيها، فقد وردت أخبار تقدم ذكرها^(١) تثبت التعيين بالأفقهية والأعلمية والأورعية.

٢ - السيرة الجارية على رجوع الناس إلى أرباب العلوم والفنون والصناعات دون الاقتصار على الأعلم، وعدم ورود ردع عن هذه السيرة فتكون مقرة من المعصومين (عليه السلام)، فيثبت المطلوب، وهو عدم لزوم الرجوع إلى الأعلم من الفقهاء.

ونوقش هذا الاستدلال بأن هكذا سيرة ثابتة في حالة عدم العلم بالمخالفة، كمن يمرض يراجع طبيباً يأخذ برأيه إذا لم يعلم بأن غيره يخالفه في تشخيص المرض أو تعيين الدواء، أما لو علم بأنه يختلف عن غيره فيما يراه فلم تثبت السيرة في التخيير في الرجوع إلى أحد المختلفين دون تعيين، ولا سيما في الأمور المهمة. إن لم تقل السيرة ثابتة في مثل هذه الحالة بالرجوع إلى الأعلم؛ اطمئناناً لقرب رأيه من الواقع عادة^(٢).

٣ - سيرة المشرعة على الأخذ بفتاوى من يجدونه من العلماء، دون تحقيق في أعلميته. ومع العلم باختلاف مراتب العلماء وعدم ردع المشرع عن هكذا أخذ يثبت التخيير.

وأجيب بأن هذه السيرة مشكوك في ثبوتها في حالة العلم بالاختلاف في الفتوى واختلاف المفتين في مرتبة العلم^(٣).

(١) وهي الأخبار المرجحة لحكم ذي المزية بالصفات ومنها الأعلمية، وتقدم ذكرها في مبحث التعارض.

(٢) انظر الرأي السديد، ص ٣٢ و ٣٣. والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦٦٠ و ٦٦١. والإحكام في أصول الأحكام للأمدى، ج ٤، ص ٣١٨ و ٣١٩. والتقرير والتحبير، ج ٣، ص ٣٥٠.

(٣) المصدر السابق.

٤ - إن الإلزام بتقليد الأعلّم تعييناً يلزم منه الحرج، والحرج منفي في الشريعة فينتفي مقتضيه.

ومنشأ الحرج من ثلاثة وجوه: تشخيص مفهوم الأعلّم، وتعيين مصداقه، وصعوبة الوصول إليه.

وردّ هذا الاستدلال بأنّ تقليد الأعلّم لا يلزم منه الحرج؛ لبطلان المناشئ المذكورة؛ لأنّ مفهوم الأعلّم لا تتعذر معرفته، إذ لا خلاف في أنه الأقوى استنباطاً.

أما تشخيص مصداقه فهو سهل على أهل الخبرة من مجتهدين أو مقاربين لهم في هذه الدرجة.

وغيرهم - ممن لم يبلغ مرتبتهم - يعتمد شاهدين عدلين منهم لإثبات أعلمية الأعلّم. أو بالأخبار المتواترة عنهم، أو الشيع المقيّد للاطمئنان.

وعلى فرض وجود الحرج في التشخيص على بعض الأفراد بإحدى الطرق المتقدمة، وهو فرض نادر فيختص انتفاء وجوب تقليد الأعلّم بمن كان في التشخيص حرج عليه، ولا يعمّ الحكم جميع المقلّدين كما هو محور الخلاف.

وأما صعوبة الوصول إليه وأخذ الفتوى منه، فهو أمر لا حرج فيه أيضاً، لعدم اشتراط المشافهة^(١)، وحيث يمكن معرفة رأيه عن طريق النقل متواتراً أو آحاداً، والأمر فيه سهل جداً في الأزمنة المتأخّرة حيث يمكن معرفة فتواه مما يطبعه وينشره، أو مما يسمع منه أو عنه في الوسائل الحديثة الأخرى.

(١) انظر معالم الدين، ص ٢٤١ و ٢٤٢.

٥- إن الناس في عصر الأئمة ﷺ كانوا يرجعون إلى غير الأئمة ﷺ أحياناً، وحيث لم يُردعوا عن ذلك، فالرجوع إلى غير الأعلام من غير المعصومين مع وجود الأعلام المعصومين أولى.

وأجيب بأن الرجوع إلى غير الأئمة مع وجودهم ﷺ لم يثبت عن الإمامية، والثابت عنهم هو الرجوع إلى غير الأئمة فيما يروونه عنهم ﷺ، أو ما يروونه في فهم كلامهم، أما مع العلم بمخالفة المفتي لرأي الإمام ﷺ فلم يثبت الرجوع إليه قطعاً. وفي مسألة الرجوع إلى غير الأعلام، المحور فيها هو العلم بمخالفته للأعلام. فلا علاقة للمقيس بالمقيس عليه.

٦- تطابق الصحابة وإجماعهم على رجوع العامي منهم إلى المجتهد وإن لم يكن أعلم من صحابة آخرين، بل وإن علم بأنه أدنى من غيره علماً، ولم ينكر ذلك أحد منهم، مضافاً إلى ما روي عنه ﷺ: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)^(١).

ونوقش هذا الاستدلال بأن عدم نقل الخلاف بين الصحابة في الرجوع إلى غير الأعلام مع وجود الأعلام، لا يدل على إجماعهم وتطابقهم على صحة هذا الرجوع؛ لأن عدم نقل الخلاف لا يدل على عدم وقوع الخلاف.

وأما حديث أصحابي كالنجوم فقد مر في مبحث حجّة سنّة الصحابة أنه لم تثبت صحة الحديث، ولا يعقل أن يعبدنا المشرع بالأخذ بأرائهم جميعاً ونحن نعلم بما بين بعضها من التناقض.

هذا عن الأدلة التي أوردها أصحاب كل رأي في مسألة الأعلمية. أما ما يقتضيه الأصل العلمي أو القاعدة الأولية، ففيه اتجاهان أيضاً.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٦٦١ و٦٦٢، عن الأمدى في الأحكام، ج ٣، ص ١٧٤.

الاتجاه الأول: وهو يرى أن الأصل هو التخيير، بتقريب: إن حجة الفتوى إن اعتبرت على نحو الطريقة، فالحجة قول الأعلّم دون غيره لأنه الطريق الأقرب إلى الواقع.

وإن اعتبرت على نحو السببية والموضوعية، ففي كل من فتوى الأعلّم وغير الأعلّم مصلحة لجعل وجوب الأخذ بها، وتكافؤ المصلحتين يقتضي التخيير.

إلا أن هذا الاتجاه بعد تجاوز ما ترد عليه من مناقشات^(١) مبنائي، والمفروض أن الأصل الأولي ليس كذلك.

الاتجاه الثاني: وهو يرى أن الأصل الأولي يقتضي تعيين الأخذ برأي الأعلّم؛ لدوران الأمر بين تعيين الأخذ برأي الأعلّم، والتخير في الأخذ بين رأي الأعلّم أو رأي غير الأعلّم.  فالأخذ برأي الأعلّم إن كان متعيناً - لما له من موضوعية وخصوصية -، أو كان أحد طرفي التخيير - لعدم الموضوعية -، فهو مبرىء للذمة على كلا التقديرين، ومعلوم الحجة قطعاً.

أما تقليد غير الأعلّم فهو مشكوك الحجة، لا ابتناء حجته على أحد التقديرين وهو التخيير، دون التقدير الآخر وهو التعيين، والشك في الحجة كافٍ للقطع بعدمها.

إذاً الأصل هو تقليد الأعلّم، ما لم يدل دليل سليم عن المناقشة بخروجنا عن هذا الأصل.

(١) انظرها في الرأي السديد، ص ٤٢-٤٤.

وحيث أن سلامة أدلة كلا القولين السابقين عن المناقشات تقتضي تقويم جميع مناقشات أدلتهم، وهو ما يتطلب كتاباً مستقلاً، آثرنا الاكتفاء بهذا القدر من عرض المسألة.

١٠ - الحياة:

تمهيد:

جواز بل وجوب تقليد المجتهد الحي الجامع للشرائط يقول به كل من لم يحرم التقليد مطلقاً^(١).

ويقول به أيضاً من غلق باب الاجتهاد، غير أنه يجوز أو يوجب على معاصري الأئمة الأربعة ومن سبقهم فحسب، دون من تأخر عنهم^(٢). وبعد أن مر بنا أن الأدلة لا تساعد على إثبات القول بتحريم التقليد، ولا على إثبات غلق باب الاجتهاد، فلا بد من إخراج أصحاب هذين القولين عن بحث مسألة تقليد الحي.

وعليه فمما لا خلاف فيه بين علماء المسلمين - عدا من ذكرنا - في جواز أو وجوب تقليد - من لم يبلغ درجة الاجتهاد ويتعذر عليه الاحتياط - مجتهد ما جامع لشرائط التقليد.

فإن كان هذا الجامع أعلم الفقهاء طراً - أمواتهم وأحيائهم - فلا خلاف ولا إشكال في صحة الرجوع إليه إن كان حياً.

أما إذا كان في الفقهاء الأموات رحمهم الله من هو أعلم من الأحياء وأمكن معرفة فتواه، فهل يجوز تقليده ابتداءً؟ وهل يجوز البقاء على تقليده استمراراً للتقليد السابق؟

(١) تقدم الحديث عن ذلك في عرض أدلة القول بجواز التقليد ووجوبه، ص ٤٢١ - ٤٢٨.

(٢) مر بك ذكر هذا القول بمبرراته وأدلتها، ص ٤١٥ - ٤١٨.

هذان سؤالان وقع الخلاف في الجواب عنهما.
وحيث أن الإجابتين عنهما مختلفتان، ومدركهما مختلف أيضاً، سنتحدث عن
المسألة الأولى فقط دون الثانية، وفقاً لمنهج الكتاب.

تقليد الميت ابتداءً:

بمعنى أن يكون الرجوع إلى المجتهد الميت بعد موته وليس استمراراً
للرجوع إليه في حياته. والتقليد بهذا المعنى لا يختلف كلمة أهل السنة في جوازه
وصحته، سواء منهم من قال بغلق باب الاجتهاد أو بفتحه. لرجوع القائلين
بالخلق إلى الأئمة الأربعة تعييناً، ورجوع القائلين بالفتح إليهم تحييراً.
أما الإمامية فالأصوليون منهم لا يجوزون تقليد الميت ابتداءً، عدا من
ندر منهم، مثلما يظهر من كلام الميرزا القمي إذ يقول: (جواز تقليد الميت وإن
كان قوياً عندنا خلافاً للمشهور... الخ) (١).
والأخباريون يجوزون الرجوع إلى الميت، إلا أن هذا الرجوع وإن سُمي
تقليداً، غير أنه يختلف عن تقليد الأصوليين.

فالأصولي يرجع في تقليده إلى مجتهد يستنبط الحكم الشرعي من مصادر
متنوعة، منها ظواهر الكتاب المجيد، ومنها سنة المعصومين (ع)، ومنها - لدى
افتقاده لهذين المصدرين في بعض المسائل - العقل والإجماع وغيرهما من
الأصول المثبتة للوظيفة العلمية عند افتقار الدليل المثبت للحكم الشرعي،
كأصل البراءة على تفصيل فيها.

أما الأخباري فيرجع في تقليده إلى مجتهد لا يتجاوز في فتواه نقل
مضمون الخبر المروي عن المعصومين (ع)، بعد تصحيحه وإثبات حجته،

(١) الرأي السديد، ص ٥٢، عن جامع الشتات، ص ٤٤٠. وانظر الأقوال في المسألة ونسبتها إلى
أصحابها في الكفاية، ج ٢، ص ٤٤١.

وبلورة دلالة بلحاظ الأخبار الأخرى وضمه إليها ليفهم منه التخصيص أو التقييد أو بيان المجمل، وكذا شؤون دلالة الأخرى من حيث الحقيقة أو المجاز وما إلى ذلك مما يرتبط باستنباط الحكم من الخبر، ليفتي بما يستفاده منه.

وبناءً على هذا المنهج في الاستنباط، فالأخباري يرجع إلى المفتي بصفته محدثاً وراويّاً، غاية الأمر إنه محدث بما تفيد الأخبار لا بنقل الخبر بلفظه بغض النظر عن ضمه إلى ما يكشف عن دلالة وعن المقصود منه من الأخبار الأخرى.

والرجوع إلى المجتهد المحدث على هذا المنهج رجوع إلى الراوي. ومن المتفق عليه بين علماء المسلمين أن الرجوع إلى الراوي غير مشروط بحياته، ولذا يعمل الأصوليون من الإمامية بروايات الكليني والصدوق والطوسي، ويعمل غيرهم بروايات أصحاب الصحاح والسنن والمسائيد، مثلما يعمل الأخباريون بالأخبار التي صحت عن المشايخ الثلاثة وغيرهم والتي يخبر بها المفتي العادل بحسب ما يفهمه منها وبلفظه دون لفظ المعصوم، سواء أكان الراوي حياً أم ميتاً. ومما استدلوا به على الرجوع في أخذ الفتوى إلى الرواة.

التوقيع الشريف، وفيه: (وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله)^(١). إذن يعود الخلاف بين الأخباريين والأصوليين في مسألة تقليد الميت ابتداءً إلى حقيقة الاجتهاد ووظيفة المجتهد المفتي، وحيث لو سلم الأصولي بما يحدده الأخباري للمجتهد من وظيفة لما تردد في الرجوع إلى الميت، لأنه والحالة هذه محدث وراوٍ. ولو سلم الأخباري بما للمجتهد الأصولي من مناهج للاستنباط لأمكنه الدخول في النزاع في تقليد الميت ابتداءً.

(١) الوسائل، ج ١٨، ص ١٠٩، ح ٩، من الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

إذن ليس الخلاف بين الأخباريين والأصوليين - في مسألة تقليد الميت ابتداءً وعدمه - منصباً على محور واحد؛ لاتفاقهما على جوازه على منهج الأخباري، وإمكان جوازه ومنعه على منهج الأصولي. وعلى أية حال فبناءً على أن الرجوع إلى المفتي - مهما كان منهجه - ليس رجوعاً إلى الراوي حتى على منهج الأخباريين، كما أصر واستدل على ذلك بعض الأصوليين^(١)، فلنشرع في نقل أدلة الطرفين ومناقشتها:

أدلة القول بجواز تقليد الميت ومناقشتها:

١ - إن أدلة رجوع العامي إلى المفتي من الكتاب المجيد وسنة المعصومين عليه السلام مطلقة لا تقييد فيها بالحياة^(٢)، فتشمل الرجوع إلى رأي الميت والحي.

والجواب عن هذا الاستدلال بوجوه:

أ - إن آية النفر، وآية أسألو أهل الذكر، وإرجاع الأئمة عليهم السلام إلى بعض أصحابهم أو إلى رواية حديثهم في الفتيا، وإن كانت غير مقيدة بالحياة، إلا أنها غير مطلقة أيضاً، لتوقف فهم الإطلاق على إحراز كون المتكلم في مقام البيان من حيث القيود التي يفهم عدم اعتبارها، كالحياة والموت فيما نحن بصدد، ولم يحرز هذا المقام في مثل هذه الأدلة.

ب - لو سلم الإطلاق إلا أنه لا يشمل المتعارضين، فلو اختلف الميت والحي في الفتوى فقد تعارضا، وفي حالة التعارض لو قلنا بشمول الإطلاق للحي والميت لزم أن يعبدنا الشارع بالمطلق في دلالة على جواز الرجوع إلى

(١) انظر الرأي السديد، ص ٥٣-٥٥.

(٢) مثل آية النفر، وآية أسألو أهل الذكر، والأخبار الأمرة بالرجوع إلى أصحاب الأئمة عليهم السلام وهي ما في الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، في الوسائل، ج ١٨، ص ٩٨-١١١.

الميت وإلى الحي، أي لزم أن يعبدنا بالمتناقضين في حالة فتوى أحدهما بالوجوب والآخر بالتحريم.

وهو محال على الشارع، مما يلزم عدم شمول المطلق - في إطلاقه المدعى - لحالة اختلاف المجتهد الحي مع الميت، ويبقى الإطلاق فيما لو اتفقا في الفتوى، وهو لا يفيد المستدل.

ج - إن التقييد بالحياة يفهم من طبيعة ما ورد في الآيات والأخبار؛ لأن الإنذار والرجوع إلى أهل الذكر يفيد أن المنذر والمرجع المسؤول حي، وكذا إرجاع الأئمة (عليهم السلام) إلى من نصبوه للإفتاء من رواة حديثهم يقتضي أن يكون من يرجعون إليه حياً.

٢ - السيرة العقلانية وسيرة المشرعة على الأخذ برأي الميت ورأي الحي لدى الحاجة إليه، مثلما يرجع الأطباء إلى كتاب القانون لابن سينا وغيره، ومثلما يرجع أهل الشرع إلى آراء الفقهاء بعد موتهم. ولم يثبت ردع من الشارع على الأخذ بهذه السيرة.

والجواب عن السيرتين:

أن الرجوع إلى الأموات مع اختلاف آرائهم وآراء الأحياء غير معلوم وغير ثابت، كما أن عدم ثبوت الردع لا يثبت الإقرار الذي يثبت حجّة السيرة. ولا يتصور إقرار المعصوم للرجوع إلى ميت يختلف عن الحي في الرأي مع وجود المعصوم وإمكان معرفة رأيه والأخذ به.

٣ - الاستصحاب:

بمعنى أن فتوى المجتهد حجة في حال حياته إلى زمان موته قطعاً، ومع الشك ببقاء الحجّة وارتفاعها بعد الموت نستصحب بقاء الحجّة.

والجواب:

أ- إن الحجية المفعولة لفتوى الحي إن كانت مقيدة بالحياة فهي مقطوعة الارتفاع بعد الموت، وإن كانت ممتدة إلى ما بعد الموت فهي مقطوعة البقاء، فدار الأمر بين القطع بالارتفاع والقطع بالبقاء، وإذا لم يتحقق لدينا ثبوت قيد الحياة في حجة فتوى الحي ولا ثبوت إلغاء هذا القيد، لم يعد لدينا يقين سابق بالبقاء أو بالارتفاع لنستصحبه.

ثم إن الحجة كانت ثابتة بحق الحي وهو المتيقن بثبوتها، والشاك بعد الموت هو غيره الذي يريد التقليد الابتدائي، وهذا الأخير لم يكن لديه يقين سابق بحجة فتوى هذا المجتهد في حقه، ومع كون المتيقن شخصاً والشاك شخصاً آخر لا يجري الاستصحاب^(١). بل قيل إن الاستصحاب يقتضي عدم جواز تقليد الميت، وذلك: أن المكلف غير المقلد للمجتهد الميت في حياته، لم تكن فتواه حجة في حقه، وبعد موته إذا أراد أن يقلده ابتداءً وشك في جواز تقليده يستصحب عدم حجة فتواه؛ لأن عدم حجيتها كانت متيقنة بالنسبة لهذا المقلد.

٤- القياس:

وذلك لأن العلة التي اقتضت حجة قول المخبر فيما يرويه هي حكايته عن الواقع، وقول المفتي فيما يفتي به هو أيضاً حكاية عن الواقع، وكل منهما قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه.

وكما أن الحياة ليست شرطاً في قبول قول الراوي والأخذ به وحجته إجماعاً، فليكن قبول قول المفتي والأخذ به وحجته غير مشروط بالحياة أيضاً، لا اشتراكهما في علة الحجية.

(١) مصباح الأصول، ج ٢، ص ٤٦٠.

وأجيب:

أ- من غير المعلوم أن علة اعتبار حجية الخبر وقبول قول المخبر هي حكايته عن الواقع، إذ من المحتمل أن يكون هذا الاعتبار على نحو السببية والموضوعية كما هو رأي البعض، أو على نحو المصلحة السلوكية كما هو رأي الشيخ الأنصاري ومن تابعه، ولا يصح دليل المستدل إلا بناءً على الطريقة.

إضافة إلى أن هذه العلة غير منصوصة، وقد سبق في مبحث القياس أن أثبتنا عدم حجية القياس إذا كانت علة مستنبطة.

ب- لو سلمنا أن اعتبار حجية قول المخبر لحكايتها عن الواقع، وسلمنا أيضاً بحجية القياس مستنبط العلة، فلا نسلم اشتراكهما (الخبر والفتوى) في عدم اعتبار الحياة، للفرق بينهما بأن الخبر يحكي الواقع عن حسن، بأن سمع قولاً أو رأى فعلاً فحكاه، وبقاء الحياة أو انتهاءها لا يغير فيما حكاه المخبر الثقة الصادق. أما المفتي فهو يستند فيما يفتي به إلى رأيه في فهم الدليل اللفظي وفي تعامله معه فيما يدل عليه ضمن الإطار العام للأدلة الأخرى والقواعد العامة بل والمقدمات النظرية أحياناً.

فلربما لو بقي حياً إلى حين الأخذ بفتواه لتغير نظره فيما فهمه في وقت مضى. ولذا قال المحقق رحمته الله فيما ينقل عنه صاحب المعالم: (إذا أفتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر، فإن كان ذاكرةً لدليلها جاز له الفتوى، وإن نسيه افتقر إلى استئناف نظر، فإن أدى نظره إلى الأول فلا كلام، وإن خالفه وجب الفتوى بالأخير). وعقب عليه صاحب المعالم رحمته الله بقوله: (ولا ريب أن ما ذكره المحقق أولى)^(١).

(١) معالم الدين، ص ٢٤١.

وهب أن العلامة ﷺ يخالف المحقق في هذا الأمر، إلا أن بما لا خلاف فيه أن المتجهد إذا تغير نظره في فتواه السابقة وجب عليه الإفتاء بما توصل إليه أخيراً والعدول عما كان عليه من رأي^(١).

ومعلوم أن كل رأي ظني عرضة للتغير لأسباب كثيرة، منها العثر على أدلة تخالف ما ذهب إليه سابقاً أو تقيده أو تخصصه أو تصرف دلالة عما كان يظنه، وما أكثر ما عدل الفقهاء عن آرائهم.

ولم يحصل هذا في روايات الثقات. مما يجعل بين الخبر والفتوى فرقاً لا يجوز معه قياس الفتوى على الخبر.

ج- وردت بعض الأخبار تنفي التلازم بين الأخذ بالرواية والأخذ بالفتوى مما يدل على أن علة اعتبار الحجية للرواية تختلف عن اعتبارها للفتوى. مثل ما روي عن أبي محمد الحسن بن علي ﷺ أنه سئل عن كتب بني فضال، فقال: (خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا)^(٢).

وهذا ما يوضح أن عدم اشتراط أمر ما في الراوي والرواية لا يستلزم عدمه في الفتوى والمفتي.

أجل لا فرق بين الراوي والمجتهد، على مبني الأخبار الذي يعتبر المفتي محدثاً بمضمون ما قاله المعصوم ﷺ.

إلا أنه يمكن القول بالفرق بينهما على هذا المبني - أيضاً -، لجواز أن يكون المضمون الذي أفتى به المحدث كما فهمه، يتغير بعد حين لنفس الأسباب أو بعضها التي دعت الأصولي لتغيير رأيه والعدول عنه إلى غيره.

(١) نفس المصدر، ص ٢٤١، وانظر أيضاً الأحكام في أصول الأحكام للامدي، ج ٤، ص ٢٧٣، ومسلم

الثبوت، ج ٢، ص ٣٩٥، والتحرير والتحجير، ج ٣، ص ٣٣٥، وأعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢٢٢،

وكتابة الأصول، ج ٢، ص ٤٣٢ و٤٣٣، وغيرها.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٠٣، ح ١٣ من الباب ١١ من أبواب صفات القاضي.

وعليه فلربما لو بقي حياً إلى زمان تقليده بعد موته لكان رأيه مختلفاً عما حدث به أول الأمر.
ومن جميع ما تقدم يظهر الفرق بين الراوي والمفتي، فلا يقاس الثاني على الأول.

أدلة اشتراط الحياة (عدم جواز تقليد الميت ابتداءً):

١- الإجماع على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً^(١):

ونوقش الاستدلال بالإجماع، بعدم ثبوت الاتفاق على عدم الجواز... لما مرّ بك من ذهاب الكثيرين إلى جوازه، سواء من قال منهم بغلق باب الاجتهاد من أهل السنة، أو من اعتبر المجتهد محدثاً من الأخباريين، أو من لم يعتبره محدثاً من الأصوليين. نعم المشهور بين الأصوليين من الإمامية هو القول بعدم جوازه، والشهرة غير الإجماع - في الحجّة - كما هو معلوم.
على أن الإجماع بمعناه عند الإمامية محصله غير حاصل، ومنقوله ليس بحجة، كما مرّ بك في مبحث الإجماع.

ولعلّ المجمعين - إن صحت دعوى الإجماع - استندوا في اتفاقهم هذا على الأدلة المثبتة لاشتراط الحياة، أو على الأصل العملي، فيكون إجماعهم هذا حيثنّه مدركياً، وهو - والحالة هذه - لا يكشف عن رأي المعصوم، وما لا يكشف عن رأي المعصوم ليس إجماعاً عند الإمامية فضلاً عن كونه ليس حجة. ولا سيما أن الأخباريين والقمي وغيره من الأصوليين لا يشترطون الحياة في المفتي ويميزون تقليد الميت ابتداءً.

(١) نسبة صاحب المعالم إلى بعض الأصحاب، في ص ٢٤٢.

٢- إن مجموع الآيات والروايات الواردة في المقام^(١) يستفاد منها اعتبار الحياة في المفتي؛ لأن الإنذار في آية النفر لا يتحقق من الميت، وكذا السؤال في آية واسألوا أهل الذكر، إذ كيف يصدر الإنذار من الميت وكيف يوجه السؤال إليه؟

وكذا إرجاع الأئمة ❀ للناس في استفتائهم إلى بعض أصحابهم ممن تصدّى للفتوى بأمر منهم ❀، لا يتصور أن يكون المستفتي يرجع إلى مفت ميت.

وقيل في الجواب عن هذا الاستدلال: إن النبي ❀ منذر، والقرآن الكريم منذر، مع أن النبي ❀ قد ارتحل عن هذه الحياة، والقرآن غير متصف بها - بمعناها المبحوث هنا -، مما يدل على أن الإنذار لا يتوقف تصوره وصدقه على الحياة، كما أن سؤال أهل الذكر لا يتوقف على وجودهم في الحياة الدنيا؛ لأن مصداقهم هو الأئمة ❀، أو أنهم أبرز مصاديقهم، ويصدق على ما روي عنهم مما يصلح أن يكون جواباً لأسئلتنا أنه رجوع إليهم في السؤال.

وكما صحّ هذا يصحّ أيضاً تسمية الميت الذي أصدر في حياته فتاوي أنه مفت وتسمية العامل برأيه مستفت.

نعم في الخبر المنسوب إلى العسكري ❀ ما يفيد اعتبار الحياة، وهو قوله ❀: (فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه...) ^(٢).

(١) وهي آية النفر وآية اسألوا أهل الذكر، وروايات إرجاع الأئمة ❀ بعض أصحابهم.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ٩٥، ح ٢٠، من الباب العاشر من أبواب صفات القاضي. عن الاحتجاج،

ومن الواضح أن هذه الأوصاف لا تكون إلا للحَيِّ. ولكن مع تجاوز ما قيل في هذا الخبر من ضعف سنده يمكن الرد على الاستدلال به لاشتراط الحياة بما يأتي:

أ- إن هذه الأوصاف وإن كانت لا يتصف بها إلا الحَيِّ، غير أنها بموجب هذا الخبر يلزم وجودها في المجتهد الحَيِّ لتثبيت حجية فتواه وجواز الرجوع إليه، وبعد هذا الثبوت في حياته تستمر حجية فتواه. وبعبارة أخرى: إن اعتبار هذه الشرائط في المفتي إنما ينافيها اتصافه بأضدادها، وهو بعد موته لم يتصف بأضدادها؛ لانتهاء الموضوع، فيكون الرجوع إليه رجوع لمن كان متصفاً بهذه الصفات ولم يتصف بأضدادها حين تقليده وهو ميت.

ب- إن الخبر على فرض دلالة على اشتراط الحياة لاشتراط الأوصاف التي لا يتصف بها الأموات، فهو لا يدل على حصر التقليد بالأحياء، وإنما قال: (فللعوام أن يقلدوه)، ولا إشكال ولا خلاف في جواز تقليد الحَيِّ الجامع لهذه الأوصاف، ولا يلزم من جواز تقليد الحَيِّ بموجب هذا الخبر عدم جواز تقليد الميت.

فلا دلالة في هذا الخبر على عدم جواز تقليد الميت ابتداءً.

نعم لو انحصر الاستدلال على جواز التقليد بهذا الخبر لكان دالاً على حصره بالأحياء، وقد علمت أن القائلين بالجواز لهم أدلة أخرى على الجواز.

٣- إن الميت لو جاز تقليده، فإما أن يجوز تقليد كل ميت وإن لم يكن أعلم فهو غير ممكن، لوجود الخلاف بين المتجهدين، ومع اختلافهم يتعين الرجوع إلى الأعلَم - كما تقدم -.

وإما أن نلتزم بمجواز تقليد الأعلّم من جميع الأموات. إلا أن هذا باطل قطعاً، إذ لا يحتمل أن يكون المرجع منحصراً في رجل واحد هو الأعلّم على الإطلاق، فإذاً لا يجوز تقليد الميت ابتداءً^(١).

وقد اعتبر المستدلّ دليله هذا هو العمدة في المقام^(٢).

والشق الأول من شقي الترديد والحصص في هذا الدليل واضح وسليم - بناءً على تحقق الاختلاف بين الأموات في كثير من الفتاوى واشتراط تقليد الأعلّم - فيكون الرجوع إلى الجميع مستحيلاً لاستحالة التعبد بالمتناقضات وامثالها.

أما الشق الثاني وهو الالتزام بمجواز تقليد الأعلّم من بين جميع الأموات، فلعل وجه القطع بطلانه ونفي احتمال كون المرجع منحصراً في رجل واحد، هو أن أعلّم المجتهدين الأموات لم يفت بجميع المسائل التي يحتاجها المقلّد المتأخّر زماناً لاستحداث بعض هذه المسائل، أو لعدم وصول بعض ما أفتى به مما يحتاج المقلّد أن يرجع إليه فيه.

وإذا لم يحصل المقلّد على معرفة جميع ما يحتاج معرفته سيضطر إلى أن يرجع إلى مجتهد آخر، ولم يكن المرجع منحصراً في رجل واحد.

إن كان هذا هو وجه القطع بالبطلان كما هو ظاهر العبارة فلم لا يكون هذا المحذور وارداً على تقليد الحي في رجوعه لمن لم يفت بجميع ما يحتاج إليه من مسائل، فيرجع إلى غيره. كما هو الحال في المسائل التي يحتاج فيها الأعلّم ويرجع المقلّد إلى غيره. أو كما هو الحال في مسألة البقاء على تقليد الميت فيما علمه المقلّد وعمل به من فتواه، فهو والحالة هذه يرجع فيما لم يعلم به ولم يعمل، إلى مرجع آخر فيما يحتاج إلى العمل به من الفتوى.

(١)(٢) الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد، ص ٥٨ و ٥٩.

وكما جاز أن لا يكون المرجع منحصراً في رجل واحد من الأحياء،
 جاز أن لا يكون منحصراً في رجل واحد من الأموات.
 هذا عرض موجز لأدلة القولين ومناقشاتها، ولا نريد أن نطلب في
 تقويم هذه الأدلة ومناقشاتها، سوى ما نحتّم به الخاتمة من بيان الأصل العملي
 للوظيفة على فرض أن تكون تلكم الأدلة جميعاً غير معتبرة. لما هو المعلوم من
 أن فقدان الدليل بعد سقوطه بالمناقشة يقتضي الرجوع إلى الأصول العملية
 للوظيفة الفعلية.

الأصل العملي في اشتراط الحياة:

قيل: إن الأصل في هذا الموضوع يقتضي اشتراط الحياة، لأن الأمر يدور
 بين كونها شرطاً على نحو التعيين أو على نحو التخيير. إذ على فرض أن تكون
 للحياة خصوصية في مرجع التقليد كان اشتراطها على نحو التعيين. وعلى
 فرض أن لا تكون لها خصوصية فيه، مثلما لا تكون للموت خصوصية فيه
 قطعاً، كان اشتراطها على نحو التخيير بينها وبين صفة الموت في المرجع.
 ومتى دار الأمر في الحجية بين التعيين والتخيير تعين الأخذ بمحتمل
 التعيين، للشك في حجية غيره المقطوع بعدم تعيينه^(١).

وبعبارة أخرى: إن الرجوع إلى الميت لا يحتمل تعيينه دون الحي إلا على
 القول بسد باب الاجتهاد، وحيث لا يحتمل تعيينه فهو إن جاز فإنما يجوز على
 نحو التخيير بينه وبين الرجوع إلى الحي.
 أما الرجوع إلى الحي فهو محتمل التعيين ومحتمل التخيير بينه وبين
 الرجوع إلى الميت.

(١) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ٦٥٥ و٦٥٦.

فيكون الرجوع إلى الحي رجوعاً لما هو حجة على التقديرين (التعيين والتخير).

أما الرجوع إلى الميت فيكون رجوعاً لما هو حجة بناءً على التخيير بينه وبين الرجوع إلى الحي، ولا يكون كذلك بناءً على تعيين الرجوع إلى الحي. إذن الرجوع إلى الحي مقطوع الحجية، والرجوع إلى الميت مشكوك بحجته. ومشكوك الحجية ليس حجة بالاتفاق. أقول:

هذا الكلام وجيه وسليم إذا قصرنا النظر على صفة الحياة أو الموت في المرجع. أما مع ملاحظة صفة الأعلمية التي سبق أن ذكرنا أن الأصل العملي يقتضي اشتراطها بنفس الطريقة التي اقتضى الأصل فيها اشتراط الحياة، ومع افتراض أن يكون الميت أعلم من الحي، مع هذا وذاك يتعارض الأصلان ويتساقطان.

اللهم إلا أن يقال: إن الأعلمية في طول الحياة لا في عرضها، لتأخر صفة الأعلمية عن الحياة، فيقدم الأصل المقتضي لاشتراط الحياة على الأصل المقتضي لاشتراط الأعلمية.

ولكن هذا القول لا يصلح لترجيح ما يقتضي اشتراط الحياة على ما يقتضي اشتراط الأعلمية، إذ لا يوجب تقدم الحياة على العلم زماناً رجحان المتقدم على المتأخر.

ولعل من المفيد هنا بعد تعارض الأصلين وتساقطهما ما ذكره صاحب المعالم، وهو: (إن القول بالجواز - أي جواز تقليد الميت - قليل الجدوى على أصولنا، لأن المسألة اجتهادية، وفرض العامي فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد، وحيث لا فائز بالجواز إن كان ميتاً فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر. وإن كان حياً فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً،

مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيها صريحاً بعض الأصحاب^(١).
هذا آخر الحديث عن تقليد الميت ابتداءً.

أما البقاء على تقليد الميت ففيه تفصيل تركنا التعرض له رعاية لمنهجية هذا الكتاب الذي وضع لمرحلة معينة.

وبهذا قد تم بحمد الله تعالى الجزء الثاني من هذا الكتاب.

راجياً من الله عز وجل أن يوفقني ويوفق دارسيه وقارئييه لما فيه رضاه،
ويضاعف الأجر للجميع، إنه ولي التوفيق. والحمد لله رب العالمين.





المصادر



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المصادر

١- القرآن الكريم

(حرف الألف)

- ٢- الإبهاج في شرح المنهاج / مطبعة التوفيق الأدبية، مصر.
- تقي الدين السبكي وابنه تاج الدين بن السبكي
- ٣- الإتيقان في علوم القرآن / مصر، ١٣٧٠هـ.
- الحافظ جلال الدين السيوطي
- ٤- أجوبة المسائل السروية / المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.
- محمد بن محمد بن النعمان (الشيخ المقيد)
- ٥- الإحكام في أصول الأحكام / مطبعة العاصمة، القاهرة.
- علي بن حزم الأندلسي الظاهري / تحقيق أحمد شاكر
- ٦- الإحكام في أصول الأحكام / مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٨م.
- علي بن محمد الأمدي (سيف الدين)
- ٧- الأحكام السلطانية / مطبعة أولاد السيد مصطفى الحلبي.
- محمد بن الحسين القراء
- ٨- أحكام القرآن / الجزء الثاني، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ / بيروت.
- أحمد بن علي الجصاص الحنفي
- ٩- أحكام القرآن / دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥م.
- محمد بن إدريس الشافعي
- ١٠- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول / مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- محمد بن علي الشوكاني
- ١١- إرشاد الساري شرح صحيح البخاري / مطبعة بولاق الأميرية، ١٣٠٤هـ.
- أحمد محمد القسطلاني
- ١٢- أسباب النزول / مصر، مطبعة الرسالة، مصر.
- علي بن أحمد النيسابوري

- ١٣- أسباب اختلاف الفقهاء / مطبعة الرسالة، مصر.
الشيخ علي الخفيف
- ١٤- الاستبصار فيما اختلف من الأخبار / دار الكتب الإسلامية، ط ٣، ١٣٩٠هـ.
الشيخ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
- ١٥- الأشباه والنظائر / مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
جلال الدين السيوطي
- ١٦- أصول الفقه / ط ١، النجف الأشرف.
الشيخ محمد رضا المظفر
- ١٧- أصول الفقه / طبع المكتبة التجارية، ط ٥، ١٩٦٥م.
الشيخ محمد الخضري
- ١٨- أصول البزدوي / طبع تركيا، ١٣٠٨هـ.
علي بن محمد البزدوي
- ١٩- أصول السرخسي / دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٩٣هـ.
محمد بن أحمد بن سهل السرخسي
- ٢٠- الأصول العامة للفقه المقارن / دار الأندلس، بيروت، ط ١، ١٩٦٣م.
محمد تقي الحكيم
- ٢١- أصول الأحكام / ط ١، بغداد، ١٩٧٥م.
د. حمد عبيد الكبيسي
- ٢٢- أصول الفقه / دار الثقافة العربية للطباعة، القاهرة.
محمد أبو زهرة
- ٢٣- أعلام الموقعين عن رب العالمين / مطبعة السعادة، مصر، ١٣٧٤هـ.
ابن قيم الجوزية
- ٢٤- أعيان الشيعة / ط ١، دمشق، ١٩٣٦م.
السيد محسن الأمين العاملي
- ٢٥- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد / مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٩م.
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
- ٢٦- النموذج في أصول الفقه / مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٧م.
د. فاضل عبد الواحد عبد الرحمن

(حرف الباء)

- ٢٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد / دار الفكر.
محمد بن أحمد (ابن رشد)
- ٢٨- بدائع الصنائع / مطبعة العاصمة، القاهرة.
علاء الدين الكاشاني / تقديم زكريا علي يوسف.
- ٢٩- بلغة الفقيه / الجزء الأول، النجف الأشرف، ط ٣، ١٣٨٨هـ.
محمد بن محمد تقي بحر العلوم الطباطبائي، شرح وتعليق الفقيه الورع السيد محمد تقي آل بحر العلوم
- ٣٠- البرهان في علوم القرآن / الجزء الثاني / دار إحياء الكتب العلمية، ١٩٥٨م.
بدر الدين الزركشي
- ٣١- البيان في تفسير القرآن / الكويت، ١٩٧٩م.
السيد أبو القاسم الخوئي



مركز تحقيق التراث
(حرف التاء)

- ٣٢- تاج العروس في شرح القاموس / مطابع دار صادر، بيروت، ١٩٦٦م.
السيد محمد مرتضى الزبيدي
- ٣٣- التبيان في تفسري القرآن / النجف الأشرف، ١٩٥٧م.
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
- ٣٤- التبصرة، دار الفكر / دمشق.
أبو إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي الشيرازي / تحقيق / د. محمد حسن هينو
- ٣٥- تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) / دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٩٨٨م.
عماد الدين الدمشقي القرطبي (ابن كثير)
- ٣٦- التفسير الكاشف / دار العلم للملايين، بيروت، ط ١، ١٩٦٨م.
محمد جواد مغنية
- ٣٧- التقرير والتحبير / المطبعة الأميرية، مصر، ١٣١٦هـ.
محمد بن محمد بن أمير الحاج
- ٣٨- التكامل في الإسلام / النجف، ط ٥.
أحمد أمين

- ٣٩- التلويح على التوضيح / المطبعة الحيدرية، ط١، مصر، ١٣٢٢هـ.
سعد الدين الفتازاني
- ٤٠- تهذيب الأصول / طبع حجر، إيران، ١٣٠٨هـ.
الحسن بن المطهر (العلامة)
- ٤١- تهذيب التهذيب / طبع حيدر آباد الدكن، ١٣٢٧هـ.
ابن حجر العسقلاني
- ٤٢- التهذيب / مطبعة النعمان، ط٢، النجف، ١٩٥٩م.
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي
- ٤٣- تيسير الوصول إلى علم الأصول / مطبعة شبرا، ط٢، القاهرة، ١٩٥٠م.
الشيخ الطيب حسن النجار
- ٤٤- تيسير التحرير (على كتاب التحرير لابن الهمام) / مطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ١٣٥٠هـ.
محمد أمين (المعروف بأمير باد شاه)
- ٤٥- التفسير الكبير / دار الكتب العلمية، ط٢.
فخر الدين الرازي
- ٤٦- جامع بيان العلم وفضله / المطبعة الشريعة، مصر.
يوسف بن عبد البر النمري القرطبي
- ٤٧- الجامع لأحكام القرآن / دار الكتب المصرية، ط٣، ١٩٦٦م.
أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي
- ٤٨- الجوامع الصحيحة للترمذي / دار إحياء التراث العربي، بيروت.
محمد بن عيسى بن سورة / تحقيق أحمد شاكر
- ٤٩- جامع البيان (تفسير الطبري) / دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٩٧٨م.
محمد بن جرير الطبري
- ٥٠- جمع الجوامع / مطبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
الشيخ تاج الدين عبد الوهاب السبكي



مرکز تحقیقات کتب و اسناد اسلامی
(حرف الجیم)

(حرف الحاء والحاء)

- ٥١- حاشية السعد على شرح العضد / المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣٦١هـ.
سعد الدين التفتازاني
- ٥٢- الحقائق الناضرة / دار الكتب الإسلامية، النجف، ١٣٧٧هـ.
الشيخ يوسف آل عصفور البحراني
- ٥٣- حقائق الأصول في شرح كفاية الأصول / المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٣٧٧هـ.
السيد محسن الحكيم
- ٥٤- الخصال / طبع طهران، ١٣٠٢هـ.
محمد بن علي بن الحسين الصدوق

(حرف الدال والذال)

- ٥٥- دراسات في أصول الفقه / مطبعة النعمان، ط١، ١٩٦٦م.
محمد كلانتر الموسوي
- ٥٦- الدراية / مطبعة النعمان، ط١، ١٩٦٦م.
زين الدين (المشهد الثاني)
- ٥٧- الدرّ المشور / بيروت، ط١، ١٩٨٣م.
الحافظ جلال الدين السيوطي
- ٥٨- دلائل الصدق / دار إحياء التراث العربي، بيروت.
محمد حسن المظفر
- ٥٩- الدرّية إلى أصول الشريعة / مخطوط.
علي بن الحسين (السيد المرتضى)

(حرف الراء)

- ٦٠- الرأي السديد في الاجتهاد والتقليد / مطبعة النعمان، النجف، ١٩٦٦م.
الشيخ ميرزا غلام رضا عرفانيان (تقارير الدراسات الأصولية للسيد أبو القاسم الخوئي)
- ٦١- الرد على سيرة الأوزاعي / طبع مصر.
يعقوب بن إبراهيم (أبو يوسف)

٦٢- رد المحتار على الدر المختار / مطبعة بولاق.

محمد أمين بن عابدين

٦٣- رسالة الطوفي في المصلحة / المنشورة في كتاب مصادر التشريع الإسلامي مطابع دار الكتاب، مصر.

نجم الدين الطوفي

٦٤- الرسالة / مطبعة مصطفى الحلبي، ومطبعة المكتبة التجارية، القاهرة، ١٣٥٨هـ.

الإمام محمد بن إدريس الشافعي

٦٥- روضة الناظر وجنة المناظر / طبع المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

موفق الدين بن قدامة

٦٦- الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الجزء الأول / مطبعة حجرية.

(حرف الزاي والسين)

٦٧- زبدة الأصول / مطبعة الجعفري، طبع حجر.

محمد الحسين البهائي

٦٨- السرائر / طبع حجر، إيران، ١٢٧٠هـ.

محمد بن إدريس الحلبي

٦٩- سلم الوصول لعلم الأصول / مؤسسة المطبوعات الحديثة، ١٩٦٩م.

الشيخ عمر عبد الله

٧٠- سنن النسائي / مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٤١٤م.

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني النسائي

٧١- سيرة ابن هشام / الجزء الثاني، مطبعة حجازي، القاهرة.

عبد الملك بن هشام

(حرف الشين)

٧٢- شرح نهج البلاغة / دار الكتاب العربية، القاهرة، ١٩١١م.

ابن أبي الحديد المعتزلي (عز الدين)

- ٧٣- شرائع الإسلام / الطبعة المحققة الأولى، النجف، ١٩٦٩م.
أبو القاسم نجم الدين (المحقق الحلبي)
- ٧٤- شرح الكوكب المنير في أصول الخنابلة / مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٩٥٣م.
أبو البقاء محمد بن أحمد الحلبي
- ٧٥- الشرح العضدي على مختصر ابن الحاجب / المطبعة الكبرى بولاق، مصر، ١٢١٦هـ.
القاضي العضد الإيجي
- ٧٦- شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع / طبع القاهرة، ١٣٩٧هـ.
علي بن أحمد المحلى الشافعي
- ٧٧- شرح تنقيح الأصول في اختصار المحصول / دار الفكر، ط١، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
أحمد بن إدريس القرافي
- ٧٨- شرح النووي على صحيح مسلم / ط٢، ١٩٧٢م.
الحافظ أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي
- ٧٩- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل / مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٣٩٠هـ.
أبو حامد الغزالي / تحقيق أحمد الكبيسي

(حرف الصاد)

- ٨٠- صحيح مسلم / دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٩٧٢م.
مسلم بن الحجاج القشيري
- ٨١- صحيح البخاري / بغداد، ١٩٨٦م.
محمد بن إسماعيل البخاري
- ٨٢- الصواعق المحرقة / المطبعة المحمدية، مصر، ١٣٧٥هـ.
أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني
- ٨٣- ضوابط المصلحة / دمشق، ١٣٨٦هـ.
محمد سعيد رمضان البوطي

(حرف العين)

- ٨٤- العدة / طبع إيران، ١٣١٧هـ.
أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي

- ٨٥- العروة الوثقى / مطبعة الآداب، النجف، ١٩٨١م.
السيد محمد كاظم الطباطبائي (تعليق السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي)
- ٨٦- علم أصول الفقه / دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٥م.
محمد جواد مغنية
- ٨٧- علم أصول الفقه / ط١٠، ١٩٧٢م.
الشيخ عبد الوهاب خلاف
- ٨٨- عمدة القاري شرح صحيح البخاري / الجزء الثالث والعشرون، طبع بيروت، نشر محمد أمين.
شهاب الدين، أحمد بن حجر العسقلاني.
- ٨٩- عون المعبود على سنن أبي داود / طبع حجر، الهند، أولسيت.
محمد أشرف أمير الصديقي
- ٩٠- غناية الأصول في شرح كفاية الأصول / النجف الأشرف، ١٣٨٤هـ.
مرتضى الحسيني الفيروز آبادي
- ٩١- عيون الأخبار / القاهرة، ١٣٤٣هـ.
أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري

(حرف الغين)

- ٩٢- الغدير في الكتاب والسنة والأدب / دار الكتب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٧٧م.
عبد الحسين الأميني

(حرف الفاء)

- ٩٣- فرائد الأصول (الرسائل) / طبع حجر، قم، ١٣٧٤هـ.
الشيخ مرتضى الأنصاري
- ٩٤- الفتوحات المكية / طبع دار صادر، بيروت.
محي الدين (ابن العربي) الحاتمي الطائي
- ٩٥- الفروق / دار إحياء الكتب العربية، مصر.
شهاب الدين القرافي
- ٩٦- الفصول المهمة في تأليف الأمة / النجف، ١٣٧٥هـ.
عبد الحسين شرف الدين

- ٩٧- فوائح الرحموت في شرح مسلم الثبوت / المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٢٤هـ.
عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري

(حرف القاف)

- ٩٨- القاموس المحيط / نشر مؤسسة الحلبي، القاهرة، أوفست.
محمد بن يعقوب الفيروز آبادي
- ٩٩- قواعد التحديث في فنون مصطلح الحديث / مطبعة عيسى البابي، مصر، ١٣٨٠هـ.
محمد بن جمال الدين القاسمي
- ١٠٠- قواعد الأحكام في مصالح الأنام / طبع مصر، ١٣٨٨هـ.
عبد العزيز عبد السلام السلمي
- ١٠١- القوانين المحكمة / طبع إيران.
ميرزا أبو القاسم القمي
- ١٠٢- القياس حقيقته وحجته / مطبعة النعمان، النجف، ١٩٧٢م.
مصطفى جمال الدين

(حرف الكاف والميم)

- ١٠٣- الكافي / المطبعة الخيدرية، طهران، ١٣٨٠هـ.
محمد بن يعقوب الكليني
- ١٠٤- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد / ط١، بيروت، ١٩٧٩م.
الحسن بن المطهر الحلبي (العلامة)
- ١٠٥- كشف الأسرار على أصول الهزدي / طبع حسن حلمي الريزوي بدار الخلافة.
عبد العزيز بن أحمد البخاري
- ١٠٦- كنز الفوائد / طبع إيران، طبع حجر.
الشيخ أبو الفتح الكراچكي
- ١٠٧- الإمام الصادق / مطبعة غنيم، مصر.
محمد أبو زهرة
- ١٠٨- مباحث الحكم عند الأصوليين / مطبعة لجنة البيان العربي.

محمد سلام مذكور

١٠٩- المبسوط / مطبعة النهضة، مصر.

محمد بن أحمد السرخسي

١١٠- متشابهات القرآن / طبع إيران.

ابن شهر آشوب بن أبي نصر المازندراني

١١١- مجمع البيان في تفسير القرآن / دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٩هـ.

الفضل بن الحسن الطبرسي

١١٢- محاضرات في أصول الفقه / مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٤م.

إسحاق الفياض (تقرير درس الأستاذ السيد أبو القاسم الخوئي)

١١٣- مختصر المنتهى الأصولي مع شرحه للقاضي عضد الدين / المطبعة الأميرية، مصر، ط ١، ١٣١٦هـ.

ابن الحاجب المالكي

١١٤- المدخل إلى علم أصول الفقه / مطبعة الجامعة السورية، ط ٣.

د. معروف الدواليبي

١١٥- المدخل للفقه الإسلامي / مطبعة الرسالة، مصر.

مركز بحوث وتطوير علوم إسلامية

محمد سلام مذكور

١١٦- مرآة العقول / طبع إيران.

محمد باقر المجلسي

١١٧- المراجعات / منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

عبد الحسين شرف الدين

١١٨- المستصفى / مطبعة مصطفى محمد، ط ١، القاهرة، ١٩٧٣م.

أبو حامد الغزالي

١١٩- مستمسك العروة الوثقى / مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٨م.

السيد محسن الطباطبائي الحكيم

١٢٠- مسند أحمد / طبع ونشر دار الفكر العربي.

أحمد بن حنبل

١٢١- مسلم الثبوت / المطبعة الحسينية، مصر.

عبد الله بن عبد الشكور البهاري

١٢٢- المسودة / مطبعة المدني، تحقيق محي الدين عبد الحميد.

آل تيمية (ابن تيمية وأبوه شهاب الدين وجده محمد بن عبد الله)

١٢٣- المستدرک علی الصحیحین / نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

- الحافظ أبو عبد الله (الحاكم النيسابوري)
- ١٢٤- مصباح الأصول / مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٦هـ.
- السيد محمد سرور البهسودي
- ١٢٥- مصادر التشريع الإسلامي / مطابع دار الكتاب العربي، مصر.
- عبد الوهاب خلاف
- ١٢٦- المعتمد / طبع دمشق، ١٩٦٥م.
- أبو الحسن محمد بن علي البصري المعتزلي الشافعي
- ١٢٧- معالم الدين وملاذ المجتهدين / المكتبة الإسلامية، طهران، طبع حجر.
- جمال الدين الشيخ حسن بن زين الدين (الشهيد الثاني)
- ١٢٨- المغني والشرح الكبير / منشورات المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٤٢هـ.
- موفق الدين بن قدامة، وشمس الدين بن قدامة
- ١٢٩- المكاسب / ط١، المحققة، النجف، ١٣٩٢هـ.
- الشيخ مرتضى الأنصاري، تحقيق السيد محمد كلاتر
- ١٣٠- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل / مطبعة جامعة دمشق.
- علي بن حزم الأندلسي الظاهري
- ١٣١- المهذب / طبع مصر.
- إبراهيم بن علي الشيرازي
- ١٣٢- المنار في تفسير القرآن / دار المنار، مصر، ط٤، ١٩٥٤م.
- السيد محمد رشيد رضا
- ١٣٣- مناهل العرفان / الجزء الثاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر.
- محمد عبد العظيم الزرقاني
- ١٣٤- المنهاج / مطبعة التوفيق الأدبية، مصر.
- الشيخ تقي الدين السبكي، بشرح ابنه تاج الدين بن السبكي
- ١٣٥- منهاج الصالحين / ط٢٦، بغداد.
- السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي
- ١٣٦- منهاج الأصول بهامش التقرير والتحجير / المطبعة الأميرية، بولاق، ١٣١٦هـ.
- القاضي البيضاوي
- ١٣٧- منهاج السنة النبوية / طبع بيروت.
- ابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم
- ١٣٨- من لا يحضره الفقيه / دار الكتب الإسلامية، النجف الأشرف، ١٩٥٧م، ط٤.

محمد بن علي القمي

١٣٩- المنحول من تعليقات الأصول / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

أبو حامد الغزالي، تحقيق محمد حسن هينو

١٤٠- المنطق / النجف الأشرف، ط ٣، ١٩٦٨ م.

الشيخ محمد رضا المظفر

١٤١- الموطأ / مطبعة مصطفى البابي، مصر، ١٣٣٩ هـ.

مالك بن أنس الأصبحي

١٤٢- الموافقات / طبع المكتبة التجارية، القاهرة.

أبو إسحاق الشاطبي الشافعي

١٤٣- الميزان في تفسير القرآن / طبع بيروت، ط ٣، ١٩٧٤ م.

السيد محمد حسين الطباطبائي

١٤٤- ميزان الأصول / الجزء الأول، ط ١، ١٩٨٧ م.

علاء الدين السمرقندي



(حرف النون والهاء واللام والواو والياء)

١٤٥- نبراس العقول في تحقيق القياس / مطبعة التضامن الأخوي، مصر، ١٣٤٥ هـ.

الشيخ عيسى حنون

١٤٦- نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول / مطبعة التوفيق، مصر.

جمال الدين الأسنوي

١٤٧- الهداية / الطبعة الأخيرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني

١٤٨- هداية العقول إلى غاية السؤل.

الحسن بن المنصور بالله القاسم بن محمد

١٤٩- اللمع / طبع الخالجي، القاهرة، ١٩٥٥ م.

علي بن إسماعيل الأشعري

١٥٠- لسان العرب / دار لسان العرب، بيروت.

جمال الدين محمد بن مكرم

١٥١- الوافي / المطبعة الإسلامية.

الشيخ ملا محسن الفيض الكاشاني

- ١٥٢- الوجيز في أصول الفقه / الدار العربية للطباعة، بغداد، ط٦، ١٩٧٧م.
عبد الكريم زيدان
- ١٥٣- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة / بيروت، ط٤، ١٣٩١هـ.
الشيخ محمد الحر العاملي
- ١٥٤- ينابيع المودة / المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، ط٧، ١٣٨٤هـ.
الحافظ سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي



مركز تحقيقات كليات علوم إيسوي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



المحتوى



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحتوى

رقم الصفحة

الموضوع

الباب الثالث

٥

أدلة الأحكام الواقعية

٧

تمهيد: مراحل البحث وترتيبها لدى المجتهدين

٧

..... مراحل البحث لدى المجتهد

٨

..... ترتب المراحل وأصول كل مرحلة

٩

..... رتبة السنة

١٢

..... مناقشة القائلين بترتب السنة على الكتاب

١٣

..... مرجع أدلة الأحكام

١٥

المبحث الأول: الكتاب المجيد

١٧

..... ١- تعريفه

١٧

..... ٢- خواصه

٢١

..... ٣- أحكامه

٢٣

..... ٤- بيانه للأحكام

٢٦

..... ٥- دلالاته

٢٨

..... ٦- حجته

- ٢٩ أ- حجة ما كان نصاً في المعنى
 ٢٩ ب- حجة ما كان ظاهراً في المعنى
 ٣٠ ج- حجة التشابه

المبحث الثاني: السنة الشريفة

٣٣

- ٣٥ ١- تعريف السنة
 ٣٥ أ- السنة في اللغة
 ٣٦ ب- السنة في عرف الفقهاء
 ٣٦ ج- السنة في اصطلاح الأصوليين
 ٣٦ ١- الرأي الأول
 ٣٧ ٢- الرأي الثاني
 ٣٧ ٣- الرأي الثالث
 ٣٨ ٢- تقسيماتها:
 ٣٨ أولاً: تقسيمها إلى سنة قولية وسنة فعلية وسنة تقريرية:
 ٣٨ أ- السنة القولية
 ٣٨ ب- السنة الفعلية
 ٣٨ ج- السنة التقريرية
 ٣٨ ثانياً: تقسيمها إلى سنة تأكيدية وسنة بيانية وسنة تأسيسية:
 ٣٩ أ- السنة التوكيدية
 ٣٩ ب- السنة البيانية
 ٣٩ ج- السنة التأسيسية
 ٤٠ ٣- حجيتها:
 ٤٠ تمهيد
 ٤٠ أ- حجة السنة النبوية:
 ٤٠ حجة السنة النبوية بمعناها الأول:
 ٤٢ ١- دليل حجتها من الكتاب
 ٤٢ ٢- الدليل العقلي
 ٤٣ حجة السنة النبوة بمعناها الثاني

٤٣	أدلة الطرفين:
	١- الاستدلال بالأحاديث على عدم حجية ما يصدر عن النبي ﷺ
٤٣	لا على نحو التشريع
٤٤	٢- الاستدلال بالعقل والنقل على حجية مطلق ما يصدر عن النبي ﷺ ..
٤٦	٣- تقويم ومناقشة واختيار
٥١	ب- حجية سنة الصحابة:
٥١	١- أدلة الحجية
٥٣	٢- مناقشة الأدلة
٥٦	ج- سنة أهل البيت ﷺ:
٥٦	١- من هم أهل البيت؟
٥٩	٢- حجية سنة أهل البيت ﷺ:
٥٩	أ- الأدلة من الكتاب المجيد على حجية سنة أهل البيت ﷺ:
٥٩	١- آية التطهير
٦٠	٢- آية طاعة أولي الأمر
٦٠	مناقشة وتقويم
٦٢	ب- الأدلة من السنة النبوية على حجية سنة أهل البيت ﷺ:
٦٢	١- حديث الثقلين:
٦٢	أ- سند الحديث
٦٣	ب- دلالة الحديث
٦٣	ج- مناقشة الحديث والإجابة عليها
٦٦	ج- الأدلة العقلية على حجية سنة أهل البيت ﷺ:
٦٧	نتيجة مباحث حجية السنة
٦٨	٤- الطرق المؤدية إلى السنة:
٦٨	تمهيد في بيان تقسيم الطرق إلى قطعية وظنية
٦٩	الخبر وأقسامه:
٦٩	١- الخبر المتواتر:
٧٠	أنواع الخبر المتواتر
٧١	٢- خبر الواحد:
٧٢	السنة المشهورة

٧٤	الخبر المخفوف بالقرائن القليلة للعلم بهصدوره.....
٧٤	الأقوال في حجية خبر الواحد:
٧٥	١- أدلة المثبتين:
٧٥	أ- أدلتهم من الكتاب المجيد.....
٧٦	ب- أدلتهم من السنة الشريفة:
٧٦	١- السنة القولية.....
٧٧	٢- السنة الفعلية.....
٧٧	٣- السنة التقريرية.....
٧٧	ج- استدلالهم بالإجماع.....
٧٧	د- استدلالهم بالعقل.....
٧٨	٢- أدلة النافين:
٧٨	أ- أدلتهم من الكتاب.....
٧٩	ب- أدلتهم من السنة.....
٨٠	ج- استدلالهم بالإجماع.....
٨٠	د- استدلالهم بالعقل.....
٨١	تقويم واختيار.....
٨٢	شروط العمل بخبر الواحد.....
٨٥	٥- دلالة السنة على الأحكام:
٨٥	أ- دلالة السنة القولية.....
٨٦	ب- دلالة السنة العملية (الفعلية)
٨٧	ج- دلالة السنة التقريرية.....

المبحث الثالث: الإجماع

٨٩	تعريف الإجماع لغة واصطلاحاً.....
٩٢	تعقيب على التعريفات.....
٩٣	الخلاف في حجية الإجماع:
٩٣	أدلة حجية الإجماع:
٩٤	أ- أدلتهم من الكتاب:

٩٥	 مناقشة الاستدلال بالآيات
٩٦	 ب- دليلهم من السنة
٩٧	 مناقشة الاستدلال بالسنة وتقويم المناقشة
٩٧	 ج- الأدلة العقلية على حجية الإجماع
٩٩	 أدلة النافين لحجية الإجماع:
٩٩	 مناقشة الاستدلال
١٠١	 حصيلة واختيار:
١٠١	 أ- حصيلة أدلة مثبتة حجية الإجماع
١٠١	 ب- حصيلة أدلة منكري حجية الإجماع
١٠٢	 ج- الراجع في المسألة
١٠٤	 مستند حجية الإجماع عند الإمامية
١٠٦	 مستند حجية الإجماع عند غير الإمامية
١٠٧	 أنواع الإجماع:
١٠٧	 ١- الإجماع المصطلح
١٠٧	 ٢- الإجماع المنقول: 
١٠٨	 أ- النقل بالتواتر
١٠٨	 ب- نقل الأحاد
١٠٨	 تقسيم آخر للإجماع:
١٠٨	 ١- الإجماع الصريح
١٠٨	 ٢- الإجماع السكوتي

المبحث الرابع: القياس

١٠٩	١- تعريف القياس:
١١١	 القياس لغة
١١١	 القياس في اصطلاح المنطقيين
١١٢	 القياس في اصطلاح الأصوليين:
١١٣	 الاتجاه الأول
١١٣	 الاتجاه الثاني
١١٣	 تعريفات الاتجاه الأول

١١٥	تعريفات الاتجاه الثاني.....
١١٥	التعريف المختار.....
١١٦	٢- أركان القياس وشروط كل ركن:.....
١١٦	أ- أركان القياس.....
١١٧	ب- شروط الأركان:.....
١١٧	أ- من شروط الأصل.....
١١٨	ب- شروط حكم الأصل.....
١١٩	ج- شروط الفرع.....
١١٩	د- شروط علة الأصل:.....
١١٩	تمهيد.....
١٢٠	١- ما هو المقصود بالعلة؟.....
١٢١	التعريف الراجح.....
١٢٢	٢- شروط العلة.....
١٢٦	٣- مسالك العلة.....
١٢٩	٤- مصطلحات في الاجتهاد في العلة:.....
١٣٠	١- تنقيح المناط.....
١٣٠	٢- تخريج المناط.....
١٣١	٣- تحقيق المناط.....
١٣١	خلاصة ما تقدم.....
١٣١	٣- حجية القياس:.....
١٣١	أ- تمهيدات:.....
١٣٣	ب- القياس من حيث كشفه عن الحكم الشرعي.....
١٣٤	ج- النزاع في حجية القياس.....
١٣٥	د- مواقع الخلاف في حجية القياس:.....
١٣٦	١- موقف العقل من حجية القياس:.....
١٣٦	الأول: القول بوجوب التعبد بالقياس عقلاً.....
١٣٧	الثاني: القول باستحالة التعبد بالقياس عقلاً.....
١٤٢	الثالث: القول بموازاة التعبد بالقياس عقلاً.....
١٤٤	٢- موقف المشرع من حجية القياس.....

١٤٤	١- الرأي الأول وأدلة:
١٤٥	أ- أدلتهم من الكتاب
١٤٦	ب- أدلتهم من السنة
١٤٩	مناقشة دلالة الأخبار
١٥١	ج- الاستدلال بالإجماع
١٥٢	مناقشة الاستدلال بالإجماع
١٥٣	د- الاستدلال بالعقل
١٥٤	مناقشة الاستدلال
١٥٤	٢- الرأي الثاني ودليله
١٥٥	٣- الرأي الثالث وأدلة:
١٥٥	أ- أدلتهم من الكتاب
١٥٦	ب- أدلة من السنة
١٥٨	ج- الاستدلال بالإجماع:
١٥٨	١- إجماع الصحابة
١٦٠	٢- إجماع الإمامية
١٦٢	د- دليل العقل
١٦٣	٤- حصيلة البحث

المبحث الخامس: الاستحسان

١٦٧	١- تعريفه
١٦٩	٢- مستند الاستحسان وأمثله:
١٧١	أ- الاستحسان بالنص
١٧٢	ب- الاستحسان بالإجماع
١٧٣	ج- الاستحسان بالعرف
١٧٣	د- الاستحسان بالضرورة والحاجة
١٧٤	هـ- الاستحسان بالمصلحة
١٧٥	و- الاستحسان بالقياس الخفي
١٧٦	٣- تقويم عام للاستحسان ومستنداته

١٧٨ ٤- أدلة حجّة الاستحسان

١٧٩ ٥- خلاصة البحث ونتيجته

١٨١ المبحث السادس: الاستصحاب (المعالم المرسلة)

١٨٣ ١- تعريفات:

١٨٣ أ- المصالح

١٨٣ ب- الإرسال

١٨٥ ج- المصلحة المرسلة

١٨٥ د- الاستصلاح

١٨٥ ٢- الاختلاف في حجّة الاستصلاح

١٨٦ ٣- أدلة حجّة الاستصلاح ومناقشتها

١٨٩ ٤- أدلة النافين لحجّة الاستصلاح ومناقشتها

١٩٠ ٥- تعقيب واختيار

١٩٣ ٦- شروط حجّة الاستصلاح

١٩٤ بعض الاجتهادات في الاستصلاح

١٩٧ المبحث السابع: سدّ الذرائع

١٩٩ ١- التعريف بسدّ الذرائع

٢٠١ ٢- أقسام الذرائع

٢٠٢ ٣- محلّ الخلاف من هذه الأنواع

٢٠٣ ٤- أدلة سدّ الذرائع:

٢٠٣ ١- دليل العقل ومناقشتها

٢٠٤ ٢- الدليل من الكتاب والسنة ومناقشته

٢٠٦ ٥- فتح الذرائع

٢٠٧ ٦- تعقيب واختيار

المبحث الثامن: العرف

- ٢١٥
 ٢١٧ ١- تعريفه
 ٢١٧ ٢- تقسيماته
 ٢١٩ ٣- محل الخلاف في العرف
 ٢٢١ ٤- أدلة حجّة العرف
 ٢٢٤ ٥- القول الراجع
 ٢٢٥ ٦- شروط اعتبار العرف

المبحث التاسع: شرع من قبلنا

- ٢٢٧
 ٢٢٩ ١- المقصود بشرع من قبلنا
 ٢٢٩ ٢- أنواع شرع من قبلنا
 ٢٣١ ٣- محل الخلاف
 ٢٣١ ٤- أدلة المشتبهين
 ٢٣٣ ٥- أدلة النافين
 ٢٣٤ ٦- تعقيب واختيار

المبحث العاشر: مذهب الصحابي

- ٢٣٧
 ٢٣٩ ١- المقصود بالصحابي ومذهبه
 ٢٣٩ ٢- محل النزاع والأقوال فيه
 ٢٤٠ ٣- أدلة القائلين بحجّة مذهب الصحابي ومناقشتها
 ٢٤١ ٤- أدلة القائلين بنفي الحجّة ومناقشتها
 ٢٤٢ ٥- تقويم ونتيجة

الباب الرابع

أدلة الأحكام التنزيلية والأصول العملية

٢٤٥

٢٤٧

المبحث الأول: الاستصحاب

٢٤٩

١- تعريف الاستصحاب:

٢٤٩

أ- تعريفه اللغوي

٢٤٩

ب- تعريفه الاصطلاحي

٢٥٠

ج- توضيح التعريف

٢٥١

٢- أركان الاستصحاب

٢٥٦

٣- الأقوال في حجتيه:

٢٥٧

أ- القول الأول: الحجية مطلقاً

٢٥٨

ب- القول الثاني: عدم الحجية مطلقاً

٢٥٨

ج- القول الثالث: تفصيل الأحناف

٢٥٩

د- القول الرابع: تفصيل بعض الإمامية

٢٦٠

٤- أدلة المثبتين للحجية:

٢٦٠

الدليل الأول: بناء العقلاء

٢٦٤

الدليل الثاني: وجوب العمل بالظن

٢٦٦

الدليل الثالث: الإجماع

٢٦٨

الدليل الرابع: الأخبار

٢٧٠

٥- تقويم أدلة المثبتين

٢٧٢

٦- أدلة النفاة وتقويمها

٢٧٣

٧- ما بُني على الاستصحاب من قواعد وتقويم هذا البناء...

٢٧٧

المبحث الثاني: البراءة

- ٢٧٩ ١- تعريفها لغةً واصطلاحاً
- ٢٨٠ ٢- أنواع البراءة:
- ٢٨٠ أ- البراءة الشرعية:
- ٢٨٠ ١- تعريفها:
- ٢٨١ ٢- توضيح التعريف:
- ٢٨٢ ٣- الخلاف في البراءة الشرعية وحجتها:
- ٢٨٣ ٤- أدلة الأصوليين المثبتين للحجة مطلقاً:
- ٢٨٣ أ- بعض أدلتهم من الكتاب:
- ٢٨٥ ب- من أدلتهم بالسنة:
- ٢٨٦ ٥- أدلة الأخباريين القائلين بالتفصيل:
- ٢٨٧ أ- أدلتهم من السنة:
- ٢٨٨ ب- استدلالهم بقاعدة (الأصل في الأشياء الحظر):
- ٢٨٨ ب- البراءة العقلية:
- ٢٨٨ ١- تعريفها:
- ٢٨٨ ٢- دليلها:
- ٢٨٩ ٣- مناقشة القاعدة:
- ٢٨٩ ٤- تقويم واختيار:

٢٩١

المبحث الثالث: الاحتياط

- ٢٩٣ ١- تعريفه وتقسيمه:
- ٢٩٤ ٢- الاحتياط الشرعي:
- ٢٩٤ أ- تعريفه:
- ٢٩٤ ب- موقع الخلاف في الاحتياط الشرعي:
- ٢٩٤ ج- الشبهة الحكمية:
- ٢٩٥ د- الشبهة الموضوعية:
- ٢٩٦ هـ- أدلة المثبتين لحجة الاحتياط:

٢٩٧	و- مناقشة الأدلة:
٢٩٧	١- مناقشة عامة.....
٢٩٨	٢- مناقشات تفصيلية.....
٣٠٠	٣- تقويم الأدلة وتقويم مناقشتها.....
٣٠٢	٣- الاحتياط العقلي:
٣٠٢	أ- تعريف الاحتياط العقلي.....
٣٠٣	ب- محل الخلاف فيه.....
٣٠٣	ج- الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط:
٣٠٣	١- الدليل الأول ومناقشته.....
٣٠٤	٢- الدليل الثاني ومناقشته.....
٣٠٦	د- تقويم وخلاصة.....



مركز تحقيقات كليات علوم إمامي

المبحث الرابع: التخيير

٣٠٩	توطئه.....
٣١١	١- التخيير لغة.....
٣١١	٢- التخيير في مباحث الأصوليين:
٣١١	أ- المورد الأول: التخيير في الواجب والآراء فيه.....
٣١٣	ب- المورد الثاني: التخيير عند تعارض الأدلة.....
٣١٤	ج- المورد الثالث: التخيير في الشبهة.....

المبحث الخامس: أصالة التخيير

٣١٧	توطئة.....
٣١٩	١- موارد بحث التخيير في علم الأصول.....
٣٢١	٢- الأقوال في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم: ...
٣٢١	أ- القول الأول ومناقشته: (الحكم بالبرائة).....
٣٢٢	ب- القول الثاني ومناقشته: (الأخذ بالتحريم).....

٣٢٦	ج- القول الثالث ومناقشته: (التخيير الشرعي)
٣٢٧	د- القول الرابع ومناقشته: (التخيير العقلي)
٣٢٨	هـ- القول الخامس ومناقشته: (التوقف)
٣٣٠	٣- استمرار التخيير أو عدم استمراره
٣٣٢	٤- تقويم واختيار

الخاتمة

٣٣٥	الترجيح والتعادل و الاجتهاد والتقليد
-----	--------------------------------------



المبحث الأول: الترجيح والتعامل

٣٣٧	١- تمهيد: معنى التعارض وشروطه:
٣٤١	أ- معنى التعارض
٣٤٣	ب- شروط التعارض
٣٤٩	٢- الترجيح:
٣٤٩	تعريفه
٣٤٩	أ- ما يقع فيه الترجيح
٣٥١	ب- حكم الترجيح:
٣٥١	١- وجوب الترجيح بالمرتبة
٣٥٣	٢- عدم جواز الترجيح
٣٥٦	ج- مزايا الترجيح ومثبتاتها وتقسيماتها
٣٥٨	د- المرجحات:
٣٥٨	١- الترجيح بسند الرواية
٣٦٢	٢- الترجيح بالأحدث صدوراً
٣٦٣	٣- الترجيح بموافقة الكتاب
٣٦٧	٤- الترجيح بالنظر إلى متن الرواية
٣٦٩	٥- الترجيح بالمزايا الخارجية

٣٧١	 آراء الأصوليين في الترجيح
٣٧٢	 هـ- الترجيح بين المرجحات
٣٧٥	 ٣- التعادل:
٣٧٥	 تعريفه
٣٧٥	 أ- الأقوال فيه
٣٧٨	 ب- الأخبار ودلالاتها عند التعادل:
٣٧٨	 ١- القول الأول: التخيير بين المتعادلين
٣٨١	 ٢- القول الثاني: التوقف والعمل بالاحتياط
٣٨٣	 ٣- القول الثالث: الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط وطرح المعارض...

المبحث الثاني: الاجتهاد والتقليد

٣٨٧	 ١- الاجتهاد:
٣٨٩	 أ- تعريفه
٣٨٩	 ب- تقسيماته
٣٩٢	 ج- شروط الاجتهاد المطلق:
٣٩٨	 ١- الشروط المنق عليها
٤٠٠	 ٢- الشروط المختلف فيها
٤٠٢	 د- حكم الاجتهاد والمجتهد
٤٠٤	 هـ- من أحكام المجتهد
٤٠٧	 و- نطاق الاجتهاد
٤٠٩	 ز- التخطيط والتصويب في الاجتهاد
٤١٣	 ح- الاجتهاد بين فتحه وغلقه
٤١٨	 ٢- التقليد:
٤١٨	 أ- تعريفه
٤٢١	 ب- حكم التقليد والآراء فيه:
٤٢١	 الرأي الأول: تحريم التقليد ووجوب الاجتهاد
٤٢٢	 الرأي الثاني: وجوب التقليد
٤٢٣	 الرأي الثالث: جواز التقليد ووجوبه:

٤٢٣	 أ- جواز التقليد
٤٢٥	 ب- وجوب التقليد
٤٢٨	 ج- شروط المقلد (المفتي)
٤٢٨	 ١- الذكورية
٤٣٠	 ٢- العقل
٤٣١	 ٣- الحرية
٤٣١	 ٤- البلوغ
٤٣٢	 ٥- الإيمان
٤٣٣	 ٦- طهارة المولد
٤٣٣	 ٧- العدالة:
٤٣٥	 أدلة اعتبار العدالة وتقويمها
٤٣٧	 ٨- أن لا يكون مقبلاً على الدنيا
٤٣٨	 ٩- الأعلمية
٤٣٩	 الآراء في اشتراط الأعلمية
٤٣٩	 الأول: اشتراط الأعلمية
٤٤٠	 الثاني: عدم اشتراط الأعلمية
٤٤١	 من أدلة اشتراط الأعلمية
٤٤٣	 من أدلة عدم اشتراط الأعلمية
٤٤٨	 ١٠- الحياة
٤٤٨	 تمهيد
٤٤٩	 تقليد الميت ابتداءً
٤٥١	 أدلة القول بجواز تقليد الميت ومناقشتها
٤٥٦	 أدلة اشتراط الحياة (عدم جواز تقليد الميت ابتداءً)
٤٦٠	 الأصل العملي في اشتراط الحياة
٤٦٣	 المصادر
٤٧٩	 المحتوى