

مِفْتَاحُ الْوُصُولِ إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ

تَأليف
الشيخ الدكتور أحمد رضا عظم البهاري

دار التوزيع العربي
بجدة - لبنان



مرکز تحقیقات کلمه و نور علوم اسلامی

مِفْتَاحُ الْوُصُولِ
إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ



مرکز تحقیقات کتب و میراث علوم اسلامی

جمعہ داری اموال

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ش - اموال ۴۳۳۳

مِفْتَاحُ الْوُصُولِ

إِلَى عِلْمِ الْأَصُولِ



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
تألیف

السَّيِّدُ الدَّكْتُرُ أُمِّهِدُ كَاطِمُ الْبَهَادُ

الجزء الأول

دار المورخ العربي
بيروت - لبنان

كتابخانه

مرکز تحقیقات اسلامی بیرونی علوم اسلامی

شماره ثبت: ۰۱۶۵۹۲

تاریخ ثبت:

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م



مرکز تحقیقات اسلامی بیرونی علوم اسلامی

دائرة المورخ العربي

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



المقدمة



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

- ١ -

الشرعية الإسلامية المقدسة في جانبها العملي ، مجموعة من الأحكام التي تنظم سلوك الفرد بكل تصرفاته ، بما في ذلك علاقته بكل الموجودات وكيفية التعامل معها .

وإن هذه المجموعة الضخمة من الأحكام التي تغطي جميع تصرفات المكلفين ، ليست من القضايا المدركة بالبداهة . بل وليست مما يستقل العقل بإدراك الكثير منها .

وقد بلغ بها سيدنا محمد ﷺ . وما بين أيدينا من هذا التبليغ هو الكتاب الكريم ، وما روي من السنة الشريفة ، من قول أو فعل أو تقرير ، بطريق النقل المتواتر أو الأحاد .

ومما لا خلاف فيه بين المسلمين ، أن هذه الشريعة هي خاتمة الشرائع السماوية ، وأن كل جيل بعد بعثة محمد ﷺ مكلف بتطبيق هذه الأحكام إلى يوم القيامة ، ومكلف من أجل التطبيق بأن يتعرف على أحكامه الشرعية .

ومن الواضح أن تكليف كل فرد بمعرفة أحكام تصرفاته من الكتاب والسنة مباشرة ، يلزم منه العسر والخرج إن لم نقل هو مستحيل هادة ، لأن الكتاب العزيز فيه الآيات المحكمات وفيه الآيات المتشابهات ، والسنة الشريفة - وبعبير أدق الأخبار الحاكية عن السنة - ، منها المتواتر ، ومنها الصحيح ، ومنها الضعيف ، ومنها الأخبار المتعارضة ، بل وفيها المدسوس أيضاً . مضافاً

إلى أن فهم الكتاب والسنة يتوقف على فهم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وغيرها من علوم اللغة ، ويتوقف على علوم أخرى أيضاً .

كما أن الكتاب والسنة الواصلين إلينا لم يستوعبا جميع أحكام تصرفاتنا نصاً ، مما يحوجنا إلى معرفة ما لم يرد به نص من الأحكام ، إلى الإجماع وغيره من القواعد الأخرى لاستنباط الحكم الشرعي .

لهذا كان لزاماً علينا من أجل معرفة أحكامنا الشرعية ، أن يتصدى من به القدرة منا على التخصص بهذه المعرفة إلى التفرغ لاستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها المقررة ، ليفتي عامة الناس الذين لم يتمكنوا من معرفة أحكامهم الشرعية استنباطاً .

ويسمى القادر على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها : (المجتهد) أو (الفقيه) .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

- ٢ -

ووظيفة المجتهد : البحث عن الأحكام التي شرعها الله تعالى للمكلفين من عبادته . ومصادر بحث المجتهد عن هذه الأحكام هي الكتاب والسنة ، فإذا لم يجد حكماً فيهما لبعض أفعال المكلفين ، يرجع إلى قواعد أو أدلة قام عليها دليل من الكتاب أو من السنة ، مثل الإجماع أو القياس أو العرف أو غيرها من القواعد التي ستتعرف عليها وعلى كيفية الاعتماد عليها لإثبات الحكم الشرعي .

فإذا لم يتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي للواقعة عن طريق مصادر البحث المعتبرة ، يرجع حيثل إلى قواعد تسمى : (الأصول العملية) كالبراءة والاستصحاب ؛ ليعطي للمكلف موقفاً عملياً مادام الحكم الشرعي مجهولاً ، ريثما يزول هذا الجهل بالعثور على الحكم الشرعي .

وإذا كانت وظيفة المجتهد هي البحث عن الحكم الشرعي أو الوظيفة العملية عند الجهل به ، فلا بدّ له من منهج لهذا البحث ، ولا بدّ له من قواعد يعتمد عليها للاستنباط ، كما لا بدّ له من أن يبرهن على صلاحية هذه القواعد قبل أن يعتمد عليها لاستنباط الحكم الشرعي .

مثلاً : عندما يريد الاعتماد على الكتاب العزيز لإثبات وجوب الصلاة ، يأخذ قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) ، ويجد أن دلالة هذه الآية الكريمة على وجوب الصلاة تتوقف على قاعدتين :

الأولى : قاعدة حجية ظواهر الكتاب العزيز .

الثانية : قاعدة ظهور صيغة الأمر (أقيموا) في الوجوب عند التجرد عن القرائن الصارفة عنه . فإذا استطاع أن يصحح هاتين القاعدتين أمكنه إثبات الحكم الشرعي (وجوب الصلاة) بهذه الآية .

ومثال آخر من السنة : عندما يريد الاعتماد عليها لنفي التكليف عن المجنون ، ويأخذ ما روي عن النبي ﷺ : (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق)^(٢) . ويلاحظ أن دلالة هذا الخبر على رفع التكليف تتوقف على قاعدة : أخبار الأحاد حجة في حالة فقدان نص من الكتاب وفقدان الخبر المتواتر في هذه المسألة . فمتى ما صحح قاعدة حجية خبر الواحد تمكن من إثبات الحكم الشرعي ولو ظناً .

وهكذا لمجد المجتهد في كل واقعة يريد استنباط حكمها الشرعي من كتاب أو من سنة ، بل ومن أي مصدر من مصادر البحث عن الحكم الشرعي بما في

(١) سورة البقرة، من الآية ٤٣.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨ ، باب ٨ ، ص ٣١٦ و ٣١٧ . عن الإرشاد للمفيد، ص ٩٧ . وعمدة القاري في شرح صحيح البخاري، ج ٢٣ ، باب لا يرجم المجنون ، ص ٢٩٢ ، طبع بسيرت ، نشر محمد أمين .

ذلك العقل ، لجده يحتاج إلى قاعدة أو أكثر، من القواعد المعتمدة لاستنباط الحكم الشرعي .
ومجموعة هذه القواعد التي تشترك لغرض استنباط الأحكام الشرعية ،
هي مسائل علم أصول الفقه .

- ٣ -

وقد كانت القواعد الأصولية متناثرة في ثنايا المسائل الفقهية ، فالفقيه
عندما يذكر حكم الواقعة ودليله ، يذكر من القواعد الأصولية ما يرتبط بهذا
الحكم والاستدلال عليه .

وهكذا استمر الحال حتى استجدت حوادث ، وكثرت وقائع ، وتعدّد
مجتهدون ، وتشعبت طرق استنباطهم للأحكام ، وتأثرت سلامة اللسان
العربي ، فكانت الحاجة إلى القواعد الأصولية أكثر مما كانت عليه في عصر
النبوّة وعصور الصحابة والتابعين .

فأخذت المسائل الأصولية تتكثّر ، وأخذ البحث عن كلّ مسألة
يتضخّم ، حتى استحققت هذه المسائل أن تنفصل عن علم الفقه بعد أن كانت
من مبادئه ، وكانت تبحث في ثناياه ، وألفت فيه مئات الكتب بشئى المسالك
والمناهج .

ولئن ضعف الاهتمام بهذا العلم عند من سدّ باب الاجتهاد من
المذاهب الإسلامية ، فإنّ الاهتمام به قد تضايف عند من يرى باب الاجتهاد
مفتوحاً . ولذا نرى هذا العلم قد بلغ ذروته في مدرسة النجف الأشرف ،
حتى طغى الاهتمام به - باعتباره شرطاً أساسياً في الاجتهاد - على الاهتمام
بكثير من الاختصاصات الأخرى من علوم الشريعة الإسلامية ، مثل علم
التفسير ، وعلم الحديث ، وغيرهما .

وهذه وإن كانت نقطة سلبية تُسجّل على مدرسة النجف الحديثة ، غير أنها - فيما يتصل بما نريد أن نقوله من شدة الاهتمام بعلم أصول الفقه - ، تثبت بلوغ هذه المدرسة الذروة في التعمق بهذا العلم .

- ٤ -

ويمكننا - بعد هذا التمهيد - أن نقسم مسائل علم الأصول إلى أربعة مباحث وخاتمة .

١- المبحث الأول :

ويتناول - عادة - مباحث الألفاظ ، مثل مبحث الوضع وأنواعه ، ومبحث الاستعمال اللفظي وأنواعه ، ومبحث صيغة الأمر وما جرى مجراها ، من حيث دلالتها على الوجوب أو على الندب أو غيرهما من معانيها المحتملة ، ومبحث مادة الأمر من جهة دلالتها أيضاً .

كما يتناول مبحث صيغة النهي ومادة النهي من حيث دلالتها على التحريم أو الكراهة أو غيرهما من المعاني المحتملة عند تجرّدها من القرائن . ويتناول أيضاً مبحث مفاهيم الألفاظ : كمفهوم الأولوية ، ومفهوم المخالفة ، مثل مفهوم الشرط ، ومفهوم الوصف ، ومفهوم العدد ، ومفهوم الغاية ، ومفهوم اللقب .

وبعد ذلك يُبحث هنا تقسيم الواجب إلى عدة تقسيمات من تعييني وتعييني ، وعيني وكفائي ، وموسّع ومضيق ، وفوري وما يقابله ، وغير ذلك من مباحث تتعلّق بصيغة الأمر ومادته ، وصيغة النهي ومادته ، ومباحث العام والخاص ، والمطلق والمقيّد ، والمجمل والمبين .

٢. المبحث الثاني :

وتُسمى مسائله (المسائل العقلية) مثل مسألة الإجزاء ، ومسألة مقدمة الواجب ، ومسألة التلازم بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده ، ومسألة اجتماع الأمر والنهي .

٣. المبحث الثالث :

ويصطلح على مباحثه بـ : (مباحث الحجّة) وهي :
حجّة ظواهر الكتاب ، حجّة الأخبار (المتواترة والآحادية) ، وحجّة الإجماع ، وحجّة العقل ، وحجّة القياس ، وحجّة العرف ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وما إلى ذلك من مباحث حجّة كل ما تُدعى أو تُحتمل حجّته.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

٤. المبحث الرابع :

وهو مبحث الأصول العملية ، من أصل البراءة ، وأصل الاستصحاب ، والاحتياط ، والتخيير .

أما الخاتمة :

فيذكر فيها - عادة - مبحث التعادل والترجيح ، أو الترجيح والتعادل ، أو كما يصطلح عليه بعضهم بـ : مبحث تعارض الأدلة . كما يذكر فيها أيضاً مبحث الاجتهاد والتقليد .

هذه صورة إجمالية لمسائل علم أصول الفقه بصيغته الحديثة ، ترتيباً ومحتوى .

- ٥ -

ولاني حين أريد الكتابة في هذا العلم لا أريد اتباع هذا المنهج ، لا في السعة والشمول ، ولا في العمق ، ولا في الترتيب . للأسباب التالية :

١- لا أريد السعة والشمول وأنا أكتب في هذا العلم وفق مفردات محدّدة لطلبة كلية الفقه، في السنوات الثانية والثالثة والرابعة ، والسنة التمهيدية للدراسات العليا، ونصيب هذا العلم من الساعات المقررة لتدريس هذه المادة ساعتان في الأسبوع ، فإذا ما أردت أن أتوسّع معهم في أبحاث حجّة الظنّ فقط ، فربما لا تكفي سنيهم الأربع لإتمام مباحثها .

٢- ولا أريد العمق أيضاً في المسائل التي أبحثها ، لأنني لمست - منذ أن عرفت طلاب هذه الكلية سنة ١٩٧٠م - لوعتهم من مادة هذا العلم رغم كل الأساليب التي اتبعتها، وبتبعتها غيري من الأساتذة في تدليل الصعوبات .

ولعلّ من أسباب هذه اللوعة ما هو معروف من خوض هذا العلم غمار كثير من العلوم المرتبطة بمسائله ، من منطق، وفلسفة، وبلاغة، ولحج، وصرف، وتفسير، وحديث، وغيرها .

فالطالب في المرحلة الجامعية الأولى يدخل هذه الممعة دون أن يكون مهياً لمتطلباتها .

٣- كما لا أريد اتباع ذلك الترتيب الذي ألفته مصنفات أصول الإمامية، بعد أن تمّ توحيد المناهج بين كليتي الفقه والشريعة ، وتمّ الاتفاق بموجبه على منهج محدّد في مفرداته وفي ترتيبها .

إذن ما أصبو إليه من هذه الكتابة ، هو تغطية مفردات منهج علم الأصول في كلية الفقه، ولربما تنال هذه الكتابة استحسان إخواني من أساتذة هذه المادة في كلية الشريعة بجامعة بغداد ، فتكون منهجاً للكليتين معاً .

فإذا ما قدر لها ذلك وطبعت بكتاب ، فأرى تسميته بـ : (مفتاح الوصول إلى علم الأصول) . وذلك لأنه لا يتجاوز وضع الطالب على طريق الدخول إلى علم الأصول ، بما ضمته من مبادئ أولية لهذا العلم ، وتبسيط لمصطلحاته ، وتعريف بأهميات مسأله ، وبيان مبسط لمضامينها .
ووفق المنهج المقرر ، وتحقيقاً للغرض المنشود من الكتابة وفقه ، وزعت مفردات هذه المادة على أربعة أبواب وخاتمة .

١. الباب الأول :

وقد استهلته بتعريف الأصول والفقه لغة ، وتعريف أصول الفقه باعتباره علماً . ثم قسّمت مفرداته إلى خمسة مباحث :

أ. المبحث الأول :

عنونته بمبحث الحكم ، وعرفت الحكم ، وقسمته إلى تكليفي ووضعي ، وقسمت التكليفي إلى أنواعه المعروفة (الوجوب ، الندب ، التحريم ، الكراهة ، الإباحة) وألحقت بها الحديث عن الرخصة والعزيمة بلحاظ اعتبارهما من الأحكام التكليفية عند بعض الأصوليين .

وثبتت بتقسيم الحكم الوضعي إلى أنواعه المعروفة أيضاً (السببية ، الشرطية ، المانع ، العلة ، العلامة ، الصحة ، الفساد ، الرخصة ، العزيمة) ، نظراً لأن البعض يعدّ الآخرين من الأحكام الوضعية .

وبعد استيفاء الحديث عن أنواع الحكمين : (الوضعي والتكليفي) بتعريف كل نوع وتقسيم ما يقبل التقسيم منها ، وبيان آراء الأصوليين فيها ، أحكاماً وآثاراً وتطبيقاً . عدت إلى الحكم ثانياً لتقسيمه إلى الواقعي والظاهري ، وتقسيم الواقعي إلى أنواعه ، وتعريف كل قسم ونوع ، وبيان مصاديقهما وما يترتب على هذه الأقسام من نتائج .

ب - أما المبحث الثاني :

فوسمته بمبحث الحاكم ، وقسمته إلى أربعة مطالب :

الأول : من هو الحاكم .

الثاني : العقل واستقلاله بإدراك الحكم الشرعي .

الثالث : الأشعرية ورأيهم بإدراك العقل للأحكام الشرعية .

الرابع : واقعية الحسن والقبح .

وبعد تغطية هذه المطالب الأربعة بعرض آراء الأصوليين في كل واحد

منها ، واستخلاص ما تمخض عنه خلافهم وتحقيقهم فيها ، انتقلت إلى :

ج - المبحث الثالث :

وهو مبحث المحكوم فيه (فعل المكلف ومتعلق فعله) . وقسمته إلى

ثلاثة مطالب :

أولها : تعريفه وأقسامه ، *مركزية كميترولوج*

ثانيها : الشروط العامة للمحكوم فيه .

ثالثها : المحكوم فيه من ناحية الجهة التي يضاف إليها .

وذكرت في المطلب الأول بعد شرح التعريف : أن أقسام المحكوم فيه

تعدد بعدد أقسام الحكم تكليفاً كان أو وضعياً . وفي مطلب الشروط العامة

تناولت البيان والقدرة ، فالبيان بذكر أدلة اشتراطه كتاباً وسنة وإجماعاً

وعقلاً ، وما يترتب على اشتراطه من معذورية الجاهل القاصر دون المقصر .

وارتباط البيان بالقدرة على الفعل ، التي هي الأخرى في قيام الأدلة الأربعة

على اشتراطها في المحكوم فيه . سواء أكان مأموراً به أم منهيّاً عنه ، وفي

موضوع القدرة المجرّ الحديث إلى الاختيار في الفعل أو الإكراه عليه ، وإلى

المشقة ومقدار ما يرتفع التكليف بسببها ، ومسألة الحرج أو الضرر ومقدار ما

يؤثر منهما في رفع التكليف أو عدم رفعه . وبعد هذا كله تناولت المحكوم فيه

من ناحية الجهة التي يضاف إليها ، كأن يكون الفعل حقاً لله تعالى ، أو حقاً للعباد ، أو مشتركاً بينهما . وقد استأثر هذا المطلب بحصة الأسد من المبحث الثالث ، لما له من أهمية ، ولما فيه من تداخل بين الحقوق ، والتباس الفرز بينها على بعض من كتب فيها ممن أشرت لهم خلال البحث . وبعد تمييز الحقوق ذكرت جملة من التطبيقات العملية المترتبة على هذا الفرز في المعاملات والقضاء .

ـ المبحث الرابع :

وعنوانه (المحكوم عليه) أي المكلف ، وكان حديثي فيه ضمن مطلبين

فقط:

أولهما تعريفه ، وثانيهما شروط صحة التكليف بتقسيمها إلى عامة كالبلوغ والعقل والعلم والقدرة ، وخاصة كالخلو من العمى والعرج باعتباره شرطاً في الجهاد، والخلو من النفاس باعتباره شرطاً في صلاة المرأة . وركزت في بيان هذه الشروط على تحديد البلوغ والعقل والعلم والقدرة عندما تؤخذ شروطاً ههنا.

ـ أما المبحث الخامس والأخير :

فهو مبحث الأهلية وعوارضها ، فقسّمت الأهلية إلى أهلية الوجوب وأهلية الأداء ، وقسّمت كلاً منهما إلى كاملة وناقصة . وبعد تعريف كل قسم وتوضيح تعريفه بالأمثلة ، تناولت عوارض الأهلية وقسّمتها إلى العوارض السماوية والعوارض المكتسبة ، ثم ذكرت أقسام كل من هذين القسمين ، فتحدثت عن أقسام العوارض السماوية (الجنون ، العته ، الإغماء ، النوم ، النسيان ، المرض ، الموت) ببيان أثر كل واحد منها على الأهلية أو على بعض أنواعها ، وكذا علاقة هذا التأثير بالذمة . كما تحدثت عن أقسام العوارض المكتسبة (الجهل ، الخطأ ، الهزل ، السفه ، السكر ، الإكراه)

بتعريف كل واحد منها وبيان تأثيرها في الأهلية برفع التكليف والمواخلة ، أو بعدم رفعهما في بعض الحالات .
وهذا الباب وإن لم يكن مبحثاً بشكل مستقل في علم الأصول عند الإمامية ، إلا أنه مهم جداً للمبتدئ .

٢- الباب الثاني :

وعنوانه (القواعد الأصولية اللفظية) ، وقد ضمته مباحث تمهيدية ، وهي مباحث لغوية صرفة ذات علاقة وثيقة بتشخيص ظهورات الأدلة اللفظية التي هي مهمة علم الأصول .

وهذه المباحث التمهيدية هي :
حقيقة الوضع ومنشؤه وأقسامه ، والحقيقة والمجاز ، وما إذا كان للشارع المقدس وضع مستقل تعيني أو تعيني أو مجاز مشهور تحول إلى حقيقة متشرعية ، وعلامات الحقيقة والمجاز ، والأصول اللفظية عند الشك في مراد المتكلم وأنواع هذه الأصول ، والاشتراك بقسميه اللفظي والمعنوي ومنشؤه ، والمشتق هل هو حقيقة فيما انقضى عنه التلبس بمبدأ الاشتقاق أو هو مجاز فيه .
وبعد هذه المباحث تناولت دلالة بعض الألفاظ بمادتها أو صيغتها أو تركيبها ، لدى تجردها عن القرائن ، منطوقاً أو مفهوماً - موافقاً ومخالفاً - ، وتحديد هذه الدلالة .

وقد تضمن هذا العنوان ستة مباحث :

أ- الأمر بصيغته ومادته وما جرى مجراهما كالجمل الخبرية الدالة على الأمر . بيان مدلولها الحقيقي ، وما قيل في دلالتها على الفور أو التراخي والمرة أو التكرار ، والتوصلي أو التبعدي ، والوجوب العيني أو الكفائي ، والتعيني أو التخيري ، والنفسي أو الغيري . وما تستلزمه دلالة الأمر من

الوجوب الشرعي لما يتوقف عليه الامتثال عقلاً أو شرعاً ، وهو ما يُسمى
مبحث مقدمة الواجب .

ب - النهي مادة ، وصيغة ، وما جرى مجراها في الدلالة على النهي ،
بيان معنى النهي وما يدل عليه من تحريم أو كراهة أو غيرها مما قيل فيه ،
وكذا دلالة على المرة أو التكرار ، وعلى الفور أو التراخي .

ج - تقسيمات الدلالة اللفظية إلى الدلالة المنطوقية والمفهومية ، ومن ثم
تقسيم المدلول المفهومي إلى مفهوم موافق ومفهوم مخالف ، ثم تقسيم المفهوم
المخالف إلى مفهوم الشرط ، والوصف ، والغاية ، والحصر ، والعدد ،
واللقب .

وقد تناولت ضمن هذه التقسيمات منهج كل من الحنفية والجمهور و
الإمامية ، في تقسيم الدلالة اللفظية ، مما فسح لي المجال لطرح الكثير من
المصطلحات التي خلت منها معظم مؤلفات الإمامية في أصول الفقه ، بل
خلت من بعضها كل مصنفاتهم بعنوان مستقل .

د - العام والخاص ، بيان معناه ، ومصاديق العام المتفق على
مصادقيتها والمختلف فيها ، وتقسيمه ، وتقسيم الخاص وأنواع المخصص
اللفظي واللبّي ، والتخصيص بالمنطوق والمفهوم وأسباب الصدور .

وألحقت بمبحث النسخ بمبحث العام والخاص لأسباب منهجية ذكرتها
في تمهيد لهذا الملحق ، وبعد التمهيد عرفت النسخ ، وبرهنت على إمكانه ،
ووقوعه ، ثم قسمته باعتبار المنسوخ إلى أربعة أقسام ، وباعتبار النسخ إلى
أربعة أيضاً ، فكانت صور النسخ المحتملة (١٦) صورة ، عرضت فيها آراء
المذاهب الإسلامية المشهورة وأدلة كل رأي وتقويمه . ثم ذكرت الشروط المتفق
عليها والمختلف فيها لجواز النسخ ، مع تطبيقات هذه الشروط على الأمثلة .
وبعد أن اتضحت صورة النسخ قارنته بالتخصيص لبيان الفروق بينهما .

هـ- المطلق والمقيد ، بتعريفهما ومقارنتهما بالعام والخاص . وكيفية التعامل مع المطلق والمقيد في تحديد دلالتهما ، وبينت الصور التي على أساس منها يحمل المطلق على المقيد أو لا يحمل عليه ، بعرض آراء المذاهب في كل صورة منها .

و- مبحث الأدلة اللفظية من حيث الوضوح والإبهام ، ببيان منهج كل من الإمامية ، وجمهور المتكلمين ، والأحناف . وما يترتب على كل منهج من تقسيم ، فمنهج الإمامية يقسم الدليل اللفظي من هذه الحثية إلى مجمل ومبين ، والجمهور من المتكلمين إلى واضح الدلالة ومبهمها ، والمبهم إلى مجمل ومتشابه ، والواضح إلى نص وظاهر . والأحناف إلى واضح وغير واضح . والواضح إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم . وغير الواضح إلى الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه .

وعرفت كل قسم وذكرت موقف الفقيه منه ، مع الأمثلة وبعض التعليقات الخفيفة.

٣- أما الباب الثالث :

فهو باب أدلة الأحكام الواقعية ، أو عبر عنه - إن شئت - : باب مباحث الحجج ؛ لأنه يتناول بالبحث حجّة كل من الكتاب المجيد ، والسنة الشريفة ، والإجماع ، والقياس ، والاستحسان ، والمصالح المرسلة ، وسدّ الدرائع ، والعرف ، وشرع من قبلنا ، ومذهب الصحابي .

وتناولي لهذه المباحث تناول تقليدي ، بذكر تعريف المفردة وتوضيحها بالمثال ، وتقسيمها ، وعرض آراء الأصوليين من المذاهب المختلفة في حجّة كل قسم أو عدم حجّته ، مع الأدلة والمناقشة والتقويم ، والاختيار في كثير من الأحيان .

٤- الباب الرابع والأخير :

هو باب أدلة الأحكام التنزيلية والوظيفة الشرعية والعقلية ، ويتضمن أربعة مباحث :

أ- المبحث الأول :

الاستصحاب : تعريفه ، أقسامه ، أهم الأقوال في حجته وعدمها إطلاقاً وتفصيلاً . مع أدلة الأقوال وتقويمها ، ثم ذكر ما بُني على الاستصحاب من قواعد ، وتقويم هذا البناء .

ب- المبحث الثاني :

البراءة : تعريفها وتقسيمها وتعريف الشرعية منها والعقلية ، ثم المقارنة بينها وبين الإباحة والاحتياط والاستصحاب ، والخلاف في أصل البراءة وحجتها ، مع ذكر الأقوال في حجة كل قسم إثباتاً ونفيّاً وتفصيلاً ، مع التعقيب بالأدلة والمناقشة .

ج- المبحث الثالث :

الاحتياط : تعريفه وتقسيمه إلى الشرعي والعقلي وتعريف كل منهما ، وعلاقته بالشبهة الحكمية ، وعرض الآراء في كل قسم من قسميه من حيث جريانه في هذه الشبهة مع الأدلة والتقويم .

د- المبحث الرابع :

التخيير: بيان موارده وتقسيماته في بعض هذه الموارد ، مع ذكر الخلاف فيما هو مهمة الأصولي من بين موارده ، وتقسيمه إلى شرعي وعقلي ، وما في كل منهما من كلام .

وفي نهاية مبحث التخيير أفردت لـ : (أصالة التخيير) عنواناً ضمته بيان منشأ التردد الموجب للتخيير ، من فقدان ما يفيد تعيين الدليل الوارد في أحد الحكمين المشتبه فيهما ، وإجمال الدليل أو موضوعه أو متعلق الحكم ،

وما يسببه فقدان ما يعين الدليل أو إجماله من شبهة حكمية أو موضوعية ، وبعد وضوح صور المسألة ، ذكرت بإزاء كل صورة أقوال الأصوليين فيها مع أدلتهم ومناقشتها .

وبعد افتراض ثبوت التخيير تناولت الأقوال في موضوع استمراره أو عدم استمراره ، مع أدلتها ومناقشتها واختيار الراجح منها .
أما الخاتمة فقد قصرتها على بحث موضوعين اثنين :

أحدهما : التعارض بين الأدلة ، بالفرق بينه وبين التضاحم ، وبيان ما اتفق عليه واختلف فيه من الضوابط التي يتخلص بها الفقيه مما يبدو له من تعارض الأدلة الشرعية .

ثانيهما : الاجتهاد والتقليد ، وتقسيم الاجتهاد إلى المطلق والمتجزئ ، وبيان شروط كل منهما وأقوال الأصوليين في إمكان المتجزئ وشروطه ، وشروط الاجتهاد المطلق ، وبيان معنى التقليد وأقسامه ، وأنه يرجع في أصله إلى العمل بالدليل العام الإجمالي .

هذه هي المفردات التي تناولها الكتاب بالبحث ، أما منهج هذا التناول فهو ما سأحدث عنه في الفقرة السادسة اللاحقة .

- ٦ -

منهج البحث

في الفقرة السابقة عرضت المفردات المبحوثة في هذا الكتاب كمأ ، وترتيباً ، وكيفاً ، وذكرت دواعي تحديد صورة هذا الكتاب بهذه الحدود .
وفي هذه الفقرة وددت أن أنبه إلى ثلاث نقاط :

الأولى :

إنني لم أتناول مبحث الملازمات العقلية ، مثل مسألة الضد ، والإجزاء ، والتلازم بين وجوب الفعل ووجوب مقدماته ، وبين حرمة و حرمة مقدماته . بل لم أتناول مبحث حجّة العقل ضمن مباحث الحجّة . لأنني اكتفيت عن ذلك - تفصيلاً - بما ذكرته في مبحث (الحاكم) من الآراء في مسألة العقل وإدراكه للحكم الشرعي ، مما يجعل هذه المسائل تطبيقات لهذه المسألة ، مضافاً إلى أن بعض هذه المسائل وردت على نحو الإجمال أو التفصيل ضمن مباحث أخرى ، كمسألة مقدّمة الواجب ضمن مبحث الأمر من المباحث اللفظية ، ومسألة مقدّمة الحرام ضمن مبحث سدّ الذرائع من مباحث الحجّة ، ومسألة حجّة العقل من بعض جوانبها في مبحث القياس من مباحث الحجّة أيضاً .

كما لم أتناول مبحث مقاصد الشريعة ؛ لأنه - فيما أرى - من مباحث علم الكلام ، وما يتعلّق بعلم الأصول منه تناولته في مبحث المصالح المرسلة من مباحث الحجّة .

الثانية :

جمعت في منهج هذا الكتاب ما تناوله علماء الأصول من جميع المذاهب الإسلامية ، بعناوين مستقلة ، ولم أكتفِ بالإشارة إلى بعض المطالب ضمناً وإهمال بعضها أصلاً ، - كما فعل بعض من كتب في علم الأصول - ، أو إهمال ذكر أي رأي لبعض المذاهب المشهورة - كما فعل بعض آخر ؛ لأنّ علم أصول الفقه كعلم الكلام من حيث ضرورة استناد الرأي فيه إلى الدليل القطعي من الكتاب أو السنة أو ما يدلّ أحدهما أو كلاهما على حجّيته قطعاً .

فمن الضروري - على هذا - أن لا يلفّ دارس هذا العلم على نفسه شرتقة مذهب معين من المذاهب الكلامية أو الفقهية أو اللغوية ، فلعلّ القاعدة الصحيحة في دلالة النصوص أو في حجّتها خارج هذه الشرتقة ، ولأنّ إجماع الأمة الإسلامية فضلاً عن إجماع أهل مذهب واحد هو مما يحتاج إلى دليل قاطع يثبت به بحسب منهج علم الأصول .

الثالثة :

بحكم ممارستي لتدريس هذه المادة في الحوزة العلمية في النجف الأشرف - منذ الخمسينات الميلادية - ، وفي كليتي الفقه والشريعة - منذ السبعينات - ، وبحكم ما لمست من متطلبات الطالب الحوزوي المبتدئ ، والطالب الجامعي في مرحلتيه الأولى والعليا ، تكونت لديّ وتكاملت صورة عن صياغة هذه المادة كمّاً ، وكيفاً ، بالشكل الذي عرضته في الفقرة الخامسة من هذه المقدمة ؛ والذي أقدمه اليوم في هذا الكتاب أظنّ بأنه يلبي تلكم المتطلبات ويحقّق ما لأجله كتبه ، راجياً من العليّ القدير - جلّ وعلا - أن يجعله من الثلاث التي لا ينقطع عنها المرء عند الموت ، وأن يوفّق عبده - الفقير إليه في غناه ، فكيف لا يكون فقيراً إليه في فقره - إلى ما فيه عفوّه ورضاه ، إنّه وليّ التوفيق ، والحمد لله أولاً وآخراً .

أحمد كاظم البهادر
النجف الأشرف

٥ / شوال / ١٤١٤ هـ



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تمهيد

التعريف بأصول الفقه

لغة واصطلاحاً

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

- ١- تعريف كلمة الأصول.
- ٢- تعريف كلمة الفقه.
- ٣- تعريف اسم العلم "أصول الفقه".
- ٤- الغرض من دراسة "أصول الفقه".



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

تعريف بأصول الفقه لغةً واصطلاحاً

قبل أن نعرف (أصول الفقه)، علينا أن نعرف ما تركب منه من مفردتين، وهما كلمتا (أصول) و (فقه)؛ ليسهل علينا - بعد ذلك - التماس التحديد المنطقي لهذا الاسم المركب.

١- تعريف كلمة الأصول:

فالأصول جمع (أصل)، والأصل في اللغة: أسفل الشيء^(١). ولعل ما ذكره البعض من أن معنى الأصل لغة: ما يبتني عليه غيره^(٢) أو ما يركز عليه الشيء ويبنى^(٣)، يرجع إلى ما نقلناه عن اللغة. والأصل في عرف العلماء ولاسيما الأصوليين منهم والفقهاء يستعمل في عدة معان، منها:

أ- الراجع:

كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة؛ أي حينما يتردد الأمر بين حمل الكلام على الحقيقة وحمله على المجاز، فالحمل على الحقيقة هو الراجع.

ب- ما يتفرع عليه غيره:

كقولهم: حكم الخمر أصل لحكم النبيذ. أي أن حكم النبيذ من حيث حرمة شربه أو نجاسته - بناء على القول بهما - مستفاد من حكم الخمر ومتفرع عليه.

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٣، باب اللام، فصل الهمزة، ص ٣٢٨.

(٢) نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، للأستوي، ص ٧.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن، للسيد محمد تقي الحكيم، ص ٣٩.

ج - الدليل :

كقولهم: الأصل في هذه المسألة هو الإجماع . أي الكاشف عن حكم هذه المسألة والمرشد إليه والدال عليه هو الإجماع .

د - القاعدة :

كقوله ❁ : بُني الإسلام على خمسة أصول ؛ أي على خمس قواعد أو ركائز ، ومنه ما يقال في علم النحو مثلاً : الأصل في الفاعل أن يكون مرفوعاً؛ أي القاعدة العامة في إعراب الفاعل أن يكون كذلك .

هـ - ما يثبت وظيفة عملية عند الجهل بالحكم :

كالبراءة والاستصحاب ، فيقال : الأصل براءة الدمة من التكليف ما لم يدل عليه دليل . ويقال : الأصل استصحاب حياة الغائب ما لم تثبت وفاته ^(١) .

ولدى التأمل في هذه المعاني التي يراها بعض الباحثين متعددة أو مغايرة للمعنى اللغوي ، نراها بأجمعها مصاديق لمفهوم واحد ، وهو ما انتزعه البعض من المعنى اللغوي ، وهو : (ما يبتني عليه غيره ويرتكز) .

فالمجاز يبتني على الحقيقة ، وحكم النيذ يقاس ويرتكز على حكم الخمر ، وحكم المسألة المعينة يبتني على الإجماع ، وهكذا في جميع المعاني التي تذكر للأصل تحت عنوان معانٍ اصطلاحية مغايرة للمعنى اللغوي ، فهي لا تخرج عن إطار المعنى الذي ذكرناه .

وإن آيت إلا القول بتعدد هذه المعاني فالأنسب منها لعلم الأصول هو المعنى الرابع (القاعدة) ؛ لأن علم الأصول هو مجموعة قواعد يبتني عليها استنباط الأحكام الشرعية .

(١) المصدر السابق بتصريف .

٢- تعريف كلمة الفقه :

وهو بكسر الفاء : العلم بالشياء ، والفهم له ، والفطنة ^(١) .
وقد غلب اسم الفقه على علم الدين لشرفه ، بل اختص أخيراً بـ :
(العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية) ^(٢) ، ويطلق أيضاً
على مجموعة الأحكام الشرعية الفرعية وإن لم تكن معلومة . وتوسع بعضهم
في تعريفه إلى ما يشمل الوظائف العملية المفعولة من قبل الشارع ، أو من قبل
العقل عند عدم العلم بالحكم الشرعي ، مثل وظيفة الاستصحاب أو البراءة
أو الاحتياط . ^(٣) وإذا ما أردنا توضيح التعريف الأول نلاحظ :
أ- أن تقييد العلم بالأحكام يخرج العلم بالدوات ، مثل العلم بالنباتات
والجمادات والحيوانات .
ب - والتقييد بالشرعية يخرج العلم بالأحكام غير الشرعية ،
كالأحكام النحوية والتاريخية والطبيعية وغيرها من الأحكام المعلومة للإنسان
ولم تكن مأخوذة من الشارع المقدس .
ج - وتقييد الشرعية بالفرعية يخرج عن التعريف العلم بالأحكام
الشرعية الأصولية ، كالعلم بأصول الدين أو العلم بأصول الفقه ، أو غيرهما .
وقيد بعضهم الشرعية بالعملية ^(٤) ، ومرد هذا القيد إلى ما ذكرناه؛ لأنه يخرج
العلم بالأحكام النظرية كالاقتادات .

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٤ ، باب الهاء، فصل الفاء، ص ٢٨٩ .

(٢) معالم الدين وملاذ المجتهدين لجمال الدين الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني، ص ٢٢ ، طبع حجر.

(٣) الأصول العامة للفقه المقارن، ص ١٥ .

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، ج ١، ص ٧ .

د - والتقييد به (عن أدلتها) يُخرج علم الله تعالى وعلم النبي ﷺ بالأحكام الشرعية الفرعية؛ لأن علمهما بالأحكام لم يكن عن الدليل ، لأن علم الله عين ذاته المقدسة ، وعلم الرسول مستفاد من الوحي ، ولذا لا يُسمى الله ولا النبي فقيهاً في الاصطلاح .

هـ - وأخيراً قيد التعريف الأدلة بكونها تفصيلية ؛ لإخراج علم المقلد فالمقلد يعلم بالأحكام الشرعية ليعمل بها ، ودليله على كل مسألة هو دليل إجمالي لا تفصيلي وهو : إن هذا الحكم أفتى به مقلدي المجتهد العادل ، وكل ما أفتى به مقلدي فهو حجة في حقي .

بينما نجد الفقيه يلتمس لكل مسألة دليلها الخاص من الكتاب أو السنة أو غيرهما مما يصلح للاستدلال . فأدلته على الأحكام بهذا الاعتبار أدلة تفصيلية.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

٣- تعريف اسم العلم " أصول الفقه " :

وبعد التعرف على أن الأصول جمع أصل ، وهو القاعدة التي يبتني عليها الشيء ويرتكز . وبعد التعرف أيضاً على أن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية الفرعية ، بعد كل ما سلف تسهل علينا معرفة أصول الفقه . فهو وفق أيسر تعريفاته - إن لم نقل أسدها - : (القواعد التي يبتني عليها استنباط الأحكام الفقهية) .

توضيح التعريف :

فالقواعد مجموعة قضايا عامة تدرج تحت كل واحدة منها جزئيات عديدة. ولناخذ قاعدتين من هذه القواعد العامة لنرى كيفية شمولها لجزئيات عديدة :

القاعدة الأولى : الأمر يدل على الوجوب إذا تجرد عن القرائن .

فهذه القاعدة إذا استطاع علم الأصول أن يبرهن على صحتها ، يتناولها الفقيه ليطبقها على أوامر عديدة في الكتاب العزيز .

منها قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ .^(١)

ومنها قوله تعالى : ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ .^(٢)

ومنها قوله تعالى : ﴿ قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ﴾ .^(٣)

فيجد الفقيه هذه الأوامر الإلهية المجردة عن القرائن الصارفة ، دالة على الوجوب وفق القاعدة الأصولية .

القاعدة الثانية : ظاهر القرآن الكريم حجة .

فبعد أن يبرهن الأصولي على صحة هذه القاعدة يأخذها الفقيه فيطبقها على الظواهر القرآنية العديدة ، ومنها الآيات السالفة الذكر .

فالآيات الكريمة وغيرها جزئيات مندرجة تحت كل من القاعدتين الأصوليتين السابقتين ، وبإمكان الفقيه أن يبني على هاتين القاعدتين استنباط الأحكام الشرعية من الآيات المندرجة تحتها .

فيستنبط وجوب الصلاة والزكاة والوفاء بالعقود والقتال في سبيل الله تعالى ؛ لأن الآيات الكريمة تضمنت أوامر ، والأمر المجرد عن القرينة يدل على الوجوب وفق القاعدة الأصولية الأولى ، وظواهر القرآن حجة وفق القاعدة الأصولية الثانية .

وهكذا يدأب الفقيه ينظر في أدلة الأحكام الشرعية ومصادرها ، من كتاب أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو غيرها ، ليصحح - في علم

(١) الآية ٤٣ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٢ من سورة المائدة .

(٣) الآية ١٩٠ من سورة البقرة .

الأصول - جواز الاحتجاج بها على الحكم الشرعي وفق الشروط التي ينتهي إليها في ذلك العلم . ثم يطبق عليها القواعد الأصولية اللفظية أو العقلية ، لينتهي بعد ذلك التطبيق إلى استنباط الحكم الشرعي ، أو الوظيفة العملية من احتياط أو استصحاب أو براءة عند عدم العثور على الحكم في المصادر المقررة.

٤ - الغرض من دراسة " أصول الفقه " :

وما سبق يتضح أن الغرض من علم أصول الفقه هو تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، ومعرفة الوظيفة العملية عند تعذر الوصول إلى معرفة الحكم الشرعي .
وعليه فكل قاعدة تسهم في تحقيق هذا الغرض فهي قاعدة أصولية سواء أكانت أول الأمر عقلية ، أم كانت قاعدة لغوية ، أم غيرهما من قواعد العلوم الأخرى .

ولا يعني هذا أن قواعد علم أصول الفقه منحصرة الفائدة بهذا الغرض فحسب ، بل إن الكثير من قواعده لا يستغني عنها علماء القانون والمدرسون وغيرهم ممن يهتمون بفهم النصوص القانونية واللغوية والعلمية والتاريخية وغيرها .

فعندما يقرر علم أصول الفقه مثلاً أن صيغة النهي تفيد المنع والتحریم ، لا يقتصر قراره هذا على الصيغة الواردة في نصوص الشريعة ، - وإن كان غرضه من بحثه هو هذه النصوص بالذات - . ولذا نجد هذا العلم يدرس في معظم كليات القانون ، ولا سيما جامعات في الدول العربية .

الباب الأول

مباحث الحكم

المبحث الأول: الحكم تعريفه وتقسيماته.

المبحث الثاني: المحاكم.

المبحث الثالث: المحكوم فيه (فعل المكلف ومتعلق فعله).

المبحث الرابع: المحكوم عليه (المكلف).

المبحث الخامس: الأهلية وعوارضها.



مرکز تحقیقات کتب و میراث علوم اسلامی

المبحث الأول

الحكم تعريفه وتقسيماته



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

١- التعريف بالحكم.

٢- تقسيمات الحكم.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الحكم تعريفه وتقسيماته

١- التعريف بالحكم:

أ. الحكم عند الفقهاء :

الحكم الشرعي يطلق عند الفقهاء ويراد به ما يقبل الوظيفة العملية، فهو عندهم - كما سيأتي في بعض تقسيماته - يشمل الأحكام التكليفية مثل الوجوب والحرمة وغيرهما، ويشمل أيضاً الأحكام الوضعية مثل السببية والشرطية والممانعة وغيرها.

أما ما يؤدي إليه الأصل العملي كالبراءة والاستصحاب من وظائف عملية كالحكم بفراغ الذمة مما لم يتم على التكليف به دليل، أو الحكم بطهارة من تيقن الطهارة وشك في الحدث، فلا يسمى حكماً شرعياً بمقتضى اصطلاح الفقهاء، ويسمونه وظيفة عملية، ريثما يقوم الدليل على بيان الحكم الشرعي لهذه الواقعة.

ب - الحكم عند الأصوليين:

أما الأصوليون فالحكم عندهم: ما يدل على الحكم الشرعي - عند الفقهاء - وما يدل على الوظيفة العملية معاً.

ومن أشهر تعريفاته عند الأصوليين: (خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع) ^(١).

ج - توضيح التعريف:

فخطاب الشارع هو كلام الله تعالى ، سواء أكان كلامه ضمن القرآن الكريم ، أم كان ضمن السنة الشريفة باعتبار أن النبي ﷺ (لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى) ، بل يشمل كلامه تعالى ما يستكشف من الأدلة الأخرى - غير القرآن والسنة - كالإجماع والعقل ، باعتبار أن دلالة هذه الأدلة الأخرى مستندة إلى القرآن أو السنة ، فهي كاشفة عن خطاب الله تعالى بصورة غير مباشرة.

ولما كان خطاب الله تعالى قد تناول أموراً شتى من قصص وعقائد وعلم فلك ومواعظ وغيرها ، وهي أمور لا تسمى حكماً عند الأصوليين. فقد قيدوا خطابه - في تعريف الحكم - بقولهم: المتعلق بأفعال المكلفين.

فقوله تعالى: ﴿والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره﴾ ^(٢) ، خطاب للشارع ، إلا أنه لا يتعلق بأفعال المكلفين ، فلا يسمى حكماً عند الأصوليين. بينما قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ ^(٣) خطاب للشارع يتعلق بأفعال المكلفين من حيث تكليفهم بأداء فريضة الحج.

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١، ص ٥٥، والأحكام، ج ١، ص ٤٩، وورد في تعريف بعضهم: (خطاب الله) بدلاً عن خطاب الشارع، كما في فوائد الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ج ١، ص ٥٤.

(٢) الآية ٥٤ من سورة الأعراف.

(٣) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

وهكذا خطابهاته الأخرى المثبتة للتحريم أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة أو السببية أو الشرطية أو المانعية أو غيرها مما يكون المحور فيه فعل المكلف.

ولما كان تعلق خطابه تعالى بأفعال المكلفين متنوعاً، كان لا بد من ذكر أنواع هذا التعلق، فقد يكون تعلق الخطاب بفعل المكلف على نحو الإلزام بالفعل أو الإلزام بالترك، أو الترجيح لأحدهما، فقيّدوا التعلق بقولهم: بالاختضاء؛ لأن الاختضاء عندهم ما يشمل هذه الصور.

فقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(١)، إلزام بالفعل وهو الاستمرار بالإمساك مع النية حتى ذلك الوقت.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾^(٢)، إلزام بالترك لهاتين الرذيلتين، وهكذا في خطابه المثبت لترجيح الترك دون إلزام، كما سيأتي التمثيل لها في تقسيمات الحكم التكليفي، فهذه الصور الأربع يعمها مصطلح (الاختضاء).

وقد يكون تعلق الخطاب بفعل المكلف على نحو التخيير بين الفعل والترك على حد سواء، من دون ترجيح لأحدهما على الآخر. كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشَرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(٣) إذ يثبت الأمر بالانتشار جواز التفرق والبقاء مجتمعين بعد الانتهاء من صلاة الجمعة على حد سواء. فهو خطاب من الله متعلق بأفعال المكلفين وليس فيه اقتضاء للإلزام بالفعل أو الإلزام بالترك أو ترجيح أحدهما، وإنما هو على نحو (التخيير).

(١) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

(٢) الآية ١٢ من سورة الحجرات.

(٣) الآية ١٠ من سورة الجمعة.

كما أنه قد يتعلق خطاب الله تعالى بأفعال المكلفين ولكن لا على النحويين السابقين وهما : (الاقتضاء والتخيير)، وإنما على نحو ثالث.

فقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾^(١). خطاب من الشارع متعلق بأفعال المكلفين، إلا أنه جاء ليبين اشتراط صحة الصلاة بالوضوء.

فهذا الخطاب لم يلزم بالوضوء، ولم يرجح فعله، ولم يغير بينه وبين تركه، وإنما أثبت اشتراطه لأجل الصلاة، فمن لم يصل - كالمرأة أيام نفاسها - لا يلزم بالوضوء، ولا يرجح له، بل ولا يثبت له هذا الخطاب تخييراً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكَ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾^(٢).

فهذا الخطاب جعل دلوك الشمس (أي ميلها عن منتصف السماء نحو المغرب) سبباً لوجوب صلاة الظهر، وهذه السببية ليست اقتضاءً ولا تخييراً، وإنما يستفاد الاقتضاء من خطاب آخر وهو (أقم الصلاة). وهكذا الحال في قوله ﷺ: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق)^(٣). فإنه خطاب من الله على لسان نبيه، وهو يثبت مانعية هذه الأسباب (النوم والصبا والمجنون) عن توجيه التكليف الشرعي لذويها اقتضاءً أو تخييراً.

ويطلق على هذه الأمور التي استشهدنا لها بالنصوص السابقة وهي:

(١) الآية ٦ من سورة المائدة.

(٢) الآية ٨٧ من سورة الإسراء.

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ٢٣، باب لا يرجم المجنون، ص ٢٩٢، طبع بيروت، نشر محمد أمين.

(السببية والشرطية والممانعة): الأحكام الوضعية، ولذا احتاج الأصوليون - من أجل شمول التعريف لها - أن يقيّدوا التعريف بقيد (الوضع).

فتلخص من مجموع التوضيح السابق: أن الحكم عند الأصوليين: هو خطاب الله تعالى، ولكن ليس كل كلام الله، وإنما هو خصوص كلامه المتعلق بأفعال المكلفين، سواء أكان كلامه هذا يثبت إلزاماً بفعل أم إلزاماً بترك أو ترجيحاً لأحدهما (أي يثبت اقتضاء)، أم كان كلامه يثبت تخييراً بين فعل وترك، أم كان يثبت (وضعاً) أي سببية أو شرطية أو مانعية أو غيرها مما يشملها الوضع كالصحة والبطلان وغيرهما.

فلو كان خطاب الله تعالى متعلقاً بأفعال المكلفين وليس فيه اقتضاء ولا تخيير ولا وضع، فلا يسمى حكماً عند الأصوليين، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾^(١).

أما لو كان خطاب الله تعالى لا يتعلق بأفعال المكلفين، فهو ليس حكماً بطريق أولى، مثل الآيات التي تعرضت لخلق السماوات والأرض، أو تعرضت لشؤون المعاد، وغيرها.

د- إشكال وتصحيح:

ذكر المتأخرون من الأصوليين: أن الحكم الشرعي يمر بمراحل كي يصل إلى مرحلة التنجيز. ومراحله أربع:

الأولى:

عندما يرى المشرع مصلحة أو مفسدة تقتضي إصدار أمر أو نهي، أو يرى تساوي الفعل والترك المقتضي للتخير، أو يرى سببية شيء لشيء، أو

(١) الآية ٩٦ من سورة الصافات.

مانعية شيء لشيء، أو شرطية شيء لشيء، تقتضي إصدار حكم وضعي بمقتضاها، وعندما يرى المشرع ذلك وقبل أن ينشئ وفق ذلك خطاباً، يُسمى الحكم في هذه المرحلة (الحكم الاقتضائي).

الثانية:

فإذا أنشأ المشرع خطاباً وفق أحد المتقتضيات السابقة، سُمي الحكم في هذه المرحلة (الحكم الإنشائي).

الثالثة:

فإذا وصل هذا الإنشاء والخطاب إلى المكلف به، وكان المكلف مستجمعاً لشروط التكليف بهذا العمل، سُمي الحكم في هذه المرحلة (الحكم الفعلي).

الرابعة:

فإذا توفرت مجمل الشروط الأخرى التي بنهايتها يقتضي التنفيذ، سُمي الحكم حينئذٍ (الحكم المنجز). مثال هذه المراحل: ارتباط الحج بمصالح يعلمها الله للعباد، يقتضي أن يأمر الله العباد بهذا العمل كي يحصلوا على ما فيه من مصالح، وفي هذه الحالة يكون الحكم اقتضائياً.

فإذا صدر وفق هذه المصلحة خطاب بوجوب الفعل، كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ صار الحكم إنشائياً لصدور أمر بوجوبه.

فإذا وصل الخطاب إلى المكلف وكان مستطيعاً للحج في أشهر الحج، صار الحكم في حقه فعلياً غير منجز؛ لعدم استكمال بقية الشروط كالزمان مثلاً.

فإذا حلّ الزمان المخصوص لبدء العمل وهو يوم (٩) ذي الحجة، وكان المكلف مستجمعاً لجميع الشروط اللازمة لهذا العمل، وجب عليه التنفيذ والبدء بالعمل، والحكم حينئذٍ في حقه يكون فعلياً منجزاً.

وعلى هذا الأساس فتعريف الحكم بكونه (خطاب الشارع... إلخ) يشمل الحكم في المرحلة الثانية وما بعدها من المراحل التي فيها خطاب وإنشاء. أما المرحلة الأولى، فمع أنها مرحلة من مراحل الحكم، إلا أن قيد (خطاب) في التعريف يخرجها عن مراحل الحكم. لهذا عدل بعض الأصوليين المتأخرين في تعريف الحكم عن كلمة (خطاب) إلى كلمة: (اعتبار)، فعرف الحكم عند الأصوليين: به (الاعتبار الشرعي المتعلق بأفعال العباد.... إلخ) ^(١).

هـ- الفرق بين الحكم عند الأصوليين والحكم عند الفقهاء:
ومن تعريف الأصوليين للحكم بالخطاب أو الاعتبار يتضح لنا أن الحكم عندهم هو غير الحكم عند الفقهاء. إذ أن الحكم عند الفقهاء هو الأثر المترتب على خطاب الشارع أو على اعتباره، من وجوب أو حرمة أو استحباب أو كراهة أو إباحة في الأحكام التكليفية. ومن سببية أو شرطية أو مانعية أو صحة أو فساد أو غيرها من الأحكام الوضعية. أما الحكم عند الأصوليين فهو النصوص الشرعية الدالة على تلك الآثار، عند من أخذ الخطاب في تعريف الحكم، أو ما يعم النصوص المعتبرة شرعاً وغيرها من الاعتبارات الشرعية الأخرى المتعلقة بأفعال العباد، عند من أخذ الاعتبار في التعريف.

٢- تقسيمات الحكم:

للحكم بالمعنى الذي أوضحناه تقسيمات متعددة بتعدد الحثيات.

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٥٥.

- ١- منها: تقسيمه إلى حكم تكليفي وحكم وضعي.
 - ٢- ومنها: تقسيمه إلى حكم واقعي وحكم ظاهري.
- ولبعض أقسام هذه التقسيمات تقسيمات متعددة أيضاً، كتقسيم الحكم الواقعي إلى حكم واقعي أولي وحكم واقعي ثانوي. وتقسيم الحكم التكليفي إلى أقسام، وتقسيم الحكم الوضعي إلى أقسام أيضاً.
- لذا سنأتي على أول هذه التقسيمات لنذكرها ونذكر فروعها، ثم ن تتبع ذلك بالقسم الثاني وذكر فروعه.

التقسيم الأول للحكم

تقسيمه إلى حكم تكليفي وحكم وضعي



- أ. تعريف الحكم التكليفي: *تحقيق كونه واجباً أو محرماً*
وعرفه بعضهم بـ (خطاب الشارع المقتضي طلب الفعل من المكلف، أو الكف عن الفعل "الترك"، أو التخيير بين فعل الشيء وتركه على حد سواء).^(١)
- وعرفه بعض آخر بـ (الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء والتخيير).^(٢)
- ومرد هذا الاختلاف في تعريف الحكم التكليفي، هو ما ذكرناه سابقاً تحت عنوان (إشكال وتصحيح)، من أن بعض متأخري الأصوليين يرون أن تعريف الحكم بالخطاب لا يشمل الحكم في مرحلته الأولى قبل إنشائه.

(١) سلم الوصول، ص ٣٢.

(٢) مصباح الوصول، ص ٧٨.

وإذا تجاوزنا هذا الاختلاف بينهم، فالتعريفان يتفقان على أن الحكم التكليفي يشمل من مصاديق الحكم الشرعي بمعناه العام كلاً من الأمور الآتية:

١- الوجوب والندب. ويدلّ عليهما من التعريف الأول: خطاب الشارع المقتضى طلب الفعل من المكلف.

٢- التحريم والكراهة. ويدلّ عليهما من التعريف الأول: خطاب الشارع المقتضى طلب الكف عن الفعل.

٣- الإباحة، ويدلّ عليها من التعريف الأول: خطاب الشارع المقتضى التخيير بين فعل الشيء وتركه على حدّ سواء.

ويدلّ من التعريف الثاني على الوجوب والندب والتحريم والكراهة قوله: الاعتبار الصادر من المولى من حيث الاقتضاء.

ويدلّ من التعريف الثاني على الإباحة قوله: الاعتبار الصادر من المولى من حيث التخيير.

وإطلاق الحكم على الوجوب والتحريم والندب والإباحة والتخيير، واضح بعد أن عرفنا الحكم بمعناه العام وشرحنا تعريفه فيما سبق.

أما إطلاق التكليفي على هذه الأحكام الخمسة، فقد ذكروا له توجيهين:

الأول:

أن سبب التسمية باعتبار أن هذه الأحكام تختص بالمكلف، فاشتق من المكلف قيد التكليف وقيد به الحكم. وهذا التوجيه وإن صحّ إطلاق الحكم التكليفي على الإباحة، باعتبار أن معناها - وهو التخيير بين الفعل وترك - لا يتم إلا في حق من يصح إلزامه بالفعل أو الترك. إلا أنه توجيه غير سليم إذا لاحظنا أن الأحكام الوضعية أيضاً - وهي قسمة للأحكام التكليفية - لا تتم إلا في حق من يصح إلزامه بالفعل أو الترك، مع أنها لا تسمى أحكاماً تكليفية في الاصطلاح وإن حوّل بها المكلف.

الثاني:

أن سبب التسمية لهذا النوع من الحكم بالحكم التكليفي هو: ما فيه من كلفة على الإنسان، وهذا التعليل ظاهر في الوجوب والندب والتحريم والكراهة؛ لأن فيها - جميعاً - طلباً للفعل أو للترك، مما يسبب كلفة على الإنسان المكلف بها.

أما الإباحة التي تعني التخيير بين الفعل والترك، فأي كلفة فيها حتى تجعل من أقسام الحكم التكليفي؟

والذي أراه أن لا طائل في مثل هذه الإيرادات بعد أن ندرك أن المسألة لا تتجاوز الاصطلاح ولا مشاحة في الاصطلاح.

فقد علمنا أن الأصوليين اصطّلحوا على تقسيم الأحكام الشرعية إلى قسمين: تكليفية، وأدرجوا تحتها الخمسة السابقة، ووضعية وهي ما سنتحدث عنه.

نعم لقد رتب الأمدى أثراً على شبهة إدراج الإباحة تحت عنوان الحكم التكليفي مع أنها لا كلفة فيها، فقسّم الحكم إلى ثلاثة أقسام بدلاً من قسمين^(١)؛

الأول: الحكم الاقتضائي: وهو ما يقتضي طلب الفعل أو تركه، ويشمل الوجوب والتحريم والندب والكراهة.

الثاني: الحكم التخييري: وهو ما يقتضي التخيير بين الفعل والترك، ويشمل الإباحة فقط.

الثالث: الحكم الوضعي: وهو جعل الشيء سبباً لآخر، أو شرطاً، له أو مانعاً منه.

(١) الأحكام، ج ١، ص ٧٣.

ب - تعريف الحكم الوضعي:

وقد عرفوه بعدة تعريفات منها: ما نقلناه عن الأمدى: جعل الشيء سبباً لآخر أو شرطاً له أو مانعاً منه.

ومنها: الاعتبار الشرعي الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير^(١).

وبما أن مقصودهم بالحكم الوضعي - بمقتضى التقسيم الثنائي للحكم - كل حكم شرعي لا يقتضي طلب فعل أو ترك ولا تخييراً، فهو خطاب الشارع أو الاعتبار الشرعي - على ما مر من اختلاف في تعريف الحكم - المتضمن جعلاً لشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

وهذا الجعل يُسمى وضعاً، ولذا سُمي الحكم وضعياً. فما عدا الأحكام الخمسة (الوجوب والنadb والتحرير والكراهة والإباحة)، من الأحكام الشرعية، يُسمى حكماً وضعياً.

مثل جعل دلوك الشمس سبباً لوجوب صلاة الظهر، وجعل الضوء شرطاً في صحة الصلاة، وجعل غصية المكان مانعاً من صحة الصلاة، وهكذا.

ج - الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي:

ومن بيان قسمي الحكم (التكليفي والوضعي) يتضح لنا أمران:

١- أن الحكم التكليفي يتعلق بفعل المكلف بصورة مباشرة فالوجوب يتعلق بالصلاة، والتحرير يتعلق بالسرقة، والنadb يتعلق بالصدقة، والكراهة تتعلق بأكل لحوم الخيل، والإباحة تتعلق بشرب الماء.

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١، ص ٦٣ وما بعدها.

ومعلوم أن الصلاة والسرقه والصدقه وأكل لحوم الخيل وشرب الماء كلها أفعال للمكلفين، وهكذا جميع الأحكام التكليفية محورها أفعال المكلفين لا غير.

أما الحكم الوضعي فلا ينحصر تعلقه بفعل المكلف بصورة مباشرة، بل يتعلق بها بصورة مباشرة تارة، وبصورة غير مباشرة تارة أخرى.

فالسببية مثلاً تكون بين زوال الشمس ووجوب صلاة الظهر، ومعلوم أن زوال الشمس لم يكن فعلاً من أفعال المكلف، ولكن يترتب عليها فعله وهو الصلاة، بينما نجد السببية بين السرقه ووجوب العقوبة حصلت بفعل للمكلف وهو السرقه، وتعلقت به بصورة مباشرة. وشرطية البلوغ في وجوب الصلاة لم تتعلق بفعل المكلف مباشرة، بينما شرطية الوضوء في الصلاة تعلقت بفعل المكلف مباشرة وهو الوضوء. ومانع النفاس عن الصلاة تعلقت بغير فعل المكلف وهو النفاس، أما مانعية الغضب للثياب أو المكان فقد تعلقت بفعل المكلف مباشرة لأن الغضب من أفعاله.

٢- أن الحكم التكليفي إنما يتعلق بالفعل المقدور للمكلف، فأي فعل خارج عن قدرة المكلف لا يتجه نحوه حكم تكليفي من الشارع المقدس. وهذه من القواعد الشرعية المتفق عليها.

أما الحكم الوضعي فحيث يتعلق بفعل المكلف مباشرة - كالوضوء شرطاً للصلاة، والسرقه سبباً للعقوبة، والغضب مانعاً من الصلاة -، فينأط حينئذ خطاب الشارع وترتيب الأثر عليه بالقدرة. فلا يكون الوضوء شرطاً إلا إذا كان مقدوراً، ولا تستوجب السرقه عقاباً إلا إذا كان المكلف قادراً على تركها، ولا يكون الغضب مانعاً من الصلاة إلا إذا كان المكلف قادراً على تجنبه.

وحيث لا يتعلق الحكم الوضعي بفعل المكلف بصورة مباشرة فلا يرتبط بقدرة الإنسان أساساً، وهو واضح من الأمثلة السابقة، فلا علاقة لقدرة الإنسان بزوال الشمس المجهول سبباً لوجوب الصلاة، ولا ببلوغ الإنسان الذي هو شرط لوجوب العبادات، ولا بنفاس المرأة المانع من أداء الصوم. وإذا لا علاقة لهذا النوع من الأحكام الوضعية بقدرة الإنسان، فإن حصلت ترتبت عليها آثارها، وإن لم تحصل لم ترتب، والمكلف غير مسؤول عن تحققها أو عدمه.

وبعد أن تعرفنا على الحكم التكليفي والحكم الوضعي والفرق بينهما، يمكننا الآن أن نبدأ بالتعرف على أقسام كل منهما.

د - أقسام الحكم التكليفي:

الأصوليون - غير الأحناف - يقسمون الحكم التكليفي إلى خمسة

أقسام، وهي: ١- الوجوب. ٢- الندب.

٣- التحريم. ٤- الكراهة. ٥- الإباحة.

أما الأحناف فقد قسموه إلى ثمانية أقسام، هي:

١- الفرض. ٢- الواجب. ٣- الحرمة.

٤- المؤكدة. ٥- السنة غير المؤكدة. ٦- كراهة التحريم.

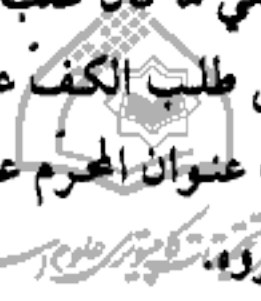
٧- الكراهة التنزيهية. ٨- الإباحة. (١)

ولدى ملاحظة كل من التقسيمين لا نجد فرقاً جوهرياً بينهما. إذ أن الأحناف شطروا ما سمّاه معظم الأصوليين (وجوباً) إلى قسمين: (الفرض والواجب)؛ باعتبار الدليل المثبت للوجوب. فإذا كان الدليل قطعياً كالنص القرآني على وجوب الصلاة أسمّوه فرضاً، وإذا كان الدليل المثبت للوجوب ظنياً كالخبر الواحد المثبت لوجوب الأضحية - عندهم - أسمّوه واجباً. كما

(١) مباحث الحكم عند الأصوليين، ج ١، ص ٦٣ وما بعدها.

أنهم شطروا المندوب إلى شطرين، فما كان فعله مكملًا للواجبات الدينية كالأذان بالنسبة للصلاة سُمي عندهم سُنَّة مؤكدة، وما لم يكن كذلك من المندوبات كالتصدق على الفقراء، سُمي سُنَّة غير مؤكدة. وكذلك شطروا المكروه إلى قسمين:

الأول: كراهة التحريم، وهي ما كانت الكراهة فيه مغلظة أو شديدة إلى الحد الذي يستدعي طلب الشارع من المكلف الكف عن الفعل حتمًا، غير أن الدليل الدال على هذا الطلب دليل ظني لا قطعي، كخطبة الرجل لامرأة قد خطبها غيره.

الثاني: كراهة التنزيه، وهي ما كان طلب الشارع من المكلف الكف عن الفعل لا على نحو الإلزام، مثل طلب الكف عن أكل لحوم الخيل. فالقسم الأول من المكروه يدخل تحت عنوان المحرم عند جمهور الأصوليين، بينما جعله الأحناف أحد قسمي المكروه.  وقد ذكرت لتقسيم الأحناف هذا المرات:

منها: أن منكر الفرض يكفر ومنكر الواجب لا يكفر.

ومنها: أن عقاب ترك الواجب أقل من عقاب ترك الفرض.

وهكذا من الآثار الأخرى المترتبة على هذا التقسيم.

والحقيقة أن مثل هذه الثمار لا ترتبط بعلم الأصول؛ فإن مسألة العقاب وشدته مسألة كلامية، ومسألة كفر منكر الفرض وعدم كفر منكر الواجب مسألة فقهية من وجه وكلامية من وجه آخر، فلا ينبغي انعكاس هذه المسائل على البحث الأصولي.

وإذ لم يؤثر هذا الفرق بين التقسيمين على محتوى أقسام الحكم التكليفي تأثيراً جوهرياً، فلنعد لاتباع تقسيم جمهور الأصوليين لتعرف على كل من أقسام الحكم التكليفي الخمسة.

- ١ -

الوجوب

تعريفه ولوازمه:

الوجوب: هو الإلزام بالفعل، ويترتب على الإلزام بالفعل ذمّ تاركه وعقابه ومدح فاعله وإثابته. ويتّصف الفعل الذي ألزم به الشارع المقدّس باسم (الواجب). وحيث إنّ الواجب: هو الفعل الذي ألزم الشارع بالإتيان به، أو هو الفعل الذي فرضه الله على العباد ولم يرخص لهم بتركه. سواء أكان هذا الإلزام قد دلّ عليه دليل قطعي أم دلّ عليه دليل ظني، وسواء استُفيد هذا الإلزام من كتاب أم من سنة أم من غيرهما من المصادر الأخرى المعتبرة، كالإجماع والعقل وغيرهما.

ويدلّ على الوجوب من النصوص اللفظية:

١- مادة الوجوب ومشتقاتها ومرادفاتها، كمادة الأمر ومشتقاتها، مثل ما ورد في الحديث: (الجمعة واجبة على كلّ مسلم في جماعة) ^(١) ومثال مادة الأمر قوله تعالى: ﴿أَن اللّهُ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ ^(٢).

٢- صيغة (افعل) وما في معناها، فمثال صيغة إفعال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ^(٣). ومثال ما في معناها قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ

(١) وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٦، عن كتاب المعبر، ص ٢٠٢.

(٢) الآية ٦٧ من سورة البقرة.

(٣) الآية ٤٣ من سورة البقرة.

كما كتب على الذين من قبلكم^(١) وقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٢).

فآية الصيام جملة فعلية وليست صيغة أمر، كما أن آية الحج جملة اسمية وليست صيغة أمر. إلا أنهما وأمثالهما يؤدیان مؤدًى صيغة الأمر (إفعل) من حيث الدلالة على الوجوب عند التجرد عن القرائن الصارفة عن الوجوب إلى غيره من المعاني الأخرى، كالاستحباب والإباحة والتهديد وغيرها مما وردت به صيغة الأمر مصحوبة بالقرينة.

واختلف الأصوليون اختلافاً كبيراً في أن صيغة الأمر عندما تدلّ على الوجوب هل تدلّ عليه بحسب وضع الواضع لها؟ أم أنها تدلّ عليه دلالة عقلية باعتبار أن الأمر صدر من المولى تجاه عبّده؟ والعقل يقضي بوجوب طاعة العباد لخالقهم وسيدهم؟

والذي يهمنا الآن أن نعرفه هو أن مادة الوجوب ومشتقاتها، ومادة الأمر ومشتقاتها، ومرادفات مادتي الوجوب والأمر ومشتقاتهما، وصيغة الأمر وما أدّى مؤداها، كلّها تدلّ على الوجوب عند تجرّدها عن ما يصرفها إلى غير الوجوب من المعاني المحتملة.

أما أن هذه الدلالة بالوضع، أم هي بالقرينة المعينة، أم بالقرينة الصارفة، فتكون دلالة لفظية. أم بالعقل فهي دلالة عقلية، فهذا ما سوف ندرسه في المباحث اللفظية في الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

تقسيماته:

قسّموا الوجوب باعتبارات متعدّدة إلى تقسيمات كثيرة نذكر منها:

(١) الآية ١٨٣ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٩٧ من سورة آل عمران.

أ- تقسيمه إلى الوجوب العيني والوجوب الكفائي:

١- الوجوب العيني:

وهو الوجوب الذي يتعلق بجميع المكلفين، ولا يسقط بامتنال البعض عن البعض الآخر. فلا تبرأ ذمة كل مكلف إلا بقيامه به بنفسه. لأن غرض الشارع المقدس لا يتحقق إلا بفعل كل مكلف. مثل وجوب الصلاة وبر الوالدين والصيام وأمثالها.

٢- الوجوب الكفائي:

وهو الوجوب الذي يتعلق بجميع المكلفين - كالوجوب العيني - إلا أنه يسقط عنهم جميعاً بامتنال البعض له امتثالاً يحقق غرض المولى من التكليف به. مثل تغسيل الميت ودفنه والصلاة عليه، ومثل الحرف والمهن والصناعات التي يتوقف عليها نظام المجتمع. فإن المولى يريد هذه الأعمال لما فيها من مصالح للعباد، فيخاطب جميع المكلفين بذلك، إذ لا خصوصية لبعضهم دون بعض، ولو تركوها جميعاً ذمهم وعاقبهم، فإذا قام بها بعضهم فحقق الغرض، بأن غسل الميت وكفنه ودفنه، وتحققت المصلحة المطلوبة، ولم يبق ما يقوم به الآخرون، سقط الوجوب عنهم؛ لحصول المصلحة بفعل غيرهم. وهكذا في الصناعات، فإذا تصدى إلى بعض الصناعات التي يتوقف عليها صلاح المجتمع من به الكفاية وسد حاجة المجتمع سقط الوجوب عن الآخرين. أما لو أهمل المجتمع كله القيام بهذا الواجب فبقي الميت دون تغسيل وتكفين ودفن، أو بقي المجتمع دون من يسد حاجته من الصناعات، أثم الجميع واستحقوا العقاب من المولى عز وجل.

ب . تقسيمه إلى الوجوب التعيني والوجوب التخييري:

١- الوجوب التعيني:

وهو الوجوب الذي يتعلق بفعل بعينه. دون أن يكون له بدل لتخير المكلف بينه وبين بدله. مثل الصلاة فإنها واجبة على المكلف بلا بدل، فلا يرخص المكلف بإبدالها فعلاً آخر.

٢- الوجوب التخييري:

وهو الوجوب الذي يتعلق بأحد شيئين أو أحد أشياء لا بعينه، وللمكلف أن يختار أحد الشيئين أو أحد الأشياء فيفعله، وتبرأ ذمته بفعله. مثال التخيير بين شيئين: قوله تعالى في أسرى الحرب: ﴿حتى إذا أنخثموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء حتى تضع الحرب أوزارها﴾^(١). فهنا يتخير الإمام بين المن على الأسرى بإطلاقهم، وبين قبول الفدية منهم، فأى الفعلين الواجبين يقوم به الإمام يحقق به امثال الوجوب. ومثال التخيير بين أشياء قوله تعالى في كفارة حنث اليمين: ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة﴾^(٢). ففي هذا المثال، الواجب هو أحد هذه الأمور الثلاثة (الإطعام، والكسوة، وتحرير الرقبة)، فإذا فعل المكلف واحداً منها برئت ذمته^(٣).

ومرد هذا التقسيم إلى أن المصلحة التي يناط بها التكليف بالواجب، إن كانت منحصرة بفعل معين بحيث لا تتأتى إلا من القيام به، تعلق به الوجوب

(١) الآية ٤ من سورة محمد.

(٢) الآية ٨٩ من سورة المائدة.

(٣) وفي أن الواجب في الواجب التخييري هو أحد هذه الأمور أو القدر الجامع خلاف بين الأصوليين آثرنا ترك التعرض له ليعتبر في محله إن شاء الله تعالى.

على نحو التعيين. وإن كانت تحصل بأحد فعلين أو أحد الأفعال، يحقق فعل كل واحد ما يحققه فعل الآخر، لم يتعين فعل بعينه، وخير المولى عبده بين الفعلين أو الأفعال التي يحقق أي منها المصلحة للمكلف.

ج - تقسيمه إلى الوجوب المحدد والوجوب غير المحدد:

١- الوجوب المحدد:

وهو الوجوب الذي تعلق بفعل (عين له الشارع مقداراً معلوماً لا تبرأ الذمة إلا بأدائه بمقداره الذي حدده الشارع وعينه، كالصلوات الخمس، وزكوات الأموال وصوم رمضان) ^(١)



٢- الوجوب غير المحدد:

وهو الوجوب الذي تعلق بفعل لم يعين له الشارع مقداراً معلوماً، كالنفقة على ذوي القربى من أب وجد وأولاد، وكالنفقة على الزوجة، فإنها فعل تعلق به الوجوب، غير أن هذا الفعل لم يحدد له مقدار كما حدد مقدار الزكاة، لأن الإنفاق يختلف باختلاف الحاجات والأحوال والأزمان، كما أنه يختلف باختلاف قدرة المنفق.

د - تقسيمه إلى الوجوب النفسي والوجوب الغيري:

١- الوجوب النفسي:

وهو الوجوب الذي تعلق بفعل مطلوب لنفسه لا لأجل واجب آخر. مثل وجوب الصلاة والصيام والحج. فإن هذه الواجبات لم تطلب تمهيداً لواجبات أخرى بل طلبت باعتبارها غاية تترتب عليها المصلحة لنفسها.

(١) مباحث الحكم، ج ١، ص ٨١.

٢- الوجوب الغيري:

وهو الوجوب الذي تعلق بفعل لأجل فعل آخر. ومثله بوجوب الوضوء، فإنه - بناء على وجوبه - إنما يجب لأجل واجب آخر من صلاة أو طواف أو مس كتابه القرآن إن وجبت. أما الوضوء بدون ما يتوقف عليه من واجبات أخرى فلا يجب.

هـ- تقسيمه إلى الوجوب التعبدى والوجوب التوصلى:

١- الوجوب التعبدى:

وهو الوجوب المتعلق بفعل لا يصح الإتيان به إلا بنية القربة إلى الله تعالى، مثل الصلاة وباقي العبادات الأخرى، التي اعتبرت نية القربة إلى الله فيها جزءاً أو شرطاً. وللتعبدى معانٍ أخرى ليس هذا محل تفصيلها.

٢- الوجوب التوصلى:

وهو الوجوب المتعلق بفعل يصح الإتيان به ولو بدون نية القربة إلى الله تعالى، مثل تطهير الثياب والأواني، وجميع المهن والحرف والصناعات، فإنّ الذمة تبرأ من التكليف عندما يؤدي المكلف هذه الأفعال وإن لم ينو الإتيان بها قربة إلى الله تعالى. نعم تحصيل الأجر والثواب على هذه الأعمال مشروط بالقربة إلى الله تعالى. وللتوصلى معانٍ أخرى يطول الحديث عنها.

و- تقسيمه إلى الوجوب المؤقت والوجوب غير المؤقت:

١- الوجوب المؤقت:

وهو الوجوب المتعلق بفعل يكون الزمن المخصوص دخیلاً في تحقيق المصلحة بفعله. وينقسم الوجوب المؤقت إلى قسمين:

أ. الوجوب المؤقت المضيق:

وهو المتعلق بفعل مقيد بزمان بقدر ما يتطلبه ذلك الفعل من دون زيادة أو نقصان. مثل صوم رمضان المقيد بشهر رمضان، وصوم النهار المقيد بالزمان المحدد بين طلوع الفجر وغروب الشمس. فلا يجب الصوم قبل الوقت المحدد ولا بعده، بل لا يجوز، لأنه تشريع. فالمصلحة في مثل هذا الوجوب لا تنطأ بالصوم فحسب، وإنما تنطأ بالصوم في الزمان المحدد له شرعاً.

ب. الوجوب المؤقت الموسع:

وهو الوجوب المتعلق بفعل مقيد بزمان أوسع مما يتطلبه الفعل. مثل الصلاة اليومية، فإن صلاة الصبح مثلاً يكفي لأدائها خمس دقائق، وقد جعل لها الشارع من الوقت ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس.

٢. الوجوب غير المؤقت:

وهو الوجوب المتعلق بفعل لا يكون الزمان دخيلاً في تحقيق المصلحة المترتبة عليه. وتكون نسبته إلى جميع الأزمنة واحدة. مثل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنه لا يختص بزمن دون آخر.

ز. تقسيمه إلى الوجوب المطلق والوجوب المقيد:

١. الوجوب المطلق:

وهو الوجوب الذي إذا تعلق بفعل ونسب إلى شيء لا تكون لذلك الشيء مدخلة فيه وجوداً أو عدماً. مثل وجوب الصلاة، فإنه إذا نسب إلى الغنى لا تكون للغنى مدخلة فيه، بمعنى لم يؤخذ الغنى شرطاً فيه، كما لم يؤخذ عدم الغنى (الفقر) شرطاً فيه أيضاً. فالوجوب ثابت للصلاة على المكلف غنياً كان أو فقيراً.

٢- الوجوب المقيّد (المشروط):

وهو الوجوب المتعلّق بفعل بشرط شيء، مثل وجوب الحجّ بشرط الاستطاعة المائيّة والبدنيّة. فإن تحقّق الشرط - وهو الاستطاعة - تعلّق الوجوب بالحجّ، وإن فقد الشرط فلا وجوب. والجدير بالذكر أن تقسيم الوجوب إلى المطلق والمشروط تقسيم نسبي، فربّ وجوب مطلق بالنسبة إلى شيء هو مقيّد مشروط بالنسبة إلى شيء آخر. فوجوب الصوم مثلاً مطلق بالنسبة إلى الغنى والفقر، ومقيّد مشروط بالنسبة إلى القدرة البدنيّة.



وهو دعوة الشارع إلى فعل شيء دون إلزام. ويترتب على قيام المكلف بالفعل (المندوب) مدح الشارع للفاعل وإثابته على الفعل إن جاء به قريباً. ويُسمّى الفعل المندوب بأسماء أخرى، منها (المستحب) باعتبار أن الشارع يحبّ فعله، كما يُسمّى (النفل) لزيادته على الفريضة أو لأنه يزيد الثواب، ويُسمّى فضيلة لأنّ فعله يفضل تركه، ويُسمّى التطوّع لأنّ فاعله يأتي به تبرّعاً^(١).

ويدلّ على المندوب من النصوص اللفظية مادة الندب ومشتقاتها ومرادفاتها، كما يدلّ عليه أيضاً صيغ الأمر المقترنة بما يدلّ على إرادته، سواء أكانت القرائن لفظيّة أم غير لفظيّة. وسواء أكانت الصيغة صيغة أمر أم ما يؤدي مؤداها من الجمل الفعلية أو الاسمية.

(١) انظر ردّ المحتار لابن عابدين، ج ١، ص ٩١ وما بعدها.

وأمثلة المندوب كثيرة، كالأذان والإقامة والصدقة غير الواجبة والابتداء بالسلام وغيرها.

ومن أمثلة الصيغ المقترنة بما يدل على المندوب ما ورد في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ﴾^(١). فالأمر بالكتابة من شأنه أن يفيد الوجوب، لولا اقترانه بما يصرفه عن الوجوب إلى الندب، وهو قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ ﴾^(٢).

ولما كان الندب يحتوي على مصلحة غير ملزمة، فالمصلحة فيه تتفاوت من حيث الكثرة والقلّة، وبتفاوتها هذا يكون المندوب ذو مراتب، وأهم هذه المراتب فيما ذكروا ثلاثاً:

١- الأولى وهي أعلى المراتب: ما كان فعله مكملًا للواجبات الدينية وقد واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه إلا نادراً، كالأذان والإقامة للصلاة، ويسمى هذا النوع (الاستحباب المؤكد).

٢- ويلى هذه المرتبة ما لم يواظب عليه النبي ﷺ، إلا أنه فعله تارة وتركه أخرى، كالصدقة غير الواجبة مع القدرة عليها وعدم الحاجة الشديدة إليها من قبل من تُعطى له.

٣- وتلى تلكما المرتبتين ما نفعه تأسيساً بالنبي ﷺ في طريقة أكله ونومه وجلسه وغيرها من أفعاله الاعتيادية التي لم يثبت استحبابها بالذات.

(١) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة.

(٢) الآية ٢٨٣ من سورة البقرة.

- ٣ -

التحريم

تعريفه:

وهو الإلزام بترك فعل . ويترتب على هذا الإلزام أن المطيع التارك للفعل مأجور ، والعاصي بفعل ما ألزم بتركه آثم مستحق للعقاب . ويسمى الفعل الملزم بتركه (محرم أو حرام) .

ويؤدى مفهوم التحريم بمادة الحرمة ومشتقاتها ومرادفاتها ، كقوله تعالى: ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ^(١) .

كما يؤدى مفهوم التحريم بصيغة (لا تفعل) وما بمعناها . مثل قوله تعالى: ﴿ ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً ﴾ ^(٢) .

والخلاف بينهم في صيغة النهي (لا تفعل) ، كالخلاف في صيغة الأمر (افعل) من أن إفادتها للتحريم هل هي لفظية بوضع الواضع أو بالقرينة ؟ أم أنها عقلية قضاء لوجوب انزجار العبد وانتهائه عن ما زجره عنه مولاه ونهاه وسيأتي الحديث عن تحقيق ذلك عندما نتحدث عن مباحث الألفاظ في الباب الثاني إن شاء الله تعالى .

والجمهور - كما علمنا سابقاً - لا يفرقون بين ما يكون الدال على المحرم دليلاً قاطعاً أم دليلاً ظنياً ثبت حجته ، فكلاهما يثبتان نهياً تحريمياً ، ويكون مدلولهما الحرمة .

(١) الآية ٣ من سورة المائدة .

(٢) الآية ١٢ من سورة الحجرات .

أما الحنفية - كما تقدم أيضاً - فيعتبرون المحرم هو المدلول عليه بدليل قاطع، أما النهي الوارد بدليل ظني فلا يثبت تحريماً، وإنما يثبت (كراهة التحريم). ومادام التحريم وكراهة التحريم كلاهما مما يعاقب الشارع على تركه، فهما محرمان معاً - كما ذهب الجمهور - . والفرق بينهما لا يرتبط بعلم الأصول كما ذكرنا ذلك فيما سبق .

انقسام المحرم :

من الأمور الثابتة في الشريعة المقدسة ، أن الشارع لا يوجب فعلاً إلا وفيه مصلحة للعباد ، ولا يحرم فعلاً إلا وفيه مفسدة لهم . وعلى هذا الأساس ، فالمفسدة قد تكون ناشئة من الفعل بذاته كشرب الخمر والسرقه والكذب وغيرها ، وقد تكون ناشئة من اقتران الفعل بشيء آخر ، مع أن الفعل بذاته لا مفسدة فيه ، بل ربما كان قبل هذا الاقتران ذا مصلحة وواجباً . مثل الصلاة والصوم فإنهما واجبان بذاتهما ، غير أن أداء الصلاة إذا اقترن بإيقاعها بأرض مفسوبة ، وفعل الصوم إذا اقترن بضرر الصائم أو يوم العيد ، نشأت فيهما مفسدة ، ودعت - هذه المفسدة - الشارع المقدس للنهي عنهما وتحريمهما .

إذن فالمحرم قسمان :

١- المحرم لذاته :

وهو ما تكون حرمة ذاتية ، أي تحريم المشرع للفعل ابتداءً لما فيه من أضرار ومفاسد، كالزنا وأكل الميتة وقتل النفس بغير حق ، وغيرها مما حرم لذاته .

٢- المحرم العارض :

وهو ما كان مشروعاً في الأصل لعدم المفسدة الذاتية فيه ، أو أن فيه مفسدة قليلة تغلب عليها المصلحة ، لكنه اقترن بما يقتضي تحريمه لما في هذا القرين من مفسدة ، كالصلاة في الأرض المغصوبة ، والبيع وقت النداء لصلاة الجمعة .

وقد رتبوا على تقسيم المحرم إلى هذين القسمين الأثر الآتي :

وهو أن المحرم لذاته لا يصلح أن يكون سبباً شرعياً لترتب عليه أحكام شرعية فالسرقة المحرمة لذاتها لا تكون سبباً شرعياً لترتب الملكية ، والزنا لا يصلح سبباً شرعياً لثبوت النسب والتوارث ، وهكذا .

أما المحرم العارض فيصلح لأن يكون سبباً شرعياً وترتب عليه آثاره الشرعية ، لأن الفعل بذاته مشروع لولا ابتلاؤه بالعارض الخارج عن ذاته .

فالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة ما دام مستوفياً لشروط صحته يصلح لأن تترتب عليه الملكية ، غير أن البائع آثم للنهي عن البيع وقت النداء .

والصلاة في الأرض المغصوبة عندما تكون مستكملة لأركانها وأجزائها وشرائطها الشرعية تصلح لأن تكون سبباً للإجزاء وبراءة الذمة وسقوط القضاء ، وإن كان المصلي آثماً بالغصب .

هذا هو الأثر الذي رتبته بعض الأصوليين على هذا التقسيم . وفي هذا الأثر مجال كبير للنظر ، أثرنّا تأخير الخوض فيه إلى الباب الثاني عندما ندرس بحث (اجتماع الأمر والنهي) و (النهي عن المعاملة هل يقتضي فسادها أم لا يقتضيه) .

- ٤ -

الكراهة

وهي ردع الشارع للمكلف عن الإتيان بفعل مع ترخيصه بالإتيان به .
ويُسمى الفعل الذي ردع الشارع عن الإتيان به مع الترخيص بفعله
بـ : (المكروه).

كما يُسمى الخطاب المعبر عن هذا الردع بـ : (النهي التنزيهي) .
ويؤدي النهي التنزيهي بجميع المواد والصيغ المعبرة عن التحريم
ومرادفاتها ، مع القرينة الدالة على الترخيص ، كما يؤدي بمادة الكراهة
ومشتقاتها .

وحكم المكروه أن تاركه يُمدح ويشاب إذا تركه امتثالاً لنهي الله عنه ،
وأن فعله لا يستوجب الإثم ما لم يبلغ حد الإصرار على الفعل ، حتى قيل :
(كل مكروه جائز) .

ومن أمثله : بناء القبور وتصوير سقفوف البيوت ، إذ دل عليه ما روي
عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : (لا تبنوا القبور ولا تصوروا سقفوف البيوت ،
فإن رسول الله ﷺ كره ذلك) (١) .

ومن أمثلة النهي المصحوب بالقرينة الدالة على الكراهة ، ما رواه زرارة
عن أبي جعفر عليه السلام : (لا تدع الغسل يوم الجمعة فإنه سنة) . (٢)
ويتفق الأحناف مع الجمهور بأن ما نهى عنه الشارع ورخص بفعله
يُسمى مكروهاً . ويختلفون عنهم بأن للمكروه قسماً آخر ، وهو ما طلب

(١) وسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٧٠، عن التهذيب، ج ١، ص ١٣٠ .

(٢) وسائل الشيعة، ج ١، ص ٩٤٧، عن فروع الكافي، ج ١، ص ١١٦ .

الشارع الكف عنه حتماً ولم يرخص بفعله ، إلا أن الدليل الدال على هذا الطلب التحريمي دليل ظني كخبر الواحد .
وقد تقدم بيان رأيهم أثناء تقسيمنا للحكم التكليفي ، وذكرنا هناك أن هذا من مصاديق المحرم . إذ لا فرق في المحرم بين أن يكون الدليل عليه قطعياً أم ظنياً ، مادام هذا الظن ظناً معتبراً بالحجية . فهو كالقطع في إثبات الحكم الشرعي .

- ٥ -

الإباحة



تعريفها وأمثلةها :

وهي : (تخيير الشارع المكلفين بين إثبات فعل وتركه دون ترجيح من قبله لأحدهما على الآخر)^(١) .
ويترتب على الإباحة عدم الثواب والمدح على الفعل ، وعدم العقاب والدم على الترك .

والإباحة هي الأصل في كل الأفعال ما لم يثبت لها أحد الأحكام الأخرى ، من وجوب أو تحريم أو كراهة أو ندب وقيل غير هذا ، وسيأتي إثبات هذه القاعدة في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى .
وتلوح أحياناً بمادة الإباحة أو بما يرادفها ، أو بالصيغ الدالة عليها .

(١) الأصول العامة للفقه المقارن ، ص ٦٥ .

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ وَطَعَامَ الَّذِينَ أُوتُوا
الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَّ لَهُمْ ﴾ ^(١) وقوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ
الْبَحْرِ ﴾ ^(٢).

ومرد الإباحة إلى خلو الفعل من مصلحة تامة تدعو إلى وجوبه ، ومن
مصلحة ناقصة تدعو إلى النذب إليه ، وكذلك خلوه من مفسدة تامة تدعو إلى
تحريمه ، ومن مفسدة ناقصة تدعو إلى كراهته .

فإذا جاز في فعل أن يكون كذلك ، وقلنا بأن الأحكام تابعة للمصالح
والمفاسد، جاز لنا اعتبار الإباحة من الأحكام الشرعية ، وعلى هذا رأي
جمهور المسلمين.

شبهة الكعبي :

والكعبي المعتزلي وأتباعه أنكروا المباح ، بل أنكروا الأحكام الشرعية
غير الإلزامية ، مثل النذب والكراهة))
واستندوا في قولهم هذا إلى (أنه ما من فعل يوصف بكونه مباحاً إلا
وينتفق بالتلبس به ترك حرام ما ، وترك الحرام واجب ، ولا يتم تركه دون
التلبس بضد من أضداده ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) ^(٣).

١- توضيح الشبهة :

لو أخذنا مثلاً للمباح وهو النوم ، فإننا نجد النائم ما دام متلبساً بالنوم ،
فإنه قد ترك أثناء النوم بعض المحرمات كشرب الخمرة أو السرقة أو غيرهما من

(١) الآية ٥ من سورة المائدة .

(٢) الآية ٩٦ من سورة المائدة .

(٣) الأحكام، ج ١، ص ٦٤ .

المحرّمات التي هي أضداد للنوم ، بمعنى أنها لا يمكن أن يوجدوا ويفعلها الإنسان أثناء النوم .

فإذا كان ترك تلك المحرّمات واجباً ، وتحقق الترك لها بالنوم ، صار النوم مقدّمة للترك الواجب ، ومقدّمة الواجب واجبة ، فصار النوم واجباً . وهكذا يطبق الكميّون هذه الشبهة على كلّ مباح بالطريقة التي أوضحناها وفق مقالاتهم .

٢- مناقشة الشبهة :

أ- إنّ تحريم الفعل شرعاً إنّما يكون لمفسدة في الفعل ، فإذا ترك الفعل انتفت المفسدة ، ولا يعني انتفاء المفسدة الحصول على المصلحة كي يكون الترك واجباً .

فقتل النفس المحترمة بغير حقّ ، فيه مفسدة ولا يلزم من تركه وجود مصلحة كي يكون الترك واجباً .

فالتحريم والوجوب يتبعان المفسد والمصالح ، والمفاسد والمصالح ليستا من المفاهيم المتناقضة كي يثبت أحدهما عند ارتفاع الآخر . فربّ فعل لا مصلحة فيه ولا مفسدة ، كالنطق بكلمة من دون ترتّب نفع أو ضرر عليها . وعلى هذا فقولهم (ترك الحرام واجب) غير تام ، ولا يتمّ ما بنوه عليه من لوازم .

ب - لو اعترفنا بأنّ ترك الحرام واجب . فكان ترك السرقة واجباً ، فلا يلزم منه وجوب جميع الأفعال المقترنة به ، فإنّ من الأفعال المقترنة به ما هو محرّم قطعاً ، مثل قتل النفس والزنا والرقص والغناء وغيرها من أضداد السرقة ، فإذا قلنا بمقالة الكميّ تكون جميع الأفعال المحرّمة المقترنة بترك السرقة واجبة . وهذا ما لا يلتزم به الكميّ وأصحابه .

في ذكر ١٧ : نعم لو قلنا بأن ترك الحرام واجب وكان بعض المباحات علة لهذا الترك، لا يبعد - والحالة هذه - أن يكون هذا المباح واجباً، بناء على القول بوجوب المقدمة السببية .

مثاله : قتل النفس حرام فتركه واجب - على رأي الكعبي - . فإذا توقف هذا الترك على فعل مباح كترك إعاره السلاح لمن يريد قتل الآخر ، كان ترك الإعارة واجباً لهذه الحالة بعد أن كان مباحاً في حالات أخرى ، عند من يقول بوجوب المقدمة السببية .

ويكفي هذه الشبهة وهنا :

١- أن جمهور المسلمين على خلافها .

٢- تصريح النصوص في الكتاب والسنة بوجود أحكام غير واجبة وغير محرمة .

ج - أن الالتزام بها يؤدي إلى القول بأن كل واجب حرام وكل حرام واجب !! وذلك لأن ترك الواجب حرام وهذا الترك يلازم فعل جميع الواجبات فتكون جميع هذه الواجبات محرمة .

مثاله : ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حرام . وهذا الترك يقتضي بالصيام والصلاة والحج وبقية الواجبات التي يقوم بها المسلم ، فتكون جميعاً حرام .

ثم إن ترك الحرام واجب ، وهذا الترك يلازم جميع المحرمات ، فتكون جميع المحرمات واجبة .

مثاله : ترك السرقة واجب ، وهذا الترك يقتضي بشرب الخمر والغصب والقتل وغيرها من الأفعال المحرمة ، فتكون جميع هذه الأفعال المحرمة واجبة لملازمتها لترك المحرم . وهذه نتائج لا يرتضيها الكعبيون لأنفسهم قطعاً .

وقد ناقش بعض الأصوليين هذه الشبهة بمناقشات تحليلية أخرى ،
فليراجع من شاء التوسعة^(١).

العزيمة والرخصة:

عرف بعض الأصوليين العزيمة : بـ (ما شرعه الله أصالة من الأحكام
التي لا تختص بحال دون حال ولا بمكلف دون مكلف)^(٢).
والرخصة : بـ (ما شرعه الله من الأحكام تخفيفاً على المكلف في
حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف)^(٣).

فالشريعة الإسلامية شريعة سمحاء لا حرج فيها ، ﴿ يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾^(٤) ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾^(٥).
فهي إذ تشرع الأحكام بالنظر لما في متعلقاتها من مصالح ومفاسد نوعية،
تشرعها قانوناً عاماً لجميع المكلفين وفي جميع الأحوال الاعتيادية ابتداءً .
فإذا ما طرأ لبعضهم عذر من تنفيذ هذا القانون العام لضرورة تجعل
التنفيذ متعذراً أو شاقاً ، تستثني هذا البعض من عموم القانون ما دامت
الضرورة قائمة .

فالصيام فرض على عموم المكلفين في الأحوال الاعتيادية ، فإذا
حصلت بسببه للشيخ أو الشيخة مشقة ، استثنى من هذا العموم ورخصاً
بالإفطار .

(١) منها : الأصول العامة للفقهاء المقارن ، ص ٦٥-٦٨ .

(٢) علم أصول الفقه ، لخلاف ، ص ١٣٨ .

(٣) المصدر نفسه .

(٤) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٥) الآية ٧٨ من سورة الحج .

فحكم الصيام بالأصل لعامة المكلفين في الأحوال الاعتيادية حكم على نحو العزيمة . وحكم الإفطار (ترك الصيام) بالنسبة للشيخ والشيخة على نحو الرخصة؛ لأنه شرع تخفيفاً عليهما في حالة خاصة تقتضي هذا التخفيف . وكما تكون العزيمة والرخصة في الأحكام الوجوبية ، تكون أيضاً في الأحكام التحريمية .

فأكل لحم الميتة محرم بأصل الحكم الشرعي في الأحوال الاعتيادية ، وهو قانون عام على نحو العزيمة والإلزام بالترك ، غير أن الشريعة تستثني من هذا العموم حالة الاضطرار إليه ، ويتحول الحكم العام في حق المضطر إلى إباحة الأكل (الرخصة) .

إذن كل حكم إلزامي في الشريعة وجوبياً كان أم تحريمياً ، هو مشروع بحسب الواقع الأولي بالنسبة للفعل وما يترتب عليه من مصلحة أو مفسدة نوعية . وهو المسمى بالعزيمة ، وكلمة استلزم من امثال الحكم الأولي من عسر أو مشقة ، رخص الله بتركه إن كان واجباً أو بفعله إن كان حراماً .

ومن هذا البيان يتضح لنا أن العزيمة هي وجوب أو تحريم ، والرخصة هي إباحة ، ومعنى ذلك أن تقسيم الحكم إلى رخصة وعزيمة يتفرع على الحكم التكليفي لا على الحكم الوضعي كما فعله بعض الأصوليين^(١) بلحاظ أن الأحوال الطارئة سبب لترخيص الشارع بالترك .

ويتضح لنا أيضاً ، أن الحكم بإفطار المريض ، وشرب الخمرة حين الإكراه الملجئ إليها ، وأكل لحم الميتة إذا توقفت على أكلها الحياة ، ليست رخصاً ، وإنما هي أحكام إلزامية ثانوية بديلة للأحكام الأولية قبل الحالة الطارئة .

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ٤٨.

لأن إبطار المريض - لمرض يضرّ معه الصوم - واجب ، وشرب الخمرة - حين التهديد بالقتل لو لم يشرب - واجب أيضاً ، وكذا أكل لحم الميتة لحفظ الحياة . والوجوب إلزام بالفعل لا إباحة حتى يكون رخصة ، غاية الأمر أنه حكم ثانوي يستمر باستمرار الحالة العارضة ويزول بزوالها . ويزوالها يعود المكلف إلى القانون العام (الحكم الأولي) .

هـ - أقسام الحكم الوضعي:

اختلف الأصوليون في عدّ أقسام الأحكام الوضعية . فذهب بعضهم إلى أنها ثلاثة فقط . وهي : السببية ، الشرطية ، المانعية . وذهب آخرون إلى عدّها خمسة : الثلاثة السابقة ، والعلة ، والعلامة . وذهب قسم ثالث منهم إلى أنها تسعة : الخمسة المتقدمة ، والصحة ، والفساد ، والرخصة ، والعزيمة .
ولنتحدث عن مجموع ما ذكره من أقسام الحكم الوضعي ، ليتمخض لنا من خلال الحديث كم هي أقسام الحكم الوضعي .

- ١ -

السببية

السببية منسوبة إلى السبب وناشئة منه ، لذا فإن توضيح معنى السبب يمهّد لنا لفهم السببية .

السبب :

عرفه بعضهم بأنه (معنى ظاهر منضبط جعله الشارع إمارة للحكم)^(١)

(١) مباحث الحكم، ص ١٣٥ .

وأمثلته كثيرة . منها :

دلوك الشمس إمارة وعلامة لحكم الشارع بوجوب صلاة الظهرين .
الجنون إمارة لحكم الشارع بالحجر على أموال المجنون وتصرفاته .
الوقف إمارة لحكم الشارع بخروج المال الموقوف عن ملك الواقف .
الإجارة إمارة لحكم الشارع بإباحة تصرف المستأجر بالعين المستأجرة .
وهكذا كل شيء يجعله الشارع علامة على حكمه المترتب عليه . سواء
أكان ما جعله الشارع سبباً ، من أفعال المكلف ومما يدخل تحت قدرته ،
كالعقود والإيقاعات سبباً للتمليك وإباحة التصرف وغيرهما من الآثار ، أم
كان السبب خارجاً عن إطار أفعال المكلف وإطار قدرته ، كالبلوغ سبباً
للتكليف أو الدلوك سبباً لوجوب صلاة الظهر . وسواء أكان السبب علامة
لحكم تكليفي كالسفر لوجوب الإفطار ، والاستطاعة لوجوب الحج ، أم كان
السبب أثراً لفعل المكلف ، كالبيع عندما يكون سبباً لتملك المبيع .

السببية :

وإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكمه بشيء ، نشأ بين السبب والحكم
الترتيب عليه (المسبب) مفهوم (السببية) . كما ينشأ بين مفهوم مالك
ومملوك مفهوم الملكية ، وبين الزوج والزوجة مفهوم الزوجية . فإذا عرفنا معنى
السببية وأمثلتها ، وراجعنا ما عرفناه سابقاً من أن تعريف الحكم الوضعي هو :
(جعل شيء سبباً لآخر أو شرطاً له أو مانعاً منه) . أو هو : (الاعتبار الشرعي
الذي لا يتضمن الاقتضاء والتخيير) .

إذا عرفنا ذا وذاك يتضح لنا عد السببية من أقسام الحكم الوضعي ؛
لأنها جعل شيء سبباً لآخر .

كما أنها اعتبار شرعي لا اقتضاء فيه ولا تخيير؛ لأن الربط بين العقود وآثارها ليس فيه اقتضاء ولا تخيير. وهكذا لو طبقنا بقية أمثلة السببية.

- ٢ -

الشرطية

الشرطية أيضاً منسوبة إلى الشرط وناشئة منه، مما يدعونا لأجل فهمها إلى فهم الشرط.

الشرط:

وهو (ما يتوقف وجود الشيء على وجوده وكان خارجاً عن حقيقته، ولا يلزم من وجوده وجود الشيء، ولكن يلزم من عدمه عدم ذلك الشيء)^(١). ومن أمثلته في العبادات: الطهارة (الغسل أو الوضوء أو التيمم) حيث جعلها المشرع شرطاً في وجوب الصلاة الصحيحة.

ومن أمثلته في الإيقاعات: حضور شاهدين عادلين يستمعان لإنشاء صيغة الطلاق من الزوج أو وكيله؛ إذ جعله الشارع شرطاً في وجود الطلاق صحيحاً تترتب عليه آثار فك علاقة الزوجية بين الزوجين - على مذهب الإمامية -. وفي ضوء هذين المثالين يتضح لنا تعريف الشرط، فإن وجود الصلاة الصحيحة والطلاق الصحيح في المثالين، يتوقف على وجود الطهارة وحضور الشاهدين، مع أن الطهارة خارجة عن حقيقة الصلاة وأجزائها، وأن حضور الشاهدين خارج عن حقيقة الطلاق وأركانه، ولا يلزم من وجود

(١) المحلاوي، ص ٢٥٦. وهو أولى من تعريف (مباحث الحكم)، ص ٤٤: (الوصف الظاهر المنضبط الذي يتوقف عليه وجود الشيء من غير إفضاء إليه). لخلو هذا التعريف من قيد (وكان خارجاً عن حقيقته) وبدون هذا القيد يشمل التعريف الشرط والجزم معاً، فتدبر.

الطهارة وجود الصلاة ، فلو لم يتطهر لم يصل ، كما لا يلزم من حضور العادلين وجود الطلاق .

ولكن إذا عُدَّت الطهارة لم توجد صلاة صحيحة ، وإذا عدم حضور الشاهدين العادلين لم يوجد طلاق شرعي .

الشرطية :

وكما عرفنا كيف نشأ بين مفهومي السبب والمسبب مفهوم السببية ، يسهل علينا تصور نشوء مفهوم الشرطية بين مفهومي الشرط والمشروط . ولدى مراجعة تعريف الحكم الوضعي ، يتضح لنا اندراج الشرطية في أقسام الأحكام الوضعية . لأن الشرطية هي جعل الشارع الذي لا اقتضاء فيه ولا تخيير ، وغاية ما يتضمنه هذا الجعل اشتراط وجود شيء بوجود شيء آخر.

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

الفرق بين السبب والشرط :

وبعد تصورنا للسبب والشرط ، وتأملنا في أمثلتهما يتضح لنا وجه الفرق بينهما ، وهو : أن السبب ما يترتب على وجوده حكم الشارع بوجود المسبب ما لم يمنع من وجوده مانع شرعي .

وإذا لم يوجد السبب لم يوجد حكم الشارع بترتب المسبب .

مثل دلوك الشمس الذي بوجوده يحكم الشارع بوجوب صلاة الظهر ، ما لم يمنع من تأثيره مانع شرعي كالإغماء والجنون والنوم وغيرها مما بوجوده لا يحكم الشارع بوجوب الصلاة .

ومثل موت الوالد الذي يترتب عليه حكم الشارع بانتقال تركته الزائدة على ديونه وثلثه الموصى به إلى وارثه ، ما لم يمنع من ترتب هذا الحكم مانع كقتل الوارث لمورثه أو كفر الوارث أو رقه .

كما أن وجود السبب يستدعي ترتب مسببه ما لم يمنع منه مانع ، سواء شاء المكلف هذا الترتيب أم لم يشأ .

أما الشرط فبوجوده لا يلزم ترتب وجود المشروط به ، مثل الطهارة شرطاً للصلاة ، فإنها إن وجدت فقد يحصل وجود الصلاة وقد لا يحصل ، كما أن المكلف شاء أن يؤديها أم لم يشأ . ولكن إذا لم توجد الطهارة لم توجد الصلاة الصحيحة .

وكذا الحال في مثال الشاهدين المأخوذين شرطاً في صحة الطلاق .



مركز تحقيق مكتبة آية الله العظمى

المانعية

وهي كالسببية والشرطية من حيث نشوء مفهومها بين مفهومين ، مفهوم المانع ومفهوم الممنوع ، من حيث نسبتها إلى المانع .

فالمانع :

(وهو ما رتب الشارع على وجوده عدم وجود الحكم أو عدم السبب)^(١) .
 فإذا ما علمنا أن الأحكام الشرعية بعامة منوطة بالحكمة ، والحكمة :
 (هي المصلحة المقصودة للشارع من تشريع الحكم)^(٢) ، سواء أكان (ما قصد إليه الشارع من جلب نفع أو دفع ضرر)^(٣) .

(١) الأمدي، ج ١، ص ١٨٥ .

(٢)(٣) مصادر التشريع الإسلامي، ص ٤٢ .

إذا ما علمنا إناطة الأحكام بالمصالح والمفاسد ، فلربّ فعل من شأنه أن يجلب نفعاً أو أن يحقق ضرراً وتوفرت فيه الأسباب والشروط المقتضية لإصدار حكم الشارع بشأنه ، حكماً تكليفيّاً أو حكماً وضعيّاً ، لكن وُجد ما يمنع من إيجاد الحكم الشرعي .

كالصلاة فإنها فعل من شأنه أن يجلب نفعاً ، لأنها: (معراج المؤمن وقربان التقي وخير موضوع) - كما في الأحاديث - لكنها عندما تُبتلى بمانع ، كالجنون أو الإغماء أو طمث المرأة أو نفاسها لم يحكم الشارع بوجوبها ، مهما توفرت أسباب للفعل وشرائط . وكأكل الميتة ، فإنه فعل من شأنه أن يحقق ضرراً ، مما يدعو الشارع إلى تحريمه ، لولا ما يمنع من إصدار الحكم التحريمي ، من إكراه ، أو خوف التهلكة بترك الأكل .

وكذا الحال في الأحكام الوضعية ، فإن البيع من البالغ العاقل فعل من شأنه أن يحقق حكم الشارع بنقل الملكية ، إلا أن اتصاف أحد المتبايعين أو كلاهما بالسفه مانع من حكم الشارع بتسيب نقل الملكية عن بيع السفه . والوضوء من شأنه أن يكون شرطاً للصلاة ، غير أن إيقاعه في المكان المفصوب يمنع من حكم الشارع بشرطيته ومن حكمه بصحة الصلاة بهكذا وضوء .

وهكذا لمجد الشارع المقدس يحكم بارتفاع الحكم الشرعي لوجود ما يمنع منه ، كحكمه بارتفاع وجوب الصلاة عن المجنون والمغمى عليه والطامث ، بسبب الجنون والإغماء والطمث ، فيُسمى كل من هذه الثلاثة مانع الحكم . ولمجده أيضاً يحكم ببطلان السبب أو الشرط وعدم تأثيره ، لوجود ما يمنع من تأثيره ، كحكمه ببطلان البيع لوجود السفه ، وبطلان الوضوء بسبب الغصب ، ويُسمى السفه وأمثاله مانع السبب ، ويمكن تسمية الغصب وأمثاله

مانع الشرط ، أو مانع ، الصحة وهكذا . وبهذا التمهيد يتضح لنا (المانع) ، كما يتضح لنا (الممنوع) .

ففي مثال الصلاة والجنون : الجنون مانع عن الحكم بوجوب الصلاة ، فالحكم بوجوب الصلاة هو الممنوع . ومرد ذلك إلى أن الشارع حكم (بمانعية) الجنون من وجوب الصلاة . والشارع حكم - أيضاً - (بمانعية) السفه من صحة البيع .

والمانعية هذه ليست حكماً تكليفاً ، إذ لا تتضمن وجوباً ولا تحريماً ولا استحباباً ولا كراهة ولا إباحة ، وإذن فهي من الأحكام الوضعية بالاتفاق .

- ٥٤ -

العلة والعلامة

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

عرف كل من المقدسي والغزالي العلة بمناط الحكم^(١) . وفسر الغزالي مناط الحكم بقوله : (ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه)^(٢) . وقال الغزالي أيضاً في موضع آخر : (لأن العلة الشرعية علامة وإمارة لا توجب الحكم بذاتها ، إنما معنى كونها علة ، نصب الشارع ليأها علامة ، وذلك وضع من الشارع)^(٣) .

ومن مجموع هذه التصريحات يبدو أن العلة هي العلامة التي نصبها الشارع للدلالة على حكم من أحكامه .

(١) الأصول العامة للفقهاء المقارن ، ص ٣٠٨ ، عن روضه الناظر ، ص ١٤٦ ، والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٢) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٥٤ .

(٣) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٧٢ .

فالإسكار علامة للحكم بتحريم شرب الخمرة ، والصفر علامة لحكم الشارع بولاية الأب أو الوصي أو الحاكم على الصغير ، ورؤية هلال شوال علامة للحكم بثبوت العيد ووجوب الصلاة والإفطار فيه .

وهكذا في أمثال ما وضعه الشارع من العلامات الدالة على أحكامه التكليفية أو الوضعية ، وتسمى هذه العلامات عللاً ، سواء أدركنا المناسبة بين هذه الأحكام وعلاماتها كالأمثلة المتقدمة ، أم لم ندرك المناسبة كما في جعل الدلوكة علامة لوجوب صلاة الظهر .

وهذا هو رأي فريق من الأصوليين ، ومؤدى هذا الرأي عدم الفرق بين العلة والسبب ، إذ كلاهما علامة للحكم .

وذهب فريق آخر منهم ، إلى أن علامة الحكم إما أن يدرك العقل وجه المناسبة بينها وبين الحكم ، وإما أن لا يدركها .

مثال الأولى : الإسكار علامة لتحريم شرب الخمرة ، والصفر علامة لثبوت الولاية على الصغير . فإن العقل يدرك أن الإسكار يفسد العقل فيناسبه الحكم بتحريم الشرب حفظاً للعقول . والصفر يؤدي إلى عدم اعتدائه الصغير إلى التصرفات الخالية من الضرر بنفسه أو بماله ، فيناسبه الحكم بالولاية عليه . وهذا القسم من قسمي علامة الحكم يسمى سبباً ويسمى علة أيضاً .

ومثال الثانية - وهي ما لا يدرك العقل وجه المناسبة بين العلامة والحكم المترتب عليها - : دلوكة الشمس علامة لوجوب صلاة الظهر ، فإن العقل لا يدرك السر الذي يدعو إلى وجوب الصلاة في هذا الوقت دون غيره من الساعات السابقة على الدلوكة أو اللاحقة له ، وهكذا في بقية أفراد الصلاة وأوقاتها ، بل في مقدار نصاب الزكاة وكثير من العلامات التي رتب عليها الشارع أحكاماً عبادية أيضاً .

ويُسمى هذا القسم من قسمي العلامة السبب ، ولا يُسمى علة . وعلى أساس من هذا الفرق بين السبب والعلة يكون مفهوم السبب أعم من مفهوم العلة . أي كل علة سبب وبعض الأسباب ليست عللاً .

ويدل على تحقيق هذه النسبة بين السبب والعلة من أقوالهم ، ما ورد من تعريف بعضهم للسبب : بأنه : (معنى ظاهر منضبط جعله الشارع إمارة للحكم)^(١) ويشمل هذا التعريف ما أدركنا فيه المناسبة وما لم ندركها .

وتعريفهم للعلة بأنها : (الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع علامة على الحكم مع مناسبته له)^(٢) . فقيّدوا العلة بما تُعرف المناسبة بينها وبين الحكم المترتب عليها .



الخلاصة : ج

ويتحصل لنا من مجموع ما مرّ أمور :
١- أن كل إمارة يجعلها الشارع لحكمه الوضعي أو التكليفي تُسمى علامة الحكم .

٢- يرى بعض الأصوليين أن كل علامة للحكم الشرعي هي سبب وهي علة أيضاً ، فالعلة والسبب مفهومان مترادفان ، من دون فرق بين العلامة التي يدرك العقل مناسبتها للحكم ، مثل السكر وتحريم الخمرة ، وبين ما لا يدرك العقل مناسبتها للحكم مثل ، أوقات الصلاة ووجوب الصلاة المترتب عليها . ج

(١) مباحث الحكم، ص ١٣٥ . ج

(٢) مباحث الحكم، ص ١٣٦ . ج

ج

٣- يرى بعض آخر من الأصوليين : أن العقل إن أدرك المناسبة بين العلامة والحكم المترتب عليها - كمثال السكر علامة لتحريم شرب الخمر - ، سُميت العلامة سبباً وسميت علة أيضاً .

وإن اختلفت على العقل مناسبة الربط بين العلامة والحكم الشرعي ، سُميت العلامة سبباً فقط ولم تُسمَّ علة - كمثال أوقات الصلاة علامة لوجوبها - .

٤- أن العلة من الأحكام الوضعية ، إذ ليس فيها اقتضاء أو تخيير بنفسها .

٥- أن عدم عد العلة من الأحكام الوضعية - عند بعضهم - يتمشى مع القول بأنها مرادفة للسبب ، وجعل السبب من أقسام العلة يُفني عن جعل مرادفه قسماً آخر .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

- ٧٩٦ -

الصحة والفساد

توضيحهما :

الواجبات والمستحبات الشرعية أفعال للمكلفين ، كل واحد منها يتألف من أجزاء وشرائط . كالصلاة اليومية الواجبة لو أخذنا منها صلاة الصبح مثلاً لمجد أجزاءها التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها ، ونجد شرائطها الطهارة والاستقبال وإباحة المكان وغيرها . وكالعمرة المستحبة أجزاؤها: الطواف والسعي والتقصير وغيرها ، وشرائطها الطهارة حالة الطواف وغيرها . وهكذا كل فعل واجب أو مستحب لمجده مؤلفاً من أجزاء وشرائط .

هذا في بعض الأحكام التكليفية كالواجب والمستحب ، ونجد الأمر كذلك في بعض الأحكام الوضعية ، فكل عقد أو إيقاع لمجده مركباً من أجزاء وشرائط . فالبيع عقد مركب من الإيجاب والقبول ومشروط بالبلوغ والعقل وعدم الحجر وغيرها من الشروط التي لو انضمت إلى الأجزاء كاملة جعل الشارع هذا المركب سبباً لانتقال الملكية .

والطلاق من الإيقاعات ، وهو مؤلف من صيغة مخصوصة ومشروط بالبلوغ والعقل وحضور الشاهدين وغيرها من الشرائط .

فإذا أتى المكلف بالفعل الواجب أو المستحب أو المعاملة أو الإيقاع ، واجداً لجميع ما اعتبره فيه الشارع المقدس من أجزاء وشرائط ، حكم الشارع على هذا الفعل (بالصحة) .

وإذا أخل المكلف ببعض الأجزاء أو الشرائط - دون عذر مسقط لجزئية أو شرطية ما أخل به - حكم الشارع على الفعل الناقص (بالفساد) .

كالصلاة بلا طهارة ، والعمرة بلا طواف ، والبيع من المجنون ، والطلاق بدون شاهدين .

وكما يسمى الفعل الناقص فاسداً يسمى عند الجمهور (باطلاً) .

وعند الأحناف : إن العبادة الفاقدة لركن أو شرط تسمى باطلة وفاسدة . وأما المعاملة فإن فقدت ركناً من أركانها ، سُميت باطلة كبيع المجنون أو نكاح المحارم . وإن استوفت أركانها وفقدت بعض شروطها ، سُميت فاسدة ، لا باطلة .

إذن البطلان والفساد شيء واحد عند الجمهور في المعاملة والعبادة معاً .

وعند الأحناف أنهما شيء واحد في العبادة ، أما في المعاملة فالبطلان غير الفساد^(١) .

الأثر المترتب على الصحة والفساد أو البطلان :

وإذا استوفى الفعل جميع ما يُعتبر فيه شرعاً من شرائط وأجزاء فحكم الشارع بصحته ، ترتبت على الحكم بالصحة آثاره الشرعية ، والتي منها في العبادات براءة الذمة من التكليف بالواجب ، وحصول المدح والثواب في الواجب والمستحب ، وسقوط الأمر فيهما ، ووفاء النذر وعدم الحنث في النذور والأيمان ، وسقوط القضاء فيما يقضى لو فات الخ
وفي المعاملات تترتب على الحكم بصحتها جميع الآثار المقررة لها شرعاً أيضاً .

أما إذا فقد الفعل الواجب أو المستحب ركناً من أركانه أو شرطاً من شروطه فيحكم الشارع ببطلانه أو بفساده - عبر ما شئت - ، ويترتب على هذا الحكم بقاء التكليف به وجميع أضرار آثار الحكم بالصحة ، سوى الذم والعقاب ببطلان المستحب .

وأما إذا فقد الفعل في المعاملات أو الإيقاعات ركناً من أركانه أو شرطاً من شرائطه فهو باطل وفاسد عند الجمهور ، ولا يترتب عليه الأثر المترتب شرعاً على الصحيح . وهذا على رأي الجمهور . أما عند الأحناف فالمعاملة إن فقدت ركناً فأثر فقده بطلان المعاملة وعدم ترتب الآثار المقررة شرعاً لها . وإن فقدت المعاملة شرطاً فأثر فقده فساد المعاملة لا بطلانها وترتبت على المعاملة الفاسدة بعض الآثار .

(١) راجع الأملدي ، ج ٢ ، ص ١٨٧ ، أو بدائع الصنائع ، ج ٥ ، ص ٢٩٩ وما بعدها .

مثال ذلك على رأي الأحناف : كون الزوجة من غير المحارم ركن في عقد النكاح ، وحضور الشاهدين حين العقد شرط ، فلو عقد رجل على محرم وهو عالم بتحريم المحارم فالعقد باطل ولا يترتب عليه أي أثر شرعي . أما لو عقد على أجنبية دون حضور الشاهدين فالعقد فاسد ، ومعنى فساد : يجب للمرأة مهر إذا دخل بها بعد هذا العقد ، وتجب عليها العدة ، ولو حملت يلحق الولد به ، ولا يترتب على هذا العقد الفساد استمرار الزوجية .

هل الصحة والفساد من أقسام الحكم الوضعي ؟

وإذ تعرفنا على مفهومي الصحة والفساد يتجلى لنا أنهما من الأحكام الوضعية ، لأن الشارع عندما يحكم بصحة شيء يكون حكمه هذا سبباً لحكمه بترتب الآثار المقررة للصحة ، وعندما يحكم بفساد فعل فإنما يحكم بعدم ترتب الآثار المقررة للصحيح منه . ومعلوم أن حكم الشارع هذا ليس فيه اقتضاء أو تخيير ؛ كي يكون حكماً تكليفاً . فيجب أن يكون حكماً وضعياً لحصر الحكم في هذين القسمين .

ولعلّ نظر من أخرجهما من أقسام الحكم الوضعي ، أنهما سبب لحكم الشارع بترتب الآثار أو عدم ترتبها ، والحديث عن السببية يغني عن الحديث عنهما مستقلاً .

- ٩ و ٨ -

العزيمة والرخصة

سبق أن تحدثنا عن العزيمة والرخصة ، ببيان معنيهما واعتبارهما من أقسام الحكم التكليفي .

أما من اعتبرهما من أقسام الحكم الوضعي ، فيبرر ذلك بأنهما يرجعان إلى السببية، والسببية من أقسام الحكم الوضعي ، بتقريب : أن العزيمة ترجع إلى أن الشارع جعل الأحوال الاعتيادية سبباً لبقاء الأحكام الأصلية واستمرارها. وأن الرخصة ترجع إلى جعل الشارع الأحوال الطارئة سبباً للتخفيف عن المكلفين .

ونلاحظ على هذا التبرير :

- ١- أن سببية الأحوال الاعتيادية لبقاء الأحكام التكليفية ، وسببية الأحوال الطارئة للعزيمة ، ليست هي الرخصة والعزيمة ، بل ليست حكماً شرعياً كي تكون من أقسام الحكم الوضعي ، وإنما هي الداعي إلى الرخصة والعزيمة ، أو فقل هي الداعي إلى الحكم وليست الحكم نفسه .
- ٢- لو كانت سببية الأحوال الاعتيادية والأحوال الطارئة للعزيمة والرخصة تجعلهما من الأحكام الوضعية ، فلم تبق لدينا أحكام تكليفية ، فما من حكم تكليفي إلا وهو مسبب عن حالة اعتيادية أو حالة طارئة ، ومعنى ذلك لا معنى لتقسيم الحكم إلى تكليفي وضعي ، وهذا لازم لا يرتضيه هذا القائل لنفسه .

التقسيم الثاني للحكم

تقسيمه إلى الحكم الواقعي والحكم الظاهري

أ- تعريفهما :

يوجد المتبوع لاستعمالات الأصوليين لمصطلحي (الحكم الواقعي والحكم الظاهري) مدلولين :

المطلوب الأول :

أن الحكم الواقعي : هو الحكم المجهول من قبل الشارع ، وقد دلت عليه الأدلة القطعية ، أو الأدلة الاجتهادية التي قام على اعتبارها دليل قطعي ، كالإمارات والطرق الظنية . فمن أمثلة الحكم الشرعي الذي دلت عليه أدلة قطعية ، وجوب الحج وحرمة أكل لحم الميتة ، لصريح قوله تعالى : ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ ^(١) . وقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ^(٢) .

ومن أمثلة ما دلت عليه الإمارات والطرق الظنية ، كبعض الأجزاء والشرائط الواجبة في الحج ، والشرائط الواجبة في الذبح ، وغيرها مما كانت أدلته أخبار آحاد ، وهذه الأخبار الأحادية يفترض قيام دليل قطعي على حجيتها ، مثل الاستدلال بالسيرة العقلانية التي كانت في عهد النبي ﷺ من العمل بخبر الثقة ولم يرد عنه ﷺ نهي عن هذه السيرة ، أو الاستدلال ببعض آيات القرآن الكريم ، كالاستدلال بمفهوم قوله تعالى : ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ ^(٣) أو آية النفر ^(٤) ، وأمثالها من مثبتات حجية أخبار الآحاد .

ويقابل الحكم الواقعي بهذا المعنى الحكم الظاهري ، وهو الحكم المستفاد من الأدلة (الفقهية) المأخوذ في موضوعها الشك . كالحكم المأخوذ من الاستصحاب أو البراءة أو غيرهما .

مثل الحكم ببقاء حياة الغائب ، وترتيب الأثر الشرعي على هذه الحياة المستصحية ، من استمرار الإنفاق على زوجته وعدم تقسيم أمواله على ورثته ،

(١) الآية ٩٧ من سورة آل عمران .

(٢) الآية ٤ من سورة المائدة .

(٣) الآية ٦ من سورة الحجرات .

(٤) الآية ١٢٣ من سورة التوبة .

وعدم اعتداد زوجته والتزوج بها ، وغير ذلك من الآثار الشرعية ، ما لم يعلم موته . وهذه أحكام ظاهرية ، إذ ربما يكون هذا الشخص قد مات في غيابه . ومثل الحكم ببراءة الذمة عن الدين ما لم يقم الدليل على انشغالها ، استناداً إلى البراءة مع احتمال انشغال الذمة .

ومن المعلوم أن الحكم بما تقتضيه البراءة أو الاستصحاب أو غيرهما من الأصول العملية مقيد بحالة الشك في موضوع المسألة ، وعليه فهي أحكام معمول بها ما دام موضوع الحكم مشكوكاً . فإذا تغير الشك إلى اليقين أو إلى الظن بسبب إمارة - ما - ارتفع الحكم المترتب على الشك ليحل محله ما يقتضيه اليقين أو ما دلت عليه الإمارة .

فلو شهد شاهدان بموت الغائب ، أو علمنا يقيناً بموته ترتب الآثار وفق العلم أو الظن الحاصل من البيّنة ، وكذا في مسألة الدين عندما نعلم بانشغال الذمة به أو شهدت بيّنة بذلك . وهذا الذي ذكرناه وأوضحناه هو المدلول الأول من مدلولي الحكم الواقعي والحكم الظاهري في استعمالات الأصوليين .

أما المدلول الثاني فهو :

أن الحكم الواقعي : هو الحكم المجمول من قبل الشارع وقد دلت عليه الأدلة القطعية . كما مرّ بنا من أمثلة الحجّ وأكل لحم الميتة .

ويقابله بهذا المعنى : الحكم الظاهري أيضاً ، ولكنه هنا بمعنى : الحكم المجمول من قبل الشارع عندما تكون أدلته غير قطعية ، إمارة كانت ، أم أصلاً من الاصول العملية كالاستصحاب .

وقد مرّت أمثلة ما دلت عليه الإمارة وما دلّ عليه أصل البراءة والاستصحاب .

ويلاحظ ههنا أن الحكم الواقعي بهذا المعنى أخص من الحكم الواقعي بالمعنى الأول ؛ لأنه بالمعنى الأول يشمل ما دلت عليه الأدلة القطعية والأدلة الظنية ، وهو بالمعنى الثاني يختص بما دلت عليه الأدلة القطعية فقط .

كما يلاحظ أن الحكم الظاهري بالمعنى الثاني أعم من الحكم الظاهري بالمعنى الأول . إذ هو بالمعنى الثاني يشمل ما دلت عليه الأدلة الظنية والأدلة الفقاهتية معاً . بينما هو بالمعنى الأول يختص بما دلت عليه الأدلة الفقاهتية فقط .

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن الأصوليين مختلفون في وجود الأحكام الظاهرية بمعنيها في الشريعة .

ومنشأ هذا الاختلاف ذهاب بعضهم إلى أن للشارع المقدس في الواقعة حكماً واحداً ، اقتضته المصلحة أو المفسدة أو ما كان سبباً أو شرطاً أو مانعاً لأحدهما ، فافتراض حكمين للواقعة (واقعي وظاهري) يلزم منه لوازم باطلة ، منها وجود التضاد بين الأحكام .

وقد أثرنا ترك الدخول بهذا الخلاف ، لما فيه من صعوبة على الطالب في هذه المرحلة .

ب - أقسام الحكم الواقعي :

الحكم الواقعي - سواء أكان الدليل الدال عليه قطعياً أم ظنياً - ينقسم

إلى قسمين :

الأول : الحكم الواقعي الأولي :

(وهو الحكم المجعول أولاً وبالذات ، أي بلا لحاظ ما يطرأ عليه من

العوارض الأخر)^(١) .

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن ، ص ٧٤-٧٧ ، وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٤ ، وهوائد

الأصول ، ج ١ ، ص ١٣٨ ، وحقائق الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٤ و٢١٥ .

وهو بهذا التعريف يشمل أكثر الأحكام الواقعية ، تكليفية كانت أم وضعية .

فالشارع المقدس أوجب الصيام والصلاة والحج والزكاة . وحرم السرقة والكذب والغيبة والزنا . وندب إلى عيادة المرضى وزيارة الأقارب وتشجيع الجنائز وقراءة القرآن . وكره للمصلي أن تكون أمامه صورة أو باب مفتوح أو إنسان مقابل أو أن يعبث بملابسه وجسمه أثناء الصلاة . وأباح شرب الماء والنوم والمشي والجلوس .

وهذه الأحكام وأمثالها كلها أحكام تكليفية لوحظ فيها ما في الفعل لذاته من مصلحة أو مفسدة أو عدمهما ، دون ما يقترن بهذه الأفعال من عوارض ، ودون ما يطرأ عليها من أمور . وكذلك جعل الشارع الوضوء شرطاً في صحة الصلاة ، وعقد البيع سبباً للتملك ، والغصب مانعاً من الصلاة إن كان المنصوب ثوب المصلي أو مكانه .

وهذه أحكام وضعية لوحظ فيها الفعل لذاته ، من غير اعتبار لما يطرأ عليه ويعتريه من عوارض .

فإذا ما اقترن بالفعل أمر ما يغير مقتضى لإصدار الحكم الأولي عليه ، فلم يحكم عليه الشارع بذلك الحكم الأولي ، وأصدر فيه حكماً آخر ، هو :

الثاني : الحكم الواقعي الثانوي :

(وهو ما يجعل للشيء بلحاظ ما يطرأ عليه من عناوين خاصة تقتضي تغيير حكمه الأولي) ^(١) .

(١) انظر الأصول العامة للفقه المقارن ، ص ٧٤-٧٧ ، وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٤ ، وفوائد الأصول ، ج ١ ، ص ١٣٨ ، وحقائق الأصول ، ج ١ ، ص ٢١٤ و٢١٥ .

فرب واجب كالصيام يصير حراماً إذا أضرّ بالمكلف ، ورب حرام يصير واجباً إذا أدى ترك الفعل إلى هلاك المكلف كأكل لحم الميتة ، ورب مستحب يكون حراماً إذا أدى فعله إلى ضرر كالتنزه في مكان خطر ، ورب مكروه يكون واجباً كإشارة المصلي لتحذير آخر من خطورة ، ورب مباح يكون حراماً أو واجباً كشرب الماء الضار أو ما تتوقف عليه الحياة .

وهكذا الحال في الأحكام الوضعية ، فالوضوء شرط للصلاة ولكنه ليس شرطاً لها إذا أضرّ بالمكلف ضرراً جسدياً أو معنوياً .

وعقد البيع سبب لنقل الملكية ، ولكنه لا سببية فيه إن صدر من مدين محجّر عليه بسبب الدين .

والغصب مانع من الصلاة في المكان المغصوب ، إلا أنه ليس مانعاً بالنسبة للمسجون في مكان مغصوب .

وهكذا تحولت الأحكام الوضعية الواقعية الأولية إلى أحكام واقعية ثانوية ، لطوارئ معينة دعت لهذا التحول .

فإذا زالت الطوارئ الداعية إلى إنشاء الحكم الثانوي وتجميد الحكم الأولي ، عاد الحكم الأولي إلى فعاليته وألغى الحكم الثانوي .

وعلى هذا يمكن القول: إن كل حكم واقعي أولي لم يكتب له الاستمرار في كل الأحوال والظروف ، وإنما يتحول ويتغير حكم الشارع المقدس في أفعال المكلفين وفق المتغيرات .

وهذه المرونة في التشريع الإسلامي وتمشيها وفق الظروف والأحوال ، كل هذا نابع من تبعية أحكام الشرع المقدس للمصالح والمفاسد . فحيث توجد في الفعل مصلحة تامة وجب ، وإن وجدت فيه مصلحة ناقصة استحباب ، وإن وجدت فيه مفسدة حرم ، إن كانت المفسدة تامة ، وإن كانت ناقصة كره . فإن تساوى الفعل والترك على حد سواء أبيع .

كما أن الأحكام الوضعية أيضاً تتبع المصالح والمفاسد سواء أدركنا وجه المصلحة والمفسدة أم جهلناها .

ج - الفرق بين الرخصة والحكم الثانوي :

ومن هذا البيان للحكم الثانوي يتضح لنا أنه أعم من الرخصة .

فالرخصة - كما عرفناها - : إباحة الشارع لترك الواجب أو فعل الحرام في ظروف خاصة . بينما الحكم الثانوي : هو حكم مغاير للحكم الأولي في ظروف خاصة أيضاً ، ولكن هذا الحكم الثانوي قد يكون واجباً بدلاً من الحرام ، وقد يكون حراماً بدلاً من الواجب ، وقد يكون مانعاً بدلاً من الشرط ، وقد يكون من أي نوع من أنواع الأحكام الأخرى . ولا يختص بالإباحة كما هو شأن الرخصة .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المبحث الثاني

الحاكم



- ١- من هو الحاكم؟
٢- العقل واستقلاله بإدراك الحكم الشرعي.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الحاكم

١- من هو الحاكم؟

إذا ما عرفنا أن الحاكم هو من يصدر عنه الحكم ، فعلينا أن نذكر ههنا بما مرّ بنا من معنى الحكم . فقد قلنا هناك : إن الحكم عند الفقهاء تكليفي ووضعي .

والتكليفي: يشمل الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة والإباحة. والوضعي: يشمل السببية والشرطية والمآنية وغيرها، كالصحة والفساد والعلية .

أما الحكم عند الأصوليين : فهو خطاب الله الدالّ على الحكم الشرعي عند الفقهاء ، سواء أكان الحكم تكليفاً أم وضعياً .

فهو بصياغة فنية : خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين بالاعتناء أو التخيير أو الوضع^(١) . فالنصوص القرآنية الكريمة ، والسنة النبوية الشريفة ، الدالتين على الأحكام التكليفية والوضعية ، هي الأحكام عند الأصوليين .

ويلحق بها - إن لم نقل هو منها - ما يستكشف من خطاب الشارع عن طريق الإجماع أو العقل .

فإذا استوعبنا هذه الصورة ، يتضح لنا أن الحاكم عند الفقهاء هو الله وحده ، وأن الحاكم عند الأصوليين هو الله وحده أيضاً.

(١) راجع التعريف وتوضيحه في مبحث الحكم .

فحق تشريع الأحكام منحصر به تعالى ، وهذه حقيقة أجمع عليها المسلمون ، بل أجمع عليها ذور الديانات بأسرهم ، وصرح بها القرآن الكريم نصاً .

قال تعالى : ﴿ إِنْ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ، يَقْضِ الْحَقُّ ، وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ ^(١) .
وقال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ ^(٢) .

وقال تعالى : ﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسٌ بِالنَّفْسِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ^(٣) .

وقال تعالى : ﴿ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ
بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ ^(٤) .
فالآية الأولى فيها حصر للحكم بالله تعالى بأقوى أدوات الحصر ، وهي
إن النافية وإلا .

والآيات الثلاث المتبقية يصف بها تعالى مَنْ يَحِيدُ - فلم يحكم بأحكامه -
بالكفر والظلم والفسق ، مما يدل أيضاً على أَنَّ الحكم له وحده . فهو الحاكم
وحده .

ولم يعطِ سبحانه وتعالى حق الحكم حتى لأتنيائه ورسله ، وإنما قصر
وظيفتهم على الحكم بما حكم به ، وتبليغ ما أنزله .

(١) الآية ٥٧ من سورة الأنعام .

(٢) الآية ٤٤ من سورة المائدة .

(٣) الآية ٤٥ من سورة المائدة .

(٤) الآية ٤٧ من سورة المائدة .

قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ﴾ ^(١) .
 وقال تعالى مخاطباً سيد الأنبياء محمد ﷺ : ﴿ وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ،
 وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ، وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ ^(٢) .
 ومخاطبه ثانية بقوله تعالى : ﴿ فَاحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ، وَلَا تَتَّبِعْ
 أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ، لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنْهَاجاً ... ﴾ ^(٣) .
 وإذا لم يُعطِ حق الحكم للأنبياء والرسل ، فعدم إعطائه لمن هو دونهم
 منزلة عند الله بطريق أولى .
 فالأئمة والخلفاء والمجتهدون أيضاً ليس لهم حق الحكم إلا بما حكم به
 الله تعالى .

وإذا كانت وظيفة الرسل التبليغ والحكم بما أنزل الله ، فوظيفة من
 دونهم - بمن ذكرنا - حفظ ما بلغ به الرسل وتعريف الناس به ، والحكم
 به أيضاً .

مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر

ومهمة فقهاء الأمة الإسلامية - في هذا المجال - استنباط واستنباط
 الأحكام الإلهية والكشف عنها بالوسائل والمناهج والقواعد المقررة
 للاستنباط ، والتي يبحثها - عادة - علم أصول الفقه .
 إذن فلا الرسول ولا النبي ولا الإمام ولا الخليفة ولا الفقيه يتصف بأنه
 حاكم ، وإنما الحاكم هو الله ، وهؤلاء يتعرفون على أحكامه لينقلوها إلى
 الناس وينفذوها عليهم .

(١) الآية ٤٤ من سورة المائدة .

(٢) الآية ٤٩ من سورة المائدة .

(٣) الآية ٤٨ من سورة المائدة .

وهذه حقائق لا خلاف فيها بين المسلمين وغيرهم من أهل الديانات الأخرى .

نعم وقع خلاف بين المسلمين في المسألة التالية ، وهي :
هل أن الأحكام الإلهية تنحصر معرفتها بوساطة الرسل فقط ، ضمن ما أنزلت عليهم من كتب سماوية ، وضمن ما صدر عنهم من سنن قولية وفعلية وتقريرية ؟
أو أن العقل البشري يمكنه إدراك الحكم الإلهي والكشف عنه مستقلاً عن وساطة الرسل ؟ وهذا ما سنجيب عنه فيما يأتي .

٢- العقل واستقلاله بإدراك الحكم الشرعي :

أ- مجمل الأقوال في المسألة :

يتفق المسلمون على عجز العقل عن إدراك جميع الأحكام الشرعية . ولا يستغنى عن الأنبياء والرسل استغناء كاملاً . فإن كثيراً من العبادات الثابتة قطعاً في الشريعة الإسلامية ، لا يهتدي العقل إلى أسرار تركيبها من أجزائها وأسرار شرائطها وموانع صحتها . وهكذا الحال في بعض المعاملات كالنكاح والطلاق ، وكذا الأحكام من موارث وحدود وديات .

وبعد اتفاقهم على عجز العقل عن إدراك شريعة متكاملة تشمل جميع أفعال المكلفين ، بعد هذا يختلفون في إدراك العقل لبعض الأحكام الإلهية من دون أن يردّ بها نص من كتاب أو سنة ، مثل حكمه - أي إدراكه - بأن مقدّمة الواجب واجبة ، أو إدراكه للنهي عن الضدّ الخاص للواجب الشرعي ، أو إدراكه لحكم الشارع بإجزاء ما فعله المكلف وفق الحكم الظاهري حتى بعد

تعرفه على الحكم الواقعي^(١)، وما إلى ذلك من الإدراكات العقلية لحكم الشارع المقدس . وأشهر الأقوال في المسألة ثلاثة :

الأول : أن العقل لا يمكنه إدراك حكم الله تعالى ، وتنحصر معرفة أحكام الشريعة بتبليغ النبي ﷺ فقط . وهذا القول للأشعرية .

الثاني : أن العقل قد يدرك حكم الله تعالى ، غير أن إدراكه هذا غير معصوم عن الخطأ ، وتعرضه للخطأ يحجب عنه الثقة بصحة ما توصل إليه من أحكام شرعية ، ومن ثم لا يجوز اعتبار المدركات العقلية أحكاماً شرعية . وعلى هذا الرأي بعض الأصوليين وجميع الأخباريين من الإمامية ، كما عليه الماتريدية ومحققو الأحناف .

الثالث : أن إدراك العقل للحكم الشرعي - فيما لا نص فيه يعارض هذا الإدراك - يعامل معاملة ما دل عليه الدليل القطعي من الأحكام ، ويرتب على إدراكه هذا حجته على المكلف ، حجة يترتب على أمثالها مدح العقلاء لمن امتثل ، وذمهم لمن خالف ، كما يترتب عليها ثواب الله وعقابه .

وهذا الرأي لمعظم الأصوليين من الإمامية ، ورأي جميع المعتزلة .

(١) مثال إدراك العقل لوجوب المقدمة: عندما يحكم الشارع بوجوب عمل ما كالحج مثلاً ويتوقف الإتيان به على مقدمات مثل المشي إلى مكة المكرمة فالعقل يحكم بأن المشي واجب. ومثال إدراكه للنهي عن الضد الخاص: عندما يحكم الشارع بوجوب صلاة الصبح فضدها الخاص عمل ما يستوجب الوقت، فالعقل يدرك نهى الشارع عن العمل المضاد للواجب. ومثال إجزاء العمل بالحكم الظاهري: ما لو أذى المكلف عملاً وفق الظن الحاصل من إمارة شرعية كالوضوء بماء أخضر صاحبه بطهارته، وبعدئذ علمنا يقيناً بنجاسته، فإذا حكم العقل بصحة الصلاة الواقعة بهذا الوضوء، فهل أن حكمه هذا حكم شرعي؟

ولكل من هذه الأقوال حجته ، ولمخالفيه مناقشاته ، ونعرض الآن لموجز من ذلك ، ونترك التفصيل رعاية لمنهج المرحلة. ومن أراد التوغل في هذه المسألة فليراجع مصادرها^(١).

١- الداعي الأول: الأشعرية وإدراك العقل للأحكام الشرعية:

يرى الأشعرية^(٢) أن أفعال الإنسان لا تتصف ذاتياً بالحسن أو بالقبح ، وإنما تتصف بهما بعد أن تكون مأموراً بها أو منهيّاً عنها من قبل الشارع المقدّس. فالإنفاق على ذوي القربى والصدق وردّ الأمانة وأمثالها ، صارت حسنة بعد أمر الشارع بها ، وقطيعة الرحم والكذب وخون الأمانة وأمثالها ، صارت قبيحة بعد نهي الشارع عنها ، أما قبل أن يأمر الشارع وينهى - بوساطة رسله - فليست هذه الأفعال حسنة ولا قبيحة ، ومن ثم فهي ليست محكومة بحكم ، إذ لا حكم لله في أفعال العباد قبل بعثه الرسل .
وبنوا على هذا أن ما لم يأت به الرسل من تبليغ يتعلّق بأفعال العباد ، فلاحكم لله فيه ، لا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية ، كما لا يترتب على فعله أو تركه مدح أو ذم في الدنيا ، ولا عقاب أو ثواب في الآخرة .

(١) ومن هذه المصادر: مباحث الحكم، ج ١، ص ١٧٤. التقريرات، ج ٢، ص ٣٤، المستصفى، ج ١، ص ٥٥، الأصول العامة، ص ٢٨٨. مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، ج ١، ص ٢٥، إرشاد الفحول، ص ٦. وغيرها من كتب أصول الفقه مثل الكفاية وشرحها، والقوانين، والفصول، ومرقاة الأصول.

(٢) الأشعرية هم أتباع أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري.

مناقشة هذا الرأي :

يبتني هذا الرأي على إنكار اتصاف أفعال العباد بالحسن أو القبح قبل أن يبلغ الرسل بالأمر بها أو النهي عنها ، وإذا لم يرد بها تبليغ من الرسل فهي غير محكومة بحكم ، فماذا سيدرك العقل حيثل ؟

وهذا المبني يعارضه القرآن الكريم ١١ إذ قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرِ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ، وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ﴾ (١) . وقال تعالى : ﴿ يَا مَعْرُوفُ بِالنُّصُوحِ وَيَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لِهَمِّ الطَّيِّبَاتِ وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ . ﴾ (٢) .

فالآية الأولى تصف بعض الأفعال بالعدل والإحسان ، وتصف بعضاً آخر بالفحشاء والمنكر والبغي ، ومن ثم يأمر الله بما كان عدلاً وإحساناً منها ، وينهى عن ما كان منها فحشاً ومنكراً وبغياً .

والآية الثانية تدل على أن الله يأمر بالفعل ، لأنه - قبل الأمر - من فعل المعروف ، وينهى عن الفعل ؛ لأنه - قبل النهي - قبيح ومنكر ، ويحل ما يحل من المطاعم والمشارب ؛ لأنها طيبة قبل الحل ، ويحرم ما يحرم منها ؛ لأنها خبائث قبل تحريمها .

كل هذه الدلالة صريحة باتصاف بعض أفعال العباد بالحسن أو بالقبح قبل أن يحكم عليها الشارع ، وبمقتضى عدله ولطفه بعباده يرشدهم إلى فعل الحسن فيأمرهم به ، وإلى ترك القبيح فينهاهم عنه .

وإذا كانت الأفعال متصفة بالحسن والقبح ، فقد يقطع العقل بحسن فعل ، وقد يقطع بقبح آخر ، فإذا أدرك العقل حسن الفعل قاطعاً بذلك فليس من المعقول أن يفترض نهي الله عنه ، بل ليس من المعقول أن لا يأمر الله به ؛

(١) الآية ٩٠ من سورة النحل .

(٢) الآية ١٥٦ من سورة الأعراف .

لأنه عادل لا ينهى عن المعروف الحسن ، ولأنه لطيف بعباده يرشدهم إلى هداهم .

وكذا إذا أدرك العقل قبح فعل قاطعاً بذلك فليس من المعقول أن يفترض أمر الله به ، لأن الله لا يأمر بفعل القبيح ؛ لأنه عادل ، بل ليس من المعقول أن لا ينهى عنه إرشاداً للعباد بموجب لطفه بهم ومنه عليهم . وبهذه الملازمة يقطع العقل بحكم الله تعالى ، وإن لم يبلغ به نبي . وهذا القطع - كأي قطع - حجة على العبد ؛ لأن حجة القطع ذاتية لا تحتاج إلى إمضاء من المشرع ؛ لأن القطع يعني العلم بالحكم ، وليس وراء العلم ما هو أقوى منه حجة .

ومن المفيد أن نلخص ما أفاده الشيخ المظفر حيث قال : (من المسلم به وجوب طاعة الأوامر والنواهي الشرعية ووجوب المعرفة . وهذا الوجوب عند الأشاعرة شرعي فنقول لهم : إن كان هذا الوجوب عقلياً فقد اعترفتم بحجة إدراك العقل . وإلا فيحتاج هذا الوجوب إلى نص شرعي . ثم وجوب طاعة النص الشرعي إن كان عقلياً فقد قلتم بحجة العقل ، وإلا فيحتاج هذا الوجوب إلى نص شرعي آخر ، وهكذا نستمر حتى اللانهاية ، أو نقف على وجوب عقلي .

بل إن ثبوت الشرائع السماوية يتوقف على إدراك العقل للحسن والقبح ، ولو كان ثبوتها متوقفاً على الطريق الشرعي فقط ، للزم منه الدور أو التسلسل .

والنتيجة أن ثبوت الحسن والقبح شرعاً ، يتوقف على ثبوتهما عقلاً^(١) .

(١) انظر أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر، ج٢، ص ٢٩.

وأخيراً نقول ما قاله الشوكاني : (فالكلام في هذا البحث يطول ، وإنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسناً أو قبيحاً مكابرة ومباهة)^(١).

٢- الرأي الثاني في المسألة:

وهو - كما قلنا في بدايتها - رأي بعض الأصوليين ، وجميع الأخباريين^(٢). من الإمامية ، كما هو رأي محققي الأحناف وبالأخص الماتريدية^(٣).

وهذا الرأي يختلف عن الأشعرية ، إذ يعترف للعقل بالقدرة على إدراك ما لبعض الأفعال من صفات الحسن والقبح ، لما يدرك فيها من مصالح ومفاسد .

إلا أنه يتهمه بالخطأ مهما ادّعى له من نضوج واتساع ، إذ قد تشبّه عليه الأمور ، فيرى بعض المصالح مفاسد وبعض المفاسد مصالح . وإذا كان هذا شأن العقل - على هذا الرأي - ، فلا يلزم من إدراكه لحسن فعل - تبعاً لما يرى فيه من مصلحة - أن يأمر به الشارع ، كما لا يلزم من إدراك العقل لقبح فعل - تبعاً لما يرى فيه من مفسدة - أن ينهى عنه الشارع . وبالتالي فإن دين الله لا يصاب بالعقول ، وحكم الله تعالى يؤخذ من تبليغ رسله فقط .^(٤)

(١) إرشاد الفحول، ص ٩.

(٢) الأخباريون جماعة من الإمامية يتميزون بإنكار حجية العقل ، والتسمية نسبة للأخبار لأنهم يقولون في استنباط الأحكام الشرعية من الأخبار المروية عن النبي ﷺ وأهل بيته المعصومين  ولقالتهم في مسألة حجية العقل ثلاثة تفسيرات ما ذكرناه واحده منها، فراجع.

(٣) الماتريدية: أتباع أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي. راجع - إن شئت - الأصول العامة، ص ٣٩٨ و٣٩٩، والوجيز في أصول الفقه، ص ٦٤ و٦٥.

(٤) المصدران نفسهما.

تقويم ومناقشة :

نتفق مع هذا الرأي في أن الأفعال منها ما يتصف بالحسن ومنها ما يتصف بالقبح قبل أن يأمر الشارع بها أو ينهى عنها . ونتفق معهم أيضاً في أن العقل يدرك ذلك .

ولنا معهم وقفة في اتهامهم للعقل بالخطأ والاشتباه بعد فرضهم إدراكه لحسن الأفعال وقبحها .

إذ مع افتراض إدراكه هذا إدراكاً قاطعاً ، كيف يخطر ببال وقوع الخطأ والاشتباه .

إن افتراض الخطأ والاشتباه ينافي القطع ، وافتراض القطع ينافي الخطأ والاشتباه .

نعم إن أرادوا بمقالتهم هذه إنكار الإدراك العقلي القاطع ، فللقول باحتمال الخطأ والاشتباه مجالاً تحتية كميتر علوم رسيدي

غير أن إنكار الإدراك العقلي القاطع في حسن كل فعل وقبحه حتى في مثل مسألة إدراكه لحسن العدل وقبح الظلم ، إنكار لا يخلو من مكابرة .

٣- الرأي الثالث في المسألة:

وهو - كما قلنا - رأي معظم الأصوليين من الإمامية ، ورأي جميع المعتزلة ، ويتلخص بما يأتي :

- ١- أن للأفعال حسناً وقبحاً قبل أن يأمر الشارع بها وينهى عنها .
- ٢- أن العقل متمكن من الاستقلال بإدراك حسن أو قبح بعض الأفعال، سواء أكان الحسن والقبح ذاتيين فيها ، أم كانا بسبب صفاتها ، أم بسبب ما يترتب عليها من ضرر ونفع ومفسدة ومصلحة ، أم بسبب تنفر الطباع أو ملائمتها .

٣- أن الشارع المقدس بمقتضى عدله ولطفه وحكمته يأمر بما هو حسن وينهى عن ما هو قبيح . فإذا أدركت العقول حسن فعل أدركت تبعاً لذلك أمر الشارع ، وإذا أدركت العقول قبح فعل أدركت تبعاً لذلك نهى الشارع عنه .
ويترتب على مخالفة أوامره ونواهيه المدركة بالعقل ذم وعقاب ، كما يترتب على إطاعة هذه الأوامر والنواهي مدح وثواب .
نعم إن بعض الأفعال لا يستطيع العقل مستقلاً عن السمع أن يدرك حسنها كالصلاة والحج وسائر العبادات . ومن ثم كانت الحاجة إلى تبليغ الرسل^(١) .

تقويم ومناقشة :

بما لا نظن عاقلاً ينكره ، أن من الأفعال ما هو حسن ومنها ما هو قبيح ، فالعدل حسن والظلم قبيح عند جميع العقلاء ، وهم يدركون ذلك وإن لم يرد به بيان من الشارع .
وأن الله تعالى - لعلمه وعدله وحكمته - يأمر بالعدل والإحسان
وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى .
ولكننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن العقول إنما تدرك القضايا الكلية فقط ، مثل قضية كل عدل حسن ، وقضية كل ظلم قبيح ، وقضية كل تقيضين لا يجتمعان ، وأمثلة هذه القضايا العامة ، وأما القضايا الجزئية مثل هذا الفعل عدل ، وذاك الفعل قبيح ، وهذا القول تقيض لذاك ، فليس العقل وسيلة لإدراكها وإنما وسائل إدراكها قوى نفسية أخرى كالخواس وغيرها .

(١) راجع المستصفى، ج ١، ص ٣٦، ومباحث الحكم، ج ١، ص ١٧٣.

وأفعال المكلفين التي هي مصب الأحكام الشرعية ، ليست من الأمور الكلية ، بل هي من الأمور الجزئية المشخصة بالفاعل والزمان وغيرهما من مشخصات الفعل .

فكيف والحالة هذه يدرك العقل حسنها أو قبحها وهو لا يدركها .
نعم بعد أن يندرج فعل المكلف تحت عنوان عام يدركه العقل ، يمكن العقل حينئذ أن يدرك حسنه أو قبحه .

ولكن من يا ترى يقوم بتطبيق العناوين العامة على مفرداتها التي هي أفعال المكلفين؟

مثال ذلك :

شخص قتل شخصاً ، فهذا فعل جزئي من أفعال المكلفين ، يرى بعض الناس أن هذا العمل من العدل ؛ لأن القاتل اقتصر من المقتول ؛ لأنه قتل أباه . ويرى آخرون أن هذا العمل عمل ظالم ؛ لأن عقوبة القتل ليست بالقتل أو أن ولي الدم ليس له أن يقتصر مباشرة ، أو غير ذلك من التعليقات ، وهكذا يختلف الناس في إدخال هذه العملية تحت عنوان العدل أو تحت عنوان الظلم .
والعقل هنا ليس له دور إدراك أن هذه العملية الجزئية ظلم أو عدل لأنه لا يدرك الأمور الجزئية - كما هو متفق عليه عند المعتزلة والإمامية - ولكن العقل إذا قدمنا له قضية كلية وهي : (أن هذه العملية عادلة) ، حكم ، أي أدرك أنها حسنة ، وإذا قدمنا له نتيجة هي : (أن هذه العملية ظالمة) أدرك أنها قبيحة .

فمن هو الذي يقدم للعقل هذه النتيجة ويدخل هذه العملية تحت أحد العناوين (العدل أو الظلم) ليعطي بها العقل رأياً ؟

وإذا كانت أفعال المكلفين على منوال هذا المثال ، وكان العقل ينتظر بلورة الكلّي ليعطي به رأياً ، كان لا بد من وسيط يميّز بين الأفعال الجزئية ويوزعها على عناوينها الكلية .

والحواس والوسائل النفسية الأخرى المدركة غير معصومة من الخطأ لوقوعها تحت التأثيرات العاطفية والتربوية والبيئية وغيرها - كما يعترف أصحاب هذا الرأي بذلك - .

ومن هنا كانت الحاجة ماسة إلى النصّ الشرعي في بيان حسن الأفعال وقبحها ، ولم يستقلّ العقل بالإدراك للحسن والقبح .

ب - نتيجة البحث:

١- واقعية الحسن والقبح :

إن إنكار واقعية الحسن والقبح بادعاء أن الأفعال لا تتصف بصفة حسن ولا قبح إلا بعد أن يأمر بها الشارع وينهى ، هو إنكار لأمر بديهي .
فالناس - وحتى من ليس له دين منهم - يجمعون على أن من الأفعال ما هو حسن ومنها ما هو قبيح ، ويسعون لمعرفة ذلك كي يسعدوا بفعل الحسن وتجنب القبيح . غاية الأمر أن من له دين منهم يرى أن معرفة ما به السعادة من الأفعال وما به الشقاوة منها تتوقف على إرشاد الشرائع السماوية وهدايتها لذلك . ومن لا دين له يتكل في هذه المعرفة على من يثق به من مفكرين ليرشدوه إلى ما فيه سعادته بسنّ القوانين الآمرة بفعل الخير الرادعة عن فعل الشر .

وفي كل الأحوال فالناس مهما اختلفوا فهم لا يختلفون في أن من الأفعال ما هو نافع حسن ومنها ما هو ضار قبيح وإن لم يرد فيه تشريع سماوي .

فإنكار الأشعرية لواقعية الحسن والقبح غاية في المبالغة إن لم تقل غاية في المكابرة . وكل ما أتوا به من أدلة أو يأتون به فهو شبه في مقابل البديهة . فالعدالة والإحسان إلى الناس وردّ الوديعة والصدق النافع والأمانة أفعال يمدح العقلاء - كافة - صاحبها . وأضدادها كالظلم والإساءة إلى الناس والخيانة والكذب الضار أفعال يذم العقلاء - كافة - فاعلمها . دون توقف مدحهم وذمهم هذين على معرفة أن الشرائع أمرت بما مدحوه من الأفعال ونهت عن ما ذمّوه منها .

٢- الملازمة بين حسن الفعل والأمر به ، وبين قبح الفعل والنهي عنه :

وإذا كان من الأفعال ما هو حسن بواقعه ، ومن الأفعال ما هو قبيح بواقعه ، وكان الله تعالى عالماً بحسن الأفعال وقبحها وضارها ونافعها ، وكان تعالى حكيماً في تشريعه غير عاثر في أقواله وأفعاله ، إذا كان كل ذلك فمن غير الممكن أن يأمرنا بفعل القبيح وينهانا عن فعل الحسن ، بل لا بد من أن يأمرنا بفعل الحسن النافع وينهانا عن فعل القبيح الضار ، وإلا لكان إما جاهلاً بحسن الفعل وقبحه ، وإما عابثاً في شؤون عباده ، وإما ظالماً لهم ، تعالى الله عن كل ذلك علواً كبيراً ، فهو الغني عن عباده ، يشرع لهم نظاماً ليسعدوا فيه ويهتدوا . قال تعالى مخاطباً نبيه الكريم ليبين للعباد فضل الله عليهم بتشريعه : ﴿ قل لا تتمنوا عليّ إسلامكم ، بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان ﴾ ^(١) . وقال تعالى : ﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ ^(٢) .

(١) الآية ١٧ من سورة الحجرات.

(٢) الآية ٩٠ من سورة النحل.

وفي الحديث الشريف : (ما تركت شيئاً يقرّبكم من الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به ، وما تركت شيئاً يقرّبكم من النار ويبعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه) .

فهذه النصوص ومثيلاتها ، إضافة لما ثبت في علم أصول الدين من غنى الله وعلمه وحكمته وعدله ، كل ذلك يدل دلالة واضحة على أن الشرائع السماوية تأمر بفعل الخير وتنهى عن فعل الشر سواء أكان الخير والشر عاجلين في الدنيا أم آجلين في الآخرة . ولا يوجد ما يدل على أن الأوامر والنواهي السماوية تخلق في الأفعال صفتي الحسن والقبح كما تقول الأشعرية . إذن كل فعل حسن قد أمرتنا بفعله الشريعة المقدسة . وكل فعل قبيح قد نهتتنا عنه الشريعة المقدسة .

٣- استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح .

فإذا ثبت التلازم بين حسن الفعل وأمر الشارع به ، وقبح الفعل ونهي الشارع عنه ، فإن أمر الشارع بفعل يدل على أنه حسن ونهي عن فعل يدل على قبح العمل ، وهذا مما لا خلاف فيه .

إنما الخلاف في الجانب الآخر من الملازمة ؛ أي هل يدرك العقل حسن الفعل أو قبحه ؟ وإذا أدرك ذلك ، فهل يلزم من إدراكه لحسن فعل أو قبحه إدراكه لحكم الشارع أمراً أو نهياً ؟

إن معنى الإدراك لشيء هو العلم به ، فإذا كان المقصود بالإدراك هو العلم ، فالعقلاء حتى من لا دين له منهم يصفون - قاطعين - بعض الأفعال بالحسن وبعضها آخر بالقبح دون توقف وصفهم هذا على معرفة نص شرعي به ، وهذا أمر لا يكلفنا مؤنة توضيح أو استدلال .

والمهم في هذه المسألة أن نتعرف على وصفهم هذا هل هو عقلي أم لا ؟

من أجل التعرف على هذه الحقيقة يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن
مناشئ إدراك الحُسن والقُبْح في الأفعال عديدة ، منها التعلّم ومنها البيئة
ومنها الانفعالات ومنها التربية ومنها الدين ومنها العقل ومنها غير ذلك .

ونظراً لتعدد هذه المناشئ يختلف إدراك الناس ، فقد يدرك البعض منهم
حُسناً في عمل يدرك الآخرون قُبْحه ، بسبب اختلاف المدركين في منشأ
الإدراك ، كما في حجاب المرأة وذبح الحيوان والإفراط في تقديم الطعام في
الولائم وما إلى ذلك من الأمثلة .

فإذا أردنا التمييز بين الإدراك العقلي والإدراك الناشئ من مصدر آخر
من المصادر التي ذكرنا بعضها ، علينا أن نحز إجماع العقلاء بما هم عقلاء ،
لأنهم مختلفون في تلك المناشئ ومتفقون في كونهم عقلاء ، فعندما لمجدهم
متفقين على إدراك ما ، سنعلم بأن هذا الإدراك عقلي ، إذ لو كان هذا
الإدراك ناشئاً من مصدر آخر لختلفوا فيه تبعاً لاختلافهم في مصدره .

مثال ذلك إدراك الناس بعامة حُسن العدل وقُبْح الظلم ، فلو كان هذا
الإدراك بسبب البيئة لختلفوا فيه لاختلافهم في البيئة ، ولو كان بسبب التربية
أو الدين أو التعلّم أو غيرها من المصادر ، لختلفوا في إدراكهم تبعاً
لاختلافهم فيها .

وحيث أنهم لم يختلفوا في كونهم عقلاء نستنتج أن اتفاقهم على ذلك
الإدراك ناشئ من اتفاقهم على مصدره وهو العقل .

وبهذا الفرز بين المدركات العقلية وبين المدركات غير العقلية تتحاشى
الوقوع في الخطأ الذي اتهم الأخبارية والماتريدية العقل به ، فإن العقل بما هو
عقل لا يخطئ ، وإنما يقع الخطأ في التمييز بين الإدراكات العقلية وغيرها ،
فعندما نعد الإدراك الناشئ من العواطف مثلاً من الإدراكات العقلية وهو
عرضة للخطأ ، ينشأ اتهام العقل بالخطأ في إدراكه ، ولأن بعد افتراض إجماع

العقلاء بما فيهم من أنبياء وأئمة فكيف يتصور ما يدعيه الماتريدية والأخبارية من خطأ في المدركات العقلية .

أما إذا أدرك بعض العقلاء ما يخالفهم فيه البعض الآخر فليس من المعلوم كون الإدراك عقلياً ، إن لم تقل من المعلوم كونه غير عقلي ، وإنما له منشأ آخر ، وإلا لحصل الإجماع عليه . نعم ههنا حقيقة لا بد من التسليم بها وهي : إن هذا النوع من الإدراك (أي الإدراك الذي أجمع عليه الناس) لا جدوى فيه ، للأسباب التالية :

أولاً : إن القضايا التي أجمع عليها العقلاء نادرة جداً ، قد لا نبالغ إذا قلنا أن عددها لا يتجاوز عدد الأصابع ، مثل حسن العدل ، قبح الظلم ، حسن الأمانة ، قبح الخيانة ، وأمثال هذه مما يحتاج الإنسان إلى تفكير طويل لتحصيل أمثلتها .

ثانياً : إذا افترضنا في الإدراك العقلي كونه مقصوراً على القضايا الكلية - كما أوضحنا ذلك سابقاً - ولا إدراك له في الأمور الجزئية التي هي أفعال العباد ومصوب تكليفهم بها ، فيحتاج العقل حينئذ إلى وسيط ليدرج له فعل المكلف تحت العنوان الذي يستطيع إدراك حسنه أو قبحه ، وعليه فلم يستقل العقل بإدراك الأفعال بشكل مباشر ، وقد تقدم تفصيل ذلك .

ثالثاً : إذا أخذنا في اعتبارنا أن هذا الإدراك عقلي لإجماع العقلاء (النبيون والأئمة من جملتهم) ، فمعرفة رأي النبي والإمام سابقة على معرفتنا بالإدراك العقلي حتى لو افترضنا أنهم أدركوا ما ندرك لكونهم عقلاء لا لكونهم أنبياء ، لأنهم لا ينطقون عن الهوى وكل تصرفاتهم القولية والفعلية سنة وحكم شرعي ، كما أوضحناه في مبحث الحكم وسيأتي له مزيد بيان في بحوث السنة .

٤- حصيلة ما نريد الانتهاء إليه:

١- لما تعددت وسائل الإدراك للحسن والقبح ، فمنها ما هو عرضة للخطأ ومنها ما لا يخطأ كالعقل ، حصل اتهام الإدراك العقلي بالخطأ من قبل الماتريدية والأخبارية ، ويمكننا تحاشي الخطأ في إدراك الحسن والقبح في الأفعال ، بالتمييز بين الحكم العقلي والحكم غير العقلي ، وذلك بتحصيل إجماع العقلاء - بما فيهم المعصومون - من أنبياء وأئمة عليهم السلام وحيثل فالإدراك العقلي معصوم عن الخطأ .

٢- إن الإدراك العقلي لما كان مقصوراً على القضايا الكلية، وأفعال المكلفين قضايا جزئية، توقف إدراك العقل لحسنها أو قبحها على ما يبين له اندراجها في إطار الكلي الذي يدرك العقل حسنه أو قبحه، وإن أصدق مبین هو النص الشرعي عن طريق الرسل. وإذا توفر البيان كأن يقال هذا العمل ظالم وأدرك العقل قبح الظلم واستحقاق العقاب عليه، توفرت الحجة على فاعله واستحق عقاباً. ولذا قال تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (١).

ولاً فإذا كان مجال العقل هو الكليات فقط ، والثواب والعقاب يترتبان على الأعمال الجزئية ، فكيف يعتبر المعتزلة وبعض الإمامية الثواب والعقاب مترتباً على الإدراك العقلي المستقل .

٣- إذا اندرجت جزئيات من أفعال المكلفين بوسيلة غير متهمة بالخطأ، وكان العقل يدرك حسن كليها أو قبحه ، فإن العقل سينتقل من هذا العلم إلى العلم بأمر الشارع أو نهيهِ ، للقطع بأن الشارع المقدس يأمر بما هو حسن وينهى عما هو قبيح .

(١) الآية ١٥ من سورة الإسراء.

٤- إذا حصل للمرء علم - بسبب الإدراك العقلي - بحكم الشارع ، كان هذا العلم حجة عليه ، إذ أن حجة العلم ذاتية ، أي لا تحتاج إلى جعل حتى من الشارع ، كاحتياج البيئة وغيرها من الإمارات المفيدة للظن .

٥- وبعد ثبوت الحجية للإدراك العقلي ، أو فقل للحكم الشرعي الثابت بطريق العقل ، بعد ثبوت الحجية يترتب المدح والثواب لمن وافق الحكم ، والذم والعقاب لمن عصاه ، ترتباً طبيعياً .

ولعل ما يؤيد هذا وضوحاً وتوكيداً ما روي عن أهل البيت (ع) : (إنما يداق^(١) الله العباد في الحساب يوم القيامة ، على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا)^(٢) .

هذا وما يتطلبه مبحث حجة العقل من تفصيل لا يتسع له منهجنا ، كيف وقد كتبت فيه رسالة دكتوراه تتجاوز خمسمائة صفحة ، بعنوان : العقل عند الشيعة الإمامية . للدكتور الأستاذ رشدي عليان ، وطبعت في النجف الأشرف .

(١) يقال يداقه في الحساب بمعنى يحاسبه بدقة أي يظهر الغامش من شؤونه . انظر القاموس المحيط ،

ج ٣ ، ص ٢٣٢ .

(٢) أصول الكافي ج ١ ، ص ١١ ، كتاب العقل والجهل الحديث ، رقم ٧ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الثالث

المحكوم فيه

(فعل المكلف والمتعلق بفعله)



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

- ١- تعريفه وأقسامه.
- ٢- الشروط العامة للمحكوم فيه.
- ٣- المحكوم فيه من ناحية الجهة التي يضاف إليها.
- ٤- أقسام المحكوم فيه.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المحكوم فيه

(فعل المكلف ومتعلق فعله)

أ- تعريفه وأقسامه:

أ- تعريفه:

عرفه بعضهم بـ: (ما تعلق به خطاب الحاكم)^(١) . وبهذا الاعتبار يُسمى متعلق الحكم كما يُسمى المحكوم به^(٢) .
فعندما يحكم الشارع المقدس بوجوب الصلاة ، أو بسببية عقد البيع لتمليك المبيع للمشتري ، فقد تعلق الخطاب المثبت للوجوب في فعل الصلاة ، وتعلق الخطاب المثبت لهذه السببية في عقد البيع .
ولذا سُمي فعل الصلاة متعلقاً للحكم وعقد البيع كذلك .
ولما كان فعل الصلاة وعقد البيع في المثالين السابقين كالطرفين لخطاب الشارع سُميا محكوماً فيه أو محكوماً به .
وهكذا يكون الحال في كل ما تعلق به خطاب الشارع .

ب- تقسيماته:

ونظراً إلى أن الحكم يتعلق بالمحكوم فيه ، والحكم ينقسم إلى أقسام ، فالمحكوم فيه ينقسم بحسب انقسام الحكم .

(١)(٢) تيسير التحرير، ج ٢، ص ٣٢٨ .

وبما أن من تقسيمات الحكم تقسيمه إلى حكم تكليفي وحكم وضعي ، وأنواع الحكم التكليفي خمسة ، وأنواع الحكم الوضعي ثلاثة^(١) فتبعاً لهذا ينقسم المحكوم فيه إلى قسمين ، ويتنوع كل منهما بمقدار أنواع كل قسم من أقسام الحكم.

القسم الأول : متعلق الحكم التكليفي : وأنواعه - كما ذكرنا - خمسة :

١- محكوم فيه واجب :

مثل الصلاة في قوله تعالى : ﴿ وأقيموا الصلاة ﴾ ، والزكاة في قوله تعالى : ﴿ آتوا الزكاة ﴾^(٢).

٢- محكوم فيه مستحب :

مثل كتابة الدين التي أمر بها الشارع أمراً استجبائياً في قوله تعالى : ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾^(٣).

٣- محكوم فيه مكروه :

مثل : تيمم الرديء من المال للإتفاق منه ، كما ورد النهي الكراهتي عنه في قوله تعالى : ﴿ ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ﴾^(٤) أي لا تقصدوا الرديء

(١) راجع أقسام الحكم وأنواع كل قسم في المبحث الأول ، لتعرف أن مراد الأنواع هو ما ذكرناه وإن قيل فيها غير هذا ، مثل عد الأحناف ثمانية أنواع للحكم التكليفي ، وعد آخرين تسمة أنواع للحكم الوضعي .

(٢) الآية ٥٦ من سورة النور ، وفيها المقطعان المستشهد بهما .

(٣) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .

(٤) الآية ٢٦٧ من سورة البقرة .

من المال أو مما كسبتموه أو أخرج الله لكم من الأرض، فتنفقوا منه^(١).

٤- محكوم فيه محرم :

مثل التجسس والغيبة اللذين تعلق بهما نهى الشارع في قوله تعالى : ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾. (٢)

٥- محكوم فيه مباح :

مثل التفرق أو الانتشار الذي رخص به الشارع بعد الانتهاء من صلاة الجمعة بعد أن كان حضور الناس واجتماعهم للصلاة والخطبتين واجباً ، وانتشارهم أي تفرقهم عن هذا الواجب حراماً .

وذلك في قوله تعالى : ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (٣).

القسم الثاني : متعلق الحكم الوضعي :

وأنواعه - كما ذكرنا - ثلاثة :

١- محكوم فيه على نحو السببية :

مثل دلوك الشمس الذي جعله الشارع سبباً لوجوب الصلاة في قوله تعالى : ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾. (٤)

(١) وهذا أقوى الرأيين في تفسير الآية الكريمة ، وهو مبني على تفسير الخبيث بالردى ، وعليه فالآية تفيد الكراهة كما ذكر ذلك الطبرسي في مجمع البيان ، ج ٢ ، ص ٢٨١ . وأما على الرأي الثاني وهو تفسير الخبيث بالمال الحرام ، فالنهي في الآية يفيد التحريم لأن إنفاق المال الحرام تصرف غير مشروع . انظر مجمع البيان في تفسير القرآن ، ج ٢ ، ص ٢٧٩ و٢٨١ .

(٢) الآية ١٢ من سورة الحجرات .

(٣) الآيتان ١٠ و ٩ من سورة الجمعة .

(٤) الآية ٧٨ من سورة الإسراء .

ومثل النذر الذي هو فعل اختياري للمكلف ، وجعله الشارع سبباً لوجوب الوفاء به في قوله تعالى : ﴿ وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ ^(١).

٢- محكوم فيه على نحو الشرطية :

مثل الوضوء المجمعول شرطاً للصلاة ، والذي تعلق به خطاب الله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ﴾ ^(٢).

ومثل الطهارة من الطمث أي خلوة المرأة من الحيض ، فقد جعله الشارع شرطاً في جواز مقاربتها . قال تعالى : ﴿ ويستلونك عن الحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن ﴾ ^(٣).

٣- محكوم فيه على نحو المانعية :

مثل الطمث الذي جعله الشارع مانعاً من جواز مقاربة الزوجة ، كما في قوله تعالى : ﴿ فاعتزلوا النساء في الحيض ﴾ .

ومثل السكر الذي هو مانع من القيام بالصلاة ومن صحتها ، لتعلق خطاب الشارع به على نحو المانعية في قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ ^(٤).

(١) الآية ٢٩ من سورة الحج .

(٢) الآية ٦ من سورة المائدة .

(٣) الآية ٢٢٢ من سورة البقرة ، والشاهد في الآية مبني على قراءة التخفيف في يطهرن ، أما على قراءة التشديد (يطهرن) فيكون الشاهد في الآية للفعل الاختياري للمكلف ، لأنه على التشديد

بمعنى يفتسلن ويتوضآن وغير ذلك مما تجد تفصيله في كتب التفسير ، ومنها مجمع البيان ، ج ١ ،

ص ٣١٩ .

(٤) الآية ٤٣ من سورة النساء .

تنبيه وملاحظة :

لعلك لاحظت أن أمثلة متعلق الحكم التكليفي اقتصرنا فيها على مثال واحد لكل نوع من أنواع هذا القسم .

بينما مثلنا لأنواع متعلق الحكم الوضعي بمثلين لكل نوع . والمقصود من هذا هو تنبيه الطالب إلى أن : الحكم التكليفي لا يتعلق إلا بفعل اختياري للمكلف، أي أن المحكوم فيه بالحكم التكليفي يكون دائماً فعلاً مقدوراً للمكلف صادراً عنه باختياره ، كمثال الصلاة والزكاة وكتابة الدين وقصد المال الرديء والتجسس والغيبة والانتشار وغيرها من الأمثلة التي تعلق فيها الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة ، ولا يمكن إطلاقاً أن يتعلق حكم تكليفي بغير فعل المكلف .

أما متعلق الحكم الوضعي فهو على قسمين :

الأول : محكوم فيه ليس من أفعال المكلفين ، مثل دلوك الشمس سبباً لوجوب الصلاة ، والطهارة من الطمث بمعنى الخلو منه شرطاً في جواز مقاربة الزوجة ، والطمث مانعاً من جواز مقاربتها . وهذه الأمثلة وأضرابها من متعلقات الأحكام الوضعية ليست من أفعال المكلفين ولا داخلية تحت اختيارهم . إلا أن الشارع جعلها مرتبطة بأفعالهم على نحو السببية أو الشرطية أو المانعية .

الثاني : المحكوم فيه الذي هو فعل من أفعال المكلفين . كمثال النذر عندما يحكم الشارع بسببيته لوجوب الوفاء به . ومثال الوضوء إذا حكم الشارع بشرطيته للصلاة ، ومثال السكر المحكوم شرعاً بمانعيته من صحة الصلاة ، وهكذا غير هذه الأمثلة مما يكون فعلاً من أفعال المكلف وقد تعلق به الحكم الوضعي .

القسم الثالث: تقسيمات أخرى:

ويمكن الطالب المجد أن يراجع تقسيمات الحكم وأقسام كل تقسيم منها وأنواع كل قسم، ليبني على شاكلتها تقسيمات وأقساماً وأنواعاً للمحكوم فيه، لأن الحكم يتعلق بالمحكوم فيه، فإذا انقسم الحكم باعتبار أو حيثية انقسم تبعاً له - ما تعلق به لنفس الاعتبار والحيثية. وذلك مثل تقسيم الحكم إلى أولي وثانوي، فهذا التقسيم للحكم يستدعي تقسيم المحكوم فيه إلى محكوم فيه بالحكم الأولي ومحكوم فيه بالحكم الثانوي، وهكذا الحال في تقسيمات الحكم الأخرى.



٢- الشروط العامة للمحكوم فيه:

مركز تحقيق كليات علوم إسلامية

تمهيد :

١- لكل مصداق من مصاديق المحكوم فيه شروط تختص به سواء أكانت شروطاً تقوم وجوده أم تقوم صلاحيته لحكم الشارع .
فالصلاة التي هي محكوم فيه بالحكم التكليفي مشروطة بكيفية خاصة من قيام وقعود وركوع وسجود ، فهي بدون هذه الكيفية المشروطة بها ، لا تُسمى صلاة ولا يتقوم وجودها .^(١)
كما أنها مشروطة بأمور أخرى خارجة عن ذاتها من وضوء أو غسل أو تيمم ، بهذه الشروط تصلح لأن يطلبها الشارع ويحكم بوجوبها^(٢) .

(١)(٢) وهذا البيان بناءً على أن الصلاة وأمثالها من موضوعات الأحكام التي هي حقائق مركبة ، بناءً على أنها أسماء للأهم من الصحيحة والفاسدة ، وأما بناءً على أنها أسماء للصحيح منها فقط ، فجميع الشرائط التي عبرنا عنها مقومة للصلاحية هي مقومة للوجود أيضاً .

وعقد البيع الذي هو محكوم فيه بالحكم الوضعي مشروط أيضاً بما يحقق كونه عقداً ، من إيجاب وقبول وغيرهما من الأمور المكونة للعقد . وهو أيضاً مشروط بشروط خارجة عن كونه عقداً ، ولكنها تجعل منه صالحاً لحكم الشارع بسببته للتعميل ، مثل كون المبيع مملوكاً وكون البائع عاقلاً إلخ^(١) .

ولا نريد تحت هذا العنوان أن نتحدث عن الشروط الخاصة بكل محكوم فيه ، إذ يتكفل هذا الحديث التفصيلي علم الفقه ، فإنه يبلور الموضوع بجميع جوانبه قبل أن ينسب إليه حكم الشارع المقدس ، سواء أكان الموضوع محكوماً فيه بالحكم الوضعي أم بالحكم التكليفي .

وحيث لم نكن بصدد الحديث عن الشروط الخاصة لكل فرد من أفراد المحكوم فيه ، قيدنا العنوان بصفة العموم ، إذ قلنا الشروط العامة . ونقصد بهذا العموم شمول الشروط التي سنذكرها لجميع أفراد المحكوم فيه أو لمعظمها .

٢- الشروط التي سنتحدث عنها هي (البيان والقدرة) . والمحكوم فيه قد يكون فعلاً من أفعال المكلف كما هو الحال في جميع أفراد المحكوم فيه بالحكم التكليفي وبعض أفراد المحكوم فيه بالحكم الوضعي . وقد يكون المحكوم فيه ليس فعلاً من أفعال المكلف كبعض أفراد المحكوم فيه بالحكم الوضعي ، مثل الدولك والطمث .

(١) فرق بعضهم بين ما كان داخلاً بنفس الفعل فسماء جزءاً وبين ما كان خارجاً عنه فسماء شرطاً . فسورة الفاتحة داخلة في الصلاة والإيجاب داخل في البيع فهما جزءان ، والوضوء خارج عن الصلاة وكذلك عقل البائع خارج عن العقد فهما شرطان . ولم نتوخ الدقة ههنا بمقدار ما توخينا التبسيط .

وعليه : فبالنسبة لشرط البيان هو شرط في جميع أفراد المحكوم فيه سواء أكان المحكوم فيه محكوماً فيه بالحكم التكليفي أم محكوماً فيه بالحكم الوضعي ، وسواء أكان فعلاً للمكلف أم ليس بفعل من أفعاله .

أما بالنسبة إلى القدرة فهي شرط للمحكوم فيه إذا كان فعلاً من أفعال المكلف سواء أكان من المحكوم فيه بالحكم التكليفي أم كان من المحكوم فيه بالحكم الوضعي . فمثل البيع والوضوء والسفر عندما يجعلها الشارع محكوماً فيها بالحكم الوضعي (سبباً أو شرطاً أو مانعاً) يمكن التحدث عن اشتراط القدرة فيها .

أما إذا لم يكن المحكوم فيه فعلاً من أفعال المكلف ، كالدلوك والطمث من المحكوم فيه بالحكم الوضعي ، فلا معنى للتحدث عن اشتراط القدرة فيها . لهذا قلنا في نهاية التمهيد الأول : إن بعض الشروط العامة في المحكوم فيه تشمل جميع أفرادها ، ونعني به اشتراط البيان .

والبعض الآخر منها يشمل معظم أفراد المحكوم فيه ، وهو شرط القدرة . ويتضح من هذا التمهيد تسامح بعض الكتاب ^(١) في تقييد المحكوم فيه - عندما تحدث عن شروطه - بـ (فعل المكلف) . مع أن شرط البيان - كما بينا - لا يختص بما إذا كان المحكوم فيه فعلاً للمكلف ، بل يكون البيان شرطاً في صحة التكليف سواء أكان المحكوم فيه فعلاً للمكلف مثل الصلاة والزكاة ، أم لم يكن فعلاً له مثل الدلوك والطمث .

وكيف كان فلنتحدث عن شرطي المحكوم فيه (البيان والقدرة) .

(١) ومنهم الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه: الوجيز في أصول الفقه، ص ٧٩ و ٧٠.

الشرط الأول : البيان ^(١)

ويقصد به توضيح المشرع لمتعلق حكمه توضيحاً يحقق للمكلفين تصوراً كاملاً يمكنهم من الامتثال وترتيب الآثار الشرعية - إن أرادوا ذلك - .
خذ مثلاً على ذلك حكم الشارع المقدس بوجوب الصلاة . فالصلاة قد تعلق بها حكم الشارع ، فمن أجل أن يمثل المكلف بأدائها ، لا بد للمشرع أن يوضح له مقصوده منها ، ببيان أجزائها وشرائطها وموانعها وكيفية وعدد ركعاتها وما إلى ذلك مما يعطي للمكلف تصوراً كاملاً لمراد المشرع من الفعل الذي يريد تحقيقه .

وهكذا في كل متعلق حكم للشارع يريد به حقيقة محددة يجعلها المكلف ، مثل الحج والصوم والزكاة وغيرها مما تعلق به حكم الشارع ولم يكن معلوماً للمكلفين بالشكل الذي قصده الشارع المقدس . أما ما كان معلوماً لهم ولم يرد الشارع من متعلق حكمه غير ما علمه المكلفون عنه فلا ضرورة لبيانه ويكون إضائه لما يعلمون عنه بياناً . وذلك مثل البيع والربا وشرب الخمر .
عندما يجعلها الشارع متعلقات لأحكامه ، فإن الناس تعرف حقائق هذه المتعلقات ويكفي الشارع أن يحيلهم على ما عرفوه عنها بقوله تعالى : ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا . وإنما الخمر رجس ﴾ ^(٢) فما دامت هذه المتعلقات واضحة لدى المكلفين فوضوحها يغني عن البيان ، بل هو البيان .

(١) وقد ذكر صاحب الوجيز بعنوان : أن يكون الفعل معلوماً للمكلف . بدلاً من عنوان البيان ويلاحظ عليه أن معلومية الفعل ليست شرطاً في صحة التكليف ، فالذي على المكلف أن يبين متعلق الحكم سواء علمه المكلف أم قصر في تعلمه ، فاشتراط البيان لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه اشتراط معلومية الفعل من مرادنا بها ، وإن كان المقصود واحداً .

(٢) الأيتان ٢٧٥ من سورة البقرة ، و٩٠ من سورة المائدة .

نعم عندما يريد الشارع إضافة بعض القيود أو الاستثناءات على ما عرفه المكلفون من متعلقات ، عليه أن يبين لهم هذه القيود أو الاستثناءات ، كإضافة قيد اللفظ الخاص في الإيجاب والقبول في تأثير عقد الزواج حلية المرأة ، واستثناء بعض أفراد الربا اللغوي وتخصيصه بما عدا ما يكون بين الوالد وولده أو الزوج وزوجته .

فيقول مثلاً في تأثير عقد الزواج : إنما يحلّه الكلام ويحرمه الكلام .^(١)

ويقول في تخصيص مفهوم الربا : لا ربا بين الزوج وزوجته^(٢) .

وإذا اتضح لنا المقصود بالبيان فإنّ اعتباره شرطاً في صحة التكليف - في

الجملة - مما لا خلاف فيه . ومما يدلّ عليه من الكتاب العزيز قوله تعالى :

﴿ لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾^(٣) .

وحيث كان البيان شرطاً في صحة التكليف فهو شرط في جواز الملاحظة

والعقاب على ترك الامتثال المطابق لمراء المولى غير المبين .

ومما يدلّ على نفي العقاب بلا بيان قوله تعالى : ﴿ وما كنّا معذبين حتى

نبعث رسولا ﴾^(٤) . إذا ضمّمنا إليه قوله تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين

للناس ما نزل إليهم ﴾^(٥) .

(١) أي إنّما تشمّ الزوجية بالعقد اللفظي ولا يكفي التراضي ، بل لا يكفي مطلق القول ما لم يكن بالصيغة التي حدّدها المشرع . كما أنّ الزوجة إنّما تحرم على زوجها بصيغة خاصة وهي (طالق) وأمّثالها مما حدّده الشارع .

(٢) هذا المثال بناء على فهم نفي حقيقة الربا من النفي . أما بناء على فهم نفي حكم الربا فلا يصلح المثال .

(٣) الآية ٧ من سورة الطلاق .

(٤) الآية ١٥ من سورة الإسراء .

(٥) الآية ٤٤ من سورة النحل .

فالأية الثانية علّلت إنزال الوحي وإرسال الرسل ببيان مراد الله تعالى من عباده .

والآية الأولى نفت العقاب عن العباد عندما يفقدون الرسل المبينين لمراد الله تعالى .

ومما يصلح للاستدلال على نفي التكليف والعقاب معاً - على رأي - قول النبي ﷺ: رفع عن أمتي ما لا يعلمون .

فقد روي عنه بسند جامع لشرائط الصحة أنه قال : (رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطبقون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطيرة ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشقة) .^(١) والرفع هنا مطلق يشمل رفع التكليف ورفع العقاب معاً .
والشريعة الإسلامية لم تنفرد عن العقلاء في اشتراطها البيان في صحة المواصلة وصحة التكليف ، فالمشهور إجماع العقلاء على قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) .

وبعد توضيح البيان والاستدلال على اشتراطه ، نواجه سؤالين :

الأول : هل البيان يعني تبليغ المخاطبين بالتكليف بتوضيح متعلقه تبليغاً مباشراً فرداً فرداً ؟ أم ماذا ؟

الثاني : وإذا لم يكن البيان هو التبليغ المباشر ولم يصل البيان إلى المكلف ، أو وصل غير متكامل فما هو تكليف المكلفين ؟

كيفية البيان :

وللإجابة عن السؤال الأول ، نستحضر أماننا الصور التي جرى عليها العقلاء في طريقة تشريعهم للقوانين الملزمة للمكلفين بها . فنجدهم يعتبرون

(١) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٢٩٥، عن التوحيد، ص ٣٦٤، والخصال، ج ٢، ص ٤٤.

القانون نافذاً في حق من شرع له من حين الإعلان عنه إعلانياً يمكن معه اطلاع المكلف به على نصه وعلى متعلّقة ، وتفسيرهما إن كانا محتاجين إلى تفسير .
 فإذا نشر القانون وتفسيره في الجريدة الرسمية - كما في زماننا هذا - اعتبر نافذاً بحق المعنيين به سواء اطلعوا عليه أم لم يطلعوا . وإذا كان أمراً أو نهياً إلزاميين وخالفه المكلفون به عاقبتهم السلطة ، ولم تقبل اعتذارهم بعدم الاطلاع عليه . وإنما صح عقابهم مع عدم اطلاعهم لأن التشريع كان في معرض الاطلاع ، وعلى المعني به أن يطلع ، فإن لم يطلع اعتبر مقصراً غير معذور ما دام متمكناً من الاطلاع .

إذا اتضحت لنا صورة كيفية البيان لدى الناس في تشريعاتهم ، يتضح لنا ما نروم توضيحه من كيفية بيان الشارع المقدس . إذ أن طريقته في البيان لا تختلف عن ما جرى عليه الناس . فعندما أوجب الصلاة وأراد بها كيفية خاصة ذات أجزاء وشرائط لم تكن معلومة لدى المكلفين ، تصدى نيّـه الكريم ﷺ لبيان حقيقة هذه الصلاة ، فقال للمسلمين: (صلّوا كما رأيتموني أصلي) . وصلى أمامهم ، ثم إنه ﷺ موجود بين ظهرانيهم يجيب على كل استيضاح وشبهة حول هذا الفعل ، ويراقب تطبيقهم له لينبههم على أي خلل في أجزائه أو شرائطه . وبعد وفاته ﷺ ، أو حتى أثناء حياته - بالنسبة لمن لم يتمكن من الوصول إليه - يقوم خلفاؤه أو من تعلّم من المسلمين ببيان المطلوب الشارع إلى المكلفين .

وهكذا الحال في غير الصلاة من حجّ وزكاة وصيام وغيرها من أفراد المحكوم فيه ، على الشارع أن يوضح المطلوب له كمّاً وكيفاً وشرائط وآثاراً بالصورة التي بينها ، بحيث يجعل التعرف عليها من قبل المكلفين بها غير متعذر ولا متعسر ، وعلى المكلفين السعي إلى معرفة ما وجب عليهم وما حرم .

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الصورة بقوله تعالى : ﴿ وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾^(١).

فالآية تحث البعض من المسلمين - لا على التعيين - على النفر إلى مركز التبليغ - وهو المدينة المنورة آنذاك - ، لغرض تلقي البيان من النبي ﷺ ، وبعد تفقّهم وتعرّفهم على متطلبات الشريعة المقدسة ، يعودون من حيث أتوا ليبينوا للآخرين ما تعرفوا عليه من بيانات .

إذن البيان الذي يصحّ معه التكليف هو إعطاء صورة جلية للمحكوم فيه وجعلها في معرض الاطلاع بحيث لا يتعذر ولا يتعسر الاطلاع عليها من قبل المكلفين ، وعلى المكلفين السعي للمعرفة والتفقه ، مقدمة لامثال ما شرّعه الله تعالى لهم .

فإذا قصر المكلفون بمعرفة مراد الشارع - الذي جعله في معرض اطلاعهم - استحقّ المقصر منهم عقاباً على المخالفة .

وبهذا المضمون تواترت الأخبار - تواتراً بالمعنى - . فمنها :

١- ما رواه عن النبي ﷺ : (أف لرجل^(٢) لا يفرغ نفسه في كل جمعة لأمر دينه فيتعاهده ويسأل عن دينه)^(٣).

٢- عن الإمام علي عليه السلام : (أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به ، ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال)^(٤).

(١) الآية ١٢٣ من سورة التوبة .

(٢) وفي رواية ثانية (أف لكل مسلم) .

(٣) أصول الكافي ، ج ١ ، ص ٤١ ، باب سؤال العالم ، وتذاكره الحديث ، رقم ٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣١ ، كتاب فضل العلم ، الحديث رقم ٤ .

٣- عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : (تفقهوا في الدين ، فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي) ^(١).

٤- وعن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : (طلب العلم فريضة على كل مسلم ، ألا إن الله يحب بغاة العلم) ^(٢).

٥- وسئل أبو الحسن عليه السلام : هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون إليه ؟ فقال : لا ^(٣).

ويتحصل مما ذكرناه أن البيان الذي هو شرط في صحة التكليف إنما هو توضيح المشرع لمراده وجعل هذا التوضيح بحيث يتمكن المكلفون من معرفته ، ويجب عليهم حينئذ التصدي إلى معرفته .

وهذا المقدار من البيان قد تحقق في الشريعة الإسلامية قطعاً بيان القرآن أو السنة مباشرة أو بالنص على من يقوم بالبيان ، فقد قال تعالى : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ ^(٤).

وبقي على المسلمين التصدي لمعرفة دينهم بأحكامه ومتعلقاتها ليتمتعوا بنعمة الله عليهم بهذا الدين الذي ارتضاه لهم ، وليتجنبوا عقاب الله على مخالفتهم الناشئة عن جهلهم وتقصيرهم في الاطلاع على بيان الشارع وتبليغ رسوله .

أما إذا كان جهل البيان ناشئاً عن قصور في المكلف فهذا ما سنوضح حكمه في معرض الجواب عن السؤال الثاني ، فقد كنا قد واجهنا سؤالين وأجبنا عن أولهما . وكان الثاني منهما : إذا لم يكن البيان هو التبليغ المباشر ولم يصل البيان إلى المكلف ، أو وصل غير متكامل فما هو تكليف المكلف ؟

(١)(٢)(٣) المصدر السابق ، الحديث ١ و ٢ و ٦ ، ص ٣٠ .

(٤) الآية ٤ من سورة المائدة .

ومعلوم أن عدم وصول البيان أو وصوله غير متكامل يكون - بعد أن أثبتنا أن الشارع لم يدع شأناً من شؤون الشريعة إلا وقد بينه - على صورتين :

الصورة الأولى : إن عدم وصول البيان أو وصوله ناقصاً بسبب تقصير المكلف وعدم تصديبه لمعرفة البيان في مظان وجوده تصدياً يمكنه معه العثور على بيان الشارع .

وفي هذه الصورة فالمكلف غير معذور بجهله هذا ويستحق العقاب على المخالفة ، مجتهداً كان أم مقلداً ، لأن البيان الذي هو شرط التكليف موجود في معرض الاطلاع والمكلف قصر في التعرف عليه ، ولا يقبح العقاب والحالة هذه لوجود البيان وتمكن المكلف من معرفته .

الصورة الثانية : إن المكلف تصدى لمعرفة بيان الشارع بكل ما أوتي من حول وقوة فلم يتمكن من معرفته ، سواء أكان المكلف مجتهداً فلم يعثر على الدليل الشرعي المتضمن للبيان ، بسبب ضياعه على مر السنين ، أم بسبب وروده بطرق لا يرى هذا المجتهد حجيتها ، أو غير ذلك من أسباب انعدام الدليل الشرعي ، أم كان المكلف مقلداً ولم يتمكن من معرفة رأي مقلده في المسألة بسبب تعذر الاتصال به مع تعذر تناول الكتاب المتضمن لأرائه أو سؤال من يعرف رأيه من الثقات ، أو غير ذلك من الأسباب . وحيث تعذرت معرفة البيان - دون تقصير من المكلف - فالمحكوم به المجهول يكون على نحوين ويختلف التكليف باختلافهما ، والنحوان هما :

١- النحو الأول :

أن يكون الجهل ببيان المحكوم فيه جهلاً تاماً من جميع الجهات بحيث لا يمكن للمكلف تحقيق أي مصداق للامتناع ولو بالإتيان بأعمال متعددة يحتمل دخول المطلوب ضمنها ، فالجهل بالمحكوم فيه ههنا كالجهل بالحكم

قصوراً ، يترتب عليه الحكم ببراءة الذمة من التكليف بما جهله قصوراً كما يترتب عليه عدم العقاب .

وهذا النحو من الجهل من أبرز مصاديق ما روي: (الناس في سبعة ما لا يعلمون)^(١).

وكذلك هو من أبرز مصاديق حديث الرفع المتقدم^(٢) .

٢- النحو الثاني :

أن يكون الجهل ببيان المحكوم فيه جهلاً في تشخيصه من بين أفراد محصورة العدد ، بحيث يمكنه أن يأتي بها أجمع إن كان التكليف أمراً ، أو أن يتركها أجمع إن كان التكليف نهياً ، فالمقصر هنا يتمكن من الامتثال الاحتياطي بفعل جميع الاحتمالات في مقام الأمر ، وترك جميع الاحتمالات في مقام النهي ، كي يحرز بذلك فراغ الذمة التي انشغلت يقيناً بالحكم . فإذا ترك القاصر عن معرفة البيان امثال الأمر حتى على نحو الاحتياط فهو غير معذور . لأنه علم إجمالاً بالمحكوم فيه ، فكان عليه ترتيب الأثر على هذا العلم .

وللأصوليين تفصيلات في هذا الموضوع ، وحيث فرّق بعضهم بين أن تكون الشبهة في مفهوم المحكوم فيه وبين أن تكون في مصداقه^(٣) . وفرّق أيضاً

(١) الأصول العامة، ص ٤٨٨ ، عن الدراسات، ج ٣، ص ١٥٨ .

(٢) وهو حديث : رفع عن أمتي تسعة . وعدّها ما لا يعلمون .

(٣) الشبهة المفهومية تكون من جهل مفهوم المحكوم فيه ومعناه . مثل الجهل بالمقصود بالغنيمة التي يجب فيها الخمس . هل هي غنيمة الحرب أم هي كل ربح . والشبهة المصدقية تكون في حالة العلم بمفهوم المحكوم فيه والجهل بدخول أحد الأفراد فيه ، كالجهل بعدالة فرد في مقام قبول شهادة العادل .

بين أن يكون الجزء المشكوك في جزئيته ضمن أجزاء ارتباطية وبين أن يكون بين أجزاء المحلالية .^(١)

وعلى أساس من هذا الفرق حكموا في بعض الصور بالبراءة ، وحكموا في البعض الآخر بالاحتياط ، ولصعوبة فهم هذه التفصيلات في هذه المرحلة أثرنا ترك خوضها .

ويكفي أن نعرف الآن أن القاصر لا يُعذر لمجرد الجهل بالبيان التفصيلي إذا حصل على علم إجمالي يوجب عليه الاحتياط .

ويُعذر القاصر إذا جهل بيان المحكوم فيه جهلاً مطبقاً ، بحيث لا يتمكن من الاحتياط في الامتثال ، بل يُعذر أيضاً إذا كان في الاحتياط عسر و حرج ، ﴿ وما جعل عليكم في الدين من حرج ﴾^(٢) .

وهذا ما سيتجلى بصورة أوضح عندما نتحدث عن الشرط الثاني من شرطي المحكوم فيه وهو شرط القدرة .

الشرط الثاني : القدرة

ذكرنا في التمهيد لشروط المحكوم فيه ، أن اشتراط البيان يجري في جميع أفراد المحكوم فيه ، سواء أكانت أفعالاً للمكلف كالصلاة ، أم لم تكن أفعالاً له كالدلوك . وأن اشتراط القدرة في المحكوم فيه إنما تجري فيما كان فعلاً للمكلف كالصلاة ، أما ما لم يكن فعلاً للمكلف كالدلوك ، فلا معنى لاشتراط القدرة فيه .

(١) الأجزاء الارتباطية : هي الأجزاء التي يكون كل واحد منها دخیلاً في صحة مجموع العمل ، مثل أجزاء الصلاة ، والأجزاء التحلالية ما يكون كل جزء منها له امثال مستقل كأيام صوم شهر رمضان ، ومقادير ما على الدمة من ديون .

(٢) الآية ٧٨ من سورة الحج .

وعليه فمعنى اشتراط القدرة في المحكوم فيه : أن يكون المحكوم فيه فعلاً مقدوراً للمكلف .

فإن كان التكليف به أمراً فيشترط أن يكون المكلف قادراً (أي متمكناً من فعله) .

وإن كان التكليف به نهياً فيشترط أن يكون المكلف متمكناً من تركه .
فإذا انعكس الحال بأن لم يتمكن المكلف من الإتيان بالفعل المأمور به ،
أو لم يتمكن من ترك الفعل المنهي عنه ، فلا يكون هذا الفعل محكوماً فيه ،
ولا يصح التكليف به .

ومن أمثلة ما يكون خارجاً عن قدرة المكلف من الأفعال : الجمع بين
التقيضين في آن واحد ، بأن يصلي ولا يصلي في آن واحد . أو أن يوجد فعلاً
بدون أسبابه الطبيعية كأن يكتب بدون أدوات الكتابة ^(١) . وغيرهما من أمثلة
ما يكون مستحيلًا على المكلف فعله أو تركه .
ومما يدل على نفي التكليف بالمستحيل فعله :

١- قوله تعالى : ﴿ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ^(٢) ولا يسع
المكلف الإتيان بفعل المستحيل أو بترك ما يستحيل تركه .

٢- قوله تعالى : ﴿ لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴾ ^(٣) ولم يوت
المكلف قدرة على المستحيل فعلاً كان أم تركاً .

٣- قول النبي ﷺ : (رفع عن أمتي تسعة: الخطأ.... وما
لا يطيقون ...) ^(٤) والمستحيل خارج عن طاقة المكلف .

(١) المثال الأول للمستحيل عقلاً ، والمثال الثاني للمستحيل عادة .

(٢) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٧ من سورة الطلاق .

(٤) هذا مقطع من حديث الرفع الذي سبق ذكره وذكر مصدره في ص ١٢٥ .

والشريعة الإسلامية خالية من أي تكليف بفعل مستحيل فعله ، أو ترك فعل مستحيل تركه . لأن المشرع عدلٌ حكيم ويستحيل عليه التكليف بالمحال بالإجماع .

يبقى لدينا مما يتعلق باشتراط القدرة أمران :

أحدهما: الأفعال الخارجة عن الإرادة ولم يكن فعلها أو تركها مستحيلاً .

ثانيهما: الأفعال المقدورة ولكن بمشقة على المكلف (الفعل الشاق). هل يتعلق بها تكليف الشارع أم يرتفع عنها التكليف . فلتحدث عن كل منهما على انفراد .



١- الأفعال الخارجة عن إرادة المكلف :

وهي مثل الخطأ ، والنسيان ، وما يكره عليه الإنسان ، والحب ، والبغض ، وما إلى ذلك من أمور لا تخضع لإرادة المكلف ، وهي بهذا الاعتبار غير مقدورة ، ولكنها ليست من الأمور المستحيل فعلها أو تركها ، فهل والحالة هذه يمكن أن تخضع لحكم المشرع بأن يأمر بها أو ينهى عنها ؟ كأن ينهى عن الخطأ ، وعن النسيان ، وعن فعل ما أكره عليه المكلف إكراهاً يسلب إرادته . أو يأمر بالحب ، والبغض ، وحسن الظن ، وما إلى ذلك من أمثلة ما لا يدخل تحت إرادة المكلف قبل أن يهذب نفسه ؟

إن هذه الأمثلة ونظائرها هي بالفعل خارجة عن الإرادة ، وهذا يعني أنها خارجة عن قدرة المكلف ، وما لم يكن الفعل مقدوراً عليه فلا تكليف به ؛ لأن القدرة شرط في صحة التكليف كما بيناه ، لاسيما وأن بعض مصاديق هذه الأفعال قد نصّ على رفع التكليف به أو العقاب عليه في حديث الرفع : (رفع عن أمتي تسعة : الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه) . ولكننا نجد أن

بعض المصاديق مما هو خارج عن الإرادة قد تناوله التكليف فقد ورد الأمر بالحب والمودة للنبي وأهل بيته^(١) في قوله تعالى : ﴿ قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ﴾^(٢).

وورد النهي عن ظن السوء بالأخ في الإيمان في قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ﴾^(٣).

وما إلى ذلك من نصوص تأمر بما هو خارج عن الاختيار ، من حب الله ورسوله وأهل بيته ، وتنهى عن حب الكفر والكافرين والظلم والظالمين^(٤).

إذن كيف نوفق بين تعلق هذا التكليف بغير المقدور، وبين اعتبار القدرة على الفعل شرطاً في تعلق الحكم به ؟؟
إن الأفعال الخارجة عن إرادة المكلف - حيث نريد بها الأفعال غير المستحيلة - جميعها ممكنة ، أي أنها تحصل للمكلف بأسباب وتنعدم عنده بأسباب ، فالخطأ والنسيان مثلاً لدى الطالب وهو يؤدي الامتحان لا بد له من أسباب ، كما أن الصواب والتذكر لديه يرتبطان بجده وعنايته بالمادة التي يمتحن بها .

وكذا حب أحد الأشخاص لآخر يرجع إلى انسجامهما في الأفكار والتصرفات والسلوك ، وبغضه له يعود إلى تباينهما في ذلك أو إلى إساءته إليه . وحيث كانت الأفعال غير الاختيارية مرتبطة بأسبابها ، فيمكننا أن نقسمها

(١) فإن بعض المفسرين يفسر آية المودة بوجوب مودة النبي ﷺ لقرايته من المسلمين ١١ والبعض الآخر

منهم يفسرها بوجوب مودة قرابة وعشرة النبي ﷺ. انظر مجمع البيان، ج ٩، ص ٢٨ و ٢٩ .

(٢) الآية ٢٣ من سورة الشورى .

(٣) الآية ١٢ من سورة الحجرات .

(٤) كما وردت بذلك نصوص كثيرة فانظر منها إن شئت : الآية ١٨ من سورة حم السجدة ،

والآية ٢٤ من سورة التوبة ، والآية ٣ من سورة إبراهيم ، والآية ٢٠ من سورة الفجر، وغيرها .

بلحاظ هذه الأسباب إلى ثلاثة أنواع ، ويختلف كل نوع عن الآخر باختلاف السبب ، وبهذا نوفق بين النصوص .

واليك الأنواع الثلاثة وحكم كل واحد منها .

النوع الأول :

الفعل الخارج عن الاختيار وأسبابه غير اختيارية أيضاً ، كالخطأ والنسيان الناشئين في الإنسان بسبب عارض صحي غير اختياري أو بسبب الطبيعة البشرية التي لا تخلو منهما عادة . وهذا النوع من الأفعال يكون غير خاضع لقدرة المكلف - بحيث إن شاء فعل وإن شاء ترك - وحينئذ لا يتوجه إليه تكليف ، فلا ينهى عن الخطأ أو النسيان ؛ لأن تركهما في هذه الصورة غير مقدور ، والقدرة شرط في التكليف كما تقدم الاستدلال عليه .

نعم عندما يكون الفعل غير اختياري وأسبابه غير اختيارية أيضاً ، وتتولد منه أفعال اختيارية فيمكن توجيه التكليف إلى ما يتولد منه من آثار هي أفعال اختيارية للإنسان ، مثل سوء الظن بالآخرين عندما يكون مسبباً عن سوء التربية أو رداءة البيئة أو غيرهما مما لا اختيار فيه للمكلف في اكتساب هذه الصفة الدائمة ، فهب أن المشرع لا ينهى عنه لأنه غير اختياري ، ولكنه ينهى عن الآثار المترتبة عليه عندما تكون اختيارية ، كالحديث الناتج عن سوء الظن بالناس وبيان الاحتمالات السيئة فيهم ^(١) .

ومثل الحب لبعض الأولاد - حتى لو كانوا من الكفرة أو الظلمة - ، فإنه إن كان ناتجاً عن العاطفة الغريزية في بعض الناس بحيث لا اختيار له في منع تأثيرها ، فالمشرع وإن لم ينه عن هذا الحب لأنه غير اختياري وأسبابه غير اختيارية ، ولكن يمكن النهي عن الآثار المترتبة عليه عندما تكون اختيارية

(١) انظر تفسير الآية ١٢ من سورة الحجرات في مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٣٧.

كمعونتهم على كفرهم أو على ظلمهم، ودفع من يريد تعزيرهم بل وقتلهم إن استوجب كفرهم قتلاً^(١).

النوع الثاني :

الفعل الخارج عن الاختيار وأسبابه اختيارية . ويختلف الحال في هذا النوع باختلاف أسباب الفعل . فإن كانت أسبابه مباحة من قبل الشارع فلا تكليف في الفعل .

مثل الفعل الصادر من النائم فإنه فعل غير اختياري ولكنه مسبب عن أمور مباحة كالنوم وتناول بعض المأكول . ولذا ورد في الحديث الشريف : (رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ)^(٢) . وإن كانت أسبابه محرمة شرعاً ، فيمكن التكليف بالفعل المسبب عن ما هو حرام ، كفعل السكران المسبب عن شرب الخمرة ، فإنه يخضع للتكليف والعقاب على المخالفة . فلو قتل أو ترك الصلاة أثم وعوقب ، ولو دفع ديناً في ذمته أو أنقذ مالاً من تلف فقد أدى الواجب ، وهكذا تكون جميع أفعاله - وإن كانت غير اختيارية - داخلية في إطار التكاليف الشرعية ما دام سبب عدم الاختيار اختياري محرماً .

النوع الثالث :

الأفعال الخارجة عن الاختيار بسبب الإكراه . ويختلف حكم هذه الأفعال باختلاف أسباب الإكراه .

١- فقد يكره المرء على فعل من دون أن يصدر منه ما يؤدي إلى هذا الإكراه ، كالمرأة التي لم تغادر بيتها فيأتي من يعتدي على شرفها إكراهاً .

(١) راجع الآيات ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ من سورة هود ، حول قصة نوح وابنه ، وراجع تفسيرها إن شئت .

(٢) عمدة القاري في شرح صحيح البخاري ، ج ٢٣ ، ص ٢٩٢ ، نشر محمد أمين - بيروت .

ففعّلها هذا من مصاديق النوع الأول لأنه خارج عن الاختيار وأسبابه غير اختيارية أيضاً .

٢- وقد يكره المرء على فعل وكان هذا الإكراه نتيجة حتمية لمقدمات فعلها المكره . وحيثل :

أ- فإن كان يعلم بتأدية ما فعله من مقدمات إلى تلك النتيجة ، أو كان يجهل بتأديتها إليها وهو غير معذور بجهله هذا ، فلا يرتفع عنه قلم التكليف بسبب ذلك الإكراه .

مثل من يلقي نفسه من على شاهق ، فإن الإلقاء بالنفس من مرتفع مقدمة تؤدي إلى الارتطام بالأرض ، وهو قبل الارتطام مكره بمجازية الأرض على الارتطام إكراهاً يسلبه الاختيار .
ولكن فعله هذا (الارتطام أو الموت) يحكم الفعل الاختياري ، ما دامت مقدمته اختيارية .

ب- وإن كان لا يعلم بتأدية ما فعله من مقدمات إلى نتيجة الإكراه ، وكان معذوراً بجهله هذا ، كمن سار مع جماعة لم يبدُ عليهم الشر ، فأكرهوه على محرم كسرب الخمرة مثلاً ، فلا عقاب عليه ، بل لا تحريم في حقه ، لحديث الرفع المتقدم . إذ أن من فقراته : (ما أكرهوا عليه) .

أما إذا لم يكن معذوراً بجهله ، كمن رافق شريراً ، من سجيته إكراه من رافقه على محرم ، فاخياره لهذه المرافقة سبب له الإكراه وسلب الاختيار ، فيكون عدم الاختيار لفعل الحرام كالاختيار في عدم ارتفاع تحريم ما أكره عليه ، وعدم ارتفاع العقاب على فعله ، ما دامت أسبابه اختيارية ، وهو غير معذور بجهله بالنتيجة ما دام العلم بها ممكناً ، فكان عليه أن يفكر أين يضع قدمه . ولهذه المسألة - وهي مسألة ما لا يدخل تحت الاختيار من الأفعال -

صور كثيرة لعلنا نتحدث عن بعضها الآخر في مبحث عوارض الأهلية إن شاء الله تعالى .

هذا فيما يتعلق بغير المقدور من الأفعال . أما ما يكون من الأفعال مقدوراً ولكن بمشقة ، فهذا ما سنتحدث عنه الآن .

٢- الفعل الشاق :

الفعل الشاق - لغة - هو الفعل الصعب ، إذ يقال : (شق عليه الأمر شقاً ومشقة صعب)^(١) .

فهل أن صعوبة العمل تمنع المشرع من جعله محكوماً فيه ، أي هل أن عدم المشقة بالقيام بفعل ما شرط في جعل الفعل متعلقاً لحكم الشارع؟ أم أن العمل يكون محكوماً فيه ما دام مقدوراً حتى ولو كان شاقاً؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نعرف نوع الحكم الذي له ارتباط بالفعل الشاق . فنحن نعلم أن الحكم التكليفي على خمسة أنواع - ثلاثة منها لا أثر للمشقة فيها ، وهي المباح والمكروه والمستحب ، فإنها أحكام غير إلزامية ، فما دام الفعل الذي تتعلق به هذه الأحكام يجوز الإتيان به ويجوز تركه ، فلا تؤثر صعوبته بذاته على الحكم^(٢) .

أما النوع الرابع والخامس من الأحكام التكليفية ، وهما الوجوب والحرمة ، فلما كانا حكمين إلزاميين ، فلنا أن نسأل : هل يلزم الشارع المقدس

(١) القاموس المحيط، باب القاف، فصل الشين، ج ٣، ص ٢٥٠.

(٢) ولذا ورد عن النبي ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) . فإذا علمنا أن السواك مستحب ، نستفيد أن الأمر الذي تركه النبي ﷺ بسبب المشقة هو الأمر الوجوبي الإلزامي . مما يدل على أن المشقة لا تنافي المستحب لجواز تركه . والمكروه والمباح كالمستحب في جواز فعلهما وتركهما .

بالإتيان بفعل يشقّ على المكلف أن يأتي به ؟ أو يلزم الشارع بترك فعل يشقّ على المكلف تركه ؟

والأحكام الوضعية أيضاً بعضها يتعلّق به الإلزام بالفعل أو بالترك ، وبعضها الآخر لا إلزام فيه . فالحكم بشرطيّة الوضوء في صحّة الصلاة الواجبة يؤدي إلى الإلزام بالوضوء ، بينما الحكم بشرطيّة قبول الموقوف عليه أو من يقوم مقامه في صحّة الوقف لا يؤدي إلى الإلزام ؛ إذ لا يجب على الإنسان أن يوقف جميع ممتلكاته أو بعضها ، وله ترك ذلك كله . وهكذا الحال في الأحكام الوضعية الأخرى من سببية ومانعية .

إذن تتلخّص صيغة السؤال الذي نريد الإجابة عنه بالصيغة الآتية : هل أن عدم المشقة في العمل شرط في صحّة التكليف به تكليفاً إلزامياً ؟

درجات المشقة :

نحن نعلم أن مصاديق المشقة متفاوتة ، فمفهومها - كما يقول المنطقيون - مفهوم مشكّك . فالأعمال الشاقة منها الصعب ومنها الأصعب ، فالأصعب ، فبالغ الصعوبة ، حتى تصل إلى حدّ تعذّر القيام بها وعدم القدرة عليها .

الشاق الخاضع للتكليف :

ونحن نعلم أيضاً أن المراتب الأولى من مراتب المشقة لم تمنع الشارع المقدّس من التكليف الإلزامي . فقد أمر بالصوم ودفع الضرائب المالية والنفقات . وأوجب الحدود والديات ، ونهى عن بعض متطلّبات النفس وملذّاتها . مع ما في هذه الأفعال والتروك من مشقة .

والتكليف المتعلّق بفعل تلك الأفعال أو ترك الأخرى لا يخلو من المشقة ، ولذا سمّي تكليفاً ، اشتقاقاً من الكلفة ، والكلفة صعوبة ولو بمراحلها الأولى .

فلو اعتبرت المشقة بكل مراتبها حتى المرتبة الأولى منها مانعة من التكاليف الإلزامية ، لانتفت كل التكاليف الإلزامية لما فيها من كلفة ، أو لانتنى أهمها - على الأقل - لما في متعلقاتها من صعوبة ، كالحج والصوم وأمثالهما .

وبما أن التكاليف الإلزامية ثابتة ، بل إن بعضها ثابت ومستمر مع صعوبة متعلقة ، فنستفيد من ثبوتها عدم مانعية المشقة - في المرتبة الأولى من مراتبها بجميع مصاديقها - من صحة التكليف .

المراتب الملازمة للخرج أو الضرر :

نعم من مصاديق المشقة ما تصل فيه نسبة صعوبة العمل إلى مستوى يلزمه عنوان (الحرج)^(١) أو عنوان (الضرر)^(٢) . سواء أكانت المشقة ناشئة من الحرج أم الضرر أم كان أحد الأخيرين ناشئاً عن المشقة . المهم أن العمل اتصف بكونه شاقاً وكونه حرجياً في آن واحد . أو كونه شاقاً ومضراً في آن واحد . وتسمى هذه المستويات من المشقة على لسان الفقهاء بـ : المشقة التي لا تتحمل عادة .

وحيثئذ فالفعل الشاق الحرجي ، أو الشاق الضرري ، يكون على نوعين :

النوع الأول :

ما تكون فيه صفة المشقة والحرج والضرر ذاتية ، بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد إلا شاقاً وحرجياً وضاراً ، مثل الجهاد لنشر تعاليم الشريعة المقدسة أو الدفاع عنها ، أو الجهاد دفاعاً عن المال والعرض .

(١) الحرج : الضيق والتعرج والتضييق . انظر القاموس المحيط ، باب الجيم ، فصل الحاء ، ج ١ ، ص ١٨٢ و ١٨٣ .

(٢) الضرر : الشدة ، سوء الحال ، النقص في الأموال والأنفس ، القاموس المحيط ، ج ٢ ، ص ٧٥ ، باب الراء ، فصل الضاد .

فإذا اشترطنا عدم المشقة وعدم الحرج وعدم الضرر في الإلزام بهذا النوع من الأفعال ، وهي - حسب الفرض - لا توجد بدون مشقة وحرج وضرر ، إذا اشترطنا ذلك فلازمه عدم التكليف بها إطلاقاً . مع أن التكليف بها من الأمور الثابتة قطعاً . ومعنى ذلك أنها غير مشروطة بعدم المشقة ، حتى إذا كانت مشقة حرجية وضرورية ولا تتحمل عادة .

النوع الثاني :

ما لا تكون فيه صفة المشقة البالغة ذاتية ، بل يمكن أن يوجد المأمور به بدون هذه المشقة ، إلا أنها قد تعرض لأسباب اتفاقية ، تحصل حيناً وتذهب في حين آخر ، وتحصل لمكلف دون مكلف آخر . كالحج عندما تكون المشاعر المقدسة موبوءة بمرض . وكالصوم بالنسبة للمبتلى بمرض في كليتيه يتطلب الإكثار من شرب الماء .

فإن هذه المشقة الحرجية أو الضرورية تكون مائعة من التكليف ، ويكون عدمها شرطاً في المحكوم فيه وشرطاً في صحة التكليف .

ولكن مانعية هذه المشقة من صحة التكليف الإلزامية ، لم تنشأ من كون الفعل شاقاً فحسب ، لأننا وجدنا صحة كثير من التكليف بما هو شاق من الأعمال كما مثلنا له سابقاً .

ولمّا صارت هذه المشقة مائعة من التكليف لوصولها إلى حد الحرج والضرر العارضين على فعل المكلف .

والحرج والضرر منفيان في الشريعة المقدسة . قال تعالى : ﴿هو اجتباكم وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) وقال تعالى أيضاً : ﴿ما يريد الله

(١) الآية ٧٨ من سورة الحج . وانظر تفسيرها في الميزان في تفسير القرآن ، ج ١٤ ، ص ٤١٢ .

ليجعل عليكم من حرج^(١). وقال النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن)^(٢).

والمراد بنفي الضرر والحرج في الشريعة ، هو نفي الحكم الإلزامي بما فيه الضرر والحرج ، لا نفي الضرر والحرج نفسيهما حتى ولو تسببا بغير الحكم الإلزامي ؛ لأن الواقع الخارجي يشهد ألواناً من الضرر والحرج على المؤمنين . ولا يمنع هذا من صدق الحديث والآيتين ما دام السبب في حصول الضرر والحرج في الخارج ناشئاً من غير حكم الشارع ، بل من ترك العمل بأحكام الشارع .

وماذا بعد رفع الحكم ؟

(١) الآية ٦ من سورة المائدة . راجع تفسيرها في الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٣٠ و ٢٣١.
(٢) روي هذا الحديث بمصادر كثيرة ، منها سنن ابن ماجه، باب الأحكام ١٧ . وموطأ مالك، باب الأفضية ٣١ ، ومسند أحمد، ج ٥، ص ٣٢٧، وج ١، ص ٣١٣ . وفروع الكافي، ج ٥، ص ٢٩٤ .

وواقعة الحديث في رواية الكافي : (إن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار فكان يحمي ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري . فقال له الأنصاري: يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حال لا لخب أن تفاجئنا عليها ، فإذا دخلت فاستأذن . فقال : لا أستاذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي .

قال : فشكا الأنصاري إلى رسول ﷺ . فأرسل إليه الرسول ﷺ فأتاه . فقال له : "إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذن ، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل " . فقال : يا رسول الله أستاذن عليه في طريقي إلى عذقي ؟ فقال رسول الله ﷺ : "خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا" . فقال : لا . قال : "فلك اثنان" . قال : لا أريد . فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أعذق . فقال : لا . قال : "فلك عشرة في مكان كذا وكذا" . فأبى . فقال : "خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة" . قال : لا أريد . فقال رسول ﷺ : "إنك رجل مضارب ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن " . قال : ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت ثم رمى بها إليه . وقال له رسول الله ﷺ : "انطلق فاغرسها حيث شئت " .

وإذا يرفع المشرع الحكم الإلزامي بوجوب ما في فعله من حرج أو ضرر، أو الحكم الإلزامي بتحريم ما في تركه حرج أو ضرر، فلا بد من أن يحل محل الحكم المرتفع حكم آخر وفق مقتضيات مصلحة العباد، لأن أفعال المكلفين بعامة لا تخلو من حكم شرعي، (لله في كل واقعة حكم يصيبه من أصابه ويخطئه من يخطئه) كما في القول المشهور.

فقد يحكم الشارع - بعد رفع الوجوب - بالتحريم، وقد يحكم - بعد رفع التحريم - بالوجوب، وقد يحكم بعد رفع التحريم أو الوجوب بالإباحة. فالصوم محكوم فيه حكماً وجوبياً وعند عروض المرض على المكلف سيكون الحكم بالصوم حكماً ضرورياً أو حرجياً، وحينئذ يتحول الحكم إلى تحريم الصوم، إذ لو صام المكلف مع المرض أثم وبطل صومه.

ولكن قد يتحول الحكم إلى الإباحة في مثال صيام الشيخ والشيخة، لما في صيامهما من حرج بسبب الشيخوخة، وفي مثال أكل لحم الميتة وغيره من المحرمات، إذا طرأ للمكلف ما يجعل تركه لها حرجياً أو ضرورياً، فقد يتحول الحكم بالتحريم إلى حكم بالوجوب في مثل حالة أداء الترك إلى الهلاك.

وقد يتحول الحكم بالتحريم إلى الترخيص دون الوجوب في حالة المعاناة التي لاتصل إلى حد الهلاك.

وفي حالة رفع الحكم الوجوبي عن المحكوم فيه، فقد يكون للمحكوم فيه بديل يؤدي مصلحة كاملة أو يؤدي بعض المصلحة، فإن الشارع المقدس لا يفوت هذه المصلحة على المكلف فيوجب عليه البديل بعد إسقاط الحكم الأولي. كما في مثال القيام في الصلاة أو الوضوء لها، فإن وجوبهما مع الحرج والضرر يرتفع، ولكن يجب - بدلاً منهما - الجلوس والتيمم ما دام الحرج أو الضرر موجودين في الحكم الأولي.

وقد لا يكون للمحكوم فيه بديلاً يحقق للمكلف مصلحة تامة أو حتى ناقصة ، فحيث سقط وجوبه ما دام الضرر أو الخرج قائمين فيه ، وقد فانت المصلحة دون بديل يعوضها . مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه محكوم بالوجوب ، فإذا تسبب منه أذى وإهانة وضرر على القائم بهذا العمل ، ورخص الشارع بتركه ، فليس له بديل يمكن أن يأتي به المكلف ليتدارك مصلحته أو بعض تلك المصلحة كي يأمر الشارع المقدس ببديل .

وهكذا نجد الأحكام الإلزامية - مع الخرج والضرر - تسقط وتتبدل وتتجه إلى محكوم فيه آخر وفق المصلحة المنشودة من قبل المشرع للعباد .

فإذا توقفت المصلحة التي لا بد من تحصيلها على فعل لا يوجد إلا ضررياً وخرجياً ، أو توقفت على ترك فعل لا يحصل هذا الترك إلا ضررياً وخرجياً ، فإن الشارع يأمر به أو ينهى عنه مع وجود الضرر والخرج ، كما في الجهاد بمصاديقه الإيجابية والسلبية .

هذا كله عن الخرج والضرر الحاصلين من الإلزام بفعل المحكوم فيه أو الإلزام بتركه ، وبزوال هذا الإلزام يزول الخرج والضرر كما لاحظناه في الأمثلة المتقدمة .

وأما مع تعدد مصادر الضرر والخرج بأن يكون وجود الفعل ضررياً وخرجياً من جهة ، وعدمه ضررياً وخرجياً من جهة أخرى . كما يحصل أحياناً في أداء الشهادة التي بأدائها يتضرر الشاهد ، وتركها يتضرر المشهود له ، أو بأدائها يتضرر المشهود عليه ضرراً غير مسموح به شرعاً ، وتركها يتضرر الشاهد ضرراً غير مسموح به شرعاً أيضاً .

ففي هذه الحالة سيكون الإلزام بالفعل حرجياً وضررياً ، والإلزام بالترك ضررياً وخرجياً أيضاً .

وبمقتضى الأدلة العامة التي ذكرناها يرتفع الإلزام بالفعل والإلزام بالترك معاً ويبقى المكلف مخيراً بين الفعل والترك .

إلا أننا إذا أدركنا أن السر في رفع الإلزام في تلك الأدلة هو الضرر أو الحرج الناشئين من الإلزام نفسه ، فالشارع يرفع الإلزام ليرتفع الضرر والحرج بارتفاعه .

وأما في صورة كون الضرر ناشئاً من أسباب أخرى غير الإلزام ، كالمقدمات التي يقوم بفعلها المكلف باختياره فتؤدي به إلى التورط بين ضررين وحرجين ، أو كان بسبب آخر ، فمن غير المعلوم حينئذ ارتفاع الإلزام الشرعي بالفعل أو الترك .

كما أن نسبة الضرر في أحد الأمرين (الفعل أو الترك) تختلف . فلا يبعد القول بثبوت الإلزام بما هو أقل ضرراً ورفع الآخر . ومن جهة أخرى قد يقال بثبوت ما كان ذا أهمية أكثر من أهمية الآخر في نظر الشارع ، فيبقى الإلزام بالأهم ويرتفع الإلزام بالمهم وإن كان أقل ضرراً .

ويضاف لهذه الصور ما لو كان المتضرر بالترك هو شخص والمتضرر بفعله هو شخص آخر ، فقد قيل في هذه الصورة بثبوت الإلزام بالترك ^(١) . وما دامت الصور كثيرة وقد تكون متداخلة ، وتقدير الأهم والمهم في نظر الشارع غير واضح لدى الكثير من الناس . فمن الصعب إعطاء ضابطة عامة لهذه الصور .

(١) وقد تناول الشيخ الأنصاري في المكاسب بعض هذه الصور بدقة وعمق . فراجع إن شئت المكاسب للشيخ مرتضى الأنصاري ، تحقيق السيد محمد كلانتر . ط ١/١٣٩٤هـ ، ج ٤ ، ص ٣٢٥-٣٥١ .

وعليه فمراجعة الأدلة الشرعية في كل صورة منها لمعرفة ما تقتضيه هي المتعينة لتشخيص الأهم وترجيحه على المهم.

٣- المحكوم فيه من ناحية الجهة التي يضاف إليها:

أ- توطئة :

تحدثنا عن المحكوم فيه من ناحيتين ، الأولى ناحية تعريفه وأمثله ، والثانية ناحية الشروط التي يجب توفرها فيه .

ونتحدث الآن عنه من ناحية ثالثة ، وهي الجهة التي يضاف إليها .
فالمحكوم فيه يضاف إلى الله تعالى تارة ، فيقال عنه (حق الله) مثل الصلاة والصيام ^(١) .

ويضاف إلى العبد - معاً - تارة أخرى فيقال عنه (حق العبد) مثل استيفاء الديون والرهن .

ويضاف إلى الله والعبد تارة ثالثة فيقال عنه (ما اجتمع فيه الحقان) مثل القصاص على قتل العمد بدون حق ، وعدة الزوجة المطلقة .

فهذه الجهات الثلاث (الله أو العبد أو هما معاً) لما كانت ذات آثار مختلفة على المحكوم فيه عندما ينسب إليها ، كان بحثنا عنه الآن من هذه الناحية ، ناحية كون المحكوم فيه حقاً لله تعالى أو للعبد أو لهما ، وما يترتب من أثر على كل جهة عندما ينسب إليها المحكوم فيه .

ومن الآثار التي تترتب على كون المحكوم فيه حقاً لله أو حقاً للعبد :

(١) المشهور أن حق الله هو بعض أنواع المحكوم فيه ، وذهب البعض إلى أن حق الله هو أمره ونهيه وليس متعلقتهما من أفراد المحكوم فيه . انظر الفروق، ج ٢، ص ١٤٢ ، والمواقفات، ج ١، ص ١٥٦ و ١٥٧ .

١- إن المحكوم فيه إن كان من حقوق الله كالصلاة والصيام فلا يجوز لأحد إسقاطه ولا يحق لأحد التنازل عنه .

أما إذا كان المحكوم فيه من حقوق الناس كاستيفاء الديون وأخذ وثيقة الرهن ، فلصاحب الحق من الناس إسقاط حقه والتنازل عنه ، بأن لا يستوفي دينه ولا يأخذ وثيقة عليه ^(١).

٢- إن حقوق الله - في الدعاوى - لا يثبت شيء منها بشاهد وامرأتين ، ولا بشاهد ويمين ، ولا بشهادة النساء منفردات . فالخذ على شرب الخمرة أو الزنا لا يحكم به القاضي إلا بشاهدين رجلين في المثال الأول ، وبما زاد عن رجلين ذكرين في المثال الثاني ، كرجلين وأربع نساء أو ثلاثة رجال وامرأتين أو أربعة رجال .

بينما نجد - في الدعاوى - ثبوت حق العبد بشاهدين كالطلاق ، أو بشاهد وامرأتين أو بشاهد ويمين المدعي ، كفقود المعاوضات من بيع وإجارة وغيرهما ^(٢).

وإذا كانت آثار المحكوم فيه مختلفة باختلاف الجهة التي يضاف إليها ، كأن يكون من حقوق الله أو من حقوق العبد ، كان لا بد لنا من تقسيم المحكوم فيه باعتبار الجهة التي يضاف إليها لمعرفة أفراد كل قسم ، ومن ثم ترتيب الآثار الشرعية عليها بحسب الجهة التي أضيفت إليها .

(١) انظر تبصر التحرير، ج ٢، ص ٣١٦ وما بعدها، وأعلام الموقعين، ج ١، ص ١٠٨ ، ومباحث لحكم عند الأصوليين، ص ٢٠٩ و ٢١٠.

(٢) انظر شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٣٦ و ١٣٧.

ب- المقياس في تقسيم المحكوم فيه :

وإذا كان من المحكوم فيه ما يكون حقاً لله ويترتب عليه من الآثار ما يختلف عن ما يكون منه حقاً للعبد ، إذا كان الأمر كذلك ، فعلى أي أساس يكون المحكوم فيه حقاً لله ويكون حقاً للعبد ؟

قيل : (حق الله هو حق المجتمع ولهذا يعرفونه بأنه ما تعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد ، ولهذا نسب إلى رب الناس جميعاً لعظم خطره وشمول نفعه)^(١).

(وأما الحق الخالص للعبد فهو ما كان المقصود به مصلحة خاصة للفرد)^(٢).

ومثلوا لحق الله بالعبادات أجمع ، ولحق العبد بالمعاملات أجمع^(٣).

ولدى التأمل في هذا الأساس لتقسيم الحقوق نلاحظ ما يلي :

١- أن اعتبار ما يميز حق الله كونه حقاً للمجتمع وأفاد نفعاً عاماً ، وما يميز حق العبد كونه ذا نفع شخصي للفرد ، لا ينسجم وما ذكروه لكل قسم من أمثلة له .

فإن من العبادات - وقد جعلوها من حقوق الله - ما لا ينتفع بها إلا القائم بها ، ولا ينعكس قيامه بها على المجتمع بنفع عام ، كالاكتفاف . وإن من المعاملات - وقد جعلوها من حقوق العبد - ما يعم نفعها المجتمع ولا يختص بفاعلها ، كالتجارة والصناعة .

٢- أن الآثار المترتبة على حق الله وحق العبد لا تتماشى مع ما ذكروه من أمثلة لكل من الحقين ١١

(١) التلويح على التوضيح، ج ٢، ص ١٥١، وكشف الأسرار، ج ٤، ص ١٣٤ و ١٣٥.

(٢) الوجيز في أصول الفقه، ص ٧٧، والحكم والحق، ص ١٦٩ و ١٧٠.

(٣) تيسير التحرير، ج ٢، ص ٣١٦ .

فقد مثلوا لحق الله بالعبادات . وقالوا : (وهذا الحق لا يجوز إسقاطه ولا يحق لأحد التنازل عنه أو الخروج عليه فهو كالنظام العام عند القانونيين)^(١).

ويفيد هذا القول أن ما يسمى حق الله يلزم الإلزام . بينما لمجد العبادات المستحبة وهي كثيرة لا إلزام فيها .

ومثلوا لحق العبد بالمعاملات . وقالوا : (وهذا النوع من الحق يكون الخيار في استيفائه إلى المكلف نفسه ، فإن شاء أسقطه وإن شاء استوفاه ؛ لأن للإنسان أن يتصرف في خالص حقه بما شاء)^(٢).

ومن الواضح أن بعض المعاملات لا ينطبق عليها ما قالوه من أثر . فإن المكلف الذي اعتبروه مخيراً في إسقاط واستيفاء الحق ، إن أرادوا به من عليه الحق ، فمن المعلوم أنه ليس مخيراً بين إسقاط ما عليه من الدين وبين الوفاء عندما يكون الدين حالاً وهو موسر .

وإن قصدوا بالمكلف من له الحق ، فهب أنه مخير بين الإسقاط والاستيفاء في بعض الحالات ، إلا أنه لا يكون مخيراً شرعاً في حالات أخرى ، كما لو كان بحاجة للاستيفاء لأجل نفقة واجبة ، أو اتصف بعدم استيفائه لديونه بالسفاهة ، أو غير هذه العناوين التي تحول دون تخيير المكلف - كما عبروا - بين الإسقاط والاستيفاء .

إذن لمجد الآثار التي رتبوها على كل قسم من أقسام الحقوق غير منسجمة مع ما ذكروه من مقياس للتقسيم ، وما ذكروه من مقياس غير منسجم مع الأمثلة .

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ٧٥ ، ومصادر الهامش رقم (١) من الصفحة ١٤٦ .

(٢) الوجيز في أصول الفقه، ص ٧٧ .

ولهذه الملاحظات وغيرها^(١) فإن ما ذكرناه مقياساً لفرز حق الله عن حق العبد غير دقيق .

فما هو المقياس في التقسيم ؟

من الأمور المتفق عليها أن الأحكام الشرعية وليدة مصالح ودفع مفاسد، فالحكم بشرطية شيء أو سببية آخر أو بطلبه إيجاباً أو ندياً إنما هو لما فيه من مصلحة ، والحكم بمناعية شيء أو النهي عنه تحريماً أو كراهة لما فيه من مفسدة .

ومما اتفق عليه أيضاً: أن المصالح المترتبة على أفعال العباد والمفاسد التي أراد الله نفيها من الوجود ، إنما يكون نفعها وضررها للعباد وعليهم ، أما الله تعالى فهو غني مطلق لا ينتفع بأفعال عباده وطاعاتهم ، ولا يتضرر بسيئاتهم ومعاصيهم . قال تعالى : ﴿ قُلْ لَا تَمْنُوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ ، بَلِ اللَّهُ يَمُنْ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ ﴾^(٢).

(١) ومن الملاحظات على هذا المقياس : أن المحكوم فيه إذا لوحظ باعتباره كلياً طبيعياً فإن نفعه سيكون عاماً وغير مختص بأحد ، سواء أكان مما أدرجوه تحت حق الله أم كان مما أدرجوه تحت حق العبد ، ولا فرق حينئذ بين الصلاة التي هي من حقوق الله واستيفاء الدين الذي هو من حقوق العبد لأن أفراد كل منهما حسب الفرض كثيرة وينتفع بها عامة الناس . وإن لوحظ في المحكوم فيه كونه فرداً جزئياً فإن نفعه يكون شخصياً ولا يعم أفراد المجتمع فإن صلاة زيد يوم الجمعة واستيفاء دينه من عمر في ذلك اليوم لا يعمان المجتمع وإن أدرجنا الصلاة تحت عنوان حق الله كما هو المقروض .

وعلى الإجمال فإن فرز الحقوق على أساس ما ذكرناه من مقياس يتوقف على معرفة أسرار الأحكام والغايات من متعلقاتها . وهذا ما يفرّد به المشرع نفسه ، ولا نعلم من ذلك إلا ما أعلمنا به .

(٢) الآية ١٧ من سورة الحجرات .

وعليه فالمنفعة في جميع أفراد المحكوم فيه إنما هي للناس ، وبهذا الاعتبار فجميع حقوقها لهم . إلا أن جميع أفعالهم محكومة بأحكام الله ، وهي بهذا الاعتبار حقوق لله .

ولعل الشاطبي يقصد هذا المعنى عندما يرى : (أن كل حكم شرعي يتضمن حقاً لله ، وهو جهة التعبد في الفعل ، وفيه حق العبد وهو ما روعيت فيه مصلحته ، دنيوية كانت أو أخروية ، وسواء أكانت المصلحة نفعاً عاماً أم خاصاً بالفرد نفسه)^(١).

ولكننا لما وجدنا الفقهاء يبنون بعض النتائج الفقهية على كون الحق لله تارة وعلى كونه للعباد أخرى - كما ذكرنا لهذا النموذجين في التوطئة لهذا الموضوع - كان لا بد لنا من استنتاج ضابطة عامة للتمييز بين ما يُسمونه حقاً لله ويرتبون عليه آثاراً خاصة به ، وبين ما يُسمونه حقاً للعباد ويرتبون عليه من الآثار ما تختص به .

ولدى تتبع ما يذكر لكل من الحقين من آثار في ضوء أدلة أحكامها ، يبدو لنا أن العنصر الأساس في التمييز بين الحقين ليس هو عموم النفع وخصوصه - كما ذكرنا عن قائله وناقشناه - وليس هو كون الخطاب بالأمر والنهي حقاً لله ، والفعل حق العبد ،^(٢) وليس هو غير هذه العناصر مما يشاركها في عدم الانسجام مع ما يرتبه الفقهاء من الآثار على كل من الحقين^(٣).

إن الذي يبدو لنا أساساً في التمييز بين الحقين هو :

(١) كما حكاه عنه صاحب مباحث الحكم، ص ٢٠٦ .

(٢) الفروق، ج ٢، ص ١٤٠ - ١٤٢ .

(٣) بلفة الفقيه، ج ١، ص ١٥، وانظر أيضاً أعلام الموقعين، ج ١، ص ١٠٨ .

أن أفعال العباد بعامة لا تنفك عن حكم من الأحكام الشرعية ، فله في كل واقعة حكم^(١).

فالحكم المتعلق بالفعل ، إما إباحة ، وإما إلزام بالفعل أو بالترك ، وإما ترجيح الفعل أو ترجيح الترك .

فإن كان الحكم بحسب تعلقه الأولي بالفعل هو الإباحة^(٢) فقد جعل المشرع السلطة للعباد ، والخيار لهم بين أن يفعلوا أو يتركوا ، انتفعوا بما اختاروه أو لم ينتفعوا ، فالتصرف بما يملكه الإنسان - بحسب الحكم الأولي للتصرف - بيع أو هبة أو نزهة أو نحوها من شتى أنحاء التصرف ، مخول به أو بتركه ما لم يطرأ على هذا التصرف ما يقتضي الإلزام به كالبيع لوفاء دين مستحق ، أو ما يقتضي الإلزام بتركه كبيع المتجانسين الموزونين بزيادة أحدهما على الآخر . وما لم يطرأ عليه ما يرجحه كالبهية للرحم ، أو ما يجعله مرجوحاً كبيع الأكفان .

ولدى طرؤ مثل هذه الطوارئ على الفعل يتغير حكمه الأولي وهو الإباحة ، ليحل محله الحكم الثانوي للفعل بحسب ما يقتضيه الطارئ من وجوب أو تحريم أو استحباب أو كراهة كما مثلنا للجميع .

وإن كان الحكم بحسب تعلقه الأولي أو الثانوي بالفعل هو غير الإباحة من الأحكام الأخرى^(٣) ، فإن تعلقه بفعل المكلف - كما يستفاد من تتبع أدلة الأحكام - على نحوين :

(١) كما هو مضمون الحديث المشهور على لسان الأصوليين .

(٢) مر بنا تقسيم الحكم إلى أولي وثانوي مع تعريف وأمثلة كل منهما ، فراجع تقسيمات الحكم .

(٣) كالوجوب والتحريم والندب والكراهة .

الأول :

تعلق مستقل بالفعل في مرحلة التنجيز ، وبعبارة أخرى أن الحكم الفعلي المنجز تعلق بفعل المكلف دون أن يشاركه بهذا الفعل حكم فعلي منجز آخر .

وهذا النحو من التعلق على ضربين :

١- تعلق قد ربطه المشرع بإرادة من له مصلحة الفعل ، - إن شاء أمضاه ، وإن شاء أسقطه - من دون امتثال للحكم ولا عصيان له . مثل وجوب نفقة الوالد على ولده وحرمة تزوج الرجل بائنة أخ زوجته بدون إذنها ، واستحباب ترفيه المعيل لعياله ، وكراهة ترك إقالة المؤمن في المعاملة . فكل هذه الأحكام تعلقت بأفعال المكلفين ، غير أن المشرع ترك ثبوت تعلّقها وارتفاعه إلى اختيار من شرعت لأجله ، إن شاء أبقي تعلّقها وإن شاء أسقطها دون قيام من كلف بها ، ودون عصيان بتركها .

فلو تنازل الوالد عن النفقة ، والعيال عن الترفيه ، والزوجة أذنت لزوجها بالزواج عليها بائنة أخيها ، والمؤمن ترك مطالبته بالإقالة من المعاملة ، لم تبق تلك الأحكام متعلقة بتلك الأفعال ، مع أن المكلفين بها لم يمثلوها ولم يعصوها .

٢- تعلق لم ينطه المشرع بإرادة أحد من الناس أيّاً كان ، ولم يسقط هذا التعلق إلا بالامتناع أو بالعصيان وفوات الأوان .

مثل وجوب الصلاة اليومية واستحباب النوافل اليومية وتحريم شرب الخمر واتخاذ الذباجة صنعة ، فهذه الأحكام جميعاً تعلقت بأفعال المكلفين ، ولا تسقط بالتنازل عن تحصيل فوائد الفعل ، ولم يربط الشارع تعلّقها بإرادة أحد أو تنازله ، وإنما هي ثابتة لمتعلقاتها شاء الناس أم أبوا . نعم تسقط بامتناعها أو بعصيانها .

الثاني :

تعلق غير مستقل بالفعل في مرحلة تنجيز الحكم ، بل شاركه تعلق آخر للحكم آخر ، بسبب عنوانين يحمل كل واحد منهما حكماً وقد اتفق أن اجتماعاً على فعل واحد ، فصار الفعل من خلال أحد عنوانيه محكوماً بحكم ، ومن خلال عنوانه الآخر محكوماً بحكم آخر ، وكلا الحكمين فعليّ منجز .

مثل : الغصب الذي تعلق به حكم التحريم ، وغسل الثياب للصلاة بها تعلق به حكم الوجوب . والمكلف غسل ثوبه بماء للغير لم يسمح باستعماله ، فالفعل فعل تعنون بالغصبية المحرمة فصار محرماً ، وتعنون بكونه للصلاة فصار واجباً ، بناء على وجوب مقدّمة الواجب شرعاً .

إذا اتضح لك ما ذكرناه :

فتعلق الحكم إن كان على نحو الإباحة ، أو كان على نحو غيرها من الأحكام المستقلة بالفعل ، ولكن يرتبط تعلقها بإرادة من جعلت له مصلحة هذا التعلق ، فالمحكوم فيه حيثئذ من حقوق الناس ؛ لإناطة ارتباط الحكم بالفعل بإرادتهم ، أو لأن الفعل مباح لهم .

وإن كان تعلق الحكم غير مرتبط - ثبوتاً وانتفاءً - بإرادة أحد من الناس ولا بإرادة الناس بأجمعهم ، فالمحكوم فيه والحالة هذه من حقوق الله تعالى . وإن كان المحكوم فيه مجعماً لعنوانين ، حكم أحدهما يصيره من حقوق العباد ، وحكم الآخر يصيره من حقوق الله . فهو ما اجتمع فيه الحقان^(١) .

(١) ذكر الأحناف وبعض المالكية هذا القسم من الحقوق ، ومثلوا له بحذ القذف ، وهذا المثال لا ينسجم مع ما اعتمدناه من أساس لتقسيم الحقوق ، لأن حذ القذف واجب ولا يسقط وجوبه حتى لو أراد الناس كلهم إسقاطه ، فهو من حقوق الله تعالى وإن اشتمل على إهانة المقتدوف . وانفرد الأحناف بتسمية بعض الحقوق بـ : ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب ، ومثلوا له بالقصاص نظراً لاشتراكه على مصلحة عامة صار بها حقاً لله وعلى مصلحة خاصة بأوليائه =

لتحصل من مجموع ما تقدم أمور :

أولها :

أن المحكوم فيه ينقسم إلى ثلاثة أقسام ، حق الله ، وحق العباد ، وما اجتمع فيه الحقان ^(١).

ثانيها :

أن السر في هذا التقسيم يرجع إلى نوع الحكم من جهة ^(٢) ، وإلى استقلاله بمتعلقة أو مشاركة غيره له من جهة ثانية ^(٣) ، وإلى من له حق

• الدم فصاربها حقاً للعبد ، ولأن القصاص يسقط بتنازل أولياء الدم فقد غلب حق العبد على حق الله .

وهذا القسم والمثال له لا ينسجم أيضاً مع المقياس الذي اخترناه للتمييز بين الحقوق ، فما دام القصاص قد تحول من ينزع به من أولياء الدم بين إسقاطه وبين استيفاء منافعه بتنفيذه فهو حق العباد فقط .

انظر الفروق، ج ٣، ص ١٤٠ ، وكشف الأسرار، ج ٤، ص ١٥٩ - ١٦١ ، والتحرير هامش التقرير والتحرير، ج ٢، ص ١٠٤ . ثم قارن بما ذكرناه من دواعٍ للعدول عما ذكرناه أقساماً وأمثلة .

(١) لا خلاف في هذه الأقسام ، وإنما الخلاف بين الأصوليين في أن القسم الثالث هل هو قسم مستقل عن القسمين - كما رجحنا ذلك واخترناه - أم أنه ينقسم إلى قسمين ويرد كل قسم منهما إلى أحد الحقلين السابقين ؟ ذهب البعض إلى أن ما اجتمع فيه الحقان والغالب منهما حق الله فهو حق الله ، وما غلب فيه حق العبد فهو حق العبد ، وبهذا تكون الأقسام أربعة ونعمود في الأساس إلى قسمين ، وهذا غير سليم كما أوضحنا ذلك في الهامش السابق ، إضافة إلى عدم استيعابه إلى ما اجتمع فيه الحقان ولم يغلب أحدهما ، كما في مثال غسل الثوب بالماء المفصوب . انظر مصادر الهامش السابق ووازن وانظر أيضاً الوجيز، ص ٧٨ و ٧٩ ، ومباحث الحكم، ص ٢٠٦-٢٠٨ ، والحكم والحق، ص ١٧٦-١٧٩ .

(٢) المقصود بنوع الحكم هو الإباحة أو الوجوب أو التحريم أو الاستحباب أو الكراهة .

(٣) الاستقلال بالمتعلق فيما إذا لم يشاركه فيه حكم آخر كحد شرب الخمر فإنه واجب فقط ، بينما نجد غسل الثوب بالماء المفصوب فيه حكمان وجوب وتحريم .

إسقاطه من العباد بدون استيفاء فائدته ، ومن ليس له حق إسقاطه من جهة
ثالثة^(١).

وعلى هذا الأساس يمكننا إعطاء تعريف لكل قسم من هذه الأقسام مع
ذكر أنواع مصاديقه وذكر أهم الآثار المترتبة عليه .

٤- أقسام المحكوم فيه:

١- القسم الأول : حق الله :

أ- تعريفه :

هو : المحكوم فيه بحكم واحد غير الإباحة ، ولم يسقط هذا الحكم
بتنازل العباد عن استيفاء منافع^(٢).

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

مثال توضيحي :

تتجَب المرأة بالمقدار المحدد شرعاً عَنْ مَنْ يجب عليها التحجَب عنه ،
وهو فعل من أفعالها ومحكوم فيه بنفي الإباحة من الأحكام التكليفية ، وهو
الوجوب ، وهذا الفعل فيه من المنافع ما تقتضي من الشارع إصدار حكمه

(١) فالنفقة الواجبة للزوجة بحق للزوجة ترك استيفائها ويسقط الوجوب ، والصلاة اليومية لا بحق
لأحد إسقاط وجوبها.

(٢) لقد ركزت بعض التعريفات لحق الله على الجانب الثاني مما ذكرناه في التعريف ، حيث عرّفه
اللكنوي بـ (الذي له اختصاص بذاته وفيه رعاية جانب) فمر الأعمار على نور الأنوار، ج ٣ ،
ص ٣١٦ . وعرفه ابن قيم الجوزية (بما لا مدخل للصلح فيه) ، أعلام الموقعين، ج ١ ، ص ١٠٨ .
ولا يخفى ما في الأول من إجمال وما في الثاني من انصراف إلى الأمور المالية . وعرفه آخرون بما
فيه النفع العام . التلويح على التوضيح، ج ٢ ، ص ١٥١ . وفيه أن منفعة الحق عمومها
ولخصوصها ليس من السهل على غير الأحناف ادعاء معرفتها ، فأسرار التشريع وحلله وآثاره
لا يعلمها إلا الله ومن أعلمه بها .

بوجوبه ، سواء أكانت هذه المنافع للمرأة المتحجبة أم للرجل الذي تتحجب عنه أم للمجتمع بأسره ، فالله أعلم بما في هذا الفعل من مصالح أو دفع مفسد . وقد دلت الأدلة الشرعية على أن هذا الحكم لا يحق لأحد من الناس أن يسقطه عن المرأة ولا يحق للمرأة أن تسقطه عنها بتنازل من يريد إسقاطه عن منافعه ، بل لا يحق للمجتمع بأسره أن يرفع هذا الحكم عن ما تعلق به ، أو يرفع الآثار المترتبة على عصيانه .

ب- أنواع حق الله تعالى :

ولهذا الحق مصاديق كثيرة من أفراد المحكوم فيه لجملها تحت الأنواع الآتية مع التمثيل لكل نوع ببعض النماذج :

١- النوع الأول : العبادات :

العبادات^(١) بعامة ، سواء ما كان منها عبادة فكرية محضة كالعلم بأصول الدين الإسلامي أو بما يكثر الابتلاء به من المعارف الفقهية ، وكحب الله تعالى وحب أنبيائه بعامة وأوليائه ، على جميعهم سلام الله . أو ما كان من العبادات يتطلب جهداً بدنياً كالصلاة والصيام ، أو ما كان منها مالياً كالزكاة والخمس الواجب على المسلم دفعه^(٢) ، أو ما كان منها يتطلب جهداً بدنياً وصرف مال كالحج والجهاد .

٢- النوع الثاني : الضرائب غير العبادية :

وهي أصناف ، منها :

(١) تقصد بالعبادات كل فعل مشروطة صحته بقصد القرية إلى الله تعالى ، أما ما كان من الأفعال ما يصح من دون قصد القرية كفصل الأواني من النجاسات فهو ليس عبادياً وإن كان الثواب عليه مشروطاً بقصد القرية .

(٢) قيدنا دخول الخمس في العبادات بكونه واجباً على المسلم ، لأن من أفراد ما يجب على الكافر كما سنذكره في فرع (د) من النوع الثاني . ومعلوم أن الكافر لا يقصد القرية إلى الله بدفعه الخمس .

أ- العشر المفروض على أرض غير المسلمين في مصلحة المسلمين مع غيرهم عليها دون قتال .

ب- الخراج المفروض على الأرض التي يدعها المسلمون بيد أهلها غير المسلمين بعد فتحها .

ج- الجزية المفروضة على أفراد أهل الذمة وفق اتفاق الإمام مع أهل الذمة عليها .

د- خمس الأرض التي يشتريها الذمي من المسلم .

هـ- خمس غنائم الحرب بين المسلمين وغيرهم وخمس المعادن والكنوز، عندما تكون هذه الأخماس غير متعلقة بذمة مكلف بعينه، وإلا فهي عبادة مالية .

٣- النوع الثالث : العقوبات :

وهي أصناف أيضاً ، منها :

أ- الحدود : وهي عقوبات حدّدها الشارع المقدّس ولم يسمح بتجاوزها أو تخفيفها ، كالجلد على شرب الخمر ، والقتل على قطع الطرق ، والصلب أو قطع اليد والرجل على جريمة من جرد السلاح لإرهاب الناس وإخافتهم ، وكالتغريب على جريمة القيادة ، وكالسجن على الردّة عن الإسلام .

ب- التعزيرات : وهي عقوبات تركّ الشارع تحديدها إلى القاضي بشرط عدم تجاوزها لأدنى عقوبة الحدّ ، كالتأديب على ترك بعض الواجبات كالصلاة ، أو فعل بعض المحرمات كشهادة الزور .

ج- عقوبة حرمان من حقّ بسبب جناية ، مثل حرمان القاتل من أن يرث ممن قتله .

د- الغرامات على إتلاف الممتلكات العامة، كإتلاف أموال الزكاة أو الخمس أو غيرهما، كالأراضي التي لا يختص بملكيتها أحد، وكذا البنايات والمزارع العامة وغيرها .

٤- النوع الرابع : حقوق أخرى متفرقة:

وفيما يأتي نذكر لها بعض الأمثلة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، المهن والحرف والصناعات التي يتوقف عليها نظام المجتمع . إنقاذ المسلم أو إنقاذ أموال المسلمين من التلف ، حفظ النفس من التهلكة الدنيوية أو الأخروية ، صيانة المشاعر والشعائر الدينية ، ترك أكل النجاسات والمنتجسات وكل محرّم كالسموم وكذا شربها . ترك إيذاء الحيوانات غير المملوكة بدون مسوغ شرعي ، ترك التعامل بما حرم الله التعامل به كالربا ولعب القمار والغش ، ترك الكذب وبالأخص على الله أو على نبيه . ترك القول الفاحش ، ترك تغيير الأحكام الشرعية أو ترتيب الآثار على المعاملات بدون استيفاء شروطها الشرعية كالتزويج بغير عقد جامع للشرائط ، وانفصام عرى الزوجية بطلاق فاقد لبعض شروطه .

إلى غير ذلك مما يطول المقام باستقصائه ، ويمكن التعرف عليه من خلال دليل حكمه .

ج- الآثار المترتبة على حق الله تعالى :

إن استقصاء جميع الآثار الشرعية المترتبة على كون الحق لله تعالى يستدعي استقراء جميع المسائل الفقهية المتعلقة بهذا الحق ، والآثار نفسها هي مسائل فقهية أيضاً ، ولسنا بهذا الصدد . إنما نريد بيان أهم الآثار التي تجلّي لنا التمييز بين حق الله وحق العباد ، من خلال بعض الحثيات والاعتبارات . ونتناول الآن خمسة اعتبارات نتعرف من خلالها على خمسة آثار لحق الله تعالى :

١- الاعتبار الأول : حرية المكلف في استيفاء منفعة الفعل :

إن حق الله تعالى إما أن يكون محكوماً فيه بحكم إلزامي كالوجوب والتحريم ، وإما أن لا يكون كذلك ، كما لو حكم فيه بالاستحباب أو الكراهة .

ففي الصورة الأولى لا حرية للمكلفين ولا خيار لهم بين استيفاء منفعة الفعل أو الترك وبين عدم هذا الاستيفاء ، ولا يحق لأحد منع القائم بالفعل أو الترك المشتملين على المنفعة من إيجاد وإيجاد منفعه . فالصلاة والصوم ودفن الموتى من حقوق الله الواجبة^(١) والانتحار والغش وشرب الخمرة من الأفعال التي ألزم الله بتركها ، ولم يدع خياراً للناس بين الحصول على منافع هذه الحقوق وبين التفريط بها ، كما لا يسمح لأحد أن يمنع أحداً من إيجاد هذه المنافع بفعل أسبابها - من فعل الواجب وترك المحرم - .

نعم قد يطرأ على هذه الحقوق أن يتسبب منها - أحياناً - ضرر بالمكلف بها أو بغيره، ممن ينتفع بها أولاً ينتفع . وفي هذه الحالة يتعارض هذا الحق مع حق آخر لله أو للعباد . ولتعارض الحقوق أحكام وتفصيلات كثيرة لا يسعها المقام^(٢) .

وقد نعرض لبعض منها في قسم اجتماع الحقين .

أما في الصورة الثانية : فالمكلف بإيجاد المنفعة التي تضمنها حق الله تعالى له الحرية في إيجادها وعدم إيجادها ؛ لأن المشرع لم يلزم بإيجادها - حسب الفرض في هذه الصورة - . إلا أن المكلف بإيجادها لو اختار إيجادها

(١) سواء افترضنا منافعها خاصة أم افترضنا مصالحها عامة .

(٢) ومن أراد الاطلاع على بعض هذه التفصيلات فليراجع كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، الجزء الرابع، ص ٣٢٥ - ٣٥١، من طبعة ١٣٩٤ هـ، بتحقيق السيد محمد كلانتر .

فليس لأحد منعه من ذلك وإن كان ممن ينتفع بهذه المنفعة عندما تكون منفعة عامة ، ولا يحق لأحد حيثنذ تفويت استيفاء هذه المنفعة على القائم بالعمل أو على المستفيد به .

فبناء المساجد أو المستشفيات أو المدارس عندما يكون مستحباً ، وترك امتهان الذباجة وبيع الأكفان عندما يكون مكروهاً ، وإن كان المكلف مخيراً بين إيجاده وعدم إيجاده ، إلا أنه عندما يختار إيجاده لا يحق لأحد منعه وتفويت منافع الحق عليه وعلى الآخرين .

إذن لا حرية لغير المكلف بالحق في تفويت منافع حق الله من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة ، سواء أكان حكم الحق إلزامياً أم كان غير إلزامي .

أما المكلف بالحق أي بإيجاد الفعل أو الترك فيختلف حاله باختلاف نوع الحكم . فإن كان الحكم إلزامياً فلا حرية له في استيفاء منفعة الحق ، ويتعين عليه امتثال الحكم وإيجاد حق الله .

وإن كان الحكم غير إلزامي فله الحرية في إيجاد منافع الحق واستيفائها أو عدم إيجاده وتفويت منفعه .

٢- الاعتبار الثاني : العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على

المنع من تفويتها :

إن الأحكام المتعلقة بحقوق الله تعالى إما إلزامية كالوجوب والتحريم وإما غير إلزامية كالندب والكراهة .

فإن كان الحق قد تعلق به حكم إلزامي ولا حرية للناس حيثنذ في استيفاء منفعه وعدم استيفائها ، فإن الإمام عليه السلام أو من يخوله كالقاضي أو الادعاء العام ، يحق لهم معاقبة من فوت استيفاء منفعة الحق على نفسه أو

على الآخرين وإن لم يشك الآخرون عند الإمام أو من يخوله^(١) . كما أن الشريعة أوجبت - على المكلفين بعمامة وجوباً كفائياً - التصدي للأمر باستيفاء منافع الحق والنهي عن تفويتها ولو بعقاب المفوت عقاباً مباشراً ودون الرجوع إلى القضاء ، ضمن الشروط المحددة والصلاحيات المذكورة في كتب الفقه الإسلامي .^(٢)

مثال ذلك : الصلاة فيها مصلحة دعت الشارع للإلزام بتحصيلها ، وشرب الخمر فيه مفسدة دعت الشارع للإلزام بدفعها ، فيحق للإمام ﷺ أو من يخوله أو من استجمع شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، بحق لهؤلاء بل يجب عليهم حمل الناس على تحصيل منافع هذه الحقوق ولو بعقابهم على التفويت دون حاجة إلى أن يتقدم أحد الناس بشكوى على المفوت .^(٣) هذا عندما يكون تعلق الحكم الشرعي بالحق إلزامياً . أما إذا لم يكن تعلق الحكم الشرعي بالحق إلزامياً ، وكان المكلف مختاراً شرعاً بين القيام بفعل المحكوم فيه وتركه ، فليس لأحد - والحالة هذه - الحق بمعاقبة تارك استيفاء المنفعة .

نعم يستحب للمكلفين الأمر بما هو معروف ومستحب والنهي عن ما هو مكروه . مثل النوافل اليومية فإنها ذات مصلحة غير ملزمة دعت الشارع إلى الندب إليها ، وقراءة الشعر في المساجد ذات مفسدة غير ملزمة بتركه دعت الشارع إلى الحكم بكراهته . فلا تجب على أحد معاقبة من فوت مصلحة النوافل أو فوت منفعة دفع مفسدة قراءة الشعر في المساجد .

(١)(٢) انظر شرائع الإسلام، ج ١، ص ٣٤٢ و ٣٤٣، وج ٢، ص ١٦٧ و ١٦٨ ، وغيرها من كتب الفقه الإسلامي .

(٣) راجع إن شئت كتاب الحدود والتعزيرات وكتاب القضاء في الكتب الفقهية مثل كتاب شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٤٩ - ١٩٢، و ص ٦٦ - ١٤٦ .

كل هذا فيما يتعلق بحكم المكلف بإيجاد الفعل أو تركه على نحو اللزوم أو عدمه .

أما بالنسبة لغيره من أفراد الناس فلا يحقّ لهم منع المكلف من القيام بفعل المحكوم فيه ذي المصلحة أو ترك المحكوم فيه ذي المفسدة، سواء أكان الفعل أو الترك إلزاميين أم غير إلزاميين، وسواء أكانت منفعة الفعل أو الترك تختصّ بالقائم بالعمل أم تشمل المجتمع بأسره. فصلاة الجمعة واجبة، والجماعة في الصلاة اليومية مستحبة، وشرب الخمر محرّم، واتخاذ الذبابة مهنة مكروه، فلو أراد شخص القيام بفعل ما وجب أو ما استحب، وترك ما حرّم أو كره، فلا يجوز لأحد منعه من ذلك. وعلى القضاء أو من وجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ردع المانع ولو بالعقوبة إن لم يرتدع بما دونها.

٣- الاعتبار الثالث : مقدار وكفة الشهود لإثباته :

مما يميّز به حقّ الله تعالى ، أن إثبات مقتضياته - حينما يتطلب بينة شرعية - لا بدّ في البينة من أن يكون عددها إثنيْن في الحد الأدنى ، وأن يكون الإثنان من الذكور لا من النساء ، إضافة إلى الشرائط العامة في الشهود .

(فلا يثبت شيء من حقوق الله تعالى بشاهد وامرأتين ، ولا بشاهد ويمين ، ولا بشهادة النساء منفردات ولو كثرن)^(١).

ولا يثبت اللواط والسحق إلا بأربعة رجال ، ولا يثبت الزنا إلا بأربعة رجال ، أو ثلاثة رجال وامرأتين ، أو برجلين وأربع نساء ، ولا يثبت شرب الخمر بأقلّ من رجلين ، وكذا الهلال .

(١) شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٣٦ .

وعلى الإجمال إن حقوق الله تعالى كالحدود ، أو أسبابها كالزنا وشرب الخمر ، لا يثبت شيء منها بشاهد وامرأتين ، ولا بشاهد ويمين ولا بشهادة النساء منفردات عن الرجال ، سواء أكانت هذه الحقوق وأسبابها مالية كالخمس والزكاة ، أم كانت غير مالية كالحدود والتعزيرات .^(١)

٤- الاعتبار الرابع : القضاء على الغائب وعلى من لا بينة ضده :

ومما يترتب على حقوق الله تعالى وما يميز هذه الحقوق ، إن القاضي لا يحق له إصدار الحكم على من لم يحضر مجلس القضاء في شيء من حقوق الله وإن توفرت مستلزمات الإثبات من بينة شرعية وغيرها ، أما مع عدم توفر البينة لدى المدعي فلا تسمع الدعوى في الحدود ، سواء أكان المدعي عليه حاضراً أم كان غائباً ، ولا يطلب حضوره فضلاً عن عدم تكليفه باليمين الذي يطالب به المنكر وفق القاعدة العامة .

فلو ادعى على شخص بجناية تستدعي حداً أو تعزيراً ولم يحضر الشهود فلا يقبل القاضي هذه الدعوى ، ولا يكلف المتهم يمين لرد الدعوى . حاضراً كان المتهم أم غائباً ، أما لو حضر الشهود وكان المتهم غائباً فليس للقاضي إصدار الحكم ما لم يحضره ، فلعل له عذراً يدرأ به الحد عن نفسه .^(٢)

هذا ما يتعلق بحق الله تعريفاً وأنواعاً وأمثلة وآثاراً ، وأما حق العباد فهو ما ستحدث عنه .

(١) التوضيح، ج ٤، ص ٣٨٨ .

(٢) شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٨٦ و ص ٩١ ، والمسالك، ج ٤، ص ٣١٥ .

٢- القسم الثاني : حق العباد :

أ- تعريفه :

هو المحكوم فيه بحكم واحد ، إباحة كان الحكم ، أو غيرها من الأحكام التي تسقط بتنازل من لأجله شرع الحكم عن استيفاء منفعة الفعل .

توضيح التعريف بالأمثلة :

حيازة الماء من النهر مباحة ، إن شاء المكلف فعلها وإن شاء تركها ، وفي الحالين تبقى الإباحة ، ما لم يطرأ على الفعل عنوان ثانوي .

ففي المباحات لا يسقط الحكم باستيفاء المنفعة أو بالتنازل عنها ، بل تبقى الإباحة ما دام متعلقها موجوداً ، وإنما تنتفي بانتفاء موضوعها .

ووفاء الدين - عند الاستحقاق واليسر - محكوم فيه بغير الإباحة وهو الوجوب على المدين . ومعلوم من الأدلة أن وجوب الوفاء إنما هو لأجل الدائن باسترداد ما يقابل دينه ، فإذا تنازل الدائن بكامل اختياره وأهليته عن حقه باستيفاء دينه ، سقط عن المدين الحكم بوجوب وفاء الدين .

ومثال ثالث : إن الله حرم إتلاف مال الغير لأجل صيانة أموالهم ودرء التجاوز على كرامتهم ، فلو تنازل بعض الناس لآخر وأذن له في إتلاف ماله متى شاء وكيف شاء ، فكسر باب الدار لأخذ سلعة منها فلا تحريم عليه بفعله هذا ما دام في إطار ما أذن له به صاحب الدار ولم يحرم لسبب آخر .

وهكذا الحال في الأحكام المستحبة والمكروهة مع قيام الدليل على أنها شرعت لأجل بعض العباد ، فإنها تسقط بتنازل من شرعت لأجله عن حقه . وتسمى حقوق العباد .

وهذا بخلاف الأحكام التي أفادت أدلتها عدم سقوطها بتنازل أحد ، سواء علمنا من يتنفع بالفعل أم جهلناه ، تنازل عن حقه أم لم يتنازل ، فإنها

أحكام ثابتة ، ولا تُسمى هكذا أفعال باسم حقوق العباد وإنما هي حقوق الله تعالى كما تقدم بيانه .

ب - أنواع حقوق العباد :

حقوق الناس كثيرة ومختلفة ، نجمع شتاتها تحت نوعين رئيسين ، ونجمل مفردات كل نوع منهما بذكر بعض مصاديقه .

١- النوع الأول : ما كان حقاً مالياً أو يقصد منه تحصيل المال :

مثل : التملك بحيازة أو إرث أو معاملة من بيع أو هبة أو قرض أو إجارة ونحوها . وكذا تملك المنافع المالية بوقف أو إجارة أو عمل .
كما أن من هذا النوع أسباب تملك المنفعة أو الأعيان المالية بإجراء العقود والإيقاعات والمهن والحرف والصناعات والشروط الواقعة ضمن العقود والإيقاعات^(١) . وحفظ المال بإيداع وحراسة ودفاع وصيانة وما إلى ذلك مما يتعذر استقصاؤه في مثل هذا البحث وحدود هذه الدراسة .

٢- النوع الثاني : الحقوق المعنوية :

ونعني بالمعنوية ما لم يكن من الحقوق مالياً ولم يكن المقصود منه - عرفاً - تحصيل المال .

ومن مصاديق هذا النوع : تعلم المعارف التي لا يجب تعلمها ولا يحرم^(٢) ، وحق كل من الزوجين على الآخر - سوى النفقة والمهر - ،

(١) الشروط الواقعة ضمن المعاملة مقيدة . فقد ورد في الحديث : المؤمنون عند شروطهم إلا ما أحل حراماً أو حرم حلالاً . وهكذا كل ما ذكرناه من أمثلة له أحكام شرعية تحدّد فيه الحقّ بمحدود يؤدي تجاوزها إلى أن يسلب من المتجاوز حقه فيها ، كتملك الخمرة أو إجارة الدار للفناء أو العمل لإعانة الظلمة على ظلمهم وغير ذلك .

(٢) قيدنا حق التعلم بعدم الوجوب والتحريم لأن بعض أنواع التعلم واجب لا يحق للمكلف تركه كتعلم أجزاء العبادات الواجبة وشرائعها ، وتعلم كل حكم شرعي في معرض ابتلاء .

وحق الأولاد على أبويهما وبالعكس - سوى النفقة - ، وحق الحضانة للأم ، وحق الطلاق للزوج ، وحق الزواج للمكلف الرشيد^(١) ، والتمتع بكل ملاذ الحياة المأذون بها شرعاً ، ونحو ذلك مما يندرج تحت هذا العنوان وهو من حقوق العباد ، غريباً كان أم عاطفياً أم أخلاقياً أم كمالياً أم سوى ذلك من الاعتبارات الأخرى .

جـ - الآثار المترتبة على حقوق العباد :

نستحضر هنا ما اعتمدناه من اعتبارات وحيثيات ، قد تعرفنا من خلالها على الآثار التي امتاز بها حق الله تعالى . وقد كانت تلك الاعتبارات كما يأتي :

- ١- الحرية في استيفاء منفعة المحكوم فيه .
- ٢- العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على المنع من استيفائها .
- ٣- مقدار وصفة الشهود لإثبات الحق .
- ٤- القضاء على الغائب وعلى من لا بينة ضده .

والآن ومن خلال هذه الاعتبارات نفسها ، نريد التعرف على الآثار التي امتاز بها حق العباد ، لتتم المقارنة بين الحقين من حيثيات واعتبارات معينة ومحددة .

١- الاعتبار الأول : الحرية في استيفاء منافع المحكوم فيه :

إن الذي يستوفي منافع الحق هو من لأجله حكم المشرع بالحق ، سواء أكان الحق لا يرتبط بشخص آخر كحق الحياة والصيد ، أم كان مرتبطاً

= المكلف . وبعض التعلّم محرم كتعلّم السحر لغير الرد على أهله . انظر منهاج الصالحين، ج ١،

ص ٨ ، و ج ٢ ، ص ٧ .

(١) أما غير المكلف أو غير الرشيد فيتوقف استيفاء حقه هذا على إذن وليه .

بشخص آخر وقد أوجب عليه الشارع تمكين صاحب الحق من حقه أو إيجاده له ، أو ندب الشارع إلى ذلك التمكين أو الإيجاد ، مثل وفاء الدين واحترام الولد لأبويه والضيافة وعيادة المريض .

فصاحب الحق ، وإن شئت أن تعبّر عنه بالمحكوم له أو من له الحق أو من وجد الحكم لأجله - قل ما شئت - ، فإنه بحسب الأصل^(١) غير ملزم باستيفاء حقه ، وله كامل الحرية في استيفائه أو تركه بنفسه أو بتوسط وكيله إن كان مؤهلاً للاستيفاء ، وإلا فيتولى وليه الشرعي شؤون هذا الحق وفق الحدود الشرعية المقررة لتصرفات الولي .

وهذه الحرية لصاحب الحق في استيفائه أو تركه ، تثبت في حالة عدم اصطدامها بحق آخر من حقوق الله تعالى ، أو بحق من حقوق العباد ولم يتنازلوا عنها .

فإذا اصطدمت بحق الله أو بحق آخرين ، ينظر في أدلة الحقين المصطدمين ، وتعالج المسألة وفق ما تفيده الأدلة من تقديم أحد الحقين على الآخر .^(٢)

(١) أي بحسب الحكم الأولي ودون لحاظ ما بطرا على استيفاء هذا الحق من عوارض تلزم به أو تحرمه أو تمنع من مباشرته كما سيوضح ذلك في المتن وهامشه .

(٢) فقد أفاد بعضها تقديم حق العبد على حق الله وعلى حق العباد ، مثلما لو اصطدم حق الزوج في منع زوجته من الصيام المستحب وهو حق الله تعالى ، أو اصطدام حق إنسان بالمرور على ملك آخر والأكل من ثمره . وأفاد بعضها الآخر تقديم حق الله وحق الآخرين على حق العبد ، مثل تقديم حق الله في وجوب الحج على الزوجة حتى لو فوت حجها بعض حقوق الزوج ، ومثل تقديم حق الآخرين في منع مرور شخص في ملكهم مع تضررهم بهذا المرور كما في قصة سمرة بن جندب المتقدمة .

وهكذا تعرف نتيجة الاصطدام من خلال أدلة الحقين والنسبة بينهما وفق القواعد المقررة .

إذن لا إلزام على صاحب الحق باستيفاء حقه أو بتركه بحسب الحكم الأولي ، فالدائن حر في استيفاء دينه أو ترك هذا الاستيفاء ، والأم حرة في حضانة ولدها أو تركها ، وهكذا في جميع الحقوق المادية والمعنوية ، ما دامت حقوقاً للعباد ولم تتصادم بحقوق الله تعالى أو حقوق الآخرين .

ومن جانب آخر : لو اختار صاحب الحق استيفاء حقه وكان الحق مرتبطاً بآخر كحقوق الزوجين المرتبط استيفاء حق الزوج بالزوجة وحق الزوجة بالزوج ، فقد أوجب المشرع على من عليه الحق تمكين صاحبه منه أو دفعه إليه ، وحرمت عليه وعلى غيره ممن لا علاقة له بالحق الخيلولة دون استيفاء صاحب الحق حقه . كما حرمت على كل أحد أن يحول دون استيفاء الحق ، إذا لم يكن مرتبطاً بآخر كحق الصيد والحيازة والموهما .

وإضافة إلى هذا التحريم المقتضي للعقوبة الأخروية لمن حال دون الاستيفاء ، جعلت الشريعة - لأجل ضمان الحقوق لأصحابها - عقوبات دنيوية بالكيفية التي نتحدث عنها في إطار الاعتبار الثاني .

٢- الاعتبار الثاني : العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على المنع من استيفائها :

استيفاء منفعة الحق لم تلزم الشريعة الإسلامية صاحبه به ، وأعطته الحرية الكاملة في ذلك بحسب الحكم الأولي - كما عرفنا ذلك من خلال الاعتبار الأول - .

ونتيجة هذه الحرية أن لا تعاقب الشريعة صاحب الحق في حالة استيفاء حقه أو حالة ترك هذا الاستيفاء ، وإلا لما كان لإعطائه الحرية بذلك معنى . وبهذا الاعتبار يمتاز حق العبد عن حق الله الذي يعاقب تارك استيفاء منفعه عندما يكون حقاً إلزامياً كالصلاة وترك شرب الخمر .

وبهذا يمتاز كل من الحقين عن الآخر . فحق العبد يكون صاحبه حراً في استيفاء منفعه منه أو ترك هذا الاستيفاء . وحق الله لا حرية للعباد في الاستيفاء وتركه عندما يكون حقاً إلزامياً ، ولهم الحرية في الاستيفاء فيما لم يكن حقه تعالى إلزامياً كالمستحبات والمكروهات .

أما بالنسبة إلى من يمنع أحداً من استيفاء حقه^(١) ، أو يمتنع من تسليم ما عليه من حق^(٢) . فلا فرق في ذلك بين حق العباد وحق الله تعالى .

فكما تعاقب السلطة الشرعية على المنع من استيفاء الناس لمنافع حقوق الله - واجبة كانت أم مستحبة - . كذلك تعاقب السلطة الشرعية على المنع من استيفاء الناس لحقوقهم واجبة كانت أم مستحبة ، فيعاقب من يمنع أحداً من استيفاء دينه أو من زيارة أرحامه .

غير أن الفرق بين الحقين - حق الله وحق العباد - هو أن السلطة الشرعية تحاكم وتعاقب من يمنع الناس من استيفاء منافع حقوق الله تعالى ، دون أن يطالب الممنوع بالعقاب ، ولا يسقط العقاب بعد صدور الحكم بتنازل أحد أو بشفاعته ، كما لا يحق للسلطة الشرعية أن لا تحكم بالعقاب إذا ثبت الإدانة مهما كانت الأسباب عندما تتوفر شروط الحكم .

بينما نجد الأمر في حقوق العباد يختلف عنه في حقوق الله من هذه الجهة . فإن الحكم على المانع من استيفاء حقوق العباد يتوقف على مطالبة صاحب الحق ، ويسقط العقاب بعفوهم وتنازلهم . فلو منع شخص شخصاً آخر من التصرف بملكه لا يبادر الحاكم إلى عقابه ما لم يثبت المنع بالطرق

(١) من غير فرق بين أن يكون المنع بتهديد تخشى عواقبه أو بإكراه وقهر .

(٢) نعني بالامتناع من التسليم ما يشمل عدم دفع الحق لصاحبه كما في الأمور المالية كالنفقة ، وما يشمل عدم القيام بأداء الحق كما في السلام على المسلم أو عيادة المريض وصلة الرحم ، وما يشمل عدم التمكين من استيفاء الحق كما في بعض حقوق الزوج على زوجته .

الشرعية بعد تقديم الممنوع شكوى بذلك ، وطلب المدعي إدانة المانع ، وبحق للممنوع في أي وقت من الأوقات التي تسبق تنفيذ العقوبة أن يتنازل عنها ، ومع تنازله لا يحق للسلطة الشرعية معاقبة المانع ما لم يبلغ منعه للآخرين حداً يتجاوز الحقوق الشخصية ويتحول منعه للآخرين بسبب التكرار أو العناوين الأخرى إلى كونه مفسداً في الأرض أو ظالماً للعباد ، فيصير بذلك قد منع حقاً من حقوق الله ولا يسقط عنه العقاب حيثئذ بتنازل أحد أو بشفاعته .

هذا في المانع من الاستيفاء ، أما الممتنع من تسليم ما عليه من حق ، فلا يختلف الحال فيه بين حق الله وحق العباد ، ففي الحقوق غير الإلزامية لا عقاب على الممتنع في الحقين معاً ، فكما لا عقاب على من ترك صلاة النوافل فلا عقاب على من لم يعد مريضاً وكما يعاقب تارك الصلاة يعاقب الممتنع عن دفع نفقة واجبة ، ويبقى الفرق بين الحقين في هذه الصورة هو أن العقاب وسقوطه في حقوق العباد يناط بمطالبة صاحب الحق وتنازله ، والعقاب في حقوق الله تعالى لا يناط بمطالبة أحد ولا يسقط بشفاعه أحد أو تنازله .

٣- الاعتبار الثالث : مقدار وصفة الشهود لإثبات الحق :

ذكرنا سابقاً أن من آثار حقوق الله من خلال الاعتبار الثالث ، أن الحد الأدنى في عدد شهود إثباتها لدى القاضي اثنان من الذكور ، وقد يتطلب إثبات بعضها أكثر من ذلك أما حقوق العباد فهي على أربعة أنواع :

الأول : ما لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين ، مثل الطلاق والخلع والوكالة والوصية إليه والنسب ورؤية الأهله .

الثاني : ما يثبت بشاهدين أو شاهداً وامرأتين أو شاهداً ويمين ، مثل الديون والغصب وعقود المعاوضات من بيع وإجارة ونحوها ، والجنايات الموجبة للدية .

الثالث : ما يثبت بالرجال والنساء منفردات أو منضمات إلى الرجال^(١)، مثل الولادة والاستهلال^(٢) وعيوب النساء الباطنة .

الرابع : ما يثبت بشهادة المرأة الواحدة ، مثل ربع ميراث المستهل وربع الوصية .^(٣) ونلاحظ في جميع أنواع حقوق العباد هذه أن أعلاها وهو النوع الأول يضاهي أدنى حقوق الله تعالى في مقدار وصفة الشهود . وما عداه يثبت بما هو أقل عدداً وصفة مما يجب توفره في إثبات حقوق الله .

٤- الإعتبار الرابع : القضاء على الغائب وعلى من لا بينة ضده :

حقوق العباد بعامة يقضى بثبوتها على من غاب عن مجلس القضاء إذا كان مسافراً ، أما لو كان حاضراً ففي القضاء عليه أو عدمه خلاف ، إذ قيد بعضهم القضاء عليه في حالة تعذر حضوره مجلس القضاء .

فلو ادعى شخص على آخر ديناً وبلغ المدعى عليه ولم يحضر مجلس القضاء ولم يوكل أحداً بالحضور نيابة عنه ، وأثبت المدعى دينه بينة شرعية ، فإن القاضي يحكم على المدعى عليه غيابياً .

وبهذا يمتاز حق العباد عن حق الله الذي سبق أن قلنا بعدم جواز الحكم بثبوتة على الغائب . كما يمتاز حق العباد بأن دعوى المدعى تقبل فيه

(١) كرجلين أو رجل وامرأتين ، أو أربع نساء ، أما أن ينفردن ويكن ثلاث نساء فلا تثبت هذه الحقوق المذكورة للنوع الثالث بشهادتهن . انظر شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٣٧ .

(٢) كالشهادة لإثبات أن فلانة ولدت فلاناً ، أو أنها أسقطت ليرثب على هذا الإثبات ما يترتب من آثار شرعية كخروجها من العدة ، أما الاستهلال فهو خروج الحمل من بطن أمه حياً باكياً ، ليرثب على حياته ما يترتب من موارث وغيرها .

(٣) وإن أردت استيعاب هذه الأمور فراجع شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٣٦ وما بعدها أو غيرها من الكتب الفقهية أو كتب الحديث التي تذكر جميع فروع المسألة .

قبولاً أولاً في المحاكم الشرعية وإن لم تكن معززة بما يثبتها من بينة ، ولدى إحضار المدعى عليه بوجه إليه الاتهام وعليه أن يقر بالحق أو أن يدافع عن نفسه ، وتجري المحاكمة وفق الأصول المقررة. بينما وجدنا أن حق الله تعالى لا تقبل فيه الدعوى ولو قبولاً أولاً ما لم تكن معززة من أول الأمر بما يثبتها .
فالدعوى بالديون تقبل بمجرد ادعاء المدعي وتقديمه الشكوى والمطالبة باستيفائها .

بينما لا تقبل دعوى إثبات الحد أو التعزير على شخص بسبب شربه للخمرة مثلاً ما لم تعزز بمثبتاتها .

ونكتفي بهذا المقدار من الآثار المترتبة على كل من الحقيين السابقين مما يميز أحدهما عن الآخر ، لنبدأ الحديث عن القسم الثالث من أقسام المحكوم فيه .

مركز تحقيق كميتر علوم إسلامي

٣- القسم الثالث: ما اجتمع فيه الحقان :

أ- تعريفه :

هو : المحكوم فيه بحكمين يسقط أحدهما بالتنازل عن استيفاء منفعته ، ولا يسقط الحكم الآخر إلا بالامثال أو العصيان .

توضيح التعريف :

الأدلة - في مقام إثباتها للأحكام الشرعية الفعلية المنجزة - على ثلاثة أقسام :

الأول :

أدلة متعارضة ، يستحيل صدورهما من مشرع حكيم واحد ، كما لو ورد دليلان يحرم أحدهما غيبة المتجاهر بالفسق ، ويجوزها الآخر ، من دون نظر أحد الدليلين إلى عنوان آخر .

وموقف الأصوليين من مثل هكذا أدلة هو ترجيح أحدهما على الآخر بأحد المرجحات المقررة في هذا الباب ، وإسقاط الدليل الآخر . وعند تعذر الترجيح ، ذهب بعضهم إلى إسقاطهما معاً والرجوع إلى أدلة أخرى ، وذهب آخرون إلى التخيير بالعمل بأحدهما .

الثاني :

أدلة متزاحمة ، بسبب تعذر امثالها لطارئ طراً على المكلف لولاه كان امثالها ممكناً . كدليل وجوب ردّ التحية على المسلم ، ودليل وجوب حفظ النفس من التلف ، فإن امثال كلا الدليلين ممكن لولا طرؤ المرض المسبب منع المكلف من الكلام والحركة .

والقاعدة في مثل هذه الأدلة هي تقديم الأهم وارتفاع حكم المهم^(١) ، ومع ارتفاع حكمه فلا عصيان بتركه .^(٢) إذن في حالة تعارض الأدلة أو تزاحمها لم يجتمع حکمان على موضوع واحد ولا يكون المحكوم فيه مما اجتمع فيه الحقان في مرحلة التنجيز، وإنما فيه

(١) ويتميز الأهم عن المهم بأدلة عامة نارة وخاصة أخرى ، فالوجوب أهم من الاستحباب ، والتحريم أهم من الكراهة . والمضيق أهم من الموسع ، وتقويت المال القليل أهم من تقويت المال الكثير . وهكذا لكل مورد مقياس .

(٢) مسألة عدم العصيان مشروطة بشرطين :

أحدهما : أن لا يكون الطارئ المسبب عجز المكلف عن القيام بامثال التكليفين معاً بسوء اختياره ، فمن كُلف آخر الوقت بإتقاذ مسلم من هلكة فسبب له عدم إدراك الصلاة أداء ، لا يمدّر إن كان تأخيرها إلى آخر وقتها بسوء اختياره .

الثاني : أن يكون تقويت المهم بسبب انشغاله بالأهم فلو تركهما معاً يعاقب على عصيان الحكمين معاً .

حق واحد لله وحده أو للعباد وحدهم ، وهو الحق الذي بقي حكمه بالمرجع أو بالتخيير في باب التعارض أو بالأهمية في باب التزاحم .^(١)

الثالث :

دليان أو أكثر يردان على أكثر من عنوان واحد ، والمكلف يجمع العنوانين في فعله الذي هو مصداق للعنوانين معاً .

مثل الدليل المثبت لتحريم الكلام الفاحش ، والدليل الآخر المحرم لإيذاء المسلم ، فكل من العنوانين غير الآخر ، ورب مكلف يتكلم بفحش يؤدي به مسلماً ، فيجمع عنوان الفحش وعنوان الإيذاء في كلامه هذا .

ومثل الدليل المثبت لوجوب تطهير الماء للشرب ، والدليل الآخر المحرم للتصرف في مال الآخرين بدون رضاهم فلو طهر المكلف ماء الشرب بآنية غيره جمع بين عنواني التطهير والغصب في فعله هذا .

والقاعدة في مثل هذه الأدلة بقاء الحكمين معاً ، إذ لا استحالة بالتكليفين كي يعاملا معاملة التعارض . ولم يعجز المكلف عن امثالهما معاً . فبإمكانه أن لا يفحش ولا يؤدي مسلماً ، كما بإمكانه تطهير الماء بدون غصب ، فلا يعاملان معاملة المتزاحمين بتقديم الأهم على المهم .

(١) ولكن الأحناف ومن وافقهم جعلوا باب التزاحم مما اجتمع فيه الحقان وقسموه إلى ما غلب فيه حق الله وما غلب فيه حق العبد . مع أنك وجدت في المثال السابق وأمثلتهم لهذا المجمع لم يجمع الحكمان وحيث لا يوجد حكمان إذن لا يوجد حقان وإنما هو حق واحد وهو الأهم . نعم في مرحلة الاقتضاء ربما كان حقان ، لا في مرحلة التنجيز .

ومعنى بقاء الحكمين أن المكلف في المثال الأول قد عصى الحكمين معاً وأثم إثنين . وهو في المثال الثاني مطيع للأمر بالتطهير وعاصٍ بتصرفه في مال غيره بدون رضاه^(١) .

إذن فعل المكلف - في المثالين - هو المحكوم فيه بحكمين ويسقط أحد الحكمين (وهما حرمة إيذاء المسلم في المثال الأول ، وحرمة التصرف بمال الغير في المثال الثاني) بتنازل المسلم أو صاحب الآنية عن حقه ، وأما الحكم الثاني (وهو حرمة الفحش في الكلام أو وجوب التطهير) فلا يسقط بدون امثال له أو عصيان .

ب- أنواع المحكوم فيه الذي اجتمع فيه الحقان :

لهذا القسم من المحكوم فيه عدة تقسيمات من حيثيات متعددة^(٢) .
والذي يعنينا الآن من حيثيات هذه التقسيمات هو تقسيمه من حيث كون الحكمين الواردين على المحكوم فيه إلزاميين ، أو أحدهما إلزامي دون الآخر ، أو غير إلزاميين معاً .

والفعل الجامع للحقين من هذه الحيثية ينقسم إلى ثلاثة أنواع :

١- النوع الأول : ما كان حكماء إلزاميين :

وهو على ثلاثة أنحاء :

(١) وهذا مما لا خلاف فيه - فيما أعلم - ، نعم اختلف الأصوليون فيما لو كان الأمر عبادياً وأراد

المكلف إطاعته في مصداق للمحرم كالصلاة في الدار المفصولة مع العلم بالحكم وبالفصية . وإن

شئت معرفة هذا فراجع دراسات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٩٣-٣٦٥ .

(٢) مثل حيثية كون الحكمين متماثلين كوجوبين ، أو تحريمين ، أو كونهما غير متماثلين كوجوب

وتحريم ، ومثل حيثية كون الحقين توصليين أو أحدهما توصلي والآخر عبادي ونحو هذه

الحيثيات .

أ- ما كان مورداً لوجوبين، مثل الصناعة أو المهنة أو الحرفة التي تجب لأجل النفقة على العيال، وتجب لتوقف نظام المجتمع عليها، فهي حق للعباد بالاعتبار الأول، وحق لله تعالى بالاعتبار الثاني.

ب- ما كان مورداً لتحريمين، مثل أخذ الرشوة المحرم باعتباره مفسدة للحكم العادل وأكل مال الناس بالباطل، ومثل الكلام الفاحش الموجه نحو مسلم يتأذى به.

ج- ما كان مورداً لوجوب وتحريم، مثل تطهير الماء لأجل شربه بآنية لا يرضى صاحبها باستعمالها.

٢- النوع الثاني: ما كان أحد حكميه إلزامياً دون الآخر:

وهو على أربعة أنحاء:

أ- ما كان مورداً للوجوب والندب، مثل دفع الزكاة إلى الجار، فإن دفعها إلى مستحقها واجب من حقوق الله، وكون المدفوع إليه جاراً أو رجلاً مستحب من حقوق العباد.

ب- ما كان مورداً للوجوب والكراهة، كالبيع لأجل الإنفاق الواجب على من لا يتقيد بحلته اكتسابه، فالبيع للإنفاق الواجب حق للعباد، وكونه تعاملًا مع من لا يتقيد بالحلال والحرام حق لله.

ج- ما كان مورداً للتحريم والندب، مثل البيع وقت النداء لصلاة الجمعة لغرض الترفيه عن العيال. فالبيع وقت النداء تركه حق لله، والترفيه عن العيال حق للعباد.

د- ما كان مورداً للتحريم والكراهة، كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة مقترناً بالدخول في سَوم المؤمن، فإن الدخول في سَوم المؤمن مكروه ما لم يسمح المؤمن به، فهو من حقوق العباد.

٣- النوع الثالث : ما كان حكماء معاً غير إلزاميين :

وهو على ثلاثة أنحاء :

أ- ما كان مورداً لاستحبابين ، مثل الصدقة على من يستحب ترفيهه من العيال .

ب- ما كان مورداً لكراهتين ، مثل دخول المؤمن في سوم أخيه بمعاملة صرفة .

ج- ما كان مورداً للكراهة والندب ، مثل اتخاذ الذباجة صنعة لترفيه العيال بمكسبها .

هذه هي صورة اجتماع الحقيين مع بعض أمثلتها^(١).

ج- آثار اجتماع الحقيين :

في حديثنا عن آثار حق الله وآثار حق العباد من خلال الاعتبار السابقة ، تبين لنا أن أثر كل من الحقيين يختلف عن أثر الآخر في الجملة .^(٢) فماذا سترتب على اجتماع الحقيين من خلال تلك الاعتبار نفسها ؟

١- الاعتبار الأول : الحرية في استيفاء منفعة الفعل :

المحكوم فيه الجامع للحقيين إذا كان من النوع الثالث^(٣) فحيث لا يوجد فيه إلزام بالفعل أو بالترك فالناس أحرار في استيفاء منفعته أو تركها ، غاية

(١) وبقي البعض الآخر . وهو أمثلة الحكمين المختلفين ، مثلاً يختلف الحكمان بالوجوب والتحريم فذكرنا ما لو كان الواجب حقاً لله والمحرم حقاً للعباد . وبقي مثال ما لو كان الواجب حقاً للعبد والمحرم حقاً لله . وهكذا في كل مختلفين بالحكم .

(٢) قلت في الجملة ، لأن بعض الآثار لم يختلف فيها الحقان ، مثل قبول شاهدين في بعض حقوق الله وبعض حقوق الناس ، فراجع الاعتبار الثالث من آثار حق العباد .

(٣) وهو : ما كان حكماء معاً غير إلزاميين .

الأمر يسقط حكم الفعل بتنازل من لأجله الحكم ، ولا يسقط حكمه المنسوب إلى الله تعالى .

أما إذا كان المحكوم فيه الجامع للحقين من النوعين الأول والثاني^(١) ، فهو على صورتين :

الأولى : أن يكون الحكم بحق الله تعالى إلزامياً ، سواء أكان وجوبياً أم تحريمياً ، فلا حرية لأحد في ترك أمثاله حتى لو تنازل من له الحق المجتمع مع حق الله عن استيفاء حقه .

فالعامل الذي يتوقف عليه نظام المجتمع يبقى واجباً وإن تنازل من له المنفعة الواجبة عن منفعته . والرشوة تبقى محرمة ولو تنازل دافعها عن ما دفعه من مال وكذا الحال في مثالي حق العباد المكروه أو المستحب .

الثانية : أن يكون الحكم بحق الله غير ملزم سواء أكان استحبابياً أم كراهتياً ، فتبقى الحرية لمن له حق العباد في استيفاء منفعة الفعل أو ترك استيفائها .

ففي بيع الصرف للنفقة الواجبة ، يكون من له النفقة حراً في تحصيل نفقته منه أو عدم تحصيلها . والبيع على الموعود بالإحسان يكون من له المنفعة حراً في تحصيل منفعته منه أو عدم تحصيلها .

أما من يقوم بالعمل فلا حرية له في تركه إن كان فيه حق لزومي لله . وأما من حيث حق العبد فإن كان قد أسقطه سقط حكمه ، إلزامياً كان أم غير إلزامي . ومع عدم الإلزام بالحقين فواضح أن للمكلف حرية الفعل أو الترك .

(١) وهما : ١- ما كان حكماً إلزامياً . ٢- ما كان أحد حكميه إلزامياً دون الآخر .

٢- الاعتبار الثاني : العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على المنع من استيفائها .

إذا استحضرنا في أذهاننا ما ذكرناه لكل من الحقين من خلال هذا الاعتبار يسهل علينا التعرف على أثر اجتماع الحقين من خلاله أيضاً .

١- فالنوع الأول من أنواع الاجتماع ، حكم كل من الحقين إلزامي ، ومقتضى الإلزام هو العقوبة على المخالفة وعلى المنع من الامتثال . غاية الأمر أن العقوبة فيما يتعلق بحق العباد تتوقف على مطالبة صاحب الحق وتسقط بتنازله ، أما العقوبة فيما يتعلق بحق الله فلا تتوقف على مطالبة أحد ولا تسقط بتنازل أحد أو بشفاعته .^(١)

فأخذ الرشوة قد اجتمع فيه حق الله وحق العباد ، فلو لم يطالب من أخذت منه الرشوة بالحكم على المرتشي برد المال الذي أخذه ، أو طالب به ثم تنازل عن حقه يسقط الحكم حينئذ ، ولكن يبقى حق الله ثابتاً لا يجوز لأحد إسقاطه ويعاقب المرتشي وإن لم يطالب بعقابه أحد ، ولا يسقط الحكم بعقابه بتنازل أحد أو بشفاعته .

٢- أما النوع الثاني وهو ما كان حكم أحد الحقين إلزامياً دون الآخر ، فهو على صورتين:

أ- الأولى : الحكم الإلزامي متعلق بحق الله وغير الإلزامي متعلق بحق العباد .

وفي هذه الصورة يثبت العقاب بترك حق الله أو المنع من تحصيل منافعه ، ولا عقاب على ترك حق الناس لأنه غير إلزامي حسب الفرض .

(١) وذكرت بعض الأخبار جواز عفو الإمام في الحدود من حقوق الله إذا كان إثباتها بإقرار لا بيمينه .

انظر وسائل الشريعة، ج ١٨، ص ٣٣٠ و٣٣١ .

فمن ترك دفع الزكاة أو منع من دفعها يعاقب دون مطالبة أحد من عامة الناس بعقابه . أما من يستحب دفع الزكاة له كالجار والرحم فليس له المطالبة بالعقاب ؛ لأنَّ حقَّه غير إلزامي .

ب- الثانية : الحكم الإلزامي متعلِّق بحقِّ العباد وغير الإلزامي متعلِّق بحقِّ الله .

فالعقاب على منع الحقَّ يتوقَّف على مطالبة صاحب الحقَّ، فلو لم يطالب أو طالب ثم تنازل عن حقِّه فلا عقاب ، أما حقُّ الله فما دام غير إلزامي فلا عقاب على تركه ، نعم يعاقب مَنْ منع الناس من مزاوله هذا الحقَّ كمن يمنع الآخرين من الصلاة في المساجد .

ففي مثال البيع لكسب النفقة الواجبة لا عقاب على تركه مع عدم مطالبة من تجب نفقته ، أو مع تنازلهم بعد المطالبة ، أما لو طالبوا بعقاب مَنْ عليه النفقة ولم يدفعها فيجب عقابه ، ولا عقاب عليه عندما يبيع على مَنْ لا يتورَّع في مكاسبه ؛ لأنَّ هذا الحقُّ لله من نوع غير الإلزامي ، ولكن يعاقب من يجبر البائع على مزاوله فعل المكروه أو ترك المستحب كما في المثال .

٣- أما النوع الثالث من أنواع الاجتماع وهو ما كان الحكمَان فيه غير إلزاميين ، فواضح أنَّ لا عقاب على ترك الحقَّين معاً حتى مع مطالبة صاحب الحقَّ وهذا أمر مترتَّب على عدم الإلزام بشكل واضح . إلا أنَّ المنع من استيفاء منافع الحقَّين يوجب عقاب المانع بدون مطالبة أحد بالنسبة إلى العقاب على المنع من حقِّ الله ، وبمطالبة صاحب الحقَّ بالنسبة إلى العقاب على المنع من حقِّ العباد ، فراجع الأمثلة وطبق .

٣- الاعتبار الثالث : مقدار وطفة الشهود لإثبات الحقَّ :

قلنا - فيما سبق - إنَّ أدنى ما يثبت به حقُّ الله تعالى في الدعاوى شاهدان رجلان ، وإنَّ أعلى ما يتطلبه إثبات حقِّ العباد شاهدان رجلان .

أما إذا اجتمع الحقان فكل حق منهما يثبت بما يثبت به لو كان منفرداً ، فالسرقة مثلاً يترتب عليها حقان ، حق العباد المالي بإعادة المال المسروق أو مثله أو قيمته ، وحق الله بقطع يد السارق^(١) .

فبالنسبة للحقوق المالية تثبت بشاهدين أو بشاهد وامرأتين أو بشاهد وبمين ، أما بالنسبة للحد فيتوقف على شهادة شاهدين رجلين ، سواء أكان هذا الحد من حقوق الله - كما هو مفاد بعض الأخبار -^(٢) ، أم كان من حقوق العباد أيضاً - كما هو مفاد البعض الآخر -^(٣) ، أم كان حقاً مشتركاً ؛ لأن بعض حقوق العباد يتطلب شاهدين أيضاً ، وهذا منها على القول بأنه من حقوق العباد .^(٤)

٤- الاعتبار الرابع : القضاء على الغائب وعلى من لا بينة ضده :

يُقضى على من غاب عن مجلس القضاء فيما يتعلق بحقوق الناس ، ولا يُقضى عليه فيما يتعلق بحقوق الله .

(١) يبدو من ظاهر بعض الأخبار أن القطع على السرقة أو الحد على القذف ليس حقاً محضاً لله تعالى إذ دل بعضها على أن استيفاء هذا الحق موقوف على مطالبة المسروق أو المقتدوف ، كما في الحديث المروي في الكافي، ج ٧، ص ٢٠٥، والتهذيب، ج ١٠، ص ٦٦، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٩، المنقول في الوسائل، ج ١٨، ص ٤٤٠. والحديث المروي في من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٩٣، المنقول في الوسائل، ج ١٨، ص ٥٠٩ .

(٢) باعتبار عدم سقوطه بتنازل المدعي بعد رفع دعواه وقيام البينة كما في الخبرين السابقين .

(٣) باعتبار توقف إقامته على مطالبة صاحب الحق كما أوضحنا ذلك في الهامش الأول من هذه الصفحة.

(٤) نظراً إلى أن حقوق العباد غير المالية لا تثبت إلا بشاهدين . شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٣٦ و ١٣٧.

فلو اشتمل الحكم على الحقين قضى بما يختص بالناس ، ولم يقض بما يختص بالله تعالى . كالسرقة حيث يقضى على الغائب الذي ثبتت جنايته بالغرامة ، ولا يقضى عليه بالقطع ما لم يحضر .

وكذا الحال فيمن لا بينة ضده فلا تقبل الدعوى قبولاً أولياً في حد ، ولا يكلف منكر الجناية بيمين لدرء الحد عنه ، إذ أن سماع الدعوى ضده مشروط بأن تكون مصحوبة بالبينة .

فإذا اجتمع الحقان - كما في مثال السرقة - تُسمع الدعوى وتجري المحاكمة عندما تتوفر في الدعوى بينة . ولدى عدم توفرها لا تُسمع فيما يتعلق بالحد وتُسمع فيما يتعلق بالغرامة .^(١)



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

(١) شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٨١ - ٩١. وتردد المحقق في القضاء بالقطع على الغائب.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المبحث الرابع المحكوم عليه

(المكّلف)



مركز تحقيقات كميوتير علوم اسلامی

۱- تعریفه.

۲- شروط صحة التكليف.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المحكوم عليه (المكلف)

١- تعريفه :

هو من تعلق بفعله خطاب المشرع .^(١)

توضيح التعريف :

خطاب الشارع المقدس - أمراً كان أو نهياً على نحو الإلزام أو على نحو الترجيح - يستهدف أفعال العباد لإيجاد ما به مصلحتهم وترك ما به مفسدتهم.

فالذي يتعلق بفعله من العباد خطاب الشارع وهو حكمه ، يُسمى (المحكوم عليه) ، وباعتبار أن تعلق الحق بالفعل هو تكليف بإيجاده أو بتركه يُسمى صاحب الفعل (المكلف).

ومن المعلوم بالضرورة أن المشرع لم يقصد البشر بعمامة في خطابه ، وإنما خص به منهم من كان مؤهلاً لهذا الخطاب . وبعبارة أخرى إنما تشمل خطابات الشارع من اجتمعت فيه شروط معينة يصح لدى توفرها توجيه الخطاب إليه وصورته مكلفاً ومحكوماً عليه .

إذن لا بد لنا من التعرف على هذه الشروط التي تُسمى :

(١) وعرفه بعضهم بالشخص الذي تعلق خطاب الشارع المقدس بفعله . تيسر التحرير، ج ٢، ص ٣٩٥. ومؤدى التعريفين واحد .

٢- شروط صحة التكليف:

وهي على قسمين :

الأول :

الشروط المختصة بصحة التكليف بفعل دون فعل آخر من أفعال العباد، مثل اشتراط الخلو من الحيض أو من النفاس في صحة صلاة المرأة وصومها ، دون اشتراطه في صحة زكاتها وخمسها ، واشتراط الخلو من العمى والعرج في جهاد الرجل دون صلاته وصيامه ، وهكذا .
ولا شأن لنا بمثل هذه الشروط التي تُذكر عادة في أبواب هذه الأفعال من كتب الفقه .



الثاني :

الشروط العامة التي يفقد واحد منها يسقط التكليف من دون فرق بين فعل وآخر . وهي على الإجمال أربعة شروط : البلوغ والعقل والعلم والقدرة .

وستحدث عن كل واحد منها على انفراد .

١- الشرط الأول : البلوغ :

هو النضج الجسماني الذي يصحّ معه خطاب الشارع ما لم يمنع منه مانع^(١) ويعلم البلوغ بتحقيق إحدى العلامات الآتية :

(١) وهو في اللغة يطلق على عدة معانٍ أقربها إلى المقصود (الوصول) لأن البلوغ شرعاً هو الوصول إلى حدٍّ من النضج ينفول الشارع بالتكليف ما لم يمتنع التكليف بسبب جنون أو عجز أو جهل . انظر القاموس المحيط، ج ٣، ص ١٠٣، باب الغين، فصل الباء .

١- الاحتلام^(١)، ٢- نبات الشعر الخشن على العانة^(٢)، ٣- السن،
واختلفوا في مقداره على أقوال: أحدها: بلوغ خمس عشرة سنة للغلام
وتسع سنين للفتاة^(٣) ثانيها: إكمال ثماني عشرة سنة للغلام وسبع عشرة سنة
للجارية^(٤) ثالثها: إكمال خمس عشرة سنة لكل منهما^(٥).

٢- الشوط الثاني: العقل:

ويقصد به ما يقابل الجنون^(١).

- (١) يقصد بالاحتلام - عندما يرد على لسان الأخبار أو لسان الفقهاء في هذا المجال - الاحتلام الذي يرافقه خروج المنى، فهو كتابة عن هذا المعنى وقد عبر بعض الفقهاء به: خروج المنى صراحة، وهو علامة للبلوغ في الغلام والفتاة على حد سواء. انظر الكافي، ج ٢، ص ٢٩٢، والهداية، ج ٣، ص ٢٨٤، وشرائع الإسلام، ج ٢، ص ٩٩.
- (٢) العانة هي ما تحت البطن إلى المورة. وهي علامة للبلوغ في الغلام والفتاة معاً.
- (٣) وهذا رأي الإمامية تبعاً لأخبار أهل البيت عليهم السلام. واختلفوا في البلوغ بهذه السن بين قائل بإكمال هذا المقدار من السنين، وقائل بإكمال ما قبله والوصول إليه. انظر شرائع الإسلام، ج ٢، ص ١٠٠، ومنهاج الصالحين، ج ٢، ص ١٩٧، ومسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١٣، ص ١٤٢ و ١٤٣، وج ١، ص ٣٠-٣٢ ومصادرها.
- (٤) وهذا ما يحكى عن أبي حنيفة، وينسب للشافعي في بعض توجيهات رأيه. الهداية، ج ٣، ص ٢٨٤.
- (٥) وينسب هذا الرأي لأكثر فقهاء أهل السنة بما فهم أبو حنيفة في رأي آخر له وكذلك الشافعي، راجع الهداية، ج ٣، ص ٢٨٤، والوجيز في أصول الفقه، ص ٨١، الهامش.
- (٦) وما ورد في تعريف العقل أنه: العلم بصفات الأشياء من حسناتها وقبحها وكمالها ونقصانها. أو أنه: قوة يكون بها التمييز بين القبح والحسن. القاموس المحيط، ج ٤، ص ١٨، باب اللام، فصل العين. وانظر أيضاً من هدى النبي والعثرة في تهذيب النفس وآداب العشرة، القسم الأول، ص ٢٣٠-٢٣٤.

ولا خلاف بين المذاهب الإسلامية في اشتراط صحة التكليف بهذين الشرطين ، فقد رووا جميعاً عن النبي ﷺ قوله : (رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ : عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ . وَعَنْ الصَّبِيِّ حَتَّى يَحْتَلِمَ . وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَفِيْقَ)^(١) . وعلى هذا فلا تكليف على من لم يبلغ ولا تكليف على مجنون . أما ما ورد من وجوب نفقة الزوجة والأقارب ووجوب ضمان المتلفات ، فهو في مال الصغير أو المجنون وعلى وليهما التكليف به ، أو يطالبان به بعد البلوغ أو الإفاقة من الجنون ، وليس تكليفاً لذمة الصغير أو المجنون .

٣- الشوط الثالث : العلم :

ويراد به هنا معرفة المكلف للأحكام الشرعية ومتعلقاتها بجميع أجزائها وشرائطها وأسبابها وموانعها ليتمكن من امتثال التكليف بها ، إذ بدون هذه المعرفة لا يستطيع تصور التكليف أو ما كلف به من فعل . فهل هذه المعرفة شرط في التكليف كالبلوغ والعقل ؟

قلنا في الحديث عن البيان الذي هو شرط في المحكوم فيه ، إن المقصود من اعتباره شرطاً هو جعل الشارع معرفة متعلقات أحكامه في معرض الاطلاع ، وعلى المكلفين أن يسعوا لتحصيل هذه المعرفة من مصادرها الشرعية . وإن حديث (رفع عن أمتي ... ما لا يعلمون ...) لا يفهم منه أن المكلف يترك السعي لأجل المعرفة حتى تأتيه معرفة متعلقات الأحكام وهو في مكانه . بل المراد برفع التكليف عن من لا يعلم ، هو رفعه عن من سعى للمعرفة ولم يحصل عليها .

(١) روي الحديث باختلاف يسير في اللفظ في إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، ج ٩، ص ٤٥٥. وما بمعناه في التهذيب، ج ١٠، ص ١٥٢، وفي الوسائل، ج ١، ص ٣٢، عن الخصال، ج ١، ص ٤٦ و ٨٣ .

والأمر في معرفة الأحكام كالأمر في معرفة متعلقاتها من حيث البيان ، فبعد العلم بأن الشريعة الإسلامية المقدسة لها في كل واقعة حكم وقد غطت جميع تصرفات الناس بأحكامها ، فعلى كل مكلف السعي لمعرفة هذه الأحكام اجتهاداً أو تقليداً للمجتهد . فإن لم تتوفر المعرفة حتى بالاجتهاد أو التقليد بعد السعي للحصول على هذه المعرفة ، ولم تتوفر حتى المعرفة الإجمالية التي يمكن معها الاحتياط^(١) ، فحيث يعضر المكلف ، بل لا تكليف بما جهله ، ويكون الجهل - بالحكم أو بمتعلقه أو بهما معاً بعد اليأس من المعرفة التفصيلية والإجمالية - مصداقاً لقوله ﷺ (رفع عن أمتي ... ما لا يعلمون).^(٢)

إذن العلم شرط في صحة التكليف في حالة عدم البيان ، أو في حالة وجود البيان وتعذر الحصول عليه باجتهاد أو بتقليد بعد البحث المناسب لمثل هذه المعرفة ، وبعد افتراض تعذر الاحتياط^(٣) ، أما مع صدور البيان وجعله في معرض الاطلاع وكان المكلف متمكناً من الاطلاع عليه باجتهاد أو بتقليد أو كان متمكناً من الاحتياط غير الحرجي ، ولم يشأ أن يطلع على البيان ، فهو مكلف ومعاقب على المخالفة .

نعم وردت بعض الاستثناءات لهذه القاعدة في أبواب الحدود والقصر والتمام ، إذ دلت الأخبار على أن الجاهل بحكم القصر والتمام وصلى تماماً

(١) المعرفة التي يمكن معها الاحتياط مثل ما لو علم المكلف بأمر الشارع ولم يعلم بأن أمره هذا هل هو على نحو الوجوب أو على نحو الندب فيمكن الاحتياط بعدم ترك امتثال هذا الأمر .

(٢) مر ذكر الحديث بأجمعه في بحث البيان من شروط المحكوم فيه .

(٣) أما المعرفة التي يتعذر معها الاحتياط فهي في مثل تردد التكليف الإلزامي بين الوجوب والتحريم .

في سفر يجب فيه القصر فهو معذور ولا يعيد صلاته ، وأن الجاهل بأحكام العقوبات على بعض الأفعال الموجبة للحد لا يقام عليه الحد.^(١)

٤- الشرط الرابع : القدرة :

القدرة على نوعين :

الأول : القدرة الذهنية التي يعي بها الإنسان خطاب الشارع ومتعلقاته، ويدرك كيفية امتثاله ، ويميز بين ما يوافق تكليف الشارع وما يخالفه من أفعاله.

وهذا النوع من القدرة لا ينفك غالباً عن اتصاف الإنسان بالبلوغ والعقل^(٢).

فاشترط البلوغ والعقل في المكلف بغني عن اشتراط هذا النوع من القدرة ؛ لأن البالغ العاقل قادر على هذا الوعي والإدراك والتمييز ما لم يعرض له عارض من نوم أو سكر أو نحوهما .

الثاني : القدرة على القيام بفعل ما أمر به أو ترك ما نهي عنه ، وهي بهذا المعنى وإن كانت مغايرة للبلوغ والعقل وغير ملازمة لهما ، إلا أنها تعني أن المحكوم فيه مقدور للمكلف .

وقد تحدثنا - في بحث شروط المحكوم فيه - عن القدرة بهذا المعنى بما لا نجد الآن مزيداً عليه . وقلنا هناك أن القدرة على المحكوم فيه فعلاً كان أو

(١) انظر التهذيب، ج ١، ص ٣١٨، وج ١٠، ص ٩٧، والكافي، ج ٧، ص ٢٤٨ و ٢٤٩، والوسائل، ج ٣، المجلد الخامس، باب ١٧، ص ٥٣٠-٥٣٢، وج ١٨، ص ٣٢٣-٣٢٥، باب ١٤ .

(٢) قلنا غالباً ؛ إذ ربّ بالغ عاقل لا يقدر بالفعل على وعي خطاب الشارع وإدراك كيفية امتثاله كالنائم والسكران والمغمى عليه .

تركاً مما لا خلاف بين المسلمين في اشتراطها في التكليف ، و ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ .^(١)

﴿ ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها ﴾^(٢) و (رفع عن أمتي ... وما لم يطيقوا)^(٣) ، فليراجع من لم يتذكر .

إذن هذه الشروط الأربعة : (البلوغ والعلم والعقل والقدرة) بالكيفية التي أوضحناها ، هي الشروط العامة التي إذا فقد واحد منها ، ارتفع التكليف بالفعل أو بالترك عن الفاقد للشرط وبارتفاع التكليف يرتفع العقاب على المخالفة طبعاً .

وبتوفرها جميعاً يصير الإنسان مؤهلاً للتكليف ، وإن شئت فقل : يصير مكلفاً ما لم يعرض له طارئ يرفع عنه هذا التكليف .

ويصطلح بعض الأصوليين على الطوارئ المؤثرة على أهلية الإنسان للتكليف بـ : (عوارض الأهلية) ، مثل الإغماء والنوم والإكراه ونحوها .^(٤)

لهذا - وجرياً على طريقتهم - سنتحدث عن الأهلية وعوارضها في البحث الآتي .

(١) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٧ من سورة الطلاق .

(٣) الوسائل، ج ٦، مجلد ١١، ص ٤٧٠، عن تفسير العياشي، ج ١، ص ١٦٠ من حديث للنبي ﷺ .

(٤) انظر أصول البزدوي، ج ٢، ص ١٣٥٧، والتوضيح، ج ٢، ص ١٦١، وشرح مرقاة الوصول،

ج ٢، ص ٤٣٤ وغيرها .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المبحث الخامس

الأهلية وعوارضها



- ١- الأهلية.
- ٢- عوارض الأهلية.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الأهلية وعوارضها

١- الأهلية:

أ- تعريف الأهلية:

يقال في اللغة: هو أهلٌ لكذا، أي هو مستوجب له. ويقال استأهله بمعنى استوجبه^(١). فتكون بمعنى الاستحقاق.

وهي عند الأصوليين بمعنى (الصلاحية) كما سيتضح من تعريفاتهم لأقسامها.



ب- أقسام الأهلية:

قسم الأصوليون الأهلية إلى قسمين وعرفوا كلا منهما:

الأول: أهلية الوجوب:

وهي: صلاحية الإنسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه.^(٢)

(١) القاموس المحيط، باب اللام، فصل الهمزة، ج ٣، ص ٣٣١.

(٢) هكذا ورد تعريف أهلية الوجوب في شرح المنار وحاشيته، ص ٩٣٦. وفي التعريف من المسامحة ما لا ينبغي وقوعها في التحددات، فإن قوله: (وجوب الحقوق المشروعة له وعليه) لا يشمل أهلية الوجوب الناقصة كما سيأتي في تعريفها.

ومقصودهم من وجوب الحقوق المشروعة، هو إثباتها له أو عليه، لا الوجوب بالمعنى الاصطلاحي الذي هو التكليف الملزم بالفعل، لأنهم قالوا: للمجنون والصبي أهلية وجوب كاملة، مع أنه غير مكلف، إلا أنهم عنوا بذلك أن عليه حقوقاً يمكن قيام الآخرين بأدائها عنه كالتفقة على والدي الطفل من ماله، والتعبير بأن الحق عليه مع أنه غير مكلف مجرد اصطلاح.

الثاني : أهلية الأداء :

وهي : صلاحية الإنسان لأن يطالب بالأداء ، ولأن تُعتبر أقواله وأفعاله ، وتترتب عليها آثارها الشرعية .^(١)

ثم قسّموا كلاً من الأهليتين إلى قسمين : أهلية كاملة وأهلية ناقصة .

١- فأهلية الوجوب الناقصة : ما كانت فيها صلاحيته لوجوب الحقوق

له فقط لا عليه . مثل الجنين الذي ثبت له بعض الحقوق ، مثل حقه في الميراث وحقه في المحافظة عليه من التلف .

٢- وأهلية الوجوب الكاملة : ما تكون صلاحية الإنسان فيها لثبوت

الحقوق له وعليه .

كما في الصبي والبالغ حيث ثبت لهما حقوق مثل النفقة ، وثبت عليهما حقوق أيضاً مثل نفقة الأقارب من مالهما .

٣- وأهلية الأداء الناقصة : هي صلاحية الإنسان لأداء بعض

الأعمال وتترتب الأثر عليها دون بعض آخر .

كالصبي المميز حيث يصلح لأداء العبادات وقد حكم الشارع

بصحّة عبادته^(٢) ، كما حكم الشارع بصحّة معاملته المأذون بإجرائها من قبل

(١) شرح مرقاة الوصول، ج ٣، ص ٤٣٤. ويعني بالآثار الشرعية المترتبة على أهلية الأداء مثل ترتب

التملك على عقد البيع، والعقوبة على الجناية، وسقوط التكليف بعد الامتثال، وهكذا.

(٢) حكم الشارع بصحّة عبادة الصبي المميز إذا اكتملت شروط صحته، إلا أنها ليست واجبة

عليه، بل ليست مستحبة في حقه، لأن التكاليف الشرعية مشروطة بالبلوغ كما مرّ بنا ذلك. أما

ما ورد من وجوب أو استحباب الزكاة في مال الصبي، وكذا النفقة على والديه من ماله، ما

ورد من هذا فهو في مال الطفل لا في ذمته، وعلى الولي تولي دفع ما يستحب أو ما يجب.

انظر بداية المجتهد، ج ١، ص ٢٢٠. ومنهاج الصالحين، ج ١، ص ٣١١.

وليه^(١)، بل حكم بصحة بعض معاملاته عن الغير وإن لم يأذن له وليه^(٢).
وفي أبواب علم الفقه تفصيلات كل ذلك^(٣).

٤- **أما أهلية الأداء الكاملة** : فهي صلاحية الإنسان لأداء جميع الحقوق المشروعة له وعليه . سواء في ذلك عباداته أم معاملاته ، وتترتب على كل أقواله وأفعاله آثارها الشرعية من ثواب ومدح أو عقاب وذم ، وتمليك وتملك ونحوها ، ما لم يعرض له ما يحدد هذه الصلاحية من العوارض التي ستحدث عنها في البحث اللاحق ، مثل عارض النوم والإغماء والسفه والإكراه ونحوها .

ج - نتيجة تعريف الأهلية ونفسها :

نستفيد مما تقدم عدة أمور :

- ١- أن أهلية الوجوب الناقصة ثابتة لكل إنسان حتى لو كان جنيماً في بطن أمه ، لما له من حقوق أوجبها الشريعة المقدسة .
- ٢- أن أهلية الوجوب الكاملة ثابتة للإنسان منذ انفصاله عن بطن أمه ، لأنها صلاحية لثبوت الحقوق له وعليه ، سواء يؤديها بصورة مباشرة كالبالغ العاقل ، أم تؤدي عنه بالنيابة كدفع النفقة لوالدي المجنون والصغير من مالهما من قبل وليهما .

(١) مثل البيع والإجارة وغيرهما مما يكون للصبي فيه مصلحة .

(٢) كالوكالة عن الغير ، وما يترتب عليها من تعامل نيابة عن الموكل ، فهي لا تحتاج إلى إذن الولي كما صرح بذلك بعض الفقهاء . انظر منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٢١٨، و ص ٢١٩ .

(٣) راجع للاطلاع : شرائع الإسلام، ج ١، ص ١٩٧ . الروضة البهية شرح اللمعة الدمشقية، ج ١، ص ١٢٢، طبعة حجرية . الهداية، ج ٣، ص ٢٨٠ . منهاج الصالحين، ج ١، ص ٢١٣، و ج ٢، ص ٢٢٣، و ص ٢٢٥ . وغيرها من المصادر الفقهية .

- ٣- إن قوام أهلية الأداء الناقصة هو التمييز فقط ، ولو كان المميز غير بالغ لصلاحيته لأداء العبادات ، وصلاحيته للتعامل بإذن وليه .
- ٤- إن أهلية الأداء الكاملة لا تثبت إلا لمن استجمع شروط التكليف الأربعة (البلوغ ، العقل ، العلم ، القدرة) على التفصيل الذي مر في هذه الشروط . مضافاً إلى خلوه من العوارض المؤثرة على هذه الشروط .
- ٥- إن أساس أهلية الأداء الكاملة هو شروط التكليف الكاملة ، وأساس أهلية الوجوب الكاملة ، هو إمكان أداء الحق ولو بالنيابة ، وأساس أهلية الأداء الناقصة هو التمييز ، أما أساس أهلية الوجوب الناقصة ، فقليل : إنه الحياة^(١).

والراجع أن أهلية الوجوب الناقصة ثابتة للإنسان حتى بعد موته - كما سيأتي إثبات ذلك في العارض السابع من العوارض السماوية للأهلية - . وعليه فأساس أهلية الوجوب الناقصة هو الذمة^(٢) وليس الحياة .

٢- عوارض الأهلية:

أ- تمهيد :

بعد أن تعرّفت على الأهلية وأنواعها وأساس كل نوع منها ، ينبغي أن تتعرف على ما يؤثر على هذه الأسس من عوارض تسبب زوال هذه الأهلية بعد ثبوتها ، مثل عارض الجنون على البالغ فيؤثر على زوال أهلية الأداء

(١) القائل هو الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه الوجيز، ص ٢٨٦ مستنداً إلى أن أساس أهلية

الوجوب هو الذمة - كما ورد في التوضيح، ج ٢، ص ١٦١ - وأن الميت لا ذمة له ١١

(٢) والذمة كما عرفها صاحب التوضيح، ج ٢، ص ١٦١، هي : وصف شرعي يصير الإنسان أهلاً لما له وما عليه .

الكاملة ، ومثل عارض الإغماء والنوم والنسيان ونحوها مما يؤثر على بعض أنواع الأهلية . فهذه المؤثرات تسمى (عوارض الأهلية) .
لذا يجدر بنا معرفة هذه العوارض ومدى تأثيرها على أنواع الأهلية .

ب- تقسيم عوارض الأهلية :

من عوارض الأهلية ما يؤثر على بعض أنواعها في مجال دون مجال آخر ، وبتعبير أدق : إن من العوارض ما ينفي عن الإنسان أهليته لأداء بعض الأعمال دون بعض ، مثل عارض العمى والعرج اللذين يؤثران على أهلية الإنسان لأداء الجهاد دون أداء الصوم والصلاة ، ومثل عارض السفر والنفاس المؤثرين على أهلية أداء الصوم دون أداء الزكاة . وهكذا ، ويمكنك تسمية هذا النمط من العوارض باسم (العوارض الخاصة) .

والمتكفل لبحث هذه العوارض هو علم الفقه حيث يذكرها أثناء تعرضه لشروط الأفعال التي تؤثر عليها هذه العوارض .

ومن عوارض الأهلية ما يؤثر على كل التكاليف أو معظمها كالجنون والإكراه ، حيث يفقدان المرء صلاحيته للخطاب بالتكاليف وصلاحيته لامثالها . وهذا النوع من العوارض هو المقصود بهذا الموضوع . وقد قسموا هذا النوع من العوارض إلى قسمين :

الأول : العوارض السماوية :

ومن مصاديقها : الجنون والعتة والنسيان والنوم والإغماء والمرض والموت .

وربما سُميت هذه العوارض بالسماوية لحصولها في الإنسان بدون أن يكون له اختيار في حصولها ، فهي خارجة عن قدرته ، وبهذا الاعتبار نُسبت إلى الله تعالى^(١).

الثاني : العوارض المكتسبة :

ومثلوا لها بالجهل والخطأ والهزل والسفه والسكر والإكراه .
سُميت هذه العوارض مكتسبة لما للإنسان من اختيار في حصولها فيه .
سواء أكان الاختيار من الشخص الذي حصلت فيه كالسكر والهزل والجهل والخطأ والسفه ، أم كان الاختيار من إنسان آخر كالإكراه . ففي كلا الحالين لم تكن هذه العوارض مما لا يقدر الإنسان على دفعها ، - كما هو الحال في القسم الأول - ، ولهذا نُسبت إلى كسب الإنسان نفسه .
وسيكون حديثنا القادم عن كل من هذه العوارض من حيث أثرها على الأهلية .

أولاً : العوارض السماوية :

أ. الجنون^(٢) :

وهو - سواء أكان طارئاً بعد بلوغ الصبي عاقلاً أم كان متصلاً بالصغر - على نوعين :
١- جنون مُطبق : وهو ما لا تتخلل اتصاف المصاب به صحوة وإفاقة .

(١) ويميز عن ما ينسب إلى الله تعالى بأنه سماوي لا لأن الله في السماء - كما يتوهمه البعض - بل لأن السماء من السمو والعلو ، وأن الله تعالى متصف بهما اتصافاً معنوياً لا مادياً . وقد وردت بعض الأخبار في تعليل تأثير بعض هذه العوارض : (وكل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر) . الوسائل ، ج ٤ ، مجلد ٧ ، ص ١٦٢ .

(٢) الجنون لغة الستر سمي به مختل العقل لستر عقله عنه . القاموس المحيط ، باب النون ، فصل الجيم ، ج ٤ ، ص ٢١٠ و ٢١١ . وعرفه بعض الأصوليين : باختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهج العقل إلا نادراً . التوضيح ، ج ٢ ، ص ١٦٧ .

٢- جنون غير مطبق : وهو ما يطرأ على شكل نوبات تتخللها إفاقة لفترة - قصيرة أو طويلة - . ويسمى أيضاً : الجنون الأدواري .
والجنون بنوعيه لا يعارض أهلية الوجوب . وإنما يعارض أهلية الأداء بنوعيهما ، للحديث المشهور : (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق) وفي رواية أخرى : (حتى يعقل) ^(١) .

فإن رفع القلم في الحديث كناية عن رفع التكليف والمطالبة بالأداء ، ولأن أهلية الأداء أساسها التمييز - كما بينا ذلك سابقاً - والمجنون فاقد لعقله ، ولذا جعلت غاية رفع القلم الإفاقة من الجنون أو الاتصاف بالعقل .

أما أهلية الوجوب فهي ثابتة للمجنون حيث تجب له حقوقه ما دام إنساناً له ذمة ، كما تثبت عليه حقوق يتولى دفعها عنه وليه . ويرتّب على ما ذكرنا عدم تكليف المجنون وعدم مطالبته بفعل أو بترك ما كلف به العاقل ، كما يرتّب عليه عدم معاقبته على تصرفاته الفعلية أو القولية التي يرتّب العقاب عليها لو صدرت من عاقل . كذلك لا يكون قوله أو فعله ذا أثر شرعي في المعاملات بعامة ، بل هو محجور عليه ولا تصحّ منه أية معاملة حتى لو أذن له الولي .

نعم لو أتلّف أموال الغير أو جنى عليهم ، يكلف وليه بدفع عوض المتلفات المالية أو أرش الجنايات أو دية القتل والجراحات من مال المجنون أو من بيت المال على تفصيل ذكرته الأحاديث ^(٢) ، لأنه أهل للوجوب أما النفقات المالية على زوجته أو أقاربه الواجبي النفقة فهي من ماله يدفعها وليه كما يدفعها عن الصبي .

(١) مرّ الحديث بتمامه وذكر مصادره في بحث الشرط الثاني من شروط صحّة التكليف .

(٢) انظر وسائل الشريعة، ج ١٩، ص ٥٢ و ٥٣ . وغيرها ، ر ج ١٩، ص ٣٠٧ و ٣٠٨ .

واختلفوا في قضاء ما فات المجنون من عبادات على أقوال^(١) وراجع منها عدم وجوب القضاء بعد الإفاقة ؛ لأنه حين جنونه غير مكلف ، ولم يثبت تكليف جديد ، بل دلّ الدليل على عدم القضاء بعد الإفاقة .^(٢)

ب - العته :

تستعمل كلمة (العته) في اللغة بمعنيين : نقص العقل ، وفقد العقل .^(٣) وحيث أن المعنى الآخر - وهو فقد العقل - هو الجنون بعينه ، وقد تحدثنا عنه ، فليُنصب حديثنا على العته بمعناه الأول (نقص العقل) . وعرفه الزيعلي بالتعريف الآتي : (اختلال في العقل يجعل صاحبه قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير) .^(٤)

فالمعتوه - بهذا المعنى للعته - بالغ عاقل ، غاية الأمر أن عقله ناقص ، ويختلف نقصه بحسب اختلاف شدة العته وخفته ، ومهما تكن نسبة العته فالمعتوه قاصر عن وعي وإدراك جميع ما يدركه ويعيه غير المعتوه من خطابات الشارع المقدّس ومتعلقاتها . وعليه فباعتباره بالغاً عاقلاً تثبت له أهلية وجوب كاملة فضلاً عن ثبوت أهلية الوجوب الناقصة . لأن أساس أهلية الوجوب الكاملة هو الذمة ، وهي موجودة في المعتوه .

(١) منها وجوب القضاء قياساً على المفسى عليه . ومنها التفصيل بين الجنون المتصل بالصغر فلا قضاء ، وبين الجنون الطارئ بعد البلوغ فيجب القضاء . انظر التلويح على التوضيح ، ج ٢ ، ص ١٦٧ ، والهداية ، ج ١ ، ص ١٢٨ .

(٢) كما تواترت الأخبار عن أهل البيت . انظر وسائل الشيعة ، ج ٣ ، المجلد الخامس ، ص ٣٥٢ - ٣٥٦ وغيرها .

(٣) في القاموس ، ج ٤ ، ص ٢٨٧ و ٢٨٨ : عته فهو معتوه نقص عقله أو فقد ... والاسم العتاهة والرعونة والمبالغة في الملابس والمأكّل .

(٤) شرح الكنز ، ج ٥ ، ص ١٠١ .

وباعتباره ناقص العقل ، وهذا النقص يختلف باختلاف قوة العارض وضعفه ، فيختلف تبعاً لهذا تأثير العته على أهلية الأداء ؛ لأن قوام هذه الأهلية التمييز والقدرة .

فإذا كان بحيث يفقد صاحبه التمييز ، فإنه ينافي أهلية الأداء بنوعيتها . وإذا كان صاحبه يميز بعض الأحكام ومتعلقاتها دون البعض الآخر فله أهلية أداء بالنسبة إلى ما يميزه دون ما لا يميزه ، لأن أساس أهلية الأداء - وحتى الناقصة منها - هو التمييز . فإذا انضمت إلى التمييز قدرة على العلم بالأحكام ومتعلقاتها وقدرة على امثالها ، تثبت أهلية أداء كاملة ؛ لأن أساسها شروط التكليف الأربعة (البلوغ ، العقل ، العلم ، القدرة) وهي موجودة في هذه الصورة حسب الفرض .

إذن يختلف تأثير العته بمقدار ما يسببه من قصور في المعتوه ، ويترتب على هذا كله أنه مكلف بمقدار ما أوتي من قدرة عقلية ، وامثاله يحصل بأداء العمل وفق ما يعيه من متطلباته .

هذا في العبادات بعامة ، ومما يدل عليه قوله ﷺ : (رفع عن أمتي ما لا يطيقون) (١) .

أما المعاملات فحيث أن صحتها مشروطة بالرشد مضافاً إلى شروط التكليف العامة ، وفاسد التدبير لا رشد لديه فلا يترتب على معاملاته أثر شرعي ما لم يأذن له الولي ويكون مميزاً في الحد الأدنى .

والأخبار الواردة بالمواخظة على قدر ما أوتي المرء من عقل ، كثيرة نورد بعضها : (٢)

(١) مر ذكر الحديث بكامله في بحث شروط المحكوم فيه . وفي بعض ألفاظه : (ما لم يطيقوا) .

(٢) انظرها في وسائل الشيعة ، ج ١ ، ص ٢٧ - ٢٩ . وانظرها أيضاً في : من هدى النبي والعتر في تهذيب النفس وآداب العشرة ، القسم الأول ، ص ٢٣٤ - ٢٤٠ ففيه خمسة عشر حديثاً عن العقل .

عن أبي جعفر عليه السلام : (أوحى الله إلى موسى عليه السلام : أنا أؤاخذ عبادي على قدر ما أعطيتهم من العقل).
وعنه عليه السلام أيضاً: (إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا).
وعن أبي عبد الله عليه السلام : (إن الثواب على قدر العقل).

ج - الإغماء :

وهو ما يفقد من يعرض عليه قابلية التمييز ، وبما أن التمييز أساس في أهلية الأداء بنوعيتها ، فلا يطالب المغمى عليه بشيء من الحقوق ، سواء في ذلك حقوق الله تعالى أو حقوق العباد .
فلا يطالب بعبادة ولا يؤاخذ على أفعاله وأقواله ولا يترتب عليها أثر ، فلو أجرى عقداً أو إيقاعاً ، بل لو قتل إنساناً ، لا يترتب على كل ذلك أي أثر سوى التعويض على ما يتلفه من أمور مالية ، أو دفع الدية .^(١) لأن التعويضات حقوق مالية تقبل النيابة في دفعها ، أو بإمكانه - إذا لم يمتد إغماءه إلى الموت - أن يؤدي ما ثبت عليه حالة إغمائه بعد إفاقته .
أما العبادات ، فالأخبار دلّت على أن المغمى عليه كالصبي والمجنون من هذه الحيثية ، فلا تصح منه العبادة ولا يجب عليه قضاء ما فات منها حالة الإغماء .

ففي رواية التهذيب ومن لا يحضره الفقيه بسندهما عن أيوب بن نوح أنه كتب إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن المغمى عليه يوماً أو أكثر هل

(١) لا يضيّع دم الإنسان ولا ماله ، فالجمع بين حفظ حقوق الآخرين وإعذار المغمى عليه هو رفع العقوبة البدنية عن المغمى عليه ، وتعويض ما تلف للغير من مال . وحيث أن قتل المغمى لغيره يكون دون عمد فالدية على العاقلة . ومن لا عاقلة له ولا ضامن جريرة فدية جنايته من بيت المال . انظر الوسائل ، ج ١٩ ، ص ٣٠٠ - ٣٠٢ .

يقضي ما فاتته من الصلوات أم لا ؟ فكتب ﷺ : (لا يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة) . (١)

وفي خبر آخر في التهذيب والكافي والاستبصار عن أبي عبد الله ﷺ : قال الراوي : سمعته يقول في المغمى عليه : (ما غلب الله عليه فإله أولى بالعدر) . (٢)

ولكن وردت أخبار أخرى باستحباب القضاء . (٣)
ومن لا يقول بحجية سنة أهل البيت ﷺ من المذاهب الإسلامية أوجب القضاء بعد الإفاقة من الإغماء . مستدلاً عليه بأن الإغماء (مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجا فيصير عذراً في التأخير لا في الإسقاط) (٤) . وهذا - في نظر الإمامية - اجتهاد مقابل النص .
هذا عن أهلية الأداء ، وأما أهلية الوجوب بمعنى وجوب الحقوق له وعليه ، فهي ثابتة بالاتفاق ، ولا ينافي الإغماء بثبوتها كما لا ينافي بثبوتها جنون أوعته ، لإمكان أداء ما ثبت في الذمة بعد الإفاقة ، أو يدفعه الولي نيابة .

٣ - النوم :

النائم إذا كان بالغاً عاقلاً ثبت له أهلية وجوب بنوعها ، لأن الناقصة منها ثابتة لكل إنسان ، فتجب له حقوق على الآخرين بمحدودٍ قررتها الشريعة المقدسة . ولأن أهلية الوجوب الكاملة أساسها الذمة ، وهي موجودة لدى النائم حسب الفرض ، فهو صالح لأن تجب عليه حقوق .

غير أنه بسبب النوم الذي يجعله فاقداً للتمييز لا يطالب بأداء ما وجب عليه ، لأن النائم لا يعي الخطاب ولا يستطيع امتثاله ، فلا يوجه له خطاب ،

(١)(٢)(٣) راجع وسائل الشيعة، ج ٣، المجلد الخامس، ص ٣٥٢ - ٣٥٨، وج ٤، المجلد السابع، ص ١٦١ و١٦٢ .

(٤) الهداية، ج ١، ص ١٢٨ . وكشف الأسرار، ج ٤، ص ١٣٩٨-١٤٠٠ .

ومعنى ذلك أنه فاقد لأهلية الأداء كاملة وناقصة ؛ لأن أساس النوعين هو التمييز والنائم فاقد له . ولذا عدّه الحديث الشريف في عداد الصبي والمجنون من هذه الناحية . فقد روت كتب الحديث عن النبي ﷺ قوله : (رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ ، وعن الصبي حتى يحتلم ، وعن المجنون حتى يفيق)^(١) .

فلا تكليف على النائم بأداء أي عمل كما لا عقاب عليه حتى لو انقلب على إنسان وقتله . وكذا لا يواخذ على أقواله وأفعاله ، فلو طلق وهو نائم أو باع ووهب وما إلى ذلك من عقود وإيقاعات وأقوال أخرى كالقذف والإقرار ونحوهما ، لا يرتب الشارع عليها أثراً خارجياً مما يترتب عليها لو صدرت من يقظان .

نعم يكلف بعد انتباهه ويقظته بضمان ما أتلفه حين نومه ، فلو أراق سائلاً ذا قيمة مالية أو كسر آنية أو غير ذلك ، فهو ضامن بعد الإفاقة ، لأن حقوق الناس لا تهدر حتى لو صدر الفعل من صبي أو من مجنون كما تقدم . وكذلك يكلف بالنفقات الواجبة كنفقة الزوجة والأبوين .

أما ما فاتته من عبادات فلم أجد خلافاً بين الفقهاء في وجوب الإتيان بها قضاءً بعد الإفاقة ، وإن اختلفوا في منشأ هذا الوجوب . فالمدرّك عند بعضهم هو أن النوم يجعل المكلف عاجزاً عن الأداء فقط ، فلا يسقط أصل الوجوب مادام القضاء ممكناً بلا حرج .^(٢) والمدرّك عند بعض آخر هو الاخبار ، فمنها : عن زرارة عن أبي جعفر ﷺ أنه سئل عن رجل صلى بغير طهور أو نسي صلوات لم يصلها أو نام عنها ؟ قال ﷺ : (يقضيها إذا ذكرها ...)^(٣) .

(١) سبق ذكر مصدر الحديث في بحث شروط صحة التكليف (البلوغ) .

(٢) كشف الأسرار ، ج ٤ ، ص ١٤١١ .

(٣) وسائل الشيعة ، ج ٣ ، مجلده ، باب وجوب قضاء الفريضة الفائتة بعمد أو نسيان أو نوم ، ص ٣٤٨ .

هـ - النسيان^(١) :

النسيان لا يعارض أهلية الوجوب لأن الناسي له ذمة ، كما أنه لا يؤثر على العقل ولا على البلوغ .

والنسيان - كما هو واضح من معناه - يستدعي كون المكلف عالماً بالحكم وبمترئقاته ، وبدون هذا العلم لا يسمى ناسياً وإنما يسمى جاهلاً . فالناسي كان مكلفاً بالأداء أو صالحاً للمطالبة به ؛ لأنه قبل النسيان بالغ عاقل قادر عالم - حسب الفرض - . فهل بعد عروض النسيان على البالغ العاقل العالم بالتكليف القادر على الامتثال تزول أهلية الأداء ويسقط التكليف ؟ أم ماذا ؟

لو تأملنا في حديث الرفع أو الوضع : (وضع أو رفع) عن أمي تسعة أشياء : السهو والخطأ والنسيان ...)^(٢) لبدا لنا أن رفع أو وضع النسيان هو رفع الأثر المترتب على الأفعال أو التزكيات التي حصلت بسبب النسيان ، ومن هذه الآثار مثلاً العقاب على ترك الواجب أو فعل المحرم ، فمن لم يصل ناسياً أو أكل وهو صائم ، فلا يعاقب على ما صدر عنه ما دام صدوره مسيئاً عن نسيان ، وكذا من أتلف مال آخر كمن أكل أو شرب ما ليس له ناسياً لا يواخذ بعقوبة على فعله ، غير أن عدم المواخذة لا يعني سقوط الحكم الثابت للأفعال ، بمعنى أن من نسي الصلاة أو الصيام أو الحج أو نحوها وجب

(١) النسيان لغة : عدم الذكر أو ضد الحفظ . القاموس المحيط ، ج ٤ ، باب الواو والياء ، فصل النون ، ص ٣٩٥ .

(٢) وسائل الشيعة ، ج ٣ ، مجلد ٥ ، ص ٣٤٥ ، وج ٢ ، مجلد ٤ ، ص ١٢٨٤ . والخبر روي بطريق (رفع) وبآخر (وضع) .

عليه متى تذكر أن يؤدّيها في وقتها أو خارج وقتها .^(١) ومن نسي وفاء دينه أو إتلاف مال غيره وجب عليه تعويضه وأداؤه فور تذكره .

وهذا يعني أن النسيان لا ينافي أهلية الأداء كما لا ينافي أهلية الوجوب .^(٢) أما ما يسببه النسيان من ترك بعض شروط الواجب أو بعض أجزائه ، وما يسببه من فعل بعض منافيات الواجب ، كمن يصلي أو يصوم دون طهارة نسياناً ، أو يأكل ويشرب وهو صائم ، أو يتكلّم ناسياً أثناء الصلاة ، أو يترك بعض أجزائها كالركوع أو القراءة ، ونحو ذلك . فالحكم بصحة مثل هذا العمل أو بطلانه يختلف باختلاف ما فعله أو تركه ناسياً .

فمن نسي الغسل أسبوعاً أو شهراً وصلى وصام يقضيها بعد تذكره وغسله .^(٣)

ومن نسي - وهو صائم - فاكل وشرب يمضي في صومه ولا قضاء عليه .^(٤) ومن نسي ركناً من صلاته يعيدها .

ومن نسي غير ركن فيها أو أحرم للحج بالمخيط لا يعيد .^(٥) وهكذا نجد الأخبار تذكر لكل نسيان جزء أو شرط أو مانع حكمه الخاص ، ويعرف حكم كل مورد من أخباره الخاصة به .

(١) المصدر السابق، ج ٣، مجلد ٥، ص ٣٤٧ - ٣٤٩ .

(٢) شرح مرقاة الوصول، ج ٢، ص ٤٤٠ .

(٣) وسائل الشيعة، ج ٤، مجلد ٧، ص ٤٤ و ١٧٠ .

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، مجلد ٧، ص ٣٣ .

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، مجلد ٤، ص ٧١٥ - ٧١٨، وص ٧٦٩ - ٧٧٣، وص ٢٢٧٥ و ٢٢٧٦ .

وج ٣، مجلد ٥، ص ٣٤٤ .

و- المرض :

المرض - بغير الجنون والعتة والإغماء - لا ينافي أهلية الوجوب بقسميها، فتجب الحقوق للمريض وعليه ؛ لأن ذمته باقية. أما بالنسبة إلى أهلية الأداء فقوامها التمييز والقدرة ، وهما موجودان لدى المريض، غاية الأمر أن المرض قد يجعل صاحبه عاجزاً عن القيام ببعض الأعمال ، وهذا لا يمنع المشرع من أن يطالبه بأداء عمل آخر بديل عن ما عجز عنه .

وعليه فالمرض لا ينافي أهلية الأداء الكاملة فضلاً عن الناقصة . فيكون المريض مطالباً بأداء متعلقات التكليف الشرعية المطلوبة منه في حال مرضه . فالمرض المانع من الصوم يجعل صاحبه مكلفاً بالإفطار ، فيجب عليه الإفطار حيثئذ ولا يعذر لو صام . والمرضى المانع من الحج يدعو إلى تكليف المريض بإئابة من يؤدي الحج عنه ^{مرتبطة بكونه مريضاً} وهكذا يكون المرض المانع من الوضوء أو الغسل أو بعض أفعال الصلاة يتغير حكم صاحبه إلى التيمم بدلاً عن الوضوء ، أو الجلوس بدلاً عن القيام ، أو الإيماء بدلاً عن الركوع والسجود .

إذن لا يكون المرض رافعاً للتكليف بعامة ، وإنما يرفع منه ما يمنع المرض عن القيام به ، ويبدل التكليف بتكليف آخر بديل عن التكليف الأولي أداءً ، أو تأخير التكليف الأدائي إلى القضاء كما في الصوم . وتعرف تفاصيل هذه الأحكام في أبواب الفقه وأدلة أحكامه .

أما المعاملات فلا يؤثر المرض في صلاحية الإنسان لأدائها . سوى المرض المسبب للموت ، وهو ما يصطاح عليه الفقهاء بمرض الموت^(١) . فإن

(١) واختلفوا في المرض الذي معه يتحقق وقوف التصرف على الثلث فقط على أقوال ، رجح المحقق الحلبي منها : تعلق الحكم بالمرض الذي يتحقق به الموت . شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٦١ .

هذا المرض يسبب التحجير على تصرفات المريض المالية من بيع وهبة ونحوهما ، أو ما يرتبط بالمال من نكاح أو طلاق أو وقف ونحوها . فتكون أهلية المريض بمرض الموت أهلية ناقصة ، حيث تتوقف تصرفاته فيما زاد على ثلث أمواله إن لم يكن مدينًا ، وفي الثلث نفسه إن كان مدينًا بما لا يكفي الثلثان لتسديد ديونه .^(١)

نعم لو صدرت منه معاملة وأجازها الورثة أو الدائن نفذت المعاملة؛ لأن التحجير كان لأجل صيانة حق الوارث والدائن ، وحق العباد يجوز التنازل عنه كما تقدم في بحث المحكوم فيه .^(٢)

و- الموت :

وهو عارض يفقد الإنسان حياته الدنيا ، وبفقدتها تسقط عنه جميع التكاليف ، ولا يطالب الميت بامثال أحكام الشريعة . ومعنى هذا أن الموت منافي لأهلية الأداء بقسميها . لعدم صلاحية الميت لأن يطالب بأداء عبادة أو معاملة أو أي فعل آخر .

أما أهلية الوجوب وهي الصلاحية لثبوت الحقوق المشروعة له أو عليه ، فهي ثابتة للميت ؛ لأن قوام هذه الأهلية هو الذمة . وهذه الذمة كانت موجودة قبل الموت ، ولم يدل دليل على فنائها بعارض الموت . بل دلت عدة أخبار على بقاء ذمة الميت :

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٠ - ٢٦٢ ، وانظر أيضاً شرح المنار، ص ٩٦٢ ، وشرح مرقاة الوصول، ج ٢، ص ٤٤٦ .

(٢) ومن كون التحجير لأجل صيانة حقوق الآخرين يعلم أن تصرفات المريض الممنوعة هي التصرفات المؤثرة على غيره كما مثلنا ، أما ما لا تأثير بها على أحد من وارث أو دائن فلا تمنع . كالنكاح بلا مهر والبيع بلا خسران ، كذلك لا يمنع من تصرفاته الضرورية كالنفقة له ولواجبي النفقة عليه .

١- منها: ما دلّ على فراغ ذمته مما فاته من عبادات إذا أداها عنه أحد بالنيابة ، بل أوجب الشارع على ولده الأكبر أن يفرغ ذمته مما فاته من صوم أو صلاة على تفصيل في ذلك. فمن هذه الأخبار ما روي عن الإمام الصادق (عليه السلام): في الرجل يموت وعليه صلاة أو صوم ، قال: (يقضيه أولى الناس به) .^(١)

ومن هذه الأخبار: قال الإمام أبو عبد الله (عليه السلام): (ما يمنع الرجل منكم أن يرّ والديه حين وميتين يصلي عنهما ، ويتصدق عنهما ، ويحجّ عنهما ، ويصوم عنهما ، فيكون الذي صنع لهما ، وله مثل ذلك)^(٢).

وعن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (يصلي عن الميت؟ فقال: نعم حتى إنه ليكون في ضيق فيوسع الله عليه ذلك الضيق ، ثم يوتى فيقال له: خفف عنك هذا الضيق بصلاة فلان أخيك عنك) .^(٣)
فهذه الأخبار تدلّ على أن للميت ذمة كانت مشغولة بحق ، وتبرأ بأدائه عنه .

٢- ومنها: ما دلّ على انتفاعه حين موته بما يحصل بعد وفاته من أثر له ينتفع به الناس . فمن معاوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): ما يلحق الرجل بعد موته؟

فقال: (سنة سنّها يعمل بها بعد موته ، فيكون له أجر مثل من يعمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء ، والصدقة الجارية تجري من بعده ،

(١) وسائل الشيعة، ج ٣، مجلد ٥، ص ٣٦٦ .

(٢) وسائل الشيعة، ج ٣، مجلد ٥، ص ٣٦٥ ، رواء عن التهذيب، ج ١، ص ١٩١ و ١٩٢ ، وروي بهذا المضمون (٢٦) حديثاً .

(٣) المصدر نفسه، ج ١، مجلد ٢، ص ٦٥٥ ، رواء عن الكافي، ج ١، ص ٥٦ ، والتهذيب، ج ١، ص ١٣١ . وفيه تسعة أحاديث . وفي نسخة الوسائل (تصلي) ولعل الصحيح (يصلي) .

والولد الطيب يدعو لوالديه بعد موتهما ويحج ويتصدق ويعتق عنهما ويصلي ويصوم عنهما).^(١)

٣- ومنها : ما ورد في تحريم الجناية على الميت واستحقاقه الدية بذلك : فعن أبي عبد الله عليه السلام قال : (قال رسول الله ﷺ : حرمة المسلم ميتاً كحرمة وهو حي سواء).^(٢)

وعنه عليه السلام أيضاً في رجل قطع رأس الميت ، قال : (عليه الدية لأن حرمة ميتاً كحرمة وهو حي).^(٣)

وعندما سئل عليه السلام عن من يستحق الدية ؟ قال : (ليس لورثته فيها شيء ، إنما هذا شيء أتى إليه في بدنه بعد موته ، يحج بها عنه ، أو يتصدق بها عنه ، أو تصير في سبيل الخير).^(٤)

وعن أبي جعفر عليه السلام : (إن الله حرم من المؤمنين أمواتاً ما حرم منهم أحياء)^(٥). فهذه الطائفة من الأخبار وخبر ما يلحق الرجل بعد موته ، تدل على أن الميت له حقوق وله حرمة ، وعليه حقوق أيضاً باقية منذ حياته تؤدي عنه على نحو الوجوب أو على نحو الندب ، ومعنى هذا أنه صالح لأن تكون له حقوق مشروعة وعليه حقوق مشروعة ، وهو معنى أهلية الوجوب .

(١) المصدر السابق، ص ٦٥٦ . رواء عن الكافي، ج ٢، ص ٥٢، التهذيب، ج ١، ص ١٣٢ .

(٢) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ٢٥١، عن التهذيب، ج ١، ص ٤١٩ .

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩، عن التهذيب، ج ١٠، ص ٢٧٣ . والاستبصار، ج ٦، ص ٢٩٧ . ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٧ .

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧، عن التهذيب، ج ١٠، ص ٢٧٣، والاستبصار، ج ٤، ص ٢٩٨ . ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١١٧ .

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥١ و ٢٥٠، من حديث طويل في قصة دفن الحسن عليه السلام . عن الكافي، ج ١، ص ٣٠٢ . وبهذه المضامين أورد الحر العاملي في الوسائل (١٢) حديثاً .

٤- ومما يدل على عدم فناء الذمة بالموت^(١)، ما ذكره الفقهاء من تعريف للضمان، وهو: (ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق فيثبت في ذمتها جميعاً، ولصاحب الحق مطالبة من شاء منهما).^(٢) ومع هذا التعريف للضمان ورد الحديث عن النبي ﷺ بجواز الضمان عن الميت بل وبالتصريح بأن له ذمة.

فقد (روى البخاري عن سلمة بن الأكوع أن النبي ﷺ أتى برجل ليصلي عليه فقال: "هل عليه دين؟" قالوا: نعم ديناران قال: "هل ترك لهما وفاء" قالوا: لا. فتأخر، فقيل لم لم تصل عليه؟ فقال: "ما تنفعه صلاتي وذمته مرهونة، إلا أن قام أحدكم فضمنه" فقام أبو قتادة فقال: هما علي يا رسول الله، فصلّى عليه النبي ﷺ^(٣). وروى الكليني والطوسي عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن للفرماء، فقال: (إذا رضي به الفرماء فقد برئت ذمة الميت).^(٤)

(١) والذمة - كما بينا سابقاً ومراراً - أنها أساس أهلية الوجوب، فوجودها يدل على وجود الأهلية وبالعكس.

(٢) انظر المغني والشرح الكبير، ج ٦، ص ٧٠. ولبعض الفقهاء رأي آخر في تعريف الضمان حيث عرفوه بنقل المال عن ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن للمضمون له. انظر منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٢٠٠، وشرائع الإسلام، ج ٢، ص ٩١. والأم، ج ٣، ص ٢٢٩-٢٣٠. والهداية، ج ٣، ص ٩٠.

(٣) المغني، والشرح الكبير، ج ٦، ص ٧١، وروى صاحب الشرح الكبير رواية أخرى بهذا المعنى عن أحمد بن حنبل بسنده عن أبي سعيد الخدري، ورواية ثالثة عن مسند أحمد عن جابر، ورواية رابعة نصّها: نفس المؤمن معلّقة بذمته حتى يقضى عنه. ومعنى ذلك أن عليه حقاً يؤدي عنه وهو معنى أهلية الوجوب الكاملة.

(٤) وسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١٣، ص ٦٨. والحديث يفترض ذمة وحكماً ببراءتها بعد أن كانت مشغولة.

فمما تقدم من صحة الضمان عن الميت ، مع أن الضمان هو ضمّ ذمة إلى ذمة ، أو نقل الحق من ذمة إلى ذمة - كما عرفه آخرون - ، نستنتج وجود ذمة للميت وعليه حق ، ولم يعرف مخالف في هذه المسألة سوى أبي حنيفة في خصوص الميت الذي لم يترك ما يفي كل دينه أو بعض دينه فإنه اعتبر الدين في هذه الحالة ساقطاً ، ولم يبق محل للضمان .^(١) ولم يذهب إلى هذا الرأي حتى أكابر العلماء من الأحناف^(٢).

وعلى فرض صحة هذا الرأي فإن صاحبه يلتزم بثبوت الحق على الميت ووجود ذمة له ويصحّ الضمان عنه في حالة وجود مال تركه يفي بوفاء الدين ، وهذا المقدار يكفي لإثبات ما نريد إثباته من وجود ذمة بعد الموت ، وأن الموت لا يفيها ولا ينافي أهلية الوجوب . وبهذا المقدار - فيما نعتقد - كفاية لإثبات الذمة بعد الموت ، وبما أنها أساس أهلية الوجوب ، فأهلية الوجوب لا يفيها الموت ، وهي باقية ما دام هناك عمل يمكن أن يستفيد به الميت من دعاء وصدقة واستغفار ونحوها . وإذا ما علمنا بامتداد الأعمال حتى تقوم الساعة ويصفي حساب كل أمر بإيفائه ما له من حقوق واستيفاء ما عليه منها ، إذا ما علمنا بذلك فالذمة موجودة لدى الميت والأهلية موجودة فيه أيضاً حتى ذلك الحين .

ويتضح بعد هذا النقل للأحاديث الكريمة وأقوال الفقهاء ، أن قول البعض : (يمكن القول أن أساس ثبوت أهلية الوجوب للإنسان هو الحياة فهي - أي الأهلية - تلازمه مدى الحياة ولا تفارقه حتى الموت)^(٣) ، يتضح أن هذا القول بعيد عن الصحة .

(١)(٢) انظر المغني والشرح الكبير، ج ٦، ص ٧٣ . والام، ج ٣، ص ٢٣١ . والهداية، ج ٣ ص ٩٣ .

(٣) هذا القول للدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه الوجيز في أصول الفقه، ص ٨٦ .

كما يتضح أيضاً بعد القول الآخر وهو : (إذا ما سوّيت ديون الميت وصفت تركته تلاشت عند ذلك ذمته ولم يعد يتمتع بأي شيء من أهلية الوجوب)^(١) .

ثانياً: العوارض المكتسبة:

تمهيد :

يطلق هذا العنوان على مجموعة من العوارض وهي : الجهل والخطأ والهزل والسفه والسكر والإكراه .

وهي بمجموعها لا تؤثر على أهلية الوجوب ؛ لأن أساس أهلية الوجوب هو الذمة ، ولا شيء من هذه العوارض يؤثر فناء الذمة في الإنسان ، فالجاهل والمخطئ وغيرهما ممن يتصف بالعوارض الأخرى المذكورة ، لهم حقوق مشروعة وعليهم حقوق مشروعة أيضاً .

أما أهلية الأداء فإنها تتأثر إجمالاً بطرو عارض أو أكثر من هذه العوارض . ولما كان تأثير العارض يختلف باختلاف أسبابه من جهة ، ويختلف بتأثيره على الأهلية من جهة أخرى ، تعين علينا تناول كل عارض على حدة ، لنرى متى يؤثر ومتى لا يؤثر ، ولنرى مدى تأثيره على أهلية الأداء .

(١) المصدر السابق، ص ١٠٤ .

ولم أجد دليلاً يذكر لانتهاء الذمة عن الميت بعد وفاء دينه ، سوى قولهم : إن وجود الذمة كان لضرورة إيفاء الحقوق وتصفية التركة ، والضرورة تقدر بقدرها ، فإذا زالت الضرورة وجب اعتبار الذمة معدومة تماماً وهو واقعها حقيقة . القول :

١- ما الدليل على أن الذمة لأجل إيفاء الحقوق وتصفية التركة فقط ، ولماذا لا تكون لاكتساب الحقوق أيضاً .

٢- إن إيفاء الحقوق يمكن أن يكون بعد تصفية التركة بتبرع وإبراء وغيرهما فلماذا تفتى الذمة مع أن إمكان الإيفاء مستمر .

أ- الجهل:

فالجهل بالشئ ضد العلم به ، والمقصود به ههنا هو الجهل بالأحكام الشرعية أو بمتعلقاتها .

وقد تحدثنا - في شروط المحكوم فيه وشروط صحة التكليف - عن البيان والعلم . وكانت حصيلتنا من ذينك البحثين :

١- إن الإنسان لا يكون مطالباً بامثال الحكم ما لم يبين المشرع ما يطلبه من المكلف ، بحيث يجعل بيانه في معرض اطلاع المكلف ، فإذا لم يبين الشارع مقصوده أو بيّنه ولم يجعله في معرض الإطلاع فالمكلف غير مطالب بامثال ما يجهله ما دام الجهل لم ينشأ من تقصيره في الإطلاع .

٢- على الإنسان أن يسعى لمعرفة أحكام الشريعة و متعلقاتها اجتهداً أو تقليداً ، كي يتمكن من امثالها ، فإذا تعذر عليه السعي بسبب خارج عن اختياره لقصور فيه أو لبعده عن مصادر المعرفة بعداً يستلزم الحرج والمشقة في تحصيلها ، ومع ذلك يتعذر عليه الاحتياط في أفعاله ، فجهله بالحكم أو بمتعلقاته يكون عذراً له في مخالفته وعدم امثاله .

ومن هاتين الحصيلتين نستنتج :

١- إن الجهل لا ينفي أهلية الأداء نفياً كلياً ؛ لأن الإنسان مهما كان جهله لا يكون جاهلاً بجميع الأحكام حتى ضروريات الدين الإسلامي من صلاة وصيام ونحوها ؛ لأن معرفتها لا تفرق عن معرفة كلمة (إسلام) ، لاسيما في مثل هذا العصر الذي أصبحت فيه وسائل البيان متعددة ، من إذاعة وكتب وصحف ومبلغين وغيرها .

٢- إن الجهل ببعض الأحكام أو بعض متعلقاتها على نحوين :

أ- جهل ناشئ عن قصور المكلف ، مثل جهل من دخل في الإسلام جديداً ولم يستوعب جميع معارفه ، و مثل بعض أهل البوادي البعيدين عن المعرفة بوجه عام .

وهذا الجهل يصلح عذراً للمكلف في أداء الامتثال ويرفع عن صاحبه العقاب على المخالفة^(١).

ب- جهل ناشئ عن تقصير وإهمال ، كجهل من يعلم بأن للشارع أحكاماً تغطي جميع أفعال المكلفين ، وهو متمكن من معرفة هذه الأحكام دون حرج أو مشقة بالغة ، ومع هذا وذاك لم يتعرف على جميع أحكام ما يفعله وما يتركه ، فلا يصلح هذا الجهل عذراً لصاحبه في أن يدرأ عنه المواخظة والعقاب في الآخرة ، ولا يسقط عنه العقاب الدنيوي على ما يفعله من أفعال يترتب عليها شرعاً عقاب دنيوي .

نعم وردت بعض الاستثناءات من هذه القاعدة :

مثل استثناء الجهل بالجهر والاختفات في الصلاة ، فمن جهل في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر جهلاً بالحكم صحّت صلاته .^(٢)
ومثل استثناء الجهل بالقصر والتمام في الصلاة الرباعية ، فمن أتم في موضع القصر جهلاً بالحكم صحّت صلاته .^(٣)

ومثل : استثناء الجهل بالموضوع فمن جهل غصية الثوب فصلّى فيه صحّت صلاته . أو جهل رضاع فتاة معه فتزوجها لم يأنم . ونحو ذلك مما

(١) فقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال : (لو أن رجلاً دخل في الإسلام وأقر به ثم شرب الخمر وزنا وأكل الربا ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد إذا كان جاهلاً إلا أن تقوم عليه البيّنة أنه قرأ السورة التي فيها الزنا والخمر وأكل الربا ، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته ، فإن ركب بعد ذلك جلدته وأقمت عليه الحد) . الوسائل، ج ١٨، ص ٣٢٣ و ٣٢٤.

(٢)(٣) انظر أدلة ذلك إن شئت في كتاب الوسائل، المجلدات: ٣ و ٥ و ١٠ و ١٢ و ١٤ و ١٥.

يحتاج خروجه عن عموم قاعدة الملاحظة على الجهل التقصيري إلى دليل خاص .^(١)

إذن يتضح لنا أن الجهل ببعض الأحكام إنما ينافي أهلية الأداء عندما يكون جهلاً قصورياً ، أو جهلاً منصوصاً على عذر صاحبه .
وأما الجهل التقصيري غير المنصوص على عذر صاحبه فلا ينافي أهلية الأداء ، وصاحبه غير معذور . ويترتب على فعله وتركه من الملاحظة والعقاب أو غيرهما من الآثار الأخرى ما يترتب على فعل وترك العالم .
وهذا التفصيل إنما هو فيما يتعلق بحقوق الله تعالى أو حقوق الناس غير المالية .

وأما الحقوق المالية فإنها لا تسقط بالجهل ، فلو أتلف إنسان مال غيره جهلاً بالموضوع أو جهلاً بالحكم فهو غير معذور عن دفع عوض ما أتلفه من مثل أو قيمة؛ لأن للأموال خصوصية تختلف فيها عن العقوبات ، فقد مر أن الصبي والمجنون أيضاً يضمنان ما أتلفاه فكيف بالجاهل ، لاسيما إذا كان مقصراً .

وأما المعاملات من عقود وإيقاعات ، وما جعلت فيها الشريعة من شروط ، فالجهل لا يغير من أحكامها ، فمن طلق أو باع أو استأجر بعقد أو إيقاع فاقد لشروط الصحة فإن عقده باطل ، لا يترتب عليه أثر شرعي وإن كان القائم به جاهلاً ، ولعل هذا يستفاد من ما روي : (إن التاجر فاجر ما لم يتفق) .^(٢)

(١) انظر أدلة ذلك إن شئت في كتاب الوسائل، المجلدات: ٣ و ٥ و ١٠ و ١٢ و ١٤ و ١٥ .

(٢) بهذا المضمون أخبار كثيرة، انظرها في الوسائل، ج ١٢، ص ٢٨٢ وما بعدها.

بـ الخطأ:

يستعمل الخطأ في معنيين ، أحدهما : ما يقابل الصواب ، بأن يقوم الإنسان بعمل أو بقول مبتغياً منه غرضاً معيناً فلا يصل به إلى غرضه ، فيقال أخطأ ولم يصب .

الثاني : ما يقابل العمد ، بأن يقصد الإنسان نطقاً بكلمة فتصدر منه أخرى ، أو يقصد عملاً كصيد الطير فيقتل إنساناً ، فيقال لم يتعمد ما قاله وما فعله وإنما أخطأ .

ولكلا معنيي الخطأ علاقة يبحث أهلية الأداء ، أما أهلية الوجوب فلا ينافيها الخطأ ولا غيره من العوارض المكتسبة - كما قلنا - .

١- المذهب الأول : وهو ما قابل الصواب :

وينقسم هذا المعنى للخطأ - من حيث تأثيره على أهلية الأداء - إلى ثلاثة أقسام :

أ- خطأ ناشئ عن اعتقاد بحكم شرعي أو بمتعلق للحكم الشرعي ، كمن يقطع بوجوب عمل أو بحرمة ، أو يقطع بطهارة سائل ما أو بنجاسته ، فيتضح بعد حين أن ما قطع بحرمة واجب ، أو ما قطع بوجوبه حرام ، وهكذا بالنسبة إلى ما قطع بطهارته ونجاسته .

فما دام قطعه واعتقاده مستمراً ولم ينكشف له الخطأ ، يتجزأ عليه الحكم وفق القطع ؛ لأن القطع يعني العلم اليقيني ، وهذا العلم حجته لا تحتاج إلى إمضاء من الشارع المقدس ،^(١) فلا يطالب بترك ما اعتقد بوجوبه وإن كان حراماً في الواقع ، كما لا يطالب بفعل ما اعتقد بحرمة وإن كان في

(١) من أفضل من تناول بحسب حجّة القطع وحجّة الظن هو الشيخ الأنصاري في كتابه فرائد الأصول المشهور باسم (الرسائل) ، فليراجعه من شاء من ص ١ إلى ص ١٩٠ ، ط قم ، سنة ١٣٧٤ هـ .

الواقع واجباً ، ولا يطالب باجتنب ما يعتقد بطهارته وإن كان نجساً في الواقع. وهكذا في كل حكم أو موضوع، يستمر الحال على هذه الشاكلة حتى ينكشف الخطأ ، فيطالب وفق علمه الجديد .

فإذا تذكرنا أن أهلية الأداء هي : (صلاحية الإنسان لأن يطالب بعمل)، فالمخطئ له أهلية أداء وفق ما يعتقد، وليس له أهلية أداء على خلاف ما يعتقد.

ب- خطأ ناشئ عن ظن بالحكم الشرعي أو بمتعلقه ، وقد دل دليل شرعي قطعي على اعتبار هذا الظن وحجيته . وانكشف بعدئذ عدم إصابة هذا الظن للواقع .

كالظن الحاصل للمجتهد بالحكم الشرعي من خبر الواحد ، أو ظاهر الكتاب العزيز ، أو من الإجماع ، أو نحوها من الأدلة التي استدل على حجيتها بأدلة قطعية تثبت إذن الشارع المقدس بالعمل بهذه الظنون، وكالظن الحاصل للقاضي بالبينة ، أو الظن الحاصل للمقلد ، أو الظن الحاصل بقول أهل الخبرة في بعض الموضوعات الخارجية . كل هذه الظنون حيث قام الدليل القطعي على حجيتها الشرعية تجعل المكلف مطالباً بما أدى إليه الظن المعتبر شرعاً ، وغير مطالب بالواقع المجهول ، وإن أخطأ الظن .^(١)

ولعل القسمين (أ ، ب) في أقسام الخطأ بالمعنى الأول ، من أبرز مصاديق ما جاء في حديث النبي ﷺ من رفع الخطأ أو وضعه عن أمة محمد ﷺ .^(٢)

(١) المصدر السابق.

(٢) تقدمت فقرات من الحديث وذكرنا في حيزه مصدر الحديث ، وبحسن التنبيه ههنا إلى أن الحديث ورد بطريقتين ويختلف نصه . ففي رواية محمد بن علي بن الحسين : قال النبي ﷺ : (وضع عن أمتي تسعة أشياء : السهو والخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطبقون =

ويترتب على مصداقية هذا الخطأ للحديث الشريف : عدم تنجز الحكم المجهول ، وعدم الحكم بقضاء ما فات من عبادات بسبب الخطأ في الاجتهاد أو التقليد ، كما يترتب رفع العقوبة الأخرى والديونية المقررة شرعاً للأقوال والأفعال بحسب أحكامها الأولية^(١).

نعم لو انكشف الخطأ وكان سبباً لإتلاف نفس أو مال - كما يحصل في خطأ القاضي عندما يحكم عن اجتهاد ويتضح خطأ اجتهاده - ، فقد جمعت الشريعة بين الحقين : حق العباد وحق ارتفاع أثر الخطأ وهو الغرامة ، فأوجبت غرامة ما يسببه القاضي من تلف خطأ في بيت المال .^(٢)

ج- الخطأ الناشئ عن ظن غير معتبر شرعاً ، كالظن الحاصل للمجتهد من دليل لم يؤيد الشرع حجتيه^(٣) أو الظن الحاصل لغير المجتهد من دون تقليد - فيما يجب فيه التقليد - ، أو من تقليد لمن لم تتوفر فيه شروط الإفتاء .^(٤)

« والطيرة والحسد والتكبر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشقة » . الوسائل، ج ٢، مجلد ٤، ص ١٢٨٤، وج ٣، مجلد ٥، ص ٣٤٥ . وفي رواية الخصال بسنده عن حرز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام مثل هذا الخبر إلا أنه ترك ذكر الخطأ ، وزاد قبل قوله والطيرة : وما اضطروا إليه . وفي بعض المصادر عن حرز أيضاً : رفع عن أمي بدل وضع عن أمي . مع ذكر الخطأ دون ذكر السهو ، وبقاء ما اضطروا إليه . انظر الخصال، ج ٢، ص ٤٤، ومن لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٩ .

(١) وقد تناول بحث (الأجزاء) تفصيل هذه الناحية بما فيه الكفاية ، راجع إن شئت أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر، ج ٢، ص ٢٤٤-٢٥٨ .

(٢) كما في الأخبار المروية عن أهل البيت عليه السلام . ومنها ما رواه الحر العاملي في الوسائل، ج ١٨، ص ١٦٥، عن التهذيب، ج ٦، ص ٣١٥، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥، عن أمير المؤمنين علي عليه السلام .

(٣) لأن الأصل هو حرمة العمل بالظن ، باستثناء الظن المدعوم بدليل قطعي من المشرع .

(٤) كالمجتهد غير العادل .

فهذه الظنون لا يترتب على الخطأ الناتج عنها عذر ولا ترتفع به عقوبة ،
لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وتبقى الذمة مشغولة بالأحكام الواقعية ما لم
يؤدّها المكلف وفق دليل شرعي معتبر^(١) .

نعم يمكن القول بأن الخطأ المستند إلى ظن غير معتبر إذا كان ناشئاً عن
قصور ، يكون صاحبه معذوراً ، وقد تحدثنا عن تفصيل هذه المسألة في عارض
الجهل ، وعليه فالعذر مستند إلى الجهل لا إلى الخطأ .

٢- المعنى الثاني : وهو ما قابل العمد :

وهو وقوع قول أو فعل على خلاف ما يريده القائل أو الفاعل ، كمن
أراد أن يطلق زوجة موكله فقال زوجتي طالق ، أو من أراد أن يصطاد طائراً
فرماه وقتل إنساناً .

وهذا الخطأ أيضاً من مصاديق الخطأ المرفوع في الحديث الشريف ،
ولكن على التفصيل الآتي :

أ- العقوبات الأخروية والدينية المترتبة على القول أو على الفعل
شرعاً ، لا تترتب عليهما عندما يصدران خطأ ، لأن رفع الخطأ في الحديث هو
رفع آثاره ، وإلا فالخطأ لا يرتفع لأنه واقع حساً ؛ إضافة إلى الأحاديث الكثيرة
في أبواب الحدود والتعزيرات والقصاص ، وهي بأجمعها تنفي العقوبة البدنية
عن المخطئ ، سواء أكان الخطأ في حقوق الله كشرب الخمر خطأ ، أم في
حقوق العباد كقتل إنسان خطأ .^(٢)

(١) ففي أكثر من حديث : من أفتى الناس بغير علم فليتهواً مقعده من النار . الوسائل، ج ١٨،
ص ١٦.

(٢) راجع إن شئت كتاب القضاء من الوسائل وكتاب الحدود منها في ج ١٨، وج ١٩ .

ب- التعويضات المالية على التلف الحاصل بسبب الخطأ لا ترتفع ويجب دفعها من المخطئ نفسه أو من بيت المال أو من العاقلة على تفصيل يتكفله علم الفقه في أبوابه المختلفة ، لما دلّ من الأخبار الكثيرة على عدم تضييع هذه الحقوق بسبب الخطأ ، فتكون هذه الأخبار مقيّدة لحديث الرفع وأمثاله من ما ورد في رفع أثر الخطأ .

ج- العقود والإيقاعات الواقعة خطأ تعتبر لاغية ؛ لأنّ قوامها القصد إلى معنى العقد والإيقاع . والمخطئ - حسب الفرض - لم يقصد ولم يرد معنى ما صدر عنه من لفظ خطأ وإلا لما كان مخطئاً .^(١) فهو كالتائم ، والمغنى عليه . مضافاً إلى تصريح الأخبار بذلك ، ولم يخالف في هذا - من جمهور الفقهاء - سوى بعض الأحناف ، ولاسيما في الطلاق ، حيث قالوا بصحة طلاق المخطئ .^(٢) ومجال ذكر الأدلة والترجيح هو أبحاث الفقه .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم راسدي

نتيجة ما تقدّم :

وينتج مما تقدّم أنّ الخطأ بالمعنى الأول فرع (أ ، ب) ، يرفع المطالبة بالحكم الأولي ويرفع تنجيذه على المكلف ، ومن ثمّ فإنه ينافي أهليته بالنسبة إلى الواقع ، وتبقى أهليته للمطالبة بما توصّل إليه اعتقاده أو ظنه المعتبر . أمّا الخطأ بالمعنى الأول فرع (ج) ، فلا ينافي أهلية الأداء بحال من الأحوال سوى ما كان مردّه إلى الجهل القصورى لا التقصيري .

أمّا الخطأ بالمعنى الثاني فرع (أ ، ج) فإنه ينافي أهلية الأداء ، فلا يطالب المخطئ بعقوبة ولا يترتب على معاملاته التي أخطأ فيها أثر

(١) انظر الخلاف، ج ٢، ص ٦٤٦، ونحفة المحتاج، ج ٣، ص ٣٦٦ - ٣٦٨، وسبل السلام، ج ٣، ص ٢٣٧، وغيرها .

(٢) انظر التلويح، ج ٢، ص ١٩٥، والهداية، ج ٢، ص ٢٢٩ و ٢٣٠ .

شرعي، بخلاف الخطأ في فرع (ب) فإنه لا ينافي أهلية الأداء سواء أكانت تامة في الحالات التي يطالب بدفع التعويض بنفسه كمن أتلف مال غيره ، أم كانت أهلية ناقصة حيث يؤدي عنه التعويض من بيت المال أو العاقلة .

ج - الهزل:

الهزل - لغة - نقيض الجد والهزلة الفكاهة^(١).

وهي تحصل بالقول والفعل ، (فالهازل يتكلم باختياره وهو عالم بمعناه من غير قصد لموجبه ، فهو يباشر العقود والتصرفات عن رضا واختيار ، ولكن لا يريد الحكم المترتب عليها ولا يختاره ولا يرضى بوقوعه .^(٢)

وهو يختلف - من حيث ترتب الأثر الشرعي عليه - باختلاف القول والفعل تارة ، وباختلاف من يستعمل معه الهزل تارة أخرى .

فالهزل بالقول الفاحش أو قذف أحد من الناس بمنكر ، يترتب عليه الإثم ويترتب التعزير ، وإن لم يترتب عليه الحد المقرر لمثل هذا القول لو صدر على نحو الجد .^(٣)

والهزل في المعاملات التي قوامها القصد والإرادة لمضامين العقود والإيقاعات وآثارها الشرعية ، لا يترتب عليه شيء من تلك الآثار؛ لعدم توفر أساسها ، وهو قصد مدلول اللفظ وأثره .^(٤) والهزل في الشؤون الاعتقادية

(١) القاموس المحيط، ج ٤، باب اللام، فصل الهاء، ص ٦٩ .

(٢) كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٤٧٧ .

(٣) لأن القول الفاحش بقذف أو بدونه محرم في جد أو هزل ، والحدود تترتب على القول الجاد .

(٤) كما ورد في الحديث (لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق) وغيره في أبواب المعاملات كثير ، انظر منها الوسائل، ج ٧، مجلد ١٥، ص ٢٨٦ و ٢٨٧ ، أما ما روي عن النبي ﷺ: ثلاث جذهن جد وهزلن جد النكاح والطلاق والرجعة ، فهو معارض لقاعدة اشتراط القصد ومعارض لأخبار كثيرة في خصوص الطلاق كما أشرنا إليها .

لا يترتب عليه ما يترتب على الفعل أو القول من أثر شرعي منوط بالجد ، وإنما يترتب عليه ما يؤديه الهزل من منافاة لتعظيم هذه الأمور وإجلالها عن أن تكون مورداً للهزل .

فمن نطق بكلمة يترتب عليها الكفر - لو كان قائلها جاداً - ، وكان هازلاً بحسب ما اقترن بالكلام مما يدل على أنه أراد الفكاهة ولم يرد مدلولها الحقيقي ، فهكذا هزل لا يجوز شرعاً؛ لمنافاته لقدسية هذه المعتقدات وتنزيهاها عن كل ما ينافي إجلالها ، ويعاقب المتجاوز عليها بتعزيز تأديبي ، ولكن لا يترتب عليها أثر من آثارها المترتبة على صدورها عن جد ، مثل الكفر ونتائجه .

ومن الغريب ما قاله الدكتور عبد الكريم زيدان من أن: (الناطق بكلمة الكفر مرتداً بنفس الهزل وإن لم يقصد حكمه ، قال تعالى ﴿ ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن ؟ لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم ﴾ . ويترتب على الردة أحكام دنيوية كثيرة منها الفرقة بين الزوجين وغير ذلك مما هو مبسوط في كتب الفقه) (١) .
ومنشأ الاستغراب من هذه المقالة أمور :

١- إن الآية التي استدلت بها على كفر الهازل ، نزلت في المنافقين؛ لأن ضمير الجماعة في قوله تعالى ولئن سألتهم : يعود إلى المنافقين في الآية التي قبلها . وهي قوله تعالى : ﴿ يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزؤا إن الله مخرج ما تحذرون ﴾ (٢) ﴿ ولئن سألتهم ليقولن ﴾ (٣) ﴿ لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم ﴾ (٤) فالحكم عليهم بالكفر لأنهم ارتدوا عن الإسلام وأظهروا أنهم لم يرتدوا ، فعبر القرآن عن

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ١١١ . ومن الآثار الدنيوية التي يشر إليها ، القتل ١١

(٢)(٣)(٤) الآيات ٦٤ و ٦٥ و ٦٦ من سورة التوبة .

تظاهرهم بالإسلام نفاقاً واستهزاء. إذن الكفر والارتداد سابق على النفاق والاستهزاء ، لا أن الاستهزاء المتأخر عن الكفر علة للكفر .

٢- إن المفسرين ذكروا في أسباب نزول الآية وجوهاً: منها أن هؤلاء كانوا يخططون لقتل النبي ﷺ، ومنها أنهم كانوا يتحدثون في أن محمداً كذاب ويضحكون عليه عندما يخبر بفتح قصور الشام ، فعندما أخبر الوحي بما كانوا عليه اعتذروا عند النبي ﷺ. فعبر القرآن عن اعتذارهم استهزاء، وعليه فتكفيرهم بتكذيب النبي، لا بما أبرز هذا التكذيب من قول فيه الاستهزاء .^(١)

٣- لو افترضنا أن سر التكفير هو الاستهزاء - كما ذكر هذا القائل -، وليس هو إنكار النبوة - كما يقول المفسرون -، فهل الاستهزاء هو الهزل الذي نتحدث عنه ؟

الهزل : نقيض الجد ، وهو فكاهة بين الأحبة كثيراً ما تكون خالية من أي خدشة أو إيذاء. والهزل بمعنى السخرية جد هو نقيض للهزل بمعنى الفكاهة ؛ لأن من يسخر بغيره جاد في إهائته وانتقاصه^(٢).

فالآية كفرت المرتدين المنافقين المستهزئين بالنبي ﷺ، فكيف تصلح دليلاً لتكفير الهازل بكلمة ، وربما يقصد منها السخرية بالملحد كأن يقول له : (الله غير موجود ومحمد ليس نبياً) .

٤- لا ينبغي بل قد لا يجوز الإفتاء بالتكفير بهذه السهولة ودون مراجعة شؤون الآية من أسباب نزولها وأقوال المفسرين فيها ، مع أن الأستاذ نفسه في موضع آخر من كتابه يجوز النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب إذا أكره

(١) انظر أسباب النزول في مجمع البيان، ج ٥، ص ٤٦، حيث يروي عدة روايات تدل على كفرهم قلباً لا لساناً .

(٢) انظر القاموس المحيط، ج ١، باب الهمزة، مادة هزأ، ص ٣٤ . وج ٤، باب اللام، فصل الهاء، مادة هزل، ص ٦٩ .

على ذلك بالقتل^(١)، مما يدل على أن المعيار في صدق وصف الإسلام والإيمان هو اطمئنان القلب بهما والنطق دال عليهما ، فإذا انتفت الدلالة على الكفر بقرينة تدل على الهزل ، فالهازل ليس كافراً^(٢) ، ويمكن القول بأنه آثم ويعزر. إلى غير ذلك مما هو دون الكفر الذي يترتب عليه هدر الدم !!

ولنعد إلى صلب الموضوع ونقول : كل قول أو فعل اشترطت الشريعة في ترتيب الأثر عليه صدوره عن قصد وجد ، لا يترتب على الهزل فيه أي أثر شرعي ، كالمعاملات .

وما لا تشترط فيه الشريعة قصداً وجداً في مقام ترتيب الأثر عليه ، يترتب على الهزل فيه أثره المترتب على الجد والقصد ، كالقول الفاحش وما أدى موداه من إشارات وحركات .

والمرجع في التمييز بين ما يشترط في ترتيب الأثر قصد وجد وبين ما لا يشترط فيه ذلك ، هو الدليل الخاص بكل فعل وبكل قول ، والأدلة متوفرة .

نعم قد يحصل عنوان ثانوي من الهزل كالاستخفاف ببعض المقدسات أو الاستهانة بمؤمن ، ولهذه العناوين أحكامها الخاصة بها أيضاً .

ونتيجة لما تقدم ، فإن الهزل لا ينافي أهلية الأداء فيما لا يشترط في ترتيب الأثر عليه قصد وجد ، كالقول الفاحش ، فإن قائله يواخذ عليه .

وينافي أهلية الأداء ما يشترط فيه قصد وجد كالمعاملات ، فالهازل يبيع أو هبة أو إبراء لا يطالب بما يترتب عليها لو صدرت من قاصد جاد .

(١) الوجيز في أصول الفقه، ص ٤٥، و ص ٤٧ .

(٢) ولذا عرفوا الكافر : من انتحل غير الإسلام أو أنكر من الدين ضرورة . وكلا شقي التعريف يدلان على الجد لا الهزل ، نعم يعتبر الكلام دالاً على الإنكار إذا كان كاشفاً عنه وذلك عندما يكون الإنكار مقصوداً بالكلام .

٣- السفه:

السفه لغة : خفة الحلم أو تقيضه ، يقال سفه نفسه ورأيه : حمله على السفه أو نسبه إليه أو أهلكه .^(١)

والسفه عند معظم الفقهاء هو (التصرف في المال على خلاف مقتضى الشرع والعقل ، مع قيام العقل)^(٢) . فيكون السفه : (من يصرف أمواله في غير الأغراض الصحيحة) .^(٣)

والسفه بهذا المعنى إذا عرض على من استجمع شرائط التكليف ، فإنه لا ينافي أهليته الكاملة فيما يتعلق بجميع تصرفاته ، سوى التصرفات المالية على ما سنبينه منها .

فيطالب السفه بأداء جميع العبادات ويؤاخذ على تصرفاته الموجبة للعقاب . كما يطالب بالحقوق المالية المترتبة عليه من خمس أو زكاة أو كفارة أو نفقة واجبة أو غرامة ولحوها^(٤)

مكتبة آية الله العظمى
المرجع الشيعي

(١) القاموس المحيط، ج ٤، باب الهاء، فصل السين، ص ٢٨٥ .

(٢) شرح المنار، ص ٩٨٨ . وخالف في هذا المعنى الظاهرية ، فإن السفه في رأي ابن حزم هو عدم العقل انظر المهمل، ج ٨، ص ١٢٨٦ و ١٢٨٧ .

(٣) شرائع الإسلام، ج ٢، ص ١٠١ . فما ورد عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام في جواب من سأله عن السفه ، أنه (الذي يشتري الدرهم بأضعافه) ، أو أنه (شارب الخمر ومن جرى مجراه) .

ما ورد من هذه الأجوبة هو بيان بعض مصاديق السفه ، لا بيان مفهومه الجامع لكل المراد ومصاديقه . انظر مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٨ ، و وسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١٣، ص ٤٣٠، عن التهذيب، ج ٢، ص ٣٨٥ .

(٤) الفرق بين السفه المكلف بالحقوق المالية شرعاً وبين الصبي ، أن السفه نجب هذه الحقوق على ذمته ، والصبي غير مكلف فتجب أو تستحب في ماله ويتولّى وليه دلعها . إلا أنهما يشتركان في نقصان الأهلية بمعنى أن المتولّى لهذه التصرفات المالية هو وليهما .

وبالجملة يعامل السفیه من جميع الجهات بما يعامل به الرشید^(١) سوى تعامله المالي من بيع أو شراء أو هبة ونحوها ، فإنه من هذه الناحية على نحوين :

الأول :

السفيه الذي اتصل سفهه بصغره ، كمن كان صغيراً وبلغ سفيهاً ، فإنه كان في صغره ذو أهلية ناقصة ، لا يتصرف تصرفاً مالياً إلا بإذن وليه بالنسبة إلى أمواله ، أو بإذن موكله بالنسبة إلى تصرفه بأموال غيره ، فإذا بلغ سفيهاً لا رشد له ، تبقى أهليته ناقصة وتستمر ولاية وليه عليه ، ولا يمضي له الشارع تصرفاً مالياً بدون إجازة وليه أو موكله .

قال تعالى : ﴿ ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ^(٢) التي جعل الله لكم قياماً وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفاً ^(٣) .

وقال تعالى : ﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ^(٤) .

فالآية الأولى صريحة في النهي عن تمكين السفهاء من أموالهم ، وموداه منعمهم من التعامل فيها حفظاً لها من تصرفهم بها تصرفاً سفهياً .

(١) الرشيد صلاحية المرء لإصلاح ماله وحفظه ، انظر شرائع الإسلام ، ج ٢ ، ص ١٠٠ ، ومجمع البيان ، ج ٣ ، ص ٩ . والتلويح ، ج ٢ ، ص ١٩١ . ويختلف الظاهرية عن بقية فقهاء المذاهب الإسلامية في تفسيرهم للرشيد ، كما اختلفوا عنهم في تفسير السفه . فالرشيد عند ابن حزم الظاهري : هو البلوغ مع العقل . المحلى ، ج ١ ، ص ٢ ، ص ٢٨٦ و ٢٨٧ .

(٢) عبرت الآية الكريمة بهذه العبارة ولم تقل (أموالهم) للإشارة إلى أن جميع الأموال ملك لله وحده وقد جعلها قياماً ومعاشاً للمجتمع كله باعتبار أن المجتمع ذو شخصية واحدة من هذه الجهة ، وعلى المجتمع أجمع أن يراعي التصرف بهذه الأموال في حدوده المشروعة .

انظر مجمع البيان ، ج ٣ ، ص ٧ - ٩ . والميزان في تفسير القرآن ، ج ٤ ، ص ١٧٠ - ١٧٣ .

(٣) الآية ٥ من سورة النساء .

(٤) الآية ٦ من سورة النساء .

والآية الثانية اشترطت في دفع أموال الصبيان إليهم شرطين . أحدهما البلوغ وعبرت عنه ببلوغ النكاح أي بلوغ الحلم . والثاني أن يجد فيهم الولي صفة الرشد ، وهي كما فسرناها في الهوامش السابقة ضد السفه . فمفهوم الشرط أن لا تدفعوا إلى اليتامى أموالهم حتى يبلغوا غير سفهاء فإذا بلغوا سفهاء فلا تمكنهم من أموالهم ، كما هو صريح الآية الأولى .
ومقتضى إناطة منع التصرف بالمال بالسفه وعدم الرشد ، هو استمرار هذا المنع ما دام سببه الأول مستمراً^(١) .

الثاني :

السفيه الذي عرض له السفه بعد بلوغه ورشده . بأن تسلم زمام تصرفاته بنفسه برشد وبلوغ وعقل ثم انزلت بتصرفات أدت إلى اتصافه بالسفه .

ويختلف الفقهاء في هذا السفيه : فالذي ذهب إليه الإمامية والشافعية والحنابلة والمالكية وبعض الأحناف ، هو التحجير عليه ،^(٢) مستدلّين على رأيهم هذا بمجموعة أدلة ، منها :

قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا^(٣) أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلِكَ فَلَْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ ﴾^(٤) .

(١) إلا أن ابن حزم يرى أن الرشد هو العقل ، فلا يكون السفه سبباً لمنع السفيه من ماله . وأما حنيفة يأخذ بهذا المنع إلى أن يبلغ السفيه ٢٥ سنة فإن بلغها يحكم برشده ويدفع إليه ماله ، وسواء علم منه الرشد أو لم يعلم . انظر التلويح والتوضيح ، ج ١ ، ص ٤٩٠ ، والمهمل ، ج ٨ ، ص ٢٨٦ .

(٢) المغني ، ج ٤ ، ص ٤٥٧ ، والخلاف ، ج ٢ ، ص ١٢١ .

(٣) سئل الإمام أبو عبد الله عليه السلام عن الضعيف ؟ فقال : هو الأبله . وسائل الشيعة ، ج ٦ ، مجلد ١٣ ، ص ٤٣٠ .

(٤) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .

فالآية تفترض ولياً للسفيه في إملاء مكاتبة الديون ، وهي مطلقة غير مقيدة بأن السفه متصل بالصبا أو طارئ بعد الرشد .
 وذهب أبو حنيفة وابن حزم الظاهري إلى عدم التحجير عليه بهذا السفه الطارئ^(١) ومما استدل به أبو حنيفة على هذا هو :
 أن الإنسان يلوغه عاقلاً تكمل أهليته وتتم شخصيته ، فالحجر عليه في هذه الحالة إهدار لكرامته وإنسانيته وهذا لا يجوز^(٢).
 أما ابن حزم فلا يرى الحجر بسبب السفه وإن اتصل بالصبا ؛ لأن الرشد عنده هو العقل ، فإذا كان السفيه عاقلاً فلا يحجر عليه مطلقاً^(٣).
 وبعد هذا الموجز من أقوالهم في المسألة ، فالراجح هو أن السفه بنحوه يجعل أهلية صاحبه ناقصة فيما يرتبط بالمعاملات المالية ، فلا ينفذ له تصرف في ماله إلا بإذن وليه ولا تكمل أهليته إلا بمعرفة رشده ، كما هو صريح الآيات السابق ذكرها .

هـ - السكر :

عرفوا السكر بأنه معنى يزول به العقل عند مباشرة الأسباب المزيله^(٤) .
 ومعلوم أن قصدهم من زوال العقل تعطيل فاعليته وصدور التصرفات دون تمييز ، وليس المقصود من زوال العقل هو الجنون كما يتبادر من هذا التعبير .

(١) كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٤٩٠ و ١٤٩١ ، والمحلّى، ج ٨، ص ٢٨٦ .

(٢)(٣) المصدران نفسهما .

(٤) كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٤٨٢ . والسكر في اللغة نقيض الصحو ، القاموس المحيط، ج ٢، باب الرءاء، فصل السين، ص ٥٠ .

وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام في بيان أسباب التحريم للمسكر
(... ولا يؤمن إذا سكر أن يشب على حرمه وهو لا يعقل ذلك ...) ^(١) بمعنى لا
يُمَيِّز بين المحرم وغيرها .

ويهمنا من عارض السكر جانب تأثيره على أهلية الأداء ، ونتناول هذا
الجانب في ثلاث نقاط :

١- العبادات :

فالسُّكْر سواء حصل بسبب اختياري أم بسبب خارج عن الاختيار ^(٢) ،
لا ينافي أهلية الأداء بالنسبة إلى العبادات كافة ، فالسكران مطالب بها ، غير
أن صحتها مشروطة بعدم السكر ^(٣) ، وحينئذ يجب عليه أداؤها بعد أن
يصحو، فإن كانت مؤقتة وفات وقتها يجب عليه قضاؤها ^(٤) . فهو كالنائم من
هذه الجهة ، وإن كان الفرق بينه وبين النائم ، أن النائم غير آثم بفوات وقت
العبادة ، لحديث رفع القلم عن النائم حتى يستيقظ ، والسكران بسبب اختياره
آثم بتفويت العبادة في وقتها لعدم ما يدل على أنه معذور، ولأن السبب
المفوت منهى عنه ومحرم . بخلاف السكران بسبب خارج عن اختياره كالمكره ،
فإنه معذور بالتفويت لحديث الرفع . إذ جاء فيه : رفع عن أمتي تسعة أشياء :
السهو والخطأ ... وما اضطرّوا إليه وما أكرهوا عليه .

(١) الوسائل، ج ١٧، ص ٢٤٤، عن حلل الشرائع، ج ٢، ص ١٦١ .

(٢) كالمكره على شربها ، ومن شربها يتوهم أنها غير مسكرة ، ونحو ذلك .

(٣) لأن العبادات بعامة صحتها مشروطة بنية القرية وفاقد التمييز لا تتأني منه القرية إلى الله تعالى .

(٤) انظر منهاج الصالحين، ج ١، ص ٢١٠ .

وكما يرتفع بهذا الحديث الإثم على السكران ، يرتفع أيضاً الإثم على ما يترتب عليه من تفويت العبادة^(١).

٢- المعاملات :

وتقصد بها العقود والإيقاعات من بيع وإجارة وهبة وطلاق وعتق وإبراء ونحوها ، وكذا المعاملات المجرة بدون عقد كبيع المعاينة .
والمعاملات بعامة عند الإمامية والظاهرية^(٢) تتوقف صحتها على القصد والإرادة ، والسكران فاقد للتمييز فهو لا يعي ما يفعل ولا يقصد ما يقول ، ولذا جعله الإمام الرضا عليه السلام في عداد الصبي والمعتوه والمغلوب على عقله ، وقال عن طلاق هؤلاء جميعاً (لا يجوز)^(٣) .
فإذا كان السكران لا يقصد له ، وكانت المعاملات بأجمعها تتطلب صحتها قصداً ، فجميع معاملات السكران باطلة ولاغية ، سواء أكان السكر بسبب مباح كسكر المكره والمضطر ، أم كان السكر بسبب غير مباح كالسكر بشرب الخمرة بدون ما يبرره شرعاً ، لاشتراكهما في انتفاء القصد والإرادة .

(١) لأنه بعد أن سكر مكرهاً فقد تميزه وفهمه ، والفهم والتمييز أساسان في صحة التكليف فهو والحالة هذه غير مكلف كي يأثم بالضوت ، بخلاف السكران باختياره فإنه وإن كان فاقداً للفهم والتمييز إلا أنه كان سبباً لهذا الضوت ومنهياً عن سببه وهو شرب المسكر ، والنهي عن السبب نهى عن مسبباته .

(٢) انظر المهلى، ج ١، ص ٢٠٩-٢١١ ، والخلاف، ج ٢، ص ٤٥٤ ، والمختصر النافع، ص ٢٢١ ، والمكاسب، ج ٨، ص ١٠ . وقال الشيخ الأنصاري في المكاسب : ومن جملة شرائط المتعاقدين قصدهما لدلول العقد الذي يتلفظان به واشترط القصد بهذا المعنى في صحة العقد بل في تحقق مفهومه مما لا خلاف فيه ولا إشكال .

(٣) وسائل الشيعة، ج ٧، مجلد ١٥، ص ٢٨٩ ، عن التهذيب، ج ٢، ص ٢٧٠ . وفي المصدر نفسه، ص ٢٨٥ ، رواية أخرى عن الكافي، ج ٢، ص ٩٨ ، عن الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام : قالوا : لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق .

ومقتضى لغوية معاملة السكران أن إجازته للمعاملة وإمضاءه لها بعد صحوته لا يصححانها - كما صرح بهذا بعضهم -^(١).
وعلى هذا فالسكر ينافي أهلية الأداء كاملة وناقصة بالنسبة إلى المعاملات بعامة . وهو رأي الإمامية والظاهرية وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، ورأي المالكية فيما عدا الطلاق ونحوه من الإيقاعات ، ورأي بعض الأحناف أيضاً .^(٢)

ولأكثر الأحناف والشافعية رأي آخر في أهلية السكران للمعاملات ، فإن لهم تفصيلاً فيها وإن اتفقوا مع المالكية على صحة طلاق السكران^(٣).
ومما استدل به القائلون بوقوع طلاق السكران بطريق غير مباح ، وبترتيب الأثر على أقواله وأفعاله : أن السكران هو الذي تسبب بإزالة عقله بمباشرة ما هو محرم عليه ، فلا يستحق بمعصيته التخفيف ، فيعتبر عقله قائماً تقديراً ، عقوبة وزجراً له .

(١) انظر شرائع الإسلام، ج ٢، ص ١٤، في شرائط المتعاقدين ، ج ٢، ص ٢٧٤، في مسائل عقد النكاح . وقال في هذا الموضع : لا عبرة في النكاح بعبارة الصبي ... ولا المجنون وفي السكران الذي لا يعقل تردد أظهره أنه لا يصح ولو أفاق فأجاز . ثم إن المحقق أشار إلى رواية ولم يعلق عليها . والرواية هي : سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة ابتليت بشرب النبيذ فسكرت لزوجت نفسها رجلاً في سكرها ، ثم أفاقت فأنكرت ذلك ثم ظنت أنه يلزمها ففرغت منه فأقامت مع الرجل على ذلك التزويج . أحلال هو لها ؟ أم التزويج فاسد لمكان السكر ولا سبيل للزوج عليها ؟ فقال عليه السلام : (إذا أقامت معه بعدما أفاقت فهو رضا منها) . قلت : يجوز ذلك التزويج عليها ؟ قال : (نعم) . وسائل الشيعة، ج ٧، مجلد ١٤، ص ٢٢١ . فإشارة المحقق لهذه الرواية ، وتركه العمل بها يكشف عن مخالفتها لقاعدة عامة وهو عدم صحة عقد السكران حتى لو تمعّبت العقد إجازة وإمضاء .

(٢)(٣) انظر بالإضافة إلى المحلى والخلاف المذكورين في الهامش رقم (٢) من الصفحة السابقة ، المغني، ج ٧، ص ١٣، وأعلام الموقعين، ج ٤، ص ٤٠ - ٤٢، وبدائع الصنائع، ج ٣، ص ٦٩ .

وهذا الاستدلال لا يصحح ما أبطله الشارع ، فإنه اعتبر المعاملة مشروطة بالقصد والإرادة ، والمشروط عديم عند انعدام شرطه ، فما هي علاقة التخفيف وعدمه في تصحيحها ؟

مضافاً إلى أن الطلاق يؤثر آثاراً سلبية على الزوجة والأطفال ، فهل يبررها زجر الشارع للسكران على جريمته وإمضاء طلاقه الذي يتضرر به غيره ؟

نعم يجري هذا الاستدلال في الأفعال التي تترتب عليها عقوبة بدنية كالزنا ، فيترتب عليه الأثر الشرعي من عقوبة ، أما المعاملات فهي مشروطة بما لم يتحقق حالة السكر ، وهو القصد والإرادة .

٣- ما ليس عبادة ولا معاملة من التصرفات

فتصرفات السكران فيما عدا الأمور العبادية والمعاملات ، تختلف باختلاف أسباب السكر من جهة ، وباختلاف الشروط المعتبرة في ترتب الأثر على التصرف من جهة أخرى .

فالسكر يتسبب بأحد طريقين :

الأول: الطريق المباح :

كالإكراه على شرب المسكر ، أو الاضطرار إلى شربه ، أو جهالة كون المادة مسكرة .

وهذا النوع من السكر لا يؤاخذ عليه من أتصف به ، كما لا يؤاخذ بعقوبة بدنية على التصرفات الناتجة عنه ، فلا يقتل إن قتل ، ولا يقتص منه إن جرح ، ولا يحد أو يعزر إن صدر منه ما يوجب ذلك لو كان غير سكران .

لأن حديث : (رفع عن أمي تسعة أشياء) ، ومنها: (ما أكرهوا عليه وما اضطروا إليه وما لا يعلمون والخطأ) . هذا الحديث يتناول رفع الآثار المترتبة

على هذه الأمور ، لا رفع الإكراه وما ورد بعده من أمور ؛ لأنها واقعة حسب الفرض .

وإذا كانت التصرفات الفعلية والقولية الصادرة من السكران بأحد هذه الأسباب هي آثارها ، فهي مرفوعة بمعنى رفع العقوبة الشرعية عليها .
نعم بالنسبة إلى حقوق الناس من إتلاف نفس أو عضو أو جراحة أو إتلاف مال ، فرعاية لحقوق الناس التي لم تحكم الشريعة بتفويتها من دون إسقاطهم لها ، يجمع الشارع بين الحقين بأن يوجب تعويضهم مادياً عليها .
وفيمن يتحمل هذا التعويض للفقهاء فيه تفصيل ، فقد تتحمله العاقلة وقد يتحمله المكره السكران ، فليراجع أبواب الفقه من شاء التوسع في الموضوع .

الثاني: الطريق المحرم :

وهو تناول المسكر دون ترخيص الشارع . والسكر بهذا الطريق لا ينافي أهلية الأداء الكاملة ، بمعنى أن السكران مطالب بالإتيان بما أريد منه فعله ، وبترك ما أريد منه تركه فعلاً كان أم قولاً .

فيجب عليه كل ما وجب على غير السكران من نفقة أو كفارة أو إنقاذ مسلم من هلكة أو إنقاذ ماله من تلف ونحوها ، ويحرم عليه كل ما حرم على غيره من كذب وقذف وزنا ولعب قمار وقتل وجرح وإتلاف مال الآخرين وما إلى ذلك من أمور .

وكذلك هو مطالب بجميع الآثار المترتبة على أقواله وأفعاله ، كالعقوبات البدنية والمالية والغرامات . فلو قتل عمداً يقتل قصاصاً ، ولو جرح اقتص منه ، ولو أتلف مال غيره غرمه وهكذا يعامل كما يعامل لو لم يكن سكراناً .

لأن هذه الأحكام على الأفعال والأقوال ، والأحكام بالآثار المترتبة عليها ، ثابتة بحق كل مكلف . وقد وردت بعض الأدلة باستثناء ذوي عوارض مخصوصة ، كدليل رفع القلم عن النائم والمجنون ، ودليل رفع المواخذة على السهو والخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه ، وما إلى ذلك من مستثنيات بالنسبة إلى رفع بعض المواخذات عن أصحاب هذه العوارض . ولم يرد - في الكتاب أو في السنة أو في غيرهما من ما يصلح لإثبات حكم شرعي - ما يستثني السكران من عموم المكلفين بهذه الأحكام وعموم المكلفين بالآثار المترتبة على موضوعاتها . بل ورد في الأخبار ما يدل على أن السكران آثم بما يفعله من محرمات ، إضافة إلى إثمه في شرب الخمرة . ومن هذه الأخبار : قال رسول الله ﷺ : (إن الخمر رأس كل إثم) ^(١) .

وفي خبر آخر : (مفتاح المعصية الخمر) . وفي ثالث عن الخمر : (إنها أم الخبائث ورأس كل شر ، يأتي على شاربها ساعة يسلب لبه فلا يعرف ربه ، ولا يترك معصية إلا ركبها ، ولا حرمة إلا انتهكها ولا رحماً ماسة إلا قطعها ، ولا فاحشة إلا أتاها) ^(٢) .

فهذه الأخبار تعبر عن بعض أفعال السكران أنها إثم ، ومعصية ، وخبائث وشر ، وانتهاك حرمت ، وفاحشة .

فهل يكون الفعل الموصوف بهذه الأوصاف مباحاً كفعل النائم والمغمى عليه ؟

وفي قصة حكم أمير المؤمنين ﷺ في السكارى الأربعة الذين تباعجوا بسكاكين ومات منهم اثنان وطلب أهل المقتولين القصاص من الإثنين ، فأجاب الإمام ﷺ : (لعل ذينك اللذين ماتا قتل كل واحد منهما صاحبه) ،

(١) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٢٥١، عن الكافي، ج ٦، ص ٤٠٢ .

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣، عن الكافي، ج ٦، ص ٤٠٣، والاحتجاج، ص ١٩٠ .

فدراً عنهما القصاص بهذا الاحتمال ، ولو كان السكر كافياً في درء القصاص لما طلبه أولياء الدم ولأجابهم الإمام عليه السلام بأنهم سكارى ^(١).

لهذا وغيره من الأدلة على مواخلة السكران بطريق محظور ، لم يختلف العلماء في مواخلة السكران على أفعاله المتعلقة بحقوق العباد مواخلة مالية من دية أو غرامة .

أما مواخلاته بالعقوبة البدنية كالقصاص والحدود والتعزيرات ، فلا يعرف فيها مخالف سوى أهل الظاهر وعثمان البتي ، حيث قالوا بنفي العقاب البدني عن السكران سوى الخد على شربه للمسكر؛ لأنه كان غير سكران عندما شربه ^(٢).

ومما استدل به النافون للعقوبة البدنية ، قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾ ^(٣). وجه الاستدلال : أن الآية الكريمة وصفت السكران بعدم العلم بما يقول ، ومن لا يعلم بما يصدر منه لا يواخذه به ، بل هو غير مخاطب بالتكاليف وحكمه حكم المجنون ^(٤).

والجواب عن هذا الاستدلال : إن عدم علم السكران بما يصدر عنه لا يرفع عنه التكاليف والمواخلة ، لأنه بسببه وبسوء اختياره فلا يكون عذراً له في المواخلة ، وبهذا يختلف عن المجنون ؛ لأن عدم علمه بما يصدر عنه أمر

(١) المصدر نفسه، ج ١٩، ص ١٧٣، عن التهذيب، ج ١٠، ص ٢٤٠، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٨٧.

(٢) المهمل، ج ١٠، ص ٢١٠، ومختصر الطحاوي، ص ٢٨٠.

(٣) الآية ٤٢ من سورة النساء .

(٤) المهمل، ج ١٠، ص ٢١٠.

غلب الله عليه ، وما غلب الله عليه فالله أولى بالعدر ، كما في الحديث الشريف^(١).

هذا وما يجدر التنبيه عليه : أن السكران إذا اعترف على نفسه بدين أو بجنابة ونحوهما فإن قوله هذا لا يكون اعترافاً وإقراراً ، ولا يترتب عليه ثبوت الدين أو استحقاقه للعقوبة على ما اعترف به من فعل ؛ لأن الكلام لا يسمى إقراراً ما لم يكن قصد الاعتراف متوفراً في الكلام ، وحيث لا قصد للسكران فكلامه صورة إقرار لا إقرار حقيقي كي يواخذ عليه .

وكذلك الحال لو صدر عنه كلام يؤدي - بحسب معناه اللغوي - إلى كفر قائله ، فإن مثل هذا الكلام من السكران لا يدل على كفره ولا يترتب على صدوره منه أثر الكفر من عقوبات وغيرها ، لأن دلالة كل كلام على معناه التصديقي تابعة لإرادة قائله وقصده ، وحيث لا قصد ولا إرادة لدى السكران فلا يحكم بكفره بما يصدر منه من كلام من شأنه الدلالة على الكفر لو توفّر فيه القصد .

إذن فعندما نقول بعدم مواخلة السكران على إقراره وردته لا نعني بذلك استثناء هذين الموردين عن عموم مواخلة السكران ، وإنما هما خارجان ، من باب السالبة بانتقاء الموضوع .

وهكذا الحال في كل كلام يترتب الأثر على قصد معناه كالقذف . أما الكلام أو الفعل الذي يعاقب عليه صاحبه من دون توقف على قصد ، فيعاقب عليه السكران كما يعاقب عليه غيره ، مثل الكلام الفاحش وإيذاء الآخرين .

(١) الوسائل، ج ٣، مجلد ٥، ص ٣٥٢ .

ومن مجموع ما تقدم يتضح لنا أن السكر لا ينافي الأهلية بالنسبة إلى العبادات ، وينافي الأهلية بالنسبة إلى المعاملات ، أما فيما عداهما فهو بطريق محذور لا ينافي الأهلية وبطريق غير محذور فيه تفصيل .

و- الإكراه:

١- حقيقته لغة واصطلاحاً:

الإكراه - لغة - مأخوذ من الكره . والكره - بضم الكاف وفتحه - هو الإباء والمشقة . وهو أيضاً - بالضم - ما أكرهت نفسك عليه . - وبالفتح - ما أكرهك غيرك عليه^(١).

ويبدو من تعريف الأصوليين والفقهاء للإكراه أنهم لم يصطلحوا عليه بما يختلف عن معناه اللغوي .

حيث عرفه بعضهم بـ: (حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلّى ونفسه)^(٢) .

وعرفه آخر بـ: (حمل الغير على أمر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على إيقاعه ويصير الغير خائفاً به)^(٣) .

وعرفه ثالث بـ: (حمل الغير على ما يكرهه)^(٤) .

أما ما ورد عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام: (لا يمين في غضب ولا في قطيعة رحم ولا في جبر ولا في إكراه) . حيث جعل الجبر غير الإكراه ، فهو من باب التفصيل في أنواع الإكراه بحسب المكره ، ولذا عندما قال له السائل:

(١) القاموس المحيط، ج ٤، باب الهاء، فصل الكاف، ص ٢٩١ .

(٢) التلويح، ج ٢، ص ١٩٦ .

(٣) كشف الأسرار، ج ٤، ص ١٥٠٣ .

(٤) المكاسب بتحقيق السيد محمد كلانتر، ج ٨، ص ٦٥ .

(أصلحك الله فما الفرق بين الجبر والإكراه ؟) قال : (الجبر من السلطان ويكون الإكراه من الزوجة والأم والأب وليس ذلك بشيء)^(١) .
ومما يؤيد أن الجبر نوع من الإكراه سؤال الراوي عن الفرق بين الجبر والإكراه ، مما يدل على أنهما معاً بمفهوم واحد . بل المروي عن أبي حنيفة :
(أن الإكراه لا يتحقق إلا من السلطان لما أن المنعة له والقدرة لا تتحقق بدون المنعة)^(٢) .

٢- مقومات الإكراه:

والإكراه بمفهومه المتقدم يتقوم بأربعة أمور :

الأول : المكروه (بكسر الداء) :

وهو من يحمل غيره على القيام بفعل أو قول يكره القيام به . ولا يسمى الإنسان مكرهاً ما لم يكن قادراً على تنفيذ ما هدد به المكروه ، فالعاجز عن التنفيذ يكون تهديده ووعيده لغواً .

الثاني : المكروه (بفتح الداء) :

وهو من توغذه غيره بالإضرار به لو لم يفعل ما أريد منه ، ويشترط فيه من أجل انطباق مفهوم الإكراه عليه أن يكون ظاناً أو عالماً بإيقاع الضرر به ، بحيث يولد له هذا الظن أو العلم خوفاً من وقوع ما هدد به . فلو لم يحصل له حتى الظن لا يسمى مكرهاً^(٣) .

(١) وسائل الشريعة، ج ١٦، ص ١٤٣، باب ١٦، حديث رقم ١ .

(٢) الهداية، ج ٣، ص ٢٧٥ .

(٣) المشهور بين المذاهب الإسلامية تحقق الإكراه بظن الضرر أو العلم به وينسب إلى بعض الحنابلة اشتراط مسّ الأذى فعلاً بالمكروه ، ولا يكفي عند هذا البعض حتى العلم بوقوع الأذى فضلاً عن الظن به . انظر المكاسب، ج ٨، ص ٧٦ . والهداية، ج ٣، ص ٢٧٥ . والمغني، ج ٧، ص ١١ .

الثالث: المكروه به :

وهو ما هُدد به المكروه من ضرر يلحق به لو لم يستجب لما طلب منه أن يقوله أو أن يفعله . سواء أكان الضرر المتوعد به متعلقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو أهله فمن يكون ضرره راجعاً إلى تضرره وتألمه^(١) . فلو هدد بإيقاع الضرر بمن لا يمت إليه بصلة حتى صلة الإيمان لا يسمى مكروهاً .

الرابع: المكروه عليه :

وهو القول أو الفعل الذي يطلب القيام به ، مع كراهته وعدم صدوره من الفاعل لولا تهديده بالضرر لو لم يفعل ما طلب منه . فلو كان غير كاره لما طلب منه لا يسمى مكروهاً وإن هدد به غيره وتوعد بالضرر . وبهذه المقومات الأربعة يتحقق مفهوم الإكراه . وبفقد واحد منها لا يتحقق .

**٣- أدلة حكم الإكراه : مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی**

وقبل أن ندخل في الحديث عن أحكام الإكراه علينا أن نجعل نصب أعيننا الأدلة العامة لهذه الأحكام لنبنى عليها النتائج المطلوبة . وتنحصر الأدلة العامة بالأحاديث الشريفة ، وهي :

- ١- حديث محمد بن علي بن الحسين عليه السلام ، قال : قال النبي ﷺ : (وضع عن أمتي تسعة أشياء : السهو والخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه ..)^(٢) .
- ٢- حديث إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (وضع عن هذه الأمة ست خصال : الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)^(٣) .

(١) ومثل له الشيخ الأنصاري بالأب والولد والمومن . ونسب هذا الرأي إلى الشرائع والسرائر والتحرير والروضة البهية وغيرها ، المكاسب ، ج ٤ ، ص ٣٣٧ و ٣٣٨ . إلا أنه بالنسبة إلى ضرر بعض المومنين وإن جوز فعل المحرم لدفعه ولكنه أخرجه عن مفهوم الإكراه .

(٢) تكرر ذكر هذا الحديث ومصادره في الأبحاث السابقة .

(٣) وسائل الشيعة ، ج ١٦ ، ص ١٤٤ ، كتاب الإيمان .

- ٣- عن أبي عبد الله عليه السلام (قال : قال رسول الله ﷺ : "وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه") ^(١).
- ٤- عن أبي الحسن عليه السلام (قال : قال رسول الله ﷺ : "وضع عن أمتي ما أكرهوا عليه") ^(٢).
- ٥- عن الشافعي ، أن النبي ﷺ قال : (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه) ^(٣).
- ٦- عن أبي عبد الله عليه السلام (قال : قال رسول الله ﷺ : "عفي عن أمتي ثلاث : الخطأ والنسيان والاستكراه") ^(٤).

٤- مفاد الأدلة :

يفيد الدليل السادس عفو الشارع المقدس عن من فعل فعلاً يستحق العقوبة عليه لو لم يكن مكرهاً ، وواضح أن العفو لا يدل على إباحة الفعل ، وإنما يدل على رفع العقوبة عليه فقط . وتشترك الأدلة الأخرى بكلمة وضع وما بمعناها وهي كلمة رفع .

فوضع أو رفع الشارع عن الأمة ما تضمنته الأحاديث الخمسة من إكراه وخطأ ونسيان ونحوها ، إنما هو الوضع والرفع التشريعي وليس الوضع أو الرفع التكويني . لأن الخطأ والنسيان والإكراه واقع في الخارج ، والمرفوع في هذه الأخبار ما من شأن المشرع رفعه ، وهو أحكامه الصادرة عنه المتعلقة بأفعال المكلفين أو بمتعلقاتها ؛ لأن مفهوم الرفع عرفاً هو إزالة الوجود مع وجود المقتضى لبقائه ، مثال ذلك : أن للشارع أحكاماً أولية مثل حرمة شرب

(١) وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٤٤ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المغني والشرح الكبير، ج ٥، ص ٢٧٣ .

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ١٤٤ .

الخمرة ووجوب الصوم ، فإذا عرض الإكراه على الشرب أو على تناول المفطر ، يحكم الشارع برفع الآثار المترتبة على حرمة شرب الخمرة وتناول المفطر ، من حد على الشرب وكفارة على الإفطار وعقاب أخروي عليهما .
واختلف العلماء في المرفوع بأحاديث الرفع ، هل هو جميع الآثار المترتبة على الموضوعات بحسب أحكامها الأولية ؟ أو أن المرفوع بهذه الأحاديث بعض الآثار دون بعض آخر .

الرأي الأول :

إن عروض الإكراه علة لارتفاع الحكم ، سواء أكان حكماً وضعياً أم كان تكليفاً . ومؤدى هذا الرأي أن الإكراه على فعل الحرام أو ترك الواجب أو فعل المكروه أو ترك المستحب ، يرفع الأحكام الأولية للفعل أو الترك .
فالحكم الأولي لشرب الخمر وترك الصلاة هو التحريم ، فإذا أكره المرء على هذا المحرم يرتفع تحريمه . وتبعاً لارتفاع التحريم ترتفع جميع الآثار التي كانت مترتبة على فعل المحرم من إثم وعقاب وكفارة ونحوها .

وفي الأحكام الوضعية كذلك ، فالشارع حكم بسببية عقد الزواج لثبوت الزوجية وما يتبعها من آثار ، وحكم بسببية عقود المعاوضات لنقل الملكية ، وحكم بسببية إيقاع الطلاق والعنق للفراق والحرية ، فإذا أكره المرء على أحد هذه الأسباب ارتفع حكم الشارع بهذه السببية ، وتبعاً لارتفاع الحكم ترتفع جميع آثاره الشرعية ويقع العقد أو الإيقاع لاغيين^(١) .

الرأي الثاني :

إن الرفع في الأحاديث وارد للامتنان على العباد ، وتحصل المنة عليهم فيما إذا كان المرفوع في الأحاديث هو المواخذة والأحكام المتضمنة لها ، سواء أكانت الأحكام تكليفية أم وضعية ، ففي الأحكام التكليفية لا يواخذ المكره

(١) المكاسب، ج ٨، ص ٤٦-٥٥ : التعليقية عن منتهى الأصول للجنوردي، ج ٢، ص ١٧٤-١٨٩.

على محرم ولا يلزم بعقوبة ، وأما الأحكام الوضعية فلا يلزم بعقد أو إيقاع قد أكره عليه . إلا أنه لو أراد بعد زوال الإكراه تنفيذ ما أوقعه من عقد أو إيقاع وترتيب الأثر عليه ، فله ذلك وله إلزام الطرف الآخر في تنفيذ المعاملة ، لأنّ الرفع في الحديث ورد ليرفع الضرر عن المكروه لا ليرفع كل أثر ولو كان نفعاً له ، فإن رفع الآثار النافعة ينافي الامتنان^(١) .

٥- آثار الإكراه:

هذا ... وبعد أن تعرفنا على الإكراه وأدلته ومفادها . نتقل إلى بيان آثاره بالنسبة للأمور الآتية :

أ- الإكراه والأمور الاعتقادية :

قد يكره الإنسان على النطق بما ينافي الاعتقاد الواجب ، كإنكار الإله أو النبوة أو المعاد ونحوها . ولا خلاف بين المسلمين في الرخصة بمثل هذه الأقوال لدى تحقق الإكراه عليها . ومما يدل على هذه الرخصة : ما قاله علي ؑ وهو على منبر الكوفة : (إنكم ستدعون إلى سبي فسبوني ثم تدعون إلى البراءة مني وأنا على دين محمد ؑ) ، - فقال له السائل: (أرأيت أن أختار القتل دون البراءة ؟ - فقال: والله ما ذلك عليه وما له إلا ما مضى عليه عمار بن ياسر حيث أكرهه أهل مكة وقلبه مطمئن بالإيمان فأنزل الله عز وجل فيه ﴿إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ فقال له النبي ﷺ عندها : يا عمار إن عادوا فعد . فقد أنزل الله عذرك وأمرك أن تعود إن عادوا)^(٢) .

(١) المكاسب، ج ٨، ص ١١٤ - ١١٦، المتن .

(٢) وسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١١، ص ٤٧٦ ، من أصول الكافي، ص ٤١٨ ، وقرب الإسناد ص ٨ .

وعن أبي عبد الله عليه السلام: (إن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: أوصني، فقال: "لا تشرك بالله شيئاً وإن أحرقت بالنار وعذبت إلا وقلبك مطمئن بالإيمان...").^(١)

وعن أبي جعفر عليه السلام في رجلين أخذوا فقيلاً لهما ابرياء عن أمير المؤمنين، فبرئ واحد منهما وأبى الآخر، فخلّى سبيل الذي برئ وقتل الآخر. فقال عليه السلام: (أما الذي برئ فرجل فقيه في دينه، وأما الذي لم يبرأ فرجل تعجل إلى الجنة).^(٢)

وهذه الأحاديث ونحوها تدلّ على أن الإكراه على القول مرخص به ما لم يؤثر على الإيمان القلبي. ولا ترتب عليه مواخلة. ولكن لو صمد ووطن نفسه حتى على القتل فهو مأجور على ذلك.^(٣)

ب- الإكراه وحقوق الله :

كأن يكره الإنسان على فعل محرم دون أن يكون له مساس بالعباد، كترك الواجبات من صيام أو صلاة، أو فعل المحرمات كشرب الخمر وأكل الميتة ولبس الذهب للرجل ونحوها.

وهذا أيضاً مما رخص به الشارع ورفع المواخلة عليه^(٤)، بل ربما يجب في حالة ترتب ضرر جسيم بتركه، كالقتل وهتك العرض وما شابهه.

(١) وسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١١، ص ٤٤٧، باب ٢٩، حديث رقم ٥.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١١، ص ٤٧٦ و ٤٧٧، باب ٢٩، حديث رقم ٤.

(٣) الهداية، ج ٣، ص ٢٧٧، و ص ٢٧٩.

(٤) وفرّق أبو حنيفة في الإكراه على الزنا بين أن يكون الإكراه من السلطان فلا يجب الحد، وبين أن يكون من غير السلطان فيجب الحد عقوبة. الهداية، ج ٣، ص ٢٧٩.

نعم في حالة الإكراه على ترك عبادة، يجب قضاؤها بعد زوال الإكراه إن كانت مما تقضى كالصلاة والصيام . ولا خلاف بين المذاهب الإسلامية في هذه المسألة^(١).

ج - الإكراه على المعاملات :

يرى بعض الإمامية أن الإكراه المسوغ للمحظورات هو الإكراه بمعنى الجبر . أما الإكراه الرافع لأثر المعاملات بعامة فهو ما كان بمعنى الجبر أو بما دونه مما يؤدي إلى عدم طيب النفس في المعاملة^(٢) فالإكراه المسوغ للمحظورات أخص من الإكراه الرافع لأثر المعاملات .

والإمامية يشترطون في المعاملات القصد الحاصل عن طيب النفس ، مستدلين على ذلك :

١- بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾^(٣).

٢- بالحديث القائل : لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفسه^(٤).

٣- الأحاديث الواردة في اشتراط الإرادة في صحة الطلاق ، بل الأحاديث الواردة في فساد طلاق من طلق مدارة لأهله من غير إرادة الطلاق^(٥).

(١) ولكنهم اختلفوا فيما يمكنه التخلص بتورية وغيرها ، هل يجب عليه التخلص أم لا . انظر المكاسب، ج ٨، ص ٦٨ وما بعدها . والهداية، ج ٣، ص ٢٧٧ .

(٢) وقد ذكرنا سابقاً رواية تعتبر من أنواع الإكراه إكراه الزوجة والأم والأب . فراجع وانظر المكاسب، ج ٨، ص ٨٠ و ٨١ .

(٣) الآية ٢٩ من سورة النساء .

(٤) المكاسب، ج ٨، ص ٤٥ ، وفي مستدرك الوسائل، ج ٣، ص ١٤٦، ح ١ : المسلم أخو المسلم لا يحل ماله إلا عن طيب نفس منه . انظر هامش المكاسب ج ٦ ص ١٨٠ و ١٨١ .

(٥) مثل حديث لا طلاق إلا لمن أراد الطلاق ، انظر وسائل الشيعة، ج ٧، مجلد ١٥، ص ٢٨٥ ، باب ١١ ، وص ٣٣٢ ، باب ٣٨ .

وعلى هذا فالإكراه ينافي التراضي وطيب النفس والإرادة ، وبوجوده لا تصحّ المعاملة ولا يترتب عليها أثرها الشرعي . وبما أن المكره لا قصد له إلى مدلول اللفظ ، وهو مكره على المعاملة ولم يقصد إنشاءها بل هو قاصد للفظ فقط ، فتقع المعاملة لاغية ، ولا يصححها - بعدئذ - رضا المكره عند زوال الإكراه .^(١) وهذا هو رأي بعض الإمامية والحنابلة والشافعية والمالكية^(٢).

وذهب البعض الآخر من الإمامية إلى أن المكره قاصد للمعنى ، للفرق بينه وبين من يتكلم تقليداً أو تلقيناً كالطفل الجاهل بالمعاني . غير أن القصد المفقود بالإكراه هو القصد إلى وقوع أثر العقد ، لا عدم إرادة المعنى من الكلام ، فيتحقق مع الإكراه وجود العقد ، ولكن لا يترتب عليه أثره الشرعي وهو حلية المال وانتقاله لعدم طيب النفس ، فإذا تعقبت العقد موافقة المكره على إمضاء العقد ترتب آثاره ، كعقد الفضولي .

مضافاً إلى أن أحاديث الرفع وردت للامتنان لا للإلزام ، ويتحقق الامتنان بأن يترك الخيار للمكره بعد رفع الإكراه إن شاء أمضى العقد وإن شاء أبطله ، أما لو قلنا بطلان العقد مع الإكراه صار الحكم إلزامياً للمكره ، وهو خلاف الامتنان الوارد في أحاديث الرفع^(٣).

ويتفق الأحناف مع هذا البعض من الإمامية بالنسبة إلى المعاملات التي تحتل الفسخ ولا تصحّ مع الهزل كالبيع ، وحجتهم أن الإكراه بعدم الرضا

(١) انظر المكاسب، ج ٨، ص ١١١ . وهو في ص ٥٨ وما بعدها ينسب هذا الرأي إلى الشهيدين والعلامة مستدلين عليه بالأخبار الواردة في طلاق المكره . كما في الجزء ١٥ من الوسائل، الباب ٣٧، ص ٣٣١ و ٣٣٢ .

(٢) مصدر الهامش السابق . وانظر أيضاً أعلام الموقعين، ج ٣، ص ١٠٨ ، والمفتي، ج ٧، ص ١١٨ ، والهداية، ج ٣، ص ٢٧٨ .

(٣) المكاسب، ج ٨، ص ١١٤ - ١١٦ .

لا الاختيار ، والرضا شرط للصحة لا للانعقاد ، فتقع هذه المعاملات فاسدة وتصححها الإجازة اللاحقة إن صدرت.

أما بالنسبة إلى المعاملات التي تحمل الفسخ ولا تبطل بالهزل كالنكاح والطلاق والرجعة ، ثبت حكمها ووقعت صحيحة نافذة ولا أثر للإكراه فيها^(١).

والراجع :

أن المعاملة - عقداً كانت أم إيقاعاً - إنما جعلها الشارع سبباً في التأثير إذا اتصفت برضا موقعها ، ولا يكفي في تأثيرها وجود ذات العقد مجرداً عن الرضا ، وبما أن الإكراه ينافي الرضا ، فالمعاملة الواقعة تحت تأثيره لا تترتب عليها آثارها الشرعية .

نعم إذا وردت أدلة تفيد تصحيح المعاملة إذا تأخر رضا صاحبها عن إنشائها كما في بيع الفضولي ، فيجوز تصحيح المعاملة المكروه عليها إذا رضي المكروه بامضائها بعد زوال الإكراه .

وأما في مثل النكاح والطلاق ونحوهما - مما لم يقم الدليل على صحة المعاملة الفضولية فيه وإن تعقبها الإجازة - ، فلا يصححها تعقب رضا المكروه بعد زوال الإكراه ، ولا بد من اقتران إنشاء الصيغة بتوفر شروطها ، ومنها الرضا . ولذا ورد في الحديث : (لا طلاق لمن لم يرد الطلاق) .

د - الإكراه على الإقرار :

الإقرار هو الاعتراف . وهو إخبار على وجه ينفي التهمة والريبة ، لأن العاقل لا يكذب على نفسه كذباً مضراً بها ، ولذا كان أكد من الشهادة .

(١) الهداية، ج ٣، ص ٢٧٥ وما بعدها . والوجيز، ص ١٣٤ .

مثل الإقرار بجناية أو بحق لآخر . ولا خلاف - فيما أعلم - في أن الإقرار الناتج عن إكراه لا يترتب عليه أثر شرعي ، فلو أكره المرء على الإقرار بجناية أو حق لآخر فلا يواخذ بإقراره ؛ لأن الإقرار إنما يترتب عليه أثره إذا كان كاشفاً عن حق على المقر ، ومع الإكراه لا يتحقق هذا الكشف . وأحاديث الرفع صريحة وشاملة لرفع أثر الإقرار عن إكراه^(١).

جـ - الإكراه على ضرر الغير :

قلنا إن أحاديث الرفع والوضع تفيد علية الإكراه لارتفاع الحكم التكليفي والوضعي - على الرأي الأول في مفاد هذه الأدلة - . أو تفيد علية الإكراه لارتفاع الأحكام التي تترتب عليها المواجهة - كما هو الرأي الثاني في مفاد الأدلة - . وتحدثنا عن تطبيق هذين الرأيين على الأقوال والأفعال التي لا يلزم من القيام بها ضرر على الآخرين ، مثل الاعتقادات والعبادات وحقوق الله الأخرى والمعاملات والإقرارات .

فلو أكره المرء على ما يتضرر به غيره كالقتل والجرح وغصب المال وإيذاء الآخرين ونحوها ، فهل تصلح أدلة الرفع لرفع التحريم أو رفع المواجهة ؟ أم أنها تختص بما إذا كان الفعل المكروه عليه لا يسبب ضرراً على آخر ؟

ليس من السهل إعطاء إجابة واحدة جامعة لكل فروع هذه المسألة ؛ لأن نوع الإكراه يختلف باختلاف الضرر المهدد به المكروه لو لم يفعل ، كما أن حجم الضرر المراد إيقاعه بالآخرين أيضاً يختلف . لذا علينا أن نتحدث عن بعض صور المسألة من خلال هاتين الحثيتين :

(١) انظر المغني والشرح الكبير ، ج ٥ ، ص ٢٧٢ و ٢٧٣ . والهداية ، ج ٣ ، ص ١٨١ . وشرائع الإسلام ، ج ٤ ، ص ١٥١ .

١- الصورة الأولى : الإكراه على قتل مسلم :

وهو لا يبيح القتل ولا يرفع المواخلة عليه حتى لو هُدد المكره بالقتل لو لم يفعل . وهذا مما صرح بعضهم بانعقاد الإجماع عليه ، سواء أكان المراد قتله صغيراً أم كبيراً ، ذكراً أم أنثى ، عالماً أم جاهلاً ، حراً أم عبداً^(١) . لأن أدلة نفي الحرج ونفي الإكراه وإن كانت بعمومها تقتضي جواز المحظورات ، إلا أنها شرعت لدفع الضرر وحقن الدم ، فإذا بلغ الإكراه إراقة الدم فإنه لا يرفع التحريم ولا المواخلة^(٢) . فلا يستباح دم المسلم لمثل هذه الضرورة ، وعلى المكره أن يصبر حتى يُقتل !! ولا يحق له قتل أخيه المسلم^(٣) .

٢- الصورة الثانية : الإكراه على جرح مسلم أو قطع بعض أعضائه مما لا يؤدي إلى قتله :

المنسوب إلى الشيخ الطوسي في هذه المسألة أن الإكراه لا يرفع الحرمة ولا المواخلة ، مستنداً على رأيه هذا بإطلاق كلمة الدم الواردة في الخبرين ، وهما :

١- عن أبي جعفر عليه السلام : (إنما جعل التقية ليُحقن بها الدم ، فإذا بلغ الدم فليس تقية) .^(٤)

٢- عن أبي عبد الله عليه السلام : (إنما جعلت التقية ليُحقن بها الدم ، فإذا بلغت التقية الدم فلا تقية)^(٥) .

(١) المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٦ و ٣٥٧ وقد نقل الإجماع عن بعض الإمامية .

(٢) المراد بدليل نفي الحرج قوله تعالى : ﴿وما جعل في الدين من حرج﴾ . وأدلة نفي الإكراه هي ما مرّ بنا من أحاديث ، مثل رفع عن أمي ما أكرهوا عليه .

(٣) المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٦ وما بعدها . والهداية، ج ٣، ص ٢٧٨ .

(٤) وسائل الشيعة، ج ٦، مجلد ١١، ص ٤٨٣ ، عن أصول الكافي، ص ٤١٩ ، ولعل الصحيح جعلت وبلغت .

(٥) المصدر نفسه ، عن التهذيب، ج ٢، ص ٥٦ .

وبموجب هذا لا يبرر الإكراه جرح مسلم أو قطع عضو منه حتى لو هدد المكره بالقتل .^(١)

وذهب بعض الإمامية إلى أن الظاهر من الدم المتصف بالحقن في الخبرين هو الدم المؤدي إلى الموت ، فلو هدد شخص بالقتل لو لم يجرح مسلماً أو يقطع عضواً من أعضائه ، يكون والحالة هذه مشمولاً بعموم نفي الجرح ونفي الإكراه ، ومشمولاً أيضاً بالتقية ، فيرخص في الإقدام على تنفيذ ما طلب منه ، حقناً لدمه وحفظاً لنفسه .^(٢)

أما لو كان الإكراه ناتجاً عن تهديد بسلب مال ، أو جرح دون القتل ، أو سجن ، أو نحو ذلك مما هو دون إزهاق النفس ، فلا يجوز والحالة هذه جرح المسلم أو قطع عضو منه ، وعلى المكره أن يصبر على ما هدد به .

٣- الصورة الثالثة : الإكراه على ضرر المسلم بما دون القتل والجرح والقطع ، من أخذ ماله أو إهانتته أو غيرها من أنواع المظالم .
وتتشعب هذه الصورة إلى فروع تتعدّر الإحاطة بها ، لأن كل نوع من أنواع الإضرار بالغير إذا نسب إلى الضرر المهدد به المكره ينتج فرعاً من فروع هذه الصورة .

ولنذكر نماذج لهذه الفروع :

أ- الإكراه على هتك عرض الغير بزنا ونحوه ، مع أن الضرر المهدد به المكره قتل .

ب- الإكراه على هتك عرض الغير بزنا ونحوه مع أن الضرر المهدد به المكره جرح أو قطع عضو .

(١)(٢) الناقل رأي الشيخ الطوسي هو الشيخ الأنصاري في المكاسب، ج ٤، ص ٣٦٠ . وهو أيضاً نقل الرأي الآخر عن الروضة البهية والمصابيح والرياض كما في ص ٣٦٢، من الجزء الرابع .

ج- الإكراه على هتك عرض الغير بزنا ونحوه مع أن الضرر المهدد به المكروه دفع مال .

د- الإكراه على هتك عرض الغير بزنا ونحوه مع أن الضرر المهدد به المكروه هتك عرضه .

هـ- الإكراه على غصب مال أو إتلافه مع أن الضرر المهدد به قتل ، أو جراح ، أو قطع أعضاء ، أو دفع مال ، أو إتلاف مال ، أو هتك عرض ، أو إهانة .

و- الإكراه على إهانة مؤمن مع أن الضرر المهدد به قتل أو غيره من الفروع المذكورة في الفرع (هـ).

ويعرف حكم كل هذه الفروع وغيرها من الرجوع إلى الأدلة .
فيمكن القول بأن أدلة الإكراه مطلقة . أي أنها تتضمن رفع الأحكام والمواخذه على الأفعال التي يكره عليها الإنسان من دون تقييد هذا الرفع بما إذا لم يكن الفعل ضاراً بالغير .

نعم قيدت أدلة الإكراه بأن لا يكون الفعل إراقة دم ، فبقي ما دون ذلك داخلاً تحت إطلاق (رفع عن أمي ما أكرهوا عليه) .

مضافاً إلى قاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) فإن فعل الحرام مباح لضرورة الإكراه .

ومن هذا وذاك يباح الفعل المكروه عليه وإن أدى إلى ضرر الغير بأي نوع من أنواع الأفعال وأي نوع من أنواع الأضرار التي بينا بعضها في الفروع السابقة .

ولكن يمكن القول - أيضاً - بأن أحاديث رفع أحكام الأفعال المكروه عليها أو رفع المواخذه عليها إنما هي للامتنان على الأمة الإسلامية ، لا على فرد دون آخر ، فكيف يبرخص الشارع في الإضرار ببعض امتناناً على

البعض الآخر بدفع الضرر عنه ، لاسيما وقد ورد في الحديث: (لا ضرر ولا ضرار) .

وعلى هذا فلو أدى الإكراه إلى ضرر الآخرين فلا يجوز للمكروه إيقاع الضرر بهم ويجب عليه تحمّل الضرر المهدّد به ما لم يبلغ القتل .
 هذان وجهان في المسألة ، مال بعض الفقهاء إلى الأوّل ، ومال آخرون إلى الثاني ، وفصل البعض بين الإضرار بالعرض والإضرار بالمال . فمن أراد الاطلاع أو التفصيل مراجعة كتب الفقه .^(١)
 ولكن يحسن بنا ههنا التنبيه على أمور .

الأوّل:

إن الإكراه الذي يرتفع به حكم الفعل ويستباح به المحرم هو الإكراه الذي لا يتمكّن المكروه من التخلص منه بتورية وغيرها من وسائل التخلص . فإذا كان المكروه قادراً على التخلص بما لا يسبّب له ضرراً أو حرجاً فلا يرخّص في فعل المحظور بسبب الإكراه ، ومثّلوا لذلك بمن يكرهه أحد على أخذ مال آخر فيظهر له أنه أخذه منه وهو لم يأخذه ، أو يأخذه ثم يردّه إلى صاحبه .^(٢)

الثاني:

يشترط في الإكراه الرافع للمواخلة على فعل المحرم أن لا يكون حاصلًا بمقدّمة اختيارية للمكروه سببت له هذا الإكراه . كمن دخل في عمل باختياره وهو يعلم أن هذا العمل يسبّب له يوماً ما الإكراه على ارتكاب المحرّمات .

(١) من الكتب الفقهية التي فصلت الموضوع المكاسب، ج ٤، ص ٣٢٥-٣٦٢ . والهداية، ج ٣، ص ٢٧٥ - ٢٧٩ .

(٢) انظر أمثله وتطبيقاته في المكاسب، ج ٤، ص ٣٥٠ و ٣٥١ .

فإذا كان مختاراً في الأسباب كان بحكم المختار في نتائجها وإن كان مكرهاً عليها . فلا يرتفع بسبب هكذا إكراه حكم الأفعال كما لا ترتفع المواخذة على المحرم منها .

الثالث :

إن الحديث المتقدم عن الإكراه وبيان صورته والخلاف في بعضها، كل ذلك فيما إذا كان القول أو الفعل منسوباً إلى المكره بسبب الإكراه . أما لو تقوم به الفعل كتقومه بالآلة، بحيث يفقد أدنى مراتب القدرة على ترك ما أكره عليه ، فهو والحالة هذه غير مأثوم ولا مواخذ ، بلا خلاف ، وبدون تفصيل بين أن يكون ما أكره عليه بهذا المعنى للإكراه قتلاً أو غير قتل . كمن دفع على إنسان فقتله .

نعم روي عن أبي عبد الله عليه السلام : في رجل دفع رجلاً على رجل فقتله ، قال : (الدية على الذي دفع على الرجل فقتله ، لأوليائه المقتول ، ويرجع المدفوع بالدية على الذي دفعه) ^(١) .

هذا وقد اتضح لنا من مجموع ما تقدم أن الإكراه لا ينافي أهلية الوجوب كما لا ينافي أهلية الأداء . غاية الأمر أن المكره في بعض صور الإكراه لا يطالب بأداء الفعل وفق حكمه الأولي ويرخص بتركه بسبب الإكراه . وبهذا قد انتهينا من مباحث الباب الأول .

(١) وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٤١، عن التهذيب، ج ١٠، ص ٢١٢، والاستبصار، ج ٤، ص ٢٨٠ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

الباب الثاني

القواعد الأصولية اللفظية

مباحث تمهيدية.

المبحث الأول: الأمر ودلالاته بصيغته ومادته وما
يجري مجراهما.

المبحث الثاني: النهي.

المبحث الثالث: تقسيمات اللفظ والدلالة اللفظية.

المبحث الرابع: العام والخاص والناسخ والمنسوخ.

المبحث الخامس: المطلق والمقيد.

المبحث السادس: الأدلة اللفظية من حيث الوضوح

والإبهام.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مباحث تمهيدية

- ١- حقيقة الوضع ومنشؤه.
- ٢- أقسام الوضع والموضوع له.
- ٣- الحقيقة والمجاز.
- ٤- الحقيقة الشرعية.
- ٥- علامات الحقيقة والمجاز.
- ٦- الأصول اللفظية.
- ٧- الاشتراك.
- ٨- المشتق.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

مباحث تمهيدية

١- حقيقة الوضع والمنشؤة:

وضع اللفظ للمعنى هو ارتباط خاص بينهما ، وينشأ هذا الارتباط بأحد سببين :

الأول :

جعل اللفظ للمعنى وتخصيصه به ، مثل جعل اسم (محمد) للمولود الجديد كما إذا استعمل اللفظ الموضوع دل على معناه الموضوع له بدون قرينة. ويسمى هذا النوع من الوضع (الوضع التعييني) نظراً إلى أن الواضع قد عين لفظاً مخصوصاً لمعنى محدد .

الثاني :

استعمال لفظ من الألفاظ في معنى معين مع قرينة تدل على إرادة هذا المعنى من اللفظ المستعمل فيه ، ويتكرر هذا الاستعمال بكثرة، إلى درجة بحيث تألف الأذهان استعمال هذا اللفظ بهذا المعنى ولا يحتاج المتكلم - بعد هذه الألفة بين اللفظ والمعنى - إلى القرينة كي تدل السامع على إرادة المعنى . مثل استعمال كلمة صلاة في العبادة المعلومة عند المسلمين - مع أن كلمة صلاة معناها الدعاء - ولكنها استعملت في العبادة الخاصة بكثرة مع القرينة . ثم بعد هذه الكثرة تولدت ألفة بين كلمة صلاة والعبادة الخاصة بحيث صارت تدل عليها بدون حاجة إلى القرينة . ويسمى هذا النوع من الوضع به: (الوضع

(التعيني) نظراً إلى أن اللفظ تعين للمعنى بدون تعيين من واضع خاص ، وإنما حصل اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباطه به من كثرة الاستعمال^(١).

٢- أقسام الوضع والموضوع له:

إن عملية الوضع - كما عرفناها - هي عملية ربط بين لفظ ومعنى كيما إذا استعمل فيه دل عليه بدون قرينة بالنسبة لمن كان عالماً بوضع اللفظ للمعنى المرتبط به . وعملية الربط هذه تتطلب من واضع اللفظ للمعنى تصورهما تصوراً تفصيلياً أو تصوراً إجمالياً .

١- فبالنسبة إلى تصور الواضع للفظ:

أ - إن كان تصوراً تفصيلياً ، مثل تصوّره لكلمة (محمد) عندما يضعها لمولوده الجديد ، يُسمى الوضع حينئذ بـ: (الوضع الشخصي) باعتبار تشخيص كلمة محدّدة لوضعها للمعنى.

ب - وإن كان تصور الواضع للفظ تصوراً إجمالياً ، مثل تصوّره لوزن (فاعل أو فعل أو نحوهما من الصيغ) لوضع ما كان على وزنها لمعناها ، ككاتب وكتب ونحوهما . فيُسمى الوضع حينئذ بـ: (الوضع النوعي) لأنه وضع نوع الكلمة لا شخصها؛ فإن ما كان على وزن فاعل يشمل كلمات كثيرة مثل كاتب ، ضارب ، قاتل ، أكل الخ ... ولم يضع الواضع كل كلمة من هذه الكلمات بوضع مستقل ، كما أنه لم يتصور كل كلمة بتصور مستقل ، وإنما تصور ووضع المفهوم الجامع لهذه الكثرة وهو وزن (فاعل) الذي هو نوع منطقي لهذه الأفراد ، فيُسمى الوضع نوعياً^(٢).

(١) انظر نهاية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص ١٦١٥.

(٢) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٢٢.

٢- وبالنسبة إلى تصور الواضع للمعنى الذي يريد وضع اللفظ له ، يكون على نحوين أيضاً :

أ - أن يكون المعنى المتصور جزئياً متشخصاً ، مثل المولود المعين ، فإذا كان تصور الواضع جزئياً سُمي الوضع (الوضع الخاص) ؛ لأن تصور المعنى خاص .

ب - أن يكون المعنى المتصور عاماً " كلياً " ، مثل معنى الإنسان والشجر والنبات وأمثالها ، ويسمى الوضع حينئذ بـ : (الوضع العام) ؛ لأن المعنى المتصور عام .

ثم إن المعنى الموضوع له اللفظ على نحوين :

أ - معنى عام ويسمى (الموضوع له العام) مثل معنى حيوان ونبات وأمثالها .

ب - معنى خاص ويسمى (الموضوع له الخاص) مثل معنى محمد وعلي ونحوهما من الأعلام .

هذا ، وبعد أن تعرفت على أقسام الوضع والموضوع له وأسباب تسمية كل قسم منها ، يمكنك أن تدرك بوضوح ما ذكره الأصوليون من أقسام الوضع الأربعة :

١- الوضع الخاص والموضوع له خاص : مثل أسماء الأعلام . باعتبار أن المعنى المتصور حين الوضع كان خاصاً فسُمي الوضع خاصاً ، وحيث وضع اللفظ لنفس المعنى الخاص المتصور سُمي الموضوع له خاصاً .

٢- الوضع العام والموضوع له عام : مثل أسماء الأجناس ، باعتبار أن نفس المعنى العام المتصور هو الذي وضع له اللفظ ، فكان كل من المعنى المتصور والموضوع له عاماً .

٣- **الوضع عام والموضوع له خاص** : مثل أسماء الإشارة . نظراً إلى أن الواضع تصور معنى عاماً وهو كلّ مشار إليه ذكر فوضع كلمة (ذا). أو كلّ مشار إليها أنشئ فوضع كلمة (تا) أو (تي) ، إلا أنه لم يضع الكلمة للمعنى العام وهو كلّ مذكر أو كل مؤنث ، ولذا نجد أنها لا تستعمل في المعنى العام وإنما تستعمل في المعنى الخاص وهو المذكر المعين فقط ، مما يكشف عن أنها موضوعة له ، دون المعنى العام؛ لأنها لم تستعمل فيه .^(١)

٤- **الوضع الخاص والموضوع له عام** : وهذا القسم لا وجود له بل غير ممكن ؛ لأن تصور المعنى الخاص مثل ذات محمد ، لا يكون صالحاً لإعطاء تصور تفصيلي أو إجمالي للمفهوم العام . وحيث لم تصور العام بتوسط الخاص ، فلا يمكننا أن نضع له لفظاً .^(٢)

مركز تحقيق مكتبة ميرزا حسين

٣- الحقيقة والمجاز:

استعمال اللفظ في المعنى إما أن يكون موافقاً للوضع فهو استعمال حقيقي ، مثل استعمال كلمة (باب) فيما وضعت له من معنى . وإما أن يكون غير موافق للوضع ، وحيث إن كان المعنى المستعمل فيه اللفظ مناسباً للمعنى الموضوع له اللفظ صار الاستعمال مجازياً ، مثل استعمال كلمة (أسد) في الرجل الشجاع ، لما بين المعنيين من مناسبة . وإن كان المعنى المستعمل فيه اللفظ غير مناسب للمعنى الموضوع له اللفظ صار الاستعمال غلطاً ، مثل استعمال (قلم) في السقف لعدم المناسبة بين المعنيين .

وعلى هذا يمكن تعريف كل من الحقيقة والمجاز بما يأتي :

(١)(٢) غناية الأصول، ج ١، ص ١٧ - ٢٧ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٠ - ١٩ . وهداية العقول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٠ - ٤٣ . وفي نفي حصول تصور العام من خلال الخاص نظراً .

١- الحقيقة :

هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في مصطلح التخاطب .

٢- المجاز :

هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في مصطلح التخاطب .^(١)
والما قيدنا التعريف بقيد (مصطلح التخاطب) لأن الكلمة الواحدة
عندما تستعمل في معنى تكون حقيقة عند ذوي اصطلاح ، ومجازاً في المعنى
نفسه عند ذوي اصطلاح آخر . مثل (زكاة) عندما تستعمل في المعنى الشرعي
لها ، فهي حقيقة في مصطلح أهل الشرع ، ومجاز عند أهل اللغة ؛ لأن معناها
اللغوي عندهم هو (النماء) . فلو استعملت في النماء انعكس الأمر فصارت
حقيقة فيه عند أهل اللغة ومجازاً فيه عند أهل الشرع ، وستضح الفكرة أكثر
في الموضوع الآتي :

مركز تحقيق كليات علوم إسلامي

٤- الحقيقة الشرعية :

بعد أن عرفنا أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في
مصطلح التخاطب ، نريد التعرف الآن على أن وضع الكلمة إن كان من قبل
أهل اللغة واستعملت في إطار مصطلحهم سُميت حقيقة لغوية ، وإن كان
وضع الكلمة من قبل ذوي اصطلاح واستعملت في إطار ذوي هذا المصطلح
الخاص سُميت حقيقة عرفية خاصة .

(١) هذا التعريف لبعض البلاغيين وهو مبني على الرأي القائل بأن المسوغ للاستعمال المجازي هو
استحسان الذوق السليم لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له . أما على الرأي الآخر القائل
بتوقيفية الاستعمال المجازي على العلاقات المرخص بها من قبل الواضع مثل المشابهة والعلبة
وغيرهما من العلاقات السبعة . فيكون المجاز موضوعاً بالوضع النوعي .

ومصاديق الحقيقة العرفية الخاصة كثيرة ، إذ أنها تشمل الحقائق النحوية والصرفية والبلاغية والأصولية والتاريخية والطبية ، وهكذا كل أهل عرف خاص مجدهم بصطلحون على كلمات معينة تكون عندهم حقيقة في معانٍ لم تكن موضوعاً لها لغة أو في مصطلح آخر . فالكلمة عند النحاة تدلّ على ما لم توضع له في اللغة . والمسند في البلاغة يدلّ على معنى خاص بالبلاغيين ، وهكذا لكل علم مصطلحاته ، بل لكل ذوي مهنة أو حرفة أو صنعة مصطلحاتهم الخاصة بهم .

ومن بين هذه الأعراف عرف أهل الشرع (المشرعة) فإن لديهم ألفاظاً تدلّ عندهم على ما لم توضع له في اللغة أو في مصطلح آخر . مثل كلمة صلاة ، وضوء ، غسل ، تيمم ، زكاة ، حج ، اعتكاف الخ ... وحيث أن هذه الألفاظ وأمثالها عندهم حقائق في معانيها المعروفة عندهم بحيث لو أردنا منها معانيها اللغوية الأصلية لاحتجنا إلى قرينة ، سميت هذه الحقائق (حقائق مشرعية) نسبة إلى المشرعة .

وجميع ما قدّمناه لا خلاف فيه . وإنما وقع الخلاف في الحقيقة الشرعية . والحقيقة الشرعية نسبة إلى الشرع لا إلى أهله وهم المسلمون ، وعليه فهل للشرع المقدس مصطلحات خاصة به قد نصّ عليها النبي ﷺ ، أو على الأقل اشتهرت بعض الألفاظ التي استعملها النبي ﷺ مجازاً في معانٍ غير معانيها اللغوية ثم أدى الاشتهار في حياته إلى الاستغناء عن القرينة ودلت اللفظة بنفسها على المعنى الجديد لها؟

ذهب بعض الأصوليين إلى القول بوجود الحقائق الشرعية ، وذهب آخرون إلى القول بنفيها ، وتوقف بعض آخر . وقبل التحدث عن دليل كل من الفريقين علينا أن نعرف ثمرة هذا الخلاف .

ثمرة الخلاف :

قيل : الفائدة من هذا النزاع تظهر في الألفاظ الواردة في كلام الشارع مجردة عن القرينة سواء أكانت في القرآن الكريم أم في السنة الشريفة . فعلى القول بثبوت الحقيقة الشرعية ، يجب حمل تلك الألفاظ على المعاني الشرعية ، وعلى القول بنفيها تحمل على المعاني اللغوية ، وعلى رأي المتوقف لا تحمل على المعاني اللغوية ولا على المعاني الشرعية ما لم تدل القرينة على المراد بها. ^(١)

هذا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية من ثمرة ، إلا أن النائي - كما يحكي عنه السيد الخوئي ويأخذ برأيه - نفى هذه الثمرة بالنسبة إلى الإمامية ، نظراً إلى أن ألفاظ الكتاب والسنة قد وصلت إلينا من النبي الأكرم ﷺ بواسطة الأئمة الأطهار ، ومن الواضح أن الحقيقة الشرعية وإن فرض أنها لم تثبت ، إلا أنه لا شبهة في ثبوت الحقيقة التشريعية بعد وفاة النبي ﷺ. ^(٢)

ويبقى الخلاف ذا ثمرة بالنسبة لغير من يأخذ بسنة أهل البيت ، إلا أنه عديم الجدوى أيضاً ، نظراً إلى أن الحقيقة الشرعية وإن ثبتت في عهد النبي ﷺ إلا أنها لا تجدي في فهمنا لنص الكتاب أو السنة النبوية ما لم نعلم بتاريخ ثبوتها وتاريخ صدور النص ، إذ مع جهل التاريخ لا ندري أن صدور النص

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٣٦ . وعناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص ٥٤٥ و ٥٤٦ . وقد مثل لهذه الألفاظ بالصلاة والزكاة والحج ونحوها ، والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والمباراة ونحوها . وفي المسألة إضافة للأقوال التي أشرنا إليها أقوال آخر . منها : التفصيل بين ألفاظ العبادات والمعاملات بثبوت الحقيقة الشرعية في الأولى دون الثانية . ومنها : التفصيل بين الألفاظ المتداولة بكثرة وغيرها . وللباقلاني رأي بأن جميع تلك الألفاظ أمور لغوية أضاف لها الشارع أجزاء وشرائط . وعليه فليست هي حقائق شرعية ولا حقائق متشرعية .

(٢) راجع محاضرات في أصول الفقه . تقرير أبحاث السيد الخوئي، ج ١، ص ١٣٣ و ١٣٤ .

سابق على ثبوت الحقيقة فيحمل على المعنى اللغوي، أم لاحق لثبوتها ليحمل على المعنى الشرعي .

وإذا كانت الثمرة بهذا المستوى فلا نطيل بذكر أدلة كل قول ومناقشة هذه الأقوال ، ونكتفي بالقول : بأن نقل تلك الألفاظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الشرعي لم يحصل بالوضع التعيني ، وإلا لوصلنا بالتواتر؛ لتضافر الدواعي على نقله . أما نقلها بالوضع التعيني فلا شك فيه في أواخر الخلاف الراشدية لكثرة استعمال تلك الألفاظ في المعاني الشرعية . وأما في زمان النبي ﷺ فلم يثبت بدليل قاطع .

وكل ما ذكر من أدلة إنما يفيد الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً . وعليه فما ورد من كلام في الكتاب أو في السنة ولم يكن مقروناً بما يدل على المراد منه ، يحمل على معناه اللغوي ، لأنه الأصل ، ولم يثبت النقل ، كما لا توجد قرينة حسب الفرض .

٥- علامات الحقيقة والمجاز:

تمهيد :

بما أن الحقيقة تستند إلى وضع اللفظ للمعنى وجعل الربط والعلاقة الذهنية بينهما ، فإنها لا تحتاج إلى قرينة ، فبمجرد حصول صورة اللفظ في الذهن تحصل صورة معناه وبالعكس بالنسبة للعالم بهذا الوضع .

أما المجاز فباعتباره استعمالاً للفظ في غير معناه الموضوع له فلا يمكن حصول المعنى المجازي للفظ بمجرد حصول صورته في الذهن ؛ لأن اللفظ يستدعي معناه الحقيقي ، فيحتاج الاستعمال المجازي إلى ما يصرف الذهن عن

المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي المقصود . وهذا الصارف يجب أن يقترن بالكلام ليدل على المقصود به .

لهذا قالوا : لا بد للمجاز من قرينة صارفة . سواء أكانت هذه القرينة عقلية أم لفظية . مثال العقلية : قوله تعالى : ﴿ فاسأل القرية ﴾ ، فإن العقل يمنع من الأمر بسؤال الجماد ويفهم من القرية أهلها مجازاً . ومثال اللفظية : رأيت أسداً يصلي . فإن الحيوان لا يصلي ، فيفهم منه الرجل الشجاع . وهذا الأمر لا لبس فيه بالنسبة للعالم بالوضع عن طريق أهل اللغة ، أو أنه من أهل اللغة . أي بعد التمييز بين المعنى الحقيقي للفظ والمعنى المجازي له ، يتضح لنا أن استعمال اللفظ في معناه لا يحتاج إلى قرينة ، واستعماله في غير معناه يحتاج إلى قرينة .

ولكن قد نشك في وضع لفظ من الألفاظ لمعنى من المعاني ، فلا نعلم أنه حقيقة فيه أم لا ، ويترتب على هذا الجهل جهل مراد المتكلم ، إذ لو كان اللفظ حقيقة في المعنى المشكوك بوضوح اللفظ له لدل عليه بدون قرينة ، ولو كان مجازاً فيه لكانت دلالة عليه تحتاج إلى قرينة ، فهل نفهم منه معنى معيناً ؟

مثلاً : كلمة (صلاة) عندما نجدها في حديث شريف ولا ندري هل هي قد وضعت في صدر الإسلام للعبادة المخصوصة أم أنها مجاز فيها ؟ وعليه فهل أن فهم العبادة المخصوصة يحتاج إلى قرينة ، أم أنه لا يحتاج إليها ؟ لهذا وضعوا علامات للتمييز بين الحقيقة والمجاز ، سنذكرها ونذكر ما يرد عليها :

العلامة الأولى : التبادر :

ويقصد به انسياق المعنى إلى الذهن من نفس اللفظ مجرداً عن كل

قرينة . (١)

(١) انظر دراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٧٨ و ٧٩ .

مثلاً : عندما تسمع كلمة شجرة يحصل في ذهن السامع معنى النبتة المعلومة ذات الساق والأغصان والأوراق ونحو ذلك من مميزات هذا المعنى عن المعاني الأخرى ، من دون أن يستند حصول هذا المعنى في الذهن إلى قرينة .

ولئما جعل التبادر علامة للحقيقة ، لأن حصول المعنى في الذهن بعد سماع اللفظ أو قراءته ، أو فقل لأن دلالة اللفظ على المعنى ، لا بد لها من سبب ، والسبب لا يخلو من احتمالات ثلاثة :

الأول :

دلالة اللفظ الذاتية على معناه ، بمعنى أن من شأن اللفظ أن يدل على معنى وإن لم يضعه واضع ، وهو كذلك وإن لم تصحبه قرينة ، كدلالة الدخان على النار أو دلالة سرعة نبض الإنسان على ارتفاع درجة حرارته . وهذا الرأي باطل - وإن ذهب إليه بعضهم - ولا يعقل أن يحمل قول من ذهب إليه على ظاهره ، ولعله قصد به رعاية الواضع للمناسبة بين اللفظ والمعنى في وضع الحروف اللينة للمعنى الهش ، والحروف الجهرية للمعنى الصلب ، وهكذا ...

الثاني :

دلالة اللفظ مع القرينة على معناه ، والمفروض في التبادر أن حصول المعنى في الذهن حصل بدون قرينة ، واستند إلى اللفظ نفسه .

الثالث :

دلالة اللفظ على معناه بسبب العلاقة والارتباط بينهما ، تلك العلاقة وهذا الارتباط اللذين حصلوا بسبب وضع الواضع ، حتى صار حصول اللفظ يستدعي حصول المعنى في الذهن وبالعكس .

وعلى هذا :

فإذا تبادر المعنى إلى الذهن بدون قرينة وأبطلنا الدلالة الذاتية ، تعين القول بأن تبادر المعنى كان مسبباً عن الوضع والارتباط والعلاقة الناشئين منه . ومن هنا كان التبادر علامة للحقيقة لانحصار الدلالة في الأسباب الثلاثة ، وببطلان السببين الأولين يتعين السبب الثالث^(١) .

وقد اعترض على علامة التبادر بالاعتراض التالي :

إن تبادر المعنى إلى الذهن بدون قرينة لا يحصل من غير علم بوضع اللفظ للمعنى المتبادر ، لأن الجاهل بالوضع لا يتبادر إلى ذهنه معنى اللفظ الموضوع له ، وعليه فيتوقف تبادر المعنى على العلم بالوضع ، والعالم بالوضع لا يحتاج إلى علامة التبادر لإثبات الحقيقة .

وأجاب صاحب الكفاية عن هذا الاعتراض بجوابين ، أحدهما : إن التبادر الذي يكون علامة للحقيقة هو تبادر العالم بالوضع ، ولكنه ليس علامة له ، وإنما يكون تبادره علامة للجاهل بالوضع .

مثلاً عندما تطلق كلمة ورقة ، كأن يقول قائل لآخر عالم بالوضع : ناولني ورقة . ويوجد شخص ثالث جاهل بالمعنى الحقيقي لكلمة ورقة ، فإذا رأى أن المخاطب تبادر إلى ذهنه من كلمة ورقة معنى من المعاني ، سيدرك أن معنى ورقة في اللغة العربية هو هذا المعنى المتبادر ؛ لأن المخاطب فهمه من دون قرينة ، وما ذلك إلا لأن اللفظ قد وضع لهذا المعنى^(٢) .

نعم مع الشك في أن المخاطب فهم المعنى من نفس اللفظ أو من قرينة حالية فلا يكون فهمه للمعنى علامة أن اللفظ حقيقة فيه^(٣) .

(١) انظر أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٣ ، ودراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٧٨ و ٧٩ .

(٢) دراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٧٩ و ٨٠ .

(٣) غناية الأصول ، ج ١ ، ص ٤٥ . ونقل صاحب غناية الأصول رأياً عن المحقق القمي صاحب قوانين الأصول وعن صاحب الفصول في علم الأصول رأياً محضه : مع الشك في أن =

وكما يكون التبادر علامة للحقيقة - كما أوضحنا - فإنَّ عدمه علامة للمجاز، فإذا شككنا في معنى بأن كذا لفظ حقيقة فيه أو مجاز، فيكفي لإثبات مجازيته أن نطلق اللفظ ولم نجد من إطلاقه - مجرداً عن القرينة - تبادر المعنى المشكوك إلى ذهن السامع العالم باللغة، مثل كلمة أسد حينما تطلق مجردة عن القرائن ولم يتبادر منها الرجل الشجاع، فيدلَّ عدم التبادر على أنها مجاز في الرجل الشجاع، ولذا احتاج فهمه منها إلى قرينة.

العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته:

قبل إنَّ عدم صحة السلب - أي: صحة الحمل - علامة للحقيقة، وصحة السلب - أي: عدم صحة الحمل - علامة للمجاز. مثلاً:

إذا شككنا في وضع لفظ لمعنى وأردنا أن نتبين أن استعماله فيه حقيقي أو مجازي. نعبّر عن المعنى بعبارة ما ونجعل موضوعاً، كعبارة هذا وما أشبهه بما يدلُّ عليه، ثم نأتي بالكلمة المشكوكة وهي كلمة صعيد مثلاً، ونجعلها محمولاً، فإن وجدنا الحمل صحيحاً ولا يصحَّ السلب، أي يصحَّ أن نقول: (هذا صعيد)، ولا يصحَّ أن نقول: (هذا ليس صعيداً)، فيكشف هذا الحمل وعدم السلب عن أن اللفظ حقيقة في المعنى.

وإن صحَّ السلب وامتنع الحمل يكشف عن أن استعمال اللفظ في المعنى مجاز^(١).

« حصول المعنى في الذهن هل هو من نفس اللفظ أو من قرينة حالية ؟ يمكننا إثبات كونه مستنداً إلى نفس اللفظ تمسكاً بأصالة عدم القرينة، ويتربط على ذلك ثبوت كون اللفظ حقيقة في المعنى المتبادر. إلا أن صاحب الكفاية منع من التمسك بأصالة عدم القرينة لعدم الدليل على جريانها في هذا المقام، وإنما تجري عند الشك في مراد المتكلم بعد التمييز بين الحقيقة والمجاز.

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٢٥ و ٢٦.

واعترض على هذه العلامة بنفس الاعتراض على التبادر ؛ لأن الحكم بصحة الحمل أو عدم صحته يتوقف على معرفة هذا الحاكم بأن اللفظ حقيقة في معناه المشكوك كي يصح الحمل . أو أنه مجاز فيه كي لا يصح الحمل ويصح السلب ، وإذن فمعرفة حقيقة اللفظ سابقة على تطبيق العلامة ، فكيف تكون نتيجة لها .

وأجيب عن هذا الاعتراض بنفس الجواب المتقدم ، فإن أحد الجوابين عن هذا الاعتراض هو أن الحكم بصحة الحمل أو عدمه تكون بالنسبة للعالم بالوضع ، ومن صحة الحمل عند العالم بالوضع يستفيد الجاهل به أن اللفظ حقيقة فيما صح الحمل عليه^(١) .

وأشكل السيد الخوئي على هذه العلامة بالإشكال الآتي :
إن صحة الحمل وعدم صحته يرجعان إلى عالم المعنى والمدلول ، فمع اتحاد المفهومين ذاتا يصح الحمل والأفلا ، وأما الحقيقة والمجاز فهما يرجعان إلى عالم اللفظ والدال ، وبين الأمرين مسافة بعيدة .

نعم لو استفيد المعنى من نفس اللفظ في القضية الحملية كان ذلك علامة الحقيقة ، إلا أنه مستند إلى التبادر لا إلى صحة الحمل . هذا في الحمل الأولي الذاتي الذي يرجع إلى الاتحاد بين المحمول والموضوع ذاتاً والتغاير بينهما بالاعتبار ، مثل قضية : (الإنسان حيوان ناطق) . أما الحمل الشائع الصناعي الذي يرجع إلى اتحاد المحمول والموضوع وجوداً ومغايرتهما مفهوماً مثل قضية : (الإنسان كاتب) ، فهو أيضاً يتحقق باتحاد المعنيين وجوداً وتغايرهما مفهوماً ، سواء عبر عن المعنيين تعبيراً حقيقياً أم تعبيراً مجازياً^(٢) .

(١) المصدر السابق ، ص ٢٧ . وهداية العقول ، ج ١ ، ص ٧٢ - ٧٥ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٢٢ - ١٢٧ .

والصحيح في المسألة ما ذكره السيد الأستاذ ، وعليه فلا تكون هذه العلامة من علامات الحقيقة والمجاز . نعم إذا أضفنا إلى صحة الحمل ما نسب إلى علم الهدى السيد المرتضى رحمته من أن الأصل في كل استعمال أن يكون حقيقياً ما لم يدل دليل على المجاز ، إذا أضفنا هذا الأصل نستكشف أن المحمول نسب إلى الموضوع على نحو الحقيقة؛ لأنه استعمال، والأصل في الاستعمال أن يكون حقيقياً .

إلا أن أصالة الحقيقة غير ثابتة، لسببين اثنين:

أولاً : لأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز .

وثانياً : إن أصالة الحقيقة - بناء على ثبوتها - إنما تصلح وتجري عندما يحصل الشك في مراد المتكلم بعد افتراض التمييز بين المعنى الحقيقي والمجازي . مثلاً : نحن ندرك أن المعنى الحقيقي للفظ الأسد هو الحيوان المفترس ، وأن المعنى المجازي له هو الرجل الشجاع ، وورد لفظ الأسد ونحمل وجود قرينة ترشد إلى المجاز ولم نعثر عليها . فلنا القول بأن (الأصل في الاستعمال أن يكون حقيقياً) ما لم يقترن بما يدل على المجاز ، نظراً إلى أن المجاز يحتاج إلى قرينة ، ودلالة اللفظ على المعنى المجازي دلالة فرعية تتفرع على وضعه لمعنى وصرفه عن معناه بالقرينة ولم تثبت القرينة . فالتمسك بهذا الأصل يكون حجة للسامع على المتكلم وللمتكلم على السامع ، وليس لأحدهما القول بأن المراد هو المجاز ما لم تكن القرينة مصرحاً بها^(١) .

العلامة الثالثة : الاطراد :

ذكر الأصوليون أن الاطراد علامة للحقيقة وعدم الاطراد علامة للمجاز . وكما اختلفوا في أنه علامة أو ليس علامة اختلفوا أيضاً في معناه .

(١) محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢٤ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٢٨ و ٢٩ .

فقال بعضهم : ومعنى الاطراد أن اللفظ لا يختص صحة استعماله
بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة ، كما لا يختص
بمصدق دون مصداق .

وبعد تعريف هذا القائل للاطراد عقبه بقوله : والصحيح أن الاطراد
ليس علامة للحقيقة ؛ لأن صحة استعمال اللفظ في المعنى بماله من
الخصوصيات مرة واحدة تستلزم صحته دائماً سواء أكان حقيقة أم مجازاً ،
فالاطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها^(١).

ولكن السيد الخوئي لم يرتض هذا التفسير للاطراد حيث قال :
لا يخفى أن المراد من الاطراد ليس تكرار الاستعمال في معنى . ضرورة أنه إذا
صح الاستعمال فيه مرة واحدة يصح فيه مرات عديدة من دون فرق بين
الاستعمال الحقيقي والمجازي^(٢).

وبعد نفيه لتفسير الاطراد الذي هو علامة للحقيقة بالمعنى المتقدم ، ذكر
له تفسيراً آخر نسبته إلى أستاذه المحقق . وهو :

أن إطلاق لفظ باعتباره مفيداً معنى كلياً على فرد مع القطع بعدم كون
ذلك الفرد من حيث الفردية معنى حقيقياً ، إن كان مطرداً كشف عن كونه
من المعاني الحقيقية ، وإن لم يكن مطرداً كشف عن كونه من المعاني المجازية ،
مثلاً إطلاق لفظ الأسد على كل فرد من أفراد (الحيوان المفترس) مع العلم
بعدم كونه بخصوصه من المعاني الحقيقية لما كان مطرداً كشف عن كون الحيوان
المفترس معنى حقيقياً له . وإطلاقه على كل فرد من أفراد الشجاع لما لم يكن
مطرداً فإنه يصح إطلاقه باعتبار هذا المفهوم الكلي على الإنسان وعلى جملة

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٢٧ ، وهو بهذا الاختيار يتبع صاحب الكفاية . فانظر التفصيل في

عناية الأصول، ج ١، ص ٤٨ و ٤٩ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٢٨ .

من الحيوانات ، إلا أنه لا يصح إطلاقه على (النملة الشجاع) مثلاً ، كشف عن كونه من المعاني المجازية^(١).

وبعد أن ناقش ما ذهب إليه أستاذه بما ملخصه : إن انطباق المفهوم على أفرادها تابع لسعة المفهوم وضيقه لا إلى استعمال اللفظ . وبعد هذه المناقشة ، اختار أن الأطراد الكاشف عن الحقيقة في الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص في معنى مخصوص في موارد مختلفة بمحمولات عديدة مع إلغاء جميع ما يحتمل أن يكون قرينة على إرادة المجاز ؛ لأن جواز الاستعمال معلول لأحد أمرين : إما الوضع أو القرينة ، وحيث فرض انتفاء القرينة من جهة الأطراد فلا محالة يكون مستنداً إلى الوضع^(٢).

ثم عقب على جميع العلامات السابقة ، فأقر منها تصريح الواضع ، ولكنه اعتبره نادراً . وأما التبادر فاعتبره مستنداً إلى تصريح الواضع أو إلى الأطراد^(٣).

أقول : إن الأطراد إن كان بتطبيق المستكشف للمعنى الحقيقي فصحته تتوقف على العلم بالوضع أيضاً ، وإن كان بمراقبة استعمال أهل اللغة - كما مثل به الأستاذ - فهو مستفاد من التبادر .

نعم ، الأطراد هو مجموعة حالات تبادر ، فهو يؤكد الاستعمال الحقيقي إذ قد يتكون التبادر من استعمال واحد مستند إلى قرينة خفيت على المراقب لاستعمال أهل اللغة وفهمهم .

فتحصل من جميع ما مر بنا أن العلامات المثبتة للحقيقة هي :

(١) المصدر السابق، ص ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩-١٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

١- نصّ الواضع بأنه جعل هذا اللفظ لهذا المعنى:

وأما نصّ أهل اللغة ممن لم يباشر الوضع منهم ، فهو وإن ذهب بعض الأصوليين إلى أنه مثبت للحقيقة ، إلا أن آخرين منهم اشترطوا وثاقة اللغوي والاطمئنان إلى قوله^(١).

٢- التبادر:

ونعني به تبادر أهل اللغة بدون قرينة ، أما تبادر الشاك نفسه فغير معقول ما لم يعلم بالوضع ، ومع فرض علمه بالوضع فهو لا يحتاج إلى العلامة .

٣- الإطراد:

بمعنى استعمال اللفظ في معنى معين في موارد مختلفة بدون قرينة ، وهو وإن كان فرع التبادر إلا أنه مؤكد للحقيقة ؛ لأنه مجموعة تبادرات ينتفي بها احتمال القرينة الخفية على مراقب استعمال اللفظ عند أهل اللغة .

٦- الأصول اللفظية:

تمهيد :

في البحث السابق تعرفنا على العلامات التي تثبت الحقيقة والمجاز عند الشك في وضع لفظ مخصوص لمعنى مخصوص .

فإذا تجاوزنا تلك المرحلة وميزنا المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المجازي له وشككنا في مراد المتكلم ، هل أراد من اللفظ معناه الحقيقي أم معناه المجازي ؟ فهل من قاعدة تساعدنا على تشخيص مراد المتكلم ؟

(١) انظر نهاية الأصول، ج ١، ص ٤٧.

وكذلك لو شككنا في لفظ عام هل أريد منه العموم أم أريد منه الخصوص ، أو شككنا في لفظ مطلق هل أريد منه الإطلاق أم أريد منه التقييد ؟

أو شككنا في أن اللفظ الذي له معناه الحقيقي المعلوم هل له معنى حقيقي آخر ليكون مشتركاً بينهما ؟
أو شككنا في أن اللفظ هل نقل عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر أو لم ينقل ؟

أو شككنا في أن الكلام هل فيه إضمار أو ليس فيه إضمار . مثل قول القائل : (طاب زيد) فهل أن معناه طابت ذات زيد ، باعتبار أن زيدا اسم للذات ، أم هناك إضمار محذوف بأن يراد من الكلام (طاب خلق زيد) ؟
ذكر الأصوليون لرفع هذه الشكوك قواعد تسمى بـ : (الأصول اللفظية) وهي :

١- أصالة الحقيقة :

فإذا ورد لفظ أسد واحتملنا أن يكون المراد منه معناه الحقيقي وهو (الحيوان المفترس) أو المعنى المجازي وهو (الرجل الشجاع) نحمل الكلام على المعنى الحقيقي تمسكاً بأصالة الحقيقة .

٢- أصالة العموم :

فلو قال قائل : (العلماء يجب إكرامهم) واحتملنا أن يراد به بعض العلماء ولا قرينة تدل على هذه الإرادة نحمل الكلام على عموم العلماء تمسكاً بأصالة العموم .

٣- أصالة الإطلاق :

وذلك فيما لو ورد لفظ مطلق، مثل البيع أو الربا في قوله تعالى : ﴿أَحْلَ اللهُ البيع وحرّم الربا﴾، واحتملنا وجود قيد مثل قيد النقد في البيع أو قيد الأطعمة في الربا ، ولم نجد القيد، نأخذ بإطلاق الكلام ونفهم منه حلية البيع نقداً أو نسيئة وحرمة الربا في الأطعمة والسلع الأخرى .

٤- أصالة عدم التقدير :

كما في مثل قول القائل : (زارني الأمير) واحتملنا تقدير مضاف كأن يقصد المتكلم من قوله هذا زارني نائب الأمير ، ولا قرينة تدل على هذا التقدير فلا تقدير استناداً إلى أصالة عدم التقدير . أما إذا وجدت قرينة على التقدير تعين ، مثل ما ورد في قوله تعالى : وجاء ربك والملك صفّاً صفّاً ، فإن العقل لا يجوز المجيء على الله تعالى لاستلزامه الجسميّة والتحيّز بجهة معيّنة . وهذا الإدراك العقلي قرينة على تقدير محذوف مثل : وجاء أمر ربك ، أو وعد ربك أو ما يناسبها ، والله أعلم .

٥- أصالة عدم النقل :

كان يرد لفظ كان لمعنى ثم نقل إلى معنى آخر (نقلاً تعينياً أو تعيينياً) ولا ندري أن المتكلم أراد منه المعنى القديم أو المعنى الجديد ، بسبب جهلنا بتاريخ النقل أو تاريخ الاستعمال أو كليهما ، مثل كلمة طهارة في قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ ، ونشك في أن المراد هو الطهارة بمعناها اللغوي وهي النظافة والنزاهة ، أو هو الطهارة بمعناها الجديد الشرعي وهو الوضوء أو الغسل أو التيمم . فمع هذا الشك لنا التمسك بأصالة عدم النقل لحمل الآية على المعنى اللغوي العام.

٦- أصالة عدم الاشتراك :

ففيما إذا وضع لفظ لمعنى وكان موضوعاً لمعنى آخر ولم يهجر استعمال اللفظ في المعنى الأول - كما هُجر في المنقول - ، وشككنا في أن المتكلم أراد المعنى الأول أو المعنى الثاني ، وحيث لا قرينة معينة للمراد ولا علم لنا بتاريخ الوضع الثاني هل هو سابق للاستعمال أم هو متأخر عنه . فيمكننا حمل اللفظ على المعنى الأول تمسكاً . بأصالة عدم الاشتراك^(١).

هذه هي القواعد التي تعين مراد المتكلم عند التردد فيه بين الاحتمالات المذكورة في جريان هذه القواعد المسماة الأصول اللفظية .

وفي الحقيقة إن منشأ هذه القواعد المعتمدة في تشخيص مراد المتكلم هو ظهور ما تثبته هذه القواعد من حقيقة ، مقابل المجاز المحتمل ، وعموم ، مقابل التخصيص المحتمل ، وإطلاق ، مقابل التقييد المحتمل . وهكذا .

(١) أوضحنا أصالتي عدم النقل وعدم الاشتراك بما ذكرنا لهما من توضيح نظراً إلى أن هذه الأحوال إنما تجري عند الشك في مراد المتكلم بعد افتراض معرفة المعنى الحقيقي والمعنى المجازي . أي بعد الفراغ من معرفة وضع الكلمة لمعناها . وهذا ما ذهب إليه صاحب الكفاية وتبعه شراحها وغيرهم كالشيخ المظفر في أصول الفقه ولذا ردوا على السيد المرتضى وغيره من قدماء الأصوليين عندما تمسكوا بأصالة الحقيقة كعلامة لإثبات الوضع عندما يحدون الكلمة مستعملة في معنى . ردوا عليهم بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز وأصالة الحقيقة تثبت تشخيص المراد ولا تثبت الحقيقة . إلا أن صاحب الكفاية ومن تبعه مثلوا لأصالتي عدم النقل وعدم الاشتراك بقولهم : إذا احتمل معنى ثان موضوع له اللفظ فإن كان هذا الاحتمال مع فرض هجر المعنى الأول وهو المسمى بالمنقول ، فالأصل عدم النقل وإن كان مع عدم هذا الفرض وهو المسمى بالمشارك فالأصل عدم الاشتراك فيحمل اللفظ في كل منهما على إرادة المعنى الأول ما لم يثبت النقل أو الاشتراك . أقول إن مرد هذا الكلام إلى نفي الوضع الآخر لتمسكوا بهذين الأصلين لإثبات مجازية المعنى المحتمل . انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٢٨-٣٠، وعناية الأصول، ج ١ ص ٥١٥٠ .

وحيث كان الظهور في جانب ما تثبته هذه الأصول ، والاحتمال فيما تنفيه ، كان الراجع هو الظاهر والمرجوح المنفي هو المحتمل .
وهذا جارٍ في كل تردد بين أمرين أحدهما مظهر والآخر محتمل ،
فيقدم المظهر الراجع على المحتمل المرجوح . لهذا قيل : إن جميع الأصول
المتقدمة راجعة إلى أصل واحد هو (أصالة الظهور) ؛ لأن اللفظ مع احتمال
المجاز ظاهر في الحقيقة ، ومع احتمال التخصيص ظاهر في العموم ، وهكذا في
بقية الأصول الأخرى المذكورة .

فلو عبرنا بدلاً عن كل هذه الأصول بأصالة الظهور ، كأصل واحد عام
كان التعبير صحيحاً .^(١)

ويترتب على هذه النتيجة أن الظهور لو كان في جانب المجاز مع
احتمال الحقيقة ، أو في جانب التخصيص مع احتمال العموم ، أو في جانب
التقييد مع احتمال الإطلاق ، وهكذا في باقي الأمور الأخرى ، لو كان الأمر
كذلك لانعكس الحال وكان الأصل هو المجاز والتقييد والتخصيص والنقل
والاشتراك ؛ لأن الظهور معها .

هذا كله فيما لو تردد مراد المتكلم بين المفاهيم المذكورة .
أما لو تردد مراده بين تلك الأمور التي عبرنا عنها سابقاً أنها أمور غير
ظاهرة ومحملة مثل المجاز والتخصيص والتقييد والإضمار والنقل والاشتراك ،
بمعنى دار الأمر بين النقل والاشتراك ، أو بين المجاز والاشتراك والإضمار
والتخصيص ، وهكذا بين الأمور الأخرى التي يعبر الأصوليون عن بحث مثل
هذا التردد بينها ببحث : (تعارض الأحوال) .

إذا حصل مثل هذا التردد فقد ذكر بعضهم بعض الأصول اللفظية :

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٣١ و ٣١٠ .

مثل : المجاز خير من الاشتراك لكثرة وفائده . والاشتراك خير من النقل : لأن النقل يستدعي نسخ المعنى الأول بخلاف الاشتراك ، وعدم النسخ أولى من النسخ .

وهكذا أخذوا يصنعون المرجحات لهذا التعارض ويختلفون فيها حتى ذهب بعضهم إلى تقيض ما ذهب إليه الآخر ، ولكل مبرراته ^(١) . والأرجح ما ذهب إليه صاحب الكفاية واختاره من تأخر عنه ، ومنهم السيد الخوئي إذ يقول : (للفظ أحوال خمسة وهي التجوز والاشتراك والتخصيص والنقل والإضمار . لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه وبين المعنى الحقيقي إلا بقربة صارفة إليه . وأما إذا دار الأمر بينها ، فالأصوليون وإن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوهاً إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى ، لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى) ^(٢) .

إذن صار المرجح في تشخيص المراد في جميع الأحوال هو الظهور ؛ لأنه الاحتمال الراجع ، سواء أكان الظهور مع الحقيقة أم مع المجاز .

ومما يدل على سلامة هذه النتيجة وصحتها تباني العقلاء في خطاباتهم على الأخذ بظاهر الكلام وإلغاء احتمال إرادة خلاف الظاهر . شأنهم في ذلك شأن إلغاء احتمال غفلة المتكلم أو سهوه أو هزله أو خطئه ما لم يدل على هذه الأمور ما يثبتها ولا أقل من ظهور أحدها .

وعليه فكما يحمل كلام المتكلم على الالتفات دون الغفلة والجدّ دون الهزل والتذكر دون السهو والصواب دون الخطأ ، استناداً إلى ظاهر الحال ،

(١) انظر نهاية الأصول ج ١ ص ٥١ و ٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٩-٥٢ ، ودراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٨٧ ، ومحاضرات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٣٢ و ١٣٣ .

كذلك يحمل الكلام على الحقيقة دون المجاز والعموم دون الخصوص ، ما دام الظاهر معها ، ولو انعكس الأمر فصار الظهور مع الضد يحمل الكلام عليه دون الآخر .^(١)

٧- الاشتراك:

أ- أنواعه :

الاشتراك في وضع الألفاظ على نوعين :

الأول : الاشتراك المعنوي :

وهو كون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد ، وهذا المعنى الواحد ينطوي على معان متعددة . مثل وضع إنسان للحيوان الناطق ، وهذا المعنى يصلح للانطباق على كل فرد من أفراد هذا النوع .
فالاشتراك في هذا النوع من الوضع حصل في معنى اللفظ باعتباره مشتركاً بين معان متعددة ، أما اللفظ فله معنى واحد عام أو مطلق .

الثاني : الاشتراك اللفظي :

وهو أن يوضع اللفظ لمعنى ثم يوضع لمعنى آخر . وربما يوضع بوضع ثالث أو أكثر لمعنى ثالث أو أكثر . مثل وضع القرء للطهر والحيض ، ووضع عين للجارحة والجارية والذهب وغيرها ، وعسمس لأقبل وأدبر .^(٢)
ففي هذا النوع من الوضع اشترك المعنيان (الطهر والحيض) في لفظ القرء دون معناه ، إذ لم يوضع لمعنى جامع بين المعنيين .^(٣)

(١) أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٣١ .

(٢) غناية الأصول، ج ١، ص ١٠٤ ، عن الفصول في علم الأصول . وانظر أيضاً أصول الأحكام، ص ٣٠٣ .

(٣) هكذا قال معظم الأصوليين . ولكن بملاحظة أن لفظ قرء في اللغة موضوع (لكل زمان اعتيد فيه أمر معين) ليكون المثال للاشتراك المعنوي؛ لأن الطهر والحيض يأتیان المرأة في زمان معين غالباً .

وقد عرّف التفتازاني المشترك اللفظي بأنه : ما وضع لمعنى كثير بوضع كثير .^(١) كما عرّفه آخر بأنه : اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر .^(٢) فالنوع الأول من الاشتراك لا خلاف في وقوعه في لغة العرب ، وهو يشمل كل وضع لمفهوم ينطبق على أكثر من واحد كأسماء الجمادات والحيوانات والنباتات والسلع والأدوات والأعضاء ونحوها ، بل إن معظم وضع اللغة هو من نوع المشترك المعنوي ، ويندر ما عداه مثل وضع الأعلام . وأما النوع الثاني وهو الاشتراك اللفظي فقد وقع الخلاف في وقوعه بل في إمكانه .

ب- الخلاف في الاشتراك اللفظي :

تضاربت الأقوال في الاشتراك اللفظي إلى حد الإفراط والتفريط .

١- قال بعضهم إن الاشتراك اللفظي محال لأنه يخل بالتفهم المقصود من الوضع .^(٣)

٢- قال آخرون بوجوب الاشتراك اللفظي . لأن المعاني غير متناهية ، والألفاظ المركبة من الحروف المتناهية متناهية . فلا بد من الاشتراك كي يغطي الوضع جميع المعاني .^(٤)

٣- وذهب الكثيرون من علماء الأصول واللغة إلى إمكان الاشتراك اللفظي ووقوعه ، وهو الحق . لأن دليل الرأي الأول مردود بأن الإخلال

(١) التلويح مع التوضيح، ج ١، ص ٣٢ . وكشف الأسرار، ج ١، ص ٣٧ .

(٢) انظر الأسنوي على المنهاج، ج ١، ص ٢٢٤ .

(٣) عناية الأصول، ج ١، ص ١٥٥ . عن الفصول في علم الأصول ، ودراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٠ .

(٤) ذكر هذين القولين وأدلتهما ومناقشة الأدلة صاحب الكفاية . وهو بدوره أخذها من صاحب الفصول . انظر شروح الكفاية مثل دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٠ - ١٤٢ ، وعناية الأصول، ج ١، ص ١٠٤ - ١٠٧ وغيرهما ، وانظر أيضاً المعالم، ص ٣٢ وما بعدها .

بالتفهم إنما يحصل إذا لم يأت المستعمل للمشارك بقرينة معينة للمراد ، -
لفظية كانت أو حالية - . ومع القرينة لا محذور . وأما دليل عدم تناهي المعاني
فأجيب عنه بأربع إجابات تقتصر على ذكر اثنتين منها .
إحداها :

إن المعاني غير المتناهية - على فرض صحة هذا الرأي - أما أن تكون
هي الجزئيات ، فيمكن الوضع للكليات ويستغنى عن الاشتراك اللفظي
بالاشتراك المعنوي .

ثانيتها :

إذا صح القول بعدم تناهي المعاني ففي المجاز كفاية ولا يجب
الاشتراك .^(١) ولقد أحسن بعضهم إذ اختصر الموضوع بقوله : لا ينبغي
الإشكال في إمكان الترادف والاشتراك ، بل في وقوعهما في اللغة العربية ، فلا
يصفى إلى مقالة من أنكرهما . وهذه اللغة العربية بين أيدينا ووقوعهما فيها
واضح لا يحتاج إلى بيان .^(٢)

(١) نجد تفصيل الردود في كفاية الأصول وشروحها مثل عناية الأصول، ج ١، ص ١٠٧ و ١٠٨ ،
ولا يفوتنا أن نذكر بأن اختيار ما ذهب إليه المشهور يمتني على أن الوضع هو جعل علاقة بين
اللفظ والمعنى بالوضع التعييني أو الوضع التعيني كما أوضحناه سابقاً . وأما على ما اختاره
الأستاذ السيد الخوئي من أن الوضع هو (تعهد والتزام من قبل الواضع بإرادة المعنى الموضوع له
اللفظ) فلا يكون الاشتراك ممكناً . والوجه في ذلك : أن معنى التعهد هو أن الواضع متى تكلم
بلفظ مخصوص لا يريد منه إلا تفهيم معنى خاص . ومعلوم أنه لا يجتمع مع تعهد آخر وآخر بأنه
متى تكلم بذلك اللفظ الخاص يريد منه المعنى الآخر والمعنى الثالث وهكذا . لأن مرد الاشتراك
حينئذ إلى نقص التعهد السابق فيصبح اللفظ في المعنى السابق مجازاً ومنقولاً إلى الثاني . فإذا
وضعه لثالث أصبح مجازاً في الثاني ومنقولاً إلى الثالث ، وهكذا يتعذر الاشتراك . ولكن تفسير
الوضع بالتعهد لا يخلو من إشكال فتأمل . وانظر محاضرات في أصول الفقه، ج ١،
ص ٢١٣ و ٢١٤ .

(٢) أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٣١ ، وانظر أيضاً الوجيز، ص ٣٢٧ . وإرشاد الفحول،
ص ١٨ و ١٩ .

ج- منشأ الاشتراك :

بعد اختيار وقوع الاشتراك في اللغة يحسن بنا التعرف على أسبابه ، وقد استقصاها البعض فأوصلها إلى خمسة أسباب .

١- تعدد القبائل والأمصار العربية ، فقد يصطلح أهل ناحية على إطلاق لفظ على معنى ويصطلح أهل ناحية أخرى على إطلاق ذلك اللفظ على معنى آخر . وبعد الاطلاع على مدونات اللغويين يتضح أن اللفظ قد استعمل في أكثر من معنى .^(١)

٢- أن يستعمل اللفظ في غير معناه الحقيقي مجازاً ، لوجود علاقة بين المعنيين ويشتهر المعنى المجازي للفظ وينسب التجوز مع الزمن . وينقله اللغويون على أنه حقيقة في المعنيين ، لا على أن الأول حقيقة والثاني مجاز .^(٢)

٣- أن ينقل اللفظ من المعنى الذي وضع له في أصل الاستعمال إلى المعنى الاصطلاحي ، فيكون حقيقة لغوية في الأول ، حقيقة عرفية في الثاني .^(٣)

٤- أن يكون اللفظ في أصل استعماله موضوعاً لمعنى ، ثم يتعدد إطلاق هذا اللفظ على معنيين فأكثر بينهما قدر مشترك من المعنى الذي كان مراداً من

(١) وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٣١ و ٣٢ ، والسيد الخوئي بعد نقله لهذا المنشأ عن أساتذته علق عليه بما يأتي : ما ذكره هذا القائل وإن كان ممكناً في نفسه إلا أن الجزم به مشكل جداً لاسيما بنحو الموجبة الكلية لعدم الشاهد عليه من الخارج حيث أنه مما لم ينقل في كتب التاريخ ولا غيرها . انظر محاضرات في أصول الفقه، ج ١ ص ٢١٥ و ٢١٦ . وأقول إن كتب اللغة العربية عندما تقول لغة الحجاز ولغة حمير ولغة تميم فإنها تثبت تعدد لغات القبائل والأمصار وقد كانت متباعدة ، فلما جمعت التقت بعض المعاني في لفظ واحد . وهذا وإن لم يثبت الاشتراك على نحو الموجبة الكلية . إلا أنه أحد أسبابه كما هو مبين في أعلاه .

(٢) كشف الأسرار، ج ١، ص ٣٩ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١١٣ . وأصول الفقه لمحمد (أبو زهرة)، ص ١٦٠ .

اللفظ في أصل الاستعمال . إلا أن هذا القدر المشترك قد غفل عنه الناس بتوالي الأجيال والقرون .

مثال ذلك القرء ، فإنه أطلق في الأصل على الوقت المعلوم . يقال هبت الريح لقرئها وقارئها ، أي لوقتها . ومعلوم أن للحيض وقتاً وللطهر وقتاً ، فأطلق لفظ القرء على كل منهما . ثم وضع القرء للحيض والطهر وضعاً متعدداً فكان من المشترك .^(١)

٥- تعدد الوضع من قبل واضع واحد . كأن يضع شخص واحداً اسماً واحداً لمعان متعددة بعدة أوضاع . مثل تسمية الحسين ﷺ لثلاثة من أولاده باسم (علي) مع تميز بعضهم عن بعض بالكبر والأوسط والأصغر في مقام الاستعمال^(٢).

بل إن وضع الأعلام مطلقاً هو من باب المشترك اللفظي الناشئ من تعدد الوضع فقد لا يوجد اسم إلا وهو موضوع عدة مرات لمعان وذوات متعددة عدا اسم الجلالة (الله) بناءً على علميته.

فتحصل من مجموع هذه الأسباب أن منشأ الاشتراك يرجع إلى الأمور الآتية :

١- تعدد الوضع من شخص واحد أو عدة أشخاص وإن كانوا ضمن عرف واحد .

٢- تعدد الوضع في أعراف متعددة أو مصطلحات متعددة أو قبائل متعددة ، وبعد جمع تلك الأوضاع في مدونة واحدة في إطار اللغة العربية العام تصير اللفظة مشتركة .

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١١٣ . وأصول الفقه لمحمد (أبو زهرة)، ص ١٦٠ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه، ج ١، من ٢١٥ و ٢١٦ .

٣- الاشتراك المعنوي ثم اشتهار اللفظ في أكثر من مصداق كما في القرء^(١).

د- استعمال المشترك في أكثر من معنى :

بعد ثبوت الاشتراك اللفظي يجوز استعمال اللفظ في كل من معانيه مع قرينة تعين المراد منها ، فلفظ (عين) المشترك ، لنا استعماله في الباصرة مع قرينة معينة كأن نقول أبصرت بعيني ، ولنا استعماله في الجاسوس كأن نقول : للأعداء في المنطقة عين ، وهكذا في معاني اللفظ الأخرى ، ولا خلاف في هذا. إنما الخلاف في استعمال لفظ عين وأمثالها من الألفاظ المشتركة في أكثر من معنى واحد في استعمال واحد، بأن نطلق كلمة عين ونريد بها الباصرة والجاسوس معاً^(٢).

فذهب بعض إلى استحالة ذلك ، وذهب بعض آخر إلى إمكانه وعدم صحته ، وذهب بعض ثالث إلى التفصيل بين المفرد وبين المثنى والجمع ، ورابع إلى التفصيل بين النفي والإثبات ، وخامس إلى الجواز . وإليك هذه الأقوال مع أدلتها ومناقشتها بإيجاز :

(١) وقد حصر السيد الأستاذ منشأ الاشتراك في أحد أمرين على سبيل منع الخلو ، وهما (الوضع أو الجمع بين اللغات) ، انظر المصدر السابق ، ص ٢١٦ ، فإن قصد بالوضع الوضع من شخص واحد وضعاً تعينياً فلا بد من ذكر المنشأ الثالث ، لأنه مغاير للآخرين ، وإن قصد بالوضع معناه الأعم فالجمع بين اللغات ليس قسماً للوضع فلا مبرر لجعله مقابلاً له .

(٢) على أن نريد كل معنى مستقلاً ، أما إذا أردنا معنى عاماً يشمل المعنيين فسيكون الاستعمال جائزاً إلا أنه استعمال مجازي لأن اللفظ لم يوضع للمعنى العام وهذا مما لا خلاف فيه. انظر المصدر السابق ، ص ٢١٦ و ٢١٧ . وهنابة الأصول ، ج ١ ، ص ١٠٩ وغيرهما .

١- القول الأول : استحالة إرادة معنيين من المشترك :

استدلوا لهذا القول بعدة أدلة، لعل أوضحها وأدقها ما ذكره بعضهم من أن اللفظ بعد ما جعل بتمامه قالباً لتسام معناه ، فإذا استعمل فيه لا يبقى في هذا القالب اللفظي من فراغ زائد على المعنى كي يجعل قالباً لمعنى آخر بتمامه .^(١)

ومثل له بعض آخر بالمرأة التي يمتلئ سطحها بما ينعكس عليها . فلا يمكن عرض صورة أخرى عليها إلا بعد زوال الصورة السابقة .^(٢) وهكذا شأن اللفظ المشترك، لا يمكن في حالة كونه ممتلئاً بأحد معانيه أن يفيد المعنى الآخر . ولكن بعد أن توجد مرة أخرى يمكن أن يؤدي المعنى الآخر.

٢- القول الثاني : عدم صحة استعمال المشترك في معنيين :

بدليل أن اللفظ عندما وضع لأحد معانيه وضع له مقيداً بقيد الانفراد والوحدة ، فإذا استعمل في معنيين استعمل في بعض ما وضع له ، أي استعمل في المعنى دون قيد الوحدة الذي أخذ في الموضوع له ، فيكون استعمالاً في غير ما وضع له ، ولا يمكننا أن نعتبره صحيحاً حتى على نحو المجاز ؛ لعدم ثبوت رخصة الواضع بهذا المجاز ، لأن المجاز يحتاج إلى علاقة منصوطة من قبل الواضع ، إذن لا يصح استعمال المشترك لا على نحو الحقيقة ولا على نحو المجاز في معنييه أو معانيه^(٣).

(١) غناية الأصول، ج ١، ص ١١١.

(٢) أصول الفقه، ج ١، ص ٣٣، وانظر دليلاً آخر كهذا القول للسيد الخوئي عن أسانئده في محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٧.

(٣) هذا الرأي ذهب إليه الأحناف والمحقق القمي من الإمامية. انظر غناية الأصول، ج ١، ص ١١١، عن قوانين الأصول، والتلويح مع التوضيح، ج ١، ص ٦٦ و ٦٧. وكشف الأسرار، ج ١، ص ٤٠.

٣- القول الثالث : التفصيل بين المفرد وبين المثنى والمجموع :

يجوز استعمال المفرد في معنیه مجازاً ؛ لأن اللفظ موضوع للمعنى مع قيد الوحدة وللمعنى الآخر مع قيد الوحدة ، فإذا استعملناه في المعنيين بدون قيد الوحدة ، فقد استعملنا اللفظ الموضوع للمركب من المعنى مع قيد الوحدة بأحد جزئيه وهو المعنى دون قيد الوحدة . واستعمال اللفظ الموضوع للمركب في أحد جزئيه مجازي ، أما المثنى والمجموع فهو بقوة تكرار اللفظ ، وكما يجوز في اللفظ المكرر إرادة المعنيين أو الثلاثة يجوز فيما هو بقوته ^(١) .

٤- القول الرابع : التفصيل بين النفي والإثبات :

استدلوا على التفصيل المذكور بأن مقام النفي لا تنافي فيه ، ومقام الإثبات يحصل فيه التنافي . كمن أوصى لمواليه - وله موال أعنتهم وموال أعنتوه - ، فإن الجهة مختلفة ، والمشارك لا يفيد العموم . أما إذا حلف أن لا يكلم موالي فلان ، فإنه يتناول الأعلى والأسفل ولا تنافي فيه ^(٢) .

٥- القول الخامس : الجواز مطلقاً دون فرق بين المفرد والمثنى والمجموع والنفي والإثبات .

واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ﴾ ^(٣) .

(١) هذا ما اختاره صاحب معالم الأصول ، انظر ص ٣٣ و ٣٤ منها . والمحاضرات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٢٢ و ٢٢٣ .

(٢) الهداية ، ج ٤ ، ص ١٨٥ و ١٨٦ . والتلويح مع التوضيح ، ج ١ ، ص ٦٧ .

(٣) الآية ١٧ من سورة الحج .

فالسجود من الإنسان وضع الجبهة على الأرض ، ومن غيره الخضوع والانتقاد الجبري وهما معنيان مختلفان .^(١)

واستدل السيد الخوئي على الجواز - بعد أن اختاره - بما يأتي : بناءً على أن حقيقة الوضع هي التعهد والالتزام النفساني ، فالاستعمال ليس إلا فعلية ذلك التعهد وجعل اللفظ علامة لإبراز ما قصد المتكلم تفهيمه . ولا مانع حينئذ من جعله علامة لإرادة المعنيين المستقلين ، ولا محذور في جعل شيء واحد علامة لإرادة تفهيم معنيين أو أزيد ، كما لا مانع من أن يراد بلفظ واحد تفهيم معناه وتفهم أنه عارف باللغة التي يتكلم بها .^(٢)

٦- اختبار ومناقشة :

والراجع من بين هذه الأقوال هو القول الأول - الاستحالة - ، نظراً إلى أن اللفظ يفنى في أحد معانيه . فإذا أريد منه معنى آخر لا بد من إعادة النطق به أو كتابته فلا يعقل تحصيل معنى آخر بإطلاق واحد .^(٣)

وإذا استحال ذلك لم يصح قطعاً . فلا نطيل في تصحيح أو مناقشة القول الثاني . ونفق مع القول الثالث بامتناع المفرد . ونختلف معه بجواز المثني والمجموع ؛ فإن مبناء أن التثنية بقوة تكرار اللفظ ولم يثبت هذا ، وإنما الصحيح أن التثنية والجمع في قوة تكرار المعنى المقصود بالمفرد لأن التثنية والجمع حياة تفيد تعدد ما دخلت عليه من مادة بحسب ما تدل عليه تلك المادة .^(٤)

(١) الأحكام، ج ٢، ص ٣٥٢، والأسنوي على المنهاج، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٩ و ٢٢٠.

(٣) هذا استدلال صاحب الكفاية. انظر دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ١٤٣.

(٤) راجع للتفصيل أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٣٥. وعناية الأصول، ج ١، ص ١١١ و ١١٢.

ومحاضرات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٢-٢٢٤.

وأما التفصيل بين النفي والإثبات فيرد عليه أن النفي لا يضيف على معنى المنفي إلا السلب ليس إلا . فمدخول أداة النفي إن كان معنى واحداً نفته وإن كان أكثر من معنى واحد نفته أيضاً . فمردّ وحدة المعنى وتعددده إلى نفس اللفظ المدخول للأداة لا إلى الأداة، كي يكون النفي فارقاً وموجباً للتفصيل المذكور .

وأما استدلال القائلين بالجواز مستدلين بالآية الكريمة ، فالجواب عن استدلالهم هذا: هو أن السجود فيها ربّما أريد به معنى عاماً يشمل سجود الموجودات المذكورة في الآية ، وعليه فإن كان هذا المعنى العام قد وضع له لفظ السجود فهو من باب الاشتراك المعنوي لا الاشتراك اللفظي ، وإن لم يوضع له اللفظ فاستعماله فيه مجاز . ولم يستعمل اللفظ إلا في معنى واحد عام . ولا خلاف في جواز ذلك كما تقدم . والاستدلال الآخر المبني على أن حقيقة الوضع تعهد ... ، فإن هذا المبني أدّى بقائله إلى عدم جواز الاشتراك . فكيف يترتب عليه الآن استعمال المشترك في معنييه والقائل بنفي وجود المشترك أساساً (١) ١١٩

مضافاً إلى أن تقريبه للجواز بإرادة معنيين (المعنى الموضوع له وتفهم أنه عارف باللغة) قياس مع الفارق ؛ لأن هذا النوع من المعنيين قد تعدّد به نوع الدلالة ، فدلالة اللفظ على معناه دلالة مطابقة . ثم الدلالة على أنه عارف باللغة دلالة التزامية . ودلالة المشترك على معنييه تكون فيها إفادة المعنيين من نوع الدلالة المطابقة الحاصلة بعرض واحد، لا طولية كما في المقيس عليه ، وإلا فالدلالة الإلزامية الطولية قد تحصل لكثير من المعاني ولكنها لا تنسب إلى

(١) قارن بين ص ٢١٣ وص ٢١٩ من الجزء الأول من محاضرات في أصول الفقه.

اللفظ . هذه إشارات للمناقشات الطويلة التي نحيل من أراد الاطلاع عليها إلى المطولات .

٧- تنبيه :

اختلفوا في جواز إرادة معنيين من لفظ واحد في إطلاق واحد، أحدهما معنى حقيقي والآخر معنى مجازي على أقوال أيضاً .
ونكتفي عن ذكرها وذكر أدلتها ومناقشتها بالقول :
بأن المحذور الذي استندنا إليه في المنع من استعمال اللفظ المشترك في معنیه الحقيقي والمجازي هو المحذور ههنا ، والمحذور هو أن اللفظ يفنى في معناه ويكون وجهاً له وقالباً . فلا يمكن حينئذ أن يفيدنا معنى مجازياً ما لم يكرر ويوجد مرة ثانية .^(١)

مركز تحقيقات كميتر علوم اسلامی

٨- المشتق :

أ- المراد بالمشتق :

المشتق المبحوث عنه عند الأصوليين هو : (ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها) .^(٢) مثل اسم الفاعل واسم المفعول واسم المكان والآلة وغيرها . ونأخذ مصداقاً له لنطبق عليه التعريف . فقائم يحمل على الذات يقال : (علي قائم) . وقد حمل عليها لأن القيام وهو (المبدأ) صفة خارجة عنها ويمكن زوالها عنها ، وبزوالها لا تزول الذات . فالذات تتصف بالقيام تارة وبعده أخرى .

(١) راجع أصول المظفر، ج ١، ص ٣٤. وأصول الأحكام، ص ٣٢. والوجيز في أصول الفقه، ص ٣٣٧ و ٣٣٨.

(٢) أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٤٩.

وبهذا التعريف سيكون المشتق عند الأصوليين مختلفاً عن المشتق عند النحاة ، فإن المشتق عند النحاة يقابل الجامد الذي هو مثل : حر ، أخ ، رق ، بينما نجد هذه الأمثلة من مصاديق المشتق عند الأصوليين بعد التأمل في تعريفهم ؛ لأن صفة الحرية والأخوة والرقية تحمل بالذات المتصفة بهذه الصفات تارة وتزول عنها أخرى .

ب- الخلاف في المشتق :

١- اتفق الأصوليون على أن المشتق يطلق على ما يتصف بمبدأ الاشتقاق في المستقبل إطلاقاً مجازياً ، مثل إطلاق الخمر على عصير العنب قبل اتصافه بالخمرة ، في مثل قوله تعالى : ﴿إني أراهم أعصر خمراً﴾^(١) .

٢- واتفقوا أيضاً على أن المشتق يطلق على المتصف بمبدأ الاشتقاق حال استعمال اللفظ إطلاقاً حقيقياً ، مثل إطلاق كلمة قائم على المتلبس بالقيام حال النطق .

٣- واختلفوا في إطلاق المشتق على ما كان متلبساً بالمبدأ قبل النطق بالمشتق وقد انقضى عنه التلبس وانفكت الصفة عن الذات حال النطق أو قبله .

فذهب المعتزلة وبعض الإمامية إلى القول بمجازية هذا النوع من الاستعمال . وذهب الأشعرية والبعض الآخر من الإمامية إلى أن هذا الاستعمال حقيقي . مثل إطلاق كلمة ساخن على الماء الذي كان ساخناً قبل إطلاق الكلمة عليه ، ثم برد وبعد برده نطلق عليه كلمة ساخن .^(٢)

(١) الآية ٣٦ من سورة يوسف .

(٢) أصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ٤٩ ، ومحاضرات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٢٧ . ودراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٥ ، وعناية الأصول ، ج ١ ، ص ١١٦ .

ج- ثمرة الخلاف في المشتق :

إذا ورد دليل شرعي من كتاب أو سنة وفيه حكم مترتب على أحد المشتقات واتفق أن أحد مصاديق هذا المشتق قد انقضى عنه التلبس بمبدأ الاشتقاق ، فهل يبقى الحكم ثابتاً لهذا المصداق كما لو كان متلبساً بالمبدأ ؟ أو يرتفع الحكم بارتفاع التلبس بالمبدأ ؟

مثلاً : قال تعالى : ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۚ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ۖ﴾^(١) .
فالتلبس بالظلم لا يصلح للإمامة لأنه مصداق للمشتق الذي هو ظالم ، والمشتق حقيقة بالتلبس بالمبدأ بالاتفاق .
ولكن من كان متلبساً بالظلم ثم انقضى عنه التلبس وصار عادلاً ، فهل يصلح للإمامة أم لا ؟

إذا كان المشتق حقيقة في المنقضي عنه التلبس لا يصلح هذا للإمامة .
وإن لم يكن حقيقة في التلبس فإن الظلم السابق لا يمنع من الإمامة .
وورد عن علي عليه السلام : (وإذا تزوج الرجل المرأة حرمت عليه ابنتها إذا دخل بالأم^(٢)) . فحرمة بنت الزوجة مما لا خلاف فيها ، فلو طلق زوجته وتزوجت بآخر ثم ولدت لها بنت ، فهل هذه البنت يصدق عليها بنت الزوجة فتحرم على زوج أمها السابق أو لا ؟

يمكن بناء المسألة على بحث المشتق ، فإن قلنا إنه حقيقة في المنقضي عنه المبدأ تحرم ؛ لأن وصف الزوجة حقيقة في من زال عنها وصف الزوجية فهي من مصاديق الزوجة ، وبنتها حرام على زوجها السابق وإن تولدت متأخرة

(١) الآية ١٢٤ من سورة البقرة.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٤، الباب ١٨ من أبواب المصاهرة من كتاب النكاح.

عن طلاقه لها . أما إذا قلنا : إن المشتق مجاز في المنقضي عنه التلبس فالبنت ليست بنت زوجته فلا تحرم .

مثال آخر : وردت كراهة الوضوء والغسل بالماء المسخن بالشمس . فإن كان عنوان المسخن - وهو مشتق - ينطبق على الماء الذي كان مسخناً وزالت عنه سخونة انطباقاً حقيقياً فتبقى الكراهة حتى بعد برودته . وإن كان المشتق مجازاً فيما انقضى عنه المبدأ فلا كراهة لأن الماء فعلاً غير مسخن وإن كان كذلك قبل حين .

د- الأقوال في المسألة :

اختلفوا في إطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدأ على أقوال وهي لدى القدماء قولان :

الأول : إن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدأ مجاز في المنقضي عنه التلبس . فقائم حقيقة في من هو متصف بالقيام فعلاً ، ومجاز في من كان قائماً وهو ليس قائماً فعلاً .

الثاني : إن المشتق حقيقة في الأعم من المتلبس بالمبدأ والمنقضي عنه التلبس . ^(١) فظالم حقيقة في المتلبس بالظلم كما هو حقيقة في من كان ظالماً وإن لم يكن ظالماً فعلاً .

ولكن المتأخرين من الأصوليين ذكروا في المسألة تفصيلات أخرى :
منها : أن المشتق إن كان مما يدل على صفة أو مهنة أو حرفة أو علم ، فهو حقيقة في الأعم من المتلبس والمنقضي . وعليه فطبيب ونجار وصائغ وأمثاله حقيقة في من يقوم بعمله ، وحقيقة فيه في حال نومه أيضاً .

(١) دراسات في أصول الفقه، ج١، ص١٧٢.

وإن كان المشتق من قبيل قائم وقاعد وأمثالهما فإنه مجاز في المنقضي عنه التلبس وحقيقة في المتلبس فقط .^(١)

ومنها: الفرق بين المحكوم عليه والمحكوم به ، فالمحكوم عليه حقيقة في الأعم مثل: (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، أما المحكوم به فهو حقيقة في خصوص المتلبس مثل نائم في قولنا: زيد أو عمرو نائم .^(٢)

ومنها: الفرق بين المتصف بضد المبدأ السابق وبين ما لم يتصف بضد المبدأ السابق ، فالأول مثل قائم بعد الجلوس فإنه مجاز في المنقضي ، أما ضارب وقاتل فهو حقيقة في المنقضي كما هو حقيقة في المتلبس .^(٣)

وهناك أقوال أخرى آثرنا تركها بحيلين من أراد الاطلاع عليها على المطولات^(٤) . ونكتفي هنا باختيار القول الراجح مع دليله .

هـ - القول الراجح والدليل عليه :

والقول الراجح من بين هذه الأقوال هو أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بمبدأ الاشتقاق ومجاز في من انقضى عنه التلبس .

فضارب حقيقة في من تلبس بالضرب ، ومضروب حقيقة في من تلبس بالمضروبية ، فإذا أطلق عليه بعد التلبس فهو مجاز . إلا في صورة قصد أنه كان ضارباً أو كان مضروباً فحينئذ يكون حقيقة فيه ؛ لأنه أريد به التلبس في وقت كان متلبساً حقيقة ، فصار إطلاقه عليه بلحاظ التلبس .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ و ١٧٤ .

(٢) (٣) عناية الأصول ، ج ١ ، ص ١٣٦ .

(٤) انظر دراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ١٥٠ - ٢٢٦ ، عناية الأصول ، ج ١ ، ص ١١٦ - ١٧٤ ، وهداية العقول ، ج ١ ، ص ١٥٨ - ٢٦٠ ، ومحاضرات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٢٧ - ٣١٠ ، وأصول في الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ٤٨ - ٥٦ ، وستجد في هذه المصادر ما يروي القليل سعة وعمقاً .

وهكذا في كل مشتق مثل عالم وعادل وظالم وطيب ونجار وغير هذه الأمثلة فإنها حقائق فيمن يتصف بمبدأ الاشتقاق . فإذا انقضى عنه التلبس فهي مجاز فيه .

نعم يختلف المبدأ المأخوذ في المشتق ، فقد يكون ملكة مثل طيب ومدرس ، فإنه متلبس بالملكة الخاصة وإن كان نائماً ، وعليه فعندما يطلق عليه المشتق إنما يطلق عليه بلحاظ أن المبدأ هو الملكة ، وهي موجودة فيه وإن كان نائماً . فلوزالت عنه الملكة بسبب نسيان مثلاً ، بإطلاق طيب أو مدرس عليه سيكون مجازياً .

دليل هذا الاختيار :

سبق وأن ذكرنا للحقيقة والمجاز علامات . منها التبادر وعدم صحة السلب . ونجد أن المتبادر من قولنا نائم أنه متصف بالنوم فعلاً ، ولا تطلق على المستيقظ إلا بعناية مجازاً أو بلحاظ أنه كان نائماً . وهكذا لا يصح سلب النائم عن المتلبس بالنوم ، ويصح سلبه عن من انقضى عنه التلبس .

وقد أورد على هذا الاستدلال بإيرادات ، كما استدل على القول بوضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي عنه التلبس بأدلة ، فليراجع - من شاء الإطلاع عليها - عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج ١، ص ١٥١ - ١٣٨ .

ونكتفي من البحوث التمهيدية بهذا المقدار لتحدث عن المباحث الأساسية من مباحث الألفاظ، وهي: الأوامر، والنواهي، والمفاهيم، والعام، والخاص، والمطلق، والمقيد، والمجمل، والمبين، وأمثالها من المباحث اللفظية وما يترتب عليها .

المبحث الأول

الأمر ودلالاته بصيغته ومادته وما جرى مجراهما



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

الأمر

تمهيد

- ١- مادة الأمر .
- ٢- صيغة الأمر .
- ٣- الجمل الخبرية المستعملة في الطلب .
- ٤- الفور والتراخي .
- ٥- المرة والتكرار .
- ٦- التعبد والتوصلي .
- ٧- تقسيمات الواجب الأخرى والأصل فيها .
- ٨- مقدمة الواجب .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الأمر

تمهيد :

التكليف الشرعي الذي هو أهم مباحث الفقه يستفاد - في الغالب - من الأمر والنهي الواردين في مصادر الفقه الأساسية كالكتاب والسنة . ومن أجل هذا اهتم الأصوليون بمداول الأمر والنهي ليستبينوا الحكم الشرعي منهما حتى بلغ اهتمام بعض الأصوليين بهذين الموضوعين إلى حد قال فيهما : (فأحق ما يبدأ به في البيان ، الأمر والنهي ؛ لأن معظم الابتلاء بهما ، وبمعرفةهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام .)^(١) والدوال على الأمر هي :

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

الأول :

مادة الأمر أي (أ ، م ، ر) .

الثاني :

صيغة الأمر ، بمعنى الهيئة التي يفهم منها الأمر بأي مادة جاءت مثل ، حياة : (افعل) و (ليفعل) ، كأكرم وليكرم ، أو صم وليصم .. الخ .

الثالث :

الجملة الخبرية المستعملة في الأمر مثل : يعيد الصلاة في جواب من سأل عن صلاة فاقدة لبعض ما يجب فيها من أجزاء أو شرائط .
والحيثية التي نتناول فيها هذه الجوانب هي المعنى الحقيقي الذي وضعت له الصيغة أو المادة أو (الجملة الخبرية) ، كي يحمل كلام الشارع عليه عند

(١) أصول السرخسي، ج١، ص١١.

تجرّده عن القرائن . وإن تعذّر علينا إثبات المعنى الحقيقي ، فنبحث حينئذ عن ما هو ظاهر اللفظ الذي يتعيّن أن يكون مراد الشارع .

١- مادة الأمر:

وهي كلمة (أمر) وقد ذكر بعضهم لهذه الكلمة معاني متعددة :

منها : الطلب . مثل : (أمره بكذا) ؛ أي طلب منه .

ومنها : الشأن . مثل : شغله أمر كذا ؛ أي شأن كذا

ومنها : الفعل . مثل : وما أمر فرعون برشيد ؛ أي وما فعل فرعون

برشيد .

ومنها : الفعل العجيب . مثل : فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها ؛ أي

فعلنا العجيب .

ومنها : الشيء . مثل : رأيت اليوم أمراً عجيباً ؛ أي شيئاً عجيباً .

ومنها : الحادثة . مثل : وقع أمر كذا ؛ أي وقعت حادثة .

ومنها : الغرض . مثل : جاء علي لأمر كذا ؛ أي لغرض كذا .

ومنها : الحال . مثل : محمد أمره مستقيم ؛ أي حاله مستقيم .

ومنها : القدرة . مثل : والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ؛ أي

بقدرته .

ومنها : الصنع . مثل : أتعجبين من أمر الله ؛ أي من صنعه .^(١)

وأخذ بعضهم يذكر لمادة الأمر معاني أخرى حتى أوصلها إلى خمسة

عشر معنى . غير أن بعضاً آخر من الأصوليين يرى أن جميع هذه المعاني

المذكورة لمادة الأمر هي مصاديق لمعنى واحد ؛ أي أن مادة الأمر موضوعة

لمعنى واحد هو (الواقعة) . وجميع هذه المعاني مصاديق لمفهوم (الواقعة) ؛

(١) انظر دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٧، وعناية الأصول، ج ١، ص ١٧٤ و ١٧٥.

سواء منها الطلب أو الشأن أو الفعل أو غيرها من المعاني^(١). وعليه فلم توضع مادة الأمر لكل معنى من المعاني المذكورة على نحو الاشتراك اللفظي. وإنما وضعت بوضع واحد للمعنى العام الجامع، مثل حيوان عندما وضع لمعناه العام فهو يستعمل في الإنسان والبقرة والإبل والغنم من باب استعمال العام في أفرادها.

ولكن صاحب الكفاية لم يستبعد دعوى كون مادة الأمر حقيقة في الطلب والشيء، أي أنها موضوعة بوضعين، بأن تكون قد وضعت للطلب بوضع، ووضعت للشيء بوضع آخر فتكون مشتركة لفظياً بين المعنيين^(٢). وفسر الطلب الذي وضعت له كلمة الأمر بإظهار الإرادة والرغبة وإبرازها بقول أو كتابة أو إشارة أو نحو هذه الأمور المعبرة عن الإرادة، كما قيده بصدوره من العالي إلى الداني، فطلب المساوي أو الداني من العالي لا يسمى أمراً.

وفسر الشيء - الذي هو المعنى الثاني للأمر - بما هو من الأفعال أو الصفات بنسبها، من دون ملاحظة جهة الصدور من الفاعل، أي اسم المصدر لا المصدر الذي هو معنى حديثاً^(٣).

واستدل بعضهم للقول باشتراك الأمر بين معنيين فقط - (الطلب والشيء) اشتراكاً لفظياً، ولم يوضع للجامع بينهما وهو الواقعة كما ادعى البعض - بالدليلين الآتين :

(١) أجود التقريرات، ج ١، ط ٢، ص ٨٦.

(٢) دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٧.

(٣) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٦٠٥٩، ودراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٧-٢٣١،

وانظر أيضاً محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧.

١- إن الأمر بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه ، يقال أمر ، يأمر ، أمر ، مأمور ، ولا يصح الاشتقاق منه إذا استعمل بمعنى شيء . فإذا قلت: رأيت أمراً ، ليس لك أن تصرفها إلى اشتقاقات كما صنعت بها عندما كانت بمعنى الطلب .

٢- إن الأمر بمعنى الطلب يجمع (أوامر) تقول: (صدرت منه أوامر) عندما يطلب طلبات متكررة متعددة ، والأمر بمعنى الشيء لا يجمع أوامر وإنما يجمع (أمور) تقول (رأيت أموراً عديدة) .

إذن لما اختلف الجمع باختلاف المعنيين واختلف جواز الاشتقاق وعدم جوازه باختلاف المعنيين أيضاً ، دل هذا وذاك على اختلاف اللفظين وضعاً وإن اتحداً نطقاً ولفظاً .^(١)



أ- دلالة مادة الأمر بمعنى الطلب :

وإذ تبين أن لمادة الأمر معنيين هما الطلب والشيء ، فبالاستعمال ومن خلال السياق يعلم المراد بالكلمة هل هو الطلب أو الشيء .
والمهم - بعد تشخيص أن المراد بالأمر هو الطلب - أن نتعرف على ما يفيد الطلب من معنى . أي هل يدل الأمر بمعنى الطلب على الوجوب أو على الندب ، أو على المفهوم الشامل للوجوب والندب معاً ، أو أنه مشترك بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً ؟

هذه احتمالات وصور ، إلا أن للعلماء في هذا الفرع رأيان فقط :

الأول : أن الأمر بمعنى الطلب حقيقة في الوجوب ، وهو رأي المعتزلة وأكثر الإمامية .

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٦٠، وعناية الأصول، ج ١، ص ١٧٧ .

الثاني : أن الأمر بمعنى الطلب حقيقة في مطلق الطلب أعم من الوجوب والندب ، وهو ما اختاره - من متأخري المتأخرين - بعض أصوليي الإمامية .^(١)

ب- الأدلة :

١- أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي :

استدل من ذهب إلى الاشتراك المعنوي ؛ أي الوضع للأعم من الوجوب والندب بالأدلة الآتية :

١- إن الأمر استعمال في الوجوب والندب ولو لم يكن موضوعاً للأعم لكان الاستعمال في الندب مجازاً أو مشتركاً لفظياً ، والأصل هو عدم الاشتراك وعدم المجاز ، كما مر بنا في الأصول اللفظية .

٢- يصح تقسيم الأمر إلى واجب ومندوب والتقسيم دليل الوضع للأعم .

٣- إن الفعل المندوب طاعة وكذلك فعل الواجب ، وكل طاعة في فعل المأمور به ، فأصبح المأمور به أعم من الواجب والندب .^(٢)

وأجيب عن الأول بأن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز . والأصول اللفظية تُشخص المراد ولا تثبت الوضع ، والترجيح بالأصول اللفظية استحساني لا يصلح للاستدلال . وعن الثاني والثالث ، بعدم تسليم التقسيم

(١) ذكر المظفر في أصول الفقه ج ١ ، ص ١٦١ ، أن الأقوال في المسألة ثلاثة : الطلب الوجوبي ، الأعم منه ومن الطلب الندي ، والاشتراك اللفظي بينهما . غير أن الفيروز آبادي في عناية الأصول في شرح كفاية الأصول ، ج ١ ، ص ١٨٢ ، يقول : الظاهر أن في المسألة قولان لا أكثر . وينسب هذا إلى صاحب البدايع أيضاً ، والقولان هما اللذان ذكرناهما في أعلاه .

(٢) نقل صاحب الكفاية هذه الأدلة عن الفصول وناقشها . انظر دراسات في أصول الفقه ، ج ١ ، ص ٢٣٢ ، وعناية الأصول ، ج ١ ، ص ١٨٤ و ١٨٥ .

إلى واجب ومندوب ، وعدم التسليم بأن كل طاعة هي من فعل المأمور به .^(١)

٢- أدلة القائلين بظهور كلمة الأمر في الوجوب:

واستدل من ذهب إلى ظهور كلمة الأمر في الوجوب بالأدلة الآتية :

١- التبادر ، حيث أن المنسب إلى الأذهان من كلمة الأمر هو الطلب الحتمي الإلزامي .^(٢)

٢- عدم صحة السلب عن الوجوب وصحته عن الندب ، فلا يصح أن يقال لمن أوجب عليه مولاه شيئاً أنه لم يأمره . ويصح أن يقال لمن طلب منه مولاه فعلاً مستحباً أنه لم يأمره .^(٣)

٣- إن الكلمة وإن لم تكن موضوعة للوجوب إلا أنها ظاهرة فيه بحكم العقل ؛ لأن العقل يحكم بوجوب طاعة أوامر المولى ما لم يرخص المولى بترك الامتثال .^(٤)

٤- قوله تعالى: ﴿ فليحذر الذين يخالفون عن أمره ﴾ .^(٥) فلو لم يكن الأمر مفيداً للوجوب لما ترتب على مخالفته تحذير .

٥- قول النبي ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك) . حيث نفى الأمر مع ثبوت الاستحباب .^(٦)

(١) نقل صاحب الكفاية هذه الأدلة عن الفصول وناقشها . انظر دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٣٢، وعناية الأصول، ج ١، ص ١٨٤ و ١٨٥ .

(٢) وهذا الدليل لصاحب الكفاية ، انظر المصدرين السابقين، ص ٢٣١ و ١٨٢ .

(٣) هذا الدليل لصاحب البدائع - انظر عناية الأصول، ج ١، ص ١٨٣ .

(٤) ذكر المظفر هذا الدليل في أصول الفقه، ج ١، ص ٦٢ و ٦٣ .

(٥) الآية ٦٣ سورة النور . واعتبر صاحب الفصول الآية دليلاً على الوجوب . إلا أن صاحب الكفاية اعتبرها مؤيداً لأسباب بطول ذكرها . انظر عناية الأصول، ج ١، ص ١٨٣ .

(٦) الحديث ترويه الإمامية - كما في المصدر السابق ص ١٨٣ وغيره ، ورويه غيرهم . انظر معالم السنن، ج ١، ص ٢٦ ، وأحكام الأحكام، ج ١، ص ١٠٤ . ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٤١٣ .

٦- روى أن (هبرة) لما أراد النبي ﷺ منها الرجوع إلى زوجها . قالت :
تأمرني يا رسول الله ؟ فقال : (لا ، بل أنا شافع) . فنفس الأمر وأثبت
الشفاعة ، وشفاعته تفيد النذب .^(١)

٧- يصح الاحتجاج على العبد وتصح مواخذته بمجرد مخالفة أمر
مولاه .

وأجيب عن جميع هذه الأدلة بما لا يسعنا الخوض فيه تفصيلاً ، ومجمل
المناقشة : أن هذه الأدلة تفيد ظهور مادة الأمر في الوجوب ، والظهور
لا ينحصر بالوضع للوجوب . فربّ مجاز يكون ظاهراً بقرائن حالية ، لاسيما
والقرينة الحالية ههنا هي أمر المولى ووجوب طاعته .

أقول : نحن لا يهمننا في المقام أن نميز بين الحقيقة والمجاز - كما هو شأن
علماء اللغة - وإنما نريد التعرف على مقاصد المشرع من خطابات وأوامره .
وحيث يتفق علماء الأصول على أن مادة الأمر عندما تصدر من
الشارع المقدس تكون ظاهرة في الوجوب ، فهذا هو غاية ما نريد الوصول
إليه ، كي ندرك أن مراده من الأمر هو الإلزام ، سواء أكان هذا الإدراك ناشئاً
من وضع مادة الأمر للوجوب - كما يرى البعض - أم كان ناشئاً من جهة
عقلية - كما ذهب آخر - ، أم كان ظاهراً على نحو المجاز بقرينة حالية مرافقة
للاستعمال دائماً . وهي إن طلب المولى من العبد يفيد الإلزام .
وإذن فالأمر يفيد الوجوب ما لم ينصب الأمر قرينة تدل على الإذن في
الترك واستحباب الفعل ، أو غير الاستحباب من المقاصد الأخرى .

« ولكن هذه المصادر استدلّت به على إفادة الصيغة للوجوب والمصدر السابق أورده للاستدلال
على إفادة المادة للوجوب فتأمل .

(١) استدلّ بالحديثين صاحب الفصول واعتبرهما صاحب الكفاية مؤيدين . انظر عناية الأصول ،

٢- صيغة الأمر:

أ- المقصود بصيغة الأمر :

علمنا من بحث الوضع وتقسيماته أن الواضع قد يضع هيئة خاصة لمعنى كي تدلّ عليه في أية مادة وردت . مثل هيئة (فاعل) الموضوعة للدلالة على صدور الفعل عن مَنْ صدر عنه ، وأن هذه الهيئة تفيد نسبة الفعل إلى من صدر عنه بأية مادة جاءت ، مثل : كاتب ، عالم ، ضارب ، وأمثالها مما جاء على وزن (فاعل) .

ومن الهيئات الموضوعة على هذا الغرار هيئة (إفعال) و (لتفعل) وأمثالهما مما يُسمى (هيئة الأمر أو صيغته) الموضوعة للدلالة على النسبة الطلبية بين الطالب والمطلوب منه والمطلوب ، أي بين الأمر والمأمور والمأمور به .

فكلمة (إضرب) - مادتها : ض ، ر ، ب ، أو (ضرب) - تدلّ - كما قيل - على الفعل المعروف . وهيئة الكلمة أو صيغتها - وهي صورتها المطابقة لوزن (إفعال) - تدلّ على طلب إيجاد الضرب (المأمور به) من المأمور .

ب- استعمالات صيغة الأمر ومعناها الحقيقي :

لقد استعملت صيغة الأمر في معانٍ كثيرة ، سنوافيك بمجموعة منها . وقد استقرأ بعض الأصوليين في مطولات مصنفاتهم من معاني صيغة الأمر المستعملة فيها أربعة وعشرين معنى . وذكر لكل معنى شاهداً على استعمال الصيغة فيه .^(١)

(١) انظر غناية الأصول، ج ١، ص ٢٠١ و ٢٠٢ .

والمهم ههنا أن نعرض هذه المعاني أو معظمها للبحث عن أن استعمالها فيها هل هو على نحو الحقيقة أو على نحو المجاز ، أو أنه حقيقة في بعضها دون بعض ، أو غير ذلك من الاحتمالات ؟

١- الوجوب : مثل قوله تعالى : ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول﴾^(١).

٢- الندب (الاستحباب) : مثل قوله تعالى : ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً﴾^(٢).

٣- الإباحة : مثل قوله تعالى : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾^(٣).

٤- التهديد : مثل قوله تعالى : ﴿اعملوا ما شئتم﴾^(٤).

٥- الإرشاد : مثل قوله تعالى : ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾^(٥).

٦- التأديب : مثل قول الرسول ﷺ لابن عباس : (كل مما يليك)^(٦).

٧- التعجيز : مثل قوله تعالى : ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾^(٧).

٨- الدعاء : مثل قوله تعالى : ﴿ربنا اغفر لي ولوالدي﴾^(٨).

٩- الامتنان : مثل قوله تعالى : ﴿وكلوا مما رزقكم الله﴾^(٩).

(١) الآية ٥٦ من سورة النور .

(٢) الآية ٣٣ من سورة النور .

(٣) الآية ٢ من سورة المائدة .

(٤) الآية ٤٠ من سورة حم السجدة .

(٥) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة .

(٦) الوجيز في أصول الفقه ، ص ٢٩١ .

(٧) الآية ٢٣ من سورة البقرة .

(٨) الآية ٤١ من سورة إبراهيم .

(٩) الآية ٨٨ من سورة المائدة .

- ١٠- الإكرام : مثل قوله تعالى : ﴿أدخلوها بسلام آمين﴾ .^(١)
- ١١- الإهانة : مثل قوله تعالى : ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ .^(٢)
- ١٢- الإنذار : مثل قوله تعالى : ﴿تمتعوا في داركم ثلاثة أيام ذلك وعد غير مكذوب﴾^(٣)
- ١٣- الاحتقار : مثل قوله تعالى : ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾ .^(٤)
- ١٤- التمني : ومثله بقول الشاعر: ألا أيها الليل الطويل ألا المجلي .^(٥)
- ١٥- الترجي : مثل : عُدْ يا مسافر ، واشفَ يا مريض .
- ١٦- التسخير : مثل قوله تعالى : ﴿كونوا قردة خاسئين﴾ .^(٦)
- إلى غير ذلك من المعاني مع ما لها من الأمثلة المذكورة في المطولات .^(٧)
- والمعاني الاستعمالية للكلمة لا يجب أن تكون معاني حقيقية قد وضعت لها الكلمة ، لأن الاستعمال - كما قيل - أعم من الحقيقة والمجاز .
- لهذا يمكن التساؤل عن المعنى الحقيقي لكلمة (إفعل وما بمعناها) من بين المعاني التي استعملت فيها .
- ولعلماء الأصول عدة إجابات عن هذا السؤال سنوردها فيما يأتي:

(١) الآية ٤٦ من سورة الحجر

(٢) الآية ٤٩ من سورة الدخان.

(٣) الآية ٦٥ من سورة هود.

(٤) الآية ٨٠ من سورة يونس.

(٥) عناية الأصول، ج ١، ص ٢٠١.

(٦) الآية ٦٥ من سورة البقرة .

(٧) انظر دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥١ و ٢٥٢ .

- ١- إن صيغة الأمر مشتركة اشتراكاً لفظياً في معان أربعة (الوجوب ،
الندب ، الإباحة ، التهديد). بمعنى أنها موضوعة لكل واحد من هذه المعان
بوضع مستقل. ^(١)
- ٢- إنها مشتركة اشتراكاً لفظياً في معان ثلاثة (الوجوب ، الندب ،
الإباحة). ^(٢)
- ٣- إنها مشتركة اشتراكاً معنوياً في المعاني الثلاثة ، بمعنى أنها موضوعة
لمعنى واحد عام يشمل المعاني الثلاثة ، وهو معنى (الإذن) فإنه يشمل
الوجوب والندب والإباحة . ^(٣)
- ٤- إنها مشتركة اشتراكاً لفظياً في الوجوب والندب فقط . ^(٤)
- ٥- إنها حقيقة في الوجوب فقط . ^(٥)
- ٦- إنها حقيقة في الندب فقط . ^(٦)
- ٧- التوقف ، بمعنى إننا لا نستطيع معرفة المعنى الحقيقي لصيغة الأمر ،
فتوقف في فهم مراد المتكلم حتى يتجلى المراد . ^(٧)
- ٨- إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة ، وأما في
العرف الشرعي فإنها حقيقة في الوجوب فقط .

(١) انظر كشف الأسرار، ج ١، ص ١٠٧ ، ومعالم الأصول، ص ٣٩ .

(٢) المصدران نفسهما.

(٣) معالم الأصول، ص ٣٩ ، والأسنوي، ج ٢، ص ٢٠ .

(٤) عناية الأصول، ج ١، ص ٢٠٤ ، والمسودة، ص ٥ .

(٥) كشف الأسرار، ج ١، ص ١٠٧ ، وعناية الأصول، ج ١، ص ٢٠٤ ، والمسودة، ص ٥ .

(٦) كشف الأسرار، ج ١، ص ١٠٧ وأصول السرخسي، ج ١، ص ١٤ ، والأحكام، ج ٢، ص ٢٠٨ .

ومعالم الأصول، ص ٣٩ ، والمسودة، ص ٥ .

(٧) المسودة، ص ٥ ، ومعالم الأصول، ص ٣٩ .

وقيل فيها أقوال أخرى . قال صاحب المعالم بعد ذكره لبعض الأقوال في المسألة : (وقيل فيها أشياء أخرى لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى للتعرض لنقلها) .^(١)

ولصاحب الكفاية من الإمامية نظرية في المسألة تقول : إن الصيغة ما استعملت في واحد من هذه المعاني ، بل لم تستعمل إلا في إنشاء الطلب . إلا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث والتحريك نحو المطلوب الواقعي ، يكون تارة أخرى أحد هذه الأمور .

وقصارى ما يمكن أن يدعى ، أن تكون الصيغة لإنشاء الطلب بداعي البعث والتحريك لا بداع آخر ، فيكون إنشاء الطلب بها بعثاً حقيقية ، وإنشاؤه بها تهديداً مجازاً . وهذا غير كونها مستعملة في التهديد وغيره .^(٢)

ولقد أبطل السيد الخوئي هذه النظرية ، لابتنائها على أن الإنشاء هو إيجاد المعنى باللفظ في مقابل الإخبار . إلا أن هذا المبنى باطل لأن حقيقة الإنشاء اعتبار وإبراز الأمر النفساني في الخارج ببرز من قول أو فعل أو ما شاكل ذلك . وعلى ضوء هذا التفسير لا مانع من الالتزام بتعدد المعنى لصيغة الأمر .

وبعد أن أوضح هذا الرأي اختار أن تكون الصيغة موضوعاً لمعنى واحد من بين تلك المعاني وهو الطلب ، فتكون مجازاً فيما عداه .

واستدل على إفادتها الطلب بتبادر اعتبار الفعل على ذمة المكلف في الخارج . ثم استظهر منها الوجوب بحكم العقل بوجوب طاعة العباد لربهم عندما تصدر منه الأوامر .^(٣)

(١) معالم الأصول، ص ٣٩ .

(٢) انظر دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٥٢ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٢١-١٣٢ .

وهو بهذا وإن اتفق مع صاحب الكفاية ، إلا أن الفرق بينهما أن صاحب الكفاية استظهر الوجوب بالتبادر المستند إلى اللفظ ، والسيد الخوئي استظهره من حكم العقل بوجوب طاعة العبد لمولاه .^(١) هذا ولكل من الأقوال المتقدمة أدلته ، ولمن يذهب إلى غيرها مناقشاته التي آثرنا ترك الخوض فيها؛ لأن استقصاءها - كما تقتضيه الدقة - يخرجنا عن حدود المنهج المقرر .

ونكتفي هنا بالقول بأن القول الراجح هو: وضع الصيغة للقدر المشترك بين الوجوب والندب . وتعين أحدهما يحتاج إلى قرينة ؛ لأن القدر المشترك هو المتبادر وما عداه يحتاج إلى قرينة . ويتعين أحد معنيي المشترك بالقرينة المعينة أيضاً .

٣- الجمل الخبرية المستعملة في الطلب:

قد استعملت بعض الجمل الدالة - أصلاً - على الخبر في الإنشاء . مثل : الفعل المضارع (يغتسل ، يتوضأ ، يعيد صلاته) ، في جواب سؤال عن مَنْ اغتسل أو توضأ أو صلى ، ولم يستوف كل المتطلبات الواجبة في الفعل . ومثل الفعل الماضي الواقع جواباً للشرط ، مثل : مَنْ تكلم في صلاته أعاد .

وخلاف الأصوليين في الجملة الخبرية المستعملة في الطلب ، هو : في دلالتها على الوجوب أو على الندب عند تجردها عن القرائن ، وإليك أهم أقوالهم في المسألة :

(١) ثارن بين دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥٣ و ٢٥٤ ، وعناية الأصول، ج ١، ص ٥٠٥ و ٢٠٤ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٢ .

١- قال بعضهم : إن المعنى الحقيقي للجملة الفعلية الخبرية هو الإخبار ، فإذا استعملت في الإنشاء كان الاستعمال مجازياً ، ولا يتعين أحد المعاني المجازية من وجوب أو ندب أو إباحة إلا بقرينة .

٢- وقال آخرون : إن الوجوب والندب وإن كانا مجازين للجملة الخبرية ، إلا أن الوجوب هو الظاهر .

٣- وقال ثالث : الجملة الخبرية إذا استعملت في الطلب والإنشاء فإن استعمالها استعمال حقيقي ؛ لأنها موضوعة للدلالة على قيام المبدأ بفاعل . ودلالاتها على الخبر أو الإنشاء تختلف باختلاف الدواعي . فإن صدرت بداعي الإخبار عن هذا القيام دلت على الخبر حقيقة ، وإن صدرت بداعي طلب إيجاد المبدأ من الفاعل فهي تدل على الإنشاء حقيقة .

٤- إن الجملة الخبرية موضوعة للدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن الواقع ، فإذا استعملت في الإنشاء فاستعمالها فيه وفي إبراز الإرادة يكون مجازياً يحتاج إلى قرينة .

ومن جهة أخرى إذا صدرت الجملة من المولى وكان المقصود بها الإنشاء تدل على الوجوب بحكم العقل بوجوب طاعة أوامر المولى .^(١)

أقول : الكل يتحدثون عن الجملة التي يفهم منها الإنشاء لا الإخبار . فسواء أكان فهم الإنشاء من الجملة الخبرية على نحو الحقيقة أم المجاز فالمعنى مفهوم منها . يبقى أن هذا الإنشاء والطلب هل يفيد الوجوب أو الندب ؟ فالظاهر أنه يفيد الوجوب عندما يصدر من الشارع المقدس ، والدليل عليه هو نفس الدليل المثبت لظهور صيغة الأمر ومادة الأمر في الوجوب ، لاشتراك

(١) انظر للتوسع في الموضوع المصادر التالية: محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٢-١٣٩، أصول

الفقه، ج ١، ص ٦٦ و ٦٧، دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥٦-٢٦٠، غاية الأصول، ج ١،

ص ٢٠٧-٢١٠.

هذه الثلاث (صيغة الأمر ، مادة الأمر ، الجملة الخبرية المستعملة في الطلب) في الدلالة على الطلب .

وحيث اخترنا دلالة المادة والصيغة على الوجوب بحكم العقل بوجوب الطاعة ، فكذلك تكون الجملة الخبرية ، لدلالاتها على الطلب أيضاً حسب الفرض .^(١)

الأمر بعد الحظر:

انتهينا في البحث السابق إلى أن الأمر سواء أكان بصيغة الأمر ، أم بما يؤدي مؤداها من الجمل الخبرية ، أم بمادة الأمر ، ظاهر في الوجوب .

إلا أن الأمر قد يرد بعد أن نهى المشرع عن الفعل مثل قوله تعالى : ﴿وإذا حللتم فاصطادوا﴾^(٢) ، فهذا الأمر الوارد بعد تحريم المشرع للصيد على المحرم لحج أو عمرة ، بقوله تعالى : ﴿غير محلي الصيد وأنتم حرم﴾^(٣) بأي معنى ظاهر ؟

ومثله قوله تعالى : ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾^(٤) . بعد تحريم البيع عند النداء لصلاة الجمعة بقوله تعالى : ﴿إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾^(٥) .

والأقوال في مسألة ورود الأمر بعد الحظر بلغت ثمانية ، وأهمها أربعة :

(١) انظر للتوسع في الموضوع المصادر التالية: محاضرات في أصول الفقه، ج٢، ص١٣٢-١٣٩، أصول الفقه، ج١، ص٦٦ و٦٧، دراسات في أصول الفقه، ج١، ص٢٥٦-٢٦٠، غاية الأصول، ج١، ص٢٠٧-٢١٠.

(٢) الآية ٣ من سورة المائدة.

(٣) الآية ٢ من سورة المائدة.

(٤) الآية ١٠ من سورة الجمعة.

(٥) الآية ٩ من سورة الجمعة.

- ١- القول بدلالة الأمر بعد الحظر على الإباحة^(١).
 - ٢- القول بظهور الأمر بعد الحظر في الوجوب^(٢).
 - ٣- القول بأن الأمر بعد الحظر يرفع الحظر ويعيد حال الفعل المأمور به إلى ما كان عليه قبل الحظر ، فإن كان مباحاً عاد مباحاً ، وإن كان واجباً أو مستحباً عاد كذلك^(٣).
 - ٤- التفصيل بين ما إذا كان الأمر معلقاً على زوال علة النهي فيكون ظاهراً في الرجوع إلى الحكم السابق قبل النهي مثل : وإذا حللتم فاصطادوا . فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين^(٤) ، وبين ما إذا لم يكن معلقاً عليه فيكون ظاهراً في الوجوب^(٥).
- والذي يبدو لي أن موارد الاستعمالات في الكتاب أو السنة - نوعاً - مقرونة بقرائن تدل على تشخيص المراد بالأمر بعد الحظر . وعلى افتراض فقدان القرائن في مورد من موارد الاستعمال فالظاهر - كما عليه المشهور - دلالة هذا الأمر على الإباحة ، بقرينة عامة وهي : وقوع الأمر بعد النهي ، فيكون مفاده زوال هذا النهي . والفعل الذي زال عنه النهي مباح بالمعنى العام للإباحة ، كما نجد ذلك جلياً في التخاطب العرفي . فلو قال الطبيب لمريضه لا تشرب الخامض ، وبعد مراجعته وشفائه قال له : تناول الخامض يفهم من هذا القول ارتفاع المنع السابق والإباحة العامة .

(١)(٢)(٣) انظر غناية الأصول، ج ١، ص ٢٣٥ و ٢٣٦. ومسلم الثبوت، ج ١، ص ٣٨٠، والأحكام، ج ٣، ص ٢٦٠-٢٦٢، والمسودة، ص ١٨.

(٤) الآية ٣ من سورة المائدة، والآية ٥ من سورة التوبة.

(٥) انظر غناية الأصول، ج ١، ص ٢٣٥ و ٢٣٦. ومسلم الثبوت، ج ١، ص ٣٨٠، والأحكام، ج ٣، ص ٢٦٠-٢٦٢، والمسودة، ص ١٨.

٤- الفور والتراخي:

تنقسم الأفعال التي يأمر بها الشارع إلى قسمين :

١- الواجبات المؤقتة .

٢- الواجبات غير المؤقتة .

وتنقسم الواجبات المؤقتة إلى قسمين :

١- واجبات مؤقتة مضيقّة : وهي ما جعل وقتها بمقدار فعلها ،

كصوم النهار الذي جعل وقته بمقداره ، من طلوع الفجر إلى الليل .

٢- واجبات موسّعة الوقت : وهي ما جعل وقتها أكثر مما يتطلبه

فعلها ، كصلاة الصبح التي يمكن أدائها بخمس دقائق ، وجعل لها الشارع من الوقت من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس . وهو وقت يبلغ أحياناً (٩٠)

دقيقة . ولا كلام لنا عن الواجبات المؤقتة فإن الدليل قد بين حالها . وإنما

الكلام في الواجبات غير المؤقتة ، مثل كفارة حنث النذر واليمين . فالخلاف في

مثل هذا النوع من الواجبات هو :

هل أن صيغة الأمر بشيء غير مؤقت تدلّ على الإتيان به فوراً أو تدلّ

على جواز التراخي في الامتثال ، أو لا تدلّ على أيّ منهما ؟

وفي المسألة أربعة أقوال :

الأول : إن الصيغة موضوعة للفور فقط .

الثاني : إنها موضوعة للتراخي فقط .

الثالث : إنها موضوعة لكل من الفور والتراخي على نحو الاشتراك

اللفظي .

الرابع : إنها غير موضوعة للفور ولا للتراخي ولا للأعم منها ، بل لا دلالة لها على الفور ولا على التراخي بوجه من الوجوه . وإنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات .

وادعى بعض الأصوليين أن الصيغة وإن كانت موضوعة لطلب الماهية من دون اعتبار وصف الفورية أو التراخي ، إلا أنها إذا وردت في الشريعة المقدسة . تدل على الفور لقوله تعالى : ﴿ وسارعوا إلى مغفرة من ربكم ﴾ ^(١) . والمسارة إلى المغفرة هي المسارة إلى أسبابها ، وهي الأفعال المأمور بها والإتيان بها فوراً . وكذلك قوله تعالى : ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ ^(٢) ، والاستباق بالخيرات عبارة أخرى عن إطاعة التكليف فوراً .

ونوقش الاستدلال بالآيتين بعدة مناقشات نذكر منها :

١- إن الأمر بالمسارة والاستباق أمر إرشادي لا مولوي ؛ لأن العقل يستقل بحسن المسارة والاستباق إلى الإتيان بالمأمور به وتفريغ الذمة منه ، والحكم العقلي هذا يختلف في اللزوم وعدمه باختلاف موارد . ^(٣)

٢- إن الخيرات والمغفرة تشمل المندوبات والواجبات المنصوص على فوريتهما ، وتشمل الواجبات المنصوص على جواز التراخي فيها ، وتشمل أيضاً الواجبات المؤقتة . فلو حملت آيتا المسارة والاستباق على عمومهما لوجب تخصيصهما بإخراج المندوبات لعدم وجوبها فضلاً عن عدم وجوب المسارة إليها ، وكذلك بإخراج ما يجوز فيه التراخي بالنص . وإخراج الواجبات المؤقتة موسّعها ومضيّقها ، وبعد كل هذه التخصيصات لم يبق تحت العموم

(١) الآية ١٢٧ من سورة آل عمران .

(٢) الآية ١٤٨ من سورة البقرة ، والآية ٤٨ من سورة المائدة .

(٣) انظر محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢١٥ . وعناية الأصول، ج ١، ص ٢٤٧ .

إلا أفراد قليلة ، وتخصيص العام بهذا المقدار قبيح ومستهجن في اللغة العربية ، فلا يرد في القرآن الكريم الذي هو غاية في البلاغة .
لذا تحمل الآيتان على استحباب الفور ^(١) .

مضافاً إلى أن هذا مبني على أن المراد بالآية الأولى أسباب المغفرة ، وهو خلاف الظاهر ويستلزم التقدير ، أما لو حملت الآية على ظاهرها فإن مفادها المسارعة إلى مغفرة الله بالتوبة والاستغفار ^(٢) .

والراجع هو أن الآيتين لا تدلّان على وجوب الفورية؛ للمناقشات المتقدمة وغيرها ، وعليه فلا يوجد دليل خارجي على إفادة الصيغة للفور .
وأما الصيغة نفسها فلم يثبت وضعها للفور أو التراخي ، وإنما المتبادر منها طلب المادة فقط ، فإن وردت قرينة تعين الفور أو التراخي فهم ما دلت عليه القرينة ، ومع فقد القرينة فمقتضى إطلاق الصيغة جواز كل من الأمرين (الفور أو التراخي) ، ولكن الفور مستحب لدلالة الآيتين السابقتين .

٥- المرة والتكرار:

المرة هي الإتيان بالفعل بامثال واحد ، كالحج الذي يؤدي من قبل المستطيع في العمر مرة واحدة . والتكرار هو أداء الفعل مرة بعد مرة ، أي مكرراً ، كأداء زكاة الفطرة في كل عيد فطر . فمع قيام دليل على المرة أو التكرار يتعين ما أثبتته الدليل . أما مع عدم وجود ما يرشد إلى أحدهما ، فهل تدل صيغة الأمر - وضعاً أو إطلاقاً أو بدليل خارجي - على مرة أو تكرار ؟

(١) المصدران نفسيهما، ص ٢١٥ و ٢١٦، و ص ٢٤٦ . وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٧٨ .

(٢) محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢١٥ . وانظر للموضوع أيضاً المصادر التالية : المستصفي،

ج ٢، ص ٩ . والأحكام، ج ٣، ص ٢٩٤ ، وإرشاد الفحول، ص ٨ . وشرح مسلم الثبوت،

ج ١، ص ٢٨٨ و ٢٨٩ .

اختلف الأصوليون في ذلك كما اختلفوا في دلالة الصيغة على الفور أو التراخي .

- ١- فذهب بعضهم إلى دلالة الصيغة على التكرار .
 - ٢- وذهب آخرون إلى دلالتها على المرة .
 - ٣- وقيل باشتراكها اشتراكاً لفظياً بين المرة والتكرار .
 - ٤- وتوقف آخرون .
 - ٥- وقال المشهور بعدم دلالتها على مرة أو تكرار ، وإنما تدل على طلب ماهية الفعل من دون قيد زائد من مرة أو التكرار .
- ولكن الجميع متفقون على أن الإتيان بالفعل مرة واحدة هو القدر المتيقن ؛ لأن الصيغة إن كانت تدل على المرة فهي المطلوب ، وإن كانت تدل على التكرار فالمرّة من مصاديق المطلوب .
- وإذا تجاوزنا الإطالة في ذكر الأدلة ومناقشتها ، فالمختار هو ما ذهب إليه المشهور . وهو رأي المحققين من الأصوليين - كما يقول صاحب الفصول والكفاية - ؛ لأن الأمر مؤلف من صيغة ومادة ، والمادة إنما تدل على صرف الطبيعة ، أما الصيغة فهي تدل على طلب الطبيعة التي دلت عليها المادة ؛ أي أن (صل) وأمثالها ، تدل فيها مادة (صلاة) على طبيعة العمل المخصوص ، وتدل صيغة (افعل) على طلب هذه الطبيعة ، والمرة والتكرار صفتان زائدتان على هذين المعنيين ، وتحتاج استفادة هاتين الصفتين الزائدتين إلى قرينة . وحيث لا قرينة - حسب الفرض - فلا دلالة للأمر على المرة أو التكرار . غاية الأمر إن المرة قدر متيقن يستفاد من إطلاق الكلام .^(١)

(١) راجع للموضوع بأقواله وأدلتها ومناقشتها المصادر التالية : محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٠٦-٢١١. عنايته الأصول، ج ١، ص ٢٣٧-٢٤٤. أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١.

٦- التعبدية والتوصيلية،

أ- تعريفهما :

الواجبات الشرعية على نحوين :

الأول :

الواجبات التي تتوقف صحتها على الإتيان بها قرينة لوجه الله تعالى .
مثل الصوم والصلاة والحج ونحوها ، فإن امتثال أوامرها وسقوط التكليف بها
منوط بإتيانها بداعي امتثال أمر الله تعالى بها ، ويسمى هذا النحو من
الواجبات : العبادات أو التعبديات .

الثاني :

الواجبات التي يصح امتثال أوامرها ويسقط التكليف بها بمجرد الإتيان
بها خارجاً وإن لم ينو المكلف بفعلها امتثال أوامر الله بها أو القرب من الله
تعالى . مثل تطهير الثياب للصلاة أو دفن الميت أو وفاء الدين ونحوها . فإن
الإتيان بهذه الأفعال يبرئ ذمة المكلف وإن لم ينو القرب من الله تعالى بهذه
الأفعال^(١) وتسمى هذه الواجبات : التوصليات أو الواجبات التوصلية .

فإذا عرفنا هذا واقترن أمر الشارع بما يدل على أن الواجب تعبدية أو
توصلية فلا خلاف . أما إذا ورد أمر ولم يتبين من الشارع أن المطلوب به
واجب تعبدية أو توصلية ، فقد اختلف الأصوليون فيه .

= ص ٧٩-٨١ . المسودة ، ص ٢٠ . الأحكام ، ج ٣ ، ص ٣١٨ . جمع الجوامع ، ج ١ ، ص ٣٧٩ .

كشف الأسرار ، ج ١ ، ص ١٢٣ وما بعدها ، الأسنوي على المنهاج ، ج ٢ ، ص ٣٧ وما بعدها .

(١) وللتعبدية والتوصلية مصطلح آخر مشهور لدى قدماء الأصوليين . وهو أن التعبدية ما لم يعلم
الفرض منه ، والتوصلية ما علم منه الفرض . إلا أن محور الخلاف هو المصطلح المذكور في
أعلاه ، كما ذكر للتعبدية والتوصلية معنى ثالث .. راجع مجموع معانيه في كتاب : محاضرات في
أصول الفقه ، ج ٢ ، ص ١٢٩-١٥٤ ، لتطلع عليها وعلى الخلاف فيها .

ب- الأصل في الواجبات :

١- القول بأنّ الأهل في الواجبات أن تكون عبادية:

ذهب بعضهم إلى أن الأصل في الواجبات أن تكون عبادية ما لم يدل دليل خاص على توصليتها . واستدلوا بعدة أدلة :

منها : قوله تعالى : ﴿ وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة ﴾ ^(١) .

وخلوص العمل لله هو الإتيان بداعي أمره قربة إليه تعالى . والآية وإن وردت في أهل الكتاب إلا أن قوله تعالى وذلك دين القيمة يفيد عمومها ؛ لأن القيمة بمعنى المستقرة الثابتة التي لا تنسخ ، فينسحب الحكم إلى شريعتنا .

ومنها : قوله تعالى : ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾ ^(٢) .

بتقريب أن الآية أوجبت الإطاعة وهي لا تحصل إلا بقصد القربة . ومنها الأخبار الواردة في اشتراط النية في الأعمال ، وهي كثيرة ، نذكر منها :

١- عن النبي ﷺ : (لا قول إلا بعمل ، ولا قول ولا عمل إلا بنية) .

٢- وعنه أيضاً : (الأعمال بالنيات) . (ولا عمل إلا بنية) . (وإنما الأعمال بالنيات) ^(٣) .

ونوقشت دلالة الآية الأولى بأنها لم تدل على الحصر الحقيقي ؛ للعلم بأن من الواجبات ما هو توصلّي . ويمكن مناقشة دلالة الآية الثانية : بأن

(١) الآية ٥ من سورة البينة .

(٢) الآية ٥٩ من سورة النساء .

(٣) انظر هذه الأخبار وغيرها في وسائل الشيعة، ج ١، ب ٥ من أبواب مقدمة العبادات،

الطاعة تحصل بفعل المأمور به وإن لم يكن بقصد القربة . أما الأخبار فهي أجنبية عن المقام ؛ لأنها اشترطت نية العمل لا نية القربة . أو أنها ناظرة إلى أن كل عامل يصل إليه من الأجر حسب ما نواه من الدنيا أو الآخرة .

لهذا فقد استدل بعض من يقول بأصالة التعبدية في الواجبات بالأصل العملي - بعد أن لم تثبت بأصل لفظي أو دليل خارجي ، فقال : إن التكليف بالعمل ثابت - حسب الفرض - والإتيان به بدون نية القربة لا يحرز فراغ الذمة يقيناً ؛ لاحتمال اشتراط النية في العمل ، لذا وجب الإتيان بالعمل قريباً ؛ لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، ولا يتحقق الفراغ اليقيني إلا بالإتيان بالعمل عبادياً .

وأجيب عن هذا الاستدلال بأن القيد المشكوك (نية القربة) لو كان مراداً للشارع لكان قد بينه بآية وسيلة من وسائل البيان ، وحيث لم يرد اشتراط النية في الواجب المشكوك ، فإنه منفي بالإطلاق ما لم يرد به تقييد . ولا تصل النوبة إلى الأصول العملية^(١) .

٢- القول بأن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية :

إن الأصل في الواجبات أن تكون توصلية ما لم يدل دليل خاص على تعبديتها ، واستدل القائلون بهذا الرأي بأدلة . منها :

١- التمسك بالإطلاق عند الشك في التقييد . فالواجب التوصلي من نوع المطلق والواجب التعبدية من نوع المقيد ، لأن الواجب فيه مقيد بقصد القربة ، وإذا دار الأمر بين الإطلاق والتقييد فالأصل هو الإطلاق ما لم يدل دليل على التقييد .

(١) للتوسع في ذكر الأدلة ومناقشتها راجع إن شئت - نهاية الأصول، ج ١، ص ٢١٢-٢٣٢. وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٦٩-٧٦، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٨٩-١٩٣.

٢- التمسك بأصالة البراءة من قيد القربة ، لأن المكلف شك في التكليف بقصد القربة و مع الشك في التكليف فالأصل براءة الذمة .

٣- التمسك بإطلاق المقام . والمقصود بإطلاق المقام : أن المولى إنما يأمر بالفعل لأجل تحقيق غرض ومصلحة للمكلف . فإذا كان الغرض لا يتحقق إلا بقصد القربة فلا بد من بيانه ، ولا يصح التغافل عنه ، فيتبع المولى كل وسيلة ممكنة لإيصال البيان إلى المكلف . وحيث لم نجد بياناً لإيجاب نية القربة في واجب ما ، نستكشف عدم دخله في غرض المولى . ومعنى ذلك أن الواجب من الواجبات التوصلية .

وقد نوقشت هذه الأدلة بمناقشات يتطلب بعضها تمهيدات لا يتسع لها منهجنا^(١).



٣- المختار :

والراجع هو ما ذهب إليه السيد الخوئي من أن الأصل في الواجبات هو التوصلية ما لم يدل دليل خاص على تعبديتها .

بتقريب أن نية القربة كسائر الأجزاء والشرائط ، فالشك بين توصلية الواجب أو تعبديته يرجع إلى الشك في دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، ولا فرق في الشك بين الأقل والأكثر بين أن تكون أجزاء الواجب وشرائطه من الأمور الإرتباطية كالصلاة ، أم من الأمور الانحلالية كوفاء الدين ، فإن الأصل في الجميع هو البراءة من كل قيد زائد مشكوك فيه^(٢).

(١) وللإطلاع عليها راجع : دراسات في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٢-٢٧٦ ، وعناية الأصول، ج ١، ص ٢١٢-٢٣٢ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٥٥-١٩٨ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٦٩-٧٦ .

(٢) انظر، ج ٢، ص ١٩٣ ، وص ١٨٨ من محاضرات في أصول الفقه .

٧- تقسيمات الواجب الأخرى والأصل فيها:

لِلوَجِبِ تَقْسِيمَاتٌ كَثِيرَةٌ بِاعْتِبَارَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ ، وَمِنْ هَذِهِ التَّقْسِيمَاتِ :

١- تَقْسِيمُهُ إِلَى وَاجِبٍ عَيْنِيٍّ وَوَاجِبٍ كِفَائِيٍّ :

مِثْلُ الصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ ، وَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ .

٢- تَقْسِيمُهُ إِلَى وَاجِبٍ تَعْيِينِيٍّ وَوَاجِبٍ تَخْيِيرِيٍّ :

مِثْلُ الصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ ، وَكَفَّارَةِ الْإِفْطَارِ فِي صَوْمِ شَهْرِ رَمَضَانَ .

٣- تَقْسِيمُهُ إِلَى وَاجِبٍ نَفْسِيٍّ وَوَاجِبٍ غَيْرِيٍّ :

مِثْلُ الصَّلَاةِ الْيَوْمِيَّةِ ، وَالْوُضُوءِ لَهَا .

وَحَيْثُ كَانَ الْوَاجِبُ كَذَلِكَ ، فَلَوْ وَجِبَ فَعْلٌ وَدَلَّ دَلِيلٌ خَاصٌّ عَلَى أَنَّهُ

عَلَى لَحْوٍ مَعِينٍ مِنْ أَلْحَاءِ التَّقْسِيمَاتِ السَّابِقَةِ تَعَيَّنَ مَا دَلَّ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ كَالْأَمثلةِ

الْمُتَقَدِّمَةِ ، إِذْ دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَاجِبٌ كِفَائِيٌّ لَا عَيْنِيٍّ ، وَالْكَفَّارَةُ

وَاجِبٌ تَخْيِيرِيٌّ لَا تَعْيِينِيٍّ ، وَالْوُضُوءُ وَاجِبٌ غَيْرِيٌّ لَا نَفْسِيٍّ ، وَالصَّلَاةُ الْيَوْمِيَّةُ

وَاجِبٌ عَيْنِيٌّ تَعْيِينِيٌّ نَفْسِيٍّ ، وَهَكَذَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ .

أَمَّا إِذَا لَمْ نَعُثِرْ عَلَى دَلِيلٍ يَشْخَصُ لَنَا نَوْعِيَّةَ الْوَاجِبِ : فَالْمَشْهُورُ عِنْدَ

الْأَصُولِيِّينَ هُوَ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْوَاجِبِ أَنْ يَكُونَ :

١- عَيْنِيًّا لَا كِفَائِيًّا :

لِأَنَّ التَّكْلِيفَ فِيهِمَا مَتَجَهٌ لِعَامَّةِ الْمُكَلَّفِينَ ، وَيُمْتَازُ الْكِفَائِيُّ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ

يَسْقُطُ عَنِ الْآخَرِينَ إِذَا قَامَ بِهِ الْبَعْضُ كَالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ . وَهَذِهِ الْمِيزَةُ - وَهِيَ

سُقُوطُ التَّكْلِيفِ عَنِ الْآخَرِينَ دُونَ أَنْ يُوَدَّوَا الْعَمَلَ - تَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ ، وَحَيْثُ

لَمْ يَرَدْ دَلِيلٌ حَسَبِ الْفَرَضِ ، كَانَ الْأَصْلُ فِي الْوَاجِبِ هُوَ الْوَاجِبُ الْعَيْنِيُّ .

٢- تعييناً لا تخييراً :

لأن الواجبين معاً قد ورد التكليف بهما ، وكون أحدهما يكون بدلاً عن الآخر كخصال الكفارة يحتاج إلى مؤنة زائدة على صيغة الأمر، ولم يرد بيان للبدلية ، فالأصل هو التعيين لا التخيير .

٣- نفسياً لا غيرياً :

لأن العمل قد وجب بالأمر به ، وانضافه بصفة الغيرية يحتاج إلى بيان . والبيان غير موجود ، فيحمل كل أمر على الوجوب النفسي ما لم يدل دليل على الوجوب الغيري .^(١)

والأصوليون وإن اختلفوا في طرق الإثبات للأصل الذي قلنا إنه المشهور بينهم إلا أنهم - مع اختلاف الطرق - ذهب المشهور منهم إلى ما نقلناه عنهم . وقد ناقش بعضهم تلك الطرق وانتهى بعد المناقشة إلى ما يختلف به عن المشهور ولو هن تلك المناقشات ونتائجها لحيل من يريد الاطلاع عليها إلى مصدرها^(٢) مكتفين برأي المشهور لرجحانه وتعدد مثبتاته .

٨- مقدمة الواجب :

أ- تمهيد :

الواجب كالصلاة والصوم والحج ونحوها يتوقف فعله شرعاً أو عقلاً على أمور ، كتوقف الصلاة والصوم والحج شرعاً على الطهارة ، كتوقف

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٧٦ و ٧٧ ، ودراسات في أصول الفقه ، ج ١، ص ٢٨٤ و ٢٨٥ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٩-٢٠٥ ، وعناية الأصول، ج ١، ص ٢٣٢ و ٢٣٣ .

(٢) عناية الأصول، ج ١، ص ٢٣٣ و ٢٣٤ .

الحج عقلاً على السفر إلى الأماكن التي تؤدي فيها واجبات الحج بالنسبة إلى البعيد عنها .

وتسمى الأمور التي يتوقف عليها فعل الواجب والإتيان به كما طلبه الشارع ، تسمى (مقدمات الواجب) ، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة وقطع المسافة بالنسبة إلى الحج .^(١) ولم يختلف الأصوليون في وجوب مقدمة الواجب وجوباً عقلياً ، بمعنى أن العقل يدرك حتمية الإتيان بكل ما يتوقف عليه الواجب الشرعي تحقيقاً للامثال .

إذ بدون فعل المقدمات لا يتحقق فعل الواجب مادام متوقفاً على مقدماته حسب الفرض .

(١) نود التنبيه على أمور :

أ- المقدمة إذا توقف عليها التكليف بالفعل فهي (مقدمة وجوب) مثل طلوع الفجر من مقدمات الصوم . والاستطاعة للحج من مقدمات الحج . وملكية النصاب من مقدمات الزكاة .

ب- المقدمة إذا توقف عليها فعل المكلف به بعد فرض التكليف به فهي مقدمة واجب كالأمثلة في المتن . وعلى هذا فالحديث عن مقدمة الواجب لا عن مقدمة الوجوب لأن مقدمة الوجوب لا يجب على المكلف تحصيلها بالإجماع . فإن حصلت كلف بالعمل وإن لم تحصل لم يكلف به .

ج- يطلق لفظ المقدمة على جزء العمل لتوقف الكل على الجزء كالفاتحة بالنسبة للصلاة ، وتسمى (المقدمة الداخلية) ويطلق لفظ المقدمة على الشرط مثل توقف الصلاة على السائر أو القبلة . والخلاف في المقدمة التي هي شرط المسماة (بالمقدمة الخارجية) . أما الداخلية فلا خلاف في وجوبها ضمن وجوب الكل .

د- تسمى المقدمة التي لا يدرك العقل توقف الواجب عليها ويفهم توقفه عليها من جهة الشرع (مقدمة عبادية) (كالوضوء للصلاة) . أما ما يدرك العقل توقف الواجب عليها فهي (مقدمة عقلية) (كقطع المسافة للحج) .

هـ- المقدمة قد تكون سابقة على فعل الواجب كالوضوء ، على رأي ، وقد تكون مقارنة له كاستقبال القبلة والسائر للصلاة . وقد تكون متأخرة عنه كنفسل المستحاضة الليلي لتصحيح الصوم والصلاة الواقعين في نهار سابق والخلاف موجود في الأنواع الثلاثة .

وإنما الخلاف في الوجوب الشرعي ، بمعنى أن الشارع لو أمر بفعل وعلمنا بتوقف هذا الفعل على مقدمات قد نص الشارع على مقدميتها أو أدرك العقل مقدميتها ، فهل أن تلك المقدمات واجبة شرعاً ؟ وهل لنا أن ننسب التكليف بها إلى الشارع وإن لم يأمر بها ؟^(١)

ب- الأقوال في المسألة :

لقد كثرت الأقوال في المسألة نذكر منها أهمها وهي :

- ١- مقدمة الواجب واجبة شرعاً .
- ٢- مقدمة الواجب واجبة عقلاً فقط وغير واجبة شرعاً .
- ٣- مقدمة الواجب إن كانت مقدمة سببية فهي واجبة ، وإن كانت غير سببية كالشرط وعدم المانع فهي ليست واجبة^(٢) .
- ٤- مقدمة الواجب السببية غير واجبة ، وإن كانت المقدمة غير سببية فهي واجبة .
- ٥- المقدمة المبين اشتراطها شرعاً غير واجبة بالوجوب المقدمي الغيري . والمقدمة التي يدرك اشتراطها من غير جهة الشرع فهي واجبة بالوجوب الغيري .

- ٦- عكس القول الخامس ، أي تجب المقدمة المشروطة شرعاً دون غيرها .
- ٧- التفصيل بين المقدمة التي يترتب عليها الواجب النفسي فتجب ، وبين المقدمة التي لا توصل إلى الواجب النفسي فلا تجب .

(١) هذا إذا لم يرد أمر شرعي بالمقدمة ، وأما إذا ورد أمر شرعي كقوله تعالى : ﴿إِذَا قُمْتُمْ لِلصَّلَاةِ فَغَسِّلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فإن مقدمة الوضوء واجبة شرعاً بلا خلاف .

(٢) المقدمة السببية هي المقدمة التي يترتب على فعلها فعل الواجب حتماً كالايقاعات والعقود التي تترتب عليها آثارها إن كانت واجبة . والشرط مثل الطهارة للصلاة ، وعدم المانع مثل إزالة النجاسة عن الثوب للصلاة .

- ٨- المقدمة المقصود بها التوصل إلى الواجب واجبة ، وما لم يقصد بها التوصل إليه غير واجبة .
- ٩- المقدمة التي أراد المكلف فعل ذبيها واجبة ، والتي لم يرد المكلف فعل ذبيها ليست واجبة .
- ١٠- المقدمة الداخلية (أجزاء الواجب) واجبة ، والمقدمة الخارجية (الشرائط) ليست واجبة .
- ولكل من هذه الأقوال أدلتها ومناقشاتها . آثرنا تركها وإحالة مريد الاطلاع عليها إلى مصادرها^(١).

ج- المختار من الأقوال:

والراجع من بينها هو القول الثاني، كما ذهب إليه جملة من المحققين منهم السيد الخوئي . والدليل عليه : أن الأمر المولوي إنما يصدر لغرض تحريك المكلف وبعثه نحو فعل المأمور به ، ومع إدراك العقل وجوب المقدمة لغرض امثال الأمر بذبيها يوجد الغرض ويحصل الداعي في نفس المكلف للانبعاث نحو العمل ، فلا موجب لأن يأمره المولى أمراً مستقلاً عن الأمر بذبي المقدمة . وإن صدر من المولى أمر في بعض المقدمات فهو أمر إرشادي وبيان شرطية هذه المقدمة^(٢).

(١) انظر للموضوع المصادر التالية : محاضرات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٩٢-٣٣٨، وهناية الأصول، ج ١، ص ٢٨١-٤١٣، وأصول الفقه للمظفر، ج ٢، ص ٢٥٩-٢٩٣، ودراسات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٥-١٦١، وتيسر التحرير، ج ٢، ص ٢٦٥ وما بعدها، والمستصفي، ج ١، ص ٧١ و٧٢، والمسودة، ص ٦١ و٦٢، والوجيز في أصول الفقه، ٢٩٩ و٣٠٠ .

(٢) المصادر نفسها.



مرکز تحقیقات کتب و میراث علوم اسلامی

المبحث الثاني

النهي

- ١- تعريفه.
- ٢- مجالات استعمال النهي.
- ٣- المعنى الحقيقي للنهي.
- ٤- ظهور النهي.
- ٥- المطلوب بالنهي.
- ٦- القول الراجع.
- ٧- دلالة النهي على المرة أو التكرار.
- ٨- دلالة النهي على الفور أو التراخي.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

النهي

١- تعريفه :

النهي لغة المنع ، ولذا يقال للعقل (النهي) لأنه يمنع من المنكرات ، ويقال لذوي العقول ذوي النهي لهذا السبب أيضاً^(١). وهو في اصطلاح الأصوليين - كما عرفه بعضهم - : (استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه) ، أو : (اقتضاء كف عن فعل على جهة الاستعلاء)^(٢). ويختلف التعريفان في مقتضى النهي ، فالتعريف الأول أخذ قيد (الترك) ، والتعريف الثاني أخذ قيد (الكف) ، وسيأتي منشأ هذا ، حيث نفرد له عنواناً مستقلاً .

والقول المعبر عن النهي له صورتان :

الأولى : مادة النهي :

مثل نهيتك ، أو أنت منهي ، أو ما يشتق من هذه المادة .

الثانية : صيغة النهي :

وهي كل ما يدل على الزجر عن (الفعل من الصيغ) مثل (لا تفعل) . و (إياك أن تفعل) ونحوهما .

٢- مجالات استعمال النهي :

استعمل النهي في معان كثيرة أوصلها بعضهم إلى سبعة معان^(٣).

(١) القاموس المحيط، ج ٤، باب الياء، فصل النون، ص ٣٩٨ .

(٢) انظر كشف الأسرار، ج ١، ص ٢٥٦ ، ومسلم الثبوت، ج ١، ص ٣٩٥ .

(٣) الدكتور حمد الكبيسي في أصول الأحكام، ص ٣٣٢ و ٣٣٣ ، عن الأسنوي، ج ٢، ص ٥٣ ، والمستصفي، ج ١، ص ٤١٨ .

- ١- التحريم : كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَنْكَحُوا الْمُشْرَكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمَنَ﴾^(١).
- ٢- الكراهة : كقوله تعالى : ﴿لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾^(٢).
- ٣- الدعاء : كقوله تعالى : ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾^(٣).
- ٤- الإرشاد : كقوله تعالى : ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَلْكُمْ تَسْأَلُكُمْ﴾^(٤).

٥- بيان العاقبة : كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَحْسِبَنَّ اللَّهُ غَافِلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ﴾^(٥).

- ٦- التأديب : كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾^(٦).
 - ٧- اليأس : كقوله تعالى : ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾^(٧).
- وبما أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز ، فقد اختلف الأصوليون في المعنى الحقيقي للنهي ، كي يتم لهم حمل كلام الشارع عليه عندما يرد مجرداً عن القرائن الدالة على مراده .

٣- المعنى الحقيقي للنهي :

الأقوال في المعنى الحقيقي للنهي كثيرة نذكر منها :

- ١- إن معناه الكراهة ، واستعماله فيما عداه مجاز .

(١) الآية ٢٢١ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٨٧ من سورة المائدة . والأولى التمثيل لاستعمال النهي في الكراهة بالحديث الشريف : لا تصلوا في مبارك الإبل - لأن تحريم الحلال تشريع محرم وليس مكروهاً .

(٣) الآية ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٤) الآية ١٠١ من سورة المائدة .

(٥) الآية ٤٢ من سورة إبراهيم .

(٦) الآية ٦ من سورة المدثر .

(٧) الآية ٧ من سورة التحريم .

٢- إنَّ المعنى الحقيقي للنهي هو الكراهة والتحریم على نحو الاشتراك ، ويتعين أحدهما بقرينة معينة .

٣- إنَّ معناه التحريم فقط ، واستعماله في غيره مجاز^(١).

٤- إنَّ معناه إنشاء الطلب المتعلق بترك الفعل أو الكف عنه ، وأنَّ اختلاف المعاني الاستعمالية يحصل باختلاف دواعي إنشاء الطلب وإبراز ما في النفس ، فقد يكون الداعي هو التحريم أو الكراهة أو التهديد أو الاستهزاء أو الاختبار أو غيرهما من المعاني التي يرد فيها الاستعمال ، وعليه فجميع ما ذكر لصيغة النهي من معانٍ هي معانٍ حقيقية ؛ أي أنَّ الصيغة مستعملة في معناها الحقيقي وهو إنشاء الطلب ، وما يحصل مما سُمي معانٍ للنهي إنما هو دواعي استعمال النهي المفهوم من القرائن .

وهذا الرأي هو الراجح ويدل عليه نفس الدليل الذي ذكرناه في بحث الأوامر . إذ لا فرق بين الأمر والنهي من هذه الجهة ، غايته أنَّ الأمر طلب فعل ، والنهي طلب ترك أو كف . وكل معنى يذكر لهما فهو داعي إنشاء الطلب .

٤- ظهور النهي :

وإذا كان معنى النهي هو طلب الترك أو الكف ، وصدر النهي ممن تجب طاعته عقلاً ، فإنَّ العقل يحكم بإفادة النهي للتحريم ، قضاءً لحق المولوية والعبودية ، فالتحريم ليس هو المعنى المطابق للنهي وإنما حَكَمَ به العقل .

(١) انظر هذه الأقوال في المسودة ، ص ٨٠ و ٨١ ، وإرشاد الفحول ، ص ٩٦ ، وكشف الأسرار ، ج ١ ،

ص ٣٠٧ ، والرسالة ، ص ٣٠٧ ، وعناية الأصول ، ج ٢ ، ص ٣ .

٥- المطلوب بالنهي :

اختلفوا في مطلوب الشارع بنهيه ، فقيل إن المطلوب بالنهي هو مجرد ترك العمل المنهي عنه بمعنى عدم صدوره من المكلف .

وقيل إن المطلوب بالنهي كف النفس عن العمل المنهي عنه فيكون المطلوب فعل من أفعال النفس ، وهو فعل وجودي يحصل بالتفات المكلف إلى العمل وردع نفسه عنه .

واستدل من ذهب إلى القول الثاني : بأن مجرد ترك العمل المنهي عنه لا يمكن أن يتعلق به التكليف بالنهي ؛ لأن عدم الفعل المنهي عنه أزلّي خارج عن القدرة ، وما خرج عن القدرة لا تكليف فيه . فيتعين أن يكون المطلوب بالنهي شيء مقدور ، والشيء المقدور للمكلف فعله هو كف نفسه عن ما نهى عنه ، فهو إذن متعلق بالنهي .

وأجيب عن هذا الاستدلال : بأن عدم الفعل أيضاً داخل في قدرة المكلف لأنه بإمكانه أن يقطع استمراره وبإمكانه أن يجعله مستمراً ، فعدم شرب الخمرة بالنسبة إلى مكلف معين هو أزلّي ، وبعد نهى الشارع ، بإمكان المكلف أن يشرب فيقطع عدم الشرب الذي كان منذ الأزل ، وبإمكانه أن يترك فيستمر عدم الشرب .

٦- القول الراجح :

والراجح في المسألة أن النهي عن الفعل ينشأ من مفسدة بهذا الفعل ، والشارع المقدس لا يريد لعباده هذه المفسدة فيزجرهم بالنهي ، فإذا لم يصدر الفعل عن المكلف تحقق غرض الشارع وسقط العقاب .

غاية الأمر إن ترك الثواب والقرب من المولى وعنوان الامتثال له يتوقف حصولها على كف النفس عن الفعل . فمن لا ميل له ولا رغبة في

فعل، أو من لا قدرة له عليه وكان الشارع قد نهى عنه ، ولم يفعله المكلف بسبب عدم رغبته فيه أو عدم قدرته عليه ، لا يبعد القول بعدم صدق الامتثال وعدم استحقاق القرب والثواب وإن سقط العقاب بسبب عدم المخالفة . أما من وجد عنده الميل إلى الفعل والرغبة فيه وهو قادر عليه ، وقد تركه لأن الله تعالى قد نهى عنه ، فهذا المكلف قد حقق الطاعة واستحق القرب من الله تعالى والثواب على هذا الترك .^(١)

٧- دلالة النهي على المرة أو التكرار :

قد يقترن النهي عن الفعل بما يدل على الزجر عنه بوقت خاص أو حالة معينة ، كالنهي عن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة ، أو النهي عن أمور في حالة الإحرام للحج ، ولا خلاف في أن مفعول النهي ينتهي بانتهاء ذلك الوقت أو تلك الحالة .

أما إذا لم يقترن النهي بما يدل على ذلك ، فقد اختلفوا في دلالة على المرة أو التكرار والدوام . بمعنى هل المطلوب فيه الانزجار عن الفعل المنهي عنه مرة واحدة أو الانزجار عنه على الدوام ؟

ذهب بعضهم إلى دلالة النهي على الدوام ، ومن فعل المنهي عنه مرة واحدة في أي وقت من الأوقات لا يعدّ ممثلاً لخطاب المولى ، وذهب بعض آخر إلى إفادته المرة . والراجع في المسألة أن النهي بذاته لا دلالة فيه على مرة أو دوام ، إلا أن الدلالة تحصل بحكم العقل وذلك : لأن طلب الفعل مؤداه إيجاد طبيعة الفعل . والطبيعي يحصل بأحد أفراد ، ولذا قلنا سابقاً بأن الأمر يمثل بالمرة ما لم يدل دليل على التكرار .

(١) انظر لاستيعاب البحث : أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٠٢ و ١٠٣ ، وعناية الأصول، ج ٢،

ص ٣ - ٥ . ودراسات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٣٥ و ٢٣٦ .

أما النهي فمؤداه ترك الفعل وإعدام طبيعته ، وانعدام الطبيعة لا يتحقق إلا بانعدام جميع أفرادها ، فمن شرب الخمرة لمرة واحدة لا يصدق عليه أنه أعدم طبيعي شرب الخمرة .. لهذا كان مفاد النهي هو الدوام من ناحية منطقية^(١).

٨- دلالة النهي على الفور أو التراخي :

وكذلك الحال بالنسبة إلى مؤدى النهي من حيث الفور أو التراخي ، فلما كان المطلوب بالنهي إعدام الطبيعة للفعل ، فلا يتحقق منطقياً ، إعدامها إلا بترك جميع أفرادها ، ولا يصدق ترك الجميع بفعلها بعد النهي بمدة ثم يتركها بعد حين .

لهذا كان العقل هو الحاكم بإفادة النهي للفور . وليس مفاد اللفظ ذلك - كما ذهب بعض الأصوليين -^(٢).

مركز تحقيق تكوير علوم إسلامي

(١)(٢) انظر المصادر التالية : أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٠٣ و ١٠٤ ، وعناية الأصول، ج ١، ص ٤-٧ ، ودراسات في أصول الفقه، ج ٢، ص ٢٣٧ و ٢٣٨ ، والمسودة، ص ٨١ ، ومسلم الثبوت، ج ١، ص ٤٠٦ ، والأسنوي، ج ٣، ص ٥٣ ، والآمدي، ج ٢، ص ٢٨٤ .

المبحث الثالث

تقسيمات اللفظ

والدلالة اللفظية



مركز تحقيقات كميوتير علوم إسلامي

تمهيد

- ١- منهج الحنفية.
- ٢- منهج الجمهور.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

تقسيمات اللفظ والدلالة اللفظية

تمهيد:

للفظ والدلالة اللفظية عدة تقسيمات لعدة اعتبارات ، فتارة باعتبار طرق حصول دلالة اللفظ ، وأخرى باعتبار قوة دلالة على معناه . فبالاعتبار الثاني للأصوليين في التقسيم عدة مناهج : منهج الإمامية بتقسيمه إلى مجمل ومبين . ومنهج المتكلمين بتقسيمه إلى واضح ومبهم ، وتقسيم الواضح إلى ظاهر ونص ، وتقسيم المبهم إلى مجمل ومتشابه . ومنهج الحنفية بتقسيمه إلى واضح وغير واضح ، وتقسيم الواضح إلى ظاهر ونص ومفسر ومحكم ، وغير الواضح إلى خفي ومشكل ومجمل ومتشابه .^(١) وسوف نتحدث عن مناهجهم هذه بعد مبحث المطلق والمقيد تمثيلاً مع منهج الإمامية في ترتيب المباحث . أما تقسيم الدلالة من حيث طرقها فللأصوليين فيه منهجان : منهج الحنفية ، ومنهج الجمهور من إمامية وشافعية ومالكية . وفيما يأتي سأتناول بحث هذين المنهجين ببيان أقسام الدلالة وحكم كل قسم منها :

١- منهج الحنفية:

يقسم الأحناف دلالة اللفظ من حيث طرقها إلى أربعة أقسام :

(١) انظر هذه المناهج في معالم الدين، ص ١٥٥ ، وأصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٢ ، وكشف الأسرار، ص ٥١ ، والتقرير والتحجير، ج ١، ص ١٤٦ .

١- عبارة النص :

وهي : (دلالة اللفظ على المعنى المتبادر المسوق له أصالة أو تبعاً بلا تأمل) .^(١)

مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾ .^(٢) دلت الآية على ثلاثة أحكام : إباحة النكاح ، وإباحة التعدد المذكور ، ووجوب الاختصار على الواحدة عند خوف الظلم . والمعنى الأول مسوق له النص تبعاً ، والثاني والثالث مسوق له أصالة . ومع اختلاف مرتبة الدلالة ، فهي في الثلاثة دلالة عبارة ولا تحتاج إلى تأمل .^(٣)

٢- إشارة النص :

وهي : (دلالة اللفظ على معنى غير مقصود في سوقه لا أصالة ولا تبعاً ، ولكنه لازم المعنى المقصود منه)^(٤) . مثل قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ ﴾ .^(٥)

فالآية بدلالة العبارة تدل على وجوب النفقة على الأب ، وبإشارتها على نسب الولد لأبيه ، لإضافة الولد إليه .

(١) كشف الأسرار، ج ١، ص ٦٧ .

(٢) الآية ٤ من سورة النساء .

(٣) مصادر التشريع الإسلامي، ص ٢٩٤ .

(٤) أصول السرخسي، ج ١، ص ٢٣٦ .

(٥) الآية ٢٣٣ من سورة البقرة .

٣- دلالة النص :

وهي : (دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه ، لاشتراكهما في علة الحكم التي يفهم كل عارف باللغة أنها مناط الحكم) .^(١)
وكما تُسمى هذه الدلالة (دلالة النص) ، تُسمى أيضاً : (فحوى الخطاب) و (مفهوم الخطاب) و (مفهوم الموافقة) و (القياس الجلي أو قياس الأولوية أو قياس الأولى) .^(٢)

مثالها : دلالة قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما ﴾^(٣) ، على تحريم ضربهما بطريق أولى مما دلت عليه عبارة النص من تحريم إظهار الضجر من الوالدين بالتأفيف .^(٤) ومن دلالة النص - عند الأحناف - ما كانت دلالاته مساوية لعبارة النص في علة الحكم ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً ﴾^(٥) . فهذا النص دالّ بعبارته على تحريم أكل مال اليتيم ظلماً ، ودالّ بدلالة النص أيضاً على تحريم إتلاف أو إحراق مال اليتيم ؛ لأن كل عارف باللغة يفهم أن مناط الحكم في عبارة النص هو العدوان ، وهو موجود في إتلاف مال اليتيم ظلماً بأي شكل من أشكال الإتلاف . غايته أن مناط الحكم في المثال الأول ، دلالة النص فيه أولى من دلالة عبارته ، ومناطه في المثال الثاني مساو له .

(١) انظر أصول الأحكام ، ص ٢٦٨ ، والأممذج ، ص ٢٤٧ .

(٢) انظر التلويح ، ج ١ ، ص ١٣٣ .

(٣) الآية ٢٣ من سورة الإسراء .

(٤) راجع أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ٢٤٢ ، وشفاء الغليل ، ص ٥٢ .

(٥) الآية ١٠ من سورة النساء .

٤- دلالة الاقتضاء :

وهي : (دلالة اللفظ على مسكوت عنه يتوقف صدق الكلام أو استقامة معناه على تقديره) ^(١) ، مثل دلالة قوله تعالى ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ ﴾ ، فإن استقامة هذا الكلام تتوقف على تقدير لفظ (الأكل) أو (الانتفاع) ؛ لأن المذكورات في الآية الكريمة لا تتعلق بها التحريم الذي هو من الأحكام الشرعية ، وموضوع الأحكام الشرعية هو أفعال المكلفين ، وليس الأعيان الخارجية .

هذه هي جميع تقسيمات اللفظ ودلالته عند الأحناف . وللجمهور منهج آخر في تقسيمات اللفظ ودلالته ، يختلف عن هذا المنهج ، في الطريقة والمصطلحات .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

٢- منهج الجمهور :

قسّم الإمامية والشافعية والمالكية دلالة اللفظ على معناه إلى قسمين رئيسين : الأول : دلالة المنطوق ، والثاني : دلالة المفهوم . وكل منهما ينقسم إلى أقسام :

١- دلالة المنطوق :

المنطوق - لغة - هو اللفظ المشتمل على صوت وحروف ، أصله النطق ، وهو (التكلم بصوت وحروف تُعرف بها المعاني) . ^(٢)
وعند الأصوليين هو مدلول اللفظ وليس اللفظ نفسه ، وقد عرفوه بتعريفات عديدة ، منها :

(١) انظر كشف الأسرار، ج ١، ص ٧٦ . وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٣٢ .

(٢) القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢٨٥ .

- ١- ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق .^(١)
 - ٢- حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق .^(٢)
 - ٣- حكم مذكور ، أو حكم لمذكور .^(٣)
 - ٤- المعنى الذي يفهم من اللفظ بالمطابقة أو بالقرينة .^(٤)
- إلى غير هذه التعريفات التي تلتقي جميعاً على معنى واحد هو من زاوية مقصودهم بالبحث : (الحكم الشرعي الذي يدلّ عليه الكلام بالمطابقة أو التضمن أو اللزوم البين) .
- وتقابل دلالة المنطوق عندهم دلالة المفهوم ، وهي ما ستحدث عنها بعد الانتهاء من تقسيم دلالة المنطوق .
- وقد قسموا دلالة المنطوق إلى قسمين :
- أولهما : الدلالة الصريحة^(٥) ، ويسمى المنطوق حيثئذ : المنطوق الصريح .
- وقد عرفه الأمدى بـ : (ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محلّ النطق)^(٦) . ومن أمثله قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾^(٧) الدالّ بصريح العبارة على تحريم إظهار الضجر من الوالدين بكلمة (أف) .

(١) النموذج ، ص ٢٥١ .

(٢) انظر كشف الأسرار ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ ، وأصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٠٨ ، وأصول الأحكام ، ص ٢٧٥ .

(٣) كتابة الأصول ، ج ١ ، ص ٣٠١ .

(٤) محاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ٥٤ .

(٥) ويطلق عليها البعض اسم (دلالة المنطوق) و (دلالة العبارة) ، انظر أصول الأحكام ، ص ٢٧٤ ، والنموذج ، ج ٢ ، ص ٢٥٢ .

(٦) الأحكام للأمدى ، ج ٣ ، ص ٩٣ .

(٧) الآية ٢٣ من سورة الإسراء .

ثانيهما : الدلالة غير الصريحة ، ومنطوقها حينئذ يُسمى المنطوق غير الصريح . وهو - كما عرّفه الأمدى أيضاً - (ما دلّالته لا بصريح صيغته ووضعه) .^(١) والدلالة الصريحة المسماة أيضاً (دلالة العبارة) لا تنقسم . أمّا الدلالة غير الصريحة فهي على ثلاثة أقسام :

١- دلالة الإقتضاء :

وقد تقدّم ذكرها في معرض الحديث عن منهج الأحناف ، ونضيف هنا أنّ من تعريفاتها : (دلالة اللفظ على ما يتوقّف عليه صدق الكلام أو صحته عقلاً أو شرعاً ، مع كون المعنى مقصوداً للمتكلّم) .^(٢) ومن أمثلتها : حديث الرفع أو الوضع وهو كما في بعض صيغه :

عن محمد بن علي بن الحسين عليه السلام قال : قال النبي ﷺ : (وضع عن أمتي تسعة أشياء : السهو ، والخطأ ، والنسيان ، وما أكرهوا عليه ، وما لا يعلمون ، وما لا يطيقون ، والطيرة ، والحسد ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشقة)^(٣) فالمذكورات التسع - إن حصلت - لا يصحّ التعبير برفعها أو بوضعها إلا بتقدير وضع أو رفع التكليف المتعلّق بها ، أو وضع أو رفع العقوبة والمواخدة عليها ، باعتبار أنّ المشرّع بما هو مشرّع ينظر إلى هذين الجانبين (التكليف أو العقوبة) . ولا يرفع ما هو واقع . فتقدير رفع التكليف أو العقوبة يتوقّف صدق الكلام وصحّته عليه شرعاً .

(١) الإحكام للأمدى، ج ٣، ص ٩٠ .

(٢) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٣٢ ، والأنموذج، ص ٢٥٢ ، وأصول السرخسي، ج ١، ص ٢٤٨ ، والإحكام للأمدى، ج ٣، ص ٩١ .

(٣) الوسائل، ج ٤ ، ص ١٢٨٤ ، عن من لا يحضره الفقيه ، والخصال والتوحيد . ورواه صاحب الوسائل أيضاً في ج ١١، ص ٢٩٥ بصيغة أخرى ، تختلف عن هذه بحذف السهو وإدخال ما اضطروا إليه ، وفيه رفع بدلاً عن وضع .

ومن أمثلتها : قوله تعالى ﴿ واسأل القرية ﴾ ^(١) ، وهو ما تتوقف صحة الكلام فيه عقلاً على تقدير كلمة (أهل) ليصبح : واسأل أهل القرية .

٢- دلالة التنبيه والإيماء :

وعرفوها بـ (اقتران حكم بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان الاقتران بعيداً أو عبثاً لا يليقان بفصاحة الشارع وبلاغته) . ^(٢)

مثل ما ورد في الحديث الشريف (اعتق رقبة) في جواب من قال : (واقعت أهلي في نهار رمضان عامداً) ^(٣) . فهذا الجواب عندما اقترن بالسؤال دلّ اقترانه هذا على أن الوصف وهو موافقة الزوجة في نهار رمضان عامداً علة للحكم بوجوب عتق الرقبة ، وإلا لكان اقتران الجواب بالسؤال بعيداً . ومثلوا لاقتران نظير الوصف ودلالته على التعليل ، بما روى أن الجارية الخثعمية سألت رسول الله ﷺ قائلة : (إن أبي أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج ، أينفعه إن حججت عنه ؟) قال ﷺ : (أرايت لو كان على أهلك دين فقضيته ، أكان ينفعه ذلك ؟) قالت : نعم ، قال ﷺ : (فدين الله أحق أن يقضى) ^(٤) . فذكر النظير - وهو دين آدمي - تنبيه على أن علة الحكم هي انتفاع الميت بقضاء دينه ، ونظيره - وهو دين الله سبحانه - مثل دين العباد في انتفاع الميت به بعد وفاته .

٣- دلالة الإشارة :

وهي دلالة اللفظ على لازم غير مقصود للمتكلم عرفاً بحسب القصد الاستعمالي ^(٥) . ولكنه لازم للكلام لزوماً غير بين أو لزوماً بيناً بالمعنى الأعم .

(١) الآية ٨٢ من سورة يوسف .

(٢)(٣) الأنموذج، ص ٢٥٣ .

(٤) المصدر نفسه ، وانظر أيضاً أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٣٥ ، وقارن بينهما .

(٥) الأنموذج، ص ٢٥٣ ، وانظر أيضاً أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٣٥ ، وقارن بينهما .

ومن أمثلته : قوله تعالى : ﴿ وحمله وفصاله ثلاثون شهراً ﴾ ^(١) ، مع قوله تعالى : ﴿ وفصاله في عامين ﴾ ^(٢) . فالجمع بين النصين ينتج دلالة بطريق الإشارة هي : أن أقل مدة الحمل ستة أشهر ؛ لأن طرح عامين وهي مدة الرضاع المدلول عليها في المقطع الثاني ، من ثلاثين شهراً ، وهي مدة الحمل والرضاع المدلول عليها في المقطع الأول ، ينتج أن مدة الحمل يمكن أن تكون ستة أشهر . غير أن هذه النتيجة لا تكون في الاستعمال العرفي مقصودة من كلامين منفصلين زماناً .

ومن أمثلة دلالة الإشارة كل ما يدل من الأوامر على وجوب مقدمة ما يؤمر به ، فمن أوجب فعلاً لا بد أن يكون مريداً لمقدماته وإن لم يقصدها بالقصد الإستعمالي .



مركز تحقيق كتب التراث

٢- دلالة المفهوم :

المفهوم لغة هو المعلوم المعروف بالقلب ، مصدره الفهم ، والفهم - كما قال صاحب القاموس المحيط - : هو العلم والمعرفة بالقلب . ^(٣)

وهو بهذا المعنى يشمل كل معرفة وعلم ، سواء أكان العلم تصورياً أم تصديقياً ، وسواء أكان حصوله بدلالة ، أم كان بغير دلالة ، كمعرفة العالم بذاته ، والمعارف الأولية مثل الواحد نصف الإثنين . وهذه المعرفة الحاصلة بالدلالة سواء أكانت الدلالة فيها عقلية أم طبيعية أم وضعية ، والوضعية هذه سواء أكانت لفظية أم غير لفظية كالإشارة والعلامة وغيرهما . واللفظية سواء أكانت مطابقة أم تضمنية أم التزامية . حقيقية أم مجازية ، وسواء أكان اللفظ

(١) الآية ١٥ من سورة الأحقاف .

(٢) الآية ١٤ من سورة لقمان .

(٣) القاموس المحيط ، ج ٤ ، ص ١٦١ .

الدالّ مفرداً أم جملة^(١) . فالمفهوم بهذا الشمول لكل معنى يقابل المصداق الذي هو الموجود خارج الوعي والذهن . وكما يطلق المفهوم على هذا المعنى يطلق أيضاً على معنى أخص منه ، وهو ما يفهم من اللفظ فحسب ، وهو بهذا المعنى مختص بمدايل الألفاظ فقط ، سواء أكانت دلالة اللفظ مطابقة أم تضمينية أم التزامية ، حقيقية أم مجازية ، دلالة مفرد أم دلالة مركب . وكلا هذين المعنيين للمفهوم (أي كل معرفة وعلم ، وما كان حاصلًا بالدلالة اللفظية) غير مقصودين للأصوليين عندما يطلقون المفهوم في مبحث المفاهيم . وإنما يقصدون به عند إطلاقه ما يقابل المنطوق . والمنطوق - كما مرّت بك تعريفاتهم له - هو : ما يشمل الحاصل من الدلالة الصريحة وغير الصريحة المتمثلة في دلالة الاقتضاء والتنبيه والإشارة . وعليه فسيكون المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ على نحو مغاير لدلالته الصريحة وغير الصريحة بأنواعها الثلاثة . وبما أن تعريفاتهم للمنطوق متعددة ومختلفة ، فتبعاً لذلك ستكون تعريفاتهم لما يقابله متعددة أيضاً .

فمن عرف المنطوق بأنه حكم مذكور أو حكم لمذكور . عرف المفهوم بأنه : حكم غير مذكور ، أو حكم لغير مذكور . ومن عرف المنطوق بأنه : حكم دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق . عرف المفهوم بأنه : حكم دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق . وهكذا يمكنك معرفة تعريف المفهوم عند كل منهم في ضوء معرفتك لتعريفه للمنطوق . وقد تقدّمت جملة من تعريفاتهم للمنطوق فراجع . ومهما اختلفت صياغتهم لتعريف المفهوم ، فهم متفقون على مصاديقه ، مما يكشف عن أن له عندهم معنى واحداً اختلفوا في التعبير عنه .
ومن أمثلته :

(١) انظر المحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٥٤ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٠٧ .

١- قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ﴾^(١) ، فالآية الكريمة دلّت بمنطوقها على أن العاقل العامل للخير لا بد أن يرى نتائج وآثار عمله وإن كان عمله قليلاً جداً . ويفهم منها أيضاً أن العاقل العامل للخير يرى نتائج وآثار عمله أيضاً إن كان عمله كثيراً .

٢- قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾^(٢) . دلّت الآية الكريمة بمنطوقها على وجوب صوم شهر رمضان على المكلف به إن كان حاضراً غير مسافر . ويفهم منه أيضاً نفي وجوب الصوم عمّن لم يشهد الشهر بأن كان مسافراً .

فالدلالة الأولى لكلّ من الآيتين تُسمّى : الدلالة المنطوقية أمّا ما يفهم منهما من معنى مخالف للمنطوق فيُسمّى مفهوماً ، والدلالة - والحالة هذه - تُسمّى الدلالة المفهومية .

وإذا تأملنا بما حصل لنا من الدلالة المفهومية في الآيتين الكريمتين ، نجد أن المفهوم من الآية الأولى موافق للمنطوق في الإيجاب . فالعامل لمِثْقَالَ الذرة يره ، والعامل لأكثر من ذلك يره .

أمّا المفهوم من الآية الثانية فهو مخالف للمنطوق في الإيجاب ، فمن شهد الشهر يجب عليه الصوم ، ومن لم يشهد الشهر لا يجب عليه الصوم . لهذا - وهو ما دعانا لذكر مثالين - تنقسم الدلالة المفهومية ، وتبعاً لها ينقسم المفهوم إلى قسمين : مفهوم الموافقة ، ومفهوم المخالفة . وفيما يأتي سنتحدث عن كل واحد منهما .

(١) الآية ٧ من سورة الزلزال .

(٢) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

أولاً : مفهوم الموافقة :

ومن تعريفات الأصوليين له ، أنه : (ما كان الحكم فيه موافقاً للحكم في المنطوق إيجاباً أو سلباً)^(١) . أو أنه : (هو أن يكون المسكوت عنه موافقاً في الحكم للمنطوق به)^(٢) .

ويطلقون عليه أيضاً اسم (فحوى الخطاب) و (لحن الخطاب) ، باعتبار ثبوت حكم المفهوم من نفس الخطاب . ويسمّون بعض أمثله (مفهوم الأولوية) لدلالة الكلام عليه دلالة هي أولى من دلالة على المنطوق .

ففي قوله تعالى : ﴿ فلا تقل لهما أف ﴾^(٣) ، دلالة منطوقية على تحريم إظهار ضجر الولد من والديه أو من أحدهما ، وفيه أيضاً دلالة مفهومية على تحريم إيذائهما بما هو أكثر إيذاءً لهما من إظهار الضجر بكلمة (أف) من ضرب وشتم وأمثالهما . ودلالة الآية على المفهوم أولى من دلالتها على المنطوق ؛ لأن ملاك التحريم هو الإيذاء ، وهو في الضرب أولى - تحريماً - منه في التأليف .

وينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين :

الأول : ما كان فيه المفهوم أولى وأعلى دلالة من المنطوق ، كالآيتين السابقتين في دلالة الأولى منهما على تحريم ضرب الأبوين وشتمهما ، ودلالة الثانية على محاسبة من يعمل أكثر من مثقال ذرة من أعمال الشر .

(١) أصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، وعلم أصول الفقه ، ص ١٤٣ ، بتصريف .

(٢) كشف الأسرار ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ ، وتفسير النصوص ، ص ٤٣٧ ، وأصول الأحكام ، ص ٢٧٥ .

(٣) الآية ٢٣ من سورة الإسراء .

الثاني : ما كان فيه المفهوم مساوياً للمنطوق في قوة الدلالة ، مثل المفهوم المدلول عليه بقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلُونَ سَعيراً ﴾ .^(١)

فمنطوق الآية الكريمة تحريم أكل مال اليتيم ظلماً ، ومفهوم الموافقة تحريم إتلاف مال اليتيم ظلماً بحرق أو بغيره من أنواع الإتلاف ، ولا أولوية لأحد المفهومين على الآخر مثلما هي موجودة في آية التأفيف وأمثالها .
ثانياً : مفهوم المخالفة :

وهو : (ما كان الحكم فيه مخالفاً للمنطوق في الإيجاب أو السلب)^(٢) .
أو هو : (أن يكون المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق في الحكم)^(٣) .
ويسمى هذا المفهوم أيضاً (دليل الخطاب) ، لأن الخطاب دل عليه .
وينشأ مفهوم المخالفة من تقييد موضوع الحكم أو تقييد متعلق الموضوع أو متعلق متعلقه بقيد يفهم من التقييد به أن الموضوع محكوم بنقيض حكم المنطوق إذا زال عنه هذا القيد .

فالموضوع المقيّد بصفة مثلاً في مضمون الحديث الشريف (في الغنم السائمة زكاة)^(٤) ، يفهم منه أن الزكاة غير واجبة في الغنم إذا زالت عنها صفة السوم وصارت معلوفة .

(١) الآية ١٠ من سورة النساء .

(٢) أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١١٠ ، والتمهيد في أصول الفقه، ص ٢٥٥ ، وعلم أصول الفقه، ص ١٤٣ ، بتصرف .

(٣) انظر المحلى على جمع الجوامع، ج ١، ص ٢٤ ، وأصول الأحكام، ص ٢٧٦ ، والإحكام للأمدى، ص ٩٩٣ ، والوجيز، ص ٣٧٠ .

(٤) انظر الباب السابع من أبواب زكاة الأنعام ، في الوسائل، ج ٦، ص ٨٠ و ٨١ ، وانظر المحلى، ج ٦، ص ٤٦ .

وإذا ما علمنا أن منشأ مفهوم المخالفة هو تقييد موضوع الحكم أو ما يتعلق به ، علمنا أن هذا المفهوم ينقسم إلى أقسام كثيرة بمقدار كثرة أنواع القيود التي تلحق موضوعات الأحكام . إلا أن الأصوليين اقتصروا في مبحث مفهوم المخالفة على ستة أقسام سيأتي ذكرها .

ولعل سبب ذلك كون هذه الستة هي أهم المفاهيم ، أو أن المقصود بالصفة ما يشمل جميع القيود التي لم يرد ذكرها في مبحث المفاهيم ، مثل الظرف والحال والتمييز وغيرها .

وكيف كان فأقسام مفهوم المخالفة المبحوثة بالاسم ستة ، وهي مع أمثلتها :

١- مفهوم الشرط :

مثل ما يفهم من قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٌ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾^(١) ، فحكم منطوق الآية وجوب الإنفاق على المطلقات ذوات الحمل ، ودل التقييد بالشرط وهو (إن كن ذوات حمل) على أن وجوب الإنفاق على المطلقات بدور مدار الحمل وجوداً وعدماً ، وعليه : فإذا لم يكن ذوات حمل فلا يجب الإنفاق عليهن .

٢- مفهوم الوصف :

ويعبر عنه البعض مفهوم الصفة^(٢) والتعبير الأول أولى لأن القيود التي

(١) الآية ٦ من سورة الطلاق.

(٢) ورد عنوان مفهوم الوصف في الكفاية، ج ١، ص ٣٢٠ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٢٠ ، وعلم أصول الفقه، ص ١٥٥ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٢٧ . أما عنوان مفهوم الصفة فقد ورد في ميزان الأصول، ج ١، ص ٥٨٠ ، والأنموذج في أصول الفقه، ص ٢٥٥ ، وأصول الأحكام، ص ٢٧٦ ، والوجيز، ص ٣٧٠ .

يمثلون بها جميعاً هي أوصاف وليست صفاتاً^(١). مثل ما يفهم من قوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ﴾^(٢). فإن تقييد الفتيات اللائي يجوز الزواج بهن من الإماء بالمؤمنات ، يدل بمفهوم المخالفة على عدم جواز الزواج بالأمة الكتابية .

٣- مفهوم الغاية :

مثل ما يفهم من قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾^(٣) ، فالمنطوق في هذه الآية إباحة الأكل والشرب ، وغاية هذه الإباحة ونهايتها إلى ما بعد حتى ، وهو تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر . ويفهم منه عدم إباحة الأكل والشرب للصائم عندما تنتهي غاية الحلية ونهايتها ، وهي تبين الفجر .

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

٤- مفهوم العدد :

في مثل ما يفهم من قوله تعالى : ﴿ فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾^(٤) أو ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾^(٥) . فإن التحديد بالثمانين جلدة أو بالمئة يعني وجوب الالتزام بهذا العدد دون زيادة أو نقص ، فعدم جواز الزيادة والنقص يفهم من التقييد بالعدد الوارد قيماً للجلد .

(١) فالمؤمنات في الآية ، والسائمة في الرواية ، وأمثالهما كلها أوصاف لا صفاتاً ، انظر مادة وصف في كتب اللغة .

(٢) الآية ٢٤ من سورة النساء .

(٣) الآية ١٨٧ من سورة البقرة .

(٤) الآية ٤ من سورة النور .

(٥) الآية ٢ من سورة النور .

٥- مفهوم الحصر :

مثل ما يفهم من نفي الألوهية عن غير الله المستفاد من الحصر بـ: (لا وإلا) في (لا إله إلا الله) ، أو من الحصر بـ: (إنما) في قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ﴾^(١).

٦- مفهوم اللقب :

والمراد باللقب عند الأصوليين ههنا ما يشمل الاسم والكنية واللقب عند النحاة^(٢) ، وهو مثل المفهوم من قوله تعالى : ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾^(٣) ، وهو نفي قطع اليد عن غير السارق والسارقة ، إن كان للقب في الآية مفهوم .



٣- ظهور وحجية مفهوم الموافقة:

من المعلوم لدى دارسي علم الأصول، أن حجية ما يرد في مصدري الفقه الإسلامي - وهما الكتاب والسنة - ثابتة للنص منهما . أما ظاهر الدلالة فسيأتي إثبات حجته في مبحثي الكتاب والسنة، من مباحث الباب الثالث في الجزء الثاني.

وستطلع هناك على وهن النقاش في حجية ما كان ظاهر الدلالة منهما ، سواء أكان هذا الظهور ظهوراً على نحو المنطوق أم على نحو المفهوم ، وسواء أكان ظهور المفهوم على نحو المفهوم الموافق أو المفهوم المخالف .

(١) الآية ٩٨ من سورة طه .

(٢) انظر أصول الأحكام، ص ٢٧٦ . والتمهيد، ص ٢٥٦ . وعلم أصول الفقه، ص ١٥٥ . وأصول الفقه، ج ١، ص ١٢٠ .

(٣) الآية ٣٨ من سورة المائدة .

فما ورد أو يرد من كلام عن عدم حجّية المفهوم الموافق أو المخالف أو عدمها، فإنما يقصد به عدم ظهوره، وإلا فبعد ظهوره والتسليم به لا معنى للنقاش في حجّيته بعد ثبوت حجّية ظواهر الكتاب والسنة بعمامة.

إذا اتضح هذا فالقول بحجّية مفهوم الموافقة يعني ثبوت الظهور في الدليل الدالّ عليه، وقد ادّعى بعض الباحثين في علم الأصول أن الأصوليين - عدا الظاهرية - متفقون على حجّية مفهوم الموافقة^(١). وأن اختلافهم فيه - بعد الاتفاق على حجّيته - إنما هو في طريق ظهور دلّالته، هل هو المفهوم أو القياس أو اللفظ مع السياق والقرينة؟^(٢)

ومعلوم أن الظهور لمفهوم الموافقة إن كان بالدلالة اللفظية مع السياق والقرينة - كما ينسب إلى الإمام الغزالي والآمدي^(٣)، أو الدلالة المفهومية - كما ينسب إلى بعض الأصوليين^(٤) بحيث يكون ظهور المفهوم بيناً واضحاً يتساوى في فهمه من المنطوق كل من عرف اللغة.

إذا كان الظهور كذلك فلا إشكال ولا نقاش في حجّيته. أما إذا كان منشأ الظهور هو القياس - سواء أكان قياس الأولوية أم قياس المساواة - فإن العلة المشتركة بين المقيس والمقيس عليه إن كانت ظاهرة من النص بحيث يدركها كل عارف بلغة النص فلا إشكال أيضاً في حجّية هذا الظهور للإجماع على حجّية القياس منصوص العلة. مثل قياس حرمة الضرب للوالدين على حرمة التأفيف لاشتراكهما في علة إيدائهما المنصوصة.

(١) انظر علم أصول الفقه، ص ١٤٣.

(٢) انظر النموذج في أصول الفقه، ص ٢٥٥.

(٣) أصول النجار، ص ٧٥.

(٤) النموذج، ص ٢٥٥.

أما إذا كانت العلة مستنبطة لا يدركها إلا المجتهد فلا يكون المفهوم الموافق - والحالة هذه - ظاهراً ، وتبعاً لعدم ظهوره لا يكون حجة . ولذا يقول البزدوي : "وأما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهاداً ولا استنباطاً"^(١) . "ودلالة النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق" كما يقول عبد العزيز البخاري^(٢) .

والراجع: إن دلالة الكلام على مفهوم الموافقة وظهوره فيه إنما تحصل إذا فهم أهل اللغة - فهماً يئناً بدون تأمل أو اجتهاد - أن حكم المنطوق معتل بما هو موجود في غير المنطوق على نحو أولى أو مساوٍ . مثلما يتبادر إلى الأذهان من الحكم بتحريم التأنيف أن علة إيذاء الوالدين ، وهي موجودة في الضرب على نحو أولى ، ومثلما يتبادر من الحكم بتحريم أكل مال اليتيم ظلماً أن علة إتلاف ماله ، وهي موجودة في إحراقه .

وهذا التبادر الدلالي يجعل العلة منصوبة وإن لم يصرح بالنطق بها ، سواء أكان هذا التبادر حاصلًا من السياق أم من القرائن ، مادام من الواضح على درجة إنه يفهم بأدنى نظر ولا يحتاج إلى تأمل أو اجتهاد .

أما إذا لم تفهم العلة على هذه الدرجة من الواضح ، فهي مستنبطة . وحينئذ فلا يثبت ظهور لمفهوم الموافقة إلا عند من يذهب إلى القول بالعمل بالقياس مستنبط العلة .

وعليه فالصحيح أن ظهور وحجية مفهوم الموافقة محل خلاف بين الأصوليين إن كان ظهوره اجتهادياً . ولا يقتصر إنكار حجتيه على الظاهرية كما ادعاه بعض الباحثين .

(١)(٢) انظر أصول الأحكام، ص ٢٦٩ ، وكشف الأسرار، ج ١، ص ٧٣ ، والتلويح، ج ١،

٤- ظهور مفهوم المخالفة:

قلت في معرض الحديث عن مفهوم الموافقة : إن الحجية تابعة للظهور ، فلا موجب للحديث عنها بعد بلورة الظهور.

كما ذكرت في تقسيمات المفهوم أن أنواع مفهوم المخالفة ستة ، ولوقوع الخلاف في كل نوع منها ، واختلاف الاستدلال لإثبات أو نفي كل نوع من أنواعها ، سأحدث عن ظهور كل نوع منها مستقلاً عن الآخر .

١- مفهوم الشرط :

وهو دلالة الكلام المتضمن حكماً معلقاً بشرط ، على تقيض سنخ الحكم عند انتفاء الشرط .^(١) مثل قوله تعالى : ﴿ وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ لِحُلَّةِ فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ﴾^(٢).

فالحكم هو جواز أكل ما تُعطيه الزوجة لزوجها مما آتاها من صداق ، وقد عُلّق هذا الجواز على شرط طيب النفس في العطاء ويدلّ هذا التعليق على انتفاء الجواز عند انتفاء الشرط وهو طيب النفس ، على القول بحجية المفهوم بعد فرض ظهوره .

وقلت في التعريف : (سنخ الحكم) وأعني به نوع الحكم وهو مطلق الجواز ، احترازاً من أن يفهم من الكلام بدون كلمة (سنخ) ، شخص الحكم ، فإن شخص الحكم ينتهي بانتفاء تغير قيود الموضوع فضلاً عن تغير الموضوع نفسه بلا خلاف أصلاً .

(١) انظر صيفاً أخرى للتعريف في الوجيز، ص ٣٧١، والأمودج، ص ٢٥٦ . وانظر الكفاية، ج ١، ص ٣٠٩-٣١١ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٨٣-٨٥ ، لثري أهمية قيد السنخ في التعريف .

(٢) الآية ٤ من سورة النساء .

ولا خلاف في عدم وجود مفهوم للقضية الشرطية التي يكون الشرط فيها مقوماً لموضوع الحكم على نحو يزول الموضوع بزوال الشرط . مثل قوله تعالى : ﴿ ولا تكررهما فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾^(١)

فالشرط في هذه الآية - وهو إرادتهن التحصن والعفة - مقوم للإكراه على البغاء المنهي عنه ، فإذا زال الشرط وانتفت إرادة التحصن منهن لا يتحقق الإكراه ، أي ينتفي موضوع الحكم .

ولا ريب أن انتفاء الموضوع يستلزم انتفاء الحكم بلا خلاف ، وتصير القضية - كما يقول المنطقيون - سالبة بانتفاء الموضوع ، أي إن انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه وليس لانتفاء شرطه .

إنما الخلاف فيما إذا كان موضوع الحكم مقيداً بقيد لا يزول الموضوع بزواله ، وحينئذ كان الموضوع المقيد بالشرط محكوماً بحكم ، فإذا زال القيد وبقي الموضوع خالياً من القيد أو مقيداً بقيد آخر ، فهل هو - والحالة هذه - محكوم بنقيض حكم المنطوق أم لا ؟ مثل قوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ﴾^(٢) .

أفادت هذه الآية - بالمنطوق - جواز نكاح الإماء المؤمنات إن لم تحصل القدرة على الزواج بالحرائر المحصنات المؤمنات . ومع حصول القدرة على الزواج بالحرائر المحصنات المؤمنات ، أي بانتفاء الشرط ، هل أن نكاح الإماء جائز أو غير جائز ؟

(١) الآية ٣٣ من سورة النور .

(٢) الآية ٢٤ من سورة النساء .

من قال بظهور القضية الشرطية ودلالاتها على مفهوم المخالفة قال بعدم الجواز . ومن قال بعدم ظهورها بالمفهوم ، يحتاج لمعرفة الجواز أو عدمه إلى دليل آخر .

ومثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كُنْ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾ ^(١) .

دلت الآية بالمنطوق على وجوب النفقة على المطلقة إن كانت حاملاً . وإذا لم تكن حاملاً ، فهل ينتفي وجوب النفقة أم لا ؟ إن كان للقضية الشرطية مفهوم مخالفة فلا تجب النفقة ، وإلا فحكم غير الحامل مسكوت عنه .

إذن خلافهم في مفهوم الشرط فيما إذا كان موضوع الحكم مقيداً بقيد وبزوال القيد يبقى الموضوع يتطلب حكماً لم يذكر في المنطوق ، كما في الآيتين الأخيرتين ، أما إذا زال الموضوع بزوال الشرط فلا موضوع حتى نسأل عن حكمه كما رأينا ذلك في آية النهي عن إكراه الفتيات على البغاء .

ولا خلاف أيضاً في استعمال الجملة الشرطية وإرادة انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط في كثير من الأمثلة . ^(٢) مثل : إذا غربت الشمس جاز للصائم تناول المفطر . غير أن عدم الخلاف بين الأصوليين إنما هو لدى قيام القرينة - آية قرينة - على الانتفاء عند الانتفاء . وإنما خلافهم في مفهوم الشرط في غير الموردين السابقين وهما : (الشرطية التي ينتفي موضوعها بانتفاء الشرط ، والتي دلت القرينة على انتفاء الحكم عند انتفاء التقييد بالشرط) .

ومحور الخلاف : هل أن الجملة الشرطية تدل على المفهوم المخالف بالوضع أو بالإطلاق أو بالقرينة العامة بحيث تتعين دلالتها عليه ما لم يدل

(١) الآية ٦ من سورة الطلاق .

(٢) انظر الكفاية ، ج ١ ، ص ٣٠٢ .

دليل على عدم الدلالة ؟ أو أن دلالتها على المفهوم هي التي تحتاج إلى دليل ؟
في المسألة رأيان :

الأول : عدم دلالة الشرط على مفهوم ، وحكم المسكوت عنه في الجملة الشرطية يبحث عنه ليُعرف من دليل آخر ، فإن لم يوجد الدليل أخذ الفقيه بأصل الإباحة ؛ لأن فائدة التقييد بالشرط لا تنحصر بتخصيص الحكم بما وجد فيه القيد ونفيه عن ما سواه ؛ لأن مقاصد الشارع في التقييد كثيرة ، وليس مطرداً في أساليب اللغة ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه ، فمن قال لغيره إذا جاءك فلان فأكرمه ، لا يفهم منه : إذا لم يأتك فلا تكرمه . وقد ثبت في كثير من النصوص الشرعية مثل حكم المنطوق للمفهوم ، مثل إذا خفت فقصر ، مع ثبوت التقصير لغير الخائف ، كالسافر المستجمع لشروط القصر. ^(١)

الثاني : دلالة الشرط على المفهوم ، صيانة لكلام الشارع عن العبث في التقييد إن لم نقل بانتفاء الحكم عند انتفاء التقييد بالشرط ، ويصبح القيد - على القول بعدم المفهوم - عبثاً .

والمألوف في أساليب اللغة أن تقييد الحكم بقيد يدل على انتفائه حيث ينتفي القيد ، وهذا هو المتبادر إلى الفهم ، فمن سمع نصاً يقول : (إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء) ، يفهم منه الحكم بقابلية تنجس الماء بالنجاسة إذا لم يبلغ قدر كراً. ^(٢)

(١) هذا الرأي الأول ودليله منسوب إلى الأحناف والسيد المرتضى وابن زهرة ، انظر الوجيز، ص ٣٧٦ و ٣٧٧ ، ومعالم الدين، ص ٨٠ ، وعلم أصول الفقه، ص ١٤٦ .

(٢) وهذا الرأي الثاني هو ودليله منسوب إلى الجمهور ، وهو مختار أكثر المحققين والمشهور بين الأصوليين ، انظر الوجيز، ص ٣٧٦ و ٣٧٧ ، ومعالم الدين، ص ٨٠ ، وعلم أصول الفقه، ص ١٤٦ .

والتحقيق :

إن فائدة التقييد بالشرط وإن لم تنحصر بتخصيص الحكم بما وجد فيه القيد ونفيه عن ما سواه ، إلا أن التخصيص والنفي من فوائد التقييد بالشرط ، كما أن صيانة كلام الشارع المقدس عن عبثية التقييد لا تنحصر في إفادته للمفهوم ، لوجود فوائد أخرى - غير فائدة المفهوم - يكفي بعضها لهذه الصيانة . وعليه فالقول بمفهوم الشرط مطلقاً ، وكذا القول بعدمه مطلقاً غير سليم . والصحيح - كما حققه بعض المتأخرين من علماء الأصول - أن دلالة الجملة الشرطية على المفهوم ترتكز على أربع ركائز :

الأولى :

إثبات تعليق مفاد جواب الشرط على مفاد فعل الشرط ، كتعليق نفي لجاسة الماء بأي من النجاسات ، على بلوغ الماء قدر كراً ، في جملة : (إذا بلغ الماء قدر كراً لا ينجسه شيء) . *بمركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر*

الثانية :

إثبات التلازم بين فعل الشرط وجزائه ، فلو كان ترتب الجزاء على الشرط اتفاقياً مثل إذا جاء المسافر طلع الهلال ، فلا مفهوم للجملة الشرطية .

الثالثة :

إثبات ظهور ترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على العلة ، إذ بانتفاء العلة ينتفي المعلول لا محالة . فلو لم يكن الشرط علة للجزاء فلا يحصل انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط .

الرابعة :

إن علية الجزاء للشرط على نحو حصر المعلول بهذه العلة ، أما إذا كان للجزاء علة أخرى ، فيمكن وجود الجزاء بالعلة الأخرى وإن انتفت علة التي تضمنها الشرط .

وإذا اتضحت هذه الركائز ، فظهور الجملة الشرطية في الثلاث الأولى لا يحتاج إلى مزيد من البيان والاستدلال . للتبادر الحاصل لكل من عرف الأسلوب اللغوي في التخاطب . أما ظهورها في الركيزة الرابعة فقد ادعى أنه حاصل بالإطلاق ، أو كما عبر البعض أنه حاصل بمقدمات الحكمة . ومعنى ذلك : أن المتكلم حكيم وهو في مقام البيان وقد علق حكمه على شرط ، فلو كان هذا الشرط يحتاج إلى ضمنية شرط آخر أو شروط لعطفها عليه بالواو . ولو كان لهذا الشرط بديل لعطفه عليه بأو ، ففي المثال السابق ، لو كان بلوغ الماء قدر كَر جزء علة لعاصمية الماء ، لقال : إذا بلغ الماء قدر كَر وكان كذا لا ينجسه شيء ، ولو كان لهذه العلة بديل لقال إذا بلغ الماء قدر كَر أو كان جارياً لا ينجسه شيء . وحيث لم يعطف المتكلم الحكيم على الشرط بالواو أو بأو وهو في مقام البيان ، علم منه المحصار الجزاء بهذا الشرط .

إلا أن إثبات هذا الإطلاق في الجمل الشرطية غير سهل ؛ لأن فعل الشرط في الخطابات الشرعية يختلف عنه في القضايا التكوينية ، ففرق بين قولنا : إذا طلعت الشمس وجد النهار ، الدال على المحصار وجود النهار بطلوع الشمس ، وبين قولنا : إذا حضر الماء بطل التيمم ؛ لأن بطلان التيمم لا ينحصر بحضور الماء لجواز بطلانه بالنوم مثلاً . كما أنه قد لا يبطل التيمم حتى مع حضور الماء فيما لو كان التيمم يتضرر باستعمال الماء أو ضاق الوقت عن الوضوء والصلاة به .

وعليه فالراجع ما ذكره السيد الأستاذ ^(١) ، من أنه لا ظهور للجملة الشرطية في المفهوم .^(١)

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٥٩-٦٣ ، وكناية الأصول، ج ١، ص ٣٠٢-٣٠٩ ، ومعاليم الدين، ص ٨٠-٨٢ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١١١-١١٥ .

٥- تعارض المفهوم والمنطوق:

القائلون بظهور القضية الشرطية بالمفهوم اشترطوا في حجية هذا الظهور أن لا يعارضه ظهور منطوق دليل آخر . فإذا تعارض الظهوران رجح ظهور المنطوق وأهمل مفهوم المخالفة .^(١) وهذا الترجيح لأقوى الظهورين أمر طبيعي في باب تعارض الأدلة بعد القول بأن ظهور مفهوم المخالفة أقل قوة من ظهور مفهوم الموافقة .

إلا أن هذا الترجيح لا يتم إلا بعد تحقق التعارض واستحكامه ، أما في التعارض البدوي فالجمع مهما أمكن خير من طرح أحد الدليلين ، مثلما يبدو أن العام معارض للخاص ، إلا أن الجمع بينهما بالعمل بالعام في غير ما دل عليه الخاص هو المتعين ، ولا تعارض بينهما كي يطرح أحد الدليلين . وعليه فمهما أمكن الجمع بين مفهوم المخالفة ومنطوق دليل آخر لا يبقى موجب لإهمال المفهوم بناء على ظهوره وحجيته . مثال ذلك :

إذا ورد : (إذا خفي الأذان فقصر) ، فمفهومه إذا لم يخف الأذان فلا تقصر .

فإذا ورد : (إذا خفيت الجدران فقصر) ، وافترضنا أن الجدران خفيت على المسافر ولم يخف الأذان بعد . فمفهوم القضية الأولى - والحالة هذه - يقول لا تقصر ، لعدم خفاء الأذان ، ومنطوق الثانية يقول قصر ؛ لأن الجدران قد خفيت !!

والتقصير عمل واحد ورد فيه الأمر بالمنطوق والنهي بالمفهوم ، وهذا هو مصداق معنى التعارض ومفهومه .

(١) انظر أصول الأحكام ، ص ٢٧٩ .

ولكن التعارض مستحيل صدوره من الشارع ، إنما هو في ما نفهمه من النصوص التشريعية ، وبعد ثبوت حجية المتعارضين - إذ لا تعارض بين الحجة والأحجة - نعمل على التوفيق بينهما ولو بتأويلهما أو تأويل أحدهما تأويلاً يرفع التعارض بينهما .

ففي المثال السابق يمكن القول بدمج القضيتين بقضية واحدة بأن يقال : إذا خفيت الجدران وخفي الأذان فقصر . ويكون منطوقها التقصير بتحقيق خفاء الأذان والجدران معاً ، ومفهومها إذا لم يخفيا معاً فلا تقصر . ويسمى هذا بـ (تداخل الأسباب) باعتبار أن الخفاءين (خفاء الأذان وخفاء الجدران) سبب شرعي واحد للتقصير .

أو يمكن القول بأن مفاد القضيتين هو التخيير في التقصير بين الخفاءين ، بمعنى : إذا خفي الأذان أو خفيت الجدران فقصر ، ومفهومهما : إذا لم يخف الأذان فلا تقصر ، وإذا لم تخف الجدران فلا تقصر وحيث : فإن اقترن الخفاءان فلا تعارض ، أما إذا تحقق أحدهما قبل الآخر فيعارض مفهوم كل منهما منطوق الآخر ، ولا بد - مع التعارض - من الأخذ بظهور المنطوق وطرح ما يعارضه من مفهوم^(١) .

هذا فيما إذا كان الجزء لا يقبل التكرار كالمثال السابق ، أما إذا كان قابلاً للتكرار ، مثل إذا أجنبنا فإغتسل ، وإذا مسست ميتاً فإغتسل ، ودلّ الدليل على أن كلاً من الشرطين سبب مستقل ، ولم يرد دليل على تداخل الأسباب أو عدم تداخلها ، فالأصل في مثل هذا هو تعدد أجزاء بتعدد أسبابه . كما أن الأصل سقوط ظهور مفهوم كل من القضيتين لمنافاته لمنطوق الأخرى .^(٢)

(١)(٢) انظر كفاية الأصول، ج ١، ص ٣١٢-٣٢٤ ، وأصول المفكر، ج ١، ص ١١٥ - ١١٨ .

٦- مفهوم الوصف أو الصفة :

أ. تحديد الموضوع :

١- الوصف أو الصفة :

تعبيران للأصوليين ، وهما عندهم إلى المعنى اللغوي أقرب من المعنى النحوي ، ومرادهم منهما : القيد الذي يرد على موضوع الحكم - وهو ليس شرطاً ولا استثناءً ولا غاية ولا عدداً - . وليس النعت فقط ، فيدخل فيهما الظرف والحال والمضاف إليه والجار والمجرور . مثل أكرم رجلاً مؤمناً ، وأكرم الرجل شجاعاً ، وفي سائمة الغنم زكاة ، وأكرم رجلاً من العلماء ، إلى غير ذلك من هذه القيود وأمثالها .^(١)

كما أن الوصف المبحوث عن مفهومه هو ما كان أخص من الموصوف ، سواء أكان أخص مطلقاً مثل أكرم الإنسان المسلم ، أم أخص من وجه مثل : اعتق رقبة مؤمنة ، ليكون مضيقاً لمعوم الموضوع أو إطلاقه وليمكن القول - حيثئذ - بأن فاقد القيد من أفراد الموضوع محكوم بضد حكم الواجد له ، أو ليس كذلك . ومن هذا يستفاد أمران بل ثلاثة :

الأول : إن الوصف إذا كان أعم من وجه مثل : في الغنم السائمة زكاة ، فلا علاقة للوصف وهو (السائمة) بغير المقيّد به وهو (الغنم) ، من إبل أو بقر ، ليقال - بناءً على ثبوت مفهوم الوصف - لا زكاة في معلوفة الإبل والبقر . وإنما تنحصر دلالة المفهوم - إن وجد - في المقيّد بالوصف ، وهو الغنم ، فيكون مفهوم هذه القضية ليس في معلوفة الغنم زكاة .

(١) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٢٠ و ١٢١ ، والأتمموزج، ص ٢٥٥ و ٢٥٦ ، وعلم أصول

الفقه، ص ١٥٥ . والوجيز، ص ٣٣١ - ٣٧٠ .

الثاني : إن الوصف المساوي للموصوف لا يحصل منه مفهوم ، لانتفاء الموضوع بانتفائه ، وإلما كان مساوياً ، مثل : أكرم المسلم الذي يشهد الشهادتين ولم ينكر من الدين ضرورة . فإذا انتفى الوصف ، انتفى الموضوع وهو المسلم ، ولم يبق للحكم موضوع يفكر في ثبوت الحكم له أو نفيه عنه .

الثالث : إن في القضية وصفاً وموصوفاً ، فيها موضوع هو الموصوف ، وقيد هو الوصف . فإذا كان الموضوع مشتقاً يفيد معنى الوصف والموصوف ، مثل : (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، خرج عن عنوان الوصف ومفهومه ، واصطلح عليه الأصوليون بـ (اللقب) ، فالسارق والسارقة وإن كانا لدى التحليل بمعنى الرجل السارق والمرأة السارقة ، إلا أن التعبير عن هذا المعنى يختلف اختلافاً يترتب عليه اختلاف الإثبات أو النفي لمفهوم كل منهما عند الأصوليين. ^(١)



مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

٢- مفهوم الوصف :

ويقصد به مفهوم المخالفة ، بأن يدل تقييد الموضوع بوصف على ثبوت نقيض الحكم للموضوع الفاقد للوصف . ففي مثال : في الغنم السائمة زكاة ، منطوقه وجوب الزكاة في الغنم الموصوفة بالسوم ، ومفهومه نفي وجوب الزكاة عن الغنم غير السائمة وهي : المعلوفة .

أ- محل الخلاف :

محل الخلاف بين الأصوليين في مفهوم الوصف إنما هو : في حاله تجرد الجملة الوصفية عن أية قرينة مساعدة في الدلالة على وجود المفهوم فيها أو على عدمه ، أما مع دلالة القرينة على وجود المفهوم أو على عدمه فلا خلاف بينهم فيما تفيد القرينة من مفهوم أو عدمه .

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ١٢٧ ، وما بعدها .

مثال قرينة الوصف الدالة على إفادته المفهوم : ما في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ ﴾ ^(١) ، مما هو قرينة على دلالة قول النبي ﷺ : (مَطْلُ الْغَنِيِّ ظِلْمٌ) ^(٢) ، على المفهوم الذي هو : مَطْلُ الْمَعْسَرِ الْفَقِيرِ ، فإنه ليس فيه ظلم .

وأمثلة القرائن الدالة على عدم وجود مفهوم للوصف تفوق الحصر والإحصاء ، مثل ورود الوصف بقصد بيان الامتنان ، كقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا ﴾ ^(٣) . ومثل ورود جواباً لسؤال قيد موضوعه بهذا الوصف ، كقوله ﷺ (فِي الْغَنَمِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ) ، في جواب من سأل عن الغنم السائمة دون غيرها . أو يكون الوصف خرج مخرج الغالب المعتاد ، مثل قوله تعالى : ﴿ وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ ^(٤) ، أو يكون الوصف واقعاً في حادثة خاصة ، كما في قوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ ^(٥) .

وأمثال هذه الأغراض التي يأتي الوصف لأجلها كالممدح والذم والتوبيخ وغيرها .

ب - الآراء في المسألة :

في مسألة مفهوم الوصف - بعد ملاحظة ما ذكرناه من تحديده وبيان محل الخلاف فيه - رأيان :

الأول :

- وهو المشهور بين الأصوليين - أن لا مفهوم للوصف .

(١) الآية ٢٧٩ من سورة البقرة .

(٢) وسائل الشريعة، ج ١٣، ص ٩٠ ، عن من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٤٣ .

(٣) الآية ١٤ من سورة النحل .

(٤) الآية ٢٢ من سورة النساء .

(٥) الآية ١٣٠ من سورة آل عمران .

واستدلوا على نفي المفهوم بالدليل الآتي :

إن الوصف قيد للموضوع أو متعلقه ، فيكون موضوع الحكم أو متعلق الموضوع هو المجموع المؤلف من المقيد وقيده معاً ، وبهذا اللحاظ لا فرق بين قول القائل أكرم رجلاً عالماً وأكرم عالماً ، أي لا فرق بين كون موضوع الحكم مقيداً بالوصف ، وكونه لقباً ، فلا يكون موضوع القضية الوصفية ذات الموصوف ، وإنما هو المركب من الموصوف ووصفه ، وإذا انتفى أحد جزئي المركب انتفى المركب كله ، فلم يبق موضوع حيث لا نسأل عن حكمه ما هو ، وعليه فلا مفهوم للوصف لعدم وجود موضوع يثبت له نقيض حكم المنطوق . نعم لو كان القيد في الجملة الوصفية قيداً للحكم ، فبزوال القيد ينتفي الحكم عن الوصف ويحل نقيضه في الموصوف بضد هذا القيد .

ولكن الظاهر المتبادر في القضايا الوصفية أن القيود فيها ترجع إلى الموضوعات لا إلى أحكامها^(١) .

ومن المعلوم أن إثبات شيء لشيء لا يدل على انتفائه عن ما عداه ، كمن قال: زرت اليوم صديقاً عالماً ، فإنه لا يدل على نفي زيارته لصديق غير عالم .

الثاني:

وقد نسب صاحب المعالم إلى (الشيخ) من الإمامية ، وذكر أن الشهيد احتج له في الذكرى . كما نسب صاحب الوجيز إلى الجمهور^(٢) . وهو: أن للوصف مفهوماً .

(١) انظر تفصيل ذلك في كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٢١ - ٣٢٢ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٢٩ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٢١ و ١٢٢ .

(٢) انظر معالم الدين، ص ٨٢ ، والوجيز، ص ٣٧٦ و ٣٧٧ .

وحجة القائلين بمفهوم الوصف تتلخص في أن القيود إنما تأتي لفائدة وإلا لكانت عبثاً ، فإذا لم يفهم منها نفي الحكم عن ما لا يوجد فيه القيد من أفراد الموصوف لم تكن للقيد فائدة وكان عبثاً ينزه عنه كلام الشارع المقدس .
مضافاً إلى أن المؤلف في أساليب اللغة والمتبادر من الكلام هو أن تقييد

الحكم بقيد يدل على انتفائه حيث ينتفي القيد .^(١)

ورد استدلال المثبتين هذا ، بأن الفائدة في القيد لا تنحصر بدلالته على المفهوم ، بل يأتي لفوائد كثيرة - تقدم التمثيل لها - ، ولا توجد صورة لا تحمل فائدة من الفوائد التي تخرجها عن العبيثية .

كما أن المتبادر من القيود أنها قيود للموضوع لا للحكم ، كما تقدم بيانه .^(٢)

هذا ولبعض الأصوليين تفصيل دقيق قد لا يفهم طرحه في هذه المرحلة للطلاب المبتدئ .^(٣)

وبعد أن عرفت اختلاف الأصوليين في ظهور مفهوم الوصف ، مثلما اختلفوا في ظهور مفهوم الشرط ، وأن سر اختلافهم هو ظهور الشرط والوصف بالمحصار الحكم به وعدم ظهوره ، من دون فرق بين أن يكون الكلام آية أو رواية أو غيرهما من كلام المتكلمين بلغة الكتاب والسنة . وبعبارة أخرى أن سر الخلاف هو كون القيد - شرطاً أو وصفاً أو غيرهما - قيداً للحكم أو مشعراً بعليته أو احترازياً ، أو أن القيد قيد للموضوع ولم يعلم قصد المتكلم - بقرينة - من هذا التقييد .

(١) الوجيز، ص ٣٧٧ . وذكرت أدلة أخرى انظرها في المعالم، ص ٨٣ و ٨٤ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٣٠ - ١٣٢ .

(٢) وانظر أيضاً أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٢٢ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٢٩ .

(٣) انظر - إن شئت - محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٣٣ - ١٣٥ .

بعد أن عرفت هذا فستعرف تقويم قول بعضهم : (اتفق الأصوليون على الاحتجاج بمفهوم الوصف والشرط والغاية والعدد في غير النصوص الشرعية ؛ أي في عقود الناس وتصرفاتهم وأقوالهم وعبارات المؤلفين والفقهاء واختلف الأصوليون في الاحتجاج بمفهوم الشرط والوصف والغاية والعدد في النصوص الشرعية) .^(١)

واحتج هذا القائل لما ادّعاء من اتفاق : بأن (عرف الناس واصطلاحهم في الفهم والتعبير على هذا الوجه)^(٢) . (ولهذا كان مفهوم المخالفة حجة في أقوالهم وليس بحجة في أقوال الشارع)^(٣) .

وهذا الفرق مبني على أن للشارع طريقة خاصة في خطابه ، أو أن له حقائق شرعية تخالف الحقائق العرفية واللغوية . ولم يثبت هذا أو ذاك . ولم يسند هذا القائل ما نسبته من تفصيل إلى غير الأحناف من الأصوليين . فتعميم هذا التفصيل ونسبته إلى جميع الأصوليين - مع ما مرّ بك من خلافهم وبيان سرّ الخلاف - غير دقيقين .

٣- مفهوم الغاية :

الغاية - لغة - هي المدى .^(٤) وتستعمل في الفائدة وفي الانتهاء ، والمعنى الأخير هو المقصود . ومفهوم الغاية : هو ما تدلّ عليه القضية المشتملة على حرف من حروف الانتهاء من نقيض الحكم السابق على حرف الغاية .
مثاله قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ ﴾^(٥) . فهذه القضية مشتملة على حرف من حروف الانتهاء (الغاية) وهو (حتى) ، والحكم فيها هو حرمة المطلقة ثلاثاً على من طلقها ، وهذا

(١)(٢)(٣) الوجيز، ص ٣٧٦ و ٣٧٧ .

(٤) القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٧٢ .

(٥) الآية ٢٣٠ من سورة البقرة .

الحكم سابق على حرف الغاية ، وهو منطوق القضية ، ومفهومها - إن كان للغاية مفهوم - هو: نقيض هذا الحكم ، أي حلية المطلقة ثلاثاً على من طلقها إذا نكحت زوجاً غيره .

وفي القضايا المشتعلة على الغاية نوعان من الخلاف بين الأصوليين :
الأول: في منطوق هذه القضايا ، والثاني: في مفهومها .

أما الخلاف الأول :

فهو في دخول الغاية في حكم ما قبل حرف الغاية ، (المغيى) ففي مثل قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ ^(١) منطوق القضية وجوب غسل اليدين ، ولكن المرافق (الغاية) هل يجب غسلها ؟ باعتبار دخولها في المغيى - وهو ما قبل حرف الغاية الذي هو وجوب غسل اليدين في هذا المثال - ؟ أو لا يجب غسل المرافق لخروج الغاية عن المغيى .

هذا إذا تجرد الكلام عن القرينة المفيدة لدخول الغاية أو لخروجها ، أما مع القرينة ، فلا خلاف في أن المتعين هو ما دلت عليه القرينة ، مثل قوله تعالى : ﴿ ثم أتموا الصيام إلى الليل ﴾ ^(٢) ، الدال بالإجماع على عدم دخول الليل في وجوب الصيام وتمامه . ومثل : (قرأت الكتاب إلى آخره) الدال بسياق الكلام - عرفاً - على دخول الآخر في الكتاب المقروء . أما مع التجرد عن القرينة فالأقوال - في المسألة - أربعة :

- ١- التفصيل بين ما يكون فيه حرف الغاية (حتى) أو (إلى) ، فإن كان (حتى) فالغاية داخلة في المغيى مثل : أكلت السمكة حتى رأسها . وإن كان (إلى) فهي غير داخلة فيه مثل : أكلت السمكة إلى رأسها .

(١) الآية ٦ من سورة المائدة .

(٢) الآية ١٨٧ من سورة البقرة .

٢- التفصيل بين كون الغاية من جنس المغنى أو من غير جنسها ، فإن كانت من جنسه مثل : أكلت السمكة حتى أو إلى رأسها ، فهي داخلية فيه . وإن كانت من غير جنسه مثل قوله تعالى : ﴿ وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ﴾ ^(١) ، فهي غير داخلية فيه .

٣- دخول الغاية في المغنى مطلقاً ، أي سواء أكانت الغاية من جنس المغنى أم من غير جنسه ، وسواء أكانت أداة الغاية هي حتى أم إلى .

٤- عدم دخول الغاية في المغنى مطلقاً ، سواء أكانت من جنسه أم لا ، وسواء أكانت أدواتها هي : حتى أم إلى .

هذا ورغبة في الاختصار لا نتعرض لأدلة كل قول ومناقشتها ، ونكتفي بالقول بأننا إذا استثنينا من المقام ما دل فيه حرف الغاية على العطف ، مثل : مات الناس حتى الأنبياء ، وما دلت فيه القرينة على دخول الغاية في المغنى أو عدم دخولها ، إذا استثنينا هذا وذلك ، فإن مقتضى الظهور العرفي والارتكاز الذهني هو عدم دخول الغاية في المغنى مطلقاً ^(٢) .

هذا ما كان من أمر خلافهم في منطوق الجملة المشتملة على الغاية .

أما الخلاف الثاني :

وهو خلاف الأصوليين في دلالة هذه الجملة على المفهوم المخالف فهو :
- كما سبق بيانه - في دلالتها على ثبوت نقيض حكم ما قبل أداة الغاية للغاية نفسها . كثبوت عدم وجوب غسل مرافق اليدين بدلالة مفهوم قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ ، إن كان للغاية مفهوم ، وعدم دلالتها على نقيض حكم ما قبل أداة الغاية للغاية نفسها ، إن لم يكن للغاية

(١) الآية ٢٨٠ من سورة البقرة .

(٢) انظر محاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ١٣٧ .

مفهوم ، ويكون حكم غسل المرافق مسكوت عنه ، ويعرف حكمه من دليل آخر غير هذه الآية .

وقد ذهب أكثر المحققين - فيما يقول صاحب المعالم - إلى أن التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها . وخالف في ذلك آخرون .^(١)

وفصل صاحب الكفاية ، فقال بدلالة الغاية على المفهوم إن كان القيد قيداً للحكم ، مثل : (كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام) ، و(كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر) . فأمثال هذين القيدين يفهم منهما ارتفاع الحلية بعد معرفة الحرام في المثال الأول ، وارتفاع الطهارة بعد العلم بالقذارة في المثال الثاني ، وإلا لما كانت غاية الحكم غاية . وأما إذا كان القيد قيداً للموضوع ، مثل : (سر من البصرة إلى الكوفة) ، فلا تدل الغاية على ارتفاع الحكم بالسير عن ما بعد أداة الغاية . كما مر في مبحث الوصف ، وإنه لا يلزم من جعله قيداً للموضوع أن يكون للقضية مفهوم مخالفة .^(٢)

وما ذكره صاحب الكفاية قد أخذ به كل من تأخر عنه ، ولكن هل أن التقييد بالغاية ظاهر في أن القيد قيد للحكم كي يكون للقضية مفهوم ؟ أم أنه ظاهر في أن القيد قيد للموضوع كي لا يكون للقضية مفهوم ؟ أو تكون القضية من هذه الجهة مجملة إذا لم يثبت الظهور في تقييد الحكم أو موضوعه ؟ للسيد الأستاذ رحمه الله تحقيق لا تتحمل هذه المرحلة إيراده^(٣) .

(١) معالم الدين ، ص ٨٤ .

(٢) كفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٢٢٥ و ٢٢٦ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ١٣٨-١٤٠ .

٤- مفهوم الحصر :

للحصر - لغة - عدة معان ، منها : التضييق والحبس وضيق الصدر والبخل والعِي في المنطق والمنع .^(١) واستعمالها عند البلاغيين في القصر لا يخرج عن بعض هذه المعاني ، فإن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ ﴾^(٢) ، تضييق شمول صفة الألوهية وقصرها على الله سبحانه دون غيره . وكذا قوله تعالى : ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾^(٣) ، قصر النبي الكريم ﷺ على الرسالة دون ما عداها مما نسب إليه من صفات تتنافى معها .

ويسمى القصر في المثال الأول قصر الصفة على الموصوف ، أما القصر في المثال الثاني فيسمى قصر الموصوف على الصفة . وكل منهما حقيقي ، بأن يكون القصر مطلقاً في الواقع كالمثال الأول ، وإضافي ، كأن يكون القصر بالإضافة إلى ما يدعى للموصوف من صفات كالمثال الثاني ، أو ما يدعى من اتصاف غير المقصور عليه بالصفة المقصورة مثل ﴿ إِنَّمَا نَبِينَا مُحَمَّدٌ ﴾ .

أدوات القصر :

وللقصر أدوات وهيئات تدل عليه ، منها :

١- إنما : وهي إن وما الكافة عن عملها . ودلالاتها على الحصر من أقوى ما يدل عليه من الأدوات والبيئات .

٢- إلا الاستثنائية : وقيدت إلا بالاستثنائية لإخراج ما كانت صفة بمعنى غير . ومثلوا لها بقول المقر : (لزيد في ذمتي عشرة دراهم إلا درهم) برفع درهم ؛ لأنها مرفوعة بلحاظ كونها صفة للعشرة ، وكأنه قال : عشرة دراهم موصوفة بأنها غير درهم . إذ لو كانت استثنائية لوجب نصب الدرهم على

(١) القاموس المحيط، ج ٢، ص ٩ و ١٠ .

(٢) الآية ٩٧ من سورة طه .

(٣) الآية ١٤٣ من سورة آل عمران .

الاستثناء . وكما تكون الاستثنائية بعد الإثبات تأتي بعد النفي أيضاً ، مثال الأولى : جاء القوم إلا زيداً ، ومثال الثانية : ما جاء القوم إلا زيداً . والثانية بقوة إنما في دلالتها على الحصر .

٣- بل الدالة على إبطال ما ثبت قبلها والردع عن تصديقه ، مثل قوله تعالى : ﴿ أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وأكثرهم للحق كارهون ﴾ ^(١) . فلو جاءت (بل) للدلالة على أن المضروب عنه غلط ، مثل : قرأت خشباً بل كتاباً . أو جاءت للدلالة على تأكيد المضروب عنه مثل : محمد ﷺ نبي بل رسول . فلا تدل على الحصر في هذين الموردين .

٤- أما الهيئات الدالة على الحصر : فهي هيئة تقديم المفعول على عامله ، كقوله تعالى : ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ ^(٢) . وهيئة تقديم المسند المعروف بلام الجنس على المسند إليه ، مثل : (الرسول محمد) في حالة إعراب محمد مبتدأ . أما إذا كانت (أل) عهديّة أو حقيقيّة فلا يدلّ التقديم على الحصر . إلى غير هذه الهيئات المبحوثة في علم المعاني ^(٣) .

وإذا اتضح معنى الحصر وأدواته ، يتضح لنا من تعريف الأصوليين له - بأنه : (انتفاء المحصور عن غير ما حصر فيه وثبوت تقيضه له) ^(٤) - أن ليس للأصوليين مصطلح خاص بالحصر ومفهومه . ففي مثال (إنما إلهكم الله) : حصر الألوهية بالله تعالى ، ونفيها عن ما عداه . ويتناول الأصوليون مبحث مفهوم الحصر من جانبين :

(١) الآية ٧١ من سورة المؤمنون.

(٢) الآية ٥ من سورة الفاتحة.

(٣) انظر شروح التلخيص، ج ٢، ص ٩٢-٩٦.

(٤) انظر النموذج، ص ٢٥٧.

أولهما : نوعية دلالة الحصر على ثبوت نقيض المحصور لغير ما حصر فيه ، هل هي دلالة منطوقية أو دلالة مفهومية ؟
وثانيهما : ثبوت هذه الدلالة وعدم ثبوتها .

أما الجانب الأول من البحث فالذي يبدو من إدراج كثير من الأصوليين مبحث مفهوم الحصر في مبحث مفهوم المخالفة ، أنهم يعتبرون دلالة الحصر على ثبوت النقيض من مفاهيم المخالفة^(١) ، كما يبدو من عدم بحثه ضمن مبحث مفهوم المخالفة - كما هو الحال عند بعضهم - ، أنهم لا يعدّون دلالة الحصر على ثبوت نقيض حكم المذكور من مفاهيم المخالفة^(٢) . بل صرح بعضهم أنه مفهوم موافق ، مستدلاً على اختياره بأن الركيزة الأساسية لمفهوم المخالفة هي أن الموضوع في مفهوم المخالفة هو بعينه في مفهوم الموافقة ، فالغنم في قوله (في الغنم السائمة زكاة) هي موضوع لمفهوم الموافقة وموضوع لمفهوم المخالفة معاً ، وإنما اختلف المفهومان بالحكم لاختلاف قيد الموضوع ، - إن كان لهذه الجملة مفهوم - .

أما في مفهوم الحصر فإن ما ثبتت له الألوهية في المثال السابق هو الله تعالى ، وما نفيت عنه هو غيره . فالموضوعان مختلفان ، ومع اختلافهما فقدت ركيزة مفهوم المخالفة ، وصار ما يفهم من الحصر من مصاديق مفهوم الموافقة . وخفف الأستاذ رحمه الله من أهمية الخلاف في هذا الجانب ، لأن المهم فيه هو إثبات الظهور أو عدمه .^(٣) إلا أن للناحية المنهجية . ووسائل الإثبات من الأهمية ما لا تسمح بإهمال هذا الجانب من البحث .

(١) مثل كفاية الأصول، ج ١، ص ٢٢٨ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٢٦ ، والأممذج، ص ٢٥٧ .

(٢) مثل معالم الدين، ص ٨٠ - ٨٥ ، وميزان الأصول، ص ٥٧٩-٥٨٤ ، والسوجيز، ص ٣٧٠ - ٣٨٢ ، وأصول الأحكام، ص ٢٧٦-٢٨١ .

(٣) محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٤٤ و ١٤٥ .

وعلى أية حال فقد قال بمفهوم الحصر من أنكر مفهوم الشرط والصفة وغيرهما ، بل نفى عنه بعضهم الشك والريب والشبهة . ولم يخالف فيه إلا من توهم من بعض الأمثلة التي وردت فيها أدوات الحصر ودلت القرائن الخارجية على عدم دلالتها على الحصر ، مثل لا صلاة إلا بطهور . والحال أن من مصاديق الصلاة ما كان منها بلا طهور ، كصلاة فاقد الطهورين ، والمصلّي على الجنابة . أما مع فقد القرائن - وهو محل الكلام - فلم ينكر مفهوم الحصر إلا من كان إنكاره ناشئاً من أمر في نفسه ، كمنكر الحصر في قوله تعالى : ﴿ إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا .. ﴾ ^(١) ^(٢) . والحال أن الاستدلال على الحصر لا يحتاج إلى أكثر من إثبات أن أدواته تفيد الحصر وإلا لزم الخلف ، وخرج الكلام عن المفروض في محل النقض والإبرام .

٥- مفهوم العدد :

عرّف مفهوم العدد بعدة تعريفات لا تخلو من بعض الملاحظات . ^(٣) ولعلّ أفضل ما يقال في تعريفه إنه : مدلول القضية المتضمنة للتقييد بعدد محدد بحيث يثبت لما زاد عن العدد وما نقص عنه ما يخالف حكم المقيّد به .
مثاله قوله تعالى : ﴿ والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴾ ^(٤) . فقد تضمنت الآية الكريمة تقييد الجلد الواجب بعدد محدد هو الثمانون ، ومفهومها - إن كان للعدد مفهوم - هو عدم وجوب الزيادة وعدم جواز النقيصة عن الثمانين جلدة .

(١) الآية ٥٥ من سورة المائدة .

(٢) انظر - لمعرفة منكري مفهوم الحصر - الكفاية، ج ١، ص ٣٢٦ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٤١ - ١٤٣ .

(٣) انظر الوجيز، ص ٣٧٣ . والآنموذج، ص ٢٥٧ .

(٤) الآية ٤ من سورة النور .

ومما لا شك فيه أن خلافهم في مفهوم العدد إنما هو في القضايا المقيدة بالعدد المحدد ولم توجد قرينة تدل على مفهومه . أما مع وجود القرينة الدالة على المفهوم فلا يكون المفهوم حيثث هو الأصل في دلالة التقييد بالعدد .

وأمثلة دلالة القرائن كثيرة ، فقد تكون القرينة نفي الزيادة دون النقيصة ، مثل : صم رمضان ثلاثين يوماً ، فالقرينة هنا هي علمنا بأن الشهر القمري لا يزيد عن ثلاثين يوماً ، فهذه القرينة تنفي الزيادة أما النقيصة فمسكوت عنها فلربما تجوز إن رُوي الهلال بعد تمام تسعة وعشرين يوماً ، وقد لا تجوز إذا لم ير الهلال .

وقد تكون القرينة لنفي النقيصة فقط ، مثل : صم ندباً في الشهر ثلاثة أيام ، فالأدلة الخارجية تفيد استحباب صيام أيام أخرى في الشهر لا يمنع منها الأمر الندي بصوم ثلاثة أيام ، وإنما يفيد أن المندوب لا يكون أقل من ثلاثة بموجب دليله .

مركز تحقيق مكتبة مصر علم

وقد تكون القرينة لا تنافي الزيادة عن العدد ولا النقيصة عنه ، كما لو قال قائل : في جيبي عشرون درهماً ، فلا ينافي هذا التقييد أن يكون في جيبه عشرة دراهم - ضمن العشرين أو غيرها - ، كما لا ينافي أن يكون فيه أكثر من عشرين . أما إذا فقدت القرائن فهل الأصل أن العدد يدل على عدم الزيادة والنقيصة أم لا ؟ يمكن القول بأن التكاليف الإلزامية الوجوبية المقيدة بعدد يستفاد منها نفي النقيصة عنه ، بقرينة عامة وهي عدم أجزاء الناقص . كما يمكن القول أيضاً بأن التكاليف الإلزامية التحريمية المقيدة بعدد يستفاد منها نفي الزيادة عليه ، مثل لا تأكل ثلاث وجبات في اليوم ، بقرينة عامة هي أن النهي عن الثلاث يستدعي النهي عن ما زاد عنها بالأولوية .

ولكن فهم نفي النقيصة في المثال الأول ، وفهم نفي الزيادة في المثال الثاني من جهة القرينتين لا من جهة أن العدد له مفهوم .

فراجع أن العدد بنفسه لا مفهوم له ، وما استدلّ به من الآيات التي -
لتقيدها بالعدد - لها مفهوم ، فالمفهوم فيها ناشئ من القرائن العامة أو
الخاصة وليس من العدد نفسه، فراجع .

٦- مفهوم اللقب :

اللقب عند الأصوليين ليس هو اللقب عند النحويين ، ولا هو اللقب
عند اللغويين^(١) وإنما هو عندهم : كل اسم وقع موضوعاً للحكم ، سواء أكان
مشتقاً أم جامداً^(٢) . مثال الاسم المشتق : السارق والفقير وأمثالهما . ومثال
الجامد : رجل ، وبر ، وأمثالهما . ولا فرق عندهم بين أن يكون الاسم علماً
مثل : محمد ، أو اسم جنس مثل : الغنم ، مفرداً كان مثل : أب وأم وأخ ، أم
جمعاً مثل : آبائكم وأمهاتكم وإخوانكم .

فأي من هذه الأسماء وقعت موضوعاً لحكم تُسمى عند الأصوليين
لقباً . أما إذا حللنا الاسم المشتق إلى ذات وصفة فقلنا بدلاً من اللقب وهو
السارق : الرجل السارق أو الرجل الذي سرق ، خرج هذا عن كونه لقباً
وصار وصفاً وموصوفاً عند الأصوليين . إذا عرفت مقصودهم باللقب
فمفهوم اللقب عندهم هو : ما يدلّ عليه اللقب من نفي حكمه عن غيره .^(٣)

ففي مثال : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾^(٤) المفهوم نفي
قطع يد غير السارق والسارقة . وفي مثال : في الغنم زكاة ، لا زكاة في غيرها ،

(١) اللقب لغة النبز جمعه ألقاب ، انظر القاموس المحيط، ج ١، ص ١٢٩ . واللقب عند النحاة هو ما
أشعر بمدح مثل زين العابدين ، أو أشعر بدم مثل أنف الناقة ، انظر شرح ابن عقيل على ألفية
ابن مالك، ج ١، ص ١١٩-١٢٢ .

(٢) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٣٠ .

(٣) انظر تعريفات أخرى للقب في الوجيز، ص ٣٧٣ . والأمثلة، ص ٢٥٨ .

(٤) الآية ٣٨ من سورة المائدة .

وفي : حرمت عليكم أمهاتكم ، لا تحرم غير الأمهات ، وفي محمد ﷺ نبي ، لا نبي غيره . وهكذا يكون مفهوم اللقب نفى الحكم عن ما عداه .
والمعروف بين الأصوليين أن مفهوم اللقب أضعف المفاهيم ، وإذا كان الوصف لا مفهوم له على الأرجح ، كان اللقب كذلك بالأولوية ؛ لأن من ركائز وجود المفهوم ، : هو كون الموضوع في المنطوق والمفهوم واحد ، وبانتفاء اللقب ينتفي الموضوع ، فلا يبقى موضوع للحكم الذي يراد إثباته للمفهوم المخالف ، بخاصة إذا كان اللقب جامداً أو علماً .

ولذا استغرب الأصوليون غاية الاستغراب من قول الدقاق والصيرفي وبعض الحنابلة بمفهوم اللقب^(١)؛ إذ لو كان له مفهوم لكان قول القائل : أنا موجود ، نفى الوجود عن غيره ، وقوله - أيضاً - : موسى نبي الله ، نفى النبوة عن غير موسى . وهذا ما لا يلتزم به أحد . فكيف غفل عنه القائلون بمفهوم اللقب^(٢)

مركز تحقيق مكتبة نور علوم إسلامي

(١) انظر جمع الجوامع، ج ١، ص ١٣٧ .



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

المبحث الرابع

العام والخاص

والناسخ والمنسوخ

- ١- معنى العام والخاص.
- ٢- أقسام العام.
- ٣- الألفاظ الدالة على العموم.
- ٤- حجية العام قبل البحث عن المخصص.
- ٥- أنواع المخصص.
- ٦- التخصيص بالمفهوم.
- ٧- تخصيص العام بسبب صدوره.
- ٨- تعميم خطابات المشافهة.
- ٩- النسخ والتخصيص.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

العام والخاص والناسخ والمنسوخ

١- معنى العام والخاص :

أ- معنى العام :

كلمة الـ (عام) مشتقة من الـ (عموم) . وتستعمل كلمة العموم في الاستيعاب ، وقد تستعمل في الكثرة المقاربة للاستيعاب تنزيلاً لها منزلة الاستيعاب .

يقال : مطر عام ، وخصب عام ، إذا عمّ الأماكن كلها أو كثيراً منها . ومنه عامة الناس لكثرتهم ، كما أن منه العمومة حيث تطلق على القرابة حينما تكثر أشخاصها ^(١) ويوصف به المعنى ، يقال : مطر عام ، خلافاً لمن اعتبره وصفاً للفظ فقط ، بدعوى أن المعنى واحد لا يوصف بالعموم .

والراجع أنه يوصف به المعنى حقيقة ، ويوصف به اللفظ من باب تسمية الدال باسم المدلول ، سواء أكان اللفظ دالاً على كثرة لفظية مثل الرجال ، أم لا مثل اسم الجنس كالإنسان ^(٢) . وقد عرفوا العام بتعريفات كثيرة ^(٣) ، وهي لا تختلف في أن العام هو الشامل لجميع الأفراد ، إلا أن الأفراد هي الألفاظ أو هي المعاني ؟ فإن

(١) انظر القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣١٦ .

(٢) انظر خلافهم فيما يوصف به العام في : المعتمد، ج ١، ص ٢٠٣ ، كشف الأسرار، ج ١، ص ٢٦ ،

إرشاد الفحول، ص ١١٣ ، المستصفى، ج ١، ص ٣٢٠ ، وغاية الوصول ، ص ٦٩ .

(٣) التعريفات الآتية لمعنى العام لا للفظ ، أي لمصادق العام مثل الجمع المعروف بأل وأمثاله .

تعريفاتهم اقتصرت على خلافهم في كون العام وصفاً للفظ أو وصفاً للمعنى أو وصفاً لهما ، وإليك جملة من تعريفاتهم له :

- ١- (العام ما ينتظم جمعاً من الأسماء لفظاً أو معنى)^(١).
 - ٢- (هو ما دلّ على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً)^(٢).
 - ٣- (اللفظ المتناول لجميع ما هو صالح له) أو (ما هو موضوع له)^(٣).
 - ٤- (اللفظ المشتمل على مسميات متفقة الحدود)^(٤).
 - ٥- (كل لفظ اشتمل على مسميين فصاعداً)^(٥).
- والظاهر أن معنى العام - في الاصطلاح - لا يختلف عن معناه اللغوي والعرفي ، وهو الاستيعاب والشمول ، وأن استعماله في الكثرة المقاربة للاستيعاب منشؤه التسامح . وعليه فالأرجح من بين تعريفاته هو (ما دلّ على شمول جميع أفرادها وصفاً أو إطلاقاً)^(٦).
- ويطلق العام عند الأصوليين أيضاً على الحكم إذا كان موضوعه عاماً ، مثل أكرم كل تقي ، فالحكم بالإكرام يوصف بالعموم كما يوصف موضوعه وهو: (كل تقي) بالعموم^(٧).

(١) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٢٥ ، كشف الأسرار، ج ١، ص ٣٣ .

(٢) مختصر ابن الحاجب، ج ١، ص ١٠٠ .

(٣) المحصول، ج ١، ق ٢، ص ٥١٣ ، إرشاد الفحول، ص ١١٣ .

(٤) شرح النسفي، ج ١، ص ٢٨٥ .

(٥) اللمع، ص ١٤ .

(٦) الدلالة الوضعية : مثل دلالة (كل) و (جميع) وأمثالهما على العموم . والدلالة الإطلاقيّة هي: الدلالة المستندة إلى العقل ، مثل دلالة وقوع النكرة في سياق النفي حيث لم يثبت وضع هذه الهيئة للعموم ، وإنما استغيدت من إدراك العقل بأن نفي الطبيعة إنما يكون بعدم جميع أفرادها، انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٤٠ و ١٤١ .

(٧) انظر المحاضرات في أصول الفقه، ج ٥ ، ص ١٥١ .

ويحسن الالتفات ههنا إلى أن عموم كل شيء بحسبه ، أي أن مناط وصف الشيء بالعموم كونه شاملاً لجميع أفراد معناه دون استثناء ، مثل : الرجال الشامل لكل رجل ، والمؤمنون الشامل لكل مؤمن ، وهذا لا يمنع من أن تتصف بعض العمومات بالخصوص إذا نسب بعضها إلى بعض . فالمؤمنون وإن كانت عامة بنفسها ، إلا أنها إذا نسبت إلى الرجال تكون خاصة ؛ لأن الرجال تشملها وتشمل غيرها من الرجال غير المؤمنين ، وسيأتي مزيد بيان لهذا في الفقرة اللاحقة .

ب- معنى الخاص :

الخاص لغة المنفرد ، يقال : فلان خاص بفلان ، أي منفرد به . واختص فلان بكذا ، أي انفرد به .^(١) ومنه الخصوصية ، وهي الحاجة الموجبة للانفراد عن المال ، وعن أسباب المنال .^(٢) والخاص في عرف الأصوليين : هو المنفرد عما هو أعم منه^(٣) ، كإنفرد الحيوان عن النامي ، وانفراد الإنسان عن الحيوان ، وانفراد المؤمن عن الإنسان ، وانفراد محمد عن المؤمن .

فالحيوان وإن كان عاماً بلحاظ شموله لجميع أفراد حقيقته ، إلا أنه خاص بلحاظ انفراده عن النامي الشامل للنبات والحيوان معاً ، والإنسان وإن كان عاماً بلحاظ شموله لجميع أفراد نوعه ، إلا أنه خاص بلحاظ انفراده عن الحيوان الشامل له وللأنواع الأخرى من الحيوانات ، وهكذا الحال في الصنف . أما الشخص مثل محمد فهو خاص فقط ولا يتصف بالعموم ، على

(١) انظر لسان العرب، ج ٧ ، ص ٢٤ .

(٢) انظر ميزان الأصول، ج ١، ص ٤٣٥ .

(٣) انظر تعريفات الخاص عند الأصوليين ، في أصول السرخسي، ج ١، ص ١٢٥ ، وشرح المنار،

العكس من جنس الأجناس، من حيث أنه عام ولا يتصف بالخصوص، أما بين الشخص وجنس الأجناس، من الأجناس والأنواع والأصناف، فهي عامة بنفسها وخاصة قياساً إلى ما فوقها. وهذا هو مقصودنا بنسبية وصفية العموم والخصوص.

٢- أقسام العام :

العام - كما تقدم بيان معناه - هو الشامل لجميع أفراد حقيقته، فهو بذاته لا ينقسم أو لا يترتب أثر على تقسيمه بنفسه. ولكن بلحاظ تعلق الحكم به، وامثال حكمه، قسمه بعض الأصوليين إلى ثلاثة أقسام :

الأول : العام الاستغراقي :

وهو ما يكون الحكم المتعلق بالموضوع شاملاً لجميع أفراد حقيقته، على نحو يكون كل فرد من أفراد العام موضوعاً مستقلاً للحكم، وكأنه منصوص عليه بخصوصه. مثل قوله تعالى : ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^(١)، وفي الأحكام الإنشائية يكون كل فرد من أفراد العام مستقلاً في التكليف به، له طاعته المستقلة أو عصيانه، مثل : أكرم كل عالم، فإذا أكرم بعضهم ولم يكرم الآخرين أطاع المكلف في من أكرم، وعصى في من لم يكرم.

الثاني : العام المجموعي :

وهو ما يكون الحكم المتعلق به ناظراً للمجموع بما هو مجموع، بحيث لا يتحقق امتثال الأمر به بامثال الأمر ببعض أفراد العام، وإنما يتحقق الامتثال بطاعة الأمر في جميع أفراد العام. مثل الأمر باعتقاد صحة جميع ما جاء به نبينا محمد ﷺ. فإذا اعتقد شخص بصحة بعض ما جاء به الرسول ﷺ

(١) الآية ٣٨ من سورة المدثر.

وأنكر صحة البعض الآخر ، فقد عصى الأمر بالكامل ، بل كفر بالرسالة بأجمعها . وهذا النوع من حكم العام يشبه الأمر بالصلاة المركبة من ثمانية أجزاء واجبة ، فمن أتى بسبعة منها وتعمد ترك الثامن بطلت صلاته وعصى الأمر بها جميعاً ، ويمكن تسمية هذا النوع من العموم أيضاً بـ : العموم الارتباطي .

الثالث : العام البدلي :

وهو ما يكون فيه الحكم متعلقاً بواحد من أفراد العام دون تعيين . مثل الحكم في قوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ^(١) المتعلق بتحرير رقبة مؤمنة واحدة غير معينة من بين عموم الرقاب المومنات . وسمي هكذا موضوع عاماً مع كونه فرداً واحداً ، لصلاح كل فرد من أفراد العام أن يكون موضوعاً للحكم ومحققاً للامتنال . وإلا فمثل هكذا موضوع (رقبة مؤمنة) هو المطلق والمقيد وليس العام ، ولكن لا يمتنع أن يكون مطلقاً بذاته لأنه نكرة شائعة في جنسها ، وعاماً لأن الحكم فيه لم يمين فرداً من أفرادها ، فكأنه قال : اعتق أي رقبة مؤمنة شئت ، فشمّل هذا التخيير جميع الأفراد .

ومن هنا يتضح أن المطلق عام من حيث صدق الماهية على كل فرد من أفرادها ، مثل : (رجل) ، كما أن الحكم الوارد عليه يشمل جميع أفرادها على نحو البدلية ، ولذا سمي (العام البدلي) . والمطلق خاص أيضاً بلحاظ الاكتفاء في امتثاله بالواحد من أفراد حقيقته ، فإذا ورد : أكرم رجلاً ، أو : أي رجل ، يحصل الامتنال بإكرام واحد من الرجال . وسوف يأتي الحديث عن المطلق والمقيد بعد الانتهاء عن الحديث عن العام والخاص .

(١) الآية ٩٢ من سورة النساء .

٣- الألفاظ الدالة على العموم :

يفهم العموم من ألفاظ تدلّ عليه ، وهذا مما اتفق عليه الأصوليون ، إلا أنهم يختلفون في دلالة بعض الألفاظ ، ويختلفون أيضاً في منشأ دلالة بعضها فهي بوضع الواضع أو بالإطلاق ، ويختلفون كذلك في أقوى وأعلى دالّ على العموم من هذه الألفاظ . ونكتفي هنا بذكر الألفاظ والبيئات الظاهرة في دلالتها على العموم ، محيلين من يريد الاطلاع على خلافهم - في دلالتها ونوع الدلالة وقوتها - إلى مصادرها .^(١)

١- الجمع المعروف :

سواء أكان تعريفه بـ: (ال) الاستغراقية ، مثل قوله تعالى : ﴿ قد أفلح المؤمنون ﴾^(٢) ، أم كان تعريفه بالإضافة ، مثل قوله تعالى : ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ﴾^(٣) فالؤمنون في الآية الأولى جمع معروف بـ: (ال) الاستغراقية ، وأولادكم في الآية الثانية جمع معروف بالإضافة إلى المعرفة وهي ضمير المخاطبين ، وكلا الجمعين يدلّان على العموم .

٢- المفرد المعروف :

سواء أكان تعريفه بـ: (ال) الاستغراقية ، مثل قوله تعالى : ﴿ وأحلّ الله البيع وحرم الربا ﴾^(٤) . أم كان بإضافته إلى الضمير ، مثل قوله تعالى :

(١) انظر كتابه الأصول، ج ١، ص ٣٣٣ - ٣٣٥ ، ومعالم الدين، ص ١٠٤ - ١١٢ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٤٠ - ١٤٢ ، وغاية الوصول، ص ٧١ ، والمسودة، ص ١٠٣ - ١٠٥ ، وإرشاد الفحول، ص ١١٢ - ١٢٣ ، وكشف الأسرار، ج ١، ص ٣٠٦ ، والإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٤٠٧ ، وغيرها من أمثالها .

(٢) الآية ١ من سورة المؤمنون .

(٣) الآية ١٠ من سورة النساء .

(٤) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾^(١). فالبيع والربا معرفان بـ: (ال) الاستغراقية ويدلّان على العموم ، والأمر مضاف إلى الضمير، ويدلّ على عمومه أيضاً.

٣- لفظ كل :

مثل قوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾^(٢). الشامل لعموم الأنفس.

٤- لفظ جميع :

مثل قوله تعالى : ﴿وإنّا لجميع حاذرون﴾^(٣) الدالّ على حذر الجميع .

٥- النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط :

مثل قوله تعالى : ﴿قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء﴾^(٤). وقوله .

تعالى : ﴿ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً﴾^(٥) . وقوله تعالى : ﴿وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر﴾^(٦).

فبشر وقعت في سياق النفي ، وأحد وقعت في سياق النهي ، وآية وقعت في سياق الشرط .

ومفاد الأولى : أي بشر ، والثانية : أي أحد ، والثالثة : أي آية .

٦- الموصولات :

مثل قوله تعالى : ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في

بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً﴾^(٧). ومثل قوله تعالى : ﴿وأحلّ لكم ما وراء

(١) الآية ٦٣ من سورة النور .

(٢) الآية ٣٨ من سورة المدثر .

(٣) الآية ٥٧ من سورة الشعراء .

(٤) الآية ٩١ من سورة الأنعام .

(٥) الآية ٨٥ من سورة التوبة .

(٦) الآية ٢ من سورة القمر .

(٧) الآية ٩ من سورة النساء .

ذلكم ﴿^(١)﴾. ومثل قول القائل : أكرم من يزورك ، أو الذي يزورك . ويتضح من هذه الأمثلة دلالة الموصول على العموم ، سواء أكان جمعاً أم مفرداً ، وسواء أكان بالذي والذين أو بمن وما أو بغيرها . ^(٢)

٧- أسماء الاستفهام :

مثل قوله تعالى : ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة﴾ ^(٣). وقوله تعالى : ﴿متى نصر الله﴾ ^(٤). وقوله تعالى : ﴿أين ما كنتم تدعون من دون الله﴾ ^(٥).

٨- أسماء الشرط :

مثل : من ، وما ، وأياً ، وأينما . كقوله تعالى : ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ ^(٦). و﴿وما تنفقوا من خير يوف إليكم﴾ ^(٧). و﴿أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى﴾ ^(٨). و﴿أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة﴾ ^(٩).

٩- الجمع المنكر :

وهو بقسميه (جمع الكثرة وجمع القلة) ، قل من الأصوليين من قال بدلالته على العموم . والمشهور بينهم عدم ظهوره في العموم ؛ لأن جمع القلة

(١) الآية ٢٣ من سورة النساء .

(٢) انظر غاية الوصول ، ص ٧٠ .

(٣) الآية ٢٤٥ من سورة البقرة .

(٤) الآية ٢١٤ من سورة البقرة .

(٥) الآية ٣٦ من سورة الأعراف .

(٦) الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

(٧) الآية ٢٧٢ من سورة البقرة .

(٨) الآية ١١٠ من سورة الإسراء .

(٩) الآية ٧٧ من سورة النساء .

ظاهر في العشرة فما دونها، وجمع الكثرة - مع التجرد عن القرينة - لا يتبادر منه العموم، مثل أكرم رجالاً^(١).

٤- حجبة العام قبل البحث عن المخصص :

بعد أن تعرفنا على صيغ وهيئات تدل على العموم، فهي إذن ظاهرة فيه ظهوراً بدوياً، غير أن العام قلماً بقي على عمومته، مثل بقاء قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾^(٢)، و ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا ﴾^(٣)، و ﴿ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^(٤)، وأمثالها مما يدل على عموم إحاطته تعالى. وفيما عدا هذه القلة من العمومات غير المخصصة، فالقاعدة المشهورة بين العلماء هي : (ما من عام إلا وقد خص) ، بل حتى هذه القاعدة مخصصة بالآيات التي لم تخصص كما تقدم، ولكثرة التخصيص الوارد على العمومات ذهب معظم الأصوليين إلى أن دلالة العام على العموم ظنية، لاحتمال تخصيصه بمخصص متصل أو منفصل^(٥)، ولم يخالف في هذا منهم سوى أكثر الأحناف، إذ قالوا إن دلالة العام على العموم قطعية، نظراً منهم إلى أن العام موضوع للعموم فهو حقيقة فيه قطعاً، ما لم يقم الدليل على خلافه، والدليل المخصص لا يجوز أن يكون منفصلاً، لأن المنفصل ناسخ لا مخصص، ولو كان المخصص متصلاً لبان، فيتعين عند عدم وجدان المخصص المتصل القطع بإرادة العموم والعمل به^(٦).

(١) انظر إرشاد الفحول، ص ١٢٣.

(٢)(٣) الآيات ٣٢ و ٣٣ من سورة النساء.

(٤) الآية ٢٨٤ من سورة البقرة.

(٥)(٦) انظر الموافقات، ج ٣، ص ١٤٩، ومسلم الثبوت، ج ١، ص ٢٦٦، وجمع الجوامع، ج ١،

وعلى رأي أغلب الأصوليين ، إذا كانت القاعدة الاستقرائية في الأدلة الشرعية (ما من عام إلا وقد خص) ، وكان المخصص متصلاً تارة ومنفصلاً أخرى ، فإن احتمال وجود المخصص - على أقل تقدير - قائم مع كل عام ، فتكون دلالة العام حيثئذ ظنية ، ويترتب على هذا عدم جواز العمل بالعام إلا بعد البحث عن المخصص واليأس من وجوده ، وحيثئذ يستقر ظهور العام في العموم ، أما مع العثور على المخصص فيتعين الجمع بين العام والخاص في العمل ، بمعنى إجراء التخصيص ، والتخصيص هو - كما عرفه بعض الأصوليين : (إخراج بعض ما تناوله الخطاب)^(١) . أو (إخراج ما كان داخلًا تحت العموم على تقدير عدم المخصص)^(٢) . أو قل في تعريفه : (صرف العام عن عمومه وقصره على بعض ما يتناوله من الأفراد لدليل معتبر) . ويذكر رأي شاذ جداً ، وهو عدم جواز التخصيص مطلقاً ، وهو مخالف للواقع الاستعمالي^(٣) .

ومخالفة الواقع الاستعمالي (٣) .

وبخلاصة القول في المسألة: أن في جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ثلاثة آراء .

الأول:

عدم جواز تخصيص العام بمخصص متصل أو منفصل مطلقاً . وهو رأي شاذ .

الثاني :

جواز العمل بالعام إن لم يوجد مخصص متصل ، ولا يتوقف العمل به على البحث عن مخصص منفصل ، لأن المخصص لا يكون إلا متصلاً ، أما

(١) انظر المعتمد، ج ١، ص ٢٩٤، وكشف الأسرار، ج ١، ص ٣٠٦، والإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٤٠٧.

(٢) أصول الفقه للمحلاوي، ص ٧٢ .

(٣) انظر دليلهم وجوابه في مسلم الثبوت، ج ١، ص ٣٠١، والإحكام للآمدي، ج ٢، ص ٤١١ .

المنفصل فهو ناسخ لا مخصص ، وهو رأي أكثر الأحناف . واختاره العلامة من الإمامية في التهذيب^(١) .
الثالث :

عدم جواز العمل بالعام إلا بعد البحث عن المخصص المتصل والمنفصل واليأس من وجوده . وهو رأي أكثر الأصوليين . وهو الأرجح .
وحيث انتهى بنا الحديث إلى المخصص ، فيحسن بنا التعرف على أنواعه ، وعلى تعريف كل نوع منها وأمثلتها .

٥- أنواع المخصص :

ينقسم المخصص - على رأي المشهور القائلين بجواز تخصيص العام مطلقاً - إلى قسمين رئيسين : المخصص المتصل ، والمخصص المنفصل ، وكل منهما ينقسم إلى أنواع :
مركز تحقيق كميتر علوم إسلامي

١- المخصص المتصل :

ويسمى أيضاً بـ: المخصص غير المستقل . وهو : ما يكون جزءاً من الكلام المشتمل على العام ، ولا يستقل بنفسه ، بل يتعلق معناه بالعام ، ويكون مقارناً له .

وهو خمسة أنواع :

١- الاستثناء :

وهو - كما عرفه الغزالي - : (قول ذو صيغة محصورة دال على أن المذكور به لم يرد بالقول الأول) .^(٢)

(١) معالم الدين ، ص ١٢٢ ، ومسلم الثبوت ، ج ١ ، ص ٢٦٦ ، وجمع الجوامع ، ج ١ ، ص ٤٦٦ .

(٢) المستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٦ ، وقارنه بالإحكام للأمدي ، ج ٢ ، ص ١٣٢ .

مثل قوله تعالى : ﴿ من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم ﴾ ^(١).

ف ﴿ من كفر بالله بعد إيمانه ﴾ عام يشمل كل من كان كذلك ، واستثناء المكره أخرجه من شمول العام له ، ليخص الحكم - على العام بالغضب والعذاب - من كفر عن اختيار ورضاً . ^(٢)

٢- الشرط :

وهو (ما يلزم من عدمه العدم ، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته) ^(٣).

مثل قوله تعالى : ﴿ ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد ﴾ ^(٤).

فالكلام قبل الشرط عام يفيد استحقاق الأزواج نصف ميراث زوجاتهم في جميع الأحوال . وبعد مجيء الشرط خص هذا الاستحقاق بحال عدم وجود ولد للزوجة المتوفاة .

(١) الآية ١٠٦ من سورة النحل

(٢) وللأصوليين تفصيلات في التخصيص بالاستثناء ، فبعضهم اشترط الاتصال بين المستثنى والمستثنى منه ، وآخرون اشترطوا وحدة مجلس الكلام . ومن جهة أخرى اشترط بعضهم أن لا يستغرق المستثنى أفراد المستثنى منه ، واشترط آخرون أن لا يستغرق أكثرها . ومن جهة ثالثة اختلفوا في الاستثناء بعد الجمل المتعددة المتعاطفة ، هل يستثنى من الجميع أو من أحداها ، وهل أن إحداها المستثناة هي الأولى أو الأخيرة . انظر هذه التفاصيل - إن شئت - في الكفاية ، ج ١ ، ص ٣٦٤ - ٣٦٦ ، والمعالم ، ص ١٢٥ - ١٤٢ ، والتقريب والتحبير ، ج ١ ، ص ٢٦٣ ، والإحكام للآمدي ، ج ٢ ، ص ٤٣٣ ، وجمع الجوامع ، ج ٢ ، ص ٩-١١ وغيرها .

(٣) انظر جمع الجوامع ، ج ٢ ، ص ٥٠ ، والمستصفي ، ج ٢ ، ص ٣٩ ، والتقريب والتحبير ، ج ١ ، ص ٢٤٩ .

(٤) الآية ١٢ من سورة النساء .

٣- الصفة :

وقد تقدّم في مبحث مفهوم المخالفة ، أن المقصود بها أعم من النعت النحوي فراجع ^(١) . مثل قوله تعالى : ﴿ ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمنكم من فتياتكم المؤمنات ﴾ ^(٢) . فالمحصنات والفتيات عامان مخصصان بالصفة وهي المؤمنات . فتكون الفتيات المؤمنات يجوز نكاحهن ، أما غيرهن فعدم جوازه مبني على ظهور الصفة بالمفهوم ، أما بناء على عدم ظهور الصفة بالمفهوم - كما تقدّم - فهو مسكوت عنه بهذه الآية .

٤- الغاية :

وتقدّم بيان معناها في مبحث مفهوم المخالفة ^(٣) . ومثالها للتخصيص ، قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ ^(٤) . فوجوب غسل الأيدي يعمّ جميع أجزاء اليد ، وقد خصّص بإلى الدالة على أن غاية الغسل وحده ، هي المرافق .

٥- بدل البهض :

وهو ههنا بمعناه النحوي ، مثل قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ ^(٥) . فصدر الآية أوجب على الناس - جميع الناس لأنه اسم جنس معرّف بلام الاستغراق - حج بيت الله الحرام ، وآخر الآية خصّ الوجوب بالمستطيع

(١) انظر ص ٣٨٣-٣٨٧ من هذا الجزء من الكتاب .

(٢) الآية ٢٥ من سورة النساء .

(٣) انظر ص ٣٨٧-٣٩٠ من هذا الجزء من الكتاب .

(٤) الآية ٧ من سورة المائدة .

(٥) الآية ٩٧ من سورة آل عمران .

منهم . ومن اسم موصول يُعَرَّبُ بدل بعض من كل ، البعض الذي استطاع الحج ، والكل هو الناس ، مستطيعهم وغير مستطيعهم .^(١)

٢- المخصَّص المنفصل :

وهو ما يُسمَّى أيضاً بـ: المخصَّص المستقل . ويمكن تعريفه بـ: (ما يدل على المعنى الخاص دون افتقار إلى ذكر العام معه) . أو بـ: (ما لا يكون جزءاً من الكلام المشتعل على العام)^(٢) . وهو على خمسة أنواع أيضاً :

١- النص :

سواء أكان النص المخصَّص من الكتاب المجيد أم من السنة الشريفة ، وسواء أكان العام من القرآن الكريم أم من السنة . وسواء أكان المخصَّص موصولاً بالعام أم كان منفصلاً عنه . ولا خلاف بين الأصوليين في تخصيص الكتاب بالكتاب ، وتخصيص السنة بالسنة ، وتخصيص الكتاب بالسنة المتواترة . نظراً لقطعية صدور الكتاب والسنة المتواترة ، ومع تكافؤ الدليلين في القطع بصدورهما يخصَّص أحدهما الآخر ، وكذلك لتكافؤ السنة غير المتواترة في الظن فيخصَّص بعضها بعضاً .

ومن أمثلة تخصيص الكتاب بالكتاب ، قوله تعالى : ﴿ المطلقات يترنصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾^(٣) . فإنه عام يشمل كل مطلقة بالحكم عليها بوجوب الاعتداد بثلاثة قروء .

(١) انظر مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٤٧٨ .

(٢) الأمودج، ص ٢١٣ .

(٣) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

غير أن هذا العموم خصّص بقوله تعالى : ﴿ وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن ﴾ ^(١) . فأخرج هذا النص من المطلقات الحوامل ، وحكم عليهن بأن عدتهن إلى وضع الحمل وليس ثلاثة قروء ، وكذلك خصّص هذا العام بما دل من القرآن المجيد على إخراج المطلقات غير المدخول بهن من عموم المطلقات ، وهو قوله تعالى : ﴿ إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها ﴾ ^(٢) .

ومن أمثلة تخصيص الكتاب بالسنة القطعية الصدور ، تخصيص آيات المواريث ^(٣) بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال : (لا ميراث للقاتل) . ^(٤)
ومن أمثلة تخصيص السنة بالسنة : ما ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال : (زكوا أموالكم تقبل صلاتكم) ^(٥) . الدال على وجوب الزكاة في الأموال بعامة ، إلا أنه مخصّص بما ورد عنه ﷺ أنه عفى عن ما سوى تسعة أصناف من الأموال . ^(٦)

أما تخصيص الكتاب بالسنة المروية بخبر الواحد ، ففيه الخلاف ، وقد جوزه بعضهم مطلقاً ، ومنعه آخرون مطلقاً ، وفصل بعضهم بين العام المخصّص بخبر الواحد - من كتاب أو سنة متواترة - ، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد ، والعام غير المخصّص بالدليل القطعي الصدور ، فلا يجوز

(١) الآية ٤ من سورة الطلاق .

(٢) الآية ٤٩ من سورة الأحزاب .

(٣) الآيتان ١١ و ١٢ من سورة النساء .

(٤) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٣٨٨، عن فروع الكافي، ج ١، ص ١٤١، والتهذيب، ج ٩، ص ٣٧٨ .

(٥) وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٣، عن فروع الكافي، ج ١، ص ١٣٩، ومن لا يحضره الفقيه، ج ١،

ص ٥ .

(٦) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٦ و ٣٧، عن التهذيب، ج ١، ص ٣٤٩، والاستبصار، ج ٢، ص ٥ .

تخصيصه بالخبر الظني الصدور .^(١) مثاله : قوله تعالى : ﴿ السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾^(٢) الدال على وجوب قطع يد كل سارق وسارقة . إلا أن أخبار الآحاد دلت على إخراج بعض السراق من هذا الحكم العام الشامل للجميع ، مثل ما دل منها على استثناء من سرق أقل من ربع دينار أو قيمته ، واستثناء الطرار ، والضيف ، ومن سرق من غير حرز ، وغيرهم .^(٣)

واحتج المانعون مطلقاً : بأن الكتاب قطعي الصدور ، وخبر الواحد ظني الصدور ، ولا نرفع اليد عن حجية القطع بالظن ، كما احتجوا أيضاً بأن التخصيص مثل النسخ ، ولا يجوز نسخ الكتاب بخبر الواحد بالاتفاق ، فلا يجوز تخصيصه به أيضاً .

واحتج المفصلون : - بأن الكتاب إذا خصص بدليل قطعي ضعفت دلالاته فجاز تخصيصه بخبر الواحد ، أما مع عدم تخصيصه بالقطعي فهو باق على قوته فلا يخصص بخبر الواحد .^(٤)

والراجع أن الكتاب المجيد يخصص بخبر الواحد ، لأن خبر الواحد وإن كان ظنياً إلا أن حجتيه ثبتت بدليل قطعي ، وبعد اعتباره دليلاً شرعياً معمولاً به ، فإنه يخصص الكتاب . وقطعية الكتاب من حيث السند لا تمنع من تخصيصه بما دل الدليل القطعي على حجتيه . أما قياسه على النسخ ، فهو قياس مع الفارق ، لأن النسخ يلغي المنسوخ مطلقاً ، أما التخصيص فهو عمل

(١) معالم الدين، ص ١٤٧ ، وكفاية الأصول، ج ١، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٦٢ - ١٦٤ .

(٢) الآية ٣٨ من سورة المائدة .

(٣) انظر الأبواب : ٢ و ١٣ و ١٧ و ١٨ من أبواب حد السرقة في وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٤٨١-٥٣٢ . وانظر أيضاً مزيداً من أمثلة التخصيص في ميزان الأصول، ج ١، ص ٤٧١ - ٤٧٣ .

(٤) محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٠٩ - ٣١١ .

بالعام فيما بقي تحته من أفراد ، وبالخاص فيما دلّ عليه ، والجمع بين الدليلين خير من طرح أحدهما ، بل هو المتعين .^(١)

٢- العقل :

الحديث عن التخصيص بالعقل بناءً على القول بحجّيته ، وقد تقدّم ذكر خلافهم فيه فراجع .^(٢) والقائلون بحجّية العقل مختلفون في جواز التخصيص به .

فقال بعض الأصوليين : لا يجوز التخصيص بالدليل العقلي ، وعند معارضته لأحد العمومات يتوقف حتى يرد دليل سمعي يختص به العام ويرتفع التعارض . وحجتهم : إن الدليل العقلي سابق ، والتخصيص إنما يكون بالدليل المقارن أو المتأخر . ولأن الدليل العقلي ليس من باب الكلام حتى يجعل المراد من العام الخاص .^(٣) والذي عليه أكثر الأصوليين جواز تخصيص العام بالدليل العقلي ، ومثلوا له ، بعموم قوله تعالى : ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٤) الشامل لكل مخاطب ، إلا أن هذا العموم خصّ منه الصبيان والمجانين بالدليل العقلي ؛ لأنّ العقل يأبى خطاب من لا يفهم وخطاب العاجز .

والراجع جواز التخصيص بالعقل ؛ لأنّ المتكلم عندما يريد من العام الخاص ، فيعبر بالعام ، ينصب قرينة على إرادة الخاص ، والقرينة كما تكون

(١) المصدر السابق ، ومعالم الدين ، ص ١٤٨ . والمحاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ٣١١ - ٣٢٠ .

وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٣٦٦ - ٣٦٨ .

(٢) انظر (العقل واستقلاله بإدراك الحكم الشرعي) ، ص ٩٦ من هذا الجزء من الكتاب .

(٣) انظر الإحكام للأمدي ، ج ٢ ، ص ٤٥٩ ، وميزان الأصول ، ج ١ ، ص ٤٦٧ .

(٤) الآية ٤٣ من سورة البقرة ، والآية ٨٣ و ١١٠ منها أيضاً ، و ٧٧ من سورة النساء ، و ٥٦ من

سورة النور ، و ٣١ من سورة الروم ، و ٢٠ من سورة المزمل .

لفظية تكون غير لفظية ، فإذا كان العام بحسب مفهومه يشمل الممكن والمحال ، لا بد أن يكون المتكلم قد أراد الممكن الخاص دون المحال اعتماداً على إدراك العقل ، لاستحالة شمول البعض الآخر من أفراد العام ، وهذا مألوف في اللغة.

نعم مثالهم بآية أقيموا الصلاة وتخصيصها بالعقل قد يعارض بأن إخراج الصبيان والمجانين عن عموم المخاطبين بدليل لفظي ، وهو حديث رفع القلم ، وليس للعقل إدراك هذا النوع من التخصيص.

وهو إنكار لإدراك العقل هذا التخصيص ، وليس إنكاراً للتخصيص بالعقل فيما أدركه من أحكام. ويمكن التمثيل لتخصيص العام بالدليل العقلي ، بإخراج الأضداد الخاصة للواجب من عموم أصالة الإباحة وأصالة الحلية ، فكل شيء لك مباح أو حلال عام ، ولكنه مخصص بما دل الدليل على تحريمه ، وبما دل الدليل على تحريمه هو الضد الخاص للواجب المضيق ، والدليل على التحريم هو الملازمة العقلية بين وجوب الشيء في وقت محدد وتحريم أضداده ، فوجوب الصوم والصلاة يستلزم تحريم الأفعال المنافية لهما ، فتحريم أي ضد لهما يخصص دلالة عموم الإباحة والحلية ، ويمنع من شموله لهذه الأضداد .

أما ما احتج به المانعون من اشتراط مقارنة المخصص للعام ، فالدليل العقلي مقارن أيضاً ، لأن سابقته المدعاة هي سابقة نشوئه ، وهو مع سبق نشوئه مستمر مع العام وبعده . على أن اشتراط المقارنة لا دليل عليه ، فكم من قرينة حالية هي واقعة تاريخية قديمة تكون مفسرة للكلام أو صارفة له عن ما هو ظاهر فيه لولاها .

ثم كيف ينعقد ظهور للعام في جميع أفراد مع وجود الدليل العقلي المعبر حجة الدال على استحالة شمول العام لبعض الأفراد ؟

نعم من لم يلتزم بحجة العقل في الأحكام الشرعية بحق له القول بعدم تخصيص الحكم الشرعي بالإدراك العقلي لعدم إدراك العقل مقاصد الشارع المقدس وأحكامه ، أو لعدم الوثوق بإدراكه كما هو رأي بعض الأخباريين .

٣- الحسّي :

ويقصد بالمخصص الحسي : ما هو معلوم بحاسة البصر أو الذوق أو بغيرهما من الحواس ، حيث يكون دالاً على خروج بعض أفراد العام عن أن يشملها الحكم على الجميع . ومثلوا له بقوله تعالى : ﴿ وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ ^(١) ، فكل شيء عام ، ومعلوم بالحس أن بعض الأشياء مما كان في يد سليمان ﷺ مثلاً لم تكن في يد بلقيس ^(٢) .



٤- الدليل العرفي :

والعرف على نوعين : قولي وعلمي .

١- فالعرف القولي : هو أن يكون قول ما ، قد تعارف صنف من الناس على فهم معنى منه بحيث يفهم منه معنى معين من غير قرينة ، فيكون اللفظ فيه حقيقة عرفية خاصة مغايرة لمعناه اللغوي . مثل كلمة الدابة التي تعارف كثير من الناس على إطلاقها على بعض أنواع الحيوانات ، ومعناها اللغوي كل ما دب على الأرض ، ومثل ما تعارف بعض الناس على تسمية الذكور من الأولاد أولاداً دون الإناث ، وهو شامل للجميع لغة .

٢- العرف العملي : وهو ما جرت عليه السيرة العملية بحيث تسببت في انصراف اللفظ إليه وإن كان بحسب أصله موضوعاً لمعنى مختلف عن ما عليه

(١) الآية ٢٣ من سورة النمل .

(٢) المستصفى ، ج ٢ ، ص ٩٩ .

السيرة ، مثل ما جرت السيرة على البيع المعاطاتي في الأزمنة المتأخرة ، وقد كان معناه الشائع هو البيع العقدي .

وقد اتفق الأصوليون على تخصيص العام بالعرف القولي إذا كان عرفاً عاماً موجوداً وقت ورود النص ، ^(١) فقوله تعالى : ﴿ أحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ^(٢) - بناء على أن المفرد المعرف يفيد العموم ، وأن ال فيهما للاستغراق وليس للعهد - يخصص بما كان منصرفاً إلى الأذهان من معنى البيع ومعنى الربا ، ولا يشمل كل بيع وكل ربا في اللغة .

أما إذا كان انصراف المعنى الخاص من اللفظ العام متأخراً عن زمان ورود النص ، فلا يخصص النص بهذا الانصراف . مثل كلمة الفقيه الدالة في الأعراف المتأخرة على المجتهد في الفقه الإسلامي ، وهي في اللغة بل وفي صدر الإسلام كان معناها عاماً يشمل كل فهم في أمر من الأمور . فلو ورد دليل يتضمن حكماً موضوعه الفقيه لا يخصص بما يفهم من هذه اللفظة في العرف المتأخر عن زمان ورود الدليل .

أما العرف العملي ففي تخصيص العام به خلاف بين الأصوليين ^(٣) . وإذا تجنبنا الإطالة في عرض أدلة المختلفين في التخصيص بالعرف العملي ، واكتفينا بمعرفة الرأي الراجح ، فالراجح هو: أن العرف العملي إن كان سيرة متشعبة متصلة بزمان المعصوم ولم يرد نهى عنها ، فهي إجماع سكوتي وسنة تقريرية ، ومن هنا نستكشف حجية هكذا عرف ، وبعد فرض حجية يعامل معاملة الأدلة التي تخصص العام ، أما إذا لم نحرز من العرف

(١) انظر مسلم الثبوت، ج ١، ص ٢٨٢ ، ومصادر التشريع الإسلامي، ص ٣٥٢ .

(٢) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

(٣) انظر خلافهم في التقرير والتحجير، ج ١، ص ٢٨٢ ، والمواقفات، ج ٣، ص ١٥١ . والمسودة،

العملي هذا الشرط - إقرار المعصوم لها - فلا يجوز التخصيص به . ولعلّ مراجعة مبحث حجّة العرف في مبحث الحجّة - في الجزء الثاني من هذا الكتاب - مفيدة ههنا .^(١)

٥- الإجماع :

وهو - كما رجّحنا في مبحث حجّة الإجماع - : الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم .^(٢) وعليه فهو نوع من أنواع السنّة ، غير أنه سنّة بالمعنى لا بالقول ، ولذا سُمّي به : الدليل اللبّي ، مثلما سُمّي الدليل العقلي بذلك أيضاً .^(٣)

والتخصيص بالدليل اللبّي مُختلف فيه ، إلا أن ما يهون الخطب في اختلافهم بالتخصيص بالإجماع ، إن الإجماع - كما هو معروف في مبحثه - إمّا محصل وهو غير حاصل في زماننا ، وإمّا منقول والمنقول منه غير حجّة ، لا ابتناء كثير من دعاوى الإجماع على الحُدس ، بل ربما أطلقه البعض على الشهرة في الفتوى .^(٤)

والأفلو حصل الإجماع - كما لو اتفق الصحابة في زمن الرسول ﷺ - فهو لا يختلف عن نقل الخبر بالمعنى ، وحينئذ كما يخصّص العام بالخبر ، يخصّص بما هو بقوته في الحجّة كالإجماع . ومثّلوا له بإجماع الأمة على أن جلد العبد الزاني خمسون جلدة ، المخصّص لآية الزنا في إيجاب مئة جلدة لعموم الزناة .

(١) راجع الجزء الثاني من هذا الكتاب، ص.....، والأصول العامة للفقهاء المقارن، ص ٤١٩ - ٤٢٦ .

(٢) راجع مبحث الإجماع في الجزء الثاني من هذا الكتاب .

(٣) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٥٢ - ١٥٤ .

(٤) انظر معالم الدين، ص ١٧٨ و ١٧٩ .

٣- الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل :

ظهر مما تقدم أن العام يخص بالدليل المنفصل ، كما يخص بالدليل المتصل ، وكلاهما يكون قرينة على أن المتكلم لم يرد من لفظ العام جميع أفرادها ، ولم يرد شمول حكمه لها جميعاً .

ولا فرق بين المتصل والمنفصل من هذه الناحية عند من يقول بالتخصيص بهما معاً ، وإنما الفرق أن المخصص المتصل لما كان مقترناً بالعام لا ينعقد للكلام ظهور في العموم ، ويفهم من الكلام قبل انتهائه أن المراد هو الخاص ، فإذا قال القائل : أكرم كل عالم إلا الفاسق ، فهم منه ابتداءً أن المطلوب إكرام غير الفاسق من العلماء .

أما المخصص المنفصل ، فإن العام يرد أولاً ويفهم منه الشمول ، وينعقد له ظهور فيه ابتداءً ، لأن المتكلم ألقاه على عمومه وانتهى منه ، ثم بعد مجيء المخصص وهو نص في الخاص ، يخص العام ويلغى ظهوره الابتدائي ، ويستقر له ظهور آخر في الخاص فقط إن لم يرد مخصص آخر .

فمن قال : أكرم كل عالم ، ثم قال في وقت آخر وكلام آخر : لا تكرم الفاسق ، كان كلامه الآخر قرينة تصرف ظهور العام في الشمول إلى ظهوره في خصوص العادل .

٦- التخصيص بالمفهوم :

تخصيص العام بالنص هو تخصيصه بالمنطوق ، وقد تقدم الحديث عنه في بداية أنواع المخصص المنفصل ، كما أن جميع أنواع التخصيص المتصل هي من باب التخصيص بالمنطوق . أما تخصيصه بالمفهوم ، فالأصوليون متفقون على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة . وهو مفهوم الأولوية أو مفهوم المساواة عندما تكون علّة الحكم في المنطوق منصوطة وهي موجودة في

المسكوت عنه ، وقد تقدّم بيان ذلك . ومنشأ اتفاقهم على التخصيص بمفهوم الموافقة ، كونه من نوع الدلالة اللفظية الإلزامية ، وأن الكلام ظاهر فيها ، وبالتالي فهي دليل شرعي يختص دليلاً شرعياً آخر .

ففي آية القصاص ورد قوله تعالى : ﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذْنَ بِالْأُذْنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ، فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ ^(١) وهو عام يشمل كل معتد على آخر ، فيجوز للمعتدى عليه أن يقتص منه .

غير أن قوله تعالى : ﴿ فَلَا تَقْلُ لِهَئِمَّا أَوْ لَا تَتَّهَرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴾ ^(٢) يدل بمفهوم الأولوية على تحريم ضرب الوالدين وإيذائهما مطلقاً . وهذا المفهوم يختص آية القصاص بغير الوالدين ، فلوا اعتدى الأب على ولده وجرحه - ولم يرد دليل على نفي القصاص عنه - فآية تحريم التأفيف تدل بالأولوية على عدم جواز اقتصاص الولد من والده .

أما مفهوم المخالفة - بناءً على حجته لظهور الشرط أو غيره بالمفهوم المخالف - فأكثر الأصوليين قالوا بجواز التخصيص به ، نظراً إلى كونه دليلاً شرعياً عارض دليلاً شرعياً مثله ، وفي العمل بهما جمع بين الدليلين .

إلا أن من منع من التخصيص به استند إلى أن سر التخصيص هو أن الخاص أقوى دلالة من العام فيما دل عليه العام والخاص من الأفراد ، ومع تعارضهما تقدّم دلالة الخاص ، والمفهوم المخالف لا يكون أقوى من منطوق العام فلا يختصه .

(١) الآية ٤٥ من سورة المائدة .

(٢) الآية ٢٣ من سورة الإسراء .

ورَدَ المجوزون بمنع الأقوائية مطلقاً ، لاسيما بعد أن شاع تخصيص العمومات ، وهذا ما أوهن من قوة دلالة العام على جميع ما يشمله من أفراد .^(١)

والراجع هو جواز التخصيص بعد اعتبار مفهوم المخالفة حجة شرعية.

٧- تخصيص العام بسبب صدوره :

قد يرد في الكتاب المجيد أو في السنة الشريفة ، ما قد تسبب في صدوره حدث معين أو واقعة خاصة . مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً ﴾^(٢) ﴿ يَوْفُونَ بِالْنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْماً كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً ﴾^(٣) ﴿ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً ﴾^(٤) ﴿ فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُوراً ﴾^(٥).

فالآية - على ما قيل - وإن نزلت في واقعة معينة مشهورة ، إلا أنها وردت عامة لكل من كان من الأبرار المتصفين بالصفات التي وردت بها الآيات اللاحقة .

ومثل قول النبي ﷺ : (مالي أرى قوماً يرفعون أيديهم فوق رؤوسهم كأنها آذان خيل شمس)^(٦) قال النبي ﷺ هذا وهو مارٌ برجل يصلي وقد رفع يديه فوق رأسه ، مع أن قوله ﷺ وإن تسبب عن واقعة معينة إلا أنه إنكار عام لسيئة خاصة في الصلاة . ومثل هذا كثير في إجابات المعصومين ﷺ عن أسئلة أشخاص معينين ، وتكون الإجابة عامة .

(١) انظر معالم الدين ص ١٤٦ و ١٤٧ ، وكفاية الأصول، ج ١، ص ٣٢٣-٣٦٦.

(٢)(٣)(٤)(٥) الآيات ٥، ٧، ٨، ٩، من سورة الإنسان.

(٦) وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٧٢٩ ، عن المعبر، ص ١٦٩ ، والمنتهى، ج ١، ص ٢٩٦ .

والسؤال الآن: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب ؟ وبعبارة أخرى : هل أن خصوصية المورد تخصص الوارد ؟ إذا لم توجد في الكلام قرينة على التخصيص مثل قرينة آية التصديق بالخاتم ؟

ذهب قلة من الأصوليين إلى تخصيص العام بسبب صدوره ، ولم يعبأ الجمهور بهذا الرأي ، وأوله ابن تيمية بأن المقصود بقولهم هذا هو النوع العام الذي سبب النزول ، وليس الشخص الواحد من النوع .^(١)

والمشهور أن خصوص السبب ، أو قل خصوصية المورد لا تخصص الوارد ؛ لأن أكثر العمومات الواردة في الكتاب والسنة لها أسباب خاصة كآيات وأخبار اللعان والظهار وغيرهما من العمومات التي وردت لأسباب خاصة . والأسباب الخاصة إنما هي دواع لصدور الحكم العام ، ولا ينحصر الحكم العام بها ، بل يسري الحكم على كل من اشترك في هذه الدواعي وفي صفات من تسبب في الصدور .^(٢)

وفي مسألة وقوع النص جواباً لسؤال ، تفصيل ذكره بعض قدامى الأصوليين واقتبسه أحد المحققين المتأخرين ، ووجدت أن ذكره هنا لا يخلو من فائدة وهو الآتي : (بما أن خطاب الرسول ﷺ قد يجري مجرى الجواب) ، فإن المسألة يجري فيها التقسيم التالي :

(١) انظر النموذج ، ص ٢١٢ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ، ص ٦٥ و ٦٦ ، والمحصل ، ج ١ ، ق ٣ ، ص ١٨٩ ، والبرهان ، ج ١ ، ص ٣٧٢ ، والإحكام للآمدي ، ج ٢ ، ص ٣٨٣ .

(٢) انظر تفسير الميزان ، ج ١٦ ، ص ٣٦ ، والقرآن في الإسلام ، ص ٥١ ، والقرآن والتفسير ، ص ٦٨ ، وميزان الأصول ، ج ١ ، ص ٤٨١ ، وشرح الأسنوي على البيضاوي ، ج ٢ ، ص ١٣٢ ، والبصرة ، ص ١٤٥ .

أولاً: ما يكون الخطاب غير جواب لسؤال ، ولكنه يجري مجرى الجزاء لما تقدمه ، فهو خاص بالسبب المتقدم عليه ، مثل ﴿ فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ﴾ بعد قوله ﴿ الزانية والزاني ﴾ .

ثانياً : أن يكون قد ورد جواب سؤال ، إلا أنه غير مستقل بنفسه ، فهو تابع للسؤال :

أ- في عمومه ، مثل ما روي أنه سئل عن بيع الرطب إذا يبس : فقال : أينقص الرطب إذا يبس ؟ فقالوا : نعم . قال : إذن لا .

ب - في خصوصه ، كما لو سأله : أيجزي الوضوء بماء البحر ؟ فيقول : نعم .

ثالثاً : أن يكون ورد جواباً لسؤال ، إلا أنه مستقل بنفسه . فهو أقسام ثلاثة ؛ لأن الجواب إما أن يكون مساوياً للسؤال أو أخص ، أو أعم .

١- أن يكون الجواب مساوياً :

أ- إن كان السؤال عاماً كان الجواب عاماً ، مثل أن يسأل النبي ﷺ عن من يركب البحر أيتوضأ بماء البحر ؟ فيقول : البحر هو الطهور ماؤه .

ب- وإن كان السؤال خاصاً كان الجواب خاصاً ، كما سأله الأعرابي عن وطىء امرأة في رمضان ؟ فقال : اعتق رقبة .

٢- أن يكون الجواب أخص :

مثل أن يسأل عن التوضي بماء البحر ، فيقول : يجوز لك . فالجواب خاص بالسائل ، وغيره لا بد من دليل آخر أو قياس .

٣- أن يكون الجواب أعم :

أ - فإن كان أعم في حكم آخر ، كأن يسأل عن التوضي بماء البحر فيقول : هو الطهور ماؤه وتوكل ميتته ، فهو عام في الحكم الآخر .

وجميع ما تقدم مجمع عليه ولا خلاف فيه .

ب- وإن كان أعم في نفس الحكم ، ففيه خلاف بين العلماء ، مثل قوله ﴿ لما مر بشاة ميتة ليمونة فقال : (أي أهاب دبغ فقد طهر) .

وقد اختلف فيه على خمسة آراء ، ذكرها الشوكاني في إرشاد الفحول :

١- وجوب قصره على ما في السؤال ، وإليه ذهب بعض أصحاب

الشافعي ، وحكاه الشيخ أبو حامد ، والقاضي أبو الطيب ، وابن الصبّاح ،

وسليم الرازي ، وابن برهان ، وابن السمعاني عن المزني ، وأبو ثور ،

والقفال ، والدقاق ، وحكي عن الأشعري .

٢- وجوب حمله على العموم ، وهو رأي الجمهور .

٣- الوقف ، يقول الشوكاني : حكاه الباقلاني في التقريب .

٤- التفصيل بين أن يكون السبب هو سؤال سائل فيختص به ، وبين أن

يكون السبب مجرد وقوع حادثة ، كان ذلك القول العام وارداً عند حدوثها

فلا يخص بها .

٥- إن عارض العام الوارد على سبب عموم آخر ، خرج ابتداءً

بلا سبب ، فإنه يقصر على سببه ، وإن لم يعارضه فالعبرة للعموم^(١) .

٨- تعميم خطابات المشافهة :

في المسألة السابقة رأينا أن الأصوليين لا يخصصون العام بأسباب

صدوره ، من واقعة وحادثة ، أو سؤال أجيب عنه بالعموم .

(١) اقتباس الشيخ عبد الملك السعدي في هامش ميزان الأصول، ج ١، ص ٤٨٢ و ٤٨٣ ، من كشف

الأسرار، ج ٢، ص ٢٦٦ ، وإرشاد الفحول، ص ١٣٥ ، والمعتمد، ج ١، ص ٣٠٣ .

وفي هذه المسألة ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك ، فقال : إن ما وضع
لخطاب المشافهة نحو : (يا أيها الناس) ، و(يا أيها الذين آمنوا) ، يتناول
بصيغته من بعدهم .

واستدلّ بدليلين :

الأول :

إنه لو لم يكن الرسول ﷺ مخاطباً به من بعده لم يكن مرسلاً إليه ،
واللازم منتف بالإجماع .

الثاني :

إن العلماء لم يزالوا يحتجون بالآيات والأخبار التي خوطب بها
المعاصرون لنزولها ، المشافهون بها ، ولو لم تكن شاملة للمتأخرين عنهم ، لما
صح الاحتجاج بها لتكليفهم .

وذهب أكثر الأصوليين إلى أن ما وضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته
من تأخر عن زمن الخطاب . بل لا يعم من حضر وهو غير مكلف كالصبية
والمجانين ، فكيف يعم من كان عدماً حين الخطاب ؟

أما شمول رسالة محمد ﷺ لمن تأخر عن وفاته إلى يوم القيامة ، وشمول
أحكامه لجميع المتأخرين عنه فهو ثابت بدليل آخر غير تلكم العمومات ، مثل :
(حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة) ، وما دلّ
على أن رسالته خاتمة الشرائع ، وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين . ولهذا السبب
نفسه يحتاج العلماء بالنصوص - التي شافه ﷺ بها معاصريه - على من تأخر ،
وللإجماع على اشتراك المتأخرين مع المشافهين في الأحكام الشرعية .^(١)

(١) انظر تفصيل هذا المبحث في معالم الدين ، ص ١١٢ و١١٣ ، وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٣٥٤ - ٣٦٣ .

٩- النسخ والتخصيص:

تمهيد :

تعرفنا - فيما سبق على التخصيص ما هو ؟ أما النسخ فقد ورد ذكره على لسان الأصوليين في عدة مباحث :

منها : مسألة نسخ مدلول الأمر وهو الوجوب ، هل تبقى معه الدلالة على الجواز ؟ أو يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر .^(١) ومنها مسألة العام والخاص المتخالفين ، في بعض صورها قيل : بالتخصيص ، وقيل : بالنسخ .^(٢) ومنها مطلب مستقل في مبحث النسخ .^(٣)

وحديثهم عن المسألتين السابقتين قبل الحديث عن النسخ في مبحثه المستقل لا يخلو عن غموض ، لعدم تحديد النسخ وإعطاء الطالب عنه تصوراً واضحاً عند الحديث عنه في تلك المسألتين . لهذا آثرت الحديث عن النسخ قبل الحديث عن ما يتعلق به من مسائل .

أ- معنى النسخ :

النسخ في اللغة يطلق على عدة معان ، منها : النقل والتحويل ، ومنه تناسخ الموارد ، ومنها : الكتابة ، ومنه الاتساع والاستنساخ . ومنها : الإزالة والتغيير والإبطال وإقامة شيء مقامه ، ومنه نسخت الشمس الظل . ومنها : التداول أو الانقراض ، ومنه نسخ القرون والدهور .^(٤)

(١) معالم الدين، ص ٩٠ .

(٢) معالم الدين، ص ١٤٩ - ١٥٤ ، وكفاية الأصول، ج ١، ص ٣٦٨ - ٣٧٥ ، ومحاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٢٨ - ٣٣٣ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٦٤ - ١٦٨ .

(٣) انظر معالم الدين، ص ٢١٧ - ٢٢٣ ، والمعتمد، ج ١، ص ٣٩٤ ، والإحكام للأمدي، ج ٣، ص ١٥٥ ، وأصول السرخسي، ج ١، ص ٣٩٤ وما بعدها ، وأصول الأحكام، ص ٣٥٤ - ٣٦٦ .

(٤) القاموس المحيط، ج ١، ص ٢٧١ ، ولسان العرب، ج ٣، ص ٦١ ، وكلّيات أبي البقاء، ص ٣٥٦ .

وكثير استعماله بمعنى الإزالة والتغيير في السّنة الصحابة والتابعين ، فكانوا يطلقون على المخصّص والمقيّد لفظ النسخ .^(١)

والنسخ في مصطلح الأصوليين هو : (رفع أمر ثابت في الشريعة المقدّسة بارتفاع أمده وزمانه) ، سواء أكان ذلك الأمر المرتفع من الأحكام التكليفية أم الوضعية . وسواء أكان من المناصب الإلهية أم من غيرها من الأمور التي ترجع إلى الله تعالى بما أنه شارع .^(٢) أو هو : (رفع الحكم الشرعي المتقدّم بدليل شرعي متأخّر)^(٣) .

إلا أن بعض الأصوليين لم يعرفه بالرفع ، وعرفه بالبيان أو الإعلام ، فقال : هو (بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متأخّر عنه)^(٤) .

وقال آخر : هو : (الإعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً)^(٥) .

وحاول بعض الأصوليين التوفيق بين قول من عرف النسخ بالرفع وقول من عرفه بالبيان أو الإعلام ، فقال : (النسخ في حق الشارع بيان محض ... فكان النسخ بياناً لمدة الحكم المنسوخ ... وتبديلاً لذلك الحكم بحكم آخر في حقنا على ما كان معلوماً عندنا لو لم ينزل النسخ) .^(٦)

وعلى هذا التوفيق فالاختلاف في التعريفات لاختلاف نسبة النسخ إلى الشارع المقدّس أو إلى المكلفين ، أمّا مفهومه عندهم جميعاً فهو مفهوم واحد لا خلاف فيه .

(١)(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٢٩٣ و ٢٩٤ .

(٣) المعتمد، ج ١، ص ٣٩٤ ، والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ١٥٥، وج ٢، ص ٣١ .

(٤) أصول الأحكام، ص ٣٥٤ .

(٥) معالم الدين، ص ٢٢١، وانظر تعريفات أخرى للنسخ في ميزان الأصول، ج ٢، ص ٩٧٦ و ٩٧٧ .

(٦) أصول السرخسي، ج ٢، ص ٥٤ . ويقرب منه ما عن القاضي أبي زيد ، في تقويم الأدلة

وتشترك تعريفاتهم للنسخ بثلاثة مقومات :

الأول: رفع الحكم الشرعي أو الإعلام برفعه ، وهذا القيد يخرج عن التعريف رفع الإباحة - بمعنى البراءة الأصلية - بإيجاب الصوم ، فإن الفطر في شهر رمضان مباح بأصل البراءة ، وإيجاب الصوم في شهر رمضان رفع هذه البراءة أو أبان رفعها ، إلا أنه ليس نسخاً ، لأن البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً .

نعم لو ثبتت إباحة شيء ، بمعنى التخيير بين الفعل والترك بدليل شرعي ، ثم رفع هذا الحكم ، وهو الإباحة - بناءً على أنها حكم تكليفي - فهو نسخ لحكم الإباحة .

الثاني : أن يكون الرفع دليلاً شرعياً كالمرفوع . فلو ارتفع الحكم التكليفي بعارض كالجنون أو النوم أو الإكراه أو الضرورة لا يسمى الرفع ناسخاً ولا المرفوع منسوخاً .

الثالث : كون الرفع متأخراً ، وهذا القيد يخرج المخصص المتصل ، ويخرج تقييد الحكم بمدة محددة ، لأن هذين النوعين من القيود غير متأخرين عن تمام الكلام المتضمن للتكليف بالمقيد بهما . إلا أن هذا القيد لا يخرج التخصيص بالمنفصل ؛ لأنه يشارك النسخ في رفع حكم العام عن ما دل عليه الخاص . مع أنه يكون متأخراً عنه غالباً . حتى أن بعضهم عد النسخ نوعاً من التخصيص .^(١)

مضافاً إلى أن قيد (متأخر عنه) يكتفى عنه بتعريف النسخ بالرفع ، لأن الرفع لا يتحقق إلا بعد الثبوت ، وإنما يحتاج التعريف إلى قيد التأخير لو كان مبدوءاً بالدفع بدلاً عن الرفع .

(١) معالم الدين، ص ١٥٠ . والاممذج، ص ٢١٧ ، عن المصنوع ، نسخة خطية بالأزهر برقم ٢١٤٧ ، وجمع الجوامع للبناني على المهلى، ج ٢، ص ٨٨ .

لهذا فالراجع من بين ما مر بنا من تعريفات ، هو التعريف الأول لولا أنه لم يعين الرفع .

إذ من المعلوم أن الأحكام المؤقتة بأمد محدد مثل وجوب الصوم المحدد في شهر رمضان هو أمر ثابت في الشريعة ويرتفع بارتفاع أمده وزمانه ، ولا يسمى نسخاً في الاصطلاح . فمن أجل مانعية التعريف لاحتاج إلى قيد يخرج الواجب المؤقت ، كأن نقول في تعريف النسخ أنه : (رفع أمر ثابت في الشريعة المقدسة لارتفاع أمده بدليل شرعي مستقل) . وبإضافة القيد الأخير تخرج جميع الأمور التي ترتفع لارتفاع أمدها ، لأن ارتفاعها بارتفاع أمدها ينشأ من نفس دليل إثباتها .

والمقصود بالأمر ليس هو الطلب المقابل للنهي أو التخيير ، وإنما هو الاعتبار الشرعي ، سواء أكان حكماً - تكليفاً أم وضعياً - ، أم كان منصباً إلهياً أو غيره مما يعود إلى جعل الشارع بما هو مشرع . وبهذا القصد من الأمر تخرج التكوينية عن تعريف النسخ اصطلاحاً إذا رفع بعضها بعضاً . وإن كان الرفع في التكوينية نسخاً اصطلاحاً .^(١)

ب- إمكان النسخ ووقوعه :

ينسب إلى اليهود والنصارى القول باستحالة النسخ ؛ لأن رفع الحكم إن كان لانكشاف عدم المصلحة في تشريعه ، يلزم منه جهل المشرع ، وإن كان مع وجود المصلحة فيه ، يلزم منافاته لحكمة المشرع ، وكلا الأمرين محال على الله تعالى ، فيكون الملزوم - وهو النسخ - محال أيضاً . كما رووا عن موسى ﷺ أنه قال : (لا نسخ في شريعتي) .^(٢)

(١) الميزان، ج ١، ص ٢٥٢ .

(٢) ميزان الأصول، ج ٢، ص ٩٨٤ .

ورَدَ هذا الاستدلال بما ملخصه : إنَّ الحكم قد لا يراد منه العمل بموضوعه ، كالأحكام الإمتحانية التي تكون المصلحة في التكليف بها توطئ نفس المكلف على الطاعة ، فإذا جاء وقت التنفيذ ينسخ الحكم .

وقد يراد منه العمل - فعلاً أو تركاً - لمصلحة في نفس العمل ، غير أنَّ هذه المصلحة تحققت في زمان دون زمان ، والمشرع - لحكمة ما - أخفى على المكلف بيان مدة الحكم ، فإذا انقضت المدة أو كادت ، أعلمه بارتفاع الحكم لارتفاع مصلحته في الأزمان اللاحقة .^(١)

هذا بناءً على أنَّ الأحكام إنما تُشرع لمصلحة في نفس الفعل المأمور به ، أو لمفسدة في الفعل المنهي عنه ، أما بناءً على أنَّ المصلحة تنشأ من الحكم نفسه دون العمل الذي تعلق به ، فلا إشكال في النسخ أيضاً حينما تنتهي مصلحة المكلف من بقاء تكليفه بالحكم .

ومن الغريب إصرار اليهود والنصارى على استحالة النسخ عقلاً ، وروايتهم عن موسى ﷺ أنه قال : (لا نسخ لشريعتي)^(٢) ، مع أنَّ كتب العهدين فيها كثير من النسخ .^(٣)

(١) انظر الشبه بأدلتها وردودها في ميزان الأصول، ج ٢، ص ٢٨٣ - ٢٨٧ ، والميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٢٥١ و ٢٥٢ ، والبيان في تفسير القرآن، ص ٢٩٥ - ٣٠١ .

(٢) ميزان الأصول، ج ٢، ص ٢٨٧ ، وعلق عليه : (إن كان بطريق التواتر فهو محذوف أي لا نسخ لشريعتي إلى مبعث محمد ﷺ) .

(٣) أوردها الشيخ الهندي في كتابه إظهار الحق ، والشيخ البلاغي في كتابه الهدى إلى دين المصطفى ، واقتبس منها صاحب البيان في تفسير القرآن سبعة موارد مفصلة ، انظرها في ص ٢٩٧ - ٣٠١ ، منه . كما أوردها السمرقندي في ميزان الأصول عدة موارد . كذا نجد عدة مواد للنسخ في كتب المهديين في كتاب جمع الجوامع ، للعراقي ، مكتبة الأوقاف العراقية ، برقم ٣٤٠٧٢ .

وينسب إلى أبي مسلم عمر بن يحيى الأصفهاني ، أو محمد بن بحر الأصفهاني ^(١) قوله بأن النسخ لا يجوز في شريعة واحدة . ^(٢)

ويبدو أن خلاف هذا الرجل - وهو من كبار المفسرين عند المعتزلة وله كتب في التفسير أهمها : جامع التأويل - إنما هو خلاف في التسمية لا في الجوهر. وكذا ما قاله - مما أثار الضجة - هو أن ما يسميه عامة علماء المسلمين نسخاً ما هو إلا تخصيص لعموم زمن الحكم وامتداده ، وبهذا الاعتبار فالنسخ تخصيص في الأزمان ، وليس رفعاً للحكم - كما عرفوه به - . لأن القول بالنسخ يتعارض مع قوله تعالى بشأن القرآن الكريم : ﴿ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ﴾ ^(٣) .

وقد فات هذا المفسر الكبير ، أن القرآن نفسه مصرح بالنسخ بقوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها ﴾ ^(٤) . وبقوله تعالى : ﴿ وإذا بدلنا آية مكان آية ﴾ ^(٥) .

وهذا النسخ والتبديل وإن كان رفعاً للآية ، فليس هو بالباطل المنفي عن تنزيل الحكيم الحميد ، بل هو الحق الموافق للحكمة والمستحق للحمد ، لأن من بيده الوضع بيده الرفع ، وهو يرعى مصالح عباده التي هي وفق المنطق الطبيعي تتغير بتغير الأحوال والأمكنة والأزمان ، فما كان منها صالحاً في زمان قد لا يكون كذلك في زمان لاحق .

(١)(٢) انظر التبصرة، ص ٢٥١ ، وكشف الأسرار، ج ٣، ص ١٥٧ ، وتيسير التحرير، ج ٣، ص ١٨١ ، وجمع الجوامع، للعراقي، مكتبة الأوقاف العراقية، برقم ٣٤٠٧٢ .

(٣) الآية ٤٢ من سورة فصلت .

(٤) الآية ١٠٦ من سورة البقرة .

(٥) الآية ١٠١ من سورة النحل .

وهذا المخالف لا ينكر رفع حكم استقبال بيت المقدس في الصلاة لحكمة اقتضته ، ولم ينكر رفع وجوب تقديم الصدقة لأجل مناجاة الرسول ﷺ ، لارتفاع الغرض من تشريعه ، إنما يسميه تخصيصاً في الأزمان ، وهل يستحق هذا التغيير اللفظي كل هذه الضجة التي امتلأت بها صفحات كتب التفسير وعلوم القرآن وأصول الفقه ؟

وباستثناء الأصفهاني المعتزلي فلا خلاف بين عامة أهل الإسلام في إمكان النسخ ومشروعيته بل ووقوعه في الشريعة الإسلامية^(١) .

وإنما الخلاف في أن يكون شيء من أحكام القرآن منسوخاً بالقرآن أو بالسنة القطعية أو بالإجماع أو بالعقل . وكذا في نسخ السنة أو القياس أو الإجماع ، بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أو بالقياس . وهذا ما يدعونا إلى تقسيم النسخ باعتبار طرفية - الناسخ والمنسوخ - ؛ لنستعرض خلافهم في وقوع النسخ في كل قسم من أقسامه .

ج- تقسيمات النسخ :

وأقسامه - بهذا الاعتبار - كثيرة ، لأنها بحسب المنسوخ أربعة ، فالمنسوخ المفترض ، إما الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس . وكل قسم

(١) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٠١ ، والميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٢٥ و ٣٢٦ ، وميزان الأصول، ج ٢، ص ٩٨٣ . والوجيز في أصول الفقه، ص ٣٩٢ ، ومسلم الثبوت، ج ٢، ص ٥٣ ، وأصول الأحكام، ص ٣٥٤ ، وفي القرآن الكريم عدة أحكام شرعية قد نسخت بأدلة من هذه الشريعة نفسها، ومن أظهر مواقع ورود النسخ في هذه الشريعة المقدسة ما صرح به القرآن الكريم بنسخ حكم التوجه في الصلاة إلى القبلة الأولى بقوله تعالى : ﴿ قُلْ وَجْهك شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾ الآية ١٤٤ من سورة البقرة . ولا ينازع أحد في أن هذه الآية ناسخة لحكم التوجه إلى بيت المقدس في الصلاة . وقيل إن كلام الله تعالى قديم ، والقديم لا يتصور رفعه ، وهذا القول ناظر إلى نسخ التلاوة وهو ليس محل بحثنا الذي هو نسخ الأحكام ، انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٥٦ ، وقارنه بميزان الأصول، ج ٢، ص ١٠٠٨ .

باعتبار ناسخه المفترض ، ينقسم إلى أربعة أقسام أيضاً ، لأن ناسخ كل من الكتاب - مثلاً - أو السنة ، إما الكتاب ، أو السنة ، أو الإجماع ، أو القياس . فتكون جميع الأقسام المحتملة ستة عشر قسماً .

وستحدث عن خلافهم في هذه الأقسام ضمن الأنواع الأربعة بحسب المنسوخ.

النوع الأول : نسخ الكتاب :

وهو - حسب الصور المحتملة - على أربعة أقسام ، باعتبار أن الناسخ له إما أن يكون هو الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس . وستحدث عن كل قسم منها :

١- نسخ الكتاب بالكتاب :

وهو على ثلاثة أقسام محتملة :

١- نسخ التلاوة دون الحكم

٢- نسخ التلاوة والحكم معاً .

٣- نسخ الحكم دون التلاوة .

أما القسم الأول ، فلم يذكر له مصداق ، وكل ما ادعى من مصاديق نسخ التلاوة دون الحكم ، فهو - إن وجد - من نوع نسخ الكتاب بخبر الواحد .^(١)

وأما القسم الثاني ، فهو كالقسم الأول ، ولم يذكر من قال بهذين النسخين أنهما حصلاً بنسخ آية من القرآن الكريم .^(٢)

ويبقى القسم الثالث ، وهو قد بلغ من الشهرة بين العلماء والمفسرين إلى الحد الذي ألف فيه جماعة من العلماء كتباً مستقلة .

(١)(٢) انظر البيان في تفسير القرآن، ص ٢١٨ - ٢٢٣ ، و ص ٣٠٢ - ٣٠٤ ، ومباحث في علوم

القرآن، ص ٢٦٥ ، والناسخ والمنسوخ، ص ٣٨ - ٤١ .

وإذا كان فيه خلاف فإنما هو في مصاديقه وقد بالغ بعضهم في عدّ الكثير من أحكام القرآن الكريم منسوخة بالقرآن ، بل عدّ بعضهم بعض الناسخ منسوخاً بغيره .^(١) وبالغ آخرون بإنكار هذه الكثرة ولم يثبت عنده من الآيات المدعى نسخها غير بضع منها^(٢) ، ولكل من الفريقين أدلته ومناقشاته .^(٣) والذي يعيننا إثباته هنا - في حدود هدفنا من هذه الدراسة - هو أن نسخ الكتاب بالكتاب ، - نسخاً للحكم دون التلاوة - ممكن وواقع باتفاق الفريقين ، وقد دلت عليه الأدلة النقلية والعقلية . أما هذه الآية أو تلك منسوخة أو غير منسوخة ، فهذه مهمة الفقيه والمفسر .

ومن أمثلة نسخ الكتاب بالكتاب : قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم ﴾^(٤) . برزق تقي الدين في علوم القرآن . فقد دلت هذه الآية المباركة على وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول ﷺ على من يجد ما يتصدق به .

وقد وردت روايات كثيرة على أن هذه الآية نسخت بقوله تعالى : ﴿ أشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب

(١) البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٣١.

(٢)(٣) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٠٤ - ٤١١ ، والناسخ والمنسوخ في كتاب الله ، والنسخ في القرآن الكريم ، والناسخ والمنسوخ للعناني ، والناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، والاعتبار في الناسخ والمنسوخ .

(٤) الآية ١٢ من سورة المجادلة .

الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خير بما تعملون ﴿١﴾

وذهب أكثر العلماء إلى أن هذه الآية الكريمة نسخت آية النجوى المتقدمة. (٢)

٢- نسخ الكتاب بالسنة :

السنة - كما يأتي في الباب الثالث - هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وحيث تطلق في لسان المحدثين والفقهاء والأصوليين يراد بها الخبر الحاكمي عن السنة، وهو - كما تعلم - ينقسم إلى قسمين (٣) : خبر متواتر وخبر آحاد، والمقصود بها في باب النسخ خصوص ما روي عن النبي ﷺ (٤).

أ - أما نسخ الكتاب بالسنة المتواترة فهو متفق على جوازه عند الإمامية، وعند الجمهور من غير الإمامية (٥).

وينسب إلى الشافعي أنه ينكر نسخ القرآن بالسنة مطلقاً، كما يوحى بذلك قوله في رسالته (٦). ولكن الزركشي اتهم من فهم من رسالة الشافعي إنكاره لهذا النوع من النسخ بعدم الفهم (٧).

(١) الآية ١٣ من سورة المجادلة، وانظر أخبار نسخها لآية النجوى في تفسير البرهان، ج ٢، ص ١٠٩٩، وتفسير الطبري، ج ٢٨، ص ١٥، وفتح القدير، ج ٥، ص ١٨٦، وبحار الأنوار، ج ٩، ص ١٧٠.

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٩٣.

(٣) وهو عند الأحناف ينقسم إلى ثلاثة، المذكوران والسنة المشهورة.

(٤) نظراً إلى أن النسخ مشروط بأن يكون قبل انقطاع الوحي، وسنة المعصومين ﷺ وإن كانت حجة في إثبات الحكم غير أن معظم القائلين بحجيتها لا يقولون بنسخها للأحكام الثابتة، انظر المعالم، ص ٢١٩.

(٥) معالم الدين، ص ٢١٩، والإحكام للآمدي، ج ٣، ص ٢١٩. والإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ١٠٧.

(٦) انظر الرسالة، ص ١٣٧ - ١٤٦، ومعالم الدين، ص ٢١٩، والبرهان، ج ٢، ص ٣١، وميزان الأصول، ج ٢، ص ١١٦.

(٧) مباحث في علوم القرآن، ص ٢٦١.

واستدل القائلون بالجواز بأن الرسول ﷺ لا يصدر - فيما يشرعه لأُمَّته ابتداءً أو نسخاً - إلا عن إلهام من الله سبحانه ، لأنه ﴿ ما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ ^(١) . وإذا كانت السنة وحيّاً يوحى فالمتواتر منها حجة قطعية تنسخ حجة قطعية أخرى كالأية من الكتاب المجيد ^(٢) . غير أن من قسم السنة النبوية إلى ما كان منها وحيّاً وما كان اجتهاداً بغير وحي ، فصل وفرق بين السنة الصادرة عن طريق الوحي والسنة الاجتهادية ، فنسخ بالأولى دون الثانية ^(٣) .

واستدل المانعون بأن النسخ مخالف للأصل ؛ لأن الأصل في الأحكام - كما هو ظاهر إطلاق أدلتها - الدوام والاستمرار ، أي أن الأصل عدم النسخ ، وهذا ما أجمعت عليه جميع طوائف المسلمين . ^(٤) والقرآن الكريم ورد فيه أن الكتاب إنما ينسخ بالكتاب ، لقوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها ﴾ ^(٥) . فنسب النسخ إلى الله سبحانه ، وفيما عدا ذلك يبقى النسخ على أصله وهو العدم .

مضافاً إلى أن الله تعالى خاطب نبيه ﷺ بقوله : ﴿ قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ﴾ ^(٦) .

وأجيب عن الاستدلال بالأية الأولى ، بأن إثبات النسخ لله تعالى لا ينفي جوازه للنبي ﷺ لسببين :

(١) الأيتان ٤ و ٣ من سورة النجم .

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٠٣ . وأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٥٧ .

(٣) وهو رأي حكاة النيسابوري في تفسيره البرهان، ج ٢، ص ٣١ .

(٤) انظر أصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٥٦ .

(٥) الآية ١٠٦ من سورة البقرة .

(٦) الآية ١٥ من سورة يونس .

أولهما :

إن إثبات شيء لا ينفي ما عداه ، فالآية لا مفهوم لها بنفي جواز النسخ لغير الله تعالى .

وثانيهما :

إن جميع ما يأتي به الرسول ﷺ من أحكام هي من الله تعالى ، وإلا لما كان رسولاً . فإذا نسخ آية فإن الله قد نسخها ، وإلا لكان الرسول لاغياً للتشريع لا مبلغاً به . أما الاستدلال بالآية الثانية فلا يثبت عدم النسخ وإنما يثبت عدم نسخ النبي للقرآن تلاوة فقط ، أو تلاوة وحكماً ، أو حكماً دون تلاوة ، من تلقاء نفسه ، وإنما بأمر من الله تعالى وبوحي يوحى ، بل تُشعر الآية الكريمة بأنه ﷺ يبدل ولكن تبديله ليس من تلقاء نفسه .^(١)

والراجع هو جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، لأن الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى ، والآية والسنة المتواترة يشتركان في الدلالة القطعية على الحكم الشرعي إثباتاً ونفيًا . ومثلوا لنسخ الكتاب بالسنة المتواترة بعدة أمثلة ، منها :

قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فُسْقًا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^(٢) قيل أنها منسوخة بالأحاديث المتواترة الناهية عن أكل كل ذي ناب من السباع والمسوخ وكل ذي مخلب من الطيور ؛^(٣) لأنها كانت مشمولة بنفي التحريم العام الذي استثني منه الميتة والدم ولحم الخنزير وما اضطر إليه .

(١) انظر الإحكام للأمدى ، ج ٣ ، ص ٢٢٤ ، وأصول الفقه لـ : (أبو زهرة) .

(٢) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام .

(٣) انظر وسائل الشيعة ، ج ١٦ ، باب ٣٠٢ ، ص ٣١٢ - ٣٢٢ ، وشرح النووي على صحيح مسلم ،

ب - نسخ الكتاب بالسنة غير المتواترة :

السنة غير المتواترة تنقسم عند الأحناف إلى المشهورة وخبر الواحد. وخبر الواحد عند بعض الأصوليين لا يفيد العلم وإن انضمت إليه القرائن، وعند بعض آخر منهم أنه قد يفيد العلم بانضمام القرائن إليه، ولكل أدلته، وسوف يأتي الحديث عن كل هذه الأقسام في مباحث السنة إن شاء الله تعالى. وما يعيننا - ههنا - هو أن خبر الواحد إذا كان مفيداً للعلم يعامل معاملة الخبر المتواتر من حيث النسخ به ؛ لأن مناط النسخ بالكتاب أو الخبر المتواتر إنما هو كونهما قطعيين ، وهذا المنطوق موجود في خبر الواحد المحفوف بالقرينة المفيدة للقطع بصدوره .

أما الخبر المشهور فهو ما يفيد الاطمئنان المتأخيم للعلم ، ولا يصل إلى درجة القطع ، فتكون قوة حجته في مرتبة أدنى من حجة الكتاب أو السنة المتواترة ، وبمقتضى هذه المرتبة يفقد شرطاً من شروط النسخ ، وهو كون الناسخ والمنسوخ في مرتبة واحدة من حيث قوة الحجية كما سيأتي .

لهذا ذهب الجمهور إلى القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة غير المتواترة ، ولهذا أيضاً أجاز ابن حزم الأندلسي نسخ الكتاب بخبر الأحاد ، لأنه - عنده - قطعي كالتواتر .^(١)

غير أن الأحناف - مع قولهم بعدم إفادة الخبر المشهور للقطع - قالوا : إن خبر الأحاد المشهور مما يجوز أن ينسخ به الحكم الثابت بالكتاب المجيد .^(٢)

(١)(٢) الإحكام للأمدى، ج ٣، ص ٢١٩، والإحكام لابن حزم، ج ٤، ص ١٠٧.

٣- نسخ الكتاب بالإجماع :

ينسب إلى السيد المرتضى القول بـ (أن مصنفى أصول الفقه ذهبوا كلهم إلى أن الإجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً ، واعتلوا في ذلك بأنه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي ، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به) .^(١)

وعن الشيخ الطوسي أنه قال : (الإجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون إلا بدليل شرعي) .^(٢) ولكن المحقق الحلّي صحّح جواز النسخ بالإجماع بناءً على أن الإجماع - عند الإمامية - هو الكاشف عن رأي المعصوم ، فيجوز حصوله في زمن النبي ﷺ ، وحينئذ ينسخ وينسخ به .^(٣)

٤- نسخ الكتاب بالقياس :

القياس - كما يأتي الحديث عنه في مباحث الحجّة - على نوعين :

١- منصوص العلة . مركزية كميتر علوم إسلامي

٢- مستنبط العلة .

وسوف يأتي تفصيل ذلك بالتعريفات والأمثلة .

ونذكر هناك أن منصوص العلة من مصاديق الدليل اللفظي ، وليس من أنواع الدليل العقلي . وعليه فيكون - والحالة هذه - ملحقاً بما تضمن النص على العلة من النصوص القرآنية أو السنة الشريفة ، وستحدث عن النسخ بهما ونذكر أقوال الأصوليين في نسخ الكتاب بهما .

(١)(٢) انظر معالم الدين، ص ٢٢٠ . وانظر أيضاً أصول السرخسي، ج ٢، ص ٦٦ ، وكشف الأسرار، ج ٣، ص ٨٩٤ و ٩٨٢ ، والتوضيح، ج ٢، ص ٣٤ ، والمستصفى، ج ١، ص ١٢٦ .
(٣) معالم الدين، ص ٢٢٠ و ٢٢١ . وقارنه بأصول الفقه للمظفر، ج ٣، ص ٥٧ .

أما مستنبط العلة فهو من الأدلة غير اللفظية ، ومن شروط الاحتجاج به بل من مبررات جعله من أدلة الأحكام هو فقدان الدليل اللفظي ، فكيف نتصور - والحالة هذه - أن يكون القياس ناسخاً للدليل اللفظي وبخاصة الكتاب العزيز ؟

ومن الواضح بمكان أن الناسخ والمنسوخ متعارضان ، ومع تعارض القياس منصوص العلة والدليل اللفظي يترجح الدليل اللفظي ، بل لا موضوع للقياس حينئذٍ ، يقول الآمدي : (إن كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد ، فحكمها في حقه غير ثابت بالخطاب ، لرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخاً)^(١).

ولمّا لا يكون نسخاً لأن النسخ - كما مر في تعريفه - رفع الحكم الثابت بدليل شرعي ، ولا يكون حكم القياس ثابتاً مع وجود الدليل الشرعي ، كي يكون ناسخاً أو منسوخاً .

من هنا فلا خلاف بين جمهور الأصوليين في أن القياس لا يجوز أن يكون ناسخاً للنصوص ، مادام لم يكن منها ، بأن كانت علة مستنبطة . ولا يعاب بخلاف من قاسه على التخصيص ، لاختلاف التخصيص عن النسخ بفروق عدة سوف نذكرها ، فهذا القياس لإثبات حجية القياس أو النسخ به هو قياس مع الفارق ، أو هو دور صريح . لهذا قال الغزالي - وهو يتحدث عن نفي جواز النسخ بالقياس - : (هذا ما قطع به الجمهور إلا شذوذاً منهم ، قالوا ما جاز التخصيص به جاز النسخ به . وهو منقوض)^(٢).

(١) الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٣ و ٢٣٥ .

(٢) المستصفى، ج ١، ص ١٢٦ ، وانظر أيضاً في شرح المنهاج، ج ٢، ص ١٨٧ ، الفصل بين ناسخية القياس في عصر النبي ﷺ وعدمها بعد وفاته .

النوع الثاني : نسخ السنة :

مثلاً تصورنا نسخ الكتاب باعتبار ناسخه على أربعة أقسام ، يمكننا بهذا الاعتبار أيضاً أن نتصور نسخ السنة كذلك .
فالناسخ لها لا يتجاوز أحد احتمالات أربعة : الكتاب ، السنة ، الإجماع ، القياس .

١- نسخ السنة بالكتاب :

الكتاب من حيث صدوره - المتواتر - بمرتبة السنة المتواترة ، ومن حيث حجته بمرتبته أو يزيد عليها ، وبعد أن تعرفنا على أن ملاك أو مناط النسخ هو تكافؤ الدليلين أو رجحان الناسخ لدى تعارضهما ، يهون علينا إدراك ما ذهب إليه أكثر الأصوليين^(١) من جواز بل وقوع نسخ السنة بالكتاب ، وإذا كانت السنة بأعلى مراتبها وهي السنة المتواترة لا تفوق أي الكتاب في تواتره ، ومع ذلك جاز أو وقع نسخها بالكتاب ، فنسخ الكتاب لما دون السنة المتواترة جائز بالأولوية ، كالخبر المحفوف بالقرينة ، أو الخبر المشهور ، أو خبر الأحاد .
ومثلوا لوقوع نسخ السنة بالكتاب بما يأتي :

١- نسخ وجوب استقبال بيت المقدس في الصلاة ، وقد ثبت بالسنة ، كقوله تعالى : ﴿ فَوَلَّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾^(٢) فالآية - كما يقول مدعي النسخ - نسخت الحكم الثابت بالسنة وأبدلته بحكم آخر هو التوجه في الصلاة إلى القبلة الجديدة .

٢- إن النبي ﷺ عقد وثيقة صلح مع قريش ، ومما فيها : (إذا أتى محمداً ﷺ واحد من قريش بغير إذن وليه رده محمد ﷺ إليهم)^(٣) ونسخ هذا

(١) أصول السرخسي، ج ٢، ص ٧٧ ، والتوضيح، ج ٢، ص ٣٤ .

(٢) الآية ١٤٤ من سورة البقرة .

(٣) النظر سيرة ابن هشام، ج ٢، ص ٣١٧ .

القرار بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مَهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لِهِنَّ ﴾ ^(١).

والمنسوب إلى الشافعي - على نحو الجزم ^(٢) أو أنه أحد قولييه وتبعه بعض الشافعية عليه - هو خلاف ما عليه أكثر الأصوليين . وهو المنع مطلقاً أو عند عدم قرينة من السنة تفيد النسخ . ^(٣) فقد ورد في (الرسالة) القول بأن : (سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله . ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله لسن فيما أحدث الله إليه ، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها ، وهذا مذكور في سنة الرسول ﷺ) ^(٤).

وفهم من هذا النص أن الشافعي وبعض الشافعية يقولون بعدم جواز ناسخية الكتاب للسنة ما لم تعضد الكتاب سنة مبينة لناسخية الآية المعينة للسنة المنسوخة ، وبدون اقتران الآية بما يعضدها لا تكون الآية ناسخة . ولعل منشأ هذا الاشتراط هو كون القرآن حملاً وجوه ، فيحتاج تفسير الآية بمعنى يعارض السنة وينسخها ، إلى سنة بيانية ، احتياطاً من أن يكثر النسخ للسنة بتأويل الآيات القرآنية .

(١) الآية ١٠ من سورة الممتحنة .

(٢) ممن نسب إلى الشافعي إنكار جواز نسخ الكتاب للسنة ، الرازي والأسنوي والقرطبي ، ومن عدّ هذا الرأي أحد قولييه الأنصاري والشيرازي ، ومن نسب إليه التخصيل السبكي ، انظر أصول الأحكام ، ص ٣٦١ ، من جمع الجوامع ، ج ٢ ، ص ٧٩ ، ومناهل العرفان ، ج ٢ ، ص ١٤٠ ، وتفسير القرطبي ، ج ٢ ، ص ٦٥ ، وشرح الأسنوي على المنهاج ، ص ١٨٧ . واللمع ، ص ٣٠ ، وأصول الفقه لـ : (أبو زهرة) ، ص ١٨٧ .

(٣) المصادر أنفسها .

(٤) الرسالة ، ص ١٠٨ .

إلا أن هذا الوجه بالاشتراط يغني عنه ما يشترط في كل نسخ أن يكون معنى النص النسخ أو المنسوخ ظاهراً ، لا مجعلاً قابلاً للأوجه والاحتمالات ، ومع تعين الظهور أو الأظهر تكون الدلالة واضحة وحجة يعمل بها ، سواء أكان العمل بعثاً أم نهياً أم نسخاً .

هذا وبعد أن عرفت أن مناط النسخ هو تكافؤ الدليلين بقوة السند أو رجحان سند النسخ ، فالتردد في نسخ السنة بالكتاب لا مبرر له ، لأن السنة إن كانت متواترة فهي مساوية للكتاب ، وكذا المحفوفة بالقرينة المفيدة للعلم بالصدور . وإن كانت مشهورة أو أخبار آحاد فهي أدنى من الكتاب . ونسخ المساوي للمساوي أو الأعلى للأدنى مما لا ريب فيه .



٢- نسخ السنة بالسنة :

بما لا خلاف فيه ولا ريب بنسخ السنة بالسنة مع التساوي كأن يكون النسخ والمنسوخ متواترين معاً ، أو آحاديين بدرجة واحدة ، مثلما لو كانا معاً مشهورين أو محفوفين بقرائن تفيد العلم بصدورهما .

وكما لا ريب في النسخ مع التساوي ، فلا خلاف ولا ريب بنسخ الأقوى منهما للأدنى كنسخ المتواتر للأحاد .^(١)

وأما العكس بأن يكون المنسوخ متواتراً والنسخ آحاداً ، ففيه خلاف . المشهور بين الأصوليين عدم جواز النسخ^(٢) وقلة منهم قالوا بجوازه بل بوقوعه^(٣) ، وحجة المانعين واضحة بمقتضى ما سبق بيانه مكرراً من أن أخبار الآحاد ظنية الصدور ولذا احتاج القول بحجيتها إلى دليل شرعي ينزلها منزلة

(١) معالم الدين، ص ٢١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، وأصول الأحكام، ص ٣٥٩ .

(٣) معالم الدين، ص ٢١٩ ، وانظر وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٥٦٠ .

العلم ، وإلا لكانت غير حجة كأي ظن لا يغني عن الحق شيئاً . أما الخبر المتواتر فهو يفيد القطع الذي حجته ذاتية لا تحتاج إلى جعل ، ومع هذا التفاوت كيف نرفع اليد عن حكم ثبت قطعاً لظن حاصل بخبر الواحد ؟ نعم على مبنى ابن حزم الظاهري ، وهو : إن أخبار الأحاد تفيد القطع ^(١) يمكن القول بأن الأحاد تنسخ المتواترات . إلا أن مبنى الأندلسي هذا مخالف للوجدان ؛ لأن مسألة حصول القطع وعدمه مسألة محسومة لا تحتاج إلى استدلال ، على أن تعارض الأخبار يجعل من المستحيل فيها أن تفيد قطعاً على طرفي نقيض .

وفيما عدا ابن حزم ، ذهب قلة من الأصوليين إلى جواز النسخ بخبر الواحد بل إلى وقوعه ، وهو كما ترى . ومغالاة بعضهم بأن الجواز لا خلاف فيه بين الأصوليين وإنما الخلاف في الوقوع ، دعاوى لا تستند إلى التحقيق ، بل لا تستند لأقل مراجعة . ^(٢)

٣-٤- نسخ السنة بالإجماع أو القياس :

المشهور بين الأصوليين أن الإجماع والقياس لا ينسخان النصوص ، والكلام في الإثبات أو النفي ههنا لا يختلف عن ما سبق في نسخ الكتاب بالإجماع والقياس ، لاشتراك الكتاب والسنة في كونهما نصين ، ولم ينعقد إجماع في عهد الرسول ﷺ ، ولا يصار إلى القياس مع النص .

(١) انظر الإحكام لابن حزم ، ج ٤ ، ص ١٠٧ .

(٢) انظر معالم الدين ، ص ٢١٩ .

النوع الثالث : نسخ الإجماع :

من المعروف بين الأصوليين أن النسخ لا يجوز بعد وفاة الرسول ﷺ. ^(١)
 كما أن الإجماع عند غير الإمامية لم ينعقد في زمن النبي ﷺ، ومن هاتين
 المسلمتين ينتج أن نسخ الإجماع أو النسخ به لا يتحقق، وصرح بذلك جملة
 من الأصوليين. ^(٢)

أما الإجماع عند الإمامية فهو الاتفاق الكاشف عن رأي المعصوم،
 وحيث يمكن حصوله في زمن النبي ﷺ، إلا أنه - والحالة هذه - سنة بالمعنى،
 ويعامل من حيث نسخه أو النسخ به معاملة السنة - ناسخة أو منسوخة -
 باعتبار رتبته من حيث القوة والضعف.

إذن هذا النوع من أنواع النسخ لا يأخذ حيزاً من البحث من بين أنواع
 النسخ، نعم استثنى بعضهم من مسألة عدم جواز نسخ الإجماع بالإجماع،
 جواز نسخ الإجماع المستند إلى المصلحة التي لم تعد باقية على ما هي عليه،
 بإجماع آخر مستند إلى مصلحة مغايرة. ^(٣)

وهذا في واقعه من نوع الأحكام الثانوية، أو من باب تغير الموضوع أو
 بعض قيوده، وليس من باب النسخ، ولذا لو تغيرت المصلحة الثانية يعود
 الحكم السابق وفق المصلحة الأولى، وعليه فلا ينبغي استثناء هذه الحالة -
 على رأي هذا القائل - من عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي بوفاة
 الرسول ﷺ.

(١) انظر ميزان الأصول، ج ٢، ص ١٠٦، ومعالم الدين، ص ٢١٩ و ٢٢٠.

(٢)(٣) المستصفي، ج ١، ص ١٢٦، كشف الأسرار، ج ٣، ص ٨٩٤ و ٩٨٢، وأصول السرخسي،
 ج ٢، ص ٦٦، وغيرها.

النوع الرابع : نسخ القياس :

والقياس إن كان منصوص العلة فهو من نوع الدليل اللفظي بحسب النص الدال على علته ، ويعامل على هذا الأساس ، ناسخاً أو منسوخاً .
 وإن كان مستنبط العلة فمن شروط حجته والعمل به أن لا يكون معارضاً بنص أو بإجماع ، فمع وجود الدليل اللفظي أو الإجماع لا يوجد قياس يحتاج به لينسخ أو ينسخ نعم إذا عارض قياس قياساً آخر في أصلي القياسين أمكن تصور النسخ بينهما ، غير أن الأخرى اعتبار إلغاء أحدهما بالآخر ترجيحاً لا نسخاً ، رعاية لما اتفق عليه القائلون بحجية هذه الأقيسة من عدم جواز النسخ بعد وفاة الرسول ﷺ وانقطاع الوحي .^(١)

د- شروط النسخ :

بما مرّ بك من تعريف النسخ والخلاف فيه وفي جوازه ووقوعه وأنواعه ، يتضح أن وقوع النسخ مشروط بشروط ، متفق على بعضها ومختلف في الأخرى .

١- الشروط المتفق عليها :

- ١- التعارض المستحكم بين الدليلين ، بحيث لا يمكن الجمع بينهما بأي وجه ، وهذا الاشتراط لا يحتاج إلى إثبات ، لأن حقيقة النسخ رفع الحكم الثابت ، ومع الجمع بين الدليلين لا رفع فلا نسخ .^(٢)
- ٢- أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً فرعياً ، فرفع التكوينية ليس نسخاً في الاصطلاح ، وأحكام أصول الدين لا يطرأ عليها النسخ ، مثل وجوب

(١) الأحكام، ج ٣، ص ٢٣٣ و ٢٣٥ ، والمجلس على جمع الجوامع، ج ٢، ص ٨٠ . وأصول

الأحكام، ص ٣٥٨ ، والأمموزج، ص ٢٦٨ .

(٢) انظر التعارض والترجيح، ص ٢٣٤ .

الإيمان بالله وبرسوله وبشرائعه ، وحرمة الكفر بهذه الأصول، وكذا الأحكام التي أجمع عليها العقلاء بما هم عقلاء كحُسن العدل وقبح الظلم .

٣- أن لا يكون الحكم مقترباً بما يدل على تأييده ، مثل ما روي عن النبي ﷺ : أنه قال : (الجهاد ماض إلى يوم القيامة ، أو حتى يقاتل آخر أمتي الدجال) ، كما في رواية أخرى .^(١) فإن النص على التأييد يأبى النسخ . فقوله تعالى : ﴿ ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ﴾^(٢) يناقضه نسخه بعد حين .

٤- أن لا يكون الحكم مقترباً بما يدل عن التوقيت ، مثل قوله تعالى : ﴿ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ﴾^(٣) فانتفاء جواز الأكل والشرب بطلوع الفجر ليس نسخاً .

٥- أن يكون النسخ بدليل معتبر شرعاً ، مع بقاء موضوعه ، فارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه أو أحد متعلقاته لا يسمى نسخاً ، كارتفاع التكليف بالموت أو الجنون أو الإغماء ، وكذا بانتفاء شرط التكليف أو قيد من قيود الحكم .

٦- أن يكون الدليل الشرعي الناسخ منفصلاً عن المنسوخ ، إذ ليس من الحكمة رفع الحكم وقت إصداره ، لخلو الأمر - والحالة هذه - عن الحكمة الناشئة من نفس التكليف والحكمة الناشئة من العمل وتغير الظروف والمصالح .

٧- أن يكون الدليل الناسخ متأخراً عن الدليل المنسوخ ، لأن النسخ رفع ، والرفع لا يتحقق إلا بعد الوضع ، فكما لا يجوز اعتبار المقارن ناسخاً لا يجوز اعتبار المتقدم ناسخاً أيضاً .

(١) أصول الأحكام، ص ٣٥٧، عن الترمذي.

(٢) الآية ٤ من سورة النور.

(٣) الآية ١٨٧ من سورة البقرة.

وهذا الشرط يمكن إحصاءه مع العلم بتاريخ صدور الدليلين ، أما مع الجهل بالتاريخ فستحدث عن الموقف حيثئذ بعد استيفاء ذكر شروط النسخ .

٨- أن يكون الناسخ بقوة المنسوخ أو أقوى منه ، كالمتواترين ، أو الأحاد حين ما ينسخ بالمتواتر . فلا ينسخ الأقوى بالأدنى منه قوة ، كالمتواتر بالأحاد ، ومن جوزه قياساً على التخصيص لا يعاب بخلافه .

٢- الشروط المختلف فيها :

أضاف بعض الأصوليين على المتفق عليه من الشروط شرطاً آخر أو أكثر ، وأضاف بعضهم غير ما أضافه البعض الآخر ، وأنكر بعضهم هذه الإضافات .

وفيما يأتي ندرج جميع ما وردت إضافته من شروط للنسخ .

١- كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد ، كالكتاب بالكتاب ، والسنة بالسنة فلا ينسخ الكتاب بالسنة ولا السنة بالكتاب ، وهذا الشرط منسوب للشافعي وبعض الشافعية^(١) .

٢- إبدال الحكم المنسوخ بحكم آخر وإلا فلا يجوز النسخ فيما لا بديل له ، وهذا الاشتراط لبعض الأصوليين^(٢) خلافاً للجمهور ، واستدلوا له بقوله تعالى : ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ﴾^(٣) وقوله تعالى : ﴿ وإذا بدلنا آية مكان آية ﴾^(٤) .

ورد الجمهور بأن الآيتين واردتين بنسخ التلاوة لا بنسخ الحكم .

(١) انظر أصول السرخسي، ج ٢، ص ٧٧، والرسالة، ص ١٠٨ - ١١٣، ومناهل العرفان، ج ٢، ص ١٤٠.

(٢) الأمودج، ص ٢٦٥ و ٢٦٦، عن أصول المحلاوي، ص ١٣٠ وما بعدها، بتصريف .

(٣) الآية ١٠٦ من سورة البقرة .

(٤) الآية ١٠٢ من سورة النحل .

وتركيز الإمامية على خلافهم في مسألة : (إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أو يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر) مشعر بأنهم لا يشترطون الإبدال بحكم دل عليه دليل لفظي .^(١)

٣- كون الناسخ فيه تخفيف ، أو هو مساوٍ للمنسخ في الشدة ، أما ما كان الناسخ أشد من المنسخ فمَنَعَهُ بعض الأصوليين لمنافاته للنصوص الدالة على يسر الدين ورفع الحرج ، مثل قوله تعالى : ﴿ يريد الله أن يخفف عنكم ﴾ .^(٢)

وجوزّه أكثر الأصوليين ؛ لابتناء الشريعة على المصالح ، وقد تقتضي المصلحة في وقت من الأوقات أو في حالة من الحالات تبديل الحكم الأخف بالحكم الأشد ، وهذا لا يناهي اليسر والتخفيف ورفع الحرج .

٤- مرور وقت على المنسخ يتسع للمكلف أن يفعل المأمور به ، إذ لا فائدة في التكليف ونسخه قبل مجيء وقت العمل به ، ويلزم منه أيضاً كون المنسخ حسناً للأمر به وقبيحاً للنهي عنه ، وهو رأي جماعة من الشافعية والحنفية .

وعند الأكثر جواز النسخ قبل مجيء وقت العمل ؛ لأن الحكمة حيث شد في نفس الأمر والعزم على امتثاله ، ونية المرء خير من عمله ، فجاز أن يكون الاعتقاد والعزم على الطاعة هو المطلوب دون العمل الخارجي ، كما في أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده .

هذه هي الشروط المتفق عليها والمختلف فيها في جواز النسخ .
وبقي علينا أن نعود إلى مسألة تتفرع على الشرط السابع من الشروط المتفق عليها ، وهو تأخر الناسخ عن المنسخ ، إذ لا رفع قبل ثبوت . غير أن

(١) معالم الدين، ص ٩٠ ، وأصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٨١ و ٨٢ .

(٢) الآية ٢٧ من سورة النساء .

علمنا بالتأخر المشروط يتوقف على العلم بتاريخ صدور الدليلين (الناسخ والمنسوخ) وهو ما لا يحصل في جميع الأدلة . وللعلماء في هذه المسألة تفصيلات نوجزها تحت العنوان الآتي :

هـ - الدوران بين التخصيص والنسخ :

بما مر بنا من تعريف العام والخاص والناسخ والمنسوخ ، وبيان شروط النسخ ، يمكننا أن نميز بين التخصيص والنسخ إذا علم تاريخ صدور الأدلة . أما مع جهل صدورهما أو صدور البعض منها ، مما يدور فيه الأمر بين التخصيص والنسخ فيحتاج إلى بيان . وللمسألة بجميع أحوالها صور أربع :

الأولى :

أن يكون العام والخاص مقترنين ، فيتعين التخصيص ، ويتعذر النسخ ، لاشتراط تأخر الناسخ .

الثانية :

أن نعلم بتقدم صدور العام ، وهي على نحوين :

١- أن يتأخر الخاص عن وقت العمل بالعام ، والراجع فيه هو النسخ ؛ لأن المخصص يكشف عن المراد الجدي من العام من أجل العمل ، وحيث ورد الخاص بعد وقت العمل بالعام فلو كان مخصصاً وبياناً للزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، وهو مناف لحكمة المشرع .

٢- أن يتقدم الخاص على وقت العمل بالعام ، وهو مما لا يلزم منه المحذور المتقدم ، فالأرجح أن يكون مخصصاً ، ومنشأ الترجيح هو أن من شرط الناسخ أن لا يتقدم على وقت العمل بالمنسوخ ، كما هو مذهب البعض ، أو أن الجمع بين الدليلين مهما أمكن خير من طرح أحدهما ، كما هو مذهب بعض آخر فمن يميز تقديم الناسخ على وقت العمل بالمنسوخ .

الثالثة:

العلم بتقدم الخاص على العام ، وهي على نحوين أيضاً :

١- أن يتأخر العام عن وقت العمل بالخاص ، وفيه رأيان :

أحدهما : التخصيص ؛ لأن الخاص المتقدم يكون قرينة على أن المراد

الجدى من العام المتأخر هو الخصوص ، ولا ينعقد للعموم - والحالة هذه - ظهور في عمومه .

ثانيهما : النسخ ، بلحاظ أن التخصيص يحتاج إلى إحراز أن قصد

المشرع بتقديم الخاص هو البيان للعام ، ومع احتمال النسخ لا يحرز هذا القصد ، فلا يكون الخاص قرينة على التخصيص ، فيكون العام المتأخر ناسخاً له .

٢- أن يرد العام قبل وقت العمل بالخاص ، وهذا النحو مما لا إشكال

في كون الخاص مبيناً للعام ومختصاً له ، إذ لا محذور في التخصيص ، وهو أرجح من النسخ ما لم يثبت .

الرابعة :

الجهل بتقدم أحد الدليلين وتأخره ، سواء علمنا بتاريخ صدور أحد

الدليلين أم جهلنا تاريخ صدورهما . وحيث أن العلم بتأخر أحد الدليلين أو

تقدمه هو السر الذي يبتني عليه الترجيح - كما تقدم - ، فمع فقد هذا العلم

لا مرجح من هذه الجهة ، وتخضع المسألة للقواعد العامة ، وهي ترجح جانب

التخصيص ، لأنه هو الغالب مع العلم بالتاريخ ، فمع الجهل به يلحق بالغالب .

مضافاً إلى أن النسخ خلاف الأصل ، والتخصيص هو الشائع ، إذ

اشتهر: ما من عام إلا وقد خص^(١) .

(١) انظر تفصيل الخلاف في هذه الصور ، في معالم الدين ، ص ١٤٩-١٥٤ ، وأصول الفقه للمظفر ،

ج ١ ، ص ١٦٤ - ١٦٨ ، وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٣٦٨-٣٧٥ .

و- الفروق بين التخصيص والنسخ :

مَنْ أَحْصَى الْفُرُوقَ بَيْنَ النَّسْخِ وَالتَّخْصِصِ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ فِي الْمُسْتَصْفَى ، وَفِيمَا يَأْتِي أَذْكَرُ مَا ذَكَرَهُ الْغَزَالِيُّ إِذْ قَالَ : (يَفْتَرِقَانِ - أَيِ النَّسْخِ وَالتَّخْصِصِ - فِي خَمْسَةِ أَوْجِهٍ) :

الأول: إنَّ النَّاسْخَ يَشْتَرُطُ تَرَاخِيَهُ ، وَالتَّخْصِصَ يَجُوزُ اقْتِرَانُهُ ؛ لِأَنَّهُ بَيَانٌ ، بَلْ يَجِبُ اقْتِرَانُهُ عِنْدَ مَنْ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ الْبَيَانِ .^(١)

الثاني: إنَّ التَّخْصِصَ لَا يَدْخُلُ فِي الْأَمْرِ بِأُمُورٍ وَاحِدَةٍ ، وَالنَّسْخَ يَدْخُلُ عَلَيْهِ .

الثالث: إنَّ النَّسْخَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِقَوْلٍ وَخَطَابٍ ، وَالتَّخْصِصَ قَدْ يَكُونُ بِأَدَلَّةِ الْعَقْلِ وَالْقُرَائِنِ وَسَائِرِ أَدَلَّةِ السَّمْعِ .^(٢)

الرابع: إنَّ التَّخْصِصَ يُقَيِّمُ دَلَالَةَ الْكَلِمَةِ عَلَى مَا بَقِيَ تَحْتَهُ - حَقِيقَةً كَانَتْ أَوْ مَجَازاً - عَلَى مَا فِيهِ مِنَ الْاِخْتِلَافِ ، وَالنَّسْخَ يَبْطُلُ دَلَالَةُ الْمُنْسُوخِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ بِالْكُلِّيَّةِ .

الخامس: إنَّ تَخْصِصَ الْعَامِّ الْمَقْطُوعِ بِأَصْلِهِ جَائِزٌ بِالْقِيَاسِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ وَسَائِرِ الْأَدَلَّةِ^(٣) ، وَنَسْخُ الْقَاطِعِ لَا يَجُوزُ إِلَّا بِقَاطِعٍ .^(٤)

(١) فِي تَرَاخِيِ النَّاسْخِ عَنِ الْمُنْسُوخِ خِلَافٌ ، فَبَعْضُهُمْ اشْتَرَطَ تَرَاخِيَهُ عَنِ وَقْتِ الْعَمَلِ بِالْمُنْسُوخِ ، وَآخَرُونَ لَمْ يَشْتَرُطُوا ذَلِكَ ، وَاكْتَفَوْا بِتَرَاخِيِهِ عَنِ الْخُطَابِ بِالْمُنْسُوخِ بِمَقْدَارِ يُمْكِنُ الْعِزْمُ عَلَى فَعْلِهِ ، كَمَا هُوَ رَأْيُ جَمَاعَةٍ مِنَ الْإِمَامِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ وَالْأَحْنَافِ . انْظُرْ أَصُولَ الْمُحَلَاوِيِّ ، ص ١٣٣ ، وَأَصُولَ الْحَقَّاجِيِّ ، ص ١١٣ ، وَالْبَيَانَ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ، ص ٢٩٦ ، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى لِيُنَّ وَجُوبُ اقْتِرَانِ الْمُخَصَّصِ لَا يَتَرْتَبُ عَلَى هَدْمِ جَوَازِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ ، لِإِمْكَانِ تَقَدُّمِ الْبَيَانِ عَلَى الْمُبَيِّنِ .

(٢) مَرَّ بِكَ الْاِخْتِلَافُ الْأَصُولِيُّ فِي مَسْأَلَةِ نَسْخِ الْإِجْمَاعِ وَالْقِيَاسِ وَالنَّسْخِ بَهُمَا .

(٣) تَقَدَّمَ اِخْتِلَافُهُمْ فِي نَسْخِ الْكِتَابِ وَالْخَبَرِ الْمُتَوَاتِرِ وَهُمَا قَاطِعَانِ بِالْخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ ظَنِّي . وَلِزَيْدٍ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ عَنْ هَذَا الْاِخْتِلَافِ انْظُرِ الْمَوَاقِفَاتِ ، ج ٣ ، ص ١٠٦ ، وَالْإِتْقَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ ، ج ٢ ، ص ٤٠ - ٤٢ ، وَالْإِحْكَامُ لِلْأَمْدِيِّ ، ج ٣ ، ص ٢١٧ .

(٤) الْمُسْتَصْفَى ، ج ١ ، ص ٧١ .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المبحث الخامس

المطلق والمقيد



- ١- معناهما.
- ٢- مصاديق المطلق.
- ٣- حكم المطلق والمقيد .
- ٤- حمل المطلق على المقيد.



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المطلق والمقيد

١- معناهما :

المطلق والمقيد - لغة - وصفان مستعملان في معنيين متقابلين ، فإطلاق اللسان يقابل عيه ، وإطلاق اليد يقابل تقييدها بالقييد أو بالبخل ، وإطلاق الدابة بمعنى إرسالها المقابل لربطها ، وإطلاق اللفظ بمعنى شيوعه في معناه مقابل تقييد هذا الشيوع .^(١) ومنه إن فلاناً مطلق العنان ، بمعنى أنه غير مقيد بشيء .^(٢) كما أن منه المطلقة التي انفك عنها رباط الزوجية .

والظاهر أنه ليس للأصوليين في هاتين الكلمتين مصطلح خاص بهم دون أهل اللغة والعرف العام^(٣) . غير أنهم - كما يبدو من تعريفاتهم - إنما يصفون بهما اللفظة بلحاظ نوع دلالتها على معانيها ، فما دل منها على شائع غير محدد يسمونه مطلقاً ، وما دل على معين أو أخرج من شائع - وإن لم يكن معيناً ومشخصاً - يسمونه مقيداً .

والشيوع عندهم يكون في الأفراد تارة وفي الأحوال تارة أخرى . فالشيوع في الأفراد : في مثل كلمة رجل ، فإنها تدل على فرد واحد من أفراد الإنسان الذكر البالغ ، إلا أن هذا الواحد غير معين من بين الأفراد الذين تنطبق عليهم كلمة رجل . وهذا - كما تحدثنا عنه فيما سبق - قد عدّه الأصوليون من أنواع العام وخصّوه باسم العام البدلي .

(١) القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢٥٨، مادة طلق .

(٢)(٣) محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٤٤ .

والشيوع في الأحوال : في مثل كلمة محمد ، فإنها وإن كانت دالة على علم شخصي ، إلا أن لدلولها المعين أحوالاً كثيرة ومختلفة ، فلو صدر أمر بإكرام محمد ولم يقيد بحال من أحواله دون حال ، يفهم منه أنه مطلق عن التقييد بأحد الأحوال ، من عدالة أو علم أو قيام أو قعود أو غيرها من أحواله الأخرى .

ولا فرق بين الشيوعين ، سوى أن الشيوع الأول شيوع في الأفراد ، والشيوع الثاني شيوع في الأحوال ، وفي كلتا الحالتين فالمطلق هو الشائع ، والمقيد هو الذي أخرج من شيوع ، مثل جاء رجل عالم . أو أكرم محمداً إن كان عادلاً .^(١)

وكما يستعمل المطلق في بعض أنواع العام ، وهو العام البدلي ، يمكن استعماله أيضاً في نوعي العام الآخرين ، وهما العام الاستغراقي والعام المجموعي بلحاظ أحوالهما .

إذن يستعمل المطلق في العام البدلي بلحاظ شيوع معناه بين ما يصلح مصداقاً له ، مثل المفرد المنكر كرجل . أو المعرف بأل غير العهدية كالرجل . ويستعمل أيضاً في العام الاستغراقي والعام المجموعي وما دل على متعين من بين أفراد جنسه ، بلحاظ شيوع حال معناه ، من بين ما يتصف به من أحوال . مثل أكرم العلماء فإنه عام لشموله جميع أفراد من اتصف بالعلم ، ومطلق بلحاظ شيوعه في الأحوال التي يكون عليها العلماء من إيمان وعدالة وزمان ومكان وغيرها .

(١) انظر أصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٧١ و ١٧٢ .

ومثل وجوب الاعتقاد بالأنبياء، فإنه عموم مجموعي لأنه يشمل الجميع على نحو لو أنكر نبوة بعضهم لما كان متمثلاً للأمر، وهو مطلق بلحاظ شيوع معناه في أحوالهم من مرض وصحة وحرب وسلم وأمثالها.

ومثل أكرم محمداً، فإنه مشخص بين أفراد ما يطلق عليه الاسم إلا أنه مطلق بلحاظ شيوعه بين أحوال محمد من حضر أو سفر أو قيام أو قعود أو غيرها.

ومن هذا البيان يتضح أن مقصود بعضهم بقوله : إن العام البدلي هو المطلق .

فإن المقصود هو اتحادهما في المصداق ، وأما من حيث المفهوم فيختلفان؛ لأن وصفه بالعموم بلحاظ صلاح كل فرد؛ لأن يتعلق به الحكم في مثل: اعتق رقبة ، ووصفه بالإطلاق بلحاظ أن الحكم متعلق بفرد واحد شائع بين أفراد جنسه .

ومن مجموع ما تقدّم يظهر أن الأصوليين لم يستعملوا المطلق إلا في معناه اللغوي وهو الشيع والارسال في دلالة اللفظ على معناه أو أحواله . ويقابله المقيّد من نوع تقابل الملكة وعدمها (الملكة هي التقييد وعدمها هو الإطلاق) بمعنى أن ما يمكن اتصافه بالتقييد يمكن اتصافه بالإطلاق ، مثل: اعتق رقبة ، حيث يمكن تقييد الرقبة بالمؤمنة ، فإذا لم تقيّد بهذا فهي مطلقة من هذه الجهة، أما ما لا يمكن اتصافه بالتقييد فلا يتصف بالإطلاق ، مثلما قيل باستحالة أخذ قيد قصد القرية في المأمور به من نفس أمره ، وحيث لا يوصف المأمور به بالإطلاق من هذه الجهة ، لاحتمال أنه مقيّد ولم يذكر قيده لتعذره ، كما يحتمل إطلاقه وترك التقييد لأجل ذلك .^(١)

(١) انظر مبحث التوصلي والتعبد في أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ٦٩-٧١ ، ومبحث المطلق والمقيّد منه، ج ١، ص ١٧٣ ، وكفاية الأصول، ج ١، ص ١٠٧ - ١١٦ .

وبعد هذه التصورات عن معنى المطلق والمقيّد ، أذكر لك بعض تعريفات الأصوليين لهما :

تعريفات الأصوليين وأمثلتهم للمطلق :

١- (هو لفظ خاص يدلّ على فرد شائع في جنسه بدون قيد يقلّل من هذا الشيوع)^(١).

مثاله قوله تعالى : ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ﴾^(٢) . فلفظ الرقبة مطلق لدلالته على فرد شائع في جنسه .

والمقيّد حيثنشد (هو الذي يلحقه قيد يقلّل من شيوعه) ، مثل قوله تعالى في بيان كفارة القتل الخطأ : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾^(٣) . فالقيد هو الإيمان ، وقد قلّل من شيوع الرقبة في جميع أفرادها ، وقصرها على الرقبة المؤمنة ، فسُميت الرقبة حيثنشد مقيّدة ، ووصف المؤمنة مقيّد .

ويحسن الالتفات ههنا في ضوء هذا المثال إلى أن المقيّد أيضاً هو شائع في جنس الرقاب المؤمنات ، إلّا أنه مقيّد بالنسبة إلى الرقبة المطلقة . وعليه فصنفتي الإطلاق والتقيّد نسبيّتين ؛ أي إنّ المطلق يكون مطلقاً بالنسبة لشيوعه فيما يصدق عليه ، ويكون مقيّداً نسبة إلى ما فوقه مما يشملّه وغيره . وهذه النسبيّة مثل نسبيّة العموم والخصوص كما تقدّم .

(١) الأحكام للأمدى، ج ٣، ص ٢، أصول الفقه لـ: (أبو زهرة) ، مصادر التشريع الإسلامي،

ص ٣٩٦ ، أصول الأحكام، ص ٣٠٨ .

(٢) الآية ٣ من سورة المجادلة .

(٣) الآية ٩٢ من سورة النساء .

٢- (المطلق هو ما دلّ على شائع في جنسه) (والمقيد خلافه فهو ما يدلّ لا على شائع في جنسه ، أو هو ما أخرج من شائع)^(١) .
 والترديد في تعريف المقيد هذا ، يشمل ما لا شيوع فيه أصلاً كالأعلام ، وما كان فيه شيوع ثم ورد عليه قيد أخرجه من ذلك الشيوع ، كالرقبة المؤمنة .
 كما أنّ تعريفه بما دلّ لا على شائع ، لإخراج ما لا يدلّ كالمهمل .
 ٣- (هو اللفظ الدالّ على فرد أو أفراد غير معينة وبدون أي قيد لفظي) .^(٢) مثل : رجل ورجال .

والمقيد (هو اللفظ الدالّ على مدلول شائع في جنسه مع تقييد بوصف من الأوصاف)^(٣) . مثل : كتب قيمة .
 ولا جدوى في الإطالة بذكر ما أورد على هذه التعريفات من نقض وإبرام ما دامت تعريفات شارحة للاسم ، وليست حدوداً أو رسوماً منطقية .

مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية

٢- مصاديق المطلق :

ذكر صاحب الكفاية جملة أسماء من أجل البحث عن كونها من مصاديق المطلق أو ليست من مصاديقه ، وإن كانت من مصاديقه ، فهل أنّ دلالتها على الإطلاق بالوضع أو بالإطلاق المستند إلى مقدّمات الحكمة ؟^(٤)

(١) معالم الدين ، ص ١٥٤ ، وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٣٧٤ . وأصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٧١ ، بإضافة معنى بدلاً من ما .

(٢) شرح مسلم الثبوت ، ج ١ ، ص ٣٦٠ .

(٣) إرشاد الفحول ، ص ١٤٤ .

(٤) بناءً على أنّ اللفظ موضوع للمعانية ، مثل وضع رجل لذات الإنسان الذكر البالغ دون نظر للواضع إلى شياعه وسريانه في جميع أفراد ما يصلح أن ينطبق عليه ، بناءً على هذا ففهم الشائع والسريان (أي الإطلاق) من اللفظ يحتاج إلى قرينة حال أو مقال أو حكمة ، والحكمة تتوقف على مقدّمات تُسمّى مقدّمات الحكمة لأنّ بعض هذه المقدّمات هي كون المتكلم حكيماً ، والمقدّمات هي : ١- كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده . ٢- فقدان ما يوجب التقييد . =

ومن هذه الأسماء : اسم الجنس كإنسان وفرس وحيوان وسواد وبياض وأمثالها . من أسماء الكليات من جواهر وأعراض وعرضيات . والمفرد المعرف باللام ، كالرجل . والنكرة المفردة مثل رجل . ثم أدخل ﴿١﴾ - من أجل تحقيق المسألة - عدة مباحث لغوية ومنطقية وفلسفية وعرفية ، ليميز ما يدل من هذه الألفاظ على الإطلاق بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة .^(١)

وهب أن لهذا الفرز ثمرة علمية وعملية ، إلا أن هضم هذه المداخلات عسير على الطالب في هذه المرحلة ، مما جعلنا مكثفين بمعرفة مفهوم المطلق والمقيد وبعض مصاديق كل منهما تمهيداً لبيان حكمها.



٣- حكم المطلق والمقيد :

إذا دل اللفظ على الإطلاق ثبت الحكم لدلوله المطلق بالنسبة إلى الجهة التي فهم الإطلاق فيها . مثل قوله تعالى : ﴿ والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ﴾^(٢) . فكلمة (أزواجاً) وإن كانت مقيدة من حيث البلوغ والعقل بالأدلة الرافعة لقلم التكليف ، إلا أنها يفهم منها الإطلاق من جهة الدخول ، فزوجة المتوفى عنها زوجها ، سواء أكانت مدخولاً بها أم غير مدخول بها ثبت عليها بنص الآية وجوب الاعتداد - بسبب وفاة زوجها - أربعة أشهر وعشراً .

٣- انقضاء القدر المشيق في مقام التخاطب . ٤- عدم انصراف ذهن المخاطب إلى بعض

المصاديق انصرافاً يمكن أن يعتمد المتكلم لإفادة التقييد . انظر الكفاية ، ج ١ ، ص ٣٨٣-٣٨٩ ،

وأصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٨٤ - ١٩٠ ، وعلم أصول الفقه ، ص ١٩٨ .

(١) الكفاية ، ج ١ ، ص ٣٧٤ - ٣٨٣ .

(٢) الآية ٢٣٤ من سورة البقرة .

وحيث لم يرد مقيد لهذا الإطلاق يكون الزوجة مدخولاً بها، يثبت الحكم مطلقاً، أي يجب عليها الاعتداد هذه المدة سواء أكانت مدخولاً بها أم غير مدخول بها.

ومثله ما ورد من إطلاق قوله تعالى : ﴿ وَأَمْهَاتُ نِسَائِكُمْ ﴾ في قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ... الآية ﴾^(١) فإن أمهات نسائكم وإن كانت مقيدة (أي الأمهات مقيدة بنسائكم) إلا أنها مطلقة من جهة إطلاق النساء على المعقود عليهن سواء أكن مدخولاً بهن أم لا .

فتحرم (أم الزوجة) مطلقاً . حيث لم يرد تقييد لهذا الإطلاق بدخول أو بعده . وحكم المطلق هذا لا خلاف فيه ، كما لا خلاف في بقاء المقيد على تقييده ما لم يدل دليل على رفع القيد عنه .
مثل تقييد صيام الشهرين في كفارة الظهار بالتتابع ، في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾^(٢) . وحيث لم يرد ما يدل على إلغاء تتابع صيام الشهرين في هذه الكفارة ،^(٣) يبقى حكم الصيام مقيداً به ، ولا تجزي كفارة الصيام متفرقاً وإن كان مجموعه شهرين كاملين .

٤- حمل المطلق على المقيد :

مرّ بنا قبل هذا العنوان أن المطلق إذا قيد بقيد متصل به يبقى على تقييده ما لم يرد ما يرفع هذا القيد ويفك هذا التقييد .

(١) الآية ٢٢ من سورة النساء .

(٢) الآية ٣ من سورة المجادلة .

(٣) وما ورد في تحقق الكفارة بصيام شهر ويوم من الشهر الثاني متتابعاً ، ثم التفريق في الباقي فهو بيان معنى التتابع وليس إلغاء للتتابع المذكور في الآية . انظر وسائل الشيعة، ج ١٥ ، الباب الثاني من أبواب الكفارات، ص ٥٥١ و ٥٥٢ .

وفي هذا العنوان نتناول مسألة ورود دليلين مستقلين في أحدهما لفظ مطلق وفي الآخر نفس هذا اللفظ مقيد . ولهذه المسألة صور وتقسيمات باعتبار الحكم تارة وباعتبار موجب الحكم وسببه تارة أخرى .
فباعتبار الحكم ، إما أن يكون مختلفاً في المطلق والمقيد ، أو غير مختلف فيهما . وفي حال اختلاف الحكم ، إما أن يكون الخطابان أمراً في المطلق والمقيد ، أو نهياً فيهما ، أو في أحدهما أمر وفي الآخر نهى .
فصور الاختلاف أربع :

الأولى : اختلاف الحكم والخطابان أمر :

مثل قوله تعالى : ﴿ فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾ .^(١)
وقوله تعالى : ﴿ فتيّموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ... ﴾ .^(٢) فالأيدي في الآية الثانية مطلقة ، وفي الآية الأولى مقيدة بتحديدتها إلى المرافق ، والحكم في الآيتين مختلف ، لأنه في الأولى غسل اليدين ، وفي الثانية مسحهما ، وكلا الخطابين من جنس واحد وهو الأمر .

الثانية : اختلاف الحكم والخطابان نهى :

مثل : لا تستخف بالعالم ، ولا تجالس العالم الفاسق .

الثالثة : اختلاف الحكم والخطاب في المطلق أمر وفي المقيد نهى :

مثل : أكرم الهاشمي ، ولا تجالس الهاشمي الفاسق .

الرابعة : اختلاف الحكم والخطاب في المطلق نهى وفي المقيد أمر :

مثل : لا تجالس الفاسق وتصدق على الفاسق الفقير .

(١) الآية ٦ من سورة المائدة .

(٢) الآية ٤٣ من سورة النساء .

ومع اختلاف الحكم^(١) ففي جميع هذه الصور لا يحمل المطلق على المقيّد باتّفاق الإماميّة ،^(٢) إلّا في حالة توقّف وجود موضوع حكم المطلق على المقيّد ، مثل : إن ظهرت فاعتق رقبة ، ولا تملك الرقبة المؤمنة ، فإن عتق الرقبة المطلقة يتوقّف على تملكها ، وتملكها منهي عنه حالة كونها مقيّدة بالإيمان. فيجمع بين الدليلين بأن يقال: المراد بالرقبة المطلقة هو غير المؤمنة في مفروض المثال . وهذا في مصطلح بعض الأصوليين المتأخّرين من الإماميّة من نوع الحاكم والمحكوم ، وليس من حمل المطلق على المقيّد .^(٣)

وباستثناء هذا النوع فمع اختلاف حكم الدليلين لا تعارض بينهما كي يحمل أحدهما على الآخر ، سواء أكان موجب الحكمين المختلفين متّحداً أم مختلفاً ، وهذا من ما اتّفق عليه جمهور الأصوليين .

إلا أنه ينسب إلى بعض الشافعية قولهم بالفرق بين الحكمين المتّحدين بالسبب والحكمين المختلفين فيه .^(٤)

فالصورة الأولى عند بعض الشافعية تنقسم إلى قسمين :

الأول :

اختلاف الحكم والخطابان أمر والسبب متّحد . مثل قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾^(٥).

(١) التعبير ههنا بالحكم وفق تعبير صاحب المعالم في هذا التقسيم وتطبيقه على الأمثلة ، وفيه تجوز لأن الحكم هو الخطاب أمراً كان أو نهياً ، والغسل والمسح أو الاستخفاف والمجالسة محكوم فيه . وتقيّد بتعبير صاحب المعالم رعاية للدقّة في النقل ونسبة الآراء إلى أصحابها في الأقسام .

(٢) انظر المعالم ، ص ١٥٤ و ١٥٥ .

(٣) الدليل الحاكم مصطلح ينسب إلى الشيخ الأنصاري ويعني به كون أحد الدليلين متصرفاً في موضوع الآخر توسعة أو تضييقاً مثل : لا شك لكثير الشك .

(٤) الأنموذج ، ص ٢٠٢ .

(٥) الآية ٦ من سورة المائدة .

وقوله تعالى : ﴿ لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ﴾ .^(١)

فالحكم في الآيتين مختلف لأنه في الأولى أمر بغسل الأيدي المقيدة بالتحديد إلى المرافق ، وفي الآية الثانية أمر بمسح الأيدي المطلقة . والسبب فيهما متحد وهو القيام إلى الصلاة . فيحمل المطلق على المقيد لاتحاد السبب ، وعليه تمسح الأيدي في التيمم إلى المرافق على رأي بعض الشافعية . توفيقاً بين النصين ، ودفعاً لما يتوهم من التعارض بينهما .^(٢)

الثاني :

اختلاف الحكم والخطابان أمر ، والسبب مختلف . مثل قوله تعالى : ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق ﴾^(٣) . مع قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ﴾^(٤) . فهذا القسم وإن اختلف فيه الحكم والخطابان أمر ، إلا أنه يختلف عن القسم الأول باختلاف سبب الحكم ، لأن سببه في آية الوضوء القيام إلى الصلاة ، وفي الآية الثانية السرقة والعدوان ، وفي هذه الحالة لا يحمل المطلق

(١) الآية ٤٣ من سورة النساء .

(٢) وغير الشافعية كالإمامية والمالكية والحنابلة قد حذروا مسح اليدين إلى الكوعين ، لأخبار خاصة . ومن عدهم من المذاهب أوجبوا المسح إلى المرفقين ، ولكن لدليل خاص من السنة . انظر فتح القدير ، وزاد المعاد ، ومسلم الثبوت ، والمهذب .

(٣) الآية ٦ من سورة المائدة .

(٤) الآية ٣٨ من سورة المائدة .

على المقيّد ، ويعامل المطلق مستقلاً عن المقيّد المختلف معه في سبب الحكم .^(١)

هذه الأقسام الأربعة وما تفرّع على الأول منها باعتبار اختلاف حكمي المطلق والمقيّد . أمّا إذا كان الحكم فيهما متّحداً ، فالصور المحتملة في المسألة أربع أيضاً ؛ لأنّ المطلق والمقيّد المتّحدي الحكم إمّا أن يكون موجبهما متّحداً أو مختلفاً ، وفي كلّ من الصورتين إمّا أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين .^(٢) وفيما يأتي سأذكر الصور وأحكامها :

الأول : اتحاد الحكم واتحاد الموجب والحكمان مثبتان :

مثل : (إن ظاهرت زوجتك فاعتق رقبة) و (إن ظاهرت زوجتك فاعتق رقبة مؤمنة) . وفي هذه الصورة قد نقل إجماع الإماميّة على حمل المطلق على المقيّد ،^(٣) كما نقل اتفاق غيرهم من المذاهب الإسلاميّة على هذا الحمل أيضاً .^(٤) بأن يكون المراد بالمطلق هو المقيّد ، ويكون المقيّد بياناً لهذا المراد .

واستدلّوا على هذا بعدّة أدلّة :

منها : أنّ السبب الواحد لا ينبغي أن يأتي بأمرين مختلفين ، فتكون ، الكفارة هي عتق الرقبة المؤمنة ، ما دام السبب في الدليلين هو الظهار . فلو

(١) ولربما وورد عليه التقييد بدليل آخر ، مثلما ورد التقييد على الآية في الأخبار . انظر وسائل الشيعة ، ج ١٨ ، الباب الرابع من أبواب حد السرقة وكيفيته ، ص ٤٨٩-٤٩٢ .

(٢) ويمكنك استخراج صور أخرى بأن تفترض أحد الحكمين مثبتاً والآخر منفيّاً في صورتين اتحاد الموجب واختلافه ، فتكون مجموع الصور ثمانية . غير أنّ الصور المتروكة في المتن لا خلاف في عدم حمل المطلق على المقيّد فيها ، ولذا تركنا ذكرها .

(٣) معالم الدين ، ص ١٥٥ ، عن النهاية .

(٤) مصادر التشريع الإسلامي ، ص ٤٠٦ ، وأصول الأحكام ، ص ٣١٠ ، والآنموذج ، ص ٢٠١ .

عملنا بالمطلق في غير مصاديق المقيّد ألفينا المقيّد^(١) ، أمّا لو أخذنا بالمقيّد فقد عملنا بالمطلق بأفضل مصاديقه ، والعمل بالدليلين مهما أمكن خير من إلغاء أحدهما .

وأجيب عن هذا الاستدلال : بأنّ حمل المطلق على المقيّد يعني أنّ المراد به بعض أفراد - وهو المأمونة من الرقاب - فيكون استعماله في المقيّد مجازاً . وليس هذا التجوّز بأولى من التجوّز في المقيّد ، بحمل الأمر فيه على بيان أنّ المراد به هو أفضل أنواع المأمور به المطلق ، أو حمّله على بيان الوجوب التخييري لا التعيني .

وبهذين المجازين أيضاً يحصل العمل بالدليلين معاً ، كما هو حاصل بالتجوّز بالمطلق . ومع تساوي احتمالات التجوّز في المطلق والتجوّز في المقيّد ، وعدم الترجيح ، يتعيّن التوقف ، أو يحصل التعارض بين الدليلين ويتساقطان .^(٢)

وأجيب عن هذا الجواب بأنّ التجوّز في المطلق بحمله على المقيّد أولى من التجوّز في المقيّد بحمل الأمر فيه على بيان أفضل الأفراد أو الوجوب التخييري . ووجه الأولوية أنّ التجوّز في المطلق يحصل منه تيقن البراءة والخروج عن عهدة التكليف بامتنال المقيّد ؛ لأنّه القدر المتيقّن ، أمّا التجوّز في المقيّد وإبقاء المطلق على إطلاقه فلا يحصل منه - في حال الامتنال بغير أفراد المقيّد - فراغ الدّمة يقيناً ؛ لاحتمال إرادة المقيّد ، وهو احتمال اعترف به من يجوّز التجوّز في المقيّد .

(١) الأحكام للأمدى ، ج ٣ ، ص ٤ .

(٢) معالم الدين ، ص ١٥٥ .

وكيف كان ففي هذه الصورة رأي آخر^(١) وهو التفصيل بين المقيّد المتقدم صدوراً على المطلق المتأخّر عنه ، والمقيّد المتأخّر صدوراً عن المطلق . فإذا كان المقيّد متقدماً على المطلق فهو بيان له ، وحينئذ يحمل المطلق على المقيّد . أما إذا كان المقيّد متأخراً عن المطلق فهو ناسخ له .

والفرع الأول لهذا التفصيل يتفق مع ما أجمع أو اتفق عليه الأصوليون بالاستدلال على التقييد . وإنما يحتاج المفصل إلى الاستدلال على الفرع الثاني والقول بالنسخ فيه . وقد استدل بما يأتي :

إن المطلق المتقدم لو كان مقيّداً ومبيناً بالمقيّد المتأخّر لكان المراد به هو المقيّد فيكون مجازاً ، والمجاز متفرّع على الدلالة ، وهي منتفية إذ لا دلالة للمطلق على مقيّد خاص .

والجواب : إن الدلالة المنتفية في هذه الحالة هي الدلالة الحقيقية ولا ضير في انتفائها ، أمّا الدلالة المجازية فهي متحققة بعد مجيء القرينة ، وهي المقيّد .^(٢)

والإنصاف أن القول بالنسخ لا يستحق الذكر ، لأنه يفتقر إلى توفر شروط النسخ أولاً ، ولأن النسخ خلاف الأصل ثانياً ، إضافة لما في دليله من وهن .^(٣)

فالراجع - إذن - ما ذهب إليه جلّ الأصوليين من حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة . سواء علم بتقدم المطلق على المقيّد أم علم العكس ، أم جهل تاريخ صدورهما .

(١) معالم الدين ، ص ١٥٦ ، وكفاية الأصول ، ج ١ ، ص ٣٨٩ - ٣٩٢ .

(٢) المصدران السابقان ، ص ١٥٥ و ١٥٦ ، ج ١ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٥ .

(٣) ولذا لم يعتبره الأصوليون مخرلاً باتفاقهم ، فادعوا الإجماع دون الثقات إلى هذا المخالف .

الثانية : اتحاد الحكم واتحاد الموجب والحكمان منفيان :

والمقصود بالنفي ههنا الحكم المراد به الترك ، سواء أكان بصيغة النهي ، مثل لا تشرب ، أم بمادة النهي مثل نهيتك عن الشرب ، أم بما أدى مؤداهما مثل حرمت عليك الشرب . ومثال هذه الصورة : قوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ﴾ ^(١).

وقوله تعالى : ﴿ قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ﴾ ^(٢).

فالحكم في الآية الأولى نفي حلية تناول الدم لما فيه من أذى - كما قيل - ^(٣) والدم مطلق . والحكم في الآية الثانية كذلك ، والدم مقيد بكونه مسفوحاً .

وفي هذه الصورة لا خلاف في حمل المطلق على المقيد ، بأن يراد من المطلق في الآية الأولى هو الدم المسفوح . والأدلة عليه هي الأدلة على الحمل في الصورة الأولى من صور اتحاد الحكم واتحاد الموجب ^(٤).

الثالثة : اتحاد الحكم واختلاف الموجب والحكمان مثبتان :

مثل قوله تعالى : ﴿ والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماساً ﴾ ^(٥).

وقوله تعالى : ﴿ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ﴾ ^(٦).

(١) الآية ٤ من سورة المائدة .

(٢) الآية ١٤٥ من سورة الأنعام .

(٣) انظر كشف الأسرار، ج ٢، ص ٢٢١ ، وأصول الأحكام، ص ٣١١ ، والأمموزج، ص ٢٠١ .

(٤) راجع دليل الصورة الأولى ومصادره، ص ٤٥٥-٤٥٧ .

(٥) الآية ٣ من سورة المجادلة .

(٦) الآية ٩٢ من سورة النساء .

فالرقبة مطلقة في الآية الأولى ، ومقيدة بالإيمان في الآية الثانية ، والحكم في الآيتين متحد ، لأنه وجوب العتق (التحرير) . إلا أن موجب الحكم في الأولى قتل المؤمن ، وفي الثانية مظاهره الزوج لزوجته ، والحكمان مثبتان كما هو واضح .

وفي هذه الصورة لا يحمل المطلق على المقيد لعدم وجود مقتضي للحمل ، ويبقى المطلق على إطلاقه ، أي يجزي في كفارة الظهار عتق أية ربة ، ولا يجزي في كفارة القتل إلا عتق الربة المؤمنة . وهذا مما اتفقت عليه كلمة الإمامية^(١) والأحناف^(٢) . ومن عداهم من الجمهور يحملون المطلق على المقيد في هذه الصورة^(٣) ، ولا يجزي عندهم عتق الربة غير المؤمنة في كفارة الظهار في المثال المتقدم . مستدلين باتحاد نصوص التشريع بذاتها ، فالنص على التقييد في موطن ، تنصيص على اشتراطه في أي موطن آخر ورد بدونه . واستناداً إلى هذه القاعدة ذهب الشافعي إلى حمل المطلق على المقيد في جميع الأحوال ؛ لأنه بيان له كيان الخاص للعام وبيان المبين للمجمل .^(٤) وخص غير الشافعي هذا الحمل بما إذا كان الدليلان متحدين بالحكم والسبب ، وفصل ثالث بين اتحاد السبب والحادثة وعدم اتحادهما .^(٥)

(١) معالم الدين ، ص ١٥٧ .

(٢) أصول الأحكام ، ص ٣١٢ . وانظر التحرير ، ج ١ ، ص ٢٩٦ ، وإرشاد الفحول ، ص ١٥٥ .

(٣) ونسب بعض المعاصرين إلى الجمهور القول بعدم حمل المطلق على المقيد . انظر الأئمة ، ص ٢٠٣ ، والصحيح ما قلناه عنهم ، انظر مصادر الهامش السابق ، مضافاً إلى الإحكام للأمدى ، ج ٣ ، ص ٨ ، وميزان الأصول ، ج ١ ، ص ٥٨٤-٥٩٠ .

(٤) ميزان الأصول ، ج ١ ، ص ٥٨٥ . والإحكام للأمدى ، ج ٣ ، ص ٨ .

(٥) ميزان الأصول ، ج ١ ، ص ٥٨٥ .

الرابعة : اتحاد الحكم واختلاف الموجب والحكمان منفيان :

مثل : إذا أحرمت للحج فلا تزهق نفساً . وإذا دخلت الحرم فلا تزهق نفساً محترمة . فالنفس مطلقة في القضية الأولى ومقيّدة في القضية الثانية ، والحكم في القضيتين متحد ، وهو تحريم الإزهاق ، والموجب مختلف ؛ لأنه الإحرام في القضية الأولى ، ودخول الحرم - وإن كان بدون إحرام - في القضية الثانية .

ومما تقدّم من بيان الآراء في صور المسألة يتضح لك رأي الأصوليين في هذه الصورة .

فمن ذهب إلى حمل المطلق على المقيّد مطلقاً - أي سواء اتحد الحكم والموجب أم اختلفا - حمل المطلق على المقيّد في هذه الصورة . ومن اشترط في الحمل اتحاد القضيتين في الموجب أبقى المطلق على إطلاقه ، وكذا من اشترط الاتحاد في الموجب والسبب معاً . ومن اشترط الاتحاد في الحكم دون السبب حمل المطلق على المقيّد ، وهكذا .

نعم من ذهب إلى حمل المطلق على المقيّد ، يحصل لديه تيقن البراءة ، وفي صورة الحكمين المنفيين يكون تيقن البراءة بإبقاء المطلق على إطلاقه . فيختلف الحال في الحكمين المنفيين عنه في الحكمين المثبتين .

المبحث السادس

الأدلة اللفظية من حيث

الوضوح والإيهام



مركز تحقيقات كميونير علوم إسلامي

تمهيد.

- ١- منهج الإمامية .
- ٢- منهج جمهور المتكلمين من الأصوليين .
- ٣- منهج الحنفية .



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

الأدلة اللفظية من حيث الوضوح والإبهام

تمهيد :

الأدلة اللفظية على الأحكام الشرعية تنحصر في الكتاب المجيد - فيما جاء فيه من آيات الأحكام - ، والسنة القولية الشريفة - فيما ورد فيها من أحكام شرعية - .

ويلحق بالسنة القولية في الدلالة على الأحكام - أيضاً - ، السنة الفعلية والتقريرية .

وأدلة الأحكام هذه لم تكن بأسرها واضحة الدلالة على المراد عند الفقهاء فضلاً عن غيرهم . فمنها ما هو واضح الدلالة ، ومنها ما هو مبهم الدلالة .

مركز تحقيق كتب التراث الإسلامي

أمثلة النوع الأول :

أ - من الكتاب المجيد : قوله تعالى : ﴿ قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا ﴾ ^(١) . فالآية الكريمة واضحة الدلالة في نفي المماثلة بين البيع والربا .

ب - من السنة القولية : قول النبي ﷺ : (صلاة في مسجدي تعدل ألف صلاة في غيره) . ^(٢) فالحديث الشريف بنفسه واضح الدلالة من حيث دلالاته على أفضلية الصلاة في مسجد النبي ﷺ .

(١) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

(٢) وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٥٤٥ ، عن كامل الزيارات، ص ٢١، ومثله في التهذيب، ج ٢، ص ٥ ، وفيه : أفضل من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام .

ج - من السنة الفعلية : تقبيل النبي ﷺ للحجر الأسعد^(١)، مما يدل على مشروعية تقبيله بل استحبابه .

د - من السنة التقريرية : سكوت النبي ﷺ وعدم إنكاره على ما يشاهده من مباحة أصحابه^(٢)، مما يدل على إباحة المزاح ما لم يطرأ عليه عنوان محرم غير أصل عنوانه .

أمثلة النوع الثاني (المبهم) :

أ - من الكتاب المجيد قوله تعالى : ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾^(٣)، واليد - في اللغة - تطلق على الأصابع مثل أكلت بيدي ، وعلى الكف مثل صافحت بيدي ، وعلى الساعد مثل حملته على يدها ، وعلى العضو بأكمله من المنكب إلى أطراف الأصابع . فالآية مبهمة من هذه الجهة . وقيل مبهمة - أيضاً - من حيث القطع الذي ينطبق على البتر وعلى الجرح .^(٤)

ومن أمثلة المبهم في القرآن الكريم فواتح بعض السور ، وهي حروف مقطعة مثل : كه ي ع ص .

ب - من السنة القولية : قول النبي ﷺ : (ما طهرت كف فيها خاتم من حديد) .^(٥) ففي الحديث الشريف إبهام في المقصود بالطهارة ههنا ، كما أن فيه - لذاته - إبهام في دلالة على التحريم أو الكراهة .

(١) كما روي عن أبي عبد الله ﷺ في الوسائل، ج ١٨، ص ٤١١، عن التهذيب، ج ١، ص ٤٧٦ .

(٢) انظر الوسائل، ج ٨، باب استحباب المزاح والضحك من غير إكثار ولا فحش، ص ٤٧٧ و ٤٧٨ .

(٣) الآية ٣٨ من سورة المائدة .

(٤) معالم الدين، ص ١٥٧ و ١٥٨ .

(٥) وسائل الشيعة، ج ٣، باب ٤٦ من أبواب أحكام الملابس، ص ٣٩٣، عن الخصال، ج ١، ص ١٢ .

ج - من السنة الفعلية : أن يرى النبي ﷺ (يستلم الحجر في كل طواف فريضة ونافلة)^(١) ، فإذا لم يرد بيان لهذا الفعل فهو مبهم من حيث نوع حكمه ، هل هو على نحو الوجوب أو الندب .

د - من السنة التقريرية : إقرار النبي ﷺ لمن رآه يصلي ركعتين ولم نعلم بنية المصلي أهي الوجوب أو الندب ، فهذا الفعل - المفترض إقراره - مبهم بالنسبة لنا .

ولوضوح الدلالة وخفائها أثر كبير في حجة الدليل والإفتاء به ، كما أن لدرجة الوضوح والإبهام في مقام ترجيح أحد الدليلين على الآخر لدى تعارضهما أثراً أيضاً .

وللأصوليين في تناولهم لبحث الأدلة اللفظية من حيث الوضوح والإبهام ثلاثة مناهج :

١- منهج الإمامية . ٢- منهج جمهور المتكلمين . ٣- منهج الحنفية .
وفيما يأتي نعرض كل واحد من هذه المناهج بشكل مستقل ، ونذكر تقسيمات كل منهج ، رعاية لتحديداتهم للأقسام المتفرعة على كل منهج مع اشتراكها بالاسم واختلافها في المقصود بها .

١- منهج الإمامية :

إذ يتناول أصوليو الإمامية مسألة الأدلة اللفظية من حيث الوضوح والخفاء في دلالتها ، يقسمون الأدلة من هذه الحثية إلى قسمين فقط ، هما :
المجمل والمبين .

(١) كما عن أبي عبد الله ﷺ فيما رواه عنه صاحب الوسائل في ج ٩ ، الباب الأول من أبواب الطواف ، ص ٣٨٦ ، عن فروع الكافي ، ج ١ ، ص ٢٧٦ .

ويعنونون البحث بـ (المجمل والمبين) . ومعنى هاتين الكلمتين أو هذين القسمين كما يأتي :

المجمل هو ما لم تتضح دلالاته ، والمبين هو متضح الدلالة .^(١)

ومقصودهم بوضوح الدلالة ظهورها بحسب متفاهم العرف . سواء أكان ظهوراً لا يُحتمل معه مدلول آخر ، كما في الدلالة القطعية ، أم كان مع احتمال أن يكون للقول أو للفعل معنى آخر غير ما هو ظاهر فيه على نحو الرجحان .

كما أن مقصودهم بعدم وضوح الدلالة ، عدم ظهورها بحسب ما يألفه العرف في مقام التخاطب ، كما في الألفاظ المشتركة بين معنيين أو أكثر ، كالقرء المشترك بين الظهر والطلوع ، والعين المشتركة بين الباصرة والنابهة والجاسوس . وكذا ما في الألفاظ المعتلة مثل : مغتاب ومختار حيث يطلقان على اسم الفاعل واسم المفعول ، وكذا يحصل عدم الوضوح في التركيب مثل قوله تعالى : ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ .^(٢) ومن بيده عقدة النكاح هو الزوج والولي ، ولم يظهر من دلالة الآية واحد منهما ، وكذا يحصل الإبهام من وجود ضمير يمكن عوده على أكثر من مرجع ، كما يحصل من مجيء شرط أو استثناء أو حال أو تمييز أو غيرها من متعلقات الجملة ، ولم يتعين مقصود المتكلم بما أورده من أحد هذه القيود بعد جمل متعددة .

وأمثلة هذه الصور كثيرة ، وبإمكانك أن تستخرجها من الاستعمالات المتداولة .

(١) معالم الدين ، ص ١٥٧ ، وص ١٦١ ، وأصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٩٥ .

(٢) الآية ٢٣٧ من سورة البقرة .

ومما تقدم يظهر أن ليس للأصوليين مصطلح خاص في المجمل والمبين،^(١) سواء منهم من أخذ في تعريفهما الوضوح وعدمه - كما تقدم - أم من عرف المبين بما له ظاهر، والمجمل ما ليس له ظهور^(٢). فإن كلا التعريفين وما يقرب منهما من تعريفاتهما لا يختلفن عن المعنى اللغوي للمجمل والمبين.^(٣)

وكما لم يختلفوا مع اللغويين في معنى المجمل والمبين، لم يختلفوا أيضاً فيما بينهم في معناهما أيضاً. غير أنهم اختلفوا في أربع نقاط تتعلق في هذا الموضوع، هي:

١- هل أن المجمل والمبين وصفان إضافيان أو حقيقيان؟ ذهب صاحب الكفاية إلى أنهما وصفان إضافيان (نسبيان)، فرب مجمل عند واحد من الناس - لعدم معرفته بوضع اللفظ، أو لتصادم ظهوره بظهور آخر، أو لغير هذين السببين من أسباب الإجمال - هو مبين لدى آخر - عالم بالوضع، أو عارف برفع التصادم أو غير هذا وذاك - فمن لا يكون المجمل عند غيره مجملاً عنده.^(٤)

وخطأ بعض المتأخرين، ذاهباً إلى أنهما وصفان حقيقيان، فالمجمل هو ما لم يكن ظاهراً في معناه ولا كاشفاً عنه في نظر العرف، والمبين ما كان ظاهراً في معناه وكاشفاً عنه في نظرهم؛ لأن الجهل بالوضع والعلم به لا يوجبان الاختلاف في معنى الإجمال والبيان، وإلا للزم أن تكون جميع مفردات اللغة العربية جملة عند غير العرب غير العارفين بها، وبالعكس،

(١) محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٨٦.

(٢) الكفاية، ج ١، ص ٣٩٧.

(٣) القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٥١، و ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤) كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٩٨.

ومما يؤيد كونهما حقيقيين اختلاف الأصوليين في بعض الألفاظ وبعض التراكيب ، هل أنها جملة أو مبيّنة ، ولو كانا نسيين لكان كل لفظ وكل تركيب هو مجمل عند الجاهل باللغة ومبين عند العارف بها .^(١)

٢- إن وصف الكلام بالمجمل أو بالمبين هل ينشأ من ذات الموصوف مقطوعاً عن غيره ، أو من مجموع الكلام وما يصلح أن يكون قرينة على بيان مراد المتكلم ؟

وبعبارة أوضح : إذا ورد كلام غير واضح الدلالة مثل : (ناهل) لاشتراكه بين العريان والعطشان . واقترب بما يفيد أن المقصود لقائله منه هو العطشان . فهل أن هذه المفردة - والحالة هذه - هي من مصاديق المجمل باعتبارها بنفسها جملة لكونها من الألفاظ المشتركة ، أو هي مبيّنة باعتبار القرينة التي أوضحت مراد المتكلم منها ؟

اختار صاحب المعالم أن المبين ما كان (متضح الدلالة) ، سواء أكان بنفسه نحو : (والله بكل شيء عليم)^(٢) أو بواسطة الغير ، ويسمى الغير مبيّناً .^(٣) واختار صاحب الكفاية أن (ما ليس له ظهور مجمل ، وإن علم بقرينة خارجية ما أريد منه ، كما أن ما له الظهور مبين ، وإن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره وأنه مأول)^(٤) .

وفصل الأستاذ رحمه الله بين المجمل الذي لا ظهور له في المراد الاستعمالي ، والمجمل الذي طرأ عليه الإجمال من خارجه وكان قبل ذلك مبيّناً ظاهراً في المراد الاستعمالي .

(١) محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ٣٨٧ .

(٢) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة ، وفي سورة أخرى أيضاً في خمسة مواقع .

(٣) معالم الدين، ص ١٦١ .

(٤) كفاية الأصول، ج ١، ص ٣٩٧ و ٣٩٨ .

مثال الأول : الألفاظ المشتركة مثل عين وقرء وأمثالهما .

ومثال الثاني : العام الذي يرد عليه مخصص مجمل ، كقول القائل :
أكرم كل عالم ، فهو ظاهر في شموله لكل متصف بالعلم ، فإذا ورد خاص
مثل لا تكرم زيدا العالم ، واشتبه زيد بين فردين أو أكثر ، يسري هذا
الاشتباه إلى العام ، فيشتبه في من اسمه زيد من العلماء هل هو مشمول بالعام
أو خارج بالتخصيص ؟

وأطلق الله على المجمل في المراد الاستعمالي اسم المجمل الحقيقي ،
وعلى المجمل بسبب إجمال المخصص وأمثاله اسم المجمل الحكمي .^(١)
وبمقتضى هذا التفصيل في المجمل ، يصير المبين أيضاً على نحوين ، لأن
المبين إما أن يكون مبيناً ظاهراً في المراد الاستعمالي ، وإما أن يكون ظهوره
بدليل خارج عنه ، فعلى الأول يسمى المبين الحقيقي ، وعلى الثاني يسمى
المبين الحكمي ؛ لأن ملاك التفصيل والتسمية في المجمل هو كونه بذاته أو بأمر
خارج عنها ، وهذا الملاك موجود في المبين .

وبهذا فالمجمل والمبين أمران إضافيان غير أن نسبتهما بهذا الاعتبار
بلحاظ منشأ الإجمال والظهور ، وهي على رأي صاحب الكفاية بلحاظ من
يفهم المراد ومن لا يفهمه . فعاد إمكان تسمية المجمل مبيناً وتسمية المبين مجملاً
بلحاظ وآخر .^(٢)

٣- والنقطة الثالثة هي اختلافهم في بعض المصاديق ، هل أنها من
مصاديق المجمل أو من مصاديق المبين . وهذه المصاديق على أنواع :

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ٣٨٦ .

(٢) لأن المجمل الحقيقي يكون مبيناً حكماً ، والمبين الحقيقي يصير مجملاً حكماً .

أ - الألفاظ المشتركة بين معنيين أو أكثر - في الوضع أو في الاستعمال الشائع - مثل : اليد الواردة في آية حد السارق ، والغناء الوارد في دليل تحريره ، والكعب الوارد حداً لمسح الرجلين في الوضوء ، والصعيد الوارد في دليل ما يصح التيمم به ، وغيرها .

ب - النفي الوارد على موضوعات الأحكام الشرعية ، مما يحتمل فيه أن يكون نفيًا لحقيقتها أو لصحتها أو لكمالها وفضيلتها ، مثل : لا صلاة إلا بطهور ، ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، ولا صيام لمن لم يبيت نية الصيام من الليل ، ولا نكاح إلا بولي ، ولا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة ، ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ، وغيرها مما يشبهها .^(١)

ج - الأحكام التكليفية المتعلقة بالأعيان ، مع أن الأعيان لا تصلح موضوعاً للحكم التكليفي الذي موضوعه أفعال المكلفين . مثل : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهَلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ ﴾^(٢) . و ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ ﴾^(٣) . ولحومها .

ويلاحظ عليهم في خلافهم هذا واستدلال كل منهم لإثبات دخول هذا المصداق أو ذاك تحت المجمل أو الميّن ، أنه لا توجد ضابطة عامة للتمييز بين المجمل والميّن في المشتبه فيه منها ، أو في المختلف فيه . مما يخرج هذا النزاع عن كونه نزاعاً أصولياً . ويتعين - من أجل التمييز - الرجوع في كل مورد إلى فهم العرف . فإن كان للمورد ظهور عرفي فهو ، وإلا فيرجع كل مورد إلى قواعده

(١) بعض هذه الجمل منقولة نصاً وبعضها بالمضمون ، وهي جميعاً تتضمنها أخبار عن المعصومين ، انظرها في أبوابها في كتب الحديث .

(٢) الآية ٤ من سورة المائدة .

(٣) الآية ٢٢ من سورة النساء .

وأصوله ، وهي تختلف باختلاف الموارد . فالمهمة إذن هي مهمة علم الفقه وليست مهمة علم أصوله .^(١)

٤- بناءً على أن المبين على نوعين : مبين بنفسه ، ومبين ببيان ، اختلفوا في البيان هل يجوز أن يكون متأخراً عن وقت الخطاب إلى حين مجيء وقت العمل ؟ أولاً يجوز ؟^(٢)

والأقوال في هذه المسألة ثلاثة : الجواز مطلقاً ، المنع مطلقاً ، والتفصيل بين ما ليس له ظاهر فيجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة كالمجمل ، وما له ظاهر وأراد المتكلم منه غير ظاهره ، كالعام المراد منه التخصيص ، والمطلق المراد منه التقييد ، فلا يجوز .^(٣)

وهذا التفصيل - كما تراه - ليس تفصيلاً في مسألة تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وإنما هو تفصيل في مسألة البيان عن وقت الخطاب مطلقاً ، سواء أكان مجملاً أم عاماً أم مطلقاً ، وقد ذكره صاحب المعالم في مبحث المجمل والمبين استطراداً .^(٤)

ولنعد إلى أصل الموضوع ، فالإمامية بل العدلية بعامة متفقون على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو وقت العمل بالخطاب المجمل ، للزوم القبح في التأخير ، وما حكم العقلاء بقبحه فهو محال على المولى الحكيم عز وجل .

أما تقديم بيان المجمل على وقت العمل بخطابه ، وتأخيره عن وقت الخطاب فهم مختلفون فيه ، بين مجوز مطلقاً ومانع مطلقاً .

(١) انظر خلافهم في المعالم ، ص ١٥٩ ، وأصول الفقه للمظفر ، ج ١ ، ص ١٩٧-٢٠٢ ، وما لوحظ عليه في محاضرات في أصول الفقه ، ج ٥ ، ص ٢٨٨ .

(٢)(٣) معالم الدين ، ص ١٦٢ و ١٦٣ .

(٤) انظر المعالم ، ص ١٦٢-١٧٤ .

وحجة من لا يجوز التأخير: أن الخطاب بالمجمل كالخطاب بلغة أجنبية عن المخاطب، والجامع بينهما كون المخاطب لا يفهم منهما مقصود المتكلم، وكما أن الخطاب باللغة الأجنبية غير المقترن ببيانه قبيح عقلاً، فالخطاب بالمجمل مع تأخير بيانه قبيح أيضاً، وتحاشياً لنسبة القبح إلى المشرع تعالى فلا يكون خطابه مجملاً إلا وهو مقترن بالبيان.

وردت هذه الحجة، بالفرق بين الخطاب بلغة أجنبية، والخطاب بالمجمل، بأن الخطاب باللغة الأجنبية إنما يستهجن لأن المخاطب لا يفهم منه شيئاً. أما الخطاب بالمجمل فالمخاطب يفهم منه أنه أمر أو نهي، بل يفهم منه أن المأمور به أو المنهي عنه فرد من بين أفراد محصورة الكم. وهذا الفهم يدعو للعزم على الفعل أو الترك حينما يأتيه البيان، وهذا النوع من العزم عبادة وطاعة قد تكون مقصودة في تقديم المجمل على بيانه وعلى وقت العمل به. أو المقصود التهيؤ الإجمالي، وهو ما يقصده أهل العرف في خطاباتهم عندما يأمر الأعلى الأدنى بعمل ولم يعلمه بجميع تفاصيل ما كلف به حتى يأتي وقت التنفيذ، ولا قبح فيه. ^(١)

هذا وقد اكتفى الإمامية بتقسيم اللفظ من حيث الوضوح والإبهام إلى قسمين فقط هما (المجمل والمبين)، لأن مهمة الأصولي هي إثبات الحجة واللاحجة، وهذا الإثبات لا يحتاج إلى أكثر من الظهور والإبهام، أما التفريعات الأخرى فما كان منها متعلقاً بالمبين، فهو وإن احتاجه الأصولي في مبحث التعارض، فهم يعرضون له هناك عند الحاجة إليه في مقام تعارض الظاهر والأظهر.

(١) المعالم، ص ١٦٢.

أما المجمل فهو مع البيان مبين ، وبدونه ليس بحجة ، ولا يتطلب الأمر فيه إطالة في تقسيمه والحديث عن كل قسم .
لهذا اقتصر أصوليو الإمامية على هذا القدر من بحث هذا الموضوع ، ولم يستوف منهم ما استوفته الموضوعات الأخرى من التقسيم والتحليل والتحقيق والتدقيق بل والاستطراد أحياناً إلى حد التخمة .^(١)
بل إن بعضهم (قد أهمل البحث من الأساس ، ولم يشر إليه من قريب أو بعيد) .^(٢)

هذا عن منهج الإمامية في هذا البحث ، أما منهج جمهور المتكلمين فهو ما سنتحدث عنه فيما يأتي :

٢- منهج جمهور المتكلمين من الأصوليين :

اللفظ عند هؤلاء باعتبار وضوحه وعدمه ينقسم إلى قسمين :

١- واضح الدلالة . ٢- مبهم الدلالة .

والواضح ينقسم إلى قسمين :

١- ظاهر . ٢- نص .

والمبهم ينقسم إلى قسمين :

١- مجمل . ٢- متشابه .

فمجموع أقسام اللفظ من تلك الحثية أربعة : الظاهر ، النص ، المجمل ،

المتشابه .

(١) فالمحاضرات في أصول الفقه تناولت مباحث الألفاظ بخمسة أجزاء بمعدل ٤٤٠ صفحة لكل جزء وحصّة المجمل والمبين من هذا العدد صفحتان . والتقارير تناولته بأسطر معدودة . وهو حقاً لا يستحق أكثر من هذا لغير المبتدئين .

(٢) كما قال صاحب علم أصول الفقه ، ص ٢٠٥ .

ولكل من هذه الأقسام تعريفه وحكمه . غير أننا لا نريد الآن الدخول في التفصيل ؛ لأن هذه المصطلحات وردت عند الأحناف أيضاً مع ذكر تعريفاتها وأحكامها ، فمن أجل الاختصار ونحاشي التكرار سنطالعك على هذا التفصيل لدى الحديث الآتي عن منهج الحنفية .

٣- منهج الحنفية :

الحنفية كالتكلمين في تقسيمهم للفظ باعتبار وضوحه وعدمه إلى قسمين:

- ١- واضح الدلالة . ٢- غير واضح الدلالة .
- ثم قسموا واضح الدلالة إلى أربعة أقسام :
- ١- الظاهر . ٢- النص . ٣- المفسر . ٤- المحكم .
- وقسموا غير الواضح الدلالة إلى أربعة أقسام أيضاً :
- ١- الخفي . ٢- المشكل . ٣- المجمل . ٤- المتشابه .
- وفيما يأتي نوجز الحديث عن بيان كل قسم وحكمه :
- أ - أقسام واضح الدلالة :

١- الظاهر الدلالة :

تعريفه :

وهو (ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل) ^(١) أو أنه (اسم لكل كلام ظهر المراد به للسامع بنفس السماع من غير تأمل) ^(٢) مثل قوله

(١) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٣ .

(٢) أصول الشاشي، ص ٢١ .

تعالى : ﴿ وأحلّ الله البيع وحرم الربا ﴾ ^(١) في دلالاته على حلّية البيع وحرمة الربا ، بنفس سماع الكلام ، دون حاجة إلى تأمل أو قرينة خارجية .

حكمه :

وجوب العمل به على إطلاقه - كما في هذه الآية - ، أو عمومه - كما في أمثلة أخرى - أو حقيقته - كما في غيرها - ، ما لم يرد دليل على التقييد أو التخصيص أو التجوز ، مثلما وردت السنة بتحريم بعض البيوع ، كبيع الخمرة والكلب والخنزير وما أشبهها . ^(٢) أو وردت بحلّية بعض أصناف الربا ، كالربا بين الزوج وزوجته ، والوالد وولده . ^(٣)

٢- النص :

تعريفه :

هو (اللفظ الواضح المعنى المسوق له بواسطة السوق له زيادة على ظهوره بمجرد سماعه مع احتمال التخصيص إن كان عاماً والتأويل إن كان خاصاً) . ^(٤) مثل قوله تعالى : ﴿ فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ﴾ ^(٥) . فإنه نصّ على وجوب الاقتصار في الزواج الدائم على أربع زوجات ، وهو ظاهر بهذا المعنى ومسوق لبيانه . وبهذا القيد الأخير (مسوق لبيانه) يختلف النصّ عن الظاهر وإن شاركه بالظهور ، لأنّ الظاهر - كما في

(١) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

(٢) انظرها في أبواب ما يحرم التكسب به من كتب الحديث ، أو في شروط صحة عقد البيع في كتب الفقه .

(٣) انظرها في مستثنيات حرمة الربا في أبواب كتب الحديث ، ومباحث كتب الفقه .

(٤) التحرير مع التقرير، ج ١، ص ١٤٦ . وعرف أيضاً بـ: (كل لفظ دلّ على الحكم بصريحه على وجه لا احتمال فيه) . الفقيه والمتفقه، ج ١، ص ٧٤ .

(٥) الآية ٤ من سورة النساء .

مثاله السابق - سيق لبيان التفرقة بين البيع والربا ، ردّاً على ما حكاه القرآن الكريم عن من لم يفرّق بينهما ، إذ قال تعالى : ﴿ قالوا إنما البيع مثل الربا ﴾ ^(١).

حكمه :

حكم النصّ وجوب العمل به ما لم يقدّم دليل شرعي على العدول عن ظاهره ، من مخصص أو مقيد .

ومن أمثلة تخصيص النصّ : قوله تعالى : ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء ﴾ ^(٢) فهو نصّ في وجوب العدة على جميع المطلقات ، المدخول بهنّ وغير المدخول بهنّ ، إلا أن قوله تعالى : ﴿ وإن طلقتموهنّ من قبل أن تمسوهنّ فما لكم عليهنّ من عدة تعتدونها ﴾ ^(٣) خصّص عموم المطلقات بالمدخول بهنّ وأخرج عن حكم العام غير المدخول بهنّ .

مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر

٣- المفسر :

تعريفه :

(هو اللفظ الدالّ على الحكم دلالة واضحة ببيان لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص ، ولكنه مما يقبل النسخ والإبطال) . ^(٤) مثاله : قوله تعالى : ﴿ وقاتلوا المشركين كافة ﴾ ^(٥) . فكلمة (كافة) مفسر ، لأنها منعت احتمال تخصيص العام (المشركين) . ومنعت احتمال تأويله .

(١) الآية ٢٧٥ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٤٩ من سورة الأحزاب .

(٤) التقرير على التحرير، ج ١، ص ١٤٧ ، وأصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٥ ، وأصول الشاشي، ص ٢٣ .

(٥) الآية ٣٧ من سورة التوبة .

حكمه :

وجوب العمل به كما ورد ، أو كما بينه الشارع على نحو القطع لا التأويل ، حتى يقوم دليل على نسخه لدى توفر شروط النسخ وضوابطه .

٤- المحكم :**تعريفه :**

(هو ما دل بصيغته على معناه الواضح المقصود أصالة ، وسبق الكلام لأجله دون أن يحتمل تأويلاً أو نسخاً) .^(١)

مثل : قوله تعالى في قاذي المحصنات : ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾^(٢) . أو قوله تعالى : ﴿وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً﴾^(٣) . فتقييد عدم قبول شهادة قاذي المحصنات بالتأييد ، وتقييد تحريم الزواج من زوجات النبي بعد فراقه لهن بالتأييد يدلان على أن هذين الحكمين من القواعد الأساسية التي لا تتغير بتغير الأحوال . وإليه يشير قوله تعالى في وصف القرآن الكريم : ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾^(٤) .

حكمه :

وجوب العمل به على نحو القطع بعدم احتمال نسخه أو صرفه عن ظاهره الذي سبق له .

(١) كشف الأسرار، ج ١، ص ٥١ .

(٢) الآية ٤ من سورة النور . وبعض الأصوليين كلام في تأييد عدم قبول شهادة القاذفين ، لورود الاستثناء في الآية اللاحقة ، وهي ﴿إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم﴾ انظر معالم الدين ، مبحث تعقب الاستثناء لعمومات متعددة، ص ١٢٥ - ١٤٣ . وعليه فإذا عاد الاستثناء على عموم عدم قبول الشهادة إلى الأبد ، لا تكون الآية من أمثلة المحكم .

(٣) الآية ٥٣ من سورة الأحزاب .

(٤) الآية ٧ من سورة آل عمران .

ثم إن كان القطع بعدم احتمال النسخ ناشئاً من كون مدلوله لا يحتمل التبديل عقلاً سُمي المحكم : محكماً لعينه أو لذاته ، وإن كان هذا القطع ناشئاً من دلالة لفظية تفيد عدم نسخه وتبدله سُمي : محكماً لغيره .
مثال المحكم لذاته قوله تعالى : ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ ^(١) ومثال المحكم لغيره : الآيتان المتقدمتان للتمثيل بهما للمحكم .

ب - أقسام غير واضح الدلالة (المبهم) :

١- الخفي :

تعريفه :

(هو ما خفي المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة) ^(٢) . أو هو (ما اشتبه معناه وخفي المراد منه لعارض في الصيغة يمنع نيل المراد بها إلا بالطلب) ^(٣) مثاله قوله تعالى : ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ ^(٤) . فالسارق يطلق على من يأخذ المال المنقول المملوك للغير خفية من الخرز . ^(٥)
ودلالته ظاهرة في معناه ، ولكن بعض الأصناف لما اختصت باسم خاص ، كالطرار والنباش ^(٦) ، كان لعروض هذا الاسم تأثير في خفاء شمول

(١) الآية ٢٨٢ من سورة البقرة ، ويوجد هذا المقطع أيضاً في خمس آيات ضمن أربع سور .

(٢) أصول البزدوي، ج ١، ص ٥٢ ، وأصول الشاشي، ص ٢٤ .

(٣) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٧ .

(٤) الآية ٣٨ من سورة المائدة .

(٥) أحكام السرقة، ص ١٩ ، وانظر شروط القطع في الوسائل، ج ١٨ ، الأبواب ١٢ - ٣٥ ، ص ٥٠٢ - ٥٣٢ .

(٦) الطرار : هو الذي يسرق النقود وغيرها من الخواطر والأكمام ، ويسمى في العامية (النشال) . والنباش : هو الذي يسرق أكفان الموتى من قبورهم . وفيهما عدة أخبار عن أهل البيت (ع) في البابين ١٣ و ١٩ ، من أبواب حد السرقة في الوسائل، ج ١٨ ، ص ٤٥٤ و ٤٥٥ ، =

معنى السارق لهما ، مما يتطلب البحث والتأمل لإزالة هذا الخفاء بإدخال ما اشتبه معناه في مفهوم السارق أو إخراج عنه^(١).

حكمه :

قال السرخسي : (حكم الخفي اعتقاداً: الحقيقة في المراد ووجوب الطلب إلى أن يتبين المراد)^(٢)، وأوضح بعضهم ما قصده السرخسي بقوله: (وجوب الطلب)، بوجوب النظر فيه لإزالة خفائه بالدراسة والبحث والتأمل ، وتحري المقاصد العامة والخاصة التي وضعت لها الأحكام ، وتحقيق المصالح الحقيقية في التضييق أو التوسعة ، والشمول وعدم الشمول .^(٣) وهذا يعني أن الطلب لتبين المراد ليس هو البحث عن الأدلة اللفظية التي يمكن أن تكون مبيّنة لخفائه، وإنما هو القواعد الاجتهادية العامة كما مثل بها . أما إذا كان المبين من الأدلة اللفظية فلا يُسمى المبهم خفياً ، ويسمى حينئذ مجملاً ، كما سيأتي في تحديد المجهول.

٢- المشكل :

تعريفه :

(هو الذي خفي معناه بسبب في ذات اللفظ ، بحيث لا يدرك المعنى إلا بقريّة تميزه عن غيره) .^(٤) سواء أكان خفاء المعنى بسبب الاشتراك اللفظي ،

= وص ٥١٠ - ٥١٣ ، وبناء على حجية سنة أهل البيت ، وقد بينت حكمهما ، فلم تعد الآية من المبهم الخفي .

(١) بناء على أن كلمة السارق من المبهم الخفي ، لمعالجة خفائه عند الإمامية في مبحث (الشبهة المفهومية والشبهة المصداقية) . انظره في مباحث العام والخاص من كتبهم الأصولية ، مثل أصول الفقه للمظفر، ج ١، ص ١٤٧-١٥٤ .

(٢) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٨ .

(٣) أصول الأحكام ، ص ٢٥٦ .

(٤) أصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٨ ، والفقيه والمتفقه، ج ١، ص ٦٧ .

أم بسبب المجاز المشهور . فالفرق بينه وبين الخفي هو أن إبهامه ناشئ من ذات اللفظ ، وإبهام الخفي لعارض خارج عن ذات اللفظ . مثاله قوله تعالى : ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ۚ ﴾^(١) والقرء مشترك بين الطهر والطمث . ومن أمثله أيضاً : قوله تعالى : ﴿ نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ۚ ﴾^(٢) . ومنشأ الإشكال في الآية الكريمة كلمة (أنى) المشتركة بين معنيين ، فهي بمعنى من أين ، في قوله تعالى : ﴿ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا ۚ ﴾^(٣) ، أي من أين لك هذا الطعام ، وبمعنى كيف ، في قوله تعالى : ﴿ أَنَّى يَحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۚ ﴾^(٤) . ولكن بعد التأمل في الإخبار عن النساء بالحرث تشبيهاً لهن بالأرض التي تلقى فيها بذور الزرع ، يفهم أن المقصود بـ (أنى كيف) ، ليكون معنى الآية إتيان النساء في المحل المعد للإلقاء البذور فيه على أية كيفية شاء الزوج . وليس المقصود بها من أي موضع شاء ، لأن إتيانهن من الموضع الآخر لا يناسب كونهن حرثاً للرجال . وعليه فسياق النص عيّن التعميم في الأحوال دون المحال .

حكمه :

حكم المشكل هو وجوب البحث عن القرائن المعينة للمراد الاستعمالي من بين ما يشترك فيه اللفظ من معانيه ، أو من بين ما يشتبه فيه من معانيه الحقيقية والمجازات المشهورة ، للوقوف - بمعونة القرائن والتأمل فيها - على مراد المتكلم قبل العمل بأحدها .

(١) الآية ٢٢٨ من سورة البقرة .

(٢) الآية ٢٢٣ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٣٧ من سورة آل عمران .

(٤) الآية ٢٥٩ من سورة البقرة .

قال البخاري: (أن ينظر أولاً في مفهومات اللفظ جميعاً فيضبطها ، ثم يتأمل في استخراج المراد منها) .^(١)

٣- المجمل :

تعريفه :

(هو اللفظ الذي لا يفهم المعنى المراد منه إلا بالاستفسار من المجمل وبيان من جهته يعرف به المراد)^(٢) . فإن ورد البيان بدليل قطعي الثبوت والدلالة صار المجمل مفسراً ، وإن كان البيان غير قطعي الدلالة بقي المجمل محتملاً للتأويل وخرج عن حيز الإجمال ، سواء أكان البيان قطعي الثبوت كآية القرآنية والخبر المتواتر ، أم كان غير قطعي الثبوت كخبر الآحاد .^(٣) وللإجمال أسباب متعددة بتعدد أنواعه . ومن أسبابه .

١- استعمال بعض الألفاظ في غير معانيها اللغوية من المعاني الشرعية الجديدة ، مثل كلمة (ربا) التي هي في اللغة بمعنى الزيادة ، وعلمنا من الشرع أن مقصوده منها عندما حرّمها ليس أية زيادة . ومثل كلمة صلاة وصيام وزكاة المستعملة في معانٍ جديدة غير معانيها اللغوية . وهذه المجملات ينتها السنة الشريفة ، لأن من أنواعها السنة البيانية ، قال تعالى : ﴿ وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ﴾^(٤) .

٢- غرابة اللفظ لندرة استعماله ، مثل قوله تعالى : ﴿ إن الإنسان خلق هلوعاً ﴾^(٥) . أو قوله تعالى : ﴿ ويل للمطففين ﴾^(٦) . وقد بين تعالى معنى

(١) شرحه على أصول البزدوي ، ج ١ ، ص ٥٤ .

(٢) أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

(٣) أصول الأحكام ، ص ٢٥٨ .

(٤) الآية ٤٤ من سورة النحل .

(٥) الآية ١٩ من سورة المعارج .

(٦) الآية ١ من سورة المطففين .

الهلوع بقوله عز وجل : ﴿ إذا مسه الشر جزوعاً وإذا مسه الخير منوعاً ﴾ ^(١) .
وبين سبحانه معنى المطففين بقوله تبارك وتعالى : ﴿ الذين إذا اکتالوا على
الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ﴾ ^(٢) .

٣- تعدد معاني اللفظ بسبب تعدد الوضع ، أو اشتهاار المعنى المجازي ،
على نحو تساوى احتمالات إرادة كل منها بدون قرينة ، مثل كلمة (مولى)
المشتركة بين السيد والعبد . ^(٣)

حكمه :

التوقف عن العمل به - بأحد محتملاته - حتى يأتي البيان . قال
السرخسي : (وموجه اعتقاد الحقيقة فيما هو المراد والتوقف فيه إلى أن يتبين
بيان المجمل ثم استفساره ليبينه) ^(٤) فإذا كان البيان قطعياً وافياً صار المجمل من
المفسر ، كبيانه ﷺ لمعنى الصلاة والصيام والزكاة والربا وأمثالها من
الموضوعات للأحكام الشرعية ، المستعملة في لسان الشارع المقدس بغير معانيها
اللفوية . وإن لم يكن البيان بهذه الكيفية صار المجمل مشكلاً محتاجاً إلى النظر
والتأمل لإزالة إشكاله ، وحينئذ يفتح باب الاجتهاد لمعرفة المقصود . ^(٥)

(١) الآيتان ٢٠ و ٢١ من سورة المعارج

(٢) الآيتان ٢ و ٣ من سورة المطففين .

(٣) ورد ذكر المشترك والجهاز المشهور في عداد أنواع المجمل ، مع ورودهما مصداقين وحيدتين
للمشكل . مما يجعل القسمين متداخلين ، راجع ص ٢٣٩ ، و ص ٢٤١ من النموذج . و ص ٣٥٤ ،
و ص ٣٥٦ ، من الوجيز . اللهم إلا أن يقصداً بجعلهما مصداقين للقسمين لتعدد الاعتبار
والحيثية .

(٤) أصول السرخسي ، ج ١ ، ص ١٦٨ .

(٥) الوجيز ، ص ٣٥٦ .

٤- المتشابه :

تعريفه :

(هو اللفظ الذي لا تدل صيغته على المعنى المراد منه وتعذرت معرفة المدلول وإدراكه) .^(١)

أمثله : المتشابهة - بهذا المعنى - لا يوجد له مثال في نصوص الأحكام العملية ، إذ أن آيات الأحكام وأحاديثها خاليتان عن نص لا سبيل إلى العلم بالمراد منه في دار الدنيا . لذا فإن أكثر قدامى الأصوليين اعتبروا بحث الألفاظ المتشابهة متعلقاً بعلم الكلام ، ولم يتعرضوا لبحثها في علم الأصول .^(٢)

ومن أمثله المتعلقة بالاعتقاد لا العمل آيات الصفات ، كقوله تعالى : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾^(٣) . ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾^(٤) . ﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾^(٥) . ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾^(٦) . ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾^(٧) . وأمثالها .

(١) انظر كشف الأسرار، ج ١، ص ١٥٥ ، وأصول السرخسي، ج ١، ص ١٦٩ ، والتلويح على التوضيح، ج ١، ص ١٢٧ .

(٢) أصول الفقه لـ: (أبو زهرة)، ص ١٢٨ و ١٢٩ ، والوجيز، ص ٣٥٧ ، وأصول الأحكام، ص ٢٦١ ، والأممोज، ص ٢٤٣ .

(٣) الآية ١٠ من سورة الفتح .

(٤) الآية ٢٧ من سورة الرحمن .

(٥) الآية ٢٢ من سورة الفجر .

(٦) الآية ٣٧ من سورة هود .

(٧) الآية ٥ من سورة طه .

ومن أمثلته التي لا يعلم نوع تعلّقها بالاعتقاد أو بالعمل أو بغيرهما ،
الحروف المقطّعة . مثل : ألم ، حم ، ص ، ن ، كهيعص ، وغيرها مما ورد في
فواتح السور القرآنية .^(١)

وقد نصّ القرآن الكريم على وجود آيات متشابهات بين آياته الكريمة ،
بقوله تعالى : ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أمّ
الكتاب وآخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون
أما به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب ﴾^(٢) .

ومن قرأ الآية بالوقف على لفظ الجلالة ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾
واعتبر الواو بعده استثنائية ، قصر معرفة متشابهات القرآن على الله وحده
فحسب .

ومن اعتبر الواو عاطفة وقرأ الآية ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله
والراسخون في العلم ﴾ جوز لغير الله معرفة الآيات المتشابهة ، وهم
الراسخون في العلم ، ثم اختلفوا في المقصود بالراسخين .^(٣) وكيف كان
اختلفهم ، ومهما كانت آراؤهم ، فالذي يهمنا بيانه الآن هو أن من قرأ
بالوقف - باعتبار الواو استثنائية - اعتقد بأن الآيات المتشابهة من عند الله
ولم يحاول حتى الخوض في بحث معرفة هذه المتشابهات . ومن عطف
الراسخين على لفظ الجلالة وخصّهم بالمعصومين عليهم السلام رجع لهم في بيانها ، ومن

(١) انظر سورة البقرة وحمل و ص والقلم والأعراف وإبراهيم والشعراء والعنكبوت والروم ولقمان
والسجدة والأحقاف وأمثالها .

(٢) الآية ٧ من سورة آل عمران .

(٣) انظر القولين في مجمع البيان، ج ٢، ص ٤١٠ .

فسر الراسخين بما يشمل علماء الدين المتعمقين واعتبر نفسه منهم أعطى رأيه في بيان المقصود بمتشابهات القرآن .

على أن بعضها - وإن عدّه بعضهم من المتشابه - عند الكثيرين من واضح الدلالة ، كآيات الصفات ، ومعرفة معناه لا تتوقف على أكثر من معرفة الأساليب البلاغية والمعاني اللغوية - حقائقها ومجازاتها - ، فاليد بمعنى النعمة والقدرة ، وحذف المضاف مألوف ، والاستواء على العرش بمعنى السيطرة الكاملة ، والوجه بمعنى الفعال ، أو ما يستقبل به القوم وإن كان رئيساً أو رسولاً ، وهكذا ، بل ادعى بعضهم أن الحروف المقطعة هي الأخرى غير متشابهة وبين المقصود بها .^(١)

إلا أن دعوى نفي التشابه في القرآن - مع تصريح القرآن بوجوده - لا يدعيها إلا من أعرب الواو عاطفة وأنه من الراسخين في العلم . وعلى أية حال ، فما دام التشابه لا وجود له في الأحكام الشرعية العملية ، وينحصر وجوده - عند من يقول بوجوده - في الأحكام الاعتقادية ، فهو من مباحث علم الكلام . وحيث إن التوقف فيه واعتقاد الحقيقة دون البحث عن تأويله وتفسيره ، أو الرجوع إلى الراسخين في العلم من المعصومين عليهم السلام ، أو تفسيره بما يوافق اللغة ويلائم المعتقد . ولكل قول مستنده ومبناه .

هذه هي مناهج الأصوليين في تقسيم الأدلة اللفظية من حيث الوضوح والإبهام ، وحكم كل قسم من أقسامها . ومنهج الحنفية وإن كان (أو عب وضعاً للحالات) كما قال الكمال بن الهمام ^(٢) . إلا أن غيرهم ممن لم يفصل

(١) انظر مجمع البيان، ج ١، ص ٣٢ و ٣٣ ، وأمثاله من كتب التفسير ، والتمهيد ، ص ٢٤٣ . والوجيز ، ص ٣٥٧ .

(٢) التحرير، ج ١، ص ١٥٢ ، وتفسير النصوص، ص ١٤٧ .

تفصيلهم هذا لا يرى في هذا الاستيعاب للمرة في غير حالة تعارض الأدلة^(١)،
وله لدى تعارض الأدلة ضوابط لا تستدعي كل هذه التفصيلات^(٢).
تم بحمد الله الجزء الأول من هذا الكتاب ويليه الجزء الثاني إن شاء
الله تعالى .



(١) انظر النموذج، ص ٢٣٤ - ٢٣٧ .

(٢) انظر هذه الضوابط في مبحث التعارض ، أو ما يسمى التعادل والترجيح في الكفاية، ج ٢، ص ٣٧٤-٤٢٠ ، والمعالم، ص ٢٤٢ - ٢٤٨ . وأصول الفقه للمظفر، ج ٤، ص ٢٠٩-٢٦٤ .

المحتوى





مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

المحتوى

رقم الصفحة

الموضوع

المقدمة

تمهيد

٢٥ التعريف بأصول الفقه لغةً واصطلاحاً

- ٢٧ ١- تعريف كلمة الأصول.....
- ٢٩ ٢- تعريف كلمة الفقه.....
- ٣٠ ٣- تعريف اسم العلم "أصول الفقه".....
- ٣٢ ٤- الغرض من دراسة "أصول الفقه".....

الباب الأول

٣٣ مباحث الحكم

٣٥ المبحث الأول : الحكم تعريفه وتقسيماته

- ٣٧ ١- التعريف بالحكم:.....
- ٣٧ أ- الحكم عند الفقهاء.....
- ٣٧ ب- الحكم عند الأصوليين.....
- ٣٨ ج- توضيح التعريف.....
- ٤١ د- إشكال وتصحيح.....
- ٤٣ هـ- الفرق بين الحكم عند الأصوليين والحكم عند الفقهاء.....

٤٣	٢- تقسيمات الحكم :
٤٤	التقسيم الأول للحكم: تقسيمه إلى حكم تكليفي وحكم وضعي:
٤٤	أ- تعريف الحكم التكليفي:
٤٧	ب- تعريف الحكم الوضعي:
٤٧	ج- الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي:
٤٩	د- أقسام الحكم التكليفي:
٥١	١- الوجوب:
٥١	تعريفه ولوازمه:
٥٢	تقسيماته:
٥٣	أ- تقسيمه إلى الوجوب العيني والوجوب الكفائي:
٥٤	ب- تقسيمه إلى الوجوب التعميني والوجوب التخييري:
٥٥	ج- تقسيمه إلى الوجوب المحدد والوجوب غير المحدد:
٥٥	د- تقسيمه إلى الوجوب النسبي والوجوب الغيري:
٥٦	هـ- تقسيمه إلى الوجوب التعبدية والوجوب التوصلي:
٥٧	و- تقسيمه إلى الوجوب المؤقت والوجوب غير المؤقت:
٥٧	ز- تقسيمه إلى الوجوب المطلق والوجوب المؤقت:
٥٨	٢- الندب:
٦٠	٣- التحريم:
٦٠	تعريفه:
٦١	أقسام المحرم:
٦١	١- المحرم لذاته:
٦٢	٢- المحرم العارض:
٦٣	٤- الكراهة:
٦٤	٥- الإباحة:
٦٤	تعريفها وأمثلتها:
٦٥	شبهة الكعبي:
٦٥	١- توضيح الشبهة:
٦٦	٢- مناقشة الشبهة:
٦٨	العزيمة والرخصة:
٧٠	

٧٠	هـ - أقسام الحكم الوضعي:
٧٠	١- السببية:
٧٠	السبب
٧١	السببية:
٧٢	٢- الشرطية:
٧٢	الشرط
٧٣	الشرطية:
٧٣	الفرق بين السبب والشرط
٧٤	٣- المانعة:
٧٤	المانع
٧٦	٤-٥- العلة والعلامة:
٧٨	الخلاصة:
٧٩	٦-٧- الصحة والفساد:
٧٩	توضيحهما:
٨١	الأثر المترتب على الصحة والفساد أو البطلان
٨٢	هل الصحة والفساد من أقسام الحكم الوضعي؟
٨٢	٨-٩- العزيمه والرخصة:
٨٣	التقسيم الثاني للحكم: تقسيمه إلى الحكم الواقعي والحكم الظاهري
٨٣	أ- تعريفهما:
٨٦	ب- أقسام الحكم الواقعي:
٨٦	الأول: الحكم الواقعي الأولي
٨٧	الثاني: الحكم الواقعي الثانوي
٨٩	ج- الفرق بين الرخصة والحكم الثانوي

المبحث الثاني: الحاكم

٩٣	١- من هو الحاكم؟
٩٦	٢- العقل واستقلاله بإدراك الحكم الشرعي:
٩٦	أ- مجمل الأقوال في المسألة:
٨٩	١- الرأي الأول: رأي الأشعرية في إدراك العقل للأحكام الشرعية:

- ١٠١ ٢- الرأي الثاني في المسألة.
- ١٠٢ ٣- الرأي الثالث في المسألة.
- ١٠٥ ب- نتيجة البحث:
- ١٠٥ ١- واقعية الحسن والقبح.
- ١٠٦ ٢- الملازمة بين حسن الفعل والأمر به وبين قبح الفعل والنهي عنه.
- ١٠٧ ٣- استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح.
- ١١٠ ٤- حصيلة ما نريد الانتهاء إليه.

١١٣ المبحث الثالث : المحكوم فيه (فعل المكلف ومتعلق فعله)

- ١١٥ ١- تعريفه وأقسامه:
- ١١٥ أ- تعريفه.
- ١١٥ ب- تقسيماته:
- ١١٦ القسم الأول : متعلق الحكم التكليفي:
- ١١٦ ١- محكوم فيه واجب.
- ١١٦ ٢- محكوم فيه مستحب.
- ١١٦ ٣- محكوم فيه مكروه.
- ١١٧ ٤- محكوم فيه محرم.
- ١١٧ ٥- محكوم فيه مباح.
- ١١٧ القسم الثاني : متعلق الحكم الوضعي:
- ١١٧ ١- محكوم فيه على نحو السببية.
- ١١٨ ٢- محكوم فيه على نحو الشرطية.
- ١١٨ ٣- محكوم فيه على نحو المانعية.
- ١٢٠ القسم الثالث: تقسيمات أخرى.
- ١٢٠ ٢- الشروط العامة للمحكوم فيه:
- ١٢٠ تمهيد.
- ١٢٣ الشرط الأول : البيان.
- ١٣١ الشرط الثاني : القدرة:
- ١٣٣ ١- الأفعال الخارجة عن إرادة المكلف.
- ١٣٨ ٢- الفعل الشاق.

- ١٤٦ ٣- المحكوم فيه من ناحية الجهة التي يضاف إليها :
- ١٤٦ أ- توطئة.....
- ١٤٨ ب- المقياس في تقسيم المحكوم فيه.....
- ١٥٦ ٤- أقسام المحكوم فيه :
- ١٥٦ ١- القسم الأول : حق الله :
- ١٥٦ أ- تعريفه.....
- ١٥٧ ب- أنواع حق الله تعالى :
- ١٥٧ ١- النوع الأول: العبادات.....
- ١٥٧ ٢- النوع الثاني: الضرائب غير العبادية.....
- ١٥٨ ٣- النوع الثالث: العقوبات.....
- ١٥٩ ٤- النوع الرابع: حقوق أخرى مفرقة.....
- ١٥٩ ج- الآثار المترتبة على حق الله تعالى :
- ١٦٠ ١- الاعتبار الأول: حرية المكلف في استيفاء منفعة الفعل.....
- ٢- الاعتبار الثاني: العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على المنع من نفوذها.....
- ١٦١ ٣- الاعتبار الثالث: مقدار وصفة الشهود لإثباته.....
- ١٦٣ ٤- الاعتبار الرابع: القضاء على الغائب وعلى من لا بينة ضده.....
- ١٦٤ ٢- القسم الثاني : حق العباد :
- ١٦٥ أ- تعريفه.....
- ١٦٥ ب- أنواع حقوق العباد :
- ١٦٦ ١- النوع الأول: ما كان حقاً مالياً أو يقصد منه تحصيل المال..
- ١٦٦ ٢- النوع الثاني: الحقوق المعنوية.....
- ١٦٧ ج- الآثار المترتبة على حقوق العباد :
- ١٦٧ ١- الاعتبار الأول: الحرية في استيفاء منع المحكوم فيه.....
- ٢- الاعتبار الثاني: العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على المنع من استيفائها.....
- ١٦٩ ٣- الاعتبار الثالث: مقدار وصفة الشهود لإثباته.....
- ١٧١

- ٤- الاعتبار الرابع: القضاء على الغائب وعلى من لا بينة
ضده..... ١٧٢
- ٣- القسم الثالث : ما اجتمع فيه الحقان: ١٧٣
- أ- تعريفه..... ١٧٣
- ب- أنواع المحكوم فيه الذي اجتمع فيه الحقان: ١٧٦
- ١- النوع الأول: ما كان حكماء الزاميين..... ١٧٦
- ٢- النوع الثاني: ما كان أحد حكميه إلزامياً دون الآخر..... ١٧٧
- ٣- النوع الثالث: ما كان حكماء معاً غير إلزاميين..... ١٧٨
- ج- آثار اجتماع الحقين: ١٧٨
- ١- الاعتبار الأول: الحرية في استيفاء منفعة الفعل..... ١٧٨
- ٢- الاعتبار الثاني: العقوبة على ترك استيفاء المنفعة أو على
المنع من استيفائها..... ١٨٠
- ٣- الاعتبار الثالث: مقدار وصفة الشهود لإثبات الحق..... ١٨١
- ٤- الاعتبار الرابع: القضاء على الغائب وعلى من لا بينة
ضده..... ١٨٢

المبحث الرابع: المحكوم عليه (المكلف)

- ١- تعريفه..... ١٨٧
- ٢- شروط صحة التكليف: ١٨٨
- الشرط الأول: البلوغ..... ١٨٨
- الشرط الثاني: العقل..... ١٨٩
- الشرط الثالث: العلم..... ١٩٠
- الشرط الرابع: القدرة..... ١٩٢

المبحث الخامس: الأهلية وعوارضها

- ١- الأهلية: ١٩٧
- أ- تعريف الأهلية..... ١٩٧
- ب- أقسام الأهلية: ١٩٧
- الأول: أهلية الوجوب..... ١٩٧

١٩٨	 الثاني: أهلية الأداء
١٩٩	 ج- نتيجة تعريف الأهلية وتقسيمها
٢٠٠	 ٢- عوارض الأهلية:
٢٠٠	 أ- تمهيد
٢٠١	 ب- تقسيم عوارض الأهلية:
٢٠٢	 أولاً: العوارض السماوية:
٢٠٢	 أ- الجنون
٢٠٤	 ب- العته
٢٠٦	 ج- الإغماء
٢٠٧	 د- النوم
٢٠٩	 هـ- النسيان
٢١١	 و- المرض
٢١٢	 ز- الموت
٢١٧	 ثانياً: العوارض المكتسبة:
٢١٨	 أ- الجهل
٢٢١	 ب- الخطأ
٢٢٦	 ج- الهزل
٢٣٠	 د- السفه
٢٣٣	 هـ- السكر
٢٣٤	 ١- العبادات
٢٣٥	 ٢- المعاملات
٢٣٧	 ٣- ما ليس عبادة ولا معاملة من التصرفات
٢٤٢	 و- الإكراه:
٢٤٢	 ١- حقيقته لغة واصطلاحاً
٢٤٣	 ٢- مقومات الإكراه
٢٤٤	 ٣- أدلة حكم الإكراه
٢٤٥	 ٤- مفاد الأدلة
٢٤٧	 ٥- آثار الإكراه

الباب الثاني

القواعد الأصولية اللفظية

٢٥٩

مباحث تمهيدية:

٢٦١

٢٦٣ ١- حقيقة الوضع ومنشؤه

٢٦٤ ٢- أقسام الوضع والموضوع له

٢٦٦ ٣- الحقيقة والمجاز:

٢٦٧ ١- الحقيقة

٢٦٧ ٢- المجاز

٢٦٧ ٤- الحقيقة الشرعية

٢٧٠ ٥- علامات الحقيقة والمجاز:

٢٧٠ تمهيد

٢٧١ العلامة الأولى: التبادر

٢٧٤ العلامة الثانية: عدم صحة السلب وصحته

٢٧٦ العلامة الثالثة: الاطراد

٢٧٩ ٦- الأصول اللفظية:

٢٧٩ تمهيد

٢٨٠ ١- أصالة الحقيقة

٢٨٠ ٢- أصالة العموم

٢٨١ ٣- أصالة الإطلاق

٢٨١ ٤- أصالة عدم التقدير

٢٨١ ٥- أصالة عدم النقل

٢٨٢ ٦- أصالة عدم الاشتراك

٢٨٥ ٧- الاشتراك:

٢٨٥ أ- أنواعه:

٢٨٥ الأول: الاشتراك المعنوي

٢٨٥	 الثاني: الاشتراك اللفظي
٢٨٦	 ب- الخلاف في الاشتراك اللفظي
٢٨٨	 ج- منشأ الاشتراك
٢٩٠	 د- استعمال الاشتراك في أكثر من معنى
٢٩١	 ١- القول الأول: استحالة إرادة معنيين من المشترك
٢٩١	 ٢- القول الثاني: عدم صحة استعمال المشترك في معنيين
٢٩٢	 ٣- القول الثالث: التفصيل بين المفرد وبين المتنى والجموع
٢٩٢	 ٤- القول الرابع: التفصيل بين النفي والإثبات
	 ٥- القول الخامس: الجواز مطلقاً دون فرق بين المفرد والمتنى والجموع والنفي والإثبات
٢٩٢	 ٦- اختيار ومناقشة
٢٩٣	 ٧- تنبيه
٢٩٥	 ٨- المشتق
٢٩٥	 أ- المراد بالمشتق
٢٩٦	 ب- الخلاف في المشتق
٢٩٧	 ج- ثمرة الخلاف في المشتق
٢٩٨	 د- الأقوال في المسألة
٢٩٩	 هـ - القول الراجع والدليل عليه

المبحث الأول : الأمر ودلالته بصيغته ومادته

وما جرى مجراهما

٣٠١	 الأمر
٣٠٣	 تمهيد
٣٠٤	 ١- مادة الأمر
٣٠٦	 أ- دلالة مادة الأمر بمعنى الطلب
٣٠٧	 ب- الأدلة
٣٠٧	 ١- أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي
٣٠٨	 ٢- أدلة القائلين بظهور كلمة الأمر في الوجوب

- ٢- صيغة الأمر: ٣١٠
- أ- المقصود بصيغة الأمر..... ٣١٠
- ب- استعمالات صيغة الأمر ومعناها الحقيقي..... ٣١٠
- ٣- الجمل الخبرية المستعملة في الطلب: ٣١٥
- الأمر بعد الحظر..... ٣١٧
- ٤- الفور والتراخي..... ٣١٩
- ٥- المرة والتكرار..... ٣٢١
- ٦- التعبدى والتوصلنى..... ٣٢٣
- ٧- تقسيمات الواجب الأخرى والأصل فيها: ٣٢٧
- ١- تقسيمه إلى واجب عيني وواجب كفائي..... ٣٢٧
- ٢- تقسيمه إلى واجب تعينى وواجب تخيرى..... ٣٢٧
- ٣- تقسيمه إلى واجب نفسى وواجب غيرى..... ٣٢٧
- ٨- مقدمة الواجب: ٣٢٨
- أ- تمهيد..... ٣٢٨
- ب- الأقوال في المسألة..... ٣٣٠
- ج- المختار من الأقوال..... ٣٣١

المبحث الثاني : النهي

- ١- تعريفه..... ٣٣٥
- ٢- مجالات استعمال النهي..... ٣٣٥
- ٣- المعنى الحقيقي للنهي..... ٣٣٦
- ٤- ظهور النهي..... ٣٣٧
- ٥- المطلوب بالنهي..... ٣٣٨
- ٦- القول الراجع..... ٣٣٨
- ٧- دلالة النهي على المرة أو التكرار..... ٣٣٩

٣٤٠	٨- دلالة النهي على الفور أو التراخي.....
٣٤١	المبحث الثالث : تقسيمات اللفظ والدلالة اللفظية
٣٤٣	تمهيد.....
٣٤٣	١- منهج الحنفية.....
٣٤٤	١- عبارة النص.....
٣٤٤	٢- إشارة النص.....
٣٤٥	٣- دلالة النص.....
٣٤٦	٤- دلالة الاقتضاء.....
٣٤٦	٢- منهج الجمهور.....
٣٤٦	١- دلالة المنطوق:.....
٣٤٨	١- دلالة الاقتضاء.....
٣٤٩	٢- دلالة التثنية والإيماء.....
٣٤٩	٣- دلالة الإشارة.....
٣٥٠	٢- دلالة المفهوم:.....
٣٥٣	أولاً: مفهوم الموافقة.....
٣٥٤	ثانياً: مفهوم المخالفة:.....
٣٥٥	١- مفهوم الشرط.....
٣٥٥	٢- مفهوم الوصف.....
٣٥٦	٣- مفهوم الغاية.....
٣٥٦	٤- مفهوم العدد.....
٣٥٧	٥- مفهوم الحصر.....
٣٥٧	٦- مفهوم اللقب.....
٣٥٧	٣- ظهور وحجية مفهوم الموافقة.....
٣٦٠	٤- ظهور وحجية مفهوم المخالفة:.....
٣٦٠	١- مفهوم الشرط.....
٣٦٦	٥- تعارض المفهوم والمنطوق.....
٣٦٨	٦- مفهوم الوصف أو الصفة:.....

- ٣٦٨ ١- الوصف أو الصفة.....
 ٣٦٩ ٢- مفهوم الوصف.....
 ٣٧٣ ٣- مفهوم الغاية.....
 ٣٧٧ ٤- مفهوم الحصر.....
 ٣٨٠ ٥- مفهوم العدد.....
 ٣٨٢ ٦- مفهوم اللقب.....

٣٨٥ المبحث الرابع : العام والخاص والخاص والمنسوخ

- ٣٨٧ ١- معنى العام والخاص :.....
 ٣٨٧ أ- معنى العام.....
 ٣٨٩ ب- معنى الخاص.....
 ٣٩٠ ٢- أقسام العام :.....
 ٣٩٠ الأول: العام الاستقرائي.....
 ٣٩٠ الثاني: العام المجموعي.....
 ٣٩١ الثالث: العام البدلي.....
 ٣٩٢ ٣- الألفاظ الدالة على العموم :.....
 ٣٩٢ ١- الجمع المعروف.....
 ٣٩٢ ٢- المفرد المعروف.....
 ٣٩٣ ٣- لفظ كل.....
 ٣٩٣ ٤- لفظ جميع.....
 ٣٩٣ ٥- النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط.....
 ٣٩٣ ٦- الموصولات.....
 ٣٩٤ ٧- أسماء الاستفهام.....
 ٣٩٤ ٨- أسماء الشرط.....
 ٣٩٤ ٩- الجمع المنكر.....
 ٣٩٥ ٤- حجية العام قبل البحث عن المخصص.....
 ٣٩٧ ٥- أنواع المخصص :.....
 ٣٩٧ ١- المخصص المتصل.....

٤٠٠	٢- المخصص المنفصل.....
٤٠٨	٣- الفرق بين المخصص المتصل والمنفصل.....
٤٠٨	٦- التخصيص بالمفهوم.....
٤١٠	٧- تخصيص العام بسبب صدوره.....
٤١٣	٨- تعميم خطابات المشافهة.....
٤١٥	٩- النسخ والتخصيص:.....
٤١٥	تمهيد.....
٤١٥	أ- معنى النسخ.....
٤١٨	ب- إمكان النسخ ووقوعه.....
٤٢١	ج- تقسيمات النسخ:.....
٤٢٢	النوع الأول : نسخ الكتاب.....
٤٣٠	النوع الثاني : نسخ السنة.....
٤٣٤	النوع الثالث : نسخ الإجماع.....
٤٣٥	النوع الرابع : نسخ القياس.....
٤٣٥	د- شروط النسخ:.....
٤٣٥	١- الشروط المتفق عليها.....
٤٣٧	٢- الشروط المختلف فيها.....
٤٣٩	هـ - الدوران بين التخصيص والنسخ.....
٤٤١	و- الفرق بين التخصيص والنسخ.....

المبحث الخامس : المطلق والمقيد

٤٤٥	١- معناهما.....
٤٤٩	٢- مصاديق المطلق.....
٤٥٠	٣- حكم المطلق والمقيد.....
٤٥١	٤- حمل المطلق على المقيد.....

٤٦١	المبحث السادس : الأدلة اللفظية من حيث الوضوح والإبهام
٤٦٣	تمهيد.....
٤٦٥	١- منهج الإمامية.....
٤٧٣	٢- منهج جمهور المتكلمين من الأصوليين.....
٤٧٤	٣- منهج الحنفية.....
٤٨٧	المختصر.....

المصادر يرد ذكرها في نهاية الجزء الثاني إن شاء الله تعالى .



مركز تحقيق وتطوير علوم إسلامية