قسم مركز إدارة الفتوى العلمية

الفائق في الأصول

السير العقلائية - السير المتشرعية - قاعدة لو كان لبان

التمسك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة

إلغاء الخصوصية - تنقيح المناط - الأولوية - مناسبة الحكم والموضوع

مذاق الشرع - مقاصد الشريعة - القياس

لجنة الفقه المعاصر

بسم الله الرحمن الرحيم

نشر مركز ادارة الحوزات العلمية

الفائق في الأصول

السيرة العقلائية - السيرة المتشرعية - قاعدة لو كان لبان
التمسك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة
الغاء الخصوصية - تنقيح المناط - الأولوية - مناسبة الحكم والموضوع
مذاق الشرع - مقاصد الشريعة - القياس

لجنة الفقه المعاصر

سرشناسه	:	لجنة الفقه المعاصر
عنوان و نام پدیدآور	:	الفائق في الأصول. لجنة الفقه المعاصر
مشخصات نشر	:	قم: مركز مديريت حوزه های علميه، ۱۳۹۸
مشخصات ظاهری	:	۲۹۹ صفحه
شابك	:	۹۷۸-۶۲۲-۶۱۶۳-۰۳-۳
يادداشت	:	كتابنامه به صورت زيرنويس
موضوع	:	اصول فقه
موضوع	:	استدلالی
موضوع	:	السير العقلائية ـ السير المتشرعية ـ قاعدة لو كان لبان ـ التمسك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة ـ موجبات تعدية الحكم أو تضييقه
شناسه افزوده	:	حوزه علميه. مركز مديريت حوزه های علميه
رده‌بندی كنگره	:	الف ۱۳۹۷ ۳۵ ح /B۸۳۳
رده‌بندی ديويی	:	۱٤۹/۷
شماره كتابشناسی ملی	:	٥٢٤٥٣٤٠

الكتاب:	**الفائق في الأصول**
المؤلف:	**لجنة الفقه المعاصر**
الطبعة:	**الرابعة**
سنة الطباعة:	**ربيع الأول ١٤٤١ هـ / ٢٠١٩ م**
صفّ الحروف:	**لجنة الفقه المعاصر**
الناشر:	**مركز إدارة الحوزات العلمية ـ قم ـ إيران**
الكمية المطبوعة:	**١٠٠٠ نسخة**
هاتف:	**٠٠٩٨ ٢٥ ٣٧٨٤١١٤٧**

ISBN 978-622-6163-03-3

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

الفهرس

الفهرس ٥

كلمة لجنة الفقه المعاصر ١

الباب الأول: السِّير العقلائيّة ٧

مقدمة: ضرورة البحث عن حجية السيرة العقلائية وشرح المصطلحات ٩

الفصل الأول: أقسام السير العقلائية ومناط حجيّتها ١٣

القسم الأول: السير الواقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي ١٣

مناط حجية هذا القسم من السيرة ١٣

القسم الثاني: السير المرتبطة بموضوع الحكم الشرعي ١٤

النوع الأول: ما يكون بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي ١٤

النوع الثّاني: ما له دخل في تنقيح الموضوع وتحقيقه ثبوتاً ١٥

النوع الثّالث: ما له دخل في تنقيح الموضوع وتحقيقه إثباتاً ١٨

حصلية البحث في الفصل الأول ١٩

الفصل الثاني: أدلّة حجية السِّير العقلائية ٢١

تمهيد ٢١

النكتة الأولى: تقسيم السيرة إلى العامّة والخاصّة وبيان أقسام السيرة الخاصّة..... ٢١
النكتة الثانية: أصناف أدلّة حجيّة السير العقلائية..... ٢٣
الصنف الأول من الأدلّة: أدلّة صحة البناءات العقلائية..... ٢٤
الدليل الأول: إستحالة خطأ العقلاء عادة..... ٢٤
مناقشة الدليل الأول..... ٢٥
الدليل الثاني: نشوء السير العقلائية عن سبب معتبر..... ٢٥
مناقشة الدليل الثاني..... ٢٦
الدليل الثالث: اشتمال السير العقلائية على سيرة الشارع بما هو عاقل. ٢٦
المناقشة في الدليل الثالث..... ٢٦
الدليل الرابع: موافقة الشارع بما هو عاقل للسيرة العقلائية..... ٢٦
● المناقشة الأولى..... ٢٧
● المناقشة الثانية..... ٢٧
دراسة نظرية التفصيل بين السيرة العامة وبين غيرها..... ٢٨
● الوجه الأول: استحالة الخطأ عادةً في السّيرة العامّة..... ٢٨
● الوجه الثّاني: كاشفيّة السّيرة العامّة عن سبب عقلائيّ معتبر. ٢٩
تنبيه..... ٣١
الصنف الثاني من الأدلّة: أدلة أمر الشارع باتّباع السير العقلائية أو جعله للحجية لها أو إحالته الناس إلى ما يحكم به عقولهم..... ٣١

الصنف الثالث من الأدلة: أدلّة استكشاف إمضاء الشارع للسيرة العقلائية ٣٢
الدّليل الأول: وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر ٣٢
● المناقشة: عدم توفّر شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أو عدم العلم به ٣٢
الدّليل الثاني: وجوب دفع المُنكَر عن الأجيال الآتية ٣٤
● المناقشة: عدم توفّر شرائط وجوب دفع المنكر أو عدم العلم به ٣٤
الدّليل الثالث: وجوب إرشاد الجاهل وتبليغ الشريعة.....٣٥
● المناقشة: عدم ثبوت الإمضاء بمجرّد وجوب إرشاد الجاهل وتبليغ الشريعة ٣٦
الدّليل الرابع: استحالة نقض الغرض ٣٦
المناقشة: إمكان أن يكون عدم الرّدع ناشئاً من تدريجية الأحكام..٣٩
● الجواب عن المناقشة..... ٣٩
الدليل الخامس: قاعدة لا ضرر.....٣٩
المناقشة ٤٢
● الجواب عن المناقشة..... ٤٢
■ دفع الجواب عن المناقشة ٤٣
الدليل السادس: الظّهور الحالي عند السّكوت ٤٤
المناقشة ٤٥

المناقشة الأولى: عدم حجية ظهور الحال ٤٦

● الجواب: ظهور الحال في مثل المقام معتبر عقلائياً ٤٨

المناقشة الثانية: عدم انعقاد ظهور الحال في مثل المقام.....٤٨

● الجواب: عدم المانع عن انعقاد الظهور في مثل المقام ٤٩

الدليل السابع: بناء العقلاء ٤٩

المناقشة .....:.....٤٩

الدليل الثامن: قيام دليل على إمضاء سيرة عقلائية معيّنة ٥٠

مدى الحاجة إلى السيرة مع قيام الدليل المذكور ٥٠

الدليل التاسع: عمل الشارع طبقاً لسيرة عقلائية معيّنة ٥١

التنبيه الأول: نظريّة التفصيل بلحاظ كون ما قامت عليه السيرة من المعاملات أو من غيرها ٥٢

مناقشة هذا التفصيل ٥٤

التنبيه الثاني: نظرية التفصيل بين السيرة العقلائية في باب الإطاعة والعصيان وبين غيرها.....٥٥

● مناقشة هذا التفصيل ٥٦

حصلية البحث في الفصل الثاني ٥٧

الفصل الثالث: طرق إحراز السيرة وعدم الردع ٥٩

المقام الأول: طرق إحراز السيرة ٥٩

مقدّمة ٥٩

المرحلة الأولى: طرق إحراز السيرة المعاصرة لنا ٦٠
الطريق الأول: الاستقراء ٦٠
الطريق الثاني: التحليل الوجداني ٦٠
الطريق الثالث: الضرورة والحاجة لخصوص السيرة ٦١
الطريق الرابع: النقل والشهادة ٦٢
المرحلة الثانية: طرق إحراز السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام ٦٢
الطريق الأول: الاستقراء ٦٢
● المناقشة في الطريق الأول ٦٢
■ الجواب عن المناقشة ٦٣
الطريق الثاني: التحليل الوجداني ٦٣
الطريق الثالث: الضرورة والحاجة لخصوص السيرة ٦٣
الطريق الرابع: النقل التاريخي ٦٤
الطريق الخامس: الاستكشاف بتوسيط السيرة المعاصرة لنا ٦٤
الطريق السادس: عدم تحقق البديل للسيرة ٦٥
الطريق السابع: عدم كثرة السؤال ٦٥
● المناقشة ٦٦
حصيلة البحث في المقام الأول ٦٧
تنبيه: طرق إحراز الارتكاز العقلائي ٦٨
المقام الثاني: طرق إحراز عدم الردع ٦٨

الطريق الأول: عدم الوصول بالنسبة للسيرة الراسخة التي تعمّ بها البلوى ٦٨

● التقريب الأول ٦٨

● التقريب الثاني ٦٩

■ مناقشة التقريب الثاني ٧٠

بيان المراد من الوصول ٧١

الطريق الثاني: عدم البديل للسيرة ٧١

حصيلة البحث في المقام الثاني ٧٢

جريان الطريقين المذكورين في السيرة المستحدثة ٧٣

المقدّمة الأولى: وجه الحاجة إلى البحث ٧٣

المقدّمة الثانية: أقسام السير المستحدثة ٧٣

جريان الطريق الأول في السير المستحدثة بتقريبيه ٧٤

● تقريب ثالث للطريق الأول ٧٥

جريان الطريق الثاني في السير المستحدثة ٧٦

حصيلة البحث في السير المستحدثة ٧٦

الفصل الرابع: ما يُشترط في الرادع عن السيرة كيفاً وكمّاً ٧٩

تمهيد ٧٩

المقام الأول: مانعية السيرة عن انعقاد الظهور ٨٠

تقريب الدليل ٨٠

المناقشة الأولى: البناءات التي ليس لها رسوخ شديد لا تكون بمنزلة القرينة المتصلة ٨٢
المناقشة الثانية: البناءات العقلائية شديدة الرسوخ لا تكون بمنزلة القرينة المتصلة في بعض الموارد ٨٢
الظهور المفهومي ٨٥
الظهور الإلتزامي ٨٦
الظهور المُستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها ٨٦
حصيلة البحث في السيرة المعاصرة ٨٧
تأثير السيرة المُستحدثة على انعقاد الظهور ٨٧
النظرية الأولى: عدم تأثير السير المستحدثة على الظهورات ٨٨
النظرية الثانية: المنع عن الظهورات بقاءً مطلقاً ٨٨
النظرية الثالثة: التفصيل بين السيرة المستحدثة الراسخة التي يكون خلافها مستنكراً عند العُرف والعقلاء وبين غيرها ٨٨
ملاحظة السيرة المستحدثة مع أنواع الظهور ٨٩
حصيلة البحث في السيرة المستحدثة ٨٩
تنبيه ٨٩
المقام الثاني: كفاية أنواع الظهور للردع وعدمها ٨٩
الظهور العمومي والإطلاقي ٩٠
● القول الأول: عدم كفاية العموم والإطلاق للردع ٩٠

● القول الثاني: التفصيل بين السيرة الشديدة الرسوخ وبين غيرها، فيكفي العموم والإطلاق للردع عن الثاني دون الأول..... ٩١
■ الدليل: عدم إمكان تصحيح السلوك العقلائي بمجرّد إعلان الموقف..... ٩١
○ المناقشة..... ٩١
الظهور المختصّ بمورد السيرة..... ٩٢
الظهور المفهومي والالتزامي والمستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها ٩٢
حصيلة البحث في السيرة المعاصرة..... ٩٢
كفاية أنواع الظهور للردع عن السيرة المستحدثة..... ٩٣
المقام الثالث: كفاية صِرف وجود الرادع وعدمها..... ٩٤
القول الأول: كفاية صِرف وجود الرادع مطلقاً..... ٩٤
● الدليل: انحصار غرض الشارع من الردع في إعلان الموقف ٩٤
القول الثاني: عدم كفاية صِرف وجود الرادع للردع عن السيرة التي لها رسوخ شديد..... ٩٤
● الدليل: لزوم رعاية التناسب بين الرادع والمردوع..... ٩٤
■ المناقشة..... ٩٥
حصيلة البحث في السيرة المعاصرة..... ٩٧
كفاية صِرف وجود الرادع في السيرة المستحدثة..... ٩٧
الفصل الخامس: الأدلّة النافية لحجية السيرة..... ٩٩

تمهيد ٩٩
وجوه إثبات الردع العام عن السيرة..... ١٠٠
الوجه الأول: الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم..... ١٠٠
التقريب الأول: ردع الشارع عن السيرة بالآيات ١٠٠
المناقشة في الوجه الأول..... ١٠٠
● المناقشة الأولى: اختصاص تلك الأدلة بالأمور الاعتقادية .. ١٠٠
● المناقشة الثانية: عدم كفاية الإطلاق في الردع ١٠١
التقريب الثاني: عدم انعقاد ظهور الحال للشارع في إمضاء السيرة
..... ١٠١
● المناقشة ١٠١
الوجه الثاني: الأدلّة الناهية عن القول بغير العلم ١٠٢
المناقشة في الوجه الثاني: عدم صلاحية تلك الأدلة للردع عن السيرة
..... ١٠٢
الوجه الثالث: النهي عن تكلّف ما سكت الله عنه..... ١٠٤
المناقشة في الوجه الثالث: اختصاص النهي المذكور بموارد عدم
الجعل وعدم شموله لموارد عدم البيان ١٠٥
جريان الوجوه المذكورة في السيرة المستحدثة ١٠٦
حصيلة البحث في الفصل الخامس..... ١٠٧

الفصل السادس: في مقدار ما يثبت بالإمضاء من السيرة..... ١٠٩

تمهيد ١٠٩
المرحلة الأولى: في إمضاء الملاك والارتكاز المسبّب للسيرة ١١١
إثبات الإمضاء بدليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١١١
إثبات الإمضاء بدليل وجوب دفع المنكر ١١١
إثبات الإمضاء بدليل وجوب إرشاد الجاهل ١١١
إثبات الإمضاء ببرهان استحالة نقض الغرض ١١٢
إثبات الإمضاء بدليل لا ضرر ١١٢
إثبات الإمضاء بالظهور الحالي ١١٣
المرحلة الثانية: في تعميم إمضاء السيرة الخاصّة ١١٤
حصيلة البحث في الفصل السادس ١١٥

خاتمة في تعارض السير وتبدّلها واضمحلالها ١١٧

تعارض السير ١١٧
تبدّل السير ١١٨
اضمحلال السيرة ١١٩

تطبيقات فقهية ١٢١

الموارد التي استُند إلى سيرة العقلاء ١٢١
- الأول: صحة المعاطاة ١٢١
- الثاني: أصالة السلامة ١٢١

- الثالث: إثبات وجود شرط ارتكازي في المعاملة ١٢٢
- الرابع: عدم لزوم المالية نوعاً للعوضين في البيع ١٢٢
- الخامس: وقوع المعاوضة القهرية في بعض موارد دفع الغرامة ١٢٣
- السادس: شاهد الحال ١٢٣
- السابع: قاعدة مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به ١٢٤

الموارد التي ردّت فيها دعوى قيام سيرة العقلاء ١٢٤

- الأول: أصل عدم تأخّر الحادث ١٢٤
- الثاني: قاعدة العدل والإنصاف ١٢٥
- الثالث: كون الحيازة موجبة لملكية العين المستنبطة من الأرض ١٢٥
- الرابع: كون حيازة الأجير موجبة لملكية المستأجر ١٢٦
- الخامس: إنكاح الحمل ١٢٦

الباب الثاني: السِّير المتشرعيّة ١٢٧

مقدّمة ١٢٩

المقام الأول: تعريف السيرة المتشرعيّة..... ١٢٩

المقام الثاني: حجّية السيرة المتشرعيّة ١٣٠

إحراز الصغرى ١٣٣

الإشكال في الحجّية..... ١٣٣

المقام الثالث: حجيّة السيرة المتشرعيّة المستحدثة ١٣٤
المقام الرابع: حجّية ارتكاز المتشرّعة ١٣٥

الباب الثالث: قاعدة لوكان لبان ١٣٧

مقدّمة ١٣٩
الأمر الأول: توضيح القاعدة ١٣٩
الأمر الثاني: موارد جريان القاعدة ١٤٠
الأمر الثالث: المراد بالاشتهار والظهور ١٤٢
الأمر الرابع: حجية القاعدة ١٤٢
المناقشة في القاعدة ١٤٣
أوّلاً: المناقشة في أصل القاعدة ١٤٣
● الجواب عن المناقشة ١٤٤
ثانياً: المناقشة في عمومية القاعدة ١٤٥
الأمر الخامس: شروط جريان القاعدة ١٤٥
حصيلة البحث في الباب الثالث ١٤٦

الباب الرابع: التمسّك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة ١٤٧

تمهيد: بيان المسألة وأهميتها ١٤٩

الفصل الأول: التمسّك بالإطلاق ١٥١

المقام الأول: في التمسّك بالإطلاق اللفظي ١٥١
المناقشة الأولى: قصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد ١٥١
الجواب عن المناقشة ١٥٢
• الجواب الأول ١٥٢
• الجواب الثاني ١٥٣
المناقشة الثانية: عدم كون المتكلّم بصدد البيان ١٥٣
التقريب الأول ١٥٣
• الجواب عن التقريب الأول ١٥٤
التقريب الثاني ١٥٥
• الجواب عن التقريب الثاني ١٥٥
المناقشة الثالثة: عدم إمكان التقييد أو عدم عُرفيته ١٥٦
الجواب عن المناقشة الثالثة ١٥٧
المناقشة الرابعة: الانصراف ١٥٧
التقريب الأول ١٥٧
• الجواب عن التقريب الأول ١٥٨
التقريب الثاني ١٥٨
• الجواب عن التقريب الثاني ١٥٨
التقريب الثالث ١٥٨
حصيلة البحث في الإشكال على الإطلاق اللفظي ١٥٩

المقام الثاني: في التمسّك بالإطلاق المقامي ١٦٠
النحو الأول من التمسّك بالإطلاق المقامي ١٦٠
● المناقشة في النحو الأول من الإطلاق المقامي ١٦٠
النحو الثاني من التمسّك بالإطلاق المقامي ١٦١
● المناقشة في النحو الثاني من الإطلاق المقامي ١٦٢
حصيلة البحث في مناقشة الإطلاق المقامي ١٦٣

الفصل الثاني: التمسّك بالعموم الوضعي ١٦٥

وجوه المناقشة في التمسّك بالعموم الوضعي ١٦٥

الفصل الثالث: التمسّك بطوائف من الأخبار لإثبات شمول الخطابات للموضوعات الجديدة ١٦٧

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ في القرآن تبيان كلّ شيء يحتاج إليه العباد ١٦٧
المناقشة في الاستدلال بالطائفة الأولى ١٦٧
الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ الله أنزل في الكتاب كلّ ما يُحتاج إليه وجعل له دليلاً يدلّ عليه ١٦٩
التقريب الأول ١٦٩
المناقشة في التقريب الأول ١٧٠
التقريب الثاني ١٧٠
المناقشة في التقريب الثاني ١٧٠

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ النبي ﷺ أتى الناس بما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة ١٧١

المناقشة في الاستدلال بالطائفة الثالثة ١٧٢

حصيلة البحث في الفصل الثالث ١٧٢

حصيلة البحث في الباب الرابع ١٧٣

تنبيه ١٧٣

الباب الخامس: موجبات تعدية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر أو تضييقه ١٧٥

تمهيد: تعدية الحكم وأهم موجباتها ١٧٧

الفصل الأول: إلغاء الخصوصية ١٨١

المطلب الأول: تعريفه ١٨١

المطلب الثاني: موجبات إلغاء الخصوصية ١٨٢

الموجِب الأول: الظهور في عدم الخصوصية ١٨٢

● المنشأ الأول: الظهور في التمثيل ١٨٢

● المنشأ الثاني: كون الموضوع مأخوذاً بنحو المقدّمية أو الطريقية ١٨٤

● المنشأ الثالث: كون الموضوع المأخوذ لأجل كونه مورد الابتلاء والغلبة ١٨٤

■ المناقشة في هذا المنشأ ١٨٥

● المنشأ الرابع: أن يكون استبعاد الفرق مغروساً في أذهان عامّة العرف ١٨٦

● المنشأ الخامس: الارتكاز العرفي ١٨٧

● المنشأ السادس: مناسبة الحكم والموضوع ١٨٩

الموجِب الثاني: حصول العلم بعدم الخصوصية ١٩٠

● السبب الأول: عدم الفرق في كثير من الأحكام ١٩٠

● السبب الثاني: حساب الاحتمالات ١٩٠

المطلب الثالث: كون إلغاء الخصوصية من المنطوق أو المفهوم..... ١٩١

المطلب الرابع: حجّية إلغاء الخصوصية وتحديد دائرتها..... ١٩٣

تنبيه: في إلغاء الخصوصية عند العرف الخاصّ..... ١٩٦

الفصل الثاني: تنقيح المناط ٢٠١

المطلب الأول: تعريف تنقيح المناط وأقسامه..... ٢٠١

المطلب الثاني: طرق استكشاف المناط..... ٢٠٣

الطريق الأول: النص ٢٠٣

الطريق الثاني: العرف..... ٢٠٤

الطريق الثالث: السبر والتقسيم..... ٢٠٥

طرق أخرى لإستكشاف المناط..... ٢٠٦

المطلب الثالث: المقارنة بين تنقيح المناط وغيره..... ٢٠٦

المقارنة بين تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية..... ٢٠٦
المقارنة بين تنقيح المناط والاستحسان والاستصلاح والقياس.... ٢٠٧
المطلب الرابع: حجية تنقيح المناط وتحديد دائرتها..... ٢٠٨

الفصل الثالث: الأولوية..... ٢١١

المطلب الأول: تعريف الأولوية وأركانها..... ٢١١
تعريف الأولوية..... ٢١١
أركان الأولوية..... ٢١١
المطلب الثاني: المقارنة بين الأولوية وغيرها..... ٢١٣
المقارنة بين الأولوية وإلغاء الخصوصية..... ٢١٣
المقارنة بين الأولوية وتنقيح المناط..... ٢١٤
المقارنة بين الأولوية ومفهوم الموافقة..... ٢١٤
المطلب الثالث: حجية الأولوية وتحديد دائرتها..... ٢١٤
القول بالحجية ودليله..... ٢١٥
دليل القول بعدم الحجية ونقده..... ٢١٧

الفصل الرابع: مناسبة الحكم والموضوع..... ٢٢١

المطلب الأول: تعريف مناسبة الحكم والموضوع..... ٢٢١
المطلب الثاني: موارد إعمال المناسبة بين الحكم والموضوع..... ٢٢١
المورد الأول: تحديد الموضوع من حيث التوسعة والتضييق..... ٢٢١

● الأول: تحديد الموضوع بنحو التوسعة ٢٢٢
● الثاني: تحديد الموضوع بنحو التضييق ٢٢٢
● الثالث: تحديد الموضوع بنحو التوسعة والتضييق معاً ٢٢٣
المورد الثاني: تحديد كيفية دخل الوصف العنواني في الحكم.... ٢٢٤
المورد الثالث: رفع الإجمال عن الموضوع ٢٢٤
المورد الرابع: كونها موجبة للظهور أو تبدله بالنسبة للحكم أو خصوصياته ٢٢٥
المورد الخامس: الإباء عن التخصيص ٢٢٦
المطلب الثالث: المقارنة بين المناسبة وغيرها ٢٢٧
المطلب الرابع: حجية المناسبة وتحديد دائرتها ٢٢٨

الفصل الخامس: مذاق الشرع ٢٣١

المطلب الأول: تعريف مذاق الشرع ٢٣١
المطلب الثاني: طرق تحصيل مذاق الشرع ٢٣٢
الطريق الأول: الإحاطة بمواقف الشارع الإيجابية ٢٣٢
الطريق الثاني: الإحاطة بالمواقف السلبية ٢٣٢
الطريق الثالث: ورود الحكم في المورد الأدنى ٢٣٣
المطلب الثالث: موارد إعمال مذاق الشرع ٢٣٤
المورد الأول: إثبات الحكم فيما لم يقم عليه دليل ٢٣٤
المورد الثاني: تنقيح موضوع الحكم ٢٣٥

المورد الثالث: تعيين إحدى الوظائف المحتملة ٢٣٥
المورد الرابع: ترجيح أحد المتزاحمين ٢٣٦
المطلب الرابع: المقارنة بين مذاق الشرع وغيره ٢٣٧
المطلب الخامس: حجية مذاق الشرع ٢٣٧

الفصل السادس: مقاصد الشريعة ٢٣٩

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة وأقسامها ٢٣٩
تعريف مقاصد الشريعة ٢٣٩
أقسام مقاصد الشريعة ٢٣٩
المطلب الثاني: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة ٢٤١
الطريق الأول: لسان الدليل ومؤداه ٢٤١
الطريق الثاني: استقراء الأدلة والأحكام المعلومة العلل ٢٤٢
الطريق الثالث: السبر والتقسيم ٢٤٣
الطريق الرابع: مناسبة الأحكام والمقاصد ٢٤٣
المطلب الثالث: الحاجة إلى مقاصد الشريعة في الفقه ٢٤٣
أ. مقام استنباط الحكم الشرعي ٢٤٤
- الأول: الوصول إلى الحكم الشرعي ٢٤٤
- الثاني: رفض الدليل الظني المعتبر في نفسه المتنافي مع مقاصد الشريعة ٢٤٤
- الثالث: المنع من إطلاق أو تقييد ٢٤٤

● الرابع: تعدية الحكم من مورد دليل إلى مورد آخر ٢٤٦

ب. مقام تقديم أحد المتزاحمين ٢٤٧

ج. مقام تشخيص وظائف الحاكم في منطقة الفراغ ٢٤٧

المطلب الرابع: حجّية مقاصد الشريعة وتحديد دائرتها..... ٢٤٨

الفصل السابع: القياس..... ٢٥١

المطلب الأول: معنى القياس في اللغة والاصطلاح ٢٥٢

المطلب الثاني: القياس عند أصحاب القياس المتقدمين..... ٢٥٣

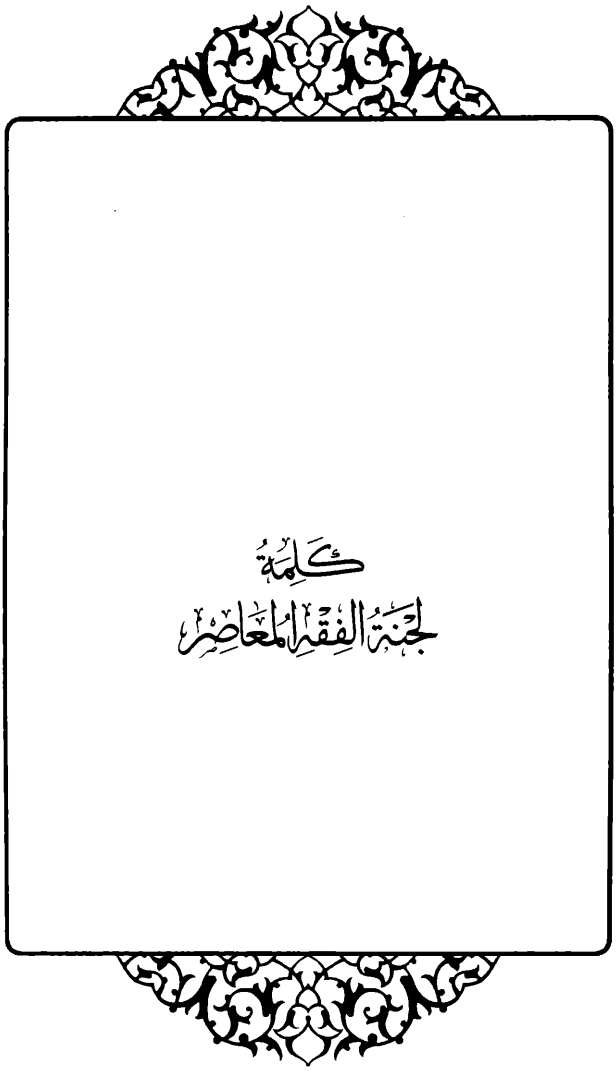
المطلب الثالث: المقارنة بين القياس والأسباب المتقدمة للتعدية ٢٥٥

تنبيهان..... ٢٥٦

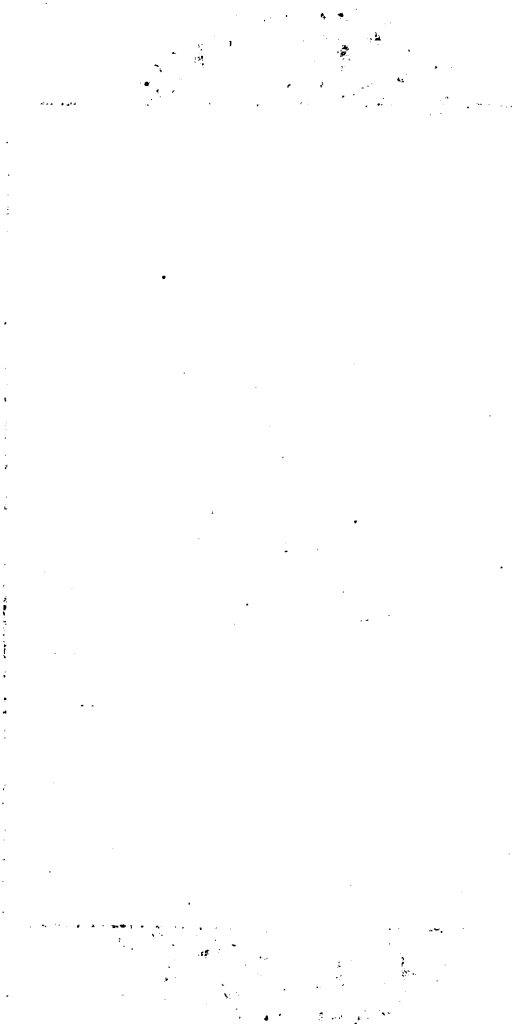
حصيلة البحث في الفصل السابع..... ٢٥٦

خاتمة في دور أسباب التعدية والتضييق في التعارض..... ٢٥٨

فهرس المصادر..... ٢٦٢



كلمة
لجنة الفقه المعاصر



الحمد للّه ربّ العالمين، وصلّى اللّه على محمّد وآله الطيبين الطاهرين
واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين

كلمة لجنة الفقه المعاصر

إنّ الحضور الواسع والتهافت المتزايد على فقه أهل البيت عليهم السلام في الإطار العامّ والخاصّ في عالمنا الإسلامي بل وخارج حدوده ـ سيما بعد قيام نظام ولاية الفقيه وتأسيس حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران ـ قد دفع هذا الفقه الاجتهادي الفاخر لخوض مساحات جديدة مع الاحتفاظ بمبانيه ومناهجه التقليدية.

لقد استطاع فقه الإمامية بمعونة أصوله العلمية الدقيقة أن يفتح في القرون الأخيرة أمام الفضلاء والمحقّقين في النطاق الحوزوي والجامعي آفاقاً جديدة من المعارف النظرية والعملية. وهذه القدرة الفذّة للفقه والأصول صارت سبباً لبقاء الدَّور المؤثّر والفاعل لهذه العلوم في عالمنا المعاصر.

إنّ كثرة الموضوعات المتنوّعة والجديدة في المجالات العالمية العلمية والعملية وتأكيدات سماحة القائد الكبير ـ مدّ ظلّه الوارف ـ ومراجع وعظماء الحوزات العلمية ـ حفظهم الله تعالى ـ على ضرورة نزول الفقه إلى الميادين والساحات الجديدة والمتطلّبات الداخلية والدولية بالإضافة إلى مطالبة النخب الحوزوية والحاجة العامّة لتوسعة وتطوير الفقه المعاصر والمطالبة بتلبية حاجات الحكومة الإسلامية ومراجع الدين في الحوزات العلمية الشيعية، كلّ ذلك قد دعا مركز الإدارة للحوزات العلمية إلى تهيأة الأرضية اللازمة للدراسات والبحوث العالية والمنهجية في هذا الموضوع الحسّاس، عبر افتتاح لجنة الفقه المعاصر.

لقد شرع لجنة الفقه المعاصر الذي هو تحت إشراف سماحة آية الله شب زنده دار ـ زيد عزّه ـ ومن خلال تشكيل الشورى العلمية المكوّنة من ستّة من المحققين وأساتذة البحث الخارج وثلّة من الفضلاء والعلماء الجامعيين منذ أوائل عام

١٣٩٥ هـ ش بالدراسات والبحوث الدقيقة في الموضوعات الأصولية والفقهية الأساسية في المجالات الجديدة والتي تمسّ الحاجة إليها.

إنّ أعضاء الشورى العلمية للفقه المعاصر وهم كلّ من أصحاب السماحة آيات الله: مهدي شب زنده دار، حسين الشوبائي، محمّد تقي الشهيدي، علي العندليب، محمّد القائني، السيّد محمّد علي المدرّسي اليزدي ـ دامت بركاتهم ـ وبعد عقد جلسات منتظمة متعدّدة ومباحثات أصولية وفقهية دقيقة بشأن إعداد المتون التعليمية للمناهج الدراسية والبحثية قد أعلنوا عن نظرهم النهائي. وشارك إلى جانب هذه الشورى العلمية مجموعة كبيرة من الأساتذة والفضلاء الحوزويين والمحقّقين الجامعيين الذين ساهموا في مختلف مراحل التحقيق اللازمة.

أهم مسألة في أبحاث الفقه المعاصر الاجتهادية هو تنقيح المسائل الأصولية كأدوات لإجتهاد مقعَّد. لذلك فالشورى العلمية بتسلطها التام على المباحث الأصولية ترى أن البحث في بعض المسائل الأصولية مقدم على المسائل الفقهية بتعليل أن هذه المباحث مع أنها محل ابتلاء في المسائل الاجتهادية الفقهية في الموضوعات المعاصرة ومع ذلك لم تبحث بشكل مستقل في الكتب الأصولية الرائجة. من هنا برزت الحاجة إلى تصنيف كتاب مستقل لتدريس الطلبة في الأبواب التالية الذكر مرتبة:

١ ـ السير العقلائية المعاصرة والمستحدثة.

٢ ـ السير المتشرعيّة.

٣ ـ قاعدة (لو كان لبان).

٤ ـ التمسّك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة.

٥ ـ أهمّ موجبات تعدية الحكم واستنتاجه: إلغاء الخصوصية، تنقيح المناط، الأولوية، مناسبة الحكم والموضوع، مذاق الشارع، مقاصد الشريعة، القياس.

٦ ـ حجّية العُرف وتطبيقاته.

٧ ـ حجّية الاطمئنان.

ثمّ إنّه بعد إكمال بحث هذه المسائل سيصل الدور إن شاء الله تعالى إلى المسائل الفقهية المعاصرة لموضوعات نظير: الشخصية الاعتبارية وأحكامها، حقيقة النقود وأحكامها، المصارف، العقود الجديدة، وغيرها.

وبعد مضيّ ما يقرب من ثلاث سنوات من العمل العلمي المضني والدؤوب وفي خطوة أولى بُدئ بطبع ونشر كتاب **الرائد في الأصول والفائق في الأصول** وقد تمّ تدوين هذين الكتابين في خمسة أبواب بالنحو التالي:

الباب الأول: السير العقلائيّة.

الباب الثاني: السير المتشرعيّة.

الباب الثالث: قاعدة لو كان لبان.

الباب الرابع: التمسك بالاطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة.

الباب الخامس: موجبات تعدية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر أو تضييقه.

والتفاوت بين كتابي الفائق (الدراسي) والرائد (المفصّل) يتمثّل فقط في الإجمال والتفصيل لكلّ من هذه البحوث، بحيث إنّ كتاب الرائد يكون مناسباً جداً للاستفادة منه في دروس بحث الخارج الأصولية.

وكتاب الفائق نظراً لأسلوبه الدقيق السلس ولاشتماله على التطبيقات الفقهية المناسبة إضافة للدقّة الكبيرة ولما توفّر عليه من مباحث علمية شمولية عميقة يصلح أن يُعتمد نصّاً دراسياً للسطح والمراحل العالية في الحوزة العلمية، لتهيئة الطلاب الأعزّاء والفضلاء للاجتهاد الجواهري في الموضوعات المعاصرة، إضافة إلى تزويدهم بالتسلّط على البحوث الأصولية السائدة من خلال إطلاعهم على الموضوعات الخاصّة لهذا العلم.

لكتابة كل فصل نبدأ بتشكيل فهرسته التفصيلي الدقيق في اجتماعات الشورى العلمية ومن ثَمَّ يبدأ المحققون بالبحث وعقد الجلسات العلمية وعرض نتائج تحقيقاتهم في المسألة فيتهيأ بذلك المتن المقترح. واما هذه المتون الإعدادية فيتم تدقيقها في عشرات الجلسات للشورى العلمية وبحثها من قِبل جميع أعضائها حتى الوصول إلى

المتن المتناسب مع المناهج الاجتهادية للحوزات العلمية تحت إشراف آية الله شب زنده دار ـ حفظه الله ـ وحينئذٍ يتم نشره بعد تنقيح متنه العربي قبل إعداد النسخة النهائية.

ولا تمثل الآراء المذكورة في النسخة النهائية نظر جميع الأعزّة بحسب اجتهادهم بالضرورة سواء في ذلك النسخة الدراسية أم التفصيلية ولكن اتفق تمام أعضاء الشورى العلمية على أنها تمثل كتابا مناسبا ودقيقا للشروع بتدريسه على مستوى السطح العالي بالنسبة للدراسية وأما التفصيلية فلعمقها كان محلها البحوث الفقهية العالية في الحوزات العلمية وهي مناسبة لأساتذة دروس السطح العالي أيضاً.

وبطبيعة الحال حيث إنّ الكتاب في أول طريقه فهو غير مستغنٍ في تكميله عن عون العلماء وتوجيهاتهم. لذلك فنحن من هذا المنطلق نطلب بالتماسٍ من جميع العلماء العظام أساتذةً وفضلاء أن يتواصلوا معنا في طرح أي نكته أو اقتراح في إصلاح الكتاب ومد يد العون للجنة الفقه المعاصر لإيصال هذا المشروع المهم إلى نهايته.

وفي الختام أرى من اللازم أن أشكر من صميم القلب كافّة أعضاء شورى الفقه المعاصر ومسؤولي الحوزات العلمية المحترمين نخصّ بالذكر سماحة آية الله الأعرافي وآية الله الحسيني البوشهري ـ دامت بركاتهما ـ اللذين لم يضنّا بشيء في دعم هذه المجموعة دعماً تامّاً، وأيضاً أشكر كلاً من أصحاب السماحة حجج الإسلام: محمّد تعظيمي فر، قدير علي شمس، السيّد عبد الحكيم المدقّق في تحقيق وكتابة المتن وكلّ الفضلاء والمحقّقين الأعزّاء ـ حفظهم الله تعالى ـ الذين ساهموا بمختلف الأنحاء في اعداد هذا الكتاب.

﴿يا أيّها العزيز مسّنا وأهلنا الضرّ وجئنا ببضاعة مزجاة فأوفِ لنا الكيل وتصدّق علينا إنّ الله يجزي المتصدّقين﴾.

حسين الإثنا عشري

مدير لجنة الفقه المعاصر

ربيع الأول ١٤٤١

الباب الأوّل

السِّيَرُ العُقلائيّة

مقدمة: ضرورة البحث عن حجية السيرة العقلائية وشرح المصطلحات

إنّ للبحث عن حجيّة السيرة العقلائية دوراً كبيراً في مباحث علم الأصول، وذلك من جهة أنّها مبدأ تصديقي لجملة من مباحث هذا العلم، إذ هذه السيرة هي عمدة ما يستدلّ به على اعتبار جملة من مسائل باب الحجج والأمارات كالظواهر وأخبار الثقات ـ وهما أهم أمارتين في الفقه ـ وهي التي يعتمد عليها الأصولي في تنقيح العديد من قواعد الجمع بين الأدلّة المتعارضة بدءاً.

ومن جهة أنّها مسألة أصولية أيضاً، حيث يستدلّ بالسيرة العقلائية كثيراً في الفقه خصوصاً في مثل أبواب المعاملات التي يكون للعقلاء تقنين فيها. وأيضاً من جهة أنّ دائرة الاستدلال بها في الفقه اتّسعت في العصور الأخيرة جداً بعد ما ظهر الضعف والنقاش في الأدلة التي كان يعول عليها سابقاً لإثبات المسلّمات والمرتكزات الفقهيّة من قبيل الإجماع المنقول والشهرة أو عمل الأصحاب بخبر ضعيف ونحو ذلك، فإنّه قد عوّض بالسيرة عن مثل هذه الأدلة في كثير من المسائل التي لا يتمكّن فيها الفقيه من الخروج عن فتاوى القدماء من الأصحاب أو الآراء الفقهيّة المشهورة.

أضف إلى جميع ذلك أنّه قد استُحدث بعد عصر المعصومين عليهم السلام إلى زماننا كثير من السير العقلائية وستُستَحدَث بعد ذلك أيضاً، فلابدّ من البحث عن أنّ هذه السير المستحدثة هل وزانها وزان السير المعاصرة في الحجية وسائر ما يترتب عليها أو لا؟

ثم إنّ الأصحاب مع أنهم استدلوا بالسيرة في كثير من الموارد لكنهم لم ينقّحوها على حدّ تنقيحهم لسائر الأبحاث كحجّية خبر الواحد، والجمع بين الحكم الظاهري والواقعيّ، وغير ذلك، مع كثرة موارد الاحتياج إلى الاستدلال بها في المباحث الأصولية والفروع الفقهيّة، لاسيما جملة من الفروع المستحدثة التي تصدى الفقه المعاصر لعلاجها.

وهذا هو الدّافع لنا إلى أن نبحث بحثاً مستقلاً عن حجّية السّيرة العقلائية مع التّركيز على المستحدثة منها.

ثم إنّ ههنا عدة عناوين واصطلاحات قد يختلط المراد منها على بعض الأذهان تجدر الإشارة إلى المقصود منها وبيان وجوه الافتراق بينها.

السيرة العقلائيّة

هي دأب العقلاء وتبانيهم العملي في سلوكهم الخارجيّ على فعل شيءٍ أو ترك شيء ولو كان دأبهم على ذلك ناشئا من عاداتهم أو سلائقهم أو غير ذلك، وقد يعبّر عنها ببنآء العقلاء أو سيرة الناس[1]؛ وعلى هذا لا يطلق على ارتكازاتهم السيرة؛ إذ الارتكاز غير السلوك الخارجي.

الارتكاز العقلائي

ما ارتكز في أذهان العقلاء من دون اشتراط أن يتجسّد ذلك الارتكاز بتمامه أو بعضه في أعمالهم خارجا، وهو ـ من جهة ـ أعلى قيمة وأشدّ اعتباراً من سيرتهم الخارجية، لكونه في الغالب ناشئا من أمور عقلائية كالفطرة والعقل العملي وتعاليم الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، لعدم تصور مناشئ له غيرها عادة ـ بعد كونها أموراً باطنية ـ

(١) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي ١: ٦٣.

وهذا بخلاف السيرة العملية، فإنها قد تنشأ من صرف التقليد واتباع بعض الناس بعضاً آخر لمحض المشاهدة.

السّيرة المستحدثة

ما استُحدِث بعد عصر حضور المعصوم عليه السلام ـ ولو تصرّم وزال قبل عصرنا ـ أو يستحدث مستقبلا في عصر الغيبة.

الإمضاء

هو جعل الشّارع المقدّس الحكم المماثل أو المناسب[1] لما قامت عليه السيرة العقلائية سواء كان في مجال الحكم التكليفي أم في مجال الحكم الوضعي وليس المقصود مجرّد رضاه بها مطلقا أو في غير المعاملات[2]، وذلك لأنّ السيرة العقلائية ممّا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي ويستدلّ بها على الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري، ومن الواضح أنّ مجرّد رضا الشارع ليس حكماً شرعياً، فما يظهر من بعض القوم من تفسير الإمضاء بالرضا لعلّه من جهة ملاحظته للرضا بما هو مقدّمة وطريق إلى جعل الحكم المماثل أو المناسب، لا بما هو هو. نعم إحراز مجرد الرضا كاف في بعض الموارد مثل إحراز رضاه بتصرف الحاكم الشرعي في بعض الأموال المختصة بالشارع ولكن هذا غير مسألة الاستنباط كما لا يخفى.

---

(١) من أمثلة جعل الحكم المناسب ما إذا فرضنا أنّ الشارع في موارد قيام السيرة على حق الخيار لم يعتبر حقّاً شرعاً وإنما حكم بجواز الفسخ، فانّ هذا حكم تكليفي من الشارع مناسب للحكم الوضعي الذي قامت عليه السيرة.

(٢) ويظهر هذا التّفصيل في معنى الإمضاء من تقرير أبحاث المحقّق النّائيني رحمه الله بعد التّأمّل فيه؛ فإنّ كلامه وإن كان يحتمل أنّه بصدد التّفصيل بين المعاملات وغيرها بلحاظ الحاجة إلى الإمضاء أو كفاية مجرّد عدم الرّدع من دون افتقار إلى استكشافه عن شيء آخر ولكن الظاهر بعد التّأمّل أنّ مراده التّفصيل بينهما بلحاظ الحاجة إلى الإمضاء بالمعنى الخاصّ ـ أي الجعل والاعتبار ـ وعدمها حيث كان محتاجاً إليه في المعاملات؛ بخلاف غيرها؛ فإنه يكفي فيه الرّضا المستكشف بعدم الرّدع. راجع: فوائد الأصول ٣: ١٩٢ ـ ١٩٣.

الحجية

مرادنا بالحجية صحة الاحتجاج. فإذا أشرنا إلى سيرة عقلائية غير مردوع عنها وقلنا بأنها حجة نعني أنّ هذه السيرة يصح الاحتجاج بها من ناحية الشارع أو المكلف على الإمضاء أي جعل الشارع الحكم المماثل أو المناسب لها أو على صحة ما بنى عليه العقلاء بلا حاجة إلى الإمضاء[١].

(١) يأتي توضيحه في الصفحة ١٣.

الفصل الأول: أقسام السير العقلائية ومناط حجيّتها

تنقسم السير العقلائية إلى قسمين:

القسم الأول: السير الواقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي

المقصود بهذا القسم من السّير ما يراد الاستدلال به على الحكم الشرعي الفقهي أو الأصولي. كما يستدلّ على مملّكية الحيازة شرعاً بالسيرة العقلائية القائمة على أنّ من حاز شيئاً من الأموال المنقولة المباحة ملكها في الفقه ويستدلّ على حجية الظواهر شرعاً بالسيرة العقلائية القائمة على العمل بها في الأصول. نعم قد يستدل في الفقه لإثبات الحجية لبعض الأمور بالسيرة العقلائية، لكن هذا إنما يكون فيما كان مختصّاً ببعض الأبواب الفقهية دون جميعها أو جلّها وإلا يطرح في الأصول عادةً.

مناط حجية هذا القسم من السيرة

من الواضح أنا نحتاج لإثبات حجية هذا القسم من السيرة إلى إثبات أحد الأمور الثلاثة التالية:

الأمر الأول: كشفها عن صحّة ما بنى عليه العقلاء وعدم خطئهم في ذلك وحينئذٍ لا يحتاج العمل بالسيرة أو الاحتجاج بها إلى كشف الحكم الشرعي المماثل أو المناسب لها، ولو فرض أن صحّة ما بنى عليه العقلاء ملازمة لذلك إما لقاعدة الملازمة أو لما دلّ على عدم خلّو الواقعة عن الحكم الشرعي.

الأمر الثاني: أمر الشارع بالعمل على طبقها أو جعله مناشئ الحجّية لها ـ بالمعنى المتقدم[١] ـ كالتعذير والتنجيز. كما صنعه بالنسبة إلى بعض الأمارات الظنية كخبر الواحد ـ مثلاً ـ، فإنّ سيرة العقلاء قد انعقدت على العمل بخبر الواحد، والشارع أيضاً أمر بالعمل به أو جعل الحجّية له بجعل مناشئها. ويلحق به إحالة الشارع الناس إلى ما تحكم به عقولهم في باب السيرة من دون أمرهم بالعمل بها أو جعل الحجية لها.

الأمر الثالث: إيجابها ـ ولو ببعض الضمائم كعدم الردع أو غيره مما يأتي التعرض له ـ العلم أو الاطمئنان بإمضاء الشارع لها ـ أي بجعله الحكم المماثل أو المناسب لها.

فما يُستند إليه لإثبات حجّية السيرة لابدّ أن يكون متكفّلاً بتحقق أحد هذه الثلاثة التي يعبّر عنها بمناطاتها.

القسم الثاني: السير المرتبطة بموضوع الحكم الشرعي

تنقسم هذه السير إلى أنواع ثلاثة كما يلي:

النوع الأول: ما يكون بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي

قد تكون السّيرة العقلائيّة بنفسها موضوعاً للحكم الشّرعيّ؛ كما إذا أمر المولى بنقض السّير الفاسدة أو نهى عن نقض السِّير الصّالحة مثل قوله عليه السلام: «وَلَا تَنْقُضْ سُنَّةً صَالِحَةً عَمِلَ بِهَا صُدُورُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَاجْتَمَعَتْ بِهَا الْأُلْفَةُ وَصَلَحَتْ عَلَيْهَا الرَّعِيَّةُ، وَلَا تُحْدِثَنَّ سُنَّةً تَضُرُّ بِشَيْءٍ مِنْ مَاضِي تلك السُّنَن»[٢].

---

(١) انظر: الصفحة ١٢.

(٢) نهج البلاغة ٤٣١، الكتاب ٥٣.

النوع الثّاني: ما له دخل في تنقيح الموضوع وتحقيقه ثبوتاً

قد تكون السّيرة العقلائيّة منقّحةً للموضوع ومحقِّقةً له ثبوتاً ـ وإن لم ينحصر تحقّق الموضوع فيها، بل قد يتحقّق بغيرها أيضاً ـ وهو على نحوين:

النّحو الأول: ما يتدخّل في تنقيح وتحقيق الموضوع بتمامه بأن تكون السيرة العقلائية محققة لفرد حقيقي من أفراد موضوع الحكم الشرعي سواء أكان ذلك الفرد فرداً حقيقياً له في طول الاعتبار، كمالية النّقد الاعتباريّ المتحقّقة باعتبارهم أو بتقبّلهم لاعتبار الجهة المصدِّرة له، أو كان فرداً حقيقياً له ابتداءً، كآلة القمار بناءً على تفسيرها بما تُعورِف التّقامر به، ولباس الكفّار المتحقّق بجريان سيرتهم على لُبسه.

ومن هذا القبيل: السيرة التي تنقِّح ظهور الدليل؛ حيث إنَّ سير العقلاء ومرتكزاتهم تُعتبر بمثابة القرائن اللّبّيّة المتصلة بالكلام التي تتصرّف في ظهور اللفظ وتحدّد المراد منه توسعة أو تضييقاً، والظّهور ـ أي قالبيّة اللّفظ عرفاً للمعنى ـ تمام الموضوع للحجّيّة، وهي حكم شرعيّ إمضائيّ.

فمثلاً: لو ورد دليل مفاده أنّه «لو جاء [المشتري] بالثمن خلال ثلاثة أيام، وإلا فلا بيع بينهما» فإن جمدنا على حاقّ اللّفظ فهمنا من ذلك بطلان البيع، وأنّه لا بيع لازماً ولا متزلزلاً، بينما بناءً على الأخذ بسيرتهم والمرتكزات العقلائية بعين الاعتبار قد يُقال: إنّ المفهوم من ذلك هو نفي البيع اللازم وثبوت خيار التأخير[1].

والحاصل: أنّ الأنظار العرفية ومسامحاتها تتدخّل في تعيين ما هو الظاهر من الألفاظ أي في تعيين مفاهيم الألفاظ عرفاً، ومن المعلوم أنّ المرجع في تعيين مفاهيم الألفاظ سعة وضيقاً إنّما هو العرف؛ لأنّ الخطابات ملقاة إليهم.

---

(١) راجع: مباحث الأصول ٦: ١٠١ـ التعليقة للمقرّر؛ وراجع: بحوث في علم الأصول (عبد السّاتر) ٩: ١٩٧.

ومن أجل ذلك نرتّب الآثار الشرعية المترتبة في الأدلة على عنوان الماء على المياه الممتزجة بالجصّ ونحوه ممّا لايخلو منه الماء غالباً، والآثار الشرعية المترتبة على عنوان الذهب على ما هو مخلوط منه ومن مقدار يسير من غيره، والآثار الشرعية على عنوان الصاع من الحنطة على الصاع المشتمل عليها وعلى شيء يسير من تراب أو تبن، فلا ينافي ترتيب الآثار المذكورة على المذكورات والإجتزاء بها في مقام الامتثال، القول بأنّ المرجع في التّطبيق هو العقل لا العرف ـ كما هو المشهور ـ إذ يرجع الأمر في مثل هذه الموارد إلى تعيين المفهوم، لا التّطبيق على المصداق[1].

وكيف كان، فمن المعلوم أنّ للعرف فيما ذكر من الأمثلة للنّحو الأول من السّيرة المنقّحة للموضوع في مقام الثّبوت دخلاً في تمام الموضوع؛ بحيث لو زال الأمر المتعارف لزال عنوان آلة القمار ولباس الكفّار والظّهور بتمامه.

ثم إنّه بعد زوال ما ذكر، فهل يبقى الحكم الذى كان ثابتاً قبل الزوال أم لا؟ هذا تابع لتحديد ما هو الموضوع في الدليل، أهو نفس العناوين المذكورة، أم هي مقيدة بزمانٍ خاص؟ مثلاً موضوع الدليل الدال على حرمة اللعب بآلة القمار وحرمة لبس ما كان من لباس الكفار هو نفس عنوان آلة القمار ولباس الكفّار، ومن أجل ذلك لا مدخليّة لمعاصرة صدق العنوانين لزمان صدور النص في الحرمة، بل فعليّة الحرمة في كل وقت منوطة بصدق العنوانين في نفس ذلك الوقت. ونتيجة ذلك أنّ السيرة المنقّحة لموضوع الدليل المذكور لايشترط فيها معاصرتها لزمن صدور النص.

---

(١) وينبغي أن يُعلم أنّ هنا وجهين آخرين لكفاية الأشياء المذكورة في مقام الامتثال:

الأول: أنّ المرجع في التّطبيق هو العرف الدقّي وينطبق ـ مثلاً ـ الماء على الممتزج بالزّاج والجصّ وغيرهما بالدقّة العرفيّة ولو لم ينطبق عليه بالدقّة العقليّة.

والثّاني: أنّ الاكتفاء بها من باب الإجزاء بمعنى أنّ الممتزج بالزّاج والجصّ وإن لم يكن ماءً ـ لا مفهوماً ولا مصداقاً ـ ولكنّه مُجزٍعنه في مقام الامتثال. من جهة قيام دليل على إجزائه كالسيرة المتشرعة ـ مثلاً.

وهذا بخلاف الدليل الدالّ على حجية ظهور الخطاب فإنّ موضوعه هو ظهور الخطاب في زمن صدوره، لاظهوره في العصور المتأخرة عنه ـ كما هو واضح ـ ونتيجة ذلك أنّ السيرة المنقّحة لظهور خطاب الشارع مشروطة بمعاصرتها لزمن صدور ذلك الخطاب.

وعليه، فإن علمنا بمعاصرتها له فلا إشكال في حجيّة الظهور المنقَّح على ضوء السيرة، وإن علمنا بتأخرّها عنه فلا إشكال في عدم حجية هذا الظهور وفي حجيّة ما هو الظاهر من الدليل بقطع النظر عن هذه السيرة.

وأمّا إذا أحرزنا ثبوت السيرة في عصرنا واحتملنا معاصرتها له فيمكن القول بحجيّة الظهور المنقّح بها، بناء على إدراج هذا الظهور تحت كبرى أصالة عدم النقل في اللغة بأن يقال: إنّ المراد بأصالة عدم النقل هو عدم نقل مطلق الظهور النوعي للكلام سواء أكان على أساس العلقة اللغوية أم القرينة النوعية المتصلة، لفظيّة كانت أم لبيّة كالسيرة.

نعم بناء على اختصاص أصالة عدم النقل بالمدلول اللغوي لاحجيّة لهذا الظهور؛ لعدم إحراز معاصرته، وحينئذٍ فإن قلنا بأنّ احتمال القرينة المتصلّة يوجب إجمال الكلام ـ لعدم جريان اصالة عدم القرينة لدفع هذا الاحتمال ـ لم يكن ما هو ظاهر من الدليل بقطع النظر عن هذه السيرة حجّة أيضاً، بخلاف ما إذا قلنا بمقالة المشهور من جريانها لدى الاحتمال المذكور.

النّحو الثّاني: ما له دخل في تنقيح جزء الموضوع، كما إذا لاحظنا دليل وجوب إمساك الزوجة بمعروف أو تسريحها بإحسان، الذي دلّ على وجوب النفقة تحت عنوان الإمساك بمعروف. وبما أنَّ المعروف من العرف، وهو الشائع والمستساغ، فإذا اقتضت السيرة والعرف أن تكون نفقة الزوجة في زماننا هذا مثلًا بنحو أتمّ وأكمل ممّا كان معروفاً بالنسبة لها في غابر السنين بحيث خرج ذلك الحدّ عن كونه معروفاً

ومستساغاً نتيجة لاختلاف الظروف الاقتصاديّة أو الاجتماعية أو الثقافية فسوف يتغيّر صدق عنوان النفقة بمعروف عمّا كان عليه سابقاً، فتجب هذه المرتبة منها، ولا تكفي المراتب التي كانت كافية فيما سبق، وهذا من موارد تدخّل السيرة والعرف في تكوين موضوع الحكم الشرعي ثبوتاً توسعةً أو تضييقاً.

ومن الواضح أنّ التدخّل في المثال المذكور إنّما يكون في جزء الموضوع لا في تمامه؛ حيث لو لم يتحقّق الإنفاق بمعروف لم ينتفِ الموضوع بتمامه، بل بقيده خاصّةً.

النوع الثّالث: ما له دخل في تنقيح الموضوع وتحقيقه إثباتاً

قد تكون السّيرة العقلائيّة منقِّحةً للموضوع ومحقّقةً له إثباتاً بمعنى أنّها كاشفة عن تحقق فردٍ من مصاديق موضوع الدليل في بعض الموارد، فمثلاً: نحن نستكشف من سيرة العقلاء على خيار الغبن في البيع وغيره من المعاوضات أنّهم لايرضون في معاوضاتهم بفَوات الماليّة، وإنّما يرفعون اليد عن الخصوصيّة مع الحفاظ على الماليّة بما يساويها عرفاً. فالمساواة العرفيّة بين العوضين شرط ارتكازي بين المتعاملين.

وهذا إذا انضمّ إلى مقتضى ظهور حال كل إنسان في أنّه يتبع المقاصد العقلائية يكشف لامحالة عن إرادة هذين المتعاملين أيضاً هذا الشرط[1].

وبهذا يتضح أنّ السيرة العقلائية المذكورة ولو بضميمة الظهور الحالي المذكور تكشف عن اشتراط المساواة العرفيّة بين العوضين من ناحية هذين المتعاملين وبالتالي تكشف عن تحقق فرد لموضوع الدليل الدال على أنّ المؤمنون عند شروطهم.

إذا عرفت هذا نقول:

هذه الأنواع لما كانت سيراً مرتبطة بموضوع الحكم الشرعي فهي متى ما تحقّقت سيرة منها ترتب عليها حكمها الشرعي بلا حاجة إلى الإمضاء ونحوه؛ وذلك لأنّها إمّا

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

بنفسها موضوع للحكم الشرعي أو موجدة لفرد حقيقي للموضوع أو كاشفة عن فرد حقيقي له، وعلى جميع التقادير يكون الموضوع متواجداً عند تحقق السيرة فيترتب عليه حكمه لا محالة.

هذا بالنسبة إلى الإمضاء، وأما معاصرة هذه الأنواع من السير لزمن صدور النص فهي غير محتاجة إلى إحرازها لأنّ الفقيه لا يستند إليها في عملية الاستنباط. بل المهمّ تنقيح موضوع الحكم بسبب السيرة وهذا يتوقف أحياناً على إحراز معاصرة السيرة لزمن صدور النصّ، وهو ما إذا كان موضوع الحكم مقيَّداً بذلك الزمان، ومن أمثلته حجيّة ظهور خطاب الشارع من جهة أنّ موضوع حجيّته هو الظهور المقيّد بزمن صدور النصّ، فالسيرة المنقّحة لهذا الموضوع لابدّ وأن تكون معاصرة لذلك الزمان وبالتالي يحتاج الفقيه في مقام الاستنباط إلى إحراز هذه المعاصرة.

حصلية البحث في الفصل الأول

تنقسم السير العقلائية بشكل رئيسي إلى قسمين:

الأول: السير الواقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، ويحتاج الفقيه للتمسك بهذا القسم في عملية الاستنباط إلى تحصيل دليل على حجّيته. وقد عرفت أن هذا الدليل يجب أن يتكفّل بتحقيق مناط الحجية فيها وهو أحد أمور ثلاثة.

الثاني: السير المرتبطة بموضوع الحكم الشرعي، ولايحتاج الفقيه في هذا القسم إلى تحصيل دليل على الحجّية، لأنّ الموضوع متواجد عند تحقق هذه السيرة فيرتب عليه حكمه لا محالة.

الفصل الثاني: أدلّة حجية السِّير العقلائية

تمهيد

إنّ البحث عن أدلّة حجّية السِّير العقلائيّة من أهمّ ما يُبحث عنه في المقام؛ إذ يتعلّق به أصل اعتبارها وتحديد دائرته، ولا بدّ قبل دراسة الأدلّة من الالتفات إلى نكتتين:

النكتة الأولى: تقسيم السيرة إلى العامّة والخاصّة وبيان أقسام السيرة الخاصّة

يُمكن تقسيم السيرة العقلائية إلى السيرة العامّة، وهي: اتّفاق كلّ العقلاء أو جلّهم ـ إلا من شذّ عنهم ـ في جميع الأعصار والأمصار على شيء، والسيرة الخاصّة، وهي: ما لم تكن كذلك بأن اختصّت بمكان معيّن نحو سيرة أهل البوادي أو قوم خاصّين مثل سيرة العرب أو أهل مذهب ونحلة كسيرة أهل الكتاب أو غير ذلك من الخصوصيات. أو اختصّت بزمان معيّن كالسيرة المعاصرة لزمن المعصومين عليهم السلام والسيرة المتأخّرة عنهم، المعبّر عنها بالسيرة المستحدثة.

ثم إنّ خصوصية السيرة الخاصّة بلحاظ المكان توجب تقسيمها إلى قسمين:

القسم الأول: السيرة الّتي تختصّ بمكان خاص ولكن بحيث لو وقع كلّ واحد من العقلاء في ذلك المكان لكان موقفه العملي مطابقاً لها، نظير لبس الثياب البيض في المناطق الحارّة. وهذا القسم يلحق حكماً بالسيرة العامة.

القسم الثاني: السيرة الّتي تختصّ بمكانٍ خاص من دون أن تكون موقفا عملياً لكل من يقع في ذلك المكان.

والقسم الثاني من السيرة الخاصة قد يُمضيها سائر العقلاء في حق أرباب تلك السيرة؛ وذلك على أساس مصلحة عامّة، وهي توقّف حفظ نظام معاشهم على إمضاء السيرة المنعقدة في الأعراف الخاصّة كما في بعض الأشكال الأساسية للحكومة، حيث إنّ المصلحة العامّة اقتضت إمضاءه.

وأخرى لا يُمضيها سائر العقلاء، كما إذا كانت السرقة من أسباب الملكيّة عند قوم، فإنّ سائر الناس لا يُمضونها في حقّهم؛ لأنهم يرون ذلك ظلماً.

وأمّا خصوصيّة السيرة الخاصة بلحاظ الزمان فهي توجب تقسيمها إلى السيرة المعاصرة لعهد المعصوم عليه السلام، والسيرة المستحدثة بعده.

والسيرة المستحدثة قابلة للتقسيم من جهات مختلفة، والمهمّ هنا تقسيمها من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ السّيرة المستحدثة تنقسم باعتبار وجود مناشئها في عصر المعصوم عليه السلام إلى قسمين رئيسيّين:

القسم الأول: ما كانت مناشئه موجودةً في عصره، كما إذا أقدمت الحكومة على وضع قانون أو حمل النّاس على أمر؛ بحيث يُتوقّع أن يصير منشأً لانعقاد سيرتهم بعد أمد قريب أو بعيد، أو كان عمل خاصّ ذا مصلحة أو موجباً لتسهيل الأمور؛ بحيث يُتوقّع صيرورته كذلك.

وهذا القسم من سِيَرهم يُتصوّر له أربع صُوَر:

الأولى: ما كانت ملامحه وأمارات تحقّقه في الزّمن الآتي موجودة في عصر المعصوم عليه السلام، وقد أخبر عن حدوثه.

الثانية: ما لم تكن أمارات تحقّقه في الآتي موجودة، ولم يُخبر المعصوم عليه السلام عن حدوثه.

الثالثة: ما لم تكن ملامحه موجودة في عصر المعصوم عليه السلام، ولكنّه أخبر عن حدوثه[1].

الرابعة: ما كانت ملامحه موجودةً في عصر المعصوم عليه السلام، ولكنّه لم يُخبر عن تحقّقه.

القسم الثاني: ما لم تكن مناشئه موجودة في عصر المعصوم عليه السلام.

وهذا القسم من سِيَرهم المستحدثة أيضاً يُتصورّ له تلك الصُّوَر الأربع.

الجهة الثانية: أنّ السِّيرة المستحدثة بلحاظ إمكان الرّدع عنها وعدمه تنقسم أيضاً إلى قسمين:

القسم الأول: ما كان الرّدع عنه ممكناً في عصر المعصوم عليه السلام؛ لعدم المحذور فيه.

القسم الثاني: ما كان الرّدع عنه غير ممكن عادةً في عصره لمحذور التّقية أو كونه خارقاً للعادة وأمراً غريباً؛ بحيث لا يُقبل منه ويُعَدّ خرافةً وسخافةً من القول.

إذا عرفت ذلك فلا بدّ أن ننظر إلى مفاد الأدلّة الّتي أقيمت على حجّية السِّيرة العقلائيّة وأنّه هل يثبت بها حجّية خصوص السِّيَر العامّة أو الأعمّ منها ومن السير الخاصّة بجميع أقسامها أو بعضها؟

نعم، دراسة حجية سيرة خصوص المتشرّعة يستدعي بحثاً مستقلاً يأتي إن شاء الله تحت عنوان «السير المتشرّعية».

النكتة الثانية: أصناف أدلّة حجيّة السير العقلائية

قد عرفت أنّ مناط حجية السيرة العقلائية الواقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي أحد أمور ثلاثة:

---

(١) راجع: الكافي ١: ٥٢.

الأول: كشفها عن صحة ما بنى عليه العقلاء وعدم خطئهم فيه.

الثاني: أمر الشارع بالعمل على طبقها أو جعله مناشئ الحجّية لها أو إحالة الشارع الناس إلى ما تحكم به عقولهم في باب السيرة.

الثالث: إيجابها ـ ولو ببعض الضمائم ـ العلم أو الاطمئنان بإمضاء الشارع لها ـ أي جعله الحكم المماثل أو المناسب لها.

كما عرفت أنّ دليل حجية السيرة لابدّ وأن يكون متكفّلاً بإثبات أحد هذه المناطاة الثلاثة في السيرة.

وعليه، فينبغى تصنيف أدلة حجية السيرة إلى ثلاثة أصناف، وكل صنف يتصدّى لإثبات أحد هذه المناطاة في السيرة.

إذا عرفت هاتين النكتتين فنقول: إنّ ما استدلّ أو يمكن أن يستدلّ به على حجيّة السيرة العقلائية وجوه عديدة، وإليك البحث عن أهمّها ضمن أصناف ثلاثة.

الصنف الأول من الأدلّة: أدلّة صحة البناءات العقلائية

هناك طائفة من الأدلّة قد يستدل بها على أنّ السير العقلائية صحيحة بمعنى مطابقتها للواقع، وهي كما يلي:

الدليل الأول: إستحالة خطأ العقلاء عادة

إذا اتّفق العقلاء ـ وهم جمّ غفير بما فيهم الألمعيّون والحكماء وأهل الدّقّة والنّبوغ ـ على شيء فيُستبعد جداً ـ بل يستحيل عادةً ـ خطؤهم جميعاً على أساس حساب الاحتمالات. فيحصل الاطمئنان أو القطع بأن موفقهم مطابق للواقع.

مناقشة الدليل الأول

إنّ هذا الدليل تامّ لو كان المقصود بسيرة العقلاء خصوص ما كان ناشئاً من ارتكازات عقلائيّة ونكات عقليّة، وأمّا إن أريد بسيرتهم المعنى الأعمّ منها ـ في قبال سيرة المتشرّعة ـ والّتي قد يُعبّر عنها بسيرة النّاس حتّى لو كانت لها مناشئ أخرى كالعواطف والسّلائق والحاجات اليوميّة فلا يتمّ الوجه المذكور، كما هو واضح.

نعم، لو انعقدت سيرة عامّة في جميع الأعصار والأمصار جيلاً بعد جيل يمكن القول بأنّ نشوءها من منشأ غير عقلائيّ وخطؤهم جميعاً في اتّخاذها كطريقة مستمرّة مستبعد جداً ـ بل يستحيل عادةً ـ طبقاً لحساب الاحتمالات، وكذا السيرة الخاصّة التي تلحق بالسيرة العامّة، وهي التي تختصّ بمكان خاص ولكن بحيث لو وقع كل واحد من العقلاء في ذلك المكان، لكان موقفه العملي مطابقاً لها، على ما سيأتي[1] البحث عنهما ولكنّ المدّعى أعمّ من ذلك.

الدليل الثاني: نشوء السير العقلائية عن سبب معتبر

قد يقال إنّ السير العقلائية تنشأ دائماً عن سبب من الأسباب المعتبرة والمطابقة للواقع كالأمور المركوزة في جبلّتهم أو أحكام استقلّت بها عقولهم أو ما وصل إليهم من تعاليم الأنبياء عليهم السلام. بل يظهر من كلمات بعض الأعلام رحمهم الله على ما حكي عنه، نشوء السيرة العقلائية دائماً عن أمور جبلّية في الإنسان.

فقد ورد في كلامه المحكي: إنّ السيرة من باب الارتكاز العقلائي، كما في أمارية اليد؛ فإنّ أماريّتها أمر جبلّي غريزي أودعه فيهم بارئهم لحكمته تعالى ورأفته عليهم حفظاً لنظام دينهم ودنياهم، كسائر الغرائز والطبائع وغيرهما مما بنوا عليه، بحيث

---

(١) انظر: الصفحة ٢٨.

لا يلتفتون إلى منشأ مرتكزهم، بل يعملون وفق ارتكازهم على ما هم مجبولون عليه، وهذا هو المراد من بناء العقلاء في كلّ مورد[١].

مناقشة الدليل الثاني

يرد على هذا التّقريب ما تقدّم في سابقه من أنّ المراد بسيرة العقلاء هو المعنى الأعمّ، لا خصوص ما كان ناشئاً من أمور جبليّة أو عقلية أو نحوهما. نعم بالنسبة إلى السيرة العقلائية العامّة وما يلحق بها يحصل العلم أو الاطمئنان بنشوئها عن أحد هذه الأسباب.

الدليل الثالث: اشتمال السير العقلائية على سيرة الشارع بما هو عاقل

ربما يقال: إنّ المراد بسيرة العقلاء سيرة جميعهم بحيث لايشذّ منهم أحد، ومن المعلوم أنّ هذا يستلزم اشتمال العقلاء على الشارع بما هو عاقل، وحيث إنّ الشارع أعقل العقلاء ولايجوز عليه الخطأ فالسيرة العقلائية بملاحظة اشتمالها على سيرة الشارع مطابقة للواقع.

المناقشة في الدليل الثالث

ليس المراد بالسيرة المبحوث عنها في هذا الكتاب، السيرة المفروض اشتمالها على سيرة الشارع. بل المراد بها سيرة الناس كما تقدم[٢].

الدليل الرابع: موافقة الشارع بما هو عاقل للسيرة العقلائية

هذا الدليل يبتني على مقدمتين:

---

(١) حكي ذلك عن السّيد الإصفهاني رحمه الله ـ في سياق كلامه حول المنشأ لأماريّة اليد. منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول ٢٢٨.

(٢) انظر: الصفحة ١٠.

المقدمة الأولى: إذا كانت سيرة معظم العقلاء على أمر فذلك أمارة على موافقة الشارع لهم بما هو أحد العقلاء بل رئيسهم؛ إلا إذا أحرز ردعه عنها. وهذا إما بسبب الحاق الشيء بالأعمّ الأغلب أو قيام سيرة عقلائية أخرى عليه والتي نقطع بحجيتها من دليل آخر.

المقدمة الثانية: إنّ حكم الشارع بما هو شارع لا يخالف ما يوافقه بما هو عاقل. إذ لا يشرّع العاقل الحكيم خلاف ما يدركه عقله؛ لكونه قبيحاً ومخالفاً للحكمة ولذلك يحكم بمماثله أو مناسبه.

وإذا تمت هاتان المقدمتان يثبت أنه لا حاجة في مقام الجري العملي طبقاً للسيرة العقلائية إلى إحراز الإمضاء أو عدم الردع عنها، بل يكفي عدم ثبوت الردع عنها فحسب لأنّه إما أن لا يكون للشارع حكم فيه أو كان على طبق السيرة العقلائية.

ويُمكن أن يُناقش في هذا الدّليل بمناقشتين:

● المناقشة الأولى

إنّ إحراز موافقة الشارع للعقلاء بما هو عاقل لمجرّد كونه أحد العقلاء غير صحيح؛ إذ يُحتمل مخالفته لهم بما هو عاقل أيضاً لأحد سببين، إمَّا لكون السيرة العقلائية غير عقلية بحتة بل متأثّرة بالعوامل غير العقلية من العواطف والمشاعر الموجودة لدى العقلاء والمؤثّرة في قراراتهم كثيراً، وإمَّا لكون مرتبة عقله أتمّ وأكمل من مراتب عقولهم المستلزم لاتخاذه موقفاً أفضل أو أشمل من موقفهم نتيجة ذلك.

● المناقشة الثانية

يشهد بعدم موافقة الشارع بما هو عاقل للعقلاء دائماً ما نرى من أنّ للشّارع المقدّس أحكاماً لا تنالها عقول النّاس ـ بما فيهم النّوابغ والحكماء ـ وأنّه قد ردع عن كثير من سِيَرهم في أبواب مختلفة.

فقد تحصّل إلى هنا عدم قيام دليل على صحة جميع السير العقلائية ومطابقتها للواقع، نعم قد أشرنا ضمن مناقشة الدليل الأول إلى إمكان التفصيل بين السير العقلائية من جهة إحراز الصحة وعدمه. فينبغي بسط الكلام فيه تكميلاً للبحث.

دراسة نظرية التفصيل بين السيرة العامة وبين غيرها

قد يفصّل بين السيرة العامة المستمرة في جميع الأعصار والأمصار جيلاً بعد جيل فتحرز فيها الصحة ـ أي المطابقة للواقع ـ وبين غيرها فلا يحرز فيه ذلك. ولا يوجد القسم الأول إلا في موارد نادرة، ويُمكن أن يُذكر لها مثال ـ ولا مناقشة في المثال ـ الأخذ بالظّواهر وأماريّة اليد.

ويمكن الاستدلال على صحة السيرة العامة بوجهين:

● **الوجه الأول: استحالة الخطأ عادةً في السّيرة العامّة**

إذا اتّفق العقلاء ـ بمن فيهم من ألمعيّين وحكماء وأهل دقّة ونبوغ ـ في جميع الأعصار والأمصار جيلاً بعد جيل رغم اختلافهم من جهات عديدة على اتّخاذ طريقة في معيشتهم، يستبعد جداً، بل يستحيل عادةً خطؤهم جميعاً فيها طبقاً لحساب الاحتمالات، فيثبت باتّفاقهم كذلك صحّة تلك الطّريقة واقعاً؛ بمعنى كونها مما ينبغي أن يفعل[1]، فيكون وزانها وزان مدركات العقل العملي فيصحّ الاتّكال عليها[2] لأنها مطابقة للواقع.

---

(١) كما استشهد الشيخ ﷾ بحكم العقلاء كافّة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلا بتحريمه، على حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف. فرائد الأصول ٢: ٥٦.

(٢) أي عملاً ومن دون نسبة إلى الشارع بما هو شارع إذ لا دليل عقلي على لزوم جعل من قبل الشارع في جميع الموضوعات ـ حتى المستقلات العقلية ـ كما حقق في بحث قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع. نعم لو تمت دعوى أنّ للشارع في كل واقعة حكماً ـ كما قد يظهر من بعض الروايات ـ أمكن استكشاف الحكم الشرعي ولكن هذا غير ما نحن بصدده في المتن.

● **الوجه الثّاني: كاشفيّة السّيرة العامّة عن سبب عقلائيّ معتبر**

إنّ السّيرة العقلائيّة إذا كانت عامّةً مستمرّة في جميع الأزمنة والأمكنة المختلفة من دون أيّ قرار بينهم فلا بدّ من أن يكون لها منشأ واحد وسبب فارد، ويبعد جداً كونه ناشئاً من مثل الأهواء النّفسانيّة والسّلائق الشّخصيّة؛ لكونها متشتّتة في الأقوام والأفراد وبُعد دخل أمثالها في عزم العقلاء جميعهم؛ فيتعيّن كون تلك السّيرة ناشئةً من سبب عقلائيّ معتبر كتعليم نبيّ من الأنبياء أو إدراك العقل العمليّ، وأيّاً ما كان فيحكم بصحّتها وجواز الاتّكال عليها من دون الحاجة إلى الإمضاء وإحرازه.

وفي حقّ هذه السِّيَر العامّة المستمرّة يتمّ ما حكي[1] عن السّيد الإصفهاني رحمه الله في مقام تعيين المنشأ لأماريّة اليد ـ كما تقدّم ـ من أنّ الظّاهر كون ذلك من باب الارتكاز العقلائي، وأنّ أماريتها أمر جبلّي غريزي أودعه فيهم بارئهم حكمة منه تعالى ورأفة عليهم[2] حفظاً لنظام دينهم ودنياهم، كسائر الغرائز والطبائع وسائر ما كان بناؤهم عليه، بحيث لا يلتفتون إلى منشأ ارتكازهم، بل يجرون طبقاً لارتكازهم على ما هم مجبولون عليه، وهذا هو المراد من بناء العقلاء في كلّ مورد، وإن شئت فقل: إنّها تعبّد عقلائي منشؤه ذاك الأمر الغريزي الجبلّي التكويني، مثل سائر الغرائز، وهذا المعنى أمر غير قابل للجعل الشرعي نفياً وإثباتاً، أمّا نفياً فلكونه خلاف الحكمة، وأمّا إثباتاً فلأنّهم مجبولون عليه[3].

وكذا ما أفيد في تقرير أبحاث المحقّق النّائيني رحمه الله من أنّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة واتخذها العقلاء في الزمان المتأخر طريقة لهم واستمرّت إلى أن صارت من

---

(١) انظر: الصفحة ٢٥.

(٢) كذا في المصدر. والأصحّ: بهم.

(٣) منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول ٢٢٨.

مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدؤها أمر نبيّ من الأنبياء بها في عصر حتى استمرّت، وإمّا أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها اللّه تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام، ولا يخفى بعد الوجه الأول بل استحالته عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعيّن هو الوجه الثالث[1].

والفرق بين الوجهين: أنّ الأول من قبيل البرهان اللمّي؛ حيث نصل فيه من العلّة ـ أي اتّفاق الكلّ ـ إلى المعلول ـ أي نفي احتمال الخطأ ـ والثّاني من قبيل الإنّي؛ حيث نصل فيه من المعلول ـ الاتّفاق على شيء واحد ـ إلى العلّة، أي السبب الواحد المعتبر.

إن قلت: غاية ما يستكشف من عمومية السيرة في جميع الأعصار والأمصار أنّ منشأها إدراك عقلائي عامّ بين الجميع، ولكن هذا لايستلزم صحته في الواقع؛ ويشهد لذلك ما تقدم[2] من أنّ للشارع المقدس أحكاماً لا تنالها عقول الناس ـ بما فيهم النوابغ والحكماء ـ وأنّه قد ردع عن كثير من السير العقلائية في أبواب مختلفة.

قلت: الأحكام التي لا تصل عقول الناس إلى ما فيها من المصالح ولو في الجملة، وكذا السير العقلائية المردوع عنها من قبل الشارع، إنما تكون في موارد قليلة بحيث لا تنافي حصول الاطمئنان بموافقة الشارع بما هو عاقل للعقلاء في مثل السير العامّة بحسب حساب الاحتمالات، وإن لم يحصل القطع الواجداني بالموافقة، وهذا كاف في حجيّة هذه السيرة بعد أن أثبتنا حجية الاطمئنان بدليل غير السيرة العقلائية أو بالسيرة العقلائية المحرز إمضاؤها.

ثم لا يخفى أنّ ما ذكرنا من عدم الحاجة إلى الإمضاء في السيرة المستمرّة في جميع الأعصار والأمصار يجري في قسم من أقسام السيرة الخاصّة أيضاً وهي السيرة

---

(١) فوائد الأصول ٣: ١٩٢.

(٢) انظر: الصفحة ٢٧.

الّتي تختصّ بمكان خاصٍّ ولكن بحيث لو وقع كل واحد من العقلاء في ذلك المكان لكان موقفه العملي مطابقاً لها، نظير لبس الثياب البيض في المناطق الحارّة.

فهذا القسم من السيرة الخاصّة تلحق حكماً بالسيرة العامّة، وذلك لأنّ الوجهين المتقدمين في السيرة العامة يجريان فيها أيضاً، كما أنّ الإشكال والجواب الذي عرفته آنفاً يأتيان فيها أيضاً.

تنبيه

لا يخفى عليك أنّ قيام الدليل على صحة السير العقلائية كلاً أو بعضاً وإن كان كافياً في حجيتها عقلاً وصحة الاحتجاج بها حينئذ بين العبد والمولى؛ ولكن صحة السيرة لا تستلزم كونها ممضاة شرعاً وذلك لما عرفت من أنّ الإمضاء هو جعل الحكم المماثل أو المناسب ومن الواضح أنّ مجرد الحجية العقلية لا يستلزم هذا الجعل إلا بناء على الاعتراف بقاعدة الملازمة.

وأما وجه الحاجة إلى الإمضاء في السيرة العقلائية، حتى بعد فرض صحتها فهو أنّ المفروض كونها مما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهذا لا يعقل إلا إذا كانت السيرة مقترنة بجعل الحكم من ناحية الشارع.

الصنف الثاني من الأدلّة: أدلة أمر الشارع باتّباع السير العقلائية أو جعله للحجية لها أو إحالته الناس إلى ما يحكم به عقولهم

قد يستدلّ على حجية السيرة بأنّ الشارع أمر باتّباع السير العقلائية في بعض النصوص الشرعية كالآية الكريمة ﴿وأمر بالعرف﴾[1]. ونحن نغضّ الطرف عن البحث حول هذه الآية الكريمة والصحيح عدم صحة هذا الاستدلال لعدم ثبوت كون العرف

(١) الأعراف: ١٩٩

فيها بمعنى السير العقلائية. ونحيل الطالب للوقوف على تقريب الاستدلال بهذه الآية الكريمة والنقض والإبرام فيها إلى كتاب (الرائد في الأصول).

الصنف الثالث من الأدلة: أدلّة استكشاف إمضاء الشارع للسيرة العقلائية

هناك طوائف كثيرة من الأدلّة قد يستدل بها على أنّ السير العقلائية بضمّ بعض الضمائم ـ كعدم الردع مثلاً ـ تكشف علماً أو اطمئناناً عن إمضاء الشارع لها. وعمدة هذه الأدلّة ما يلي:

الدّليل الأول: وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر

قد استُدِلّ على حجّية السّيرة العقلائيّة بأدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر بهذا التقريب:

إذا استقرت السيرة العقلائية على فعل أو تركه ولم ينه المعصوم عليه السلام عن الفعل في الأول ولم يأمر به في الثانى كشف ذلك عن جواز الفعل وعدم حرمته وعدم وجوبه وإلا لزم تخلف المعصوم عليه السلام عن أداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو خلاف عصمته.

● المناقشة: عدم توفّر شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر أو عدم العلم به

إنّ لوجوب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر شرائط عديدة، بعضها غير متوفّر في المقام، كتنجّز التّكليف على تارك المعروف أو فاعل المنكر، وهو منتفٍ فيما إذا عمل المؤمنون وفق البناءات العقلائيّة غفلةً عن مخالفتها للشّرع، وكاحتمال التّأثير، وهو غير متوفٍّر فيما إذا قامت سيرة العقلاء غير المؤمنين على شيء. وأنّ سكوت

المعصوم عليه السلام عن سيرة العقلاء لا يكشف عن إمضائها رغم تنجّز التكليف عليهم؛ إذ لعلّه كان لأجل المزاحمة مع مصلحة أو مفسدة أهمّ.

لا يُقال: يجب الاحتياط في الشبهات الحكمية قبل الفحص على المشهور، بل وبعد الفحص مع توفّر احتمال التكليف على المسلك القائل بحق الطاعة؛ فيتنجّز التكليف عليهم، ويجب على المعصوم عليه السلام النهي عن سيرتهم؛ إمّا لأجل كونها مخالفة للحكم الواقعي أو للحكم الظاهري من وجوب الاحتياط، ولمّا لم يصدر النهي عنه يُستشكف به إمضاؤها.

إذ يُقال: إنّ عدم تنجّز الحكم عليهم ـ كما تقدّم ـ قد يكون ناشئاً من عملهم وفق البناءات العقلائيّة غفلةً عن مخالفتها للشّرع، ومع الغفلة لا يجب الفحص ولا الاحتياط.

فقد تحصّل ممّا سبق: أنّ هذا الدّليل لا يتمّ لإثبات حجّية السِّير العقلائيّة معاصرة كانت أو مستحدثة.

ثمّ على تقدير الإغماض عن مناقشة الدليل المذكور والبناء على تماميته فالمتيقّن منه هو إمضاء السيرة العامّة والسيرة الخاصّة التي اطّلع عليها المعصوم عليه السلام بعلم عادي كما إذا كانت بمرأى ومسمع منه. وأمّا التي اطّلع عليها بواسطة علمه بالمغيبات فإثبات إمضائها بالدليل المذكور مبني على شمول أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمطلق ما يطّلع عليه المكلّف ولو بعلم غير عادي. كما أنّ إثبات إمضاء سيرة غير المسلمين بالدليل المذكور مبني على تكليفهم بالفروع واحتمال التأثير وشمول تلك الأدلّة لهم. والكلام في كلا المجالين ـ أي: مدلول تلك الأدلّة وتكليف الكفّار بالفروع ـ موكول إلى محلّهما من الفقه.

الدّليل الثاني: وجوب دفع المُنكَر عن الأجيال الآتية

والمقصود بدفع المنكر أن يمنع عنه ـ قولاً أو عملاً ـ قبل الاشتغال به أو بمقدّماته، كما أنّ المقصود برفع المنكر أن يمنع عنه ـ كذلك ـ بعد الاشتغال.

فقد يُقال: إنّ دفع المُنكَر كرفعه واجب[1]، فإذا علم المعصومعليه السلام بطريق عاديّ أو غيبيّ أنّه ستقوم السّيرة العقلائيّة على شيء ولم يدفعهم عنها فهو دليل على ارتضائه بها لمكان عصمته، فيثبت حجّيتها من طريق إحراز إمضائها من عدم الرّدع.

● **المناقشة: عدم توفّر شرائط وجوب دفع المنكر أو عدم العلم به**

ويرد على هذا الدليل أنّه لم يقم على وجوب دفع المنكر دليل إلا ما قام على وجوب النهي عنه على القول بعمومه له[2]، وقد تقدّم أنّ من شرائطه تنجّز التكليف على فاعل المنكر، وهو منتفٍ فيما إذا عمل المؤمنون وفق البناءات العقلائيّة غفلةً عن مخالفتها للشّرع، كما أنّ منها انتفاء وجود مزاحم أقوى واحتمال التّأثير، وهو غير متوفّر في ما إذا قامت سيرة العقلاء غير المؤمنين على شيء.

فلا يتمّ هذا الدليل لإثبات حجية السير العقلائية المستجدّة مطلقاً، لا سيما فيما إذا كانت معلومة غيبياً للمعصومعليه السلام؛ لعدم بنائهم على إعمال الغيب في موضوعات الأحكام الشرعية. ولو أغمضنا عن ذلك فلا فرق في إثبات إمضاء السيرة المستجدّة بالدليل المذكور بين السيرة التي تحدث وتستقرّ بين جميع العقلاء في عصر واحد أو أعصار متمادية وبين التي تحدث وتستقرّ في طائفة خاصّة منهم إذا كانت متعلقة بأمر

---

(١) كتاب المكاسب ١: ١٤١.

(٢) وللبحث عنه راجع: حاشية المكاسب (اليزدي)١: ٧، المكاسب المحرّمة (الإمام الخميني) ١: ٢٠٥، مصباح الفقاهة ١: ١٨١.

شرعي أو من شأنها السراية إلى الشرعيات كعمل الناس بالظواهر؛ فإنّ سكوت الشارع عنها يقتضي إمضاءها مع الغضّ عمّا تقدّم من المناقشة.

الدّليل الثالث: وجوب إرشاد الجاهل وتبليغ الشريعة

يُمكن تقريب الدليل المذكور بوجهين:

الوجه الأول: إنّ إرشاد الجاهل واجب على كلّ مكلّف[1] بالآيات الكريمة والأحاديث الشّريفة والعقل العملي، فيجب على المعصوم عليه السلام ـ بما هو مكلّف ـ أن يردع العقلاء لو قامت سيرهم جهلاً أو غفلة على ترك واجب أو ارتكاب حرام، فلو لم يردع عن سيرة يُستكشف منه ـ لمكان عصمته ـ عدم كونها مخالفة للشّرع.

الوجه الثاني: إنّ تبليغ الشريعة وبيانها للناس حتى للأجيال المتأخّرة واجب على المعصوم عليه السلام ويكون من شؤونه، فلو علم ولو من طريق الغيب بأنّ العقلاء سوف تستقرّ سيرتهم على شيء مخالف للشرع وجب عليه بيان ذلك وإيصاله إليهم بالطرق المتعارفة، فسكوته كاشف عن موافقته لهم.

والوجه الأول يُثبت حجّية خصوص السِّير المُعاصِرة والمتأخّرة المعلومة عادياً بظهور ملامحها مع إمكان الرّدع عنها، ولو على القول بلزوم إحراز الإمضاء وعدم كفاية مجرّد عدم الرّدع أو عدم وصوله كما هو الحقّ على ما تقدّم.

والوجه الثاني يُثبت إمضاء مطلق السير حتى المتأخّرة المعلوم حدوثها بواسطة علم المعصوم عليه السلام بالمغيبات.

وكلا الوجهين إنّما يُثبتان إمضاء سير العقلاء المتشرّعة؛ لعدم وجوب إرشاد غيرهم بالنسبة إلى الفروع العملية.

---

(١) وللبحث عنه راجع: كتاب المكاسب ١: ٧٧، مستمسك العروة الوثقى ١: ٧٥ ـ ٧٦.

● **المناقشة: عدم ثبوت الإمضاء بمجرّد وجوب إرشاد الجاهل وتبليغ الشريعة**

إنّه لو سُلّم وجوب إرشاد الجاهل على المعصوم عليه السلام على النحو المذكور في الوجهين المتقدّمَين، فلا يثبت به إمضاء السيرة العقلائية من عدم الردع عنها؛ إذ يُحتمل هناك وجود مبرِّر لعدم إرشاده عليه السلام ـ كرعاية واجب مزاحم أهمّ أو مساوٍ ـ أو ثبوت عنوان ثانوي له أو غير ذلك كمصلحة تدريجية الأحكام.

فهذا الدليل لا يتمّ لإثبات حجية السيرة العقلائية حتى المعاصرة. وعلى فرض التمامية يُمكن التمسّك به لإثبات حجية السيرة الخاصّة المتحقّقة بين العقلاء المتشرّعة مطلقاً على الوجه الثاني، وفي خصوص ما اطّلع عليه المعصوم عليه السلام بعلم عادي على الوجه الأول.

الدّليل الرابع: استحالة نقض الغرض

إنّ عدم ردع المعصوم عليه السلام عن السّيرة العقلائيّة الّتي جرت بمرأى ومسمع منه يدلّ على إمضائها دلالة عقليّة بملاك استحالة نقض الغرض؛ إذ لا شكّ في أنّ للشّارع المقدّس في كلّ حكم من أحكامه غرضاً واقعيّاً، فلو قامت للعقلاء سيرة على ما يكون مانعاً عن حصول غرضه فعليه أن يردع عنها، وإلا يلزم نقض غرضه، وهو مستحيل عقلاً.

وهذا الوجه ينطبق فيما إذا كانت السيرة العقلائية تهدد أغراض الشارع بأنْ كان موضوعها من الموضوعات الشرعية أو سارياً إلى باب الشرعيات، كالسيرة على الرجوع إلى أهل الخبرة في كلّ فنّ المقتضي للرجوع إلى الفقهاء في أخذ معالم الدين؛ إمّا جرياً وراء العادة، أو لعموم النكتة في نظرهم وعدم الفرق بين علم الفقه وسائر الفنون.

ثمّ إنّ هناك نكتتين بالإضافة إلى المراد من الغرض يتضح بملاحظتهما كيفيّة إثبات الإمضاء بالبرهان المذكور وسعة دائرته.

النكتة الأولى: أنّ المقصود من الغرض من الأحكام الانبعاث والتحرّك والانزجار من المكلّفين بأن يكون الحكم المجعول شرعاً صالحاً للباعثية في نفسه [١].

والبرهان المذكور إنّما يُثبت إمضاء السيرة المخالفة للاحتياط، لا السيرة الموافقة للاحتياط.

توضيح ذلك: إنّ السيرة إن كانت مخالفة للاحتياط بأن استقرّت على ترك ما يُحتمل وجوبه أو فعل ما يُحتمل حرمته فسكوت الشارع عنها يؤدّي إلى عدم صلاحية الحكم الواقعي للباعثية والمحرّكية بعد افتراض سرايتها إلى التشريعيات ولو عفوياً ومن غير شعور، فيلزم منه نقض الغرض، فباستحالة نقض الغرض نستكشف أنّ السيرة المخالفة للاحتياط أمضاها الشارع.

وأمّا السيرة الموافقة للاحتياط كما إذا استقرّت على فعل ما يُحتمل وجوبه أو ترك ما يُحتمل حرمته فسكوت الشارع عنها لا يلزم منه نقض الغرض؛ لأنّ الغرض المناسب للحكم الترخيصي إنّما يُتصوّر ويُتعقّل بمعنى كون المكلّف مطلق العنان من ناحية الشارع بأن لا يجعل ما يصلح للباعثية والمحرّكية في نفسه في قبال الغرض من الحكم الإلزامي الذي هو جعل ما يصلح لذلك، ومن المعلوم أنّ هذا الغرض الترخيصي لا ينتقض بسكوت الشارع عن السيرة الموافقة للاحتياط؛ إذ أقصاه سراية السيرة إلى التشريعيات عفوياً ومن غير شعور، ووقوع المكلّفين في ضيق وكلفة نتيجة ذلك إلا أنّ ذلك لم يكن بجعل الشارع وتشريعه ما يكون صالحاً للباعثية والمحرّكية، فلا انتقاض للغرض قهراً.

---

(١) أي: بقطع النظر عن العوامل الطارئة من التزاحمات وجعل التأمينات الشرعية، ففرض وجود غرض كذلك لا يستلزم اختصاص الأحكام الواقعية بفرض عدم جعل حكم ظاهري على خلافه.

نعم، لو كان غرضه عدم وجود مطلق ما يصلح للباعثية والمحرّكية ولو من ناحية وجود سيرة عقلائية على الإلزام بالفعل أو الترك وسرايتها إلى التشريعيات لانتقض غرضه بسكوته وعدم منعه عن سرايتها إليها، إلا أنّ كون الغرض ذلك غير ثابت.

النكتة الثانية: أنّ الملاك الواقعي من المحرّكية والباعثية تارة يُفرض أنّه غرض للشارع في الجملة بأن لا يفوت ذلك الملاك ولا تنعدم الباعثية والمحرّكية بالمرّة. وأخرى يُفرض أنّهما غرض له بالجملة وفي تمام الموارد وبالنسبة إلى جميع الأعصار والأمصار.

فعلى الأول لا يثبت بالبرهان المذكور إمضاء تمام السير، وإنّما يثبت إمضاء السيرة المستقرّة في جميع الأعصار والأمصار أو معظمها؛ لاختصاص نقض الغرض بها.

ويُلحق بذلك القسم الأول من السيرة الخاصة وكذا السيرة المعاصرة لعصر التشريع وإن فرضنا زوالها بعد ذلك؛ إذ جعل قانون لا يكون معمولاً به ولا تحصل الغاية المطلوبة منه حين تشريعه ووضعه لا يصحّ عقلائياً.

وأمّا السيرة الخاصّة المستقرّة في ناحية من نواحي العالم أو في عصر أو أعصار محدودة بعد عصر التشريع فسكوت الشارع عنها ليس نقضاً للغرض بحسب الفرض، فلا يثبت به إمضاؤها.

وأمّا على الثاني فيثبت به إمضاء جميع السير حتى السير الخاصّة والمستحدثة في عصر أو أعصار محدودة؛ لحصول انتقاض الغرض حتى بالنسبة إليها أيضاً. وإحراز صغراه في غاية الصعوبة وهو موكول إلى الفقه.

ثم على التقديرين فلا فرق بين أن يكون علم المعصوم عليه السلام بوقوع السيرة علماً عادياً كما إذا كانت بمرأى ومسمع منه أو بواسطة علمه بالمغيبات؛ لجريان البرهان المذكور على التقديرين.

المناقشة: إمكان أن يكون عدم الرّدع ناشئاً من تدريجية الأحكام

قد يُقال: إنّه يُمكن أن يكون عدم الرّدع لأجل كون بيان الأحكام تدريجياً، فلا يلزم من عدم الرّدع عن السّيرة العقلائيّة نقض الغرض.

● الجواب عن المناقشة

على تقدير تسليم استمرار تدريجية بيان الأحكام بعد عصر المعصومين عليهم السلام وإلى زمان ظهور الحجة عجل الله فرجه يكفي سكوت الشارع في جواز العمل على طبق السيرة العقلائية؛ لأنّ السيرة إمّا موافقة للحكم الواقعي، وإمّا مخالفة لحكم أخّر الشارع بيانه إلى زمان الظهور، وعلى الثاني ليس للشارع غرض فعلي في الحكم الواقعي، فلا بأس بمخالفته[1].

الدليل الخامس: قاعدة لا ضرر

إنّ قاعدة لا ضرر المستفادة من قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرارَ»[2] تعمّ الضرر العرفي الّذي يكون في طول الحقّ المرتكز عُرفاً، فيثبت بها نفي ذلك الضرر أو الحكم الموجب له، وهو يستلزم عرفاً إمضاء ذلك الحق العُرفي شرعاً، هذا بناءً على أنّ الحديث الشريف في مقام الإخبار عن عدم جعل حكم ضرري في الإسلام، وليس في مقام إنشاء حرمة الضرر والضرار.

---

(١) ينبغي هنا التنبيه على أمر وهو أنّ غاية ما يستفاد من برهان نقض الغرض ـ على تقدير تماميّته ـ أنّ الحكم الشرعي المجعول في مورد السيرة يكون بحيث لايوجب العمل بالسيرة نقضاً لغرض الشارع من ذلك الحكم، ولايستفاد منه كون الحكم الشرعي المجعول مماثلاً لما قامت عليه السيرة.

مثلاً لو فرضنا قيام سيرة العقلاء على عدم جواز أكل المارّة وسكت الشارع تُجاه السيرة لم يستفد من سكوته حرمة الأكل المذكور بملاك استحالة نقض الغرض، بل لعلّ حكمه هو الجواز ولكن حيث لم تكن سيرة العقلاء ناقضة لغرضه لم يمنعهم، وبالجملة لايستفاد من هذا الدليل إلا نوع الحكم المجعول شرعاً في مورد السيرة.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٣٢، ٢٥: ٤٢٩.

وأمّا شمول القاعدة للضرر العُرفي المذكور، فتوضيحه: أنّه يُتصوّر للضرر ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما كان ضرراً ذاتياً من دون أيّ دخل لاعتبار عقلائيّ فيه، كنقص العضو.

القسم الثاني: ما كان منشأه اعتباراً عقلائياً ولكنّه صار بعد اعتبارهم أمراً تكوينياً عند الجميع، فيُوجِد العُرف فرداً حقيقياً للضرر بإيجاد منشئه، نظير: وضعهم القيام من أجل تعظيم القادم، حيث يتحقّق التعظيم به حقيقة؛ لأنّ التعظيم لا يُراد به إلا إظهار الاحترام بمبرز ما.

ومن أمثلة هذا القسم في باب الضرر ما لو فرضنا أنّ جميع الأعراف يعتبرون الحق أو الملك لمن حاز مقداراً قليلاً من الماء، فإنّ منع الحائز المذكور عن التصرف فرد حقيقي من النقص والضرر عند الجميع.

القسم الثالث: ما كان كذلك ولكنّه مختصّ بعُرف خاصّ لكونه في طول إمضاء العُرف وقبوله لذلك الأمر الاعتباري. وهذا نظير عنوان الضرر المنطبق على نقص في ملك أو حق عند عُرف يعتبر الملكية أو الحقية في ذلك المورد؛ فإنّه بمنظار ذلك العُرف يكون نقصه ضرراً، بخلاف منظار عُرف لا يعتبر ذلك الحق[1].

هذه أقسام متصوّرة للضرر، فليُلاحظ هل الضرر موضوع لغة لخصوص الضرر الذاتي أو الأعمّ منه؟ وعلى الثاني فهل الواضع لاحظ خصوص الضرر العُرفي الموجود في عصره، فلا يعمّ ما استجدّ منه، أو لاحظ معنى جامعاً ينطبق على ما يتجدّد في كلّ عصر، نظير: تطبيق لفظ (المصباح) على مصاديقه التي تطوّرت طيلة الأزمنة؟

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٥: ٤٨٧.

وعلى أيّ حال تارة: نقول بأنّ صدور الكلام المشتمل على عنوان الضرر من الشارع المقدس قرينة على إرادة الضرر المقبول عنده، وأخرى: نقول بأنّ صدوره منه لا يكون قرينة على ذلك.

فلو قلنا بكون الضرر موضوعاً في اللغة لما كان ضرراً ذاتياً وعدم كون صدور الكلام من الشارع المقدس قرينة على إرادة الضرر المقبول عنده، فلنا أن نُثبت شموله للضرر العُرفي بأحد طريقين:

الطريق الأول: أنّ الضرر العُرفي ـ وإن لم يكن ذاتياً ـ ولكنّه تُرسّخ في أذهانهم عموماً كأمر تكويني ولو من جهة الغفلة أو الغلط، فيقتضي الإطلاق المقامي تنبيه المعصوم عليه السلام لهم لو لم يكن مقبولاً عند الشرع، وحيث لم يرد التنبيه من قِبله يثبت اعتباره شرعاً، فلو التزمنا بأنّ المعصوم عليه السلام مكلّف بالنسبة إلى جميع الأعصار ثبتت مقبولية الضرر العُرفي في كلّ عصر، وإلا فتختصّ بما كان في عصره.

الطريق الثاني: أن نقول بأنّ العُرف مرجع في التطبيق على المصاديق، كما أنّه مرجع في تشخيص المفاهيم.

ولو قلنا بأنّ الضرر موضوع للأعمّ من الذاتي والعُرفي الذي صار كأمر تكويني عند الجميع، فلا ريب في شمول مثل (لا ضرر) للضرر العُرفي في كلّ عصر، نعم لو قلنا بأنّه موضوع للأعم من الذاتي والعُرفي المختصّ بعرف خاصّ فلا يعمّ الضرر العُرفي الموجود في كلّ عصر.

فاتّضح ممّا سبق أنّ هذا الدليل تامّ لإثبات اعتبار الحق الارتكازي المذكور شرعاً ولو كان مستحدثاً على ما تقدّم.

المناقشة

قد يقال: إنّ دلالة دليل نفي الضرر على الحقّ الشرعي ممنوعة، لأنّ جعل الحق من ناحية الشارع بواسطة هذا الدليل مستلزم لأن يكون حكم الشارع تابعاً لحكم العقلاء، مثلاً لو اعتبر العقلاء حقاً في زمان ثم نفوه في زمانٍ ثانٍ حسب تطّور ما يرونه من المصالح والمفاسد لكان الشارع أيضا تابعاً لهم فيعتبر ذلك الحقّ في الزمان الأول ولا يعتبره في الزمان الثاني، وحيث إنّ المرتكز في أذهان الناس عدم كون أحكام الشارع تابعاً لأحكام الناس فهذا بمثابة القرينة المتصلة، فيوجب عدم انعقاد ظهور في دليل نفي الضرر بالنسبة إلى جعل الحقّ الشرعي.

● الجواب عن المناقشة

قد يجاب عن المناقشة بأنّ المقام ليس من موارد تبعيّة حكم الشارع لحكم الناس، إذ بعد اعتبار حقٍ من ناحية العقلاء وصدق الضرر العرفي على سلبه يجري دليل نفي الضرر كأمارة كاشفة عن الواقع، فيكشف عن جعل ذلك الحق من ناحية الشارع، وحينئذٍ لو فرضنا رفع يد العقلاء في الزمان الثاني عن اعتبارهم ونفوا ذلك الحق فهذا معناه أنّ دليل نفي الضرر بالنسبة إلى الزمان الثاني لا يكشف عن اعتبار ذلك الحقّ شرعاً لا أنّه كاشف عن عدم اعتبار ذلك الحق شرعاً.

وبالجملة لايلزم في المقام تبعيّة حكم الشارع لحكم العقلاء، بل ولا يلزم جعل الأمارتين المتنافيتين من قبل الشارع، بل غاية ما يلزم هو قيام أمارة على الحكم الشرعي (أي الحق المجعول شرعاً) في زمان وعدم قيام أمارة عليه بالنسبة إلى زمانٍ آخر وهذا ليس بمحذور أصلاً.

■ دفع الجواب عن المناقشة

هذا الذي ذُكر وإن كان صحيحاً بملاحظة التدقيقات العقليّة، ولكنّ العرف إنّما ينظر بنظر ساذج ولا يلاحظ هذه التدقيقات، ففي موارد جعل حق من العقلاء في زمان ونفيه في زمان آخر لو قلنا بجريان دليل نفي الضرر يرى العرف حسب نظره الساذج أنّ حكم الشارع قد صار تابعاً لحكم العقلاء.

ثمّ إنّ هذا الدليل لو تمّ يمكن التمسك به لإثبات إمضاء السير الخاصة بأقسامها الثلاثة وتوضيح ذلك:

أنّه في القسم الأول من أقسامها يصدق عنوان الضرر العُرفي بالنسبة إلى ظرف تحقّق الخصوصية؛ إذ المفروض في هذا القسم إطباق جميع العقلاء على اعتبار الحق بالنسبة إلى أهل ذلك العُرف الخاصّ الذي جرت السيرة بينهم بحيث كان سلب ذلك الحق عنهم وعدم رعايته ضرراً في نظر جميع العقلاء، وفي مثله يُمكن التمسّك بعموم نفي الضرر وإثبات إمضاء ذلك الحق العُرفي العقلائي شرعاً بالإلتزام.

وهكذا في القسم الثاني من السيرة الخاصّة أي السيرة الخاصّة التي أمضاها باقي العقلاء في حقّ أهل تلك السيرة، إذ حينئذٍ يصدق عنوان الضرر على سلب ذلك الحق عن أهل ذلك العُرف، فمنع الزوج عن الاستمتاع بزوجته يُعدّ ضرراً عليه في نظر جميع العقلاء بعد إمضاء نكاحه من ناحيتهم حتى مع اختلافهم في شروط تحقّق النكاح الصحيح، فتعمّه قاعدة نفي الضرر، ويثبت إمضاء ذلك الحق بالنسبة إلى أهل العُرف الخاصّ.

وأمّا القسم الثالث، أي: السيرة الخاصّة التي لم يمضها سائر العقلاء فالتمسّك بالدليل المذكور لإثبات إمضائها محلّ إشكال؛ إذ المفروض اختلاف العقلاء في ثبوت ذلك الحق العُرفي الذي اعتبرته طائفة منهم وعدم إمضائه من ناحية غيرهم، ومعه

يشكل صدق عنوان الضرر على سلب ذلك؛ فإنّ المتيقّن من ذلك ما إذا اعتبر ذلك الحق سائر العقلاء أيضا ولو إمضاءً، وهذا مفقود في المقام بحسب الفرض.

الدليل السادس: الظّهور الحالي عند السّكوت

إنّ عدم الرّدع عن السِّيَر العقلائيّة يدلّ على إمضائها دلالة حالية؛ بدعوى أنّ المعصوم عليه السلام ـ بما أنّ له مقام التّبليغ والمسؤوليّة في أداء الأحكام ـ يكون لسكوته عن موقف عقلائي يقع بين يديه ظهور حاليّ في أنّه يوافق عليه ويقبل به، نظير: دلالة سكوته عن عمل شخصي يقع أمامه أو سكوت الأب عن تصرّف معيّن من ابنه الكاشف عن رضاه به، بل قيل: إنّ السكوت قد يكون أبلغ من الكلام في التعبير عن المرام.

وهذا الظهور الحالي يختلف بحسب الظروف والملابسات، وهو إن بلغ مرتبة اليقين كان حجة بلا كلام، وإلا فنحتاج في إثبات حجيته إلى ضمّ كبرى حجية الظهور حتى إذا كان حالياً. ومنه يظهر أنّه لا يُمكن تتميم الاستدلال في المقام بالسيرة العقلائيّة على حجية الظّهور نفسه[1].

ويُؤيّده ماروا الشّيخ رحمه الله بإسناده عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد بْنِ سَعِيد ابْنِ عُقدَةَ عَنْ مُحَمَّد بْنِ يُوسُفَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مَحْمُود بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سُوَيْد بْنِ جَعْفَرِ بْنِ كِلَاب، قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّد عليه السلام يَقُولُ: «يُغْشَى قَبْرُ الْمَرْأَة بِالثَّوْبِ وَلَا يُغْشَى قَبْرُ الرَّجُلِ، وَقَدْ مُدَّ عَلَى قَبْرِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ ثَوْبٌ وَالنَّبِيُّ صلى الله عليه وآله شَاهِدٌ وَلَمْ يُنْكِرْ ذلك»[2]؛ فإنّ الإمام عليه السلام قد استدلّ على الجواز بعدم إنكار النّبيّ الكريم صلى الله عليه وآله، فإذا

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٤٦٤.

كان عدم إنكاره لما فُعل بمشهده من عمل شخص أو أشخاص دليلاً على إمضائه، فيكون عدم إنكاره لما عليه جميع العقلاء دليلاً عليه بطريق أولى.

وما رواه الْحُسَيْنُ بْنُ بسْطَامَ وَأَخُوهُ فِي طبِّ الْأَئِمَّة عليهم السلام عَنْ مُحَمَّد بْنِ إبْرَاهِيمَ الْعَلَوِيِّ عَنْ أَبِيه إبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّد عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْعَسْكَرِيِّ عَنْ آبَائه عليهم السلام، قَالَ: قِيلَ للصَّادق عليه السلام: الرَّجُلُ يَكْتَوِي بالنَّار وَرُبَّمَا قَتَلَ، وَرُبَّمَا تَخَلَّص. قَالَ: «(قَد) اكْتَوَى رَجُلٌ عَلَى عَهْد رَسُول اللَّه صلى الله عليه وآله وَهُوَ قَائمٌ عَلَى رَأْسه»[1].

ويُمكن تأييده أيضا بما قد يُقال: إنّ تجويزَ الشارع المقدس للأكل من بيوت الآباء والامّهات وسائر المذكورين في الآية الكريمة[2] مع عدم الإذن الثابت اعتباره كتاباً وسنّة بل وإجماعاً راجعٌ إلى حجية ظهور الحال في الرضا من المالك بالأكل[3].

وبهذا البيان تثبت حجّية السِّير العقلائيّة المعاصرة، بل المستحدَثة المعلوم حدوثها عادياً بظهور أمارات تحقّقها من طريق إحراز إمضاء تلك السِّير من دون الحاجة إلى القول بكفاية مجرّد عدم الرّدع أو عدم وصوله.

المناقشة

ويُمكن المناقشة في هذا الدليل بوجهين:

---

(١) وسائل الشّيعة ٢٥: ٢٢٣.

(٢) النور: ٦١. وإليك نصّ الآية: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ ...﴾.

(٣) راجع: مستمسك العروة الوثقى ٥: ٤٤٤.

المناقشة الأولى: عدم حجية ظهور الحال

قد نُوقش في هذا الدّليل بأنّه لا كلام لنا في فرض إفادة ظهور حال الشارع في إمضائه لما لم يردع عنه من البناءات العقلائية للقطع بإمضائه له، وأمّا حجية ظاهر الحال ـ كظهور حال شخص في أنّه سارق ـ فهي غير واضحة.

نعم، قد يُوجب ظهور الحال ظهوراً للكلام كظهور حال المتكلم في أنه في مقام الجد لا الهزل، وهذا يختلف عمّا نحن فيه من الظهور الحالي للسكوت، فلا يُقاس به، وقد يكون ظهور الحال مفيداً لتشخيص المُدَّعِي من المنكر، وهذا أيضاً خارج عن البحث، وأمّا حجية ظهور سكوت البكر في رضاها بتزويج أبيها لها فلو تمّت لكانت بمقتضى الرواية الخاصّة؛ فإنّ ما هو ثابت ببناء العقلاء هو حجية ظهور الكلام، وما يقوم مقامه ممّا يدلّ على كون الشخص بصدد إبراز مراده به كالكتابة، على أنّه لو فُرض ثبوت بناء العقلاء على الاعتماد على ظاهر الحال فلم يُحرز إمضاء الشارع له.

وقد استشكل السيد الخوئي رَحِمَهُ اللَّهُ أيضاً في حجية ظاهر الحال في غير الموارد الخاصّة[1]؛ لعدم خروجه عن حدود الظنّ الذي لا يُغني عن الحق شيئا، ألا ترى أنّ مَن كان معتاد الاستبراء أو مواظباً على الصلاة أوّل الوقت ليس له البناء على الإتيان لدى الشك اعتماداً على ظاهر الحال[2].

---

(١) منها: ما ذكره في موسوعة الإمام الخوئي [١٣: ٦٠] من أنّ ما ورد في القرآن من الإذن من الأكل من بيوت جماعة كالأب ظاهر في إمضاء كاشفية ظاهر حالهم عن رضاهم بالأكل من بيوتهم، واستنتج من ذلك حرمة الأكل من بيوتهم مع العلم بكراهتهم، ومنها: ما ذكره في الموسوعة [٣: ٢٨٥] من أنّ ظاهر الحال يكشف عن مسجدية ساحة المسجد ونحوها، وذكر في توضيحه أنّه لو لم يكن شاهد الحال أو جريان يد المسلمين عليه بما أنّه مسجد كافياً في الحكم بالمسجدية لم يمكن إثبات المسجدية في أكثر المساجد؛ إذ من أين يعلم أنّه مسجد مع عدم العلم بكيفية وقف الواقف؟!.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ١٩: ١٠٧، ١٧: ٥٩.

فالالتزام بكشف سكوت الأئمة عليهم السلام عن إمضاء البناء العقلائي الذي لا يكون عامّ البلوى مشكل.

ويشهد على ما ذكرناه خلوّ الروايات المنقولة عن الأئمة المتقدّمين عليهم السلام عن الردع عن بعض الارتكازات التي ورد الردع عنها عن الأئمة المتأخّرين[1].

---

(١) مثال ذلك: ما ورد في صحيحة جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل اشترى ضيعة، وقد كان يدخلها، ويخرج منها، فلمّا أن نقد المال صار إلى الضيعة فقلبها، ثم رجع فاستقال صاحبه، فلم يقله، فقال أبوعبد الله عليه السلام: «إنه لو قلب منها ونظر إلى تسع وتسعين قطعة، ثم بقي منها قطعة ولم يرها لكان له في ذلك خيار الرؤية» [وسائل الشيعة ١٨: ٢٨ ـ ٢٩]، فإنّها رادعة عن مرتكز العقلاء من عدم ثبوت خيار الفسخ ما لم يكن هناك تخلّف للوصف المشترط صريحاً أو ضمناً.

وهكذا ما ورد في خيار تأخير الثمن، كصحيحة علي بن يقطين أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يبيع البيع، ولا يقبضه صاحبه، ولا يقبض الثمن، قال: «فإنّ الأجل بينهما ثلاثة أيام، فإن قبض بيعه، وإلا فلا بيع بينهما» [وسائل الشيعة ١٨: ٢٢]، فإنّه مخالف لسيرة العقلاء، فإنّ خيار تأخير الثمن عند العقلاء لا يختصّ بما بعد ثلاثة أيام، بل يثبت قبلها أيضاً.

وهناك كلام في أنّه هل يثبت للرواية مفهوم يُستفاد منه انتفاء خيار التأخير في غير مورد الرواية، أي: فيما كان البيع نسيئة أو قبض المشتري المبيع، حيث إنّهما خارجان عن مورد الرواية، أم لا؟، فأنكر السيد الخوئي قدس سره ثبوت المفهوم، ولكن لو قلنا بثبوت المفهوم لها ـ كما هو ظاهر جماعة ـ فيكون رادعاً عن بناء العقلاء على ثبوت خيار التأخير مطلقاً.

وكذا رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل اشترى متاعاً من رجل وأوجبه غير أنّه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غداً إن شاء الله، فسرق المتاع من مال من يكون؟ قال: «من مال صاحب المتاع...» [وسائل الشيعة ١٨: ٢٣ ـ ٢٤]، مخالفة لسيرة العقلاء من عدم ثبوت حق للمشتري بعد كون عدم قبض المبيع مستنداً إليه. ومن البعيد جداً أن يكون قد صدر هذا الرادع من أوّل إمام تمكّن من الردع.

● **الجواب: ظهور الحال في مثل المقام معتبر عقلائياً**

لا حاجة لنا في إثبات المطلوب إلى حجية ظهور الحال كلّياً، بل يكفي حجيته في مثل المقام بخصوصيته من كون السيرة بمرأى من المعصوم عليه السلام المسؤول عن تبليغ الأحكام وأدائها، ولا ريب في قيام السيرة العقلائية على حمل سكوته على الإمضاء، نظير: ما إذا ذكر فتاوى المفتي بمحضره وسكت مع التفاته وعدم وجود المانع عن إظهار الواقع.

نعم، لا مجال لتتميم الاستدلال بها في المقام؛ لأنّ الكلام في إثبات حجية سيرهم بالظهور الحالي.

ويُمكن تتميم الاستدلال هنا بأنّ الظهور المبحوث عنه من الظّهورات القويّة الموجبة للقطع أو الاطمئنان أو بأنّه حجّة عند العقلاء مع عدم احتمالهم مخالفة الشّارع المقدّس لهم في هذا الأمر، فيكون سكوته على ظهور حاله في القبول موجباً لإغرائهم بالجهل ولو بالنّسبة إلى وظائفهم الظّاهريّة، وهو قبيح عقلاً.

وأمّا الاستشهاد على نفي اعتبار الظّهور الحاليّ بما تقدّم ـ من خلوّ الروايات المنقولة عن الأئمة المتقدمين عليهم السلام عن الردع عن بعض الارتكازات التي ورد الردع عنها من الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام ـ فهو غير تامّ بملاحظة كون تشريع الأحكام أو بيانها تدريجيّاً وكذا بملاحظة احتمال وجود مزاحم أقوى.

المناقشة الثانية: عدم انعقاد ظهور الحال في مثل المقام

قد يُناقش في هذا الدليل أيضاً بأنّه لا ينعقد ظهور الحال في مثل المقام؛ إذ **أوّلاً**: إنّ بيان الأحكام تدريجي، ولعلّه تُرِك الردع عن بعض سيرهم إلى عصر الحجة عجل الله فرجه. **وثانياً**: يحتمل أن يكون هناك مانع عن إظهار الحق من رعاية مصلحة أقوى أو عدم بسط اليد أو اللسان.

● **الجواب: عدم المانع عن انعقاد الظهور في مثل المقام**

ويُجاب عن هذه المناقشة بأنّ ما ذُكر من الاحتمالات لا يكون مانعاً من انعقاد ظهور الحال بعد كونها غير معتنىً بها عقلائياً، ولا أقلّ من الظهور الكاشف عن الوظيفة الفعلية.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال بالظّهور الحاليّ تامّ بالنّسبة إلى السِّيَر العامة المعاصرة للمعصوم عليه السلام والمستحدَثة المعلوم حدوثها عادياً بظهور أمارات تحقّقها.

أمّا السير الخاصّة فيتمّ الظهور الحالي بالنسبة إليها إذا توفّر فيها شرطان:

الأول: علم المعصوم عليه السلام بتحقّقها علماً عادياً، كما إذا وقعت بمرأى ومسمع منه، فلا ينعقد الظهور بالنسبة إلى ما اطّلع عليه بواسطة علمه بالمغيبات.

الثاني: كونها سيرة العقلاء المتشرّعين، وأمّا غيرها كسيرة أهل الكتاب فلا ينعقد لسكوت الشارع عنها ظهور في إمضائها.

الدليل السابع: بناء العقلاء

إنّ سيرة العقلاء قائمة على العمل بسيرهم ما لم يردع عنه الشارع أو لم يصل ردع منه إليهم على الأقلّ.

المناقشة

لو تحققت هذه السيرة خارجاً وثبت اعتبارها بدليل معتبر لثبت بها حجية باقي سيرهم لمجرد عدم إحراز ردعه عنها، لكن لم يحرز تحقق هذه السيرة.

ثم إنّ هذه الأدلة السبعة ـ كما عرفت ـ كانت بصدد استكشاف إمضاء الشارع بالنسبة إلى جميع السير العقلائية أو قسم منها على الأقل بالنحو الكلي. وهناك أدلة يمكن الاستدلال بها على استكشاف إمضاء الشارع لسيرة معيّنة خاصة نذكر اثنين منها بعنوان الدليل الثامن والتاسع تتميماً للبحث.

الدليل الثامن: قيام دليل على إمضاء سيرة عقلائية معيّنة

لا شك في ثبوت الإمضاء بهذا الدليل لو كان قطعياً بأن كان نصاً متواتراً أو إجماعاً أو سيرة متشرعية كاشفة عن الإمضاء كعمل أصحاب الأئمة عليهم السلام بأخبار الثقات الكاشف عن إمضاء ما عليه بناء العقلاء من العمل بخبر الثقة.

وأما لو كان ظنيّاً مثل الظواهر الواردة في جملة من العقود والايقاعات، فثبوت الإمضاء به تعبداً منوط بتوفرّ الشرطين التاليين:

الشرط الأول: ثبوت اعتبار هذا الدليل الظنّي مع الغضّ عن السيرة التي نريد إثبات إمضائها بالدليل المذكور.

الشرط الثاني: عدم استكشاف الإمضاء بطريق آخر قطعي، وإلا لم يكن مجال للتعبّد بالإمضاء بالدليل المذكور.

مدى الحاجة إلى السيرة مع قيام الدليل المذكور

إذا قام الدليل القطعي أو الظنّي على الإمضاء فهناك فروض ثلاثة:

الأول: قد نحتاج إلى السيرة لإثبات أصل الحكم الشرعي وكذا لتعيين حدوده وقيوده، كما إذا تمت دلالة مثل قوله تعالى ﴿وأمر بالعرف﴾ [1] على إمضاء السير العقلائية عموماً؛ فإنّه بضمّ قيام سيرة عقلائية في مورد خاص يكشف عن الحكم الشرعي في حدود ما جرت عليه السيرة.

الثاني: قد نحتاج إلى السيرة لتعيين حدود الحكم وقيوده دون أصله، كما إذا كان الدليل المذكور ناظراً إلى إثبات الحكم الشرعي إمضاءً لما عليه السيرة، ففي مثله يرجع إلى السيرة لتعيينها إذا لم تتعيّن في ذلك الدليل. وأمّا أصل الحكم فهو ثابت بذلك الدليل نفسه من دون حاجة إلى الرجوع إلى السيرة.

---

(١) الأعراف: ١٩٩.

الثالث: قد نحتاج إلى الرجوع إلى ذلك الدليل في تعيين حدود الحكم أيضاً، كما إذا كان الدليل المذكور ناظراً إلى إثبات الحكم مستقلاً لا إمضاءً لما عليه بناء العقلاء وإن كان كاشفاً عن الإمضاء التزاماً، ففي مثله قد يكون مفاده أوسع ممّا عليه البناء العقلائي أو أضيق منه، فيتبع مفاد ذلك الدليل سعة وضيقاً، ولا يرجع إلى السيرة لتعيين حدود الحكم.

كما أنّه لا يرجع إلى السيرة لتعيين حدود الحكم إذا احتملنا أن يكون مفاده كذلك ولم يحرز كونه ناظراً إلى إمضائها، ففي الفرض الثالث تنعدم فائدة الرجوع إلى السيرة[1].

الدليل التاسع: عمل الشارع طبقاً لسيرة عقلائية معيّنة

إنّ عمل الشارع على طبق السيرة العقلائية يستكشف به الإمضاء، كاعتماده على الظهور في بيان مقاصده وعدم تقيّده بإبرازها بالعبارات الصريحة؛ فإنّه يُمكن أن

---

(١) قد يُناقش في استكشاف الإمضاء من هذا الطريق الأول بأنّ الاحتمال المزبور ـ أعني احتمال عدم كون الدليل ناظراً إلى إمضاء السيرة ـ يتطرّق إلى غالب الأدلّة التي نريد إثبات الإمضاء بها، خصوصاً في الأدلّة اللبّية التي لا لسان لها، مثل الإجماع؛ إذ ليس مفاد الأدلّة غالباً أنّ الشارع أمضى السيرة الكذائية، وإنّما تدلّ على الحكم الشرعي الموافق لما عليه السيرة، ومن الممكن أن يكون ناظراً إلى إثبات الحكم مستقلاً لا إمضاءً، ومعه تنعدم فائدة الرجوع إلى السيرة وإثبات إمضائها.

نعم، إن تمّت دلالة مثل قوله تعالى: ﴿وأمر بالعرف﴾ على إمضاء السير العقلائية لم يرد عليه المناقشة المزبورة، إلا أنّ الإشكال في تمامية دلالته على ما يأتي في مبحث أدلة حجية السيرة في كتاب الرائد في الأصول.

ويمكن الإجابة عن المناقشة بأنّ الفقيه قد يفهم من الدليل أنّه إمضائي ولو باستظهار ذلك منه بعد وروده في مورد قامت السيرة العقلائية فيه مسبقاً، فيحتاج إلى الرجوع إلى السيرة بعد إثبات إمضائها بالدليل الإمضائي لتعيين حدود الحكم، نظير ما يقال في قاعدة الفراغ والتجاوز من أنّها لا تجري مع العلم بالغفلة حال العمل؛ نظراً إلى أنّها قاعدة عقلائية، فإنّ سيرة العقلاء جارية على عدم الاعتناء بالشكّ في العمل بعد وقوعه؛ باعتبار أنّ الغالب عدم وقوع الغفلة حين الاشتغال بالعمل، فيكون مرجعها إلى أصالة عدم الغفلة نوعاً عن صحة العمل، فلا مجال لجريانها مع العلم بالغفلة، ولأجل ذلك لا ينعقد لأدلّتها اللفظية إطلاق يشمل فرض العلم بالغفلة. راجع: مصباح الأصول ٢: ٣٦٧.

يُستدلّ بذلك على إمضاء السيرة العقلائية على حجية الظهور بشرط حصول اليقين بذلك.

وأمّا إذا كان فعله ظاهراً في الإمضاء فلا يُمكن الاستدلال به؛ لأنّ الكلام بعدُ في حجية الظهورات، أجل، يُمكن الاستدلال به مع ضمّ السيرة المتشرّعية؛ بأن نُثبت حجيّة شخص هذا الظهور بالسيرة المتشرّعية، ثم به نُثبت إمضاء السيرة العقلائية.

وليس هذا عبثاً أو تكراراً؛ لأنّ المقدار الذي يثبت بسيرة المتشرّعة من الحجية قد يكون له قدر متيقّن هو خصوص الظهور القوي لا مطلق الظهور، ويكون شخص هذا الظهور داخلاً في المتيقّن.

إذا عرفت ما ذكرنا من الصنف الثالث من الأدلّة لا بأس بالإشارة إلى تفصيل يناسب ذكره في المقام.

وذلك في تنبيهين:

التنبيه الأول: نظريّة التفصيل بلحاظ كون ما قامت عليه السيرة من المعاملات أو من غيرها

قد يستفاد من تقرير أبحاث المحقّق النّائيني رحمه الله التفصيل بين المعاملات فتحتاج السّيرة العقلائيّة فيها إلى الإمضاء بالمعنى الخاصّ، وبين غيرها فيكفي فيها عدم الرّدع[1]؛ وذلك لأنّ المعاملات من الأمور الاعتباريّة الّتي تحتاج إلى الجعل والاعتبار،

(١) قال: «وأمّا طريقة العقلاء، فهي عبارة عن استمرار عمل العقلاء بما هم عقلاء على شيء سواء انتحلوا إلى ملّة ودين أو لم ينتحلوا، ومنهم المسلمون، وسواء كان ما استمرّت عليه طريقتهم من المسائل الأصولية أو من المسائل الفقهية. وقد يُعبّر عن الطريقة العقلائية ببناء العرف، والمراد منه العرف العامّ، كما يُقال: إنّ بناء العرف في المعاملة الكذائية على كذا، وليس بناء العرف شيئاً يقابل الطريقة العقلائية. ولا إشكال أيضاً في اعتبار الطريقة العقلائية وصحة التمسك بها؛ فإنّ مبدأ الطريقة العقلائية لا يخلو: إمّا أن يكون لقهر قاهر وجبر سلطان جائر قهر جميع عقلاء عصره على تلك الطريقة، واتخذها العقلاء في الزمان المتأخّر طريقة لهم، واستمرّت إلى أن صارت من مرتكزاتهم، وإمّا أن يكون مبدأها أمر نبيّ

من الأنبياء بها في عصر حتّى استمرّت، وإمّا أن تكون ناشئة عن فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها اللّه تعالى في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة حفظاً للنظام.

ولا يخفى بُعد الوجه الأول، بل استحالته عادة، وكذا الوجه الثاني، فالمتعيّن هو الوجه الثالث. ولكن على جميع الوجوه الثلاثة يصح الاعتماد عليها والاتكال بها، فإنّها إذا كانت مستمرة إلى زمان الشارع وكانت بمنظر منه ومسمع وكان متمكناً من ردعهم، ومع هذا لم يردع فلا محالة يكشف كشفاً قطعياً عن رضا صاحب الشرع بالطريقة، وإلا لردع عنها كما ردع عن كثير من بناءات الجاهلية، ولو كان قد ردع عنها لنقل إلينا لتوفّر الدواعي إلى نقله.

ومن ذلك يظهر: أنّه لا يحتاج في اعتبار الطريقة العقلائية إلى إمضاء صاحب الشرع لها والتصريح باعتبارها، بل يكفى عدم الردع عنها، فإنّ عدم الردع عنها مع التمكن منه يلازم الرضاء بها وإن لم يصرّح بالإمضاء.

نعم، لا يبعد الحاجة إلى الإمضاء في باب المعاملات؛ لأنّها من الأمور الاعتبارية التي تتوقف صحتها على اعتبارها، ولو كان المعتبر غير الشارع فلا بدّ من إمضاء ذلك ولو بالعموم أو الإطلاق. وتظهر الثمرة في المعاملات المستحدثة التي لم تكن في زمان الشارع كالمعاملة المعروفة في هذا الزمان بـ "البيمة" [التأمين] فإنّها إذا لم تندرج في عموم "أحلّ اللّه" و"أوفوا بالعقود" ونحو ذلك فلا يجوز ترتيب آثار الصحة عليها» [فوائد الأصول ٣: ١٩٢ ـ ١٩٣].

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التفصيل المذكور يستفاد من كلامه ﷺ نظراً إلى ما أفاده أوّلاً من إرجاع السيرة إلى الفطرة المرتكزة والتي تطابق الواقع قطعاً ـ فإنّ هذا يستدعي عدم الحاجة إلى الإمضاء والحاجة إلى عدم الردع بما هو تكون من جهة إحراز الصغرى ـ بضميمة ما ذكره أخيراً من الاستدراك بالنسبة إلى خصوص المعاملات من الاحتياج فيها إلى الإمضاء.

وبناءً على هذه الاستفادة يعدّ ما ذكره ﷺ في أثناء كلامه من ملاحظة عدم الردع كاشفاً عن الرضا ـ لا بما هو ـ من باب الانسياق مع الخصم والتسليم لما رامه من عدم الإرجاع.

هذا ولكن يُمكن أن يُقال: إنّ مفاد الكلام المذكور ليس تفصيلاً بلحاظ الحاجة إلى الإمضاء أو كفاية مجرّد عدم الرّدع من دون افتقار إلى استكشافه عن شيء آخر حتّى الإمضاء بمعنى الرّضا كما نحن بصدده الآن، بل هو تفصيل بلحاظ الحاجة إلى الإمضاء بالمعنى الخاصّ ـ أي الجعل والاعتبار ـ والتصريح به ولو بالعموم أو الإطلاق؛ حيث كان محتاجاً إليه في المعاملات، لا في غيرها؛ حيث يكفي فيه الرّضا المستكشف بعدم الرّدع.

ويرد على كلامه حينئذٍ **أوّلاً**: أنّ مجرّد رضا الشارع ليس حكماً شرعاً، فلو كان كافياً في اعتبار السيرة شرعاً ولو في غير المعاملات لما أمكن جعل هذه السيرة المعتبرة شرعاً كبرى في قياس استنباط الحكم الشرعي، بينما نرى أنها ممّا يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي عند الفقهاء.

وثانياً: أن كون صحة المعاملة متوقفة على الاعتبار لايقتضي أكثر من احتياجها إلى الجعل والاعتبار من قبل الشارع ثبوتاً، وأمّا الاحتياج إلى التصريح به إثباتاً فلا مقتضي له حيث إنّ عدم الردع كما يستكشف به الرضا، يستكشف به اعتبار الشارع على وفق اعتبارهم أيضاً.

كاحتياج البيع إلى اعتباره كسبب للنّقل والانتقال والنّكاح كسبب للزّوجيّة والطّلاق كسبب للبينونة وصحة الأمور الاعتبارية تتوقف على اعتبارها ولو كان المعتبر غير الشارع، فإذا قامت سيرتهم على مثل هذه الأمور لا يكفي مجرّد عدم الرّدع عنها، بل لا بدّ من إمضائها بمعنى الجعل والاعتبار شرعاً ولو بالعموم أو الإطلاق. وأمّا غيرها فلا حاجة فيها إلى الإمضاء بالمعنى المذكور، بل يكفي مجرّد عدم الرّدع عنها.

مناقشة هذا التفصيل

أمّا ما أفاده ﷺ بالنسبة إلى السير العقلائية في غير المعاملات من عدم احتياجها إلى الإمضاء فهو غير تام، إذ قد عرفت سابقاً أنّ السيرة العقلائية بملاحظة وقوعها في طريق استنباط الحكم الشرعي تحتاج إلى جعل الشارع للحكم المماثل أو المناسب لها؛ فمع عدمه لا معنى لوقوع السيرة في طريق استنباط الحكم الشرعي، وهذا وجه عام لاحتياج جميع السير العقلائية في مقام اعتبارها شرعاً إلى الإمضاء بمعنى الجعل.

وأمّا ما أفاده بالنسبة إلى السير العقلائية في باب المعاملات من الوجه في احتياجها إلى الإمضاء فهو أيضاً محل كلام، إذ الوجه المذكور مبني على القول بأنّ الشارع في باب المعاملات يعتبر مثل ما يعتبره المتعاملين أو العقلاء، فكما أنّهم يعتبرون في باب البيع ـ مثلاً ـ بعد الإيجاب والقبول ملكية المبيع للمشترى فكذلك يعتبره الشارع أيضاً.

وأمّا على القول بأنّ الشارع إنّما يجعل اعتبار المتعاملين أو العقلاء موضوعاً لآثار شرعية من دون اعتبار مماثل لاعتبارهم فلا مجال لهذا الوجه، كما هو واضح.

وبالجملة ما أفاده من أنّ صحّة الأمور الاعتبارية تتوقف على اعتبارها إنّما يتمّ على أحد المبنيين في باب المعاملات. والصحيح أن يوجّه وجه الحاجة إلى الإمضاء بوجه عام ـ كما ذكرنا ـ لا بوجه مختصّ ببعض المباني.

التنبيه الثاني: نظرية التفصيل بين السيرة العقلائية في باب الإطاعة والعصيان وبين غيرها

يُمكن أن يُفصّل بين السّيرة في مقام الإطاعة والعصيان فيكفي فيها عدم إحراز الرّدع، وبين غيرها فيلزم فيه إمضاء الشّارع المقدّس. وقد يظهر ذلك من كلمات المحقق الخراساني ﵀ في دفع محذور الدور عن إثبات حجيّة خبر الواحد بالسيرة العقلائيّة حيث قال: «أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات فافهم وتأمل»[1].

---

(١) أورد على الاستدلال بالسّيرة العقلائيّة على حجّية الخبر الواحد ـ بأنّه: «يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم»، فأجاب عنها المحقق الخراساني ﵀ بوجوه، منها: أنّه «لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر؛ وذلك لأنّ الردع بها يتوقّف على عدم تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، وهو يتوقّف على الردع عنها بها، وإلا لكانت مخصّصة أو مقيّدة لها، كما لا يخفى».

ثمّ أفاد: «لا يُقال: على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضاً إلا على وجه دائر؛ فإنّ اعتباره بها فعلاً يتوقّف على عدم الردع بها عنها، وهو يتوقّف على تخصيصها بها، وهو يتوقّف على عدم الردع بها عنها. فإنّه يقال: إنّما يكفي في حجيته بها عدم ثبوت الردع عنها؛ لعدم نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها ذلك، كما لا يخفى» [كفاية الأصول ٣٠٣].

والمقصود بعدم ثبوت الرّدع عدم ثبوته علماً ـ لا واقعاً ـ أي: «عدم العلم بالردع» [كفاية الأصول (المحشى) ٣: ٣٤٠]، وعدم إحرازه، وإلا لم يُجدِ في دفع محذور الدّور [راجع: حقائق الأصول ٢: ١٣٨].

وعلّل كفايته في الحجّية بقوله: «ضرورة أنّ ما جرت عليه السيرة المستمرّة في مقام الإطاعة والمعصية وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة عن الواقع يكون عقلاً في الشرع متّبعاً ما لم ينهض دليل على المنع عن اتّباعه في الشّرعيات، فافهم وتأمّل» [كفاية الأصول ٣٠٤].

● مناقشة هذا التفصيل

يرد على هذا التفصيل أنّه غير تامّ بالنّسبة إلى المولى الحقيقي ـ الّذي يُحتمل مخالفته لطريقتهم في هذا المقام ـ لا سيّما بملاحظة أنّه قد خالفهم في موارد عديدة غير المقام المذكور، فلا يُدرك العقل قبح عقاب العبد بعد مخالفة هذا الطريق المحتمل منجّزيته عند المولى الحقيقي.

نعم، بالنّسبة إلى كلّ مولى من الموالي العرفيين تامّ؛ حيث جعلوا ما قامت عليه السّيرة العقلائيّة في مقام الإطاعة والعصيان حجّةً ولو بسكوتهم عنه.

حصلية البحث في الفصل الثاني

السيرة العقلائية العامة لجميع الأعصار والأمصار وكذا السيرة الخاصة التي يعمل على طبقها جميع العقلاء على فرض وقوعهم في ظروف تلك الخصوصية، حجة بلا كلام.

وأما غيرها من السير العقلائية فحجيتها منوطة باستكشاف إمضاء الشارع وهذا الاستكشاف لم يتيسّر لنا إتمامه بدليل إلا في الموارد التالية:

الأول: السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام التي تكون بمرأى ومسمع منه، ولو زالت بعد ذلك.

الثاني: السيرة المستحدثة في العصور المتأخرة عن المعصومين عليهم السلام بشرط كونها معلومة التحقق لديه بالعلم العادي وبشرط كونها في معرض السراية إلى الأمور الشرعية.

الثالث: السيرة الخاصة التي تكون خصوصيتها من غير جهة الزمان ـ بل من جهة المكان ونحوه ـ ويُمضيها سائر العقلاء في حق أرباب تلك السيرة، شريطة توفّرها على الشرطين المتقدمين.

الفصل الثالث: طرق إحراز السيرة وعدم الردع

قد عرفت في الأبحاث المتقدمة أنّ السيرة العقلائية تحتاج في اعتبارها إلى الإمضاء غالباً، كما عرفت أنّ الإمضاء كثيراً مّا يُحرز بعدم الردع، فمن الجدير أن نتكلّم بعد ذلك حول طرق إحراز السيرة وطرق إحراز عدم الردع، فنستعرض الكلام ضمن مقامين:

المقام الأول: طرق إحراز السيرة

مقدّمة

بعد أن تحدّثنا عن حجية السيرة العقلائية ينبغي البحث عن طرق إحراز السيرة صغروياً، وأنّ الفقيه كيف يحرز سيرة العقلاء المعاصرين له؟ فهل يحتاج في ذلك إلى الاستقراء والفحص الخارجي عن حالهم وكيفية سلوكهم العملي؟ أو بإمكانه أن يستند إلى طريق آخر؟

كما ينبغي البحث عن أنّه كيف يحرز أنّ السيرة المعاصرة له ثابتة في عصر المعصومين عليهم السلام؟

والبحث الثاني يبتني على أساس أصل موضوعي، وهو اختصاص الحجية بالسيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، والبحث الأول قد يُحتاج إليه مقدّمة للبحث الثاني ـ كما سيتّضح ـ كما هو مهمّ في نفسه لإثبات السيرة المستحدثة إذا قلنا بحجيتها، فالكلام يقع في مرحلتين:

المرحلة الأولى: طرق إحراز السيرة المعاصرة لنا.

المرحلة الثانية: طرق إحراز السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام.

المرحلة الأولى: طرق إحراز السيرة المعاصرة لنا

الطريق الأول: الاستقراء

إنّ استقراء حال العقلاء وسلوكهم العملي وتتبعه في الخارج قد يُوجب استكشاف السيرة، فإذا رأينا أنّ عدداً من أفراد المجتمع على اختلافهم في الخصوصيات الفردية متّفقون على سلوك معيّن فقد يُظنّ أنّ ذلك بناء عملي عامّ من جميع أفراد ذلك المجتمع وإن احتُمل أيضاً أن يكون لأجل خصوصية مشتركة في ذلك العدد المذكور أو لخصوصيات مختلفة فيهم اقتضت سلوكاً واحداً صدفة، وكلّما تكرّرت التجربة بالنسبة إلى عدد أكثر قوي الظنّ بعموم السيرة، وضعف احتمال الخلاف، فربّما يحصل الاطمئنان بأنّها طريقة عامّة وسيرة عقلائية، بل قد يحصل القطع بذلك نتيجة اضمحلال احتمال الخلاف في النفس على ما يُدّعى في باب حساب الاحتمالات. ولحصول ذلك القطع أو الاطمئنان لا مناص من تتبّع الظروف المختلفة والطوائف المتفاوتة من الناس ليتأكّد أنّه بناء عملي عامّ.

وهذا الطريق لا إشكال فيه في فرض حصول القطع، بل وفي فرض حصول الاطمئنان، لكن بشرط عدم توقّف حجية الاطمئنان على السيرة أو إثبات السيرة على حجيته بطريق قطعي أو ما ينتهي إليه، كما لا يخفى.

الطريق الثاني: التحليل الوجداني

إنّ الإنسان إذا عرضت مسالة على وجدانه وارتكازه فرأى أنه إنساق إلى اتخاذ موقف معين فيها وكان ذلك واضحا لدى وجدانه بدرجة كبيرة ثم لاحظ أنّ إدراكه هذا غير مرتبط بالخصوصيات المتغيرة باختلاف الأحوال والأشخاص من كونه أهل

زمان خاص أو مكان معين أو قوم ذا ثقافة مشخصة وغير ذلك، لاستطاع أن يستوثق بأنّ ما أدركه بوجدانه موقف عقلائي عام.

هذا ولكن صحة الطريق المذكور مشروط بأمرين:

الأول: عموم الابتلاء بالمسالة

الثاني: عدم مانع من تحقق ذاك الموقف كحجر السلطات[1]

إلا أنّ الشرطين لا يُحتاج إليهما في إثبات السيرة الخاصة إلا بالإضافة إلى الحدود التي أردنا إثبات السيرة فيها فلابد أن تكون مورد الابتلاء في تلك الحدود ولم يكن هناك مانع من اتخاذ الموقف الخاص فيها.

الطريق الثالث: الضرورة والحاجة لخصوص السيرة

إنّ مورد السيرة قد يكون ممّا لا مناص منه في المجتمع بحيث لا تنتظم الأمور إلا به حصراً؛ وذلك مثل قاعدة اليد التي لولاها لاختلّ نظام الحياة الاجتماعية والتعامل الجمعي؛ إذ قلّما يوجد مورد تُحرز فيه ملكية شخص لمال بالقطع الوجداني، ولا يوجد بديل لها، ففي مثل ذلك يُمكن إحراز السيرة وأنّ البناء العملي على أنّ كلّ مَن بيده مال فهو مالك له ما لم يثبت خلافه.

إلا أنّ هذا البيان نفسه يُمكن أن يُستكشف به الحكم الشرعي مباشرة، فيُقال: إنّ الشارع جعل اليد أمارة على الملكية، وإلا لزم المحذور المذكور من دون حاجة إلى توسيط السيرة في ذلك.

---

(١) دروس في علم الأصول ١: ٢٨٠.

الطريق الرابع: النقل والشهادة

يُمكن إثبات السيرة بالنقل والشهادة إذا أفادا العلم أو الوثوق بسبب الكثرة أو بضمّ القرائن والشواهد، وكذا إذا كان النقل واجداً لشرائط الحجية كخبر الثقة ـ إذا كان حسيّاً أو قريباً من الحسّ أو محتمل الحسّية والحدسية ـ فإنّه نقل للسيرة بالمطابقة وللحكم الشرعي التزاماً بعد قبول الملازمة بين السيرة والحكم الشرعي. لكن هذا يتمّ فيما ثبتت حجية هذا النقل بغير السيرة أو بسيرة ثبت وجودها بطريق آخر غير هذا الطريق التعبّدي.

المرحلة الثانية: طرق إحراز السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام

الطريق الأول: الاستقراء

إنّ استقراء الأوضاع الاجتماعية المتعدّدة في مجتمعات مختلفة وملاحظة تطابقها على شيء واحد يُوجب تعميم الحكم إلى جميع المجتمعات العقلائية حتى المعاصرة لعهد المعصومين عليهم السلام[1].

● **المناقشة في الطريق الأول**

إنّ هذا الوجه لا يتمّ في جملةٍ من الأحيان؛ لأنّنا بهذا الاستقراء نُلاحظ المجتمعات المعاصرة، بينما يُراد التعميم إلى مجتمع يفصلنا عنه زمان طويل بما كان يحويه من أحداث وظروف ووقائع، ومثل هذا التعميم متعذّر بحسب قواعد حساب الاحتمالات غالباً؛ لأنّ التعميم إنّما يصحّ فيما إذا لم نحتمل نكتة وخصوصية في حالة معيّنة تميّزها عن غيرها من الحالات، وهذا الاحتمال ثابت هنا بعد أن عُلم إجمالاً تغير الأوضاع الاجتماعية في الجملة عمّا كانت عليه في الأزمنة السابقة وعدم

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٤٠.

ثباتها جميعاً على ما كانت عليه نتيجة طروّ عوامل مختلفة يُحتمل تحقّق بعضها بالنسبة إلى تلك السيرة.

■ **الجواب عن المناقشة**

لو لوحظت المجتمعات المعاصرة المتباعدة التي لا يُحتمل تأثّر بعضها ببعض واتفاقها على شيء فلا يبعد أن يكشف ذلك عن وجوده في زمان الشارع.

الطريق الثاني: التحليل الوجداني

ما تقدّم في الطريق الثاني من طرق إحراز السيرة العقلائية لنا من تحليل موقفنا الشخصي الواضح وملاحظة عدم ارتباطه بالخصوصيات المتغيّرة من حال إلى حال ومن عاقل إلى عاقل ـ بحيث لم يكن هناك فرق بين أعقلهم وأدونهم في العمل بالسيرة ـ فإنّه يُؤدي إلى الوثوق بأنّه موقف عامّ من جميع العقلاء حتى المعاصرين للمعصوم عليه السلام، وقد يُدعم ذلك بما تقدّم من استقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائية مختلفة للتأكّد من هذه الحالة العامّة[1].

الطريق الثالث: الضرورة والحاجة لخصوص السيرة

يُمكن إحراز السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام بما تقدّم في إثبات السيرة المعاصرة لنا من أنّ مورد السيرة إذا كان أمراً لا مناص منه في الحياة الاجتماعية التعاملية وكان فيها على سبيل الحصر فهذا ممّا يُحرز معه وجداناً قيام السيرة العملية؛ إذ بدونه يختلّ النظام الاجتماعي؛ وذلك مثل قاعدة اليد على ما عرفت. إلا أنّه قد يُستغنى بالبيان نفسه لإثبات أماريتها شرعاً مباشرة ومن دون التمسّك بالسيرة.

---

(١) دروس في علم الأصول ١: ٢٨٠.

الطريق الرابع: النقل التاريخي

يُمكن إثبات بعض السير العقلائية بالنقل التاريخي، كما ورد في استخراج المعادن كالعقيق والملح وتملّكها بحيازتها[١]؛ وذلك بشرط حصول الوثوق من كثرة النقل واستفاضته أو من اقترانه بقرائن وشواهد للصدق أو كونه جامعاً لشرائط الحجية بالشرطين المتقدّمين في الطريق الرابع[٢] من طرق إحراز السيرة المعاصرة لنا[٣].

الطريق الخامس: الاستكشاف بتوسيط السيرة المعاصرة لنا

إذا رأينا سيرة عقلائية بالفعل في عصرنا وكان موضوعها عامّ البلوى بحيث من شأنه أن ينعقد فيه تطابق عملي عامّ فيُمكن أن يُجعل ذلك دليلاً على أنّها ذات جذور قديمة تمتدّ إلى عهد المعصومين عليهم السلام؛ وذلك بنكتة أنّه من المستبعد جداً بل الصعب والممتنع عادة بحساب الاحتمالات أن تكون السيرة على خلاف ما جرت عليه اليوم، فتحوّلت عمّا كانت عليه فجأة إلى السيرة التي نراها فعلاً؛

فإنّ هذا التحوّل نفسه غريب وعدم نقل ذلك أيضاً غريب.

وهذا طريق تامّ في إحراز السيرة المعاصرة للمعصوم عليه السلام بشرط تحقّق موضوعها في ذاك الوقت، وأن لا تكون السيرة تحوّلت تدريجاً خلال قرون متمادية حسب عوامل مساعدة للتحوّل.

---

(١) هذا نظير ما ورد في باب خمس المعادن المفروض فيها تملكها بالحيازة ـ بناء على اعتبار الملكية في تعلّق الخمس ـ راجع: وسائل الشيعة ٩: ٤٩١ ـ ٤٩٣.

(٢) انظر: الصفحة ٦٢.

(٣) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٣٩.

الطريق السادس: عدم تحقق البديل للسيرة

هذا الطريق إنّما يتمسك به في مورد يفترض فيه بديل للسيرة التي أردنا إثباتها على تقدير عدم تحقق تلك السيرة ويفترض أيضا أنّ ذلك البديل ظاهرة مهمة يصل إلينا أثرها وخبرها عادة على فرض وقوعها فيقال حينئذ بأنّ تلك السيرة لو لم تستقر لتحقق بديلها قهرا بحسب الفرض ولوصل إلينا خبر ذاك البديل لأهميته وحيث لم يصل فلا محالة كانت السيرة ثابتة. ولعل من أحسن أمثلته السيرة على العمل بالظواهر فإنّ عمل الأصحاب لو لم يكن على استكشاف المرادات منها لاستقر بدلها طريقة أخرى مهمة ولوَصل إلينا خبر عنها عادة ولو بوصول أثارها إلى المتأخرين. فإذا لم نستشعر رائحة لذلك البديل أحرزنا إنتفاءه وبالتالي قيام السيرة على العمل بالظواهر[1].

الطريق السابع: عدم كثرة السؤال

إنّ موقف الناس بالنسبة إلى سيرة خاصة لا يخلو من حالتين في مقام الإثبات:

الأولى: أن نعلم كون العمل على خلاف السيرة ليس موافقاً لطبع المجتمع ولا واضحاً لدى الناس.

الثانية: أن نعلم أو نحتمل كون العمل على خلاف السيرة موافقاً لطبع المجتمع وواضحاً لدى الناس.

أمّا في الحالة الأولى فإنّ المسألة التي يُراد إثبات السيرة فيها إذا كانت من المسائل الداخلة في ابتلاء الناس بها كثيراً، ومع ذلك نجد عدم كثرة السؤال والجواب عليها على مستوى الروايات والأدلّة الشريعة؛ فإنّه في مثل ذلك يُستكشف أنّ ذلك السلوك كان ثابتاً في زمان المعصوم عليه السلام، وإلا لزم إمّا أن يكثر السؤال عنه من جانب

(١) المصدر السابق ٢٤١.

المؤمنين من حيث إنّهم من العقلاء ويصل إلينا، أو يكون خلافه من الواضحات العقلائية عند الناس، وكلاهما خلف.

وأمّا في الحالة الثانية فلا يثبت وجود السيرة مع عدم كثرة السؤال عنها، فمثلاً: لا يُمكن إثبات السيرة على جواز شرب أبوال الدوابّ الثلاث المأكول لحمها بهذا الطريق؛ إذ نحتمل أنّ مقتضى الطبع كان هو الاجتناب عنه، فإذا كان ذلك وفق الطبع لم تلزم كثرة السؤال والجواب عن النجاسة[1].

● **المناقشة**

غاية ما يُحرز بهذا الطريق السيرة المتشرّعية لا العقلائية؛ وذلك لأنّه يُحتمل أن يكون عدم سؤال المتشرّعة بسبب بيان خاص من المعصوم عليه السلام أيضاً، وعدم وصول هذا البيان طوال القرون الماضية غير بعيد.

(١) راجع: المصدر السابق ٢٤٠.

حصيلة البحث في المقام الأول

إنّ طرق إحراز السيرة المعاصرة لنا أربعة:

الأول: الاستقراء

الثاني: التحليل الوجداني

الثالث: الضرورة والحاجة لخصوص السيرة

الرابع: النقل والشهادة

وقد عرفت تمامية هذه الطرق وإمكان استكشاف السيرة المعاصرة لنا بها ولو بالنسبة إلى بعض الموارد.

وأمّا السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام فطرق إثباتها علاوة على الطرق المذكورة ما يلي:

الأول: الاستكشاف من السيرة المعاصرة لنا

الثاني: عدم البديل للسيرة

الثالث: عدم كثرة السؤال

وقد تبيّن ممّا تقدّم تمامية الطرق السبعة إلا الطريق الأخير، أي: عدم كثرة السؤال.

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى السير الواقعة في طريق إثبات الحكم الشرعي.

وأمّا السير المرتبطة بموضوع الحكم الشرعي فيُضاف إلى طرق إحرازها الاستصحاب، فإذا علمنا بوجود سيرة على أن نفقة مثل الزوجة في وقت بنحو خاص وشككنا في بقاء تلك السيرة فإننا نتمسّك حينئذ في إثباتها بالاستصحاب.

تنبيه: طرق إحراز الارتكاز العقلائي

إنّ الطرق المتقدّمة يُمكن أن يُستكشف بها الارتكاز العقلائي لو قلنا باعتبارها.

نعم، إنّ التمسّك بالارتكاز العقلائي حيث كان في مورد لم تتحقّق فيه السيرة العملية لعدم الموضوع لها أو لم يُحرز تحقّقها على الأقلّ لقلّة الابتلاء بالموضوع ـ وإلا فمع تحقّق السيرة وإحرازها يُستغنى بالسيرة عن إثبات الارتكاز ـ لا تتحقق الصغرى لبعض الطرق فيه، مثل الحاجة والضرورة؛ فإنّها لا معنى لها فيما لا ابتلاء بالموضوع فيه إطلاقاً أو غالباً، وكذا الطرق التي فُرض في تقريبها عمومية البلوى لا صغرى لها في الارتكاز المذكور، مثل: استكشاف معاصرة السيرة من وجود السيرة في عصرنا، وكذا كثرة السؤال وعدم البديل، كما لا يخفى.

المقام الثاني: طرق إحراز عدم الردع

يُمكن إحراز عدم الردع بطريقين:

الطريق الأول: عدم الوصول بالنسبة للسيرة الراسخة التي تعمّ بها البلوى

إنّ عدم الوصول بالنسبة للسيرة التي تعمّ بها البلوى كاشف عن عدم الردع ثبوتاً، ويُمكن بيان ذلك بتقريبين[1]:

● التقريب الأول

ما ذكره بعض الأصوليين من أنّ الردع عن كلّ سيرة المقابل للسكوت عنها يتحدّد حجمه ومقداره وعمقه بمقدار أهمية تلك السيرة ومدى تركّزها وسعتها، فردع المعصوم عليه السلام عن عمل شخصي من قبل مكلّف على خلاف الموازين يُمكن أن لا يصل إلينا؛ إذ ليست كلّ واقعة واقعة لا بدّ وأنْ تصل إلينا، إلا أنّ الردع عن تصرّف

(١) راجع: كفاية الأصول ٣٠٣.

نوعي للجمهور في مختلف الأحوال لا بدّ فيه من تكرّره والتركيز عليه لكي يُناسب قوة المردوع ويُؤثّر أثره في قلع جذوره، ومثله يُولّد انتباهاً من المتشرّعة في السؤال عن الأئمّة عليهم السلام نتيجة البلبلة والتذبذب الذي يحصل بالردع في البداية، وهذا ينعكس لا محالة في الروايات والآثار المنقولة عنهم لتدلّ على توضيح بطلان مضمون تلك السيرة بحيث يكون من البعيد جداً بحساب الاحتمالات أن يخفى كلّ ذلك عنّا مع توفّر الدواعي لنقله؛ لكونها قضية تأسيسية تغييريّة مخالفة للوضع العامّ الذي كان سائداً[1].

وهذا التقريب قد فرض فيه أنّ الردع عن السيرة الراسخة المركوزة لا بدّ فيه من تكّرره، فيُقال بأنّ الشارع لو كان مخالفاً لصدر منه الردع متكرّراً ولصار ذلك موجباً لانتباه المتشرّعة بسؤال الائمّة ولانعكس ذلك في الأخبار، فعدم انعكاس ذلك دليل على عدم الردع.

أمّا على القول بأنّ الردع عن السيرة حتى لو كانت راسخة لا يلزم فيه التكرّر وأنّ الشارع إذا كان مخالفاً لها جاز له الاكتفاء بردع واحد، فاستكشاف عدم الردع من عدم الوصول يحتاج إلى بيان مصادرة زائدة، ستعرفها في التقريب الثاني.

● **التقريب الثاني**

أنّ الردع عن السيرة الراسخة المركوزة وإن قلنا بأنّه لا يلزم فيه التكرّر بل للشارع الاكتفاء بردع واحد أو ردعين في إعلان موقفه المخالف، ويكون ذلك حجة عليهم فيما إذا كان في معرض الوصول إليهم وواجداً لسائر ما يُعتبر في تحقّق الردع، إلا أنّ ذلك يُلازم عادة أن تقع أسئلة متعدّدة من ناحية المتشرّعة عندما يصل إليهم الردع، ولو لأجل الاستيثاق والاطمئنان بموقف الشارع بعد ما سمعوا أنّه خالف سيرتهم؛ فإنّ

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٤٤.

طبيعة الأمر تقتضي حصول البلبلة بينهم عند وصول ذلك الردع إليهم، ويُورث ذلك كثرة السؤال وتكرّره لا محالة، ولو وقع ذلك لانعكس في الأخبار قهراً، فعدم وصوله كاشف عن عدم تحقّقه.

■ مناقشة التقريب الثاني

هذا التقريب مبنيٌّ على أنّ الردع حتى إذا كان مرّة أو مرّتين يُلازم عادة وقوع كثرة السؤال من ناحية المتشرّعة، وهو ممنوع؛ فإنّ الردع إذا كان في معرض الوصول إلى المتشرّعة كما هو المفروض في هذا التقريب أيضاً فلماذا لم يقبله المتشرّعة، ولم يقنعوا به؟! فإذا بيّن الإمام عليه السلام مخالفته للسيرة لأمثال زرارة ومحمّد بن مسلم وأمَرَهم بأن يُبلّغوا الشيعة ذلك في الكوفة وغيرها من مواطنهم، فلا داعي عادة لأن يرجع الشيعة إلى الإمام عليه السلام ثانياً ويسألوا عن صحة ما وصل إليهم من طريق أمثال زرارة ومحمّد بن مسلم من الثقات المعتمدين.

هَب أنّ الداعي للسؤال عن ذلك كان موجوداً إلا أنّ سؤال الإمام عليه السلام لم يكن متيسّراً في جميع الأوقات، ومن الممكن أنّ الردع وصل إليهم في ظروف غير مساعدة، فاكتفوا بما وصل إليهم من الردع بعد أن كان صالحاً لبيان موقف الإمام عليه السلام وحجة عليهم.

نعم، من الممكن أن يُورث وصول الردع البلبلة والتذبذب أحياناً وبالنسبة إلى بعض المتشرّعة، فيكثروا السؤال من الإمام عليه السلام، إلا أنّ ذلك لم يكن بنحو قضية كليّة كي يُستنتج من عدم انعكاسه في الأخبار عدم تحقّق الردع. ومن هنا نرى أنّ الفقهاء يُفتون في غير واحد من المسائل الفقهية على خلاف السيرة العقلائية بمجرّد وصول ما يُخالفها مثل ما ورد في خيار الحيوان[1]، الذي هو على خلاف السيرة على لزوم

(١) راجع: وسائل الشيعة ١٨: ١٤.

الاشتراء حتى في اشتراء الحيوان، ولا يُلاحظون أنّ كثرة السؤال عن حكم ذلك انعكست في الأخبار أم لا. فهذا التقريب غير تامّ بالجملة.

بيان المراد من الوصول

ثم إنّ المراد بالوصول في هذا الطريق بتقريبيه هو مطلق الوصول ولو بأخبار ضعاف، لا خصوص الوصول بطريق معتبر؛ لما ذكره بعض الأصوليين من أنّ ملاك كشف عدم الوصول عن عدم الردع إنّما هو حساب الاحتمالات، ولا يتمّ هذا الملاك إذا كان الوصول بأخبار ضعاف أيضاً[1]، بل يُمكن أن يُقال بأنّ وصول خبر ضعيف واحد يمنع عن إحراز عدم الردع أيضاً.

الطريق الثاني: عدم البديل للسيرة

إنّ عدم البديل للسيرة كاشف عن عدم الردع عنها فيما إذا كانت السيرة مستقرّة على أمر لا مناص منه في المجتمع؛ بحيث لا تنتظم الأمور إلا به أو ببديل له، بحيث لو ردع الشارع عنها استقرّ العمل على بديله، وذلك مثل العمل بالظواهر في اقتناص المراد من الخطاب؛ فإنّه لا يتمّ أمر التفاهم واستكشاف المراد عادة إلا به أو ببديل له كالعمل بخصوص النصوص؛ فإن كان العمل بالظواهر مردوعاً من ناحية الشارع لاستقرّ العمل على بديله لا محالة، فإذا ثبت عدم ذلك البديل ولو لأجل أنّ ذلك البديل لو كان لصار ظاهرة اجتماعية ولوصلت آثارها وأخبارها، مع أنّه لم يصل إلينا ذلك بوجه؛ يُستكشف منه عدم الردع عنها.

وبالجملة، هذا الطريق كما يُمكن أن يُحرز به أصل وجود السيرة نظراً إلى أنّه لو لم تكن محقّقة لكان بديلها موجوداً ولوصل خبره إلينا، فيُستكشف من عدم وصوله

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٤٤.

عدم وجود البديل، وبالتالي تحقّق السيرة، كما استدلّ به بعض الأصوليين[١]، كذلك يُمكن إحراز عدم الردع به على أساس قياس استثنائي، حاصله: إنّه لو كانت السيرة مردوعا عنها لاستقرّ بديلها لا محالة، والتالي باطل بحسب الفرض فالمقدّم مثله.

وهذا الطريق قد استند إليه صاحب الكفاية في مقام الاستدلال على حجية الظهور، قال ﷺ ما هذا لفظه: «لا شبهة في لزوم اتّباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة؛ لاستقرار طريقة العقلاء على اتّباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح»[٢].

فإنّ ظاهره أنّه ناظر إلى الطريق المذكور؛ فإنّ الطريقة الأخرى هي البديل للعمل بالظهور، فاستدلّ صاحب الكفاية بعدمها على انتفاء الردع، وليست لاختراع الشارع خصوصية في الاستدلال المذكور[٣].

حصيلة البحث في المقام الثاني

إنّ الطريق الأول لإحراز عدم الردع ـ أي عدم الوصول في السيرة الراسخة التي تعمّ بها البلوى ـ تامّ بتقريبه الأول إن تمّ مبناه، وهو لزوم تكرّر الردع، بخلاف تقريبه الثاني.

والطريق الثاني ـ أي عدم بديل للسيرة ـ تامّ أيضاً.

---

(١) المصدر السابق ٢٤١.

(٢) كفاية الأصول ٢٨١.

(٣) نعم، لو كان غرضه الاستدلال بفعل الشارع نفسه على إمضاء السيرة مباشرة ـ بدعوى أنّ الشارع اعتمد في إفادة مراده على الظهور، فيظهر من ذلك أنّه راضٍ بما جرت عليه السيرة من استكشاف المراد من الظهور ـ لكان كلامه ﷺ أجنبياً عن الطريق المذكور، ولكنّه خلاف ظاهر كلامه؛ إذ الدليل حينئذ يكون نفس فعل الشارع، ولاحاجة معه إلى الاستدلال بالسيرة بضمّ عدم الردع، مع أنّ كلامه ظاهر في الاستدلال بها، فظاهر استدلاله أنّه ناظر إلى الطريق المذكور.

جريان الطريقين المذكورين في السيرة المستحدثة

قد يتساءل عن أنّ الطريقين المذكورين على تقدير تماميتهما هل يُستكشف بها عدم الردع بالنسبة إلى السير المستحدثة أيضاً أم يختصّ ذلك بالسير المعاصرة؟ وقبل الإجابة عن هذا التّساؤل ينبغي ذكر مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: وجه الحاجة إلى البحث

قد يقال: لاحاجة إلى البحث عن طرق احراز عدم الردع بالنسبة إلى السيرة المستحدثة، وذلك من جهة أنّ موقف الشارع محرز لنا دائماً بالنسبة إليها ولو بملاحظه العمومات الواردة في الأصول العمليّة؛ إذ على تقدير كون مفاد السيرة موافقاً لهذه العمومات يُحرز بها إمضاء السيرة وعدم الردع قهرا، وعلى تقدير كونه مخالفاً لها كفت تلك العمومات للردع عنها حتى مع إحراز عدم صدور ردع خاصّ من الشارع بأحد الطريقين المذكورين[1] ولكن هذا لا يتمّ، إذ سيأتي في محله[2] عدم كفاية العمومات للردع عن بعض السير العقلائية.

المقدّمة الثانية: أقسام السير المستحدثة

إنّ السير المستحدثة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: السيرة التي كان منشؤها ثابتاً في عصر المعصوم عليه السلام، كالسيرة الناشئة عن ارتكاز معاصر أو عن مصالح معاصرة.

---

(١) إنّ ما قيل من معلوميّة موقف الشارع بالنسبة الى السير العقلائية بسبب عمومات الأصول العمليّة ـ على فرض تماميته ـ لايجرى في السيرة المعاصرة؛ لأنّ المكلف المعاصر للمعصوم عليه السلام لايصحّ له الرجوع إلى عمومات البراءة، فإنّه متمكّن من الفحص، بل لو فرض أنّ المعصوم عليه السلام سكت عن الجواب بعد سؤاله، فهذا إرجاع خاص إلى البراءة ولايعدّ من الرجوع إلى عمومات البراءة.

(٢) انظر: الصفحة ٨٠ ـ ٨٧.

القسم الثاني: السيرة التي كان منشأها حادثاً، كأصل وجودها.

وكلّ من القسمين على نحوين:

النحو الأول: السيرة التي كانت ملامحها وأمارات حدوثها موجودة في عصر المعصوم عليه السلام أو أخبر المعصوم عليه السلام بحدوثها.

النحو الثاني: السيرة التي لم تكن ملامحها وأماراتها موجودة ولم يخبر المعصوم عليه السلام بحدوثها.

فالأقسام أربعة. ولا بدّ أن يُلاحظ أنّ الطرق المذكورة هل تجري في هذه الأقسام أم لا؟

جريان الطريق الأول في السير المستحدثة بتقريبيه

إنّ الطريق الأول ـ وهو استكشاف عدم الردع من عدم الوصول ـ يُمكن جريانه بتقريبه الأول في السيرة المستحدثة التي كانت راسخةً عامّةَ البلوى مطلقاً؛ إذ يُقال: إنّ المعصوم عليه السلام لمّا كان يعلم علماً عادياً ـ بملاحظة وجود المناشئ أو الملامح ـ أو غيبياً أنّه سيتحقّق ـ على فرض عدم ردعه ـ سيرة كذائيّة يحتاج الردع عنها إلى التكرار فعليه أن يردع عنها مرّةً بعد أخرى حتّى يكون مؤثّراً في دفعها، ولو ردع عنها كذلك لوصل الينا، فبعدم وصوله يُستكشف عدمه.

لا يُقال: إنّ السّيرة الحادثة بعد عصر المعصوم عليه السلام لمّا لم تكن مترسّخةً وعامّة البلوى في عصره لم يكن الردع عنها مفتقراً إلى التكرار.

إذ يُقال: إنّ منشأ الحاجة إلى التكرار لم ينحصر في ترسّخ السيرة بالفعل، بل قد تكون الحاجة ناشئةً من عوامل أخرى كقوّة الأسباب وعِظَم المصالح الموجبة لترسّخ السيرة وعمومها في المستقبل.

وكذلك يُمكن جريان الطريق الأول بتقريبه الثاني أيضاً في السيرة المذكورة على فرض وجود مناشئها أو ملامحها في عصر المعصوم عليه السلام أو إخباره عنها؛ إذ يُقال: لو ردع عن السّيرة الحادثة الّتي ستترسّخ وتعمّ البلوى بها بطبيعة الحال ـ بملاحظة مناشئها أو ملامحها أو الإخبار عنها ـ لأوجب ذلك البلبلة بين المتشرعة وكثرة السؤال عندما يقرع سمعهم مخالفة الشارع لما سيكون مترسِّخاً وعامّ البلوى باقتضاء الحال، وهذا لو اتفق لانعكس في الأخبار، فعدم الانعكاس كاشف عن عدم الردع.

● تقريب ثالث للطريق الأول

ثم إنّ هنا تقريباً آخر لإحراز عدم الردع جارياً في السيرة المستحدثة إمّا مطلقاً ـ على فرض إعمال الغيب في مجال التشريع ـ أو في خصوص ما إذا كانت ملامح السيرة وأماراتها متحقّقة في عصر المعصوم عليه السلام أو أخبر بحدوثها.

وحاصله: أنّ إحراز عدم الردع إنّما يُحتاج إليه لاستكشاف الإمضاء من عدمه، واستكشاف الإمضاء من ذلك يتحقق بوجوه عديدة تقدم ذكرها[1]، ونطبّق منها في المقام واحداً، وهو برهان نقض الغرض، فنقول: إنّ الشارع لو كان مخالفاً للسيرة لردع عنها، وإلا كان ذلك نقضاً لأغراضه التشريعية، وهو مستحيل، فعدم الردع دليل على أنّه موافق للسيرة.

ومن المعلوم أنّ الردع الذي يمنع عن محذور نقض الغرض إنّما هو الردع الواصل، لا مطلقه وإن لم يصل إلى العباد، فإذا أردنا تطبيق ذلك على السيرة المستحدثة قلنا: إنّ الشارع لو كان مخالفاً لها لردع عنها ردعاً واصلاً إلى العصر المتأخّر بعد علمه بحدوث السيرة وكون شريعته شريعة خالدة مستمرّة إلى يوم القيامة، وإلا لزم المحذور المتقدّم، فإذا لم يصل الردع كشف ذلك عن عدمه واقعاً.

---

(١) انظر: الصفحة ٣٢.

فإنّ هذا التقريب إن تمّ مطلقاً أو في خصوص ما إذا ظهرت ملامح السيرة في عصر المعصوم عليه السلام أو أخبر هو بحدوثها أمكن إثبات عدم الردع به [1].

هذا كلّه في الطريق الأول.

جريان الطريق الثاني في السير المستحدثة

إنّ الطّريق الثاني ـ وهو استكشاف عدم الردع من عدم البديل للسيرة التي لا مناص منها أو من بديلها في المجتمع نظراً إلى أنّ الشارع لو ردع عنها لاستقرّ بديلها ـ لا يجري في المستحدثة؛ إذ يُمكن أن يكون استقرار السيرة وانتفاء البديل من جهة عدم وصول الردع إلى العصر المتأخّر رغم صدوره في الصدر الأول، فلا يكشف ذلك عن عدم الردع.

ودعوى: أنّ الشارع لو كان مخالفاً لها لزم أن يردع عنها بنحو يصل إلى العصر المتأخّر فعدم وصوله كاشف عن عدمه، رجوع إلى الطريق الأول بتقريبه الذي ذكرناه آنفاً.

حصيلة البحث في السير المستحدثة

إنّ الطريق الأول من طرق إحراز عدم الردع يجري بتقاريبه كلّها في السيرة المستحدثة، والطريق الثاني لا يُستكشف به عدم الردع هنا مطلقا.

---

(١) هذا الطريق لا يجري في السيرة المعاصرة؛ لأنّ اللازم في الردع عنها إيصالها إلى المتشرّعة الذين كانوا يعيشون في عصر المعصوم عليه السلام وكانت السيرة مورداً لابتلائهم، ولعلّ الشارع أوصل إليهم الردع وأمرهم بإبلاغ ذلك إلى العصور المتأخّرة، ومع ذلك لم يصل إلينا الردع، ولا دليل على أنّ الشارع لا بدّ أن يكون ردعه على نحو يصل إلى العصور المتأخّرة أيضاً كي يُستكشف من عدم وصوله عدم صدوره. وبالجملة، فرق بين السيرة المستحدثة والمعاصرة؛ فإنّ الأولى مورد ابتلاء خصوص الأجيال المتأخّرة عن عصر التشريع، ففي مثلها يُقال بأنّه لا بدّ من إيصال الردع إليهم لو كان الشارع مخالفاً، أمّا الثانية فهي مورد ابتلاء الجيل المعاصر أيضاً، ولعلّ الشارع أوصل إليهم الردع وأمرهم بإبلاغه إلى الأجيال المتأخّرة، ومع ذلك لم يصل إلينا الردع، فعدم الوصول فيها غير كاشف عن عدمه واقعاً.

هذا، ولكن عرفت في المبحث السابق أنّ الطريق الأول مخدوش بتقريبه الثاني، وإنّما يصحّ بتقريبه الأول وبتقريبه الثالث إن تمّ مبناهما.

وعلى ذلك فلا سبيل لنا إلى إحراز عدم الردع في المستحدثة، إلا الطريق الأول بتقريبه الأول والثالث على فرض تمامية مبناهما.

الفصل الرابع: ما يُشترط في الرادع عن السيرة كيفاً وكمّاً

تمهيد

لا ريب في عدم حجّية السيرة العقلائية التي ردع عنها الشارع بالقول أو بغيره، لكن يبقى هنا سؤالان:

الأول: هل يُشترط في الرادع أن تكون دلالته بالتنصيص والتصريح مطلقاً بحيث لا يكفي شيء من أنواع الظهور للردع عن سيرة من السير العقلائية، أم يكفي أن تكون دلالته بالظهور مطلقاً أم فيه تفصيل؟

الثاني: هل يكفي في الرادع صِرف وجوده واحداً كان أو متعدّداً ساذجاً كان أو مؤكّداً، أم يُشترط فيه التعدّد أو التأكيد أو هما معاً؟

والجواب عن هذين السؤالين يحتاج إلى عقد الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: مانعية السيرة عن انعقاد الظهور.

المقام الثاني: مانعية السيرة عن حجية الظهور (كفاية أنواع الظهور للردع وعدمها).

المقام الثالث: كفاية صِرف وجود الرادع وعدمها.

المقام الأول: مانعية السيرة عن انعقاد الظهور

ينقسم الظهور اللفظي إلى المنطوقي المطابقي والمفهومي[١] والالتزامي والظهور المستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها. وكلّ واحد منها إمّا يعمّ مورد السيرة بالعموم أو الإطلاق، وإمّا يختصّ بموردها.

إذا عرفت هذا نقول: ربّما يُستدلّ على عدم كفاية الظهور في الردع عن السيرة العقلائية مطلقاً ـ أي بحيث لا يكفي للردع عن سيرة من السير العقلائية شيء من أنواع الظهور ـ بأنّ السيرة العقلائية المصادمة للظهور تمنع عن انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى موردها.

تقريب الدليل

أنّ مرتكزات العقلاء وبناءاتهم تُشكّل قرائن لبّية متصلة دخيلة في تكوين الظهور للدليل، فإن كان الظهور أضيق دائرة بالنسبة إلى المرتكزات والبناءات فهي تتصرف في الظهور بتوسعته بمقدار سعتها، وإن كان الظهور أوسع فهي توجب عدم انعقاد ظهور في ذلك الدليل بالنسبة إلى المقدار الزائد وصرفه عن هذا المقدار ـ سواء كان الظهور بالعموم أو الإطلاق ـ وإن كان ظهوره مختصا بمورد السيرة أو المرتكزات وكان منافيا لها فهي توجب تأويل ذلك الظهور وصرفه إلى معنى صالح لا ينافي السيرة والارتكاز ـ إن وجد معنى كذلك ـ وإلا بقي الدليل مجملاً في نهاية الأمر[٢].

---

(١) جعل الظهور المفهومي قسماً برأسه في قبال الظهور التزامي مبني على ما هو المعروف في هذا الباب، وإلا فعلى مبنى بعض الأعلام كالمحقّق النّائيني ﵀ يعدّ الظهور المفهومي قسماً من الظهور الالتزامي.

(٢) إنّ القرائن المتّصلة غير اللفظية شأنها شأن القرائن المتصلة اللفظية، فإنّ القرائن اللفظية تارة تتدخّل في تعيين المراد الاستعمالي من اللفظ، وتدلّ إمّا على أنّ المتكلّم استعمل اللفظ في معناه المجازي، وهذه هي القرينة الصارفة، وإمّا على أنّه استعمله في معنى معيّن من معانيه الحقيقية، وهذه هي القرينة المعيّنة وتارة تتدخّل في تعيين المراد التفهيمي من

وإذا لم ينعقد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى مورد السيرة والارتكاز يسقط دليل الردع عن الحجية بالنسبة إلى هذا المورد، وبالتالي لا يكون رادعاً عن السيرة والارتكاز.

اللفظ ـ أي ما يكون المتكلّم بصدد تفهيمه للمخاطب من خلال اللفظ الذي يستعمله وإن لم يكن مراداً جدّياً له واقعاً ـ نظير القرينة الدالّة على إرادة المتكلّم المعنى الكنائي من اللفظ، أو على إرادة الإنشاء من الجملة الخبرية، وكذلك القرائن غير اللفظية.

ولا يخفى أنّ مقصودنا من المراد الاستعمالي هو المعنى الذي قصد المتكلّم استعمال اللفظ فيه، سواء أ قصد بهذا الاستعمال إحضار ذلك المعنى في ذهن أحد وتفهيمه إيّاه أم لا، كما أنّ مقصودنا من المراد التفهيمي هو المعنى الذي قصد المتكلّم إحضاره في ذهن المخاطب وتفهيمه إيّاه بواسطة استعمال ذلك اللفظ.

ومن أمثلة تدخّل المرتكزات العقلائية وبناءاتهم في تكوّن ظهور الدليل الشرعي بصَرفه عن بعض مصاديقه ما يلي:

الأول: ما ذكره جملة من الفقهاء رحمهم الله من انصراف نصوص التطهير بالماء عن الماء النجس بملاحظة الارتكاز العُرفي على أنّ الفاقد لا يُعطي. [مستمسك العروة الوثقى ٢: ٧، شرح العروة الوثقى ٢: ١٩٤، ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى ٣: ٢٤٠]. نعم، هذا إذا لم نُناقش في هذا الارتكاز بأنّه ناشٍ عن فتوى العلماء، فلا يكون كاشفاً عن انصراف الخطابات عند صدورها. [راجع: تنقيح مباني العروة، كتاب الطهارة ٣: ١٦٦].

الثاني: ما ذكره بعض الفقهاء رحمهم الله في مقام إنكار تنجّس البخار وسائر الغازات بملاقاة النجاسة المرطوبة، من أنّه لا يصحّ التمسّك بإطلاق أدلّة الانفعال بالملاقاة؛ لأنّها منزّلة على الارتكاز العُرفي القاضي بعدم قابلية الأجزاء البخارية للإنفعال والتنجّس. [بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٤٢].

الثالث: ما ذكره بعض الفقهاء رحمهم الله من أنّه لو دلّ الدليل على «أنّ المشتري إن جاء بالثمن خلال ثلاثة أيام فهو، وإلا فلا بيع بينهما» فإن جمدنا على حاق اللّفظ فهمنا من الدليل بطلان البيع رأساً وأنّه لا بيع، لازماً ولا متزلزلاً، بينما بناء على أخذ المرتكزات العقلائية بعين الاعتبار قد يُقال: إنّ المفهوم من الدليل المذكور هو نفي البيع اللازم وثبوت خيار التأخير. [مباحث الأصول ٦: ١٠١، الهامش].

الرابع: ما التزم به بعض الفقهاء رحمهم الله من عدم جريان الأصول العملية ـ كالاستصحاب ـ في الشبهات الموضوعية قبل الفحص خصوصاً فيما لا يحتاج الفحص فيه إلى مؤونة زائدة، مستدلاً لذلك بأنّ الأصول العملية التي قرّرها الشارع تُطابق سيرة العقلاء، ومن المعلوم أنّ سيرتهم هو الفحص عند عدم المشقّة، فالسيرة المستمرّة القائمة على الفحص في هذه الموارد تمنع عن انعقاد الظهور الإطلاقي في أدلّة الأصول العملية ـ مثل: لا تنقض اليقين بالشكّ ـ فتصبح مجملة يُشكّ في شمولها لما قبل الفحص. [محاضرات في فقه الإمامية، كتاب الصلاة، صلاة المسافر ٦٣، ٨٢].

المناقشة الأولى: البناءات التي ليس لها رسوخ شديد لا تكون بمنزلة القرينة المتصلة

إنّ افتراض كون مرتكزات العقلاء وبناءاتهم بمنزلة القرائن المتّصلة بالدليل إنّما يتمّ في المرتكزات والبناءات التي لها رسوخ شديد في أذهان العقلاء، لا في جميعها. ومن الواضح اختلاف السير في هذه الجهة، فإنّ للسيرة العقلائية على العمل بظاهر الكلام في مختلف المجالات من حياتهم الاعتيادية رسوخاً شديداً في أذهانهم، بخلاف سيرتهم في بعض الأمور الأخر، كما لا يخفى[1].

المناقشة الثانية: البناءات العقلائية شديدة الرسوخ لا تكون بمنزلة القرينة المتصلة في بعض الموارد

إنّ كون الارتكاز والبناء العقلائي الذي له شدّة الرسوخ في الذهن من تلك القرائن وموجباً لصَرف الظهور في الدليل العام أو المطلق المصادم له إلى غير مورد السيرة واضح، ولكنّ التقريب المتقدّم لا يقتصر على هذا المقدار، بل يدّعي عدم انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى مورد السيرة ولو كان الردع متعلّقاً بخصوص مورد السيرة، ويرى حينئذٍ صَرف الظهور إلى معنى لا يُنافي السيرة أو إجماله إذا لم يوجد معنى غير منافٍ للسيرة.

مثلاً: لو فُرض قيام دليل شرعي ينهى عن بيع الصبي للأشياء اليسيرة بخصوصها، وقامت السيرة العقلائية على ترتيب الأثر على ذلك البيع، لا ينعقد ظهور للنهي المذكور

---

(١) يشهد لما ذكرنا من اختلاف السير العقلائية من حيث درجة الرسوخ في أذهان العقلاء، ما ورد في كلمات بعض الأصوليين من أنّ السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة قد بلغت من الرسوخ في وجدان العقلاء وارتكازهم إلى مرتبة لا يُكتفى للردع عنها بالعمومات والإطلاقات، بخلاف سيرتهم على الاستصحاب. راجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٦: ٢٢.

في البطلان، ولا بدّ من حمله على كراهة المعاملة معه مثلاً أو الحكم بالإجمال في مراد الشارع من هذا الدليل.

ولكن هذه الدعوى ممّا لا يُساعدها الوجدان إلا في بعض الموارد، مثلاً: لو فرض أنّ جريان عمل العقلاء نسلاً بعد نسلٍ على طبق خبر الواحد قد صار سبباً لتكوّن ارتكاز في أذهانهم بأنّ هذا فعل حسن وأدب عام، وأنّ نفي حجيته ممّا لا ينبغي صدوره من عاقل، لا يبعد أن يكون هذا الارتكاز الاستنكاري موجباً لتأويل ظهور الدليل الدالّ على عدم حجية خبر الثقة بخصوصه.

وكذلك لو فرض تكوّن الارتكاز لدى العقلاء على عدم الاعتناء بالخبر الحدسي بحيث يستنكرون جعله حجّة من قِبل الشارع ومع ذلك ورد دليل شرعي يدلّ بظهوره على حجية الخبر الحدسي بخصوصه، لا يبعد أن يكون الارتكاز المذكور موجباً لتأويل ظهور ذاك الدليل، كما لو فرض شمول ذاك الدليل للخبر الحدسي بإطلاقه فإنّ الارتكاز الإستنكاري المذكور يوجب صَرف إطلاقه عنه بلا كلام.

والسرّ في ذلك كلّه، وضوح الفرق بين أن نفترض أنّ العقلاء لم يجعلوا شيئاً حجّة من دون أن يستنكروا جعله حجة من قِبل المولى وبين استنكارهم لذلك.

هذا، وقد ورد في كلمات غير واحد من العلماء دعوى انصراف الأدلّة غير الصريحة في الردع عمّا قامت عليه السيرة العقلائية الراسخة، ومسيس الحاجة إلى دليل صريح في مجال الردع[1]. وقد ذكروا لهذا الانصراف أمثلة من المسائل الأصولية والفقهية.

---

(١) ورد التصريح بهذا الانصراف في تحريرات في الأصول ٦: ٥٠٣؛ قال: الأدلّة غير الصريحة منصرفة في محيط العقلاء عن المسائل القائمة عليها السيرة والجبلّة والفطرة.

مثلاً: إنّ خبر الواحد حجة قطعية عند العقلاء وعليه قامت السيرة العملية قطعاً، فلا يخطر ببالهم من الآيات الناهية عن اتّباع غير العلم شيءٌ خلاف ذلك، فإطلاقاتها منصرفة عمّا قامت عليه السيرة العقلائية. نعم، لو كان في الأخبار المتواترة خبر صريح في عدم حجية خبر الواحد لكفى في الردع[1].

وأيضاً: إنّ المعاملات غير الخطيرة كانت متعارفة من الصبيان في جميع الأزمنة وفي عصر الآيات والروايات، وهذا يُوجب صرف الأذهان عمّا كان متعارفا بينهم؛ لأنّ كسر ما هو المتعارف وردع ما هو الشائع الذائع يحتاج إلى بيان زائد على ما في مثل الآية والروايات التي استدلّ بها على بطلان هذه المعاملات[2].

وأيضاً: إنّ خيار الغبن من الأمور العقلائية الرائجة في عصر الشارع المقدّس وبعده أيضاً في عصر الأئمّة عليهم السلام، والأمور العقلائية الرائجة في سوقهم يحتاج

ويُشير إلى الانصراف المذكور ما ورد في تهذيب الأصول ٢: ٤٣٢؛ وفي أنوار الهداية ١: ٢٧٩. قال في الأول: «يُمكن أن يُقال بعدم صلاحية تلك الآيات للردع عن السيرة الدائرة بين العقلاء؛ لعدم انتقالهم من التدبّر في هذه الآيات إلى كون خبر الواحد مصداقاً وإن كان مصداقاً واقعياً له». وقال في الثاني: «يُمكن دعوى عدم صلاحية الأدلّة للردع عمّا هو مورد السيرة؛ لعدم التفاتهم إلى مخالفة الخبر للواقع، فلا يرتدع العقلاء بتلك العمومات، بل لا بدّ من التصريح بالردع».

وأيضاً يُشير إلى هذا الإنصراف ما ورد في المباحث الأصولية ٨: ٤١٢؛ من قوله: «هذه السيرة حيث إنّها مركوزة في أذهان الناس وثابتة في أعماق نفوسهم كالجبلّة والفطرة فلا يُمكن ردعها بإطلاق هذه الآيات؛ باعتبار أنّ الناس كانوا يتحرّكون على طبق هذه السيرة ويعملون بها غافلين عن أنّ مثل هذا الإطلاق رادعاً ومانعاً عن العمل بها، رغم أنّهم كانوا مُلتفتين إلى هذه الآيات، فلهذا يتوقّف ردع هذه السيرة وقلع جذورها على نصّ صريح والتأكيد عليه في مختلف المناسبات».

(١) تحريرات في الأصول ٦: ٥٠٣؛ راجع: المباحث الأصولية ٨: ٤١٢.

(٢) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٢: ٤٥. أراد قدس سره بالآية قوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيهِم أَمْوَالَهُمْ ...﴾ إلى آخرها [النساء: ٦] وبالروايات مثل ما ورد في الحديث من أنّ الغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع، ولا يخرج من اليُتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يُشعر أو يُنبت قبل ذلك. وسائل الشيعة ١٨: ٤١١.

الردع عنها إلى إعلام صريح، فلا تكفي أدلّة لزوم البيع ـ مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾[١] ـ في الردع عن تلك السيرة[٢].

وأنت خبير بأنّ هذه الأمثلة إنّما تكون شاهدة على عدم كفاية الظهور العمومي أو الإطلاقي للردع، لا على عدم كفاية الظهور ولو كان مختصّاً بمورد السيرة.

ولعلّ مرادهم من لزوم صراحة الردع ـ بقرينة ما ذكروه من الأمثلة ـ عدم كفاية الظهور العمومي أو الإطلاقي ونحوهما ـ كالمفهومي مثلاً ـ لا عدم كفاية الظهور مطلقاً.

فتحصّل: أنّ دعوى عدم انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى مورد السيرة المصادمة له إنّما تتمّ فيما إذا كانت السيرة بمنزلة القرينة المتصلة بدليل الردع، وهذا إنّما يتحقّق في موردين:

أحدهما: ما إذا كانت السيرة شديدة الرسوخ في أذهان العقلاء بحيث يُستنكَر خلافها عندهم، فإنّ السيرة حينئذٍ تمنع عن انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى موردها ولو كان الظهور مختصّاً بمورد السيرة، فضلاً عن الظهور العمومي والإطلاقي.

ثانيهما: ما إذا كانت السيرة شديدة الرسوخ في أذهان العقلاء من دون أن يُستنكَر خلافها عندهم، فإنّ السيرة حينئذٍ تمنع عن انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى موردها إذا كان الظهور بالإطلاق والعموم، بخلاف ما إذا كان مختصّاً بمورد السيرة.

الظهور المفهومي

ثمّ لا يخفى عدم الفرق فيما ذكرنا من انحصار موارد كون السيرة بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور في دليل الردع في الموردين المتقدّمين بين الظهور المنطوقي والمفهومي، فلا وجه لدعوى الفرق بينهما بأن يُقال مثلاً: إنّ السيرة الراسخة

---

(١) المائدة: ١

(٢) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٤: ٥٥٨ ـ ٥٥٩.

التي لا تكون شديدة الرسوخ تمنع عن انعقاد الظهور المفهومي مع أنّها غير مانعة عن انعقاد الظهور المنطوقي، من جهة كون الظهور المفهومي أضعف عُرفاً من الظهور المنطوقي.

وذلك؛ لأنّ الوجدان العُرفي قاضٍ بعدم الفرق بين الظهور المفهومي والمنطوقي فيما ذكرنا. هذا بناء على كون الظهور المفهومي غير الظهور الالتزامي وإلا فيندرج تحت البحث الآتي كما لا يخفى.

الظهور الإلتزامي

والظاهر أنّ تأثير السيرة العقلائية المصادمة للمدلول الالتزامي دون المطابقي في انعقاد الظهور الالتزامي يختلف باختلاف اللزوم الحاكم بين المعنى المطابقي والمدلول الالتزامي بحيث يصح الانفكاك بينهما عرفاً أو عقلاً وعدمه واختلاف كيفية السيرة من كونها شديدة الرسوخ في أذهان العقلاء وعدمها وكون خلافها مستنكراً عندهم وعدمه وكون مصادمتها للظهور المختص أو العام والمطلق، فالناظر إلى الأدلة لابد أن يلاحظ هذه الحالات في كل مورد تصادمت السيرة مع المدلول الالتزامي حتى يتبيّن له انعقاد الظهور الالتزامي في جانب الظهور المطابقي أو عدم انعقاده مع انعقاد الظهور المطابقي أو عدم انعقادهما أصلا. كما إذا لم يكن التفكيك بين المدلولين عرفاً أو عقلاً بيّناً وكانت السيرة شديدة الرسوخ وكان خلافها مستنكراً عندهم ـ مثلاً ـ فلاحظ جيدا.

الظهور المُستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها

الظاهر أنّ حكمه حكم الظهور المنطوقي والمفهومي في عدم انعقاده في خصوص الموردين المتقدّمين.

حصيلة البحث في السيرة المعاصرة

السيرة العقلائية الشديدة الرسوخ في أذهان العقلاء تمنع عن انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى موردها في خصوص الموردين المتقدّمين[1]، ولا فرق في ذلك بين أنواع الظهور، ومع عدم انعقاد الظهور ينتفي موضوع الحجية، وبالتالي تنتفي الحجية والرادعية. وعليه، فلا يكفي الظهور العمومي والإطلاقي للردع عن السيرة العقلائية الشديدة الرسوخ في أذهان العقلاء ولو لم يستنكر خلافها لدى العقلاء، وكذا لا يكفي الظهور مطلقاً ـ ولو كان مختصّاً بمورد السيرة ـ للردع عن السيرة العقلائية الشديدة الرسوخ التي يكون خلافها مُستنكَراً لدى العقلاء.

تأثير السيرة المُستحدثة على انعقاد الظهور

لا يخفى أنّه لا إشكال في عدم مانعية السيرة المستحدثة المصادمة عن انعقاد الظهور في دليل الردع إذا فرض أنّها لو كانت بما لها من الكيفية معاصرة لم تكن مانعة عن انعقاد الظهور؛ لما مرّ من الشرط للمانعية، ضرورة أنّ السيرة المستحدثة ليست بأقوى تأثيراً على الخطابات الشرعية من السيرة المعاصرة لعصر تلك الخطابات.

وأمّا إذا كانت السيرة المستحدثة بحيث لو كانت معاصرة لكانت مانعة عن انعقاد الظهور في دليل الردع بالنسبة إلى موردها، فهل هي على الرغم من حدوثها في الأعصار المتأخّرة تكون مانعة عن انعقاد الظهور في دليل الردع كي ينتفي موضوع الحجية، وبالتالي تنتفي الحجية أم لا؟

وفي الجواب عن هذا السؤال ثلاث نظريات:

---

(١) انظر: الصفحة ٨٥.

النظرية الأولى: عدم تأثير السير المستحدثة على الظهورات

إنّ السيرة المستحدثة لا تأثير لها على الظهورات، فوجودها كعدمها، ولا فرق في ذلك بين كون الظهور خاصّاً بمورد أو كان عاماً أو مطلقاً، وعلى هذا فيُمكن الردع عن السيرة المستحدثة بالظهورات المصادمة لها مطلقاً.

والوجه لهذه النظرية هو عدم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، فالظهور الحادث سابقاً لعدم قرينة على خلافه لا ينعدم بالسيرة المستحدثة لاحقاً.

النظرية الثانية: المنع عن الظهورات بقاءً مطلقاً

إنّ السيرة المستحدثة تمنع عن الظهورات بقاءً مطلقاً. وعليه فلا يُمكن الردع عن السير المستحدثة المصادمة بها، بل هي التي تمنع عن بقائها.

النظرية الثالثة: التفصيل بين السيرة المستحدثة الراسخة التي يكون خلافها مستنكراً عند العُرف والعقلاء وبين غيرها

إنّ السير المستحدثة الراسخة التي يكون خلافها مستنكراً عند العُرف تمنع عن انعقاد الظهور؛ وذلك لأنّهم يرون الحكم على خلاف السيرة الكذائية على خلاف الحكمة وبعيداً عن ساحة المتكلّم، فلا يستظهرون من كلامه ما يُخالفها، بل يُخطّئون السابقين والمعاصرين لصدور الكلام لو فرض استظهارهم ما يُنافي هذه السيرة لغفلتهم آنذاك عن هذا الاستنكار العقلائي، وعليه فلا يلزم انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، وعلى هذا الأساس لا يصلح أمثال هذه الخطابات للردع عن السيرة المستحدثة.

نعم، لو فرض صدور كلام خاصّ بمورد ـ أي: لم يكن عاماً أو مطلقاً ـ كان مفاده مخالفاً للسيرة المستحدثة ومستنكراً لدى العرف الحاضر ولم يكن قابلاً للتأويل العُرفي فلا يبعد انعقاد الظهور له وكونه رادعاً عن السيرة ـ شريطة توفّر

جميع ما يعتبر في الردع ـ هذا إذا كان الصدور معلوماً، وإلا فلا يبنون عملياً على صدور هذا الكلام من القائل. وبما ذكرنا ظهر وجه الضعف في النظريتين الأولَيين.

ملاحظة السيرة المستحدثة مع أنواع الظهور

إنّ ما ذكرنا في النظريات الثلاث ـ على التفصيل المتقدّم ـ كما يجري في الظهور المنطوقي المطابقي كذلك يجري في سائر أنواع الظهور من المفهومي والالتزامي والمستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها، كما لا يخفى.

حصيلة البحث في السيرة المستحدثة

إنّ السير المستحدثة الراسخة التي يكون خلافها مستنكراً عند العُرف تمنع عن انعقاد الظهور العمومي. اما الظهور المختصّ بمورد السيرة إذا لم يكن قابلاً للتأويل العُرفي فلا يبعد انعقاد الظهور له وكونه رادعاً عن السيرة؛ هذا إذا كان الصدور معلوماً، وإلا فلا يبنون عملياً على صدور هذا الكلام من القائل.

وامّا سائر السير المستحدثة فليس لها تأثير على الظهورات.

تنبيه

إذا فرض انعقاد الظهور في دليل الردع فبناء العقلاء جارٍ على العمل به تُجاه السيرة المعاصرة والمستحدثة المصادمتين له، سواء أكان الظهور مختصّاً بمورد السيرة أم كان بالعموم أو الإطلاق، ولو قيل بأنّ عملهم به مشروط بأمور كالتعدد والتأكيد.

المقام الثاني: كفاية أنواع الظهور للردع وعدمها

بعد ما عرفت أنّ مقتضي الحجية متوفّر في أنواع الظهورات المنعقدة تُجاه السيرة العقلائية المصادمة لها، حان الوقت لدراسة تأثير السيرة على فعلية الحجية في الظهور، فنبحث هنا عمّا يُمكن أن يُدعّى مانعيته عن الحجية الفعلية بالنسبة إلى بعض أنواع

الظهور أو أصنافه. فكلّ ظهور ثبت المانع عن الحجية الفعلية بالنسبة إليه فهو لا يكفي للردع؛ لأنّ الرادعية فرع الحجية الفعلية. وهكذا يتبيّن أنّ مقامنا هذا متكفّل لدراسة كفاية أنواع الظهور وأصنافه للردع وعدمه.

ثمّ لا يخفى أنّ الظهور على أنواع، فهو إمّا منطوقي مطابقي أو مفهومي أو إلتزامي أو المستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها. وكلّ نوع على صنفين، فهو إمّا مختصّ بمورد السيرة أو أعمّ من موردها بالعموم أو الإطلاق. ونبدأ الكلام بالبحث عن الظهور المنطوقي المطابقي ثم نعقّبه بغيره من الأنواع. وفي الظهور المنطوقي نبدأ بالظهور العمومي والإطلاقي ثم بالظهور المختصّ بمورد السيرة.

الظهور العمومي والإطلاقي

الأقوال في الظهور العمومي والإطلاقي من حيث كفايتهما للردع عن السيرة العقلائية ثلاثة كما يلي:

الأول: عدم كفاية العموم والإطلاق للردع مطلقاً.

الثاني: التفصيل بين السيرة الشديدة الرسوخ في أذهان العقلاء وبين غيرها، فيكفي العموم والإطلاق للردع عن الثانية دون الأولى.

الثالث: كفاية العموم والإطلاق للردع مطلقاً.

● القول الأول: عدم كفاية العموم والإطلاق للردع

إنّ الدليل الرئيسي لهذا القول هو استحالة كون العموم والإطلاق رادعين عن السيرة العقلائية. وقد ذكرت في الكتب أجوبة مفصلة في إبطال دعوى الاستحالة هذه ولا حاجة هنا إلى ذكرها، والمهم أنّ هذا الدليل غير مقبول مطلقاً[1].

---

(١) راجع: كفاية الأصول ٣٠٣ ـ ٣٠٤ الهامش، نهاية الدراية ٣: ٢٤٩ ـ ٢٥٤، مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام ٢: ٢٧٥ ـ ٢٧٧، الهامش، مصباح الأصول ١: ٢٣٠ ـ ٢٣٢؛ بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٣٩٩ ـ ٤٠٦.

● القول الثاني: التفصيل بين السيرة الشديدة الرسوخ وبين غيرها، فيكفي العموم والإطلاق للردع عن الثاني دون الأول

■ الدليل: عدم إمكان تصحيح السلوك العقلائي بمجرّد إعلان الموقف

غرض الشارع من الردع عن سيرة من السير العقلائية هو تصحيح سلوكهم وإرجاعهم إلى الحق، ومن الواضح أنّ تغيير الثقافة العامة لا يتحقّق بمجرّد إعلان الموقف من قِبل الشارع. ومن أجل ذلك لا بدّ وأن يتناسب الردع مع المردوع عنه، فكلّما كانت السيرة أعمق وأكثر رسوخاً في ارتكاز العقلاء كانت بحاجة إلى ردع أقوى وأوضح بحيث قد لا يُكتفى للردع عن بعض مراتبها بمثل العمومات والمطلقات، بل لا بدّ من التصريح والتنصيص على مورد السيرة، وعلى هذا الأساس يُفرّق بين بناء العقلاء على الاستصحاب وبين بنائهم على حجية خبر الثقة، فيُدّعى كفاية العمومات الناهية عن العمل بغير العلم للردع عن البناء الأول وعدم كفايتها للردع عن البناء الثاني، حيث إنّ السيرة العقلائية على حجية خبر الثقة قد بلغت من الرسوخ إلى مرتبة شديدة لا يكفي العموم والإطلاق للردع عنها، بخلاف سيرتهم على الاستصحاب، فإنّها لم تبلغ إلى تلك المرتبة[1].

○ المناقشة

ليس المقصود من الردع إلا إبلاغ عدم الرضا بالسيرة العقلائيّة، وأمّا الردع بمعنى قلع مادّة الفساد خارجاً، فهو ليس دأب الشارع في مرحلة التقنين، فيُعدّ قوله تعالى:

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٦: ٢٢.

﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ﴾[١] رادعاً ومبلّغاً لعدم رضى الشارع بالسيرة القائمة على القمار، مع أنّ هذه السيرة دائميّة رائجة قبل الإسلام وبعده إلى عصرنا هذا[٢].

الظهور المختصّ بمورد السيرة

ربّما يُمنع عن حجية الظهور ولو كان مختصّاً بمورد السيرة في المواضع التي ينعقد فيها هذا الظهور تُجاه السيرة العقلائية الشديدة الرسوخ المصادمة له. ويُستدلّ على المنع بلزوم رعاية التناسب بين الرادع والمردوع، وقد عرفت عدم تماميته آنفاً.

الظهور المفهومي والالتزامي والمستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها

ما تقدم من الوجه المستدلّ به على المنع عن حجية الظهور المنطوقي العمومي والاطلاقي والمختص تُجاه مطلق السيرة أو تُجاه خصوص السيرة الشديدة الرسوخ يجري في الظهور المفهومي العمومي والإطلاقي والمختص حرفاً بحرف، ويُجاب عنه بنفس الأجوبة المتقدّمة هناك؛ وذلك لأنّ العُرف لا يُفرّق بين الظهور المنطوقي والمفهومي في الحجية. والكلام في الظهور الالتزامي والظهور المستفاد من دلالة الاقتضاء ونحوها هو الكلام في الظهور المفهومي. كل ذلك من جهة أنّ العرف لا يفرّق بين أنواع الظهور في مرحلة الحجية.

حصيلة البحث في السيرة المعاصرة

كلّ واحد من أنواع الظهور وأصنافه إذا فرض انعقاده تُجاه سيرة عقلائية معاصرة مصادمة له وفرض تحقّق مقتضي الحجية فيه تُجاهها يكون حجّة فعلاً ورادعاً عنها،

---

(١) البقرة: ١٨٨.

(٢) راجع: تحريرات في الأصول ٦: ٤٢٥ ـ ٤٢٦، هذا النقاش مذكور هناك وإن لم يكن هو ﷺ في مقام الجواب عن هذا القول.

فيكفي أيّ نوع من أنواع الظهور وأيّ صنف من اصنافه للردع عن السيرة المعاصرة ولو كانت السيرة شديدة الرسوخ.

كفاية أنواع الظهور للردع عن السيرة المستحدثة

بعدما عرفت كفاية جميع أنواع الظهور وأصنافه للردع عن السيرة العقلائية المعاصرة لعصر الخطابات الشرعية لا مجال للشكّ في كفايتها للردع عن السيرة المستحدثة المتأخّرة عن عصرها، فإنّها ليست في مانعيتها عن حجية الظهور بأقوى من السيرة المعاصرة، كما هو واضح.

وعليه، فكلّ واحد من أنواع الظهور وأصنافه إذا فرض بقاؤه وبقاء مقتضي الحجية فيه تُجاه سيرة عقلائية مستحدثة مصادمة له يكون حجة فعلاً ورادعاً عنها جزماً.

ومن أمثلة المقام ما ورد في رواية مسعدة بن صدقة من أنّ الأشياء كلها على الإباحة ما لم تستبن الحرمة ولم تقم بيّنة عليها[1]، فإنّ هذه الرواية ـ بناء على دلالتها على عدم اعتبار الأمارات العقلائية غير العلميّة عدا شهادة عدلين ـ رادعة بإطلاقها عن السيرة العقلائية المستحدثة القائمة على اعتبار الوثائق القانونية ولو لم توجب العلم أو الاطمئنان.

---

(١) وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ قَهْراً أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ. وسائل الشيعة ١٧: ٨٩.

المقام الثالث: كفاية صِرف وجود الرادع وعدمها

إذا كانت هناك دلالة مصادمة لسيرة عقلائية بالتنصيص أو الظهور، فهل يكفي صِرف وجودها في الردع مطلقاً، أم يحتاج الرادع بها إلى التعدّد أو التأكيد فيما إذا كانت تلك السيرة شديدة الرسوخ؟ فيه قولان.

القول الأول: كفاية صِرف وجود الرادع مطلقاً

● **الدليل: انحصار غرض الشارع من الردع في إعلان الموقف**

ليس غرض الشارع من الردع إلا إعلان موقفه للناس، فإنّ هذا هو شأن كلّ مقنّنٍ بما هو مقنّن، ومن المعلوم حصول ذلك بصِرف وجود الرادع من دون حاجة إلى تعدّده أو تأكيده حتى فيما إذا كانت للسيرة رسوخ شديد عند العقلاء.

القول الثاني: عدم كفاية صِرف وجود الرادع للردع عن السيرة التي لها رسوخ شديد

● **الدليل: لزوم رعاية التناسب بين الرادع والمردوع**

الرادع لا بدّ وأن يكون مناسباً للمردوع، والسير العقلائية تختلف من حيث مرتبة الرسوخ في العمل والارتكاز، فقد تكون لها مرتبة من الرسوخ لا يكفي للردع عنها إلا دلالات عديدة أو دلالة واحدة مؤكّدة على الأقلّ[1].

---

(١) تقدّم اختيار هذا القول من المحقّق السيد الصدر ﵀ [انظر: الصفحة ٩١]، وصرّح به الإمام السيد الخميني ﵀ في مواضع كثيرة من مباحثه الفقهية والأصولية، منها: قوله ﵀: «مجرّد حديث واحد أو حديثين لا يصلح للردع عن السيرة وطريقة العقلاء في المعاملات السوقية. وهذا نظير ما قلناه في محلّه، من أنّ نحو قوله تعالى: ﴿إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً﴾ [يونس: ٣٦] لا يصلح للردع عن السيرة الشائعة في سوق المسلمين وبلادهم كالعمل بالظواهر، وخبر الثقة، واليد ونحوها، بل لا بدّ في الردع عنها من التصريحات والإنكارات الشديدة، نظير إنكار

■ المناقشة

مفروض الكلام تحقّق دلالة صريحة أو ظاهرة بالفعل في أنّ موقف الشارع مخالف للسيرة العقلائية، وهذا يقتضي عدم انصراف الدليل عن مورد السيرة العقلائية بحيث لا يُفهم منه الدلالة المذكورة.

وعليه، فلا يبقى وجه لما ذكر من لزوم تناسب الرادع والمردوع إلا دعوى أنّ الردع لا يتحقّق بمجرّد بيان الموقف من قِبَل الشارع تُجاه السيرة العقلائية، وإنّما يتحقّق بما من شأنه أن يكفّ به العقلاء عن سيرتهم خارجاً وتُقلع به مادّة الفساد.

ولكن قد عرفت منع هذه الدعوى بأنّ شأن كلّ مقنّن بما هو مقنّن ـ ومنهم الشارع المقدّس ـ ليس إلا مجرّد إعلان موقفه للناس وإتمام الحجة عليهم.

فتحصل: أنّه لا يُشترط في الرادع أن يكون مؤكّداً أو متعدّداً، بل يكفي في الردع صِرف وجود الرادع حتى فيما إذا كانت دلالته بالظهور لا بالتنصيص وكانت في قباله سيرة عقلائية لها رسوخ شديد في أذهان العقلاء بعد فرض انعقاد الظهور فيه بالنسبة إلى مورد السيرة. وعليه، فالمكلَّف المعاصر لزمان التشريع لا يكون معذوراً في ترك العمل بصِرف وجود الرادع.

الربا والقمار» [كتاب بيع (الإمام الخميني) ٣: ٤٠٥]. وراجع: كتاب البيع (الإمام الخميني) ٣: ٥١٨ ـ ٥١٩، ٤: ٥٥٨، أنوار الهداية ١: ٢٧٩، الاستصحاب ٣٨١ ـ ٣٨٢.

وكذلك التزم المحقّق السيد مصطفى الخميني ﵀ في مباحثه الفقهية بعدم كفاية صِرف وجود الرادع للردع عن السيرة العقلائية الرائجة، فأفاد حول السيرة الرائجة بالنسبة إلى بيع الصبي للأشياء اليسيرة ما هذا لفظه: «لو كانت هي غير مرضية لكانت مردوعة بردوع واضحة معلومة صريحة بالغة إلى جميع الناس كسائر المحرّمات، بل هذا هو أعظم، والاكتفاء بالإطلاق والعموم في خصوص رواية يكشف عن أنّ ما عليه بناؤهم مرضيّ لهم ﷺ [كتاب البيع (السيد المصطفي الخميني) ١: ٣٠٥] وقال ﵀ في موضع آخر: «السيرة القطعية القوية لا يُمكن ردعها بمثل رواية». [الخيارات ١: ٣١٦].

نعم، المكلّف الذي يعيش في الأزمنة المتأخّرة عن عصر التشريع إذا واجه صِرف وجود الرادع وعلم بأنّ المتشرّعة في زمان الشارع لم يلتزموا بمفاد هذا الدليل في مقام العمل، بل استمرّوا على سيرتهم العقلائية قد لا يكفيه هذا للردع.

توضيح ذلك: أنّ المكلّف المذكور تارة يعلم بوصول الردع إلى جميع المتشرّعة، وتارة يعلم بعدم وصوله إلى جميعهم، وتارةً يشكّ في ذلك، وبالتالي يشكّ في سبب عدم التزام المتشرّعة بهذا الردع، هل هو عدم وصوله إليهم أو شيء آخر كقرينة متصلة أو منفصلة أو معارض وصل إليهم ولم يصل إليه؟

أمّا على الأول فلا يكفي ذلك للردع؛ ضرورة أنّ عدم التزامهم يكشف في هذا الفرض عن وجود خللٍ في ذلك الدليل، إمّا في ناحية انعقاد ظهوره من جهة قرينة متّصلة، وإمّا في ناحية حجيته من جهة وجود مقيّد أو مخصّص أو معارض قد وصل إليهم ولكن خفي عليه.

وأمّا على الثاني فيكفي ذلك للردع؛ إذ لا يكشف عدم التزامهم في هذا الفرض عن وجود الخلل في دليل الردع، فهو حجة وبالتالي ينتفي الردع به.

وأمّا على الثالث فلا يكفي ذلك للردع؛ إذ من المحتمل أن يكون عدم التزامهم في هذا الفرض مستنداً إلى قرينة متصلة بذلك الدليل ـ ولو كانت غير لفظية ـ قد وقفوا عليها وخفيت على المكلّف المذكور، فإنّ احتمال القرينة المتصلة مانع عن انعقاد الظهور، فينتفي موضوع الحجية، وبالتالي تنتفي الرادعية[1].

---

(١) الظاهر أنّ عدم الكفاية في الفرضين المذكورين ليس مختصّاً بما إذا كان الرادع دليلاً واحداً خالياً عن التأكيد ـ المعبّر عنه بصِرف وجود الرادع ـ ضرورة أنّ الوجه الذي استُدلّ به على عدم الكفاية حينئذ يكون مشتركاً بين موارد وحدة دليل الردع وتعدّده، وكذا بين كون دليل الردع مؤكّداً وخالياً عن التأكيد، بل وبين كون دليل الردع ظاهراً ونصّاً في دلالته.

حصيلة البحث في السيرة المعاصرة

إنّ صِرف وجود الرادع يكفي للردع عن السيرة المعاصرة في أغلب الموارد، فإنّ عدم كفايته منحصر فيما إذا علمنا عدم التزام المتشرّعة بهذا الردع آنذاك ومع ذلك كنّا عالمين بوصول الردع إلى الجميع أو شاكّين في وصوله إليهم.

كفاية صِرف وجود الرادع في السيرة المستحدثة

بعدما عرفت كفاية صِرف وجود الرادع بالنسبة إلى السيرة المعاصرة لا يبقى مجال للشكّ فيها بالنسبة إلى السيرة المستحدثة؛ بداهة أنّ السيرة المستحدثة ليس شأنها أعظم من المعاصرة من حيث المدخلية في الرادعية.

وما ذكرناه أخيراً من عدم كفاية صِرف وجود الرادع في بعض الموارد لا يتأتّى في السيرة المستحدثة، فإنّ قضيّة استمرار المتشرّعة المعاصرين للشارع على سيرتهم العقلائية على الرغم من وجود دليل الردع سالبة بانتفاء الموضوع حينئذٍ؛ لأنّ المفروض حدوث هذه السيرة العقلائية متأخّرة عن عصر التشريع وعن المتشرّعة الذين كانوا يعيشون آنذاك.

الفصل الخامس: الأدلّة النافية لحجية السيرة

تمهيد

قد تبيّن ممّا مرّ في الأبحاث السابقة أنّ السيرة العقلائية عند القائلين بحجيتها إنّما تُعتبر لكونها ممّا يجوز الاعتماد عليه في مقام الامتثال عقلاً، أو لكونها ممضاة شرعاً. كلّ ذلك شريطة عدم الردع عنها أو عدم إحرازه على الأقلّ.

كما أنّه قد يُقال في السيرة الراسخة في الأذهان في جميع الأعصار والأمصار بأنّه يجوز الاعتماد عليها من باب انتفاء احتمال خطأ الجميع بحساب الاحتمالات، فيثبت باتّفاقهم كذلك صحة طريقتهم من دون حاجة إلى إحراز إمضائها.

والعمدة في مناقشة حجية السيرة واعتبارها إمّا دعوى عدم تمامية المقتضي لحجيتها في نفسها، وإمّا دعوى وجود المانع عنها، وهو ورود الردع عنها من الشارع.

والدعوى الأولى ظهر حالها ممّا مرّ في الأبحاث المتقدّمة، والذي نستهدفه هنا دراسة الدعوى الثانية، أي: ورود الردع عن السيرة من قِبَل الشارع، والمناسب لبحثنا هذا دراسة ما يمكن أن يُستدلّ به لإثبات الردع العام عن جميع السير العقلائية أو عن حصّة خاصّة منها على الاقلّ كالعمل بالأمارات الظنّية. وأمّا ما يمكن أن يُستدلّ به لإثبات الردع عن سيرة خاصّة أو في مورد خاصّ كالبيع الربوي وظواهر الكتاب فالبحث عنه موكول إلى محلّه الخاصّ من الفقه والأصول.

وجوه إثبات الردع العام عن السيرة

الوجه الأول: الأدلّة الناهية عن العمل بغير العلم

التقريب الأول: ردع الشارع عن السيرة بالآيات

إنّ النهي عن اتّباع غير العلم في قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[١]، ونحو قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾[٢] ردع من الشارع عن كلّ سيرة استقرّت على العمل بغير العلم، كالعمل بخبر الثقة.

المناقشة في الوجه الأول

قد ناقش الأصوليون في تحقق الردع بهذه الأدلّة بوجوه عديدة، نذكر بعضها على وجه الاختصار، وهي:

● **المناقشة الأولى: اختصاص تلك الأدلة بالأمور الاعتقادية**

إنّ النهي المذكور ناظر إلى اتّباع غير العلم في الأصول الاعتقادية، وأجنبي عن اتّباعه في الأحكام الشرعية[٣]؛ لشهادة سياقها بالاختصاص[٤] أو لأنّ التعليل بعدم إغناء الظنّ عن الحق يخصّه بما كان المطلوب هو الوصول إلى الحقّ والواقع، كما هو الحال في أصول الدين، فلا يعمّ الفروع التي يكون المطلوب فيها تفريغ الذمّة تُجاه الواقع بالعمل بما هو حجة عليه شرعاً بلا حاجة للوصول إليه[٥].

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٨.

(٣) راجع: القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٤٥١، كفاية الأصول ٢٩٥، أجود التقريرات ٢: ١٠٢.

(٤) القوانين المحكمة في الأصول ٢: ٤٥١.

(٥) راجع: مباحث الأصول ٦: ٣٤٠.

وهذه المناقشة لا مجال لها إلا بالنسبة إلى ما ورد في سياق الأمور الاعتقادية أو ما عُلّل النهي فيه بالتعليل المذكور، وأمّا مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1] الذي ورد في سياق الفروع العملية وعُلّل النهي فيه بأنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤولاً فلا مجال لها بالنسبة إليه.

● **المناقشة الثانية: عدم كفاية الإطلاق في الردع**

إنّ دلالتها على الردع إن تمّت فإنّما هي بالإطلاق، ومجرّد ورود إطلاق أو عموم لا يكفي في الردع عن السيرة العقلائية الشديدة الرسوخ في أذهان العقلاء؛ لأنّها تمنع عن انعقاد الظهور على خلافها نعم في غيرها من السير العقلائية يمكن الردع به[2].

وهنا مناقشات أخر[3] قد وقعت مورد النقض والإبرام بما يطول ذكره هنا، ومَن أراد الاطّلاع عليها فليراجع كلمات الأعلام في الأصول عند البحث عن صلاحية تلك الأدلّة للرادعية، وقد تركناها لأجل الاختصار.

التقريب الثاني: عدم انعقاد ظهور الحال للشارع في إمضاء السيرة

إنّ صدور هذه البيانات من الشارع يمنع عن انعقاد ظهور حال له في إمضاء سيرة خاصة سكت في مقابلها.

● **المناقشة**

إنّ اختصاص النهي في هذه البيانات أو انصرافه إلى أصول الدين من السيرة الراسخة لا يمنع عن انعقاد ظهور حاله في إمضاء السيرة.

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) انظر: الصفحة ٨٠ ـ ٨٧.

(٣) مثل: أنّها قضايا حقيقية تشمل نفسها على تقدير الرادعية، وهو مستحيل [أنوار الهداية ١: ٣١٣] أو أنّ السيرة تُقدَّم عليها بالحكومة [أجود التقريرات ٢: ١١٥] أو الورود [مصباح الأصول ١: ٢٣٣، تهذيب الأصول ٢: ٤٣٣].

الوجه الثاني: الأدلّة الناهية عن القول بغير العلم

قد ورد النهي عن القول بغير علم في العديد من الأدلّة، كقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[1]، وكقول أبي عبد الله عليه السلام: «إِيَّاكَ عَنْ خَصْلَتَيْنِ تَهْلِكُ فِيهِمَا الرِّجَالُ أَنْ تَدِينَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِكَ أَوْ تُفْتِيَ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ»[2]، فيُمكن أن يُستفاد منه الردع عن السير العقلائية المستقرّة على العمل بغير علم كالعمل بالأمارات العقلائية الظنية؛ نظراً إلى أنّه يعمّ الإفتاء على طبقها، كما إذا أفتى الفقيه على طبق خبر الثقة الدالّ على حرمة العصير؛ فإنّ القول بأنّه حرام شرعاً قول بغير علم وإفتاء به بعد عدم إفادته العلم بأنّه حكم الله واقعاً. ومقتضى النهي عنه عدم اعتبار تلك الأمارة لدى الشارع، وبالتالي ردعه عنها.

المناقشة في الوجه الثاني: عدم صلاحية تلك الأدلة للردع عن السيرة

إنّ هذه الأدلّة غير رادعة عن السيرة المستقرّة على العمل بغير علم كخبر الثقة؛ فإنّ مفادها حرمة القول والإفتاء بغير علم، وقضية ذلك عدم جواز إسناد ما شكّ في انتسابه إلى الله تعالى إليه، فلو شكّ في أنّ خبر الثقة حجة عند الشارع فلا يجوز إسناد ذلك إليه والقول بأنّه حجة عنده، وكذا إذا شكّ في أنّ مفاد الخبر ـ كحرمة شرب العصير ـ مطابق للواقع فلا يجوز إسناده إليه والقول بأنّ شرب العصير حرام شرعاً.

وهذا لا يقتضي الردع عن السيرة؛ لأنّ السيرة ثابتة على العمل بخبر الثقة، وحجيته بمعنى كونه منجّزاً ومعذّراً للواقع، والأدلّة المذكورة لا تنفي ذلك؛ لأنّ العمل المذكور ليس قولاً وإفتاءً بغير علم، كما أنّ إسناد حجية الخبر بالمعنى المذكور إلى الشارع ليس قولاً وإفتاء بغير علم بعد إحراز ذلك بقيام السيرة وعدم ردع الشارع عنها.

---

(١) الأعراف: ٣٣.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٩.

لا يُقال: إنّ العقلاء كما يعملون بخبر الثقة ويكون عندهم حجة بمعنى المنجّز والمعذّر للواقع كذلك يُخبرون عن الواقع اعتماداً عليه، ويُسندون مفاده ـ إن كان حكماً ـ إلى المولى، والأدلّة المتقدّمة رادعة عن ذلك؛ لأنّه من قبيل القول والإفتاء بغير علم.

فإنّه يُقال: إن تمّ ذلك فغايته الردع عن هذه السيرة، أي: الإخبار والإسناد اعتماداً على الخبر إذا لم يفد العلم، لا الردع عن أصل عملهم بخبر الثقة ومنجّزيته ومعذّريته بالنسبة إلى الواقع.

وبالجملة: يمكن أن يكون الخبر حجة بمعنى كونه منجّزاً ومعذّراً للواقع، ومع ذلك لم يكن الإخبار به جائزاً من جهة أنّه قول بغير علم، فالنهي عن الثاني لا يقتضي الردع عن الأول.

هذا، مع أنّ المناقشتين المتقدّمتين في الوجه الأول يرد بعضها ـ على الأقلّ ـ على هذا الوجه أيضاً، مثل ما عرفت من أنّ العموم والإطلاق غير صالحين للردع عن السيرة الشديدة الرسوخ في أذهان العقلاء. ويأتي هنا التقريب الثاني للوجه الأول والمناقشة فيه أيضاً[1].

---

(١) انظر: الصفحة ١٠١.

الوجه الثالث: النهي عن تكلّف ما سكت الله عنه

ورد في بعض الأخبار عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تنقصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تكلّفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها»، ثمّ قال علي عليه السلام: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمَن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله عزّ وجلّ، فمَن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»[1].

ويمكن الاستدلال به لنفي حجية السيرة من جهتين:

الجهة الأولى: لو كان الدليل على استكشاف إمضاء الشارع للسيرة ظهور سكوته في إمضائها يمكن الإشكال في الدليل المذكور بأنّ سكوته ليس ظاهراً في الإمضاء بمقتضى الحديث فيما إذا استقرّت السيرة على الإلزام بأمر كالنفقة؛ إذ مقتضى عموم النهي عن تكلّف ما سكت الله عنه عدم لزوم تكلّف ذلك الأمر، فبملاحظة ذلك لا ينعقد لسكوته ظهور في الموافقة في هذه الموارد.

بل يمكن تعميم الإشكال إلى سائر الموارد بأن يُقال: إذا علمنا بمقتضى عموم الحديث أنّ الشارع قد يسكت عن السيرة، ومع ذلك ليس معنى سكوته موافقته لها، فيشكّ في موافقته في سائر الموارد أيضاً، ولا ينعقد لسكوته ظهور في الموافقة مطلقاً.

الجهة الثانية: إنّ الحديث رادع عن السيرة على الإلزام بأمر كالنفقة؛ حيث دلّ على عدم لزوم ذلك إذا سكت عنه الشارع، ولم يُبيّن الإلزام به، سواء أقلنا بأنّه ناظر إلى نفي الإلزام واقعاً إذا لم يُبيّنه الشارع، كما يظهر من بعض الكلمات[2] أو قلنا بأنّ

---

(١) وسائل الشيعة ٢٧: ١٧٥.

(٢) راجع: أجود التقريرات ٢: ١٨٩.

مفاده نفيه ظاهراً قبل صدور الخطاب والبيان من المعصوم، كما صرّح به بعض[١]، غايته أنّه على الثاني يكون رادعاً عنها ظاهراً.

ثمّ إنّ الحديث معتبرٌ سنداً على مبنى اعتبار مرسلات الصدوق رحمه الله المجزومة حيث نسبه إلى أمير المؤمنين عليه السلام كذلك، فقال: «خطب أمير المؤمنين الناس فقال...»[٢]، بل على تقدير الإشكال في إمضاء السيرة من الجهة الثانية لا يقدح ضعف الحديث لو لم نقبل ذلك المبنى إذا قلنا بكفاية مطلق وصول الردع ولو كان بطريق ضعيف.

نعم، في الإشكال من الجهة الأولى يمكن أن يُقال بأنّه لا يتم بناء على ضعف السند إذ ما لم يُحرَز أنّ الشارع قد يسكت عن أمر مع عدم موافقته له صحّ الاستناد إلى سكوته واستكشاف رضاه منه، كما في سائر موارد الشكّ في وجود المانع عن انعقاد الظهور.

المناقشة في الوجه الثالث: اختصاص النهي المذكور بموارد عدم الجعل وعدم شموله لموارد عدم البيان

يُمكن أن يكون السكوت في قوله عليه السلام: «سكت عن أشياء» كناية عن عدم جعل الحكم الإلزامي ثبوتاً، كما يظهر من بعض الكلمات[٣]، لا عدم البيان إثباتاً، ويُناسب ذلك المقابلة بما ورد في صدر الحديث؛ حيث إنّ المراد من قوله: «حدّ حدوداً» وقوله: «فرض فرائض» هو جعل الحدود والفرائض، لا إبلاغها، فالمراد من السكوت المقابل له عدم الجعل.

---

(١) راجع: أضواء وآراء ٢: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

(٢) مَن لا يحضره الفقيه ٤: ٧٥.

(٣) راجع: عوائد الأيّام ٣٦٩.

ويُؤيّد ذلك ما ورد ـ قريباً من هذا المضمون ـ عن أمير المؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله، وفيه «عفا عن أشياء» بدل «سكت عن أشياء».

فقد رُوي في أمالي المفيد رحمه الله مسنداً عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله تعالى حدّ لكم حدوداً فلا تعتدوها، وفرض عليكم فرائض فلا تضيّعوها، وسنّ لكم سنناً فاتّبعوها، وحرّم عليكم حرمات فلا تهتكوها، وعفا لكم عن أشياء رحمة منه لكم من غير نسيان فلا تتكلّفوها»[1].

وظاهر العفو هو عدم الجعل، لا عدم البيان، فيُمكن أن يكون المراد بالسكوت في الحديث المبحوث عنه أيضاً عدم الجعل وعلى ذلك، فليس الحديث ناظراً إلى سكوت الشارع إثباتاً كي يُناقش في دلالته على الإمضاء أو يُدّعى دلالته على الردع عمّا سكت عنه من السير العقلائية إثباتاً، ولا أقلّ من إجمال الحديث وعدم ظهوره في السكوت الإثباتي.

جريان الوجوه المذكورة في السيرة المستحدثة

إنّ الوجوه المذكورة إن تمّت فكما يثبت بها الردع عن السيرة المعاصرة كذلك يثبت بها الردع عن السيرة المستحدثة بلا فرق، كما أنّ مناقشاتها ترد عليها بالنسبة إلى السيرة المستحدثة أيضاً.

نعم، بناء على كفاية العموم والإطلاق في الردع عن السيرة المستحدثة مطلقاً أو في خصوص ما لم تكن راسخة بحيث يكون خلافها مستنكراً عند العُرف[2]، لا ترد المناقشة على الوجوه المذكورة من هذه الناحية مطلقاً أو على التفصيل المذكور. إلا أنّ في غيرها من المناقشات أو بعضها كفاية.

---

(١) الأمالي ١٥٨ـ ١٥٩.

(٢) انظر: الصفحة ٨٧ ـ ٨٩.

حصيلة البحث في الفصل الخامس

إنّ الخدشة في حجية السيرة من ناحية ثبوت ردع عامّ عنها من الشارع غير تامّة، وما ذُكر من الوجوه لإثبات ذلك مخدوشة كلّها بما مرّ من المناقشات أو بعضها على الأقلّ بلا فرق بين السيرة المعاصرة والمستحدثة.

نعم يتم ذلك في كلّ سيرة استقرّت على العمل بغير العلم ولم يستمرّ المتشرّعة على العمل بها كخبر الثقة؛ ففي مثلها لا تكون السيرة حجة بشرط أن لا تكون شديدة الرسوخ في أذهان العقلاء إذا كانت معاصرة، وبشرط أن لا يكون خلافها مستنكراً عند العُرف ـ ولو كانت شديدة الرسوخ ـ إذا كانت مستحدثة.

الفصل السادس: في مقدار ما يثبت بالإمضاء من السيرة

تمهيد

ظهر ممّا تقدّم في الفصل الثاني أنّ عمدة الوجه في اعتبار السيرة هو كشفها علماً أو اطمئناناً عن إمضاء الشارع بضميمة عدم الردع، وأهم ما يُستدل به على الكشف المذكور أحد الوجوه التالية:

الأول: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثاني: وجوب دفع المنكر.

الثالث: وجوب إرشاد الجاهل.

الرابع: استحالة نقض الغرض.

الخامس: عموم قاعدة نفي الضرر في مورد اعتبار حق عُرفاً.

السادس: ظهور سكوت الشارع في الموافقة ظهوراً حالياً.

والذي يُبحث عنه هنا أمور:

الأمر الأول: أنّ مقدار مفاد هذا الإمضاء هل هو في حدود ما هو متعارف خارجاً وقام التعارف عليه في عهد المعصوم عليه السلام أو يكون مفاد الإمضاء أوسع من ذلك، وضمن سعة دائرة النكتة العقلائية لها التي قد تكون أوسع من مقدار الجري العملي الخارجي، فالسيرة القائمة على سببية الحيازة للملكية مثلاً كان المقدار المتعارف منها خارجاً الحيازه بالوسائل البدائية كالاغتراف والاحتطاب، وأمّا مثل حيازة الطاقة الكهربائية فلم يكن له

وجود آنذاك، فهل المقدار المستفاد من إمضائها يكون في دائرة تلك الموارد المعمول بها أو أوسع من ذلك. وهذا البحث له آثار مهمّة في الفقه[١].

الأمر الثاني: هل يثبت بالوجوه المذكورة إمضاء الارتكاز العقلائي الذي لم يتحقّق مصداقه في عصر المعصومين عليهم السلام أو لم يُحرَز ذلك على الأقلّ.

الأمر الثالث: على تقدير دلالة الوجوه المذكورة على إمضاء السير الخاصّة فهل الثابت بها إمضاؤها بالنسبة إلى خصوص أهل العُرف الذين استقرّت سيرتهم على شيء أو يثبت الإمضاء مطلقاً وبالنسبة إلى أهل غير ذلك العُرف أيضاً؟

ونحن نبحث أوّلاً في الأمرين الأولين على أساس كلّ من هذه الوجوه، ثمّ نبحث عقيب ذلك في الأمر الثالث. كلّ ذلك بعد البناء على تمامية هذه الوجوه كأصل موضوعي لبحثنا هذا. فالبحث يقع في مرحلتين:

---

(١) راجع: بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٤٦.

المرحلة الأولى: في إمضاء الملاك والارتكاز المسبّب للسيرة

إثبات الإمضاء بدليل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

حاصل هذا الدليل: أنّ سكوت المعصوم عليه السلام عن عمل العقلاء دليل على أنّه ليس حراماً، وإلا لنهي عنه، ولا تركاً لواجب وإلا لأمر به، من باب لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا البيان إنّما يتمّ بالنسبة إلى العمل الخارجي، لا نكتته الارتكازية التي هي أعمّ، فضلاً عمّا إذا لم يكن على طبق الارتكاز عمل خارجاً؛ لأنّ أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ناظرة إلى ترك المعروف خارجاً وإتيان المنكر كذلك لا ارتكازهما، فلا يثبت بها بضمّ سكوت المعصوم إلا جواز ما عليه العمل الخارجي.

إثبات الإمضاء بدليل وجوب دفع المنكر

بناءً على وجوب دفع المنكر بمعنى المنع قولاً وفعلاً عن تحقّقه قبل الاشتغال به وبمقدّماته قد يُقال بأنّ المعصوم عليه السلام لو علم بطريق عادي أو غيبي أنّه ستقوم سيرة عقلائية على شيء ولم يدفعهم عنها فهو دليل على ارتضائه لها، وإلا لمنع عن وقوعها.

وهذا الدليل يجري في نكات السيرة الارتكازية، بل الارتكازات التي لم تجرِ عليها سيرة في عصر المعصوم عليه السلام إذا كانت مؤدّية إلى مخالفة الشرع في المستقبل.

إثبات الإمضاء بدليل وجوب إرشاد الجاهل

يُمكن أن يُقال بأنّ سكوت المعصوم عليه السلام عن السيرة يقتضي إمضاءه لها بملاك أنّه مكلّف بإرشاد الناس وتعليمهم أحكام الشريعة.

وهذا الوجه يقتضي إمضاء النكات العقلائية الارتكازية للسيرة، بل إمضاء الارتكازات المجرّدة عن العمل الخارجي في عصره؛ لأنّه ليس مكلّفاً بتعليم خصوص المعاصرين له وإرشادهم حتى يُقال بأنّه يكفي إرشادهم في حدود ما يؤدّي إلى عملهم خارجاً من النكات والارتكازات لا أكثر، بل هو مكلّف بتبليغ الدّين وإيصاله إلى الأجيال المتأخّرة عن عصره أيضاً، وهذا المقام يقتضي تصحيح الارتكازات المؤدّية إلى العمل في تلك الأجيال والعصور، فسكوته كاشف عن إمضائها.

إثبات الإمضاء ببرهان استحالة نقض الغرض

قد يُقال بأنّ عدم ردع الشارع يدلّ على إمضاء السيرة دلالة عقلية؛ نظراً إلى أنّ للشارع في كلّ حكم من أحكامه غرضاً واقعياً، فلو قامت سيرتهم على ما هو مانع عن حصوله فعليه أن يردع عنها، وإلا يلزم نقض غرضه، وهو مستحيل.

وهذا البيان يمكن تعميمه إلى الارتكازات العقلائية حتى ما لم يؤدِّ إلى العمل في عصر المعصوم عليه السلام إذا كانت مانعة عن أغراض الشارع في العصور المتأخّرة؛ لأنّ سكوت الشارع عنها نقض لأغراضه بالنسبة إلى تلك العصور، ولا فرق عقلاً في استحالة نقض الغرض بين الغرض الفعلي الحالي والغرض الاستقبالي المتأخّر، فيثبت بذلك إمضاء مطلق الارتكازات العقلائية حتى ما لم يتحقّق له مصداق في عصر المعصومين عليهم السلام.

إثبات الإمضاء بدليل لا ضرر

يُمكن تقريب ذلك بأنّ دليل (لا ضرر) ليس ناظراً إلى خصوص ما يوجد ويتجسّد من أفراد الضرر خارجاً، بل يعمّ كلّ ما هو ضرر في ارتكاز العُرف وإن لم يتحقّق خارجاً؛ فإن ارتكز في أذهانهم أنّ الحيازة سبب للملكية وأنّ منع المالك من ترتيب آثارها ضرر عليه بنحو مطلق وبلا فرق بين ما كان متعارفا خارجاً في

العصر القديم كالاحتطاب وبين غيره من المصاديق، فمقتضى عموم (لا ضرر) إمضاء ذلك الارتكاز بعرضه الوسيع الشامل للمصاديق الجديدة منه.

وبهذا البيان يمكن إثبات إمضاء الارتكاز العقلائي الذي لم يتحقّق مصداقه في عصر التشريع.

إثبات الإمضاء بالظهور الحالي

قد يُقال بأنّ عدم الردع يدلّ على إمضاء تمام النكتة العقلائية التي هي أساس العمل الخارجي للعقلاء ومناطه؛ نظراً إلى أنّ المعصوم عليه السلام له مقام التشريع وإبلاغ أحكام الله سبحانه وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من شرائع غير صحيحة، ومثل هذا المقام أوسع مدلولاً من مجرّد كونه ناهياً للمنكر الخارجي أو آمراً بالمعروف، بل يدلّ بحسب ظهوره الحالي على أنّه ناظر إلى النكات التشريعية الكبروية نفياً أو إثباتاً، فيكون لسكوته وعدم ردعه ظهور في إمضاء تمام النكتة العقلائية للسيرة[1].

وبهذا البيان يمكن إثبات إمضاء الارتكاز العقلائي الذي لم يتجسّد خارجاً في ضمن مصداق في عصر الشارع ولكنّه يُؤدّي إلى العمل الخارجي في العصور المتأخّرة.

لا يقال إنّ المعصوم عليه السلام لعلّه لاحظ أنّ الارتكاز العقلائي لا محذور فيه في حدود ما تعورف العمل به خارجاً لا أكثر من ذلك، فلا ظهور لسكوته بالنسبة إلى إمضاء تمام النكتة العقلائية، كما لا ظهور له بالنسبة إلى إمضاء الارتكاز المجرد.

فانّه يقال: إنّ هذا الاحتمال لا يكون قويّاً إلى حدّ يمنع عن انعقاد الظهور لسكوته في إمضاء تمام النكتة العقلائية بل الارتكاز المجرّد، على أساس ما تقدّم من أنّ

---

(١) المصدر السابق ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

المعصوم عليه السلام له مقام إبلاغ أحكام الله وتصحيح أو تغيير ما ارتكز عند الناس من شرائع وقوانين غير صحيحة.

المرحلة الثانية: في تعميم إمضاء السيرة الخاصّة

إذا استقرّت سيرة في عُرف خاصّ واستطعنا إثبات إمضائها بأحد الوجوه المتقدّمة فالمتيقّن من ذلك إمضاؤها بالنسبة إلى أهل ذلك العُرف، وأمّا بالنسبة إلى غيرهم فلا يثبت إمضاء السيرة؛ فإنّ الظهور الحالي لاينعقد إلا بالنسبة إليهم، كما أنّ دليل (لاضرر) لا يجري بالنسبة إلى غيرهم؛ لأنّ موضوعه وهو الحق العُرفي العقلائي ثابت بالنسبة إلى أهل ذلك العُرف دون غيرهم.

وكذلك دليل نقض الغرض حيث كان دليلاً لبّياً يُقتصر فيه على المتيقّن وهو الإمضاء بالنسبة إلى أهل ذلك العُرف، وهكذا سائر الأدلّة اللبّية مثل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب دفع المنكر ووجوب إرشاد الجاهل؛ فإنّ أدلّة وجوب ذلك وإن كانت أدلّة لفظية يوجد فيها عمومات وإطلاقات إلا أنّ استكشاف إمضاء الشارع من سكوته بضمّ الوجوب المستفاد منها يُعدّ دليلاً لبّياً؛ لأنّه من باب حصول العلم أو الوثوق بالموافقة لأجل ذلك، والمتيقّن منه هو إحراز الإمضاء بالنسبة إلى أهل العُرف الخاصّ.

ثمّ إنّ هذا البحث فرع احتمال دخل خصوصية ذلك العُرف الخاصّ في الحكم الشرعي المستكشف بإمضاء السيرة، وأمّا مع العلم أو الوثوق بعدم دخلها فيه[1]

(١) قد يُناقش في تحقّق هذا الفرض بالنسبة إلى بعض أقسام السيرة الخاصّة كالقسم الأول بأنّ المفروض في هذا القسم أنّ العقلاء وأهل العُرف يرون لذلك العُرف خصوصية في صحة العمل وحسنه، ومعه كيف يُمكن العلم أو الوثوق بعدم دخلها في الحكم الشرعي المستكشف به؟ ويُمكن الجواب عن المناقشة بأنّ ذلك وإن صحّ إذا قصرنا النظر على العُرف وأحكامه واعتباراته إلا انّه بملاحظة اعتبارات الشارع وفهم مذاقه في تشريعاته قد يستطيع الفقيه ولو نادراً إلغاء تلك الخصوصية وتعميم الحكم إلى غير أهل ذلك العُرف.

فلا إشكال في تعميمه إلى غير أهل ذلك العُرف، وكذا إذا استطعنا إثبات التعميم بقاعدة الاشتراك.

حصيلة البحث في الفصل السادس

إنّ الوجوه المذكورة لإثبات إمضاء السيرة إن تمّت، يُحرز بها إمضاء الارتكاز العقلائي أيضاً حتى ما لم يتجسّد خارجاً في ضمن مصداق في عصر المعصوم عليه السلام.

نعم، لا يُمكن إثبات الارتكاز العقلائي بدليل وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى إذا تجسّد في ضمن مصداق في ذلك العصر.

هذا بالنسبة إلى المرحلة الأولى.

أمّا بالنسبة إلى المرحلة الثانية، فقد ظهر أنّ الوجوه المذكورة إن أثبتت إمضاء السير الخاصّة فهي إنّما تُثبت الإمضاء بالنسبة إلى أهل ذلك العُرف الخاصّ الذي وقعت السيرة بينهم لا غيرهم.

خاتمة في تعارض السير وتبدّلها واضمحلالها

تعارض السير

إنّ التعارض لا يُفرض في السير العامّة المنعقدة في جميع الأعصار والأمصار كما لايخفى، وإنّما يُفرض ذلك في السير الخاصّة. وتوضيح ذلك:

إنّ السير الخاصّة المختلفة قد لا تحصل منافاة بينها، ويُمكن أن يُمضيها الشارع كلّها، كما إذا كانت السيرة في منطقة على الكتابة على القرطاس وفي منطقة على الكتابة على الجلد؛ فإنّه لا منافاة بين السيرتين ويُمكن للشارع إمضاء كلتيهما وترخيص الكتابة بالنحوين. وفي هذا القسم أيضاً لا مجال للتعارض.

وقد يُفرض التنافي بينها بحيث لا يُمكن إمضاؤها جميعاً بالنسبة إلى مكلّف واحد، كما إذا فرضنا اعتبار حق التأليف في عُرف وعدم اعتباره في عُرف آخر، أو فرضنا كون المعاطاة مفيدة للملكية في عُرف ولمجرّد الإباحة في عُرف آخر.

وحينئذٍ فتارة يكون المقتضي للحجية تامّاً بالنسبة إلى إحدى السيرتين فقط كما إذا قلنا بأنّ دليل إثبات الإمضاء إنّما يُثبته بالنسبة إلى السيرة المستقرّة بمرأى ومسمع من المعصوم عليه السلام دون غيرها ففي هذا الفرض أيضاً لا يتحقّق تعارض، بل تكون إحدى السيرتين حجة دون الأخرى.

وتارة يكون المقتضي للحجية تامّاً بالنسبة إلى كلّ منهما في نفسه، فإن استفدنا من دليل الإمضاء إمضاء كلّ سيرة بالنسبة إلى خصوص أهل ذلك العُرف الذي وقعت فيه السيرة دون غيرهم من أهل سائر الأعراف لم تكن منافاة بين إمضاء السيرتين قهراً، بل تُعدّ كلّ سيرة حجة في حقّ أهل عُرف خاصّ، من غير معارضة.

وأمّا إن استفدنا من الدليل إمضاء السيرة مطلقاً وفي حقّ أهل غير ذلك العُرف أيضاً ولو لأجل إلغاء خصوصيتهم وقع التنافي بين إمضاء السيرتين، ولا يثبت إمضاء شيء منهما بمقتضى القاعدة. وهذا هو فرض التعارض بين السيرتين.

ثمّ إنّ إثبات الإمضاء إن كان لأجل استحالة سكوت الشارع عن السيرة إذا كان مخالفاً لها، كما إذا استندنا إلى برهان نقض الغرض، فلا يُمكن افتراض اقتضائه إمضاء كلّ من السيرتين المتنافيتين بالإضافة إلى فرض تحقّقهما خارجاً؛ إذ معنى ذلك أنّ الشارع مخالف لإحداهما ومع ذلك سكت عنهما معاً، وبالتالي نقض غرضه بالنسبة إلى إحداهما. فإمّا أن نقول بعدم تمامية هذا الدليل في نفسه أو بعدم اقتضائه إلا إمضاء إحدى السيرتين فقط كالتي وقعت بمرأى ومسمع منه دون الأخرى أو بعدم إمكان تحقّق وقوع السيرتين المتنافيتين من العقلاء خارجاً ـ لكن قد عرفت فيما تقدم عدم صحة التمسك بدليل نقض الغرض لإثبات الإمضاء من جهة عدم إحراز صغراه.

تبدّل السير

المراد بتبدّل السيرة أن تكون السيرة في عصر على شيء وتغيّرت في عصر متأخّر إلى شيء آخر من دون منافاة بينهما بحيث أمكن للشارع إمضاؤهما معاً، نظير ما نُلاحظ أنّ السفر كان في العصر القديم مشياً وبركوب الإبل والفرس ونحوهما وتغيّر ذلك إلى السفر بركوب السيارة والطيارة ونحوهما حديثاً. وأمّا إذا كانت بينهما منافاة فهو يدخل في المبحث المتقدّم، أي: مبحث تعارض السير، كما إذا فرضنا أنّ حقّ التأليف لم يكن ثابتاً سابقاً ثمّ انعقد بناؤهم على ثبوته حديثاً.

والبحث في تبدّل السير يكون من جهات:

الجهة الأولى: في أنّ دليل إمضاء السيرة الأولى هل يثبت إمضاؤها بالنسبة إلى أهل ذلك العصر السابق أو يُثبته بالنسبة إلى أهل العصور المتأخّرة أيضاً، وهذا البحث

ناظر إلى مقدار دلالة دليل الإمضاء في نفسه ومع الغضّ عن شموله للسيرة الثانية، ولا مجال لهذا البحث إلا إذا احتملنا دخل خصوصية العصر الأول في الحكم المستشكف بالسير، وإلا لثبت التعميم لا محالة.

وهذه الجهة يظهر الكلام فيها ممّا تقدّم في مقدار ما يثبت بإمضاء السير الخاصّة في الفصل السادس[1]، فراجع.

الجهة الثانية: في أنّ دليل الإمضاء هل يُثبت إمضاء السيرة المستحدثة مع الغضّ عن شموله للسيرة السابقة أم لا؟ وهذه الجهة أيضاً يظهر الكلام فيها ممّا تقدّم في مبحث إمضاء السيرة.

الجهة الثالثة: في مقتضى دليل الإمضاء لو قلنا بشموله للسيرة المستحدثة أيضاً، ولا يخفى أنّ مقتضاه ثبوت إمضاء السيرتين معاً وجواز العمل بكل منهما لو قلنا في الجهة الأولى بأنّ إمضاء السيرة الأولى يثبت مطلقاً حتى بالنسبة إلى أهل العصور المتأخّرة؛ إذ المفروض عدم التنافي بين السيرتين، فيجوز العمل على طبق كلّ منهما لا محالة.

اضمحلال السيرة

إذا استقرّت السيرة على شيء ثمّ اضمحلت بمرور الأيام من غير أن تنعقد سيرة على خلافها لاحقاً فهذا قد يكون لأجل ارتفاع الموضوع في العصر المتأخّر، كالسيرة على ضرب الإماء والعبيد التي انتفى موضوعها في زماننا هذا، وقد يكون لأجل ارتفاع السيرة رغم بقاء موضوعها، كالسيرة على ضرب الصبيان المتعلّمين بأيدي معلّميهم في المكاتب والمدارس؛ فإنّها اضمحلت بمرور الزمان وصارت أمراً مختلفاً فيه، فيُعمل على الطريقة السابقة في بعض المناطق دون بعض.

---

(١) انظر: الصفحة ١١٤.

ولا أثر للبحث عن إمضاء القسم الأول بعد ارتفاع موضوعها بالنسبة إلينا، إلا إذا احتملنا عَود الموضوع مستقبلاً أو استفدنا من إمضائها حكماً آخر مورداً لابتلائنا، كما إذا استفدنا من جواز ضرب الإماء والعبيد جواز ضرب الحيوان المملوك لنا بالأولوية أو المساواة.

تطبيقات فقهية

الموارد التي استُند إلى سيرة العقلاء

• الأول: صحة المعاطاة

مما يتمسك به لصحة المعاطاة السيرة العقلائية بدعوى أنها استقرت على التعامل بها من لدن تحقق التمدن البشري وحاجتهم إلى المبادلات بل الظاهر أنّ البيع معاطاة أقدم زماناً وأوسع نطاقاً من البيع بالصيغة. فكانوا يقدمون على تبادل الأجناس بها وبالنقود بعد تداولها من غير تقيد بالإنشاء بالصيغة بل كانت المعاطاة هي المتعارفة في الأسواق واستمرت تلك السيرة في جميع الأعصار وعصر النبى ﷺ وبعده ولم يردع عنها الشارع لأنّ الردع لو صدر عن الشارع لتغير وضع أسواق المسلمين ولبان ذلك وظهر ظهور الشمس في رابعة النهار[1].

• الثاني: أصالة السلامة

إنّ صاحب العروة رحمه الله في فرض ما لو شكّ شخص في تحقّق شرائط وجوب الزكاة ـ كالعقل ـ في زمان تعلّق الوجوب وكانت الحالة السابقة غير معلومة حكم بعدم وجوب الزكاة؛ استناداً إلى أصالة البراءة، بيد أنّ السيّد الخوئي رحمه الله أفاد: بأنّه في

---

(١) كتاب البيع (الإمام الخميني) ١: ٨٩.

صورة كون الحالة السابقة غير معلومة أصلاً تجب الزكاة عليه سواء أكان الجنون مانعاً أم العقل شرطاً.

فهو ﵀ يرى في فرض كون العقل شرطاً أنّ المستند لوجوب الزكاة هي أصالة السلامة المعتبرة عند العقلاء[١].

● **الثالث: إثبات وجود شرط ارتكازي في المعاملة**

لقد أفاد السيّد الخوئي ﵀ ذيل مسألة ما لو باع شخص العين المستأجرة: في حالة كون المشتري عالماً بإجارة العين فلا شيء له لإقدامه على ذلك، وأما في حالة كونه جاهلاً فيثبت له الخيار، واختُلف في تحديد نوع هذا الخيار، فقال صاحب العروة ﵀ بخيار العيب وأنّ للشخص الخيار بين الإمضاء والردّ فحسب، ولا حقّ له في أخذ الأرش، بينما رفض السيّد الخوئي ﵀ كلام صاحب العروة ﵀ وأفاد أنّه نظراً لوجود بناء عقلائي على إرسال المبيع وإطلاقه فلإثبات الخيار ينبغي التمسّك بتخلّف الشرط الارتكازي الذي يثبت بلحاظ هذا البناء العقلائي[٢].

● **الرابع: عدم لزوم المالية نوعاً للعوضين في البيع**

إنّ من جملة الشروط المذكورة للعوضين في البيع المالية نوعاً، ولكن قد يرد ذلك بأنّ المالية غير معتبرة عند العقلاء ولذا لو أعلن زارع بأنه يشتري كلّ فأرة تضر بزرعه بكذا بغرض جمعها وإعدامها، كان تمليكها وتملكها بيعا واشتراء عقلائيا وإن لم يكن مالا ولذا لا يوجب إتلافُها بعد اشترائها ضماناً[٣].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٢٣: ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) المصدر السابق ٣٠: ١١٢ ـ ١١٣.

(٣) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٣: ٧ ـ ٨.

● **الخامس: وقوع المعاوضة القهرية في بعض موارد دفع الغرامة**

لقد نقل السيّد الخوئي رحمه الله في مسألة المسح على الجبيرة المغصوبة قولاً بأنّ الجواز مبنيٌ على المعاوضة القهرية بين المال التالف والمال المضمون به، لكنّه رحمه الله أنكر هذه المعاوضة وذهب إلى أنّ صِرف الإتلاف ليس موجباً لانتقال المال إلى الغاصب، بخلاف ما لو أنّ الشخص دفع غرامة ما أتلفه فإنّ ما بقي من المال المُتلَف يصير حينئذٍ ملكاً للذي أتلف ذلك المال؛ وذلك لبناء العقلاء على أنّ أداء الغرامة معاوضة بين الغرامة والمال الذي تلف[1].

● **السادس: شاهد الحال**

أشار السيّد الخوئي رحمه الله في بحث الكاشف عن رضى المالك إلى ثلاثة أمور:

الأول: الإذن الصريح.

الثاني: الفحوى.

الثالث: شاهد الحال.

وقد أفاد بالنسبة إلى شاهد الحال: أنّه بمعنى أن توجد قرائن وشواهد على رضى المالك؛ بحيث يصدر عن المالك فعل يكون مبرزاً لرضاه الباطني بتصرّف الآخرين، وجواز التصرّف حينئذٍ لأجل بناء العقلاء من جهة كونهم يرون مطلق المبرز كافياً سواء أكان لفظاً أو فعلاً[2].

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٦: ١٧٧ ـ ١٧٨.

(٢) المصدر السابق ١٣: ٥٣.

● **السابع: قاعدة مَن ملك شيئاً ملك الإقرار به**

لقد ذكر صاحب العروة ﵀ في بحث المضاربة أنه: لو ادّعى العامل في جنس اشتراه أنّه اشتراه لنفسه وادّعى المالك أنّه اشتراه للمضاربة، أو العكس، بأن ادّعى العامل أنّه اشتراه للمضاربة وادّعى المالك أنّه اشتراه لنفسه ففي كلتا الصورتين يُقدّم قول العامل؛ لأنّه أعرف بنيّته. وأوضح السيّد الخوئي ﵀ هذا الكلام معلِّلاً له بالسيرة العقلائية القطعية[١].

الموارد التي ردّت فيها دعوى قيام سيرة العقلاء

● **الأول: أصل عدم تأخّر الحادث**

لو فُرض ماء قليل مسبوق بالكرّية لاقى نجاسة ولم يعلم ما هو السابق من الملاقاة والقلّة وكان تاريخ القلّة معلوماً دون الملاقاة، فقد حكم صاحب العروة ﵀ بالنجاسة؛ لعدم جريان الأصل في معلوم التاريخ، وجريانه في مجهول التاريخ.

إلا أنّ السيّد الخوئي ﵀ حكم بالطهارة؛ لأنّه يرى جريان الأصل في معلوم التاريخ. وأضاف: أنّه قد يُتوهّم الحكم بالنجاسة لدليلين: أوّلهما: اعتبار الأصول المُثبتة، والآخر: كون أصالة تأخّر الحادث أصلاً عقلائياً برأسها، وقد ردّ السيّد الخوئي ﵀ كون تأخّر الحادث أصلاً عقلائياً، وأفاد قائلاً: «المقدار الثابت منها أنّه إذا عُلم وجود شيء في زمان وشُكّ في أنّه حدث قبل ذلك الزمان أو في ذلك الزمان بعينه، فيُبنى على عدم حدوثه قبل الزمان الذي علمنا بوجوده فيه قطعاً، وأمّا أنّه متأخّر عن الحادث الآخر أيضاً فلم يثبت بناء من العقلاء على ذلك»[٢].

---

(١) المصدر السابق ٣١: ١٣٨.

(٢) المصدر السابق ٢: ١٨٧ ـ ١٨٨.

● **الثاني: قاعدة العدل والإنصاف**

لو كان مال ما في ذمّة شخص لأحد وقد علم المالك وجهل المقدار فقد طُرحت في ذلك عدّة احتمالات، منها:

الأول: الاكتفاء بدفع الأقلّ.

الثاني: لزوم دفع الأكثر.

الثالث: الأخذ بالقرعة.

الرابع: التنصيف. وإنما احتُمل التنصيف؛ لأنّ الأخذ بالقرعة في مورد لم يرد فيه نصّ بالخصوص ولم يعمل بها المشهور فيه يستلزم تأسيس فقه جديد، فيرجع إلى قاعدة العدل والإنصاف المقتضي للتنصيف في هذه الصورة؛ إذ إنّ سيرة العقلاء قائمة على التنصيف في مورد المال المردّد بين شخصين بلا مرجّح في البين من أجل أنّ التنصيف إيصال المال إلى صاحبه ولو في الجملة.

لكن السيّد الخوئي رحمه الله في إشكاله الثاني على هذا الكلام قد نفى وجود مثل ذلك الأصل العقلائي[١].

● **الثالث: كون الحيازة موجبة لملكية العين المستنبطة من الأرض**

وقع التمسّك بسيرة العقلاء في مسألة كون الحيازة تُوجب ملكية العين المُستنبطة من الأرض، لكن أجاب السيد الصدر رحمه الله على ذلك بأنّ بالإمكان منع قيام السيرة في أيّام الأئمّة عليهم السلام على أكثر من الأحقّية والأولوية، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك[٢].

---

(١) المصدر السابق ٢٥: ١٤٧.

(٢) إقتصادنا ٧٢٠.

● **الرابع: كون حيازة الأجير موجبة لملكية المستأجر**

من جملة ما استُدلّ به لإثبات كون حيازة الأجير تكون مملّكة للمستأجر سيرة العقلاء، لكن أشكل عليه السيد الصدر رحمه الله:

أولاً: عدم إحراز أصل تحقّق هذه السيرة واتّصالها بزمان التشريع كي يُستكشف من عدم وصول الردع عنها إمضاؤها؛

وثانياً: إذا اعترفنا بهذه السيرة ووجاهة الاستدلال بها، فهي إنّما تدل في الموارد التي يعلم بشمول السيرة لها، لأنها دليل لبي. فلا يمكن الاستدلال بها ـ حينئذ ـ إلا فيما إذا قصد الأجير بالحيازة تملك المستأجر، ولا تشمل صورة ما إذا لم يحز الأجير بنية المستأجر، لأن هذه الصورة ليست متيقنة من السيرة جزما[1].

● **الخامس: إنكاح الحمل**

ذكر صاحب العروة رحمه الله فيما يتعلّق بنكاح الحمل وإنكاحه أنّه لا يصحّ حتّى لو عُلم ذكورته أو أنوثته؛ وذلك لانصراف أدلّة النكاح والإنكاح عن الحمل. وأشكل السيّد الخوئي رحمه الله على تعليل صاحب العروة رحمه الله لهذا بأنّ الصحيح في التعليل أن يُقال: إنّ أدلّة المقام لا إطلاق لها يشمل الحمل كي يُدّعى انصرافه عنه؛ إذ لا دليل على إنكاح الحمل من الكتاب والسنّة، وعدم جريان بناء العقلاء على إنكاح الحمل[2].

---

(١) المصدر السابق ٧٣٢.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي ٣٣: ١٦٩.

الباب الثاني

السِّيَرُ المُتَشَرِّعِيَّةُ

مقدّمة

يتمسك في الفقه والأصول كثيراً بسيرة المتشرعة وارتكازهم ولأجل اتضاح مدى صحة الاستدلال بهما ينبغي البحث عنهما في طي مقامات:

المقام الأول: تعريف السيرة المتشرعيّة

السيرة المتشرعية هي اتفاق جميع أو جلّ أهل شريعة أو مذهب ـ كالإمامية ـ بما هم أهل تلك الشريعة أو المذهب على عمل خاص. والمقصود بالبحث هنا خصوص سيرة المسلمين بما هم مسلمون وأصحابنا الأمامية بما هم تابعون لرسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام.

لعمل المتشرّعة باعتبار منشئه فروض ثلاثة:

الفرض الأول: ما لامنشأ له إلا جهة تشرّعهم وتديّنهم؛ وذلك فيما إذا كان عملهم في مسألة شرعية تعبّدية ليس له مناشئ عقلائية، كالجهر بقراءة الصلاة.

الفرض الثاني: ما له منشأ عقلائي، كالعمل بخبر الثقة إلا أنّ استمرار العمل على طبقه في الشرعيات كان لأجل تشرّعهم وتديّنهم، ومن جهة أنّهم أحرزوا موافقة الشارع ولو من سكوته وعدم ردعه للبناء العقلائي.

الفرض الثالث: ما له منشأ عقلائي وكان العمل على طبقه في الشرعيات لذلك الداعي العقلائي ولأجل الغفلة عن إحراز الموقف الشرعي أو يُحتمل فيه ذلك على الأقلّ.

والفرض الأخير على تقدير وقوعه خارجٌ عن السيرة المتشرّعية؛ فإنّه ليس عمل المسلمين ـ مثلاً ـ بما هم مسلمون ومتديّنون، بل هو مندرج في السيرة العقلائية، وتثبت حجيته بما تقدّم في بحث حجية السيرة العقلائية.

والمتيقّن من عنوان السيرة المتشرّعية في كلمات الأعلام هو الفرض الأول وأمّا الثاني فلم يُعلم شموله له.

نعم، قد يُطلق عليه عنوان السيرة ويُسمّى بالسيرة المتشرّعية بالمعنى الأعمّ، في قبال الفرض الأول الذي يُسمّى بالسيرة المتشرّعية بالمعنى الأخصّ.

ولا يهمّنا البحث عن اصطلاح السيرة المتشرّعية هل يُراد به خصوص الأول أو ما يعمّ الثاني؟ وإنّما المهمّ البحث عن حجّيتها بالمعنيين.

المقام الثاني: حجّية السيرة المتشرعيّة

إنّ السيرة المتشرعية حجة بكلا قسميها المتقدمين.

أمّا القسم الأول فيمكن بناء حجيته على الأسس التالية:

الأول: البرهان الإنّي.

الثاني: عدم ردع الشارع بعد كونها بمرأى منه ومسمع.

الثالث: الأخبار والشهادة العمليّة.

أمّا الأساس الأول أي البرهان الإني فبيانه أنّا نتكلّم فعلاً عن المتشرّعة المعاصرين لعهد المعصومين عليهم السلام والذين أمكن لهم تلقّي الأحكام والمعارف الشرعية عن أئمّتهم مباشرة بطريق الحسّ أو بما هو قريب من الحسّ؛ وتطابق عمل مثل هؤلاء لم ينشأ إلا عن تلقّيهم ذلك الحكم من الشارع، لأنّ المحتمل بدءاً في هذه السيرة أمور وهي:

الأول: الاستناد إلى نكات عقلائية.

الثاني: حصول ذلك تشريعاً من قبلهم.

الثالث: وقوع غفلة حسية منهم.

الرابع: تأثرهم بسيرة المخالفين.

الخامس: الاحتياط فيما إذا كانت السيرة مطابقة للاحتياط.

السادس: التلقي من الشارع.

وهذه الأمور كلها منفية عدا الأمر الأخير.

أما وجه انتفاء الأول: فلعدم وجود نكات عقلائية بحسب الفرض إذ المفروض أنّ السيرة انعقدت في مسألة شرعية بحتة كالجهر بقراءة الصلاة.

وأما الثاني: فلأنّه خلف فرض كون سيرتهم على أساس تشرعهم وتدينهم والتزامهم برضا الشارع وأحكامه لا على الطغيان وإدخال ما ليس من الدين في الدين.

وأما الثالث: فلأنّ وقوع الغفلة الحسية لعدد كبير من الناس؛ إمّا عن أصل الفحص والسؤال أو عن الفحص التامّ، منفيٌ بحساب الاحتمالات؛ وإن كان ذلك معقولاً في حقّ كل واحد منفرداً وأبعد من ذلك تطابق جميع العقلاء في النتيجة. فهذه السيرة أقوى بمراتب من الإجماع، لأنّ الإجماع إنّما يكون في قضية حدسية واحتمال الخطأ فيها من قِبَل الجميع معقول لولا نكات أخرى.

إلا أنّه على تقدير الكشف يشتركان في نكتة الحجّية والاعتبار وهي أنّ كلاً منهما بنفسه دليل على الحكم بخلاف سيرة العقلاء التي لا حجية لها إلا بعد الإمضاء ولو بعدم الردع.

وأما الرابع: فلنفس ما مرّ في الثالث من حساب الاحتمالات بعد فرض كونهم عالمين بمخالفة المخالفين لهم في كثير من الأحكام. هذا مع عدم تأتي هذا الاحتمال في ما إذا لم يكن هذا القول والعمل عند المخالفين أصلاً.

وأما الخامس: فلأنّ عمل بعض المتشرعة وإن احتمل فيه أن يكون لأجل الاحتياط من دون انقداح داع السؤال في نفسه بعد أن رأى كونه احتياطا موصلا إلى الواقع، إلا أنه ليس ذلك دأب جميع المتشرعة خصوصاً فيما إذا لم يخلُ ذلك من

ضرب من الصعوبة والمشقة وأمكن السؤال عن الوظيفة بالسهولة. فيتعين أن يكون وجه عملهم التلقي من الشارع.

وأما الأساس الثاني فبيانه وكيفية تقريره موافق لما مرّ في البحث عن حجيّة السيرة العقلائية.

وأما الأساس الثالث فبيانه أنّ هذا الالتزام العملي من الكل أو الجلّ في هذا الأمر الحسّي الشرعي إخبار وشهادة عمليّة منهم على الموقف الشرعي وهذا حجة إما من باب حجية أخبار الثقات ـ ولو كانت عمليّة ـ من جهة العلم بوجود الثقات والأتقياء بين هؤلاء المتشرعين. وإما من باب التواتر الموجب للقطع أو الاطمئنان بالبيان المذكور في بحثه.

وأمّا القسم الثاني أي السيرة الناشئ استمرارها عن التشرع فالصحيح إمكان بناء حجيته على الأساس الثاني والثالث المتقدمين في القسم الأول. واما الأساس الأول فغاية ما يبين به أنّ النكات العقلائية وإن كانت موجودة فيه إلا أنّ المفروض أنّ استمرار العمل على طبقها في الشرعيات كان لأجل إحراز الموقف الشرعي الملائم ولو من سكوت الشارع وعدم ردعه. واحتمال خطأ الجميع في هذا الإحراز مع لحاظ معاصرتهم للمعصومين عليهم السلام فيما يزيد على مئتي سنة منفيٌ بحساب الاحتمالات.

فهذا القسم أيضاً معتبرٌ بنفس الملاك الإنّي المتقدّم في القسم الأول وإن كان كشف السيرة عن الموقف الشرعي في القسم الأول أقوى من هذا القسم، كما لا يخفى.

هذا، ولكن البيان المذكور إنّما يتمّ إذا فرضنا أنّ جميع المتشرّعة أحرزوا الموقف الشرعي، وأمّا إذا فرضنا أنّ طائفة منهم أحرزوا ذلك فلا بدّ أن يبلغ عددهم إلى حدّ لا يُحتمل خطأ جميعهم في إحراز الموقف الشرعي، وإلا لم تكن سيرتهم حجّة بالبيان المذكور، وإنّما يُحكم باعتبارها بما تقدّم في حجّية السيرة العقلائية من الوجوه.

إحراز الصغرى

ثمّ، المهمّ في هذا القسم إحراز الصغرى وأنّ استمرار عملهم في الشرعيات كان لأجل تديّنهم وتشرّعهم ومن باب إحراز الموقف الشرعي.

وقد يُقال في وجه ذلك إنّ الطبع العقلائي وإن كان مقتضياً للجري على طبقه في الأمور الشرعية إلا أنّ احتمال أنّ جميع المتشرعة غفلوا عن احتمال اختلاف موقف الشارع لذلك الذي يقتضيه الطبع العقلائي فعملوا على وفق ذلك الطبع من دون سؤال عن موقفه أو تفهمه في مسألة كانت مورداً لابتلائهم كثيراً منفي بحساب الاحتمالات[1]، فيكشف عملهم عن إحرازهم الموقف الملائم من ناحية الشارع مثل القسم الأول.

الإشكال في الحجّية

لكن هناك إشكال يتوجّه إلى حجّية ما أحرز كونه من هذا القسم الثاني بالبيان المذكور، وحاصله: أنّ غاية ما ذُكر أنّ استمرار سيرة الكلّ لا يُمكن أن يكون لأجل الغفلة عن موقف الشارع، لا أنّ الجميع أحرزوا الموقف الشرعي، فمن الممكن أن يكون ذلك لأجل إحرازه بالنسبة إلى بعضهم وغفلةً بالنسبة إلى بعض آخر منهم، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إنّا نحتمل وجداناً خطأ البعض المحرِز للموقف الشرعي في إحرازه، فلا يكشف هذا الطريق عن الموقف الشرعي بالنسبة لنا؛ فإنّه إنّما يتمّ فيما إذا أحرزه جميع المتشرّعة أو عدد كبير منهم لا يحتمل خطأ جميعهم بحساب الاحتمالات، وأما إذا لم يُعلم أنّ ذلك البعض بلغ من الكثرة ذلك الحدّ ففي مثله

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٤٨.

لا بدّ في استكشاف الموقف الشرعي من ضمّ عدم الردع بأحد الوجوه المتقدّمة في حجّية السيرة العقلائية.

والحاصل: أنّ السيرة المتشرعية إنّما تكون حجّة بملاك الكشف الإنّي عن الموقف الشرعي فيما إذا كانت ناشئة عن جهات تعبّدية محضة، وأمّا إذا كان لها مناشىء عقلائية فلا يتمّ فيها الملاك المذكور من جهة الإشكال المذكور آنفاً، وإنّما هي حجّة على الأساس الثاني والثالث فقط.

المقام الثالث: حجيّة السيرة المتشرعيّة المستحدثة

ثمّ إنّ ما تقدّم من حجّية السيرة المتشرعية بإحدى الأسس الثلاثة المتقدمة إنّما يتمّ في سيرة المتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام الذين أمكن لهم تلقي الأحكام منهم عليهم السلام مباشرة، دون سيرتهم الحادثة بعد ذلك. نعم إن بنينا على حجية السيرة العقلائية المستحدثة نظراً إلى أنّ المعصوم عليه السلام لو كان مخالفاً لها لردع عنها بعد الاطلاع عليها بسبب ظهور ملامحها أو حتّى بسبب علمه بالمغيّبات، وإلا لزم نقض الغرض أو التخلّف عن مسؤوليته في إبلاغ الأحكام والشريعة، فمثل هذا البيان يجري في سيرة المتشرّعة المذكورة.

بل قد يُقال بأنّ هذه السيرة لو انعقدت في عصر قريب من عصر المعصومين عليهم السلام كعصر الغيبة الصغرى من جميع المتشرّعة من الفقهاء وغيرهم في مسألة تعبّدية محضة، كشفت عن وجود دليل معتبر لو ظفرنا به لقبلناه وعملنا على طبقه.

ثمّ إنّه إذا لم تنعقد سيرة المسلمين جميعاً على شيء ولاسيرة خصوص الإمامية وانعقدت سيرة بعض المذاهب الإسلامية الأخرى مثلاً في زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام وكانت في معرض السراية إلى أصحابنا الإمامية ولم يردعوا عليهم السلام

عنها مع إمكان ذلك كشف ذلك عن إمضائها بنفس البيانات المتقدمة في السير العقلائية.

نعم، سيرة الإمامية المنعقدة قريباً من عصر المعصومين عليهم السلام في مسألة تعبّدية محضة قد يُقال بأنّها تكشف عن وجود دليل معتبر حتى عندنا، فتكون حجّة بهذا الملاك.

المقام الرابع: حجّية ارتكاز المتشرّعة

لا إشكال في حجية ارتكاز المتشرعة المعاصرين للمعصومين عليهم السلام بنفس الأساس الأول المتقدم في حجية القسم الأول من سيرة المتشرعة إذ البرهان الإنّي المذكور جار هنا أيضاً بلا فرق.

وأما الأساس الثاني فهو جار هنا إن بنينا في الباب الأول على جريانه بالنسبة إلى الارتكازات العقلائية إذ لا فرق بين المقامين.

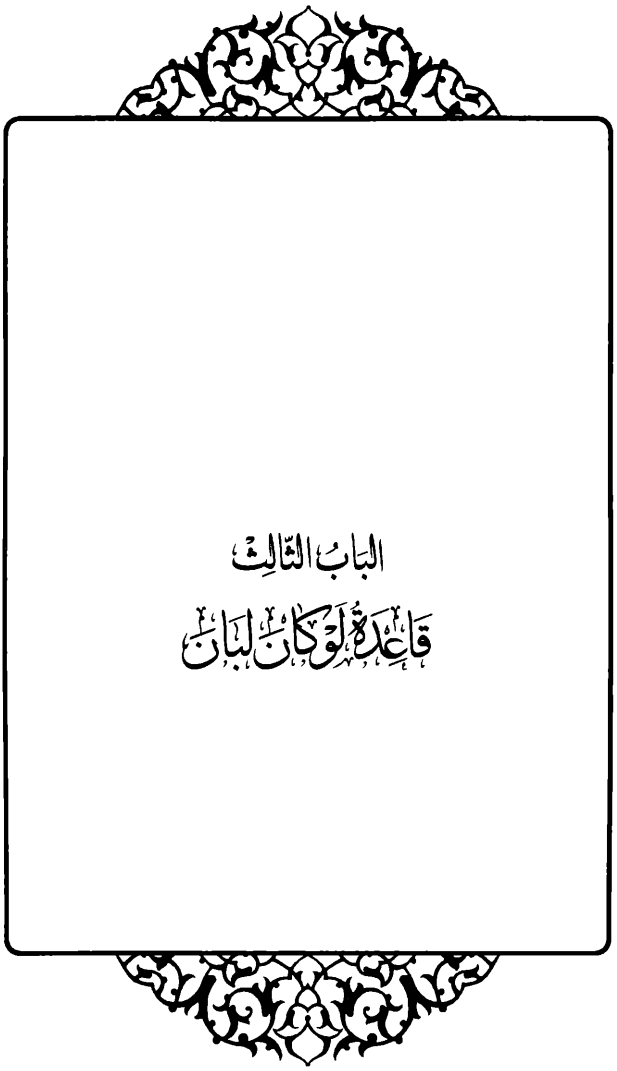
وأما الأساس الثالث فغير جار هنا لأنّ الارتكاز أمر ذهني بحت فلا يصدق عليه الإخبار والشهادة العملية أصلاً.

ولا فرق فيما ذكرنا بين الارتكاز الذي لم يتجسد في الخارج أصلاً أو تجسّد بعضه فإنّ البيان الأول والثاني جاريان فيما لم يتجسّد منه كما أنّ المقدار المتجسّد يمكن التمسك لحجيته بالسيرة العملية منهم.

ثمّ إنّ الكلام في إحراز كون ارتكازهم بمناط تشرّعهم وتدينهم نفس الكلام المتقدم[1] في سيرتهم العملية، فتذكر.

---

(١) انظر: الصفحة ١٣٣.



الباب الثالث

قاعدة لو كان لبان

مقدّمة

استدلّ غير واحد من الفقهاء[١] في جملة من المسائل التي يعمّ بها الابتلاء بقاعدة حاصلها: (أنّ عدم اشتهار شيء وعدم ظهوره دليل على عدم ذلك الشيء فيما إذا كان بحيث لو ثبت لبان وظهر).

وذلك: مثل وجوب الإقامة، فيُقال: إنّ الإقامة للصلاة من الأمور التي يعمّ بها الابتلاء بل يبتلي بها كلّ مكلّف في كلّ يوم خمس مرات على الأقلّ، فلو كانت واجبة لبان ذلك واشتهر، بل صار وجوبه من الواضحات التي يعرفها كلّ أحد، فكيف لم يشتهر ذلك ولم يتضح ولم يلتزم بوجوبه عدا نفر يسير من الأصحاب ؟![٢]

وسُمّيت هذه القاعدة بقاعدة «لو كان لبان»، وقد يُعبّر عنها بـ «عدم الدليل دليل العدم»[٣]، والفعل أعني «كان» في هذا التعبير يُراد به «كان» التامة؛ بمعنى: ثبت.

وتفصيل الكلام فيها يستدعي التكلّم في أمور:

الأمر الأول: توضيح القاعدة

إنّ القاعدة المذكورة مشتملة على قياس استثنائي يُدّعى فيه الملازمة بين ثبوت الشيء وبين تبيّنه وظهوره، ويُستدلّ ببطلان التالي على بطلان المقدّم، كما عرفت في مثال الإقامة؛ حيث ادّعي الملازمة بين ثبوت وجوبها وبين ظهور ذلك واشتهاره، ويُستدلّ بعدم ظهوره وعدم اشتهاره على عدم وجوبها.

---

(١) راجع: أنوار الفقاهة ـ كتاب الطهارة ١٦٧، ٢٠١ ـ كتاب النكاح ١٥٣، موسوعة الإمام الخوئي ٣: ١٠، ٥: ١١، ٩: ٢٠، ١٠: ٢٥٤، وموارد أخرى، مهذب الأحكام ١٣: ٧١، وغير ذلك.

(٢) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ١٣: ٢٤٢.

(٣) راجع: المصدر السابق ٢١: ٤١٨ ـ ٤١٩.

ومنشأ الملازمة في المثال: أنّ الإقامة من الأمور التي يعمّ بها الابتلاء، فيُدّعى في مثل ذلك أنّ حكم المسألة مما لا يخفى بل يظهر ويشتهر، فعدم الظهور والاشتهار دليل على انتفاء الحكم.

الأمر الثاني: موارد جريان القاعدة

الأول: إنّ القاعدة المذكورة قد تجري بلحاظ الحكم الشرعي، كما عرفت مثاله في مستهلّ البحث[1]. وهذا على نحوين:

النحو الأول: إعمال القاعدة فيما ورد فيه نص وأريد بذلك طرح ذلك النص أو طرح ظهوره كما في مثال الإقامة إذا استظهرنا من الروايات وجوبها فبتلك القاعدة يحمل ظهورها على الاستحباب.

النحو الثاني: إعمالها فيما لا نص فيه كما سيأتي مثاله في المورد الثاني والثالث.

الثاني: وقد تجري بلحاظ موضوع الحكم الشرعي، فيُقال ـ مثلاً ـ: إنّ الموضع الكذائي لو كان ميقاتاً لبان وظهر أو إنّه لو كان جزء من المشاعر في الحجّ لبان وظهر؛

---

(١) ومن هذا القبيل: ما ذكره المحدّث الاسترابادي رحمه الله في وجه التفصيل في التمسّك بعدم الدليل على حكم لإثبات عدمه بين ما يعمّ به الابتلاء وعدمه من المسائل بقوله: «إنّ المحدّث الماهر إذا تتبّع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها ولم يظفر بحديث يدلّ على ذلك الحكم ينبغي أن يقطع قطعاً عادياً بعدمه؛ لأنّ جمّاً غفيراً من أفاضل علمائنا ـ أربعة آلاف منهم ثلاثمائة الصادق عليه السلام، كما مرّ نقله عن كتاب المعتبر ـ كانوا ملازمين لأئمّتنا عليهم السلام في مدّة تزيد على ثلاثمائة سنة، وكان همّهم وهم الأئمّة عليهم السلام إظهار الدين عندهم وتأليفهم كلّ ما يسمعون منهم في الأصول، لئلا تحتاج الشيعة إلى سلوك طرق العامّة، ولتعمل بما في تلك الأصول في زمن الغيبة الكبرى، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام لم يضيّعوا مَن في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما تقدّم في الروايات المتقدّمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك بأنّ نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع. مثاله: نجاسة أرض الحمّام، ونجاسة الغالة، ووجوب قصد سورة معيّنة عند قراءة البسملة، ووجوب نية الخروج من الصّلاة بالتسليم. وقد نُقل عن أمير المؤمنين عليه السلام ما يدلّ على ما ذكرناه؛ حيث قال لمحمّد بن الحنفية ما مضمونه: لو سئلت عن دليل على وحدة الإله فقل لو كان إله آخر لظهر منه أثر ...» [الفوائد المدنية ٢٨٣].

وحيث لم يبن ذلك فليس ميقاتاً أو ليس من المشاعر، وكذا إذا استهلّ جماعة كثيرة فلم يروا الهلال لحُكم بعدم وجوده؛ إذ لو كان لبان وظهر.

الثالث: تجري بلحاظ دليل الحكم الشرعي، فيُقال في حجية السيرة العقلائية مثلاً: إنّ الشارع لو ردع عنها لبان وظهر، فعدم ذلك كاشف عن عدم الردع، كما بُيّن ذلك في مبحث حجية السيرة، فراجع.

ثمّ إنّ الحكم الذي يُراد نفيه أو إثباته بالقاعدة قد يكون حكماً أصوليا كإثبات حجية الظواهر ببيان أنّ الشارع لو كان له طريق آخر في بيان أحكامه غير الاعتماد على الظواهر لبان وظهر فعدم ذلك كاشف عن اعتماده على الظواهر. وقد يكون حكما فقهيا، والحكم الفقهي إمّا وضعي نحو: نجاسة الدم المتخلّف في الذبيحة، فيُقال بأنّه لو كان نجساً لبان وذاع، وحيث لم يكن كذلك فليس نجساً[1].

وإمّا تكليفي إلزامي، مثل: وجوب التغسيل والتكفين لمَن أطلق عليه الشهيد في الأخبار، أو غير إلزامي، نحو: استحباب تجديد غسل الجنابة حيث يُقال إنّه لو كان مستحباً لبان وظهر ذلك ولم يخف ذلك على الأصحاب، مع أنّه لم يرد دليل على استحبابه، ولم يفت به الأصحاب في كلماتهم[2].

والوجه في جريان القاعدة في الحكم الوضعي والتكليفي غير الإلزامي: أنّ الحكم الوضعي أيضاً مورد للاهتمام ولو باعتبار ما يترتّب عليه من الآثار التكليفية، وكذا الحكم غير الإلزامي فإنّه مورد لاهتمام المتديّنين وإن لم يكن على حدّ الاهتمام بالحكم الإلزامي، فتجري فيهما نكتة القاعدة، وهي الملازمة بين ثبوت الحكم أو نفيه وبين الاشتهار والشيوع والظهور.

---

(١) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٣: ١٠.

(٢) راجع: المصدر السابق ٥: ١١.

الأمر الثالث: المراد بالاشتهار والظهور

إنّ المقصود بالتالي في القاعدة وعندما نقول لو كان لبان وظهر واشتهر هو: التبيّن والاشتهار في الآيات والأخبار أو في فتاوى الفقهاء وارتكاز المتشرّعة وعملهم على سبيل منع الخلوّ.

الأمر الرابع: حجية القاعدة

ثمّ إنّ الملازمة المدّعاة في هذا القياس إمّا أن تكون قطعية، وإمّا أن تكون ظنّية اطمئنانية، أو ظنّية غير اطمئنانية بمعنى أنّ الغالب بحسب العادة أنّه لو كان لبان وظهر وإن لم تكن هناك ملازمة قطعية أو اطمئنانية.

وكذا في ناحية نفي التالي وهو التبيّن والظهور، فقد يقطع بعدم التبيّن والظهور، وقد يحصل الظنّ الاطمئناني أو غير الاطمئناني بالعدم.

وبملاحظة كلا الأمرين تختلف نتيجة القياس، وهي استنتاج نفي المقدّم، فإن حصل القطع بانتفائه فلا إشكال في حجية القطع، وكذا إن حصل الظنّ الاطمئناني وقلنا بحجية الاطمئنان.

وبالجملة الاستدلال بالقاعدة منوط بكون النتيجة قطعية أو اطمئنانية على الأقلّ.

نعم، إذا كان نفي التالي ـ وهو التبيّن والاشتهار ـ ثابتاً بالظنّ المعتبر كما إذا أخبر بعدم الاشتهار ثقةٌ متتبعٌ إخباراً حسّياً أمكن الاعتماد عليه إذا كانت الملازمة بين التالي وبين المقدّم ملازمة قطعية أو اطمئنانية عند المخبَر؛ إذ يثبت بذلك الإخبار لازمه، وهو انتفاء المقدّم، نظير: ما إذا أخبر الثقة بالإجماع الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام، على ما بُيّن في مبحث الإجماع المنقول.

المناقشة في القاعدة

إنّ المناقشة في القاعدة تارة تكون بالنسبة إلى أصلها، وأخرى بالنسبة إلى عموميتها:

أوّلاً: المناقشة في أصل القاعدة

نُوقش في أصل القاعدة تارة بالنقض، وأخرى بالحلّ:

أمّا النقاش نقضاً فبموارد كان المشهور عند القدماء في المسألة التي يعمّ بها الابتلاء حكماً غير الحكم الذي اشتهر عند المتأخّرين، كما في مسألة انفعال ماء البئر؛ حيث نسب إلى مشهور القدماء انفعاله بملاقاة النجس وإلى المتأخّرين عدم انفعاله، بل ادُّعي التسالم على ذلك بينهم[1].

فإنّ هذه المسألة كانت مورد الابتلاء في الأزمنة السابقة كثيراً فكيف لم يشتهر الحكم به عند القدماء.

وأمّا حلاً فبأنّ دأب الأئمّة عليهم السلام وطريقتهم في البيان لم يكن على وجه اتّضح الحكم في كل مسألة للطائفة؛ فإنّ الظروف التي كانوا يعيشون فيها لم تساعد على ذلك غالباً؛ لأجل التقية وتدريجية بيان الأحكام وغير ذلك من العوامل، وفي كثير من الموارد صدر منهم عليهم السلام بيانات مختلفة متعارضة لإيقاع الخلاف بين الشيعة لمصالح أهمّ اقتضت ذلك، ولم تكن طريقتهم في بيان الشريعة مثل ما نشاهده من كثير من الفقهاء من بيان مجموع فتاويهم في رسالة عملية حتى يُقال: إنّه لو كان هذا ثابتاً لبان واشتهر، ويُستنتج من عدم اشتهاره عدمه. ولعلّه لأجل ذلك ذكر الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله: أنّ عدم وجدان الدليل فيما يعمّ به الابتلاء من المسائل لا يُفيد إلا

(١) راجع: المصدر السابق ٢: ٢٣٤.

الظنّ بعدم الحكم مع ظنّ عدم المانع من نشره في أوّل الأمر من الشارع أو خلفائه عليهم السلام أو مَن وصل إليه، وهذا الظنّ لا دليل على اعتباره[1].

وبالجملة لا يحصل من عدم اشتهار الحكم القطع بعدم ذلك الحكم بل ولا الاطمئنان بعدمه والظن بالعدم لو حصل لا دليل على اعتباره.

● الجواب عن المناقشة

هذه المناقشة إنّما ترد على القاعدة في الجملة وبالنسبة إلى الموارد التي كان البناء فيها إخفاء الواقع من ناحية الأئمّة عليهم السلام أو كانت هناك مناشىء عقلائية أخر للاختفاء، بحيث كان احتمال ذلك أمراً عقلائياً كما إذا احتملنا أن يكون إفتاء جماعة من الفقهاء متأثّراً برأي فقيه كبير مثل شيخ الطائفة رحمه الله لقوة سيطرته العلمية على تلامذته وأتباعهم؛ بحيث كانت مخالفته للحكم الواقعي الواصل إلى مَن تقدّم عليه موجبة لاتّباع مَن تأخّر عنه، وصيرورة الحكم المخالف مشتهراً وواضحاً عند الأصحاب المتأخّرين عنه زماناً.

أو كانت المسألة اجتهادية قد وردت فيها روايات اختلف الأصحاب في فهم المراد منها أو كانت متعارضة فعالجها كل وفق مسلكه. فهذه الأمور مانعة عن وضوح الحكم على الرغم من كثرة الابتلاء به واشتهاره ولعلّ مسألة حكم ماء البئر من هذا القبيل.

ففي هذه الموارد لا تجري القاعدة المذكورة؛ لعدم الملازمة فيها بين الثبوت والاشتهار، وأمّا في غير هذه الموارد فالملازمة تامّة، ويصح الاستدلال بالقاعدة.

---

(١) راجع: فرائد الأصول ٢: ٩٧.

ثانياً: المناقشة في عمومية القاعدة

المناقشة الأولى: ما تقدّم في الجواب عن المناقشة في أصل القاعدة من أنّها لا تجري فيما إذا كان هناك مناشىء عقلائية لاختفاء الواقع.

المناقشة الثانية: ما يُقال من أنّها لا تجري لنفي الحكم الترخيصي، كما في مسألة تغسيل وتكفين مَن أطلق عليه عنوان الشهيد في الأخبار كالمقتول دون ماله وأهله، فلا يصح أن يُقال: إنّ تغسيله وتكفينه لو لم يكونا واجبين لبانا وظهرا واشتهرا؛ إذ يُحتمل أن يكون الحكم ترخيصياً في الواقع ومع ذلك لم يعمل به المتشرّعة، فتعاملوا مع هؤلاء معاملة سائر الأموات؛ لعدم لزوم الأخذ بالرخصة، ولم يُنبّه الفقهاء على ذلك؛ لأنّ عملهم كان موافقاً للاحتياط، فصار الحكم الترخيصي مهجوراً بمرور الأيام والأعوام، وصار الوجوب واضحاً في الأعصار المتأخّرة تدريجاً.

ويمكن إرجاع هذه المناقشة إلى المناقشة الأولى؛ لأنّ ما ذُكر من العوامل المؤثّرة في اختفاء الواقع، فيُعدّ هذا المورد ـ أي: ما إذا كان الحكم الذي أردنا نفيه بالقاعدة ترخيصياً ـ من الموارد التي قلنا بأنّ القاعدة لا تجري فيها.

الأمر الخامس: شروط جريان القاعدة

قد تحصل مما مرّ أنّ لجريان القاعدة شرطين وهما:

الأول: عموم الابتلاء بالنسبة إلى ما تجري القاعدة فيه.

الثاني: عدم وجود منشأ عقلائي لاختفاء الحكم.

فإذا تمّ هذان الشرطان صحّ التمسك بالقاعدة وإحراز هذين الشرطين في المسألة موكول إلى نظر الفقيه ولا يكفي لإحراز الشرط الثاني التمسك بأصالة عدم وجود ذلك المنشأ المحتمل، لأنّه لا يثبت لازمه العقلي أو العادي من نفي ذلك الحكم الذي أردنا نفيه بالقاعدة.

حصيلة البحث في الباب الثالث

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ هناك قاعدة استدلّ بها غير واحد من الفقهاء حاصلها:

أنّ الأمر الكذائي لو كان كذا لبان واشتهر وحيث لم يشتهر فيُعلم أو يُطمأنّ أو تقوم الحجة بأنّ ذلك لم يكن ثابتاً، أو أنّ الأمر الكذائي لو لم يكن كذلك لبان وظهر وحيث لم يبن ولم يظهر فيُعلم أو يطمأنّ أو تقوم الحجة بأنّه كان ثابتاً، فاستُدلّ بها لنفي أمر تارة ولإثباته أخرى، من دون فرق بين أن يكون ذلك الأمر حكماً وضعياً أو تكليفياً إلزامياً أو غير إلزامي أو موضوعاً أو أمراً آخر راجعاً إلى دليل شرعي كالردع عن السيرة العقلائية، ويُشترط في جريانها عموم الابتلاء بحيث يؤدّي ذلك إلى الاشتهار وعدم الظهور والاشتهار وعدم وجود منشأ عقلائي لاختفاء الحكم.

والاشتهار الذي يقدح في جريان القاعدة هو أن ينعكس ذلك الأمر في الأدلّة أو سيرة المتشرّعة وارتكازاتهم أو في فتاوى الأصحاب ولو طائفة منهم على سبيل منع الخلوّ، فلو كان الأمر كذلك لم تجرِ فيه القاعدة.

نعم، لا يقدح إفتاء عدد قليل كواحد واثنين، كما لا يقدح إفتاء المتأخّرين إذا خالفوا المتقدّمين، وهذه القاعدة تجري حتى فيما إذا وردت أمارة معتبرة على خلافها، فتُؤوّل أو تُطرح تلك الأمارة حينئذ.

الباب الرابع

التمسك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة

تمهيد: بيان المسألة وأهميتها

إنّ تطوّر الحياة البشرية وتكاملها ووجود التكنولوجيا الحديثة التي سبّبت ظهور تغيّر وسيع كمّاً وكيفاً في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية أدّى إلى مواجهة الفقيه المعاصر لموضوعات مستحدثة لم تكن معهودة ولا معروفة لدى الفقهاء القدماء، كالسفر بالطائرة والتلقيح الصناعي واستنساخ الإنسان والعقود الجديدة كعقد التأمين إلى غير ذلك من الموضوعات التي يتحتّم على الفقيه أن يستنبط أحكامها الفقهية من الأدلّة.

وعند ذلك قد يحتاج إلى التمسّك بإطلاق الدليل أو عمومه الوضعي، كالتمسّك بإطلاق ما دلّ على أنّ المسافر ثمانية فراسخ يقصر في السفر لإثبات وجوب القصر في السفر بالطائرة، وحينئذٍ ربّما تُثار مناقشات حول التمسّك بالإطلاق والعموم الوضعي لإثبات أحكام تلك الموضوعات لا بدّ أن ندرسها لنرى هل أنّها تامّة ومانعة عن الأخذ بهما أم لا؟

أقسام الموضوعات المستحدثة وجريان البحث فيها

إنّ الموضوعات المستحدثة على أقسام:

القسم الأول: ما لم يكن يتعقّله ويتصوّره الإنسان القديم على تقدير العرض عليه فضلاً عن أن يُذعن بإمكان وقوعه وعدمه، ولعلّ من هذا القسم الطاقة النووية.

القسم الثاني: ما كان يتعقّله ويتصوّره ولكن يراه غير ممكن عادة وبحسب ما بيده من الإمكانيات والأدوات كالسفر في الجوّ أو في الأرض بسرعة هي أضعاف ما كان مألوفاً بوسائل النقل القديمة في ذلك العصر وإن رأى أو سمع وقوعه بطريق الإعجاز وخرق العادة، نظير ما يحكي القرآن الكريم في قصة النبي سليمان عليه السلام، أو إسراء نبينا صلى الله عليه وآله في ليلة واحدة من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

القسم الثالث: ما كان يتصوّره ويتعقّله على تقدير العرض عليه، ويراه أمراً ممكناً ولكن لم يخطر بباله ولم يلتفت إليه كعقد التأمين.

القسم الرابع: ما كان موجوداً سابقاً وحدث له وصف لم يثبت له في عصر التشريع، مثل أصناف الدية من الأنعام الثلاثة والنقدين والحُلّة؛ حيث إنّ التفاوت بينها في القيمة لم يكن فاحشاً سابقاً، وإنّما عرض عليها ذلك حديثاً.

القسم الخامس: ما صار مورد ابتلاء المسلمين حديثاً رغم وجوده في عصر التشريع لكن في أمكنة بعيدة منقطعة عن بلاد المسلمين، كأوقات الصلاة في القطبين وما يقرب منهما من النواحي.

والبحث عن التمسّك بالإطلاق والعموم يقع في جميع هذه الموضوعات بأقسامها كافّة وإن اختصّ بعضها ببعض المناقشات.

ثمّ إنّ تفصيل الكلام يستدعي البحث أوّلاً في الإطلاق بقسميه اللفظي والمقامي، ثمّ في العموم الوضعي، ثمّ في الأخبار التي قد يُتمسّك بها لإثبات صحة التمسّك بالإطلاق والعموم في الموضوعات المستحدثة.

الفصل الأول: التمسّك بالإطلاق

إنّ الإطلاق قد يكون لفظياً كإطلاق ما دلّ على أنّ المسافر يقصِّر بالنسبة إلى السفر بالطائرة، وقد يكون مقامياً كعدم ذكر شيء آخر غير المطهرات المعروفة من الماء ونحوه المقتضي لعدم مطهرية غيرها، فيُبحث عن أنّه هل يشمل إطلاقه المقامي المصداق الجديد، كالمنظّفات الكيميائية الحديثة؟

فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول: في التمسّك بالإطلاق اللفظي

قد يُناقش في شمول الإطلاق اللفظي للموضوعات المستحدثة بمناقشات يرجع كلّها إلى الإشكال في انعقاد الظهور الإطلاقي بالإضافة إلى تلك الموضوعات، لا في حجيته بعد فرض انعقاد الظهور، وهي:

المناقشة الأولى: قصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد

ما يقال من الخطاب المطلق إنما يعم ما هو مصداق لما وضع له اللفظ الوارد فيه، فخطاب (أكرم العالم) يشمل كلّ مَن يصدق عليه عنوان (العالم)، ويكون من مصاديقه دون مَن لم يكن كذلك، والألفاظ إنّما توضع للمعاني المتصوَّرة لدى الواضع، ولمّا كانت المصاديق الجديدة غير متصوَّرة له بل وغير معقولة عنده أحياناً فلا يشمل الخطاب المصاديق الجديدة. مثلاً: إنّ لفظة (الأمّ) موضوعة للتي تحمل الولد في بطنها

بعد نشوء الولد من مائها، وحيث إنّ الواضع لم يتصوّر نشوء الولد من ماء امرأة وحمل امرأة أخرى له لم تكن مثل هذه الأمومة والولادة مورد وضعه وعليه، فقصور إطلاق (الأمّ) عن الشمول لمثل هذه المرأة في نحو قوله تعالى في عداد المحرّمات ﴿أمّهاتكم﴾[1] وكذا ﴿أمّهات نسائكم﴾ من قبيل القضية السالبة بانتفاء الموضوع، لا أنّ تلك المرأة الأخرى أمّ والإطلاق قاصر عن شمولها.

والعُرف الفعلي وإن حكم فعلاً بكون هذه المرأة أُمّاً إلا أنه وضع جديد للفظ، والعبرة في التمسك بالخطاب إنما هو بالعُرف المعاصر للخطابات، فلا يُحمل اللفظ على الموضوع له بالوضع الجديد.

نعم، إنّ الوضع الجديد ربّما يلاحظ فيه المناسبة للوضع القديم بحيث لو كان العُرف القديم حاضراً لوضع اللفظ بإزاء المعنى الفعلي لشدّة المناسبة بين المعنيين إلا أنّ ذلك غير الوضع للمعنى الفعلي قديماً[2].

الجواب عن المناقشة

● الجواب الأول

إنّ الواضع قد يتصور جميع المصاديق من القديمة والحديثة ولو إجمالاً فيضع اللفظ للجامع[3]. وبعبارة أخرى: لا ملازمة بين حداثة الموضوع وبين عدم تصوّره من

---

(١) قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٢٣].

(٢) راجع: المبسوط في فقه المسائل المعاصرة ١: ٤٢ ـ ٤٣.

(٣) المصدر السابق ٤٣.

ناحية الواضع، فقد يكون الموضوع جديداً ومع ذلك كان متصوَّراً عند الواضع القديم. نعم، هذا الجواب لا يدفع الإشكال كلّياً.

● **الجواب الثاني**

إنّ هذا الإشكال مبتنٍ على أن يكون الوضع للمعنى الجامع للمصاديق من قبيل الجمع في اللحاظ، بحيث خرج ما لم يلحظه من المصاديق عن حدّ الوضع، مع أنّ الصحيح كون الوضع ليس من قبيل جمع القيود أو رفض القيود وإنما هو من قبيل عدم لحاظ القيود؛ نظير ما يقال في تحليل الإطلاق في بحث المطلق والمقيّد. بمعنى أنّ الواضع يُلاحظ الطبيعة ويضع اللفظ لنفس الطبيعة، فعند وضع كلمة السراج مثلاً يلاحظ ذات ما له الإضاءة لا خصوصيات المصاديق من كونها بدهن أو نفط أو قوى أخرى حديثة. وكذا لفظ (الميتة) يلاحظ عند وضعها ما عدمت الحياة سواء أكان ذلك بذبح بسكّين أو بقنابل ذرّية أو بآلة أخرى لم تحدث بعد. أفيحتمل أنّ لفظها لا يشمل لما تقتل بأسلحة حديثة؟!

المناقشة الثانية: عدم كون المتكلّم بصدد البيان

وهذه المناقشة يُمكن أن يُذكر لها تقريبان:

التقريب الأول

ما يُقال من أنّنا عرفنا من الذّوق المستكشَف من الأخبار الواصلة إلينا: أنّه لم يكن بناء الأئمّة عليهم السلام على بيان أحكام الموضوعات الغريبة المستنكرة الخارجة عن الحياة الاعتيادية للسامعين آنذاك[1].

(١) راجع: مباحث الأصول ٧: ٢٦٨.

وعليه يشكل شمول الإطلاقات للمصاديق المستحدثة؛ بدعوى أنّ البناء المذكور يكشف عن أنّ المتكلّم في الخطابات الشرعية لم يكن بصدد البيان بالنسبة إلى حكم تلك المصاديق، وإلا لتعرّض لأحكامها ولوصل إلينا فيما بأيدينا من الأخبار. ومن المعلوم أنّ كون المتكلّم في مقام البيان شرط في انعقاد الإطلاق.

وممّا يُؤكّد ذلك خلوّ الأدلّة من الآيات والأخبار عن بيان مبدأ وقت صلاة الصبح والصوم في أمكنة لا يتحقّق فيها الفجر في بعض الليالي لبقاء ضوء الشمس بعد غروبها في الأفق إلى طلوعها من جانب المشرق، مع عدم احتمال سقوط التكليف بهما عن المقيمين فيها بالمرّة، وعدم وجوب الجلاء عن تلك الأمكنة ولو بالنسبة إلى المضطرّين إلى الإقامة فيها.

● الجواب عن التقريب الأول

إنّ غاية ما يعرف من الذوق المستكشف من الأخبار أنّ بناء الشارع لم يكن على بيان أحكام الموضوعات المستحدثة الغريبة بالخصوص لكونها أموراً مستغربة عند العرف وهذا لا يمنع عن الأخذ بالإطلاقات فيما إذا تمت مقدمات الحكمة ولو كان إحراز ذلك بملاحظة أنّ هذه الشريعة شريعة خالدة فإنّه يوجب ظهور حال المتكلّم في بيان حكم جميع الموضوعات حتى المستحدثة المستغربة.

لا يُقال: لا يُحتمل بحسب قاعدة حساب الاحتمالات أنّ جميع الموضوعات الحديثة يكون حكمها على وفق ما ورد في العمومات والإطلاقات.

فإنّه يُقال: ـ مضافاً إلى عدم بُعد ذلك في نفسه ـ إنّ من الممكن أن يكون صدق ما ورد في العمومات والإطلاقات من العناوين دخيلاً في ترتّب الحكم الوارد فيها، فيكون صدق عنوان العقد أو العقد العقلائي على عقد التأمين ـ مثلاً ـ دخيلاً في

ترتّب حكمه وهو وجوب الوفاء، فيرتفع بذلك استبعاد مطابقة حكم جميع تلك الموضوعات لما ورد في الإطلاقات والعمومات.

نعم، بالنسبة إلى بعض الموضوعات التي لا تندرج تحت العناوين الواردة في الخطابات الشرعية ـ مثل: مبدأ وقت فريضة الصبح والصوم فيما لا يكون فيه فجر من الأمكنة ـ يُمكن أن يُقال بأنّ الشارع لم يكن بصدد بيان حكمها ولو لأجل أنّها أمور غير مأنوسة للسامعين آنذاك ولم تكن مورداً لابتلائهم، إلا أنّ ذلك على تقدير تماميته لا يضرّ بما هو موضع البحث من الموضوعات الأخرى التي تندرج في العناوين الواردة في المطلقات، ولذا نبحث عن شمولها وعدمه.

التقريب الثاني

أنّه ـ بناء على عدم جواز التمسّك بالإطلاق بعد إحراز كون المتكلّم في مقام البيان من جهة معيّنة، لسائر الجهات التي يُشكّ في كونه بصدد البيان لها ـ يشكل التمسّك بالإطلاقات بالنسبة إلى الموضوعات الجديدة؛ إذ من الواضح كونه بصدد البيان بالنسبة إلى حكم الموضوعات المعاصرة له والمتعارفة في زمانه، فإنّها من قبيل ما هو مورد الخطاب والسؤال والذي لا يمكن تخصيص النصّ بغيره جزماً، وأمّا الموضوعات الحديثة فكونه بصدد بيان حكمها مشكوك، فلا يصح التمسّك بها لإثبات حكمها[1].

● الجواب عن التقريب الثاني

إنّ المقام ليس من صغريات ذلك المبنى؛ فإنّه مختصّ بما إذا كان هناك جهتان وكان المتكلّم بصدد البيان من جهة وشُكّ في كونه بصدد البيان من جهة أخرى، وأما

(١) راجع: المبسوط في فقه المسائل المعاصرة ١: ٤٢.

في المقام فالجهة واحدة كتقصير الصلاة بالسفر ثمانية فراسخ، وإنّما الشكّ في شموله للمصاديق الجديدة، وهي ليست جهة أخرى، فحتى على تقدير تمامية ذلك المبنى ـ والبحث عن ذلك موكول إلى محلّه من علم الأصول ـ لا يقدح ذلك في الأخذ بالإطلاقات في الموضوعات الحديثة[1].

المناقشة الثالثة: عدم إمكان التقييد أو عدم عُرفيته

لا شكّ في أنّ الإطلاق إثباتاً فرع إمكان التقييد كذلك سواء قلنا بتوقّفه على إمكان التقييد في مقام الثبوت أم لا، فإذا لم يتمكّن المتكلّم من بيان القيد لم ينعقد لكلامه إطلاق.

ولم يكن ذلك ممكناً لبعض المصاديق المستجدة، إذ يتعذر تعقّلها وتصوّرها آنذاك، مثل الطاقة النووية والحاسوب ونحوهما.

وأما غيرها من المصاديق، فالتقييد وإن كان ممكناً ـ ولو بالإخبار بحدوث تلك الأشياء في الأزمنة الآتية أو في أمكنة بعيدة عن البلاد الإسلامية ـ بالنسبة إلى القسم الأخير من الموضوعات **أوّلاً**، ثمّ تقييد الخطاب وإخراجها عنه **ثانياً**، إلا أنّ هذا التقييد لم يكن أمراً عُرفياً؛ فإنّ إخراج ما يُبتلى به المكلّف بعد قرون متمادية ليس أمراً لازماً عُرفاً؛ بحيث يكون تركه على خلاف قانون المحاورة، ومعه لا ينعقد للكلام إطلاق بالنسبة إليه؛ لأنّه فرع عُرفية التقييد.

وبالجملة: التقييد بالنسبة للمصاديق الجديدة إمّا غير ممكن أو غير عُرفي على سبيل مانعة الخلوّ، فلا ينعقد الإطلاق بالنسبة الى تلك المصاديق.

---

(١) إلا أن يُقال: هذا يرجع إلى جهة أخرى في الحقيقة؛ فإنّ الكلام ليس في مجرّد شمول الحكم لمصاديق أخر غير المصاديق القديمة، بل في أنّ هذه الحصّة من الطبيعة ـ أي: السفر بمراكب يُسلك بها مسيرة يوم في أقلّ من ساعة ـ هل تُوجب القصر أم لا؟ أو أنّ حقن الدم في الوريد ـ مثلاً ـ هل يحرم بإطلاق ما دلّ على تحريم الدم أم تختصّ الحرمة بأكله؟ وفي أمثال ذلك يجري المبنى المذكور. فالعمدة هو الكلام في صحة المبنى.

الجواب عن المناقشة الثالثة

إنّ التقييد بالنسبة الى جميع الموضوعات الحديثة كان ممكناً للمعصومين عليهم السلام ولو ببيان تلك الموضوعات وابتلاء الناس بها فيما يأتي حتى مثل الطاقة النووية؛ فإنّ ذلك وإن كان أمراً صعباً بل متعذّراً على المتكلّم العادي في ذلك العصر إلا أنّه كان ميسوراً

للمعصومين عليهم السلام الذين كانوا أُمراء الكلام وفي أعلى مراتب الفصاحة والبلاغة؛ بحيث يمكن لهم بيان أصعب المطالب وأبعدها عن فهم الناس بعبارة مختصرة مفهمة.

ولو أغمضنا عن ذلك فالتقييد لا يتوقّف على ذكر الموضوعات الجديدة، ومن الممكن الوصول الى النتيجة ببيان آخر، كأن يقول: (المسافر مسيرة يوم يقصر)، وهذا يشمل الأسفار القديمة والحديثة فيما كان الموضوع ذلك.

وأمّا ما ذُكر من عدم عُرفية التقييد بإخراج ما سوف يُبتلى به المكلّفون بعد القرون المتمادية فيرد عليه: أنّ ذلك ليس غير عُرفي بالنسبة الى المتكلّم الذي من شأنه بيان ما يحتاج إليه الناس من الأحكام في جميع الأعصار والأمصار حيث إنّ الشريعة التي بيّنها خالدة الى يوم القيامة ومتجهة إلى جميع أنحاء العالم.

المناقشة الرابعة: الانصراف

إنّ الإطلاقات منصرفة عن المصاديق المستحدثة؛ وذلك بأحد التقاريب التالية:

التقريب الأول

أنّ المطلقات منصرفة إلى المصاديق الشائعة الموجودة في زمن صدور الروايات بنفس نكتة الإنصراف بسبب غلبة الوجود. وبعبارة أخرى: إنّها إذا لم تشمل الأفراد النادرة لم تشمل الأفراد المعدومة قطعاً.

● **الجواب عن التقريب الأول**

إنّ الإنصراف المذكور بدويّ ناشئ من أنس الذهن بتلك الحصّة الغالبة أو الموجودة، وهو غير مانع عن الإطلاق.

التقريب الثاني

أنّ غلبة الوجود وإن لم تكن منشأً للانصراف كما مرّ إلا أنّ الغلبة لو وصلت إلى حدّ كان غيرها من الأفراد النادرة بالنسبة إليها كأنّها لم تكن، وكأنّ مصاديق المطلق منحصرة في الأفراد الغالبة ـ بأن تكون تلك الأفراد تملأ الأذهان حتى كأنّما لا يلحظ من أفراد المطلق سواها ـ كان ذلك موجباً للانصراف[1]، ومقتضى ذلك انصرافه عن المصاديق التي لم يكن لها عين ولا أثر في زمان صدور المطلق بطريق أولى.

● **الجواب عن التقريب الثاني**

إنّ الغلبة وإن وصلت إلى الحدّ المذكور لا تمنع عن الشمول للفرد النادر، ومن هنا لو أمر المولى أحداً بإتيان كتاب فأتى بما هو مؤلّف من عشرة الآف صفحة كفى ذلك، وصحّ الاحتجاج بإطلاق كلام المولى مع ندرة مثله جداً.

وبالجملة: هذا الإنصراف أيضاً بدويّ مثل الإنصراف المتقدّم.

التقريب الثالث

بناء على أنّ السؤال في مقام الاستفتاء منصرف إلى ما هو الشائع في عُرف السائل وإن كان بلفظ مطلق، ومن هنا لا يفصّل في الجواب عن الاستفتاءات بين الشائع وغيره لو كان بينهما فرق في الحكم، بل يُجاب ببيان حكم الفرد الشائع المتعارف، أمكن

(١) تقريرات آية الله المجدد الشيرازي ٢: ٢٨ ـ ٢٩.

الإشكال فيما ورد من المطلقات عن المعصومين عليهم السلام في الجواب عن الأسئلة، بأنّه منصرف إلى الشائع بتبع انصراف الأسئلة، فلا يشمل ما لا وجود له في زمانهم عليهم السلام أصلاً من المصاديق المستحدثة.

لكن هذا الإشكال على تقدير التسليم بمبناه لا يتمّ فيما إذا كان المطلق ورد ابتداءً ومن غير سبق السؤال، أو كان الجواب فيه غير ناظر إلى فرض السائل بل ذُكر في مقام الجواب ضابط كلّي يشمل مورد السؤال وغيره.

حصيلة البحث في الإشكال على الإطلاق اللفظي

إنّ التمسّك بالإطلاق اللفظي بالنسبة إلى المصاديق الجديدة قد نُوقش فيه بوجوه أربعة، وهي:

الأول: قصور اللفظ الوارد فيه عن شمول المصاديق الحديثة.

الثاني: عدم كون المتكلّم بصدد البيان.

الثالث: عدم إمكان التقييد أو عدم عُرفيته.

الرابع: الانصراف.

وقد عرفت عدم تمامية هذه المناقشات إلا دعوى الانصراف بالنسبة إلى الإطلاقات الواردة في جواب أسئلة الأصحاب في مقام الاستفتاء؛ بناء على ما يُقال من أنّ الإطلاق في ذلك المقام منصرف إلى ما هو الشائع في عُرف السائل.

ولكنّه على تقدير التسليم بمبناه لا يتمّ في الخطابات التي لم تكن في ذلك المقام، كالخطابات القرآنية أو كانت في ذلك المقام إلا أنّ الجواب كان متضمّناً لضابط عام، ولعلّ أكثر الخطابات من قبيل القسمين الأخيرين، فلا يُوجب الإشكال المذكور معضلة في التمسّك بإطلاق الخطابات لاستظهار حكم الموضوعات الجديدة.

المقام الثاني: في التمسّك بالإطلاق المقامي

إنّ التمسّك بالإطلاق المقامي بالنسبة إلى المصاديق الجديدة على نحوين:

النحو الأول من التمسّك بالإطلاق المقامي

التمسّك بإطلاق مقامي لدليل خاصّ، كما لو فرضنا قيام دليل على وجوب الزكاة في أشياء معيّنة في مقام بيان ما تجب فيه الزكاة من دون اشتماله على دالّ لفظي على نفي الوجوب عن غيرها بالمطابقة أو بالالتزام أو بالمفهوم؛ فإنّ السكوت عن غيرها ينفي تعلّق الزكاة بسائر الأشياء، وحينئذٍ فقد يُتمسّك بهذا الإطلاق المقامي لنفي تعلّقها بالمتولّد من تلقيح الأنعام الثلاثة من غيرها.

● المناقشة في النحو الأول من الإطلاق المقامي

إنّ الوجوه الأربعة المتقدّمة في مناقشة الإطلاق اللفظي يُمكن أن يُناقش ببعضها في الإطلاق المقامي المذكور، كعدم إحراز كون المتكلّم في مقام البيان بالنسبة إلى المصاديق الجديدة ويجاب عنه بما يجاب عنه في ذلك البحث.

نعم هنا تقريب للمناقشة من ناحية عدم إحراز كون المتكلم بصدد البيان يختصّ بالإطلاق المقامي، وهو إنّ الإطلاق المقامي يختلف عن اللفظي من ناحية إمكان إحراز كون المتكلّم في مقام البيان بالأصل العقلائي في الإطلاق اللفظي، بخلاف الإطلاق المقامي؛ فإنّه لا بدّ فيه من إحراز ذلك بالوجدان وبمؤونة القرائن، ولا سبيل لنا إلى إحراز أنّ المعصوم عليه السلام كان بصدد البيان بالنسبة إلى المصاديق الجديدة التي لم تكن مورد ابتلاء الناس آنذاك وكونه بصدد بيان الشريعة الخالدة المحتاج إليها في جميع الأعصار والأمصار إلى يوم القيامة وإن كان يحرز به أنه بصدد بيان حكم ما يبتلى به الناس من الموضوعات المستحدثة إلا أنه ليس من اللازم بيان ذلك في ذاك

الخطاب الخاص الذي أردنا التمسك بإطلاقه المقامي فلا يتم فيه الإطلاق. نعم لو فرض أنه آخر خطاب يصدر من المعصوم عليه السلام ولا مجال لبيان الحكم بعد ذلك لتمّ فيه الإطلاق إلا أنّ تحقق هذا الفرض خارجاً بعيد جداً.

النحو الثاني من التمسّك بالإطلاق المقامي

التمسّك بإطلاق مقامي لجميع الأدلّة لا دليل خاصّ، وحاصله: أنّ الموضوعات الجديدة لو كان حكمها مخالفاً للموضوعات المعاصرة لزمان صدور النصّ لنُبّه عليه في كلام المعصومين عليهم السلام، فمن عدم التنبيه عليه يُستكشف اتّحادهما حكماً. وهذا النحو من التمسّك بالإطلاق المقامي موقوف على تمامية أمور:

الأمر الأول: عدم شمول الخطابات للموضوعات الجديدة، وإلا لم يكن مجال للتمسّك بالإطلاق المقامي.

والوجه في عدم شمول الخطابات لها ما تقدّم من وجوه المناقشة في الإطلاق اللفظي فالإطلاق المقامي المذكور مبني على عدم صحة التمسّك بالخطابات اللفظية لقصور اللفظ عن شمول المصداق الجديد وشبهها من المناقشات؛ لا كالمناقشات الثلاث الأخرى المذكورة في ما سبق[1].

الأمر الثاني: إمكان تعرّض المعصوم عليه السلام للمصاديق الجديدة وبيان أحكامها في ذلك العصر عرفاً.

الأمر الثالث: إحراز كونه في مقام البيان بالنسبة إلى تلك المصاديق، بعد فرض كون الشريعة خالدة ووضوح ابتلاء الشيعة بغيبة إمامهم عليه السلام بمقتضى ما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام من أخبار الغيبة وعلم المعصوم عليه السلام بابتلاء الشيعة بتلك

---

(١) انظر: الصفحة ١٥٩.

المصاديق في عصرها، فلا بدّ أن يُبيّن حكمها للشيعة بمقتضى كونه مبيّناً للشرع، ولئلا يلزم محذور تفويت الغرض.

الأمر الرابع: أنّ المعصوم عليه السلام لم يُبيّن حكم المصاديق الجديدة بالخصوص؛ إذ لو بيّنه لوصل إلينا فيما بأيدينا من الأخبار، بعد ملاحظة أنّ تلك المصاديق أمور مستغربة لدى العُرف السابق، فلو ذكرها وبيّن حكمها بالخصوص لكانت الدواعي متوفّرة لضبطها ونقلها، فعدم وصول ذلك كاشف عن عدمه.

إذا تمّت هذه الأمور فيُستكشف أنّ حكم هذه المصاديق الجديدة هو بعينه حكم المصاديق المعاصرة لزمان النصّ.

● **المناقشة في النحو الثاني من الإطلاق المقامي**

قد عرفت أنّ الإطلاق المذكور يبتني على تمامية الأمور الأربعة المتقدّمة، والأمر الأول والرابع من هذه الأمور مورد الاشكال:

أمّا الأمر الأول فلما عرفت في البحث عن الإطلاق اللفظي من صحة التمسّك به في المصاديق الجديدة، وعدم تمامية ما ذُكر من المناقشات سوى دعوى انصراف ما ورد في مقام الجواب عن استفتاء الأصحاب إذا لم يتضمّن الجواب ضابطاً كلّياً؛ بناء على أنّ الجواب في مقام الاستفتاء ينصرف إلى الفرد الشائع في عُرف المستفتي.

وأمّا الأمر الرابع فبأنّه من الممكن أنّ الإمام عليه السلام بيّن حكم بعض المصاديق الجديدة بالخصوص وذلك فيما إذا كان حكمه مخالفاً لحكم المصاديق القديمة ولو بالإخبار عن وجود ذلك البعض في الأعصار الآتية وبيان حكمه لبعض خواصّ أصحابه مثل زرارة، ومع ذلك لم يصل إلينا بيان الإمام عليه السلام رغم ضبطه ونقله على أثر الطوارئ والحوادث المانعة عن الوصول إلينا؛ إذ ليس من الضروري وصول كلّ ما صدر عن المعصومين عليهم السلام إلينا.

نعم، لو كانت هذه الموارد كثيرة لوصل إلينا بعضها على الأقلّ؛ لعدم احتمال خفاء الجميع بحساب الاحتمالات عادة. إلا أنّ من الممكن أن تكون تلك الموارد نادرة، وحيث لم تتعيّن هذه الموارد النادرة سرى الإشكال إلى جميع المصاديق المستحدثة، ولم يتمّ الإطلاق المقامي في شيء منها.

حصيلة البحث في مناقشة الإطلاق المقامي

إنّ الإطلاق المقامي على نحوين:

النحو الأول: الإطلاق المقامي لدليل خاصّ.

والنحو الثاني: الإطلاق المقامي لجميع الأدلّة.

وكلا النحوين غير تامّ. أمّا النحو الأول فلما عرفت من الإشكال من ناحية إحراز كون المتكلم بصدد البيان في نفي ذلك الدليل.

وأمّا النحو الثاني فلتوقفه على تمامية أمور بعضها محلّ إشكال.

الفصل الثاني: التمسّك بالعموم الوضعي

وجوه المناقشة في التمسّك بالعموم الوضعي

إذا قلنا بأنّ التمسّك بالعموم الوضعي يفتقر إلى التمسّك بالإطلاق في مدخول أداة العموم مسبقاً فالوجوه المتقدّمة في مناقشة الإطلاق اللفظي جميعاً تتوجّه إلى التمسّك بالعموم الوضعي؛ فإن تمّت تلك الوجوه لم ينعقد الإطلاق في مدخول الأداة، ولم يتمّ العموم الوضعي بالنسبة إلى المصاديق الجديدة تبعاً.

وأمّا إذا قلنا بعدم افتقاره إلى إطلاق المدخول فيرد على التمسّك به الإشكال من وجوه ثلاثة:

الأول: قصور الألفاظ الواردة في العمومات التي دخلت عليها أداة العموم عن شمول المصاديق الجديدة.

الثاني: عدم إمكان التخصيص أو عدم عرفيته بذكر المصاديق الجديدة وإخراجها عن حكم العمومات أو عدم عُرفية ذلك، ومعه لا يصحّ التمسّك بالعموم؛ لأنّه فرع إمكان التخصيص وعُرفيته، وبدونه لا تثبت حجية الظهور الوضعي في العموم ببناء العقلاء.

الثالث: انصراف العناوين التي دخلت عليها أداة العموم إلى المصاديق المعاصرة للخطاب.

وحيث عرفت أنّ الوجوه المتقدّمة في مناقشة الإطلاق اللفظي غير تامّة بالنسبة إلى الخطابات المتضمّنة للضوابط الكلّية، فلا مانع من التمسّك بعمومها الوضعي أيضاً.

الفصل الثالث: التمسّك بطوائف من الأخبار لإثبات شمول الخطابات للموضوعات الجديدة

هناك طوائف من الأخبار يُدّعى دلالتها على شمول الخطابات للموضوعات الجديدة، ونحن نذكر هذه الطوائف وندرس دلالتها مع الغضّ عن أسانيدها، فإن تمّت دلالتها نبحث عن سندها إذا لم يُحرز صدورها بالتواتر أو الاستفاضة.

الطائفة الأولى: ما دلّ على أنّ في القرآن تبيان كلّ شيء يحتاج إليه العباد

منها: رواية مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه»[1].

وتقريب الاستدلال: أنّ حكم الموضوعات الجديدة ممّا يحتاج إليه العباد، فلا بدّ أن يكون مبيّناً في القرآن وحيث لم ينصّ عليها في الخطابات القرآنية فلا بدّ أن يكون مبيّناً بعموماته واطلاقه، فهي شاملة لها لا محالة.

المناقشة في الاستدلال بالطائفة الأولى

إنّ هذه الطائفة ليست بصدد بيان أنّ حكم كلّ شيء يُستفاد من الكتاب ولو من عموماته وإطلاقاته؛ وذلك بقرينة ما ورد في خبر المعلّى بن خنيس قال: قال

---

(١) الكافي ١: ٥٩.

أبو عبد الله عليه السلام: «ما من أمر يختلف فيه اثنان، إلا وله أصل في كتاب الله عزّ وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال»[1]، وخبر مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَرْسَلَ إِلَيْكُمُ الرَّسُولَ صلى الله عليه وآله وَأَنْزَلَ إِلَيه الْكِتَابَ بِالْحَق ـ إلى أن قال ـ فَاسْتَنْطِقُوهُ وَلَنْ يَنْطِقَ لَكُمْ أُخْبِرُكُمْ عَنْهُ إِنَّ فيه عِلْمَ مَا مَضَى وَعِلْمَ مَا يَأْتِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحُكْمَ مَا بَيْنَكُمْ وَبَيَانَ مَا أَصْبَحْتُمْ فيه تَخْتَلِفُونَ فَلَوْ سَأَلْتُمُونِي عَنْهُ لَعَلَّمْتُكُمْ»[2].

حيث دلّ الخبران على أنّ الكتاب وإن كان فيه حكم كلّ شيء يختلف فيه الناس إلا أنّ عقول الناس وفهمهم لا يصل إليه، وإنّما يفهم ذلك ويُبيّنه الإمام عليه السلام إذا سُئل عنه.

وبناءً على ذلك فلا يصحّ أن يُقال: إنّ إطلاقات الكتاب وعموماته قد بيّنت حكم المصاديق الجديدة على وجه نفهم ذلك بالمراجعة إليها.

---

(١) المصدر السابق ٦٠.

(٢) المصدر السابق ٦٠ ـ ٦١.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ الله أنزل في الكتاب كلّ ما يُحتاج إليه وجعل له دليلاً يدلّ عليه

في رواية عمر بن قيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا عمر بن قيس، أشعرت أنّ الله أرسل رسولاً، وأنزل عليه كتاباً، وأنزل في الكتاب كلّ ما يُحتاج إليه، وجعل له دليلاً يدلّ عليه، وجعل لكلّ شيء حدّاً ولمَن جاوز الحدّ حدّاً؟ قال: قلت: أرسل رسولاً وأنزل عليه كتاباً وأنزل في الكتاب كلّ ما يُحتاج إليه، وجعل له دليلاً يدلّ عليه، وجعل على مَن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً ولمَن جاوز الحدّ حدّاً قال: نعم»... الحديث[1].

وقريب منه خبر عمر بن قيس الماصر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى لم يدعْ شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيء حدّاً، وجعل له[2] دليلاً يدلّ عليه، وجعل على مَن تعدّى ذلك الحدّ حدّاً»[3].

ويُمكن الاستدلال بها على المدّعى بتقريبين:

التقريب الأول

أنّ الضمير المجرور في قوله عليه السلام: «جعل له دليلاً يدلّ عليه» يرجع إلى ما يُحتاج إليه، وعليه فيُستفاد من هذه الطائفة أنّ لكلّ شيء تحتاج إليه الأمة دليلاً يدلّهم عليه من الكتاب أو بيان المعصومين عليهم السلام، وحكم الموضوعات الجديدة مندرج في العموم المذكور، وحيث لم يُنصّ عليه في الخطابات الشرعية، فلا بدّ أن يكون مبيّناً بعموماتها وإطلاقاتها.

---

(١) الفصول المهمّة ١: ٤٩٦ ـ ٤٩٧.

(٢) في الكافي ١: ٥٩، ٧: ١٧٦: (عليه) بدل (له).

(٣) الفصول المهمّة ١: ٤٩٧.

المناقشة في التقريب الأول

إذا قلنا بعدم اختصاص الدليل على كلّ ما تحتاج إليه الأمة ببيان الكتاب فيُمكن أن يُراد به ما يعمّ الإمام عليه السلام نفسه؛ فإنّه دليل من الله على كلّ ما تحتاج إليه الأمّة يدلّهم عليه إذا سُئل عنه.

فلا يُستفاد من الرواية وجود دليل اصطلاحي على كلّ حكم في عصر الأئمّة عليهم السلام بحيث كان نصّاً أو ظاهراً فيه على الأقلّ كي يكون ذلك شاهداً على شمول العمومات والإطلاقات للموضوعات الجديدة.

التقريب الثاني

أنّ الضمير المجرور في قوله عليه السلام: «وجعل له دليلاً يدلّ عليه» يرجع إلى القرآن، فمفاد هذه الطائفة: أنّ كلّ ما تحتاج إليه الأمّة موجود في الكتاب، وقد جعل الله دليلاً يدلّهم على الكتاب وما فيه من الأحكام والمعارف، وهذا الدليل هو الإمام عليه السلام، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: إنّ ظاهر العبارة المتقدّمة: أنّ دلالة الإمام عليه السلام للامّة على الكتاب وما فيه قد تحقّقت بالفعل، وذلك بإرشاده عليه السلام الناس إلى ما يحتاجون إليه، وإذا لم ينصّ على حكم الموضوعات الجديدة والذي هو ممّا يحتاج إليه الناس في العصور المتأخّرة فلا محالة قد بيّن ذلك بالعمومات والإطلاقات.

المناقشة في التقريب الثاني

يرد عليه: منع ظهور العبارة في تحقّق الدلالة بالفعل بالنسبة إلى جميع ما في الكتاب في عصر المعصومين عليهم السلام؛ فإنّ بيان ما يحتاج إليه الناس كان تدريجياً وحسب مساعدة الظروف والشرائط، ولعلّها لم تساعد على بيان جميع ما في الكتاب من الأحكام والمعارف، وأوكل بعض ذلك إلى الأئمّة المتأخّرين عليهم السلام والإمام المنتظر عجل الله فرجه الشريف في عصر ظهوره.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أنّ النبي صلى الله عليه وآله أتى الناس بما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة

منها: رواية سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «قلت: أصلحك الله، إنّا نَجْتَمِعُ فَنَتَذَاكَر ما عندنا، فلا يَرد علينا شيءٌ إلّا وعندنا فيه شيءٌ مُسَطَّر، وذلك ممّا أَنعم اللّه به علينا بكم، ثُمَّ يَرِدُ علينا الشيء الصَّغير ليس عندنا فيه شيءٌ، فينظر بعضنا إلى بعض وعندنا ما يُشبهه فنَقيس على أَحسنه؟ فقال: «وما لكم ولِلْقِياس؟! إنّما هلك مَن هلك من قبلكم بالقياس، ثمّ قال: إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإن جاءكم ما لا تعلمون فَها ـ وأَهوى بيده إلى فيه ـ ثمَّ قال: لعن اللّه أَبا حنيفة كان يقول: قال عليٌّ وقلت أَنا، وقالت الصحابة وقلت، ثمَّ قال: أَكنت تجلس إليه؟ فقلت: لا، ولكن هذا كلامه. فقلت: أصلحك اللّه، أَتى رسول اللّه صلى الله عليه وآله النّاس بما يكتفون به في عهده؟ قال: نعم، وما يحتاجون إليه إلى يوم القيامة. فقلت: فضاع من ذلك شيءٌ؟ فقال: لا، هو عند أهله»[1].

ومنها: رواية محمّد بن حكيم قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها، ووضع يده على فمه، فقلت: ولِمَ ذاك؟ قال: لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون إليه من بعده إلى يوم القيامة»[2].

تقريب الاستدلال: أنّ مفاد هذه الطائفة: أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد أتى بجميع ما يحتاج إليه الناس حتّى الموضوعات التي احتاجوا إليها بعد عصره ولم يكن مورداً للحاجة في عصره، والموضوعات الجديدة من هذا القسم، وظاهر إتيان الناس به بيانه

---

(١) الكافي ١: ٥٧.

(٢) المحاسن ١: ٢١٣.

لهم وإيصاله إليهم، لا مجرّد بيانه للأئمّة عليهم السلام وإيداعه عندهم، وحيث لم يُنصّ على حكم الموضوعات الجديدة فهو لا محالة مندرج في العمومات والإطلاقات.

المناقشة في الاستدلال بالطائفة الثالثة

إنّ الاتيان بجميع ما يحتاج إليه الناس إلى يوم القيامة ليس ظاهراً في بيان ذلك للناس في عصر النبي صلى الله عليه وآله؛ فإنّ المقصود: أنّ الدّين الذي جاء به النبي صلى الله عليه وآله دين كامل ومتضمّن لجميع ما هو مورد الحاجة وإن كان بعض أحكامه مستودَعاً عند الأئمّة عليهم السلام كي يُبيّنوا ذلك في الظروف المساعدة.

ولو أغمضنا النظر وقلنا بظهوره في ذلك ـ ولو بقرينة أنّ قوله: «وما يحتاجون ...» قد عُطف على «ما يكتفون به في عهده»، وكما أنّ المراد بإتيان ما يكتفي به الناس في عهده هو البيان لهم، كذلك المراد من الإتيان بما يحتاج غيره إلى يوم القيامة هو البيان لهم ـ فلا بدّ من رفع اليد عن ذلك من جهة العلم خارجاً بأنّ جميع الأحكام لم تُبيّن للناس في عصره صلى الله عليه وآله، ومن جهة ما ورد في ذيل الحديث الأول من قوله: «فقلت: فضاع من ذلك شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله»؛ فإنّه لو بيّن جميع الأحكام ولو بالعمومات والإطلاقات فلم يكن هناك توهّم ضياع بعض الأحكام، بل كان الجميع عند الناس، وحينئذ لم يكن وجه لسؤال الراوي «فضاع من ذلك شيء؟» وجواب الإمام عليه السلام «لا، هو عند أهله».

حصيلة البحث في الفصل الثالث

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ هذه الطوائف من الأخبار لا يُستفاد منها شمول العمومات والإطلاقات للمصاديق والموضوعات الجديدة.

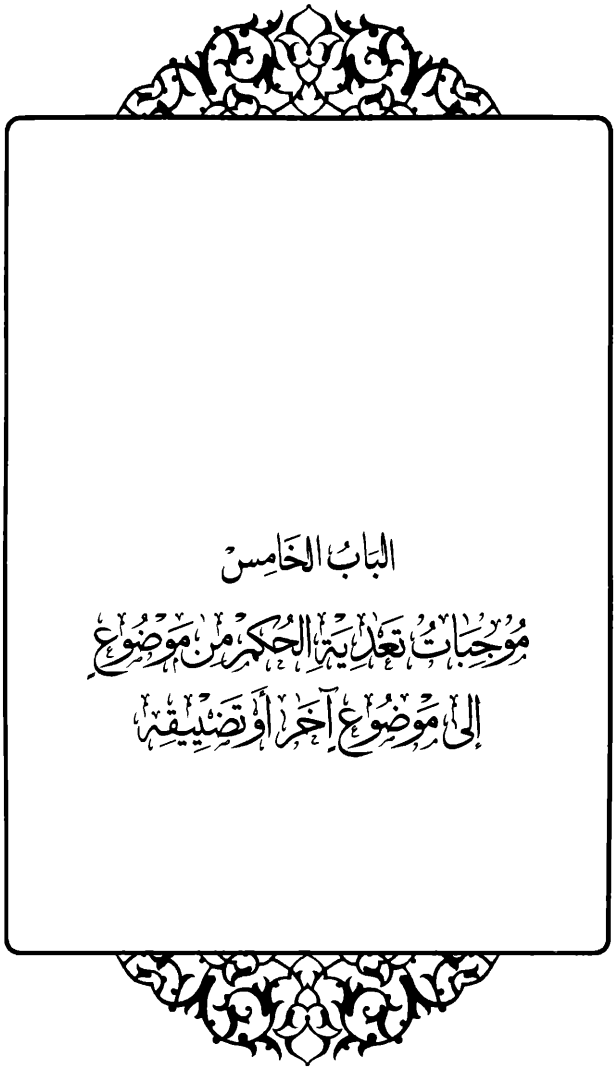
حصيلة البحث في الباب الرابع

لا مانع من التمسّك بالإطلاق اللفظي والعموم الوضعي في الموضوعات المستحدثة على كلام في الخطابات الواردة في مقام الجواب عن استفتاء الأصحاب إذا لم تتضمّن ضابطاً كلّياً. وأما التمسّك بالإطلاق المقامي هو غير تام بنحويه.

كما أنّه لا شهادة في الأخبار المذكورة في الفصل الثالث على شمول الإطلاقات والعمومات للموضوعات المستحدثة.

تنبيه

تبين مما تقدم أنّ العمومات المستفادة بترك الاستفصال لا تشمل الموضوعات الجديدة غير المحتمل تحققها في حق السائلين لهم عليهم السلام.



الباب الخامس

موجبات تعدية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر أو تضييقه

تمهيد: تعدية الحكم وأهم موجباتها

كثيراً ما تواجه الفقيه في مختلف أبواب الفقه عناوين تقع موضوعا لحكم شرعي في الأدلة اللفظية أو غيرها ويكون مقتضى الظاهر البدوي والجمود عليه اختصاص الحكم بتلك العناوين إلا أنّ هنا أسباباً توجب تعدية الحكم إلى غير تلك العناوين الخاصة على ضوء كشفها عن أحد أمرين:

الأمر الأول: كون الموضوع الثبوتي الواقعي الذي جعله الشارع موضوعاً لهذا الحكم عنواناً كلياً عاماً شاملاً لهذا العنوان الخاص الواقع في الدليل وغيره. لكن لم ينص عليه إثباتا لجهة من الجهات.

الأمر الثاني: كون غيره أيضاً موضوعا للحكم وإن لم يجعل الشارع الموضوع الثبوتي أمراً جامعاً بينهما.

وهذه الموجبات مع شدة الحاجة إليها في مقام الاستنباط لم تنقح الأبحاث الراجعة إليها لا في علم الأصول ـ مع انطباق تعاريفه عليها ـ ولا في غيرها من القواعد الفقهيه أو سائر الأبحاث الاستدلالية فأوجب ذلك شيئا من الاضطراب في التمسك بها فيشاهد أنّ فقيهاً يتعدى عن مورد نصّ بزعم توفر سبب من تلك الأسباب فيه وينكر عليه فقيه آخر أشد الإنكار نافياً ذلك السبب أو اعتباره فيقتصر على ما وقع عليه الدليل.

وهذا ما استدعى البحث عن هذه الأسباب وإدراجها في الأصول طريقاً إلى استكمال أبحاثها والتعرّف على ما هو الحجة منها ومواقع جريانها وشرائطها وأقسامها ووجوه التمايز بينها.

ثم إنّ هذه الموجبات كما توجب تعدية الحكم قد توجب تضييق موضوع الحكم عن ما وقع موضوعاً له في ظاهر الدليل ومن هنا أخذنا كلا الأمرين في عنوان البحث، وأهم هذه الموجبات ستة كما يلي:

الأول: إلغاء الخصوصية

الثاني: تنقيح المناط

الثالث: الأولوية

الرابع: مناسبة الحكم والموضوع

الخامس: مذاق الشرع

السادس: مقاصد الشريعة[1]

وهناك موجبات أخرى في مدرسة أهل السنة يتمسك بعضهم بها مثل القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وغيرها ممّا بطلانه واضح عند الإمامية تبعاً لهداية أهل البيت عليهم السلام فلذلك لا نتعرض لها. نعم لمّا اهتمّ الائمة عليهم السلام بالتحذير الشديد عن العمل بالقياس وقد يشتبه على البعض المراد من القياس المحذور تعرضنا للبحث عنه بهذا المقدار.

ويقع البحث عن هذه الموجبات ضمن فصول وقبل الورود في البحث ينبغي ذكر نكتتين.

النكتة الأولى: إنّ المراد من الموضوع الذي تلغى عنه الخصوصية هو كل ما وقع تحت الخطاب لا خصوص الموضوع المصطلح فالموضوع هنا يشمل:

---

(١) وقد يذكر موجبان آخران لتعدية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر وهما العلة والحكمة المنصوصتين ولكن بما أنّ إلغاء الخصوصية هذا وإن كان مستفاداً من العلة والحكمة ولكنه لا يقع في طريق تعدية الحكم إلى موضوع آخر بل إثبات حكم للموضوع الآخر يستنبط من العلة والحكمة مباشرة، غاية الأمر يقارن ذلك فهم عدم الخصوصية للمعلّل وذي الحكمة. وبعبارة أخرى إنّ التعدية وإثبات الحكم للفرع في سائر الموارد في طول إلغاء الخصوصية ولكن هنا يكونان أمرين عرضيين. إن قلت: في مورد تنقيح المناط أيضاً كذلك. قلت: نعم ولكن فيه للأصل دخالة في تنقيح المناط فكأنّه موجب للتعدية فلذا ذكرناه.

أ. المكلف

ب. الفعل الذي تعلق به الحكم

ج. متعلق ذلك الفعل ومتعلق متعلقه لو كان له ذلك

د. الشروط سواء كانت للحكم أو لغيره مثل شرط الوجوب وشرط الواجب

ه. الموانع

و. القواطع

ومورد هذه الأسباب قد يكون أحد هذه الأمور كما قد يكون أكثر[1].

النكتة الثانية: لأجل التسهيل نعبر في هذه الأبحاث عن الموضوع الملغى عنه الخصوصية بالأصل وعن الموضوع المعدى إليه الحكم بالفرع.

(١) مثلاً إذا قيل: «يا زيد أطعم الرجل الفقير»، فبالإمكان أن نعدّي الحكم من زيد ـ ومن الرجل الفقير ـ وهو متعلّق المتعلّق ـ إلى المرأة الفقيرة ومن الإطعام إلى الإشراب مثلاً فيكون التعدي في الأولين في الموضوع وفي الأخير في المتعلق.

الفصل الأول: إلغاء الخصوصية

إلغاء الخصوصية وهو أوسع الموجبات والبحث عنه يقع ضمن أربعة مطالب.

المطلب الأول: تعريفه

هو عبارة[1] عن نفي احتمال دخل الخصوصية الموجودة في الأصل المفقودة في الفرع في الحكم مع نفي احتمال مانعية الخصوصية الموجودة في الفرع عن الحكم شريطة أن يكون النفي فيهما بالاستظهار أو الاستنباط لا بالتنصيص الشرعي[2]. فعلى ضوء هذا التعريف تتكوّن عملية إلغاء الخصوصية عن نفيين؛ نفي راجع إلى الأصل ونفي راجع إلى الفرع.

ثم إنّ تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعد هذا الإلغاء رهين قياس مطويّ وهو أنّ تمام الموضوع لهذا الحكم موجود في الفرع وتخلف الحكم عن موضوعه مستحيل فالحكم في الأصل موجود في الفرع أيضاً.

---

(١) والمراد هنا عملية إلغاء الخصوصية لا خصوص نفي احتمال دخل بعض الخصوصيات الموجودة في الأصل في الحكم.

(٢) هذا إحتراز عما إذا نصّ الشارع على عدم الخصوصية كما إذا فرضنا أنه قال في مثل ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: «لا خصوصية للمطلقات» فإنّ تعدّينا حينئذ إلى المفسوخ عقدها أو الموهوبة مدتها إنما هو لكون الحكم فيها مدلولاً كنائياً أو التزامياً لنفس هذا الكلام من الشارع لا لأجل إلغاء الخصوصية والقياس المطويّ الذي شرحناه في المتن.

المطلب الثاني: موجبات إلغاء الخصوصية

إنّ لإلغاء الخصوصية موجبات عديدة قد ينطبق إثنان منها أو أكثر على مورد واحد. وإليك البحث عن أهمّها:

الموجب الأول: الظهور في عدم الخصوصية

إنّ الموجب الرئيسي لإلغاء الخصوصية هو الظهور العُرفي في أنّ المورد لا خصوصية له، وهذا الظهور قد يُعدّ له المناشئ التالية:

● المنشأ الأول: الظهور في التمثيل

قد يُستفاد من بعض الكلمات[1] أنّ من مناشئ الظهور في عدم الخصوصية ظهور العنوان في التمثيل، كما إذا قيل: رجل شكّ في كذا؛ فإنّه ظاهر في أنّ ذكر الرجل من باب المثال وأنّه بمنزلة التصريح بالتمثيل في قوله: رجل ـ مثلاً ـ شكّ في كذا، وهو موجب للظهور في عدم الخصوصية.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الحمل على التمثيل متأخّر عن إلغاء الخصوصية، لا موجب له؛ بمعنى أنّه بعد إحراز عدم الخصوصية من طريق آخر، لو سئل عن السرّ في ذكر العنوان الخاصّ بدل الجامع لأجيب بأنّه مذكور من باب المثال.

وعلى أيّ حال فهذا النحو من إلغاء الخصوصية يوجد كثيراً في النصوص الشرعية؛ فإنّ جلّ الأحكام الشرعية التي صارت كقواعد كلّية عند الأصحاب إنّما استُفيدت من الأسئلة الخاصّة والوقائع الجزئية الواردة في النصوص، كما أنّ معظم الأحكام الواردة في أبواب مختلفة والأسئلة عنها إنّما جاءت في الرجال مع أنّه

---

(١) الحدائق الناضرة ٥: ٤٤١ ـ ٤٤٢.

لا خلاف في عمومها للنساء ما لم تُعلم الخصوصية للرجال، وما ذاك إلا لحمل ما ورد في النصوص على مجرّد التمثيل.

ومن هذا القبيل ما يقال في موثق ابْنِ فَضَّال قَالَ: «كَتَبْتُ إِلى أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا عليه السلام: فِي الرَّجُلِ كَانَ خَلْفَ إِمَامٍ يَأْتَمُّ بِه، فَيَرْكَعُ قَبْلَ أَنْ يَرْكَعَ الْإِمَامُ وهُوَ يَظُنُّ أَنَّ الْإِمَامَ قَدْ رَكَعَ، فَلَمَّا رَآهُ لَمْ يَرْكَعْ رَفَعَ رَأْسَهُ، ثُمَّ أَعَادَ رُكُوعَهُ مَعَ الْإِمَامِ، أَ يُفْسِدُ ذَلِكَ عَلَيْهِ صَلَاتَهُ أَمْ تَجُوزُ تِلْكَ الرَّكْعَةُ؟ فَكَتَبَ عليه السلام: تَتِمُّ صَلَاتُهُ، ولَا تَفْسُدُ بِمَا صَنَعَ صَلَاتَهُ»[1]؛ من أنّ مورده وإن كان هو الظن أي الاعتقاد أو الاطمئنان لكن يلحق به السهو فإنّ المتفاهم عرفا عدم تعلق عناية السائل بالظن بالخصوص وإنّما غرضه السؤال عن الحكم غير العامد فذكر الظن إنّما كان من باب المثال للعذر ومثاله الآخر السهو[2].

وينبغي أن يُعلم أنّ العرف قد يستظهر التمثيل بلحاظ مجموع الروايات التي ورد فيها الحكم على مصاديق جامع واحد وإن كان لا يستظهرها لو اقتصر على ملاحظة بعض الروايات في مورد واحد أو موردين؛ لأنّ احتمال دخل خصوصية في الفرض الثاني قد يكون احتمالاً عرفياً، بينما لا يُحتمل عرفاً دخل خصوصيات في الفرض الأول وإن كان محتملاً عقلاً.

وذلك كالأخبار الواردة في حجية خبر الواحد في الموارد المتفرّقة من الموضوعات؛ حيث قد يُستفاد منها حجيته في الموضوعات مطلقاً؛ لإلغاء خصوصية المورد بالفهم العرفي الموجِب لظهور الدليل في أنّ الموارد مذكورة للتمثيل.

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣٩١.

(٢) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ١٧: ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

وقد يُختلَف أحياناً في مورد هل إنّ العنوان الخاصّ فيه مذكور من باب المثال أم له خصوصية؟[١]، ولكنّه نزاع صغروي لا يضرّ في كلّية الكبرى المبحوث عنها على فرض تماميتها من أنّ الظهور في التمثيل من مناشئ الظهور في عدم الخصوصية.

● **المنشأ الثاني: كون الموضوع مأخوذاً بنحو المقدّمية أو الطريقية**

قد يكون الموضوع مأخوذاً بنحو المقدّمية أو الطريقية لشيء، وهذا يُوجب إلغاء الخصوصية عنه وتعدّي الحكم إلى كلّ ما يصلح مقدمة أو طريقاً له، نظير: الصبّ الوارد في أخبار الغسل، فإنّما هو مقدّمة لجريان الماء على البدن كما ورد في ذيل بعضها[٢]، ولا خصوصية للصبّ، فلو جرى الماء عليه بنفسه من غير صب كفى في صحّته، ونظير: وصول اليد إلى الركبة في الركوع، فإنّه طريق إلى معرفة الحدّ، ولا خصوصية فيه، فاعتباره طريقي، لا موضوعي كي يجب مراعاته من كلّ أحد، وأمّا السرّ في ذكره بخصوصه أنّ الخطاب متوجّه إلى المتعارف الّذي يعرف مقدار الانحناء إلى حدّ الركوع فيه بوصول اليد إلى الركبة[٣].

● **المنشأ الثالث: كون الموضوع المأخوذ لأجل كونه مورد الابتلاء والغلبة**

قد يقال: إنّ ورود الحكم مورد الغلبة والابتلاء ممّا يوجب إلغاء الخصوصية:

---

(١) راجع: العروة الوثقى ٢: ٥٣٠، مستمسك العروة الوثقى ١١: ١١٤، موسوعة الإمام الخوئي ٢٧: ١٢٢.

(٢) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا عليهما السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ غُسْلِ الْجَنَابَةِ فَقَالَ تَبْدَأُ بِكَفَّيْكَ فَتَغْسِلُهُمَا ثُمَّ تَغْسِلُ فَرْجَكَ ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى رَأْسِكَ ثَلَاثاً ثُمَّ تَصُبُّ عَلَى سَائِرِ جَسَدِكَ مَرَّتَيْنِ فَمَا جَرَى عَلَيْهِ الْمَاءُ فَقَدْ طَهُرَ. وسائل الشيعة ٢: ٢٢٩.

(٣) بَابُ وُجُوبِ الِانْحِنَاءِ فِي الرُّكُوعِ إِلَى أَنْ تَصِلَ الْكَفَّانِ إِلَى الرُّكْبَتَيْنِ واسْتِحْبَابِ وَضْعِهِمَا عَلَيْهِمَا والِابْتِدَاءِ بِوَضْعِ الْيُمْنَى عَلَى الْيُمْنَى. وسائل الشيعة ٦: ٣٣٤.

كما في قوله تعالى ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾[١] وقوله ﷺ في خيار المجلس: «الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ حَتَّى يَفْتَرِقَا»[٢]؛ حيث إنّه وارد مورد الغالب من تغاير المتعاقدين، فلا يختصّ الحكم به، بل يعمّ ما إذا كان العاقد واحداً.

وكما في الخبر الوارد في إدراك صلاة الغداة بإدراك ركعة منها[٣] من أنّ الظّاهر عدم خصوصيّة في ذلك لصلاة الغداة، وإنّما ذُكرت في الرواية لكونها مورد الابتلاء ولأنّ النّاس لا ينتبهون لصلاة الغداة أكثر من سائر أوقات الصلاة.

■ المناقشة في هذا المنشأ

ويمكن أن يقال: ـ مع الغضّ عن النقاش في الأمثلة ـ إنّ مجرّد ورود الحكم مورد التعارف والغلبة لا يُوجب إلغاء الخصوصية ما لم يكن هناك سبب آخر له؛ إذ غاية ما يقتضيه ذلك عدم ثبوت المفهوم للقيد، وعدم حصر الحكم في مورده؛ بحيث لا ينافيه ثبوت الحكم لغيره بدليل آخر، وأمّا إلغاء الخصوصية وتعدية الحكم لغير مورد النصّ فلا يقتضيه ورود الحكم مورد الغالب أبداً.

بل قد يمنع ذلك عن التعدي كما إذا ورد ترخيص في مورد ابتلاء غالب الناس فإنّ المحتمل اختصاص ذلك الترخيص بمورد الابتلاء لأجل عدم تعسر العمل بالوظيفة بخلاف سائر الموارد التي لاعسر ولا مشقة فيها في العمل بالوظيفة وإلى ذلك أشير في رواية علل الشرائع في مقام التفرقة بين الصلاة والصوم من ناحية سقوط القضاء عن الحائض في الأول دون الثاني بقوله عليها السلام لأنّ الصلاة تكون في اليوم والليلة

---

(١) النساء: ٢٣.

(٢) وسائل الشيعة ١٨: ٥.

(٣) عن أبي عبد الله عليه السلام: «فَإِنْ صَلَّى رَكْعَةً مِنَ الْغَدَاةِ ثُمَّ طَلَعَتِ الشَّمْسُ فَلْيُتِمَّ وَقَدْ جَازَتْ صَلَاتُهُ». وسائل الشيعة ٤: ٢١٧.

مراراً فلا تقوى على ذلك والصوم ليس كذلك»[١] ولعله من هذا القبيل عدم لزوم التجنب عن ماء الاستنجاء فإنه يحتمل أن يكون لأجل تعسر الإجتناب عنه نوعا فلايتعدى إلى مطلق الغسالة كما ورد ذلك في كلام بعض الفقهاء رحمهم الله[٢].

● **المنشأ الرابع: أن يكون استبعاد الفرق مغروساً في أذهان عامّة العرف**

إذا كان استبعاد الفرق بين الموردين عرفاً أمراً مغروساً في ذهن كلّ أحد فهو منشأ لتعميم الحكم المستفاد من الدليل، وعدم قصره على الموضوع المذكور في القضيّة.

ومن هنا قد يُدّعى أنّ قوله عليه السلام: «وَيُجْزِيكَ مِنَ الاسْتِنْجَاءِ ثَلَاثَةُ أَحْجَار»[٣] وإن كان ظاهراً في إنفصال الممسوح به بعضه عن بعض، ولكن لا خصوصية له؛ لاستبعاد الفرق بين الاتصال والانفصال[٤] عرفاً؛ بل قد يقال: أيّ عاقل يُفرّق بين كونه متصلاً ومنفصلاً[٥] ؟!

وكذا يُدّعى إلحاق المبتدئة والمضطربة بذات العادة في الحكم المستفاد من الأخبار الآمرة للنفساء بالأخذ بالعادة[٦]؛ بتقريب: أنّه يُستفاد منها ارتباط النفاس بالحيض وأنّ عدد نفاس ذات العادة لا يزيد عن عدد حيضها، فيُلحق بها غيرها؛

---

(١) علل الشرائع ١: ٢٧١.

(٢) كتاب الطهارة (اللنكراني) ٦٨.

(٣) تهذيب الأحكام ١: ٥٠.

(٤) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢: ٤٣.

(٥) مختلف الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٢٦٨.

(٦) وسائل الشيعة ٢: ٣٨٢.

لاستبعاد الفرق بينهما، فلو كانت مضطربةً فلا يزيد نفاسها عن أقصى أيّام حيضها، ولو كانت مبتدئة فلا يزيد عن أقصى ما يمكن أن يكون حيضها[١].

نعم، لو لم يكن استبعاد الفرق بين الموردين مغروساً بهذه المنزلة فلا اعتبار به.

● المنشأ الخامس: الارتكاز العرفي

ومن مناشئ الظهور في عدم الخصوصية احتفاف الارتكاز العرفي والعقلائي بالخطاب؛ بمعنى أنّ النّص إذا ورد في مورد يوجد فيه ارتكاز عرفي أوسع منه فهو موجب للظهور في عدم الخصوصية وتعميم الحكم من مورده إلى الأوسع؛ فإنّ المرتكزات العرفيّة والعقلائيّة لها دخل في تكوين الظهور، وتُعتبر بمثابة القرائن اللبّيّة المتصلة بالكلام التي تحدّد ظهور اللفظ والمراد منه توسعة أو تضييقاً.

ومن هنا قد يُستدلّ على البراءة بقوله تعالى: ﴿وَما كُنّا مُعَذِّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[٢]؛ فيقال بأنّ خصوصيّة الرسول وبعثه ملغاة بالارتكاز العرفي، ويكون موضوع الحكم في الآية الكريمة عرفاً مطلق البيان، والرسول إنّما ذُكر باعتبار كونه مبيّناً للشريعة؛ فالآية الكريمة تدلّ على البراءة، أي: قبح العقاب بلا بيان[٣].

ويُستدلّ على تنجّس الماء المضاف بملاقاة النجس بالأخبار الواردة في نجاسة الزيت والسمن ونحوها بملاقاته؛ بتقريب: أنّها وإن لم تُعدّ ماء مضافاً إلا أنّها مثله في الميوعة الموجبة لسراية النجاسة بالارتكاز العرفي، فالتعدّي منها إلى الماء المضاف

---

(١) راجع: مصباح الفقيه ٤: ٣٩٤.

(٢) الإسراء: ١٥.

(٣) ومن الواضح أنّ هذا التقريب مبنيّ على عدم كون الرسول في الآية كناية عن البيان.

كالتعدّي إلى المائعات الّتي ليست بمضافة[١]. فإنّ المرتكز لدى العرف في القذارات التكوينية سريانها إلى مطلق المائع وهذا الارتكاز يوجب إنفهام ذلك من الخطاب الشرعي في القذرات التعبدية أيضاً.

وينبغي أن يُعلم نكتتين:

النكتة الأولى: أنّه قد يكون الارتكاز باطلاً شرعاً؛ لبطلان منشأه، ولكنّه لا يضرّ باعتبار الظهور الناشيء منه، نظير ما أفاده السيد الإمام ﷺ ـ على ما في تقرير أبحاثه ـ ؛ حيث قال ـ عندما كان بصدد إثبات عدم التداخل في الأسباب ـ : إنّ المناسبة العرفية بين الشرط والجزاء موجبة لتقديم ظهور إطلاق الشرط على إطلاق الجزاء، فيُدرك العرف ـ بفطرته وارتكازه ـ أنّه يتعدّد الجزاء عند تعدّد شرطه.

ثمّ استشكل عليه: بأنّه من البعيد أن يكون الارتكاز العرفي لأجل المناسبة بين الشرط والجزاء، بل أنّ مقايسة التشريع على التكوين أورثت هذا الارتكاز؛ لأنّ العلل الخارجية بمرأى ومسمع منهم، فهم يرون أنّ كلّ علّة تؤثّر أثراً غير ما تؤثّره الأخرى، فأورث هذا ارتكازاً لهم في باب التشريع؛ بحيث انقدح هذا الأمر في أذهانهم عند تعدّد العلل والأسباب الشرعية.

فأجاب عنه: بأنّا وإن أبطلنا قياس التشريع على التكوين، ومقتضاه عدم صحّة هذا الارتكاز العرفي، إلا أنّه حيث أورث ظهوراً عرفياً للكلام فلا بدّ وأن يُتّبع؛ لأنّ الظهور هو المتّبع في أمثال المقام، ولا يُنظر إلى منشأ حصوله، وإلا لأوجب الإشكال في كثير من الظهورات[٢]. وهذا وإن لم يكن مرتبطا بإلغاء الخصوصية بل هو استظهار

---

(١) مستمسك العروة الوثقى ١: ١١٤. وللمثال الآخر راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٥٢؛ حيث أفاد في مقام إثبات مطهّرية الماء لكلّ جسم قابل للغسل: أنّه يُستفاد ذلك من الروايات الواردة في موارد خاصّة بعد إلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي.

(٢) جواهر الأصول ٤: ٢٦٨.

عرفي في القضايا الشرطية منشأه قياس التشريع بالتكوين إلا أنّ ما أفيد من الكبرى الكلية ـ من أنّ الظهور إذا انعقد يكون معتبراً وحجة وإن كان منشأه باطلاً ـ يجري في إلغاء الخصوصية أيضاً فقد يكون الارتكاز المنشأ لإلغائها أمراً غير صحيح ومع ذلك صحّ الاعتماد على الظهور الناشئ منه.

النكتة الثانية: لا بدّ لإلغاء الخصوصية بالارتكاز العرفي من ثبوته بمثابة يُوجب الظهور في عدم الخصوصية، وانتفاء الاحتمال المعتدّ به ـ عقلائياً ـ للفرق بين مورد النّص وغيره، ولذا قد يُنكر[1] أن يقتضي الارتكاز العرفي تعدّي الحكم بالنجاسة إلى مثل البول الداخلي الذي لا يمكن إدراكه عادة كما إذا كان في المثانة.

وتوضيح ذلك: أنّ أدلّة نجاسة الأعيان النجسة كالبول والغائط والدم وغيرها إنّما وردت في مصاديقها الخارجية، ولم يرد دليل على نجاستها بعناوينها الكلّية؛ حتى يعمّ بإطلاقه للمصداق الداخلي المذكور، فلا وجه للتعدّي إليه، إلا أن يُدّعى أنّ الارتكاز العرفي يقتضي إلغاء الخصوصية من الموارد المنصوصة[2]، وهو ممنوع؛ لاحتمال الفرق عرفاً بين الداخلي والخارجي، على حدّ الفرق بين ما إذا كان ماء الريق داخل الفم وخارجه ولكن فيه تأمل.

● المنشأ السادس: مناسبة الحكم والموضوع

من جملة ما ينشأ منه الظهور في عدم الخصوصية ما يُسمّى بمناسبة الحكم والموضوع كما أنّ الآية الكريمة ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[3] بعد

---

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٩.

(٢) حيث إنّ العرف لايرى تفاوتاً في القذارات التكوينية بين كونها داخلية أو خارجية فالغائط مثلاً شيء قذر عندهم وإن كان داخلاً في البدن فإذا اعتبره الشارع نجسا وقذراً شرعاً استظهر من الخطاب نجاسته مطلقا لذلك الارتكاز وهكذا إذا اعتبر النجاسة لشيء لم يكن قذراً تكوينا كالدم.

(٣) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

ملاحظة تناسب الحكم والموضوع ظاهر في أنّه لا خصوصية للسؤال بل يجب رجوع الجاهل إلى العالم بأي نحو من الأنحاء ولو بقراءة كتابه، ويأتي البحث عنها في الفصل الرابع؛ وكون مورد إعمالها أعمّ من تعدية الحكم من موضوع إلى غيره.

الموجب الثاني: حصول العلم بعدم الخصوصية

الموجب الثاني لإلغاء الخصوصية حصول العلم بعدم الخصوصية لمورد النصّ، وهو يحصل بأسباب أهمّها ما يلي:

● السبب الأول: عدم الفرق في كثير من الأحكام

إنا لانرى في بعض أبواب الفقه ـ كالبيع والخيارات وأحكام الشاكّ ـ الفرق بين الرجل والمرأة في حكم واحد فيحصل العلم بعدم خصوصية المورد؛ في مثل ما ورد في جواب السؤال عن أحكام الرجال، حيث لا شكّ في دخول النساء فيها ما لم تُعلم خصوصية للرجال، كما عن مُحَمَّد بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: رَجُلٌ شَكَّ فِي الْوُضُوءِ بَعْدَ مَا فَرَغَ مِنَ الصَّلَاةِ. قَالَ: «يَمْضِي عَلَى صَلَاتِهِ، وَلَا يُعِيدُ»[1].

● السبب الثاني: حساب الاحتمالات

إنّ ترتيب الحكم الواحد في موارد كثيرة لها جامع واحد لا يكون موجباً للظهور في عدم الخصوصية فقط، بل قد يُوجب العلم بعدمها على حساب الاحتمالات، كما في الحكم الكلّي بنجاسة ملاقي النجس؛ حيث لم يرد في لسان أيّ دليل، بل هو

(١) تهذيب الأحكام ١: ١٠١.

متصيّد من الأخبار الواردة في موارد خاصّة[١]؛ لعدم احتمال خصوصية في تلك الموارد.

وكذا الحكم بكفاية الاستنجاء بكلّ جسم قالع؛ استناداً إلى الأخبار[٢] المشتملة على كفاية الاستنجاء بغير الأحجار من المدر والخرق والكرسف وغيرها؛ بتقريب: أنّه لو كان الوارد في النصوص خصوص الأحجار لاحتملنا أن يكون لها دخل في الحكم بالطهارة، ولكنّا لا نحتمل الخصوصية لها بعد ملاحظة الأخبار المشتملة على غيرها من الأشياء المذكورة، كما لا نحتمل الخصوصية في تلك الأشياء أيضاً، بل يُعلم من مجموع الأخبار الواردة في المسألة أنّ الحكم يشمل كلّ جسم قالع للنجاسة.

ويلحق بالعلم في جميع ما ذُكر الاطمئنان بعدم الخصوصية.

المطلب الثالث: كون إلغاء الخصوصية من المنطوق أو المفهوم

عرفت أنّ لإلغاء الخصوصية موجبين أساسيين أحدهما ظهور الخطاب في عدم الخصوصية. وثانيهما: حصول العلم بعدم الخصوصية. فإذا كان إلغائها من جهة العلم الخارجي من دون استناد ذلك إلى ظهور اللفظ كان ذلك خارجا عن مدلول الكلام قهراً فلا يتصف بالمنطوق ولا بالمفهوم لأنّ مقسمهما مدلول الخطاب. وأمّا إذا كان من جهة ظهور الخطاب في ذلك فهل هو من قبيل المنطوق أو من قبيل المفهوم؟ ظاهر كلمات كثير منهم هو الأول.

ولكن قد يقال: إنّه من قبيل الثاني؛ حيث إنّ مفهوم الموافقة ليس إلا عبارة عن إلغاء الخصوصية، سواء وجد في البين أولوية كما في النهي عن التأفيف أم لم توجد، كما إذا سئل الإمام عليه السلام عن حكم الرجل الشاكّ ـ مثلاً ـ فأجاب عن حكمه؛ فإنّ

---

(١) من قبيل: ما ورد في غسل الثوب الذي يُصيبه شيء من الكلب، أو غسل موضع البدن أو اليد إذا مسّ الكلب. وسائل الشيعة ٣: ٤١٥ ـ ٤١٧.

(٢) وسائل الشيعة ١: ٣٥٧.

خصوصية كونه رجلا ملغاة عرفاً، وليس مفهوم الموافقة ـ كما تُوهمه كلمات بعضهم[١] ـ منحصراً في ما إذا كان الفرع أولى بالحكم من الأصل. ومن هنا قد ذكر بعض القدماء أقوالاً ثلاثة في حجيته وجعل ثالثها التفصيل بين صورة الأولوية وبين غيرها، فلو كان مفهوم الموافقة منحصراً في تلك الصورة لم يكن لهذا التفصيل مجال[٢].

(١) كما أفاد الشهيد الثاني ﵀ في مقام الاستدلال على حجية مفهوم الموافقة: أنّه حجة عند الجميع؛ لأنّ الفرع المسكوت عنه أولى بالحكم من الأصل المنطوق به. تمهيد القواعد الأصولية والعربية ١٠٨.

(٢) راجع: تقريرات في أصول الفقه ١٨٠. جاء في لمحات الأصول: «ومفهوم الموافقة عند القدماء هو الذي يعبِّر عنه المتأخّرون بـ "إلغاء الخصوصيّة"». لمحات الأصول ٢٧٢.

المطلب الرابع: حجّية إلغاء الخصوصية وتحديد دائرتها

قد اتّضح ممّا تقدّم أنّ إلغاء الخصوصية على أنحاء:

الأول: أن يكون ناشئاً من العلم أو الاطمئنان بعدم الخصوصية، وهو حجة لحجية القطع والاطمئنان.

الثاني: أن يكون ناشئاً من ظهور خطاب معين في عدم الخصوصية عرفاً، فيكون داخلاً في الظهور اللفظي على وجه، وهو حجة؛ لدخول هذا النحو من الظهور اللفظي تحت كبرى حجية الظهور، ويكون داخلاً في الظهور الحالي على وجه آخر، وهو أيضاً حجّة بناء على كونه موجباً لحصول القطع أو الاطمئنان بمراد المتكلّم أو شمول الكبرى الكلّية المذكورة لمثل هذا الظهور الحالي، كما هو ليس ببعيد.

الثالث: أن يكون ناشئاً من ملاحظة الأدلّة المتعدّدة الواردة في موارد خاصّة متفرّقة، وهو أيضاً حجة بناء على شمول كبرى حجية الظهور للظهور المتحصّل من مجموع أدلّة متفرّقة عند ملاحظتها جميعاً كخطاب واحد.

ثم إنك قد عرفت سابقا أنّ إلغاء الخصوصية الناشئ عن الظهور داخل في مفهوم الموافقة، عند بعض الفقهاء رحمهم الله وحيث إنه التزم بأنّ المفهوم مطلقا من قبيل ظهور الفعل لا ظهور اللفظ، فإلغاء الخصوصية الناشيء عن الظهور كان عنده من سنخ ظهور الفعل وتوضيح ذلك أنه ذهب إلى أنّ الملاك الوحيد في إستفادة المفهوم ظهور الفعل الصادر عن الغير في كونه صادراً عنه لغايته النوعية العادية فإنّ الغاية النوعية من ذكر نفس الكلام ـ عادة ـ حكاية معناه ومن ذكر خصوصياته من الشرط والوصف والغاية ونحوها بيان دخالتها في المطلوب وهذا هو المنشأ لثبوت المفهوم فيقال بأنها لو لم تكن دخيلة لما ذكرها المتكلم فنفس ذكرها تدلّ على إرادة المفهوم[1] وتطبيق

---

(١) راجع: لمحات الأصول ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

ذلك في المقام أن يقال أنّ الغرض النوعي من ذكر الرجل في الخطاب مثلاً هو التمثيل عادة فبذلك يتعدى إلى المرأة أيضاً. وعلى هذا المبنى كانت حجية هذا النحو من إلغاء الخصوصية من باب حجية ظهور الفعل لا اللفظ.

ثم إنّه مما يؤكد حجّية إلغاء الخصوصية ما رواه مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ امْرَأَةٌ دَفَعَتْ إِلَى زَوْجِهَا مَالًا مِنْ مَالِهَا لِيَعْمَلَ بِهِ وَقَالَتْ لَهُ حِينَ دَفَعَتْهُ إِلَيْهِ أَنْفِقْ مِنْهُ فَإِنْ حَدَثَ بِكَ حَدَثٌ فَمَا أَنْفَقْتَ مِنْهُ حَلَالًا طَيِّباً وَإِنْ حَدَثَ بِي حَدَثٌ فَمَا أَنْفَقْتَ مِنْهُ فَهُوَ حَلَالٌ طَيِّبٌ فَقَالَ عليه السلام أَعِدْ عَلَيَّ يَا سَعِيدُ الْمَسْأَلَةَ فَلَمَّا ذَهَبْتُ أُعِيدُ عَلَيْهِ الْمَسْأَلَةَ عَرَضَ فِيهَا صَاحِبُهَا وَكَانَ مَعِي حَاضِراً فَأَعَادَ عَلَيْهِ مِثْلَ ذَلِكَ فَلَمَّا فَرَغَ أَشَارَ بِإِصْبَعِهِ إِلَى صَاحِبِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ عليه السلام يَا هَذَا إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهَا قَدْ أَفْضَتْ بِذَلِكَ إِلَيْكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ فَحَلَالٌ طَيِّبٌ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ جَلَّ اسْمُهُ فِي كِتَابِهِ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً[1].

ورواه مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ مِثْلَهُ[2].

فإنّ مورد الآية الكريمة أن تطيب المرأة نفسا لزوجها عن شيء من صداقها ومع ذلك أسرى الإمام عليه السلام الحكم عن مورده إلى غيره وظاهره أنه من باب الاستدلال بالآية بإلغاء الخصوصية.

ولعلّ تفسير الآية بالأعم كان من جهة إلغاء الخصوصية أيضاً في رواية أخرى وهي ما رواها مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى

---

(١) النساء: ٤.

(٢) وسائل الشيعة ١٧: ٢٦٨.

عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّه عزَّ وجلَ فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً ـ قَالَ يَعْنِي بِذَلِكَ أَمْوَالَهُنَّ الَّتِي فِي أَيْدِيهِنَّ مِمَّا يَمْلِكْنَ[1].

ثمّ إنّه قد يُستدلّ على اعتبار إلغاء الخصوصية بما رواه ثقة الإسلام رحمه الله عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْعَلَاءِ بْنِ رَزِينٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ رَجُلٍ كَانَتْ لَهُ جَارِيَةٌ فَعَتَقَتْ فَتَزَوَّجَتْ فَوَلَدَتْ، أَ يَصْلُحُ لِمَوْلَاهَا الْأَوَّلِ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا؟ قَالَ: «هِيَ عَلَيْهِ حَرَامٌ، وهِيَ ابْنَتُهُ، والْحُرَّةُ والْمَمْلُوكَةُ فِي هَذَا سَوَاءٌ. ثُمَّ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ﴾[2]»[3].

بدعوى أنّ الظاهر أنّ الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال على الحكم بالآية الكريمة، ومن الواضح أنّ الاستدلال بها إنّما يتمّ بعد إلغاء الخصوصية عن البنت التي هي في حجر الإنسان إلى مطلق بنت المرأة المنكوحة بنكاح صحيح، كما فهمه الفقهاء بعد ذلك أيضاً في مقام الاستدلال بها[4].

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الإمام عليه السلام ليس هنا بصدد الاستدلال بالآية لأنّ إلغاء الخصوصية عن مورد الآية الكريمة ليس عرفياً، فتعميم الإمام عليه السلام للحكم من موردها ليس من هذا الباب، بل من باب تفسيرها بما عنده من علوم خاصّة.

وعلى أيّ حال فقد تبين من جميع ما تقدم أنّ البحث عن حجية إلغاء الخصوصية راجع إلى البحث الصغروي عن ثبوته بالقطع أو الاطمئنان أو الظهور

---

(١) المصدر السابق ٢٦٩.

(٢) النساء: ٢٣.

(٣) الكافي ٥: ٤٣٣.

(٤) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٦١.

العرفي لتنقيح صغرى لكبرى حجيتها، كما يقال مثل ذلك في البحث عن حجية المفهوم الراجع إلى البحث عن ظهور الكلام فيه.

ولا يثبت إلغاء الخصوصية إلا فيما لو فهم العرف والعقلاء عدم دَخْل القيد عند الإطلاق، مثل: «رجل شكّ في الأذان وقد دخل في الإقامة»[١]؛ فإنّه لا يُحتمل في المتفاهم العرفي دَخْل كونه رجلا بخصوصه في هذا الحكم، فالمرأة عندهم كذلك، وأمّا لو احتُمل عرفاً دَخْل خصوصيّة للقيد في الحكم فليست الخصوصيّة مُلغاة عرفاً، ولا يكون احتمال الخصوصية منتفياً عندهم إلا إذا وجدت قرينة داخلية أو خارجية عليه ـ وقد يُعبّر عنها بموجِب إلغاء الخصوصية، وقد تقدّم البحث عنه ـ وفقدت الموانع عنه. مثل أن يكون لمورد النصّ خصوصية ولو بملاحظة أحكام أخر له ـ كما في عقد النكاح؛ فإنّ له عند جميع الملل خصوصية، فلا وجه لتعدية الحكم بالصحة واللزوم منه إلى غيره[٢]ـ أو يكون الحكم مخالفاً للقاعدة، كما في الحكم بأنّ تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه؛ فإنّه لمّا كان مخالفاً للقاعدة فلا يصحّ إلغاء الخصوصية عن البيع والتعدّي إلى العقود الأخرى كالإجارة وغيرها[٣]، وكذا الحكم بخيار المجلس في البيع؛ حيث إنّه مخالف لأصالة اللزوم فلا مجال للتعدّي إلى غيره من العقود.

تنبيه: في إلغاء الخصوصية عند العرف الخاصّ

إنّ ما تقدّم من إلغاء الخصوصية كان على مستوى فهم العرف العامّ من النصّ، وقد يكون على مستوى فهم العرف الخاصّ، وله أسباب أخرى:

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٢٣٧.

(٢) كتاب البيع (الإمام الخميني) ١: ١٢٠، وأفاد أيضاً: أنّه «لو التزمنا في الاستنجاء بكفاية الغسل مرّة فلا يمكن إلغاء الخصوصية؛ بعد ما نرى فيه من التخفيف ما ليس في غيره». كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ٤: ١٥٣.

(٣) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٥: ٥٨٧.

منها: ما يُعبّر عنه بشمّ الفقاهة الحاصل بممارسة الفقه ومزاولته [١].

ولعلّ هذا هو المقصود بما أفاده بعض الأعلام ﷺ في مقام ذكر الحجج المعتبرة: «وكذا ما ينقدح في ذهن المجتهد من تتبّع الأدلّة بالانبعاث عن الذوق السليم والإدراك المستقيم؛ بحيث يكون مفهوماً له من مجموع الأدلّة؛ فإنّ ذلك من جملة المنصوص، فإنّ للعقل على نحو الحسّ ذوقاً ولمساً وسمعاً وشمّاً ونُطقاً من حيث لا يصل إلى الحواسّ» [٢].

وعلى أيّ حال فشمّ الفقاهة قد يكون موجِباً لتوسعة الحكم الوارد في النصّ ـ كما قد يكون موجِباً لتضييقه ـ ومن موارد التوسعة ما يقال: من أنّه بناء على القول بان الضمان بالتلف قبل القبض حكم تعبّدي[٣] فالتعدي عن البيع إلى غير من المعاوضات يتوقف على إلغاء الخصوصية واستظهار أنّ المناط هو المعاوضة بشمّ الفقاهة [٤].

ومنها التعدي من العيوب المنصوصة المجوِّزة لفسخ العقد من قِبل الزوجة ـ كالجبّ والعنن والخصاء ـ إلى كلّ مانع للجماع من قِبل الزوج، حيث يُناط ذلك بشمّ الفقاهة [٥].

---

(١) حكي عن السيد اليزدي ﷺ أنّه قد يستند في الإجابة عن السؤال عن مدرك فتواه إلى شمّ الفقاهة. كتاب النكاح ٢٠: ٦٥٥٠.

(٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء ١: ١٨٨. قد حكي عن ابنه تفسير ما نقلناه في المتن بـ «شمّ الفقيه». مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني ٢: ١٦١ ـ ١٦٢.

(٣) بمعنى كونه مستفاداً من النصوص الواردة في المبيع والثمن في قبال أن يكون مطابقاً للقاعدة؛ بأن يقال: مقتضى المعاوضة مع إمضاء الشارع لها هو انفساخها بتلف كلّ واحد من العوضين قبل التسليم.

(٤) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ١٩٠.

(٥) كتاب النكاح ٢٠: ٦٥٥٠.

وقريب من إلغاء الخصوصية بسبب شم الفقاهة ما قد يثبته في العرف الخاصّ بمعونة الإجماع وذلك كما في الإستنابة عن إمام الجماعة، حيث إنّ النصوص الواردة مختصّة بالموت، كصحيح الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْد اللَّه عليه السلام: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ أَمَّ قَوْماً فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَةً ثُمَّ مَاتَ. قَالَ: «يُقَدِّمُونَ رَجُلًا آخَرَ فَيَعْتَدُّ بِالرَّكْعَةِ ... الحديث»[1]. ولكنّه قد يُدّعى أنّه يُلحق به كلّ عذر مساوٍ للموت من جنون وغيره؛ لإلغاء الخصوصية عنه ولو بمعونة إتّفاقهم على ذلك[2].

وكيف كان فهذا القسم من إلغاء الخصوصية ـ وإن شئت فقل: شمّ الفقاهة كلّياً ـ لا دليل على اعتباره إلا أن يكون موجباً لحصول القطع أو الاطمئنان بالحكم الشرعي، أو يدخل في الظهورات الخاصّة التي تحتاج إلى إعمال عناية وألمعية ولا يلتفت إليها إلا الألمعيّ من الناس.

ويقال في وجه اعتبارها: إنّ هذا الشخص في الحقيقة يمتاز على غيره في أنّه أدرك واستوعب بألمعيّته القرائن والخصوصيّات السياقيّة والكلاميّة والتي تعطي الكلام ظهوره في المعنى المعيّن، بحيث لو شرحها للعرف لسلّموا بذلك الظهور في ذلك المعنى.

ومنها: ارتكاز المتشرّعة، وهو قد يُوسّع الحكم الوارد في النّص كما أنّه قد يُضيّقه.

كما قد يقال ـ في مقام تعميم الحكم الوارد في النصّ من وضوء المستحاضة وغسلها إلى الصلاة ـ: إنّ الظاهر جواز إتيانها بالوضوء والغسل لغير الصلاة أيضاً من الغايات الواجبة الاضطرارية، كالطواف وصلاته مطلقاً أو مقيَّداً بضيق وقتهما؛ حيث

---

(١) وسائل الشيعة ٨: ٣٨٠.

(٢) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٣: ٣٦٨، ٢٥: ١٨٤.

إنّ خصوصية المورد ملغاة بملاحظة أنّ الأمر بالوضوء والغسل لتحصيل مرتبة من الطهارة بحسب ارتكاز المتشرّعة وفهم العرف[١].

وكذا يُحكم بنجاسة خرء ما لا يُؤكل لحمه؛ رغم اختصاص النصّ ببوله[٢]؛ نظراً إلى عدم الفرق بين الغائط والبول بحسب الارتكاز المتشرّعي.

وهذا القسم من إلغاء الخصوصية معتبر إذا أحرز اتّصاله بزمن المعصوم عليه السلام أو قربه منه بحيث لا يُحتمل نشوؤه من الفتاوى. والوجه في اعتباره: حصول العلم أو الاطمئنان بكونه متّخذاً من الشرع أو ناشئاً من قرائن عامّة حافّة بالنصوص.

---

(١) كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ١: ٤٨٨.

(٢) وهو قوله عليه السلام: «اغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ أَبْوَالِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ». الكافي ٣: ٥٧.

الفصل الثاني: تنقيح المناط

تنقيح المناط من موجبات تعدية الحكم من موضوع إلى آخر أيضاً عند الإمامية ومن طرق كشف العلة في باب القياس عند العامة وينبغي البحث عنه في ضمن مطالب:

المطلب الأول: تعريف تنقيح المناط وأقسامه

تنقيح المناط عبارة[1] عن كشف ما أنيط به الحكم في الأصل ما لم ينطق به الشارع واحراز وجوده في الفرع ونفي وجود مانع أو مزاحم أقوى له في الفرع وقبح امتناع الشارع الحكيم حينئذ عن جعل هذا الحكم في الفرع.

والمراد بـ «ما أنيط به الحكم» أعم من المصالح والمفاسد وغيرهما مما يكشف أنّ الشارع جعله علّة ومستنداً لحكمه في الأصل. مثلاً إذا كشفنا أنّ حكم الشارع بوجوب سجدتي التلاوة على ناسيهما إذا تذكر مستند إلى بقاء الأمر السابق ما لم يمتثل، نتعدى إلى العاصي أيضاً لوجود هذا المناط فيه بعينه.

---

(١) تنقيح المناط له اطلاقان؛ **الأول:** الاستدلال الذي له أربعة أجزاء كما جاء في المتن. **الثاني:** خصوص كشف ما أنيط به الحكم في الأصل. والتعريف الذي ذكر في المتن ناظر إلى الإطلاق الأول. ثم إنّ للقوم تعاريف عديدة لتنقيح المناط؛ كقول بعضهم «هو الجمع بين الأصل والفرع بمجرّد إلغاء الفارق» وقول آخر «هو الجمع بينهما بنفي الفارق مع كون العلّة مستخرجة في الأصل بالإيماء» وثالث «هو مطلق الجمع بينهما بنفي الفارق، سواء وجد معه علّة إيمائيّة أو استنباطيّة، أو لا» [راجع: أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٤٣] وهي بجميعها غير خالية عن المناقشة.

وإنّما قيدنا كشف ما أنيط به الحكم في الأصل بقولنا «ما لم ينطق به الشارع» لأنه إذا نطق به نصاً أو ظهوراً فهو داخل في منصوص العلة وخارج عن مصطلح تنقيح المناط[١].

ثمّ إنّه قد يعبّر في كلمات بعضهم بتنقيح المناط عمّا هو من قبيل تنقيح الموضوع بحسب الواقع وهو خارج عمّا نحن الآن بصدده وشبيه بإلغاء الخصوصية وذلك كما أفاد الشيخ الأعظم رَحِمَهُ اللَّهُ في حكم المتولّد من نجسين ـ كالمتولّد من الكلب والخنزير ـ من «أنّ الأقوى نجاسته إمّا للاستصحاب، بناءً على بقاء الموضوع عرفاً، كما يحكم بنجاسة ما لا تحلّه الحياة من الكافر بعد موته وإمّا لأجل تنقيح المناط عند أهل الشرع؛ حيث إنّهم يتعدّون من نجاسة الأبوين ذاتاً إلى المتولّد منهما، فهو شيءٌ مركوز في أذهانهم وإن لم نعلم وجهه تفصيلًا، فكم لهم من هذا القبيل، كما لا يخفى على المتتبّع لأحوالهم»[٢].

وينبغي أن يعلم أنّ الاستناد في الحكم المذكور ـ ولو من باب تنقيح الموضوع ـ إلى ارتكاز المتشرّعة لا يخلو من إشكال؛ حيث إنّ الظاهر كونه مستنداً إلى الفهم العرفي.

---

(١) فالتفاوت بين إستفادة العلة من الخطاب ظهوراً أو نصا وبين وتنقيح المناط نظير التفاوت بين المنطوق والمفهوم؛ حيث قالوا: إنّ المنطوق: ما دلّ عليه اللّفظ في محلّ النطق والمفهوم: ما دلّ عليه اللّفظ لا في محلّ النطق [القوانين المحكمة في الأصول ١: ٣٨٤، أنيس المجتهدين في علم الأصول ٢: ٨٥١].

ثمّ إنّ في كلماتهم اصطلاحين آخرين ينبغي تعريفهما وبيان النسبة بينهما وبين تنقيح المناط: **الأول:** تخريج المناط والمقصود به: استكشاف علة الحكم في الأصل **والثاني:** تحقيق المناط والمقصود به: إثبات وجود تلك العلة في الفرع. [راجع: تهذيب الوصول إلى علم الأصول ٢٥٨، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٤٤، الإحكام ٣: ٣٠٣، أصول الفقه الإسلامي ٦٩٣، علم أصول الفقه ١: ٧٩]. فهما من أجزاء أو مقدّمات تنقيح المناط بالتعريف المختار.

(٢) كتاب الطهارة (الشيخ الأنصاري) ٥: ١١١.

المطلب الثاني: طرق استكشاف المناط

الطريق الأول: النص

إنّ النص قد يستفاد منه المناط والعلة بالصراحة أو الظهور الوضعي ـ كأن يقال: «لعلّة كذا» أو «لأجل كذا» أو «لأنّه كذا» أو«كي يكون كذا» أو «بأنّه كذا» ـ أو الظهور السياقي مثل ما رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ الكريم صلى الله عليه وآله: أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ فَقَالَ صلى الله عليه وآله: «أَ يَنْقُصُ إذا جَفَّ قَالُوا نَعَمْ فَقَالَ فَلَا آذَنُ»[1]؛ فإنّ اقتران الحكم ـ أي قوله صلى الله عليه وآله: «فلا» ـ بحصول النقصان ينبّه؛ بل يظهر في كون النقصان مناطا لعدم جواز البيع[2]؛ مضافا إلى تفريع الحكم عليه بالفاء والإتيان بلفظة «إذن» المفيدة للتعليل لغة.

وقد يكون استظهار العلية بحاجة إلى دقّة؛ كما قد يستظهر مما ورد في الناسي لسجدة التلاوة من قوله عليه السلام: «يَسْجُدُ إذا ذَكَرَ»[3] أنّ الوجوب مستند إلى نفس الأمر السابق، وأنّه باق بحاله ما لم يمتثل، لا أنّه تكليف جديد؛ فيشترك فيه الناسي والعاصي لوحدة المناط[4].

ثمّ إنّه قد يكون العلة مستفادة من النص على حدّ الإشعار، لا الظهور؛ كما في ما عن دَاوُدَ الصَّرْمِيِّ قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ شَارِبِ الْخَمْرِ يُعْطَى مِنَ الزَّكَاةِ شَيْئاً قَالَ لَا»[5]؛ إذ يمكن أن يستفاد منه أنّ المنع عن دفعها لشارب الخمر إنّما هو من أجل كونه في معرض ارتكاب المعصية وصرف الزكاة فيها وحيث إنّ مطلق غير العادل كذلك

---

(١) عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية ٢: ٢٥٤.

(٢) راجع: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٩٠.

(٣) وسائل الشيعة ٦: ١٠٤.

(٤) موسوعة الإمام الخوئي ١٥: ٢٠٧.

(٥) وسائل الشيعة ٩: ٢٤٩.

فيشمله مناط المنع ولكنّه لايتعدى الإشعار فيه بعد تطرّق احتمال الخصوصية عقلائيا[١].

الطريق الثاني: العرف

قد يستفاد المناط من الدليل ـ رغم عدم دلالته في نفسه ـ بمعونة الفهم العرفي وذلك كما قد يقال: إنّ أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كانت ظاهرة في الأمر والنهي القولي بصيغة مخصوصة ولكنّه يستفاد منها بمعونة الفهم العرفي أنّ المناط هو البعث إلى المعروف والردع عن المنكر ولو بمثل الموعظة وإعمال القدرة.

ويمكن أن يقال: من هذا القبيل تنقيح المناط في النهي عن شرب الخمر؛ حيث يفهم العرف أنّ المناط فيه هو الإسكار ولو لم يرد التعليل به. ولعلّه يشير إليه ما في الكافي عن مُحَمَّد بْن يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّد عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وجَلَّ لَمْ يُحَرِّمِ الْخَمْرَ لاسْمِهَا ولَكِنَّهُ حَرَّمَهَا لعَاقِبَتِهَا فَمَا كَانَ عَاقِبَتُهُ عَاقِبَةَ الْخَمْرِ فَهُوَ خَمْرٌ[٢].

ومن هذا القبيل أيضاً ما في الكافي عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّد بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّاد عَنْ عَبْد اللَّه بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُود قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام إِذا حَدَّثْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَاسْأَلُونِي مِنْ كِتَابِ اللَّه ثُمَّ قَالَ فِي بَعْضِ حَدِيثِهِ إِنَّ رَسُولَ اللَّه صلى الله عليه وآله نَهَى عَنِ الْقِيلِ والْقَالِ وفَسَادِ الْمَالِ وكَثْرَةِ السُّؤَالِ فَقِيلَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّه أَيْنَ هَذَا مِنْ كِتَابِ اللَّه قَالَ إِنَّ اللَّه عَزَّ وجَلَّ يَقُولُ ﴿لا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَو مَعْرُوفٍ أَو إِصْلاحٍ بَيْنَ النَّاسِ﴾[٣] وقَالَ ﴿ولا تُؤْتُوا

(١) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢٤: ١٥٤.

(٢) الكافي ٦: ٤١٢.

(٣) النساء: ١١٤.

السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الَّتي جَعَلَ اللّهُ لَكُمْ قِياماً﴾[١] وقَالَ ﴿لا تَسْئَلُوا عَنْ أَشْياءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[٢][٣].

حيث إنّ الظّاهر أنّ إستفادة النهي عن فساد المال من الآية الكريمة الناهية عن إيتائه للسفهاء مستندة إلى كون المناط في النهي عنه فساد المال بالفهم العرفي.

الطريق الثالث: السبر والتقسيم

قد عدّ من طرق استكشاف العلة، السبر والتقسيم وعُرّف بأنّه «عدّ أوصاف يدّعي بالإستقراء إنحصار العلة فيها، وسلب العليّة عن كلّ واحد منها إلا المدّعى»[٤] وسمّي بذلك لأنّ الباحث يقسّم الأوصاف وهو التقسيم ويختبر كل واحد منها في أنّه هل يصلح للعلية أم لا وهو السبر ومثال ذلك أن تُحصي أوصاف الخمر من اللّون والطعم والسيولة و... ثم تلاحظ أن ما عدا الإسكار غير دخيل في الحرمة لوجوده في غيره مما أحلّه الشارع فيستكشف أنّ العلة هو الإسكار.

والصحيح أنّ هذا الطريق لايفيد القطع ولا الاطمئنان غالبا لأنّ حصر المحتملات ليس عقليا فيحتمل أن يكون هناك وصف آخر دخيل في الحكم نظير ما ورد في قوله تعالي: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[٥] حيث إنّ سبب التحريم كان وصفا آخر غير أوصاف الطيبات التي حرمت عليهم وهو ظلمهم كما أنه يحتمل أن يكون اجتماع وصفين أو أكثر من أوصاف من الموضوع سببا للتحريم نعم

---

(١) النساء: ٥.

(٢) المائدة: ١٠١.

(٣) الكافي ١: ٦٠.

(٤) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ٢٥٨، القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٩٤. راجع: إرشاد الفحول ٢: ١٢٥ ـ ١٢٦، القاموس المبين في إصطلاحات الأصوليين ١٧٩.

(٥) النساء: ١٦٠.

لو أحصينا جميع ما يحتمل دخله من أوصاف الشيء وغيرها وأحرزنا أنّ شيئا منها غير دخيل في الحكم ـ لامنفرداً ولامجتمعاً ـ عدا وصف خاص، إحرازاً قطعياً أو اطمئنانياً كفى ذلك في تنقيح المناط إلا أنه لايتحقق إلا نادراً.

طرق أخرى لإستكشاف المناط

لإستكشاف المناط طرق أخرى أيضاً كالإجماع[١] وارتكاز المتشرّعة[٢] وهي معتبرة إن أفادت القطع أو الوثوق على الأقل.

المطلب الثالث: المقارنة بين تنقيح المناط وغيره

إنّ هنا عناوين أخرى قريبة من تنقيح المناط؛ فيجب المقارنة بينه وبين غيره من العناوين.

المقارنة بين تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية

قد اتضح مما تقدم في تعريف تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية افتراق كل منهما عن الآخر؛ حيث يحصل في الأول على المناط وبملاحظته يعدّى الحكم إلى الفرع من دون أن يتغيّر الموضوع لا في الأصل ولا في الفرع؛ كما إذا نهى المولى عن شرب الخمر، فبتنقيح المناط يثبت أنّ الإسكار علة للحكم لا أن يكون الموضوع هو المسكر أو ورد النهي عن النظر إلى الأجنبية وافترضنا أنّ المناط في هذا الحكم دفع تهييج

---

(١) القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٩٠.

(٢) قد عدّ من طرق استكشاف العلة، الدوران والمقصود به: دوران الحكم مع الوصف وجودا وعدما كدوران تحريم الخمر مع الإسكار وبعبارة أخرى: حدوث الحكم بحدوث الوصف وانعدامه بانعدامه؛ كالسكر مع عصير العنب [راجع: الفصول الغروية في الأصول الفقهية ٣٨٦، أصول الفقه الإسلامي ١: ٦٦٢] وفيه: أنّ مجرّد دوران الحكم مع الوصف لا يكفي لإثبات كونه علة تامة؛ لجواز أن يكون جزء لها.

الرّجال، فبملاحظته يثبت حرمة التبرّج وإبداء الزينة على النساء من دون أن يلزم تغيّر الموضوع إلى ما كان سببا للتهييج.

وأمّا الثاني، فقد يتغيّر فيه موضوع الحكم ويستكشف أنّ الموضوع في الواقع هو الأعمّ ممّا ورد في لسان الدليل وذلك إذا كان هناك جامع عرفي بين الموضوع المذكور في لسان الدليل وبين غيره أو وقد لايتغير الموضوع بل يثبت أنه غير منحصر فيه؛ بل غيره أيضاً موضوع للحكم وذلك إذا لم يكن هناك ذاك الجامع العرفي، هذا بحسب الموضوع وهناك فرق جوهري بينهما وهو أنه في الأول يستدل بوجود المناط للتعدي بعد تنقيحه وأمّا في الثاني فلا يلاحظ المناط أو يتعدى بمجرد لحاظه من دون أن يستدل به للتعدي نظير الفرق المذكور في علم المنطق بين الفكر والحدس من أنّ الفكر هو التردد بين المبادئ والمقدمات وبين المراد بخلاف الحدس الذي هو انقداح المراد في الذهن بمجرد انقداح المبادئ والمقدمات.

المقارنة بين تنقيح المناط والاستحسان والاستصلاح والقياس

قد عرفت في ما مضى تنقيح المناط وأمّا الاستحسان ففي اللغة: عدّ الشيء حسناً وذكر له في الإصطلاح تعاريف عديدة أصحّها بملاحظة استعماله في كلماتهم أن يقال: إنّه دليل ينقدح في نفس المجتهد تعسر عبارته عنه[1] أو العدول من حكم الدليل إلى العادة لمصلحة الناس[2]؛ حيث إنّ الظاهر أنّ من قال بحجّيّته ـ وهم الحنفيّة والحنابلة ـ أرادوا منه إثبات الحكم بمجرّد كونه مستحسنا عند المجتهدين من غير

(١) تهذيب الوصول إلى علم الأصول ٢٩٤، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٢٩ وقريب من هذا التعريف ما في علم أصول الفقه ١: ٧٩ فراجع.

(٢) أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٢٩.

دليل من قبل الشارع ولذا أنكره غيرهم من الخاصّة والعامّة وهذا مناسب لأحد التّعريفين[١].

وأمّا الاستصلاح ـ وقد يعبّر عنه بالمصالح المرسلة ـ فهو عندهم الإفتاء وفق ما يقتضيه جلب المنفعة أو دفع المفسدة إذا لم يكن ثمّة نصّ خاصّ أو إجماع ينفيه أو يثبته[٢]؛ فهي مصلحة لأنها تجلب نفعا وتدفع ضررا وهي مرسلة لأنها مطلقة عن اعتبار الشارع أو إلغائه[٣].

وعلى هذا الضوء يتضح افتراق كل منهما عن تنقيح المناط من دون الحاجة إلى مزيد بيان.

وأمّا المقارنة بينه وبين القياس فسوف تتضح مما نذكره في مبحث القياس.

المطلب الرابع: حجية تنقيح المناط وتحديد دائرتها

يعتبر تنقيح المناط حجّة إذا كان قطعيا أو اطمئنانيا وإلا لم يكن معتبرا ولا مجال للتعدّي من مورد الدليل وإن ظنّ بالعلّة، لعدم الدليل على اعتبار هذا الظن بل الدليل على عدم اعتباره موجود وهو الأدلة الناهية عن العمل بالقياس في الشريعة[٤] بخلافه في موارد حصول القطع أو الاطمئنان فإنه ليس من القياس في شيء ليكون القول باعتبار تنقيح المناط فيها استثناءً من عمومات النهي عن القياس. ويأتي بيان ذلك في مبحث القياس وإنّما نقتصر هنا على التعرض لرواية قد يتوهّم كونها رادعة عن الأخذ بتنقيح المناط وهي ما رواه ثقة الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ عن عدَّة مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْقِيَاسِ فَقَالَ: «مَا لَكُمْ

(١) راجع لتعاريف أخرى: أصول الفقه الإسلامي ٢: ٧٣٧ ـ ٧٣٨.

(٢) المعجم الأصولي ٢: ٤٧٣.

(٣) راجع: أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٣٢، معجم أصول الفقه ٢٧٠، معجم المصطلحات الأصولية ١٤٧.

(٤) راجع: كتاب القضاء ١: ٣٦٩، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٦٠.

والْقِيَاسَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وكَيْفَ حَرَّمَ»[١]؛ بدعوى أن اللّه سبحانه لا يسأل عن علة الحرام في تحريمه وعلة الحلال في حليته؛ حتى يتعدّى من مورده بمثل تنقيح المناط والّذي هو سؤال عن علّة الحكم في الحقيقة؛ بل قد يقال: لا يجوز التعدي من مورد الدليل حتى لو نصّ على العلة؛ كقوله: لا تشرب الخمر لأنّه مسكر؛ إذ يجوز أن تكون علّة التحريم خصوص إسكار الخمر ـ لا مطلق الإسكار ـ أو يكون الإسكار جزء العلّة وجزئها الآخر شيء لم نعرفه[٢].

وبملاحظة هذا الردع المعلّل بعدم السؤال عن علة الحلال والحرام كيف يحصل القطع أو الاطمئنان بالعلة من طريق تنقيح المناط؟!

وفيه: أنّ العلة لو كانت منصوصة ـ ولو بالظهور ـ فهي مبيّنة من قبل الشارع المقدس من دون الحاجة إلى السؤال عنها فهي خارجة عن مدلول الرواية وما ذكر في التوهّم ـ من احتمال دخل خصوصية مورد النص فيها ـ مخالف للظاهر وكذلك احتمال كون المذكور في النص جزء للعلة.

وأمّا لو كانت العلة غير منصوصة؛ بل مستنبطة بمثل تنقيح المناط، فالجواب: أنّ هذا الحديث نظير قوله تعالى: ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[٣] فهو ناظر إلى أنّ الله تعالى ليس عليه بيان علل الأحكام وإذا لم يكن عليه بيانها ولم يبينها لكم فلايجوز الإتكال على القياس في إثبات الأحكام الشرعية إذ بدون بيان العلل من الشارع لايحصل العلم والاطمئنان بها غالبا وغايته حصول الظن الذي لا اعتبار به وهذا لاينافي حصول العلم والاطمئنان في موارد نادرة.

---

(١) الكافي ١: ٥٧.

(٢) راجع: منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات ٤٧.

(٣) الأنبياء: ٢٣.

وبالجملة أنّ الحديث ناظر إلى الردع عن إستعمال القياس كمستند للحكم الشرعي ولو في موارد إفادة الظن وليس نافيا لحصول العلم أو الاطمئنان بالمناط احياناً وحجيته على تقدير الحصول.

ثم إنه قد يقال: إنّ تنقيح المناط إذا كان ظنيا مستندا إلى اللفظ، فهو أيضاً حجة[١].

ولكنه قد تقدّم أنّ كشف العلة لو استند إلى اللفظ ـ ولو ظهورا ـ فهو خارج عن تنقيح المناط وداخل في منصوص العلة. نعم هو حجة من باب النص أو الظهور.

وكيف كان فعلى ضوء ما تقدّم يتضح أنّ تنقيح المناط من مزالق الأقدام للمستنبط، فربّما يلغي بعض القيود باستحسان، أو غيره مع عدم حصول القطع به ومن هنا ينبغي الاحتياط التام في هذا الباب والاقتصار على ما يحصل القطع به وإن شك في المناط فليس له تعميم الحكم. كما قد يدعى لإثبات مفطرية الارتماس في الماء المضاف ـ رغم اختصاص الأدلة بالماء الذي هو حقيقة في الماء المطلق ـ من أنّه لا فرق بين المطلق والمضاف سوى إضافة شيء إلى الماء، وهذا لايستوجب فرقاً فيما هو مناط المنع عن الرمس والغمس من إمكان الدخول في الجوف وإن كان بينهما فرقٌ في إزالة الحدث والخبث، إلا أنّ ذلك غير مجدٍ إذ لايحصل العلم بالمناط فإنّ الأحكام تعبدية ومناطاتها لاتنالها عقولنا الناقصة ومن الجائز أن تكون للماء خصوصية في هذا الحكم كما في الإزالة[٢].

---

(١) راجع: كتاب القضاء ١: ٣٦٩.

(٢) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ١٦٨.

الفصل الثالث: الأولوية

من موجبات تعدية الحكم من موضوع إلى آخر، ما يعبّر عنه بالأولوية ويبحث عنها ضمن مطالب:

المطلب الأول: تعريف الأولوية وأركانها

تعريف الأولوية

وهي كون الفرع أولى بالحكم من الأصل لأقوائية علة الحكم فيه من الأصل أو لأقوائية العلية فيه[1] سواء كان الدليل على الأصل لفظيا أو لبيا[2] وقد يعبّر عن العلة في كلمات بعض الأعلام بالجامع[3].

أركان الأولوية

وهي أمور كما يلي:

الأول: أن يستكشف العلة التامة للحكم (الجامع) في الأصل من طريق العقل أو العرف أو الشرع. ويكفي استكشافها وإحرازها اجمالاً كما في أولوية مطلوبية إكرام

---

(١) بمعنى أن يكون علية العلة وتأثيرها في الفرع أقوى منها في الأصل وسيأتي مثاله في البحث عن الاستدلال على حجية الأولوية بالأخبار.

(٢) وقد ذكروا للأولوية تعاريف أخرى متقاربة؛ منها: ما كان إقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وآكد منه في الأصل [القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٩٦، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٤١، الأصول العامة في الفقه المقارن ٣٠٢]. ومنها: ما يكون الفرع فيه أولى بالحكم لقوة العلة [أصول الفقه الإسلامي ١: ٧٠٢].

(٣) القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٩٦، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٤١.

الوالدين إذا أمرنا باكرام الناس للعلم اجمالاً بأنّ ملاكه أقوى في إكرامهما أيّا ما كان ذلك الملاك.

الثاني: أن يحرز تحقّق العلة (الجامع) في الفرع بأحد الطرق الثلاثة.

الثالث: أن يحرز أقوائية العلة (الجامع) أو عليتها في الفرع بأحد الطرق المذكورة في الأمر الأول.

الرابع: أن لايقوم الدليل على الخلاف في ما إذا لم يحصل القطع بالعلة؛ فإنّ العلة إذا استفيدت بغير القطع من الفهم العرفي أو الظهور اللفظي، لم يجز الإستناد إلى الأولوية في ما إذا قام دليل معارض على خلافها.

ثم إنّ الأولوية قد تفهم عرفا من نفس اللفظ يعرفها كل عارف باللغة[١] بأن يكون الكلام منساقا للترقي من الأدنى إلى الأعلى[٢] أو للتنبيه بالأقل على الأكثر والعكس[٣]؛ كآية التأفيف[٤] وآية القنطار[٥] المعروفة في التمثيل للأولوية.

وقد يحتاج فهمها إلى ضمّ مقدمة عقلية إليه[٦] وإن كان المدرك لها هو العرف بملاحظة تلك المقدمة؛ وذلك كإستفادة طهارة المضاف المتنجس بالإستهلاك في المعتصم مما دل من الأخبار على نفي البأس عن الكر الذي وقع فيه البول بالأولوية.

فإنّ هذه الأولوية ليست فهما كفهم الأولوية في الأمثلة المتقدمة بل يحتاج إلى عناية زائدة وهي ما يقال من أنّ ظاهر نفي البأس في تلك الأخبار نفي البأس عن المتحصل بعد الملاقاة والذي جزؤه البول الواقع فيه لا عما كان ماء قبل الملاقاة فقط

---

(١) دراسات في علم الأصول ٢: ٢٩٤.

(٢) مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني ١: ١٠٤.

(٣) أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه ١٠٥.

(٤) الإسراء: ٢٣.

(٥) النساء: ٢٠.

(٦) دراسات في علم الأصول ٢: ٢٩٤.

وإذا دلت على طهارة نفس البول بإستهلاكه في المعتصم ـ وهو عين النجس ـ دلت على طهارة المضاف المستهلك بالأولوية العرفية[1].

المطلب الثاني: المقارنة بين الأولوية وغيرها

إنّ هنا أسبابا آخر لتعدية الحكم إلى غير مورد الدليل قريبة من الأولوية؛ فيجب المقارنة بينها وبين تلك الأسباب.

المقارنة بين الأولوية وإلغاء الخصوصية

تفترق الأولوية عن إلغاء الخصوصية من جهتين:

الجهة الأولى: أنّه في الأولوية ـ كتنقيح المناط ـ يقتضي العلة (الجامع) للحكم في الفرع بنحو أقوى وآكد منه في الأصل من دون أن يتغيّر الموضوع لا في الأصل ولا في الفرع.

وأمّا في إلغاء الخصوصية، فيتغيّر ما هو موضوع الحكم بحسب بادئ النظر في الأصل ويثبت أنّ الموضوع في الواقع هو الأعمّ ممّا ورد في لسان الدليل إن كان هناك جامع عرفي أو غير منحصر فيه؛ بل غيره أيضاً موضوع للحكم إن لم يكن هناك ذاك الجامع.

الجهة الثانية: أنّه في الأولوية يكون الفرع فيه أولى بالحكم منه في الأصل بخلاف إلغاء الخصوصية؛ لعدم الأولوية فيه.

---

(١) راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ١٧١ ـ ١٧٢.

المقارنة بين الأولوية وتنقيح المناط

وتفترق الأولوية عن تنقيح المناط بأنّه إن ثبت التساوي بين المعلوم ـ أي الأصل ـ والمشكوك بحسب بادئ النظر ـ أي الفرع ـ في العلة (الجامع) فهو الثاني، وإن كانت في المشكوك أقوى فهو الأول[١].

المقارنة بين الأولوية ومفهوم الموافقة

قد تقدم تعريف الأولوية وأمّا مفهوم الموافقة، فقد ذكروا له تعاريف مختلفة أحسنها: أنّه عبارة عن التابع في الإنفهام مع فرض كون حيثية الإنفهام مأخوذة في المنطوق[٢] وعليه فيختصّ مفهوم الموافقة بما يستفاد من الدليل اللفظي بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص سواء كان هناك أولوية أم لا.

فيكون النسبة بينه وبين الأولوية عموما من وجه يجتمعان في ما إذا كانت الأولوية مستفادة من اللفظ بالنحو المذكور ويفترق مفهوم الموافقة عن الأولوية في ما إذا كان المستفاد منه على حد المساواة وتفترق الأولوية عن مفهوم الموافقة في ما إذا كانت مستفادة من الدليل اللبي أو من الدليل اللفظي لا بنحو اللزوم البيّن بالمعنى الأخص.

المطلب الثالث: حجية الأولوية وتحديد دائرتها

نسب إلى جمهور الأصوليين من أصحابنا وغيرهم القول بحجية قياس الأولوية بنحو مطلق[٣] فيما قال بعدم حجّيتها عدة من المحدّثين من أصحابنا.

---

(١) راجع: قلائد الفرائد ٢: ٩٨.

(٢) حكاه عن المحقق الإصفهاني رحمه الله في بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٣: ١٣٩، راجع: نهاية الدراية في شرح الكفاية ٢: ٤١٠.

(٣) الحدائق الناضرة ١: ٦٠.

القول بالحجية ودليله

قد سبق أنّ للإستناد إلى الأولوية أركاناً أربعة:

الأول: إستكشاف العلة (الجامع) في الأصل.

الثاني: إحراز تحقّق هذه العلة في الفرع.

الثالث: إحراز أقوائية هذه العلة ـ من حيث الذات أو العلية ـ في الفرع.

الرابع: عدم قيام دليل على الخلاف.

وهذه الأركان الأربعة تارة تحرز كلّها بالقطع[1] وأخرى بالاطمئنان وثالثة بغيرهما من الطرق الظنية[2] ورابعة يتفق أن يحرز بعض هذه الأركان ببعض ما ذكر والآخر ببعض آخر فيتحصل منها صور كثيرة بضرب بعضها في بعض.

---

(١) كما في آية التأفيف الكريمة بالنسبة إلى الضرب والشتم وكذا ما يستدل به على وجوب تبديل القطنة في الاستحاضة المتوسطة والكثيرة من أنّه تدل عليه الشهرة القطعية الكاشفة عن معروفية الحكم من لدن زمن الأئمّة عليهم السلام في الاستحاضة القليلة، ويفهم الحكم منها عرفاً بالأولوية القطعية في المتوسّطة والكثيرة؛ ضرورة أنّ العرف والعقلاء إذا سمعوا «أنّ من الأحكام تبديل الكُرْسُف إذا تلوّث بدم الاستحاضة في الجملة، ولا تصحّ صلاة المستحاضة القليلة بلا تبديله» يفهمون منه أنّ دم الاستحاضة قليله وكثيره مانع عن الصلاة، ويجب على المرأة تبديل الكرسف مطلقاً؛ بلا إلتماس دليل بالنسبة إلى المتوسّطة والكثيرة. [كتاب الطهارة (الإمام الخميني) ١: ٤٤٠].

ومن هذا القبيل ما قد يقال من أنّ الأخبار الدالة على كفاية الغسل مرّة في تطهير ملاقي بعض الأعيان النجسة يستفاد منها كفايته في تطهير ملاقي المتنجّس بها؛ لأنّ المرّة إذا كانت كافية في إزالة نجاسة الأعيان النجسة كانت موجبة لطهارة المتنجس بالمتنجس بها بالأولوية القطعية. [موسوعة الإمام الخوئي ٤: ٣٩].

(٢) وذلك كما ورد في جواز تعجيل غسل الجمعة يوم الخميس عند إعواز الماء أو خوف قلّته في وقته [وسائل الشيعة ٣: ٣١٩]؛ حيث ألحقوا بيوم الخميس ليلة الجمعة؛ بل أدعي الإجماع عليه وقال بعض الأعلام رحمه الله: إنّ إلحاق ليلة الجمعة به لا يكون إلا بدعوى الأولويّة؛ لا بالدلالة اللفظيّة. ثمّ قال: والإنصاف أنّها ظنّيّة لا قطعيّة. [مصباح الفقيه ٦: ١٨].

ولعلّ الوجه في ادّعاء الأولوية كون ليلة الجمعة أقرب من يوم الخميس والوجه في إنكار كونها قطعية؛ بل إنكارها رأسا احتمال أن يكون للتماثل في بياض النهار دخل في الحكم. [جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٥: ١٧] وكذلك الأمر في إلحاق ليلة السبت بيومه الوارد في نصّ قضاء غسل الجمعة فيه.

وعلى ذلك نقول: إنّ الأولوية إذا كان ثبوت جميع ما تقدم من أركان الاستناد إليها قطعية أو اطمئنانية أو ظنّيا بظن معتبر، كالأولوية المستفادة من ظهور الكلام فهي حجّة لحجية القطع ذاتاً وحجية الاطمئنان والظنّ المذكور شرعاً وإلا فليست بحجّة.

نعم إذا أحرزت العلة في الفرع بطريق معتبر كفى في تعدية الحكم وإن لم تحرز الأولوية إلا أنه ليس حينئذ من هذا الباب بل من باب تنقيح المناط.

وقد يستدلّ مع ذلك على اعتبار الأولوية بأخبار عديدة[1].

منها: ما رواه مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِه عَنْ عُبَيْد اللَّه بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ قَالَ: «سُئِلَ أَبُو عَبْد اللَّه عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ الْمَرْأَةَ فَلَا يُنْزِلُ أَ عَلَيْهِ غُسْلٌ قَالَ كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ قَالَ وكَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَقُولُ كَيْفَ لَا يُوجِبُ الْغُسْلَ والْحَدُّ يَجِبُ فِيه وقَالَ يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ والْغُسْلُ»[2].

وروى مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِه عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنْ حَمَّاد عَنْ رِبْعِيِّ بْنِ عَبْد اللَّه عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «جَمَعَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّاب أَصْحَابَ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله ـ فَقَالَ مَا تَقُولُونَ فِي الرَّجُلِ يَأْتِي أَهْلَهُ فَيُخَالِطُهَا ولَا يُنْزِلُ فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ وقَالَ الْمُهَاجِرُونَ إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ فَقَالَ عُمَرُ لِعَلِيٍّ عليه السلام مَا تَقُولُ يَا أَبَا الْحَسَنِ ـ فَقَالَ عَلِيٌّ عليه السلام أَ تُوجِبُونَ عَلَيْهِ الْحَدَّ والرَّجْمَ ولَا تُوجِبُونَ عَلَيْهِ صَاعاً مِنْ مَاء إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ فَقَالَ عُمَرُ الْقَوْلُ مَا قَالَ الْمُهَاجِرُونَ ودَعُوا مَا قَالَتِ الْأَنْصَارُ»[3].

وتقريب الاستدلال بها على اعتبار الأولوية: أنّ الإمام عليه السلام استدلّ على وجوب الغسل بطريق الأولوية؛ حيث جعل الحكم في الفرع وهو وجوب الغسل أولى منه في

---

(١) راجع: الأصول الأصلية والقواعد الشرعية ٣٥.

(٢) وسائل الشيعة ٢: ١٨٣.

(٣) المصدر السابق ١٨٤ وقد فسّر في رواية أخرى الْتِقَاءُ الْخِتَانَيْنِ بِغَيْبُوبَةِ الْحَشَفَةِ. وسائل الشيعة ٢: ١٨٣.

الأصل وهو وجوب الحدّ والرجم[١] حيث إنّ علية التقاء الختانين للأول أقوى من علّيتها للثاني؛ ففي مثله يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل لأقوائية العلية فيه على ما تقدم في تعريف الأولوية.

وهذه الاستدلال وإن أمكن أن يكون من باب إلزام الخصم في هذا المورد كما قد يقال[٢] إذ يحتمل أن يكون وجوب الغسل من آثار الإنزال أو الدخول الكامل فلم تكن هناك أولوية إلا أنه يستفاد من الحديث أنّ التمسك بالأولوية صحيح كلياً.

دليل القول بعدم الحجية ونقده

قد تقدّم أنّ عدة من أصحابنا المحدثين قالوا بعدم حجية الأولوية[٣] واستدلوا عليه بأخبار يدّعى دلالتها على الردع عن قياس الأولوية بعمومها أو بخصوصها كما يلي:

منها: الأخبار العامة الواردة في النهي عن القياس وذمّ أهل المقائيس[٤]؛ فإنّها بإطلاقها شاملة لمطلق القياس تخصيصها بقياس المساواة يحتاج إلى دليل[٥]؛ فالتفصيل تحكّم[٦].

وفيه **أوّلاً**: أنّ تسمية غير قياس المساواة بالقياس غير ثابتة في الأخبار ولا عند أهل العرف؛ بل ولا في مصطلح القوم زمن صدور الأخبار وإنّما الثابت تسميته به في

---

(١) راجع: زبدة الأصول ٢٥٣، الأصول الأصلية والقواعد الشرعية ٣٥.

(٢) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار ١: ٤٤٢.

(٣) راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٤١، الحدائق الناضرة ١: ٦١، منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات ٤٥.

(٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٣.

(٥) منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات ٤٧.

(٦) راجع: الفصول الغروية في الأصول الفقهية ٣٨٦.

مصطلح القوم بعد ذلك الزمن وهو لا يجدي في إثبات إطلاقها[١] وسيأتي تفصيل الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وثانياً: أنّه قد سمّي القياس في بعض تلك الأخبار بالعمل بالرأي أو اقترن به؛ فالمقصود به ما كان من قبيل الأخذ بالرأي؛ فلا يعمّ ما نحن فيه؛ فإنّه من قبيل العمل بالقطع أو الظهور اللفظي[٢].

ومنها: ما رواه أَحْمَدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ الطَّبْرِسِيُّ فِي الْاحْتِجَاجِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ لِأَبِي حَنِيفَةَ فِي احْتِجَاجِهِ عَلَيْهِ فِي إِبْطَالِ الْقِيَاسِ: «أَيُّمَا أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ الْقَتْلُ أَوِ الزِّنَا قَالَ بَلِ الْقَتْلُ فَقَالَ عليه السلام فَكَيْفَ رَضِيَ فِي الْقَتْلِ بِشَاهِدَيْنِ وَلَمْ يَرْضَ فِي الزِّنَا إِلَّا بِأَرْبَعَةٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ الصَّلَاةُ أَفْضَلُ أَمِ الصِّيَامُ قَالَ بَلِ الصَّلَاةُ أَفْضَلُ قَالَ عليه السلام فَيَجِبُ عَلَى قِيَاسِ قَوْلِكَ عَلَى الْحَائِضِ قَضَاءُ مَا فَاتَهَا مِنَ الصَّلَاةِ فِي حَالِ حَيْضِهَا دُونَ الصِّيَامِ وَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا قَضَاءَ الصَّوْمِ دُونَ الصَّلَاةِ ثُمَّ قَالَ لَهُ الْبَوْلُ أَقْذَرُ أَمِ الْمَنِيُّ فَقَالَ الْبَوْلُ أَقْذَرُ فَقَالَ يَجِبُ عَلَى قِيَاسِكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبَوْلِ دُونَ الْمَنِيِّ وَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ الحديث»[٣].

وقريب منها ما رواه ثقة الإسلام رحمه الله عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام الْحَائِضُ تَقْضِي الصَّلَاةَ قَالَ لَا قُلْتُ تَقْضِي الصَّوْمَ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ مِنْ أَيْنَ جَاءَ هَذَا قَالَ عليه السلام إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ»[٤].

---

(١) راجع: المصدر السابق.

(٢) راجع: المصدر السابق.

(٣) الاحتجاج ٢: ٣٦١. قد ورد بهذا المضمون روايات أخرى. راجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٤٦.

(٤) الكافي ٣: ١٠٤، وسائل الشيعة ١٠: ٣٧.

وقال صاحب الوسائل رحمه الله في كتابه بصدد الاستدلال بهذه الرواية على نفي القياس: «فيه بطلان القياس حتّى قياس الأولوية، وقد تقدم نظائر ويأتي له نظائر كثيرة»[1].

وفيه: مضافا إلى عدم تمامية ما في الاحتجاج سندا لكونه مرسلا من دون إسناد جزميّ أنه لا يتمّ دلالتهما على المدعى؛ إذ عرفت أنّ المعتبر في الأولوية أن تكون علّة الحكم في الفرع أقوى منها في الأصل ومجرد أفضلية فعل كالصلاة أو أعظمية قبحه كالزنا أو أقذرية شيء كالبول وأمثال ذلك غير ملازم لأقوائية العلة لاحتمال كون العلة أمراً لا يكون مثل الأفضيلة دخيل في أقوائيته بأن كان إمكان استيفاء الملاك في وجوب القضاء مثلاً مؤثراً في إيجابه ولم يمكن استيفائه في الأفضل أو زاحمه أمر كتعسره لكثرة الابتلاء به.

منها: صحيح أبان الوارد في دية أصابع المرأة رواه مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إِصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشَرَةٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَتَيْنِ قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثاً قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعاً قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ ويَقْطَعُ أَرْبَعاً فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ إِنَّ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا ونَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ ونَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ عليه السلام مَهْلًا يَا أَبَانُ هَذَا حُكْمُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ـ إِنَّ الْمَرْأَةَ تُعَاقِلُ[2] الرَّجُلَ إِلَى ثُلُثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتِ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النِّصْفِ يَا أَبَانُ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ والسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَ الدِّينُ.

---

(١) وسائل الشيعة ١٠: ٣٧.

(٢) في المصدر: تقابل.

وَرَوَاهُ الشَّيْخُ بِإِسْنَادِه عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيد عَنْ مُحَمَّد بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِه عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ مِثْلَهُ[1].

وتقريب الاستدلال به: أنّ ثبوت الثلاثين إبلا بقطع الثلاث من الأصابع موجب لثبوتها بقطع الأربع منها بالأولوية القطعية ـ كما إستيقن به أبان ـ وقد ردع عنه الإمام عليه السلام وسمّاه بالقياس الماحق للدين ومن هنا قد أدّعي أنّه نص صريح في نفي قياس الأولوية[2].

وفيه أنّه يمكن أن يقال: إنّ المراد من القياس في قوله عليه السلام «إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ» هو تقييم الأحكام الشرعيّة بالمدركات العقلية من دون تعمق وإحاطة بالجوانب المختلفة التي قد تكون دخيلة في الحكم؛ وإنّ هذا المعنى هو أحد المعنيين الرائجين للقياس في عصور الصادقين عليهما السلام كما يأتي في الفصل السابع.

وكأنّ الوجه في إطلاق الإمام عليه السلام القياس بهذا المعنى على ما صنعه الأبان أمران:

الأول: إنّ نفس وجود هذا الحكم في الشرع وتصريح الإمام المعصوم عليه السلام به يكشف عن توفر مصالح خفية أو تزاحمات واقعية فلا يتاح لأبان مثل هذا التقييم الفاسد.

الثاني: إنّ هذا الحكم هو مقتضى قانون كلّي في الشريعة طبق المصالح؛ نبّه عليه الإمام عليه السلام وقد غَفل عنه أبان لتسرعه إلى القضاء في مثل هذا الأمر الهامّ. وهذا القانون هو أنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية والرجوع إلى النصف بعد البلوغ إليه.

---

(١) وسائل الشيعة ٢٩: ٣٥٢.

(٢) منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات ٤٥، الحدائق الناضرة ١: ٦١ وراجع: وسائل الشيعة ٢٧: ٤١.

الفصل الرابع: مناسبة الحكم والموضوع

من جملة ما يستند إليه في تعدية الحكم من موضوع إلى آخر أو تضييقه، مناسبة الحكم والموضوع وإليك تفصيل البحث عنها ضمن مطالب:

المطلب الأول: تعريف مناسبة الحكم والموضوع

هي ملائمة عرفية أو عقلية واضحة بين الحكم والموضوع يتضح بها خصوصية الموضوع الواقعي أو الحكم أو حيثية أخرى مربوطة بهما[1].

المطلب الثاني: موارد إعمال المناسبة بين الحكم والموضوع

إنّ لإعمال مناسبة الحكم والموضوع ـ كما يعلم من التعريف ـ موارد كثيرة والمرتبط منها بالمقام وإن كان خصوص ما يعمل لتعدية الحكم أو تضييقه من موضوع إلى آخر، لكن ينبغي أن نبحث عن الموارد الأخرى أيضاً تتميماً للبحث لكثرة فائدته.

المورد الأول: تحديد الموضوع من حيث التوسعة والتضييق

أكثر ما تُعمَل فيه مناسبة الحكم والموضوع تحديد الموضوع من حيث التوسعة أو التضييق وهو على أنحاء ثلاث:

---

(١) للحصول على تعاريف أخرى للمناسبة راجع: القوانين المحكمة في الأصول ٣: ١٩٣، أنيس المجتهدين في علم الأصول ١: ٤٦٦، أصول الفقه الإسلامي ١: ٦٧٦ نقلا عن المستصفى ٢: ٧٧.

● **الأول: تحديد الموضوع بنحو التوسعة**

وذلك كما قد يقال في البحث عن تعلّق الخمس بالأرض التي اشتراها الذمي من المسلم من أنّ هذا الحكم لايختصّ بالشراء؛ بل يعم مطلق المعاوضة كالصلح؛ بل مطلق النقل ولو بغير عوض كالهبة؛ رغم أنّ الوارد في لسان الدليل خصوص الشراء؛ فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي إلغاء الخصوصية عنه بحسب الفهم العرفي، وأنّ المدار نقل الأرض من المسلم إلى الذمي كيفما اتفق والتعبير بالشراء لا يكون إلا من أجل كونه فردا غالبا من أفراد أسباب النقل؛ فلا خصوصية له بوجه؛ فهو نظير النهي عن بيع العبد المسلم للكافر، فإنّ العرف لا يكاد يرتاب في أنّ المنهي عنه في مثله مطلق النقل من دون خصوصية للبيع[1].

● **الثاني: تحديد الموضوع بنحو التضييق**

وذلك كما أفاده المحقّق النائيني ﵀ في خيار الحيوان من أنّ ظاهر النّص والفتوى وإن شمل كلّ ذي حياة ولكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي اختصاصه بالحيوان المقصود منه حياته لا لحمه؛ فالصّيد المشرف على الموت والسّمك والجراد المقصود منهما اللّحم نوعا ـ وإن قصد حياتهما نادرا ـ خارجة عن هذا العموم[2].

---

(١) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ١٧٩ ـ ١٨٠. مثله المنع عن بيع امّ الولد. [المكاسب والبيع ٢: ٤٠٩]. ومن هذا القبيل ما قد يقال في التعدّي عن الشرط المخالف للكتاب الكريم إلى كلّ مخالف للحكم الشرعي من أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي التعميم؛ حيث إنه لا خصوصية في عدم نفوذ الشرط المخالف بين أن يكون مخالفا للقرآن الكريم أو لحكم الشارع وإن لم يكن مذكورا فيه. [مصباح الفقاهة ٧: ٣١٤].

(٢) منية الطالب في حاشية المكاسب ٢: ٣١. ومن هذا القبيل ما قد يقال في العذر الذي يجوّز الاستنابة للحج من أنّ إطلاق الدليل وإن كان يقتضي جوازها بمجرد تحقّق الاضطرار ولو في سنة من السنين ولكن مناسبة الحكم والموضوع والارتكاز العقلائي في باب الضرورات يقتضي حمله على الاضطرار إلى ترك الواجب بجميع أفراده التدريجية، فيختص بالعذر المستمر ويكون المراد من قوله ﷺ: «حَالَ بَيْنَهُ وبَيْنَ الْحَجِ مَرَضٌ أو أَمْرٌ يَعْذِرُهُ اللَّهُ فيه الحديث» [الكافي ٤: ٢٧٣] ثبوت الحيلولة بحيث لا يتمكن من

ومن هذا القبيل ما قد يقال في آية النبأ الكريمة من أنّها وإن كانت دالّة على عدم اعتبار خبر الفاسق بقول مطلق ولكن مناسبة الحكم والموضوع لا تستدعي أزيد من اعتبار الوثوق وعدم الفسق الخبري[١].

● **الثالث: تحديد الموضوع بنحو التوسعة والتضييق معاً**

كما في ما روي عن مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قُلْتُ لَهُ أَدْنَى مَا يُجْزِئُ الْمَرِيضَ مِنَ التَّسْبِيحِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ قَالَ تَسْبِيحَةٌ وَاحِدَةٌ»[٢]؛ إذ بمناسبة الحكم والموضوع يستظهر عرفا أنّ ذكر المريض في كلام السائل من باب المثال وأنّ الموضوع في الواقع من يشق عليه الثلاث لمرض أو غيره من الأعذار؛ كما هو الحال في قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَرِيضاً أو عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيّامٍ أُخَرَ»[٣]؛ فإنّ المناسبة تقتضي بأنّ المقصود بالمريض خصوص من كان الصوم شاقّا عليه[٤] أو سببا لخوف الضرر عليه؛ لا مطلق المريض ولو كان علاجه بالإمساك طول النهار؛ فتوسّع الموضوع إلى غير المريض من جانب وتضيّق بالمريض الخاص من آخر[٥].

الحج إلى آخر عمره، لا في سنة من السنين. [مستمسك العروة الوثقى١٠: ١٩٨] ومن الواضح أنّه تامّ على فرض أن لايكون المقصود لُبّه لا يصدق الحيلولة عن طبيعي الحجّ لايصدق الحيلولة عنه إلا بالعذر المستمر إلى آخر عمره من دون الحاجة إلى ملاحظة مناسبة الحكم والموضوع.

(١) راجع: بحوث في الأصول ٣: ٦٩، بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٤٢٤.

(٢) وسائل الشيعة ٦: ٣٠١ ـ ٣٠٢.

(٣) البقرة: ١٨٤.

(٤) لا يخفى أنّ المقصود بمن كان الصوم شاقاً عليه غير من هو داخل في قوله تعالى ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] كالشيخ والشيخة.

(٥) راجع: موسوعة الإمام الخوئي ١٥: ٦١ ـ ٦٢.

المورد الثاني: تحديد كيفية دخل الوصف العنواني في الحكم

قد تحدّد المناسبة كيفية دخل الوصف العنواني في الحكم من المقومية له أو غيرها ولها دور مهم في جريان الاستصحاب وعدمه.

وتوضيح ذلك: أنّ الوصف العنواني المأخوذ في موضوع دليل الحكم تارة يكون بحيث يفهم العرف مناسبة الحكم والموضوع أنّ الوصف العنواني مقوّما لموضوع الحكم؛ كما في قوله: قلّد المجتهد العادل؛ حيث تقتضي المناسبة أنّ الاجتهاد والعدالة مقوّمان للموضوع ولهما دخل في الحكم حدوثا وبقاء.

وأخرى لا يرى العرف الوصف العنواني مقوّما للموضوع بحسب مرتكزاته ومناسبات الحكم والموضوع، بل يراه معرّفا ومن قبيل العلّة لحدوث الحكم؛ كقوله: الماء المتغيّر نجس؛ فإنّ العرف يفهم أنّ معروض النجاسة إنّما هو جسم الماء وإنّما أخذ التغيّر علّة لعروض هذا الحكم على نفس الماء[1].

المورد الثالث: رفع الإجمال عن الموضوع

قد يكون الوارد في لسان الدليل مجملا ويرفع عنه الإجمال بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع؛ كما في قوله: «قلّد زيدا»؛ حيث يتعيّن بمناسبة الحكم والموضوع في زيد العالم وكذا ما عن أبي جعفر عليه السلام: «أَرْبَعَةٌ قَدْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ التَّمَامُ ـ فِي سَفَرٍ كَانُوا أو حَضَرٍ ـ الْمُكَارِي والْكَرِيُّ والرَّاعِي والْأَشْتَقَانُ لِأَنَّهُ عَمَلُهُمْ»[2]؛ حيث إنّ الضمير في قوله عليه السلام: «لأنه»، يحتمل في نفسه أن يكون راجعا إلى السفر أو إلى مبادئ الحرف المذكورة ـ كلّ واحد منها أو مجموعها ـ ولكلّ واحد منهما ثمرات مذكورة

(١) راجع: كتاب الصلاة ١: ١٧٣.

(٢) وسائل الشيعة ٨: ٤٨٥.

في محلّه ولكنّ الظاهر بمناسبة الحكم والموضوع هو الأول؛ إذ بملاحظتها يستظهر أن سبب الحكم بالإتمام في هذه العناوين كثرة السفر وتكرره منهم[1].

المورد الرابع: كونها موجبة للظهور أو تبدله بالنسبة للحكم أو خصوصياته

وبيان ذلك: أنه قد يتردد الأمر بحسب إجمال الدليل بين حكمين أو أكثر ويتعيّن أحدها بالظهور فيه بمناسبة الحكم والموضوع؛ كما عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحْتَكِرُ الطَّعَامَ وَيَتَرَبَّصُ بِهِ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ فَقَالَ إِنْ كَانَ الطَّعَامُ كَثِيراً يَسَعُ النَّاسَ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَإِنْ كَانَ الطَّعَامُ قَلِيلًا لَا يَسَعُ النَّاسَ فَإِنَّهُ يُكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ وَيَتْرُكَ النَّاسَ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ»[2]؛ حيث يتردد الأمر فيه بدءاً بين الكراهة التحريمية والتنزيهية ويتعيّن في الأول بمناسبة الحكم والموضوع؛ إذ لا يناسب التنزيه لهذا القسم من الإحتكار وترك الناس ليس لهم طعام.

بل قد يتبدل ظهور الدليل بنفسه في حكم إلى الظهور في حكم آخر بمناسبة الحكم والموضوع؛ كما يمكن أن يقال ذلك في الآيات الكريمة الآمرة بالمسارعة إلى المغفرة[3] والاستباق إلى الخيرات[4]؛ حيث إنّ الأمر وإن كان بنفسه ظاهرا في الوجوب ولكنّه يتبدل فيها إلى الظهور في الندب بمناسبة الحكم والموضوع؛ حيث إنّ مفادها ـ كما ذكر المحقّق الخرساني رحمه الله ـ هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة والاستباق إلى الخير من دون استتباع تركهما للغضب والشر؛ ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا

---

(١) البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر ١٧٥.

(٢) الكافي ٥: ١٦٥.

(٣) آل عمران: ١٣٣.

(٤) البقرة: ١٤٨، المائدة: ٤٨.

للغضب والشر كان البعث بالتحذير عنهما أنسب[١] ومن الواضح أنّ هذا المفاد مناسب للندب لا الوجوب.

وقد تكون مناسبة الحكم والموضوع مؤثّرة في تعيين خصوصيات الحكم مثل كونه مولويا أو إرشاديا وكونه فوريا أو متراخيا؛ كما يقال في الأمر بإزالة النجاسة عن المسجد من أنّه لا ريب في دلالته على الفور بمناسبة الحكم والموضوع وإن قلنا بأن الأمر لا يدل على الفور[٢].

المورد الخامس: الإباء عن التخصيص

إنّ مناسبة الحكم والموضوع قد تكون من الشدة بحيث توجب الإباء عن التخصيص؛ كما قال المحقق الإصفهاني رحمه الله في مقام نفي التخصيص عن عموم لزوم الوقف: «ويمكن أن يستفاد من الأخبار الدالة على عدم جواز الرجوع في الوقف، أنّ اللزوم كاللازم غير المفارق، مثل قولهم عليهم السلام: «ما كان للّه فلا رجعة فيه»[٣] فإنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي بأنّ ما كان لله لا يلائمه الرجوع، ومثله يأبى عن التخصيص، بأن يقال ما كان للّه فلا رجعة فيه إلا إذا كان بالمعاطاة»[٤].

---

(١) راجع: كفاية الأصول ٨٠ والوجه في استفادة أنّ تركهما لايستتبع الغضب والشر من الآيات الكريمة: أنّ ظاهر تعلق المسارعة والإستباق بالمغفرة والخير كون تركهما لا ينافي تحقق المغفرة والخير كما هو الحال في كل فعل متعلق بمفعوله. [حقائق الأصول ١: ١٨٩] وبعبارة أخرى: أنّ مادة الخطاب المأخوذ فيها الإسراع والاستباق، سنخ مادة لها نحوان من الوجود، فيمكن أن توجد بسرعة، ويمكن أن توجد بدونها، ولكن المولى يأمر بإيجادها بسرعة؛ فبالإمكان أن يتحقّق المغفرة والخير من دون المسارعة والاستباق إليهما وهذا يعني أنّ تركهما لا يستتبع الغضب والشر. [بحوث في علم الأصول (عبد الساتر) ٤: ٣٩٣].

(٢) مستمسك العروة الوثقى ١: ٤٩٧.

(٣) من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٧ وفيه: «فَمَا جُعِلَ لِلَّهِ فَلَا رَجْعَةَ فِيهِ لَه».

(٤) حاشية كتاب المكاسب ١: ١٩١.

ولعلّ من هذا القبيل ما قد يقال في الآيات النّاهية عن العمل بالظّن كقوله تعالى: «إنّ الظّن لا يغنى من الحق شيئا»[١] من أنّها آبية عن التّخصيص[٢].

المطلب الثالث: المقارنة بين المناسبة وغيرها

تفترق مناسبة الحكم والموضوع عن تنقيح المناط والأولوية في أمرين:

الأول: أنّه في مناسبة الحكم والموضوع لا دليل لتعدية الحكم إلا التلاؤم بين الحكم والموضوع من دون نظر إلى علة الحكم وأما في تنقيح المناط فينظر إلى علة الحكم مع غض النظر عن التلاؤم.

الثاني: أنّه في تنقيح المناط والأولوية يكون إقتضاء العلة للحكم في الفرع بنحو مساو أو أقوى وآكد منه في الأصل من دون أن يتغيّر الموضوع لا في الأصل ولا في الفرع وهذا بخلاف المناسبة؛ حيث قد يتغيّر فيها ما هو موضوع الحكم بحسب بادئ النظر في الأصل ويثبت أنّ الموضوع في الواقع هو الأعمّ أو الأخص ممّا ورد في لسان الدليل إن كان هناك جامع عرفي أو قد يثبت أنه غير منحصر فيه؛ بل غيره أيضاً موضوع للحكم إن لم يكن هناك ذاك الجامع.

وأمّا المقارنة بينها وبين إلغاء الخصوصية؛ ففي إلغاء الخصوصية سبب التعدية نفي دخالة الخصوصيات الخاصة في الأصل وعدم مانعية هذه الخصوصيات في الفرع بلا نظر إلى التلاؤم بين الحكم والموضوع وأما في مناسبة الحكم والموضوع لا سبب للتعدية إلا التلاؤم.

---

(١) يونس: ٣٦.

(٢) فوائد الأصول ٢: ٥٥٩.

المطلب الرابع: حجية المناسبة وتحديد دائرتها

مناسبة الحكم والموضوع إن أوجبت القطع أو الاطمئنان بتعدية الحكم فهي معتبرة سواء كان الدليل على الحكم لفظيا أو لبيا؛ وكذا إن أوجبت الظهور العرفي فإنّ الظهورات حجة من غير فرق بين الظهور المستند إلى الوضع أو المستند إلى قرائن مقالية أو حالية أو لبية ومنها مناسبة الحكم والموضوع؛ فإذا حكم العرف في مورد بظهور الكلام في معنى يجب اتّباعه ويتحقّق به صغرى حجية الظهور.

وقد يستدل على اعتبارها بأخبار:

منها: ما رواه مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِه عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّه عليه السلام عَنْ طَائِرٍ أَهْلِيٍّ أَدْخِلَ الْحَرَمَ حَيّاً فَقَالَ لَا يُمَسُّ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً﴾[1][2].

فإنّ الرواية ظاهرة في الاستدلال بالآية الكريمة على الحكم مع أنّها بحسب مفاد حاقّ لفظها تختصّ بذوي العقول لمكان «مَن» الموصولة؛ فاستفادته عليه السلام التعميم منها مبني على إعمال مناسبة الحكم والموضوع التي تقتضي كون الحكم المذكور في الآية لكرامة البيت لا لخصوصية في الداخل إليه[3].

وكذلك ما رواه مُحَمَّد بْنِ مُسْلِمٍ قال: «سَأَلَ أَحَدَهُمَا عليه السلام عَنِ الظَّبْيِ يَدْخُلُ الْحَرَمَ فَقَالَ لَا يُؤْخَذُ وَلَا يُمَسُّ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ـ وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً»[4].

---

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) ورَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِه عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ ورَوَاهُ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى ورَوَاهُ أَيْضاً عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ مِثْلَهُ. وسائل الشيعة ١٣: ٣٣.

(٣) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٦٠.

(٤) من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٦٢.

ومنها: ماروا‌ه مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بإسْنَاده عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُذَافِرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[1] فَمَنْ عَرَضَ لَهُ أَذًى أَوْ وَجَعٌ فَتَعَاطَى مَا لَا يَنْبَغِي لِلْمُحْرِمِ إذا كَانَ صَحِيحاً فَالصِّيَامُ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ الحديث»[2]؛ فإنَّ ظاهرها أنَّ الإمام عليه السلام يريد استخراج الحكم من الآية الكريمة بقرينة التفريع عليها بقوله عليه السلام: «فمن عرض له» وقد استفاد منها ضابطة كليّة في باب محرّمات الإحرام مع أنَّها بحسب الجمود على مفادها اللغوي خاصّة بمن كان به أذى من رأسه في مسألة حرمة الحلق على المحرم فاستفاد الإمام بمناسبات الحكم والموضوع إلغاء الخصوصية وعدّى الحكم إلى مطلق تروك الإحرام[3].

ويمكن أن يقال: بأنّ المورد ليس من قبيل المناسبة بين الحكم والموضوع؛ بل هو من قبيل تفسير الإمام عليه السلام بما عنده من العلوم وقوله عليه السلام: «فَمَنْ عَرَضَ» وإن كان ظاهراً في التفريع إلا أنه ليس تفريعاً على قوله تعالى ﴿فمن كان مريضا أو به أذى من رأسه ...﴾ بل هو تفسير له ولكن تلك الفقرة من الآية حيث كانت متفرعة على صدرها كان كلامه عليه السلام المفسر لتلك الفقرة أيضاً متفرعا على صدر الآية.

وعلى أيّ حال فقد يفصل في اعتبار المناسبة بين الحكم والموضوع بين الدليل اللفظي واللبي؛ بتسلّم إلغاء الخصوصية بمناسبة الحكم والموضوع في الأول وإنكاره في الثاني؛ نظراً إلى أنها ليست بنفسها موضوعا للحجية، وإنّما تعتبر من جهة كونها توجب الظهور في الدليل اللفظي لأنها من القرائن اللبية المتصلة به. وهذا لا يتصور

---

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) تهذيب الأحكام ٥: ٣٣٤.

(٣) بحوث في علم الأصول (الهاشمي) ٤: ٢٦٠.

في الأدلة اللبية، فلا بد فيها من الرجوع إلى الأصول العملية إذا لم يحصل القطع بالملاك الواقعي[١].

وهذا التفصيل تامّ في ما إذا لم توجب المناسبة القطع أو الاطمئنان العقلائي وإلا فلا فرق فيه بين الدليل اللفظي واللّبي.

(١) راجع: بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٥٣ ـ ٥٥.

الفصل الخامس: مذاق الشرع

ومن جملة ما يستند إليه في تعدي الحكم من موضوع إلى آخر أو تضييقه ما يعبّر عنه بمذاق الشرع وإليك البحث عنه ضمن مطالب.

المطلب الأول: تعريف مذاق الشرع

المقصود بالمذاق هو المنهج الفكري أو السليقة التي تعلم من مجموع أفكار الشخص وأحكامه العملية ومواقفه تجاه الوقائع المختلفة أو من مجموعة منها؛ بحيث قد نتمكن أن نحدّد به موقف هذا الشخص ولو في بعض الوقائع قبل أن يخبرنا به؛ فالمراد بمذاق الشرع أو ذوق الشرع منهج الشارع ومشربه وطريقته التي تستكشف من مجموع أحكامه ومبانيها ومواقفه أو مجموعة منها؛ بحيث يمكن لنا تحديد موقف الشارع المقدس تجاه ما لم يخبرنا بموقفه فيه.

والوصول إلى حكم الشرع بكشف مذاقه يحتاج إلى ضمّ أمرين:

الأمر الأول: ما دلّ على أنّ للشارع في كل واقعة حكما.

الأمر الثاني: ما يقتضيه طبع كلّ جاعل من أنه يجري في جعل أحكامه على طبق مذاقه ومشربه لا محالة.

فهذان الأمران مطويان في الاستدلال بمذاق الشرع.

ويمكن أن يعد من المذاق ما يتحصّل عليه من مورد واحد من دون أن يستفاد من اللفظ نصّا أو ظهورا. وهل يعمّ المذاق بالمعنى المصطلح ما لو صرّح الشخص بمذاقه أو أستفيد من ظاهر كلامه أو يختصّ بما استكشف بالنحو المذكور؟ فيه خفاء ولكن لا ثمرة عملية لذلك.

المطلب الثاني: طرق تحصيل مذاق الشرع

لتحصيل على مذاق الشرع طرق عديدة أهمّها ما يلي:

الطريق الأول: الإحاطة بمواقف الشارع الإيجابية

إنّ أهمّ الطرق وأكثرها اطمئنانا لتحصيل مذاق الشرع أن يحيط المستنبط بالأحكام الشرعية ومبانيها ويمارسها ممارسة تامّة مع استقامة الفهم[١].

بل يمكن تحصيله بملاحظة مجموعة من الأحكام والمواقف الشرعية المتناسبة في أبواب مختلفة أو في باب واحد؛ كما أفيد في البحث عن تجهيز الجزء المبان من الميت أنّ من تتبّع في أحكام الأموات، واستأنس بمذاق الشرع يدرك أنّ الشارع لا يهتمّ بالصلاة على من لم يوجب إحترامه بالدفن والكفن والغسل[٢].

الطريق الثاني: الإحاطة بالمواقف السلبية

وممّا يتحصّل به مذاق الشرع، الإحاطة بمواقفه السلبية المتخذة في موارد ولعلّ من هذا القبيل ما قد يقال ـ في الاستدلال على عدم قدح الفصل بلفظة «قد» بين الإيجاب والقبول في مثل «قد قبلت» ـ: إنه لم يعهد من الشارع المقدس التضييق في مثل ذلك الفصل، ولا فيما هو أبلغ منه[٣]. وفي مقام الاستدلال على نفي الخيار للمشتري المنعتق عليه: إنّه لم يعهد من الشارع المقدس عود المعتق رقا[٤].

---

(١) ولعلّه من هذه الجهة عدّ صاحب الجواهر ﷺ معرفة مذاق الشرع نعمة مرزوقة من عند رازقها. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٣: ١٩٥.

(٢) مصباح الفقيه ٥: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣) تمهيد القواعد الأصولية والعربية ٤٧٧.

(٤) الحدائق الناضرة ١٩: ١٦.

الطريق الثالث: ورود الحكم في المورد الأدنى

إذا حكم المولى بحكم في مورد أدنى يمكن أن يستفاد بملاحظة ذلك الحكم مذاقه بجريان الحكم في المورد الأعلى أيضاً ولو مع الغضّ عن جريانه بقياس الأولوية ولعلّ من هذا القبيل ما قد يستدل به على عدم سقوط كفارة الجمع بالعجز عن بعض خصالها ـ إذا استظهر من الخطاب أنّ الواجب مجموع الخصال من حيث المجموع رغم كون العجز عن الجزء عجزا عن المركب ـ من أنّا لا نحتمل من مذاق الشرع سقوط الكفّارة في المقام، كيف ولازمه أن يكون الإفطار على الحرام أهون من الإفطار على الحلال، لثبوت الكفّارة في الثاني وإن حصل العجز عن البعض فيكون أسوأ حالاً من الأول[1].

وكذا ما يستدل به على اعتبار العدالة حدوثا وبقاء في المرجع الديني من أنّ المستفاد من مذاق الشرع عدم رضا الشارع المقدس بمرجعية من هو فاقد لها؛ حيث إشترط العدالة في إمام الجماعة؛ فضلا عن المرجعية الكبرى[2].

وقد يناقش بأنّ مجرد ورود الحكم في المورد الأدنى لا يصلح طريقا للحصول على المذاق؛ إلا أن يرجع إلى الأولوية. ويمكن أن يجاب بأنّ ورود الحكم في المورد الأدنى يكشف عن أمرين عرضيين:

الأمر الأول: أولوية الجعل بالنسبة إلى الأعلى بالتوضيح المتقدم في الفصل الثالث.

الأمر الثاني: مذاق جاعل الحكم في الأدنى ومشربه وسليقته مع الغض عن الأمر الأول ومن الواضح أنّ هذين الأمرين ليسا بقضية مانعة جمع كما لا يخفى.

---

(١) موسوعة الإمام الخوئي ٢١: ٣٤٥.

(٢) المصدر السابق ١: ١٨٥.

ثمّ إنّه قد يستفاد من مذاق الشرع حكم بواسطة؛ بل ينفى به أوّلاً نقيض الحكم أو ضده؛ فيثبت نفسه بالنتيجة ولعلّ من هذا القبيل ما قد يقال بصدد إثبات وجوب الفحص والاختبار بالنسبة إلى شرط الوجوب من أنّه يلزم من عدم وجوبه تعطيل كثير من الواجبات والشارع المقدس لا يرضى به على ما يستفاد من مذاقه[١].

وكذا ما يستدلّ به على وجوب نقل الزكاة من بلد المكلّف إلى غيره مع عدم وجود المستحق فيه ـ مضافا إلى الوجوه الأخرى ـ من أنه يلزم من عدم وجوبه تضييع الحق على مستحقه، المعلوم من مذاق الشارع تحريمه[٢].

المطلب الثالث: موارد إعمال مذاق الشرع

قد يعمل مذاق الشرع لتعدية الحكم أوتضييقه وقد يعمل لغير ذلك، ونحن نذكر جميع موارد إعماله تتميما للفائدة.

المورد الأول: إثبات الحكم فيما لم يقم عليه دليل

إنّ مذاق الشرع أكثر ما يستخدم عادة في إثبات الحكم لغير مورد الدليل بأحد النحوين:

الأول: تعدية الحكم من مورد الدليل إلى غيره؛ كما تقدم من إستئناس مذاق الشرع بعدم إهتمامه بالصلاة على من لم يوجب إحترامه بالدفن والكفن والغسل.

الثاني: استنباط حكم لم يكن عليه دليل من دون أن يكون ذلك على أساس التعدي كما في النحو الأول ويمكن أن يعد من ذلك الحكم بإجزاء العمل الواقع سابقا على طبق اجتهاد أو تقليد معتبر في زمنه ـ رغم تبدّل الفتوى أو العدول إلى تقليد من

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٥: ١٩٦.

(٢) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٣٢٢.

يحكم ببطلانه ـ مستندا فيه إلى العلم به من مذاق الشارع المقدس بجعل الشرع سهلا سمحا.

ومن هذا القبيل ما قد يقال من عدم جواز إقرار مني الرجل في رحم بنته أو أخته بالوسائل الطبية؛ استنادا إلى مذاق الشرع.

المورد الثاني: تنقيح موضوع الحكم

من موارد إعمال مذاق الشرع، تنقيح موضوع الحكم الوارد في الدليل؛ كما قد يقال ـ في مقام الاستدلال على حرمة الجمع بين الأختين في ما إذا كانتا أو إحداهما من الزنا بناء على أنّ المنفي في موارد الزنا هو النسب الواقعي ـ بأنّ المستفاد من مذاق الشرع أنّ حرمة النكاح تابعة للنسب العرفي وأنّ تحريم النكاح من الأحكام الإنسانية، لا من الأحكام الشرعية تعبداً[1].

المورد الثالث: تعيين إحدى الوظائف المحتملة

قد يوجد في المسألة بحسب النص أو غيره محتملات ويمكن تعيين أحدها بلحاظ مذاق الشرع وذلك كما في الخبر عن أبي عبد الله عليه السلام في حكم الاحتكار: «قَالَ إِنْ كَانَ الطَّعَامُ كَثِيراً يَسَعُ النَّاسَ فَلَا بَأْسَ به وإِنْ كَانَ الطَّعَامُ قَلِيلًا لَا يَسَعُ النَّاسَ فَإِنَّهُ يُكْرَهُ أَنْ يَحْتَكِرَ الطَّعَامَ ويَتْرُكَ النَّاسَ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ»[2]؛ حيث يحتمل بدءاً أن يكون المقصود بالكراهة هو التحريم ويحتمل التنزيه ولكن الاحتمال الثاني منفيٌ بأنّه من البعيد جداً من مذاق الشرع، أن يكون الاحتكار الموجب لترك الناس ليس لهم طعام، جائزاً مرجوحاً[3].

---

(١) راجع: المصدر السابق ١٤: ٢٥٩.

(٢) الكافي ٥: ١٦٥.

(٣) كتاب البيع (الإمام الخميني) ٣: ٦٠٨.

وكذا ما قد يقال في وجه تعيين التخيير في الدوران بينه وبين الإحتياط في فرض التساوي بين المجتهدَين أو العجز عن تشخيص الأعلم من أنّ وجوب الاحتياط بعيد عن مذاق الشارع المقدس في التسهيل على المكلفين والرفق بهم، بنحو يقطع معه باكتفائه بالتخيير[١].

ويمكن أن يقال: إنّ التخيير هناك عقلي من باب الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي بعد كون الامتثال القطعي بالاحتياط مستلزما للمحذور.

إلا أن يقال: إنّ فتاوى المجتهدَين أو الأكثر متوافقة في كثير من الموارد؛ فلا يكون الاحتياط في غيرها ـ من موارد إمكانه ـ مستلزما للمحذور عقلا؛ حتى يثبت التخيير العقلي من الباب المذكور.

وعلى أيّ حال فلا شبهة في كبرى القضية أي رفع الإجمال وتعيين أحد المحتملات بمذاق الشرع.

المورد الرابع: ترجيح أحد المتزاحمين

من موارد استعمال مذاق الشرع، ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر؛ كما قد يقال في مسألة اجتماع الأمر والنهي والتزاحم بين الصلاة والغصب: إنّ المعلوم من مذاق الشرع إهتمامه أكثر بمفسدة الغصب ولو من جهة كونه من حقوق الناس[٢] ويقال في مسألة نقل المصحف الشريف إلى الكافر: إنّ مفسدة وصول الكتاب إليهم واحتمال مسّهم له أحيانا لا يزاحم مصلحة تبليغ الإسلام وبسط أحكامه وهداية الناس إليها على ما يستفاد من مذاق الشرع[٣].

---

(١) المحكم في أصول الفقه ٦: ٣٧٩ وراجع: بلغة الفقيه ٣: ٢٧٩؛ حيث قال في مفاد «لاضرر» بتعيّنه في نفي الحكم ـ حقيقة ـ بلسان نفي الموضوع؛ لكونه أقرب إلى مذاق الشرع.

(٢) نهاية الأفكار ٢: ٤٣٤.

(٣) راجع: كتاب البيع (الإمام الخميني) ٢: ٧٢٥.

المطلب الرابع: المقارنة بين مذاق الشرع وغيره

لا حاجة في المقام إلى المقارنة إلا بين مذاق الشرع المستعمل لتعدية الحكم من موضوع إلى آخر وإلغاء الخصوصية من بين مجموع الأسباب المتقدمة؛ فإنّ الفرق بين غيرهما واضح وأما الفرق بينهما، فهو ما تقدم في المقارنة بين إلغاء الخصوصية وغيره من أنّه في مذاق الشرع يتعدى الحكم بملاحظته إلى الفرع من دون أن يلزم تغيّر الموضوع لا في الأصل ولا في الفرع وأمّا إلغاء الخصوصية، فيتغير فيه موضوع الحكم ويثبت أنّ الموضوع في الواقع أعمّ ممّا ورد في لسان الدليل أو غير منحصر فيه؛ بل غيره أيضاً موضوع للحكم.

نعم هنا عناوين أخرى قريبة من مذاق الشرع؛ كشمّ الفقاهة وروح الشريعة أومقاصدها؛ فيجب المقارنة بينها.

قد تقدّم أنّ مذاق الشرع هو المشرب المتحصل من ملاحظة مواقفه تجاه الوقائع العديدة ولو لم يكن هناك ألمعية خاصّة وشمّ الفقاهة ألمعية خاصة تحصل من مزاولة الفقه يقدر بها على فهم واستنباط خاص ولو من نص واحد من دون أن يلاحظ مجموعة من المواقف.

وأمّا مقاصد الشريعة فستتضح المقارنة بينها وبين مذاق الشرع مما يأتي في مبحثها إن شاء الله تعالى.

المطلب الخامس: حجية مذاق الشرع

إنّ مذاق الشرع على قسمين:

القسم الأول: ما يوجب القطع أو الاطمئنان بالموقف الشرعي وهو حجّة كما هو واضح.

القسم الثاني: ما يوجب الظن به وهذا القسم لا دليل على حجيته.

نعم في ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر، يمكن القول بكفاية حصول الظن بل الاحتمال بمذاق الشرع وتفصيل ذلك في بحث مرجحات باب التزاحم.

ولايخفى أنّ التحصيل مذاق الشرع لا يخلو من صعوبة ويحتاج مهارة في الفنّ ولعله لذلك قلّ تداوله في كلمات الفقهاء.

الفصل السادس: مقاصد الشريعة

المطلب الأول: تعريف مقاصد الشريعة وأقسامها

تعريف مقاصد الشريعة

هي الأمور التي يستهدفها الشارع من تشريع مجموع الشريعة بتمامها أو جلّها أو مجموعة من الأحكام المتعلقة بأبواب مختلفة أو مجموعة من الأحكام المتعلقة بباب واحد؛ سواء كانت تلك الأمور من الأهداف المتعلقة بالمجتمع الإنساني أم الإسلامي أم أفراد الأمّة أم الأعم من الأفراد والمجتمع وسواء كانت متعلقة بأمور معاشهم أم معادهم أم أخلاقهم[1].

ويعلم من التعريف المذكور أنّ الأمور المستهدفة من تشريع بعض الأحكام خاصة خارجة عن مسمى مقاصد الشريعة وداخلة في مسمى علل الشرائع أو حِكَمها.

ثم إنّ مقاصد الشريعة إذا نسب بعضها إلى بعض فقد تكون عرضية وقد تكون طولية. فهناك مقاصد قصوى ليس ورائها مقصد آخر كالتقرب إلى الله ورضوان الله الأكبر. كما أنّ هناك مقاصد دنيا؛ فالمقاصد تترتب طولياً في قوس الصعود والنزول.

أقسام مقاصد الشريعة

ولمقاصد الشريعة جهات وانقسامات في بعض الكلمات، أهمها ما يلي:

الجهة الأولى: تنقسم بحسب تعلّقها بالمجتمع والفرد إلى قسمين:

---

(١) راجع للتعاريف المتقاربة: الموافقات في أصول الشريعة ٣: ١٢٠ ـ ١٢٣، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه ٣٦٤، أصول الفقه الإسلامي ٢: ١٠١٧، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ٤٤.

الأول: ما يعود إلى المجتمع أو جزء كبير منه؛ كالدفاع عن البلاد وحفظ الأمّة من التفرّق.

الثاني: ما يعود إلى أفراد الأمّة؛ كتشريع المعاملات[١].

الجهة الثانية: تنقسم من حيث قوّتها في ذاتها وتأثيرها في المجتمع والفرد إلى أقسام وأهمّها[٢] ما يلي:

الأول: الضروريات وهي الأمور التي لابد منها في القيام بالمصالح الدينية والدنيوية بحيث تفوت تلك المصالح بدونها ويؤدي فقدها إلى اختلال النظام في الدنيا والخسران في العقبى وهي عبارة عن حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

الثاني: الحاجيات: وهي ما يحتاج إليها لرفع الضيق والمشقة النوعية بحيث يقع نوع المكلفين في العسر والحرج بدونها وإن لم يؤد فقدها لاختلال النظام أو الخسران الأخروي كما في القسم الأول. ويمكن أن يمثل له بتوسعة الشوارع والطرق لتسهيل المرور فيها.

الثالث: التحسينيات أو الكماليات. وهي محاسن العادات ومكارم الأخلاق التي لا يلزم من فقدها اختلالٌ أو خسران أخرويٌ أو وقوع في الضيق والعسر كما في القسمين الأولين وذلك كلبس الرجال الألبسة المتعارفة زائداً على ستر ما يجب ستره عليهم وقد ذكر لكل قسم من هذه الأقسام مكمّلات متصلة بها فلتراجع[٣].

الجهة الثالثة: تنقسم بلحاظ اعتبار حال المكلّف فيها وعدمه إلى قسمين:

---

(١) أصول الفقه الإسلامي ٢: ١٠٢٨.

(٢) قال الشّهيد الأول رحمه الله: المصالح على ثلاثة أقسام: ضرورية، كنفقة الإنسان على نفسه وحاجية، كنفقته على زوجته وتمامية، كنفقته على أقاربه، لأنها من تتمة مكارم الأخلاق [القواعد والفوائد ٢: ١٣٨]. راجع لتفصيلها: الموافقات في أصول الشريعة ٢: ١٧، أصول الفقه الإسلامي ٢: ١٠٢٠، أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه ٣٤٧.

(٣) أصول الفقه الإسلامي ٢: ١٠٢٤.

الأول: المقاصد الأصلية غير المراعى فيها حظّ للمكلّف؛ بل هي من الضروريات المعتبرة في كلّ ملّة والمقوّمة لمصالح العامّة مطلقا من دون الاختصاص بحال دون حال أو زمن دون زمن.

وهي تنقسم إلى ضرورية عينية؛ مثل كون العبد مأموراً بحفظ دينه وعقله وكفائية؛ مثل القضاء والإفتاء.

الثاني: المقاصد التابعة التي روعي فيها حظّ المكلّف وهي التي يحصل من جهتها للمكلّف مقتضى ما جُبل عليه من السعي لإشباع الشهوات والتمتّع بالمباحات.

وذلك أنّ الحكيم الخبير علم أنّ أمر الدين والدّنيا لا يصلح ولايستمرّ إلا بدواع من قبل الإنسان تدعوه إلى اكتساب ما تفتقر إليه نفسه وغيره؛ فخلق له شهوة إلى النساء ـ مثلا ـ وأحلّ له النكاح؛ ليحرّكه إلى اكتساب ما يوصله إليها؛ حتّى يحصل الغرض الأصلي وهو حفظ النسل.

فهذا القسم من المقاصد خادم ومكمّل للقسم الأول منها[1].

المطلب الثاني: طرق الكشف عن مقاصد الشريعة

ذكروا للكشف عن مقاصد الشريعة عدة طرق نشير إلى أهمها:

الطريق الأول: لسان الدليل ومؤداه

قد يكون الكلام الصادر من الشارع مشتملاً على سياق أو قرينة أو بعض الأدوات ك (لام) الغاية فيستظهر منه الهدف النهائي والأقصى للشارع من جعل حكمه، كقوله عزوجل ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وأَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ والْميزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[2] وكذا لو اقترنت بمثل (لعل) كنتيجة امتثال التكليف في قوله تعالى:

---

(١) راجع: الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٣٠٠ ـ ٣٠٣.

(٢) الحديد: ٢٥.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1] وهذا هو الطريق الأول لكشف مقاصد الشريعة حيث يدل اللفظ بمضمونه أو ما أخذ فيه على ذلك.

فكلما كان الدليل صريحاً أو ظاهراً في بيان هدف ما، أمكن تسميته بمنصوص الهدف والغاية.

الطريق الثاني: استقراء الأدلة والأحكام المعلومة العلل

فباستقرائها يحصل العلم بمقاصد الشريعة. كما إذا علمنا أنّ العلة في النهي عن الدخول في سوم المسلم أو خطبته حصول المنافرة بينهما فسنعلم من ذلك أنّ حفظ الأخوة واستمرارها من مقاصد الشريعة وكذا ملاحظة كثرة الأمر بعتق الرقاب والتي تدلنا على أنّ من مقاصدها حصول الحرية[2].

وهذا الاستقراء يعم الاستقراء المعنوي ولذا قد يقال: إنّ الدليل الذي أثبت أنّ الضروريات والحاجيات والتحسينيات من مقاصد الشارع المقدس هو استقراء الشريعة وملاحظة أدلتها الكلية والجزئية. وهذا من قبيل الاستقراء المعنوي الذي لا يَثبت المدعى فيه بدليل خاص بل لابد لإثباته من الإتيان بعدة أدلة متصلة ومشتركة في بيان ذلك الأمر الواحد ولو اختلفت أغراضها. كثبوت جود حاتم وشجاعة علي عليه السلام عند عامة الناس.

وعلى هذا الأساس لا يمكن الاعتماد على دليل خاص في إثبات مقاصد الشريعة في هذه الموارد بل يُعتمد على العمومات والإطلاقات وعلى كل ما ورد من الموارد الجزئية والأحداث المتفرقة في مختلف أبواب الفقه.

---

(١) البقرة: ٢١.

(٢) راجع: مقاصد الشريعة الإسلامية ١٩٠ ـ ١٩٣.

فبمجموعها يحصل القطع للإنسان بالمقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية كما يحصل القطع بالتواتر بمجموع الأخبار مع أنها لا تفيد بمفردها إلا الظن حتى لو كان الناقلون لها عدولا[1]. ومثال ذلك ما لو استفدنا من مجموع نواهي الشارع عن التصرف في المال بدون إذن مالكه والغيبة والإهانة وغيرها أن حفظ حرمة المؤمن من مقاصد الشريعة.

الطريق الثالث: السبر والتقسيم

ومثاله أن يلاحظ مجموعة من الأحكام المتناسقة التي علم إجمالا أنّ للشارع من جعلها مقصدا خاصّا فيبحث حول محتملات المقصد على سبيل السبر والتقسيم حتى يصل إلى مقصد الشارع.

الطريق الرابع: مناسبة الأحكام والمقاصد

بأن نلاحظ أنّ مجموع أحكام الشريعة أو مجموع أحكام باب واحد أو أكثر تناسب أي مقصد من مقاصد الشارع ومع إدراك تلك المناسبة نصل إلى مقاصده الشريفة.

المطلب الثالث: الحاجة إلى مقاصد الشريعة في الفقه

مواضع الحاجة إلى مقاصد الشريعة كثيرة في الفقه وفائدتها في المقام تعدية الحكم من مورد دليل إلى آخر إلا أن هناك مواضع أخرى سنتناولها بالبحث عنها لأهميتها في عدة مقامات:

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٨١.

أ. مقام استنباط الحكم الشرعي

الحاجة إلى مقاصد الشريعة في مقام استنباط الحكم الشرعي وكيفية التعامل مع أدلته ولها مواضع متعددة منها:

- **الأول: الوصول إلى الحكم الشرعي**

كما لو قيل: إنّ من مقاصد الشريعة المحافظة على صحة الإنسان والمجتمع الإنساني من الناحية الروحية وبناء عليه لا يجوز تعاطي المخدرات وبيعها وشرائها.

- **الثاني: رفض الدليل الظني المعتبر في نفسه المتنافي مع مقاصد الشريعة**

مثلا قد ورد في بعض الروايات الطعن في بعض القيوميات والشعوب فيقال بأنها غير متناسبة مع جملة من مقاصد الشريعة العالية كإقامة العدل والإحسان وتكريم الإنسان والعدالة الإجتماعية وإنحصار معيار الأفضلية بين بني البشر في التقوى فلذا تكون ساقطة عن الاعتبار. وبهذا الأمر قد فسّر بعض الأصوليين الأجلاء الروايات الدالة على عدم حجية الأخبار المتعارضة مع الكتاب الكريم والسنة القطعية؛ فقالوا بأنّ المراد منها هو التعارض وعدم الملائمة مع روح الكتاب والسنة والمقاصد الشريفة والسنن الرفيعة والأهداف السامية التي صُرح بها في الكتاب والسنة.

- **الثالث: المنع من إطلاق أو تقييد**

إذا كان المقصد بديهيا حافًا بالكلام يعرفه المتشرعة، يمنع عن انعقاد الإطلاق وإذا كان نظرياً يقيد الإطلاق بعد انعقاده.

هذا المورد من مقاصد الشريعة له أمثلة كثيرة في الفقه نشير إلى بعض تطبيقاته:

التطبيق الأول: ما قاله بعض الفقهاء: أنّ ظاهر أدلة الطلاق كقوله «الطَّلَاقُ بِيَد مَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ»[١] أنّ الطلاق بيد الزوج على كل حال ولكن نجد أنّ هذا الإطلاق يُقيّد مقابل مقصد من مقاصد الشريعة وثبت جوازه للحاكم الشرعي بعد عدم تأهل غيره لذلك على ما بُيّن في محله من الفقه وذلك كما لو سلك الزوج طريقا غير سوي ولم يقم بوظائفه كما ينبغي وتعامل بسوء مع زوجته ومع ذلك يكون يرفض طلاقها. أمام حالة كهذه يمكن القول: بملاحظة أنّ القيام بالقسط وإقامة العدل من أصول الإسلام وأهدافه السامية لا يمكن التسليم بأنّ الإسلام لم يجد حلاً لهذه المشكلة حيث تتكبد المرأة مرارة العيش إلى آخر عمرها بل عين مخرجا لرفع هذا الحرج عن طريق الطلاق الولائي من قبل الحاكم الشرعي. وعليه يمكن القول: أنّ حكم الشارع بأنّ طلاق المرأة بيد زوجها راجع إلى الأوضاع العادية لتجري الأمور بشكل طبيعي بخلاف الظروف الخاصة[٢].

التطبيق الثاني: ما قد يقال من أنّ هداية العباد وصيانتهم عن الضلال من مقاصد الشريعة؛ فيقيّد به إطلاق أدلّة جواز البيع ـ مثلا ـ ويحكم بعدم جواز بيع القرطاس ممن يعلم أنّه ينشر به كتب الضلال[٣].

التطبيق الثالث: أنّ أدلة الاستحباب والترغيب في إعطاء مال هبةً وهديةً لشخص ما، مطلقةٌ لكن بملاحظة مقاصد الشريعة لنا تقييد هذا الإطلاق في بعض الموارد كالموردين التاليين:

---

(١) مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل ١٥: ٣٠٦.

(٢) راجع: نظام حقوق المرأة في الإسلام: ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٣) راجع: المكاسب المحرمة ١: ٢٠١. ويمكن أن يقال بمثل ذلك في الأمور الحسبية ـ أي الأمور التي لايرضى الشارع المقدّس بإهمالها ولم يعيّن لها متولّ خاص؛ كحفظ أموال الغيّب والقصّر من الضياع بنحو من التصرف فيها ـ فإنّ التحفظ على هذه الأمور من المقاصد الشرعية؛ فيقيد به إطلاق ما دلّ على عدم حلّية مال إمرء إلا بطيب نفسه ـ مثلا ـ ويثبت للحاكم الشرعي وعدول المؤمنين في فرض عدم التمكّن منه جواز التصرّف في أموالهم.

المورد الأول: زكاة المال فإنّ من شروطها مضي الحول فيقوم المكلف نهاية السنة بهبته لشخص آخر فرارا من الزكاة ثم يطلب من ذلك الشخص أن يهبه إياه مرة أخرى في السنة اللاحقة.

فيقال: عند ملاحظة المقصد من الزكاة ـ وهو إزالة الفقر عن المحتاجين وكذلك الإحسان والتوسعة على الموهوب له بالنسبة للهبة ـ لا يحكم باستحباب هكذا هبة بل قال بعضهم: الهبة في هذا الفرض غير صحيحة[1].

المورد الثاني: المصالحة أو المداورة حيث إنّ الفقير أو الحاكم يقبض الخمس أو الزكاة ثم يهبها للمكلف مرة أخرى. فإنّ التأمل فيما مضى في المورد الأول يقتضي أن يقال أيضاً: هذه الهبة ليست راجحة شرعا بل قال بعضهم: ليست جائزة[2].

● الرابع: تعدية الحكم من مورد دليل إلى مورد آخر

كما لو قلنا: يستنتج من حكم المحافظة على الستر وعدم النظر إلى غير المحارم وغيره من الأحكام الواردة حول علاقة الرجل بالمرأة أنّ مقصد الشارع المقدس هو المنع من إثارة الشهوة فكل ما من شأنه إثارة الشهوة من قبيل الألبسة الضيقة ومشاهدة الأفلام الإباحية وقراءة القصص المثيرة للشهوة غير جائز.

ومثال الطلاق الولائي ـ الآنف الذكر ـ قد يكون مثالا صالحا لتعدية الحكم حيث يقال: بملاحظة مقصد إقامة العدل ورفع الظلم نعدي الحكم من مورد الأدلة ـ طلاق الزوج ـ ونثبته للحاكم الشرعي أيضاً. إلا أنه في هذا المثال لا وجود لمقصد الشارع المقدس في المتعدى منه خلافا للمثال السابق.

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٣: ١٢١.

(٢) العروة الوثقى (المحشى) ٤: ١٨٣.

ب. مقام تقديم أحد المتزاحمين

القاعدة الكلية في باب التزاحم أن يقدم الأهمّ على المهم وإحدى الطرق في تشخيص الأهم التعرف على أغراض ومقاصد الشريعة مثلا تُقدّم المقاصد الضرورية على المقاصد الحاجية والمقاصد الحاجية على المقاصد التحسينية وكذلك من بين المقاصد الضرورية حفظ الدين مقدم على حفظ النفس وحفظ النفس مقدم على حفظ العرض وهكذا...[١]. فإذاً يقدم الحكم المبتني على المقصد الأهم على الحكم المبتني على المقصد المهم.

ج. مقام تشخيص وظائف الحاكم في منطقة الفراغ

ذكر السيد الصدر رحمه الله أنّ إحدى موارد الحاجة إلى مقاصد الشريعة هو الاستناد إليها كشواخص وإتجاهات كلية لتحديد وظائف أو صلاحيات الحاكم في منطقة الفراغ[٢] حيث إنّ المقاصد من العناصر الثابتة للشريعة ومن خلالها يستطيع الحاكم التعامل مع العناصر المتغيرة في منطقة الفراغ بما يقتضيه الزمان والمكان. مثلا قوله في محكم كتابه: ﴿ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُوله منْ أَهْل الْقُرى فَللَّه وللرَّسُول ولذي الْقُرْبى والْيَتامى والْمَساكين وابْن السَّبيل كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنياء منْكُمْ وما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا واتَّقُوا اللَّهَ إنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعقاب﴾[٣].

---

(١) راجع: أصول الفقه المقارن فيما لا نص فيه ٣٥٥، ٣٦٣.

(٢) وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولى الأمر، تضم كل فعل مباح تشريعا بطبيعته؛ فأي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمته أو وجوبه، يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته، أصبح حراما، وإذا أمر به، أصبح واجبا. وأما الأفعال التي ثبت تشريعا تحريمها بشكل عام ـ كالربا مثلا ـ فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها. كما أنّ الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه ـ كإنفاق الزوج على زوجته ـ لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأنّ طاعة أولى الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية، هي التي تشكّل منطقة الفراغ. إقتصادنا ٦٨٩ ـ ٦٩٠.

(٣) الحشر: ٧.

ظاهر الآية الشريفة أنّ من الأهداف السامية للتشريع الإسلامي إيجاد التوازن من الجهة الاقتصادية وتقسيم المال بما يلبي الاحتياجات المشروعة للمجتمع وكذلك منع تكدس الأموال بيد عدة معدودة من أفراده.

على هذا الأساس فالحكومة الإسلامية بإمكانها تسنين القوانين وإعمالها في منطقة الفراغ لتثبيت التوازن الإجتماعي من ناحية توزيع الثروة ومنع تكدس الأموال بيد جماعة خاصة[١].

المطلب الرابع: حجّية مقاصد الشريعة وتحديد دائرتها

إذا ثبت المقصد الفعلي للشريعة بطريق معتبر فهو حجة وأدلّ دليل عليه العقل. بتقريب أنّ الشارع المقدس لو لم يلحظ ذلك المقصد في تشريعه ووضعه للقوانين للزم الخلف ونقض الغرض.

وبناء عليه يمكن الاستعانة بمقاصد الشريعة في الموارد السابقة.

ولا يخفى أنّ اعتبار (حجية) مقاصد الشريعة بحكم العقل في الموارد المذكورة يعتمد على أمور:

أوّلاً: إحراز ثبوت المقصد بطريق معتبر وقد تقدم لزوم كونه قطعيا في بعض موارده بل قد يقال بنحو عام: إنّ الدليل على أنّ الشارع المقدس لاحظ المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية لابد أن يكون قطعيا لأنّ هذا الأمر من أصول الشريعة بل أصل أصولها فلا بد أن يكون المستند فيه قطعيا لا ظنيا[٢].

ولكن لنا أن نقول: لا وجه لتعميم القول بلزوم قطعية دليل اعتبار المقصد بل يكفي فيه قيام دليل معتبر ولو كان ظنيا. إلا فيما لو أردنا رفض النص الظني المعتبر

---

(١) راجع: موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر ٥: ٤٨.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة ٢: ٧٩ ـ ٨٢.

في نفسه بمقصد الشريعة. فإذا كان دليل المقصد ظنيا معتبرا في نفسه وكان في مقابله نص ظني كذلك فلابد من تطبيق قواعد التعارض عليهما أو الجمع حسب اختلاف الموارد.

ثانياً: أن يكون المقصد مطلقا بمعنى أنّ الشارع أراد تحققه على كل حال وإلا فلو أراد تحققه في إطار الضوابط والقوانين التي حددها في الشرع لا أكثر منها لم يمكن الإستفادة من مقصد الشريعة في الموارد المتقدمة.

ثالثاً: أن نحرز أن المقصد ـ في الموارد التي نريد أن نستند إليه فيها ـ لا يتزاحم مع مصلحة أو مفسدة أعم من كونها دنيوية أو أخروية لأنّ المصلحة ومقصد الشريعة قد يقتضيان حكما إلزاميا في موردٍ يحتمل أن يتزاحم فيه مع مصلحة التسهيل ـ مثلا ـ وبالتالي يكون مانعا من الحكم الإلزامي. فليس بالضرورة أن ينشأ الحكم الترخيصي من عدم الملاك الإلزامي بالضرورة بل قد ينشأ من ملاك الترخيص أيضاً[1]. كما تزاحم في مورد السواك مصلحة التسهيل مع المصلحة الملزمة له ومنعت من وجوبه فيما جاء عنه ﷺ في الرواية «لَوْ لَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»[2].

وكذلك من المحتمل أن تتزاحم مفسدة في أمر ما مع مصلحة في أمر آخر مثلا إعطاء المال لمن يصرفه في سبيل المعصية قبيح أو حرام. ولكن قد يتوقف عليه أداء فريضة أهم وحنيئذ لا يحكم عليه بالحرمة. أو المفسدة الحاصلة من ذنوب الأولاد والأحفاد نتيجة الزواج فإنّها تتزاحم مع المصلحة فيه حيث إنّ بقاء النسل البشري مرهون به ولكن بعد الكسر والانكسار يحكم بجوازه واستحبابه[3].

---

(١) فقه العقود ١: ٣٧٣.

(٢) الكافي ٣: ٢٢.

(٣) راجع: فقه العقود ١: ٣٧٣.

ومن الواضح أنّ إحراز المقاصد وإطلاقها وعدم وجود مزاحم لها ليس بالأمر السهل، لأنّ عقل الإنسان ليس لديه إحاطة بكل الملاكات. خصوصا مع الالتفات إلى أنّ المصلحة قد تكون في الجعل لا في متعلقه. إضافة إلى أن النصوص الشرعية التي تثبت الأمور المذكورة ضئيلة.

ومن أمثلة الخطأ في استنباط الأحكام عن طريق مقاصد الشريعة؛ ما استدلّ به على حرمة العزل عن الحرّة من أنّ حكمة النكاح الاستيلاد وحفظ النسل ولا يحصل مع العزل غالبا، فيكون منافيا لغرض الشرع ومقصده[1].

ويمكن المناقشة فيه:

أوّلاً: بمنع الصغرى[2]؛ إذ قد يحصل الاستيلاد مع العزل أيضاً.

ثانياً: بعدم ثبوت حرمة العزل مطلقا بهذه الدعوى حيث إنّ الكثير منه ليس له دور في الإستيلاد وعدمه.

ثالثاً: لا تنافي بين إباحة وعدم حرمة العزل وبين مقصد الشارع وغرضه، أعني: الاستيلاد وحفظ النسل وذلك لوجود دواعٍ طبعية ونفسانية لتحقق هذا الأمر.

نعم إنّ الحكم بلزوم العزل (على فرض عدم تحقق الاستيلاد به) أو المصادقة على قانون يؤدي إلى عدم الإنجاب في المجتمعات الإنسانية أو الإسلامية أو حتى في المجتمع الشيعي بالخصوص يتنافى مع المقصد الشرعي لبقاء النسل ولا يمكن الالتزام به. عصمنا الله من الزلل وله الحمد على كلّ النعم.

---

(١) راجع: المهذب البارع في شرح المختصر النافع ٣: ٢٠٩.

(٢) المصدر السابق.

الفصل السابع: القياس

يعد القياس من الحجج المعتبرة وأحد أسباب تعدية الحكم لدى بعض العامة كأبي حنيفة وأبي يوسف والشيباني وأتباعهم، ومع أنّ أصحاب القياس لا يقولون باعتباره إلا في موارد فقدان النص لكن الإمامية اتفقوا على رفض العمل بالقياس ولو في مثل هذه الموارد حتى صار بطلان العمل به كالضروري في المذهب، وقد جاء النهي المغلظ عن هذه الطريقة في روايات كثيرة، فعُدّ القياس فيها سبب الهلاك[1] ومحق الدين[2]، ووصف أصحاب القياس بأنهم يلعبون بالدين [3]وأنهم أتباع إبليس[4]، وأنّ صاحب القياس قرين معه في النار[5].

ونقل عن أبي عبد الله عليه السلام أنّ سبب استعمال الرأي والقياس عند بعض فقهاء العامّة هو كراهة أن ينسبهم الناس إلى الجهل فيما لم يكن عندهم من الأثر، فيطلب الناس العلم من معدنه[6] وعليه فلا حاجة إلى تفصيل البحث عنه وعن أدلة حجيته عند العامة، وإنّما المهم بيان المقصود من القياس المردوع عنه في الروايات الكثيرة.

ولِيتّضح ما وقع الردع عنه فيها لا بد من الالتفات إلى مطلبين:

---

(١) بحارالأنوار ٢: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

(٢) المحاسن ١: ٢١٤، الكافي ٧: ٣٠٠.

(٣) الكافي ٤: ٣٥٠.

(٤) المصدر السابق ١: ٥٨.

(٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٧.

(٦) المصدر السابق ٦١.

المطلب الأول: معنى القياس في اللغة والاصطلاح

القياس في اللغة تقدير شيء بشيء أي التقدير على مثاله[١]. أما بحسب الاصطلاح فالتعاريف الموروثة عن العاملين به وكذا تطبيقاته في مختلف أبواب فقههم تشهد بعروض التطور والتغيير له بامتداد الزمان وبملاحظة أنّ المعنى المتأخر عن عصر المعصومين عليهم السلام لا يمكن أن يعتبر مصداقاً للقياس الذي نهوا عنه[٢]؛ لابدّ أن نسعى إلى كشف المراد من هذا

---

(١) جاء في المقائيس: القاف والواو والسين أصلٌ واحدٌ يدلُّ على تقدير شيءٍ بشيء وفي الصحاح: قستُ الشيء بالشيء: قدّرته على مثاله.

(٢) جاء في اللمع ما حاصله: إنّ القياس على ثلاثة اضرب: قياس علة. وقياس دلالة وقياس شبه.

الأول: قياس العلة: فهو أن يرد الفرع إلى الأصل بالبينة التي علق الحكم عليها في الشرع، وقد يكون ذلك معنى يظهر وجه الحكمة فيه للمجتهد كالفساد الذي في الخمر وما فيها من الصد عن ذكر الله عز وجل وعن الصلاة وقد يكون معنى استأثر الله عز وجل بيانه فيه بوجه الحكمة فيه كالطعم في تحريم الربا والكيل وهذا الضرب من القياس ينقسم قسمين جلي وخفي.

فأما الجلي: فهو ما لا يحتمل إلا معنى واحدا وهو ما ثبتت علّته بدليل قاطع لا يحتمل التأويل وهو أنواع بعضها أجلى من بعض فأجلاها ما صرح فيه بلفظ التعليل كقوله تعالى: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ وكقوله صلى الله عليه وسلم: "إنما نهيتكم لأجل الدافة" فصرح بلفظ التعليل ويليه ما دل عليه التنبيه من جهة الأولى كقوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ فنبه على أن الضرب أولى بالمنع ... وكذلك كل ما استنبط من العلل وأجمع المسلمون عليها فهو جلي فهذا الضرب من القياس لا يحتمل إلا معنى واحدا.

وأما الخفي: فهو ما كان محتملاً وهو ما ثبت بطريق محتمل وهو أنواع بعضها أظهر من بعض فأظهرها ما دل عليه ظاهر مثل الطُعم في الربا فإنه علم من نهيه صلى الله عليه وآله عن بيع المطعوم في قوله: "لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا مثلاً بمثل" فإنه علق النهي على الطعم فالظاهر أنه علة، ويليه ما عرف بالاستنباط ودل عليه التأثير كالشدة المطربة في الخمر فإنه لما وجد التحريم بوجودها وزال بزوالها دل على أنها هي العلة؛ وهذا الضرب من القياس محتمل، لأنه يحتمل أن يكون الطعام أراد به ما يتطعم، ويحتمل أنه أراد به الحنطة فقط ولكن حرم فيه التفاضل لمعنى غير الطعم، وكذلك التحريم في الخمر يجوز أن يكون للشدة المطربة ويجوز أن يكون لاسم الخمر فإن الاسم يوجد بوجود الشدة ويزول بزوالها فهذا لا ينقض به حكم الحاكم.

الثاني: قياس الدلالة: فهو أن ترد الفرع إلى الأصل بمعنى غير المعنى الذي علق عليه الحكم في الشرع إلا أنه يدل على وجود علة الشرع وهذا على أضرب: منها أن يستدل بخصيصة من خصائص الحكم على الحكم وذلك مثل أن يستدل على منع وجوب سجود التلاوة بجواز فعلها على الراحلة فإن جوازه على الراحلة من أحكام النوافل ويليه ما يستدل بنظير الحكم على الحكم كقولنا في ظهار الذمي إنه يصح طلاقه فصح ظهاره فيستدل بالطلاق على الظهار لأنهما نظيران فيدل أحدهما على الآخر وهذا الضرب من القياس يجري مجرى الخفي من قياس العلة في الاحتمال إلا أن يتفق فيه ما يجمع على دلالته فيصير كالجلي في نقض الحكم به.

الثالث: قياس الشبه: وهو أن تحمل فرعاً على الأصل بضرب من الشبه وذلك مثل أن يتردد الفرع بين أصلين يشبه أحدهما في ثلاثة أوصاف ويشبه الآخر في وصفين فيرد إلى أشبه الأصلين به. وذلك كالعبد يشبه الحر في أنه آدمي مخاطب مثاب معاقب ويشبه البهيمة في أنه مملوك مقوم فيلحق بما هو أشبه به وكالوضوء يشبه التيمم في إيجاب النية من جهة أنه طهارة عن حدث

النوع من الاستدلال والاستنباط في ذلك العصر بتحقيق معنى القياس عند أصحابه وفي الروايات الخاصة الناظرة إليه.

المطلب الثاني: القياس عند أصحاب القياس المتقدمين

القياس الذي أصبح أحد طرق الاستنباط منذ زمان أبي حنيفة قد اتسع استعماله من قبل تلامذته أمثال أبي يوسف والشيباني، وهو وإن كان أحيانا يستعمل في بعض الكتب المنسوبة إلى أبي حنيفة بمعنى التنظير والتمثيل لفهم الحكم دون إثباته[١] لكن في كثير من الموارد يُستعمل القياس في التعدي عن الحكم المنصوص لموضوع إلى غير المنصوص لمحض المشابهة[٢] أو أشبهيته بالموضوع في الأصل؛ ولذا درج على ألسنتهم كثيرا مثل قولهم: «إنّما ينبغي أن يقاس ما لم يأت فيه أثر بما يشبهه مما جاء فيه أثر»[٣]، وحيث إنّ الموضوع في الفرع يتشابه مع موضوعات عديدة يعرف حكمها، يقع اختلافات شديدة بين القائلين بالقياس في أي حكم من أحكام هذه الموضوعات أولى بتعديته إلى الفرع من بين الموضوعات المشابهة له[٤]، ولعله من هنا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لَا تَحْمِلُوا عَلَى الْقِيَاسِ فَلَيْسَ مِنْ شَيءٍ يَعْدِلُهُ الْقِيَاسُ إِلَّا والْقِيَاسُ يَكْسِرُهُ»[٥].

وهذا المطلب يستفاد من الروايات الناهية عن العمل بالقياس وإليك روايتين منها:

ويشبه إزالة النجاسة في أنه طهارة بمانع فيلحق بما هو أشبه به فهذا اختلف أصحابنا فيه فمنهم من قال إنّ ذلك يصح ومنهم من قال: لا يصح. اللمع في أصول الفقه ٢٤٨ ـ ٢٥٢.

(١) العالم والمتعلم ١٧.

(٢) مثال ذلك أنهم تمسكوا لإثبات حرمة بيع الأشياء قبل قبضها بقياس الأمور غير المأكولة بآنية الذهب والفضة وقياس ما يؤكل بالطعام، لأنه جاء فيهما أثر بعينه ولم يجوز بيعهما قبل قبضهما. الحجة على أهل المدينة ٢: ٦٦٥. وله أمثلة كثيرة في كتاب (الحجة على أهل المدينة) للشيباني.

(٣) الحجة على أهل المدينة ١: ١٩.

(٤) مثلا كان هناك نزاع بين أهل الكوفة والمدينة في أن النحاس والحديد والرصاص هل هي شبيهة بالشعير أو الذهب والفضة فلا يجوز المعاملة فيها بالزيادة، أم تشبه الحجر فيجوز التعامل فيها بالزيادة، فقالوا في الاحتجاج للمذهب الأول: أرأيتم النّحاس والرصاص وَالْحَدِيد كَيفَ أشبه عِنْدكُمْ الْحِجَارَة وَهُوَ إنما يخرج من الْحِجَارَة كَمَا يخرج الذَّهَب وَالْفِضَّة مِنْهَا وَلَيْسَ الْحجر بِعَيْنِه ؟ وإنما يَنْبَغِي ان يشبه الرصاص والنحاس وَالْحَدِيد بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّة وَلَا يشبه الْحجر بِعَيْنِه. المصدر السابق ٦٦٢.

(٥) بحارالأنوار ٢: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

الرواية الأولى: ما في المحاسن عَنْ مُحَمَّد بْنِ أَبِي عُمَيْر عَنْ مُحَمَّد بْنِ حَكِيم قَالَ قُلْتُ لأَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَر عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ فَقِّهْنَا فِي الدِّينِ وأَغْنَانَا اللَّهُ بِكُمْ عَنِ النَّاسِ حَتَّى إِنَّ الْجَمَاعَةَ مِنَّا لَتَكُونُ فِي الْمَجْلِسِ مَا يَسْأَلُ رَجُلٌ صَاحِبَهُ يَحْضُرُهُ الْمَسْأَلَةُ وَيَحْضُرُهُ جَوَابُهَا مِنَّا مِنَ اللَّهِ عَلَيْنَا بِكُمْ فَرُبَّمَا وَرَدَ عَلَيْنَا الشَّيْءُ لَمْ يَأْتِنَا فِيهِ عَنْكَ وَلَا عَنْ آبَائِكَ شَيْءٌ فَنَنْظُرُ إِلَى أَحْسَنِ مَا يَحْضُرُنَا وَأَوْفَقِ الْأَشْيَاءِ لِمَا جَاءَنَا عَنْكُمْ فَنَأْخُذُ بِهِ فَقَالَ عليه السلام هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ فِي ذَلِكَ واللَّهِ هَلَكَ مَنْ هَلَكَ يَا ابْنَ حَكِيمٍ ثُمَّ قَالَ عليه السلام لَعَنَ اللَّهُ أَبَا حَنِيفَةَ يَقُولُ قَالَ عَلِيٌّ وقُلْتُ وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ حَكِيمٍ لِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ واللَّهِ مَا أَرَدْتُ إِلَّا أَنْ يُرَخِّصَ لِي فِي الْقِيَاسِ[1].

الرواية الثانية: ما نقله في بصائر الدرجات عن سماعة حيث قال: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْمَعْزَى عَنْ سَمَاعَةَ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام قَالَ سَأَلْتُهُ فَقُلْتُ إِنَّ أُنَاساً مِنْ أَصْحَابِنَا قَدْ لَقُوا أَبَاكَ وجَدَّكَ وسَمِعُوا مِنْهُمَا الْحَدِيثَ فَرُبَّمَا كَانَ الشَّيْءُ يُبْتَلَى بِهِ بَعْضُ أَصْحَابِنَا ولَيْسَ عِنْدَهُمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ يُفْتِيهِ وعِنْدَهُمْ مَا يُشْبِهُهُ يَسَعُهُمْ أَنْ يَأْخُذُوا بِالْقِيَاسِ فَقَالَ عليه السلام إِنَّهُ لَيْسَ بِشَيْءٍ إِلَّا وقَدْ جَاءَ فِي الْكِتَابِ والسُّنَّةِ[2].

فيعلم من هاتين الروايتين بوضوح أنّ مصطلح القياس في ذلك العصر كان بمعنى تعدية الحكم بمجرد المشابهة أو الأوفقية. ويعلم من جواب الإمام عليه السلام أن تعدية الحكم بمحض المشابهة هو ذات القياس المنهي عنه.

ويظهر ما ذكرنا مما جاء في رسالة المحكم والمتشابه للسيد المرتضى رحمه الله في ردّ ما ادّعاه منتحلو القياس أنّهم يقولون بأنّ اشتباه الشيئين موجب لاشتباه الحكمين[3]. وقالوا «وإِذَا رَأَيْنَا الْحَادِثَةَ قَدْ عُدِمَ نَصُّهَا فَزِعْنَا ـ أَيْ رَجَعْنَا ـ إِلَى الاسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا بِأَشْبَاهِهَا ونَظَائِرِهَا»[4]

---

(١) المحاسن ١: ٢١٢.

(٢) بصائر الدرجات ١: ٣٠٢.

(٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٥٥.

(٤) المصدر السابق ٥٣.

ثم إنّ هنا نوعاً آخر من القياس أيضاً وهو تقييم الأحكام الشرعية بالمدركات العقلية الناقصة وجعلها مقياسا لقبولها. كما صنعه إبليس اللعين حيث ردّ أمر الله تعالى بالسجود لآدم ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ بالقياس على ما يحكيه قوله تعالى: ﴿ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إذ أَمَرْتُكَ قالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَني مِنْ نارٍ وخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾[1] فتامل، وقد أشير إلى ذلك القياس وذمّه في غير واحد من الأخبار[2] كما جاء في حديث أبان[3].

المطلب الثالث: المقارنة بين القياس والأسباب المتقدمة للتعدية

إنّ القياس مغاير لجميع ما ذكر من الأسباب والردع عنه لا يشملها بوجه. إما التغاير بينه وبين إلغاء الخصوصية فلأجل أنّ القياس المردوع عنه كما عرفت هو تعدية الحكم من موضوع إلى موضوع آخر بمجرد الأوفقية والمشابهة، وإلغاء الخصوصية ليس كذلك وإنّما هو تعدية الحكم لانتفاء احتمال دخل الخصوصية الموجودة في الأصل المفقودة في الفرع في الحكم مع انتفاء احتمال مانعية الخصوصية الموجودة في الفرع عن الحكم وهو رهين قياس مطويّ كما مرّ فمناط التعدي في كل منهما غير الآخر.

وهكذا الأمر بينه وبين تنقيح المناط فإنّ نكتة التعدي في موارد تنقيح المناط هو إحراز علة الحكم وثبوت تلك العلة في مورد آخر، لا بمجرد الأوفقية أو المشابهة بينهما.

ومنه يظهر الفارق بين القياس وبين الأولوية وأوضح من ذلك كله افتراقه عن المناسبة بين الحكم والموضوع ومذاق الشرع، فإنه لا مجال لتوهم اندراجها في القياس.

---

(١) الأعراف: ١٢.

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٨ ـ ٤٩.

(٣) المصدر السابق ٢٩: ٣٥٢.

تنبيهان

التنبيه الأول: يستفاد من بعض الروايات عدم المنع عن استعمال التشبيه بين الأحكام لأجل التعليم وتسهيل تقبل وفهم الحكم لدى المخاطب، كما قال الإمام صادق عليه السلام في رواية عبد الرحمن ابن حجاج: إِنَّمَا شَبَّهْتُ لَكَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ لِتَعْرِفَه [1].

فلابد من الالتفات إلى أنه وإن وقع في عدة روايات[2] تشبيه موضوع بموضوع فذلك ليس للكشف عن حكم جديد، بل لأجل التنظير وتسهيل القبول على المخاطب[3].

التنبيه الثاني: إنّ المستفاد من الأخبار الرادعة عن القياس أنها بصدد سدّ باب هذا الطريق لاستنباط الأحكام الشرعية، لأنه لا يصلح أن يكون سبباً لحصول العلم والتنبيه على أنه لو حصل عن طريقه قطع للمكلف أحياناً كان جهلاً مركباً لا يعول عليه.

حصيلة البحث في الفصل السابع

إنّ الروايات وطريقة أصحاب القياس تعطي بوضوح أنّ طريق الاستنباط المنهي عنه في كلمات أهل البيت عليهم السلام والمسمى بالقياس هو تعدية الحكم من موضوع إلى آخر

---

(١) وروَى صَفْوَانُ بْنُ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ رَجُلٍ رَمَى صَيْداً فِي الْحِلِّ وَهُوَ يَوْمُ الْحَرَمِ فِيمَا بَيْنَ الْبَرِيدِ وَالْمَسْجِدِ فَأَصَابَهُ فِي الْحِلِّ فَمَضَى بِرَمْيَتِهِ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ فَمَاتَ مِنْ رَمْيَتِهِ هَلْ عَلَيْهِ جَزَاءٌ فَقَالَ عليه السلام لَيْسَ عَلَيْهِ جَزَاءٌ إِنَّمَا مَثَلُ ذَلِكَ مَثَلُ مَنْ نَصَبَ شَرَكاً فِي الْحِلِّ إِلَى جَانِبِ الْحَرَمِ فَوَقَعَ فِيهِ صَيْدٌ فَاضْطَرَبَ حَتَّى دَخَلَ الْحَرَمَ فَمَاتَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ جَزَاؤُهُ لِأَنَّهُ نَصَبَ حَيْثُ نَصَبَ وَهُوَ لَهُ حَلَالٌ وَرَمَى حَيْثُ رَمَى وَهُوَ لَهُ حَلَالٌ فَلَيْسَ عَلَيْهِ فِيمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ شَيْءٌ. فَقُلْتُ هَذَا الْقِيَاسُ عِنْدَ النَّاسِ فَقَالَ عليه السلام إِنَّمَا شَبَّهْتُ لَكَ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ لِتَعْرِفَه. لايحضره الفقيه ٢: ٢٦٠.

(٢) الكافي ٧: ٦٢، ٦: ٨٦.

(٣) ومن هذه الموارد استنباط الأحكام من الآيات، فقد يستفاد من ضرب الأمثلة المشابهة في إثبات أنّ الآية يمكن أن تتحمل معنى خاصا: «رُوِيَ عَنْ زُرَارَةَ وَمُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ أَنَّهُمَا قَالا قُلْنَا لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام مَا نَقُولُ فِي الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ كَيْفَ هِيَ وَكَمْ هِيَ فَقَالَ عليه السلام إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ ﴿وإذا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾ فَصَارَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ وَاجِباً كَوُجُوبِ التَّمَامِ فِي الْحَضَرِ قَالا قُلْنَا إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ﴾ وَلَمْ يَقُلْ افْعَلُوا فَكَيْفَ أَوْجَبَ ذَلِكَ كَمَا أَوْجَبَ التَّمَامَ فِي الْحَضَرِ فَقَالَ عليه السلام أَ وَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ: ﴿فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا﴾ أَ لَا تَرَوْنَ أَنَّ الطَّوَافَ بِهِمَا وَاجِبٌ مَفْرُوضٌ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ ذَكَرَهُ فِي كِتَابِهِ وَصَنَعَهُ نَبِيُّهُ صلى الله عليه وآله وكَذَلِكَ التَّقْصِيرُ فِي السَّفَرِ شَيْءٌ صَنَعَهُ النَّبِيُّ صلى الله عليه وآله وذَكَرَهُ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ فِي كِتَابِهِ». من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣٤.

لمحض المشابهة والأوفقية، ويمكن إرجاع سائر الروايات الواردة حول القياس إلى هذا المعنى أيضاً.

فيلزم القول إنّ القياس المحرّم هو تعدية الحكم بسبب محض التشابه بين الموضوعين فحسب.

خاتمة في دور أسباب التعدية والتضييق في التعارض

قد توجب التعدية بأحد الأسباب المتقدمة التعارض بين دليلين ـ لو لاها لم يكن بينهما معارضة بدونهما ـ تعارضا مستقرا أو غير مستقر وكذا التضييق بأحدها قد يوجب التعارض المستقر كما قد يوجب إرتفاعه.

ومثال تحقق التعارض بأحد الأسباب ما يدعى من تحقق المعارضة في الكنز بين ما دل على وجوب تعريف اللقطة سنة[1] وبين صحيحة عبد الله بن جعفر الدال على عدم وجوبه بالنسبة لما يوجد في جوف الدابة المشتراة وأنه للمشتري إذا لم يعرفه بايعه[2]. بناء على التعدي عن مورد الدليلين إلى الكنز بإلغاء الخصوصية[3]. إذ مقتضى الأول لزوم تعريفه سنة حينئذ ومقتضى الثاني عدمه.

ومثال ارتفاع التعارض ما يقال في المعارضة بين ما دل على اعتصام الكر وعدم انفعاله بملاقاة النجس[4] وبين ما دل على انفعال الماء الراكد إذا تغير بها[5] من أنّ النسبة بين

---

(١) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِه عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَاللُّقَطَةُ يَجِدُهَا الرَّجُلُ وَيَأْخُذُهَا؛ قَالَ يُعَرِّفُهَا سَنَةً فَإِنْ جَاءَ لَهَا طَالِبٌ وَإِلَّا فَهِيَ كَسَبِيلِ مَالِه. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٤.

(٢) مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الرَّجُلِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ اشْتَرَى جَزُوراً أَوْ بَقَرَةً لِلْأَضَاحِيِّ. فَلَمَّا ذَبَحَهَا وَجَدَ فِي جَوْفِهَا صُرَّةً. فِيهَا دَرَاهِمُ أَوْ دَنَانِيرُ أَوْ جَوْهَرَةٌ لِمَنْ يَكُونُ ذَلِكَ فَوَقَّعَ عليه السلام عَرِّفْهَا الْبَائِعَ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَعْرِفُهَا فَالشَّيْءُ لَكَ رَزَقَكَ اللَّهُ إِيَّاهُ. وسائل الشيعة ٢٥: ٤٥٢.

(٣) راجع: كتاب الخمس ١٣٣. ولكنه لم يرتض إلغاء الخصوصية وجعل التعارض المذكور محذورا لإلغاء الخصوصية هنا.

(٤) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الطُّوسِيُّ بِإِسْنَادِه عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَسُئِلَ عَنِ الْمَاءِ تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَتَلَغُ فِيهِ الْكِلَابُ وَيَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ: إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْءٌ. وسائل الشيعة؛ ١: ١٥٨.

(٥) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلَ رَجُلٌ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَأَنَا حَاضِرٌ عَنْ غَدِيرٍ أَتَوْهُ وَفِيهِ جِيفَةٌ فَقَالَ: إِنْ كَانَ الْمَاءُ قَاهِراً وَلَا تُوجَدُ مِنْهُ الرِّيحُ فَتَوَضَّأْ. وسائل الشيعة؛ ١: ١٤١.

الدليلين وإن كان العموم من وجه لدلالة الأول على الاعتصام مطلقا سواء تغير أم لا ودلالة الثاني على الانفعال مطلقا بلغ الكر أم لا فيتعارضان في الكر المتغير، إلا أنّ المناسبات العرفية تقتضي عدم إطلاق دليل الحكم باعتصام الكر لفرض عدم التغير فيرتفع التعارض وذلك باعتبار أنّ مانعية الكثرة عن الاستقذار أمر عرفي مرتكز ومن المعلوم أنّ مانعيتها ليست بما هي كثرة بل لأجل الغلبة على القذارة والقاهرية عليها فلا يعم الحكم بالاعتصام فرض تغير الماء به وسيطرة القذارة على أوصافه[1].

ففي هذه الموارد ما هو الموقف الذي يلزم أن يتخذه الفقيه في المسألة؟

تفصيل الكلام في ذلك على وجه يتضح موضع البحث وما ينبغي اختياره فيه أنّ هناك حالتين:

الأولى: أن يريد الفقيه التعدية أو التضييق على أساس حصول العلم أو الاطمئنان له بسعة الحكم وضيقه بأحد الأسباب من دون أن يؤثر ذلك السبب على ظهور الخطاب.

وفي هذه الحالة قد يمنع الظفر بالدليل المعارض عن حصول العلم أو الاطمئنان حدوثا أو بقاء كما إذا أراد الفقيه تصيد قاعدة حجية خبر الثقة الواحد في الموضوعات الخارجية بإلغاء الخصوصية عن الأخبار الواردة في أبواب متفرقة إن تمت دلالتها عنده على حجيته فيها فظفر على موارد لم يكتف الشارع فيها بقوله واعتبر فيها البينة كإثبات رؤية الهلال فإنّ ذلك قد يمنع عن حصول العلم والاطمئنان له ولا تتم لديه عملية التعدية والإسراء قهراً.

وقد لا يمنع الظفر بالمعارض عن ذلك كما إذا سئل الإمام عليه السلام عن قضية خارجية فبين الإمام حكمها وعلمنا أنّ خصوصياتها غير دخيلة في الحكم حتى على تقدير الظفر بالمعارض نظير ما ورد في قصة الحلبي من إيجاب البدنة عليه بإتيانه أهله في العمرة قبل

(١) بحوث في شرح العروة الوثقى ١: ٢٠٨

التقصير[1] فإنّ من المعلوم عدم اختصاصه بالحلبي وإن ورد في دليل آخر خلافه لرجل آخر.

الثانية: أن يريد الفقيه التعدية أو التضييق على أساس الاستظهار من الخطاب إذا فرضنا تأثير ذلك على الظهور.

ففي الحالتين نواجه فروضا ثلاثة:

أما الفرض الأول الذي يمنع الظفر بالمعارض عن حصول العلم أو الاطمئنان وبالتالي عن التعدية والتضييق فهو خارج عن محل البحث في الحقيقة لعدم تواجد سببهما فيه فيؤخذ بذلك الدليل المعارض لامحالة.

وأما في الفرض الثاني الذي لا يمنع الظفر بالمعارض عن حصولهما فلابد أن تلاحظ النسبة بين هذا الدليل بما له من المدلول الالتزامي الذي هو أعم من مدلوله الأولى أو أخص وبين ذاك الدليل المعارض لمدلوله الأولى فإن لم يكن بينهما تعارض حتى بنحو غير مستقر فهو وإن كان بينهما تعارض غير مستقر أو مستقر فلابد حينئذ من إعمال قواعد التعارض من الجمع العرفي والترجيح وغيره. ففي قصة الحلبي لو فرضنا أنه ورد في دليل آخر عدم وجوب الكفارة على من أتى أهله لابد من ملاحظة النسبة بينهما والجمع بينهما موضوعيا أو حكمياً.

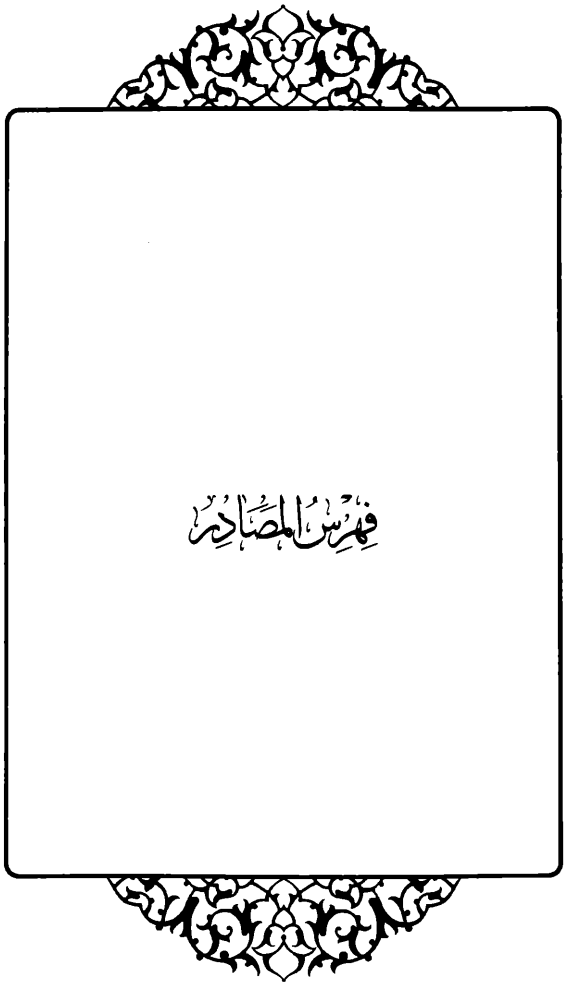
وكذا في الفرض الثالث الذي فرضنا فيه تأثير أحد الأسباب على ظهور الخطاب وكانت التعدية أو التضييق على أساسه فالنسبة تلاحظ بين هذا الظهور المتأثر بذلك السبب وبين الدليل المعارض فإن لم يكن بينهما تعارض حتى بنحو غير المستقر كما في المثال الثاني من المثالين المتقدمين في مستهل البحث فهو وإن كان تعارض غير مستقر أو مستقر أعملت قواعدهما. وقد تكون نتيجتها رفع اليد عن ذلك الظهور في سعة الحكم أو تضيقه. مثلا لو

---

(١) محمد بن يعقوب عَن علي بن ابراهيمُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الحَلَبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي لَمَّا قَضَيْتُ نُسُكِي ـ لِلْعُمْرَةِ أَتَيْتُ أَهْلِي ولَمْ أُقَصِّرْ قَالَ عليه السلام: عَلَيْكَ بَدَنَةٌ قَالَ قُلْتُ: إِنِّي لَمَّا أَرَدْتُ ذَلِكَ مِنْهَا ولَمْ تَكُنْ قَصَّرَتْ امْتَنَعَتْ، فَلَمَّا غَلَبْتُهَا قَرَضَتْ بَعْضَ شَعْرِهَا بِأَسْنَانِهَا فَقَالَ عليه السلام: رَحِمَهَا اللَّهُ كَانَتْ أَفْقَهَ مِنْكَ عَلَيْكَ بَدَنَةٌ ولَيْسَ عَلَيْهَا شَيْءٌ. وسائل الشيعة ١٣: ٥٠٨.

فرض ورود عنوان الرجل في دليل وكان ظاهرا في المثالية لمطلق المكلف وورد في دليل آخر التفصيل بين الرجل والمرأة في ذلك الحكم قدّم الدليل المفصل على الظهور المذكور بل وكذلك إن ورد في دليل آخر خلافه لعنوان المرأة في قضية حقيقية لأنه أظهر في إختلاف حكمهما ولو باعتبار أنّ التعبير عن المكلف بالرجل أمر رائج بخلاف التعبير عنه بالمرأة وأما إذا ورد خلافه في قضية خارجية فإنه يمكن أن يقال بتكافؤ المدلولين حينئذ من هذه الناحية.

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين الفرض الثاني والثالث فإنّ ثبوت حكم مخالف في دليل آخر لعنوان تعدينا إليه قد يوجب رفع اليد عن التعدي والاقتصار على مورده كالرجل في المثال إذا كان التعدي من جهة استظهار عدم الفرق وأما إذا كان من جهة العلم به كالتعدي بالأولوية أو المساواة كما في الفرض الثاني كالعلم بعدم دخل خصوصيات الحلبي الشخصية في الحكم بثبوت الكفارة فالتعارض يسري إلى المورد أيضاً. فلا معنى للجمع بين الدليلين برفع اليد عن التعدي بل لا مناص من الجمع بوجه آخر إن كان تعارضا غير مستقر ومن الترجيح وغيره من قواعد التعارض إن كان مستقراً.



فهرس المصادر

فهرس المصادر

١. القرآن الكريم

٢. أجود التقريرات، الموسوي الخوئي، أبو القاسم، مطبعة العرفان، الطبعة الأولى / ١٣٥٢ ش، قم، إيران.

٣. الاحتجاج على أهل اللجاج، الطَبرسي، أحمد بن علي، نشر مرتضى، الطبعة الأولى / ١٤٠٣ ق، مشهد، إيران.

٤. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، علي بن أبي علي بن محمد، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية / ١٤٠٢ ق، بيروت، لبنان.

٥. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني اليمني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى / ١٤١٩ ق – ١٩٩٩ م.

٦. الاستصحاب، الموسوي الخميني، الإمام الخميني، روح الله، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٣٨١ ش، طهران، إيران.

٧. الأصول الأصلية والقواعد الشرعية، شبر، عبد الله، مكتبة المفيد، الطبعة الأولى / ١٤٠٤ ق، قم، إيران.

٨. الأصول العامة في الفقه المقارن، الحكيم، محمد تقي بن محمد سعيد، المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

٩. أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي، وهبة، دار الفكر، الطبعة الأولى / ١٤٠٦ ق، دمشق، سوريا.

١٠. أصول الفقه المقارن فيما لا نصّ فيه، السبحاني التبريزي، جعفر، موسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى / ١٣٨٣ ش، قم، إيران.

١١. أضواء وآراء، الهاشمي الشاهرودي، محمود، مؤسّسة دائرة المعارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى / ١٤٣١ ق، قم، إيران.

١٢. إقتصادنا، الصدر، الشهيد الصدر، محمد باقر، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية ـ فرع خراسان، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، قم، إيران.

١٣. الأمالي، الشيخ المفيد، محمد بن محمد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد ـ مؤسّسة النّشر الاسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤١٣ ق، قم، إيران.

١٤. أنوار الفقاهة، النجفي، كاشف الغطاء، حسن بن جعفر بن خضر، مكتبة كاشف الغطاء، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ ق، النجف الأشرف، العراق.

١٥. أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الموسوي الخميني، الإمام الخميني، روح الله، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤١٥ ق، طهران، إيران.

١٦. أنيس المجتهدين في علم الأصول، النراقي، محمد مهدي بن أبي‌ذر، مؤسّسة بستان الكتاب، الطبعة الأولى / ١٣٨٨ ش، قم، إيران.

١٧. بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الائمة الأطهار، المجلسي، محمد بن باقر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية / ١٤٠٣ ق، بيروت، لبنان.

١٨. بحوث في الأصول، الكمباني الإصفهاني، محمد حسين، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية / ١٤١٦ ق، قم، إيران.

١٩. بحوث في شرح العروة الوثقى، الصدر، الشهيد الصدر، محمد باقر، مجمع الشهيد آية الله الصدر العلمي، الطبعة الثانية / ١٤٠٨ ق، قم، إيران.

٢٠. بحوث في علم الأصول، الهاشمي الشّاهرودي، محمود، تقريراً لأبحاث السّيد محمّد باقر الشّهيد الصّدر، مؤسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، قم، إيران.

٢١. بحوث في علم الأصول، عبد السّاتر، حسن، تقريرا لأبحاث السّيد محمّد باقر الشّهيد الصّدر، الدّار الإسلامية، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، بيروت، لبنان.

٢٢. البدر الزاهر في صلاة الجمعة والمسافر، الطباطبائي البروجردي، حسين، مكتب سماحة آية الله، الطبعة الثالثة / ١٤١٦ ق، قم، إيران.

٢٣. بصائر الدرجات، الصفار، محمد بن الحسن، مكتبة آية الله المرعشي النّجفي، الطبعة الثانية / ١٤٠٤ ق، قم، إيران.

٢٤. بلغة الفقيه، بحر العلوم، محمد بن محمد تقي، منشورات مكتبة الصادق، الطبعة الرابعة / ١٤٠٣ ق، طهران، إيران.

٢٥. تحريرات في الأصول، الموسوي الخميني، مصطفى، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

٢٦. تقريرات آية الله المجدد الشيرازي، الروزدري، مولى على، تقريرا لأبحاث ميرزا محمد حسن الشيرازي، الشيرازي الأول، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ ق، قم، إيران.

٢٧. تقريرات في أصول الفقه، الإشتهاردي، علي بناه، تقريرا لأبحاث السيد حسين البروجردي، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، قم، إيران.

٢٨. تمهيد القواعد الأصولية والعربية، العاملي، الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤١٦ ق، قم، إيران.

٢٩. تنقيح مباني العروة، التبريزي، جواد بن علي، دارالصديقة الشهيدة، الطبعة الأولى / ١٤٢٦ ق، قم، إيران

٣٠. تهذيب الأحكام، الطّوسي، محمد بن الحسن، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ ق، طهران، إيران.

٣١. تهذيب الأصول، السبحانى التبريزي، جعفر، تقريرا لأبحاث السيد الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ ق، طهران، إيران.

٣٢. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحلي، العلامة الحلي، حسن بن يوسف، مؤسّسة الإمام علي عليه السلام، الطبعة الأولى / ١٣٨٠ ش، لندن، بريطانيا.

٣٣. جواهر الأصول، المرتضوي اللنكرودي، محمّد حسن، الطبعة الأولى / ١٣٧٦ ش، طهران، إيران.

٣٤. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، النجفي، محمد حسن، دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة / ١٤٠٤ ق، بيروت، لبنان.

٣٥. حاشية المكاسب، الطّباطبائي اليزدي، محمد كاظم، مؤسّسة إسماعيليان، الطبعة الثانية / ١٤٢١ ق، قم، إيران.

٣٦. حاشية كتاب المكاسب، الكمباني الإصفهاني، محمد حسين، أنوار الهدى، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

٣٧. حقائق الأصول، الطّباطبائي الحكيم، محسن، مكتبة بصيرتي، الطبعة الخامسة / ١٤٠٨ ق، قم، إيران.

٣٨. الحجة على أهل المدينة، الشيباني، محمد بن الحسن، عالم الكتاب، الطبعة الثالثة / ١٤٠٣ ق، بيروت، لبنان.

٣٩. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، آل عصفور البحراني، يوسف بن أحمد بن إبراهيم، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى/ ١٤٠٥ ق، قم، إيران.

٤٠. الخيارات، الموسوي الخميني، مصطفى، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، طهران، إيران.

٤١. دراسات في علم الأصول، الهاشمي الشاهرودي، علي، تقريرا لأبحاث السيد أبي القاسم الخوئي، الطبعة الأولى / ١٤١٩ ق، قم، إيران.

٤٢. دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، الصّدر، الشّهيد الصّدر، محمد باقر، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الخامسة / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

٤٣. ذخيرة العقبى في شرح العروة الوثقى، الصافي الكلبايكاني، علي، مطبعة كنج عرفان، الطبعة الأولى / ١٤٢٧ ق، قم، إيران.

٤٤. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن قدامة الجماعيلي المقدسي، عبد الله بن أحمد، مؤسّسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية / ١٤٢٣ ق، بيروت، لبنان.

٤٥. زبدة الأصول، الشيخ البهايي، محمد بن حسين، نشر شريعت، الطبعة الأولى / ١٣٨٣ ش.

٤٦. شرح العروة الوثقى، الحائري اليزدي، مرتضى بن عبد الكريم، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤٢٦ ق، قم، إيران.

٤٧. الصحاح ـ تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، اسماعيل بن حماد، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى / ١٤١٠ ق، بيروت، لبنان.

٤٨. العالم والمتعلم، الكوفي، أبو حنيفة، النعمان بن ثابت، مكتبة الأنوار / ١٣٦٨ ق، القاهرة، مصر.

٤٩. العروة الوثقى، الطّباطبائي اليزدي، محمد كاظم، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ ق، بيروت، لبنان.

٥٠. العروة الوثقى (المحشّى)، الطّباطبائي اليزدي، محمد كاظم، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤١٩ ق، قم، إيران.

٥١. علل الشرائع، الصدوق القمي، محمد بن علي، مكتبة الداوري، الطبعة الأولى / ١٣٨٥ ش، قم، إيران.

٥٢. علم أصول الفقه، خلاّف، عبد الوهاب، مكتبة الدعوة ـ شباب الأزهر ـ دار القلم، الطبعة الثامنة.

٥٣. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، دار سيد الشّهداء للنّشر، الطبعة الأولى / ١٤٠٥ ق. قم، إيران.

٥٤. عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام، النّراقي، أحمد بن محمد مهدي، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، الطبعة الأولى / ١٣٧٥ ش، قم، إيران.

٥٥. فرائد الأصول، الأنصاري، الشّيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة السادسة / ١٤٢٨ ق، قم، إيران.

٥٦. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الحائري الإصفهاني، محمدحسين بن عبدالرحيم، دار إحياء العلوم الإسلامية، الطبعة الأولى / ١٤٠٤ ق، قم، إيران.

٥٧. الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام (تكملة الوسائل)، الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن، مؤسّسة الإمام الرضا عليه السلام للمعارف الإسلامية، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

٥٨. فقه العقود، الحسيني الحائري، كاظم، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية / ١٤٢٣ ق، قم، إيران.

٥٩. فوائد الأصول، النائيني، محمد حسين، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٣٧٦ ش، قم، إيران.

٦٠. الفوائد المدنية ـ الشواهد المكية، الأسترآبادي، محمد أمين ـ العاملي، نور الدين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية / ١٤٢٦ ق، قم، إيران.

٦١. القاموس المبين في إصطلاحات الأصوليين، محمود حامد، عثمان، دار الزاحم، الطبعة الأولى / ١٤٢٣ ق، الرياض، السعودية.

٦٢. قلائد الفرائد، القمي، حاج آخوند، غلام رضا بن رجب علي، مؤسّسة ميراث النبوة، الطبعة الأولى / ١٤٢٨ ق، قم، إيران.

٦٣. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربيّة، العاملي، الشهيد الأول، محمد بن مكي، مكتبة المفيد، الطبعة الأولى / قم، إيران.

٦٤. القوانين المحكمة في الأصول، القمي، الميرزا القمي، أبوالقاسم بن محمدحسن، إحياء الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى / ١٤٣٠ ق، قم، إيران.

٦٥. الكافي، الكليني، محمد بن يعقوب، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة / ١٤٠٧ ق، طهران، إيران.

٦٦. كتاب البيع، الموسوي الخميني، الإمام الخميني، روح الله، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤٢١ ق، طهران، إيران.

٦٧. كتاب البيع، الموسوي الخميني، مصطفى، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، طهران، إيران.

٦٨. كتاب الخمس، جوادي الآملي، عبد الله، تقريرا لأبحاث السيد محمد المحقق الداماد، دار الإسراء للنشر، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

٦٩. كتاب الصلاة، النائيني، محمد حسين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى/ ١٤١١ ق، قم، إيران.

٧٠. كتاب الطهارة، الموسوي الخميني، الإمام الخميني، روح الله، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤٢١ ق، طهران، إيران.

٧١. كتاب الطهارة، الأنصاري، الشّيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى / ١٤١٥ ق، قم، إيران.

٧٢. كتاب الطهارة، اللنكراني، محمّد فاضل، تقريرا لأبحاث السيد الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ ق، طهران، إيران.

٧٣. كتاب القضاء، الآشتياني، ميرزا محمد حسن بن جعفر، مؤتمر العلامة الآشتياني ـ نشر زهير، الطبعة الأولى / ١٤٢٥ ق، قم، إيران.

٧٤. كتاب المكاسب، الأنصاري، الشّيخ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى / ١٤١٥ ق، قم، إيران.

٧٥. كتاب النكاح، الشبيري الزنجاني، موسى، مؤسّسة راي‌برداز، الطبعة الأولى / ١٤١٩ ق، قم، إيران.

٧٦. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، النجفي، كاشف الغطاء، جعفر بن خضر، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ ق، قم، إيران.

٧٧. كفاية الأصول (المحشّي)، المشكيني الأردبيلي، ابوالحسن، نشر لقمان، الطبعة الأولى / ١٤١٣ ق، قم، إيران.

٧٨. كفاية الأصول، الآخوند الخراساني، محمد كاظم بن حسين، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ ق، قم، إيران.

٧٩. لمحات الأصول، الموسوي الخميني، الإمام الخميني، روح الله، تقريرا لأبحاث السيد حسين البروجردي، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤٢١ ق، قم، إيران.

٨٠. اللّمع في أصول الفقه، الشيرازي الفيروزآبادي، إبراهيم بن علي، مكتبة نظام يعقوبي الخاصة ـ دار الحديث الكتانية، الطبعة الأولى / ١٤٣٤ ق، البحرين ـ المملكة المغربيّة.

٨١. مباحث الأصول، الحائري الحسيني، كاظم، تقريراً لأبحاث السّيد محمّد باقر الشّهيد الصّدر، دار البشير، الطبعة الثانية / ١٤٢٥ ق، قم، إيران.

٨٢. المباحث الأصولية، الفياض الكابلي، محمد إسحاق، مكتب سماحته، الطبعة الأولى/ ١٤٢٧ ق، قم، إيران.

٨٣. مباني الأحكام في أصول شرائع الإسلام، الحائري، مرتضى، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤٢٤ ق، قم، إيران.

٨٤. المبسوط في فقه المسائل المعاصرة، القائيني، محمد بن محمد الحسين، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، الطبعة الثانية / ١٤٣٢ ق، قم، إيران.

٨٥. المحاسن، البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية / ١٣٧١ ق، قم، إيران.

٨٦. محاضرات في فقه الإماميّة، الميلاني، محمد هادي، مؤسسة الطباعة والنشر التابع لجامعة فردوسي مشهد، الطبعة الأولى / ١٣٩٥ ق، مشهد، إيران.

٨٧. المحكم في أصول الفقه، الطّباطبائي الحكيم، محمد سعيد، مؤسّسة المنار، الطبعة الأولى / ١٤١٤ ق، قم، إيران.

٨٨. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الحلي، العلامة الحلي، حسن بن يوسف بن مطهر، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية / ١٤١٣ ق، قم، إيران.

٨٩. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، النوري، حسين بن محمد تقي، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ ق، قم، إيران.

٩٠. المستصفى في علم الأصول، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى / ١٤١٣ ق، بيروت، لبنان.

٩١. مستمسك العروة الوثقى، الطّباطبائي الحكيم، محسن، مؤسّسة دار التفسير، الطبعة الأولى / ١٤١٦ ق، قم، إيران.

٩٢. مصادر الحكم الشرعي والقانون المدني، كاشف الغطاء، علي، مطبعة الآداب، الطبعة الأولى / ١٤٠٨ ق، النجف الأشرف، العراق.

٩٣. مصباح الأصول، الواعظ الحسيني البهسودي، محمد سرور، تقريراً لأبحاث السّيد أبي القاسم الخوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى / ١٤٢٢ ق، قم، إيران.

٩٤. مصباح الفقاهة، التّوحيدي، محمّد علي، تقريراً لأبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي، مؤسّسة أنصاريان، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، قم، إيران.

٩٥. مصباح الفقيه، الهمداني، آغا رضا، رضا بن محمد هادي، مؤسّسة الجعفرية لإحياء التراث ومؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤١٦ ق، قم، إيران.

٩٦. معتمد العروة الوثقى، الموسوي الخلخالي، رضا، تقريرا لأبحاث السيد أبي القاسم الخويى، منشورات مدرسة دار العلم ـ لطفي، الطبعة الثانية / ١٤١٦ ق، قم، إيران.

٩٧. معجم أصول الفقه، حسن، أبو سهل خالد رمضان، مطبعة المدني، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، القاهرة، مصر.

٩٨. المعجم الأصولي، الصنقور، محمّد، منشورات الطيّار، الطبعة الثانية / ١٤٢٨ ق، قم، إيران.

٩٩. معجم المصطلحات الأصولية، الحسيني، محمد، مؤسّسة العارف للمطبوعات، الطبعة الأولى/ ١٤١٥ ق، بيروت، لبنان.

١٠٠. مقائيس اللغة ـ معجم مقائيس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، الطبعة الأولى / ١٤٠٤ ق، قم، إيران.

١٠١. مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، محمّد طاهر، دار النفائس، الطبعة الثانية / ١٤٢١ ق، عمّان، الأردن.

١٠٢. المقاصد العامّة للشريعة الإسلامية، ابن زغيبة، عزّ الدين، دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، قاهرة، مصر.

١٠٣. المكاسب المحرمة، الموسوي الخميني، الإمام الخميني، روح الله، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى / ١٤١٥ ق، قم، إيران.

١٠٤. المكاسب والبيع، النائيني، محمد حسين، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى/ ١٤١٣ ق، قم، إيران.

١٠٥. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الأولى / ١٤٠٦ ق، قم إيران.

١٠٦. منبع الحياة وحجية قول المجتهد من الأموات، الجزائري، نعمة الله، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية / ١٤٠١ ق، بيروت، لبنان.

١٠٧. من لا يحضره الفقيه، ابن بابويه، الشيخ الصدوق، محمد بن علي، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثانية / ١٤١٣ ق، قم، إيران.

١٠٨. منتهى الوصول إلى غوامض كفاية الأصول، الآملي، محمد تقي، مطبعة فردوسي، الطبعة الأولى / طهران، إيران.

١٠٩. منية الطالب في حاشية المكاسب، النائيني، محمد حسين، المكتبة المحمدية، الطبعة الأولى / ١٣٧٣ ق، طهران، إيران.

١١٠. الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، دار ابن عفّان، علّق عليه أبو عبيدة، الطبعة الأولى / ١٤١٧ ق، الخبر، السعودية.

١١١. موسوعة الإمام الخوئي، الموسوي الخوئي، أبو القاسم، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، الطبعة الأولى / ١٤١٨ ق، قم، إيران.

١١٢. موسوعة الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الصدر، الشهيد الصدر، محمد باقر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الثانية / ١٤٣٢ ق، قم، إيران.

١١٣. مهذب الأحكام، السبزواري، عبد الأعلى، مؤسّسة المنار، الطبعة الرابعة / ١٤١٣ ق، قم، إيران.

١١٤. المهذب البارع في شرح المختصر النافع، الحلّي، جمال الدين أحمد بن محمد أسدى، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الأولى / ١٤٠٧ ق، قم، إيران.

١١٥. نظام حقوق المرأة في الإسلام، المطهري، مرتضى، نشر صدرا، الطبعة السادسة والسبعون / ١٣٨٦ ش، طهران، إيران.

١١٦. نهاية الأفكار، العراقي، آغا ضياء، ضياءالدين، مؤسّسة النّشر الإسلامي التّابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرّفة، الطبعة الثالثة / ١٤١٧ ق، قم، إيران.

١١٧. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الكمباني الإصفهاني، محمد حسين، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية / ١٤٢٩ ق، بيروت، لبنان.

١١٨. نهج البلاغة، الشريف الرّضي، محمّد بن حسين، تحقيق صبحي الصالح، نشر هجرت، الطبعة الأولى / ١٤١٤ ق، قم، إيران.

١١٩. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشّريعة، الحرّ العاملي، محمّد بن حسن، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى / ١٤٠٩ ق، قم، إيران.