المنهـجُ الأصوليُّ عند ابـن إدريس الحلّيّ مِنْ نَفْيِ حجيَّة مطلق الظنّ إلى التمسُّكِ بأصولِ المذهبِ

محمد عبد الصالح شاهنوش فروشاني

إيـران

الملخّص

إنَّ الابتعــاد عــن عصر النص يوجب الابتعاد عــن القرائن الجزئية للعلم بصُــدُورِ النــص وعدم صدوره ولفهم النص، والتمسّــك بالأخبــار الآحاد لا يكفي لاقتناص الشريعة من منابعها الأصلية لأنها أدلة جزئية غالبًا لا يُرتسم بها كُلّ الشــريعة على هياكلهــا التامّة، والذي يُهَيِّئ المَنهجيَّة لِرَسْــمِ هذا الهيكل هو كشــف القواعــد العامّة الآبية عــن التخصيص، فبها يمكن التمييز بين الأدلة الســليمة عن السقيمة منها. وابن إدريس الحلّي ﵀ فحص عــن طريق يُؤمن من الوقوع في المفســدة أو تفويت المصلحة. وندَّعي في هذا البحث أنها التمسّــك بأمورٍ ثلاثــة: القرائن التي يوجب العلم بصدور الخبر، دليــل العقل وأصول المذهب. والظاهر أنَّ الركنَ الأصليَّ من هذه الثلاثة هو أُصول المذهب فإنَّهُ فسَّرَهَا تارةً بالأدلَّةِ العقلية وتارةً بقاعدة عامة إجماعية أو غير إجماعية أو حكم إجماعي أو قاعدة زعم أنها قطعية.

الكلمات المفتاحية:

أصول المذهــب، القواعد العامّة، التعبُّد بالظنِّ، الشــريعة، المصلحة، المفسدة، الطريق اليقيني

The fundamentalist approach according to Ibn Idris al-Hilli From denying the argument of absolute conjecture to adhering to the fundamentals of the doctrine

Mohammed Abdul Saleh Shahnoush Froshani/ Iran

Abstract

Moving away from the age of the text necessitates moving away from the partial clues to the knowledge of the issuance of the text and not its issuance and understanding the text, and adhering to the single news is not sufficient to seize the Sharia from its original sources because it is partial evidence that most of the Shari'a does not draw on its complete structures, and what prepares the methodology for the rules for revealing this structure is the drawing The patriarchal generality is different from specification, because it is possible to distinguish between sound evidence from the sick one. Ibn Idris Al-Hilli ﵀ checked through a method that insures from falling into corruption or losing interest. We claim in this research that it adheres to three things: the clues that require knowledge of the issuance of the news, the evidence of reason and the fundamentals of the doctrine. It seems that the original pillar of these three is the origins of the doctrine, as he explained it sometimes with rational evidence, and sometimes with a general, unanimous or unanimous rule, or unanimous judgment, or a rule he claimed to be definitive.

key words:

Fundamentals of the doctrine, general rules, devotion to speculation, Sharia, interest, corruption, the certain way.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

المنهج السائد على الاستنباط الفقهي عند المتأخرين هو التمسّك بالأمارات التي تُوجب الظنَّ نوعًا وقد ثبت حجيتها خصوصًا أو مطلقًا. وقد استشكل على حجيَّةِ مُطلق الظَّنِّ بِأَنَّ العمل به يوجُب تحليل الحرام؛ وتحريم الحلال «إذ لا يؤمن أن يكون ما أخبر بحلّيته حرامًا وبالعكس».[1] وذهب بعضهم إلى المنع من حجية الظنّ عقلًا، واستدلّ بعضهم على ذلك بأنّ «الشّرائع لا تكون إلاّ مصالح لنا، وبخبر الواحد لا نعلم أنَّ ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة»[2]. والسيّد المرتضى ﵀ أجاب عن ذلك الدليل بأنّ «الشّرائع لا بدّ من كونها مصالح، على ما ذكرتم، ولا بدَّ مِن طريق للمكلّف إلى العلم بذلك إمّا على الجملة، أو التّفصيل. فإذا دلّ الدّليل على وجوب العمل بخبرِ الواحد إذا كان على صفة، وإذا غلب في الظّن صدقه؛ علمنا كون ما أخبر بهِ صلاحًا، وأمنَّا من الإقدام على المفسدة، كما نعلم كون قطع يد السّارق عند البيّنة أو الإقرار صلاحًا، ولولا ذلك لكان مفسدة. وتنتقض - أيضًا - هذه الطّريقة بالشّهادات إذا عمل بها في الحدود»[3].

وهذا الجواب دلّ على قبولِ الكبرى وهو ابتناء الشرائع على المصالح، وأنّه لابدّ من طريق للمكلّف إلى العلم بذلك حتى يأمن من المفسدة. فإذا دلَّ دليلٌ قطعًا على جواز العمل بخبر الواحد، فقد نأمن من المفسدة. ثمّ أنكر السيّد ﵀ ورود دليل على جواز التعبّد بخبر الواحد[4]. وقد اقتفى ابن إدريس الحلّي أثره، وأصرَّ على عدم جواز العمل بغير العلم ونقل كلمات السيّد ﵀ في المنع عن العمل بخبر الواحد وغيره من الأدلّة الظنيّة، وقال: « فعلى

الأدلّة المتقدّمة أعمل، وبها آخذ وأُفتي وأدين اللّه تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور، وقول بعيد عن الحقِّ مهجور، ولا أقلّد إلَّا الدليل الواضح، والبرهان اللائح، ولا أعرّج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلّا هي...»[٥]. فزعم أنَّ العملَ بِخَبَرِ الواحدِ غير المحفوف بالقرائن الظنية هدم الإسلام. فَسَعى وادَّعى بنيان فقه على الأدلَّة اليقينية واحترز عن العمل بأخبار الآحاد ومدح كتابه بقوله: «فاعتقادي فيه أنَّهُ من أجود ما صنَّف في فنِّهِ، وأسبقه لأبناء سنّه، وأذهبِهِ في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة والخبر، فإنِّي تحرّيت فيه التحقيق، وتنكبت ذلك كلّ طريق، فَإِنَّ الحقَّ لا يعدو أربع طرق: إمَّا كتاب اللّه سبحانه، أو سنَّة رسوله ﷺ المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التَّمسُّك بِدَليلِ العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها، والتمسك بها، فمن تنكب عنها عسف، وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من المذهب، واللّه تعالى يمدّكم وإيَّانا بالتوفيق والتسديد، ويحسن معونتنا على طلب الحقّ وإثارته، ورفض الباطل وإبادته...»[٦]. فبيّن منهجه الفقهي، وبذلك يُبيَّن منهجه الأصوليّ؛ إذْ أَنكَرَ حجيَّةَ الظنونِ مُطلقًا، واعتمد على دليل العقل إذا فقدت الثلاثة.

والذي ندرسهُ في هذا البحثِ هو بيان منهجه الأصولي، وله فصلان: الفصل الأول فى أدلته على إنكار حجية الظنون ، والفصل الثاني في الفحص عمَّا يُوجب اليقين بالحكم ويتمّ به الاستدلال اليقينيّ.

الفصل الأول
في أدلته على إنكارِ حجيَّة الظنون

أنكر عدة من أصحابنا من الأصوليين والمتكلّمين، منهم ابن قبة والسيّد المرتضى وابن زهرة، وقوعَ التعبّد بخبر الواحد، والظاهر أَنَّ ابن قبة أَنكَرَ إمكانَ وُقُوعِهِ؛ للزومه تحليل الحرام وتحريم الحلال واستلزامه جواز التعبُّد به عندما كان المنقول عنه هو الله تبارك وتعالَى. والظَّاهرُ أَنَّ الدليلين يشمل مطلق الظنّ ولا خصوصية للظنّ فيهما. قال شارحُ المعالم المحقّق الموسوي القزويني ﷺ: «وعن جماعة من المتكلّمين منّا كابنِ قبة وأَتبَاعِهِ، ومن العامَّة كالجبَّائيين امتناعه، غير أنَّ هؤلاء لم يصرِّحوا بذلك في خصوص الظنّ، حيث لم نجد منهم هذا العنوان بخصوصه، وإنّما أحالوا التعبُّد بخبر الواحد استنادًا إلى ما لا فرق فيه بينه وبين غيره من الأسباب الغير العلميّة الّتي منها الظنّ، فبملاحظة جريان دليلهم في الظنّ على حدّ جريه في خبر الواحد نقطع بعموم كلامهم في دعوى الاستحالة»[٧].

العمدة في ذلك هي مسألة عقلية: هل يحسن من الشارع أن تعبّدنا بما لا نأمن مِنْ أَن يوقعنا فى المفسدة، أو أن يُوجِب فوت مصلحة ملزمة منا؟ بَيَّنَ السيِّد المرتضى ﷺ هذا الدليل بقوله: «... إنّ الشّرائع لا تكون إلا مصالح لنا، وبِخبر الواحد لا نعلم أَنَّ ذلك مصلحة، ولا نأمن كونه مفسدة»[٨]، وهذه المسألة أيضًا مبنية على مسألة أُخرى: ابتناء الشريعة على التحسين والتقبيح العقليين. ولا يخفَى أَنَّ التَّحسين والتقبيح العقليين مبنية على المصالح والمفاسد. وعلينا أن نبحث عن علاقة التحسين والتقبيح العقليين بالمصالح والمفاسد حتَّى يتبيَّن كيف يلزم من التعبّد بالظنون تفويت المصالح وتحصيل المفاسد والعمل

بالقبيح وترك الحسن. فهنا مباحث: الأوّل في تبيين علاقة المصلحة والمفسدة بالحسن والقبح العقليين. الثاني تبيين تفويت المصالح والمفاسد بالتعبّد بالظنّ.

المبحث الأوّل: علاقة التحسين والتقبيح العقليين بالمصلحة والمفسدة

لا شك في أن الغاية القصوى من جعل الشريعة تحصيلُ المصالح الواقعية والاجتنابُ من الاقتحام في المفاسد. فلابدّ من كون الطرق المجعولة للإيصال إلى الشريعة طرقًا تُؤمِّننا من فوت تلك المصالح أو اقتحام تلك المفاسد. وهذه المصالحُ والمفاسد ليستا كامنتين في كل جزء من أجزاء الأفعال، فقط بل الأفعال في علاقاتهم تُشكل الهيكل العامّ للحياة الفردية والاجتماعية، فلابدّ من ملاحظة المصالح والمفاسد الكامنتين في الكلِّ ليس الأجزاء فقط. والمصلحة كالمفسدة معقولة ثانية فلسفية تنتزع من مقايسة نحو وجود الأشياء مع العلّة الغائية. والعقل يعتبر من ملاحظة نسبة المصلحة الكامنة في الفعل والطريق الموصل إليها مفهومًا آخر هو الحسن والقبح، وجعلهما وصفًا للأفعال الاختيارية، إذْ إنَّ الفعل الاختياري هو العلّة لتحقّق المصلحة أو المفسدة. فتوصيف الشيء بالحسن والقبح يلازم تصديق كون الشيء ذا مصلحة أو ذا مفسدة، وهذا يلازم كون الشيء مُوجبًا لتحقّق الغاية خارجًا.

ولا بدَّ قبل البحث عن شبهة استلزام التعبّد بالظنّ لتوقي المصالح واقتحام المفاسد، من بيان المراد من الحسن والقبح والتحقيق في حقيقتهما. وقد عرّف بعض المعتزلة – على ما نقل عنه الرازي في «المحصول» – الحسنَ والقبحَ بِأَنَّ الإنسان إذا كان على حالة التكليف، وكان قادرًا على فعل متمكنًا من العلم بحاله، إن كان له فعله فهو الحسن، وإن لم يكن فهو القبيح[٩].

قال أبو الحسين البصري: «القبيح هو الذي ليس للمتمكن منه ومن العلم بقبحه

أن يفعله، ومعنى قولنا: ليس له أن يفعله معقول لا يحتاج إلى التفسير، ويتبع ذلك أن يستحقَّ الذَّمَّ بفعله»[١٠].

وقال السيِّدُ عميدُ الدين عبدُ الله بنُ محمّد بن الأعرج الحسينيُّ الحلّيُّ ﵀ (ت بعد ٧٥٤) (تلميذ العلّامة ﵀) في شرحه على «التهذيب»: «أمّا الحسن، فله عند المعتزلة تفسيران: أحدهما: ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله. وثانيهما: الذي لم يكن على صفة مؤثّرة في استحقاق الذمّ. وأمّا القبيح فله تفسيران يقابلان تفسيري الحسن...»[١١].

ومن الواضح أنّ هذا التعريف غير وافٍ بالكشف عن المقصود، فإنّ المراد من قوله: «ليس له أن يفعله» ليس ما يقال للعاجز، ولا ما يقال للقادر عليه إذا كان ممنوعًا حسًّا لا محالة، ولا ما يقال له إذا كان شديد النفرة عن الفعل؛ لأنّ الفعل قد يكون حسنًا مع قيام النفرة الطبيعية عنه وبالعكس. ولا ما يقال للقادر عليه إذا زجره الشرع عن الفعل؛ لأنَّهُ يَصيرُ القبيح مُفَسّرًا بالمنع الشَّرعي، وهذا ما لا يرتضيه صاحب هذا القول ويجتنب عنه بهذا التعريف[١٢].

ونَقَل العلّامة الحلّي التعريفَ مع ما اعتُرض عليه به، ثمّ أجاب عن الاعتراض بمنع حصر المعاني المحتملة من قوله «ليس له أن يفعله» فيما ذكر، وذهب إلى أنَّ المرادَ من تلك العبارة أنّ للفاعل أن يفعله من حيث الحكمة لما يتبعه من الذمّ[١٣]. ومع ذلك لا يوضّح معنى التحسين والتقبيح بعدُ، فإنّ قوله «من حيث الحكمة لما يتبعه من الذمّ» لا يخلو عن دورٍ مضمر. فإنّه ﵀ قد قال في تعريف الحكمة «...إنّ الحكمة قد يعنى بها معرفة الأشياء، وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل...»[١٤].

والأوّل غير مراد هنا قطعًا، والثاني مجمل، فإذا سأل سائل: ما الوجه

الأكمل؟ مع أنّه لا يبيّن العلاقة بين الحكمة واتّباع الذمّ أيضًا.

وقد عُرِّف الحكيم بِأَنَّهُ «التارك للقبيح الذي لا يخلّ بواجب»[١٥] ودوره واضح. ولا يخفى عليك أنّ مثل هذه العبارة ليست تعريفًا للحكيم؛ بل ترك القبيح من صفات الحكيم. ولذلك استدل العلّامة على التحسين والتقبيح العقليّين بكونه تعالَى حكيمًا، وأنّ عدم كونهما عقليّين يوجب عدم العلم بحكمته سبحانه؛ قال﵀: «لو لم نعلم بالعقل قبح بعض الأشياء وحسنها لم نعلمها بالشرع، والتالي باطل اتّفاقًا، والمقدّم مثله.

بيان الشرطية: أنّا إذا لم نعلم قبح الكذب ثمّ قال لنا اللّه تعالى: إنّ هذا الشيء قبيح، أو نهانا عنه، أو أمرنا بشيء، أو قال لنا إِنَّهُ حسن، جوَّزنا الكذب في خبره وإن ينهانا عن الحسن ويأمرنا بالقبيح؛ لأنّا حينئذٍ لم نكن عالمين بأنّه حكيم لا يفعل القبيح، فوجب القول بسابقية العلم بوجوه الأفعال وبحكمته تعالى»[١٦].

وعلى كلٍّ حال فالحكمة عند العلَّامة الحلّي﵀ «صدور الشيء على الوجه الأكمل». والعلم بكونه تعالى حكيمًا يَتَوَقَّف على كون الحسن والقبح عقليَّين. فهنا علاقة بين كون الشيء على الوجه الأكمل، وكون الحسن والقبح عقليّين.

وللشيخ الرئيس كلامٌ يعلَم به وجه عدم صدور القبيح عنه تعالى، وهو أنّ فعل الغني لا يعلّل بعلةٍ إلّا كون نفس الفعل ممّا يوجب تنزيه الفاعل وتمجيده، وهذا لازم غناه، فإنّ الغني لا يصدر منه فعل يوجب ذمّه للنقص الذي فيه. وبذلك يمكن تفسير معنى الحكيم، فالحكيم لكماله غني عن صدور فعل عنه يوجب نقصًا فيه باستحقاقه الذمّ[١٧]. مع ذلك هنا علاقة بين الحسن واشتمال الفعل على مصلحة، وبين القبح واشتماله على مفسدة.

قال العلَّامة ﵀ في وجه حسن التكليف: «التكليف حسن؛ لأنّ اللّه تعالى فعله، واللّه تعالى لا يفعل القبيح، ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه»[١٨]. فالحسن وإنْ عرّف في كلامهم بما لا يتعلّق بفعله ذمّ؛ لكن ذلك الذمّ نتيجة خلوّ الفعل من المصلحة، أو اشتماله على المفسدة.

والظاهر أنّ الوصف الزائد على حدوثه الذي يوجب توصيف الفعل بالحسن هي نفس تلك المصلحة[١٩]. فإنَّه وجَّه عدم قبح الكذب إذا يستلزم تخليص النبي من ظالم باشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق[٢٠].

إن قلت: المصلحة تُوجبُ توصيف الفعل بالحسن وليس نفس الحسن؛ قلت: إذا لم يكن المصلحة نفس الحسن فتوصيف ذلك الفعل المشتمل على المصلحة يحتاج في ذلك الوصف إلى دليل آخر غير المصلحة.

مع أنّ ظاهر كلام العلَّامة أنّه يعتقد بأنّ توصيف الفعل بالحسن والقبح يتوقّف على اشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة.

وكذلك نفي الغرض عنه تعالى لاستلزامه العبث ـ وإن كان الغرض يعود إلى غيره ـ يدلّ على كون الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ـ أي ما يستلزم مدح فاعله أو ذمّه ـ لا ينفكّ عن المعنيين الأوّلين للحسن والقبح، فإنّ الغرض من الفعل ليس إلّا نفس المصلحة وما يرجع إليها.

قال العلَّامة الحلّي ﵀ في إثبات أنّه تعالى يفعل لغرض: «اختلف الناس هنا، فذهبت المعتزلة إلى أنّه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئًا لغير فائدة، وذهبت الأشاعرة إلى أنّ أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد. والدليل على مذهب المعتزلة أنّ كلّ فعل لا يفعل لغرض فإنّه عبث، والعبث قبيح، واللّه تعالى يَستحيل منه فعل القبيح. احتجّ المخالف بأنّ كلّ فاعل لغرض وقصد فإنّه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض، واللّه تعالى يستحيل

عليــه النقصان. والجواب: النقص إنّما يلزم لو عاد الغرض والنفع إليه، أمَّا إذا كان النفع عائدًا إلى غيره فلا، كما نقول إنّه تعالى يخلق العالم لنفعهم»[٢١].

والظاهر هو كون التحسين والتقبيح ـ اللذين هما محلُّ النزاع بين المعتزلة والأشــاعرة ـ وصفين للفعل يوصف بهما، بحسب اشتمال الفعل على مصلحة أو مفســدة. ولكنّه من الواضح أنّ المصلحة والمفســدة تتبعــان الغرض، فإن كان الغــرض نوعيًّا كان التحســين والتقبيح نوعيّين، وإن كان شــخصيًّا كانا شخصيّين.

وممَّــا يُؤَيِّــدُ هذا ما قاله العلّامــة الحلّي ﵀ في مقام بيــان محالاتٍ تلزم الأشــاعرة، حيث ذهبوا إلى أنّــه لا يجوز أنْ يفعلَ شــيئًا لغرض ولا مصلحة ترجــع إلى العباد أو لغاية من الغايات. قــال العلّامة الحلّي﵀: «ومنها [أي من تلك المحالات] أنَّهُ يلزم أن لا يكون اللّه تعالى محسـنًا إلى العباد، ولا منعمًا عليهم، ولا راضيًا لهم، ولا كريمًا في حَقِّ عِبَادِهِ، ولا جوادًا.

وكلُّ هــذه تنافي نصوص الكتاب العزيــز، والمتواتر من الأخبار النبويّة، وإجماع الخلق كلّهم من المســلمين وغيرهم، فَإِنَّهُم لا خلاف بينهم في وصف اللّه تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة، لا على سبيل المجاز.

وبيــان لزوم ذلك: أنّ الإحســان إنّما يصــدق لو فعل المحســن نفعًا لغرض الإحســان إلــى المنتفع، فإنّه لو فعلــه لا كذلك لم يكنْ محســنًا، وبهذا لا يوصف مطعم الدَّابَّة لتســمن، حتّى يذبحها بالإحسان في حقّها، ولا بالإنعام عليهــا ولا بالرحمة؛ لأنّ التعطّف والشــفقة إنَّما يثبت مع قصد الإحســان إلى الغير لأجل نفعه، لا لغرض آخر يرجعُ إليه، وإنَّما يكونُ كريمًا وجوادًا لنفع الغير للإحسان وبقصده.

ولــو صدرَ منه النفع لا لغرض لم يكنْ كريمًــا وَلا جوادًا؛ تعالى اللّه عن ذلك علوًّا كبيرًا.

فلينظر العاقل المنصف من نفســه هل يجوز أن ينسب ربّه ﷻ إلى العبث في أفعاله وأنّه ليس بجواد ولا محســن ولا راحــم ولا كريم؛ نعوذ باللّه من مزالِّ الأقدام والانقياد إلى مثل هذه الأوهام»[٢٢].

وعلى هذا فالشبهة في التَّعبُّد بالظنِّ هي لزومُ نقض الغرض.

المبحث الثاني: في لزومِ استيفاء المصلحة الواقعية وعدمه

قد أشرنا سابقًا إلى أن من المتكلِّمين والأصوليين من ذهب إلى أن التَّعبُّدَ بالظنِّ يُوجبُ تفويت المصالح وجلب المفاسد، وهذا يستلزم القول بعدم إمكان وقوع التعبّد بالظنّ مطلقًا، فإنّه يســتلزم إيقاع الشــارع المكلّف في المفســدة أو ســلبه المصلحة، وهذا يوجب نقض غرض الشــارع من التشــريع الذي هو اســتيفاء المصلحة واجتناب المفســدة[٢٣]. وقد أَجَابَ السـيِّدُ المُرتَضَى ﷺ عن هذا الإشــكال بقوله: «... الشّرائع لا بدّ من كونها مصالح، على ما ذكرتم ولا بدَّ من طريق للمكلّف إلى العلم بذلك إمّا على الجملة، أو التّفصيل. فإذا دلّ الدّليــل على وجوب العمــل بخبر الواحد إذا كانَ علــى صفة، وإذا غلب فــي الظَّن صدقه؛ علمنا كــون ما أخبر به صلاحًا، وأمنّــا من الإقدام على المفســدة، كما نعلم كون قطع يد السَّــارق عند البيّنــة أو الإقرار صلاحًا، ولولا ذلك لكان مفسدة. وتنتقض - أيضًا - هذه الطَّريقة بالشّهادات إذا عمل بها في الحدود»[٢٤]. وهذا الكلام يحتوي على جواب حَلّي وجواب نقضي.

فأمَّا الحلُّ، فهو أَنَّهُ إذا تَعَبَّدنا الشارع تبارك وتعالى بالعمل بخبر الواحد، فعلمنــا من هــذا التعبّد أنَّ في العمل بما أخبر بــه صلاحًا. والظاهر أن المراد

كـــون المصلحة في العمل بمـــا أخبر به عند الخبـــر؛ فالمصلحة هي في نفس العمـــل بالخبر وإن لم يكن ما أخبر به ذا مصلحة في نفســـه؛ لأنَّهُ مثَّلَهُ بِقَطْعِ يد الســـارق عند البينة والإقرار مع جواز خطأ البينـــة. وأمَّا النقض فهو اتفاق الفقهاء على وقوع التعبّد بِالبيِّنَةِ في الحدودِ وغيرها.

ولا يخفـــى أن النقض غير واردٍ؛ فَإِنَّ وقوعَ التَّعبُّد بالشـــهادات في الحدود لا يســـتلزم وقوع التعبُّد في مقام اســـتنباط الحكم الشرعي إلّا على القياس المنهـــي. وأمَّا الحلّ، فهو مبنـــيٌّ على وجود مصلحة ملزمة فـــي نفس الطريق والعمل بالأمارة، مصلحـــة أقوى من المصلحة الكامنة في الحكم الواقعيّ، أو وجود مفســـدة في ترك العمل بالأمارة كانت أقوَى من المفسدة الناشئة من عـــدم العمل بالحكم الواقعي. والظاهر أنّ هـــذا التصوير من التعبّد بالأمارة مبنيٌّ علـــى وجود مصلحة أقوى في العمل بالأمارة تُتدارك به المصلحة المفوّتة أو المفســـدة المقتحمة. والظاهر عـــدم إمكان تصوير مصلحة في نفس العمل بالأمـــارة؛ لأنَّ العمل بهـــا ليس إلّا العمل بنفس مؤدّاهـــا فيتّحد العمل بالأمارة والعمـــل بِمُؤَدَّاها خارجًا، فلا يمكن تصوّر مصلحة كامنة في العمل بالأمارة خارجةٍ عن العمل بمؤدّاها. فلا يكفي قول بعض الأســـاطين ﷺ « وأما تفويت مصلحـــة الواقع أو الإلقاء في مفســـدته فلا محذور فيـــه أصلًا إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبة على مفسدة التفويت أو الإلقاء»[٢٥] في دفع الإشكال.

نعـــم، ما ذهب إليه من كون المجعول هنا نفـــس الحجّية وأنَّ المجعول عند إقامـــة الأمارة غير المجعول في نفس الأمر[٢٦] حلّ به إشـــكال جعل حكمين ضدّين أو متناقضين، ولكن يبقى معه إشكال فوت المصلحة وجلب المفسدة الملزمتين.

وعلـــى كلّ حـــال يجب علينا أن نبحـــث عن مدَى أثر المصالح والمفاســـد

الواقعيتين، فالظاهر أن المراد من المصلحة والمفسدة اللتين يؤخذ ملاكًا لجعل الحكم وعلّةً له هو نفس الغرض من جعل الحكم. فالغرض والمصلحة يتّحدان خارجًا وإن تغايرا مفهومًا. ولذلك استشكل المحقق العراقي ﵀ فيما يقال لدفع إشكالِ استلزام التعبّد بالظّنون لتحليل الحرام أو تحريم الحلال – من الالتزام بأحد أمرين على سبيل مانعة الخلوّ إمّا جعل العلم وتتميم الكشف المستتبع عَقْلًا لوجوب الموافقة بلا وجود ترخيص من الشرع كي يستتبع تحليل حرام، أو جعل حرمة كي يلزم تحريم حلال، وإمّا الالتزام بأنّ مرجع الجعل إلى جعل الحجية، التي هي من الأحكام الوضعية، بلا جعل تكليف كي يلزم المحذور المزبور– بقوله: « لا يخفى أنّ هذين الجوابين مع الإغماض عما شرحناه في مبحث القطع من عدم صلاحية التقريب الأوّل لإثبات منجزيّة الطرق المجعولة من المولى للعبيد، وعدم صلاحيّة الحجيّة بمعنى آخر للجعل أيضًا، بداهة أنَّ الحجيَّة بغير الوسطية عبارة عن منشئيّة الشيء لاستحقاق العقوبة، وبهذا المعنَى يطلق «الحجة» على القطع، لا بمعنَى الوسطية، ولا بمعنى آخر، إذ لا يفهم منه معنى آخر سِوَى مَا يطلق على القطع، ومِنَ البديهي أنّ العقل يرى القطع بذاتِه سَببًا للاستحقاق لا بحجيّته، [فالحجيّة بهذا المعنى] وإن [كانت] من الأمور الاعتبارية و[لكنها منتزعة] عن منشئيَّة الشَّيء للاستحقاق، لا أنَّ الاستحقاق المزبور مترتّب عليها كما يشهد الوجدان في حجية القطع، ومن البديهي أنّ مثل هذا المعنى غير قابل للجعل بلا وَاسطة، كما لا يخفى، ومع الإغماض عمّا ذكرنا هنا أيضًا نقول: إنَّمَا يتمُّ الجوابان لو كان الغرض من تحليل الحرام اجتماع الضدين شرعا. وإلَّا فلو أرجعناه إلى استحالة نقض الغرض وأنَّ الجعل المزبور موجب له، فلا يتم الجوابان في دفعه، إذ نفس جعل شيء مستتبع لتفويت مقصوده

– ولو بتوسيط حكم [العقل] بأيّ لسان وبِأَيِّ نَحو– موجب لنقض غرضه. مع أنّ مع الإغماض عن فعليَّة الغرض المستحيل نقضه، فلا أقلّ من نَاحية الجعل المزبور يلزم تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة، وهما قبيحان من الحكيم»[٢٧].

والظَّاهرُ من كلام ابن إدريس الحلّي ﵀ في مقدّمة السرائر أنّه ارتضَى جواب السيّد ﵀ في دفع الإشكال من جواز كون المصلحة في نفس العمل بالأمارة كما ارتضى قوله ﵀ في نفي دليلٍ على وقوع التعبّد بالأمارة حيث نقل كلام السيّد ﵀، والذي يخطر بالبال أنَّ الذي يوجب سلوك هذا المسلك هو اعتقادهما بوجود أدلّة كافية لكشف الحكم الواقعي على طريق موصل إلى العلم بالحكم الشرعيّ؛ فقال ابن إدريس الحلِّي﵀ في المقدّمة في مقام توصيف تصنيفِه: «فاعتقادي فيه أنّه من أجود ما صنّف في فنِّهِ، وأسبقه لأبناء سنّه، وأَذهبه في طريق البحث والدليل والنظر، لا الرواية الضعيفة والخبر، فإني تحرَّيتُ فيه التحقيق، وتنكبت ذلك كلّ طريق، فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق: إمّا كتاب اللّه سبحانه، أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتّفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المُحقِّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها، والتمسك بها، فمن تنكب عنها عسف، وخبط خبط عشواء، وفارق قوله من المذهب...»[٢٨].

إنّ شبهتَي نقض الغرض ولزوم تفويت المصلحة هما أيضًا غير واردتين بالنسبة إلى حال الانسداد، إذ « مع حكم العقل بالبراءة يكون الفوت قهريًّا بل حينئذ يكون تعبّده بها موجبًا لحفظ غرضه وللمصالح الواقعية في موارد

إصابــة الأمارة للواقع»[٢٩]، أمَّا في حال الانفتاح، فالشــبهة باقيةٌ على حالها حتــى على الطريقية، «ولا مجــال لدفعهما بما أفيد من أنَّ المــرادَ مِن انفتاح باب العلم إنما هو إمكان الوصول إلى الواقع بالســؤال من الإمام عليه السلام لا فعلية الوصول، ويمكن أن تكونَ الأمارات الظنية في نظر الشــارع كالأسـباب المفيدة للعلم التي يعتمد عليها المكلف من حيث الإصابة والخطأ، أيّ كانت إصابــة الأمارات وخطائها بقدر إصابة العلــم الحاصل للمكلف وخطائه فلا يلــزم حينئذ محذور مِن التعبد بالأمارة الغير العلمية لعدم تفويت من الشــارع للمصلحــة في تعبده بالأمارة إذ فيه أنَّ فــوتَ المصلحة من المكلف في موارد العلوم الخطائية أمر قهري الحصول لعدم التفات القطاع حين قطعه إلى خطاء قطعــه، وهــذا بخلاف التعبد بالأمــارة مع احتمال خطائها حيــث انه تفويت اختياري من الشــارع عليــه وهو قبيح ومعه لا مجال لمقايســة أَحدهما بالآخر فتدبر»[٣٠].

والظاهــر أن الحلّيَّ رحمه الله اعتقد لزوم انفتاح باب العلم؛ إذ إنَّ انســداده يوجب نقــض الغــرض وتفويت المصلحة، فلا وجه للتفصيل بيــن حال الانفتاح وحال الانســداد. بل الظاهــر من كلامه أنّه اعتقد أنَّ البــاب مفتوحٌ، فإنّه مع فقد الأدلّة النقلية لابدّ من التمســك بدليل العقل، وسنبحث عن مراده منه. وعلى كلّ حال يزعم أنّ الطريق إلى العلم بالشــريعة مفتوح فشــبهة نقض الغرض وتفويت المصلحة مع التعبّــد بالظّنون باقية على حالها. فاعتقد الحلّي رحمه الله أنّ التمسّك بالأدلّة الأربعة يعني كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله صلى الله عليه وآله المتواترة المتّفــق عليها، أو الإجمــاع، أو دليل العقل يوجب القطع بواقع الشــريعة وبها يمكن اســتيفاء المصالح الواقعية واجتناب المفاســد، فلا نحتاج إلى التَّوسُّل إلى أدلّة ظنّية، فلا مصلحة في أن تعبّدنا الله تعالى بالأمارات الظنيّة يوجب

نقض غرضه سبحانه، وتفويت المصالح الواقعية واقتحام المفاسد.

والآن علينا أن نبحث لماذا زعم الحلّي ﵀ أنّ الأدلّة كافية للقطع بواقع الشريعة؟ ندّعي أنّ هذا الاعتقاد نتيجة الاعتماد على أمورٍ ثلاثة: الأوّل: القرائن التي توجب القطع بصدور الأخبار عن النبيّ ﷺ والأئمّة ﵈؛ الثاني: دليل العقل، فزعم أنّه «إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنَّها مبقاة عليه وموكولة إليه»؛ الثالث: أصول المذهب ولم يبيِّن مراده منه صريحًا، وإن استند إليها كثيرًا، وسننقل موارد استناده إليها، وعلينا أن نبيّن المراد منه من خلال البحث عن موارد الاستناد إليها فلعلّنا نتّخذ من هذا البحث والفحص طريقًا يقينيًّا، هدانا الله به إلى شريعته.

الفصل الثاني

في الفحص عمَّا يُوجب اليقين بالحكم ويتمّ به الاستدلال اليقيني

اعتقد السيِّد المرتضى ﵀ أنّ لدينا أدلّة يقينيةً تكفينا عن الأدلّة الظنيَّةِ ولا موجب معها للتعبُّد بالظّنون، وهي الكتاب، والسنّة القطعية، والإجماع، الذي يوجب القطع بالحكم لوجود الإمام بين المجمعين، أو لغير ذلك، فإذا فقد الثلاثة فالاعتماد على دليل العقل. وقد نقل الحلّي ﵀ كلماته في مقدمة السرائر، واعتمد عليها وأَصَرَّ على طريقه، وسنبحث عنها حتَّى يتبيَّن الطريق. والظاهر أنَّ الذي يوجب اعتقاده بأنّ باب العلم بالأَحكام الشرعية مفتوحٌ هو تمسّكه بأمورٍ ثلاثة، وسنبحث عنها وهي: الأوّل مراده من القرائن التي يوجب القطع بصدور الأخبار؛ الثاني مراده من دليل العقل؛ الثالث مراده من أصول المذهب.

المبحث الأوّل: القرائن التي يوجب القطع بصدور الأخبار

لا شك في أنَّ الأخبار المحفوفة بالقرائن التي توجب القطع بصدورها حجة، والحجية هنا هي المعنى اللغوي لا الاصطلاحي التي يطلق على الأمارات، فإنها توجب القطع، والقطع حجة بذاته، فإنّها كاشفة بذاتها عن الواقع، فلا تصل إليه يد الجعل، وجعل الحجية له تحصيل للواقع، فإنّهُ لا معنى لها إلّا أمر الشارع بالتعبّد به، والمكلّف عندما يحصل له القطع بالحكم وجد الواقع عنده وجدانًا، فلا ينتظر إلى شيءٍ سوى العمل على وفقه، وبعبارة أخرى الأمر الأخذ بالمقطوع به بعث إلى العمل بالحكم الحاصل بالقطع به قبل هذا الأمر. وكذلك لا يمكن نفي الحجية عنه، فَإِنَّهُ يستلزم التناقض عند المكلّف فَإِنَّهُ بالقطع بالحكم يعلم أن مراد الشارع هو مفاد

هذا الحكم، ونفي الحجية عن القطع يكشف عن عدم كونه مرادًا له، وهذا تناقض واضح.

أمّا القرائن التي توجب العلم بصدور الخبر، فتارة يمكن أن يكون قرينة خاصة للخبر، وأخرى قرائن عامة تدلّ على صحة الخبر عينًا أو مضمونًا. أمّا القرائن الخاصة فلا يمكن إحصاؤها إلّا بعد إحصاء الروايات المحفوفة بها. ولا يمكن جعلها قاعدة يُستفاد منها في موارد غير مورده كما لايخفى. أما القرائن العامّة، فقد قال الحلّي ﵀ في (السرائر) بعد نقل رواية عن محمد بن إسماعيل[٣١]: «أول ما أقول في هذا الحديث إنّه خبر واحد لا يوجب علمًا ولا عملًا، وفيه ما يُضَعِّفُهُ وهو أنَّ الكاتب الراوي للحديث مَا سمع الإمام يقول هذا، ولا شهد عنده شهود أنّه قال وأفتى به، ولا يجوز أَنْ يرجعَ إلى ما يوجد في الكتب، فقد يزوّر على الخطوط، ولا يجوز للمستفتي أن يرجع إلَّا إلى قول المفتي، دون ما يجده بخطه بغير خلاف من محصّل ضابط لأصول الفقه، ولقد شاهدت جميعه من متفقهة أصحابنا المقلّدين لسواد الكتاب يطلقون القول بذلك، وإنَّ أبا الميّتة لو ادَّعَى كلَّ المتاع وجميع المال كان قوله مقبولا بغير بينة، وهذا خطأٌ عظيمٌ في هذا الأمر الجسيم؛ لأنَّهم إنْ كانوا عاملين بهذا الحديث فقد أخطأوا من وجوه: أحدها أنَّه لا يجوز العمل عند محصّلي أصحابنا بأخبار الآحاد على ما كرّرنا القول فيه وأطلناه. والثاني من يعمل بأخبار الآحاد لا يقول بذلك ولا يعمل به، إلَّا إذا سَمِعَهُ الرَّاوي من الشارع. والثالث أنّ الحديث ما فيه أنَّهُ ادَّعَى أبوها جميع متاعها وخدمها، وإنَّمَا قال: بعض ما كان عندها ولم يقل جميع ما كان عندها، ثم إنّه مخالف لأصول المذهب، ولما عليه إجماع المسلمين أنّ المدّعي لا يعطى بمجرد دعواه، والأصل براءة الذمّة، وخروج المال من مُستحقه يحتاج إلى دليل، والزَّوج يستحقّ سهمه

بعد موتها بِنَصِّ القُرآن، فكيف يرجع عن ظاهر التنزيل بأخبار الآحاد؟ وهذا من أضعفها، ولا يعضده كتاب، ولا سُنَّة مقطوع بها، ولا إجماع منعقد، فإذا خلا من هذه الوجوه بقي في أيدينا من الأدلّة أنّ الأصل براءة الذمّة، والعمل بكتاب الله، وإجماع الأمّة على أنَّ المُدَّعي لا يُعطى بمجرد دعواه»[٣٢]. فقد جمع بين القرائن الخاصّة والعامَّة في هذا الكلام فقوله «وإنّ أبا الميّتة لو ادَّعَى كل المتاع وجميع المال كان قوله مقبولًا بغير بينة، وهذا خطأ عظيم في هذا الأمر الجسيم» قرينة خاصّة دالة على عدم صحة الخبر. أمَّا القرائن العامّة، فمنها كون «الكاتب الراوي للحديث ما سمع الإمام يقول هذا، ولا شهد عنده شهود أَنَّه قالَ وأَفتَى به، ولا يجوز أن يرجع إلى ما يوجد في الكتب، فقد يزوّر على الخطوط، ولا يجوز للمستفتي أَنْ يرجعَ إِلَّا إلى قَول المفتي، دون ما يجده بخطه بغير خلاف من محصّل ضابط لأصول الفقه، ولقد شاهدت جميعه من متفقهة أصحابنا المقلّدين لسواد الكتاب يطلقون القول بذلك». والقرائن الأخرى هي مخالفة الرواية لأصول المذهب، مخالفته لإجماع المسلمين، عدم اعتضاده بالكتاب أو سنة مقطوع بها، وكذلك مخالفته للبراءة. ولقد سبقه في ذلك شيخ الطائفة في العدَّة، فإنَّه عَقَدَ بَابًا عنونه: «في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها، وما ترجح به الأخبار بعضها على بعض، وحكم المراسيل القرائن التي تدل على صحة متضمن الأخبار التي لا تُوجِب العلم أربعة أشياء»[٣٣]، ثمّ أحصاها، فمنها أن تكون موافقة لأدلّة العقل وما اقتضاه؛ لأن الأشياء في العقل إذا كانت إما على الحظر أو الإباحة – على مذهب قوم– أو الوقف على ما نذهب إليه، و«منها أن يكون الخبر مطابقا لنصّ الكتاب إما خصوصه، أو عمومه، أو دليله، أو فحواه، فإنَّ جميع ذلك دليل على صحة متضمنه، إِلَّا

أن يــدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدلُّ على جواز تخصيص العموم به، أو ترك دليل الخطاب فيجب حينئذ المصير إليه». و«منها: أن يكون الخبر موافقا للســنة المقطوع بها من جهة التواتر، فإنّ ما يتضمنه الخبر الواحد إذا وافقــه، مقطوع على صحته أيضا وجواز العمل بــه، وإنْ لم يكنْ ذلك دليلًا على صحة نفس الخبر لجواز أن يكون الخبر كذبًا وإنْ وافقَ السُّنَّة المقطوع بها»، و«منها: أن يكون موافقًا لما أجمعت الفرقة المحقة عليه، فإنه متى كان كذلــك دَلَّ أيضًا علــى صحة متضمنه». ثمّ صرّح بأنّ هــذه الأمور تدلّ على صحة مضمون الخبر لا نفســه؛ قــال ﷺ:«فهذه القرائن كلها تدل على صحة متضمــن أخبار الآحاد، ولا يدلّ على صحتها أنفســها، لمــا بيناه من جواز أن تكــون الأخبار مصنوعة وإن وافقت هذه الأدلة، فمتى تجرد الخبر عن واحد من هذه القرائن كان خبرًا واحدًا محضًا، ثم ينظر فيه فإنْ كان ما تضمنه هــذا الخبر هناك مــا يدلُّ على خلاف متضمنه من كتاب أو ســنة أو إجماع وجب اطراحه والعمل بما دل الدليل عليه، وإن كان ما تضمنه ليس هناك ما يــدل على العمل بخلافه، ولا يعرف فتوى الطائفة فيه، نظر فإن كان هناك خبر آخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح أحدهما على الآخر، وسنبين مــن بعد ما يرجح به الأخبــار بعضها على بعض. وإن لم يكن هناك خبر آخر مخالفه وجب العمل به، لأن ذلك إجماع منهم على نقله. وإذا أجمعوا على نقله وليس هنــاك دليل على العمل بخلافه، فينبغي أنْ يكــون العمل به مقطوعًا عليه. وكذلك إن وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة، وليس القول المخالف لهُ مســتندًا إلى خبر آخر، ولا إلى دليل يوجب العلم وجب اطِّراح القول الآخر والعمــل بالقول الموافق لهذا الخبــر؛ لأنَّ ذلك القول لابد أن يكون عليه دليل. فإذا لــم يكن هناك دليل يدلُّ على صحته، ولســنا نقول بالاجتهاد والقياس

يسند ذلك القول إليه، ولا هناك خبر آخر يضاف إليه، وجب أَنْ يكونَ ذلك القول مطرحًا، ووجبَ العمل بهذا الخبر، والأخذ بالقول الّذي يوافقه»[٣٤]، وهذه القرائن نفسها التي استفاد منها الحلّي ﵀ لتمييز الخبر الذي يوجب العلم والعمل عن غيره. فهو وإن أَصَرَّ على عدم وقوع التعبّد بالآحاد-خلافًا للشيخ ﵀ - ولكنَّهُ سَلَكَ طريقه في القرائن.

المبحث الثاني: دليل العقل

أشرنا آنفًا إلى أنَّ الحلّي ﵀ صرّح بأنّه «إذا فقدت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه»، وزعم أنّه من هذا الطريق - أَي الأخذ بالكتاب والسنة المتواترة والإجماع ودليل العقل - يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها، والتَّمَسُّك بها. والظاهر أنَّهُ أَرَادَ من دليل العقل البراءة العقلية، منع العقل من التصرف في مال الغير، أصل الاحتياط، وكذلك الاستصحاب. وسنذكر لهذه الأصول نماذج في كلام الحلّي ﵀.

أولًا: البراءة العقلية

قال في السرائر في الردّ على من زعم أنّه يجب على الإمام ﵇ أن يتمّ سهم غيره من مستحقي الخمس إذا نقص: «وأيضًا فالمسألة الشرعية لا نعلمها إِلَّا من أربع طرق: كتاب اللّه العزيز، وسُنَّة الرسول المتواترة، وإِجمَاع الشيعة الإمامية لدخول قول معصوم فيه، فإذا فقدنا الثلاث الطرق، فدليل العقل المفزع إليه فيها، فهذا معنى قول الفقهاء: دلالة الأصل. فسبرنا كتاب اللّه تعالى فما وجدنا فيه أنَّ مال ابن الحسن ﵇ يعطى لغيره ويستحقّه سواه، ويسلم إليه بغير إذنه،

وكذلك السنّة المتواترة، ولا أجمعنا على أنّ مال ابن الحسن ﷺ يستحقه غيره ويسلّم إلى سواه بغير إذنه، فلم يبقَ معنا مِنَ الأَدلَّةِ والطرق الأربع سوى دليل العقل، ودليل العقل يحظر علينا التصرف في مال الغير إِلَّا بِإِذنِهِ، هذا لا معدل للمنصف المتأمل عن هذا الاستدلال إلاّ إليه، أعوذ بالله من سوء التوفيق»[٣٥].

فمراده من دليل العقل هنا هو براءة ذمّة الإمام ﷺ.

ثانيًا: منع العقل من التصرف في مال الغير

أراد به مَنعَ العقل من التصرف في مال الغير في نفس المسألة قال: «وأيضًا فقد بيَّنا أَنَّهُ لا يجوز العمل بأخبار الآحاد، وإن كانت رواتها ثقات عند أهل البيت عليهم السلام، لأنّها لا توجب علمًا ولا عملًا، وأكثر ما يثمر غلبة الظن، ولا يجوز العدول عن المعلوم الَّذي هو كتاب الله تعالى إلى المظنون، وأدلَّة العقول تعضد ذلك وتشهد به، لأنّ مال الغير لا يجوز التصرف فيه إِلَّا بِإِذنِهِ، ولو لم يكن في ذلك إِلَّا طريقة الاحتياط لبراءة الذمة لكفى؛ لأنَّ الذمة مشغولة بهذا المال وإيصاله إلى صاحبه ومستحقه، فإذا فعل ذلك تيقن براءة ذمته ممّا لزمها، وإذا أعطاه لغيره ففيه الخلاف ولم يتيقن براءة ذمته، وإذا لم يكن مع المخالف إجماع فدليل القرآن وأدلّة العقول، ودليل الاحتياط التمسك بها في المسألة، هو الواجب الّذي لا يجوز العدول عنه لذي لبّ وتأمل وتحصيل»[٣٦].

ثالثًا: الاستصحاب

وقد أراد من دليل العقل الاستصحاب، فإنَّهُ استدلَّ على عدم جواز تملّك أموال أهل البغي بأصالة بقاء الملك. قال في تشييد قول السيّد المرتضَى رحمه الله: «الصحيح ما ذهبَ إليهِ المُرتَضَى رضي الله عنه، وهو الّذي اختارَهُ وأَفتَى به، والّذي يدلُّ على صحة ذلك ما استدلَّ به ﷺ، وأيضًا فإجماع المسلمين على

ذلك، وإجماع أصحابنا منعقد على ذلك، وقد حكينا في صدر المسألة أقوال شيخنا أبي جعفر الطوسي ﵁ في كتبه، ولا دليل على خلاف ما اخترناه، وقول الرسول ﷺ: (لا يحلّ مال امرئ مسلم إلَّا عن طِيْبِ نفس منه)، وهذا الخبر قد تلقته الأمة بالقبول، ودليل العقل يعضده ويشيّده؛ لأَنَّ الأَصل بقاء الأملاك على أربَابها، ولا يحلّ تَمَلُّكها إلَّا بالأَدلَّةِ القاطعة للأعذار»[٣٧].

رابعًا: أصالة الإباحة

وقد أراد منه أصالة الإباحة. فَاستَدَلَّ بها في بعض مسائل النكاح. فردّ قول الشيخ ﵀ في تحريم الجارية التي ملكها الرجل بوطْء ابنه قبله. قَال الحلِّيُّ ﵀: «وقال شيخنا أبو جعفر في نهايته: ويحرم وطء جارية قد ملكها الأب أو الابن إذا جامعاها، أو نظرا منها إلى ما يحرم على غير مالكها النظر إليه، أو قبّلاها بشهوة. قال محمّد بن إدريس: أما إذا جامعاها فلا خلاف في ذلك من جهة الإجماع، ولولا الإجماع لما كان على حظر ذلك دليل من جهة الكتاب أو السنة المتواترة، فأمّا إذا قبّلاها أو نظرَا إليها على ما قال ﵀ فلا إجماع على حظر ذلك، بل الأصل الإباحة مع قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ وقوله: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ وهذا مذهب شيخنا المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، والفقيه أبي يعلى سلاّر ﵀ وبِهِ أَفتَى. وقال شيخنا أبو جعفر في نهايته: وإذا ملك الرجل جارية فوطئها ابنه قبل أن يطأها، حرم على الأب وطؤها، فإن وطئها بعد وطء الأب لم يحرّم ذلك على الأب وطؤها. قال محمّد بن إدريس: لا فرق بين الأمرين في أنَّ ذلك لا يحرّمها على الأب، لأنّ الرسول ﷺ قال: «لا يحرم الحرام الحلال»، وقال تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ وهذه قد طابت، وقال تعالى: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ وهذه ملك يمين، والأصل الإباحة أيضًا، فلا يرجع عن هذه الأدلّة القاهرة بأخبار الآحاد، إذ لا إجماع منعقد على تحريم هذه

الجارية على الأب، ولا نَصَّ كتابٌ ولا سنة متواترة، ودليل العقل غير مانع من وطئها، وإلى هذا ذهب شيخنا أبو جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه قال: وإنْ زَنَى رجلٌ بامرأة ابنه أو امرأة أبيه وجارية ابنه أو بجارية أبيه، فإنّ ذلك لا يحرّمها على زوجها، ولا يحرّم الجارية على سيّدها، وإنَّما يحرّم ذلك إذا كانَ منه بالجارية وهي حلال، فلا تحلّ تلك الجارية أبدًا لابنه، ولا لأبيه، هذا آخر كلام ابن بابويه»[٣٨].

لعلّ قائلًا استشكل على الحلّي ﷺ بأنّ تمسُّكه بالدليل العقلي ينافي إنكاره وقوع التعبّد بالظّنون، فإنّه ادَّعى أَنَّ طريقَهُ موصلٌ إلى العلم بالأحكام الشرعية، والعلم بالأصل لا يوجب العلم بالأحكام الشرعية. ولعلَّه أجيب عنه بأنّ دليل العقل يوجب العلم بالأحكام الشرعية؛ لأنَّ مُؤَدَّى الدليل العقلي هو نفس الحكم الشرعي أو استلزمه. بعبارة أخرى إنّه لا ينكر إمكان وقوع التعبّد بالظنونِ مُطلقًا، بل ادّعى عدم إمكان وقوعه مع انفتاح باب العلم بالأحكام الشرعيّة كما أشرنا إلى ذلك آنِفًا، وصرَّح بِأَنَّ دليلَ العقل موصلٌ إلى العلم بالحكم الشرعي.

نعم؛ الحكم الشرعيّ المنكشف بدليل العقل هو حكمٌ موضوعه الشَّك، لكنّ الظاهر من موارد استدلاله بدليل العقل أنّه تمسّك به للإيصال بنفس الحكم الواقعي لا الحكم الظاهريّ الذي موضوعه الشك وذلك يعلم من استناده بدليل العقل لردّ الأخبار بالتمسّك. ودليل العقل ـ إذا كان المراد منه مثل أصل البراءة والاحتياط والاستصحاب ـ لا يوصل إلى الحكم الواقعي المجعول لنفس الموضوع بما هو هو، بل يوصل إلى الحكم الواقعي المجعول للموضوع المشكوك حكمُه. فالإشكال المذكور آنفًا باقٍ على حاله. وسنحاول طريقًا آخر لحلّ الإشكال.

المبحث الثالث: أصول المذهب

إنَّ الأمـــر الثالث -الذي يوجب أن يعتقد الحلّـــي﵀ انفتاح باب العلم - هو أصول المذهب. ولم يبيّن مراده منها. فلابدّ من الفحص عن موارد استناده إلى أصول المذهب حتَّى يتبينَ عن البحث في تلك الموارد وكيفية اســـتناده إليها، مراده منها. وقد فَســـرَّهَا الحلِّيُّ ﵀ بأمورٍ: فتارة فسّرها بحكم مجمع عليه، وقـــد أراد من أصل المذهب قاعدة عامّة اصطادها من أدلة أُخرَى أو من روايةٍ اعتمد عليها أو من عموم آية، وقد أراد منه الأصول العقلية. وكلّها مشتركة في خصوصية واحدة توجب العلم بالحكمِ الشَّـــرعيِّ عند الفحص عنه وعند المواجهة مع الأخبار الآحاد التي توهم شيئًا غير ما هو الواقع.

أولًا: الحكم المجمع عليه

قد اســـتند الحلّي ﵀ في بعض الموارد إلـى أصول المذهب وفسَّرَهُ بالإجماع. اســـتدلّ على عدم نجاســـة ماء البئر بوقوع عقرب أو وزغة فيها. قال: «فأمَّا إذا ماتت فيها عقرب، أو وزغة، فلا ينجس، ولا يجب أَن ينزح منها شيء بِغَيرِ خِلَافٍ من محصّل، ولا يلتفت إلى ما يوجد في سواد الكتب من خبر واحد، أو رواية شاذة ضعيفة مخالفة لأصول المذهب، وهو أنّ الإجماع حاصل منعقد: إنّ موت ما لا نفس له سائلة لا ينجس الماء، ولا المائع بغير خِلاف بينهم»[٣٩]. وكذلك استدلَّ بها على كفاية إتمام الغسل لاستباحة الصلاة إذا أحدث بين أجزاء الغسل حدثًا من جملة الســـتة الّتي تنقض الوضوء ولا توجب الغســـل. قال ﵀: «والموالاة الّتي أوجبناها في الوضوء لا تجب في الغســـل وجائز أَنْ يُفَرِّقَهُ، كما لو أنّه يغســـل رأســـه في أوَّل النهار ويتمّ الباقي مِن جسده في وقت آخر، فإنْ أَحدَثَ فيما بين الوقتين حدثًا من جملة الستة الّتي تنقض الوضوء ولا توجب الغسل، فقد اختلف

أصحابنا في ذلك على ثلاثة أقوال: قائل يقول: يجب عليه إعادة غسل رأسه. وقائل يقولُ: لا يجب عليه إعادة غسل رأسه بل يتمم غسل ميامنه ومياسره، فإذا أراد الصلاة فلا بدَّ له من وضوء، ولا يستبيحها بمجرد ذلك الغسل. وقائل يقول: لا يجب عليه إعادة غسل رأسه، وإن أراد الصلاة يستبيحها بمجرد غسله بعد إتمامه باقي جسده. وهذا القولُ هو الّذي تقتضيه الأدلّة وأصول المذهب؛ لأنّ إعادة غسل رأسه لا وجه لها؛ لأنَّ بالإجماع أنَّ نَاقِضَ الطهارة الصغرى لا يوجب الطهارة الكبرى بغير خلاف، فأمَّا القائل بأنَّه لا يعيد غسل رأسه بل يتمم غسل باقي جسده، فإذا أراد الصلاة فلا بدَّ لهُ مِنَ الوُضُوءِ، فباطل أيضًا؛ لأنَّ هذا بعد حدثه الأصغر مجنب، وأحكام المجنبين تتناوله بغير خلاف من قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[٤٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾[٤١]. فأجاز تعالى الدخول في الصلاة بعد الاغتسال، وهذا قد اغتسل بغير خلاف، لأنّ هذا القائل يوافق على أنّه قد ارتفع حدثه الأكبر وقد اغتسل، فالآية بمجردها تقتضي استباحة الصلاة بمجرد اغتساله، فمن منعه وأوجب عليه شيئًا آخر مع الاغتسال يحتاج إلى دليل، وزيادة في القرآن وإضمار ما لمْ يَقُمْ عليهِ دليلٌ عقليٌّ ولا سَمعيٌّ، وأيضًا فالإجماع منعقد بغير خلافٍ أَنَّ بِمجرَّد غسل الجنابة تستباحُ الصلاة على ما مضى شرحنا له»[٤٢].

وكذلك استدلَّ بها لردّ قول من ذهب إلى عدم بطلان الصلاة بترك الركوع متعمِّدًا أو نَاسِيًا وجعلها قرينةً لردّ الخبر الذي نقله الشيخ ﵀. قال: «فمن تَرَكَ الرُّكُوعَ نَاسِيًا أو مُتَعَمِّدًا بَطلتْ صلاتُهُ، وقد يوجد في بَعضِ كُتب أصحابنا: فإن تركه ناسيًا ثمَّ ذَكَرَ في حالِ السُّجُودِ وَجَبَتْ عليه الإعادة، فإنْ لم يذكر حتى صلّى ركعة أخرى ودخل في الثالثة ثمَّ ذكر، أسقط الركعة الأولى وبَنَى كأنَّهُ قد صلَّى ركعتين، وكذلك إن كان قد

ترك الركوع في الثانية وذكر في الثالثة، أسقط الثانية وجعل الثالثة ثانية وتمَّمَ الصلاة، أورد هذا الخبر الشيخ أبو جعفر رضي اللّٰه عنه في نهايته وليس بواضح، والصحيح خلاف ذلك، وهذا القول يخالف أصول المذهب، لأنَّ الإجماع حاصلٌ على أنَّهُ مَتَى لم تسلم الركعتان الأولتان بطلت صلاته، وكذلك الإجماع حاصل على أنَّ الركوع ركن، متى أخلَّ به سَاهِيًا أو عامدًا حتى فات وقته وأخذ في حالة أُخرى بطلت صلاته، وانَّما أورد الشيخ هذا الخبر على جهته وإن كان اعتقاده بخلافه، والاعتذار له ما أسلفناه، والشيخ يرجع عن هذا الإيراد في جميع كتبه ويُفتي ببطلان الصلاة»[٤٣]. فَأُصُول المذهب كما يكون دليلًا على الحكم الشرعي، كذلك يكون دليلًا لردّ الخبر فيكون قرينةً على عدم صدوره.

ثانيًا: عموم القاعدة

قد تمسّك الحلّي ﵀ بأصول المذهب وأراد منها قاعدة عامّة، والظاهر أنها قاعدة عامة قطعية عنده؛ لكونه إجماعيًّا أو لغير ذلك. استدلّ بها في ردّ قول من ذهب إلى أنّ «من ترك ركوعًا في الركعتين الأخرتين، وسَجَدَ بعدَه، حذف السجود، وأعادَ الركوع، ومَنْ تَرَكَ السجدتين في واحدة منهما، بنى على الركوع في الأول، وسجد السجدتين»، وضعَّفَ هذا القول؛ لاعتماد قائله في ذلك على خبر من أخبار الآحاد، وقال: «لا يلتفت إليه، ولا يعرج عليه، ولا يترك لأجله أصول المذهب، وهو أنَّ الركنَ إذا أخلَّ بهِ عامدًا أو ساهيًا وذكره بعد تقضي حاله ووقته، فإنَّه يجبُ عليه إعادة صلاته بغير خلاف، ولا خلاف في أنّ الركوع ركن، وكذلك السجدتين بمجموعهما على ما شرحناهُ من قبل وبَيَّنَّاهُ»[٤٤]. فمراده من أصول المذهب هنا هو قاعدة:

«وجوب إعادة الصلاة بترك الركن مطلقًا عمدًا كان أو سهوًا». نعم؛ زعم أنّه لا خلاف في تلك القاعدة. ولكنّ المستند في ردّ ذلك القول ليس كونه خلافًا للإجماع بل كونه خلافًا لِقاعِدَة إجماعية.

واستدلّ بها لردّ قول الشيخ ﵀ في النهاية من تخصيصه حكم الإرسال بالركعتين الأخيرتين لمن شك في إتيان الصلاة وأتى بها ثم ذكر في حال ركوعه أنّه ركع قبل ذلك. قال: «وأَمَّا الضَّربُ الخامسُ من السهو: وهو الموجب للاحتياط للصلاة، فكمنْ سَها فلم يدرِ أَ رَكَعَ أمْ لم يركعْ، وهو قائم لم يركع، وتَسَاوَتْ في ذلك ظُنُونُهُ، فعليه أن يركع ليكونَ على يقين، فإن ركع ثمّ ذكر وهو في حال الركوع أنّه كان رَكَعَ، فعليه أن يرسلَ نفسَهُ إلى السجود إرسالًا من غير أن يرفع رأسه ولا يقيم صلبه، فإنْ كان ذكر أنّه قد كان ركع بعد القيام من الرُّكوع والانتصاب، كان عليه إعادة الصلاة لزيادته فيها ركوعًا، وسواء كان هذا الحكم في الركعتين الأوليتين، أو الركعتين الأخرتين على الصحيح من الأقوال، وهذا مذهب السيّد المرتضى﵀، والشيخ أبي جعفر الطوسي ﵀ في جمله وعقوده. وقال في نهايته: ومَنْ شَكَّ في الركوع أو السجود في الركعتين الأوليين أعاد الصلاة، فإن كان شكّه في الركوع في الثالثة أو الرابعة وهو قائم، فليركع، فإنْ ذكر في حال ركوعه أنَّهُ كان قَد ركع، أرسل نفسه إلى السجود، من غير أن يرفع رأسه، فإن ذكر بعد رفع رَأسه من الركوع أنّه كانَ قد ركع، أعاد الصلاة فَخَصَّ الإرسالَ بالركعتين الأخريين. والصحيح ما ذهب إليه في الجمل والعقود؛ لأنَّهُ مُوافق لأصول المذهب، لأنّ الإنسان إذا شكَّ في شيء قبل الانتقال من حاله، فالواجب عليه الإتيان به، ليكون على يقين، ولا يجوز له هدم فعله وإبطال صلاته»[٤٥]. فأصل المذهب الذي اعتمد

عليه هنا هو قاعدة «وجوب الإتيان بما شك في إتيانه قبل التجاوز عن محلّه»، والظاهـــر أنّ هـــذه القاعدة إجماعيَّة في الجملـــة، وإن اختلف في جريانه في أجزاء الوضوء[٤٦].

وقد استدلَّ بها لردِّ جواز إتيان النوافل جالسًا مع التمكُّن من إتيانها قائمًا؛ قال ﵀: «ولا بأس أَن يصلّي الإنسان النوافل جالسًا إذا لم يتمكن من الصلاة قائمًـــا فإنْ تَمَكَّنَ منها قائما وأراد أن يصليها جالسًـــا، لم يكن بذلك أيضًا بأس، وجازَ ذلك على ما أورده شـــيخنا فـــي نهايته وهو من أخبار الآحاد التي لا توجب علمًا ولا عملًا، كما أورد أمثاله إيرادًا، لا اعتقادًا، والأَولَى عندي تَرْكُ العمل بهذه الرواية، لأنّها مخالفة لأصول المذهب، لأَنَّ الصَّلاةَ لا تجوز مع الاختيار جالسًا، إلا ما خرج بالدليل والإجماع، سواء كانت نافلة أو فريضة، إلَّا الوتيرة»[٤٧].

ورَدَّ قَولَ مَنْ عَمَّمَ وُجُوبَ تأخير الصلاة لذوي الأعذار بكونه خلاف عموم الأوامر، وعدَّهُ مِمَّا يَقتضيه أصول المذهب، قَالَ: «واختلف قول أصحابنا، في صلوات أصحاب الأعذار، فقال بعضهم: الواجب على العريان ومن في حكمه، من أصحاب الضرورات، تأخير الصلاة إلى آخر أَوقاتها، وقَالَ الأكثر منهم: الواجب عليهم، الإتيان بها، مثل من عداهم، إن شاؤوا في أوائل أوقاتها، وإنْ شـــاؤوا في أواخرها، إلَّا المتيمم فحسب، للإجماع على ذلك، وما عداه داخل تحـــت عمومات الأوامر، وهذا الذي يقتضيه أصول المذهب وبه أفتي وأعمل، وهو مذهب شـــيخنا أبي جعفر الطوسي ﵀، واختياره، والأوَّل مذهب السيِّد المرتضى، وسَلَّار ﵉»[٤٨].

وعَدَّ من أُصُـــولِ المَذهب عدم توجّه الخطاب بالعبـــادات إلـى غير كاملي العقول، قال: «وأمَّا إذا زال عقله بفعل الله، مثل الإغماء والجنون وغير ذلك،

فإنّــه لا يلزمه قضاء ما يفوته في تلك الأحوال. فعلى هذا إذا دخل عليه شــهر رمضان وهو مغمى عليه أو مجنون أو نائم، وبقي كذلك يومًا أو أيّامًا كثيرة أفاق في بعضها أو لم يفق، لم يلزمه قضاء شيء ممَّا مرَّ به، سواء أفطر فيه أو طرح في حلقه على وجه المداواة له، فإنّه لا يلزمه القضاء حينئذ. وقال شيخنا أبو جعفر الطوسي ﵀ في مبسوطه: لا يلزمه القضاء، لشيء ممَّا مرَّ به، إلّا ما أفطر فيه، أو طرح في حلقه على وجه المداواة له، فإنه يلزمه حينئذ القضاء؛ لأنَّ ذلــك لمصلحته ومنفعته، وســواء أفاق في بعض النهــار، أو لم يفق، فَإِنَّ الحالَ لا يختلف فيه، وما ذَكَرَهُ ﵀ كلام المخالفين، فلا يظن ظان أنَّهُ قوله واعتقاده؛ لأنَّ هذا ينافي أصول المذهب، لأنَّ الخطاب بالعبادات، لا يتوجه إلا إلى كاملي العقول، وأَيضًا القضاء فرض ثان، يحتاج إلى دليل شــرعيّ، في إثباته، فإنَّ القضاء غير تابع للمقضي؛ لأنَّه يحتاجُ إلى دليل شرعي»[٤٩].

وقد اســتدلَّ بأُصول المذهب؛ وفسَّــرها بقاعدة عامَّة اصطادها من استقراء الأحــكام الشــرعية، فردَّ قول الشــيخ ﵀ في التفصيل بين مــا إذا كان في السماء علة وغيره عند رؤية الهلال، بأنَّ الأَحكامَ الشرعيَّةَ جميعها موقوفة على شهادة الشاهدين العدلين إلّا ما خرج بالدليل والظاهر أنه اصطاد هذه القاعدة من اســتقراء أحكام الزنا واللواط والســحق والسرقة والنكاح وغير ذلك من الأحكام التي يتوقَّف إثباتها على شهادة عدلين وعدها من أصول المذهب. قال ﵀: «قــال محمّد بن إدريس ﵁: والأول هو الصحيــح، والأظهر بين الطائفة، والــذي تدل عليه أصول المذهب؛ لأنَّ الأحكام في الشــريعة جميعها، موقوفة على شهادة الشــاهدين العدلين، إلَّا ما خرج بالدليل، من حدِّ الزِّنَا، واللواط، والســحق، والأيدي تقطع بشهادة الشاهدين، وتستباح الفروج، وتعتق الرقاب، وتقتل الأنفس، وتستباح الأموال، وغير ذلك، ويحكم بالكفر والإيمان...»[٥٠].

و قد فسّرها بقاعدةٍ أفادها من رواية قطع بصدورها، فاستدلَّ بأَنَّ الأَعمَالَ بالنيـات، وعدَّهَا أصلًا من أصول المذهب فقـال: «الإحرام فريضة، لا يجوز تركه، فمن تركه متعمدًا فلا حج له، وإن تركه ناسـيًا كان حكمه ما قدَّمنـاه في الباب الأول، إذا ذكر، فإنْ لمْ يذكر أَصلًا حتى يفرغ من جميع مناسكه، فقد تمّ حجّه، ولا شيء عليه، إذا كان قد سبق في عزمه الإحرام علـى ما روي في أخبارنَا والذي تقتضيه أصـول المذهب أنّه لا يجزيه، وتجب عليـه الإعادة، لقوله ﷺ: الأعمال بالنيَّات، وهذا عمل بلا نية، فلا يرجع عن الأدلـة بأخبار الآحاد، ولم يورد هذا، ولم يقل به أحد، من أصحابنا، سِـوَى شيخنا أبي جعفر الطوسي ﷺ، فالرجوع إلى الأدلة أولى من تَقليد الرجال»[٥١].

عـدّ الحلّي ﷺ ما يسـتفاد من ظواهر القرآن مـن العموم أصلًا من أصول المذهب. فَرَدَّ قول الشـيخ ﷺ في جواز أخذ البائع من المبتاع متاعًا آخر بقيمته في الحال لمن باع شـيئًا بأجلٍ ثمّ حضر الأجل ولم يكن مع المشتري ما يعطيه بأنـه بيع وشـمله «أحلّ اللّه البيع»، قـال ﷺ: «ومَنْ باعَ شـيئًا بأجل ثم حضَرَ الأَجل، ولم يكنْ مع المشـتري ما يعطيه إياه، جـازَ له أن يأخذَ منهُ ما كان باعـه إياه بيعًا صحيحًا، بزيادة مما كان باعـه إيَّاه أو نقيصة منه، لأنّه مال من أموال المبتاع بمهما شـاء باعه. وقال شيخنا أبو جعفر في نهايته: فإنْ أخذه بنقصـان مما باع لم يكن ذلك صحيحًا، ولزمه ثمنـه الّذي كان أعطاه به. ثـم قال ﷺ: فـإنْ أخذ من المبتاع متاعًا آخر بقيمتهِ في الحال، لم يكن بذلك بـأس، والأول هو الصحيح الّذي تقتضيه أصـول المذهب؛ لأنَّ اللّه تعالى قالَ: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾، وهـذا بيع، فمن منع منـه يحتاج إلى دليل ولن نجده، ولا نرجع عن الأدلَّةِ بأخبار الآحاد، وما أوردَهُ وذَكَرَهُ شيخُنا في نهايته خبر واحد، أورده إيرادًا لا اعتقادًا»[٥٢].

وقد ردّ قول الشيخ ﷺ في جواز وطء من ولد من الزنا متمسّكا بأصلٍ من أصول المذهب استفاده من ظاهر « ولا تُمسِكُوا بِعِصَمِ الكوافر»، و «لا تنكحوا المشركات». قال ﷺ: «ويجتنب وطء من ولد من الزنا، مخافة العار – لا أنَّه حرام، بل ذلك على جهة الكراهة – بالعقد والملك معًا، فإن كان لا بدّ فاعلا فيطأهنّ بالملك دون العقد، وليعزل عنهنّ، هكذا ذكره شيخنا في نهايته. والَّذي تقتضيه الأدلّة وأصول المذهب أنّ وطء الكافرة حرام لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[٥٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ﴾[٥٤]، ولا خلاف بين أصحابنا أَنَّ وَلد الزنا كافر، وإنَّما أجمعنا على وطء اليهودية والنصرانية بالملك والاستدامة، والباقيات من الكافرات على ما هي من الآيات، والتخصيص يحتاجُ إلى دليل، وليس العموم إذا خصّ يصير مجازًا، بل الصحيح من قول مُحصِّلي أصول الفقه أنّه يصحّ التَّمَسُّك بالعموم إذا خصّ بعضه، فليلحظ ذلك»[٥٥].

وكذلك ردّ ما روَى من أنَّ من قتل غيره وهوَ أَعمَى، فإنَّ عمده وخطأه سواء، وأنّ فيه الدِّيَة على عاقلته، بعموم قوله تعالى «النفس بالنفس»، وعدَّهُ مِن مقتضَى أصول المذهب. قال ﷺ: «والذي تقتضيه أصول المذهب أنَّ عمد الأعمى عمد يجب فيه عليه القود لقولهِ تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾، فإذا لم يقتل الأعمى بمن قتله عَمدًا خرجت فائدة الآية، ولا يرجع عن الأدلّة القاهرة برواية شاذّة وخبر واحد لا يوجب علمًا ولا عملًا»[٥٦].

ثالثًا: الأصول العقلية

عُدَّ من أصول المذهب أصل البراءة، على الرغم من أَنَّهُ عُدَّ من موارد دليل العقل. فمن مصاديق أصول المذهب، الأصول العقلية. فقد استَدلَّ لردِّ قول الشيخ ﵀ في وجوب القضاء لمن أتى بهيمة ولم ينزل بأصول المذهب، وفسَّرَهُ بأصل البراءة. قال: «وقال شيخنا في مسائل خلافه: إذا أتى بهيمةً فأمنَى كانَ عليه القضاء والكفارة، فإنْ أولجَ ولم ينزل فليس لأصحابنا فيه نَصٌّ، لكن يقتضي المذهبُ أَنَّ عليه القضاء؛ لأنّه لا خلاف فيه، فأمّا الكفارة فلا تلزمه، لأنّ الأصل براءة الذمة، وليس في وجوبها دلالة. قال محمّد بن إدريس: لما وقفت على كلامه كثر تعجبي، والذي دفع به الكفارة يدفع القضاء مع قوله لا نص لأصحابنا فيه، وإذا لمْ يكنْ نصّ مع قولهم ﷺ: «اسكتوا عمّا سكت اللّه عنه»، فقد كلّفه القضاء بغير دليل، وأيّ مذهب يقتضي وجوب القضاء، بل أصول المذهب تقتضي نفيه، وهي براءة الذمة والخبر المجمع عليه»[٥٧].

وكذلك عدّ ملازمة الفساد وعدم الإجزاء التي من ملازمات العقلية من أصول المذهب. قال: «وهل تكون الحجة الثانية، هي حجة الإسلام، أو الأولى الفاسدة؟ قالَ شيخنا أبو جعفر الطوسي ﵀ في نهايته: الأولى الفاسدة، هي حجة الإسلام، والثانية عقوبة وقال في مَسائل خلافه: بل الثانية هي حجة الإسلام وهذا هو الصحيح الذي تشهد به أصول المذهب؛ لأنَّ الفَاسِدَ لا يجزي، ولا تبرأ الذمة بفعله، والفاسد غير الصحيح»[٥٨].

وقد ردَّ رواية محمد بن إسماعيل، عن جعفر بن عيسى التي دلَّتْ على قبول دعوى أبي الميّتة بمخالفته لأصول المذهب، وفَسَّرَهُ بأصل البراءة، وأن المدَّعي لا يُعطى بِمُجرَّد دعواه. قال: «ثم إنّه مخالف لأصول المذهب، ولما عليهِ إجماع

المسلمين، أنَّ المدَّعي لا يعطى بمجرَّد دعواه، والأصل براءة الذمة، وخُرُوج المال من مستحقه، يَحتاج إلى دليلٍ، والزوج يستحقُّ سهمه، بعد موتها بنص القرآن، فكيف يرجع عَن ظاهر التنزيل، بأخبار الآحاد، وهذا من أضعفها، ولا يعضده كتاب ولا سُـنَّة مقطوع بها، ولا إجماع منعقد، فإذا خَلَا من هذه الوجوه، بقي في أيدينا من الأدلة، أنّ الأصل براءة الذمة، والعمل بكتابِ اللّه، وإجماع الأُمَّة، على أنَّ المُدَّعي لا يعطى بمجرّد دعواه»[٥٩].

وقد جعلها في عرض الأدلّة العقلية، وعدَّها شَيئًا غيرها، قال ﷺ: «هذا الذي اخترناه، وحقَّقنَاهُ، وأَفتينا بِهِ، هو الذي يقتضيه الدين، وأُصول المذهب، وأدلة العقول، وأدلة الفقه، وأدلة الاحتياط، وإليه يذهب ويعوّل عليه، جميع محققي أصحابنا المصنّفين، المحصّلين، الباحثين، عن مأخذ الشريعة، وجهابذة الأدلة، ونقَّاد الآثار، فَإِنَّ جَميعهم يذكرون في باب الأنفال هذه المقالة، ويعتمدونَ على القول الأخير الذي ارتضيناه، بغير خلاف بينهم، ويقولون ما حكيناه. ويذكرون ما شرحناه، ويُصَرِّحُونَ بِأَنَّهُ ليسَ فيه نص معيّن، فلو كان الخبران الضعيفان صحيحين، ما كانوا يقولون ليس فيه نص معيّن»[٦٠].

ثمرة البحث: طريق الحلّي ﵀ للتوصّل إلى واقع الشريعة

ظهر ممَّا سبق أنّ الحلّي ﵀ فحص عن طريقٍ يُؤمِّن من الوقوع في المفسدة أو تفويت المصلحة ونَدَّعي أَنَّها التَّمَسُّك بأمورٍ ثلاثة: القرائن التي يوجب العلم بصدور الخبر، ودليل العقل وأصول المذهب. والظاهر أنَّ الرُّكنَ الأصلي من هذه الثلاثة هي أصول المذهب، فإنّه قد فسّرها تارة بالأدلّة العقلية، وتارة بقاعدة عامة إجماعية أو غير إجماعية أو حكم إجماعي أو قاعدة زعم أنها قطعية. وقد تمسك بأصولِ المذهب لنفي ما دلّ عليه رواية زعم أنّها من الآحاد، وقد شيَّد وأيَّد ما دلَّ عليه خبرًا بالتمسك بهذه الأصول. والخصوصية المشتركة بين موارد ما سمَّاها بأصول المذهب هو كون مفادها قاعدة عامة قد يأبى عن التخصيص، وقد يقبل التخصيص بدليل مخصّص يقيني. فلنا أن نعرّف أصول المذهب بِأَنَّهَا القواعد العامة المستفادة من أدلّة يقينية من الكتاب العزيز أو السنة القطعية المنقولة من طريقٍ يقينيّ أو دليل العقل تارة آبية عن التخصيص، وتارة قابلة للتخصيص بدليل مخصّصٍ قطعي[٦١]. والذي يوجب أن يتمسّك بها هو اعتقاده بلزوم انفتاح باب العلم، فزعم أنّ الباب هو هذه القواعد القطعية التي يبيِّن مراد الشارع، وبها يتمكن المكلّف من تمييز الأخبار الصادرة من غيرها. وقد سلك مسلكه الشهيد الثاني ﵀ في الروضة وإن اختلف معه في وقوع التعبّد بخبر الواحد. لكنَّهُ استعملَ أُصُولَ المذهب لتنقيح الأخبار وتمييز السقيم منها من الصحيح والمعتبر من غيره. فمثلاً ردّ الأخبار الدالّة على صحة وصية الصبي إذا بلغ عشرًا متمسِّكًا بِأُصوُلِ المذهب. قال﵀: «ويشترط في الموصي الكمال بالبلوغ، والعقل، ورفع الحجر، وفي وصية من بلغ عشرًا قول مشهور بين الأصحاب، مستندًا،

إلى روايات متظافرة، بعضها صحيح إلا أنها مخالفة لأصول المذهب، وسبيل الاحتياط»[٦٢]. فاعترف أن في الروايات ما دلّ على صحة وصية الصبي إذا بلغ عشرًا بعضها صحيح من حيث ظاهر السند، ولكنه حيث كانَ مخالفًا لأصول المذهب وسبيل الاحتياط أعرض عنها وأفتى بما يخالفه ويوافق العموميَّات الآبية عن التخصيص الدالّة على عدم صحة تصرفات الصبي المستفاد من مثل خبر رفع القلم عن الثلاثة. وقد أَعرضَ عن هذا الطريق جُلّ من تأخر عنه عدا الشهيد الثاني ﵀ في (المسالك) و(الروضة)، فإنَّهُ اقتفَى أثرَه على ما نعثر عليه.

إنَّ الابتعادَ عَن عَصر النَّصِّ يُوجبُ الابتعاد عن القرائن الجزئية للعلم بصدور النص وعدم صدوره، ولفهم النص. والتمسّك بالأخبار الآحاد لا يكفي لاقتناص الشريعة من منابعها الأصلية؛ لأنَّهَا أدلة جزئية غالبًا لا يُرتسم بها كلّ الشريعة على هياكلها التامّة ولعلّه نفقد الصورة الأصلية والهيكل العامّ للشريعة الإسلامية، وبذلك نفقد أجزاء الكلّ. قال السيّد الشهيد الصدر﵀: «إنّ النظام الإسلامي كلٌّ مترابط الأجزاء، وتطبيق كلّ جزءٍ يُهَيِّئ إمكانياتِ النجاح للجزء الآخر في مجال التطبيق، ويساعده على أداء دوره الإسلامي المرسوم»[٦٣]. والذي يهيئ المنهجية لرسم هذا الهيكل هو كشف تلك القواعد العامّة الآبية عن التخصيص، فبها يمكن التمييز بين الأدلّة السليمة عن السقيمة منها.

الهوامش:

١. نقل عنه الشيخ الأعظم ﵀. يُنظر: فرائد الأصول ١/ ١٠٦.
٢. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢/ ٤٦.
٣. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢/ ٤٩.
٤. «والّذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّه لا خلاف بيننا وبين محصّلي مخالفينا في هذه المسألة أنّ العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشّرع والمصالح، فجرى مجرى سائر العبادات الشّرعيّة في اتّباع المصلحة، وأنّ العقل غير دالّ عليه، وإذا فقدنا في أدلّة الشّرع ما يدلّ على وجوب العمل به؛ علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول في سائر الشّرعيّات والعبادات الزّائدة على ما أثبتناه وعلمناه وعلى هذه الطّريقة نعوّل كلّنا في نفى صلاة زائدة وصوم شهر زائد على ما عرفناه، وفي أنّ مدَّعي النّبوة ولا معجز على يده ليس بنبيّ. وليس لأحد أنْ يقول: إنّما علمت أنّه لا صلاة زائدة على الخمس مفروضة، ولا صيام مفروض زائد على شهر رمضان، بالإجماع، لأنّا نعلم أنّهم لو لم يجمعوا على ذلك، وخالف بعضهم فيه؛ لكان المفزع فيه إلى هذه الطّريقة الّتي ذكرناها، وقد بيّنّا صحّة الاعتماد على هذه الطّريقة، وإبطال شبهة من اشتبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا، واستقصيناهُ. ويمكن أن يستدلّ بمعنى هذه الطّريقة بعبارة أخرى، وهو أن نقول: العمل بالخبر لا بدّ من أن يكون تابعًا للعلم، فإمّا أن يكون تابعًا للعلم بصدق الخبر، أو العلم بوجوب العمل به مع تجويز الكذب، وقد علمنا أنّ خبر الواحد لا يحصل عنده علم بصدقه لا محالة، فلم يبق إلّا أنْ يكونَ العمل به تابعًا للعلم بالعبادة بوجوب العمل به، وإذا لم نجد دليلًا على وجوب العمل به، نفيناه». الذريعة إلى أصول الشريعة ٢/ ٥٤.
٥. موسوعة ابن إدريس الحلي، كتاب السرائر (الحاوي لتحرير الفتاوي) ٨/ ١١٥.
٦. المصدر نفسه ١٠٨.
٧. تعليقة على معالم الأصول ٥/ ٧٤.
٨. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢/ ٤٦.
٩. المحصول ١/ ١٠٥.
١٠. نقل عنه الرازي في المحصول، لاحظ المصدر نفسه.
١١. منية اللبيب في شرح التهذيب ١/ ٨٤.
١٢. المحصول ١/ ١٠٦.
١٣. نهاية الوصول إلى علم الأصول ١/ ١٠٠.
١٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠١.
١٥. مناهج اليقين في أُصول الدين: ٣٤٣.
١٦. المصدر نفسه: ٣٥٩.
١٧. «اعلم أنّ ما يقال من أنّ فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في أن يختاره الغني، إلّا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزّهه ويمجّده ويزكّيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه، وكلّ هذا ضدُّ الغني». الإشارات والتنبيهات: ١١٣.
١٨. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣١٩.

١٩. قال العلّامة الحلي قدس سره: «ثمّ إنّ أوائل المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الأشياء حسنة وقبيحة لذواتها، لا باعتبار صفة موجبة لذلك. ومنهم من أوجب ذلك كالجبائية وبعضها فصّل وأوجب ذلك في القبح دون الحسن». نهاية الوصول إلى علم الأصول ١/ ١١٩.

٢٠. قال العلّامة الحلي قدس سره: في شرح قول أُستاذه « وارتكاب أقلّ القبيحين مع إمكان المخلص»: «أقول: هذا يصلح أن يكون جوابًا عن شبهتين للأشعريّة:

إحداهما: قالوا لو كان الكذب قَبيحًا لكان الكذب المقتضي لتخليص النبي من يد ظالم قبيحًا، والتالي باطل؛ لأنَّه يحسن تخليص النبي، فالمقدّم مثله.

الثانية: قالوا لو قال الإنسان لأكذبنَّ غدًا، فإن حسن منه الصدق بإيفاء الوعد لزم حسن الكذب، وإن قبح كان الصدق قبيحًا فيحسن الكذب.

والجواب فيهما واحد، وذلك لأنّ تخليص النبي راجح من الصدق، فيكون تركه أقبح من الكذب، فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب؛ لاشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق.

وأيضًا يجب عليه ترك الكذب في غد؛ لأنَّه إذا كذب في الغد فعل شيئًا فيه جهتا قبح، وهو العزم على الكذب وفعله، ووجهًا واحدًا من وجوه الحسن، وهو الصدق. وإذا ترك الكذب يكون قد ترك تتمّة العزم والكذب، وهما وجها حسن، وفعل وجهًا واحدًا من وجوه القبح وهو الكذب.

وأيضًا قد يمكن التخلّص عن الكذب في الصورة الأُولى بأن يفعل التورية، أو يأتي بصورة الإخبار الكذب من غير قصد إليه. ولأنّ جهة الحسن هي التخلّص وهي غير منفكّة عنه، وجهة القبح هي الكذب وهي غير منفكة عنه، فما هو حسن لم ينقلب قبيحًا، وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنًا». كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٤.

٢١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٠٧.

٢٢. نهج الحقّ وكشف الصدق: ٩٠.

٢٣. قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «وكيف كان فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال أو الباطل، ولو لم يكن بمحال أمور. أحدها: اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلًا في ما أصاب أو ضدين من إيجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فيما أخطأ أو التصويب وأن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام. ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب. ثالثها: تفويت المصلحة أو الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب أو عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكومًا بسائر الأحكام». كفاية الأصول ٢٧٦.

٢٤. الذريعة إلى أصول الشريعة ٢/ ٤٩.

٢٥. كفاية الأصول ١٧٧.

٢٦. قال المحقّق الخراساني رحمه الله: «و الجواب أن ما ادعي لزومه إما غير لازم أو غير باطل وذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنَّما هو بجعل حجيته والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف

بـه إذا أصاب وصحة الاعتـذار به إذا أخطأ [لـو أخطأ] ولكـون مخالفتـه وموافقته تجريًا وانقيادًا مع عدم إصابته كما هو شـأن الحجة الغير المجعولة فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضديـن ولا طلـب الضديـن ولا اجتماع المفسـدة والمصلحة ولا الكراهة والإرادة كما لا يخفى.». كفاية الأصول ٢٧٧.

٢٧. مقالات الأصول، ٢/ ٤٦.

٢٨. موسـوعة ابن إدريس الحـلّيّ (كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، ٨/ ١٠٨.

٢٩. نهاية الأفكار ٣/ ٦٠.

٣٠. المصدر نفسه.

٣١. محمـد بن إسـماعيل، عـن جعفر بن عيسـى قال: كتبت إلى أبي الحسـن ﷺ: جعلت فداك المرأة تموت فيدعي أبوها أنّه أعارها بعض ما كان عندها من متاع وخدم، أتقبل دعواه بلا بيّنة أم لا تقبل دعـواه إلّا ببيّنة؟ فكتب إليه: تجوز بـلا بينة. موسـوعة ابـن إدريس الحلي ١٠/ ٢٤٥.

٣٢. موسوعة ابن إدريس الحلي ١٠/ ٢٤٥.

٣٣. العدة في أصول الفقه ١/ ١٤٣.

٣٤. المصدر نفسه ١/ ١٤٥.

٣٥. موسوعة ابن إدريس الحلي ٩/ ٢٢٤.

٣٦. المصدر نفسه ٩/ ٢٢٣.

٣٧. المصدر نفسه ٩/ ٣١.

٣٨. المصدر نفسه ٩/ ٢٢٧.

٣٩. المصدر نفسه ٨/ ١٥٦.

٤٠. المائدة: ٦.

٤١. النساء: ٤٣.

٤٢. موسـوعة ابن إدريس الحـلي (كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) ٨/ ٢٠٢.

٤٣. المصدر نفسه ٨/ ٣٥٨.

٤٤. المصدر نفسه ٨/ ٣٦٩.

٤٥. المصدر نفسه ٨ / ٣٧٢.

٤٦. القواعد الفقهية ١/ ٣٥٠.

٤٧. موسـوعة ابن إدريس الحـلي (كتاب السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي) ٨/ ٤٤٩.

٤٨. المصدر نفسه ٨/ ٥١٠.

٤٩. المصدر نفسه ٨/ ١١.

٥٠. المصدر نفسه ٩/ ٣١.

٥١. المصدر نفسه ١/ ١١٣.

٥٢. المصدر نفسه ١٠/ ٤٠٢.

٥٣. الممتحنة: ١٠.

٥٤. البقرة: ٢٢١.

٥٥. موسوعة ابن إدريس الحلي ١٠/ ٤٨٩.

٥٦. المصدر نفسه ١٣/ ٦٩.

٥٧. المصدر نفسه ٩/ ٢٩.

٥٨. المصدر نفسه ٩/ ٣١٣.

٥٩. المصدر نفسه ١٠/ ٢٦٦.

٦٠. المصدر نفسه ٩/ ٢٣١.

٦١. خزائن الأحكام ١/ ٢.

٦٢. الروضـة البهيـة في شرح اللمعة الدمشـقية ٥/ ٢٢.

٦٣. موسوعة الشهيد السـيد محمد باقر الصدر: ١٨.

المَصَادِرُ وَالمَرَاجِعُ

١. الإشارات والتنبيهات: الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، نشر البلاغة، قم، ط١، ١٣٧٥هـ

٢. تعليقة على معالم الأصول: الموسوي القزويني، علي (ت ١٢٩٧هـ)، دفتر انتشارات إسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، ط١، قم، ١٤٢٧هـ

٣. خزائن الأحكام: دربندى، آقا بن عابد (ت ١٢٨٥هـ)، قم، ط١.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة: السيّد المرتضى علم الهدى، علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)، جامعة طهران، الطبعة الأُولى، ١٣٧٦ هـ.

٥. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، تحقيق: محمد كلانتر، مكتبة الداوري، قم، ١٤١٠هـ

٦. العدة في أصول الفقه: الشيخ الطوسي، محمّد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، قم، ط١، ١٤١٧ هـ.ق.

٧. فرائد الأصول: الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، (ت ١٢٨١هـ)، مجمع الفكر الإسلامي، چاپ: قم، ط١٤٢٨، ٩هـ

٨. القواعد الفقهية: بجنوردى، حسن (بجنوردى)، قم، نشر الهادي، ١٣٧٧ هـ.ش.

٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلّامة الحلّي، حسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط٤، قم، ١٤١٣ هـ.

١٠. كفاية الأصول: آخوند خراسانى، محمد كاظم بن حسين (ت ١٣٢٩هـ)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط١، ١٤٠٩هـ

١١. مقالات الأصول: العراقي، ضياء الدين (ت ١٣٦١هـ)، مجمع الفكر الاسلامي، قم، ط١٤٢٠، ١ ق.

١٢. المحصول في علم أُصول الفقه: فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مؤسّسة الرسالة، بيروت.

١٣. منية اللبيب في شرح التهذيب: السيّد ضياء الدين عبد الله بن محمّد بن الأعرج (ت بعد ٧٤٠هـ)، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، ١٤٣١هـ.

١٤. موسوعة ابن إدريس الحلي، كتاب (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي): ابن إدريس، محمد بن أحمد، قم، دليل ما، ١٣٨٧ هـ.ش.

١٥. موسوعة الشهيد السيد محمد باقر الصدر: الصدر، محمد باقر، پژوهشكاه علمي تخصصي شهيد صدر، دار الصدر، المؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ١٤٣٤هـ

١٦. مناهج اليقين في أُصول الدين: العلَّامة الحلّي، حسن بن يوسف (ت ٧٢٦هـ)، دار أُسوة للنشر، طهران، ط١، ١٤١٥ هـ.ق.

١٧. نهاية الوصول إلى علم الأُصول: العلّامة الحلّي، حسن بن يوسف، (ت ٧٢٦هـ)، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط١، قم، ١٤٢٥ هـ.

١٨. نهاية الأفكار: العراقى، ضياء الدين (ت ١٣٦١هـ)، دفتر انتشارات اسلامي (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم)، قم، ط٣، ١٤١٧ ق.

١٩. نهج الحق وكشف الصدق: العلّامة الحلّي، حسن بن يوسف، (ت ٧٢٦هـ)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.