غَيرُ المُستقلات العقلية في المدوَّنة الأُصُوليَّة للعلَّامة الحِلِّيِّ

علاء عبد علي السعيدي
القادسية
alaa1972abid@gmail.com

الملخص

أثرى العلَّامةُ الحلِّيُّ المكتبةَ الإماميَّةَ بأربعة كتب ألَّفَها في مجال علم الأُصُول، وتناولَ فيها أغلبَ مسائل علم الأصول التي تدخل في عملية الاستنباط الفقهي، ومنها ما يتعلق بمباحث الدليل العقلي، إذْ بحث في مسائله، سواء ما يصطلح عليه بالمستقلات العقلية، أو غير المستقلات العقلية، وبسبب كثرة القضايا العقلية من القسم الثاني فسينصب البحثُ على دراستها في ضوء ما طرحه في مؤلفاته الأصولية.

وقد انتظم البحثُ في ثلاثة مطالب وخاتمة. بيَّنتُ في المطلب الأول تعريف الدليل العقلي، وأنَّ قضاياه تنقسم على قسمين،هي المستقلات العقلية، وغير المستقلات العقلية. وأَورَدتُ في المطلب الثاني القضايا العقلية غير المستقلة التي ثبتت حجيتها عند العلَّامة الحلِّيِّ. وعَرَضتُ في المطلب الثالث القضايا العقلية غير المستقلة التي لم تثبت حجيتها عنده. وذكرتُ في الخاتمة أَهَمَّ النتائج التي توصلت إليها.

الكلمات المفتاحية:
العلّامة الحلّي ، علم الأصول ، الدليل العقلي ، غير المستقلات العقلية.

Non-Independents Rational Principles in Al-Asuli Work for Al-Allama Al-Hilli

Alaa Abdul Ali Al-Saeedi
Al-Qadisiyah
alaa1972abid@gmail.com

Abstract

Al-Allama al-Hilli contributed the Imami library with four books he authored in the field of al-Asul science.

In these works, al-Allama al-Hilli tackled the majority of issues in the field of al-Asul science that play a role in the process of juridical deduction. This encompasses matters related to rational evidence, where he thoroughly examined these issues, including what is known as "independent rational principles" and "non-independent rational principles." Given the abundance of rational issues within the second section, the research will focus on studying them in the context of what he presented in his al-Asuli writings.

The research is structured into three main sections and concludes with a final section. In the first section, the researcher provided a definition of mental evidence and highlighted that its issues are categorized into two parts: independent rational principles and non-independent rational principles. Moving on to the second section, I detailed the non-independent rational issues for which their authority was confirmed by Scholar Al-Hilli. In the third section, I presented non-independent rational issues that did not have their authority confirmed by him. Lastly, the conclusion outlines the most significant results that have been achieved.

Keywords: Al-Allama Al-Hilli, Al-Asul science, Rational evidence, Non-independents rational Principles

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين أولًا وآخرًا، وصلى الله على خير خلقه أجمعين، رسوله المصطفى الأمين، وآله المطهرين المعصومين، وصحبه المنتجبين.

تقوم عملية الاستنباط الفقهي على الرجوع إلى الأدلة المعتبرة لتعيين الموقف الشرعي للمكلّف، وتتمثل هذه الأدلة في: الكتاب الكريم، والسنّة المطهرة، والإجماع، فضلًا عن دليل العقل الذي تنقسم قضاياه على قسمين، هما: المستقلات العقلية، وغير المستقلات العقلية.

ونتيجة كون القضايا المندرجة في الدليل العقلي هي المرجعية التي يعتمد عليها الفقيه عند عدم توفر الأدلة الشرعية بقسميها: اللفظي وغير اللفظي، فقد بحثَ علماءُ الإمامية في مؤلفاتهم الأصولية ماهية هذه القضايا، ومدى صلاحيتها للدخول في عملية الاستنباط، وثبوت الحجية لها من عدمه.

ونظرًا إلى انحصار القسم الأول من القضايا العقلية في قضية واحدة، وهي الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وكثرة القضايا في القسم الثاني، وكون العلّامة الحلّيّ (ت ٧٢٦هـ) أحد أبرز علمائنا المتأخرين الذين تعرضوا لبحث هذه القضايا في مصنفاتهم الأصولية، إذ ترك لنا أربعة كتبٍ في مجال علم الأصول، وهي:

١- مبادئ الوصول إلى علم الأصول.

٢- تهذيب الوصول إلى علم الأصول.

٣- نهاية الوصول إلى علم الأصول.

٤- غاية الوصول وإيضاح السُبل.

فسينصب البحث على أهم القضايا العقلية غير المستقلة التي تناولها العلّامة

الحلّي في مؤلفاته الأصولية من أجل التعرف على موقفه منها.

وقد اقتضت ضرورة البحث تقسيمه على ثلاثة مطالب وخاتمة، تناولت في المطلب الأول تعريف الدليل العقلي وأقسام القضايا العقلية، وبينت في المطلب الثاني القضايا العقلية غير المستقلة التامة الحجية في نظر العلّامة الحلّي، وخصصت المطلب الثالث للقضايا العقلية غير المستقلة المشكوكة الحجية عنده، وأوردت في الخاتمة أهم النتائج التي تمَّ التوصل إليها في البحث.

المطلب الأول: دليل العقل، تعريفه وأقسام قضاياه

أَوَّلًا: تعريف الدليل العقلي

دأب الباحثون عند التعرض إلى تعريفِ المصطلحات المؤلفة من لفظين على تحديد المدلول اللُّغويّ والاصطلاحيِّ لكلِّ وَاحِدٍ منهما على الرغم من عدم وجود فائدة من ذلك؛ لأنَّ المصطلحَ المركَّبَ موضوعٌ بهيئته التركيبية للدلالة على مفهومه، لا بألفاظهِ المفردةِ، ولهذا لابد من البحث في كلمات أهل الاصطلاح عن التعريف الموضوع للمصطلح.

ومن ثَمَّ فلا حاجة إلى تعريف كلمتي (دليل) و(العقل) لغةً واصطلاحًا كُلًا على حدة، ثم التعرض إلى تعريفهما مركبتين، بل يجب البحث في تعرِّيف هذا المصطلح بصورته المركبة.

وعند الرجوع إلى كلمات الأصوليين من علماء الإمامية من المتقدمين والمتأخرين الذين عدَّوا العقل أحد المصادر المعتمدة في استنباط الأحكام الشرعية، نجد أنَّهم لم يضعوا له تعريفًا اصطلاحيًا محددًا، فقد ذكر الشيخ ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨هـ) أنَّ الطريق الذي يُتوصل به إلى العلم بالأحكام الشرعية في جميع مسائل الفقه ينحصر في أربعة، «إما كتاب الله سبحانه، أو سنّة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها،

أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فُقِدَت الثلاثة، فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها»[١]، دون أنْ يُبيِّن مراده منه.

وهكذا على الرغم من أنَّ المحقِّقَ الحلِّيَّ (ت ٦٧٦ هـ)، قال: إنَّ مستند الأحكام عندنا خمسة، هي: القرآن، والسنّة، والإجماع، ودليل العقل، والاستصحاب ... وأما دليل العقل فقسمان، أحدهما ما يتوقف فيه على الخطاب، وهو ثلاثة: لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب، والقسم الثاني ما ينفرد العقل بالدلالة عليه، وهو إما وجوب، كرد الوديعة، أو قُبح، كالظلم والكذب، أو حُسن، كالإنصاف والصدق[٢].

ويمكن أنْ يقال: إنَّ القسم الأول ليس من مباحث الدليل العقلي؛ فإنَّ تحديد مفاد الخطاب مما يندرج في قسم الأدلة اللفظية، وإنَّ القسم الثاني من مصاديق حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم، والتي هي إحدى مسائل الدليل العقلي. على أنَّ الاستصحاب ليس قسيمًا للكتاب والسنّة والإجماع والعقل، بل هو أصل عملي مستفاد من أدلة السنّة.

ورغم تعرّض العلّامة الحلّي إلى كثيرٍ من مباحث الدليل العقلي في مؤلفاته الأصولية والفقهية، إلّا أنَّه «لم يصرح بأنَّ العقلَ هو أحد مصادر التشريع، ولم يُفرد له بحثًا مُستقلًا»[٣] في أيٍّ من كتبه.

واستمر الحال على ذلك حتى القرن الثالث عشر الهجري، إذ بدأنا نعثر على تعريفات اصطلاحية للدليل العقلي في كلمات الأصوليين.

ولعل المحقق القمي (ت ١٢٣١ هـ) هو أول من تعرض إلى وضع تعريف اصطلاحي للدليل العقلي، إذ عرَّفه بأنَّه «حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي»[٤]، ثم توالت التعريفات

مـن بعده، بما لا يخرج عـن المعنى الذي يؤديه هذا التعريف كثيرًا، وصولًا إلى زمن المعاصرين.

ومرادهـم من حكم العقل هو مجموعة قضايـا يدركها العقل تصلح أنْ تكون أدلـة في عملية اسـتنباط الحكم الشرعي، من قبيـل: اسـتحالة التكليف بالمحال، واقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده، واقتضاء تحريم العبادة للبطلان.

وينبغـي الإلفات إلى أنَّ تسـمية هذه القضايا بـ (أحـكام العقل) مجازية؛ لأنَّها ليسـت قضايا اعتبارية (جعلية) توجد باعتبار المعتبر؛ فإنَّ العقل لا يسـتقلّ بجعل هـذه القضايـا، وإنَّما هي قضايا واقعية يقتصر دور العقل عـلى إدراكها، فإنه يُدرك حُسن العدل وقُبح الظلم، كما يُدرك استحالة التكليف بالمحال.

وتندرج هذه القضايا تحت ما يسمى بأحكام العقل العملي الذي يُراد به إدراك مـا ينبغي أنْ يُعمل[٥]، فإنَّ العقل يُدرك حُسـن العـدل؛ لأنَّه مما ينبغي صدوره من الإنسان، كما يُدرَّك قبح الظلم؛ لأنَّه مما لا ينبغي صدوره منه.

ثانيًا: أقسام القضايا العقلية

تنقسم القضايا العقلية التي تصلح لاستنباط الحكم الشرعيّ منها على قسمين، هما:

أ- المسـتقلات العقليـة، وهـي «ما يحكم بـه العقل من دون واسـطة خطاب الشرع»[٦]، كما في (كبرى) كل ما حكم العقل بحُسـنه حكم الشـارع بوجوبه التي بانضمام (صغرى) حكم العقل بحسن أداء الأمانة إليها (تنتج) وجوب أداء الأمانة شرعًا، فكِلا مقدمتي الاستدلال تتمثلان في قضية عقلية.

وهـذه الكبرى مبنية على أنَّ الحُسـن والقُبح عقليان لا شرعيَّـان، والتي يرى العلّامة أنَّه لا يمكن الجزم بِشَيءٍ من قواعد الإسلام، ولا بشيءٍ من أحكام الدين، إلَّا بالقول بهما[٧].

ب- غير المستقلات العقلية، ويراد بها «ما يحكم به العقل بواسطة خطاب الشرع»[٨]، كما في كبرى النهي عن العبادة يقتضي البطلان التي انضمت إلى صغرى نهي الشارع عن صوم يوم العيد لتنتج بطلان صوم يوم العيد، فإنَّ النهي عن صوم يوم العيد مقدمة شرعية لاستنباط الحكم ببطلان صومه.

وبمراجعة المصنفات الأصولية للعلّامة الحلّي يمكن حصر غير المستقلات العقلية بمجموعة من القضايا سيتم التعرض لها في المطلبين الآتيين:

المطلب الثاني: غير المستقلات العقلية التامة الحجية

تتمثل القضايا العقلية غير المستقلة التي ثبت اعتبارها شرعًا عند العلّامة في القضايا الآتية:

أولًا: وجوب مقدمة الواجب

وينبغي أولًا بيان أنَّ معنى المقدمة – هنا – هو: مطلق ما يتوقف عليه الشيء، ومن ثَمَّ فإنَّها تُطلق على العلّة التامة، وعلى أجزائها[٩]. وأنَّ مرادهم من وجوب المقدمة التي وقع الخلاف بين الأصوليين فيها هو إثبات مسؤولية المكلّف عن تحصيل المقدمة شرعًا، بنحوٍ تكون واجبة بالوجوب الغيري.

وفي بيان محل البحث في هذه القضية قال العلّامة: «الواجب قسمان؛ مطلق: كالصلاة، ومقيد: كالزكاة. فالثاني لا يستلزم وجوب ما يتوقف من القيد. والأول: وجوب ما لا يتم إلّا به، إذا كان مقدورًا؛ لأنَّ الأمر ورد مطلقًا، فلو لم تجب المقدمة لكان الفعل واجبًا حال عدمها، وهو تكليف ما لا يُطاق»[١٠].

وأوضح ولده فخر المحققين مراده بقوله: إنَّ القيد الذي «يتوقف عليه وجوب الأول لا يجب تحصيله، وكلَّ ما يتوقف عليه الثاني وكان مقدورًا وجب تحصيله كالطهارة؛ لأنَّ حال الشرط إما أنْ يبقى الوجوب أو لا. والثاني محال، وإلّا

لـزم خروج الواجب المطلق عن كونـه واجبًا، وهو محال. والأول محال أيضًا، وإلَّا لزمَ تكليف مـا لا يطاق. وإنَّما قيَّد بقوله: «وكان مقدورًا»؛ لأنَّ الذي يتوقف عليه الواجب المطلق قد يكون مـن فعل الله، كالقدرة، وبعض الآلات، والعلوم، فهذه لا يجب تحصيلها على المكلّف»[11].

وقد أشار العلّامة في كلامه إلى قسمين من المقدمة:

أولهما: مقدمة الوجوب، وهي مـا يدخل في تكوين موضوع الحكم، ويتوقف عليه ثبوته في ذمة مكلّفٍ بعيّنه، بحيث يكون مسؤولًا عن امتثاله. ويسمَّى الواجب الذي يدخل القيد في تكوين موضوعه بـ(الواجب المقيّد).

ومثَّـل لها العلّامة بالزكاة التي يتوقف حصول موضوعها، وثبوت وجوبها في ذمـة زيد على تحقـق شروط عدة منها النِصَـاب، وهو قَدَرٌ محددٌ مـن المال لا تجب الـزكاة فيما دونه، وبَيَّنَ عدم وجوب قيّدها، بمعنى أنَّه لا يجب على المكلّف تحصيل النِصَـاب، ليثبـت بذمته وجوب إخراجها. نعم، إذا اتفـق حصول المال لديه بقدر النِصاب وجب عليه إخراجها.

ولم يتعـرض العلّامة إلى سـبب عدم وجوب هذا القسـم مـن المقدمة، ولعل ذلـك لوضوح أنَّه قبل ثبـوت الحكم في ذمة المكلّف لا يوجد ما يقتضي تحركه نحو تحصيل المقدمة، وبعد ثبوته يكون اقتضاء الحكم لتحركه نحوها تحصيلًا للحاصل، فيستحيل صدوره من المولى.

والآخـر: مقدمة الواجب، وهـي ما يتوقف امتثال متعلـق الحكم على تحققه، بعد فرض ثبوت الوجوب في ذمة المكلّف. ويسمَّى الواجب الذي يدخل القيد في امتثال متعلقه بـ(الواجب المطلق) من قبيل الطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

وهـذا القسـم من القيـود مما يجب تحصيله عـلى المكلّف؛ بسـبب توقف امتثال التكليـف على إيجاد القيد، والعقل يدرك وجوب تحصيل ما يتوقف امتثال التكليف

عليـه، فيثبت وجوب تحصيل المكلّف للطهارة التـي يتوقف امتثال وجوب الصلاة عليها.

ويشـترط في مقدمـة الواجـب أنْ تكـون مقـدورة للمكلّف بحسـب قدرته التكوينية؛ لأنَّها لو كانت غير مقدورة للمكلّف لكان وجوب تحصيلها تكليفًا بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور محال عقلًا. ولو قُيِّد الواجب بقيد غير مقدور فإنَّه يكون قيدًا للوجوب أيضًا، ولا يكون المكلّف مسؤولًا عن تحصيله؛ لأنَّه قبل تحقق الوجـوب لا حكـم في ذمته حتى يجب عليـه تحصيل القيد، ويكون مسـؤولًا عن تَقيُّد الواجب بالقيد بعد تحققه، كما في دخول شـهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصوم، وللصيام الواجب.

واستدل العلّامة على ذلك بدليلين:

الأول: إنَّ عدم وجوب تحصيل المقدمة على المكلّف يستلزم إما التكليف بما لا يُطـاق، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجبًا. والتالي بقسـميه باطل، فالمقدم مثلـه. بيان الشرطية: أنَّه لـو جاز للمكلّف ترك الشرط من غير منع، فهذا لا يخلو: إما أنْ يبقى مكلفًا بالفعل المشروط، أوْ لا. والأول يسـتلزم التكليف بما لا يُطاق؛ لأنَّ وقـوع المـشروط حال عدم الـشرط خُلف فرضـه مشروطًا. والثاني يسـتلزم خـروج الواجب المطلق عن كونه واجبًا[١٢]، إذ يصـير واجبًا مشروطًا، وحينئذٍ لا يجب على المكلّف تحصيل القيد.

الثـاني: إنَّ «الأمر اقتضى إيجاب الفعل عـلى كل حالٍ؛ إذ لا فرق بين «أوجبت عليـك الفعل في هـذا الوقت» وبين «ينبغي أنْ لا يخرج الوقـت إِلَّا وقد أَتيت به»، فلـو لمْ يقتضِ إيجاب المقدمة لكان مأمورًا بالفعلِ حـال عدمها، وهو تكليف ما لا يُطاق»[١٣].

واسـتُدل على عدم وجوب مقدمة الواجب شرعًا بعد التَّسـليم بوجوبها عقلًا

بِأَنَّهُ إذا حكم العقل بلزوم شيء على نحوٍ يكون داعيًا للمكلّف إلى فعل المأمور به فلا معنى لأمر المولَى؛ لأنَّ الأمر بذي المقدمة يدعو المكلّف عَقلًا إلى الإتيان بالمقدمات التي يتوقف عليها المأمور به، ومع فرض وجود هذا الداعي في نفس المكلف لا حاجة إلى داعٍ آخر من قِبل المولَى مع علمه بوجود ذلك الداعي؛ لأنَّ المولى يجعلُ الأَمرَ بغرض تحريك المكلف نحو فعل المأمور به، فيوجِد في نفسه الداعي بعد عدم وجوده، وبوجود الداعي السابق يستحيل جعل داعٍ ثانٍ من المولى؛ لأنَّه يكون من تحصيل الحاصل[١٤].

ويمكن أن يُناقش فيه بأمرين:

١- إنَّ ما ذُكر يأتي في كل مورد يتطابق فيه حكم العقل مع حكم الشرع، كما في أصالة البراءة الشرعية بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإذا كان المكلف مؤمنًا عقلًا من ناحية التكليف غير المعلوم، فيكون إثبات البراءة شرعًا تحصيلًا للحاصل، وهو محال عقلًا.

٢- إنَّ الوجوب العقلي يثبت مرتبة دنيا من الإلزام؛ لإمكان ورود ترخيص شرعي من المولى في المخالفة، في حين أنَّ الوجوب الشرعي للمقدمة الذي يستلزمه وجوب ذي المقدمة يُثبت مرتبة عليا من الإلزام، لعدم إمكان ورود ترخيص شرعي في المخالفة، وبذلك يكون الوجوب الشرعي للمقدمة معقولًا، وإذا ثبتت معقوليته فلا يكون تحصيلًا للحاصل.

ثانيًا: اقتضاء الأمر الإجزاء

وقع البحث في أنَّ إتيان المكلّف بالمأمور به على الوجه الذي أُمر به شرعًا - أي الإتيان به مشتملًا على كافة الأجزاء والشرائط - هل يقتضي أنْ يكون علّة للإجزاء - أي الاكتفاء به - أو لا. والبحث فيه يكون من جهتين:

الأولى: معنى الإجزاء

تعرض العلّامة الحلّي إلى معنيين للإجزاء، هما:

أولهما: وعبر عنه بصياغتين في كتبه الأصولية:

الأولى: إنَّ الإتيان بالفعل المأمور به كافٍ في سقوط التعبد[١٥].

والأخرى: خروج المكلّف عن عهدة التكليف بإتيانه بالمأمور به على وجهه[١٦].

ورغم أنَّ الصياغتين مختلفتان لفظًا، إلّا أنَّ مؤداهما واحد، فإنَّ الخروج عن عهدة التكليف تعبير آخر عن سقوط التعبد بالفعل الذي أتى به المكلّف. ويتحقق الإجزاء فيما إذا أتى المكلَّف بما كُلِّف به مشتملًا على جميع الأمور المعتبرة فيه، من حيث وقع التعبد به من قِبل الشارع[١٧].

والآخر: ما أسقط القضاء[١٨] الذي يُراد به استدراك ما فات المكلّف من الأداء[١٩].

وعليه يكون معنى الإجزاء والصحة واحدًا، إذ عُرِّفت الصحة بهذا التعريف نفسه[٢٠].

والتعريف الثاني باطل؛ لأنَّ المكلّف «لو مات بعد فعله [أي التكليف] مع الإخلال ببعض شرائطه لم يجب القضاء، ولم يكن مجزئًا. ولأنّا نعلل وجوب القضاء بعدم الإجزاء، والعلّة مغايرة للمعلول. ولأنَّ القضاء إنَّما يجب بأمر جديد»[٢١].

ولذلك اختار العلّامة التعريف الأول[٢٢].

والظاهر أن الصياغة الأولى للمعنى الأول هي الأقرب من بين سائر المعاني المذكورة له؛ لكونها متوافقة مع المعنى اللغوي للإجزاء، كفاية الشيء[٢٣].

ولذلك نَفَى بَعضُ الأَعلامِ المُعَاصِرِينَ وُجُودَ اصطلاحٍ خاص في الإجزاء، وأنَّه استُعمل في كلمات الأصوليين والفقهاء بمعناه اللُّغويِّ، وبذلك لا يكون للخلاف المتقدم في معناه وَجهٌ، وأنَّه يختلف ما يكفي عنه حسب اختلافِ الموارد، فتارة يجزي عن الإعادة والقضاء، وأخرى يكون مجزيًا عن القضاء فقط[٢٤].

الثانية: الأقوال في الإجزاء

وعلى أية حال فإنَّه لا خلاف بين الأصوليين في أنَّ المكلَّف لو أتى بالفعل المأمور به لَخَرَجَ عَنِ العُهدَةِ، وحصل الإجزاء اتفاقًا[٢٥]. ولكن وقع الخلاف بينهم في تحقق الإجزاء بمعنى سقوط القضاء عند إتيان المكلّف بالمأمور به، فذكر العلّامة قولين في المسألة:

الأول: للمحققين من علماء الأصول، وهو أنَّ الإتيان بالمأمور به يقتضي الإجزاء بالمعنى الثاني فضلًا عن الأول[٢٦].

والآخر: لبعض المعتزلة، وهو أنَّ الإتيان بالمأمور به لا يقتضي الإجزاء بمعنى سقوط القضاء، فيحتاج ثبوت الإجزاء إلى دليلٍ خاص[٢٧].

واستدل أصحاب القول الأول على ما ذهبوا إليه بوجهين:

الأول: إنَّ الإتيان بالمأمور به «لو لم يستلزم سقوط القضاء لما تحقق امتثال الأمر، فإنَّ الامتثال إنَّما يكون بفعل المأمور به على وجهٍ يخرج به عن العهدة، وإذا فعل المأمور ولم يخرج عن العهدة لم يحصل الامتثال، والتالي باطلٌ اتفاقًا، فالمقدم مثله»[٢٨]، فيثبت سقوط القضاء.

الثاني: «إنَّ القضاء عبارة عن استدراك ما فات من الأداء، وإذا كان الأداء متحققًا فلو لم يسقط القضاء لوجب على المكلف الإتيان بالفعل المأمور به أولًا، وذلك تحصيل الحاصل»[٢٩]، وهو باطل عقلًا؛ لعدم إمكان تصور امتثال الأمر ثانيةً بعد سقوطه بحصول غرضه بالامتثال الأول[٣٠].

واعتُرض على القول بالإجزاء بمعنى سقوط القضاء بأمور:

أولها: لو دلَّ على الإجزاء، لكان المصلي بظن الطهارة آثمًا أو ساقطًا عنه القضاء إذا تبيَّن الحدث؛ لأنَّه إما مأمور بالصلاة بطهارة يقينية، فيكون عاصيًا، حيث صلى من غير يقين، أو بطهارة ظنية، وقد امتثل، فيخرج عن العهدة، فلا قضاء[٣١].

وبعبارة أخرى: «إنَّه إما أنْ تجب عليه الصلاة مع علم الطهارة، أو مع ظنها، فإنْ كان الأول لم تحصل الصلاة مع العلم بتحقق الإثم، وإنْ كان الثاني وقد أتى بما أُمر به سقط القضاء، ولما لمْ يسقط علمنا أنَّه لا يدل على الإجزاء»[٣٢].

وأجاب العلّامة عن هذا الاعتراض بوجوه:

١- المنع من عدم سقوط القضاء، بل القضاء ساقط على قول بعض الشافعية[٣٣].

٢- «المنع من الملازمة، فإنَّه مأمورٌ بالصلاة بظن الطهارة، ومع ذلك يجب القضاء. ووجوب القضاء ليس عمَّا أُمر به من الصلاة المظنون طهارتها، لأنَّه قد أتى بالمأمور به على وجهه، بل القضاء استدراك لمصلحة ما أُمر به أولًا من الصلاة مع الطهارة»[٣٤].

٣- إنَّ الواجبَ ليسَ القضاء الذي هو عبارة عن الإتيان بالمأمورِ به أَوَّلًا، بل الإتيان بمثل المأمور به لدليل مغاير للأمر[٣٥]؛ لأنَّ الأمر الأولي سقط بعد عدم إتيان المكلّف بالمأمور به على وجهه المطلوب شرعًا إلى أَنْ خَرَجَ الوَقتُ، وما ثبتت مسؤولية المكلف عنه هو مأمور به آخر مماثلٌ للأول، لقيام الدليل على وجوب قضاء ما فات.

وثانيها: إنَّه لو ثبت الإجزاء لاكتفى المكلَّف بإتمام الحج الفاسد، والصوم الذي جامع فيه عن القضاء[٣٦].

والجواب: إنَّ الحج والصوم لم يجزئا بالنسبة إلى الأمر الأول، حيث لم يقعا على الوجه المطلوب شرعًا، ولا نزاع في أنَّ المكلَّف إذا أخلَّ ببعض شروط الفعل المطلوبة شرعًا، فإنَّه يكون غير مجزٍ. نعم، هو مجزئٌ بالنسبة إلى الأمرِ باتمامها[٣٧]، فالقضاءُ ليسَ عمَّا أُمر المكلَّف به؛ لأنَّه قد أتى به، بل لتحصيل مصلحة الأمر الأول، أي الإتيان بالحج والصوم الخالي عن وجه الفساد[٣٨].

وثالثهـا: إنَّ الأمر بالشيء لا يفيد إلّا كونه مأمورًا به، فأما دلالته على سـقوط التكليف فلا[٣٩].

والجـواب: إنَّ الإتيـان بتمام ما اقتضاه الأمر يقتـضي أنْ لا يبقى الأمر مقتضيًا لشيء آخر، وهو المراد بالإجزاء[٤٠].

ثالثًا: اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده

يرى العلّامة أن الأمر بالشيء يسـتلزم النهي عن ضده، إذ «إنَّ الأمر يسـتلزم الوجوب، ولا بد في الوجوب من المنع من الترك، فالأمر يستلزم النهي عن الترك، وليس هو نفسه»[٤١].

وقال في توضيحه: إنَّ «الأمر بالشيء يستلزم كراهة ضده العام، أعني الإخلال به ... برهانه: أنَّ الوجوب ماهية مركبة من قيدين، أحدهما: طلب الفعل، والثاني: المنـع من الـترك. ولا يتحقق المركب بدون تحقـق أجزائه، فيلزم مـن ثبوت الأمر بالشيء النهي عن تركه الذي هو طلب تركه.

وأيضًـا إما أنْ يمكن اجتماع الطلب الجازم مع الإذن بالإخلال أو لا. والأول محـال؛ لاسـتحالة الجمع بين النقيضـين. والثاني هو المطلوب، فإنّـا لا نعني بقولنا الأمر بالشيء نهي عن ضده سوى ذلك»[٤٢].

ومـراد العلّامة من ذلك أنَّه إذا تعلـق أمر المولى الدال على الوجوب بفعل فإنَّ ذلك يستلزم تعلق الحرمة بترك ذلك الفعل، إذ الضد العام في اصطلاح الأصوليين هـو نقيض المأمور بـه، فالضد العام للأمر الوجوبي بالصـلاة هو النهي التحريمي عن تركها.

وقد علَّلَ وَلَدُهُ فخرُ المُحَقِّقِينَ ذلكَ عِندَ شَرحِهِ كَلامه الأَوَّل قائلًا: «لأنَّ الأمرَ يسـتلزمُ الوُجُـوبَ، وهـو طلب الفعل مع المنـع من الترك الذي هـو الضد العام، فيكون لازمًا للأمر؛ لأنَّ جزء اللازم لازم، وليس هو نفسه»[٤٣].

وقد جعلَ فخرُ المُحَقِّقِينَ مَفَادَ الأَمرِ مُرَكَّبًا من أمرين: الأول: طلب الفعل، والآخر: المنع من الترك، وهو ما ذكره العلّامة في كلامه الآخر من أنَّ الأمر ماهية مركبة من قيدين ...

وهذا يقتضي أنْ تكون دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده العام بالتضمن، وهذا يتنافى مع تصريحه بأنَّ دلالته على ذلك بالاستلزام.

والظاهر أنَّ مراد العلّامة من الملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضده ليس كون النهي لازمًا للأمر حسب الاصطلاح المنطقي، بل كونه مدلولًا تبعيًا غير مباشر له، لأنَّ حقيقة الوجوب - وهي الطلب اللزومي للفعل - تستتبع عدم تصور إخلال المكلف بالمأمور به، إذ مع تصور ذلك ينتفي اللزوم.

واعتُرض على ذلك بأنَّ هذه دلالة عقلية، وعليه فإذا تعلق الأمر بشيء فعلى طبع ذلك يكون نقيضه بالتبع ممنوعًا منه، وإلّا خرج الواجب عن كونه واجبًا، ولكن ليس معنى هذه التبعية في الأمر أنْ يتحقق فعلًا نهي مولوي عن ترك المأمور به بالإضافة إلى الأمر المولوي بالفعل؛ ذلك أنَّ نفس الأمر بالشيء كافٍ في الزجر عن تركه، بلا حاجةٍ إلى جعلٍ جديدٍ من المولى؛ لأنَّ الغرض من جعل الشارع للنهي هو ردع المكلَّف عن الفعل، ومع وجود الرادع العقلي لا معنى لردع المولى زيادةً عليه، بل لا يُعقل الردع الجديد؛ لأنَّه يكون تحصيلًا للحاصل، وهو محالٌ عقلا[٤٤].

ويمكن أن يُناقش فيه بالأمرين اللذين أُجيب بهما عن نظير هذا الكلام في مقدمة الواجب، وحاصلهما: النقض بأصالة البراءة الشرعية بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وإنَّ الرادع العقلي يُثبت مرتبة دنيا من حرمة المخالفة؛ لإمكان ورود ترخيص شرعي من المولى في المخالفة، في حين أنَّ الرادع الشرعي الذي يستلزمه أمر المولى يُثبت مرتبة عليا من حرمة المخالفة، لعدم إمكان ورود ترخيص

شرعي في المخالفة، وإذا ثبت كون مثل هذا الردع معقولًا، فلا يكون تحصيلًا للحاصل.

رابعًا: امتناع التكليف بالمحال

قال العلّامة: «تكليف ما لا يطاق قبيح بالضرورة، والله تعالى لا يفعل؛ لحكمته، فاستحال منه وقوع التكليف بالمحال»(٤٥).

وقال فخر المحققين في شرح ذلك: «ذهبت الإمامية وباقي المعتزلة إلى امتناع التكليف بها لا يطاق، خلافًا للأشاعرة. احتجت المعتزلة بأنه قبيح بالضرورة؛ لأنّا نعلم قُبح تكليف الأعمى نَقْطُ المصحف، والزمن الطيران إلى السماء، وأن من كلّف عبده تغيير لونه من السواد إلى البياض سفيه، والله تعالى لا يفعل القبيح لحكمته، فلا يكلّف ما لا يُطاق»(٤٦).

وظاهر كلام العلّامة وما أفاده ولده أنَّ معنى امتناع التكليف بما لا يُطاق هو استحالةُ صُدُورِ حكمٍ من المَولى يَتَعَلَّق بِأَمرٍ لا يتمكَّن المكلّف من الإتيان به، أو الامتناع عنه بحسب قواه التكوينية، أي إنَّه يشترط في كل تكليفٍ صادرٍ من المولى أنْ يكون مقدورًا للمكلف، من غير فرقٍ بين كون متعلق التكليف مطلقًا، كالطيران في السماء بغير آلة، أو مقيدًا بأمرٍ مقدور للمكلّف، كالطيران في السماء بغير آلة عند الصعود إلى سطح البناء.

واستدل العلّامة على ذلك بعدة أدلة:

«الأول: أنّا نعلم قطعًا نسبة من كلّف الأعمى نقط المصاحف، والزِمِن الطيران في السماء، والأسود زوال سواده، والعاجز نقل الكواكب عن مواطنها، إلى السفه والجهل، والله تعالى منزه عن ذلك، وأي عاقل يرتضي لنفسه تنزيه المخلوق عن أمر يقبحه وينسبه إلى الله تعالى مع نقص المخلوق وكمال الخالق»(٤٧).

يشير العلّامة بهذا الدليل إلى لغوية صدور تكليف من المولى للعاجز بغرض

التحرك للامتثال رغم علمه بعدم إمكان تحركه نتيجةً لعجزه، واللغو قبيح، والمولى لا يفعل القبيح.

«الثاني: المحال غير متصور، وكل ما لا يكون متصورًا لا يكون مأمورًا به. أما المقدمة الأولى؛ فلأنَّه لو كان متصورًا لكان متميزًا، ولو كان متميزًا لكان ثابتًا، فما لا ثبوت له لا تميّز له، وما لا تميّز له لا يكون متصورًا. وأما الثانية؛ فلأنَّ غير المتصور لا يكون في العقل إليه إشارة، والمأمور به مشار إليه في العقل، والجمع بينهما متناقض»[٤٨].

ولقائل أنْ يقول: إنَّ في المقدمة الأولى أمران:

١- إنَّه لو لم يمكن تصور المحال لما أمكن الحكم عليه في شيءٍ من القضايا، فإنَّ من القضايا الذهنية ما تكون محمولاتها منافية للوجود، نحو: شريك الباري ممتنع، وللموضوع في هذا القسم وجودان؛ أحدهما: مناط الحكم، والثاني: مناط الصدق، ومناط الحكم هو تصور القضية بعنوان الموضوع، ومناط الصدق هو الوجود الفرضي الذي باعتباره تُمثل القضية فردًا للموضوع، فكأنَّه قال: ما يُتصور بعنوان شريك الباري ويُفرض صدقه عليه ممتنع في نفس الأمر[٤٩]، بل قد جرى فرض المحال في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء: ٢٢)، وقد شاع على ألسنة الأصوليين أنَّ فرض المحال ليس بمحال.

٢- إنَّ المتصور لا يجب أنْ يكون متميزًا، إذ يمكن تصور المبهم، نحو: (فوق، وتحت، وقبل، وبعد) دون أنْ يكون متميزًا. كما أنَّ المتميز لا يجب أنْ يكون ثابتًا، فالعنقاء والرخ وغيرها من الطيور الخرافية متميزة بصفات خاصة، رغم كونها غير موجودة في الواقع، أي إنَّ التصور لا يقتضي الثبوت والتحقق.

«الثالث: لو جوّزنا الأمر بالمحال لجوزنا أمر الجمادات وبعثة الرسل إليها وإنزال الكتب عليها، وذلك معلوم البطلان بالضرورة»[٥٠].

ونظراً إلى أنَّ امتناع تكليف الجمادات مسببٌ عن انعدام مناط التكليف الإلهي فيها، وهو العقل، ومعه فإنَّ عدم التكليف يكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، والحال أنَّ البحث يدور عن سلب المحمول (التكليف) مع فرض تحقق الموضوع (المكلّف).

«الرابع: لو صح التكليف بالمحال لكان مستدعى الحصول؛ لأنَّه معنى الطلب، ولا يصح؛ لأنَّه لا يتصور وقوعه، واستدعاء حصوله فرعه؛ لأنَّه لو تصور مثبتًا لزم تصور الأمر على خلاف ماهيته. لا يقال: لو لم يتصور لم يعلم إحالة الجمع بين الضدين؛ لأنَّ العلم بصفة الشيء فرع تصوره. لأنّا نقول: الجمع المتصور جمع المختلفات، وهو المحكوم بنفيه. ولا يلزم من تصوره منفيًا عن الضدين تصوره مثبتًا. لا يقال: يتصور ذهنًا للحكم عليه. لأنّا نقول: فيكون في الخارج مستحيلًا، ولا مستحيل في الخارج. وأيضًا يكون الحكم على ما ليس بمستحيل. وأيضًا الحكم على الخارج يستدعي تصور الخارج»[٥١].

ويمكن القول: إنَّ ثمة فرقاً بين تصور المحال الذي يتعلق به الحكم في مقام التشريع، والذي هو مجرد الفرض والتقدير، وبين تصوره في مقام الامتثال الذي يستدعي من المكلف الإتيان بالمحال وتحقيقه خارجًا، سواء كان الشيء محالًا في ذاته، أو لا، ولكن يستحيل اجتماعه مع غيره.

«الخامس: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ولا حرج أعظم من التكليف بالمحال»[٥٢].

والآيتان أجنبيتان عن المقام، فإن المراد من نفي التكليف بغير الوسع في الأولى – وبقرينة السياق – هو التكليف بالتكاليف الشاقة التي لا يطيقها الإنسان عادةً من قتل أنفسهم، والمعاقبة على الذنوب مباشرة بالصاعقة والرجز. والمراد من الحرج المنفي في الثانية هو الضيق النفسي الذي لا يُتحمل عادةً. وهما أمران مغايران لما هو خارج عن قدرة المكلف التكوينية.

السادس: «التكليف بغير المقدور ظلمٌ، فإنَّ تكليف الإنسان تسكين الكواكب، أو خرق الأفلاك، أو إيجاد مثلها، أو إيجاد مثل القديم إلى غير ذلك من المستحيلات من أعظم الظلم وأكبره، فيكون الله تعالى منزهًا عنه»[٥٣].

خامسًا: اقتضاء النهي للفساد

بحث الأصوليون في أنَّ النهي عن العبادة أو المعاملة هل يقتضي فساد المنهي عنه عقلًا، أو لا؟

ولا خلاف بين الأصوليين في أنَّ المراد بالنهي في هذه المسألة هو النهي التكليفي الدال على الحرمة، سواء كان الدال عليه لفظ، أو غيره. وأما النهي الوضعي الدال على اعتبار عدم شيءٍ في عبادةٍ أو معاملةٍ، كالنهي عن الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، والنهي عن بيع الغرر، فخارج عن محل الكلام، ولا إشكال في دلالته على الفساد؛ لأنَّه مسوق لبيان مانعية شيء للعبادة أو المعاملة، فيكون إرشادًا الى فساد الصلاة في أجزاء ما لا يؤكل لحمه، وإلى فساد البيع الغرري، من غير دلالة على الحرمة التكليفية[٥٤].

ومعنى الفساد عند إضافته للعبادة هو عدم إجزاء ما يأتي به المكلّف عن المأمور به من قِبل المولى، أي إنَّه لا يكفي في تحقق امتثال المأمور به شرعًا، ومعناه عند إضافته للمعاملة هو عدم ترتب أثرها عليها، بحيث يكون ما وقع من المكلّف من عقد أو إيقاع بمنزلة العدم.

وقد تناول العلّامة الحلّي هذه المسألة في مقامين:

المقام الأول: النهي في العبادات، إذ يرى وفاقًا لعامة الأصوليين أنَّ النهي التحريمي النفسي عن العبادة الشأنية بالمعنى الأخص – أي التي من شأنها التقرب بها إلى الله تعالى لو أمر بها المولى – يقتضي الفساد.

وليس معنى العبادة – هنا – ما كانت متعلقًا للأمر فعلًا؛ لأنَّه مع فرض تعلق

النهـي بها فعلًا لا يعقـل تعلق الأمر بهـا؛ لأنَّ العنوان الذي تعلـق به الأمر يصير نفسـه متعلقًا للنهي[٥٥]؛ فإنَّ الأمـر ظاهر في الوجوب، والنهـي ظاهر في الحرمة، ولا يمكـن اجتماع حكمين تكليفيـين مختلفين على موضوع واحـد؛ لأنَّ الأحكام التكليفية متضادة فيما بينها.

واسـتدل عليه العلّامة بـ «أنَّ الآتي بالعبادة المنهي عنها غـير آتٍ بالمأمور به، لاستحالة كون الشيء مأمورًا به منهيًا عنه، فيبقى في عهدة التكليف»[٥٦].

وقال بعبارة أوسـع: «أنَّ المراد بفسـاد العبادة عـدم الإجزاء، وهو متحقق مع النهـي؛ لأنَّه بعـد الإتيان بالمنهي عنه لم يأتِ بالمأمور بـه، فيبقى في عهدة التكليف. أمـا المقدمة الأولى؛ فلأنَّ المنهـي عنه ليس المأمور به، فإنَّ المنهي عنه قبيح، والمأمور به حسـن، وهو إنَّما أتـى بالمنهي عنه، فلم يكن آتيًا بالمأمور بـه، كما لو أُمر بالصلاة فتصـدق. وأمـا الثانية: فظاهـرة، فإنَّ تارك المأمـور به عاصٍ، والعاصي يسـتحق العقاب»[٥٧].

والمقدمـة الأولى تامـةٌ. ويظهر من تمثيـل العلّامة بالصـلاة أنَّ موردها العبادة الشأنية، لا ما كانت متعلقًا للأمر فعلًا.

وأمـا المقدمة الثانية فهي خروج عن محل الـكلام، إذ يدور البحث حول عدم إجـزاء العمل المنهي عنه عن المأمور به فيما لـو كان متعلقًا لأمر المولى[٥٨]، لا حول فـراغ ذمة المكلّف من ناحية العبادة التي تعلق بها النهي، أو عدم فراغها، ليُسـتَدل ببقـاء المأمور به في عهـدة المكلف، وأنَّ تارك المأمور به عاصٍ، والعاصي مسـتحق للعقاب.

ولعلـه لذلـك اقتصر العلّامة على مـا ذكره في المقدمة الأولى للاسـتدلال على بطلان العبادة في بعض مصنفاته الأخرى[٥٩].

ومما تقدم يتبيَّن أنَّ الملازمة بين النهي التحريمي عن العبادة وبين فسـادها تامّةٌ بحكم العقل.

المقام الثاني: النهـي في المعاملات، ذهب العلّامة إلى أنَّ النهي في المعاملات لا يقتضي الفسـاد من غير تمييز بين ما يصطلح عليه الأصوليون بـ (السـبب المعاملي) أو (التسـبيب)، وهـو نفس العقـد أو الإيقاع، ومـا يصطلحون عليه بـ (المسـبب المعامـلي)، وهو الأثر المترتـب على العقد أو الإيقاع، وحتـى العبادة بالمعنى الأعم التي لا يتوقف الإتيان بها على قصد القربة، كتطهير الثوب بماء مغصوبٍ.

ودليل عدم الاقتضاء إمكان تعلق النهي بالبيع مع وقوع الملك به، كما في البيع وقـت النداء؛ لأنَّ معنى الفسـاد في البيع هو عدم ترتـب حكمه عليه[٦٠]، أي عدم ملكية البائع للثمن، ولا ملكية المشتري للمثمن.

وقال في توضيحه: إنَّه «لو دلَّ النهي على الفسـاد بهذا المعنى لدلَّ إما بالمطابقة، أو بالتضمـين، أو بالالتـزام. والـكل باطل، فانتفـت الدلالة. أما انتفـاء الأولين فظاهر؛ إذ لفظ (لا) – مثلًا – ليس موضوعًا للفساد بمعنى عدم ترتب حكم البيع عليـه، ولا لمعنى هو جزؤه. وأمـا انتفاء الثالث؛ فلأنَّ شرط هـذه الدلالة الملازمة الذهنيـة، وهي منتفية؛ فإنَّه لا يلزم من تصور تحريم البيع تصور عدم ترتب حكمه عليه، ولا اسـتبعاد في أنْ يقول الشـارع: نهيتك عن البيـع، وإنْ فعلت يحصل لك الملك، كما في البيع وقت النداء ... وقد يكون الفعل قبيحًا مكروهًا وحكمه ثابت؛ لأنَّ قُبح البيع لا ينافي ثبوت الملك به»[٦١]؛ ذلك أنَّ ملاك نهي الشـارع عن البيع لا ينحصر في كونه فاسـدًا لا يترتب عليه المِلْك، فإنَّ الشارع «قد ينهى عن البيع؛ لأنَّ الملك لا يقع به تارةً؛ ولأنَّه مفسـدة في نفسه وإنْ وقع به الملك تارةً؛ ولأنَّه يتشاغل به عن واجب»[٦٢].

وكذلك الحال في الإيقاعات، كالظِهار والإيلاء فإنهما وإنْ كانا محرمين شرعًا، ولكـن المكلَّـف إذا أوقع أيًـا منهما فإنه يكـون صحيحًا، ويترتب عليـه أثره المقرر شرعًا.

وبذلك يتبرهن على أنَّ النهي عن المعاملة لا يقتضي الفساد. وهذا البيان يأتي في العقود، كالبيع والإجارة، وفي الإيقاعات، كالطلاق والظهار، وفي التوصليات التي لا يتوقف الإتيان بها على قصد القربة، كتطهير الثوب بماء مغصوب.

وإذا ثبت أنَّ النهي التحريمي عن المعاملة لا يقتضي الفساد فهل يكون دليلًا على الصحة؟

اختار العلّامة عدمه[٦٣]، خلافًا لما نُقل عن أبي حنيفة (ت ١٥٠ هـ) وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩ هـ) من العامة اللذين قالا: إنَّ النهي يدل على الصحة[٦٤]، واستدل على رأيه بما رواه العامة بطرقهم من قوله (صلى الله عليه وآله): «دعي الصلاة أيام أقرائك»[٦٥][٦٦]، فإنَّه يدل على بطلان صلاة الحائض.

وكذلك في المعاملات، كما في النهي عن بيع المصحف، وبيع العبد المسلم للكافر، وبيع صدقة المال المنذور، فإنَّه في جميع هذه الموارد يفيد البطلان.

ويكشف أسلوب صياغة العلّامة لهذه المسألة، وطرحه لآراء العامة من الأشاعرة والمعتزلة، وطريقة استدلاله فيها – عن اعتنائه بالبحث المقارن بين المذاهب، وعدم اقتصاره على بيان الرأي الذي يتبناه فيها بحسب ما تقتضيه الأدلة إثباتًا أو نفيًا.

سادسًا: اجتماع الأمر والنهي

ومن المسائل التي بحثها العلّامة الحلّي في كتبه مسألة إمكان توجه الأمر والنهي إلى موضوع ما في زمان واحد، أو امتناع ذلك.

والبحث فيها من جهات.

الأولى: معنى اجتماع الأمر والنهي:

ليس المقصود من عنوان البحث هو اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد، لوضوح أنَّ ذلك مستحيل عقلًا، بسبب التضاد بين مبادئ الأحكام التكليفية،

فـإنَّ مبادئ الوجوب الذي يدل عليه الأمـر ومبادئ الحرمة التي يدل عليها النهي متضـادة. وإنَّما البحث في اتفاق انطباق متعلق الأمر مع متعلق النهي على مصداقٍ خارجي واحد[٦٧].

ومحل الخـلاف فيما لو كان لفعلٍ واحدٍ عنوانين أو جهتـين تنطبقان عليه، بأنْ يتعلق الأمر بعنوانٍ للفعل والنهي بعنوانٍ آخر له[٦٨]، كما لو قال المولى: صلِّ، وقال: لا تغصـبْ، وفُـرض أنَّ المكلف صـلى في دارٍ مغصوبة، فالوجـوب تعلق بالفعل الصـادر المكلف بعنوان أنَّه صـلاة، لأنَّ المكلَّف المتطهر أتى بعـد النية بمجموعة الأفعال التي تبتدئ بتكبيرة الإحرام وتنتهي بالتسليم مستقبلًا القبلة مع تحقق جميع الـشروط الشرعية الأخرى، والحرمة تعلقت بنفس ذلك الفعل، ولكن بعنوان أنَّه غصبٌ؛ لأنَّه تصرفٌ في ملك الغير دون إذنه.

الثانية: الأقوال الواردة في المسألة

يوجد قولان في المسألة ذكرهما العلّامة:

أولهما: امتناع الاجتماع، وعليه جماعة الإمامية، والزيدية، والظاهرية، وأبو علي (ت ٣٠٣ هـ) وأبو هاشم (ت ٣٢١ هـ) الجبائيان، وهو المروي عن مالك بن أنس (ت ١٧٩ هـ)، واختيـار الفخر الـرازي (ت ٦٠٦ هـ)، وعليـه - أيضًا - جمهور المتكلمين، والعلّامة الحلّي، إذ ذهبوا إلى أنَّ الصلاة غير واجبة، ولا صحيحة، ومن ثَمَّ فلا يسقط بها الفرض[٦٩].

والآخـر: إمـكان الاجتـماع، وهـو قـول الغـزالي (ت ٥٠٥ هـ)، وجمهـور الأشاعرة[٧٠]، وعدّة من أصحابنا منهم المحقق القمي (ت ١٢٣١ هـ)[٧١].

واسـتدل العلّامة على القـول الأول بـ «أنَّ المأمور بـه مطلوب التحصيل، فلا حـرج في فعله، والمنهي عنـه مطلوب العدم، ويتعلق بفعله الحـرج، والجمع بينهما ممتنعٌ»[٧٢].

وهـذا الدليل لا يخلو من ضعفٍ؛ لأنَّـه إنْ كان مراده من الحرج ما يترتب على فعله مشقةٌ لا تتحمل عادةً فهي ممنوعةٌ، لوضوح أنْ لا مشقة بترك الصلاة في الدار المغصوبـة. وإنْ كان مراده من الحرج وجود المانع الشرعي من الإتيان بها فهو أول الكلام، إذ البحث في أنَّ النهي عن الغصب هل هو مانعٌ شرعي عن صحة الصلاة في ملك الغير بدون إذنه، أو لا.

ولعله لذلك أورد الاعتُراض على هذا الدليل بأمرين، هما:

١- إنَّـه يمتنـع الأمر والنهي لو اتحد الوجه. أما مـع تعدده، كالصلاة في الدار المغصوبة، حيث كان لهـا جهتين، هما: الصلاة والغصب، وكل واحدةٌ منهما يصح انفكاكهـا عـن الأخرى، فيمكن الأمـر بها من حيث إنَّها صـلاةٌ، والنهي عنها من حيث إنَّها غصبٌ، نظير ما لو قال السـيد لعبده: خِطْ هذا الثوب ولا تدخل الدار، فخـاط العبد الثوب في الدار، فإنَّه يكون ممتثلًا للأمر بالخياطة، وعاصيًا للنهي عن دخول الدار، ويسـتحق العقوبـة بأحد الاعتبارين، والإحسـان بالاعتبار الآخر. فكذلك تشـتمل الصلاة في الدار المغصوبة على أمرين؛ أحدهما: مطلوب الوجود، والآخر: مطلوب العدم(٧٣).

٢- إنَّه يصدق على الصلاة في الدار المغصوبة صلاةٌ؛ لأنَّها صلاة خاصة بكيفية مخصوصة، وثبـوت المقيد يقتضي ثبوت المطلق. والصلاة مأمـورٌ بها شرعًا، لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ (البقرة: ٤٣)(٧٤).

وأجـاب العلَّامـةُ عن الاعتراضين بـأنَّ متعلقي "الأمر والنهـي إنْ اتَّحَدَا لزمَ تكليف ما لا يطاق، والخصم يسلم أنَّه ليسَ من هذا الباب، وإنْ تغايرا، فإنْ تلازما كان كلٌّ منهـما من ضروريات الآخر، والأمر بالشيءِ أمرٌ بما لا يتم ذلك الشيء إلّا بـه، ويعود المحذور، وهو كـون متعلق الأمر والنهي واحـدًا. وإنْ لمْ يتلازما صح تعلقها بهما إجماعًا، وهو غير صورة النزاع»(٧٥).

ويرجع السبب في المحذورِ إلى أنَّ الصَّلاةَ مُرَكَّبَةٌ مِن عدَّة أمور، منها: الحركة والسكون، وهما مشتركان في حقيقة الكون، أي الحصول في الحيز وشغله، وشغل الحيز دون إذن المالك منهي عنه، فيكون أحد أجزاء الصلاة منهيًّا عنه، فيستحيل أنْ تكونَ هذهِ الصَّلَاة مَأْمُورًا بها؛ لأنَّ الأمر بالمركب يستلزم الأمر بِأَجزَائِهِ، فيكون هذا الجزء مأمورًا به ومنهيًّا عنه في آنٍ مَعًا، وإذا كانَ جزءً ماهية الصلاة منهيًّا عنه فلا تكون الصلاة مأمورًا بها(٧٦).

وأما التنظير بمثال الخياطة والمنع مِن دخول الدار فَأَجَابَ عنه بأنَّ بين المثال الذي ذَكَرُوهُ والصَّلاة في الدَّارِ المغصوبة فرقٌ، فإنَّ الخياطة غير الدخول، ولا تلازم بينهما، ولهذا صح اجتماع الأمر والنَّهْي فيهما، والصلاة المأمور بها ليس مطلق الصلاة، بل الواقعة على الوجه المطلوب شرعًا، بأنْ تستجمع شرائطه، ولهذا لا يصح أنْ نقول: الصلاة بغير طهارة صلاةٌ مأمورٌ بها(٧٧).

ومما تقدم يتبرهن على ما ذهب إليه العلّامة من امتناع اجتماع الأمر والنهي في متعلق واحد؛ لأنَّ المأتي به حينئذٍ ليس مأمورًا به شرعًا.

المطلب الثالث: غير المستقلات العقلية المشكوكة الحجية

تعرض العلّامة الحلّي في مؤلفاته الأصولية إلى جملة من القضايا العقلية غير المستقلة التي وقع الخلاف بين الأصوليين في ثبوت حجيتها شرعًا، بعد التسليم بصلاحيتها للدخول في عملية استنباط الحكم الشرعي، إذ إنَّ استنباط الحكم الشرعي من أحد هذه الأدلة يتوقف على وجود مقدمة شرعية، وتتمثل هذه القضايا في:

أولًا: القياس

وتوجد فيه بحوث عدّة، وهي:

الأول: تعريف القياس:

أورد العلّامة أكثر من تعريف اصطلاحي للقياس في مصنفاته الأصولية، ومن ذلك أنَّه تعدية الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع لعلّة متحدة فيهما[٧٨].

ويرد على تقييد الحكم بأنَّه متحد بين الأصل والفرع بأنَّ حكم الفرع ليس نفسه حكم الأصل، بل هو مثله، فلو استُبدل قيد (الحكم المتحد) بـ (مثل حكم الأصل) لكان أصح.

وذكر - أيضًا - بأنَّه: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما: من إثبات حكمٍ أو صفةٍ، أو نفيهما عنه[٧٩].

واعترض عليه بوجوه:

الأول: إنَّه لا معنى للتكرار في الحمل والإثبات إنْ أريد بهما معنى واحدًا، وإنْ لم يُرد بهما معنًى واحدًا فلا معنى لأخذ قيد الحمل[٨٠].

ويمكنُ المناقشة فيه بأنَّ الغرض من أخذ قيد (إثبات) هو تفسير للإجمال في قيد (حمل)، فيكون المَعنَى واحدًا إلَّا أنَّ هناك فائدة من تكراره[٨١].

الثاني: إنَّ «إثبات الحكم للأصل والفرع ليس بالقياس؛ لأنَّ الحُكمَ في الأصل ثبت بدليل آخر، والقياس فرعه»[٨٢].

الثالث: إنَّ «الثابت بالقياس أعم من أنْ يكون حكمًا أو صفةً، كقولنا: الله تعالى عالم، فله علم قياسًا على الشاهد، فالصِّفَةُ إنْ اندرجَتْ في الحكم لزم التكرير في قوله: من حكم أو صفة؛ لأنَّ الصفة أحد أقسام الحكم، وإنْ لم تندرج فيه كان التعريف ناقصًا؛ لأنَّه ذكر ثبوت الحكم وعدمه، ولم يذكر ثبوت الصفة وعدمها»[٨٣].

الرابع: إنَّ إثبات الحكم أو الصفة أو نفيهما من أقسام الجامع، وليست قسيمًا له، فلا حاجة إلى ذكرها في التعريف[٨٤].

ولعل قوله: (في إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيه عنهما) ليس من أصل التعريف، وإنما هو زيادة لبيان الحمل[٨٥].

الخامس: إنَّ في التعريف تطويلًا لا يتناسب مع البناء على الاختصار في التعريفات؛ فإنَّ «المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بجامع مطلقًا، ولا يتعرض في الحدّ لجزئيات الجامع من كونه حكمًا أو صفة ونفيًا للحكم أو الصفة لوجود ماهية القياس منفكة عن كل واحد من تلك الجزئيات ... ولأنَّ الجزئيات لو وجب ذكرها في الحدّ لوجب ذكر جميع الجزئيات. والجامع كما ينقسم إلى الحكم والصفة ونفيهما فكذا ينقسم إلى الوجوب والحظر وغيرهما، والوجوب ينقسم إلى الموسع والمضيق والمخير والمعين، وغير ذلك»[٨٦].

السادس: إنَّ كلمة (أو) تُفيد الإبهام، وماهية كل شيء معيَّنة، وبسبب تنافي الإبهام مع التعيين فلا يجوز ذكر المبهم في التعريف[٨٧].

وبغض النظر عن صياغة تعريفات القياس والاعتراضات عليها، فإنَّ حقيقة القياس تتمثل في أنْ تكون لدينا قضيتان؛ إحداهما معلومة الحكم، والأخرى

مجهولـة الحكم، ويوجد أمر مشـترك بينهـما، فنقوم بإثبات مثل الحكـم في القضية المعلومـة للمجهولـة، كما لو علمنا أنَّ الخمر حرام، وشـككنا في حكم النبيذ، فيتم إثبات الحكم بالحرمة للنبيذ؛ لوجود علة مشتركة بينهما، وهي الإسكار.

الثاني: أركان القياس:

وهي أربعة:

١- الأصل، وقد اختلفت الكلمات في تفسيره، فهو في اصطلاح الفقهاء: محل - أي موضـوع - الحكم المقيس عليه، كالخمر. وأمـا في اصطلاح المتكلمين فهو: النص الدال على ذلك الحكم(٨٨).

وضعفهـا العلّامة بـ «أنَّ الأصل ما يتفرع عليـه غيره، وليس الحكم في النبيذ متفرعًـا على الخمر، فإنَّه لـو انتفى التحريم عنه لم يمكن القيـاس عليه، ولو علمنا تحريم الخمـر بالضرورة أمكن القياس عليه وإنْ لم يكـن هناك نص، فبقي الأصل إما حكم محل الوفاق، أو علّته»(٨٩).

٢- «الفـرع، وهو عند الفقهاء: محل النزاع، وعند الأصوليين: الحكم المتنازع، وهو أولى؛ لأنَّ الأول ليس متفرعًا على الأصل، بل الثاني»(٩٠).

٣- العلّـة، وقـد اضطربت كلـمات القائلـين بالقياس في تعريفهـا، فأوصلها بَعضُهُم إلى عشرة(٩١)، وذلك تبعًا لاختلاف مذاهبهم أصولًا وفروعًا، بما لا يمكن معه وضع تعريف جامع له يُعبر عن ضابط كلّي فيه.

ويمكـن القول: إنَّ جميع التعريفات المذكورة تحوم حول ما يُصطلح عليه عند علماء الإمامية بـ (المِلاك)، أي المصلحة أو المفسـدة التي يشتمل عليها الفعل الذي ينصب عليه الحكم، فيكـون المراد من العلّة هو (مِلاك ثبوت الحكم للموضوع في المقيس عليه الذي توصل الفقيه إلى وجوده في المقيس).

ولكـن بسـبب كون أكثـر القائلـين بالقيـاس من الأشـاعرة فإنَّهـم يتهربون

من التصريح بأنَّ العلة هي المِلاك؛ لبنائهم كلاميًا على أنَّ أفعال الله غير معلّلة بالأغراض[٩٢]، ويترتب على ذلك عدم تبعية الأحكام عندهم للمصالح والمفاسد.

٤- الحكم، وهو التشريع الإلهي المعلوم ثبوته في الأصل بالدليل نصًا كان أو إجماعًا أو غير ذلك الذي يُراد إثبات مثله للفرع.

الثالث: أقسام القياس

ينقسم القياس من حيث النص على علّة الحكم في الدليل أو استنتاجها من قِبل الفقيه على قسمين:

الأول: قياس منصوص العلّة، وذلك بأنْ ينص الشارع على علّة الحكم في لسان الدليل، فإذا حصل لدى الفقيه القطع بالعلّة في المقيس عليه (الأصل) كان الحكم ثابتًا في المقيس (الفرع)؛ لأنَّ الحكم يدور مدار علّته وجودًا وعدمًا. ومن ثَمّة أطلق العلّامة على هذا القسم تسمية (القياس القطعي)؛ لأنَّ مقدماته قطعية، وذكر أنَّه إذا تيقنا أنَّ الحكم في محل الوفاق معلّل بوصف، وعلمنا حصول ذلك الوصف في محل النزاع فسيحصل لدينا يقين بأنَّ الحكم في محل النزاع كالحكم في محل الوفاق[٩٣].

من ذلك ما رواه محمد بن إسماعيل عن الرضا عليه السلام أنَّه قال: «مَاءُ الْبِئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ، فَيُنْزَحُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ وَيَطِيبَ طَعْمُهُ؛ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً»[٩٤]، فإنَّ التعليل في قوله عليه السلام: (لأنَّ له مادّة) يُفيد اليقين بأنَّه علّة للحكم بعدم فساد (تنجس) ماء البئر بمجرد ملاقاة النجاسة، ومن ثَمَّ يمكن تعميم الحكم إلى كلِّ ماءٍ نعلم بتوفره على مادّة، إذ تكون العلّة المقطوعة حدًّا أوسط في كبرى القياس المنتج للحكم الشرعي.

الثاني: قياس مستنبط العلّة، وهو ما يُصطلح عليه في المنطق قياس التمثيل، وذلك بأنْ يُعيّن الفقيه علّة الحكم في الأصل بحسب ما يستنتجه بفكره ونظره،

ويتعدى منه إلى إثبات مثله في الفرع لوجود العلّة المستنبطة فيه، من قبيل قياس الجهل بالمهر في النكاح على الجهل بالعوض في البيع لإثبات الحكم ببطلان النكاح، فيما إذا انتهى نظر الفقيه إلى أنَّ علّة بطلان البيع - هنا - هي جهالة العوض، فيتعدى منه إلى إثبات البطلان في النكاح لاشتراك العقدين في الجهالة.

وللقياس المستنبط العلة صورتان:

الأولى: أنْ يقطع الفقيه بأنَّ ما استنبطه هو علّة الحكم، وهذه الصورة ترجع إلى القسم الأول.

الثانية: أنْ يظن الفقيه بأنَّ ما استنبطه هو علّة الحكم. وفيه تكون كِلتا مقدمتي القياس ظنيتين أو إحداهما كذلك، فتكون النتيجة ظنية[٩٥].

وقد ذكرت طرق عدة لتحديد علّة الحكم في القسم الثاني، أهمها:

١- تنقيح المناط، أي إلغاء الفارق بين الأصل والفرع، ويلزم - حينئذٍ - اشتراكهما في الحكم[٩٦]؛ لاشتراكهما في العلّة.

وهذا الطريقُ يُفيدُ القَطْعَ بِأَنَّ ما استنبطَهُ الفقيه هو علَّة الحكم.

٢- تخريج المناط، أي استخراج علّة الحكم[٩٧] من بين أمور يحتمل أنْ يكون أيٍ منها علّة للحكم.

٣- تحقيق المناط، أي إثبات وجود علة الحكم في الفرع[٩٨].

ولا يفيد هذا الطريق والذي قبله أكثر من الظن بأنَّ ما استنبطه الفقيه هو علّة الحكم.

الرابع: حجية القياس

تقدم أنَّ القياسَ على قسمين؛ منصوص العلّة، ومستنبطها. والأقوَى عند العلّامة أنَّ القياس إذا كان منصوص العلَّة، وعُلِم وجودها في الفرع كان حجة[٩٩]، وهذا يشمل القياس مستنبط العلّة أيضًا إذا قطع الفقيه أنَّ ما استنبطه هو علّة الحكم.

واستدل على رأيه بأنَّه إذا نُصَّ على العلّة ثم عُلِم وجودها في الفرع فإنَّ الحكم يتعدى إليه؛ لإنَّ عدم تعدية الحكم إلى الفرع يستلزم وجود المقتضي، وهو العلّة، مع انتفاء معلوله، وهو الحكم، وهو باطل[١٠٠].

وأما إذا كانت العلّة المستنبطة مظنونة، وكان القياس في الأمور الدنيوية فيرى العلّامة أنَّه حجة عند الجميع[١٠١].

ومراد العلّامة من حجية القياس في الأمور الدنيوية أنَّه مما يعوّل عليه العقلاء في أمور معاشهم؛ لأنَّ القياس من السّير العقلائية الراسخة التي يعتمدون عليها كثيرًا في حياتهم، لا الحجية الشرعية.

وأما إذا كان القياس الظني في الأحكام الشرعية، فقد وقع الخلاف بين علماء الأصول في حجيته، فذهب الحنفيةُ والشافعيةُ والمالكيةُ إلى حجيته، ومنع منها الإمامية والحنابلة والظاهرية.

واستدل العلّامة على عدم حجيته بأمور عدّة[١٠٢]:

١- الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، وعن اتباع الظن، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡفُ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ عِلۡمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ الۡحَقِّ شَيۡـٔٗا﴾ (النجم: ٢٨).

٢- قول النبي صلى الله عليه وآله: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمهم فتنة قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحرمون الحلال ويحللون الحرام»[١٠٣].

٣- إجماع أهل البيت عليهم السلام على بطلان القياس، فإنَّ المعلوم من قول الصادق والباقر والكاظم عليهم السلام إنكار العمل به[١٠٤].

٤- «إنَّ مبنى شرعنا على اختلاف الحكم في المتوافقات، وتوافقها في المختلفات، كإيجاب صوم آخر رمضان، وتحريم صوم أول شوال، وإيجاب الوضوء من النوم والبول».

٥- «إنَّ أكثرَ الصَّحَابَةِ منعوا من القياس»، والقول في دين الله بالرأي.

ويضاف إلى ذلك: إنَّ الظَّنَّ الحَاصِلَ من هذا القياس ظنٌّ مشكوك الحجية، وقد ثبت في علم الأصول أنَّ الأصل عند الشك في حجية دليل ما هو عدم الحجية، إلَّا ما خرج بالدليل، أي التعامل مع المسألة التي يجري فيها هذا الدليل كما لو لم يكنْ موجودًا.

ويظهر من سَوق العلَّامَةِ لكلمات العامة في المسألة، وردّه عليها، وإيراده أدلَّة من طرقهم تُفيد بطلان القياس - اعتناءه بمقارنة موقف الإمامية فيها مع بقية المذاهب، وإلَّا فقد كانَ بِإمكانِهِ أَنْ يكتفي بذكر الأدلة على وفق رأي الإمامية.

ثانيًا: الاستقراء

وهو من الأدلةِ الظَّنِّيَّةِ التي وَقَعَ الخلاف في حجيتها، والبحث فيه من ثلاثِ جِهَاتٍ:

الأولى: تعريف الاستقراء

عرَّفه العلّامة بأنَّه: «إثبات الحكم في كلّي لثبوته في جزئياته»[١٠٥].

وهو قريب من تعريف المناطقة للاستقراء بأنَّه: «الحكم على كلّي بما وجد في جزئيّاته الكثيرة»[١٠٦].

ويتحقق الاستقراء بدراسة عدّة أفراد من طبيعة معيّنة وملاحظة اشتراكها في الحكم، فيتم تعميم الحكم إلى سائر الأفراد، وبذلك يتوصل إلى ثبوت الحكم للكلّي الذي ينطبق على جميع الأفراد بما يشمل الأفراد المدروسة، كما في الحكم بأنَّ كلَّ حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ، استقراءً للناس والدواب البرّية والطير[١٠٧].

الثانية: أقسام الاستقراء

ذكر العلّامة أنَّ الاستقراء إما أنْ يعمَّ جميع الجزئيات، أو لا يعمّها، وهو الاستقراء بقول مطلق[١٠٨]، وفيه دلالة على أنَّه ينقسم تبعًا لكمّية الأفراد المدروسة

على قسمين:

١ – الاستقراء التام، وهو يتحقق بدراسة جميع أفراد الكلّي وملاحظة اشتراكها جميعًا في حكم معين، كما في ملاحظة أنَّ كلَّ عملٍ من الأعمال العبادية بالمعنى الأخص مشروطٌ بالإتيان به بنية القربة إلى الله تعالى.

ولم يتعرض العلّامة إلى تفسير المراد من الاستقراء التام، إذ يوجد مسلكان لدى أصوليي العامة في تفسيره، هما:

الأول: تفسيره بحسب مسلك المناطقة، وشرطه عدم خروج أي فرد من أفراد الكلّي عن التتبع، إذ لا بد فيه من حصر واستيعاب تمام الأفراد[١٠٩].

الثاني: تفسيره من قِبل بعض الأصوليين بأنَّه تتبع جميع الجزئيات ما عدا مورد النزاع[١١٠].

وهو يتحقق بدراسة جميع أفراد كلّي معيّن عدا الفرد المختلف في حكمه، فإذا لوحظ اشتراك تلك الأفراد في الحكم فإنَّه يثبت لهذا الفرد حكم الكلّي.

ومراد العلّامة منه الأول؛ لقوله بعد تعريف الاستقراء: «فإن عمَّ الاستقراء فهو دليلٌ صَحِيحٌ، وإنْ لم يعمْ فهو الاستقراء بقولٍ مطلقٍ»[١١١]، وَهُوَ ظَاهِرٌ في التفسير الأول.

ولِتَأَخُّرِ ظُهُورِ المَعنَى الثَّاني عنه، إذ يبدو أنَّ أول من نص من الأصوليين على التفسير الثاني للاستقراء التام هو التاج السّبكيّ (ت ٧٧١ هـ)[١١٢]، وهو متأخر زمانًا عَنِ العَلَّامَةِ، فيبعد أخذ العلَّامة التفسير الثاني عنه.

ويرد على التفسير الثاني بأنَّه ربما كان ما لم يُستقرأ خلاف ما استقرأ، فبالنسبة إلى المثال الأول نجد أنَّ التمساح يشذّ عن سائر الحيوانات، إذ يُحرك فكه الأعلى لا الأسفل، بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه[١١٣]، وبهذا يرجع الاستقراء التام بحسب هذا التفسير إلى الاستقراء الناقص.

ب- الاستقراء الناقص، وهو تتبع بعض الجزئيات لتعميم حكمها على الكلّي. وهذا النوع من الاستقراء هو المتبادر عند إطلاقه. وهذا القسم هو المراد من إطلاق لفظ الاستقراء. كما في استقراء: أنَّ أقل سن تحيض فيه المرأة هو تسع سنين بملاحظة بعض النساء، وتعميم هذا الحكم لجميع النساء.

الثالثة: حجية الاستقراء

يرى العَلَّامَةُ أَنَّ الاستقراء إذا عَمَّ جَمِيعَ الأَفرَادِ - أي كان استقراءً تامًا - فهو دليل صحيح[١١٤].

وإذا كان مراده من صحة الاستقراء التام أنَّه حجة شرعًا، ففيه أنَّه غير مفيدٍ؛ لأنَّ الحكم فيه ثابتٌ لكلِّ فردٍ من أفراد الكلّي بدليله الخاص، وعندئذٍ فلا نفع من الاستدلال بالاستقراء على ثبوت الحكم في فردٍ.

وإذا كان مراده من ذلك أنَّه مطابق للواقع، فهو مسلّم، ولكنه أجنبي عن معنى الحجية الشرعية. هذا بحسب التفسير الأول للاستقراء التام.

وأما بحسب التفسير الثاني فهو يلحق بالناقص، كما تقدم، فيثبت له حكمه.

وأما الاستقراء الناقص فالأقرب في نظر العلّامة أنَّه لا يفيد الظن إلّا بدليل منفصل[١١٥]، فغاية ما يفيده هو الاحتمال.

وسواء ثبت أنَّه يفيد الظن أو لا فهو غير حجةٍ؛ لأنَّه يكون عندئذٍ مشمولًا بالآيات الناهية عن اتباع الظن وغير العلم، ولأنَّ الأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية إلّا ما خرج بالدليل.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ العلّامة الحلّي لم يولِ أهميةً للبحث في الاستقراء كما فعل في القياس، فاقتصر على ذكر تعريفه، والإشارة إلى أقسامه وحجيته باختصارٍ، دون التعرض لها بشكلٍ مفصلٍ، ويمكن أنْ يكون ذلك راجعًا إلى قلّة موارد تطبيق الاستقراء فقهيًا مقارنةً بالقياس الذي يكثر الاعتماد عليه لدى القائلين بحجيته.

ثالثًا: الاستحسان

وهو من الأدلة التي اختلفت المذاهب الفقهية في حجيتها، وله تطبيقات كثيرة عند القائلين بحجيته، منها: الحكم بعدم فطر الصائم بدخول الغبار الدقيق في حلقه، مع أنَّ مقتضى القياس فساد صومه؛ لوصول المفطر إلى جوفه، وإنْ كان ممَّا لا يَتَغَذَّى بهِ عَادةً؛ إذ إنَّ المُكلَّفَ لا يتمكَّن مِن الاحتراز عنه.

وقد تناولَ العلَّامَةُ الاستحسان في بحثين:

الأول: ماهية الاستحسان

وَقَعَ خلافٌ في بَيَانِ مَاهِيَّتِهِ مِن قِبَلِ القائلين به من الحنفية والمالكية والحنابلة، ولهذا نقل العلّامة أقوال عدَّة في تعريفه، يُمكنُ حصرها في ثلاثِ صِيَاغَاتٍ، هي:

الأولى: إنَّه دليلٌ ينقدِحُ في نَفسِ المُجتَهِدِ تعسر عبارته عنه[١١٦].

وأوردَ عليه العلّامةُ بـ «أنَّ المجتهد إنْ تردد فيه بين أنْ يكونَ دليلًا مُحَقَّقًا ووَهْمًا فَاسِدًا، امتنع التمسك به إجماعًا. وإنْ تحقَّق أنَّه دليلٌ شَرعيٌّ فلا خلاف في جوازِ التَّمَسُّكِ به، وإنْ كان بعيدًا، وإنَّما النزاع في تخصيصهِ باسم عند العجز عن التعبير عنه دون حالة إمكان التعبير عنه، وهو نزاع لفظي»[١١٧].

يُضَافُ إلى ذلكَ أَنَّ الاستحسان بحسب هذا التعريف تعبيرٌ آخر عَن اعتمادِ الفَقِيهِ على رَأْيِهِ الخَاصّ وذوقه الفقهيّ كدليلٍ على الحكم الشرعي في مقابل سَائِرِ الأدلة الشرعيَّة، من غير أنْ تكون لديه حجةٌ واضحةٌ عليه، ولهذا صار مورد نقدِ واعتراضِ لكثيرٍ من الأصوليين[١١٨].

وأُجيب عن ذلك بأنَّ هذا التعريف قد أُسيء فهمه، فالذي يتمرس في الفقه، ويُحيط علمًا بنصوص الشارع ومقاصده، تصبح عنده ملكةً يستطيع بها معرفة ما هو موافقٌ للشرع وما هو مخالف...[١١٩].

ويرد عليه بأنَّه لو كان المراد بالاستحسان اعتماد الفقيه على (مَلَكة معرفة

الشريعة) لكان لديه القدرة ولو على نحو الإلماح إلى سندٍ شرعيٍ لموردٍ يناظر مورد النـزاع في كثيرٍ من خصوصياته، يمكنه التنظير به، وإنْ لم يتمكن من الإفصاح عن نفس الدليل.

الثانية: إنَّه تخصيص قياسٍ بأقوى منه[١٢٠]، ويلاحظ بأنَّ الاستحسان بحسب هذه الصياغة يكون من فروع باب الترجيح بين الأدلة في صورة التعارض، فيكون الخلاف حينئذٍ لفظيًّا، فما يسميه البعض ترجيحًا يسميه آخرون استحسانًا.

الثالثة: إنَّه العدول في مسألةٍ عن مثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجهٍ هو أقوى[١٢١].

ويلاحظ عليه بأنَّه غير مانعٍ، إذ يشمل العدول عن حكم العموم إلى مقابله للدليل المخصص، والعدول عن حكم الدليل المنسوخ إلى مقابله للدليل الناسخ، مع أنَّه ليس استحسانًا عندهم[١٢٢].

وبأنَّ هذا العدول إنْ كان نتيجة وقوع تعارضٍ بين الدليلين، ترتب عليه أخذ الفقيه بالدليل الذي تقتضي قواعد باب التعارض تقديمه، فهو صحيحٌ بلا شكٍ، وإنْ أخذ بالآخر، فهو باطلٌ. وإنْ لم يكن العدول ناتجًا عن تعارضهما، وكان أحدهما هو الذي يجري في المورد بحسب أصول الصناعة الفقهية، إلّا أنَّ الفقيه تركه وأخذ بغيره، فهو تعويلٌ على الرأي، وخروجٌ عن أصول الصناعة، وهو ما يكشف عن عدم أهلية المتصدي للفتوى، وبطلان ما وصل إليه من حكم شرعي.

الثاني: حجية الاستحسان

ذهب الحنفية والحنابلة والمالكية إلى حجية الاستحسان[١٢٣]، وذهب الشافعية[١٢٤] والإمامية إلى المنع منها.

وحكى العلّامة عن القائلين بحجيته الاستدلال عليه بعدة أدلة، وهي:

الأول: إنّ قوله تعالى: ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ (الزمر: ١٨) وارد في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول. وأنَّه تعالى أمر بقوله: ﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾ (الزمر: ٥٥) باتباع أحسن ما أُنزل، ولو أنَّ اتباع الأحسن - أي الاستحسان - حجَّة لما كان عند الله حسنًا[١٢٥].

الثاني: قول النبي (صلى الله عليه وآله): «ما رآه المسلمون حسنًا فَهُوَ عند الله حسنٌ»[١٢٦]، ولولا أنّه حجةٌ لما كان عندَ الله حسنًا[١٢٧].

الثالث: إجماع الأمة على استحسان دخول الحمام من غير تقدير زمان السكون والماء والأُجرة[١٢٨].

وأجاب عن الأول بأنَّه ليس في الآيات دليلٌ على أنَّ الاستحسان حجةٌ. ولو سلّمنا ذلك فإنَّ المراد من الأحسن ما كان دليلًا شرعيًّا على الحكم، وهذا الدليل منحصر في النص والإجماع وغيرها من الأدلة المشهورة، وليسَ المورد المتنازع فيه[١٢٩].

فغاية ما تُفيده الآية الأولى مدح الذين يَتَّبِعُونَ أحسن القول الذي يستمعونه، وهذا المعنَى بَعِيدٌ عن ثبوت الحجية التعبدية لذلك. وأما الآية الثانية فأجنبيةٌ عن المطلوب، إذ ليس فيما أنزلَ الله تعالى على نبيه ما هو متفاوتٌ في الحُسن، بل كله حسنٌ، والأمر باتباع أحسنه بالنسبة إلى ما يقتضي اتباعًا عقائديًا أو عمليًّا منه، فإنَّ فيما أُنزل ما لا يقتضي اتباعًا، كما في حكاية الاعتقادات الفاسدة والأعمال المنحرفة للأمم والأقوام التي كفرت بآيات الله، وكذبت رسله.

و«بأنَّه لا دليل على أنَّ ما صاروا إليه من الاستحسان دليلٌ مُنزلٌ، فضلًا عن كونه أحسن ما أُنزل»[١٣٠].

وأجاب عن الثاني بأنَّ المراد من قول النبي (صلى الله عليه وآله) المذكور هو ما أجمعوا عليه،

والإجماع لابد له من دليلٍ[١٣١]، إذ الإجماع ليس حجة شرعًا بعنوانه، بل بسبب كشفه عن دليلٍ شرعيّ يُمثل مستندًا للحكم المُجمع عليه، وإنْ لم يصلْ إلينا.

وأجاب عن الثالث بأنَّ دخول الحمام دون تحديد زمان السكون والماء والأجرة ليس جائزًا بسبب الاستحسان، بل لأنَّه كان شائعًا في زمانه صلى الله عليه وآله[١٣٢]، أي إنَّه يُمثل سيرةً عقلائيةً ممضاةً من النبي صلى الله عليه وآله، إذ لم يصدر منه عليه السلام ردعٌ عنها، فيثبت جواز ذلك بدليل التقرير.

الخاتمة:

فيما يأتي أهم نتائج البحث:

١- لم يَتَعَرَّض العلَّامةُ الحلّيُّ إلى تَعريف الدَّليلِ العقليِّ اصطلاحًا كما هو حال سائر علمائِنا المتقدِّمين والمتأخِّرين، على الرغم من عَدِّهِم إيَّاهُ أحد الأدلة الأربعة لاستنباط الحكم الشرعيّ.

٢- لم يُبيِّن العلَّامةُ الفَرقَ بين الاعتماد على دليل العقل في إثبات مسائل علم الكلام والاعتماد عليه في علم الفقه لاستنباطِ الأَحكام الشرعية، مع أنَّهما مجالان مختلفان.

٣- أثبت العلَّامةُ عَدَمَ مسؤوليةِ المكلّف عن تحصيل مقدمة الواجب المقيّد، ولكنَّهُ لمْ يَتَعَرَّضْ إلى سَبَبِ عدم الوجوب، ولعل ذلك لوضوحها.

٤- ذَكَرَ العلَّامةُ أَنَّ الأمرَ ماهيَّةٌ مركبةٌ من: طلب الفعل، والمنع من الترك، ومقتضى ذلك أنْ تكون دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضِدِّهِ العام بالتضمن، وهذا يَتَنَافَى معَ تَصرِيحِهِ بِأَنَّ دلالته على ذلك بالاستلزام.

٥- أثبت العلّامة امتناع توجه الأمر والنهي إلى مَوضُوعٍ ما في زمان واحد؛ لأنَّ المأتي به ليس مأمورًا به شرعًا.

٦- لم يُولِ العلّامة أهميةً للبحث في الاستقراء كما فعل في القياسِ، فَاقتَصَرَ على

ذِكْرِ تَعريفِهِ، والإشـارة إلى أقسـامه وحجيته باختصـارٍ، دون تفصيل، ويمكن أَنْ يكونَ ذلكَ رَاجِعًا إلى قِلَّةِ موارد الاستقراء الفقهية مقارنةً بالقياس.

٧- لا يختلف الاستحسان عن القياس والاستقراء لدَى العلَّامةِ في عدم تَمَامِيَّةِ أيّ من الأدلة التي ذُكرت لإثبات حجيته شرعًا.

٨- عدم اكتفاء العلّامة بذكر الرأي في المسـألة التي يطرحها على وفق مذهب الإمامية، بل يذكر آراء بقية المذاهب ويورد على غير الصحيح منها بعدّة إيرادات.

الهوامش

(١) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: ١/ ٤٦.
(٢) المعتبر في شرح المختصر: ١/ ٢٧-٣٢.
(٣) الجهد الأصولي عند العلّامة الحلّي: ٢٩٦.
(٤) القوانين المحكمة: ٣/ ٧.
(٥) أصول للفقه: ٣/ ١٣٣.
(٦) القوانين المحكمة: ٣/ ٧.
(٧) نهاية الوصول: ١/ ١٣٣.
(٨) القوانين المحكمة: ٣/ ٧.
(٩) اصطلاحات الأصول: ٢٥٥.
(١٠) مبادئ الوصول: ١٠٦. تهذيب الوصول: ١١٠.
(١١) نهاية المأمول: ١٣٣.
(١٢) نهاية الوصول: ١/ ٥١٩.
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) أصول الفقه: ٢/ ٣٥٣.
(١٥) نهاية الوصول: ١/ ٥٧٨.
(١٦) تهذيب الوصول: ١١٥. مبادئ الوصول: ١١١. غاية الوصول: ١/ ٥٥٣.
(١٧) نهاية الوصول: ١/ ١٠٩.
(١٨) المصدر نفسه: ١/ ٥٧٨.
(١٩) غاية الوصول: ١/ ٥٥٣.
(٢٠) نهاية الوصول: ١/ ١٠٧.
(٢١) المصدر نفسه: ١/ ١٠٩.
(٢٢) المصدر نفسه: ١/ ٥٧٨.
(٢٣) لسان العرب: ١/ ٤٦.
(٢٤) مصباح الأصول: ١ ق١/ ٣٥٤.
(٢٥) غاية الوصول: ١/ ٥٥٣.
(٢٦) نهاية الوصول: ١/ ٥٧٩.
(٢٧) المصدر نفسه.
(٢٨) غاية الوصول: ١/ ٥٥٣.
(٢٩) نهاية الوصول: ١/ ٥٨٠.
(٣٠) مصباح الأصول: ١ ق١/ ٣٥٧.
(٣١) نهاية الوصول: ١/ ٥٨١.
(٣٢) غاية الوصول: ١/ ٥٥٣.
(٣٣) المصدر نفسه: ١/ ٥٥٤.
(٣٤) نهاية الوصول: ١/ ٥٨١.
(٣٥) غاية الوصول: ١/ ٥٥٤.
(٣٦) المصدر نفسه.
(٣٧) نهاية الوصول: ١/ ٥٨٠.
(٣٨) غاية الوصول: ١/ ٥٥٤.
(٣٩) نهاية الوصول: ١/ ٥٨٠.
(٤٠) المصدر نفسه.
(٤١) مبادئ الوصول: ١٠٧.
(٤٢) نهاية الوصول: ١/ ٥٣٠.
(٤٣) نهاية المأمول: ١٣٤.
(٤٤) أصول الفقه: ٢/ ٣٥٩، ٣٥٣.
(٤٥) مبادئ الوصول: ١٠٨-١٠٩. تهذيب الوصول: ١١٣-١١٤.
(٤٦) نهاية المأمول: ١٣٥-١٣٥.

(٤٧) نهاية الوصول: ١/ ٥٤٦.
(٤٨) المصدر نفسه.
(٤٩) حاشية التصديقات: ١١٣.
(٥٠) نهاية الوصول: ١/ ٥٤٦.
(٥١) المصدر نفسه: ١/ ٥٤٦-٥٤٧.
(٥٢) المصدر نفسه: ١/ ٥٤٧.
(٥٣) المصدر نفسه: ١/ ٥٤٧.
(٥٤) مصباح الأصول: ١ ق٢/ ٢٤٢.
(٥٥) أصول الفقه: ٢/ ٤١٥.
(٥٦) تهذيب الوصول: ١٢١-١٢٢.
(٥٧) نهاية الوصول: ٢/ ٨٦.
(٥٨) يُعرَّف الإجزاء اصطلاحًا بأنَّه: "تأثير إتيان متعلق الأمر في تحقق غرض الآمر لينتج سقوط الأمر". يُنظر: اصطلاحات الأصول: ٢١.
(٥٩) مبادئ الوصول: ١١٧.
(٦٠) المصدر نفسه.
(٦١) نهاية الوصول: ٢/ ٨٨-٨٩.
(٦٢) المصدر نفسه: ٢/ ٨٩.
(٦٣) تهذيب الوصول: ١٢١-١٢٢.
(٦٤) غاية الوصول: ٢/ ١٨.
(٦٥) ليس هذا نصُّ حديث، وإنَّما هو نقلٌ بالمعنَى. يُنظر: سنن النسائي: ١/ ١٢١. دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٣٠.
(٦٦) تهذيب الوصول: ١٢١-١٢٢.
(٦٧) مصباح الأصول: ١ ق٢/ ١٦٣.
(٦٨) نهاية الأصول: ٢/ ٦.
(٦٩) المصدر نفسه: ٢/ ٧٧.
(٧٠) المصدر نفسه.
(٧١) القوانين المحكمة: ١/ ٣٢٥.
(٧٢) نهاية الأصول: ٢/ ٧٩.
(٧٣) المصدر نفسه.
(٧٤) المصدر نفسه.
(٧٥) المصدر نفسه.
(٧٦) المصدر نفسه: ٢/ ٧٨-٧٩.
(٧٧) المصدر نفسه: ٢/ ٧٩.
(٧٨) يُنظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٣/ ٣١١. تهذيب الوصول: ٢٤٥.
(٧٩) المحصول في علم الأصول: ٥/ ٥. نهاية الوصول: ٣/ ٥٠٣.
(٨٠) تهذيب الوصول: ٢٤٥.
(٨١) ينظر: القياس عند الأصوليين: ٣٥.
(٨٢) تهذيب الوصول: ٢٤٥.
(٨٣) نهاية الوصول: ٣/ ٥٠٤-٥٠٥.
(٨٤) تهذيب الوصول: ٢٤٥-٢٤٦.
(٨٥) ينظر: القياس عند الأصوليين: ٣٧.
(٨٦) نهاية الوصول: ٣/ ٥٠٥.
(٨٧) المصدر نفسه.
(٨٨) تهذيب الوصول: ٢٤٦.
(٨٩) المصدر نفسه.
(٩٠) المصدر نفسه: ٢٤٦-٢٤٧.
(٩١) القياس عند الأُصُوليين: ١١١-١٢٧.
(٩٢) المواقف في علم الكلام: ٣٣١.
(٩٣) نهاية الوصول: ٣/ ٥١٤.

(٩٤) وسائل الشيعة: ١/ ١٤١ (١٢).
(٩٥) نهاية الوصول: ٣/ ٥١٤.
(٩٦) القياس عند الأصوليين: ٢٨٧.
(٩٧) المصدر نفسه: ٢٨٨.
(٩٨) المصدر نفسه: ٢٨٩.
(٩٩) تهذيب الوصول: ٢٤٨.
(١٠٠) المصدر نفسه: ٢٥١.
(١٠١) نهاية الوصول: ٣/ ٥١٤.
(١٠٢) تهذيب الأصول: ٢٤٨-٢٥٠.
(١٠٣) المستدرك على الصَّحيحين: ٥/ ٦١٤-٦١٥ (٨٣٧٤).
(١٠٤) يُنظر: أصول الكافي: ١/ ٥٤، كتاب العلم - باب البدع والرأي والقياس.
(١٠٥) نهاية الوصول: ٤/ ٤٤٣.
(١٠٦) الإشارات والتَّنبيهات: ١٣٧.
(١٠٧) المصدر نفسه.
(١٠٨) نهاية الوصول: ٤/ ٤٤٣.
(١٠٩) الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ١٢١-١٢٢.
(١١٠) المصدر نفسه: ١٢٢.
(١١١) نهاية الوصول: ٤/ ٤٤٣.
(١١٢) الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية: ١٢٢.
(١١٣) الإشارات والتنبيهات: ١٣٧-١٣٨.
(١١٤) نهاية الوصول: ٤/ ٤٤٣.
(١١٥) المصدر نفسه.
(١١٦) الإحكام في أصول الأحكام: ٤/ ١٩٢. تهذيب الوصول: ٢٩٣.
(١١٧) نهاية الوصول: ٤/ ٣٩٥-٣٩٦.
(١١٨) للاطِّلاع على هذه الاعتراضات، يُنظر: الاستحسان: ١٥-١٨.
(١١٩) الاستحسان: ١٨.
(١٢٠) يُنظر: المعتمد في أصول الفقه: ٢/ ٨٣٩. تهذيب الوصول: ٢٩٤.
(١٢١) يُنظر: المعتمد في أصول الفقه: ٢/ ٨٣٩. نهاية الوصول: ٤/ ٣٩٧.
(١٢٢) المصدر نفسه.
(١٢٣) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها: ١٧٥.
(١٢٤) المصدر نفسه: ١٧٦.
(١٢٥) نهاية الوصول: ٤/ ٤٠٠.
(١٢٦) المستدرك على الصحيحين: ٤/ ٢٨ (٤٥٢٢). وفيه: (ما رأى) بدل (ما رآه).
(١٢٧) نهاية الوصول: ٤/ ٤٠٠.
(١٢٨) المصدر نفسه.
(١٢٩) المصدر نفسه: ٤/ ٤٠١.
(١٣٠) أدلة التشريع المختلف في الاحتجاج بها: ١٧٧.
(١٣١) نهاية الوصول: ٤/ ٤٠١.
(١٣٢) المصدر نفسه.

المصادرُ والمراجعُ

- القرآن الكريم.

١. الإحكامُ في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمديّ، تعليق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصيمعي، الرياض، ط١، ٢٠٠٣.

٢. أدلةُ التشريع المختلف في الاحتجاج بها (القياس، الاستحسان، الاستصلاح، الاستصحاب): د. عبدالعزيز عبدالرحمن علي الربيعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٧٩م.

٣. الاستحسانُ (حقيقته، أنواعه، حجيته، تطبيقاته المعاصرة): د. يعقوب عبد الوهاب الباحسين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ٢٠٠٧م.

٤. الاستقراءُ وأثرُهُ في القواعد الأصولية والفقهية (دراسة نظرية تطبيقية)، الطيب السنوسي أحمد، دار التدمرية، الرياض، ط٣، ٢٠٠٩م.

٥. الإشاراتُ والتنبيهاتُ: الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: عباس الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط٣، ١٤٣٤هـ.

٦. اصطلاحاتُ الأصول ومعظم أبحاثها: الميرزا علي المشكيني، دار الهادي، قم، ط٦، ١٣٧٤هـ ش.

٧. أصولُ الفقه: محمد رضا المظفر، مؤسسة النشر الإسلاميّ، قم، ط٧، ١٤٣٤هـ.

٨. أصولُ الكافي: محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٤٠٧هـ.

٩. تهذيب الوصول إلى علم الأصول: الحسن بن يوسف الأسدي (العلّامة الحلّي)، تحقيق: محمّد حسين الرَّضوي الكشميري، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ط١، ٢٠٠١م.

١٠. الجهدُ الأُصُولي عند العلّامة الحلّي: د. بلاسم عزيز الموسوي، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ط١، ١٤٣٤هـ.

١١. حاشيةُ التصديقات: محمد بارزنجاني المشتهر بـ (مفتي زاده)، دار الطباعة، اسطنبول، ١٢٥٤هـ.

١٢. السرائرُ الحاوي لتحرير الفتاوي: محمد بن إدريس الحلّي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢، ١٤١٠هـ.

١٣. سنن النسائي: أحمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٣٠م.

١٤. ١٤- القوانين المحكمة في الأصول المتقنة: أبو القاسم القمي، تعليق رضا حسين صبح، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط٣، ١٤٣١هـ.

١٥. القياس عند الأصوليين، د. علي جمعة، دار الرسالة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٦م.
١٦. لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ.
١٧. مبادئ الوصول إلى علم الأصول: الحسن بن يوسف الأسدي (العلّامة الحلّي)، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، دار الأضواء، بيروت، ط٢، ١٩٨٦م.
١٨. المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين محمَّد بن عمر الرَّازيّ، تحقيق د. طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٢.
١٩. المستدرك على الصحيحين: محمد بن عبد الله (الحاكم النيسابوري)، ومعه تلخيص الذهبي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٦م.
٢٠. مصباحُ الأصول، محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقريرًا لأبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مكتبة الداوريّ، قم، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢١. المعتبرُ في شرح المختصر: جعفر بن الحسن (المحقق الحلّي)، المركز العلمي لسيد الشهداء عليه السلام، قم، د. ت.
٢٢. المعتمدُ في أصول الفقه: أبي الحسين محمد بن علي البصري المعتزلي، تحقيق: محمد حميد الله، المعهد العلميّ الفرنسيّ للدِّراسات العربية، دمشق، ١٩٦٤م.
٢٣. المواقفُ في علم الكلام: القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت، ١٩٩٩م.
٢٤. نهايةُ المأمول في شرح مبادئ الوصول: محمد بن الحسن بن يوسف الحلّي (فخر المحققين)، تحقيق: حميد رمح الحلّي، العتبة الحسينية المقدسة – مركز العلّامة الحلّي، ط١، ٢٠١٨م.
٢٥. نهايةُ الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف الأسديّ (العلّامة الحلّي)، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط١، ١٤٢٦هـ.
٢٦. وسائلُ الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن (الحر العاملي)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط٢، ١٤١٤هـ.