الأصل العقلي الأولي بين البراءة والاحتياط في كلمات الأعلام

المدرس الدكتور
ثامر عبد المهدي حربي التميمي
الجامعة الإسلامية ـ النجف الأشرف
Thaltamimi110@gmail.com

The primary mental origin between innocence and precaution

Lecturer Dr.
Thamer Abdul-Mahdi Harbi Al-Tamimi
Islamic University - Al Najaf Al - Ashraf

الملخص:-

طرح الآراء بشكل منهجي و توضيحها بأسلوب جديد وتوجيهها توجيها مناسبا، بحيث تمكن الباحث للإحاطة بمحتوى هذا العلم، وهذا الامر يحتاج عمل كبير ومضني للوصول إلى هذه الغاية بحيث تؤدي الغرض المرجو، ومن ذلك وضع مقارنة بين الأصل الأولي العقلي مقارنة علمية مع ذكر الآراء قديما و حديثا و لأجل كشف المراد وكيفية التعامل مع المسائل الخلافية، فاتفقت كلمة الأصوليين أن الأدلة التي يستند إليها الفقيه في الاستدلال الفقهي على قسمين، أدلة المحرزة و الأصول العلمية. وعلى هذا الأساس نحتاج الاشارة إلى هذه المراحل من عملية الاستنباط لدي الفقيه ومن المعلوم هناك وقائع تعرض على الفقيه ولابد من وجود حكم لله تعالى بها، بناء على أن لله في كل واقعة حكم، وعليه لابد أن يبحث عن الحكم الشرعي ويحدده، نحتاج المرور بمراحل عديدة يعتمد عليها الفقيه في أدلته لتعيين حكم تلك الواقعة ضمن ضوابط أصولية متبعة، وهذه بطبيعة الحال لابد من توفر لدى الفقيه من سعة الاطلاع والتمكين من المقارنة بين الاقوال وضبط القواعد الفقهية والاصولية والتمييز بين الآراء الشاذة وغيرها، لهذا الموضوع اهمية كبيرة باعتبار ان الكشف عن الضوابط العلمية للتمييز بين الاصول العملية وبيان كل اصل منها بشكل تفصيلي وملاحظة موارد اجتماعها وافتراقها واقوال الاصوليين فيها.

الكلمات المفتاحية: البراءة، الاحتياط، الاستنباط، العقل، التكليف، الادراك، حق الطاعة.

Abstract:-

Putting forward opinions systematically and clarifying them in a new way and directing them in an appropriate direction, so that the researcher is able to understand the content of this cience, and this matter requires great and painstaking work to reach this goal so that it fulfills the desired purpose, and from that is putting a comparison between the original mental principle in a scientific comparison with mentioning the opinions in the past and Recently, and in order to reveal what is meant and how to deal with controversial issues, the word of the fundamentalists agreed that the evidence on which the jurisprudence relies in jurisprudential reasoning is of two parts, the proven evidence and the scientific assets. On this basis, we need to refer to these stages of the process of deduction for the jurist.It is known that there are facts that are presented to the jurist and there must be a judgment of God Almighty on them, based on the fact that God has a judgment in every incident, and accordingly he must search for and determine the legal judgment. And this, of course, is necessary for the jurisprudence to have a wide range of knowledge and to be able to compare between sayings, adjust the rules of jurisprudence and fundamentalism, and distinguish between abnormal opinions and others. And its separation and the sayings of the fundamentalists in it.

Keywords: Innocence, reserve, elicitation, mind, assignment, perception, The right to obey.

المقدمة:ـ

أما بعد، نشكره سبحانه وتعالى على توفيقه وهدايته وشرفنا بالورود على علوم نبيه i وعترته الطاهرة d هناك منهجية في سرد المباحث العلمية وهي إحاطتها للمطالب العلمية، بحيث تتدرج المعلومة وتسير نحو البيان والوضوح الذي هو هدف الكاتب، وكذلك هدف الشريعة لبيان الاحكام الشرعية بشكل يؤدي إلى التبليغ عن ثنايا الاحكام ووضع الحلول المناسبة للمكلفين لإتمام الحجة عليهم ولكشف تعاليم السماء.

وعليه أن طرح الآراء بشكل منهجي و توضيحها بأسلوب جديد وتوجيهها توجيها مناسبا، بحيث تمكن الباحث للإحاطة بمحتوى هذا العلم، وهذا الامر يحتاج عمل كبير ومضني للوصول إلى هذه الغاية بحيث تؤدي الغرض المرجو، ومن ذلك وضع مقارنة بين الأصل الأولي العقلي مقارنة علمية مع ذكر الآراء قديما و حديثا و لأجل كشف المراد وكيفية التعامل مع المسائل الخلافية، فاتفقت كلمة الأصوليين أن الأدلة التي يستند إليها الفقيه في الاستدلال الفقهي على قسمين، أدلة المحرزة و الأصول العلمية. وعلى هذا الأساس نحتاج الاشارة إلى هذه المراحل من عملية الاستنباط لدي الفقيه.

سبب اختيار الموضوع:

من المعلوم هناك وقائع تعرض على الفقيه ولابد من وجود حكم لله تعالى بها، بناء على أن لله في كل واقعة حكم، وعليه لابد أن يبحث عن الحكم الشرعي ويحدده، نحتاج المرور بمراحل عديدة يعتمد عليها الفقيه في أدلته لتعيين حكم تلك الواقعة ضمن ضوابط أصولية متبعة، وهذه بطبيعة الحال لابد من توفر لدى الفقيه من سعة الاطلاع والتمكين من المقارنة بين الاقوال وضبط القواعد الفقهية والاصولية والتمييز بين الآراء الشاذة وغيرها.

فتبرز اهمية الموضوع: لهذا الموضوع اهمية كبيرة باعتبار ان الكشف عن الضوابط العلمية للتمييز بين الاصول العملية وبيان كل اصل منها بشكل تفصيلي وملاحظة موارد اجتماعها وافتراقها واقوال الاصوليين فيها.

اما مشكلة البحث: تبرز لهذا الموضوع مجموعة من المشاكل مالم يتم تتبع الضوابط العلمية حين البحث، باعتبار لابد للفقيه والاصولي من الالمام بها والتمكن حتى يسير في

خطى هذه المعارف، ومن هنا حاولنا ذكر مبنيين مع ذكر الأدلة، وما أورد العلماء على هذه المسألة من الملاحظات العلمية، لم يتم طرح راي في قبال كلمات الاعلام والعلماء لما يتصفون بالعقلية الكبيرة والاحاطة بهذه المطالب، لأن ذكر أي رأي سواء بالموافقة أو المخالفة في قبال أراء المتقدمين أو المتأخرين لا يعد رأي بل تحسين لمنهج أو مبنى أو اصطفاف لرأي ما، وهذا ان دل فأنما يدل على صعوبة هذه الابحاث وعمقها.

ولو رجعنا إلى أصول هذه المباحث سوف نجدها اثار و واشارات من كنوز اهل البيت d وعلومهم، راجيا من الله تعالى أن يسلكنا مسلكهم ويلهمنا من علومهم بحق محمد وآل محمد، و أن يجعلنا من العاملين في سبيله ونشر دينه وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

المبحث الاول

المطلب الأول

تعريف الاصول العملية

الأصول العملية: وهي من الأدلة التي تساعد في تحديد الموقف العملي تجاه التكليف بالحكم الشرعي المجهول غير المحرز فدور الأصول العملية يأتي في مرحلة عدم إحراز الحكم الشرعي لأسباب متعددة منها ضياع الدليل المحرز أو وجود الدليل ولكنه ضعيف ولا يمكن الأخذ به فيكون الحكم الشرعي مجهول.

تنقسم الأصول العملية إلى اربعة هي: البراءة والاستصحاب والاحتياط والتخيير.

موضوع الأصول العملية: الاساس الذي ينى عليه موضوع الاصول العملية هو الشك بغض النظر عن الشك البسيط الساذج أو الشك الناتج والمرتبط بالعلم الإجمالي، باعتبار ان الاصليين العمليين الاستصحاب والبراءة وضعتا للشك في الحكم الشرعي، اما الاحتياط والتخيير فيجريان في مورد الشبهة المحصورة وكذلك موردهما العلم الاجمالي، وعليه يكون الشك موضوع لمورد البراءة والاستصحاب، ومورد الشك يجري في موضوع الأصلَينِ العمليَينِ الاحتياط والتخيير في حال اقتران العلم الاجمالي بهما.

وكما ذكرنا الاصول العملية اربعة وهي:

١- أصالة البراءة: وهي الدليل عملي الذي بواسطته يمكن تحدد الموقف العملي للحكم الشرعي وذلك حال ضياع وعدم العثور على دليل تام ومحرز. ويمكن القول بان قاعدة البراءة يعتبر الأصل فيها في حالة الشك في الحكم الشرعي بين الوجوب أو الحرمة فتكون نتيجة هي عدم الوجوب وعدم الحرمة.

والدليل على هذه القاعدة كما ورد حديث عن رسول الله i ذكر فيه ما يعتبر محور هذه القاعدة وهو الحديث المشهور بالرفع (...رفع عن أمتي ...ما لا يعلمون...الخ)[١].

ومعنى ذلك أنّ المكلّف إذا وجد نفسه شاك في تكليف شرعي ما، ولم يتمكن من إثباته أو نفيه فلابدّ من وجود حل حتى يمكنه تحديد موقفه العملي، والمعروف أنّ تحديد الموقف يكون بقاعدة قبح العقاب بلا بيان[٢]، هذا عبارة عن القول بأصل البراءة ولكنها براءة عقلية، ينفرد العقل في انتاجها، في المقابل البراءة الشرعية التي مفادها هو الاذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط اتجاه التكليف المشكوك فيتوافق الحكم الشرعي مع الحكم العقلي المتقدم على مبنى المشهور[٣].

أما الغير مشهور فرأيهم يشير إلى القول بقاعدة بحق الطاعة، وهذه القاعدة متقدمة على الاشتغال العقلي وهي المتبعة عند الشك في التكليف الشرعي، وليست هناك مشكلة بمخالفة هذا الحكم العقلي بالاشتغال عند الشك في التكليف الواقعي لكونه من قبيل ما لو شك شخص في براءة ذمته، فهنا الاشتغال هو التكليف بلزوم الاتيان بالواجب حتى فراغ الذمة، ولو شك ببراءة ذمته من عمل ما لشخص أو حاجة وصاحب الحاجة قال له انت في حلّ منها فهنا الشرع يوافق العقل ولا شيء في ذمته له وليس عليه مؤاخذة [٤]، وبعبارة أُخرى: إن البراءة الشرعية عبارة عن: (نفي الحكم الفعلي ظاهراً ونفي المؤاخذة على مخالفة مالا طريق للمكلف إلى العلم به)[٥].

وقد يقال: إن مَنْ آمن بحق الطاعة إتجاه التكاليف المشكوكة يلزمه الأخذ بالبراءة الشرعية لو ثبتت لأن حق الطاعة مقيّد بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ، فحينئذٍ تكون البراءة الشرعية رافعه لقيد قاعدة حق الطاعة ونافية لموضوعها ومبدّله للضيق بالسعة[٦].

على ذلك فإنّ هناك توافق بين مجرى البراءة الشرعية هو مجرى البراءة العقلية الذي هو الشك في التكليف، على ان الرجوع إلى هذه القاعدة بعد الفحص واليأس من الظفر

بالإمارة على الحكم الشرعي وإلا لا يصح العمل بها في مورد الشبهة.

مستند القاعدة: استدل عليها بالكتاب الكريم وبالسنّة النبوية، وبالاستصحاب، فيستدل لإثبات البراءة الشرعية بعدد من الآيات الكريمة منها قوله سبحانه وتعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[٧].

لا بمعنى لا يكلّف الله نفسا الا بتكليف واصل إلى المكلّف، وفي حالة الشك لا يكون التكليف واصلاً فلا تكليف[٨].

فلأستدل بالآية تام على البراءة الشرعية.

٢- **قاعدة الاستصحاب:** الاصل العملي الثاني الذي يشمل الشبهة الموضوعية والشبهة والحكمية على حدٍ سواء بناء على رأي بعض الاصوليين وبين من يرى إنّ الاستصحاب يجري في الشبهة الموضوعية فقط.

وقاعدة الاستصحاب هي في حالة الشك بأمر ما، وبقاء اليقين السابق بعد الشك اللاحق فهنا نستصحب اليقين ولكن بشرط بقاء اليقين الاول، اما الشك فنستصحب بقائه هذا بشرط وحدة الموضوع بعدم تعدده واختلافه. وهناك أدلة كثيرة ومعتبرة على حجية هذه القاعدة وصحتها صحيحة زرارة والتي جاء فيها بما مضمونه: (... لا يُنقَضُ اليقينُ بالشكِ...الخ)[٩].

٣- **قاعدة الاحتياط:** الاساس الذي تقوم عليه هذه القاعدة هو تحديد الموقف العملي تجاه الحكم الشرعي الذي لا يعلم مستنده ويعبّر عنه بغير المحرز، فيكون الامر بنحو الاجمال فتبرز الشبهة المحصورة، بشرط عدم وجود تعارض بين حكم الوجوب وحكم الحرمة، باعتبار لو وجد أمر بالوجوب سوف يؤدي الالزام بالفعل وعدم الترك وهذا هو مقتضى الأصل العملي، وبالعكس لو وجد أمر بالحرمة يكون الأمر بعدم الفعل بالترك بمقتضى الاصل العملي الذي يشير إلى الحرمة والترك. وهناك ادلة على هذه القاعدة باعتبارها طريق النجاة لمن اراد الخلاص من الادانة وتبعاتها والمراد من الاحتياط العقلي: هو الذي توصل له الحكم بواسطة العقل وعليه حكم به وهذا الامر حتى لو لم يقل به الشريعة، للأصوليين كلام كثير وطويل بخصوص

حكم عقل الذي يؤدي دور كبير بلزوم الاحتياط بعد الفحص واليأس عن الوصول إلى الدليل في الشبهات الحكميّة، فكانت قاعدة(قبح العقاب بلا بيان) المعبّر عنها عند الاصوليين بالبراءة العقلية.

وقد استدلوا عليه بوجوه منها:

١- عن المحقق النائيني من أنّه لا مقتضى للتحرّك مع عدم وصول التكليف، فالعقاب حينئذ عقاب على ترك ما لا مقتضى لإيجاده وهو قبيح[١٠].

واجيب عنه بأنّ هذا الكلام مشتمل على المصادرة لأنّ عدم المقتضي للتحرّك مع احتمال التكليف فرع ضيق دائرة حق الطاعة وعدم شمولها للتكاليف المحتملة غير المعلومة؛ لوضوح أنّه مع الشمول يكون المقتضي للتحرّك موجوداً فلا بدّ من البحث أوّلًا في تحديد دائرة حقّ الطاعة[١١].

٢- **عن المحقّق الأصفهاني:** من أنّ كلّ أحكام العقل العملي مردّها إلى حكمه الرئيسي الأوّلي بقبح الظلم وحسن العدل ونحن نلاحظ أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبوديّة وهو ظلم من العبد لمولاه وهو قبيح، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب، وأنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم؛ إذ ليس من زيّ العبوديّة أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر بل أن لا يخالفه فيما وصل إليه أو قامت عليه الحجّة من التكاليف، فلا يكون المخالفة الواقعيّة فيما لم يصل التكليف به للمكلّف ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب بل يقبح وبذلك تثبت القضية العقليّة المشهورة (قبح العقاب بلا بيان)[١٢].

واجيب عنه أيضاً بأنّ إدّعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العملي بالقبح عموماً وأنّها كلّها تطبيقات له وإن كان هو المشهور والمتداول في كلمات المحقّقين، إلّا أنّه لا محصّل له؛ لأنّنا إذا حلّلنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقّه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقٍّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العملي، فلولا أنّ للمنعم حقّ الشكر في المرتبة السابقة، لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره، فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحاً مترتب دائماً على

حقٍّ مُدركٍ في المرتبة السابقة، وهو في المقام حقّ الطاعة، فلا بد أن يتّجه البحث إلى أنّ حق الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، أو يختصّ بما كان واصلًا بالوصول القطعي[١٣].

واما الشبهة الحكمية قبل الفحص، نجد العقل يحكم بالاحتياط كذلك وحتى عند القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وهذا نجده عند المحقّق الخراساني) أمّا البراءة العقليّة فلا يجوز إجراؤها إلّا بعد الفحص واليأس عن الظّفر بالحجّة على التكليف، لما مرّت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلّا بعدهما)[١٤].

واما السيد الحكيم وجه توقّف العقل عن حكمه بالبراءة قبل الفحص واليأس أحد أمور:

أ- كون احتمال التكليف بياناً ومنجّزاً عند العقلاء كسائر الحجج العقلائيّة.

ب- ن البيان الذي عدمه موضوع لقبح العقاب (في القضية المعروفة قبح العقاب بلا بيان) هو الحجّة الواقعيّة، فمع احتمال وجود الحجّة لا يحرز موضوع القاعدة، فلا حكم للعقل للشك في موضوعه.

ج- كون البيان المذكور (وهو الموضوع في هذه القضية) هو الحجّة الواصلة لو لا تقصير المكلّف بترك الفحص، فقبل الفحص لا يحرز عدم مثل هذه الحجّة، لجواز وصولها إلى المكلّف بالفحص، فلا حكم للعقل بقبح العقاب[١٥].

٤- التخيير: الاصل الذي بواسطته تحديد ومعرفة الموقف العملي بالنسبة للتكليف وما هو الحكم الشرعي اتجاهه، وهذا الموقف المتردد والمجهول به، علماً ان الجهل هنا إما بالعلم الإجمالي أو بوجود شبهة المحصورة ولكنها في حالة التعارض غير المستقر، وعليه يكون الحكم هو التخيير بين الفعل والترك، وهنا شرط ملزم وضروري يعتبر اساس هذا الاصل وهو التعرض بين الفعل والترك ويتعذر العمل بالاحتياط، بسبب ان الفعل الملزم يؤدي إلى الحكم بالوجوب وهو بنفس الوقت يخالف الحرمة، والفعل بالترك دلالة على الحكم بالحرمة وهذه بنفسها مخالفة للوجوب.

والتعارض هنا على نحوين التعارض المستقر الثابت الذي لا يمكن فيه الجمع العرفي بين الدليلين ويقابله التعارض الغير مستقر والذي يمكن فيه الجمع العرفي بين الدليلين[١٦].

المطلب الثاني

مراحل الاستنباط

المرحلة الأولى: أن يكون لدى الفقيه دليل قطعي، و في هذه الحال لا إشكال في أنه سوف يفتي بالحرمة على طبق ذلك الدليل القطعي، الذي بحث عنه بموضوع حجية القطع.

المرحلة الثانية: أن لا يكون لدي الفقيه دليل محرز قطعي على الحرمة، و إنما يوجد لديه دليل ظني - كخبر الثقة - و في هذه الحالة يفتي الفقيه بالحرمة أيضا استنادا إلي خبر الثقة بالرغم من عدم كونه كاشفا تاما عن الواقع، و ذلك لان الشارع قد جعل له الحجية و أمر بالأخذ بمؤداها و إن كانت كاشفيتها ناقصةً.

المرحلة الثالثة: أن لا يكون لدي الفقيه دليل القطعي أو ظني متوفرا، وعند عندئذ يصل الدور إلى الأصول العملية، و دورها تحدد الوظيفة العملية للشاك، ولا علاقة لها بالكشف عن الواقع ولذا عبر عنها بالأدلة غير المحرزة.

المرحلة الرابعة: نفس الحالة السابقة، ولكن يفترض أن الأصول العملية أيضا لا يمكنها أن تحدد الموقف العملي من الواقعة المشكوكة، و المصير حينئذ سبيله إلى العقل، و بهذا يظهر أن دور العقل يقع في المرحلة الرابعة من مراحل الاستنباط، على فرض ندرة هذه المرحلة جداً.

المرحلة الخامسة: أن يفترض أن العقل أيضا لا يستطيع أن يحدد حكم الواقعة المشكوكة، و يصار إلى القرعة حينئذ فعندها لكل أمر مشكل و مشتبه، كما دلت عليه النصوص.

وبناء على هذا إذا اتضح ذلك فنقول: لو واجه المكلف العامي والفقيه بالخصوص واقعة معينة و شك في حكمها،- بناء على أن لله في كل واقعة حكم - و معنى شك في حكمها أي لا يوجد عنده دليل القطعي أو ظني معتبر حتى يبني على حكم الالزام أو لا، وإلا يأتي دور الأصل العملي في حال عدم احراز الاصل المثبت و لم يرد أمر من الشارع في

إجراء أصل معين عند الشك في التكليف، و أردنا معرفة نظر العقل في ذلك فهل المجرى بنظره هو أصالة الاحتياط أو أصالة البراءة؟ ولذا يعبر عنه ما هي القاعدة الأولية في المقام؟. إذن موضوع البحث واصله هو الشك مطلقا. علما بأن المراحل المذكورة عادة تذكر من قبل العلماء في شرحهم الكتب الأصولية من باب المقدمة، ومن هنا تطرح عدة أسئلة هي محور البحث، ومن المعول الاجابة عليها ليتضح المراد ومنها:

- هل لابد من حكم العقل في المقام؟
- فإذا كان الجواب بنعم، فهذه اللابدية من أين نشأت؟
- ما المراد من حكم العقل في المقام؟

ثم إن العقل و إن كان له دور في إدراكه لما من شأنه إلا أنه لا يمكنه إدراك ما ليس من شأنه، مثل كاشفيته لحكم الله الذي هو تابعة للملاكات، و هي لا يعلم إلا من قبل جاعلها، مع ذلك نحن نجد طائفة من الروايات تعطى للعقل منزلةً عظيمةً بينما في المقابل هنالك طائفة تذم العقل فماذا تعنى هذا؟ فهل هنالك تعارض بين الطائفتين من الروايات أم لا؟ فأذن لابد عن الإجابة على الأسئلة المطروحة.

و علينا أن نبحث عن سعة دائرة العقل و قابلية كاشفيته في النصوص أولا، ثم نتحدث عن العلاقة بين ما يدركه العقل و الشرع أو إلى غير ذلك من الأمور.

قبل الخوض بذكر الروايات، لا بأس أن نشير إلى بعض معاني العقل اصطلاحاً، بعد العلم أنه في أصل اللغة هو تعقل الأشياء وفهمها.

و العقل اصطلاحاً يطلق على أمور:

قال العلماء أن العقل في اصطلاحهم يطلق ويراد منه معاني متعددة.

الأول: قوة إدراك الخير والشر والتمييز بينهما والتمكن من معرفة أسباب الأمور ذوات الأسباب وما يؤدي إليها وما يمنع منها

الثاني: ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخيرات والمنافع، واجتناب الشرور والمضار.

الثالث: القوة التي يستعملها الناس في نظام أمور معاشهم، فان وافقت قانون الشرع واستعملت في ما استحسنه الشارع تسمى بعقل المعاش وهو ممدوح وإذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمى بالنكراء والشيطنة في لسان الشرع.

الرابع: مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات وقربها وبعدها عن ذلك، وأثبتوا لها مراتب أربع سموها بالعقل الهيولاني: والعقل بالملكة، والعقل بالفعل: والعقل المستفاد.

الخامس: النفس الناطقة الانسانية التي بها يتميز عن سائر البهائم.

السادس: ما ذهب إليه الفلاسفة من أنه جوهر قديم لا تعلق له بالمادة ذاتا ولا فعلا[١٧].

المطلب الثالث

مناط التكليف

عندما يكون لدينا أصل عقلي بأي معنىً هو كذلك؟

الجواب بأن العقل قد يقال بالمعنى الأول هو مناط التكليف والثواب والعقاب. كما اختاره البعض، ولعل إلى هذا المعنى أشارت بعض النصوص الواردة عن لسان الأئمة عليهم أفضل الصلاة و السلام، ظاهرها هذا المعنى.

أذا لاحظنا النصوص التي تتحدث عن العقل و مكانته، نرى بعض منها تجعل العقل معيارا في كل شيء، وبعضها تغلق الطرق للولوج بها، وهذا بخصوص الشرعيات، باعتبار لا يمكن الاتكال على العقل ومعطياته في معرفة الأحكام الشرعية، فهنا يقع السؤال: هل يعني هذا وجود تعارض بالمقام أم لا، أو لا وجود للتعرض ولكل من العقل والأحكام الشرعية مورده ومنهجه الخاص به وهو عموم وخصوص من وجه.

الاجابة على هذا السؤال نحتاج إلى أن نذكر مقدمات لك تتضح بعض الامور.

هناك روايات تتحدث عن مكانة العقل في المعرفة وخصوصا التي لها علاقة بالأحكام الشرعية واليك بعض منها:

- روي عن الامام أبي جعفر الباقر a قال: لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إلي منك ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما إني إياك آمر، وإياك أنهى وإياك أعاقب، وإياك أثيب[١٨].
- عن سيف بن عميرة، عن إسحاق بن عمار قال: قال الامام أبو عبد الله الصادق a : (من كان عاقلا كان له دين، ومن كان له دين دخل الجنة)[١٩].

فظاهر الرواية الأولى يشير إلى أن العقل هو المناط التكليف إذ عبرت أما إني إياك آمر، وإياك أنهى وإياك أعاقب، وإياك أثيب... وهذا ما نجده في الرواية الثانية التي كان محورها الميزان في التعقل ولا يمكن لعاقل أن يترك الدين باعتبار أن مخرجات الدين لا يمكن فهمها ومعرفتها الا بواسطته فتكون هي الحاكمة في بعض الاحيان ودليل الوجدان للوصول إلى المعرفة واليقين.

- أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن بعض أصحابنا رفعه إلى الامام أبي عبد الله الصادق a قال: قلت له: ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان[٢٠]...
- عن الحسن بن علي بن يقطين، عن محمد بن سنان، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر a قال: إنما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا)[٢١].
- عن السكوني، عن أبي عبد الله الصادق a : قال: قال رسول الله i : إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله، فإنما يجازي بعقله[٢٢].
- عن سهل بن زياد، عن إسماعيل بن مهران، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله a قال: (العقل دليل المؤمن)[٢٣].
- عن مفضل بن عمر، عن أبي عبد الله الصادق a قال: (يا مفضل لا يفلح من لا يعقل، ولا يعقل من لا يعلم، وسوف ينجب من يفهم، و يظفر من يحلم، والعلم جنة، والصدق عز، والجهل ذل، والفهم مجد، والجود.. إلى آخر الحديث)[٢٤].

فإذا أردنا الوقوف على سند هذه الروايات، فإن الرواية الأولى عند أهل العلم صحيحة من ناحية السند، فعلينا أن ننظر إلى دلالتها، لأنها هي محل الكلام، و قلنا سابقا أن ظاهرها يدل على عظمة العقل و مكانته، وكذلك جعل ترتب العقاب و الثواب عليه، و هما يتناسبان مع التكليف، فعليه يمكن أن يدعى بأن يستطيع العقل أن يحدد مورد التكاليف الشرعية إلا أنه وقع الخلاف بأنه ما المراد من العقل في الرواية الشريفة؟ و لعل منشأ الخلاف يرجع إلى أن العقل حينما يستخدم، تارة يقصد منه النفس الناطقة، و أخرى القوة الدرّاكة، فعليه يمكن أن يكون المراد من العقل هو النفس الناطقة باعتبار تعلقه بالبدن، كما أشار إليه بعض شُرّاح الحديث، فحينئذ يكون المراد هو الجوهر و الروح لا العقل بمعنى الإدراك، فيكون خارج عن محل الكلام.

فإن قلت أن في الحديث قرينتين تدلان على أن المراد هو العقل لا النفس، والقرينة الأولى هي قوله لا أكملتك إلا فيمن أحب، و القرينة الثانية قوله مر ذكرها: أما إني إياك آمر، وكذلك بقوله وإياك أنهى وإياك أعاقب، وإياك أثيب.(٢٥)

قلت: أما ما ورد في ذيل الحديث: أما إني إياك آمر، وإياك أنهى وإياك أعاقب، وإياك أثيب.

أولاً: هي تثبت خلاف ما قيل، لأنه لا معنى أن يعاقب العقل، و لا معنى أن يكون المأمور.

ثانياً: يفسر بأن النفس مخلوق يتوجه إليها الأمر و النهي كسائر المخلوقات، لأنها لم يكون هو أول المخلوقات - كما أدعي- بدليل جاء الخطاب: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إلي منك.

وبملاحظة العبارة السابقة: أما ولا أكملتك إلا فيمن أحب ظاهره مشعر بأن المراد كونه هو العقل باعتباره أكمله في الشخص المحبوب، هذا يعنى الإثنينية في البين، و لكن يمكن حمله بنفس المعنى على النفس باعتبار مراتب كماله فأكملها فيمن يحب. أو يمكن حملها على أنها مخلوق لغاية محبوبة و هي الكمال النهائي الذي لأجله خلقه، فيكون ظاهر هذا "وإياك أعاقب، وإياك أثيب" تنبهاً له لإيقاظه من الغفلة كي يسعى نحو هدفه.

هذه كلها مرتبة بدلالة الحديث، و هذا لا يمنع ما قلنا سابقا أن لسانها مدح للعقل لأن ظاهرها كذلك، إلا محل الكلام هل تدل على أن العقل هو مناط التكليف أم لا تدل؟ قلنا أن العقل بحسب الاستعمالات أعم، فيحتاج إلى ما يعينه في المعنى المراد منه، فإذا ادعي أن المراد العبارة (إياك آمر وإياك أنهى لأنك ملاك التكليف وإياك أعاقب بحبسك في الدنيا مدة، ودخولك في المنزل الرفيع من الجنة، وإياك أثيب باعتبار غاية كمالك، وكمال قربك ومنزلتك لدينا، ولدينا مزيد، فيمكن أن يكون دليلا على ما نحن فيه، و لكن هذا ما يحتاج إلى مزيد من التأمل)[٢٦]، والله أعلم بحقيقة كلامه.

أما الرواية الثانية في سندها كلام، لأن بعض رجال السند غير موثق، و بعض الآخر واقفي[٢٧] أو فطحي[٢٨]، و لذا بعض أهل الخبرة في الحديث وثقوه، و بعض الآخر ضعفوا، فإذا أخذنا بالمبنى الذي صححه فيقع الكلام في دلالتها.

في الواقع أن هذا الحديث يرجع إلى القياس المنطقي كما أشار إليه شُرّاح الحديث، و ذلك لأنه مركب من متصلين ونتيجة هي من كان عاقلا أثيب بالجنة، وعليه فأن بيان الصغرى بما أن الدين لازم للعقل ومرتبط به باعتبار أن العاقل يفترض به معرفته أحوال المبدئ والمعاد وما هو خير له في الدنيا والآخرة، تتكون عنده قوة ورغبة تمنعه من الخروج عن الحق الذي هو الصراط المستقيم، وما الدين إلا هو عينه لقوله i (ان العقل ما يعبد به الرحمن وما يكتسب به الجنان)[٢٩].

وعليه فالعاقل من كان له علم بالمصالح وعمل بها واجتنب الخطيئة والاثم الذي يعاقب عليها، فثبت أن من كان له عقل كان له دين. كان كلامنا حول بالصغرى، أما الكبرى فلأن الدين عبارة عن الصراط المستقيم وهو طريق الجنة، فالذي يسير على منهجه لا محالة غايته دخول الجنة، باعتبار سالكه استحق دخولها، ومحال على رضوان الله وإحسانه وفضله أن يمنعه من دخولها مع الاستحقاق الذي هو عليه[٣٠].

أقول هذا بناء على لزوم الدفع الضرر فيجب وبهذا اللازم يثبت حكم العقل عن الفحص و البحث عن الدين فيكون الدين لازم للعقل بهذا المعنى في بيان الصغرى، لا كونه كاشف عن الحكم، فعلى هذا أن الرواية جعلت العقل يدفع لمعرفة التكاليف و الفحص عنها، وما هي للثواب و العقاب، و أين إدراكه للأحكام الشرعية؟

أما الرواية الثالثة، حيث أنها مرفوعة فيكون من هذه الجهة محل كلام إلا أن مدلولها مثل مدلول الرواية السابقة، فعليه ننظر إلى مدلولها من باب عدم مخالفتها لما هو أقوي منها، ولذا جاء بعض الشّرّاح وقرب الاستدلال بهذا الوجه، (أن العقل نورانية شريف الذات نقي الجوهر يدعو إلى ملازمة العلم والعمل واكتساب المنافع الأخروية الموجبة للسعادة الأبدية، وكلما زاد العلم والعمل زادت نورانيته وصفاؤه حتى يصير نورا محضا وضوءا صرفا يضئ به سماء القلوب وأرض النفوس) [٣١] على هذا فهو جوهر مبدئ للعلوم والأعمال والخيرات كلها، وبالتالي هو منشأ للتمييز بين الاعمال الصالحة وبين غيرها من أضدادها، وقولنا جوهر نوراني يقتضي التجرد من شوائب المادة من جهة إشراقاتها على النفس لعبادة الرحمن لأجل اكتساب الغفران.

أقول هذا المعنى قريب للمعنى السابق في الرواية، و نفس الكلام يقال هنا، ولا يكون دليلا على المدعى. نعم هذه الروايات تمدح العقل لكونه بما له من قوة تميز الأشياء فيما بينهم و يعرف الصلاح من الفساد. بعبارة أخرى أن هذه الروايات تمدح العقل في مجالاته بما له من أدراك في دائرته التي تختص به، أما ما هو خارج عن دائرته لا معنى للقول بشمول الروايات له، وذلك يلزم من القول به التكليف بما لا يطاق.

وهناك روايات كثيرة نكتفي بهذا نريد أن نصل إليه في المقام، و أما بقية الروايات تقريبا من حيث المدلول واحد فنكتفي بهذا المقدار، و لا نريد الإطالة في هذا المجال خوفا من الخروج عن محل الكلام، فبقي أن نشير إلى طائفة أخرى من الروايات التي تكون مدلولاتها مخالفة للطائفة السابقة.

المبحث الثاني

المطلب الأول

الطائفة المانعة عن كون العقل طريق للأحكام و التكاليف

لعله من أبرز الأحاديث التي في هذا المجال، هو الحديث المشهور أن دين الله لا يصاب بالعقول، الذي تناولته الكتب الأصولية و تحدث عنه كثير من الفقهاء و نحن نذكر توجهاتهم في هذا المقام، مع ذكر بعض الروايات الأخرى التي تضمنتها نفس المضمون والمعنى، من دون التعرض إلى سند الحديث اعتمادا عليهم، فعن ابي حمزة الثمالي قال: قال علي بن

الحسين a (إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة، ولا يصاب إلا بالتسليم، فمن سلم لنا سلم ومن اهتدى بنا هدي، ومن دان بالقياس والرأي هلك، ومن وجد في نفسه شيئا مما نقوله أو نقضي به حرجا كفر بالذي أنزل السبع المثاني والقرآن العظيم وهو لا يعلم)[٣٢].

في بدء الأمر يظهر أنها تذم العقل و مكانته ويلغي دوره الطبيعي، ولكن الذي يلاحظ في هذه الرواية يرى المقصود من أمثالها: إما كما أفاده الشيخ الانصاري ﵀ (هو عدم جواز الاستبداد بالإحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفا في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة و الإستحسانات من غير مراجعة حجج الله بل في مقابلهم d)[٣٣]. فمن لم يسلم لهم d ولم يهتد بهداهم فقد هلك و استهلك، أو من المناسب أن يقال أنَ المراد عدم إدراكه للدين و ملاكات الشارع لما قلنا من عدم إحاطته بها.

وعليه فلا إشكال من هذا (عدم إدراكه للدين و ملاكات الشارع) لما قلنا أن العقل لا يقدر على إدراك ما هو خارج عن دائرته، ولكن هذا الذم لا لأجل إلغاء دوره في مجالاته بل لأجل إلغاء دوره في مجالات الشرعية التي لا سبيل له عليها، وهذا مما لا ينكره أحد إلا المكابر، و كما أورد الشيخ الانصاري ﵀ في فرائده هذا الحديث و حديث آخر " وأنه لا شيء أبعد عن دين الله من عقول الناس" (وعدم جواز الركون إلى العقل بما يتعلق بمناطات الأحكام معبرا أن مرجع الكل إلى التوبيخ على مراجعة العقل في استنباط الأحكام، لأن أحكام الله توقيفية)[٣٤].

ولكن هذا الكلام يوجب إشكالا آخر، بأنه مع ذلك كيف تجعلون العقل دليلا على الحكم الشرعي أو تلتمسون أصلا عقليا لمعرفة موقف المكلف تجاه التكاليف؟.

الجواب بأن ما أورده الشيخ الانصاري ﵀ يمكن أن يشمل إما العقل الظني الناقص الذي منشأه الرأي الشخصي أو ما يتوهم أنه حكم العقل لا العقل البديهي القطعي، لأنه لا معنى لإنكاره و إلغاء دوره. أو أن ما قاله الشيخ ﵀ حق، لعدم القدرة على الإحاطة بملاكات الأحكام، أما كيف يكون هو أحد الأدلة؟ فنقول:

إن هذه الروايات و أمثالها تشمل العقل العملي و النظري من دون الاستعانة بالملازمة، و ما يكون دليلا في الأحكام الشرعية هو العقل العملي مع النظري بعد ثبوت الملازمة التي

ترجع إلى ما هو بديهي، أو أنها لا تشمل فيما لو كان الاعتماد عليه بعد استفراغ الوسع و كمال التتبع و التأمل و التثبت فيما يكون هو محل الدليل للحكم الشرعي.

وعلى ذلك يكون إدراك العقل للأحكام الشريعة يتصور على أنحاء بعد ملاحظة الروايات، و ما قيل في توجيها، يمكن القول بها بأن إدراك العقل للأحكام الشريعة يتصور على وجوه:

الأول: أن يدرك ما هو في سلسلة معلولات الأحكام الشريعة، كإدراكه حسن إطاعة المولى و قبح مخالفته، و لا أشكال في استقلال العقل به.

الثاني: أن يدرك العقل ما هو في سلسلة علل الأحكام الشريعة بما هو عقل عملي، بأن يدرك العقل الملاك مثلا، كإدراكه إنحاء النفس المحترمة، وهذا أيضا لا أشكال فيه.

الثالث: أن يدرك ما هو في سلسلة علل الأحكام بما هو عقل نظري، كإدراكه الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدماته، و لا إشكال أنه موجب بالقطع للحكم الشرعي.

يلاحظ على الوجوه الثلاثة بما يلي:

بأن الوجه الأول لا يصل بنا إلى مناطات الاحكام الشرعي، و ذلك لأن حكم العقل بحسن الطاعة و قبح المخالفة في رتبة متأخرة عن الحكم الشرعي، إذ لو لم يحصل القطع بالحكم الشرعي في رتبة سابقة لم يحكم العقل بحسن الطاعة تجاهه.

أما الوجه الثاني و إن كان العقل يحقق بعض المناطات المراد في الوصول إلى الأحكام الشرعية إلا أنه نادر جداً، (والوجه في كونه نادراً لأنه إدراك العقل لملاكات الأحكام يبتني على إحاطته بالواقعيات بجميع جهاتها و خصوصياتها، و هو غير مقدور له.

وأما الوجه الثالث فهو و إن كان يوصلنا على الحكم الشرعي إلا أنه ملحق بغير مستقلات العقلية لأنه لو لم يكن الشيء متصفا بالوجوب لما حكم العقل بوجوب مقدمته كما هو واضح لا يحتاج إلى مزيد من التأمل.

نتيجة هذه الوجوه تساعدنا للجمع بين الطائفتين من الروايات.

فإن الروايات التي تمدح العقل ظاهرا هو من قسم الأول، و التي تمنع الاعتماد عليه هو القسم الثاني الثالث ولكن بهذا التوضيح لا مطلقا.

المطلب الثاني

أن العقل ينقسم باعتبار ما يتعلق به الإدراك إلى:

النظري: فالمراد من النظري إدراك ما ينبغي أن يعلم، أي إدراك الأمور التي لها واقع.

العملي: و المراد من العملي إدراك ما ينبغي أن يعمل، أي إدراك بأن هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي فعله.

فعليه العقل العملي لا معنى لإدراكه هذا ينبغي فعله عند الشارع أو لا ينبغي، لما قلنا إدراك العقل لملاكات الأحكام يبتني على إحاطته بالواقعيات بجميع جهاتها و خصوصياتها وهو غير مقدور له. أو كما عبر المظفر ﷺ (بان العقل العملي يكون هو الحاكم في الفعل نفسه لا حاكيا عن حاكم آخر) [٣٥] وكذلك العقل النظري من دون ثبوت الملازمة و من دون الاستعانة بالملازمة فتكون الروايات المانعة تحمل لنفي إدراكه للحكم ابتداء وبالاستقلال، ولا يصلح لنفي إدراكه للملازمة المستتبع لعلمه بثبوت اللازم وهو الحكم، فعليه لا تشمل الروايات الوجه الثالث من إدراكه للحكم.

وهذا نهاية البحث الروائي و حان وقت الإجابة على الأسئلة المطروحة في بداية البحث.

أجوبة الاسئلة السابقة

بما أن الغرض من هذا كله بيان وظيفة المجتهد لمناسبته لعلم الأصول، و هو لا يحدد الحكم إلا عن دليل، أما المقلد مأمور بإتباع ما هو جامع للشرائط، وهو قطعا خارج عن محل البحث وإلا سيلزم الخلف هذا أولاً، وثانيا أننا فرضنا سابقا عدم وجود الدليل من الشارع على ما هو مشوك الحكم و إلا لو وجد الدليل بعد الفحص عنه فيرتفع الشك في المقام، ولذا قلنا أن موضوع البحث هو الشك. وبما ثبت - عندما بحثنا في الروايات - قابلية العقل لأدراك الأحكام في الجملة بعد ملاحظة الملازمة فيكون دليلا لدي الفقيه لحديد الحكم أو الوظيفة العملية، كما نحن فيه مستندا إلى القواعد العقلية لتحديد موقف العملي، و هي

تارة تنفي التكاليف المشكوكة و أخرى تثبتها، وبما أنه هنالك وجهان، فعليه لا يستطيع الفقيه إهمالها خوفا للوقوع في المخالفة، فإذن لابد أن يكون عنده ما يثبتها أو ما ينفيها، ولعله من هنا نشأ القول بلابدية الأصل العملي العقلي لدي كل فقيه، وهذا ينسجم مع المبنى العام الذي يعتمده الفقيه ما المراد من العقل في موضوعنا الأصل العقلي، فالسؤال الذي يطرح نفسه، هل المراد من الأصل العقلي هو نفس العقل الذي يقصد في الأدلة العقلية على الحكم الشرعي أم غيره؟

الجواب: أنه يظهر أن أصل البراءة الذي منشأه حكم العقل ليس هو من الأدلة العقلية التي تعتبر دليلا على الحكم الشرعي، فإنه ليس من جنس الدليل فضلا عن كونه عقليا، مع أن (الدليل العقلي حكم عقلي يتوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم الشرعي)[٣٦]، وأما هذا نفي للتكليف الشرعي الإلزامي أو نفي للعقوبة أو المؤاخذة على الفعل أو الترك.

نعم قد يكون مدركه الدليل العقلي كقبح التكليف بما لا يطاق، و قبح العقاب بلا بيان، كما نحن فيه من قبيل هذا، فهو حينئذ من قبيل المدلول، و هو مفاد قوله " ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم: أو قوله " الناس في سعة ما لم يعلموا " و نحو ذلك، فهو مدلول يستنبط تارة من الأدلة العقلية و أخرى من الأدلة الشرعية، و ما صنعه بعض الأعلام كصاحب القوانين من عدّه من الأدلة العقلية ليس في محله. أما إطلاق الدليل عليه (في قولنا الدليل الفقاهتي) إطلاق على نحو المجاز.

وعليه يتضح مما سبق أنه يمكن لنا القول بأن المراد من العقل في موضوع بحثنا هو العقل العملي، لأنه يكشف في نظره ما ينبغي أن يعمل لا في نظر الشارع، ولذا يقال ليس له جهة الكاشفية عن الحكم.

ولقد ذكرنا سابقا بأنه مع قطع النظر عن الأدلة في المقام لابد لنا أن نعرف ما هو الأصل بنظر العقل، فالعقل العملي يكشف في نظره ما ينبغي أن يعمل في المقام، فهو المطلوب من الأصل العقلي الأولي في مقام العمل.

وإن كان بعض العلماء جعله يشمل العقل النظري حينما قالوا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان تعتمد عليه. فيمكن حينئذ يكون من قبيل المدلول لا الدليل.

المطلب الثالث

العقل العملي

فالسؤال ما هو الأصل العقل العملي في المقام؟ والذي يعبر عنه بالقاعدة الأولية تميزا عن الأصل العملي الشرعي.

وفي المقام مبنيان الذي لأجله عقدنا هذا البحث.

- المبنى الأول هو البراءة العقلية.

- المبنى الثاني هو الاحتياط العقلي.

ولكل المبنيين دليلهما الخاص وأدلتهما:

إذا ابتلي المكلف بواقعة معينة و لم يتيسر له معرفة حكمها الشرعي إثباتا أو نفيا من خلال الدليل قطعيا كان أو ظنيا، و وصل الدور إلى تحديد الموقف العملي منها، فإن في تحديده مسلكين للأصوليين، و مرجع هذين إنما يكون بنظر العقل كما بيناه سابقا، مع قطع النظر عن الأدلة الشرعية في ذلك المجال. المسلك الأول هو المشهور بين الأصوليين، و هو عبارة عن مسلك قبح العقاب بلا بيان و منشأه على ما يظهر أُثر في كلمات الوحيد البهبهاني ﵀ بلا أن يقوم الدليل عليه، إلا أنه أصبح مسلكا سائدا لدى مشهور الأصوليين المتأخرين ملخصه: أن المكلف إذا واجه واقعة مشكوكة و لم يجد دليلا محرزا قطعيا أو ظنيا فإن الأصل العملي الجاري في نظر العقل هو البراءة، و لذا اشتهر بأصالة البراءة، مثلا لو شرب المكلف شرابا مائعا مشكوكا و لم يقطع بحرمته و كان خمرا في الواقع لا يؤثم و يقبح معاقبته من قبل المولى، لأن التكليف ما لم يتم البيان عليه تقبح المعاقبة عليه، فنرى هذا حكم عقلي لأن بنظره مثل هذا العقاب قبيح و هو محال على الله تعالى(٣٧).

قد يأتي السؤال بأن إدراك العقل لقاعدة "قبح العقاب بلا بيان" فهل له دليل أو هو دعوى بلا دليل؟، فيجاب عنه بأنه يوجد دليل عليه، كما استدل عليه الميرزا النائني ﵀ القائل بذلك بوجهين هما:

الأدلة على قاعدة: قبح العقاب بلا بيان: لم يترك المشهور مقولتهم بإدراك العقل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان دعوىً بلا دليل، بل أقاموا عليه دليلا، و يمكن لنا تلخيصه بالوجهين:

الوجه الأول: و هو مركب من مقدمتين:

الأولى: (أن المحرك للعبد نحو الامتثال هو التكليف بوجوده المعلوم لا الوجود الواقعي، وعليه إذا لم يكن التكليف معلوما و واصلا للمكلف فلا مقتضي للتحريك والامتثال).

والثانية: من الواضح أن معاقبة المكلف على ترك تكليف لا مقتضي فيه للتحرٌك أمر قبيح عقلا، إذن أن كل تكليف لم يصل و لم يعلم به يقبح العقاب عليه من قبل المولى، وهو المطلوب)[٣٨].

ولتوضيح المطلب يذكر عادة هذا المثال، أننا نجد الذي يدعو الإنسان إلى الهروب من الأسد هو الوجود المعلوم للأسد، ولو رأى الإنسان شبحا أمامه واعتقد أنه أسد فإنه لا يتردد في الفرار عنه، مع أنه قد يتبيّن له بعد ذلك أنه ليس أسدا في الواقع، بينما لو اعتقد أن الشبح إنسان فلا يهرب منه حتى لو تبين أنه أسد في الواقع، و هذا دليل على أن المحرك للإنسان نحو التحرك في أفعاله هو الوجود العلمي للشيء لا الوجود الواقعي، و كذلك الحال في التكاليف فإذا لم تكن معلومة وواقعا لم يتحرك المكلف نحو الامتثال، وهذا يؤدي إلى فعليه المعاقبة من قبل المولى على ما لا مقتضي للتحرك فيه قبيحة بحكم العقل، وبما أن التكليف غير معلوم يقبح العقاب عليه فثبت المطلوب.

الوجه الثاني: الاستشهاد بالسير و الأعراف العقلائية الموجودة بين الآمرين و المأمورين و الموالي و عبيدهم، (فإنها قائمة على تقبيح المؤاخذة و العقاب على تكليف لم يصل إلى المأمور و العبد و لم يعلم به. فلو أرادت حكومة ما معاقبة مواطنيها على مخالفة تشريع أقرته، وسنها المجلس التشريعي، ولكن لم تعلم الناس به، فيعد هذا التصرف عملا قبيحا في نظر العقلاء.

هذا خلاصة المسلك الأول القائل بأن في كل التكاليف المشكوكة يجوز للعبد الاقتحام فيها ما لم يعلم خلافه. و لكن لابد أن لا يغيب عن الأذهان بأن إجراء البراءة في الشبهات البدوية مشروطة بالفحص عن الأدلة القطعية أو الظنية المعتبرة. هذا كله في المسلك المشهور.

المبحث الثالث

المطلب الأول

مسلك حق الطاعة

أما المسلك الآخر في مقابله هو مسلك حق الطاعة الذي يفترض بأن حق الطاعة كما يشمل التكاليف المشكوكة كذلك يشمل التكاليف المظنونة ز المشكوكة ما لم يأذن المولى نفسه في عدم الاحتياط و التحفظ تجاه ما هو مشكوك و مظنون. و عليه فالأصل العملي الأولى الجاري في حالة الشك ليس كما ذهب المشهور بل هو الاحتياط في نظر العقل و اشتغال الذمة.

قد يقال بأن القائل بمسلك حق الطاعة علق شمول حق الطاعة لما هو مظنون و مشكوك على عدم إذن المولى في ترك التحفظ: نحن نعلم بورود الترخيص في ترك التحفظ من خلال الأدلة التي تقول بالبراءة الشرعية فإذن لا ثمرة عملية في المقام.

فيجاب بأن القائل لا يختلف مع المشهور في ذلك فالكل متفق على أن الأصل العملي الشرعي الجاري في حالة الشك في التكليف هو البراءة، ولكن الخلاف في تحديد الموقف العملي بنظر العقل مع قطع النظر عن الدليل الشرعي، فيكون الترخيص الوارد رافعا لموضوع أصالة الاشتغال و بينما القائل بالبراءة العقلية يكون هناك تطابق بين ما ورد ليرخص و بين حكم العقل.

أدلة مسلك حق الطاعة:

فإذا أردنا أن نعرف ما هو السبب الذي دعا القائل بذلك، بعد أن عرفنا أن الشارع أيضا حكم بالبراءة، ولعلنا نستكشف بأن السبب الرئيسي هو (أن المولى هو من له حق الطاعة، نحن وما نملكه له، ولا يجوز لنا التصرف في الأشياء إلا إذا علمنا برضاه فلا طريق لنا لكشف رضاه إلا إذا هو رخص لنا بنفسه)[٣٩] فتكون ذمتنا مشغولة بالتكليف المحتمل، لسعة دائرة حق الطاعة فيجب عقلا التحفظ تجاهه حتى يرد الترخيص.

والشاهد على ذلك هو بناء العقلاء، فلو في دوائر معينة احتملنا أن المدير أو الآمر فيها يريد منا أمرا معينا، لا سيما لو كان المدير ممن يعلم مخالفته غالبا يؤدي إلى اتخاذ قرار أو

عقوبة في حق المخالفين، فالعقل يحكم بالتحفظ و الأخذ بالاحتياط تجاه ما يحتمل أن يريده. فهذا يعني أن حق الطاعة ليست دائرته مختصة بالتكاليف المقطوعة و حتى يشمل المظنونات و المشكوكات ما لم يرد الترخيص، فبمجرد وروده يرتفع ذلك الحق، و بدونه لا معنى للامتثال والتحرك نحوه. هذه خلاصة مسلك حق الطاعة و دليله.

ولكن هذا المقدار لا يكفِ فلابد للقائل بهذا المسلك أن يبطل مسلك القائلين بقبح العقاب بلا بيان، و بما أن المشهور أقاموا الدليل على مبناهم فيكون النقاش ينصب على أدلة كل من الطرفين، فإذا بطلت أدلة أحد الطرفين فيتعين المسلك الآخر في مقابله. فنبدأ بمناقشة أدلة القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

مناقشة أدلة القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

بما أنه سبق معنا أن أدلة القائلين بذلك مركب من وجهين فيرد على الوجه الأول ما يلى:

أنهم جعلوا المحرك للعبد نحو الامتثال هو التكليف بوجود المعلوم كما مر بنا تفصيله سابقاً، (القائل بمسلك حق الطاعة يرى أن المحرك ليس هو التكليف بوجوده المعلوم، و إنما هو الخروج عن عهدة حق الطاعة للمولى)[٤٠]، و إلا فلا يتصور احد أن التكليف بما هو التكليف - سواء كان معلوما أم لا - هو محط نظر المكلف حين الامتثال، بل المدار هو الخروج عن عهدة حق الطاعة للمولى، فإذا ثبت ذلك فيأتي الكلام في سعة هذا الحق و حدوده هل هو يشمل التكاليف المقطوعة أم بالإضافة لها التكاليف المشكوكة.؟ (و الحق أنها شاملة لمطلق الانكشاف)

أما ما يرد على الوجه الثاني: (إن قياس حق الطاعة للمولى سبحانه تعالى على حق الطاعة الموجود في السيرة العقلائية للآمر العقلائي قياس مع الفارق) [٤١]، لأن مولويّة الباري جل شأنه وحق الطاعة أمر تكوني وحق ذاتي له بلا جعل من قبل أحد، بينما نجد أن حق الطاعة الثابت للآمر العقلائي أمر مجعول من قبل العقلاء و ليس حقا ذاتيا تكونيا، ومن ثم يكون تابعا سعةً و ضيقا لجعله و محدداً برؤية جاعله، فقياسه يستلزم تحديد دائرة حق الطاعة للمولى محدوداً بدائرة معينة كان يقال أن للمولى هنا حق الطاعة و هناك ليس له حق الطاعة.

فعليه يثبت عدم تمامية أدلة القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فتبقى دعوى بلا دليل

فتسقط عن الاعتبار، فيبقى مسلك حق الطاعة القائلة بالاحتياط سالمة بلا معرض فيثبت المدعى وهو المطلوب.

المطلب الثاني

ما يرد على مسلك حق الطاعة

قد يرد على القائل بمسلك حق الطاعة بأن النقاش و الدليل مبنائي، بمعني أن المبني المدعى نفسه أصبح دليلا بيد القائل بها، هذا أولا.

ثانيا- قد يقال بما أن مسلك حق الطاعة مسلك عقلي، فهذا يعني أن العقل يحكم بوجوب الطاعة و قبح مخالفته مطلقا مع أن حكم العقل بوجوب الطاعة و قبح المخالفة في رطبة متأخرة عن الحكم الشرعي إذ لو لم يحصل العلم بالحكم الشرعي في رتبة سابقة لم يحكم العقل بوجوب الطاعة تجاهه.

فإن قلت بأن حق الطاعة ليست مختصاً بالتكاليف المقطوعة بل يشمل المظنون و المشكوك أيضا، فعليه لم يكون حكم العقل بحس الطاعة متوقفة على العلم بالحكم الشرعي بل يكفي مجرد احتمال ثبوت الحكم، فيكون منجزا ما لم يرخص المولى بنفسه.

قلت بأنه لا شك لو فرضنا صحة هذا(أي منجزية الاحتمال) فلدينا أمران:

أولا: أن مسلك حق الطاعة قاعدة عقلية، والقدر المتيقن أنها تشمل حالة القطع بالتكاليف، الذي لا خلاف بأن في مورد القطع يجب الإطاعة، أما أذا حصل لنا الشك في أنها تشمل المظنونات و المشكوكات أم لا؟ فلا يصح التمسك بالقاعدة العقلية لإثبات ما يشك في دخوله تحتها، لأنه لا إطلاق لقاعدة عقلية.

ثانياً: أن منشأ القول بمسلك حق الطاعة يرجع إلى القول نحن و ما نملكه ملك للمولى فلا يجوز لنا أن نتصرف في ملكه إلا إذا علمنا أنه يرضى بالتصرف، أما لو احتملنا عدم رضاه لا يحق لنا التصرف فيه لمكية أفعالنا للمولى سبحانه تعالى، و هذا الكلام مما لا خلاف فيه إلا أنه القول بذلك يشمل مرحلة الواقعي و التكويني و كلامنا في مرحلة التشريع فلابد من التفرقة في المقام، فإن التصرف و

عدمه في الشرعيات أو الاعتبارات منحصر بإبلاغه لنا عن طريق الدليل و البيان و المفروض أنه منتفٍ في المقام،

فإن قلت أن دفع الضرر المحتمل واجب مطلقا وبما يحتمل في الشرعيات وقوع المكلف في المخالفة الموجبة للعقاب ويجب دفعه عقلا.

قلت أن ذلك دليل على وجوب الفحص و البعث و استفراغ الوسع تجاه الحكم الشرعي، و هو مما لا خلاف فيه عند القائل بالبراءة، أما بعد البعث و استفراغ الوسع و التثبت تجاه الحكم الشرعي لا يكون شاملا لدليل "دفع الضرر المحتمل واجب"

المؤيدات لتمامية قاعدة " قبح العقاب بلا بيان"

المؤيد الأول: كما قال بعض الأعلام في توجيه القاعدة "دفع الضرر المحتمل واجب"، التي قد تسبب القول بعدم تمامية قاعدة "قبح العقاب بلا بيان" فعليه يلزم الاحتياط في المقام، بما ملخصه: (لما أشكل على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل يعتبر بيانا عقليا، وهو كاف في صحة المؤاخذة على ترك الفعل المحتمل الوجوب، بل حكم العقل بقبح المؤاخذة كان معلقا على عدم البيان، وهذا بيان عقلي رافع لموضوع حكم العقل، و معه لا حكم للعقل بقبح المؤاخذة)[٤٢].

وهذا مدفوع: باعتبار ان التسليم لا يعد بيان وانصياع للحكم المجهول، وان حكم العقل بقبح المؤاخذة على المخالفة موجود و باق على حاله. وإنما سرى المنع إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فيما نحن فيه، وذلك لاحتمالين:

- إما الاحتمال الاول فهو لعدم بقاء احتمال الضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب و المؤاخذة.
- والاحتمال الثاني لعدم كفاية مطلق الاحتمال في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بل يعتبر فيه كونه بحيث أوجب حصول الخوف في النفس، و حكم العقل بقبح المؤاخذة يؤمننا من الضرر المحتمل و لا يحصل معه الخوف في النفس، و أضف إليه أنه بعد الفحص و التتبع و استفراغ الوسع و التثبت لا تشمل القاعدة "وجوب دفع الضرر المحتمل" المقام.

بعبارة أخرى: أن وجوب الاحتياط في المقام إما إرشادي من العقل تخلصا عن الوقوع في مهلكة العقوبة، أو شرعي مجعول من قبل الشارع للواقعة المجهول الحكم.

و الأول متفرع على ما نفاه العقل فينتفي بارتفاع موضوعه. و الثاني يحتاج إلى بيان من الشارع.

المؤيد الثاني: كذلك عن بعض الأعلام المعاصرين قال:

(فلا ينبغي الريب في حكم العقل بالبراءة في المقام، الراجع إلى حكمه بقبح العقاب من غير بيان، وهو المراد بالبراءة العقلية، فإن هذا يقتضي السعة في باب التكاليف المبنية على الإلزام والاحتجاج والمؤاخذة وهو لا ينافي لزوم الاحتياط مع الاحتمال فيما لو تعلق الغرض بإصابة الواقع، كما في الإضرار الواقعية التي يهتم بتجنبها. هذا، ولا يبعد كون الحكم المذكور مسلما عند الكل. نعم، لو فرض كون مراد القائلين بأن الأصل في الأشياء الحظر هو الأصل الظاهري، بعد ورود الحكم الشرعي - الذي هو مرجع الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة عند الكلام في الأصل المذكور - كان ذلك منهم إنكارا للحكم العقلي المذكور. لكنه في غير محله قطعا، لان الحكم العقلي المذكور قطعي ارتكازي، وأما ما استدل للحظر: بأن ملكه تعالى للعبد وأفعاله يقتضي عدم تصرف العبد مع الشك في إذنه، إذ لا يجوز التصرف بملك الغير بمجرد احتمال إذنه. في غير محله، كما يظهر مما سبق من أن ملكيته تعالى الحقيقية لا تقاس بالملكية الاعتبارية، بل هي لا تقتضي إلا سلطانه تعالى على العبد بتكليفه له، ولا بد في تنجز التكليف عقلا من بيان شرعي، ومع عدمه فالعبد في سعة من أمره، يقبح عقابه ومؤاخذته بمجرد الاحتمال)[٤٣].

بالإضافة إلى هذا أن التصرف في مال الغير مما لا خلاف مبني على الإذن لأننا نعلم أنه لا يجوز التصرف في ملك خالد مثلا إلا عن طيب نفسه، و لذا مجرد احتمال الإذن لا يسوغ التصرف، بخلاف ما نحن فيه لأن الأصل هنا هو جواز التصرف في الأشياء إلا إذا علم خلافه.

أما ما استدل على أن الوقف أو الحظر هو الأصل في الأشياء(بأن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من مفسدته، وأنه كالإقدام على ما علم مفسدته)[٤٤]، وهذا مدفوع باعتبار الحكم الذي يقول إن الأمر اذا رجع حكمه بقبح الإقدام المرتبط بوجود الضرر

المحتمل، فهنا لا يقتضي أي احتمال للعقاب، وهذا حكم العقل الذي ينافي قبح العقاب من غير بيان.

هذا اذا رجع استلزام وتقبيح للحكم الشرعي والذي يؤدي إلى العقاب فهو ممنوع بما تقدم في حجية مطلق الظن حيث (ابتنائه على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، لا للمصالح في الأحكام أنفسها - أن وجوب دفع الضرر المظنون والمحتمل عقلا حكم طريقي، لتجنب الضرر الواقعي، فلا يلزم من مخالفته إلا الوقوع في الضرر الواقعي على تقدير إصابة الظن أو الاحتمال، وليس الواجب إلا دفع الضرر الواقعي، وعليه لابد من القول بان وجوب دفع الضرر الواقعي عقلا ليس كوجوب الإطاعة يرجع إلى حكم العقل باستحقاق العقاب بالإقدام عليه ولا كوجوب العدل، وحرمة الظلم يبتني على التحسين والتقبيح العقليين، ليكون مستلزما لوجوبه شرعا، بناء على الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، كي يكون الظن بالضرر مستلزما للظن بالعقاب، بل هو راجع إلى أن حب الإنسان لنفسه يقتضي دفع الضرر عنها، كما قد يهتم بدفع الضرر عن غيره لاهتمامه به وحبه له. ومن ثم قيل: إن دفع الضرر من الأمور الفطرية، لا الواجبات العقلية)[٤٥].

المؤيد الثالث: الجري العملي لأغلب الفقهاء و العلماء من المتقدمين و المتأخرين من الأصوليين على العمل بالبراءة في حالة الشك البدوي في التكليف، حيث قالوا (فلا فرق في العمل بين ما لا نصّ فيه و ما فيه نصّ مجمل، لأنه من جهة إجماله و عدم اتضاح دلالته لا يفيد شيئاً، و البيان المعتبر في صحة التكليف المسقط للعذر و المصحح للعقاب و المؤاخذة على المخالفة غير حاصل به، فيكون وجوده بمثابة عدمه.

وعليه لو كان مع وجود النص حالة إجماله ينزل منزلة العدم، أي لا يعتني به فكيف مع عدمه فبمجرد احتمال التكليف يحكم بالاحتياط، فالمفروض هذه الحالة أولى بالاحتياط.

الخاتمة:ـ

في نهاية المطاف تبين أن الأحكام إذا كانت ضرورية أو قطعية فأنها تصل إلى المكلف بالوجدان والقطع مباشرة، وعليه لا يحتاج واسطة وذلك لأسباب التالية:

١- إذا علم بوجود حكم وجوبي فلا يحتاج إلى مقدمة لأنه سوف يدرك مباشرة بأن

عليه حكم بالطاعة والامتثال سواء كانت هذه الطاعة واجبة أو محرمة فلا يتوقف إثبات الأحكام الشرعية القطعية والضرورية التي ثبتت بالكتاب والسنة وحكم العقل إلى عملية استنباط، بل نحتاج إلى التطبيق باعتبار أنها أحكام قطعية الصدور، ولأن هذه العملية بحاجة إلى اعمال الكبرى على الصغرى وهذا الأمر ليس متصور وغير متعقل في الأحكام القطعية لأن المكلف قطع بالحكم الشرعي فلا يحتاج إلى أي مقدمة.

٢- أما الاحكام التي تحتاج اثباتها إلى عملية استنباط واجتهاد فهي الاحكام النظرية، وعليه هناك حاجة إلى تطبيق الكبرى الكلية و قواعد عامة على مصاديقها في الفقه وعناصرها الخاصة فيه. والتي لا يمكن الوصول إلى اثباتها لضياع الدليل أو لشبهة أو غيرها يلتفت المكلف إلى الاصول العملية التي بها النجاة من الوقوع في الهلكة، فالأصول العملية أصالة البراءة، أصالة الاحتياط، أصالة التخيير، أصالة الاستصحاب، فهذه الاصول تقع في طريق البحث واستنباط الحكم الشرعي.

فالبراءة العقلية تختص بموارد الشكّ في التكاليف الإلزامية، وأمّا التكليف المحتمل إذا كان استحبابياً، إذا لم يكن إلزامياً، فالمقطوع منه لا توجب مخالفته العقاب.

واما الاحتياط فقد استدل الأصوليون بأدلة متعددة على اعتبار الأخذ به، وقد اختلف الأصوليون في الاحتياط فأطلق قسم منهم على الاحتياط بأنه دليل كلي، وقسم آخر أطلق عليه اسم للقاعدة الأصولية، ومنهم جعله قاعدة للأحكام الفقهية، وهناك من جعله مرجحا بين الأدلة المشتركة وهناك من أعتبره ضابطة عامة.

٣- وبالنسبة إلى مسلك حق الطاعة فهناك نتائج أفرزتها معايير البحث وهي ان مسلك حق الطاعة مستفاد من المفاهيم التي كانت متداولة عند الاصوليين والفقهاء، ويعتبر هذا المسلك الاصولي في قبال مسلك قبح العقاب بلا بيان، وهذا المسلك يقوم على ملاحظة سعة طاعة المولى سبحانه وتعالى لتتسع التكاليف المحتملة وكذلك المشكوكة حتى المظنونة ويضاف اليها المقطوعة.

٤- لمسلك حق الطاعة ثمرات متعددة منها ركنية القطع واستفادة حكم الاحتياط عند موارد الشبهة البدوية.

٥- عدم تمامية أدلة القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فتكون كدعوى بدون دليل فتسقط عن الاعتبار، وكذلك على مسلك حق الطاعة التي تباينت المواقف في مقبوليتها بين الرفض والقبول وحتى الموافقة كانت نسبية، وهذا المسلك قابل للتأمل من جميع جهاته.

هوامش البحث

(١)- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ج٥، ط١، الاميرة، بيروت، ٢٠١٠، ص٧٣٠.

(٢)- قبح العقاب بلا بيان: لهذه القاعدة مركزاً أساساً ومهم في البحث الاصول، إنّ الفكر الأُصوليّ اثبتت المولويّة للمولى وأنه شيء مفروغ عنه، وبعد الفراغ من اثباتها فهل جعل للقطع حجة بتكاليفه، ولقد فرضوا أنّ هذه الحجّيّة من اللوازم الذاتيّة للقطع بما هو كشف تامّ وإن اختلفوا في أنّه هل هي من لوازم الماهيّة كالزوجيّة بالنسبة للأربعة، أو من لوازم الوجود كالحرارة بالنسبة للنار؟ والنتيجة هو بروز قاعدة قبح العقاب بلا بيان، باعتبار الحجّيّة من ذاتيّات القطع بما هو كاشف تامّ، فبانعدام الكشف التامّ تنعدم الحجّيّة لا محالة، ولا معنى لكون ذاتيّ شيء ثابتاً في ذات شيء آخر، ومعنى انعدام الحجّيّة هو كون العقاب قبيحاً؛ لأنّ العقاب بلا حجّة قبيح، فبهذا ترتّبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٣) - ينظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، ط٢، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٨٦، ص٣٧٣.

(٤)- حق الطاعة تشير إلى إنّ مصطلح المولويّة أمر مشكّك، وتحقيق حالها هو الذي يتحكم في معرفة هذه النظرية، فإنّ معنى المولويّة إنّما هو ثبوت حقّ الطاعة، وحقّ الطاعة قد يفرض ثبوته في الأحكام المقطوعة والمشكوكة معاً، فلا يبقى مجال لقبح العقاب بلا بيان؛ إذ ترك التكليف المشكوك عندئذ مخالف للحقّ، والعقاب على مخالفة الحقّ ليس قبيحاً

(٥)- العراقي، آقا ضياء، نهاية الأفكار، ج ٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ايران، ١٤٠٥، ص١٩٩.

(٦)- ينظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، مصدر سابق، ص٣٧٣.

(٧)- سورة الطلاق: ٧.

(٨)- ينظر: الخراساني، محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، ج٢، تح: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر، ايران، ٣٣١. ا

(٩)- الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، ج٣، ط٣، دار الكتب الاسلامي، ايران، ص٣٥٢.

(١٠)- الخوئي، ابو القاسم، أجود التقريرات، ج٢، ط٢، مطبعة الغدير، منشورات مصطفوي، ايران، ص٣٢٣.

(١١)- الصدر، محمد باقر، دروس في علم الاصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ج١، ط٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٦، ص٢٩.

(١٢)- ينظر: الاصفهاني، محمد حسين الغروي، نهاية الدراية، ج ٣، ط١، مطبعة أمير، ايران، ص٨٤.

(١٣)- ينظر: الصدر، دروس في علم الاصول الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ج١، مصدر سابق، ص ٣٢.

(١٤) - الخرساني، الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول، ج١، ط٩، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ١٤٢٥ه، ص ٤٢٤.

(١٥) - الحكيم، محسن، حقائق الاصول، ج٢، ط٥، مطبعة الغدير، ايران، ١٤٠٨، ص٣٥٩.

(١٦) - ينظر: الصدر، دروس في علم الاصول الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ج٣، مصدر سابق، ص ٢٤٤.

(١٧) - ينظر: الكليني، ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، ج١، دار الكتب الاسلامية، ايران،١٤٢٢هـ، ص١٠.

(١٨) - الأمالي، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين الصدوق، ط١، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، ١٤١٧ هـ، ص٥٠٤.

(١٩) - بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، ج١، ط٢، مؤسسة الوفاء، لبنان، ١٩٨٣، ص٩١.

(٢٠) - نفس المصدر، ج١، ص ١١٦.

(٢١) - وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، ج١، ط٥، دار احياء التراث، بيروت، ١٩٨٣، ص ٢٨.

(٢٢) - نفس المصدر، ص٤٠.

(٢٣) - نفس المصدر، ص٢٠٧.

(٢٤) - الكليني، الكافي، ج١، مصدر سابق، ص ٢٦.

(٢٥) - كما في الحديث ص ٥.

(٢٦) - المازندراني، مولي محمد صالح، شرح أصول الكافي، ج١، تح الميرزا أبو الحسن الشعراني، ط١، ٢٠٠٠، دار احياء التراث العربي، بيروت، ص٧٢.

(٢٧) - الواقفية: هم الذين وقفوا على الإمام الكاظم a وربما يطلق عليهم ((الممطورة)) وإنما وقفوا على الكاظم a بزعم انه القائم المنتظر. تحرير الأحكام - العلامة الحلي - ج ٣ - هامش ص ٣٠١.

(٢٨) - الفطحية: فرقة قالت بإمامة عبد الله بن جعفر الصادق بعد أبيه a ، واعتلوا في ذلك بأنه كان أكبر ولد أبي عبد الله a ، وأن أبا عبد الله a قال: الإمامة لا تكون إلا في الأكبر من ولد الامام. وقال

الشيخ المفيد في رد الفطحية: إن عبد الله كانت به عاهة في الدين، وورد أن الإمامة تكون في الأكبر ما لم يكن به عاهة. وسموا بالفطحية أو الأفطحية لان رئيسا لهم من أهل الكوفة يسمى عبد الله بن أفطح، ويقال أنه كان أفطح الرجلين أي عريضهما، ويقال بل كان أفطح الرأس، ويقال أن عبد الله كان هو الأفطح، وسميت أيضا: العمارية، نسبة إلى زعيم منهم يسمى عمارا. وروي أن عبد الله توفي بعد أبيه a بسبعين أو تسعين يوما. أنظر " الفرق بين الفرق: ٦٢ / ٥٩، الملل والنحل ١: ١٤٨، مجمع البحرين ٢: ٤٠٠، سفينة البحار ٢: ٣٧٣.

(٢٩) - الكليني، الكافي، ج١، مصدر سابق، ص ١١.

(٣٠) - ينظر: المازندراني، شرح أصول الكافي،ج١، مصدر سابق، ص٧٨.

(٣١) - المصدر نفسه، ج١، ص٧٥.

(٣٢) - المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٢، مصدر سابق، ص٣٠٣.

(٣٣) - الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، ج١، ط١، ١٤١٩، ايران، ص٦٠.

(٣٤) - المصدر نفسه، ج١، ص٦٤.

(٣٥) - المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج٣، ط٣، منشورات الفيروزآبادي، ١٤٢٢، ايران، ص٣٧٦

(٣٦) - المشكيني، الشيخ علي، اصطلاحات الأصول، ط٥، مطبعة الهادي، ١٤١٣، ابران، ص١٧١.

(٣٧) - ينظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، مصدر سابق، ص٣٧٣.

(٣٨) - ينظر: الأنصاري، فرائد الاصول، ط١، ج٣، مجمع الفكر الاسلامي، ١٤١٩، قم، ص٣٦٥.

(٣٩) - ينظر: الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، مصدر سابق، ص١٥٥.

(٤٠) - نفس المصدر، ص ٣٣٧.

(٤١) - - ينظر: الصدر، دروس في علم الأصول، ج١، مصدر سابق، ص٣٣٧.

(٤٢) - الأنصاري، الشيخ مرتضى فرائد الأصول، ج ٢، مجمع الفكر الإسلامي، ايران، ١٤١٩، ص ٥٧.

(٤٣) - الحكيم، السيد محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، ج ٤، ط١، مؤسسة المنار، ايران، ١٩٩٤، ص٢٣.

(٤٤) - الكليني، الكافي، ج٣، مصدر سابق، ص ٤٢.

(٤٥) - الحكيم، المحكم في أصول الفقه، ج ٣، مصدر سابق، ص٣٠٢.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم

١- الأمالي، ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين الصدوق، ط١، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر، ١٤١٧هـ.

٢- الأنصاري، الشيخ مرتضى، فرائد الأصول، ج١، ط١، ١٤١٩، ايران.

٣- الاصفهاني، محمد حسين الغروي، نهاية الدراية، ج ٣، ط١، مطبعة أمير، ايران.

٤- الحكيم، محسن، حقائق الاصول، ج٢، ط٥، مطبعة الغدير، ايران، ١٤٠٨، ص٣٥٩.

٥- الحكيم، السيد محمد سعيد الطباطبائي، المحكم في أصول الفقه، ط١، مؤسسة المنار، ايران، ١٩٩٤.

٦- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، ط١، الاميرة، بيروت، ٢٠١٠.

٧- الحلي، العلامة، تحرير الأحكام، - ج ٣ - هامش ص .٣٠١

٨- الخراساني، محمد علي الكاظمي، فوائد الأصول، ج٢، تح: الشيخ ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر، ايران

٩- الخوئي، ابو القاسم، أجود التقريرات، ج٢، ط٢، مطبعة الغدير، منشورات مصطفوي، ايران.

١٠- الخرساني، الشيخ محمد كاظم، كفاية الاصول، ط٩، مؤسسة النشر الاسلامي، ايران، ١٤٢٥ه، ص ٤٢٤.

١١- الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، ج١، ط٢، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ١٩٨٦.

١٢- العراقي، آقا ضياء، نهاية الأفكار، ج ٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ايران، ١٤٠٥، ص١٩٩.

١٣- المجلسي،محمد باقر، بحار الأنوار، ج١، ط٢، مؤسسة الوفاء، لبنان، ١٩٨٣.

١٤- المشكيني، الشيخ علي، اصطلاحات الأصول، ط٥، مطبعة الهادي، ١٤١٣، ايران.

١٥- المظفر، محمد رضا، اصول الفقه، ج٣، ط٣، منشورات الفيروزآبادي، ١٤٢٢، ايران.

١٦- المازندراني، مولي محمد صالح، شرح أصول الكافي، ج١، تح الميرزا أبو الحسن الشعراني، ط١، ٢٠٠٠، دار احياء التراث العربي، بيروت.

١٧- الكليني، محمد بن يعقوب بن اسحاق، الكافي، ج٣، ط٣، دار الكتب الاسلامي، ايران.