دروس

في

أصول الفقه

توضيح الحلقة الثانية

الجزء الرابع

كتابة أولية

الشيخ محمد أشكناني

الطّبعة الأولى

١٤٤١ هـ - ٢٠١٩ م

حقوق الطّبع محفوظة للمؤلّف

السّلام عليكم جميعًا

أرجو ممّن يدرس هذا الكتاب أن يتحفنا برأيه عنه إلى البريد الإلكتروني

mohashk14@hotmail.com

أو الواتساب على رقم 00965-99644250

آراؤكم تهمّنا وترشدنا إلى الأفضل ، وستنشر الآراء مع أسماء أصحابها في الطبعة التّالية من الكتاب ، وأكون لكم من الشّاكرين .

الشّيخ محمّد أشكناني

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

اللَّهُمَّ كُنْ لِوَلِيِّكَ الحُجَّةِ ابْنِ الحَسَنِ صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَعَلَى آبَائِهِ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ وَفِي كُلِّ سَاعَةٍ وَلِيًّا وَحَافِظًا وَقَائِدًا وَنَاصِرًا وَدَلِيلاً وَعَيْنًا حَتَّى تُسْكِنَهُ أَرْضَكَ طَوْعًا وَتُمَتِّعَهُ فِيهَا طَوِيلاً

بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ

موقع الشّيخ محمّد أشكناني
www.alashkanani.com

YouTube
Ashkanani Channel

Instagram
@alashkanani

البريد الإلكترونيّ للمؤلّف
mohashk14@hotmail.com

الكتاب :

الدّليل العقليّ

١ – إثبات القضايا العقليّة .

٢ – حجّيّة الدّليل العقليّ .

تمهيد

الدّليل العقليّ كلّ قضيّة يدركها العقل ويمكن أن يستنبط منها حكم شرعي ، والبحث عن هذه القضايا العقلية ، تارة يقع صغرويا في صحة القضية العقلية ، ومدى ادراك العقل لها . وأخرى يقع كبرويا في حجية الادراك العقلي لها .

والقضايا العقلية على قسمين :

أحدهما : قضايا تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، كالقضية العقلية القائلة ، ان إيجاب شئ يستلزم إيجاب مقدمته .

والآخر : قضايا مرتبطة باحكام شرعية معينة ، كحكم العقل بحرمة المخدر قياسا له على الخمر لوجود صفة مشتركة وهي : إذهاب الشعور ، وحكم العقل بحرمة الكذب لأنه قبيح .

والقسم الأول يدخل بحثه الصغروي والكبروي معا في علم الأصول ، فقد يبحث عن أصل وجود ادراك عقلي ، وهذا بحث صغروي ، وقد يبحث عن حجيته ، وهذا بحث كبروي ، وكلاهما أصولي لأنهما بحثان في العناصر المشتركة في عملية الاستنباط .

والقسم الثاني لا يدخل بحثه الصغروي في علم الأصول ، لأنه بحث في عنصر غير مشترك ، وانما يدخل بحثه الكبروي في هذا العلم ، لكون بحثا في عنصر مشترك ، كالبحث عن حجية القياس ، وهكذا يتضح ان البحث الصغروي لا يكون أصوليا ، الا في القسم الأول ، وان البحث الكبروي أصولي في كلا القسمين .

غير أن الادراك العقلي إذا كان قطعيا فلا موجب للبحث عن حجيته للفراغ عن حجيته بعد الفراغ عن حجية القطع ، وانما نحتاج إلى البحث عن حجيته ، إذا لم يكن قطعيا كالقياس مثلا .

وسوف نصنف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين :

أحدهما : صغروي في اثبات القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة . والآخر : كبروي في حجية الادراك العقلي غير القطعي .

الشرح :

الدّليل العقليّ

١ – إثبات القضايا العقليّة .

٢ – حجّيّة الدّليل العقليّ .

الأدلة المحرزة تنقسم إلى الدليل الشرعي ، وقد انتهينا منه ، وإلى الدليل العقلي ، وهو ما يأتي في البحوث التالية ، والبحث في الدليل الشرعي بحث صغروي في تحديد دلالات الدليل الشرعي مثل ظهور صيغة الأمر في الوجوب ، وبحث كبروي في مثل كل ظهور حجة ، كذلك في الدليل العقلي يبحث في الصغرى في إثبات القضايا العقلية وقابلية إدراك العقل لبعض القضايا ، وفي الكبرى في حجية ما أدركه العقل ، وقبل استعراض القضايا التي يدركها العقل نبدأ بتمهيد نتناول فيه بعض الأمور التي لها علاقة بالدليل العقلي .

تمهيد

تعريف الدليل العقلي :

الدّليل العقليّ : هو كلّ قضيّة يدركها العقل ويمكن أن يُسْتَنْبَطَ منها حكمٌ شرعيٌّ إثباتا أو نفيا ، فيمكن للعقل أن يكون دليلا على حكم شرعي ، ولكن نبدأ بذكر أمثلة من الأمور التكوينية ، وبعد ذلك نأتي إلى الأحكام الشرعية .

توجد علاقات بين الأشياء في عالم التكوين والواقع الخارجي ، كعلاقة التضاد والتلازم بين العلة والمعلول .

سؤال : هل العقل قادر على إدراك العلاقات في عالم التكوين الخارجي ؟

الجواب :

نعم العقل قادر على ذلك ، فالعقل يدرك أن الشيء يستحيل أن يكون أسود وأبيض في نفس الوقت بسبب وجود علاقة التضاد بين اللونين ، وإذا علم العقل بوجود العلة انتقل إلى إثبات وجود المعلول بسبب إدراك العقل بوجود التلازم واستحالة الانفكاك بين العلة والمعلول .

سؤال : هل العقل قادر على إدراك العلاقات في عالم الأحكام الشرعية ؟

الجواب :

توجد علاقات بين الأحكام الشرعية ، وقد ذكرها السيد الشهيد في الحلقة الأولى ، وهي :

١–العلاقة بين الأحكام الشرعية .

٢–العلاقة بين الحكم ومتعلَّقه .

٣-العلاقة بين الحكم وموضوعه .

٤-العلاقة بين الحكم ومقدماته .

٥-العلاقة داخل الحكم الواحد .

مثلا في العلاقة بين الأحكام الشرعية نجد أن الأحكام الشرعية التكليفية متضادة فيما بينها ، فإذا حكم الشارع بوجوب فعل فلا يمكن أن يكون حراما أو مكروها أو مستحبا أو مباحا في نفس الوقت ، ونجد أيضا أن الأحكام الشرعية الوضعية متضادة فيما بينها ، فلا يمكن أن يكون الفعل الواحد صحيحا وباطلا في نفس الوقت ، والعقل قادر على إدراك علاقة التضاد بين الأحكام التكليفية فيما بينها أو الأحكام الوضعية فيما بينها ، ونرى أن العقل قادر على إثبات حكم أو نفي حكم ، فالعقل له قابلية وصلاحية الدلالة على الحكم الشرعي .

تقسيم البحث في القضايا العقلية :

البحث عن القضايا العقلية له نوعان :

النوع الأول : البحث الصغروي :

يقع في صحة القضية العقلية ومدى إدراك العقل للقضايا العقلية .

النوع الثاني : البحث الكبروي :

يقع في حجية الإدراك العقلي للقضايا العقلية .

أقسام القضايا العقلية :

القضايا العقلية على قسمين :

القسم الأول :

قضايا عقلية تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط الفقهي ، ويمكن الاستفادة منها في أبواب فقهية مختلفة ، كالقضية العقلية القائلة بأن إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته ، فإذا وجبت الصلاة وجبت مقدمته وهو الوضوء ، ولكن الصلاة وجوبها وجوب نفسي ، ووجوب الوضوء وجوب غيري .

القسم الثاني :

قضايا عقلية تشكل عناصر خاصة في عملية الاستنباط الفقهي ، وهي قضايا ترتبط بأحكام شرعية معينة ، كحكم العقل بحرمة المخدر قياسا له على الخمر لوجود صفة مشتركة وهي إذهاب الشعور ، وهذا الإدراك العقلي عنصر خاص لأنه يرتبط بباب فقهي خاص ،

وحكم العقل بحرمة الكذب لأنه قبيح ، فإدراك العقل لقبح الكذب يعتبر عنصرا خاصا لأنه يستفاد منه في إثبات حرمة الكذب فقط .

الأقسام الداخلة في علم الأصول :

سؤال : أي الأقسام تدخل في علم الأصول ؟

الجواب :

في كل من القسمين يوجد بحث صغروي في أصل وجود الإدراك العقلي ، وبحث كبروي في حجية الإدراك العقلي .

والقسم الأول يدخل بحثه الصغروي والكبروي معا في علم الأصول لأن القضايا في هذا القسم تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط الفقهي ، والعناصر المشتركة تدخل في علم الأصول ، فقد يبحث عن أصل وجود إدراك عقلي ، وهذا بحث صغروي ، وقد يبحث عن حجيته ، وهذا بحث كبروي ، وكلاهما أصولي لأنهما بحثان في العناصر المشتركة في عملية الاستنباط الفقهي .

والقسم الثاني لا يدخل بحثه الصغروي في علم الأصول لأنه بحث في عنصر خاص ، والعنصر الخاص لا يدخل في علم الأصول بل يدخل في علم الفقه ، ويدخل بحثه الكبروي في علم الأصول لأنه بحث في عنصر مشترك وهو حجية الإدراك العقلي ، والحجية مسألة أصولية ، كالبحث عن حجية القياس

إذن :

وهكذا يتضح أن البحث الصغروي لا يكون أصوليا إلا في القسم الأول ، وأن البحث الكبروي أصولي في كلا القسمين .

الإدراك العقلي القطعي والظني :

الإدراك العقلي إذا كان قطعيا فلا داعي للبحث عن حجيته بعد الفراغ عن حجية القطع لأن القطع حجة بذاته ، وإنما نحتاج إلى البحث عن حجية الإدراك العقلي إذا كان ظنيا ، كالقياس لأن القياس يفيد الظن ولا يفيد القطع ، فيبحث عن أن القياس حجة أو ليس بحجة .

تصنيف البحث في القضايا العقلية :

يصنف البحث في القضايا العقلية إلى بحثين :

البحث الأول :

صغروي في إثبات القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة .

البحث الثاني :

كبروي في حجية الإدراك العقلي غير القطعي .

الكتاب :

١ – إثبات القضايا العقلية

تقسيمات للقضايا العقلية :

القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط ، وأدلة عقلية على الحكم الشرعي يمكن ان تقسم كما يلي :

أولا : تنقسم إلى ما يكون دليلا عقليا مستقلا ، وما يكون عقليا غير مستقل .

والمراد بالأول ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم منه .

والمراد بالثاني ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية كذلك .

ومثال الأول : القضية القائلة : بان كل ما حكم العقل بحسنه أو قبحه حكم الشارع بوجوبه أو حرمته ، فان تطبيقها لاستنباط حرمة الظلم مثلا ، لا يتوقف على اثبات قضية شرعية مسبقة .

ومثال الثاني : القضية القائلة : إن وجوب شئ يستلزم وجوب مقدمته ، فان تطبيقها لاستنباط وجوب الوضوء يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة ، وهي وجوب الصلاة .

وثانيا : تنقسم القضية العقلية إلى قضية تحليلية ، وقضية تركيبية ، والمراد بالقضية التحليلية ، ما كان البحث فيها يدور حول تفسير ظاهرة معينة ، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري . والمراد بالقضية التركيبية ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شئ أو ضرورته بعد الفراغ عن معناه وحقيقته في نفسه ، كالبحث عن استحالة الامر بالضدين في وقت واحد .

ثالثا : تنقسم الأدلة العقلية المستقلة التركيبية في دلالتها إلى سالبة وموجبة ، والمراد بالسالبة ، الدليل العقلي المستقل في استنباط نفي حكم شرعي ، والمراد بالموجبة : الدليل العقلي المستقل في استنباط اثبات حكم شرعي .

ومثال الأول : القضية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور .

ومثال الثاني : القضية المشار إليها آنفا القائلة : بان كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته .

والقضايا العقلية متفاعلة فيما بينها . فقد يتفق ان تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية ، كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية ، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية ان شاء الله تعالى .

الشرح :

١ – إثبات القضايا العقلية

نبدأ الآن في البحث الأول من الدليل العقلي أي في إثبات القضايا العقلية ، والبحث هنا في تقسيمات القضايا العقلية ، والبحث هنا وفي باقي البحوث بحث صغروي ، والبحث الكبروي في حجية الدليل العقلي سوف يأتي فيما بعد بعد الانتهاء من البحوث الصغروية .

تقسيمات للقضايا العقلية :

القضايا العقلية التي يدركها العقل والتي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط وتكون أدلة عقلية على الحكم الشرعي يمكن أن تقسم من حيثيات مختلفة إلى ثلاثة تقسيمات :

التقسيم الأول :

تنقسم القضايا العقلية من حيثية معينة إلى :

١–القضايا العقلية المستقلة :

هي ما تكون دليلا عقليا مستقلا ، والدليل العقلي المستقل هو ما لا يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم من هذا الدليل العقلي ، فهذه القضايا تكون دليلا على الحكم الشرعي ويستنبط منها الحكم بلا حاجة إلى قضية شرعية مسبقة ، وهذا القسم من القضايا العقلية يسمى بـ (المستقِلاّت العقلية) .

وصحة دلالة هذه القضية على حكم مبني على القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، والأحكام الشرعية تابعة للملاكات (المصالح والمفاسد) ، وإذا تمكن العقل من إدراك ملاكا لحكم فإن الشارع يحكم بالحكم المناسب تبعا لهذا الملاك ، وسيأتي بحث عن هذا الموضوع تحت عنوان (الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي) .

مثال :

القضية العقلية القائلة بأن كل ما حكم العقل بحسنه حكم الشارع بوجوبه ، وكل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته ، فإذا أدرك العقل حسن العدل حكم الشارع بوجوب العدل

، وإذا حكم العقل بقبح الظلم حكم الشارع بحرمة الظلم ، وتطبيق هذه القضية العقلية لاستنباط وجوب العدل وحرمة الظلم لا يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة .

٢-القضايا العقلية غير المستقلة :

هي ما تكون دليلا عقليا غير مستقل ، والدليل العقلي غير المستقل هو ما يحتاج إلى إثبات قضية شرعية لاستنباط الحكم من هذا الدليل العقلي ، فهذه القضايا تحتاج إلى قضية شرعية مسبقة ليتم دلالتها على الحكم الشرعي .

مثال :

القضية القائلة بأن وجوب شيء يستلزم وجوب مقدمته ، وتطبيق هذه القضية لاستنباط وجوب الوضوء – الذي هو مقدمة للصلاة – يتوقف على إثبات قضية شرعية مسبقة ، وهي وجوب الصلاة .

التقسيم الثاني :

وتنقسم القضية العقلية من حيثية ثانية إلى :

١-القضية العقلية التحليلية :

القضية العقلية التحليلية : هي ما كان البحث فيها يدور حول تحليل وتفسير وتصور ظاهرة معينة موجودة في الفقه .

مثال :

البحث عن حقيقة الوجوب التخييري ، أو حقيقة الوجوب الكفائي ، فالواجب الكفائي هو الواجب الذي إذا أتى به البعض سقط عن البعض الآخر ، والفعل إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا ، فإذا كان واجبا فكيف يسقط عن البعض ؟ وإذا لم يكن واجبا فلماذا يجب على البعض الإتيان به إذا لم يأت به الآخرون ؟

٢-القضية العقلية التركيبية :

القضية العقلية التركيبية : هي ما كان البحث فيها يدور حول استحالة شيء أو ضرورته بعد الفراغ عن تصور معناه وبيان حقيقته في نفسه ، فالقضية تنقسم من حيث نسبة المحمول فيها إلى الموضوع إلى قسم من ثلاثة أقسام : الوجوب (أي الضرورة) أو الامتناع (أي الاستحالة) أو الإمكان .

مثال :

البحث عن استحالة الأمر بالضدين في وقت واحد ، ومعنى الضدين ومعنى الأمر بالضدين واضحان ، وبعد اتضاح وتصور المعنيين يأتي البحث بأن الأمر بالضدين مستحيل أو غير مستحيل .

التقسيم الثالث :

هذا التقسيم لا يشملُ القضايا العقليةَ غيرَ المستقلّةِ والتّحليليّةَ ، وإنما يختص بالأدلة العقلية المستقلة والتركيبية ، فالأدلة العقلية المستقلة التركيبية تنقسم في دلالتها إلى :

١-القضية العقلية السالبة :

القضية العقلية السالبة : هي الدليل العقلي المستقل في استنباط **نفي** حكم شرعي .

مثال :

القضية العقلية القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور ، فيمكن استنباط نفي حكم شرعي منها .

٢-القضية العقلية الموجبة :

القضية العقلية الموجبة : هي الدليل العقلي المستقل في استنباط **إثبات** حكم شرعي .

مثال :

القضية القائلة بأن كل ما حكم العقل بقبحه حكم الشارع بحرمته ، فهذه قضية عقلية يمكن أن يستنبط منها إثبات حكم شرعي كحرمة الظلم لأن العقل يحكم بقبح الظلم .

التفاعل بين أقسام القضايا العقلية :

القضايا العقلية التي ذكرت في التقسيمات الثلاثة متفاعلة فيما بينها ، فقد يتفق أن تدخل قضية عقلية تحليلية في البرهنة على قضية أخرى تحليلية أو تركيبية ، كما قد تدخل قضية تركيبية في البرهنة على قضايا تحليلية ، وقد تدخل قضية عقلية مستقلة في البرهنة على قضية عقلية غير مستقلة ، وهكذا ، وهذا ما سنراه في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى حيث يستدل بقضية عقلية على إثبات قضية عقلية أخرى .

الكتاب :

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

يستحيل التكليف بغير المقدور ، وهذا له معنيان :

أحدهما : ان المولى يستحيل ان يدين المكلف بسبب فعل أو ترك غير صادر منه بالاختيار ، وهذا واضح لان العقل يحكم بقبح هذه الإدانة لان حق الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار .

والمعنى الآخر : ان المولى يستحيل ان يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع ولو لم يرتب عليه إدانة ومؤاخذة للمكلف ، فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة بل التكليف ذاته مشروط بها أيضا .

وتوضيح الحال في ذلك أن مقام الثبوت للحكم يشتمل – كما تقدم – على ملاك وإرادة واعتبار ، ومن الواضح انه ليس من الضروري أن يكون الملاك مشروطا بالقدرة ، كما أن بالامكان تعلق إرادة المولى بامر غير مقدور لأننا لا نريد بالإرادة الا الحب الناشئ من ذلك الملاك ، وهو – مهما كان شديدا – يمكن افتراض تعلقه بالمستحيل ذاتا فضلا عن الممتنع بالغير ، والاعتبار إذا لوحظ بما هو اعتبار يعقل أيضا ان يتكفل جعل الوجوب على غير المقدور لان الاعتبار سهل المؤونة ، وليس لغوا في هذه الحالة إذ قد يراد به مجرد الكشف بالصياغة التشريعية التي اعتادها العقلاء عن الملاك والمبادئ ، ولكن إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك فمن الواضح ان القدرة على مورده تعتبر شرطا فيه لأن داعي تحريك العاجز يستحيل ان ينقدح في نفس العاقل الملتفت .

وحيث إن الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعي هو الاعتبار بهذا الداعي كما يقتضيه الظهور التصديقي السياقي للخطاب ، فلا بد من اختصاصه بحال القدرة ، ويستحيل تعلقه بغير المقدور .

ومن هنا كان كل تكليف مشروطا بالقدرة على متعلقه بدون فرق بين التكاليف الالزامية وغيرها ، وكما يشترط في التكليف الطلبي (الوجوب والاستحباب) القدرة على الفعل ، كذلك يشترط الشيء نفسه في التكليف الزجري (الحرمة والكراهة) لان الزجر عما لا يقدر المكلف على ايجاده أو عن الامتناع عنه غير معقول أيضا .

وهكذا نعرف ان القدرة شرط ضروري في التكليف ، ولكنها ليست شرطا ضروريا في الملاك والمبادئ ، ولكن هذا لا يعني انها لا تكون شرطا فإن مبادئ الحكم يمكن ان تكون ثابتة وفعلية في حال القدرة والعجز على السواء ، ويمكن ان تكون مختصة بحالة القدرة ، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضى وعدم الملاك رأسا .

وفي كل حال من هذا القبيل يقال : إن دخل القدرة في التكليف شرعي ، وقد تسمى القدرة حينئذ بالقدرة الشرعية بهذا الاعتبار تمييزا لذلك عن حالات عدم دخل القدرة في الملاك ، إذ يقال عندئذ : ان دخل القدرة في التكليف عقلي ، وقد تسمى القدرة حينئذ بالقدرة العقلية .

ولا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف مطلقا من قبيل أن يقول الآمر لمأموره : (طر في السماء) ، أو مقيدا بقيد يرتبط بإرادة المكلف واختياره من قبيل أن يقول : (إن صعدت إلى السطح فطر إلى السماء) ، فان التكليف في كلتا الحالتين مستحيل .

والثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة (المعنى الأول) واضحة ، واما الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف ذاته (المعنى الثاني) فقد يقال إنها غير واضحة إذ ما دام العاجز غير مدان على اي حال ، فلا يختلف الحال سواء افترضنا ان القدرة شرط في التكليف أو نفيا ذلك وقلنا بان التكليف يشمل العاجز إذ لا اثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة ، ولكن الصحيح وجود ثمرة على الرغم من أن العاجز غير مدان على اي حال ، وهي تتصل بملاك الحكم إذ قد يكون من المفيد ان نعرف ان العاجز هل يكون ملاك الحكم فعليا في حقه وقد فاته بسبب العجز لكي يجب القضاء مثلا ، أو ان الملاك لا يشمله رأسا فلم يفته شئ ليجب القضاء ، اي ان نعرف ان القدرة هل هي دخيلة في الملاك أو لا ، فإذا جاء الخطاب الشرعي مطلقا ولم ينص فيه الشارع على قيد القدرة ظهرت الثمرة لأننا ان قلنا باشتراط القدرة في التكليف ذاته كما تقدم ، كان حكم العقل بذلك بنفسه قرينة على تقييد اطلاق الخطاب ، فكأنه متوجه إلى القادر خاصة وغير شامل للعاجز ، وفي هذه الحالة لا يمكن اثبات فعلية الملاك في حق العاجز ، وانه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء مثلا ، لأنه لا دليل على ذلك نظرا إلى أن الخطاب انما يدل على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزامية ، وبعد سقوط المدلول المطابقي للخطاب ، وتبعية الدلالة الالتزامية على الملاك للدلالة المطابقية على التكليف ، لا يبقى دليل على ثبوت الملاك في حق العاجز ، وإن لم نقل باشتراط القدرة في التكليف ، اخذنا باطلاق الخطاب في المدلول المطابقي والالتزامي معا ، وأثبتنا التكليف والملاك على العاجز ، وبذلك يثبت ان العاجز قد فاته الملاك ، وان كان معذورا في ذلك ، إذ لا يدان العاجز على اي حال .

الشرح :

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

البحث هنا في قضية عقلية مستقلة تركيبية سالبة ، وهي من العناصر المشتركة في استنباط الحكم الشرعي .

معنى القاعدة :

يستحيل التكليف بغير المقدور ، وهذا له معنيان :

المعنى الأول : استحالة الإدانة :

إن المولى عز وجل يستحيل أن يدين المكلف ويعاقبه بسبب فعل أو ترك صدر منه بلا اختيار ولا قدرة منه ، وهذا واضح لان العقل يدرك ويحكم بقبح هذه الإدانة لان حق الطاعة لا يمتد إلى ما هو خارج عن الاختيار ، فإذا لم يصدر الفعل أو الترك باختيار المكلف وقدرته فلا يستحق العقوبة من المولى بحكم العقل لأن حق الطاعة الثابت عقلا للمولى لا يشمل الأفعال والتروك الخارجة عن اختيار المكلف وقدرته ، وليس معنى استحالة الإدانة من المولى بمعنى الاستحالة الذاتية والامتناع الذاتي – ومثال الاستحالة الذاتية استحالة اجتماع النقيضين – بل بمعنى قبح صدور الإدانة منه سبحانه ، فالله قادر على العقاب ويمكن أن يصدر منه العقاب ولكنه لا يفعل ، ففي عالم الإمكان العقلي يمكن للمولى أن يعاقب ، ولكنه في عالم الوقوع لا يقع منه العقاب ، وهذا مثل أن الله سبحانه يمكن له أن يدخل المؤمن إلى النار ، ولكنه من حيث الوقوع لا يفعل لأنه يقبح أن يعاقب المولى المؤمن لأنه يلزم منه خلف الوعد لأن الله وعد المؤمنين بالجنة والله لا يخلف الميعاد ، وخلف الوعد ظلم للعباد ويستحيل صدور الظلم من المولى لا لأنه ليس قادرا على الظلم بل لأنه لا يناسب مقام المولى أن يظلم باعتبار أن الله عادل ، وفي الرواية (إنما يحتاج إلى الظلم الضعيف) .

مثال :

إذا وضع شخص في أرض مغصوبة وأراد الخروج منها فخروجه تصرف في الأرض المغصوبة إلى أن يخرج منها ، ولكنه لا يعاقب لأن تصرفه صدر منه بلا اختيار ولا قدرة منه .

إذن :

المعنى الأول لاستحالة التكليف بغير المقدور هو قبح الإدانة بسبب فعل أو ترك صدر من المكلف بلا اختيار ولا قدرة منه .

المعنى الثاني : استحالة التشريع والتكليف :

إن المولى يستحيل ان يصدر منه تكليف بغير المقدور في عالم التشريع ولو لم يرتب عليه إدانة ومؤاخذة للمكلف ، فلا يصدر منه في عالم التشريع لا في عالم الإدانة والعقوبة فقط ، فليست الإدانة وحدها مشروطة بالقدرة بل التكليف ذاته مشروط بها أيضا ، فإذا أراد الشارع أن يشرّع حكما فلا بد أن يكون مقدورا ، وإذا لم يكن مقدورا فلا يصدر منه ، فتكون القدرة شرطا في التكليف في عالم التشريع بالإضافة إلى كونها شرطا في الإدانة أيضا .

مثال :

هل يمكن أن يصدر من الشارع أمر بالصلاة بمليون ركعة يوميا ؟

الإتيان بهذا الأمر غير مقدور للمكلف ، لذلك يستحيل صدور مثل هذا الأمر من المولى .

التوضيح :

المقصود بـ (عالم التشريع) هو مقام الثبوت ، وقد تقدم في بحث (مبادئ الحكم التكليفي) أن عملية الحكم التكليفي تنقسم إلى مقامين :

المقام الأول : ثبوت الحكم :

ويشتمل على ثلاثة عناصر :

١-الملاك (أي المصلحة والمفسدة) .

٢-الإرادة (أي الحب والبغض) .

٣-الاعتبار (أي الجعل) .

المقام الثاني : إثبات الحكم (أي إعلانه وإصداره) .

تحديد مركز اشتراط القدرة في التكليف :

سؤال : عندما يقال (يستحيل التكليف بغير المقدور في عالم التشريع والثبوت) فهل جميع العناصر الثلاثة أو بعضها مشروط بالقدرة ؟

الجواب :

يأتي الجواب في العناصر الثلاثة :

١-بالنسبة للملاك :

من الواضح انه ليس من الضروري أن يكون الملاك مشروطا بالقدرة ، فبالإمكان تعلق الملاك بأمر غير مقدور ، مثلا توجد مصلحة بصلاة مليون ركعة يوميا مع عدم قدرة المكلف على الإتيان بها .

إذن :

القدرة ليست شرطا في الملاك .

٢-بالنسبة للإرادة :

بالامكان تعلق إرادة المولى بأمر غير مقدور لأن الإرادة هي الحب الناشئ من الملاك ، والحب - مهما كان شديدا - يمكن افتراض تعلقه بالمستحيل غير المقدور ، فإذا كان الملاك يتعلق بالمستحيل غير المقدور فالإرادة الناشئة من هذا الملاك تكون متعلقة بالمستحيل غير المقدور أيضا .

والمستحيل على قسمين :

أ-المستحيل بالذات :

بمعنى أنه لا يمكن تحققه ذاتا ، كاجتماع النقيضين .

ب-المستحيل بالغير :

ويعبِّر عنه الممتنع بالغير ، كعدم وجود المعلول عند عدم علته التامة ، فوجود المعلول مستحيل إذا لم توجد علته التامة ، واستحالته بالغير لا ذاتا ، لو كانت استحالته ذاتية فإنه يمتنع وجوده ولا يوجد أبدا ، ولكن استحالته بالغير بدليل أن المعلول يوجد عند وجود علته ، ولكنه يمتنع عند عدم وجود علته ، فعلة امتناع المعلول هي عدم وجود علته .

والإرادة يمكن أن تتعلق بالمستحيل غير المقدور بكلا قسميه : المستحيل بالذات والمستحيل بالغير .

إذن :

القدرة ليست شرطا في الإرادة .

٣-بالنسبة للاعتبار والجعل :

أولا لا بد من بيان حقيقة الاعتبار وكيفية لحاظه ، ويوجد هنا لحاظان :

اللحاظ الأول : الاعتبار بما هو اعتبار وكاشف عن الملاك والإرادة :

وظيفة الاعتبار بهذا اللحاظ هو مجرد الكشف عن العنصرين الأول والثاني في مرحلة الثبوت ، وبهذا اللحاظ يمكن أن يتعلق الاعتبار بغير المقدور لأن الاعتبار بما هو اعتبار سهل المؤونة ، فلا تشترط القدرة في الاعتبار بهذا اللحاظ ، فمن الممكن أن يجعل الشارع الوجوب على غير المقدور ، فالملاك والإرادة إذا تعلقا بأمر غير مقدور فالاعتبار الكاشف عنهما يكون متعلقا بأمر غير مقدور .

إشكال :

الجعل والاعتبار في موارد تعلقه بغير المقدور يكون لغوا .

الجواب :

جعل الاعتبار والجعل في موارد تعلقه بغير المقدور ليس لغوا لأن الاعتبار هنا يكون كاشفا عن تعلق الملاك والإرادة بأمر غير مقدور ، والاعتبار في هذه الحالة يكون معبِّرا عن مجرد الكشف بالصياغة التشريعية التي اعتادها العقلاء عن المبادئ أي الملاك والإرادة ، فإن العقلاء إذا رأوا مصلحة معينة وتعلقت إرادتهم بهذا الملاك فإنهم يبرزون إرادتهم بالاعتبار ، وهنا يجري نفس الشيء ، فالاعتبار والجعل هو الكاشف عن الملاك والإرادة ، وفائدة الكشف عن الملاك والإرادة تخرج الاعتبار عن اللغوية .

اللحاظ الثاني : الاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك :

إذا لوحظ الجعل والاعتبار بما هو ناشئ من داعي البعث والتحريك للمكلف نحو الامتثال فمن الواضح أن القدرة على مورده تعتبر شرطا فيه لأن داعي تحريك العاجز يستحيل ان ينقدح في نفس العاقل الملتفت ، فالمولى عندما يلحظ المصلحة في إيجاب الصلاة في ذمة المكلف وتحصل عنده إرادة وحب على أساس تلك المصلحة فإنه يعتبرها في ذمة المكلف ، ومعنى الاعتبار بعث المكلف وتحريكه للإتيان بالصلاة ، فالاعتبار ليس مجرد كاشف عن الملاك والإرادة فحسب ، بل هو محرك ودافع للمكلف نحو الامتثال .

والقدرة على الإتيان بالفعل أو الترك شرط في الاعتبار بهذا اللحاظ لأن البعث والتحريك لا يتم إلا إذا كان متعلق التكليف أمرا مقدورا للمكلف ليتحرك نحو امتثاله .

إذن :

الاعتبار إذا كان كاشفا عن مبادئ الحكم (الملاك والإرادة) فلا تشترط فيه القدرة ، فيعقل تعلقه بغير المقدور ، وإن كان ناشئا من داعي البعث والتحريك فتشترط فيه القدرة .

سؤال : أي لحاظ للاعتبار في مقام الثبوت يكشف عنه الخطاب الشرعي ؟

الجواب :

الاعتبار الذي يكشف عنه الخطاب الشرعي هو الاعتبار باللحاظ الثاني أي بداعي البعث والتحريك كما يقتضيه الظهور التصديقي السياقي للخطاب .

إن الكاشف عن الملاك والإرادة هو الاعتبار ، والكاشف عن الاعتبار هو الخطاب الشرعي ، فقوله تعالى : (أقم الصلاة) ؛ خطاب في مقام الإثبات ويكشف عن الاعتبار في مقام الثبوت ، والاعتبار يكشف عن الملاك والإردة ، والمولى حينما يخاطب المكلف بخطاب فإنه يريده بداعي بعث المكلف وتحريكه لامتثاله والإتيان به لا أنه يريد فقط أن يكون الخطاب

كاشفا عن الاعتبار الكاشف عن مبادئ الحكم ، فظاهر حال الشارع أنه يريد من المكلف امتثال التكليف والإتيان به لا أن المولى يريد فقط إخبار المكلف بوجود صلاة بذمته ، وهذا الظهور الحالي ظهور تصديقي سياقي لخطاب الشارع .

وإذا كان الخطاب الشرعي مجعولا بداعي البعث والتحريك فلا بد أن يكون الاعتبار بداعي البعث والتحريك أيضا بسبب أصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، وإذا كان الاعتبار بداعي التحريك فلا بد من اختصاص الاعتبار بحال القدرة واختصاص التكليف بالمقدور ويستحيل عند العاقل الملتفت تعلق الاعتبار بالمستحيل غير المقدور لأن داعي البعث لا يشمل العاجز لأنه لا يستطيع البعث والتحرك .

إذن :

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور إما أن يراد منها قبح إدانة المكلف من المولى على فعل صدر من المكلف بلا اختيار ولا قدرة وإما أن يراد استحالة صدور تكليف من المولى في عالم التشريع بفعل غير مقدور للمكلف ، ولا تشترط القدرة في الملاك والإرادة ، والمشروط بالقدرة في مقام الثبوت هو الاعتبار بلحاظ داعي البعث والتحريك .

إطلاق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور :

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور شاملة لكل التكاليف ، وكل تكليف مشروط بالقدرة على متعلقه ، والتكاليف على نوعين :

النوع الأول : التكاليف الإلزامية وغير الإلزامية :

القاعدة شاملة للتكاليف الإلزامية وغير الإلزامية ، فيستحيل التكليف بغير المقدور سواء كان التكليف إلزاميا أم غير إلزامي ، فيستحيل صدور التكليف الواجب من المولى وتعلقه بأمر غير مقدور للمكلف ، كذلك يستحيل صدور التكليف المستحب من المولى وتعلقه بأمر غير مقدور للمكلف ، ومتعلق الوجوب ومتعلق الاستحباب مشروطان بالقدرة حتى يمكن صدور التكليف من المولى بهما ، فيشترط في التكليف الطلبي (الوجوب والاستحباب) القدرة على الفعل .

النوع الثاني : التكاليف الطلبية والزجرية :

القاعدة شاملة للتكاليف الطلبية والزجرية ، فيستحيل التكليف بغير المقدور سواء كانت التكاليف طلبية أم زجرية ، فتشترط القدرة على متعلق التكليف في التكاليف الزجرية (الحرمة والكراهة) .

مثال :

إذا وجد شخص لا يستطيع الصيام طوال حياته فلا يعقل تكليفه بالصوم لأنه لا يقدر على الإتيان به ، وكذلك إذا وجد شخص لا يستطيع أن يشرب الخمر فلا يعقل زجره عن شرب الخمر لأنه غير قادر على الإتيان به ، فالزجر عما لا يقدر المكلف على إيجاده أو عن الامتناع عنه غير معقول .

إذن :

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور تجري في التكاليف الإلزامية وغير الإلزامية ، وتجري أيضا في التكاليف الطلبية والزجرية .

القدرة الشرعية والقدرة العقلية :

عرفنا أن القدرة شرط ضروري في التكليف ، وعرفنا أن مركز اشتراط القدرة في التكليف هو الاعتبار دون الملاك والإرادة ، فالاعتبار مقيد ومشروط دائما بالقدرة لأن انبعاث المكلف نحو غير المقدور مستحيل .

والقدرة ليست شرطا ضروريا في الملاك والمبادئ ، ولكن هذا لا يعني أن القدرة لا تكون شرطا في الملاك والإرادة في بعض الأحيان ، فإن مبادئ الحكم (أي الملاك والإرادة) يمكن أن تكون ثابتة وفعلية مطلقا أي في حال القدرة والعجز على السواء ، ويمكن أن تكون مبادئ الحكم مختصة ومقيدة بحالة القدرة فقط .

وإذا كانت مبادئ الحكم مطلقة غير مقيدة بالقدرة فإنها تشمل العاجز إلا أن عجزه يمنعه عن الإتيان بالتكليف ، فيكون المقتضي موجودا والمانع غير مفقود ، فعدم إتيان العاجز بالتكايف لوجود المانع لا لعدم المقتضي .

وإذا كانت مبادئ الحكم مختصة ومقيدة بحالة القدرة فقط فالعاجز لا توجد مبادئ الحكم في حقه ، فلا يجب عليه الامتثال ، والمبادئ لا تشمل العاجز أساسا ، ويكون انتفاء التكليف عن العاجز لعدم المقتضى وعدم الملاك رأسا لا لوجود المانع وكونه عاجزا .

وفي كل حالة تكون القدرة شرطا في الملاك ويأخذها الشارع قيدا فيه فيقال إن دخل القدرة في التكليف شرعي ، وتسمى القدرة حينئذ بـ (القدرة الشرعية) بمعنى أن الشارع يقيد الملاك بالقدرة ويكون انتفاء الحكم عن العاجز لعدم المقتضي وعدم الملاك في حقه لا لوجود المانع .

وإذا لم يأخذ الشارع القدرة قيدا في الملاك وكان الملاك شاملا للقادر والعاجز وكان عدم إتيان العاجز بالتكليف بسبب وجود المانع ، والمانع هو عجزه ، فيقال إن دخل القدرة في التكليف عقلي ، وتسمى القدرة حينئذ بـ (القدرة العقلية) .

إذن :

القدرة الشرعية هي القدرة التي يأخذها الشارع قيدا في الملاك ويكون الملاك مختصا بحالات القدرة فقط ، ويشمل الملاك القادر فقط ، ولا يشمل العاجز أصلا ، فالمقتضي لا يوجد في حق العاجز ، والقدرة العقلية هي القدرة التي لا يأخذها الشارع قيدا في الملاك ويكون الملاك شاملا للقادر والعاجز ، فالمقتضي موجود في حق العاجز ، ولكن يوجد مانع عن إتيانه بالتكليف ، والمانع هو عجزه .

إطلاق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور من حيثية أخرى :

استحالة التكليف بغير المقدور يشمل حالتين ، والتكليف في كلتا الحالتين مستحيل ، والحالتان هما :

الحالة الأولى :

أن يكون التكليف مطلقا ، فالمولى يأمر بتكليف غير مقدور بشكل مباشر .

مثال :

أن يقول الآمر لمأموره : (طِرْ في السماء) ، والطيران غير مقدور للمكلف ، وهذا تكليف بغير المقدور مباشرة .

الحالة الثانية :

أن يكون التكليف مقيدا بقيد يرتبط بإرادة المكلف واختياره ، فالمولى يأمر بتكليف غير مقدور ولكن يقيده بشرط مقدور للمكلف ، فهو تكليف بغير المقدور ولكن بشكل غير مباشر .

مثال :

أن يقول الآمر لمأموره : (إن صعدت إلى السطح فَطِرْ إلى السماء) ، فالصعود إلى السطح شرط مقدور للمكلف ، ولكن الطيران غير مقدور .

إذن :

لا فرق في استحالة التكليف بغير المقدور بين أن يكون التكليف متعلقا مباشرة بأمر غير مقدور للمكلف أم بتوسط أمر مقدور للمكلف .

الثمرة المترتبة على اشتراط القدرة :

إشكال :

قلنا إن هناك معنيين لاستحالة التكليف بغير المقدور ، هما : استحالة الإدانة ، واستحالة التشريع والتكليف من المولى ، وأن غير القادر لا يجب عليه الإتيان بالتكليف ولا يدان مطلقا

سواء كان الملاك شاملا له وكان المانع هو عجزه ، أو كان الملاك لا يشمله أصلا ، فلا توجد ثمرة مترتبة على شمول الملاك للعاجز أو عدم شمول الملاك للعاجز ، ولا توجد فائدة لاشتراط القدرة في صحة الإدانة (المعنى الأول) أو في نفس التكليف (المعنى الثاني) .

الجواب :

هناك ثمرة مترتبة على ذلك ، والثمرة في اشتراط القدرة في صحة الإدانة واضحة لأن لازم اشتراطها قبح معاقبة المكلف على عدم إتيانه بتكليف غير مقدور ، ولو لم تكن القدرة شرطا في الإدانة لكان المكلف مستحقا للعقوبة على عدم إتيانه بالتكليف غير المقدور ، وحق الطاعة للمولى لا يشمل التكاليف الخارجة عن اختيار المكلف وقدرته ، فتكون الإدانة بحكم العقل وإدراكه مختصة بحالة القدرة فقط ، ويكون استحقاق العقاب على ترك الامتثال قبيح عقلا .

وأما الثمرة في اشتراط القدرة في نفس التكليف والاعتبار في عالم التشريع فقد يقال إنها غير واضحة ولا توجد ثمرة مترتبة على ذلك إذ ما دام العاجز غير مدان على أي حال فلا يختلف الحال سواء افترضنا أن القدرة شرط في التكليف والاعتبار أو نفينا شرطية القدرة في التكليف والاعتبار وقلنا بإطلاق الاعتبار وأن التكليف يشمل العاجز إذ لا أثر لذلك بعد افتراض عدم الإدانة ، ولا توجد ثمرة تترتب على القول باشتراط القدرة في التكليف والاعتبار ما دام أنه لا توجد إدانة وعقاب .

رأي السيد الشهيد :

الصحيح وجود ثمرة مهمة تترتب على اشتراط القدرة في التكليف على الرغم من أن العاجز غير مدان على أي حال ، وهذه الثمرة ترتبط بوجوب القضاء من العاجز وعدم وجوب القضاء .

فالثمرة تتصل بملاك الحكم ، فهل ملاك الحكم فعليّ في حق العاجز وقد فاته بسبب العجز فنقول بوجوب القضاء إذا ارتفع عجزه أو أن الملاك لا يشمله أصلا فلم يفته شيء فلا نقول بوجوب القضاء إذا ارتفع عجزه ؟

فلا بد أن نعرف أن القدرة هل هي دخيلة في الملاك لتكون القدرة شرعية أو ليست دخيلة في الملاك فتكون القدرة عقلية ؟

فإذا جاء الخطاب الشرعي مطلقا ولم ينص فيه الشارع على اشتراط القدرة في التكليف (لأنه إذا نص الشارع على قيد القدرة فلا تظهر الثمرة لأنه لا يجب القضاء لعدم فعلية الملاك في حق العاجز) وكان المكلف عاجزا عن الإتيان بالمأمور به فهل يجب عليه القضاء خارج الوقت إذا ارتفع عجزه أو لا يجب القضاء عليه ؟

الجواب :

تظهر الثمرة في وجوب القضاء وعدم وجوب القضاء على العاجز إذا ارتفع عجزه ، والجواب يرتبط بمعرفة ملاك الحكم وأنه مطلق وغير مقيد بالقدرة فيكون شاملا للقادر والعاجز أو أن ملاك الحكم مقيد بالقدرة غير مطلق فيختص بالقادر فقط ولا يشمل العاجز ، ويمكن معرفة الملاك من خلال الاعتبار والجعل لأن الاعتبار كاشف عن الملاك .

ونبحث في الحالتين التاليتين :

الحالة الأولى :

إن قلنا باشتراط القدرة في نفس التكليف والاعتبار وعدم شمول الاعتبار للعاجز كان حكم العقل باشتراط القدرة في التكليف قرينة على تقييد إطلاق الخطاب ، ومع أن الشارع لم ينص على التقييد فحكم العقل هو القرينة على التقييد لأن الاعتبار مجعول بداعي بعث المكلف وتحريكه نحو الامتثال ، والاعتبار بهذا الداعي لا يشمل العاجز لأن العقل يقول بأن الاعتبار لا يمكن أن يتعلق بغير المقدور ، والقرينة العقلية تصلح للتقييد رغم إطلاقه وعدم تقييده من ناحية شرعية ، والقرينة العقلية صالحة لتقييد الخطاب الشرعي كما هو حال القرينة اللفظية .

والاعتبار المقيد – بحكم العقل – بالقدرة كاشف عن الملاك المقيد بالقدرة ، وتقييد الكاشف كاشف عن تقييد المكشوف ، فيكون الخطاب متوجها إلى القادر خاصة وغير شامل للعاجز ، فلا يكون الملاك شاملا للعاجز أصلا ، وفي هذه الحالة لا يمكن إثبات فعلية الملاك في حق العاجز وأنه قد فاته الملاك ليجب عليه القضاء لأنه لا دليل على ذلك نظرا إلى أن الخطاب إنما يدل على ثبوت الملاك بالدلالة الالتزامية ، والاعتبار والجعل هو المدلول المطابقي للخطاب لأن الخطاب كاشف عن الاعتبار والجعل ، والملاك مدلول التزامي للخطاب ، وبعد سقوط المدلول المطابقي للخطاب عن الحجية في الشمول للعاجز يسقط المدلول الالتزامي بسبب تبعية الدلالة الالتزامية على الملاك للدلالة المطابقية على التكليف في الحجية – أي تبعيته في الحجية – ولا يبقى دليل على ثبوت المقتضي وفعلية الملاك في حق العاجز ، فإذا ارتفع عجزه لا يجب عليه القضاء خارج الوقت لعدم فعلية الملاك في حق العاجز .

الحالة الثانية :

إن لم نقل باشتراط القدرة في التكليف والاعتبار وكان الاعتبار مطلقا غير مقيد بالقدرة فيكون شاملا للقادر والعاجز معا ولم نقيد الخطاب بالقرينة العقلية أخذنا بإطلاق الخطاب في المدلول المطابقي – أي الاعتبار – والالتزامي – أي الملاك – معا ، فيكون الملاك مطلقا غير مقيد بالقدرة أيضا لأن الاعتبار المطلق يكشف عن الملاك المطلق ، وفي هذه الحالة يثبت

التكليف والملاك على العاجز ويكون الملاك فعليا في حق القادر والعاجز ، وبذلك يثبت أن العاجز قد فاته الملاك وإن كان معذورا في ذلك إذ لا يدان العاجز على أي حال ولا يجب عليه الإتيان بالمأمور به في حال العجز لوجود المانع الذي هو العجز ، ولكن إذا ارتفع عجزه يجب عليه القضاء خارج الوقت لفعلية الملاك في حق العاجز .

ملاحظة هامة :

هذه هي ثمرة اشتراط القدرة في التكليف ، ولكن هذه الثمرة تكون بناء على القول بعدم احتياج القضاء إلى أمر جديد ، وإذا قلنا بأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد فلا يمكن القول بهذه الثمرة سواء قلنا بإطلاق التكليف أم بتقييده بحال القدرة ، ولا يمكن إثبات وجوب القضاء على المكلف بناء على إطلاق الملاك وشموله للعاجز للحاجة إلى أمر جديد بالقضاء ولا يكتفى بإطلاق الملاك وشموله للعاجز .

الكتاب :

قاعدة إمكان التكليف المشروط

مر بنا ان مقام الثبوت للحكم يشتمل على عنصر يسمى بالجعل والاعتبار ، وفي هذه المرحلة يجعل الحكم على نهج القضية الحقيقة كما تقدم ، فيفترض المولى كل الخصوصيات والقيود التي يريد إناطة الحكم بها ، ويجعل الحكم منوطا بها ، فيقول مثلا : إذا استطاع الانسان وكان صحيح البدن مخلى السرب وجب عليه الحج .

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد هناك شيئا قد تحقق بالفعل ، وهو نفس الجعل الذي يعتبر في قوة قضية شرطية شرطها القيود المفترضة ، وجزاؤها ثبوت الحكم ، ولكن هناك شيء قد لا يكون متحققا فعلا ، وانما يتحقق إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح مخلى ، وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يمثل فعلية الجزاء في تلك القضية الشرطية ، فان فعلية الجزاء في كل قضية شرطية تابعة لفعلية الشرط ، فما لم تتحقق تلك القيود لا يكون الوجوب فعليا ، ويسمى الوجوب الفعلي بالمجعول .

ومن هنا أمكن التمييز بين الجعل والمجعول ، لان الأول موجود منذ البداية ، والثاني لا يوجد الا بعد تحقق القيود خارجا ، والقيود بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلة ، وليست كذلك بالنسبة إلى الجعل لان الجعل متحقق قبل وجودها خارجا ، نعم الجعل يتقوم بافتراض القيود وتصورها إذ لو لم يتصور المولى الاستطاعة والصحة مثلا لما أمكنه ان يجعل تلك

القضية الشرطية ، وبذلك تعرف ان الجعل متقوم بلحاظ القيود وتصورها ذهنا ، والمجعول متقوم بوجود القيود خارجا ومترتب عليها من قبيل ترتب المعلول على علته .

وعلى هذا الأساس نعرف ان الحكم المشروط ممكن ، ونعني بالحكم المشروط : أن يكون تحقق الحكم منوطا بتحقق بعض القيود خارجا ، فلا وجود له قبلها ، فقد عرفنا ان المجعول يمكن أن يكون مشروطا سواء كان حكما تكليفيا كالوجوب والحرمة أو وضعيا كالملكية والزوجية .

وبذلك يندفع ما قد يقال من أن الحكم المشروط غير معقول لان الحكم فعل المولى ، وهذا الفعل يصدر ويتحقق بمجرد اعمال المولى لحاكميته ، فأي معنى للحكم المشروط .

ووجه الاندفاع ان ما يتحقق كذلك انما هو الجعل لا المجعول ، والحكم المشروط هو المجعول دائما .

الشرح :

قاعدة إمكان التكليف المشروط

الجعل والمجعول :

ذكر السيد الشهيد في بحث (مبادئ الحكم التكليفي) أن للحكم مقامين : مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات الذي هو إعلان الحكم وإبرازه وإصداره .

ومرحلة الثبوت فيها ثلاثة عناصر :

١-الملاك .

٢-الإرادة .

٣-الاعتبار وهو الجعل .

سؤال : هل الحكم في مرحلة الثبوت يجعل على نحو القضية الحقيقية أو القضية الخارجية ؟

الجواب :

لحاظ موضوع الحكم من المولى يكون على أحد نحوين :

١-الموضوع محقَّق الوجود خارجا ، فتكون القضية خارجية .

٢-الموضوع مقدَّر الوجود ، فتكون القضية حقيقية .

في مرحلة الثبوت يجعل الحكم على نهج القضية الحقيقة ، فالمولى يصب الحكم على موضوع ، ويلحظ الموضوع بنحو مقدَّر الوجود ويفترض ويقدِّر للموضوع كل الخصوصيات والقيود التي

يريد إناطة الحكم بها ، ويجعل الحكم منوطا بهذه الخصوصيات والقيود ، وتشكل بمجموعها موضوع الحكم ثم يصب الحكم عليها .

مثال :

يقول المولى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) آل عمران ٩٧ .

فالإنسان (إذا استطاع وكان صحيح البدن مخلى السّرب) وجب عليه الحج ، فمن واجبات الإسلام الحج حتى لو لم يوجد في الخارج إنسان متصف بهذه الشروط أي لا يوجد شخص واحد يستطيع أن يذهب إلى الحج في سنة من السنوات .

وليس بالضرورة أن يوجد الموضوع في الخارج وهو الإنسان المتصف بهذه الصفات حتى يجعل المولى مثل هذا الحكم ، فهنا المولى يقدِّر الموضوع ويفترض وجوده ، فإذا وجد هذا الإنسان في الخارج فعلا والذي تتوفر فيه هذه الشروط فإنه يجب عليه الحج فعلا .

ونحن إذا لاحظنا هذا الجعل نجد أن هناك شيئا قد تحقق بالفعل ، وهو نفس الجعل الذي يعتبر في قوة القضية الشرطية : (إذا وجد مكلف وكان مستطيعا صحيح البدن مخلى السرب وجب عليه الحج) ، والموضوع هو المكلف ، والشروط هي الاستطاعة وصحة البدن وتخلية السرب ، والجزاء هو ثبوت الحكم وهو وجوب الحج ، والموضوع مقدَّر الوجود ما دام أنه وقع موضوعا في الجملة الشرطية ، وهذه مرتبة ثبوت الحكم ، وهي مرتبة الجعل ، وفي هذه المرتبة الشروط لم تتحقق فعلا في الخارج ، فالحكم ليس فعليا في الخارج لعدم تحقق الشروط خارجا في هذا الإنسان .

وتوجد مرتبة ثانية للحكم لا تتحقق إلا بعد تحقق الشروط المقدرة خارجا ، أي مع وجود الإنسان المستطيع الصحيح البدن المخلى السرب ، فتتحقق المرتبة الثانية من الحكم إذا وجد في الخارج مستطيع صحيح البدن مخلى السرب ، فإن الحكم يصير فعليا مع فعلية الشروط خارجا ، وهو الوجوب على هذا أو ذاك الذي يمثل فعلية الجزاء في تلك القضية الشرطية ، فإن فعلية الجزاء في كل قضية شرطية تابعة لفعلية الشرط ، فإذا صار الشرط فعليا صار الحكم فعليا ، فما لم تتحقق تلك القيود لا يكون الوجوب فعليا ، الفرد الذي تتحقق فيه الشروط خارجا يصير الحكم فعليا في حقه ، والفرد الذي لا تتحقق فيه الشروط خارجا لا يصير الحكم فعليا في حقه ، ويسمى الوجوب الفعلي بالمجعول ، وبشكل عام الحكم الفعلي هو المجعول .

وهكذا يمكن التمييز بين الجعل والمجعول لأن الجعل موجود منذ البداية وقبل تحقق القيود والشروط خارجا ، والجعل لا يبعث المكلف نحو تحقيق الحكم ، والمجعول لا يوجد إلا بعد تحقق القيود والشروط خارجا ، ويصير الحكم فعليا على المكلف الذي تتحقق فيه الشروط .

والقيود الملحوظة بالنسبة إلى المجعول بمثابة العلة ، فإذا لم تتحقق القيود فلا يكون الحكم فعليا ولا ننتقل إلى مرتبة المجعول ، وليست القيود بمثابة العلة بالنسبة إلى الجعل لأن الجعل متحقق قبل وجود القيود خارجا ، فوجوب الحج موجود في الشريعة وليس متوقِّفا على وجود المكلف المستطيع الصحيح البدن المخلى السرب .

نعم الجعل يتقوَّم بافتراض القيود وتصورها ذهنا لأنه إذا لم يتصور المولى الاستطاعة والصحة مثلا لما أمكنه أن يجعل تلك القضية الشرطية .

إذن :

الحكم له مرتبتان : الجعل والمجعول ، والجعل متقوِّم بلحاظ القيود وتصورها ذهنا على نحو تكون مقدَّرة ومفترَضة الوجود ، والمجعول متقوِّم بوجود القيود خارجا ومترتِّب عليها من قبيل ترتّب المعلول على علته ، وهكذا يتضح الفرق بين الجعل والمجعول ، والجعل هو الحكم ، والمجعول هو فعلية الحكم .

إمكان الحكم المشروط :

وبعد بيان الفرق بين الجعل والمجعول يتضح أن الحكم المشروط ممكن ، ومعنى الحكم المشروط هو : أن يكون تحقق الحكم منوطا بتحقق القيود خارجا ، فلا تحقق للحكم قبلها ، والحكم المجعول (أي الحكم الذي جُعِلَ وليس المقصود فعلية الحكم) يمكن أن يكون مشروطا سواء كان حكما تكليفيا كالوجوب والحرمة أم وضعيا كالملكية والزوجية .

إشكال :

الحكم المشروط غير معقول لأن الحكم والجعل فعل المولى ، وفعل المولى يصدر ويتحقق بمجرد إعمال المولى لحاكميته ، فالحكم مرتبط بإرادة المولى ، فإذا أراد المولى صدر الحكم ، وإذا لم يُرِدْ لا يصدر الحكم ، فلا معنى للحكم المشروط لأن الحكم إذا كان يوجد على فرض تحقق الشرط وكان لا يوجد على فرض عدم تحقق الشرط فهذا غير معقول لأن الحكم منوط بإرادة المولى لا بتحقق الشرط خارجا مما يعني أن الحكم لا يوجد إلا إذا تحقق الشرط خارجا ، مثلا اشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال غير معقول لأن وجوب صلاة الظهر إما أن يكون المولى قد جعله أو لم يجعله ، وأما أن نقول بأنه مشروط بالزوال فهذا لا يمكن لأنه من جهة يكون موجودا قبل الزوال ، ومن جهة ثانية يكون متوقفا على الزوال ويوجد بعد الزوال ، ولا يمكن أن يكون موجودا قبل الزوال وبعد الزوال لأنه إذا كان موجودا قبل الزوال فكيف يوجد بعد الزوال ؟!

الجواب :

إن الموجود قبل الزوال هو الجعل والحكم ، والجعل لا يمكن أن يكون مشروطا لأنه إما أن يكون موجودا أو لا يكون موجودا ، والجعل مرتبط بإرادة الجاعل ، فإذا أراد الجاعل تحقق الجعل ، وإذا لم يرد لم يتحقق الجعل ، وما يتحقق بعد الزوال وغير ذلك من القيود هو المجعول أي فعلية الحكم كفعلية وجوب صلاة الظهر على كل فرد فرد من المكلفين ، فإذا تحققت الشروط في فرد وجب عليه الحكم فعلا ، وإذا لم تتحقق الشروط في فرد لم يجب عليه الحكم فعلا ، والحكم المشروط هو المجعول دائما لأن المجعول متقوِّم بوجود القيود خارجا ومترتب عليها ترتب المعلول على علته ، وأما الجعل فلا يكون مشروطا لأن الجعل لا يتوقف إلا على إرادة الجاعل وتصور القيود ذهنا ، وعندما يقول الأصوليون إن الحكم يتوقف على موضوعه فإنهم يعنون المجعول أي فعلية الحكم لأن فعلية الحكم تتوقف على فعلية الموضوع سواء كان الحكم تكليفيا أم وضعيا .

إذن :

الحكم المشروط ممكن ، والمراد منه المجعول دون الجعل .

الكتاب :

قاعدة تنوع القيود وأحكامها

تنوع القيود :

حينما يقال إذا زالت الشمس صل متطهرا ، فالجعل يتحقق بنفس هذا الانشاء ، واما المجعول وهو وجوب الصلاة فعلا فهو مشروط بالزوال ومقيد به ، فلا وجوب قبل الزوال .

ونلاحظ قيدا آخر وهو الطهارة ، وهذا القيد ليس قيدا للوجوب المجعول لوضوح ان الشمس إذا زالت وكان الانسان محدثا وجبت عليه الصلاة أيضا ، وانما هو قيد لمتعلق الوجوب اي للواجب وهو الصلاة .

ومعنى كون شئ قيدا للواجب ان المولى حينما أمر بالصلاة امر بحصة خاصة منها لا بها كيفما اتفقت ؛ حيث إن الصلاة تارة تقع مع الطهارة وأخرى بدونها ، فاختار الحصة الأولى وأمر بها ، وحينما نحلل الحصة الأولى نجد انها تشتمل على صلاة وعلى تقيد بالطهارة ، فالامر بها امر بالصلاة وبالتقيد ، ومن هنا نعرف ان معنى اخذ الشارع شيئا قيدا في الواجب تحصيص الواجب به والامر به بما هو مقيد بذلك القيد .

وفي المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة لا نجد ان أحدهما علة للآخر أو جزء العلة له ، ولكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيد الصلاة بها نجد ان الطهارة علة لهذا التقيد ؛ إذ لولاها لما وجدت الصلاة مقيدة ومقترنة بالطهارة .

ومن ذلك نستخلص ان اخذ الشارع قيدا في الواجب يعني أولا : تخصيص الواجب به ، وثانيا : ان الامر يتعلق بذات الواجب والتقيد بذلك القيد ، وثالثا : ان نسبة القيد إلى التقيد نسبة العلة إلى المعلول ، وليس كذلك نسبته إلى ذات الواجب .

وقد يؤخذ شئ قيدا للوجوب وللواجب معا ، كشهر رمضان الذي هو قيد لوجوب الصيام ، فلا وجوب للصيام بدون رمضان ، وهو أيضا قيد للصيام الواجب بمعنى ان الصوم المأمور به هو الحصة الواقعة في ذلك الشهر خاصة ، وبموجب كون الشهر قيدا للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد ، وبموجب كونه قيدا للواجب يكون الوجوب متعلقا بالقيد به اي ان الامر متعلق بذات الصوم وبتقيده بان يكون في شهر رمضان .

أحكام القيود المتنوعة :

لا شك في أن الواجبات تشتمل على نوعين من القيود :

أحدهما : قيود يلزم على المكلف تحصيلها ، بمعنى انه لو لم يحصلها لاعتبر عاصيا للامر بذلك الواجب ، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، والآخر القيود التي لا يلزم على المكلف تحصيلها ، بمعنى انه لو لم يأت بها المكلف وبالتالي لم يأت بالواجب لا يعتبر عاصيا ، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج .

والقضية التي نبحثها هي محاولة التعرف على الفرق بين هذين النوعين من القيود ، وما هو الضابط في كون القيد مما يلزم تحصيله أو لا ؟

والصحيح ان الضابط في ذلك أن كل ما كان قيدا لنفس الوجوب فلا يجب تحصيله ، ولا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاده من قَبْلِ ذلك الوجوب لأنه ما لم يوجد القيد لا وجود للوجوب كما تقدم .

وكلما كان القيد قيدا لمتعلق الوجوب – اي للواجب – فهذا يعني ان الوجوب قد تعلق بالمقيد كما تقدم ، اي بذات الواجب وبالتقيد بالقيد المذكور ، وحينئذ يلاحظ هذا القيد ، فإن كان قيدا في نفس الوقت للوجوب أيضا لم يكن المكلف مسؤولا عقلا من قَبْلِ ذلك الوجوب عن ايجاده ، وانما هو مسؤول – متى ما وجد القيد – عن ايجاد ذات الواجب وايجاد تقيده بذلك القيد ، وإن لم يكن القيد قيدا للوجوب بل كان قيدا للواجب

فهذا يعني ان الوجوب فعلي حتى لو لم يوجد هذا القيد ، وإذا كان الوجوب فعليا فالمكلف مسؤول عن امتثاله والاتيان بمتعلقه وهو المقيد ، وكان عليه حينئذ عقلا ان يوفر القيد لكي يوجد المقيَّد الواجب .

ونستخلص من ذلك :

أولا : انه كلما كان القيد قيدا للوجوب فقط فلا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاد القيد .

وثانيا : انه كلما كان القيد قيدا للواجب فقط فالمكلف مسؤول عن ايجاد القيد .

وثالثا : انه كلما كان القيد قيدا للوجوب وللواجب معا فالمكلف غير مسؤول عن ايجاد القيد ، ولكنه مسؤول عن ايجاد التقيد حينما يكون القيد موجودا .

وإذا ضممنا إلى هذه النتائج ما تقدم من انه لا إدانة بدون قدرة وان القدرة شرط في التكليف نستطيع ان نستنتج القاعدة القائلة : إن كل القيود التي تؤخذ في الواجب دون الوجوب لا بد ان تكون اختيارية ومقدورة للمكلف لان المكلف مسؤول عن توفيرها كما عرفنا آنفا ، ولا مسؤولية ولا تكليف الا بالمقدور ، فلا بد اذن ان تكون مقدورة ، وهذا خلافا لقيود الوجوب فإنها قد تكون مقدورة كالاستطاعة ، وقد لا تكون كزوال الشمس ؛ لان المكلف غير مسؤول عن ايجادها .

قيود الواجب على قسمين :

عرفنا حتى الآن من قيود الواجب القيد الذي يأخذه الشارع قيدا ، فيحصص به الواجب ويأمر بالحصة الخاصة كالطهارة ، وتسمى هذه بالقيود أو المقدمات الشرعية .

وهناك قيود ومقدمات تكوينية يفرضها الواقع بدون جعل من قِبَلِ المولى ، وذلك من قبيل ايجاد واسطة نقل ؛ فإنها مقدمة تكوينية للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشي على قدميه ، فإذا وجب السفر كان توفير واسطة النقل مقدمة للواجب حتى بدون ان يشير إليها المولى أو يحصص الواجب بها ، وتسمى بالمقدمة العقلية .

والمقدمات العقلية للواجب من ناحية مسؤولية المكلف تجاهها كالقيود الشرعية ، فان أخذت المقدمة العقلية للواجب قيدا للوجوب لم يكن المكلف مسؤولا عن توفيرها ، والا كان مسؤولا عقلا عن ذلك بسبب كونه ملزما بامتثال الامر الشرعي الذي لا يتم بدون ايجادها .

والمسؤولية تجاه قيود الواجب سواء كانت شرعية أو عقلية انما تبدأ بعد أن يوجد الوجوب المجعول ويصبح فعليا بفعلية كل القيود المأخوذة فيه ، فالمسؤولية تجاه الطهارة والوضوء – مثلا – تبدأ من قِبَلِ وجوب صلاة الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعليا بتحقق شرطه وهو الزوال ، واما قبل الزوال فلا مسؤولية تجاه قيود الواجب إذ لا وجوب لكي يكون الانسان ملزما عقلا بامتثاله وتوفير كل ماله دخل في ذلك .

المسؤولية قبل الوجوب :

إذا كان للواجب مقدمة عقلية أو شرعية وكان وجوبه منوطا بزمان معين وافترضنا ان تلك المقدمة من المتعذر على المكلف ايجادها في ذلك الزمان ولكن كان بامكانه إيجادها قبل ذلك فهل يكون المكلف مسؤولا عقلا عن توفيرها أو لا ؟

ومثال ذلك : ان يعلم المكلف بأنه لن يتمكن من الوضوء والتيمم عند الزوال لانعدام الماء والتراب ولكنه يتمكن منه قبل الزوال فهل يجب عليه ان يتوضأ قبل الزوال أو لا ؟

والجواب : ان مقتضى القاعدة هو عدم كونه مسؤولا عن ذلك ؛ إذ قبل الزوال لا وجوب للصلاة لكي يكون مسؤولا من ناحيته عن توفير المقدمات للصلاة ، وإذا ترك المقدمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال ليبتلى بمخالفته لأنه سوف يصبح عند الزوال عاجزا عن الاتيان بالواجب ، وكل تكليف مشروط بالقدرة ، فلا ضير عليه في ترك ايجاد المقدمة قبل الزوال ، وكل مقدمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الاتيان بها قبل زمان الوجوب تسمى بالمقدمة المفوتة ، وبهذا صح ان القاعدة تقتضي عدم كون المكلف مسؤولا عن المقدمات المفوتة .

ولكن قد يتفق أحيانا أن يكون للواجب دائما مقدمة مفوتة على نحو لو لم يبادر المكلف إلى ايقاعها قبل الوقت لعجز عن الواجب في حينه .

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحلة ؛ فان الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من ذي الحجة ، ولكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا الوقت لما أدرك الواجب في حينه ، وفي مثل ذلك لا شك فقهيا في أن المكلف مسؤول عن ايجاد المقدمة المفوتة قبل الوقت ، وقد وقع البحث أصوليا في تفسير ذلك وتكييفه وانه كيف يكون المكلف مسؤولا عن توفير المقدمات لامتثال وجوب غير موجود بعد ، وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في حلقة مقبلة .

الشرح :

قاعدة تنوع القيود وأحكامها

تنوع القيود :

القيود على ثلاثة أنواع :

١-قيد الوجوب .

٢-قيد الواجب .

٣-قيد الوجوب والواجب معا .

النوع الأول : قيد الوجوب (قيد المجعول أي فعلية الحكم) :

المقصود من الوجوب هو المجعول لا الجعل لأن الجعل لا يمكن أن يكون مقيَّدا ومشروطا – كما تقدم في البحث السابق – حيث إن الجعل يكون موجودا قبل القيد والشرط ، فالصلاة من واجبات الإسلام قبل أن يتوضأ المكلف .

مثال :

إذا قال الشارع : (إذا زالت الشمس صَلِّ صلاة الظهر متطهِّرا) ، فالجعل يتحقق بنفس هذا الانشاء والخطاب ولا يتوقف على تحقق الزوال والطهارة في الخارج ، واما المجعول – أي فعلية الحكم – وهو وجوب الصلاة فعلا على المكلف فهو مشروط بالزوال ومقيد به ، فلا وجوب فعلي قبل تحقق الزوال في الخارج ؛ لأن فعلية الحكم متوقفة على فعلية القيود وتحققها في الخارج .

وعندما يقال بأنه لا وجوب للحج قبل الاستطاعة مع أن الحج من واجبات الإسلام فإن المقصود من الواجبات هو الجعل والحكم ، وما يكون مشروطا بالاستطاعة هو المجعول أي فعلية الحكم .

إذن :

الاستطاعة قيد لوجوب الحج وزوال الشمس قيد لصلاة الظهر بمعنى أن الحكم ليس فعليا قبل تحقق القيود ، ومثل هذه القيود تسمى بـ (قيود الوجوب) أي (قيود فعلية الحكم) .

النوع الثاني : قيد الواجب (قيد متعلَّق الحكم) :

قيد الواجب هو قيد متعلَّق الوجوب ، والمتعلَّق هو الواجب كالصلاة .

مثال :

إذا قال الشارع : (إذا زالت الشمس صَلِّ صلاة الظهر متطهِّرا) ، الطهارة قيد للواجب وهو الصلاة ، وليست قيدا لوجوب الصلاة لأنه لو تحقق الزوال فإن الصلاة تجب على المكلف حتى لو كان محدثا ولم يتطهر ، ولو كان قيدا للوجوب لكان يمكن للمكلف أن لا يتطهر وبالتالي لا تكون الصلاة واجبة عليه ، والواجب هو متعلق الوجوب ، فتكون الصلاة متعلق الوجوب ، فحينما نقول : (الصلاة واجبة) ، فالصلاة هي الواجب ، أو نقول : (وجوب الصلاة) ، فالصلاة هي متعلق الوجوب .

سؤال : ما هو الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب ؟

الجواب :

في قيد الوجوب ينتفي الوجوب بانتفاء القيد لأنه مقيَّد ومشروط به ، والمشروط والمقيَّد عدم عند عدم شرطه وعدم قيده ، فلا يدخل التكليف في ذمته .

مثال :

إذا لم تزل الشمس فإن وجوب صلاة الظهر لم يصبح فعليا ولم يدخل في ذمة المكلف ، فلا يجب عليه الإتيان بصلاة الظهر قبل الزوال .

وأما قيد الواجب فإن انتفاءه لا يؤدي إلى انتفاء الواجب ، بل يؤدي إلى عدم إجزاء الواجب المأتي به من دون القيد ، فعلى المكلف أن يأتي بالواجب مع القيد حتى يكون مجزيا ومبرئا لذمته لأن التكليف دخل في ذمته وصار الواجب فعليا عليه وعليه أن يسقط التكليف .

مثال :

إذا زالت الشمس ودخل وجوب صلاة الظهر في ذمة المكلف لأن الوجوب صار فعليا في ذمته فيجب عليه أن يأتي بالصلاة مع الطهارة ، فإذا صلى من دون وضوء فإن وجوب الصلاة لا يسقط عن ذمته ، ويجب عليه أن يتوضأ ليأتي بالصلاة .

إذن :

الفرق بين قيد الواجب وقيد الوجوب أن قيد الواجب يجب على المكلف تحصيله ، وقيد الوجوب لا يجب على المكلف تحصيله ، وبهذا الفرق المهم يمكن التفرقة بين القيود لمعرفة أنها من قيود الواجب أو من قيود الوجوب .

معنى تقييد الواجب :

قبل الدخول في النوع الثالث من القيود (أي قيد الوجوب والواجب معا) يريد السيد الشهيد أن يبين معنى تقييد الواجب بقيد ومعنى كون الواجب مقيَّدا ، فمعنى تقييد الواجب هو

تحصيصه بالقيد وأن أمر الشارع بالواجب معناه أمر بـ (الواجب مقيَّدا بالقيد) ، فالشارع حينما يأمر بواجب فهو يريد هذا الواجب في حالة كونه مقيدا بقيد معين ، وهذا هو معنى التحصيص أي يريد حصة معينة لا أي حصة من الحصص ، وهذا هو معنى كون شيء قيدا للواجب أي محصِّصا للواجب .

مثال :

المولى حينما أمر بالصلاة أمر بحصة خاصة من الصلاة لا بالصلاة كيفما اتفقت وبأي حصة من الحصص ، وإنما أراد حصة معينة ، فالصلاة لها حصتان :

١-الصلاة مع الطهارة .

٢-الصلاة بدون الطهارة .

فاختار المولى الحصة الأولى وأمر بها ، وحينما نحلل الحصة الأولى نجد أنها تشتمل على شيئين :

١-الصلاة .

٢-التقيد بالطهارة .

فالأمر بالصلاة أمر بـ (الصلاة + التقيد بالطهارة) ، والمولى لا يريد القيد نفسه وإنما يريد التقيّد ، فمعنى أخذ الشارع شيئا قيدا في الواجب تحصيصُ الواجب بذلك القيد والأمر بالواجب بما هو مقيد بذلك القيد .

فإذا قال الشارع : (صل مع الطهارة) ، فمعناه أنه يريد حصة خاصة من الصلاة وهي (الصلاة مع الطهارة) أي (الصلاة + التقيّد بالطهارة) ، فهنا توجد ثلاثة أشياء : مقيَّد وهو الصلاة ، وقيد وهو الطهارة ، وتقيُّد الصلاة بالطهارة ، وعندما يأمر المولى بالحصة الخاصة من الصلاة أي (الصلاة مع الطهارة) فإنه يريد المقيَّد والتّقيُّد ، ولا يريد القيد لأن المكلف لو أتى بالطهارة ثم أحدث وصلى فإنه قد أتى بالصلاة والطهارة ، ولكن صلاته باطلة مع أنه قد أتى بالقيد والمقيد ، فيتضح أن المطلوب ليس القيد بل التقيد ، فالمولى يريد (الصلاة المتقيِّدة بالطهارة) ، وهي الحصة التي يريدها ، والقيد خارج عن هذه الحصة ، والتقيد جزء من الحصة المطلوبة ، ولكن القيد خارج وليس جزءا من الحصة المطلوبة .

إشكال :

التقيد واجب شرعي ، والقيد مقدمة للواجب ، ومقدمة الواجب واجبة ، فيكون القيد واجبا ، وهكذا يثبت وجوب القيد لا وجوب التقيد فقط ، فكما أن التقيد جزء من الحصة

المطلوبة فلا بد أن يكون القيد جزءا أيضا من الحصة المطلوبة لأن القيد مقدمة للتقيد ، فيكون القيد والتقيد جزأين من الحصة المطلوبة .

الجواب :

القيد مقدمة عقلية للتقيد ، وكلامنا في الوجوب الشرعي ، فالتقيد واجب شرعي ، والقيد مقدمة عقلية للواجب الشرعي ، والمقدمة العقلية تكون واجبا عقليا ولا تنقلب إلى واجب شرعي ، نعم المقدمة التي قال بها الشارع تكون مقدمة شرعية ، كالوضوء مقدمة شرعية للصلاة ، فيكون الوضوء واجبا شرعيا ، ولكن تحصيل الماء واجب عقلي للوضوء ، ولا يكون تحصيل الماء واجبا شرعيا ، بل هو واجب عقلي لأن العقل يقول بأنه لا بد من تحصيل الماء للإتيان بالوضوء ، ولم يقل الشرع بوجوب تحصيل الماء ، وحينما يقول الشارع : (صل مع الطهارة) ، فالشارع نص على الصلاة بقيد الوضوء ، والصلاة والطهارة واجبان شرعيان لوجود الدليل الشرعي الدال على أنهما واجبان ، نعم الصلاة واجب نفسي ، والطهارة واجب غيري لأنه مقدمة للواجب النفسي ، والدليل الشرعي أثبت أن الطهارة واجب شرعي ، ولولا الدليل الشرعي لما قلنا إن الطهارة واجب شرعي ، والقول السابق للشارع يفيد تحصيص الصلاة بحصة معينة ، وهي الصلاة المتقيدة بالطهارة ، فيكون التقيد جزءا من الحصة المطلوبة ، ولكن الطهارة خارجة وليست جزءا من الحصة المطلوبة .

سؤال : هل الطهارة علة تامة أو جزء علة للصلاة ؟

الجواب :

في المثال السابق حينما نلاحظ الطهارة مع ذات الصلاة لا نجد بينهما علاقة علية ومعلولية ، فأحدهما ليس علة للآخر أو جزء العلة له ، فلا الطهارة علة أو جزء علة للصلاة ، ولا الصلاة علة أو جزء علة للطهارة ، ولكن حينما نلاحظ الطهارة مع تقيد الصلاة بها نجد أن الطهارة علة لتقيد الصلاة بالطهارة إذ لولا الطهارة لما وجدت الصلاة مقيدة ومقترنة بالطهارة ، وأما الطهارة فليست علة للصلاة لأن المكلف يمكنه أن يأتي بالطهارة ولا يصلي ، نعم الطهارة علة للتقيد أي تقيد الصلاة بالطهارة .

الخلاصة :

أخذ الشارع قيدا في الواجب يعني :

أولا : تحصيص الواجب بهذا القيد ، فالحصة المطلوبة هي الصلاة بقيد الطهارة .

ثانيا : الأمر يتعلق بذات الواجب وبالتقيد بذلك القيد ، فالتقيد داخل في الحصة المطلوبة ، وأما نفس القيد فهو خارج عن المأمور به .

ثالثا : نسبة القيد إلى التقيد نسبة العلة إلى المعلول ، وأما نسبة القيد إلى ذات الواجب فليس من نسبة العلة إلى المعلول ، فالقيد علة للتقيد وليس علة لذات الواجب .

النوع الثالث : قيد الواجب والوجوب معا :

مر أن الزوال قيد للوجوب فقط ، والطهارة قيد للواجب فقط ، وهنا الكلام عن قيد الواجب والوجوب معا .

مثال :

يقول تعالى : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) البقرة : ١٨٥ .

شهر رمضان قيد لوجوب الصيام ، فلا وجوب فعلي للصيام بدون دخول شهر رمضان ، وهو أيضا قيد للصيام الواجب (أي متعلَّق الوجوب) بمعنى أن الصوم المأمور به هو الحصة الواقعة في ذلك الشهر خاصة أي (الصوم الواقع في شهر رمضان) .

وبموجب كون الشهر قيدا للوجوب فالوجوب تابع لوجود هذا القيد ومشروط بهذا القيد ، فإذا وجد الشرط وجد المشروط أي إذا وجد شهر رمضان وجد وجوب الصيام ، فلا وجود للوجوب قبل دخول الشهر الفضيل .

وبموجب كون الشهر قيدا للواجب يكون الوجوب متعلقا بالقيد أي أن الأمر متعلق بذات الصوم وبتقيده بأن يكون في شهر رمضان ، فيكون المأمور به هو (ذات الواجب + تقيده بأن يكون واقعا في شهر رمضان) ، ولو وقع الصيام خارج شهر رمضان فإن الواجب لا يتحقق لعد تحقق التقيد ، ومر في قيد الواجب أن المأمور به هو (ذات الواجب + التقيد) .

أحكام القيود المتنوعة :

الواجبات في الشريعة تشتمل على نوعين من القيود :

النوع الأول : قيود يجب على المكلف تحصيلها :

هي القيود التي يلزم على المكلف تحصيلها بمعنى أنه لو لم يحصّل المكلف هذه القيود لاعتبر عاصيا لأمر المولى بذلك الواجب المقيَّد .

مثال :

الطهارة بالنسبة إلى الصلاة ، فإنه يجب على المكلف تحصيل الطهارة قبل الدخول في الصلاة .

النوع الثاني : قيود لا يجب على المكلف تحصيلها :

هي القيود التي لا يلزم على المكلف تحصيلها بمعنى أنه لو لم يأت المكلف بهذه القيود وبالتالي لم يأت بالواجب المقيَّد بهذه القيود لا يعتبر عاصيا لأمر المولى بذلك الواجب المقيَّد .

مثال :

الاستطاعة بالنسبة إلى الحج ، فالاستطاعة قيد لوجوب الحج ، والمكلف لا يجب عليه تحصيل الاستطاعة ، فلا يجب عليه أن يعمل عملا إضافيا ليحصل على الاستطاعة من أجل الحج ، نعم إذا صار عنده الاستطاعة فإن حكم الحج يكون فعليا عليه فيجب عليه الذهاب إلى الحج .

ضابط التمييز بين القيود التي يجب تحصيلها والتي لا يجب تحصيلها :

القضية التي لا بد أن نبحثها هي محاولة التعرف على الفرق بين هذين النوعين من القيود ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو الضابط في كون القيد مما يلزم تحصيله أو مما لا يجب تحصيله ؟

الجواب :

الضابط هو في معرفة نوع القيد وأنه من أي الأنواع الثلاثة من القيود أي قيد للوجوب فقط أو قيد للواجب فقط أو قيد للوجوب والواجب معا .

فالصحيح أن الضابط هو :

١–قيد الوجوب فقط :

إن كان القيد من النوع الأول – أي قيد الوجوب فقط – فلا يجب عقلا على المكلف تحصيله ، ولا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاده قَبْلِ ذلك الوجوب الفعلي لأنه ما لم يوجد القيد لا وجود فعلي للوجوب ، والوجوب لا يكون فعليا قبل وجود القيد ، فقبل الاستطاعة لا يوجد وجوب فعلي للحج حتى يتحرك المكلف ويسعى إلى تحصيل الاستطاعة .

٢–قيد الواجب فقط :

إن كان القيد من النوع الثاني – أي قيد الواجب وهو متعلق الوجوب – فالمكلف مسؤول عقلا عن تحصيله لأن الوجوب صار فعليا في حقه قبل تحقق قيد الواجب ، وإذا صار الوجوب فعليا فالمكلف مسؤول عن امتثال الوجوب والإتيان بمتعلقه وهو المقيَّد أي الواجب ، والواجب هو (ذات المقيَّد + التقيد بالقيد) ، والتقيد لا يمكن الحصول عليه إلا بتحصيل القيد والإتيان به ، فيجب عليه عقلا أن يوفر القيد لكي يوجد المقيَّد الواجب .

مثال :

عند الزوال يكون وجوب صلاة الظهر فعليا في حق المكلف ، فيجب عليه الإتيان بالصلاة متطهرا ، والتقيد لا يتحقق إلا بإيجاد الطهارة لأن نسبة القيد إلى التقيد نسبة العلة إلى المعلول .

٣–قيد الوجوب والواجب معا :

إن كان القيد قيدا من النوع الثالث – أي قيد الوجوب والواجب معا – فلا يجب عقلا على المكلف إيجاده وتحصيله .

مثال :

شهر رمضان قيد لوجوب الصيام وللصيام الواجب ، والمكلف لا يكون مسؤولا عقلا عن تحصيله .

وإنما متى ما وجد القيد فالمكلف مسؤول عن إيجاد ذات الواجب وإيجاد تقيده بذلك القيد ، فعند دخول شهر رمضان يصير وجوب الصوم فعليا فيجب على المكلف أن يأتي بالصوم مقيدا بشهر رمضان أي يوقع الصوم في شهر رمضان ، فيأتي بالصوم وبالتقيد .

الخلاصة :

١–إذا كان القيد قيدا للوجوب فقط فلا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاد القيد وتحصيله .

٢–إذا كان القيد قيدا للواجب فقط فالمكلف مسؤول عن إيجاد القيد وتحصيله .

٣–إذا كان القيد قيدا للوجوب وللواجب معا فالمكلف غير مسؤول عن إيجاد القيد وتحصيله ، ولكنه مسؤول عن إيجاد التقيد حينما يكون القيد موجودا .

التقييد والقدرة :

مر سابقا في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور أن القاعدة لها معنيان :

١–قبح الإدانة على تكليف غير مقدور وغير اختياري للمكلف .

٢–القدرة شرط في التكليف في عالم التشريع .

وإذا ضممنا إلى النتائج الثلاث لأحكام القيود ما تقدم من أنه لا إدانة بدون قدرة وأن القدرة شرط في التكليف نستطيع أن نستنتج القاعدة القائلة :

إن كل القيود التي تؤخذ في الواجب – دون الوجوب – لا بد أن تكون اختيارية ومقدورة للمكلف ، وذلك لأن المكلف مسؤول عن تحصيل وإيجاد قيود الواجب حتى يمكن له أن يمتثل الوجوب ، ولا مسؤولية ولا إدانة ولا تكليف إلا بالمقدور ، فلا بد أن تكون القيود مقدورة ، وإذا لم تكن القيود مقدورة فلا يكون المكلف مسؤولا عن إيجادها وتحصيلها بسبب استحالة

التكليف بغير المقدور ، ولا يكون مدانا أيضا لأن الإدانة قبيحة عقلا في حال عجز المكلف وعدم إمكان إتيانه بالقيد .

وهذا خلافا لقيود الوجوب فإن المكلف ليس مسؤولا عن ايجادها وتحصيلها سواء كانت مقدورة أم غير مقدورة له ، فإنها قد تكون مقدورة كالاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج ، وقد لا تكون مقدورة كزوال الشمس بالنسبة لوجوب صلاة الظهر .

قيود الواجب على قسمين :

قيد الواجب الذي يأخذه الشارع معناه أن الشارع يحصص به الواجب ، ويأمر الشارع بالحصة الخاصة المعينة من حصص الواجب ، ومثال قيد الواجب الطهارة بالنسبة للصلاة ، والمكلف يكون مسؤولا عن تحصيلها وإيجادها .

وتنقسم قيود الواجب إلى قسمين :

١-القيود الشرعية أو المقدمات الشرعية :

وهي قيود يأمر الشارع بها ، كالطهارة ، فهي قيد أمر بها الشارع وجعلها شرطا في الصلاة .

٢-القيود العقلية أو المقدمات العقلية :

هي القيود والمقدمات التكوينية التي يفرضها الواقع ويدركها العقل بدون جعل من قِبَلِ المولى .

مثال :

إيجاد واسطة نقل في السفر إلى الحج ؛ فإن واسطة النقل مقدمة تكوينية للسفر بالنسبة إلى من لا يستطيع المشي على قدميه ، فإذا أمر الشارع بـ (الحج مع الاستطاعة) وصار المكلف مستطيعا فإنه يجب عليه تهيئة المقدمات التي يتوقف عليه سفره ، ومن المقدمات واسطة النقل ، فإذا وجب السفر كان توفير واسطة النقل مقدمة للواجب حتى بدون أن يشير إليها المولى أو يحصص الواجب بها ، وتسمى بالمقدمة العقلية ، والعقل هو الذي يحكم بوجوب تهيئة هذه المقدمات وإن لم يأمر بها الشارع ، ويجب على المكلف المستطيع توفير هذه المقدمات قبل الحج حتى يصل إلى الوقوف بعرفات في يوم التاسع من ذي الحجة ، ولا يمكن للمكلف أن يدعي أن الشارع لم يأمر بوجوب هذه المقدمات .

ووجه ذلك أن العقل يدرك أن الوجوب إذا صار فعليا فيجب على المكلف الإتيان بالمقدمات حتى يمتثل الوجوب ، فإذا كان للواجب مقدمات تكوينية فإنه يجب على المكلف

تحصيلها وتوفيرها ليمتثل الواجب ويأتي به في وقته ، وإذا لم يوفر المقدمات فإنه يكون قد ارتكب حراما لأنه لن يتمكن من الإتيان بالواجب في وقته .

إن المقدمات العقلية للواجب من ناحية مسؤولية المكلف تجاهها كالقيود الشرعية ، فإن أخذت المقدمة العقلية للواجب قيدا للوجوب لم يكن المكلف مسؤولا عن توفيرها ، وإن لم تؤخذ قيدا للوجوب كان مسؤولا عقلا عن توفيرها بسبب كونه ملزما بامتثال الأمر الشرعي الذي لا يتم بدون إيجاد المقدمات سواء كانت شرعية كالطهارة أم عقلية كواسطة النقل للذهاب إلى الحج ، وتشترط في القيود الشرعية للواجب أن تكون مقدورة للمكلف ، كذلك القيود العقلية للواجب لا بد أن تكون مقدورة للمكلف أيضا ، ولو أخذت المقدمة العقلية قيدا للواجب والوجوب معا فالمكلف ليس مسؤولا عن تحصيلها كما هو الحال في المقدمات الشرعية التي تكون قيودا للواجب والوجوب معا .

إذن :

المقدمة العقلية كالمقدمة الشرعية ، فإن كانا قيدين للواجب فقط فإنه يجب على المكلف تحصيلها ، وإن كان قيدين للوجوب فقط أو للوجوب والواجب معا فلا يجب على المكلف إيجادها .

سؤال : متى تبدأ المسؤولية تجاه قيود الواجب فيجب عليه تحصيلها ؟

الجواب :

إن مسؤولية المكلف تجاه قيود الواجب سواء كانت شرعية أو عقلية إنما تبدأ بعد فعلية الوجوب أي المجعول ، ويصبح الوجوب فعليا بفعلية وتحقق كل القيود المأخوذة في فعلية الوجوب .

مثال :

مسؤولية المكلف تجاه الطهارة والوضوء لصلاة الظهر تبدأ من قِبَلِ وجوب صلاة الظهر بعد أن يصبح هذا الوجوب فعليا بتحقق شرطه وهو الزوال ، وأما قبل الزوال فلا يوجد وجوب فعلي فلا توجد مسؤولية تجاه قيود الواجب إذ لا وجوب لكي يكون الإنسان ملزما عقلا بامتثال الوجوب وتوفير كل ما له دخل في الامتثال ، فلا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاد الطهارة لعدم وجود الوجوب الفعلي ، فلا يجب عليه تهيئة المقدمات والقيود ، هذا في المقدمة الشرعية .

ونفس الكلام يأتي في المقدمة العقلية ، فمسؤولية المكلف تجاه المقدمات العقلية تبدأ بعد الوجوب الفعلي ، والوجوب الفعلي للحج يبدأ بعد تحقق الاستطاعة ، وبعد أن يصبح الوجوب

فعليا تبدأ مسؤولية المكلف تجاه تهيئة وسيلة النقل ، وبدون الوجوب الفعلي للحج لا يجب على المكلف تهيئة المقدمات العقلية .

إذن :

بعد أن يصير الوجوب فعليا في ذمة المكلف يجب عليه تحصيل مقدمات الواجب سواء كانت شرعية أم عقلية ، وأما قبل الوجوب الفعلي فالمكلف ليس ملزما عقلا بتهيئة المقدمات بسبب عدم فعلية الوجوب .

المسؤولية قبل الوجوب :

اتضح أن المكلف ليس مسؤولا عن تحصيل مقدمات الواجب الشرعية والعقلية قبل الوجوب الفعلي للتكليف ، ونطرح هنا السؤال التالي :

إذا كان للواجب مقدمة عقلية أو شرعية وكان وجوبه مقيدا بزمان معين وافترضنا أن تلك المقدمة من المتعذر على المكلف إيجادها في ذلك الزمان ولكن كان بإمكانه إيجادها قبل ذلك الزمان فهل يكون المكلف مسؤولا عقلا عن توفيرها قبل ذلك الزمان أو لا ؟

مثال :

أن يعلم المكلف أنه لن يتمكن من الوضوء والتيمم لصلاة الظهر عند الزوال لفقد الطهورين بانعدام الماء والتراب ولكنه يتمكن من الوضوء قبل الزوال فهل يجب عليه أن يتوضأ قبل الزوال أو لا ؟

الجواب :

إن مقتضى القاعدة هو عدم كون المكلف مسؤولا عقلا عن تهيئة مقدمات الواجب قبل فعلية الوجوب لأنه قبل الزوال لا وجوب فعلي للصلاة لكي يكون مسؤولا عقلا عن توفير مقدمات الواجب للصلاة ، وإذا ترك المقدمة قبل الزوال فلن يحدث وجوب عند الزوال لانعدام الطهورين ليبتلى بمخالفة الوجوب لأنه سوف يصبح عند الزوال عاجزا عن الاتيان بالواجب لعدم حصوله على الماء والتراب ، وكل تكليف مشروط بالقدرة كما تقدم في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ، فلا حرج عليه في ترك إيجاد المقدمة قبل الزوال لأن وجوب الصلاة لا يشمل العاجز ، فلا تجب عليه الصلاة ، هذا بناء على سقوط الصلاة عن فاقد الطهورين ، وأما بناء على وجوب الصلاة بلا طهارة على فاقد الطهورين فإنه يجب عليه الإتيان بالصلاة بلا طهارة ، ولا يعاقب على عدم الإتيان بالوضوء قبل الزوال لأن المكلف ليس مسؤولا عن تحصيل مقدمات الواجب قبل فعلية الوجوب .

المقدمة المفوِّتة :

كل مقدمة يفوت الواجب بعدم المبادرة إلى الإتيان بها وتحصيلها قبل زمان الوجوب تسمى بـ (المقدمة المفوِّتة) ، فإذا لم يتوضأ المكلف قبل الزوال أو لم يحتفظ بالماء أو التراب إلى ما بعد الزوال فإن الصلاة تفوته .

وعلى هذا الأساس يكون من الصحيح أن نقول :

مقتضى القاعدة هو عدم كون المكلف مسؤولا عن تحصيل المقدمات المفوِّتة والإتيان بها .

وقد يتفق أحيانا أن يكون للواجب مقدمة مفوتة دائما على نحو لو لم يبادر المكلف إلى إيقاعها قبل زمان فعلية الوجوب لعجز عن الإتيان بالواجب في زمان الواجب ، فلو انتظر المكلف إلى زمان فعلية الوجوب لفاته الواجب لعدم تمكنه من الإتيان بمقدمة الواجب حينئذ ، وإذا لم يأت بمقدمة الواجب قبل زمان فعلية الوجوب فإنه لا يمكنه الإتيان بالواجب بعد دخول فعلية الوجوب في ذمته .

مثال ١ :

الوقوف بعرفات الواجب على من يملك الزاد والراحلة ؛ فإن الواجب منوط بظهر اليوم التاسع من ذي الحجة لأن زمان الوجوب الفعلي للحج يبدأ من زوال يوم التاسع من ذي الحجة ، ولكن لو لم يسافر المكلف قبل هذا الوقت بمدة كافية من الزمن ولم يهيئ مقدمات السفر لما أدرك الواجب في حينه ولا يمكنه الوقوف في عرفة ، فعدم توفير المقدمة يؤدي إلى فوات الواجب دائما بعد تحقق زمان الوجوب الفعلي .

مثال ٢ :

صوم شهر رمضان ، فالصائم يجب عليه أن يكون على طهارة من الجنابة قبل الفجر وقبل بداية وقت الصوم مع أن وقت وجوب الصوم يبدأ من الفجر ، وقبل الفجر لا يوجد وجوب فعلي للصوم فلا يكون المكلف مسؤولا عن إيجاد مقدمات الواجب على حسب القاعدة ، وإذا لم يغتسل المجنب قبل الفجر وانتظر دخول الفجر حتى يكون الوجوب فعليا ثم اغتسل فإن جزءا من الصوم بدون طهارة ، وبذلك يبطل الصوم ، لذلك عليه أن يغتسل قبل الفجر مع أن الوجوب ليس فعليا في ذمته .

وفي مثل هذين المثالين لا شك فقهيا في أن المكلف مسؤول عن إيجاد المقدمة المفوتة قبل وقت الوجوب الفعلي ، فيجب عليه أن يسافر قبل الوجوب الفعلي للحج أي قبل اليوم التاسع من ذي الحجة ، ويجب عليه أن يغتسل قبل الفجر مع أن الوجوب ليس فعليا .

وقد وقع البحث أصوليا في تفسير مسؤولية المكلف عن إيجاد المقدمة المفوتة قبل وقت الوجوب الفعلي وتكييفه أي كيف يكون المكلف مسؤولا عن توفير مقدمات الواجب لامتثال وجوب غير فعلي بعد ، وستأتي بعض المحاولات في تفسير ذلك في الحلقة الثالثة .

ومن المحاولات التي يذكرها السيد الشهيد القول بالواجب المعلَّق ، وخلاصته أن زمان الوجوب تارة يتحد مع زمان الواجب كما في الزوال ، فزمان الوجوب وزمان الواجب واحد ، وتارة أخرى زمان الواجب يكون بعد زمان الواجب ، فالوجوب يكون فعليا ، ولكن الواجب يكون في المستقبل ، وبذلك يتم حل مشكلة التطهر من الجنابة قبل الفجر والسفر قبل يوم التاسع من ذي الحجة ، فيقال بأن وجوب الصوم فعلي من حين رؤية الهلال إلا أن زمان أداء الواجب – وهو الصوم – يكون من الفجر ، ووجوب الحج فعلي من حين تحقق الاستطاعة إلا أن أداء الواجب – وهو الحج – يكون من يوم التاسع ، وما دام أن الوجوب فعلي فيكون من الواجب تحصيل مقدمة الواجب أي الطهارة قبل الفجر والسفر قبل يوم التاسع من ذي الحجة .

إذن :

المكلف ليس مسؤولا عن تحصيل المقدمات المفوِّتة إلا إذا كانت المقدمة مفوِّتة دائما فإنه يجب عليه تحصيل المقدمة المفوِّتة قبل فعلية الوجوب .

الكتاب :

القيود المتأخرة زمانا عن المقيد

القيد تارة يكون قيدا للحكم المجعول ، وأخرى يكون قيدا للواجب الذي تعلق به الحكم كما تقدم . والغالب في القيود ، في كلتا الحالتين ، أن يكون المقيد موجودا حال وجود القيد أو بعده ، فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة ، والوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده ، ويسمى الأول بالشرط المقارن ، والثاني بالشرط المتقدم ، ولكن قد يدعى أحيانا شرط للحكم أو للواجب ، ويكون متأخرا زمانا عن ذلك الحكم أو الواجب .

ومثاله : ما يقال من أن غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صحة صوم نهار السبت ، فهذا شرط للواجب ، ولكنه متأخر عنه زمانا .

ومثال آخر : ما يقال من أن عقد الفضولي ينفذ من حين صدوره إذا وقعت الإجازة بعده ، فهذا شرط للحكم ، ولكنه متأخر عنه زمانا .

وقد وقع البحث أصوليا في إمكان ذلك واستحالته ، إذ قد يقال بالاستحالة لان الشرط بالنسبة إلى المشروط بمثابة العلة بالنسبة إلى المعلول ، ولا يعقل ان تكون العلة متأخرة زمانا عن معلولها .

وقد يقال بالامكان ويرد على هذا البرهان ، أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للواجب ، فإن القيود الشرعية للواجب لا يتوقف عليها وجود ذات الواجب ، وإنما تنشأ قيديتها من تحصيص المولى للطبيعة بحصة عن طريق تقييدها بقيد ، فكما يمكن أن يكون القيد المحصص مقارنا أو متقدما يمكن أن يكون متأخرا ، واما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب ، فبأن قيود الوجوب كلها قيود للحكم المجعول لا للجعل كما تقدم ، لوضوح ان الجعل ثابت قبل وجودها والمجعول وجوده مجرد إفتراض ، وليس وجودا حقيقيا خارجيا ، فلا محذور في إناطته بأمر متأخر .

الشرح :

القيود المتأخرة زمانا عن المقيد

الكلام هنا في قاعدة عقلية تركيبية ، ويبحث في هذه القاعدة عن استحالة أو إمكان الشرط المتأخر .

مر سابقا أن القيود على أقسام :

١–قيد الحكم المجعول :

أي فعلية الحكم ، وأما الجعل فليس مقيَّدا بشيء إلا إرادة الشارع وتصور القيود .

٢–قيد الواجب :

أي متعلَّق الحكم .

أقسام القيود من حيث الزمان :

تقسَّم قيود الوجوب وقيود الواجب من حيث زمان القيد من زمان المقيَّد إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : القيد المتقدِّم زمانا على المقيَّد :

وهو الشرط المتقدم من حيث الزمان على المشروط ، وهذا القسم ممكن الوقوع .

مثال :

الوضوء بالنسبة إلى الصلاة ، فالوضوء قيد يجب أن توجد الصلاة بعده ، والوضوء لا بد أن يكون متقدما من حيث الزمان على الصلاة ، فالمكلف يتوضأ أولا ثم يصلي .

القسم الثاني : القيد المقارِن زمانا للمقيَّد :

وهو الشرط المقارن من حيث الزمان للمشروط ، وهذا القسم ممكن الوقوع .

مثال :

استقبال القبلة في الصلاة ، فاستقبال القبلة قيد يجب أن يوجد حال الصلاة .

والغالب في قيود الوجوب وقيود الواجب أن يكون المقيد موجودا حال وجود القيد فيكون القيد مقارنا ، أو بعد وجود القيد فيكون القيد متقدِّما .

القسم الثالث : القيد المتأخِّر زمانا عن المقيَّد :

وهو الشرط المتأخر من حيث الزمان عن المشروط ، فقد يدعى أحيانا شرط للحكم والوجوب أو للواجب ويكون متأخرا زمانا عن ذلك الحكم أو الواجب .

مثال شرط الواجب :

غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرط في صحة صوم نهار السبت ، فهذا شرط للواجب ، ولكنه متأخر عنه زمانا ، فصحة صوم المستحاضة نهار السبت مشروط بغسل متأخر في ليلة الأحد ، فهنا الاغتسال متأخر من حيث الزمان عن الواجب وهو الصوم .

مثال شرط الوجوب :

عقد الفضولي ينفذ من حين صدوره إذا وقعت إجازة المالك بعد صدوره ، فهذا شرط للحكم ولكنه متأخر عنه زمانا ، فالفضولي لو أجرى عقدا وباع شيئا من دون إذن المالك ، فالبعض قال بأن العقد باطل ، والبعض قال بأن صحة عقده متوقف على إجازة المالك ، فإن لم يجز المالك لم يصح العقد ، وإن أجاز المالك صح العقد ، ويناقش هنا أن إجازة المالك كاشفة أو ناقلة كما يلي :

١-إجازة المالك كاشفة :

إذا كانت إجازة المالك كاشفة فالإجازة تكشف عن صحة عقد الفضولي من حين إجراء العقد ، فالبائع يملك الثمن والمشتري يملك المثمن من حين إجراء العقد ، وهنا تكون إجازة المالك شرطا متأخرا عن صحة العقد .

٢-إجازة المالك ناقلة :

إذا كانت إجازة المالك ناقلة فالإجازة تجعل العقد ناقلا للثمن والمثمن من حين الإجازة ، فالبائع يملك الثمن والمشتري يملك المثمن من حين الإجازة ، وهنا تكون إجازة المالك شرطا مقارنا لصحة العقد .

والثمرة تظهر فيما إذا كان للمبيع نماء في الوقت بين إجراء الفضولي للعقد وإجازة المالك ، فعلى القول بالكشف يكون النماء ملكا للمشتري ، وعلى القول بالنقل يكون النماء للمالك .

وقد وقع البحث بين الأصوليين في إمكان الشرط المتأخر أو استحالته :

استحالة الشرط المتأخر :

قد يقال باستحالة الشرط المتأخر ، وبرهانهم أن الشرط بالنسبة إلى المشروط بمثابة جزء العلة بالنسبة إلى المعلول ، والعلة بكل أجزائها – ومنها الشرط – لا بد أن تكون متقدمة على المعلول ، ولا يعقل ان تكون العلة متأخرة من حيث الزمان عن معلولها .

مثال تكويني :

العلة التامة لاحتراق الورقة لها ثلاثة أجزاء : وجود المقتضي وهو النار ، ووجود الشرط وهو ملامسة الورقة للنار ، وعدم المانع وهو عدم الرطوبة ، فإذا تحققت هذه الأجزاء الثلاثة فإن العلة تكون تامة ، وإذا كانت العلة تامة تحقق المعلول وهو احتراق الورقة ، والعلة التامة بأجزائها الثلاثة لا بد أن تكون متقدمة على المعلول ، ولا يعقل تأخر العلة عن المعلول .

مثال شرعي :

غسل المستحاضة شرط في صحة صومها ، وإجازة المالك شرط في صحة عقد الفضولي ، والشرط بمثابة العلة للمعلول ، ولا يمكن أن تتأخر العلة عن معلولها ، فالشرط المتأخر مستحيل .

إمكان الشرط المتأخر :

قد يقال بإمكان الشرط المتأخر وَيُرَدُّ على البرهان السابق ، فاستحالة الشرط المتأخر تكون في الأمور التكوينية لا في الأمور الاعتبارية ، والأمور الشرعية سواء كان وجوبا أم واجبا هي أمور اعتبارية ، ويمكن أن تتأخر العلة عن المعلول في الأمور الاعتبارية .

الشرط المتأخر للواجب :

أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للواجب فإن القيود الشرعية للواجب لا يتوقف عليها وجود ذات الواجب ، فالقيد ليس علة لذات الواجب ، وتقييد الواجب بقيد معناه تحصيص المولى للطبيعة بحصة عن طريق تقييد الطبيعة بقيد ، فهناك حصص متعددة للطبيعة والمولى يختار

حصة منها بتقييدها بقيد ، فكما يمكن أن يكون القيد المحصِّص مقارنا أو متقدما يمكن أن يكون متأخرا ، والتحصيص يمكن أن يكون بقيد متقدم أو مقارن أو متأخر ، والأمر كله بيد المولى ، فيمكنه أن يختار الحصة التي يتقدم فيها الشرط على الواجب أو يقارن الواجب ، وكذلك يمكنه أن يختار الحصة التي فيها يتأخر الشرط عن الواجب .

مثال غسل المستحاضة :

تقييد صوم المستحاضة بالغسل معناه تحصيص الصوم بهذا القيد ، فتوجد ثلاث حصص لصوم المستحاضة :

١-حصة مسبوقة بغسل الاستحاضة .

٢-حصة مقارنة لغسل الاستحاضة .

٣-حصة يكون غسل الاستحاضة متأخرا عن الصوم .

ومن المعقول أن يأمر المولى بالصوم المسبوق بالغسل فيكون قد اختار الحصة الأولى ، وأن يأمر بالصوم المقارن للغسل فيكون قد اختار الحصة الثانية ، وكذلك يعقل أن يأمر بالصوم الذي يكون مشروطا بالغسل المتأخر فيكون قد اختار الحصة الثالثة .

الشرط المتأخر للوجوب :

أما بالنسبة إلى الشرط المتأخر للوجوب فالحقيقة أنه ليس شرطا متأخرا بل هو شرط مقارن ، والشرط المقارن معقول .

فقيود الوجوب كلها قيود للحكم المجعول أي لفعلية الحكم لا للجعل ، وذلك لوضوح أن الجعل ثابت قبل وجود القيود فالجعل يتقوم بافتراض القيود وتصورها في الذهن ، فلا يكون الجعل مشروطا إلا بإرادة الجاعل وتصور القيود المفروضة ، والمجعول في مرحلة الجعل وجوده مجرد افتراض ذهني وليس وجودا حقيقيا خارجيا تكوينيا ، فلا محذور في إناطة المجعول في مرحلة الجعل بأمر متأخر ، نعم المجعول في مرتبة فعلية الحكم والتحقق في الخارج متوقف على فعلية القيود وتحققها في الخارج ، ويترتب تحقق المجعول على تحقق القيود في الخارج ترتب المعلول على علته ، فيكون المجعول وفعلية الحكم مشروطا بتحقق القيود خارجا ، ولا وجود للمجعول قبل وجود القيود ، فيكون الشرط مقارنا لا متأخرا .

سؤال : هل الجعل والمجعول شيء واحد أو شيئان ؟

الجواب :

الجعل والمجعول هما شيء واحد لا شيئان ، فالجعل هو المجعول قبل تحقق القيود ووجودها في الخارج ، والمجعول هو الجعل ولكن بعد تحقق القيود ووجودها في الخارج ، فالمستطيع يتوجه إليه

نفس الخطاب الموجود في مرحلة الجعل ، وهو (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) ، فإذا تحققت القيود في الخارج توجه إليه نفس الخطاب والجعل السابق وصار فعليا في حقه ، لا أن هناك وجوب جديد في حقه ، فالجعل والمجعول هما شيء واحد لكن في مرتبتين ، ومثاله التكويني الجنين في بطن أمه والمولود هما نفس الإنسان ولكنه في مرتبتين : مرتبة في بطن أمه قبل الخروج إلى العالم الخارجي ، ومرتبة العالم الخارجي .

إن القيود المأخوذة في الجعل بنحو الافتراض والتقدير ، وهي قيود مقارنة للجعل دائما ، فالمولى يلحظها أثناء الجعل ، فتكون القيود مقارنة للجعل لا متأخرة عنه ، ففي المثال لحوق إجازة المالك لعقد الفضولي يكون مفروضا ومقدَّرا حال الجعل فيكون مقارنا لا متأخرا ، فيكون المجعول مجرد افتراض لأنه هو الجعل قبل تحقق القيود خارجا ، وكل ما يكون قيدا للمجعول يكون قيدا للجعل أيضا ، وقيد الجعل مقارن دائما .

والمجعول في مرتبة الجعل هو مجرد افتراض واعتبار وليس له وجود خارجي تكويني ، وما دام أنه أمر اعتباري فيمكن إناطته بشرط متأخر لأن استحالة الشرط المتأخر تكون في الأمور التكوينية لا في الأمور الاعتبارية .

إذن :

الجعل هو المجعول ، ولكن الجعل يكون بلحاظ القيود المفروضة والمتصورة ذهنا ، والمجعول يكون بلحاظ القيود الموجودة والمتحققة خارجا .

الخلاصة :

الشرط المتأخر ممكن ، فالشرط المتأخر للواجب يرجع إلى التحصيص ، والتحصيص يمكن إناطته بأمر متقدم أو مقارن أو متأخر ، والشرط المتأخر للوجوب يرجع إلى شرط مقارن ، والمجعول أمر اعتباري ، واستحالة تأخر العلة عن المعلول يكون في الأمور التكوينية لا في التشريع الذي هو أمر اعتباري .

الكتاب :

زمان الوجوب والواجب

لكل من الوجوب – أي الحكم المجعول – والواجب زمان ، والزمانان متطابقان عادة ، فوجوب صلاة الفجر – مثلا – زمانه الفترة الممتدة بين الطلوعين ، وهذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب ، ويستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدما على زمان

الواجب ؛ لان هذا معناه أنه في هذا الظرف الذي يترقب فيه صدور الواجب لا وجوب ، فلا محرك للمكلف إلى الاتيان بالواجب ، وهذا واضح .

ولكن وقع البحث في أنه هل بالامكان أن تتقدم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءا مع الواجب ؟

ومثال ذلك : الوقوف بعرفات فإنه واجب على المستطيع ، وزمان الواجب هو يوم عرفة من الظهر إلى الغروب ، وأما زمان الوجوب فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلف التي قد تسبق يوم عرفة بفترة طويلة ، ويستمر الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب .

وقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن هذا معقول ، وسموا كل واجب تتقدم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب بالواجب المعلق ، وحاولوا عن هذا الطريق أن يفسروا ما سبق من مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة ، وذلك لان الاشكال في هذه المسؤولية كان يبتنى على إفتراض أن الوجوب لا يحدث إلا في ظرف إيقاع الواجب ، فإذا افترضنا أن الوجوب غير مشروط بزمان الواجب ، بل يحدث قبله ويصبح فعليا بالاستطاعة ، فمن الطبيعي أن يكون المكلف مسؤولا عن المقدمات المفوتة قبل مجئ يوم عرفه ، لان الوجوب فعلي ، وهو يستدعي عقلا التهيؤ لامتثاله .

والصحيح أن زمان الواجب يجب أن يكون قيدا للوجوب ، ولا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط ، لأنه أمر غير اختياري ، وقد تقدم ان كل القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختيارية ، فبهذا نبرهن على أنه قيد للوجوب ، وحينئذ فإن قلنا باستحالة الشرط المتأخر للحكم ثبت أن الوجوب ما دام مشروطا بزمان الواجب فلا بد أن يكون حادثا بحدوثه لا سابقا عليه لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخر ، وبهذا يتبرهن أن الواجب المعلق مستحيل .

وإن قلنا بإمكان الشرط المتأخر جاز أن يكون زمان الواجب شرطا متأخرا للوجوب ، فوجوب الوقوف بعرفات يكون له شرطان :

أحدهما : مقارن يحدث الوجوب بحدوثه ، وهو الاستطاعة .

والآخر : متأخر يسبقه الوجوب وهو مجيء يوم عرفة على المكلف المستطيع وهو حي ، فكل من استطاع في شهر شعبان مثلا وكان ممن سيجيء عليه يوم عرفة وهو حي

فوجوب الحج يبدأ في حقه من شعبان ، وبذلك يصبح مسؤولا عن توفير المقدمات المفوتة له من أجل فعلية الوجوب .

الشرح :

زمان الوجوب والواجب

الكلام في هذا البحث عن الواجب المعلَّق ، فهل الواجب المعلَّق ممكن أو مستحيل ؟

للوجوب – أي الحكم المجعول – زمان ، وللواجب زمان ، وهذان الزمانان لهما ثلاث حالات :

١–أن يكونا متطابقين بداية ونهاية .

٢–أن يكونا مختلفين بداية ونهاية .

٣–أن يكونا متطابقين في النهاية دون البداية .

الحالة الأولى : تطابق الزمانين في البداية والنهاية :

يوجد تطابق كامل بين زمان الوجوب وزمان الواجب في البداية والنهاية ، وهذه الحالة ممكنة ومعقولة ، وفي واجبات الشريعة عادة ما يكون الزمانان متطابقين .

مثال :

وجوب صلاة الفجر زمانه الفترة الممتدة بين الطلوعين ، فزمان الوجوب يبدأ من طلوع الفجر الصادق وينتهي بطلوع الشمس ، وهذه الفترة هي بنفسها زمان الواجب أيضا بمعنى أن الامتثال يجب أن يقع بينهما .

الحالة الثانية : اختلاف الزمانين في البداية والنهاية :

زمان الوجوب بكامله يكون متقدِّما على زمان الواجب ، ويبدأ زمان الواجب بعد انتهاء زمان الوجوب ، وهذه الحالة مستحيلة ، فيستحيل أن يكون زمان الوجوب بكامله متقدما على زمان الواجب لأن هذا معناه أنه في الظرف الذي يترقب فيه صدور الواجب لا يوجد وجوب ، فلا يوجد محرك للمكلف إلى الإتيان بالواجب ، وهذا واضح لأن للإتيان بالواجب لا بد من وجود الوجوب ليتحرط المكلف نحو الامتثال .

الحالة الثالثة : تطابق الزمانين في النهاية دون البداية :

يتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب من حيث البداية ويتطابقان في البقاء والنهاية ، ووقع البحث في إمكان هذه الحالة ، ويأتي السؤال التالي :

هل بالإمكان أن تتقدم بداية زمان الوجوب على زمان الواجب مع استمراره وامتداده وتعاصره بقاءا مع الواجب ثم ينتهيان معا ؟

مثال ١ :

الوقوف بعرفات فإنه واجب على المستطيع ، وزمان الواجب هو يوم عرفة من الزوال إلى الغروب ، وأما زمان الوجوب الفعلي فيبدأ من حين حدوث الاستطاعة لدى المكلف والتي قد تسبق يوم عرفة بفترة زمنية طويلة ، ويستمر الوجوب من ذلك الحين إلى يوم عرفة الذي هو زمان الواجب .

مثال ٢ :

في صوم شهر رمضان يبدأ زمان الوجوب من حين رؤية الهلال التي تسبق طلوع الفجر بفترة زمنية قصيرة ، ويبدأ زمان الواجب من حين طلوع الفجر .

رأي بعض الأصوليين :

ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن هذا معقول ، وسموا كل واجب تتقدم بداية زمان وجوبه على زمان الواجب بـ (**الواجب المعلَّق**) ، وهو الواجب الذي يتأخر زمانه عن زمان الوجوب .

وحاولوا عن طريق القول بالواجب المعلق أن يفسروا مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة ، وقد مر سابقا أن القاعدة تقتضي عدم مسؤولية المكلف عن تهيئة مقدمات الواجب قبل فعلية الوجوب ، ولكن في بعض الأحيان لو لم يوفر المكلف المقدمة قبل فعلية الوجوب فإن الواجب يفوته دائما في وقته كما في مقدمات السفر إلى الحج أو التطهر من الجنابة قبل الفجر ، وقد أفتى الفقهاء بوجوب تهيئة مقدمات الواجب مع أن الوجوب ليس فعليا ، لذلك كان من الضروري تفسير وجوب مقدمات الواجب على المكلف قبل فعلية الوجوب بما يتناسب مع مقتضى القاعدة السابقة ، لذلك حاول الأصوليون إيجاد تفسير لذلك ، ومن المحاولات القول بالواجب المعلَّق لأن الإشكال في مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة كان مبنيا على افتراض أن الوجوب لا يحدث إلا في ظرف إيقاع الواجب أي على افتراض التطابق بين زمان الوجوب وزمان الواجب في البداية والنهاية ، لذلك لا يمكن أن يكون المكلف مسؤولا عن مقدمة واجب لم يبدأ زمان وجوبه بعد ، ولكن إذا افترضنا أن الوجوب غير مشروط بزمان الواجب وأن زمان الوجوب يبدأ قبل زمان الواجب ويصبح الوجوب فعليا قبل زمان الواجب فيمكن التغلب على هذا الإشكال .

مثال ١ :

وجوب الحج يبدأ من حين الاستطاعة ، فإذا استطاع المكلف فإن الوجوب يصير فعليا ويبدأ زمان الوجوب ، وزوال يوم التاسع من ذي الحجة هو بداية زمان الواجب ، فيجب عقلا تهيئة المكلف لمقدمات السفر إلى الحج بعد أن صار الوجوب فعليا في حقه ، ومن الطبيعي أن يكون المكلف مسؤولا عن المقدمات المفوتة قبل مجئ يوم عرفة لأن الوجوب فعلي ، وهو يستدعي عقلا التهيؤ لامتثال الوجوب .

مثال ٢ :

في التطهر من الجنابة قبل الفجر وجوب الصوم يكون فعليا من حين رؤية الهلال ، وزمان الواجب يبدأ من الفجر ، ومع كون الوجوب فعليا في حق المكلف يجب عليه عقلا توفير مقدمات الواجب ، ومنها التطهر قبل الفجر .

رأي السيد الشهيد :

الصحيح أن زمان الواجب يجب أن يكون قيدا للوجوب أيضا ، ولا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط لأنه أمر غير اختياري ، وقد تقدم أن كل القيود التي تؤخذ في الواجب فقط يلزم أن تكون اختيارية ومقدورة للمكلف لأن التكليف بغير المقدور مستحيل ، لذلك يكون المكلف مسؤولا عن إيجادها وتوفيرها وتحصيلها ، وما دام أن زمان الواجب ليس اختياريا فهذا برهان على أنه قيد للواجب وللوجوب معا ، وحينئذ فنحن أمام قولين :

القول الأول : استحالة الشرط المتأخر للحكم :

إن قلنا باستحالة الشرط المتأخر للحكم ثبت أن الوجوب ما دام مشروطا بزمان الواجب فلا بد أن يكون حادثا بحدوثه لا سابقا عليه لئلا يلزم وقوع الشرط المتأخر ، فلا بد أن يحدث زمان الوجوب عند حدوث زمان الواجب ولا يكون زمان الوجوب متقدما على زمان الواجب بل يكون مقارنا له لأنه مقيد به ، والمقيد عدم عند عدم قيده ، وبهذا يتبرهن أن الواجب المعلق مستحيل .

مثال :

وجوب الصوم المشروط بزمان الواجب إذا كان الوجوب يبدأ من حين رؤية الهلال فهذا معناه أن زمان الوجوب متقدم على زمان الواجب ، ويكون طلوع الفجر شرطا متأخرا لوجوب الصوم ، والمفروض أنه مستحيل .

وإن قلنا إن وجوب الصوم يبدأ من حين الفجر فالوجوب يحدث من حين حدوث قيده وهو زمان الواجب حتى لا نقع في الشرط المتأخر ، وهنا زمان الوجوب وزمان الواجب يكونان

متطابقين في البداية ، وبذلك يكون الواجب المعلق غير ممكن لأنه مبني على القول بتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب ، وهو غير ممكن لأنه يستلزم القول بالشرط المتأخر ، والمفروض أنه مستحيل .

القول الثاني : إمكان الشرط المتأخر للحكم :

إن قلنا بإمكان الشرط المتأخر جاز أن يكون زمان الواجب شرطا متأخرا للوجوب ، فيكون القول بالواجب المعلق معقولا .

فوجوب الوقوف بعرفات أو صوم شهر رمضان يكون له شرطان :

الشرط الأول :

شرط مقارن يحدث الوجوب بحدوثه ، وهو الاستطاعة في الحج ، فزمان وجوب الحج يبدأ من حين الاستطاعة ، وكذلك وجوب الصوم فإنه يبدأ من حين رؤية الهلال ، والشرط المقارن هو رؤية الهلال ، والحج والصوم يجبان عند حصول الشرط المقارن .

الشرط الثاني :

شرط متأخر وهو زمان الواجب الذي يبدأ من اليوم التاسع من ذي الحجة ، وهذا الشرط المتأخر يسبقه الوجوب ، فزمان الوجوب يبدأ قبل زمان الواجب ، والشرط المتأخر هو مجيء يوم عرفة على المكلف المستطيع وهو حي ، فكل من استطاع في شهر شعبان مثلا وكان ممن سيجيء عليه يوم عرفة وهو حي فوجوب الحج يبدأ في حقه من شعبان ، وبذلك يصبح المكلف مسؤولا عن توفير المقدمات المفوتة له بسبب فعلية الوجوب ، ومن المقدمات المفوتة السفر ، وكذلك وجوب الصوم فإنه يبدأ من حين رؤية الهلال ولكن له شرط متأخر وهو طلوع الفجر ، فوجوب الصوم يبدأ من حين رؤية الهلال ، فيكون الوجب فعليا من حين رؤية الهلال ، لذلك يصبح المكلف مسؤولا عن توفير المقدمات المفوتة له بسبب فعلية الوجوب ، ومن المقدمات المفوتة التطهر قبل الفجر ، ولو مات المكلف قبل يوم عرفة أو قبل طلوع الفجر فإن الشرط المتأخر لم يتحقق ، وهذا يكشف عن عدم فعلية الوجوب في حقه ، فلا يجب على وليه القضاء عنه .

الخلاصة :

القول بإمكان الواجب المعلق أو استحالته مبني على القول بإمكان الشرط المتأخر واستحالة الشرط المتأخر ، فإن قيل باستحالة الشرط المتأخر كان الواجب المعلق مستحيلا ، فلا يمكن أن نفسر مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة ، وإن قيل بإمكان الشرط المتأخر

كان الواجب المعلق ممكنا ، وهذه محاولة من محاولات تفسير مسؤولية المكلف عن المقدمات المفوتة .

الكتاب :

متى يجوز عقلا التعجيز ؟

تارة يترك المكلف الواجب وهو قادر على إيجاده ، وهذا هو العصيان ، وأخرى يتسبب إلى تعجيز نفسه عن الاتيان به ، وهذا التسبيب له صورتان :

الأولى : أن يقع بعد فعلية الوجوب ، كحال انسان يحل عليه وقت الفريضة ولديه ماء فيريق الماء ويعجز نفسه عن الصلاة مع الوضوء ، وهذا لا يجوز عقلا لأنه معصية .

الثانية : ان يقع قبل فعلية الوجوب كما لو أراق الماء في المثال قبل دخول الوقت ، وهذا لا يجوز لأنه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزا عن الواجب عند تحقق ظرف الوجوب ، وحيث إن الوجوب مشروط بالقدرة فلا يحدث الوجوب في حقه ، ولا محذور في أن يسبب المكلف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقه ، وإنما المحذور في أن لا يمتثله بعد أن يحدث .

ولكن قد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في هذا الوجوب عقليا أو شرعيا ، فإذا كان الدخل شرعيا جاز التعجيز المذكور ، لأنه لا يفوت على المولى بذلك شيئا ، إذ يصبح عاجزا ولا ملاك للواجب في حق العاجز ، وإذا كان الدخل عقليا وكان ملاك الواجب ثابتا في حق العاجز – أيضا وإن إختص التكليف بالقادر بحكم العقل – فلا يجوز التعجيز المذكور لان المكلف يعلم بأنه بهذا سوف يسبب إلى تفويت ملاك فعلي في ظرفه المقبل ، وهذا لا يجوز بحكم العقل .

وعلى هذا الأساس يمكن تخريج مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة في بعض الحالات ، بأن يقال : أن هذه المسؤولية تثبت في كل حالة يكون دخل القدرة فيها عقليا لا شرعيا .

الشرح :

متى يجوز عقلا التعجيز ؟

توجد هنا عدة حالات :

الحالة الأولى :

أن يترك المكلف الواجب وهو قادر على إيجاده ، وهذا هو العصيان ، فإذا توجه خطاب شرعي إلى المكلف فإن العقل يحكم بوجوب امتثاله إذا كان قادرا ، وإذا لم يمتثل يعتبر عاصيا مستحقا للعقوبة .

مثال :

إذا زالت الشمس وكان المكلف قادرا على الإتيان بصلاة الظهر ، ولكنه لم يمتثل فلم يتوضأ ولم يُصَلِّ ، فيكون عاصيا .

الحالة الثانية :

أن يتسبب المكلف إلى تعجيز نفسه عن الإتيان بالواجب فهل يعتبر ذلك عصيانا أو لا ؟

إن هذا التسبيب له صورتان :

الصورة الأولى :

أن يقع التعجيز بعد فعلية الوجوب ، ومع فعلية الوجوب يجب عليه الامتثال والإتيان بالواجب ، فإذا عجز نفسه فإنه لا يمكنه الإتيان بالواجب المطلوب منه ، وتعجيز المكلف نفسه بعد فعلية الوجوب لا يجوز عقلا لأنه معصية .

مثال :

مكلف يَحِلُّ عليه وقت الفريضة بالزوال ولديه ماء فيريق الماء ويعجِّز نفسه عن الصلاة مع الوضوء ، فتسقط عنه الصلاة مع الوضوء ، وينتقل إلى الصلاة مع التيمم ، ومع أنه صلى ولكنه يعتبر عاصيا بإراقته الماء لأنه قام بتعجيز نفسه متعمدا بعد فعلية الوجوب .

سؤال : ما هو الفرق بين الصورة الأولى والحالة الأولى مع أن العصيان وارد في كلتيهما ؟

الجواب :

في الحالة الأولى كان الماء موجودا عند المكلف ولم يعجِّز نفسه بل عصى فلم يتوضأ ولم يصل ، فعدم الامتثال ناشئ من المعصية ، وأما في الصورة الأولى فعدم الامتثال ناشئ من تعجيز المكلف نفسه عن الصلاة مع الوضوء ، فتسقط عنه الصلاة مع الوضوء في حالة العجز لأن التكليف مشروط بالقدرة ، وينتقل إلى الصلاة مع التيمم ، ولكن هذا التعجيز كان باختيار المكلف لأنه تسبب إلى تعجيز نفسه متعمدا ، فهنا يحكم العقل بعصيانه واستحقاقه العقوبة ، لذلك يقول الأصوليون : (إن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقابا) ، ومرادهم أن تارك امتثال الواجب يكون مستحقا للعقاب بلا فرق بين المختار الذي يختار المعصية وبين المضطر الذي يتسبب إلى تعجيز نفسه بسوء اختياره .

الصورة الثانية :

أن يقع التعجيز قبل فعلية الوجوب ، فيترك المكلف الواجب بسبب تعجيزه لنفسه قبل فعلية الوجوب .

مثال :

إذا أراق المكلف الماء قبل دخول وقت الصلاة ، فيريق الماء قبل الزوال ، وبعد الزوال لا يمكنه الإتيان بالصلاة مع الوضوء وينتقل إلى الصلاة مع التيمم ، وإراقته للماء تجوز لأنه بإراقة الماء يجعل نفسه عاجزا عن الإتيان بالواجب – أي الصلاة مع الوضوء – عند تحقق ظرف الوجوب ، وحيث إن فعلية الوجوب مشروطة بالقدرة فلا يحدث الوجوب في حقه ، وليس المطلوب منه الصلاة مع الوضوء بل المطلوب الصلاة مع التيمم ، ولا محذور في أن يسبب المكلف إلى أن لا يحدث الوجوب في حقه ولا يعتبر عاصيا بحكم العقل لأن الوجوب ليس فعليا في حقه إذا أراق الماء قبل الزوال ، وإنما المحذور في أن لا يمتثله بعد أن يصبح الوجوب فعليا ، فبعد الزوال يصير الوجوب فعليا في حقه فلا يجوز أن يريق الماء ، وتكليفه الصلاة مع الوضوء ، فإذا أراق الماء فلا يمكن أن يأتي بتكليفه ، فيكون عاصيا لأنه عجر نفسه بعدم الإتيان بتكليفه ، ولكن الصلاة مطلوبة منه على أي حال ، فمع عدم قدرته على الإتيان بالصلاة مع الوضوء ينتقل إلى الصلاة مع التيمم .

سؤال : ما هو الفرق بين الصورة الأولى والصورة الثانية مع أن المكلف في الصورتين تسبب إلى تعجيز نفسه عن الإتيان بالواجب المطلوب منه ؟ ولماذا يكون المكلف في الصورة الأولى عاصيا وفي الصورة الثانية ليس عاصيا ؟

الجواب :

في الصورة الأولى عجّز نفسه بعد فعلية الوجوب أي بعد توجه خطاب (صل مع الوضوء) إليه ، فأراق الماء متعمدا ولم يمكنه امتثال التكليف المطلوب منه ، فالعقل يحكم بأنه عاص كما حكم في الحالة الأولى أنه عاص ، ففي الحالة الأولى اختار المعصية بعدم الوضوء وعدم الصلاة مع وجود الماء عنده ، وفي الصورة الأولى اضطر نفسه إلى ارتكاب المعصية ومخالفة التكليف بإراقته للماء بعد فعلية الوجوب وبعد توجه خطاب (صل مع الوضوء) إليه ، وأما في الصورة الثانية فأراق الماء قبل الزوال وقبل فعلية الوجوب وقبل توجه خطاب (صل مع الوضوء) إليه ، فدخل الوقت ولم يتوجه إليه الخطاب السابق ، وإنما توجه إليه خطاب آخر هو (صل مع

التيمم) ، ولم يخالف تكليفه الجديد ، فلا يكون عاصيا لأن تكليفه لم يكن (الصلاة مع الوضوء) بل كان (الوضوء مع التيمم) .

التعجيز بين القدرة الشرعية والقدرة العقلية :

وصلنا إلى أنه يجوز أن يتسبب المكلف إلى تعجيز نفسه عقلا إذا كان التعجيز قبل فعلية الوجوب ، وقد يقال هنا بالتفصيل بين ما إذا كان دخل القدرة في الوجوب عقليا أو شرعيا ، وتم بيان الفرق بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية ، فالقدرة إذا أخذت قيدا في الملاك من قِبَلِ الشارع بنحو ينتفي الملاك عند عجز المكلف فالقدرة شرعية والملاك يكون مختصا بالقادر فقط ولا يشمل العاجز ، وإن لم تؤخذ القدرة قيدا في الملاك وكان الملاك شاملا للقادر والعاجز فالقدرة عقلية لأن العقل هو الذي يشترط القدرة ويقيد التكليف بالقدرة لأنه يستحيل تحرك العاجز نحو أمر غير مقدور .

فإذا كان دخل القدرة في التكليف والملاك شرعيا جاز تعجيز المكلف نفسه بأن يريق الماء الموجود عنده قبل فعلية الوجوب لأنه لا يفوِّت على المولى بالتعجيز شيئا إذ يصبح المكلف عاجزا ولا ملاك للواجب في حق العاجز ، فمع مجيء الزوال لا يوجد ملاك في حق العاجز لأن الملاك مختص بالقادر حسب معنى القدرة الشرعية ، ومع عدم شمول الملاك للعاجز في وقت الوجوب يجوز له تعجيز نفسه بإراقة الماء قبل الزوال .

وإذا كان دخل القدرة في التكليف عقليا وكان ملاك الواجب ثابتا في حق القادر والعاجز – وإن اختص التكليف بالقادر بحكم العقل ، والمقصود بالتكليف الاعتبار دون الملاك والإرادة لإمكان تعلقهما بغير القادر كما تقدم في بحث استحالة التكليف بغير المقدور – فلا يجوز تعجيز المكلف نفسه قبل فعلية الوجوب – أي قبل الزوال – لأن المكلف يعلم بأنه بتعجيز نفسه بإراقة الماء سوف يتسبب إلى تفويت ملاك فعلي في ظرفه المقبل ، وهذا لا يجوز بحكم العقل لأن العقل يحكم بقبح تفويت الملاك الثابت في حقه حتى بإراقته الماء وتعجيز نفسه قبل فعلية الوجوب ، فإذا كانت إراقة الماء قبل الزوال تؤدي إلى التعجيز عن تحصيل الملاك بعد الزوال فهي غير جائزة بحكم العقل .

بعبارة أخرى :

في القدرة الشرعية التعجيز يؤدي إلى ترك الواجب لعدم وجود الملاك أي عدم وجود المقتضي للامتثال ، في هذه الحالة يجوز للمكلف أن يتسبب إلى تعجيز نفسه عمدا قبل فعلية الوجوب ، وبعد فعلية الوجوب لا يوجد ملاك في حقه ، ومع عدم وجود الملاك لا يجب عليه الامتثال .

وفي القدرة العقلية التعجيز يؤدي إلى ترك الواجب لوجود المانع والعجز بعد أن وجد المقتضي والملاك في حق المكلف ، في هذه الحالة لا يجوز للمكلف أن يتسبب إلى تعجيز نفسه عمدا قبل فعلية الوجوب لأن الملاك يكون تاما في حقه بعد الزوال ، فإذا تسبب إلى تعجيز نفسه فيكون قد فوَّت الملاك عليه ، فهنا يحكم العقل بعدم جواز تفويت الملاك ، فلا يجوز له أن يعجِّز نفسه قبل الزوال وقبل فعلية الحكم لأنه سيفوت عليه تحصيل الملاك بعد الزوال .

مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوِّتة :

وعلى أساس التفرقة بين القدرة العقلية والقدرة الشرعية يمكن تخريج مسؤولية المكلف تجاه المقدمات المفوتة في بعض الحالات بأن يقال : إن هذه المسؤولية تثبت في كل حالة يكون دخل القدرة فيها عقليا لا شرعيا ، فالمكلف مسؤول عن توفير المقدمة المفوِّتة للواجب قبل زمان فعلية الوجوب إذا علم أن دخل القدرة في الملاك عقلي لا شرعي ، فالمكلف يعلم أن الملاك فعلي في حقه عند مجيء زمان الوجوب حتى مه كونه عاجزا عن أداء الواجب لعجزه عن مقدمة الواجب ، ومن أجل أن لا يفوته الملاك الفعلي في المستقبل يجب عليه عقلا توفير المقدمة المفوتة للواجب قبل زمان فعلية الوجوب .

وأما إذا علم المكلف بأن دخل القدرة في الملاك شرعي فمعنى ذلك أنه لا يوجد ملاك في حق العاجز في وقت أداء الواجب ، وبالتالي لا يمكن تفسير مسؤولية المكلف عن توفير المقدمات المفوتة للواجب .

الكتاب :

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به :

إذا جعل الحكم على نحو القضية الحقيقية وأخذ في موضوعه العلم بذلك الحكم اختص بالعالم به ولم يثبت للشاك أو القاطع بالعدم لان العلم يصبح قيدا للحكم غير أن أخذ العلم قيدا كذلك قد يقال إنه مستحيل .

وبرهن على استحالته بالدور ، وذلك لان ثبوت الحكم المجعول متوقف على وجود قيوده ، والعلم بالحكم متوقف على الحكم توقف كل علم على معلومه ، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم ، لزم توقف كل منهما على الآخر ، وهو محال .

وقد أجيب على ذلك بمنع التوقف الثاني ، لان العلم بشئ لا يتوقف على وجود ذلك الشئ وإلا لكان كل علم مصيبا ، وإنما يتوقف على الصورة الذهنية له في أفق نفس العالم ، أي أن العلم يتوقف على المعلوم بالذات ، لا على المعلوم بالعرض فلا دور .

إلا أن هذا الجواب لا يزعزع الاستحالة العقلية ، لان العقل قاض بأن العلم وظيفته تجاه معلومه مجرد الكشف ودوره دور المرآة ، ولا يعقل للمرآة أن تخلق الشئ الذي تكشف عنه فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلا في تكوين شخص ذلك الحكم .

غير أن هذه الاستحالة إنما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيدا له ، وأما أخذ العلم بالجعل قيدا للحكم المجعول فلا محذور فيه بناء على ما تقدم من التمييز بين الجعل والمجعول فلا يلزم دور ولا اخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت .

والثمرة التي قد تفترض لهذا البحث هي أن التقييد بالعلم بالحكم إذا كان مستحيلا ، فهذا يجعل الاطلاق ضروريا ، ويثبت بذلك أن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم وغيره على مبنى من يقول : بأن التقابل بين التقييد والاطلاق الثبوتيين تقابل السلب والايجاب ، وعلى العكس تكون استحالة التقييد موجبة لاستحالة الاطلاق على مبنى من يقول إن التقابل بين التقييد والاطلاق كالتقابل بين البصر والعمى ، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر ، كذلك لا يمكن الاطلاق حيث يتعذر التقييد ، ومن هنا تكون الاحكام على هذا القول مهملة لا هي بالمقيدة ولا هي بالمطلقة ، والمهملة في قوة الجزئية .

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر :

قد يؤخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر ، والحكمان أما أن يكونا متخالفين أو متضادين أو متماثلين فهذه ثلاث حالات :

أما الحالة الأولى فلا شك في إمكانها ، كما إذا قال الآمر : إذا علمت بوجوب الحج عليك فاكتب وصيتك ويكون العلم بوجوب الحج هنا قطعا موضوعيا بالنسبة إلى وجوب الوصية ، وطريقيا بالنسبة إلى متعلقه .

وأما الحالة الثانية فلا ينبغي الشك في استحالتها ، ومثالها أن يقول الآمر : إذا علمت بوجوب الحج عليك فهو حرام عليك ، والوجه في الاستحالة ما تقدم من أن الأحكام التكليفية الواقعية متناقضة متضادة ، فلا يمكن للمكلف القاطع بالوجوب أن يتصور ثبوت الحرمة في حقه .

وأما الحالة الثالثة فقد يقال باستحالتها ، على أساس إن اجتماع حكمين متماثلين مستحيل ، كاجتماع المتنافيين ، فإذا قيل إن قطعت بوجوب الحج وجب عليك ، بنحو يكون الوجوب المجعول في هذه القضية غير الوجوب المقطوع به مسبقا ، كان معنى ذلك في نظر القاطع ان وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه .

الشرح :

أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به :

سؤال : هل الأحكام الشرعية شاملة للعالم والجاهل أو أنها مختصة بالعالم ؟

الجواب :

القاعدة تقول إن الأحكام الشرعية شاملة للعالم والجاهل ، فإذا جاء خطاب من الشارع بوجوب الصلاة فإن هذا الخطاب موجه للعالم والجاهل ، ولكن الجاهل عن قصور إذا ترك الصلاة فإنه لا يعاقب ، فالمقتضي موجود في حق الجاهل ، ولكنه لا يعاقب لوجود المانع ، والمانع هو الجهل عن قصور .

واستدل على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الشرعية بالأدلة التالية :

١-الروايات الدالة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الشرعية .

٢-إطلاقات الأدلة ، فالأدلة الدالة على الأحكام الشرعية كوجوب الصلاة والصوم والحج لم تقيد بالعالم ، فتكون مطلقة شاملة للعالم والجاهل .

٣-الإجماع على أن الأحكام الشرعية شاملة للعالم والجاهل .

٤-العقل دال على شمول الأحكام للعالم والجاهل .

وقد قال السيد الشهيد في الحلقة الثالثة تحت عنوان (شمول الحكم للعالم والجاهل) : " وأحكام الشريعة تكليفية ووضعية تشمل في الغالب العالم بالحكم والجاهل على السواء ولا تختص بالعالم ، وقد ادُّعِيَ أن الأخبار الدالة على ذلك مستفيضة ، ويكفي دليلا على ذلك إطلاقات أدلة تلك الأحكام " .

وسوف نتعرض هنا للدليل العقلي الدال على شمول الأحكام للجاهل والعالم .

استحالة اختصاص الحكم بالعالم به :

والبرهان العقلي على هذه الاستحالة كما يلي :

إذا جُعِلَ الحكم على نحو القضية الحقيقية – التي يُصَبُّ فيها الحكم على موضوع مقدَّر الوجود – وأخذ في موضوع الحكم العلم بذلك الحكم اختص الحكم بالعالم به ولم يثبت الحكم للشاك أو القاطع بالعدم لان العلم يصبح قيدا للحكم ، ولكن أخذ العلم بالحكم قيدا في موضوع الحكم قد يقال إنه مستحيل ، والقائل به العلامة الحلي قدس سره ، فيكون الحكم ثابتا للعالم به وللشاك وللقاطع بالعدم أي يكون ثابتا للعالم والجاهل معا ، ولكن الجاهل عن قصور يكون معذورا ولا يعاقب .

وَبُرْهِنَ على استحالة اختصاص الحكم بالعالم به باستلزام الدور لأنه يؤدي إلى توقف الحكم على العلم بالحكم ، وتوقف العلم بالحكم على الحكم ، وهذا هو الدور ، والدور محال .

نأتي أولا إلى توقف الحكم على العلم بالحكم :

لو أخذ العلم بالحكم قيدا للحكم فيكون أحد قيود الموضوع ، والقيود تشكل أجزاء من موضوع الحكم ، والحكم متوقف على موضوعه ، والموضوع بمنزلة العلة للحكم ، والحكم بمنزلة المعلول .

وقال السيد الشهيد تحت عنوان (قاعدة إمكان التكليف المشروط) : " والمجعول متقوِّم بوجود القيود خارجا ومترتِّب عليها من قبيل ترتُّب المعلول على علّته " .

إذن :

ثبوت الحكم المجعول – أي فعلية الحكم – متوقف على وجود الموضوع خارجا أي وجود قيود الحكم خارجا ، والموضوع لا بد أن يكون متقدما على فعلية الحكم ، والعلم بالحكم أحد قيود الموضوع فلا بد أن يتقدم العلم بالحكم على الحكم من حيث الرتبة لأن العلة متقدمة على معلولها والمعلول متوقف في وجوده على العلة ، فيكون الحكم متوقفا على العلم بالحكم ، فالعلم بالحكم يؤدي إلى الحكم ، فوجود العلم بالحكم يؤدي إلى وجود الحكم أي فعلية الحكم ، أي أن العلم بالحكم علة ، والحكم معلول .

إذن :

النتيجة الأولى هي أن العلم بالحكم علة ، والحكم معلول .

ونأتي ثانيا إلى توقف العلم بالحكم على الحكم :

العلم بالحكم متوقف على الحكم لأن كل علم متوقِّف على معلومه ، ولا بد من وجود المعلوم حتى يوجد العلم بهذا المعلوم ، فحينما أقول (علمت بالكتاب) فلا بد أن يكون الكتاب موجودا قبل وجود العلم بالكتاب ، فوجود المعلوم سابق على وجود العلم بهذا المعلوم ،

وتوقف العلم بالحكم على الحكم يعني أن الحكم علة والعلم بالحكم معلول ، فالموضوع يؤدي إلى الحكم ، والحكم يؤدي إلى العلم بالحكم ، فالحكم علة ، والعلم بالحكم معلول .

إذن :

النتيجة الثانية هي أن الحكم علة ، والعلم بالحكم معلول .

وهكذا نرى من النتيجتين :

النتيجة الأولى : العلم بالحكم علة ، والحكم معلول .

النتيجة الثانية : الحكم علة ، والعلم بالحكم معلول .

وهكذا نرى الدور الواضح من أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم ، فإذا كان العلم بالحكم من قيود نفس الحكم لزم توقف كل منهما على الآخر ، وهو محال لأنه يستلزم الدور ، فكل من الحكم والعلم بالحكم يكون متقدما ومتأخرا في نفس الوقت فيكون من باب اجتماع النقيضين ، واجتماع النقيضين محال .

النتيجة النهائية :

استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم .

إشكال :

أشكل على البرهان السابق بمنع التوقف الثاني وهو (توقف العلم بالحكم على الحكم) لأن العلم بشيء لا يتوقف على وجود ذلك الشيء وإلا لكان كل علم مصيبا ، وإنما يتوقف على الصورة الذهنية للشيء في أفق نفس العالم ، أي أن العلم يتوقف على المعلوم بالذات لا على المعلوم بالعرض ، فلا يوجد دور .

المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض :

قبل الدخول في بيان الإشكال لا بد من مقدمة في توضيح الفرق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض .

المعلوم بالذات :

هو الوجود الذهني الذي ينصب عليه العلم مباشرة بلا توسط أي شيء آخر .

مثال :

الصورة الذهنية للنار هي المعلوم بالذات ، فالعلم بالنار لا يكون من خلال حصول نفس النار الخارجية في الذهن وإلا لاحترق الذهن ، وإنما العلم بالنار يكون من خلال صورتها الذهنية الموجودة في نفس العالم .

المعلوم بالعرض :

هو الوجود الخارجي للأشياء المعلومة .

مثال :

النار الخارجية هي المعلوم بالعرض ، والعلم بالنار الخارجية يكون من خلال وجودها الذهني .

ولا بد من وجود الاتحاد والمطابقة بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض حتى يمكن للإنسان أن يعلم بالأشياء الخارجية ، ولكن هذه المطابقة بينهما تكون من بعض الجهات لا من كل الجهات ، ولو كانت المطابقة بينهما من كل الجهات لكانت الصورة الذهنية للنار حارقة كما هي النار الخارجية ، لذلك قالوا بأن الاتحاد بين المعلومين يكون بحسب المفهوم والحمل الأولي ، والاختلاف يكون بحسب المصداق والحمل الشايع .

رجوع إلى الإشكال السابق :

وبعد بيان الفرق بين المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض نرجع إلى الإشكال السابق على استحالة اختصاص الحكم بالعالم به ، فيأتي السؤال التالي :

عندما يقال إن (الحكم يتوقف على العلم بالحكم) وهو التوقف الأول أو إن (العلم بالحكم يتوقف على الحكم) وهو التوقف الثاني ما هو المقصود بالحكم هل هو المعلوم بالذات أو المعلوم بالعرض ؟

جواب السؤال :

المقصود بالحكم في التوقف الأول هو المعلوم بالعرض لأن الوجود الخارجي للحكم – وهو المجعول – يتوقف على وجود الموضوع ، والوجود الذهني للحكم – وهو الجعل – لا يتوقف على شيء ولا يكون مشروطا ومقيدا بشيء .

والمقصود بالحكم في التوقف الثاني – وهو ما يأتي عليه الإشكال – هو المعلوم بالذات لأن كل علم يتوقف على معلومه بالذات ، ولا يتوقف على وجود معلومه الخارجي أي لا يتوقف على المعلوم بالعرض ، ولو كان متوقفا على المعلوم بالعرض لكان كل علم مصيبا للواقع الخارجي ، ومن الواضح أن الخطأ وارد في جميع العلوم .

إذن :

في التوقف الثاني عندما يقال (كل علم يتوقف على معلومه) فالمراد هو المعلوم بوجوده الذهني (المعلوم بالذات) لا بوجوده الخارجي (المعلوم بالعرض) .

النتيجة :

المقصود من الحكم في التوقف الأول (الحكم متوقف على العلم بالحكم) هو المعلوم بالعرض ، فالحكم بوجوده الخارجي يكون متوقِّفا على قيود موضوعه ، ومن قيود الموضوع العلم بالحكم .

والمقصود من الحكم في التوقف الثاني (العلم بالحكم متوقف على الحكم) هو المعلوم بالذات ، فالعلم بالحكم يتوقف على الحكم بوجوده الذهني لا بوجوده الخارجي .

وينتج من ذلك أنه لا يوجد دور لأن المتوقِّف يختلف عن المتوقَّف عليه ، فالحكم بوجوده الخارجي متوقِّف على العلم بالحكم ، والعلم بالحكم متوقف على الحكم بوجوده الذهني ، فالحكم بوجوده الذهني (أي المعلوم بالذات) علة للعلم بالحكم ، والعلم بالحكم علة للحكم بوجوده الخارجي (أي المعلوم بالعرض) ، فلا يوجد دور .

رد الإشكال :

نسلِّم مع صاحب الإشكال بأن العلم بالحكم متوقف على الحكم بوجوده الذهني (أي المعلوم بالذات) ، ولكن هذا الإشكال لا يزعزع الاستحالة العقلية باختصاص الحكم بالعالم بالحكم لأن العقل يقضي بأن العلم وظيفته تجاه معلومه مجرد الكشف ودوره دور المرآة ، ولا يعقل للمرآة أن تخلق الشيء الذي تكشف عنه ، فلا يمكن أن يكون العلم بالحكم دخيلا في تكوين شخص ذلك الحكم ، والوجود الذهني للحكم ليس وجودا ذهنيا مستقلا ، وإنما هو مرآة وكاشف عن الخارج وحاكٍ له لأن العقل يقضي بأن دور العلم هو الكشف والحكاية عن الخارج ، ولا يمكن للعلم أن يوجد الشيء الذي يكشف عنه من دون أن يكون له وجود خارجي يكشف عنه في نظر العالم على أقل التقادير ، فكل عالم يرى أن معلومه له وجود خارجي ، وعندما يقول الشخص : (أنا عالم) فهو يعتقد أن معلومه بالذات مرآة للمعلوم بالعرض ، لذلك فالاستحالة العقلية باقية ويبقى إشكال الدور لأن الحكم بوجوده الخارجي يتوقف على العلم بالحكم ، والعلم بالحكم يتوقف على الحكم بوجوده الذهني الحاكي عن الوجود الخارجي ، وتكون النتيجة أن العلم بالحكم يتوقف على الحكم بوجوده الخارجي لكن بواسطة الوجود الذهني ، فيكون كل من الحكم والعلم بالحكم متوقفا على الآخر ، وهو الدور ، وبعد رد الإشكال تبقى استحالة اختصاص الحكم بالعالم بالحكم .

رأي السيد الشهيد في استحالة اختصاص الحكم بالعالم بالحكم :

ما يدل عليه البرهان هو أن هذه الاستحالة إنما تعني عدم إمكان أخذ العلم بالحكم المجعول قيدا له ، فأخذ العلم بالحكم المجعول قيدا في موضوع الحكم المجعول مستحيل لأنه دور ، وأما

أخذ العلم بالجعل قيدا في موضوع الحكم المجعول فلا محذور فيه بناء على ما تقدم من التمييز بين الجعل والمجعول فلا يلزم الدور ولا إخراج للعلم عن دوره الكاشف البحت ، فالجعل أو الاعتبار هو العنصر الثالث من عناصر مقام ثبوت الحكم الذي فيه ثلاثة عناصر : الملاك والإرادة والجعل (أي الاعتبار) ، والجعل يتحقق باعتبار المولى وجعل الحكم من واجبات الشريعة ، والقيود في الجعل تكون قيود متصوَّرة ، والمجعول هو فعلية الحكم بعد وجود قيوده في الخارج ، فإذا زالت الشمس خارجا فالوجوب فعلي في حق المكلف ، ففعلية الوجوب متوقفة على فعلية القيود وتحققها في الخارج .

وبتوجيه السيد الشهيد يمكن إيجاد الحل لما طرحه الفقهاء من موارد اختصاص الحكم بالعالم به كموارد الجهر والإخفات في الصلاة ، أو القصر والتمام بالنسبة للمسافر ، وكانت فتواهم صحة صلاة من أخفت في موضع الجهر أو جهر في موضع الإخفات إذا كان من غير علم ، وكذلك كانت فتواهم بصحة صلاة المسافر إذا أتم صلاته من غير علم ، وما ذكره السيد الشهيد هو الحل لمثل هذه الفتاوى التي تبين عدم استحالة اختصاص الحكم بالعالم به لأن الحل هو أخذ العلم بالجعل قيدا في موضوع المجعول ، فلا يلزم منه الدور .

ثمرة البحث :

سؤال : إذا قلنا باستحالة اختصاص الحكم بالعالم به أو لم نقل بهذه الاستحالة فما هي الثمرة المترتبة على ذلك ؟

الجواب :

نذكر ثمرة من ثمرات البحث ، وهذه الثمرة ترتبط بالتقابل بين الإطلاق والتقييد ، ومر سابقا أن الأقوال في تصوير التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت ثلاثة :

١-تقابل النقيضين أي تقابل السلب والإيجاب ، وهو ما اختاره السيد الشهيد قدس سره .

٢-تقابل الملكة وعدمها ، وهو ما اختاره المحقق النائيني قدس سره .

٣-تقابل الضدين ، وهو ما اختاره السيد الخوئي قدس سره .

والثمرة تظهر بناء على القولين الأولين ، فاستحالة تقييد الأحكام بالعالم بها إذا ثبت ببرهان الدور فإن إطلاق الأحكام يكون ضروريا بناء على القول الأول لأن استحالة أحد النقيضين يجعل من النقيض الآخر ضروريا وإلا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال ، وهكذا يثبت أن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل .

وأما بناء على القول الثاني وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من باب تقابل الملكة وعدمها فعلى العكس من القول الأول لأن استحالة التقييد تكون موجبة لاستحالة

الإطلاق ، فالملكة وعدمها لا يصحان إلا في المورد القابل لهما ، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر ، فالعمى لا يصدق على مورد لا يتصف بالبصر ، كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذر التقييد ، فالإطلاق لا يصدق على مورد لا يمكن أن يتصف بالتقييد ، والمفروض أن تقييد الأحكام بالعالم بها مستحيل للزوم الدور ، كذلك يكون إطلاق الأحكام واشتراكها بين العالم والجاهل مستحيل ، ومن هنا تكون الأحكام على القول الثاني مهملة لا هي بالمقيدة ولا هي بالمطلقة ، والمهملة في قوة الجزئية ، ويستفاد الإطلاق أو التقييد من دليل خارجي ، وقد أطلق عليه المحقق النائيني (متمِّم الجعل) .

هذه ثمرة من الثمرات ، وستأتي ثمرة أخرى في آخر بحث (أخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّق الأمر) .

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر :

مر في البحث السابق أن العلم بالحكم يستحيل أخذه في موضوع نفس الحكم ببرهان الدور ، والبحث التالي هو عن أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر ، والبحث هنا تطبيق للقطع الطريقي والقطع الموضوعي .

نبدأ ببيان معنى القطع الطريقي والقطع الموضوعي :

إذا قال الشارع : (يجب الحج على المستطيع) أي يحكم بوجوب الحج على المستطيع أي الحج واجب على المستطيع ، فالموضوع هو الحج ، والمحمول هو الحكم وهو الوجوب ، فإذا قال الشارع ذلك وقطع المكلف بهذا الوجوب – أي قطع بالمحمول وهو الحكم – وكان مستطيعا فإن التكليف وهو الوجوب يتنجز عليه ، وهذا القطع قطع طريقي لأنه طريق وكاشف عن الحكم وهو وجوب الحج ، والمنجزية مرتبطة بالقطع الطريقي .

وإذا قال الشارع : (إذا قطعت بوجوب الحج فإنه يجب عليك كتابة وصيتك) فالموضوع هنا هو (القطع بوجوب الحج) ، والمحمول أو الحكم هو (وجوب كتابة الوصية) ، فإذا حصل عند المكلف القطع بوجوب الحج فإن قطعه يكون محققا لموضوع وجوب كتابة الوصية ومولِّدا لهذا الحكم ، ويكون هذا الحكم مترتِّبا على قطع المكلف ، وهذا القطع هو القطع الموضوع لأن القطع جزء من الموضوع ، فالعبارة يمكن أن تكون بهذه الكيفية : (القطع بوجوب الحج على المكلف يؤدي إلى وجوب كتابة وصيته) ، فالموضوع مركب من (القطع + وجوب الحج) ، والحكم هو (وجوب كتابة وصيته) ، وما دام أن القطع جزء من الموضوع فيكون القطع قطعا موضوعيا ، فالقطع بوجوب الحج قطع موضوعي بالنسبة إلى وجوب كتابة الوصية لأن القطع جزء من موضوع كتابة الوصية ، ولكنه قطع طريقي بالنسبة إلى متعلَّقه وهو

وجوب الحج لأن القطع طريق وكاشف عن وجوب الحج لا أنه جزء من موضوع وجوب الحج .

نرجع إلى بحثنا عن أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر ، فيوجد حكمان الحكم الأول يشكل جزءا من موضوع القضية ، والحكم الثاني يشكل محمول القضية ، ففي المثال السابق يكون (العلم بوجوب الحج) هو الموضوع ، والمحمول هو (وجوب كتابة الوصية) ، وستأتي الحالات المختلفة للحكمين .

نبدأ البحث بالسؤال التالي :

هل يمكن أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر أو أنه مستحيل ؟

الجواب :

قبل الإجابة نأتي إلى الحالات المختلفة للحكمين ، فالحكمان على ثلاث حالات :

١-أن يكون الحكمان متخالفين .

٢-أن يكون الحكمان متضادين .

٣-أن يكون الحكمان متماثلين .

الحالة الأولى : الحكمان متخالفان :

كما مر في مثال (وجوب الحج) و (وجوب كتابة الوصية) ، وهذه الحالة لا شك في إمكانها ، فيقول الآمر : (إذا علمت بوجوب الحج عليك فاكتب وصيتك) ، ويكون (العلم بوجوب الحج) قطعا موضوعيا بالنسبة إلى (وجوب الوصية) ، وقطعا طريقيا بالنسبة إلى متعلقه وهو (وجوب الحج) .

الحالة الثانية : الحكمان متضادان :

ومثاله أن يقول الآمر : (إذا قطعت بوجوب الحج عليك فالحج حرام عليك) ، وهذه الحالة لا شك في استحالتها ، والوجه في الاستحالة ما تقدم في هذه الحلقة تحت عنوان (التضاد بين الأحكام التكليفية) من أن الأحكام التكليفية الواقعية متناقضة متضادة ، فلا يمكن للمكلف القاطع بالوجوب أن يتصور ثبوت الحرمة في حقه لأن الوجوب والحرمة حكمان متضادان ، فيستحيل أن يكونا موجودين في نفس الوقت لأنه لا يمكن الجمع بينهما ، فاجتماع الضدين محال .

بعبارة أخرى :

الوجوب يحرك المكلف ويبعثه نحو الإتيان بمتعلق الوجوب ، والحرمة لا تحرك المكلف ولا تبعثه نحو الإتيان بمتعلق الحرمة ، والجمع بين التحرك وعدم التحرك مستحيل لأنه جمع بين النقيضين وهو محال .

الحالة الثالثة : الحكمان متماثلان :

ومثاله أن يقول الآمر : (إذا قطعت بوجوب الحج فإنه يجب عليك الحج) ، والوجوب الثاني يكون وجوبا آخر مماثلا للوجوب الأول لا أنه نفس الوجوب ، ومعناه (إذا قطعت بوجوب الحج فإنه يجب عليك الحج بوجوب آخر غير الوجوب الأول ولكنه مماثل له) ، فالحكم الأول غير الحكم الثاني لا أنه نفس الحكم ويكرره الآمر لكي يؤكد الحكم السابق لأن التكرار من أجل تأكيد الحكم السابق ممكن غير مستحيل .

وهذه الحالة قد يقال باستحالتها بناء على أحد أساسين :

الأساس الأول :

على أساس أن اجتماع حكمين متماثلين مستحيل كما يذكر في علم المنطق ، فاجتماع المثلين مستحيل كما أن اجتماع المتنافيين المتضادين مستحيل ، فإذا قيل : (إن قطعت بوجوب الحج وجب عليك الحج) ، بنحو يكون الوجوب في محمول هذه القضية غير الوجوب المقطوع به مسبقا في موضوع القضية كان معنى ذلك في نظر القاطع أن وجوبين متماثلين قد اجتمعا عليه ، ويستحيل اجتماع حكمين متماثلين .

الأساس الثاني :

ويمكن إضافة أساس آخر وهو أن اجتماع حكمين متماثلين على متعلَّق واحد غير معقول لأنه تحصيل للحاصل ، فالوجوب الأول إذا كان كافيا لتحريك المكلف فيكون الوجوب الثاني تحصيلا للحاصل لأن المكلف تحرك بالوجوب الأول فلا يحتاج إلى الوجوب الثاني ، وإن لم يكن الوجوب الأول كافيا لتحريك المكلف فالوجوب الثاني لا يكون كافيا لتحريك المكلف أيضا لأنه مماثل للوجوب الأول .

النتيجة :

أخذ العلم بحكم في موضوع حكم آخر ممكن إذا كان الحكمان متخالفين ، ومستحيل إذا كان الحكمان متضادين أو متماثلين .

الكتاب :

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه

قد يكون غرض المولى قائما بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق ، ويسمى بالواجب التوصلي ، وقد يكون غرضه قائما بأن يأتي المكلف بالفعل بقصد امتثال الامر ، ويسمى بالواجب التعبدي .

والسؤال هو : إنه هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب في الحالة الثانية أن يدخل في متعلق الوجوب قصد امتثال الامر أو لا ؟

قد يقال بان ذلك مستحيل لان قصد امتثال الامر إذا دخل في الواجب كان نفس الامر قيدا من قيود الواجب ، لان القصد المذكور مضاف إلى نفس الامر ، وإذا لاحظنا الامر وجدنا أنه ليس اختياريا للمكلف كما هو واضح ، وحينئذ نطبق القاعدة السابقة القائلة : إن القيود المأخوذة في الواجب فقط يجب أن تكون اختيارية ، لنستنتج أن هذا القيد إذن لا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط ، بل لا بد أن يكون أيضا قيدا للوجوب ، وهذا يعني أن الامر مقيد بنفسه وهو محال ، وهكذا يتبرهن بان أخذ قصد امتثال الامر في متعلق نفسه يؤدي إلى المحال .

وثمرة هذا البحث أن هذه الاستحالة إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قصد امتثال الامر عن الموقف تجاه أي خصوصية أخرى يشك في دخلها في الواجب ، وذلك أنا إذا شككنا في دخل خصوصية إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب ، أمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه الخصوصية في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل ، وإذا ثبت عدم دخلها في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في الغرض ، إذ لو كانت دخيلة في الغرض لأخذت في الواجب ، ولو أخذت كذلك لذكرت في الكلام .

وهذا الأسلوب لا يمكن تطبيقه على قصد امتثال الامر عند الشك في دخله في الغرض ، لان إطلاق كلام المولى وأمره ، إنما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلق الوجوب ، ونحن بحكم الاستحالة الآنفة الذكر نعلم بذلك بدون حاجة للرجوع إلى كلام المولى ، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخيلا في الغرض المولوي ، لان المولى مضطر على أي حال لعدم أخذه في الواجب ، سواء كان دخيلا في غرضه أو لا ، فلا يدل عدم أخذه على عدم دخله ، وهذا يعني ان الاستحالة المذكورة تبطل امكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبدية وإثبات التوصلية .

ومن هنا يمكن أن نصور الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفسه على وجه آخر غير ما تقدم في ذلك البحث فنقول : إن هذه الاستحالة تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي إختصاص أغراضه بالعالمين بالاحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الامر .

الشرح :

أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه

الكلام هنا في قضية عقلية تركيبية ، وهي أخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّق الأمر ، والبحث في إمكانه أو استحالته .

الواجب التوصلي والواجب التعبدي :

قبل البدء بالبحث لا بد من توضيح معنى الواجب التوصلي والواجب التعبدي ، والبحث له ارتباط بالواجب التعبدي .

ينقسم الواجب من حيث أخذ قصد القربة فيه إلى قسمين :

١-الواجب التوصلي .

٢-الواجب التعبدي .

١-الواجب التوصلي :

هو الواجب الذي يكون غرض المولى فيه قائما بإتيان المكلف للفعل كيفما اتفق وبأي طريقة من الطرق .

مثال :

إذا أمر المولى بتطهير الثوب فإن غرضه يتحقق بتطهير الثوب بأي طريقة من الطرق حتى لو يعلم المكلف به أو لم بقصد التطهير ، كما لو أطار الريح الثوب وسقط في النهر فإنه يطهر حتى لو لم يعرف المكلف بذلك أو لم يقصد التطهير .

٢-الواجب التعبدي :

هو الواجب الذي يكون غرض المولى فيه قائما بأن يأتي المكلف بالفعل بقصد امتثال الأمر ، فيريد المولى من المكلف أن يأتي بالواجب بطريقة معينة ، وهي أن يقصد امتثال الأمر المتوجه إليه من المولى ، والامتثال لا يتحقق إلا بالإتيان بالواجب بقصد القربة إلى الله عز وجل وأن يكون العمل خالصا لله تعالى .

مثال :

إذا أمر المولى بالصلاة فإن غرضه يتعلق بامتثال الوجوب بنية القربة إليه تعالى .

ومن الواضح أن قصد امتثال الأمر مرتبط بالامتثال فيكون قيدا للواجب ، فيأتي السؤال التالي :

هل بإمكان المولى عند جعل التكليف والوجوب التعبدي أن يقيِّد متعلَّق الوجوب – أي الواجب – بقصد امتثال الأمر والوجوب أو لا ؟

الجواب :

الرأي الأول :

ذهب بعض الأصوليين إلى أن أخذ قصد امتثال الأمر قيدا في متعلق الأمر – أي أخذ قصد امتثال الوجوب قيدا في الواجب – مستحيل .

وجه الاستحالة :

إن قصد امتثال الأمر إذا دخل في الواجب كان نفس الأمر والوجوب قيدا من قيود الواجب ؛ لأن قصد امتثال الأمر مضاف إلى نفس الأمر ، وإذا لاحظنا الأمر وجدنا أنه ليس اختياريا للمكلف لأن الأمر بيد المولى لا بيد المكلف ، وحينئذ نطبق قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور ، فالقيود المأخوذة في الواجب فقط يجب أن تكون اختيارية ويجب على المكلف توفيرها وتحصيلها وإيجادها ، وكل تكليف مشروط بالقدرة ، فلا بد أن تكون قيود الواجب مقدورة للمكلف وتحت اختياره ، وإذا لم تكن مقدورة للمكلف فإنه يلزم التكليف بغير المقدور ، وهو محال .

وإذا لاحظنا قيد (قصد امتثال الأمر) نرى أنه قيد غير مقدور لأن الأمر بيد المولى لا بيد المكلف ، نعم القصد بيد المكلف ، ولكن القصد مضاف إلى الأمر ، والأمر ليس بيد المكلف ، وقيود الواجب يجب إيجادها من قبل المكلف مع أن الأمر غير اختياري ، فنستنتج أن قيد (قصد امتثال الأمر) لا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط ، بل لا بد أن يكون قيدا للوجوب أيضا لأن الأمر ليس مقدورا للمكلف ، فكل قيد يكون قيدا للواجب فإن كان غير اختياري فإنه يكون قيدا للواجب والوجوب معا حتى لا يلزم التكليف بغير المقدور ، وهذا يعني أن الأمر والوجوب مقيد بـ (قصد امتثال الأمر) ، والأمر جزء من القيد ، فيكون الأمر مقيدا بنفسه ، وتقييد الشيء بنفسه محال بحكم العقل لأنه يستلزم الدور .

إذن :

وهكذا يتبرهن بأن أخذ قيد (قصد امتثال الأمر) في متعلق نفسه – أي في متعلَّق الأمر وهو الواجب – يؤدي إلى المحال بحكم العقل لاستلزامه الدور ، فهذا القيد لا يمكن أن يكون قيدا للواجب فقط لاستلزامه التكليف بغير المقدور ، وهو محال ، ولا هو قيد للوجوب والواجب معا لأن تقييد الوجوب بهذا القيد معناه تقييد الشيء بنفسه ، وهو محال أيضا .

ملاحظة :

قال السيد الشهيد : (قد يقال بأن ذلك مستحيل) ، فهذه الاستحالة على مستوى الحلقة الثانية ، وسيأتي النقاش مع ذكر براهين أخرى في الحلقة الثالثة تحت عنوان (الواجب التوصلي والتعبدي) .

ثمرة البحث :

سؤال : ما هي الثمرة المترتبة على القول باستحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه ؟

الجواب :

هذه الاستحالة إذا ثبتت فسوف يختلف الموقف تجاه قيد (قصد امتثال الأمر) عن الموقف تجاه أي قيد وخصوصية أخرى يشك في دخلها في الواجب وتقييد الواجب بها ، فإن الشك في تقييد الواجب بقيد إذا لم يؤخذ في لسان الدليل فإنه يمكن نفيه بإطلاق الدليل .

مثال :

إذا شككنا في دخل قيد أو خصوصية إيقاع الصلاة مع الثوب الأبيض في الواجب وبحثنا في الأدلة ولم نجد تقييد الصلاة بهذا القيد بل وجدها مطلقة ، فيمكن التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي دخل هذه الخصوصية في الواجب بحسب عالم الوجوب والجعل والاعتبار الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت ، وإذا ثبت عدم دخل الخصوصية في الواجب بحسب عالم الجعل يثبت عدم دخلها في المراد والغرض إذ لو كانت دخيلة في المراد والغرض لأخذت في الواجب ، ولو أخذت في الواجب لذكرت في الكلام ومقام الإثبات لأن مقام الإثبات يكشف عن الاعتبار في مقام الثبوت ، فمن عدم تقييد الصلاة في الخطاب والكلام ومقام الإثبات يكشف عن عدم تقييد الصلاة في الاعتبار في مقام الثبوت ، والاعتبار كاشف عن الملاك والإرادة ، وما دام أنه لم تقيد الصلاة في الاعتبار فهذا كاشف عن عدم إرادة المولى لهذه الخصوصية وعدم وجود ملاك في هذه الخصوصية ، وهذا تطبيق لقرينة الحكمة التي تقوم على أساس ظهور حالي في أن ما لا يقوله المتكلم لا يريده جدّا .

وهكذا يجري الإطلاق في أي خصوصية يشك في دخلها في الواجب ، فتنفى الخصوصية بجريان الإطلاق وتطبيق قرينة الحكمة ، ولكن يوجد شرط وهو أن يكون التقييد بهذه

الخصوصية ممكنا ، والتقابل بين الإطلاق والتقييد في عالم الإثبات باتفاق جميع الأصوليين من باب تقابل الملكة وعدمها ، فلا بد أن يكون المورد قابلا للملكة وعدمها حتى نستكشف أحد المتقابلين عند عدم الآخر ، فالإنسان يمكن أن يكون بصيرا وأعمى ، فإذا انتفى البصر ثبت العمى للإنسان ، وإذا انتفى العمى ثبت البصر للإنسان ، ولكن إذا استحال التقييد في مورد فإنه يستحيل الإطلاق ، كالبصر والعمى في الحجر ، فالحجر لا يقال له أعمى ولا بصير .

وفي المثال تقييد الصلاة بالثوب الأبيض ممكن ، فإذا لم يذكر في الدليل نعرف أن الدليل مطلق وأن المولى لا يريد هذه الخصوصية ، ولو أرادها في مقام الثبوت لذكرها في الكلام ومقام الإثبات .

عدم جريان الإطلاق في أخذ قصد الامتثال في متعلق الأمر :

وأسلوب نفي قيد الواجب بإطلاق الدليل لا يمكن تطبيقه على قيد (قصد امتثال الأمر) عند الشك في دخله في المراد والغرض لأن إطلاق كلام المولى وأمره إنما يعني عدم أخذ هذا القصد في متعلق الوجوب ، ونحن بحكم استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلقه نعلم بذلك بدون حاجة للرجوع إلى كلام المولى ، ولكن لا يمكن أن نستكشف من ذلك عدم كون القصد المذكور دخيلا في الغرض المولوي لأن المولى مضطر على أي حال لعدم أخذه في الواجب لاستحالته سواء كان دخيلا في غرضه أم غير دخيل ، فلا يدل عدم أخذه على عدم دخله ، وهذا يعني ان الاستحالة المذكورة تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي التعبدية وإثبات التوصلية ، فلا يمكن نفي التعبدية وإثبات التوصلية ، فلا يمكن أن ننفي التعبدية بأن نقول إن المولى لم يرد الواجب بقيد قصد امتثال الأمر بإطلاق الدليل وأنه لم يقيد بقيد (قصد امتثال الأمر) فننفي القيد بالإطلاق ، وبذلك تثبت التوصلية ، فلا يمكن نفي التعبدية بإطلاق الدليل وإثبات التوصلية .

بعبارة أخرى :

لما كان أخذ قيد (قصد امتثال الأمر) في متعلق الأمر مستحيلا وأنه لا يمكن التقييد به فلا يمكن نفيه بإطلاق الخطاب عند عدم ذكره في الدليل لأنه بالإطلاق ننفي ما يمكن أن يكون قيدا وما فيه قابلية أن يكون قيدا ، فنقول هذا القيد غير موجود لأنه لو أراد القيد لذكر القيد ، وما دام أنه لم يذكر القيد في الكلام فلا يريد القيد في مراده الجدي ، هذا إذا كان القيد ممكنا ، وأما إذا كان القيد مستحيلا فلا يمكن نفيه بالإطلاق إذ لعل القيد يكون مرادا للمولى ولكن لا يمكن للمولى ذكره في الكلام لاضطراره إلى عدم ذكره لأن التقييد بهذا القيد مستحيل ، فلا يدل عدم أخذه في الكلام على عدم دخله في المراد الجدي ، فإذا شك المكلف في

واجب أنه تعبدي أو توصلي فلا يمكن إثبات أنه توصلي عن طريق الإطلاق وعدم ذكر قيد (قصد امتثال الأمر) في الدليل لأن المولى مضطر إلى عدم ذكره سواء كان مرادا له وداخلا في غرضه أم لا ، فمن الممكن أنه مراد له ولكنه لا يمكن له ذكر القيد لاستحالة ذكر القيد في الكلام ، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق لأنهما متقابلين تقابل الملكة وعدمها .

ثمرة أخرى لاستحالة اختصاص الحكم بالعالم به :

ومن تصوير الثمرة المترتبة على استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلَّقه يمكن أن نصور الثمرة لاستحالة أخذ العلم بالحكم قيدا لنفسه على وجه آخر غير ما تقدم في ذلك البحث فنقول :

إن الاستحالة تبطل إمكان التمسك بإطلاق كلام المولى لنفي اختصاص أغراضه بالعالمين بالأحكام بنفس الطريقة المشار إليها في قصد امتثال الأمر كما يلي :

إذا شك المكلف في اختصاص حكم بالعالم به أو شموله للعالم والجاهل ، فعند الرجوع إلى الأدلة لم يجد فيها تقييد الحكم بالعالم به ، فهنا لا يمكن التمسك بالإطلاق لنفي قيد العالم لإثبات شمول الأحكام للعالم والجاهل لأن أخذ قيد (العلم بالحكم) في موضوع نفس الحكم مستحيل ، فلعل مراد المولى هو اختصاص الحكم بالعالم به ، ولكنه لم يذكره في الخطاب لاستحالة التقييد به ، وإذا استحال التقييد استحال الإطلاق .

وقد تم ذكر أربعة أدلة في إثبات شمول الأحكام للعالم به والجاهل ، منها إطلاق الأدلة الدال على اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل لأن الأطلة لم تقيد بالعالم ، فتكون شاملة للعالم والجاهل ، وفي مقامنا قلنا باستحالة التقييد فلا يمكن التمسك بالإطلاق لأنه إذا استحال التقييد استحال الإطلاق ، فلا يمكن التمسك بإطلاق الخطاب لإثبات شمول الحكم للعالم والجاهل .

وكانت الثمرة السابقة في بحث (أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم) هي مرتبطة بالتقابل بين الإطلاق والتقييد ، ومر سابقا أن الأقوال في تصوير التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت ثلاثة :

١-تقابل النقيضين أي تقابل السلب والإيجاب ، وهو ما اختاره السيد الشهيد قدس سره .

٢-تقابل الملكة وعدمها ، وهو ما اختاره المحقق النائيني قدس سره .

٣-تقابل الضدين ، وهو ما اختاره السيد الخوئي قدس سره .

والثمرة تظهر بناء على القولين الأولين ، فاستحالة تقييد الأحكام بالعالم بها إذا ثبت ببرهان الدور فإن إطلاق الأحكام يكون ضروريا بناء على القول الأول لأن استحالة أحد النقيضين يجعل من النقيض الآخر ضروريا وإلا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محال ، وهكذا يثبت أن الأحكام الشرعية مشتركة بين العالم والجاهل .

وأما بناء على القول الثاني وهو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد يكون من باب تقابل الملكة وعدمها فعلى العكس من القول الأول لأن استحالة التقييد تكون موجبة لاستحالة الإطلاق ، فالملكة وعدمها لا يصحان إلا في المورد القابل لهما ، فكما لا يصدق الأعمى حيث لا يمكن البصر ، فالعمى لا يصدق على مورد لا يتصف بالبصر ، كذلك لا يمكن الإطلاق حيث يتعذر التقييد ، فالإطلاق لا يصدق على مورد لا يمكن أن يتصف بالتقييد ، والمفروض أن تقييد الأحكام بالعالم بها مستحيل للزوم الدور ، كذلك يكون إطلاق الأحكام واشتراكها بين العالم والجاهل مستحيل ، ومن هنا تكون الأحكام على القول الثاني مهملة لا هي بالمقيدة ولا هي بالمطلقة ، والمهملة في قوة الجزئية ، ويستفاد الإطلاق أو التقييد من دليل خارجي ، وقد أطلق عليه المحقق النائيني (متمِّم الجعل) .

الكتاب :

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

مر بنا أن التكليف مشروط بالقدرة ، وكنا نريد بها القدرة التكوينية ، وهذا يعني أن التكليف لا يشمل العاجز . وكذلك لا يشمل أيضا من كان قادرا على الامتثال ، ولكنه مشغول فعلا بامتثال واجب آخر مضاد لا يقل عن الأول أهمية ، فإذا وجب إنقاذ غريق يعذر المكلف في ترك إنقاذه إذا كان عاجزا تكوينا ، كما يعذر إذا كان قادرا ، ولكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل على نحو لم يبق بالامكان إنقاذ الغريق الأول معه . وهذا يعني أن كل تكليف مشروط بعدم الاشتغال بامتثال مضاد لا يقل عنه أهمية ، وهذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل ، ولو لم يصرح به المولى في خطابه ، كما هو الحال في القدرة التكوينية . ولنطلق على القدرة التكوينية اسم القدرة بالمعنى الأخص ، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد اسم القدرة بالمعنى الأعم .

والبرهان على هذا القيد الجديد : أن المولى إذا أمر بواجب ، وجعل أمره مطلقا حتى لحالة الاشتغال بامتثال مضاد لا يقل عنه أهمية ، فإن أراد بذلك أن يجمع بين الامتثالين ،

فهو غير معقول لأنه غير مقدور للمكلف ، وإن أراد بذلك ان يصرف المكلف عن ذلك الامتثال المضاد فهذا بلا موجب بعد افتراض إنهما متساويان في الأهمية ، فلا بد إذن من أخذ القيد المذكور .

ومن هنا يعرف أن ثبوت أمرين بالضدين مستحيل إذا كان كل من الامرين مطلقا لحالة الاشتغال بامتثال الامر الآخر أيضا ، وأما إذا كان كل منهما مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر ، أو كان أحدهما كذلك ، فلا استحالة ويقال عن الامرين بالضدين حينئذ : أنهما مجعولان على وجه الترتب ، وان هذا الترتب هو الذي صحح جعلهما على هذا الوجه ، وهذا ما يحصل في كل حالة يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين ، ويكون قادرا على امتثال كل منهما بمفرده ، ولكنه غير قادر على الجمع بينهما ، فإنهما إن كانا متكافئين في الأهمية ، كان وجوب كل منهما مشروطا بعدم امتثال الآخر ، وإن كان أحدهما أهم من الآخر ملاكا ، فوجوب الأهم غير مقيد بعدم الاتيان بالأقل أهمية (المهم) ، ولكن وجوب المهم مقيد بعدم الاتيان بالأهم ، وتسمى هذه الحالات بحالات التزاحم .

وقد تعترض وتقول إن الامرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل ، لان المكلف في حالة تركه لكلا الضدين يكون كل من الامرين فعليا وثابتا في حقه لان شرطه محقق ، وهذا يعني أن المكلف في هذه الحالة يطلب منه كلا الضدين وهو محال .

والجواب على الاعتراض : أن الامرين والوجوبين وإن كان فعليين معا في الحالة المذكورة ولكن لا محذور في ذلك إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه ، وبالتالي ينفي فعلية الوجوب الآخر ، فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق ، وهو الجمع بين الضدين ، ولهذا لو فرض المحال وصدر كلا الضدين من المكلف ، لما وقعا على وجه المطلوبية معا . فليس المطلوب خارجا عن حدود القدرة .

وبهذا يتضح أن امكان وقوع الامرين بالضدين على وجه الترتب واجتماعهما معا نشأ من خصوصية الترتب بينهما أي من خصوصية كون أحدهما أو كل منهما بامتثاله نافيا لموضوع الآخر ومعدما لشرطه .

الشرح :

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر

مر سابقا في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور أن التكليف مشروط بالقدرة ، فالقدرة شرط في التكليف ، والمراد من القدرة (القدرة التكوينية) ، فالتكليف لا يشمل العاجز عجزا

تكوينيا ، فـ (القدرة التكوينية) تقع في مقابل (العجز التكويني) ، مثلا تشترط القدرة على القيام في الصلاة ، والمقصود القيام تكوينا ، وأما العاجز تكوينا – كالمشلول – فلا يمكنه القيام في الصلاة ، لذلك لا يشترط في صلاة العاجز القيام لأن العقل يحكم بأن تكليف العاجز بالصلاة قائما قبيح لأن التكليف مشروط بالقدرة على القيام وهو غير قادر على القيام .

مثال :

إذا أمر المولى بإنقاذ غريق ، ولكن المكلَّف لم يكن قادرا على الإتيان بمتعلق الأمر ، فإنه إذا لم يمتثل لا يكون مأثوما لأن التكليف مشروط بالقدرة التكوينية ، ومع العجز التكويني يسقط عنه الامتثال ، والمكلف هنا يكون معذورا عن الامتثال لعجزه وعدم قدرته التكوينية .

إذن :

إذا وجب إنقاذ غريق فإن المكلف يعذر في ترك إنقاذه إذا كان عاجزا تكوينا .

هذا كان بحثا في اشتراط التكليف بالقدرة ، وكان يقصد من القدرة القدرة التكوينية ، ويطلق عليه القدرة بالمعنى الأخص ، ويأتي بحث آخر في اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر ، ويطلق عليه القدرة التشريعية ، ويطلق على القدرتين التكليفية والتشريعية معا القدرة بالمعنى الأعم .

اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر :

التكليف لا يشمل أيضا من كان قادرا على الامتثال ، ولكنه مشغول فعلا بامتثال واجب آخر مضاد لا يقل عن الأول أهمية .

مثال :

إذا أمر المولى بإنقاذ الغريق الأول ، ولكنه كان مشغولا في نفس الوقت بإنقاذ غريق آخر لا يقل أهمية عن الغريق الأول ، فالمكلف هنا قادر على إنقاذ الغريق الأول تكوينا بتركه إنقاذ الغريق الثاني ، ولكنه لا يمكنه الامتثال لانشغاله بإنقاذ الغريق الثاني لأن قدرته لا تسع إنقاذهما معا في نفس الوقت ، فالمكلف هنا يكون معذورا عن الامتثال لعدم قدرته على إنقاذ الغريقين في وقت واحد ، وهنا لا يكون المكلف مأثوما لتركه إنقاذ الأول ، وليس السبب هو عجزه وعدم قدرته التكوينية ، وإنما السبب هو عجزه وعدم قدرته التشريعية لأن المولى أمر بإنقاذ الثاني ، لذلك ترك المكلف إنقاذ الأول ، فالعجز هنا تشريعي لا تكويني .

إذن :

يعذر المكلف إذا كان قادرا تكوينا ، ولكنه اشتغل بإنقاذ غريق آخر مماثل على نحو لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأول معه في وقت واحد ، هذا في حالة المساوي الذي لا يقل عن الأول أهمية ، ولكن في حالة كون الغريق الثاني أهم فإن العقل يحكم بتقديم الأهم على المهم .

النتيجة :

كل تكليف مشروط بأمرين :

الأمر الأول : القدرة التكوينية :

أي يكون المكلف قادرا تكوينا على امتثال متعلَّق الوجوب ، ويطلق عليه القدرة بالمعنى الأخص .

الأمر الثاني : القدرة التشريعية :

أي لا يكون المكلف مشغولا بامتثال واجب آخر لا يقل أهمية عن الواجب الأول الذي يراد توجيهه إليه .

ويطلق على القدرة الشاملة لكلا القدرتين القدرة بالمعنى الأعم لأنها تعم وتشمل القدرتين معا ، فكما يشترط في التكليف أن يكون المكلف قادرا تكوينا على امتثاله ، كذلك يشترط بعدم الاشتغال بامتثال مضاد لا يقل عنه أهمية ، وهذا القيد دخيل في التكليف بحكم العقل ولو لم يصرح به المولى في خطابه كما هو الحال في القدرة التكوينية .

إذن :

التكليف مشروط بالقدرتين التكوينية والتشريعية ، والحاكم بهذين الشرطين هو العقل ، فالعقل يحكم باشتراط القدرة التكوينية والقدرة التشريعية في التكليف حتى لو لم يذكر المولى هذين الشرطين في خطابه وكلامه في عالم الإثبات .

سؤال : ما هي الثمرة من اشتراط القدرة التكوينية والقدرة التشريعية ؟

الجواب :

ثمرة اشتراط القدرة التكوينية في التكليف هي أنه إذا لم توجد قدرة تكوينية فإنه لا يوجد تكليف ، فالتكليف منتف من أساسه مع عدم وجود القدرة التكوينية .

وثمرة اشتراط القدرة التشريعية في التكليف هي أنه إذا أنقذ المكلف الغريق الثاني أو كان مشغولا بإنقاذ الغريق الثاني ولم ينقذ الغريق الأول فإنه لا يعتبر مخالفا لأمر المولى بإنقاذ الغريق الأول لأن التكليف بإنقاذ كل منهما مشروط بعدم الاشتغال بامتثال التكليف الآخر .

البرهان على تقييد التكليف بالقدرة التشريعية :

سؤال : ما هو الدليل على تقييد التكليف بعدم الاشتغال بتكليف آخر مضاد لا يقل عنه أهمية ؟

الجواب :

الدليل يعتمد على برهان الخلف ، وبرهان الخلف يعتمد فيه المستدل على إبطال نقيض المطلوب فيثبت المطلوب .

توضيح ذلك :

إن المولى إذا أمر بواجب وجعل أمره مطلقا بحيث يشمل حالة الاشتغال بامتثال تكليف آخر مضاد له لا يقل عنه أهمية أي أن التكليف بكل منهما ثابت في ذمة المكلف سواء اشتغل بتكليف آخر مضاد له أم لا فهنا نحن بين احتمالين :

الاحتمال الأول :

إن أراد المولى بذلك أن يجمع المكلف بين الامتثالين فهو غير معقول لأنه غير مقدور للمكلف لأن قدرة المكلف لا تسع إنقاذهما معا في نفس الوقت ، فإذا أراد المولى إنقاذ الغريق الأول والغريق الثاني فهذا غير مقدور للمكلف ، والتكليف بغير المقدور مستحيل .

الاحتمال الثاني :

إن أراد المولى بذلك أن يصرف المكلف عن ذلك الامتثال المضاد فهذا بلا موجب بعد افتراض أنهما متساويان في الأهمية ، فإذا أراد المولى أن يصرف المكلف عن إنقاذ الغريق الثاني وهو الإنقاذ المشغول به وأن يذهب لإنقاذ الغريق الأول فهذا بلا داع لأن الفرض أن التكليفين متساويان في الأهمية ولا يوجد ترجيح بلا مرجِّح في الأمرين المتساويين في الأهمية ، والترجيح بلا مرجح قبيح بحكم العقل .

إذن :

لا بد من أخذ القيد المذكور ، وهو أن التكليف الأول مقيَّد بعدم الاشتغال بالتكليف الثاني ، والتكليف الثاني مقيَّد بعدم الاشتغال بالتكليف الأول ، أي كل تكليف مقيَّد بعدم الاشتغال بتكليف آخر مضاد له لا يقل عنه أهمية ، فإنقاذ الغريق الأول مقيَّد بعدم الاشتغال بإنقاذ الغريق الثاني ، وإنقاذ الغريق الثاني مقيَّد بعدم الاشتغال بإنقاذ الغريق الأول ، والتكليفان متساويان في الأهمية .

نتائج تقييد التكليف بالقدرة التشريعية :

النتيجة الأولى :

ثبوت أمرين بالضدين مستحيل إذا كان كل من الأمرين مطلقا شاملا لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضا ، فإنقاذ الغريق الأول وإنقاذ الغريق الثاني إذا كان كل منهما مطلقا بحيث يشمل حالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر مستحيل لأن إنقاذ الغريقين في نفس الوقت مستحيل ، فيستحيل أن يقال : (أنقذ الغريق الأول سواء أنقذت الغريق الثاني أم لا وأنقذ الغريق الثاني سواء أنقذت الغريق الأول أو لا) ، والاستحالة مختصة بما إذا كان كلا التكليفين مطلقا شاملا لحالة الاشتغال بامتثال الأمر الآخر أيضا ، ودليل الاستحالة هو برهان الخلف الذي مر قبل قليل .

النتيجة الثانية :

إذا كان كل من الأمرين بالضدين مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر أو كان أحدهما مقيدا بعدم الاشتغال بالآخر فلا توجد استحالة ، فلو كان كلا التكلفين أو أحدهما مقيَّدا بعدم الاشتغال بالآخر فهذا أمر ممكن ، ويقال عن الأمرين بالضدين حينئذ أنهما مجعولان على وجه الترتب ، وأن هذا الترتب هو الذي صحح جعلهما على هذا الوجه ، فالترتب هو الأمر بالضدين بنحو يكون كل من التكليفين أو أحدهما مقيَّدا بترك الآخر ، وهذا ما يحصل في كل حالة يواجه فيها المكلف واجبين شرعيين ويكون قادرا على امتثال كل منهما بمفرده ، ولكنه غير قادر على الجمع بينهما ، فتوجد هنا حالتان :

الحالة الأولى :

إن كان الواجبان متكافئين في الأهمية كان وجوب كل منهما مشروطا بعدم امتثال الآخر ، فإنقاذ الأول مشروط بعدم إنقاذ الثاني ، وإنقاذ الثاني مشروط بعدم امتثال الأول ، وامتثال المكلف لأحد الأمرين ينفي موضوع الآخر .

الحالة الثانية :

إن كان أحد الواجبين أهم من الواجب الآخر ملاكا فوجوب الواجب الأهم غير مقيد بعدم الإتيان بالواجب الأقل أهمية – أي المهم – ، ولكن وجوب المهم مقيد بعدم الإتيان بالأهم ، فإذا كان الغريق الثاني أهم من الغريق الأول فإنقاذ الغريق الثاني غير مشروط بعدم إنقاذ الغريق الأول ، ولكن إنقاذ الغريق الأول مشروط بعدم إنقاذ الغريق الثاني .

وتسمى الحالات التي يكون فيها كلا الضدين أو أحدهما مقيَّدا بعدم الاشتغال بالآخر تسمى بحالات (التزاحم) لأن المكلف لا تسع قدرته الجمع بين امتثال الضدين ، فيأتي بأحدهما مخيَّرا فيما إذا تساوى الضدان في الأهمية أو يأتي بالأهم ملاكا .

سؤال : كيف يعرف المكلف أن الضدين متساويان في الأهمية أو أن أحدهما أهم من الآخر ؟

الجواب :

معرفة ذلك مرتبط بملاكات الأحكام ، ويمكن للفقيه أن يعرف ذلك من خلال النصوص الشرعية التي تذكر الحكمين المتضادين ، فإذا كان الغريقان متساويين في الصفات فكل من الأمرين يكون مقيَّدا بحالة عدم الاشتغال بامتثال الأمر الآخر ، وأما في مثل (أنقذ الغريق) و (صَلِّ) يكون وجوب إنقاذ الغريق أهم من الصلاة ، فوجوب إنقاذ الغريق لا يكون مقيدا بعدم الاشتغال بالصلاة ، وأما وجوب الصلاة فإنه مقيَّد بحالة عدم الاشتغال بإنقاذ الغريق .

والثمرة المترتبة على ذلك هي أنه لو أن المكلف أنقذ الغريق وفاتته الصلاة أثناء الوقت فإنه لا يعاقب على ترك الصلاة ، ويجب عليه القضاء خارج الوقت ، وأما لو ترك إنقاذ الغريق وصلى فإنه يكون مأثوما لترك الإنقاذ ، ولكن صلاته صحيحة لأنه مأمور بها بالأمر الترتبي ، ولكن لو قلنا باستحالة الترتب – بناء على رأي صاحب الكفاية – فإن صلاة من ترك إنقاذ الغريق باطلة لعدم الأمر بالصلاة لأن القائل باستحالة الترتب يقول إن المجعول شرعا هو وجوب الإنقاذ فقط وأن وجوب الصلاة ليس مجعولا شرعا في حالة وجود الحكمين المتضادين .

سؤال : ما هو الفرق بين حالات التزاحم وحالات التعارض ؟

الجواب :

في مورد التزاحم يقدَّم الأهم ملاكا ، وأما في مورد التعارض يتساقط الدليلان إذا استقر التعارض بينهما ولم يوجد مرجِّح لتقديم أحد الدليلين على الآخر ، ومن المرجِّحات كون أحد الدليلين أقوى سندا فيقدم على الأضعف سندا ، وستأتي المرجِّحات في باب التعارض .

اعتراض :

إن الأمرين بالضدين على وجه الترتب مستحيل لأن المكلف في حالة تركه لكلا الضدين يكون كل من الأمرين فعليا وثابتا في حقه لأن شرطه محقق وهو عدم امتثال الآخر حيث إن كلا منهما مقيَّد بعدم امتثال الآخر ، وهذا يعني أن المكلف في هذه الحالة يطلب منه الإتيان بكلا الضدين في وقت واحد ، وهو محال ، فإذا قال المولى : (أنقذ الغريق إن لم تصل) و (صل إن لم تنقذ الغريق) ، ولم يمتثل الإنقاذ والصلاة فإن كلا الحكمين يكون فعليا في حقه لأن عدم الإنقاذ يحقق موضوع وجوب الصلاة ، وعدم امتثال الصلاة يحقق موضوع وجوب الإنقاذ

، فيصبح كلا الأمرين فعليا في حقه ، وهو مستحيل لعدم قدرته على الإتيان بهما معا في نفس الوقت .

الجواب :

نلتزم بأن كلا الأمرين والوجوبين فعلي في حق المكلف في حالة تركه لهما معا ، ولكن لا محذور في ذلك إذ ما دام امتثال أحدهما ينفي شرط الآخر وموضوعه وبالتالي ينفي فعلية الوجوب الآخر فلا يلزم من اجتماع الأمرين أن يكون المطلوب من المكلف ما لا يطاق ، وهو الجمع بين الضدين ، فالمكلف بمجرد إقدامه على امتثال أحد الأمرين فإنه يفني موضوع الأمر الآخر ، فلا يبقى الأمر الآخر على فعليته ، ولهذا لو فرض المحال وصدر كلا الضدين من المكلف لما وقعا على وجه المطلوبية معا ولما عُدَّ المكلف ممتثلا لأي منهما لأنه مأمور بالصلاة إن لم ينقذ والمفروض أنه أنقذ فلا تكون الصلاة في هذه الحالة مأمورا بها ، ومع عدم الأمر بها لا تقع صحيحة ، ونفس الكلام يأتي في الإنقاذ .

وبهذا يتضح أن المطلوب ليس خارجا عن حدود قدرة المكلف لأن مسؤولية المكلف تكون في مقام الامتثال لا في مقام توجيه الخطاب ، فتركه لهما يؤدي إلى أن يكون المكلف مطالَبا بهما في مقام الخطاب الشرعي ، ولكن المطلوب منه شيء واحد في مقام الامتثال ، بل أكثر من ذلك فإن المكلف غير مطالب بهما معا حتى في مقام الخطاب لا فقط في مقام الامتثال لأن كلا منهما مقيَّد بعدم الآخر ، فالصلاة مطلوبة في حالة عدم الإنقاذ ، وكذلك الإنقاذ مطلوب في حالة عدم الصلاة ، فالخطاب بالصلاة غير موجَّه إليه إلا في ترك الإنقاذ ، والخطاب بالإنقاذ غير موجَّه إليه إلا في حالة ترك الصلاة .

إذن :

إمكان وقوع الأمرين بالضدين على وجه الترتب واجتماعهما معًا ينشأ من خصوصية الترتب بينهما أي من خصوصية كون أحدهما أو كل منهما بامتثاله نافيا لموضوع الآخر ومعدما لشرطه ، وإذا انتفى الشرط ينتفي المشروط .

الكتاب :

التخيير والكفائية في الواجب

الخطاب الشرعي المتكفل للوجوب على نحوين :

أحدهما : ان يبين فيه وجوب عنوان كلي واحد ، وتجري قرينة الحكمة لاثبات الاطلاق في الواجب ، وانه اطلاق بدلي ، كما إذا قال : صل ، فيكون الواجب طبيعي الصلاة ، ويكون مخيرا بين ان يطبق هذا الطبيعي على الصلاة في المسجد أو على الصلاة في البيت ، الا ان هذا التخيير ليس شرعيا ، بل هو عقلي بمعنى ان الخطاب الشرعي لم يتعرض إلى هذا التخيير ، ولم يذكر هذه البدائل مباشرة ، وانما يحكم العقل والعرف بالتخيير المذكور .

والنحو الآخر : ان يتعرض الخطاب الشرعي مباشرة للتخيير بين شيئين ، فيأمر بهما على سبيل البدل فيقول مثلا : صل أو أعتق رقبة ، ويسمى التخيير حينئذ شرعيا ، والوجوب بالوجوب التخييري .

التخيير الشرعي في الواجب :

ولا شك في أن الوجوب التخييري ثابت في الشريعة في مواقع عديدة ، وله خصائص متفق عليها :

منها : ان المكلف يعد ممتثلا باتيان أحد الشيئين أو الأشياء ، ويعد عاصيا إذا ترك البدائل كلها ، غير أنها معصية واحدة ، ولها عقاب واحد ، وإذا أتى بالشيئين معا فقد امتثل أيضا .

وقد وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخييري ، فقيل : ان مرجعه إلى التخيير العقلي بمعنى انه وجوب واحد متعلق بالجامع بين الشيئين تبعا لقيام الملاك به ، سواء كان هذا الجامع عنوانا أصيلا ، أو عنوانا انتزاعيا كعنوان أحدهما ، وقيل : إن مرجعه إلى وجوبين مشروطين بمعنى ان كلا من العدلين واجب وجوبا مشروطا بترك الآخر ، ومرد هذين الوجوبين إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معا ، فمن أجل تعدد الملاك ، وقيام ملاك خاص بكل من العدلين تعدد الوجوب ، ومن أجل عدم امكان استيفاء الملاكين معا جعل الوجوب في كل منهما مشروطا بترك الآخر .

وقد لوحظ على التفسير الثاني بان لازمه :

أولا : تعدد المعصية والعقاب في حالة ترك العدلين معا ، كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلف معا .

وثانيا : عدم تحقق الامتثال عند الاتيان بكلا الامرين ، إذ لا يكون كل من الوجوبين حينئذ فعليا ، وكلا اللازمين معلوم البطلان .

وتوجد ثمرات تترتب على تفسير الوجوب التخييري بهذا الوجه أو بذلك ، وقد يذكر منها جواز التقرب بأحد العدلين بخصوصه على التفسير الثاني لأنه متعلق للامر بعنوانه ، وعدم جواز ذلك على التفسير الأول ، لان الامر متعلق بالجامع ، فالتقرب ينبغي أن يكون بالجامع المحفوظ في ضمنه كما هي الحالة في سائر موارد التخيير العقلي .

ثم إن العدلين في موارد الوجوب التخييري يجب ان يكونا متباينين ، ولا يمكن ان يكونا من الأقل والأكثر ، لان الزائد حينئذ مما يجوز تركه بدون بديل ، ولا معنى لافتراضه واجبا ، فالتخيير بين الأقل والأكثر في الايجاب غير معقول .

ويشابه ما تقدم الحديث عن الوجوب الكفائي ، وهل هو وجوب موجه إلى جامع المكلف أو وجوبات متعددة بعدد افراد المكلفين ، غير أن الوجوب على كل فرد مشروط بترك الآخرين .

التخيير العقلي في الواجب :

حينما يأمر المولى بطبيعي فعل على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي ، فيقول : أكرم زيدا والاكرام له حصص ، فالتخيير بين الحصص عقلي لا شرعي كما تقدم ، وإذا اختار المكلف ان يكرمه باهداء كتاب له لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصة من الاكرام موجبا للكشف عن تعلق الوجوب بها خاصة ، بل الوجوب بمبادئه متعلق بالطبيعي الجامع ، ولهذا لو أتى المكلف بحصة أخرى لكان ممتثلا أيضا . وبهذا صح ان يقال : ان تلك الحصة ليست متعلقا للامر ، وانما هي مصداق لمتعلق الامر ، وان متعلق الامر نسبته إلى سائر الحصص على نحو واحد ، والوجوب لا يسري من الجامع إلى الحصة بمجرد تطبيق المكلف ، لان استقرار الوجوب على متعلقه انما هو بالجعل ، والمفروض انه قد جعل على الطبيعي الجامع الملحوظ بنحو صرف الوجود .

وخلافا لذلك ما إذا أمر المولى بالطبيعي على نحو الاطلاق الشمولي أو العموم ، ومطلق الوجود ، فقال : أكرم زيدا بكل اشكال الاكرام ، فإن كل شكل منها يعتبر متعلقا للوجوب وليس مجرد مصداق للمتعلق ، فالوجوب هنا يتعدد وتنال كل حصة وجوبا خاصا بها .

وكما رأينا سابقا وجود محاولة لارجاع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع ، فان هناك محاولة معاكسة ممن يرى ان الوجوب التخييري وجوبان مشروطان وهي : محاولة ارجاع الوجوب المتعلق بالطبيعي الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوبات متعددة

للحصص ، مشروط كل واحد منها بعدم الاتيان بسائر الحصص ، وقد يعبر عن هذه المحاولة بان الأوامر متعلقة بالافراد لا بالطبائع .

الشرح :

التخيير والكفائية في الواجب

من الواجبات في الإسلام الواجب التخييري والواجب الكفائي ، ولكن يحتاجان إلى تفسير وتحليل وبيان حقيقتهما .

الواجب التخييري :

هو الواجب الذي يكون له بدل ، فإذا امتثل المكلف أحد البدائل سقط عنه وجوب امتثال باقي البدائل .

الواجب الكفائي :

هو الواجب المجعول على جميع المكلفين ، فإذا امتثله أحدهم أو بعضهم سقط عن باقي المكلفين .

وبحث الأصوليون فيهما ليجيبوا عن الأسئلة التالية :

١-كيف يمكن الجمع بين كون الواجب التخييري واجبا وبين كونه ذا بدل بحيث يجوز ترك الواجب عند الإتيان ببدله ؟

٢-في الواجب التخييري إذا ترك المكلف جميع البدائل فإنه يستحق عقوبة واحدة مع أن كل واجب له عقوبة خاصة به عند تركه ، فالمفروض أن يستحق المكلف عقوبات بعدد البدائل ، فكيف يمكن تفسير ذلك ؟

٣-كيف يمكن الجمع بين كون الواجب الكفائي واجبا على المكلفين وبين كونه ساقطا عنهم عند إتيان احدهم أو بعضهم به ؟

التخيير العقلي والتخيير الشرعي :

الخطاب الشرعي الذي يتكفل ببيان الوجوب على نحوين :

النحو الأول :

أن يتكفل الخطاب ببيان وجوب عنوان كلي واحد ، وتجري قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في الواجب وأنه إطلاق بدليّ .

مثال :

إذا قال المولى : (أقيموا الصلاة) ، فالصلاة هو العنوان ، وقول المولى هو الخطاب الذي يبين فيه وجوب الصلاة لأن الصيغة صيغة أمر وصيغة الأمر تدل ظاهرا على الوجوب ، ووجوب الصلاة عنوان كلي صالح للانطباق على كثيرين ، ومتعلَّق الوجوب هو طبيعي الصلاة ، والخطاب لم يبين أي صلاة يريد المولى هل يريدها في البيت أو في المسجد أو في مكان آخر ؟ هل يريدها في الغرفة أو فوق السطح أو في أي مكان آخر في البيت ؟

الصلاة في المسجد مصداق وأحد تطبيقات طبيعي الصلاة ، والصلاة في البيت مصداق آخر وتطبيق آخر لطبيعي الصلاة ، وهكذا باقي الأفراد مصاديق وتطبيقات لطبيعي الصلاة ، هذا من حيث المكان .

وكذلك من حيث الزمان صلاة الظهر مثلا لها مصاديق وحصص كثيرة لامتثالها من حيث الزمان ، فصلاة الظهر في الزمان الأول مصداق ، وصلاة الظهر في الزمان الثاني مصداق آخر ، وصلاة الظهر في الزمان الثالث مصداق ثالث .

فنرى أن الصلاة لها مصاديق كثيرة من حيث الزمان ومن حيث المكان ، كذلك لها مصاديق كثيرة من حيث اللباس ومن حيث ما يصلى عليه ، فلها مصاديق متعددة وحصص كثيرة من حيثيات مختلفة .

والمكلف مخيَّر بين أن يطبق هذا الطبيعي على أي صلاة ومن أي حيثية يريدها ، فهو يختار المصداق الذي يحقق طبيعي الصلاة ، فيأتي بالصلاة في البيت أو في المسجد ، ويأتي بالصلاة في أول الوقت أو في آخر الوقت ، فالمكلف يجري الإطلاق وقرينة الحكمة في الصلاة ، فالمولى لم يقيِّد (الصلاة) بأي قيد أي أن المولى يريد مطلق الصلاة أي طبيعي الصلاة ، وأي فرد يحقق الطبيعي يكون مطلوبا ، والإطلاق هنا إطلاق بدلي ، فيكون المكلف مخيَّرا في الإتيان بحصة واحدة من الطبيعي .

وهذا التخيير ليس تخييرا شرعيا لأن الخطاب الشرعي لم يتكفل ببيانه ولم يتعرض له ولم يذكر مباشرة البدائل المتعددة لامتثال صلاة الظهر مثلا ، بل هذا التخيير يدركه العقل ، ويطلق على التخيير هنا (التخيير العقلي) و (التخيير العرفي) ، فالعقل والعرف يحكمان بهذا التخيير .

النحو الثاني :

أن يتعرض الخطاب الشرعي مباشرة للتخيير بين شيئين أو أكثر ، فيأمر بهما أو بها على سبيل البدل ، فالتخيير مذكور مباشرة في لسان الدليل ، ويطلق على التخيير هنا (التخيير الشرعي) لأن الشارع تكفَّل بذكر البدائل ، ويطلق على الوجوب هنا (الوجوب التخييري) .

مثال :

كفارة الإفطار المتعمَّد في شهر رمضان ، ذكر الشارع مباشرة للتخيير في الدليل فقال بأن الكفارة هي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكينا ، والمكلف مخيَّر في الامتثال بالإتيان بأي واحد من الثلاثة .

إذن :

التخيير العقلي :

هو التخيير الذي يدركه العقل ويكون المأمور به عنوانا واحدا كلّيّا .

التخيير الشرعي :

هو التخيير الذي يأتي فيه ذكر البدائل في الدليل الشرعي ويكون المأمور به أكثر من عنوان ولكن على نحو البدل .

التخيير الشرعي في الواجب :

يبحث هنا بحثان : خصائص الوجوب التخييري ، وتحليل حقيقة الوجوب التخييري .

خصائص الوجوب التخييري :

لا شك في أن الوجوب التخييري ثابت في الشريعة ، وله أمثلة متعددة ، وله خصائص متفق عليها بين الأصوليين ، منها :

الخصوصية الأولى :

لو أتى المكلف بواحد من البدائل فإن باقي البدائل تسقط عنه ، والمكلف يكون ممتثلا بالإتيان بأحد البدلين أو أحد البدائل ، فإذا أطعم ستين مسكينا سقط عنه العتق والصيام ، هذا من جهة الامتثال ، وأما من جهة العصيان فإنه يكون عاصيا إذا ترك البدائل كلها ، ولكنها معصية واحدة ، ولها عقاب واحد لا عقوبات متعددة بعدد البدائل .

الخصوصية الثانية :

إذا أتى بجميع البدائل فإنه يكون ممتثلا أيضا ، بخلاف ما ذكر في بحث الترتب حيث مر أن المكلف لو تمكن من الإتيان بكلا الضدين فلا يكون ممتثلا ، وأما في الوجوب التخييري إذا أتى المكلف بجميع البدائل فإنه يكون ممتثلا أيضا كما لو أتى ببدل واحد ، فلو أعتق وصام وأطعم يكون ممتثلا .

تحليل حقيقة الوجوب التخييري :

وقع البحث في تحليل حقيقة الوجوب التخييري ، وذكر السيد الشهيد تفسيرين لبيان حقيقة الوجوب التخييري :

التفسير الأول :

الوجوب التخييري والتخيير الشرعي يرجع في حقيقته إلى التخيير العقلي بمعنى أنه وجوب واحد ينصب على عنوان واحد كلي ، ومر سابقا أن وجوب الصلاة في التخيير العقلي متعلِّق بعنوان واحد كلي هو عنوان (الصلاة) ، كذلك في التخيير الشرعي يوجد عنوان واحد كلي هو (أحدهما) إذا كان يوجد بدلان ، وعنوان (أحدها) إذا كان يوجد أكثر من بدلين ، مثلا في كفارة شهر رمضان وجوب الصيام والإطعام والعتق هو وجوب واحد يتعلق بعنوان واحد كلي يشمل جميع البدائل وهو عنوان (أحدهما) أو (أحدها) ، فهذا العنوان في التخيير الشرعي عنوان انتزاعي من وجود البدلين أو الأكثر من البدلين ، فالوجوب وجوب واحد متعلق بالجامع بين الشيئين ، وقد يكون العنوان في التخيير الشرعي عنوانا أصيلا كعنوان (الكفارة) ، ولكن العنوان في التخيير العقلي عنوان أصيل مثل (الصلاة) .

سؤال : ملاك الحكم يتعلق بماذا ؟ هل يتعلق الملاك بهذا البدل أو بذاك البدل أو بشيء آخر ؟

الجواب :

الملاك في الوجوب التخييري لا يتعلق بالبدائل ، فلا يتعلق لا بهذا البدل ولا بذاك البدل ، وإنما يتعلق بالجامع بين البدائل ، فالوجوب وجوب واحد متعلق بالجامع بين البدائل تبعا لقيام الملاك بهذا الجامع ، فلا يتعلق الملاك لا بخصوص الصيام ولا بخصوص الإطعام ولا بخصوص العتق ، وإنما يتعلق بالجامع بين هذه الثلاثة ، والنتيجة أن المكلف الذي أفطر عمدا والذي فاتته مصلحة الصوم في شهر رمضان يمكنه أن يحصل على تلك المصلحة بالإتيان بالكفارة من خلال امتثال أحد البدائل الثلاثة ، وهذا خلافا للوجوب التعييني الذي لا يمكن فيه تحصيل الملاك والمصلحة إلا بالإتيان به ، ولا يمكن تدارك المصلحة إذا ترك امتثاله عمدا .

إذن :

الفرق بين التخيير الشرعي والتخيير العقلي على أساس التفسير الأول :

١-التخيير الشرعي مذكور في الخطاب ، ولكن التخيير العقلي غير مذكور في الخطاب .

٢-العنوان في التخيير الشرعي عنوان انتزاعي أو أصيل ، ولكنه في التخيير العقلي عنوان أصيل .

التفسير الثاني لصاحب الكفاية :

الوجوب التخييري والتخيير الشرعي يرجع إلى وجوبين مشروطين إذا كان يوجد بديلان أو وجوبات مشروطة إذا كان البدائل أكثر من اثنين ، بمعنى أن كل بدل من البدائل واجب وجوبا مشروطا بترك البدل الآخر بخلاف التفسير الأول الذي كان يقول بأن مرجع التخيير الشرعي إلى وجوب واحد متعلق بالجامع .

وسبب تعدد الوجوب هو تعدد الملاك ، فيرجع الوجوبان إلى ملاكين وغرضين غير قابلين للاستيفاء معا ، فمن أجل تعدد الملاك وقيام ملاك خاص بكل من العدلين تعدد الوجوب ، فما دام أن الملاك متعدد فيكون الوجوب متعددا لأن الملاك متعدد والكاشف عن الملاك هو الوجوب ، فيكون الوجوب متعددا لأن الوجوب كاشف عن الملاك ، وإذا تعدد المكشوف عنه فإن الكاشف يكون متعددا أيضا ، وجعل الوجوب في كل من العدلين مشروطا بترك الآخر بسبب عدم إمكان استيفاء الملاكين معا لأن الملاكات متضادة فلا يمكن استيفاؤها جميعا ، فإذا حصّل المكلف ملاك البدل الأول فلا يمكنه تحصيل ملاك البدل الثاني ، وإذا حصّل ملاك البدل الثاني فلا يمكنه تحصيل ملاك البدل الأول ، لذلك كان وجوب البدل مشروطا بترك بدله .

سؤال : ما هو الفرق بين الوجوب التخييري وبين الوجوب المجعول على وجه الترتب ففي كل منهما يكون كل وجوب مشروطا بعدم امتثال الوجوب الآخر ؟

الجواب :

١-في الوجوب التخييري لو امتثل المكلف أحد البدائل فإن ذلك يؤدي إلى سقوط البدائل الأخرى عنه ، وأما في الترتب فإن قضاء الصلاة واجب عليه لو أنقذ وفاتته الصلاة .

٢-في الوجوب التخييري لا يعتبر المكلف عاصيا لو قدم أحد البدائل على غيرها ، وأما في الترتب فإن المكلف يعتبر عاصيا لو قدم المهم على الأهم كأن يقدم الصلاة على الإنقاذ ، وذلك في حالة كون أحد الوجوبين أهم من الآخر .

٣-في الوجوب التخييري يعتبر المكلف ممتثلا إذا أتى بكل البدائل ، وأما في الترتب فإن المكلف لا يعتبر ممتثلا إذا أتى بكلا الضدين .

إذن :

هناك فرق بين الوجوب التخييري بناء على التفسير الثاني وبين الترتب .

الخلاصة :

التفسير الأول يرجع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع ، والتفسير الثاني يرجع الوجوب التخييري إلى وجوبات مشروطة بعدد البدائل ، ووجوب كل بدل مشروط بترك البدل الآخر .

إشكالات على التفسير الثاني :

الإشكال الأول :

لوحظ على التفسير الثاني بأن له لوازم :

اللازم الأول :

تعدد المعصية والعقاب في حالة ترك العدلين معا ، فيكون المكلف عاصيا معصيتين ومستحقا لعقابين إذا ترك كلا البدلين كما هو الحال في حالات التزاحم بين واجبين لو تركهما المكلف معا ، فكما إذا ترك الواجبين في الترتب فإن كلا من الواجبين يصير فعليا عليه ، وإذا صار الواجب فعليا وتركه فإنه يكون عاصيا ويستحق العقوبة ، فإذا صار الواجبان فعليين على المكلف فإن تركهما يؤدي إلى معصيتين وعقابين .

مثال :

في كفارة الإفطار في شهر رمضان متعمدا إذا ترك البدائل الثلاثة فإنه يكون مستحقل لثلاث عقوبات لأنه إذا ترك الصيام والإطعام صار العتق عليه فعليا ، وإذا ترك الصيام والعتق صار الإطعام فعليا عليه ، وإذا ترك العتق والإطعام صار العتق الصيام فعليا عليه ، وإذا ترك المكلف ثلاثة وجوبات فعلية فإنه يستحق ثلاث عقوبات .

وهذا اللازم باطل لأن استحقاق ثلاث عقوبات خلاف ما جاء في الخصوصية الأولى من خصائص الوجوب التخييري التي اتفق عليها الأصوليون ، وهي أن المكلف إذا ترك جميع البدائل فإنه يستحق عقوبة واحدة فقط لأنه صدر منه معصية واحدة فقط .

اللازم الثاني :

لا يتحقق امتثال المكلف إذا أتى بجميع البدائل لأن كل بدل مشروط بترك البدل الآخر ، فإذا أتى بالبدل الأول لا يكون البدل الثاني فعليا ، وإذا أتى بالبدل الثاني لا يكون البدل الأول فعليا .

مثال :

الإتيان بالصيام ينفي فعلية الإطعام والعتق ، والإتيان بالإطعام ينفي فعلية الصيام والعتق ، والإتيان بالعتق ينفي فعلية الصيام والإطعام ، فالإتيان بجميع البدائل يؤدي إلى أن جميع البدائل

ليست فعلية في حقه ، وإذا لم تكن جميع البدائل فعلية في حقه فإنه إذا امتثلها جميعا فإنه لا يكون ممتثلا للواجب ، وهذا مثل الترتب إذا أتى بكلا الضدين فإنه لا يكون ممتثلا .

وهذا اللازم باطل لأنه خلاف الخصوصية الثانية للوجوب التخييري والمتفق عليها بين الأصوليين ، فالمكلف إذا أتى بجميع البدائل فإنه يكون ممتثلا أيضا ، فإذا أتى بالصيام والإطعام والعتق فإنه يكون ممتثلا أيضا .

الثمرة المترتبة على التفسيرين :

توجد عدة ثمرات في حال المكلف تترتب بناء على تفسير الوجوب التخييري بالتفسير الأول أو التفسير الثاني إذا قلنا بإمكانهما ومعقوليتهما ، وأشار السيد الشهيد هنا إلى ثمرة واحدة ، وهي :

بناء على التفسير الثاني :

بناء على التفسير الثاني يجب على المكلف أن ينوي التقرب بخصوص البدل لأن الأمر متعلق بخصوص هذا البدل ، والوجوب التخييري يرجع إلى عدة وجوبات للبدائل مشروط كل منها بترك البدائل الأخرى ، فلو أراد أن يطعم ستين مسكينا فيجب أن يتقرب بنفس الإطعام لأن الأمر متعلق بنفس البدل ، وكذلك لو أراد الإتيان بصيام شهرين متتابعين فيجب أن ينوي التقرب بخصوص الصيام .

بناء على التفسير الأول :

وأما على التفسير الأول فإن الوجوب التخييري يرجع إلى التخيير العقلي ، فيكون متعلق الوجوب هو الجامع بين البدائل وإن كان عنوانا انتزاعيا ، ومتعلق الوجوب ليس خصوص البدل ، فيجب على المكلف أن ينوي التقرب بالجامع ، فكما أنه في التخيير العقلي ينوي التقرب بصلاة الظهر لا صلاة الظهر بقيد أنه في المسجد مثلا ، كذلك في الوجوب التخييري ينوي التقرب بالجامع لا بخصوص الفرد .

إذن :

بناء على التفسير الأول ينوي المكلف التقرب بخصوص البدل ، وبناء على التفسير الثاني ينوي التقرب بالجامع .

تباين العدلين في موارد الوجوب التخييري :

لا بد أن تكون البدائل في موارد الواجب التخييري متباينة ، ككفارة الإفطار عمدا في شهر رمضان ، فالعتق والإطعام والصيام بدائل متباينة ، فيمكن الإتيان بأحد البدائل وترك البدائل الأخرى .

ولا يمكن أن يكون البدلان من الأقل والأكثر ، ومثاله التسبيحات الأربع في الركعة الثالثة والرابعة بين الإتيان بها مرة واحدة أو ثلاث مرات ، فالتخيير بينهما غير ممكن ، وإذا ورد شيء مثل هذا فلا بد من توجيهه ، فالتخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب غير معقول لأن الزائد يجوز تركه بدون بديل ، ولا معنى لافتراض الزائد واجبا مع كونه مما يجوز تركه بلا بديل لأن البحث في الوجوب التخييري هو تفسير تصوير جواز ترك الواجب إلى بدل ، فلا يمكن أن يترك الواجب بدون بدل ، فالمكلف إذا أتى بالأقل وترك الأكثر فإنه لم يأت ببدل في مقابل الزائد ، وهذا معناه جواز ترك الأكثر مع عدم الإتيان ببدل له ، وما دام أنه يجوز تركه بلا بدل هو عدم وجوب الإتيان به مع أنه واجب أي يجب الإتيان به وامتثاله ولا يمكن الجمع بين وجوب الإتيان به وعدم وجوب الإتيان به لأنهما نقيضان .

إذن :

بدائل الوجوب التخييري لا بد أن تكون أمورا متباينة ، ولا تكون من الأقل والأكثر .

التشابه بين الوجب الكفائي والوجوب التخييري :

ما مر سابقا من الكلام عن الوجوب التخييري يأتي في الوجوب الكفائي ، فالواجب الكفائي هو الواجب الذي يكون مجعولا على جميع المكلفين ، ولكن إذا امتثله أحدهم أو بعضهم سقط عن الآخرين ، ولو تركه جميعهم فإنهم كلهم مأثومون .

إشكال :

إذا كان هذا الوجوب موجها إلى جميع المكلفين فكيف يسقط عن الآخرين إذا امتثله أحدهم أو بعضهم ؟!

الجواب :

في بيان حقيقة الوجوب الكفائي يأتي التفسيران المذكوران سابقا في الوجوب التخييري ، فإما أن الوجوب الكفائي يرجع إلى وجوب واحد للجامع بين المكلفين ، وإما أن يرجع إلى عدة وجوبات بعدد أفراد المكلفين ، والوجوب على كل فرد مشروط بترك الآخرين له .

وتأتي هنا أيضا نفس الملاحظات والإشكالات على التفسير الثاني ، وتأتي أيضا نفس الثمرة المترتبة على التفسيرين .

التخيير العقلي في الواجب :

قلنا إنه في التخيير الشرعي يذكر المولى البدائل في الخطاب ، وفي التخيير العقلي لا يذكر المولى البدائل في الخطاب ، وإنما يتم إثبات الإطلاق بإجراء قرينة الحكمة وأن الإطلاق إطلاق بدلي .

ومتعلق الأمر في التخيير العقلي هو الجامع والعنوان الكلي الواحد ، والبحث هنا عن الجامع والعنوان الكلي الموجود في التخيير العقلي .

إن المولى حينما يأمر بطبيعي فعل – وهذا الطبيعي هو الجامع بين الأفراد — فإنه تارة يأمر بالطبيعي على نحو صرف الوجود تارة أخرى على نحو مطلق الوجود .

الأمر بالطبيعي على نحو صرف الوجود :

النقطة الأولى :

إذا قال المولى : (أكرم زيدا) ، فإن الإكرام كلي طبيعي وماهية لها أفراد وحصص ومصاديق متعددة في الخارج ، والمولى يأمر بطبيعي الفعل ، فيمكن إكرام زيد بكتاب أو بمبلغ من المال أو بهدية ، والمولى لم يحدد في الخطاب مصداقا معينا لإكرام زيد ، وإنما الإكرام مطلق غير مقيد بقيد ، والتخيير بين الأفراد تخيير عقلي لا شرعي ، والإطلاق إطلاق بدلي يتحقق بأي فرد من أفراد الطبيعي .

النقطة الثانية :

حينما ننظر إلى الإكرام في الخطاب نجد أنه مطلوب من المكلف على نحو صرف الوجود أي على نحو الإطلاق البدلي لا الإطلاق الشمولي ، فلو أراد الإطلاق الشمولي فمعنى ذلك أنه يريد كل أشكال الإكرام ، ولكنه قال : (أكرم زيدا) ، وبإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة نعرف أنه يريد صرف وجود الإكرام ، وصرف الوجود يتحقق بحصة واحدة من الإكرام ، ولو أراد المولى جميع أشكال الإكرام لبيّن في كلامه ، ولكن قرينة الحكمة تقول إن ما لم يقله المتكلم لا يريده بشكل جدي ، فنعرف أن مراد المولى هو إيجاد طبيعي الإكرام على نحو صرف الوجود أي على نحو الإطلاق البدلي ، فطبيعي الإكرام يتحقق بحصة واحدة من الإكرام .

النقطة الثالثة :

إذا اختار المكلف أن يكرم زيدا بإهداء كتاب له لا يكون اختيار المكلف لهذه الحصة من الإكرام موجبا للكشف عن تعلّق الوجوب بخصوص هذه الحصة ، بل الوجوب بمبادئه متعلق بالطبيعي الجامع ، ولهذا لو أتى المكلف بحصة أخرى لكان ممتثلا أيضا ، فالمطلوب بالذات هو الجامع وهو متعلق الوجوب في جعل المولى ، فمتعلق الوجوب ليس هو الحصة بل هو الجامع بين الحصص وهو طبيعي الإكرام ، واختيار المكلف للحصة في مقام الامتثال لا يجعل الحصة متعلَّقا للوجوب بل يبقى الجامع هو متعلق الوجوب ، وتكون الحصة مصداقا من مصاديق المأمور به .

لذلك يقال : (متعلق الأمر هو الطبائع لا الأفراد) ، والطبائع جمع الطبيعي ، فمتعلق الأمر هو الطبيعي الجامع ، والإتيان بالفرد في مقام الامتثال لا يجعل الفرد متعلق الأمر ، وإنما يكون الفرد مصداقا من مصاديق الأمر ولا يسري الوجوب إليه من الجامع بمجرد تطبيق المكلف ، ونسبة الجامع إلى أفراده وحصصه نسبة واحدة ،وعلاقته بأفراده على نحو واحد ، وفي مقام الامتثال يمكن الامتثال بأي فرد من الأفراد ، والفرد يكون محقِّقا للجامع ومصداقا من مصاديق الجامع ، وسبب ذلك أن الجعل بيد المولى ، وهو الذي يحدِّد متعلَّق أمره ، وفي التخيير العقلي يجعل المولى متعلق أمره هو الجامع ، والحصة ليست متعلقا للأمر ، وإنما هي مصداق لمتعلق الأمر ، هذا إذا جعل المولى الأمر بالطبيعي على نحو صرف الوجود .

الأمر بالطبيعي على نحو مطلق الوجود :

مثال :

إذا قال المولى : (أكرم زيدا بكل أشكال الإكرام) ، فإن كل شكل منها يعتبر متعلقا للوجوب وليس مجرد مصداق للمتعلق ، فالوجوب هنا يتعدد وتنال كل حصة وجوبا خاصا بها .

وفي هذه الحالة يكون أمر المولى بالطبيعي على نحو مطلق الوجود أي على الإطلاق الشمولي أو العموم ، فهنا جميع الحصص تكون متعلقا للأمر لا مصداقا لمتعلق الأمر ، وهنا ينحل الوجوب إلى وجوبات بعدد الحصص ، ويسري الوجوب من الطبيعي إلى الأفراد .

لذلك يقال : (متعلق الأمر هو الأفراد لا بالطبائع) ، فالوجوب يسري من الطبيعي الجامع إلى الأفراد والحصص ، والشارع بدل أن يقول : (أكرم زيدا بهدية) و (أكرم زيدا بمبلغ من المال) و (أكرم زيدا بزيارة) ، بدل كل ذلك يقول : (أكرم زيدا بكل أشكال الإكرام) ، فقول المولى : (بكل أشكال الإكرام) يكون عنوانا جامعا مشيرا إلى جعل الإكرام على نحو مطلق الوجود بحيث كل حصة من الحصص تنال وجوبا خاصا بها ، فيسري الوجوب من الجامع إلى الأفراد ، ويكون كل حصة من الحصص مطلوبة بنفسها ، وكل حصة من الحصص تكون متعلقا للأمر لا مصداقا لمتعلق الأمر .

محاولة إرجاع التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي :

رأينا سابقا وجود محاولة من بعض الأصوليين بناء على التفسير الأول لإرجاع الوجوب التخييري إلى وجوب واحد للجامع أي إرجاعه إلى التخيير العقلي ، ولكن هناك محاولة معاكسة ممن يأخذ بالتفسير الثاني للوجوب التخييري ، والتفسير الثاني هو أن الوجوب التخييري وجوبان مشروطان بترك البدل الآخر ، وهذه المحاولة هي محاولة إرجاع التخيير العقلي

إلى التخيير الشرعي أي إرجاع الوجوب المتعلق بالطبيعي الجامع على نحو صرف الوجود إلى وجوبات متعددة للحصص مشروط كل واحد منها بترك وعدم الإتيان بسائر الحصص ، وقد يعبر عن هذه المحاولة بأن الأوامر متعلقة بالأفراد لا بالطبائع .

مثال :

إذا كان وقت صلاة الظهر يتسع لمائة حصة من صلاة الظهر فحينما يقول المولى : (صلّ) ، فإن الأمر لا يتعلق بطبيعي الصلاة بحيث تكون كل حصة مصداقا لمتعلق الأمر ، وإنما كل حصة تكون متعلقا للأمر ، وبذلك يكون عندنا مائة وجوب بعدد الحصص ، ووجوب كل حصة مشروط بترك باقي الحصص وليس وجوبا مطلقا ، وإنما وجوب مقيد بترك سائر الأفراد .

وستأتي الثمرات المترتبة على القولين بأن الأوامر متعلقة بالطبائع أو أن الأوامر متعلقة بالأفراد في البحوث الآتية وفي الحلقة الثالثة .

إذن :

من يرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي يرى أن متعلق الأمر هو الطبيعي ، وأن الحصص مصاديق لمتعلق الأمر .

ومن يرجع التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي يرى أن الحصة هي متعلق الأمر وليست مصداقا لمتعلق الأمر .

الكتاب :

امتناع اجتماع الأمر والنهي

لا شك في التنافي والتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية كما تقدم ، وهذا التنافي إنما يتحقق إذا كان المتعلق واحدا ، فوجوب الصلاة ينافي حرمتها ، ولا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية لان الصلاة والنظر امران متغايران وان كانا قد يوجدان في وقت واحد وفي موقف واحد ، فلا محذور في أن يكون أحدهما حراما والآخر واجبا .

وهناك حالتان يقع البحث في أنهما هل تلحقان بفرض وحدة المتعلق أو تعدده .

الحالة الأولى : فيما إذا كان الوجوب متعلقا بالطبيعي على نحو صرف الوجود والاطلاق البدلي والحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي ، كما في (صل) و (لا تصل في الحمام) مثلا ، فان الحصة والطبيعي باعتبار وحدتهما الذاتية قد يقال : ان

المتعلق واحد فيستحيل ان يتعلق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالحصة ، وباعتبار تغايرهما بالاطلاق والتقييد قد يقال : بأنه لا محذور في وجوب الطبيعي وحرمة الحصة .

والتحقيق ان وجوب الطبيعي يستدعي التخيير العقلي في مقام الامتثال بين حصصه وافراده ، فان قلنا بان هذا الوجوب مرده إلى وجوبات مشروطة للحصص ، فالصلاة في الحمام إذن باعتبارها حصة من الطبيعي متعلق لوجوب خاص مشروط ، فلو تعلقت بها الحرمة أيضا لزم اجتماع الحكمين المتنافيين على متعلق واحد ، وان أنكرنا ارجاع وجوب الطبيعي إلى وجوبات مشروطة ، ولكن قلنا إن الحصة التي يختارها المكلف في مقام امتثاله يسري إليها الوجوب ، أو على الأقل تسري إليها مبادئ الوجوب من الحب والإرادة ، وتقع على صفة المحبوبية الفعلية ، فأيضا لا يمكن ان نفترض حينئذ تعلق الحرمة بالحصة إذ في حالة إيقاعها في الخارج يلزم ان تكون محبوبة ومبغوضة في وقت واحد ، وهو مستحيل .

واما إذا قلنا بان الوجوب وجوب واحد متعلق بالجامع ولا يسري إلى الحصص ، وان الحصة التي تقع خارجا منه لا تكون متعلقا للوجوب ولا لمبادئه ، وانما هي مصداق للواجب وللمحبوب وليست هي الواجب أو المحبوب ، فلا محذور في أن يتعلق الامر بالجامع على نحو صرف الوجود ، ويتعلق النهي بحصة منه .

ثم إذا تجاوزنا هذا البحث وافترضنا الاستحالة فبالامكان ان ندخل عنصرا جديدا لنرى ان الاستحالة هل ترتفع بذلك أو لا ، فنحن حتى الآن كنا نفترض ان الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد ، وهو الصلاة ، غير أن الامر متعلق بالطبيعي والنهي متعلق بالحصة ، والآن نفترض الحالة الثانية .

الحالة الثانية : أن لا يكون النهي المتعلق بالحصة متعلقا بها بنفس العنوان الذي تعلق به الامر ، وهو الصلاة في المثال ، بل بعنوان آخر ، كما في (صل) و (لا تغصب) ، فإذا صلى في مكان مغصوب كان ما وقع منه باعتباره صلاة مصداقا للواجب ، وباعتبار غصبا حراما ، اي ان له عنوانين ، والامر متعلق بأحدهما والنهي بالآخر ، فهل يكفي تغاير العنوانين في امكان التوفيق بين الامر بالصلاة والنهي عن الغصب وتصادقهما على الصلاة في المغصوب أو لا ؟

فقد يقال بان ذلك يكفي لان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بالأشياء الخارجية مباشرة ، وبحسب العناوين يكون متعلق الامر مغايرا لمتعلق النهي ، واما الشئ الخارجي الذي تصادق عليه العنوانان ، فهو وان كان واحدا ، ولكن الاحكام لا تتعلق به مباشرة ، فلا

محذور في اجتماع الأمر والنهي عليه بتوسط عنوانين ، بل هناك من يذهب إلى أن تعدد العنوان يكشف عن تعدد الشئ الخارجي أيضا ، فكما أن الغصب غير الصلاة عنوانا ، كذلك غيرها مصداقا ، وان كان المصداقان متشابكين وغير متميزين خارجا ، فيكون الجواز – لو صح هذا – أوضح .

وقد يقال بان تعدد العنوان لا يكفي ، لان العناوين انما تتعلق بها الاحكام باعتبارها مرآة للخارج لا بما هي مفاهيم مستقلة في الذهن ، فلكي يرتفع التنافي بين الأمر والنهي لا بد ان يتعدد الخارج ، ولا يمكن ان نبرهن على تعدده عن طريق تعدد العنوان ، لان العناوين المتعددة قد تنتزع عن شئ واحد في الخارج .

وثمرة هذا البحث واضحة ، فإنه على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي يقع التعارض حتما بين دليل الامر ودليل النهي لان الاخذ باطلاق الدليلين معا معناه اجتماع الأمر والنهي ، وهو مستحيل بحسب الفرض ، ويجب ان يعالج هذا التعارض بين الدليلين وفقا للقواعد العامة للتعارض ، وخلافا لذلك إذا قلنا بالجواز فانا نأخذ حينئذ باطلاق الدليلين معا بدون محذور .

الشرح :

امتناع اجتماع الأمر والنهي

البحث هنا في قضية عقلية تركيبية ، وهي بحث (اجتماع الأمر والنهي) ، فهل اجتماع الأمر والنهي ممكن أو مستحيل ، وهو من الأبحاث المهمة في علم الأصول لوجود ثمرات عملية مترتبة عليه .

التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية :

مر سابقا أنه يوجد تنافٍ وتضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية بسبب التضاد بين مبادئ الأحكام التكليفية من الملاك والإرادة ، وهذا التنافي إنما يتحقق إذا كان متعلق الأمر ومتعلق النهي واحدا ، وأما إذا كان المتعلق متعددا بحيث كان متعلق الأمر يختلف عن متعلق النهي فإنه لا يقع التنافي بين الأمر والنهي .

مثال وحدة المتعلق :

إذا قال المولى في خطاب : (صلّ) ، وقال في خطاب آخر : (لا تصلّ) ، فإن الصلاة هي متعلق الأمر ومتعلق النهي ، ووجوب الصلاة ينافي حرمتها لأن مبادئ الوجوب هي المصلحة الشديدة والمحبوبية ، ومبادئ الحرمة هي المفسدة الشديدة والمبغوضية ، ولا يمكن أن

تجتمع المصلحة الشديدة والمحبوبية مع المفسدة الشديدة والمبغوضية بسبب التضاد بين المصلحة والمفسدة ، وبين المحبوبية والمبغوضية ، لذلك يستحيل أن يكون الخطابان مجعولان من الشارع بسبب التضاد بين الأحكام التكليفية الواقعية ، وهنا يستحيل اجتماع الأمر والنهي لأن متعلقهما واحد ، ويوجد اتفاق بين الأصوليين على هذه الصورة .

مثال تعدد المتعلق :

إذا قال المولى في خطاب : (صلّ) ، وقال في خطاب آخر : (لا تنظر إلى الأجنبية) ، فإن متعلق الأمر هو الصلاة ، ومتعلق النهي هو النظر إلى الأجنبية ، والصلاة والنظر إلى الأجنبية أمران مختلفان ، ووجوب الصلاة لا ينافي حرمة النظر إلى الأجنبية لأن الصلاة والنظر أمران متغايران وإن كانا قد يوجدان في وقت واحد وفي موقف واحد من المكلف كما إذا نظر المكلف إلى الأجنبية أثناء الصلاة ، فلا محذور في أن يكون أحد المتعلقين واجبا والمتعلق الآخر حراما ، وهنا يمكن اجتماع الأمر والنهي لتغاير متعلق الأمر ومتعلق النهي ، ويوجد اتفاق بين الأصوليين على هذه الصورة .

اجتماع الأمر والنهي :

وهناك حالتان يقع البحث في أنهما هل تلحقان بصورة وحدة المتعلق ليقال بامتناع اجتماع الأمر والنهي ، أو تلحقان بصورة تعدد المتعلق ليقال بجواز اجتماع الأمر والنهي ، وهاتان الحالتان هما :

١-أن يكون الأمر متعلقا بالطبيعي بعنوان ، والنهي متعلقا بحصة من الطبيعي بنفس العنوان ، أي توجد وحدة في العنوان .

٢-أن يكون الأمر متعلقا بالطبيعي بعنوان ، والنهي متعلقا بحصة من الطبيعي بعنوان آخر ، أي يوجد عنوانان مختلفان .

نأتي إلى الحالتين :

الحالة الأولى :

إذا كان الوجوب متعلقا بالطبيعي على نحو صرف الوجود والإطلاق البدلي كما هو حال التخيير العقلي دائما ، والحرمة متعلقة بحصة من حصص ذلك الطبيعي ، مع فرض وحدة العنوان بينهما .

مثال :

إذا قال المولى : (صلّ) ، وقال : (لا تصلّ في الحمام) .

فيأتي السؤال التالي :

هل الحالة الأولى تلحق بصورة وحدة المتعلق أو بصورة تعدد المتعلق ؟

الجواب :

يوجد قولان :

القول الأول :

الحالة الأولى تلحق بصورة وحدة المتعلق ، فالحصة والطبيعي باعتبار وحدتهما الذاتية فإن المتعلق واحد فيستحيل أن يتعلق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالحصة ، فالطبيعي والحصة شيء واحد من حيث الذات ، ولكن الفرق بينهما هو الفرق بين الكلي والجزئي ، فالكلي ذهني ، والجزئي خارجي ، فالإنسان كلي ذهني ، وزيد جزئي خارجي تحقق الإنسان فيه ، فنقول : (زيد إنسان) ، أي زيد الخارجي مصداق للإنسان الذي هو كلي ذهني ، وهنا أيضا الطبيعي وهو الصلاة متحقق في الصلاة في الحمام ، فالصلاة في الحمام مصداق لطبيعي الصلاة ، أي أن الصلاة في الحمام هي صلاة لا شيء آخر .

فإذا صلى المكلف في الحمام فإن صلاته باطلة بسبب اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد ، واجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد مستحيل ، وتكون هذه الحالة شبيهة بحالة (صلّ) و (لا تصلّ) .

إذن :

بناء على القول الأول تكون الحالة الأولى ملحقة بصورة وحدة المتعلق ، ويستحيل اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد ، فتكون الصلاة في الحمام باطلة .

القول الثاني :

الحالة الأولى تلحق بصورة تعدد المتعلق ، فباعتبار تغاير الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد لا محذور في وجوب الطبيعي وحرمة الحصة ، الأمر بالصلاة مطلق ، والنهي عن الحصة نهي مقيد بالصلاة في الحمام ، فهنا الاختلاف بين الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد ، وهذا الاختلاف بين الأمر والنهي بالإطلاق والتقييد يكفي في جعل متعلق الأمر ومتعلق النهي متغايرين .

فإذا صلى المكلف في الحمام فإن صلاته صحيحة لكونها مأمور بها ، ولكنه مأثوم لأنه صلاها في الحمام ، وتكون هذه الحالة شبيهة بحالة الصلاة والنظر إلى الأجنبية .

إذن :

بناء على القول الثاني تكون الحالة الأولى ملحقة بصورة تعدد المتعلق ، ويمكن اجتماع الأمر والنهي على متعلقين متغايرين ، فتكون الصلاة في الحمام صحيحة ، ولكن المكلف يكون مأثوما لأنه صلاها في الحمام .

تحقيق السيد الشهيد في المسألة :

التحقيق أن إلحاق الحالة الأولى بصورة وحدة المتعلق أو تعدد المتعلق يرتبط بتحديد الموقف من مسألة تعلق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد ، وهو البحث الذي تقدم في الوجوب التخييري ، والبحث هنا من ثمرات البحث هناك .

إن وجوب (الطبيعي على نحو صرف الوجود) يستدعي التخيير العقلي بين حصصه وأفراده في مقام الامتثال ، وفي تصوير وجوب الطبيعي توجد أربعة احتمالات :

الاحتمال الأول :

وجوب الطبيعي مرده إلى عدة وجوبات بعدد حصص وأفراد الطبيعي ، ووجوب كل حصة مشروط بترك الحصص الأخرى ، وهذه هي محاولة إرجاع التخيير العقلي إلى التخيير الشرعي ، فإذا قال المولى : (صلّ) ، فإن متعلق الوجوب هو الحصص على نحو مشروط ، وليس المتعلق هو الطبيعي .

مثال :

إذا قال المولى : (صلّ) ، وقال : (لا تُصَلِّ في الحمّام) ، فهذا مصداق لوحدة المتعلَّق ، فحينما يقول المولى : (صلّ) ، فإنه يريد الحصص ، والصلاة في الحمام حصة من حصص الطبيعي ، فتكون الصلاة في الحمام متعلَّقا للأمر والوجوب ، فالصلاة في الحمام باعتبارها حصة من الطبيعي متعلق لوجوب خاص مشروط ، وإذا قال المولى : (لا تصلّ في الحمام) ، فتكون الصلاة في الحمام متعلقا للنهي والحرمة ، فالصلاة في الحمام تكون متعلقا للأمر والنهي أي للوجوب والحرمة في وقت واحد ، فيلزم اجتماع حكمين متنافيين على متعلق واحد ، وهو مستحيل ، فالحالة الأولى بناء على الاحتمال الأول تكون ملحقة بصورة وحدة المتعلق .

الاحتمال الثاني :

وجوب الطبيعي يتعلق بالطبيعي لا بالأفراد والحصص ، ولكن الحصة التي يختارها المكلف في مقام الامتثال يسري إليها الوجوب ، فإذا تعلق الحرمة بالحصة فيلزم أن يجتمع الوجوب والحرمة على هذه الحصة ، فالصلاة في الحمام تكون متعلقا للأمر والنهي أي للوجوب والحرمة في وقت واحد ، فيلزم اجتماع حكمين متنافيين على متعلق واحد ، وهو مستحيل ، فالحالة الأولى بناء على الاحتمال الثاني يكون ملحقا بصورة وحدة المتعلق مع أن المولى جعل الوجوب

على الطبيعي لا على الحصص ، ولكنه جعله على الطبيعي بما أن الطبيعي متحقق في الفرد ، فيسري الوجوب من الطبيعي إلى الفرد ، فيسري الوجوب من الصلاة التي هي الطبيعي إلى الصلاة في الحمام التي هي الفرد ، وإذا تعلقت الحرمة بالصلاة في الحمام لإنه يلزم اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد ، واجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد مستحيل .

الاحتمال الثالث :

وجوب الطبيعي يتعلق بالطبيعي لا بالأفراد والحصص ، ولكن الحصة التي يختارها المكلف في مقام الامتثال لا يسري إليها نفس الوجوب ، وإنما تسري إليها مبادئ الوجوب من الحب والإرادة وتقع على صفة المحبوبية الفعلية ، فهنا أيضا لا يمكن أن نفترض تعلق الحرمة بالحصة إذ في حالة إيقاعها في الخارج يلزم أن تكون محبوبة ومبغوضة في وقت واحد ، فالصلاة في الحمام تكون محبوبة ومبغوضة في وقت واحد ، فيلزم اجتماع مبادئ حكمين متنافيين على متعلق واحد ، وهو مستحيل لأن المبادئ متضادة ، فالحالة الأولى بناء على الاحتمال الثالث تكون ملحقة بصورة وحدة المتعلق لأن الوجوب متعلق بالطبيعي ولا يسري الوجوب إلى الفرد ، ولكن مبادئ الوجوب من الملاك والإرادة تسري إلى الفرد ، فتكون الصلاة محبوبة لأن مبادئ الوجوب سرى إليها ، وإذا تعلق النهي بالفرد ، فتكون الصلاة في الحمام مبغوضة ، فتكون الصلاة في الحمام محبوبة ومبغوضة في نفس الوقت ، ولا يمكن اجتماع المحبوبية والمبغوضية على متعلق واحد في وقت واحد .

الاحتمال الرابع :

وجوب الطبيعي وجوب واحد يتعلق بالجامع ولا يسري – لا نفس الوجوب ولا مبادئ الوجوب – إلى الحصص ، والحصة التي تقع خارجا لا تكون متعلقا للوجوب ولا لمبادئ الوجوب ، وإنما هي مصداق للواجب وللمحبوب وليست هي الواجب أو المحبوب ، فلا محذور في أن يتعلق الأمر بالجامع على نحو صرف الوجود ، ويتعلق النهي بحصة منه ، فيجوز اجتماع الأمر والنهي لتعدد المتعلق ، فالحالة الأولى على الاحتمال الرابع تكون ملحقة بتعدد المتعلق – أي الصلاة والنظر إلى الأجنبية – لأن المأمور به هو الطبيعي وليس منهيا عنه ، والمنهي عنه هو الحصة وليس مأمورا بها ، وتكون الحصة مصداقا لمتعلق الأمر وليست هي متعلق الأمر ، فالصلاة في الحمام صحيحة ، ولكن المكلف يكون مأثوما لأنه صلاها في الحمام .

الحالة الثانية :

انتهينا من الحالة الأولى التي افترضنا فيها أن الوجوب متعلق بالطبيعي وأن الحرمة متعلقة بحصة من الطبيعي مع وحدة العنوان .

ولو تجاوزنا الحالة الأولى وافترضنا أنها تلحق بصورة وحدة المتعلق وقلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي وأخذنا بالاحتمال الأول أو الثاني أو الثالث في تفسير وجوب الطبيعي فبالإمكان أن ندخل عنصرا جديدا وهو تغاير عنوان الطبيعي عن عنوان الحصة لنرى أن استحالة اجتماع الأمر والنهي هل ترتفع بذلك أو لا ، فنحن حتى الآن كنا نفترض أن الأمر والنهي يتعلقان بعنوان واحد هو الصلاة ، غير أن الأمر يتعلق بالطبيعي والنهي يتعلق بالحصة ، والآن نفترض الحالة الثانية ، وهي :

أن يتعلق الأمر بالطبيعي وأن يتعلق النهي بحصة من الطبيعي مع تغاير عنوان المأمور به عن عنوان المنهي عنه .

مثال :

إذا قال المولى : (صلّ) ، وقال : (لا تغصب) ، فإذا صلى المكلف في مكان مغصوب فإن الفعل الذي وقع منه باعتبار أنه صلاة يكون مصداقا للواجب ، وباعتبار أنه غصب يكون مصداقا للحرام ، مع أنه فعل واحد ، أي أن له عنوانين ، فالأمر يتعلق بعنوان ، والنهي يتعلق بعنوان آخر ، وهنا يأتي السؤال التالي :

هل يكفي تغاير العنوانين في إمكان التوفيق بين الأمر بالصلاة والنهي عن الغصب وتصادقهما على الصلاة في المغصوب لرفع استحالة اجتماع الأمر والنهي عن الصلاة في المكان المغصوب أو لا يكفي ؟

الجواب :

يوجد قولان في المسألة :

القول الأول :

التغاير في العنوان يكفي لرفع استحالة اجتماع الأمر والنهي ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول :

الأحكام الشرعية تتعلق بالعناوين والصور الذهنية لا بالأفعال الخارجية مباشرة ، فإذا قال المولى : (صلّ) ؛ فإن قوله لا يتعلق بالفعل الخارجي للصلاة بل يتعلق بعنوان الصلاة والصورة الذهنية للصلاة ، والفعل الخارجي يكون مسقطا للأمر بالصلاة لأن الامتثال يسقط التكليف .

وبسبب تغاير العنوانين يكون متعلق الأمر مغايرا لمتعلق النهي ، وبسبب تعدد المتعلق يمكن اجتماع الأمر والنهي على فعل المكلف وهو الصلاة في المكان المغصوب ، فباعتبار أن فعله صلاة يكون واجبا بعنوان الصلاة ، وباعتبار أنه غصب يكون حراما بعنوان الغصب .

وأما الفعل الخارجي الذي تصادق عليه العنوانان وكان مصداقا للواجب ومصداقا للحرام في نفس الوقت فهذا الفعل الخارجي وإن كان واحدا ولكن الاحكام لا تتعلق بالفعل الخارجي مباشرة ، وإنما تتعلق بالعناوين والصور الذهنية ، فيمكن اجتماع الأمر والنهي على هذا الفعل الخارجي بتوسط عنوانين .

إذن :

الفعل الخارجي ليس متعلَّقا للأحكام الشرعية ، ومتعلق الأحكام الشرعية هو العنوان والصورة الذهنية ، ومع تعدد المتعلق بسبب تعدد العنوان يمكن اجتماع الأمر والنهي ، فمن يصلي في مكان مغصوب فإن صلاته صحيحة ، ولكنه يكون مأثوما بسبب تصرفه في المغصوب .

الوجه الثاني :

تعدد العنوان يكشف عن تعدد المعنون في الخارج أي تعدد الشيء الخارجي ، فكما أن الغصب عنوان والصلاة عنوان آخر ، كذلك الغصب مصداق والصلاة مصداق آخر وإن كان المصداقان متشابكين وغير متميزين خارجا ، فالصلاة التي صدرت من المكلف في المكان المغصوب هو عبارة عن فعلين لا فعل واحد ، فالفعل الأول هو صلاة والفعل الثاني هو غصب وإن كان لا يمكن التمييز بينهما خارجا بالعين المجردة ، ومن باب التنظير المركب الكيميائي كالماء فإنه مركب من أكسجين وهيدروجين ولا يمكن التمييز بين الأكسجين والهيدروجين خارجا بالعين .

ولو قلنا بصحة الوجه الثاني فإن جواز اجتماع الأمر والنهي يكون أوضح من الوجه الأول لأنه إذا قلنا في الوجه الأول الذي كان يوجد فيه تعدد العنوان ووحدة المعنوَن في الخارج أنه يكفي لرفع استحالة اجتماع الأمر والنهي ، فإنه في الوجه الثاني حيث يوجد تعدد العنوان وتعدد المعنوَن في الخارج فإنه يكفي لرفع استحالة اجتماع الأمر والنهي بطريق أولى .

إذن :

بناء على القول الأول ومن خلال الوجهين تكون الحالة الثانية ملحقة بصورة تعدد المتعلق ، فيجوز اجتماع الأمر والنهي ، فالمكلف إذا صلى في المكان المغصوب فإن صلاة صحيحة ، ولكنه يكون مأثوما لارتكابه الحرام والإتيان بالفعل في الأرض المغصوبة .

القول الثاني :

تعدد العنوان لا يكفي لرفع استحالة الجمع ين الأمر والنهي ، فالحالة الثانية ملحقة بصورة وحدة المتعلق ، فيستحيل الجمع بين الأمر والنهي .

وكلا الوجهين السابقين المذكورين في القول الأول باطل ، ونأتي إلى الوجهين :

بطلان الوجه الأول :

الأحكام تتعلق بالعناوين لا باعتبار أن العناوين مفاهيم وصور ذهنية مستقلة بل باعتبار أن العناوين مرآة للخارج وحاكية عن الخارج ، والصورة التي تحصل في الذهن لها لحاظان :

اللحاظ الأول : اللحاظ الاستقلالي :

الصورة الذهنية مفهوم ذهني مستقل ، ويطلق عليه (العلم) .

ولتوضيح معنى اللحاظ الاستقلالي يضرب مثال المرآة ، فإن الشخص إذا أراد أن يشتري مرآة فقد يشتريها باللحاظ الاستقلالي أي يشتريها بالنظر إلى شكل البرواز وكيفية صناعتها وعدم وجود عيب فيها ليتناسب مع أثاث بيته مثلا ، فينظر إلى المرآة بما هي هي أي يشتريها لنفسها لا بما هي عاكسة للصورة .

اللحاظ الثاني : اللحاظ الآلي المرآتي :

الصورة الذهنية وجود ذهني كاشف عن الواقع الخارجي وحاكٍ عنه ، ويطلق عليه (الوجود الذهني) .

ولتوضيح معنى اللحاظ الآلي يضرب أيضا مثال المرآة ، فإن الشخص إذا أراد أن يشتري مرآة فقد يشتريها باللحاظ الآلي أي يشتريها بالنظر إلى أنها عاكسة للصورة وواسطة لنظر الشخص إلى صورته ، فينظر إلى المرآة لا بما هي هي بل بما هي عاكسة للصورة .

ومتعلق الأحكام الشرعية هو العنوان باللحاظ الثاني وهو اللحاظ الآلي المرآتي أي بلحاظ العناوين أنها مرآة للخارج وحاكية عن الخارج ، ولو كانت العناوين باللحاظ الأول أي اللحاظ الاستقلالي بلحاظ العناوين أنها مفاهيم وصور ذهنية مستقلة لكان يكفي أن يتصور المكلف الصلاة في ذهنه ويكون ممتثلا ويسقط عنه التكليف لأن المطلوب باللحاظ الأول هو الصورة الذهنية ، ومن الواضح أن الصلاة المطلوبة ليست هي الصلاة الذهنية بل الصلاة الخارجية ، فإذا أتى المكلف بالصلاة الخارجية فإنه يكون ممتثلا ، وإذا كانت العناوين مأخوذة باللحاظ الاستقلالي فلا يكفي تعددها لرفع الاستحالة ما لم يتعدد الخارج ، والفعل الخارجي واحد بحسب الفرض ، فيستحيل أن يجتمع الأمر والنهي على فعل واحد لأن المتعلق واحد ، ولكي يرتفع التنافي بين الأمر والنهي لا بد أن يتعدد الخارج .

بطلان الوجه الثاني :

لا يمكن البرهنة على تعدد الخارج عن طريق تعدد العنوان دائما لأن العناوين المتعددة قد تنتزع عن شيء واحد في الخارج ، مثلا الله سبحانه واحد ، ولكن ينتزع منه عدة عناوين كالعالم والقادر والحكيم والحي ، نعم في بعض الأحيان قد يكشف تعدد العنوان عن تعدد المعنون والخارج ، ولكنه لا يكشف دائما ، لذلك تعدد العنوان لا يكشف عن تعدد الخارج دائما .

النتيجة :

من بطلان الوجهين السابقين تكون النتيجة إلحاق الحالة الثانية بوحدة المتعلق ، وبذلك يقال باستحالة اجتماع الأمر والنهي في الحالة الثانية لأن المتعلق واحد ، فتكون الصلاة في الحمام باطلة .

ثمرة البحث :

سؤال : ما هي الثمرة المترتبة إذا ألحقنا الحالتين السابقتين بصورة وحدة المتعلق والقول بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو بصورة تعدد المتعلق والقول بجواز اجتماع الأمر والنهي ؟

الجواب :

ثمرة البحث تأتي في إمكان الأخذ بإطلاق دليل الأمر بالطبيعي وإطلاق دليل النهي عن الحصة وعدم إمكان ذلك .

فإذا قلنا باستحالة اجتماع الأمر والنهي فإنه يقع التعارض بين إطلاق دليل الأمر بالطبيعي كالصلاة وإطلاق دليل النهي عن الحصة كالصلاة في الحمام في الحالة الأولى والصلاة في الأرض المغصوبة في الحالة الثانية لأنه لا يمكن أن تكون الصلاة في الحمام أو في الأرض المغصوبة مأمورا ومنهيا عنها في نفس الوقت ، والأخذ بإطلاق الدليلين معا معناه اجتماع الأمر والنهي ، وهو مستحيل بحسب الفرض لأن إطلاق (صل) يشمل الصلاة في الأرض المغصوبة ، وإطلاق (لا تغصب) يشمل الغصب إذا كان صلاة ، فتكون الصلاة في المكان المغصوب مشتركا بين إطلاق دليل الأمر ودليل النهي ، واجتماع الأمر والنهي في متعلق واحد مستحيل ، فيقع التعارض بين الدليلين ، والتعارض بين الدليلين يعالج وفقا للقواعد العامة للتعارض بتقديم أحد الدليلين على الآخر .

وخلافا لذلك إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي فإنه يؤخذ بإطلاق الدليلين معا بدون أي محذور ، وقلنا يجوز اجتماع الأمر والنهي إما لأن متعلق الأمر هو الطبيعي ومتعلق النهي هو الحصة مع عدم سريان الوجوب إلى الحصة ، وهذا كاف لرفع استحالة الجمع بينهما في الحالة

الأولى ، وإما لأن تعدد العنوان (الصلاة والغصب) يكفي لرفع الاستحالة في الحالة الثانية ، فلا يقع التعارض بين إطلاق الدليلين ، فيؤخذ بالدليلين ، ولا محذور في كون قول المولى : (صل) مطلقا شاملا لحالة الصلاة في المغصوب ، وقوله (لا تغصب) مطلقا شاملا للتصرف الغصبي أثناء الصلاة ، فاجتماع الأمر والنهي جائز ، فدليل الأمر يحكم بصحة الصلاة ، ودليل النهي يحكم بحرمة الغصب ، فتكون الصلاة في الحمام والصلاة في المكان المغصوب صحيحتين ، ولكن المكلف يكون مأثوما لأنه أتى بالصلاة في الحمام وفي المكان المغصوب .

الكتاب :

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

لا شك في أن المكلف مسؤول عقلا عن توفير المقدمات العقلية والشرعية للواجب إذ لا يمكنه الامتثال بدون ذلك ، ولكن وقع البحث في أن هذه المقدمات هل تتصف بالوجوب الشرعي تبعا لوجوب ذيها ، بمعنى انه هل يترشح عليها في نفس المولى إرادة من ارادته للواجب الأصيل ، ووجوب من ايجابه لذلك الواجب ؟

فهناك من ذهب إلى أن إرادة شيء وايجابه يستلزمان إرادة مقدماته وايجابها ، وتسمى الإرادة المترشحة بالإرادة الغيرية ، والوجوب المترشح بالوجوب الغيري ، في مقابل الإرادة النفسية والوجوب النفيسي ، وهناك من أنكر ذلك .

وقد يقال بالتفصيل بين الإرادة والايجاب ، فبالنسبة إلى الإرادة وما تعبر عنه من حب يقال بالملازمة والترشح ، فحب الشئ يكون علة لحب مقدمته ، وبالنسبة إلى الايجاب والجعل يقال بعدم الملازمة .

والقائلون بالملازمة يتفقون على أن الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي ، وعلى هذا الأساس لا يمكن ان يسبقه في الحدوث ، كما لا يمكن ان يتعلق بقيود الوجوب ، لان الوجوب النفسي لا يوجد الا بعد افتراض وجودها ، والوجوب الغيري لا يوجد الا بعد افتراض الوجوب النفسي ، وهذا يعني ان الوجوب الغيري مسبوق دائما بوجود قيود الوجوب ، فكيف يعقل ان يتعلق بها وانما يتعلق بقيود الواجب ومقدماته العقلية والشرعية .

كما أنهم يتفقون على أن الوجوب الغيري ليس له حساب مستقل في عالم الإدانة واستحقاق العقاب لوضوح انه لا يتعدد استحقاق العقاب بتعدد ما للواجب النفسي

المتروك من مقدمات ، كما أن الوجوب الغيري لا يمكن أن يكون مقصودا للمكلف في مقام الامتثال على وجه الاستقلال ، بل يكون التحرك عنه دائما في إطار التحرك عن الوجوب النفسي ، فمن لا يتحرك عن الامر بذي المقدمة لا يمكنه ان يتحرك من قبل الوجوب الغيري ، لان الانقياد إلى المولى انما يكون بتطبيق المكلف ارادته التكوينية على إرادة المولى التشريعية ، ولما كانت إرادة المولى للمقدمة تبعية ، فكذلك لا بد أن يكون حال المكلف .

واختلف القائلون بالملازمة بعد ذلك في أن الوجوب الغيري هل يتعلق بالحصة الموصلة من المقدمة إلى ذيها ، أو بالجامع المنطبق على الموصل وغيره ؟

فلو أتى المكلف بالمقدمة ولم يأت بذيها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيري على الوجه الثاني دونه على الوجه الأول .

ولا برهان على أصل الملازمة اثباتا أو نفيا في عالم الإرادة ، وانما المرجع الوجدان الشاهد بوجودها ، واما في عالم الجعل والايجاب فالملازمة لا معنى لها ، لان الجعل فعل اختياري للفاعل ، ولا يمكن ان يترشح من شيء آخر ترشحا ضروريا ، كما هو معنى الملازمة .

واما ثمرة هذا البحث : فقد يبدو على ضوء ما تقدم انه لا ثمرة له ما دام الوجوب الغيري غير صالح للإدانة والمحركية ، وانما هو تابع محض ولا إدانة ولا محركية الا للوجوب النفسي ، والوجوب النفسي يكفي وحده لجعل المكلف مسؤولا عقلا عن توفير المقدمات ، لان امتثاله لا يتم بدون ذلك ، فأي فرق بين افتراض وجود الوجوب الغيري وافتراض عدمه .

ولكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات ، ومثال ذلك : انه إذا وجب انقاذ الغريق وتوقف على مقدمة محرمة أقل أهمية ، وهي اتلاف زرع الغير ، فيجوز للمكلف ارتكاب المقدمة المحرمة تمهيدا لانقاذ الغريق ، فإذا افترضنا ان المكلف ارتكب المقدمة المحرمة ولم ينقذ الغريق فعلى القول بالملازمة وبأن الوجوب الغيري يتعلق بالجامع بين الحصة الموصلة وغيرها تقع المقدمة التي ارتكبها المكلف مصداقا للواجب ولا تكون محرمة في تلك الحالة لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شئ واحد ، وعلى القول بإنكار الملازمة أو باختصاص الوجوب الغيري بالحصة الموصلة لا تقع المقدمة المذكورة مصداقا للواجب ، ولا

موجب حينئذ لسقوط حرمتها ، بل تكون محرمة بالفعل ، وانما تسقط الحرمة عن الحصة الموصلة من المقدمة خاصة .

الشرح :

الوجوب الغيري لمقدمات الواجب

مر سابقا أن المقدمات والقيود على قسمين : قيود الوجوب وقيود الواجب ، والمكلف ليس مسؤولا عن تحصيل قيود ومقدمات الوجوب لأنه قبل تحقق قيود الوجوب لا يوجد وجوب في ذمة المكلف حتى يسعى إلى تحصيل هذه المقدمات ، وأما قيود ومقدمات الواجب فإن المكلف مسؤول عن توفيرها وتحصيلها وإيجادها سواء كانت المقدمات شرعية أم عقلية لأن الوجوب يصير فعليا بعد تحقق مقدمات الوجوب ، وإذا صار الوجوب فعليا فإن الواجب يدخل في ذمة المكلف ، فيجب عليه أن يأتي بمقدمات الواجب حتى يمكنه الإتيان بالواجب ، وإذا لم يأت بمقدمات الواجب فإنه لا يمكنه الإتيان بالواجب ، فيكون عاصيا لعدم إتيانه بالواجب بعد فعلية الوجوب ودخول الواجب في عهدته ، فلا شك في أن المكلف مسؤول عقلا عن توفير المقدمات العقلية والشرعية للواجب إذ لا يمكنه الامتثال بدون توفير هذه المقدمات ، والعقل يحكم بوجوب مقدمة الواجب لأن العقل يدرك وجوب تحصيل ما له دخل في امتثال الواجب بعد فعلية الوجوب ، والواجب لا يمكن إيجاده إلا بإيجاد مقدماته ، فيجب تحصيل مقدمة الواجب عقلا ، ووجوب تحصيل المقدمة وجوب عقلي أي يقول العقل بهذا الوجوب .

فيأتي السؤال التالي :

مقدمة الواجب التي يقول العقل بوجوبها هل تتصف أيضا بالوجوب الشرعي تبعا لوجوب ذي المقدمة بمعنى أنه هل يترشح على مقدمة الواجب في نفس المولى إرادة من إرادته للواجب الأصيل ووجوب من إيجابه لذلك الواجب الأصيل ؟

مثال ١ :

السفر كمقدمة للوقوف بعرفة واجب عقلي فيمتثله المكلف لأنه واجب عقلي فهل يتصف السفر بالوجوب الشرعي أيضا تبعا لوجوب الوقوف بعرفة الذي هو ذي المقدمة بمعنى أنه هل يترشح على مقدمة الواجب في نفس المولى إرادة من إرادته للوقوف بعرفة ووجوب من إيجابه للوقوف بعرفة فيكون عندنا وجوبان شرعيان أحد الوجبين أصيل للوقوف بعرفة والوجوب الثاني وجوب تبعي للسفر ؟

مثال ٢ :

الطهارة كمقدمة للصلاة واجب عقلي فيمتثله المكلف لأنه واجب عقلي فهل تتصف الطهارة بالوجوب الشرعي أيضا تبعا لوجوب الصلاة التي هي ذي المقدمة بمعنى أنه هل يترشح على مقدمة الواجب في نفس المولى إرادة من إرادته للصلاة ووجوب من إيجابه للصلاة فيكون عندنا وجوبان شرعيان أحد الوجوبين أصيل للصلاة والوجوب الثاني وجوب تبعي للطهارة ؟

إذن :

الوجوب العقلي لمقدمة الواجب متفق عليه بين الأصوليين ، البحث هنا في الوجوب الشرعي لمقدمة الواجب واستلزام ترشح الإرادة والوجوب من ذي المقدمة على المقدمة .

جواب السؤال السابق :

توجد ثلاثة أقوال في المسألة :

القول الأول :

توجد ملازمة بين إرادة ذي المقدمة وإيجابه وبين إرادة المقدمة وإيجابها ، فإرادة المولى للصلاة وإيجابها لازمهما إرادة الطهارة وإيجابها ، فيوجد وجوبان شرعيان ، ولكن يوجد فرق بين الوجبين ، فوجوب ذي المقدمة وجوب نفسي والإرادة له إرادة نفسية ، بينما وجوب المقدمة وجوب غيري – أي واجبا لأجل غيره – والإرادة لها إرادة غيرها أي – إرادة لأجل غيرها – ، فتسمى الإرادة المترشِّحة بالإرادة الغيريّة في مقابل الإرادة النفسية ، والوجوب المترشِّح بالوجوب الغيريّ في مقابل الوجوب النفسيّ .

القول الثاني :

إنكار الملازمة المذكورة في القول الأول ، فإرادة وإيجاب ذي المقدمة لا يترشحان إلى المقدمة ، فلا تتصف المقدمة بالوجوب الشرعي .

القول الثالث :

التفصيل في الإرادة والإيجاب بين المقدمة وذي المقدمة ، فيقال بالملازمة وترشح مبادئ الوجوب – من الحب والإرادة – من ذي المقدمة إلى المقدمة ، فالحب والإرادة يترشحان من ذي المقدمة إلى المقدمة ، ويقال بعدم الملازمة وعدم ترشح الوجوب – أي الجعل – من ذي المقدمة إلى المقدمة ، فالوجوب (الجعل) لا يترشح من ذي المقدمة إلى المقدمة ، فالذي يترشح من الوجوب النفسي على مقدمته هو المحبوبية والإرادة دون الوجوب لأن حب الشيء وإرادته يكون علة لحب مقدمته وإرادتها حيث إن الشيء يتوقف على مقدمته ، فما دام أن الشيء يكون محبوبا ومرادا فإن مقدمته تكون محبوبة ومرادة أيضا ، وأما بالنسبة للوجوب والجعل فإن وجوب شيء لا يستلزم وجوب مقدمته لأن الجعل أمر اختياري للجاعل ، فيمكنه

أن يجعل شيئا واجبا ولا يجعل مقدمته واجبة ، وأما الحب والإرادة فإنهما أمران غير اختياريين ، فإن الإنسان إذا أحب شيئا أحب مقدمته بالضرورة لأنه يحب هذا الشيء فيحب مقدمته التي تحقق له ما يحب ، وإذا أراد شيئا أراد مقدمته بالضرروة لأنه يريد تحقيق هذا الشيء فيريد مقدمته التي تحقق له الشيء .

إشكال :

هذا ما ذكر سابقا صحيح بالنسبة للإنسان ، ولكن المولى قد لا يكون كذلك ، فقد يحب شيئا ولا يحب مقدمته ، وقد يريد شيئا ولا يريد مقدمته ، فيكون الحب والإرادة مثل الوجوب والجعل يكون تحت اختيار المولى .

الجواب :

المولى من حيث إنه مشرع يجري على سيرة العقلاء في تشريعاتهم ، وعند العقلاء إذا أحبوا شيئا فإنهم يحبون مقدمته ، وإذا أرادوا شيئا فإنهم يريدون مقدمته ، ودليله وجداني ، انظر إلى نفسك باعتبار أنك واحد من العقلاء ترى هذا الأمر موجود عندك ، وهو موجود عند باقي العقلاء أيضا .

إذن :

توجد ثلاثة أقوال في المسألة :

القول الأول :

توجد ملازمة بين إرادة ذي المقدمة وإيجابه وبين إرادة المقدمة وإيجابها .

القول الثاني :

إنكار الملازمة بين إرادة ذي المقدمة وإيجابه وبين إرادة المقدمة وإيجابها .

القول الثالث :

التفصيل بين الإرادة والإيجاب ، فتوجد ملازمة بين حب ذي المقدمة وإرادته وبين حب المقدمة وإرادته ، ولكن لا توجد ملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة .

خصائص الوجوب الغيري :

القائلون بالقول الأول أي بالملازمة بين إرادة ذي المقدمة وإيجابه وبين إرادة المقدمة وإيجابها متفقون على وجود خصائص للوجوب الغيري ، ذكر السيد الشهيد ثلاث خصائص ، وهي :

الخصوصية الأولى :

الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي ، وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يسبقَ الوجوبُ الغيريُّ الوجوبَ النفسيَّ في الحدوث لأنه يلزم منه تقدّم المعلول على العلة ، وهو مستحيل .

كذلك لا يمكن أن يتعلق الوجوب الغيري بقيود الوجوب ولا يمكن أن تتصف قيود الوجوب بالوجوب الغيري لأن الوجوب النفسي لا يوجد إلا بعد وجود قيود الوجوب ، والوجوب الغيري لا يوجد إلا بعد وجود الوجوب النفسي ، وهذا يعني أن الوجوب الغيري مسبوق دائما بوجود قيود الوجوب ، فالوجوب الغيري يأتي بعد تحقق قيود الوجوب وتحقق الوجوب النفسي بعد تحقق قيود الوجوب ، فالوجوب الغيري يترشح من الوجوب النفسي ، فلا يعقل تعلق الوجوب الغيري بقيود الوجوب لأنه قبل تحقق قيود الوجوب لا يوجد وجوب نفسي حتى يقال بترشح الوجوب إلى قيود الوجوب ومقدمات الوجوب ، فقبل تحقق الاستطاعة لا يوجد وجوب للحج حتى يترشح الوجوب من الحج إلى الاستطاعة .

وإنما يتعلق الوجوب الغيري بقيود الواجب ومقدمات الواجب العقلية والشرعية ، والوجوب الغيري متأخر دائما عن قيود الوجوب ، ووجوب الإتيان بمقدمة الواجب لا يتم إلا بعد الأمر بإيجاد الواجب ، ولا يوجد الأمر بإيجاد الواجب إلا بعد فعلية الوجوب ، والفعلية تحصل بعد تحقق قيود الوجوب .

إذن :

تحقق قيود الوجوب يؤدي إلى فعلية الوجوب .

وفعلية الوجوب تؤدي إلى الأمر بإيجاد الواجب .

والأمر بإيجاد الواجب يؤدي إلى وجوب الإتيان بمقدمة الواجب .

ووجوب الإتيان بمقدمة الواجب معناه الوجوب الغيري لمقدمة الواجب .

فالملاحظ أن مقدمة الواجب متأخرة عن قيود الوجوب ، فمقدمات الواجب تتصف بالوجوب الغيري لأن قيود الواجب واجبة لغيرها ، وهذا الغير هو الواجب النفسي ، فمقدمات الواجب واجب غيري للواجب النفسي ، فالطهارة واجب غيري للصلاة .

الخصوصية الثانية :

عدم صلاحية الوجوب الغيري للإدانة واستحقاق العقاب ، فالوجوب الغيري ليس له حساب مستقل في عالم الإدانة واستحقاق العقاب لأن استحقاق العقاب لا يتعدد بتعدد ما للواجب النفسي المتروك من مقدمات ، فمن ترك الوقوف بعرفات ولم يأت بالحج فإنه لا يعاقب عقابين ، عقاب على ترك الحج ، وعقاب ثان على ترك طي المسافة ، وإنما يعاقب عقابا واحدا فقط على ترك الحج ، ومن ترك الصلاة فإنه لا يعاقب عقابين ، عقاب على ترك

الصلاة ، وعقاب ثان على ترك الوضوء ، وإنما يعاقب عقابا واحدا فقط على ترك الصلاة ، فالوجوب الغيري ليس له عقوبة خاصة به إذا عصى المكلف وترك الواجب النفسي ، وإنما العقاب يكون على ترك الواجب النفسي فقط ، وكلامنا في عالم العقوبة واستحقاق العقاب .

وأما في عالم الثواب فقد يقال بتعدد الثواب بتعدد مقدمات الواجب ، فإذا أتى المكلف بواجب له عدة مقدمات فإنه يثاب ثوابا بعدد المقدمات لأن الثواب تفضل من الله عز وجل لا أن المكلف يستحق الثواب ، فلا أحد يستحق على الله شيئا ، وإنما الله عز وجل متفضل بثوابه على عباده .

الخصوصية الثالثة :

عدم صلاحية الوجوب الغيري للمحركية ، فالمكلف لا يقصد الوجوب الغيري في مقام الامتثال بشكل مستقل عن الوجوب النفسي ، بل يكون التحرك عن الوجوب الغيري دائما في إطار التحرك عن الوجوب النفسي ، فالمقصود والمحرك الأساس للمكلف نحو الامتثال هو الوجوب النفسي لذي المقدمة ، والتحرك نحو المقدمة يكون بسبب وجود المحركية في ذي المقدمة ، وليس للوجوب الغيري محركية مستقلة ، فمن لا يريد الذهاب إلى الحج فإنه لا تحصل عنده إرادة للإتيان بمقدمات الحج كالسفر ، ومن أراد الذهاب إلى الحج فإنه يأتي بالمقدمة لا لكون المقدمة محركة بل بسبب التحرك لامتثال الوجوب النفسي للحج ، فمن لا يتحرك عن الأمر بذي المقدمة لا يمكنه أن يتحرك من قِبَلِ الوجوب الغيري لأن الانقياد إلى المولى إنما يكون بتطبيق المكلف إرادته التكوينية على إرادة المولى التشريعية ، ولما كانت إرادة المولى للمقدمة تبعية ، فكذلك لا بد أن يكون حال المكلف ، فالشارع يريد من المكلف امتثال الوجوب النفسي ، فتترشح من إرادة المولى إرادة المقدمة ، وإرادة المولى للمقدمة تبعية لا استقلالية ، والمكلف إذا أراد أن يأتي بالمقدمة فإنه يريدها أيضا تبعا لوجوب ذي المقدمة ، وانقياد المكلف للمولى عز وجل يتحقق إذا جعل المكلف إرادته التكوينية تابعة للإرادة التشريعية للمولى ، فالمولى أراد ذا المقدمة بالوجوب النفسي وجعل له المحركية ، وجعل المحركية للمقدمة تبعا لمحركية الوجوب النفسي ، والمكلف لا بد أن يريد كما أراد المولى ، فيجعل المكلف إرادته التكوينية مطابقة للإرادة التشريعية للمولى عز وجل .

متعلق الوجوب الغيري :

اتفق الأصوليون القائلون بالملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها شرعا على خصائص الوجوب الغيري ، ولكنهم بعد ذلك اختلفوا في تصوير متعلَّق الوجوب الغيري ، فيأتي السؤال التالي :

هل يتعلق الوجوب الغيري للمقدمة بالحصة الموصلة من المقدمة إلى ذيها أو يتعلق بجامع المقدمة الذي ينطبق على الحصة الموصلة وغير الموصلة ؟

إن المقدمة لها حالتان :

١- المقدمة الموصلة :

هي المقدمة التي توصل المكلف إلى الإتيان بالمقدمة ، فيأتي المكلف بذي المقدمة بعد المقدمة .

مثال :

إذا توضأ المكلف للصلاة وأتى بالصلاة ، فهو يأتي بالوضوء ، ويأتي بالصلاة بعد الوضوء .

٢- المقدمة غير الموصلة :

هي المقدمة التي لا توصل المكلف إلى الإتيان بالمقدمة ، فلا يأتي المكلف بذي المقدمة بعد المقدمة .

مثال :

إذا توضأ المكلف للصلاة ولكنه لم يصلِّ ، فإنه أتى بالمقدمة ولم يأت بذي المقدمة .

فالسؤال هو :

هل اتصاف الوضوء بالوجوب الغيري متوقف على الإتيان بالصلاة أو أن الوضوء يتصف بالوجوب الغيري سواء صلى بعد الوضوء أم لم يصل ؟

الجواب :

يوجد وجهان في المسألة :

الوجه الأول :

يتعلق الوجوب الغيري للمقدمة بالحصة الموصلة من المقدمة إلى ذيها ، فلو توضأ المكلف ولم يُصَلِّ فإن وضوءه لا يتصف بالوجوب الغيري بناء على تعلقه بالحصة الموصلة ، والمكلف لا يمكن أن يجزم بكون المقدمة مصداقا للوجوب الغيري إلا بعد الإتيان بذي المقدمة ، فيكون إتيانه بذي المقدمة من قبيل الشرط المتأخر لاتصاف المقدمة بالوجوب الغيري .

الوجه الثاني :

يتعلق الوجوب الغيري بجامع المقدمة الذي ينطبق على الحصة الموصلة وغير الموصلة ، فإذا توضأ المكلف ولم يُصَلِّ فإن وضوءه يتصف بالوجوب الغيري بناء على تعلقه بالجامع ، واتصاف المقدمة بالوجوب الغيري يكون بمجرد الإتيان بالمقدمة .

إذن :

إذا أتى المكلف بالمقدمة ولم يأت بذيها يكون قد أتى بمصداق الواجب الغيري على الوجه الثاني دونه على الوجه الأول .

النتيجة :

الأقوال في الوجوب الغيري للمقدمة أربعة :

١-الملازمة بين المقدمة وذي المقدمة مطلقا - أي في الإرادة والإيجاب - إذا كانت المقدمة موصلة إلى ذي المقدمة فقط .

٢-الملازمة بين المقدمة وذي المقدمة مطلقا - أي في الإرادة والإيجاب - وسواء كانت المقدمة موصلة إلى ذي المقدمة أم غير موصلة إلى ذي المقدمة .

٣-إنكار الملازمة بين المقدمة وذي المقدمة مطلقا أي في الإرادة والإيجاب .

٤-التفصيل بين الإرادة والإيجاب ، فالملازمة توجد في الإرادة دون الإيجاب .

رأي السيد الشهيد :

التفصيل بين الإرادة والإيجاب ، فالملازمة بين المقدمة وذي المقدمة في عالم الإرادة لا يوجد برهان عليها لا إثباتا ولا نفيا ، وإنما المرجع هو الوجدان الشاهد بوجودها لأن من يريد شيئا فإنه يريد مقدمته ، والملازمة بينهما في عالم الإرادة تعني ترشح الإرادة من ذي المقدمة إلى المقدمة ترشحا ضروريا قهريا ، والترشح الضروري القهري معناه عدم وجود الاختيار ، ففي عالم الإرادة لا يوجد اختيار ، لذلك يكون الترشح غير اختياري لأن من يريد شيئا فإنه يريد مقدمته .

وأما في عالم الجعل والوجوب فلا توجد ملازمة بين المقدمة وذي المقدمة لأن الجعل فعل اختياري للفاعل ، ولا يمكن أن يترشح الجعل من ذي المقدمة إلى المقدمة ترشحا ضروريا قهريا لأن الترشح الضروري القهري معناه عدم الاختيار ، فلا يمكن أن يكون الجعل اختياريا وغير اختياري في نفس الوقت .

النتيجة :

١-بطلان القول بالملازمة بين المقدمة وذي المقدمة مطلقا - أي في الإرادة والإيجاب - إذا كانت المقدمة موصلة إلى ذي المقدمة فقط .

٢-بطلان القول بالملازمة بين المقدمة وذي المقدمة مطلقا - أي في الإرادة والإيجاب - وسواء كانت المقدمة موصلة إلى ذي المقدمة أم غير موصلة إلى ذي المقدمة .

٣-بطلان القول بإنكار الملازمة بين المقدمة وذي المقدمة مطلقا أي في الإرادة والإيجاب .

٤-التفصيل بين الإرادة والإيجاب ، فالملازمة توجد في الإرادة دون الإيجاب بشهادة الوجدان ، فيكون القول بالتفصيل هو المتعيّن .

ثمرة بحث الوجوب الغيري لمقدمة الواجب :

قد يبدو لأول وهلة أنه لا توجد ثمرة مترتبة على بحث الوجوب الغيري لمقدمة الواجب لأن الوجوب الغيري غير صالح لا للإدانة واستحقاق العقوبة ولا للمحركية للإتيان بالفعل ، وإنما هو تابع محض ، ولا إدانة ولا محركية إلا للوجوب النفسي ، فالإدانة والمحركية تحصلان من قِبَلِ الوجوب النفسي ، فالوجوب النفسي يكفي وحده لجعل المكلف مسؤولا عقلا عن توفير مقدمات الواجب والتحرك لإيجاد مقدمات الواجب لأن امتثال الوجوب النفسي لا يتم بدون توفير مقدمات الواجب ، ولا توجد حاجة إلى جعل الوجوب الشرعي للمقدمة ، فالمسؤولية العقلية الناتجة من الوجوب النفسي تكفي بدون افتراض وجود الوجوب الغيري ، واستحقاق العقاب والإدانة يترتب على الوجوب النفسي ولا يتعدد العقاب بتعدد ما للوجوب النفسي من مقدمات ، فلا يوجد فرق بين افتراض وجود الوجوب الغيري وافتراض عدم وجود الوجوب الغيري لا من حيث المحركية ولا من حيث الإدانة واستحقاق العقاب ، فسواء قلنا بالوجوب الغيري للمقدمة أم لم نقل بذلك لا يختلف الحال لأن الوجوب الغيري غير صالح لا للمحركية ولا للإدانة ، لذلك لا يمكن القول بوجود ثمرة مترتبة على القول بالوجوب الغيري لمقدمة الواجب .

هذا ، ولكن قد يمكن تصوير بعض الثمرات ، ويذكر السيد الشهيد ثمرة واحدة ، وهي :

إذا وجب على المكلف إنقاذ الغريق ، وكان إنقاذ الغريق متوقفا على مقدمة محرمة أقل أهمية كإتلاف زرع الغير ، وإنقاذ الغريق أهم عند الشارع من حرمة إتلاف الزرع ، فيجوز للمكلف ارتكاب المقدمة المحرمة تمهيدا لإنقاذ الغريق ، فإذا افترضنا أن المكلف ارتكب المقدمة المحرمة ولم ينقذ الغريق فهنا تظهر الثمرة :

أولا : على القول بالملازمة والوجوب الغيري للمقدمة :

فبناء على القول بالملازمة وبأن الوجوب الغيري يتعلق بالجامع بين الحصة الموصلة وغيرها تقع المقدمة التي ارتكبها المكلف مصداقا للواجب ولا تكون محرمة في تلك الحالة لامتناع اجتماع الوجوب والحرمة على شيء واحد ، فيكون إتلاف الزرع واجبا ، فإذا كان واجبا فلا يمكن أن يكون حراما لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على فعل واحد ، فلا يكون يكون إتلاف الزرع حراما حتى إذا لم يتحقق إنقاذ الغريق من قبل المكلف لأن المفروض أنه مقدمة

للواجب ، ومقدمة الواجب واجبة ، والوجوب متعلق بالجامع بين الحصة الموصلة إلى ذي المقدمة وغير الموصلة إلى ذي المقدمة .

ثانيا : على القول بعدم الملازمة :

بناء على القول بإنكار الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة أي إنكار الوجوب الغيري للمقدمة أو كان وجوب المقدمة يختص بالحصة الموصلة من المقدمة فقط دون الحصة غير الموصلة لا تكون المقدمة المذكورة – أي إتلاف زرع الغير – مصداقا للوجوب ، فهي ليست مصداقا للوجوب بناء على عدم الوجوب الغيري للمقدمة فواضح لأنه لا يوجد وجوب للمقدمة ، وهي ليست مصداقا للوجوب بناء على اختصاص وجوب المقدمة بالحصة الموصلة لأن الإنقاذ لم يتحقق فلم تكن المقدمة موصلة ، وإذا لم تكن موصلة فلا تكون واجبة ، وفي كلتا الحالتين طالما أن المقدمة المذكورة لا تكون مصداقا للواجب فلا موجب لسقوط حرمتها ، بل تكون محرمة بالفعل ، وإنما تسقط الحرمة عن الحصة الموصلة من المقدمة خاصة إذا تحقق إنقاذ الغريق ، ولا تسقط الحرمة عن المقدمة غير الموصلة إلى ذي المقدمة ، والمفروض أن الإنقاذ لم يتحقق .

إذن :

تظهر الثمرة وأن إتلاف زرع الغير يختلف حكمه بناء على القولين والموقف المتخذ من الوجوب الغيري للمقدمة .

الكتاب :

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

قد يقال بأن إيجاب شئ يستلزم حرمة الضد والضد على قسمين :

أحدهما : الضد العام ، وهو بمعنى النقيض .

والاخر : الضد الخاص ، وهو الفعل الوجودي الذي لا يجتمع مع الفعل الواجب .

والمعروف بين الأصوليين ان إيجاب شئ يقتضي حرمة ضده العام ، ولكنهم اختلفوا في جوهر هذا الاقتضاء ، فزعم البعض ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده العام ، وذهب بعض آخر إلى أنه يتضمنه بدعوى أن الامر بالشيء مركب من طلب ذلك الشيء والمنع عن تركه ، وقال آخرون بالاستلزام .

واما بالنسبة إلى الضد الخاص فقد وقع الخلاف فيه ، وذهب جماعة إلى أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضده الخاص ، فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلف عاجزا عن الجمع بينهما فهما ضدان ، وايجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر .

وقد استدل البعض على ذلك بان ترك أحد الضدين مقدمة لوقوع الضد الآخر فيكون واجبا بالوجوب الغيري ، وإذا وجب أحد النقيضين حرم نقيضه ، وبهذا يثبت حرمة الضد الخاص .

ولكن الصحيح انه لا مقدمية لترك أحد الفعلين لايقاع الفعل الآخر ؛ فان المقدمة هي العلة أو جزء العلة ، ونحن نلاحظ ان المكلف في مثال الصلاة والازالة يكون اختياره هو العلة الكفيلة بتحقق ما يختاره ونفي ما لا يختاره ، فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلف لا ان أحدهما معلول للآخر ، ولو كان ترك الصلاة علة أو جزء العلة للإزالة ، وترك الإزالة علة أو جزء العلة للصلاة ، لكان فعل الصلاة نقيضا لعلة الإزالة ، ونقيض العلة علة لنقيض المعلول ، فينتج ان فعل الصلاة علة لترك الإزالة . وهذا يودي إلى الدور إذ يكون كل من الضدين معلولا لترك الآخر وعلة للترك نفسه .

فان قيل إن عدم المانع من اجزاء العلة ، ولا شك في أن أحد الضدين مانع عن وجود ضده فعدمه عدم المانع ، فيكون من اجزاء العلة ، وبذلك تثبت مقدميته .

كان الجواب : ان المانع على قسمين :

أحدهما : مانع يجتمع مع مقتضى الممنوع كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة والتي تجتمع مع وجود النار واصابتها للورقة بالفعل ، والاخر مانع لا يمكن ان يجتمع مع مقتضى الممنوع ، كالإزالة المضادة للصلاة التي لا تجتمع مع المقتضى للصلاة ، وهو ارادتها ؛ إذ من الواضح انه كلما أراد الصلاة لم توجد الإزالة ، وما يعتبر عدمه من اجزاء العلة هو القسم الأول دون الثاني ، والضد مانع من القسم الثاني دون الأول .

وثمرة هذا البحث انه إذا وجبت الإزالة في المثال المذكور ، فان قلنا : بان وجوب شيء يقتضي حرمة ضده حرمت الصلاة ، ومع حرمتها لا يعقل ان تكون مصداقا للواجب لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة ، فلو ترك المكلف الإزالة واختار الصلاة لوقعت باطلة ، وان قلنا : بان وجوب شئ لا يقتضي حرمة ضده فلا محذور في أن يتعلق الامر بالصلاة ، ولكن على وجه الترتب ومشروطا بترك الإزالة ، لما تقدم من أن الامرين بالضدين على

وجه الترتب معقول ، فإذا ترك المكلف الإزالة وصلى كانت صلاته مأمورا بها ، وتقع صحيحة وان اعتبر عاصيا بتركه للإزالة .

الشرح :

اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده

هذا البحث من الأبحاث المهمة في علم الأصول ، والبحث يقع في قضية عقلية تركيبية ، فيأتي السؤال التالي :

هل وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده أو لا ؟

مثال :

إذا أمر المولى المكلف بالجلوس في هذا المكان المعيّن فهل يقتضي ذلك النهي عن الجلوس في مكان آخر فيكون الجلوس في المكان الثاني حراما ؟

إذا أمر المولى بالصلاة فهل يقتضي ذلك أن ترك الصلاة يكون محرما ؟

الجواب :

قد يقال بأن إيجاب شيء يستلزم حرمة الضد ، ولكن لا بد من بيان معنى الضد قبل الدخول في البحث .

معنى الضد :

الضد في علم الأصول على قسمين :

القسم الأول : الضد العام :

الضد العام هو النقيض .

القسم الثاني :الضد الخاص :

الضد الخاص هو الفعل الوجودي الذي لا يمكن اجتماعه مع الفعل الواجب ، وهو الضد المنطقي ، والضدان في علم المنطق هما الأمان الوجوديان اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ولا يمكن اجتماعهما فيه ولا يتوقف حمل أحدهما على الآخر .

فيأتي السؤال التالي :

هل وجوب شيء يقتضي حرمة ضده العام ؟ وهل وجوب شيء يقتضي حرمة ضده الخاص ؟

الجواب :

يأتي الجواب في الضدين :

اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده العام :

المعروف بين الأصوليين أن إيجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام أي النقيض ، فإذا قال المولى : (تجب الصلاة) فإن (وجوب الصلاة) يقتضي حرمة ضده العام أي يقتضي (حرمة ترك الصلاة) .

سؤال : ما هو تفسير جوهر اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده العام ؟

الجواب :

اختلف الأصوليون في تفسير جوهر اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده العام على ثلاثة أقوال :

القول الأول : العينية :

الأمر بالشيء عين النهي عن ضده العام ونقيضه ، فإذا أمر المولى بالصلاة فإن عين هذا القول هو : (أنهاك عن ترك الصلاة) ، فهو عينه لا شيء آخر .

القول الثاني : التضمّن :

الأمر بالشيء يتضمن النهي عن ضده العام ونقيضه ، فالأمر بالشيء مركب من جزأين (طلب ذلك الشيء + النهي عن تركه) ، فإذا أمر المولى بالصلاة فإن أمره مركب من جزأين (طلب الصلاة + النهي عن ترك الصلاة) .

القول الثالث : الاستلزام :

الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده العام ونقيضه ، فإذا أمر المولى بالصلاة فإن ذلك يستلزم (النهي عن ترك الصلاة) .

ملاحظة :

السيد الشهيد قال بأن المعروف بين الأصوليين أن إيجاب شيء يقتضي حرمة ضده العام ثم بين الأقوال الثلاثة ولم يعلق أي تعليق ، فلم يبيّن رأيه في أصل الاقتضاء ولا تفسير جوهره ، لكن يمكن أن يقال بأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه لا على نحو العينية ولا التضمن ولا الاستلزام .

١- على نحو العينية :

الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه على نحو العينية لأن الأمر بشيء ليس عين النهي عن نقيضه لأنها شيئان متغايران وليسا شيئا واحدا حتى يقال بالعينية ، والأمر والنهي فعلان اختياريان للمولى ، فممن الممكن أن يجعل شيئا واجبا ولا يجعل نقيضه حراما .

٢- على نحو التضمن :

الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه على نحو التضمن لأن الأمر حقيقته بسيطة غير مركبة ، والقول بالتضمن معناه أن الأمر حقيقة مركبة من جزأين ، هما (طلب الفعل + النهي عن ترك نقيضه) .

٣- على نحو الاستلزام :

الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه على نحو الاستلزام لأن الأمر بالشيء لا يستلزم النهي عن نقيضه ، فإذا لم يمتثل المكلف الأمر فإنه تفوته المصلحة ، وفوات المصلحة لا يستلزم الوقوع في المفسدة وارتكاب المحرم ، ففوات المصلحة والوقوع في المفسدة شيئان متغايران وأحدهما لا يستلزم الآخر .

اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده الخاص :

وأما بالنسبة إلى الضد الخاص أي الضد المنطقي فقد وقع الخلاف فيه .

مثال :

إذا دخل المكلف المسجد ورأى نجاسة فيه ، ولك يكن بإمكانه أن يجمع بين امتثال الصلاة وامتثال إزالة النجاسة لضيق الوقت بحيث لو أنه صلى فإنه يخالف الأمر بالإزالة الفورية للنجاسة ، ولو أزال النجاسة لفاتته الصلاة ، فالإتيان بالصلاة وإزالة النجاسة أمران وجوديان لا يمكن الجمع بينهما ، وكل منهما يسمى (الضد الخاص) بالنسبة للآخر .

فيأتي السؤال :

هل الأمر بإزالة النجاسة يقتضي النهي عن ضده الخاص وهو الصلاة ؟

الجواب :

وقع الخلاف في اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده الخاص ، فذهب جماعة من الأصوليين إلى أن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضده الخاص ، فالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد إذا كان المكلف عاجزا عن الجمع بينهما فهما ضدان ، وإيجاب أحدهما يقتضي تحريم الآخر .

دليل القائلين بأن إيجاب شيء يقتضي تحريم ضده الخاص :

دليلهم مركب من ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : ترك أحد الضدين مقدمة لوقوع الضد الآخر .

المقدمة الثانية : مقدمة الواجب واجبة بالوجوب الغيري .

المقدمة الثالثة : إذا وجب شيء حرم نقيضه أي ضده العام ، فوجوب شيء يقتضي حرمة ضده العام ونقيضه .

النتيجة : وجوب أحد الضدين يقتضي حرمة ضده الخاص ، فوجوب شيء يقتضي حرمة ضده الخاص .

التوضيح على المثال السابق :

بالنسبة للمقدمة الأولى إذا أراد المكلف أن يأتي بإزالة النجاسة فعليه أن يترك الصلاة ، وإذا لم يترك الصلاة فإنه لا يستطيع أن يزيل ، وبنفس الطريقة لو أراد أن يأتي بالصلاة فعليه أن يترك الإزالة ، وإذا لم يترك الإزالة فإنه لا يستطيع أن يأتي بالصلاة ، وهذا يعني أن ترك أحد الضدين مقدمة لوقوع الضد الآخر .

وبالنسبة للمقدمة الثانية إذا كان ترك أحد الضدين – كالصلاة – مقدمة للإزالة فيكون ترك الصلاة واجبا بالوجوب الغيري لأنه مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجبة .

وبالنسبة للمقدمة الثالثة إذا كان ترك الصلاة واجبا فيكون الإتيان بالصلاة محرما لأن وجوب الشيء يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه .

فالنتيجة أن وجوب الإزالة يقتضي حرمة الإتيان بالصلاة ، وهو المطلوب وهو أن وجوب شيء يقتضي حرمة ضده الخاص .

نقاش السيد الشهيد :

بالنسبة للمقدمة الثانية وهي أن مقدمة الواجب واجبة فالسيد الشهيد ردها وقال بأن مقدمة الواجب المكلف مسؤول عقلا عن الإتيان بها وليست واجبة بالوجوب الشرعي لأن الوجوب لا يترشح من شيء إلى شيء آخر ، فالجعل أمر اختياري للمشرع ولا يترشح من شيء إلى شيء آخر بدون اختيار المشرع .

وأما بالنسبة للمقدمة الثالثة وهي أن وجوب شيء يقتضي حرمة ضده العام ونقيضه فإن السيد الشهيد لا يسلم بها لأن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه لا على نحو العينية ولا التضمن ولا الاستلزام كما مر قبل قليل .

وأما بالنسبة للمقدمة الأولى وهي أن ترك أحد الضدين مقدمة لوقوع الضد الآخر فإن السيد الشهيد ينكرها ويقول بأن الصحيح أنه لا مقدمية لترك أحد الفعلين لإيقاع الفعل الآخر ، وإبطال المقدمة الأولى يبطل الاستدلال حتى عند من يقول بالوجوب الغيري لمقدمة الواجب وعند من يقول بأن الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده العام ونقيضه .

توضيح إبطال المقدمة الأولى :

لا مقدمية لترك أحد الضدين لإيقاع الضد الآخر لأن المقدمة هي العلة أو جزء العلة ، وفي المثال ترك الصلاة ليس علة ولا جزء علة للإزالة ، وأيضا ترك الإزالة ليس علة ولا جزء علة للإتيان بالصلاة ، فنحن نلاحظ أن المكلف في مثال الصلاة والإزالة يكون اختياره هو العلة الكفيلة بتحقق ما يختاره ونفي ما لا يختاره ، فوجود أحد الفعلين وعدم الآخر كلاهما مرتبطان باختيار المكلف لا أن أحدهما معلول للآخر ، فلو اختار الإزالة لوقعت منه بدون دخالة ترك الصلاة في وقوع الإزالة ، ولو اختار الصلاة لوقعت منه بدون دخل ترك الإزالة في وقوع الصلاة ، وهذا امر واضح بالوجدان .

ولو افترضنا كون ترك أحد الضدين مقدمة لوقوع الضد الآخر للزم منه الدور وهو مستحيل .

توضيح الدور :

إذا كانت المقدمة هي العلة أو جزء العلة فينتج أن :

(ترك الصلاة مقدمة للإزالة) معناه أن (ترك الصلاة علة أو جزء علة للإزالة)

و

(ترك الإزالة مقدمة للصلاة) معناه أن (ترك الإزالة علة أو جزء علة للصلاة)

فتوجد عندنا قضيتان :

(ترك الصلاة علة للإزالة) ــ (١)

و

(ترك الإزالة علة للصلاة) ــ (٢)

وتوجد قاعدة تقول :

(نقيض العلة علة لنقيض المعلول)

فينتج بالتطبيق على (١) و (٢) أن :

من (١) ينتج :

(الصلاة علة لترك الإزالة) ــ (٣)

ومن (٢) ينتج :

(الإزالة علة لترك الصلاة) ــ (٤)

لنقارن بين (١) و (٤) :

(ترك الصلاة علة للإزالة) ــ (١)

(الإزالة علة لترك الصلاة) ــ (٤)

فنرى أن :

ترك الصلاة علة للإزالة ومعلول للإزالة

و

الإزالة علة لترك الصلاة ومعلول لترك الصلاة

ولنقارن أيضا بين (٢) و (٣) :

(ترك الإزالة علة للصلاة) ــ (٢)

(الصلاة علة لترك الإزالة) ــ (٣)

فنرى أن :

ترك الإزالة علة للصلاة ومعلول للصلاة

و

الصلاة علة لترك الإزالة ومعلول لترك الإزالة

ولا يمكن أن يكون الشيء علة ومعلولا لشيء آخر ، وهذا هو الدور ، فكل من الضدين يكون معلولا لترك الآخر وعلة للترك نفسه ، وهذا كما نقول :

أ علة ل ب

و

ب علة ل أ

فتكون النتيجة بحذف الحد الأوسط وهو (ب) أن :

أ علة ل أ

وفي القضايا السابقة :

من (٢) و (٣) ينتج أن :

ترك الإزالة علة لترك الإزالة

فعل الصلاة علة لفعل الصلاة

ومن (١) و (٤) ينتج أن :

ترك الصلاة علة لترك الصلاة

فعل الإزالة علة لفعل الإزالة

وهذا هو الدور وهو توقف الشيء على نفسه ، والدور محال .

النتيجة النهائية :

إيجاب شيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص ، والدليل غير تام لبطلان مقدمته الأولى .

إشكال :

القائل باقتضاء وجوب شيء لحرمة ضده الخاص يشكل على القول السابق ويؤكد بأن ترك أحد الضدين مقدمة لوقوع الضد الآخر بالاستدلال التالي :

إن تحقق المعلول في الخارج يتوقف على ثلاثة أجزاء للعلة :

١-المقتضي .

٢-الشرط .

٣-عدم المانع .

مثال :

تحقق احتراق الورقة في الخارج يتوقف على :

١- المقتضي :

هو وجود النار .

٢- الشرط :

هو تقريب النار إلى الورقة .

٣- عدم المانع :

أي عدم الرطوبة ، فمع كون الورقة رطبة فإنها لا تحترق ، ومع جفاف الورقة وعدم رطوبتها فإنها تحترق .

إذن :

عدم المانع جزء من أجزاء العلة .

النتيجة :

لا شك في أن أحد الضدين مانع عن وجود ضده ، فالإزالة مانع عن الصلاة ، والصلاة مانع عن الإزالة ، فيكون الضد مانعا ، فعدم الضد هو عدم المانع ، فيكون عدم الضد من أجزاء العلة ، فعدم أحد الضدين من أجزاء علة وقوع الضد الآخر ، فعدم الصلاة أو ترك الصلاة من أجزاء علة وقوع الإزالة ، وعدم الإزالة من أجزاء علة وقوع الصلاة ، وإذا ثبت أنه من أجزاء العلة فتثبت مقدمية عدم الضد للضد الآخر ، وإذا ثبتت مقدمية ترك أحد الضدين لفعل الضد الآخر نعود إلى الاستدلال على اقتضاء وجوب شيء لحرمة ضده الخاص لابتناء الاستدلال على المقدمية ، وقد ثبتت المقدمية هنا .

جواب الإشكال :

إن المانع على قسمين :

القسم الأول :

المانع الذي يجتمع مع المقتضى ، كالرطوبة المانعة عن احتراق الورقة وعن إصابة النار للورقة بالفعل ، والرطوبة تجتمع مع وجود النار .

القسم الثاني :

المانع الذي لا يمكن أن يجتمع مع المقتضى ، كالإزالة المضادة للصلاة ، والإزالة لا تجتمع مع المقتضى للصلاة ، والمقتضي هو إرادة الصلاة واختيارها ؛ إذ من الواضح أنه كلما أراد الصلاة واختارها لم توجد الإزالة ، وكلما أراد الإزالة واختارها لم توجد الصلاة ، فالموجود هو أحدهما : إما الصلاة وإما الإزالة .

النتيجة :

إن ما يعتبر عدمه من أجزاء العلة هو المانع من القسم الأول ، والضد مانع من القسم الثاني ، لذلك فإن عدم الضد لا يكون من أجزاء العلة في القسم الثاني ، فلا يكون عدم الضد مقدمة لوقوع الضد الآخر ، وإذا لم تثبت المقدمية فإن وجوب الشيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص ، وفي المثال وجوب الإزالة لا يقتضي حرمة الصلاة ، ووجوب الصلاة لا يقتضي حرمة الإزالة .

بعبارة أخرى :

إن المانع الذي يكون عدمه علة ومقدمة للمعلول هو المانع الذي يجتمع مع المقتضي ، وهذا المانع غير موجود هنا ، والمانع الموجود هنا – أي بين ترك الصلاة والإزالة – لا يكون عدمه علة ومقدمة للمعلول لأنه لا يجتمع مع المقتضي .

إذن :

إذا لم يكن ترك الصلاة علة للإزالة ولا ترك الإزالة علة للصلاة بطلت المقدمية بين ترك أحد الضدين ووقوع الضد الآخر ، وببطلان المقدمية يسقط الاستدلال على اقتضاء وجوب الشيء لحرمة ضده الخاص .

ثمرة البحث :

نرجع إلى مثال الصلاة والإزالة ، فإذا وجبت الإزالة لأنها أهم وفورية لا تؤجل ، فيجب امتثال الأمر بالإزالة حتى لو أدى إلى فوات وقت الصلاة ، وإذا لم يمتثل المكلف الأمر بالإزالة وصلى فيأتي السؤال التالي :

هل صلاته تقع صحيحة أو باطلة ؟

الجواب :

يأتي الجواب بناء على القولين :

القول الأول : اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده الخاص :

بناء على القول الأول بأن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده الخاص يكون الأمر بالإزالة مقتضيا للنهي عن الصلاة فتحرم الصلاة وتصير مصداقا للنهي ، ومع حرمتها لا يعقل أن تكون مصداقا للواجب لاستحالة اجتماع الوجوب والحرمة ، وبعد حرمتها لا يمكن أن تقع الصلاة صحيحة ، فلو ترك المكلف الإزالة واختار الصلاة فإن الصلاة تقع باطلة إما لأن النهي عن العبادة يكون مفسدا لها وإما لعدم الأمر بها لأنها بعد أن صارت متعلقا للنهي فلا يمكن أن تكون متعلقا للأمر لاستحالة اجتماع الأمر والنهي على متعلق واحد .

القول الثاني : عدم اقتضاء وجوب الشيء حرمة ضده الخاص :

بناء على القول الثاني بأن وجوب الشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا تكون الصلاة منهيا عنها فلا تكون محرمة عند الأمر بالإزالة ، وإنما تكون الصلاة متعلقا للأمر ، ولا يوجد تعارض بين الأمرين لأن المفروض أن المكلف غير قادر على امتثال الأمرين في وقت واحد ، فلا يتوجه إليه الأمران في نفس الوقت ، وإنما يتوجه إليه الأمر بالصلاة في طول الأمر بالإزالة ، فلا محذور في أن يتعلق الأمر بالصلاة ، ولكن على وجه الترتب ومشروطا بترك الإزالة لما تقدم من أن الأمرين بالضدين على وجه الترتب معقول كما مر سابقا في بحث (اشتراط التكليف بالقدرة بمعنى آخر) ، فكل من الضدين مقيَّد بعدم امتثال الآخر لو كان الضدان متساويين في الأهمية ، أو يكون المهم مقيَّدا بعدم الأهم ويكون الأهم مطلقا غير مقيد كما في مثال الإزالة والصلاة ، فالأمر بالإزالة مطلق ، والأمر بالصلاة مقيد بعدم امتثال الأمر بالإزالة ، فيقول المولى للمكلف : (أزل النجاسة عن المسجد ، وصَلِّ إن لم تمتثل الأمر بالإزالة) ، فإذا ترك المكلف الإزالة وصلّى كانت صلاته مأمورا بها ، وتقع صحيحة لأنه مأمور بها بالأمر الترتبي ، ولكنه يعتبر عاصيا بتركه للإزالة .

إذن :

بناء على القول الأول بأن وجوب الشيء يقتضي حرمة ضده الخاص من ترك الإزالة وصلى فإن صلاته تقع باطلة ، وبناء على القول الثاني بأن وجوب الشيء لا يقتضي حرمة ضده الخاص تقع صلاته صحيحة ، ولكنه يكون عاصيا لتركه الإزالة .

الكتاب :

اقتضاء الحرمة للبطلان

الحرمة حكم تكليفي ، والبطلان حكم وضعي قد توصف به العبادة ، وقد توصف به المعاملة ، ويراد ببطلان العبادة أنها غير مجزية ، ولا بد من اعادتها أو قضائها ، وببطلان المعاملة انها غير مؤثرة ولا يترتب عليها مضمونها ، وقد وقع الكلام في أن التحريم هل يستلزم البطلان أو لا ؟

اما تحريم العبادة فيستلزم بطلانها وذلك :

أما أولا فلأن تحريمها يعني عدم شمول الامر لها لامتناع اجتماع الأمر والنهي ، ومع عدم شموله لها لا تكون مجزية ولا يسقط بها الامر ، وهو معنى البطلان .

فإن قيل إن الامر غير شامل ، ولكن لعل ملاك الوجوب شامل لها ، وإذا كانت واجدة للملاك ومستوفية له فيسقط الامر بها .

قلنا : انه بعد عدم شمول الامر لها لا دليل على شمول الملاك لان الملاك انما يعرف من ناحية الامر .

وهذا البيان كما يأتي في العبادة المحرمة يأتي أيضا في كل مصداق لطبيعة مأمور بها ، سواء كان الامر تعبديا أو توصليا .

واما ثانيا : فلأننا نفترض مثلا ان الملاك موجود في تلك العبادة المحرمة ، ولكنها ما دامت محرمة ومبغوضة للمولى ، فلا يمكن التقرب بها نحوه ، ومعه لا تقع عبادة تصح وتجزى عن الامر ، وهذا البيان يختص بالعبادات ولا يجري في غيرها .

واما تحريم المعاملة فتارة يراد به تحريم السبب المعاملي الذي يمارسه المتعاملان ، وهو الايجاب والقبول مثلا ، وأخرى يراد به تحريم المسبب اي التمليك الحاصل نتيجة لذلك .

ففي الحالة الأولى لا يستلزم تحريم السبب بطلانه وعدم الحكم بنفوذه ، كما لا يستلزم صحته ونفوذه ، ولا يأبى العقل عن أن يكون صدور شئ من المكلف مبغوضا للمولى ، ولكنه إذا صار ترتب عليه بحكم الشارع اثره الخاص به كما في الظهار ، فإنه محرم ولكنه نافذ ويترتب عليه الأثر .

وفي الحالة الثانية قد يقال : إن التحريم المذكور يستلزم الصحة لأنه لا يتعلق الا بمقدور ، ولا يكون المسبب مقدورا الا إذا كان السبب نافذا ، فتحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب وصحة المعاملة .

وينبغي التنبيه هنا على أن النهي في موارد العبادات والمعاملات كثيرا ما يستعمل لا لإفادة التحريم ، بل لإفادة مانعيه متعلق النهي أو شرطية نقيضه ، وفي مثل ذلك لا اشكال في أنه يدل على البطلان ، كما في (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) الدال على مانعية لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه ، أو (لا تبع بدون كيل) الدال على شرطية الكيل ونحو ذلك ، ودلالته على البطلان باعتباره ارشادا إلى المانعية أو الشرطية ، ومن الواضح ان المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط ، ولا علاقة لذلك باستلزام الحرمة التكليفية للبطلان .

الشرح :

اقتضاء الحرمة للبطلان

أقسام الأحكام الشرعية من حيث التوجيه لسلوك الإنسان :

تنقسم الأحكام الشرعية إلى قسمين :

١-الأحكام التكليفية :

هي التي توجه سلوك الإنسان مباشرة ، وهي خمسة أحكام : الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة .

٢-الأحكام الوضعية :

هي التي لا توجه سلوك الإنسان مباشرة ، كالزوجية والملكية والصحة والبطلان .

أقسام الأحكام الشرعية من حيث العبادة والمعاملة :

١-العبادات :

هي التي تحتاج إلى نية التقرب إلى الله عز وجل ، كالصلاة والصيام والحج .

٢-المعاملات :

هي التي لا تحتاج إلى نية التقرب إلى الله عز وجل ، كالبيع والإجارة .

سؤال : إذا تعلقت الحرمة بالعبادة فهل يقتضي ذلك بطلان العبادة أو لا ؟

وإذا تعلقت الحرمة بالمعاملة فهل يقتضي ذلك بطلان المعاملة أو لا ؟

الجواب :

إن الحرمة حكم تكليفي ، والبطلان حكم وضعي ، والبطلان تارة توصف به العبادة كما إذا قيل : (لا تصلّ في المكان المغصوب) ، وتارة أخرى توصف به المعاملة كما إذا قيل : (لا تبع يوم الجمعة) .

سؤال : ما معنى بطلان العبادة ؟

الجواب :

يراد ببطلان العبادة أنها غير مجزية ، ولا بد من إعادتها أو قضائها .

مثال :

بطلان الصلاة معناه أنها غير مجزية ، ولا يسقط الأمر بالصلاة بالإتيان بالصلاة الباطلة ، فتبقى الصلاة في ذمة المكلف ، والصلاة الباطلة لا تحقق الامتثال ، ولا بد أن يأتي المكلف بصلاة صحيحة في الوقت أو خارج الوقت ليسقط التكليف عن ذمته .

سؤال : ما معنى بطلان المعاملة ؟

الجواب :

يراد ببطلان المعاملة أنها غير مؤثرة وغير نافذة ولا يترتب عليها مضمونها وأثرها الشرعي ، مثلا في البيع الصحيح يكون الأثر الشرعي المترتب هو انتقال الثمن والمثمن من أحدهما إلى الآخر ، فإذا كان البيع باطلا فإن الثمن لا ينتقل إلى البائع بل يبقى في ملك المشتري ، والبضاعة لا تنتقل إلى المشتري بل تبقى في ملك البائع .

لذلك يأتي بحثان في المقام :

١-هل التحريم يستلزم بطلان العبادة ؟

٢-هل التحريم يستلزم بطلان المعاملة ؟

البحث الأول : استلزام تحريم العبادة بطلانها :

النهي عن العبادة يقتضي بطلانها ، وذلك لوجهين :

الوجه الأول :

تحريم العبادة وتعلق النهي بها معناه عدم شمول الأمر لها ، ولا تكون مصداقا للمأمور به لامتناع اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد ، فالصلاة في المكان المغصوب بعد كونها متعلقا للنهي لا يمكن أن تكون متعلقا للأمر ، ومع عدم شمول الأمر لها وعدم كونها متعلقا للأمر لا تكون مجزية ولا يسقط بها الأمر ولا يكون المكلف ممتثلا إذا أتى بها ، فيجب عليه الإعادة في الوقت أو القضاء خارج الوقت ، وعدم الإجزاء هو معنى البطلان .

إشكال :

نعم الأمر غير شامل لهذه العبادة المنهي عنها على مستوى الاعتبار ، لكن من المحتمل أن ملاك الوجوب يكون شاملا لهذه العبادة ، فالوجه الأول ينفي شمول الأمر لها ، ولكنه لا ينفي

شمول الملاك لها ، وإذا كانت واجدة للملاك ومستوفية للملاك فإن الأمر يسقط بهذه العبادة الواجدة للملاك ، فإذا أتى بها المكلف فإن الامتثال يتحقق ، وبذلك يسقط الأمر بها لأنه امتثله .

الجواب :

بعد عدم شمول الأمر لها لا دليل على شمول الملاك لأن الملاك إنما يعرف من ناحية الأمر ، فالاعتبار هو الكاشف عن وجود الملاك ، فإذا لم يشمل الأمر هذه العبادة على مستوى الاعتبار فلا يبقى دليل وكاشف عن الملاك ، فإذا لا يوجد أمر فلا يوجد ملاك .

إن الاعتبار هو المدلول المطابقي للخطاب الشرعي ، والخطاب الشرعي هو أمر المولى بالصلاة ، والملاك هو المدلول الالتزامي للخطاب ، وإذا سقط المدلول المطابقي للخطاب في الحجية يسقط المدلول الالتزامي في الحجية تبعا لسقوط المدلول المطابقي عن الحجية ، فبعد تعلق النهي بالصلاة في المكان المغصوب يسقط الأمر بالصلاة ولا يتعلق الأمر بالصلاة في الأرض المغصوبة ، ومع سقوط الوجوب يسقط الملاك ، واحتمال وجود الملاك لا ينفعنا في المقام بعد سقوط الدليل على إثباته ، فلا يوجد دليل على وجود الملاك ، واحتمال وجود الملاك لا ينفع لعدم وجود الدليل على إثبات الملاك .

شمول الوجه الأول للأمر التعبدي والأمر التوصلي :

والوجه الأول لا يختص بالعبادة المحرمة ، بل يأتي أيضا في كل مصداق لطبيعة مأمور بها سواء كان الأمر تعبديا أم توصليا ، فتعلق النهي بالمأمور به يخرجه عن كونه مأمورا به ، وإذا ظل على أنه مأمور به يلزم منه اجتماع الأمر والنهي على شيء واحد ، واستحالة اجتماع الأمر والنهي يأتي في كل أمر سواء كان أمرا تعبديا أم أمرا توصليا .

الوجه الثاني :

هذا الوجه يجري في الأوامر التعبدية دون الأوامر التوصلية ، إذا سلمنا بوجود الملاك في العبادة المحرمة المنهي عنها فإنها لا تكون مصداقا للمأمور به ، وإذا لم تكن مصداقا فلا يتحقق بها الامتثال ولا تسقط عن ذمة المكلف ، إن معنى عباديتها هو وجوب الإتيان بها بقصد القربة ، وإذا تعلق النهي بها فإن معنى ذلك أنها محرمة ومبغوضة للمولى ، وما دام أنها مبغوضة للمولى فلا يمكن التقرب للمولى بعمل مبغوض عنده ، وإذا لم يمكن التقرب بها فلا تقع عبادة صحيحة ولا تحقق الامتثال ولا تجزي عن الأمر .

بعبارة أخرى :

معنى العبادة أنها محبوبة للمولى ، وتعلق النهي بها معناه أنها مبغوضة للمولى ، ويستحيل اجتماع المحبوبية والمبغوضية على عمل واحد في وقت واحد .

النتيجة :

النهي عن العبادة مبطل لها ، فالنهي عن العبادة يقتضي بطلانها .

البحث الثاني : استلزام تحريم المعاملة بطلانها :

أولا لا بد من تحديد معنى النهي عن المعاملة حتى يقال باستلزام أو عدم استلزام البطلان ، فيأتي السؤال التالي :

ما هو المراد من تحريم المعاملة ؟

الجواب :

يراد من تحريم المعاملة أحد معنيين :

المعنى الأول : تحريم سبب المعاملة :

السبب المعاملي هو ما يمارسه المتعاملان ، كالإيجاب والقبول في البيع ، فتحريم البيع معناه تحريم سبب البيع من الإيجاب والقبول .

المعنى الثاني : تحريم المسبَّب من المعاملة :

المسبَّب من المعاملة هو نتيجة المعاملة ، كالتمليك الحاصل الناتج من البيع أي انتقال الثمن والمثمن .

ملاحظة :

لا يقصد من السبب والمسبَّب هنا الأسباب والمسبَّبات العقلية ، وإنما يقصد ما جعله العقلاء أسبابا ومسبَّبات ، وكذلك ما أمضاه الشارع من الأسباب والمسبَّاب أو ما أسسه الشارع من الأسباب والمسبَّبات ، أي المراد هو الأسباب والمسبَّبات الشرعية والعقلائية .

الرجوع إلى بحثنا :

نرجع إلى المعنيين :

المعنى الأول : تحريم سبب المعاملة :

بناء على المعنى الأول وأن المراد من تحريم المعاملة تحريم السبب فإن تحريم السبب لا يستلزم بطلان المعاملة وعدم الحكم بنفوذها كما لا يستلزم صحتها ونفوذها لأن العقل لا يأبى عن أن يكون صدور شيء من المكلف مبغوضا للمولى ويكون السبب محرما شرعا ، ولكنه إذا وقع السبب ترتب عليه بحكم الشارع أثره الخاص به ، كما في الظهار فإنه محرم ، ولكن إذا وقع

سببه وهو قول الزوج لزوجته : (أنت عليّ كظهر أمي) فإنه نافذ ويترتب عليه الأثر الشرعي من حرمة المقاربة إلا بعد دفع الكفارة .

إذن :

النهي عن سبب المعاملة لا يستلزم صحة المعاملة ولا يستلزم بطلان المعاملة ، ولكن إذا وقع السبب فإن الأثر الشرعي للمعاملة يترتب عليه .

مثال :

إذا قال المولى : (وذروا البيع) في يوم الجمعة وكان المراد تحريم سبب البيع أي الإيجاب والقبول فإن تحريم السبب لا يستلزم القول بصحة البيع ونفوذ البيع وترتب الأثر من انتقال الثمن والمثمن كما لا يستلزم القول ببطلان البيع وعدم نفوذ البيع وعدم ترتب الأثر من انتقال الثمن والمثمن ، ولكنه إذا وقع ترتب عليه بحكم الشارع أثره الخاص به وهو انتقال الثمن والمثمن .

المعنى الثاني : تحريم المسبَّب من المعاملة :

بناء على المعنى الثاني وأن المراد من تحريم المعاملة تحريم المسبَّب فقد يقال بأن تحريم المسبَّب يستلزم القول بصحة المعاملة لأن النهي لا يتعلق إلا بمقدور لاستحالة التكليف بغير المقدور ، ولا يكون المسبب مقدورا ومتحقَّقا ، ولا يتحقق المسبَّب إلا إذا كان السبب نافذا ، فتحريم المسبب يستلزم نفوذ السبب وصحة المعاملة ، والمتعلق هنا هو المسبَّب ولا يكون مقدورا إلا إذا قلنا بصحة السبب ونفوذه ، وإذا لم نقل بصحة السبب فلا يمكن تعلق النهي بالمسبب لأن الإتيان بالمسبب يكون غير مقدور .

إذن :

النهي عن مسبَّب المعاملة يستلزم صحة المعاملة .

إشكال :

كيف يمكن أن تجتمع حرمة المسبَّب مع الحكم بصحة المعاملة ؟

الجواب :

الحرمة حكم تكليفي ، والصحة حكم وضعي ، فمن حيث الحكم التكليفي يقال بحرمة المسبَّب واستحقاق المكلف الإثم ، ومن حيث الحكم الوضعي يقال بصحة المعاملة وترتب الأثر ، ولا يوجد تضاد بين حكم تكليفي وحكم وضعي ، وإنما التضاد يكون بين حكم تكليفي وحكم تكليفي آخر .

النتيجة :

١-النهي عن العبادة يستلزم بطلان العبادة .

٢-النهي عن المعاملة إذا كانت بمعنى السبب لا يستلزم صحة المعاملة ولا بطلان المعاملة ، وإذا كانت المعاملة بمعنى المسبَّب فإن النهي عن المعاملة يستلزم بطلان المعاملة .

اقتضاء النهي الإرشادي للبطلان :

لا يوجد فرق بين العبادات والمعاملات في المقام ، لذلك لا يوجد تقسيم للبحث إلى قسمين : قسم للعبادات ، وقسم آخر للمعاملات ، وذلك لأن حال العبادات والمعاملات هنا واحد ، وهو القول باقتضاء النهي الإرشادي للبطلان في كل من العبادات والمعاملات .

الحكم قد يكون تكليفيا - سواء كان وجوبا من الأمر أو حرمة من النهي - فيستحق المكلف العقوبة للمخالفة وعدم الامتثال ، وقد يكون الحكم إرشاديا أي يرشد إلى مانعية شيء أو شرطية شيء .

مثال الحكم التكليفي من الأمر :

(صَلِّ) ، الحكم التكليفي هو وجوب الصلاة ، فإذا خالف المكلف ولم يمتثل الحكم فإنه يستحق العقوبة .

مثال الحكم الإرشادي من الأمر :

(سَمِّ على الذبيحة) ، الأمر فيه إرشاد إلى أن التسمية شرط في حلية الذبيحة ، وبدون التسمية تكون ميتة ويحرم أكلها .

تنبيه :

مر البحث سابقا عن الحرمة التكليفية باعتبارها حكما شرعيا متعلِّقا بالعبادات أو المعاملات ، ولكن النهي في موارد العبادات والمعاملات كثيرا ما يستعمل لا لإفادة التحريم ، بل لإفادة مانعيه متعلق النهي أو شرطية نقيض متعلق النهي ، وفي مثل ذلك لا إشكال في أنه يدل على بطلان العبادة وبطلان المعاملة ، ودلالته على البطلان باعتباره إرشادا إلى المانعية أو الشرطية ، ومن الواضح أن المركب يختل بوجود المانع أو فقدان الشرط لأن العبادة أو المعاملة حتى تقع صحيحة شرعا تحتاج إلى المقتضي والشرط وعدم المانع كأي مركب من المركبات ، وإذا فقد المقتضي أي وجود الأمر أو فقد الشرط كالوضوء أو وجد المانع كاللباس من غير المأكول فالمركب يختل ولا يتحقق باختلال أحد أركانه ، فالصلاة لا تقع صحيحة مع فقد أحد الأركان الثلاثة .

ملاحظة :

البحث في النهي الإرشادي لا علاقة له باستلزام الحرمة التكليفية للبطلان لأن بحثنا هنا في استلزام النهي الإرشادي للبطلان في العبادات والمعاملات .

مثال مانعية متعلق النهي :

(لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) ، فإن النهي فيه يرشد إلى مانعية لبس ما هو مأخوذ مما لا يؤكل لحمه عن صحة الصلاة .

مثال شرطية نقيض متعلق النهي :

(لا تبع بدون كيل) ، فإن النهي فيه يرشد إلى شرطية الكيل في صحة البيع ، النهي متعلق بـ (بدون كيل) ، ونقيضه هو (الكيل) .

النتيجة :

١-النهي الإرشادي عن العبادة يقتضي بطلان العبادة .

٢-النهي الإرشادي عن المعاملة يقتضي بطلان المعاملة .

الكتاب :

مسقطات الحكم

يسقط الحكم بالوجوب وغيره بعدة أمور :

منها : الاتيان بمتعلقه .

ومنها : عصيانه .

وهذان الأمران ليسا قيدين في حكم المجعول ، وانما تنتهي بهما فاعلية هذا الحكم ومحركيته .

ومنها : الاتيان بكل فعل جعله الشارع مسقطا للوجوب بأن أخذ عدمه قيدا في بقاء الوجوب المجعول .

ومنها : امتثال الامر الاضطراري ، فإنه مجز عن الامر الواقعي الأولي في بعض الحالات ، وتفصيل ذلك أنه إذا وجبت الصلاة مع القيام وتعذر القيام على المكلف فامر الشارع امرا اضطراريا بالصلاة من جلوس ، فلذلك صورتان :

الأولى : أن يفرض إختصاص الامر الاضطراري بمن يستمر عجزه عن القيام طيلة الوقت .

الثانية : أن يفرض شموله لكل من كان عاجزا عن القيام عند إرادة الصلاة ، سواء تجددت له القدرة بعد ذلك أو لا .

ففي الصورة الأولى لو صلى المكلف العاجز جالسا في أول الوقت ، وتجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه الإعادة لان الامر الواقعي الأولي بالصلاة قائما يشمله بمقتضى إطلاق دليله ، وما أتى به لا موجب للاكتفاء به .

وأما في الصورة الثانية فلا تجب الإعادة على من صلى جالسا في أول الوقت ثم تجددت له القدرة قبل خروجه ، وذلك لان صلاة الجالس التي أداها قد تعلق بها الامر بحسب الفرض ، وهذا الامر ليس تعيينيا لأنه لو لم يصل من جلوس في أول الوقت وصلى من قيام في آخر الوقت لكفاه ذلك بلا إشكال ، فهو إذن أمر تخييري بين الصلاة الاضطرارية في حالة العجز والصلاة الاختيارية في حال القدرة ، ولو وجبت الإعادة لكان معنى هذا أن التخيير لا يكون بين هذه الصلاة وتلك ، بل بين أن يجمع بين الصلاتين وبين أن ينتظر ويقتصر على الصلاة الاختيارية ، وهذا تخيير بين الأقل والأكثر في الايجاب ، وهو غير معقول كما تقدم ، وبهذا يثبت ان الامر الاضطراري في الصورة الثانية يقتضي كون امتثاله مجزيا عن الامر الواقعي الاختياري .

وتعرف بذلك ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقل والأكثر .

الشرح :

مسقطات الحكم

البحث هنا في مسقطات الحكم الشرعي ، ويستعرض السيد الشهيد أربعة مسقطات ، فيسقط الحكم – بالوجوب وغيره – بعدة أمور :

المسقط الأول : الإتيان بمتعلق الحكم :

الحكم الشرعي يسقط بامتثال الحكم بأن يأتي بمتعلق الحكم ، فإذا أمر الشارع بالصلاة وامتثله المكلف فإن الحكم بالوجوب يسقط عن ذمة المكلف لأنه أتى بمتعلق الوجوب وهو الواجب .

المسقط الثاني : عصيان الحكم :

الحكم الشرعي يسقط بعصيانه ، فلو أمر المولى بالتصدق في أول الشهر وعصى المكلف ولم يتصدق ودخل في اليوم الثاني فإن الأمر بوجوب التصدق يسقط بسبب انعدام قيده أي أول الشهر ، فيكون العصيان مسقطا للحكم ، والكلام هنا عن سقوط الحكم ، وليس الكلام هنا

عن أنه مأثوم أو ليس بمأثوم أو عن وجوب القضاء بأن يتصدق في يوم آخر أو عدم وجوب القضاء .

رأي السيد الشهيد :

السيد الشهيد يخالف قول المشهور بأن الامتثال والعصيان يسقطان الحكم ، فالسيد الشهيد يقول بأنهما لا يسقطان الحكم لأنهما ليسا قيدين في فعلية الحكم ، وإنما تنتهي بهما فاعلية الحكم ومحركيته .

توضيح ذلك :

حينما يقول المشهور بأن الامتثال والعصيان يسقطان الحكم يأتي السؤال التالي :

ما هو مرادهم من الحكم ؟

الجواب :

مرادهم من الحكم هو الجعل أو المجعول (أي فعلية الحكم) ، فنأتي إلى الجعل والمجعول :

١-الحكم هو الجعل :

من الواضح أن الجعل لا يسقط لا بالامتثال ولا بالعصيان لأن الجعل ثابت في الشريعة سواء امتثله المكلف أم عصاه ، والجعل مرتبط بإرادة المولى ولحاظ القيود فقط ولا يتوقف على أي قيد آخر كالامتثال أو العصيان .

مثال :

امتثال المكلف أو عصيانه لوجوب الحج لا يسقط كون الحج من واجبات الإسلام ولا يسقط قوله تعالى : (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) .

٢-الحكم هو المجعول (فعلية الحكم) :

إن فعلية الحكم مثل وجوب الحج فعلا على زيد المستطيع تابع وجودا وعدما لوجود قيود الموضوع وعدم قيود الموضوع ، والموضوع هو زيد ، وقيد الموضوع هو الاستطاعة ، فوجوب الحج متوقف على وجود الاستطاعة ، فإذا وجدت الاستطاعة وجد وجوب الحج ، وإذا لم توجد الاستطاعة لم يوجد وجوب الحج ، فعدم الاستطاعة مسقط لفعلية الحكم لأن الاستطاعة قيد في فعلية الحكم ، ومع عدم الاستطاعة يسقط فعلية وجوب الحج ، فلا ينتقل الحكم من الجعل إلى المجعول (أي فعلية الحكم) .

سؤال : هل الامتثال والعصيان من قيود فعلية الحكم حتى يقال بأن وجودهما مسقط لفعلية الحكم كما هو حال الاستطاعة التي عدمها مسقط لفعلية الحكم ؟

الجواب :

الامتثال والعصيان ليسا قيدين في فعلية الحكم ، ولم يؤخذ عدمهما قيدا في موضوع الحكم حتى يقال بأن وجودهما مسقط لفعلية الحكم ، قال الشارع في الاستطاعة : (إن استطعت يجب عليك الحج) ، فالاستطاعة قيد في فعلية الحكم ، فعدم الاستطاعة مسقط لفعلية الحكم ، ولم يقل الشارع : (إن لم تمتثل يجب عليك الحج) ، وكذلك لم يقل : (إن لم تعص يجب عليك الحج) ، حتى يقال بأن عدم الامتثال وعدم العصيان قيدان في فعلية الحكم ، فإذا امتثل أو عصى سقطت فعلية الحكم .

سؤال : إذا كان الجعل والمجعول لا يسقطان بالامتثال أو العصيان فما الذي يسقط ؟

الجواب :

الذي يسقط هو فاعلية الحكم ومحركيته نحو الإتيان بمتعلقه ، فالحكم بعد الامتثال موجود في عالم الجعل وعالم المجعول ، ولكنه يخلو من الفاعلية والمحركية ، فبالامتثال يكون المكلف قد حقق متعلق الحكم ، وبالعصيان يكون قد فوت إمكانية الإتيان بمتعلق الحكم ، فبالامتثال والعصيان تنتفي فاعلية الحكم لا فعلية الحكم .

المسقط الثالث : الإتيان بكل فعل جعله الشارع مسقطا للوجوب :

وذلك بأن يأخذ عدمه قيدا في بقاء واستمرار الوجوب المجعول ، يقول الشارع : (يجب عليك الصوم إن لم تطعم ستين مسكينا) ، فإذا أطعم ستين مسكينا سقط عنه وجوب الصوم ، أو قال : (يجب عليك الحج إن لم تمتثل) ، فعدم الامتثال أخذ قيدا في حكم وجوب الحج ، فيكون الامتثال مسقطا لوجوب الحج .

المسقط الرابع : امتثال الأمر الاضطراري :

امتثال الأمر الاضطراري مسقط للأمر الاختياري ومجز عن الأمر الواقعي الأولي في بعض الحالات أي في الصورة الثانية التي تأتي فيما بعد .

توضيح ذلك :

إذا أمر المولى بالصلاة مع القيام فهذا يسمى بـ (الأمر الواقعي الأولي) أو (الأمر الاختياري) ، فإذا تعذر القيام على المكلف بسبب العجز التكويني أو الإكراه من الغير فيأمر الشارع في هذه الحالات بالصلاة من جلوس ، ويسمى هذا الأمر بـ (الأمر الثانوي) أو (الأمر الاضطراري) ، فيأتي السؤال التالي :

هل يكون الأمر الاضطراري مسقطا للأمر الاختياري ولا تجب على المكلف الإعادة إذا تجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت أو لا يكون مسقطا فيجب عليه الإعادة في حالة ارتفاع العجز عنه في الوقت ؟

الجواب :

يعتمد الجواب على بيان كيفية جعل الأمر الاضطراري ، ولها صورتان :

الصورة الأولى :

اختصاص الأمر الاضطراري بالصلاة من جلوس بمن يستمر عجزه عن القيام طيلة الوقت ، فالأمر بالجلوس يكون موجَّها إلى من يكون عجزه شاملا لكل الوقت .

الصورة الثانية :

شمول الأمر الاضطراري بالصلاة من جلوس لكل من كان عاجزا عن القيام عند إرادة الصلاة سواء تجددت له القدرة على القيام بعد ذلك في الوقت أم لم تتجدد .

في الصورة الأولى :

الأمر الاضطراري لا يكون مجزيا عن الأمر الاختياري إذا تجددت قدرة المكلف على القيام قبل خروج الوقت ، فلو صلى المكلف العاجز جالسا في أول الوقت وتجددت له القدرة على القيام قبل خروج الوقت وجبت عليه إعادة الصلاة لأن الأمر الواقعي الأولي بالصلاة قائما يشمله بمقتضى إطلاق دليل الأمر الواقعي الأولي لأن مفاد دليل الأمر الاختياري هو وجوب الصلاة عن قيام سواء صلى عن جلوس سابقا أم لا ، وما أتى به لا موجب للاكتفاء به لأن الأمر بالصلاة من جلوس مختص بمن يستمر عجزه عن القيام طيلة الوقت ، والمكلف ارتفع عجزه في الوقت فيجب عليه إعادة الصلاة ولا يكتفي بما صلاه من جلوس في أول الوقت ، ولكن إذا استمر عجزه طيلة الوقت ولم تتجدد له القدرة على القيام قبل خروج الوقت فإن الأمر الاضطراري يجزي عن الأمر الاختياري وإطلاق دليل الأمر الاختياري لا يشمل من استوعب عجزه كل الوقت .

إذن :

في الصورة الأولى الأمر الاضطراري لا يكون مجزيا عن الأمر الاختياري إذا تجددت قدرة المكلف على القيام قبل خروج الوقت .

في الصورة الثانية :

الأمر الاضطراري يكون مجزيا عن الأمر الاختياري إذا تجددت قدرة المكلف على القيام قبل خروج الوقت ، فلا تجب إعادة الصلاة على من صلى جالسا في أول الوقت ثم تجددت له القدرة قبل خروج الوقت ، وذلك لأن صلاة الجالس التي أداها قد تعلق بها الأمر بحسب الفرض حيث إن الأمر الاضطراري قد جعله الشارع لمن كان عاجزا عن القيام مطلقا أي سواء تجددت له القدرة بعد ذلك أم لا ، وإطلاق الدليل يكون شاملا له فتكون صلاته من جلوس مأمورا بها فتقع صحيحة ولا تجب عليه إعادة الصلاة ، ويكون امتثالها مسقطا لامتثال الصلاة عن قيام .

والأمر الاضطراري بالصلاة عن جلوس في هذه الصورة ليس أمرا تعيينيا بدليل أن المكلف العاجز عن القيام لو لم يصل من جلوس في أول الوقت وانتظر إلى أن ارتفع عجزه في آخر الوقت وصلى من قيام لكفاه ذلك وتكون صلاته صحيحة بلا إشكال ، والأمر الاضطراري لو كان تعيينيا لما كانت الصلاة عن قيام صحيحة في آخر الوقت .

وإذا لم يكن الأمر الاضطراري أمرا تعيينيا فينتج أنه أمر تخييري بين الصلاة الاضطرارية من جلوس في حالة العجز في أول الوقت وبين الصلاة الاختيارية عن قيام في حال القدرة وارتفاع العجز ، لذلك لو صلى من جلوس ثم ارتفع العجز فإنه لا يجب عليه إعادة الصلاة لأن الإتيان بأحد الصلاتين في الواجب التخييري يكفي في مقام الامتثال ويسقط الوجوب عن ذمة المكلف .

ولو كانت إعادة الصلاة واجبة فمعناها أن التخيير واقعا لم يكن بين الصلاة الاضطرارية من جلوس والصلاة الاختيارية عن قيام ، وإنما يكون التخيير بين أن يجمع بين الصلاتين الاضطرارية والاختيارية من جهة وبين أن ينتظر إلى حين ارتفاع العجز ويقتصر على الصلاة الاختيارية عن قيام من جهة أخرى ، وهذا التخيير غير معقول كما تقدم في بحث (التخيير الشرعي في الواجب) لأنه تخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب ، والتخيير بين الأقل والأكثر في الإيجاب مستحيل .

وما دام أن التخيير بين الأقل والأكثر مستحيل فينتج أن الأمر الاضطراري في الصورة الثانية يقتضي كون امتثاله مجزيا عن الأمر الواقعي الاختياري .

وهكذا نعرف ثمرة البحث في امتناع التخيير بين الأقل والأكثر ، فلولا القول باستحالة التخيير بين الأقل والأكثر لأمكن التخيير السابق الذي فيه التخيير بين الأقل والأكثر ، ولو قيل بإمكان التخيير بين الأقل والأكثر لكان يحكم بعدم إجزاء الأمر الاضطراري عن الأمر الاختياري في الصورة الثانية .

إذن :

في الصورة الثانية الأمر الاضطراري يكون مجزيا عن الأمر الاختياري إذا تجددت قدرة المكلف على القيام قبل خروج الوقت ، وامتثال الأمر الاضطراري مسقط للحكم في حالة كونه شاملا لكل من كان عاجزا سواء تجددت له القدرة بعد ذلك أم لا .

مثال :

إذا صلى المكلف مع التيمم في أول الوقت بسبب عدم وجود الماء ثم وجد الماء قبل خروج الوقت فيأتي السؤال التالي :

هل تجزي الصلاة مع التيمم عن الصلاة مع الوضوء ؟

الجواب :

الجواب يرتبط بكيفية جعل الأمر الاضطراري بحسب الصورتين السابقتين .

الكتاب :

إمكان النسخ وتصويره

من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتيادية أن يشرع المشرع حكما مؤمنا بصحة تشريعه ، ثم ينكشف له أن المصلحة على خلافه فينسخه ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ .

وهذا الافتراض مستحيل في حق الباري سبحانه وتعالى لان الجهل لا يجوز عليه عقلا ، فأي تقدير للمصلحة وأي إرادة تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدل وعدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير وتلك الإرادة .

ومن هنا صح القول بأن النسخ بمعناه الحقيقي المساوق للعدول غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي من تقدير المصلحة والمفسدة وتحقق الإرادة والكراهة .

وكل حالات النسخ الشرعي مردها إلى أن المصلحة المقدرة مثلا كان لها أمد محدد من أول الامر وقد انتهى وأن الإرادة التي حصلت بسبب ذلك التقدير كانت محددة تبعا للمصلحة ، والنسخ معناه انتهاء حدها ووقتها المؤقت لها من أول الامر ، وهذا هو النسخ بالمعنى المجازي .

ولكن هناك مرحلة للحكم بعد تلك المبادئ ، وهي مرحلة الجعل والاعتبار ، وفي هذه المرحلة يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقي ، ومعناه المجازي معا .

أما تصويره بالمعنى الحقيقي فبأن نفترض أن المولى جعل الحكم على طبيعي المكلف دون أن يقيده بزمان دون زمان ، ثم بعد ذلك يلغي ذلك الجعل ويرفعه تبعا لما سبق في علمه من أن الملاك مرتبط بزمان مخصوص ، ولا يلزم من ذلك محذور لان الاطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك ، بل قد ينشأ لمصلحة أخرى كإشعار المكلف بهيبة الحكم وأبديته .

وأما تصويره بالمعنى المجازي فبأن نفترض ان المولى جعل الحكم على طبيعي المكلف المقيد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلا ، فإذا انتهت تلك السنة انتهى زمان المجعول ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل .

والافتراض الأول أقرب إلى معنى النسخ كما هو ظاهر .

الشرح :

إمكان النسخ وتصويره

نبدأ البحث بالسؤال التالي :

هل يمكن أن نتصور النسخ في حق الله تعالى وفي الأحكام الشرعية الإلهية ؟

الجواب :

يأتي الجواب حسب النقاط التالية ، ونبدأ بمعنى النسخ :

معنى النسخ :

النسخ هو رفع ما ثبت من الأحكام .

النسخ عند العقلاء :

النسخ من الظواهر المألوفة في الحياة الاعتيادية عند العقلاء ، فالمشرّع يشرع حكما مُؤْمِنًا بصحة تشريعه ويرى وجود مصلحة في هذا التشريع ، ثم بعد مدة من الزمن ينكشف له أن المصلحة على خلاف ما شرعه فينسخ الحكم ويتراجع عن تقديره السابق للمصلحة وعن إرادته التي نشأت من ذلك التقدير الخاطئ ، فيعدل عن التشريع السابق ، ومثل هذا العدول موجود في جميع القوانين الوضعية والدساتير البشرية في جميع الدول .

ففي أي دولة من الدول قد يرى أعضاء البرلمان الذي يشرع القوانين صحة ما أقروه بناء على وجود مصلحة في هذا القانون أو قد يرى الحاكم صحة ما يشرعه من قوانين بناء على نظرته وحسب ما يراه من مصلحة ، وهذا هو ملاك الحكم ، وهو العنصر الأول في مقام ثبوت الحكم ، ونتيجة لرؤيتهم وجود المصلحة تحصل عندهم إرادة ومحبوبية للحكم ، وهذا هو العنصر

الثاني في مقام الثبوت ، فيقومون بجعل القانون واعتباره على ذمة المكلفين ، وهذا هو العنصر الثالث من مقام الثبوت ، ثم يبلغون القانون إلى الناس ويكتبونه في الجريدة الرسمية ، وهذا هو مقام الإثبات والإبراز والإعلان ، فالقانون الوضعي فيه أيضا مقام الثبوت بعناصره الثلاثة من الملاك والإرادة والإعتبار ، ومقام الإثبات والإبراز والإعلان .

وقد يظهر للمشرع العقلائي بعد مدة من الزمن أن القانون الذي أصدره على خلاف المصلحة التي قدرها فيقوم بنسخه من تعديله أو تغييره أو تبديله أو إلغائه ، وهكذا هي التشريعات البشرية فإنها في تغير دائم مستمر ، وهذا النسخ والعدول في تشريع العقلاء معقول وممكن بل هو موجود وواقع في حياة العقلاء .

سؤال : هل هذا النوع من النسخ والعدول يمكن بالنسبة للمولى عز وجل كما هو موجود عند العقلاء ؟

الجواب :

يأتي الجواب في مستوين :

١-النسخ في مبادئ الحكم الإلهي .

٢-النسخ في اعتبار الحكم الإلهي .

ونأتي إلى المقامين تباعا :

المستوى الأول : النسخ في مبادئ الحكم الإلهي :

بعد أن تبيّن معنى النسخ عند العقلاء يكون هذا الافتراض مستحيلا في حق الباري سبحانه وتعالى لأن الجهل لا يجوز عقلا على المولى ، فافتراض النسخ في مبادئ الحكم الصادر من المولى سبحانه مستحيل لأن لازمه نسبة الجهل إلى الله تعالى ، والدليل العقلي دل على أن الله تعالى عالم بكل شيء ، والعالم بكل شيء يستحيل أن يشرع حكما بوجوب فعل بسبب مصلحة معينة ويحب الفعل تبعا لهذه المصلحة ثم ينكشف له أنه كان مخطئا في افتراضه هذه المصلحة ، أو يشرع حكما بحرمة فعل بسبب مفسدة معينة ويبغض الفعل تبعا لهذه المفسدة ثم ينكشف له خلاف هذه المفسدة التي كان يظنها ، وهذا لا يليق بساحة المولى عز وجل لأنه عالم بكل شيء ، والجهل نقص ، والله سبحانه منزَّه عن كل نقص ، فيكون منزَّها عن الجهل ، وأي تقدير للمصلحة أو المفسدة وأي إرادة تنشأ من هذا التقدير لا يمكن أن يطرأ عليه تبدل وعدول مع حفظ مجموع الظروف التي لوحظت عند تحقق ذلك التقدير وتلك الإرادة .

النتيجة :

النسخ بمعناه الحقيقي المساوق للعدول وانكشاف الخلاف والخطأ في تقدير المصلحة والمفسدة وفي تحقق الإرادة والكراهة هذا النسخ غير معقول في مبادئ الحكم الشرعي .

نعم يمكن أن يقع النسخ في الحكم الإلهي ، ولكنه نسخ بالمعنى المجازي لا بالمعنى الحقيقي الذي مر قبل قليل ، فكل حالات النسخ الشرعي مردها إلى أن الشارع كان عالما من البداية أن المصلحة أو المفسدة محددة بمدة معينة ، فتكون إرادة المولى لهذا الحكم من المحبوبية أو المبغوضية محددة بهذه المدة المعينة تبعا لمدة المصلحة أو المفسدة ، ويكون معنى النسخ انتهاء مدة الحكم ووقتها المؤقت لها من أول الأمر ، وهذا هو النسخ بالمعنى المجازي ، وعلى هذا المعنى المجازي للنسخ يحمل كل نسخ ورد من المولى عز وجل لأن المعنى الحقيقي للنسخ هو انكشاف الخلاف والتغير في التقدير ، ويستحيل أن ينكشف الخلاف لله سبحانه لأنه يستلزم الجهل والله عالم بكل شيء .

إذن :

١-النسخ بالمعنى الحقيقي لا يقع في عالم مبادئ الحكم .

٢-النسخ بالمعنى المجازي يقع في عالم مبادئ الحكم .

المستوى الثاني : النسخ في اعتبار الحكم الإلهي :

وهناك مرحلة للحكم بعد تلك المبادئ من الملاك الشامل للمصلحة والمفسدة ومن الإرادة الشاملة للمحبوبية والمبغوضية ، وهي مرحلة الجعل والاعتبار ، وهي المرحلة الثالثة من مراحل مقام ثبوت الحكم ، وفي هذه المرحلة يمكن تصوير النسخ بمعناه الحقيقي ومعناه المجازي معا .

تصوير النسخ بمعناه الحقيقي في اعتبار الحكم :

أما تصوير النسخ في اعتبار الحكم وجعله بالمعنى الحقيقي فبأن نفترض أن المولى جَعَلَ الحكم (على طبيعي المكلف) دون أن يقيد الحكم بزمان دون زمان ، ولكن المولى يعلم على مستوى مبادئ الحكم بأن الملاك والإرادة لها مدة معينة وزمان مخصوص ، وعند انتهاء المدة يرفع المولى ويلغي ذلك الحكم تبعا لعلمه السابق بأن الملاك مرتبط بزمان معين .

ولا يلزم من ذلك محذور لأن الاطلاق في الجعل لم ينشأ من عدم علم المولى بدخل الزمان المخصوص في الملاك ، والنسخ هنا لا يستلزم نسبة الجهل إلى المولى عز وجل لأنه رفع الحكم تبعا لعلمه السابق ، وهذا هو الافتراض الأول .

سؤال : إذا كان المولى يعلم بأن الملاك له مدة معينة فلماذا يجعل الاعتبار مطلقا غير مقيد بزمان معين ؟

الجواب :

توجد مصلحة أخرى من جعل الاعتبار مطلقا ، مثل إشعار المكلف بهيبة الحكم وأبديته ، فيزداد اهتماما وحرصا على امتثال الحكم ، وهكذا الإنسان إذا قيل له بأن تشريعا محدد بفترة فإنه يضعف اهتمامه به وينتظر مرور الوقت حتى ينتهي مفعول هذا القانون .

تصوير النسخ بمعناه المجازي في اعتبار الحكم :

وأما تصوير النسخ في اعتبار الحكم وجعله بالمعنى المجازي فبأن نفترض أن المولى جَعَلَ الحكم (على طبيعي المكلف) هذا الحكم المقيَّد بأن يكون في السنة الأولى من الهجرة مثلا ، فإذا انتهت السنة الأولى انتهى زمان المجعول وفعلية الحكم ولم يطرأ تغيير على نفس الجعل لأن المفروض أن الجعل كان مقيدا بالسنة الأولى من البداية وقد انتهت مدته ، وهذا هو الافتراض الثاني ، وهو معنى مجازي لأن ليس في الحكم أي تغيير أو عدول .

سؤال : أي الافتراضين أقرب إلى معنى النسخ في الشريعة ؟

الجواب :

الافتراض الأول في تصوير النسخ في اعتبار الحكم الإلهي وهو النسخ بالمعنى الحقيقي أقرب إلى معنى النسخ كما هو ظاهر لأنه بمراجعة موارد النسخ في الشريعة نجد أن الحكم فيها مطلق ثم ينسخ ، وليس الحكم مقيدا بوقت مخصوص كما مر في تصوير النسخ بالمعنى المجازي .

النتيجة النهائية :

١- النسخ بالمعنى الحقيقي في مبادئ الحكم الشرعي مستحيل ، ولكن يمكن تصويره بالمعنى المجازي ، وعلى المعنى المعنى تحمل موارد النسخ في أحكام الشريعة .

٢- النسخ بالمعنى الحقيقي والمعنى المجازي في اعتبار الحكم وجعله معقول ، ولكن النسخ بالمعنى الحقيقي هو الأقرب .

الكتاب :

الملازمة بين الحسن والقبح والامر والنهي

الحسن والقبح أمران واقعيان يدركهما العقل ، ومرجع الأول إلى أن الفعل مما ينبغي صدوره ، ومرجع الثاني إلى أنه مما لا ينبغي صدوره .

وهذا الانبغاء إثباتا وسلبا أمر تكويني واقعي وليس مجعولا ، ودور العقل بالنسبة إليه دور المدرك لا دور المنشئ والحاكم ، ويسمى هذا الإدراك بالحكم العقلي توسعا .

وقد ادعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلا والأمر به شرعا ، وبين قبح الفعل عقلا والنهي عنه شرعا .

وفصل بعض المدققين منهم بين نوعين من الحسن والقبح :

أحدهما الحسن والقبح الواقعان في مرحلة متأخرة عن حكم شرعي والمرتبطان بعالم امتثاله وعصيانه من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعة لامر شرعي ، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصية لنهي شرعي .

والآخر الحسن والقبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي كحسن الصدق والأمانة ، وقبح الكذب والخيانة .

ففي النوع الأول يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزما للحكم الشرعي وإلا للزم التسلسل لان حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمرا ونهيا شرعيين ، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلا ، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلا أيضا ، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمرا ونهيا ، وهكذا حتى يتسلسل .

وأما في النوع الثاني فالاستلزام ثابت وليس فيه محذور التسلسل .

الشرح :

الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي

من المسائل المهمة في علم العقائد وعلم الأخلاق وعلم الأصول مسألة الحسن والقبح حيث تترتب عليهما مجموعة من المسائل العقائدية والأخلاقية والأصولية .

وهنا نبحث عن الحسن والقبح بما يرتبط بعلم الأصول .

الحسن والقبح العقليان :

سؤال : هل الحسن والقبح أمران واقعيان أو أمران اعتباريان ؟

الجواب :

الحسن والقبح أمران واقعيان حقيقيان تكوينيان ، فهما لهما واقع وحقيقة سواء أدركناهما أم لم ندركهما ، وهما ليسا باعتبار معتبر وجعل جاعل .

سؤال : هل يمكن للعقل أن يدرك الحسن والقبح أو نحتاج إلى تشريع من الشارع ؟

بعبارة أخرى :

هل الحسن والقبح عقليّان أو شرعيّان أو عرفيّان أو شخصيّان ؟

الجواب :

الأفعال لها قيمة ذاتية في نظر العقل بغض النظر عن حكم الشارع أو حكم العرف أو حكم الشخص ، فهناك أفعال جسنة في ذاتها كالصدق والأمانة ، وهناك أفعال قبيحة في ذاتها كالكذب والخيانة ، والعقل يمكنه أن يدرك حسن الصدق وقبح الكذب حتى لو يأمر الشارع بالحسن ولم ينه عن القبيح .

وتوجد فرقة من المسلمين قالوا بأن الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية لا الحقيقية الواقعية التكوينية ، فالحسن ما حسّنه الشارع ، والقبيح ما قبّحه الشارع ، وقبل مجيء الأمر والنهي الشرعيين فالعقل لا يمكنه أن يدرك حسن الصدق وقبح الكذب ، لذلك قالوا بأن الله لو أراد أن يدخل المؤمنين النار ويدخل الكفار الجنة لكان فعله حسنا لأن أي فعل قبل أمر الله ونهيه لا يتصف لا بالحسن ولا بالقبح لأنهما أمران اعتباريان لا واقعيان .

إذن :

الحسن والقبح أمران واقعيان تكوينيان يدركهما العقل .

سؤال : ما معنى الحسن والقبح ؟

الجواب :

الحَسَن :

هو الفعل الذي ينبغي صدوره ، ويستحق فاعله المدح .

القَبِيح :

هو الفعل الذي ينبغي تركه ولا ينبغي صدوره ، ويستحق فاعله الذم .

وهذا الانبغاء إثباتا – إذا كان الفعل حسنا وينبغي صدوره – وسلبا – إذا كان الفعل قبيحا ولا ينبغي صدوره – أمر تكويني واقعي وليس مجعولا بجعل جاعل واعتبار معتبر ، ودور العقل بالنسبة إلى هذا الانبغاء دور المدرك والكاشف لا دور المنشئ والحاكم ، ويسمى هذا الإدراك بالحكم العقلي توسعا وتجوزا وتسامحا لأن العقل دوره دور الكاشف لا دور المنشئ والحاكم .

الملازمة بين الحسن والأمر وبين القبح والنهي :

يوجد قولان في ملازمة الحسن العقلي للأمر الشرعي وملازمة القبح العقلي للنهي الشرعي ، والرأيان هما :

القول الأول : الملازمة :

ادعى جماعة من الأصوليين الملازمة بين حسن الفعل عقلا والأمر به شرعا ، والملازمة بين قبح الفعل عقلا والنهي عنه شرعا ، لذلك قالوا بقاعدة : (كل ما حكم به العقل حكم به

الشرع) ، وباعتبار أن حكم العقل هو إدراك العقل تكون القاعدة : (كل ما أدركه العقل حكم به الشرع) .

القول الثاني : التفصيل بين نوعين من الحسن والقبح :

فصل بعض المدققين من الأصوليين بين نوعين من الحسن والقبح ، وهما :

النوع الأول :

الحسن والقبح الواقعان في مرتبة متأخرة عن الحكم الشرعي ، فالحسن والقبح هنا يرتبطان بعالم امتثاله وعصيانه ، من قبيل التحسين العقلي للوضوء باعتباره طاعة للأمر الشرعي ، والتقبيح العقلي لأكل لحم الخنزير بوصفه معصية ومخالفة للنهي لشرعي ، فالحسن والقبح هنا واقعان في طول الحكم الشرعي ومترتبان على الحكم الشرعي ، فأمر الشارع جعل العقل يدرك حسن الوضوء مما دفع المكلف للامتثال ، ونهي الشارع جعل العقل يدرك قبح أكل لحم الخنزير مما دفع المكلف للابتعاد عن المعصية .

النوع الثاني :

الحسن والقبح الواقعان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي كحسن الصدق والأمانة ، وقبح الكذب والخيانة .

نأتي إلى النوعين تباعا :

في النوع الأول :

يستحيل أن يكون الحكم الشرعي لازما للحسن والقبح لأنه يؤدي إلى الدور أو التسلسل ، وهما محالان .

بيان الدور :

الحسن والقبح ناتجان من الحكم الشرعي ، فإذا كان الحكم الشرعي يترتب على الحسن والقبح فهذا هو الدور ، أي أن الحكم الشرعي يؤدي إلى الحسن والقبح ، والحسن والقبح يؤديان إلى الحكم الشرعي .

كما نقول :

أ يؤدي إلى ب

وب يؤدي إلى أ

وهذا هو الدور لتوقف الشيء على نفسه ، أي توقف أ على أ بعد حذف الحد الأوسط .

بيان التسلسل :

حسن الطاعة وقبح المعصية متولدان من حكم شرعي ، فإذا استتبعا أمرا ونهيا شرعيين ونتج عنها أمر ونهي شرعيين كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلا ، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلا ، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمرا ونهيا ، وهكذا حتى يتسلسل ، أي أن الأمر والنهي الشرعيين يؤديان إلى حسن الطاعة وقبح المعصية ، والحسن والقبح ينتجان أمرا ونهيا شرعيين جديدين ، والأمر والنهي الشرعيين الجديدين يؤديان إلى حسن وقبح جديدين ، والحسن والقبح الجديدين يؤديان إلى أمر ونهي شرعيين آخرين ، والأمر والنهي الشرعيين الآخرين يؤديان إلى حسن وقبح ، وهكذا حتى يتسلسل ولا ينتهي عند نقطة يقف عندها .

إذن :

إذا كان الحسن والقبح واقعين في مرتبة متأخرة عن الحكم الشرعي فلا يلزم منهما حكم شرعي .

في النوع الثاني :

هنا الحسن والقبح منفصلان عن الحكم الشرعي ولا يترتبان عليه ، فهما موجودان ويدركهما العقل بدون وجود الحكم الشرعي ، كحسن الصدق وقبح الكذب ، أو حسن طاعة المولى ، وهنا تكون الملازمة بين الحسن والأمر وبين القبح والنهي ثابتة من دون لزوم محذور التسلسل ، وهنا توجد قاعدة : (كل ما أدركه العقل حكم به الشرع) .

ملاحظة :

سيأتي من السيد الشهيد في الحلقة الثالثة أن الملازمة غير ثابتة حتى في النوع الثاني ، لذلك فإن قاعدة : (كل ما أدركه العقل حكم به الشرع) ليست صحيحة .

الخلاصة :

الأقوال في مسألة الملازمة بين الحسن والأمر وبين القبح والنهي ثلاثة :

القول الأول :

القول بالملازمة مطلقا .

القول الثاني :

إنكار الملازمة مطلقا .

القول الثالث :

التفصيل بين ما كان حسنه وقبحه مترتبا على الحكم الشرعي وبين ما كان حسنه وقبحه منفصلا عن الحكم الشرعي ، فتوجد الملازمة في النوع الثاني دون الأول .

الكتاب :

الاستقراء والقياس

عرفنا سابقا أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد والملاكات التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده ، وليست جزافا أو تشهيا .

وعليه فإذا حرم الشارع شيئا ، كالخمر مثلا ، ولم ينص على الملاك والمناط في تحريمه ، فقد يستنتجه العقل ويحدس به ، وفي حالة الحدس به يحدس حينئذ بثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك ، لان الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول .

وأما كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويعينه في صفة محددة ، فهذا ما قد يكون عن طريق الاستقراء تارة وعن طريق القياس أخرى .

والمراد بالاستقراء أن يلاحظ الفقيه عددا كبيرا من الاحكام يجدها جميعا تشترك في حالة واحدة من قبيل أن يحصي عددا كبيرا من الحالات التي يعذر فيها الجاهل فيجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذريات ، فيستنتج أن المناط والملاك في المعذرية هو الجهل ، فيعمم الحكم إلى سائر حالات الجهل .

والمراد بالقياس أن نحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطا للحكم وبالتأمل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظن أن واحدا منها هو المناط ، فيعمم الحكم إلى كل حالة يوجد فيها ذلك المناط .

والاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظني غالبا ، لان الاستقراء ناقص عادة ، ولا يصل عادة إلى درجة اليقين .

والقياس ظني دائما لأنه مبني على استنباط حدسي للمناط ، وكلما كان الحكم العقلي ظنيا ، احتاج التعويل عليه إلى دليل على حجيته ، كما هو واضح .

الشرح :

الاستقراء والقياس

نبدأ البحث بسؤال :

هل الاستقراء والقياس حجة في الشريعة أو لا ؟ وهل يمكن الاعتماد عليهما في استنباط الحكم الشرعي أو لا ؟

هذا ما سيأتي الجواب عليه في هذا البحث .

تمهيد :

مر سابقا في بحث (مبادئ الحكم التكليفي) أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية أي الملاكات الواقعية التي يقدرها المولى وفق حكمته ورعايته لعباده ، وليست جزافا أو تشهيا من المولى سبحانه ، فالملاكات تدعو المولى لجعل الأحكام الشرعية ، فالشارع لا يأمر بشيء إلا إذا كانت فيه مصلحة واقعية ، ولا ينهى عن شيء إلا إذا كانت فيه مفسدة واقعية ، لذلك فإن الجعل والاعتبار – الذي هو العنصر الثالث من مقام ثبوت الحكم – يكون كاشفا عن مبادئ الحكم من الملاك والإرادة ، وهما المصلحة والمحبوبية في الوجوب ، والمفسدة والمبغوضية في الحرمة ، ويأتي تحت عنوان (تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد) ، فالشارع يأمر بالصلاة لأن فيها مصلحة واقعية في رتبة سابقة لا أن أمره يوجد المصلحة في الصلاة ، وينهى عن شرب الخمر لأن فيه مفسدة واقعية لا أن نهيه يوجد المفسدة في الخمر .

ويوجد رأي لبعض المسلمين حيث يقولون إن الصلاة قبل أمر الشارع بها لا توجد فيها مصلحة ، فإذا أمر الشارع بالصلاة فتوجد فيها مصلحة مترتبة على أمر الشارع ، وإذا نهى الشارع عن الصلاة فتوجد فيها مفسدة مترتبة على نهي الشارع عنها ، وكذلك إذا نهى الشارع عن شرب الخمر فتوجد فيها مفسدة مترتبة على نهي الشارع عنه ، وإذا أمر الشارع بشرب الخمر فتوجد مصلحة مترتبة على أمر الشارع بشربه ، وأما ذات الصلاة وذات الخمر فليس فيها لا مصلحة واقعية ولا مفسدة واقعية ، وإنما المصلحة مترتبة على أمر المولى ، والمفسدة مترتبة على نهي المولى ، فالمصلحة والمفسدة ليستا في رتبة سابقة على الحكم ، وإنما في رتبة لاحقة تأتي بعد حكم الشارع .

ولكن العقل يقول بأن الله تعالى حكيم ومنزّه عن العبث والإتيان بالفعل تشهيا وجزافا ، فالحكيم لا يقوم بأفعال عبثية ، بل كل فعل يكون عن سبب ولا يكون عن عبث ولعب ، يقول تعالى :

(وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) الأنبياء : ١٦ – ١٧ .

لذلك فإن الله أوجب الصلاة لأنها موافقة لمصالح تعود على العباد ، وحرم شرب الخمر لما فيه من مفاسد .

حالات الملاك من حيث النص عليه :

وبعد أن عرفنا أن الأحكام الشرعية تابعة لملاكاتها من المصالح والمفاسد نأتي إلى تحريم الخمر ، فلو أن الشارع حرم شيئا – كالخمر – فتوجد هنا حالتان :

الحالة الأولى :

أن ينص المولى على ملاك الحرمة ومناطها وعلتها ، فيذكر المولى سبب التحريم ، كأن يقول : (لأنه يذهب بالعقل) ، في هذه الحالة يمكننا تعميم الحرمة لكل مورد يوجد فيه ذلك الملاك ، وذلك لأن الملاك علة للحكم ، وكلما وجدت العلة وجود المعلول ، فإذا وجد الملاك وجد الحكم ، ويستحيل الانفكاك بين العلة والمعلول .

وإذا رأينا مادة أخرى تذهب بالعقل فإن الحكم هو حرمتها لأن لها نفس ملاك تحريم الخمر وهو (إذهاب العقل) ، وهذا ما يسمى بـ (القياس المنصوص العلة) لأن العلة والملاك مذكور في نفس النص والدليل الشرعي الدال على الحكم .

الحالة الثانية :

أن لا ينص المولى على ملاك الحرمة ومناطها وعلتها ، ولكن قد يستنتجه العقل ويحدس به ، وهنا يأتي الاحتمال بأن ملاك حرمة شرب الخمر مثلا هو الإسكار ، وفي حالة الحدس بالملاك يحدس حينئذ بثبوت الحكم في كل الحالات التي يشملها ذلك الملاك لأن الملاك بمثابة العلة لحكم الشارع ، وإدراك العلة يستوجب إدراك المعلول ، ولكن يأتي السؤال التالي :

هل يكون من حقنا نقول بتعميم الحكم لكل مورد يوجد فيه الملاك المحتمل المستنتج من قبل العقل ؟

الجواب :

وسيأتي الجواب فيما بعد أنه من حقنا تعميم الحكم .

ويأتي سؤال آخر :

كيف يحدس العقل بملاك الحكم ويعينه في صفة محددة مع أن الشارع لم ينص عليه ؟

الجواب :

الحدس بملاك الحكم تارة يكون عن طريق الاستقراء ، وتارة أخرى عن طريق القياس .

معنى الاستقراء :

المراد به هو الاستقراء المنطقي ، وهو ملاحظة مجموعة من الحالات الجزئية ودراستها ثم استنتاج قانون كلي عام منها ، فيكون السير من الخاص والجزئي إلى العام والكلي في عملية الاستنتاج والاستدلال ، مثلا لو رأينا حديدة تتمدد بالحرارة ، ثم رأينا حديدة أخرى تتمدد

بالحرارة ، ثم حديدة ثالثة ورابعة وهكذا ، فيمكن لنا أن نستنتج قانوا عاما وهو (كل حديد يتمدد بالحرارة) ، فالسير في الاستدلال من الخاص إلى العام يسمى بـ (الاستقراء) .

وفي مقامنا الاستقراء هو أن يلاحظ الفقيه عددا كبيرا من الاحكام فيجدها جميعا تشترك في حالة واحدة فيستنتج قاعدة عامة من اشتراك هذه الأحكام في حالة واحدة .

مثال :

أن يحصي الفقيه عددا كبيرا من الحالات التي يعذر فيها الجاهل فيجد أن الجهل هو الصفة المشتركة بين كل تلك المعذريات وأن الجهل هو سبب إعذاره ، فيستنتج أن مناط وملاك المعذرية هو الجهل ، فيعمم الحكم إلى سائر حالات الجهل .

معنى القياس :

القياس هنا لا يقصد به القياس المنطقي ، فالقياس المنطقي هو : (قول مؤلّف من قضايا متى ما سُلِّمَتْ لزم عنه لذاته قول آخر) [1] ، وهو المؤلف من صغرى وكبرى ونتيجة .

وأما القياس الأصولي الفقهي فهو أن نحصي الحالات والصفات التي من المحتمل أن تكون مناطا للحكم وبالتأمل والحدس والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على الظن أن واحدا منها هو المناط ، فيعمم الحكم إلى كل حالة يوجد فيها ذلك المناط .

مثال :

حينما يرى الفقيه أن الشارع حرم شرب الخمر ولا يجد النص على ملاك الحرمة ، فيحتمل عدة احتمالات لملاك التحريم ، ومن خلال حدسه وتأمله والاستناد إلى ذوق الشريعة يغلب على ظنه أن واحدا من هذه المحتملات هو الملاك ، فيصل إلى أن الملاك هو (ذهاب العقل) ، فيقوم بتعميم الحكم لكل مورد يوجد فيه هذا الملاك ، أي يقيس الفرع على الأصل ، فيقوم بتسرية الملاك من الأصل إلى الفرع مع أن الملاك استنتجه بالحدس .

وهذا هو القياس الذي يقول به أبو حنيفة النعمان بن ثابت ، وقد نهى الأئمة عليهم السلام عن الأخذ بالقياس في الأحكام الشرعية .

ونذكر بعض الروايات في ذم القياس :

عن أبي شيبة الخراساني قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : " إن أصحاب المقائيس طلبوا العلم بالمقائيس فلم تزدهم المقائيس من الحق إلا بعدا ، وإن دين الله لا يصاب بالمقائيس " [2] .

---

[1] منطق الشيخ المظفر ص ٢٢٩ .

عن سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال : قلت : أصلحك الله ! إنا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه شيء مسطّر ، وذلك مما أنعم الله به علينا بكم ، ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا إلى بعض ، وعندنا ما يشبهه فنقيس على أحسنه ؟ فقال : " وما لكم وللقياس ، إنما هلك من هلك من قبلكم بالقياس " . ثم قال : . . . [1] .

عن أبي شيبة قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : " ضل علم ابن شبرمة عند الجامعة [2] ، إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده ، إن الجامعة لم تدع لأحد كلاما ، فيها علم الحلال والحرام ، إن أصحاب القياس طلبوا العلم بالقياس فلم يزدادوا من الحق إلا بعدا ، إن دين الله لا يصاب بالقياس " [3] .

عن أبان بن تَغْلِب عن أبي عبدالله عليه السلام قال : " إن السنة لا تقاس ، ألا ترى أن امرأة تقضي صومها ولا تقضي صلاتها ، يا أبان ! إن السنة إذا قيست محق الدين " [4] .

عن مَسْعَدَة بن صدقة قال : حدثني جعفر عن أبيه عليهما السلام أنّ عليًّا صلوات الله عليه قال : " من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس . . . " [5].

والسبب في ذم القياس أن العقل البشري الناقص لا يمكن له أن يدرك الملاكات الواقعية للأحكام ، والمعصومون عليهم السلام هم الوحيدون الذين يعلمون بملاكات الأحكام بتعليم من الله عز وجل .

في الرواية عن أبي حمزة الثمالي قال : قال علي بن الحسين عليهما السلام : " إن دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة ، ولا يصاب إلا بالتسليم ، فمن سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ ومن اهْتَدَى بِنَا هُدِيَ ، ومن دان بالقياس والرأي هلك ، . . . " [1] .

---

[2] الكافي ج ١ ص ٥٦ ح ٧ .

[1] الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٣ ، في بعض النسخ " مسطور " وفي بعضها " مستطر " .

[2] أي ضاع وبطل واضمحل علمه في جنب كتاب الجامعة الذي لم يدع لاحد كلاما .

[3] الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٤ .

[4] الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٥ .

[5] الكافي ج ١ ص ٥٧ ح ١٧ .

[1] بحار الأنوار ج ٢ ص ٣٠٣ ح ٤١ .

إن الأحكام الشرعية أحكام تعبدية ، ونأخذ بالنصوص الشرعية ضمن القواعد التي وضعها العلماء ، ولا نأخذ بالعلة غير المنصوصة أو العلة المحتملة للحكم الشرعي ، فعقولنا قاصرة عن معرفة الملاكات الواقعية للأحكام الشرعية ، نعم نأخذ بالعلة المنصوصة ، ويمكن تعميم الحكم من مورد إلى مورد آخر بناء على هذه العلة المنصوصة ، وهذا ليس من باب القياس ، وإنما من باب ظهور النص الشرعي في أن العلة المنصوصة تشمل جميع الموارد التي توجد فيها العلة ، والمذكور في الرواية يكون من باب المثال والمصداق للعلة المنصوصة .

عدم حجية الاستقراء :

الاستنتاج القائم على أساس الاستقراء ظني غالبا لأن الاستقراء ناقص عادة ولا يصل إلى درجة اليقين عادة ، ولا يمكن للفقيه إعطاء قاعدة عامة ، فلا يمكن من خلال استقراء عشرة موارد مثلا يعذر فيها الجاهل أن يقول : (كل من كان جاهلا بالحكم فهو معذور) ؛ لأن هناك موردا لا يعذر فيه الجاهل ، مثلا إذا شخص صلى بدون طهارة لأنه جاهل بشرطية الطهارة في الصلاة فهو غير معذور فيجب عليه إعادة الصلاة في الوقت والقضاء خارج الوقت ، وهذا مورد لا يعذر فيه الجاهل .

ونتيجة الاستقراء غالبا ما تكون ظنية غير يقينية ، والأصل عند الشك في الحجية هو عدم الحجية إلا إذا قام دليل على الحجية .

عدم حجية القياس :

القياس ظني دائما لأنه مبني على استنباط حدسي للملاك والمناط ، فيكون الملاك مظنونا محتملا ، وكلما كان الحكم العقلي ظنيا احتاج التعويل والاعتماد عليه إلى دليل على حجيته ، فلا يمكن التعميم إلى حالات أخرى فيها الملاك المظنون لأن الأصل في الظن هو عدم الحجية ودين الله لا يصاب بالعقول الناقصة .

الكتاب :

٢ – حجية الدليل العقلي

الدليل العقلي تارة يكون قطعيا وأخرى يكون ظنيا ، فإذا كان الدليل العقلي قطعيا ومؤديا إلى العلم بالحكم الشرعي فهو حجة من أجل حجية القطع ، وهي حجية ثابتة للقطع الطريقي مهما كان دليله ومستنده .

ولكن هناك من خالف في ذلك وبنى على أن القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي لا أثر له ولا يجوز التعويل عليه ، وليس ذلك تجريدا للقطع الطريقي عن الحجية حتى يقال بأنه مستحيل ، بل ادعي أن بالامكان تخريجه على أساس تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي بأن يقال : أن الأحكام الشرعية قد أخذ في موضوعها قيد ، وهو عدم العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي ، فمع العلم بجعلها من ناحية الدليل العقلي لا يكون الحكم الشرعي ثابتا لانتفاء قيده ، فلا أثر للعلم المذكور إذ لا حكم في هذه الحالة .

وقد يقال : كيف يعقل أن يقال لمن علم بجعل الحكم الشرعي بالدليل أن الحكم غير ثابت مع أنه عالم به ؟

والجواب على ذلك : أن هذا عالم بجعل الحكم وما نريد أن ننفيه عنه ، ليس هو الجعل ، بل المجعول ، فالعلم العقلي بالجعل الشرعي يؤخذ عدمه قيدا في المجعول فلا مجعول مع وجود هذا العلم العقلي وإن كان الجعل الشرعي ثابتا ، فلا محذور في هذا التخريج ، ولكنه بحاجة إلى دليل شرعي على تقييد الأحكام الواقعية بالوجه المذكور ولا يوجد دليل من هذا القبيل .

وأما إذا كان الدليل العقلي ظنيا – كما في الاستقراء الناقص والقياس – وفي كل قضية من القضايا العقلية المتقدمة ، إذا لم يجزم بها العقل ، ولكنه ظن بها ، فهذا الدليل يحتاج إلى دليل على حجيته وجواز التعويل عليه ، ولا دليل على ذلك ، بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس .

الشرح :

٢ – حجية الدليل العقلي

مر سابقا في الدليل العقلي أن البحث في القضايا العقلية يقع ضمن بحثين :

البحث الأول :

بحث صغروي في إثبات القضايا العقلية التي تشكل عناصر مشتركة في عملية الاستنباط الفقهي .

البحث الثاني :

بحث كبروي في حجية الإدراك العقلي .

وقد تقدم البحث الأول في الدليل العقلي ، والآن يتم البحث في حجية الدليل العقلي .

أقسام الدليل العقلي :

١-الدليل القطعي .

٢-الدليل الظني .

أولا : الدليل العقلي القطعي :

إذا كان الدليل العقلي قطعيا ومؤديا إلى العلم بالحكم الشرعي فهو حجة من باب حجية القطع ، وهي حجية ثابتة للقطع الطريقي مهما كان دليله ومستنده سواء كان دليله شرعيا أم عقليا .

وحينما يقال إن القطع حجة فإنه يقصد القطع الطريقي لا القطع الموضوعي ، وقد مر سابقا أن القطع على قسمين :

القسم الأول : القطع الطريقي :

وهو القطع الذي يكون طريقا وكاشفا عن الحكم الشرعي ، فإذا قطع المكلف بوجوب الصلاة فإن قطعه طريق وكاشف عن وجوب الصلاة ، والقطع الطريقي هو الحجة ، فالمنجزية والمعذرية تثبت للقطع الطريقي لا للقطع الموضوعي لأن الحجية تقوم على أساس الكشف .

القسم الثاني : القطع الموضوعي :

وهو القطع الذي يكون جزءا من موضوع الحكم ، وهذا القطع يكون مولِّدا للحكم الشرعي ، والحكم الشرعي يترتب على هذا القطع ، فإذا قيل للمكلف : (إذا قطعت بأن هذا السائل خمر فإنه يحرم عليك شربه) ، فهنا القطع جزء من الموضوع ، فيكون القطع موضوعيا لا طريقيا ، فإذا قطع بأن هذا السائل خمر ترتب على قطعه حرمة شربه ، وإذا لم يقطع بأن هذا السائل خمر فلا يترتب حرمة شربه .

إذن :

القطع الطريقي حجة سواء كان مستند الشرع أو العقل .

عدم حجية الدليل العقلي عند الإخباريين :

بعض علمائنا الإخباريين خالف في ذلك وبنى على أن القطع بالحكم الشرعي الناشئ من الدليل العقلي لا أثر له ولا يجوز التعويل عليه ، فهم قالوا بالتفصيل بين نوعين من الدليل القطعي ، وهما :

١-الدليل القطعي الناشئ من الكتاب والسنة .

٢-الدليل القطعي الناشئ من العقل .

فقالوا :

إذا كان الدليل القطعي المؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي ناشئا من الكتاب والسنة فهو حجة ، مثلا إذا قام الدليل القطعي على وجوب الوضوء ، وكان المستند هو الآيات والروايات الدالة على وجوب الوضوء ، فهذا الدليل القطعي يكون حجة .

وأما إذا كان الدليل القطعي على وجوب الوضوء ناشئا من العقل أي من الملازمة العقلية بين وجوب المقدمة وبين وجوب ذي المقدمة فلا يكون حجة حتى لو كان الدليل قطعيا لأن منشأ الدليل القطعي هنا هو العقل لا الشرع .

إذن :

يوجد خلاف بين الأصوليين والإخباريين ، فالأصوليون يقولون بحجية الدليل القطعي مطلقا أي سواء كان ناشئا من الشرع أم العقل ، والإخباريون يقول بحجة الدليل القطعي الناشئ من الشرع دون العقل .

إشكال على رأي الإخباريين :

عدم العمل بالدليل القطعي الناشئ من العقل معناه عدم حجيته ، وهذا معناه سلب الحجية عن القطع الطريقي ، فكيف يمكن تجريد القطع عن حجيته مع أن الحجية لازم ذاتي للقطع ؟ فكيف يمكن التفكيك بين اللازم الذاتي وملزومه ؟ فهل يمكن التفكيك بين الأربعة والزوجية ؟

جواب الإخباريين :

الإخباريون لا يقولون بتجريد القطع الطريقي عن الحجية حتى يقال بأنه مستحيل ، ولكن يقولون بإمكان تخريج المسألة وحلها على أساس تحويل القطع من طريقي إلى موضوعي ثم نفي الحجية عنه .

الأحكام الشرعية يؤخذ في موضوعها قيد ، والقيد هو عدم القطع بجعل هذه الأحكام من ناحية الدليل العقلي ، فمع القطع بجعل الأحكام من ناحية الدليل العقلي لا يكون الحكم الشرعي ثابتا لانتفاء قيده ، فلا يوجد أثر للقطع المذكور إذ لا يوجد حكم في هذه الحالة .

إشكال :

كيف يعقل أن يقال لمن قطع بجعل الحكم الشرعي بالدليل أن الحكم غير ثابت مع أنه قاطع به ؟

الجواب :

هذا عالم بجعل الحكم ، وما نريد أن ننفيه عنه ليس هو الجعل بل المجعول ، فعلم المكلف منصب على الجعل ، وما يراد نفيه هو المجعول ، فالقطع بالجعل الشرعي إذا كان منشؤه – أي

منشأ هذا القطع – هو العقل فإن عدم هذا القطع يؤخذ قيدا في المجعول ، فلا يوجد مجعول مع وجود هذا القطع العقلي وإن كان الجعل الشرعي ثابتا ، ولا يوجد محذور في أن يكون المكلف عالما بالجعل ومع ذلك لا يكون الحكم فعليا في حقه لعدم تحقق شرط المجعول .

مثال :

إذا قال الشارع : (إذا استطعت فإنه يجب عليك الحج) فإن الاستطاعة قيد للمجعول أي فعلية الحكم ، وليست قيدا للجعل لأن الجعل يتحقق بإرادة المولى ولحاظ الموضوع المقدر والمفترض الوجود ، فقيد الاستطاعة يحقق المجعول ، وانتفاء قيد الاستطاعة يؤدي إلى انتفاء المجعول لأن المقيَّد عدم عند عدم قيده مع أن الجعل وقطع المكلف بالجعل موجودان ، ولكن الحكم ليس فعليا .

وفي مقامنا (عدم القطع بالجعل الشرعي إذا كان القطع ناشئا من العقل) أو (القطع بالجعل الشرعي إذا كان القطع ناشئا من الكتاب والسنة) أخذ قيدا في المجعول أي فعلية الحكم ، فإذا وجد القطع من العقل فإن الحكم لا يصير فعليا لانتفاء قيد الفعلية مع أن المكلف قاطع بالجعل ، ولا ينتقل الحكم من مرحلة الجعل إلى مرحلة المجعول ، وإذا كان القطع من الشرع فإن الحكم يصير فعليا ، فإذا حصّل العلم بالجعل من الدليل العقلي فإن الحكم لا يصير فعليا في حقه لأن المجعول مشروط بعدم القطع من الدليل العقلي ، ومشروط بالقطع من الدليل الشرعي من الكتاب والسنة ، فكأن الشارع يقول : (إذا قطعت بالحكم من طريق العقل فإن الحكم لا يصير فعليا في حقك) أو (إذا قطعت بالحكم من طريق الشرع فإن الحكم فعلي في حقك) ، والقطع هنا قطع موضوعي لا قطع طريقي .

ونظيره علم المكلف بوجوب الحج مع عدم كونه مستطيعا ، فإن الوجوب مع عدم استطاعته لا ينتقل من مرحلة الجعل إلى مرحلة المجعول مع أنه يعلم بالجعل ويعلم بوجود وجوب الحج في الشريعة .

إذن :

القطع الطريقي يستحيل سلب الحجة عنه ، والقطع الذي سلب الأخباري الحجية عنه هو القطع الموضوعي ، فالمجعول مقيَّد بعدم العلم بالجعل من طريق الدليل العقلي ، فلو علم بالجعل من طريق العقل فالحكم لا يصير فعليا ، ولا يوجد اثر للعلم بالجعل بعد عدم تحقق قيد المجعول .

رأي السيد الشهيد في هذا التخريج :

لا محذور في هذا التخريج ، وهذا التقييد معقول ، ولكنه بحاجة إلى دليل شرعي على تقييد الأحكام الواقعية بالوجه المذكور ، ولا يوجد دليل من هذا القبيل ، فما ذكره الأخباريون معقول على في عالم الثبوت ، ولكن لا يوجد عليه دليل شرعي في عالم الإثبات ، ففي الأدلة الموجودة بأيدينا لا يوجد دليل على أن الشارع قد أخذ (عدم العلم بالجعل من طريق الدليل العقلي) قيدا في (موضوع المجعول) .

النتيجة :

الدليل القطعي حجة مطلقا أي سواء كان دليله الشرع أم العقل ، والتفريق بين الحجية من الشرع والحجية من العقل في الدليل القطعي لا دليل عليه .

عدم حجية الدليل العقلي الظني :

وأما إذا كان الدليل العقلي ظنيا – كما في الاستقراء الناقص والقياس الأصولي – وفي كل قضية من القضايا العقلية المتقدمة إذا لم يجزم بها العقل ولكنه ظن بها فهذا الدليل يحتاج إلى دليل على حجيته وجواز التعويل عليه ، ولا دليل على ذلك بل قام الدليل على عدم جواز التعويل على الحدس والرأي والقياس لأنها تورث الظن ، والأصل في الظن هو عدم الحجية إلا إذا قام دليل قطعي على حجيته سواء كان الدليل القطعي شرعيا أم عقليا ، ولا يمكن إثبات حجية الظن بالظن لأنه يلزم الدور ، فكل دليل ظني لا يفيد القطع لا إشكال في عدم حجيته وعدم الاعتماد عليه في الاستدلال به على الحكم الشرعي ، ولا يوجد دليل على حجية الظن الناتج من الاستقراء الناقص والقياس الأصولي ، بل الدليل قائم على عدم حجيته ، وذلك من قبيل الآيات الكريمة الناهية عن العمل بالظن إذا قلنا بتمامية دلالتها ، وإن لم نقل بتمامية دلالتها فنأتي إلى الروايات الشريفة الدالة على عدم جواز العمل بالرأي والاستحسان والحدس التي تفيد الظن .

ملاحظة :

إلى هنا نكون قد أنهينا البحث في القسم الأول من الأدلة المحرزة الشرعية والعقلية ، وسيأتي البحث التالي في الأصول العملية .

متن الكتاب :

الأصول العملية

١– القاعدة العملية في حالة الشك

٢– الاستصحاب .

١ – القاعدة العملية في حالة الشك

قلنا سابقا إن الفقيه تارة يحصل على دليل يحرز به الحكم الشرعي ، وأخرى لا يتيسر له إحراز الحكم ، ولكنه يحصل على دليل يحدد الموقف العملي باتجاه التكليف المشكوك ، وهو الذي يسمى بالأصل العملي ، وهذا القسم من الأدلة هو ما سنتحدث عنه هنا .

الشرح :

الأصول العملية

١– القاعدة العملية في حالة الشك

٢– الاستصحاب .

١ – القاعدة العملية في حالة الشك

الأدلة التي يعتمد عليها الفقيه في استنباطه الفقهي هي :

١–الأدلة المحرِزة أو الأدلة الاجتهادية :

وهي الأدلة التي تكون محرِزة وكاشفة عن الحكم الشرعي الواقعي إما كشفا تاما ، وهي الأدلة القطعية ، وإما كشفا ناقصا ، وهي الأدلة الظنية المعتبرة التي تسمى بالأمارات ، وقد بحثنا سابقا في الأدلة المحرزة ، ويبدأ الفقيه في استنباطه للحكم الشرعي أولا بالبحث عن الأدلة القطعية العقلية – مثل مقدمة الواجب واجبة على رأي المشهور – أو الشرعية – مثل الرواية المتواترة –، والأدلة القطعية حجة بذاتها ولا تحتاج إلى جعل الحجية لها من قِبَلِ الشارع ، وثانيا إذا لم يجد الفقيه دليلا قطعيا يدل على الحكم الشرعي فإنه ينتقل إلى البحث عن الأمارات وهي الأدلة الظنية المعتبرة التي قام الدليل القطعي على حجيتها كخبر الثقة ، وتكون حجيتها تعبدية لأن الشارع جعل لها الحجية مع كونها كاشفا ناقصا عن الحكم الشرعي .

٢–الأصول العملية أو الأدلة الفقاهية :

وهي الأدلة التي لا تحرِز ولا تكشف عن الحكم الشرعي الواقعي لا كشفا تاما ولا كشفا ناقصا ، وإنما تعيِّن الوظيفة العملية في حالة الشك في الحكم الشرعي الواقعي ، وفي استنباط الفقيه للحكم الشرعي إذا لم يجد لا دليلا قطعيا أولا ولا دليلا ظنيا معتبرا وهو الأمارة ثانيا فإنه ثالثا ينتقل إلى الأصول العملية التي لا تكشف عن الحكم الشرعي بل تحدِّد الوظيفة العملية .

وإذا لم يجد الفقيه عند الشك في الحكم الشرعي لا دليلا قطعيا ولا دليلا ظنيا معتبرا ولا أصلا عمليا فإنه يأتي إلى حكم العقل ، فهل يأتي إلى أصالة البراءة العقلية –كما يقول المشهور – أو أصالة الاشتغال والاحتياط العقلي –كما يقول السيد الشهيد – ؟

وهذا السؤال سيأتي الجواب عنه فيما بعد .

وفي الأصول العملية يتم البحث عن أربع قواعد :

أ–القاعدة العملية الأولية :

وهي البراءة العقلية بناء على مسلك المشهور وهو مسلك قبح العقاب بلا بيان ، وأصالة الاشتغال العقلي أو الاحتياط العقلي بناء على مسلك السيد الشهيد وهو مسلك حق الطاعة .

ب–القاعدة العملية الثانوية :

وهي البراءة الشرعية على كلا المسلكين : مسلك المشهور ، ومسلك السيد الشهيد .

ج–القاعدة العملية الثالثة :

وهي منجزية العلم الإجمالي .

د–الاستصحاب .

ويأتي البحث في هذه القواعد الأربعة تباعا .

الكتاب :

القاعدة العملية الأولية في حالة الشك

كلما شك المكلف في تكليف شرعي ولم يتيسر له إثباته أو نفيه فلا بد له من تحديد موقفه العملي تجاه هذا الحكم المشكوك ، ويوجد مسلكان في تحديد هذا الموقف :

الأول : مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وهو المسلك المشهور القائل بأن التكليف ما دام لم يتم عليه البيان فيقبح من المولى أن يعاقب على مخالفته ، وهذا المسلك يعني بحسب التحليل – كما عرفنا في بحث سابق – أن حق الطاعة للمولى مختص بالتكاليف المعلومة ولا يشمل المشكوكة .

الثاني : مسلك حق الطاعة الذي تقدم شرحه ، وهو مبني على الايمان بأن حق الطاعة للمولى يشمل كل تكليف غير معلوم العدم ما لم يأذن المولى نفسه في عدم التحفظ من ناحيته .

فبناء على المسلك الأول تكون القاعدة العملية الأولية هي البراءة بحكم العقل ، وبناء على المسلك الثاني تكون القاعدة المذكورة هي أصالة شغل الذمة بحكم العقل ما لم يثبت إذن من الشارع في عدم التحفظ .

ويظهر من كلام المحقق النائيني (رحمه الله) أنه حاول الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان والبرهنة عليها ، ويمكن تلخيص استدلاله في وجهين :

أحدهما : أن التكليف إنما يكون محركا للعبد بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي ، كما هو الحال في سائر الأغراض الأخرى ، فالأسد مثلا إنما يحرّك الانسان نحو الفرار بوجوده المعلوم لا بوجوده الواقعي ، وعليه فلا مقتضى للتحرك مع عدم العلم ، ومن الواضح أن العقاب على عدم التحرك – مع أنه لا مقتضى للتحرك – قبيح .

والآخر : الاستشهاد بالأعراف العقلائية واستقباح معاقبة الآمر في المجتمعات العقلائية مأموره على مخالفة تكليف غير واصل .

أما الوجه الأول فيرد عليه أن المحرك للعبد إنما هو الخروج عن عهدة حق الطاعة للمولى ، وغرضه الشخصي قائم بالخروج عن هذه العهدة لا بامتثال التكليف بعنوانه ، فلا بد من تحديد حدود هذه العهدة وأن حق الطاعة هل يشمل التكاليف المشكوكة أو لا ؟

فإن ادعي عدم الشمول كان مصادرة ، وخرج البيان عن كونه برهانا ، وإن لم يفرغ من عدم الشمول فلا يتم البرهان المذكور ، إذ كيف يفترض أن التحرك مع عدم العلم بالتكليف بلا مقتضى ، مع أن المقتضى للتحرك هو حق الطاعة الذي ندعي شموله للتكاليف المشكوكة أيضا .

وأما الوجه الثاني فهو قياس لحق الطاعة الثابت للمولى سبحانه وتعالى على حق الطاعة الثابت للآمر العقلائي ، وهو قياس بلا موجب لأن حق الطاعة للآمر العقلائي مجعول لا محالة من قبل العقلاء ، أو آمر أعلى فيكون محددا سعة وضيقا تبعا لجعله ، وهو عادة يجعل في حدود التكاليف المقطوعة ، وأما حق الطاعة للمولى سبحانه فهو حق ذاتي تكويني غير مجعول ، ولا يلزم من ضيق دائرة ذلك الحق المجعول ضيق دائرة هذا الحق الذاتي كما هو واضح ، فالمعوَّل في تحديد دائرة هذا الحق على وجدان العقل العملي ، وهو يقتضي التعميم .

فالصحيح إذن أن القاعدة العملية الأولية هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفظ .

الشرح :

القاعدة العملية الأولية في حالة الشك

إذا شك المكلف في تكليف شرعي ولم يمكنه من تحديد حكمه الشرعي بواسطة الأدلة الشرعية القطعية أو الظنية المعتبرة – وهي الأمارات – لا إثباتا ولا نفيا فإن النوبة تصل إلى الأصول العملية ليمكنه تحديد الموقف العملي تجاه هذا الحكم المشكوك ، وكلامنا الآن في القاعدة العملية الأولية أي القاعدة التي يقول بها العقل دون النظر إلى الأدلة الشرعية ، والمقصود من (الأولية) القاعدة العملية العقلية في مقابل القاعدة الثانوية التي يتم تحديدها بناء على الأدلة الشرعية ، والتي سيأتي بحثها لاحقا .

وفي القاعدة العملية الأولية يوجد مسلكان :

المسلك الأول : مسلك قبح العقاب بلا بيان :

وهو مسلك المشهور من الأصوليين ، ففي تحديد الموقف العملي إذا لم يجد الفقيه دليلا محرزا قطعيا أو ظنيا معتبرا فإن الأصل العملي الأولى بحكم العقل هو البراءة العقلية ، والمراد من حكم العقل هو إدراك العقل ، فالتكليف الذي لا يكون مقطوعا به فإن المكلف يكون بريئا عنه ويقبح العقاب على مخالفته ، وهذا المسلك يجعل حق طاعة المولى مختصًّا بالتكاليف المقطوعة ، ولا يشمل التكاليف المظنونة والمشكوكة والمحتمَلة .

المسلك الثاني : مسلك حق الطاعة :

وهو مسلك السيد الشهيد ، فحق الطاعة يشمل التكاليف المقطوعة والتكاليف المظنونة والمشكوكة والمحتمَلة ما لم يأذن المولى نفسه في ترك التحفظ والاحتياط من ناحية التكاليف المظنونة والمشكوكة والمحتملة ، والأصل العملي الأولي هو الاحتياط واشتغال الذمة ، وأما حالة القطع بعدم التكليف فتكون خارجة عن حق الطاعة .

إذن :

القاعدة العملية الأولية في حالة الشك في التكليف – مع قطع النظر عن الدليل الشرعي – هي البراءة العقلية على مسلك قبح العقاب بلا بيان ، والاحتياط العقلي واشتغال الذمة على مسلك حق الطاعة .

استدلال المحقق النائيني على قاعد قبح العقاب بلا بيان : (فوائد الأصول ج٣ ص٢١٥)

استدل المحقق النائيني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان بوجهين :

الوجه الأول :

وهو مركّب من مقدمتين :

المقدمة الأولى :

المحرِّك للعبد نحو امتثال التكليف هو التكليف بوجوده العلمي لا بوجوده الواقعي ، وهذا يجري في الأمور التكوينية أيضا ، فالإنسان يهرب من الأسد إذا علم بوجود الأسد لا الوجود الواقعي للأسد ، وإذا لم يكن التكليف واصلا ومعلوما للمكلف فلا يوجد مقتضٍ للتّحرّك والامتثال .

المقدمة الثانية :

معاقبةُ المكلف على ترك تكليف غير معلوم عنده – حيث إنه لا يوجد مقتضٍ للتحرّك – أمرٌ قبيحٌ عقلا .

النتيجة :

كل تكليف لم يصل إلى المكلف ولم يعلم به يقبح العقاب عليه من قِبَلِ المولى ، فحق الطاعة للمولى يكون شاملا للتكاليف المقطوعة فقط كما مر في مباحث حجية القطع تحت عنوان (تلخيص ومقارنة) .

الوجه الثاني :

الاستدلال بالأعراف والسيرة العقلائية بين الآمر والمأمور العرفيّين كالسيد والعبد ، فإن هذه السيرة العقلائية قائمة على قبح العقاب على تكليف لم يصل إلى العبد ولم يعلم به ، وحق الطاعة موجودة عند المولى العرفي والمولى الحقيقي لأن المولى الحقيقي هو سيد العقلاء ، فما يجري عند العقلاء يجري عند سيدهم .

رد السيد الشهيد على استدلال المحقق النائيني :

الرد على الوجه الأول :

المحرّك للعبد نحو امتثال التكليف ليس الوجود المعلوم للتكليف ، وإنما الخروج عن عهدة حق الطاعة للمولى ، والغرض الشخصي للمكلف هو الخروج عن هذه العهدة لا بامتثال التكليف بعنوانه ، لذلك لا بد من تحديد حدود دائرة حق الطاعة وهل هو مختص بالتكاليف المقطوعة فقط أو شاملة للتكاليف المقطوعة والتكاليف المشكوكة أيضا ، والتكاليف المشكوكة هي التكاليف غير المعلومة فتكون شاملة للمظنونة والمشكوكة والموهومة .

وإذا اختار المحقق النائيني بأن حق الطاعة شامل للتكاليف المقطوعة فقط ولا يشمل التكاليف المشكوكة فإن هذا مصادرة على المطلوب لأن هذا هو المدّعى ، ولا يمكن جعل المدّعى مقدمة في الاستدلال .

وإذا اختار المحقق النائيني بأن حق الطاعة شامل للتكاليف المقطوعة والتكاليف المشكوكة فهذا رأي مسلك حق الطاعة ، وهو خلاف ما أراد المحقق النائيني من إقامة البرهان عليه .

والمهم هنا هو تحديد دائرة حق الطاعة ، وندرك بعقولنا – على أساس العقل العملي — هو أن حق الطاعة للمولى يشمل التكاليف المقطوعة والتكاليف المشكوكة ، والمقتضي لامتثال التكاليف المشكوكة موجود أيضا .

إذن :

الوجه الأول غير تام .

الرد على الوجه الثاني :

لا يمكن قياس حق طاعة المولى عز وجل على حق طاعة الآمر العقلائي لأن مولوية المولى الحقيقي أمر تكويني ذاتي غير مجعول من قِبَلِ أحد ، وهو حق ثابت لله تعالى ، وأما حق طاعة الآمر العقلائي فهو حق اعتباري مجعول من قِبَلِ العقلاء أو آمر أعلى وليس حقا تكوينيا ذاتيا ، لذلك يكون واسعا أو ضيقا تبعا لجعله ، والعقلاء يجعلون حق طاعة الآمر العقلائي في دائرة التكاليف المقطوعة فقط ، وضيق دائرة حق المولى العقلائي لا يلزم منه ضيق دائرة حق طاعة المولى الحقيقي ٦لأن حق طاعة المولى الحقيقي حق تكويني ذاتي ، وقول السيد الشهيد بأن حق الطاعة للآمر العقلائي مجعول من قبل العقلاء أو آمر أعلى ، هذا القول إشارة إلى أن حق الطاعة المجعولة له قسمان : حق الطاعة المجعول من العقلاء أنفسهم فيجعلون شخصا له حق الطاعة عليهم ، وحق الطاعة المجعول من قبل الآمر الأعلى وهو المولى الحقيقي وهو حق الطاعة المجعول من الله تعالى للنبي ص والأئمة ع .

إذن :

الوجه الثاني غير تام .

النتيجة :

المهم هو تحديد دائرة حق الطاعة للمولى ، والمعوَّل في تحديد دائرة هذا الحق على وجدان العقل العملي ، وما يدركه العقل العملي هو أن حق طاعة المولى يكون في كل تكليف لم يعلم بعدمه ، فيكون شاملا للتكاليف المقطوعة والتكاليف المشكوكة ؛ لأن المولى الحقيقي – وهو الله تعالى – هو خالق الإنسان ومالكه ، نعم إذا رخّص المولى في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكاليف المشكوكة فنرفع اليد عنها وتجري أصالة البراءة في التكاليف المشكوكة ، ويبقى الاحتياط والاشتغال العقلي في التكاليف المقطوعة ، والسيد الشهيد لم يستدل على مسلك حق الطاعة لأن المسألة وجدانية حيث قال إن المعوَّل في تحديد دائرة هذا الحق على وجدان العقل العملي ، والعقل العملي يقول بالتعميم الشامل للتكاليف المقطوعة ، والشامل للتكاليف المشكوكة إلا إذا رخّص الشارع في ترك الاحتياط تجاه التكاليف المشكوكة .

رأي السيد الشهيد :

الصحيح هو أن القاعدة العملية الأوّليّة هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص في ترك التحفظ والاحتياط ، فالإنسان يجب أن يأتي بما يحتمل وجوبه ويترك ما يشك في حرمته طاعة للمولى إلا إذا تنازل المولى عن حقه ورخّص في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكاليف المشكوكة .

الكتاب :

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعدة الأولى هي البراءة الشرعية .

ومفادها : الإذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، ولما كانت القاعدة الأولى مقيّدة بعدم ثبوت الترخيص في ترك التحفظ كانت البراءة الشرعية رافعة لقيدها ونافية لموضوعها ومبدّلة للضيق بالسّعة .

ويستدل لإثبات البراءة الشرعية بعدد من الآيات الكريمة والروايات .

أما الآيات فعديدة :

منها : قوله سبحانه وتعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) (الطلاق٧) .

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن اسم الموصول فيها إما أن يراد به المال أو الفعل أو التكليف أو الجامع ، والأول هو المتيقّن لأنه المناسب لمورد الآية حيث أمرت بالنفقة وعقبت ذلك بالكبرى المذكورة ، ولكن لا موجب للاقتصار على المتيقّن ، بل نتمسك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير ، فيكون معنى الآية الكريمة أن الله لا يكلف مالا إلا بقدر ما رزق وأعطى ، ولا يكلف بفعل إلا في حدود ما أقدر عليه من أفعال ، ولا يكلف بتكليف إلا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف ، فالإيتاء بالنسبة إلى كل من المال والفعل والتكليف بالنحو المناسب له ، فينتج أن الله تعالى لا يجعل المكلف مسؤولا تجاه تكليف غير واصل ، وهو المطلوب .

وقد اعترض الشيخ الأنصاري على هذا الاستدلال بأن إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة ؛ لأن اسم الموصول حينئذ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولا مطلقا ، وبلحاظ شموله للمال يكون مفعولا به ، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبة

بين الفعل والمفعول به ، فإن الأولى هي نسبة الحدث إلى طور من أطواره ، والثانية هي نسبة المغاير إلى المغاير ، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بمفعوله ، وهو من استعمال اللفظ في معنيين ، مع أن كل لفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد .

ومنها : قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (الإسراء١٥) .

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أنها تدل على أن الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول ، وليس الرسول إلا كمثال للبيان ، فكأنه قال لا عقاب بلا بيان .

ويمكن الاعتراض على هذا الاستدلال بأن غاية ما يقتضيه نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلف ؛ لأن الرسول إنما يؤخذ كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي إلى المكلف ، وما نحن بصدده إنما هو التأمين من ناحية تكليف لم يصل إلينا بيانه حتى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع .

ومنها : قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون مَيْتَةً أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم) (الأنعام١٤٥)

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن الله تعالى لقّن نبيه صلى الله عليه وآله كيفية المحاجّة مع اليهود فيما يرونه محرما بأن يتمسك بعدم الوجدان ، وهذا ظاهر في أن عدم الوجدان كاف للتأمين .

ويرد عليه أن عدم وجدان النبي فيما أوحي إليه يساوق عدم الوجود الفعلي للحكم ، فكيف يقاس على ذلك عدم وجدان المكلف المحتمل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعية .

ومنها : قوله تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون إن الله بكل شيء عليم) (التوبة١١٥) .

وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن المراد بالإضلال فيها إما تسجيلهم ضالّين ومنحرفين وإما نوع من العقاب كالخذلان والطرد من أبواب الرحمة ، وعلى أي حال فقد أنيط الإضلال ببيان ما يتّقون لهم ، وحيث أُضِيفَ البيان لهم فهو ظاهر في وصوله إليهم ، فمع عدم وصول البيان لا عقاب ولا ضلال ، وهو معنى البراءة .

الشرح :

القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك

رأي السيد الشهيد هو أن حق الطاعة يشمل التكاليف المقطوعة والتكاليف المشكوكة ، والقاعدة العملية الأولية التي تحدد الموقف العملي للمكلف في حالة الشك هي الاحتياط العقلي او الاشتغال العقلي ، والاحتياط العقلي معلَّق على عدم ورود إذن من الشارع في ترك الاحتياط تجاه التكليف المشكوك .

والآن نأتي إلى القاعدة العملية الثانوية في حالة الشك وهي البراءة الشرعية ، والبراءة الشرعية ترفع موضوع القاعدة الأولى أي موضوع الاحتياط لعقلي .

ومفاد البراءة الشرعية هو الإذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، ولما كانت القاعدة الأولى معلّقة على عدم ورود الترخيص الشرعي في ترك التحفظ والاحتياط ومقيّدة بعدم ثبوت الترخيص الشرعي كانت البراءة الشرعية رافعة لقيدها أوّلا ، والقيد هو عدم ورود الترخيص والإذن من الشارع في ترك التحفظ والاحتياط ، وفي البراءة الشرعية ورد الإذن في ترك الاحتياط ، وهذا يكون رافعا لهذا القيد ، ونافية لموضوعها ثانيا ، والموضوع ينتفي بانتفاء قيد الموضوع ، فإذا ارتفع القيد ارتفع الموضوع ، ومبدّلة للضيق بالسّعة ثالثا ، فبعد أن كان الحكم هو الاحتياط العقلي – ويكون فيه تضييقا على المكلف – تبدل الحكم إلى البراءة الشرعية ، وفيها توسعة على المكلف .

أدلة البراءة الشرعية :

ويأتي البحث في الأدلة التي يستدل بها الأصوليون على إثبات البراءة الشرعية ، وهي :

١–الآيات الكريمة .

٢–الروايات الشريفة .

٣–الاستصحاب .

أدلة البراءة الشرعية من الآيات الكريمة :

أما الآيات فعديدة ، ويذكر السيد الشهيد منها أربع آيات كريمة :

الآية الأولى :

قوله تعالى : (لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) (الطلاق٧) .

تقريب الاستدلال بالآية الأولى على البراءة الشرعية :

محل الشاهد من الآية الكريمة هو قوله تعالى : (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) ، وتقريب الاستدلال بالآية الكريمة أن اسم الموصول (ما) فيه أربع احتمالات : إما أن يراد به المال وإما الفعل وإما التكليف وإما الجامع بين المال والفعل والتكليف ، وما يمكن الاستدلال به على البراءة الشرعية هو التكليف أو الجامع ، فيكون المعنى هو أن الله لا يكلِّف نفسا تكليفا إلا إذا آتى التكليف لهذه النفس ، وإيتاء التكليف معناه إيصال التكليف إلى المكلف ، وإذا لم يصل التكليف فلا يوجد تكليف ، والجامع يشمل التكليف أيضا فيمكن الاستدلال بالآية الكريمة على البراءة الشرعية ، وأما إذا كان المراد المال والفعل فلا يمكن الاستدلال بالآية على البراءة الشرعية .

والاحتمال الأول – وهو المال – هو المتيقّن من الآية الكريمة لأنه المناسب لمورد الآية حيث أمرت بالنفقة وعقبت ذلك بالكبرى المذكورة وهي (لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها) ، فيكون المعنى أن الله تعالى لا يكلف نفسا بأنفاق مال إلا إذا آتاها ورزقها مالا ، ولكن لا موجب للاقتصار على المتيقّن وهو المال ، بل نتمسك بالإطلاق لإثبات الاحتمال الأخير وهو الجامع ، والكبرى المذكورة بمثابة التعليل ، والتعليل قد يضيِّق وقد يوسِّع حسب القاعدة الأصولية إن المورد لا يخصص الوارِد ، وتجري مقدمات الحكمة في اسم الموصول لإثبات الإطلاق ، ويثبت بذلك أن المراد هو الجامع ، فلو كان الشارع يريد المال فقط لجاء بالقيد ، وطالما أن الشارع لم يقيِّد اسم الموصول بأي قيد فنعرف أن المراد من اسم الموصول هو الأعم من المال وغيره ، فيكون المراد من اسم الموصول هو الجامع ، وإذا كان المراد هو الجامع فيكون معنى الآية الكريمة هو أن الله لا يكلف مالا إلا بقدر ما رزق وأعطى ، ولا يكلف بفعل إلا في حدود ما أقدر عليه من أفعال ، ولا يكلف بتكليف إلا إذا كان قد آتاه وأوصله إلى المكلف ، فالإيتاء بالنسبة إلى كل من المال والفعل والتكليف يكون بالنحو المناسب له ، فينتج أن الله تعالى لا يجعل المكلف مسؤولا تجاه تكليف غير واصل إليه ، وهو المطلوب .

اعتراض الشيخ الأنصاري : (فرائد الأصول ج٢ ص٢١-٢٢)

اعترض الشيخ الأنصاري على الاستدلال بالآية الكريمة على البراءة بأن إرادة الجامع من اسم الموصول غير ممكنة لأنه استعمال للفظ في معنيين في نفس الوقت ، فإن اسم الموصول حينئذ بلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولا مطلقا ، (لا يكلف الله نفسا إلا تكليفًا آتاها) ، (تكليفًا) مفعول مطلق للفعل (يكلّف) ، وبلحاظ شموله للمال يكون مفعولا به ، (لا يكلف الله نفسا إلا مالاً آتاها) ، (مالا) مفعول به للفعل (يكلف) ، والنسبة بين الفعل والمفعول المطلق تغاير النسبة بين الفعل والمفعول به ، فإن النسبة بين الفعل والمفعول المطلق هي نسبة

الحدث إلى طور من أطواره ، (يكلف تكليفا) ، والنسبة بين الفعل والمفعول به هي نسبة المغاير إلى المغاير ، فالمال مغاير لـ (يكلف) ، والنسبتان مختلفتان حيث إن كل نسبة لها معنى خاص ، فيلزم من استعمال الموصول في الجامع إرادة كلتا النسبتين من هيئة ربط الفعل بالمفعول المطلق والمفعول به ، وهو من استعمال اللفظ في معنيين في نفس الوقت ، مع أن كل لفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد ، لذلك لا بد أن تكون إحدى النسبتين هي المرادة في الآية الكريمة ، وسياق الآية الكريمة تدل على أن المراد هو المال وهو القدر المتيقَّن ، لذلك يسقط الاستدلال بالآية الكريمة على البراءة لأنه متوقف على إرادة الجامع الذي يشمل التكليف ، وإرادة الجامع من اسم الموصول مستحيلة لأنه استعمال للفظ في معنيين في نفس الوقت .

الآية الثانية :

قوله تعالى : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) (الإسراء١٥) .

تقريب الاستدلال بالآية على البراءة الشرعية :

تدل الآية الكريمة على أن الله تعالى لا يعذب حتى يبعث الرسول ، واستعمال صيغة (وما كنا معذبين) دالة على أن ليس من شأنية الله تعالى أن يعذب ، فهو لا يعذب لأنه ليس من شأنه ولا يليق به تعالى ، بخلاف صيغة (لا نعذب) التي تنفي وقوع العذاب من الله ولا تنفي شأنية صدور العذاب منه تعالى ، والرسول في الآية الكريمة ليس إلا مثالا للبيان ، ولم يؤخذ الرسول على نحو الموضوعية ، فكأنه قال لا عقاب بلا بيان ، فليس من شأن الله تعالى أن يعاقب أحدا حتى يبيّن له الحكم ويصدره إليه ، وهو معنى البراءة ، وهكذا تدل الآية الكريمة على البراءة الشرعية وقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

اعتراض على الاستدلال بالآية الثانية على البراءة الشرعية :

تدل الآية الكريمة على نفي العقاب في حالة عدم صدور البيان من الشارع لا في حالة صدوره وعدم وصوله إلى المكلف ، فما نريد إثباته هو نفي العذاب عن المكلف عند عدم وصول التكليف إليه حتى لو كان صادرا منه تعالى ، والآية لا تدل على هذا لأنه من المحتمل أن التكليف صدر من الشارع ، ولكنه لم يصلنا بسبب ضياع كثير من النصوص ، والرسول إنما يؤخذ كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي إلى المكلف ، وما نحن بصدده إنما هو التأمين من ناحية تكليف لم يصل إلينا بيانه حتى ولو كان هذا البيان قد صدر من الشارع ، فالآية تثبت قبح العقاب بلا صدور البيان ، وما يراد إثباته هو قبح العقاب بلا وصول البيان ، فالبراءة الشرعية هو التأمين من جهة التكليف الذي لم يصل فعلا حتى لو كان قد صدر من الشارع .

الآية الثالثة :

قوله تعالى : (قل لا أجد فيما أوحي إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون مَيْتَةً أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم) (الأنعام١٤٥) .

تقريب الاستدلال بالآية الثالثة على البراءة الشرعية :

الله تعالى علّم نبيه صلى الله عليه وآله كيفية المحاججة مع اليهود فيما يرونه من المحرَّمات بأن يتمسك بعدم الوجدان فيما أوحي إليه من محرَّمات ، وهذا ظاهر في أن عدم وجدان النبي ص فيما أوحي إليه كافٍ للتأمين وعدم ثبوت هذه المحرمات ، ونحن إذا شككنا في تكليف معيَّن فإننا نبحث في الكتب الموجودة بين أيدينا ، فإذا لم نجد دليلا على هذا التكليف فعدم الإيجاد يدل على عدم وجود الحرمة .

إشكال على هذا الاستدلال :

هذا الاستدلال غير تام ، ويَرِدُ عليه أن عدم وجدان النبي ص لحرمة شيء فيما أوحي إليه يساوق عدم الوجود الفعلي الواقعي للحكم لأن المعصوم ع هو المبيِّن للأحكام ، ويستحيل أن يوجد حكم لا يكون مطَّلِعا عليه ، فلا يمكن أن يقاس على ذلك عدم وجدان المكلف المحتمل أن يكون بسبب ضياع النصوص الشرعية ، فعدم وجدان المكلف لا يساوق عدم وجوده في الواقع ، فقد يكون موجودا في الواقع ، ولكن لم يصل إلى المكلف لضياع النصوص الشرعية ، فلا يكون عدم وجدان المكلف كافيا في التأمين وعدم استحقاق العقاب على المخالفة .

الآية الرابعة :

قوله تعالى : (وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون إن الله بكل شيء عليم) (التوبة١١٥) .

تقريب الاستدلال بالآية الرابعة على البراءة الشرعية :

ليس من شأن الله تعالى أن يُضِلَّ قوما حتى يبيِّن لهم ما يتقون ، والمراد بالإضلال المنسوب إلى الله تعالى أحد معنيين :

المعنى الأول :

تسجيلهم ضالّين ومنحرفين لأن الناس ينقسمون إلى قسمين : السائرون على الصراط المستقيم ، وهم المشار إليهم بقوله تعالى : (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم)

، والضالون والمغضوب عليهم ، وهم عكس المشار إليهم بقوله تعالى : (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) ، والله تعالى لا يسجِّل القوم في الضالين مع عدم البيان .

المعنى الثاني :

نوع من العقاب على الضلال ، كالخذلان والطرد من رحمة الله تعالى ، وهنا ذكر السَّبب وأراد المسبَّب ، فالله عز وجل لا يخذل قوما ويطردهم من رحمته إذا ضلّوا مع عدم البيان .

وعلى أي حال – أي سواء قلنا بالمعنى الأول أو المعنى الثاني للإضلال – فقد أنيط الإضلال ببيان ما يتّقون لهم ، وحيث أُضِيفَ البيان لهم – بقوله (حتى يبيِّن لهم) – فهو ظاهر في وصول البيان إليهم – لا صدور البيان فقط بل صدوره ووصوله إليهم – ، فمع عدم وصول البيان لا يستحقون العقاب ولا الضلال ، وهو معنى البراءة .

نتيجة الاستدلال بالآيات الكريمة :

الاستدلال بالآية الرابعة تام ، وأما الآيات الأخرى فقد ناقش السيد الشهيد في الاستدلال بها ، وذكر اعتراض الشيخ الأنصاري على الاستدلال في الآية الأولى مع عدم التعليق على الاعتراض .

الكتاب :

وأما الروايات فعديدة أيضا :

منها : ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله : (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) .

والإطلاق يساوق السعة والتأمين ، والشاك يصدق بشأنه أنه لم يرده النهي ، فيكون مُؤَمَّنًا عن التكليف المشكوك ، وهو المطلوب .

وقد يعترض على هذا الاستدلال بأن الورود تارة يكون بمعنى الصدور ، وأخرى بمعنى الوصول ، فإذا كان مفاد الرواية جعل صدور النهي غاية فلا يتم الاستدلال ؛ لأن الشاك يحتمل صدور النهي وتحقق الغاية ، وإذا كان مفادها جعل وصول النهي إلى المكلف غاية ثبت المطلوب ، ولكن لا معيِّن للثاني ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية المذكورة .

وقد يجاب على ذلك بأن الورود دائما يستبطن حيثية الوفود على شيء ، فلا يطلق على حيثية الصدور البحتة ، ولكن مع هذا لا يتم الاستدلال إذ لم يعلم أن الملحوظ فيه وفود النهي على المكلف المساوق لوصوله إليه ، بل لعل الملحوظ وفوده على الشيء نفسه ، كما يناسبه قوله "يرد فيه نهي" ، فكأن النهي يرد على المادة ، فهناك مورود عليه

ومورود عنه بقطع النظر عن المكلف ، وهذا يعني أن الغاية صدور النهي من الشارع ووقوعه على المادة سواء وصل إلى المكلف أو لا ، فلا يتم الاستدلال .

الشرح :

أدلة البراءة الشرعية من الروايات الشريفة :

كان الكلام عن أدلة البراءة الشرعية من الكتاب الكريم ، ونأتي الآن إلى أدلتها من الروايات الشريفة ، والروايات عديدة أيضا ، منها :

الرواية الأولى :

ما رواه الشيخ الصدوق مرسَلا عن الإمام الصادق عليه السلام : "كل شيء مطلق حتى يَرِدَ فيه نهي" .(الفقيه ج١ص٣١٧ح٩٣٧)

تقريب الاستدلال بالرواية الأولى :

الإطلاق في قوله ع : "مطلق" يساوق السعة والتأمين من العقاب ، فالمكلف مؤمَّن من العقاب ما دام أنه لم يرد فيه نهي ، والشاك يصدق بشأنه أنه لم يرده النهي ، فيكون مُؤَمَّنًا عن التكليف المشكوك ، وهو المطلوب .

الاعتراض على الاستدلال بالرواية الأولى : (هامش : يرد اعتراض آخر على الاستدلال بالرواية من حيث السند : الرواية مرسَلة فلا يمكن الاستناد إليها .)

الاعتراض هنا من حيث المتن ، يعترض على هذا الاستدلال بأن الورود له معنيان :

١- الورود بمعنى الصدور ، فإن كل شيء مطلق حتى **(يصدر)** فيه نهي .

٢- الورود بمعنى الوصول ، فإن كل شيء مطلق حتى **(يصل)** من الشارع نهي عنه .

وعلى المعنى الأول أي إذا كان مفاد الرواية جعل صدور النهي غاية فلا يتم الاستدلال ؛ لأن الشاك يحتمل صدور النهي وتحقق الغاية ، فمن الممكن أن النهي صدر من الشارع ، ولكنه لم يصل إلى المكلف ، وهنا لا يكون الشاك مؤمنا عن التكليف المشكوك .

وعلى المعنى الثاني أي إذا كان مفاد الرواية جعل وصول النهي إلى المكلف غاية ثبت المطلوب وهو البراءة الشرعية .

ولا معيِّن للمعنى الثاني ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية لأنها مجمَلة .

جواب الاعتراض :

توجد قرينة في الرواية على أن المراد هو الوصول لا الصدور ؛ لأن الورود يستبطن دائما حيثية الوفود على شيء ، فنقول "هذا يَرِدُ عَلَى ذاك" ، فيوجد وارِد ومورود عليه ، وهنا "النهي

يَرِدُ على المكلَّف" ، فالوارِد هو النهي ، والمورود عليه هو المكلف ، ومعنى ورود النهي على المكلف هو وصوله إلى المكلف ، ولا يطلق "الورود" على حيثية الصدور البحتة لأن الصدور لا يستبطن حيثية الوفود على شيء ، فلا يطلق الورود على صدور الحكم من دون وصوله إلى المكلف .

رد الجواب :

لا يتم جواب الاعتراض لأنه ليس من المعلوم أن الملحوظ في المورود هو وفود النهي على المكلف والذي معناه وصول النهي إلى المكلف ، بل من الممكن أن يكون الملحوظ وفوده على الشيء نفسه ، كما يناسبه قوله "يرد فيه نهي" ، فالرواية تقول "كل شيء مطلق حتى يَرِدَ فيه نهي" ، فالضمير يرجع إلى كلمة "شيء" ، فكأن النهي يرد على المادة أي متعلَّق النهي ، فهناك مورود عليه – وهو المادة والمتعلَّق – ومورود عنه – وهو النهي – بقطع النظر عن المكلف ، وهذا يعني أن الغاية صدور النهي من الشارع ووقوعه على المادة سواء وصل إلى المكلف أم لم يصل ، ومعنى الغاية يستفاد من قوله "حتى يَرِدَ" ، فكل شيء مطلق حتى يصدر فيه نهي ويَرِدُ على المادة والمتعلَّق ، فلا يتم الجواب السابق .

النتيجة :

الورود في الرواية يصدق على معنى الوصول إلى المكلف ويصدق على معنى صدور النهي ووروده على المادة والمتعلَّق سواء إلى المكلف أم لم يصل ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية لأنها مجمَلة حيث لا يمكن تعيين المعنى المراد .

الكتاب :

ومنها : حديث الرفع وهو الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله ، ومفاده : رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أُكْرِهُوا عليه ، وما لا يَعْلَمُونَ ، وما لا يُطِيقُونَ ، وما اضْطُرُّوا إليه ، والحَسَدُ ، والطّيرةُ ، والتّفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم يَنْطِقْ بشفة .

وتقريب الاستدلال بفقرة (رفع ما لا يعلمون) يتم على مرحلتين :

الأولى : أن هذا الرفع يوجد فيه بدوا احتمالان :

أحدهما : أن يكون رفعا واقعيا للتكليف المشكوك ، فيكون الحديث مقيِّدا ومخصِّصا لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الإلزامية بفرض العلم بها .

والآخر : أن يكون رفعا ظاهريا ، بمعنى تأمين الشاك ونفي وجوب الاحتياط عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعا ظاهريًّا بإيجاب الاحتياط تجاهه .

وكل من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة لأن التكليف المشكوك منفي إما واقعا وإما ظاهرا ، ولكن الاحتمال الأول ساقط لأنه يؤدي إلى تقيّد الأحكام الواقعية الإلزامية بالعلم بها ، وقد سبق أَنَّ أَخْذَ العلمِ بالحكم قيدًا لنفس الحكم مستحيل .

فإن قيل : أو لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول .

قلنا : نعم ، ولكن ظاهر الحديث أن المرفوع والمعلوم شيء واحد ، بمعنى أن الرفع والعلم يتبادلان على مركز واحد ، فإذا افترضنا أن العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول فهذا معناه أن العلم لوحظ متعلِّقا بالجعل وأن الرفع إنما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل ، وهذا خلاف ظاهر الحديث ، فلا بد إذن من افتراض أن الرفع يتعلق بالمجعول ، وكذلك العلم ، فكأنه قال الحكم المجعول مرفوع حتى يعلم به ، وعلى هذا الأساس يتعيّن حمل الرفع على أنه ظاهري لا واقعي ، وإلا لزم أخذ العلم بالمجعول قيدا لنفس المجعول ، وهو محال .

الثانية : أن الشك في التكليف تارة يكون على نحو الشبهة الموضوعية ، كالشك في حرمة المائع المردّد بين الخلّ والخمر ، وأخرى يكون على نحو الشبهة الحكمية ، كالشك في حرمة لحم الأرنب مثلا ، وعليه فالرفع الظاهري في فقرة (رفع ما لا يعلمون) قد يقال باختصاصه بالشّبهة الموضوعيّة ، وقد يقال باختصاصه بالشّبهة الحكميّة ، وقد يقال بعمومه لكلتا الشبهتين .

أما الاحتمال الأول فقد استدلّ عليه بوحدة السّياق لاسم الموصول في الفقرات المتعددة إذ من الواضح أن المقصود منه فيما اضْطُرُّوا إليه ونحوه الموضوع الخارجي أو الفعل الخارجي لا نفس التكليف ، فيحمل (ما لا يعلمون) على الموضوع الخارجي أيضا ، فيكون مفاد الجملة حينئذ أن الخمر غير المعلوم مرفوع الحرمة ، كما أن الفعل المضطر إليه مرفوع الحرمة ، فلا يشمل حالات الشك في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكمية .

والتحقيق أن وحدة السياق إنما تقتضي كون مدلول اللفظ المتكرّر واحدا في السّياق الواحد ، لا كون المصاديق من سنخ واحد ، فإذا افترضنا أن اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معناه العام المبهم غير أن مصداقه يختلف من جملة إلى أخرى باختلاف صفاته لم تنثلم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي .

وأما الاحتمال الثاني فيستند إلى أن ظاهر (ما لا يعلمون) أن يكون نفس ما بإزاء اسم الموصول غير معلوم ، فإن كان ما بإزائه التكليف فهو بنفسه غير معلوم ، وإن كان ما بإزائه الموضوع الخارجي فهو بنفسه ليس مشكوكا ، وإنما المشكوك كونه خمرا – مثلا – ، فلا يكون عدم العلم مُسْنَدًا إلى مدلول اسم الموصول حقيقة ، وهذا خلاف ظاهر الحديث ، فيتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف ، ومعه يختص بالشبهة الحكمية .

ويرد عليه :

أولا : أن بالإمكان أن يكون ما بإزاء اسم الموصول نفس عنوان الخمر لا المائع المشكوك كونه خمرا ، فعدم العلم يكون مُسْنَدًا إليه حقيقة .

وثانيا : لو سلمنا أن ما بإزاء اسم الموصول ينبغي أن يكون هو التكليف فإن هذا لا يوجب الاختصاص بالشّبهة الحكميّة لأن التكليف بمعنى الحكم المجعول مشكوك في الشّبهة الموضوعيّة أيضا .

وأما الاحتمال الثالث فهو يتوقف على تصوير جامع يمكن أن يراد باسم الموصول على نحو ينطبق على الشّبهة الحكميّة والموضوعيّة ، وهذا الجامع له فرضيّتان :

الأولى : أن يراد باسم الموصول الشيء سواء كان تكليفا أو موضوعا خارجيا .

واعترض على ذلك بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي لأنه قابل للرفع بنفسه ، وإسناده إلى الموضوع مجازي وبلحاظ حكمه ، ولا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقي والمجازي في استعمال واحد .

والجواب : أن إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقيا أيضا لما عرفت سابقا من أنه رفع ظاهري لا واقعي ، فالإسنادان كلاهما عنائيان .

الثانية : أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول ، وهو مشكوك في الشبهة الحكمية والموضوعية معا ، وإنما يختلفان في منشأ الشك ، فإن المنشأ في الأولى عدم العلم بالجعل ، وفي الثانية عدم العلم بالموضوع .

والمعيّن للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق ، فتتم دلالة حديث الرفع على البراءة ونفي وجوب التحفظ والاحتياط .

الشرح :

الرواية الثانية :

استدل بها على البراءة الشرعية ، وهي حديث الرفع وهو الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله ، ومفاده : رفع عن أمتي تسعة : الخطأ ، والنسيان ، وما أُكْرِهُوا عليه ، وما لا يَعْلَمُونَ ، وما لا يُطِيقُونَ ، وما اضْطرُّوا إليه ، والحَسَدُ ، والطّيرةُ ، والتّفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم يَنْطِقْ بشفة . (التوحيد ص٣٥٣ ح٣٤ ، الخصال ص٤١٧ ح٩ ، وسائل الشيعة ج١٥ ص٣٦٩ أبواب جهاد النفس باب٥٦ ح١)

فقرة (رُفِعَ ما لا يَعْلَمُونَ) :

محل الاستدلال يكون بهذه الفقرة ، فما لا يعملون يكون مرفوعا عن أمة النبي ص ، وبحث السيد الشهيد الحديث من حيث المتن ، ولم يبحثه من حيث السند .

تقريب الاستدلال :

تقريب الاستدلال يتم على مرحلتين :

المرحلة الأولى : معنى الرفع :

هذا الرفع يوجد فيه بَدْوًا احتمالان : الرفع الواقعي للتكليف ، والرفع الظاهري للتكليف ، ونأتي إلى الاحتمالين :

الاحتمال الأول : الرفع الواقعي :

أن يكون الرفع رفعا واقعيا للتكليف المشكوك ، فيرفع الحكم عن غير العالم في لوح الواقع ، ولا يوجد تشريع في حقّه ، والرفع الواقعي في مقابل الوضع الواقعي الذي هو جعل الحكم في لوح الواقع ، مثلا من لم يعلم بحرمة أكل لحم الخنزير معناه عدم وجود حكم بحرمة الأكل موجّه إليه ، فيكون الحديث مقيِّدا ومخصِّصا لإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الإلزامية بفرض العلم بها أي القول باختصاص الأحكام الشرعية الواقعية بالعالمين بها وعدم شمولها للجاهلين بها ، فالجاهل لا يشمله الحكم الشرعي الواقعي ، مثلا الصلاة والصيام والحج تكون واقعا مختصة بالعالم بها ، ولا تكون واقعا شاملة للجاهل بها .

الاحتمال الثاني : الرفع الظاهري :

أن يكون الرفع رفعا ظاهريا ، بمعنى تأمين الشاك ونفي وجوب الاحتياط عليه في مقابل وضع التكليف المشكوك وضعا ظاهريًّا بإيجاب الاحتياط تجاهه ، فيوجد هنا رفع لوجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، والوضع الظاهري هو إيجاب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، مثلا لو شك المكلف في حرمة شيء فيوجد في حقّه حكم واقعي ، ومع عدم علمه بالحكم الواقعي لا يجب عليه ظاهرا الاحتياط تجاه هذا الشيء ، فيبني على جوازه .

النتيجة :

كل من الاحتمالين ينفع لإثبات السعة والتأمين والبراءة لأن التكليف المشكوك منفي إما واقعا وإما ظاهرا ، فالشاك إما أنه لا يوجد في حقّه تكليف واقعي بناء على الرفع الواقعي ، وإما أنه يوجد في حقه تكليف واقعي ولكنه لا يجب عليه الاحتياط بناء على الرفع الظاهري ، فعلى كلا الاحتمالين يكون المكلف في سعة تجاه التكليف المشكوك ، ولكن الاحتمال الأول ساقط لأنه يؤدي إلى تقيّد الأحكام الواقعية الإلزامية بالعلم بها ، وقد سبق – في بحث "استحالة اختصاص الحكم بالعالم به" من مباحث الدليل العقلي – أَنَّ أَخْذَ العلم بالحكم قيدًا لنفس الحكم مستحيل .

إشكال :

قلتم سابقا – في بحث "استحالة اختصاص الحكم بالعالم به" من مباحث الدليل العقلي – بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ، وكان المستحيل هو أخذ العلم بالجعل قيدا في الجعل أو أخذ العلم بالمجعول قيدا في المجعول ، وأما أخذ العلم بالجعل قيدا في المجعول فهو ممكن ، فما لا يعلم هو الجعل ، والمرفوع هو المجعول ، والنتيجة أنه لا يمكن تعيين الرفع الظاهري وترك الرفع الواقعي ، فيبقى الرفع في الواقعي والظاهري معا محتملا .

جواب الإشكال :

قلنا : نعم صحيح أنه يمكن أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول ، فما لا يعلم هو الجعل ، والمرفوع هو المجعول ، ويكون معنى الحديث هو إذا لم تعلم الجعل فالمجعول مرفوع ، ولكن هذا خلاف ظاهر الحديث ، فظاهر الحديث أن المرفوع والمعلوم شيء واحد ، بمعنى أن الرفع والعلم يتبادلان على مركز واحد ، فالحديث يقول "رفع ما لا يعلمون" ، فما لا يعلم هو المرفوع لا أن المعلوم شيء والمرفوع شيء آخر ، فإذا افترضنا أن العلم بالجعل مأخوذ في موضوع المجعول فهذا معناه أن العلم لوحظ متعلِّقا بالجعل وأن الرفع إنما هو رفع للمجعول بتقييده بالعلم بالجعل ، وهذا خلاف ظاهر الحديث ، فظاهر الحديث أن مركز المعلوم والمرفوع شيء واحد ، فلا بد إذن من افتراض أن الرفع يتعلق بالمجعول ، وكذلك العلم ، فكأنه قال المجعول مرفوع حتى يعلم بالمجعول ، وهذا هو مؤدى الرفع الواقعي ، وهذا محال لأنه يلزم منه أخذ العلم بالمجعول في موضوع المجعول ، وعلى هذا الأساس يتعيّن حمل الرفع على أنه ظاهري لا واقعي ، وإذا حملنا الرفع على أنه واقعي لزم أخذ العلم بالمجعول قيدا لنفس المجعول ، وهو محال .

نتيجة المرحلة الأولى :

فقرة الاستدلال "رفع ما لا يعلمون" دال على أن المرفوع هو وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك ، وهذا معناه البراءة الشرعية .

المرحلة الثانية : شمول الرفع للشبهات الموضوعية والحكمية :

الشك في التكليف على نحوين :

١–على نحو الشبهة الموضوعية :

مثال :

الشك في حرمة المائع المردّد بين الخلّ والخمر ، فالمكلف يعلم بأن الخمر حرام ، فهو يعرف الحكم ، ولكنه يشك في حرمة المائع المردّد بين الخلّ والخمر ، فهو لا يعلم أن هذا السائل الموجود أمامه خلّ أو خمر ، وهذا شك في الموضوع الخارجي ، لذلك سمّيت بالشبهة الموضوعية .

٢–على نحو الشبهة الحكمية :

مثال :

الشك في حرمة أكل لحم الأرنب ، فهو يشك في نفس الحكم ، فلا يعرف ما هو حكم أكل لحم الأرنب ، لذلك سمّيت بالشبهة الحكمية .

سؤال : هل الرفع الظاهري في الحديث يختص بالشبهات الموضوعية أو الشبهات الحكمية أو بهما معًا ؟

الجواب :

الرفع الظاهري في فقرة (رفع ما لا يعلمون) فيه ثلاثة احتمالات :

الاحتمال الأول :

اختصاص الرفع الظاهري بالشّبهة الموضوعيّة .

الاحتمال الثاني :

اختصاص الرفع الظاهري بالشّبهة الحكميّة .

الاحتمال الثالث :

عموم الرفع الظاهري لكلتا الشبهتين .

نأتي إلى الاحتمالات الثلاثة :

الاحتمال الأول : اختصاص الرفع الظاهري بالشّبهة الموضوعيّة :

أما الاحتمال الأول فقد استدلّ عليه بوحدة السّياق ، ووحدة السياق من الأمور المهمة جدًّا في عملية الاستدلال سواء الاستدلال بالآيات الكريمة أم الروايات الشريفة ، فتوجد في الحديث وحدة سياق لاسم الموصول في الفقرات المتعددة الموجودة قبل فقرة (رفع ما لا يعلمون) وبعدها إذ من الواضح أن المقصود من اسم الموصول قبلها وبعدها الموضوع الخارجي أو الفعل الخارجي لا نفس التكليف ، ففي فقرة (ما أكرهوا عليه) المرفوع هو الفعل الخارجي ، وفي فقرة (ما اضطروا إليه) المرفوع هو الموضوع الخارجي ، وبوحدة السياق يحمل اسم الموصول في (ما لا يعلمون) على الموضوع الخارجي أيضا لا على الحكم ، فيكون مفاد الجملة حينئذ أن الخمر غير المعلوم مرفوع الحرمة ، كما أن الفعل المضطر إليه مرفوع الحرمة ، فلا يشمل الرفع حالات الشك في أصل جعل الحرمة على نحو الشبهة الحكمية ، وإنما يختص الرفع بالشك في التكليف على نحو الشبهة الموضوعية ، فإذا شك المكلف في السائل بين كونه خمرًا أو خلاًّ فيجوز له الشرب .

رد السيد الشهيد على الاحتمال الأول :

والتحقيق أن وحدة السياق إنما تقتضي كون معنى اللفظ المتكرّر واحدا في السّياق الواحد ، لا كون مصاديق ذلك المعنى من سنخ واحد ، فإذا افترضنا أن اسم الموصول قد استعمل في جميع تلك الفقرات في معنى واحد وهو معناه العام المبهم – أي الشيء – غير أن مصداقه يختلف من جملة إلى أخرى باختلاف صفاته لم تنثلم بذلك وحدة السياق في مرحلة المدلول الاستعمالي ، ففي فقرة هو الموضوع الخارجي ، وفي فقرة أخرى هو الفعل الخارجي ، وفي فقرة (ما لا يعلمون) هو الحكم ، والموضوع الخارجي والفعل الخارجي والحكم هي مصاديق للمعنى العام المبهم لاسم الموصول ، واختلاف مصاديق المعنى الواحد لا تنثلم به وحدة السياق ، نعم لو كانت معاني متعددة لاسم الموصول لقيل بانثلام وحدة السياق .

الاحتمال الثاني : اختصاص الرفع الظاهري بالشّبهة الحكميّة :

وأما الاحتمال الثاني فإن ظاهر فقرة (ما لا يعلمون) دال على أن المراد من اسم الموصول هو التكليف لا الموضوع الخارجي ، ويأتي التوضيح فيما يلي :

إن ظاهر (ما لا يعلمون) أن يكون نفس المعنى الذي يقع بإزاء اسم الموصول غير معلوم ، ونحن في هذا المعنى بين احتمالين : التكليف أو الموضوع الخارجي :

فإن كان معنى اسم الموصول هو التكليف فهو بنفسه غير معلوم ، وهنا يكون الاستعمال استعمالا حقيقيا ، ورفع التكليف غير المعلوم يكون رفعا حقيقيا .

وإن كان معنى اسم الموصول هو الموضوع الخارجي فهو بنفسه ليس مشكوكا ، فالمائع المردد بين الخمر والخل معلوم غير مشكوك للمكلف ، وإنما المشكوك غير المعلوم هو عنوان هذا المائع ككونه خمرا ، وإذا كان الموضوع معلوما غير مشكوك فرفع الموضوع يكون رفعا مجازيا لأن الرفع الحقيقي يكون لعنوان الموضوع الخارجي لا للموضوع الخارجي ، وهنا لا يكون عدم العلم مُسْنَدًا إلى مدلول اسم الموصول حقيقة ، فعدم العلم لا يكون مسندا حقيقة إلى الموضوع الخارجي لأن الموضوع الخارجي معلوم ، وإنما عدم العلم يكون مسندا حقيقة إلى عنوان الموضوع الخارجي ، وهذا خلاف ظاهر الحديث لأن ظاهر (ما لا يعلمون) أن يكون نفس المعنى الذي يقع بإزاء اسم الموصول غير معلوم ، وتبيّن هنا أن الرفع يكون مسندا حقيقة إلى عنوان الموضوع الخارجي لا إلى الموضوع الخارجي .

النتيجة :

يتعيّن أن يراد باسم الموصول التكليف لأنه في حال تردد الاستعمال بين الحقيقي والمجازي فإن أصالة الحقيقة تقول بتقديم الاستعمال الحقيقي ، والاستعمال الحقيقي هنا يكون للتكليف لأن غير المعلوم هو المرفوع نفسه ، والمرفوع حقيقة هو التكليف ، ومعه يختص بالشبهة الحكمية ، وأما إذا أردنا أن نقول برفع الموضوع الخارجي فإننا نحتاج إلى تقدير عنوان للموضوع الخارجي ، فيكون الرفع رفعا مجازيا ، وظاهر فقرة (ما لا يعلمون) أن غير المعلوم هو المرفوع بنفسه لا بتوسط شيء آخر ، والمرفوع بنفسه هو التكليف لا الموضوع الخارجي .

رد السيد الشهيد :

يرد على الاستدلال السابق إشكالان :

الإشكال الأول :

في الشبهة الموضوعية بالإمكان أن يكون المعنى الذي يقع بإزاء اسم الموصول في فقرة (ما لا يعلمون) هو نفس عنوان الخمر لا الموضوع الخارجي ، فلا يقال بأن الموضوع الخارجي غير مشكوك ، وإنما المشكوك هو حكم الموضوع الخارجي ، فتكون الشبهة حكمية ، ومثال الموضوع الخارجي هو المائع وهو غير مشكوك ، وإنما المشكوك كونه خمرا أو خلاّ ، فيكون المشكوك هو حكمه أنه حرام أو جائز ، ونحتاج في رفع الموضوع الخارجي في حالة عدم العلم إلى تقدير العنوان ، فيكون رفع الموضوع الخارجي رفعا مجازيا ، فنحتاج إلى تقدير العنوان ليكون الرفع رفعا حقيقيا ، وهنا نقول بأن المعنى الذي يكون بإزاء اسم الموصول في الشبهة الموضوعية هو نفس عنوان الموضوع الخارجي ، والعنوان يمكن اتصافه بعدم العلم ، فعدم العلم يكون مُسْنَدًا حقيقة إلى العنوان ، ويكون رفع العنوان في حالة عدم العلم رفعا حقيقيا ، ففي المائع

المردّد بين الخمر والخل يكون المشكوك هو عنوان الموضوع الخارجي لا الموضوع الخارجي ، وفي حالة الشك يكون المرفوع هو عنوان الخمر ، فيكون الرفع رفعا حقيقيا ، فحديث الرفع يقول برفع عنوان الموضوع الخارجي لا رفع الموضوع الخارجي .

الإشكال الثاني :

لو سلمنا أن المعنى الذي يقع بإزاء اسم الموصول هو التكليف فإن هذا لا يوجب الاختصاص بالشّبهة الحكميّة بل يشمل الشبهة الموضوعية أيضا لأن التكليف بمعنى المجعول وفعلية الحكم مشكوك في الشّبهة الموضوعيّة أيضا ، فالتكليف يطلق على الجعل ، ويطلق على المجعول ، والمجعول يتوقف على فعلية الموضوع ، ومع وجود الشك في الموضوع عند المكلف يوجد شك في وجود المجعول لأن فعلية الحكم متوقفة على وجود الموضوع ، والمجعول تكليف أيضا ، فيكون المجعول مرفوعا بسبب وجود الشك في الموضوع في حالة عدم العلم في الشبهة الموضوعية .

النتيجة :

القول باختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعية بناء على الاحتمال الأول غير تام ، والقول باختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعية بناء على الاحتمال الثاني غير تام أيضا ، ومع عدم تمامية كلا الاحتمالين نأتي إلى الاحتمال الثالث وهو عموم الرفع لكلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية .

الاحتمال الثالث : عموم الرفع الظاهري لكلتا الشبهتين :

اسم الموصول (ما) مطلق غير مقيَّد بأي قيد فيكون شاملا للشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية ، ولو أراد إحدى الشبهتين لقيَّد بها ، وطالما أنه لم يقيِّد بأي منهما فمعناه أنه شامل للشبهتين .

والاحتمال الثالث يتوقف على تصوير معنى جامع من اسم الموصول (ما) بحيث ينطبق على الشّبهتبن الحكميّة والموضوعيّة ، وهذا المعنى الجامع له فرضيّتان :

الفرضية الأولى :

أن يراد باسم الموصول المعنى العام المبهم وهو "الشيء" ، وهو ينطبق على التكليف والموضوع الخارجي ، فيكون المراد الشبهتين الحكمية والموضوعية ، والتكليف والموضوع الخارجي مصداقان وليسا معنيين لاسم الموصول ، نعم لو كانا معنيين لورد إشكال استعمال اللفظ الواحد في معنيين في نفس الوقت ، ولكنهما مصداقان وليسا معنيين ، فلا يرد إشكال .

اعتراض :

اعترض على عموم الرفع لكلتا الشبهتين بأنه يلزم استعمال اللفظ في إسنادين أحدهما حقيقي والآخر مجازي ، فإسناد الرفع إلى التكليف حقيقي لأنه قابل للرفع بنفسه ، فيصح أن نقول رفع التكليف الذي لا يعلمونه ، وهذا رفع حقيقي لأن التكليف قابل للرفع بنفسه ، وإسناد الرفع إلى الموضوع مجازي وبلحاظ حكمه ، فلا يصح أن نقول رفع الموضوع الخارجي الذي لا يعلمونه ، ويكون رفع الموضوع الخارجي مجازيا لأن الموضوع الخارجي غير قابل للرفع بنفسه ، وإنما ننسب الرفع إلى حكم الموضوع الخارجي ، فنقول رفع حكم الموضوع الخارجي ، والمرفوع في حالة عدم العلم هو حكم الموضوع الخارجي لا نفس الموضوع الخارجي ، ولا يمكن الجمع بين الإسناد الحقيقي والإسناد المجازي في استعمال واحد .

جواب الاعتراض :

إسناد الرفع إلى التكليف ليس حقيقيا أيضا لما عرفت سابقا من أنه رفع ظاهري لا رفع واقعي ، فيكون رفعا مجازيا أيضا كما هو الرفع المجازي في الموضوع الخارجي ، ولو قيل بأن رفع التكليف رفع حقيقي للزم تخصيص الأحكام بالعالمين بها ، وتخصيص الأحكام بالعالمين بها مستحيل ، فالإسنادان كلاهما عنائيان مجازيان لأن الرفع في التكليف وفي الموضوع الخارجي رفع ظاهري لا أن الرفع في التكليف حقيقي وفي الموضوع الخارجي مجازي ، بل كلا الرفعين مجازي عنائي .

النتيجة :

الفرضية الأولى في تصوير المعنى الجامع بين التكليف والموضوع الخارجي تصوير تام ، والمعنى الجامع هو "الشيء" .

الفرضية الثانية :

أن يراد باسم الموصول التكليف المجعول أي فعلية التكليف ، والمجعول مشكوك في الشبهتين الحكمية والموضوعية ، وإنما يختلفان في منشأ الشك في المجعول ، فإن منشأ الشك في المجعول في الشبهة الحكمية هو عدم العلم بالجعل ، ومنشأ الشك في المجعول في الشبهة الموضوعية هو عدم العلم بتحقق الموضوع ، فيكون المجعول هو المعنى الجامع الذي ينطبق على الشبهتين معا .

النتيجة :

لا يوجد أي إشكال يَرِدُ على الاحتمال الثالث ، لذلك فالصحيح هو الاحتمال الثالث ، والمعيّن للاحتمال الثالث بعد تصوير الجامع هو الإطلاق لأنه غير مقيَّد بأي قيد فيكون شاملا للشبهتين الحكمية والموضوعية ، فتتم دلالة حديث الرفع على البراءة الشرعية ونفي وجوب

التحفظ والاحتياط ، فحديث الرفع يدل على الرفع الظاهري أي نفي وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك .

الكتاب :

ومنها : رواية زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" .

فإن الوضع عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه ، فتكون دلالة هذه الرواية على وزان دلالة الحديث السابق ، ويستفاد منها نفي وجوب التحفظ والاحتياط .

وقد يلاحظ على الاستدلال أمران :

أحدهما : أن الحجب هنا أسند إلى الله تعالى ، فيختص بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قِبَلِ الشارع لإخفائه لها ، ولا يشمل ما تشك فيه عادة من الأحكام التي يحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقية .

ويرد عليه : أن الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب ، بل أسند إليه بما هو رب العالمين ، وبيده الأمر من قبل ومن بعد ، وبهذا يشمل كل حجب يقع في العالم ، ولا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم .

والآخر : أن موضوع القضية ما حجب عن العباد ، فتختص بما كان غير معلوم لهم جميعا ، فلا يشمل التكاليف التي يشك فيها بعض العباد دون بعض .

وقد يجاب على ذلك باستظهار الانحلالية من الحديث بمعنى أن كل ما حجب عن عبد فهو موضوع عنه ، فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي لا العموم المجموعي .

الشرح :

الرواية الثالثة :

استدل بها على البراءة الشرعية ، وهي حديث الحجب ، فعن زكريا بن يحيى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" . (التوحيد ص ٤١٣ ح٩ ، وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٦٣ أبواب صفات القاضي ب١٢ ح٣٣)

تقريب الاستدلال :

الوضع عن المكلف تعبير آخر عن الرفع عنه ، معنى الحديث هو أن التكاليف التي لا يعلم بها العباد مرفوع عنهم ، فتكون دلالة هذه الرواية مشابهة لدلالة الحديث السابق ، ويستفاد منها البراءة الشرعية ونفي وجوب التحفظ والاحتياط .

ملاحظات :

يلاحظ على الاستدلال السابق أمران :

الأمر الأول :

أسند الحجب في الحديث إلى الله تعالى ، فيختص بالأحكام المجهولة التي ينشأ عدم العلم بها من قِبَلِ الشارع لإخفائه لها ، فعدم علم المكلف بالتكليف ناشئ من الله تعالى ، والله عز وجل يقصد إخفاءه ، ويكون المعنى أن ما أخفاه الله عن العباد فهو مرفوع عنهم ولا يجب على المكلف الإتيان بهذا التكليف ، وهذا معناه عدم صدور التكليف من قِبَلِ المولى ، وهذا ليس محل كلامنا ، فكلامنا في إثبات البراءة الشرعية بسبب عدم وصول التكليف إلى المكلف مع احتمال صدوره من المولى عز وجل ، ومع عدم صدور التكليف من المولى فإن حديث الحجب لا يشمل ما يشك فيه عادة من الأحكام التي يحتمل عدم وصولها لعوارض اتفاقية كضياع كثير من النصوص ، فما نريد إثباته هو البراءة الشرعية بسبب عدم وصول التكليف ، وحديث الحجب يدل على عدم صدور التكليف ، فيكون حديث الحجب أجنبيا عن محل البحث .

الرد على الأمر الأول :

يرد على الأمر الأول أن الحجب لم يسند إلى المولى سبحانه بما هو شارع وحاكم لينصرف إلى ذلك النحو من الحجب ، وهو الحجب بسبب عدم صدور التكليف ، ولا داعي لتقييد الحديث بهذا النوع من الحجب ، بل أسند الحجب إليه سبحانه بما هو رب العالمين ، وبيده الأمر من قبل ومن بعد ، وبهذا يشمل كل حجب يقع في العالم ، وهو الحجب بسبب عدم وصول التكليف إلى المكلف بسبب ضياع كثير من النصوص مثلا ، وهذا الحجب يكون بإذن الله تعالى بما أنه رب العالمين ، فلا موجب لتقييده بالحجب الواقع منه بما هو حاكم وشارع ، فيكون الحديث شاملا لكلا الحجبين : الحجب بسبب عدم صدور التكليف من المولى بما أنه شارع وحاكم ، والحجب بسبب عدم وصول التكليف إلى المكلف بما أنه رب العالمين وبيده الأمر كله ، والنتيجة أن حديث الرفع دال على البراءة الشرعية ونفي وجوب التحفظ والاحتياط .

الأمر الثاني :

الحديث يقول "ما حجب الله علمه عن العباد" ، فيكون موضوع القضية هو ما حُجِبَ عن جميع العباد ، فيختص الحديث بالتكاليف التي تكون غير معلومة لجميع العباد ، فالتكاليف المجهولة لجميع العباد تكون مرفوعة عنهم ، وحجبها عن جميع العباد معناه عدم صدورها من الشارع ، ولو صدر التكليف لعلم به بعض المكلفين ، فلا يشمل التكاليف التي يشك فيها بعض العباد دون بعض ، ولو كان الحديث شاملا لحالة عدم وصول التكليف فلا تكون محجوبة عن جميع العباد ، وإنما تكون محجوبة عن بعض العباد دون بعض ، والحديث يقول إن ما لم يصدر من المولى ولا يعلمه جميع العباد فهو مرفوع عنهم ، ومحل كلامنا هو حجب التكاليف بسبب عدم وصول التكليف مع احتمال الصدور .

رد الأمر الثاني :

وقد يجاب على ذلك باستظهار الانحلالية من الحديث بمعنى أن كل ما حجب عن عبد فهو موضوع عنه ، فالعباد لوحظوا بنحو العموم الاستغراقي لا العموم المجموعي ، ولو كان على نحو العموم المجموعي لكان الحجب عن جميع العباد ، وما حجب الله علمه عن جميع العباد فهو مرفوع عنهم ، ويكون معنى الحجب هو عدم الصدور ، ولكن العباد لوحظوا على نحو العموم الاستغراقي ، فينحل الحجب بعدد أفراد العباد ، فالعبد الذي يحجب عنه التكليف يكون مرفوعا عنه ، والعبد الذي لا يحجب عنه التكليف لا يكون مرفوعا عنه ، ويكون الحجب بمعنى عدم الوصول .

النتيجة :

حديث الحجب تام ويدل على البراءة الشرعية ونفي وجوب التحفظ والاحتياط .

الكتاب :

ومنها : رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه) .

وتقريب الاستدلال أنها تجعل الحلّيّة مع افتراض وجود حرام وحلال واقعي ، وتضع لهذه الحلية غاية ، وهي تمييز الحرام ، فهذه الحلّيّة ظاهريّة إذن ، وهي تعبير آخر عن الترخيص في ترك التحفظ والاحتياط .

ولكن ذهب جماعة من المحققين إلى أن هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية ، وذلك لقرينتين :

الأولى : أن ظاهر قوله (كل شيء فيه حلال وحرام) افتراض طبيعة منقسمة فعلا إلى أفراد محللة وأفراد محرمة ، وأن هذا الانقسام هو السبب في الشك في حرمة هذا الفرد أو ذاك ، وهذا إنما يصدق في الشبهة الموضوعية ، لا في مثل الشك في حرمة شرب التتن – مثلا – وأمثاله من الشبهات الحكمية ، فإن الشك فيها لا ينشأ من تنوع أفراد الطبيعة ، بل من عدم وصول النص الشرعي على التحريم .

الثانية : أن مفاد الحديث إذا حمل على الشبهة الحكمية كانت كلمة (بعينه) تأكيدا صرفا ؛ لأن العلم بالحرام فيها مساوق للعلم بالحرام بعينه عادة ، وأما إذا حمل على الشبهة الموضوعية كان للكلمة المذكورة فائدة ملحوظة لأجل حصر الغاية للحلية بالعلم التفصيلي دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعية ، إذ من الذي لا يعلم عادة بوجود جبن حرام وبوجود لحم حرام وبوجود شراب نجس ، وإنما الشك في أن هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعيّن هل هو من الحرام النجس أو لا ، وعليه فيكون الحمل على الشبهة الموضوعية متعيّنا عرفا ؛ لأن التأكيد الصّرف خلاف الظّاهر .

هذه هي أهم النصوص التي استدل بها على البراءة من الكتاب والسنة ، وقد لاحظنا أن بعضها تام الدلالة .

الشرح :

الرواية الرابعة :

رواية عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : "كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه" . (من لا يحضره الفقيه ج٣ ص٢١٦ ح١٠٠٢ ، وسائل الشيعة ج١٧ ص٨٨ ي٤ ح١)

تقريب الاستدلال :

الرواية تجعل الحلّيّة مع افتراض وجود حرام وحلال واقعي ، فتفترض وجود محرمات واقعية ومحلّلات واقعية ، فإذا علم المكلف بحكم شيء بأنه حرام واقعا أو حلال واقعا فإنه يعمل على أساس علمه ، فيترك أو يفعل ، وإذا شك المكلف بحكم شيء فالرواية تحكم له بالحلية ، فتقول "فهو لك حلال" ، وتضع لهذه الحلية غاية ، وهي تمييز الحرام ، فقالت "حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه" ، فهذه الحلّيّة حلية ظاهريّة حتى لو كان الحكم هو الحرمة الواقعية ، وهي تعبير آخر عن البراءة والترخيص في ترك التحفظ والاحتياط .

قول بعض المحقّقين :

ذهب جماعة من المحققين إلى أن هذه الرواية مختصة بالشبهات الموضوعية وعدم شمولها للشبهات الحكمية ، وذلك لقرينتين :

القرينة الأولى :

يمكن تفسير الرواية بأنه توجد أشياء محرمة وأشياء محلَّلة ، والأشياء المحرّمة تختلف عن الأشياء المحلَّلة ، فالشيء المحرَّم يختلف عن الشيء المحلَّل ، فيوجد شيئان : شيء محرّم وشيء محلّل ، ولكن ظاهر قوله عليه السلام "كل شيء فيه حلال وحرام" افتراض طبيعة واحدة منقسمة فعلا إلى أفراد محرمة وأفراد محللة ، فيوجد شيء واحد فيه أفراد محرّمة وأفراد محلّلة ، مثل الجبن فيه أفراد محرمة وأفراد محللة ، وهذا الانقسام إلى أفراد محرمة وأفراد محللة هو السبب في الشك في حرمة هذا الفرد أو ذاك الفرد ، فتشك في أن هذا الشيء حرام أو حلال ، وهذا إنما يصدق في الموضوع الخارجي أي في الشبهة الموضوعية لأن الشك يكون ناتجا من وجود الأفراد المحرمة والأفراد المحللة في الشيء الواحد .

وهذا لا يأتي في الشبهة الحكمية لأن الشك في الشبهة الحكمية لا ينشأ من تنوع أفراد الطبيعة والموضوع الخارجي ، بل ينشأ من عدم وصول النص الشرعي على التحريم ، مثلا الشك في حرمة شرب التتن لا ينشأ من وجود أفراد محرمة وأفراد محللة في التتن ، وإنما ينشأ من عدم وصول نص شرعي يدل على حرمته ، لذلك فإن الرواية لا تشمل الشبهة الحكمية لأن ظاهر الرواية وجود الأفراد المحرمة والأفراد المحللة في الشيء الواحد .

القرينة الثانية :

إذا حمل مفاد الحديث على الشبهة الحكمية كانت كلمة "بعينه" تأكيدا صرفا لقوله عليه السلام "حتى تعرف الحرام" ؛ لأن العلم بالحرام في الشبهة الحكمية مساوق للعلم بالحرام بعينه عادة ، فمعرفة الحرام تكون إما تفصيلا وإما إجمالا ، فلو حملنا على الشبهة الحكمية فإن الحلية الظاهرية تكون مغيّاة بمعرفة الحرام تفصيلا ، ومع العلم الإجمالي لا يعرف المكلف الحرام ولا تتحقّق غاية الحلية ، ولتحقيق غاية الحلية لا بد من العلم التفصيلي بالحرمة ، "فهو لك حلال حتى تعرف الحرام" أي تعرف الحرام تفصيلا أي بالعلم التفصيلي ، وكلمة "بعينه" لها معنى "تفصيلا" و"العلم التفصيلي" ، فتكون كلمة "بعينه" تأكيدا صرفا ، ولا تأتي بمعنى جديد .

وأما إذا حمل مفاد الحديث على الشبهة الموضوعية كان لكلمة "بعينه" فائدة ومعنى جديد ، ولا تكون الكلمة تأكيدا صرفا ، وذلك لأجل حصر الغاية – والغاية هي معرفة الحرام المستفادة من "حتى تعرف الحرام" – للحلية الظاهرية بالعلم التفصيلي دون العلم الإجمالي الذي يغلب تواجده في الشبهات الموضوعية ، إذ من الذي لا يعلم عادة بوجود جبن حرام وبوجود لحم

حرام وبوجود شراب نجس ، وإنما الشك في أن هذا الجبن أو اللحم أو الشراب المعيّن هل هو من الحرام النجس أو لا ، فبمقتضى الحديث تكون كلها حلالا إلى أن تتحقق الغاية وهي معرفة الحرام بعينه ، ولو لم ننظر إلى كلمة "بعينه" فإن معرفة الحرام تصدق في حالة العلم الإجمالي أيضا ، وفي حالة العلم الإجمالي تكون كلها حراما بسبب تحقق الغاية وهي معرفة الحرام ولو إجمالا ، وحصول العلم الإجمالي في الشبهات الموضوعية كثير كما في العلم الإجمالي بوجود لحم حرام بين أغنام البلد ، ومع ورود كلمة "بعينه" نعرف بأن غاية الحلية الظاهرية – وهي معرفة الحرام – هي المعرفة التفصيلية لا المعرفة الإجمالية ، فلو علم المكلف بالعلم الإجمالي بحرمة الجبن فلا يجب رفع اليد عن الحلية الظاهرية ، ويرفع يده عن الحلية الظاهرية إذا حصل له علم تفصيلي بحرمة هذا الجبن المعيَّن ، وإذا لم يعلم بحرمة هذا الشيء المعيَّن تفصيلا فيبقى الحلال الظاهري على حاله ، والعلم الإجمالي يستفاد من جملة "حتى تعرف الحرام"، والعلم التفصيلي يستفاد من كلمة "بعينه" ، فكلمة "بعينه" تعطي معنى جديدا ، ولا تكون تأكيدا للمعنى السابق ، وعليه فيكون الحمل على الشبهة الموضوعية متعيّنا عرفا ؛ لأن التأكيد الصّرف خلاف الظّاهر ، وفي الشبهة الحكمية تكون كلمة "بعينه" تأكيدا لمعنى "حتى تعرف الحرام" ، والحمل على معنى جديد مقدَّم على التأكيد ، والتأكيد خلاف الظاهر .

النتيجة :

بهاتين القرينتين يكون الحديث مختصًّا بالشبهات الموضوعية دون الشبهات الحكمية ، والسيد الشهيد هنا لم يعلِّق بأي تعليق .

هذه هي أهم النصوص التي استدل بها على البراءة الشرعية من الكتاب الكريم والسنة الشريفة ، وقد لاحظنا أن بعضها تام الدلالة على إثبات البراءة الشرعية .

الكتاب :

وقد يضاف إلى ذلك التمسك بعموم دليل الاستصحاب ، وذلك بأحد لحاظين :

الأول : أن نلتفت إلى بداية الشريعة فنقول إن هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جُعِلَ في تلك الفترة يقينًا لأن تشريع الأحكام كان تدريجيًّا ، فيستصحب عدم جعل ذلك التكليف .

الثاني : أن يلتفت المكلف إلى حالة ما قبل تكليفه – كحالة صغره مثلا – فيقول إن هذا التكليف لم يكن ثابتا عليّ في تلك الفترة يقينًا ، ويشك في ثبوته بعد البلوغ فيستصحب عدمه .

وقد اعترض المحقق النائيني قدس سره على إجراء الاستصحاب بأحد هذين اللحاظين بأن استصحاب عدم حدوث ما يشك في حدوثه إنما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب منوطا بعدم الحدوث ، فنتوصّل إليه تعبّدًا بالاستصحاب ، ومثاله أن نشك في حدوث النجاسة في الماء ، والأثر المطلوب تصحيح الوضوء به ، وهو منوط بعدم حدوث النجاسة ، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ، ونثبت بالتّعبّد الاستصحابي أن الوضوء به صحيح ، وأما إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه واقعًا مجرّد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء فيكون ذلك الأثر محقَّقًا وجدانًا في حالة الشك في الحدوث ، ولا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث ، ومثال ذلك محلّ الكلام لأن الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفي استحقاق العقاب ، وهذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف وفقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فهو حاصل وجدانا ، وأي معنى حينئذ لمحاولة تحصيله تعبّدًا بالاستصحاب ؟! وهل هو إلا نحو من تحصيل الحاصل ؟!

وهذا الاعتراض غير صحيح لعدة اعتبارات :

منها : أننا ننكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه – إذن – مجرّد عدم العلم كما هو واضح من مسلك حق الطاعة .

ومنها : أنه حتى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا شك في أن قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه ثابت بدرجة أقل من قبحه على مخالفة تكليف مشكوك قد بيّن إذن الشارع في مخالفته ، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من قبح العقاب والمعذرية ، وما هو ثابت بمجرد الشك الدرجة الأدنى ، فليس هناك تحصيل للحاصل .

الشرح :

مرّ سابقا أن الأدلة التي يستدل بها الأصوليون على إثبات البراءة الشرعية ثلاثة أنواع ، وتقدّم الحديث عن النوعين الأولين : الآيات الكريمة والروايات الشريفة ، ويأتي الآن الحديث عن النوع الثالث وهو الاستصحاب ، وهنا يتم الاستدلال بأصل عملي على إثبات أصل عملي آخر ، فيستدل بالاستصحاب على إثبات البراءة الشرعية .

الاستدلال بالاستصحاب على إثبات البراءة الشرعية :

يتمسك بعموم دليل الاستصحاب على إثبات البراءة الشرعية ، وذلك بأحد لحاظين :

اللحاظ الأول :

في بداية ومن التشريع هذا التكليف المشكوك لم يكن قد جُعِلَ يقينًا لأن تشريع الأحكام كان تدريجيًّا ، والآن يشك في جعله فيستصحب عدم جعل التكليف المشكوك .

اللحاظ الثاني :

أن يلتفت المكلف إلى حالة ما قبل تكليفه – أي ما قبل بلوغه – فهذا التكليف لم يكن ثابتا عليه قبل البلوغ يقينًا ، والآن بعد البلوغ يشك في ثبوته عليه فيستصحب عدم ثبوت التكليف .

النتيجة :

بهذين اللحاظين تثبت البراءة الشرعية بإجراء الاستصحاب .

اعتراض المحقق النائيني : (أجود التقريرات ج٢ ص١٨٩)

اعترض المحقق النائيني قدس سره على أن إجراء الاستصحاب بأحد هذين اللحاظين يلزم منه تحصيل الحاصل .

وتوضيح ذلك أنه توجد حالتان ، وهما :

الحالة الأولى : الأثر الشرعي منوط بعدم الحدوث :

إذا كان الأثر الشرعي المطلوب منوطا بعدم حدوث الشيء وشككنا في حدوثه فيستصحب عدم حدوث الشيء ، فيثبت عدم الحدوث تعبّدًا بالاستصحاب ، فإذا شك المكلف في حدوث الشيء فإنه يستصحب عدم حدوث الشيء ، فيثبت عدم حدوث الشيء تعبدا ، وبالتالي يثبت الأثر الشرعي المترتب على عدم حدوث الشيء .

مثال :

أن نشك في حدوث النجاسة في الماء مع وجود اليقين السابق بالطهارة ، والأثر الشرعي المطلوب هو تصحيح الوضوء بهذا الماء ، وتصحيح الوضوء منوط بعدم حدوث النجاسة ، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ، فتثبت طهارة الماء تعبدا ، وبالتالي نثبت بالتّعبّد الاستصحابي أن الوضوء بهذا الماء صحيح .

الحالة الثانية : الأثر الشرعي منوط بعدم العلم بالحدوث :

إذا كان الأثر الشرعي المطلوب منوطا بعدم العلم بحدوث الشيء فيكفي في تحقّق الأثر الشرعي واقعًا مجرّد عدم العلم بحدوث ذلك الشيء ، فيكون الأثر الشرعي محقَّقًا وجدانًا في حالة الشك في الحدوث بسبب عدم العلم بالحدوث ، ولا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب

عدم الحدوث لأن إجراء الاستصحاب يلزم منه تحصيل الحاصل الذي هو التأمين ونفي العقاب ، فيكفي عدم العلم بالحدوث لترتيب الأثر الشرعي المنوط بعدم العلم ولا نحتاج إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث لإثبات الأثر الشرعي ، فالأثر الشرعي ثابت بالوجدان عند الشك في التكليف ، فلا نحتاج إلى التعبد لإثباته ، فهنا يراد تحصيل أمر ثابت بالوجدان عن طريق التعبد .

مثال :

مثال ذلك محلّ الكلام لأن الأثر الشرعي المطلوب هنا هو التأمين والبراءة الشرعية ونفي استحقاق العقاب ، وهذا الأثر الشرعي – أي البراءة الشرعية والتأمين ونفي استحقاق العقاب – مترتب على مجرد عدم البيان وعدم العلم بحدوث التكليف وفقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالأثر الشرعي حاصل وجدانا ، فلا معنى حينئذ لمحاولة تحصيله تعبّدًا بالاستصحاب بأحد اللحاظين السابقين ، وإثبات البراءة الشرعية ونفي استحقاق العقاب عن طريق الاستصحاب يكون تحصيلا للحاصل لأن البراءة الشرعية ونفي استحقاق العقاب ترتب على عدم العلم في رتبة سابقة ، فعدم العلم كافٍ في إثبات البراءة الشرعية ونفي العقاب ، فلا نحتاج إلى إجراء الاستصحاب لإثبات البراءة الشرعية ونفي العقاب في رتبة لاحقة لأنه يؤدي إلى تحصيل الحاصل .

رد السيد الشهيد على اعتراض المحقق النائيني :

وهذا الاعتراض غير صحيح لعدة اعتبارات :

الاعتبار الأول :

وهو اعتبار مبنائي ، فالسيد الشهيد ينكر قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فالأثر المطلوب لا يكفي فيه مجرّد عدم العلم كما هو واضح من مسلك حق الطاعة ، فعلى مسلك قبح العقاب بلا بيان يكفي عدم العلم في التأمين وعدم استحقاق العقاب عند الشك في التكليف ، فتجري البراءة العقلية ، وأما على مسلك حق الطاعة القائل بالاشتغال العقلي فلا يكفي عدم العلم في التأمين وعدم استحقاق العقاب لأن المنجِّز يناء على مسلك السيد الشهيد هو مطلق الاحتمال بما فيه الشك ، لذلك في حالة الشك لا يتحقق الأثر الشرعي وهو نفي استحقاق العقاب ، بل لا بد من إجراء الاستصحاب بأحد اللحاظين السابقين لإثبات عدم جعل التكليف وبالتالي الحصول على التأمين ونفي استحقاق العقاب .

الاعتبار الثاني :

وهو اعتبار مبني على مسلك المحقق النائيني ، فحتى إذا آمنّا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان فإنه لا يوجد تحصيل للحاصل إذا أجرينا الاستصحاب لأن قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه – وهي حالة عدم العلم بالبيان – ثابت بدرجة أقل من قبحه على مخالفة تكليف مشكوك قد بيّن إذن الشارع في مخالفته – وهي حالة العلم بعدم البيان – ، فالمكلف يدرك بعقله قبح العقاب عند عدم البيان ، وإذا أتى إلى الشرع فإنه يرى قبح العقاب ، فيكون الشرع مؤيِّدا للعقل ، وبذلك يكون قبح العقاب بدرجة أشد وأعلى ، والمطلوب بالاستصحاب تحقيق هذه الدرجة الأعلى من المعذرية وقبح العقاب ، وما هو ثابت بمجرد الشك هو الدرجة الأدنى ، فما تثبته قاعدة قبح العقاب بلا بيان عند الشك في التكليف هو الدرجة الأدنى من قبح العقاب ، وما يثبته الاستصحاب هو الدرجة الأعلى من قبح العقاب ، فلا يكون إجراء الاستصحاب بأحد اللحاظين السابقين تحصيلا للحاصل .

الكتاب :

الاعتراضات على أدلة البراءة :

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدمة :

أحدهما : أن هذه الأدلة إنما تشمل حالة الشك البدوي ، ولا تشمل حالة الشك المقترن بعلم إجمالي كما تقدم في الحلقة السابقة ، والفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل يوجد لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات ، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أي شبهة من تلك الشبهات .

والجواب : أن العلم الاجمالي المذكور وان كان ثابتا ولكنه منحلّ ؛ لأن الفقيه من خلال استنباطه وتتبعّه يتواجد لديه علم تفصيلي بعدد محدّد من التكاليف لا يقل عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية ، ومن هنا يتحول علمه الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف في هذه المواقع وشك بدوي في التكليف في سائر المواقع الأخرى ، وقد تقدم في حلقة سابقة أن العلم الإجمالي إذا انحلّ إلى علم تفصيلي وشك بدوي بطلت منجزيته وجرت الأصول المؤمِّنة خارج نطاق العلم التفصيلي .

والاعتراض الآخر : أن أدلة البراءة معارضة بأدلة شرعية وروايات تدل على وجوب الاحتياط ، وهذه الروايات إما رافعة لموضوع أدلة البراءة وإما مكافئة لها ، وذلك أن هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط لا للتكليف الواقعي المشكوك ، فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان لا على التكليف الواقعي ولا على وجوب

الاحتياط كانت تلك الروايات رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه باعتبارها بيانا لوجوب الاحتياط ، وإن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها ولكنها تعارضها ، ومع التعارض لا يمكن أيضا الاعتماد على أدلة البراءة .

ومثال النحو الأول من أدلة البراءة : البراءة المستفادة من قوله تعالى : "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" ، فإن الرسول اعتبر كمثال لمطلق البيان وإقامة الحجة ، وإقامة الحجة كما تحصل بإيصال الحكم الواقعي ، كذلك بإيصال وجوب الاحتياط ، فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول ، وبذلك ترفع موضوع البراءة .

ومثال النحو الثاني من أدلة البراءة : المستفادة من حديث الرفع أو الحجب ، فإن مفاده الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك ، ومعنى الرفع الظاهري عدم وجوب الاحتياط ، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث وأمثاله تستبطن بنفسها نفي وجوب الاحتياط وليست منوطة بعدم ثبوته .

الشرح :

الاعتراضات على أدلة البراءة :

لإثبات البراءة الشرعية في موارد الشبهات الحكمية والموضوعية لا بد من ثبوت أمرين : وجود المقتضي وعدم المانع ، وإلى هنا انتهينا من إثبات وجود المقتضي ، وهو إثبات البراءة الشرعية من أدلة الكتاب الكريم والسنة الشريفة وعموم دليل الاستصحاب ، ويبقى البحث عن وجود المانع عن دلالة الأدلة السابقة على البراءة الشرعية وعدم وجود المانع ، وإذا تبيّن عدم صحة الاعتراضات يكون القول بالبراءة الشرعية تاما بعد تمامية المقتضي وعدم المانع .

ويوجد هناك اعتراضان رئيسيان على أدلة البراءة المتقدمة :

الاعتراض الأول :

نحتاج هنا إلى مقدمة وهي : أن أدلة البراءة الشرعية إنما تشمل حالة الشك البدوي ، كما لو شك المكلف بوجوب صلاة العيد في عصر الغيبة الكبرى ، ولا تشمل أدلة البراءة حالة الشك المقترن بعلم إجمالي ، كما إذا علم المكلف بوجوب إحدى الصلاتين في ظهر يوم الجمعة ، ولكنه شك في أنها صلاة الظهر أو صلاة الجمعة ، فمن شروط إجراء أصل البراءة هو كون الشك بدويا غير مقترن بعلم إجمالي ، فجريان البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية يشمل حالات الشك البدوي ، ولا يشمل حالات الشك المقترن بعلم إجمالي .

وبعد هذه المقدمة فإن الاعتراض الأول هو أن الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل يوجد لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف الشرعية في تلك الشبهات ، وكل شبهة تكون طرفا للعلم الإجمالي ، فلا يمكنه إجراء أصل البراءة في أي شبهة من تلك الشبهات لأن البراءة لا تجري في حالات الشك المقترن بعلم إجمالي ، فلا توجد شبهة واحدة تكون مجرى لأصالة البراءة لأنها مقترنة بعلم إجمالي .

جواب الاعتراض الأول :

العلم الاجمالي المذكور وان كان ثابتا ولكنه منحلّ بالعلم التفصيلي في بعض أطرافه والشك البدوي في أطرافه الأخرى ، وإذا انحلّ العلم الإجمالي فإن منجزيته تبطل ، وهذا العلم الإجمالي ينحلّ لأن الفقيه من خلال استنباطه وتتبعّه يتواجد لديه علم تفصيلي بعدد محدّد من التكاليف لا يقل عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية ، فالفقيه عنده علم إجمالي بوجود تكاليف إلزامية ضمن الشبهات الحكمية ، وبعد استنباطه للوجوبات والمحرمات من خلال تتبعه في الأدلة يتحول علمه الإجمالي إلى علم تفصيلي بالتكليف في هذه المواقع وشك بدوي في التكليف في سائر المواقع الأخرى ، ولكن يشترط في هذا الانحلال أن لا تكون التكاليف المستنبَطة أقل من عدد التكاليف المعلومة بالإجمال من بين تلك الشبهات ، وإن لم يكن أقل فإن العلم الإجمالي لا ينحل ويبقى منجِّزا بالنسبة إلى التكاليف التي لم يعلمها تفصيلا ، مثلا لو كان يعلم بوجود أربعين تكليفا من بين مائة شبهة واستنبط تسعة وثلاثين تكليفا فقط فلا يمكن إجراء البراءة عن الشبهات الإحدى والستين لأنها مقترنة بالعلم الإجمالي بوجود تكليف فيها ، ولكي يتحقق الانحلال لا بد من أن لا تكون التكاليف المستنبطة أقل من العدد المعلوم بالإجمال من التكاليف ، وقد تقدم في الحلقة الأولى تحت عنوان "انحلال العلم الإجمالي" أن العلم الإجمالي إذا انحلّ إلى علم تفصيلي في بعض موارد الشبهات وشك بدوي في الموارد الأخرى التي تكون خارج نطاق العلم التفصيلي بطلت منجزيته وجرت الأصول المؤمِّنة – كالبراءة الشرعية – خارج نطاق العلم التفصيلي أي في موارد الشبهة البدوية ، وبهذا الجواب يكون الاعتراض الأول غير تام .

الاعتراض الثاني :

أدلة البراءة الشرعية معارَضة بأدلة شرعية وروايات تدل على وجوب الاحتياط ، وهذه الروايات إما رافعة لموضوع أدلة البراءة ، وإما مكافئة لأدلة البراءة فيقع التعارض بينهما ، وعند التعارض لا يمكن الاعتماد على أدلة البراءة الشرعية فنرجع إلى القاعدة العملية الأولية ، وهي الاشتغال العقلي عند السيد الشهيد ، والبراءة العقلية عند المشهور .

وهـذه الـروايات بيـان لوجـوب الاحتيـاط لا للتكليـف الـواقعي المشـكوك ، فهـي لا تبـيّن التكليف الواقعي ، وإنما تبيّن وجوب الاحتياط ، ونأتي إلى أدلة البراءة لنرى كيفية جعل البراءة في الدليل الدال عليها ، ويمكن تقسيم أدلة البراءة إلى نحوين :

النحو الأول :

البراءة في دليل البراءة مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان مطلقا لا على التكليف الواقعي ولا على وجوب الاحتياط – الذي هو حكم ظاهري – ، فهنا روايات الاحتياط تكون رافعة لموضوع البراءة باعتبار أن هذه الروايات بيان لوجوب الاحتياط ، فالبراءة تكون معلَّقة على عدم ورود بيان واقعي أو ظاهري من الشارع ، وبورود البيان يرتفع موضوع البراءة ، وروايات الاحتياط بيان ظاهري ، فتكون رافعة لموضوع البراءة ، فلا يمكن الاعتماد على أدلة البراءة .

النحو الثاني :

البراءة في دليل البراءة مجعولة في حق من لم يتم عنده البيان على التكليف الواقعي فقط دون التكليف الظاهري ، فالمكلف بريء إذا لم يعلم بالحكم الواقعي ، والاحتياط حكم ظاهري ، فهنا روايات الاحتياط لا ترفع موضوع البراءة ، وإنما يقع التعارض بين أدلة البراءة وروايات الاحتياط ؛ لأن أدلة البراءة تقول بالبراءة إذا لم يعلم المكلف بالحكم الواقعي ، وروايات الاحتياط تقول بالاحتياط إذا لم يعلم المكلف بالحكم الواقعي ، فيقع التعارض بينهما ، ومع التعارض لا يمكن أيضا الاعتماد على أدلة البراءة .

مثال النحو الأول من أدلة البراءة :

البراءة المستفادة من قوله تعالى : "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" ، فإن الرسول في الآية مثال لمطلق البيان وإقامة الحجة ، وإقامة الحجة تحصل بإيصال الحكم الواقعي الذي يكون بيانا من الشارع ، وبجعل الحكم الواقعي لا يمكن للمكلف إجراء البراءة ، وتحصل أيضا بإيصال وجوب الاحتياط ، فروايات وجوب الاحتياط بمثابة بعث الرسول ، فتكون بيانا ، وبذلك تكون روايات الاحتياط رافعة لموضوع البراءة .

مثال النحو الثاني من أدلة البراءة :

البراءة المستفادة من حديث الرفع أو الحجب ، حديث الرفع هو ما روي عن النبي ص : "رفع عن أمتي تسعة : الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون" ، وحديث الحجب هو ما روي عن الإمام الصادق ع : "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" ، فإن مفاد حديث الرفع هو الرفع الظاهري للتكليف لا الرفع الواقعي لأن الرفع الواقعي يستلزم تقييد الأحكام بالعالمين بها ، وهو مستحيل ، ومعنى الرفع الظاهري هو عدم وجوب الاحتياط ،

ونفس الكلام يأتي في حديث الحجب ، فالرفع والحجب يكونان بنفس المعنى ، فالبراءة المستفادة من هذين الحديثين تستبطن بنفسها نفي وجوب الاحتياط وليست منوطة بعدم ثبوت الاحتياط ، فالبراءة ليست منوطة ومعلَّقة على عدم ثبوت الاحتياط ، والنتيجة أن أدلة البراءة تنفي الاحتياط ، وأدلة الاحتياط تثبت الاحتياط ، فيقع التعارض بين الدليلين ، ومع التعارض نرجع إلى قواعد باب التعارض .

خلاصة الاعتراض الثاني :

وجود روايات تدل على وجوب الاحتياط ، وهذه الروايات تكون إما رافعة لموضوع البراءة وإما معارضة لها ، وعلى كلا الاحتمالين لا يمكن الاعتماد على أدلة البراءة .

وفي البحث التالي نأتي إلى الروايات الدالة على الاحتياط لنرى أنها تدل على وجوب الاحتياط أو لا تدل .

الكتاب :

ونستعرض فيما يلي جملة من الروايات التي تُدَّعَى دلالتها على وجوب الاحتياط ، وسنرى أنها لا تنهض لإثبات ذلك :

فمنها : المرسل عن الصادق عليه السلام قال : "من اتّقى الشّبهات فقد استبرأ لدينه" ، ونلاحظ أن الرواية غاية ما تدل عليه الترغيب في الاتّقاء ، وليس فيها ما يدل على الإلزام .

ومنها : ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنه قال لكميل : "يا كميل ! أخوك دينك ، فاحتط لدينك بما شئت" .

ونلاحظ أن الرواية وإن اشتملت على أمر بالاحتياط ، ولكنّه قيّد بالمشيئة ، وهذا يصرفه عن الظهور في الوجوب ، ويجعله في إفادة أن الدين أمر مهمّ ، فأي مرتبة من الاحتياط تلتزم بها تجاهه فهو حسن .

ومنها : ما عن أبي عبدالله عليه السلام : "أورع الناس من وقف عند الشبهة" .

ونلاحظ أن هذا البيان لا يكفي لإثبات الوجوب إذ لم يدل دليل على وجوب الأورعيّة .

ومنها : خبر حمزة بن طيار أنه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له : " كف واسكت" . ثم قال : "لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتّثبّت والرّدّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحق ،

ويجلوا عنكم فيه العمى ، ويعرّفوكم فيه الحق ، قال الله تعالى : "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعملون" سورة النحل٤٣ " .

ونلاحظ أن هذه الرواية تأمر بالكفّ والتريث من أجل مراجعة الإمام وأخذ الحكم منه لا بالكف والاجتناب بعد المراجعة وعدم التمكن من تعيين الحكم ، وما نريده هو إجراء البراءة بعد المراجعة والفحص لما سيأتي من أن البراءة مشروطة بالفحص وبذل الجهد في التوصل إلى الحكم الواقعي .

ومنها : رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال : "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة" .

وتقريب الاستدلال أنها تدل على وجود هلكة في اقتحام الشبهة ، وهذا يعني تنجّز التكليف الواقعي المشكوك وعدم كونه مؤمَّنا عنه ، وهو معنى وجوب الاحتياط .

ويَرِدُ على ذلك أن هذا يتوقف على حمل الشبهة على الاشتباه بمعنى الشك ، مع أن الأصل في مدلول الشبهة لغة المثل والمحاكي ، وإنما يطلق على الشك عنوان الشبهة لأن المماثلة والمشابهة تؤدي إلى التّحيّر والشك ، وعليه فلا موجب لحمل الشبهة على الشك ، بل بالإمكان حملها على ما يشبه الحق شبها صوريّا وهو باطل في حقيقته ، كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس وكأنها واجدة لسمات الحق ، وقد فسرت الشبهة بذلك في جملة من الروايات ، كما في كلام للإمام لابنه الحسن حيث روي عنه أنه قال : "وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق ، فأما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ، ودليلهم سمت الهدى ، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى" .

وعلى هذا الأساس يكون مفاد الرواية التحذير من الانخراط في الدعوات والاتجاهات التي تحمل بعض شعارات الحق لمجرد حسن الظن بوضعها الظاهري بدون تمحيص وتدقيق في واقعها ، ولا ربط لها حينئذ بتعيين الوظيفة العملية في موارد الشك في التكليف .

وأما مشهور المعلِّقين على الرواية فقد افترضوا أن الشبهة بمعنى الشك تأثّرا بشيوع هذا الإطلاق في عرفهم الأصولي ، وحاولوا المناقشة في الاستدلال بوجه آخر مبني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، إذ على هذا المسلك تكون الشبهة البدوية مؤمَّنا عنها بالقاعدة المذكورة ما لم يجعل الشارع منجِّزا للتكليف المشكوك بإيجاب الاحتياط ونحو ذلك ، وهذا معناه أن التّنجّز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط وليس سابقا عليه ، ونحن إذا لاحظنا الرواية المذكورة نجد أنها تفترض مسبقا أن الإقدام مظنة للهلكة وتنصح

بالوقوف حذرا من الهلكة ، ومقتضي ذلك أنها تتحدث عن تكاليف قد تنجّزت وخرجت عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المرتبة السابقة ، وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك بنفسها ، ونتيجة ذلك أن الرواية لا تدل على وجوب الاحتياط ، وأنها تختص بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجَّزا بمنجِّز سابق ، كالعلم الإجمالي ونحوه .

ومنها : رواية جميل عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه قال : قال رسول الله ص : الأمور ثلاثة : أمر بَيِّنٌ لك رشده فاتبعه ، وأمر بَيِّنٌ لك غيّه فاجتنبه ، وأمر اخْتُلِفَ فيه فردّه إلى الله" .

وكأنه يراد أن يُدَّعَى أن الشبهات الحكمية من القسم الثالث ، وقد أمرنا فيه بالرّدّ إلى الله وعدم الترسل في التصرف ، وهو معنى الاحتياط .

ويَرِدُ عليه :

أوّلا : أن الرّدّ إلى الله ليس بمعنى الاحتياط ، بل لعله بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بَيِّنًا مُتَّفَقًا على رشده أو غيّه ، فكأنه قيل إن ما كان مُتَّفَقًا على غيّه ورشده وبَيِّنًا في نفسه عومل على أساس ذلك ، وما كان مُخْتَلَفًا فيه فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب والسنة ، ولا يجوز التّخرّص فيه والرّجم بالغيب ، وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّا عما هو المقصود في المقام .

وثانيا : لو سُلِّمَ أن المراد بالأمر بالرّدّ إلى الله الأمر بالاحتياط فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكمية بعد قيام الدليل الشرعي على البراءة من القسم الثالث ، بل الإقدام فيها بَيِّنُ الرّشد لقيام الدليل القطعي على إذن الشارع في ذلك .

وعلى العموم فالظاهر عدم تمامية سائر الروايات التي يستدل بها على وجوب الاحتياط ، وعليه فدليل البراءة سليم عن المعارِض .

<u>الشرح :</u>

مرّ سابقا أنه يمكن الاعتماد على أدلة البراءة إذا استطعنا أن نثبت عدم تمامية الأدلة التي تدل على وجوب الاحتياط ، وإذا أثبتنا عدم تماميّتها تكون أدلة البراءة الشرعية غير معارَضة بأي دليل آخر ، فيمكن الاعتماد على أدلة البراءة الشرعية .

وفي هذا البحث نستعرض جملة من الروايات التي تُدَّعَى دلالتها على وجوب الاحتياط ، ويستعرض السيد الشهيد ست روايات ، وسنرى أنها لا تنهض لإثبات ذلك ، والروايات هي :

الرواية الأولى :

المرسل عن الصادق عليه السلام قال : "من اتّقى الشّبهات فقد استبرأ لدينه" (عوالي اللآلي ج١ ص٣٩٤ ح٤١) .

تقريب الاستدلال :

من يتَّقي الشبهات ويحتاط فيها يقطع بأن ذمّته بريئة من العقاب ، ولكن إذا لم يَتَّقِ الشبهات ولم يحتط فيها فلا يمكنه أن يقطع ببراءة ذمته .

إشكال على الاستدلال :

نلاحظ أن غاية ما تدل عليه الرواية هي الترغيب في الاتّقاء والاحتياط ، وليس فيها ما يدل على الإلزام والوجوب ، فالجميع – حتى من يقول بالبراءة الشرعية – متفقون على حسن الاحتياط عقلا واستحبابه شرعا ، ولكن كلامنا في وجوب الاحتياط لا حسنه العقلي واستحبابه الشرعي .

الرواية الثانية :

ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام من أنه قال لكميل بن زياد : "يا كميل ! أخوك دينك ، فاحتط لدينك بما شئت" . (أمالي المفيد ص٢٨٣ ، أمالي الطوسي ص١١٠ ح١٦٨)

تقريب الاستدلال :

"احتط" فعل أمر ، وصيغة فعل الأمر دالة ظاهرا على الوجوب ، فتدل الرواية على وجوب الاحتياط .

إشكال على الاستدلال :

نلاحظ أن الرواية وإن اشتملت على أمر بالاحتياط لأن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب ، ولكنّ توجد في الرواية قرينة متصلة صارفة عن ذلك الظهور لأن الاحتياط قيّد بالمشيئة في قوله عليه السلام "فاحتط لدينك بما شئت" ، وهذا يصرفه عن الظهور في الوجوب ، ولو كان الاحتياط واجبا فلا يربط بمشيئة الإنسان ، فينصرف الظهور إلى أن الدين أمر مهمّ وعلى الإنسان أن يلتزم بأي مرتبة من مراتب الاحتياط تجاه الدين ، ويحتاط في الشبهات حتى لو كان يمكنه إجراء أصل البراءة فيها ، وهذا الاحتياط حسن عقلا ، وكلامنا في الوجوب الشرعي للاحتياط واستحقاق العقوبة على مخالفة الاحتياط ، وليس كلامنا في حسن الاحتياط عقلا .

الرواية الثالثة :

عن أبي عبدالله عليه السلام : "أورع الناس من وقف عند الشبهة" . (الخصال ج١ ص١٦ ح٥٦)

تقريب الاستدلال :

أورع الناس هو من يقف عند الشبهات ويحتاط عن اقتحامها ، وهذا دليل على وجوب الاحتياط .

إشكال :

نلاحظ أن هذا البيان الموجود في الرواية لا يكفي لإثبات وجوب الاحتياط إذ لم يدل دليل على وجوب الأورعيّة ، فما دام أن الأورعية ليست واجبة ، وبالتالي فإن الاحتياط ليس واجبا ، نعم الأورعية مطلوبة ولكن لا على نحو الوجوب ، وبالتالي فالاحتياط ليس واجبا شرعا ، نعم الاحتياط محبوب وحسن عقلا ، ولكن كلامنا في الوجوب الشرعي للاحتياط ، ويوجد إشكال آخر على كلمة الشبهة يأتي في الرواية الخامسة .

الرواية الرابعة :

خبر حمزة بن طيار أنه عرض على أبي عبدالله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعا منها قال له : " كف واسكت" . ثم قال : "لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكفّ عنه والتّثبّت والرّدّ إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحق ، ويجلوا عنكم فيه العمى ، ويعرّفوكم فيه الحق ، قال الله تعالى : "فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعملون" سورة النحل٤٣ " . (وسائل الشيعة ج٢٧ ص٢٥ أبواب صفات القاضي ب٤ ح١٤)

تقريب الاستدلال :

قوله عليه السلام "لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكفّ عنه والتّثبّت والرّدّ إلى أئمة الهدى" يدل على أن الذي لا يعلم يجب عليه الكفّ والتثبت والرد إلى الأئمة ع ، ويجب عليه الكف معناه وجوب الاحتياط عند الشك وعدم العلم .

إشكال :

نلاحظ أن هذه الرواية تأمر بالكفّ والتريث والاحتياط من أجل مراجعة الإمام ع وأخذ الحكم منه لا بالكف والاجتناب والاحتياط بعد المراجعة وعدم التمكن من تعيين الحكم ، وما يكون بعد المراجعة والفحص هو إجراء البراءة لا الاحتياط لما سيأتي من أن البراءة مشروطة بالفحص وبذل الجهد في التوصل إلى الحكم الواقعي ، وإذا لم يتوصل إلى الحكم بعد الفحص فإنه يجري البراءة لا الاحتياط ، والبراءة لا تجري بمجرد الشك في الحكم الواقعي بل لا بد من الفحص في الأدلة حتى يصل إلى الحكم ، وإذا لم يصل إلى الحكم بعد الفحص لعدم وجود

الدليل فإن البراءة تجري ، ويكون إجراءه للبراءة أخذا بما ورد عن أئمة الهدى ع وبعد الرجوع إليهم ، ومما ورد عنهم حديث الرفع والحجب وغيرهما من الأحاديث التي تدل على البراءة ، والممنوع هو الأخذ بالبراءة قبل الفحص ، وليس الممنوع هو الأخذ بالبراءة بعد الفحص وعدم وجود الدليل الدال على الحكم .

الرواية الخامسة :

رواية أبي سعيد الزهري عن أبي جعفر عليه السلام قال : "الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة" . (الكافي ج١ ص٥٠ ح٩)

تقريب الاستدلال :

تدل الرواية على وجود هلكة في اقتحام الشبهة ، فإذا اقتحم الشبهة ولم يحتط فإنه يقع في الهلكة ، وإذا احتاط ولم يقتحم الشبهة فإنه ينجو ولا يهلك ، وهذا يعني تنجّز التكليف الواقعي المشكوك وعدم كونه مؤمَّنا عنه أي عدم إجراء البراءة عنه ، وتنجز التكليف الواقعي المشكوك هو عبارة عن وجوب الاحتياط .

إشكال :

يَرِدُ على ذلك أن هذا يتوقف على حمل كلمة "الشبهة" على الاشتباه بمعنى الشك ، وهو المعنى الأصولي أي الشبهة الحكمية والموضوعية ، وهي الشك في الحكم أو الموضوع ، ولا يوجد دليل على أن المراد هو المعنى الأصولي ، بل المراد هو المعنى اللغوي ، والمعنى اللغوي هو المعنى المراد في النصوص الشرعية لأن المعاني الاصطلاحية نشأت فيما بعد عند علماء الأصول والفقه ، والشارع لا يريد المعاني الاصطلاحية عند أهل الفنون والعلوم ، مثلا في قوله تعالى "إنما المشركون نَجَسٌ" قيل بأن معنى "النجَس" هو النجاسة الاصطلاحية ، فاستدل على نجاسة المشركين وأهل الكتاب ، وهذا يتوقف على أن المراد في الآية هو المعنى الاصطلاحي عند علماء الأصول والفقه ، ولا يوجد دليل على أن القرآن الكريم يريد المعاني الاصطلاحية الأصولية والفقهية ، ولكن المراد هنا في الآية الكريمة هو المعنى اللغوي وهو القذارة .

ونأتي إلى كلمة "الشبهة" فالأصل في مدلول هذه الكلمة في اللغة هو المثل والمحاكي ، فنقول "هذا يشبه ذاك" أي يماثله ، وإنما أطلق الأصوليون والفقهاء على الشك عنوان الشبهة لأن المماثلة والمشابهة تؤدي إلى التّحيّر والشك ، وعليه فلا موجب لحمل الشبهة على المعنى الاصطلاحي في الأصول والفقه وهو "الشك" ، وإنما نحمل كلمة "الشبهة" على ما يشبه الحق شبها صوريّا وهو باطل في حقيقته ، كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة التي تبدو بالتدليس وكأنها واجدة لسمات الحق ، وقد فسرت الشبهة بذلك في جملة من الروايات ، كما

في كلام للإمام علي ع لابنه الحسن ع حيث روي عنه أنه قال : "وإنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق ، فأما أولياء الله فضياؤهم فيها اليقين ، ودليلهم سمت الهدى ، وأما أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال ودليلهم العمى" . (نهج البلاغة خطبة٣٨)

وعلى أساس الحمل على المعنى اللغوي يكون مفاد الرواية الخامسة وهي قوله عليه السلام "الوقوف عند الشبهة" هو الوقوف عند الشبهة التي تضل الإنسان ظنا منه أنها دعوة حق ، والتحذير من الانخراط في الدعوات والاتجاهات التي تحمل بعض شعارات الحق لمجرد حسن الظن بوضعها الظاهري بدون تمحيص وتدقيق في واقعها ، ولا ربط لها حينئذ بتعيين الوظيفة العملية في موارد الشك في التكليف ، فالرواية أجنبية عن المقام لأنها واردة في أصول الدين ، ومحل الكلام هو فروع الدين ، وأخذ المكلف بأصل البراءة في موارد الشك لا يوقعه في الضلال والانحراف عن الحق .

تعليق المشهور على الرواية الخامسة :

وأما مشهور المعلِّقين على الرواية فقد افترضوا أن "الشبهة" بمعنى "الشك" تأثّرا بالمصطلح في عرفهم الأصولي ، لذلك حاولوا المناقشة في الاستدلال بوجه آخر مبني على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فعلى هذا المسلك تكون الشبهة البدوية والشك في الحكم الواقعي مؤمَّنا عنها ما لم يَرِدْ بيان من الشارع يوضح حكم المشكوك بأن يجعل الشارع منجِّزا للتكليف المشكوك كوجوب الاحتياط ، وإذا ورد الاحتياط يرفع المكلف يده عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأن القاعدة معلَّقة على عدم ورود البيان ، وهذا معناه أن التّنجّز واستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط وليس سابقا على وجوب الاحتياط ، فقبل الحكم بوجوب الاحتياط يقبح العقاب بحكم العقل ، وبعد الحكم بوجوب الاحتياط إذا خالف المكلف ولم يحتط فإنه يستحق العقاب بحكم العقل ، فاستحقاق العقاب من تبعات وجوب الاحتياط ومترتِّب على وجوب الاحتياط .

إشكال السيد الشهيد على تعليق المشهور :

إذا لاحظنا الرواية الخامسة نجد أنها تفترض مسبقا أن الإقدام مظنة للهلكة ومدعاة لاستحقاق العقاب وتنصح بالوقوف حذرا من الهلكة قبل إيجاب الاحتياط ، ومقتضي ذلك أنها تتحدث عن تكاليف قد تنجّزت وخرجت عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المرتبة السابقة ، وليست بصدد إيجاب الاحتياط وتنجيز الواقع المشكوك بنفسها أي بنفس هذه الرواية ، ونتيجة ذلك أن الرواية لا تدل على وجوب الاحتياط ، وأنها تختص بالحالات التي يكون التكليف المشكوك فيها منجَّزا بمنجِّز سابق كالعلم الإجمالي بوجود تكاليف في موارد

الشبهات ، أو أنها تتحدث عن حال الشبهات قبل الفحص ، ولا تتحدث عن الشبهات البدوية بعد الفحص ، والرواية أجنبية عن مقام البحث ، فمورد الرواية هو الشبهات التي تنجَّزت في مرتبة سابقة ، ومحل بحثنا هو إجراء البراءة عن الشبهات البدوية بعد الفحص ، فالنتيجة أن الرواية لا تدل على جعل الوجوب الشرعي للاحتياط .

الرواية السادسة :

رواية جميل عن أبي عبدالله عليه السلام عن آبائه قال : قال رسول الله ص : الأمور ثلاثة : أمر بَيِّنٌ لك رشدُه فاتّبعه ، وأمر بَيِّنٌ لك غيّه فاجتنبه ، وأمر اخْتُلِفَ فيه فردّه إلى الله" . (من لا يحضره الفقيه ج٤ ص٢٨٥ ح٨٥٤ ، وسائل الشيعة ج٢٧ ص١٦٣ أبواب صفات القاضي ب١٢ ح٢٨)

تقريب الاستدلال :

المكلف يواجه ثلاثة أقسام من الأمور :

القسم الأول :

أمر بيّن رشده فيتبعه .

القسم الثاني :

أمر بيّن غيّه فيجتنبه .

القسم الثالث :

أمر مختلَف فيه فيردّه إلى الله .

والشبهات الحكمية من القسم الثالث ، وقد أمرنا فيه بالرّدّ إلى الله وعدم الاسترسال في التصرف ، وهو معنى الاحتياط ، بحيث إن معنى "الرد إلى الله" هو "الاحتياط" .

رد السيد الشهيد على الاستدلال :

يَرِدُ عليه :

أوّلا :

"الرّدّ إلى الله" ليس بمعنى "الاحتياط" ، بل من الممكن أن يكون بمعنى الرجوع إلى مصدري التشريع اللذين هما الكتاب الكريم والسنة الشريفة في استنباط الحكم في مقابل ما يكون بَيِّنًا مُتَّفَقًا على رشده أو غيّه ، فكأنه قيل إن ما كان مُتَّفَقًا على رشده وغيّه وبَيِّنًا في نفسه عومل على أساس ذلك ، فما كان متفقا على رشده فاتبعه ، وما كان متفقا على غيّه فاجتنبه ، وما كان مُخْتَلَفًا فيه فلا بدّ من الرجوع فيه إلى الكتاب الكريم والسنة الشريفة لتحديد الموقف

الشرعي ، ولا يجوز التّخرّص والرّجم بالغيب في الوقائع المشكوك فيها ، وبهذا يكون مفاد الرواية أجنبيّا عما هو المقصود في المقام لأن "الرد إلى الله" يكون بمعنى الرجوع إلى الكتاب الكريم والسنة الشريفة لا بمعنى الاحتياط ، وفي الشبهات الحكمية يرجع إلى الكتاب والسنة وعند عدم الحصول على دليل على الإلزام – أي على الوجوب أو الحرمة – فإنه يجري البراءة ، ولو قلنا بأن الرد إلى الله بمعنى الاحتياط فالرواية تدل على وجوب الاحتياط قبل الفحص ، ولا تدل على وجوب الاحتياط بعد الفحص كما هو محل البحث .

ثانيا :

لو سلَّمنا أن المراد بالأمر بالرّدّ إلى الله هو الأمر بالاحتياط – لا بمعنى الرجوع إلى الكتاب الكريم والسنة الشريفة – فنحن ننكر أن تكون الشبهة الحكمية بعد الفحص وقيام الدليل الشرعي على البراءة من القسم الثالث أي من الأمر المختلَف فيه ، بل الإقدام فيها بَيِّنُ الرّشد لقيام الدليل القطعي على إذن الشارع في ذلك حيث قام الدليل الشرعي القطعي على إذن الشارع في اقتحام الشبهة ، كقوله تعالى : "وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولا" ، وقوله ص : رفع عن أمتي ما لا يعلمون ، وهذه الأدلة دالة على إذن الشارع في الشبهات الحكمية وإجراء البراءة فيها .

النتيجة النهائية :

وعلى العموم فالظاهر عدم تمامية سائر الروايات التي يستدل بها على وجوب الاحتياط ، وبالتالي فالأدلة الدالة على البراءة سليمة عن المعارِض ، وعلى فرض المعارضة فإن أدلة البراءة تُقَدَّم على أدلة الاحتياط ، وهذا ما يأتي في البحث التالي .

متن الكتاب :

ولو سلمنا المعارضة كان الرجحان في جانب البراءة لا وجوب الاحتياط ، وذلك لوجوه :

منها : أن دليل البراءة قرآني ، ودليل وجوب الاحتياط من أخبار الآحاد ، وكلما تعارض هذان القسمان قُدِّمَ الدليل القرآني القطعي ، ولم يكن خبر الواحد حجة في مقابله .

ومنها : أن دليل البراءة لا يشمل حالات العلم الإجمالي كما سيأتي ، ودليل وجوب الاحتياط شامل لذلك ، فيكون دليل البراءة أخصّ فيخصّصه .

ومنها : أن دليل وجوب الاحتياط أخص من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف ، فإن افترضنا أن دليل الاحتياط ودليل البراءة متكافئان وتساقطا رجعنا إلى دليل الاستصحاب ، إذ كلما وجد عام (كدليل الاستصحاب) ومخصِّص (كدليل الاحتياط) ومعارِض للمخصِّص (كدليل البراءة) سقط المخصِّص مع معارِضه ورجعنا إلى العام .

الشرح :

تقدّم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط :

مرّ في البحث السابق ذكر الروايات التي قيل بأنها تدل على وجوب الاحتياط ، وتبيّن بأنها لا تدل على ذلك ، والنتيجة هي أن أدلة البراءة لا معارِض لها ، ولكن لو سلّمنا بأن الروايات دالة على وجوب الاحتياط وكانت معارِضة لأدلة البراءة فلا تتساقط الأدلة بل تتقدم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط ويكون الرجحان في جانب البراءة لا وجوب الاحتياط ، وذلك لوجوه :

الوجه الأول :

دليل البراءة قرآني مثل قوله تعالى "وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولا" ، ودليل وجوب الاحتياط ليس دليلا قرآنيا بل هو من أخبار الآحاد ، وكلما تعارض هذان القسمان قُدِّمَ الدليل القرآني القطعي على أخبار الآحاد ، ولم يكن خبر الواحد حجة في مقابل الدليل القرآني القطعي لأن الدليل القرآني قطعي السند وخبر الواحد ظني السند .

الوجه الثاني :

دليل البراءة أخصّ من دليل الاحتياط ، والدليل الخاص يقدَّم على الدليل العام ، فدليل البراءة لا يشمل حالات الشك المقرونة بالعلم الإجمالي كما سيأتي في بحث "قاعدة منجزية العلم الإجمالي" ، فأدلة البراءة مثل دليل "رفع ما لا يعلمون" وغيره تجري في الشبهات البدوية ولا تجري في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، ودليل وجوب الاحتياط شامل لحالات الشبهات البدوية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، فيكون دليل البراءة أخصّ ، والنتيجة هي أن دليل البراءة يخصّص دليل الاحتياط ، فتختص البراءة بالشبهات البدوية ، ويبقى الدليل العام على حجيته في غير مورد التخصيص ، أي يبقى دليل الاحتياط على حجيته في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي .

الوجه الثالث :

الاستصحاب دليل من أدلة البراءة ، وهو استصحاب عدم التكليف ، دليل وجوب الاحتياط أخص من دليل الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف ، ودليل الاستصحاب أعم من دليل الاحتياط ودليل البراءة ، وكل واحد من الدليلين أخص من الاستصحاب ، فدليل الاحتياط يثبت التكليف دائما ، ودليل البر اءة ينفي التكليف دائما ، وأما الاستصحاب فإنه يثبت التكليف في بعض الموارد ، وينفي التكليف في بعض الموارد الأخرى ، فيكون الاستصحاب أعم منهما ، فإن افترضنا أن دليل الاحتياط الأخص ودليل البراءة الأخص متكافئان وتساقطا رجعنا إلى الدليل العام وهو دليل الاستصحاب ، إذ كلما وجد عام (كدليل الاستصحاب) ومخصِّص (كدليل الاحتياط) ومعارِض للمخصِّص (كدليل البراءة) سقط المخصِّص مع معارِضه ورجعنا إلى العام ، والدليل العام هنا هو استصحاب عدم التكليف ، واستصحاب عدم التكليف معناه البراءة عن التكليف ، فيكون الاستصحاب في جانب البراءة لا في جانب الاحتياط .

النتيجة :

لو سلّمنا بوجود تعارض بين دليل البراءة ودليل الاحتياط فإن دليل البراءة يتقدّم على دليل الاحتياط للوجوه الثلاثة المذكورة ، لذلك فإن البراءة تجري في الشبهات البدوية .

الكتاب :

تحديد مفاد البراءة

بعد أن ثبت أن الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة نتكلم عن تحديد مفاد هذا الأصل وحدوده ، وذلك في عدة نقاط :

البراءة مشروطة بالفحص :

النقطة الأولى : في أن هذا الأصل مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل ، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشك في التكليف وبدون فحص في مظانّ وجوده من الأدلة .

وقد يتراءى في بادئ الأمر أن في أدلة البراءة الشرعية إطلاقا حتى لحالة ما قبل الفحص ، كما في "رُفِعَ ما لا يعلمون" فإن عدم العلم صادق قبل الفحص أيضا ، ولكن هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه وذلك للأمور التالية :

أولا : أن بعض أدلة البراءة تثبت المسؤولية والإدانة في حالة وجود بيان على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلف لوصل إليه ، فمثلا الآية الثانية إذا تمت دلالتها على البراءة فهي تدل في نفس الوقت على أن البراءة مغيّاة ببعث الرسول ،

وبعد حمل الرسول على المثال يثبت أن الغاية هي توفير البيان على نحو يتاح للمكلف الوصول إليه ، كما هو شأن الناس مع الرسول ، وعليه فيثبت بمفهوم الغاية أنه متى توفر البيان على هذا النحو فاستحقاق العذاب ثابت ، ومن الواضح أن الشاك قبل الفحص يحتمل تحقق الغاية وتوفر البيان ، فلا بد من الفحص ، وكذلك أيضا الآية الرابعة فإن البيان لهم جعل غاية البراءة ، وهو يصدق مع توفير بيان في معرض الوصول .

وثانيا : أن للمكلف علما إجماليا بوجود تكاليف في الشبهات الحكمية كما تقدّم ، وهذا العلم إنما ينحلّ بالفحص لكي يحرز عدد من التكاليف بصورة تفصيلية ، وما لم ينحل لا تجري البراءة ، فلا بد من الفحص إذن .

وثالثا : أن الاخبار الدالة على وجوب التعلم – وأن المكلف يوم القيامة يقال له : لماذا لم تعمل ؟ فإذا قال : لم أعلم . يقال له : لماذا لم تتعلّم ؟ – تعتبر مقيِّدة لإطلاق دليل البراءة ومثبتة أن الشك بدون فحص وتعلّم ليس عذرا شرعا .

الشرح :

تحديد مفاد البراءة

ثبت في البحوث السابقة أن الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة الشرعية من خلال الأدلة الدالة عليها ، وتم رد الاعتراضات التي وردت على البراءة الشرعية ، الآن نتكلم عن تحديد مفاد هذا الأصل العملي وحدوده وشرائطه ، وذلك في عدة نقاط :

١–البراءة مشروطة بالفحص .

٢–التمييز بين الشك في التّكليف والشك في المكلَّف به .

٣–البراءة عن الاستحباب .

وتأتي هذه النقاط تباعا كما يلي :

النقطة الأولى : البراءة مشروطة بالفحص :

إجراء أصل البراءة مشروط بالفحص واليأس عن الظفر بدليل شرعي ، فلا يجوز للمكلَّف إجراء البراءة بمجرد الشك في التكليف وبدون فحص في مظانّ وجوده من الأدلة الشرعية أي في المصادر التي يظن بوجود الدليل الشرعي فيها ، فإذا شك في حكم شيء ما فعليه البحث عن الحكم في المصادر الموجودة بأيدينا ، وإذا لم يجد دليلا شرعيا على الحكم فإنه يجري البراءة ، فإجراء البراءة الشرعية مشروط بالفحص .

إشكال :

قد يتراءى في بادئ الأمر أن في أدلة البراءة الشرعية إطلاقا حتى لحالة ما قبل الفحص ، فأدلة البراءة مطلقة لم تقيَّد بحالة ما بعد الفحص ، فتكون شاملة لحالة ما بعد الفحص وما قبل الفحص ، كما في "رُفِعَ ما لا يعلمون" فإن عدم العلم صادق قبل الفحص أيضا كما أنه صادق بعد الفحص .

جواب الإشكال :

هذا الإطلاق يجب رفع اليد عنه وذلك للأمور التالية :

الأمر الأول :

بعض أدلة البراءة تثبت الإدانة في حالة وجود بيان على التكليف في معرض الوصول ، فليست جميع أدلة البراءة الشرعية مطلقة شاملة لحالة ما قبل الفحص ، فأدلة البراءة الشرعية على نحوين :

النحو الأول :

بعض أدلة البراءة الشرعية مطلقة شاملة حتى لحالة ما قبل الفحص .

مثال١ :

حديث الرفع : "رُفِعَ ما لا يعلمون" ، والحدبث مطلق شامل لحالة ما قبل الفحص أيضا لأنه لم يقيَّد بحالة ما بعد الفحص .

مثال٢ :

حديث الحجب : "ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم" ، والحدبث مطلق شامل لحالة ما قبل الفحص أيضا لأنه لم يقيَّد بحالة ما بعد الفحص .

النحو الثاني :

بعض أدلة البراءة تثبت المسؤولية والإدانة في حالة وجود بيان على التكليف في معرض الوصول على نحو لو فحص عنه المكلف لوصل إليه .

مثال١ :

الآية الثانية "وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولا" إذا تمت دلالتها على البراءة فهي تدل على أن البراءة مغيّاة ببعث الرسول ، والرسول مثال لمطلق البيان ، فالغاية هي توفّر البيان على نحو يتاح للمكلف الوصول إليه ، فعدم العذاب مغيّ بتوفّر البيان ، وبمفهوم الغاية يثبت أنه متى ما توفر البيان على النحو الذي يتاح للمكلف الوصول إليه فالإدانة واستحقاق العذاب ثابت والمسؤولية ثابتة في عهدة المكلف ، ومعنى توفّر البيان هو كونه في معرض وصول المكلف إليه

بحيث لو بحث عنه المكلف في المصادر لوجده ، والشاك قبل الفحص يحتمل توفر البيان ، فيجب عليه الفحص والبحث في المصادر التي يظن بوجود البيان فيها ، لذلك فالمكلف لا يمكنه إجراء البراءة قبل الفحص والبحث في المصادر لاحتمال أن الشارع قد بيّن الحكم الشرعي ، ولو أجرى البراءة قبل الفحص فإنه يستحق العقاب .

مثال٢ :

الآية الرابعة "وما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبيّن لهم ما يتّقون إن الله بكل شيء عليم" فإن البيان لهم جعل غاية البراءة وعدم الإضلال ، والبيان يصدق مع توفير بيان في معرض الوصول كما تقدم في المثال الأول ، لذلك يجب الفحص والبحث في المصادر ، وإذا لم يجد البيان بعد الفحص فإنه يجري البراءة .

الأمر الثاني :

يوجد عند المكلف علم إجمالي بوجود تكاليف في الشبهات الحكمية التي يريد أن يجري البراءة عنها ، والعلم الإجمالي إنما ينحلّ بالفحص لكي يحرز عدد من التكاليف بصورة تفصيلية ، وما لم ينحل العلم الإجمالي لا تجري البراءة لأن البراءة تجري في الشبهات البدوية لا في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي ، فلا بد من الفحص إذن حتى يتحقق انحلال العلم الإجمالي ، وإذا انحل العلم الإجمالي يحصل عنده علم تفصيلي ببعض التكاليف ، وفي التكاليف الأخرى تجري البراءة لأنها مشكوكة بالشك البدوي .

الأمر الثالث :

الاخبار الدالة على وجوب التعلم – وأن المكلف يوم القيامة يقال له : لماذا لم تعمل ؟ فإذا قال : لم أعلم . يقال له : لماذا لم تتعلّم ؟ – تعتبر مقيِّدة لإطلاق دليل البراءة ومثبتة أن الشك بدون فحص وتعلّم ليس عذرا شرعا ، فالبراءة لا تجري قبل الفحص ، والاعتراض عليه يوم القيامة كاشف عن أن إجراء البراءة يكون بعد التعلم والفحص والبحث عن الدليل الشرعي ، وإذا لم يحصل على الدليل الشرعي بعد الفحص فإنه يجري البراءة ، فالأخبار الدالة على وجوب التعلم مقيِّدة لإطلاق أدلة البراءة في حديث الرفع وغيره .

النتيجة :

ينتج من الأجوبة الثلاثة أن إجراء البراءة الشرعية مشروط بالفحص .

الكتاب :

التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلَّف به :

النقطة الثانية : في أن الضابط لجريان أصل البراءة هو الشك في التكليف لا الشك في المكلف به .

وتوضيح ذلك : أن المكلف تارة يشك في ثبوت الحكم الشرعي ، كما إذا شك في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الخسوف ، وأخرى يعلم بالحكم الشرعي ويشك في امتثاله ، كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة وشك في أنه هل أتى بها أو لا ؟

فالشك الأول هو مجرى البراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور ، وهو مجرى البراءة الشرعية عندنا .

والشك الثاني لا تجري فيه البراءة العقلية ولا الشرعية لأن التكليف فيه معلوم ، وإنما الشك في امتثاله والخروج عن عهدته ، فيجري هنا أصل يسمّى بأصالة الاشتغال ، ومفاده كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامتثاله .

وعلى الفقيه أن يُمَيِّزَ بدقّة كل حالة من حالات الشك التي يفترضها ، وهل أنها من الشك في التكليف لتجري البراءة أو من الشك في المكلَّف به لتجري أصالة الاشتغال .

والتمييز في الشبهات الحكمية واضح عادة ؛ لأن الشك في الشبهة الحكمية إنما يكون عادة في التكليف ، وأما الشبهات الموضوعية ففيها من كلا القسمين ، ولهذا لا بد من تمييز الشبهة الموضوعية بدقّة وتحديد دخولها في هذا القسم أو ذاك .

وقد يقال في بادئ الأمر إن الشبهة الموضوعية ليس الشك فيها شكا في التكليف ، بل التكليف في الشبهات الموضوعية معلوم دائما فلا تجري البراءة .

والجواب : أن التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعية ، وأما التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثير من هذه الحالات ، ومتى كان مشكوكا جرت البراءة .

وتوضيح ذلك : أن الحكم إذا جُعِلَ مقيَّدا بقيد كان وجود التكليف المجعول وفعليّته تابعا لوجود القيد خارجا وفعليّته ، وحينئذ فالشك يتصور على أنحاء :

النحو الأول : أن يشك في أصل وجود القيد ، وهذا يعني الشك في فعلية التكليف المجعول فتجري البراءة .

ومثاله : أن يكون وجوب الصلاة مقيَّدا بالخسوف ، فإذا شك في الخسوف شك في فعليّة الوجوب فتجري البراءة .

النحو الثاني : أن يعلم بوجود القيد في ضمن فرد ويشك في وجوده ضمن فرد آخر .

ومثاله : أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيَّدا بالعدالة ، ويعلم بأن هذا عادل ويشك في أن ذلك عادل .

ومثال آخر : أن يكون وجوب الغسل مقيَّدا بالماء ، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء ، ويعلم بأن هذا ماء ويشك في أن ذاك ماء .

وهناك فرق بين المثالين ، وهو أن المشكوك في المثال الأول لو كان فردا ثانيا حقًّا لحدث وجوب آخر للإكرام لأن وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل شموليّ وانحلاليّ بمعنى أن كل فرد له وجوب إكرام ، وأما المشكوك في المثال الثاني فهو لو كان فردا ثانيا حقًّا للماء لما حدث وجوب آخر للغسل لأن وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ ، فلا يجب الغسل بكل فرد من الماء ، بل بصرف الوجود ، فكون المشكوك فردا من الماء لا يعني تعدّدا في الواجب ، بل يعني أنك لو غسلت به لكفاك ولاعتبرت ممتثلا ، وعلى هذا تجري البراءة في المثال الأول لأن الشك شك في الوجوب الزائد ، فلا يجب أن تكرم من تشك في علمه ، وتجري أصالة الاشتغال في المثال الثاني لأن الشك شك في الامتثال ، فلا يجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الذي تشك في أنه ماء .

النحو الثالث : أن لا يكون هناك شك في القيد إطلاقا ، وإنما الشك في وجود متعلَّق الأمر ، وهذا واضح في أنه شك في الامتثال مع العلم بالتكليف ، فتجري أصالة الاشتغال ، وهنا مورد الكلمة المعروفة القائلة : إن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

النحو الرابع : أن يشك في وجود مسقط شرعي للتكليف ، ذلك أن التكليف كما يسقط عقلا بالامتثال أو العصيان ، كذلك قد يسقط بمسقط شرعي من قبيل الأضحية المسقطة شرعا للأمر بالعقيقة ، وعليه فقد يشك في وقوع المسقط الشرعي ، إما على نحو الشبهة الحكمية بأن يكون قد ضحّى ويشك في أن الشارع هل جعلها مسقطة ، أو على نحو الشبهة الموضوعية بأن يكون عالما بأن الشارع جعل الأضحية مسقطة ، ولكنه يشك في أنه ضحّى .

والمسقط الشرعي لا يكون مسقطا إلا إذا أُخِذَ عدمه قيدا في الطلب أو الوجوب ، وحينئذٍ فإن فُرِضَ أنه احتمل أخذ عدمه قيدا وشرطا في الوجوب على نحو لا يحدث وجوب مع وجود المسقط فالشك في المسقط بهذا المعنى يكون شكا في أصل التكليف ، ويدخل في النحو الأول المتقدم ، وإن فُرِضَ أن مسقطيّته كانت بمعنى أخذ عدمه قيدا في بقاء الوجوب فهو مسقط بمعنى كونه رفعا للوجوب لا أنه مانع عن حدوثه ، فالوجوب

معلوم ويشك في سقوطه ، والمعروف في مثل ذلك أن الشك في السقوط هنا –كالشك في السقوط الناشئ من احتمال الامتثال – يكون مجرى لأصالة الاشتغال لا للبراءة ، ولكن الأصح أنه في نفسه مجرى للبراءة لأن مرجعه إلى الشك في الوجوب بقاء ، ولكن استصحاب بقاء الوجوب مقدَّم على البراءة .

الشرح :

النقطة الثانية : التمييز بين الشك في التكليف والشك في المكلَّف به :

الضابط لجريان أصل البراءة هو الشك في التكليف لا الشك في المكلَّف به .

توضيح ذلك :

يوجد قسمان من الشك :

القسم الأول :

يشك المكلف في ثبوت الحكم الشرعي .

مثال :

إذا شك المكلف في وجوب صلاة الخسوف ، فالمكلف هنا يجري البراءة الشرعية عن وجوب صلاة الخسوف على مبنى المشهور وعلى مبنى السيد الشهيد لأن الشك هنا شك في أصل التكليف ، وتجري البراءة العقلية أيضا عند المشهور لأن الأصل العملي الأولي هو البراءة العقلية ، ولكن على مبنى السيد الشهيد الأصل العملي الأولي هو الاشتغال العقلي .

إذن :

القسم الأول من الشك هو مجرى البراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور ، وهو مجرى البراءة الشرعية فقط عند السيد الشهيد .

القسم الثاني :

يعلم المكلَّف بالحكم الشرعي ويشك في امتثاله ، وهنا لا يوجد شك في التكليف ، وإنما يوجد شك في المكلَّف به .

مثال :

إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة وشك في أنه هل أتى بها أو لا .

والقسم الثاني من الشك لا تجري فيه البراءة العقلية ولا الشرعية لأن التكليف فيه معلوم ولا يوجد فيه شك وهو وجوب صلاة الظهر ، وإنما الشك يكون في امتثاله والخروج عن عهدته لأن التكليف دخل في ذمته ويريد أن يفرغ التكليف من ذمته بواسطة امتثاله ، فيجري هنا

أصل يسمّى بأصالة الاشتغال العقلي ، ومفاده كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامتثاله ، فإذا علم المكلف بوجوب تكليف واشتغل ذمته به وشك في امتثاله فيجب عليه امتثاله حتى يفرغ ذمته منه ، فالشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فهو يقطع بدخول التكليف في ذمته فيجب عليه أن يمتثل ويفرغ ذمته منه ويحصِّل اليقين بفراغ ذمته منه .

إذن :

إذا كان الشك في التكليف فهو مجرى لأصالة البراءة ، وإذا كان الشك في المكلَّف به فهو مجرى لأصالة الاشتغال والاحتياط ، وهذه قاعدة عامة متَّفق عليها بين الأصوليين ، ودور الأصوليين هو أن يعطوا القواعد العامة ، ولكن الخلاف يقع بين الفقهاء في تحديد المصاديق ، وأن هذا المصداق المعيَّن هل هو مصداق للشك في التكليف أو للشك في المكلَّف به ، فدور الفقيه أن يُمَيِّزَ بدقّة كل حالة من حالات الشك التي يفترضها ، وهل أنها من الشك في التكليف لتجري البراءة أو من الشك في المكلَّف به لتجري أصالة الاشتغال .

تمييز حالات الشك في الشبهات الحكمية والموضوعية :

تنقسم الشبهات إلى نوعين :

النوع الأول : الشبهات الحكمية :

وهي الشبهات التي يكون الشك فيها شكا في التكليف ، كما إذا شك المكلف في حرمة أكل لحم الأرنب ولم يوجد عنده دليل على الحرمة ، وفي هذا النوع يكون التمييز واضحا عادة لأن الشك في الشبهة الحكمية إنما يكون عادة في التكليف ، فيكون مجرى لأصالة البراءة لأن الشك فيها شك في التكليف دائما .

النوع الثاني : الشبهات الموضوعية :

وأما الشبهات الموضوعية ففيها من كلا القسمين : الشك في التكليف والشك في المكلف به ، ولهذا لا بد من تمييز الشبهة الموضوعية بدقّة وتحديد دخولها في هذا القسم الأول أي في الشك في التكليف أو القسم الثاني أي الشك في المكلف به .

قد يقال :

قد يقال في بادئ الأمر إن الشبهة الموضوعية ليس الشك فيها شكا في التكليف ، بل التكليف في الشبهات الموضوعية معلوم دائما فلا تجري البراءة ، حيث يقال في تعريف الشبهة الموضوعية أنها ما يكون التكليف فيها معلوما ويكون الشك فقط في تحقق موضوع التكليف ، كما إذا علم بحرمة شرب الخمر ، وشك في السائل الموجود أمامه أنه خمر أو ماء ، فهو يعلم بالتكليف فلا تجري البراءة عن التكليف لأن البراءة تجري في حالات الشك في التكليف .

الجواب :

التكليف بمعنى الجعل معلوم في حالات الشبهة الموضوعية ، وأما التكليف بمعنى المجعول فهو مشكوك في كثير من هذه الحالات ، ومتى كان المجعول مشكوكا جرت البراءة ، فالشك في الشبهات الموضوعية ليس شكا في المكلف به دائما ، بل قد يكون شكا في التكليف أيضا ، وحينما يقال بأن التكليف في الشبهات الموضوعية معلوم دائما فإنه يقصد به التكليف بمعنى الجعل ، وأما التكليف بمعنى المجعول وفعلية الحكم فليس معلوما دائما ، بل قد يكون مشكوكا في كثير من الحالات ، وإذا كان المجعول مشكوكا جرت البراءة عنه لأنه شك في التكليف .

إذن :

الشبهات الحكمية يوجد فيها الشك في التكليف دائما فتكون مجرى لأصالة البراءة دائما ، وأما الشبهات الموضوعية فالشك فيها تارة يكون في التكليف فتكون مجرى للبراءة ، وتارة أخرى يكون الشك في المكلَّف به فتكون مجرى لأصالة الاشتغال ، لذلك نحتاج إلى البحث في مصاديق الشبهات الموضوعية حتى يمكن لنا تحديد أنها من قسم الشك في التكليف – أي في المجعول – لتجري البراءة أو من قسم الشك في المكلَّف به ليجري الاشتغال .

التوضيح :

الحكم إذا جُعِلَ مقيَّدا بقيد كان وجود التكليف المجعول وفعليّته تابعا لوجود القيد خارجا وفعليّته ، وحينئذ فالشك يتصوّر على أنحاء :

النحو الأول :

أن يشك في أصل وجود القيد خارجا وتحقّقه فعلا ، وهذا يعني الشك في فعلية التكليف المجعول فتجري البراءة ، والشك هنا شك في التكليف أي في المجعول ، والشك في المجعول ناشئ من الشك في أصل وجود القيد خارجا وتحقّقه فعلا .

مثال ١ :

إذا علم بوجوب الحج ، ومن قيود فعلية وجوب الحج الاستطاعة ، فإذا شك في تحقق الاستطاعة فعلا فإنه يشك في فعلية وجوب الحج عليه فتجري البراءة لأن الشك هنا شك في التكليف أي في المجعول ، والشك في المجعول ناشئ من الشك في أصل وجود القيد خارجا وتحقّقه فعلا .

مثال ٢ :

أن يكون وجوب الصلاة مقيَّدا بالخسوف ، فإذا شك في تحقق الخسوف خارجا فإنه يشك في فعليّة الوجوب عليه فتجري البراءة لأن الشك هنا شك في التكليف أي في المجعول ، والشك في المجعول ناشئ من الشك في أصل وجود القيد خارجا وتحقّقه فعلا .

النحو الثاني :

أن يعلم بوجود القيد في ضمن فرد ويشك في وجوده ضمن فرد آخر ، فإذا أتى بالفرد الأول فإنه يكون ممتثلا قطعا بسبب تحقق القيد فيه ، وإذا أتى بالفرد الثاني فإنه يشك بأنه امتثل لأنه يشك بتحقق القيد فيه ، ويذكر السيد الشهيد مثالين ، ويختلف الموقف العملي في كل مثال عن المثال الآخر .

مثال١ :

أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيَّدا بالعدالة ، كأن يقول المولى : "أَكْرِمِ الإنسانَ العادلَ" ، ويعلم بأن هذا الشخص عادل ويشك في أن ذلك الشخص الآخر عادل .

مثال٢ :

أن يكون وجوب الغسل مقيَّدا بالماء ، كأن يقول المولى : "اغْسِلْ ثوبَك بالماء" ، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء ، ويعلم بأن هذا السائل ماء ويشك في أن ذاك السائل الآخر ماء .

سؤال : ما هو الفرق بين المثالين ؟ وما هو الأصل الجاري في المثالين ؟ هل الأصل الجاري في كليهما هو البراءة أو الاشتغال أو أن البراءة تجري في أحدهما والاشتغال في الآخر ؟

الجواب :

هناك فرق بين المثالين ، والفرق هو أن البراءة تجري في المثال الأول لأن إطلاق الوجوب فيه شموليّ ، والاشتغال يجري في المثال الثاني لأن إطلاق الوجوب فيه بدليّ .

التوضيح :

المشكوك في المثال الأول – "أَكْرِمِ الإنسانَ العادلَ" – لو كان فردا ثانيا حقًّا لحدث وجوب آخر للإكرام لأن وجوب الإكرام بالنسبة إلى أفراد العادل شموليّ وانحلاليّ بمعنى أن كل فرد عادل له وجوب إكرام خاص به ، وقد تقدَّم في بحث "التخيير العقلي في الواجب" أن المولى إذا أمر بالطبيعي على نحو الإطلاق الشمولي فإن الوجوب ينحلّ ويشمل كل فرد من الطبيعي بوجوب خاص به .

وأما المشكوك في المثال الثاني – "اغْسِلْ ثوبَك بالماء" – فهو لو كان فردا ثانيا حقًّا للماء لما حدث وجوب آخر للغسل لأن وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدليّ ، فلا يجب الغسل

بكل فرد من الماء ، بل بصرف الوجود ، فالشارع أوجب الغسل بالماء بنحو صرف الوجود وبما يصدق عليه أنه ماء ، فالمطلوب الغسل بفرد واحد من الماء لا بكل فرد فرد من أفراد الماء ، فيوجد وجوب واحد ، فكون المشكوك فردا من الماء لا يعني تعدّدا في الواجب إذا علم أنه ماء ، بل يعني أنه لو غسل به لكفاه ولاعتبر ممتثلا .

وعلى هذا تجري البراءة في المثال الأول لأن الشك شك في الوجوب الزائد ، فلا يجب أن تكرم من تشك في علمه ، ، فإذا أحرزنا أن زيدا عادل فيجب إكرامه ، وإذا شككنا في أن بكرا عادل فلا يجب إكرامه لأننا نشك في وجود وجوب إكرام خاص به ، وهذا شك في التكليف الزائد ودخول وجوب آخر في ذمته ، فتجري البراءة عنه .

وتجري أصالة الاشتغال في المثال الثاني لأن الشك شك في الامتثال ، فلا يجوز أن تكتفي بالغسل بالمائع الذي تشك في أنه ماء ، فإذا علم بأن هذا فرد من الماء وغسل به فقد امتثل ، وإذا غسل بالسائل المشكوك أنه ماء فلا يكون ممتثلا لأنه يشك بفراغ ذمته ، فتجري أصالة الاشتغال لأن الشك هنا شك في المكلَّف به وفراغ الذمة لا في التكليف .

النحو الثالث :

أن لا يوجد شك في القيد ، وإنما الشك في وجود متعلَّق الأمر مع علمه بالتكليف وقيوده ، وهذا واضح في أنه شك في الامتثال مع العلم بالتكليف ، فتجري أصالة الاشتغال ، وهنا مورد الكلمة المعروفة القائلة : إن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

مثال :

إذا زالت الشمس فَصَلِّ صلاة الظهر ، فإذا دخل وقت الزوال وشك أنه صلى أو لم يصل فهذا الشك شك في الإتيان بمتعلَّق الأمر – وهو الصلاة – ، هنا تجري أصالة الاشتغال لأن الشك شك في المكلف به لا شك في التكليف ، والشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، فوجوب صلاة الظهر معلوم ، وقيده تحقق وهو الزوال ، فاشتغلت ذمته بالصلاة قطعا ، وعليه أن يفرغ ذمته من هذه الصلاة ، ولا بد أن يقطع بإفراغ ذمته ، فعليه أن يمتثل ويأتي بالصلاة حتى يفرغ ذمته ، وهنا تجري أصالة الاشتغال لا أصالة البراءة .

النحو الرابع :

أن يشك في وجود مسقط شرعي للتكليف ، وذلك أن التكليف كما يسقط عقلا بالامتثال أو العصيان ، كذلك يسقط بمسقط شرعي ، والمسقط الشرعي هو ما أُخِذَ عدمه – أي عدم المسقط الشرعي – قيدا في التكليف .

مثال :

إذا أمر الشارع بالعقيقة وجعل الأضحية مسقطا شرعيا ، فإذا أتى المكلف بالأضحية فإن الأمر بالعقيقة يسقط عنه .

والشك في وقوع المسقط الشرعي يكون إما على نحو الشبهة الحكمية بأن يكون قد ضحّى ويشك في أن الشارع جعل الأضحية مسقطة للأمر بالعقيقة وإما على نحو الشبهة الموضوعية بأن يكون عالما بأن الشارع جعل الأضحية مسقطة للأمر بالعقيقة ، ولكنه يشك في أنه ضحّى .

سؤال : ما هو الأصل الجاري في حالات الشك في وقوع المسقط الشرعي البراءة أو الاشتغال ؟

الجواب :

هذا يرتبط بكيفية أخذ المسقط الشرعي في التكليف ، وقلنا بأن المسقط الشرعي هو ما أُخِذَ عدمه – أي عدم المسقط الشرعي – قيدا في التكليف ، وأخذه كذلك يكون على طريقتين :

الطريقة الأولى :

أن يأخذ الشارع عدم المسقط الشرعي قيدا وشرطا في التكليف حدوثا على نحو لا يحدث وجوب عند وجود المسقط ، فلا يوجد وجوب للعقيقة عند الإتيان بالأضحية ، فالشك في المسقط بهذا المعنى يكون شكا في أصل التكليف ، ويدخل في النحو الأول المتقدم الذي تجري فيه البراءة ، فوجوب العقيقة مقيَّد بعدم الأضحية ، والشك في المسقط معناه الشك في قيد من قيود التكليف ، والشك في قيد من قيود التكليف هو شك في التكليف ، وعند الشك في التكليف تجري البراءة عن التكليف .

الطريقة الثانية :

أن يأخذ الشارع عدم المسقط الشرعي قيدا وشرطا في التكليف بقاءً لا حدوثًا ، ومسقطيّته تكون بمعنى أخذ عدمه – أي عدم المسقط الشرعي – قيدا في بقاء الوجوب ، فهو مسقط بمعنى كونه رفعا للوجوب لا أنه مانع عن حدوثه ، فالوجوب معلوم ويشك في سقوطه ، فالتكليف يدخل في ذمة المكلف ، والإتيان بالمسقط يرفع التكليف من ذمة المكلف ، فالإتيان بالأضحية لا تمنع وجوب العقيقة ، وإنما ترفع الوجوب الذي دخل في ذمة المكلف ، والمعروف في مثل ذلك أن الشك في السقوط هنا يكون مجرى لأصالة الاشتغال – لا للبراءة – لأن الشك هنا شك في الامتثال ، فالتكليف معلوم ودخل في ذمة المكلف ، والشك في تحقق

المسقط – كالإتيان بالأضحية – لا يرفع التكليف المعلوم ، وهذا حاله حال النحو الثالث المتقدم الذي يجري فيه الاشتغال .

رأي السيد الشهيد :

الأصح أنه في نفسه مجرى للبراءة – كما هو الحال في الطريقة الأولى – لأن مرجعه إلى الشك في التكليف ، ولكنه شك في الوجوب بقاء لا حدوثا ، ولكن يوجد مانع من جريان البراءة ، والمانع هو استصحاب بقاء الوجوب ، فالمكلف كان عالما بوجوب العقيقة عليه قبل الشك في المسقط الشرعي ، وبعد الشك في الإتيان بالمسقط الشرعي يشك في بقاء التكليف المعلوم فيستصحبه ، والاستصحاب مقدَّم على البراءة كم يأتي في مباحث التعارض ، وهنا يجب على المكلف الإتيان بالعقيقة لاستصحاب بقاء الوجوب .

الكتاب :

البراءة عن الاستحباب :

النقطة الثالثة : في أن البراءة هل تجري عند الشك في التكاليف الإلزامية فقط أو تشمل موارد الشك في الاستحباب والكراهة أيضا ؟

ولعل المشهور أنها لا تجري في موارد الشك في حكم غير إلزامي لقصور أدلتها ، أما ما كان مفاده السّعة ونفي الضّيق والتأمين من ناحية العقاب فواضح ؛ لأن الحكم الاستحبابي المشكوك – مثلا – لا ضيق ولا عقاب من ناحيته جزما ، فلا معنى للتأمين عنه بهذا اللسان .

وأما ما كان بلسان (رفع ما يعلمون) فهو وإن لم يفترض كون المرفوع مما فيه مظنّة للعقاب ، ولكن لا محصل لإجرائه في الاستحباب المشكوك ؛ لأنه إن أريد بذلك إثبات الترخيص في الترك فهو متيقَّن في نفسه ، وإن أريد عدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان لوضوح أن الاحتياط راجح على أي حال .

الشرح :

النقطة الثالثة : البراءة عن الاستحباب :

كان البحث في تحديد مفاد البراءة ، وانتهينا إلى أن البراءة تجري عند الشك في التكاليف الإلزامية من وجوب أو حرمة ، وذلك لأن الأدلة تامة عليها من الآيات الكريمة والروايات الشريفة والاستصحاب .

ونأتي الآن للبحث عن جريان البراءة عن التكاليف غير الإلزامية عند الشك فيها ، فيأتي السؤال التالي :

هل تجري البراءة عند الشك في التكاليف الإلزامية فقط أو تشمل موارد الشك في التكاليف غير الإلزامية – أي الاستحباب والكراهة – أيضا ؟

الجواب :

لعل المشهور أن البراءة لا تجري في موارد الشك في حكم غير إلزامي ، وقال السيد الشهيد "لعل المشهور" إشارة إلى أن القول بعدم جريان البراءة عن الأحكام غير الإلزامية يمكن نقاشه كما سيأتي في الحلقة الثالثة ، ولا تجري البراءة في موارد الشك في حكم غير إلزامي لقصور أدلة البراءة عن الشمول للحكم غير الإلزامي حيث إن أدلة البراءة يمكن تقسيمها إلى قسمين :

القسم الأول :

ما كان مفاده السّعة ونفي الضّيق عن المكلف والتأمين من العقاب مثل "كل شيء مطلق حتى يَرِدَ فيه نهي" .

إن أدلة البراءة التي تكون من هذا القبيل لا تشمل حالة الشك في حكم غير إلزامي لأن الحكم الاستحبابي المشكوك – مثلا – لا ضيق على المكلف ولا عقاب من ناحيته قطعا ، فلا معنى للتأمين عن الحكم غير الإلزامي سواء في حالة العلم به أم في حالة الشك ، فيجوز ترك المستحب وفعل المكروه ، ولا يوجد عقاب على مخالفتهما ، فلا نحتاج إلى إجراء البراءة عنهما عند الشك فيهما لأن البراءة تكون لنفي الضيق على المكلف والتأمين من العقاب ، ونفي الضيق والتأمين من العقاب موجودان قبل إجراء البراءة ، وعليه فإن أدلة البراءة بهذا اللسان لا تشمل حالات الشك في حكم غير إلزامي أي الاستحباب والكراهة .

القسم الثاني :

ما كان بلسان "رُفِعَ ما يعلمون" لم يفترض كون المرفوع مما فيه مظنّة للعقاب ، وما فيه مظنّة العقاب هو الحكم الإلزامي ، وبإطلاق هذا الدليل يكون شاملا للتكاليف الإلزامية وغير الإلزامية ، فالمرفوع في حالة عدم العلم يشمل التكليف غير الإلزامي كما يشمل التكليف الإلزامي .

ومع ذلك لا توجد فائدة من إجراء البراءة في الاستحباب المشكوك والكراهة المشكوكة لسببين :

السبب الأول :

إن أريد بإجراء البراءة إثبات الترخيص في الترك في المستحب أو الترخيص في الفعل في المكروه فإثبات الترخيص في المخالفة متيقَّن في نفسه قبل إجراء البراءة .

السبب الثاني :

إن أريد بإجراء البراءة رفع الحسن العقلي للاحتياط وعدم رجحان الاحتياط فهو معلوم البطلان لوضوح أن الاحتياطَ راجح وحكمَ العقل بحسن الاحتياط ثابت على أي حال سواء كان الحكم إلزميا أم غير إلزامي .

النتيجة النهائية :

تجري البراءة في حالات الشك في التكاليف الإلزامية ، ولا تجري في حالات الشك في التكاليف غير الإلزامية لقصور أدلة البراءة عن الشمول لحالات الشك في التكاليف غير الإلزامية – أي الاستحباب والكراهة – .