

المعتمد في الأصول

المعتمد في الأصول

الجزء السادس

الواجب المطلق والمشروط - الواجب النفسي والغيري - التوسيط في الأمر

الشيخ فاضل الصفّار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَصَلَاةِ اللَّهِ وَوَلَاةِكُمْ وَأَنْبِيَائِهِ

وَالْمُؤْمِنِينَ مِنْ عِبَادِهِ عَلَيَّ سَيِّدِ الْخَلْقِ مُحَمَّدٍ

وَالسَّاطِطِينَ وَاللَّعْنَةَ الْإِبْتِغَاءَ عَلَيَّ

أَعْيُنَهُمْ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ .



قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي
الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا
قَلِيلًا﴾^(١).

وفي جامع البنزطي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إنما
علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا﴾^(٢)
وقريب منه عن الرضا عليه السلام^(٣).

(١) سورة النساء: الآية ٨٣.

(٢) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ رسائل الكركي: ج ٣، ص ٤٩؛ الوسائل: ج ٢٧،

الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠١.

(٣) مستطرفات السرائر: ص ٥٧٥؛ وانظر الوسائل: ج ٢٧، الباب ٦ من أبواب

صفات القاضي، ص ٦٢، ح ٣٣٢٠٢.

المطلب الثالث: في الواجب المؤقت

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تعريف الواجب المؤقت

كل فعل يقع في الخارج -فضلاً عن الفاعل- لا بد وأن يقع في زمان وفي مكان، ولكن تارة يؤخذ الزمان أو المكان قيماً للفعل كالحج حيث لوحظ الزمان والمكان قيدين له؛ إذ لا يصح إلا في مكة وفي موسم الحج، وتارة لا يؤخذان قيماً فيكون الواجب مطلقاً من هاتين الجهتين.

فإذا لوحظ الزمان قيماً لامثال الواجب سمي الواجب بالمؤقت، وإلا سمي بغير المؤقت.

ولا إشكال في وقوع الواجب غير المؤقت في الشرع فضلاً عن العرف، نظير دفن الميت أو الصلاة عليه وأداء الدين والأمر بالمعروف وقضاء الفوائت، وربما يعبر عنه بالواجب المطلق؛ لأنه لم يؤخذ الزمان قيماً له في مقام الامثال، فإذا أخذ قيماً كان الواجب مؤقتاً من قبيل الحج والصيام والصلاة اليومية، حيث قيد الأول في موسمه قال تعالى: ﴿الْحُجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾^(١) والثاني بشهر رمضان قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ

(١) سورة البقرة: الآية ١٩٧.

الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ^(١) والثالث بوقتها المخصوص قال تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾^(٢).

وعلى هذا فالواجب غير المؤقت هو ما لم يلحظ وقت مخصوص لأدائه بحيث لا يجوز شرعاً تقديمه أو تأخيره عن وقته، وإنما لوحظ إيجاد المكلف له في أي وقت من أوقات الزمان.

والواجب المؤقت: هو ما لوحظ وقت مخصوص لأدائه فلا يجوز للمكلف تقديم الفعل أو تأخيره عن ذلك الوقت.

ولعل وجه التقييد بالزمان هو دخالة الزمان في ملاكته ومصلحته، بحيث لو جيء بالواجب قبل الوقت أو خارجه كان خالياً من الملاك.

الأمر الثاني: في أنحاء أخذ الوقت في الواجب

الوقت المأخوذ في الواجب المؤقت يمكن أن يتصور على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون الوقت أكثر من الوقت الذي يستغرقه أداء الواجب كالصلاة.

الثاني: أن يكون مساوياً له كالصيام.

الثالث: أن يكون أقل منه.

هذا ما يمكن أن يتصوره العقل وما يمكن أن يقع منه في الشرع اثنان هما الأول والثاني؛ إذ لا نزاع في استحالة وقوع الثالث منها شرعاً؛ لاستلزامه التكليف بغير المقدور.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

كما لا نزاع في وقوع الثاني في الشريعة كصيام شهر رمضان، بل صرح جماعة بالإجماع عليه^(١)، وهو جلي يستغني عن البيان فضلاً عن البرهان، والنزاع وقع في الأول، واختلفوا في وقوعه إلى قولين: أحدهما: الوقوع، وقد أطبق عليه أصحابنا، واختاره الكثير من علماء الجمهور.

ثانيهما: عدم الوقوع، وهو مختار جمع من علماء الجمهور كأبي الحسن الكرخي وجماعة من الأشاعرة وجماعة من الحنفية^(٢)، ووجه المنع عندهم القول بعدم إمكان زيادة الوقت على أداء الواجب؛ لاستلزامه جواز ترك الواجب وهو تناقض، فإنكار الوقوع شرعاً ناشئ من المنع عقلاً كما ستعرف.

الأمر الثالث: في الواجب الموسع والمضيق

اصطلح الأصوليون على الواجب الذي يتساوى وقت أدائه مع وقته الملحوظ بالواجب المضيق وعلى الواجب الذي يقل وقت أدائه عن وقته الملحوظ بالواجب الموسع، ووجه التسمية بالمضيق هو أن فعل الواجب ينطبق على وقته بلا زيادة ولا نقصان كالصيام الذي يبتدئ من طلوع الفجر إلى الغروب فيضيق على العبد اختيار الأداء.

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٠٤-٥٠٥؛ الفصول: ص ١٢٢؛ هداية

المسترشدين: ج ٢، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٢) انظر المصادر السابقة.

ووجه التسمية بالموسع هو التوسعة على العبد في أداء الواجب؛ لاتساع زمان الامتثال بما يجعل العبد مخيراً في أداء الفعل بين أول الوقت ووسطه وآخره. نعم لا يجوز له ترك الفعل في جميع الوقت المحدد، وهنا نلفت الأنظار إلى عدة ملاحظات تنقيحية:

الأولى: أن الواجب الموسع كالواجب التخيري فكما لا يجوز للعبد ترك جميع أفراد الواجب التخيري لا يجوز له ترك الإتيان بالواجب الموسع في جميع الأزمنة، وكما أن تعيين الواجب التخيري في أحد أفراده موكول إلى اختيار العبد فإن تعيين زمان إيقاع الفعل موكول إلى اختياره في الواجب الموسع.

الثانية: أن التخير في الواجب الموسع يفرق عن التخير في الواجب التخيري من جهات أربعة:

أولها: أن التخير في الواجب التخيري بلحاظ فعل الواجب بينما التخير في الواجب الموسع بلحاظ زمان فعل الواجب.

ثانيها: أن التخير في الواجب التخيري بين أفراد مختلفة في الحقيقة متحدة في الزمان بينما التخير في الموسع بين أفعال متفقة في الحقيقة مختلفة بحسب الزمان.

ثالثها: أن التخير في الواجب التخيري عرضي بلحاظ زمان واحد وفي الواجب الموسع طولي بلحاظ زمانين أو أكثر.

رابعها: أن التخيير في الواجب التخييري شرعي بينما في الواجب الموسع عقلي وهو واضح؛ بداهة أن الأمر متعلق بالطبيعة ويراد إيجادها في الزمان المتسع، ففي أي زمان أوجدها العبد يكون ممثلاً، وهذا مما يقضي به العقل؛ لعدم توقف ذلك على بيان من الشارع إلا أن يقال بإرجاع التخيير العقلي إلى الشرعي بدعوى أن الضابطة في التخيير الشرعي هو نص الشرع وفي الواجب الموسع كذلك؛ لأن الشارع هو الذي حكم بتوسعة الوقت وزيادته عن وقت أداء الواجب، ولازم هذه التوسعة هو تخيير الشارع العبد في الصلاة مثلاً بين أن يأتيه في الآن الأول أو في الآن الثاني أو الثالث، لكنه غير وجيه؛ لأن هذا مما يقضي به العقل، وعلى فرض ورود بيان من الشرع فيه فهو على نحو الإرشاد لا التأسيس.

الثالثة: أن الواجب المضيق كالواجب المعين سوى أن التعيين في الواجب المضيق من حيث الزمان وفي الواجب المعين من حيث المكلف.

الرابعة: أن البحث في الفور والتراخي في الأوامر غير البحث في الواجب الموسع والمضيق؛ لأن التوسعة والتضييق من مختصات الواجب المؤقت، أما الفور والتراخي فمن مختصات الواجب غير المؤقت.

الخامسة: أن البحث في الواجب الموسع والمضيق من توابع البحث في الواجب التخييري؛ لكون الموسع والتخييري والمضيق والمعين من واد واحد، سوى أن التخيير والتعيين بلحاظ الواجب، والتوسعة والتضييق بلحاظ زمان امتثال الواجب.

الأمر الرابع: في إمكان الواجب الموسع والمضيق

ذهب البعض إلى امتناع الواجب الموسع والمضيق عقلاً بحجة أن القول بالأول يستلزم التناقض، والقول بالثاني يستلزم الخلف، والتناقض في الواجب الموسع ناشئ من دعوى أن حقيقة الوجوب متقومة بلزوم الفعل وعدم جواز الترك، فإذا قيل بجواز ترك الواجب في بعض أجزاء الزمان على ما تقتضيه التوسعة في الزمان استلزم اجتماع النقيضين في كل جزء منه، وأما الخلف في الواجب المضيق فناشئ من دعوى أن التكليف بالفعل علة انبعاث العبد نحو الإتيان به، ولاشك أن زمان البعث متقدم على زمان الانبعاث، فالقول بالتضييق في الواجب يستلزم الخلف من وجهين:

الأول: الانفكاك بين العلة والمعلول وهو مستحيل.

والثاني: اتساع زمن الواجب عن زمان الامتثال ولو بلحظة فينقلب الواجب المضيق إلى الموسع، وهو خلف أيضاً، ويمكن تقريبه بمثال الصوم فإن وجوبه مشروط بطلوع الفجر كما يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١) فقبل طلوع الفجر لا تكليف بالصوم لتقيد وجوبه بطلوع الفجر.

فتعلق التكليف بالإسكاف في ذمة العبد متأخر عن طلوع الفجر بزمان ولو لحظة؛ إذ ما لم يطلع الفجر لا تكليف.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٧.

وانبعث العبد عن هذا التكليف والإقدام على الإمساك متأخر عن تعلق التكليف في ذمته ولو بلحظة أيضاً؛ إذ ما لم يعلم العبد بالوجوب لا ينبعث نحو الفعل، فيلزم الانفكاك بين العلة والمعلول وسعة زمان الواجب عن زمان الامتثال ولو بلحظتين.

أقول: حيث التزم البعض بهذين الإشكالين اضطر إلى توجيه ما ظاهره الواجب الموسع أو المضيق بتوجيهات تخرجه عن ذلك.

ففي الموسع قال جماعة من الأشاعرة: إن الوجوب مختص بأول الوقت وإن أتى به في آخر الوقت كان قضاءً، وقال جماعة من الحنفية بعكس ذلك، فذهبوا إلى أن الوجوب مختص بآخر الوقت لو فعله في أوله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة، فيكون نفلاً يسقط به الغرض، وقال جماعة بغير ذلك^(١).

ويلاحظ أنهم أخرجوا الواجب الموسع عن التوسعة وأدخلوه موضوعاً في الواجب المضيق تخلصاً من الإشكال المذكور، وبخلاف ذلك من أشكل على الواجب المضيق فإنه ينبغي أن يدخله موضوعاً في الموسع تخلصاً من الإشكال، والحق أنه لا داعي لكل ذلك؛ لعدم تمامية ما ذكر من وجوه:

الأول: أن أدل دليل على إمكان الشيء وقوعه، وقد قامت الضرورة على وجود طائفة من الواجبات الشرعية بعضها على نحو الواجب الموسع

(١) نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٠٤-٥٠٥؛ وانظر العدة في أصول الفقه: ج ١،

ص ٢٣٤-٢٣٥؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٣٠.

نظير الصلاة في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(١) وبعضها على نحو الواجب المضيق نظير الصيام في مثل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢) فالقول بامتناع ذلك اشبه بالشبهة في مقابل البدئية، ومن هنا أعرض علماءنا لاسيما المتأخرين والمعاصرين عن التعرض لهذه الأقوال فضلاً عن مناقشتها.

الثاني: أن دعوى التناقض في الواجب الموسع غير تامة؛ لاختلاف موضوعي الوجوب والجواز؛ لأن ما لا يجوز تركه من الواجب هو الطبيعة التي تعلق بها الأمر، فهي بملاحظة ذاتها واجبة ولا يجوز تركها، وما يجوز تركه في الوقت الموسع هو أفرادها الطولية التي يمكن إيجاد الطبيعة بها في امتداد الزمان، فإن الشارع رخص العبد في الإتيان بالطبيعة الموسع وقتها في الوقت الأول والثاني والثالث مثلاً، فيجوز للعبد أن يترك الإتيان بالفرد الأول من الطبيعة في الزمان الأول، ولكنه لا يجوز له أن يترك الإتيان بالطبيعة في تمام الوقت، وعليه فإن ما لا يجوز تركه هو الطبيعة وما يجوز تركه هو الفرد في بعض الأزمنة، فموضوع وجوب الفعل غير موضوع جواز الترك. هذا وقد تقدم الكلام في دفع التناقض المتوهم في الواجب التخييري بما لا داعي معه لمزيد بيان هنا.

الثالث: أن دعوى الخلف في الواجب المضيق غير تامة أيضاً لأسباب:

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

أحدها: الخروج الموضوعي؛ لأن الدعوى مبتنية على التدقيق العقلي في التضييق في الواجب، والحال أن المعيار في كون الواجب مضيقاتاً هو التسامح العرفي، فعلى فرض تسليم اتساع زمان الواجب عن زمان امتثال الفعل بلحظة أو لحظتين إلا أنه لا يدخله في الواجب الموسع عرفاً؛ لكون الزمان الفارق فيه مما يتسامح فيه العرف، ولا يحسب له حساباً حتى يمكن القول بأن الواجب المضيق صار موسعاً. نعم ربما يقال هو بالمعيار العقلي الدقي يتسع بمقدار لحظة أو لحظات، إلا أن التدقيق العقلي في المفاهيم العرفية والشرعية غير منظور عادة.

ثانيها: أن القول بتأخر الانبعاث عن البعث صحيح بحسب التحليل العقلي لا الواقع الخارجي، فإن العقل يحلل الأمر الشرعي وامتثاله إلى بعث وانبعاث ويقضي بتقدم أحدهما على الآخر، ولكن التقدم والتأخر بينهما ليس زمانياً حتى يقال بأن القول بالواجب يستلزم الانفكاك بينهما في الزمان، وإنما هو رتبي؛ بداهة أن كل علة متقدمة رتبة على معلولها، ولكن في الواقع الخارجي لا انفكاك، فمثلها مثل النار والحرارة والكسر والانكسار، فإن العقل يجللها إلى علة ومعلول، ويقضي بأن النار متقدمة على الحرارة رتبة؛ لكونها علة لها، وكذلك الكسر علة للانكسار ومتقدم عليه رتبة، ولكنها من حيث الزمان يوجدان معاً، والتكليف كذلك، فإن البعث متقدم على الانبعاث رتبة لا زماناً، فلا انفكاك بينهما حتى يلزم المحذور.

ثالثها: سلّمنا إلا أن ذلك لا ينطبق في الأحكام الشرعية وكيفية امتثالها؛ لأن الأحكام كالقضايا الشرطية العلم بها سابق عن زمان الامتثال، فكل تكليف شرعي يتقدم العلم به على زمان امتثاله، فإن المكلف قبل وصوله سن التكليف يعلم بوجود تكاليف في الشريعة ينبغي على من بلغ سن التكليف أن يأتي بها، كما يعلم أن بعض هذه التكاليف متوقفة على حصول شرائطها، كالوقت بالنسبة للصلاة وطلوع الفجر بالنسبة للصيام مثلاً، فكل مكلف قبل طلوع الفجر يعلم بأنه إذا طلع الفجر وجب عليه الإمساك للصيام.

لذا يقضي العقل بلزوم الاستعداد للإمساك قبل الفجر ليكون ممسكاً آن طلوعه، ولكن حيث إن تطبيق هذا بشكل دقيق متعذر عادة فإن العقل يقضي بلزوم الإمساك قبل طلوع الفجر بلحظات ليحصل له اليقين بالامتثال من باب المقدمة العلمية، وفي مثل هذا لا شك في تطابق زمان الواجب وزمان الامتثال، فلا يتأخر الفعل عن زمانه ليقال بانقلابه إلى الموسع. هذا فضلاً عن أن المثال الذي ذكره الحنفية ودعوى القضاء في آخر الوقت التي ذكرها الأشاعرة ليستا بتامتين، بل هما في نفسيهما يتضمنان التناقض، فتأمل تعرف.

والحاصل: لا شبهة في إمكان الواجب الموسع والمضيق عقلاً، بل لا شبهة في وقوعها شرعاً وعرفاً، وقد عرفت حقيقتها.

الأمر الخامس: في قضاء الواجب المؤقت بعد الوقت

لقد ثبت في الشريعة وجوب القضاء في بعض العبادات الموسعة كالصلاة والمضيقة كالصيام، بمعنى وجوب الإتيان به خارج الوقت إذا فاتت في الوقت، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن وجوب القضاء هل مستفاد من الأمر الأول وهو الأمر بالأداء فيكون وجوب الفعل خارج الوقت بنفس دليل وجوبه داخل الوقت أم أنه مستفاد من أمر جديد فلا يجب القضاء إلاّ بدليل خاص؟

وتظهر الثمرة في تأسيس القاعدة في الواجبات التي لم يقم عندنا دليل خاص على وجوب قضائها، أو شككنا في الدليل، فإنه على القول بالتبعية يمكن أن يحكم بوجوب قضائها إذا فاتت في وقتها؛ لكفاية الأمر الأول للدلالة على وجوب القضاء، وأما على القول بعدم التبعية فيحكم بعدم وجوب القضاء ما لم يقم دليل عليه.

وهذه المسألة هي المسألة المعروفة المشهورة بينهم المبنية على القول بتبعية القضاء للأداء وعدمه، وتفصيل الكلام فيها يقع في فروع:

الفرع الأول: في بيان أصل المسألة

الظاهر أن هذه المسألة من مباحث دلالة صيغة الأمر، وقد عرفت بعض الشيء عنها فيما تقدم من مباحث الإجزاء، لكن الأصوليين تعرضوا لها في الواجب المؤقت أيضاً؛ لارتباطها الوثيق بها؛ لأن أخذ الزمان قيداً في الواجب ربما يكشف إناً عن مدخلية الزمان في ملك الواجب حتى إذا

انتفى الزمان انتفى الملاك، ولا يبقى معه وجوب للواجب، وحينئذ لا مناص من القول بسقوط الأمر فيحتاج القضاء إلى دليل خاص.

وربما لا يقال بذلك؛ إذ يحمل الواجب المقيد على نحو تعدد المطلوب، فالواجب مطلوب في نفسه، وكونه في الزمان المحدد مطلوباً آخر، فإذا فات الزمان لم يفت الواجب، ويتعين القول بوجوب الإتيان بالواجب خارج الوقت المخصوص بلا حاجة إلى دليل جديد.

الفرع الثاني: في تصوير المسألة ثبوتاً

وبيانه: أن وجوب القضاء إن قيل به ينشأ من وجوه عديدة في عالم الثبوت: أحدها: أن يكون ناشئاً من تعدد المطلوب عند المولى، بمعنى أن في الواجب المؤقت طلبين للمولى أحدهما في عرض الآخر: الأول منها متعلق بالواجب كالصلاة، والثاني متعلق بإيجادها في وقتها المخصوص، فبانتهاء الوقت ينتفي أحد الأمرين وهو المتعلق بالوقت، ويبقى الآخر وهو المتعلق بالفعل على حاله.

ثانيها: أن يكون ناشئاً عن تعدد المطلوب أيضاً، ولكن مطلوبة الفعل هي الملزمة؛ لكون مصلحته ملزمة، وأما مطلوبة الوقت فغير ملزمة؛ لكون مصلحته راجحة فتكشف عن أفضلية إيجاد الفعل في الوقت المحدد، فإذا انتفى الوقت فاتت مصلحته ولم تفت مصلحة ذات الفعل.

ثالثها: أن يكون ناشئاً من تقييد الواجب في الوقت بحال القدرة والتمكن منه، فليس في الواقع إلا أمر واحد في الواجب المؤقت تعلق

بالمقيد في حال القدرة عليه، وبالمطلق في صورة عدم القدرة، فإذا فات الوقت يبقى الأمر متعلقاً بالفعل، وهذا يكشف عن تعدد المطلوب في الواقع وإن كان الطلب بحسب الظاهر واحداً.

والحاصل: أن وجوب القضاء إن قيل به لا بد وأن يرجع إلى القول بتعدد المطلوب في الواجب المؤقت بحيث إذا تعذر المطلوب الأول وهو -الوقت- بقي المطلوب الثاني على حاله وهو ذات الفعل، فيجب الإتيان به خارج الوقت.

وأما إذا قيل بعدم تعدد المطلوب وأن المطلوب واحد وهو الواجب المقيد بالوقت فلا يبقى مجال لوجوب القضاء خارج الوقت؛ لأن مصلحة الفعل مقيدة بهذا الزمان، فإذا فات الزمان فاتت مصلحة الفعل أيضاً بما ينتفي معها الطلب، فيكون الإتيان بالفعل خارج الوقت لغواً وبلا موجب.

الفرع الثالث: فيما تقتضيه الأدلة إثباتاً

ويتضمن مسألتين:

المسألة الأولى: فيما يقتضيه دليل التوقيت من الدلالة.

اختلف القوم في دلالة دليل التوقيت في الواجب المؤقت إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى دلالته على وحدة المطلوب، ونتيجته هو القول

بعدم تبعية القضاء للأداء، وحاجة القضاء إلى دليل جديد.

اختره جماعة من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين من العامة والخاصة،

ولعله المشهور بينهم كما يظهر من الشيخ عليه السلام في العدة، وأبي الحسين في

المعتمد، والشيخ محمد تقي في الهداية^(١)، والمحقق الاصفهاني في نهاية الدراية^(٢)، والميرزا النائيني والمحقق العراقي في تقريريهما^(٣)، والسادة الشاهرودي والخوانساري والروحاني والصدر قدست أسرارهم^(٤)، والاستاذ أعلى الله مقامه^(٥)، وغيرهم^(٦)، ولم يتعرض إلى المسألة بعض المتأخرين على ما يبدو من كتبهم^(٧)، ولعل عدم التعرض يكشف عن الاستغناء عنها؛ لوضوح أن الواجب المقيد بالوقت يتقيد وجوبه بحدود وقته، وأما بعده فالمقيّد عدم عند عدم قيده، وهذا يكشف عن وحدة المطلوب.

ولعل من هنا قال في الهداية: لا نعرف فيه مخالفاً من أصحابنا^(٨)، ومحل البحث في استفادة ذلك من إطلاق دليل التوقيت لا من دليل خاص كما لا يخفى، ويمكن أن يستدل لهم بأدلة أهمها الظهور العرفي في وحدة المطلوب، ويمكن أن يقرر وجوه:

(١) العدة في أصول الفقيه: ج ١، ص ٢٠٩-٢١٠؛ المعتمد: ج ١، ص ١٣٤؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٦٠.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٨٤.

(٣) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٧٧؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٧-٣٩٨.

(٤) نتائج الأفكار: ج ١، ص ٣٣٠؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ٥٠٨؛ المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٥١-٢٥٢؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٤٣٥.

(٥) الأصول: ج ٣، ص ٨٨.

(٦) الأصول في علم الأصول: ج ١، ص ١٢٥؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٤٧٣.

(٧) انظر المعالم: ص ١٠٥؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٢٨؛ القوانين: ج ١، ص ١١٧؛ كشف الغطاء: ج ١، ص ١٦٤.

(٨) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٦٠.

الأول: الجمع بين الظهورين، فإن الظاهر من التقييد في لسان الأدلة أن القيد ركن في المطلوب وإلا لما كانت هناك خصوصية ملزمة لذكره سواء ورد القيد بدليل متصل كما إذا قال: (صم شهر رمضان) أو: (صل وقت الزوال) فإن العرف يفهم من هذين الخطابين أن المطلوب واحد، والغرض أيضاً واحد، وهو خصوص الصوم في الشهر المبارك، والصلاة في وقتها المحدد، ولم يفهم منه أن للمولى طلبين أحدهما متعلق بالصيام والآخر بكونه في شهر رمضان، بحيث إذا فات الشهر يبقى وجوب الصيام على حاله.

أو ورد القيد بدليل منفصل، كما إذا قال: (صم) ثم قال: (اجعل صومك في شهر رمضان) أو قال: (اغتسل) ثم قال: (وليكن غسلك في يوم الجمعة) بدهاة أن القيد إذا ورد بدليل منفصل يحمله العرف على أنه ورد لتقييد المطلق لا للكشف عن مطلوب آخر غير مطلوبية الفعل في وقته، وإلا لم يبق مجال لتقييد المطلق أو تخصيص العام؛ لاحتمال أن يكون كل قيد أو خاص وارد على نحو مطلوب آخر غير مطلوبية أصل المطلق والعام.

الثاني: الإطلاق المقامي، فإن ظاهر إطلاق دليل التوقيت هو أنه وارد لتقييد إطلاق دليل الواجب وتحديد مطلوبيته في حدود الوقت الذي عينه الشارع، فسكوت المولى عن بيان إرادته للواجب بعد الوقت وهو في مقام البيان يكشف عن عدم إرادته ذلك، وعليه فإن القدر المتيقن الذي يمكن أن يستظهر من دليل الواجب المؤقت هو كون مطلوب المولى متحددًا بوقته المحدد، فالقول بوجوبه خارج الوقت يحتاج إلى بيان.

الثالث: الاشباه والنظائر، فإن ظاهر القيود عرفاً أنها تحدد المطلقات؛ بحدودها، نظير قيد المكان، كما لو قال: (حج في مكة) أو: (ليكن حجك في مكة) أو قيد الوصف كما لو قال: (أكرم عالماً) ثم قال: (وليكن عادلاً) فقيد الزمان كذلك؛ لأن حكم الأمثال واحد.

والحاصل: أن ظاهر تقييد الواجب بزمان هو دوران وجوبه مدار القيد، فإذا تعذر القيد سقط المقيّد، فالقول بعدم السقوط ولزوم القضاء يحتاج إلى دليل جديد.

القول الثاني: ذهب إلى دلالته على تعدد المطلوب، ولازمه القول بتبعية القضاء للأداء وعدم حاجة القضاء إلى دليل غير دليل الواجب المؤقت. نسب إلى بعض أصحابنا^(١) وجماعة من العامة، بل حكاه الآمدي عن الحنابلة وكثير من الفقهاء على ما حكى^(٢)، بل اختاره بعض المراجع المعاصرين، واستدل له بالظهور العرفي بدعوى أن المتفاهم العرفي في المؤقتات تقضي بحمل الواجب على نحو تعدد المطلوب إلا مع الدليل على الخلاف^(٣)، وربما نعصد هذه الدعوى بشاهدين:

الأول: عقلي، بتوجيه أن العقل يرى بأن غاية العبادات هو التقرب إلى الله سبحانه والوصول إلى مرضاته عز وجل، وهي ملازمة للعبادة سواء كانت في وقتها أو خارج وقتها. نعم تحديد الواجب بالوقت يدل على أن

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٦٠.

(٢) الإحكام: ج ٢، ص ١٧٩؛ وانظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٦٠.

(٣) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨٢.

أفضل الحالات التي يصل فيها العبد إلى هذه الغاية هو إيجاد العبادة في وقتها، ولا يدل على نفي الوصول إليها إذا أتى العبد بها خارج الوقت، وباختصار: أن الغاية لها مرتبتان:

الأولى: العالية ويصلها العبد بالعبادة داخل الوقت.

والثانية: الدانية ويصلها بالعبادة خارج الوقت.

الثاني: شرعي؛ إذ يلاحظ من أدلة الشريعة اهتمام الشارع بالعبادات كثيراً، لاسيما مثل الصلاة بحيث لا يرفع الشارع يده عنها بحال من الأحوال وإن تجردت عن الكثير من قيودها الزمانية والحالية، وهذا الاهتمام يكشف عن أنها مطلوبة بنحو تعدد المطلوب، وإلا لأوجب سقوطها عند تعذر بعض قيودها، وبحكم وحدة الحكم في الأمثال أو فهم عدم الخصوصية في الصلاة يمكن القول بأن الأمر كذلك في سائر العبادات، فإذا فات وقتها وجب قضاؤها بلا حاجة إلى دليل جديد، وربما يمكن الاستدلال بدليل العقل.

بتقريب: أن كلمة الأصوليين تسامت على أمرين إذا لاحظناهما معاً نتوصل إلى أن الواجبات المؤقتة كاشفة عن تعدد المطلوب.

الأول: تسالمهم على أن الأوامر الشرعية تتعلق بالطبائع لا بالأفراد.

الثاني: تسالمهم على تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولا يختلف الحال في هذين الأمرين بين الواجبات المطلقة والمؤقتة، فكما تنطبق هاتان القاعدتان في الواجبات غير المؤقتة كذلك تنطبق في الواجبات المؤقتة. إذا عرفت هذا يقال:

إن تعلق الأمر بطبيعة الواجب يكشف عن أن الواجب مطلوب في نفسه، وهذه المطلوبة تكشف عن وجود مصلحة في ذاته وتوقيته يكشف عن وجود مصلحة زائدة على مصلحة ذات الواجب.

وعليه فإنه إذا فاتت مصلحة الوقت تبقى مصلحة ذات الواجب فيحكم العقل بلزوم الإتيان به ولو خارج الوقت، وهذا معنى عدم حاجة القضاء إلى دليل جديد.

ويمكن مناقشة هذا القول بدليليه:

أما الدليل العرفي فهو ضعيف من وجوه:

أحدها: أنه دعوى مبتلاة بالمعارضة بدعوى الظهور العرفي في وحدة المطلوب، والقرائن العرفية والعقلية ترجح دعوى الظهور في وحدة المطلوب لا تعدده؛ لأن القول بتعدد المطلوب يستلزم الالتزام بعدة لوازم يمتنع الالتزام بها.

اللازم الأول: سد باب وجوب حمل المطلق على المقيد في كل القيود؛ لأن حكم الامثال واحد؛ إذ لقائل أن يدعي أن القيود واردة على نحو تعدد المطلوب زمانية كانت أو مكانية أو وصفية أو حالية ونحوها، وإذا انتفى القيد لم ينتف المقيد، بل يبقى وجوبه على حاله، وهذا خروج عن الاتفاق، بل المعروف المتسالم عليه بينهم من حمل المطلق على المقيد.

اللازم الثاني: سد باب الحاجة إلى جملة من المباحث الأصولية، فيكون البحث فيها لغوياً. منها بحث المطلق والمقيد والخاص والمفاهيم ونحوها من المباحث المتوقفة على فهم دلالة القيود؛ لأننا إذا قلنا بأن

الواجبات فيها بنحو تعدد المطلوب لم تبق حاجة للبحث عن الدلالة عند انتفاء القيد، كما في مثل مفهوم الوصف ومفهوم الغاية، ولا يمكن القول بأن أصل الواجب مطلوب والوصف والشرط مطلوب آخر، فإذا انتفى الشرط أو الوصف يبقى وجوب الواجب على حاله، بل لاستغنيا عن البحث في أصل مسألة تبعية القضاء للأداء؛ لوضوح التبعية وعدم الحاجة إلى دليل، لكنهم بحثوا في المسألة مما يكشف عن عدم إحراز الظهور العرفي في تعدد المطلوب.

اللازم الثالث: إيقاع الشارع بما ينافي الحكمة؛ لأن القول ببقاء وجوب الواجب إذا تعذر القيد يستلزم لغوية التقييد في كثير من الأحيان؛ لعدم ترتب أثر حقيقي عليه.

إن قلت: تعدد المطلوب يدل على أهمية القيد ووجود المصلحة فيه وهو يبطل اللغوية.

قلت: سلّمنا، إلا أن لسائل أن يسأل هل المصلحة الموجودة في القيد ملزمة أم غير ملزمة؟

فإن كانت ملزمة خالفت الإجماع، بل الضرورة الأصولية؛ لأن الالتزام بتعدد المصلحة الملزمة في الواجب المؤقت - أحدهما المصلحة الملزمة للواجب، والأخرى المصلحة الملزمة للوقت - يستلزم تعدد الواجب في كل واجب مؤقت، بل مقيد، وهو يستلزم تعدد العقاب عند ترك الواجب المؤقت أو المقيد، وتعدد المثوبة عند فعله، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

إن كانت غير ملزمة كان خلفاً، وانقلاب الواجب المؤقت إلى غير مؤقت؛ لأن غاية ما يدل عليه دليل الوقت حينئذ هو استحباب الإتيان بالواجب داخله، وهذا يعني أن الواجب غير مقيد بوقت الزامي، وحينئذ ينتفي البحث في القضاء؛ لوضوح أن الواجب هو فعل واحد، وهو غير مؤقت من حيث الوجوب. نعم يستحب للمكلف إيجاده في وقت معين، فإذا فات الوقت لم يسقط الوجوب بلا شبهة.

وعلى هذا لم يبق إلا القول بأن التقييد بالوقت يكشف عن وجود مصلحة واحدة هي مصلحة الواجب داخل الوقت، فإذا فات الوقت لم تبق مصلحة لذات الواجب، وإذا أراد الشارع إيجاد الفعل خارج الوقت قضاء وجب عليه البيان.

فيتحصل: أن دعوى الظهور العرفي في تعدد المطلوب إذا سلمت من حيث المقتضي فإنها غير مسلمة من جهة وجود المانع؛ لما عرفت من ترتب اللوازم الفاسدة عليها.

ثانيها: أن الشاهد العقلي الذي أورد لتقوية الدليل العرفي غير وجيه؛ لأن حكم العقل بوجود ملازمة بين العبادة وغايتها متوقف على ثبوت كون العمل عبادة، ومع تقييد الشارع العبادة بالوقت وانقضاء ذلك الوقت لم يعلم أن العمل خارج الوقت من العبادة حتى يحكم العقل بترتب غايته عليه، وليس من صلاحيات العقل التدخل لإثبات كون العمل خارج الوقت عبادة بعد أن قيدها الشارع بالوقت؛ لأن العبادات توقيفية، فإذا أريد التمسك بالعقل لإثبات ذلك كان تشريعاً محرماً بل محالاً لاستلزامه إثبات الحكم لموضوعه.

ثالثها: أن الشاهد الشرعي لا يجدي لإثبات تعدد المطلوب في العبادات؛ لأنه أخص؛ لقيام الدليل الخاص في الصلاة على أنها لا تترك بحال داخل الوقت وخارجه، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في العبادات التي لم يقم دليل على وجوب قضائها، وحيث إن العبادات توقيفية لا مجال للتمسك بمثل قاعدة تساوي حكم الأمثال أو فهم عدم الخصوصية ونحوها لأنها أحكام عقلية والعقل لا يحيط بالملاكات الشرعية حتى يقضي بوحدة الحكم في لزوم القضاء بين الصلاة وغيرها من العبادات.

وأما الدليل العقلي فيناقش من وجوه أيضاً:

أحدها: أنه خلاف ما اتفقت عليه كلمة الأصوليين من أن الواجب المؤقت ليس فيه إلا مصلحة واحدة هي مصلحة الواجب المقيد بالوقت.

ثانيها: أنه لو قيل بتعدد المصلحة في تقييد الواجب بالوقت لقليل بتقييده بأي قيد آخر غير الوقت كالمكان والصفة والشرط ونحوها، وهو ما لا يلتزم به أحد؛ لما عرفت من أنه يسد باب التقييد في المطلقات، والتخصيص في العمومات، وإبطال الحكم في المفاهيم وغير ذلك؛ لإمكان القول - في جميعها - بوجود مصليحتين إحداهما للمطلق والثانية للقيد، فإذا انتفت مصلحة القيد تبقى مصلحة المطلق، وهكذا في العام والخاص ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم الشرط، ولازم ذلك تأسيس أصول جديد يتبعه تأسيس فقه جديد.

ثالثها: سلّمنا، إلا أن القول بتعدد المصلحة، وبالتالي تعدد المطلوب في الواجب المؤقت يستلزم القول بتعدد العقاب لدى ترك المكلف للواجب المؤقت داخل الوقت وخارجه؛ لأن العقاب فرع المعصية، وحيث إن الواجب المؤقت ينحل إلى وجوبين أحدهما لذات الواجب والآخر لوقته لوجود مصلحتين ملزمتين فإنه يقتضي ثبوت عصيانين إذا لم يمثل الواجب أصلاً، وهو خلاف الضرورة.

فيتحصل من كل ما تقدم: أن القول بتعدد المطلوب الملازم للقول بتبعية القضاء للأداء في الواجب المؤقت غير وجيه؛ لعدم الدليل عليه، بل قام الدليل على بطلانه.

القول الثالث: التفصيل، وله صور:

الصورة الأولى: التفصيل بين كون القرينة على التقييد بالوقت متصلة بدليل الواجب فلا يجب القضاء إلاً بدليل جديد، وبين كونها منفصلة فيجب القضاء بنفس دليل الأداء. نسب جماعة هذا التفصيل إلى القول ولم أعثر على قائله^(١).

وتوضيحه: أن قرينة الوقت إن كانت متصلة بدليل الواجب كما في مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٢) وقولهم ﷺ في مثل رواية إسماعيل بن عبد الخالق قال سألت أبا عبد الله ﷺ عن وقت

(١) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٧٦؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٧؛

المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٤٧.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٧٨.

الصلاة فجعل لكل صلاة وقتين إلا الجمعة في السفر والحضر فإنه قال: ﴿وقتها إذا زالت الشمس﴾^(١) وغيرها^(٢)، فهي تارة تكون بنحو القضية الشرطية كما في الرواية الشريفة، وتارة تكون بنحو القضية الوصفية كما في الآية المباركة، فإن كانت من قبيل الأولى فلا شك في دلالتها على عدم وجوب القضاء خارج الوقت؛ لما هو المشهور المعروف بينهم من دلالة القضية الشرطية على تعليق الحكم على الشرط فيثبت الحكم إذا ثبت الشرط، وينتفي عند انتفائه، وإن كانت من قبيل الثانية فكذلك، وإلا لما كان لذكر الوصف فائدة تذكر في الواجب المؤقت.

والقول بأن ذكر الوصف لجهة بيان الأهمية أو المصلحة للوقت غير مجد؛ لما عرفت من أن مصلحة الوقت إن كانت زائدة عن مصلحة ذات الفعل كان مخالفاً للضرورة والإجماع، وإن كانت غير ملزمة يخرج البحث عن الواجب المؤقت، وعليه فإنه حتى إذا قيل بعدم دلالة القضية الوصفية على ثبوت الحكم عند وجود الوصف وانتفائه عند انتفائه لعدم ثبوت مفهوم للقضية الوصفية إلا أنه في الواجب الموقت لا بد من القول بالانتفاء عند الانتفاء؛ لوجود المانع العقلي من القول بعدم المفهوم، فيكون استثناءً عن القاعدة.

والخلاصة: أن قرينة الوقت إذا اتصلت بدليل الواجب قيدت مطلوبة الفعل بحدود الزمان المقرر، وكشفت عن وحدة المطلوب، فإذا فات الزمان

(١) الوسائل: ج ٧، الباب ٨ من أبواب صلاة الجمعة، ص ٣١٩، ح ٩٤٦٦.

(٢) انظر المصدر السابق: ص ٣١٨، ح ٩٤٥٩.

سقط الواجب، فالقول بوجوب الإتيان به خارج الوقت يحتاج إلى دليل. هذا إذا كانت القرينة متصلة، وأما إذا كانت منفصلة كما يستفاد من قول الصادقين عليه السلام: ﴿إن الله إذا أراد تخويف عباده وتجديد الزجر لخلقه كسف الشمس، وخسف القمر، فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى الله تعالى﴾^(١) أن حدوث الكسوف موجب للصلاة.

ويستفاد من قول الصادق عليه السلام في صحيحة جميل بن دراج: ﴿وقت صلاة الكسوف في الساعة التي تنكسف﴾^(٢) أن ابتداء وقت الصلاة حين حدوث الكسوف.

ويلاحظ من النصين أن دليل الواجب مطلق، وقد دل على وجوب صلاة الكسوف في أثناء الكسوف وبعده، ودليل الوقت دل على أن مراعاة الوقت في الصلاة مطلوب أيضاً، وهذا الدليل لا يخل بظهور الأول في إطلاقه، وعليه فإذا فات الوقت يبقى إطلاق الأول على حاله، وتكون النتيجة هي تعدد المطلوب، ومعناه أن الصلاة مطلوبة في الوقت لدلالة القرينة المنفصلة، ومطلوبة خارج الوقت لإطلاق دليل وجوبها، وهذا معنى تبعية القضاء للأداء.

(١) المقنعة: ص ٢٠٨-٢٠٩؛ الوسائل: ج ٧، الباب ١ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ص ٤٨٤، ح ٩٩١٨.

(٢) الوسائل: ج ٧، الباب ٤ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، ص ٤٨٨، ح ٩٩٣٠.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

الوجه الأول: أنه مخالف للظهور العرفي؛ لأن العرف يفهم من القرينة المتصلة والمنفصلة أنهما مقيدتان لإطلاق المطلق، فأثرهما من حيث النتيجة واحد وهو تقييد المطلق، سوى أن القرينة المتصلة تمنع من انعقاد ظهور المطلق في إطلاقه من أول الأمر، وتكشف عن أن مراد المولى من أول الأمر كان ضيقاً، بينما القرينة المنفصلة لا تمنع من ظهور المطلق من أول الأمر، بل تقيده بعد ملاحظة الاثنین معاً، فهي خل بحجية الإطلاق، وتكشف عن أن مراد المتكلم الحقيقي هو المقيد وإن القى الكلام بنحو مطلق أولاً ثم قيده، وعليه فلا يجوز للسامع أن يتمسك بإطلاق المطلق بدعوى ظهوره مع وجود القرينة على التقييد.

والحاصل: أن القرينة المنفصلة والقرينة المتصلة من حيث النتيجة سواء وإن اختلفتا في كيفية التقييد؛ إذ كلاهما يقيدان المطلق، ويمنعان من التمسك بإطلاقه.

هذا ما يفهمه العرف من القرينة المتصلة والمنفصلة، وهو اشتراكهما في تقييد المطلق واختلافهما في كيفية التقييد، لكن هذا الاختلاف لا يضر بالنتيجة، وعليه إذا فات الوقت لا يمكن القول بوجود الإتيان بالواجب خارج وقته، سواء كانت قرينة الوقت متصلة أو منفصلة.

الوجه الثانية: أنه مخالف لإجماع الأصوليين من جهات:

الأولى: مخالفته لما اتفقت عليه كلمتهم من حمل المطلق على المقيد، سواء كانت قرينة التقييد متصلة أو منفصلة، وعليه فلو التزم بهذا التفصيل

لوجب الالتزام بسد باب الجمع بين الإطلاق والتقييد، وهو واضح البطلان؛ إذ لا يتأمل أحد في القول بأن مراد المولى بقوله: ((إذا افطرت في شهر رمضان فاعتق رقبة)) هو الرقبة المؤمنة إذا قيد قوله الأول بقريئة منفصلة قال فيها ((اعتق رقبة مؤمنة)) من باب حمل المطلق على المقيد، ومن هنا أفتوا بعدم الإجزاء فيما لو أعتق المفطر رقبة غير مؤمنة تمسكاً بإطلاق قوله: ((اعتق رقبة)) للظهور، ولكونه القدر المتيقن الذي يحرز العبد الطاعة وامتنال التكليف.

الثانية: مخالفته لما اتفقوا عليه من أن الواجب المؤقت لا يتضمن أكثر من تكليف واحد هو التكليف بالمقيد، وأما القيد فلا تكليف فيه زائداً على أصل التكليف بالمقيد، والتفصيل المذكور يستلزم القول بتعدد التكليف في الواجب المؤقت أحدهما متعلق بأصل الواجب والثاني متعلق بالواجب في الوقت حتى إذا فات القيد يبقى الواجب على وجوبه.

الثالثة: مخالفته لما تسالموا عليه من أن الواجب المؤقت ليس له إلا طاعة واحدة حين الفعل وعصيان واحد حين الترك، ولازم التفصيل المذكور هو القول بتعدد العصيان ثم تعدد العقاب بترك الواجب المؤقت إن كانت قريئة الوقت منفصلة.

الوجه الثالث: أنه مخالف للعقل؛ لأن التفصيل المذكور يوجب حمل الإتيان بالواجب داخل الوقت على المصداق الأكمل؛ بدهاءة أن مطلوبة ذات الواجب داخل الوقت وخارجه توجب حمل دليل الوقت على رجحان الإتيان به داخل الوقت؛ لجهة أن الصلاة في الوقت تكون أكمل أفراد

الصلاة وأفضلها؛ لاشتغالها على مصلحة غير متوفرة في الصلاة خارج الوقت، وحيثُ لسائل أن يسأل: هل مصلحة الإتيان بالواجب داخل الوقت ملزمة بحيث يجب تحصيلها ولا يجوز تفويتها أم لا؟

فإن قيل بالأول لزم تعدد الوجوب وهو باطل، وإن قيل بالثاني لزم انقلاب الواجب المؤقت إلى غير مؤقت وهو خلف.

الصورة الثانية: التفصيل بين الدليل المتصل على التوقيت والدليل المنفصل بالقول بعدم التبعية إذا كان الدليل متصلاً؛ لما ذكر من توجيهه في الصورة الأولى، وبالتبعية إذا كان الدليل المنفصل مهملًا ودليل الواجب مطلقاً. اختار هذا التفصيل صاحب الكفاية^(١)، وتبعه فيه جماعة ممن تأخر كالسيدين الحكيم والجنوردي قدست أسرارهم^(٢) وغيرهما^(٣).

وتوضيحه: أن دليل التوقيت إذا كان منفصلاً فلا يخلو من أربع حالات:

الحالة الأولى: أن يكون مطلقاً ودليل الواجب كذلك كقولهم **«إِذَا دَخَلَ الْوَقْتُ وَجِبَ الطَّهُّورُ وَالصَّلَاةُ»**^(٤) وقوله تعالى: **«أَقِمِ الصَّلَاةَ»**^(٥) ولازم الإطلاقين هو تقييد إطلاق دليل الواجب بدليل

(١) كفاية الأصول: ص ١٤٤.

(٢) حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٤٠-٣٤١؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٣٧.

(٣) انظر المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٥٣؛ الأصول: ج ٣، ص ٨٨؛ أنوار الأصول ج ١، ص ٥١٨.

(٤) الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٢، ح ٩٨١.

(٥) سورة الإسراء: الآية ٧٨؛ سورة لقمان: الآية ١٧.

التوقيت؛ لأن دليل التوقيت يكشف عن أن المصلحة منحصرة بداخل الوقت، ونتيجته وحدة المطلوب، ولازمه القول بعدم وجوب الإتيان بالواجب المؤقت خارج الوقت، فإن إطلاق دليل الواجب يقتضي وجوبه داخل الوقت وخارجه، وإطلاق دليل التوقيت يقتضي تحديد الوجوب في داخل الوقت دون خارجه؛ لانحصار المصلحة الداعية للوجوب في داخل الوقت، فيدل التوقيت على وحدة المطلوب وهو الواجب المقيد بالوقت، ولا يحكم بوجوب القضاء إلاّ بدليل خاص، والسر في هذا التقييد هو تقدم دليل التوقيت على إطلاق دليل الواجب؛ لظهيرته عرفاً أو حكومته عليه؛ لأن لازم عدم التقييد هو القول بلغوية دليل التوقيت، وهو مناف للحكمة.

الحالة الثانية: أن لا يكون كلا دليلي الواجب والوقت مطلقين بأن كانا مهملين، كما لو قال: ((الصلاة مطلوبة)) وقال: ((الوقت مطلوب)) وحينئذ لا مجال للتقييد بسبب إجمال الدليل، والنتيجة هو التمسك بالأصل العملي، وهو البراءة عن وجوب القضاء؛ لكونه تكليفاً زائداً مشكوكاً، وربما يقال بالتمسك بالاستصحاب على ما ستعرف، ولازمه وجوب الإتيان خارج الوقت.

الحالة الثالثة: أن يكون دليل الواجب مطلقاً ودليل التوقيت مهماً، ولازمه التمسك بإطلاق دليل الواجب، ونتيجته الحكم بلزوم الإتيان به خارج الوقت، كما إذا ورد دليل مطلق يوجب صلاة الآيات بكسوف الشمس أو خسوف القمر، وقام إجماع أو سيرة على وجوب الصلاة قبل انجلاء الكسوف أو الخسوف، فإنه لا مانع من التمسك بإطلاق دليل:

((صل للكسوف أو الخسوف))^(١) لإيجاب الصلاة بعد الإنجلاء على من فاتته الصلاة قبله لعذر؛ لأن المتيقن من مورد الإجماع هو التوقيت بالوقت في صورة الاختيار وعدم العذر.

وأما المعذور فتكليفه الإتيان بالصلاة بعد الانجلاء، وربما يمثل له أيضاً بمثل الطمأنينة في الصلاة، فإن ما دل عليها هو الإجماع، والاجماع دليل لبي لا إطلاق له، وحينئذ يتمسك فيه بالقدر المتيقن وهو صورة القدرة عليها، وأما في صورة العجز فيسقط وجوبها؛ لعدم الإطلاق في دليلها، وحينئذ يتمسك بإطلاق دليل الواجب، ومثل ذلك يقال في سائر القيود لكونها من واد واحد.

الحالة الرابعة: أن يكون دليل الواجب مهماً ودليل التوقيت مطلقاً، ولازمه التمسك بإطلاق دليل التوقيت، والحكم بعدم وجوب الإتيان بالواجب خارج الوقت، كما إذا قال: ((اغتسل)) ثم قال: ((ليكن غسلك يوم الجمعة)) فإن لازمه تقييد دليل الواجب فلا يصح الإتيان بالاعتسال في يوم السبت.

والنتيجة الحاصلة من هذا التفصيل هو ملاحظة دليل الواجب ودليل الوقت، فإن كان دليل الواجب والوقت كلاهما مطلقاً أو كلاهما مهماً أو كان دليل الواجب مهماً ودليل التوقيت مطلقاً يحكم بعدم تبعية القضاء للأداء، فالحكم بالقضاء يحتاج إلى دليل جديد، وإن كان

(١) انظر منتهى الأصول: ج ٢، ص ٢٢٢.

دليل الواجب مطلقاً ودليل التوقيت مهملاً يتمسك بإطلاق دليل الواجب، ويحكم بوجود الإتيان به خارج الوقت، ولازمه القول بعدم حاجة القضاء إلى دليل جديد.

ويمكن مناقشته من وجوه:

الوجه الأول: يستند إلى الظهور العرفي في القيود، فإنها تقيد المطلقات بلا فرق فيها بين القيد الزماني أو المكاني أو الجزئي أو الشرطي ونحوها؛ بداهة أن الدليل المقيد ظاهر في تقييد الواجب، ويكشف عن أن مراد المولى هو الواجب المقيد من أول الأمر، لكنه تارة يبيّن ذلك بواسطة القرينة المتصلة وتارة بواسطة القرينة المنفصلة.

وعليه فما قيل في مناقشة التفصيل الأول بين القرينة المتصلة والمنفصلة يقال هنا، ونتيجته هو القول بسقوط الأمر عن الواجب المؤقت إذا فات الوقت ولم يأت به المكلف، وعدم وجوب الإتيان به خارج الوقت. هذا هو الأصل المستند إلى الفهم العرفي، فتخرج منه الموارد التي دل الدليل الخاص على وجوب القضاء فيها.

الوجه الثاني: عقلي، فإن لسائل أن يسأل: أن دليل التوقيت سواء كان متصلاً أو منفصلاً لا يصدره المولى إلا لفائدة، وفائدته هي تقييد الواجب بالوقت، وإلا لم يكن وجه للتوقيت فيه، وحيث لا يخلو الأمر من حالين:

الأول: أن نقول بأن التقييد بالوقت يفيدنا انتفاء الوجوب بعد انقضاء الوقت، ولازمه القول بعدم وجوب الإتيان بالواجب خارج الوقت، وهذا هو المطلوب الذي يساعده فهم العرف.

الثاني: أن نقول بأنه لا يفيدنا ذلك، ويبقى الوجوب على حاله بعد انقضاء الوقت، وهو محال من جهتين: الخلف لاستلزامه عدم كون الواجب الموقت مؤقتاً وانقلابه إلى واجب مطلق، واللغوية لأنه قيّد الواجب بالوقت ولم يثبت لهذا القيد أثراً، وكلاهما باطل.

ولازم ذلك القول ببطلان التفريق بين الدليل المتصل والمنفصل على الوقت دفعاً للمحذورين المذكورين. نعم ربما يقال بعدم اللغوية من جهة أن التقييد بالوقت يكشف عن رجحان العمل بالوقت، وهي فائدة يرتفع بها اللغو وهو وجيه، لكنه لا يجدي فيما نحن فيه؛ لأن الكلام في التقييد بالوقت الملزم في الواجب لا غير الملزم فتأمل.

الوجه الثالث: قصور دليل التفصيل عن إثبات المدعى؛ لأن استثناء صورة إطلاق الواجب وإهمال دليل التوقيت عن القول بعدم التبعية غير تام لأحد سببين:

الأول: أن إجمال دليل التوقيت أو إهماله يكشف عن أن القدر المتيقن الذي يحرز فيه العبد الوجوب هو ما قام عليه دليل التوقيت، وهو الإجماع أو السيرة في المثاليين المذكورين؛ بداهة أن الدليل اللبي كالقرينة المتصلة أو المنفصلة تمنع من انعقاد الظهور الإطلاقي للدليل، أو تمنع من حجيته، وعليه يصبح وجوب القضاء بعد الوقت مشكوكاً فينفي بالبراءة.

وربما يقال بإثباته عبر الاستصحاب، بلحاظ أن الوجوب قبل انقضاء الوقت كان متيقناً، وبعده مشكوكاً، فيستصحب البقاء، لكنه يناقش من

جهة عدم تمامية أركان الاستصحاب؛ لأن ما علم بثبوتة هو الوجوب في حالة حدوث الآية إلى قبل الانجلاء، وبعد قيام الإجماع على انحصار الوجوب بهذا الوقت يعلم بارتفاعه بعد الانجلاء، فلا يبقى شك به حتى يستصحب، وسيأتيك مزيد بيان له في المسألة الثانية.

الثاني: أن إهمال دليل التوقيت أو إجماله بضميمة المحذور العقلي يمنع من التمسك بإطلاق دليل الواجب بعد انقضاء الوقت؛ للحكم بوجوب القضاء؛ لما عرفت من أن دليل التوقيت إذا لا يقيد الواجب بالوقت يستلزم الخلف حتى ولو كان دليل التوقيت لبيهاً؛ إذ لم تبق فائدة تذكر للإجماع أو السيرة على الإتيان بالصلاة قبل الانجلاء إذا لم يقيدا الصلاة بهذا الوقت.

وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله وعليه لا بد من القول بعدم التبعية، سواء كان دليل التوقيت مطلقاً أو مهملاً؛ لأن الخلف واللغوية يشكلان قرينتين عقليتين تمنعان من التمسك بإطلاق دليل الواجب، وحيث لا مناص من القول بعدم وجوب القضاء إلاّ بدليل جديد.

الوجه الرابع: على فرض تسليم هذا التفصيل فإنه يرد الإشكال من جهة التعبير؛ لأنه لو قيل بالتمسك بإطلاق دليل الواجب داخل الوقت وخارجه فإن الإتيان بالواجب خارج الوقت لا يسمى قضاء، فإن القضاء تدارك ما فات في الوقت، والمفروض أنه لم يفت شيء حتى يقال بقضائه، بل يكون الواجب المؤقت كالواجب غير المؤقت متى ما أتى به المكلف كان أداءً، ولا يتصور فيه القضاء.

والحاصل: أن التعبير عن وجوب الإتيان بالعمل خارج الوقت بالقضاء إذا كان دليل الوقت مهماً غير سديد؛ لأنه في الواقع ليس بقضاء، بل أداء. ذكر هذا الإشكال جماعة^(١).

ولا يخفى أن هذا لا يختص بهذا التفصيل، بل يجري حتى على القول الثاني الذي ذهب إلى التبعية، لكنه يناقش من جهة أن إطلاق لفظ القضاء على الواجب بعد الوقت ليس من جهة فوات ذات الواجب المؤقت، بل من جهة فوت مصلحة وقته بلحاظ أن وجوب الإتيان بالواجب خارج الوقت ناشئ من تعدد المطلوب والمصلحة، ففوات أحد المطلوبين والمصلحتين وهي مصلحة الوقت يصحح إطلاق لفظ القضاء على الواجب عند القائل بالتبعية.

وهذا ما يتطابق مع معنى القضاء حتى في الموارد التي قام الدليل الخاص على وجوب القضاء فيه كالصلاة اليومية وصيام شهر رمضان، فإن إطلاق القضاء على الصلاة والصوم خارج وقتها من جهة فوات مصلحة الوقت لا فوات مصلحة الواجب، ومصلحة الواجب باقية، ولولا ذلك لم يبق مورد للحكم بوجوب القضاء.

كما أن بقاء مصلحة الواجب ولو خارج الوقت ورغبة الشارع في استيفاء هذه المصلحة جعلته يأمر بوجوب القضاء، ولولا ذلك لم يبق للقضاء معنى، ولعل من هنا انحصر البحث في القضاء في الواجبات المؤقتة.

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٨٢؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٣٨؛ الأصول: ج ٣، ص ٨٨-٨٩.

والحاصل: أن مقتضى القاعدة هو القول بسقوط الأمر عن الواجب المؤقت إذا فات وقته، فلا يجب على المكلف الإتيان به خارج الوقت؛ لأن دليل التوقيت في الواجب يدل على وحدة المطلوب، فإذا فات الوقت فات الواجب ولا يجب عليه الإتيان به خارج الوقت، فالقول بوجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص.

الصورة الثالثة: التفصيل بين المستحبات والواجبات، بدعوى أن المستحبات مجعولة على نحو تعدد المطلوب، وأما الواجبات فيراعى فيها مناسبة الحكم والموضوع، فتارة يحكم بتعدد المطلوب وتارة بوحده، وفرق هذه الصورة عن الأولى والثانية أنها لم تفرق بين القرينة المتصلة والمنفصلة، ففي الاثنين ينبغي ملاحظة المناسبة بين الحكم والموضوع، لكن الأصل في المستحبات أنها على نحو التعدد، ويقوم لذلك شاهدان:

الأول: مثل قول المولى: ((اقرأ القرآن يوم الجمعة)) و: ((اقرأ القرآن بالصوت الحسن)) فإن مناسبة الحكم والموضوع عرفاً تقتضي القول إن قراءة القرآن في ذاتها مطلوبة، وكونها في يوم الجمعة وبالصوت الحسن مطلوب آخر، وإلا لتقيدت الكثير من المستحبات.

الثاني: ما ذهب إليه مشهور الفقهاء من أن المستحبات المقيدة بالزمان والمكان والشروط ونحوها مأخوذة على نحو المستحب في مستحب كقراءة دعاء كميل ليلة الجمعة، والندبة يومها، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة وهكذا.

وأما في الواجبات فينبغي ملاحظة دليلها، فإنها تارة تدل على تعدد المطلوب كقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) فإن المناسبة بين الحكم والموضوع تقتضي إيجاب حكمين:

أحدهما: إجراء الحد على الزاني والزانية.

ثانيهما: حضور طائفة من المؤمنين للشهادة على إجراء الحد، وكل منهما مطلوب في نفسه وواجب، فتدل على تعدد المطلوب.

وتارة تدل على وحدة المطلوب كقوله: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢) ومفادها أن من حضره شهر رمضان وجب عليه الصيام^(٣).

وهذا التفصيل خارج موضوعاً عن موضوع البحث من جهتين:

الأولى: خروجه عن القاعدة؛ لأن البحث في تأسيس القاعدة للحكم بتبعية القضاء للأداء وعدمه في الواجب المؤقت، وما ذكر في التفصيل لم يستند إلى القاعدة، بل إلى وجود القرائن المتصلة بالكلام، أو المنفصلة الدالة على وحدة المطلوب، أو تعدده، ولا خلاف في وجوب اتباع القرينة إذا احتفت بالكلام، وإنما الخلاف فيما إذا لم تكن قرينة فما هي الضابطة التي نستند إليها في الفتوى إذا فات الواجب المؤقت في وقته؟

(١) سورة النور: الآية ٢.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) انظر أنوار الأصول: ج ١، ص ٥١٨.

الثانية: عدم انطباق المثال الذي ذكر لتعدد المطلوب في الواجب على موضوع تبعية القضاء للأداء؛ بدهاءة أن وجوب الإشهاد على إقامة الحد ليس من الواجب المؤقت، كما أنه لا يتصور فيه القضاء على فرض فواته. نعم إلا أن يعد من الواجب المؤقت بلحاظ وجوب الإشهاد في وقت إقامة الحد، لكنه لا يخلو من تكلف.

وخلاصة ما نتوصل إليه: عدم تمامية القول الثاني والثالث؛ لعدم تمامية الأدلة، والنتيجة هي القول بعدم التبعية إلا إذا قام دليل خاص على وجوب القضاء.

المسألة الثانية: فيما يقتضيه الأصل العملي

إذا شككنا في وجوب القضاء بعد فوت الأداء وانقضاء وقت العمل ولم نستظهر من الأدلة المتقدمة قولاً يمكن تعيين الوظيفة الشرعية بواسطة الأصول العملية، والأصول المتصورة هنا ثلاثة هي: الاستصحاب، والبراءة، والاشتغال، وتفصيل الكلام فيها يستدعي البحث من جهتين:

الأولى: في تعيين الأصل في صورة الشك بوجوب تبعية القضاء وعدمه مع عدم الالتزام بدلالة التوقيت في الواجب على وحدة المطلوب ولا تعدده.

الثانية: في تعيين الأصل في صورة الالتزام بدلالة التوقيت على تعدد المطلوب، وأما تعيين الأصل في صورة الالتزام بوحدة المطلوب فلا فائدة فيه؛ للعلم بعدم وجوب القضاء بعد فوات الوقت. نعم إذا وقع الشك فهو في وجود دليل على القضاء وعدمه، وهذا يتوقف على الفحص، فإن لم يعثر عليه كان المسرح البراءة، بخلاف المسألة الأولى والثانية فإن للشك ثمرة

تذكر كما ستعرف، وتفترق هاتان المسألتان بالأصل الجاري فيهما فإن الأصل الجاري في المسألة الأولى حكمي؛ لأنه يجري في صورة العلم بفوات الوقت مع عدم الإتيان بالواجب، ولا نعلم بوجود الإتيان به خارج الوقت أم لا، فالشك هنا في الحكم.

وفي المسألة الثالثة موضوعي؛ لأنه يجري في صورة العلم بوجود القضاء بعد فوات الوقت، ولكن الشك الحاصل هو في إتيان الواجب في الوقت وعدمه، فالشك هنا في الموضوع.

الجهة الأولى: في تعيين الأصل العملي عند الشك في وجوب القضاء وعدمه وتختص هذه المسألة في صورة الشك في الدلالة على وحدة المطلوب وتعددده والكلام فيها يقع تارة من ناحية الكبرى، وتارة من ناحية الصغرى، أما من ناحية الكبرى.

فقد اختلفوا في تعيين الأصل إلى أقوال:

القول الأول: ذهب إلى تعيين الاستصحاب، ولازمه الحكم بوجوب القضاء. اختاره جماعة منهم المحققان العراقي والأصفهاني^(١)، والسيدان السبزواري والروحاني على ما في تقريراته قدست أسرارهم^(٢)، ويظهر من كلمات السيد الحكيم^(٣) اختياره أيضاً، ويمكن تقريره بأنحاء:

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٨٤-٢٨٥، الهامش؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٨.

(٢) تهذيب الأصول: ج ١، ص ٨٢؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ٥١٢-٥١٣.

(٣) حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٤١.

النحو الأول: استصحاب الوجوب، بأن يقال إن حدوث الواجب معلوم وتقييده بالوقت بحيث ينتفي بانتفائه مشكوك؛ لأن المفروض حصول الشك في أن الوقت قيد على نحو وحدة المطلوب أو تعدده فيستصحب بقاء الوجوب عند الشك في ارتفاعه.

النحو الثاني: استصحاب مصلحة الواجب، بأن يقال إن وجوب المصلحة في الواجب المؤقت معلومة إلا أننا شككنا بعد زوال الوقت أن مصلحة الواجب ارتفعت مع الوقت أم أن الذي ارتفع هو مصلحة الوقت، وأما مصلحة الواجب فباقية على حالها فنحكم ببقائها بالاستصحاب، ولازم ذلك بقاء الوجوب لتبعية الحكم للملاك.

ويمكن أن يقرب النحو الأول منهما باستصحاب النجاسة في ماء الكر المتغير بأحد أوصاف النجاسة وزال عنه التغيير، فإنه يحكم ببقاء حكم النجاسة للاستصحاب.

ويقرب الثاني منهما باستصحاب بقاء اللون الخاص إذا شك في زواله من رأسه أو زوال بعض مراتبه مع بقاءه في بعض مراتبه الأخرى، فإنه يحكم ببقاء أصل اللون للاستصحاب، وكذلك ما نحن فيه.

النحو الثالث: استصحاب كلي الوجوب الثابت فيما قبل انقضاء الوقت وبعده، فمثلاً عند زوال الفرد المعلوم حدوثه وهو الصلاة المقيدة بالوقت يشك في حدوث فرد آخر للوجوب متعلق بالصلاة في خارج الوقت، فالوجوب متعلق بطبيعة الصلاة لا بفردتها، وهو متيقن الحدوث ومشكوك

الارتفاع في الحالتين؛ لأن الوجوب المتعلق بالطبيعة متيقن الحدوث مشكوك الارتفاع، والذي انقضى وقته هو الفرد لا الطبيعة، ولازمه الحكم بوجوب الصلاة بعد انقضاء الوقت.

والنتيجة: أن استصحاب الوجوب أو المصلحة يثبت وجوب القضاء بعد فوات الوقت، وأوردوا عليه:

أولاً: أنه قياس؛ لأن الزمان أخذ قيداً للواجب، وفائدة القيد هو تمييز الواجب بين ما كان مع القيد وما كان مجرداً عنه في الحكم، وعلى هذا فإن الواجب الواقع في الوقت يغير الواجب الواقع خارج الوقت، فهما موضوعان متغايران، وعليه فإن ما تيقنا بحدوثه هو الواجب داخل الوقت، وأما الواجب خارج الوقت فلم نعلم بحدوثه، والقول بسراية الحكم من الفعل داخل الوقت إلى الفعل خارجه يستلزم القول بسراية الحكم من موضوع إلى آخر، وهو قياس وليس باستصحاب^(١).

ثانياً: أنه تمسك بالدليل في الشبهة المصدقية؛ لأن الوجوب المقيد بالوقت ارتفع بزوال الوقت، فالتمسك باستصحاب بقاء الوجوب للحكم بوجوب الفعل بعد زوال الوقت يستلزم التمسك بالاستصحاب لإثبات موضوع الوجوب، وهو باطل؛ لأن الحكم إنما يثبت بعد ثبوت الموضوع؛ لأنه تابع له ومتأخر عنه، فإذا أثبت الحكم الموضوع لزم الدور.

(١) إن من شروط الاستصحاب وحدة الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوك والموضوع هنا متعدد.

ثالثاً: أنه استصحاب للكلي من القسم الثالث وهو باطل؛ لأن ما تيقنا بحدوثه هو الوجوب المقيد بالوقت، وقد تيقنا بارتفاعه بعد انقضاء الوقت، والشك الحاصل في حدوث وجوب آخر بعد الوقت، ومشكوك الحدوث لا يجري فيه الاستصحاب، ولذا اتفقت كلمة الأصوليين على بطلان الاستصحاب من القسم الثالث.

فيتحصل: عدم صحة التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب القضاء؛ لأنه لا يجري لعدم تمامية أركانه، ويمكن أن يدفع الإشكال من ناحيتين:
الأولى: وحدة الموضوع.

بتقريب: أن وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة في الاستصحاب أمر لا مناص منه في جريان الاستصحاب، وهي متحققة هنا؛ لأن الوقت وإن أخذ قيداً للواجب وهو يوجب الفصل بين الفعل داخل الوقت والفعل خارجه، وبالنتيجة يوجب تعدد الموضوع، إلا أن هذا بحسب التدقيق العقلي، وأما بحسب الفهم العرفي فهو موضوع واحد، والمعيار الحاكم بوحدة الموضوع في الاستصحاب هو العرف لا العقل، وحيث إن العرف يقضي بوحدة موضوع الواجب فيما كان داخل الوقت أو خارجه صح التمسك باستصحاب وجوب الفعل داخل الوقت؛ لإثبات وجوبه بعد انقضاء الوقت، فيقال مثلاً إن الصلاة كانت واجبة في داخل الوقت فهي واجبة بعد الوقت أيضاً.

الثانية: أن هذا الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني لا الثالث، وهو معتبر عند الجميع.

وتقريره: أن العلم بوجود الصلاة في الوقت معلوم ولكن الشك في أن الوقت أخذ قيداً على نحو وحدة المطلوب أو تعدده، وبما أننا لم نتوصل إلى أحد الأمرين كما هو مفروض المسألة فإنه يمكن استصحاب الكلي الثابت أولاً وهو الوجوب؛ لأنه القدر المشترك بين الصلاة داخل الوقت وخارجه، وهو من استصحاب الكلي من القسم الثاني، وهو معتبر لتامة الأركان فيه مع عدم المانع من جريانه.

ويمكن تقريره باستصحاب الحدث عند الشك بالحدث الأصغر والأكبر، وذلك فيما إذا كان المكلف متطهراً وخرج منه بلل مردد بين كونه بولاً وهو الحدث الأصغر أو منياً وهو الحدث الأكبر، فإنه من حيث صدور الحدث منه متيقن، والحدث هو الكلي المشترك بين الأصغر والأكبر، ولكن مصداق الحدث مردد، وعليه فإنه إذ توضع للصلاة يشك في حصول الطهارة؛ لأنه على تقدير كون البلل الحادث بولاً فإن الحدث الأصغر ارتفع قطعاً، وعلى تقدير كونه منياً لم يرتفع.

والنتيجة المترتبة على ذلك هي إمكان إجراء استصحاب بقاء الحدث من حيث إنه كلي مشترك بين الأمرين، وهو متيقن الحدوث ومشكوك الارتفاع، ولا يصح استصحاب الحدث الأصغر ولا الأكبر؛ لأن كل واحد منهما غير معلوم الحدوث.

وما نحن فيه من صغريات هذا الاستصحاب لا استصحاب الكلي من القسم الثالث؛ لأن المستصحب هو ذات الوجوب من حيث العلم بثبوتها سابقاً والشك بزواله لاحقاً.

القول الثاني: ذهب إلى تعيين البراءة، ولازمه الحكم بعدم وجوب القضاء لبراءة الذمة عنه. اختاره جماعة منهم صاحب الكفاية^(١) والسادة الشاهرودي والخوئي والأستاذ علي ما يظهر من كلماتهم قدست أسرارهم^(٢)، ويمكن تقريره بأنحاء:

النحو الأول: من جهة الشك في أصل التكليف، بدعوى أن الوقت كان قيداً للموضوع على ما هو مفاد الواجب المؤقت فبانتفاء القيد ينتفي المقيد، وبعده يشك في وجوب الإتيان فيكون شكاً في أصل التكليف وهو مجرى البراءة.

النحو الثاني: من جهة الأخذ بالقدر المتيقن من التكليف، فإن القدر المتيقن من وجوب الواجب المؤقت هو ما كان داخل الوقت على ما يفيد دليل التوقيت، وأما وجوبه خارج الوقت مشكوك فينفي بأصالة البراءة.

النحو الثالث: من جهة الشك في التكليف الزائد، بدعوى أن التكليف المعلوم بثبوته في الذمة هو ما كان مقيداً بالوقت، وأما بقاء ذلك بعد الوقت فهو تكليف زائد ينفي بأصالة عدم الزائد، ولازمه البراءة عن وجوب القضاء.

(١) كفاية الأصول: ص ١٤٤.

(٢) نتائج الأفكار: ج ١، ص ٣٣٣؛ دراسات في علم الأصول: ج ٢، ص ٨٦؛
الأصول: ج ٣، ص ٨٨؛ وانظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٥٧٨؛ عناية الأصول:
ج ١، ص ٤٧٤.

القول الثالث: ذهب إلى الاشتغال، ولازمه الحكم بوجوب القضاء تحصيلاً للفراغ.

وتقريره: أن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالواجب في الوقت، فإذا فاته الوقت ولم يأت به يشك في وجوب الإتيان به خارج الوقت، فيلزمه العقل بلزوم الإتيان به؛ لأن الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، ومنشأ الشك في وجوب الإتيان خارج الوقت هو الشك في أن الوقت أخذ قيداً للوجوب بحيث ينتفي عند انتفائه أم قيداً للواجب، فيدل على زيادة الرتبة والفضل للإتيان به داخل الوقت.

ولا يخفى أن التمسك بالاشتغال إنما يصح في صورة عدم صحة التمسك بالبراءة؛ لأن البراءة الشرعية واردة على الاشتغال، فإن موضوع الاشتغال هو اليقين باشتغال الذمة، ومع البراءة ينتفي هذا اليقين، ويعلم بعدم الاشتغال فينتفي موضوعه.

كما أن البراءة إنما يصح التمسك بها في صورة عدم صحة التمسك بالاستصحاب؛ لأن الاستصحاب ينفي موضوع البراءة؛ إذ إن البراءة موضوعها الشك في أصل التكليف، والاستصحاب ينفي الشك ويثبت العلم بالتكليف.

وعلى هذا فإن هناك ترتيباً طويلاً بين الأصول الثلاثة، فإذا كان التمسك بالاستصحاب بلا مانع لا تصل النوبة إلى البراءة، وإذا كان التمسك بالبراءة بلا مانع لا تصل النوبة إلى الاشتغال، ولعل من هنا لم يذهب إليه

قائل حسب تتبعي شبه الناقص في كلمات القوم، وإنما انقسموا إلى طائفتين طائفة تمسكت بالاستصحاب وأخرى تمسكت بالبراءة.

والقول الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني؛ لعدم إمكان التمسك بالاستصحاب ليس من جهة عدم وجود المقتضي كما ذكر بل لوجود المانع، والمانع هو القرينة العقلية لدليل التوقيت التي تفيد أن أخذ الشارع الوقت قيلاً للواجب يكشف عن وجود فائدة فيه، وليست هذه الفائدة إلا للدلالة على مطلوية الفعل داخل الوقت، وإلا لما قيده الشارع به، وإلا لزم انقلاب الواجب المؤقت إلى مطلق ولغوية دليل الالتزام في التوقيت على ما عرفته.

ومن الواضح أن انضمام هذه القرينة يرفع الشك في بقاء التكليف بعد انقضاء الوقت دفعا للمحذورين المذكورين، ومعه تنفي أركان الاستصحاب.

فيحصل: أن التمسك بالاستصحاب متعذر؛ لاستلزامه الخلف واللغوية، والتمسك بالاشتغال متعذر؛ لأن البراءة تامة من حيث الشرائط وهي تنفي موضوع الاشتغال، فيبقى أصل البراءة بلا منازع، وهو يثبت عدم وجوب القضاء.

هذا من حيث التمسك بالبراءة لنفي وجوب القضاء من ناحية الكبرى، وأما من ناحية الصغرى فيمكن التمسك بالبراءة أيضاً، ويثبت عدم وجوب القضاء.

وتقرير ذلك: أن منشأ الشك في تبعية القضاء وعدمها ناشئ من الشك في أن الوقت أخذ في الواجب على نحو وحدة المطلوب أو تعدده كما

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٥٥

عرفت، فإذا أجرينا البراءة عن تعدد المطلوب لكون التعدد تكليفاً زائداً ثبتت وحدة المطلوب؛ لكونهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما، وحينئذ يترتب عليه لازمه وهو انتفاء التكليف بالواجب المؤقت بانتفاء الوقت.

والحاصل: أنه إذا دار أمر الواجب المؤقت بين أن يكون تكليفاً واحداً أخذ على نحو وحدة المطلوب أو تكليفاً زائداً أخذ على نحو تعدد المطلوب يؤخذ بالواحد؛ لأنه متيقن، وأما التعدد ففيه تكليف زائد مشكوك ينفي بأصالة العدم، ولازمه ثبوت وحدة المطلوب من ناحية الصغرى، ووحدة المطلوب تقتضي عدم التبعية.

الجهة الثانية: في تعيين الأصل العملي عند الشك في إتيان الواجب مع القول بوجوب القضاء.

وقد عرفت أن الشك هنا في الموضوع لا في الحكم؛ لكون المسألة مبتنية على أحد أمرين:

أولهما: القول بتعدد المطلوب في الواجب المؤقت، وهو يقتضي التبعية بلا إشكال.

ثانيهما: القول بقيام الدليل على وجوب القضاء كالصلاة والصيام، والإشكال نشأ من جهة الشك في إتيان المكلف بالواجب داخل الوقت وعدمه، فنقول: إذا التزمنا بدلالة الوقت على تعدد المطلوب، وأن القضاء يتبع الأداء، أو قام الدليل على وجوب القضاء وشككنا في امتثال الواجب داخل الوقت ولم يقدّم عندنا علم وجداني أو تعبدية يثبت لنا الإتيان أو عدمه فما هو المرجع الذي يمكن الركون إليه لتعيين الوظيفة؟

ومعرفة الجواب يقتضي التفصيل في الشك الحاصل في الإتيان بين كونه قبل انقضاء وقت العمل وبين كونه بعده، وتفصيل ذلك يقتضي الكلام في مقامين:

المقام الأول: فيما إذا شك في إتيان الواجب المؤقت قبل انقضاء الوقت.

فلو شك في إخراج زكاة الفطرة قبل انقضاء وقت الزوال من يوم العيد الذي هو آخر وقتها المحدد شرعاً أو شككنا في الإتيان بصلاة الخسوف أو الكسوف قبل الانجلاء فلا إشكال في وجوب الإخراج والصلاة ما دام لم ينقض الوقت، وإنما الإشكال في منشأ هذا الوجوب، فقد اختلف القوم فيه إلى قولين:

القول الأول: ذهب إلى أن منشأ قاعدة الاشتغال، ونسب هذا إلى المشهور^(١)، ووجهه أن المكلف ما دام في الوقت عالماً باشتغال ذمته بالتكليف ولا يحصل العلم بفراغ ذمته منه إلا بالعلم بالإتيان فإذا شك في الإتيان وجب عليه تحصيلاً للفراغ.

القول الثاني: ذهب إلى أن منشأ الاستصحاب من وجهين:

أحدهما: استصحاب عدم الإتيان؛ لأنه كان متيقناً من عدم إتيانه في السابق وشك في الإتيان فيستصحب عدم الإتيان، وهو موضوع وجوب القضاء.

ثانيهما: استصحاب بقاء التكليف؛ لأن التكليف معلوم الحدوث مشكوك الارتفاع.

(١) انظر آراؤنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٢٦.

وتظهر الثمرة بين القولين فيما إذا شك ولم يأت بالواجب حتى انقضى الوقت، فإنه على القول بالاستصحاب يحكم بوجوب القضاء؛ لأنه بعد الوقت يشك في الإتيان فيستصحب العدم ويثبت وجوب القضاء، وأما على القول بالاشتغال فإنه يشكل الحزم بوجوب القضاء؛ لاستلزامه التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية.

وتوضح ذلك: أن قاعدة الاشتغال ناشئة من حكم العقل بلزوم الإتيان بالواجب في ظرف الشك في الإتيان بعد العلم بالتكليف، وبعد انقضاء الوقت لا دليل يثبت بقاء التكليف في الذمة، وحينئذ يرتفع العلم باشتغال الذمة بالتكليف، فإذا أريد التمسك بقاعدة الاشتغال لإثبات التكليف المشكوك يستلزم التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية.

ويظهر للمتبع قيام بعض الأخبار على وجوب الإتيان كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في باب الشك في الصلاة، حيث قال: ﴿متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صليتها﴾^(١) ومع وجود مثل هذا الخبر لا تصل النوبة إلى الأصول. هذا بناء على شمولها لكل الواجبات المؤقتة وعدم اختصاصها بالصلاة. نعم لو نوقش في شمول مثل الخبر لغير الصلاة من الواجبات وشكنا في الإتيان بالواجب وصلت النوبة إلى الأصول، وستعرف في المقام الثاني المزيد عن ذلك.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، ص ٢٨٢-٢٨٣، ح ٥١٦٨.

المقام الثاني: فيما إذا شك في إتيان الواجب المؤقت بعد انقضاء الوقت.
إذا شك في الإتيان بالواجب المؤقت بعد انقضاء وقته فهل يجب الإتيان
به خارج الوقت قضاء أم لا؟ احتمالات في المسألة.

الاحتمال الأول: وجوب القضاء للاحتياط أو الاستصحاب.

الاحتمال الثاني: عدم الوجوب؛ لأن موضوع القضاء هو فوت
الواجب، وبعد الوقت لا يعلم بفوت الواجب عليه.

الاحتمال الثالث: التفصيل بين الواجبات التي قام عندنا الدليل على
عدم الاعتناء بالشك بعد انقضاء وقتها، والأخرى الواجبات التي لم يقم
دليل على عدم الاعتناء بالشك فيها بعد انقضاء وقتها، فإذا كان الشك في
الأول فلا إشكال في عدم وجوب القضاء للدليل الخاص، وإذا كان في
الثاني تصل النوبة إلى الأصول العملية، وحينئذ تتعين الوظيفة حسب
مقتضى الأصل الجاري في المورد، وهذا هو الصواب في المسألة؛ إذ لا يصح
التمسك بالأصول العملية لإثبات وجوب القضاء إذا قامت أدلة على بيان
الحكم من وجوب القضاء وعدمه، وقد أظهر لنا التتبع في الأدلة أن هناك
موارد ثلاثة للواجب المؤقت لا يجب فيها القضاء:

المورد الأول: ما قام الدليل فيه على عدم الاعتناء بالشك بعد انقضاء
الوقت، كالصلاة فإنه إذا شك بعد وقتها في أنه صلى أم لا لم يلتفت إلى
شكه؛ لمثل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿متى استيقنت أو
شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها
صليتها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخل حائل فلا

إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصليها في أي حالة كنت ﴿^(١)﴾ .

وهذا مما لا كلام فيه، بل هو من المسلمات الفقهية التي اصطلح عليها الفقهاء بالحيلولة، أو حيلولة الوقت عن وجوب القضاء، وإنما الكلام في أنه من مختصات الصلاة، فهو استثناء من الواجبات المؤقتة أم هو القاعدة والأصل الجاري في جميع الواجبات المؤقتة؟

فقد يقال بالثاني لوجوه:

أولها: كون ذلك ظاهر حال المكلف الملتزم بالواجب في وقته الخاص، فإذا فاته الوقت وجب عليه الإتيان إلا مع القرينة على الخلاف.

ثانيها: حكومة العقل بلزوم تحصيل المؤمن من العقوبة، ولا يحصل إلا بالإتيان بالواجب خرج منه الصلاة للدليل الخاص، فيبقى غيرها من الواجبات تحت هذا الحكم العقلي.

ثالثها: الأولوية العقلية؛ لأن الشارع إذا رخص في عدم الإتيان بالصلاة إذا شك بها خارج الوقت مع أنها من أهم الواجبات الإلهية، والتي قال الشارع فيها أنها لا تترك بحال، وأنها عمود الدين، فإنه يرخص في غيرها من الواجبات المؤقتة بشكل أولى.

رابعها: الارتكاز العرفي، فإن العرف لا يرى خصوصية للصلاة في عدم الاعتناء بالشك فيها بعد انقضاء وقتها، بل هو شأن الواجب المؤقت

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٦٠ من أبواب المواقيت، ص ٢٨٢-٢٨٣، ح ٥١٦٨.

صلاة كان أو غيرها ما لم تقم قرينة على الخلاف، والرواية الشريفة موافقة لهذا الارتكاز، وقد يقال بالأول لوجهين:

أحدهما: الوقوف على مورد النص، وقد خصص ذلك بباب الصلاة؛ لوجود مصلحة فيها، وحيث لا نعلم بالملاكات الشرعية لا يمكننا تعميم الدلالة إلى غيرها.

ثانيهما: الحكمة الشرعية، فإنها اقتضت مراعاة مصلحة التسهيل ورفع المشقة عن العباد في الصلاة؛ لكونها من الفرائض اليومية العينية على عامة الناس، فالتجاوز فيها ادعى وأقرب؛ لحكمة الشارع في التسهيل دون غيرها من الواجبات.

المورد الثاني: ما قام الدليل فيه على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ من وقته، وهو ما يعبر عنه بقاعدة الفراغ.

ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الوضوء بعد ما فرغ من الصلاة؟ قال: ﴿يمضي على صلاته ولا يعيد﴾^(١).

وفي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: ﴿يا زرارة! إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء﴾^(٢).

(١) التهذيب: ج ١، ص ١٠١، ح ٢٦٤؛ الوسائل: ج ١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، ص ٤٧٠، ح ١٢٤٧.

(٢) الوسائل: ج ٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ص ٢٣٧، ح ١٠٥٢٤.

وفي موثقة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿كَلَّمَا شَكَّكَتْ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاْمَضْهُ كَمَا هُوَ﴾^(١) والاستدلال بهذه الروايات على ما نحن فيه يتوقف على أمرين:

الأول: القول بشمول الدلالة للموارد التي يتعلق الشك فيها في الإتيان بأصل العمل، مضافاً إلى الشك في الإتيان ببعض اجزائه وشرائطه.

الثاني: القول بشمول الدلالة لغير الصلاة والطهارة من الواجبات المؤقتة كما قد يستظهر من إطلاق الحديث الأول والثاني، وعموم الحديث الثالث الذي تفيده كلمة (كل).

أقول: بناء على التعميم الأول في دلالة الأخبار يمكن القول إذا شك المكلف في الإتيان بالطهارة خارج الوقت يحكم بعدم وجوب الإتيان، وبناء على التعميم الثاني يمكن القول بعدم الإتيان بكل واجب مؤقت شك فيه بعد انقضاء الوقت إلا ما أخرجه الدليل.

المورد الثالث: وهو المورد الذي يقع فيه بعض الواجب خارج الوقت، كما لو فات وقت الصلاة ولم يبق منه إلا مقدار ركعة فقد قام الدليل على أن من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت كله، ويفترق هذا المورد عن الأولين من جهتين:

الأولى: جهة العلم والشك، فإن في هذا المورد يعلم المكلف بخروج الواجب عن وقته، وأنه لم يدرك من الوقت إلا مقدار أداء ركعة واحدة،

(١) المصدر السابق: ح ٣.

وأما باقي الركعات فتقع خارج الوقت، وأما في الموردين السابقين فلا يعلم بالحال.

والثانية: جهة متعلق الشك والعلم، فإن في هذا المورد يعلم المكلف بأنه أتى بالواجب داخل الوقت وخارجه، وأما في الموردين السابقين فيشك في أصل إتيانه بالواجب؛ لأنه لا يعلم داخل الوقت وخارجه أنه امتثل الواجب أم لا؟

ويشترك معها في الشك في الامتثال؛ لأن من أدرك ركعة من الوقت وإن علم بالإتيان إلا أنه يشك في الامتثال، كما أنه فيها يشك في الامتثال لأنه ليس لدى المكلف في هذا المورد إلا أحد خيارين:

الأول: أن يبادر إلى العمل ويدرك من الوقت ركعة ويتم سائر العمل خارج الوقت.

الثاني: أن لا يبادر حتى ينقضي الوقت.

ولا كلام في وجوب القضاء في الصورة الثانية للعلم بعدم امتثاله للواجب إذا كان الواجب المؤقت من قبيل الصلاة التي دلت الأدلة على وجوب قضائها خارج الوقت.

وأما إذا لم يكن من هذا القبيل كالزكاة والحج والصوم المنذور بالوقت المعين ونحوهما ويشك في وجوب القضاء ويدخل في صغريات مسألة تبعية القضاء للأداء وفي كلا الحالين تخرج المسألة عما نحن فيه.

يبقى الكلام في الصورة الأولى، فإن المكلف إذا أدرك بعض الوقت وفاته البعض الآخر يشك هل وقع فعله أداءً أم قضاءً أم لا هذا ولا ذلك، فالشك الحاصل ليس في أصل الإتيان بالعمل، وإنما في وقوع العمل أداءً أم قضاءً أم غيرهما؟ ولكل واحد في الاحتمالات وجه بحسب التصور العقلي؛ لذا يحصل عند المكلف شك في الامتثال، وحينئذ قد تدخل المسألة في صغريات ما نحن فيه من النظر في الأصل العملي الذي تقتضيه المسألة في تعيين الوظيفة، إلا أن النصوص الخاصة قامت على معاملة الواجب الواقع في بعض الوقت معاملة الواقع في تمام الوقت.

ومن هذه النصوص: النبوي المرسل: ﴿من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة﴾^(١) والعلوي: ﴿من أدرك من الغداة ركعة قبل طلوع الشمس فقد أدرك الغداة تامة﴾^(٢) وموثقة عمار: ﴿فإن صلى ركعة من الغداة ثم طلعت الشمس فليتم وقد جازت صلاته﴾^(٣) وغيرها^(٤).

والمناقشة السنية في بعضها ضعيفة بعد تسالم الفقهاء عليها وإرسالهم لها إرسال المسلمات في جميع الطبقات حتى ادعي عليها الإجماع^(٥) بما يوجب الاطمئنان بالصدور. هذا فضلاً عن اعتبار بعضها كموثقة عمار الكافية في إثبات المدعى.

(١) الوسائل: ج ٤، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، ص ٢١٨، ح ٤٩٦٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢١٧، ح ٤٩٦٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢١٧، ح ٤٩٥٩.

(٤) المصدر السابق: ص ٢١٨، ح ٤٩٦٣.

(٥) انظر مهذب الأحكام: ج ٥، ص ٩٠.

وأما من حيث الدلالة فإطلاق النبوي، وعدم القول بالفصل بين الغداة وغيرها يفيدان شمول الدلالة لغيرها من الواجبات المؤقتة. والحاصل: أن من أدرك من الوقت ركعة فقد أدرك تمام الوقت، وتقع صلاته أداءً لا قضاءً، ومعه يرتفع الشك بالامثال ولا تصل النوبة إلى الأصول العملية.

أقول: إذا عرفت الموارد المستثناة من المسألة يقع الكلام في تعيين الحكم في الموارد الأخرى من الواجبات المؤقتة التي يقع الشك في الإتيان بها بعد انقضاء الوقت، وقد اختلف القوم في ذلك إلى أقوال ناشئة من اختلاف الدليل:

القول الأول: ذهب إلى التمسك بالاستصحاب اختاره السيد البجنوردي رحمته الله ^(١)، ولعله المشهور على ما يظهر من بعض الكلمات ^(٢)، ولازمه الحكم بوجوب القضاء من وجهين:

أحدهما: الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الذي كان متيقناً قبل الوقت إلى ما بعد الوقت، وعدم الإتيان يحقق موضوع وجوب الإتيان ولو خارج الوقت وهو معنى القضاء.

ثانيهما: الاستصحاب الحكمي، وهو استصحاب الوجوب؛ لأن المفروض أن المكلف قبل الوقت كان عالماً بتعلق الوجوب في الذمة، فإذا

(١) منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٤١.

(٢) فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٤٠؛ وانظر كفاية الأصول: ص ٨٧.

شك بعد الوقت بارتفاعه يستصحب بقاءه، والمفروض أن المسألة مبتنية على القول بوجوب القضاء فلا يرد إشكال عدم وحدة الموضوع.

القول الثاني: ذهب إلى الاشتغال، وهو اختيار جماعة منهم الميرزا النائيني وبعض تلامذته على ما يظهر من تقريراتهم قدست أسرارهم^(١)، ولازمه وجوب القضاء لكن لا من جهة الاستصحاب؛ لأنه مبتلى بالمنع على ما ستعرف، وإنما من جهة العلم بالاشتغال قبل انقضاء الوقت والشك في فراغ الذمة بعد الانقضاء، والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

القول الثالث: ذهب إلى البراءة، ولازمه عدم وجوب القضاء. اختاره صاحب الكفاية على ما قد يظهر من إطلاق عبارته^(٢)، كما يظهر من عبارات بعض المعاصرين قدست أسرارهم^(٣) وهو مستند إلى أحد وجهين:

الأول: الشك في أصل التكليف، باعتبار أن العبد لا يعلم بفوات الواجب قبل الوقت وإنما شاك، فيشك بعد الوقت بتعلق التكليف في ذمته فيوجب القضاء، فهو تكليف غير معلوم تنفيه البراءة.

الثاني: الشك في التكليف الزائد؛ لأن المتيقن من التكليف هو ما كان ثابتاً في داخل الوقت، وبعد انقضائه وشكه في الإتيان داخل الوقت يشك في وجود تكليف زائد عليه خارج الوقت ينفيه الأصل.

(١) نظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٤٠؛ نتائج الأفكار: ج ١، ص ٣٣٤؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ٥١٣.

(٢) كفاية الأصول: ض ١٤٤؛ وانظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٤٠.

(٣) انظر المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٥٨؛ الأصول: ج ٣، ص ٨٩؛ آراءنا في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٢٦.

أقول: لا يخفى أن التمسك بالبراءة لو تم يمنع من التمسك بالاشتغال؛ لأن الاشتغال مبن على العلم بالاشتغال، والقائل بالبراءة ينفي هذا العلم بعد انقضاء الوقت؛ لأن مفروض المسألة في صورة الشك بعدم الإتيان لا العلم، ومعه لا يعلم العبد بالاشتغال حتى يحكم بلزوم تحصيل الفراغ منه.

والحاصل: أن البراءة تنفي موضوع الاشتغال، فلا تصل النوبة إليه ما دام للبراءة مجال، فينحصر الأمر بينها وبين الاستصحاب، ولا إشكال في تقدم الاستصحاب على البراءة لو تمت شرائطه، إلا أنهم أشكلوا عليه من جهة وجود المانع، فإذا صح المانع لا مناص من التمسك بالبراءة والحكم بعدم وجوب القضاء؛ لأنه بلا معارض، إلا أن الصواب هو عدم الصحة.

وتقرير ذلك: أن موضوع القضاء الذي تضافر في لسان الأدلة هو الفوت كما يستفاد من مثل قولهم **بِالصَّلَاةِ**: ﴿تَقْضِي مَا فَاتَهُ كَمَا فَاتَهُ﴾^(١) وغيره^(٢)، وقد وقع التردد في معنى الفوت بحسب المفاهيم العرفي بين أمرين:

أحدهما: أن يكون المعنى عديمياً، يراد به عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت. ثانيهما: أن يكون وجودياً. يراد به خلو الوقت من الفعل الواجب المؤقت، فقولهم فاتته الصلاة أي خلا وقتها منها، فإن كان معنى الفوت هو

(١) الوسائل ج ٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ص ٢٦٨، ح ١٠٦٢١.

(٢) انظر الوسائل ج ٨، الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات، ص ٢٥٦-٢٥٧،

ح ١٠٥٧٤، ح ١٠٥٧٦، ح ١٠٥٧٨؛ الوسائل ج ١٠، الباب ٢٢ من أبواب

أحكام شهر رمضان، ص ٣٢٩، ح ١٣٥٢٥.

عدم الإتيان أمكن جريان الاستصحاب فيه لتهامية أركانه، وحينئذ يثبت وجوب القضاء خارج الوقت.

وإن كان خلو الوقت من الفعل فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه؛ لأنه من قبيل الأصل المثبت؛ لأن استصحاب خلو الوقت ملازم لعنوان الفوت وليس عينه، والقضاء مترتب على الفوت لا على خلو الوقت، فيكون وجوب القضاء مترتباً على الملازم للموضوع المستصحب لا نفسه، وهو من أوضح أنحاء الأصل المثبت، وقد اتفقوا على بطلانه.

والصحيح هو أن معنى الفوت بحسب المفاهيم العرفي وجودي؛ لأن المتبادر من قولهم فات أنه كان ثم ذهب، وفوت الواجب أن مصلحته فاتت وخسرها العبد، وهذا معنى وجودي لا عدمي، وهذا لا يصح إثباته بواسطة الاستصحاب؛ لأنه مثبت؛ بداهة أن استصحاب خلو الوقت من الفعل يثبت عنوان الفوات، وعنوان الفوت يثبت وجوب القضاء، فيثبت وجوب القضاء بواسطة اللازم العقلي؛ لخلو الوقت من الفعل، وهو باطل.

فهو نظير استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة أكل اللحم، فإنه مثبت؛ لأن حرمة الأكل متعلقة بعنوان الميتة، فإذا شككنا في حلية اللحم الموجود لا يمكننا أن نحكم بحرمة استناداً إلى استصحاب عدم التذكية؛ لوجود واسطة عقلية بين استصحاب عدم التذكية وبين الحرمة وهو ثبوت الميتة.

والحاصل: لا يمكننا التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب القضاء؛ لأن موضوع القضاء هو الفوت، وهو معنى وجودي، فلا يثبت وجوب

القضاء إلا باستصحاب خلو الوقت من الفعل، وهو مثبت، وعلى فرض الشك في أن معنى الفوت وجودي أو عدمي فإنه لا يمكن التمسك بالاستصحاب أيضاً لسببين:

الأول: أن الاستصحاب لا يجري إلا إذا كان له أثر شرعي، ومع الشك في كون الموضوع المستصحب هو الأمر العدمي أو الوجودي لا يمكن الاستصحاب؛ لأنه على تقدير كونه عدماً فله أثر، وأما على تقدير كونه وجودياً فلا أثر له، وحيث إن الموضوع المستصحب غير مقطوع الأثر لا يشمل دليل الاستصحاب.

الثاني: أن الشبهة مصداقية؛ بداهة ان الموضوع المستصحب مردد بين ما يصح فيه الاستصحاب وما لا يصح، وإجراء الاستصحاب في الموضوع المردد يستلزم تكفل الدليل لموضوعه، وهو باطل.

فتكون النتيجة: عدم إمكان التمسك بالاستصحاب لإثبات وجوب القضاء؛ لأنه مبتلى بالمانع وهو الأصل المثلث، وحينئذ يتعين التمسك بالبراءة. هذا ما قالوه، إلا أن التحقيق يقتضي خلافه؛ لأن ما ذكره مبتن على التدقيق العقلي، وهو ليس مما تدور عليه الأحكام الشرعية، ولا تنزل عليه الخطابات المولوية، فإن الشارع يكلم الناس على قدر عقولهم، وقدر عقولهم هو المتفاهم العرفي، والفوت بحسب المتفاهم العرفي هو عدم الإتيان، وعدم الإتيان هو الترك مع أن الأول عدمي والثاني وجودي؛ إذ لا يفرق العرف بين قولهم: فاتته الصلاة أو تركها أو لم يأت بها، فهي جميعاً متساوية عرفاً وإن اختلفت من حيث الدقة العقلية، بل هي كذلك لغة أيضاً.

ففي لسان العرب: فاتني الأمر فوتاً وفواتاً: ذهب عني^(١)، وفي مجمع البحرين: فات وقت فعله، ومنه: ((فاتت الصلاة)) إذا خرج وقت فعلها ولم تفعل^(٢)، وهو متطابق مع المعنى العرفي، والذي يبتني عليه موضوع الاستصحاب هو الفهم العرفي لا التدقيق العقلي، ولذا يصح أن يتمسك العبد باستصحاب الفوت أو عدم الإتيان أو الترك ويثبت وجوب القضاء، ولا ضير فيه، ولعل المشهور نظر إلى هذه الجهة فذهب إلى الاستصحاب كما نسب إليه، وعلى هذا لا تصل النوبة إلى البراءة.

الفرع الرابع: في التمسك بقاعدة الميسور لوجوب القضاء

ربما يقال بوجوب قضاء الواجب المؤقت استناداً إلى قاعدة الميسور، بدعوى أن الوقت قيد في الواجب، فإذا تعذر عن اختيار أو اضطرار يبقى الميسور من الواجب مقدوراً للمكلف، فيأتي به ولو كان خارج الوقت، وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين:

الأول: في مستند قاعدة الميسور ومفادها.

الثاني: في وجه الدلالة على القضاء ومناقشتها.

أما مستند القاعدة فهي طائفة من الأدلة النقلية أظهرها ثلاثة من الأخبار تداولوا نقلها في كتب الفريقين، بل حكي توافقهم على قبولها والاحتجاج بها والاستناد إليها في الفتوى والعمل^(٣)، بما يدفع المناقشة

(١) لسان العرب: ج ٢، ص ٦٩، (فوت).

(٢) مجمع البحرين: ج ٢، ص ٢١٤، (فوت).

(٣) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٧٩.

السندية فيها، لاسيما وقد اعتضد مضمونها بطائفة من آيات الكتاب العزيز كقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٣) وغيرها مما يفيد وثاقتها واعتبارها.

وقد رواها ابن أبي جمهور في العوالي، وقد اجتمعت القرائن العديدة على اعتبار ابن أبي جمهور واعتبار عواليه كما حققنا ذلك في بحث القواعد الفقهية: ((قاعدة الميسور)) وهذه الأخبار هي:

- ١- العلوي الشريف: ﴿الميسور لا يسقط بالمعسور﴾^(٤).
- ٢- العلوي الآخر: ﴿ما لا يدرك كله لا يترك كله﴾^(٥).
- ٣- النبوي الشريف: ﴿إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه بما استطعتم﴾^(٦).

وإطلاقها ظاهر في شموله لصورتين:

الأولى: صورة تعذر بعض أجزاء المأمور به أو تعسره، فإنه لا يقضي بسقوط الباقي، بل يجب الإتيان به بقدر ما يستطاع.

والثانية: صورة تعذر بعض شرائطه الشرعية، فإنه يجب الإتيان بالميسور منها إذا تعذر المعسور.

(١) سورة التغابن: الآية ١٦.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) سورة الحج: الآية ٧٨.

(٤) عوالي اللآلئ: ج ٤، ص ٥٨، الهامش.

(٥) المصدر السابق: ح ٢٠٧.

(٦) المصدر السابق: ح ٢٠٦.

وعلى هذا فإن مفاد قاعدة الميسور هو أن الوجوب بالنسبة إلى المقدار الميسور من الواجب المركب من أجزاء وشرائط لا يسقط بتعذر بعض هذه الأجزاء أو الشرائط، وإنما يسقط الجزء أو الشرط المتعذر، ويبقى الباقي في الذمة فيجب الإتيان به.

وأما وجه الدلالة على القضاء فمن جهة أن الوقت أخذ قيداً في الواجب المؤقت، فإذا تعذر الإتيان بالواجب في داخله يبقى الوجوب بالنسبة للباقي على حاله، فيجب الإتيان به، وبذلك نستغني عن البحث في تبعية القضاء للأداء وعدمه، لأن القاعدة لو تمت من حيث الدلالة كانت دليلاً على وجوب القضاء.

ونوقش في دلالتها على ما نحن فيه من وجوه نكتفي بثلاثة منها:

أحدها: أن القاعدة تجري لدى تعذر الجزء أو الشرط في الواجبات المركبة في صورة إطلاق الوجوب، بحيث يبقى الوجوب على حاله بعد تعذر المعسور، وأما الواجب المؤقت فلا إطلاق فيه؛ لكونه مقيداً بالوقت، وعليه فإنه إذا انقضى الوقت انقضى وقت الواجب فلا يبقى معه الوجوب حتى يقال بلزوم الإتيان به خارج الوقت، وعلى هذا فدلالة القاعدة خارجة تخصصاً عن الواجب المؤقت.

ثانيها: سلّمنا، إلا أن المعيار في جريان القاعدة هو كون الباقي من الأجزاء والشرائط ميسور المعسور عرفاً، وذلك فيما إذا يرى العرف أن الصلاة مع الجلوس مثلاً ميسور الصلاة مع القيام حتى يتحقق الواجب في

الميسور والمعسور حتى يحكم بوجوب الإتيان به، وأما إذا لم يصدق ذلك عرفاً فإنه لا تجري فيه القاعدة، والظاهر أن العرف لا يرى العمل خارج الوقت ميسور العمل داخل الوقت، بل هما موضوعان متباينان.

ثالثها: سلّمنا، إلا أن الإجماع بل الضرورة قاما على عدم شمول القاعدة لكل واجب؛ لأنه لو قيل يجريانها فيه لوجب القول بالإتيان بالميسور مع كل واجب سواء في الصلاة والصيام والحج والخمس، وهذا ما لا يلتزم به؛ لاستلزامه تأسيس فقه جديد؛ لأن القول بجريانها في عموم الواجبات يستوجب القول بصحة صيام من تعذر عليه الصبر على الماء، وتيسر له الصبر على الطعام، أو اضطر إلى تناول الدواء القليل في النهار مع قدرته على الإمساك، والقول بصحة حج من تعذر عليه الوقوف على عرفة أو المبيت في المزدلفة، والقول بصحة خمس من تعذر عليه دفع الجميع فدفع الميسور وهكذا، وهذا أمر مخالف لضرورات الفقه؛ لذا ينبغي الاقتصار على القاعدة على موارد عمل الأصحاب لا مطلقاً، والواجبات المؤقتة ليست منها.

والحاصل: أن التمسك بقاعدة الميسور لإثبات وجوب القضاء غير وجيه إما لجهة عدم المقتضي وإما لوجود المانع. أما الأول فلقصور القاعدة عن شمولها للواجبات المؤقتة، وأما الثانية فلأن التمسك بها فيما نحن فيه يوجب مخالفة الضرورة والإجماع.

الأمر السادس: في نتائج البحث

يظهر من مطاوي البحث نوعان من النتائج:

الأول: النتائج العلمية.

والثاني: النتائج العملية.

أما النتائج العلمية فهي ست:

النتيجة الأولى: أن الواجب الموسع أمر ممكن عقلاً، بل واقع شرعاً، وكذا الواجب المضيق، وما قاله الأشاعرة وجماعة من العامة من الاستحالة مما لا يساعد عليه عقل ولا نقل.

النتيجة الثانية: إذا فات وقت الواجب ولم يأت به المكلف سقط عنه الواجب إلاّ فيما قامت قرينة على البقاء؛ لأن التقييد بالوقت راجع إلى فائدة، وفائدته هي تقييد الوجوب بحدود الوقت، فإبقاء الوجوب خارجه يفتقر إلى دليل.

النتيجة الثالثة: أن سقوط الواجب بعد الوقت ناشئ من دلالة دليل التوقيت على وحدة المطلوب في الواجب لا تعدده، وهذه الدلالة مستفادة من الظهور العرفي والإطلاق المقامي في الواجبات المؤقتة، ولا يختلف الحال فيها بين ما كانت القرينة على التوقيت متصلة أو منفصلة، فإذا فات الواجب في وقته لا يجب الإتيان به خارج الوقت؛ لأن القضاء لا يتبع الأداء.

النتيجة الرابعة: أن الفرق بين القول بتبعية القضاء للأداء وعدمه يظهر في موارد الشك في الحكم أو في الموضوع، فإذا التزمنا بالتردد وعدم الالتزام لا بالتبعية ولا بعدمها للشك في الأمر كان الأصل الجاري فيه حكماً، وهو البراءة، وبه يثبت عدم وجوب القضاء لا الاشتغال والاستصحاب؛ لأن الأول متأخر رتبة عن البراءة، والثاني مبتلى بالمانع العقلي؛ لأن التمسك به لإثبات القضاء يستوجب لغوية دليل الوقت وهو باطل.

وأما إذا التزمنا التبعية فالأصل الجاري موضوعي؛ لأن الشك لا يتعلق بالحكم وإنما بالموضوع، وهو الإتيان داخل الوقت وعدمه.

وقلنا هذا الشك تارة يتعلق بالإتيان قبل انقضاء وقت الواجب فلا إشكال في وجوب الإتيان به تمسكاً بالاشتغال أو بالاستصحاب.

وأما إذا تعلق بالإتيان بعد انقضاء الوقت فيجب الإتيان به خارج الوقت تمسكاً بالاستصحاب، ويستثنى منه موارد ثلاثة قام الدليل على عدم وجوب الإتيان فيها خارج الوقت:

الأول: الصلاة، فقد دلت النصوص على أن الشك بها بعد الوقت لا اعتبار له.

الثاني: موارد قاعدة الفراغ إذا قلنا بعموم دلالتها لكل الواجبات المؤقتة وعدم انحصارها ببابي الطهارة والصلاة.

الثالث: الصلاة في صورة إدراك ركعة من الوقت، ووقوع باقي ركعاتها خارجه، فإن النصوص دلت على أنها تؤدي أداء لا قضاء.

النتيجة الخامسة: أن قاعدة الميسور لا تصلح لإثبات وجوب القضاء؛ لأنها قاصرة من حيث المقتضي لشمولها للواجبات المؤقتة، أو مبتلاة بالمانع؛ لأن التمسك بها في إثبات وجوب القضاء خارج الوقت يوجب مخالفة الضرورة والإجماع.

النتيجة السادسة: إذا فات الوقت في الواجبات المؤقتة لا يجب قضاؤها؛ لأن القضاء يحتاج إلى دليل، وحينئذ إن كان فوات الواجب في وقته بعمد واختيار ثبت فيه العصيان والعقوبة، وترتبت عليه آثاره الوضعية كالفسق ونحوه؛ وإن كان بعذر كالنوم والجهل والسهو ونحوها ارتفعت عنه العقوبة والآثار إن قلنا بشمول أدلة الرفع للآثار الوضعية أيضاً.

وأما النتائج العملية فتظهر في مقام العمل، وهي عديدة نستعرض المهم منها:

النتيجة الأولى: يجب المبادرة إلى فعل الواجب المؤقت إذا ظن فواته بالتأخير. إذ يصبح الواجب الموسع ضيقاً بضيق الوقت، وهذا في صورة العلم مما لا كلام فيه؛ لأن تفويت الواجب حرام، وإنما الكلام في صورة الظن أو الاحتمال القوي، فهل يجب على العبد المبادرة إلى الإتيان بالواجب إذا ظن فوات الوقت بالتأخير أم هو في سعة حتى يعلم بالفوات؟ اختلفوا فيه إلى قولين:

القول الأول: ذهب إلى وجوب المبادرة. حكي عن جماعة من الخاصة والعامة، بل حكي الاتفاق عليه^(١)، واستدل له أيضاً بوجوه عقلية أهمها ثلاثة:

الأول: أن وجوب المبادرة مما يقتضيه الوجوب؛ لأن معنى الوجوب هو لزوم الإتيان بالعمل وعدم جواز الترك، فإذا قيل بجواز التأخير مع الظن بالفوات استوجب الوقوع في ترك الواجب في بعض الأحيان؛ لإمكان مطابقة الظن للواقع، وهو خلف.

الثاني: أن العقل يلزم المكلف بالمبادرة إلى الفعل إذا ظن فوت الواجب مع التأخير؛ لأنه يحكم بتقصيره في إطاعة الواجب إذا طابق الظن الواقع، بل يعده متهاوناً عاصياً، ولا يخرج من هذا العنوان إلا المبادرة إلى العمل، وهذا ما يشهد به العرف، فإن المولى إذا أمر عبده بشراء اللحم، وظن العبد أنه لو تأخر عن الشراء لا يحصل على اللحم فتعمد التأخير ولم يتمكن من شراء اللحم بالفعل فإن العرف يعده عاصياً مستحقاً للعقوبة، وكذلك ما نحن فيه.

الثالث: أن العقل يستقل بالحكم بوجوب دفع الضرر المظنون، لاسيما إذا كان خطيراً كضرر الآخرة، وهذا ما ينطبق هنا إذا أصر المكلف الإتيان بالواجب الموسع، بل هذا ما يقتضيه الاشتغال العقلي؛ لأن المكلف يعلم باشتغال ذمته بالتكليف، وفي الوقت نفسه ظان بقدرته على تحصيل الفراغ

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٥٥-٣٥٦؛ القوانين: ج ١، ص ١٢٠.

إذا أخرج العمل، فيلزمه العقل بلزوم المبادرة تحصيلاً للفراغ اليقيني، وتخلصاً من المؤاخذة في صورة الفوت.

والحاصل: أن إذن الشارع بتأخير الإتيان بالواجب الموسع يتقيد بقيدتين:

أحدهما: إذا علم بأن التأخير في الواجب يوجب فواته؛ لأنه معصية قطعية يحكم العقل بلزوم دفعها.

ثانيهما: إذا ظن بأن التأخير يوجب فواته؛ لأنه معصية مظنونة يحكم العقل بلزوم دفعها؛ لاستقلاله بوجوب دفع الضرر المظنون.

القول الثاني: ذهب إلى عدم، قربه بعض الأعلام^(١) بدعويين:

الأولى: أن الظن لا يغني عن الحق شيئاً فهو ليس بحجة.

والثانية: الاستصحاب؛ لإمكان استصحاب بقاء الوقت في صورة الظن بالفوات بناء على جريان الاستصحاب في الأمور الاستقبالية، وهو ضعيف؛ لأن الدعوى الأولى مردودة من جهة الخروج الموضوعي لهذا الظن عن الظن المنهي عن العمل به؛ لكونه عقلاً يعنى به العقلاء، ويعدونه من مراتب العلم عرفاً، ولذا يحكم العقلاء باستحقاق العبد المذمة والعقوبة إذا ترك العمل بادعاء أن الظن غير حجة حتى فاته الوقت، ولو لا اعتناؤهم به ومعاملته معاملة العلم لما صح منهم ذلك.

والدعوى الثانية كذلك؛ لأن الاستصحاب يتقوم بالشك اللاحق، وفيما نحن فيه ظن عقلائي وهو أقوى من الشك فلا تشمل أدلة (لا تنقض

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٥٨.

اليقين بالشك) وإنما يحكم العقل بلزوم الاشتغال فيه، فتأمل.

النتيجة الثانية: إذا ظن العبد بفوات الوقت بالتأخير ولم يبادر إلى العمل فإن فاته الوقت كان عاصياً، وهذا مما لا خلاف فيه، وإنما الخلاف في صورة انكشاف خطأ ظنه، وبالتالي لم يفته الوقت، فهل يحكم بعصيانه على عدم مبالاته بالظن واستحقاقه العقاب عليه وإن لم يحكم بعصيانه على تفويت أصل الواجب؟ قولان مبنيان على القول بحرمة التجري، وقد ذهب إليه جماعة، بل أدعي عليه الإجماع^(١) وعدمه كما هو المشهور بين المتأخرين والمعاصرين.

النتيجة الثالثة: إذا شك المكلف في تمكنه من الإتيان بالفعل في وقته فهل يجوز له التأخير أم لا؟ وجهان:

أحدهما: الجواز، تمسكاً بإطلاق دليل التوسعة في الوقت الذي يبيح للعبد التأخير، واستصحاب بقاء القدرة، أو استصحاب بقاء الوقت، بناء على جريانه في الأمور الاستقبالية.

وثانيهما: عدم الجواز، تمسكاً بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل والذي لا يحصل إلا بالمبادرة إلى الفعل، والشك من مراتب الاحتمال، وربما يفصل بين الشك بالفوات إن كان مقترناً بخوف الفوت فيحكم بوجوب المبادرة فيه؛ لأنه من الشك الذي يعتني العقلاء به؛ لذا يحكمون باستحقاقه

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٥٨؛ فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٧؛ القوانين:

الذم والعقوبة في صورة مطابقته للواقع، وبين الشك غير المقترن بالخوف لعدم اعتناء العقلاء به لاسيما مع وجود الاستصحاب.

النتيجة الرابعة: يجوز تأخير الواجب عن أول الوقت مع ظن السلامة والقدرة على الفعل، إذا ظن المكلف في أول الوقت بسلامته إلى آخر الوقت بما يتمكن معه من الإتيان بالعمل قبل خروج الوقت، فأخر الفعل ثم نزل به الموت في اثناء الوقت، أو عرضه عارض أعجزه عن الإتيان بالفعل في باقي الوقت، كما لو مرض فلم يقدر على قضاء ما فاته من الصيام، أو أخر إخراج الحقوق الشرعية التي في ذمته حتى افتقر، أو اصطدم في السيارة وأغمي عليه ولم يقدر على الإتيان بالصلاة وهكذا، والحكم في هذه المسألة له جهتان:

الأولى: جهة وجوب القضاء.

والثانية: جهة عصيانه بتأخير الإتيان بالعمل في وقته.

أما الجهة الأولى ففيها احتمالان:

الأول: القول بوجوب القضاء، فيجب على ولي الميت أن يقضي عنه، وعلى العاجز الإتيان بالعمل بعد ارتفاع العجز لوجوه:

أحدها: ثبوت موضوع القضاء وهو فوت الواجب.

ثانيها: أن التكليف بالإتيان بالفعل قد تعلق في ذمته منذ دخول الوقت، ولا يخرج من عهدة هذا التكليف إلا بالإتيان به. يشهد له حكم الشارع على المرأة الحائض بوجوب قضاء صومها وصلاتها إذا دخل عليها الوقت وأخرت الإتيان بهما وعرضها الحيض في الأثناء، وحكمه على

المغمى عليه بوجوب القضاء إذا عرضه الإغماء بعد دخول الوقت، وكذا حكمه بتعلق الحقوق الشرعية التي لم يخرجها في أيام غناه في ذمته، والسبب في ذلك هو أن اشتغال الذمة بالتكليف كان منذ أول الوقت وطرو المانع من الإتيان لا يسقط ما ثبت في ذمته.

ثالثها: أن ذلك مقتضى قاعدة الاشتغال.

الثاني: القول بعدم وجوب القضاء؛ لأن بقاء التكليف في الذمة مشروط بالقدرة، والمفروض أنها مرتفعة بالموت أو العجز، فيرتفع معها التكليف؛ لأن الشروط عدم عند عدم شرطه، وإذا شك في ذلك يمكن التمسك بالبراءة لئنه؛ لأنه من قبيل الشك في التكليف الزائد بعد انقضاء الوقت.

والحق أن المسألة من توابع القول بتبعية القضاء للأداء، فمن ذهب إلى التبعية فلا مناص من القول بوجوب القضاء؛ للوجوه التي ذكرت للقول الأول، ومن أنكر التبعية حكم بعدم الوجوب ما لم يقيم دليل على الوجوب. وأما الجهة الثانية ففيها قولان.

القول الأول: ذهب إلى العصيان؛ لأنه فوّت الواجب اختياراً فيصدق في حقه العصيان.

القول الثاني: ذهب إلى العدم، وهو الحق على ما صرح به جماعة من أصحابنا^(١)؛ لعدم صدق العصيان في حقه، بلحاظ أن جواز التأخير كان

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٥١٧؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٦٤؛ القوانين:

مقتضى التوسعة في الواجب، فهو مما رخص فيه الشارع، ولا يعاقب الشارع على التأخير الذي رخص فيه، والمفروض أن فوت الواجب نشأ من المانع القهري الذي طرأ على العبد في أثناء الوقت، فلا يصدق في حقه العصيان؛ إذ العصيان ليس مجرد ترك المأمور به، وإنما تركه على وجه التعمد والاختيار؛ بداهة أن ترك المأمور به قد يحصل من الساهي والنائم والمغمى عليه ولا عصيان عليهم، والعاجز مثلهم.

والحاصل: لا عصيان على من فاته الواجب المؤقت إذا أصر الإتيان به اعتماداً على ظنه بالسلامة ثم عجز عن الإتيان به في آخر الوقت، ودعوى العصيان مردودة من جهة الخروج الموضوعي.

النتيجة الخامسة: عدم عصيان المتعمد لترك الواجب المؤقت في أول الوقت.

فإذا بنى المكلف على ترك الواجب المؤقت في أول الوقت ثم اتفق موته أو عجزه في أثناء الوقت فالحكم بوجوب القضاء وعدمه يرجع إلى ما تقدم في المسألة السابقة، وأما الحكم بعصيانه وعدمه ففيه قولان:

القول الأول: ذهب إلى العصيان، بدعوى صدق المعصية في حقه لكونه متعمداً في ترك الفعل في أول وقته، فيصدق التعمد في ترك الواجب عرفاً.

اختاره بعض أصحابنا^(١)، وربما يستدل له بالأولوية المستفادة، وظاهر بعضهم الاتفاق عليه^(٢)، وقول بعضهم بعصيان من ظن عدم بقائه إلى

(١) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٦٨.

(٢) انظر القوانين: ج ١، ص ١٢٠.

آخر الوقت وآخر الإتيان سواء طابق ظنه الواقع أم لا، فإنهم حكموا بعصيانه مع عدم بنائه على الترك^(١)، فيحكم بعصيانه في صورة بنائه على الترك بالأولية.

القول الثاني: ذهب إلى عدم العصيان، وهو غير بعيد، باعتبار أن الواجب موسع فيجوز للمكلف تأخير الإتيان به إلى آخر الوقت، والعصيان إنما يصدق في صورة تعمد الترك إلى آخر الوقت، والمفروض عدمه؛ لأن المكلف عجز عن الإتيان بالواجب في آخر الوقت بسبب انعدام القدرة. فهو معذور في التأخير، ومعذور في الإتيان به في آخر الوقت، فيخرج موضوعاً عن معنى العصيان.

وعليه فلا عصيان على العبد في صورة تعمد الترك في أول الوقت ثم فاته الواجب بسبب العذر؛ لعدم وجود المقتضي له. نعم هو متجر بذلك، وتدخل المسألة في صغريات بحث التجري، فمن قال هناك بحرمة التجري يحكم هنا بذلك، ومن قال بعدمها هناك يحكم بعدمها هنا أيضاً.

النتيجة السادسة: لا يجوز تفويت الواجب الموسع إذا فعل العبد ما يرفع قدرته عن الإتيان بالواجب المؤقت في وقته، كما لو نام ففاته صلاة الفريضة اليومية أو الآيات أو الجمعة، أو أمرض نفسه ففاته الصيام أو الحج ونحو ذلك، فهل يجوز له ذلك أم يعد عاصياً أم يفصل بين ما كان رفع القدرة قبل دخول وقت الواجب فيجوز ولا يعد عاصياً وما كان

(١) انظر نهاية الوصول: ج ١، ص ٥١٧؛ القوانين: ج ١، ص ١٢٠.

بعد دخول وقت الواجب فلا يجوز ويعد عاصياً؟ احتمالات في المسألة، ووجه كل واحد منها ظاهر، والحق هو عدم الجواز مطلقاً. أما بعد دخول الوقت فلصدق تعمد ترك الواجب وهو ملاك العصيان، وأما قبل دخول الوقت فلأنه من مصاديق المقدمات المفوتة للواجب، وهي من طرق المعصية عرفاً وعقلاً. نعم يقيد صدق العصيان في صورة العلم بالعجز عن الإتيان بالواجب أو الظن القوي، وأما في صورة الشك فهو ما ستعرفه في النتيجة التالية.

النتيجة السابعة: لا يجوز فعل ما يوجب تفويت الواجب الموسع إذا أراد العبد الإقدام على فعل فظن أو شك في أنه سيكون مانعاً عن الإتيان بالواجب المؤقت في وقته، كما إذا أراد النوم بعد دخول وقت الصلاة، أو استعمال دواء منوم وظن أو شك في تيقظه للصلاة بعد ذلك فهل يجوز له ذلك؟

أما في صورة الظن فالظاهر عدم جواز الإقدام إذا كان ظنه عقلياً؛ لأن الظن العقلائي من مراتب العلم العرفي، فالإقدام على ما يوجب العجز عن الامتثال تفويت لغرض المولى يحكم العقل بقبحه واستحقاقه العقوبة. وأما في صورة الشك أو الظن الضعيف الذي يلحقه العرف بالشك ففي المسألة وجهان مبنيان على صدق التفويت وعدمه عرفاً، والمسألة صغروية لا ينبغي الوقوف عندها كثيراً، وبذلك يظهر الحكم في صورة الإقدام على النوم مع ظنه بالتيقظ لأجل الصلاة، فإنه لا إشكال في جوازه.

النتيجة الثامنة: يلاحظ في امثال الواجب الموسع زمان الواجب لا زمان الوجوب.

أي يلاحظ زمان الأداء لازمان تعلق الوجوب في الذمة، ويظهر أثره في اختلاف حالات المكلف، فإن المكلف تارة يكون مسافراً وتارة مقيماً، وتارة مريضاً وتارة سليماً، وتارة واجداً للماء وتارة فاقداً وهكذا.

فإذا أراد الصلاة في آخر الوقت وهو في هذا الوقت مسافر أو عاجز عن القيام أو فاقد للماء، بينما دخل عليه وقت الصلاة وكان في وطنه أو محل إقامته، أو قادراً على القيام أو واجداً للماء، فهل يصلي بحسب حالته في آخر الوقت بلحاظ أن ذلك مقتضى التوسعة في الواجب التي تستدعي التخيير في الأداء فيلاحظ فيه زمانه، أم بحسب حالته في أول الوقت بلحاظ أنه أول أزمته تعلق التكليف في الذمة؟ احتمالان بل قولان: ذهب إلى الأول صاحب القوانين^(١) وذهب إلى الثاني صاحب الهداية^(٢)، وتظهر الثمرة بين القولين في ذوي الأعذار، فإنه على القول الأول يجوز أدائهم، للواجب في أول الوقت من غير حاجة إلى التأخير أو مراعاة زوال العذر أو عدمه، ويجوز لهم المبادرة إلى العمل حتى في صورة العلم بارتفاع العذر في آخر الوقت، كما يجوز لهم تأخير امثال الواجب حتى في صورة علمهم بطرو العذر في آخر الوقت، وإمكانهم الإتيان بالواجب في أول الوقت خالياً من العذر، وأيضاً يجوز لهم إيقاع أنفسهم في تكليف ذوي

(١) القوانين: ج ١، ص ١٢٠.

(٢) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٣٦٩.

الأعذار اختياراً، بأن يريقوا الماء في أول الوقت مع علمهم بعدم وجدانه في آخر الوقت، أو يعجزوا أنفسهم عن القيام في أول الوقت فيصلوا في آخر الوقت عن قعود وهكذا.

كل ذلك لأنه مقتضى التخيير في امثال الواجب الموسع في أي جزء من أجزاء الزمان المقرر له شرعاً.

وأما على القول الثاني فإنه يفرق بين خصوصيات الأداء بين حالتي الاختيار والاضطرار، فإن كانت الخصوصيات تابعة للفعل في حالة الاختيار والاضطرار معاً كالصلاة التامة والمقصورة جاز المبادرة إليها في أول الوقت، إن كانت ثابتة لها في حالة الضرورة والاضطرار كالقعود في الصلاة فلا يجوز تأخير الأداء إذا كان في أول الوقت قادراً على الإتيان بالصلاة عن قيام؛ لعدم صدق الاضطرار مع القدرة على الإتيان بالعمل من دون عذر؛ بدهاءة أن التكليف الاضطراري متأخر رتبة عن الاختياري.

والحق هو الأول؛ لوجود المقتضي، ويستثنى منه صورة وجود المانع من المبادرة كما لو استلزمت المبادرة إلى الفعل الاضطراري مخالفة للضرورة أو الإجماع ونحوهما، كما قد يقال مثله في المبادرة إلى التيمم للصلاة مع العلم أو الظن بوجود الماء في آخر الوقت.

وبذلك يظهر الحال فيما لو كان العبد مضطراً في أول الوقت مختاراً في آخره فإنه على القول الأول يجوز له المبادرة إلى الإتيان بالواجب الاضطراري، بينما على القول الثاني لا يجوز؛ لانحصار الواجب الاضطراري بحالة الاضطرار، والمكلف في حالة القدرة على الفعل الاختياري يخرج موضوعاً عن الاضطرار.

وعليه فلا يتجه لأصحاب الأعذار تقديم الصلاة في أول الوقت مع علمهم أو ظنهم بزوال العذر في آخره. نعم يخرج منه ما دل الدليل على جواز البدار فيه.

النتيجة التاسعة: الواجب الموسع يقضى بحسب حاله في آخر الوقت، فقد عرفت مما تقدم أن التوسعة في الوقت تنضيق في آخره بحيث لا يجوز للعبد تأخير الأداء عنه، وعليه فإنه إذا فات وقت العمل ووجب على العبد القضاء فإنه يقضي الواجب بحسب حالته في آخر الوقت، فإن كان في آخر الوقت مسافراً وفاته الواجب قضاءه قصرًا وإن كان في أول الوقت حاضرًا، ولو فاته حاضرًا قضاءه تمامًا وإن كان في أوله مسافراً، وهل يجري ذلك في حال الاختيار والاضطرار كما لو فاته الواجب وهو فاقد الماء أو عاجز عن القيام في الصلاة ونحو ذلك؟ احتمالان ناشئان من التمسك بإطلاق مثل قولهم: (يقضي ما فاته كما فاته) في صحيحة زرارة^(١) وغيرها^(٢) الذي يشمل صورة السفر وغيره من حالات المكلف، ومن التوقف على موضع النص وهو حالة السفر^(٣)، وخروج سائر الحالات الاضطرارية بالضرورة والإجماع ونحوهما، فإنهما يمنعان من التمسك بالإطلاق المذكور وهو الأقوى.

(١) الوسائل: ج ٨، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلوات، ص ٢٦٨، ح ١٠٦٢١.

(٢) انظر المصدر السابق: ص ٢٦٨-٢٦٩، ح ١٠٦٢٢، ح ١٠٦٢٣، ح ١٠٦٢٤.

(٣) انظر المصدر السابق.

المطلب الرابع: في الواجب غير المؤقت (المطلق والمشروط)

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط

يراد بالواجب غير المؤقت ما ليس للزمان دخل في مصلحته، كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب صلة الرحم، وحفظ النفس، ووجوب الجهاد الدفاعي أو الهجومى بحسب شروطها، وقد قسموه إلى قسمين:

الأول: الواجب المطلق، وأرادوا به الواجب الذي لا يتوقف وجوبه على أمر خارج عن ذاته كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، والصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل، فإنهما واجبان سواء قطع المسافة في الأول أو لا، وسواء كان الوضوء والغسل في الثاني أولاً، وسمي بالمطلق بلحاظ أن وجوبه مطلق غير مشروط.

الثاني: الواجب المشروط، ويعبر عنه بالمقيّد أيضاً، وأرادوا به الواجب الذي يتوقف وجوبه على أمر خارج عن ذاته كالحج بالقياس إلى الاستطاعة، والصلاة بالقياس إلى الوقت، وسمي بالمشروط بلحاظ أن وجوبه مشروط بحصول شرطه، فلا يجب الحج من دون استطاعة، ولا تجب الصلاة قبل دخول وقتها.

والحاصل: إذا قيس وجوب الواجب إلى شيء آخر خارج عنه فهو لا يخرج عن أحد أمرين إما أن يكون وجوب الواجب غير متوقف على تحقق ذلك الشيء كوجوب الحج بالقياس إلى قطع المسافة، وإما أن يكون متوقفاً على تحقق ذلك الشيء، بمعنى أنه لولا حصوله لما تعلق الوجوب بالواجب كالاستطاعة الشرعية بالنسبة للحج؛ إذ لولاها لما تعلق الوجوب بالحج؛ بخلاف قطع المسافة فإنه سواء قطع المسافة أو لا فإن الحج واجب.

هذا بحسب ما يتبادر إلى الأذهان من معنى الواجب المطلق والواجب المشروط، وهو الذي يفهمه العرف، ودرج عليه اصطلاح الفقهاء في الموارد المختلفة من الفقه، وعليه مشهور الأصوليين كما ستعرف.

وبذلك نستخلص أموراً وقع الكلام فيها بين الأعلام، ولا نرى للتفصيل فيها وجهاً:

الأول: الاستغناء عن التعريف المنطقي لكل واحد منهما المستند إلى الحد أو الرسم؛ لأن كل ما يقال من تعاريف لا بد وأن ترجع إلى الفهم العرفي ولا يختلف العرف في فهم المراد من الواجب المطلق والمشروط.

وإليه يرجع تعريف جماعة منهم عميد الدين على ما حكي للواجب المطلق بأنه ما لا يتوقف وجوبه على أمر زائد على الأمور المعتبرة في التكليف من العقل والعلم والبلوغ والقدرة، وللمشروط بأنه ما كان وجوبه موقوفاً على أمر آخر^(١)، وتعريف آخرين له، ولعله المشهور بأنه ما

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٢٣؛ الفصول: ص ٩٢.

لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده، والمشروط بخلافه^(١)، حيث فرقوا بين وجوب الشيء ووجوده، فقطع المسافة بالنسبة للحج شرط للوجود، وأما الاستطاعة فشرط للوجوب إلى غير ذلك^(٢)، فالحج بالقياس إلى قطع المسافة مطلق وبالقياس إلى الاستطاعة مشروط.

ومن هنا أعرض الكثير من متأخري المتأخرين والمعاصرين عن ذكر التعريف، واكتفوا بالإشارة إليه ببعض الألفاظ التي تقرب المعنى إلى الذهن، بل قال في الكفاية: الظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط، بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي^(٣).

الثاني: أن وصفي الإطلاق والاشتراط إضافيان؛ إذ لا يخلو واجب منهما، وربما يكون الواجب مطلقاً بلحاظ شيء مشروطاً بلحاظ آخر، ضرورة أنه ما من واجب إلا وهو مشروط بالشرائط العامة للتكليف كالقدرة والعقل، وعلى هذا فإن الواجب المطلق ليس قسيماً للواجب المشروط، بل قد يكون واجباً واحداً يتصف تارة بالإطلاق وتارة بالاشتراط، والمعيار في التسمية هو اللحاظ والاعتبار لاسيما عند المعبر في مقام الأمر.

وعلى هذا فإنه لا مصداق للإطلاق الحقيقي في الواجبات الشرعية، كما لا مصداق للاشتراط الحقيقي؛ إذ لا يوجد واجب شرعي مطلق من جميع

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٣٠؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٢٩٩-٣٠٠.

(٣) كفاية الأصول: ص ٩٥.

الجهات؛ ولا أقل من اشتراطه بالشرائط العامة، ولا يوجد واجب شرعي مشروط من جميع الجهات، وإلا لانتفت القدرة على امتثاله، فكل واجب شرعي هو مطلق من جهة ومشروط في جهة، ولذا قلنا إن وصفي الإطلاق والاشتراط إضافيان لا حقيقيان.

الثالث: أن النسبة بين الإطلاق والاشتراط هي نسبة التضاييف لا التضاد ولا التناقض؛ لانها أمران وجوديان يقبلان الاجتماع في واجب واحد، وهذه سمة المتضاييفين لا المتضادين ولا المتناقضين، نظير اجتماع الأبوة والبنوة في زيد باختلاف اللحاظ، واجتماع العلية والمعلولية في الشيء بلحاظ نسبتين، وهكذا الإطلاق والاشتراط، ولو كانت النسبة التضاد أو التناقض لامتنع اجتماعهما في المورد الواحد.

الرابع: أن الشروط على قسمين:

الأول: الشروط الشرعية كالبلوغ والاستطاعة في الحج، والخلو من الحيض والنفاس في عبادات المرأة، وبلوغ النصاب في الزكاة، ونحوها.

والثاني: الشروط العقلية، وهي الشروط العامة كالقدرة والعقل، ومحل البحث ليس في هذه، بل في الأول؛ بداهة أن جميع الواجبات بلحاظ القدرة والعقل مشروطة؛ إذ لولا هما لم يتوجه أمر إلى المكلف، وهل العلم من هذا القبيل أم من الأول؟ صرح جماعة بالأول^(١)، والحق الذي يقتضيه

(١) انظر الفصول: ص ٩٢؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٢٣؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٥٥؛ ميزان الأصول: ج ١، ص ٢٨٥، مسألة ٢٣.

التحقيق أن العلم ليس من الشروط العقلية؛ لعدم توقف ذات التكليف عليه، وإنما فعليته، ولذا اتفقوا على أن عدم إطاعة التكليف مع العلم يعد عصياناً، وفيه استحقاق العقوبة، ومع الجهل فلا يعد عصياناً متعمداً، ويعذره الشارع فيه.

فالعلم شرط في فعلية التكليف لا في جعله واعتباره، وبذلك يعرف أن البلوغ ليس من الشروط العقلية، بل هو شرط اتخذ الشارع حداً لتكليف العبد بالأوامر، ومؤاخذته على العصيان؛ إذ لا يمنع العقل أن يتوجه التكليف إلى غير البالغ ما دام مدركاً له ومستوعباً لغايته أي متعقلاً، وعلى هذا يصح تكليف الصبي المميز إلا أن الشارع إرفاقاً وتسهيلاً لم يكلفه، وجعل البلوغ حداً للتكليف.

فذهاب مشهور الأعلام إلى أن البلوغ من الشرائط العامة للتكليف أرادوا به الشرائط الشرعية والعقلية معاً، وبذلك يظهر أن المراد من الواجب المشروط هو ما يتوقف وجوبه على شيء آخر غير الشرائط العامة للتكليف، والمطلق ما لا يتوقف وجوبه على ذلك.

الخامس: الدلالة الظهورية للشرط

إن كل ما يلاحظ مع الواجب من القيود والشروط لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون له دخل فيه وجوداً بحيث لولاه لم يتحقق المشروط.

الثانية: أن لا يكون له دخل فيه.

ومرادهم من الواجب المطلق هو الثاني، وكلامهم فيه لعدم وجود إشكال في ظهور الجملة الخالية من القيد والشرط في الإطلاق، ومرادهم من الواجب المشروط هو الأول، وتختلف الدلالة الظهورية فيه؛ لأن الشرط الذي يلحظ مع الواجب تارة لا يكون مقدوراً للعبد فلا يقع تحت سلطته وإرادته كدخول الوقت للصلاة وحلول الموسم للحج، ولا محالة يكون الوجوب منوطاً به؛ لعدم صحة رجوع الشرط إلى الواجب؛ لكونه غير مقدور، فلا يتعلق به الطلب من أول الأمر، ولا مناص من رجوعه إلى الوجوب.

وتارة يكون مقدوراً للعبد وواقعاً تحت سلطته وإرادته كالطهارة للصلاة، وهذا على نحوين:

أحدهما: أن يرد في لسان الدليل في صيغة الجملة الشرطية كما إذا قال: ((إن بنيت مسجداً فصل فيه)).

ثانيهما: أن يرد في صيغة الجملة الحمليّة كما إذا قال: ((الصلاة في المسجد واجبة)) وظاهر الجملة الشرطية تقييد الشرط للوجوب، فلا وجوب للصلاة في المسجد قبل البناء، بخلاف الجملة الحمليّة فإنها ظاهرة في رجوع الشرط إلى الواجب؛ إذ لا علاقة لوجوب الصلاة بالمسجد، فسواء كان المسجد أو لم يكن فإن الصلاة واجبة، وكأنها تفيد وجوبين أحدهما وجوب الصلاة وثانيهما وجوب إتيانها في المسجد، والظهور هو المتبع في الجملتين ما لم تقم قرينة على الخلاف.

الأمر الثاني: ثمرة تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط

اختلف الأصوليون في أن الشرط المأخوذ في الواجبات المشروطة هل هو قيد للوجوب أم هو قيد للواجب؟

والأثر العملي لهذا الاختلاف يظهر في جملة من المسائل الفقهية الهامة التي تقع كثيراً في محل الابتلاء والمنتشرة في الأبواب المختلفة من الفقه:

منها: وجوب تهيئة مقدمات الحج قبل موسمه وعدمه، فإنه إذا كان الشرط قيداً للوجوب لا يجب على المكلف الاشتغال بتهيئة مقدمات السفر من الزاد والراحلة وبطاقة السفر ونحوها قبل وقته؛ لأن وجوب المقدمة متفرع عن وجوب ذبيها، وحيث لا وجوب للحج قبل شرطه لا وجوب لمقدمته، بخلافه إذا كان قيداً للواجب، فإن وجوب الحج لا يتوقف على الشرط وإنما امثاله، فيجب تهيئة المقدمات لتحصيل الامتثال، ومن هنا حكموا بوجوب السعي إلى الحج على المستطيع النائي من قبل هلال ذي الحجة.

ومنها: وجوب إبقاء الاستطاعة بعد أشهر الحج لمن قصر في الذهاب، أو حصلت عنده الاستطاعة.

ومنها: وجوب الغسل على المجنب والحائض قبل طلوع الفجر من يوم الصيام، فإنه إذا كان الشرط قيداً للواجب يصح الوجوب، وأما إذا كان قيداً للوجوب فلا؛ لعدم وجوب الصيام قبل طلوع الفجر حتى يغتسل له.

هذا بناء على أن وجوب الغسل ناشئ من ترشح وجوب الصيام على مقدماته وليس مأخوذاً من دليل خاص.

ومنها: وجوب حفظ الماء لأجل الغسل أو الوضوء، أو لأجل إزالة الحُبث قبل الوقت إذا علم بفقدانه بعد دخول الوقت.

ومنها: وجوب إبقاء القدرة على إتيان الواجب إلى وقته.

ومنها: حرمة نوم من يعلم بأنه لا يقدر على الاستيقاظ لصلاة الفجر مثلاً، إلا إذا وضع منبهاً.

ومنها: وجوب تعلم الأحكام الفرعية المبتلى بها في العبادات ونحوها قبل دخول وقتها. بل أفتى جماعة بوجوب التعلم قبل البلوغ إذا ترتب على تركه فوت الواجب، بل قالوا بوجوب تحصيل المعارف قبل البلوغ ليكون العبد مؤمناً في أول آن البلوغ^(١).

ومنها: وجوب الفحص عن المجتهد الأعمى، أو المجتهد العادل لمن أراد تقليده ابتداءً أو أراد العدول إليه.

ومنها: وجوب تحصيل النصب الزكوية.

ومنها: غير ذلك من الفروع التي يتوقف تعيين الوظيفة فيها على هذا البحث^(٢)، وبها تظهر أهمية التقسيم وسعة أثره.

(١) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢١٨.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٥٩.

الأمر الثالث: في الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب

إن الفرق بين قيد الوجوب (الهيئة) وقيد الواجب (المادة) يظهر من جهتين:
الجهة الأولى: سعة التقييد وعدمه، فإن مثل (صل) مركب من مادة وهي الصلاة ومن هيئة وهي (افعل) والشرط يرجع تارة إلى طرف الهيئة فيقال: الوجوب مقيد ومشروط بكذا، وتارة يرجع إلى المادة فيقال: هذا الواجب مشروط بكذا.

ومتى تقيدت الهيئة وكان الوجوب مشروطاً تقيد الواجب بتبعه قهراً؛ لعدم الانفكاك بينهما في مقام العمل، فاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال مثلاً يخرج الصلاة عن الإطلاق بالنسبة للزوال، ويقيدها به، فلا تقع صلاة الظهر قبله بعد أن تقيد وجوبها به؛ لأن تقييد الوجوب يلازم تقييد الواجب.

وأما في صورة العكس أي إذ تقيدت المادة كما لو اشترط المولى في الواجب شرطاً وقيده بقيد كالصلاة مع الطهارة، فإن تقييد الواجب لا يستلزم تقييد الوجوب؛ لذا يبقى وجوب الصلاة على إطلاقه وإن اشترطت الصلاة بالطهارة، فإذا تعذرت الطهارة يبقى وجوب الصلاة على حاله؛ لذا يجب على العبد السعي لتحصيلها.

وعليه فتقييد الوجوب يضيق من الواجب، وأما تقييد الواجب لا يضيق من تقييد الوجوب.

الجهة الثانية: في ثبوت المصلحة وعدمه، فإن قيود الهيئة لها دخل في أصل ثبوت المصلحة في الواجب، ولذا تنتفي مصلحة الواجب إذا انتفى القيد؛ إذ لا مصلحة في الصلاة قبل وقتها، ولا في الحج والصيام قبل وقتها، بخلاف قيود المادة فإنها لا تدخل في ثبوت أصل المصلحة في الواجب، وإنما في فعلية المصلحة، ولذا لا تنتفي مصلحة الواجب إذا انتفى قيد الواجب، ومن هنا يقال إن الصلاة ذات مصلحة بدون الطهارة إلا أن مصلحتها لا يدركها العبد إلا في الصلاة مع الطهارة.

ويمكن توضيح ذلك بمثال عرفي وهو المرض، فإن استعمال الدواء المعالج له فيه مصلحة، ولكن هذه المصلحة لا تتحقق بالفعل إلا مع الراحة، ويلاحظ أن الراحة ليست لها مدخلية في ذات المصلحة، وإنما في فعلية المصلحة وتحقق آثارها، وقيود المادة من هذا القبيل.

الأمر الرابع: في اختلاف الأصوليين والفقهاء في قيد المادة والهيئة

إن مقتضى الفهم العرفي وظواهر الألفاظ بل ومقتضى القواعد النحوية في الجمل الشرطية هو رجوع القيد إلى الهيئة أي الوجوب؛ بدهة أن الاستفادة من مثل قولهم في الاستعمالات العرفية: ((إن جاءك زيد فآكرمه)) هو اشتراط وجوب إكرامه بمجيئه، فإذا لم يجيء لا يجب إكرامه، وفي مثل قولهم **صَلِّ** في الاستعمالات الشرعية: ﴿إذا دخل الوقت وجب الطهور

والصلاة^(١) أن دخول الوقت قيد لوجوب الصلاة لا لفعلها، وإلى هذا ذهب المشهور في الأصول^(٢)، إلا أنهم في الفقه لم يعتنوا بهذا الفهم العرفي والظهور اللفظي، وحكموا بوجوب الاشتغال بتهيئة المقدمات لامثال الواجبات المشروطة، فأوجبوا تهيئة مقدمات الحج^(٣)، والغسل على المجنب والحائض قبل طلوع الفجر في يوم الصيام^(٤)، وأوجبوا تعلم المسائل العملية العملية قبل وقتها^(٥) وهكذا^(٦)، كما يظهر من العروة وحواشيها، بل حكي الإجماع على بعضها^(٧)، والاتفاق على أخرى^(٨). الأمر الذي يكشف عن التزامهم برجوع القيد إلى الواجب لا الوجوب، فأثار تساؤلاً عن السبب في هذا الافتراق، وقد تصدوا للإجابة عنه، واختار كل قولاً:

-
- (١) الفقيه: ج ١، ص ٣٣، ح ٦٧؛ التهذيب: ج ٢، ص ١٤٠، ح ٥٤٦؛ الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٢، ح ٩٨١.
- (٢) انظر نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٩٥، ص ٣١٢؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٥٣؛ منتهى الدراية: ج ٢، ص ١٧٧.
- (٣) انظر العروة الوثقى: ج ٤، ص ٣٤٤، مسألة ٢.
- (٤) المصدر السابق: ج ٣، ص ٥٦٣-٥٦٦، (الثامن)؛ ص ٥٦٦، مسألة ٤٩؛ ص ٥٧٠، مسألة ٥٥.
- (٥) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧-٢٨، مسألة ٢٧، مسألة ٢٨.
- (٦) تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٥٥.
- (٧) العروة الوثقى: ج ٣، ص ٥٧٨، مسألة ٧١؛ المصدر نفسه: ج ٢، ص ١٦٤، مسألة ٥، ص ١٦٨، مسألة ١٣.
- (٨) انظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٦١.

القول الأول: صرح به صاحب العناوين رحمته، وفي المطرح نسبة إلى الشيخ الأعظم رحمته، واختاره الميرزا النائيني رحمته كما في تقريراته ^(١).

وحاصله: إرجاع القيود في الخطابات الشرعية إلى المادة لا الهيئة، ونتيجته تقييد الواجب لا الوجوب، وبه يرتفع الإشكال؛ إذ يجب على العبد الاستعداد لامثال الواجب عبر تهيئة مقدماته؛ لجهة تعلق الوجوب في ذمته قبل حصول الشرط، وقد استند هذا القول إلى دعويين:

الأولى: وجود المقتضي لإرجاع القيد إلى المادة.

والثانية: وجود المانع من إرجاع القيد إلى الهيئة.

وتقوم الدعوى الأولى على الوجدان وتقريرها:

(١) العناوين: ج ٢، ص ٣٣٢-٣٣٣؛ مطرح الأنظار: ج ١، ص ٢٣٦-٢٣٧؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩٢-١٩٣؛ هذا وقد حكى عن الميرزا الشيرازي رحمته عدم صحة نسبة هذا القول إلى العلامة الأنصاري، وأن مراد الشيخ هو تقييد المادة المنتسبة إلى الفاعل، فإن الشيء قد يكون متعلقاً للنسبة الطلبية مطلقاً من غير تقييد، وقد يكون متعلقاً لها حين اتصافه بقيد في الخارج. مثلاً: الحج المطلق لا يتصف بالوجوب بل المتصف هو الحج المقيد بالاستطاعة الخارجية، فما لم يوجد هذا القيد يستحيل تعلق الطلب الفعلي به وكونه طرفاً للنسبة الطلبية، فالقيد راجع إلى المادة بما هي منتسبة إلى الفاعل، والظاهر أن هذا لا يرجع إلى معنى جديد يغير ما عليه أصل المبنى من رجوع القيد إلى المادة سوى أن جهة البيان تختلف، فتأمل وستعرف المزيد؛ انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩٤؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ١٨١؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣١٧؛ منتهى الدراية: ج ٢، ص ١٦٣.

أن الوجدان يشهد بأن الوجوب طلب وهو ناشئ عن الإرادة، وهي من الحقائق الخارجية التي تدور بين الوجود والعدم، وما كان كذلك لا يصح توقفها على قيد أو شرط، بخلاف المراد أي المطلوب فإنه يمكن توقفه على شرط أو قيد؛ لأنهما وصفان يتعلقان بتحقيق المراد.

فإذا لوحظ أن الشارع جعل دخول الوقت شرطاً للصلاة والاستطاعة شرطاً للحج يفهم منه أن الوقت دخيل في مراده وهو الصلاة لا إرادته وهو الوجوب وكذا الكلام في الاستطاعة.

ومما يشهد لهذا الاستعمال العرفي، فإن إطلاق الواجب على الواجب المشروط مجاز نشأ من علاقة الأول أو المشاركة كما حكي عن الشيخ البهائي عليه السلام ^(١).

واستندت الدعوى الثانية إلى العقل من وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن مفاد الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي لكونه موضوعاً بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، والجزئي هو في نفسه ضيق فلا يقبل التضييق، ومالا يقبل التضييق لا يقبل الإطلاق أيضاً، فالقول برجوع القيد إلى الهيئة يستلزم القول بتقييد المقيّد وهو تحصيل للحاصل، كما أن التقييد إنما يصح في المعاني التي تقبل الانطباق على حصص متعددة والقيد يخصصها في حصة منها، كالإيمان بالنسبة للرقبة

(١) كفاية الأصول: ص ١٠٠؛ بداية الوصول: ج ٢، ص ٨٥، ص ٩١، الشرح؛ انتهى الدراية: ج ٢، ص ١٨٣، ص ١٨٧، الشرح.

التي تقبل الانطباق على المؤمنة والكافرة، وأما ما كان مخصصاً في نفسه في معنى مقيد فلا يبقى مجال بعده لتضييقه إلا بنحو تحصيل الحاصل^(١).

الوجه الثاني: سلّمنا أن معنى الهيئة كلي لا جزئي إلا أن المعنى الحرفي ملحوظ باللحاظ الآلي لا الاستقلالي؛ لكونه معنى رابطاً لا مستقلاً، والإطلاق والتقييد يستوجبان ملاحظة المعنى الذي يراد تقييده باللحاظ الاستقلالي.

والحاصل: أن المعنى الحرفي لا يتصف بالإطلاق حتى يصلح للتقييد، فالقول بإرجاع القيد إلى الهيئة يستلزم الخلف.

الوجه الثالث: سلّمنا، إلا أن القول برجوع القيد إلى الهيئة يستلزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب وهو محال.

وتوضيحه: أن التفكيك بين الإيجاد والوجود في التكوينات محال؛ لاستحالة تخلف المراد عن الإرادة، لكونه من التفكيك بين العلة والمعلول، كذلك في التشريعات، فإن الشارع إذا أوجب الشيء لازمه الوجوب، فالقول بتوقف الوجوب على شرط أو قيد استقبالي يستلزم تخلف الوجوب عن الإيجاب وهو محال.

والمسألان من واد واحد؛ لأن كل موجود خارجي إذا لوحظ بالقياس إلى فاعله كان إيجاداً، وإذا لوحظ بالقياس إلى قابله كان وجوداً، فكما أن تخلف الوجود عن الإيجاد محال فكذلك تخلف الوجوب عن الإيجاب؛

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٣٦-٢٣٧.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ١٠١

لأنهما بمنزلة العلة والمعلول^(١)، ولا مخلص من هذا الإشكال إلا بإرجاع القيد إلى المادة وهو المطلوب.

هذا وقد أجاب المشهور عن هذه الوجوه العقلية بأجوبة، إلا أن جوابهم عن الوجه الأول يرجع إلى المبني وهو إنكار دعوى أن المعنى الحرفي موضوع بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص الذي بنى عليه الشيخ عليه السلام إشكاله؛ لأنهم التزموا بأن وضع الحروف بنحو الوضع العام والموضوع له العام والخصوصية الجزئية تنشأ من الاستعمال لا من الوضع، وإذا كان كذلك فإنه يقبل التقييد؛ لأنه معنى كلي كالمعنى الاسمي^(٢).

وأما الوجه الثاني فأوردوا عليه إشكالات^(٣) عمدتها أنه أخص من المدعى من جهتين:

الجهة الأولى: الإنشاء؛ لأن ما ذكره الشيخ عليه السلام يصح فيما إذا استفيد الوجوب من الهيئة، وهي معنى حرفي ولحاظه آلي، وأما إذا استفيد من الجمل الإسمية كقوله: (الصلاة واجبة) أو: (امرهم شورى بينهم) أو قوله: (ثمن العذرة سحت) فإن الوجوب والحرمة مدلولان اسميان، والاسم لحاظه استقلالي لا آلي فيبطل الإشكال، ولعل القائل بهذا القول

(١) العناوين: ج ٢، ص ٣٣٢-٣٣١.

(٢) انظر كفاية الأصول: ص ٩٦؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٥٩؛ نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣١٣؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٤٣؛ الأصول: ج ٢، ص ١٢٩.

(٣) انظر كفاية الأصول: ص ٩٧؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩٥-١٩٦؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٤٤؛ الأصول: ج ٢، ص ١٢٩.

التفت إلى هذا الإيراد فلم يكتف بذكر الإشكالات على إرجاع القيد إلى الهيئة، بل عززه برهانين:

الأول: يعود إلى جهة المقتضي وشهادة الوجدان برجع القيد إلى المادة.

والثاني: يعود إلى جهة وجود المانع من رجوعه إلى الهيئة.

ليتم مدعاه فيما إذا كان مدلول الوجوب معنى اسماً.

الجهة الثانية: المنشأ؛ لأن التقييد له صيغتان، والامتناع يصح في واحدة منها فقط.

الصيغة الأولى: إيجاد الشيء ضيقاً من أساسه، نظير قولهم (ضيق فم البئر) أي أوجدها كذلك.

الصيغة الثانية: تضيق ما وجد موسعاً.

ولحاز التقييد في الهيئة كذلك، فإنه تارة يلحظ قبل الإنشاء كما إذا أنشأ الوجوب بعد حصول الاستطاعة في الحج، وتارة يلحظ بعد الإنشاء كما إذا أوجب الحج أولاً ثم قيده بالاستطاعة، والتقييد الممتنع هو الثاني لا الأول، فدعوى امتناع التقييد في الإنشاء مطلقاً مخدوشة؛ لأنها أخص.

وأما الوجه الثالث وهو عمدتها على ما صرح به بعضهم^(١) فقد أجابوا عنه بأجوبة كثيرة:

الجواب الأول: لصاحب الكفاية^{عليه السلام}، وهو جواب نقضي مبتن على التنظير بين الإخبار والإنشاء.

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٤٤.

وحاصله: أن التعليق في الإخبار ممكن ومعقول، فتقول في يوم السبت مثلاً (أزورك في يوم الجمعة) مع أن الإخبار فعلي وحصول المخبر به استقبالي ولا مانع منه، فكذلك في الإنشاء؛ لأنهما من واد واحد، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد. نعم يفترقان في اللحاظ والاعتبار وخصوصيات الاستعمال على ما يشهد به الوجدان^(١).

والإخبار والإنشاء خارجان عن مدلول الجملة الخبرية والإنشائية، وإنما هما أمران نفسيان قصديان، والجملة لا تدل إلا على النسبة بين الموضوع والمحمول، وهذه النسبة تارة تكون بقصد الحكاية عن ثبوت مضمونها فتكون خبرية، وتارة بقصد إيجادها وتحقيقها فتكون إنشائية فتأمل.

هذا ويمكن إرجاع هذا الجواب إلى جواب حلي يبتني على التفريق في العلاقة بين الإيجاد والوجود والإيجاب والوجوب.

وحاصله: أن العلاقة بين الإنشاء والمنشأ ليست علاقة العلة والمعلول والإيجاد والوجود حتى يقال بأنهما لا يقبلان التعليق، وإنما هي علاقة الكاشف والمنكشف، أو الحاكي والمحكي، باعتبار أن الإنشاء يكشف عن مطلوب المولى، ويحكي عن إرادته، وفي مثل هذه العلاقة يصح التعليق ولا يلزم منه محذور التفكيك بين العلة والمعلول، وهذا ما يعضده الشرع في جملة من الموارد التي علق فيها الإنشاء:

منها: إنشاء التمليك المعلق على الموت بالوصية.

(١) كفاية الأصول: ص ٩٧.

ومنها: شرط الخيار في العقد ونفوذه بعد مضي زمان، كما لو باع داره بشرط أن يكون له أو لغيره الخيار بعد سنة.

ومنها: التدبير، فإنه تعليق على شرط غير حاصل حال الإنشاء وهو الموت.

ومنها: النذر، فإن جوهره الإنشاء التعليقي.

ومن الواضح أن وقوع التعليق في الشريعة كاشف عن إمكانه؛ لأن أدل دليل على إمكان الشيء هو وقوعه في الخارج، ومعه يبطل القول بالامتناع.

ويمكن أن يناقش ما أفاده الآخوند قده من جهة المبني؛ لأنه قاس الإنشاء على الإخبار وما وجده جائزاً في الإخبار أجازته في الإنشاء، والأمر ليس كذلك، والقياس مع الفارق، لأن الإنشاء ليس عين الإخبار بل هو إيجاد، وبين الإيجاد والوجود ملازمة عقلية تمنع التفكيك بينهما، بخلاف الإخبار فإنه حكاية، والملازمة بين الحاكي والمحكي عرفية، فلا يمتنع التفكيك بينهما على ما قررناه في محله.

نعم ربما ينتقض مسلك الشيخ قده هذا بما في المكاسب من القول بجواز التعليق في العقود لولا الإجماع. قال: (إن الوجه في بطلان التعليق هو قيام الإجماع على عدم صحته، وبطلان العقد به) ^(١) والعبارة تشير إلى معنيين:

أحدهما: أنه لولا الإجماع لكان مقتضى القواعد صحة التعليق في العقد.

ثانيهما: أن المانع شرعي لا عقلي، فيتنافى مع الالتزام بعدم صحة تقييد مفاد الهيئة لجهة المانع العقلي، والتفكيك بين العلة والمعلول.

(١) المكاسب: ج ٣، ص ١٦٩-١٧٠؛ وانظر منتقى الأصول: ج ٢، ص ١٣٥.

فيتحصل: أن الالتزام بامتناع رجوع القيد إلى الهيئة من قبل الشيخ عليه السلام يستلزم وقوع التهافت في كلماته في الأصول والفقه، وهو مما يجلب عنه.

وربما يمكن الذب عنه بالتفريق بين التعليق في العقود وبينه في الأوامر من جهة المنشأ، فإن الذي يدور عليه التعليق في العقود ليس الهيئة وإنما المنشأ، وهو التمليك في البيع، والزوجية في النكاح، ونحوهما، وهذه مدلولات اسمية، والمفاهيم الاسمية قابلة للتعليق والإطلاق ثبوتاً، فلولا الإجماع لأمكن الالتزام بصحة التعليق فيها، بينما في الأوامر فإن مدلول الهيئة حرفي، وهو معنى جزئي بحسب مسلكه، فلا يقبل التعليق، وبهذا يظهر الجواب عن الشواهد الفقهية التي ذكرت لتقوية دعوى صحة التعليق في الهيئة؛ لأنها مداليل اسمية لا حرفية، وعلى هذا يبطل النقص المذكور، لكن يرد عليه ما ذكرناه من أن إنكار قابلية التعليق في الهيئة أخص وإن صح ففيها كان مفادها معنى حرفي لا معنى اسمي كما عرفت.

الجواب الثاني: للسيد الأستاذ أعلى الله مقامه وجماعة، وحاصله بتوضيح وإضافة: التفريق بين الأمور الاعتبارية والأمور التكوينية^(١) من حيث الملازمة، بدعوى أن الملازمة العقلية بين الإيجاد والوجود في التكوينات حقيقية، فلذا يستحيل الانفكاك بينهما، نظير الكسر والانكسار،

(١) الأصول: ج ٢، ص ١٢٩؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ١، ص ٤٠٥؛ نتائج الأفكار: ج ١، ص ٢٥٢ ح وانظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٦٥؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٧٠؛ تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٩.

وأما في الأمور الاعتبارية فالملازمة بين الإنشاء والمنشأ اعتبارية، والأمور الاعتبارية ترجع إلى قدر الاعتبار، وللمعتبر أن يجعل الوجوب معلقاً على شرط استقبالي، ولا يلزم منه أي محذور، وتشهد له الشواهد الفقهية العديدة التي مر ذكرها، فإن الشارع علق الإنشاء الحالي على شروط استقبالية كالموت في الوصية والتدبير، ومضي سنة في الخيار وهكذا.

ويمكن مناقشته من جهتين:

الأولى: جهة المبنى؛ لأن حاصل كلامه رضوان الله عليه مبني على التفريق بين التكوينية والاعتباريات في القاعدة، والأمر ليس كذلك؛ لأن الأمور الاعتبارية وإن ترجع في حدودها وسعتها وضيقتها إلى اعتبار المعبرين إلا أنها من حيث الضوابط والقواعد كالأمور التكوينية، والملازمة بين العلة والمعلول كما تحكم التكوينية تحكم الاعتباريات أيضاً، واستحالة الانفكاك بينهما في التكوينية تجري في الاعتباريات أيضاً؛ لأن التكوين والاعتبار يرجعان إلى قانون واحد، بل إن عالم الاعتبار معلول لعالم التكوين ومطابق له في القوانين والضوابط. نعم يختلفان في الأثر، فإن الأثر في عالم التكوين حقيقي كالحرارة للنار، بينما في عالم الاعتبار اعتباري يدور مدار الاعتبار وجوداً وعدمًا كالمالية للورقة النقدية، بل إن ذات الاعتبار يرجع إلى النفس والقصد العقلاني، فهو أمر تكويني ومحكوم بقوانين عالم التكوين، ولذا يستحيل اجتماع النقيضين في العالمين، ويستحيل ارتفاعهما في العالمين، لأن القانون واحد.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ١٠٧

إذا عرفت هذ نقول: إن الإنشاء يعود في حقيقته إلى القصد والإرادة، وهما أمران تكوينيان حقيقيان وإن كان أثرهما اعتبارياً، والوجوب معلول للإنشاء فينطبق عليه قانون الملازمة الحقيقية بين العلة والمعلول، فكما يستحيل التفكيك بين العلة والمعلول يستحيل التفكيك بين الإنشاء والمنشأ؛ لأنهما من واد واحد.

الثانية: جهة البناء؛ إذ حتى إذا سلمنا الفرق بين التكوينيات والاعتباريات فإنه يمكن أن يقال إن الشروط في القضايا الشرطية ليست دائماً أموراً اعتبارية، بل قد تتعلق على شرط تكويني من قبيل قوله: (إذ طلعت الشمس فالنهار موجود) والشارع كذلك فإنه تارة يعلق حكمه على شرط اعتباري كقوله: ((إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء))^(١) فعلق عصمة الماء على الكرية بناء على أنه شرط اعتباري.

وتارة يعلقه على شرط تكويني خارجي وشواهد كثيرة:

منها: تعليق وجوب الحج على الاستطاعة.

ومنها: تعليق الصلاة على دخول الوقت.

ومنها: تعليق الصيام على دخول شهر رمضان.

ومنها: تعليق الزكاة على بلوغ النصاب.

ومنها: تعليق الخمس على حصول الفائدة ودوران الحول.

(١) الرسائل التسع: ص ٦٣؛ تحرير الأحكام: ج ١، ص ٥٥؛ منتهى المطلب: ج ١، ص ٤٣.

ومن الواضح أن الأمور الحقيقية لا تقبل التعليق؛ لأن أمرها يدور بين الوجود والعدم، وعليه يكون الجواب المذكور أخص؛ لأنه يتم في صورة تعليق الحكم على الشرط الاعتباري، وأما في صورة تعليقه على الشرط الحقيقي فلا.

الجواب الثالث: حكي عن المحقق الإيرواني عليه السلام وحاصله ^(١) بتوضيح وإضافة:

التسليم باستحالة التفكيك بين الإنشاء والمنشأ من حيث الكبرى وعدم تسليم مورد البحث في صغراه، فيختلف هذا الإيراد عن سابقه في مبنى الإشكال.

وتوضيحه: أن الانفكاك الحاصل في رجوع القيد إلى الهيئة ليس بين الإنشاء والمنشأ ليرد الإشكال، وإنما هو بين الإنشاء والإرادة الحقيقية منه، ولا مانع من انفكاك الإنشاء عن الإرادة الحقيقية، والذي يتوقف عليه البعث الحقيقي في الأمر هو الإرادة الجدية وليس مجرد إنشاء الأمر وصدوره، وقد عرفت غير مرة أن المائز بين الأوامر الحقيقية والأوامر الامتحانية في الإرادة، فإنها في الأوامر الحقيقية جدية بخلاف الأوامر الامتحانية.

وعلى هذا يصح أن ينشأ الأمر في زمان كأن يأمر المولى عبده بالصلاة قبل الزوال إلا أن الإرادة الجدية تتوقف على حصول شرط استقبالي وهو حصول الزوال، والعلاقة بين الإنشاء والإرادة ليست علاقة الإيجاد

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٠٩؛ نهاية النهاية: ج ١، ص ١٤٢.

والوجود حتى يرد الإشكال المذكور لتوقف أحدهما على الآخر، بل كلاهما معلولان لإرادة المولى واعتباره، ولعل قول الشيخ الحائري رحمته - كما في تقريراته - في معرض جوابه عن الإشكال المذكور: بأن المعنى المستفاد من الهيئة والمنشأ بها متحقق فعلاً من دون ابتناؤه على شيء، ولكن تأثيره في المكلف موقوف على وجود شيء^(١) يرجع إليه.

وفضلاً عن إمكان المناقشة البنائية فيه من جهة التفكيك بين الإرادة والإنشاء فإنه مخدوش في البناء؛ لأنه أشبه بالمصادرة، ويمكن بيانه بوجوه ثلاثة:

الأول: أن نقول إننا إذا فرضنا أن الإنشاء سابق على الإرادة الجدية فلسائل أن يسأل: متى يحصل الوجوب الفعلي هل حين الإنشاء أم حين الإرادة الجدية؟ فإن قيل بالأول لزم الانفكاك المذكور، بل لزم تقدم المشروط على شرطه، والإشكال فيه أجلى؛ لأن لازمه تقدم الوجوب على شرطه أي الزوال.

وإن قيل بالثاني لزم الخلف؛ لأن قوله ابنتي على التفكيك بين الإنشاء والإرادة، فإذا التزم أن الوجوب لا يحصل إلا حين الإرادة لم تكن فائدة من الإنشاء وهو خلاف الفرض.

الثاني: أن نقول إن المعيار في الامتثال هو الوجود الفعلي للحكم، وحيث إن قيل إن الحكم الفعلي يحصل بالإنشاء بطل توقفه على الإرادة،

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ١٠٥.

وإن قيل يحصل بالإرادة بطل توقفه على الإنشاء، وإن قيل يحصل بالاثنين فيكون الإنشاء جزء علة الوجوب والإرادة جزءها الآخر كان المجموع إنشاءً، فالقول بالاثنية بينهما وإمكان التفكيك بينهما باطل.

الثالث: أن نقول لو فرضنا أن الزوال الذي جعل شرطاً لوجوب صلاة الظهر حصل بالفعل فلا يخلو الوجوب من احتمالين:

أحدهما: أن يكون الوجوب قد حدث معه لأنه مشروط بالزوال، فقبل الزوال لا وجوب، فيلزم الانفكاك المذكور.

ثانيهما: إن لم يحدث معه فلسائل أن يسأل لماذا لم يحدث الوجوب مع الزوال هل لأنه كان موجوداً قبل الزوال بسبب الإنشاء السابق؟ فإن كان كذلك لزم الانفكاك أيضاً، وإن قيل بغير الإنشاء السابق كان خلفاً؛ لأن المفروض أن لا إنشاء آخر غير السابق، وبذلك يظهر وجه المناقشة في جواب الحائري رحمته أيضاً، بدهاة أن الإنشاء إذا كان فعلياً كان تأثيره كذلك، فالقول بفعلية الإنشاء وعدم فعلية المنشأ التزام بالانفكاك.

الجواب الرابع: لبعض الأعلام المعاصرين حيث بنى الجواب على التفريق في الإنشاء بين عالمي الثبوت والإثبات.

وتقريره: أن الحكم الشرعي تكليفاً كان أو وضعياً من شؤون عالم الثبوت؛ لأنها يرجعان إلى عالم الاعتبار، والاعتبار من أفعال النفس، والإنشاء إبراز لما في النفس من الاعتبار وإظهار له في الخارج، سواء كان الإبراز لفظياً أو فعلياً فهو من عالم الإثبات.

وعلى هذا يندفع إشكال الانفكاك؛ لأن الإنشاء إبراز وليس إيجاداً حتى يقال باستحالة الانفكاك، والحكم يرجع إلى عالم الاعتبار، فيصح أن يتعلق الاعتبار بالأمر المتقدم تارة وأخرى بالمقارن وثالثة بالمتأخر.

والخلاصة: أن الملاك في الواجب المشروط هو الاعتبار، وفي عالم الاعتبار لا انفكاك، ويشهد له الواقع الخارجي في باب الوصية، فإنه لو أوصى بثلث ماله لأخيه بعد وفاته فإن الوصية تتحقق فيملك الموصى إليه المال بعد وفاة الموصي، فتكون الوصية فعلية بينما الملكية متأخرة.

وبضمنية قانون أن حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد يتعمم الحكم لكل واجب مشروط^(١)، والإنصاف أن في هذا الكلام موارد للنظر:

منها: أن التهافت فيه ظاهر؛ لأن تنظيره للمسألة بالوصية على مطلوب الشيخ عليه السلام أدل؛ لأن ألفاظ الوصية وإن كانت قبل الوفاة إلا أن اعتبار الموصي انتقال الملكية بعد الوفاة لا قبلها، فتكون الوفاة شرط حصول الملكية، فهي شرط الواجب لا شرط الوجوب، وهو مفاد كلام الشيخ عليه السلام.

ومنها: أن إرجاع الحكم إلى عالم الثبوت والإنشاء إلى عالم الإثبات لا يلج الإشكال؛ لأن لسائل أن يسأل أن فعلية الوجوب متى تتحقق؟ هل حين الاعتبار في النفس أم حين الإنشاء والإبراز؛ فإن قيل بالأول كان لغواً؛ لأن لازمه أن يكون الحكم فعلياً وإن لم ينشئه بعد، وإن قيل

(١) انظر آراءنا في أصول الفقه: ج ١، ص ١٤٠.

بالثاني كان خلفاً، لاستلزامه أن يكون الحكم من عالم الإثبات لا الثبوت، وهو خلاف مفروضه.

ومنها: أن قوله بصحة تعلق الاعتبار بالأمر المتقدم والمقارن والمتأخر هو أول الكلام، ولا يدفع إشكال الانفكاك، لاسيما في الشرط المتأخر إلاّ بإرجاع القيد إلى الواجب.

الجواب الخامس: للمحقق العراقي رحمته، وربما يستظهر من كلمات السيد الحكيم رحمته.

وحاصله: التفريق بين أخذ القيد في مقام اللحاظ حيث لا تفكيك بين الإنشاء والمنشأ في عالم اللحاظ وبين مقام العمل حيث أخذ الشرط قيماً له في الخارج، فالتفكيك الحاصل في مقام العمل لا في مقام الإنشاء. قال العراقي رحمته كما في نهاية الأفكار: إن إناطة الطلب والإرادة بالقيود هل تكون بوجودها خارجاً بحيث لا طلب ولا إرادة إلاّ في ظرف وجود تلك القيود في الخارج كما عليه المشهور من حيث مصيرهم إلى انتفاء الإرادة حقيقة عند انتفاء تلك القيود خارجاً؟ أو أن إناطة الطلب والإرادة فيها كانت بوجودها لحاظاً على نحو الطريقة للخارج وإن لم تكن متحققة في الخارج في الواقع؟ فيه وجهان، والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني ^(١).

ونتيجة ذلك هو التفكيك بين فعلية الإرادة وبين فاعليتها، وذلك بجعل فاعليتها في ظرف الإنشاء وفعاليتها في ظرف تحقق القيد في الخارج

(١) انظر نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٩٥، (بتصرف).

الذي هو ظرف الاتصاف بالمصلحة، ونتيجة فعلية الإرادة حال الإنشاء لزوم تحصيل بعض المقدمات المفوتة التي لا يمكن تحصيلها في ظرف تحقق قيد المصلحة في الخارج^(١)، وقريب منه قال السيد الحكيم رحمته الله في الحقائق^(٢).

وتوضيحه يتوقف على مقدمات طويلة:

المقدمة الأولى: أن الحكم ثبوتاً يتبع المصلحة في المتعلق؛ إذ لولا المصلحة لا يحصل شوق وإرادة للحاكم لإصدار حكمه، فالحكيم لا يشق إلى ما لا مصلحة فيه.

والنتيجة أن الحكم معلول لشوق الحاكم وشوق الحاكم معلول للمصلحة في متعلق الحكم؛ إذ لولاها لم يصدر الحاكم حكمه إثباتاً.

المقدمة الثانية: أن المصلحة الموجودة في المتعلق تارة تكون موجودة فيه على كل التقادير فيكون وجوده مطلقاً، وتارة تكون موجودة على تقدير دون تقدير كمصلحة الصيام الموجودة على تقدير دخول شهر رمضان، ومصلحة الحج الموجودة على تقدير حصول الاستطاعة، فيكون وجوبه مشروطاً.

المقدمة الثالثة: أن الشرط تارة يكون له مدخلية في وجود المصلحة وتارة له مدخلية في فعلية المصلحة، فالمرض له مدخلية في مصلحة استعمال الدواء؛ إذ لا مصلحة لاستعماله في حال السلامة، بينما الحمية والراحة لهما مدخلية في فعلية مصلحة الدواء لا في ذات مصلحته.

(١) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٢٩٨، (بتصرف).

(٢) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٣٢.

المقدمة الرابعة: أن الحكم له جانبان لحاظي وتطبيقي، والفرق بينهما أن الجانب اللحاظي من شؤون المولى ومن مختصات عالم الإنشاء، والجانب التطبيقي من شؤون العبد ومن مختصات عالم الخارج والامثال، والجانب اللحاظي يتعلق بمضمون الحكم فيتقدم رتبة، والآخر متعلق بفعله في الخارج فيتأخر رتبة.

المقدمة الخامسة: يكفي في حصول شوق المولى للحكم بوجود الشيء هو لحاظ ما فيه من المصلحة مطلقة أو مشروطة بشرط، فيكفي في إيجاب المولى للحجج مثلاً أن يلاحظ تحقق مصلحته مشروطة بالاستطاعة فيأمر به، وبهذا اللحاظ يجمع المولى بين الحجج وشرطه في آن واحد ثم يأمر به، فلا يلزم منه تفكيك بين الإنشاء والمنشأ.

نعم المصلحة الفعلية للحجج لا تتحقق إلا في الخارج في مقام الامثال والعمل، ويمكن أن ينظر لهذا بمثل القدرة والعلم من الشرائط، فإن القدرة على الفعل شرط أساسي لتعلق الحكم في ذمة العبد، فإذا لاحظ المولى قدرة العبد على الامثال أمكن توجيه الخطاب إليه.

هذا في مقام الإنشاء، بينما شرط العلم فليس له مدخلية في أصل التكليف، وإنما في فعلية تحصيل مصلحة التكليف وهو مقام الامثال، فإن العلم مسبب عن تحريك العبد نحو العمل وليس سبباً لتحريك المولى نحو الأمر؛ إذ يكفي لتحريك المولى نحو الأمر شوقه إليه، وهو لا يحصل إلا بوجود المصلحة علمه بقدرة العبد على الإتيان بالعمل.

وعلى هذا فإن توجه اشتياق المولى نحو العمل المشروط لا يحتاج إلى وجود شرطه في الخارج، وإنما يكفي مجرد وجود الشرط في لحاظه، فإنه إذا لاحظ ما في الفعل من المصلحة ولاحظ الشرط الذي تتوقف عليه صح أن يأمر به بغض النظر عن حصول الشرط في الخارج وعدمه. نعم الوجود الخارجي للشرط له مدخلية في تحريك العبد نحو العمل.

فيتحصل: أن الشرط الخارجي للفعل خارج عن مضمون الخطاب الشرعي ومتأخر عنه رتبة، فتعليق الأمر على شرط لا يستوجب التفكيك؛ لأنها في اللحاظ - الذي هو المعيار في إنشاء الأحكام - متلازمان وإن تأخر الشرط عن المشروط في الخارج^(١).

ويمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أنه يتنافى مع ظاهر الأصوليين والفقهاء حيث ذهبوا إلى أن المعيار في الأحكام وشرائطها هو الواقع الخارجي، بل اتفقت كلمتهم على قواعد هي:

أولاً: أن الأحكام تتبع العناوين الواقعية نفس الأمرية لا العناوين المتصورة أو المتخيلة.

وثانياً: أن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد الواقعية.

وثالثاً: أن ظاهر الأوامر المشروطة أنها تتعلق على الشروط الواقعية لا اللحاظية؛ لتبعية عالم الإثبات لعالم الثبوت.

(١) انظر مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٠٩-٣١٢؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٣٦.

وتصور الذهن للواجب والشرط ونحوه فمن باب أنه مرآة تعكس الوقوع الخارجي، فالوجود للحاظي معلول للوجود الخارجي، وحيثئذ ما لم يكن الشرط في الخارج لا يلحظه الذهن، ولولا توقف مصلحة الواجب المشروط على شرطه في الوجود الواقعي لم يأمر به المولى؛ لتبعية عالم الإثبات للثبوت.

والخلاصة: أن اللحاظ الذهني معلول للخارج لا مؤسس ومنشئ له، وهو متأخر عنه رتبة وإن أمكن للذهن أن يتصور الأمر وشرطه سابقاً على وجوده الخارجي، وفي الواقع سابقيته هذه ليست سابقة وجودية، بل لحاظية؛ لأن الذهن يغيض النظر عن الخارج فيتصور ذلك مجرداً عنه، وإذا كان الأمر كذلك وإن اللحاظ يتبع الخارج في الواقع عاد الإشكال من جديد؛ لأن المعيار في الإنشاء هو الواقع لا اللحاظ، وعليه فإنه فضلاً عن مخالفته للاتفاق في مسائل ثلاث:

الأولى: اتفاهم على أن الأحكام تتبع العناوين الواقعية.

الثانية: اتفاهم على أن الأحكام تتبع المصالح الواقعية.

الثالثة: اتفاهم على أن عالم الإثبات فرع عالم الثبوت وتابع له.

فإن لسائل أن يسأل: إذا كان الزوال مثلاً دخيلاً في المصلحة وهو غير حاصل فكيف تتعلق الإرادة الفعلية بالمراد والحال أن المصلحة الواقعية تتبع الشرط الواقعي؟

ثانيها: أنا لا نتصور وجهاً للتفكيك بين فعلية الإرادة وفعاليتها؛ لأن الإرادة إذا كانت فعلية كانت فعاليتها كذلك؛ للملازمة الحقيقية بينهما، وإلا لزم الخلف أو الانفكاك ويعود الإشكال من جديد.

ثالثها: أن ما افاده رضوان الله عليه لا يخلو من تهافت؛ لأنه تارة جعل الشرط قيماً للإرادة والوجوب، وتارة جعله قيماً للمراد والواجب، حيث فكك بين الإنشاء والعمل، فجعل الشرط قيماً للإرادة في مقام الإنشاء وقيماً للمراد في مقام العمل وهو تناقض.

الجواب السادس: للسيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات وغيره قال ما حاصله:

أن الإشكال الذي ذكره الشيخ رحمته الله لا يندفع على مسلك المشهور في الإنشاء، فانهم ذهبوا إلى أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ، وهذا يستلزم إرجاع القيود إلى المادة لا الهيئة؛ لأن إرجاعها إلى الهيئة يستلزم تخلف الوجود عن الإيجاد.

وأما بناء على مسلكنا فيندفع الإشكال؛ لأن الإنشاء في نظرنا هو عبارة عن إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج بمرز من قول أو فعل، وهو في الأوامر عبارة عن اعتبار كون الفعل على ذمة المكلف، وإذا كان كذلك يندفع الإشكال من أصله، والسبب في ذلك هو أن المراد من الإيجاب سواء كان خصوص إبراز الأمر الاعتباري النفساني أو كان نفس ذلك الأمر الاعتباري فإنه لا يستلزم الانفكاك بين المتلازمين حتى يلزم المحذور.

أما على الأول فلأن كلاً من الإبراز والمبرز والبروز فعلي فليس شيء منها معلقاً على أمر متأخر حتى يلزم الانفكاك، وهو ظاهر.

وأما على الثاني فلأن الاعتبار من الأمور النفسانية ذات الإضافة والتعلق كالعلم والشوق، والأمور ذات الإضافة كما يصح أن تتعلق بأمر

حالي يصح أن تتعلق بأمر استقبالي، ولا محذور في أن يكون الاعتبار فعلياً والمعتبر متأخراً؛ لأن التفكيك بينهما جائز لرجوعه إلى الإنشاء، وهو ليس بإيجاد بل إبراز لما في النفس من الاعتبار، ويشهد له شاهدان:

الأول: التفريق بين باب الوصية والإجارة، فإن الإنشاء في كليهما فعلي إلا أن المعتبر في باب الوصية هي الملكية على تقدير الموت، وأما في باب الإجارة فالمعتبر هو الملكية المطلقة غير المعلقة على شيء وإن كان استيفاء المنفعة التي هي متعلق الإجارة متأخراً.

الثاني: ما حقق في محله من أن بطلان التعليق في العقود والإيقاعات ليس من جهة المانع العقلي وهو التفكيك المدعى بين الإيجاد والوجود وإنما من جهة الإجماع؛ إذ لولا الإجماع لما كان مانع عن الالتزام بصحة التعليق في العقود، وأدل دليل على إمكان الشيء وقوعه، وهذا الوقوع لا يصح إلا على مسلكنا لا مسلك المشهور^(١).

هذا وقد عرفت أن جوابه مبني؛ لأنه بني دفع الإشكال على نظريته في الإنشاء، والجواب المبني يخرج البحث صغرياً عن موضوع المسألة، ومع ذلك فإنه يمكن مناقشته من جهتين:

الأولى: نقضية، فإنه يظهر للمتبع أن السيد^{عليه السلام} لم يلتزم في الفقه بمسلكه في الأصول في بعض الموارد.

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٤٦-١٤٧؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٩٣، الهامش.

ففي مصباح الفقهية: في مسألة جواز تقديم القبول على الإيجاب في العقد قال: إن العقد إذا تعلق بإنشاء البائع فلا يعقل تعلق القبول به قبل تحقق الإيجاب في الخارج، كما يستحيل تحقق الانكسار قبل تحقق الكسر^(١) وهو ظاهر في وجود ملازمة حقيقية بين الإيجاب والقبول، ولذا يستحيل تحقق القبول قبل تحقق الإيجاب، وتمثله للأمر بالكسر والانكسار يشهد لهذا الظهور.

بل نقل بعض المعاصرين عنه إشكالاً أورده على الشيخ الانصاري^{رحمته} لتفريقه في العقد بين الإيجاب والوجوب وبين الكسر والانكسار قال: إنه لا وجه صحيح لتفرقة المصنف بين الإيجاب والوجوب وبين الكسر والانكسار بديهية أن الفعل الصادر من الفاعل أمر وحداني لا تعدد فيه بوجه، وإنما التعدد فيه بحسب الاعتبار فقط، كالإيجاد والوجود فإنها شيء واحد^(٢)، وهذه العبارة أصرح من الأولى فيما ذكرنا.

الثانية: حليّة، وفيها وجوه:

الأول: أن ما أفاده من إن الإنشاء أن كان إبراز الاعتبار فالإبراز والبروز والمبرز كلها فعلية يستلزم الخلف؛ لأن فعلية هذه الثلاثة يصير الوجوب مطلقاً لا مشروطاً، وهو مساوق لإنكار الوجوب المشروط الذي هو محل البحث.

(١) مصباح الفقهية: ج ٢، ص ٣١٧.

(٢) تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣١٦؛ عن مصباح الفقهية: ج ٢، ص ٧٣.

الثاني: سلّمنا، إلاّ أنه لا يخلو من تهافت؛ لأننا إذا سلّمنا أن الإنشاء هو الاعتبار النفساني فإن في عالم النفس يصح الانفكاك بين الإيجاب والوجوب، وإذا أجاز التعليق في الاعتبار النفساني على أمر متأخر كان لازمه حدوث الإيجاب منفكاً عن الوجوب ويعود الإشكال.

الثالث: أن لازم قوله بشيء بأن الإنشاء أمر اعتباري نفساني هو أن يكون الاعتبار أمراً تكوينياً، وحينئذ ينطبق عليه القانون التكويني، وهذا القانون يمنع التفكيك بين المتلازمين؛ إذ لو تحقق اعتبار الإيجاب في عالم النفس استحال أن يكون حدوث الوجوب معلقاً؛ لاستلزامه التفكيك بين الإيجاب والوجوب، ويعود الإشكال من جديد.

الرابع: أن لازم قوله بشيء: إن الإنشاء مجرد إبراز للاعتبار النفسي هو أن يكون المنشأ سابقاً على الإنشاء؛ لأن المنشأ يحصل في نفس المولى باعتباره قبل إبرازه ثم يبرزه بالإنشاء، وهذا فضلاً عن مخالفته لما هو المعروف المشهور بينهم من أن الإنشاء هو نفس الاعتبار ومقارن له لا متأخر عنه.

فإنه يبقى الإشكال على حاله؛ لأن لسائل أن يسأل إذا حصل المنشأ في عالم النفس وهو الإيجاب، فمتى يكون فعلياً؟ وجوابه لا يخلو من احتمالين: أحدهما: أن يقال أن فعليته ملازمة لحصوله لكي يندفع به إشكال الانفكاك، وحينئذ يكون باطلاً من جهة اللغوية ومن جهة الانفكاك. أما الأول فلجهة أن الإيجاب الفعلي يتقرر في النفس، وما لم يبرزه لا يكون حجة على العبد، فتكون فعليته السابقة بلا فائدة، وأما الثاني فلأن الإيجاب

إذا كان فعلياً كان الوجوب كذلك، فالقول بتعليق الوجوب مع فعلية الإيجاب يستلزم الانفكاك بينهما أيضاً، وهو غير وجيه.

ثانيهما: أن يقال إن فعليته ملازمة للإنشاء وليست سابقة عليه، فيكون رجوعاً إلى قول المشهور ويستلزم الخلف.

والحاصل: أن ما أفاده بَيِّنَةٌ لم ينفع في حل الإشكال.

الجواب السابع: وقد حكي عن بعض المراجع المعاصرين وهو مبتن على دعوى أن الإنشاءات أسباب لا علة موجدة لمعانيها والانفكاك بين الأسباب والمسببات معقول، فيرتفع المحذور على مسلك المشهور، وعلى مسلك السيد الخوئي بَيِّنَةٌ معاً^(١).

وبيان ذلك بتوضيح وإضافة: أن منشأ الإشكال الذي أورده الشيخ بَيِّنَةٌ هو التزام أن الإنشاء عبارة عن إيجاد المعنى باللفظ حقيقة، فإذا كان الإنشاء موجداً للمعنى استحال الانفكاك بين الإيجاد والوجود، والحال أن الأمر ليس كذلك، لأن الإنشاء سبب لوجود المعنى وليس علة له.

والفرق بين السبب والعلة هو أنه بناء على العلية تكون العلاقة بين الإنشاء والمنشأ هي العينية الوجودية والمغايرة الاعتبارية كالكسر والانكسار، والإيجاد والوجود، وأما بناء على السببية فإن المغايرة بين الإنشاء والمنشأ وجودية واعتبارية معاً، سواء في التكوينيات أو في التشريعات.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣١٧-٣٢٠.

ويمكن توضيح ذلك بمثال النار، فإنها علة للنور وسبب للحرارة والاحتراق، ويلاحظ أن النار والنور شيء واحد في الخارج والمغايرة بينهما باللحاظ والاعتبار، بينما هي والحرارة أو الاحتراق شيئان متغايران وجوداً واعتباراً.

ونظير ذلك يقال في إنشاء العقود والإيقاعات ومنشأتها من الشرعيات، فإن عقد النكاح سبب لحصول علة الزوجية بين الرجل والمرأة، والطلاق سبب لحصول الفرقة بينهما، وبين العقد وأثره مغايرة حقيقية واعتبارية وليست عينية، وإذا كانت العلاقة بين الإنشاء والمنشأ هي علاقة السبب والمسبب أمكن القول بحصول الإنشاء وتعليق حصول المنشأ، ولا يلزم منه محذور الانفكاك ليس لعدم حصول الانفكاك وإنما لعدم وجود محذور في الانفكاك بين السبب والمسبب؛ لأن السبب يمكن أن يكون تاماً، ويمكن أن يكون ناقصاً، ويكون تاماً فيما إذا توفرت كل عناصره ولم يعلق على حصول شرط أو قيد كالعقد التام في أركانه وشروطه، فإنه لا إشكال في حصول الزوجية والملكية منه، ويكون ناقصاً إذا علق حصول أثره على شرط، ولا مانع من حصول السبب الناقص مع عدم حصول مسببه بسبب عدم حصول شرطه.

وبهذا يندفع الإشكال على مسلك المشهور؛ لأنهم يلتزمون بأن النسبة في الإنشاءات هي نسبة الأسباب للمسببات، وليس نسبة الإيجاد للوجود. صرح بذلك غير واحد منهم، ففي الخلاف والمبسوط صرح الشيخ عليه السلام بأن

العقد سبب وناقل^(١)، وعن ابن حمزة وفخر المحققين والشهيد قدست أسرارهم ما يقرب منه^(٢)، وفي قواعد العلامة^(٣) وتذكرته صرح في الوصية: بأن الملكية حاصلة قبل القبول، وعلله بأن القبول إما جزء السبب أو شرط للملكية^(٤)، وفي المسالك في تعريف البيع قال: إن الملكية مسببة والعقد سبب لها^(٥)، وقريب منه في المستند^(٦)، وفي الأجود عن الميرزا النائيني^(٧) أن المشهور هو أن الإنشاءات أسباب^(٨).

والحاصل: أن العلاقة بين الإنشاء والمنشأ هي السببية والمسببية، وفي الأسباب يمكن أن يتصور التمام والنقصان، فإذا كان السبب تاماً استحال الانفكاك بينه وبين مسببه؛ لأن السبب التام هو علة لوجود المسبب، وأما إذا كان ناقصاً فيمكن أن يكون السبب موجوداً، ولا يوجد المسبب لنقصان السبب، وهو فيما إذا كان المسبب معلقاً على شرط، وعليه يمكن تصور الانفكاك بين السبب ومسببه، وعلى مسلك المشهور لا محذور فيه.

وأما على مسلك الاعتبار والإبراز الذي التزم به السيد الخوئي^(٩) فيندفع المحذور لرجوع الاعتبار إلى كلفيته، ومن خاصية الاعتبار إمكان

(١) الخلاف: ج ٣، ص ٧؛ المبسوط: ج ٢، ص ٧٦.

(٢) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣١٨.

(٣) قواعد الأحكام: ج ٢، ص ٤٤٥-٤٤٦؛ التذكرة: ج ٢، ص ٤٥٥.

(٤) مسالك الأفهام: ج ٣، ص ١٤٤.

(٥) المستند: ج ١٤، ص ٢٤٣؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٧٤.

(٦) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣١٨-٣١٩.

تعلقه بالأمر المعلوم فعلاً الموجود في عالم الفرض واللحاظ كما في الوصية والتدبير، حيث يفرض الآن الملكية بعد الموت، ويحققه في عالم الاعتبار^(١).

والنتيجة الحاصلة من ذلك: أن الإنشاءات أسباب لمنشأتهما، ولا مانع من انفكاك السبب عن مسببه، وعليه يمكن الالتزام بمقالة المشهور وإرجاع الشروط قيوداً للهيئات، ولا يلزم منه محذور الانفكاك الذي أورده الشيخ عليه السلام، وعدم لزوم هذا المحذور ليس من جهة الصغرى، وإنما من جهة الكبرى؛ إذ لا مانع عقلي من القول بالانفكاك بين الإنشاء والمنشأ.

ويمكن مناقشته من جهات عديدة:

الأولى: كبروية؛ إذ لم نفهم وجهاً للتفريق بين السبب والعلة فيما نحن فيه، فإن السبب في الاصطلاح هو ما تعارف عند الحكماء وأهل المعقول، أي ما كان مؤثراً في وجود المسبب، وليس للفقهاء والأصوليين اصطلاح مغاير لما درج عليه أهل الحكمة، بل هو المتبادر منه عرفاً، وإذا كان الشيء سبباً لشيء كان مؤثراً في وجوده، وكما يستحيل الانفكاك بين الإيجاد والوجود يستحيل الانفكاك بين السبب والمسبب.

الثانية: أن استناده في دعوى إمكان الانفكاك بين السبب والمسبب إلى السبب الناقص لا يخلو من تهافت؛ لأن السبب الناقص معد وليس بسبب، وإذا أطلق عليه اسم السبب فمن باب المجاز لا الحقيقة، ولا ملازمة بين

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣١٩-٣٢٠.

السبب الناقص والمسبب، بل القول بإمكان الانفكاك بين السبب الناقص والمسبب أشبه بالمصادرة؛ لأنه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

الثالثة: صغورية؛ لأنه نظر لما أفاده بالعقود، واستدل له بأن المشهور صرحوا بأن الإنشاءات في العقود أسباب، وهو أخص من المدعى؛ لأن ما ذكره يختص بالعقود والإيقاعات، ولا يشمل العبادات، مع أن الكلام في الواجب المطلق والمشروط أعم من العبادات والمعاملات، وفي العبادات صرح المشهور بأن الشرط علة للحكم في الواجبات المشروطة، ولذا يدور الحكم مداره وجوداً وعدمياً فيعود الإشكال من جديد.

الرابعة: أن ما أفاده من الجواب على مسلك الإبراز والاعتبار غير متصور؛ لأن تعليق المنشأ على أمر معدوم بدعوى أنه موجود في عالم الاعتبار إما يرجع إلى اللغوية أو الخلف؛ إذ لسائل أن يسأل إذا علق المعتبر اعتباره على شرط متى يكون المعتبر فعلياً هل حين الاعتبار أم حين حصول الشرط؟ فإن كان من حين الاعتبار لزممت اللغوية؛ لعدم وجود فائدة في فعلية المنشأ قبل إبرازه، وإن كان من حين حصول الشرط حصل الانفكاك وعاد الإشكال من جديد.

الجواب الثامن: ولعله أنسب الأجوبة بالقواعد، ويبتني على التفريق بين مقام جعل الحكم ومقام امثاله، فإن في الأول لا تفكيك بين الإنشاء والمنشأ، وفي الثاني لا تفكيك بين الشرط والمشروط فيندفع الإشكال من أصله.

وتوضيح ذلك: أن التكاليف التي يجعلها الشارع لها مرتبتان:

الأولى: مرتبة الجعل، وهي مرتبة وضع القانون والحكم وهي من شؤون المولى.

الثانية: مرتبة الامتثال، وهي مرتبة العمل بالقانون والطاعة للحكم، وهي من شؤون العبد، وفعلية التكليف في كل مرتبة من هاتين المرتبتين تختلف عن الأخرى.

أما في المرتبة الأولى ففعلية الحكم شرعية تلازم وجود الجعل والإرادة التشريعية للمولى، وإرادة المولى تارة تتعلق بالشيء مطلقاً ومن دون توقف على شيء آخر كالإيمان بالله سبحانه والرسول والأئمة عليهم السلام، فإنه مراد للمولى على كل حال، وتارة تتعلق بالشيء على تقدير دون تقدير، كالحج على تقدير الاستطاعة، والزكاة على تقدير حصول النصاب وهكذا.

وفي هاتين الصورتين فإن الإرادة فعلية والطلب المولوي حقيقي وجدي فلا تفكيك بين الإنشاء والمنشأ في مقام الجعل؛ لتعلقه بعالم اللحاظ والاعتبار وليس بعالم الخارج.

وإنما يتوقف الامتثال والطاعة لهذا الحكم على حصول الشرط الخارجي؛ لأن الامتثال من شؤون عالم الخارج، وفعلية الحكم في الخارج عقلية متوقفة على حصول الشرط الخارجي، ولا يعقل أن تكون فعلية للحكم قبل تحقق شرطه؛ لأنه يستلزم الانفكاك.

وعلى هذا فلا انفكاك بين الإنشاء والمنشأ في عالم الاعتبار، كما لا انفكاك بينهما في عالم الامتثال، ولعل الإشكال الذي أورده الشيخ عليه السلام على

مسلك المشهور ناشئ من الخلط بين عالم الجعل وعالم الامتثال، فأورد الشبهة من جهة استحالة أن يكون الإنشاء موجوداً والمنشأ معلقاً، والحال أن الأمر ليس كذلك.

فإن الإنشاء والمنشأ في عالم الجعل والاعتبار متلازمان، والشرط والمشروط في عالم الوجود الخارجي والامتثال متلازمان، سوى أن فعلية الحكم في عالم الجعل والإنشاء ناشئة من الشرع وإرادة المولى، وفعليته في عالم الامتثال ناشئة من حكم العقل وإلزامه المكلف بالتحرك نحو العمل إذا تحقق شرطه، وعدم إلزامه بذلك قبل تحقق شرطه، وهذا التوجيه يتطابق أولاً مع الفهم العرفي؛ لأن العرف يرى أن المولى إذا أراد شيئاً مشروطاً كما إذا أراد من عبده أن يبيع داره إذا ارتفع السوق فإن إرادته لذلك فعلية منذ أو إن إنشاء الحكم، ولهذه الفعلية يتحرك العبد لتهيئة مقدمات البيع، وأما فعلية إرادة العبد لذلك تتحقق بعد ارتفاع السوق، ولذا يرى العرف أن العبد ملام إذا قصر في المقدمات ولم يبيع لدى ارتفاع السوق بحجة عدم توفر المقدمات، وهذا ما يشهد به الوجدان أيضاً، ولذا فهم المشهور رجوع القيود إلى الهيئات لا المواد.

وثانياً: يتطابق مع اتفاق الأصوليين على أن الأحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، والقضية الحقيقية تقتضي جعل الحكم على الحقيقة سواء كان مأموراً أو لا، وسواء تحقق شرط المأمور به أو لا. هذا في مقام جعل الحكم، وأما في مقام الامتثال فإن العبد يلاحظ تحقق الشرط بالفعل في

الخارج، فيتحرك نحو الطاعة لحكم العقل بلزوم الطاعة، وإلا فلا؛ إذ لا طاعة مع عدم تحقق الشرط.

وثالثاً: يتطابق مع اتفاق العدلية على أن الأحكام تتبع المصالح والمفاسد في متعلقاتها، فإن المولى يلاحظ وجود المصلحة فيأمر، فوجود الأمر والمصلحة كلاهما ملحوظان في عالم الجعل، ولكن فعلية تحصيل المصلحة في الخارج تحصل بعد تحقق الشرط.

ورابعاً: يتطابق مع السيرة العقلائية في وضع القوانين والأنظمة، فإن العقلاء يلاحظون الشروط والقيود حين وضع القانون، سواء كانت موجودة في الخارج أو لا، ولكن فعلية إرادة المنفذ للقانون تحصل بعد تحقق الشروط، واراادتهم لذلك فعلية.

وخامساً: يتطابق مع الواجبات المشروطة في العبادات والمعاملات، ويوجه مثل الحج والزكاة والوصية والتدبير والبيع بشرط الخيار وغيرها من الأحكام المشروطة.

فإن الإيجاب والوجوب فعليان في عالم الجعل والاعتبار؛ لأن الشرط والمشروط اعتباريان، والواجب فعلي في عالم الامتثال؛ لأن الشرط والمشروط خارجيان، وفعلية الأول ناشئة من حكم الشرع والثاني ناشئة من حكم العقل.

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط؛ لأن لازم ما ذكرتم يوجب انقلاب الواجب المشروط إلى مطلق، ويختص الواجب المشروط بمقام الامتثال والطاعة فقط.

قلت: هذا السؤال غير وجيه؛ لأن الفرق بينهما في عالم الجعل يظهر في كيفية الجعل، فإن الحكم المطلق لم يلحظ المولى توقفه على شيء آخر فيجعله واسعاً، بينما الحكم المشروط يلحظ فيه الشرط أو القيد فيجعله ضيقاً. نعم هما في الفعلية سواء؛ إذ كلا الحكمين فعلي في عالم الجعل، ولكن فعلية الواجب المطلق في الخارج لا تتوقف على حصول الشرط فيحكم العقل بلزوم الإتيان به على كل حال، وفعلية الواجب المشروط تتوقف على حصول شرطه، فلا يحكم العقل بلزوم الإتيان به إلا بعد تحقق هذا الشرط. والحاصل: أن ما يرتبط بالشارع من الأحكام هو الجعل والأنشاء، وللمولى أن يجعل حكمه مطلقاً أو مشروطاً بحسب لحاظه واعتباره، سواء كان مكلف في البين أو لم يكن، وسواء كان الشرط حاصلاً في الخارج أو لا؛ لأنه يريد جعل القانون وبيان الحجة على العباد وإرشادهم إلى ما يصلحهم ويضرهم، ولا انفكاك بين الإنشاء والمنشأ في هذا العالم، كما هو الحال في وضع الأنظمة والقوانين عند العقلاء.

وأما فعلية المصلحة والوصول إلى غايات التشريع الحقيقية فتتوقف على الشروط الخارجية، وهي ترتبط بالعبد والذي يقضي بها عقله. وبذلك تبطل شبهة الانفكاك من أصلها، ولعل هذا ما أراده الأعلام في أجوبتهم بعد التأمل والتدقيق وإن قصرت بعض عباراتهم عن بيان المراد، لاسيما القائلين بالاعتبار في الإنشاء ورجوعه إلى حدود الاعتبار كالسيد الأستاذ والمحقق العراقي على ما عرفت من كلماتهم عليه السلام.

ولعل هذا هو ما أراده الأصفهاني رحمته بقوله في مقام جواب الإشكال: إن الإنشاء إذا أريد به ما هو من وجوه الاستعمال فتخلفه عن المستعمل فيه محال وجد البعث الحقيقي أم لا، وإذا أريد به إيجاد البعث الحقيقي وهو الملازم للوجود فالجواب عنه أن الإثبات ملازم للثبوت المناسب له، وما هو الثابت فعلاً هو البعث بثبوت فرضي تقديري، حيث جعل المرتب عليه واقعاً موقع الفرض والتقدير، وإثبات شيء كذلك لا يتخلف عن الثابت بذاك النحو من الثبوت، وأما ثبوت البعث تحقيقاً فيتبع ثبوت المرتب عليه تحقيقاً، والإنشاء لا يكون مطابقاً ومصدقاً لإثبات البعث تحقيقاً إلا بعد ثبوته تحقيقاً، فلا إثبات كذلك كي يلزم التخلف ^(١).

ووضح سؤاله الأول بقوله: إن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، وهو نحو من استعمال اللفظ، ويستحيل الإيجاد الإنشائي من دون وجود المعنى الإنشائي؛ لاستحالة الاستعمال مع عدم المستعمل فيه فعلاً في مرتبة وجوده الاستعمالي ^(٢)، ولعل بيانه يعود إلى ما ذكرنا سوى أننا رجعنا في حل الإشكال إلى الوجدان والفهم العرفي، ورجع جوابه رحمته وربما أجوبة غيره من الأعلام إلى بعض التدقيقات العقلية التي تخرج عن غرض الأصولي ومهمة الفقيه فتأمل.

القول الثاني: ذهب إليه صاحب الفصول رحمته، حيث قسم الواجب إلى المنجز والمعلق، وجعل الشرط قيداً لامثال الواجب لا لوجوبه، وسماه

(١) نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٣٩.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٣، الهامش.

الواجب المعلق ليكون الوجوب مطلقاً، وبه يصح الحكم بوجوب الاشتغال بالمقدمات المفوتة قبل زمان الواجب فيندفع الإشكال.

قال في الفصول: ينقسم الواجب - باعتبار آخر - إلى ما يتعلق وجوبه بالملكف ولا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة وليس منجزاً، أو إلى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على أمر غير مقدور له وليس معلقاً كالحج، فإن وجوبه يتعلق بالملكف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل^(١)، وتستفاد من العبارة أمور هامة ينبغي التعرض لها:

الأول: أن اصطلاح الواجب المعلق والمنجز من مبتكرات صاحب الفصول رحمته على ما يبدو، وصرح به جمع من الأعلام^(٢)، ولعلي لم أعثر على من صرح به قبله، وقد أورد هذا التقسيم لغرض الإجابة عن السؤال في تفاوت موقف المشهور في الأصول، حيث التزموا رجوع القيد إلى الهيئة والوجوب، وفي الفقه حيث افتوا بما يفيد رجوع القيد إلى المادة والواجب، فحكموا بوجوب اشتغال الملكف بمقدمات الواجب قبل وقت الواجب^(٣).

(١) الفصول: ص ٧٩، (بتصرف).

(٢) تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٥٧؛ أجود التقارير: ج ١، ص ٢٠١؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٥٤؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ١٩٧؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ٧١.

(٣) انظر الحدائق الناضرة: ج ٣، ص ٦٠؛ أصول المظفر: ج ١، ص ١٣٧؛ كتاب الحج: ج ٣، ص ١٥، مسألة ٢.

الثاني: أن الواجب المنجز هو الواجب الذي يتعلق وجوبه بالمكلف من دون توقف حصول ذلك الواجب على أمر غير مقدور له كالمعرفة بأصول الدين، فإنها واجبة على العبد من دون توقفها على أمر خارج عن قدرته.

والواجب المعلق بخلاف ذلك، كالإتيان بالحج في موسمه، فإنه يتوقف على أمر غير مقدور للعبد وهو حلول الموسم، والمستفاد من هذين التفريعيين

أن المتوقف في الواجب المعلق فعل الواجب، وأما في الواجب المشروط على مسلك المشهور فالمتوقف هو وجوب الفعل.

الثالث: أن الفرق بين الواجب المعلق الذي ذهب إليه صاحب الفصول عليه السلام والواجب المشروط الذي ذهب إليه المشهور يظهر من وجهين: أحدهما: في القيد، فإن القيد في الواجب المعلق يرجع إلى الواجب وفي الواجب المشروط يرجع إلى الوجوب.

ثانيهما: في التقييد، فإن التقييد في الواجب المعلق ورد على أمر غير مقدور للعبد، وفي الواجب المشروط ورد على أمر غير حاصل سواء كان مقدوراً أو ليس بمقدور.

الرابع: يبدو أن التقسيم إلى المعلق والمنجز ليس للواجب الجامع بين المطلق والمشروط، بل هو تقسيم لقسم منه وهو الواجب المطلق، فالواجب المطلق ينقسم إلى الواجب المنجز وهو ما إذا كانت فعلية الوجوب مقارنة لفعلية الواجب في الزمان، بمعنى أن زمان الواجب هو نفس زمان

الوجوب، كالصلاة بعد دخول الوقت، والزكاة بعد تحقق النصاب، فإن وجوبها فعلي، والواجب كذلك، وسمي بالمنجز لعدم وجود حالة منتظرة في امتثاله، وإلى الواجب المعلق وهو ما إذا كانت فعلية الوجوب سابقة على فعلية الواجب في الزمان فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب، وسمي بالمعلق لأن امتثال الواجب معلق على زمان غير حاصل بعد كالحج، فإن وجوبه بعد تحقق الاستطاعة يكون فعلياً إلا أن امتثاله معلق على حصول موسمه، ولذا يجب على العبد الاشتغال بتهيئة مقدماته من الزاد والراحلة وجواز السفر انتظاراً لحصول وقته حتى يأتي به.

ووجوب الاشتغال بالمقدمات ناشئ من الوجوب المطلق المتعلق في ذمة العبد قبل حصول الموسم، وهو فعلي، ولكن امتثاله تعليقي.

الخامس: قد يقال بعدم الفرق الكبير بين الواجب المعلق والواجب المشروط الذي ذهب إليه الشيخ رحمته الله خلافاً للمشهور، سوى أن التعلق في الواجب المعلق يكون على أمر غير مقدور كما صرح به صاحب الفصول رحمته الله في عبارته، بينما التعليق في الواجب المشروط على مسلك الشيخ رحمته الله على الأمر الأعم من المقدور وغير المقدور.

ولا يبدو وجود ثمره عملية كبيرة للاختلاف بينهما؛ لأن صاحب الفصول رحمته الله صرح في آخر عبارته بأن الواجب المعلق يمكن أن يعلق على أمر مقدور^(١) أيضاً وحيث يتطابق الواجب المشروط الذي ذهب إليه

(١) الفصول: ص ٧٩.

الشيخ رحمته الله، وبذلك يظهر أيضاً أن إشكال الآخوند رحمته الله عليه بأنه أخص؛ لأن التعليق يمكن أن يكون على أمر مقدور غير وارد ^(١).

السادس: يظهر مما تقدم أن الأقسام أربعة ناشئة من ملاحظة الهيئة مطلقة تارة ومشروطة، وملاحظة المادة مطلقة تارة ومشروطة، فإن الهيئة والمادة إذا كانتا مطلقتين كان الواجب مطلقاً ومنجزاً عند الجميع كوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا كانتا مقيدتين كان الواجب مشروطاً عند الجميع كوجوب الحج المشروط بالاستطاعة، وإذا كانت المادة مقيدة والهيئة مطلقة فإن كان القيد غير مقدور للعبد كان الواجب معلقاً عند صاحب الفصول رحمته الله كالحج بالقياس إلى موسمه، وإن كانت المادة مقيدة والقيد أعم من كونه مقدوراً أو لا كان الواجب مشروطاً عند الشيخ رحمته الله، كالحج بالقياس إلى الاستطاعة.

السابع: أورد المشهور على مسلك صاحب الفصول رحمته الله جملة إشكالات بعضها يعود إلى عدم وجود المقتضي للتقسيم المذكور، وبعضها يعود إلى وجود المانع. عمدتها إشكالان:

الإشكال الأول: ثبوت يرجع إلى عدم المقتضي لتقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز، بدعوى أن الواجب المعلق مستحيل عقلاً، ويمكن تقريره من وجوه:

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٠٣.

الوجه الأول: هو الانفكاك بين الإرادة والمراد. أورد هذا الإشكال جماعة منهم المحقق النهاوندي والسيد الفشاركي على ما حكاه صاحب الكفاية قدست أسرارهم ^(١) وغيره ^(٢).

وتقريره: أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية في القانون والضابطة؛ لأن الإرادة حقيقة واحدة واختلاف التسمية نشأ من اختلاف المتعلق، فإن الإرادة إذا تعلقت بخلق الشيء وإيجاده سميت تكوينية، وإذا تعلقت بإيجاب الشيء وفعله سميت تشريعية، وعلى هذا فإن ما تتوقف عليه الإرادة التكوينية لدى إيجاد الشيء من العلم والتصديق بالغاية والميل والشوق المؤكد ونحوها من مراتب ذكرت للإرادة التكوينية تتوقف عليها الإرادة التشريعية أيضاً؛ لأن حقيقة الإرادة واحدة وقانونها واحد، وإنما الاختلاف في المتعلق، فإن الإرادة التكوينية تتعلق بفعل المرید نفسه، والإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير، بمعنى أنها تلزم الغير بالإتيان بالعمل، والإرادة التكوينية إذا تعلقت بشيء لا ينفك عنها المراد؛ إذ لا فاصلة زمنية بين تعلق الإرادة وحصول المراد: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ^(٣) فكذلك إذا تعلقت الإرادة التشريعية بالمراد، فإن الشارع إذا تعلقت إرادته بفعل شيء وإيجابه على العبد استحال الانفكاك بين زمان

(١) انظر كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦١.

(٢) الأصول في علوم الأصول: ج ١، ص ٨٥؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٣٢٢؛ تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٤٧؛ منتهى الدراية: ج ٢، ص ١٩٢.

(٣) سورة يس: الآية ٨٢.

الإرادة وزمان الفعل لأن الانفكاك إما يستلزم انفكاك العلة عن المعلول أو يستلزم الخلف، وكلاهما باطل. هذا من حيث الكبرى، وأما من حيث الصغرى قالوا: إن لازم القول بالواجب المعلق هو أن يكون الإيجاب فعلياً والواجب استقبالياً، وهذا يستلزم تخلف المعلول عن العلة وهو محال.

وناقش صاحب الكفاية رحمته هذا الوجه من جهتين:

الأولى: جهة الإرادة التكوينية وهي كبروية.

والثانية: جهة المقايسة بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية.

أما في الجهة الأولى: قال رحمته ما حاصله: أنا لا نسلّم امتناع انفكاك المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينية؛ لإمكان أن تتعلق الإرادة بأمر استقبالي كما تتعلق بأمر حالي، فمثلاً إذا كان المراد بعيد المسافة كالحج لمن يقطن العراق أو أوربا فإن الوصول إلى مكان فعل الحج يحتاج إلى طي مقدمات كثيرة واستغراق زمان ليس بالقصير، فيبدأ العبد بالاشتغال بالمقدمات، وتتعلق إرادته بذلك إلا أن زمان امتثال ذي المقدمة متأخر حصولاً^(١).

وتوضيحه: أن الإرادة التكوينية تارة تتعلق بالشيء مباشرة كشرب الماء لإرواء العطش، وإصدار الكلام، وفي مثلها قد يقال بعدم وجود فاصلة بين الإرادة والمراد، وتارة تتعلق بالشيء بالتبع، كما لو فقد الماء وتحصيله يتوقف على الذهاب إلى السوق لأجل شرائه ثم شربه وفي مثلها نلاحظ أن إرادة

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٠٢-١٠٣؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ١٥٦.

شرب الماء، موجودة بالفعل، ولكن المراد يتحقق بعد حين، فهو منك عن الإرادة وليس ملازماً لها دائماً.

وأما الجهة الثانية: فعلى فرض تسليم امتناع الانفكاك في التكوين فلا نسلم ذلك في التشريع؛ لأن الإرادة التشريعية عبارة عن طلب إتيان الفعل من الغير على أن يكون الغير مختاراً في فعله لا مجبراً، ولازم هذا هو طبي مقدمات طويلة للإتيان بالمراد؛ لأن تعليق الفعل على ذمة العبد ينبغي أن يتطابق مع اختياره، والاختيار لا يحصل إلا بعد طبي المبادئ الاختيارية من قبيل تصور الأمر، وتصور ما يترتب على طاعته من الفوائد، وعلى عصيانه من الأضرار، ثم يحصل له داع للفعل ثم تصديق وشوق ثم فعل.

وفي كل هذا فإن إرادة الفعل حاصلة في الحال إلا أن المراد يتحقق في الاستقبال، وهذا ما أكده قول الخاجة الطوسي رحمته الله في التجريد من أن الحركة الاختيارية إلى مكان تتبع إرادة بحسبها، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك المعدة لحصول تخيلات وإرادات أخرى، فتتصل الإرادات في النفس والحركات في المسافة إلى آخرها^(١).

والحاصل: أن مناقشة الآخوند رحمته الله لإشكال النهاوندي والفشاركي رحمتهما الله

يتم من ثلاث جهات طولية:

(١) انظر التجريد: ص ٩٠، المسألة العاشرة من الفصل الثالث؛ كشف المراد:

الأولى: عدم تسليم الكبرى، وهي استحالة انفكاك المراد عن الإرادة في التكوين فكذلك في التشريع.

الثانية: عدم تسليم كلية الكبرى لوجود موارد كثيرة يمكن فيها الانفكاك، وهي فيما إذا كان المراد يتحقق بالتبع والموجبة الجزئية تبطل السلب الكلي.

الثالثة: على فرض تسليم استحالة التفكيك في الإرادة التكوينية فإنه لا تسليم بذلك في الإرادة التشريعية؛ لأن الإرادة التشريعية عبارة عن طلب إيجاد الفعل من قبل الغير وهو العبد، وحيث إن العبد مختار في أفعاله أمكن الانفكاك بين الإرادة المولوية للفعل وإرادة العبد لإيجاده في الخارج؛ لتوقف إيجاد الفعل على مقدمات الاختيار من تصور الأمر والتصديق بفائدته وحصول الشوق إليه ونحو ذلك من مقدمات الاختيار، وبعد ذلك تتعلق إرادته بالفعل، فلا مناص من وجود انفكاك بين الإرادة التشريعية والمراد، وبه تبطل دعوى استحالة الواجب المعلق من جهة الانفكاك.

والخلاصة: أن النسبة بين الإرادة التكوينية والمراد هي نسبة العلة والمعلول، ولذا يمتنع الانفكاك بينهما، ولكن النسبة بين الإرادة التشريعية والمراد هي نسبة المقتضى إلى المقتضى ولا مانع من الانفكاك بينهما كما هو واضح^(١).

(١) انتهى بحثه بتاريخ ٢٥ ربيع الأول ١٤٢٧ هـ.

قول الأصفهاني رحمته بالامتناع

هذا وقد عزز المحقق الأصفهاني رحمته القول بامتناع الواجب المعلق بتوجيه آخر يرجع في حقيقته إلى ما ذكر وإن اختلف في البيان.

وخلاصته: أن الإرادة التكوينية والتشريعية عبارة عن معنى واحد وهي: الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد^(١)، وكما يمتنع تعلق الإرادة التكوينية بالأمر الاستقبالي كذلك يمتنع تعلق الإرادة التشريعية بالأمر الاستقبالي؛ لاستحالة تحقق الشوق مع انعدام المشتاق إليه. وتقرير ذلك يتوقف على بيان مقدمات:

المقدمة الأولى: أن النفس في وحدتها كل القوى، فهي مع وحدتها ذات منازل ودرجات، وهي في كل منزلة ودرجة تسمى باسم خاص اصطلاحاً. فمنها: القوة العاقلة، وهي حينها تكون في درجة إدراك ما في الفعل من الفوائد والأضرار.

ومنها: القوة الشوقية، وهي حينها تكون في مرتبة الرغبة إلى الأشياء والانبعاث نحوها، وهذه القوة حقيقة مشككة لها مراتب؛ لأن الشوق تارة يكون في حد الكمال والتمام، إذا كان المقتضي له موجوداً والمانع منه مفقوداً، وتارة يكون في حد النقصان، وهو فيما إذا كان المقتضي موجوداً ومبتلى بوجود المانع، وعليه فإن الشوق النفساني إذا كان تاماً سمي بالإرادة، فيكون منشأً للتحريك نحو العمل.

(١) انظر نهاية الدراية: ج ١، ص ٣٤١؛ كفاية الأصول: ص ١٠٢.

ومنها: القوة العاملة، وهي حينما يكون الشوق تاماً إلى الفعل، فيحرك العضلات نحو العمل.

وعلى هذا فكل فعل يصدر من العبد لا بد وأن يطوي هذه المراحل الثلاث وهي: التصديق بفائدة العمل، ثم توفر الشوق النفساني إليه، ثم تحرك العضلات نحوه، ولولا هذه المراحل يمتنع صدور الفعل من الفاعل المختار، فهي في مجموعها تشكل أجزاء العلة التامة لصدور الفعل.

لكن بينها تقدم رتبي، وأهم هذه المراتب هي مرتبة الشوق التام أو الكامل؛ لأنه الجزء الأخير للعلة؛ إذ لولاها لم تتحرك العضلات نحو العمل، ويمكن أن يقال إن علة صدور الفعل في الحقيقة هي الشوق الكامل ولكن بواسطة تحريك العضلات، فالشوق علة تسيبية للفعل، وأما العلة المباشرة فهي حركة العضلات.

وحيث إن السبب أقوى من المباشر كان هو الجزء الأخير من العلة التامة من جهة أثره ورتبته وإن كان سابقاً على تحريك العضلات في الوجود.

المقدمة الثانية: أن الإرادة لا تطلق على الشوق الناقص وإنما على الكامل، وإذا تحقق الشوق الكامل نحو الفعل كانت باعثيته نحوه فعلية وأكيدة، وحينئذ يستحيل أن ينفك عنه الانبعاث في القوة العاملة؛ لما عرفت من أن الشوق هو الجزء الأخير للعلة التامة لحركة العضلات وإن كان الشوق ناقصاً لم يكن كافياً لتحريك العضلات، فلا تكون إرادة للفعل ويخرج عن محل البحث.

فالمراد من الإرادة التكوينية والتشريعية هي صورة وجود الشوق الكامل لتحريك العضلات نحو الإتيان بالفعل، وفي هذه الصورة لا يعقل انفكاك الانبعاث عنه.

المقدمة الثالثة: أن قول صاحب الكفاية عليه السلام بإمكان تعلق الإرادة بأمر استقبالي مجمل؛ لأن لسائل أن يسأل ما المراد من القول بإمكان تعلق الإرادة بالأمر الاستقبالي؟

إن أراد بذلك أن حصول الإرادة التي هي علة لحركة العضلات فعلي وتحريك العضلات استقبالي لتوقفه على حصول أمر غير حاصل فهذا عين انفكاك العلة عن المعلول.

وإن أراد أن ذات العلة أي الإرادة موجودة بالفعل وتأثيرها في المراد مشروط بحصول الوقت ونحوه - ولولا ذلك الشرط لم تؤثر الإرادة - استلزم الخلف؛ لأن حصول الوقت مثلاً إن كان شرطاً لوصول الشوق النفساني إلى حد كماله وتماهه كان الوقت جزء العلة للإرادة وليس شرطاً لتأثيرها، وإن كان شرطاً في تأثير الشوق الكامل الذي هو العلة التامة استلزم الانفكاك؛ لما عرفت من أن الشوق الكامل لازمه حركة العضلات نحو العمل فلا يعقل الانفكاك بينهما.

والنتيجة الحاصلة من هذه المقدمات هي: أن التفريق بين الإرادة التكوينية والتشريعية الذي قال به صاحب الكفاية عليه السلام لإثبات إمكان الواجب المعلق غير وجيه؛ لأن الإرادة عبارة عن الشوق النفساني الأكيد،

ويستحيل أن يكون الشوق الأكيد موجوداً ولا يوجد المراد سواء كان الشوق في تكوين الأشياء وإيجادها أو كان في إيجابها؛ لأن المعيار واحد في الاثنين سوى أن الإرادة في التكوينيات تتعلق بفعل المريد نفسه، وأما في التشريعات فتتعلق بإيجاد الغير للفعل، فإذا بعث المولى وكان بعثه تاماً استحال أن يتعلق بأمر استقبالي^(١)، ويمكن مناقشة ما أفاده بَيِّنَةٌ من جهات:

الأولى: حقيقة الإرادة والشوق، فالذي ثبت في علم العقول ويساعده الفهم العرفي وموارد الاستعمالات المختلفة أن الشوق غير الإرادة، فإن الشوق من مقولة الانفعال؛ ولا يحصل عند الإنسان إلا بعد تصديقه بفوائد الشيء أو تصور آثاره، وبالتالي فهو حالة انفعالية تحصل في النفس تنشأ من ملاحظة الوجوه والاعتبارات، بخلاف الإرادة فإنها من مقولة الفعل والاختيار. يشهد لهذا تفريق العرف بين قول القائل: (أريد شراء الدار) أو (اشتاقت لشراء الدار).

بل ربما يريد الإنسان شيئاً وهو غير مشتاق إليه بل كاره له كما في شرب الدواء أو العملية الجراحية بناء على أن الشوق هو الميل النفسي وليس التصديق بالفائدة، فتأمل.

بل لعل تعريفه للإرادة بالشوق النفساني يشهد بأن الشوق من مقولة الكيف النفساني، وفرقه عن الإرادة جلي؛ إذ ربما يكون الشوق الأكيد إلى المستحيل وقوعاً أقوى بمراتب كثيرة من الشوق إلى المقدور الممكن وقوعه،

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٧٣-٧٩، (بتصرف).

ومع ذلك لا يكون الأول مراداً بينما يكون الثاني مراداً، فالشوق صفة نفسانية تغاير الإرادة. نعم ربما يكون من مبادئها ومقدماتها.

الثانية: وحدة الضابطة في الإرادة التكوينية والتشريعية، فإننا لا نسلم أن ضابطة الإرادتين واحدة؛ لأن الذي يشهد به العقل والوجدان هو أن الإرادة التكوينية يتلازم فيها البعث والانبعث كالكسر والانكسار والإيجاد والوجود، وأما الإرادة التشريعية فليس كذلك؛ لأن الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير عن إرادة واختيار، فهي عبارة عن إيجاد الداعي في نفس العبد للإتيان بالعمل في الخارج.

والأوامر والنواهي عبارة عن بعث المولى عبده ليأتي بالعمل عن إرادة واختيار منه، فالأمر علة لوجود الداعي في نفس العبد للعمل وليس علة لصدور العمل من العبد؛ بداهة أن إرادة العبد هي علة صدور فعله في الخارج، وبهذا تصدق الطاعة لدى العمل والعصيان لدى الترك، وبه يصحح الثواب والعقاب؛ لأن الإرادة التشريعية إذا كانت علة لانبعث العبد نحو العمل فإنها لا تنفي العصيان موضوعاً، ولكن جميع العباد مطيعين بما فيهم الكفار والفساق، وهذا إشكال ناشئ من المقايسة بين البعث والانبعث التكويني والتشريعي، والحال أن بينهما فرقاً في الجوهر والأثر.

الثالثة: وحدة الملازمة بين البعث والانبعث في الإرادة الجدية وغير الجدية، فإننا إذا سلمنا استحالة الانفكاك بين البعث والانبعث في التشريع لا نسلم انطباقه في الواجب المعلق؛ لأن الإرادة التشريعية في الواجب

المعلق لا تكون فعلية إلا إذا تحقق الأمر الذي تعلق عليه، فلا بعث حقيقي للمولى قبل تحقق الشرط حتى يقال بالانفكاك.

بمعنى أن الشارع إذا علق الحج على حصول موسم لا يعني أن إرادته الجدية للواجب متحققة في الحال والمراد يتحقق في الاستقبال، وإنما إرادته الجدية للإتيان بالواجب تتحقق في زمن حصول الشرط، وهو حصول الموسم مثلاً، فهو نظير قول المولى (أكرم زيداً في يوم العيد) فإن وجوب الإكرام معلق على مجيء يوم العيد، وهذا لا يعني أن إرادة المولى الجدية بوجوب الإكرام متحققة وقت التكليف، وإنما تتحقق إرادته إذا جاء يوم العيد.

وعليه فإن ما أفاده عليه السلام لا يخلو من اشتباه بين زمان إنشاء الواجب المعلق وزمان امتثاله، ولا مانع من تقدم زمان الإنشاء على زمان الامتثال، ولا يستلزم الانفكاك بين البعث والانبعاث؛ لأن البعث في زمان الإنشاء ليس جدياً حتى يقال باستحالة الانفكاك.

والحاصل: أن الملازمة بين البعث التشريعي والانبعاث متقرر في زمان تحقق الشرط وهو زمن امتثال الواجب؛ لأن البعث جدي عند تقرر الشرط، فلا مناص من حصول الانبعاث بعد البعث، وأما البعث الإنشائي فلا ملازمة بينه وبين الانبعاث؛ لأن البعث في زمان الإنشاء ليس بعثاً جدياً وإنما هو مجرد بيان للمراد وكشف للمطلوب في زمانه لا في زمان بيانه؛ لذا لا يمتنع أن يسبق البعث الإنشائي الانبعاث، وإنما الامتناع في أن يسبق زمان البعث الامتثالي زمان الانبعاث.

وهذا عينه يمكن أن يقال في التكوين أيضاً، فإنه إذا تعلقّت إرادة الخالق بإيجاد زيد من زواج خالد وهند فإن إرادته الجدية في خلق زيد تتحقق بعد تحقق زواجهما لا قبله، وأما مثله فلا إرادة جدية لإيجاده، فالفرق واضح بين تعلق الإرادة وجدية الإرادة، والعلة التامة لحدوث المعلول في التكوين والتشريع هي الإرادة الجدية لا غير، وما دامت الإرادة معلقة على شرط فلا تكون جدية إلا بعد تحقق الشرط، فلا يقال إن تعليق الحكم على شرط يستلزم الانفكاك بين البعث والانبعاث.

الوجه الثاني: يظهر من صاحب الهداية رحمته الله ^(١)، وذكر في المطارح والكفاية أيضاً ^(٢).

وحاصله: أن الواجب المعلق يستلزم التكليف بغير المقدور؛ لأن الوجوب فيه فعلي والواجب استقبالي؛ لكونه معلقاً على أمر غير مقدور للعبد كما صرح به صاحب الفصول رحمته الله ^(٣)، ولازم هذا القول هو تعليق التكليف على أمر غير مقدور مع أن القدرة من الشرائط العامة للتكليف، وعليه يمكن القول بأن الحج قبل موسمه غير واجب لعدم القدرة عليه، وكذا غيره من الواجبات المعلقة.

وأجيب عنه: بأن القدرة التي تؤخذ في الأحكام لها لحاظان:

اللحاظ الأول: القدرة في مقام الإنشاء.

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ١٠٨.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٨٦؛ كفاية الأصول: ص ١٠٣.

(٣) الفصول: ص ٧٩.

اللحاظ الثاني: القدرة في مقام العمل.

وخصوصية القدرة الأولى أنها شرط للإرادة في مقام الإنشاء، والمعيار فيها العلم، فإذا علم المولى بأن الشيء الكذائي مقدور للعبد في المستقبل أي وقت العمل أراده منه وإن كان العبد عاجزاً عنه في وقت الإنشاء، كما إذا علم بأن عبده سيكون غنياً في المستقبل فيكلفه الآن بدفع الصدقة ويعلق هذا التكليف على حصول الغنى، فيقول له مثلاً: (إذا كان عندك مال فتصدق).

فالقدرة المعلومة شرط لتعلق الإرادة في مقام الإنشاء ولا محذور فيه، وخصوصية القدرة الثانية أنها شرط للإرادة في مقام العمل والامثال، والمعيار فيها وجود القدرة الخارجي؛ لأن المراد لا يتحقق في الخارج إلا إذا كان العبد قادراً على الإتيان به.

والقدرة التي تعتبر من الشرائط العامة للتكليف هي القدرة في مقام العمل والامثال؛ بدهة أن العبد لو لم يكن قادراً على العمل استحال تكليفه، وقول صاحب الفصول رحمته بتعليق التكليف على أمر غير مقدور لا يريد منه غير المقدور أصلاً، بل غير المقدور في زمان الإنشاء، وأما في مقام العمل فهو مقدور فلا يمتنع أن يتعلق الحكم بأمر مقدور في المستقبل وإن لم يكن مقدوراً في حال التكليف لتعذر شرطه.

والحاصل: أن القدرة على الواجب التي هي من شرائط الوجوب هي القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الوجوب؛ بدهة أن المعبر منها هو ما كان في زمان الامثال وهي موجودة في الواجب المعلق فيندفع الإشكال.

ومن هنا يصح قول القائل: (أريد الحج في موسمه) مع أنه الآن غير مستطيع مالياً أو بدنياً، وكذا (أريد الصوم في شهر رمضان) مع أنه الآن عاجز بسبب المرض أو السفر ونحوه.

نعم ربما يرد على هذا الجواب بأنه يستلزم تقدم المشروط على شرطه؛ لأن التكليف موقوف على القدرة والقدرة متأخرة عن التكليف وجوداً، فتدخل في صغريات الشرط المتأخر، وحينئذ تخضع لقانونه، فإن قيل بإمكان الشرط المتأخر كما ذهب إليه جماعة فيندفع الإشكال، وإن قيل بامتناعه فإنه لا يصلح جواباً لما نحن فيه؛ لا بتلائه بالمانع، وستعرف حقيقة الحال في ذلك إن شاء الله تعالى فانتظر.

الوجه الثالث: ذكره بعض الأجلة، وقال هو أمتن الوجوه^(١)، ولعله يستفاد من كلمات الميرزا النائيني رحمته كما في بعض تقريراته^(٢).

وحاصله: أن فعلية الحكم معلولة لفعلية موضوعه؛ لأن الحكم يتبع الموضوع، فما لم يكن الموضوع فعلياً لا يكون الحكم فعلياً، فالقول بالواجب المعلق يستلزم أن يكون الحكم فعلياً والموضوع غير فعلي لتوقفه على حصول شرطه، ونتيجته هو تقدم المعلول على العلة، وهو من أجل وجوه الاستحالة.

وجوابه: أن الإشكال مبني على الخلط بين أنحاء الموضوع المأخوذ متعلقاً للحكم، فإن الموضوع الذي يتعلق به الحكم يؤخذ على أنحاء:

(١) عناية الأصول: ج ١، ص ٣٢٤.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٠٩.

النحو الأول: أن يؤخذ عنواناً للمكلف كالمسافر في قوله: (المسافر يقصر) والحاضر في قوله: (الحاضر يتم) والمستطيع في قوله: (المستطيع يحج) والحائض في قوله: (الحائض تترك الصلاة) وهكذا.

وفي مثله تتلازم فعلية الحكم وفعلية الموضوع؛ إذ لا يعقل أن يحكم الشارع بجواز القصر ما لم يتحقق عنوان السفر، وكذا بجواز ترك الصلاة ما لم يتحقق عنوان الحيض، وهكذا باقي العناوين.

النحو الثاني: أن يؤخذ عنواناً لوجود التكليف كالبلوغ والعقل ونحوهما للحج والصلاة والصيام فإنها لا تتعلق بغير البالغ العاقل.

ولا إشكال في ملازمة فعلية الحكم لفعلية الموضوع؛ في مثله إذ لا تكليف لغير البالغ والعاقل.

النحو الثالث: أن يؤخذ عنواناً لوجوب التكليف، فلولاها لم يكن وجوب من قبيل الاستطاعة للحج، ودخول الوقت للصلاة، وحلول شهر رمضان للصيام وهكذا.

ولا شك في أن فعلية الوجوب في الحج والصلاة والصيام متوقفة على فعلية الاستطاعة ودخول الوقت وحلول الشهر المبارك؛ لأن هذه القيود مقدمات لوجوب التكليف، فلولاها لم ينتجز التكليف.

النحو الرابع: أن يؤخذ عنواناً للفعل، فيشمل كل قيوده وشروطه التي تحقق وجوده في الخارج، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن تكون القيود والشروط مما يجب تحصيلها لتحقيق الموضوع شرعاً من قبيل الطهارة والستر والقبلة للصلاة، كما إذا قال: (صلّ عن طهارة) أو: (مع الساتر) أو: (إلى جهة القبلة).

ثانيهما: أن تكون القيود والشروط مما لا يجب تحصيلها؛ لكونها أموراً غير اختيارية كالوقت للصلاة والموسم للحج.

وفي القسم الأول من القيود لا تتوقف فعلية الحكم على فعلية الموضوع؛ لأن وجوب الصلاة لا يتوقف على الطهارة والستر والقبلة. نعم امتثالها في الخارج يتوقف عليها، وفعلية الحكم غير فعلية الامتثال.

وأما القسم الثاني فهو على نحوين:

الأول: أن تكون فعلية الحكم متوقفة على فعلية الموضوع من حيث التنجز، بمعنى أن تنجز الحكم لا يكون إلاّ بتنجز موضوعه وتحقيق قيوده وشروطه، وفعلية الحكم تتبع فعلية الموضوع فيه.

الثاني: أن تكون فعلية الحكم متوقفة على فعلية الموضوع من حيث الإنشاء والفعلية، بمعنى أن الحكم لا يكون فعلياً في الحال إلاّ إذا توفرت كل قيوده وشروطه، فيستحيل صدور الحكم قبل تحقق شروط الموضوع، وهذا غير صحيح؛ لما عرفت من إمكان أن يكون الحكم حالياً والموضوع يتحقق في الاستقبال؛ لتوقفه على حصول شرط أو قيد، ولا يرد عليه إشكال الانفكاك؛ لعدم امتناعه إذا كان البعث غير جدي.

إذا عرفت هذا نقول: إن ما يتعلق بالواجب المعلق من أنحاء الموضوع هو الأخير، وأما غيره فخارج موضوعاً عن الواجب المعلق، وعليه

يمكن أن يكون وجوب الحج حالياً وزمان امتثاله استقبالياً بلا محذور عقلي في البين.

الإشكال الثاني: وهو لا ينفي وجود المقتضي للتقسيم المذكور، وإنما يثبت وجود المانع منه، بدعوى أن تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز لا فائدة فيه؛ لكون الواجب المعلق نفس الواجب المشروط الذي ذهب إليه الشيخ عليه السلام، فيبطل التقسيم، ويمكن إرجاع دعوى عدم الفائدة في التقسيم إلى إشكالات ثلاثة:

الأول: أن التقسيم مخالف للوجدان، وتوضيح ذلك يتم بيان ما أفاده صاحب الفصول عليه السلام، فنقول: إن بنى صاحب الفصول التفريق بين الواجب المعلق والواجب المشروط على دعوى أن الموقوف عليه في الواجب المشروط هو شرط الوجوب وفي المعلق هو شرط الفعل فلا تكليف في المشروط قبل الشرط، بخلاف المعلق فإن الفعل مشروط وليس التكليف. ونظر ذلك بمثل قول القائل: (إذا دخل شهر رمضان فصم) وقوله: (صم في شهر رمضان) فإن الأولى جملة شرطية مفادها تعلق الأمر والإلزام بالمكلف عند دخول الوقت، والثانية جملة طلبية مفادها إلزام المكلف بالفعل في وقته إلا أن الإلزام حالي^(١).

والنتيجة: أن الواجب المشروط يفترق عن الواجب المعلق في حدوث التكليف، فإن التكليف في الواجب المشروط لا يحدث قبل حدوث الشرط،

(١) انظر الفصول: ص ٨٠.

فلا تكليف بالحج قبل الاستطاعة، ولا تكليف بالصلاة قبل دخول الوقت، بخلاف ذلك في الواجب المعلق فإن التكليف حادث قبل حدوث الشرط؛ لأن الشرط ليس شرطاً للتكليف وإنما شرط لامثاله والغرض من هذا التفريق هو توجيه وجوب المقدمات المفوته قبل زمان ذيها؛ هذه خلاصة دعوى صاحب الفصول عليه السلام.

وقد نقد الشيخ الأعظم عليه السلام هذه الدعوى كما في مطارح الأنظار بأنها مبتنية على التفريق في الأثر بين الواجب المعلق والمشروط، والوجدان يكذبها من جهتين:

الأولى: وجدانية.

والثانية: عقلية.

وتوضيح الأولى: أنا إذا راجعنا وجداننا لا نجد فرقاً جوهرياً بين قول المتكلم: (إذا دخل شهر رمضان فصم) وبين قوله: (صم في شهر رمضان) الذي أفاده صاحب الفصول عليه السلام.

نعم العبارتان من حيث المفهوم والصيغة مختلفتان؛ لأن الأولى منهما شرطية والثانية إنشائية إلا أن دلالتها من حيث المضمون والجوهر واحدة، فهما في الواقع عبارتان عن مطلب واحد اختلف فيهما اللحاظ والاعتبار، وهذا ما تشهد له موارد الاستعمالات المختلفة في اللغة والنحو، فمثلاً لفظة (الراكب) قد تقع في جملة حالاً كما في قولك: (جاء زيد ركباً) وقد تقع صفة كما في قولك: (جاء زيد الراكب) وقد تقع خبراً كما في قولك: (زيد ركب) وقد تقع مبتدأ كما في قولك: (الراكب زيد).

ويلاحظ في هذه الاستعمالات المختلفة أن جميع العبارات تعبر عن مضمون واحد وهو هيئة ركوب زيد التي وقعت في الخارج، ولكن عبر عنها بصيغ مختلفة ناشئة من اختلاف اللحاظ، فتارة يلحظ المتكلم حالة المجيء فيعبر بصيغة الحال، وتارة يلحظ حالة زيد فيعبر بصيغة الصفة، وتارة يلحظ الحكاية والإخبار فيعبر بصيغة الخبر وهكذا.

والخلاصة: أن اختلاف التعبير عن المعنى الواحد لا يغير من المعنى شيئاً، وهذا ينطبق على ما نحن فيه، فإننا لا نجد فرقاً بين قول المتكلم: (إذا دخل شهر رمضان فصم) في صيغة الجملة الشرطية وبين قوله في صيغة الجملة الإنشائية: (صم في شهر رمضان) في المفاد والأثر، وإنما الاختلاف حاصل في العبارة واللحاظ، فتارة يلحظ المتكلم الشرط ويعلق عليه الحكم، وتارة يلحظ الحكم معلقاً على الشرط، والنتيجة واحدة في الاثنين، وهي أن الشرط يرجع إلى الواجب لا العكس، وهذا يتطابق مع الواجب المشروط أيضاً، فما فائدة التقسيم إلى الواجب المعلق^(١)؟

وتوضيح الثانية: أن إرجاع القيد إلى الفعل تارة وأخرى إلى الحكم استناداً إلى قواعد اللغة العربية. الذي ذكره صاحب الفصول^{بَيِّنٌ}، على فرض تسليمه لا يجدي؛ لأن النتيجة في الاثنين واحدة بحسب حكم العقل؛ إذ لا مناص من إرجاع القيد إلى الفعل في الحالتين، ويمكن بيان ذلك من وجهين:

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٦٣؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٥٨، (بتصرف وإضافة).

أحدهما: مسلك العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.
وثانيهما: مسلك الأشاعرة المنكرين لذلك.

أما بيانه على المسلك الأول فبالقول: إن مصلحة الفعل المأمور به تختلف بحسب القيود الطارئة عليه ووجوهه اللاحقة له، ومن جملة قيوده ووجوهه وقوعه في زمان خاص (كالحج في يوم عرفة) و(الصيام في شهر رمضان).

والطالب إذا لحظ الفعل المطلوب فإنه يلحظه -على مسلك العدلية- على نحوين:

الأول: أن يلحظ مصلحة الفعل موجودة على تقدير دون تقدير، كتقدير وجود الفعل في زمان خاص فقط كالصيام في شهر رمضان.

والثاني: أن يلحظ وجود مصلحته في ذلك الزمان وفي غيره.

والمسألة لا تخرج من هذين اللحاظين، وفي اللحاظ الأول لا بد من تقييد الفعل بذلك الزمان؛ لعدم وجود مصلحة في غيره حتى يصح تعلق الأمر به؛ لتبعية الأمر للمصلحة، وفي اللحاظ الثاني لا بد من عدم تقييد الفعل بذلك الزمان؛ لأن الطلب بالقياس إلى الزمان وخصوصياته مطلق، فيخرج عن محل البحث في الواجب المعلق والمشروط.

وفي الحالتين يلاحظ أن معيار الحكم هو وجود المصلحة، وهي من شؤون الفعل المطلوب وليست من شؤون الطلب؛ لأن الحكم يتبع المصلحة في المتعلق، وعلى هذا لا يصح القول بتقييد الهيئة، وكل ما احتمل

رجوعه إلى الهيئة من القيود فهو في الحقيقة راجع إلى المادة، وعلى هذا فتفريق صاحب الفصول رحمته بين قيد الفعل وقيد الحكم لا ينتهي إلى محصل؛ لكونه في النتيجة يرجع إلى قيد الفعل.

والحاصل: أن تقسيم صاحب الفصول رحمته الواجب إلى المعلق والمنجز لا يجدي نفعاً؛ لأنه وإن صح نظرياً إلا أنه من حيث النتيجة يرجع إلى الواجب المشروط، فحتى إذا ظهر من بعض الجمل رجوع الشرط إلى الوجوب إلا أنها في الحقيقة ترجع إلى الفعل الواجب، فيتطابق مع الواجب المشروط الذي اختاره الشيخ رحمته.

وأما بيانه على المسلك الثاني أن نقول: حتى على القول بانتفاء المصلحة والمفسدة في متعلقات الأحكام فإنه لا بد من رجوع القيد إلى الفعل دون الحكم؛ لأن العاقل إذا توجه إلى طلب شيء فإما يطلب ذلك الشيء بنحو مطلق بغض النظر عن طوارئه وقيوده، وإما يطلبه على تقدير خاص، والتقدير الخاص لا يخلو إما أن يكون من الأمور الاختيارية للعبد المطلوب منه الشيء، كما إذا قال له: (إن دخلت الدار فسلم على أهلها) وإما لا يكون كذلك كالزمان، كما إذا قال له: (إن حان وقت الظهر فادخل الدار وسلم على أهلها) ولا كلام في أن الطلب إذا كان مطلقاً وجب الإتيان بالفعل على كل تقدير؛ لعدم وجود تعليق في البين.

وإذا كان مقيداً فإن كان القيد من الأمور الاختيارية رجوع القيد على الفعل وهو الدخول، فحتى إذا كانت الجملة ظاهرة في رجوع القيد إلى الحكم فإنها في الواقع ترجع إلى تقييد الفعل؛ لأن الدخول قيد للمطلوب

وليس للطلب، وإن كان القيد من الأمور غير الاختيارية كالزمان كان المطلوب في الواقع هو الفعل المقيّد بذلك الزمان.

والنتيجة: أن إرجاع القيد تارة إلى الفعل وأخرى إلى الحكم بحسب القواعد العربية مما لا يجدي؛ لرجوع القيود إلى الفعل في كل الأحوال، وبذلك يظهر أن سلوك هذا الطريق مما لا يجدي في رفع الإشكال^(١).

الثاني: اللغوية؛ لعدم ظهور أثر لهذا التقسيم. ذكره صاحب الكفاية^(٢) وتبعه جمع ممن تأخر^(٣)، وبيانه بتوضيح وإضافة يتوقف على بيان مقدمة خلاصتها:

أنه لدى تقسيم شيء إلى أقسامه ينبغي ملاحظة وجود أثر لهذا التقسيم حتى يتطابق مع الموازين العقلانية؛ بداهة أن التقسيم بلا أثر يستلزم اللغوية، وهي خلاف الحكمة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يبيح الدخول في مزيد من التقسيمات التي لا طائل تحتها، فمثلاً يصح تقسيم الإنسان شرعاً إلى رجل وامرأة بلحاظ وجود آثار وفوائد في الواجبات والحقوق لكل واحد منهما تختلف عن الآخر، ولو لا هذه الآثار والفوائد لما صح هذا التقسيم؛ لأنه لغو.

(١) انظر مطراح الأنظار: ج ١، ص ٢٦٧-٢٦٨؛ تقريرات المجدد: ج ٢، ص ٢٥٩-٢٦٠، (بتصرف وإضافة).

(٢) كفاية الأصول: ص ١٠١-١٠٢.

(٣) نتائج الأفكار: ج ١، ص ٢٤٦؛ وانظر الأصول: ج ٢، ص ١٣٤.

ولذا لا يقسم الشرع الإنسان إلى عربي وأعجمي، وأفريقي وأوربي، وهندي وصيني؛ لعدم وجود أثر لهذا التقسيم، ولو صح هذا التقسيم عند العقلاء لصح تقسيمه إلى طويل وقصير، وأبيض وأسود، وثقيل الوزن وخفيف الوزن، وكثير الأكل وقليل الأكل، وجميل ودميم وهكذا، وأنت ترى أن هذا النحو من التقسيم لا ينتهي إلى نهاية نافعة.

فصحة التقسيم عقلاً بل وعقلاً تتوقف على وجود أثر للتقسيم وفائدة، ولولاها لامتنع من جهة المانع العرضي وهو اللغوية ومنافاته للحكمة^(١).

ومثل هذا يقال لدى تقسيم الواجب، فإن الغاية التي دعت الأصوليين إلى تقسيمه إلى الواجب المطلق والمشروط وغيره من التقسيمات هي الإجابة عن الشبهة العارضة على فعلية وجوب المقدمة قبل فعلية وجوب ذبيها؛ إذ قالوا إن الواجب إن كان مطلقاً وجب الاشتغال بمقدماته، بلحاظ أن وجوب ذي المقدمة فعلي فتجب مقدماته وجوباً ترشحياً من وجوب ذي المقدمة بناء على الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها، وإن كان مشروطاً فلا يجب الاشتغال بمقدماته قبل تحقق الشرط.

ولولا هذه الفائدة لما صح التقسيم، وبمثل هذا اللحاظ قسموه إلى واجب تعبدية وتوصلي، ومؤقت وغير مؤقت، وإلا لكثرت التقسيمات لكثرة اللحاظات والخصوصيات بلا طائل؛ إذ يمكن تقسيم الواجبات إلى

(١) في مقابل الامتناع الذاتي.

بدنية ومالية ومشاركة، وإلى واجبات جوانحية كالاعتقاد بالأئمة عليهم السلام وواجبات جوارحية كالصلاة والحج، وهكذا.

إذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل: ما هي الفائدة المترتبة على تقسيم الواجب إلى معلق ومنجز بالنسبة للحكم بوجود المقدمة وعدمه؟

إن قلت: الأثر هو أن الوجوب والواجب كلاهما حالي في المنجز فيصح الإتيان بالمقدمة قبل ذهابها، وأما في المعلق فالوجوب حالي والواجب استقبالي فيصح الإتيان بالمقدمة قبل ذهابها.

قلت: إذن لم يبق فرق بين المنجز والمعلق، وهو يثبت لغوية التقسيم ويتم الإشكال. هذا أولاً.

وثانياً: أن وجوب المقدمة في المعلق والمنجز ناشئ من القول بأن الوجوب حالي، وهذا يتطابق مع القول بإطلاق الواجب، وليس من القول بالواجب المعلق.

وثالثاً: أن خصوصية الواجب المعلق التي ذكرها صاحب الفصول عليه السلام هي أن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، وقد لاحظت أن هذه الخصوصية لا فائدة منها؛ لأن وجوب المقدمة ناشئ من حالية الوجوب لا من استقبالية الواجب المختصة بالمعلق، وعلى هذا لم تبق فائدة تذكر لتقسيم الواجب إلى معلق ومنجز.

والنتيجة: أن ما تترتب عليه الفائدة يختص بالواجب المطلق لا المعلق، وما يختص بالمعلق ليس له فائدة.

هذا وناقش الإشكال بعض المحشين من جهتين^(١):

الأولى: أن صاحب الفصول رحمته الله لم يقصد من هذا التقسيم بيان الثمرة بين المعلق والمنجز حتى يقال بعدم وجودها بينهما بلحاظ أن الأثر مترتب على حالة الوجوب وهي مشتركة بينهما، وإنما قصد بيان الثمرة بين المعلق والمشروط الذي ذهب إليه المشهور، فإنه على المشروط لا يكون الوجوب حالياً فلا يجب الإتيان بالمقدمة قبل حصول الشرط، وعليه لا يجب الغسل قبل طلوع الفجر في يوم الصيام مثلاً، وعلى المعلق يكون حالياً فيمكن القول بوجوب المقدمة قبل حصول الشرط.

الثانية: أن الثمرة المذكورة موجودة حتى إذا قصد صاحب الفصول رحمته الله بيان الفرق بين المعلق والمنجز، فإن المقدمة المعلق عليها غير واجبة التحصيل في المعلق، بخلاف المنجز فإنه يجب تحصيلها؛ لأن الوجوب فعلي فيه.

فإن قيل: إن عدم وجوب تحصيل المقدمة في المعلق ليست من آثار التقسيم؛ لأن صاحب الفصول رحمته الله عرّف المعلق بالواجب الذي يتوقف على مقدمة غير مقدورة للعبد كالموسم بالنسبة للحج، فعدم وجوب المقدمة من آثار العجز وليس من آثار التقسيم المذكور، فإنه يمكن أن يقال فيه بأن صاحب الفصول رحمته الله وإن عرّف الواجب المعلق بما يتوقف على مقدمة غير مقدورة في صدر كلامه إلا أنه في خاتمته عمم المعلق إلى ما علق على مقدمة

(١) وهو الميرزا أبو الحسن المشكيني رحمته الله، انظر كفاية الأصول: ج ١، ص ١٦١.

مقدورة أيضاً، حيث قال: (واعلم أنه كما يصح أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور وقد عرفت بيانه، كذلك يصح أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله، وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة)^(١) ومن هنا جعلوا من ثمرات الواجب المعلق القول بإمكان الترتب وتصحيح الأمر بالمهم على تقدير عصيان الأمر بالأهم؛ إذ لولا أن يكون التعليق على أمر مقدور لم يصح الإتيان بالمهم.

نعم إذا صح مراد صاحب الفصول رحمته في هذا التعميم فإنه يرد عليه الإشكال الفني في التعريف، وهو أن تعريفه الأول للواجب المعلق غير جامع للأفراد؛ لأنه حصر التعريف بما علق على مقدمة غير مقدورة مع أنه أراد الأعم منها ومن المقدورة.

لكن الحق أن الجهة الثانية من الجواب غير وجيهة؛ لأن صاحب الفصول رحمته قسم الواجب إلى المعلق والمنجز لغرض تصحيح وجوب الإتيان بالمقدمة قبل زمان ذبيها، ولازمه القول بفعلية الوجوب في الحال واستقبالية الواجب، ومعنى هذا عدم الفرق بينه وبين المنجز من حيث وجوب تحصيل المقدمة؛ لأن الوجوب في الاثنين فعلي ويفترقان من حيث زمان الفعل، فإنه في المنجز يقرب زمان الفعل بفعلية الوجوب ويتأخر في

(١) الفصول: ص ٨٠.

المعلق، ولكن من حيث فعلية الوجوب فكلاهما سواء، فيجب تحصيل المقدمة في الاثنيين.

كما أن الجهة الأولى غير وجيهة؛ لأنه على فرض صحة القول بأنه بغيره قصد بيان الثمرة بين المعلق والمشروط فإنه لا يجدي؛ لأن لازم جعل المعلق في مقابل المشروط هو إعطاء خصوصية الواجب المطلق إلى المعلق؛ لأنها من حيث الخصوصيات سواء، فالوجوب في الواجب المطلق حالي أيضاً، ويجب الإتيان بمقدماته، فيتطابق الواجب المعلق مع المطلق.

والخلاصة: أن جعل الواجب المعلق في مقابل المشروط ليس شيئاً جديداً غير جعل الواجب المطلق الذي جعله المشهور في مقابل المشهور، فإن ما اثبتته صاحب الفصول بغيره للواجب المعلق من الخصوصيات اثبتته المشهور للواجب المطلق، فلم يبق فرق بينهما سوى اللفظ والاصطلاح.

الثالث: وحدة النتيجة مع تقسيم المشهور للواجب؛ لأن التعليق في الواجب المعلق لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون التعليق للوجوب كالبلوغ والعقل للصلاة.

الثاني: أن يكون للواجب كالوقت للصلاة.

الثالث: أن يكون لفعل الواجب كالطهارة للصلاة.

ولا يوجد احتمال رابع في البين، والاحتمالات الثلاثة لا تثبت فائدة تذكر للتقسيم؛ لأنها ترجع إما إلى الواجب المطلق أو المشروط.

أما الاحتمال الأول فلأنه يرجع الشرط إلى الوجوب، ولازمه أن يكون

الوجوب قبل تحقق الشرط غير فعلي، ومعنى ذلك عدم وجوب الاشتغال بالمقدمة قبل ذيها، وهو عين الواجب المشروط الذي ذهب إليه المشهور.

وأما الاحتمال الثاني فلأنه يرجع الشرط إلى الواجب لا الوجوب، ولازمه فعلية الوجوب قبل تحقق الشرط، ومعناه وجوب الاشتغال بالمقدمة قبل ذيها، وهو عين الواجب المطلق الذي ذهب إليه المشهور.

وأما الاحتمال الثالث فلأنه يرجع الشرط إلى الفعل، وهذا يعني أن الوجوب مطلق وليس مشروطاً بشيء، ولازمه وجوب الإتيان بالمقدمة قبل ذيها، وبعد ذلك فإن شرط الفعل لا يخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يقال برجوعه إلى شرط الواجب باعتبار أن كل شرط أو قيد أخذ في الواجب يقيد الواجب في أثره وخصوصيته وإن كان في ذاته غير الواجب، كالوضوء وإباحة المكان والقبلة والساتر ونحوها للصلاة، فإن هذه خارجة عن مفهوم الصلاة بحسب اللغة، ولكنها جزء ماهية الصلاة بحسب الشرع.

ثانيهما: أن يقال برجوعه إلى شرط الفعل والامثال، ولا علاقة له بالواجب كالقدرة، وحيثئذ يتطابق مع الواجب المطلق، وبعد ذلك فأي أثر لتقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز؟

فيتحصل من كل ما تقدم عدة نتائج:

الأولى: أن تقسيم صاحب الفصول رحمته للواجب إلى المعلق والمنجز عديم الفائدة؛ لرجوعه إما إلى الواجب المطلق الذي ذهب إليه المشهور أو الواجب المشروط الذي ذهب إليه الشيخ رحمته.

الثانية: أن التقسيم المذكور غير ممتنع عقلاً، وما قيل من وجوه الاستحالة العقلية فيه غير وجيه. نعم يرد الإشكال عليه من جهة المانع العرضي، وهو مانع اللغوية وعدم الفائدة.

الثالثة: لا حاجة إلى تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز في مقابل تقسيمه إلى المطلق والمشروط. نعم يمكن أن يبحث استطراداً في مقام الجواب عن شبهة التهافت المتصورة عند مشهور الفقهاء، بين الأصول والفقهاء حيث ذهبوا إلى أن الشرط يرجع إلى الوجوب في الأول، وبالتالي لا يجب الإتيان بالمقدمة قبل زمان ذيها، وحكموا بوجوبها في الثاني، حيث أجاب صاحب الفصول رحمته عن ذلك بتقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز، فما يلحظ في كتب المتأخرين عن الفصول والمعاصرين من جعل هذا التقسيم بحثاً مستقلاً حاله حال تقسيم الواجب إلى التعبدي والتوصلي والمؤقت وغير المؤقت مما لم تقم له حاجة؛ لعدم الثمرة.

القول الثالث: لصاحب الكفاية رحمته ^(١) وحكي عن السيد البروجردي رحمته ^(٢) أيضاً.

وخلاصته: الالتزام بأن الشرط أخذ على نحو الشرط المتأخر للواجب، فيكون المشروط أي الوجوب فعلياً، ومنه يترشح وجوب الاشتغال بالمقدمة، وأما الشرط فمتأخر في زمان حصوله ولكنه مقارن في زمان لحاظ المشروط وجعله، ولتوضيح ذلك نقدم مقدمات:

(١) كفاية الأصول: ١٠٤.

(٢) نهاية الأصول: ص ١٦٦؛ وانظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٦٢.

المقدمة الأولى: أن صاحب الكفاية رحمته أراد بهذا الجواب إثبات أن جواب التهافت المذكور لم ينحصر بجواب صاحب الفصول رحمته لكي نضطر إلى تقسيم الواجب إلى المعلق والمنجز، وذلك لوجود جواب آخر يمكن أن نرفع به الإشكال بلا حاجة إلى هذا التقسيم، وبالتالي فإن جواب صاحب الكفاية رحمته لا يبطل جواب الفصول، وإنما ينفي انحصار الجواب به، وعليه يمكن أن يكون للإشكال جوابان مقبولان عند صاحب الكفاية رحمته: أحدهما ما ذكره الفصول، والثاني ما ذكره هو، ودل على ذلك قوله رحمته: إنه لا ينحصر التفصي عن هذه العويصة -أي الإشكال- بالتعلق بالتعليق أو بما يرجع إليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط ^(١).

المقدمة الثانية: أنه سائر مسلك المشهور في قضيتين:

الأولى: في تقسيمهم للواجب إلى المطلق والمشروط.

والثانية: في الالتزام بالواجب المشروط، فقال بإمكان الالتزام بالواجب المشروط، ومع ذلك يمكن القول بوجود الإتيان بالمقدمة قبل زمان ذبيها، وبهذا يندفع الإشكال المذكور من دون وقوع محذور التهافت بين التزام المشهور في الأصول والتزامهم في الفقه.

المقدمة الثالثة: أن الشرط الذي يؤخذ في المأمور به على ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون متقدماً على المأمور به.

الثاني: أن يكون مقارناً للمأمور به.

(١) كفاية الأصول: ص ١٠٤.

الثالث: أن يكون متأخراً عن المأمور به.

ولا إشكال في صحة الأول ووقوعه كثيراً في أدلة الأحكام كالطهارة، وتعين القبلة للصلاة، كما لا إشكال في صحة الثاني ووقوعه كثيراً كحلول الوقت للصلاة والصيام والخمس، وإنما الإشكال في الثالث وهو أن يكون المأمور به فعلياً والشرط متأخراً عنه كالمستحاضة في نهار شهر رمضان إذا اغتسلت ليلاً، فإن غسلها في الليل يصح صومها في النهار، وقد أخذ الغسل شرطاً لصحة الصوم مع أن الصوم سابق وجوداً على الغسل، وقد وقع النزاع بينهم في إمكان ذلك عقلاً، ثم في وقوعه شرعاً، وقد ذهب الآخوند رحمته الله إلى معقوليته ووقوعه ^(١)، ووجه جملة من المسائل بهذا التوجيه منها ما عرفته في المثال المتقدم، ومنها ما نحن فيه من المسائل التي حكم الفقهاء فيها بوجوب الاشتغال بالمقدمات قبل زمان ذيها.

وتوضيح ذلك: أن صحة القول بالشرط المتأخر لم تنشأ من ملاحظة الوجود الخارجي للشرط والمشروط، وإنما من ملاحظة الأمر تحقق الشرط في ظرفه، فيوجب المأمور به في الحال باعتبار أن شرطه سيحقق في ظرفه الخاص، فيكون الملحوظ من الشرط وجوده التقديري، وهو مقارن

(١) الأقوال فيه ثلاثة، فذهب جماعة إلى استحالته عقلاً، فيكشف عن عدم وقوعه شرعاً، وذهب قوم إلى إمكانه عقلاً وعدم وقوعه شرعاً؛ لأن ما يقال من أمثله للشرط المتأخر إما قام الدليل الخاص عليها أو يمكن أن تدخل في صغريات قواعد أخرى غير الشرط المتأخر، وذهب قوم إلى إمكانه عقلاً ووقوعه شرعاً وهو الذي اختاره الآخوند رحمته الله وجماعة.

للمشروط، ويمكن أن نمثل لذلك بالبيع الفضولي، فإن المشتري الفضولي إذا علم بأنه لو اشترى العين الآن فإن المالك سوف يجيز الشراء بعد شهر من الزمان مثلاً فإنه يجوز له التصرف في العين من حين الشراء، مع أن الإجازة متأخرة عن البيع، والسر في هذا الجواز هو أن المشتري يلاحظ إجازة المالك ورضاه حين التصرف، فيكون تصرفه مقترناً بإذن المالك، ولو لا هذا الجزم واليقين لما صح التصرف، وفي الواقع أن ملاحظة المشتري لرضا المالك وإجازته تكشف بالكشف الإني عن أمرين:

أحدهما: أن الشراء متضمن لرضا المالك من حين وقوعه، والإجازة كشفت عن هذا الرضا كشفاً حقيقياً.

ثانيهما: أن ملاحظة المشتري لرضا المالك تجعل التصرف جائزاً من الآن؛ لأن شرط الجواز وهو رضا المالك التقديري فعلي في زمان الشراء وإن كان وجوده الخارجي استقبالياً، وفي الحقيقة فإن هذا اللحاظ يجعل الشرط المتأخر وجوداً شرطاً مقارناً لحاظاً واعتباراً، ولذا يصح البيع.

ومثله يقال في الحج وغيره من المسائل المتقدمة، فإن الحج قيد بشرطين: أحدهما: الاستطاعة.

وثانيهما: حلول الموسم.

والاستطاعة شرط لوجوب الحج؛ إذ لولاها لم يكن وجوب، وأما حلول الموسم فيمكن أن يؤخذ بنحو الشرط المتأخر، فإن المستطيع قبل حلول الموسم يجب عليه الاشتغال بتهيئة المقدمات من جهة علمه بتحقيق

الموسم في ظرفه، فيحكم بوجود المقدمة من حين الاستطاعة مع العلم بأن شرط الواجب استقبالي.

وتحصل من هذا نتيجتان:

الأولى: أن وجوب المأمور به حالي، فيكون وجوب مقدماته حالياً كذلك، وعلى هذا الأساس يصح الاشتغال بها قبل ظرف الواجب.

والثانية: أن الواجب المشروط بالشرط المتأخر والواجب المعلق يشتركان من جهة ويفترقان من جهة. أما جهة الاشتراك فهي أن كليهما معلقان على أمر استقبالي وأن زمان الشرط فيهما متأخر، وأما جهة الافتراق فهي التعليق، فإن المعلق على الشرط المتأخر في الواجب المشروط هو وجوب الواجب، وأما في الواجب المعلق فهو الواجب نفسه.

وبالغرض عن البحث في معقولية الشرط المتأخر ومخالفته للأدلة الظاهرة في أن الشروط غالباً سابقة أو مقارنة فإنه يمكن مناقشته من وجوه أخرى:

الوجه الأول: أنه أخص من المدعى؛ لأن الشرط المتأخر إن صح تطبيقه على بعض الفروع الفقهية المتقدمة فإنه لا ينطبق على جميعها، نظير الحكم بوجوب الاغتسال قبل طلوع الفجر من يوم الصيام للمجنب والحائض، ووجوب التهيؤ للاستيقاظ لصلاة الفجر بمثل وضع المنبه ونحوه.

والأمثلة التي ذكرت كشواهد لتصحيح الشرط المتأخر كالبيع الفضولي ربما لا تنطبق على الشرط المتأخر؛ لإمكان اندراجها تحت عناوين أخرى، فقد ذهب جمع من الفقهاء إلى أن العقد سبب تام لحصول أثره وإن كان فضولياً.

وأما الإجازة فهي كاشفة عن رضا المالك بالعقد، وليست ناقلة حتى يقال بأن العقد سابق ولكن الشرط متأخر^(١)، بل هي من قبيل الشرط المقارن؛ غاية الأمر العلم بالرضا يتحقق بعد لحوق الإجازة، والفرق كبير بين حصول العقد الملازم للأثر وبين العلم به؛ بدهاءة أن المعيار في العقود والإيقاعات هو حصول الأثر الواقعي ولا مدخلية للعلم والجهل بها. كما أن مثال الحج لا ينطبق هنا؛ لأن الاستطاعة شرط الوجوب، وأما حلول الموسم فهو شرط الواجب على المشهور، فلا علاقة له بالشرط المتأخر. هذا أولاً.

وثانياً: أن لازم القول بالشرط المتأخر هو إيجاب تمام المقدمات لا بعضها مع الاتفاق على عدم وجوب بعضها؛ بدهاءة أن المسير إلى الحج قبل الاستطاعة لا يقول أحد بوجوبه حتى إذا علم بتحقق الاستطاعة فيما بعد، كما لا إشكال عندهم في جواز إجناب المكلف نفسه قبل الوقت حتى مع العلم بعدم التمكن من الغسل بعده، بينما لم يلتزموا بهذا في إراقة الماء.

الوجه الثاني: سلّمنا، إلا أن الشرط المتأخر في جوهره لا يختلف عن الواجب المعلق؛ لأن الواجب المعلق علق على شرط متأخر، فيكون الالتزام بالشرط المتأخر عين الواجب المعلق، والعينية ناشئة من سببين:

أحدهما: أن الوجوب في الاثنين فعلي، وعلى هذا الأساس يصح الاشتغال بالمقدمات قبل حلول الشرط.

(١) انظر بدائع الافكار: ص ٣٢٣.

ثانيهما: أن التعليق في الاثنين على شرط استقبالي، ولم يظهر أثر فارق في البين بينهما من حيث العمل سوى اختلاف الاصطلاح وهو تهافت.

الوجه الثالث: الإبهام في المراد؛ لعدم تصور وجهاً وجيهاً لحل الإشكال استناداً إلى الشرط المتأخر؛ فإن لسائل أن يسأل عن الشرط المتأخر هل هو شرط للوجوب أم للواجب أم للفعل والإتيان؟ والمسألة لا تخلو من هذه الاحتمالات الثلاثة.

فإن قيل إنه شرط متأخر للوجوب بمعنى أن الوجوب يتقرر في الحال ولكن شرطه يتقرر في الاستقبال كان تناقضاً؛ لأن الشرط هو الذي يدور المشروط مداره وجوداً وعدمياً كما هو معروف بينهم وصرح به صاحب الكفاية رحمته في مفهوم الشرط^(١)، وحينئذ لنا أن نسأل هل وجود الوجوب يدور مدار وجود الشرط فقبل الشرط لا وجود للمشروط أم تنجز الوجوب وفعليته؟

فإن قيل بالأول لزم تأخر العلة عن المعلول، وهو من أردأ أنواع الاستحالة وإن قيل بالثاني لم يصح الاشتغال بالمقدمات قبل ذيها؛ لعدم تنجز الوجوب وفعلية، وهو خلف، وإن قيل إنه شرط متأخر للواجب ولا علاقة له بالوجوب كان مطابقاً للواجب المعلق، وحينئذ يرد عليه ما ورد على المعلق. هذا أولاً.

(١) كفاية الأصول: ص ١٩٤.

وثانياً: كان تناقضاً أيضاً؛ لأن معنى اشتراط الواجب به عدم إمكان تحقق الواجب قبله؛ لما عرفت من الملازمة بين الشرط والمشروط، فالقول بتأخر الشرط عن المشروط تفكيك بين المتلازمين، وإن قيل إنه شرط للإتيان بالواجب كالقدرة في الإتيان بالواجب لزم المحذور المذكور أيضاً؛ إذ لا يعقل الإتيان بالفعل قبل تحقق شرطه إلا على وجه متناقض.

الوجه الرابع: مهما قيل أو يمكن أن يقال في الجواب عن هذه الشبهات لتصحيح الشرط المتأخر فإنه يبقى هناك وجه آخر للإشكال فيه وهو عدم وجود حاجة إليه فيما نحن فيه للتفصي عن الإشكال؛ إذ هناك وجوه أخرى أتم منه في الجواب وأوفق بالقواعد يمكن الالتزام بها.

القول الرابع: هو الالتزام بأن المقدمات المفوتة واجبة بالوجوب النفسي التهيؤي، فيجب تحصيلها أو حفظها استعداداً لذي المقدمة. اختاره صاحب البدائع رحمته، ونسبه إلى بعض المحققين^(١)، ولعله أراد المقدس الأردبيلي وتلميذه صاحباً المعالم والمدارك قدست اسرارهم^(٢)، وحكي اختياره عن الفقيه الهمداني والسيد البروجردي قليلهما^(٣).

(١) بدائع الأفكار: ص ٣١٩.

(٢) انظر مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ١١٠؛ المعالم: ص ٢٠١؛ مدارك الأحكام: ج ٢، ص ٣٤٥؛ وانظر منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٦٢.

(٣) الأصول: ج ٢، ص ١٣٤؛ تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٦٣؛ نهاية الأصول: ص ١٦٦.

وتقريره: أن المراد من الواجب التهيؤي هو الواجب الذي يراد به التهيؤ والاستعداد لواجب آخر، ويتصف بصفتين:

الأولى: أنه يشبه الوجوب النفسي من حيث إن وجوبه لم ينشأ من الغير.
الثانية: أنه يشبه الوجوب الغيري المقدمي من حيث كونه ثابتاً لمصلحة غيره.

ولو فسرنا الواجب الغيري بما كان مصلحة وجوبه ثابتة في غيره كان منه؛ لأن الغيري بهذا التفسير يعم ما ثبت وجوبه بخطاب مستقل لمصلحة الغير أيضاً^(١)، ويمكن تسميته بالوجوب للغير لا بالغير^(٢). ووجه كون الوجوب نفسياً هو عدم ترشحه من وجوب ذي المقدمة؛ لأن المفروض أن وجوبه ليس فعلياً، ووجه كونه تهيئياً هو اقتضاء الحكمة لزوم التهيؤ لإتيان ذي المقدمة في زمانه.

وعليه يجب تحصيل الماء على من علم أنه يفقده بعد دخول الوقت، ويجب الاشتغال بمقدمات الحج قبل حلول موسمه، والاعتسال قبل طلوع الفجر من يوم الصيام، وبه يندفع الإشكال.

هذا ويمكن التوصل إلى الوجوب الاستعدادي التهيؤي في المقدمات عبر الكشف الأنبي من وجوه:

الأول: النص، كما في الغسل، حيث ورد النص بوجوبه في الليل،

(١) انظر بدائع الأفكار: ص ٣١٩.

(٢) الأصول: ج ٢، ص ١٣٤.

فيكشف عن أن الشارع أراد منه التهيؤ للصوم قبل طلوع الفجر، ولولا النص لقلنا بأن وجوب الصوم يختص بمن طلع عليه الفجر طاهراً.

الثاني: الإجماع، كما في تكليف الكفار بالقضاء وتكليف المرتد الفطري بالعبادات - بناء على ذلك - فإن قيام الإجماع على كون الكفار مكلفين بالفروع كشف عن أن الشارع أراد منهم التهيؤ والاستعداد للتكاليف الآتية المستقبلية في تمام العمر، فإذا لم يسلم في الوقت استحق العقاب؛ لمخالفة الوجوب التهيؤي.

الثالث: قرائن الأحوال، وملاحظة غرض الأمر وغير ذلك من العلامات القطعية أو الظنية، كما لو قال المولى لعبده سافر غداً إلى كربلاء فإنه يستفاد من ملاحظة الأمر بالليل دون النهار، واحتياج السفر إلى التهيؤ والاستعداد توجب الاستعداد له قبل طلوع النهار، فليس له بعد ذلك ترك التهيؤ أو إعداد العدة مع علمه بعدم القدرة على السفر من دون هذا الاستعداد.

فإن ظاهر حال المولى وملاحظة أن غرض المسافرة يعود إليه وكون الإخبار بها في الليل تشكل دليلاً قطعياً على أن المولى أراد من العبد الاستعداد في الليل^(١).

ويرد عليه إشكالان:

الأول: أنه أخص من المدعى؛ لأنه إن صح هذا الوجوب لكان في التعلم ومعرفة الأحكام قبل زمان العمل كما ستعرف، وأما غيره من

(١) انظر بدائع الأفكار: ص ٣١٩، (بتصرف).

المقدمات - ولو بعضها - فلا دليل يثبتها، بل حتى التعلم فإنه ربما يمكن أن يقال بعدم وجوبه النفسي؛ لأنه طريقي محض، وليس له ملاك في نفسه حتى يقال بوجوبه النفسي، ويشهد له ما أفتوا به مشهور المتأخرين والمعاصرين من صحة عمل الجاهل القاصر أو المقصر لا عن اجتهاد أو تقليد أو احتياط إذا طابق الواقع^(١)، والسر في ذلك هو أن كلاً من الاجتهاد والتقليد والاحتياط طرق لإتيان العمل صحيحاً، فلا موضوعية لها حتى يقال ببطلان عمل الجاهل في صورة المطابقة، ولا يختلف الحال في ذلك بين الواجبات التوصيلية والتعبدية.

نعم أشكل بعض المحشين على العروة في هذه المسألة في باب العبادات من جهة عدم حصول قصد القربة^(٢)، ولولاه لحكموا بالصحة، وإشكاهم صغروي، ومن هنا ذهب جماعة إلى صحة عبادات الجاهل أيضاً من جهة كفاية أن يأتي بالعبادة بقصد الرجاء والمطلوبية؛ لعدم وجوب الجزم بالنية، وقيدوا ببطلان العبادة بصورة عدم القصد^(٣).

وكيف كان، فوجوب تعلم الأحكام طريقي، وهو لا يتطابق مع الوجوب النفسي، فلا يكون واجباً تهيئياً للواجبات.

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠، مسألة (١٦).

(٢) المصدر نفسه.

(٣) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٠، مسألة (١٦)؛ وانظر مستمسك العروة: ج ١، ص ٣٥؛ التنقيح في شرح العروة: ج ١، ص ١٦٢؛ مهذب الأحكام: ج ١، ص ٣٣.

الثاني: أنه مخالف لظواهر الأدلة، فإن دعوى الوجوب النفسي تقتضي إثبات وجوب المقدمات بواسطة أدلة مستقلة عن وجوب ذبيها، وهذا ما لم يقم عليه شاهد في كلها أو بعضها. نعم يمكن أن يدعى قيام الإجماع أو السيرة على وجوب بعضها لكنه مخدوش من جهتين:

الأولى: احتمال الاستناد إلى الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها.

والثانية: أنه خلاف الظاهر منهم، فإن الذي يتتبع كلماتهم يجد أن ظاهرهم الاتفاق على وجوب المقدمات من جهة مقدميتها لتلك الواجبات وليست من باب وجوبها النفسي.

ويشهد له اتفاقهم على أن استحقاق العقاب على تقدير الترك إنما يكون على ترك ذبيها لا نفسها، فليس لمن ترك الاغتسال قبل طلوع الفجر وأخل بصومه إلاّ عقاباً واحداً على تفويت الصوم لا على ترك الاغتسال، وكذا الكلام إذا أخل بمقدمات الحج والصلاة، ولو كانت هذه المقدمات واجبات نفسية لأمكن القول باستحقاقه عقابين ناشئين من ترك أمرين نفسيين أحدهما متعلق بالمقدمة والآخر بذبيها، وهو ما لا يمكن الالتزام به.

القول الخامس: هو الاستناد إلى القاعدة العقلية القاضية بأن: (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وإن نافاه خطاباً)^(١) وعليه

(١) أجود التقريرات: ج١، ص١٥٠، ص٢٤٨، الهامش؛ فقه الصادق: ج٦، ص٦٦، الشرح؛ كتاب الزكاة (الأول): ص١٢٩، الشرح؛ شرح اللمعة: ج٣، ص٤٩٨؛ جواهر الكلام: ج٨، ص٢٩٤؛ وج٩، ص٢٠٩؛ حاشية المكاسب: ج١، ص٤٢٧.

فإن العقل يقضي بلزوم الاشتغال بالمقدمات لكيلا يفوت الواجب دفعاً لاستحقاق العقاب.

اختر هذا الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته ^(١)، وتبعه السيد البجنوردي رحمته الله ^(٢)، وتوضيح الاستدلال يتوقف على بيان مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن هذه القاعدة تجري في الموارد التي يقع الفعل عن إرادة واختيار، وإن كان الترك خارجاً عن الاختيار كالسقوط إلى الأرض لمن ألقى نفسه من شاهق، فإن الإلقاء اختياري واجتناب السقوط بعد الإلقاء خارج عن الاختيار، ولهذا يعاقب الساقط وإن كان عدم السقوط خارجاً عن قدرته، والوجه فيه أن اختيار السبب يلازم اختيار المسبب ولو خرج المسبب عن الاختيار، ولذا قالوا الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وعليه فإن الاختيار يصدق على المسبب إذا اختير السبب، سوى أن الاختيار للسبب بالمباشرة والاختيار للمسبب بالواسطة.

والنتيجة المترتبة على هذا صحة معاقبة الساقط من جهة اختياره لسببه وعدم صحة توجه الخطاب إليه بعدم السقوط ليس للاستحالة العقلية، بل لمنافاته للحكمة؛ لعدم فائدته ولغويته؛ لأن المفروض أن الساقط غير قادر على اجتناب السقوط بعد أن ألقى نفسه من علو.

والحاصل: أن العبد إذا أوقع نفسه في حالة تسلب قدرته على الفعل لسوء اختياره لا يمتنع أن يعاقبه المولى على ذلك؛ لأن العقل لا يحكم بقبح

(١) انظر أجدود التقريرات: ج ١، ص ٢١٩؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ١٩٧.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٦٧-٢٧١.

معاقبته؛ لأنه هو الذي اختار لنفسه ذلك، ولكن يقبح توجيه خطاب إليه بالفعل الذي هو عاجز عنه؛ لعدم صلاحية الخطاب لتحريكه وبعثه في هذا الحال.

ولذلك قالوا: (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً) هذا ما ذهب إليه أصحابنا، وخالف في ذلك أبو هاشم حيث ذهب إلى إمكان مخاطبة الساقط؛ لعدم المنافاة فيه، بدعوى أن التكليف بغير المقدور إذا استند إلى سوء الاختيار لا يحكم العقل بقبحه^(١)، وحكي هذا عن صاحب القوانين^(٢)، وجماعة خالفوا من جهة العقاب فقالوا بعدم صحة معاقبته أيضاً، بدعوى قبح العقاب على غير المقدور ولو كان بسوء الاختيار.

المقدمة الثانية: أن القدرة على الفعل التي تؤخذ شرطاً للتكليف على قسمين:

الأول: القدرة العقلية، وهي التي تكون شرطاً عقلياً للتكليف ولها سمتان: الأولى: أنها ليست دخيلة في ملاك الفعل المأمور به أصلاً. والثانية: أن وجوبها فعلي؛ لأن تفويتها يوجب العجز عن امتثال الواجب، وحيث إن العقل يحكم بقبح تكليف العاجز إذا لم يهين مقدماته يحكم بوجوبها قبل زمان الواجب تخلصاً من القبح المذكور.

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٢٠؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٨٥، عن البرهان في أصول الفقه: ج ١، ص ٢٠٨؛ المنحول: ص ١٢٩.

(٢) انظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٨٥.

الثاني: القدرة الشرعية، وهي التي تكون شرطاً شرعياً للتكليف، ولها سمتان أيضاً:

الأولى: أنها دخيلة في ملاك الفعل، ولولاها لم يكن للفعل ملاك.

الثانية: أن فعلية وجوبها من جهة اعتبار الشارع لها وأخذها في السان دليله.

والفرق بينهما يظهر في المقدمات المفوتة، فإن كل واجب اشترط بالقدرة العقلية يلزم تحصيل مقدماته الموجبة للقدرة عليه في زمانه. هذا إذا كانت القدرة عقلية، وأما إذ كانت شرعية فلا بد من ملاحظة كيفية اعتبارها، وهي على ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: أن تؤخذ شرطاً مطلقاً. كما إذا قال: (إن قدرت على الأمر بالمعروف فافعل).

النحو الثاني: أن تؤخذ شرطاً خاصاً ناشئاً من خصوصية خاصة للوجوب من قبيل الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج، فإنه لا أثر للقدرة قبل حصول الاستطاعة.

النحو الثالث: أن تؤخذ شرطاً خاصاً للواجب لا للوجوب، فتكون الخصوصية هي حصول القدرة في زمان الواجب فقط.

فالمجموع المتصور لأخذ القدرة في المقدمات أربعة واحدة عقلية وثلاثة شرعية.

والنتائج المترتبة على هذا التقسيم تكون كالتالي:

الأولى: إذا كانت القدرة شرطاً عقلياً للتكليف.

فإنه يجب تحصيل المقدمات من أول أزمنة إمكان تحصيل القدرة على الواجب ولو قبل زمانه، ولو كانت موجودة وجب حفظها، وذلك لكيلا يفوت الواجب وملاكه في ظرفه؛ لأن المفروض أن الملاك موجود وتام والقدرة العقلية لا علاقة لها بالملاك، والاشتغال بها يمنع تفويت الملاك، فلو فوت المكلف المقدمة يكون قد فوت الملاك بالاختيار، فتنتطبق عليه القاعدة؛ لأنه فوت الواجب بالاختيار بسبب عدم اشتغاله بمقدماته، وحينئذ يستحق العقاب وإن امتنع تكليفه بعدم التفويت في ظرف الواجب؛ لأن عجز العبد عن تحصيل الملاك نشأ من اختياره تفويت المقدمات، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً، وإذا حكم العقل بوجود الاشتغال بمقدمات الواجب قبل زمانه لكيلا يفوت الملاك والغرض حكم الشرع بذلك أيضاً للملازمة بينهما.

ويمكن تقريب ذلك بمثال الحج، فإن من يعلم بأنه يبتلى في سفره بالعطش ويكون في معرض الضرر أو الموت فإن العقل يلزمه بوجوب تهيئة الماء قبل السفر إن لم يكن واجداً له، ولو كان واجداً يلزمه بحفظه لكيلا يقع في المحذور، ولو لم يفعل ذلك وسافر ووقع في الابتلاء كان عند العقلاء مقصراً ومستحقاً للذم، فامتناع إنقاذ نفسه من الضرر أو الموت لا يرفع عنه العقاب؛ لأنه امتناع بالاختيار.

الثانية: إذا كانت القدرة المطلقة شرطاً شرعياً للتكليف ودخيلة في الملاك.

وحكمها حكم القدرة العقلية، فيجب على العبد تهيئة المقدمات قبل زمان الواجب إذا لم يتمكن من تهيئتها في زمانه، وإلا كان مندرجاً تحت قاعدة الامتناع بالاختيار، ومن هذا القبيل مسألة وجوب حفظ الماء قبل الوقت، فإن القدرة على الماء إنما اعتبرت شرعاً بقريظة قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾^(١) حيث استفيد منها أن الوضوء مقيد شرعاً بوجود الماء، وإذا ضمت هذه القريظة إلى الرواية الدالة على وجوب حفظ الماء قبل الوقت^(٢) على ما قيل فإنه يستفاد منها أن القدرة المعتبرة في الوضوء إنما تكون على نحو القدرة العقلية.

الثالثة: إذا كانت القدرة الشرعية داخلة في الملاك بعد حصول شرط خاص من شرائط الوجوب، والحكم فيه يختلف بلحاظ وجود الشرط الخاص وعدمه، فإنه قبل حصول شرط الوجوب لا تجب المقدمات؛ لعدم تمامية ملاك الوجوب قبل حصول شرطه، فالحكم بوجوب المقدمات قبل حصول شرط الوجوب يكون من السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما إذا حصل شرط الوجوب فإن العقل يستقل بوجوب كل ما يتوقف عليه الواجب في ظرفه، ولو قصر فيه انطبقت عليه قاعدة الامتناع بالاختيار، فيصح معاقبته على ترك الواجب بتقصيره في المقدمات، ولعل

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

(٢) انظر مفتاح الكرامة: ج ٤، ص ٣٤٦، (حكم من أراق الماء ولم يتطهر)؛ العروة الوثقى: ج ٢، ص ٢٢١، الرابع؛ دروس في علم الأصول: ص ٢٩٧.

الحج من هذا القبيل، فإنه ما لم تتحقق الاستطاعة لا يجب على العبد تحصيل باقي المقدمات كالسير وجواز السفر والراحلة ونحوها، وأما إذا تحققت فإنه يجب عليه كل ذلك، ولو قصر فيها وامتنع عليه الحج استحق العقاب؛ لأن عجزه بعد التقصير في المقدمات نشأ من سوء اختياره.

الرابعة: إذا كانت القدرة الشرعية شرطاً ودخيلة في الملاك في زمان الواجب لا الوجوب فقبل زمان الواجب لا يجب الإتيان بالمقدمات؛ لعدم انطباق القاعدة عليها؛ لأن المفروض أن الفعل قبل زمانه لا ملاك له، فلا يحكم بوجوب تحصيله وحرمة تفويته، ويمكن تقريبه بما إذا قال المولى: (إن قدرت على إكرام العالم في الغد فأكرمه) فتكون القدرة قيداً للإكرام في الغد لا قبله، وفي مثله لا يجب على العبد تحصيل مقدمات القدرة، ومن هذا القبيل ذهابهم إلى جواز إجناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة أهله بعد دخول وقت الصلاة وهو يعلم بعدم تمكنه من الطهارة المائية بعده؛ لأن القدرة المعتبرة هنا هي شرط حين العمل.

والخلاصة: أن كل مورد حكم العقل بتحصيل القدرة أو حفظها قبل مجيء زمان الواجب لا بد وأن نستكشف من ذلك خطاباً شرعياً على طبق ما حكم به العقل بقاعدة الملازمة، وعليه يجب تحصيل القدرة أو حفظها شرعاً، وحينئذ يكون السير للحج وحفظ الماء وتحصيل الساتر مأموراً به شرعاً، كما يحرم العمل الذي يوجب سلب القدرة على الواجب وغير ذلك من المقدمات المفوتة^(١).

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٢.

ونلاحظ أن قوله ﷺ يقوم على عدة عناصر:

الأول: أنه ﷺ التزم بالواجب المشروط الذي ذهب إليه المشهور، وأجاب عن الشبهة من خلال التفصيل بين الشرط العقلي والشرط الشرعي، وقال بوجوب الاشتغال بالمقدمات في بعض الصور وفي بعضها لا.

الثاني: أنه حكم بأن وجوب المقدمات ليس عقلياً فقط، بل هو شرعي أيضاً مستنداً إلى الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع.

الثالث: أن الوجوب الشرعي المتعلق بحفظ المقدمات ليس وجوباً نفسياً استقلالياً، وإنما هو وجوب نفسي مقدمي، وهو وجوب نفسي آخر غير المعروف في مصطلحهم بالوجوب النفسي؛ لأنه ناشئ من الملاك في غيره لا في نفسه؛ إذ ليس في البين إلا ملاك واحد تارة يكشفه العقل إذا كانت القدرة عقلية، فيكون الحكم العقلي متمماً للجعل الشرعي وكاشفاً عنه، وتارة يتممه خطاب شرعي آخر بوجوب المقدمات إذا عجز العبد عن الإتيان بالحج مثلاً قبل أن يقطع المسافة ويهبط مقدمات، فيكون الخطاب الثاني متمماً للخطاب الشرعي الأول، وكلاهما يستوفيان ملاكاً واحداً، وعليه فليس في البين إلا ملاك واحد اقتضى خطابين، فليس لهذين الخطابين إلا ثواب واحد وعقاب فارد، ويكون عصيان الخطاب المقدمي عصياناً للخطاب الآخر، لامتناع الحج بنفس ترك المسير، فإذا ترك العبد السير يكون قد ترك الحج وتحقق العصيان.

الرابع: يتقوم هذا النحو من الوجوب بتمم الجعل؛ لأن ملاك ذي المقدمة حيث لا يمكن تحصيله بجعل واحد صار سبباً لجعلين:

أحدهما: متعلق بنفس ذي المقدمة.

والثاني: بالمقدمات المفوتة، فهناك جعلان مسبيان عن ملاك واحد، ولذا سماه بمتمم الجعل.

الخامس: ليس هناك ضابطة واحدة نرجع إليها في توجيه وجوب المقدمات المفوتة، بل ينبغي ملاحظة كل مقدمة بحسبها وملاحظة دليل كل واجب بحسبه.

والنتيجة الحاصلة من كل هذا التفصيل هو دفع شبهة التهافت الحاصلة بين الفقه والأصول.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

أحدها: أنه لا يتطابق مع ظاهر الفقهاء في المقدمات المذكورة، فإن الملحوظ من كلماتهم أنهم لم يفصلوا في بيان وجه الحكم بوجوب هذه المقدمات، وأن السر في وجوب بعضها هو الشرط العقلي أو الشرعي، بل يظهر منهم أنهم ساقوا الجميع مساقاً واحداً، وحكموا بوجوبها، مما ربما يكشف عن أن الملاك والضابطة فيها واحد لا هذا التفصيل الذي أفاده هنا.

ثانيها: أنه توصل من حكم العقل بوجوب الإتيان بالمقدمات إلى ملازمة حكم الشرع له بقاعدة الملازمة، وكأنه أراد أن يحكم بوجوب المقدمات المفوتة حكماً مولوياً شرعياً مع عدم وجود حاجة إليه، بل حكم الشرع بوجوبها بعد حكم العقل بوجوبها لا يخلو من إشكال؛ لأن حكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة وتفويت الغرض استناداً إلى قاعدة الامتناع التي ذكرها يكفي في بعث العبد وتحريكه نحو المقدمات، كما

هو الحال في موارد الإطاعة والمعصية، فبعث الشارع بعد هذا البعث العقلي لا يخلو من حالتين:

الأولى: أن يكون بعثاً مولوياً إضافياً لبعث العقل، وهو تحصيل للحاصل.

الثانية: أن يكون بعثاً تأكيدياً، فلا يكون مولوياً، بل إرشادياً، فالاستناد إلى قاعدة الملازمة بلا فائدة.

والحاصل: أن استناد الميرزا عليه السلام إلى قاعدة الملازمة لإثبات الوجوب الشرعي للمقدمات خال من الفائدة؛ لكفاية الحكم العقلي بلزوم الإتيان بها.

ثالثها: أن دعوى وجود رواية خاصة تدل على وجوب حفظ الماء قبل دخول وقت الصلاة قيل إنها مردودة لعدم وجود رواية في ذلك. نعم توجد رواية في جواز إجناب الرجل نفسه بمجماعة أهله بعد دخول الوقت حتى مع علمه بعدم وجود الماء الكافي للاغتسال، وهذه غير تلك^(١)، وقد نقل أنه أقر ذلك أيضاً^(٢).

والحاصل: أن التبع في الأجوبة الخمسة المذكورة يكشف عن استناد الأكثر إلى التدقيقات العقلية التي ربما تنأى بالبحث عن مهمة الفقيه والأصولي، ومن هنا علينا أن نلتمس جواباً آخر ربما يحل الشبهة بنحو شامل بلا أن نخوض في التدقيقات العقلية.

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) منتقى الأصول: ج ٢، ص ١٩٦.

القول السادس: اختاره جماعة منهم الشيخ عليه السلام كما في المطرح^(١) والسيد الحكيم عليه السلام^(٢) مستندين فيه إلى حكم العقل بوجوب الاشتغال بالمقدمات إذا علم العبد أو ظن بأن عدم الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب سيفوت عليه الواجب، وهذه الدعوى تكاد تكون فطرية في مراسم العبودية والطاعة على ما يفيد اصطلاحهم عليها بالمقدمات المفوتة، حيث أرادوا بها المقدمات الوجودية التي لو تركها العبد قبل حصول زمان الواجب أو قبل وجود سائر شرائط الوجوب لكان تركها مفوتاً للقدرة على امتثال الواجب في وقته أو بعد حصول شرطه.

ويقوم لها ثلاثة شهود:

الشاهد الأول: عقلي، فإن العقل يستقل بالحكم بوجوب الإتيان بكل ما يقع في طريق إطاعة المولى، وبحرمة كل ما يقع في طريق معصيته، كما يستقل باستحقاق العبد العقوبة إذا قصر في ذلك ففاته الطاعة أو وقع في المعصية.

وتوضيح ذلك: أن العبد إذا علم بأن المولى يريد منه العمل بالأحكام الشرعية فإنه يستقل بوجوب تعلمها قبل أوانها إذا علم بأنه إذا لم يتعلمها ستفوت عليه، أو يقع في عصيان المولى. هذا في الأحكام.

(١) مطرح الانظار: ج ١، ص ٢٧٥.

(٢) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٤٢؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ١٩٠؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٣٢٩؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ٧٥.

وكذلك في الموضوعات فإن العبد إذا علم بأن الشارع حرم عليه الخمر فإن عقله يستقل بوجود معرفة ما هو الخمر لكي يجتنب الوقوع فيه، فلو قصر في معرفة الحكم أو معرفة الموضوع وعصى فإنه يستقل العقل بالحكم باستحقاقه العقوبة، ولا فرق عند العقل في الحكم باستحقاق العقاب بين مخالفة التكليف الفعلي وبين تفويت الغرض الملزم، ومن هنا يحكم بوجود الاشتغال بالمقدمات قبل زمان ذيها إذا علم بأنه سوف يعجز عن الإتيان بها بعد حين أو ظن بذلك.

ومما يعضده اتفاقهم على أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية، ولا إشكال في أن عدم الاشتغال بالمقدمات حتى يفوت الواجب خروج عن طريق الطاعة، ويمكن أن نمثل له بمثال من العرف، وهو قول المولى: (إن جاءك الأمير غداً فاهتم بشؤونه) فلو علم العبد أن القيام بشؤون الأمير يستوجب تهيئة مقدمات لا يمكنه إنجازها في الغد من قبيل تهيئة المنزل، وإعداد مراسم الاستقبال، والقيام بشؤون الضيافة ونحوها، فإن عقله يستقل بالحكم بالتهيؤ لذلك من وقت التكليف، فإن كانت هذه المقدمات أو بعضها غير حاصلة أوجب عليه تحصيلها، وإن كانت موجودة أوجب عليه الحفاظ عليها. كل ذلك استعداداً لإطاعة الأمر لكيلا يفوت الواجب ويتأخر عن امتثاله في ظرفه ووقته، فلو قصر في ذلك ولم يتهياً مدعيماً عدم حلول زمان الواجب وبالتالي عجز عن امتثاله في وقته استقل العقل باستحقاقه العقوبة؛ لكونه فوت الواجب بعمده وسوء اختياره.

نعم استقلال العقل بالحكم بوجوب ذلك يتحقق بشرطين:
أحدهما: أن يعلم أو يطمئن بحصول الشرط أو دخول الوقت في وقته.
ثانيهما: أن يعلم أو يطمئن بعدم القدرة على امتثال الواجب في وقته إذا
لم يتهيأ له من قبل.

فإذا لم يحرز حصول الشرط في موطنه أو أحرزه ولكن لم يحرز عجزه
عن امتثال الواجب في وقته فلا يستقل العقل بوجوب تحصيل المقدمات أو
وجوب التحفظ عليها قبل زمان الواجب.

الشاهد الثاني: الطريقة العقلائية من جهتين:

الأولى: المدح والذم، فإنهم يحكمون بأن العبد إذا التفت إلى وجوب شيء
في ذمته وقصر في التهيؤ لامثاله باستحقاقه الذم والعقوبة، ويستحسنون
عقوبته، ولو اعتذر العبد في ذلك مدعياً عدم حضور وقت العمل أو عدم
حضور زمان الواجب لا يجدون له عذراً، بل يحكمون بعصيانه.

والثانية: تحصيل الغايات، فإن العقلاء إذا لاحظوا توقف امتثال
الواجب على مقدمات فإنهم يفهمون منه أن وجوب ذي المقدمة علة غائية
لوجوب المقدمة، بحيث لو لاه لم يكن لوجوب المقدمة وجه، وقد عرف
أهل المعقول الغاية بأنها: (أول الفكر وآخر العمل)^(١) ولازم ذلك أن تكون
متقدمة في الوجود العلمي ومتأخرة في الوجود الخارجي.

(١) رسائل الكركي: ج ٣، ص ١٦٠؛ شرح الأسماء الحسنى: ج ١، ص ٣٧.

والعقلاء يحكمون بلزوم الإتيان بالمقدمات قبل زمان وقت ذبيها؛ لجهة الوجود العملي لوجوب ذي المقدمة؛ إذ لولاها لم يمكن الوصول إلى الغاية وهو ذو المقدمة.

وعلى هذا جرت السيرة على الاهتمام بإتيان كل ما له غاية تترتب على وجوده في زمان خاص أو شرط مخصوص، كما يلحظ ذلك في مثل إصدار القرارات والقوانين الحكومية، وتنفيذ هذه القرارات، وكذلك في إجراء المعاهدات والعقود والاتفاقات الدولية ونحوها في التجارة والصناعة والاقتصاد والسياسة وغيرها من الشؤون العامة، وفي مثل التهيؤ للزواج والسكنى وطلب العلم والسفر والحضر في الشؤون الخاصة، فإن من أراد الزواج منهم هياً مقدماته، ولو قصر في ذلك حتى عجز عن الزواج كان ملاماً في ذلك، ومن تعذر عليه طلب العلم بسبب عدم الاشتغال بتهيئة مقدماته كان مسؤولاً عن ذلك، كما أن إصدار القرارات الحكومية أو تنفيذها قبل الاستعداد لها وتهيئة مقدماته تقود إلى اختلال النظام والفوضى، أو الإضرار بالمجتمع، ويتفق العقلاء في البلد على أن الحكومة هي المسؤولة عن ذلك لتقصيرها في المقدمات، ولو وضعت سياسة تجارية أو زراعية أو صناعية من دون أن تهيء البنى التحتية والمقدمات المناسبة لها وقادت البلد إلى الخسائر عدها العقلاء مسؤولة عن ذلك، وربما أسقطوها لتقصيرها وعدم كفاءتها.

والحاصل: أن للغايات اعتبارات هامة، ويتفق العقلاء على لزوم الوصول إليها، فكل ما يتوقف على تحصيلها يحكمون بلزوم الإتيان به

لكيلا تضيع الغاية، أو يفوت الغرض، ومثل هذا يقال في الغايات الشرعية؛
بداهة أن امثال الواجب الشرعي إذا توقف على مقدمات كتهيئة مقدمات
السفر للحج، والتطهر من الجنابة للدخول في يوم الصيام، وتهيئة الماء
لأجل الصلاة مع الوضوء، وتعلم الأحكام الشرعية لأجل العمل بها
وغيرها من مقدمات فإن العقلاء يحكمون بلزوم الاشتغال بها قبل زمان
الواجب إذا التفتوا إلى تعذر امثال الواجب لو لم يتهيأ العبد لها، ولو قصر
في ذلك يرونه مقصراً ومستحقاً للذم والعقاب، وعلى هذا جرت سيرتهم
في الشؤون المختلفة.

الشاهد الثالث: الشواهد الشرعية.

وهي على نحوين:

الأول: الروايات الظاهرة في عدم جواز تفويت التكليف:

منها: ما رواه الشيخ عليه السلام في التهذيب مسنداً عن محمد بن مسلم عن
أحمد بن عليه السلام: سئل عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر، ليس فيها ماء من
أجل المراعي وصلاح الأبل؟ قال عليه السلام: ﴿لا﴾^(١) وهو ظاهر في أن البقاء
في أرض لا ماء فيها بحيث يمتنع على العبد أن يصلي مع الوضوء أو
الغسل منهي عنه.

والظاهر أن وجه النهي فيه هو استلزامه تفويت التكليف على نفسه
قبل مجيء زمانه.

(١) التهذيب: ج ١، ص ٤٠٥، ح ١٢٧٠؛ الوسائل: ج ٣، الباب ٢٨ من أبواب التيمم،
ص ٣٩١، ح ٣٩٥٢.

ومنها: ما وراه الشيخ عليه السلام عن العبيدي، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد إلا الثلج أو ماءً جامداً؟ قال: ﴿هو بمنزلة الضرورة يتيمم، ولا أرى أن يعود إلى هذه الأرض التي توبق دينه﴾^(١) وهو ظاهر في أن المنع ناشئ من جهة تفويت التكليف.

ومنها: الأخبار الدالة على عدم جواز الإقامة في البلاد التي لا يتمكن المكلف فيها من إقامة أحكام الله وحدوده^(٢).

وقد أوردوا على هذه الطائفة من الأخبار بعدم ارتباطها بما نحن فيه؛ لعدم التعويل عليها في موارد^(٣).

ويمكن مناقشته من جهة احتمال أن عدم التعويل عليها نشأ من جهة أخرى غير جهة هذه الروايات، وكيف كان فهي تصلح أن تكون قرينة مؤيدة للزوم الاشتغال بالمقدمات قبل زمان وقت العمل حرصاً على غرض المولى من التفويت واحكامه من الترك.

والثاني: الفتاوى في الأبواب المختلفة الظاهرة في استحقاق العبد العقوبة إذا فوت الواجب بسوء اختياره.

(١) التهذيب: ج ١، ص ١٩١-١٩٢، ح ٥٥٣؛ الوسائل: ج ٣، الباب ٩ من أبواب التيمم، ص ٣٥٥، ح ٣٨٥٤.

(٢) انظر تفسير القمي: ج ٢، ص ١٥١؛ مجمع البيان: ج ٤، ص ٢٩١.

(٣) مطراح الأنظار: ج ١، ص ٢٧٥؛ بدائع الأفكار: ص ٣١٩.

منها: حكمهم بان المرتد الفطري مأمور بالعبادات مع أن صحتها مشروطة بالإسلام، وهو غير ممكن في حقه بناء على عدم قبول توبته^(١)، والوجه في تكليفه مع أنه عاجز عنه هو استحقاقه العقوبة على تفويته التكليف عن نفسه بتقصيره بالمقدمات كالإسلام قبل زمان التكليف.

ومنها: حكمهم بعقاب الكافر على ترك الأداء والقضاء في العبادات مع أنها غير ممكنين في حقه؛ لجهة اشتراط صحتها بالإسلام^(٢)، ولا يستقيم هذا الحكم إلا من جهة تقصيره وتفويت الامتثال.

ومنها: حكمهم بعقاب الجاهل المقصر^(٣)، سواء نشأ التقصير من جهة وجود علم إجمالي له بوجود الأحكام في الشريعة ففوتها عليه بجهله، أو من جهة وجود احتمال عقلائي له بها ولم يفحص عنها ففوتها.

ومنها: حكمهم بأن من توسط أرضاً مغصوبة يعاقب حتى على حالة الخروج منها^(٤) مع أن تكليفه بعدم الغصب في الخروج ممتنع، وليس ذلك إلا من جهة تفويت التكليف على نفسه بالدخول.

(١) انظر مجمع الفائدة البرهان: ج٣، ص٢٠٢؛ جواهر الكلام: ج٤١، ص٦٠٥-٦٠٦؛ مطارح الأنظار: ج١، ص٢٧٥.

(٢) انظر العدة في أصول الفقه: ج١، ص١٩٠-١٩٢؛ الغنية: ج٢، ص٣٠٤-٣٠٥؛ عوائد الأيام: ص٢٨٢؛ مطارح الأنظار: ج١، ص٢٧٥.

(٣) انظر مطارح الأنظار: ج١، ص٢٧٥؛ مجمع الفائدة والبرهان: ج٣، ص٣٦؛ الحدائق الناضرة: ج١، ص٧٧؛ القوانين: ج٢، ص١١١.

(٤) انظر مطارح الأنظار: ج١، ص٢٧٥؛ كشف الغطاء: ج١، ص١٦٨-١٦٩؛ جواهر الكلام: ج٨، ص٢٩٤-٢٩٥.

ومنها: غير ذلك مما هو كثير الانتشار في الفقه^(١).

وهذه الفتاوى تكشف عن أن الفقهاء فهموا من طريقة الشارع وأسلوب الشرعية حرمة تفويت التكاليف المولوية وعدم جواز تقصير العبد فيها، ففتيدنا ضابطة كلية في وجوب الاشتغال بالمقدمات قبل زمان وقت الواجب إذا كانت تهيئ العبد لامثال الواجب. نعم يشترط فيها الشرطان السابقان وهما:

العلم بمجيء زمان الواجب، والعلم بتفويت الواجب لو لم يشتغل العبد بالمقدمات قبل زمانه. نعم يستثنى منها صورة وجود دليل خاص على اشتراط القدرة على الفعل في زمان الواجب كما ربما يقال ذلك في تحصيل الماء قبل الظهر، فإن ظاهر البعض الحكم بعدم وجوب ذلك وإن أدى إلى ترك ذبيها في الوقت خلافاً لجماعة منهم الوحيد البهبهاني^{رحمته} على ما حكى عنه^(٢).

وبناء على صحة هذا الاستثناء فإنه لا يخل بالضابطة؛ لأنه من الخروج الموضوعي عن القاعدة لا الخروج الحكمي، فلا يقال بأن دليلكم مستند إلى العقل والقاعدة العقلية لا تقبل التخصيص؛ لأننا إذا فرضنا وجود إجماع أو سيرة أو نص خاص على وجوب التحفظ على الماء قبل زمان صلاة الظهر فإنه يكشف عن أن شرط القدرة على الصلاة مع الوضوء في زمان الصلاة

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٧٢.

كما قد تشهد له آية الوضوء، فإنها نصت على أن إقامة الصلاة بعد الوقت وقد توقف وجوب الوضوء على وجدان الماء حال إرادة الإقامة للصلاة، والإرادة تتحقق بعد الوقت. قال تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١).

والحاصل مما تقدم: أن العقل يقضي بوجوب الإتيان بالواجب الشرعي وحرمة تفويته، فإذا توقف الإتيان به على مقدمات وجب الإتيان بها استعداداً؛ وإن علم العبد بقدرته على امتثال الواجب عبر الإتيان بمقدماته في زمانه - كما لو كان واجداً للماء في زمان الصلاة فيتمكن من الوضوء أو الغسل - فلا يجب عليه الاستعداد للصلاة قبل وقتها.

وإن علم بعدم قدرته على امتثال الواجب في زمانه ما لم يتهيأ ويستعد له قبل دخول وقته وجب عليه تهيئة ذلك؛ لأن تهيئة المقدمات من مقدمات الامتثال بل قد يقال بأنها مرتبة من مراتبه، فكما يجب الامتثال تجب مقدماته ومراتبه.

ولو قصر العبد في ذلك ففاته الواجب حكم بعصيانه واستحقاقه العقوبة، وهذا ليس مما يقضي به العقل وحده، بل هو ما قامت عليه طريقة العقلاء، والشواهد الشرعية الكاشفة عن مطابقة الشارع للطريقة العقلية فيها.

(١) سورة المائدة: الآية ٦.

ويترتب على ما ذكرنا عدة نتائج:

النتيجة الأولى: الجواب عن التهاافت المتصور بين مسلك المشهور في الأصول، حيث التزموا برجوع القيود إلى الهيئة المقتضي للحكم بعدم وجوب الاشتغال بالمقدمات قبل زمان ذيها، وبين مسلكهم في الفقه حيث التزموا بالوجوب.

فإن التزامهم في الأصول بتقييد الوجوب ناشئ من الظهور العرفي للشروط، حيث صرحوا بأن الظاهر منها أنها لتقييد الوجوب لا الواجب، فأسسوا ضابطة عامة له، وأما في الفقه فالتزموا بوجوب المقدمات من جهة حكم العقل بوجوب ذلك من باب التخصص لهذه الضابطة، فإن الحكم العقلي يكون قرينة منفصلة تمنع من انعقاد الظهور في تقييد الوجوب، ولولاها لالتزموا بعدم وجوب المقدمات في الفقه أيضاً.

ويشهد له التزامهم في الفقه بوجوب المقدمات المفوتة لا كل مقدمة؛ لالتفاتهم إلى أن عدم الإتيان بالمقدمات ينتهي إلى العجز عن امثال الواجب كما يؤيده اصطلاحهم عليها بالمفوتة، بل وموارد تطبيقها كالغسل عن الحيض والجنابة قبل طلوع الفجر لأجل الصيام^(١)، وقطع المسافة إلى الحج خصوصاً للبعيد عن موطن الحج، وتعلم الأحكام الشرعية وغيرها، فإن هذه من المقدمات الهامة والتي إذا لم يتهيأ العبد فيها يفوته الامثال.

ولولا التفويت لحكموا بعدم وجوبها، ولتطابق مسلكهم الأصولي والفقهي معاً.

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٧٨.

والحاصل: أن حكمهم بوجوب المقدمات المفوتة في الفقه لم ينشأ من الخروج عن مسلكهم في الأصول، بل نشأ من القرينة العقلية، والأصل هو رجوع القيد إلى الهيئة، وهو يقتضي عدم وجوب المقدمة قبل زمان ذيها، وخرج منها المقدمات المفوتة للدليل الخاص، فيندفع التهافت.

النتيجة الثانية: عدم الحاجة إلى البحث في أن وجوب المقدمة المفوتة شرعي وأنه وجوب نفسي أو غيري؛ لأن الحكم بأن وجوبها عقلي ناشئ من الحرص على عدم تفويت الواجب يكفي لإثبات عدة أحكام:

الأول: أن الوجوب مقدمي فهو غيري؛ إذ لولا ذو المقدمة لما حكم العقل بوجوبها.

الثاني: أن الوجوب فعلي قبل زمان ذي المقدمة والواجب استقبالي، ولا ترد عليه الإشكالات التي أوردت على الواجب المعلق والمشروط، ولا على الشرط المتأخر وغيرها من الأقوال.

الثالث: أن فعلية وجوب المقدمة قبل زمان ذيها ناشئة من حكم العقل بعد التفاته إلى أن عدم تحصيل المقدمات يوجب تفويت الواجب في زمانه وظرفه؛ بداهة أن الإشكالات المذكورة أوردت من جهة القول بوجود حكم واحد وحاكم واحد وهو الشرع، وعلى ما ذكرنا فإن الحكم والحاكم متعددان، فإن الحكم في ذي المقدمة شرعي والحاكم هو الشرع، والحكم في المقدمة عقلي والحاكم فيه العقل، فتندفع كل المحاذير المذكورة.

النتيجة الثالثة: على فرض القول بأن محل النزاع بينهم في وجوب المقدمات المفوتة ليس هو الحكم العقلي بل حكم الشرع كما يظهر من كلماتهم ومن الأجوبة المتقدمة من تعبيرهم بالواجب المعلق والواجب النفسي التهيئي ومن إرجاع الشرط إلى الواجب لا الوجوب ونحو ذلك فإنه يمكن إثبات الوجوب الشرعي لهذه المقدمات من وجوه:

أحدها: الكشف، فإن من يلتزم بأن العقل كاشف لا حاكم يمكنه إثبات الوجوب الشرعي للمقدمة. نعم يتوصل إلى الإثبات بواسطة رؤية العقل وكاشفيته عن حكم الشرع كما تشهد له الروايات المتقدمة.

ومن يلتزم بالحكومة وأن العقل ليس مجرد كاشف وإنما حاكم أيضاً لا يندفع عنده الإشكال، وقاعدة الملازمة لا تجري؛ لما عرفت من أن التمسك بالقاعدة المذكورة لإثبات الحكم الشرعي ينتهي إلى اللغوية أو الخروج الموضوعي؛ لاستلزامه انقلاب الواجب المولوي إلى إرشادي كما عرفته في مناقشة القول الخامس.

ثانيها: اللابدية العقلية، فإن العقل يمكنه التوصل إلى الحكم الشرعي بوجوب المقدمات من جهة اللابدية؛ لأنه إذا التفت إلى أن الشارع أوجب ذا المقدمة وفي عين الحال رخص للعبد ترك المقدمات المفوتة يجد أن الشارع متناقضاً؛ بدهة أن الشارع حكيم والحكيم إذا أوجب شيئاً أوجب ما يتوقف عليه، وإلا لمهد لعصيانه والخروج عن طاعته، وهذا تناقض يتزده عنه، فلانماص للشارع الذي حكم بوجوب ذي المقدمة أن يحكم بوجوب مقدماته لكيلا يوقع العبد في مخالفته.

ثالثها: الوجوب الشرعي الانبساطي المتسع لذي المقدمة والمقدمة.

وتوضيح ذلك: أن الشارع في مقام جعل الوجوب لذي المقدمة إذا التفت إلى أن العبد عاجز عن امتثال هذا الواجب من دون أن يستعد له عبر مقدماته لا يجعل وجوبه ضيقاً ومنحصرأً بذوي المقدمة، بل لا بد وأن يجعل الوجوب منبسطاً على الجميع من المقدمة وذبيها؛ لعلمه بأنه لولا الوجوب الانبساطي لا يتمكن العبد من الامتثال، وهذه مسألة تكاد تكون وجدانية، بل قامت عليها السيرة العقلائية في أحكامهم وإنشاءاتهم، وعلى هذا يكون منشأ الوجوب ذا المقدمة ووجوبه نفسي، إلا أنه مع علم المولى بأن العبد عاجز عن امتثال الوجوب النفسي لا بد وأن يبسط وجوبه على مقدماته أيضاً؛ ليخرج من محذور تكليف العبد بغير المقدور ومنافاة الحكمة، فيكون الوجوب في المقدمة شرعياً غيرياً ترشحيماً.

وبذلك يندفع الإشكال بأن هذا الوجوب إرشادي لا مولوي^(١)، كما يندفع إشكال صاحب البدائع^(٢) بأن تفويت الواجب فيه قبح فاعلي لا فعلي^(٣)؛ لما عرفت من أن تفويت الواجب عصيان من العبد وهو قبح فعلي أيضاً.

النتيجة الرابعة: أن الأجوبة الأخرى التي ذكرها الأعلام بناء على صحتها ورد المناقشة فيها لا تخلو من تدقيقات عقلية تنأى بالبحث عن غرض الفقيه والأصولي، وتخالف الفهم العرفي الذي صب الدليل الشرعي عليه، ولعل ما ذكرناه في الجواب أقرب منها إلى ذلك.

(١) انظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٢٠٩.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٣١٩.

النتيجة الخامسة: أن ما ذكره المحقق العراقي والسيد الأستاذ عليه السلام من التوقف والنظر إلى ظهور الأدلة^(١) لا يكفي جواباً عن الشبهة؛ بدهة أن الكلام ليس في موارد وجود الظهور؛ إذ لا نزاع في أن الظهور إن كان وجب الأخذ به، ولكنه أخص من المدعى؛ لإمكان القول بوجود مقدمات لا ظهور فيها فما هو الحل حينئذ؟ هذا أولاً.

وثانياً: حتى لو كان هناك ظهور فإن حكم العقل بلزوم الاشتغال بالمقدمات يصلح أن يكون قرينة تمنع من الظهور، فيكون المرجع على أي تقدير حكم العقل.

النتيجة السادسة: ما عرفت من الحكم ينطبق في صورة العلم بأن ترك المقدمات يوجب تفويت الواجب في ظرفه، وأما إذا علمنا بأن تركها لا يوجب تفويتاً أو شككنا في ذلك فمقتضى القاعدة هو عدم الوجوب؛ لعدم وجود المقتضي بسبب عدم إحراز ملاك الحكم العقلي القاضي بالوجوب.

الأمر الخامس: في وجوب تعلّم الأحكام قبل زمان العمل

إن وجوب تعلّم الأحكام الشرعية أو موضوعات الأحكام الشرعية عقلي ناشئ من حكم العقل بلزوم الطاعة واجتناب المعصية، فيحكم بلزوم تهيئة كل ما له مدخلية في ذلك، سواء كان من المقدمات الوجودية أو العلمية؛ لأن الجميع ينطبق عليه عنوان المفوت لو لم يستعد العبد من التعلم للإتيان بالمأمور به.

(١) نهاية الأفكار: ج ١، ص ٣١٦؛ الأصول: ج ٢، ص ١٣٥.

وهذه النتيجة وإن كانت واحدة مع المقدمات المفوتة، وينبغي أن تكون في سياقها وعلى وزانها إلا أننا أفردناها بالذكر لاختلاف الأعلام فيها، فقد يظهر من الشيخ عليه السلام في آخر مباحث الاشتغال عند التعرض لشرائط الأصول إدراج وجوب معرفة الأحكام وتعلمها في صغريات المقدمات المفوتة ^(١)، وخالف في ذلك جماعة منهم صاحب الكفاية عليه السلام حيث ذكرها على انفراد مستثنياً لها من المقدمات المفوتة بدعوى استقلال العقل بالحكم بوجوبها حتى في الواجب المشروط قبل حصول شرطه، بلا حاجة إلى إثبات الوجوب بالملزمة، كما قالوا به في المقدمات المفوتة ^(٢)، وفصل آخرون ^(٣)، ولتحرير النزاع بينهم نقدم مقدمات:

المقدمة الأولى: في الفرق بين المقدمة المفوتة والتعلم

تفترق المقدمة المفوتة عن التعلم كمقدمة للإتيان بالأحكام -بناء على أنها ليست مقدمة مفوتة في الوجود- فإن المقدمات المفوتة تتعلق بوجود الواجب بحيث لولاها لا يوجد، كقطع المسافة للحج والاعتسال للصيام، بناء على أن الصيام مع الجنابة والحيض ليس بصيام، ودخول الوقت للصلاة.

(١) فرائد الأصول: ص ٢٨٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ٩٩؛ وانظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٤.

(٣) المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٩٦؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٧٥؛ عناية الأصول:

ج ١، ص ٣١٣.

بينما المعرفة والتعلم تارة تكون وجودية نظير العلم بوجوب الصلاة؛ إذ لولا العلم لم ينبعث العبد نحو الإتيان بها، وتارة تكون إحرافية، أي لها مدخلية في إحراز امتثال الواجب والوصول إلى الواقع، نظير العلم بكيفية الاحتياط ومسائله، فإن العبد إذا أخذ بالاحتياط يحرز امتثال الواجب ويبلغ الواقع؛ لأنه طريق محض إلى الواقع لا علاقة له بوجود الواجب، وعلى هذا فإن المعرفة وتعلم الأحكام أعم من المقدمات المفوتة يشترك معها في المقدمة الوجودية ويفترق عنها في إحراز الامتثال.

المقدمة الثانية: في موضوعية المعرفة وطريقتها. إن المعرفة لها جهتان موضوعية وطريقة، ولذا قد تقع مقدمة للغير فتكون واجباً غيرياً، وقد تكون مطلوبة بذاتها فتكون واجباً نفسياً، وعلى هذا تؤخذ المعرفة على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: تكون موضوعية محضة من قبيل معرفة الله تعالى، فإنها غاية الغايات، وليست مقدمة لشيء، فوجوبها نفسي.

والنحو الثاني: أن تكون موضوعية وطريقة معاً من قبيل معرفة النبي والإمام عليهما السلام، فإنها مطلوبة بذاتها من جهة؛ لأنها من شروط الإيمان والإسلام، ومطلوبة لغيرها وهو الاقتداء والتأسي من جهة أخرى، فوجوبها نفسي وغيري من جهتين.

والنحو الثالث: أن تكون طريقة محضة من قبيل معرفة الأحكام الشرعية، فإنها لوحظت الجهة الطريقة فيها، والغرض منها طاعة الله

سبحانه واجتناب معصيته، أو العمل بأحكامه وسننه تبارك وتعالى؛ لذلك يجب معرفتها ومعرفة متعلقاتها، وتتم بطرق ثلاثة:

أحدها: الاجتهاد.

ثانيها: التقليد.

ثالثها: الاحتياط.

فبأي أخذ المكلف وامثل التكاليف كان مطيعاً. هذا هو القول المشهور بينهم، ولازمه أن وجوب المعرفة مقدمي ناشئ من تنجز الواقع ووجوب الطاعة، وخالف في ذلك المقدس الأردبيلي رحمته وجماعة حيث ذهبوا إلى أن وجوبها نفسي تهيؤي، وستعرف وجهه ومناقشته.

المقدمة الثالثة: في بيان أحكام المعرفة. لا كلام في خروج المسائل التي أخذت المعرفة فيها موضوعية عن محل البحث؛ لأن وجوبها نفسي فلا يتوقف على غيره، وإنما الكلام في المسائل التي أخذت فيها طريقة أو طريقة وموضوعية معاً من قبيل تعلم الأحكام، وهي على أنحاء:

الأول: أن يعلم العبد أو يطمئن بوجود تكاليف في ذمته، ويعلم أو يطمئن بعدم قدرته على العمل بالواجب لو لم يتعلم أحكامه قبل وقته؛ ولو آخر التعليم إلى ما بعد الوقت فاته الواجب، نظير أحكام الصيام قبل شهر رمضان والحج قبل موسمه، ولا إشكال في وجوب التعلم قبل دخول وقت الواجب؛ لما عرفت من استقلال العقل بالحكم بوجوب ذلك.

الثاني: أن يظن أو يحتمل احتمالاً عقلائياً بوجود تكاليف في ذمته، ويحتمل أن هذه التكاليف مما تعم بها البلوى، بحيث يطمئن بأنه مبتلى بها، نظير أحكام الصلاة والطهارة ونحوها، ولا إشكال في وجوب التعلم للملاك المتقدم؛ بداهة أن العقل يكتفي للحكم بالوجوب بالاحتمال المعبر لوجود التكليف في ذمته.

ومن هنا أفتوا بوجوب تعلم مسائل الشك والسهو ولو لم يعلم العبد بابتلائه بها؛ لكونها من المسائل عامة البلوى التي غالباً ما يقع فيها العبد وإن لم يعلم بالوقوع.

الثالث: أن يظن أو يحتمل احتمالاً عقلائياً بوجود تكاليف في ذمته، وفي عين الحال يعلم أو يظن بأن هذه التكاليف مما لا تعم بها البلوى، فقد قيل أن ظاهر الفتاوى عدم وجوب التعلم^(١)، ولعله لسببين:

أحدهما: عدم منجزية التكليف في الموارد التي تخرج عن محل الابتلاء للغوية، ويمكن الاستدلال له بالأولوية المستفادة من الاتفاق على انحلال العلم الإجمالي بخروج أحد أطرافه عن محل الابتلاء، وعليه فإذا ارتفعت منجزية التكليف مع وجود العلم الإجمالي بسبب خروج أحد الأطراف عن محل الابتلاء فإنها ترتفع بشكل أولى؛ لوجود الاحتمال.

ثانيهما: استصحاب عدم الابتلاء القاضي بعدم الدليل على الوجوب، بدعوى أن موضوع حكم العقل بلزوم التعلم إنما هو الحكم الذي يبتلى به

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٧.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٢٠١

وليس غيره، ومع استصحاب عدم الابتلاء يرتفع موضوع الحكم العقلي بالوجوب؛ لكونه مخصصاً بصورة الابتلاء.

الرابع: أن يظن أو يحتمل احتمالاً عقلياً بوجود تكاليف في ذمته وفي عين الحال يحتمل أنها خارجة عن محل الابتلاء، وفيه ربما يقال بوجوب التعلم من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المكلف إذا احتمل وقوع المسألة في محل ابتلائه واحتمل أنه لو لم يتعلمها ستفوت عليه فإن العقل القاضي بعدم جواز تفويت غرض المولى يقضي بوجود الضرر المحتمل، ويلزمه بدفعه عبر التعلم.

وأما دليلاً عدم الوجوب فمردودان؛ لخروجها الموضوعي عن محل البحث.

وأصالة عدم الابتلاء لا تجدي في رفع وجوب التعلم؛ لأنها مبنية على التخصيص في حكم العقل بلزوم التعلم في الموارد التي تقع محلاً للابتلاء، وهو غير وجيه؛ لأن العقل يحكم بلزوم التعلم في الموارد التي علم أو احتمل وقوعها في محل الابتلاء، والأول بملاك استقلال العقل بقبح تفويت الثاني، والثاني بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل.

ويتلخص مما تقدم: أن المسائل التي لا تعم بها البلوى لها صورتان:

الأولى: أن يعلم العبد بخروجها عن محل الابتلاء، ولا شك في عدم وجوب معرفتها عقلاً وشرعاً لأنه بلا فائدة.

الثانية: أن يظن أو يحتمل خروجها عن محل الابتلاء والعقل يقضي بوجوب التعلم فيها استناداً إلى عمومية حكم العقل بعدم جواز تفويت

غرض المولى حتى في صورة الظن أو الاحتمال، أو استناداً إلى حكم العقل
بوجوب دفع الضرر المحتمل.

الخامس: أن يشك بوجود تكاليف في ذمته وأنه لو لم يتعلمها ستفوت
عليه، وهذه مسرحها البراءة؛ لأنها رافعة لموضوع حكم العقل بوجوب دفع
الضرر المحتمل على ما ستعرفه.

إذا عرفت ذلك نقول: أن البحث في وجوب التعلم يقع من جهتين:

الأولى: وجوب تعلم التكاليف.

الثانية: وجوب تعلم المكلف به، ولا إشكال في وجوب تعلم المكلف
به من حيث أجزائه وشرائطه وحدوده وقيوده؛ لأنه من مقومات العمل؛
ولولاه لم يمكن الامتثال إلا على نحو البدعة والتشريع، ولذا لا ينبغي أن
يقع النزاع بينهم في وجوب معرفة الواجب إذا كان وجوبه فعلياً، سواء كان
ظرف الإتيان به فعلياً أم استقبالياً، وإنما النزاع يمكن أن يقع في الأولى
وفيها مسألتان:

المسألة الأولى: في وجوب التعلم لدى العلم أو الظن بوقوع مسأله في
محل الابتلاء.

المسألة الثانية: في وجوب التعلم لدى الشك في وقوعها في محل الابتلاء.

أما المسألة الأولى فقد اتفقوا على وجوب تعلم المسائل التي تقع في محل
الابتلاء، واختلفوا في نحو الوجوب إلى أقوال، وأهمها ثلاثة:

القول الأول: أنه وجوب شرعي نفسي. حكي عن المقدس الأردبيلي وصاحبي الهداية والمدارك قدست اسرارهم^(١) وجماعة^(٢)، وأرادوا بالوجوب النفسي أنه واجب في نفسه وغايته الغير، فهو واجب في نفسه لغيره، وهذا معنى قولهم إنه واجب نفسي تهيؤي، أي لأجل أن يتهيأ المكلف لحفظ الواقع عملاً، ويستنتج من هذا الوجوب النفسي نتيجتان:

الأولى: أن للتعلم مصلحة مستقلة، ولا شك في قيامها في المسائل التي أخذت المعرفة فيها موضوعية كالمعرفة بأصول الدين، وأما المعرفة بالأحكام الشرعية التي أخذت فيها طريقية فيمكن تصور المصلحة المستقلة فيها ثبوتاً من جهة أنها كمال، والكمال مطلوب في نفسه.

الثانية: أن مطلوبة التعلم إثباتاً ناشئة من حكم العقل وظاهر الأدلة. أما حكم العقل فمن جهة أن وزان العلم وزان العقل في كونه كمالاً في نفسه وطريقاً إلى الواقع معاً، حيث اجتمعت في العلم المطلوبة النفسية والمطلوبة الطريقية، وحيث إن المغايرة اعتبارية لا يرد عليه إشكال التناقض والخلف.

وأما ظاهر الأدلة فهو ما يستفاد من طائفة من الآيات والروايات.

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ١١٠؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ١٧١؛
مدارك الأحكام: ج ٣، ص ٢١٩.

(٢) انظر بدائع الأفكار: ص ٣١٩؛ نهاية الأصول: ص ١٦٦؛ الأصول: ج ٢، ص ١٣٤.

منها: قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

بتقريب: أن الآية في مقام الاستفهام الاستنكاري على مقايضة العالم بغير العالم مع أنه لا مجال للمقايضة بينهما، وإطلاقها يشمل كل صور العلم والعالم، فيكشف عن أن العلم بما هو علم له موضوعية خاصة ومطلوبية ذاتية.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ * وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ﴾^(٢).

بتقريب: أن المراد من العمى والبصر والظلمة والنور المعنى المجازي، أي العلم والجهل والهداية والضلال؛ بدهة أن عدم الاستواء والمماثلة في الجهة التكوينية واضح لا يحتاج إلى بيان إلا من قبيل توضيح الواضح الذي يتنزه عنه الحكيم.

كما أن جعل البصر معياراً لأفضلية البشر غير صحيح؛ لأن الأتقى هو الأفضل عند الله سبحانه. قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(٣) فلم يبق إلا جهة الكمال المعنوي وهو العلم والجهل والفضيلة والرذيلة ونحوهما.

فالبصير هو من يبصر عقله بالعلم وقلبه بالهدى، والأعمى من عمي عقله بالجهل وقلبه بالضلالة.

(١) سورة الزمر: الآية ٩.

(٢) سورة فاطر: الآية ١٩.

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٣.

ومنها: النبوي الشريف: ﴿ العلم وديعة الله في أرضه ﴾^(١).

ومنها: قولهم ﷺ: ﴿ العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء ﴾^(٢).

ومنها: قوله ﷺ: ﴿ طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا أن الله يحب بغاة العلم ﴾^(٣).

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿ إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال. إن المال مقسوم مضمون لكم، قد قسمه عادل بينكم وضمنه، وسيفي لكم، والعلم مخزون عند أهله، وقد أمرتم بطلبه من أهله فأطلبوه ﴾^(٤).

ومنها: غير ذلك مما هو متواتر أو متضافر.

والمدعى هو ظهورها جميعاً في أن العلم نور في ذاته ووديعة من الله، وأنه محبوب عند الله لنفسه وفريضة ومأمور به كذلك.

فيدل على أنه مطلوب في ذاته، وأنه واجب نفسي. نعم لا يمنع أن يكون مطلوباً غيرياً يراد به الوصول إلى الواقع كما لا يخفى.

ويمكن أن يناقش من وجوه:

أحدها: أنه خلاف المتسالم عليه بينهم من أن العلم أريد به العمل والجنبنة الطريقية لا الموضوعية، فلا مصلحة في نفس العلم وإنما المصلحة في

(١) إرشاد الأذهان: ج ١، ص ١٥؛ البحار: ج ٢، ص ٣٦، ح ٤٠.

(٢) مصباح الشريعة: ص ١٦.

(٣) الكافي: ج ١، ص ٣٠، ح ١.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٣٠، ح ٤؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي وما يجوز أن يقضي به، ص ٢٥، ح ٣٣١١١.

مقدميته للعمل، فما دل على الوجوب من الأدلة المتقدمة يحمل على الوجوب المقدمي الغيري لا النفسي، وهذا ما يشهد به الظهور العرفي من العلم والسيرة العقلائية في مختلف العلوم.

ثانيها: ظهور الأدلة في الآيات والروايات في موضوعية العمل، فيكون قرينة على حمل العلم على الطريقية؛ لتوقف العمل عليه.

منها: قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾^(١).
ومنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^(٢).

ومنها: قول الصادق عليه السلام في رواية إسماعيل بن جابر: ﴿العلم مقرون إلى العمل، فمن علم عمل، ومن عمل علم، والعلم يهتف بالعمل فإن أجابه وإلا ارتحل عنه﴾^(٣).

ومنها: رواية سليم بن قيس الهلالي قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في كلام له: ﴿العلماء رجالان: رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، وعالم تارك لعلمه فهذا هالك﴾^(٤).

ومنها: قوله عليه السلام الوارد في مؤاخذه العبد على ترك العمل، وفيه: ﴿أن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟ فإن قال: نعم. قال

(١) سورة التوبة: الآية ١٠٥.

(٢) سورة الكهف: الآية ٧.

(٣) الكافي: ج ١، ص ٤٤، ح ٢.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٤٤، ح ١.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٢٠٧

له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلاً. قال له: أفلا تعلمت حتى تعمل^(١).

ومنها: غير ذلك مما هو متواتر أو متصافر، وجميعها ظاهرة في الموضوعية والوجوب النفسي للعمل، وأما مطلوية العلم فمن جهة الطريق إلى العمل والوجوب الغيري.

والنتيجة المترتبة على هذا هي إما القول بوقوع المعارضة بين تلك الأدلة الظاهرة في موضوعية العلم وهذه الأدلة الظاهرة في موضوعية العمل، وحيث إن لم يمكن الجمع بينهما ولم تكن أظهرية لأحدهما على الآخر يقال بالتساقط، والنتيجة هي القول بمقدمية العلم لا موضوعيته؛ لأن الأصل في العلم هو الطريقية.

ثالثها: أن القول بموضوعية العلم خلاف الاتفاق بينهم من جهتين:

الأولى: اتفاقهم على عدم فسق تارك تعلم أحكام الشكوك والسهو مما يتلى به عامة المكلفين إن لم يقع في محل الابتلاء؛ إذ لو كان وجوب التعلم نفسياً لحكموا بفسقه. نعم نسب إلى الشيخ عليه السلام وبعض الأصحاب الإفتاء بفسقه في رسالته العملية^(٢)، لكنه خلاف مسلكه في الأصول، حيث ذهب إلى أن وجوب التعلم غيري. فضلاً عن مخالفته لظواهر الأدلة الموجبة للاطمئنان بأن تعلم الأحكام يراد به الغير وهو الطاعة.

(١) أمالي الطوسي: ص ٩، ح ١٠.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٣١؛ فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٦؛ نتائج الأفكار: ج ١، ص ٢٨٠؛ صراط النجاة: ص ١٧٥، مسألة (٦٨٢).

الثانية: اتفقهم على أن العامل بغير علم إن وقع في مخالفة الواقع لم يؤاخذ إلا على مخالفة الواقع، فلو كان وجوب التعلم نفسياً عندهم لحكموا باستحقاقه لمؤاخذتين:

أحدهما: على ترك التعلم.

والثانية: على ترك الواقع.

فيتحصل: ان العلم يراد منه العمل، فمطلوبيته ليست لذاته بل لغيره، فالقول بمطلوبيته الذاتية ووجوبه النفسي لا يساعد عليه دليل.

الجمع بين القولين

هذا والإنصاف يقتضي القول بالاثنين؛ لظهور بعض ما ذكر من أدلة على الوجوب النفسي للعلم في ذلك، وهي قد لا تخلو من قوة، وعليه يمكن الجمع بينهما، بنحوين:

أحدهما: أن نحمل الأدلة الظاهرة في الوجوب النفسي للعلم على المعرفة بالعقائد وأصول الدين، وأما الأدلة الظاهرة في الوجوب الغيري فنحملها على ما يتعلق بالأحكام وفروع الدين، وهذا الجمع لا يخلو من قوة؛ لتطابقه مع الآيات والروايات، بل يساعد عليه الاعتبار؛ بدهة أن المراد من أصول الدين أولاً هو المعرفة، والمراد من فروع الدين أولاً هو العمل، والذي يصحح هذا الجمع شاهدان:

الأول: الظهور العرفي؛ لدعوى أن ظهور الطائفة الأولى بالأصول وظهور الثانية في الفروع.

الثاني: الإجماع، بدعوى قيام الإجماع على موضوعية العلم في الأصول وطريقيته في الفروع، فيكون مانعاً من انعقاد ظهور الطائفة الأولى بما يشمل الأصول والفروع فيخصصها بالأصول، ومانعاً من انعقاد ظهور الطائفة الثانية بالأعم من الأصول والفروع فيخصصها بالفروع.

ثانيهما: أن نحمل الطائفة الأولى من النصوص على دلالتها على أن العلم كمال في نفسه، وكمال العلم في المعرفة من شؤون التكوين؛ بداهة أن العالم كلما يزداد علماً يرتقي درجة ومقاماً، وهذا غير التشريع، فإن الغرض الأصلي من العلم فيه هو العمل والطاعة، فالآيات والروايات المذكورة في الطائفة الأولى تحمل على الكمال النفسي للعالم، وأما الآيات والروايات المذكورة في الطائفة الثانية فتحمل على الكمال العملي. هذا فضلاً عن أن دعوى أظهرية الطائفة الثانية في المقدمة غير بعيدة، ومعها لا يبقى مجال لدعوى الوجوب النفسي.

وكيف كان، فإن تسالمهم على أن المطلوب في العلم هو العمل وأن وجوبه غيري يمنع من الجزم بالنفسية فيه. نعم إن قيل بأن الاستفادة من بعض الأدلة أنه مطلوب في نفسه فيتوقف على موارده فقط ويكون من باب التخصيص بالدليل وليس بعنوان الضابطة العامة فتأمل.

القول الثاني: أنه وجوب عقلي لا شرعي ومقدمي لا نفسي. ذهب إليه المشهور، وهو ناشئ من استقلال العقل بالحكم بوجوب الاستعداد لامثال الواجب بأحد ملاكين:

الأول: قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً، وينافيه خطاباً، بدعوى أن ترك التعلم يستوجب تفويت الواقع وسلب القدرة على امثال المأمور به، وحيث إنه بسوء اختيار العبد يستحق عليه العقوبة. اختار هذا الشيخ العظم رحمته كما في تقريراته ^(١).

الثاني: وجوب دفع الضرر المحتمل، بدعوى أن ترك التعلم يقترن باحتمال الضرر فيستقل العقل بلزوم دفعه. اختار هذا جماعة منهم صاحب الكفاية رحمته ^(٢) والميرزا النائيني رحمته كما في تقريراته ^(٣).

والاختلاف بين الشيخ وبين الآخوند والميرزا قدست اسرارهم ناشئ من جهة الصغرى، فإن الشيخ رحمته يعتبر ترك التعلم من المقدمات المفوتة، كما أن سائر المقدمات المفوتة توجب سلب القدرة عن الامثال بسوء اختيار العبد كذلك ترك التعلم، ولذا يستحق العقوبة عليها.

بينما فرّق الآخوند والميرزا رحمتهما في ذلك، وذهبا إلى أن قاعدة الامتناع بالاختيار لا تجري في ترك تعلم الأحكام؛ لأن العلم بالأحكام لا علاقة له بالقدرة على امتثالها، ولا الجهل بها له علاقة بالعجز عن امتثالها، ويعزز على ذلك شاهدان:

(١) انظر مطارح الانظار: ج ١، ص ٢٧٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ٩٩-١٠٠.

(٣) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٢٩ ح فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٦؛ وانظر نتائج الأفكار: ج ١، ص ٢٧٩؛ ومنتقى الأصول: ج ٢، ص ١٩٨-١٩٩.

أحدهما: عقلي ناشئ من اتفاقهم على الاشتراك في التكليف بين العالمين والجاهلين، ولو كان الجهل له مدخلية في القدرة على الامتثال لاستحال شمول التكليف له؛ لأنه من التكليف بغير المقدور.

ثانيهما: شرعي ناشئ من الاتفاق على أن التارك لتعلم الأحكام يمكنه الاحتياط في امتثال الواجبات، وتصح عباداته ومعاملاته، وهذا يكشف عن أن العلم والجهل لا علاقة لهما بالقدرة على الامتثال؛ لوجود طريق آخر يمكن أن يتمسك به العبد لامتثال الواجب، وهو الاحتياط.

والحاصل: أن ترك التعلم خارج موضوعاً عن المقدمات المفوتة؛ لأن المعيار في المقدمات المفوتة هو أن تركها يوجب سلب القدرة على امتثال ذبيها. وهذا المعيار غير موجود في ترك تعلم الأحكام الشرعية؛ لوجود القدرة على الامتثال حتى في صورة الجهل بالأحكام، وذلك عبر الاحتياط، بل يستحيل القول بدخول العلم والجهل في القدرة؛ لاستلزامه تكليف الجاهل بغير المقدور.

ولذا يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بالأحكام لا من جهة ما ذكره الشيخ عليه السلام من قاعدة الامتناع، وإنما من جهة الاحتياط وحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وتوضيح ذلك: أن المكلف إذا احتمل وجود تكاليف في ذمته قد بينها المولى ولم يعلم بها فإن عقله يوجب عليه الفحص عنها والوصول إليها؛ لأن احتمال تعلق التكليف في الذمة يكفي لحكم العقل باحتمال توجه ضرر عقابي عليه إذا قصر في امتثال تلك التكاليف، فيستقل بلزوم دفعه، ولا

يمكنه ذلك إلا عبر الفحص ومعرفة تلك الأحكام المتعلقة في الذمة، ولولا الفحص ومعرفة المطلوب من الأحكام لم يحصل على مؤمن من العقوبة.

إن قلت: يمكنه أن لا يفحص عن الأحكام تمسكاً منه بالبراءة التي تنفي وجود التكليف غير المعلوم، وتؤمنه من العقوبة.

قلت: لا مجال للتمسك بالبراءة قبل الفحص؛ لأن البراءة الشرعية تجري في صورة عدم العلم بالحكم، والبراءة العقلية تجري في صورة عدم البيان، وكلاهما لا يصدقان قبل الفحص؛ بداهة أن المولى إذا بين حكمه ولم يفحص عنه العبد كان جاهلاً بالحكم بسوء اختياره، والبراءة الشرعية دليل امتناني لا يشمل الجاهل المقصر.

كما أن عدم الفحص عن الحكم لا يوجب تحقق موضوع عدم البيان عقلاً حتى يمكن أن يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ إذ إن احتمال وجود البيان كاف لحكم العقل بلزوم الفحص عن البيان، ولولاه لا يتمكن العبد من القول بعدم البيان.

إن قلت: إن النزاع الواقع بين المحدثين والأصوليين في جريان البراءة والاشتغال في الشبهات الحكمية التحريمية - حيث ذهب المحدثون إلى الاشتغال والأصوليون إلى البراءة - يكشف عن أن الأصوليين التزموا بالبراءة ولم يلتزموا بحكم العقل في ذلك.

قلت: إن الخلاف الواقع بينهم إنما هو بعد الفحص لا قبله؛ لاتفاقهم على وجوب العمل بالاحتياط العقلي قبل الفحص؛ لأن به يندفع الضرر

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٢١٣

المحتمل، أو به تتم مراعاة حقوق المولوية القاضية بالإتيان بكل ما يحتمله العبد في طريق إطاعة المولى.

نعم بعد الفحص وعدم الظفر بالأدلة على الأحكام اختلفوا، فذهب المحدثون إلى الاحتياط، وذهب الأصوليون إلى البراءة، وعلى هذا فإن ما ذكر يكون على مطلوبنا أدل.

والخلاصة: أن العقل يقضي بلزوم تعلم الأحكام الشرعية قبل زمان الواجب ليس من جهة أنه مقدمة مفوتة توجب سلب القدرة على الامتثال، وإنما من باب احتمال وجود الضرر والعقاب بترك التعلم، والعقل يستقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وبذلك يظهر اتفاق الشيخ والآخوند والميرزا قدست اسرارهم على وجوب تعلم الأحكام، وأن هذا الوجوب عقلي لا شرعي ومقدمي لا نفسي، وإنما اختلفوا في مستند الحكم العقلي، فالشيخ عليه السلام ذهب إلى أن مستنده قاعدة الامتناع، والآخوند والميرزا عليهما السلام ذهبا إلى الاحتياط العقلي.

ومرادهم من الوجوب المقدمي ليس الوجوب الغيري المصطلح في مقابل النفسي، وإنما الوجوب الذي يقع طريقاً لامتثال الواجب، فهو وجوب لأجل الغير ولكن ليس وجوبه بالغير؛ لأن الحاكم به العقل، وهو مستقل في حكمه.

هذا وقد ذهب السيد الخوئي رحمته الله وبعض المراجع المعاصرين كما في تقريراتها^(١)، إلى التفصيل ولعله ظاهر المحقق العراقي والسيد الصدر عليهما السلام كما في النهاية والبحوث^(٢).

وخلاصته: التمسك بقاعدة الامتناع في بعض الموارد وبقاعدة دفع الضرر المحتمل في الموارد الأخرى، بدعوى أن ترك التعلم يوجب تارة فوات أصل الواجب، كما لو لم يتعلم القراءة قبل الدخول في الصلاة فيحكم العقل بلزوم التعلم قبل الوقت؛ لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار^(٣).

وتارة يكون موجبا لعدم قدرته على إحراز الامتثال التفصيلي، كما لو لم يتعلم أحكام القصر والتمام وتردد حكمه بينهما، وكان وقته ضيقاً فلا يكفي إلا لأحدهما، بحيث يمتنع عليه الاحتياط بالتردد، فإن العقل يستقل بلزوم تعلم الأحكام دفعا لاحتمال الضرر؛ لأن الإتيان بإحدى الصلاتين فيه احتمال المخالفة، ويتحقق احتمال الضرر، فيحكم العقل بلزوم دفعه كما عليه الآخوند والميرزا عليهما السلام.

(١) المحاضرات: ص ٤٤، ص ١٩٦؛ تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٦٨-٣٦٩.
(٢) انظر نهاية الافكار: ج ١، ص ٣٢١-٣٢٢؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٢١١-٢١٢.

(٣) شرح اللمعة: ج ٣، ص ٤٩٨؛ جواهر الكلام: ج ٨، ص ٢٩٤؛ وج ٩، ص ٢٠٩؛ حاشية المكاسب: ج ١، ص ٤٢٧؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ١٥٠، ص ٢٤٨، الهامش؛ فقه الصادق: ج ٦، ص ٦٦، الشرح؛ كتاب الزكاة (الأول): ص ١٢٩، الشرح.

وتقرير ذلك: أن ترك التعلم قبل وقت الواجب أو شرطه يقع على أنحاء:
الأول: أن يترك التعلم مع قدرة العبد على امتثال الواجب في وقته؛
لوجود الوقت والقدرة الكافيين لتعلم الأحكام بعد دخول وقت الواجب
أو حصول شرطه، نظير الحج فإن باستطاعة العبد أن يتعلم أحكامه تدريجاً
عن اجتهاد أو تقليد من اليوم الذي يجب عليه الإحرام إلى اليوم الذي
تنتهي به المناسك.

وعلى هذا لا يجب على الحاج تعلم أحكامه قبل الوقت؛ لعدم فوت
شيء منه وقت العمل. نعم يجب عليه تعلم الأحكام بعد دخول الوقت
بحكم العقل؛ لأنه إذا ترك التعلم في هذا الوقت يحتمل الوقوع في الضرر
فيستقل العقل بلزوم دفعه وعدم جواز تركه.

الثاني: أن يترك العبد التعلم قبل الوقت، وبسببه لا يكون قادراً على
الامتثال العلمي التفصيلي بعد الوقت، لكنه يقدر على الامتثال العلمي
الإجمالي، كما إذا تردد أمر الواجب بين القصر والتام، أو الظهر والجمعة،
فإذا ترك العبد التعلم لم يتمكن من تمييز الواجب منهما بعد الوقت تفصيلاً
إما لجهة ضيق الوقت أو لجهة فقدان طريق العلم، إلا أنه قادر على الامتثال
إجمالاً عبر الاحتياط بنحو تكرار العبادة.

وعلى هذا لا يجب على العبد التعلم لا قبل الوقت ولا بعده؛ لأن غاية
الوجوب هو الامتثال، وهو ممكن للعبد. نعم هو امتثال إجمالي، وقد ثبت
أن الامتثال الإجمالي في عرض التفصيلي وإن استلزم التكرار، لاسيما على

مسلك المتأخرين والمعاصرين الذين ذهبوا إلى عدم لزوم قصد الوجه والتميز في العبادة^(١).

الثالث: أن يترك التعلم فيفقد القدرة على الامتثالين التفصيلي والإجمالي معاً، إلا أنه يقدر على الامتثال الاحتمالي، كما إذا افترضنا أن الوقت ضيق فلا يتمكن المكلف من الاحتياط بتكرار الصلاة قصراً تارة وتاماً أخرى، وإنما يقدر على الإتيان بواحدة منهما، وفي هذا يستقل العقل بلزوم التعلم قبل الوقت؛ لأن بترك التعلم احتمال الضرر، والعقل يقضي بلزوم دفع الضرر المحتمل.

الرابع: أن يترك التعلم قبل الوقت فيفقد القدرة على الإتيان بالواجب في ظرفه إما من جهة الغفلة عن وجود التكليف، وإما من جهة العجز عن امتثاله، والأول يقع كثيراً في المعاملات، حيث إن المتعاملين وبسبب ترك تعلم أحكام المعاملات لا يميزون المعاملة الصحيحة من الفاسدة، والشرط المبطل من غير المبطل وهكذا، فيوقعون المعاملات في الخارج ويرتبون الأثر في النقل والانتقال ويتصرف كل واحد منهم بما انتقل إليه متصوراً أنه تصرف صحيح مع غفلته عن حرمة.

والثاني يقع كثيراً في العبادات كالصلاة، فإنها مركبة من عدة أجزاء وشرائط كالتكبيرة والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم، ومشروطة بعدة شروط كطهارة البدن واللباس واستقبال القبلة إلى غير ذلك.

(١) انظر منتهى الأصول: ج ٢، ص ٥٠؛ أجود التقريرات: ج ٢، ص ٤٢؛ منتقى الأصول: ج ٥، ص ٣١٨.

ومن الواضح أن تعلم الصلاة بتمام أجزائها وشرائطها يحتاج إلى مدة طويلة لاسيما لمن لا يحسن اللغة العربية.

وفي مثل هذا يستقل العقل بلزوم تعلم الصلاة قبل زمان وقت العمل؛ ولو لم يتعلم فاته الغرض الملزم في ظرفه، ومعه يستحق العقاب؛ لقاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

ومن كل ما تقدم نستخلص عدة نتائج:

الأولى: اتفاق المفصل مع الشيخ والآخوند قدهما في وجوب التعلم، وأن الوجوب عقلي لا شرعي.

الثانية: أن وجوب التعلم طريقي يترتب عليه تنجيز الواقع عند الإصابة؛ لأنه أثر الوجوب الطريقي، كما هو شأن وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالأمارات، ولذا تكون هذه الأدلة مانعة عن جريان البراءة فيها قبل الفحص، وتوجب تقييد إطلاق أدلة البراءة بما بعد الفحص.

الثالثة: اختلافه معها من جهة الملاك، فإنه ذهب إلى عدم وجود ملاك واحد للحكم بالوجوب، بل هناك ملاكان ينطبق أحدهما وهو وجوب دفع الضرر المحتمل في موردين هما: وجوب تعلم الأحكام بعد دخول وقت الواجب، ووجوب التعلم عند الامتثال الاحتمالي، وينطبق الآخر وهو الامتناع بالاختيار في مورد واحد هو ما إذا كان ترك التعلم يوجب تفويت الواجب للغفلة عنه أو العجز عن امتثاله، فليس ما أفاده الشيخ قده تاماً على إطلاقه، ولا ما أفاده الآخوند والميرزا قدهما تاماً على إطلاقه.

نعم كل هذا في المسائل عامة البلوى لدى العلم أو الاطمئنان أو الظن أو الاحتمال بوقوعها في محل الابتلاء، وأما المسائل التي لا يحتمل وقوعها في محل الابتلاء فلا يجب فيها التعلم، ووجهه ظاهر.

ونوقش مسلك الشيخ رحمته بالنقض من وجهين:

أحدهما: للمحقق الأصفهاني رحمته حيث نقض ما أفاده الشيخ رحمته بسائر المقدمات المفوتة، فإن الشيخ أدخل التعلم في صغريات المقدمات المفوتة، ووحدة العنوان توجب أن يخضع إلى ضابطة واحدة فيها، وقد ذهب رحمته إلى استقلال العقل بالحكم بوجوب الإتيان بالمقدمات من جهة المنع من تفويت الغرض المولوي كما عرفته في القول السادس، وهذه الضابطة تنطبق على التعلم أيضاً، فاستثناؤها عن سائر المقدمات بقاعدة الامتناع بلا مخصص ظاهر.

والحاصل: أن قاعدة الامتناع لو أمكن الالتزام بها في التعليم أمكن الالتزام بها في سائر المقدمات المفوتة؛ لأن حكم الأمثال واحد، وحيث إن الشيخ رحمته لم يلتزم بها في سائر المقدمات فلا يصح أن يلتزم بها في تعلم الأحكام ^(١).

ثانيهما: أورده السيد الأستاذ أعلى الله مقامه حيث نقض ذلك بالنسيان، فإن قاعدة الامتناع لو صحت في تعلم الأحكام دفعاً لاستحقاق العقوبة لانطبقت في نسيان الأحكام بعد تعلمها، ولو جوب الحكم بوجوب التحفظ

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٧١.

على العلم وعدم نسيان الأحكام؛ لأن النسيان يوجب تفويت غرض المولى أيضاً، والحال أنهم لا يقولون بوجوب التحفظ على العلم وعدم نسيانه؛ لأن النسيان مرفوع شرعاً بمثل حديث الرفع^(١)، فيكشف عن عدم تمامية القاعدة وأنها أخص من المدعى.

وربما يقال دفاعاً عن مسلك الشيخ عليه السلام بأن النقص الأول غير وارد؛ لوجود فرق بين سائر المقدمات المفوتة وتعلم الأحكام وإن أدرجت جميعاً تحت عنوان المقدمات المفوتة؛ لأن سائر المقدمات وجودية للواجب، بحيث لولاها لا يوجد الواجب في الخارج، كقطع المسافة بالنسبة إلى الحج، بخلاف تعلم الأحكام فإن تركه يوجب تفويت الواجب من جهة الطاعة والامتثال لا الوجود؛ فإن الجاهل قادر على إيجاد العمل في الخارج إلا أنه غير قادر على مطابقته للموازين الشرعية، وفرق بين الأمرين. نعم ينطبق على الاثنين عنوان المقدمة المفوتة من جهة أن غاية الجميع حفظ الواجب في ظرفه لكن بملاكين، ومن هنا لم يفرق جمع بين التعلم وغيره من المقدمات^(٢).

كما يمكن أن يقال بأن النقص الثاني غير وارد من جهة إمكان القول بأن العقل يستقل بوجوب التحفظ على العلم وعدم نسيان الأحكام إذا

(١) الأصول: ج ٢، ص ١٣٢.

(٢) انظر نتائج الأفكار: ج ١، ص ٢٨٠؛ حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٤٢؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٧١؛ الأصول: ج ٢، ص ١٣١.

أدى ذلك إلى تفويت الواجب، إلا أنهم لا يحكمون بذلك لوجود الرفع الشرعي في مثل حديث الرفع، والبراءة الشرعية نافية لموضوع حكم العقل. نعم ربما يرد على مسلك الشيخ عليه السلام بأنه لا يخلو من تكلف وإعمال للتدقيق العقلي في البحث بما ينأى عن غرض الفقيه والأصولي.

فينبغي الاقتصار على ما يستقل به العقل من الحكم بعدم جواز تفويت حكم المولى؛ لأن هذا ما يفهمه العرف، وجرت عليه طريقة العقلاء في الطاعة والمعصية، وبه نستغني عن قاعدة الامتناع إن قيل بإمكان انطباقها فيما نحن فيه.

وأما مسلك الأخوند والميرزا النائيني عليهما السلام فيمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أن دعوى عدم انطباق معيار المقدمة المفوتة على العلم قابل للمناقشة؛ لما عرفت من أن المراد من المقدمة المفوتة كما يستظهر من عنوان التفويت هو ما أوجب تفويت الواجب، سواء كان في وجوده أو في امتثاله ومعرفة الأحكام وإن لم تفوت الواجب وجوداً، إلا أنها تفوته امتثالاً؛ لعجز العبد عن مطابقة الفعل الذي يأتي به مع الموازين الشرعية، وهذا كاف في صدق المقدمة المفوتة عليه، وحينئذ يمكن أن يصح مسلك الشيخ عليه السلام فيها، ويتمسك بقاعدة الامتناع.

ثانيها: أن قاعدة الاشتراك في التكليف لا تمنع من القول بأن التعلم من المقدمات المفوتة، ولا يلزم من ذلك التكليف بغير المقدور بالنسبة للجاهلين؛ لأن المراد من قاعدة الاشتراك في التكليف هو جهة المقتضي، بمعنى أن التكليف يشمل العالمين والجاهلين من حيث المقتضي، إلا أنه

يكون فعلياً ومنجزاً في حق العالم لا الجاهل؛ بدهاة أن العلم بالتكليف من شرائط فعليته كما تشهد به أدلة البراءة ورفع ما لا يعلم من الأحكام، وعلى هذا فإن القول بشمول التكليف للجاهلين لا يستلزم التكليف بغير المقدور؛ والجاهل قادر على الإتيان بالفعل في الخارج إلا أنه عاجز عن مطابقته للموازين الشرعية لولا العلم.

ثالثها: أن القول بالاحتياط وأنه يرفع العجز عن الامتثال لدى ترك التعلم أشبه بالمصادرة؛ لأن العمل به في نفسه يحتاج إلى معرفة وتعلم؛ لكثرة طرقه وصعوبة بعضها، فتحتاج إلى دقة نظر، فيعود الكلام فيها من جديد. هذا فضلاً عن أن الاحتياط يتلى أحياناً بانع عدم القدرة عليه، والنتيجة أن التمسك بالاحتياط لا يجدي دائماً في حل الإشكال فيكون أخص من المدعى.

رابعها: أن قاعدة الاحتياط العقلي مؤخرة رتبة هنا، فلا يصح أن تكون دليلاً على وجوب التعلم.

وتوضيح ذلك: أن الاحتياط العقلي يشترك مع القول باستقلال العقل بقبح تفويت غرض المولى من حيث النتيجة، ويختلفان من حيث اللحاظ والاعتبار، فإن استقلال العقل بقبح تفويت الغرض ناظر إلى جهة الفعل، واستقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل ناظر إلى جهة النتيجة، وبين الحكمين العقليين علاقة سببية ومسببية؛ لأن العقل إنما يقضي باحتمال الضرر بعد ملاحظة قبح التفويت؛ إذ لولا ذلك لم يحكم باحتمال الضرر.

وعليه فإن حكم العقل بعدم جواز تفويت غرض المولى بمنزلة السبب لحكمه الآخر بوجوب دفع الضرر، وإذا أمكن إرجاع الدليل إلى السبب لا تصل النوبة إلى المسبب؛ لتأخره رتبة، وبذلك يظهر وجه المناقشة في التفصيل الذي ذهب إليه الأعلام.

القول الثالث: الوجوب العقلاني؛ لأنه من طرق الطاعة عند العقلاء. ذهب إليه السيد الأستاذ (أعلى الله مقامه) ^(١).

وتقرير ذلك: أن العقلاء يحكمون بلزوم إطاعة المولى، وعدم جواز التخلف عنها، فإذا لاحظوا أن الطاعة تتوقف على مقدمات يحكمون بلزوم الإتيان بها؛ لأنها من طرق الإطاعة ومراتبها. يشهد لهذا حكمهم بوجوب الاشتغال بتهيئة جواز السفر وتحصيل التأشيرة وقطع التذكرة إذا علموا الاستطاعة التي هي شرط وجوب الحج، وربما يستفاد من هذا القول عدة نتائج:

الأولى: أن وجوب التعلم ليس عقلياً يقضي به العقل من جهة الحكم بقبح تفويت غرض المولى أو جهة دفع الضرر المحتمل، وإنما هو واجب عقلائي؛ لأن العقلاء يعتبرون أن ما يقع في طريق الطاعة مشمول بالوجوب.

الثانية: أن الوجوب يمكن أن يكون شرعياً من جهتين:

أولاهما: جهة رؤيتهم الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة، فلا بد وأن ينبسط وجوب ذي المقدمة على المقدمة التي لولاها لم يكن التكليف مطابقاً لحكمة الشارع.

(١) الأصول: ج ٢، ص ١٣٢.

ثانيهما: جهة التطابق بين طريقة العقلاء وطريقة الشارع في الامتثال والطاعة؛ لكون الشارع يكلم الناس على قدر عقولهم وعلى حسب موازينهم.

الثالثة: أن هذا الحكم العقلاني مقدمي لا نفسي؛ لأنه ناشئ من وجوب ذي المقدمة؛ إذ لولا الوجوب لم يحكم العقلاء بلزوم التعلم.

الرابعة: أن هذا الحكم يجري في صورة العلم بالتكليف أو الظن، وأما في صورة الشك فلا بداهة أن العقلاء إنما يحكمون بلزوم تحصيل مقدمات الطاعة إذا علموا أو ظنوا بالطاعة، وأما مع الشك فلا يحكمون بالوجوب؛ لأنه من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

الخامسة: أن الحكم يختص بالمسائل عامة البلوى إذا علم أو ظن بوقوعها في محل الابتلاء، وأما غيرها فلا، ويمكن أن يناقش من جهة أنه ربما لا يرجع إلى محصل؛ لأن لسائل أن يسأل ما هو المعيار في حكم العقلاء بوجوب الإتيان بالمقدمة؟ والأمر لا يخلو من احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يقال بأن المعيار هو حكم العقل، بمعنى أن العقلاء استندوا إلى المعيار العقلي في الحكم بوجوب تحصيل ما يقع في طريق الطاعة، والعقل إنما يحكم بالوجوب بأحد ملاكات ثلاثة: إما ملاك قاعدة الامتناع، أو ملاك وجوب دفع الضرر المحتمل، أو ملاك تفويت الغرض، فحينئذ يقال فيه ما يقال في تلك الملاكات.

الاحتمال الثاني: إن يقال إن المعيار هو حكم الشرع؛ فإن العقلاء بما هم عقلاء لا يمكن أن يثبتوا تكليفاً شرعياً ما لم يرجع بناؤهم أو حكمهم إلى إمضاء الشارع، وعليه يجب أن يقع الكلام في إمكان إحراز

إمضاء الشارع حتى يقال بحجية هذا البناء، ويمكن أن يقال بإمكان إحراز الإمضاء عبر طريقين:
أحدهما: قاعدة الملازمة.

ثانيهما: إحراز الاتصال بزمان المعصوم عليه السلام مع إقراره.

ولا يمكن الالتزام بالأول للخروج الموردي؛ بداهة أن قاعدة الملازمة تصح فيما يستقل به العقل لا ما يحكم به العقلاء، والثاني على فرض إمكانه لا يرجع إلى محصل؛ لأن غاية ما يثبت أن وجوب التعلم شرعي، وحينئذ إن كان الوجوب نفسياً يرد عليه ما ورد على الوجوب النفسي، وإن كان وجوباً غيرياً يرد عليه ما يرد على الوجوب الغيري، ومن هنا قلنا إنه ربما لا يرجع إلى محصل.

فيتحصل مما تقدم: أن الحق في المسألة يتلخص بما يلي:

أولاً: أن الحاكم بوجوب تعلم الأحكام لدى العلم أو الظن بوقوعها في محل الابتلاء هو العقل من جهة استقلاله بقبح تفويت غرض المولى والسعي لطاعته لا من جهة الوجوب الشرعي النفسي.

ثانياً: أن هذا الحكم مقدم على قاعدتي الامتناع والاحتياط العقلي، فمعه لا تصل النوبة إليهما.

ثالثاً: أنه مقدم على الحكم العقلاني؛ لأنه الأصل الذي يرجع إليه العقلاء في حكمهم بوجوب التعلم.

رابعاً: أن ما ورد في الآيات والروايات مما يدل على وجوب التعلم في الأحكام يحمل على الإرشادية.

المسألة الثانية: أي وجوب تعلم الأحكام لدى الشك في وقوعها في محل الابتلاء، فلها نوعان من الموارد:

الأول: الموارد التي يقل الابتلاء بها أو ينذر بحسب الغالب، نظير مسائل الزكاة لغير المزارعين ورعاة الأنعام، ومسائل التجارة والكسب للموظفين والعمال، ومسائل التذكية وأحكام الذبائح لغير القصابين والطباخين، ومسائل الطب لغير الأطباء ونحوها، ولا كلام في أن هذه المسائل تعد من المسائل الخارجة عن محل الابتلاء عرفاً، ولا يقضي بوجوب تعلمها على الجميع عقل ولا شرع.

الثاني: الموارد التي يبتلى فيها المكلف عادة أو يحتمل ذلك احتمالاً عقلاً وشك في وقوعها في محل الابتلاء، نظير بعض أحكام الصلاة والصيام والحج والبيع والدين والأمر بالمعروف ونحوها، وهذا هو الذي وقع الكلام فيه بينهم، فلو شك المكلف في ابتلائه ببعض الأحكام الشرعية أو احتتمل ذلك احتمالاً ضعيفاً وكانت مما تقع عادة في محل الابتلاء كما لو شك في ابتلائه ببعض أحكام الحج في المستقبل من جهة احتمال الضعيف للاستطاعة مستقبلاً، فهل يجب عليه تعلم هذه الأحكام ليكون قادراً على امتثال الحج في ظرفه أم لا؟

والجواب عن هذه يقع تارة بالنسبة للبالغين وتارة لغيرهم، ولكل منهما تفصيل نستعرضهما في فرعين:

الفرع الأول: في وجوب التعلم على البالغين

اختلف القوم في وجوب التعلم على البالغين إلى قولين: والقول المعروف المشهور بينهم على ما حكي هو الوجوب لعين الملاكات المتقدمة^(١)، ويمكن توجيهه على مسلكنا بالقول: إن مقتضى حكم العقل هو إيجاب حفظ غرض المولى؛ لأن هذا مقتضى العمل بوظيفة العبودية، وهذه الوظيفة تقتضي وجوبين:

الأول: تحصيل القدرة على امتثال أمر المولى إن كانت القدرة تتوقف على تهيئة بعض المقدمات.

والثاني: حفظ القدرة على امتثال الأمر إن كانت القدرة موجودة بالفعل، فلو احتمل العبد وقوع المسألة في محل الابتلاء وقصر في تعلم حكمها قبل زمن العمل وفاته الواجب عدّ في نظر العقل عاصياً ومستحقاً للعقوبة.

وأما على مسلك الشيخ عليه السلام فيوجه من جهة أن العبد بسوء اختياره أوقع نفسه في معصية المولى فيستحق العقوبة.

وأما على مسلك الآخوند والميرزا النائيني عليهما السلام فمن جهة أن العبد إذا ترك تعلم ما شك بوقوعه في محل الابتلاء فإنه يحتمل الضرر، فيحكم عقله بلزوم دفعه.

(١) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٠٠.

وربما يقال بعدم وجوب التعلم هنا؛ لإمكان التمسك باستصحاب عدم الابتلاء في المستقبل، فينتفي موضوع الحكم العقلي بالوجوب^(١).

وتقريره: أن الحكم العقلي بوجوب التعلم إنما يتم في صورة عدم وجود بيان من الشارع يعين الوظيفة؛ لأنه في صورة عدم البيان يستقل العقل بقبح تفويت الطاعة ويحتمل الضرر، وأما إذا ورد من الشارع بيان ينفي وجود الطاعة أو الضرر فإنه لا يبقى موضوع لحكم العقل حينئذ، كما هو الحال في تقدم البراءة الشرعية على الاحتياط العقلي؛ بداهة أن البراءة مؤمنة من العقاب، فينتفي احتمال العقاب موضوعاً.

وللمكلف أن يستصحب عدم وقوع المسائل المشكوكة في محل ابتلائه في المستقبل؛ لأنه متيقن فعلاً بعدم الابتلاء بها، وشاك بوقوعها في محله مستقبلاً، فيستصحب عدم الابتلاء بالاستصحاب الاستقبالي تمسكاً بإطلاق أدلة الاستصحاب الدالة على عدم ترتيب الأثر على كل شك لحق اليقين بغض النظر عن زمان المتيقن والمشكوك.

والاستصحاب مؤمن من العقاب والضرر، فينتفي معه حكم العقل بالوجوب.

ولا يقال: إن حكم العقل لا يقبل التخصيص؛ لأنه يقال إن الاستصحاب هنا ليس مخصصاً لحكم العقل، بل رافعاً لموضوعه، فهو من باب التخصيص والخروج الموردي لا التخصيص والخروج الحكمي فتدبر.

(١) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٣٠؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٠٠؛ تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٦٩.

وقد نوقش في هذا الاستصحاب من جهتين:

الأولى: جهة المقتضي، بدعويين:

إحدهما: دعوى أن أدلة الاستصحاب قاصرة عن شمول الأمور الاستقبلية؛ لأن المستفاد من قول الشارع: ﴿لا تنقض اليقين أبداً بالشك﴾^(١) عرفاً هو أن يكون متعلق اليقين سابقاً على متعلق الشك، بمعنى أن يكون المتيقن سابقاً على المشكوك، والمتحقق في الاستصحاب الاستقبالي خلاف ذلك؛ لأن المشكوك فيه سابق على المتيقن وهو خلاف المنصرف العرفي من اليقين والشك. حكى هذا عن صاحب الجواهر^(٢).

وثانيهما: دعوى أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب إما حكماً شرعياً وإما موضوعاً لحكم شرعي؛ لأن هذا ما يهيم استصحابه لدى الشارع بناء على حججته من باب التعبد والأخبار، وهذا لا ينطبق فيما نحن فيه؛ لأن عدم الابتلاء لا هو حكم شرعي ولا موضوع لحكم شرعي، وإنما هو قضية خارجية عارضة على فعل العبد، ولذا لا يترتب عليه أي أثر حتى يستصحب. ذهب إلى هذا الميرزا النائيني^(٣) كما في أحد تقريراته.

ونوقشت الدعوى الأولى بإنكار دعوى الانصراف إلى ما ذكر، فإن المشهور تمسكوا بإطلاق النهي في (لا تنقض) الشامل لكل يقين لحقه شك،

(١) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ص ٢٤٥، ح ١.

(٢) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٣١.

(٣) انظر أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٣١.

وهو بدرجة من الظهور بحيث يأبى الانصراف كما لا يخفى على المتأمل في صدر الحديث وتعليقه في مثل قولهم بالتسليم: ﴿لا ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر﴾^(١).

وعلى فرض وجود الانصراف فهو بدوي لا يصنع ظهوراً مستقراً فيما ذكر. هذا فضلاً عن أن الإشكال مبني خارج عن محل البحث.

وأما الدعوى الثانية فيمكن مناقشتها نقضاً وحلاً. أما نقضاً فلأن الميرزا قائمه نفسه تمسك بالاستصحاب، وصرح بعدم وجود دافع له؛ لأنه ذو أثر كما تفيد العبارة في تقريره الثاني^(٢)، وأما حلاً فلأن الاستصحاب هنا مما له أثر، فلا مانع من جريانه.

وبيان ذلك: أن موضوع وجوب التعلم هو احتمال الابتلاء في المستقبل؛ بداهة أن العقل إذا احتمل الابتلاء حكم بلزوم التعلم دفعاً للضرر المحتمل، وهذا الموضوع وجداني يحصل عند المكلف بمجرد الالتفات، إلا أن استصحاب عدم الابتلاء يرفع الابتلاء مستقبلاً بالتعبد الشرعي، وإذا ارتفع الابتلاء ارتفع موضوع حكم العقل وهو احتمال الابتلاء، ومعه لا يبقى موضوع للحكم بوجود دفع الضرر المحتمل لانتفاء الاحتمال.

(١) انظر كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢١٤؛ نهاية النهاية: ج ٢، ص ٣٩؛ نور الأفهام: ج ٢، ص ٣٩٩؛ مقالات الأصول: ج ٢، ص ٣٤٧، ص ٣٥١؛ نهاية الأفكار: ج ١-٢، ص ٥٣٧؛ وسيلة الوصول: ص ٧٣٤.

(٢) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٠٧-٢٠٨.

والخلاصة: أن بجريان الاستصحاب يرتفع موضوع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وهذا أثر يصحح جريانه. ذكر هذا السيد الخوئي رحمته الله كما في تقريراته ^(١).

وفيه:

أولاً: أن الميرزا رحمته الله لم يجز الاستصحاب لجهة أن المستصحب أي عدم الابتلاء ليس حكماً شرعياً ولا موضوعاً لحكم شرعي، وليس لجهة خلوه من الأثر؛ بداهة أن الاستصحاب لو جرى لنفى موضوع حكم العقل إلا أنه لا يجري بسبب فقدان شرطه، وهو أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي فالمناقشة المذكورة لا تصلح للجواب.

وثانياً: على فرض تسليم ما ذكر فإنه لا يصح من جهة أنه مثبت؛ بداهة أن استصحاب عدم الابتلاء لا يثبت لنا حكماً شرعياً بل لازماً عقلياً يقضي بارتفاع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

بل هو من أصدق مظاهر الأصل المثبت؛ لأن الأثر المذكور لا يترتب على الاستصحاب إلا بواسطة جليتين؛ لأن استصحاب عدم الابتلاء يرفع احتمال الابتلاء، واحتمال الابتلاء يرفع احتمال الضرر، ورفع احتمال الضرر يرفع موضوع حكم العقل بوجوب دفعه فتأمل.

وبذلك يظهر ثبوت الأصل المثبت أيضاً في جواب بعض أعلام الأساتذة كما في تقرير بحثه، حيث وجه وجود الأثر في المستصحب بالقول

(١) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٠٢-٢٠٣.

بأن شرط الاستصحاب ليس أن يكون للمستصحب أثر فعلي، بل يكفي قابلية التعبد للأمر المستصحب وترتب الأثر عليه، وقال: فيما نحن فيه لما كان التعبد بهذا الاستصحاب موجباً لسقوط الحكم العقلي وحصول التوسعة من ناحية الشارع على العبد كان الاستصحاب ذا أثر، ولا تلزم اللغو فيه^(١).

الثانية: جهة وجود المانع.

ويمكن تقريره من وجوه:

الوجه الأول: ثبوت يرجع إلى مخالفتين شرعية وعقلية.

وتوضيح ذلك: أن المكلف يعلم إجمالاً بابتلائه بقسم من الأحكام الشرعية في ظرفها، وهذا العلم الإجمالي يمنع من التمسك باستصحاب عدم الابتلاء لنفي حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ لأنه لو أمكن التمسك بالاستصحاب فلا يخلو الأمر من احتمالات:

أحدها: أن يتمسك بالاستصحاب في جميع الأحكام التي يعلم المكلف بابتلائه بقسم منها في المستقبل، ولازمه إباحة الإقدام على جميعها، وهو مستلزم للقطع بالمعصية في جملة من الموارد، وهي مخالفة شرعية.

ثانيها: أن يتمسك بالاستصحاب في بعض هذه الأقسام المعينة، وهو ترجيح بلا مرجح، وهو مخالفة عقلية.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٧١.

ثالثها: أن يتمسك بالاستصحاب في بعضها غير المعين، وهذا لا تقرر له في الخارج.

والحاصل: أن التمسك بالاستصحاب لنفي وجوب التعلم غير صحيح؛ لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية شرعاً وعقلاً. قواه بعض المراجع المعاصرين ونسبه إلى صاحب الكفاية^(١)، وهو أخص من المدعى؛ لأن للعبد أن يفحص عن جملة من المسائل، ويتوصل من خلالها إلى حكمها وإلى وقوعها في محل الابتلاء، ومع هذا الفحص ينحل العلم الإجمالي إلى مسائل معلومة الحكم وأخرى مشكوكة الحكم أو مشكوكة الوقوع في محل الابتلاء، فيجري الاستصحاب فيها، ولا يلزم منها مخالفة شرعية ولا عقلية.

الوجه الثاني: إثباتي. يرجع إلى مخالفة الحكمة أو تخصيص الأكثر. ذكره السيد الخوئي^(٢) كما في المحاضرات^(٣).

وتقريره (بتوضيح وإضافة): أن الأدلة الشرعية من الآيات والروايات دالة على وجوب التعلم والمعرفة نظير قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) والنبوي الشريف: ﴿طلب العلم فريضة﴾^(٥) ورواية

(١) تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٧٢؛ وانظر كفاية الأصول: ص ٣٧٥.

(٢) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٠٣.

(٣) سورة النحل: الآية ٤٣.

(٤) الكافي: ج ١، ص ٣٠، ح ١؛ الدعائم: ج ١، ص ٨٣، بصائر الدرجات: ص ٢٢،

مسعدة بن صدقة عن الباقر عليه السلام في مقام توبيخ العبد غير العامل في الآخرة: ﴿أفلا تعلمت حتى تعمل؟﴾^(١) وما شاكل ذلك، وإطلاقها يشمل الموارد التي علم أو ظن أو شك بوقوعها في محل الابتلاء، بل غالب الموارد لا يعلم بوقوعها في محل الابتلاء ويجب تعلمها لهذه الأدلة.

وعليه فلو قيل بالتمسك بالاستصحاب لنفي وجوب التعلم في الموارد المشكوكة للزم تخصيص دلالة هذه الأدلة في المسائل التي علم بوقوعها في محل الابتلاء وإجراء الاستصحاب في المسائل التي لا يعلم بوقوعها في محل الابتلاء، وهذا يستلزم أحد محذورين:

الأول: أن يكون الاستصحاب -بناء على أنه أصل عملي- في رتبة الأمانة حتى يصلح لتخصيصها، وهو خلف.

الثاني: تخصيص الأكثر؛ لأن غالب الموارد لا يعلم الإنسان بوقوعها في محل الابتلاء، بل ولا يطمئن بذلك، فلو نتمسك فيها بالاستصحاب وحكم بعدم وجوب تعلمها لم يبق تحت هذه العمومات والإطلاقات إلا موارد نادرة وهو مستهجن.

ويمكن مناقشة المحذور الأول بما ذكره بعض المراجع من القول بأن المعارضة الحاصلة بين عمومات أدلة وجوب التعلم والاستصحاب ليست بين مورد تلك العمومات ومورد الاستصحاب حتى يقال بأنها أمانة والاستصحاب أصل، وإنما هي بين أدلة وجوب التعلم وأدلة الاستصحاب

(١) أمالي المفيد: ص ٢٢٨؛ أمالي الطوسي: ص ٩، ح ١٠.

وهي الأخبار، والأخبار الدالة على الاستصحاب أمانة فيقع التعارض بين الأمارتين لا بين الأصل والأمانة^(١).

وعلى فرض التسليم فإنه أخص؛ لأنه يرد على من يلتزم بأن الاستصحاب أصل، وأما من يلتزم بأنه أمانة فلا يرد المحذور من رأسه. والحق أن القول بحصول المعارضة بين دليل الاستصحاب وإطلاقات وجوب المعرفة وعموماتها يرجع إلى المعارضة بين مفاد الاستصحاب ومفاد تلك الإطلاقات والعمومات في مقام العمل، فإذا قيل بتامة التمسك بالاستصحاب فيها عاد إشكال الخلف، فلم يبق إلا إشكال الأخصية؛ لأنه يختص بالقول بأن الاستصحاب أصل لا أمانة.

كما يمكن مناقشة المحذور الثاني بالقول بأن التمسك بالاستصحاب إنما يكون بعد الفحص لا قبله، وإذا فحص المكلف في الموارد المشكوكة يتوصل إلى جملة من المسائل يعلم بحكمها تفصيلاً، وهي كثيرة، وأخرى يعلم أو يظن بأهميتها وخطورتها كمسائل الفروج والدماء والعقائد كما لو شك بحصول الارتضاع المحرم مع المرأة التي يريد الزواج بها أو يحتمل أنه سيتزوجها، فإن خطورة هذه الموارد توجب عليه مراعاة تعلم أحكامها بمقتضى هذه العمومات والإطلاقات أو بمقتضى الاحتياط، وهذه الموارد كثيرة أيضاً، وعليه لم يبق تحت الاستصحاب إلا بعض الموارد، وهي موارد الشبهات البدوية لا أغلب الموارد، فيرتفع محذور تخصيص الأكثر.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٧٣.

الوجه الثالث: إثباتي أيضاً يرجع إلى أن التمسك بالاستصحاب مبتلى بعدم عمل الأصحاب، فيكون مانعاً منه، فإن المشهور منهم لم يتمسكوا بالاستصحاب لنفي وجوب التعلم، وإنما حكموا بالوجوب استناداً إلى الملاكات العقلية المذكورة أو استناداً إلى إطلاقات الآيات والروايات وعموماتها الدالة على وجوب التعلم، وعدم تمسكهم بالاستصحاب هنا يكشف عن وجود خلل فيه إما من جهة عدم المقتضي أو وجود المانع، وعلى فرض المناقشة فيما ذكر من وجوه الإشكال فإن رد المجموع من حيث المجموع مشكل، ومخالفة الأصحاب أشكل؛ لأنها لا تخلو من مجازفة، وعليه فمقتضى الاحتياط الشرعي والعقلي هو القول بوجوب التعلم في المسائل المشكوكة.

نعم ربما يمكن التفصيل بين قول المشهور وقول المتمسكين بالاستصحاب بالتفريق بين الموارد المشكوكة، فإن بعض المسائل المشكوكة يشك أو يحتمل بقرب وقوعها في محل الابتلاء، وهذه يحكم بوجوب تعلمها من جهة الملاكات التي ذكرها المشهور؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

وبعض المسائل المشكوكة يستبعد وقوعها في محل الابتلاء فيتمسك فيها بالاستصحاب، والسر في هذا التفصيل هو أن المسائل التي يشك بقرب وقوعها في محل الابتلاء يلازمها عنوانان:

أحدهما: نفسي وهو خوف الضرر.

وثانيهما: عقلي وهو احتمال الضرر.

وقد نصت الأدلة الشرعية على أن خوف الضرر منجز للتكليف كما يلحظ ذلك في باب الخوف من غسل الجنابة، والخوف في الصلاة، وخوف الضرر في ملابس الإحرام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخوف من الصيام وغيرها، حيث نصت الأدلة على وجوب التيمم في الأول وصلاة الخوف في الثاني، ولبس السلاح بلا خلل في الإحرام في الثالث، وعدم الوجوب في الرابع، ووجوب الإنكار في الخامس وهكذا.

وأما احتمال الضرر فهو مما يقضي به العقل، ومعهما لا يبقى إطلاقاً لدليل الاستصحاب حتى يتمسك به، إما لمناعية هذين العنوانين من الظهور، وإما لاختلال أركانه؛ إذ مع وجود الشك بقرب وقوعها في محل الابتلاء يرتفع الشك بعدم الابتلاء، وإنما يتصاعد الشك إلى الاحتمال أو الظن فيدخل في حكم المسألة الأولى، وإما لأن خوف الضرر من مصاديق الضرر عرفاً، وهو حاكم على الاستصحاب.

الفرع الثاني: في حكم التعلم على غير البالغين

وقع الكلام في أن غير البالغين هل هم كالبالغين مشمولون بوجوب التعلم للمسائل التي يعلم أو يظن أو يحتمل بوقوعها في محل الابتلاء تهيؤاً للامتثال بعد البلوغ أم لا؟

ومحل البحث في الصبي المميز المقارب على البلوغ، أو المراهق لا غير المميز كما لا يخفى، والمسألة فيها أقوال، فذهب بعضهم إلى وجوب التعلم.

منهم الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته^(١)، ودليله حكم العقل بوجوب حفظ أغراض المولى وملاكات أحكامه، فإذا لم يتعلم الصبي أحكامه قبل البلوغ سيفوت عليه امتثال الواجبات بسبب الجهل، وهو قبيح.

وكونه غير بالغ لا يمنع من الحكم بالوجوب؛ لأن الحاكم بالقبح هو العقل، والحكم العقلي لا يقبل التخصيص، فلا يفترق فيه البالغ وغير البالغ.

إن قلت: إذا كان ملاك وجوب التعلم على البالغين هو حكم العقل، وقد التزم الميرزا رحمته الله بملاك الاحتياط العقلي في البالغين فلماذا التزم هنا بملاك قبح تفويت الغرض ولم يلتزم بالاحتياط العقلي مع أن الملاك واحد؟ فإنه يمكن أن يقال: التزم هنا بقبح تفويت الغرض دون وجوب دفع الضرر لوجود نكتة فارقة بين الأمرين، وهي أن البالغ يتحقق عنده احتمال الضرر فتتم أركان الاحتياط العقلي لديه، وأما غير البالغ فلا يحصل عنده ذلك على فرض ترك التعلم؛ لأن القلم مرفوع عنه فلم يبق إلا ملاك قبح تفويت الغرض، وعلى هذا فإن عدم البلوغ مانع من ملاك الاحتياط العقلي وليس بمانع من ملاك قبح تفويت الواجب، وفي مقابله ذهب آخرون إلى عدم الوجوب حتى إذا علم بفوات الواجب أو فوات إحراز امتثاله على أثر عدم التعلم، ودليله حديث رفع القلم القاضي بأن الصبي مرفوع عنه قلم التكليف حتى يحتلم^(٢)، فحديث الرفع ينفي موضوع

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٢٢.

(٢) الخصال: ج ١، ص ٤٦.

الحكم العقلي فيكون معذوراً في ترك التعلم. ذهب إلى هذا السيد الخوئي رحمته الله كما في المحاضرات ^(١).

نعم، يؤدب الصبي على ارتكاب بعض المعاصي، ويمرّن على الصلاة والصيام لسبع أو تسع، وهو أمر آخر أخذ من أدلته الخاصة ولا صلة له بما نحن فيه.

ولا يخفى أن حديث الرفع لا يخص الحكم العقلي حتى يرد عليه القول بأن القاعدة العقلية لا تقبل التخصيص، وإنما ينفي موضوع حكم العقل، فهو تخصص وإخراج موردي.

وتوضيح ذلك: أن العقل إنما يقضي بقبح تفويت غرض المولى إذا علم أو احتمل وجود الغرض أو الحكم، فيقضي على العبد بوجوب تحقيقه وقبح تفويته، ولولا ذلك لم يحكم العقل بذلك، وحديث الرفع ينفي وجود الغرض المولوي فلا يبقى موضوع لحكم العقل فيه.

هذا وقد ناقش بعض المراجع هذا القول من جهتين: نقضية وحلية ^(٢).

أما جهة النقض فتعلم الأحكام في أصول الدين كوجوب الإيمان بالله سبحانه وبالنبي صلّى الله عليه وآله ولو بمثل النظر في معجزاته ليحصل الإيمان به، وهكذا وجوب الإيمان بالأئمة عليهم السلام، فإن ظاهر الأصحاب اتفاقهم على وجوب تعلم أصول الدين ليكون العبد مؤمناً في أول زمان بلوغه.

(١) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٠٥.

(٢) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٧٥-٣٧٦، (بتصرف).

وهذا الوجوب مما يقضي به العقل أيضاً؛ لملاك قبح تفويت الغرض، وعليه فإذا قيل بأن حديث الرفع ينفي موضوع الحكم العقلي في تعلم الأحكام في فروع الدين لوجب القول بنفيه لموضوع الحكم العقلي في تعلم أحكام أصول الدين أيضاً، والتالي باطل للاتفاق على وجوب تعلمها قبل البلوغ، فالمقدم مثله.

وأما جهة الحل فمن جهة عدم وجود المقتضي في حديث الرفع؛ لشمول غير البالغين، وذلك لسببين:

الأول: وجود المانع؛ لأن حديث رفع القلم إنما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، فيختص بالأحكام الشرعية؛ لأن وضعها ورفعها بيده، وأما الأحكام العقلية فلا يشملها حديث الرفع؛ لأنها من لوازم التكوين، فرفعها يستلزم التناقض كما قالوه في حجية القطع.

ويمكن توضيح ذلك ببيانين:

البيان الأول: يدل عليه حديث التوبيخ على عدم التعلم لأجل العمل الذي نص بقوله: ﴿أَفَلَا تَعْلَمْتُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا﴾^(١) في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٢) فلو كان وجوب التعلم شرعياً لأجاب العبد بعدم ثبوت الدليل على وجوبه من قبل المولى، وتكون له الحجة عند ربه عز وجل، إلا أن سكوت العبد أمام هذا التوبيخ يكشف

(١) أمالي الطوسي: ص ٢٢٧، ح ٦.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٤٩.

كشفاً إنياً عن أن وجوب التعلم بحسب المرتكز في فطرته وجوب عقلي غير تحصيلي أو اكتسابي، وإذا كان كذلك لا يشمل حديث الرفع.

البيان الثاني: أن ملاك حكم العقل بوجوب التعلم هو قبح تفويت الغرض، والقبح عنوان ذاتي للشيء، ويستحيل رفع الذاتي إلا برفع الذات، ورفع الذات أمر تكويني ليس من شأن الشارع رفعه، وعلى هذا فإن التمسك بحديث الرفع لرفع الوجوب يستلزم المحال.

الثاني: أن المرفوع في حديث الرفع فيه احتمالات ثلاثة هي:

التكليف، وفعلية المؤاخذة والعقوبة، واستحقاق المؤاخذة والعقوبة، وإطلاق الحديث وإن كان يشمل الجميع إلا أن هناك قرينة عقلية تمنع من شموله للمعنى الثالث منها، وهو رفع استحقاق العقوبة، فيتعين رفعه للمعنى الأول والثاني، والقرينة هي حكم العقل بأن الشارع يرفع ما كان وضعه بيده، والتكليف وفعلية العقوبة كلاهما بيده فله رفعهما، وأما استحقاق العقوبة فهو ملازم للعصيان، والعقل يقضي به، وقد عرفت أن الحكم العقلي لا تناله يد الجعل الشرعي لا وضعاً ولا رفعاً.

وعلى هذا فإنه ليس للشارع إلا أن يرفع تكليفه أو عقوبته عن غير البالغ في صورة المخالفة من باب الإرفاق والامتنان، ولا مجال لرفع الاستحقاق، فتكون النتيجة أن العقل يقضي بمخالفة غير البالغ إذا ترك تعلم الأحكام واستحقاقه العقوبة إلا أن الشارع لا يعاقبه رحمة وإرفاقاً وإن كان مستحقاً بحكم العقل.

وهذا يدل على أن غير البالغ مكلف بتعلم الأحكام، وحديث الرفع لا يرفع الوجوب بل العقوبة عليه، وكأن القائل بعدم الوجوب خلط بين رفع فعلية العقوبة ورفع استحقاقها، وقال بأن الحديث يرفع الاستحقاق، ولذا نفى الوجوب، والحال أنه ليس كذلك.

وهذا ربما يقال بالتفصيل بين الصبي الذي يوشك أن يبلغ فيجب عليه التعلم للملاك العقلي وبين غيره فلا يجب لحديث رفع القلم.

تحرير محل النزاع

وقبل بيان الحق في المسألة ينبغي أن نحرر محل النزاع بينهم فنقول إن الصبي على ثلاثة أصناف:

الأول: الصبي غير المميز.

الثاني: الصبي المميز، وهو الذي لم يشارف على البلوغ، كالبالغ عشر سنين من عمره.

الثالث: الصبي المراهق وهو المشارف على البلوغ، كالبالغ أربعة عشر أو خمسة عشر من عمره. هذا في الولد، وأما في البنت فبالأقل من عشرة.

ولا نزاع في خروج الصبي غير المميز عن محل البحث بالإجماع والضرورة، فيبقى الصبي المميز والمراهق، وإطلاق حديث الرفع وكلام الأصحاب وإن كان يشمل الاثنين معاً إلا أنه يمكن القول بتخصيص محل النزاع في المراهق فقط بمخصصين:

أحدهما: عقلي؛ إذ إن المسائل التي يجب تعلمها خارجة عن محل الابتلاء في الصبي الذي لم يشارف على البلوغ فلا يقضي العقل بوجوب تعلمها.

وثانيهما: شرعي؛ لقيام السيرة على عدم وجوب تعلم الأحكام على الصبي الذي لم يشارف على البلوغ، فينحصر البحث في المراهق، وهو الذي يوشك أن يبلغ، فهل يحكم بوجوب تعلم الأحكام في حقه أم لا؟

والذي يقوى في النظر عدم الوجوب، لعدم وجود المقتضي للوجوب، والسر في ذلك أن القول بالوجوب مستند إلى ملاك العقل بقبح تفويت غرض المولى، والعقل قاصر عن هذا الحكم هنا، ويمكن تقرير ذلك من جهتين:

الجهة الأولى: وجدانية.

وتقريرها: أن حديث رفع القلم ظاهر في معنيين:

أحدهما: رفع التكليف، فالمرفوع أولاً وبالذات هو التكليف؛ لأن وضعه ورفعته بيد الشارع، وأما رفع العقوبة فثانياً وبالعرض من باب رفع المحمول برفع موضوعه نظير رفع العلم برفع العالم.

ثانيهما: استمرار هذا الرفع حتى بلوغ الحلم، ومن الواضح أن الحلم حالة تكوينية تحصل شيئاً فشيئاً بأسبابها بالتدرج لا طفرة ولا دفعة، وله معنيان في اللغة وفي المصطلح الشرعي^(١):

(١) انظر مجمع البحرين: ج٦، ص٤٩-٥٠، (حلم)؛ مفردات الراغب: ص٢٥٣، (حلم)؛ لسان العرب: ج١٢، ص١٤٥-١٤٦، (حلم).

الأول: البلوغ الجسدي الذي يظهر بخلق الماء الذي منه ينشأ الولد.

الثاني: العقل، وإطلاق الحديث وإن كان يشملهما لظهوره في رفع قلم التكليف عن الصبي ما لم يبلغ الغاية، وهو الحلم جسداً وعقلاً، أو لرجوع أحدهما إلى الآخر من باب السبب والمسبب، أو اللازم والملزوم، إلا أن الذي ينفع في المقام هو المعنى الثاني؛ بداهة أن مستند القول بوجود تعلم الأحكام على المراهقين هو حكم العقل بقبح تفويت الغرض، وهذا لا ينسجم مع البلوغ الجسدي؛ لأنه أخص منه فيختص بالمعنى الثاني.

إذا عرفت هذا تعرف أن: ﴿رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم﴾^(١) يكشف بالكشف الإني عن أثرين:

أحدهما: أن ما يقضي به العقل في فترة العبادة ليس بمعتبر عند الشارع من جهة عدم تمامية المقتضي؛ لعدم اكتمال العقل إلا بالاحتلام.

ثانيهما: أن حكم العقل بقبح تفويت غرض المولى لا يمكن أن يكون دليلاً تاماً لإثبات وجوب التعلم على جميع المراهقين؛ لما يلحظ بالوجدان أن الصبيان يتفاوتون في بلوغ الحلم وفي سرعة تفتح مداركهم العقلية أو شدتها، وحيث لا يصلح أن يكون العقل حجة تامة في الأحكام على الجميع، وإنما على من التفت إلى ذلك وقضى عقله بقبح تفويت غرض المولى لاكتماله عنده، وأما غير الملتفت أو الذي لا يقضي عقله بتامة هذا الملاك قصوراً فلا يكون حجة عليه.

(١) السرائر: ج٢، ص ٦٩٣؛ المختلف: ج٧، ص ٣٦٦؛ منتهى المطلب: ج١، ص ٤٢٠.

والنتيجة المترتبة على ذلك هو القول بعدم وجوب تعلم الأحكام على المراهقين؛ لأن الحكم بالوجوب يستلزم اكتمال العقل وتمامية المقتضي فيه أو تساوي المراهقين - ولو في الجملة - في هذا الحكم ليكون حكماً عاماً يجري على الجميع، وكلاهما يكذبهما الوجدان والوجود الخارجي، وتعززه شواهد ثلاثة:

الشاهد الأول: السيرة التشريعية القائمة منذ سالف الأيام على عدم إلزام المراهقين بتعلم الأحكام قبل وصولهم إلى مرحلة البلوغ.

الشاهد الثاني: عدم إفتاء الفقهاء بوجوب تعلمهم للأحكام في رسائلهم العملية.

الشاهد الثالث: عدم تفسيق المراهقين الذين تركوا تعلم هذه الأحكام مع أنه لازم شرعي لترك تعلم الأحكام؛ لأنه معصية بناء على القول بالوجوب.

والجهة الثانية: عقلية؛ لدعوى قصور العقل عن شمول غير البالغين. وتقريره: أن العقل يقضي بأن الغاية من حكمه بوجوب تعلم الأحكام هو عدم مخالفة المولى بترك أحكامه، كما يقضي بأن العبد سيبتلى بهذه المخالفة إذا قصر في المقدمات ما لم يرد إليه بيان ومؤمن من الشارع؛ لأن حكم العقل هنا ليس من المستقلات العقلية التي يكون الحكم الشرعي فيها معلولاً للحكم العقلي نظير حسن العدل وقبح الظلم، وإنما هو من غير المستقلات التي يكون الحكم الشرعي فيها علة للحكم العقلي؛ لأن العقل لا يحكم هنا إلاً مستنداً إلى مقدمة شرعية وأخرى وجدانية،

والمقدمة الشرعية هي علم المكلف بوجود تكاليف شرعية صادرة من المولى ستكون منجزة عليه بعد بلوغه، فإنه لولا هذا العلم أو الظن أو الاحتمال لا يقضي بوجوب التعلم، والمقدمة الوجدانية هي علمه أو ظنه أو احتمالها بأنه إذا لم يتعلم هذه التكاليف قبل البلوغ ستفوته بعد البلوغ، فبضميمة هاتين المقدمتين يحكم العقل بلزوم التعلم، وفي عدم التعلم تفويت لغرض المولى.

ومن ذلك نعرف أن حديث رفع القلم إذا رفع وجود التكليف الشرعي فإنه يرفع موضوع الحكم العقلي بالتبع؛ لأن حكم العقل متفرع عن حكم الشرع ومعلول له، ورفع العلة رفع للمعلول، ومعه لا يبقى مجال لحكم العقل بقبح تفويت الغرض حتى يقال بالوجوب.

والحاصل: إن الشرع والعقل يتفقان على قصور حكم العقل عن الحكم بوجوب تعلم الأحكام الشرعية على المراهقين. إما لقصور العقل عن إدراك تمام الملاك للحكم بالوجوب قبل البلوغ أو لوجود المؤمن الشرعي الرافع لموضوع الحكم العقلي، وهذا ما تعضده السيرة القائمة على عدم الوجوب. نعم لا يبعد القول باستحباب ذلك أو تحصيل الثواب على التعلم من باب الانقياد أو القربة أو الرجاء، وهذا موضوع آخر غير ما نحن فيه.

وبذلك يظهر إمكان القول بأن حديث الرفع يرفع استحقاق العقوبة عن الصبي أيضاً لا فعليتها فقط. إما من جهة انتفاء حكم العقل فيكون الاستحقاق سالبة بانتفاء الموضوع، أو من جهة منافاته للامتنان فينتقض

غرض الرفع، وقد عرفت أن الاستحقاق إنما يكون في المراهقين الذين يكتمل عندهم العقل وتتفتح مداركهم، وأما غيرهم فلا، ولا يعقل أن يكون الرفع امتنانياً على البعض وغير امتناني على البعض الآخر، فتأمل.

الأمر السادس: فيما يقتضيه الأصل عند إطلاق الواجب

والبحث فيه يقع تارة في الأصل اللفظي وتارة في الأصل العملي.

أولاً: الأصل اللفظي

الظاهر أن الأصل اللفظي في الواجبات يقتضي حملها على الإطلاق،

لوجوه:

أحدها: الانصراف العرفي.

وثانيها: الإطلاق المقامي؛ لكونه القدر المتيقن في مقام التخاطب، فإن المولى إذا أراد الشرط أو القيد في الواجب لكان عليه البيان، ولو شك في ذلك أمكن التمسك بأصالة الإطلاق فيثبت عدم الاشتراط.

وثالثها: بناء العقلاء القائم على أن الأصل في الواجبات هو الإطلاق ما لم يرد بيان على الاشتراط أو التقييد، ولذا يعدون العبد مقصراً في الطاعة إذا لم يمثل الأمر المطلق مدعياً احتمال التقييد أو الاشتراط فيه، وهذا هو المشهور بينهم، بل لعله لم يظهر وجود مخالف لهذا المحمل^(١)، ونتيجة ذلك هو حمل إطلاق الأمر على الواجب المطلق ما لم يقم على الشرط دليل.

(١) انظر الذريعة: ج ١، ص ٣٨؛ الفصول: ص ٩٢؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٤٦.

نعم ذهب السيد المرتضى رحمته إلى القول بالتوقف، بدعوى أن الأمر يستعمل تارة في الإطلاق وتارة في الاشتراط فيكون مشتركاً بينهما، وحينئذ لا يمكن حمله على أي منهما إلا بقريئة^(١).

ووجه المناقشة فيه ظاهرة من جهة مسلكه العام في دلالة الأمر على معانيه، حيث التزم غالباً بالاشتراك اللفظي فيها بدعوى الملازمة بين الاستعمال والوضع، والحال أن الاستعمال أعم من الوضع، ومن جهة ما نحن فيه بالخصوص أيضاً؛ لأنه حتى إذا سلم مبناه فإنه يمكن القول بعدم التوقف في استعمال المشترك؛ لأن التوقف فرع الإجمال، وإذا كان في البين ظهور يرتفع الإجمال، والمشارك إذا كان ظاهراً في أحد معنیه يكفي في حمل المشترك عليه؛ لأن الظهور حجة، وقد عرفت أن المنصرف من الأمر عند إطلاقه هو المطلق لا المشروط، ومعه لا يبقى موضوع للتوقف.

وبذلك يظهر أنه إذا ورد الأمر في الشريعة وعلم بكونه مطلقاً وجب العمل به من دون انتظار حصول شرط أو قيد، نظير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإذا علم بكونه مشروطاً نظير الحج وجب ملاحظة تحقق الشرط، وأما بالنسبة لمقدماته فكذلك على مسلك المشهور؛ لما عرفت من أن الشرط يقيد الهيئة لا المادة، فلا وجوب قبل الشرط، وبالتالي لا يجب الاشتغال بمقدماته، وأما على مسلك الشيخ رحمته وغيره من القائلين بأن

(١) انظر الفصول: ص ٧٩ وص ٩٢؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٩٨؛ تقاريرات

الشرط قيد للمادة فيجب عليه الاشتغال بالمقدمة؛ لأن الوجوب فعلي والواجب استقبالي.

هذا وقد كثر الكلام والنقض والإبرام من قبل الأعلام هنا في تقرير هذا الأصل بما لا يخلو في غالبه من تدقيقات عقلية أو فلسفية قد تنأى عن غرض الفقيه والأصولي والأخذ بالمهم في تعيين الحجة وهو الرجوع إلى الفهم العرفي^(١)، ولذا أعرضنا عن تناولها مكتفين في تعيين الأصل بما يسوقنا إليه الانصراف والإطلاق المقامي وبناء العقلاء. هذا كله إذا علمنا بحال الواجب من حيث الإطلاق والاشتراط، وأما إذا شككنا في أنه مطلق أو مشروط أو اقترن بما يحتمل أن يكون شرطاً مقيداً للوجوب أو للواجب نظير وجوب صلة الرحم إذا شك في اشتراطه بالإيمان وإعطاء الخمس والزكاة للمستحق إذا شك في اشتراطه بالإيمان أو العدالة ونحوهما فالمرجع هو الأصول العملية، وهو ما نقرره في المقام الثاني.

ثانياً: الأصل العملي

إذا شك في كون الواجب مطلقاً أو مشروطاً وقلنا بعدم وجود أصل لفظي يعين الوظيفة وجب التمسك بالأصول العملية لتعيين ذلك، والأصول المتصورة في هذا المقام ثلاثة:

(١) انظر مطروح الأنظار: ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٥؛ تقارير المجدد: ج ٢، ص ٢٤٧؛ كفاية الأصول: ص ١٠٥-١٠٦؛ نهاية الدراية: ج ٢، ص ٩٥؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٣٤-٢٤٠؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ١٥٥-١٧٢؛ منتقى الأصول: ج ٢، ص ٢٠١؛ الأصول: ج ٢، ص ١٣٨-١٤١.

الأول: الاشتغال، وهو يقضي بمراعاة الإطلاع والمبادرة إلى الاشتغال بإتيان الواجب إن لم يكن مؤقتاً أو التهيؤ له إن كان مؤقتاً، والوجه في ذلك أن المكلف عالم باشتغال ذمته بالتكليف وشاك في تعليق التكليف على قيد أو شرط، فإذا بادر إلى العمل يحصل اليقين بفراغ الذمة بخلاف العدم انتظاراً لحصول القيد أو الشرط فإنه يحتمل المعصية.

الثاني: البراءة، وهو يقضي بمراعاة الإطلاع أيضاً من جهة الشك في وجود تكليف زائد متعلق بالقيد أو الشرط المشكوكين، والشك في أصل التكليف مسرح للبراءة.

الثالث: الاستصحاب، والمراد به استصحاب عدم الاشتراط لتامة أركان الاستصحاب فيه، وهو يراعي إطلاق الواجب.

ويلاحظ من هذه الأصول الثلاثة أنها تتفق من حيث النتيجة إلا أن الصحيح منها واحد فقط وهو الاستصحاب؛ لتقدمه على البراءة والاشتغال لكونه محرراً للموضوع؛ بداهة أن استصحاب عدم الاشتراط يثبت الإطلاع لا محالة، ومعه لا يبقى شك في وجود تكليف زائد حتى يتمسك بالبراءة، كما لا يبقى علم بالاشتغال حتى يتمسك بالاحتياط، ولازم الإطلاع هو وجوب الإتيان بالواجب فور تحقق ظرفه، وإذا توقف الإتيان به على مقدمات علم المكلف أو ظن أو احتمال بأنه يفوت عليه إذ لم يتهياً بالإتيان بها فإنه يجب عليه الإتيان بها استعداداً لامثال الواجب، ولو قصر في ذلك عد عاصياً، واستحق العقوبة.

الأمر السابع: نتائج البحث

تترتب على المباحث المتقدمة نتائج عديدة قد عرفت بعضها من مطاوي الكلام، وبقيت نتائج أخرى نذكرها على التوالي:

النتيجة الأولى: أن كل واجب مشروط يصبح مطلقاً بعد حصول شرطه من جهة هذا الشرط وإن كان مشروطاً من جهة أخرى؛ لما عرفت من أن الإطلاق والاشتراط من الأمور الإضافية التي تختلف باختلاف اللحاظ والاعتبار، وهذه الضابطة تنطبق على شرط الوجوب وشرط الواجب، فالحج بعد تحقق الاستطاعة المالية مثلاً يكون مطلقاً من جهتها إلا أنه قد يكون مشروطاً من جهة الاستطاعة البدنية.

النتيجة الثانية: لو كان الواجب مشروطاً وشككنا في حصول شرطه وجب على العبد الفحص عن تحقق الشرط وعدمه، فإن تبين له تحققه وجب عليه العمل، وإن تبين عدمه فلا. هذا على القول المنصور عندنا من وجوب الفحص حتى في الشبهات الموضوعية؛ لأنه من طرق الطاعة ومراتبها إلا ما أخرجه الدليل كالحلية والحرمة والطهارة والنجاسة؛ لأصالتي الحل والطهارة المؤتمنين من وجوب الفحص.

وأما على مسلك المشهور من أصحابنا القائلين بالعدم فمقتضى القاعدة التمسك باستصحاب العدم، فلا يجب على العبد العمل ما لم يجرز تحقق الشرط، وتظهر الثمرة بين القولين من ناحيتين:

الأولى: وجوب الفحص، فلا يمكن للعبد أن يتمسك بالاستصحاب ما لم يفحص، ولو فعل كان عاصياً بخلافه على مسلك المشهور.

الثانية: أنه على مسلكنا لا تصل النوبة إلى الاستصحاب؛ لأن الفحص غالباً يوصلنا إلى النتيجة وهي العلم بوجود الشرط أو العلم بعدمه، وبالتالي فإن الفحص يرفع الشك موضوعاً، بخلافه على مسلك المشهور فإن الشك لا يرتفع؛ لذا يتمسكون بالأصل العملي.

نعم إذا عجز المكلف عن الفحص أو فحص ولم يرتفع الشك يمكنه التمسك بالاستصحاب تعبداً لإثبات عدم الاشتراط.

النتيجة الثالثة: إذا كان الواجب مشروطاً كالحج بالاستطاعة وشكنا في وجوب تحصيل الشرط ليتنجز علينا فعل الواجب أم لا، والظاهر عدم وجود أصل لفظي أو عقلي في المقام يعين الوظيفة، فلا مناص من التمسك بالأصل العملي، وهو هنا البراءة، ولازمه عدم الوجوب؛ لأن المسألة من صغريات الشك في التكليف الزائد، وحينئذ لا يكون التكليف بالواجب المشروط منجزاً قبل حصول الشرط.

وربما يقال باستصحاب عدم الوجوب أيضاً، إلا أن الصحيح هو البراءة؛ لأنه بمنزلة الأصل السببي. هذا ما يقتضيه التحقيق في المسألة، وذهب جماعة منهم الشيخ عليه السلام إلى وجود أصل لفظي في المقام وهو أصالة الإطلاق في الهيئة^(١)، وهو يقتضي الوجوب، واستدل له بوجهين:

أحدهما: وجود المقتضي وانعدام المانع.

وتقريره: أن الشرط الذي شك في وجوب تحصيله كالاستطاعة لا يخلو من احتمالين: إما أن يكون شرطاً للهيئة أي الوجوب، أو شرطاً للمادة أي

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣.

الواجب، والمرجع لدى الشك وإن كان هو أصالة الإطلاق في كل منهما على ما تقتضيه قواعد هذه الأصالة إلا أن إجراءها في المادة مبتلى بالمانع وهو اللغوية، فيتعين الأخذ بأصالة الإطلاق في الهيئة، وهو يوجب التحصيل.

وتوضيح ذلك: أنا إذا قلنا بتقييد الهيئة ولازمه التمسك بإطلاق المادة فلا يجب الحجج إلا بتحقيق الاستطاعة فإن إطلاق المادة لا يجدي شيئاً؛ لأن هذا الإطلاق لا يثبت وجوب الحجج في صورة فقدان الاستطاعة، بل ربما لا يثبت حتى جوازه أيضاً؛ لاحتمال التشريع في الإتيان بالحجج من دون استطاعة، وعلى هذا فإن التمسك بأصالة الإطلاق في المادة ينافي الحكمة؛ لأنه بلا فائدة أو أثر، فيتعين الأخذ بأصالة الإطلاق في الهيئة وتقييد المادة، وهو يقتضي القول بوجوب الحجج قبل الاستطاعة وبعدها، ولازمه وجوب الاشتغال بمقدمات الحجج ومنها تحصيل الاستطاعة؛ لأن الاستطاعة ستكون مقدمة من مقدمات الواجب المطلق وهو أثر مهم. إن عدم التمسك بأصالة الإطلاق في الهيئة يعني القول بتقييد الهيئة، وتقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة دون العكس، وعليه فأصالة الإطلاق في المادة ليس لها أثر فيمتنع التمسك بها؛ لمخالفتها الحكمة، بخلاف أصالة الإطلاق في الهيئة فإنه يفيد تعلق الوجوب في الذمة سواء تحقق الشرط أو لم يتحقق، وحينئذ يجب على العبد تحصيله ليكون قادراً على امتثال الواجب المشروط.

ثانيهما: الدلالة الشمولية، بدعوى أن أصالة الإطلاق في الهيئة يشمل صورتي حصول الشرط وعدمه؛ لأنها تقتضي الإتيان بالواجب على كل حال، بينما الإطلاق في المادة بدلي؛ لأن مفاده تعليق الواجب، والحكم يتعلق

بطبيعة الواجب، والإتيان بالطبيعة يتحقق بأي فرد من أفرادها على سبيل
البدل، وإذا دار الأمر بين الإطلاق الشمولي والبدلي تقدم الشمولي؛ لأن
دلالته وضعية، بخلاف البدلي فإن دلالته بضميمة مقدمات الحكمة،
فاطلاق الهيئة نظير العام الاستغراقي، وإطلاق المادة نظير العام البدلي،
والأول مقدم على الثاني، ويمكن توضيح ذلك بمثال:

فإن الشارع حرم شرب المسكرات وهو إطلاق شمولي، فإذا ورد ما
يدل على وجوب شرب دواء لحفظ النفس من الهلكة واتفق كونه مسكراً
وهو إطلاق بدلي تقع معارضة بين الإطلاق الشمولي والإطلاق البدلي،
والعرف يرى تقديم الأول لكونه شمولياً على الثاني لكونه بدلياً؛ لأن
الشمولي عندهم استغراقي ولا يقبل التخصيص، بخلاف البدلي فإن
الإطلاق فيه أحوالي وهو أضعف فيقبل التخصيص.

ويمكن مناقشة الوجه الأول بأن القول بوجود إطلاق للمادة غير
وجيه؛ لأنه أخص.

وبيان ذلك: أن الشرط تارة يكون متصلاً بالكلام وتارة يكون منفصلاً،
فإن كان متصلاً وتردد بين رجوعه للهيئة أو للمادة فإن اتصال الشرط يكون
قرينة تمنع من انعقاد ظهور للإطلاق في الهيئة وفي المادة معاً، ومعه لا يمكن
التمسك بأصالة الإطلاق لكل منهما؛ لأنه سالبة بانتفاء الموضوع.

بل يكفي في عدم إمكان التمسك بالإطلاق احتفاف الكلام بما يصلح
أن يكون قرينة؛ لما عرفت غير مرة أن وجود ما يحتمل أن يكون قرينة يمنع
من التمسك بمقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق، وأما إذا كان منفصلاً فإنه

لا شك في انعقاد ظهور للإطلاق في كل منهما قبل مجيء القيد إلا أن هذا الظهور ليس بحجة، وبالتالي يبطل التمسك بأصالة الإطلاق في أي منهما. ووجه عدم حجية الظهور فيه هو وجود علم إجمالي بتقييد أحد الإطلاقين، ومعه لا تجري أصالة الإطلاق في كل منهما لأجل التعارض، فهو نظير العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين الموجب لعدم جريان الأصل من استصحاب الطهارة أو أصالة الطهارة في واحد من الإناءين، ولا فرق في مانعية التعارض؛ لجريان الأصول لفظية كانت كأصالة الإطلاق أو عملية كالاستصحاب.

والحاصل: أن القيد إن كان متصلاً فليس للكلام ظهور حتى يقال بأصالة الإطلاق، وإن كان منفصلاً فلا حجية له، ولازم ذلك بطلان التمسك بأصالة الإطلاق فيهما.

كما نوقش الوجه الثاني بالقول بأن الإطلاق الشمولي إنما يصلح للتقدم على الإطلاق البدلي فيما إذا كان الإطلاق الشمولي مستفاداً من الوضع والآخر مستفاداً من مقدمات الحكمة؛ لأن الدلالة الوضعية أقوى ظهوراً من غيرها، وأما إذا استفيد من الإطلاق المقامي ومقدمات الحكمة فإن الإطلاق المقامي لا يوجب التقديم؛ لأن الإطلاق البدلي مستفاد من مقدمات الحكمة، وكذلك الإطلاق الشمولي، وحيثئذ تتم المعارضة بينهما ويمتنع التقديم^(١).

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٠٦.

وبعبارة أخرى: أن تقديم عموم العام على إطلاق المطلق إنما هو لأجل كون العموم مستفاداً من الوضع والإطلاق البدلي مستفاداً من مقدمات الحكمة، وليس لأجل كون العام شمولياً والإطلاق بدلياً، فلو انعكس الأمر وكان هناك عام دل بالوضع على العموم البدلي ومطلق دل بمقدمات الحكمة على الشمول لقليل أيضاً بتقدم العموم البدلي على الإطلاق الشمولي؛ لأن معيار التقديم ليس الشمول والبدلية وإنما الظهور المستند إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمة.

والحق أن المعيار الصحيح للتقديم ليس الوضع ومقدمات الحكمة، بل الظهور العرفي؛ إذ ليس المعيار عند العقلاء الذين هم الميزان في حجية الظهورات هو الظهور الناشئ من الوضع أو الناشئ من مقدمات الحكمة، وإنما المعيار هو قوة الظهور وضعفه؛ لأن الظهور عندهم حجة بغض النظر عن منشئه، وعلى هذا فإن الأقوى ظهوراً يتقدم على الأضعف سواء كان الأقوى ناشئاً من مقدمات الحكمة أو من الوضع، ومن هنا نلاحظ أنهم يقدمون الفهم العرفي على الوضع اللغوي عند التعارض؛ لأن المناط عندهم نفس الظهور أو الأظهرية من دون ملاحظة منشئها.

والنتيجة المترتبة على كل ما تقدم هي: عدم وجود أصل لفظي يمكن الركون إليه لتعيين حال الشرط وأنه للمادة أو للهيئة، كما لا يوجد أصل عقلي يحرز لنا ذلك، فلم يبق إلا التمسك بالأصل العملي، وهو هنا البراءة، فيثبت عدم وجوب تحصيل الشرط.

النتيجة الرابعة: أن الشرط على قسمين: شرط وجوب الواجب وشرط وجوده، والثاني متأخر عن الأول؛ لأنه إنما يكون بعد وجوب الواجب نظير قطع المسافة إلى الحج، بخلاف الاستطاعة فإنها شرط لوجوبه، ولا إشكال في أن شرط الوجود يجب تحصيله؛ لأنه لولاه يعجز العبد عن امتثال الواجب، وأما شرط الوجوب فلا يجب تحصيله؛ لأن وجوبه قبل وجوب المشروط ممتنع بسبب الدور بل تقدم المعلول على العلة.

نعم يظهر من كلمات صاحب الكفاية رحمته القول بأن قسماً من المقدمات الوجودية للواجب المشروط يجب تحصيله قبل تحقق شرط الوجوب، وهو العلم بالحكم الشرعي؛ لأن تحصيل العلم بالحكم الشرعي لازم^(١)، وذلك لملاكين عقليين:

أحدهما: وجوب شكر المنعم، وهو يقتضي بذل الوسع لطاعته والانقياد إليه؛ لأنه من مقتضيات الشكر، وهو الذي ربما يعبر عنه بحق الطاعة.

وثانيهما: وجوب دفع الضرر المحتمل الناشئ من ترك العلم، وعلى هذا فإن تحصيل العلم بالحكم واجب وإن لم يتحقق شرط الوجوب بعد كما هو الحال في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

ونوقش هذا القول من جهة إنكار الملازمة بين التعلم وبين الطاعة واحتمال الضرر.

(١) كفاية الأصول: ص ٩٩؛ وانظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٣٨.

وتقريره: أن شكر المنعم ودفع الضرر المحتمل لا ينحصران بطريق التعلم؛ لوجود طريق آخر بواسطته يمكن إحراز الطاعة وإحراز عدم الضرر من دون تعلم الحكم، وهو طريق الاحتياط، فإن المكلف بالاحتياط يمكنه إحراز الواقع وإن لم يتعلم، لكنك عرفت وجه المناقشة فيه وإنه أخص من المدعى؛ لعدم إمكان التمسك به في جميع المسائل، بل أحياناً يكون الاحتياط في ترك الاحتياط. هذا فضلاً عن أن الاحتياط نفسه له أحكام تحتاج إلى تعلم، ويعود المحذور من جديد.

والحق في المسألة هو التفصيل، ففي المسائل التي ترك العلم بها ينجر إلى مخالفة الواقع أو تفويت القدرة على الامتثال والطاعة فيجب تعلمها عبر الاجتهاد أو التقليد نظير أحكام الحج والصلاة ونحوهما؛ لما عرفت في بحث المقدمات المفوتة وما يقضي به العقل من الوجوب فيها، وأما المسائل التي لا ينجر الجهل بها إلى مخالفة الواقع فلا.

النتيجة الخامسة: أن تعلم الأحكام قبل ظرف الإتيان بها واجب؛ لأنه من المقدمات المفوتة، وهذا لا كلام فيه؛ لورود النص في الآيات والروايات على وجوبه، وإنما الكلام في أن الوجوب إرشادي أم مولوي؟ وعلى الثاني هل هو نفسي أم غيري؟

ويمكن تصوير ذلك ثبوتاً بالقول بأن الحكم تارة ينشأ من مصلحة في نفسه فيكون نفسياً، وتارة ينشأ من مصلحة في غيره، وهذا الغير تارة يكون متعلق الحكم فيكون غيرياً، وتارة يكون الواقع فيكون الوجوب طريقياً يراد به التحفظ على الواقع.

وأما إثباتاً فيمكن القول بأن المسألة تدور بين قولين:

أحدهما: أن يقال بأن القاضي بالوجوب هو العقل فقط، وحينئذ تحمل النصوص الدالة على وجوب التعلم على الإرشاد إلى حكم العقل، وتترتب على هذا القول عدة لوازم:

الأول: أن لا يكون الوجوب شرعياً.

الثاني: أن لا يكون له ثواب أو عقاب، وإنما الثواب والعقاب على فعل المأمور به.

الثالث: أن يكون الوجوب غيرياً؛ لأنه لولا خوف تفويت الواجب لم يحكم العقل بوجوب التعلم.

وهذا هو الذي ينبغي أن يلتزم به من تمسك بالملاك العقلي لإثبات وجوب التعلم، وهو الحق.

ثانيهما: أن يقال بأن القاضي به الشرع، وحينئذ يدور بين ثلاثة احتمالات:

الأول: أن يكون الوجوب نفسياً.

الثاني: أن يكون غيرياً.

الثالث: أن يكون طريقياً.

أما الوجوب النفسي فذهب إليه جماعة كما عرفت^(١)، ولازمه ثبوت مصلحة في نفس التعلم، وأن له ثواباً مستقلاً عن فعل المأمور به، وعقاباً

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ج ٢، ص ١١٠؛ هداية المسترشدين: ج ٢، ص ١٧٠-

١٧١؛ مطرح الأنظار: ج ١، ص ٢٦٠.

كذلك، ويترتب عليه القول بفسق تارك التعلم، وباستحقاقه العقوبة إذا لم يفته الواجب، وباستحقاقه عقوبتين إذا فاته الواجب، وهذا خلاف المتسالم عليه بين الفقهاء فيما يتعلق بفروع الدين، بل ويخالف ظواهر الأدلة كما عرفت. نعم هو تام فيما يتعلق بأصول الدين كما عرفت.

وأما الوجوب الغيري الشرعي فهو إنما يصح إذا قيل بأن التعلم مقدمة وجودية للواجب، فيكون نظير قطع المسافة للحج، والمكان واللباس وتعيين القبلة للصلاة، وهكذا فإنها تجب بالوجوب الشرعي لا لمطلوبيتها النفسية، بل لأنها مقدمات وجودية لهما.

وهذا لا ينطبق على تعلم الأحكام؛ لأن تعلمها لا علاقة له بوجود الواجب، وإنما هو مقدمة علمية لامثاله على ما يستفاد من ظاهر الأخبار، ولذا لا يصح التمسك به.

وأما الوجوب الطريقي فقد ذهب إليه السيد الخوئي رحمته كما في المحاضرات^(١)، بمعنى أن تعلم الأحكام يلازمه تنجيز الواقع عند الإصابة كما هو شأن وجوب الاحتياط ووجوب العمل بالأمارات، وهو مخدوش من وجهين:

أحدهما: أنه في نفسه مجمل؛ لعدم وضوح المراد؛ إذ لسائل أن يسأل ما هو المراد من قولكم بأن تعلم الأحكام واجب طريقي؟

وجوابه: لا يخلو من احتمالات:

(١) المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٠٦-٢٠٧.

الأول: أن يراد به أن التعلم طريق إلى الواقع كما ربما تشير إليه عبارته وتنظيره بالاحتياط، ولازمه أن يكون الوجوب غيرياً وليس قسماً له.

الثاني: أن يراد به أن الشارع أوجب تعلم الأحكام لأنه طريق لامثال الواجب، بحيث لولاه لم يمكن الامثال، فهذا في نفسه صحيح؛ لأن امثال الأحكام متوقف على تعلمها، إلا أن الوجوب الشرعي لا يخلو إما أن يكون نفسياً أو غيرياً أو إرشادياً وليس قسماً لها.

الثالث: أن يراد به الوجوب الطريقي بمعنى الكاشف عن الواقع ولو كشفاً تعدياً، كما ربما يشير إليه تنظيره بالأمارات، ولازمه أن يكون له جعل شرعي مستقل وإن كان لأجل غاية أخرى هي الواقع كما هو الحال في جعل الحجية للأمارات، وإذا كان كذلك كان وجوبه نفسياً على مسلك المصلحة السلوكية الذي ذهب إليه الشيخ عليه السلام، أو غيرياً على مسلك المشهور، وبالتالي فهو ليس بشيء آخر غير هذين. هذا فضلاً عن مخالفته لظواهر الأدلة.

ثانيهما: إذا سلمنا أنه وجوب طريقي فإنه لا يرجع إلى محصل؛ لأن تعلم الأحكام لا يخلو إما أن يكون مطلوباً في نفسه لمصلحة فيه فينطبق عليه ميزان الواجب النفسي ولوازمه المذكورة، وإما أن يكون مطلوباً لغيره، وهو الواقع كما عبر عنه فينطبق عليه الواجب الغيري، وتترتب عليه لوازمه المذكورة؛ إذ ليس في البين قسم ثالث للواجب الشرعي غير النفسي والغيري. هذا إذا قيل بأنه وجوب طريقي شرعي، وأما إذا قيل بأنه وجوب عقلي فهو أيضاً لا يرجع إلى محصل جديد؛ لأنه حكم غيري غايته عدم تفويت الواقع، أو غرض المولى، ومثله يقال إذا قيل بأن المراد هو الوجوب

الطريقي عند العقلاء. هذا فضلاً عن إشكال مبني أورده بعض المراجع يعود إلى التهافت في مبني السيد عليه السلام ^(١).

والحاصل: أن القاضي بوجوب تعلم الأحكام هو العقل، ولا مناص من حمل ما ورد في الآيات والروايات من نصوص تدل على الوجوب الإرشادي.

النتيجة السادسة: أن إطلاق لفظ الواجب على الواجب المطلق حقيقة بلا كلام، كما أن إطلاقه على الواجب المشروط بلحاظ حصول شرطه كذلك، وإنما الكلام في إطلاق لفظ الواجب عليه قبل حصول شرطه، فقد حكي عن الشيخ البهائي عليه السلام أنه مجاز ^(٢)، ولعله يتطابق مع مسلك المشهور القائلين برجوع الشرط إلى الهيئة، وذلك لعدم تقرر الوجوب قبل تحقق الشرط، فيكون إطلاق الواجب عليه من باب الأول والمشاركة.

نعم هو على مسلك الشيخ عليه السلام الذي أرجع الشرط إلى الواجب وعلى مسلك صاحب الفصول عليه السلام الذي ذهب إلى الواجب المعلق فإن إطلاق الوجوب عليه حقيقة، والأمر سهل لا يستدعي مزيد الوقوف عنده.

(١) انظر تحقيق الأصول: ج ٢، ص ٣٨٠.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٢٣٥.

المطلب الخامس: في الواجب النفسي والغيري

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في منشأ التقسيم

قسّموا الواجب باعتبار إرادة المولى وطلبه إلى النفسي والغيري، فالواجب الذي أَرادَه المولى في نفسه اصطَلحوا عليه بالواجب النفسي نظير الصلاة، والواجب الذي لم يردّه في نفسه بل أَرادَه لأجل غيره اصطَلحوا عليه بالواجب الغيري نظير الوضوء، ولعل السر في هذه التسمية هو أن إرادة الواجب الغيري مترشحة من إرادة غيره، وإرادة الواجب النفسي ليست مترشحة من غيره، وإنما هو مراد في نفسه.

ويبدو من تتبع في كلمات القوم أن هذا النحو من التقسيم هو من مختصات أصحابنا؛ إذ لم نعثر على من تعرض له من العامة في كتبهم القديمة والحديثة، كما ويبدو أنه من تقسيمات أصحابنا المتأخرين؛ إذ ليس له عين ولا أثر في كتب المتقدمين نظير العدة للشيخ الطوسي عليه السلام ونهاية الأصول للعلامة الحلي عليه السلام ومن جاء بعدهما إلى زمان صاحب الفصول عليه السلام، ولعله أول من ذكره ^(١)، ومنه شاع التعرض إليه في الكتب الأصولية.

وكيف كان، فإن إطلاق الأمر هل يقتضي حمله على الوجوب النفسي أم الوجوب الغيري؟ ومحل النزاع بينهم في الوجوب الشرعي لا الوجوب العقلي كما سترى.

(١) انظر الفصول: ص ٩٤.

الأمر الثاني: في تعريف الواجب النفسي والغيري

اختلفوا في تعريف الواجب النفسي والغيري وذهبوا إلى أكثر من تعريف:

الأول: لصاحب الفصول رحمته؛ إذ عرف الواجب النفسي بما تعلق الطلب به لنفسه، والواجب الغيري بما تعلق الطلب به للوصول إلى غيره^(١)، وربما يمكن التمثيل له بمعرفة الله سبحانه والتقرب إليه، فإنها واجبان بلحاظ ذاتيهما، ومطلوبان في نفسيهما، كما أنها الباعثان للعباد على فعل الطاعات واجتناب المعاصي، بخلاف الأمر بالصلاة والصيام ونحوهما، فإن المراد بهما الوصول إلى التقوى أو القرب منه سبحانه.

وظاهر اللام في هذا التعريف للغاية، ومفادها أن المطلوب في الواجب النفسي ليس له غاية غير نفسه، بخلاف الواجب الغيري فإن غاية طلبه مطلوية فعل آخر غيره.

وهذا ما رجحه صاحب الهداية رحمته، حيث عرف الواجب النفسي بما يكون مطلوباً لنفسه والغيري بما يكون مطلوباً لأجل غيره^(٢)، وظاهر التعريفين أنهما لم يفرقا بين أن يكون ذلك الغير واجباً أيضاً كالغسل للصلاة أو غير واجب كالزكاة لتنمية المال وتطهيره، والأمر بالمعروف لاهتداء الناس بناء على أن تنمية المال واهتداء الناس ليسا من الواجبات.

(١) الفصول: ص ٩٤؛ وانظر بدائع الأفكار: ص ٣٢٦.

(٢) هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٨٩.

والإنصاف يقتضي القول بعدم تماميته؛ لأنه أعم أو مجمل؛ إذ حدد الواجب الغيري بما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، ولم يحدد أن وجوب هذا الآخر شرعي أم عقلي.

الثاني: تعريف صاحب البدائع رحمته الله؛ إذ حمل اللام في التعريف على السببية بمعنى الباء.

فالواجب الغيري ما كان وجوبه بالغير، أي مسبباً عن وجوب الغير، والنفسي ما كان وجوبه بنفسه، أي غير مسبب عن وجوب غيره ^(١).

والذي دعاه إلى هذا الحمل أسباب أهمها اثنان كما ذكر:

أحدهما: أنه تعريف بالحد، بخلاف التعريفين المتقدمين فإنه تعريف بالرسم؛ لأن حمل اللام على السببية يعرف حقيقة الواجب النفسي والغيري، بينما حملها على الغاية فيعرفها بالرسم؛ لأن معرفة غاية الشيء ليست معرفة لكنهنه وحقيقته.

ثانيهما: أنه يوسع من معنى الواجب النفسي، فيشمل ما كان واجباً بنفسه لنفسه وما كان وجوبه بنفسه لغيره، وهو ما يسمى بالواجب التهيؤي ^(٢)، نظير المقدمات المفوّته، حيث اشتهر القول بوجوب المقدمات إذا خيف من عدم القيام بها والتهيؤ للواجب فوات الواجب، نظير تهيئة

(١) بدائع الأفكار: ص ٣٢٦.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٣٢٦.

جواز السفر للحج، والمحافظة على طهارة الثوب لأجل الصلاة، ووجوب تهيئة المنبه الصوتي لمن يعلم بعدم استيقاظه لصلاة الفجر ونحو ذلك. وهذا الوجوب منشؤه نفس المقدمة ولكن لأجل إدراك مصلحة في غيرها، وعلى هذا التعريف يكون من مصاديق الواجب النفسي، بخلافه على التعريفين السابقين.

ويبدو من عبارة المحقق العراقي رحمته الله في المقالات اختياره أيضاً^(١)، والإنصاف عدم وجود فرق بين هذا التعريف والتعريفين السابقين.

لأنه أولاً: لم يتضح كيف أن حمل اللام على السببية يوجب تعريف الواجب بالحد بينما حملها على الغاية يوجب تعريفها بالرسم، فإن معيار التعريف بالحد هو أخذ الجنس والفصل القرينين في التعريف، وهذا لا ينطبق على السبب والغاية معاً؛ لأن كليهما ليسا بجنس ولا بفصل للشيء، بل أمران خارجان عن ذاته، وعليه فما يقال في الغاية يقال في السبب.

وثانياً: لم يتضح المراد من الوجوب في الواجب التهيؤي أو المقدمة المفوتة، هل هو وجوب عقلي أم شرعي؟
فإن كان الأول فيرد عليه اشكالان:

أحدهما: أنه خارج عن محل البحث؛ لأن البحث في تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري في الواجب الشرعي لا العقلي.

(١) مقالات الأصول: ج ١، ص ٣٢٢.

وثانيهما: أن العقل يقضي بان الوجوب للمقدمة المفوتة، لم ينشأ من ذاتها، بل لولا ذو المقدمة لم يحكم بوجوب الإتيان بها، فوجوب ذي المقدمة هو السبب الحقيقي لوجوب المقدمة، ومصالحته هي المقصودة، وعليه فإن الواجب التهيؤي من مصاديق الواجب الغيري لا النفسي.

وإن كان الثاني فالكلام فيه كالكلام في الأول؛ لأن الشرع لم يحكم بوجوب المقدمة لولا وجوب ذمها وحرمة تفويته.

فحمل اللام على السببية لم يجد في إيجاد فرق في التعريف، ولا في توسعة الواجب النفسي ليشمل الواجب التهيؤي.

ويمكن بيان الفارق بينهما باستحقاق العقاب وعدمه، فإن الواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم والعقوبة بغض النظر عن غيره، والغيري ما لا يترتب على تركه ذلك، وهذا يدل على أن وجوب الواجب الغيري ناشئ من الغير وليس من نفسه.

ويؤاخذ على هذا التعريف عدم طرده للأغيار؛ لأن الواجب النفسي لا بد وأن يرجع إلى وجود مصلحة وراء وجوبه على ما هو المعروف من مسلك العدالة، وحينئذ تكون مطلوبة الواجب النفسي راجعة إلى مطلوبة الغير وهي المصلحة مثلاً، وهذا يستلزم انقلاب الواجبات النفسية إلى واجبات غيرية، ولعل من هنا عدل الشيخ عليه السلام عنه إلى تعريف آخر.

الثالث: تعريف الشيخ عليه السلام كما في مطارح الأنظار؛ إذ عرف الواجب الغيري بما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، والنفسي ما لم يكون كذلك^(١)،

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٣١.

وقد امتاز هذا التعريف عن السابق بأنه حدد الغير بالواجب، فأخرج غير الواجب عنه، كما أنه حدده بالواجب وظاهر الواجب هنا هو الشرعي لا العقلي، فيندفع إشكال انقلاب الواجبات النفسية إلى غيرية؛ لأن منشأ الانقلاب القول بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، ولازمه تبعية كل واجب لمصلحته، فيكون واجباً لأجل الوصول إلى المصلحة، فيكون غيرياً لا محالة.

وهذا وارد على التعريف السابق، وأما على تعريف الشيخ سبحانه فلا؛ لأن الشيخ حدد الواجب الغيري بما أمر به للتوصل إلى واجب آخر، والظاهر أنه أراد من الواجب الآخر هو واجب شرعي آخر، فيدخل الواجب الآخر في غايات الواجب الغيري، ويكون المطلوب أولاً وبالذات هو الآخر، والواجب الغيري يوصل إليه، وهذا لا ينطبق على تبعية الحكم للمصلحة والمفسدة؛ لأن الحاكم بوجوب تبعية الحكم للمصلحة والمفسدة هو العقل لا الشرع، فيخرج موضوعاً عن الوجوب الغيري.

الرابع: تعريف المشهور، حيث عرفوا النفسي بما كان وجوبه لنفسه والغيري بما كان وجوبه لواجب آخر^(١)، وهو ناظر إلى جهة الإيجاب ونحو تعلق الإرادة المولوية بالواجب.

الخامس: تعريف صاحب الكفاية سبحانه ومحصله: أن الواجب النفسي ما

(١) انظر أجدود التقريرات: ج ١، ص ٢٤٢؛ الأصول: ج ٢، ص ١٤٢؛ منتهى الدراية:

كان الموجب لإيجابه حسنه الذاتي، ويعرف حسنه بالرجوع الى العقل، فإن ما يستقل العقل بمدح فاعله وذم تاركه بغض النظر عن الفوائد المترتبة عليه فهو حسن ذاتاً، ويشمل مصداقين:

أحدهما: الفعل الحسن في ذاته وإن ترتبت عليه فائدة، كالصلاة فإن من فوائدها القربة من المولى؛ لأنها قربان كل تقي، والنهي عن الفحشاء والمنكر.

ثانيهما: الفعل الحسن وإن لم ترتب عليه فائدة أخرى غير حسنه الذاتي كالمعرفة بالله سبحانه؛ إذ لا فائدة أخرى ترتب على المعرفة، ويغايه الواجب الغيري، فإنه لا يتعلق الوجوب به لحسنه الذاتي وإنما باعتبار مقدميته للغير الذي هو الحسن ذاتاً.

وبالجملة: الواجب النفسي هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب باعتبار حسنه الذاتي لا باعتبار مقدميته لغيره مما هو حسن ذاتاً، والواجب الغيري هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب باعتبار مقدميته للوصول إلى ما هو حسن ذاتاً^(١).

ونلاحظ أن هذا التعريف ناظر إلى جهة ملاك الواجب، وهي مرتبة الواقع قبل تعلق الإرادة، ولازم إمكان اجتماع الوجوب النفسي والغيري في مورد واحد بلحاظين مختلفين نظير صلاة الظهر فإنها باعتبار حسنها الذاتي واجب نفسي وباعتبار أنها توجب الملاك لصلاة العصر يكون

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٠٨.

وجوبها غيرياً بالإضافة إلى التوصل إلى صلاة العصر.

السادس: تعريف الميرزا النائيني رحمته الله كما في تقريراته، فبعد أن أشكل على تعريفي المشهور وصاحب الكفاية رحمته الله قال: إن الوجوب النفسي ما كان وجوبه غير مترشح من وجوب آخر، بخلاف الوجوب الغيري فإنه هو الوجوب الذي يترشح من وجوب آخر^(١)، وهو ناظر إلى جهة الوجوب.

السابع: ما نسبه السيد الأستاذ أعلى الله مقامه إلى بعض الأعلام، وهو أن النفسي ما لم يكن فوقه مبعوث إليه والغيري بخلافه^(٢)، وهو ناظر إلى الجهة الغائية في تعلق الأمر.

والحق عدم وجود فرق فارق بين هذه التعاريف من حيث النتيجة والأثر فضلاً عن عدم خلو كل منها من إشكال فتعريف المشهور دوري من جهة؛ لأنه أخذ الواجب في تعريف نفسه، ويستلزم كون أغلب الواجبات النفسية غيرية؛ لأنها وجبت لما يترتب عليها من المصالح من جهة أخرى.

وتعريف صاحب الكفاية رحمته الله مبني على المغايرة بين الحسن الذاتي للأشياء والمصالح المترتبة عليها، وهي إن كانت ففي مرتبة المفهوم لا في مرتبة المصداق والوجود الخارجي؛ إذ لا يعقل أن يتصور حسناً للشيء من دون مصلحة تترتب عليه، لاسيما فيما يتعلق بالأحكام والواجبات الشرعية؛ إذ كل واجب بل كل حكم جعله المولى فهو لمصلحة أو مفسدة

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٢) الأصول: ج ٢، ص ١٤٢.

تترتب عليه. يشهد له قول أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك، والصلاة تنزيهاً عن الكبر، والزكاة تسيباً للرزق، والصيام ابتلاءً لإخلاص الخلق، والحج تقوية للدين، والجهاد عزاً للإسلام﴾^(١).

وعلى فرض إمكان تصور ذلك فنطالبه عليه السلام بالدليل على أن جميع الواجبات النفسية حسنة في ذاتها مع قطع النظر عن ترتب المصالح عليها. هذا فضلاً عن الإشكال في قوله: إن وجوب المعرفة نفسي فقط وليس بغيري؛ لأن المعرفة يمكن أن تكون لغايات أخرى نظير القرب من الله عز وجل وتحصيل اللذة فإن تحصيلها من أهم الغايات، ولذة المعرفة لا تضاهيها لذة جسمية كانت أو وهمية أو عقلية؛ لكونها لذة معنوية ملكوتية.

وتعريف النائي عليه السلام لم يأت بشيء جديد غير وجوب المقدمة وذيها، فضلاً عن نقضه بوجوب الأجزاء في العبادة، فإن وجوبها نفسي ومرتشح عن الكل، فليس كل وجوب ترشحي عن غيره هو وجوب بغيري.

وبذلك يظهر وجه الإشكال في التعريف السابع؛ إذ لا مانع من أن يكون الوجوب نفسياً ويوجد مبعوث إليه فوقه، فإن الترتب الطولي بين الواجبات النفسية غير ممتنع بل واقع كما عرفت من الأمثلة والشواهد المقدمة.

والحاصل: أن التعاريف المذكورة لا تخلو من إشكالات إذا أردنا

(١) نهج البلاغة: ج ٤، ص ٥٥، الخطبة ٢٥٢.

التعريف بالحد المنطقي للواجب، فالأولى الوقوف على ما هو المتعارف عن الواجب النفسي والواجب الغيري، فإن المتبادر إلى الأذهان منهما هو أن الواجب النفسي ما كان مراداً للمولى في نفسه، والواجب الغيري ما كان مراداً لأجل غيره.

وهذا التعريف ليس تعريفاً بالحد بل بالرسم وبأهم الخواص والآثار، ومن أهم هذه الخواص أن لا يوجد واجب نفسي مطلق من جميع الوجوه واللحظات، فالنفسية والغيرية كالإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان، فكل واجب نفسي من جهة يمكن أن يكون غيرياً من جهة أخرى.

الأمر الثالث: في بيان محل النزاع

لم أعثر على من تعرض إلى بيان ذلك تصريحاً أو تلميحاً إلا أنه ربما يمكن أن يقال إن النزاع الواقع بينهم في ذلك هو في الوجوب الشرعي لا العقلي. وذلك لدليلين:

الأول: بحثهم في الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيري وتركه، فإنهم فرقوا بين الواجب الغيري والنفسي بذلك، وقالوا الواجب النفسي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب، بخلاف الواجب الغيري فإن تاركه لا يستحق العقوبة، أو لا تترتب عليه العقوبة من جهته إلا إذا سبب تركه ترك الواجب النفسي، فحينئذ يستحق العقاب أو يعاقب لا من جهة ترك الواجب النفسي، واستحقاق الثواب والعقاب من شؤون الواجبات الشرعية.

الثاني: لأن العقل لا يرى وجود واجب نفسي من جميع الجهات في

فروع الدين؛ إذ ما من واجب نفسي بحسب المعيار الأصولي إلا ويفرض العقل له وجود مصلحة مترتبة عليه، وهذا في الموارد التي يستقل العقل بالحكم بها نظير حسن العدل وقبح الظلم يكاد يكون بديهياً؛ لوضوح أن الحسن والقبح من المعاني المجردة التي لا يتصورها العقل إلاّ بلحاظ ما يرى فيها من المصالح والمفاسد، فإن الأحكام العقلية قد لا تتوقف عند حد في ملاحظة علل الأشياء والأحكام بحسب ما لها من مصالح أو مفاسد طولية، فيحكم مثلاً أن العدل حسن لأنه يعطي كل حق حقه، وهذا الأخير حسن لأنه من مقتضيات الكمال، والكمال حسن لأنه لذة وهكذا.

فالقول بأن الواجبات النفسية في معايير العقل واجبات غيرية؛ لأن كل واجب نفسي لم يوجبه العقل إلاّ لأجل مصلحة مترتبة عليه غير بعيد.

وأما الموارد التي لا يستقل العقل بالحكم بها فإن العقل يفترض وجود مصالح ومفاسد تقف وراء الأحكام الشرعية، وما من واجب إلاّ ويمكن أن يلحظ له العقل مصلحة أو ملاكاً، سواء بين الشارع هذه المصلحة والملاك أم لا.

وعليه فإن الواجبات العقلية تخرج عن محل النزاع في الواجب النفسي والواجب الغيري؛ لأن التقسيم المذكور في معيار الواجبات العقلية غير وارد، وإنما هو من مختصات الواجبات الشرعية، ومنشأ هذا التقسيم هو ملاحظة نحو تعلق إرادة المولى بالواجب، فإذا لوحظ أنه أراد الواجب في نفسه بغض النظر عن غيره كان وجوبه نفسياً، وإذا أراد لا لأجل نفسه بل

لأجل واجب آخر يقف وراءه كان وجوبه غيرياً.

إذا عرفت هذا نقول: إن الواجبات الشرعية بلحاظ النفسية والغيرية على ثلاثة أقسام:

الأول: الواجب الذي علمنا بالأدلة والقرائن بأنه واجب نفسي، نظير الصلاة والصيام والحج، ولا كلام في ترتيب أثره عليه.

الثاني: الواجب الذي علمنا أنه واجب غيري، نظير الطهارة للصلاة والصيام، ولا كلام في ترتيب أثره عليه.

الثالث: الواجب الذي لا نعلم أنه واجب نفسي أم واجب غيري، فعلى أي منها يحتسب؟ وأمثله كثيرة:

منها: صلاة الطواف، إذ لم يعلم أنها وجبت لكونها شرطاً لصحة الطواف فتكون واجباً غيرياً أم هي واجب نفسي ومحلها تعقب الطواف.

ومنها: الإحرام والطواف، فإننا نعلم بوجوبها معاً، ولكن قد لا نعلم أن وجوب الإحرام غيري لجهة الطواف أم هو نفسي.

ومنها: وجوب متابعة الإمام في صلاة الجماعة؛ إذ لم يعلم أنها شرط لصحة الإتيان أم واجب مستقل.

ومنها: وجوب الحتان للطواف؛ إذ لم يعلم أنه واجب في نفسه أم أنه شرط لصحة الطواف.

ومنها: عمرة التمتع، هل هي واجب نفسي أم واجب غيري لاشتراط

حج التمتع بها؟

ومنها: وجوب الغسل على المجنب والحائض قبل طلوع الفجر من يوم الصيام قد لا نعلم أنه واجب في نفسه أم واجب لأجل الصيام.

ومنها: وجوب دفن الميت؛ إذ قد لا يعلم أن وجوبه لكونه في نفسه مطلوباً للشارع أم لأجل احترام الميت وكتم رائحته.

ولازم كل ذلك هو جواز الإتيان بصلاة الطواف قبل الطواف لا بعده بناء على النفسية، وعدم جوازه بناء على الغيرية. هذا في المثال الأول، وفي المثال الثالث فإن عدم متابعة الإمام توجب الإثم على المصلي بناء على النفسية، وبطلان الجماعة بالنسبة إليه بناء على الغيرية، ويجوز الإحرام بعد الطواف بناء على النفسية وعدمه بناء على الغيرية في المثال الثاني، وعدم جواز الاكتفاء باحترام الميت من دون مواراته في التراب بناء على النفسية، وجواز ذلك بناء على الغيرية في المثال السابع، وعدم جواز البقاء على الجنابة حتى يطلع الفجر بناء على النفسية، وجواز ذلك بناء على الغيرية في المثال السادس وهكذا.

والحل في مثل هذه الموارد يستدعي ملاحظة الأصل اللفظي، فإن لم يكن فالأصل العملي، وهذا ما يأتي في الأمرين الرابع والخامس.

الأمر الرابع: ما يقتضيه الأصل اللفظي

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٢٧٥

اختلف الأعلام فيما يقتضيه الأصل اللفظي في الدلالة على النفسية والغيرية إلى أقوال ثلاثة:

القول الأول: للمشهور^(١)، فقد ذهبوا إلى أن الواجب الذي لا يعلم أنه نفسي أم غيري يحمل على النفسي، واستدلوا لذلك بدليلين:

الدليل الأول: الظهور العرفي، بدعوى أن ظاهر الأمر يقتضي أن يكون نفسياً، ومنشأ الظهور يعود إلى إحدى جهات أربع:

الأولى: وضع الصيغة وما يجري مجراها، فإنه قد يقال بأن الصيغة موضوعة لخصوص الوجوب النفسي كما هي موضوعة للوجوب العيني التعيني.

الثانية: الانصراف، فإنه ينصرف إلى الأذهان من إطلاق الأمر أن مطلوب المولى واحد في نفسه لا لأجل غيره.

الثالثة: الإطلاق المقامي المستند إلى مقدمات الحكمة، فإن إطلاق الأمر يحمل على المطلوبة النفسية؛ إذ لو كان للمولى مطلوب آخر غيره لوجب التنبيه عليه.

الرابعة: ظهور حال المولى في أوامره، في أنه لا يأمر بشيء إلا إذا لاحظ فيه وجود مصلحة تستدعي الأمر؛ لذا تحمل أوامره على النفسية حتى يقوم دليل على خلافها، ويشهد لهذا الظهور ظهور الأوامر في المولوية لا

(١) انظر الأصول: ج ٢، ص ١٤٥؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٢١؛ مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٣٥.

الإرشادية، وظهور حال المولى في الإرادة الجدية؛ لذا تحمل أوامره على الطلب الحقيقي لا الامتحاني ونحوه من الأغراض؛ لأن كل ذلك خارج عن غرض الأمر.

الدليل الثاني: سيرة العقلاء، فإن العقلاء يتعاملون مع الأوامر المولوية على أنها مطلوبات نفسية، ولا يعتنون باحتمال توقفها على غيرها من واجبات، ولذا يمدحون من علم أمر المولى وبادر إلى إطاعته، ويحكمون باستحقاقه الثواب، كما يذمونهم إذا ترك ذلك مدعياً أنه واجب غيري.

القول الثاني: هو الحمل على الغيري، وقد نسب إلى جملة من الأعلام منهم الشهيدان والمحقق الكركي قدس أسرارهم^(١)، واستدلوا له بظهور الأمر في الواجب الغيري لغلبة استعماله فيه بحيث بلغ حد الظهور العرفي.

وتوضيح ذلك: أن الواجبات الشرعية عبارة عن مركبات لها أجزاء وشرائط، وهذه الأجزاء والشرائط تجب بسبب وجوب المركب؛ لوضوح أن وجوبها ليس لأجلها بل لأجل غيرها، وهو مجموع المركب، فحتى إذا كان وجوب المركب نفسياً إلا أن وجوب أجزائه وشرائطه غيري فيكون الوجوب الغيري هو الغالب على الوجوب النفسي، ولازم هذه الغلبة هو دعوى انصراف الواجبات الشرعية إلى الوجوب الغيري حتى يثبت الدليل على أنه نفسي، والغلبة سببت الانصراف بأحد وجهين:

الأول: أن يلتزم بأن صيغة الأمر موضوعة للوجوب النفسي، وهذا لا

(١) انظر بدائع الأفكار: ص ٣٢٧؛ الأصول: ج ٢، ص ١٤٥.

يخالف اتفاق الأصوليين على أن الأصل في الواجبات هو العينية التعيينية النفسية، إلا أنه يدعي وجود قرينة لبية أو عرفية توجب انصراف الأمر إلى الغيرية وهي الغلبة.

الثاني: أن يلتزم بأن الغلبة أوجدت وضعاً تعينياً للأمر في الواجب الغيري على خلاف الوضع التعييني في النفسي.
ونوقش هذا الدليل في صغراه وكبراه.

أما من حيث الصغرى فأولاً أن ما ذكره على فرض تمامه يصح في الواجبات الشرعية التي لها أجزاء وشرائط نظير الصلاة والحج، وأما غيرها فلا غلبة للوجوب الغيري فيها؛ لعدم تركب الواجب من أجزاء وشرائط نظير الصيام والخمس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحو ذلك، فإن هذه الواجبات أضعاف الواجبات المركبة من حيث الغلبة، وواجباتها نفسية لا غيرية.

وثانياً على فرض تسليم المدعى المذكور فإنه يصح فيما إذا كان الأمر في هذه الواجبات يتعلق بالمركب أولاً، ثم ينحل إلى أجزائه وشرائطه ليكون وجوب الأجزاء والشرائط ناشئاً من الوجوب النفسي، فتكون الغلبة للوجوب الغيري.

والأمر ليس كذلك دائماً، بل الغالب في الواجبات المركبة أن وجوب الأجزاء والشرائط يستفاد من خطابات مستقلة بواسطة الجمل الخبرية نظير

قولهم **بِالسَّلَامِ**: ﴿الطهور واجب في الصلاة﴾^(١) و﴿الصلاة بفاتحة الكتاب﴾^(٢) و: ﴿لا تعاد الصلاة إلا من خمس﴾^(٣) و: ﴿الحج عرفة﴾^(٤) ونحو ذلك من خطابات تتعلق بالأجزاء والشرائط على حدة، والفقهاء يجمع هذه الأوامر ويستخرج منها حقيقة الصلاة من حيث الأركان والأجزاء والشرائط وكذا غيرها، ويكفيها وجود بعض الواجبات من هذا القبيل لنقض الغلبة المدعاة هنا.

وأما من حيث الكبرى فلأن الغلبة ليست حجة لجهتين:

الأولى: عدم وجود دليل يثبت حجيتها، فهي مشكوكة الحجية، والشك في الحجية موضوع لعدم الحجية.

الثانية: أن غاية ما تفيده الغلبة هو الظن، والظن لا يغني عن الحق شيئاً^(٥).

القول الثالث: هو الإجمال^(٦)، بدعوى عدم وجود ظهور يثبت النفسية ولا الغيرية، ولازمه التمسك بالأصول العملية في الواجبات مشكوكة

(١) انظر الفقيه: ج ١، ص ٥٨، ح ١٢٩؛ الاستبصار: ج ١، ص ٥٥، ح ١٦٠؛ التهذيب: ج ١، ص ٥٠، ح ١٤٤.

(٢) انظر صحيح ابن خزيمة: ج ١، ص ٢٤٦؛ كنز العمال: ج ٨، ص ١١٣، ح ٢٢١٤٦.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ٤، لباب ٩ من أبواب الركوع، ص ٤٢٩، ح ٥٠٨١.

(٤) عوالي اللآلئ: ج ٢، ص ٩٣، ح ٢٤٧؛ ج ٣، ص ١٦٢، ح ٤٧؛ مستدرک الوسائل: ج ١٠، الباب ١٨ من أبواب احرام الحج والوقوف بعرفة، ص ٣٤، ح ١١٣٨٨.

(٥) انظر سورة يونس: الآية ٣٦.

(٦) انظر بدائع الأفكار: ص ٣٢٧.

النفسية أو الغيرية، ومنشأ هذا الإجمال إما دعوى عدم وجود الظهور أو دعوى تعارض الظهورين اللذين أدعاهما القائلون بالنفسية والغيرية، إلا أن الصواب خلافه؛ لأن دعوى عدم وجود ظهور للأمر في ذلك يكذبها الوجدان؛ لوجود ظهور للأمر في أحد المعنيين كما حققناه في صيغة الأمر، بل هو مخالف للإجماع المركب على وجود الظهور، ودعوى تعارض الظهورين إن صحت فلا ترجع إلى الإجمال؛ لأن نتيجة التعارض هو التساقط لا الإجمال. هذا أولاً.

وثانياً: لا يوجد تعارض في البين؛ لأن الظهور في الغيرية مستند إلى كبرى وصغرى مخدوشتين، فيبقى الظهور في النفسية بلا معارض.

ويتحصل: أن الأمر ظاهر في النفسية لا الغيرية إما لجهة الانصراف أو لجهة مقدمات الحكمة، ويعضد هذا الظهور السيرة العقلائية في حمل الأوامر على النفسية، ولذا يمدحون من بادر إلى العمل بعنوان أنه نفسي، ويذمون من تخلف عن ذلك مدعياً أنه واجب غيري.

الأمر الخامس: ما يقتضيه الأصل العملي

إذا فرضنا عدم تمامية الأدلة على النفسية أو الغيرية أو فرضنا وجود الإجمال في الدلالة فلا مناص من التمسك بالأصول العملية في مقام العمل.

فما هو الأصل العملي لدى الشك في واجب من الواجبات؛ فهل نعامله معاملة الواجب النفسي ونبادر إلى فعله من دون انتظار واجب آخر أم نعامله معاملة الواجب الغيري؟ وتظهر الثمرة في ذلك في جملة من

الواجبات نظير دفن الميت، بمعنى مواراته التراب، فإنه إذا حمل على النفسية وجب الدفن وإن أمكن منع ظهور رائحته بعد تحلل جسده، وإذا حمل على الغيرية وفرضنا إمكان كتمان رائحته فإنه لا تجب مواراته بالتراب.

ونظير وجوب لبس ثوبي الإحرام، فإنه بناء على النفسية يجب لبسها وإن أمكن للمحرم أن يتستر بغيرهما، كما يجوز له أن يلبسها قبل الإحرام وبعده، وأما بناء على الغيرية فلا يجوز ذلك، وإنما يكون لبس الثوبين من قبيل أحد مصاديق التستر، فلو فرضنا إمكان التستر بغيرهما جاز كما لا يجوز له تأخير لبسها عن وقت الإحرام.

ومن هذا القبيل إذا علم بوجود الإحرام والطواف وشك في تقييد الطواف بالإحرام وعدمه، فإنه على القول بعدم التقييد يكون وجوب الإحرام نفسياً، ولازمه التمسك بإطلاق دليل الإحرام، وهو يميز للحاج أن يأتي بالإحرام قبل الطواف، ويميز له ذلك بعد الإحرام، وأما على القول بالتقييد فلا يميز إلا قبل الطواف.

والأصول التي يحتمل إمكان إجرائها هنا ثلاثة:

الأول: البراءة، وهو يوجب معاملة الواجب معاملة الغيرية من جهة الشك في التكليف الزائد، باعتبار أن القدر المتيقن من الحكم الثابت في المسألة هو الوجوب، وأما كونه نفسياً بحيث يجب المبادرة إلى فعله من دون انتظار واجب آخر فهذا تكليف زائد مجهول ينفي بالأصل، كما يمكن للبراءة أن توجب معاملة الواجب معاملة النفسية من جهة الشك في شرطية الواجب أو جزئيته لواجب آخر فينفي بالأصل.

الثاني: الاشتغال، ويوجب حملة على النفسية، ويمكن بيانه من جهتين:
الأولى: وجوب تحصيل الفراغ؛ لأن المكلف يعلم باشتغال ذمته
بالتكليف ولا يحصل على العلم بالفراغ إلا إذا أتى بالواجب، وحملة على
النفسية لا الغيرية.

والثانية: جهة العلم الإجمالي؛ لأن المكلف يعلم بتعلق الوجوب
الجامع بين خصوصيتي النفسية والغيرية في ذمته، فالوجوب معلوم
والخصوصية مشكوكة إلا أن هناك علماً إجمالياً بوجود إحدى
الخصوصيتين، ولا يمكنه أن يتمسك بأصالة عدم النفسية؛ لمعارضته
بأصالة عدم الغيرية، بل العلم الإجمالي مانع من إجراء الأصل في كل
منهما، فلا محيص حينئذ من الاحتياط عقلاً بالإحرام أولاً ثم الطواف،
وبدفن الميت، ولبس ثوبي الإحرام قبله، فالنتيجة هو معاملة الوجوب
الغيري مع هذه الأحكام معاملة الواجب النفسي.

الثالث: الاستصحاب، ويمكن تقريره بنحوين:

أحدهما: استصحاب العدم، أي استصحاب عدم النفسية لكنه باطل؛
لأنه معارض باستصحاب عدم الغيرية.

ثانيهما: استصحاب الوجود.

بتقريب: أن المكلف إذا بادر إلى امتثال الواجب يشك في سقوط
التكليف عن ذمته، ومقتضى الاستصحاب بقاءه؛ لأنه على تقدير أن
الواجب كان نفسياً يكون قد سقط لأن الأمر يسقط؛ عن الذمة بالامتثال
والطاعة، وعلى تقدير أنه غيري فلا يسقط ما لم يمثل الواجب النفسي

الذي أريد الوصول إليه عبر الواجب الغيري، وعليه فإنه لو بادر إلى الإتيان بالواجب يشك بسقوط ما علم ثبوته في الذمة، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه.

وربما يقال بدخول المسألة في صغريات دوران الأمر بين التعيين والتخير، وترجع إلى الخلاف الواقع بينهم في أن الأصل فيها هو التعيين للاحتياط أم هو البراءة لعدم وجود المقتضى له، ومقتضى التمسك بالتعيين هو معاملة الواجب معاملة النفسية، ومقتضى التخير أنه مخير في الامتثال.

هذا من حيث الاحتمالات المتصورة في الأصول، ولا يخلو بعضها من مناقشة، وقد اتفق الأعلام هنا على عدم وجود أصل واحد يمكن التمسك به عند الشك، ولذا اتفقوا على التفصيل بين موارد الشك لكنهم اختلفوا في كيفية التفصيل إلى أقوال أهمها اثنان:

الأول: ما ذهب إليه الشيخ عليه السلام كما في المطارح^(١) وصاحب البدائع^(٢) والآخوند عليه السلام^(٣) وجمع ممن تأخر عنهم^(٤) من التفصيل بين صورتين:

الأولى: إذا وقع الشك في النفسية والغيرية قبل مجيء وقت الواجب الذي نحتمل أنه ذو المقدمة للواجب الغيري، كما إذا شك قبل الظهر في

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٣٦.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٣) كفاية الأصول: ص ١١٠.

(٤) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٢٦١؛ الأصول: ج ٢، ص ١٥١؛ أنوار الأصول:

ج ١، ص ٣٩٣-٣٩٤.

أن غسل الجنابة واجب نفسي أم غيري للصلاة، وحيث إن ما نحتمل أنه ذو المقدمة للغيري وهو الصلاة وجوب غير فعلي فأمكن التمسك بالبراءة للحكم بعدم وجوب الغسل قبل الوقت؛ لأن وجوبه النفسي غير معلوم فينفي بالبراءة، ووجوبه الغيري غير فعلي - على تقدير أنه واجب غيري - لعدم فعلية وجوب الصلاة، وعليه فلا يجب على المكلف المبادرة للاغتسال قبل الوقت.

الثانية: إذا وقع الشك في النفسية والغيرية بعد مجيء وقت العمل بالصلاة، ومقتضى القاعدة فيه الاحتياط؛ لأن وجوب الغسل إن كان نفسياً أو غيرياً وجب الإتيان به، لجهة أن وجوب الصلاة فعلي فيكون وجوبه كذلك، وعليه يجب الإتيان بالغسل على كل تقدير في هذه الصورة إما لجهة وجوبه النفسي أو الغيري.

ويمكن إضافة صورة ثالثة لهذا التفصيل، وهي ما إذا جاء وقت الصلاة ومضى ولا نعلم بأن الغسل لازال واجباً أم لا، كما إذا كانت المرأة جنباً ثم حاضت بعد دخول وقت الصلاة وشككتنا في أن غسل الجنابة واجب نفسي أم غيري، فإنه إذا كان واجباً غيرياً فإن وجوبه يسقط بسقوط وجوب الصلاة، وإن كان وجوبه نفسياً فإنه لا يسقط وإن سقط وجوب الصلاة، ولا يمكن التمسك بالبراءة لانتفاء موضوعها؛ لأن التكليف هنا معلوم.

كما لا يمكن التمسك بالاحتياط لوجود الاستصحاب القاضي ببقاء الوجوب في الذمة، والاحتياط وإن كان يتفق مع الاستصحاب في النتيجة

إلا أن العمل بالاستصحاب ينفي موضوع الاحتياط؛ لأن الاحتياط إنما يقضي به العقل في صورة عدم العلم، والاستصحاب علم.

الثاني: ما ذهب إليه الميرزا النائيني رحمته وبعض تلامذته من التفصيل بين ثلاث صور ناشئة من تقسيم الشك في الوجوب الغيري إلى أقسام:

القسم الأول: ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيري من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل أي كان وجوبه فعلياً. كما إذا علم المكلف بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء والصلاة وشك في وجوب الوضوء أنه نفسي أم غيري، والشك في هذه الصورة يرجع إلى الشك في تقييد الصلاة بالوضوء وأنه شرط لصحة الصلاة أم لا؟

والمسألة ترجع إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي، ومرجعها البراءة، ونتيجتها النفسية وعدم اشتراط الصلاة بالوضوء، وثمرة هذا الشك تظهر من ناحيتين:

الأولى: وحدة العقاب وتعدده عند ترك المكلف لكل منهما.

والثانية: صحة الصلاة وبطلانها، فإنه على الغيرية إذا ترك الوضوء فصلاته باطلة بخلاف النفسية.

القسم الثاني: ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيري ولكن علم بأن وجوب الغير مشروط بشرط غير حاصل وهو الزوال، كما إذا علم قبل الزوال بوجوب الوضوء، وله أن يتمسك بالبراءة عن وجوب الوضوء قبل الزوال للشك في وجوبه في هذا الحال؛ لأنه على تقدير كونه غيرياً فإن

وجوب الغير وهو الصلاة غير فعلي لعدم تحقق شرطه أي الزوال، فيكون وجوب الوضوء تابعاً له.

القسم الثالث: ما إذا علم بوجود ما شك في غيريته ولكن شك في وجوب الغير كما إذا شك في وجوب الصلاة وعلم بوجود الوضوء ولكن شك في كون وجوب الوضوء غيرياً حتى لا يجب لعدم وجوب الصلاة بمقتضى البراءة أو نفسياً حتى يجب، ومقتضى القاعدة الإتيان به؛ لأن العلم بوجود الوضوء متحقق والشك في الخصوصية والعقل يقضي بلزوم الاحتياط فيه^(١).

وقد أوردوا عليه إيرادين:

أحدهما: يتعلق بالصغرى.

وثانيهما: يتعلق بالكبرى.

أما الإيراد على الصغرى فإن ما ذكره أخص من المدعى؛ لأن البحث في الغيرية والنفسية ليس دائماً يقع في الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي؛ لإمكان أن يكون البحث في المقدمة، بل الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي خارج موضوعاً عن محل البحث؛ ومدار البحث أن الأمر المشكوك هل نحمله على النفسية أم الغيرية؟ وأما الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي فيرجع إلى أن الجزء أو الشرط مأخوذ في الأمر أم لا؟

(١) انظر فوائد الأصول: ج ١، ص ٢٢٢-٢٢٤؛ نتائج الأفكار: ج ١، ص ٢٩٧-

فالشك هنا متأخر رتبة عن النفسية والغيرية؛ لأن الشك في الأقل والأكثر الارتباطي كالشك في وجوب السورة في القراءة إنما يقع بعد طي مرحلتين:

الأولى: العلم بالوجوب النفسي والوجوب الغيري كالسورة في الصلاة.

والثانية: الشك في أن الصلاة مشروطة بالسورة أم لا؟

وأما الإيراد على الكبرى فمن جهة الاختلاف المبني في الأصل الذي يتمسك به لدى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي، فقد ذهب الشيخ الأعظم رحمته الله إلى التمسك بأصالة البراءة^(١)؛ لدعوى انحلال الشك إلى علم تفصيلي وشك بدوي بالزائد، وذهب الآخوند رحمته الله إلى أصالة الاشتغال؛ لأنه يرى استحالة الانحلال^(٢)، وذهب النائيني رحمته الله إلى التفصيل، وأنه في صورة الشك في الجزئية يحكم بالبراءة العقلية، وفي صورة الشك في الشرطية يحكم بالاشتغال^(٣)، وعليه فإن ما أفاده الميرزا رحمته الله لا يتطابق مع جميع المباني.

وربما يرد على القسم الثاني منه أيضاً بأنه مجرى الاشتغال لا البراءة؛ لأن المكلف علم قبل الزوال بوجوب الموضوع وشك في أن وجوبه نفسي أم غيري، والعقل يوجب عليه الإتيان به احتياطاً قبل الزوال وبعده إلا أن يدل دليل على كفاية الإتيان به مرة واحدة كما في الموضوع. كل ذلك من باب

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٥٩-٤٦٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) فوائد الأصول: ج ٤، ص ١٥٩.

لزوم تحصيل الفراغ اليقيني، بخلاف ما إذا أجرى البراءة عنه قبل الزوال،
وحيث لا يبقى فرق بين التفصيل الذي ذكره الميرزا وتفصيل الآخوند قدس سره.
ولعلنا نختار هنا قولاً رابعاً وهو الالتزام بالاشتغال العقلي في موارد
الشك، فإن العقل يقضي بلزوم الاشتغال في كل مورد علمنا بأصل
التكليف وشكنا في خصوصيته، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن هذا هو مقتضى منجزية العلم الإجمالي، فإن المكلف
يعلم بتعلق التكليف في ذمته إلا أنه يشك في أن التكليف متعلق في الذمة
بخصوصيته النفسية أم الغيرية، ولا يمكنه التمسك بأصالة عدم النفسية
لمعارضته بأصالة عدم الغيرية، فلا مناص إلا بالسعي لتحصيل براءة الذمة،
وهذا ما لا يحصل إلا عبر الاشتغال، ويتحقق الاشتغال هنا بطريقتين:

الأول: تكرار العمل إن كان المورد من الموارد التي يتم الاشتغال فيها
بتكرار العمل، كما لو شك في وجوب الوضوء فإنه يجب عليه الإتيان قبل
الوقت رعاية للوجوب النفسي وبعد الوقت رعاية للوجوب الغيري.

الثاني: الإتيان بكل ما يحتمل وجوبه والاجتناب عن كل ما يحتمل
حرمة، كما لو شك في أن الختان واجب نفسي أم غيري للطواف، وكذا
الإحرام للطواف، فإن مقتضى الاحتياط هو الإتيان بهما قبل الطواف لكي
يحصل على الاطمئنان بفراغ الذمة من التكليف؛ لأن العلم الإجمالي
بالتكليف يوجب منجزيته حتى يحصل العلم بفراغ الذمة منه.

الوجه الثاني: مرتكزات التشريعة وسيرتهم، فإنها قائمان على وجوب
معاملة الواجب المشكوك على أنه نفسي تارة وغيري أخرى، ويعضدهما

سيرة العقلاء فإنها قائمة على استحقاق المبادر إلى امتثال الواجب المدح والثواب وعدم استحقاقه الذم والعقوبة، بخلاف العكس فإنهم يحكمون عليه باستحقاق الذم والعقوبة، لأنهم يجدون أن هذا هو طريق الطاعة وتحصيل البراءة من العقاب.

والحاصل: أن العقل يقضي في موارد الشك في الواجب النفسي والغيري بلزوم الاشتغال، وهو يستدعي تكرار العمل تارة، وتارة أخرى يستدعي الإتيان بالتكليف المحتمل، وهذا الأصل واحد يجري في كل موارد الشك في النفسية والغيرية، سواء كان وجوب الغير فعلياً أم ليس بفعل، وبه يظهر وجه الخدشة في التفصيل الذي ذكره الآخوند بسببه والتفصيل الآخر الذي ذكره النائيني بسببه وله ثمرتان:

الأولى: وحدة العقاب وتعددده، فإنه على النفسية يكون العقاب واحداً في صورة الترك وعلى الغيرية يكون متعددداً.

الثانية: الحكم بصحة الغير وعدمه، فإنه على النفسية يحكم بصحة مثل الصلاة لو أتى بها من دون وضوء، وعلى الغيرية لا إلا إذا جاء بها معه.

الأمر السادس: في نتائج البحث

ذكرنا فيما تقدم بعض الثمرات الفقهية المترتبة عليه، ويمكن أن نذكر هنا ثمرات فقهية أخرى وبعضها كلامية:

النتيجة الأولى: كلامية، وهي استحقاق الثواب والعقاب وعدمه.

والكلام فيها يقع في مقامين:

المقام الأول: في استحقاق الثواب والعقاب على الواجب النفسي.

والمقام الثاني: في استحقاقهما في الواجب الغيري.

أما المقام الأول: فلا نزاع في أن ترك الواجب النفسي يوجب استحقاق العقوبة والذم عقلاً وشرعاً؛ لأنه تمرد وعصيان للمولى، كما لا نزاع في أن الإتيان بالواجب النفسي يترتب عليه الثواب، بل عن الشيخ عليه السلام في المطارح لا نعرف في ذلك خلافاً بين العدلية^(١)؛ لأن الله سبحانه وعد عليه المثوبة، وإنما النزاع وقع بينهم في أن ترتب الثواب على الواجب النفسي هل هو بالفضل أم بالاستحقاق؟ فذهب جماعة إلى الأول، وذهب آخرون إلى الثاني، وذهب ثالث إلى الجمع بين القولين.

القول الأول: أنه بالفضل لا بالاستحقاق. ذهب إليه جمهور الأشاعرة^(٢)، وحكي عن الشيخ المفيد عليه السلام وجمع من أصحابنا^(٣).

والوجه فيه أن العبد في إطاعته لمولاه عامل بوظيفته تجاهه؛ وهذا مقتضى عبوديته ورقيته، والعقل يقضي بأن إطاعة المولى لا توجب استحقاق المثوبة لسببين:

أحدهما: أن كل ما يؤديه العبد تجاه مولاه من طاعة هو شكر ومقابلة لنعمه وإحسانه، لا سبباً وأن المولى هو الذي ابتداءً بالنعم قبل استحقاقها.

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٣٧.

(٢) انظر منتهى الدراية: ج ٢، ص ٢٥٠.

(٣) أوائل المقالات: ص ١١١؛ منتهى الدراية: ج ٢، ص ٢٥٠.

وثانيهما: أن أداء الوظيفة هو إلزام لا إحسان حتى يستحق الثواب، فهو نظير قيام الأب بواجبه تجاه أولاده، وقيام الرئيس بواجبه في خدمة شعبه، وقيام الإنسان بواجبه في الدفاع عن نفسه وعرضه وماله، فإن أداء مثل هذه الواجبات لا يترتب عليها ثواب؛ لأنه من رد الحقوق إلى أهلها.

وعليه فإن العبد بإطاعته لمولاه لا يستحق الثواب، فإذا أعطى المولى ثواباً لعبده على طاعته كان من باب الإحسان والتفضل لا من الاستحقاق. وتظهر ثمرة هذا القول في مسألتين:

الأولى: اعتقادية، وهي في خلف الوعد، فإنه إذا قيل بأن الثواب بالتفضل لا يقبح على المولى مخالفة الوعد بالثواب.

الثانية: عملية، وذلك في الفروع الفقهية المبتنية على شكر المنعم، ومقابلة الإحسان، والتراحم الاجتماعي.

القول الثاني: أنه بالاستحقاق. ذهب إليه جمهور فقهاء العامة، وأكثر المتكلمين وعليه المشهور من أصحابنا^(١)، واستدلوا له بوجوه:

أحدها: ظهور الآيات والروايات، حيث عبرت عن الثواب بالأجر، بل ورد إطلاق الأجر على المثوبة في حوالي سبع وستين مرة، وأكثرها ورد في الأجر الأخرى الذي هو محل البحث لا الأجر الدنيوي.

والأجر عرفاً ظاهر في الاستحقاق لا التفضل؛ إذ لا يعبر عن إكرام الضيف والتصدق على الفقير ونحو ذلك من موارد بالأجر مع أنها تفضل.

(١) منتهى الدراية: ج ٢، ص ٢٥٠.

ثانيها: ظهور المقابلة بين العمل والجزاء والتعدية بالباء في العديد من الآيات، فإن الباء للسبب فتدل على أن العمل سبب للجزاء، والسببية تعني الاستحقاق.

منها قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢).

ثالثها: قرينة المقابلة بين الأجر والفضل في العديد من الآيات، نظير قوله تعالى: ﴿لِيُؤْفِقَهُمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ﴾^(٣) فإنها ظاهرة في أحد معنيين: الأول: أن الفضل مرحلة فوق الاستحقاق.

الثاني: أنهما من قبيل الفقير والمسكين إذا اجتماعا افترقا وإذا افترقا اجتماعا. وتحرير الصواب بين القولين يتوقف على بيان احتمالات الاستحقاق فنقول: إن القول بأن الثواب على الطاعة استحقاق لا تفضلي يتوقف على معرفة مرادهم من الاستحقاق، وهو يحتمل أكثر من معنى:

المعنى الأول: أن يراد به ثبوت الحق، فالاستحقاق هو ثبوت حق للعبد لدى المولى، بأن يعطيه المولى الأجر بإزاء عمله، والذي يحكم بهذا الثبوت هو العقل.

(١) سورة الرعد: الآية ٢٤.

(٢) سورة النحل: الآية ٣٢.

(٣) سورة فاطر: الآية ٣٠.

فتكون العلاقة بين فعل العبد وجزائه من قبيل العلاقات اللزومية في المعاوضات بين العمل وأجوره التي تصير العامل صاحب حق عند رب العمل، ولا يمكن لصاحب العمل أن يمنعه منه؛ لأنه ظلم.

هذا المعنى يتطابق مع تعريفهم للواجب بأنه ما يستحق فاعله المدح والثواب، وتاركة الذم والعقاب؛ إذ لولا ثبوت الحق للعبد لم يستحق كل ذلك، بل وتشهد به بعض الأخبار.

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث الإمامة - قال: ﴿لو أن رجلاً قام ليله، وصام نهاره، وتصدّق بجميع ماله، وحج جميع دهره، ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه، ويكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان على الله حق في ثوابه، ولا كان من أهل الإيمان﴾^(١).

ولكنه ضعيف؛ لأن العقل يفصل بين المعصية والطاعة، فإنه يستقل بالحكم بقبح مخالفة المولى واستحقاقه العقاب؛ لأن مخالفته تترد وطغيان عليه، وهي من مصاديق الظلم والتعدي وهتك الحرمة فيستحق عليها العقاب، إلا أنه لا يستقل بالحكم باستحقاق من أطاع المولى للثواب، وذلك لوجهين:

أحدهما: أنه يرى أن إطاعة المولى من مقتضيات العبودية، ومن شؤون الرقية، بل يرى أن إطاعة المولى هو حق للمولى في ذمة العبد، ولا ثواب في إعطاء الحق لأهله لأنه واجب.

(١) الكافي: ج ٢، ص ١٩، ح ٥؛ الوسائل: ج ٢٧، الباب ٧ من أبواب صفات القاضي، ص ٦٥-٦٦، ح ٣٣٢١٣.

ثانيهما: أنه يرى أن إطاعة المولى من مصاديق شكر المنعم الحقيقي الذي هو ولي النعم الذي ابتدأ بها إحساناً وتفضلاً على العبد لا عن استحقاق، وشكر المنعم من الواجبات، وأداء الواجب لا يقابله استحقاق. نعم العقلاء يمدحون العبد المطيع لا من جهة استحقاقه الثواب، بل من جهة أنهم يرونه قائماً بحقوق مولاه، ومؤدياً لوظائفه.

وأما صحيحة زرارة فيمكن القول بظهورها بالثواب التفضلي لا الاستحقاقى جمعاً بينها وبين باقي الأدلة.

المعنى الثاني: أن يراد به الارتقاء المعنوي، بمعنى أن العبد يرتقي معنوياً بالطاعة ويصبح ذا قابلية واستعداد لنيل الفيوضات الإلهية والمواهب المولوية، باعتبار أن صدور الأعمال الحسنة من العبد واجتنابه للأعمال القبيحة تجعل العبد متخليقاً بأخلاق الله، ومتشبهاً بصفاته، فيكون مسانخاً للصفات الحسنى، فيفيض الله سبحانه عليه الحسنات، ويصيّرهُ منشأً للبركات.

فالمراد من الاستحقاق على هذا المعنى هو الرتبة المعنوية التي يصلها العبد لكي ينزل عليه الفيض الإلهي، وهو ما يعبر عنه أهل المعقول بالاستعداد والقابلية.

ويجري هذا بالنسبة للتوبة أيضاً، فإن النصوص التي تقول: ﴿التائب عن الذنب كمن لا ذنب له﴾^(١) ونحو ذلك ليس معناها أن التائب يستحق الغفران على المولى كاستحقاق الأجير للأجرة بإتيان العمل الذي كلفه به؛

(١) انظر الكافي: ج ٢، ص ٤٣٥، ح ١٠.

لأن التوبة هو مقتضى وظيفة العبودية، ولذا يستقل العقل بالحكم بوجوبها على العبد، وإنما معناها أن العبد يرجع إلى ربه ويعود بعد أن خرج بتمرده وعصيانه ليدخل في الإطاعة والاستقامة.

وهذا المعنى صحيح في نفسه، ضرورة أن الألفاظ الإلهية والفيوضات الربانية تنزل بحسب قابلية القابل واستعداد المحل، لكنه خارج عن موضوع البحث؛ ومن مختصات علم الكلام ومن شؤون عالم التكوين لا عالم التشريع، ولا نزاع بين المتكلمين والفقهاء في هذا المعنى، وإنما النزاع في أن العبد بإطاعة الواجب النفسي هل يستحق الثواب أم لا؟

المعنى الثالث: أن يراد به الاستحقاق الشرعي، بمعنى أن العبد يستحق الثواب بالطاعة ولكن الاستحقاق ليس ذاتياً نشأ من كونه ذا حق، بل نشأ من الوعد الإلهي لعباده في أنه يجازي المطيعين بالجنة والعاصين بالنار، وحيث إن وعده صدق لا يتخلف لأن مخالفته قبيحة وجب الوفاء به.

فالملازمة بين الطاعة والثواب ليست عقلية، بل شرعية نشأت من الوعد الإلهي بذلك.

وهذا المعنى خارج عن موضوع البحث أيضاً؛ لأن مجازاة المطيع بالثواب لم تنشأ من الاستحقاق الذاتي الذي هو محل البحث، بل من الالتزام الإلهي، وهذا الالتزام لا يكشف عن ثبوت حق العبد في ذمة المولى بالطاعة، بل العبد يؤدي بذلك حق المولى وواجبه تجاهه؛ إذ يقوم بوظائف العبودية ويجازي إحسان المولى بالطاعة، وهذا غير الاستحقاق.

والنتيجة الحاصلة من هذه الاحتمالات هي: أن الاستحقاق بالمعنى الأول لا يثبت الاستحقاق في إطاعة الواجبات النفسية، كما أنه بالمعنى الثاني والثالث أجنبي عن موضوع البحث وإن كانا في نفسيهما صحيحين، بل ربما يحكم العقل بامتناع القول بالاستحقاق من جهة لزوم التسلسل.

وتوضيح ذلك: أن المولى من جهة مولويته ونعمه التي لا تعد ولا تحصى على عبده له حق في ذمة عبده في الطاعة، فإذا قيل بأن إطاعة العبد لمولاه تثبت حقاً للعبد في ذمة المولى في الثواب يلزم التسلسل؛ لأن العبد إذا أطاع المولى يصير ذا حق على المولى في إثابته، والمولى إذا أثاب العبد يصير ذا حق على العبد في إطاعته ويتسلسل.

القول الثالث: وهو الجمع بين القولين. ذهب إليه بعض مراجع العصر^(١)، ويتلخص بحمل الاستحقاق هنا على الشرعي المعتضد بحكم العقل، ويمكن تقريره عبر مقدمات:

الأولى: أن العبد بإطاعته للمولى لا يستحق ثواباً بعنوان الأجر؛ لأن عمله ليس من قبيل عمل العامل الأجير حتى يقال باستحقاقه ذلك، بل هو من قبيل من وجب عليه حق للغير فيجب عليه أداءه.

الثانية: أن العقل يقضي بعدم استحقاق العبد شيئاً في إطاعة المولى لسببين: أحدهما: لأن العبد بجميع شؤونه وبكل حيثياته هو مملوك للمولى، فالعبد لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً حتى

(١) انظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٣٠؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٩٦.

يقال إن له حقاً على المولى؛ وكل ما يثبت للعبد من الحقوق هو حق للمولى في الحقيقة.

ثانيهما: أن التكليف الذي امتثله العبد وأطاع فيه مولاه لا يعود نفعه إلى المولى حتى يستحق في مقابله أجراً، وإنما نفعه يعود على العبد نفسه؛ لأن العبد يدرك بطاعته المصالح الواقعية للأشياء، ويحصل على رضا ربه ورضوانه.

وعليه فإن فرض وجود الأجر على الطاعة غير متصور؛ لأن العبد هو المنتفع بالطاعة، والمنتفع لا يستحق أجراً على انتفاعه، بل عليه أن يقابل هذا النفع بالشكر والامتنان.

ويمكن تقريب ذلك بعمل المريض بأوامر الطبيب وإرشاداته، فإنه إذا أطاع تعليمات الطبيب ينتفع ويشفى من مرضه ولا يستحق أجراً في مقابل عمله بهذه الأوامر؛ لأن منفعة الطاعة لم تعد إلى الطبيب حتى يستحق أجراً في مقابلها، وإنما هي منفعة يحصلها المريض نفسه.

الثالثة: أن العبد بالطاعة يكتمل روحاً، ويقترّب من ربه درجات ودرجات، وكلما ازداد طاعة ازداد تكاملاً، وكلما ازداد تكاملاً ازداد قرباً، وهذا التكامل والقرب يجعلانه إنساناً لائقاً برضوان الله، مستحقاً لفضله وأنعامه. هذا ما دل عليه العقل ومتضافر النقل.

والنتيجة: أن العبد إذا اتصف باللياقة والرضوان امتنع على الباري عز وجل أن لا يجازيه بالإحسان والثواب؛ لأن عدم مجازاته بذاته يستلزم مساواته بالعبد العاصي؛ إذ لم يبق فرق بين المطيع والعاصي، والمؤمن

والكافر، والعاقل والفاسق؛ لأنهم جميعاً يشتركون في نتيجة واحدة وهي عدم استحقاق الأجر والثواب، وهو خلاف الحكمة.

وعليه فإن مجازاة المطيع بالثواب واجب عقلاً لا من جهة أن عدم إعطائه الثواب يستلزم حرمانه من حقه، وهو ظلم، بل من جهة أن عدم إعطائه يستلزم مساواة المطيع والعاصي وهو خلاف الحكمة، بل هو أيضاً من مصاديق الظلم بالمطيع، بل تناقض؛ لاستلزامه مساواة الطاعة والمعصية وهو محال.

وبذلك يمكن الجمع بين الاستحقاق والتفضل؛ لأن الاستحقاق هنا ليس من جهة ثبوت حق للعبد في ذمة المولى، بل من جهة وصوله إلى درجة يليق بإعطائه الثواب؛ لأن في عدم إعطائه منافاة الحكمة.

ويمكن أن يناقش من جهتين:

الأولى: إنكار الملازمة بين الطاعة واستحقاق الثواب ولو بمعنى اللياقة والاستعداد.

والثانية: إنكار الملازمة بين عدم مجازاة المطيع بالثواب ومساواته مع العاصي.

وتوضيح الجهة الأولى: أن العبد المطيع لا يؤدي إلا واجبه تجاه مولاه، وأداء الواجب تكليف من طرف واحد، وهو إنجاز الوظيفة وإعطاء الحق لأهله، فلا يجب أن يقابل بالأجر والمثوبة وإن كان العبد المطيع أفضل من العاصي، وأرقى رتبة، إلا أن أفضليته لا توجب استحقاقه المثوبة مادام أنه لم يفعل سوى واجبه.

ولأجل توضيح ذلك نقول: إن لياقة العبد بالمولى لا تلازم المثوبة بالضرورة؛ لأن استحقاق المثوبة إن كان فهو يرجع إلى أحد أسباب ثلاثة:

الأول: أن يكون العبد المطيع قد حقق نفعاً للمولى، وهذا باطل؛ لأن الله سبحانه لا ينتفع بطاعة عبده، بل العبد هو المنتفع بها.

والثاني: أن تكون أدوات العمل والطاعة من العبد فيستخدمها في سبيل مولاه، كما لو استخدم العبد سيارته الخاصة في خدمة المولى، وهذا لا ينطبق في المولى الحق تبارك وتعالى؛ لأن العبد وما يملك لمولاه أولاً، ولأن المولى عز وجل هو الذي أعطى للعبد أدوات الطاعة، فأعطاه القوة والعقل واليد والرجل واللسان وكل ما به يطيع، فللمولى حق الشكر والمنة على العبد؛ إذ وهبه ما به يطيع ويلتزم بحق المولى.

الثالث: أن تكون فرصة الطاعة والتوفيق لها بيد العبد، فيصرفها العبد في سبيل المولى، نظير ما إذا أعطى المولى فرصة لعبده لأجل أن يستريح أو يستجم ويصرفها العبد في سبيل مولاه.

وهذا ما لا ينطبق في المولى الحق؛ لأن العبد حينما يطيع ربه لا يطيعه إلا بتوفيق ولطف وعناية من ربه، ولو لا هذا التوفيق والعناية لأخذ الشيطان من العبد مأخذه وأغراه بالجهل والشهوة، وأبعده عن ربه.

تشهد بهذا النصوص المتضاربة، فعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: ﴿التوفيق أول النعمة﴾^(١) وعنه عليه السلام: ﴿لا ينفع علم بغير توفيق﴾^(٢) و:

(١) عيون الحكم والمواعظ: ص ٤٠.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ص ٥٣٩.

﴿من لم يمهده التوفيق لم ينب إلى الحق﴾^(١) و: ﴿لا ينفع اجتهاد بغير توفيق﴾^(٢)، وهي ظاهرة بل صريحة في أن التوفيق أساس كل نعمة. به يبدأ العمل وبه ينختم، بل وأنه أساس النجاح في كل عمل.

وفي نهج البلاغة: ﴿إن الله سبحانه جعل للخير أهلاً، وللحق دعائم، وللطاعة عصماً، وإن لكم عند كل طاعة عوناً من الله سبحانه يقول على الألسنة، ويثبت الأفتدة، فيه كفاء لمكتف وشفاء لمشتف﴾^(٣).

وفي البحار: قال الإمام الكاظم عليه السلام لرجل سأله: أليس أنا مستطيع لما كلفت؟ فقال له عليه السلام: ﴿ما الاستطاعة عندك؟﴾ قال: القوة على العمل. قال له عليه السلام: ﴿قد أعطيت القوة إن أعطيت المعونة﴾ قال له الرجل: فما المعونة؟ قال: ﴿التوفيق﴾، قال: فلم إعطاء التوفيق؟ قال: ﴿لو كنت موفقاً كنت عاملاً، وقد يكون الكافر أقوى منك ولا يعطى التوفيق فلا يكون عاملاً﴾ ثم قال عليه السلام: ﴿أخبرني عنك من خلق فيك القوة؟﴾ قال الرجل: الله تبارك وتعالى. قال العالم: ﴿هل تستطيع بتلك القوة دفع الضر عن نفسك وأخذ النفع إليها بغير العون من الله تبارك وتعالى؟﴾ قال: لا. قال: ﴿فلم تتحل ما لا تقدر عليه؟﴾ ثم قال: ﴿أين أنت عن قول العبد الصالح: وما توفيقى إلا بالله﴾^(٤) وقريب منه ورد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام^(٥).

(١) غرر الحكم: ص ٣٦٦، الرقم ١٤٧٠.

(٢) عيون الحكم والمواعظ: ص ٥٣٩.

(٣) نهج البلاغة: ج ٢، ص ١٩٥، الخطبة ٢١٤.

(٤) فقه الرضا عليه السلام: ص ٣٥١؛ البحار: ج ٥، ص ٤٢، ح ٦٨.

(٥) التوحيد: ص ٢٤٢، ح ٣.

وفي التوحيد: عن الإمام الصادق عليه السلام في معنى قوله تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ﴾^(١) وقوله: ﴿إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِّنْ بَعْدِهِ﴾^(٢).

﴿إذا فعل العبد ما أمره الله عز وجل به من الطاعة كان فعله وفقاً لأمر الله عز وجل، وسمي العبد به موفقاً، وإذا أراد العبد أن يدخل في شيء من معاصي الله فحال الله تبارك وتعالى بينه وبين تلك المعصية فتركها كان تركه لها بتوفيق الله تعالى ذكره، ومتى خلى بينه وبين تلك المعصية فلم يحل بينه وبينها حتى يرتكبها فقد خذله، ولم ينصره، ولم يوفقه﴾^(٣).

وباختصار: لولا توفيق الله سبحانه، وتمكين العبد على الطاعة بأن أعطاه القوة وأدوات العمل لما قدر العبد عليها، فمن أين يقال إنه يستحق المثوبة إذن؟ وإذا عبر عنه بالاستحقاق فهو من باب المجاز باعتبار أن المطيع يرتقي في الرتبة فيكون أحق من العاصي بالثواب والعطاء الإلهي.

وتوضيح الجهة الثانية: لا كلام في عدم صحة مساواة المطيع والعاصي عند الله سبحانه؛ لأن مساواتهما قبيحة، وإنما الكلام في دعوى وجود ملازمة بين عدم المساواة وبين استحقاق المطيع للمثوبة.

فإن معاملة المولى عز وجل للعبد المطيع في مقابل الطاعة والعاصي في مقابل المعصية تحتمل وجوهاً:

(١) سورة هود: الآية ٨٨.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٦٠.

(٣) التوحيد: ص ٢٤٢، ح ١.

الأول: أن يثيب العاصي ولا يثيب المطيع.

الثاني: أن يعاقب المطيع ولا يعاقب العاصي، وكلاهما قبيح؛ لأنه ترجيح للمرجوح بل ظلم بحق المطيع.

الثالث: أن يساوي بينهما، وهذا أيضاً قبيح؛ لأنه خلاف الحكمة، بل ظلم بحق المطيع.

الرابع: أن يعاقب العاصي ولا يعاقب المطيع، وهذا حسن؛ لأنه مقتضى الحكمة.

الخامس: أن لا يعاقب العاصي ويثيب المطيع، وهذا حسن؛ لأن الأول مقتضى الرحمة، والثاني مقتضى العدل.

السادس: أن لا يثيب العاصي ولا يثيب المطيع.

وهو ممتنع لمنافاته للعدل والقسمة منحصرة بين هذه الوجوه الستة، وركن الاستدلال على الملازمة المذكورة هو الوجه الثالث؛ لأن دعوى إثابة المطيع بالاستحقاق مستندة إلى القول بأن عدم إثابة المطيع تستلزم المساواة بين المطيع والعاصي وهو قبيح، وهذا قابل للمناقشة؛ لأنه استدلال بالأخص.

وتوضيح ذلك: لا شك أن مساواة المطيع والعاصي عند المولى قبيح يتنزه الحكيم عن فعلها، فلا بد من وجود جهة ترجيحية تميز المطيع عن العاصي والطاعة عن المعصية.

والسؤال هو: ما هي هذه الجهة الترجيحية؟

والجواب يحتمل وجوهاً أربعة:

أحدها: فعلية الثواب والعقاب، فإن المطيع يثاب والعاصي يعاقب، وهذا لا نزاع فيه.

ثانيها: استحقاق الثواب والعقاب، والأول منها مورد البحث، والثاني لا شك فيه.

ثالثها: استحقاق العقاب وعدمه، فإن العاصي يستحق العقاب بخلاف المطيع فإنه لا يستحق ذلك، ولا شك فيه.

رابعها: علو الرتبة ودنوها، فإن المطيع خير من العاصي وأعلى مكانة منه؛ لكونه أدنى واجبه والتزم بأداب العبودية بخلاف العاصي، ولا شك فيه.

والفرق بين الوجوه الثلاثة الأول والوجه الرابع أن الثلاثة ناظرة إلى جزاء المولى ومعاملته لعبده، بينما الرابع ناظر إلى جهة ذات العبد وطبيعته، فالتمايز فيه من حيث الذات والطبيعة، بينما التمايز في الثلاثة الأول فيما هو خارج عن الذات.

كما تفترق الثلاثة الأول في فعلية الثواب واستحقاقه، والاستحقاق أعم من الفعلية، والذي يستقل العقل بالحكم فيه هو قبح مساواة المطيع والعاصي، وهذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن نفي المساواة بينهما هل تتوقف على إثابة المطيع أم لا؟

والصواب هو الثاني؛ إذ يكفي في نفي المساواة أن يقال باستحقاق العاصي العقاب دون المطيع، كما يكفي في نفي المساواة أن يقال بدنو رتبة العاصي وعلو رتبة المطيع.

والخلاصة: أن القول بأن العبد بالطاعة يستحق الثواب لأن نفي الاستحقاق يستلزم مساواة المطيع والعاصي غير وجيه؛ لأن نفي المساواة لا يتوقف على إثابة المطيع، بل على نفي استحقاق العاصي للعقاب، أو نفي دنو رتبته، وهذا مما اتفقت عليه الكلمة.

وبذلك يظهر أن النتيجة الصحيحة التي نتوصل إليها من هذه المناقشات هي أن الثواب على إطاعة الواجب النفسي هي بالتفضل لا بالاستحقاق ناشئة من التزام الشارع الحنان المنان بمجازاة المطيعين بالثواب تقريباً لهم للطاعة، وإبعاداً لهم عن المعصية.

وأما العقاب فهو بالاستحقاق؛ لما في العصيان من تمرد على المولى وخروج عن مراسم العبودية، وعليه فإن كل طاعة يترتب عليها الثواب، وهو تفضلي لا استحقاق، لكن لا يصح مخالفته؛ لأنه من مصاديق الوعد الذي يجب الوفاء به، بخلاف العقاب فإنه يصح مخالفته؛ لأنه من مصاديق الوعيد الذي يجوز مخالفته؛ لأنه من مقتضى الرحمة.

المقام الثاني: في اسحقاق الثواب والعقاب على الواجب الغيري.

لا ينبغي النزاع في ترتب الثواب والعقاب على الواجب الغيري إذا فسر بالواجب الحقيقي الذي صدر بداعي البعث؛ بدهة أن الواجب الذي له بعث مستقل يستوجب انقياداً مستقلاً وامتثالاً كذلك، فلا مناص من الالتزام بترتب الثواب عليه عند العمل، والعقاب عند الترك؛ لوجود الملازمة بين الطاعة والثواب، والعصيان والعقاب، وهذا ما تشهد به الكثير من الشواهد الشرعية كما سترى.

وإنما النزاع فيما إذا قيل بأنه ليس بواجب حقيقي وليس له بعث مستقل إلا ما تعلق بالغير الذي أريد من الواجب الغيري الوصول إليه على ما عرفه المشهور، كما في قطع المسافة في الحج، فإن وجوبها من جهة أنها آلة توصل العبد إلى امتثال الحج، ولولا ذلك لم تكن مطلوبة.

وبناء على هذا المعنى فهل الإتيان بالواجب الغيري يترتب عليه الثواب والعقاب أم لا أم يفصل بين الثواب والعقاب؟ احتمالات، بل أقوال:

القول الأول: عدم استحقاق شيء من الثواب والعقاب. ذهب إليه جمع من المحققين من أصحابنا المتأخرين منهم الشيخ والمجدد الشيرازي قدهما كما في تقريريهما^(١)، والآخوند قده^(٢)، وفي البدائع احتمال اختيار المتقدمين له^(٣)، واستدلوا له بدليلين:

أحدهما: عقلي، وهو مبتن على صغرى وجدانية مأخوذة من الشرع، وكبرى عقلية مستفادة من الملازمة بين الصغرى والكبرى.

وتقرير ذلك: أن الوجدان يشهد بأن الإتيان بالواجب النفسي يتوقف على الإتيان بالعديد من المقدمات لولاها يعجز عن الإتيان بالواجب النفسي.

كما يشهد بان العبد حينما يأتي بالحج مع جميع مقدماته تتحقق منه طاعة واحدة هو إطاعة ذات الحج، وإذا خالفه يتحقق منه عصيان واحد وهو ترك الحج.

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٤٠؛ تقريرات المجدد: ج ٢، ص ٣٦٣.

(٢) كفاية الأصول: ص ١١٠.

(٣) بدائع الأفكار: ص ٣٢٩.

كما أن العقل يقضي بأن الطاعة الواحدة ليس لها إلا ثواب واحد، والعصيان الواحد ليس له إلا عقاب واحد، وترتب هذا الثواب والعقاب لا يخلو من احتمالات ثلاثة:

الأول: أن يكون مترتباً على فعل الواجب النفسي وتركه.

الثاني: أن يكون مترتباً على فعل الواجب الغيري وتركه.

الثالث: أن يكون مترتباً على كليهما معاً.

والاحتمال الثاني والثالث غير معقول؛ لأنه ترجيح للمرجوح، بل خلف، فيتعين أن يكون الثواب والعقاب على الواجب النفسي فقط وهو المطلوب.

ثانيهما: عقلائي، فإن العقلاء مطبقون على أن العبد إذا أتى بفعل واجب لا يستحق أكثر من ثواب واحد، وإذا تركه لا يستحق أكثر من عقاب واحد، حتى وإن توقف الإتيان بالواجب على مقدمات كثيرة، ويشهد لهذا أنهم لا يجدون العبد مستحقاً لبعض الثواب فيما لو أتى ببعض المقدمات ولم يأت بالواجب الأصلي، كما لا يحكمون باستحقاقه بعض العقاب على تركه بعض المقدمات، والإطباق العقلائي كاشف عن أن الأوامر الشرعية أيضاً من هذا القبيل؛ لأن الشارع لم يؤسس طريقة جديدة في أوامره الشرعية يغير ما عليه السيرة العقلائية، ولذا اتفقت كلمتهم على أن طرق الإطاعة والمعصية عقلائية لا شرعية، وأشكل على هذا الاستدلال نقضاً بطائفة من الأدلة التي نصت على ترتب الثواب على المقدمات:

منها: قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ لَا يُصِيبُهُمْ ظَمَأٌ

وَلَا نَصَبٌ وَلَا خَمَصَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَطُؤُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوِّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ * وَلَا يُنْفِقُونَ نَفَقَةً صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً وَلَا يَقْطَعُونَ وَادِيًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ لِيَجْزِيَهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^(١) وهي ظاهرة في ترتب الأجر والثواب على المقدمات.

ومنها: ما ورد في زيارة مولانا سيد الوصيين عليه السلام ماشياً كخبر الحسين ابن إسماعيل الصيمري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿من زار أمير المؤمنين عليه السلام ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجة وعمرة، فإن رجع ماشياً كتب الله له بكل خطوة حجتين وعمرتين﴾^(٢) ويدل على ما نحن فيه بإحدى جهتين: جهة القول بوجوب الزيارة بسبب النذر ونحوه ليكون شاهداً على الوجوب، وجهة الأولوية؛ لأنه إذا قيل بترتب الثواب على المستحبات الغيرية يقال بترتبها على الواجبات الغيرية بشكل أولى؛ لأن المناط فيها أشد، وهو الكلفة وتحمل المشقة.

ومنها: ما ورد في زيارة مولانا سيد الشهداء عليه السلام: ﴿أن لكل قدم ثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام﴾ كما في رواية أبي سعيد القاسمي^(٣).

(١) سورة التوبة: الآيتان ١٢٠-١٢١.

(٢) التهذيب: ج ٤، ص ٢٠، ح ٤٦؛ الوسائل: ج ١٤، الباب ٢٤ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٣٨٠، ح ١٩٤٣٠.

(٣) الوسائل: ج ١٤، الباب ٤١ من أبواب المزار وما يناسبه، ص ٤٤١، ح ١٩٥٥٨، وفيه: ﴿من أتى قبر الحسين ماشياً كتب الله له بكل خطوة وبكل قدم يرفعها ويضعها عتق رقبة من ولد إسماعيل﴾.

وهذا على القول بوجوب زيارته عليه السلام في العمر مرة واضح، وإلا أمكن القول بشموله للواجبات الغيرية بالجهتين المتقدمتين أيضاً.

ومنها: ما ورد في الحج ماشياً كرواية أبي المنكدر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: ﴿قال ابن عباس: ما ندمت على شيء صنعت ندمي على أن لم أحج ماشياً، لأني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: من حج بيت الله ماشياً كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم. قيل يا رسول الله وما حسنات الحرم؟ قال: حسنة ألف ألف حسنة، وقال: فضل المشاة في الحج كفضل القمر ليلة البدر على سائر النجوم، وكان الحسين بن علي عليهما السلام يمشي إلى الحج ودابته تقاد من ورائه﴾^(١).

ويتجه النقص على قولهم بالاستحقاق من جهة الآية والروايات، فإنها تدل على ترتب الثواب على المقدمات مع أنهم قالوا بأن العقل يقضي باستحقاق الثواب على ذي المقدمة دون المقدمة.

وأجابوا عنه بجوابين:

الجواب الأول: حمل الأدلة المذكورة على التفضل لا الاستحقاق، وذلك لوجهين:

الأول: دعوى ظهورها في ذلك، وتشهد له لفظ (كتب) فإنه ظاهر في أنه نوع إحسان مقابل العمل.

(١) الوسائل: ج ١١، الباب ٣٢ من أبواب وجوب الحج وشرائطه، ص ٨٠، ح ١٤٢٩٢.

الثاني: دعوى وجود القرينة العقلية على هذا الحمل؛ لأن الأدلة المذكورة لا تخلو من أن تكون ظاهرة إما في التفضل أو في الاستحقاق؛ لعدم وجود ضد ثالث في البين، فإن قيل بالأول ثبت المطلوب، وإن قيل بالثاني فإن حكم العقل بعدم ثبوت حق للعبد في ذمة المولى بسبب الطاعة وعمل الخير يكون كالقرينة المتصلة توجب صرف الظهور المذكور إلى خلافه وهو التفضل؛ لامتناع معارضة الظاهر لحكم العقل.

الجواب الثاني: أن الثواب المذكور مترتب في الحقيقة على ذي المقدمة وإن كان ظهور العبارة في ترتبه على المقدمة، وذلك لسببين:

الأول: ما قاله الشيخ رحمته الله كما في المطارح:

وخلاصته: أن الثواب هو النفع المترتب جزاءً على فعل الطاعات، فهو من فروع الامتثال وتوابعه، والامتثال هو الإتيان بالمأمور به على وجه يكون الداعي إلى الإتيان به هو الأمر، وهذا لا يصدق إلا في الأمر النفسي، وأما الأمر الغيري فلا؛ لأنه لا يصلح داعياً إلى إيجاد المأمور به.

فالإتيان به لا يعد امتثالاً؛ لأنه ليس هو المطلوب الحقيقي، بخلاف الإتيان بالنفسي فإنه يعد امتثالاً؛ لكونه المطلوب الحقيقي، وهذا ما يحكم به العقل ويشهد به الوجدان، بل سيرة العقلاء، فإن ملاحظة الأوامر المتعلقة بالموالي العرفية تدلنا على أنهم يكافئون العبد المطيع على الواجب النفسي لا مقدماته، ولذلك يحكمون على من أتى بواجب واحد بأنه مطيع إطاعة

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٣٠٩

واحدة ولو توقف الإتيان بالواجب على مقدمات عديدة، ولا يترتب على الطاعة الواحدة إلاّ جزء واحد^(١).

والنتيجة: أن حكم العقل والوجدان والسيرة العقلائية قرائن قوية توجب حمل الأدلة الظاهرة في ترتب الثواب على فعل المقدمات على ترتبها على ذي المقدمة.

الثاني: ما قاله الأخوند رحمته الله.

وحاصله: أن ترتب الثواب والعقاب على العمل ناشئان من القرب والبعد من المولى، وامتنال الأمر الغيري ومخالفته لا يوجبان قرباً ولا بعداً من المولى، وما ليس كذلك لا يترتب عليه ثواب ولا عقاب، بخلاف الأمر النفسي فإنّ الإتيان به يوجب قرباً من المولى، ومخالفته توجب البعد منه^(٢)، فلا محيص عن حمل ما دل على الثواب لدى الإتيان بالمقدمات على ترتبه على ذي المقدمة لهذه القرينة العقلية الصارفة.

وفي السببين نظر.

أما الأول: فلإمكان القول بأن صدق الامتنال على الإتيان بالواجب النفسي لا يمنع من صدقه على الإتيان بالواجب الغيري؛ فإذا أخذ العبد بالإتيان بمقدمات الحج بداعي الوصول إلى المناسك والإتيان بها على أحسن وجه إطاعة لمولاه وبقصد التقرب إليه يصدق عليه عرفاً أنه في

(١) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٤٠-٣٤١.

(٢) كفاية الأصول: ص ١١٠.

طريق الطاعة والامتثال، وأن ما يأتي به هو محبوب للمولى، لاسيما إذا قصد القربة والانقياد حتى في المقدمات، وإذا كان كذلك فلا شك في ترتب الثواب عليه على مسلك الشيخ عليه السلام وعلى مسلك الأخوند عليه السلام معاً. أما على مسلك الشيخ عليه السلام فلأن الواجب الغيري إذا قصد به القربة يكون داعياً للإتيان، ويترتب عليه الثواب.

وأما على مسلك الأخوند عليه السلام فالأمر أوضح؛ لأن الإتيان بالمقدمات بقصد القربة والانقياد يوجب القرب من المولى، وما أوجب القرب يترتب عليه الثواب.

وأما الثاني: فلأن العقل والعرف يقضيان بحصول القرب بمجرد الإتيان بمقدمات الواجب النفسي إذا أتى بها العبد بقصد التوصل إلى الطاعة وامتثال الأمر النفسي، ويشهد له أن العبد إذا شرع في المقدمات بهذا القصد ثم لم يوفق للإتيان بذاتها بسبب مزاحمة أمر أهم، أو حصول مانع قاهر ونحو ذلك يرى العقلاء أنه يستحق المدح والثواب إذا أراد المولى أن يتفضل عليه بذلك؛ بداهة أن القرب والبعد من المولى يحصل في القصد والنية، وأما العمل فهو مكمل لذلك، ولذا تبطل العبادة التامة في أجزائها وشرائطها إذا لم تقرر بقصد القرب، وربما تقبل إذا كانت ناقصة من حيث الأجزاء والشرائط وتامة من حيث النية.

والحاصل: أن نية القرب تحصل منذ الشروع بالمقدمات، والنية توجب حصول القرب، وإذا حصل القرب ترتب الثواب سواء كان الوجوب غيرياً أم نفسياً.

فنفي الآخوند رحمته ذلك بحجة أن الإتيان بالواجب الغيري لا يوجب القرب والبعد غير وجيه.

هذا وأجيب عن ترتب الثواب على المقدمات المستفادة من الآية والروايات بجوابين آخرين:

أحدهما: مبتن على التسليم بترتب الثواب على المقدمات، ولكن لا من جهة كونها واجبات غيرية، بل من جهة انطباق عنوان آخر عليه يستوجب الثواب، نظير عنوان تعظيم الشعائر الذي ينطبق على المشي للحج أو الزيارة، وهو محبوب في نفسه، ويستوجب الثواب.

وعنوان الجهاد بالصبر وتحمل الأذى في سبيل الله سبحانه الذي ينطبق على العطش والجوع وصعود الجبال ونزول الوديان الذي يقع في طريق الجهاد، فإن هذين العنوانين راجحان في نفسيهما، ويستوجبان الثواب.

فلا مانع من القول بترتب الثواب على المقدمات، ولكنه ليس من باب المقدمات، بل من باب انطباق عنوان محبوب عليها يصيرها من الواجبات النفسية، فيثبت صحة القول بعدم استحقاق الثواب على الواجبات الغيرية، وما ورد في الأدلة من ترتب الثواب عليها فهو من جهة عنوان آخر لا من جهة عنوان المقدمة.

والصواب: أن الجواب غير تام؛ لأنه أجنبي عن موضوع البحث؛ فإن غاية ما يثبت هو ترتب الثواب على المقدمات من باب الواجب النفسي، فيبقى إشكال النقص المستفاد من الأدلة النقلية الظاهر في ترتبه على المقدمات وارداً.

ثانيهما: وهو يبني على أن الثواب يترتب على امتثال الأمر النفسي، ولكن يستند في الحكم بترتب الثواب على المقدمات من جهة أن الإتيان بها يقع بداعي الإتيان بالواجب النفسي، فيكون الإتيان بها شروعاً في امتثال الأمر النفسي، وإذا كان كذلك أمكن القول بترتب الثواب عليها من جهة بداية صدق الامتثال عليها، وحينئذ يمكن القول بتوزيع الثواب على العمل منذ بدايته حتى منتهاه، ويكون بعض الثواب على مقدماته، وهذا المعنى يتطابق مع الفهم العرفي للامتثال، فإن العرف يرى العبد الذي يشرع في المقدمات لغرض الوصول إلى ذي المقدمة أنه في طريق الامتثال والطاعة.

كما يتطابق مع متضافر الأدلة التي دلت على أن النية أهم ما في العمل، وأن النية هي جوهر العمل وركنه الوثيق، نظير قول الصادق عليه السلام في رواية السكوني: ﴿نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله، وكل عامل يعمل على نيته﴾^(١) وقول السجاد عليه السلام في صحيحة أبي حمزة: ﴿لا عمل إلا بنية﴾^(٢).

وفي معتبرة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حد العبادة التي إذا فعلها فاعلها كان مؤدياً؟ فقال: ﴿حسن النية بالطاعة﴾^(٣) وهذا يصدق على الإتيان بالمقدمات بهذه النية أيضاً.

(١) الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٥٠، ح ٩٥.

(٢) المصدر السابق: الباب ٥ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٦، ح ٨٣.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٥٠، ح ٩٤.

وفي رواية خيثمة الجعفي قال: سأل عيسى بن عبد الله القمي أبا عبد الله عليه السلام - وأنا حاضر - فقال: ما العبادة؟ فقال: ﴿حسن النية بالطاعة من الوجه الذي يطاع الله منه﴾. وفي حديث آخر: قال: ﴿حسن النية بالطاعة من الوجه الذي أمر به﴾^(١) إلى غير ذلك مما هو متضافر وظاهر في أن الامتثال يتحقق منذ الشروع في مقدماته، ويصدق على النية والقصد إليه، ولذا تضمنت الأخبار الدلالة على ترتب الثواب عليه وإن لم يأت العبد بالعمل، كما في معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إن المؤمن ليهمم بالحسنة ولا يعمل بها فتكتب له حسنة، وإن هو عملها كتبت له عشر حسنات، وإن المؤمن ليهمم بالسيئة أن يعملها فلا يعملها فلا تكتب عليه﴾^(٢) وغيرها^(٣).

وإطلاقها يشمل صورتي الاكتفاء بالنية، والشروع ببعض المقدمات مع النية ولم يوفق لإتمام العمل، ودلالاتها على أن الثواب على كل ذلك بالتفضل ظاهرة.

والحاصل: يمكن القول بأن الشروع بالإتيان بالواجب النفسي يصدق منذ الشروع بمقدماته، وحينئذ يصح القول بترتب الثواب على المقدمات من جهة صدق الامتثال والطاعة عليها، بل صدق العبادة كما عرفته من

(١) المصدر السابق: ص ٥٣، ح ١٠٥.

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٥١، ح ٩٩.

(٣) الوسائل: ج ١، الباب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٥١، ح ٩٨، ص ٥٢،

الروايات المتقدمة، فلا مانع من إنكار ترتب الثواب على الواجب الغيري بما هو واجب غيري، وفي عين الحال يقال بترتب الثواب عليه من جهة أن الإتيان به يعد شروعاً في امتثال الواجب النفسي فينال حظاً من ثواب الواجب النفسي، فتأمل.

القول الثاني: إثبات الثواب والعقاب. ذكره غير واحد^(١)، واستظهر في البدائع القول به من قبل جماعة^(٢)، واستدل له بوجهين:
أحدهما: عقلي.

وتقريره: أن المكلف إذا أتى بالمقدمة لطريقتها إلى ذمها وقعت طاعة، فيترتب عليها الثواب؛ للملازمة العقلية - بناء على الاستحقاق - أو الشرعية - بناء على التفضل - بينهما، وإذا تركها سببت ترك الواجب، فترتب عليها العقاب؛ لأن العقل يقضي بأن النتائج تترتب على الأسباب.

ثانيهما: نقلي.

وله طريقان:

الأول: إطلاقات الأدلة الدالة على ترتب الثواب والعقاب على الإطاعة والعصيان بنحو عام أو مطلق، فتشمل كل مطلوب شرعي نفسياً كان أو غيرياً، ومن هذه الإطلاقات قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ

(١) انظر تقارير المجدد: ج ١، ص ٣٦٣؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٩٩.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٣٢٩.

(٣) سورة النور: الآية ٥٢.

الفصل الخامس: في الأمر الشرعي ودلالته ٣١٥

وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلُهُ نَارًا^(١) حيث علقت الآية الأولى الفوز على الطاعة، والثانية علقت الدخول في النار على المعصية، ولم تقيدا الطاعة والمعصية بالواجبات النفسية.

ويعضد الإطلاق الإجماع على أن الثواب والعقاب يترتبان على الطاعة والمعصية بنحو مطلق، فالقول بالتفكيك بين الطاعة النفسية والغيرية في ذلك قول بالفصل.

الثاني: الأدلة الخاصة الدالة على ترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات، وبضمنية عدم القول بالفصل أو فهم عدم الخصوصية أو وحدة الملاك يمكن تعميم الدلالة لغيرها من المقدمات.

وقد عرفت بعض ما ورد في ثواب الزيارة والمشى إلى الحج والجهاد في سبيل الله مما يدل على هذا، ومثله يقال فيما ورد في ثواب الوضوء والغسل.

ومنها: قول الصادق عليه السلام في رواية الصدوق عليه السلام: ﴿الصلاة ثلاثة أثلاث: ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود﴾^(٢).

وهو ظاهر في دلالة على أن ثواب الصلاة؛ يوزع على هذه الثلاثة مع أن الطهور خارج عن حقيقة الصلاة لكونه من مقدماتها.

ومنها: رواية سماعه. قال كنت عند أبي الحسن عليه السلام فصلي الظهر والعصر بين يدي، وجلست عنده حتى حضرت المغرب، فدعا بوضوء فتوضأ

(١) سورة النساء: الآية ١٤ .

(٢) الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الوضوء، ص ٣٦٦، ح ٩٦٧.

للصلاة، ثم قال لي: ﴿توضُّء﴾، فقلت: جعلت فداك، أنا على وضوء، فقال: ﴿وإن كنت على وضوء. إن من توضأ للمغرب كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في يومه إلا الكبائر، ومن توضأ للصبح كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته إلا الكبائر﴾^(١) وكفارة الذنوب تتضمن أحد معنيين:

الأول: محو الذنوب.

الثاني: مضاعفة الحسنات بحيث تغطي الذنوب.

وكلاهما يدلان على محبوبة المقدمة، ودلالاتها على ما نحن فيه من جهة الأولوية العقلية؛ لوضوح أن الوضوء في الرواية مستحب لا واجب، ولكن إذا ترتب الثواب في المستحب ترتب في الواجب بشكل أولى.

ومنها: ما رواه الصدوق عليه السلام في ثواب غسل الجنابة عن النبي صلى الله عليه وآله: ﴿إن المؤمن إذا جامع أهله بسط عليه سبعون ألف ملك جناحه، وتنزل عليه الرحمة، فإذا اغتسل بنى الله له بكل قطرة بيتاً في الجنة، وهو سرّ فيما بينه وبين خلقه - يعني الاغتسال من الجنابة -﴾^(٢) و الغسل واجب من باب المقدمة إجماعاً^(٣).

(١) الوسائل: الباب ٨ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٦، ح ٩٩١.

(٢) أمالي الصدوق: ص ٢٥٨، وفيه: ﴿إن المؤمن إذا جامع أهله بسط سبعون ألف ملك جناحه، وتنزل الرحمة﴾؛ الوسائل: ج ٢، الباب ٢ من أبواب الجنابة، ص ١٧٩، ح ١٨٦٨.

(٣) انظر الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ١١٥؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٣٥٨.

والحق أن الاستدلال المذكور غير تام. أما العقلي منه فللمناقشة في صغراه؛ بدهاة أن العقل يقضي بترتب الثواب على الطاعة للملازمة بينهما، ولكن في كون الإتيان بالواجب الغيري من مصاديق الطاعة أول الكلام.

ومثله يقال في إطلاقات الدليل النقلي، فإن الآيتين أثبتتا الثواب والعقاب على إطاعة الله والرسول وعصيانهما، وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع في صدق الطاعة على الإتيان بالواجب الغيري، والآيتان لا تثبتان ذلك، فالتمسك بهما من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فلم يبق إلا الطريق النقلي الثاني، ويمكن أن يجاب عنه بما ذكره الشيخ والآخوند والمجدد قدست اسرارهم بأنه من باب التفضل، أو ترتب الثواب عليه من باب صدق الامتثال عليه؛ لكونه شروعاً في امتثال الواجب النفسي.

القول الثالث: هو التفصيل بالقول بإثبات الثواب إذا أتى بالواجب الغيري بقصد التوصل والامتثال للواجب النفسي، والقول بعدمه لدى عدم القصد. ذهب إليه جماعة منهم الميرزا النائيني^(١) والسيدان الشاهرودي والحوثي قدست اسرارهم^(٢) وبعض المعاصرين^(٣).

وتقريره: أن المكلف لا يحصل على الثواب إلا بصدق عنوان الطاعة، وهذا العنوان لا يحصل إلا بالقصد والإرادة؛ لأن الطاعة والعصيان

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٥١-٢٥٣.

(٢) نتائج الأفكار: ج ١، ص ٣٠٢؛ انظر المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٣١.

(٣) أنوار الأصول: ج ١، ص ٤٠٠-٤٠١.

ونحوهما من العناوين القصدية التي لا تتحقق إلا إذا قصدها العبد، وهذا ما يساعده الفهم العرفي، فإن العرف لا يسمي من أتى بالواجب جهلاً بوجوبه أو لم يقصده مطيعاً، كمن أمسك عن الطعام في شهر رمضان لا بقصد الامتثال، كما لا يسمي من ارتكب المحرم جهلاً بالحرمة والعصيان أنه عاص، كذلك الأمر بالنسبة إلى امتثال الواجب الغيري، فإن الثواب لا يترتب إلا على من صدق عليه عنوان الامتثال، سواء قلنا إن الثواب بالاستحقاق أم بالتفضل.

أما على الاستحقاق فواضح؛ لأن الثواب يستحقه العبد إذا قصد إطاعة المولى، فما دام لم يقصدها لا يستحق ثوابها، وأما على التفضل فلعدم الدليل على ترتب الثواب التفضلي بدون قصد الإطاعة، فيمتنع التمسك بإطلاقات أدلة الثواب للقول بترتبه؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية؛ بدهاء أن أدلة الثواب تدل على ترتب الثواب على الطاعة، ولم يعلم أن الإتيان بالواجب الغيري من دون قصد طاعة حتى يقال بترتب الثواب عليها.

بل حتى إذا قلنا بالجمع بين الاستحقاق والتفضل فإن الثواب لا يترتب إلا مع قصد الطاعة؛ لأن الجمع مبتن على الرقي المعنوي للعبد حتى يصير لائقاً مؤهلاً لنيل الثواب، والأهلية اللائقة لا تتحقق إلا إذ أتى بالواجب بقصد إطاعة المولى وامتثال أمره، ولولا هذا القصد والنية لا يكون مؤهلاً للثواب.

والنتيجة: أن الإتيان بالواجب الغيري إن كان بقصد التوصل إلى إطاعة الواجب النفسي يصير العبد لائقاً بنيل الثواب إما استحقاقاً أو تفضلاً، وإذا لم ينو ذلك ولم يقصده فلا، ومنشأ ترتب الثواب يعود لإحدى جهتين:

الأولى: ما عن الميرزا النائيني رحمته الله من أن المكلف إذا أتى بالواجب الغيري بقصد التوصل به إلى الواجب النفسي يكون شارعاً في امتثال الواجب النفسي فيثاب على إطااعته ^(١).

الثانية: ما عن السيدين الشاهرودي والخوئي عليهما السلام من أن الإتيان بالواجب الغيري بهذا القصد يكون مصداقاً للطاعة والانقياد إلى المولى، وهذا عنوان راجح في نفسه يترتب عليه الثواب ^(٢).

نعم إذا أتى المكلف بالواجب الغيري والنفسي معاً صدق عليه عنوان الطاعة في الاثنين، وإذا أتى بالواجب الغيري ولم يأت بالنفسي بسبب مانع أو قاهر صدق عليه الانقياد.

ويظهر الفرق بين الجهتين في وحدة الثواب وتعددته، فإن لازم ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله هو وحدة الثواب، وأن المكلف ليس له إلا ثواب واحد يترتب على الواجب النفسي فقط. نعم الإتيان بالواجب الغيري بقصد التوصل إلى النفسي يزيد النفسي ثواباً؛ لكون الطاعة تتحقق بالإتيان

(١) أجود التقريرات: ج ١، ص ٢٥١.

(٢) انظر نتائج الأفكار: ج ١، ص ٣٠٢؛ المحاضرات: ج ٤٤، ص ٢٣١.

بالواجب النفسي. نعم لدى الإتيان بالواجب الغيري يكون العبد شارعاً في امتثال الواجب النفسي، ولازم ما ذكره السيدان عليهما السلام هو تعدد الثواب؛ فإن للإتيان بالواجب الغيري ثواباً مستقلاً غير ثواب الواجب النفسي يناله العبد إذا أتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسي، وذلك لصدق عنوان الطاعة عليه، ويمكن مناقشة هذا القول من وجوه:

أحدها: أنه لو صح ما ذكر في الثواب لصح ذلك في العقاب أيضاً، فإن المكلف إذا لم يأت بالواجب الغيري بقصد الوقوع في ترك الواجب النفسي لوجب القول بترتب العقاب عليه على مسلك النائيين عليهم السلام؛ لصدق عنوان الشروع في عصيان الواجب النفسي، وبتعدد العقاب على مسلك السيدين عليهما السلام لصدق عنوان العصيان والتجري عليه، وهذا ما لا يمكن الالتزام به؛ لأنه خلاف ظواهر الأدلة الدالة على أن العقاب لا يترتب على غير المعصية النفسية، بل وخلاف الاتفاق على أن العقاب يلزم العصيان، وأن العصيان يقع بارتكاب المخالفة لا مقدماتها.

ثانيها: أن لازمه القول بحرمة التجري واستحقاق المتجري للعقوبة؛ لأنه يأتي بالمقدمات بقصد المعصية، وهذا ما لم يلتزم به المستدلون في بحث التجري ^(١).

ثالثها: أن لازم ما ذكر هو القول بتعدد عقوبة العاصي إذا ترك مقدمات الواجب النفسي بقصد عصيانه؛ لصدق عنوان المعصية على الاثنين. هذا

(١) انظر أجدود التقريرات: ج ٣، ص ٥٦؛ مصباح الأصول: ج ٤٧، ص ٢٥.

على مسلك السيدين عليهما السلام، وأما على مسلك الميرزا عليه السلام فيقال بزيادة عقوبة كل معصية تتوقف على ترك مقدمات، وكلاهما خلاف الضرورة والإجماع.

القول الرابع: ما ذكره بعض الأعلام من التفصيل في كيفية الثواب والعقاب، وأشكل عليه، وحاصل قوله - بتوضيح وإضافة^(١) - :

أن الآراء في حقيقة الثواب والعقاب وترتيبها على الأعمال ثلاثة:

أحدها: أنها من لوازم الأعمال ومسانخة لها، بمعنى أن الأعمال الحسنة تعطي استعداداً للنفس البشرية لإنشاء الصور المسانخة لحسن العمل كالحور والقصور في عالم الغيب، والأعمال القبيحة تعطي النفس استعداداً مخالفاً لإنشاء الصور القبيحة كالنار والعذاب.

وعليه فالطاعة والعصيان لا يترتب عليهما ثواب أو عقاب، بل يحققان في نفس المطيع والعاصي قدرة واستعداداً لخلق الأثر المناسب للعمل، وهذا الأثر لا ينفك عن العمل؛ لأن العمل الخارجي الحسن سبب لاستعداد النفس لخلق الحسن، وهذا الأخير سبب لإيجاد الصور الحسنة، فكل عمل يلازمه جزاؤه للسببية والمسانخة بينهما، وعلى هذا الرأي لا فرق بين الواجبات النفسية والغيرية في ترتب الثواب؛ لأن الإتيان بالواجب يوفر الاستعداد في النفس لإنشاء الصور الحسنة بلا فرق بين الواجب النفسي والغيري؛ لأن الاثنين طاعة وعمل.

(١) انظر تهذيب الأصول: ص ١٩٥-١٩٦؛ أنوار الأصول: ج ١، ص ٣٩٧-٤٠٠.

ثانيها: أنهما من قبيل الآثار الجزائية على الأعمال، نظير العقوبات الجنائية والمكافآت العرفية في المحاسن والمساوى.

وهذا ما يستفاد من ظواهر بعض الآيات والروايات، وعليه يصح القول بترتب الثواب على الواجبات الغيرية أيضاً؛ لأن الثواب جعل إلهي وعطاء ولا مانع من أن يثيب البارئ عباده على ما يفعلونه من واجبات غيرية، كما ورد في باب زيارة الحسين عليه السلام - بناء على طريقتيها - والحج ماشياً ونحوهما.

ثالثها: أنهما من قبيل المعاوضات، فيترتبان على الأعمال بالاستحقاق، فإن العبد بالطاعة يستحق من ربه جزاء عمله كما يستحق ذلك في المعصية، وهذا ما يستفاد من ظواهر بعض الأدلة نظير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ هُمْ الْجَنَّةَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(٢).

ومنشأ الاستحقاق في الطاعة سببان:

الأول: أنه سبحانه جعل العبد مختاراً في عمله، ولم يفرض عليه الطاعة، فإذا اختار العبد الطاعة دون المعصية كان لائقاً بجزائه وثوابه، ولا يصح للمولى أن لا يثيبه؛ لأنه يكافئ الإحسان بالإحسان.

الثاني: أنه سبحانه أمر العبد بالطاعة وحذره من مخالفتها، فهو إلزام من المولى لعبده، والإلزام فرض وإيلاء وتضييق على العبد، فلا بد وأن يعوضه

(١) سورة التوبة: الآية ١١١.

(٢) سورة الصف: الآية ١٠.

الله سبحانه لما ثبت في محله من علم الكلام من وجوب تعويض الآلام تنزيهاً للخالق تبارك وتعالى عن ارتكاب القبح.

وأما منشأ الاستحقاق في المعصية فظاهر، وعلى هذا الرأي لا مناص من التفريق بين الواجبات النفسية والغيرية؛ لأن الثواب بالاستحقاق - على هذا الرأي - ولا استحقاق في إطاعة الواجب الغيري؛ لأن المكلف إذا أتى بالواجب الغيري بقصد التوصل إلى الواجب النفسي كان الباعث إليه هو الواجب النفسي ومطبعاً للنفسي، وإن لم يقصد ذلك ولم يتحرك لإطاعة الواجب النفسي لم يكن معنى للإثابة على مقدماته.

وحاصل إشكاله: أن الرأي الأول مخدوش من حيث الكبرى والصغرى؛ لأنه أمر مستور؛ إذ لا نعلم أن الطاعة تؤثر في النفس وتعطيها استعداداً لخلق الصور الحسنة في عالم الغيب. نعم القدر المتيقن الذي نعلم به وصرحت به الآيات والروايات أن الأعمال الصالحة لها تأثيرات أربعة:

أحدها: التأثير في صفاء النفس وزكاة العمل ونورانية القلب.

ثانيها: التأثير في ملكات النفس في العدالة وحب الطاعة.

ثالثها: التأثير في العوالم العينية بحسب درجات الإخلاص وصدق النية.

رابعها: التأثير في علو الرتبة وزيادة القرب من الله سبحانه بما يوجب استجابة الدعاء وإظهار الآثار والبركات على أعمال المطيع وأفعاله.

وأما أن هذه الأعمال توجب استعداداً في النفس بحيث تكون قادرة على خلق الصور الحسنة في عالم الغيب فهذا أمر غير معلوم، بل هو قول بأن

الثواب والعقاب روحانيان لا ماديان أيضاً، وهو خلاف الضرورة، ولم يشهد له شاهد من عقل أو نقل، بل مخالف لطواهر الآيات والروايات التي تنص على أن بعض الجزاء الأخروي أعده الله سبحانه لعباده من قبل كما في قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾^(٢).

فإن الآية الأولى صريحة في أن الجنة أعدت من قبل، ودعت الناس إلى المسارعة للوصول إليها، والآية الثانية كذلك.

نعم دل العقل والنقل على تجسم الأعمال، وأن ما يفعله الإنسان من الأعمال الحسنة يتجسم إلى صور حسنة يلقاها في الآخرة، وكذا ما يفعله من الأعمال القبيحة نظير ما ورد من أن الأعمال الحسنة تظهر للإنسان في قبره وفي الآخرة على أحسن صورة فيسأل عنها من أنت؟ فتجيب أنا عمالك الصالح^(٣).

لكن هذه النظرية لا تستند إلى خلق النفس في تجسم الأعمال، بل تقول بأن الله سبحانه يجسم عمل الإنسان الحسن إلى صور جميلة حسنة، وعمله

(١) سورة آل عمران: الآية ١٣٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤.

(٣) الكافي: ج ٣، ص ٢٣٢، ح ٤٧٠٨؛ الاختصاص: ص ٣٤٧؛ أمالي الطوسي: ص ٣٤٨.

القبیح إلى صور قبيحة، فهما من باين مختلفين، وبهذا يظهر أن الجزء الإلهي على أقسام، ومن أقسامه ما يكون على صورة العمل، ومنه ما أعده الله سبحانه لعباده من قبل.

وأما الرأي الثالث فهو خلاف التحقيق في جانب الثواب؛ لأن من عرف مقام ربه من الغنى والعظمة وعرف مقام نفسه من الفقر والفاقة يعرف نقصان نفسه، وأن كل ما ملكه من أعضاء وجوارح يؤدي بها الطاعة هي نعم كلها منه تعالى، فلا يستحق شيئاً في مقابلها إذا صرفها في طريق عبوديته تعالى.

نعم يصح ذلك في جانب العقاب؛ لوضوح أن العبد بالعصيان يتمرد على المولى فيكون مقصراً في حقه، وظالماً له، والظالم يستحق العقوبة.

فيتعين صحة الرأي الثاني، ويحمل على الجزء التفضلي في الثواب والاستحقاق في العقاب، فتكون الإثابة من باب العهد الإلهي بالإحسان إلى المطيع، وهو ما لا يختلف أو يتخلف؛ لأنه من صغريات الوفاء بالوعد، بخلاف العقاب؛ لأنه من صغريات خلف الوعد، وهو من مقتضيات الرحمة.

والحق في هذه المسألة هو القول بترتب الثواب على الواجب الغيري فيما إذا جاء به بقصد الطاعة والامتثال؛ لأنه إن تمكن من الإتيان بالواجب النفسي كان عرفاً موصلاً إلى الطاعة فيكون محبوباً للمولى، وينطبق عليه عنوان الانقياد، وكذا الحال إذا عجز عن الإتيان بالواجب النفسي بسبب مانع قهري.

وترتب الثواب هذا تفضلي لا استحراقي؛ لما عرفت من الأدلة المتضاربة الدالة على أن الله سبحانه يثيب المؤمن على نيته الحسنة، فإذا قصد الطاعة تفضل عليه بالثواب.

وأما إذ أتى بالواجب الغيري لهواً أو لعباً أو غفلة ولم يقصد به الإتيان بالواجب النفسي فإن تمكن من الإتيان بالواجب النفسي بعد ذلك ترتب الثواب على الواجب النفسي فقط، وإن لم يتمكن فلا ثواب له.

فالإتيان بالواجب الغيري من دون قصد الطاعة والانقياد لا ثواب عليه، وأما العقاب على ترك الواجب الغيري فإن كان بقصد ترك الواجب النفسي أو بقصد العصيان فلا شك في صدق عنوان التمرد، ويستحق العبد عليه العقوبة، إلا أن المولى قد تفضل على عبده وقال بعدم عقابه كما عرفته من بعض النصوص المتقدمة. هذا بناء على أن العزم على ترك الحرام حرام غيري، وأما إذا التزم بأنه حرام نفسي من جهة حرمة نية المعصية كما حكى عن الشهيد عليه السلام ^(١) أو جهة الالتزام بحرمة التجري كما ذهب إليه جمع بل نسب إلى المشهور ^(٢) فإن ترتب العقاب عليه جلي، لكن لا من جهة الغيرية بل النفسية.

النتيجة الثانية: كلامية فقهية، وهي في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث، وهذه النتيجة من آثار النتيجة الأولى وليست نتيجة مستقلة، ولكن خصصنا لها بحثاً مستقلاً لأهميتها فنقول:

(١) انظر تقارير المجدد: ج ٢، ص ٣٧١.

(٢) بدائع الأفكار: ص ٣٣٢.

إذا ثبتت صحة القول بعدم ترتب الثواب على الواجب الغيري لعدم كونه من الواجبات التعبدية حتى يقال بترتبه من جهة العبادية أمكن النقص عليه بالطهارات الثلاث من جهتين:

الأولى: اتفاق الكلمة على أن الطهارات الثلاث فيها ثواب، بل هو ما صرحت به النصوص^(١) مع أنها واجبات غيرية لا نفسية، فكيف يقال بعدم ترتب الثواب على الواجب الغيري؟

الثانية: اتفاق الكلمة على أن الطهارات الثلاث عبادات أخذت مقدمات للعبادة، فهي ليست مقدمات توصيلية يراد بها الوصول إلى ذي المقدمة فقط، بل لا بد فيها من قصد القربة، فكيف ينسجم هذا مع القول بأن الواجبات الغيرية توصيلية لا تعبدية؟

وتحرير الحق في المسألة يتوقف على الإجابة عن كل سؤال منهما بجواب مستقل.

أما السؤال الأول أي الوارد في ترتب الثواب على الطهارات الثلاث.

فيمكن الإجابة عنه بجوابين:

(١) انظر الوسائل: ج ٢، الباب ٢ من أبواب الجنابة، ص ١٧٩، ح ١٨٦٨؛ أمالي الصدوق: ص ٢٥٨؛ الوسائل: ج ١، الباب ٨ من أبواب الوضوء، ص ٣٧٦-٣٧٧، ح ٩٩١، ح ٩٩٢، ح ٩٩٦، ح ٩٩٧، ح ٩٩٨؛ الوصول إلى كفاية الأصول: ج ٢، ص ١١٥؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٣٥٨.

الأول: جواب الشيخ عليه السلام كما في المطارح^(١)، وتبعه المجدد الشيرازي والآخوند وصاحب البدائع قدست اسرارهم^(٢) وجماعة^(٣).

وحاصله: أن الطهارات الثلاث مستحبات نفسية واجبات غيرية، والثواب المترتب عليها ليس لجهة الوجوب الغيري، بل الاستحباب النفسي، فيندفع الإشكال من أساسه.

ونقضوا عليه بالتميم؛ لما قاله الشيخ عليه السلام كما في التقريرات من عدم ثبوت الاستحباب النفسي فيه. نعم ربما يستظهر ذلك من بعض الروايات إلا أنه لم يعتمد عليها أحد^(٤).

بل أشكل البعض حتى في الوضوء وقال بعدم استحبابه النفسي ما لم يقصد المتوضي فيه عنواناً مستحباً، بحجة أن الوضوء هو الغسلات والمسحات وهذه لا استحباب لها في نفسها ما لم يقصد المتوضي بها الكون على طهارة، أو يكون على وجه يباح له الدخول في الصلاة ونحوها، وعليه فإن ثواب الوضوء لا يترتب إلا إذا قصد به الطهارة لأجل الصلاة، فيعود الإشكال من جديد.

(١) مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٤٧.

(٢) انظر تقريرات المجدد: ج ٢، ص ٣٧٢؛ كفاية الأصول: ص ١١١؛ بدائع الأفكار: ص ٣٣٧.

(٣) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٠٨؛ بداية الوصول: ج ٢، ص ١٦٧؛ منتهى الدراية: ج ٢، ص ٢٧٦.

(٤) انظر مطارح الأنظار: ج ١، ص ٣٤٨.

لكن الإنصاف يقضي بعدم تمامية هذا النقض؛ لأن التيمم من العبادات على ما يستفاد من العقل والنقل، وقول الشيخ رحمته الله بأن أحداً لم يعتمد عليه غير وجهه؛ لذهاب جمع من الفقهاء إلى عبادية التيمم منهم العلامة رحمته الله في المنتهى حيث صرح بعباديته، واشترط فيها الإخلاص^(١)، ومنهم صاحب الجواهر رحمته الله في مبحث اعتبار النية، ونسبه إلى إجماع المسلمين. قال: (فالواجب في التيمم النية كغيره من العبادات إجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً حد الاستفاضة إن لم يكن متواتراً منا ومن جميع علماء الإسلام إلا من شد^(٢)) وقريب منه قاله صاحب الرياض رحمته الله أيضاً^(٣)، ويدل عليه - مضافاً إلى ذلك - السياق في آية الوضوء والتيمم^(٤) والروايات الدالة على تنزيل الطهارة الترابية منزلة المائية، والأخرى التي جعلت التيمم مصداقاً للطهور، ومثل رواية الحلبي في تعليل النهي عن دخول الركبة لأجل الماء: ﴿لأن رب الماء هو رب الأرض فليتيمم﴾^(٥) ورواية عنبة بن مصعب: ﴿تيمم بالصعيد فإن رب الماء هو رب الصعيد﴾^(٦) ونحوهما، بل يشهد له اطلاق قوله عليه السلام في رواية الصدوق رحمته الله: ﴿جعلت لي الأرض مسجداً

(١) منتهى المطلب: ج ٣، ص ٨٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٥، ص ١٦٧.

(٣) رياض المسائل: ج ٢، ص ٤٢.

(٤) انظر سورة المائدة: الآية ٦.

(٥) الكافي: ج ٣، ص ٦٤، ح ٧؛ الفقيه: ج ١، ص ١٠٥، ح ٢١٤؛ الوسائل: ج ٣، الباب

٣ من أبواب التيمم، ص ٣٤٣، ح ٣٨١٩.

(٦) الوسائل: ج ٣، الباب ٣ من أبواب التيمم، ص ٣٤٤، ح ٣٨٢٠.

وطهوراً^(١) ومسجدية الأرض قرينة على صلوحها للتعبد في الصلاة والطهارة، بل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(٢) بضميمة صغرى أن التيمم تطهر عرفاً يكشف عن محبوبيته عند الله، وهذا كاف للقول بعبادته. نعم هو في رتبة دون طهارة الماء.

وأما الوضوء، فهو من الحقائق الشرعية التي لا تتحقق إلا بالنية؛ والغسلات والمسحات من دون نية ليست بوضوء شرعاً، ففرض صدق التسمية على مجردها من دون قصد الطهارة ونحوها باطل، فلا مناص من القول بترتب الثواب عليه.

الثاني: أن وقوع الطهارات مقدمات للعبادة وتعلق الأمر الشرعي بها يكشف عن أحد أمرين كلاهما يصلحان لترتب الثواب عليها:

الأول: أنها محبوبة للمولى، وفيها مصلحة دعت إلى الأمر بها؛ إذ لولا المحبوبة أو المصلحة لم يتخذها الشارع مقدمة للعبادة، وما كان كذلك أمكن القول بترتب الثواب عليها.

الثاني: أن وقوعها مقدمة للعبادة يوجب ترشح الطلب الشرعي من العبادة إليها، ووقوعها في حيز الطلب يوجب ترتب الثواب عليها، والوجه في وقوعها في حيز الطلب هو الملازمة الشرعية بينها وبين الصلاة، بخلاف سائر المقدمات فإن ملازمتها عقلية.

(١) أمالي الصدوق: ص ٢٨٥، ح ٣١٥؛ الخصال: ص ٢٩٢، ح ٥٦؛ الفقيه: ج ١، ص ٢٤٠، ح ٧٢٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٢٢.

وتوضيح ذلك: أن الطهارات إنما صارت مقدمة للصلاة ونحوها بالجعل الشرعي، فلولاها لم تكن كذلك، وهذا الملاك يكفي للقول بترتب الثواب عليها.

وعليه فإن مقدمية الطهارات للصلاة ليست كسائر مقدمات الواجب، فإن تلك المقدمات مما يقضي بوجوبها العقل؛ لتوقف وجود الواجب عليها، نظير قطع المسافة للحج، لذا أمكن أن لا تقع في حيز الطلب الشرعي إلاّ بالعرض، وإذا وقعت كان الطلب الشرعي إرشادياً لما يحكم به العقل، بخلاف الطهارات الثلاث فإنها مقدمات شرعية وجبت بالجعل الشرعي لا الحكم العقلي، ولا مناص من ترتب الثواب على المقدمات الشرعية.

وعليه فلا يمتنع أن تكون الطهارات واجبة بالوجوب الغيري، وفي عين الحال يقال بترتب الثواب عليها؛ لأن وجوبها الغيري استثناء من القاعدة في الوجوب الغيري بالدليل الخاص، وهو أن مقدميتها شرعية لا عقلية، بخلاف سائر الواجبات الغيرية، فتأمل.

وأما السؤال الثاني أي عبادية الطهارات الثلاث.

فربما يجاب عنه بأجوبة عديدة أهمها اثنان:

الأول: أن الطهارات الثلاث من حيث مقدميتها للعبادات كالصلاة والطواف والصيام تقع مطلوبة للشارع على وجه العبادة أيضاً؛ لأن مطلوبيتها الشرعية ليست من حيث ذاتها بما هي غسلات ومسحات، بل بما هي مقدمات يراد بها امتثال الواجب العبادي، ولذا اشترط الشارع فيها أخذ قصد القربة لكي يبيح للعبد الدخول في العبادات المذكورة، فعدم

مطلوبيتها الشرعية في أنفسها لا يمنع من أن تكون مطلوبة شرعاً بسبب غيرها؛ لتوقف صحة العبادة عليها.

والخلاصة: لا تنافي بين أن تكون الطهارات في نفسها واجبات توصلية من حيث ذاتها وبين أن تكون عبادية من جهة الغير، وهو وقوعها مقدمات لصحة العبادة، وبهذا اللحاظ الثاني يصح الإتيان بها بداعي أمرها الشرعي، وهذا الجواب يصلح جواباً لتصحيح ترتب الثواب على الطهارات أيضاً.

الثاني: أن اعتبار قصد القربة في الطهارات الثلاث ليس لأجل كون الأمر الغيري المتعلق بها تعبيرياً لا يحصل الغرض منه إلا مع الإتيان بها بقصد الأمر حتى يرد الإشكال، بل لأجل أن الأمر النفسي المتعلق بغاياتها وهي الصلاة والصيام والطواف مما لا يكاد ولا يحصل منه إلا بالإتيان بمقدماتها بداعي الأمر، كما لا يحصل الغرض منه إلا بالإتيان بغاياتها بداعي أمرها.

وتوضيح ذلك: أن الغاية من الواجب النفسي لا تخلو من احتمالين:

أحدهما: أن يراد بها المصلحة كالنهي عن الفحشاء والمنكر في الصلاة مثلاً.

ثانيهما: أن يراد بها الأثر المعنوي كالمقربة للمولى والمعراجية للمؤمن، وكلاهما يمكن أن لا يترتبا على الصلاة إلا إذا أتى العبد بها مع الطهارة، بخلاف سائر العبادات الأخرى التي لا تتوقف على الطهارة فإنه يمكن أن تترتب عليها غاياتها بأي وجه أتى بها العبد مع قصد القربة كالحج مثلاً - في غير الطواف - والعمرة ونحو ذلك.

وعلى هذا فإن غايات الطهارات الثلاث تختلف عن سائر العبادات، فإن سائر العبادات يحصل الغرض منها بإتيانها بداعي أمرها النفسي، وأما الطهارات فلا يحصل غرضها إلا بالإتيان بها وبمقدماتها جميعاً بداعي الأمر، ولولا هذا القصد والداعي لا يحصل الغرض منها، والإتيان بمقدماتها بداعي الأمر يصح على أحد وجوه:

أحدها: أن نقول إن الأمر بالعبادة أخذ مشروطاً بأن يأتي العبد بمقدماتها على نحو العبادة أيضاً، وكأن الشارع اشترط عبادية الصلاة بأن يأتي العبد بطهارتها بهذا القصد -مثلاً- فيكون الأمر بالصلاة مشروطاً بالإتيان بمقدماتها على نحو العبادة.

ثانيها: أن نقول بأن الشارع أمر بالطهارات على نحو العبادة بأمر مستقل؛ لأنه لاحظ أن الغرض من العبادات لا يحصل إلا بالإتيان بالمقدمات على نحو العبادة، فوجب بمقتضى الحكمة جعلها عبادات؛ لتوقف العبادة عليها.

ثالثها: أن نقول بأن الشارع جعل ملازمة شرعية بين الطهارة والصلاة، فلا يباح للعبد الإتيان بالصلاة من دون طهارة، وهذه الملازمة كاشفة عن مدخلية الطهارة في عبادية الصلاة لا في ذاتها؛ لوضوح أن ذات الصلاة عبارة عن حركات وسكنات وقراءات لا دخل لها في عباديتها، وعبادية الصلاة متوقفة على نية القربة، والنية لا تصح من العبد إلا في حالة الطهارة؛ لأن الله يحب المتطهرين ويغضض غيرهم.

وعليه فإذا توقفت عبادة الصلاة على الطهارة كشفت عن عبادة الطهارة أيضاً، فلا مناص من افتراض سراية الأمر النفسي بالعبادة إلى الطهارة أيضاً، وكأن العبادة تتسع لتشمل مقدماتها أيضاً، وهذا ينطبق مع قولهم بأن الشرط داخل أثره في المشروط.

والفرق بين هذه الوجوه يظهر في أن الوجه الأول يفترض وجود واجب نفسي واحد ولكنه مشروط بعبادية المقدمات، على خلاف الوجه الثاني فإنه يفترض وجود أمرين أحدهما بالمقدمة والآخر بذى المقدمة؛ لتوقف حصول غرض العبادة عليه.

بينما الوجه الثالث يفترض وجود واجب نفسي واحد أيضاً، ويترشح وجوبه على مقدماته لا بالجعل الشرعي المشروط كما هو الحال في الوجه الأول، بل بالحكم العقلي؛ لتوقف عبادة العبادة عليه.

لكن الحق إمكان القول بتامية الوجه الأول والثاني مع بعض التكلف؛ لمخالفته لظواهر الأدلة، والإجماع على عدم كون الأمر بالعبادة مشروطاً، ولعل أقوى الوجوه هو الثالث؛ لأن الشارع حينما منع من الدخول في العبادة إلا مع الطهارة كشف هذا بالكشف الإني عن توقف عباديتها عليه، وهذا يكفي في إضفاء صفة العبادية على الطهارة من حيث الأثر وإن كانت خارجة عن ذات العبادة من حيث الحقيقة وهذا العنوان يكفي لصحة التقرب بها إلى المولى عز وجل وصحة ترتب الثواب عليها.

كما أن هذه الملازمة كشفت عن محبوبية الطهارات، وهي الأخرى تكشف عن المطلوبية المولوية، فيصح للعبد أن يأتي بها بداعي المحبوبة أو بداعي المطلوبية، فلا يتنافى مع الوجوب الغيري، وبه يرتفع الإشكال من رأس. وبهذا الجواب يمكننا الاستغناء عن الأجوبة الأخرى التي لا تخلو من مناقشات، ونقول بصحة ترتب الثواب على الإتيان بالطهارات وبصحة التقرب بها.

النتيجة الثالثة: في صحة التعبد بالواجب الغيري في نفسه.

قد عرفت صحة الإتيان بالواجب الغيري بداعي استحبابه النفسي قبل وقت العمل بالواجب النفسي، كما عرفت صحة الإتيان به بداعي الوصول إلى الواجب النفسي، سواء كان الإتيان به قبل وقت العمل بالواجب النفسي من باب التهيؤ له، أو بعده من باب أداء الواجب النفسي، كما عرفته في مثال الطهارات الثلاث؛ إذ لا إشكال في صحة الوضوء - مثلاً - قبل دخول وقت الصلاة من باب التهيؤ لها، كما لا إشكال في صحته بعد دخول وقتها لأجل أدائها، وإنما الإشكال في صحة الإتيان بالوضوء بعد دخول وقت الصلاة لا بقصد وجوبه الغيري، بل بقصد استحبابه النفسي، فهل يصح للعبد أن يتوضأ بداعي استحباب الوضوء بعد دخول وقت الصلاة أم لا؟ وإذا توضأ كذلك هل يصح الدخول في الصلاة به؟

ولعل منشأ الإشكال هو الخلاف الواقع بينهم في إمكان اجتماع حكمين كالوجوب والاستحباب أو الوجوب والحرمة في فعل أم لا؟

فمن ذهب إلى الجواز قال بصحة ذلك، ومن قال بالعدم لجهة استلزامه اجتماع الضدين أو المثلين قال بعدم الصحة، واطهار الحق في المسألة يستدعي تحرير محل النزاع فنقول:

إن الإتيان بالوضوء - مثلاً - بعد دخول وقت الصلاة له صور:

الصورة الأولى: أن يتوضأ بداعي استحبابه النفسي، ثم يتوضأ وضوءاً آخر بقصد وجوبه الغيري لأجل الصلاة، ولا شك في صحته.

الصورة الثانية: أن يتوضأ وضوءاً واحداً ويقصد به استحبابه النفسي، وهذا صحيح في نفسه، ولا تصح الصلاة به؛ لاشتراط الصلاة بالطهارة الواجبة. نعم يصح الصلاة فيما لو قصد القرابة المطلقة بأن قصد الجامع بين الوجوب والاستحباب؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع.

الصورة الثالثة: أن يتوضأ وضوءاً واحداً ويقصد به استحبابه النفسي ووجوبه الغيري معاً، وهذا هو الذي ينبغي وقوع النزاع فيه؛ للاختلاف الواقع بينهم في تعريف حقيقة الأحكام الشرعية، فقد اختلفوا في ذلك إلى أقوال أهمها اثنان:

الأول: أنها حقائق بسيطة وتختلف بينها بحسب اختلاف المراتب وشدة الملاك وضعفه، وعلى هذا القول لا شك في صحة التوضي بعد الوقت؛ لاندكاك الأمر الاستحبابي في الأمر الوجوبي، واشتراكها في جامع واحد وهو الطلب، فيصح الإتيان به بداعي الطلبين.

الثاني: أنها حقائق مركبة تتمايز عن بعضها بالملاك، فالطلب واحد في الوجوب والاستحباب، سوى أن الواجب لا ترخيص في تركه، بينما

المستحب مرخص في تركه، وعلى هذا لا يقع اندكاك بينهما، ولازمه عدم صحة الإتيان بوضوء واحد بقصد الاستحباب والوجوب؛ لاستلزامه التناقض، وعليه فلا يصح الوضوء إلا بالإتيان به بداعي أحدهما.

والحق إمكان القول بصحة ذلك على المسلكين معاً؛ لأن ملاك الوضوء ومحبوبته النفسية ملازمة له في جميع الحالات، سوى أنها تتأكد في صورة الوجوب، وعبادته متوقفة على القصد والنية، فإذا أتى العبد به بداعي محبوبته النفسية ووجوبه الغيري يتداخل القصدان وتشتد درجة المحبوبة في مقام العمل، وما قيل من الاستحالة بسبب التناقض فغير وجيه؛ لأنه إن صح فإنها يصح فيما إذا قصد العبد الاستحباب بشرط لا عن الوجوب، وأما إذا قصد الاثنان معاً بنحو العموم المجموعي بأن يكون كل واحد منهما جزءاً من الداعي أو بنحو العموم الأفرادي أو بنحو قصد الجامع القريب كالطلب أو البعيد كالمحبوبة الذي ينطبق في كل منهما فإنه لا إشكال في صحته، وحيث إن الأعمال بالنيّات فإن المولى يقبل منه القصدين، ويشبه عليهما، وعلى هذا يقع منه الوضوء صحيحاً كما تصح الصلاة فيه.

ولعل هذا ما يظهر من فتوى صاحب العروة عنه ومشهور المتأخرين عنه، حيث صححوا الوضوء إذا اجتمعت فيه الغايات الواجبة والمستحبة، وقالوا بترتب الثواب عليه على ما يستفاد من إقرارهم للفتوى وعدم التعليق عليها بالخلاف ^(١).

(١) انظر العروة الوثقى: ج ١، ص ٣٦٦، مسألة (٦).

الصورة الرابعة: أن يتوضأ وضوءاً واحداً يقصد وجوبه الغيري، ولا شك في صحته، فإن قصد الاستحباب في ضمنه كان مثاباً عليه أيضاً، وإلا كان ثوابه واحداً، ومثل الوضوء يقال في الغسل والتميم وغيرهما من الواجبات الغيرية العبادية.

النتيجة الرابعة: في صحة التعبد بالواجب الغيري إذا لم يمثل العبد الواجب النفسي.

إذا جاء المكلف بإحدى الطهارات الثلاث بقصد التوصل إلى الواجب النفسي من دون أن يقصد محبوبيتها النفسية، ثم لم يأت بالواجب النفسي تعمداً أو سهواً أو نسياناً أو لأي سبب آخر، فهل تقع طهارته عبادة ويثاب عليها؟ وهل يصح الإتيان بالصلاة معها بعد الوقت أو بعد التذكر؟ وهل يصح الإتيان بسائر الواجبات المتوقفة على الطهارة من دون حاجة إلى طهارة جديدة؟

والجواب عن هذه الأسئلة يختلف بحسب اختلاف المباني في باب المقدمة، فإن من التزم بوجوب مقدمة الواجب مطلقاً يلتزم بوقوعها عبادة، ويصح معها الإتيان بكل ما يتوقف على الطهارة من الواجبات، وأما من التزم بعدم وجوب المقدمة أو التزم بوجوب الموصلة فقط فإنه يمكن أن يشكل على الصحة. أما على مسلك عدم وجوب المقدمة فلأن وجوبها من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، وأما على مسلك وجوب المقدمة الموصلة فلأن عدم الإتيان بالواجب النفسي كشف بالكشف الإني عن عدم عبادية

ما أتى به المكلف وهو الطهارة، فالالتزام بعبادتها مع عدم إيصالها للواجب يكون من السالبة بانتفاء الموضوع أيضاً.

نعم إذا التزم بأن قصد الوصول إلى ذي المقدمة يكفي في عبادة المقدمة وصحتها لا فعلية الوصول أمكن القول بالصحة؛ لأن المفروض أن العبد قصد الوصول حين الإتيان بها وإن لم يصل بالفعل، ويصح له الإتيان بسائر الواجبات المتوقفة عليها.

هذا إذا قلنا بتوقف العبادة على قصد الأمر، وأما إذا قلنا بكفاية الإتيان بالعمل بداعي حسنه الذاتي كما ذهب إليه البعض فلا إشكال في صحة الطهارة ووقوعها عبادة، وحيث يصح الإتيان بسائر العبادات المشروطة بها.

ومثل ذلك يقال في موارد الجهل المركب، كما إذا اغتسل الجنب لصلاة الفجر ثم تبين طلوع الشمس، أو توضأ طائناً دخول الوقت فبان عدم دخوله.

النتيجة الخامسة: في صحة الإتيان بالواجب الغيري قبل وقت العمل بالواجب النفسي.

لا إشكال في عدم وجوب الواجب الغيري إذا سقط الواجب النفسي بواسطة الطاعة أو بواسطة المعصية أو تحقق الغرض على ما حقق في محله من موارد سقوط الأمر، كما لا إشكال في وجوبه إذا لم يسقط، وإنما الإشكال في وجوب الواجب الغيري قبل وجوب الواجب النفسي، وتظهر الثمرة في موردين:

الأول: في العباديات كالإتيان بالوضوء قبل دخول وقت الصلاة بنية الوجوب، فإن قلنا بجواز اتصاف الواجب الغيري بالوجوب قبل اتصاف

ما وجب له بالوجوب جاز الإتيان بالوضوء بنية الوجوب، وإلا فلا، بل عليه أن ينوي الاستحباب أو القرية المطلقة، وقد اختلف الأصحاب فيها، فذهب الأكثر إلى الثاني، ولهذا جعلوا ثمرة النزاع بين القول بكون الطهارات الثلاث واجبة لنفسها أو واجبة لغيرها هو أن ينوي الوجوب قبل دخول الوقت على الأول، وينوي الندب على الثاني.

وفصل آخرون^(١) فقالوا: بصحة أن ينوي الوجوب قبل الوقت إذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوماً أو مظنوناً؛ لكفاية العلم بالوجوب في تهيئة مقدماته، وربما يشهد له صحة قطع المسافة لأجل الحج قبل زمانه، وصحة الاغتسال من الجنابة قبل دخول وقت الصيام.

وبناء على وجوب مقدمة الواجب مطلقاً يجب أن ينوي الوجوب في ذلك، ومثل ذلك يقال في جواز أخذ الأجرة على قضاء الواجبات العبادية بناء على الجواز، فإنه على الأول يجوز بخلافه على الثاني، ومنه يعرف الحكم على القول بالتفصيل.

والثاني: في التوصليات، كما لو دخل أرض الغير من دون إذنه ثم وجد غريقاً أو مستغيثاً يجب إنقاذه، فعلى القول الأول كشف بالكشف الإتي عن وجوب الدخول في الواقع، وعلى القول الثاني لم يكن واجباً، بل قد يعد الدخول تجريباً؛ لأن إنقاذ الغريق أو المستغيث كشف عن عدم حرمة الدخول؛ لأنه أوصل إلى الواجب.

(١) انظر مفاتيح الأصول: ص ١٣٨؛ بدائع الأفكار: ص ٣٣٨.

المطلب السادس: الأمر المباشر وغير المباشر (التوسيط في الأمر)

والبحث فيه يقع في أمور:

الأمر الأول: في تحرير موضوع البحث

يمكن تقسيم الأمر إلى الأمر المباشر وهو الأمر الذي يصدر ممن له الأمر إلى العبد مباشرة، كأوامر القرآن الكريم والسنة بناء على أن النبي مشرع، والأمر غير المباشر وهو الأمر الذي يصدر ممن له الأمر ولكن يبلغ العبد بواسطة من ليس له الأمر، كما لو أمر المولى عبده بأن يأمر عبده الثاني بإحضار الماء لأجل الطهارة للصلاة - مثلاً - وهو ما اصطاح عليه الأصوليون: الأمر بالأمر بالشيء، وشواهد في الشرع كثيرة:

منها: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن الأمر بالمعروف قد يكون مساوياً للمأمور في المقام والمنزلة ولكنه مأمور بالأمر بالمعروف. قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(١).

ومنها: موارد إرشاد الجاهل وتنبه الغافل.

ومنها: أمر الأهل بالطاعة لإنقاذهم من النار. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾^(٢) والمروي في الكافي بإسناده إلى عبد الأعلى

(١) سورة لقمان: الآية ١٧.

(٢) سورة التحريم: الآية ٦.

مولى آل سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ آيَةُ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي وَقَالَ: أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كَلَّفْتُ أَهْلِي؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ، وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسُكَ﴾^(١) وقد تضافرت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بهذا المعنى^(٢).

ومنها: أمر القائد اتباعه أن يأخذوا بالفرائض والنوافل طاعة لله سبحانه. قال تعالى: ﴿وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَا أُخْدُودُ بِأَحْسَنِهَا﴾^(٣) ومثله قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٤).

ومنها: أمره أن يأمر قومه بالجهاد في سبيل الله. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾^(٥).

ومنها: أمر الأولياء والآباء بأمر العبيد والأولاد بالاستئذان في الدخول. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾^(٦) وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا بَلَغَ

(١) الكافي: ج ٥، ص ٦٢، ح ١؛ التهذيب: ج ٦، ص ١٧٩، ح ٣٦٤.

(٢) انظر الكافي: ج ٢، ص ٢١١، ح ١؛ الفقيه: ج ٣، ص ٤٤٢، ح ٤٥٣٣؛ تفسير نور الثقلين: ج ٥، ص ٢٧٢-٢٧٣، ح ١٨-٢٢.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٤٥.

(٤) سورة الاسراء: الآية ٥٣.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٦٥.

(٦) سورة النور: الآية ٥٨.

الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلْمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ^(١) والمعنى مروا عبديكم أن يستأذنوا عليكم إذا أرادوا الدخول إلى مواضع خلواتكم وهي ثلاثة أوقات:

الأول: قبل صلاة الفجر؛ لأن الإنسان قد يبيت على حال لا يجب أن يراه غيره فيها.

الثاني: عند القيلولة في الظهيرة؛ لأن الإنسان قد يضع ثيابه فيها أيضاً أو يكون في حال لا يجب أن يراه أحد فيها.

الثالث: بعد صلاة العشاء الآخرة، حين يأوي الرجل إلى امرأته ويخلو بها، وسميت هذه الأوقات بالعمرة إما لأن الإنسان يضع ثيابه فيها فتبدو عورته، أو لأنه لا يجب أن يرى فيها لكونه كاشفاً منه ما لا يجب أن يكشف لغيره، أو لا يجوز، أو كلاهما. ففي المجمع: العمرة كل شيء ستره الإنسان أنفة أو حياء^(٢).

والآية أمرت الآباء بأن يأمرُوا الصبيان الذين يميزون بين العمرة وغيرها بالاستئذان إذا أرادوا الدخول على آبائهم وأمهاتهم في تلك الأوقات الثلاثة، كما أمرت البالغين بالاستئذان في جميع الأوقات.

ومنها: الأمر بوجوب غض الطرف عن المحارم. قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا

(١) سورة النور: آية ٥٩.

(٢) مجمع البحرين: ج ٣، ص ٤١٦، (عور).

يَصْنَعُونَ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ^(١) فإذا كلف المولى عبده الأول بأن يأمر عبده الثاني بالإتيان بعمل وقام العبد الأول بتبليغ الأمر إلى الثاني هل يعد هذا أمراً مولوياً فيجب على الثاني إطاعته ولو لم يفعل عد عاصياً أم لا؟ والجواب عن ذلك يأتي.

الأمر الثاني: في ثمرة البحث

يمكن أن تظهر الثمرة العملية لهذا البحث في مجالات عديدة بعضها كبروية وبعضها صغروية:

الأول: في شرعية عبادات الصبي، فقد أمر الأولياء أن يأمرُوا الأطفال بالعبادة كالنبوي الشريف: ﴿مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع﴾^(٢) الوارد بطرق الفريقين.

فإنه على القول الأول تعد عبادات الصبي شرعية، ويستحق عليها الثواب، بينما هي عبادة تمرينية على القول الثاني، ومثل ذلك يقال في شرعية الأمر بالمعروف، وشرعية القرارات السلطوية التي تصدر من الرؤساء وزعماء الأقوام، وشرعية الأوامر التربوية؛ فإن إطاعتها شرعية ويترتب عليها الثواب على القول الأول بخلاف الثاني.

الثاني: في التعبد والتوصلي، فإنه على القول الأول يصح التعبد لدى الإتيان بالمأمور به بالأمر الثاني بخلافه على القول الثاني.

(١) سورة النور: الآيتان ٣٠-٣١.

(٢) انظر المبسوط: ج ٢، ص ٣٦٩؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٣٢٨، ح ٧٤؛ سنن أبي داود: ج ١، ص ١٣٣، ح ٤٩٥؛ مسند أحمد: ج ٢، ص ١٨٠.

الثالث: في الوساطات والوكالات والنيابات ونحوها، كما لو أوجب الأمر على المأمور أن يجبي الحقوق الشرعية، أو يستوفي حقاً، أو يستدين، أو يطلق، أو يعتق، فإنه على القول الأول يجب الاستجابة من ترتيب الأثر عليها، فيجب على المدين أن يدفع، وعلى الزوجة أن تعتد، وعلى صاحب الحق الشرعي أن يدفع، بخلافه على الثاني.

الرابع: في القرارات الحكومية الصادرة من الجهات الشرعية فيها، فإنها على القول الأول واجبة التنفيذ وتصح المعاقبة على تركها بخلافها على الثاني.

الخامس: في المعاملات، كالبيع والنكاح ونحوهما، فلو أمر المالك شخصاً بأن يأمر عبده ببيع داره فلم يبلغه الواسطة عمداً أو سهواً وقد باع العبد الدار فإنه على القول الأول البيع صحيح، وعلى الثاني فضولي، فيتوقف على حقوق الإجازة، ومثله لو أمرت المرأة إبلاغ الوكيل بتزويجها ففسي الواسطة ذلك وكان قد زوجها، فإنه على القول الأول يصح النكاح دون الثاني وهكذا.

السادس: في وجوب إطاعة الأوامر العبادية وغيرها إذا لم تبلغ إلى العبد عمداً أو نسياناً.

السابع: في حجية قول الصحابي - على مسلك الجمهور - فإنه على القول الأول يكون حجة، وليس كذلك على القول الثاني.

الثامن: في حجية قول الأئمة عليهم السلام على الجمهور، فإنه على القول الأول

تكون روايتهم عن النبي ﷺ وأقوالهم حجة، بخلافه على القول الثاني إذ تنحصر الحجية بروايتهم عنه ﷺ.

التاسع: في حجية قول العالم الخبير في الفقه وغيره، فإنه حجة على القول الأول؛ لأنه ينقل عن الكتاب والسنة، بخلافه على القول الثاني فإنه لا يصح العمل إلا بما رواه عنهما.

العاشر: وجوب العمل بالأحكام الشرعية في صورة العلم بها من غير تبليغ الأئمة عليهم السلام وعدمه، فإنه على القول الأول يجب ذلك؛ لأن المعيار هو تحصيل العلم بأحكام الشرع، سواء حصل بالعلم الوجداني أو العلم التعبدي كما هو مسلك الأصوليين، بخلافه على القول الثاني، ومن هنا ذهب الأخباريون إلى عدم وجوب العمل بما يقطع به من أحكام الشرع الواصلة بغير تبليغ الأئمة الطاهرين عليهم السلام؛ لأن الشارع أراد الأفعال الخاصة من الطرق الخاصة لا من كل طريق حصل.

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة

اختلفوا في أن الأمر بالأمر بالشيء يعد أمراً بذلك الشيء أو لا إلى أقوال: أحدها: أنه ليس بأمر، فلا يجب إطاعته. ذهب إليه جماعة منهم العلامة ^(١) والآمدي ^(٢)، وحكي عن بعض المحققين ^(٣).

(١) نهاية الوصول: ج ١، ص ٥٨٩.

(٢) الأحكام: ج ٢، ص ٤٠٢.

(٣) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٩٤.

ثانيها: أنه أمر بذلك الشيء. حكى عن جماعة من المتأخرين^(١)، ولعله اختيار جماعة من المعاصرين بل هو المشهور بينهم^(٢).

ثالثها: عدم الدلالة على شيء، فلا بد من ملاحظة القرائن المحتفة بالكلام. يظهر من كلمات صاحب الكفاية^{عليه السلام} وبعض المعاصرين اختياره^(٣). ولا يخفى أن الخلاف الواقع بينهم ليس في عالم الثبوت وإنما الإثبات؛ لا تفاق الكلمة على أن الأمر الثاني وهو الصادر من الوسطة في عالم الثبوت يمكن أن يقع على أنحاء عديدة أبرزها ثلاثة:

النحو الأول: أن يكون مجرد طريق لوصول أمر المولى إلى عبده الثاني، ولا اشكال في وجوب إطاعته؛ لكون الأمر في الحقيقة ليس أمر العبد، بل هو أمر المولى وصل عن طريق العبد، وعليه فلو نسي العبد الأول التبليغ أو عصى في التبليغ وعلم العبد الثاني بصدور الأمر وجب عليه الطاعة.

النحو الثاني: أن يكون الأمر من العبد الأول مطلوباً في نفسه، بمعنى أنه مطلوب على نحو الموضوعية لا الطريقية، فيكون من قبيل الأوامر

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٢، ص ٦٩٤.

(٢) انظر حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٤٢؛ عناية الأصول: ج ١، ص ٤٧٥؛ الأصول: ج ٣، ص ٩٠؛ دروس في مسائل علم الأصول: ج ٢، ص ١٢٠؛ بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٣٨٢؛ المحاضرات: ج ٤٥، ص ٢٦٢؛ نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٣٩٩؛ منتهى الأصول: ج ١، ص ٣٨٥؛ أجود التقريرات: ج ١، ص ٣٠٣؛ تهذيب الأصول: ج ١، ص ٦٨.

(٣) كفاية الأصول: ص ١٤٤-١٤٥؛ منتهى الأصول: ج ٢، ص ٥١٣.

النفسية التي يجب إطاعتها، كما لو أراد المولى أن يجعل للعبد الأول مكانة وشأناً بين العبيد، أو يجعله قدوة وأسوة لهم، أو لضمان هداية العبيد وعدم خروجهم عن الطاعة وهذا نظير أوامر النبي ﷺ لأئمة، وأوامر الأئمة ﷺ لعموم المسلمين، وفتاوى الفقهاء للمقلدين.

فإن مثل قوله تعالى: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(١) يفيد موضوعية هذه الأوامر، فلا يصح للناس أن يعملوا بحسب آرائهم، ويعبدوا الله عز وجل من غير هذه الطرق الثلاثة.

فلا إشكال في وجوب إطاعة أوامر الرسول ﷺ والأئمة ﷺ والفقهاء الجامعين للشرائط، كما لا إشكال في عدم وجوب الطاعة إذا لم تصل الأوامر عن هذه الطرق الثلاثة؛ لأن أمر الواسطة له تمام الموضوعية في الطاعة.

النحو الثالث: أن يكون لأمر الواسطة بعض الموضوعية في الطاعة، ولأمر المولى بعض، فالمجموع من حيث المجموع يشكل حقيقة الأمر، نظير أوامر القاضي في الحكومات وحل المنازعات، وأوامر المتولين على الأوقاف، وأولياء القصر، والأوصياء في الوصايا، والأوامر والمقررات الإدارية والحكومية ونحوها، ولا إشكال في وجوب إطاعتها إذا وصلت بطريقها الخاص؛ لأن أمر القاضي متضمن لأمر المولى، وأمر المتولي على الوقف كذلك، وأمر الرئيس أو المدير كذلك، وأما إذا لم تصل من هذه الطرق فلا اعتبار لها، ولا يجب إطاعتها.

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

وهذه الأنحاء الثلاثة للأوامر جميعها ممكنة ثبوتاً، وربما يتصور نحو رابع هو الأمر الامتحاني، بأن يكون غرض الأمر من صدور الأمر من الواسطة هو امتحان العبد الواسطة في إصدار الأمر، أو امتحان العبد الثاني في إطاعة الأمر، وهذا هو الآخر يمكن أن يتصور على الأنحاء الثلاثة المتقدمة؛ لأنه تارة يكون طريقياً، وتارة يكون موضوعياً على نحو تمام الموضوع، وتارة يكون جزء الموضوع، وحينئذ تترتب على كل واحد منها أحكامه، ولكن حيث إن الأمر الامتحاني ليس بأمر اكتفينا فيه بمجرد الإشارة.

وكيف كان، فالصور المتصورة لأمر الواسطة ثبوتاً ثلاثاً، ولا نزاع فيها بينهم، وإنما النزاع في وقوع أوامر الواسطة على أي نحو من هذه الأنحاء إثباتاً، وقد عرفت أنهم اختلفوا في ذلك إلى أقوال، فذهب بعضهم إلى النفي، وبعضهم إلى الإثبات، وبعضهم إلى التوقف، واستدل الأولون بوجوه أهمها ثلاثة:

الأول: أنه لو كان الأمر بالأمر بالشيء أمراً بذلك الشيء استلزم القول بأن الأطفال مكلفون شرعاً بالصلاة؛ لقوله ﷺ: ﴿مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع﴾^(١) وهو خلاف الإجماع بل الضرورة؛ لمسلمية عدم تكليف الأطفال، وحيث إن التالي باطل فالمقدم مثله.

الثاني: أنه لو أمر المولى أن يأمر غيره بشيء ثم نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعد متناقضاً، ولو كان الأمر بالأمر أمراً لكان متناقضاً؛ لأنه بمنزلة أن يقول له: افعل ولا تفعل في وقت واحد.

(١) المبسوط: ج ٢، ص ٣٦٩؛ عوالي اللآلئ: ج ١، ص ٣٢٨، ح ٧٤.

الثالث: أنه لو كان أمراً لما جاز أن يقول لغيره: (مرني بكذا) لكونه حينئذ أمراً لنفسه، وهو واضح الفساد.

واستدل القائلون بالأمر بوجوه أيضاً أهمها الظهور العرفي، ويمكن بيانه بتقريرين:

أحدهما: الفهم العرفي، فإنه لو قال الملك لوزيره: (مر فلاناً بكذا) لم يفهم منه عرفاً إلا كون الملك أمراً إياه بذلك الشيء، ومثله يقال في سائر الموالي، وبضميمة عدم القول بالفصل أو بتطابق طريقة الشارع مع طريقة العقلاء يثبت ذلك في الأوامر الشرعية أيضاً.

وثانيهما: انصراف الأمر في الذهن العرفي إلى الطريقة؛ لانسباقها إلى الذهن لا الموضوعية، والانصراف يحقق أصلاً عقلاً في الخطابات العرفية، وهو أن الأصل في الأوامر هو الطريقة ما لم تكن قرينة صارفة عن ذلك.

وعليه فإن الأمر بالأمر بالشيء يحمل على أن الأمر الثاني لا موضوعية له، وإنما هو طريق لإيصال أمر المولى إلى العبد فيجب إطاعته.

ويعضده مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذَرٌ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾^(٣) وقوله تعالى:

(١) سورة الغاشية: الآية ٢١.

(٢) سورة الرعد: الآية ٧.

(٣) سورة الفتح: الآية ١٠.

﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٢) وغيرها من الآيات الدالة على أن أمر النبي ﷺ هو أمر الله سبحانه.

وأما المتوقفون فقالوا بأن الأمر يحتمل المعنيين؛ لوقوعه على كلا المعنيين، فلا يصار إلى أحدهما إلا بقرينة.

وأدلة القول الأول ضعيفة:

أما الأول فلأنه خارج عن محل البحث بالتخصيص؛ فإن الإجماع دليل مخصص يستثني الأمر عن القاعدة العامة، والقائلون بأن الأمر بالأمر بالشيء أمر بذلك الشيء يدعون ظهور الأمر في ذلك، ولا يمنع أن يخرج عن هذا الظهور في مورد عبادات الصبي فقط للإجماع، وأما غيرها فيمكن التمسك بعموم الظهور المذكور، وعليه فإن الدليل الأول لا يخل بالقاعدة.

وأما الثاني فيمكن أن يقال بأن التناقض مانع عقلي من حمل هذا النحو من الأمر على عدم الظهور، وأما غيره فيمكن إدعاء ظهوره بالأمر. هذا أولاً.

وثانياً: أن التناقض المذكور لو ثبت حقيقة كشف عن عدم إرادة الأمر الجدية في أمره الأول، وأن أمر العبد بعدم العمل قرينة توجب حمل قوله (مر فلاناً بالعمل) على المجاز، فيكون موجباً للخروج عن القاعدة؛ للقرينة الخاصة، ولولاها لقلنا أن الأمر الأول أمر، ومثل ذلك يقال في الدليل الثالث.

(١) سورة الحشر: الآية ٧.

(٢) سورة النجم: الآية ٣.

فيتحصل: أن الوجوه التي ذكرها القائلون أن الأمر بالأمر ليس أمراً غير تامة؛ لأنها خارجة موضوعاً عن محل البحث؛ بداهة أن البحث في ظهور الأمر مع عدم وجود الدليل أو القرينة، والشواهد المذكورة كلها من قبيل الخارج بالدليل أو القرينة.

وأما التوقف فلا مورد له إذا ثبت الظهور، وعليه فإن النتيجة متوقعة على ثبوت دعوى الظهور، فإن ثبت كان هو الحجة، وإن لم يثبت وجب حمل الأمر على العدم؛ لأصالة عدم الأمر، أو حملة على عدم الوجوب؛ لأصالة البراءة عنه، وربما يمكن القول بإمكان الجمع بين الأقوال بنحو يرفع الاختلاف، وتحقيق الحال في ذلك يستدعي بيان محل النزاع في المسألة، وهو ما سنبحثه في الأمر التالي.

الأمر الرابع: في تحرير محل النزاع

إن العبد الذي وصل إليه الأمر بالواسطة له أكثر من حالة:

الحالة الأولى: أن يعلم بأن المولى يريد منه العمل بالأمر، وأما الواسطة فهي مجرد طريق لإيصال أمره إليه، فيكون الواسطة حاملاً لأمر المولى إليه ومبلغاً إياه.

ولا ينبغي أن يقع النزاع في وجوب إطاعته؛ لشهادة الوجدان والعرف في أن الواسطة لا موضوعية له، بل الموضوعية لأمر المولى الواصل إليه، فلذا يجب عليه العمل به، ولو فرضنا أن الواسطة لم يبلغ الأمر عمداً أو

سهواً فإنه يجب على العبد العالم بأن المولى يريد الطاعة والامتثال أن يأتمر؛ لأن العقل يقضي عليه بوجوب تحقيق غرض المولى واتباع إرادته متى ما علم بها، ولذا لو علم بذلك ولم يفعل مدعياً أن الوسطة لم يبلغ عد عاصياً في العرف، وذمه العقلاء، وحكموا باستحقاقه العقوبة، والظاهر أن الغالب في أوامر الأنبياء والأئمة عليهم السلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفتاوى الفقهاء من هذا القبيل.

وهذا ما أراده القائلون بأن الأمر بالأمر بالشيء هو أمر بذلك الشيء؛ لأنهم فهموا من ذلك أن الوسطة مجرد مبلغ لأمر المولى لا أكثر، وهذا ما ينبغي أن يتفق عليه المنكرون أيضاً.

الحالة الثانية: أن يعلم بأن المولى يريد منه العمل بشرط صدوره من الوسطة، فهو لا يريد منه الطاعة بأي وجه اتفق، بل يريد على وجه خاص وهو إطاعة الأمر الصادر من الوسطة فقط، فيكون أمر الوسطة أمراً نفسياً له إطاعته المستقلة وعصيانه المستقل، نظير أوامر النبي صلى الله عليه وآله فإنه سبحانه أدب نبيه بأدابه، وفوض إليه دينه، وقال: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١).

فيجب إطاعته صلى الله عليه وآله، ومثل ذلك إطاعة أوامر الأئمة عليهم السلام؛ لأنه تبارك وتعالى جعلهم أولياء على دينه وشرعته كرسول الله صلى الله عليه وآله، وجعلهم مظهر إرادته ورضاه كما يستفاد من متصافر الأخبار، ويشهد به البرهان على ما

(١) سورة الحشر: الآية: ٧.

حقق في محله^(١)، وفي الحديث: ﴿رضا الله رضانا أهل البيت﴾^(٢) ولا ينبغي أن يقع النزاع في وجوب إطاعة أوامرهم إذا صدرت منهم، فإذا لم تصدر فلا أمر فلا طاعة، والعبادة تكون باطلة، بل بدعة إذا أراد العبد أن يتعبد بها من دون أن يأخذ منهم عليه السلام، وبهذا يظهر وجه الخلل في عبادات العامة، والسر في بطلانها.

وهذا المعنى مما تتفق عليه الكلمة بين المثبتين والمنكرين، فيخرج عن محل النزاع.

الحالة الثالثة: أن يعلم بأن المولى يريد منه إطاعة أمره إذا وصل إليه عبر الواسطة، فتكون الطاعة مشروطة بشرطين:
أحدهما: أن يصدر الأمر من المولى.

وثانيهما: أن يصل الأمر إلى العبد بواسطة النبي والإمام عليه السلام أو عدول المؤمنين - مثلاً - فإذا وصل من غير طريقهم لا يريده، ولا ينبغي النزاع في وجوب الطاعة إذا توفر الشرطان، كما لا ينبغي النزاع في عدم وجوبها إذا لم يتوفر أحد الشرطين بشهادة الوجدان والعرف.

وبهذا يتضح وجه الخلل في أعمال العامة المأخوذة من طرق بعض الصحابة، كما يتضح عدم وجوب الطاعة إذا وصلت من غير طريقهم عليه السلام.
وتفترق هذه الحالة عن السابقة أن للمولى أمراً مشروطاً أن يصل إلى العبد عبر الواسطة، فأمر الواسطة بعضه طريقي وبعضه موضوعي، بينما في

(١) انظر المظاهر الإلهية في الولاية التكوينية: ج ١، ص ٣٤٧-٣٥١.

(٢) البحار: ج ٤٤، ص ٣٦٧.

الحالة السابقة فإن الأمر يصدر من الواسطة فقط ولم يصدر من الله، ولكن حيث إن الواسطة حجة الله يجب إطاعته.

الحالة الرابعة: أن لا يعلم أن الأمر الواصل إليه بالواسطة هل هو على نحو الطريقية وأن الواسطة مجرد مبلغ أم على نحو الموضوعية؛ ولم تتوفر عنده القرائن المثبتة لأحد الطرفين، فهل يحمله على الطريقية أم الموضوعية؟

وهذا هو الذي ينبغي أن يقع فيه النزاع.

وقد عرفت الاختلاف فيه إلى أقوال ثلاثة، والحق هو القول الثاني، وقد عرفت من أدلة المنكرين أنهم أنكروا الأمر بسبب وجود القرينة، فيخرج كلامهم عن محل النزاع؛ لعدم وجود مخالف في لزوم العمل بالقرينة إن وجدت.

والصواب هو لزوم حمل أمر الواسطة على الطريقية للظهور العرفي، ولا يخالف هذا الظهور إلا إذا علم العبد أن الواسطة يأمر من نفسه، فحينئذ إن علم أن للواسطة موضوعية في الطاعة وأن أمره أمر المولى وجب الامتثال، وإلا لا يجب؛ لأصالة عدم ولاية أحد على أحد إلا ما خرج، وليس هذا منه.

وتشهد لهذا الظهور السيرة العقلائية، فإنهم يحكمون على من تخلف عن الأمر بادعاء أنه لا يعلم الطريقية والموضوعية بأنه متخلف ومستحق للذم والعقوبة. هذا والأمر نفسه يجري بالنسبة للنواهي بلا فرق.

الأمر الخامس: في نتائج البحث

قد عرفت مما تقدم ان أمر الوساطة أمر يجب العمل به، وعلى هذا تترتب عدة نتائج:

النتيجة الأولى: وجوب العمل بأمر الأمر بالمعروف وإرشاد المرشد وتنبية المنبه، ووجوب ترتيب الآثار عليها في التعدييات والتوصليات؛ لأنهم يبلغون عن الشارع لا من عند أنفسهم، فإطاعتهم إطاعة الشارع ومعصيتهم معصيته.

النتيجة الثانية: يجب ترتيب الآثار على الأوامر الواصلة إلى الناس بالوسائل في الأحكام الوضعية والتكليفية.

فلو أرسل الفقيه في زمن الغيبة من يجبي الحقوق الشرعية من التجار والمزارعين ونحوهم وجب عليهم الاستماع والاستجابة؛ لأن الجابي طريق الفقيه إليهم إلا إذا ثبت عندهم الخلاف، ومثله يقال في الوكالة الشرعية وجعل الولاية على القصر والأوقاف ونحوها.

النتيجة الثالثة: يجب إطاعة القرارات الحكومية والإدارية الواردة عن أصحاب السلطة والقرار الشرعيين في الدوائر الرسمية وغيرها، وعدم صحة التخلف عنها أو التمرد عليها بدعوى الوساطة إلا إذا ثبت أن الوساطة الإدارية أو الحكومية تأمر من نفسها لا عن صاحب السلطة المشروعة.

النتيجة الرابعة: بطلان الأعمال التي تستند إلى قول الصحابي لتضافر الأدلة على أنه لا يملك حق الأمر والنهي، ولا يملك حق التشريع، فلا موضوعية لقوله أو أمره.

النتيجة الخامسة: بطلان الإطلاق في نظرية الأخباريين في عدم جواز العمل بالأحكام الشرعية المقطوعة إذا لم تصل عن طريق الأئمة عليهم السلام مباشرة؛ لأن الأصل في أوامرهم الطريقية إلى الواقع. نعم تصح نظريتهم في الموارد التي ثبت أن أخذ الحكم منهم له تمام الموضوعية أو بعضها.

النتيجة السادسة: بطلان الاجتهادات التي لم تستند إلى الأئمة عليهم السلام؛ لأن الأخذ منهم له تمام الموضوعية أو جزئها؛ لتضافر الأدلة والبراهين على وجوب الأخذ منهم، فمرجعيتهم للعلم والأحكام موضوعية بالنسبة لعموم المسلمين لا طريقية.

النتيجة السابعة: وجوب التحري عن الأمر الشرعي الوارد عن النبي والإمام عليه السلام، وهو لا يتحقق إلا بوثاقة الصدور؛ إذ المعيار هو صدور الأمر من المولى لا وصوله، وبهذا يتضح بطلان نظرية القائلين باعتبار وثاقة المخبر لا وثاقة الخبر، فتدبر جيداً.

النتيجة الثامنة: صحة عبادة الجاهل بالأحكام إذا وافق عمله الواقع، أو فتوى الفقيه الجامع للشرائط الذي كان ينبغي عليه تقليده. نعم إذا ثبت أن الرجوع إلى الفقيه له موضوعية لا طريقية وجب القول ببطلانها، سواء اتفقت مطابقتها للواقع أو لا، وسواء كان قاصراً عن معرفة الأحكام أو مقصراً، كما حكيت الشهرة عليه بين الأصحاب^(١)، وحتجتهم في ذلك دعوى أن أقصى ما دل الدليل على حجتيه وحصول البراءة به هو اجتهاد

(١) انظر هداية المسترشدين: ج ٣، ص ٧٢٤.

المجتهد بالنسبة لنفسه ولمن يقلده، وأما اجتهاد غيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد فلا دليل على حجية قوله.

نعم الغفلة والجهل يرفعان المؤاخذة ويسقطان الإثم، ولا يوجبان صحة العبادة، وتشهد له الأخبار الآمرة بتعلم الأحكام والتفقه في الدين والرجوع إلى العلماء والمعللة لذلك بأن العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير إلاّ بعداً^(١)، والمسألة مفصلة في الفقه.

نعم لا يجوز الأخذ من الفقيه غير الإمامي؛ لأن مرجعية الفقيه للعلم والفتوى موضوعية في زمن الغيبة.

النتيجة التاسعة: شرعية عبادات الصبي، ولازم ذلك صحة ترتب الثواب عليها، وبتنقيح المناط أو بفهم عدم الخصوصية أو بعدم القول بالفصل يمكن القول بذلك في عبادة القاصرين أيضاً.

ولا ينقضه القول بأن لازم القول بترتب الثواب هو القول بترتب العقاب عليها؛ لأن رفع العقاب من مقتضى اللطف والرحمة مع عدم كمال العقل في الصبي، كما أن مقتضاهما ترتب الثواب على عباداته.

وأشكل على هذه النتيجة السيد الحكيم عليه السلام بالقول بإمكان إثبات شرعية عبادة الصبي بعموم أدلة التشريع مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ

(١) الأصول الأصيلة: ص ١٤٨، الهامش؛ البحار: ج ٣٦، ص ٤٠٦، ح ١٥؛ كشف الغطاء: ج ٢، ص ٣٣٣.

الصَّيَامُ^(١) و: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢) ونحوهما مما يعم البالغ وغيره، وحديث: ﴿رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم﴾^(٣) لا يقتضي أكثر من رفع الالتزام لأنه وارد مورد الامتنان، فيكتفي بعبادته لو فعلها في الوقت ثم بلغ، ولا يحتاج إلى الإعادة^(٤)، وقد تضمن ما أفاده بَيِّنَةٌ ثلاثة لوازم:

الأول: أن ما ذكره من ظهور ثمرة البحث في عبادات الصبي غير وجيه؛ لإمكان إثبات شرعية عبادات الصبي بواسطة الأدلة المطلقة والعمامة التي لم تفرق في التكليف الشرعية بين البالغ وغيره.

فالقول بثبوت الثمرة استناداً إلى الروايات الخاصة التي تأمر الأولياء بأمر الصبيان بالصلاة والصيام وهم أبناء سبعة أو عشرة لم يأت بشيء جديد.

الثاني: أن دليل رفع القلم لا يرفع التكليف وإنما يرفع الإلزام امتناناً، فالصبي غير ملزم بفعل الواجبات، ولكن إذا فعلها وقعت عبادة واستحق عليها المثوبة.

الثالث: أنه لو صلّى وصام ثم بلغ أجزاء عنه، ولا يجب عليه الإعادة داخل الوقت ولا القضاء خارجة.

(١) سورة البقرة: الآية ١٨٣.

(٢) سورة البقرة: الآية ٤٣.

(٣) المبسوط: ج ٢، ص ٢٨٢؛ ج ٣، ص ٣؛ ج ٧، ص ١٥؛ انظر الخصال: ص ٩٤، ح ٤٠؛ الوسائل: ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٤٥، ح ٨١.

(٤) حقائق الأصول: ج ١، ص ٣٤٢.

ويمكن مناقشته من وجوه:

أحدها: أن الإطلاقات والعمومات نظير: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ و: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ لا تشمل الصبيان؛ لانصرافها إلى البالغين.

ثانيها: لو سلمنا الشمول فإن أدلة رفع القلم ونحوها تخصصها أو تقيدها.

والقول بأنها ترفع الإلزام فقط خلاف الظاهر؛ لأن مفادها يتحد مع مفاد رفع القلم عن النائم والمجنون ونحوهما، والمرفوع عنهما هو قلم التكليف لا الإلزام فقط، فالمرفوع عن الصبي كذلك؛ لأن حكم الأمثال واحد، أو لعدم القول بالفصل، وهذا ما يشهد به العقل بناء على بساطة الأحكام، فإن البسيط يدور أمره بين الوجود والعدم، فمعنى رفع الشارع له هو رفعه من أصله وعدم اعتباره في ذمة العبد، لا أنه رفع إلزامه فقط مع بقاء حقيقته.

نعم يصح ما أفاده بشيرة بناء على التركيب في الأحكام؛ بداهة أن رفع المنع من الترك لا يستلزم رفع أصل الطلب والمحبوبية، وربما يقوى ما أفاده بظاهر بعض الروايات توجيه التكليف إلى الصبيان مباشرة من دون توسيط الآباء والأولياء.

منها: رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ﴿إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة فقد وجب عليه صوم شهر رمضان﴾^(١).

(١) الوسائل: ج ١٠، الباب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ص ٢٣٥، ح ١٣٣٠١.

ومنها: رواية سماعه قال: سألته عن الصبي متى يصوم؟ قال: ﴿إذا قوي على الصيام﴾^(١) بناء على انصراف الغلام إلى الصبي الذي لم يبلغ بعد، وظهور الصبي في الرواية الثانية بغير البالغ، فيحمل على تأكيد الاستحباب جمعاً بينها وبين أدلة رفع القلم، فتفيد شرعية عبادات الصبيان من دون توقف على توسط الأمر ولكن قد يقال بظهور الروايتين في الصبي الذي بلغ الحلم؛ لقرينة قوله عليه السلام: ﴿إذا أطاق الغلام صوم ثلاثة أيام متتابعة فقد وجب عليه صوم شهر رمضان﴾^(٢) فإنها ظاهرة في أن القدرة على الصيام المتتابع كاشفة عن قدرته على الصيام، وقوله (وجب) ظاهر في الوجوب، فيكون قرينة على وصوله مرحلة البلوغ، والسؤال في الرواية الثانية (متى يصوم) ظاهر في السؤال عن الوجوب لا الاستحباب، فتأمل.

ثالثها: لو سلّمنا كل ما قيل، فإن ثمرة البحث لا تنحصر بشرعية عبادات الصبي حتى تبطل الحاجة إليه، بل هناك ثمار كثيرة مترتبة عليه بعضها اعتقادية وبعضها فقهية وبعضها درائية.

النتيجة العاشرة: صحة معاملات الصبي المأمور بإجرائها من قبل الولي أو القيم؛ لوجود المقتضي وانعدام المانع، وتتفرع عليه صحة توكيله في الشؤون التي لا يتوقف إجراؤها على البلوغ.

(١) المصدر السابق: الباب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ص ٢٣٤، ح ١٣٢٩٨.

(٢) الوسائل: ج ١٠، الباب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ص ٢٣٥، ح ١٣٣٠١.

إلى هنا انتهى بحث الأوامر ويأتي بعده البحث في النواهي ودلالاتها
العرفية والشرعية. والحمد لله أولاً وأخيراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على
سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

الفهرست

- المطلب الثالث: في الواجب المؤقت ١١
- الأمر الأول: في تعريف الواجب المؤقت ١١
- الأمر الثاني: في أنحاء أخذ الوقت في الواجب ١٢
- الأمر الثالث: في الواجب الموسع والمضيّق ١٣
- الأمر الرابع: في إمكان الواجب الموسع والمضيّق ١٦
- الأمر الخامس: في قضاء الواجب المؤقت بعد الوقت ٢١
- الفرع الأول: في بيان أصل المسألة ٢١
- الفرع الثاني: في تصوير المسألة ثبوتاً ٢٢
- الفرع الثالث: فيما تقتضيه الأدلة إثباتاً ٢٣
- المسألة الثانية: فيما يقتضيه الأصل العملي ٤٦
- الفرع الرابع: في التمسك بقاعدة الميسور لوجوب القضاء ٦٩
- الأمر السادس: في نتائج البحث ٧٣
- المطلب الرابع: في الواجب غير المؤقت (المطلق والمشروط) ... ٨٧
- الأمر الأول: في تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٨٧
- الأمر الثاني: ثمرة تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط ٩٣

المعتمد في الأصول ٣٦٤

الأمر الثالث: في الفرق بين قيد الوجوب وقيد الواجب.... ٩٥

الأمر الرابع: في اختلاف الأصوليين والفقهاء في قيد المادة والهيئة

٩٦.....

قول الأصفهاني رحمته بالامتناع ١٣٩

الأمر الخامس: في وجوب تعلم الأحكام قبل زمان العمل ١٩٧

الجمع بين القولين..... ٢٠٩

الفرع الأول: في وجوب التعلم على البالغين ٢٢٧

الفرع الثاني: في حكم التعلم على غير البالغين ٢٣٧

تحرير محل النزاع ٢٤٢

الأمر السادس: فيما يقتضيه الأصل عند إطلاق الواجب. ٢٤٧

الأمر السابع: نتائج البحث..... ٢٥١

المطلب الخامس: في الواجب النفسي والغيري ٢٦٣

الأمر الأول: في منشأ التقسيم..... ٢٦٣

الأمر الثاني: في تعريف الواجب النفسي والغيري ٢٦٤

الأمر الثالث: في بيان محل النزاع ٢٧٢

الأمر الرابع: ما يقتضيه الأصل اللفظي ٢٧٦

الأمر الخامس: ما يقتضيه الأصل العملي ٢٨٠

الأمر السادس: في نتائج البحث ٢٨٩

الفهرست ٣٦٥

المطلب السادس: الأمر المباشر وغير المباشر (التوسيط في الأمر)

٣٤٣.....

الأمر الأول: في تحرير موضوع البحث ٣٤٣

الأمر الثاني: في ثمرة البحث ٣٤٦

الأمر الثالث: الأقوال في المسألة..... ٣٤٨

الأمر الرابع: في تحرير محل النزاع..... ٣٥٤

الأمر الخامس: في نتائج البحث ٣٥٨

الفهرست ٣٦٥