# 001 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_141\_الأحد\_4\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البحث في مقدمة الواجب**

تنقسم المقدمة إلى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب، والثانية داخلية وخارجية، والخارجية مقدمة الوجود ومقدمة الصحة والمقدمة العلمية، ومقدمة الصحة قد تكون سابقة ومقارنة ولاحقة.

**التقسيم الأول**: **تقسيم المقدمة إلى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب**

إن الفرق بين مقدمة الوجوب والواجب هو أن مقدمة الوجوب ما يكون القيد دخيلا في فعلية الحكم بحيث تدور الفعلية مداره، ومقدمة الواجب ما يكون دخيلا في تحقق الامتثال، فالأول كشرطية الاستطاعة في وجوب الحج، والثاني كالسفر لمكة لأداء النسك وكشرطية الطهارة للصلاة.

ولكن وقع البحث في ما هو السر والمناط في جعل قيد دخيلا في الحكم كالوجوب أو جعله قيدا في الواجب؟

وقد اشتهر في كثير من الكتب الأصولية أن قيد الوجوب هو ما له دخل في أصل الاتصاف بالملاك أي: أصل الاقتضاء للملاك، وقيد الواجب ما له دخل في فعلية الملاك واستيفاءه إما بايجاد شرط أو رفع مانع، نظير ما ذكر في الفرق بين دخالة المرض في شرب الدواء ودخالة تناوله بعد الوجبة الغذائية في ملاكه.

**ويلاحظ على ذلك:**

**أولا:** أن المناسبة الارتكازية العرفية تقتضي انتفاء البعث عن المقدمات التي لا دخل لها في استيفاء الملاك، أو أن دخلها في أصل المقتضي للاتصاف، إذ لا معنى للبعث المولوي نحو قيدٍ لا يسهم في استيفاء الملاك، لا أنها تقتضي أخذه قيدا في فعلية الحكم.

**فإن قلت:** كل قيد لا محالة إما قيد وجوب أو واجب، فإذا لم يكن قيدا في الواجب لعدم صحة البعث نحوه، فيتعين كونه قيدا في الوجوب.

**قلت:** لاملازمة بين الأمرين حيث سيأتي في الواجب المعلق أن القيد الذي لا يمكن البعث نحوه لا يتعين أخذه في الوجوب، بل يمكن أن يكون الوجوب بالنسبة له على نحو اللا بشرط كالفجر بالنسبة للصوم الواجب، مع أن الوجوب سابق عليه في الفعلية.

**وثانيا:** لا برهان من عقل أو ارتكاز عقلائي على هذا التحديد بنحو الموجبة الكلية، وهي أن كل ماهو دخيل في الاتصاف فهو قيد الوجوب وكل ما هو دخيل في الفعلية فهو قيد الواجب أو كل ما هو قيد في الحكم فهو دخيل في الاتصاف وكل ما هو قيد في الواجب فهو دخيل في الفعلية، بل ربما يكون القيد دخيلا في الفعلية ومع ذلك قد يؤخذ في نفس الحكم - الوجوب - لمبرر عقلائي نحو استهجان البعث لدى العقلاء قبل تحققه كالقدرة، أو اقتضاء مقام الامتنان والرفق عدم التكليف معه نحو الحرج والضرر والحيض والنفاس، أو ضبط نظام التكليف كما في شرطية البلوغ في أصل الإلزام، حيث لا فرق بحسب المرتكزات بين المميز المراهق للبلوغ وبين البلوغ بكمال السن المعين من حيث الدخل في أصل الاتصاف أو الدخل في الفعلية، وإنما أخذ البلوغ لضبط نظام التكليف بلحاظ اختلاف التمييز باختلاف الاشخاص والظروف، فلا وجه لإناطة التكليف به.

وقد يكون القيد دخيلا في الاتصاف ومع ذلك لا يؤخذ قيدا في الحكم الإلزامي كما في باب الحرمة، فإن الصحيح - كما ذكر سيدنا الخوئي قدس سره - هو فعلية الحرمة بمجرد فعلية البلوغ والعقل وإن لم تكن القيود فعلية، فمن كان سجينا عاجزا لا يستطيع ممارسة أي معصية كالزنا وشرب الخمر فإن الحرمة فعلية في حقه، حيث يكفي في فعلية الحرمة تحقق أثر عملي لها وان لم تكن القيود فعلية، نحو عقد القلب على الاجتناب حتى على تقدير التمكن منها، كما يكفي في فعلية حرمة شرب الخمر قبل وجود الخمر مثلا علم المكلف أنه لو صنعه لشربه، ولا يختص ذلك بالتكاليف التحريمية، بل يشمل بحسب النكتة التكاليف الوجوبية، فمثلا: بناء على تكليف الكفار بالفروع فإن الإنسان مخاطب بالعبادة ولو بأن يسلم ليعبد ربه مع دخالة الإسلام في أصل اتصاف العبادة الواجبة بالملاك، خصوصا مع تضمن العبادة الإقرار بالوحدانية والنبوة.

**وثالثا:** للحكم غرضان ضروريان:

الأول: غرض في المتعلق ولحاظه من قبل المولى يقتضي لحاظ كل ما له دخل في ملاكه فعلا أو اتصافا، وتوجيه البعث نحو ما يمكن من القيود، وهو ما له الدخل في استيفاء الملاك.

الثاني: غرض في الحكم نفسه وهو ضمان فاعليته على فرض وصوله، ومقتضى ذلك أخذ القيود الدخيلة في فاعلية الحكم في فعليته نحو عدم الاضطرار والإكراه والنسيان والخطأ ونحو ذلك مما تضمنه حديث الرفع وغيره.

**والنتيجة**: عدم وجود قاعدة كلية عقلائية تصلح لتحديد ما هو دخيل في الحكم - كالوجوب - وماهو دخيل في المتعلق وهو الواجب

**والحمد لله رب العالمين**

# 002 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_142\_الاثنين\_5\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**انقسام المقدمة إلى مقدمة خارجية ومقدمة داخلية**

إن مقدمة الواجب تنقسم الى مقدمة خارجية وداخلية، فالمقدمة الخارجية متقومة بتعدد الوجود وتوقف إحدهما على الآخر، نظير العلاقة بين الحج والسفر إليه حيث إن وجود الحج متوقف على وجود الاستطاعة، والمقدمة الداخلية عبارة عن كون المقدمة بعضا من وجود ذي المقدمة.

وقد وقع البحث حول المقدمة الداخلية في جهتين:

الأولى:في انطباق مناط المقدمية عليها.

الثانية: في تعلق الوجوب الغيري بها.

**الجهة الأولى: في صدق الموضوع.**

قد يقال - كما في الكفاية - أن الأجزاء لها جهتان واقعيتان وإحداهما مترتبة على الأخرى، فإن في كل جزء جهة ذاته وجهة اجتماعه مع غيره من الأجزاء، وجهة الذات متقدمة على جهة اجتماعه مع غيره تقدم المعروض على العارض، ويمكن التعبير عن الفرق بين الأجزاء والكل بأن الجزء ما لوحظ لا بشرط والكل ما لوحظ بشرط شيء.

**ولكن قد يلاحظ على ذلك** بأن المتصف بالمقدمية هل هو ذات الجزء في رتبة سابقة على اجتماعه بغيره أم الجزء بما هو جزء؟ فإن كان المتصف بالمقدمية هو ذات الجزء فهو مقدمة خارجية لا داخلية لتعدد الوجود وإن لم يمكن التمييز بينهما بالإشارة الحسية، فمثلا: الجسم حال المشي قائما وإن كان بالنظر العرفي ذا وجود واحد لكنه بالنظر العقلي الدقي وجودات، فهناك وجود الجوهر وهو الوجود بإزاء الجسم، ووجود العرض من مقولة الكيف وهو القيام، ووجود العرض من مقولة الفعل وهو المشي، ونظير المقام أيضا الفرق بين المقدمة الموصلة وذي المقدمة كمقدمية آخر خطوة من السلم لأول خطوة من الصعود على السطح، فإنهما وجودان مع عدم التمايز بينهما حسا، وكذلك الحال في المقام فإن للركوع مثلا وجودا بإزاءه وكون الركوع عن قيام وجود عارض عليه، فإن للاتصال بالسبق واللحوق في الأجزاء التدريجية وجودا مقوليا غير وجود ذات الأجزاء وإن توقف عليها، وإن كان المتصف بالمقدمية الجزء بما هو جزء - وهو المناسب لعبارة الكفاية في إنكار الوجوب الغيري للجزء بدعوى وحدة الوجود - فمن الواضح أن الكلية والجزئية وصفان انتزاعيان متضايفان والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا، وبالتالي فهذا الوجود الواحد الاتصالي له لحاظان: لحاظ الكثرات وهي الأجزاء حال الاتصال وينتزع بهذا اللحاظ عنوان الجزئية، ولحاظ الوحدة وهي اندراج الأجزاء تحت المسمى الواحد لاشتراكها في غرض واحد وبه ينتزع عنوان الكلية، فهنا عنوانان انتزاعيان من وجود واحد، وليس أحدهما متقدما على الآخر لا زمانا ولارتبة، بل هو وجود واحد ينتزع منه الوصفان في عرض واحد، فالصحيح عدم اتصاف الأجزاء بالمقدمية حقيقة وان اتصفت بها اعتبارا، لكن موضوع البحث في الوجوب الغيري المقدمية الواقعية .

**الجهة الثانية:** على فرض صدق المقدمية الحقيقية على الأجزاء فالظاهر عدم تعلق الوجوب الغيري بها لأحد وجهين:

**الأول:** فقد المقتضي.

**وبيانه** أن الوجوب الغيري المبحوث عنه ليس هو مدرك العقل النظري - وهو إدراك العقل اللابدية بمعنى توقف وجود ذي المقدمة على وجود المقدمة - ولا حكم العقل العملي - وهو حكم العقل بعد إدراكه المقدمية بلزوم الإتيان بالمقدمة من أجل تحقيق الامتثال للأمر بذي المقدمة - ولا الوجوب المولوي الغيري القهري المعبر عنه بالترشح والتولد، فإن الوجوب الغيري سواء كان من مقولة الإعتبار أو من مقولة الإرادة الآمرية فعل اختياري، فلا يعقل ترشحه قهرا من فعل اختياري آخر وهو جعل وجوب ذي المقدمة، وإنما هو أحد نحوين: الأول: الوجوب الارتكازي أي: الوجوب المولوي المجعول على المقدمة ارتكازا وشأنا بحيث لو التفت اليها لطلبها. الثاني: الوجوب الناشئ عن الملازمة بين الوجوبين، ومدرك الملازمة إما حكم العقل بمناط الحكمة وحاصله: أن مقتضى الحكمة في المولى المقنن أنه اذا أوجب ذا المقدمة أن يوجب المقدمة من باب حفظ الغرض ، أو أن المرتكز العقلائي قائم على جعل وجوب للمقدمة عند جعل وجوب لذيها، ومن الواضح أن موضوع الوجوب الإرتكازي أو الملازمة فرض تعدد الوجود لا مطلقا، إذ لا مقتضي لإيجاب ارتكازي أو فعلي لنفس ما جعل له الوجوب النفسي.

**الثاني:** وجود المانع.

وبيانه بحسب ما في منتقى الأصول [ج٢ ص105] أنه إذا فرض ترشح الوجوب الغيري عن الوجوب النفسي مقارنا لوجوده فإما أن يكون لكل من الوجوبين وجود مستقل ولازمه اجتماع المثلين وهو محال، وإما أن يندك كل منهما في الآخر فينعدم الوجوب المؤكد، لأن نسبة الوجوب النفسي للغيري كنسبة العلة للمعلول ووجود المعلول ببقاء علته ، فلو اتحد الوجودان انعدم وجود العلة بحده ولازمه انعدام وجود المعلول فلزم من تأكد الوجوبين عدمهما .

وأجيب عن ذلك:

**أولا:** لا تضاد ولا تماثل في الاعتباريات لأن الإعتبار سهل المؤنة.

**وثانيا:** أن امتناع اجتماع المثلين كامتناع اجتماع الضدين عبارة عن قصور الوجود الواحد عن الاتصاف بهما معا، نحو اتصاف وجود الجسم بالقيام والقعود في آن واحد وهو المعبر عنه باجتماع الضدين، أو اتصاف الوجود الواحد للجسم بالقيامين في آن واحد وهو المعبر عنه باجتماع المثلين، وأما اجتماع الوجودين في موضوع واحد نظير كون الجسم في آن واحد موضوعا لعدة مقولات غير متضادة فلا مانع منه، وكذلك الأمر في المقام فإن اجتماع الوجوبين النفسي والغيري في موضوع واحد وهو الأجزاء مما لا مانع منه.

**وثالثا:** أن المحذور إنما يرد لو كانت المقدمية حيثية تعليلية، والمعروض للوجوبين واحد، وأما لو كانت المقدمية حيثية تقييدية فموضوع الوجوب الغيري مختلف عن موضوع الوجوب النفسي فلا اجتماع لهما أصلا.

و مما يهون الخطب أن لا ثمرة عملية لهذا البحث .

**والحمد لله رب العالمين**

# 003 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_143\_–\_الثلاثاء\_6\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**التقسيم الثالث:** تنقسم المقدمة الخارجية للواجب إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة والمقدمة العلمية.

فمقدمة الوجود ما يتوقف وجود المأمور به عليها عقلا، فمثلا: وجود الحج متوقف على السفر إلى مكة عقلا، فلذلك عبر عنها بمقدمة الوجود، أوبالمقدمة العقلية باعتبار أن دخلها في وجود المأمور به عقليّ لا شرعيّ.

وأما مقدمة الصحة فهي المقدمة التي تقيد بها المأمور به شرعا، كالطهارة بالنسبة للصلاة، فإن الطهارة تتصف بالمقدمية لأن الشارع قيد المأمور به بها، وإلا فالعقل لا يدرك المقدمية دون بيان الشارع، ولذلك يعبر عنها بالمقدمة الشرعية.

وبين مقدمة الوجود ومقدمة الصحة عموم من وجه، إذ قد تكون المقدمة دخيلةً في الوجود ولا دخل لها في الصحة، وقد تكون دخيلة في الصحة ولا يتوقف عليها الوجود، فمثلا: السجود المأمور به في الصلاة ما كان عن هوي، إذ لا يمكن عقلا للمكلف أن يسجد إلا عن الهوي، فتوقف السجود المأمور به بالأمر الضمني على الهوي توقف عقلي لا لأجل دخالة الهوي في صحة السجود، بحيث لو أمكن عقلا أن ينتقل المكلف من الركوع إلى السجود من دون هوي لكان سجوده صحيحا شرعا، إلا أن هذا التوقف عقلي.

وقد لا تكون مقدمة الصحة مقدمةً للوجود كالطهارة حيث لا يتوقف عليها وجود الصلاة بناء على الوضع للأعم من الصحيح والفاسد، ولكن يتوقف عليها صحتها، وقد يجتمعان كما في رفع الرأس من السجدة الأولى أو إزاحته عن موضع السجود فإنه دخيل عقلا وشرعا في تحقق السجدة الثانية وصحتها.

وقد يقال: إن مرجع مقدمة الصحة الى مقدمة وجود فإنه إذا نظرنا للعلاقة بين الصلاة والطهارة فالطهارة مقدمة صحة، وأما إذا نظرنا إلى الصلاة بما هي مأمور به فالمأمور به من الصلاة لا يمكن أن يتحقق عقلا إلا بسائر قيوده التي هي دخيلة فيه، فصارت مقدمة الصحة مقدمة الوجود بهذا اللحاظ، وكذلك مقدمة الوجود – كالسفر إلى مكة – يتوقف عليها الوجود الصحيح، فكما أن أصل الحج مما يتوقف على السفر فالحج الصحيح أيضا مما يتوقف على السفر، فتكون مقدمة صحة.

وأما المقدمة العلمية فهي عبارة عن ما يتوقف عليه إحراز الامتثال للمأمور به سواء كان من قبيل التعلم أو من قبيل الفعل الخارجي ، فمثلا من لم يغسل طرفي أذنيه قي الوضوء عند غسل الوجه لم يحرز امتثال الأمر بالوضوء، ومن لم يتعلم أحكام الصلاة والصوم لا يتمكن من إحراز الامتثال للمأمور به، وقد تعرض سيدنا الخوئي قدس سره إلى المقدمة العلمية في باب الاجتهاد والتقليد [ج1 من الموسوعة ص246] **وحاصله:** أن المقدمة العلمية لها عدة صور وذلك أن المكلف الجاهل بالأحكام تارةً يكون متمكنا من إحراز الامتثال بلا تعلمٍ، كما لو كان متمكنا من الاحتياط، وتارة لا يكون متمكنا من إحراز الامتثال إلا بالتعلم. والثاني إما أن يلتفت لذلك بعد دخول الوقت وتحقق الشرط كما لو دخل وقت الصلاة وكان واجدا لأحد الطهورين ثم التفت إلى أنه لا يمكنه أن يحرز امتثال الأمر بالصلاة إلا بالتعلم، وتارةً يلتفت لذلك قبل دخول الوقت، ومن التفت لعدم قدرته على إحراز الامتثال إلا بالتعلم بعد دخول الوقت تارةً يمكنه التعلم أثناء الوقت وتارة لا يمكنه التعلم أصلا، وأما من التفت إلى عدم قدرته على إنجاز الامتثال إلا بالتعلم قبل دخول الوقت فتارةً يكون التعلم دخيلا في الإحراز وتارة يكون التعلم دخيلا في أصل الامتثال بحيث لو لم يتعلم لا يتحقق المأمور به خارجا.

وجميع الصور تنقسم إلى فرض إحراز عدم القدرة على إنجاز الإمتثال إلا بالتعلم وفرض الشك في القدرة، والفرض الأول يتصور على نحوين:

الأول: فرض العلم بالابتلاء بما يجهل حدوده من التكاليف الشرعية.

الثاني: فرض الشك في الابتلاء .

أي: تارة يعلم أنه لو لم يتعلم لم يمكنه إحراز الامتثال بصلاة الآيات مثلا ولكنه لا يعلم أنه سيبتلى بها ، وتارة يعلم الإبتلاء بها.

**والمتحصل عدة صور:**

**الصورة الأولى:** أن المكلف متمكن من إحراز الامتثال إجمالا بلا حاجة للتعلم، كما لو كان قادرا على الاحتياط، فمثلا: إذا شك المكلف في تكليفه بالقصر أو التمام ، أوشك في أحكام الصيام فلا يعلم ماهي المفطرات وحدودها، ولكنه قادر على الجمع بين الصلاتين أو قادر على اجتناب كل ما يحتمل كونه مفطرا بلا حاجة للتعلم، فهنا قد أفيد أن جواز العمل بالاحتياط متوقف على الاجتهاد او التقليد لوجود الاختلاف في بعض الأمور كاعتبار قصد الوجه والتمييز ، وصحة الإمتثال الإجمالي مع التمكن الامتثال التفصيلي ، وجواز الإحتياط المستلزم لتكرار في العبادات ونحو ذلك ، والصحيح مشروعية الإحتياط مطلقا و عدم وجوب التعلم - كما حقق في محله في بحث القطع - لكونه قادرا على إحراز الامتثال بلا حاجة إلى التعلم من دون فرقٍ في ذلك بين كون التعلم دخيلا في الإحراز أو دخيلا في أصل الامتثال وسواء كانت الشبهة حكمية كما مضى من المثال او موضوعية كالشك في القبلة .

**الصورة الثانية:** أن لا يكون المكلف متمكنا من الاحتياط، وتوقف إحراز الامتثال على التعلم، ولكنه لم يلتفت لذلك إلا بعد دخول الوقت، وهنا فرضان:

**الفرض الأول:** أن يتمكن من التعلم كما إذا تردد في أن الشك في الأوليين مبطل أم لا؟ وتمكن من التعلم، فيتعين هنا التعلم عقلا من باب الاشتغال، فإن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وقد اشتغلت ذمته يقينا بالواجب لدخول الوقت، فلا بد من أن يتعلم لإحراز الامتثال.

**الفرض الثاني:** أن لا يتمكن من التعلم، ولا من الاحتياط التام أيضا، فإذا كان متمكنا من الاحتياط النسبي - أي الإتيان بكيفية يحرز عدم اشتمالها على المفسد للصلاة - تعين عليه ذلك، وإن لم يكن متمكنا كما لو دار الأمر بين المحذورين كمن شك في الإتيان بالسجدة الثانية قبل الركوع، بحيث يدور الأمر في حقه بين المحذورين، لاحتمال النقيصة إن ترك، واحتمال الزيادة في التدارك بالسجود مع عدم إمكان تنقيح الوظيفة باستصحاب عدم الزيادة، أو شك يوم الجمعة بعد دخول الزوال بين وجوب الجمعة تعيينا أو حرمتها مع وجوب الظهر تعيينا، ففي مثل هذه الموارد يكون المكلف مخيرا عقلا.

**الصورة الثالثة:** أن يلتفت المكلف لذلك قبل دخول الوقت وكان التعلم دخيلا في إحراز الامتثال، كما لو التفت قبل دخول الوقت إلى أنه لا يعلم حدود القراءة المأمور بها في الصلاة، فحينئذ يجب عليه التعلم لا من باب الاشتغال - لعدم اشتغال ذمته قبل الوقت - بل من باب دفع الضرر المحتمل حيث يحتمل أن في ترك التعلم عقابا باعتبار معرضيته لتفويت الامتثال المأمور به في ظرفه، فباعتبار احتمال الضرر يجب عليه التعلم عقلا من باب دفع الضرر المحتمل.

**والحمد لله رب العالمين**

# 004 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_144\_الأربعاء\_7\_ربيع\_الأول\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الصورة الرابعة:** ما إذا التفت إلى أنه لو لم يتعلم الأحكام قبل دخول الوقت وقبل تحقق الشرط لم يمكنه أصل الامتثال للواجب أو للمأمور به في ظرفه.

مثلا: من كان جاهلا باللغة العربية فتارة يلتفت بعد دخول الوقت إلى عدم قدرته على أداء الصلاة وعجزه عن التعلم، وهذا هو المصداق المتيقن لصحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام (إن الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، ألا ترى لو أن رجلا دخل الإسلام لا يحسن أن يقرأ أجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي). وتارة يحرز قبل الوقت أنه لو لم يتعلم أذكار الصلاة قبل دخول الوقت لم يمكنه إطلاقا الإتيان بالصلاة المشتملة على أذكارها بعد دخول الوقت، حيث لا يمكنه التعلم بعد دخول الوقت، فقدرته على أصل الإتيان بالصلاة في ظرفها منوطة بالتعلم قبل دخول الوقت.

ومن الواضح أن هذه المقدمة ليست مقدمة علمية، وإنما هي مقدمة وجودية بلحاظ أن المقدمة العلمية ما يتوقف عليها إحراز الامتثال، وأما إذا توقف أصل الامتثال - أي: أصل الإتيان بالمأمور به - على التعلم فالتعلم حينئذ مقدمة وجودية للإتيان بالمطلوب وليس مقدمة علمية، فلذلك مناط البحث فيها يختلف عن مناط البحث في المقدمة العلمية، فيقال في المقام: إن قلنا بالواجب المعلق فمقتضاه أن الوجوب فعلي قبل دخول الوقت، وأثر فعلية الوجوب وجوب التعلم من أجل إنجازه، وإن قلنا بأن الواجب بالنسبة للوقت من قبيل الواجب المشروط فلهذه الصورة فرضان:

**الفرض الأول:** أن لا تكون القدرة الناشئة عن التعلم دخيلة في الملاك، بمعنى أن ملاك الإتيان بصلاةٍ جامعةٍ للأفعال والأذكار لا يتوقف على القدرة، بل هو ملاك تام حتى في حق العاجز، وإنما هي دخيلة في استيفاء الملاك، وبناءً على ذلك يجب التعلم قبل دخول الوقت وذلك بأحد وجهين:

**الوجه الأول:** ما ذكر في بحث المقدمة المفوتة من أنه يجب تحصيل المقدمة المفوتة حفظا للملاك الملزم في ظرفه، مثلا: من يعلم بأنه إن لم يشرب الدواء قبل طلوع الفجر لن يتمكن من الصوم بعد طلوع الفجر، والمفروض أن ملاك الصوم ملاك تام، سواء أكان قادرا أو عاجزا فالصوم ذو ملاك في نفسه، فهنا يجب عليه شرب الدواء حفظا للملاك الملزم في ظرفه، وهذا ما يعبر عنه بالمقدمة المفوتة، حيث إن للمولى حق حفظ ملاكاته اللزومية كما أن له حق الطاعة في امتثال تكاليفه، فإذا علم المكلف أنه لو لم يشرب الدواء فعلا لفات ملاك الصوم في ظرفه يجب عليه شرب الدواء حفظا لذلك الملاك.

**الوجه الثاني:** أن مقتضى إطلاق دليل وجوب التعلم وجوب التعلم في هذا الفرض، فقد جاء في المعتبرة الواردة في تفسير قوله عز وجل: ﴿فلله الحجة البالغة﴾ (إن الله يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالما فإن قال نعم فيقال له أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال كنت جاهلا فيقال أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصم ولله الحجة البالغة) أو (فيحصر ولله الحجة البالغة) فمقتضى إطلاق هذا الدليل شموله للفرض المبحوث عنه، وهو ما لو التفت إلى أنه لو لم يتعلم لفات الملاك الملزم في ظرفه.

**الفرض الثاني:** أن الملاك منوط بالقدرة، فلا ملاك في حق العاجز، كما لو التفت المكلف إلى أنه لو لم يتعلم صلاة الآيات لم يمكن الإتيان بصلاة الآيات في ظرفها، إلا أن صلاة الآيات تختلف عن الصلاة اليومية، فإن ملاك صلاة الآيات منوط بالقدرة الناشئة من التعلم بحيث لا ملاك في صلاة الآيات في حق العاجز عجزا ناشئا عن الجهل، وهنا قد يقال بعدم وجوب التعلم لأحد بيانين:

**البيان الأول:** أن التعلم تحقيق لشرط الوجوب والتكليف، ولا يجب على المكلف أن يحقق شرط التكليف إذ المفروض أن التكليف بصلاة الآيات في ظرفه منوط بالقدرة، والقدرة منوطة بالتعلم، فالتعلم صار تحقيقا لشرط التكليف، وليس تحقيقا لشرط المأمور به، ولا يجب على المكلف تحقيق شرط التكليف.

مثلا: لا يجب على المكلف تحقيق الاستطاعة، ولكنه إذا استطاع وجب عليه الحج، فإذا لم يجب الإتيان بشرط التكليف لم يجب عليه التعلم المحقق للتكليف.

**البيان الثاني:** أنه لا تكليف في حق البالغ العاقل بناءً على أن الواجب مشروط لا معلق، ، لا قبل الوقت لعدم فعلية الوجوب قبل فعلية الوقت، ولا بعد الوقت لعجزه والعاجز لا يجب عليه الإتيان بالعمل، فإذا لم تجب عليه صلاة الآيات لا قبل الوقت ولا بعده فلا يحرز أن هناك ملاكا لزوميا ثابتا في حق هذا المكلف حتى يجب عليه التحفظ عليه.

ومقتضى هذين البيانين عدم وجوب التعلم.

**وقد اختلفت كلمات سيدنا الخوئي قدس سره**، فبنى في مصباح الأصول على عدم وجوب التعلم [ج47 من الموسوعة ص 579]، وبنى في التنقيح في باب الاجتهاد والتقليد على وجوب التعلم [ج1ص 249] فقد أفاد «أنه لا تكليف قبل الوقت بذي المقدمة حتى تجب المقدمة وبعده لا تجب لعدم القدرة على الواجب ، وانتفاء كل من الملاك والخطاب ، ولا دليل على وجوب حفظ القدرة قبل الوقت والشرط للواجب بعدهما، لكن الصحيح أن التعلم ليس كسائر المقدمات المفوتة فهو واجب في المقام تمسكا بإطلاق دليل وجوب التعلم» أي: أن الوجهين العقليين المذكورين وإن كانا ينفيان وجوب التعلم، ولكن الدليل النقلي يدل على وجوبه مطلقا، وهو ما ورد في المعتبرة المتقدمة (أفلا تعلمت حتى تعمل).

**وربما يشكل عليه بالتفصيل** بين حالتين:

**الحالة الأولى:** فرض العلم بأن القدرة دخيلة في الملاك وأنها منوطة بالتعلم، وهذا الفرض لا يشمله دليل وجوب التعلم، لأن ظاهر قوله عليه السلام: (أفلا تعلمت حتى تعمل) أن هناك حكما فعليا يراد تعلم كيفية امتثاله، وأما إذا كانت فعلية الحكم مما تتحقق بالتعلم فالدليل منصرف عنه، فإن ظاهر اللسان وجود تكليف فعلي بغض النظر عن التعلم، وأنه بالتعلم يراد امتثاله وتطبيقه لا أنه يراد بالتعلم إيجاد فعليته.

**الحالة الثانية:** أن يشك المكلف في أن القدرة الناشئة عن التعلم هل هي دخيلة في الملاك فلا يجب عليه التعلم أم ليست دخيلة فيه فيجب عليه التعلم؟

ومقتضى إطلاق دليل وجوب التعلم شموله لهذه الحالة، فيجب عليه التعلم في فرض عدم إحراز كون القدرة الناشئة عن التعلم دخيلة في الملاك.

**ولكن التفصيل كما ترى**، لأن قوله عليه السلام: (أفلا تعلمت حتى تعمل) إما أن يكون ظاهرا في ثبوت تكليف فعلي في رتبة سابقة وإما أن يكون ظاهرا في ثبوت تكليف شأني، فإن قلنا بظهورها في الأول وأن التعلم لأجل الإمتثال فلا يجب التعلم في فرض الشك لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية للشك في كون التكليف فعليا في رتبة سابقة على التعلم أم هو متقوم به، وإن قلنا بظهورها في الثاني فلا فرق بين الحالتين، حيث يجب التعلم في كلتا الحالتين، فيتم ما قاله السيد الخوئي قدس سره من التمسك بإطلاق دليل وجوب التعلم في كلتا الحالتين، فإن ظاهر دليل وجوب التعلم عنده هو قضية شرطية، وهي أن كل ما استند فوت المأمور به في ظرفه إلى ترك التعلم يجب التعلم لأجله، فمتى ما كان فوت المأمور به في ظرفه مستندا إلى ترك التعلم وجب التعلم، كما هو ظاهر سياق (أفلا تعلمت حتى تعمل)، أو فقل: ظاهر دليل وجوب التعلم أن ملاك جميع الأحكام غير منوط بالقدرة الناشئة عن التعلم ، فلذلك انعقد دليل وجوب التعلم مطلقا .

**والحمد لله رب العالمين**

# 005 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_145\_السبت\_10ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الصورة الخامسة: أن يشك المكلف في قدرته على إنجاز الامتثال من دون التعلم.**

وهنا فرضان:

**الفرض الأول:** أن يحرز المكلف أن الملاك تام بغض النظر عن القدرة، وإنما شكه في أنه قادر على إنجاز الامتثال في ظرفه دون أن يتعلم أم لا؟ سواء أكان شكه في القدرة على إحراز الامتثال أم في القدرة على أصل الامتثال، فما هو الدليل أو الأصل الجاري في حقه؟

**قد يقال** بأن الأصل الجاري في حقه هو أصالة القدرة، لأنه لا يدري هل هو قادر على إنجاز الامتثال وإن لم يتعلم الأحكام أم لا؟ والأصل قدرته، كما لو فرض أن المكلف مأمور بدفن الميت ولكنه شك في أنه قادر على حفر القبر ودفن الميت أم لا، فهنا بنى جمع من الفقهاء على أصالة القدرة، بمعنى وجود بناء عقلائي على أن المكلف بعمل ليس له الاعتذار عن امتثال التكليف - نحو الأمر بدفن الميت - بذريعة أنه لا يحرز القدرة، بل الأصل فيه القدرة فعليه أن يقتحم حتى يحرز العجز، فكذلك في المقام إذا شك في قدرته على الامتثال في ظرفه إن لم يتعلم، فإن الأصل قدرته على ذلك.

**ولكن الصحيح** عدم جريان أصالة القدرة في المقام:

**أولا:** لأن مورد أصالة القدرة الشك في أصل القدرة كالشك في قدرته على الدفن، وأما الشك في قدرة خاصة – كما في المقام – فلايحرز كونه موردا لأصالة القدرة، فمثلا إذا شك وهو جاهل باللغة العربية أو بعلم النحو في أنه قادر على قراءة سورة القدر بدون خطأ نحوي أم لا؟ فإنه لا يحرز بناء العقلاء على جريان أصالة القدرة لعلاج شكه في القدرة الخاصة، والمقام من هذا القبيل حيث إن شك المكلف في قدرة خاصة، وهي القدرة على إحراز الامتثال أو تحقيقه في ظرفه مستغنيا عن تعلم الأحكام، وبما أنها قدرة خاصة لم يحرز تكفل أصالة القدرة بإحرازها.

**ثانيا:** إن أصالة القدرة أصل تحميلي، بمعنى أنه إنما يتمسك بها بغرض التحميل وتنجيز التكليف، فهي من الأصول المنجزة لا المعذرة كما سبق شرحه بالمثال، بينما الغرض في المقام من جريانها إثبات كون المكلف قادرا على امتثال التكليف في ظرفه فلا يجب عليه التعلم ، فالتمسك بأصالة القدرة ينتج عدم وجوب التعلم، وهذا خلاف مورد بناء العقلاء على أصالة القدرة، فإنهم بنوا عليها في مقام تنجيزالتكاليف ولم يحرز بناؤهم عليها في مقام التعذير والفرار عن التكليف، أوفقل: إن التكليف في المقام متنجز على كل حال فإن المكلف إن كان قادرا في علم الله فالتكليف متنجز في حقه بالمباشرة، وإن لم يكن قادرا فهو متنجز في حقه بواسطة وجوب التعلم ، ولا أثر لأصالة القدرة .

**الفرض الثاني:** أن يحرز أن القدرة دخيلة في الملاك، ولكن لا يعلم أنه قادر على الإتيان بالمأمور به في ظرفه أم لا بد أن يتعلم حتى يكتسب القدرة؟

فهنا يأتي ما ذكر في الصورة الرابعة، حيث تقدم أن فيها قولين:

القول الأول: أن المكلف إذا شك في دخالة القدرة في الملاك أو أحرز دخالتها فيه فلا يكون مشمولا لدليل وجوب التعلم، بل تجري في حقه أصالة البراءة عن وجوب التعلم، وذلك لأن ظاهر قوله: (أفلا تعلمت حتى تعمل) أن هناك تكليفا فعليا مفروغا عنه في ظرفه بغض النظر عن التعلم يراد بالتعلم تحقيق امتثاله، وبناء على ذلك لا يشمل المقام لأنه لا يحرز في المقام وجود تكليف فعلي في ظرفه باعتبار أن التكليف في ظرفه فرع القدرة، ولا يجب على المكلف عقلا إحراز القدرة، لأنه من قبيل إحراز شرط التكليف، وهو غير واجب على المكلف.

القول الثاني: ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره من أن ظاهر (أفلا تعلمت حتى تعمل) الإرشاد إلى قضية شرطية، وهي أنه متى ما كان ترك امتثال الأمر الشرعي في ظرفه مستندا إلى ترك التعلم فيجب التعلم، بغض النظر عن وجود تكليف فعلي مع غض النظر عن التعلم، فمقتضى إطلاق الدليل وجوب التعلم في هذه الصورة ، وهو بنفسه مانع من دليل البراءة .

**الصورة السادسة:** أن المكلف يحرز أن التكليف المحتمل فعلي في ظرفه لتمامية ملاكه بغض النظر عن التعلم لكنه لا يحرز الابتلاء به وإنما يحتمله، ولو ابتلى به فإنه لا يمكنه إنجاز الامتثال من دون التعلم، كما لو احتمل الابتلاء بالكسوف في يوم مقبل مع الجهل بصلاة الآيات، فهل يجب تعلم صلاة الآيات بمجرد احتمال الابتلاء؟ وبعبارة أخرى: هل يجري في المقام استصحاب عدم الابتلاء، وبه يتخلص من وجوب التعلم ؟

ذهب المشهور إلى عدم جريان الاستصحاب، فيجب التعلم بمجرد احتمال الابتلاء، لعدة وجوه نذكر منها وجهين :

**الوجه الأول:** ما نسب للمحقق النائيني قدس سره من أن ظاهر دليل وجوب التعلم (أفلا عملت بما علمت) و(أفلا تعلمت حتى تعمل) هو أن وجوب التعلم وجوب طريقي بغرض حفظ الواقع، فكأنه قال: تعلم لتحفظ الواقع، وبالتالي فلا خروج عن دليل وجوب التعلم إلا مع إحراز عدم الابتلاء إما بعلم وجداني أو بأمارة، وأما إذا لم يحرز عدم الابتلاء فدليل وجوب التعلم مثبت لوجوبه، والاستصحاب مما لا يحرز به الواقع حتى وإن قيل بأنه يقوم مقام العلم ، فإنه إنما يقوم مقام العلم في الأثر العملي لا في إحراز الواقع وحفظه ، فلا معنى لجريانه في المقام.

**الوجه الثاني:** أن دليل الاستصحاب منصرف عن المقام كسائر أدلة الأصول الترخيصية في مورد الشبهة الحكمية، لوجود ارتكاز عقلائي هو بمثابة المقيد المتصل لدليل الاستصحاب، وهو عدم الترخيص في مورد الشبهة الحكمية قبل الفحص عن الحكم وتعلمه مع إمكانه ، لأن المقنن الشرعي أو العقلائي ليس ديدنه إيصال التكليف لكل أحد، وإنما يضع التكليف في مظان الوصول، فإذا شك المكلف فعليه الفحص بالتعلم، وهذا المرتكز العقلائي حاف بأدلة الأصول فيكون بمثابة المقيد المتصل الموجب لانصراف جميع الأصول المؤمنة حكميةً كانت أم موضوعية مفضية لنفي الحكم الكلي، واستصحاب عدم الإبتلاء وإن كان نافيا للموضوع لكنه جار بغرض نفي الحكم الكلي المحتمل فالدليل منصرف عنه.

والجاري هو دليل وجوب التعلم.

**والحمد لله رب العالمين**

# 006 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_146\_الأحد\_11\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**تقسيم المقدمة إلى متقدمة ومقارنة ومتأخرة**

**مدخل:**

وهو يتضمن ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** أن مقدمة الصحة أو الشرط الشرعي قد يكون متقدما وقد يكون مقارنا وقد يكون متأخرا، سواء أكان شرطا للوجوب أو للواجب، مثلا: الاستطاعة شرطٌ لوجوب الحج في اليوم التاسع من ذي الحجة، والشرط هو عبارة عن سبق الاستطاعة، أي: متى حصلت الاستطاعة قبل التاسع من ذي الحجة وجب الحج وإن لم تبق الاستطاعة الى اليوم التاسع، فهي شرط متقدم للوجوب، وكذلك سبق الظهر شرطٌ في صحة صلاة العصر، حيث لا تصح العصر إلا بسبق الظهر فهي شرط متقدم للواجب .

وأما الشرط المقارن فمثاله في الوجوب البلوغ والعقل، حيث يشترط في الوجوب البلوغ والعقل بنحو الشرط المقارن، ومثاله في الواجب اشتراط الصلاة بالوقت والطهارة، فإنه شرط مقارن للواجب أي: لصحة الواجب.

وأما الشرط المتأخر فمثاله في الوجوب ما بنى عليه سيدنا الخوئي قدس سره من أن وجوب الصوم حين رؤية الهلال مشروطٌ ببقاء الإنسان حيا حاضرا غير مسافر سليما غير مريض إلى طلوع الفجر، فإذا حصل ذلك تبين أن وجوب الصوم ثابت من حين رؤية الهلال، ومثاله في الواجب ما ذكره الأعلام من غسل المستحاضة، فإن صحة الصوم من المستحاضة مشروط بإيقاع الغسل للعشاءين في الليل التالي لنهار الصوم.

**الأمر الثاني: ما هي ثمرة البحث في الشرط المتأخر؟**

إن للشرط المتأخر عدة ثمرات في الفقه، ولكن ركز الأعلام في ثمرة البحث على تأثير الشرط المتأخر في الحكم الوضعي وذلك من خلال البحث حول إجازة عقد الفضولي، وهو أنه لو باع الفضولي دار زيد عن زيد ثم التفت زيد إلى البيع فأجازه ولو بعد سنة صح البيع، وهنا مطلبان

الأول: أن الصحة منوطة بالإجازة

الثاني: أن الإجازة المتأخرة هل هي ناقلة أم كاشفة؟

**أما المطلب الأول** - وهو إناطة صحة البيع بالإجازة - فلأن ظاهر قوله تعالى (أوفوا بالعقود) أن موضوع الأمر بالوفاء العقد المنتسب لمالك التصرف في العين ، فمرجع (أوفوا بالعقود) الى : أوفوا بعقودكم، لا بأي عقد، إذ لا معنى عرفا لمخاطبة الإنسان بالوفاء بعقد غيره، وبما أن موضوع الأمر بالوفاء العقد المنتسب إلى المالك فلا يتحقق الانتساب إلا بالإجازة، فإن المالك إذا أجاز البيع السابق انتسب البيع إليه فقيل: هذا عقده، فيشمله (أوفوا بالعقود)، فلذلك لا يمكن تصحيح العقد الفضولي إلا بانتسابه إلى المالك، وانتسابه للمالك فرع الإجازة، فلا بد من الإجازة.

**وأما المطلب الثاني** فهو البحث في أن الإجازة ناقلة أم كاشفة؟ وعلى فرض الكشف فهل هو كشف حقيقي أم كشف انقلابي أم كشف حكمي؟

**وبيان ذلك:** أنه إذا أجاز المالك بيع الفضولي فتارة نقول: لا ملك ولا أثر للملك إلا حين الإجازة، وهذا هو القول بأن الإجازة ناقلة، وتارة نقول: إن جعل الملك من حين العقد وليس من حين الإجازة، أي: أن حكم المشرع بأن البيع نافذ وتترتب عليه آثار الملك من حين البيع، ولكن مشروطا بتحقق الإجازة في ظرفها ، فالإجازة متى حصلت كانت كاشفة عن ترتب الملك وآثاره على البيع من حين وقوعه، وهنا تظهر ثمرة القول بإمكان الشرط المتأخر وعدمه، وثالثةً نقول: إنه قبل الإجازة لاجعل للملك، ولكن حينما حصلت الإجازة حكم الشارع بالملك من حين العقد، أي أن الحكم متأخر، ولكن المحكوم به متقدم، وهو عبارة عن أوسعية المجعول من الجعل ، حيث إن الجعل صار فعليا بالإجازة الا أن المجعول به هو الملك الممتد زمنا من يوم الإجازة إلى حين العقد وهذا ما يعبر عنه بالكشف الانقلابي بلحاظ أن الملكية للعين في الزمن المتخلل بين البيع والإجازة كانت للبائع وبالإجازة حدث انقلاب في وعاء الاعتبار بحيث صارت العين ملكا للمشتري في نفس الفترة ، وقد اختاره سيدنا الخوئي قدس سره والسيد السيستاني مد ظله وغيرهما من الفقهاء جمعا بين الأدلة.

والمصير الى القول بالكشف الانقلابي ليس ثمرة البحث في إمكان الشرط المتأخر، فإنه على هذا القول لا تكون الإجازة شرطا متأخرا لا للجعل ولا للمجعول فكلاهما قد حصل حين الإجازة، إلا أن المجعول - وهو الملك - فرض منبسطا على الزمان المتقدم أيضا، خلافا للمحقق العراقي في نهاية الأفكار [ج 1ص 286] حيث ادعى أن ثمرة البحث في إمكان الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية تظهر في القول بالكشف الانقلابي، فإن الصحيح ظهور الثمرة في القول بالكشف الحقيقي لا الانقلابي، أي بناء على الجعل والمجعول - أي الملك - من حين العقد.

ورابعة نقول: إن الإجازة غير كاشفة عن الملك من حين العقد وإنما رتب الشارع آثار الملك من حين العقد كملكية المشتري للنماء، وهذا ما يسمى بالكشف الحكمي، بمعنى أنه لا ملك من حين العقد، ولكن لما حصلت الإجازة حكم الشارع تعبدا بترتب آثار الملك من حين العقد ، فهو في حكم الكشف وليس كشفا حقيقيا .

فالنتيجة أن ثمرة البحث في إمكان الشرط المتأخر في الحكم الوضعي تظهر بالقول بالكشف الحقيقي لا القول بالنقل أو الكشف الانقلابي أو الكشف الحكمي.

**الأمر الثالث: ما هو وجه الإشكال في الشرط المتأخر؟**

إن الإشكال في الشرط المتأخر هو عبارة عن تأثير المعدوم في الموجود، أو محذور الخلف، مثلا: إذا قلنا بأن الملك قد حصل من حين العقد ولكن المؤثر في حصول الملك من حين العقد هو الإجازة المتأخرة، مع أن الإجازة حين العقد معدومة، فلازم تأثير الإجازة في حصول الملك من حين العقد تأثير المعدوم في الموجود، فإن الملك وجود حين العقد، والمؤثر فيه – وهو الإجازة – مما لا يوجد إلا بعد سنة مثلا، وتأثير المعدوم في الموجود غير معقول.

أو يقال بأن المحذور هو الخلف، لأن الملك متقدم والإجازة متأخرة، وتأثير المتأخر – بما هو متأخر – في المتقدم بما هو متقدم خلف، فإنه إذا فرض متقدما فكيف يجتمع ذلك مع فرض أن وجوده منوط بوجود المتأخر؟! فهذا هو الخلف.

إذا اتضح ذلك فإن البحث في الشرط المتأخر تارة في شرط الحكم وأخرى في شرط الواجب، والبحث في شرط الحكم تارة من جهة تأثير الشرط المتأخر في الحكم وأخرى من جهة تأثير الشرط المتأخر في الملاك.

**والحمد لله رب العالمين**

# 007 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_147\_الاثنين\_12ربيع\_الأول\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

البحث في الشرط المتأخر في مقامين: في شرائط الحكم وشرائط المأمور به.

والمقام الأول - وهو البحث في شرائط الحكم - في جهتين، إذ تارة يقع الكلام في دخل الشرط المتأخر في الحكم وأخرى يقع الكلام في دخله في الملاك.

والجهة الأولى - وهي البحث في دخل الشرط في الحكم - تشتمل أيضا على مطلبين، إذ تارة يبحث في الحكم الوضعي، وأخرى في الحكم التكليفي.

**المطلب الأول: في إمكان الشرط المتأخر للحكم الوضعي.**

وذلك كشرطية الإجازة من المالك لصحة العقد الفضولي.

والصحيح إمكان الشرط المتأخر، وقد استند ذلك في كلماتهم إلى ثلاثة وجوهٍ: الأول ما هو المختار وفاقا لسيدنا الخوئي قدس سره، الثاني ما عن المحقق الإصفهاني قدس سره، الثالث ما عن المحقق العراقي قدس سره.

**الوجه الأول:** ما هو المختار لبيان إمكان الشرط المتأخر، وبيانه تارة بوجه إجمالي إشارة إلى النكتة فيه، وأخرى بوجه تفصيلي لدفع الإيردات التي أوردت على إمكان الشرط المتأخر.

**البيان الإجمالي:** وهو مشتمل على ثلاثة عناصر

**العنصر الأول:** لا ريب أن هناك فرقا بين الجعل والمجعول، فالجعل والاعتبار هو عبارةٌ عن عملية اختيارية ذهنية يقوم بها المقنن، وأما المجعول أو المعتبر فهو ارتكاز عرفي وهميّ يترتب على الجعل بنحو القضية الكلية المعبر عنها بالقانون أو وعاء الاعتبار كما يرى له نحو من الفعلية والتحقق عند تحقق موضوعه، مثلا: إذا قال المشرع: (من حاز ملك) يرى عند العرف أنه تحقق بهذا الجعل قضية حقيقية كلية مرتسمة في وعاء الاعتبار المعبر عنه بلوح القانون، مع أن عملية الجعل قد تصرمت وانتهت ولكن المجعول الكلي بنظر العرف له بقاء في لوح التقنين ما لم ينسخ، كما أنه إذا أوصى زيد بأن داره تكون لزوجته بعد وفاته، فلا ريب لدى كل أحد أن الوصية هنا قد تضمنت جعلا ومجعولا، فالجعل عبارة عن إنشاء الوصية، وهي عملية اختيارية إنشائية، والمجعول - وهو ثبوت الملك لزوجته للدار - لا يتحقق إلا بعد الموت، إذ لو تحقق الملك قبل الموت لكان خلف الجعل، مما يعني هنا أن هنا جعلا ومجعولا، وأن المجعول منفك عن الجعل، حيث إن المرتكز العرفي يرى أن بتحقق الموت صار للملك فعلية وتحقق، مع أنه لا وجود حقيقي للملك، بل لا وجود بحسب الحقيقة والواقع إلا للجعل وهو الإنشاء الذي قام به الموصي، فليس وراء الجعل شيء حقيقي يسمى بالمجعول، وإنما هو محض ارتكاز عرفي ويعبر عن المجعول الذي يرتسم في وعاء القانون بمجرد جعله بالمجعول الكلي الذي يبقى ما لم ينسخ، ويعبر عن المجعول الذي يتحقق بتحقق موضوعه بحسب النظر العرفي بالمجعول الجزئي .

مثلا إذا قال المشرع: (إذا مات الرجل بانت زوجته ونجس بدنه وانتقلت أمواله إلى ورثته) فلا يوجد في الواقع أكثر من هذه صدور هذه القضية التي جعلها المشرع، ولكن بحسب المرتكز العرفي يرى أن لوح التشريع اشتمل على قانون جديد باق ما لم ينسخ وأنه يمكن أن يكون وصفا لأشخاص معينين عند تحقق الموضوع، إذ أنه بالموت تحدث البينونة للزوجة وتحدث النجاسة للميت، مع أنه ليس في الواقع الخارجي شيء يحدث عند حدوث الموضوع.

كما أن بناء العقلاء على ترتيب الأثر على هذا الارتكاز العرفي هو كبناء العقلاء على ترتيب الأثر على الأمور الواقعية تماما، أي: كأن العقلاء يرون لهذا واقعية فيرتبون الأثر عليه كما يرتبون الآثار على الأمور الواقعية، مثلا: حركة الأرض وحركة الشمس وإن كان لهما واقعية الا أن تقسيم السنة إلى شهور والشهر إلى أسابيع والأسابيع إلى أيام والأيام إلى ساعات، كل ذلك اصطلاح لا وجود له خارجا، ومع ذلك يرتب العقلاء الآثار على الأيام المخصوصة كيوم العطلة وبداية السنة ونهاية السنة كترتيبهم الآثار على الأمور الواقعية، فكما أن الأمور الواقعية - كطلوع الشمس وغروبها - مما يرتب العقلاء الآثار عليه فكذلك يرتبون الآثار على التقسيم في السنة مع أنه لا واقع لها وراء الاصطلاح والاعتبار، فكما أن بناءهم على ترتيب الآثار على تقسيم الوقت فكذلك الحال في تعاملهم مع المجعول، فإن المشرع بمجرد أن يصدر منه أن الزوج إذا مات بانت زوجته ونجس بدنه وانتقلت أمواله إلى ورثته فإن العقلاء يرون أن لهذه القضية التشريعية وجودا يرتب عليه الآثار، مع أن هذه القضية التشريعية إن كان المراد بها الجعل فهي عملية آنية تنعدم بمجرد انقضائها، مما يؤكد أنهم يرون أن لهذه القضية الكلية واقعية ووجودا يرتب عليه الآثار لو تحققت موضوعاتها خارجا، مما يكشف عن أن للمجعول وجودا عرفيا وهميا هو غير وجود الجعل الذي هو عملية آنية تصرمية.

**العنصر الثاني:** أنه لما كان المجعول - المعبر عنه بالمعتبر الذي هو غير الجعل والاعتبار - له نصيب من الوجود وإن كان وجودا وهميا عرفيا كان المشروط بالشرط بالمتقدم أو المتأخر أو المقارن هو هذا المجعول، وإلا فالجعل عملية تنجيزية ليست مشروطة بشرط لأنها تصدر غير معلقة على شيء، كسائر الأفعال التكوينية التي لا يعقل فيها صدورها معلقة بل هي إما موجودة وإما معدومة، وعملية الجعل عملية تكوينية منجزة ليست معلقة ولا مشروطة بشيء، فمرجع الشرط ومرجع التعليق ليس إلى الجعل نفسه وإنما هو للمجعول، أي أن تلك القضية الكلية التي يرى بنظر العرف لها وجود ببركة عملية الجعل هي التي قد تكون منجزة تارة ومعلقة أخرى لا عملية الجعل.

**العنصر الثالث:** إذا نظرنا لتلك القضية التشريعية ذات الوجود العرفي الوهمي أمكن أن يكون شرطها متقدما أو متأخرا، لأنها ما لم تكن من الأمور التكوينية فليست علاقة الشروط بها علاقة التأثير والتأثر، لأن علاقة التأثير والتأثر إنما هي في صقع الوجود الخارجي، وما ليس له وجود خارجي خارج موضوعا عن علاقة التأثير والتأثر، فعلاقة الشرط بالمشروط ليست علاقة تأثير وتأثر، بل مجرد ربط، إذ المجعول ليس من الوجودات الخارجية كي يقبل التأثير والتأثر، بل هو أمر ارتكازي وهمي، فلأجل ذلك يخرج عن نطاق التأثير والتأثر.

وبناء على ذلك فلا مانع من أن يناط أو يربط هذا المجعول الاعتباري الذي هو وهم عرفي بأمر متقدم عليه أو بأمر متأخر عنه، ولا معنى لأن يقال: إنه من باب تأثير المعدوم في الموجود ، فإن بطلان ذلك إنما هو بالنظر للأمور الخارجية لا بالنظر إلى ما كان أمرا وهميا عرفيا، فلأجل ذلك يمكن أن يقال بالنسبة إلى بيع الصرف والسلم أنه لا تتم الملكية بالعقد بل لا بد من التقابض، فإذا حصل التقابض فلا يكون منشأ للملكية إلا بشرط متقدم وهو حصول العقد قبله، كما أن العقد الفضولي لا يكون منشأ لحصول الملكية إلا بشرط متأخر وهو وقوع الإجازة في ظرفها، والسر في ذلك أن المنوط بشرط متقدم أو بشرط متأخر - وهو الملكية - ليس من الوجودات الخارجية في شيء، لأنه ليس هو عملية الجعل والاعتبار، وإنما هو ارتسامٌ وخطٌ بنظر العرف في وعاء القانون، وهذا الخط والارتسام هو الذي يرتب العقلاء الأثر عليه كترتيبهم الأثر على الأمور الواقعية تماما.

وبناء على ذلك فلا مانع عقلا من أن يكون هذا الخط الوهمي المعبر عنه بالملكية منوطا في فعليته إما بشرط متقدم أو بشرط متأخر، إذ ليس هناك تأثير وتأثر كي يقال باستحالته.

**المطلب الثاني: في الشرط المتأخر للحكم التكليفي.**

إن قلنا بأن الحكم التكليفي من سنخ الاعتبار كما هو المعروف بين الأصوليين فالكلام هو الكلام، فالنكتة المذكورة لإمكان الشرط المتأخر في الحكم الوضعي - وهي انفكاك المجعول عن الجعل - تأتي بعينها في الحكم التكليفي .

وإن قلنا إن الحكم التكليفي من قبيل الإرادة كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره، بمعنى أن الحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة، فمن الواضح أن الإرادة ليست من الاعتباريات بل هي وجود نفساني تكويني فعليته بنفس وجوده لا بشيء آخر، فلذلك لو كان الحكم التكليفي - كوجوب الحج مثلا - هو عبارة عن الإرادة المنقدحة في نفس المولى فإن الحكم يتحقق بنفس الإرادة، أي أن الحكم يكون فعليا بمجرد الإرادة، وبالتالي كيف تناط هذه الإرادة التي هي أمر نفساني تكويني بأمر خارجي متأخر؟ كما لو فرض أن وجوب الصوم من حين رؤية الهلال، لكنه مشروط بشرط متأخر وهو بقاء الإنسان حيا غير مريض ولا مسافر إلى طلوع الفجر، فكيف يتصور اشتراط الوجوب بهذا الشرط المتأخر إذا كان الوجوب عبارة عن الإرادة وهي أمر تكويني والأمر التكويني لا يوجد إلا منجزا ولا يعقل فيه التعليق؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 008 - الأصول\_مبحث\_الأوامر\_148\_–\_الثلاثاء\_13\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

والحاصل أن الحكم التكليفي إذا كان عبارة عن الإرادة المبرزة والإرادة أمر تكويني أوعبارة عن نفس الأمر والنهي ، والأمر ليس اعتباريا، بل هو وجود انشائي تكويني، سواء أبرزه الآمر بالقول أوبالفعل.

فلا يتصور فيه التعليق أي كونه مشروطا، فإن الأمر التكويني إما أن يكون موجودا أو معدوما، ولذلك لامعنى لرجوع الشرط - متقدما كان أم متأخرا - إلى الحكم التكليفي مع أنه لا يقبل التعليق والاشتراط؟

وقد اختلفت الكلمات في باب الواجب المشروط في إمكان كون الإرادة مشروطة وتحديد مرجع الشرط على فرض الإمتناع كما سيأتي البحث عنها مفصلا في الواجب المشروط، حيث ذهب السيد الشهيد قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2ص 191] إلى إمكان كون الإرادة مشروطة بتفسير يبتني على رجوع الإرادة الى إرادتين ويأتي عرضه في محله، وذهب المحقق العراقي قدس سره بعد إثباته إمكان اشتراط الحكم التكليفي بالشرط المتأخر [نهاية الأفكار ج2ص 282] إلى التفكيك بين فعلية الإرادة وفاعليتها وأن الشرط لا يرجع إلى الإرادة بل إلى محركيتها وفاعليتها، بتقريب «أن الإرادة تابعة للعلم بالمصلحة ، وفعلية العلم بالمصلحة منوط بفرض القيد ولحاظه في الذهن على نحو الطريقية لمتعلقه، نعم فاعلية الإرادة لاتكون الا في ظرف تحقق القيد خارجا» بمعنى أن المولى إذا قال: (أريد الحج من المستطيع) فإن الإرادة فعلية، وليست معلقة على شيء، ولكن إذا تحققت الاستطاعة في الخارج والتفت المكلف إلى تحقق الموضوع تحققت المحركية لتلك الإرادة ، فالشرط - وهو الاستطاعة بوجوده الخارجي - ليس شرطا في فعلية الإرادة، بل هي فعلية من حين صدورها من المولى المريد، وإنما تحقق الشرط - كالاستطاعة - دخيل في فاعليتها ومحركيتها، وأفاد [في ص 302] بأنه (لا محيص من الإلتزام في جميع الواجبات المشروطة بفعلية الطلب فيها قبل حصول شرطها نعم لو قيل بأن الأحكام التكليفية مجعولة بحقائقها كالأحكام الوضعية لأمكن دعوى كون إناطة فعلية الطلب بفعلية الموضوع)

وهذا البيان ليس جوابا عن الإشكال في إمكان إناطة التكليف بالشرط المتأخر ، بل هو بيان أن الشرط الخارجي في الحقيقة ليس شرطا للحكم التكليفي نفسه، كي يبحث عن إمكانه إذا كان متأخرا بل هو شرط لفاعلية الحكم ومحركيته.

ولكن يلاحظ على ما أفيد بمجموع أمرين:

الأول: إن مرحلة فعلية الموضوع بتمام شروطه وقيوده هي مرحلة ترتب الآثار، والآثار لا تختص بالمحركية حتى بالنسبة للحكم التكليفي، وإنما المحركية - التي هي عبارة عن حكم العقل بلزوم الإنبعاث على فرض وصول البعث - أثرٌ من الآثار، فقد يكون الحكم التكليفي موضوعا لحكم وضعي في حق نفس المخاطب بالحكم التكليفي نحو (من وجب على المكلف الإنفاق عليه ولو لم يكن من أولاده ولا والديه لانقطاعه اليه) ثبت بذلك كونه من عياله شرعا وإن لم يكن من عياله عرفا، وإذا كان من عياله اشتغلت ذمته بزكاة الفطرة عنه بناء على كونها دينا، ومن أتى بصلاة الظهر تماما بقصد الإقامة مع كون صلاة الظهر واجبة في حقه صحت منه صلاة العصر تماما ، وإن عدل عن قصد الإقامة بعد الظهر ، بخلاف ما لو انكشف عدم وجوب الظهر في ظرف الإمتثال لمانع كالحيض أوفقد الطهورين مثلا فإن لازمه عدم صحة العصر تماما، وإن كان الباقي من الوقت مقدار أربع ركعات ، وقد يكون الحكم التكليفي موضوعا لحكم وضعي في حق المخاطب وغيره ، مثلا من استطاع ووجب عليه الحج فلم يحج ولو جهلا بالحكم فمات كان وجوب الحج عليه في حياته موجبا لكون الحج دينا في ذمته ولازم ذلك ثبوت دين شرعي في تركته، فلا ينتقل إلى ورثة الميت ما يعادل قيمة الحج، فهذه الآثار مما لا ربط لها بالمحركية وعدمها، لأنها أمر وضعي ليس منوطا بحال العلم والإلتفات.

الثاني: إن كان المقصود بدخل فعلية الشرط في فاعلية الحكم دخله في خصوص المحركية العقلية التي هي أثر للعلم بفعلية الموضوع ، فقد تبين أن آثار مرحلة فعلية الموضوع لا تقتصر على المحركية العقلية ، مضافا لكونها أثر للعلم بفعلية الموضوع لالنفس الفعلية، وإن كان المقصود بالفاعلية جميع الآثار ولو لم ترتبط بالمحركية العقلية فهذا خلف المرسوم في مرحلة الجعل.

وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (أريد الحج من المستطيع)، فالجزاء الذي ربط بالشرط ليس هو ترتب الآثار، وإنما الجزاء الذي ربط بالشرط نفس الإرادة، أي: إذا تحققت الاستطاعة فأنا أريد الحج، فكيف يكون المنوط بالاستطاعة في مرحلة الفعلية هو ترتب الآثار؟ فإن هذا خلف ما أخذ في مرحلة الجعل مع أن مرحلة الفعلية ليست إلا انعكاسا لمرحلة الجعل، نعم العقل لايرى عند تحقق الشرط خارجا أي وجود حقيقي للجزاء - وهو وجوب الحج - لكن المرتكز العرفي - كما تقدم - اعتمادا على المرسوم في مرحلة الجعل من ربط الوجوب بالشرط ، يفترض وجودا اعتباريا للوجوب عند تحقق الشرط ، وإن كان الوجوب هو عبارة عن الإرادة التي هي فعلية من حين صدورها ، فكأنه يقول: بما أن المترتب على الشرط في لوح الجعل هو الجزاء المعين فهذا الجزاء مما يتحقق إذا تحقق الشرط وفي طول تحققه اعتبارا تترتب الآثار وإن لم يكن له وجود خارجي ، فهذه الرؤية العرفية نشأت عن لحاظ تبعية مرحلة الفعلية لمرحلة الجعل، .

والنتيجة: أنه لا فرق بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي في أن المنوط بالشرط هو الوجود بالعرض، أي: كما أن المنوط بالشرط في الحكم الوضعي هو المجعول بالعرض فكذلك في الحكم التكليفي، بناءً على أن التكليف هو الإرادة، فإن المنوط بالشرط هو المراد بالعرض.

وبيان ذلك - وإن تقدم إجمالا - أنه إذا تحققت مرحلة الجعل إما بعملية اعتبارية وإما بالإرادة، فإنه عقيب تحقق مرحلة الجعل يوجد المجعول لا في عالم الوجود الخارجي بل في وعاء الإعتبار العرفي ، غاية ما في الباب أن المجعول صنفان مجعول كلي على نحو القضية الحقيقية ، وتحققه في وعاء الإعتبار لايتوقف على تحقق الموضوع خارجا، ومجعول جزئي تتوقف فعليته عرفا على تحقق الموضوع خارجا ، من دون فرق بين الحكم التكليفي والوضعي ، ولذا لو أن المولى جمع بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي في دليل واحد فقال: (إذا مات الميت بانت زوجته ونجس بدنه وانتقلت تركته ووجب على الولي تجهيزه والصلاة عليه ودفنه) فإن العرف لايرى فرقا بينهما في مرحلة الفعلية أصلا، فما يرتكز في ذهن العرف بالنسبة إلى الحكم الوضعي في مرحلة الفعلية هو الذي يرتكز في ذهن العرف بالنسبة إلى الحكم التكليفي أيضا في ظرف فعلية الموضوع بنسق واحد ، لا أن المتحقق بالنسبة للحكم الوضعي حينئذ هو المجعول بالعرض وهو الملكية بالنظر العرفي ، وفي الحكم التكليفي هو الفاعلية، أي أن المترتب على العملية الجعلية حدوث مجعول كلي في عالم الاعتبار، وهي قضية كلية مؤلفة من شرط وجزاء ، فإذا تحقق ميت في الخارج بالفعل قيل: بانت هذه المرأة منه، ونجس هذا البدن، وانتقلت هذه التركة إلى الورثة، وصار هذا الولي مخاطبا بأن يجهزه ويصلي عليه.

والفرق بين المرحلتين أن الأولى مرحلة الانتساب، والثانية مرحلة الاتصاف، فمرحلة الانتساب بمعنى أن المولى بمجرد أن يفرغ من عملية الجعل تنتسب القضية التشريعية إليه، ومقتضى انتساب القضية التشريعية إليه جواز الإخبار والإفتاء بها وحرمة الإبتداع والتغيير ، فإن هذه آثار تتعلق بانتساب القضية التشريعية إلى مصدرها، وهو المقنن المشرع، بينما مرحلة فعلية الموضوع - كمالو مات المسلم خارجا - فهي مرحلة الاتصاف، بمعنى اتصاف زوجته بالبينونة ولم تكن موصوفة بذلك من قبل، واتصاف بدنه بالنجاسة، واتصاف أمواله بالملكية للورثة، واتصف وليه بكونه مخاطبا بوجوب التجهيز والدفن، فمرحلة المجعول الكلي مرحلة الانتساب، ومرحلة المجعول الجزئي مرحلة الاتصاف، ولكل منهما آثار، وإن كان كل منهما أمرا اعتباريا لأن الوجود الحقيقي ليس إلا لمرحلة الجعل، و تحقق الشرط خارجا بحسب النظر العقلي الدقي ليس دخيلا الا في ترتب الآثار سواء في الحكم الوضعي والتكليفي ، و لكنه بحسب المرتكز العرفي - الناشئ عن رؤية تبعية مرحلة الفعلية للجعل - يكون دخيلا في مرحلة الإتصاف ، فإن الشرط قيد في الموضوع والإتصاف منوط بفعلية الموضوع.

**والحمد لله رب العالمين**

# 009 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_149\_الأربعاء\_14ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والحاصل** أن الصحيح إمكان الشرط المتأخر، وذلك بأحد بيانين: بيان إجمالي وبيان تفصيلي:

**أما البيان الإجمالي** فهو أن الشرط دخيل في الحكم الموجود بالوجود الاعتباري العرفي، والوجود الاعتباري العرفي خارجٌ موضوعاً عن عالم التأثير والتأثر، فلأجل ذلك لا مانع عقلا من إناطته بشرطٍ متقدمٍ أو مقارنٍ أو متأخر بلحاظ أن علاقته بالشرط ليست علاقة تأثر بمؤثر كي يكون ذلك موجبا لامتناعه.

**وأما البيان التفصيلي** فبما أن البحث في إمكان الشرط المتأخر للحكم لذا لا بد من البحث عن ثلاث قضايا: ما هو الشرط للحكم؟ وما هو الحكم المجعول المشترط؟ وماهي حقيقة العلاقة بين الحكم والشرط؟

**القضية الأولى: ما هو الشرط المؤثر في الحكم؟**

هل الشرط المؤثر في الحكم هو الشرط بوجوده الذهني أم الشرط بوجوده الخارجي؟ مثلا: الاستطاعة شرط في وجوب الحج، فهل المؤثر في الحكم هو الاستطاعة بالوجود الذهني أم الاستطاعة بالوجود الخارجي؟

ذكر صاحب الكفاية قدس سره أن الشرط الدخيل في الحكم ما كان بوجوده الذهني لا بوجوده الخارجي، والسر في ذلك يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن الحكم عبارة عن عملية جعلية اختيارية يقوم بها المقنن والجاعل، وهذه العملية الاختيارية ناشئة عن الإرادة بمبادئ الإرادة من تصور وتصديق، فبما أن الجعل عملية اختيارية ناشئة عن الإرادة والإرادة وجود نفساني وليس وجودا خارجيا فالحكم الذي هو الجعل الناشئ عن الإرادة أيضا وجود نفساني قائم بنفس المولى الجاعل والمقنن، وبما أنه قائم بنفس المولى الجاعل والمقنن فلا يمكن أن يتأثر بأي أمر خارج عن إطار النفس، لامتناع أن يكون المؤثر خارجيا والمتأثر نفسيا أوالعكس ، حيث يعتبر في علاقة التأثير المسانخة بين المؤثر والمتأثر، وهذا يقتضي أن تكون الإرادة ومبادئها وشؤونها وأطرافها - ومنها الجعل - من الأمور النفسانية من دون علقة لها بأمر خارجي.

**مثلا:** إذا أراد المولى أن يجعل وجوب الحج بسائر قيوده فيقول: يجب الحج على المستطيع إذا بقي حيا عاقلا غير مصدود ولا محصور إلى اليوم التاسع من ذي الحجة، فهذه القضية الشرطية أمر نفساني بمبادئه وقيوده، ومنها كون المستطيع بالغا عاقلا غير مصدود ولا محصور إلى اليوم التاسع من ذي الحجة، مما يعني أن الشرط المؤثر في عملية الجعل - وهي العملية النفسانية - ليست الاستطاعة بوجودها الخارجي المتقدم ولا البقاء لليوم التاسع بوجوده الخارجي المتأخر ، لامتناع تأثير الخارجي في النفسي، بل الاستطاعة بوجودها الذهني، وكذلك الشرط الآخر، وهو كون المكلف حيا غير مصدود إلى اليوم التاسع، فإن المؤثر منه هو الوجود العلمي لذلك لا الوجود الخارجي، وإن كان الوجود العلمي للشرط بالحمل الأولي ملحوظا على نحو الطريقية للمعنون الخارجي الا أن الدخيل في نشؤ الإرادة والجعل هو الوجود العلمي .

**المقدمة الثانية:** بما أن الشرط المؤثر في الحكم الذي هو أمر نفسي لا بد أن يكون أيضا أمرا نفسيا أي: الشرط بوجوده الذهني لا بوجوده الخارجي فلا محالة لا يوجد صغرى للشرط المتأخر، فلا معنى للبحث عن إمكان الشرط المتأخر لانتفاء القضية بانتفاء موضوعها، إذ لا يوجد أصلا في الشريعة شرط متأخر بل سائر الشروط شروط مقارنة، لأن عملية الجعل بشروطها أمر نفساني، فكل الشروط شروط مقارنة، ولا وجه للبحث حينئذ في إمكان الشرط المتأخر.

هذا ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره.

**وهنا تعليقتان:**

**التعليقة الأولى:** لا ريب في أن جعل شيءٍ شرطا ليس جزافا، فحين يقال: هذا شرط دون هذا يرد السؤال لماذا جعلت الاستطاعة شرطا؟ والجواب أنه ليس المبرر لذلك إلا دخله في الغرض، فلولا دخله في الغرض لما صح جعله شرطا، سواء أكان دخيلا في غرض المتعلق كالحج في (يجب الحج) أو دخيلا في غرض الحكم نفسه، بمعنى أن الحكم لا يكون فاعلا ولا مؤثرا إلا بهذه القيود كالقدرة والعقل وعدم الضرر ونحو ذلك، فبما أن الشرط لا يتم إلا إذا كان له دخل في الغرض، ومن الواضح أن الدخيل المؤثر في الغرض سواء أكان غرض المتعلق أم غرض الحكم هو الوجود الخارجي لا الوجود الذهني فإن تصور الاستطاعة أو تصور القدرة أو تصور البقاء يوم التاسع مجرد صورة لا دخل لها في غرض المتعلق ولا غرض الحكم، فتعين أن يكون الشرط هو الوجود الخارجي لا الذهني، لعدم دخالة الوجود الذهني في الغرض، نعم لا بد من لحاظه ذهنا باعتبار أنه طريق لتصور الشرط لا باعتبار أنه هو الشرط.

**التعليقة الثانية:** لا ريب أن هناك فرقا بين الجعل والمجعول، وما هو الأمر النفسي هو عملية الجعل لا المجعول، والشاهد على ذلك انفكاك المجعول عن الجعل، إذ قد يتأخر المجعول عن الجعل - كما في الوصية إذا قال: (جعلت الدار ملكا لزوجتي بعد الوفاة) - وقد يتقدم المجعول على الجعل، كما إذا تملك مجموعة من الناس أراض بين النجف وكربلاء ثم علمت الدولة بذلك وأصدرت قرارا بملكية كل شخص حاز أرضا من حين الحيازة لا من حين صدور القرار، فهذا من تقدم المجعول على الجعل، فبما أن المجعول قد ينفك عن الجعل متقدما عليه أو متأخرا عنه فهذا يعني أن ما هو الأمر النفسي الذي لا يقبل أن يتأثر بأمر خارجي هو الجعل وليس المجعول الذي قد يناط بأمر خارجي متأخر أو متقدم.

وبما أن المولى في مقام الجعل قد ربط الشرط بالمجعول لا بالجعل، أي أنه قال: (يجب الحج على المكلف إن استطاع وبقي عاقلا إلى اليوم التاسع) فالمرتبط بالشرط هو الوجوب ، لا جعله النفسي كي يقال: إن الشرط يعود إلى الجعل فيكون شرطا مقارنا دائما، وإنما ربط الوجوب بالشرط، وهو مما قد ينفك عن الجعل فيتقدم أو يتأخر.

فلذلك لا بد من البحث عن حقيقة الحكم الذي يربط بالشرط، إذ بعد أن علم أن الشرط لا يعود إلى الجعل بل للمجعول فلا بد من البحث عن حد المجعول الذي قام المولى بربطه بالشرط وأناط وجوده وفعليته بفعلية الشرط.

**والحمد لله رب العالمين**

# 010 - الأصول\_مبحث\_الأوامر\_150\_الأحد\_18\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**القضية الثانية: هل يوجد مجعول يمكن أن يناط وجوده بوجود الشرط أم لا؟**

وهنا عدة أنظار:

**النظر الأول:** أنه لا فرق بين الجعل والمجعول إلا بالفرق بين الإيجاد والوجود، فكما أن الفرق بين الإيجاد والوجود فرقٌ اعتباري لا حقيقي فكذلك الفرق بين الجعل والمجعول فرق اعتباري، ومعنى ذلك أن المولى إذا صدرت منه القضية التشريعية كما لو قال المولى: (يجب الحج على المستطيع) فهذه القضية التشريعية إن لوحظت بالنسبة إلى مصدرها - وهو المولى - يعبر عنها بالجعل، وإن لوحظت بالنسبة إلى قابلها - وهو الحج - يعبر عنها بالمجعول، وإلا فليس هناك في الحقيقة شيء يناط وجوده بوجود الشرط يعبر عنه بالمجعول.

**النظر الثاني:** أن المجعول قضيةٌ تتحقق وتوجد بالجعل، وربما نسب هذا المبنى للمحقق العراقي قدس سره كما في المنتقى [ج2 ص118] ولكن ظاهر ما في [نهاية الأفكار جزء 2 من المجلد 1 ص300] أن المحقق العراقي ينكر وجود المجعول في الأحكام التكليفية فقط، لأنه يرى أن الحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة، ولذلك ليس في الحكم التكليفي من الأساس جعل ولا مجعول، نعم يظهر من السيد الشهيد قدس سره ما هو قريبٌ من ذلك في [بحوث في علم الأصول ج6 ص186] حيث أنكر وجود مجعول حقيقي عند تحقق الموضوع وراء الجعل.

**وبيان هذا المطلب** هو أنه إذا صدر الجعل من قبل المولى - كما إذا قال المولى: (يجب الحج على المكلف إذا استطاع) - فإن العقل ينتزع من هذه القضية الصادرة من المولى عنوان وجوب الحج على المستطيع، فإذا تحقق الموضوع في الخارج - كما إذا تحققت الاستطاعة خارجا - فلا يوجد وراء ما صدر من المولى وتحققِ الاستطاعة شيء ثالث يسمى بالمجعول، بل ليس إلا الجعل الذي صدر من المولى وتحقق الموضوع وهو الاستطاعة، غاية ما في الباب أنه إذا تحققت الاستطاعة ترتبت الآثار، لا أن هناك مجعولا يوجد بعد الجعل و تحقق الاستطاعة يعبر عنه بالمجعول.

**النظر الثالث:** ما يلتقط من كلمات المحقق الأصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص36] وتقريبه: أن حقيقة الحكم المجعول هو الاعتبار المتعنون بعنوانٍ حسنٍ عقلائي، وبيانه أن الاعتبار نوعان: اعتبار شخصي واعتبار قانوني عقلائي، فالاعتبار الشخصي كما إذا قام الإنسان باعتبار الدنيا في بيضة أو اعتبار الغول أو أن للسمك أنيابا كأنياب الأسد وما أشبه ذلك، فهذا الاعتبار الشخصي ليس حكما ولا قانونا بالنظر العقلائي بل هو مجرد فرض وتقدير، وأما الاعتبار القانوني فهو الاعتبار المتعنون بعنوان حسن عقلائي، وهو المسمى بالحكم المجعول الذي تترتب عليه الآثار، مثلا إذا صدر من المولى الذي له مقام المولوية أمرٌ بعمل ذي ملاك فإنه يتعنون عند العقلاء بعنوان حسن وهو الدعوة إلى الخير، وإذا صدر منه نهي تعنون بعنوان حسن وهو الزجر عن الشر، وإذا صدر منه حكم وضعي كما إذا قال: (من حاز ملك) تعنون بعنوان حسن وهو نظم الأمور ، فهذا الجعل المتعنون بعنوان حسن هو الحكم وإلا فمجرد الاعتبار الصرف ولو كان اعتبارا لفعل على ذمة المكلف ليس حكما، فالمجعول هو الاعتبار العقلائي المتعنون بعنوانٍ حسنٍ عند العقلاء.

وبناء على ذلك فليس وراء تحقق الموضوع مايعبر عنه بالمجعول.

**ويلاحظ على ذلك** أن هناك فرقا بين المصحح والمقوم، فالحكم ليس متقوما في حقيقته بأن يتعنون بعنوان حسن، وإن كان لا يصح عند.العقلاء إلا إذا تعنون، فالعنونة مصحح وليس مقوما، إذ الحكم - سواء أكان أمرا أو نهيا أو حكما وضعيا - هو ما صدر بداعي ترتيب أثرٍ عملي، بغض النظر عن الشروط الأخرى، نعم العقلاء لا يبالون بأي جعل، وإنما يرتبون الأثر على ما كان صادرا من مولى ومتعلقا بأمر مقدور، وذا أثر في المصالح والمفاسد، فهذه شروط مصححة للجعل وليست مقومة للحكم.

وعلى أي حال فنظره قدس سره كالنظرين السابقين في أنه لا يرى تحققا ووجودا للحكم المجعول وراء تحقق الموضوع.

**النظر الرابع:** ما هو الصحيح، وهو ما ذهب له المحقق النائيني قدس سره من أن هناك وجودا للمجعول بوجود الموضوع، وقد مر شرح ذلك سابقا، وحاصله أنه إذا قال المولى: (إذا لاقت النجاسة الماء وتغير بها فهو متنجس) فهذه القضية التشريعية إذا صدرت من المولى قام الارتكاز العقلائي على أن هناك قانونا في عالم الاعتبار ولا يزول هذا القانون إلا بالنسخ، ثم إذا تحقق الموضوع خارجا بأن لاقى الماء المعين نجاسة وتغير بها قال العقلاء: هذا الماء قد تنجس بالدم، فوصف الماء بالنجاسة مجعولٌ اعتباري عقلائي، وإنما اعتبره العقلاء تبعا للقضية الجعلية، لأن المولى في مقام الجعل جعل شرطا وجزاءً فقال: إن لاقى الماء النجاسة وتغير بها تنجس، فلأجل هذه القضية الشرطية المجعولة يقرر العقلاء: أنه متى تحقق الشرط تحقق معه جزاء، وإن لم يكن لهذا الجزاء وجود حقيقي خارجي، ولكنه اعتبار عرفي، فهذا هو المجعول الذي أنيط وجوده بوجود الشرط، ولذلك يجري استصحابه، فإذا افترض أن الماء لاقى النجاسة وتغير بها ثم زال تغيره بنفسه وشك بعد زوال تغيره من قبل نفسه أنه هل لا زال متنجسا أم لا؟ فيمكن هنا استصحاب المجعول، ولا مصحح للاستصحاب إلا وجود المجعول عرفا، فيقال: كان هذا الماء نجسا فيستصحب، ومن أنكر المجعول إنما أنكر الوجود الحقيقي الخارجي للمجعول وهو صحيح لا الوجود الإعتباري العرفي ، كما ظاهر التقرير الآخر للسيد الصدر قده [ المباحث ج2ص 389] .

**القضية الثالثة: ما هي حقيقة الارتباط بين الشرط وبين الحكم؟**

لا ريب في أن الشرط في الأمور التكوينية ما كان مصححا لفاعلية الفاعل أو متمما لقابلية القابل، مثلا: يشترط في احتراق الجسم بالنار اقتراب الجسم من النار، فالمقتضي للاحتراق هو النار - وهو ما منه الوجود - ولكن الشرط في فعلية الاحتراق هو اقتراب الجسم من النار مع يبوسته، فهذا الاقتراب إما أن يكون مصححا لفاعلية الفاعل - بمعنى أن فاعلية النار في الإحراق تحتاج إلى عامل مساعد وهو القرب - وإما أن يكون متمما لقابلية القابل، بمعنى أن قابلية الجسم للاحتراق تحتاج إلى عامل مساعد، والعامل المساعد على قابلية احتراق الجسم قربه من النار.

ولكنه ليس كذلك في التشريعيات، وبيان ذلك أن المولى إذا اشترط في وجوب الحج الاستطاعة أو في نجاسة الماء التغير بملاقاة النجس، فهذا الشرط ليس مصححا لفاعلية الفاعل لأن المولى في مقام جعله وتقنينه لا يحتاج لوجود الشرط، كما أنه ليس متمما لقابلية القابل، فوجود التغير مثلا خارجا لا يعقل أن يكون متمما لقابلية النجاسة للجعل، - بغض النظر عن دخل ذلك في الملاك - والسر في ذلك هو اختلاف الأفق، فأفق وجود الشرط وهو التغير هو الوجود الخارجي، وأفق الجعل هو عالم الاعتبار، فبما أنهما من عالمين مختلفين لا يعقل أن يكون أحدهما مؤثرا في الآخر، خصوصا وأن من يقوم به الجعل غير من يقوم به الشرط، فمن يقوم به الجعل هو المولى ومن يقوم به الشرط هو الماء أو المكلف، فمع اختلاف الوجودين والأفقين لا يحتمل أن يكون الشرط في التشريعيات مصححا لفاعلية الفاعل أو متمما لقابلية القابل، فلا محالة ليس الربط بين الشرط والحكم إلا ربطا اعتباريا محضا .

**والحمد لله رب العالمين**

# 011 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_151\_الاثنين\_19ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

والحاصل أن السر في إمكان الشرط المتأخر للأحكام عدة عناصر:

**العنصر الأول:** انفكاك المجعول عن الجعل، كما في الوصية حيث إن الميت إذا أوصى بأن داره لزوجته بعد وفاته فلا ريب لدى المرتكز العقلائي بأن الملكية تنفك عن الوصية بمعنى أن الوصية جعلٌ والملكية مجعولٌ لا يتحقق إلا بعد وفاة الموصي.

**العنصر الثاني:** أن المجعول قد يكون مجعولا كبرويا وقد يكون مجعولا بالعرض، فعندما يقول المولى: (يجب الحج على المستطيع) يترتب على الجعل بشكل مباشر مجعول كبروي حيث يقال بأن من مجعولات الشارع وأحكامه وجوب الحج على المستطيع، ولكن وراء المجعول الكبروي مجعول بالعرض، وهو ما يتحقق عند تحقق الشرط، فإنه إذا تحقق الشرط خارجا كان ذلك المجعول - وهو الوجوب الكبروي الكلي المعبر عنه بالقضية الشرطية - فعليا عند فعلية الاستطاعة، فهذا الوجوب الفعلي بفعلية الاستطاعة هو المجعول بالعرض، إذ لم يقم المولى بجعلين ولا أصدر مجعولين بل أصدر مجعولا واحدا، غاية ما في الباب أن ذلك المجعول الواحد يوجد لا بالحقيقة بل بالعرض عند وجود الاستطاعة.

**العنصر الثالث:** أن المنوط بالشرط هو هذا المجعول بالعرض لا المجعول الكبروي، لأن المجعول الكبروي الذي هو القضية التشريعية (يجب الحج على المستطيع) قضية تنجيزية ليست معلقة على شيء، وإنما المعلق على الشرط هو المجعول بالعرض.

**العنصر الرابع:** أن هذا المجعول بالعرض الذي أنيط وجوده بوجود الشرط وجود اعتباري عرفي وليس وجودا حقيقيا، فالجعل وجوده وجود تكويني حقيقي، ولكن المجعول بالعرض مجرد اعتبارٍ عرفي، أي: أن العرف إذا لاحظ تحقق الاستطاعة رأى أن ذلك الوجوب الذي جعله المولى أصبح الآن فعليا وأصبح المكلف مخاطبا به فيجب عليه إعداد مقدمات الامتثال ونحو ذلك، فهذا الوجود للمجعول بالعرض وجودٌ اعتباريّ، ولأجل أنه وجود اعتباري لم يكن هناك مانع من ربطه بشرط مقارن أو متقدم أو متأخر، لأن عالم الوجود الاعتباري عالمٌ خالٍ من التأثير والتأثر، وبما أنه عالمٌ خالٍ من التأثير والتأثر فربطه بالشرط المتأخر لا يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم، ولا تأثير المعدوم في الموجود، أو فقل: بما أن ترتب الجزاء على الشرط ترتب اعتباري لا تكويني فلا مانع من تحققه في وعاء الاعتبار قبل الشرط، حيث إن الترتب في عالم الفعلية على طبق ما قام المولى بجعله وتقنينه، والمفروض أن الجعل الصادر من المولى هو اعتبار الحكم موجودا قبل وجود شرطه ، فلا بد أن يكون المتحقق في عالم الفعلية على طبق ما صدر في عالم الجعل، وإلا لم يتطابق ما حصل مع ما قام المولى بجعله .

وبما أن باكورة هذا الطرح ومفتاحه هو المحقق النائيني قدس سره، فإنه وإن أنكر إمكان الشرط المتأخر لكنه هو الذي طرح فكرة انفكاك المجعول عن الجعل وأن وراء المجعول الكلي مجعولا آخر وهو المجعول الذي يكون فعليا بفعلية الشرط.

ويترتب على هذه الفكرة عدة آثار مهمة مضافا لإمكان الشرط المتأخر :

**منها:** دخل العلم بالجعل في فعلية المجعول، حيث إن هناك إشكالا مذكورا في علم الأصول وهو أن العلم بالحكم لا يمكن أن يكون دخيلا في الحكم، كأن يكون وجوب الجهر مشروطا بالعلم به، بحيث لو لم يعلم المكلف بوجوب الجهر فلا وجوب في حقه أصلا، وذلك لاستلزامه للدور، لأن فعلية الحكم فرع العلم به، والعلم به فرع فعلية الحكم ، فيلزم الدور وتوقف الشيء على نفسه.

وقد أجاب جمع عن الإشكال بناء على مطلب المحقق النائيني قدس سره منهم سيدنا الخوئي قده [ج16 ص 144و ج21 ص 271] وهو أن هناك جعلا ومجعولا، وأن العلم بالجعل هو الدخيل في فعلية المجعول، لا أن العلم بالمجعول دخيل في فعلية المجعول حتى يلزم الإشكال، فمثلا : إذا صدر من المولى إيجاب الجهر في صلاة الفجر، فإن عملية الجعل قد صدرت من المولى، فإن علم المكلف بصدور هذه العملية الجعلية من المولى كان وجوب الجهر في صلاة الفجر فعليا في حقه، وبناء عليه كان الدخيل في فعلية المجعول العلم بعملية الجعل، فيرتفع إشكال توقف الشيء على نفسه ومحذور الدور لاختلاف المتوقف عن الموقوف عليه بواسطة التفكيك بين الجعل والمجعول.

**ومنها:** جريان الاستصحاب، بمعنى أن المكلف إذا استطاع للحج استطاعة مادية وجب عليه الحج، فإذا فقد الاستطاعة البدنية بعد ذلك فيشك في ارتفاع وجوب الحج أو بقائه مع الاستنابة، فهنا يجري استصحاب وجوب الحج في حقه بلا ريب عند أحد، مع أنه مورد الإشكال، وهو أنه كيف يجري الاستصحاب في حق المكلف ولا يوجد مجعول؟ فإن استصحاب الوجوب فرع وجود وجوب أصبح فعليا بفعلية الاستطاعة، فإذا لم يكن هناك وجوب فعلي بفعلية الاستطاعة فكيف يجري استصحابه؟

ومن هنا كان مطلب المحقق النائيني قدس سره من وجود مجعول فعلي بفعلية الموضوع هو المصحح لجريان الاستصحاب، وهو القول بأن هناك جعلا ومجعولا وأن المجعول قد ينفك عن الجعل ولا يكون فعليا إلا إذا كان الموضوع فعليا، فإنه بذلك تم تصوير استصحاب المجعول الفعلي بفعلية موضوعه.

وغير ذلك من الآثار.

وبما أن كلام المحقق النائيني قدس سره مطلق، بمعنى أنه وإن صرح بأن المجعول ينفك عن الجعل ولكنه لم يصرح بأن المجعول بالعرض وجود عرفي ارتكازي، فلذلك بقي كلامه في هذه النقطة محتملا لوجوه.

**ومن تلك الوجوه** ما ذكره بعض الأعلام، وهو أن المجعول بنظر المحقق النائيني قدس سره أمر انتزاعي واقعي وليس مجعولا اعتباريا.

**وبيانه:** أن هناك أمورا انتزاعية واقعية كفوقية السقف وتحتية الأرض، بمعنى أن العقل إذا قايس السقف إلى الأرض ينتزع قهرا فوقية السقف وتحتية الأرض، فهذه الأمور الانتزاعية لا تخضع للاعتبار، بل هي أمور واقعية بواقعية منشأ انتزاعها، ولا دخل لها بعالم الاعتبار، فكذلك المجعول بنظر المحقق النائيني قدس سره ، فإنه أمر انتزاعي وليس أمرا اعتباريا.

وبيان ذلك أن العقل - بغض النظر عن العرف والعقلاء - إذا لاحظ صدور قضية (يجب الحج على المستطيع) من المولى فإنه ينتزع قهراً وجود حكمٍ شرعي، وهو وجوب الحج على المستطيع اعتبر العقلاء ذلك أم لم يعتبروا، فإذا حصلت الاستطاعة في الخارج فالعقل وحده يقول: بما أن المولى قال: (يجب الحج على المستطيع) أي: أناط وجوب الحج بالاستطاعة فهذا يعني أمرين: أمراً سلبيا وهو أن لا وجوب قبل الاستطاعة، وأمرا إيجابيا وهو أن الوجوب يكون فعليا عند فعلية الاستطاعة، فهذه القضية وهي فعلية الوجوب عند فعلية الاستطاعة مما يحكم بها العقل قهرا إذا تلقى الجعل الصادر من المولى، فالمسألة لا تخضع لاعتبار العرف ولا لارتكازه، بل العقل هو المنتزع لفعلية الوجوب عند فعلية الاستطاعة، وهذا يعني أن المجعول أمر واقعي بواقعية منشأ انتزاعه، فإن منشأ انتزاعه هو الجعل الصادر من المولى وحصول الاستطاعة في الخارج، وكلاهما أمور واقعية، ومنهما ينتزع أن هناك وجوبا فعليا بفعلية الاستطاعة.

ولو لم يكن المجعول الفعلي بفعلية موضوعه أمرا واقعيا لما شمله دليل الاستصحاب، فإن دليل الاستصحاب لا يشمل الأوهام العرفية، إذ يعتبر في المستصحب أن يكون أثرا شرعيا أو موضوعا لأثر شرعي، والوهم العرفي ليس بأحدهما، وبالتالي فبنظر المحقق النائيني قدس سره بحسب هذا التفسير فإن المجعول المنوط بوجود الشرط أمر واقعي، فلا يعقل إناطته بالشرط المتأخر، إذ كيف يكون للشرط المتأخر تأثير في أمرٍ واقعي متقدم عليه زمانا؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 012 - مبحث\_الأوامر\_152\_الأربعاء\_21\_ربيع\_الأول\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وقع البحث في حقيقة فعلية الحكم - كوجوب الحج عند وجود الاستطاعة - هل هو من الأمور الانتزاعية أم من الأمور الاعتبارية؟

**ولتحقيق المطلب نتعرض لعدة أمور ذكرها أهل المعقول:**

**الأمر الأول:** أن للنفس كثرة إدراكية، بمعنى أن النفس لا تستطيع اختراع صورة ليس لها أصل من الواقع، ولكن بعد اتصال النفس بالواقع الخارجي اتصالا وجوديا وانفعال الذهن بذلك فإن النفس لها القدرة على التنوع في اختراع الصور إما بنحو التركيب أو بنحو التحليل والتجزئة أو بنحو التجريد من الخصوصيات والتعميم لجميع المشابهات أو بنحو الحكم عليها أو بنحو الانتزاع منها، وكل هذه فعاليات إدراكية تقوم بها النفس بطبيعتها في ما عندها من اختزان الصور.

**الأمر الثاني:** أن من فعاليات النفس الانتزاع والاعتبار، وفرق بين الانتزاع والاعتبار، فالانتزاع عبارة عما جبلت عليه النفس من درك أمورٍ لا خارجية لها، فالانتزاع وإن كان نشاطا ذهنيا إلا أن النفس جبلت على أن ترى كونها منفعلة معها مدركة له، وهذا ما يعبر عنه بالمعقولات الأولية والمعقولات الثانوية، فإن النفس إذا أدركت نارا محرقة لجسم من الأجسام، فما أدركته - وهو صورة ارتسمت فيها - تبدأ تجاهه بعمليتين انتزاعيتين، إحداهما المعقول الأولي وهو تجريد النار من خصوصياتها لانتزاع عنوان عام، وهو كلي النار وكلي الإحراق وكلي الوجود، وهذه العناوين الكلية المنتزعة ببركة التجريد من الخصوصيات يعبر عنها بالمعقولات الأولية. وفي طولها تنتزع النفس المعقولات الثانوية، بمعنى أن النفس إذا أدركت الوجود بالمعقول الأولي أدركت نقيضه وهو العدم ورأت أنهما لا يجتمعان، وأدركت الوحدة والكثرة والضرورة والامتناع والإمكان، فكل هذه المعاني ترى النفس أنها لها وعاء وظرفا وراء الذهن - يعبر عنه بنفس الأمر - وأن دورها تجاهها دور الإدراك والانفعال، وهذه هي المعقولات الثانوية، حيث إن انفعال النفس بها في طول انفعال النفس بالمعقولات الأولية.

وأما الاعتبار فهو فعل وليس انفعالا، أي أن علقة النفس بالاعتبار علقة الصنع والفعل لا علقة الانفعال بظرف ووعاء ترى النفس أن له واقعا وراء إدراكها ونظرها.

وينقسم الاعتبار إلى اعتبار عام واعتبار خاص، فالاعتبار العام هو الحكم الذي لا يخلو منه عاقل، مثلا: إذا أدرك الذهن الإنسان وأدرك الضحك حكم بأن الإنسان ضاحك بالقوة، وهذا الحكم (الإنسان ضاحك) - لا المحكوم به - لا واقع له وراء فعل النفس حتى برؤية النفس، فالحكم فعل من أفعال النفس وإن كان له حيثية الحكاية عن الخارج، لكنه في واقعه لا واقعية له إلا قيامه بالنفس.

وأما الاعتبار الخاص [في أصول الفلسفة مجلد1 ص568] فهو الاعتبار الذي يتعلق بظرف العمل لا بالنسبة لجميع البشر بل لخصوص من له مساس بذلك الظرف.

**الأمر الثالث:** قسم أهل المعقول الاعتبار الخاص المتعلق بمقام العمل إلى الاعتبار ما قبل الاجتماع والاعتبار ما بعد الاجتماع، وذلك بلحاظ أن الاعتبار الخاص هو الاعتبار العملي، أي: الاعتبار الذي يؤدي للعمل، بحيث يعد تمهيدا ومقدمة للعمل، وهو إما قبل الاجتماع أو بعده، فأما الاعتبار قبل الاجتماع فمن أمثلته حكم الفعل وقيمة العلم، حيث لا يمكن لأي إنسان أن يقدم على عمل حتى يحكم إما بضرورة الفعل أو أنه أولى أو أنه أحد الخيارات، ولولا ذلك لم يقدم على عمل ولو كان اعتباطيا، وهذا مما يحصل لكل أحد ولو لم يكن مجتمعا مع غيره، وكذلك قيمة العلم، حيث لا يخلو عاقل من أن يرى أن من اللازم المشي وراء العلم دون الظن والشك،.

وأما الاعتبارات اللاحقة للاجتماع - بمعنى ما لا يعتبره الإنسان إلا بعد وجود مجتمع - فمن أمثلته الاختصاص الذي ينقسم إلى اختصاص الملكية أو اختصاص الحق،، وكذلك اعتبار الآمرية والمأمورية والانبعاث والانزجار، فهذه اعتبارات يعتبرها الإنسان بعد وجود المجتمع،ـ ومنها ضرورة حفظ النظام.

**الأمر الرابع:** أن الاعتبار بعد الاجتماع إما اعتبار ثابت لا يتغير بتغير المجتمعات كاعتبار ضرورة حفظ النظام وانقسام الاختصاص وإما اعتبار قابل للتغير كالاعتبارات المتعلقة بالعادات والتقاليد والآداب.

وبعد بيان هذه المقدمة من الفرق بين الانتزاع والاعتبار والفرق بين أنواع الاعتبارات نقول:

إن الصحيح أن وجود الحكم بوجود الموضوع - نحو من حاز ملك، حيث يرى وجود الملكية بوجود الحيازة الخارجية - من الاعتباريات لا من الانتزاعيات، وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** أن هناك فرقا بين قضيتين، القضية الأولى: أن الذهن إذا تلقى الجعل - وهو أن من حاز ملك - يقوم بأمور انتزاعية من قبيل المعقولات الثانوية، فيرى أن من صدر منه (من حاز ملك) جاعل، والملكية مجعول، والحيازة مجعول له، كسائر الأمور الانتزاعية، وأما الحكم بوجود الملكية بوجود الحيازة، أو وجود وجوب الحج بوجوب الاستطاعة فهو فعل وقرار عملي، لا يصل له الذهن لولا أنسه بالاجتماع كما أنه ليس من الانتزاعيات ما يكون مقدمة للعمل، فإن الانتزاعيات - سواء أكانت من المعقولات الأولية أو الثانوية - مما جبلت النفس على إدراكه بغض النظر عن ظرف العمل، وأما ما يقوم به الذهن الفردي أو الجمعي من أجل الاستعداد للعمل فهو من الاعتباريات لا من الانتزاعيات.

**الوجه الثاني:** كما أشار اليه المحقق الإصفهاني قدس سره [في رسالة الحق والحكم ج1ص25] أن الانتزاع مما لا يمكن أن يختلف باختلاف الأنظار، فهو ثابت في جميع الأنظار، وأما الاعتباريات فيمكن اختلافها باختلاف الأنظار. ومن الواضح أن وجود الحكم بوجود الموضوع مما يختلف باختلاف الأنظار، فقد ذكرنا في ما سبق أن في المقام نظرين: نظرا للمحقق العراقي قدس سره في خصوص الأحكام التكليفية و هو أنه لا وجود للحكم بوجود الموضوع أصلا وأن المولى إذا قال: (يجب الحج على المستطيع) فقد أبرز إرادة فعلية منجزة، وفي طول إبرازه لهذه الإرادة يحكم العقل بأنه إذا وجدت الاستطاعة تحققت فاعلية الإرادة فعلى المكلف أن يتحرك، ولا يوجد مجعول وراء وجود الموضوع، بينما نظر المحقق النائيني قده فهو أنه بوجود الموضوع يوجد شيء وهو المجعول الفعلي كوجوب الحج بوجود الاستطاعة، واختلاف الأنظار شاهد على أن الأمر أمر اعتباري وليس أمرا انتزاعيا، أي أن المولى في مقام الجعل: (من حاز ملك) أو (من استطاع يجب عليه الحج) حيث يدرك لكونه في عالم العقلاء أن المرتكز العقلائي يقيس القضايا الاعتبارية على القضايا الحقيقية، فكما أن قضية (النار حارة) تنحل لوجودات حرارية بعد أفراد النار، فكذلك قضية (من حاز ملك) تنحل لملكيات بعدد أفراد الحيازة، وحيث يلتفت المولى لذلك فإنه يقوم بالتسبيب لوجود ذلك المجعول العقلائي عند وجود الموضوع بربطه به، ولذلك يكون مجعولا شرعيا أيضا، لكون الجعل تسبيبا لوجوده عند وجود الموضوع.

وأما دعوى أنه لو كان الوجوب الفعلي بفعلية الموضوع أمرا وهميا عرفيا لم ينله دليل الاستصحاب بخلاف ما إذا قلنا أنه أمر ذو واقعية فهي مدفوعة بعد وضوح أنه لا يقصد بالأمر الوهمي أنه خيال، بل هو اصطلاح حكمي يراد به ما ليس له واقع خارجي، كما في سائر موارد الاعتبار العقلائي، وبناء على ذلك يقال: إن دليل الاستصحاب مطلق يشمل كل مورد تحقق فيه موضوعه من اليقين السابق والشك اللاحق، وبما أن دليل الاستصحاب مطلق فلا مخرج عن إطلاق دليله إلا اللغوية، أي لا ترفع اليد عن إطلاقه إلا حيث يكون جريانه لغوا، والمورد الذي يكون جريانه فيه لغوا هو مورد عدم الأثر، فمتى ترتب أثر على الاستصحاب - سواء أكان أثرا عقليا أم شرعيا - شمله دليل الاستصحاب سواء أكان موضوعا لحكم شرعي أو كان بنفسه أثرا شرعيا أو كان موضوعا لحكم عقلي، فإنه مندرج تحت إطلاق دليل الاستصحاب. ولذلك يجري الاستصحاب في مقام الشك في وجود حكم من الأحكام وهو استصحاب عدم تشريع الحكم مع أنه ليس حكما شرعيا ولا موضوعا لحكم شرعي، وإنما أثره عقلي وهو حكم العقل بعدم التبعة، وكذلك لو وقع الشك في أداء العمل فإنه يستصحب عدم الأداء مع أن المترتب عليه أثر عقلي محض، وهو حكم العقل بأن الاشتغال يقتضي الفراغ، كذلك في المقام يجري استصحاب المجعول وإن كان أمرا عقلائيا لأن جريانه يترتب عليه آثار شرعية كاستصحاب الملكية الذي يترتب عليه حرمة التصرف ونفوذ المعاملات، أو عقلية كاستصحاب الوجوب ليترتب عليه حكم العقل بلزوم إعداد المقدمات.

**فتلخص من ذلك:** أن الصحيح في تصوير كلام المحقق النائيني من وجود مجعول فعلي بفعلية الموضوع أنه أمر اعتباري - كما تشير إليه عبارات الشيخ الحلي قدس سره في تقرير كلمات المحقق النائيني قدس سره -، وكما أفاده السيد الأستاذ مد ظله [في بحث مقدمة الواجب] والسيد الشهيد الصدر قدس سره [باب الاستصحاب - بحوث في علم الأصول ج6 ص290].

**والحمد لله رب العالمين**

# 013 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_153\_السبت\_24\_ربيع\_الأول\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الثانية: في دخل الشرط المتأخر في الملاك.**

هل يعقل دخل الشرط المتأخر في الملاك أم لا؟ مثلا: وجوب الحج إنما يصح إذا كان متعلقه - وهو الحج - متصفا بكونه ذا ملاك، وبما أن البحث في الشرط المتأخر للحكم وشرط الحكم ليس جزافا ، بل إن مرجع اشتراط الحكم به لعلقته بالملاك، فهل يعقل أن يكون الشرط المتأخر دخيلا في ملاك الحكم؟ فوجوب الحج مثلا مشروط بشرطين: شرطٍ مقارن - وهو الاستطاعة - وشرطٍ متأخر - وهو كون المكلف حيا قادرا في ظرف يوم التاسع من ذي الحجة - فمتى استطاع المكلف ولو قبل شهر ذي الحجة بأشهر وجب عليه الحج فعلا، إلا أن هذا الوجوب الفعلي مشروط بشرطٍ متأخر وهو كون المكلف حيا عاقلا قادرا في اليوم التاسع من ذي الحجة، فهل يعقل أن يكون هذا الشرط - وهو كون المكلف بالغا عاقلا قادرا في اليوم التاسع - دخيلا في اتصاف الحج بالملاك منذ شهر شوال مثلا؟ بمعنى أن اتصاف الحج بالملاك في شهر شوال منوط بشرط متأخر وهو كون المكلف بالغا عاقلا في اليوم التاسع من ذي الحجة؟ فإن دخل الشرط المتأخر في الحكم فرع دخله في الملاك، والا لكان اشتراطه اعتباطيا، ولذلك يرد السؤال: أنه هل يعقل أن يكون الشرط المتأخر دخيلا في أصل الاتصاف أم لا؟

فقد يقال: إن هذا محال، لأن الاتصاف بالملاك من الأمور الوجودية التكوينية، فلا يعقل أن يكون متوقفا على شرطٍ متأخر، فإن لازم ذلك تأثير المعدوم في الموجود.

ويمكن أن يجاب عن هذا الإشكال بوجوه:

**الوجه الأول:** ومرجعه لمنع الصغرى وهي كون الشرط المتأخر للحكم شرطا متأخرا للملاك أيضا، وذلك لما ذكرناه في أول البحث في مناقشة الفرق بين شرط الوجوب وشرط الواجب الذي اشتهر بين الأصوليين، وهو أن ما كان دخيلا في الوجوب فهو دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، وما كان دخيلا في الواجب فهو دخيل في استيفاء الملاك، فقد تقدم أنه غير تام، حيث لا ملازمة عقلا بين كون الشيء شرطا في الوجوب وكونه دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك، فقد يكون الشيء دخيلا في استيفاء الملاك لا في أصل الاتصاف ومع ذلك يؤخذ قيدا في الوجوب لا في الواجب لمبرر نحو كونه غير مقدور أو لنظم الأمور أو من باب الامتنان، وبيان ذلك بالمثال: أن اشتراط وجوب الحج بكون المكلف قادرا يوم التاسع من ذي الحجة لا لكون ذلك دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك فإن الحج ذو ملاك سواء أكان المكلف عاجزا أم قادرا، وإنما القدرة دخيلة في استيفاء الملاك لعدم قدرة العاجز على تحصيل واستيفاء الملاك، ومع ذلك لم يجعلها المولى من قيود الواجب، بل جعلها من قيود الوجوب، مما يؤكد أن كون الشيء دخيلا في الوجوب لا يعني أنه دخيل في أصل الاتصاف كي يقال: لا يعقل كون المتأخر دخيلا في الاتصاف مع تقدم الاتصاف عليه لفعلية الاتصاف بالملاك من حين فعلية الوجوب، فالقدرة في المثال بلحاظ الاستيفاء شرطٌ مقارن لا متقدم، وإن كانت بلحاظ الحكم شرطا متأخرا، ونتيجة ذلك أن كون الشيء شرطا متأخرا للحكم وإن كان راجعا لدخالته في الملاك لكنه لا يعني دخالته في أصل الاتصاف بالملاك كي يقال: لا يعقل تأثير المتأخر في المتقدم، لاحتمال كونه دخيلا في الاستيفاء، وبذلك اللحاظ يكون مقارنا لا متأخرا، وإن أخذه المولى شرطا متأخرا للحكم لمبرر يقتضي ذلك .

**الوجه الثاني:** لو سلمنا أن هناك قاعدة كلية تفيد أن الشرط في الوجوب دخيل في أصل الاتصاف بالملاك فنقول: إن الملاكات مختلفة، فربما كان الملاك أمرا تكوينيا، وربما كان الملاك أمرا عقلائيا، فإذا كان الملاك أمرا خارجيا تكوينيا ككون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وكون الحج قربانا للمؤمن، وهو مايدعى أنه لا يعقل أن يناط بأمر متأخر، وأما إذا كان الملاك من الاعتبارات العقلائية، أي: مما بنى عليه العقلاء لمصلحة نظامية وإن لم يكن أمرا خارجيا تكوينيا نحو كون القانون حافظا للنظام أو داعيا للخير، فإنها عناوين اعتبارية عقلائية، ولامانع من إناطة اعتبارها العقلائي بالشرط المتأخر. مثلا: ترتب الملكية على بيع الصرف والسلم مشروط بالتقابض بعده ولامانع منه لكونه حافظٌا للنظام لدى العقلاء بهذا النحو، وكذلك اتصاف الأمر الصادر من المولى بكونه داعيا إلى الخير، واتصاف النهي الصادر منه بكونه زاجرا عن الشر، كل ذلك من الاعتبارات التي لا يمتنع اشتراطها بشرط متأخر.

بل قد يقال: إن الحسن والقبح بناء على القول بأنهما من الاعتبارات العقلائية، أو الأمور الانتزاعية لا مانع من اشتراطها بشرط متأخر.

وبيان ذلك أنه لو تمت مقولة أهل المعقول - ومنهم المحقق الأصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2ص104] من أن حسن العدل وقبح الظلم ليست من الأمور الواقعية أصلا، وإنما بنى العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم لضرورة حفظ النظام، فلذلك لا مانع من اشتراطه بشرط متأخر، لأن استحالة تأثير المعدوم في الموجود إنما هي في الأمور الوجودية التكوينية، وأما ما ليس منها فلا مانع من اشتراطه بشرط متأخر لأنه لا تأثير فيه ولا تأثر، وكذلك لو قلنا : إن حسن العدل وقبح الظلم من الأمور الانتزاعية بمعنى أن واقعية حسن العدل هي بإذعان العقل به، أي أن العقل جبل على أن يرى له واقعا وتقررا بغض النظر عن إدراكه والإذعان به، فإذا كانت واقعية حسن العدل وقبح الظلم ليست شيئا إلارؤية العقل أن له واقعا وراء إذعانه وإدراكه فلا مانع من إناطته بشرط متأخر، مثلا: إذعاننا بأن تعليم الأولاد أو تعليم طلبة العلم أمرٌ حسن، مشروط بأن يكونوا صالحين ثابتين على عقيدتهم في ظرف العمل، وإلا فلا إذعان بحسنه على تقدير كونهم فاسدين في ظرف العمل، فحسن التعليم منوط بشرط متأخر، مع أنه من الأمور الانتزاعية إذا كان معناه أن لاواقع له إلا الإذعان به، وكذا لو كان معنى حسن العدل وقبح الظلم عبارة عن ملائمة القوة العاقلة ومنافرتها كما هو مبنى سيد المنتقى قده [ج4ص 25] فلو كان الملاك من قبيل الحسن والقبح وقلنا بأنهما أمران اعتباريان أو انتزاعيان أو من الأمور الوجدانية بمعنى الملائمة والمنافرة فلا إشكال في إناطتهما بشرط متأخر، لخروجهما عن عالم التأثير والتأثر.

**الوجه الثالث:** لو سلمنا بأن الشرط المتأخر دخيل في الملاك وأن الملاك من قبيل الأمور الخارجية التكوينية فلا مانع من اشتراطه بشرط متأخر إذا كان مرجع ذلك إلى التوقف والإعداد، فمثلا يجب إعداد الطعام اليوم إذا كان الضيف يأتي غدا، حيث لا يمكن إعداده في وقت مجيئه، فمجيئ الضيف غدا شرط متأخر للأمر بإعداد الطعام اليوم ، وذلك لأن حصوله في ظرفه دخيل في الحاجة الى إعداد الطعام لا في الزمن المتقدم ، بل في زمن الشرط نفسه ، لكن لما كان إعداد الطعام غير ممكن في ظرف الشرط نفسه أمر المولى بتقديمه في يوم سابق ، فإعداد الطعام هذا اليوم من قبيل المقدمة المفوتة التي لولاها لفات الواجب في ظرفه، وبالتالي فضرورة إعداد الطعام هذا اليوم مشروط بشرط متأخر وهو مجيء الضيف غدا، ووجه هذا الاشتراط توقف الإكرام غدا على الإعداد هذا اليوم، وكذلك الحال في مسألة الإعداد، فمثلا الطبيب يطلب من المريض شرب الدواء بعد الأكل بشرط أن يمشي بعده بساعة، بلحاظ أن شرب الدواء في الساعة الواحدة نافع بمعنى أنه يوجد استعدادا في الجسم يبقى الى أن يتحقق مشي المريض بعده بساعة، فاذا اقترن استعداد الجسم مع المشي كان الدواء مؤثرا في العلاج ، ففي المثال شرب الدواء والمشي بعده من الأمور الوجودية، إلا أنه لما كان مشي المريض بعد شرب الدواء بساعة دخيلا في إعداد الجسم لأن يتلقى منفعة الدواء المتحققة بالمشي اشترط شرب الدواء به بنحو الشرط المتأخر.

والنتيجة أن دخل الشرط المتأخر في تولد الملاك التكويني الخارجي قبله ممتنع، ولكن يمكن أن يكون مرجع الشرط المتأخر للحكم بالنسبة للملاك إلى أحد هذه الوجوه الثلاثة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 014 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_154\_–\_الأربعاء\_28\_ربيع\_الأول\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثاني لإثبات إمكان الشرط المتأخر:** ما ذكره المحقق العراقي قدس سره.

وتوضيحه على ما جاء في [نهاية الأفكار ج1 ص273 الى ص 283] في عدة مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن أجزاء العلة هي المقتضي والشرط وعدم المانع، وهناك اختلافٌ بين هذه الأجزاء الثلاثة من حيث الدخل في وجود الأثر، فالمقتضي ما يلزم من وجوده الوجود على نحو الاقتضاء، والشرط ما يلزم من عدمه العدم، والمانع ما يلزم من وجوده العدم، مثلا: فعلية احتراق الجسم بالنار يتوقف على ثلاثة أجزاء: المقتضي وهو ما منه الوجود مثلا النار التي منها وجود الاحتراق، والشرط – كاقتراب الجسم من النار – لا يلزم من وجوده الوجود، ولكن يلزم من عدمه العدم، إذ لا يتصور احتراق مع عدم الاقتراب، وأما المانع -كرطوبة الجسم- فلا يلزم من وجوده الوجود، ولا من عدمه العدم ولكن يلزم من وجوده العدم أي عدم فعلية الأثر. وهذا الاختلاف في أنحاء الدخل يرشد إلى أن المحقق لوجود الأثر ليس إلا المقتضي فقط، وأما الشرط وعدم المانع فلا دخل لهما في وجود الأثر، وإنما لهما الدخل في أمرٍ آخر، لأن المقتضي هو الذي منه الوجود وإفاضة الأثر، وأما الشرط وعدم المانع فليس منهما إفاضة ولا توليد كي يكونا دخيلين في التأثير، والشاهد على ذلك أن عدم المانع من مقدمات وجود المعلول مع أنه لا يعقل دخل العدم في الوجود ، فما هو نوع دخل الشرط؟

**المقدمة الثانية:** قد اشتهر أن الشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل، فما هو المقصود بتصحيح فاعلية الفاعل أو تتميم قابلية القابل؟

أما كون الشرط تصحيحا لفاعلية الفاعل كما لو قلنا بأن الشرط في تأثير النار في احتراق الجسم هو اقتراب الجسم من النار، وأن اقتراب الجسم من النار مصحح لفاعلية الفاعل – وهو النار – فإنه ليس المقصود به أن الشرط مؤثر في الفاعلية كالنار، وإلا لكان الشرط في عرض المقتضي، فكما أن المقتضي مؤثر في الفاعلية فالشرط أيضا مؤثر في الفاعلية بحيث يترتب الأثر على وجودهما معا، وهذا خلف كونه شرطا، وإنما المقصود من كون الشرط مصححا لفاعلية الفاعل هو كون الشرط طرفا للإضافة وموجبا للمحدودية والتحصص بحيث يكون الفاعل التام هو ما كان محدودا بحد ناشئ عن إضافته للشرط.

**وبيان ذلك:** أنه إذا أمر المولى بالصلاة فإنه لم يأمر بها إلا لكونها ذا ملاك ككونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، إلا أن الناهي عن الفحشاء والمنكر على نحو الإقتضاء ليس إلا ذات الصلاة، والمؤثر التام في تحقيق كمال العبد من هذه الناحية هو حصة خاصة من الصلاة، وهي الصلاة المضافة إلى القبلة والوقت والستر والطهارة ونحو ذلك، مما يعني أن دور الشرط كالقبلة مثلا ليس إلا كونه طرفا للإضافة، والمتصف بالإضافة هو الصلاة، حيث إن الصلاة ببركة الشرط أصبحت محدودة بحد، وهذه الإضافة والمحدودية القائمة بالصلاة هي المؤثر في الملاك لا نفس القبلة، ومناط دخل الشرط كالقبلة والستر في وجود الأثر من باب دخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري لا من باب المؤثرية، وهذا هو الصحيح في تقريب كون الشرط – كالقبلة والوقت – مصححا لفاعلية الفاعل، أي: محققا لإضافةٍ دخيلةٍ في وجود الأثر.

ولمزيد من التوضيح نقول: إن دخل منشأ الإعتبار في الأمر الإعتباري ليس من باب التأثير والتأثر لاختصاص عالم التأثير والتأثر بالأمور التكوينية، وإنما هو من باب حكم العقل بها عند تحقق منشأها، مثلا: لو قال المولى اعتبرت لبس العمامة لطالب العلم منشأ لقبول دخوله في الحوزة ، فإن دخل الجعل الصادر من المولى في البناء على قبول دخول المعمم ليس من باب التأثير التكويني، وإنما من باب أن عملية الإعتبار والجعل إذا حصلت يترتب عليها حكم العقل بتحقق الأمر الإعتباري - وهو القانون المزبور أي: قبول دخول المعمم للحوزة - فكذلك وجود الشرط كالستر والإستقبال ليس دخيلا في وجود أثر الصلاة وملاكها دخلا تكوينيا، وإنما وجوده موجب لحكم العقل بتقيد الصلاة ومحدوديتها بحد معين، وتلك الحصة وهي الصلاة المتقيدة هي الدخيل في الملاك دخلا تكوينيا، وبذلك يتضح ما اشتهر من الفرق بين الشرط والجزء وهو :أن الشرط ما كان دخيلا تقيدا خارجا قيدا، والجزء ما كان دخيلا تقيدا وقيدا، فمثلا الفارق بين القبلة والركوع أن الركوع جزء من المقتضي المحقق للأثر وهو الصلاة ، لكونه دخيلا قيدا وتقيدا، وأما القبلة فهي خارجة قيدا داخلة تقيدا، مما يعني أن دور الشرط هو حكم العقل بالتقيد، والتقيد هو الدخيل في إيجاد الأثر وليس القيد الذي هو القبلة.

وأما كون الشرط متمما لقابلية القابل، فليس معنى ذلك هو أن الشرط له دور له في إيجاد الأثر بل دوره الإعداد للقابلية، وتلك القابلية هي الدخيلة في إيجاد الأثر، مثلا: الإنسان القابل للانتهاء عن الفحشاء والمنكر هو المصلي ذو الإضافة للشروط المعينة ، فشرط الصلاة لا دور له في إيجاد الأثر، وإنما دوره في إعداد الشأنية والقابلية في الإنسان لأن يتأثر بأثر الصلاة.

والنتيجة من ذلك أن لا دور للشرط في التأثير، وإنما دوره في حكم العقل بالإضافة، وهذه الإضافة هي الدخيلة في التأثير.

**المقدمة الثالثة:** تبين مما سبق اندفاع الإشكال في تأثير الشرط المتأخر في تحقق الملاك للحكم أو تحقق الإتصاف بالملاك، حيث إن مبنى الإشكال في الشرط المتأخر أنه يستلزم تأثير المعدوم في الموجود أو المتأخر في المتقدم، ووجه الاندفاع أن الشرط لا دخل له في التأثير كي يستلزم الإشكال، بل لا دور له إلا تحقيق الإضافة، والإضافة هي المؤثر، فلا فرق بين المقارن والمتقدم والمتأخر، فكما أن الشرط المقارن – كاشتراط الصلاة بالطهارة – لا يعني إلا أن تحقق الطهارة قد أوجب عقلا إضافة ومحدودية وتحصصا في الصلاة، وتلك الإضافة والمحدودية هي الدخيلة في الأثر، فكذلك الشرط المتقدم مثلا تحقق صلاة الظهر في ظرفها شرط متقدم لصحة العصر، ومعنى ذلك أن تحقق الظهر موجب عقلا لتقيد العصر بذلك وذلك التقيد دخيل في ملاك العصر، أو فقل: إن الشرط المتقدم يحقق استعدادا وشأنية في النفس، وحيث إن تلك الشأنية باقية ما لم يمنع مانع إلى أن يوجد المشروط في ظرفه، فإذا وجد المشروط في ظرفه يصبح ببركة الإستعداد قابلا للتأثير، وكذلك الأمر في الشرط المتأخر، فإنه لا دور له إلا أنه موجب لتحقيق إضافة في المتقدم عقلا، مثلا: إذا لوحظ صوم المستحاضة بالنسبة إلى الغسل في الليل التالي لنهار الصوم صار للصوم إضافة عقلا بالنسبة اليه، وتلك الإضافة هي الدخيلة في وجود الملاك لا نفس الغسل الليلي، فالغسل الليلي دوره تحقيق الإضافة قهرا، والإضافة هي الدخيلة في التأثير.

**المقدمة الرابعة :** إن ما مضى من بيان إمكان الشرط المتأخر في ملاك المأمور به يأتي في شرط الحكم أيضا، فمثلا إذا قيل: إنه يشترط في وجوب الحج عند تحقق الاستطاعة شرطٌ متأخر وهو كون المكلف حيا عاقلا قادرا في اليوم التاسع من ذي الحجة، فليس معنى ذلك أن كون المكلف حيا عاقلا قادرا في التاسع من ذي الحجة له دخل في تحقق الأثر تكوينا، ولكن وجوب الحج حال الاستطاعة بالنسبة لكون المكلف قادرا في اليوم التاسع بحكم العقل وجوب ذو إضافة، وكونه ذا إضافة صار محققا للاتصاف بالملاك، فالمحقق لاتصاف الحج بالملاك حال وجود الاستطاعة هو الإضافة والمحدودية في الحكم، فلا يلزم تأثير المعدوم في الموجود ولا تأثير المتأخر في المتقدم.

وقد اتضح بما سبق أن الحل لمعضلة الشرط المتأخر بحسب نظر المحقق العراقي قده ترفع الإشكال في دخالة الشرط المتأخر في المشروط المتقدم في عالم التكوينيات فضلا عن الاعتباريات، لعدم دخل الشروط في التأثير حتى في الآثار والملاكات التكوينية، وأنه لا فرق في نكتة حل المعضلة بين شرط الحكم وشرط المأمور به، ومبنى المحقق العراقي قده وإن كان هو التفصيل بين التكليف والوضع وأن شرائط التكليف لادخل لها في فعليته، وإنما هي دخيلة في الفاعلية كما مضى بيانه، بخلاف الحكم الوضعي فإنها دخيلة في فعليته، ولذلك ساق وجها مستقلا لبيان إمكان الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية غير ما ذكر، إلا أن البيان السابق بمقدماته المفصلة بيان لحل المعضلة مطلقا وعلى جميع المباني بحسب نظره .

**والحمد لله رب العالمين**

# 015 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_155\_السبت\_1\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والحاصل:** أن مرجع كلام المحقق العراقي قده في إثبات إمكان الشرط المتأخر في التكوينيات فضلا عن الإعتباريات إلى أمور:

**الأمر الأول:** هو العنصر السلبي، وبيانه: أن السر في إمكان الشرط المتأخر - سواء أكان شرطا للحكم أم شرطا للمأمور به - أن الشرط في عالم التكوين لا دخل له في التأثير والتأثر أصلا، فمثلا: إن الشرط في إحراق النار اقتراب الجسم منها، ولكن الاقتراب لا دخل له في التأثير والتأثر، لا في تأثير النار في الإحراق ولا في تأثر الجسم بالنار، وبما أن الشرط لا دخل له في التأثير والتأثر فلا يرد الإشكال المذكور في الشرط المتأخر، وهو تأثير المعدوم في الموجود، فإن هذا الإشكال إنما يتصور إذا كان للشرط دخل في التأثير.

**الأمر الثاني:** في العنصر الإيجابي وهو حصر المؤثر في المقتضي وهو المشروط دون الشرط، وذلك لأن حقيقة الشرط كونه طرفا للإضافة في المشروط، ومعنى ذلك أن وجود الشرط ملازم لثبوت خصوصية في المشروط، وتلك الخصوصية موجبة لكون المشروط حصةً خاصة، وهذه الحصة هي المؤثر لا غير.

وبيان ذلك بالمثال أن يقال: إن الشرط في تأثير النار في الإحراق هو اقتراب الجسم من النار، فالاقتراب ملازم لثبوت خصوصيةٍ في النار، واتصاف النار بتلك الخصوصية هو المؤثر الفعلي ، فإن ذات النار وإن كان من شأنها الإحراق لكن المؤثر الفعلي حصة من النار وهي ذات الإضافة للشرط وهو اقتراب الجسم .

**الأمر الثالث:** في العلاقة بين الشرط والخصوصية، وليس بين الشرط والخصوصية علية ومعلولية، بمعنى أن الشرط والخصوصية وإن كان متلازمين في التعقل لكن ليس الشرط موجدا للخصوصية والخصوصية موجدة للحصة والحصة هي المؤثر.

وتقريب ذلك بالمثال - وإن لم يكن مثالا للشرط - أن الذهن متى لاحظ السبت والأحد يرى تلازمهما في الخصوصية، وهي اتصاف السبت بالقبلية والأحد بالبعدية، لا أن وجود الأحد قد أعطى السبت خصوصية وتلك الخصوصية جعلت السبت حصة خاصة وهي السبت السابق ، بل متى أضيف السبت للأحد يرى أن في كليهما خصوصية وهاتان الخصوصيتان متلازمتان في التعقل .

ولذلك لا يرد إشكال تأثير المعدوم في الموجود أي تأثير الشرط المتأخر في وجود الخصوصية قبله، مثلا: إذا أضيفت الصلاة للتعقيب الواقع بعدها كان ذلك منشأ لتعقل الذهن خصوصية في الصلاة ، وهي الصلاة ذات الإضافة للتعقيب، ومن الواضح أن التعقيب وخصوصية الإضافة إليه من المتلازمين تعقلا .

**الأمر الرابع:** في الفرق بين دور الشرط في تتميم القابلية ودوره في التأثير ، وبيان ذلك: أنه تارة تلاحظ القابلية بالنسبة للأثر وتارة تلاحظ القابلية بالنسبة للمشروط المؤثر، مثلا: إذا وضعت بذرة شجرة التفاح في الأرض فإن وجود السماد والتراب والشمس والماء والهواء عوامل في اتصاف الإثمار بكونه ذا شأنية للتحقق، إلا أن الشأنية المعبر عنها بالقابلية ليست وجودا فعليا كي تكون العوامل السابقة دخيلة في فعلية الإثمار أي التأثير والتأثر، فإن غاية تلك العوامل أن من شأن الإثمار أن يتحقق لو وجد السماد والشمس والهواء والماء، فهي دخيلة في قابلية وجود الأثر لا في فعليته، هذا إذا لوحظت بالنسبة للأثر، وكذلك إذا لوحظت العوامل بالنسبة للمؤثر - وهي نفس البذرة - فإن البذرة في حد ذاتها لها اقتضاء الإثمار، لكن تمامية هذا الاقتضاء بالسمادٍ والشمس والماء، فهذه العوامل ليست دخيلة في إثمار البذرة بالفعل ، وإنما هي دخيلة في التتميم، أي: في اكتمال قابلية البذرة للتأثير.

وهذا النحو من الدخل في القابلية هو عين دخالة الشرط في الأثر أو في المشروط، حيث لادخل له أصلا في فعلية التأثير والتأثر، وإنما له دخل في القابلية سواء نسبنا القابلية للأثر أم نسبناها للمؤثر، ومعنى القابلية أنها وجود شأني لا وجود فعلي كي يكون للشرط نصيب في فعلية الأثر أو نصيب في فعلية التأثير.

**الأمر الخامس:** في حقيقة دخل الخصوصية في القابلية، وقد تبين مما سبق أن المؤثر الفعلي هو المشروط المتصف بالخصوصية ، لكن ذلك لا يعني استناد التأثير إلى المشروط والخصوصية معا، بل مصدر التأثير الحصة أي: المشروط بما هو ذو الإضافة والخصوصية، وهي خصوصية كون البذرة مثلا في التراب - ودخل الخصوصية في قابلية البذرة للإثمار ليس بجعل جاعل، بل هو من الأمور الذاتية ، أعني ذاتي باب البرهان، أي: ما يثبت للشيء لا بالواسطة بينهما، كثبوت التعجب للإنسان لأنه إنسان لا بجعل جاعل وراء جعل وجود الإنسان، فكذلك دخل الخصوصية في قابلية البذرة للإثمار لا بجعل جاعل وراء جعل وجود البذرة بل هو ذاتي لها .

فظهر بذلك أن الشرط ملازم لوجود خصوصية في المشروط، وإذا اتصف بها المشروط كان له مقام التأثير فلاوجه للإشكال بأن الخصوصية غير صالحة للتأثير فلابد أن يكون المنشأ لها وهو الشرط هو المؤثر ، إذ المؤثر هو المشروط ذو الخصوصية لاغير .

هذا تمام توضيح كلامه زيد في علو مقامه.

وقد وقع البحث في حقيقة نسبة الخصوصية للشرط، فهل الخصوصية من الأمور الاعتبارية؟ أم من الأعراض النسبية؟ أم من الأمور الانتزاعية؟ فهذه محتملات ثلاثة.

المحتمل الأول: أن الخصوصية الملازمة لوجود الشرط في ظرفه من الأمور الاعتبارية، نظير ما ذكره صاحب الكفاية والمحقق الإصفهاني قدس سرهما في عنونة الحكم بالعنوان الحسن، مثلا: عندما يأمر المولى بفعل ذي صلاح كأن يأمر المولى بالصدقة مثلا فإنه يتصف الأمر بخصوصية اعتبارية وهو كونه داعيا للخير، واتصاف الأمر المتعلق بفعل ذي صلاح بهذه الصفة أمرٌ اعتباري وليس أمرا تكوينيا، فإن دعوة الأمر للخير مجرد صفة اعتبارية عقلائية وليست صفة تكوينية، فهل مراد المحقق العراقي قدس سره من كون وجود الشرط ملازما لخصوصية في المشروط أن الخصوصية خصوصية اعتبارية؟

والظاهر أن هذا المحتمل لا ينسجم مع مجموع كلامه، إذ لو كانت خصوصية اعتبارية فكيف يكون لها دخل في اكتمال قابلية المشروط للتأثير؟ فإن اتصاف المشروط بأمر اعتباري لا يحقق التأثير التكويني، وكلامه قدس سره في تحقيق دور الشرط في عالم التكوينيات لا الاعتباريات، وأن الشرط في التكوينيات ملازم لخصوصية في المشروط واتصاف المشروط بتلك الخصوصية مؤثر تكوينا، فلا يعقل أن تكون هذه الخصوصية خصوصية اعتبارية ومع ذلك يكون اتصاف المشروط بها مؤثرا تكوينا.

**المحتمل الثاني:** أن الخصوصية من الأعراض النسبية، المشار لها في منظومة السبزواري :

هيئة كون الشيء في المكان ... أين متى الهيئة في الزمان

أي: للشيء نسبة لمكانه ونسبته لزمانه، فنسبة الشيء لمكانه محققة لهيئة تسمى بالأين، ونسبة الشيء لزمانه محققة لهيئة تسمى بالمتى، فالأين والمتى من الأعراض النسبية، بمعنى أنهما هيئة تنتزع من نسبة الشيء إلى ما خرج عنه من مكان أو زمان، فهل المدعى أنه إذا نسب المشروط للشرط انتزع من النسبة هيئةٌ، وهذه الهيئة من الأعراض النسبية وهذا العرض النسبي هو الدخيل في تحقيق القابلية ؟

وهذا بعيد عن مقالة المحقق العراقي قدس سره، لأن الأعراض النسبية لا تحقق لها إلا بتحقق طرفيها في آن واحد، كالأين فإنه هيئة لا تتحقق إلا مع وجود طرفين في آن واحد وهما الشيء ومكانه، وكذلك المتى لا يتحقق إلا بوجود طرفين في آن واحد وهما الشيء وزمانه، بينما المحقق العراقي قدس سره يرى تحقق الخصوصية قبل الشرط المتأخر فوجود الخصوصية في المشروط لا يتوقف على وجود الشرط في حال وجود الخصوصية، فهذا يعني أن الخصوصية ليست من الأعراض النسبية كهيئة الأين والمتى.

فالأقرب في كلماته هو المحتمل الثالث، وهو كون الخصوصية أمرا انتزاعيا لا من الأعراض النسبية ولا من الخصوصيات الاعتبارية بل هو أمر انتزاعي، ودخل الشرط في تحقق الخصوصية كدخل منشأ الاعتبار في الأمر الإعتباري .

**والحمد لله رب العالمين**

# 016 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_156\_الأحد\_2ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المحتمل الثالث:** أن الخصوصية التي يكتسبها المشروط عند مقايسته بالشرط خصوصيةٌ انتزاعية، وهذا هو الأقرب لمجموع عباراته، وإن كانت بعض عباراته قد تشعر [نهاية الأفكار ج1 ص278] بأن الخصوصية اعتباريةٌ، كما توحي بعض عباراته بأنها خصوصية خارجية [ص284] ولكن المستفاد من مجموع عباراته أن الخصوصية أمر انتزاعي، وذلك من خلال تعبيره المتكرر بأن دخل الشرط في المشروط من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري ومن قبيل دخل ما به التقيد في التقيد، كدخل عدم المانع في خصوصية في الأثر وهو بتلك الخصوصية تكون له القابلية في الانوجاد عن المقتضي، وهاتان العبارتان كما يظهر من كلامه [في صفحة 286] عند حديثه حول إمكان اشتراط الحكم الوضعي بالشرط المتأخر - أن دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري انتزاعي وأن دخل ما به التقيد في التقيد أمر انتزاعي.

وبيان ذلك أن المكلف إذا تلقى الجعل كما إذا وصل للمكلف خطاب (من حاز ملك) فإن المكلف عندما يتلقى الجعل بهذا الخطاب ينتزع عقله قهرا قضية حقيقية، وتلك القضية هي أن الملكية مجعول شرعي في ظرف تحقق الحيازة، ونسبة الانتزاع للمنتزع - وهو الملكية - نسبة الطريقية كما عبر به قدس سره، ومعنى ذلك أن العقل حينما يتلقى الجعل الشرعي لا يرى نفسه فاعلا وصانعا للقضية التي انتزعها بل يرى أن لهذه القضية تقررا وثبوتا في الواقع بغض النظر عن إنتزاعه وإدراكه، وبالتالي فدخل منشأ الاعتبار - وهو الجعل - في الأمر الاعتباري - وهو الملكية - هو على سبيل الانتزاع، بمعنى أن العقل ينتزع الأمر الاعتباري من قيام الشارع بعملية الاعتبار ويرى أن للمنتزع تقررا واقعيا.

ونفس هذا الدخل موجود في علقة الشرط بالمشروط، فإنه إذا قلنا بأن النار مشروطة في إحراقها باقتراب الجسم منها فإن اقتراب الجسم منها منشأ لانتزاع خصوصية في النار، وهذه الخصوصية في النار هي كونها نارا ذات اقتراب ونار مضافة إلى الجسم المقترب ونار متقيدة بالاقتراب، فهذه الإضافة والخصوصية التي اتصف بها المشروط عند مقايسته بالشرط خصوصية انتزاعية لا خصوصية خارجية ولا اعتبارية محضة.

كما أن ظاهر تعبيره بدخل ما به التقيد في التقيد هو ذلك، فإن من الواضح أن التقيد من الأمور الانتزاعية، بمعنى أن الصلاة المضافة إلى القبلة تعني خصوصية في الصلاة وهي تقيد الصلاة بالقبلة، وليس لهذا التقيد وجود خارجي، وإنما هو أمر انتزاعي محض، وإلا ففي الخارج لا يوجد إلا الصلاة والقبلة، ولا يوجد شيء وراء ذلك، فتقيد الصلاة بالقبلة الناشئ عن إضافة الصلاة للقيد ليس إلا أمرا انتزاعيا.

وبذلك يتحصل أن منظور المحقق العراقي قدس سره أن الشرط ملازم لخصوصية في المشروط وهي خصوصية انتزاعية، والمشروط المتصف بهذه الخصوصية الانتزاعية هو المؤثر، في فعلية الملاك أوالاتصاف بالملاك.

**وهنا عدة تأملات على ما أفيد:**

**الأول:** أن هذه الدعوى - وهي أن دور الشرط ليس إلا الإسهام في القابلية في المقتضي أو الأثر ولا دخل له في التأثير والتأثر - مخالفة لما ذكره أهل المعقول ومايدركه الوجدان من أن الشروط الخارجية دخيلة في فعلية التأثير، لا أنها مجرد عامل مساهم في القابلية، مثلا: النار محرقة إذا اقترب الجسم منها يعني أن النار في حد ذاتها فيها اقتضاء للإحراق لكن هذا الاقتضاء لا يصل إلى مرحلة الفعلية في التأثير إلا بالشرط، فالشرط هو الناقل من الاقتضاء إلى الفعلية، فهو مسهم في التأثير وحصول الفعلية.

**فإن قلت:** قد أفاد المحقق أعلى الله مقامه [ص274] أن الشاهد على أن الشرط لا دور له في التأثير هو أنهم تسالموا على أن العلة مكونة من المقتضي والشرط وعدم المانع، مع أن من الواضح أن العدم لا يعقل أن يكون دخيلا في التأثير، إذ لا يعقل أن يكون العدم مؤثرا في الوجود، فكذلك الشرط حاله حال عدم المانع لا دور له في التأثير بل له دور في تحقيق القابلية أو تتميمها .

قلت :

**أولا:** أن دعوى تسالمهم على كون عدم المانع من أجزاء العلة ممنوع، فقد صرح عدة من أهل المعقول بأن التعبير عن عدم المانع بأنه من أجزاء العلة تعبير تقريبي لا حقيقي، نظير ماقاله صاحب المنظومة:

كذاك في الأعدام لا علية ... وإن بها فاهوا فتقريبية

بمعنى أنه إذا قيل: إن عدم العلة علة لعدم المعلول فهو تعبير تقريبي إذ لا علية في الأعدام بل المراد منه بيان الملازمة بين الوجودين - أي أنه لا وجود للمعلول إلا بوجود العلة - فكذلك إذا قيل: إن عدم المانع من أجزاء العلة فهو تعبير تقريبي مجازي والمقصود به: أن أجزاء العلة ثلاثة وهي المقتضي الذي منه الوجود حيث إن الحرارة الحارقة من نفس النار ، والشرط نحو اقتراب الجسم من النار وهو المسهم في بلوغ الإقتضاء لمرحلة الفعلية لولا المانع، وقابلية الأثر للتحقق نحو قابلية الجسم للإحتراق ، ولا دخل لعدم المانع في العلية والتأثير وإنما هو عائق عن تأثير المقتضي، أي: أن المقتضي لو تم وكان الشرط متحققا فإن وجود المانع حاجز عن تحول قابلية الجسم للإحتراق الى الفعلية ببركة مزاحمته للمقتضي في تأثيره، فمن أجل بيان هذه القضية وهي أن الجسم قابل للتأثر بالإحتراق الصادر عن المقتضي الواجد للشرط لولا وجود المانع قالوا بأن عدم المانع من أجزاء العلة، وإلا فهو ليس من أجزائها تحقيقا.

**فإن قلت:** كما أفاد المحقق العراقي قده [في نهاية الأفكار ج1 ص 274] إن مرجع ذلك الى جعل المانع من أضداد تأثير المقتضي أي: من أضداد وجود الأثر لكون التأثير والأثر أمرا واحدا والفرق بالاعتبار فقط، ولازمه بمقتضى انحفاظ الرتبة بين النقيضين هو صيرورة عدمه - أي: عدم المانع - في رتبة وجود الأثر، وهذا مناف مع مقدمية العدم المزبور للأثر وكونه من أجزاء العلة .

**قلنا:** إن لكل من المقتضي كالنار والمانع كالرطوبة أثرا خارجيا، وحيث إن بين الأثرين تنافيا وتضادا بحيث لايمكن اجتماعهما في وجود واحد سرى التنافي والتزاحم بين الأثرين للتنافي بين المؤثرين وهما المقتضي والمانع الذي يعني التضاد بينهما بتبع التضاد بين أثريهما ، وبالتالي فالمانع وعدمه في رتبة المقتضي ، وأثر المانع في رتبة أثر المقتضي ، لا أن عدم المانع في رتبة أثر المقتضي كي يكون ذلك منافيا لمقدميته لوجوده، ولا محذور في كون المانع مزاحما للمقتضي نتيجة التنافي بين الأثرين لهما ، بل لامانع عقلا - لولا ما سبق - من كون المانع وعدمه في رتبة نفس الأثر - كالاحتراق في المثال - سوى دعوى أن عدم المانع من أجزاء العلة، ولازم ذلك أن يكون مقدمة لوجود الأثر فلايعقل أن يكون في رتبته وهذا هو أول الكلام .

**وثانيا:** لو فرض أن عدم المانع من أجزاء العلة حقيقة فقياس دور الشرط على دور عدم المانع قياس بلا مقتضٍ ولا موجب، فإن الشرط خصوصية وجودية يلزم من عدمها العدم ، وعدم المانع خصوصية عدمية عبر عنها بما يلزم من وجوده العدم، وعدم المعقولية في تأثير العدم في الوجود لا يسري إلى ما له خصوصية وجودية وهو الشرط، فعدم المانع لا دخل له في التأثير لأنه عدم، ولكن الشرط له دخل لكونه أمرا وجوديا.

فما أصر عليه المحقق قده من أن الشرط لا دور له إلا في القابلية قياسا له على عدم المانع ممنوع.

**الثاني:** أن دعوى كون الخصوصية أمرا انتزاعيا وأن المتصف بها هو المؤثر في عالم الملاك إنما تتم إذا قلنا بأن الأمور الانتزاعية أمور واقعية كما كرره السيد الصدر قدس سره في كلماته من أن لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، ولذا فالأمور الانتزاعية حقيقية واقعية بغض النظر عن إدراك الإنسان لها وإن لم تكن موجودة خارجا، فلامانع على هذا المبنى من كون الشرط ملازما لخصوصية واقعية انتزاعية في المشروط وإن لم تكن موجودة خارجا بحيث يكون اتصاف المشروط بها مؤثرا في عالم الوجود الخارجي، وأما على القول بأصالة الوجود وأن لا واقع للأمور الإنتزاعية إلا بانتزاعها من الخارج فلا يعقل تأثير ما ليس له حقيقة في عالم الملاكات والوجودات الخارجية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 017 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_157\_الاثنين\_3\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**التأمل الثالث:** بما أن الخصوصية التي يكتسبها المشروط عند وجود الشرط خصوصية انتزاعية فما هي نسبة الشرط اليها ؟ وهنا محتملان :

**الأول:** أن تكون نسبة الشرط اليها نسبة منشأ الانتزاع، كنسبة السقف إلى الفوقية، حيث إن الذهن لولا ملاحظة السقف لما انتزع صفة الفوقية، فكذلك في المقام، فإن الذهن لولا ملاحظته الشرط لما انتزع الخصوصية في المشروط، مثلا: إذا كان الشرط في إحراق النار اقتراب الجسم منها فإن الذهن لولا ملاحظته الاقتراب لما انتزع صفة في النار وهي النار ذات الإضافة للجسم أو النار المقتربة من الجسم، فالشرط منشأ لانتزاع الخصوصية في المشروط.

**الثاني:** أن تكون نسبتها إلى الشرط نسبة التضايف، أي أن الذهن عندما يدرك الشرط يدرك أن بين الشرط وبين الخصوصية تضايفا أي: تلازما في التعقل ، فإن التضايف كما يأتي في الأمور الخارجية يأتي في الأمور الانتزاعية، مثلا: الكفر والإيمان بناء على أن الكفر أمر وجودي هما من المتضايفين المتلازمين تعقلا، فلا يعقل إيمان ما لم يعقل كفر وبالعكس، فكذلك في الأمور الانتزاعية، فالفوقية والتحتية متضايفان، حيث إن الذهن لا يعقل التحتية ما لم يعقل الفوقية، وهما من الأمور الانتزاعية.

وسواء كانت النسبة بين الشرط والخصوصية نسبة منشأ الانتزاع للمنتزع أم نسبة التضايف فإنه على كلا المحتملين يرد الإشكال على مبنى المحقق العراقي قدس سره، فإنه إذا كانت نسبة الشرط الخارجي - كاقتراب الجسم من النار - للخصوصية في النار - وهي كونها نارا مقتربة من الجسم - نسبة منشأ الانتزاع للمنتزع فلا يعقل أن يتقدم المنتزع على منشأ انتزاعه زمانا، حيث إن منشأ الإنتزاع ليس هو تصور الشرط، فان التصور مجرد مرآة لما هو منشأ الإنتزاع، بل منشأ الإنتزاع هو وجود الشرط خارجا، وحيث إن نسبة منشأ الانتزاع للمنتزع بمثابة العلة والمعلول، فكما لا يعقل تقدم المعلول على العلة، كذلك لا يعقل تقدم المنتزع على وجود منشأ الانتزاع، نعم العقل يدرك بالفعل قضية شرطية وهي أنه إذا وجد الشرط فإن المشروط سيكتسب الخصوصية لا أن الخصوصية ثابتة بالفعل للمشروط ببركة انتزاعها من وجود الشرط في ما بعد .

وإذا كانت النسبة نسبة التضايف فقد أفيد في علم المعقول أن المتضايفين متكافئان قوةً وفعلا، فالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية والقبل والبعد متكافئان قوة وفعلا، فإما أن يكون كلاهما بنحو القوة أو يكون كلاهما بنحو الفعل، وأما أن يكون أحدهما بالفعل - وهو الخصوصية في المشروط - والآخر بالقوة - وهو الشرط المتأخر الذي لم يتحقق بعد - فهذا منافٍ للتضايف.

**فإن قلت:** إن الزمان يتصف بالسبق واللحوق مع عدم فعلية اللاحق، فالسبت مثلا يتصف بأنه سابق قبل أن يوجد الأحد، مع أن السبق واللحوق من المتضايفين، ومع ذلك يصح وصف السبت بأنه سابق قبل وجود الأحد، ويتصف الأحد عند مجيئه بكونه لاحقا مع أن السبت قد تصرم وانقضى، فلماذا لا يمكن أن يكون أحد المتضايفين سابقا على الآخر زمانا مع تحققه وجدانا في مثل السبق واللحوق؟

**قلت:** كل الوجودات التدريجية لا يمكن أن تجتمع في الوجود، لأن طبع الوجود التدريجي أن لا يوجد الجزء الثاني إلا بعد تصرم الجزء الأول، وهذا هو الفرق بين الوجودات الدفعية والوجودات التدريجية، فمثلا وجود جسم الإنسان بأعضائه من الوجودات الدفعية لذلك يمكن أن تجتمع جميع أجزائه في الوجود، وأما الوجودات التدريجية كالكلام والحركة والزمن فلا يمكن فيه ذلك، فإن الوجود التدريجي متقوم بأن لا يوجد جزء إلا بانعدام الجزء السابق عليه، فبما أن الوجود التدريجي قائم على ذلك فإن تقدم الجزء الأول على الثاني ذاتي للوجود التدريجي، ولهذا فاتصاف الزمن كاتصاف السبت بالسبق غير متوقف على وجود الأحد، لأن سبقه عدم وجود الأحد عند وجوده ذاتي له ، فهو مقتضى تدريجيته، وتأخر الأحد بمعنى عدم وجوده إلا بانصرام السبت ذاتي له لكونه تدريجيا أيضا.

وهذا يعني أن اتصاف الزمان بالسبق واللحوق بالذات، واتصاف الزماني بالسبق واللحوق بالعرض، كما لو فرض أن زيدا توفي يوم السبت وتوفي بكر يوم الأحد، فيقال: إن وفاة زيد متصفة بالسبق على وفاة بكر، ولكنه اتصاف بالعرض، والمتصف بالسبق بالذات هو الزمن، و أما اتصاف من في الزمن بالسبق واللحوق فبالعرض، وبالتالي فالوجودات التدريجية خارجة موضوعا عن اقتضاء التضايف للتكافؤ من حيث الزمن قوة أوفعلا فلايرد النقض بها .

**فتلخص من ذلك** أن ما أفاده المحقق العراقي قدس سره لعلاج مشكلة الشرط المتأخر بدعوى أن الشرط المتأخر في التكوينيات ممكن فضلا عن الاعتباريات غير تام، إذ ثبت مما سبق أن دخالة الشرط المتأخر في عالم الملاكات التكوينيات مستحيلة إلا بنحو الإعداد والتوقف كما سبق بيانه .

**الوجه الثالث لإثبات إمكان الشرط المتأخر:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره كما في [نهاية الدراية ج2 ص42] وهو خاص بالحكم الوضعي، أي: بيان لإمكان الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية، وبيان ذلك ضمن مقدمات:

**المقدمة الأولى:** إن الغاية من كل فعلٍ اختياري سابقة عليه تصورا مترتبة عليه خارجا، مثلا: الغاية من المشي كل يوم هي الرياضة، فهذه الغاية سابقة على المشي تصورا ومترتبة عليه خارجا، أي: متى تحقق المشي تحققت الرياضة به، فهي قائمة به مترتبة عليه. وهكذا الاعتبارات الشرعية، فإن الاعتبار الصادر من الشارع فعلٌ اختياري للشارع فلا بد له من غاية، والغاية منه سابقة عليه تصورا مترتبة عليه خارجا، أي: متى صدر الاعتبار من الشارع ترتبت عليه غايته من دون فرق في ذلك بين الاعتبار التكليفي والاعتبار الوضعي.

وبيان ذلك أنه لو صدر من المولى اعتبارٌ تكليفي - وهو الأمر والنهي - كما لو أمر المولى بفعل ذي مصلحة أو نهى عن فعل ذي مفسدة فإن الغاية من الاعتبار التكليفي أن يكون باعثا وزاجرا، فبما أن الغاية من الأمر أن يكون داعيا فمتى تحقق الأمر من المولى اتصف بكونه داعيا، ومتى تحقق النهي من المولى اتصف بكونه زاجرا، فإن هناك فرقا بين الداعوية التشريعية والداعوية العقلية، فالداعوية العقلية متأخرة عن الأمر، لأن الأمر إذا صدر من المولى ثم التفت إليه العبد حكم العقل بوجوب الانبعاث عن أمر المولى، فهذه الباعثية العقلية متأخرة زمانا عن الأمر، وأما الداعوية التشريعية وهي اتصاف الأمر بكونه داعيا مما يحصل بمجرد صدور الأمر، فإن العقلاء بمجرد أن يصدر أمر المولى يرونه داعيا للانبعاث، والنهي زاجرا عن الفعل، فالاتصاف بالداعوية التشريعية غايةٌ مترتبةٌ على الأمر والنهي بمجرد صدوره، وكذلك الحكم الوضعي، كاعتبار الملكية والزوجية، فإن الغاية من هذا الاعتبار أن يكون حافظا لنظام المعيشة، إذ لولا القوانين الوضعية لما انتظمت المعيشة، فاتصاف اعتبار الملكية بكونه حافظا للنظام مترتب عليه، إذ بمجرد أن يصدر من الشارع (من حاز ملك ومن باع ملك ومن أحيى مواتا فهي له) فإنه يتصف بكونه حافظا للنظام وإن لم يتحقق البيع والحيازة والإحياء خارجا.

**المقدمة الثانية:** أن وجود العقد والإجازة في الخارج ليس سببا لا في الاعتبار ولا في المصلحة المترتبة على الاعتبار، فإن الشارع إذا قال: (من باع وأجيز بيعه من قبل المالك فبيعه نافذ) فإنه اعتبار لا يتوقف على وجود عقد ولا إجازة خارجا، فليس العقد ولا الإجازة سببا في صدور الاعتبار، ولا سببا في الغاية المتحققة بالاعتبار، بل الاعتبار على نحو القضية الحقيقية صادر، والمصلحة المترتبة على الاعتبار - وهي كونه حافظا للنظام - متحققة بمجرد الاعتبار حصل عقد وإجازة أم لا، بل لا يعقل أن يكون العقد الخارجي سببا في الاعتبار أو مصلحته المترتبة عليه لاختلاف الأفق، فإن العقد قائم بالمكلف والاعتبار قائم بالمولى، ومع اختلاف الموضوع لا يعقل أن يكون أحدهما سببا للآخر.

وبهذا يتبين أن الشرط المتأخر - كالإجازة للعقد الفضولي - ليست سببا لاعتبار الملكية، لأن الإجازة صادرة من المالك واعتبار الملكية حين العقد صادر من الشارع، فلا يعقل أن يكون أحدهما مؤثرا في الآخر، فإن التأثير فرع كون الوعاء واحدا، والإجازة من وعاء واعتبار الملكية من وعاء آخر، فلا يعقل أن تكون الإجازة شرطا متأخرا للملكية، فالإشكال في الشرط المتأخر - وهو لزوم تأثير المعدوم في الموجود - مما لا موضوع له في المقام.

**والحمد لله رب العالمين**

# 018 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_158\_الثلاثاء\_4\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المقدمة الثالثة:** أن الاعتبار في مقام الجعل يفتقر إلى عنصر مقوم وعنصر مصحح، أما العنصر المقوم فهو أصل وجود المعتبَر، إذ لا يعقل اعتبار من دون متعلق له في وعاء الجعل، فكما أن العلم لا يعقل إلا بمعلوم بالذات والشوق لا يعقل إلا بمشتاق إليه بالذات فكذلك لا يعقل وجود اعتبار من دون متعلق في نفس أفق الاعتبار.

وأما العنصر المصحح فهوتعلق الإعتبار بطرفٍ خاص تقتضي المصلحة التعلق به ، وبيان ذلك أن اعتبار الملكية كما يفتقر الى متعلق بأن تعتبر الملكية لشيء ما ، فإنه يفتقر الى متعلق معين ، إذ لو لم يكن محددا لم يكن الاعتبار اعتبارا صحيحا، لأن اعتبار الملكية لكل أحد لغو، واعتبارها لبعض دون بعض من دون مرجح ترجيح بلا مرجح وتخصيص بلا مخصص، فالمتعين اعتبارها لطرفٍ معين تقتضي المصلحة النظامية اعتبار الملكية له، إذ المفروض أن الغاية من الاعتبار أن يكون اعتبار الملكية حافظا للنظام، فإذا كانت الغاية من الاعتبار أن يكون اعتبار الملكية حافظا للنظام فلا بد من تحديد ما هو الطرف الذي إذا اعتبرت الملكية له كان الاعتبار حافظا للنظام، وهذا الطرف له موردان:

**المورد الأول:** اعتبار مالكية المتعاقدين عن تراضٍ، حيث إن اعتبار الملكية لهما محقق للنظام، سواء أكان التعاقد بالمباشرة أو تسبيبا أو إمضاءً، إذ تارةً يتعاقد المالكان على البيع بالمباشرة ، وتارة يتعاقد الوكيلان وهو تعاقد تسبيبي للمالكين، وتارة يتعاقد الفضوليان ويمضي المالكان البيع فهو تعاقد إمضائي، فالمولى يرى المصلحة في اعتبار الملكية للمتعاقدين بهذه الأنحاء الثلاثة.

**المورد الثاني:** أن المولى يعتبر المالكية لمن عقد له بحيث يمضي العقد في مابعد ، كما لو بيع كتاب الشخص بدون إذنه أو زوجت المرأة دون إذنها، فإن من عقد له صنفان صنف لا يمضي العقد ولا مصلحة في اعتبار الملكية له، وصنف يمضي العقد وهو ذو المصلحة، ومقتضى ذلك صياغة الاعتبار بهذا النحو، وهو اعتبار المالكية لمن عقد له بحيث يمضيه في مابعد ، مما يعني اعتبار الملكية من حين العقد له بشرط متأخر وهو الإمضاء ، فإذا أمضى العقد كشف ذلك عن حصول الملكية من حين العقد، وهذا ما تقتضيه المصلحة النظامية .

**المقدمة الرابعة:** في انطباق مافي عالم الجعل على ما في الخارج.

**وتوضيحه :** أن المولى إذا اعتبر المالكية للمتعاقدين عن تراضٍ واعتبر المالكية لمن عقد له إذا كان يمضي العقد فهو لم يأخذ العناوين على نحو الموضوعية وإنما أخذها على نحو الطريقية أي على نحو فناء العنوان في المعنون، إذ لا معنى لاعتبار المالكية للعناوين كعنوان المتعاقدين أو عنوان من عقد له بحيث يمضيه، فكأن المولى اعتبر الملكية لكل متعاقدين خارجا وكل من عقد له بحيث يمضي العقدفي مابعد، فمقتضى اعتبار الملكية للعنوان على نحو الطريقية للمعنون أن يكون المتحقق خارجا على طبق ما اعتبره المولى، وإلا للزم تخلف مرحلة فعلية الموضوع عن مرحلة الجعل ، مثلا بما أن المولى اعتبر الملكية في المورد الثاني بحد معين ، وهو مالكية من عقد له إذا كان يمضي العقد فلا يتوقف حصوله خارجا إلا على فعلية مايطابق هذا الحد سواء كان الإمضاء مقارنا أم متأخرا ، فلو صدر عقد فضولي فهو مورد لاعتبار الملكية لمن عقد له من حين العقد إذا كان بحيث يمضيه ولو متأخرا ، لأن المصلحة النظامية بهذا الحد .

**فالنتيجة من هذه المقدمات** أن المحذور في الشرط المتأخر غير وارد، لأن المحذور في الشرط المتأخر أحد إشكالين إما استلزام تأثير الشرط المتأخر في المشروط تأثير المعدوم في الموجود وهو محال، وقد أجبب عنه بأن الشرط المتأخر ليس دخيلا في الاعتبار ولا في ملاك الاعتبار لاختلاف الأفق بينهما، فالشرط - وهو الإجازة - صادر من المكلف والاعتبار صادر من المولى فكيف يكون الشرط مؤثرا في الاعتبار؟ فإشكال تأثير المعدوم في الموجود ممالا موضوع له في المقام، لأن الإجازة ليست دخيلة في اعتبار المولى ولا في ملاك الاعتبار، بلحاظ أن ملاكه مصلحة مترتبة على نفس اعتبار المولى، من دون حاجة لتحقق إجازة في الخارج.

وإما محذور الخلف، وهو أنه بما أن المشروط تابع لشرطه تبعية المعلول للعلة ففرضه فعليا قبل شرطه خلف التبعية ، والجواب عن ذلك أن الخلف في عكس ذلك، فإن المولى حيث يرى أن المصلحة النظامية تقتضي أن يصوغ الاعتبار بهذا النحو، وهو اعتبار المالكية لمن عقد له إذا كان يمضيه، فإذا اقتضت المصلحة النظامية أن يصوغ المولى الاعتبار بهذا الحد وهذه الكيفية فلو لزم كون الشرط - وهو الإجازة - فعليا قبل فعلية المشروط لكان ذلك خلف مقام الاعتبار، مع أن المصلحة النظامية في الاعتبار اقتضت ذلك، فمقتضى محذور الخلف أن لا يكون الشرط فعليا قبل فعلية المشروط ، وظهر بذلك عدم ورود محاذير الشرط المتأخر في الأحكام الوضعية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 019 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_159\_الأربعاء\_5\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ويلاحظ على ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره بأن ما أفاده في المقام لا يجدي في حل معضلة اشتراط الحكم الوضعي بالشرط المتأخر، كاشتراط الملكية في عقد الفضولي بالإجازة المتأخرة وجودا عن وجود العقد، وذلك بالنظر إلى مجموع أمور تعرض لبعضها المحقق نفسه في نهاية الدراية:

**الأمر الأول:** أن الملكية وجود اعتباري، بمعنى أن في الأحكام الوضعية ما هو أمر انتزاعي وما هو مجعول بالاستقلال، فمثلا الجزئية والشرطية ليستا مجعولتين، بل هما منتزعتان من الجعل، فإن المولى إذا أمر بالصلاة مع الطهارة وستر العورة والاستقبال انتزع العقل من المأمور به المعين عنوان الشرطية للطهارة والستر، وإلا فإن المولى لم يتصد لجعل الشرطية وإنما أمر بالصلاةٍ بهذه الكيفية، فالشرطية ليست مجعولة من قبل المولى، بينما الملكية والزوجية مجعولة استقلالا من قبل المولى، حيث إن المولى إذا قال: (من حاز ملك) فقد جعل الملكية، ومحل البحث في الحكم الوضعي المجعول من قبل المولى، ومعنى أنه مجعول أن وجوده وجود اعتباري، كما أفيد في نهاية الدراية [ج2 ص 40] بمعنى أن المولى إذا قال: (اعتبرت الملكية لمن حاز شيئا) فإن الموجود بالحقيقة هو اعتبار الملكية، أي: هذه العملية الاختيارية الصادرة من المولى المسماة بالاعتبار، ولا وجود حقيقي للملكية، غاية ما في الباب أن العقل ينتزع من اعتبار الملكية عنوان الملكية المجعولة لمن حاز، أو أن المرتكز العقلائي عندما يتلقى الجعل والإعتبار الصادر من المولى يرى أن للملكية في فرض الحيازة وجودا اعتباريا يعبر عنه بالقانون، فالبحث فعلا فيما هو موجود بوجود اعتباري من الأحكام الوضعية.

**الأمر الثاني:** ما أشار إليه المحقق نفسه [ج2 ص36] من أن محل البحث ليس في شرط الانتزاع وإنما في شرط المنتزَع، ونص كلامه: (ومثله الكلام في شرط الوضع، فإنّ الشيء إذا كان شرطا للانتزاع بما هو فعل النفس ، أو تصديق العقل ، فلا محالة يكون شرطا بنحو وجوده النفساني المناسب لمشروطه ، وشرط الانتزاع ـ بما هو انتزاع ـ ليس من محلّ النزاع ، بل الكلام في شرطية شيء للمنتزع ، وهي الملكية ـ مثلا ـ والإشكال فيه على حاله لعدم معقولية دخل أمر متأخّر في ثبوت أمر متقدّم والمفروض أن الإجازة بوجودها الخارجي شرط لحصول الملكية من حين العقد).

ومحصل كلامه أن البحث ليس في شرط فعل النفس - وهو نفس عملية الانتزاع والاعتبار - فإنه بلحاظ وعاءه وهو الذهن مشروط بأمر نفساني مقارن له مماثل له في الوعاء وهو لحاظ الموضوع بتمام قيوده ، ولكنه بلحاظ ماهو خارج عن الذهن فعل منجز غير مشروط بشيء، وإنما البحث في شرط المنتزَع من عملية الإعتبار، حيث إن المولى بعد قيامه بالاعتبار يدرك العقل مجعولا يسمى بالملكية، ومعقد البحث في شرط هذا المنتزع، وأما الانتزاع نفسه فعملية نفسانية تكوينية يتعين أن يكون شرطها مثلها في كونه تكوينيا نفسانيا وهو اللحاظ، فإن اللحاظ شرطٌ تكويني للملحوظ، وشرط الملكية كما ذكره قدس سره نفس الإجازة الخارجية لا لحاظها ولا عنوانها، فالإجازة بوجودها الخارجي هي الشرط في المنتزع المعبر عنه بالملكية.

**الأمر الثالث:** في تحديد المجعول الجزئي الفعلي بفعلية موضوعه، وقد أفاد قدس سره [ج2 ص41] ما نصه أن (قيام الاعتبار بالمعتبر ـ بملاحظة أن الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطا بهذا الأمر) ومعناه أن الشارع أناط وجود الملكية بأمر من الأمور الخارجية ، ولا معنى للإناطة إلا ربط الوجود بالوجود، فإذا أناط الملكية بأمر فقد ربط وجودها بوجود ذلك الأمر، مثلا إذا أناط الملكية الحاصلة حين العقد بالإجازة فلا وجود للملكية إلا بوجود الإجازة، وهذا ما ذكرناه في مطلع البحث في الشرط المتأخر من أن مرجع الشرط - كالإجازة- ليس لعملية الجعل ولا للمجعول الكلي، بل للمجعول الجزئي المعبر عنه بالحكم الفعلي عند فعلية الموضوع، فإن ما أناط المولى وجوده في عملية الجعل بوجود الشرط ليس الجعل فهو عملية تكوينية تنجيزية غير منوطة بشيء خارجي، كما أن المجعول الكلي أمر تنجيزي، حيث إن ما يتلقاه العقلاء من قول المولى: (إني جعلت الملكية لمن حاز شيئا) أن هناك مجعولا كليا ليس منوطا بشيء في الخارج وهو الملكية لمن حاز ، مما يعني أن الملكية التي أنيط وجودها بوجود الإجازة هي المجعول الجزئي المعبر عنه بالحكم الفعلي عند فعلية الموضوع.

**الأمر الرابع:** ذكر المحقق قدس سره عبارة ترشد إلى محل الكلام [ج2 ص41] فقال: (أن سببيتها لهذا الوجود الاعتباري ـ مع قيام الاعتبار بالمعتبر ـ بملاحظة أن الشارع بعد ما جعل اعتباره منوطا بهذا الأمر - كالإجازة -، فالموجد له - أي الإجازة - متسبب به إلى إيجاد اعتبار الشارع ، فاعتبار الملكية فعل مباشري للمعتبر ، وأمر تسبيبي للمتعاملين) وبيان ذلك أن هناك فرقا بين أن يكون موضوع الحكم على نحو صرف الوجود وبين أن يكون موضوع الحكم على نحو الانحلال، فلو قال الشارع: (أكرم عالما) أو (دمٌ نجس) فالمجعول - من الإكرام للمأمور به أو النجاسة - على نحو صرف الوجود لأن موضوعه صرف وجود عالم أو دم، وأما إذا قال الشارع: (أكرم كل عالم) أو (كل دم نجس) أو قال (كل من حاز ملك) أو قال (كل من عقد له فأجاز ترتبت له الملكية) فموضوع الحكم هنا انحلالي، ومعنى أنه انحلالي أن كل حيازة توجد في الخارج يترتب عليها فرد من الملكية، غاية ما في الباب أنهم اختلفوا في أن الانحلال في مقام الجعل أم في مرحلة الفعلية؟ فالظاهر من بعض عبارات تقرير السيد الشهيد الصدر قده [مباحث الأصول ج5ص 658] أن الانحلال بلحاظ مرحلة الجعل، بمعنى أن المولى عندما يقول: (كل حيازة مملكة) فقد لاحظ على نحو الإجمال جعل ملكياتِ عديدة بعدد الحيازات، كما لاحظ بنحو الإجمال في: (أكرم كل عالم) جعل وجوبات عديدة بعدد أفراد العالم، وأثر ذلك أنه متى وجدت حيازة جاء اعتبار جديد من الشارع لهذه الحيازة الخارجية، ومتى حصل عقد فضولي ينتظر أن يجيزه المالك جاء اعتبار جديد للملكية من الشارع لهذا العقد، فلذلك ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره أن الاعتبار فعل مباشري من الشارع وفعل تسبيبي للمتعاملين فإنهما إذا قاما بالعقد فقد سببا لوجود ذلك الاعتبار.

وأما معنى الانحلال في مرحلة الفعلية فمعناه أن الشارع لم يقصد بنحو الإجمال جعل وجوبات عديدة بعدد أفراد العالم أو ملكيات عديدة بعدد الحيازات، بل جعل وجوبا واحدا بإزاء عنوان (كل عالم) أو ملكية واحدة بإزاء عنوان (من حاز)، إلا أن الموضوع خارجا يتعدد، فكلما حصلت حيازة خارجا بنى المرتكز العقلائي على أن تلك الملكية المجعولة بنحو القضية الحقيقية مما تنحل وتنطبق على هذا المورد وهو المعبر عنه بالإنحلال في مرحلة الفعلية .

وعلى هذا فالنزاع بين الأعلام في الشرط المتأخر إنما هو في شرط هذا الفرد من الملكية الانحلالية، وأنها هل يمكن أن تكون فعلية قبل فعلية الشرط أم لا؟

**الأمر الخامس:** في تأثير الشرط في الملاك. وقد ذكر قدس سره [ص 40] أن الشيء قد يكون له وجودان وجود تكويني ووجود اعتباري كالأسد، فإن للأسد وجودا تكوينيا وله وجود اعتباري وهو الرجل الشجاع، كذلك الملكية لها وجود تكويني وهو سلطنة النفس على قواها، ووجود اعتباري كقول الشارع : (من حاز ملك).

ولكل من الاعتبارين مصحح فـ(كما أنّ مصحّح اعتبار الرجل الشجاع أسدا هي الجرأة والشجاعة كذلك مصحّح اعتبار المتعاملين مالكا والعين مملوكا هي المصلحة القائمة بالسبب الحادث الباعثة على هذا الاعتبار) مما يعني أن الملاك المنظور اليه في محل البحث ليس المصلحة القائمة بالاعتبار نفسه - وهي كونه حافظا للنظام تشريعا - كي يقال: كما لادخل للإجازة الخارجية في صدور الإعتبار فإنه لا دخل لها في المصلحة القائمة بالإعتبار، وإنما الملاك المنظور هو المصلحة القائمة بالعقد والسبب الحادث ، حيث إن المصلحة القائمة به هي الباعثة على الاعتبار، حيث إن في العقد مصلحة نظامية، بمقتضى كونه وسيلة لتبادل الأموال ومانعا من تصرف كل أحد في مال غيره ومبيحا لتصرف المتعاملين في ما وصل إليهما، فهل الإجازة المتأخرة يمكن أن تكون شرطا في فعلية الملكية من حين العقد مع أنها لم توجد بعد؟ وهل يمكن أن تكون مؤثرة في المصلحة القائمة بالعقد بغض النظر عن المصلحة في الإعتبار نفسه ؟ فإن أجاب عن ذلك - بما هو الصحيح كما مضى بيانه - وكما أشار اليه في [ص40] بأن وجود الملكية وجود اعتباري بمقتضى المرتكز العرفي، والوجود الإعتباري خارج عن إطار التأثير والتأثر لعدم كونه وجودا حقيقيا فلا مانع من إناطته بشرط متأخر، وأن الملاك وهو دخالة العقد في نظم الأمور اعتبار عقلائي أيضا لا ملاك تكويني فلا مانع من إناطة اعتبار العقلاء له بشرط متأخر ، فلا حاجة للمقدمات التي سطرها من أجل الوصول للنتيجة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 020 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_160\_الأحد\_9ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المقام الثاني: في إمكان الشرط المتأخر للمأمور به.**

مثلا: هل يعقل أن يشترط في صحة صوم المستحاضة الغسل في الليلة التالية؟ بناء على أن الغسل شرط في صحة الصوم المأموربه لاشرط في ارتفاع حدث الإستحاضة وتحقق الطهارة حال الصوم كما احتمله المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص 322] وتبعه سيد المنتقى قدس سره [ج2ص 132] وإلا كان الغسل شرطا في الحكم الوضعي وهو الطهارة لا شرطا للمأموربه، وهل يعقل أن يشترط في صحة الغسل للإحرام أو الزيارة وقوع الإحرام أو الزيارة بعده بحيث لو لم يقعا بعده لانكشف بطلان الغسل؟

والبحث في جهتين:

الجهة الأولى: في إمكان اشتراط المأمور به بالشرط المتأخر.

الجهة الثانية: في إمكان تأثير الشرط المتأخر في ملاك المأموربه .

**الجهة الأولى:** والصحيح هنا هو إمكان الشرط المتأخر للمأمور به كما قلنا بإمكانه للحكم، وبيان ذلك بأحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** ما هو المختار من أن مرجع الشرط في المقام إلى اشتراط أمر اعتباري لا أمرٍ تكويني، واشتراط الأمر الاعتباري بوجود متأخر مما لا محذور فيه عقلا بلحاظ أن الأمور الاعتبارية خارجة موضوعا عن التأثير والتأثر، فلا مانع من اشتراطها بالوجود المتأخر، وتطبيق ذلك على المقام أن المشرع عندما يأمر بغسل زيارة الحسين عليه السلام بحيث يفهم العرف من الدليل أن الغسل المأمور به هو الذي يكون الغرض المصحح له وقوع الزيارة بعده، فإن المرتكز العقلائي يرى أن وقوع الغسل في ظرفه امتثالا لأمره منوط بوقوع الزيارة بعده وإلا فالغسل باطل، وهذا معنى أخذ وجود الزيارة خارجا شرطا في المجعول، حيث إن المأمور به خصوص هذه الحصة، فلا مانع من دخل الشرط - وهو الزيارة - بوجوده المتأخر في انطباق المجعول على الغسل الصادر، فإن الأمور الاعتبارية مما لا يعقل فيها التأثر والتأثير، فلا يلزم من اشتراطها بشرط متأخر تأثير المعدوم في الموجود، نعم وقوع الشرط في ظرفه المتأخر وهو الزيارة مثلا موجب لاتصاف الغسل بالتقيد به حينها إلا أن ذلك لا دخل له في ماهو المأمور به كما يأتي بيانه .

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1ص 323] من أن الشرط هو المتعلق للأمر بالمقيد ، وإذا كان الشرط متعلقا للأمر بالمقيد فلا بد من وقوعه، وإلا لما تحقق امتثال المأمور به، وبيان ذلك: أن المشرع إذا قيد غُسل الزيارة بالزيارة بحيث لو لم تقع الزيارة في ظرفها لما صح الغسل قبلها، فهنا أمران: قيدٌ وتقيد، أما القيد فهو وقوع الزيارة، وأما التقيد فهو اتصاف الغسل بوقوع الزيارة بعده، وحينئذ فمتعلق الأمر بالغسل هل ينبسط على التقيد أم القيد؟ أي هل أن الشارع أمر بالغسل مع التقيد بوقوع الزيارة أم أمر بالغسل والزيارة فمصب الأمر عنده نفس القيد لا التقيد؟

وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره في المقام أن مصب الأمر هو القيد لا التقيد، وتقريب كلامه بأحد بيانين:

**البيان الأول:** ما أفاده [في أجود التقريرات ج1ص 323] من أن التقيد عنوان انتزاعي، فالعقل إذا قارن بين الغسل والزيارة انتزع عنوانا وصف به الغسل وهو تقيد الغسل بالزيارة، فبما أن التقيد أمر انتزاعي والأمور الانتزاعية مما لا تحقق لها خارجا لأنها ليست فعلا من أفعال المكلف فيستحيل تعلق الأمر والنهي بها بأنفسها، لأن متعلق الأمر والنهي بالأصالة ما كان باختيار المكلف، وما هو باختيار المكلف فعله، وأما الأمور الانتزاعية فليست فعلا اختياريا للمكلف كي تكون مصبا للأمر والنهي بالذات، فالمتعين تعلق الأمر بمنشأ انتزاعها وهو القيد الاختياري، فكما يتعلق الأمر بالمركب بكل واحد من أجزاءه فكذلك يتعلق الأمر بالمقيد بالقيد، ويتفرع عليه أن امتثال الأمر المقيد بقيد متأخر إنما يكون بإتيان الشرط المتأخر في ظرفه بحيث لا يتحقق الامتثال للأمر بالمقيد إلا عند الإتيان بالقيد .

**البيان الثاني:** أن التقيد معنى حرفي، والمعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي أي: لحاظه فانيا في غيره وآلةً لملاحظة غيره، ونتيجة ذلك أنه لا يعقل تعلق الأمر به، لأن تعلق الأمر به فرع لحاظه مستقلا، وحيث لا يعقل لحاظه مستقلا لم يتعلق الأمر به، وإذا لم يتعلق الأمر به فمصب الأمر لا محالة هو القيد لا التقيد.

**والنتيجة هي:** بما أن مصب الأمر هو القيد حيث إن المشرع أمر بغسل وزيارة، فلا بد أن تقع الزيارة لأنها بنفسها مأمور بها، وما لم تقع لم يكن الغسل امتثالا لأمره .

**ولكن هذا الوجه محل تأمل:**

**أولا:** أن البيان الأول مندفع بأن المعتبر في صحة التكليف أن يكون متعلق التكليف مقدورا سواء أكان مقدورا بالمباشرة أم مقدورا بالواسطة، ولا يشترط في متعلق التكليف أن يكون فعلا للمكلف إذ لا يشترط فيه أن يكون مقدورا بالمباشرة، فيكفي في صحة تعلق الأمر به القدرة بالواسطة، والمفروض أن التقيد وإن كان عنوانا انتزاعيا لكنه مقدور بالواسطة، أي أنه مقدور بواسطة منشأ انتزاعه، لأن منشأ انتزاعه فعل للمكلف، وهذا كافٍ في صحة تعلق الأمر به.

وقد أجاب عن البيان المذكور سيدنا الخوئي قدس سره في حاشية الأجود [ج1ص 324-] بأن لزوم كون الأمر المتعلق بالأمر الإنتزاعي متعلقا بمنشأ انتزاعه صحيح الا أنه أجنبي عن المقام فإن التقيد المأخوذ في المأموربه ليس منتزعا من القيد، ولذلك لا يلزم أن يكون القيد المعتبر في صحة المأمور به فعلا اختياريا، إذ المعتبر في صحة الأمر بالمقيد كون المقيد بما هو مقيد تحت قدرة المكلف واختياره سواء كان القيد اختياريا أم لم يكن.

وظاهره التسليم بأن الأمر إذا تعلق بالأمر الانتزاعي فمرجعه لمنشأ انتزاعه ، فلابد من كون منشأ انتزاعه اختياريا إلا أن منشأ انتزاع التقيد ليس هو القيد كي ينصب الأمر على القيد ويلزم أن يكون فعلا اختياريا، وإنما منشأ انتزاع التقيد هو المقيد ولذلك لابد.من كون المقيد أمرا اختياريا ، ولا موجب لرجوع الأمر للقيد.

وأما المناقشة في البيان الثاني - وهو دعوى أن التقيد معنى حرفي فلا يمكن لحاظه استقلالا كي يعقل تعلق الأمر به - فإنها إنما تتم على القول بأن المعنى الحرفي من سنخ الوجود وليس من المفاهيم التي لها تقرر في نفسها مع غض النظر عن اللحاظ، وإذا كانت من سنخ الوجود فوجودها في الذهن عين اللحاظ الذي هو في فرض كونه لحاظا غير ملتفت إليه، ولكن بناء على أن المعنى الحرفي عبارة عن تحصيص المفاهيم الإسمية وتضييقها فلا مانع من تعلق اللحاظ به كسائر القيود الموجبة للتحصيص والتضييق ، إذ لا ملازمة بين كون المعنى الحرفي في وجوده بنحو لا يوجد إلا في غيره لأنه تحصيص وتضييق لغيره من المعاني الإسمية، فلا يعقل وجوده مستقلا، وبين امتناع لحاظه مستقلا، فإن هناك فرقًا بين عالم اللحاظ وعالم الوجود، فالمعنى الحرفي سنخ معنى لا يوجد إلا في غيره كسائر القيود ، وأما بحسب اللحاظ فيمكن أن يلحظ مستقلا - كما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره في حاشيته على أجود التقريرات [ج1 ص 28] - فلذلك لو سئل المولى أين تستحب الصلاة الواجبة ومتى فقال : يستحب إيقاع الصلاة الواجبة في المسجد وفي أول الوقت ، فإن ما هو محط السؤال والجواب ليس ذات الصلاة ولا المسجد وإنما العلقة الرابطة بينهما الموجبة لتضييق كل منهما ، وهي الظرفية المكانية والزمانية أي: أن مصب الاستحباب نفس الظرفية الذي هو معنى حرفي، وكذلك لوقال: يكره إيقاع الصلاة في الحمام، فإن متعلق الكراهة نفس معنى (في) مع أنه معنى حرفي.

**والحاصل** أن المعنى الحرفي وإن كان لا يوجد إلا في غيره، إلا أنه يمكن لحاظه مستقلا فيمكن تعلق الأمر به، فالتقيد متعلق للأمر، بل على القول بأن المعنى الحرفي أمر إيجادي كما هو مبنى المحقق النائيني قدس سره فلا يقبل اللحاظ الإستقلالي لكنه يقبل تعلق الغرض به على ما هو عليه من الفنائية والتعلق بغيره الذي يقتضي لحاظه كذلك كما أشار اليه سيد المنتقى [ج1ص 101].

**ثانيا:** على مبنى المحقق النائيني قدس سره يكون المقام من المركب لا من المقيد، وهو خارج عن محل البحث، فإنه إذا كان الأمر بالغسل متعلقا بأمرين - الغسل والزيارة - ولم يؤمر بالتقيد صار المورد من أمثلة المركب لا من أمثلة المقيد، ومحل البحث فعلا في المشروط بالشرط المتأخر، أي: في المقيد لا المركب، فإن الفارق بين الشروط والأجزاء - كما سبق بيانه - هو أن الجزء بنفسه متعلق للأمر بخلاف الشرط الذي يتعلق الأمر بالتقيد به، وهذا هو الفرق بين الركوع وستر العورة، فالركوع مأمور به وأما ستر العورة فليس مأمورا به، بل المأمور به تقيد الصلاة بستر العورة، فإذا فرض أن الأمر تعلق بالزيارة كما تعلق بالغسل لم يبق فرق بين الجزء والشرط وصار المأمور به مركبا، وإذا صار مركبا فلا يتحقق الامتثال إلا بعد حصول الغسل كما ذكر في الأجود ، فلا يكون من باب الشرط المتأخر في شيء، بينما محل البحث والكلام أن المكلف إذا اغتسل ثم زار انكشف بالزيارة أن الغسل وقع امتثالا من حينه لا من حين الزيارة، فلا يصلح ماذكر بيانا لإمكان الشرط المتأخر للمأمور به .

**الوجه الثالث:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [المحاضرات ج44 من الموسوعة ص 129] بقوله: (لا شأن للشرط إلا كونه قيدا للمأمور به الموجب لتعنونه بعنوان خاص وتحصصه بحصة مخصوصة، فالمأمور به تلك الحصة من الكلي من دون دخل لذلك القيد في الملاك القائم بها أصلا، ومن الطبيعي أنه لا فرق بين كون القيد متقدما أو مقارنا أو متأخرا ، فإن شأن القيد المقارن أنه موجب لتحصص المأموربه بحصة خاصة بحيث لايمكن الإتيان بتلك الحصة الا مع القيد ومع انتفائه تنتفي، فكذلك تقييدها بالقيد المتأخر فإنه موجب لتحصصها بحيث لو لم يحصل ذلك الأمر المتأخر في ظرفه كشف عن عدم تحقق الحصة).

وظاهر كلامه أن المأمور به هو الحصة، والحصة عبارة عن الغسل المتقيد بالزيارة، فإن وقعت الزيارة كشفت أن الغسل المأمور به قد تحقق من حين وقوعه لتحقق التقيد وإلا فلا.

**والسؤال:** أن التقيد الذي أفاده سيدنا الخوئي قدس سره هل هو أمر اعتباري؟ وهو عبارة عن كون المأمور به ابتداء هو الغسل مع كون الغرض المصحح للأمر به وقوع الزيارة بعده ، من دون دخل للعنونة ولا التقيد الذي يكتسبه المأموربه عند تحقق القيد في متعلق الأمر ، فإن كان هذا هو المقصود رجع للوجه الأول ، وإن قلنا بأن العنونة والتقيد الذي هو أمر انتزاعي كما يظهر من سياق كلامه قدس سره هو الدخيل في المأمور به ، وأنه هو الموجب لتحصصه فيأتي الإشكال الذي سبق في توجيه الشرط المتأخر للحكم، وهو أنه لا يعقل وجود الأمر الانتزاعي قبل وجود منشأ انتزاعه أو مصحح انتزاعه ، فالتقيد أمر انتزاعي سواء كان منشأ انتزاعه وجود القيد، أوكان منشأ انتزاعه هو المقيد ولكن القيد مصحح لانتزاعه فإنه لا يعقل تحققه قبل تحقق القيد، فإن نسبة منشأ الانتزاع أو مصحح الانتزاع للأمر الانتزاعي نسبة العلة للمعلول، ولا يعقل تحقق المعلول قبل العلة، فلا يكون ما ذكر جوابا عن إشكال الشرط المتأخر لأنه لا تقيد للغسل بالزيارة إلا بعد وقوع الزيارة لا قبله، وهذا خلف محل الكلام، فإن محل الكلام أن الغسل إذا وقع وقع امتثالا من حينه، والزيارة كاشفة عن وقوع الغسل امتثالا لأمره من حينه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 021 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_161\_الاثنين\_10\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الثانية: دخل الشرط المتأخر في ملاك المأمور به**

ووجه الإشكال في دخل الشرط المتأخر في ملاك المأمور به أنه إذا فرض مثلا أن صوم المستحاضة مشروط بالغسل في الليلة التالية فبما أن الاشتراط ليس جزافاً ، بل إن الإشتراط في مقام الجعل كاشف عن الدخل في الملاك، إذ لولا دخله في الملاك لم يكن لاشتراط صحة الصوم به وجهٌ، فحينئذ يرد الإشكال، وحاصله أن المحقق للملاك عنصران: العنصر الأول: المقتضي، وهو الصوم نفسه، العنصر الثاني: الشرط، وهو الغسل في الليلة التالية، والسؤال أن الملاك إما أن يتحقق حين تحقق الصوم أو يتحقق حين تحقق الشرط وهو الغسل، وعلى كلا المحتملين يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال، وذلك لأنه إن تحقق عند تحقق الصوم قبل الغسل والفرض دخل الغسل في الملاك فيلزم من دخله في الملاك قبل وجوده دخل المعدوم في الموجود، وإن تحقق الملاك عند تحقق الغسل وقد انعدم الصوم حينه لتصرمه وانقضائه بحلول الغروب، فيلزم من تأثير الصوم في الملاك المتحقق حين تحقق الغسل تأثير المعدوم في الموجود، فمقتضى دخالة العنصرين في الملاك أنه لا يعقل انعدام أحدهما عند تحقق الملاك، وإلا لزم تأثير المعدوم في الموجود.

**وقد أجيب عن هذا الإشكال بأحد جوابين:**

**الجواب الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره، وهو مبني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن اختلاف الحسن والقبح باختلاف العناوين، واختلاف العناوين باختلاف الإضافات، وبيان ذلك أن التواضع مثلا بالإضافة إلى المتكبر يتعنون بكونه إذلالا للنفس فيكون قبيحا، والتواضع بالإضافة إلى الأبوين يتعنون بكونه احتراما، وتعنونه بكونه احتراما موجبٌ لحسنه، فاختلف حسن التواضع وقبحه باختلاف العنوان، واختلاف العنوان باختلاف الإضافة، فإن إضافته للأبوين غير إضافته للمتكبر المتعالي، وهذا شاهدٌ على أن الإضافة - أي: إضافة الفعل إلى شيء - توجب عنونته بعناوين مختلفة تقتضي هذه العناوين اتصاف الفعل بالملاك الموصوف بالحسن أو القبح.

**المقدمة الثانية:** بما أن الإضافة إلى شيءٍ توجب عنونة الفعل، وعنونة الفعل توجب ملاكا من الحسن أو القبح، فلذلك إذا أضيف المأمور به إلى شرط من الشروط كما إذا أضيفت الصلاة إلى شرط الطهارة أو أضيف صوم المستحاضة إلى الغسل الليلي فإن نفس الإضافة هي الدخيلة في الملاك لا الشرط، إذ لا دور للشرط إلا كونه طرفا في الإضافة، وأما ما هو الدخيل في تحقق الملاك فهو نفس الإضافة، لأن الإضافة موجبة لعنونة الفعل، وعنونة الفعل هي التي توجب حسنه أو قبحه، فلا دخل للشرط الذي يقاس إليه الفعل، بل الدخل للإضافة، وبما أن الإضافة أمر مقارن لا متقدم ولا متأخر فلا فرق بين كون الشرط شرطا متقدما كما إذا أضيفت الصلاة إلى الوضوء قبلها أو شرطا مقارنا كما إذا أضيفت الصلاة إلى الطهارة أو شرطا متأخرا كما إذا أضيفت الصلاة إلى التعقيب بعدها، فإن الشرط لا دور له، بل الدخيل نفس الإضافة، والإضافة أمرٌ مقارنٌ فالمؤثر في وجود الملاك معاصر له فلا يرد إشكال تأثير المعدوم في الموجود.

**وفي المقام إيرادان:**

**أولا:** ماذكره المحقق الإصفهاني في نهاية الدراية [ج2 ص47] بقوله: (وفيه أن دخل شيء في منشئية شيء لعنوان انتزاعي ليس جزافا، بل لدخله في علل قوامه - أي ماهيته - أو دخله في وجود ذات منشأ الإنتزاع، وما لم يتحقق ما شأنه كذلك لا يعقل تحقق الأمر الإنتزاعي).

وحاصله: أنه لو سلمنا أن الإضافة هي المؤثر في الملاك إلا أن وجود الشرط المتأخر دخيل في تحقق الإضافة التي هي منشأ لانتزاع عنوان حسن أو قبيح، إذ لولا وجود الشرط لما صار المشروط منشأ للتعنون بعنوان حسن أو عنوان قبيح، فيعود نفس الإشكال، وهو أن دخل الشرط المتأخر في منشئية الفعل المشروط لعنوان حسن أو قبيح - كدخل الغسل الليلي في الإضافة المقترنة بالصوم التي هي منشأ لعنوان انتزاعي يتصف به الصوم - من قبيل دخل المتأخر في المتقدم لأنه لا يعقل تحقق الأمر الانتزاعي - وهو العنوان - قبل تحقق منشأ انتزاعه ومصحح انتزاعه.

**وثانيا:** أن الشرط المتأخر لا ينحصر دخله بالأمور الاعتبارية، أو بالملاكات التي هي من قبيل الحسن والقبح، بل هو قائم حتى في التكوينيات، مثلا: علاج المريض يتم بشرب الدواء بعد الغذاء، وبشرط المشي بعد شرب الدواء، فالمشي بعد شرب الدواء شرط متأخر في دخالة شرب الدواء في تحقيق العلاج والشفاء، وهذا من الشرط المتأخر في التكوينيات، وجواب صاحب الكفاية لا يعالج الإشكال في هذا المورد، لنظره إلى حل الإشكال في عالم الحسن والقبح، مع أن الشرط المتأخر يعم موارد الملاكات والمصالح التكوينية الخارجية.

**الجواب الثاني:** ما اختاره المحقق الإصفهاني قدس سره وتبعه في أصل النكتة الأعلام الثلاثة: السيد الخوئي وسيد المنتقى والسيد الصدر قدست أسرارهم، وإن أضاف كل واحد منهم تكميلا أوتحليلا لها، قال قدس سره [ج2 ص 35] (العلة إما أن تكون مؤثرة أومقربة للأثر، والثانية هو المعد وشأنه أن يقرب المعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلة، ومثله لا يعتبر مقارنته مع المعلول في الزمان ، بخلاف المؤثر بمايعتبر في فعلية المؤثرية ، أوتأثر المادة فإنه يستحيل عدم مقارنته زمانا ، فما كان من الشرط شرطا للتأثير كان حاله حال ذات المؤثر، وما كان شرطا لتقريب الأثر كان حاله حال المعد).

ومحصله أن هناك فرقا بين المؤثر والمعد، فالمؤثر لا يمكن أن يكون متقدما أو متأخرا عن تأثيره، بل لا بد أن يكون معاصرا معه، سواء أكان مقتضيا أم شرطا، ففرض التأثير يستلزم المعاصرة، وأما المعد، فإن شأنه تقريب الأثر إلى عالم الفعلية لا إفاضة الأثر وإيجاده، وبما أن دوره التقريب لا إفاضة الأثر فمن الممكن أن يكون معدوما حين وجود الأثر، وبيان ذلك بالأمثلة:

إذا جاء المكلف لزيارة الحرم الشريف فكل خطوة يخطوها بالنسبة إلى الوصول إلى الحرم معد وليست مؤثرا في الوصول ، أي أن كل خطوة في المشي ضرورة للخطوة الثانية والثانية للثالثة إلى أن يصل إلى الحرم، فإذا حصل الأثر وهو الوصول إلى الحرم فإن نسبة الخطوة الأولى إليه ليست نسبة المؤثر بل نسبة المعد، إذ أن دورها كان تقريب الأثر - وهو الوصول إلى الحرم - إلى عالم الفعلية بحيث يصدر عن الفاعل له ، وإلا فليست هي الموجدة والمفيضة للأثر وهو الوصول إلى الحرم، ولذلك قد ينعدم المعد حين تحقق الأثر، كانعدام الخطوة الأولى حين الوصول إلى الحرم، وكذلك نسبة البناء إلى البناء، فإن دور البناء أنه بحركات يده يحدث إعدادا في مواد البناء، ومواد البناء تختزن ذلك الأثر الإعدادي وهي بضميمة العوامل الطبيعية تكتسب التماسك والتجاذب، ومقتضى ذلك استمرار البِناء حتى مع موت البنّاء حينه ، لأن نسبة البنّاء إلى البِناء ليست نسبة المؤثر للأثر بل نسبة المعد.وتقريب ذلك في الشرط المتقدم أنه إذا فرض أن شرب الدواء إنما يكون نافعا في العلاج إذا سبقه الغذاء، فالغذاء شرط متقدم، إلا أن دور الغذاء بالنسبة لأثر الدواء ليس دور المؤثر بل دور المعد، ومعنى أن دوره دور المعد أن الغذاء يحدث أثرا في البدن، وهذا الأثر هو عبارة عن الاستعداد والقابلية ويبقى هذا الاستعداد والقابلية إلى حين شرب الدواء، فحين اجتماع الاستعداد مع شرب الدواء يكون شرب الدواء مؤثرا، فالمؤثر هو شرب الدواء بضم الاستعداد، والاستعداد قد تحقق ببركة الغذاء قبله وإن انعدم الغذاء حين تحقق الأثر المستند إلى شرب الدواء.

**والحمد لله رب العالمين**

# 022 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_162\_الثلاثاء\_11\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وتقريب المطلب بذكر أمور:**

**الأمر الأول:** أن هناك فرقا بين الإمكان الذاتي وبين الاستعداد، فالإمكان الذاتي عبارةٌ عن أمر انتزاعي عارضٍ على الماهية، فيقال مثلا: إن الإنسان ممكن الوجود، كما يقال : شريك الباري ممتنع، ونحو ذلك، بلحاظ أن الإمكان الذاتي عبارة عن تساوي الماهية من حيث الطرفين طرف الوجود وطرف العدم، وأما الاستعداد كما إذا قيل : إن الشجرة ذات استعداد للإثمار والنمو، فإنه صفةٌ وجودية في المادة قابلة للشدة والضعف والقرب والبعد، مثلا: يقال: إن الشجرة الحضرية أقوى من الشجرة البرية من حيث الاستعداد للإثمار، ويقال: إن النطفة إذا علقت بالرحم فهي أقرب لأن تتحول إنسانا من النطفة التي لم تعلق بالرحم بعد، وهذا يعني أن استعداد الشجرة للإثمار أو استعداد النطفة لأن تتحول إنسانا هو صفة وجودية قائمة بالمادة قابلة للشدة والضعف والقرب والبعد من عالم الفعلية وعالم التحقق.

**الأمر الثاني:** إن الاستعداد جامع بين الفعل والقوة، فهو بلحاظ المستعد فعلٌ، وبلحاظ المستعد له قوةٌ، مثلا: استعداد النطفة لأن تكون إنسانا، بلحاظ المستعد - وهو مادة النطفة - وجود فعلي، ولكنه بلحاظ المستعد له - وهو وجود الإنسان - وجود بالقوة، ولذلك جاء في كلماتهم الفرق بين الاستعداد والإمكان الاستعدادي، قال صاحب المنظومة:

ويوصف الإمكان باستعدادي ... وهو بعرفهم سوى استعداد

فالاستعداد بلحاظ المستعد أمر موجود بالفعل، والإمكان الاستعدادي ما كان بلحاظ المستعد له، فإذا قيل: إن النطفة يمكن أن تكون إنسانا فهو عبارة عن وجود صفة بالفعل وهي الاستعداد، وأما إذا قيل إن الإنسان يمكن أن يخرج من النطفة فهو عبارة عن وجود بالقوة، وهو المعبر عنه بالإمكان الاستعدادي.

وبناء على ذلك أفيد: أن الشرط قد يكون مؤثرا وقد يكون معدا كما سبق ، والمقصود بالمعد هو الشيء الذي يحقق أثرا استعداديا موجودا بالفعل وإن كان هذا الاستعداد بلحاظ المستعد له وجودا بالقوة، مثلا : إذا أراد شخص الوصول إلى الحرم الشريف فإن الخطوة التي يخطوها وهو ماش معد، ومعنى أنها معد أن هذه الخطوة بلحاظ أثرها - وهي أنها تعطي الجسم استعدادا للوصول إلى الحرم -علة مؤثرة، لأنها تعطي أثرا وجوديا بالفعل وهو الاستعداد في الجسم لأن يصل إلى الحرم، ولكن هذا الاستعداد نفسه الذي حصل عليه الجسم ببركة الخطوة هو وجود بالقوة للوصول إلى الحرم، ولذلك يتحول من صفة الاستعداد الى صيرورة الخطوة وصولا للمقصد، فمعنى أن الشرط معد أنه بلحاظ أثره يعطي وجودا بالفعل وبلحاظ المعد له يكون وجودا بالقوة.

**الأمر الثالث:** سبق أن المعد مقرب للمعلول أو مقرب للأثر من عالم الفعلية، ومعنى مقربيته ليس عدم مؤثريته، فالمعد مؤثر ومقرب باختلاف اللحاظ والجهة، لا أن المعد مجرد مقرب فقط، بل هو جامع لجهتي التأثير والتقريب، فالخطوة من أجل الوصول إلى الحرم لها أثر وجودي بالفعل وهو الاستعداد الذي تعطيه للجسم، ولكنها بلحاظ الغاية - وهي المعد له والوصول إلى المحرم - مقربة لا مؤثرة، أي أنها مقربة للمعلول إلى عالم التحقق، إذ لولا هذه الخطوات لما كان هذا الأثر قريبا من التحقق وعالم الفعلية.

**الأمر الرابع:** أن ما ذكرناه من وصف المعد ينطبق على الشرط المتقدم بنحو واضح، فمثلا: إذا قلنا أن شرب الدواء مشروطٌ بسبق الغذاء، فالغذاء بالنسبة إلى شرب الدواء شرطٌ متقدم، إلا أن هذا الشرط المتقدم بلحاظ أثره علة مؤثرة، وهو بلحاظ أثر شرب الدواء يكون مقربا، حيث إن الغذاء يعطي الجسم استعدادا لتلقي شرب الدواء، وهذا الاستعداد أثرٌ بالفعل يبقى إلى حين شرب الدواء، فنسبة الغذاء إلى الاستعداد نسبة المؤثر، ولكن نسبته إلى المعد له - وهو أثر شرب الدواء - نسبة المقرب، لأن الاستعداد إذا بقي في الجسم إلى أن شرب المريض الدواء فببركة الاستعداد وشرب الدواء يترتب على الدواء أثره الفعلي، فهذا الأثر كان موجودا بالقوة حين الغذاء، أي: كان قريبا من الفعلية ببركة الغذاء، وبما أن المعد بلحاظ المعد له مقرب فلا تعتبر مقارنته زمانا مع المعد له، لعدم تأثيره فيه ، وإنما يعتبر مقارنته زمانا مع أثره وهو الاستعداد.

وأما بالنسبة للشرط المتأخر فقد أفاد السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2 ص183] تطبيق الاستعداد على الشرط المتأخر ولكن بالعكس، بمعنى أن الشرط هو المقتضي والمقتضي هو الشرط، وأن ما هو مشروط هو المعد وما هو شرط هو المشروط، وبيان ذلك: أنه إذا لم يكن شرب الدواء مؤثرا في العلاج إلا إذا تعقبه المشي فالمشي بالنسبة إلى شرب الدواء شرط متأخر بحسب الظاهر ، لكنه في الواقع وبحسب عالم الأثر ليس كذلك ، ففي الواقع أن الشرط هو شرب الدواء والمقتضي المشروط هو المشي، بمعنى أن الإنسان إذا شرب الدواء أعطاه شرب الدواء استعدادا، وهذا الاستعداد يبقى إلى أن يتحقق منه المشي فإذا تحقق منه المشي كان المشي ببركة الاستعداد موجبا لتحقق العلاج والشفاء، فالمقتضي لتحقق الشفاء هو المشي، والشرط في ذلك سبقه بشرب الدواء وشرب الدواء هو المعد والمشي هو المعد له، أي أن شرب الدواء هو الشرط والمشي هو المشروط المقتضي، فما نراه شرطا متأخرا هوشرط متقدم .

والنتيجة من كل ذلك أن الاستعداد إن لوحظ سببه فهو شرط متقدم و إن لوحظ أثره فهو شرط مقارن، مثلا سبق الغذاء شرط متقدم ولكن أثره - وهو الاستعداد - شرط مقارن لأنه يبقى إلى حين شرب الدواء فيكون شرب الدواء مؤثرا ببركة اقترانه بالاستعداد.

وببيان هذه الأمور الأربعة لمعنى الاستعداد والإمكان الاستعدادي والفرق بينهما يتبين وجه المناقشة فيما ذكره السيد الصدر قدس سره في [بحوث في علم الأصول ج2 ص185] حيث أورد على المحقق الإصفهاني قدس سره بقوله: وهذاالكلام رغم اشتهاره لا يرجع الى معنى محصل عندنا، فإنه بعد بيان هذه الأمور التي اتضح بها معنى الاستعداد ومدى تأثيره يتضح أن المطلب له معنى محصل.

**فتلخص من بحث الشرط المتأخر كله** أن الشرط المتأخر معقول فقط فيما إذا كان شرطا للحكم أو شرطا للمأمور به، باعتبار أن الحكم أمر اعتباري ومتعلق الحكم الذي هو المأمور به أيضا أمر اعتباري، وبما أن الأمور الاعتبارية ليست خاضعة للتأثير والتأثر فلا إشكال في ربطها بالشرط المتأخر كربطها بالشرط المتقدم إذ لا يلزم من ذلك تأثير المعدوم في الموجود، وأما كون المتأخر شرطا في الملاك فإن كان الملاك أمرا اعتباريا عقلائيا - كحفظ النظام أوالحسن والقبح بناء على أنهما من الإعتبارات العقلائية - فلامانع من ربطه بالشرط المتأخر ، وإن كان من الأمور التكوينية فلا يعقل أن يكون الوجود المتأخر شرطا في الملاك التكويني، وما ظاهره أنه شرط متأخر أو متقدم فمرجعه إلى المعد الذي هو بلحاظ أثره شرط مقارن لا متقدم ولا متأخر.

**والحمد لله رب العالمين**

# 023 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_163\_الأربعاء\_12\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البحث في انقسام الواجب إلى الواجب المطلق والواجب المشروط**

والمقصود بذلك انقسام نفس الوجوب الى مطلق ومشروط فمثلا: وجوب صلاة الظهر مشروط بدخول الوقت، ولكنه مطلق من حيث الاستطاعة، أي: سواء أكان المكلف مستطيعا ماديا أم لا، فإن وجوب صلاة الظهر فعلي في حقه، فوجوب صلاة الظهر بشرط من جهة ولا بشرط من جهة أخرى.

وقد وقع البحث عند الأعلام في إمكان الواجب المشروط في مقامين: مقام الثبوت ومقام الإثبات.

**المقام الأول: في مقام الثبوت.**

أي: هل يعقل ثبوتا أن يكون الوجوب مشروطا بشرط أم لا؟

**والتحقيق** أنه لا ريب في أن الاشتراط معقول في عالم الملاك وفي عالم الجعل الاعتباري، وإنما البحث في معقولية الاشتراط في عالم الشوق والإرادة، وبيان ذلك مثلا بالنسبة لوجوب الحج المشروط بالاستطاعة، فإنه لا ريب في أن لا ملاك في الحج إلا في فرض الاستطاعة، فالملاك مشروطٌ بمعنى أن اتصاف الحج بالمصلحة منوط بوجود الاستطاعة، وهذا لا إشكال فيه، كما أنه لا إشكال في رجوع الشرط في عالم الجعل والاعتبار للمجعول، لمامر من أن المجعول على نحو القضية الحقيقية كما إذا قال المولى: (إذا استطاع المكلف وجب عليه الحج) لا يكون فعليا إلا بفعلية الاستطاعة خارجا، حيث إن المولى أناط فعلية المجعول بفعلية الاستطاعة في عالم الاعتبار. فلا إشكال في الإشتراط بحسب عالم الملاك وعالم الجعل الاعتباري، وإنما البحث كله في عالم الإرادة الذي هو وسط بين عالم الملاك وعالم الجعل والاعتبار، أي هل يعقل أن تكون الإرادة مشروطة أم لا؟

وبناء على ذلك سيقع البحث في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: في معقولية اشتراط الإرادة بشيء.

المطلب الثاني: على فرض أن الإرادة فعلية لعدم معقولية اشتراطها بشيء فهل الحكم الشرعي هو من قبيل الإرادة أم من قبيل الاعتبار والجعل؟

المطلب الثالث: على فرض إمكان اشتراط الإرادة فما هو تصوير ذلك؟ حيث وقع الخلاف بين الأعلام في تصوير الإرادة المشروطة .

**المطلب الأول: في معقولية اشتراط الإرادة**

بيان ذلك: إذا قال المولى: (أريد الحج من المكلف إذا استطاع) فهل الإرادة فعلية أم لا تكون فعلية إلا بفعلية الاستطاعة؟ أي: أن الاستطاعة قيد دخيل في المراد أم في الإرادة؟ فإن قلنا بأن الاستطاعة قيد دخيل في الإرادة فلا فعلية للإرادة إلا في ظرف فعلية الاستطاعة، وإن قلنا بأن الاستطاعة قيد دخيل في المراد فإن الإرادة فعلية منجزة ولكن الحج المراد هو ما كان في ظرف الاستطاعة.

وقد بنى على ذلك الشيخ الأعظم - كما نسب إليه في مطارح الأنظار - والمحقق الإيرواني والمحقق العراقي قدست أسرارهم، وقد ذكر في كلماتهم وجه برهاني ووجه وجداني.

**الوجه البرهاني:**

وتوضيحه بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن الإرادة تابعة للعلم بالمصلحة، فمتى وجد المولى مصلحته في فعلٍ صادر من العبد أراده منه .

**الأمر الثاني:** إن من المستحيل تعليق الإرادة على أمر خارجي بأن تكون الإرادة منوطة بالاستطاعة الخارجية، لاختلاف الوعاء، فإن الإرادة وجود ذهني نفسي والاستطاعة وجود خارجي ولا يعقل دخل الخارجي في الذهني لاشتراط التأثير والتأثر بالسنخية ، فما لم يكن المؤثر والمتأثر متحدين في الوعاء فدخل أحدهما في الآخر مستحيل، لذلك لا يعقل أن يكون وجود الاستطاعة خارجا هو الدخيل في تحقق الإرادة، بل يتعين أن يكون شرط الإرادة ما كان من سنخها، وماهو من سنخها هو العلم واللحاظ، فالدخيل في فعلية الإرادة علم المولى بالمصلحة لا نفس المصلحة الخارجية.

**الأمر الثالث:** بما أن فعلية الإرادة تدور مدار العلم بالمصلحة وقد علم المولى أن في الحج عند حصول الاستطاعة مصلحة، فإرادته للحج إرادة فعلية لا أن إرادته للحج في ظرف حصول الاستطاعة.

والجواب عن هذا الوجه أنه لا إشكال ولا ريب أن الدخيل في فعلية الإرادة هو العلم لا الوجود الخارجي، ولكن المدعى أن الدخيل في وجود الإرادة بالفعل العلم باتصاف العمل بالمصلحة بالفعل لا العلم باتصاف الفعل بالمصلحة على تقدير وجود الشرط ، مثلا إذا علم المولى أن الاستطاعة تحققت فعلم باتصاف الحج بالمصلحة بالفعل أراده فعلا ، وأما إذا لم يعلم بوجود الشرط وإنما علم بالقضية الشرطية وهي اتصاف الفعل بالمصلحة إن وجد الشرط كالإستطاعة للحج فلافعلية للإرادة ، وماهو الموجود في نفس المولى حينئذ هو العلم بالقضية الشرطية من دون إرادة فعلية متعلقة بالجزاء لعدم العلم بفعلية الشرط . فالوجه البرهاني لإرجاع القيد للمراد دون الإرادة غير تام .

**الوجه الوجداني:**

وبيانه أن يقال: أن المولى إذا علم أن في الفعل مصلحة فالمشاهد بالوجدان صور ثلاث:

**الأولى:** أن يريده مطلقا فإنه إذا علم أن في الفعل مصلحة لا بشرط فإنه يريده لا بشرط، كما إذا علم أن في الصدقة مصلحة لا بشرطٍ فيريد الصدقة لا بشرطٍ.

**الثانية:** أن يعلم أن القيد دخيل في استيفاء المصلحة لا في أصل اتصاف الفعل بالمصلحة، كما إذا علم مثلا: أن الصلاة ذات مصلحة في نفسها من دون توقف على شرط معين، ولكن لا يمكن استيفاء المصلحة التي هي في الصلاة إلا بالطهارة، فهنا لا محالة إذا أراد المولى الصلاة أراد الطهارة، لأنه أراد الصلاة لمصلحتها، وهو يعلم أن مصلحتها لا تستوفى إلا بالطهارة، فإرادته للصلاة إرادة بالفعل للطهارة، فهو يريد المقيد بما هو مقيد غايته أن إرادته للتقيد نفسية وللقيد غيرية .

وهاتان الصورتان لا نقاش فيهما بين الأعلام.

**الثالثة:** أن يعلم أن الفعل لايتصف أساسا بالمصلحة إلا إذا وجد القيد اتفاقا، بمعنى أن الحج مثلا لا مصلحة فيه في نفسه، وإنما يتصف بالمصلحة إذا وجدت الاستطاعة اتفاقا، فمتى وجدت اتصف الحج بالمصلحة، لا مثل الصلاة والطهارة، فهنا هل أراد المولى الحج بالفعل والشرط وهو الاستطاعة دخيل في المراد أم لا؟ قد أفاد جماعة من الأعلام أن الوجدان شاهد على أن المولى أراد الحج بالفعل، غاية ما في الباب أن الحج المراد لا يكون إلا في ظرف الاستطاعة، والشاهد على ذلك أنه لولا أن المولى أراد الحج بالفعل لما طلبه، فإن الطلب فرع الإرادة، لأن مراحل الحكم هي الملاك ثم الإرادة ثم الطلب، فإذا علم المولى أن في الحج ملاكا في ظرف الاستطاعة، فقد أراده بالفعل من المكلف وإن لم تتحقق الإستطاعة خارجا ولذلك طلبه، فطلب الحج من المكلف إن استطاع شاهدٌ وجداني على أن هناك إرادةً للحج بالفعل.

ولكن هذا الكلام كما ترى، فإنه على مبنى أن الإرادة من مراحل الحكم فإن مقتضى الحكمة كون المجعول في مقام الاعتبار متطابقا مع مقام الملاك، وحيث إنه لا ملاك في الحج إلا في ظرف الاستطاعة فلا وجوب مجعول للحج إلا في ظرف الاستطاعة، وهذا ما بينه المولى في مقام الطلب، فإنه لم يطلب الحج بالفعل كي يقال : إن طلبه شاهد على الإرادة بالفعل، وإنما طلب الحج على فرض الاستطاعة، فلا دلالة فيه على أكثر من أن الملاك منوط بالاستطاعة لا أن هناك إرادة فعلية نحو الحج.

**والحمد لله رب العالمين**

# 024 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_164\_السبت\_15\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الوجداني:** وحاصله أن المولى إذا التفت إلى فعل العبد فإما أن لا يتوجه إليه لعدم ملاك فيه، وإما أن يتوجه له، وحينئذ إما أن يريده على نحو اللا بشرط لأن الملاك ثابت فيه من دون قيد، وإما أن لايريده على نحو الإطلاق لفرض وجود القيد، والقيد إما أن يحتاج إليه لتحقيق المصلحة، أو أنه لايحتاج إليه ولكن إذا وجد اتفاقا فالفعل ذو مصلحة، ففي هذا الفرض لا توجد إلا صورتان بحسب الوجدان:

الأولى: أن القيد محل الحاجة ولازم ذلك أن يريد المولى الفعل بما هو مقيد الذي يقتضي إرادة القيد معه، كما في الصلاة فإنها ذات مصلحة في نفسها ، إلا أن قيد الطهارة دخيل في استيفاء تلك المصلحة ، ولازم ذلك إرادة تقيد الصلاة بالطهارة ، وبما أن التقيد مراد فالقيد المحقق للتقيد مراد أيضا .

الثانية: أن لاحاجة للقيد ولكن إذا وجد اتفاقا كان الفعل ذا مصلحة كما في فرض الاستطاعة بالنسبة للحج ، ومقتضى ذلك أن متعلق الإرادة للمولى ، هو الحج في ظرف القيد.

فالإرادة على كل حال فعلية، لأنه إما أن يريد الفعل على نحو اللابشرط أو يريد الفعل مع قيده أو يريد فعلا الواجب في ظرف القيد، ولا توجد صورة بحسب الوجدان أن لا يريد الفعل فيها إلا إذا حصل القيد.

وهنا عدة منبهات على الوجدان:

**المنبه الأول:** ما سبق ذكره، ويمكن تقريبه بنحو أعمق، وبيانه بذكر مقدمتين:

الأولى: أن الفعل ذا الملاك كالحج له مقدمات لا يمكن وجوده إلا بها كالسفر وإعداد الزاد ولوازم المناسك، ومن هذه المقدمات نفس خطاب المولى، لأنه لولا وجود خطاب بالحج لما وجد الحج من العبد، فلذلك تتعلق إرادة المولى فعلا بصدور الخطاب استطراقا ومقدمة لوجود الحج من العبد لتحصيل ملاكه .

الثانية: إذا كان الخطاب من المولى بالحج مرادا إرادةً مقدمية استطراقية فهذا كاشف عن وجود إرادة نفسية للحج بالفعل، إذ لا يعقل وجود الإرادة المقدمية مع عدم وجود إرادة نفسية نحو ذي المقدمة مع أنها ناشئة عنها ، فلولا أن المولى أراد الحج من المكلف بالفعل لما أراد صدور الخطاب، فإرادة المولى صدور خطاب منه نحو العبد شاهد على وجود إرادة نفسية متعلقة بالحج نفسه وإن كان المراد هو الحج لا مطلقا بل الحج في ظرف الاستطاعة، مما يعني أن الاستطاعة قيد في المراد وإلا فالإرادة فعلية.

ولكن ترد على المنبه المذكور ملاحظتان:

**الملاحظة الأولى:** أن المولى إنما أراد الخطاب لا لإرادة نفسية نحو الحج، بل لأجل أن الطريقة العقلائية في مقام التشريع تقتضي كون التقنين بهذا النهج ، حيث إن المولى والمقنن لايمكنه عادة أن يصدر خطابات لكل من هو واجد للموضوع بالفعل أي لكل من هو مستطيع بالفعل بحيث ينتظر الاستطاعة الفعلية من كل مكلف كي يتوجه له الخطاب، فهذه الطريقة متعذرة ، كما أنها تستلزم فوت بعض الملاكات لاختلاف المكلفين من حيث الإستعداد وتوقع الخطاب وعدمه، لذلك تبانى العقلاء في مقام التقنين على أن يصدر المولى المقنن خطابا عاما مشروطا بموضوع معين نحو أن يقال: (من استطاع فعليه الحج)، وبما أن الطريقة العقلائية هي صياغة الخطاب على نحو القضية الحقيقية لتعذر الطريقة الأخرى أو استلزامها تفويت بعض الملاكات فالمولى جريا على وفق الطريقة العقلائية قام بذلك، لا أنه أراد صدور الخطاب إرادة مقدمية استطراقية بحيث تكشف هذه الإرادة المقدمية عن إرادة نفسية متعلقة بالحج، وإنما جرى على وفق الطريقة العقلائية في إصدار الخطابات على نحو القضية الحقيقية.

**الملاحظة الثانية:** أن من المحتمل أن يكون صدور الخطاب لإرادة نفسية لا مقدمية، أي أن صدور الخطاب في نفسه مراد لأنه في نفسه ذو ملاك، والسر في ذلك أن المولى لإظهار حكمته وإبراز مولويته التدبيرية في حفظ المصالح العامة عن طريق القوانين والخطابات، تصدى لجعل القانون وإبرازه، فالخطاب ذو ملاك في نفسه وهو إظهار حكمة المولى بتدبيره للمصالح العامة عن طريق القوانين وإبرازها بالخطابات، والنتيجة أن صدور خطاب بالحج مثلا لا يكشف عن إرادة للخطاب بنحو الإرادة المقدمية الناشئة عن إرادة نفسية نحو الحج.

بل قد يقال - كما ذكره السيد الصدر قدس سره [ج2ص 189] أنه لا وجه لتعلق إرادة بالمقيد من دون تعلق إرادة بقيده، وتقريب مرامه: أنه لو كان للمولى إرادة فعلية نحو فعل العبد، وكان الفعل المراد هو الحصة - لفرض أن المراد ليس الفعل اللابشرط بل هو الفعل المشروط بالقيد - فلابد من استتباع ذلك إرادة القيد، للملازمة الوجدانية بين إرادة المقيد - مع الالتفات لقيده - وإرادة القيد، أي: أنه إذا أراد المقيد بالفعل - مع التفاته إلى أن المقيد لا يحصل إلا بحصول قيده - فهومريد لقيده، مع أن القيد قد لا يكون محلا للرغبة أصلا، لعدم دخله في استيفاء المصلحة كما في الاستطاعة، حيث إن الاستطاعة لا مصلحة فيها أصلا ولا دخل لها في استيفاء المصلحة، ولكنها لو وجدت اتفاقا صار الحج ذا مصلحة، فلو كان المولى يريد الحج بالفعل مع كون المراد الحج في ظرف الاستطاعة فلا محالة تترشح من إرادته للحج إرادة للإستطاعة، فإن التفكيك مخالف للوجدان، وإرادته للاستطاعة خلاف ملاكه لأنه لا ملاك فيها، وإنما الملاك في الحج على فرض وجود الاستطاعة، أو لأن القيد مبغوض للمولى فكيف يريده؟ فمثلا المولى يريد دفع الكفارة ممن أفطر أثناء الصوم متعمدا، فهل يتصور هنا أن يريد من العبد الإفطار عمدا كي يتحقق المقيد؟

والنتيجة أن لازم دعوى وجود إرادة فعلية نحو المقيد أن تكون إرادة فعلية نحو القيد إذ لا يمكن التفكيك بينهما وجدانا، وحيث إن التالي باطل، إذ أن إرادة القيد غير معقولة في بعض الموارد لكونه مبغوضا، وفي بعضها مما لا دخل له في استيفاء المصلحة، فالمقدم باطل، وهو وجود إرادة فعلية نحو المقيد.

**فإن قلت:** إن الملازمة الوجدانية مما يعقل الخروج عنها إذا كان التفكيك بين إرادة المقيد وإرادة القيد مما تقتضيه بعض العوامل وهو كون القيد الدخيل هو الوجود الإتفاقي لا الوجود المرغوب.

**قلت:** إن غاية ذلك عدم الإدانة والعقوبة على ترك القيد لا عدم إرادته، فإنه إذا كان الملحوظ في دخله في الواجب الوجود الإتفاقي فلا موجب للإدانة بالترك لكن التفكيك بحسب عالم الشوق والإرادة بين المقيد والقيد غير متصور .

**فإن قلت:** إن هناك فرقا بين إرادة الحج وإرادة القضية الشرطية، فمن الواضح أنه لا توجد إرادة فعلية نحو الحج لأنه لو أراد الحج نفسه إرادة فعلية لأراد قيوده مع أن بعض القيود غير مراد، ولكن هذا لا يقتضي عدم أي إرادة فعلية في نفس المولى وراء الخطاب ، بل هناك إرادة فعلية نحو القضية الشرطية، فكما أن المولى لو صدر منه الجعل بقوله ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ فإن الجعل وجود تنجيزي بالفعل مع أنه لا فعلية للمجعول إلا بفعلية الاستطاعة، فكذلك الإرادة موجودة بالفعل لكن نحو القضية الشرطية لا نحو الجزاء نفسه ، فلو قيل للمولى: إن هذه الشرطية - وهي لزوم الحج عند الاستطاعة - مرادة لك أم لا؟ لأجاب بأنها مرادة ولذلك جعلها، فالإرادة الموجودة بالفعل قبل الاستطاعة إرادة نحو القضية الشرطية لا إرادة نحو الحج، ولذلك لا تترشح منها إرادة للشرط، فإن إرادة الشرطية لا تستلزم إرادة الشرط، إما لمبغوضيته وإما لعدم دخله في استيفاء المصلحة أو نحو ذلك .

**قلت:** لا معنى لإرادة الشرطية بما هي شرطية، فإن القضية الشرطية مجرد صورة ذهنية حاكية عن عالم الملاك ، والنكتة في ذلك أن إرادة الإنسان إنما تنصب على ما هو موطن غرضه، لا غير ذلك، وبما أن إرادة الإنسان إنما تتعلق بموطن غرضه فموطن غرضه ليس الشرطية بما هي شرطية، وإنما موطن غرضه الجزاء إن حصل الشرط، فالمولى إما أن يريد الجزاء بالفعل ولازمه إرادة القيد وهو خلف أو لا توجد إرادة بالفعل وليس في نفسه سوى العلم أي: علم المولى بأن في الحج مصلحة إن حصلت الاستطاعة، ولأجل هذا العلم صدر الخطاب منه فلا إرادة نحو الحج بالفعل ولا نحو القضية الشرطية بما هي قضية شرطية .

**والحمد لله رب العالمين**

# 025 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_165\_الأحد\_16\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المنبه الثاني من منبهات الوجدان:** قياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية.

وبيانه: أن الموجود في الإرادة التكوينية إرادة فعلية قبل زمان العمل مع أن العمل منوط بأمر غير مقدور كالزمان، مثلا للإنسان أن يقول: إني أريد السفر غدا، وهو حاكٍ عن إرادة فعلية، أو يقول: إني أريد الدخول في الامتحان بعد شهرين، وهو حاك عن إرادة فعلية، أو يقول: إني أريد إجراء عملية جراحية بعد ثلاثة أشهر وهو يعبر عن إرادة فعلية مع أن المراد منوط بالزمن والزمن خارج عن اختياره، ومع ذلك فإنه يحكي عن إرادة فعلية نحو العمل، وبما أن الإرادة التشريعية على وزان التكوينية حيث لافرق بينهما إلا من حيث المتعلق، فإن متعلق التكوينية فعل النفس ومتعلق التشريعية فعل الغير فالإرادة التشريعية فعلية قبل فعلية قيود المراد، فإذا قال المولى: أريد من المكلف الحج في فرض الاستطاعة، فإنه يحكي عن إرادة فعلية وإن كان المراد منوطا بفرض الاستطاعة.

**ولكن يلاحظ على ذلك** أن الإرادة التكوينية على نحوين إذ تارة يكون القيد الملحوظ قيدا دخيلا في الاتصاف وأخرى يكون قيدا دخيلا في الاستيفاء، فإن كان القيد الملحوظ للمريد قيدا دخيلا في الاستيفاء كما إذا قال: أريد إجراء عملية بعد شهرين بحضور أخي، فحيث إن حضور أخيه دخيل في استيفاء المصلحة لا في أصل الاتصاف بالمصلحة، فالإرادة هنا فعلية، وأما بالنسبة للزمن فهو وإن كان خارجا عن الإختيار إلا أنه لما كان المراد هو الحصة وهي المتقومة بالزمن المعين كان التقيد بالزمن مرادا بالفعل، وإن كان القيد خارجا عن اختياره إذ يكفي في فعلية الإرادة اختيارية التقيد، وعدم إمكان تحقق الحصة بالفعل وهي العمل المتقيد بالزمن لا لقصور في الإرادة فهي فعلية وإنما لأن المراد نفسه لايقبل الإنطباق على غير هذه الفترة الزمنية.

وإن كان القيد الملحوظ للمريد دخيلا في أصل الاتصاف بالمصلحة فلا توجد إرادة تكوينية فعلية نحو المراد، كما إذا قال: أريد ختان الولد وفعل العقيقة بعد شهر إن ولد لي ذكر، فمن الواضح أنه ليس له إرادة فعلية نحو فعل الختان والعقيقة، وإنما إذا حصل الشرط وهو الولادة كان مريدا لهما، مع أنها إرادة تكوينية ولكنها ليست فعلية، لأن القيد الملحوظ وهو الولادة ليس دخيلا في استيفاء المصلحة بل في أصل الاتصاف بالمصلحة.

فدعوى أن المقيس عليه وهو الإرادة التكوينية فعلية دائما غيرتامة، حيث تبين أن الإرادة التكوينية على نحوين.

**المنبه الثالث:** أنه لا شك في وجود الفرق وجدانا بين من يقول: أريد شرب الدواء إن حصل المرض، ومن يقول: لا أريد شرب الدواء إن حصل المرض لكراهته ، فإن المفهوم عرفا من كل من القولين مختلف، فلو لم تكن هناك إرادة فعلية لم يكن فرقٌ بينهما إذ ليس لأي منهما إرادة فعلية نحو شرب الدواء، مع أن المرتكز العرفي يرى الفرق بين التعبيرين، فهذا الفارق الوجداني منبه على وجود إرادة فعلية في المثبت دون النافي، وإلا لم يبق فرق بينهما.

**والجواب عن هذا الشاهد** أنه لا شك أن هناك فرقا بين القولين المذكورين، والسر في ذلك أن القائل الأول له إرادة فعلية ولكنها ليست إرادة للجزاء وهو شرب الدواء، بل له إرادتان: الإرادة الأولى: إرادة الحفاظ على صحة جسده، فمعنى (أريد شرب الدواء على تقدير المرض) معناه أني أريد فعلا وفي كل وقت الحفاظ على صحة جسدي، ومن هذه الإرادة تنبثق إرادة لشرب الدواء على تقدير المرض لكونه حافظا للصحة ، فهنا إرادتان: فعلية وهي إرادته لحفظ جسده من المرض، وإرادة تنبثق من هذه الإرادة وهي إرادة شرب الدواء في فرض حصول المرض لابالفعل .

وأما القائل الثاني فإنه يحكي عن نفسه بأنه يريد لجسمه أن لا يدخل فيه ما يكرهه، فلذلك ينبثق عن هذا المراد بالفعل أنه لا يريد شرب الدواء حتى لو حصل المرض، باعتبار أن شرب الدواء مكروه له.

والحاصل أن الفارق الوجداني بين القولين لا يعني أن هناك إرادة فعلية نحو شرب الدواء لأحدهما دون الآخر، بل هما من هذه الجهة على حد سواء، وإنما يختلفان في إرادة فعلية سابقة من نوع آخر.

ومن هذا الجواب تنبثق لنا مقالة، وهي أنه يمكن التوفيق بين الإتجاهين اللذين يدعي كل منهما الوجدان على مدعاه، وهما: القول بأن الإرادة في التكاليف فعلية قبل حصول الشرط ، بشهادة الوجدان بأنه لو لم تكن إرادة فعلية في نفس المولى نحو الجزاء لما أراد صدور الأمر منه مقدمة لتحصيل الجزاء في ظرف وجود الشرط ، والقول بأن الإرادة تابعة لموطن الغرض ، وموطن الغرض هو الجزاء لا بالفعل ولكن عند تحقق الشرط، فلا إرادة وجدانا قبل تحقق الشرط، وذلك بأن يقال: إن الإرادة التشريعية تنحل إلى إرادتين: إرادة فعلية وإرادة تنبثق منها وهي إرادة الجزاء إذا حصل الشرط. فالاتجاه الثاني الذي يقول بأنه لا توجد إرادة فعلية مقصوده أنه لا توجد إرادة فعلية للجزاء، لأن إرادة الجزاء على تقدير حصول الشرط، وأن المولى بالنسبة للجزاء ليس له إلا العلم بالمصلحة، ولكن هذا لا يعني أن المولى ليس له إرادة فعلية صالحة لأن تنبثق منها إرادة للجزاء على تقدير حصول الشرط، وسيأتي بحث ذلك في المطلب الثالث إن شاء الله.

**فتلخص أن الصحيح** هو ما ذهب إليه جملة من الأعلام من أنه لا إرادة بالفعل نحو الجزاء، وإنما يراد الجزاء على فرض حصول الشرط خلافا لما نسب للشيخ الأعظم وجملة من المحققين من وجود إرادة فعلية قبل حصول الشرط، وذلك لشهادة الوجدان والبرهان على تبعية الإرادة لموطن الغرض، وموطن الغرض فعل الجزاء في ظرف حصول الشرط لا بالفعل بلحاظ دخالة الشرط في أصل الإتصاف بالمصلحة، وللخلل في البرهان على إثبات وجود إرادة فعلية قبل الشرط .

**المطلب الثاني: في بيان ثمرة البحث :**

قد ذكر في المقام ثمرتان:

**الثمرة الأولى:** جريان البراءة وعدم الجريان عند الشك في الشرط، فلو أن المكلف مثلا شك في فعلية الاستطاعة بعد دخول شهر ذي الحجة فهل تجري البراءة؟ مع فرض عدم جريان الإستصحاب لتنقيح حصول الشرط أو عدمه لتوارد الحالتين كما لو استطاع المكلف قبل دخول أشهر الحج في فترة ولم يكن مستطيعا في فترة أخرى مع الجهل بالمتقدم والمتأخر ، فلا يجدي استصحاب الاستطاعة ولا استصحاب عدمها لتوارد الحالتين، فإن استصحاب الاستطاعة معارض باستصحاب عدم الاستطاعة ، فإذا لم يجر الاستصحاب في طرف الشرط ووصلت النوبة للبراءة، فهل له إجراء البراءة عن وجوب الحج لشكه في الاستطاعة أم لا؟

فقد يقال: إن قلنا بالمبنى الأول وأن للمولى إرادة فعلية نحو الحج وإن لم يحصل الشرط فإن المولى يريد الحج فعلا وإن كان المراد متقيدا بالشرط وهو الإستطاعة ، فإذا علم المكلف أن للمولى إرادةً فعلية وإن لم يحصل الشرط فلا مجال لجريان البراءة حيث إن مراد المولى فعلي، ومقتضى كونه فعليا استعداد المكلف للحج ولا مجال لجريان البراءة، وإن قلنا بالمبنى الثاني وأن لا إرادة للمولى إلا حين حصول الاستطاعة فالشك في الشرط شك في الإرادة المولوية ، ومقتضى الشك في فعلية الإرادة جريان البراءة عنها.

ولكن هذه الثمرة غير تامة، والوجه في ذلك أن البيان الجاري بالنسبة للمجعول الإعتباري منطبق على مقام الإرادة ، وهو أن المجعول ينقسم إلى مجعولٍ كلي ومجعولٍ جزئي تكون فعليته عند فعلية الشرط .

**وبيان ذلك:** أن المولى إذا صدر منه الجعل فقال: (يجب الحج على من استطاع) فإن المرتكز العقلائي ينتزع من هذه القضية الإنشائية مجعولين، مجعولا كليا وهو وجوب الحج على المستطيع وهذه قضية حقيقية منتسبة إلى الشارع ، ومجعولا جزئيا لا يكون فعليا إلا إذا صارت الاستطاعة فعلية، بمعنى أنه إذا صارت الاستطاعة فعلية رأى المرتكز العقلائي أن المجعول الكلي في حق كلي المستطيع قد انحل في حق من استطاع بالفعل بحيث يقول العرف للمستطيع: الآن وجب عليك الحج ولم يكن واجبا عليك من قبل.

ومن الواضح أن الذي يدخل في عهدة المكلف ليس المجعول الكلي، حيث لا إدانة عقلا قبل تحقق الموضوع خارجا ، بل ما يدخل في العهدة فيدان به المكلف هو ما يكون فعليا عند فعلية الاستطاعة، فإذا شك المكلف في الاستطاعة فقد شك في اشتغال عهدته، ومقتضى ذلك جريان البراءة، وعين هذا البيان يجري في الإرادة، فإذا افترض أن الإرادة هي الحكم التكليفي أو هي محور الحكم من حيث الآثار ، فعندما يعلم بإرادة المولى ولو عن طريق إخبار المولى عن إرادته فإن المرتكز العقلائي يتلقى ذلك على نحو إرادتين: إرادة كلية على نحو القضية الحقيقية - وهي إرادة الحج من المستطيع - تنحل إلى إرادات في حق كل مستطيع، وإرادة جزئية في ظرف حصول الشرط، وما يدخل في عهدة المكلف عقلا بحيث يكون مدانا به هو انحلال تلك الإرادة الكلية إلى الإرادة في حقه ، فالشك في الاستطاعة موجب للشك في انحلال هذه الإرادة في حق المكلف، والشك في انحلالها لهذا المكلف مجرى للبراءة، فالبراءة جارية عند الشك في الشرط وإن قلنا بالمسلك الأول الذي يرى رجوع الشرط للمراد ، فإن معنى رجوع الشرط للمراد أنه لا دخل له في الإرادة الكلية على نحو القضية الحقيقية لا أنه لادخل له في اشتغال العهدة ، والا لم يبق فرق بين الشروط أي بين ماهو دخيل في اصل الإتصاف وماهو دخيل في الإستيفاء .

**الثمرة الثانية:** إعداد المقدمات، فعلى القول بوجود إرادة فعلية للمولى قبل حصول الشرط يجب إعداد المقدمات لوجود الإرادة الفعلية نحو الحج، وعلى القول بعدم وجود الإرادة الفعلية للمولى قبل حصول الشرط فلا يجب على المكلف إعداد شيء لأن المولى لا يريد شيئا منه بالفعل، بل يريد ذلك على تقدير حصول الاستطاعة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 026 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_166\_الإثنين\_17\_ربيع\_الثاني\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وتحقيق الحال في الثمرة الثانية يبتني على ثلاثة أمور وهي: هل لهذا البحث موضوع؟ وعلى فرض أن للبحث موضوعا فهل له ثمرة؟ وعلى فرض أن له ثمرةً فما هو المبنى الدخيل في ترتب الثمرة؟ فهنا ثلاثة أسئلة تتفرع إلى ثلاثة مبانٍ:

**المبنى الأول:** أن لا موضوع لهذا البحث أصلا بغض النظر عن أن له ثمرة أم لا، وهو مبنى سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من أن البحث المذكور - وهو أنه هل أن لدى المولى إرادة فعلية نحو الجزاء المشروط قبل تحقق الشرط أم لا؟ - مما لا موضوع له.

والنكتة في ذلك تتضح بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن الإرادة ليس لها إلا معنى واحد، وهو إعمال القدرة أي: صرف القدرة في الفعل، فالإرادة هي الجزء الأخير من علة الفعل بحيث لا يتخلف المعلول عنها، فمتى تحققت الإرادة تحقق المراد ، وهذا المعنى من الإرادة كما يؤكده الوجدان هو الظاهر من الروايات الشريفة، ففي معتبرة النضر بن سويد قال: (سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الإرادة من الخلق ومن الله فقال: أما الإرادة في الخلق فهي الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما في الله فإرادته إحداثه لا غير) إلى أن قال عليه السلام: (فإرادته الفعل لا غير) وظاهر الرواية الشريفة مطلبان:

الأول: أن الإرادة في الله ليست أزلية، وإنما هي نفس فعله، كما ورد في معتبرة عاصم بن حميد: (لم يزل الله مريدا؟ قال: لم يزل الله عالما قادرا ثم أراد).

الثاني: أن الإرادة في الإنسان هي المجموع من الفكرة المضمرة وما يبدو من الفعل .

**الأمر الثاني:** بناء على ذلك لا توجد إرادة تكوينية وإرادة تشريعية، فالإرادة ليست إلا التكوينية لأنها عبارة عن إعمال القدرة، ولا يتصور إعمال القدرة في فعل الغير، وإنما يتصور إعمال القدرة في فعل النفس، فإن فعل الغير خاضع لاختياره فلايعقل إعمال القدرة فيه والا لكان الغير مجبرا، وبذلك يتبين وجه الخدشة في ما يقال : إن الإرادة واحدة وهي الشوق المؤكد وإنما يختلف متعلقها، فإن كان متعلقها فعل النفس فهي تكوينية، وإن كان متعلقها فعل الغير فهي تشريعية ، بل هي عبارة عن إعمال القدرة و فعل الغير باختياره لا بإرادة غيره وهو المولى .

**الأمر الثالث:** بما أنه لا توجد إرادة تكوينية وتشريعية وليست إلا إرادة تكوينية فلا موضوع لهذا البحث، فإن البحث يبتني على أن من مراحل الحكم الإرادة، والحال أن الإرادة لا ربط لها بالحكم إطلاقا، فالبحث في أن الإرادة فعلية قبل تحقق الشرط أو فعلية بفعلية الشرط مبني على وجود إرادة في مراحل الحكم، مع أن الإرادة لا ربط لها بمراحل الحكم إطلاقا، إذ الحكم متقوم بعنصرين: العلم بالملاك والجعل، وهو اعتبار الفعل في ذمة المكلف أو اعتبار الترك في ذمة المكلف، ومن الواضح أن القضية الجعلية الصادرة من المولى تبتني على إناطة المجعول بالشرط ومقتضاه أن لا فعلية للمجعول إلا بفعلية الشرط.

**المبنى الثاني:** وهو إنكار ثمرة البحث: وحاصله أنه حتى لو فرض أن للبحث موضوعا وأن هناك إرادة بالفعل قبل تحقق الشرط فلا ثمرة للبحث، وهذا ما ذهب إليه السيد الأستاذ مد ظله، والوجه في ذلك أمران:

**الأول:** أن ماله الموضوعية بنظر العقل في علاقة العبد بمولاه هو لزوم تنفيذ تكاليفه لا أكثر فلا يجب على العبد عقلا تحقيق مرادات المولى ولا حفظ ملاكاته التي لم تتضمنها التكاليف، وإنما يجب على المولى عقلا إذا كان حكيما أن يحفظ ملاكاته ومراداته ضمن قانونه وجعله، ولذا لو علم العبد بوجود ملاك لزومي أو إرادة فعلية لزومية في مورد لم يبرز فيه المولى خطابا لم يجب عليه حفظها.

مثلا: لو علم العبد أن الكنغر كالسبع تماما وأن الملاك اللزومي الذي اقتضى حرمة لحم السبع موجود في لحم الكنغر وأن الإرادة التي اقتضت تحريم السبع بعينها في الكنغر ولكن المولى لم يبرز شيئا من ذلك فإنه لا يجب على العبد حفظ الملاك أو تنفيذ الإرادة ، ولذلك أنكر مد ظله وجوب إتيان المقدمات المفوتة عقلا.

**الثاني:** بعد المفروغية عن أن موضوع اهتمام العقل في علاقة العبد بمولاه هو تكاليفه لا ملاكاته ولا إراداته، فإن مدرك استحقاق العقوبة عند مخالفة التكليف ليس من خارج التكليف وهو حكم العقل العملي بحق الطاعة للمولى الحقيقي أو لزوم دفع الضرر المحتمل، وإنما مدرك استحقاق العقوبة ناشئ من عامل داخلي في نفس التكليف، وهو إدراك العقل النظري استبطان التكليف لعنصر الوعيد بالعقوبة على الترك في الوجوب والعقوبة على الفعل في الحرمة على نحو الإندماج .

فعلى هذا المبنى لا ثمرة للبحث وإن علم أن للمولى مرادا فعليا قبل تحقق شرطه.

**المبنى الثالث:** أن للبحث موضوعا حيث إن للمولى إرادة متعلقة بالجزاء وإن اختلف في فعليتها قبل الشرط أو بعده ، كما أن له ثمرةً أيضا للزوم تحقيق إرادة المولى وإن لم يكن الوجوب فعليا ، وهذا المبنى يتضمن اتجاهين:

الاتجاه الأول:وهو الاتجاه الذي يرى فعلية الإرادة.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه المنكر لذلك .

الاتجاه الأول من هذا المبنى - هو القائل بأن للإرادة فعلية قبل فعلية الشرط - وفيه مسلكان:

**المسلك الأول:** ما بنى عليه المحقق العراقي قدس سره من أن الحكم هو الإرادة المبرزة .

وتقريب مطلبه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن الحكم التكليفي هو الإرادة، والإرادة هي ما عبر عنه السيد الصدر قدس سره باهتمام المولى بالفعل اهتماما واقعيا، فقد ذكر قدس سره أنه في موارد الشك في فعلية التكليف إن كان اهتمام المولى بالفعل بدرجة شديدة فلا بد من جعل الاحتياط في فرض الشك في فعلية الحكم لإبراز اهتمامه بالفعل ، وإن لم تكن درجة اهتمام المولى بالفعل بهذه الأهمية جرت البراءة، مما يعني أن مضمون البراءة نفي امتداد اهتمام المولى بالفعل إلى مرحلة الشك، فالإرادة هي الاهتمام الواقعي بالفعل.

**الأمر الثاني:** إن حقيقة اهتمام المولى بالفعل تبتني على أن قوام الحكم التكليفي بعنصرين:

العنصر الأول: العلم بأهمية الملاك بمعنى تصديق المولى بأهمية الملاك بحسب موازين المصالح والمفاسد العامة والخاصة.

والعنصر الثاني هو القرار، أي أن في داخل نفس المولى قرارا وبناء على أن الفعل موطن غرضه المهم، وهذا القرار هو الإرادة التي هي الحكم ، فليست الإرادة هي الشوق المؤكد لأنه سابق على الإرادة، وليست الإرادة هي إعمال القدرة - أو ما يعبر عنه السيد الأستاذ مد ظله بإشارة الدماغ للأعصاب بالحركة - فإنها أثر للإرادة، وإنما الإرادة هي التصميم والقرار، وهذا ما يشهد به الوجدان في فعل النفس أو في فعل الغير، فإن الإنسان إذا بنى وقرر أن فعل نفسه محط غرضه فإنه يعمل القدرة تجاهه، وإن بنى وقرر أن فعل عبده موطن غرضه المهم فإنه يصدر الخطاب أو الإشارة تجاهه ، فلا يتصور فعل لايسبقه تصميم وقرار في الفعل التكويني والتشريعي خلافا لما مضى في بعض الكلمات، كما أن المستفاد من الرواية الشريفة هو ذلك حيث قالت: «الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل» ولم تقل: «وما يبدو منهم» مما يعني أن الإرادة عبارة عن إضمار المراد وما يبدو من القرار على الفعل .

**الأمر الثالث:** أنه لا دخل للاعتبار في حقيقة التكليف بشهادة الوجدان العقلائي في صدق عنوان التكليف على مجرد أمر الوالد لولده وإن لم يتضمن اعتبارا للفعل على عهدته، وصدقه على الإخبار عن الإرادة الكامنة في النفس ولو لم يكن في البين اعتبار، كما لا دخل للإعتبار في فاعلية التكليف ولزوم تنفيذه، لأن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو إرادة المولى، فلذلك متى علم العبد بأن الفعل مراد لزومي للمولى فمن حق المولوية عليه أن يحقق مراد المولى، ولا يتوقف ذلك على وجود خطاب ولا اعتبار، بل مع حكم العقل بأن حق المولى على العبد يقتضي حفظ ملاكاته وتحقيق إرادته فإن عملية الإعتبار لغو لا أثر لها في فاعلية التكليف ومحركيته، وغاية ما في الباب أن المولى قد يبرز إرادته تارة بجملة خبرية فيقول: (أريد كذا) وأخرى بجملة إنشائية بأن يأمر وينهى، وثالثة بالاعتبار بأن يقول: (اعتبرت الحج على ذمة المكلف إذا استطاع) فالاعتبار مجرد مبرز لا أكثر، ولا دخل له في حكم العقل بلزوم الامتثال، وإنما قد يحتاج اليه في بعض الموارد من باب العملية التنظيمية للقانون كما في القوانين التكليفية الوضعية لا أكثر .

**والنتيجة:** أن الثمرة تترتب في المقام على مبنى المحقق العراقي قدس سره، فإن المولى إذا قال: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا) وعلم أن هنا إرادة فعلية للمولى لزم العبد إعداد المقدمات للحج وإن كان الشرط لم يتحقق بعد، أي أن مقتضى مبنى المحقق العراقي قدس سره لزوم المقدمات المفوتة وإن لم يحصل الشرط الدخيل في اتصاف الفعل بالمصلحة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 027 - مبحث\_الأوامر\_167\_الثلاثاء\_18\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المسلك الثاني من الاتجاه الأول:** ما أفاده السيد الشهيد الصدر قدس سره في بحوثه، وبيان مطلبه قدس سره بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** قد يظهر من بعض عبارات بحوثه أنه لا يرى لعنصر الاعتبار موضوعية، حيث يرى أن روح الحكم وحقيقته هي الملاك والإرادة وأن عنصر الاعتبار لا دخل له إلا في الصياغة التنظيمية للحكم التكليفي، كما يظهر ذلك من قوله [في الحلقة الثانية ص163]: (الاعتبار ليس عنصراً ضروريّاً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيمي صياغي اعتاده المشرِّعون العقلاء، وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك).

وكأنه على طبق مسلك المحقق العراقي من أن حقيقة الحكم وقوامه بالغرض والإرادة.

كما يبدو ذلك أيضا [في البحوث ج5 ص285]: (وأما في حالة الاضطرار - بمعنى العجز عن الفعل في أحد طرفي العلم الإجمالي - فالنهي وان لم يكن ثابتا على كل تقدير، ولكن مبادئ النهي معلومة الثبوت إجمالا على كل حال وهو كاف في التنجيز، لأن ما يدخل في العهدة انما هو روح الحكم وان لم يجعل المولى خطابا على طبقه لعدم الحاجة إليه أو لاستهجانه).

ويمكن استيحاء ذلك أيضا مما [في البحوث ج5 ص28]: (وأما ملاكات الحكم ومباديه من المصلحة والمفسدة والإرادة أو الكراهة فهي أمور تكوينية محفوظة في حالات العلم والجهل معا وهذه المبادئ هي روح الحكم وحقيقته وهي تكفي للحكم بالمنجزية وحق الطاعة للمولى).

فلو خلينا وهذه العبارات لقلنا إن مسلكه مسلك المحقق العراقي من أن الاعتبار ملحوظ على نحو الطريقية المحضة، وليس له مدخلية لا في حقيقة الحكم ولا في أثره من حكم العقل بلزوم الجري على طبقه.

ولكن عند ملاحظة عبائر أخرى من كلامه قدس سره يظهر منه أن لعنصر الإبراز موضوعية في ثبوت الحكم الموضوع للآثار وليس كاشفا محضا.

فمثلا ما أفاده بقلمه [في الحلقة الثانية ص 177] بقوله : (وإن كان روح الحكم وحقيقته التي بها يقع موضوعا لحكم العقل بوجوب الإمتثال هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدى المولى لإبرازهما بقصد التوصل إلى مراده سواء أنشأ اعتبارا أولا) وأفاد [في الحلقة الثالثة ص15]: (وقد مر بنا في الحلقة السابقة أن مرحلة الثبوت للحكم الواقعي تشتمل على ثلاثة عناصر ملاك وإرادة واعتبار، وقلنا إن الاعتبار ليس عنصرا ضروريا بل يستخدم غالبا كعمل تنظيمي وصياغي، ونريد أن نشير الآن إلى حقيقة العنصر الثالث الذي يقوم الاعتبار بدور التعبير عنه...).

**وبيان مطلبه طاب ثراه بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** أن العقل كما يحكم بحق الطاعة للمولى على العبد فإنه يحكم بأن للمولى الحق في تحديد موضع حقه، إذ من الواضح أن للمولى الحقيقي حق الطاعة، لكن ماهية الحق تعني أن لصاحب الحق إسقاطه أو تحديد مورده، وهذا معنى أن له حق تحديد موضوع حق الطاعة.

**المقدمة الثانية:** أن عنصر الاعتبار له لحاظان: لحاظ كون عملية اعتبارية يقوم بها المقنن، وهذه العملية لا دور لها لا في حقيقة الحكم ولا في حكم العقل بلزوم الامتثال لأنها مرحلة صياغية تنظيمية، ولحاظ آخر وهو أن الاعتبار دخيلٌ في تحديد موضوع حق الطاعة، فإن المكلف قبل أن يبرز المولى ما هو موضع تكليفه وأمره أو نهيه لا يعلم أين موضع حق الطاعة بالنسبة إليه، فعنصر الاعتبار بما له من حيثية إبرازية دخيل في تحديد موضوع حق الطاعة بالنسبة للمولى.

وتعميق ذلك - بما أفاده أيضا في بحوثه [ج3 ص223] - (ثم إن المراد من تسجيل الفعل في العهدة ليس هو الجعل والاعتبار - الذي قلنا مرارا إنه مجرد صياغة وأسلوب، وليس له دخل في حقيقة الحكم ثبوتا، بل المراد به تعيين المولى نفسه لمصب ما يريده من العبد ويلزمه به، فإن موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال ما عينه المولى وألزم به وأبرزه سواء كان مصب غرضه أيضا أو كان مقدمة له) من أنه قد يكون ملاك المولى في فعل معين وإرادته متعلقة بذلك الفعل، ومع ذلك يكون موضع تكليفه وخطابه ما هو مقدمة لموطن غرضه ومصب إرادته، مما يعني الاختلاف بين ما هو موطن غرضه وإرادته وما هو مصب خطابه وأمره، فيكون موضوع حق الطاعة والداخل في العهدة ما هو مقدمة لموطن غرضه، مما يعني أن ما هو مراد بالأصالة بحسب عالم الإرادة وهو موطن الغرض هو مراد بالتبع بحسب عالم العهدة والتكليف.

والسر في ذلك أنه قد يكون موطن الغرض مما لا يمكن كونه مصب الأمر أو أن هناك ملاكات امتنانية تقتضي أن لا يجعل أمره نفس موطن غرضه، كما إذا افترض أن موطن الغرض له طرق مختلفة بحسب القرب والبعد والسهولة والصعوبة وربما يكون الغرض من قبيل حفظ النظام الاجتماعي الذي تختلف فيه الأذواق والأنظار، مما يعني الحاجة إلى أن يعين المولى الطريق الذي يراه موصلا إلى موطن غرضه فيأمر به حفاظا على غرضه.

**فتلخص:** أن مسلك السيد الصدر قدس سره يختلف عن المسلك الأول - وهو مسلك المحقق العراقي قدس سره - في أن لعنصر الإبراز دخلا في حكم العقل بلزوم التنفيذ والجري عليه.

ولكن ما أفيد قد يبعث على التساؤل في أن الفارق بين المسلكين في الكبرى أم الصغرى؟ مثلا لو فرض أن موطن غرض المولى من الأغراض العقلائية المعلومة الواضحة كما في التطبيقات العقلائية للحسن والقبح العقليين، -كرؤيتهم أن للأولاد القاصرين حق النفقة، وإن كانت الدولة قادرة على تأمين ذلك، أو أن من حاز شيئا من المباحات حرم على غيره التصرف فيه - بحيث يرون أن عدم أداء نفقة الأولاد والتصرف في ما حازه الغير دون إذنه ظلم موجب للعقوبة، ففي مثل ذلك لا يرى العقلاء أن لعنصر الإبراز موضوعية، لارتكازهم الثابت أن ما هو موطن تكليف المولى والداخل في عهدة المكلف نفس موطن الغرض والإرادة، فهل الفارق كبروي بمعنى أن السيد الشهيد قده يرى أن للإبراز بالخطاب موضوعية حتى في مثل هذا الفرض، بمعنى أن قوام الحكم وأثره يقتضي في حد ذاته عنصر الإبراز مالم يكن مانع، والمقام من موارد وجود المانع لا انتفاء المقتضي حيث يرى العقلاء أن الخطاب المولوي في المورد مستهجن، وإلا فالحكم التكليفي من حيث حقيقته يقتضي عنصر الإبراز، وهو الموافق لمبنى السيد الأستاذ مد ظله بتقريب آخر (وهو أن الموارد التي يرى العقلاء أن ما هو موطن تكليف المولى هو موطن غرضه مما لا يصح النقض بها، بلحاظ أن نفس ارتكاز العقلاء على ذلك هو بمثابة الكاشف المبرز المستبطن للوعيد على الترك المحقق لما هو الداخل في عهدة المكلف، حيث لا فرق في المبرز المنطوي على الوعيد بين الخطاب المباشر أو الخطاب المستكشف من ارتكاز العقلاء، لجري المولى عادة على وفق مرتكزاتهم) أم أن الفارق صغروي بمعنى أن الحاجة لدخالة عنصر الإبراز في أثر التكليف - وهو حكم العقل بلزوم الطاعة - إنما هو في فرض احتمال أن يكون للمولى ملاك يقتضي اختلاف ما هو مصب خطابه عن ما هو موطن غرضه لا مطلقا.

**الأمر الثاني في كلام السيد الصدر:** أن للمولى إرادة فعلية وإن لم يتحقق الشرط الدخيل في أصل اتصاف الفعل بالملاك، فإن المولى إذا قال: (ولله على الناس حج البيت) فإن هنا إرادة فعلية، أثرها لزوم الإتيان بالمقدمات المفوتة. ولكن ما هي تلك الإرادة الفعلية الباعثة على فعل المقدمات؟

**وبيان ذلك:** أن تحديد الإرادة الفعلية في عالم التشريع مما يتوقف تصويره على تحديد الإرادة الفعلية في عالم التكوين، فلو فرض في عالم التكوين أن إنسانا يريد السفر إلى المكان المعين المعروف في موسم معين بالأوبئة والأمراض قاصدا السفر في نفس الموسم، ومن المحتمل أنه سيصاب بالمرض، وإذا أصيب به فسيحتاج إلى الدواء الفلاني، فهل يرى من نفسه أن له إرادة فعلية نحو أخذ الدواء؟ والجواب أن له إرادة فعلية غيرية نحو أخذ الدواء وإن لم يصب بالمرض فعلا، وذلك لأن للإنسان إرادة فعلية نفسية وهي حفظ حياته، ومنها تنبثق إرادة أخرى وهي إرادة الحفاظ على صحة جسده، ومن هذه الإرادة الفعلية النفسية تنبعث إرادة غيرية وهي إرادة أخذ الدواء وإعداده بغرض أنه لو أصيب بالمرض لكان الدواء بين يديه، فأخذ الدواء من قبيل المقدمات المفوتة وقد أراده المكلف بالفعل إرادة غيرية منبثقة عن إرادة الحفاظ على صحة جسده، وكما يتصور هذا في الإرادة التكوينية فإنه يتصور في الإرادة التشريعية، فإن المولى له إرادة فعلية وهي حفظ ملاكاته وأغراضه وهو ما يعبر عنه بالاهتمام الواقعي، وقد تعلقت إرادته الفعلية بحفظ الغرض المعين، ومن هذه الإرادة الفعلية تنبثق إرادات غيرية، منها: إرادته للخطاب، حيث إن إرادته للخطاب إرادة مقدمية انبعثت عن إرادته حفظ أغراضه، ومن تلك الإرادات الغيرية إرادة المقدمات المفوتة من العبد، فيجب عليه إعداد المقدمات المفوتة شرعاً فضلا عن الوجوب العقلي، لأن هناك إرادة غيرية من المولى بالمقدمات المفوتة انبثقت عن إرادته الفعلية بحفظ أغراضه وملاكاته.

**والحمد لله رب العالمين**

# 028 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_168\_الأربعاء\_19\_ربيع\_الثاني\_1446هج

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والمتحصل مما سبق** أنه بناء على أن لدى المولى إرادةً فعلية قبل فعلية الشرط فإن المقدمات المفوتة مما يجب شرعا، وأما جريان البراءة عند الشك في فعلية الشرط فهو تام على جميع المباني، وهذا ما أحدث إشكالا بأنه كيف يجمع بين وجوب المقدمة المفوتة وبين جريان البراءة عند الشك في فعلية الشرط؟ فلو فرض أن المكلف في أوائل شهور الحج لم يعلم أنه سيكون مستطيعا في ظرف الحج أم لا؟ فهو من جهة المقدمة المفوتة يجب عليه إعدادها كإعداد الأمور الرسمية ونحو ذلك، ولكنه من جهة الشك في فعلية الشرط - وهو شرط الاستطاعة - تجري البراءة في حقه عن وجوب الحج، فكيف يجمع بين وجوب أداء المقدمات وبين جريان البراءة عن وجوب الحج للشك في فعلية شرطه؟

والجواب عن هذا الإشكال أن هناك مبنيين في بحث المقدمات المفوتة:

**المبنى الأول:** أن وجوب المقدمة المفوتة على القول به إنما هو في فرض كون شرط الوجوب هو الزمان المضمون الحصول، كما لو فرض أن المكلف قبل أن يطلع الفجر من نهار شهر رمضان علم أنه لو لم يغتسل عن الجنابة قبل طلوع الفجر لما أمكنه أداء الصوم بعد طلوع الفجر، فهنا إنما يجب الغسل قبل طلوع الفجر من باب المقدمة المفوتة بلحاظ أن الشرط في الوجوب هو طلوع الفجر، وطلوع الفجر مضمون التحقق على كل حال، فبما أن لديه ضمانا لحصول الشرط فلديه علم بفعلية الوجوب في ظرفه على كل حال فلذلك وجبت عليه المقدمة المفوتة وهي الإتيان بالغسل قبل طلوع الفجر، لكونها مقدمة واجب معلوم الفعلية في ظرفه، وعلى هذا المبنى لا موضوع لجريان البراءة لانتفاء الشك في الوجوب في ظرف أداء الواجب مستقبلا، وأما في فرض الشك في حصول الشرط فلا موضوع لوجوب المقدمة المفوتة وإنما الجاري هو البراءة لعدم إحراز واجب في حقه مستقبلا.

**المبنى الثاني:**  أنه لا فرق بين ضمان حصول الشرط الدخيل في أصل الاتصاف بالمصلحة أو الشك في حصوله، فإن النكتة في وجوب المقدمة المفوتة واحدة وهي إحراز إرادة المولى بالفعل لما يجب مستقبلا على تقدير حصول شرطه .

**والسر في ذلك** أن إرادة المقدمة المفوتة إنما هي إرادة طريقية لا تستتبع إدانة ولا تنجزا، غاية ما في الباب أنه ما دام المكلف يحتمل أنه لو لم يأت بالمقدمة لما أمكنه إتيان الواجب في ظرفه على فرض حصول الشرط فمن باب الإحتياط عليه أن يأتي بالمقدمة المفوتة، وإلا فهذه الإرادة لا تستتبع إدانة ولا تنجزا، وهذا لا يتنافى مع جريان البراءة إذا جاء وقت الحج وشك في وجوب الحج نتيجة الشك في فعلية الشرط، باعتبار أن مفاد دليل البراءة نفي التنجز والإدانة، فلا منافاة بين إرادة المقدمة المفوتة قبل شهر الحج إرادة طريقية لا تستتبع إدانة وبين نفي تنجز وجوب الحج إذا شك في الوجوب نتيجة الشك في فعلية الشرط.

**الاتجاه الثاني:** ما ذهب إليه المشهور ويستفاد من كلمات سيد المنتقى قدس سره من أنه لا إرادة فعلية قبل فعلية الشرط.

وكلمات سيد المنتقى مختلفة، ففي موضع[[1]](#footnote-1) ذهب إلى أن الإرادة فعلية قبل فعلية الشرط، والحكم إذا كان هو الإرادة كما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره فهو فعلي، وذلك لأن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد الناشئ عن العلم بالمصلحة، وحيث إن المولى يعلم بأن في الحج على تقدير الاستطاعة مصلحة فهو مريد للحج إرادة فعلية، ولا إشكال في ذلك باعتبار أن الإرادة بمعنى الشوق المؤكد أمر نفسي غير اختياري للمولى تابع وبما أن المولى يعلم بالمصلحة فإرادته للحج إرادة فعلية، فيكون على ما ذكره في المقام موافقا لمبنى الشيخ الأعظم ومن تبعه، ولكنه أفاد في بحث الاستصحاب التعليقي[[2]](#footnote-2) أن الإرادة غير فعلية حتى وإن قلنا أن الحكم هو الإرادة، والسر في ذلك أن الإرادة تابعة للعلم بفعلية المصلحة، وبما أن الشرط الذي لم يحصل - كالاستطاعة - دخيل في أصل الاتصاف بالمصلحة فقبل حصول الشرط لا علم للمولى بأن الاتصاف بالمصلحة فعلي، وحيث لا يعلم بأن الاتصاف بالمصلحة فعلي فليست له إرادة فعلية نحو الحج على تقدير الاستطاعة، وبناء على ما أفاده هنا يكون موافقا للمشهور من أنه لا إرادة فعلية قبل فعلية الشرط، ومقتضى أن لا إرادة فعلية قبل فعلية الشرط أنه لا تجب المقدمات المفوتة.

وقد أفاد قدس سره بأن الصحيح أن الحكم أمر اعتباري وليس الإرادة، والسر في ذلك أن ظاهر دليل حديث الرفع أن الرفع في هذه الموارد امتناني، ومقتضى أن الرفع امتناني أن الحكم مما يقبل الوضع ويقبل الرفع الامتناني، فلو كان هو الإرادة فلا يتصور رفع الإرادة امتنانا وهي أمرٌ تكويني، وإنما يتصور الرفع الامتناني في المجعول لأنه أمر اعتباري يمكن أن يضعه الشارع ويمكن أن يرفع امتنانا، وأما لو كان الحكم هو الإرادة وهي أمر تكويني إما موجود أو غير موجود فلا معنى لرفعه امتنانا.

**ولكنه محل تأمل:**

**أولا:** أن الإرادة بناءً على تفسيرها بأنها العزم أو التصميم أو القرار على أن الفعل موطن الغرض فهي أمرٌ اختياري بأمر المولى وهي فعل من أفعاله.

**ثانيا:** لو فرض أن الإرادة أمر غير اختياري يدور بين الوجود العدم فيمكن أن يقال: إن علم المولى أن في الفعل مصلحة غير مزاحمة بمصلحة الامتنان وجدت الإرادة في نفسه، وإن علم أن المصلحة الموجودة في الفعل مزاحمة بمصلحة أخرى وهي مصلحة التيسير والتسهيل والامتنان لم توجد في نفسه الإرادة، فليس هناك عملية وضع ورفع بل الإرادة دائرة بين الوجود والعدم وهي تابعة لعلم المولى، فليس هنا وضع كي يقال إنه غير متصور في الإرادة ويترتب على ذلك تعين كون الحكم أمرا اعتباريا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 029 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_169\_السبت\_22\_ربيع\_الثاني\_1446هج

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثالث:**

وفيه جهات ثلاث: في تصوير الإرادة المشروطة، وفي تصوير الإرادة الفعلية قبل فعلية الشرط، وفي تحديد العلاقة بين الإرادتين.

**الجهة الأولى: تصوير الإرادة المشروطة.**

وبيانه : هل يعقل أن تكون الإرادةٌ مشروطة بمعنى أن تكون للمولى إرادةٌ تقديرية على فرض وجود الشرط؟ فإذا قال المولى: ( أريد الحج من المكلف إن استطاع) فهل للمولى إرادة فعلية لكن فعليتها بنحو التقدير؟ وهذا ما يظهر من أجود التقريرات للمحقق النائيني قدس سره [[3]](#footnote-3) حيث قال: (وأما إذا كان مقيدا بقيد غير إختياري فلاشبهة في تعلق الإرادة التكوينية به أيضا لكن لابوصف الفعلية والتحريك ، بل بوصف التقديرية والإناطة نظير القضايا الحقيقية ، والوجدان أقوى شاهد على أن إرادة الشرب- على تقدير العطش - موجودة لكل ملتفت إلى مصلحة الشرب ولو في حال عدم العطش ، لكن تلك الإرادة التقديرية إنما تكون فعلية محركة إلى شرب الماء عند فعلية العطش.

ولكن فيه - كما ذكر سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات - أنه لا تعقل الإرادة المشروطة، بأي معنى فسرت الإرادة ، فإنه لا يعقل أن يكون للإرادة وجود تقديري ، والسر في ذلك أن هناك فرقا بين الوجود الاعتباري والوجود الحقيقي، حيث يعقل في الوجود الاعتباري أن يكون الشيء موجودا في عالم الاعتبار وجودا تقديريا ، وهذا ما بني عليه عند جمع في الاستصحاب التعليقي، مثلا: إذا وجد العنب ثم تغير إلى الزبيب ثم غلا وشك في أنه يحرم بالفعل أم لا؟ فيقال: إن حرمة العصير العنبي موضوعها مؤلف من جزءين: الأول: وجود العنب في الخارج، والثاني: غليانه، وبما أن الحرمة قد وجدت بوجود الجزء الأول - وهو العنب - إلا أنها وجدت بوجوده وجوداً تعليقيا، أي على نحو التعليق على فعلية الشرط الآخر وهو الغليان، صح أن يستصحب بقاؤها لما بعد الغليان ، لأنه يعقل في الأمر الإعتباري كالحرمة أن يوجد وجودا تعليقيا بوجود أحد جزأي موضوعه. وأما الوجود الحقيقي الواقعي فلا يعقل أن يكون وجودا تعليقيا، وبما أن الإرادة وجودٌ تكويني حقيقيّ فأمرها دائر بين الفعلية والعدم، ولا يعقل أن تكون لها فعلية بنحو التقدير والتعليق، فهي إما موجودة أو غير موجودة، فما أفيد في تقرير مطلب المحقق النائيني قده غير معقول .

**الجهة الثانية: في تصوير الإرادة الفعلية قبل فعلية الشرط.**

قد تقرر في ما سبق أن للمولى إرادتين: إرادة فعلية قبل فعلية الشرط، وإرادة لا تكون فعلية إلا بفعلية الشرط، فإذا قال المولى: (يجب الحج على المكلف إن استطاع) فهذا المجعول يحكي إرادتين: إرادة فعلية قبل فعلية الاستطاعة، وإرادة فعلية عند فعلية الاستطاعة، والكلام في تصوير الإرادة الأولى .

**وهنا نحوان من التصوير:**

**النحو الأول:** مافي تقرير السيد الصدر قدس سره [[4]](#footnote-4) من أن الإرادة الأولى إرادة متعلقة بالجامع بين عدم الشرط وفعلية الجزاء عند فعلية الشرط، وبيان ذلك أن الإنسان بحسب إرادته التكوينية إذا احتمل أنه سيعطش وأنه سيحتاج إلى الماء عند عطشه ، فهل عنده بالفعل إرادة لشرب الماء على تقدير عطشه؟ كلا، بل عنده إرادتان: إرادة تكون فعلية إذا عطش بالفعل وهي إرادة شرب الماء، وإرادة فعلية قبل العطش وهي إرادة الجامع، ومعنى إرادة الجامع أن الإنسان مريد بالفعل لطبيعي الارتواء، وطبيعي الارتواء جامعٌ بين عدم الشرط وفعلية الجزاء إن صار الشرط فعليا، فإن من يريد الارتواء يريد عدم العطش، فالفرد الأول من الجامع هو عدم الشرط - أي: عدم العطش - ولذلك يتصدى لسد أبواب العطش لأنه يريد الارتواء، فلو علم أنه إن صعد إلى الطابق السابع عطش لم يصعد لأنه يريد الارتواء بالفعل ومن أراد الارتواء بالفعل أراد سد أبواب العطش، والفرد الثاني أنه على فرض تحقق الشرط وعطش الإنسان اتفاقا فإنه يريد شرب الماء، والمتحصل أن الإنسان قبل العطش له إرادة فعلية نحو الجامع وهو طبيعي الارتواء الذي له فردان: فرد هو إعدام الشرط، وفرد وهو أنه على فرض فعلية العطش فهو مريد لشرب الماء.

**النحو الثاني:** ماهو المختار من أن الإرادة الفعلية قبل فعلية الشرط ليست إرادة متعلقة بالجامع، وإنما هي الإرادة لأمرٍ تتولد منه إرادة عند فعلية الشرط على نحو تولد المعلول من العلة، لا على نحو أحد فردي الجامع.

**وبيان ذلك:** أنه قد يريد الشخص قضية شرطية وليست من قبيل الجامع في شيء، بل قد يريد الجزاء ويريد شرطه، كما لو قال المولى: (إذا زرت الحسين عليه السلام في الحائر فقبل الضريح ) أو (إذا زرت أمي فقبل يدها نيابة عني) ففي مثل هذه الفروض لا يريد المولى إعدام الشرط وهو عدم زيارة المخاطب للحسين عليه السلام بل هو محبوب له ، بلحاظ أن جعل أمر شرطا لا يعني أنه يراد وجوده ولا إعدامه ، وكذلك الأمر في المثال الثاني فإن الآمر لايريد عدم زيارة أمه وإنما مراده هو تقبيل يدها على فرض زيارتها ، والحاصل : أن المراد بالفعل ليس جامعا بين إعدام الشرط وفعلية الجزاء عند فعلية الشرط، بل ما هو المراد بالفعل استمداد بركة الحسين عليه السلام، وقد تولدت من هذه الإرادة الفعلية إرادة تقبيل الضريح عند زيارته، أو أنه يريد بالفعل تعظيم أمه، وتولدت من إرادة التعظيم أنه يريد تقبيل يدها عند زيارة أحدٍ لها، لا أن الإرادة الفعلية تعلقت بالجامع.

**وتحقيق المطلب في كلام السيد الصدر** قدس سره بحسب ما ذكر في تقريره، يتم بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** في تحليل الإرادتين، حيث إن في المقام إرادتين: إرادة قبل الشرط وإرادة بعد الشرط، فأما الإرادة الثانية فلا تكون فعلية إلا عند العلم بفعلية الشرط، حتى لو علم بأن الشرط سيتحقق في المستقبل، فإن العلم بحصول الشرط لا يقتضي تحقق الإرادة الفعلية، لأن مناط الإرادة العلم بفعلية الحاجة، فما لم يعلم بفعلية الحاجة فليس هناك إرادة للغرض الذي يغطي الحاجة.

مثلا: لو أن إنسانا علم أنه بعد خمس دقائق سيعطش قطعا، فهذا لا يقتضي أن له إرادة فعلية نحو شرب الماء، لأن الإرادة الفعلية منوطة بالعلم بفعلية الحاجة، لا بالعلم بالحاجة ولو على نحو القضية المستقبلية، وبما أن المناط في الإرادة هو العلم بفعلية الحاجة فلا إرادة فعلية لشرب الماء قبل حصول العطش ولا إرادة فعلية للحج قبل حصول الاستطاعة.

وأما الإرادة الأخرى فهي الإرادة نحو الجامع، وتصوير ذلك في الإرادة التكوينية - وبه يتضح المطلب في الإرادة التشريعية - مثلا: عند تحليل نفسية الإنسان الذي يريد شرب الماء على تقدير العطش، يرى أن لديه أمرا غريزيا وهو حب الذات، ومقتضى حب الذات حب البقاء، ومن هذا الأمر الغريزي - وهو حب البقاء - تتولد لديه إرادةٌ نحو حفظ البقاء، وهو ما نعبر عنه بالغرض، ومن إرادة حفظ البقاء، تتولد إرادة مقتضيات البقاء، ومنها إرادة الارتواء، لأنه من أسباب البقاء، ولكن لا يريد الارتواء إرادةً نفسية، بل يريده إرادة مقدمية، فهو يريد الارتواء بما هو طريق لحفظ البقاء، مما يعني أن إرادة الارتواء إرادةٌ للجامع، إذ لاموضوعية للإرتواء بل ماهو المراد حفظ البقاء ، فالإرتواء عنوان مشير لما يحقق الغرض وهو حفظ البقاء ، فلو سئل عن ما يريده لقال: أريد البقاء حيا، ومن أسباب بقائه حيا أن لا يحصل العطش، ولكن إذا حصل تصدى لشرب الماء، فهو يريد الجامع بينهما على نحو البدل، إما إعدام الشرط أو فعلية الجزاء عند فعلية الشرط، فإن ما يحفظ غرضه - وهو البقاء - هو الجامع بين الأمرين.

**والحمد لله رب العالمين**

# 030 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_170\_الأحد\_23\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الأمر الثاني:** إن القائل بفعلية إرادة الجزاء قبل فعلية الشرط يستدل على مدعاه بأن الجعل الصادر من المولى كاشف عن فعلية الإرادة، والسر في ذلك أن الجعل الصادر من المولى كما إذا قال: (يجب الحج على المستطيع) ناشئ عن إرادةٍ استطراقية مقدمية، وهي إرادة التوصل إلى تحقيق الغرض بإتيان متعلق الأمر - وهو الحج - وهذا كاشف إنيّ عن إرادة نحو ذي المقدمة وهو الفعل المحصل للغرض، إذ لولا وجود إرادة نفسية متعلقة بالفعل المحصل للغرض - وهو الحج مثلا - لما أراد المولى الجعل والطلب إرادة استطراقية له .

**وأجاب قدس سره** عن ذلك بأنه لا شك في أن صدور الجعل من قبل المولى كاشف عن أن الجعل صادر عن إرادة مقدمية استطراقية، وصدور الجعل عن إرادة مقدمية استطراقية كاشفٌ عن وجود إرادةٍ نفسية في البين، وإلا فلو لم تكن هناك إرادة أصلاً فكيف يصدر الجعل من المولى؟ فإن صدور الجعل من المولى معناه أن المولى قد أراد الجعل، ولكن لا يحتمل أنه أراد الجعل إرادة نفسية لأنه لا موضوعية له، فإرادة الجعل إرادة مقدمية، وهي فرع وجود إرادة نفسية، وحيث لا يمكن أن تكون الإرادة النفسية إرادة الحج - لأنه لا ملاك له قبل تحقق الشرط - فلايعقل تعلق الإرادة الفعلية به تعين أن تكون تلك الإرادة هي إرادة الجامع، بمعنى أن المولى أراد في نفسه الغرض، والغرض قائم بالجامع بين عدم المجموع من وجود الإستطاعة مع عدم الحج أو الحج على فرض الاستطاعة، وقدانبثقت عن إرادة الجامع إرادة نحو الحج عند تحقق شرطه.

وأورد عليه [أضواء وآراء ج1 ص311] بأنه لا ريب أن الجعل الصادر من المولى كقول المولى: (يجب الحج على المستطيع) صادر عن إرادة، ولكنه لا يعني وجود إرادة نفسية قبل تحقق الشرط كي يبحث عن كونها إرادة الحج أم إرادة الجامع؟ بل الصحيح أن الجعل الصادر عن إرادة لايكشف عن إرادة أخرى، حيث يكفي في صدور الجعل عن إرادة العلم بالغرض لا غير، أي أن المولى لما علم أن في الحج غرضا لزوميا ومصلحة ذات أهمية على فرض الاستطاعة تصدى لبيان المجعول المشروط بوجود الاستطاعة، أي: لا وجوب إلا في فرض الاستطاعة، ليكون المجعول على طبق الملاك، إذ المفروض أن الملاك والمصلحة في الحج المشروط بالاستطاعة لا في الحج لا بشرط، فبما أن الملاك مشروط فالمجعول مشروط، فعلم المولى أن في المشروط ملاكا عند تحقق شرطه كافٍ في تبرير صدور مجعول مشروط بلا حاجة لهذا التطويل الذي ذهب له السيد الصدر قدس سره، وافتراض وجود إرادة للجامع على نحو التخيير بين عدم المجموع من وجود الشرط وعدم الجزاء أوفعلية الجزاء عند فعلية الشرط. بل لا يعقل وجود إرادة فعلية قبل تحقق الشرط لأن تلك الإرادة الفعلية ذات محتملات ثلاثة كلها باطلة:

**المحتمل الأول:** أن تكون الإرادة الفعلية قبل تحقق الشرط إرادة نحو المقيَّد، وهو موجب للتهافت كما ذكره السيد الشهيد قدس سره.

وبيان ذلك أن هناك فرقا بين إرادة المقيد وإرادة المشروط، مثلا: إذا قال المولى: (أريد صلاةَ ركعتين عند رأس الحسين عليه السلام ) فإن المولى يريد هذا المقيد ، أي: يريد هذه الحصة من صلاة الركعتين، وإرادة المقيد تسري إلى قيوده، فكما أراد تقيد صلاة الركعتين بكونها عند الرأس الشريف، فإرادة التقيد تعني إرادة القيد، إذ لا يعقل إرادة المقيد بما هو مقيد مع عدم إرادة قيده مع التفاته إلى أن المقيد لا ينفك عن وجود قيده، والمفروض أن القيد لايقبل تعلق الإرادة به حيث إن المقيد لا اتصاف له بالملاك إلا في حال الوجود الاتفاقي للقيد ، وإرادة المقيد دون إرادة القيد تهافت .

وأما إرادة المشروط كما لو قال المولى: (أريد تحنيك الوليد الذكر بتربة الحسين عليه السلام إذا ولد) فإن المولى هنا لا يريد المقيد بل المشروط، أي: على فرض الولادة وذكورة الولد يراد تحنيك الولد بتربة الحسين عليه السلام، فهو أراد ذات المشروط على فرض حصول الشرط، ولم يرد المقيد.

وبما أن هناك فرقا وجدانيا واضحا بين إرادة المقيد وإرادة المشروط، فلا يعقل أن يكون المقام من إرادة المقيد لأنه لو كان كذلك لكان التقيد بالاستطاعة مطلوبا، فيكون القيد مطلوبا أيضا، لسريان إرادة المقيد إلى القيد، والحال أن القيد ليس بمراد حيث إن الملاك في الحج على فرض حصول القيد اتفاقا، وليس الملاك في التقيد بالاستطاعة كي يكون مرادا.

**المحتمل الثاني:** أن متعلق الإرادة هو القضية الشرطية أي أن ما تعلقت به إرادة المولى هي الشرطية والملازمة بين فعلية الحج وفعلية الإستطاعة، أو بالثبوت عند الثبوت، فما تعلقت به الإرادة بالفعل نفس الاشتراط والملازمة.

ولكنه باطل، لأن الإرادة تختلف عن العلم، فالعلم بما أنه انكشاف للواقع فمن الممكن تعلقه بالتلازم الواقعي أو الملازمة في عالم الاعتبار، وأما الإرادة فهي عبارة عن التصدي للتحصيل، ومقتضى ذلك أن يكون متعلقها الفعل، ولا يعقل تعلق الإرادة بالملازمات الواقعية أو في عالم الاعتبار أو بالثبوت عند الثبوت، بل لا بد من تعلق الإرادة بفعل من الأفعال، لذلك لا معنى لدعوى أن الإرادة الفعلية لدى المولى إرادة نحو القضية الشرطية، فالمحتمل الثاني باطل أيضا.

**المحتمل الثالث:** أن متعلق الإرادة الفعلية هو الجامع كما ذكره السيد الصدر قدس سره، فلا إرادة نحو المقيد ولا نحو القضية الشرطية، بل هي نحو الجامع، أي أن المولى أراد الجامع بين عدم المجموع من وجود الإستطاعة وعدم الحج أو فعليته عند فعلية الاستطاعة، وهذا أمر لا شاهد عليه وجدانا، فلا نرى عند تفتيش نفس المولى عند.صدور الجعل إرادة نحو الجامع .

فحيث انحصرت الإرادة الفعلية في محتملات ثلاثة كلها باطلة فلا إرادة فعلية قبل الجعل، بل الجعل الذي صدر عن إرادة للجعل نفسه إنما صدر ناشئا عن العلم بالغرض المشروط لا أكثر من ذلك.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن مدعى السيد الشهيد قدس سره أن هناك ملازمة عقلائية في البين، بمعنى أن العقلاء يرون ملازمة بين صدور الجعل من المولى عن إرادة مقدمية ووجود إرادة نفسية بغض النظر عن كونها إرادة نحو الجامع أم نحو الغرض اللزومي، ويتضح ذلك بقياس المقام على الإرادة التكوينية، فإن الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، ولا يعقل صدور السعي من الإنسان نحو فعل بمجرد علمه أن في الفعل غرضا ما لم تكن هناك إرادة نفسية متعلقة بالغرض، كما لايعقل السعي نحو المقدمات للفعل المشروط بشرط اتفاقي ما لم تكن هناك إرادة نفسية متعلقة بالغرض، فمن يعلم أن في التدخين ضررا ومفسدة لزومية فمع ذلك لا يسعى لترك التدخين ما لم تكن عنده إرادة نحو إزالة المفسدة أو منع حصولها ، ومن يعلم أنه لو سافر للبلد ذي الوباء فإنه يحتاج لشرب الدواء على تقدير حصول المرض، فإنه لايسعى وجدانا لتحصيل الدواء أو مقدماته ما لم تكن عنده إرادة للغرض اللزومي من حفظ بدنه عن الإختلال، فإن مجرد العلم بالغرض اللزومي لا يكفي في السعي ما لم تنشأ الإرادة المقدمية المتعلقة بالسعي عن إرادة نفسية نحو الغرض، أي: عن عزم وتصميم على تحصيل الغرض اللزومي، وكذلك الأمر في الإرادة التشريعية، فإن الأب إذا علم أن في الدراسة الحوزوية لولده مصلحةً إذا كان ذكيا في السنة الخامسة عشر، فإن مجرد علم الأب بذلك لا يكفي في صدور الأمر منه لولده بالدراسة الحوزوية ما لم يكن لدى الأب شوق وجداني بالفعل وإرادة نفسية نحو الغرض أي تصميم على تحصيل هذا الغرض وهو كون ولده مشغولا بعلوم أهل البيت صلوات الله عليهم الذي من محققاته ومحصلاته الدراسة الحوزوية المشروطة بالذكاء عند البلوغ، فهذه ملازمة عقلائية وجدانية مفادها أنه لا يصدر سعي - في الإرادة التكوينية - ولا جعل - في الإرادة التشريعية - ما لم يسبقه اهتمام واقعي لدى المولى بالغرض أي: عزم وتصميم على تحصيل الغرض ذي الأهمية الذي من صور تحقيقه فعل المكلف عند تحقق الشرط المعين.

**والحمد لله رب العالمين**

# 031 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_171\_الإثنين\_24\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وتحقيق المطلب** أن الجعل الصادر من المولى كقوله: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) له عدة لحاظات قد تجتمع في آن واحد ، وبإزاء كل لحاظ داع من الدواعي ، أي أن الجعل وإن كان صادرا عن إرادة الا أن الإرادة فعل له دواعي متنوعة تختلف باختلاف اللحاظ .

**اللحاظ الأول:** صدور الخطاب على نحو القضية الحقيقية، لا على نحو القضية الخارجية، ومن الواضح أن الداعي لصدوره على نحو القضية الحقيقية جري المولى على وفق الطريقة العقلائية، باعتبار أن نهج العقلاء جار على ذلك لا على إصدار خطابات عديدة بعدد المكلفين وفي كل وقت، وإنما يصدرون خطابا على نحو القضية الحقيقية ليكون المجعول فعليا عند فعلية الموضوع بلا حاجة إلى تجديد الخطاب في كل ظرف.

وحينئذ لو قصر النظر على هذا اللحاظ ، فإن صدور الجعل عن إرادة لا يعني أن الإرادة مقدمية، لأن المنظور في هذا اللحاظ هو جري المولى على وفق الطريقة العقلائية من جعل الخطاب على نهج القضية الحقيقية.

**اللحاظ الثاني:** أن الخطاب صادر على نحو المجعول المشروط لا المطلق، حيث إن المولى لم يقل: (أقم الصلاة) وإنما قال: (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) فإن صدوره على نحو القضية الحقيقية - كما في النحو الأول - لا يستلزم صدوره على نحو المجعول المشروط، بل يمكن أن يكون على نحو القضية الحقيقية ومع ذلك يكون المجعول مطلقا، مما يعني أن صدوره على نحو المجعول المشروط له داع آخر غير الجري على وفق الطريقة العقلائية، والداعي المتصور لصدوره على نحو المجعول المشروط محاكاة الملاك، فبما أن الملاك في حد ذاته مشروط - حيث لا تتصف الصلاة بكونها ذات ملاك إلا في الوقت - أصدر المولى المجعول مشروطا، فلو قصر النظر على هذا اللحاظ لقلنا : إن علم المولى بأن الملاك مشروط اقتضى أن يصدر الخطاب بنحو المجعول المشروط ولا موجب لكون إرادة الجعل مقدمية .

**اللحاظ الثالث:** في عنوان الخطاب، وبيان ذلك أنه قد ذكر صاحب الكفاية قدس سره أن الخطاب الإنشائي يتعنون بوصف الداعي له، فإذا كان الداعي للأمر مثلا التعجيز أو رفع توهم الحظر أوالامتحان تعنون نفس الأمر بكونه تعجيزا أوإباحة أو امتحانا، وإذا كان بداعي البعث بالإمكان تعنون بكونه بعثا بالإمكان، والسر في ذلك أن الجعل فعل والفعل له عدة دواعٍ عقلائية، ومن الدواعي العقلائية المتصورة في صدور الجعل ثلاثة:

**الداعي الأول:** أن يكون صدور الجعل من المولى بداعي الإخبار مع أنه إنشاء، ولكنه إنشاءٌ بداعي البيان أي: بداعي بيان أن مقتضى حكمته أن تكون خطاباته على وفق ملاكاته.

**الداعي الثاني:** أن يكون صدور الخطاب من المولى بداعي الامتحان والاختبار للعبد، فيتصف الخطاب بكونه امتحانا واختبارا لأن الداعي له هو ذلك.

والجعل في هذين الفرضين وإن كان عن إرادة لكن لا موجب لكونه صادرا عن إرادة مقدمية، لكونه بداعي البيان أو الامتحان.

**الداعي الثالث:** أن يكون صدور الخطاب بداعي البعث على نحو الإمكان لأن البعث بالفعل مساوق للانبعاث بالفعل، وذلك لا يتصور إلا في فرض الانقياد خارجا، بينما البعث بالإمكان يعني أن المحرك لصدور الجعل من المولى هو أن يكون هذا الخطاب باعثا للمكلف نحو العمل على فرض الوصول الموجب لعنونة الخطاب بكونه بعثا بالإمكان، ومقتضى هذا اللحاظ كون الخطاب صادرا عن إرادة مقدمية، إذ لامعنى للحاظ البعث نحو العمل بالخطاب إلا كون الخطاب إحدى مقدمات العمل .

**اللحاظ الرابع:** اتصاف الخطاب بكونه محصلا للغرض .

وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن هناك فرقا بين الباعثية العقلية والباعثية المولوية، فالباعثية العقلية عبارة عن حكم العقل بأن من حق المولى على العبد أن ينبعث نحو المأموربه، وهذا إنما يكون في حال كون الموضوع فعليا ووصول الخطاب للعبد، فإنه إذا وصل الخطاب للعبد وكان الموضوع فعليا حكم العقل بضرورة الانبعاث، فهذه الباعثية العقلية .

وأما الباعثية المولوية فهي عبارة عن اتصاف الخطاب الصادر من المولى عرفا بكونه بعثا، وهذا لا يتوقف على حصول الموضوع، فإن المولى متى ما صدر منه (أقم الصلاة لدلوك الشمس) عن إرادة جدية اتصف الخطاب بكونه بعثا، حيث إن المنصرف العقلائي منه أنه بداعي البعث، لا بداع آخر .

**الأمر الثاني:** بما أن صدور الخطاب بداعي البعث يعني أن الخطاب مقدمة للانبعاث في ظرفه فهو مساوق لصدوره عن إرادة مقدمية، إذ لا معنى في الخطابات الصادرة بداعي البعث، التي هي محل البحث كالخطابات المولوية الشرعية والعرفية لدعوى كفاية العلم بحدود الملاك في صدورها، فإن ذلك خلف كونها في مقام البعث نحو العمل المساوق لكون الخطاب مقدمة له، وبما أنه صادر عن إرادة مقدمية فيتصور في الإرادة المقدمية أحد غرضين:

**الأول:** أن يكون الغرض الفعلي للمولى كون خطابه معنونا بكونه بعثا بالإمكان، فإن المولى ملتفت إلى أن العبد في ظرف حصول الشرط لن ينبعث إلا بمقدمات منها القدرة ومنها وجود الخطاب، إذ لولا وجود خطاب من قبل المولى لم ينبعث العبد، فالخطاب لا محالة من مقدمات الانبعاث، وهذا الذي اقتضى أن يكون غرضه الفعلي المراد تحقيقه أن يكون هذا الخطاب بعثا، مما يعني أن صدور الخطاب بداعي أن يكون مقدمة للإنبعاث في ظرفه فقط من دون لحاظ غرض آخر في العمل نفسه كاشف عن إرادة نفسية فعلية متعلقها اتصاف خطاب المولى بكونه بعثا .

**الثاني:** أن يكون الغرض الفعلي للمولى كون خطابه مقدمة للعمل المقتضي للملاك في فرض معين، مما يعني أن الخطاب صادر عن إرادة مقدمية نحو تحصيل اقتضاء الغرض - الملاك - في ظرف معين، وهذا هو مورد الملازمة العقلائية بين صدور الخطاب عن إرادة مقدمية نحو تحصيل اقتضاء الغرض في ظرف معين وبين إرادة نفسية فعلية متعلقة بذلك الغرض، وبيان ذلك: أن التكاليف العقلائية الجارية على وفق الحكمة هي ما كانت متعلقة بالعمل بما هو ذو اقتضاء للغرض - الملاك -أي: أنها تصدر بهذا الداعي، لا لأجل كون الخطاب التكليفي معنونا بكونه باعثا فقط كما في الغرض السابق، سواء كان اقتضاء العمل للملاك لا بشرط أو في ظرف معين، فإذا كان المنصرف من الخطاب لدى المرتكز العقلائي صدوره بداعي البعث نحو الغرض، فصدور الخطاب عن إرادة مقدمية لتحصيل اقتضاء الغرض- الملاك - ولو في ظرف معين كاشف عن إرادة نفسية فعلية منصبة على ذلك الغرض، إذ لا يحتمل ارتكازا أن يكون للمولى إرادة مقدمية لتحصيل ما يقتضي - الملاك - ولو في فرض معين، ولا يكون ذلك تحصيل ذلك الملاك هو غرضه بالفعل وأنه محل شوقه وتصميمه .

وتوضيح ذلك: أن الغرض في المقام نحوان الغرض الأقصى، والغرض الأدنى.

مثلا إذا قال: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) وقال: (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) فإنه يعرف أن الغرض الأقصى للمولى يعني أن ما صمم عليه المولى بالفعل هو انتهاء العبد عن الفحشاء والمنكر، وحيث علم المولى أن هذا الغرض المراد بالفعل له مقتضيات ومعدات، ومن مقتضياته الصلاة في الوقت، حيث إن الصلاة في الوقت من المقتضيات لكون العبد قابلا للانتهاء عن الفحشاء والمنكر، فينبثق عن قراره بتحصيل الغرض قراره بتحصيل المقتضي له وهو الصلاة ، وهي إرادة فعلية في كل مولى حكيم، تعني أن غرضه الفعلي هو تحصيل غرضه اللزومي - أي الملاك - ومعنى أن غرضه الفعلي هو تحصيل غرضه أي أن قراره وتصميمه الفعلي على تحصيل - انتهاء العبد عن الفحشاء والمنكر - وقد انبثق عن قراره ذلك قراره الفعلي بتحصيل ماهو المقتضي لغرضه - الملاك - ولو في ظرف معين - بنفس النكتة المذكورة في لزوم المقدمة المفوتة ، فمثلا الإنسان الذي يريد السفر لبلاد معينة وهو يحتمل احتمالا عقلائيا أنه يبتلي خلال سفره بالمرض فإن عقله يفرض عليه إعداد الدواء بالفعل، مع أنه لا ملاك في شرب الدواء بالفعل وإنما يكون شرب الدواء ذا ملاك على فرض حصول المرض، وحصول المرض ليس مضمونا وإنما هو محتمل، لكن حيث إن للإنسان إرادة فعلية متعلقة بالتحفظ على الصحة، أو فقل: حيث إن غرضه الفعلي في حفظ غرضه - وهو الصحة - اقتضى ذلك أن تنبثق عن إرادته الفعلية الأولى إرادته بتحصيل الدواء أي تصميمه على ذلك، مع أن تحقق الحاجة له محتمل لا مضمون لكن مقتضى الحكمة هو ذلك، فكذلك الأمر في التكاليف المولوية الشرعية والعقلائية، فإنه حيث يكون لدى المولى غرض فعلي وهو انتهاء العبد عن الفحشاء والمنكر، ويرى أن من مقتضياته الصلاة، فإن تعلق غرضه الفعلي بحفظ العبد عن الفحشاء والمنكر مما ينبثق منه غرض له بالفعل بتحصيل مقتضياته، ولو كان اقتضاؤها محتملا على تقدير معين، ويكون لهذه الإرادة الفعلية أثران:

الأول: إعداد المقدمات المفوتة قبل حصول الشرط.

الثاني: حكم العقلاء باتصاف هذه الإرادة الكلية بكونها فعلية في حق من صار الشرط في حقه فعليا وأثر ذلك حكم العقل بلزوم الإمتثال .

فدعوى أن الجعل لا يتوقف على صدوره عن إرادة مقدمية نحو تحصيل الغرض لتكون كاشفة عن إرادة نفسية نحو الغرض مدفوعةٌ بأن المرتكز العقلائي على هذه الملازمة في الجعل الصادر بداعي البعث نحو العمل المقتضي للغرض - الملاك - ، لما سبق من أن الجعل له لحاظات ذات دواعي متنوعة تجتمع في آن واحد، فالجعل بلحاظ كونه قضية حقيقية بداعٍ، والجعل بلحاظ كونه مجعولا مشروطا بداعٍ آخر، والجعل بلحاظ كونه بعثا بالإمكان بداعٍ ثالث، والجعل بلحاظ كونه محصلا للغرض بداعي رابع، فإذا سئل المولى ماهو المبرر لصدور خطابك بنحو القضية الحقيقية؟ أجاب لأن المنهج العقلائي كذلك، وإن سئل لماذا كان المجعول مشروطا؟ أجاب بأن علمي بكون الملاك مشروطا اقتضى صوغ الخطاب بنحو المجعول المشروط، وإن سئل ما هو المبرر لصدور الخطاب نحو الملاك المشروط؟ مع أنه لايتحقق اتصاف الفعل به إلا في فرض الشرط لأجاب بأن المبرر هو البعث نحوه بلحاط أن الخطاب مقدمة لحصول الانبعاث في ظرفه، وإن سئل ماهو المبرر للبعث نحو تحصيل مايقتضي الملاك على فرض معين؟ لأجاب بأن لدي غرض لزوميا بالفعل لذا صممت على صونه وحفظه بطلب تحصيل مايقتضيه في ذلك الظرف المحتمل.

**والمتحصل** أن المختار كاشفية صدور الجعل بإرادة مقدمية عن ثبوت إرادة فعلية قبل حصول الشرط وفاقا للشيخ الأعظم والسيد الصدر قدس سرهما، إلا أن الإرادة الفعلية التي تكشف عنها الإرادة المقدمية لدى الشيخ الأعظم قدس سره هي إرادة الجزاء المشروط وإن لم يحصل الشرط، ولدى السيد الصدر قدس سره هي الإرادة المتعلقة بالجامع، والمختار هي الإرادة المتعلقة بالغرض الأقصى، لذلك فما ذكر ليس دفاعا عن ما أفاده السيد الصدر قدس سره من تعلق الإرادة بالجامع بل هو دفاع عن أصل وجود الإرادة النفسية المتعلقة بالغرض.

**والحمد لله رب العالمين**

# 032 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_172\_الثلاثاء\_25\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإيراد الثاني:** أن مقتضى تعلق الإرادة بالجامع أن يكون في الجامع مصلحة تقتضي تعلق الإرادة التشريعية بها، أو أن يكون في كلا الفردين من الجامع مصلحتان متساويتان، ونتيجة تساوي المصلحتين في كلا الفردين تعلق إرادة المولى بالجامع، ولكن هذا المعنى إن كان متصورا في التكوينيات فليس متصورا على نحو الاطراد في التشريعيات، فإن هناك كثيرا من المصاديق - إن لم تكن هي الأغلب - التي لا يرى وجود مصلحة في الجامع أو في كلا الفردين بنحو التساوي، مثلا: إذا كان المولى يريد الحج في فرض الاستطاعة فهل يتصور في المقام مصلحة في الجامع؟ سواء بالصياغة التي أفادها [ص191] وهي الإرادة المتعلقة بإعدام المجموع، مثلا إذا قال المولى: (إذا زرت الحسين عليه السلام فصل ركعتين) فإن الإرادة الفعلية تعلقت بإعدام المجموع، أي: أن المولى لا يريد زيارةً لا صلاة فيها، وبالتالي بناء على هذا البيان فهل يتصور أن للمولى مصلحة في إعدام هذا المجموع؟ وبعبارة أخرى أن للمولى مفسدة في الزيارة التي لا صلاة معها، فهذا مما لا يحتمل بحسب المرتكزات المتشرعية، أو بالصياغة التي أفادها في مورد آخر [ص 209] حيث أفاد أن الإرادة الفعلية هي المتعلقة بالجامع بين عدم الشرط وفعلية الجزاء عند فعلية الشرط، فإذا قال: (يجب عليك الحج إذا استطعت) فالمطلوب إما أن لا يستطيع المكلف أو إذا استطاع فعليه الحج، فهل يتصور مصلحة في نفس عدم الاستطاعة ومصلحة في الحج على فرض الاستطاعة؟! وهذا منبه على خطأ المبنى وهو دعوى أن هناك إرادة فعلية تتعلق بالجامع قبل فعلية الشرط .

وهذا الإشكال وارد على ما ذكره السيد قدس سره من تعلق إرادة بالجامع بما هو جامع وإن لم يكن الشرط فعليا.

**الإيراد الثالث:** أنه يمكن أن نصوغ برهانا على بطلان تعلق الإرادة بالجامع، وبيانه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إذا تعلقت الإرادة بالجامع وفرض أن أحد فردي الجامع مبغوض لدى المولى فلا محالة تنصب الإرادة على الفرد الآخر وتنقلب الإرادة من إرادة الجامع إلى إرادة الفرد، مثلا: إذا قال المولى: (أكرم أحد الرجلين زيدا وعمرا) ثم أصبح زيد عدوا له بحيث يبغض إكرامه، فلا محالة سوف تنصب إرادة إكرام الجامع على إكرام عمرو.

**المقدمة الثانية:** تطبيق ذلك على التشريعيات أنه في بعض الموارد يكون عدم الشرط مبغوضا لا محبوبا، وذلك في حال كون الشرط في نفسه واجبا من الواجبات، كما إذا قال المولى: (إذا حججت فطف طواف النساء) وفرض أن الحج واجب، فهنا لا يتصور في عدم الحج لكونه عدم الشرط أن يكون ذا مصلحة ومرادا ومحبوبا، لأن الحج واجب، فإذا كان الشرط واجبا فقد انقلبت إرادة عدمه إلى إرادة وجوده،و محبوبية عدمه إلى مبغوضية عدمه، ومقتضى انقلاب الإرادة في الشرط انقلابها في المشروط، فبعد أن كان الجزاء قضية مشروطة أصبح قضية مطلقة، لأن المفروض أن شرطه مراد على كل حال، فلا معنى لاشتراط الجزاء به، بل يكون الجزاء والشرط مطلوبا، وانقلاب القضية المشروطة إلى قضية مطلقة واضح البطلان .

فهذا برهانٌ كاشف عن خطأ المبنى، وهو تعلق الإرادة بالجامع في التشريعيات.

ولكن يمكن الملاحظة على ما أفيد في كلتا المقدمتين :

**أما بالنسبة للمقدمة الأولى** فإن هناك فرقا بين الجامع الحقيقي والجامع الانتزاعي، ففي الجامع الانتزاعي - وهو عنوان الأحد في نحو (أكرم أحد الرجلين) - فإن العنوان مجرد مشير إلى الفردين وليس له موضوعية، فإذا تبين أن أحد الفردين مبغوض اتجهت الإرادة للفرد الآخر، وأما إذا كان الجامع حقيقيا كما هو مدعى السيد الصدر قدس سره حيث يدعي أن في التشريعيات إرادة متعلقة بالجامع الحقيقي على نحو القضية الكلية، وهذا يعني أنه حتى لو انحصر الجامع في فردين خارجا وكان أحدهما مبغوضا لا تتحول الإرادة من إرادة الجامع إلى إرادة الفرد الآخر لأن المفروض أن الجامع حقيقي وقد تعلقت الإرادة به على نحو القضية الحقيقية، كما لو قال المولى: (أكرم الفقيه الصيني إذا استبصر) وهذا كاشف عن أن متعلق الإرادة النفسية لدى المولى جامع حقيقي على نحو القضية الحقيقية، فإذا افترض أن عنوان العالم الصيني المستبصر منحصر في فردين أحدهما مبغوض إكرامه، فهذا لا يعني انصباب الإرادة على الفرد الآخر وتحولها من إرادة الجامع إلى إرادة الفرد، وأما بالنسبة للمقدمة الثانية، فلو فرض أن الشرط قد أصبح مرادا، فهل تنقلب الإرادة من كونها قضية مشروطة إلى كونها قضية مطلقة؟

والصحيح عدم الإنقلاب بحسب عالم الإرادة ، والسر في ذلك أن الإرادة - بحسب كلمات السيد الشهيد قدس سره - وإن كانت مرتبة من الشوق الا أن المقصود بها ليس الشوق الطبعي العفوي، بل المقصود بها الشوق العقلاني المبني على التبصر والعقل، أو الإرادة العقلانية أو الشوق المؤكد المحرك للمولى نحو حفظ المقدمات المفوتة حفظا تشريعيا - على اختلاف العبارات الواردة في تقريري بحثه - وبالتالي فتعلقها بالجامع الحقيقي لملاك فيه لا يقتضي تعلقها بالفرد لمجرد مبغوضية الفرد الآخر، كما أن تعلقها بالجزاء في ظرف حصول الشرط لملاك في ذلك لا يقتضي تعلقها بالجزاء على نحو اللابشرط في ظرف تعلقها بالشرط أيضا لملاك يقتضي ذلك، إذ للمولى أن يقول: إن المورد الذي يكون فيه الشرط مرادا أيضا - كالحج - فإنما هو لمصلحة في الشرط نفسه، وفي نفس الوقت ليست إرادته لطواف النساء على نحو اللابشرط، فإنه خلف علمه بالملاك الذي اقتضى تعلق الإرادة به في ظرف الشرط، فإرادة طواف النساء إنما هي في فرض الحج وإن كان الحج مرادا على كل حال، وكون الحج مرادا على كل حال لا يوجب انقلاب إرادة الجزاء إلى إرادة مطلقة باعتبار أن الإرادة تابعة للملاك، وحيث إن الملاك مشروط فلا يعقل حتى في عالم الإرادة - الشوق العقلاني - أن تنقلب الإرادة المتعلقة بالجزاء من كونها قضية مشروطة إلى كونها قضية مطلقة .

**فتلخص من جميع ما ذكرناه أن الصحيح:** أن هناك إرادة فعلية قبل فعلية الجزاء، ولكنها ليست متعلقة بالجزاء كما ذهب إليه الشيخ الأعظم والمحقق الإيرواني قدس سرهما ومن وافقهما، وليست متعلقة بالجامع كما أفاده السيد الصدر قدس سره لورود بعض الإشكالات السابقة عليه، وإنما الإرادة الفعلية هي الإرادة المتلعقة بالغرض الأصلي الذي انبثقت منه إرادة نحو الغرض الإعدادي الذي يكون الفعل بالنسبة إليه مقتضيا ومعدا لحصوله.

**والحمد لله رب العالمين**

# 033 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_173\_الأربعاء\_26\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الثالثة:** هل بين الإرادتين ترابط أم استقلال؟ حيث ذكرنا أن في المقام إرادتين: إرادة فعلية قبل فعلية الشرط، وهي إرادة الغرض الأصلي على ما هو المختار، وإرادة الجزاء على فرض حصول الشرط، فما هو وجه الربط بين الإرادتين؟

الصحيح أن الإرادة الثانية امتداد للإرادة الأولى، وليست إرادةً مستقلة، وبيان ذلك: أن المولى حيث أراد تحقيق غرضه كما لو فرضنا أن المولى قال: (إذا زرت الحسين عليه السلام فقبل الضريح) فإن لديه إرادة فعلية قبل فعلية الشرط، وهي إرادة استمداد البركة من ضريح سيد الشهداء عليه السلام، وهذه الإرادة الفعلية المتعلقة بالغرض هي التي اقتضت أن تنبثق منها إرادة وهي إرادة تقبيل الضريح عند زيارة الحسين عليه السلام، فالإرادة الثانية ليست مستقلة عن الأولى، بل هي امتدادٌ وتطور - كما عبر به السيد الصدر قدس سره - للإرادة الأولى، وذلك لأن المولى عندما أراد الزيارة تحقيقاً لغرضه الأصلي - وهو استمداد بركة الإمام الحسين عليه السلام - فإنه ما أراد الزيارة على نحو الموضوعية، وإنما أرادها على نحو الطريقية المحضة للتوصل بها إلى ما هو الغرض الأصلي وهو استمداد البركة، فبما أن الإرادة إرادة طريقية ففي الواقع ما هو المراد ليس الزيارة وإنما المراد الاستطراق بالزيارة لتحقيق الغرض الأصلي، فمصب الإرادة هو الاستطراق والتوصل، فبما أن مصب الإرادة هو الاستطراق والتوصل فهذا يعني أن إرادة تقبيل الضريح عند حصول الزيارة ليست إلا تكاملا للإرادة الأولى .

**وخلاصة ما سبق في بحث الواجب المشروط:** أنه لا إشكال في الاشتراط من ناحية الملاك، لأن الملاك مشروط بوقوع الزيارة، ولا إشكال في الاشتراط بحسب عالم الجعل، لأن المجعول مشروط، فوجوب تقبيل الضريح إنما هو في فرض حصول الزيارة، وإنما البحث كله في الإرادة وهو أن إرادة تقبيل الضريح على فرض زيارة الحسين عليه السلام هل هي فعلية قبل فعلية الشرط أم لا؟ والبحث في الإرادة في مقامين: الثبوت والإثبات.

**المقام الثبوتي: وفيه ثلاثة مطالب:**

المطلب الأول: في فعليتها قبل فعلية الشرط.

المطلب الثاني: في ثمرة البحث وهي وجوب المقدمات المفوتة.

المطلب الثالث: في تصوير الإرادة المشروطة.

أما المطلب الأول فإن المولى إذا قال: (يجب الحج على المستطيع) فهل إن إرادته للحج فعلية قبل فعلية الاستطاعة أم لا؟ قد ذهب الشيخ الأعظم قدس سره ومن تبعه إلى فعلية الإرادة للجزاء قبل فعلية الشرط، وأقيم على ذلك وجهان وجه وجداني ووجه برهاني لإثبات فعلية إرادة الجزاء قبل فعلية الشرط، وناقشنا في كلا الوجهين وأنه لا إرادة للجزاء قبل فعلية الشرط.

وأما المطلب الثاني فهو عن الثمرة في البحث، وذكرنا أن الثمرة - وهي لزوم المقدمات المفوتة - تبتني على أنه على فرض أن لا إرادة للجزاء قبل فعلية الشرط، ولكن هل توجد إرادة أخرى قبل فعلية الشرط تترتب عليها الثمرة ؟

وفي هذا المطلب ثلاثة اتجاهات:

**الاتجاه الأول:** من قال أنه لا موضوع للبحث أصلا، وهو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره لأنه لا يرى وجود إرادة في عالم الأحكام أصلا بل لا يوجد إلا العلم بالملاك والجعل وليس هناك إرادة كي يبحث في ثمرة وجودها.

**الاتجاه الثاني:** مسلك سيدنا الأستاذ مد ظله الشريف من أنه حتى لو فرض وجود إرادة فعلية قبل فعلية الشرط سواء أتعلقت بالغرض أم بالجامع، فإنه لا ثمرة لهذه الإرادة أصلا ما لم يكن هناك خطابٌ وبيان، فالمدار على الخطاب لا على الإرادة.

**الاتجاه الثالث:** ما هو المختار من أن هناك إرادة وأن لهذه الإرادة ثمرة مقابل ما بنى عليه نابغة الأصول السيد الروحاني قدس سره الشريف في المنتقى من أنه لا توجد إرادة فعلية قبل فعلية الشرط لا للجزاء ولا للغرض، فلا ثمرة، حيث إن مقتضى الوجدان العقلائي ترتب الثمرة، وهي لزوم المقدمات المفوتة شرعا، فإن العبد إذا علم بوجود مقدمات وأنه ما لم يحققها لن يتمكن من الإتيان بالجزاء عند فعلية الشرط فيجب عليه أن يأتي بالمقدمات لأن للمولى إرادة فعلية قبل فعلية الشرط، نعم هنا فرقٌ بين مسلك العراقي ومسلك السيد الصدر قدس سرهما، فإن مسلك المحقق العراقي أن الإرادة الفعلية قبل فعلية الشرط هي الحكم وتمامه، وإنما الجعل والاعتبار مجرد مبرز محض لا أكثر، بينما ذهب السيد الصدر قدس سره إلى أن هذه الإرادة هي روح الحكم، فإن الحكم يحتاج إلى عنصر آخر وهو عنصر الجعل والاعتبار لا لأجل الصياغة التنظيمية بل لتحديد موطن حق الطاعة.

كما أن الاختلاف بين مسلكنا ومسلك السيد الصدر قدس سره أن السيد الصدر قدس سره يرى أن الإرادة الفعلية التي سبقت فعلية الشرط هي إرادة الجامع، والمختار أنها إرادة الغرض الأصلي التي تنبثق منها إرادة الغرض الإعدادي كما شرحنا ذلك.

**وأما المطلب الثالث** وهو تصوير الإرادة المشروطة، وفيه ثلاث جهات:

الجهة الأولى: أن المحقق النائيني ادعى - بحسب ما نقل عنه في أجود التقريرات - أن للإرادة وجودا تقديريا، وقلنا بأن هذا غير معقول.

الجهة الثانية: أن السيد الصدر قدس سره يرى أن الإرادة فعلية قبل فعلية الشرط ولكنها تتعلق بالجامع، وقلنا بأن بعض الأجلة من تلامذته رحمه الله أشكل عليه بثلاث إشكالات ذكرناها وقبلنا بعضها وتأملنا في بعضها.

الجهة الثالثة: في بيان الربط بين الإرادتين الإرادة الفعلية قبل فعلية الشرط والإرادة عند حصول الشرط، وقلنا بأن الإرادة الثانية سراية وامتداد للأولى.

وبذلك تم البحث، وخلاصته أن هناك إرادة فعلية قبل فعلية الشرط، لكنها ليست إرادة الجزاء كما ذهب إليه الشيخ الأعظم ولا هي متعلقة بالجامع كما ذهب إليه السيد الصدر، وإنما هي إرادة نحو الغرض الأصلي الذي تنبثق منه إرادة الغرض الإعدادي، ولهذه الإرادة ثمرة وهي وجوب المقدمات المفوتة.

تم الكلام في المقام الثبوتي، ويقع الكلام في المقام الإثباتي، وهو أنه هل يعقل تقييد الوجوب بالشرط بحسب عالم الدلالة والإثبات أم لا؟ فإذا قال المولى: (يجب الحج على المكلف إذا استطاع) فهذا القيد يرجع للوجوب أم للواجب؟ وبعبارة أخرى هل هو قيد للهيأة أم قيد للمادة؟ فلو قال المولى: (حج إن استطعت) فإن لـ(حج) هيئة ومادة، فهل القيد يرجع إلى الهيئة أم يرجع إلى المادة؟ ذهب الشيخ الأعظم إلى رجوع القيد للمادة، وذهب المحقق النائيني إلى رجوع القيد للمادة المنتسبة، وذهب الأعلام إلى رجوع القيد للهيأة، والإشكال كله في أن معنى الهيأة معنى حرفي، فهل يقبل المعنى الحرفي التقييد أم لا؟ حيث ادعي أن المعنى الحرفي لا يقبل التقييد إما لأن المعنى الحرفي جزئي والجزئي لا يقبل التقييد، أو لأنه معنى آلي والآلي لا يقبل التقييد لأن التقييد فرع أن يكون المقيد ملحوظا على نحو الاستقلال والمعنى الحرفي لا يقبل اللحاظ الاستقلالي فلا يقبل التقييد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 034 - مبحث\_الأوامر\_174\_السبت\_29\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

هل يرجع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أم إلى المادة؟ فإذا قال المولى: (إن استطعت فحج) فهل شرط الاستطاعة راجعٌ لمفاد الهيئة وهو الوجوب أم لمفاد المادة وهو الواجب؟ فإذا لوحظ النسق اللغوي فإن كلمات أهل اللغة على أن القيد راجع للهيئة، أي أن الشرط - وهو الاستطاعة - دخيلٌ في الوجوب، ولكن ذهب الشيخ الأعظم قدس سره ومن تبعه إلى رجوع القيد للمادة أي: الواجب، بمعنى أن الواجب هو الحج المتصف بالاستطاعة، وإلا فالوجوب في حد ذاته لا بشرط .

**ومنشأ هذا المبنى ثلاثة:**

**المنشأ الأول:** أن معنى الهيئة من المعاني الحرفية، والمعنى الحرفي جزئي، والجزئي لا يقبل التقييد بالشرط.

وربما يقال: إن هذا المنشأ إنما يتم إذا أنشئ الوجوب بهيئة الأمر، وأما إذا أنشئ الوجوب بالجملة الاسمية كما إذا قال: (إن استطاع المكلف فالحج واجب) فلا موضوع لهذا الإشكال، لأن موضوع هذا الإشكال، إذ ليس في البين ما هو معنى حرفيّ كي يرد فيه الإشكال.

**وبيان منشأ الإشكال بذكر أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن الوضع في الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص، وبيان ذلك أن الوضع تارةً يكون عاما والموضوع له عاما، كما إذا قال الواضع: (وضعت كلمة رجل لما يقابل الأنثى) فهذا من الوضع العام والموضوع له العام، وتارة يكون من الوضع العام والموضوع له الخاص كقول الواضع: (سميت كل من يولد في يوم الغدير عليا) فحيث إن الوضع انحلاليّ فالتسمية ليست بإزاء العنوان العام - وهو من ولد يوم الغدير - بل بإزاء كل مولود مولود، فكل مولود بخصوصه منظور إليه في مقام التسمية إجمالا، لذلك فالوضع هنا وإن كان عاما حيث إن الواضع في مقام الوضع تصور عنوانا عاما - وهو من ولد يوم الغدير - ولكن الموضوع له ليس هذا العنوان العام، بل هو مجرد مشير لما هو الموضوع له، وهو: كل مولود مولود في يوم الغدير.

وهذا هو الشأن في باب الحروف، فإن الواضع إذا قال: (وضعت كلمة من للابتداء) فهو لا يقصد وضعها لمفهوم الابتداء، وإلا كان الوضع عاما والموضوع له عاما، وإنما جعل عنوان الابتداء عنوانا مشيرا لكل ابتداء خاص كالابتداء من البصرة ومن الحرم ومن المدرسة إلى آخره.

**الأمر الثاني:** بما أن الموضوع له خاص، أي أن الموضوع له كلمة (من) هو النسبة الابتدائية المتقومة بطرفين كقوله: (سرت من الكوفة إلى النجف) فالموضوع له جزئي، إذ الخاص المتقوم بطرفين جزئيّ، فالنسبة الابتدائية بين الكوفة وبين النجف تختلف عن النسبة الابتدائية بين كربلاء وبين الكوفة، ومقتضى التقوم بالطرفين أن الموضوع له جزئي، وهكذا في صيغة الأمر حيث: (وضعت هيئة افعل للنسبة البعثية أو الطلبية) والنسبة الطلبية نسبة جزئية متقومة بطرفين، فـ(اذهب) غير (صل وقم).

**الأمر الثالث:** أن الجزئي لا يقبل التقييد، فإنه إذا قال: (سرت من الكوفة إلى النجف) وكان المنظور النسبة الابتدائية المتقومة بهذين الطرفين فهي جزئي، والجزئي لا سعة فيه كي يكون قابلا للتقييد، فإن التقييد فرع السعة والإطلاق، والمفروض أن الجزئي متقوم بطرفين فلا يقبل التقييد بغيرهما، فكذلك قوله: (إذا استطعت فحج) فإن كلمة (فحج) صيغة أمر، وصيغة الأمر معناها حرفي وهو جزئي لا يقبل التقييد، فلا يعقل تقييد المستفاد من (فحج) بالشرط، مما يعني أن مرجع الشرط إلى الواجب والمادة وهو الحج لا إلى الوجوب المستفاد من الهيئة.

**ولكن تفصيّ عن هذا الإشكال بعدة وجوهٍ** تعرض لها الأعلام قدست أسرارهم، ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره.

**التفصي الأول:** ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره من أن الأمر الأول ممنوع - وهو دعوى أن الوضع في الحروف من الوضع العام والموضوع له الخاص - بل الوضع في الحروف من الوضع العام والموضوع له العام، فلا فرق بين كلمة الابتداء وبين كلمة (من) فكما أن كلمة الابتداء وضعت لطبيعي الابتداء فكذلك كلمة (من) موضوعة لطبيعي الابتداء، فكل من الاسم والحرف موضوع لمعنى عام والوضع فيهما عام والموضوع له عام، غاية ما في الباب أنه إذا استعمل الابتداء على نحو اللحاظ الآلي فهو معنى حرفي، وإذا استعمل الابتداء على نحو اللحاظ الاستقلالي فهو معنى اسمي، وإلا فلا فرق بينهما من حيث الذات، وإنما الفرق بينهما ناشئ عن مقام الاستعمال، فإن جاء الابتداء ملحوظا باللحاظ الآلي في مقام الاستعمال فهو معنى حرفي، وإن جاء الابتداء ملحوظا باللحاظ الاستقلالي فهو معنى اسمي، وإلا فلا فرق بين المعنى الاسمي والمعنى الحرفي من حيث الذات، وبناء على ذلك فالمعنى الحرفي كلي كالاسمي، والمعنى الكلي قابل للتقييد، فلا مانع من رجوع الشرط إلى الهيئة والوجوب.

ولكن نوقش في مبنى صاحب الكفاية كبرويا، بمنع كون وضع الحروف عاما والموضوع له عام، والسر في ذلك أنه لا يعقل وجود جامع حقيقي بين النسب، فالنسبة الابتدائية بين البصرة والكوفة والنسبة الابتدائية بين الحرم والمدرسة والنسبة الابتدائية بين السوق والبيت كلها معانٍ حرفية لا جامع حقيقي بينها حتى يوضع اللفظ بإزاء ذلك الجامع الحقيقي، لأنه إذا أريد انتزاع جامع بين هذه النسب فإما أن تلغى أطرافها وإما أن تبقى أطرافها، فإن ألغيت أطرافها خرجت النسبة عن حقيقتها، إذ المفروض أن النسبة متقومة بطرفيها، فكيف يتصور الجامع بينها وبين غيرها وقد انسلخت عن حقيقتها؟ وإن حوفظ على أطراف النسب لم يكن الجامع بينها جامعا حقيقيا، بل هو جامع انتزاعي من هذه النسب الخاصة المعبر عنها بالابتداء، والجامع الانتزاعي المشير مما لامعنى لوضع اللفظ بإزائه، فحيث لا يوجد جامع حقيقي بين النسب الحرفية الخاصة لم يكن من سنخ الوضع العام والموضوع له العام.

**المبنى الثاني:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره الشريف وتبعه جملة من الأعلام منهم سيدنا الخوئي والسيد الصدر قدست أسرارهم، وهو أن المعنى الحرفي جزئي إضافي لا حقيقي، وبيان ذلك أن الجزئي الحقيقي ما كان متقوما بالتشخص الخارجي، والتشخص عبارة عن الوجود بجميع قيوده، وبعد وجوده بجميع قيوده فلا يقبل التقيد بقيد آخر، لأن تقيده بقيد آخر خلف تشخصه وتعينه بتمام قيوده، فليس الجزئي الحقيقي إلا ما فرغ عن وجوده بتمام قيوده، وما فرغ عن وجوده بتمام قيوده فلا يعقل تقيده بقيد دخيل في تحققه ووجوده، فإنه خلف تشخصه ووجوده، هذا كله في الجزئي الحقيقي، وأما الجزئي الإضافي فهو جزئي بالنسبة لا بالحقيقة كالنسب، فإن (سرت من الكوفة إلى النجف) نسبةٌ جزئية بلحاظ طرفيها لأنها لا تصدق على (سرت من البيت إلى السوق) ولكنها بلحاظ ذاتها كلية، لأن ابتداء، السير من النجف إلى كربلاء قد يكون ماشيا وقد يكون راكبا، وقد يكون مع الذكر وقد يكون مع اللغو، فالوضع العام والموضوع له الخاص في المعاني الحرفية وإن أدى إلى الجزئية ولكنه يؤدي إلى الجزئية بنحو الجزئية الإضافية بلحاظ الطرفين، لا أنه يؤدي إلى الجزئية غير القابلة للتقييد.

غاية ما في الباب أن هناك فرقا بين المقوم والمقيد، بمعنى أننا تارةً نضيف قيدا على نحو المقوم وأخرى نضيف قيدا على نحو المحصص، مثلا: إذا قال: (سرت من النجف ماشيا إلى كربلاء) فـ(ماشيا) قيد مقوم، بمعنى أن المتكلم من البداية أوجد النسبة ذات ثلاثة أطراف من باب ضيق فم الركية، لا أنه أوجد النسبة ثم قيدها، وهذا مما لا إشكال فيه، إذ ليس من تقييد المعنى الحرفي بل وجد المعنى الحرفي من أوله متقيدا بالثلاثة، وإنما الإشكال في القيد المحصص أي أنه بعد المفروغية عن وجود النسبة وتقومها بأطرافها هل يمكن تقييدها كما لو قال: (حج إن استطعت) أم لا؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 035 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_175\_الأحد\_30\_ربيع\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثالث:** ما ورد في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج 2 ص 60]، وتبعه سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص 143] من أنه حتى لو فرض أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي، إلا أن هناك فرقا بين التقييد وبين التعليق، فالتقييد يقابل الإطلاق، والتعليق يقابل التنجيز، والجزئي لا يقبل التقييد ولكنه يقبل التعليق.

**وبيان ذلك** أن الجزئي حيث لا سعة فيه فلا يقبل الإطلاق، فلا يقبل التقييد، لأن قبول التقييد فرع قبول الإطلاق. وأما التعليق المقابل للتنجيز فهو عبارة عن تعليق فعلية وجود الجزئي على قيدٍ من القيود، كما إذا قيل: (يقوم زيدٌ إن دخل العالم)، فالقيام معلق على دخول العالم، فالجزئي وإن لم يقبل التقييد ولكنه يقبل التعليق، وبالتالي فمفاد هيئة (افعل) كما في قوله: (إن استطعت فحج) وإن كان معنى حرفيا إلا أنه يقبل التعليق من حيث وجوده، فإن مقتضى مدلول الجملة الشرطية تعليق فعلية الوجوب - أي: تعليق فعلية مفاد الهيئة - على تحقق الشرط خارجا، مما يعني أن فعلية الوجوب تدور مدار فعلية الاستطاعة، وهذا مما لا مانع منه عقلا.

**ولكن يلاحظ على هذا الوجه** أن من الواضح في علم المعقول أن الشيء قبل الوجود كليّ، فلو تصور إنسان ما شخصية السيد الخوئي في الذهن فإن هذه الصورة من حيث ذاتها كلي، لقابليتها للصدق على كثيرين يحملون نفس السمات ، وإنما يكون المفهوم - جزئيا في فرض تحققه في الخارج، كما أن الصورة الذهنية لاتكون حاكية عن الجزئي إلا بضم الإشارة بهذه الصورة لذلك التشخص المعين المفروغ عن تشخصه في رتبة سابقة في الخارج، وإلا فهي في حد ذاتها كلي، والتشخص عبارةٌ عن الوجود بتمام القيود الدخيلة في وجوده، ولازم ذلك أن لا يقبل في طول تشخصه بتمام قيوده الدخيلة فيه أن يتضيق بقيد آخر، إذ بعد المفروغية عن وجوده فقد وجد بقيدٍ وحد خاص، ومع وجوده بحد خاص فلا يقبل التضيق بحد آخر.

فبناء على الفرق بين الكلي والجزئي فإن الشرط في الجملة الشرطية هل يرجع إلى المفهوم قبل فعليته ووجوده؟ أم يرجع إليه بعد المفروغية عن تشخصه؟ فإن كان مرجعه إلى المفهوم في رتبةٍ سابقة على وجوده وتشخصه بأن يقال: مفهوم الوجوب علقت فعليته وأصل وجوده على الشرط، فهذا من باب تقييد الكلي لا الجزئي، حيث إن الكلي لابشرط بالنسبة للقيود الدخيلة في فعليته فيمكن تقييده بماهو المؤثر - لا في حقيقته - بل في فعليته، فإن كان المقصود بهذا الوجه أن مفاد الهيئة وإن كان معنى حرفيا لكنه ليس جزئيا حقيقيا ولذلك يقبل التعليق على القيد الدخيل في وجوده، فهذا مضافا لكونه خلف المفروض وهو دعوى رجوع القيد للجزئي الحقيقي الذي فرغ عن جزئيته في رتبة سابقة أنه رجوع للوجه الثاني، ومع البناء على كونه كليا فلا حاجة للانتقال بالبحث من التقييد للتعليق، إذ المفروض أن المعنى الحرفي لكونه كليا قابلا للتقييد .

وإن كان مرجع الشرط إلى الجزئي بعد المفروغية عن جزئيته وتشخصه بتمام قيوده فرجوع الشرط إليه - بمعنى تعليق وجوده على وجود الشرط - غير معقول، إذ بعد المفروغية عن وجوده وتشخصه بحدوده الدخيلة فيه لا يعقل تعليق فعليته على قيد آخر.

**الوجه الرابع:** ما ذكر في تقرير كلمات المحقق العراقي قدس سره [بدائع الأفكار ج1 ص 373] من أن التقييد في المقام ليس تقييدا لذات الجزئي، وإنما هو تقييد لحاله، والحال عنوان انتزاعي كليّ وإن كان منشأ انتزاعه جزئيا، فمثلا: زيد بلحاظ مقوماته الذاتية التي بها يتم تشخصه جزئي لا يقبل التقييد، ولكن زيدا بلحاظ العوارض عليه المنتزع عنها عنوان حاله يقبل التقيد بتقييد حاله الذي هو كليّ، لأن حال زيد قد يكون قياما وقد يكون قعودا وقد يكون علما وقد يكون جهلا، فمرجع التقييد للحال، لا لذات الجزئي، ولذلك قسم الأصوليون الإطلاق إلى إطلاقٍ أفرادي وإطلاق أحوالي، فالإطلاق الأفرادي من عوارض الكلي، كما إذا قلنا: إن عنوان الرجل له إطلاق أفرادي يشمل العربي والفارسي وغيرهما، والإطلاق الأحوالي كما يعرض على الكلي يعرض على الجزئي، فإن زيدا له إطلاق أحوالي بلحاظ أعراضه وطوارئه ولواحقه وبالتالي فحاله يقبل التقييد، لذلك هناك فرق بين قولنا: (أكرم زيدا العالم ) وقولنا: (أكرم زيدا إن كان عالما)، فإن مرجع الأول إلى تقييد المعنون بعنوان زيد بالقيد الرافع للإشتراك، ومرجع الثاني إلى تقييد موضوع الإكرام بحال معين لزيد وهو فرض علمه، وبناء عليه فلا مانع من رجوع الشرط في الجملة الشرطية إلى تقييد شأن من شؤون الوجوب وحالاته بالشرط .

**والإشكال فيه** يتضح من الإشكال على الوجه الثالث، فإن المقصود بتقييد حال الجزئي إن كان تقييد وجوده بقيدٍ أو بشرط معين بعد المفروغية عن جزئيته فهو غير معقول لما سبق بيانه، وإن كان لحاظ وجوده مقترنا بحال معين وجعل ذلك موضوعا للحكم الشرعي كما لو قيل: (أكرم زيدا حال كونه متدينا) فهو معقول، لكن مرجع ذلك إلى التركيب الذي هو مفاد واو الجمع، لا تقييد الجزئي بحال معين بعد تشخصه، ويمكن نقل السؤال للحال - الذي قد يدعى إمكان تقييده بقيد أو شرط - فإنه إن كان مرجعه إلى تقييد كلي الحال قبل تحققه وفعليته فهو خروج عن محل البحث، وإن كان مرجعه إلى تقييد الحال بعد تشخصه بصيرورته قياما مثلا فإنه لا يقبل التقييد.

ولذلك أفاد سيدنا الخوئي قدس سره [ج30 من الموسوعة كتاب الإجارة ص 90] عندما تناول الفرق بين القيد والشرط: أن هناك فرقا بين المقوم والعارض بغض النظر عن ما هو المستفاد من لفظ المعاملة، فإذا قال: (بعتك هذه السيارة بشرط أن تكون سيارة مرسديس) فبما أن نوع السيارة مقوم لها فالوصف قيد، والمبيع لا محالة هو الكلي المتقوم بهذا الوصف، وإن استخدم في عقد البيع اسم الإشارة للجزئي: (هذه السيارة)، وثمرة ذلك أنه لو لم توجد سيارة بهذا الوصف فلا بيع، حيث إن الملكية تعلقت بهذا المبيع المتصف بهذا المقوم، وإذا قال: (بعتك هذه السيارة الخارجية بشرط أن يكون رقمها 222 أو بشرط أن تكون ملونة باللون الأزرق) فبما أن الوصف هنا من العوارض لا المقومات فيكون من قبيل الشرط لا القيد، وبما أن المبيع هو الجزئي بما هو جزئي، فلا يقبل التقييد بوصف آخر وراء مقوماته، وبالتالي فمرجع أخذه في البيع لا إلى دوران البيع مداره ، بل مرجع أخذه إلى تعليق الالتزام بالبيع على وجود الشرط بحيث لو لم يوجد الشرط فللمشترط حق الفسخ، لا أن البيع ليس نافذا كما في فرض القيد، فهذا هو الفارق بين القيد والشرط.

فتبين من خلال ما ذكرناه أنه لا معنى لما يفرض في بعض العبائر من أنه مع كون مفاد هيئة (افعل) معنى حرفيا والمعنى الحرفي جزئي حقيقي فإنه مقيد بالشرط.

**المنشأ الثاني:** ما أشار إليه صاحب الكفاية قدس سره من أن نفس الإنشاء موجب للجزئية، لأن الإنشاء نحو من الوجود، والوجود مساوق للتشخص، والتشخص مساوقة للجزئية، فلا محالة مقتضى إنشاء الوجوب جزئيته، ومع جزئيته فلا يعقل تقييده بالشرط، وهذا المنشأ أعم محذورا من المنشأ الأول، لأن المحذور في المنشأ الأول متعلق بالجزئية الناشئة عن كون المعنى حرفيا، فلذلك قلنا هناك: إن الوجوب لو استفيد من المادة لا من الهيئة فلا يشمله محذور المنشأ الأول، كما لو قال: (إن استطعت فالحج واجب) فإن الوجوب هنا لم يستفد من الهيئة كي يقال: إن الهيئة معنى حرفي وهو مما لا يقبل التقييد، بل استفيد الوجوب من المادة، والمادة معنى اسمي لا حرفي، بينما المحذور في المنشأ الثاني متعلق بالجزئية المتحققة بسبب الإنشاء سواء تم إنشاء الوجوب بالمادة أم بالهيئة، لأن الإنشاء إيجاد فهو مساوق التشخص والجزئية، فلا يقبل التقييد برجوع الشرط إليه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 036 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_176\_الإثنين\_1\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وحاصل ما تقدم في عرض كلام جملة من الأعلام أن المعنى الحرفي إن كان جزئيا إضافيا فهو قابل للتقييد والتعليق، وإن كان جزئيا حقيقيا فلا يقبل التقييد لأنه لا سعة فيه، ولا التعليق لأن الجزئي هو ما فرغ عن تشخصه بتمام قيوده، وفي طول تشخصه بتمام قيوده فإنه لا يقبل التعليق في وجوده على قيد من القيود، وهكذا الكلام بالنسبة إلى حاله، فإن الحال أيضا مما لا يقبل التقييد والتعليق ببيان سبق ذكره .

ولكن قد يقال في الدفاع عن المحققين الثلاثة الإصفهاني والعراقي والخوئي قدست أسرارهم الذين أفادوا بأن المعنى الحرفي وإن كان جزئيا إلا أنه يقبل التعليق، وبيان الدفاع بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** إنه لا يعقل وجود إمكاني مستقل، فهو إما لا استقلال له بلحاظ علته أو لا استقلال له بلحاظ موضوعه، أو لا استقلال له بلحاظ المادة، فما لا استقلال له بلحاظ علته كوجود الإحراق دون النار، وما لا استقلال له بلحاظ موضوعه كوجود الأعراض حيث لا استقلال لها في الوجود عن موضوعها، وما لا استقلال له إلا بالمادة كالصورة فإنه لا فعلية للصورة إلا بوجود المادة، وبالتالي فلا ممكن إلا وهو غير مستقل في الوجود بلحاظ أحد هذه الأنحاء، والمعنى الحرفي هو عنوان منتزع من عدم الاستقلالية، فإن كل نحو من أنحاء عدم الاستقلالية مما ينتزع منه المعنى الحرفي، بغض النظر عن نكتة عدم الاستقلال، ومن أوضح مصاديق المعنى الحرفي النسب، حيث إنها مما لا يعقل وجودها إلا بوجود طرفيها، مما يعني عدم انحصار المعنى الحرفي في معاني الحروف والهيئات بل هو عنوان انتزاعي عام لكل ما لا استقلال له في الوجود.

**الأمر الثاني:** أن الجزئية لها معنيان: الجزئية المساوقة للتشخص والتعين بتمام القيود الدخيلة في الوجود، وهو مصطلح أهل المعقول في الجزئية. والمعنى الآخر وهو الجزئية الناشئة عن الحرفية، لا الناشئة عن التشخص والتعين، ومعنى الجزئية الناشئة عن الحرفية هي الجزئية الناشئة عن عدم الاستقلال في الوجود، وهذا المعنى من الجزئية هو المنظور في كلمات الأعلام بعدم قبوله التقييد ، وإلا فالجزئية بمعنى التشخص مما لا يختص بالمعنى الحرفي، حيث إن المعنى الإسمي أيضا قبل تشخصه خارجا كلي يقبل التقييد والتعليق، وفي طول تشخصه خارجا لايقبل التقييد ولا التعليق، ومقتضى ذلك عدم اختصاص الإشكال بالمعنى الحرفي ، مع أن ذلك محور كلمات الأعلام مما يؤكد أن منظورهم المعنى الثاني للجزئية، وتكون نكتة الإشكال حينئذ هي أن المعنى الحرفي لا يقبل التقييد إلا بتقييد أحد طرفيه، إذ ما دام لا استقلال له لكونه متقوما بطرفيه فالتقييد لا يرد عليه فإن ذلك خلف تقومه بطرفيه، وإنما هو وارد على طرفيه حقيقة، فإذا تقيد الطرفان أو أحدهما تضيق المعنى الحرفي قهراً، إلا أنه تضيق بالتبع لا بالأصالة، مثلا: إذا قال المولى: (سر من النجف إلى كربلاء) والنسبة المستفادة من لفظ (من) معنى حرفي، فلو أراد المولى تقييد ذلك فقال: (سر من النجف إلى كربلاء ماشيا) أو (سر من النجف إلى كربلاء نهارا) أو (سر من النجف إلى كربلاء متقربا إلى الله) فكل ذلك قيود لأحد الطرفين، بمعنى أن قوله: (ماشيا ونهارا) تقييد للسير لا للنسبة الابتدائية، فإن النسبة الابتدائية لا وجود لها إلا بطرفيها، فلا يرد التقييد بالمشي والنهار والتقرب على نفس النسبة الابتدائية بل يرد على أطرافها كالسير، إذ النسبة بما هي نسبة ومعنى حرفي لا استقلال له ليست مصبا للتقييد وإنما مصب التقييد طرفاها، وإن كان تقييد الطرفين أو أحدهما يوجب تضيق دائرة النسبة الابتدائية، إلا أنه تضيق قهري لا تقييد مولوي اختياري كي يقال: إن المعنى الحرفي قابل للتقييد، فهذه هي نكتة الإشكال بأن مقتضى الجزئية الناشئة عن الحرفية - المنتزعة من عدم الاستقلال - عدمُ ورود التقييد على نفس المعنى الحرفي.

**الأمر الثالث:** ما أجاب به المحققون أعلى الله مقامهم من أن هذا التقرير للإشكال إنما يمنع التقييد، لكنه لايمنع التعليق، والوجه في ذلك: أن النسبة لها وجود وإن كان وجودها بطرفيها، إلا أن هذا الوجود المتقوم بالطرفين قابل للتعليق على قيد من القيود، فإذا قال المولى: (سر من النجف إلى كربلاء) فإن النسبة الابتدائية المتقومة بطرفيها قابلة للتعليق - لا بلحاظ ذاتها بل بلحاظ وجودها -على الشرط كما في قوله: (إذا زرت أمير المؤمنين عليا عليه السلام فسر من النجف إلى كربلاء) وكما أمكن تصوير التعليق بلحاظ النسبة الإبتدائية فإنه ممكن بلحاظ النسبة الطلبية المتقومة بالطرفين المستفادة من هيئة الأمر (سر)، فإن هذه النسبة المتقومة بالطرفين - الطالب والمطلوب منه - وإن امتنع تقييدها ولكن بلحاظ وجودها بما له من طرفين يمكن تعليقها، فلا فعلية لهذه النسبة الطلبية إلا بفعلية القيد وهو الزيارة. أو أن التعليق راجع لحال من أحوال النسبة، فإن النسبة لها أحوال أيضا بغض النظر عن طرفيها ، فقد تكون النسبة الطلبية نفسية وقد تكون غيرية وقد تكون مطلقة ومؤقتة وغير ذلك، فكما يمكن التعليق بلحاظ وجود النسبة فإنه يمكن التعليق بلحاظ حالٍ من أحوالها، **والحاصل:** أن ذات النسبة لايقبل التقييد ولا التعليق إذ لاقوام لها إلا بطرفيها، ولكن وجودها المتقوم بطرفيها قابل للتعليق وإن لم يكن قابلا للتقييد .

هذا تمام بيانٌ الدفاع عما ذكره المحققون أعلى الله مقامهم، ولكنه هل ينسجم مع بعض عبارات المحقق الإصفهاني قدس سره حيث قال في [ ج2ص 59]: (إن المعاني الحرفية غير جزئية لا عينية ولا ذهنية بل جزئيتها وخصوصيتها بتقومها بطرفيها، كما أنها غير كلية بمعنى صدقها على كثيرين لأنها لا جامع ذاتي لها حتى يصدق على أفرادها . نعم كليتها بمعنى قبولها لوجودات لامحذور فيها لأن القدر المسلم من خصوصيتها هي الخصوصية الناشئة من التقوم بطرفيها فقط ، لكنه مع ذلك لامانع من تقييدها بمعنى أن البعث الملحوظ نسبة بين أطرافها - الباعث والمبعوث والمبعوث إليه - ربما لا يكون له تخصص آخر غير ماحصل من أطرافها الثلاثة. وربما يكون له تخصص آخر من قبل ما علق عليه ، وإن لم يكن جامع ذاتي بين النسبة الغير المتخصصة بقيد والمتخصصة به، فكون النسبة البعثية في ذاتها خاصة لا ينافي زيادة تخصص لها من ناحية المعلق عليه) ثم قال [ ص60] وهو موضع الشاهد (بل التحقيق: أن المعنى الإنشائي وإن كان جزئيا حقيقيا إلا أنه يقبل التقييد بمعنى التعليق على أمر مقدر الوجود، وإن لم يقبل التقييد بمعنى تضييق دائرة المعنى ... إلخ) فتأمل .

**المنشأ الثاني:** وهو الإنشائية، فإن الإنشاء نوع من الإيجاد، وبالتالي فما يوجد بالإنشاء جزئي - بغض النظر عن كونه قد أنشئ بالهيئة أم بالمادة - لذلك لا يقبل التقييد والتعليق.

وقد صاغ سيدنا الخوئي قدس سره الإشكال [المحاضرات ج2 ص144] بصورة أخرى وهي: أنه لا يعقل التفكيك بين الإيجاد والوجود، فإن المولى إذا قال: (إن استطعت فحج) فهو لم يقصد تعليق الإنشاء على الاستطاعة لأن الإنشاء أمر فعلي منجز لا يقبل التعليق، وإنما قصد تعليق المنشأ وهو الوجوب على تحقق الاستطاعة، فإذا كان الإنشاء فعليا والمنشأ استقباليا لزم التفكيك بين المنشأ والإنشاء، أو فقل: لزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب، فالإيجاب فعلي ولكن الوجوب لا فعلية له إلا بفعلية الاستطاعة، والتفكيك بين الإيجاب والوجوب تفكيك بين الإيجاد والوجود، ولا يعقل التفكيك بين الإيجاد والوجود، لأنه لا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فإن الفعل إذا نسب إلى فاعله سمي إيجادا وإذا نسب إلى قابله سمي وجودا، فكما لا يعقل التفكيك بين الإيجاد والوجود فلا يعقل التفكيك بين الإيجاب والوجوب، فكيف يكون الإيجاب فعليا والوجوب معلق على الاستطاعة؟

**والجواب الصحيح عن ذلك** أن هناك فرقا بين الوجود الحقيقي والوجود الاعتباري، فإنه لا يعقل التفكيك بين الإيجاد والوجود في الوجودات الحقيقية ، ولكن البحث في المنشأ ذي الوجود الاعتباري فهل يعقل فيه ذلك أم لا؟ والصحيح أنه كما أن هناك معلوما بالذات ومعلوما بالعرض، فمثلا: إذا علمت بأن في الفاطمية الآتية في يوم الثالث عشر من شهر جمادى الأول يخرج موكب عزائي في النجف، فإن العلم فعلي، والمعلوم بالذات أيضا فعلي لأنه هو نفس الصورة الذهنية، ولا ينفك المعلوم بالذات عن العلم، ولكن المعلوم بالعرض - وهو الوجود الخارجي لهذا الموكب العزائي - متأخر زمانا، مما يعني أنه يعقل التفكيك بين العلم والمعلوم بالعرض، فكذلك يعقل التفكيك بين المعتبر بالذات والمعتبر بالعرض، فإن المولى إذا قال: (إن استطعت فحج) فمرجعه إلى اعتبار الوجوب في ذمة المكلف في فرض الاستطاعة، فالاعتبار فعلي، والمعتبر بالذات - وهو الوجود الإنشائي للوجوب - فعلي أيضا، لكن المعتبر بالعرض - وهو وجود الوجوب في عالم الاعتبار العقلائي - استقبالي معلق على وجود الاستطاعة، ولا إشكال في ذلك أصلا.

وبذلك يتبين وجه الخدشة في ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في المحاضرات من أنه لا جواب عن هذا الإشكال إلا على مبناه في حقيقة الإنشاء من أنه إبراز الاعتبار النفساني، وأما على مبنى القوم من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ فلا يوجد جواب عن إشكال امتناع التفكيك بين الإيجاب والوجوب ، فإن الصحيح أنه لا فرق بين المبنيين من هذه الجهة ، فإن من قال بأن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا يقصد الوجود العيني الخارجي حتى يقال: إنه لا يعقل التفكيك بناء عليه بين الإيجاد والوجود، وإنما يقصد إيجاد المعنى بواسطة اللفظ وجودا اعتباريا أي: وجودا في وعاء الاعتبار العقلائي، وما دام كذلك فلا مانع من انفكاكه عن الاعتبار، وبذلك يتضح مقصود صاحب الكفاية قدس سره أيضا حيث قال: ( إن المنشأ إذا كان هو الطلب - أي: الطلب بوجوده الإعتباري لا الإنشائي - على تقدير حصوله - أي: الشرط - فلابد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلا لتخلف عن إنشاءه، وإنشاء أمر على تقدير كالإخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان).

**والحمد لله رب العالمين**

# 037 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_177\_–\_الثلاثاء\_2\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المنشأ الثالث:** ما ذكره جملة من الأعلام منهم صاحب الكفاية فمن بعده، وهو أن المعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي، وبما أنه متقوم باللحاظ الآلي فليس قابلا للتقييد أو التعليق، حيث إن المفهوم القابل للتقييد والتعليق ما كان ملحوظا بالاستقلال، وحيث إن المعنى الحرفي لا يقبل اللحاظ الاستقلالي فلا يقبل التقييد والتعليق، ولكن فارس هذا الميدان السيد الروحاني قدس سره أفاد [المنتقى ج2 ص136] أن عمدة الإشكال أمرٌ مغفول عنه لدى الأعلام إلا ما أشار إليه المحقق النائيني قدس سره، فإن الإشكال ليس في كون المعنى الحرفي ملحوظا باللحاظ الآلي فلا يقبل اللحاظ الاستقلالي، وإنما مركز الإشكال ورود المعنى الحرفي على المعنى الحرفي.

**وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** إن الجملة الشرطية كما إذا قال المولى: (إن استطعت فالحج واجب) تدل على ربط نسبة بنسبة، أي: ربط مفهوم تركيبي بمفهوم تركيبي، فالنسبة الطلبية ربطت بالنسبة بين المكلف والاستطاعة ، فهناك نسبتان ومفهومان تركيبيان دلت الجملة الشرطية على الربط بينهما، سواء استفيد الربط من أداة الشرط أم من فاء الجزاء أم من نفس هيئة الجملة الشرطية، فإن الجملة الشرطية على كل تقدير تدل على ربط بين نسبة ونسبة، ومفهوم تركيبي ومفهوم تركيبي.

**الأمر الثاني:** قد يذكر في مفاد الجملة الشرطية محتملان بعيدان عن الفهم العرفي للجملة الشرطية:

**المحتمل الأول:** أن مفاد الجملة الشرطية ربط مفهوم أفرادي بمفهوم أفرادي آخر، بحيث يكون مفاد الجملة الشرطية الإخبار عن ثبوت المحمول في الجزاء. وبيان ذلك أنه إذا قال المتكلم: (إذا جاء زيد يجيئ عمرو) فمفاد هذه الجملة: مجيء عمرو المترتب على مجيء زيدٍ حاصل، فهو يخبر عن حصول مجيء عمرو المتصف بكونه مترتبا على مجيء زيد.

ولكن من الواضح أن الجملة الشرطية ليست إخبارا عن حصول الجزاء المترتب على الشرط، إذ قد لا يكون هناك حصولٌ لأحدهما كما في قوله تعالى ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ فإن مفاد الآية الربط بين الفساد وتعدد الآلهة، لا بيان أن فساد الكون المترتب على تعدد الآلهة حاصل، ولذلك فما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من رجوع القيد إلى المادة خلاف المتفاهم العرفي، مثلا في قول المولى: (إذا استطعت فالحج واجب) على ضوء مبنى الشيخ قدس سره يكون مفاد الجملة الشرطية - وجوب الحج المستطاع ثابت - وهي جملة مؤلفة من مبتدأ وخبر – أو الحج المتصف بالاستطاعة مأمور به - وهي كالأولى - من حيث رجوع الشرطية الى مفهومين أفراديين على نحو المبتدأ والخبر، فتكون الاستطاعة شرطا في الصحة لا في الوجوب، وهذا خلاف ما هو المستفاد من الجملة الشرطية عرفا.

**فإن قلت:** إن المستفاد من الجملة الشرطية الإنشائية - كما إذا قال: (إن استطعت فحج) - هو بيان ثبوت الوجوب عند ثبوت الاستطاعة، فهو مخبر عن مفهوم أفرادي ومعنى اسمي في فرض معين، وهو ثبوت الوجوب في فرض ثبوت الاستطاعة، فلا موجب لدعوى كون مفاد الشرطية الربط بين مفهومين تركيبيين.

**قلت:** حيث إن العرف لا يفهم من الجملة الشرطية معنيين بحسب اختلاف حال الجزاء إنشاءً أو خبرا، وإنما يفهم العرف من الجملة الشرطية في سائر مواردها معنى واحدا، وبما أنه يفهم منها عند كونها خبرية - كما في قولنا: (إذا جاء زيد يجيء عمرو) - الربط بين نسبتين ومفهومين تركيبيين فكذلك هو المفهوم منها عند كونها إنشائية ، وهو الربط بين النسبة الطلبية والنسبة المذكورة في الشرط.

**المحتمل الثاني:** أن مفاد الجملة الشرطية هو إخبار عن موضوع الجزاء بشأن من شؤونه، فمعنى (إذا جاء زيد يجيء عمرو) هو عمرو في فرض مجيء زيد يجيء.

مما يعني جعل موضوع الجزاء - وهو عمرو - موضوعا للشرطية، ولكن هذا أيضا خلاف المستفاد من الجملة الشرطية، فإنها لا تخبر عن عمرو بشيء بل تنشئ التعليق والربط بين مجيء عمرو ومجيء زيد .

فبما أن المستفاد من الجملة الشرطية الربط بين النسبتين وتعليق إحداهما على الأخرى فلازم ذلك تعليق المعنى الحرفي - وهو مفاد الجزاء - على المعنى الحرفي - وهو مفاد الشرط - .

**وقد أجاب عن المحذور السيد الخوئي** قدس سره [المحاضرات ج2ص146] بأن مفاد الجملة الإنشائية في الجزاء في قول المولى: (إن استطعت فحج) هو إبراز الإعتبار النفساني وهو عبارة عن إيقاع الفعل على ذمة المكلف، فلا يوجد معنى حرفي يكون مدلولا للهيئة في الجزاء - وهي صيغة افعل - ويكون معلقا على الشرط ، حيث إن مدلولها إبراز فعل نفساني.

**ويلاحظ عليه** أن التعليق لا يرد على الإبراز والإنشاء لأن الإبراز والإنشاء فعلي منجز، وإنما يرد على المعتبر -وهو ثبوت الفعل على ذمة المكلف -، وثبوت الفعل على ذمة المكلف من المفاهيم التركيبية الحرفية لأنه مدلول هيئة الإضافة ، سواء استفيدت هذه الهيئة من هيئة جملة اسمية أو فعلية، ومفاد الهيئة معنى حرفي بلا ريب.

والحاصل أنه لا بد من القول بأن مفاد الجملة الشرطية الربط بين نسبتين ومعنيين حرفيين.

**الأمر الثالث:** إذا كان مفاد الجملة الشرطية الربط فهو معنى حرفي، وإذا كان المرتبطان نسبتين فهما أيضا من المعاني الحرفية، فتكون النتيجة أن مفاد الجملة الشرطية تقييد المعنى الحرفي بالمعنى الحرفي، وورود المعنى الحرفي على المعنى الحرفي والربط بين معنيين حرفيين بمعنى حرفي، وهذا هو عمدة الإشكال مع غفلة الأعلام عنه قدس الله أسرارهم، والسر في وروده أن مفاد الجملة الشرطية نسبة تامة، فهي في مقام تقييد النسبة لا إيجاد النسبة المقيدة - كما تخلص به المحقق الأصفهاني قدس سره - [ نهاية الدراية ج2 ص 59] بتقريب أنه إذا قال: (إن استطعت فالحج واجب) فمفاد الجملة الشرطية إيجاد النسبة ذات الأطراف الأربعة، فإن أطراف النسبة الطلبية ثلاثة: الطالب - وهو المولى - والمطلوب منه - وهو المكلف - والمطلوب وهو الحج، وهذا لايمنع إضافة طرف رابع لها ، وهو قيدُ الطلب وهو الاستطاعة، ويكون حاصل الجملة الشرطية ثبوت الطلب ذي الأطراف الأربعة، مما يعني أن المولى لم يقيد النسبة، وإنما أوجدها مقيدة بأطراف أربعة، لكن هذا مخالف للمستفاد عرفا من الجملة الشرطية فإن المستفاد منها عرفا تقييد النسبة بعد تقررها ذهنا والتعبير عنها بجملة الجزاء، لا إيجاد النسبة ذات أطراف أربعة، فإن مفاد الجملة الشرطية نسبة تامة، ولذلك وقع النزاع أن لها مفهوما أم لا؟ لأن مفادها نسبة تامة وهي الربط بين النسبتين، فالإشكال كله في ورود المعنى الحرفي على المعنى الحرفي.

**والحمد لله رب العالمين**

# 038 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_178\_الأربعاء\_3\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الأمر الثالث:** أن ورود المعنى الحرفيّ - وهو الربط - على المعنى الحرفي - وهو النسبة المستفادة من الجزاء والشرط - غير معقول على جميع المباني في تحقيق المعنى الحرفي، وهي:

**المبنى الأول:** مبنى المحقق الآخوند قدس سره، وهو أنه لا فرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي من حيث الموضوع له، أي لا فرق بين عنوان الابتداء وعنوان (مِن) من حيث الموضوع له، وإنما الفرق بينهما في ما ينتزع من عالم الاستعمال، فإن الابتداء في عالم الاستعمال إن كان ملحوظا على نحو الآلية انتزع منه المعنى الحرفي، وإن كان ملحوظا على نحو الاستقلالية انتزع منه المعنى الاسمي، وبناءً على هذا الفارق يكون الإشكال في الربط بين المعنى الحرفي بالمعنى الحرفي هو اجتماع اللحاظين - الآلي والاستقلالي - في المعنى الحرفيّ. وبيان ذلك: أن المولى إذا قال: (إذا استطعت فحج) فهنا نسبتان: النسبة الطلبية المستفادة من الجزاء ونسبة الاستطاعة للمكلف المستفادة من الشرط، والربط بينهما بأداة الشرط، وحيث إن الربط معنى حرفي فلابد من لحاظه آلة لطرفيه ، إذ لا يمكن لحاظ الربط لحاظا استقلاليا فإنه خلف كونه ربطا، لذلك لا بد من لحاظه آلةً لطرفيه وهما النسبتان، وبما أن الطرفين معنيان حرفيان والمعنى الحرفي ملحوظ باللحاظ الآلي لزم من ذلك في كل طرف منهما اجتماع اللحاظين، فكل طرفٍ بما هو معنى حرفيّ يلحظ باللحاظ الآلي، وبما أنه طرف للربط يلحظ باللحاظ الاستقلالي ، فبما أن كل طرف منهما ملحوظ باللحاظ الاستقلالي لأنه طرف للربط وملحوظ باللحاظ الآلي لأنه معنى حرفي، فلازم الربط بين المعنيين الحرفيين اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في كل من الطرفين، وهو غير معقول.

**المبنى الثاني:** مبنى المحقق النائيني قدس سره، وهو أن الفارق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي أن المعنى الحرفي إيجادي والمعنى الاسمي إخطاري، وبيانه - بحسب تحليل سيد المنتقى قدس سره لمسلكه- بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن الأشياء على نحوين:

النحو الأول: ما يخرج عن حد اللحاظ إلى الملحوظ، أي: ما يمكن لحاظه على نحو الاثنينية، وهي ماهية ووجود، وهذه هي المفاهيم الاسمية، سواء أكان جوهرا - كتصور الإنسان - أو عرضا - كتصور القيام - أو عنوانا انتزاعيا - كعنواني الربط والنسبة -، فإن هذه العناوين مما يمكن تصورها في الذهن على نحو الاثنينية، أي: يتصور لها ماهية ولها وجود، فيقال: (الإنسان يوجد، والقيام يوجد، والربط يوجد) فما يتصور على نحو الاثنينة: الماهية والوجود فهو من المعاني الإخطارية أي: المعاني الإسمية.

النحو الثاني: ما لا يخرج عن حد الإشارة اللحاظية إلى حد الملحوظ على نحو الاثنينة، وهذا هو الأمر الإيجادي، مثلا: وجود الربط بين الإنسان وقيامه، حيث إن الإنسان جوهر والقيام عرض وكلاهما وجود في نفسه فلا بد من ربط بينهما، والربط بين الإنسان وقيامه بما هو وجود ليس له ماهية ووجود، فهذا الوجود لا يخرج عن حد الإشارة إلى حد الملاحظة على نحو الاثنينية بأن يكون له ماهية ووجود، فإن الربط الخارجي عين الوجود، فكيف يتصوره الذهن على نحو الاثنينية ، فإن هذا خلف كونه عين الوجود، فبما أن هذا الربط الخارجي بين الإنسان وقيامه مما لا يعقل خروجه عن حد الإشارة صح التعبير عنه بأنه أمر إيجادي لا إخطاري، لأن خطوره يعني تصور مفهومه ووجود عارض عليه وهو لا يقبل ذلك.

**الأمر الثاني:** كما أن النسب الخارجية - كالربط بين الإنسان وقيامه والربط بين السير من البيت إلى الحرم - هي عين الوجود فلا يتصور لها خطور على نحو الاثنينية فكذلك النسب الذهنية، فإن النسب الذهنية أيضا نحو من الوجود، غاية ما في الأمر أن ظرف وجودها الذهن، والنسب الخارجية ظرف وجودها الخارج، فلو تصورت في ذهني إنسانا قائما فتصور إنسان قائم يعني أن هناك نسبة بين الإنسان وقيامه في الذهن، كما أن هناك نسبة بين الإنسان الخارجي والقيام ، وبما أن النسبة والربط الذهني من سنخ الوجود فلا يقبل أن يخرج من حد الإشارة إلى حد الملحوظ على نحو الاثنينية: الماهية والوجود، والمعنى الحرفي عبارة عن نسبة ذهنية وربطٍ بين مفهومين، ولا واقع له إلا أنه وجود يشار إليه لا أكثر من ذلك.

**الأمر الثالث:** أن المحقق النائيني قدس سره عبر عن المعاني الحرفية بأنها النسب الكلامية، والمقصود بالنسب الكلامية بناءً على ما سبق أنها هي النسب الذهنية، وإنما عبر عنها بالنسب الكلامية لأنه لا واقع لها وراء الذهن إلا في الكلام، وإلا فإن النسب الذهنية يستحيل أن تخرج عن وعائها - وهو الذهن - إلى الواقع الخارجي إلا عبر الكلام مجازا، فالنسبة بين مفهوم القيام ومفهوم الإنسان هي: (الإنسان قائم) والتعبير بالكلام عن تلك النسبة ليس إخطارا لها وإنما هو إشارة محضة .

هذا شرح مبنى المحقق النائيني كما أفاده سيد المنتقى قدس سرهما، وقد صرح باختياره [المنتقى ج1 ص120].

**والنتيجة** أنه بناء على هذا المبنى فالمعنى الحرفي لا يقبل الربط من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لأن المعنى الحرفي عين الوجود الخارجي والوجود الذهني، فإذا كان هو عين الربط الذهني فالربط الذهني لا يقبل الربط وإلا خرج عن كونه ربطا.

**المبنى الثالث:** مبنى المحقق الإصفهاني قدس سره، وبيانه بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن الوجود على أقسامٍ أربعة: الوجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الواجب، والوجود في نفسه لنفسه بغيره وهو وجود الجواهر، والوجود في نفسه لغيره وهو وجود الأعراض، والوجود لا نفسه، وهذا هو المعبر عنه بالوجود الرابط.

إن الوجود رابط ورابطي ... ثمت نفسي فهاك واضبط

فالوجود الرابط ليس له نفسية إطلاقا بل هو عين الربط وليس شيئا له الربط، وبما أن الوجود الرابط عين الربط وعين الاندكاك في الطرفين ولا استقلالية له عنهما فالوجود الرابط ليس له ماهية، أو فقل: لا حقيقة له إلا أنه عين الربط وليس شيئا له الربط.

**الأمر الثاني:** أن المعنى الحرفي كالوجود الرابط، ومقصوده بذلك أن الوجود الرابط وجود خارجي، وأما المعنى الحرفي فهو نسبة ذهنية، فلذلك قال : إن المعنى الحرفي كالوجود الرابط، أي: كما أن الوجود الرابط ليس له ماهية تلحظ ويضاف إليها الوجود فكذلك المعنى الحرفي عبارة عن روابط ونسب ذهنية ليس لها ماهية يضاف إليها الوجود.

وبشرحه قدس سره لكلام المحققين النائيني والأصفهاني يتبين أنه لا يرى فرقا بين المبنيين.

والنتيجة أنه على مبنى المحقق الإصفهاني أيضا لا يعقل ثبوت الربط للمعنى الحرفي لأنه عين الربط فكيف يكون للربط ربط؟

**المبنى الرابع:** مبنى سيدنا الخوئي قدس سره الشريف، وبيانه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن سيدنا الخوئي قدس سره أشكل على كلام المحققَين بأنه لو كان المعنى الحرفي عين الوجود ولا يمكن إخطاره في الذهن لما صح الوضع له، فإن الوضع فرع تصور المعنى ووضع اللفظ بإزائه، بل إن الغاية من الوضع هي التفهيم والتفهم، فلو كان المعنى الحرفي من سنخ الوجود الذي لا يقبل الخطور في الذهن لكان الوضع بلا هدفٍ، وهو موجب للغوية الوضع، فلا محالة يكون المعنى الحرفي معنى يقبل الخطور في الذهن كالمعنى الإسمي كما هو المشاهد بالوجدان عندما يقال: (زيد في الدار) و(خرجت إلى الحرم) فإن المتبادر من هذا وأمثاله معانٍ قابلة للخطور في الذهن.

**والحمد لله رب العالمين**

# 039 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_179\_السبت\_6\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الأمر الثاني :** ما أفيد في تقرير مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من أن المعنى الحرفي وضع لتضييق المعاني الاسمية، بمعنى أن المعاني الاسمية لها لحاظان: لحاظ اللابشرطية ولحاظ البشرط، فمثلا الصلاة لها لحاظان: لحاظ أنها لا بشرط وهي الصلاة المطلقة، ولحاظ الصلاة في المسجد - كما إذا قيل: الصلاة في المسجد مستحبة، أو الصلاة قائما واجبة، وهذه الصلاة الضيقة - مما يعني أن دور المعنى الحرفي تحصيص المعنى الاسمي وتضييقه، فإن التعقيب بالحرف - كقولنا: الصلاة في المسجد - أو الهيئة - كقولنا: - الصلاة قائما - يضيق ويحصص المعنى الاسمي بحصة خاصة.

**الأمر الثالث:** ما أفاده سيد المنتقى قدس سره [ ج2 ص140] بأنه بناء على هذا المبنى فإن المعنى الحرفي لا يقبل الربط والتقييد ، حيث إن الوضع للحرف لم يقع بإزاء مفهوم التضييق لأنه من المعاني الإسمية ، وإنما هو بإزاء واقع التضييق ، والمصداق الوجودي من التضييق ليس له سعة لغير ذلك كي يكون قابلا للتقييد أو الربط.

**والنتيجة** أن المعنى الحرفي على جميع المباني لا يقبل التقييد والربط، ومقتضى ذلك عدم رجوع القيد إلى المعنى الحرفي بل إلى المعنى الاسمي.

هذا ما قرره سيد المنتقى قدس سره الشريف في تحرير الإشكال على اختلاف المباني في حقيقة المعنى الحرفي.

**والتأمل في ذلك تارة في المبنى وأخرى في البناء، فهنا جهتان:**

**الجهة الأولى: في المناقشة المبنائية.**

هل أن ما عرضه سيد المنتقى قدس سره من تحقيق المعنى الحرفي على ضوء مباني المحققين النائيني والإصفهاني والسيد الخوئي قدهم تام أم لا .

ومن أجل بيان ذلك فهنا عدة مطالب:

**المطلب الأول:** كرر سيد المنتقى قدس سره الشريف [كما في ج2 ص139] أن المعنى الحرفي في مبنى المحققين ليس من سنخ المفاهيم أصلا بل هو من سنخ الوجود، كما ذكر [في ج1 ص96 وص 97] أن المعنى الحرفي من سنخ الوجود فلا يقبل الخطور والتصور، وأفاد عند عرضه لمبنى المحقق الإصفهاني أن المعنى الحرفي من سنخ الوجود الرابط وإن كان ربطا ذهنيا، فلذلك لا يقبل التصور.

إلا أن السيد الصدر قدس سره عند بحثه حول حقيقة المعنى الحرفي واختياره لمبنى المحقق النائيني قدس سره - في خصوص النسب الأولية: وهي النسب الخارجية كالظرفية والابتداء والإستعلاء - [بحوث في علم الأصول ج1 ص257] أفاد بأن الماهيات على قسمين:

**القسم الأول:** الماهية التي لها تقرر ماهوي استقلالي،وهي الماهية التي يكون لها وجودان: وجود ذهني ووجود خارجي، كماهية الإنسان والدار، فإن الإنسان له وجود خارجي ووجود ذهني، والدار كذلك، والسر في ذلك أن هناك جامعا ذاتيا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، أي: أن هناك جامعا بين هاتين الحصتين: الإنسان في الخارج والإنسان في الذهن، وهذا الجامع هو الحيوان الناطق مثلا، كالجامع بين الأفراد الخارجية للإنسان، ولأن هناك جامعا ذاتيا حقيقيا بين أفراد الإنسان فلذلك يكون لمفهوم الإنسان : تقرر ماهوي استقلالي.

**القسم الثاني:** الماهية التي ليس لها تقرر استقلالي، والسر في ذلك أنها لنقصانها الذاتي يستحيل أن يكون لها وجود ذهني وهو الوجود اللحاظي التصوري، لأن ذلك متفرع على وجود جامع ذاتي بين أفرادها وهو غير معقول كما سبق بيانه، فلا يعقل أن يكون لها وجودان: خارجي وذهني، وإذا لم يكن لها وجودان فليس لها تقرر ماهوي استقلالي .

**وبيان ذلك** أننا إذا تصورنا: (الإنسان في الدار) فالإنسان ماهية استقلالية والدار كذلك، وأما (في) المنبئة عن ظرفية الدار للإنسان فهذه الماهية ليس لها تقرر استقلالي في الذهن، لأنه لا يوجد جامع ذاتي بين النسب، فإن النسبة الخارجية وهي ظرفية الدار للإنسان متقومة بطرفين: وهما الوجود الخارجي للإنسان والوجود الخارجي للدار، والنسبة في الذهن بين مفهوم الإنسان ومفهوم الدار مغايرة للنسبة الخارجية، لأن النسبة الموجودة في الذهن ربطٌ بين المفهوم للإنسان والمفهوم للدار وليس ربطا بين وجود الإنسان ووجود الدار، فبما أن طرفي النسبة الخارجية مغايران لطرفي النسبة الذهنية فلا يوجد جامع ذاتي بين النسبتين، بل حتى لو كررنا تعقل النسبة في الذهن أي : الإنسان في الدار، الإنسان في الدار، الإنسان في الدار، فإنه كلما كررنا ذلك وجدت نسبة جديدة متقومة بطرفين آخرين، لذلك لا يوجد جامع ذاتي بين النسب أصلا، وهذا يعني أن النسبة ليس لها تقرر استقلالي ، بل لاحقيقة لها إلا وجودها الخارجي وإن كان وجودها الخارجي ذهنيا، أي: ليس لها في ما وراء وجودها تصور لها، وهذا معنى أن النسب ليس لها وجود ذهني، فليس لها تقرر استقلالي في الذهن.

وأفاد أيضا [في ج1 ص242] أن أركان المعنى الحرفي ثلاثة:

**الركن الأول:** أن هناك فرقا بين الغرض من إخطار المعنى الاسمي والغرض من إخطار المعنى الحرفي، فالغرض من إخطار مفهوم الإنسان في الذهن هو الحكم عليه، ويتحقق هذا الغرض بتصوره، ولكن إذا أردنا إخطار النسبة فلا يمكن ذلك إلا بإيجاد نسبة في الذهن، إذ لا يمكن إخطارها إلا بطرفين، وهذا يعني أنه لا يتحقق الغرض من إخطارها إلا بنظر تصديقي أي: بإيجادها، لا بنظر تصوري ، فالنسبة لا ذهنية لها إلا بالوجود، لا بالتصور كما في المعاني الاسمية، وهذا معنى أن إخطار النسبة يكون بعين حقيقتها أي بالنظر التصديقي وهو الوجود ، بينما إحضار حقيقة المفاهيم الإسمية يتم بالنظر التصوري .

**الركن الثاني:** أن المعنى الحرفي منتزع في طول وجوده خارجا أو ذهنا، بخلاف المعنى الإسمي فإنه محفوظ في رتبة سابقة على الوجودين، لذلك قد ينتزع المعنى الإسمي من أمر فرضي لا وجود له كالغول وشريك الباري والعدم واجتماع النقيضين، فإنها معاني اسمية منتزعة بتصورها وإن لم يكن لها وجود حقيقيّ، وأما المعنى الحرفي فلا ينتزع إلا في طول وجوده، بأن توجد نسبة ذهنية أو كلامية أو خارجية، فإذا أوجدتها انتزعت من وجودها مفهوما لها فقلت: النسبة الظرفية بين الإنسان والدار.

وهذا يؤكد أن المعنى الحرفي من سنخ المفاهيم لا الوجودات، غاية ما في الباب أن المفاهيم على قسمين.

**الركن الثالث:** أن نسبة الوجود الذهني للوجود الخارجي ليست نسبة الحكاية بل نسبة المماثل للمماثل، فمثلا: نسبة مفهوم الإنسان للإنسان الخارجي نسبة الحكاية حكاية المفهوم لمصداقه، بينما إذا تصورنا الإنسان في الدار وكان فعلا في الخارج إنسانٌ في الدار فالعلاقة بين النسبتين حينئذ ليست نسبة المفهوم لمصداقه، بل نسبة المماثل لمماثله وإنما تحكي النسبة الذهنية عن ما في الخارج بتبع حكاية المعنى الإسمي .

**والحاصل أنه قد اختلف تقرير العلمين** قدس سرهما لكلامي المحققين النائيني والإصفهاني طاب ثراهما، وقد أفاد السيد الصدر قدس سره عند تقرير كلام المحقق النائيني: [ ج1ص 141] ما نصه: (وما ذكرناه هو المظنون في مقصود شيخ المحققين - المحقق النائيني قدس سره - حيث ذهب إلى إيجادية المعنى الحرفي ).

**والحمد لله رب العالمين**

# 040 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_180\_الأحد\_7\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثاني:** أن هناك فرقا بين لوازم الماهية ولوازم الوجود، كما أن لازم الوجود نوعان فقد يكون لازم الوجود محضا وقد يكون ناشئا عن خصوصية في الماهية.

وبيان ذلك أن الإنسان - كما يقال - حيوان ناطق، ومن لوازم ماهيته أنه متعجب، فإن التعجب من لوازم كونه ناطقا، ومن لوازم وجوده القدرة والعلم والحركة، لامن لوازم ماهيته، كماأن للعرض مثلا لازما للماهية ولازما للوجود ، فلازم ماهية العرض- كالقيام مقابل القعود والنوم- أنها من أحوال جسم الإنسان ، ولازم وجود العرض تقومه بالوجود في موضوع ، فالعرض بلحاظ ماهيته معنى إسمي نفسي مستقل في التصور ، وهو بلحاظ وجوده معنى غيري ، مما يكشف عن الفارق بين حال الماهية وحال الوجود، ولأجل الفرق بين لوازم الوجود ولوازم الماهية صح أن يقال: إن الاستقلالية والآلية في اللحاظ ليست من لوازم المعنى بل من لوازم وجوده في عالم الاستعمال، أي أن المعنى في حد ذاته بما هو ماهية لا يتصف بالآلية والاستقلالية اللحاظيين، وإنما يتصف بالآلية والاستقلالية في عالم الوجود في ظرف الاستعمال، ولذلك قد يتصف المعنى الإسمي بالآلية، ولا ينحصر هذا بالمعنى الحرفي، فمثلا: عنوان الإمكان وعنوان الامتناع - كما في قولنا: (الإنسان ممكن، وشريك الباري ممتنع) - من المعاني الإسمية، ولكنها قد تتحول في عالم التفهيم إلى معاني آلية، ففي قولنا: (الإنسان ممكن) تكون كلمة (ممكن) عنوانااستقلاليا مقابل عنوان الامتناع والوجوب، ولكن لم يقصد في عالم التفهيم تفهيم الإمكان بل أريد تفهيم أن الوجود الإنساني نحو وجود إمكاني، أي أن قولنا: (الإنسان ممكن) مشير إلى أن الإنسان وجود فقري، مما يعني أن الإمكان قد لوحظ بنحو الآلية لا الاستقلالية، حيث قصد به بيان حال وجود الإنسان، وهذا يرشد إلى أن الآلية والاستقلالية ليست من لوازم الماهية وذاتيات المعنى، بل هي من لوازم الوجود ومقتضياته، ويترتب على ذلك أثران :

**الأثر الأول:** أنه لو انحصر الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي بالآلية والاستقلالية في اللحاظ لكان الحق مع مبنى صاحب الكفاية قدس سره في حقيقة المعنى الحرفي، لأن الآلية والاستقلالية من شؤون عالم الوجود - أي: الإستعمال - لا الماهية، ولكان الحق أن الوضع في الحروف عام والموضوع له عام، وأن (من) والابتداء موضوعان لماهية واحدة، غاية ما في الباب أن هذه الماهية في عالم الاستعمال إن لوحظت استقلالا انتزع منها المعنى الاسمي وإن لوحظت آليا انتزع منها المعنى الحرفي.

**الأثر الثاني:** أنه بناءً على كون الآلية والاستقلالية من شؤون عالم الاستعمال لا من شؤون الماهية في نفسها يرتفع الإشكال الذي ذكره سيد المنتقى قده ، وحاصله : أن الربط المستفاد من الجملة الشرطية لو كان بين الجزاء والشرط للزم اجتماع اللحاظ الآلي والاستقلالي في الجزاء، وبيان ذلك: أن المولى إذا قال: ( زر الإمام الحسين عليه السلام في كربلاء، وليكن السير من النجف إذا زرت أمير المؤمنين عليا عليه السلام) فمؤدى الجملة الشرطية هو الربط بين نسبتين، وهما النسبة الإبتدائية والنسبة الشرطية، ولازم عود الربط - الذي هو معنى حرفي آلي - للنسبة الإبتدائية في الجزاء اجتماع اللحاظين الآلي والإستقلالي فيها وهو محال، فإن مقتضى كون الربط على نحو الآلية لطرفيه لحاظ الطرفين ومنهما النسبة الإبتدائية على نحو الإستقلالية ، ومقتضى كون النسبة الإبتدائية معنى حرفيا لحاظها على نحو الآلية، ونتيجة ذلك اجتماع اللحاظين في النسبة، وجواب ذلك أن اجتماعهما بلحاظين لا بلحاظ واحد كي يكون ممتنعا، أي: أن النسبة الابتدائية في (ليكن السير من النجف) - إذا لوحظت بالنسبة إلى طرفيها وهما السير والنجف - فهي ملحوظة باللحاظ الآلي، وإذا لوحظت بما هي متقومة بطرفيها مقيسة للربط المستفاد من الجملة كانت ملحوظة باللحاظ الاستقلالي،وبهذا اللحاظ ورد القيد عليها - وهو ربطها بزيارة أمير المؤمنين عليه السلام - أو فقل : إن النسبة الواحدة بلحاظ طرفيها ملحوظة بلحاظ آلي، وهي بلحاظ أنها قد فرغ عن تقومها بطرفيها - ملحوظة بلحاظ استقلالي بحيث يرد القيد عليها، ولا مانع من اجتماع الآلية والإستقلالية بلحاظين مختلفين .

وقد يكون لازم الوجود ناشئا عن خصوصية في الماهية، مثلا: إذا قيل: (الإنسان - الذي هو حيوان ناطق - من شؤون وجوده قابليته للتعلم) فإن القابلية للتعلم من لوازم الوجود ولكنها صفة ناشئة عن خصوصية في الماهية وهي خصوصية الناطقية، إذ لولا كون الإنسان ناطقا لما كان من شأنه أن يتعلم، فهو لازم للوجود ناشئ عن فصل الماهية .

وبناء على ذلك تتضح ماهية المعنى الحرفي ونسبتها لخصوصية الوجود، فقد أفاد المحقق الإصفهاني أعلى الله مقامه [نهاية الدراية ج1 ص55] أن الفارق الأساسي بين المعنى الحرفي والمعنى الاسمي: أن المعنى الاسمي هو الماهية التامة التي تقبل الوجود النفسي، أي: الوجود بإزاء نفسها كماهية الإنسان مثلا، والمعنى الحرفي هو الماهية الناقصة، ولأجل نقصها في ذاتها لا تقبل الوجود النفسي بحيث لو وجدت لوجدت متقومة بالطرفين، وبالتالي فتقوم وجودها بالطرفين مبرز لأحكامها ومظهر لأحوالها، أي أن حقيقة الماهية لما كانت النقص وعدم قبول الوجود النفسي كان وجودها متقوما بالطرفين مظهرا لحقيقتها .

**المطلب الثالث:** إن ما ذكره الأعلام - ومنهم المحقق الإصفهاني قدس سره - من أن الوضع في الحروف من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، مما لا معنى له إلا بقابلية المعنى الحرفي للخطور، أي: لو لم يكن المعنى الحرفي قابلا للخطور لم يتحقق الوضع العام والموضوع له الخاص.

وبيان ذلك أنه إذا قيل: أن (من) موضوعة للنسبة الابتدائية الناقصة في حد ذاتها التي لا تقبل الوجود النفسي، فهذا العنوان لو لم يكن مشيرا لتلك النسب الابتدائية الجزئية - بين النجف وكربلاء وبين البيت والحرم - لما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا، لأن الموضوع له الخاص يعني أن يتصور الواضع عنوانا إجماليا ويضع اللفظ بإزاء المعنون التفصيلي لهذا العنوان الإجمالي، كما إذا قال: (وضعت لمن يولد في يوم الغدير اسم علي) فإنه عنوان إجمالي مشير إلى كل مولود مولود، فكذلك عنوان النسبة الابتدائية الناقصة التي لا تقبل الوجود النفسي عنوان إجمالي مشير إلى أفراد النسب الابتدائية في الذهن، ولو لم يكن مشيرا لها لما صح الوضع، فالنسب الابتدائية الوجودية قابلة للخطور بالعنوان الإجمالي كأي عنوان إجمالي آخر يشير إلى تفاصيل ومعنونات تفصيلية.

وقد ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج1 ص53] أن علاقة المشير بالمشار إليه قد تكون علاقة المفهوم بمصداقه وقد تكون علاقة العنوان بالمعنون، ومثل لذلك بمثالين: فمثلا إذا تصورنا الإنسان مشيرا لأفراده فهذا من علاقة المفهوم بمصداقه، وإذا تصورنا العدم مشيرا لحقيقة العدم فليس من علاقة المفهوم بمصداقه إذ لا مصداق للعدم وإلا لما كان عدما، وإنما عنوان العدم مشير إلى حقيقته من باب إشارة العنوان للمعنون، بمعنى أن الذهن البشري إذا أدرك حيثية الوجود أدرك حيثية البطلان والانتفاء، وهذا المعنى الذي هو عبارة عن السلب والانتفاء يشير إليه بعنوان العدم، لا من باب إشارة المفهوم لمصداقه بل من باب إشارة العنوان للمعنون .

والحاصل أن عنوان النسبة الابتدائية الناقصة التي لا تقبل الوجود النفسي قابل لأن يكون إخطارا لتلك النسب الوجودية من باب خطور الشيء بعنوانه الإجمالي.

**والحمد لله رب العالمين**

# 041 - مبحث\_الأوامر\_181\_الاثنين\_8\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثالث:** أن النسبة لما كانت متقومة بطرفيها حيث لا تنسلخ عنهما فإنها تكتسب الصفات من طرفيها، فقد تكتسب النسبة المماثلة والمضادة من طرفيها، فمثلا: النسبة بين زيد وقيامه مماثلة للنسبة بين زيد وقيامه، فلو أن زيدا قام في الساعة الثانية وكرر قيامه في الساعة الثالثة فإن النسبة بين زيد وقيامه في الساعة الثالثة مماثلة للنسبة بين زيد وقيامه في الساعة الثانية، والسر في ذلك أن النسبة بما أنها متقومة بالطرفين تكتسب من طرفيها المماثلة، كما تكتسب من طرفيها المضادة، مثلا النسبة بين زيد وقيامه مضادة للنسبة بين زيد وقعوده، والنسبة بين زيد وجلوسه مضادة للنسبة بين زيد ونومه، وإنما اكتسبت النسبة صفة المضادة من التضاد بين الطرفين حيث إنها متقومة بطرفيها فينعكس عليها صفات الطرفين، وبهذا اللحاظ يمكن القول : إن النسبة إنما تكون كلية أو جزئية بلحاظ طرفيها لا بلحاظ ذاتها، فمثلا: إذا قال المولى: (إذا زرت كربلاء فليكن سيرك من النجف) فهذا القانون - وهو مطلوبية ابتداء السير من النجف - قانون على نحو القضية الحقيقية، أي أنه قانون كلي، فالنسبة تكتسب الكلية من طرفيها، وهما: السير والنجف، فالسير عنوان كلي قابل للانطباق على أنحاءٍ من السير، والنجف عنوان كلي قابل للانطباق على أنحاء من هذه البقعة، ولذلك فالنسبة بينهما كلية، ولولا أنها كلية لما كانت قابلة للتطبيق من قبل المكلف على مصاديق مختلفة وموارد مختلفة، وهذا ما يؤكد كلام المحقق الإصفهاني قدس سره، حيث أفاد [في نهاية الدراية ج2 ص59] أن النسبة لا تنسلخ عن كليتها بمجرد تقومها بالطرفين، فإن جزئيتها ليست جزئية حقيقية، بل جزئيتها من حيث تقومها بطرفين فلا تنطبق على غير هذين الطرفين، ولكنها في حد ذاتها كلية بلحاظ كلية الطرفين، فكما تكتسب النسبة الجزئية من جزئية الطرفين - كما لو قال: (سير زيد من بيته في الساعة الأولى من يوم كذا) - فكذلك تكون النسبة كلية لكلية الطرفين، كما لو قال: (فليكن سيرك من النجف )، فتقومها بالطرفين لا يسلخها عن كونها كلية، وبالتالي فهي قابلة لورود الربط والتقييد الذي هو المعنى الحرفي عليها، وإن كانت متقومة بالطرفين.

**المطلب الرابع:** إن مقتضى فعالية الذهن البشري الكثرة الإدراكية، ومعنى الكثرة الإدراكية أن الذهن البشري يمكنه أن يتصور الشيء الواحد بأنحاء مختلفة، وبيان تلك الأنحاء:

**النحو الأول:** أن الذهن البشري يمكن أن يتصور المفهوم الواحد تارة بنحو الإجمال وأخرى بنحو التفصيل، فالإنسان تارة يتصوره بما هو إنسان، وأخرى يتصوره بأنه حيوان ناطق، مع أنه مفهوم واحد.

**النحو الثاني:** أن المعنى الواحد قد يلحظ بالحمل الأولي وقد يلحظ بالحمل الشائع، ولذلك اشتهر في علم المنطق أن الجزئي جزئي وأن الجزئي ليس بجزئي، أي أن مفهوم الجزئي وهو الجزئي بالحمل الأولي كلي وليس بجزئي بلحاظ صدقه على كثيرين من أفراد الجزئي، وهو بالحمل الشائع جزئي حقيقي، وكذلك مفهوم الكلي - وهو ما له قابلية الصدق على كثيرين - فإنه بالحمل الأولي كلي ولكن بما هو وجود ذهني جزئي لأنه صورة والصورة وجود ذهني، ولذلك لو قلنا بأن (في) موضوعة للنسبة الظرفية الناقصة المتقومة بالطرفين في عالم الوجود فإن هذا المفهوم بلحاظ مشيريته للحقيقة التعلقية معنى حرفي، وليس معنى حرفي بالحمل الشائع، حيث إن هذا المفهوم إذا لوحظ بما هو فهو معنى اسمي وليس معنى حرفي.

**النحو الثالث:** أن المعنى الواحد يلحظه الذهن بصفات متعددة، فمثلا: عدم البصر تارة يلحظه الذهن على نحو السالبة المحصلة (ليس ببصير) التي تصدق حتى على الجدار، وتارة يلحظه على نحو الموجبة المعدولة (اللابصير)، وتارة يلحظه الذهن على نحو القضية الموجبة (الأعمى)، مع أن المعنى واحد.

**النحو الرابع:** أن الذهن قد يخطر فيه المعنى الاسمي بنحو المعنى الحرفي أو المعنى الحرفي بنحو المعنى الاسمي، مثلا: (زيد في الدار) و(زيد داخل الدار)، و(زيد على السطح) و(زيد فوق السطح)، (أخذت من الدراهم) و(أخذت بعض الدراهم)، (الدار لزيد) و(الدار ملك زيد)، و(صل بطهارة) و(صل متطهرا) و(ليت زيدا قائم) و(أتمنى أن زيدا قائم) و( لعل زيدا يأتي) و(أرجوا أن يأتي زيد) حيث لا يرى الذهن في هذه الأمثلة فرقا في المعنى كما هو واضح بالوجدان، فما يخطر في الذهن من الجملة المشتملة على النسبة المتقومة بالطرفين المعبر عنها بالحرف، هو ما يخطر في الذهن من الجملة المشتملة على المادة نحو مادة (دخول) و(فوقية) المعبر عنها بالاسم، مما يكون منبها وجدانيا على عدم الفرق بين المعنيين من حيث قابلية الخطور في الذهن بما لهما من حقيقة وواقع.

النحو الخامس: أنه يمكن للنسبة الواحدة أن تلحظ بنحو تكون مفهوما إفراديا وبنحو آخر تكون مفهوما تركيبيا، فإذا لاحظ الذهن هذه القضية (الجلوس في الدار) فتارة يلحظها على نحو النسبة التامة المكونة من مبتدأ وخبر، وأخرى يلحظها على نحو النسبة الناقصة فيقال: الجلوس في الدار حاصل، أو لا ينبغي، أو فقل تارة يلحظه بنحو المفهوم الإفرادي وأخرى يلحظه بنحو المفهوم التركيبي.

**والنتيجة:** أن قدرة الذهن البشري على التصرف في المعاني إنما هو فرع خطورها وتصورها، فإذا كان من فعالياته التصرف في المعنى الحرفي برؤيته تارة بالإجمال وأخرى بالتفصيل، أو إبدال نفس مفهومه بالمعنى الإسمي المستفاد من المادة، أو تحويله لنسبة ناقصة أو مفهوم أفرادي فهذا منبه على أن تناول الذهن له على نسق تناوله للمعنى الإسمي، ومن تطبيقات ذلك مالو تصور الذهن هذه القضية (إذا زرت كربلاء فليكن سيرك من النجف) فإنها جامعة بين وصفين وهما كونها وجودا ذهنيا وكونها مفهوما كليا، والوجه في ذلك أنه إذا لاحظنا (فليكن سيرك من النجف) بما هو ربط ذهني بين مفهومين، أي أن الذهن قام بعملية إيجادية وهي عملية الربط بين مفهومين - وهما السير والنجف - أو النسبة الطلبية بين المولى والعبد، فإن نفس هذه الصورة الذهنية التي هي ربط بالحمل الشائع هي من سنخ الوجود، وإذا لاحظها الذهن فانية في ما وراءها وعنوانا لمضمونها فهي قضية كلية قابلة للتطبيق على مصاديق مختلفة، ولذلك يرى المكلف أنه إذا امتثل هذا الأمر (فليكن سيرك من النجف) في أي بقعة من أنحاء النجف فإنه امتثل نفس تلك النسبة التي طلبها المولى منه، ومرجع ذلك كله الى القدرة الذهنية للحاظ الشيء بنحوين، فالإنسان إذا أراد شيئا يرى بوجدانه أنه يبصر الإرادة بلحاظين لحاظ الموضوعية وأن النفس واجدة لها بالفعل، ولحاظ الطريقية وهو التوسل بها لتحقيق المراد، كذلك الأمر بالنسبة لعمليات الربط والتصوير المرتسمة في صفحة الذهن، مما يؤكد أن كون النسبة وجوداً ذهنيا لا يمنع من كونها خطوراً لمضمونها، ولا من كونها أمراً كليا قابلا للربط والتقييد، كما هو شأن كل وجود ذهني، فكما أن السير والنجف عنوانان ووجودان ذهنيان فهما بما هما صورة جزئيان وبما هما عنوان له مفهوم كليان، فكذلك هذه النسبة الابتدائية بينهما.

وبهذا تم ما ذكرناه نقاشا لسيد المنتقى قدس سره.

**والمسلك المختار عندنا في المعنى الحرفي يتلخص في أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن المعنى الحرفي من سنخ المفاهيم لا من سنخ الوجود، وإلا لم يكن قسيما للمعنى الاسمي، فنحن في مقام المفهوم نقسم المفهوم إلى معنى اسمي ومعنى حرفي، حتى مع البناء على أن الموضوع له في المعنى الحرفي هو الخاص دون العام، فإنه لا يخرجه عن كونه مفهوما قابلا للخطور، فإذا قلنا مثلا : (في) موضوعة للنسبة الظرفية الناقصة المتقومة بالطرفين، على نحو كون هذا العنوان الاسمي الكلي مشيرا لتلك النسب الظرفية الخاصة فإن الموضوع له هو المعنون المشار إليه، والمعنون مفهوم قد حضر في الذهن بعنوانه الإجمالي، وهو الذي قد وضع اللفظ بإزائه من خلال حضوره عبر العنوان الإجمالي، ومما يرشد إلى كون تلك النسب الظرفية الحاضرة بعنوانها الإجمالي قابلة للخطور، أنها في نفسها قد تكون كليةً نحو (أطل الحضور في المسجد الحرام )وهي في نفس الوقت من مصاديق المعنون بعنوان النسبة الظرفية، بل قد تكون النسبة مما لا واقع لها وراء الذهن، كما يقال: (العدم من الممتنعات) أو (شريك الباري في قسم المعاني الباطلة )، فإن كل ذلك لا يمنع أن يكون ما حضر في الذهن مفهوما بواسطة عنوانه الإجمالي.

**الأمر الثاني:** أن الحروف أقسام: قسم متقوم بالطرفين نحو (في) زيد في الدار، وقسم متقوم بطرف واحد كحرف النداء وأل التعريف، وقسمٌ يكون نسبة إيجادية في الذهن لا مصداق لها في خارج الذهن كالاستفهام والاستدراك والاستثناء والإضراب والعطف، إذ ليس في الخارج استدراك واستثناء واستفهام، وإنما هي نسب إيجادية محضة، والقسم الرابع من المعاني الحرفية: ما كان من قبيل الحكاية عن الكيفية الخاصة مثل تاء التأنيث في (جاءت المرأة)، فإن تاء التأنيث حرف يكشف عن صفة في الجائي وهو كونه مؤنثا.

والمهم في الفرق بين الأقسام الأربعة هو الفرق بين النسبة الإيجادية الذهنية مثل نسبة الاستفهام والاستثناء وبين النسبة التي لها واقع كالنسبة الظرفية، فإن كليهما نسبة وإيجاد في الذهن، فكما أن الذهن يوجد نسبة الاستثناء ولا واقع لها وراء ذلك فكذلك الذهن بطبعه البشري يقوم بالربط بين مفهومين فيقول: (زيد في الدار)، إلا أن الفرق بينهما أن النسبة الأولى لا تقبل إلا أن تكون نسبة إيجادية تامة، وأما النسبة الثانية - وهي قولنا: (زيد في الدار) ونحوه - فلأن الذهن حين يصنعها يلحظ لها نحو خطور لمفهومها بلحاظ طرفيها فهي تقبل أن تلاحظ مفهوما تركيبيا ومفهوما إفراديا، ويمكن أن تلاحظ بما هي ربط ذهني وبما هي خطور للنسبة الظرفية الخارجية كما لو كان لهذه النسبة واقع.

فإن قلت: عند قيام الذهن بعملية الربط بين المفهومين فهذا الربط من سنخ الوجود وهو بهذا اللحاظ لا يقبل التصور، وهو المعنى الحرفي، وإذا لوحظ بنحو النسبة المتقومة بطرفيها الحاكية عن الخارج تبعا لحكاية طرفيهما فهو مفهوم أفرادي وهو المعنى الإسمي، فالمعنيان متباينان ومختلفان باختلاف اللحاظ ؟.

قلت: إن هناك فرقا وجدانيا واضحا بين المفهوم الأفرادي والنسبة، فالمفهوم الأفرادي يعني لحاظ الطرفين متصفين بالنسبة، وهذا هو المعنى الإسمي، والنسبة عبارة عن توجه الذهن لذات النسبة المتقيدة بالطرفين على نحو دخول التقيد وخروج القيد، وهي بهذا اللحاظ كلي قابل لورود التقييد عليه بمعنى حرفي آخر، أو فقل : إن النسبة ذاتها تلحظ في الذهن آلة للربط بين طرفيها فهي وجود، وهي نفس النسبة - لا المفهوم الأفرادي - تلحظ في الذهن بماهي ذات طرفين على نحو دخول التقيد وخروج القيد فهي نسبة كلية. الأمر الثالث: أن جميع هذه النسب والأقسام تشترك في الخطور في الذهن، حتى النسبة الإيجادية الذهنية كنسبة الاستثناء والاستدراك فإنها تقبل الخطور في الذهن.

والسر في ذلك أن من ذاتيات الوجود الذهني حيثية الحكائية والفناء مالم يلحظ على نحو النفسية، فتسرية أحكام الوجود الخارجي للوجود الذهني من حيث عدم قابلية الخطور خالية عن البرهان، وبلا مقتضي، نعم الوجود الخارجي بما هو وجود لا يقبل الخطور في الذهن، وأما الوجود الذهني فبطبعه له حيثية الفنائية والحكائية عما ورائه، فإن الصورة من ذاتياتها الحكائية والفنائية لما وراءها، حتى الصور التي لامعنى لها، فإن الذهن مثلا قد يتصور عنوان (اللاشيء) و(اللامعنى) ومع ذلك يراه عند تصوره حاكيا عن سلب محض، فحيث كان للصورة حيثية الحكائية فكذلك النسب الإيجادية عندما يقوم الذهن بصنعها كنسبة الاستثناء فإنه يرى أن لمضمونها الذهني تقررا بإزائها، وكذلك النسبة التي لها خارج فإنها تقبل اللحاظين: لحاظ أنها ربط ذهني فهي وجود ولحاظ أنها فانية فيما وراءها فهي إخطار للنسبة المحكية بها كما إذا قلت: (زيد في الدار)، وهذا هو الموافق للوجدان فإنا نشهد بالوجدان أن النسب قابلة للتفهيم والتفهم فيتحاور الطرفان ويقول القائل: (زيد في الدار) ويقول الآخر: (كلا ليس في الدار)، وإنما يتم ذلك لأن المستمع يرى بوجدانه أنه خطر في ذهنه نفس ما قصد المتكلم تفهيمه وإحضاره وليس شيئا آخر، بل متى صدرت النسبة ولو من لافظ دون وعي وشعور ارتسم معناها في الذهن كالمعنى الإسمي، كما أن الوجدان يؤكد قابلية التطبيق أيضا، فإن المولى إذا قال: (سر من النجف إلى كربلاء) على نحو القضية الحقيقية وهب المؤمنون لتطبيق ذلك فإن العبد الممتثل يرى أنه يطبق نفس النسبة التي أراد المولى بعث العبد نحوها.

**والمتحصل:** أن المعاني الحرفي قابلة للربط والتقييد حتى بالمعنى الحرفي لكونها قابلة للخطور والتصور بما لها من واقع.

**والحمد لله رب العالمين**

# 042 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_182\_الثلاثاء\_9\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وقد تلخص مما سبق مطالب ثلاثة:**

**الأول:** أن البحث في قابلية المعنى الحرفي للتقييد وعدمه يبتني على أن المعنى الحرفي ذو تقرر مفهومي من جهة وكلي من جهة أخرى ، وقد تبين من الأبحاث السابقة أن كون المعنى الحرفي متقوما بالطرفين في وجوده لايسلخه عن كونه كليا، كما أن كون المعنى الحرفي قابلا للتقييد فرع تقرره المفهومي – لعدم معقولية أن يكون ما هو معرض للتقييد أمرا لا تقرر له في عالم المفاهيم – وبعبارة أخرى: قابلية المعنى للتقييد فرع أن يكون له مدلول تصوري، بغض النظر عن ثبوت ماهية له باصطلاح الفلاسفة وعدمه.

**الثاني:** أنه لا مدرك يمكن الاتكاء عليه في إثبات التقرر المفهومي وعدمه إلا الوجدان العرفي، وقد قلنا : إن الوجدان قائم على أن للمعنى الحرفي تقررا مفهوميا، والشاهد على ذلك أن المتبادر من الحروف والهيئات معنى على مستوى التصور، فإذا مرت جملة من متلفظ لا شعور له نحو (زلزلة في النجف) فزعنا منها وإن كان مدلوليا تصوريا محضا، وكذا إذا مرت علينا جملة (كرامة في كربلاء) فرحنا بها وإن كان مدلولا تصوريا محضا، مما يؤكد أن للمعنى الحرفي مدلولا تصوريا بغض النظر عن عالم التصديق والإخبار والإنشاء.

كما أنه لو نطق الإنسان بجملةٍ – كما لو قال: (اذهب إلى هناك) أو قال: (سر من النجف) – فإن ما يتبادر في ذهن السامع هو نفس ما يتصوره المتكلم عند إلقائه للجملة، ولا يرى أن بين ما يتبادر منها في ذهن المتكلم عند التلفظ بها ومايتبادر منها عند السامع نسبة المماثل للماثل أو نسبة المباين للمباين، بل ما تبادر في ذهن السامع عين ما أراد المتكلم تفهيمه بالنسبة إليه.

**الثالث:** أن كون النسبة تعلقية - بطرفيها أو بطرفها - لا يمنع من قابليتها للتقييد، فإن هذه النسبة تارة تلحظ آلة لطرفيها وبهذا اللحاظ لا يعقل تقييدها، وتارة تلحظ بما هي متقيدة بطرفيها على نحو دخول التقيد وخروج القيد- بحيث لا تخرج بذلك عن كونها نسبة - وهي بهذا اللحاظ قابلة للتقييد وإن كانت أمرا تعلقيا.

هذا تمام ما يتعلق بالمناقشة المبنائية.

وأما المناقشة في البناء فقد أفاد السيد الروحاني قدس سره [منتقى الأصول ج2 ص141] تحت عنوان (والتحقيق) أموراً ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن الجملة في حد ذاتها خبرية أو إنشائية لا تفيد الثبوت ولا عدمه، فإن الثبوت خارج عن مدلولها، فإذا قلنا: (زيد عالم أو قائم ) فإنه لا دلالة للجملة إلا على النسبة الاتحادية، بمعنى أن الموضوع والمحمول متحدان مصداقا، وأما أن الاتحاد ثابت أم لا؟ فلا تعرض للجملة له، وكذلك الجملة الإنشائية، فإذا قلنا: (سر من النجف) فإنها لا تدل إلا على ذات النسبة الطلبية، وأما أنها نسبة فعلية أم لا؟ فلا دلالة فيها على ذلك.

**الأمر الثاني:** أن الإخبار والإنشاء خارجٌ أيضا عن إطار الجملة، فالجملة شيءٌ، ووقوعها في مقام الإخبار والإنشاء شيءٌ آخر، مما يعني أن للإخبار والإنشاء مدلولا زائدا على مدلول أصل الجملة، فمثلا: الإنشاء هو قصد تحقيق المعنى، فإذا قال: (اذهب) و(سر من النجف) فقد قصد تحقيق الطلب بالفعل ، وهو خارج عن ذات الجملة، وكذلك مقام الإخبار، فإذا قال: (سهل بن زياد ثقة) أو (المعلى بن خنيس ثقة) وهو في مقام الإخبار والحكاية فقد قصد الحكاية عن اتحاد الموضوع والمحمول في مصداقٍ في الخارج.

**الأمر الثالث:** أن الجملة الشرطية تفيد تعليق ثبوت النسبة في الجزاء على الشرط، لا نفس المعنى الحرفي للجزاء، سواءٌ أكانت الجملة خبرية أم إنشائية، فمثلا: الجملة الخبرية (إن كان الشيخ الكليني قد روى عن سهل بن زياد ثلث الكافي على نحو الاعتماد على ما تفرد به من رواية الأحكام الإلزامية فسهل بن زياد ثقة) فالمقصود هنا تعليق ثبوت الوثاقة على الشرط، لا تعليق نفس النسبة المستفادة من جملة الجزاء على الشرط ، فمضمون الجملة الشرطية وإن كان هو التعليق والربط إلا أنه ليس المعلق مدلول الهيئة والحرف الذي هو معنى حرفي، بل المعلق ثبوت هذا المدلول على الشرط، ومن الواضح أن الثبوت معنى اسمي وليس معنى حرفيا، وكذلك في الجملة الإنشائية كما إذا قال: (إذا زرت أمير المؤمنين فزر الحسين) فإن المقصود تعليق ثبوت النسبة الطلبية على حصول الشرط، فبما أن المعلق هو الثبوت والثبوت معنى اسمي - سواء أكان المعلق جملة خبرية أم إنشائية - فيقع التصالح بين الوجدان والبرهان، فإن المتبادر في الوجدان من الجملة الشرطية أنها ربط بين مفهومين تركيبيين، وهذا مما لم يرفع اليد عنه وإن أضيف إليه عنصر إسمي وهو الثبوت، والبرهان قائم على امتناع تقييد المعنى الحرفي لأنه من سنخ الوجود، فمقتضى التوفيق بين الوجدان والبرهان أن المعنى الحرفي لا يقبل التقييد، ولكن لم يحصل في الجملة الشرطية تعليق لمدلول الهيئة في الجزاء، وإنما المعلق أمر خارج عن مدلول الهيئة وهو الثبوت، وهو معنى اسمي.

**ولكن يلاحظ على ما أفيد من قبل سيد المنتقى قدس سره** ما هو مجموع أمور ثلاثة:

**الأول:** من الواضح أن التعليق لا يعقل في المفاهيم التصورية بغض النظر عن الوقوع - ولو كان على سبيل الفرض - كتعليق مفهوم الإنسان على مفهوم الكر، وإنما يعقل التعليق بلحاظ الوقوع، مما يعني أن مورد التعليق مداليل الجمل بما لها من فناء وإشارة للوقوع ولو زعما، وإلا فما لم تلحظ دلالة الجمل على شيء فلا معنى للتعليق بين المفاهيم التصورية، فلا بد من لحاظ عالم الوقوع.

**الثاني:** قد اختلف الأعلام في مدلول الجملة الشرطية من حيث إفادتها التعليق المنتج لثبوت المفهوم وعدمه ، فالمحقق الإصفهاني قده مثلا لا يرى أن مفاد الجملة الشرطية هو التعليق - كما سيأتي في بحث مفهوم الشرط - ، وإنما تفيد الثبوت في فرض الثبوت، فإذا قلت مثلا: (إن كان زيدٌ يجيء فعمرو يجيء) فلا تعليق، بل المقصود الإخبار عن مجيئ عمرو في فرض معين وهو مجيء زيد.

ولكن بناء على القول بأن الجملة الشرطية تفيد التعليق فهل المعلق على الشرط خارج عن مدلول الهيئة - وهو الثبوت بالمعنى الاسمي كما ذكره سيد المنتقى قدس سره - أم أن المعلق على الشرط نفس مدلول الهيئة - كما هو الظاهر وجدانا - فإذا قال : (زر الحسين عليه السلام إذا زرت أمير المؤمنين عليه السلام) فإن المتبادر منه أن المعلق نفس مفاد (زر) على هذا الشرط لا معنى خارج عنه ، وكذلك في الجملة الخبرية نحو (إن جاء زيد جاء عمرو) فإن الظاهر منها أن المعلق نفس مفاد الجملة الجزائية لا أمر خارج عن مفادها وهو الثبوت بالمعنى الاسمي كما يقال.

**الثالث:** بما أن الظاهر من الجملة الشرطية تعليق نفس مدلول الهيئة والجزاء، كما أن التعليق لايعقل في المداليل التصورية بما هي، فلا بد من تحرير مدلول الجزاء بنحو يكون قابلا للتعليق، فمثلا مدلول الجملة الطلبية نحو (زر الحسين) هو النسبة الطلبية لكان لا بما هي ماهية كسائر الماهيات، بل بما لها من فناء وإشارة لعالم الفعلية، والمعلق على الشرط هو هذه النسبة الطلبية ذات الإشارة للفعلية، وبالتالي فالمعلق هو الثبوت لكن بالمعنى الحرفي الذي لا يكون خارجا عن مدلول الهيئة، وكذلك في الجملة الخبرية، فإن المعلق على الجزاء الثبوت بالمعنى الحرفي، والثبوت بالمعنى الحرفي مستبطن في مدلول الجملة نفسها وليس خارجا عنها، لأنه عبارة عما يشير إليه مفاد الجملة أو الهيئة بحسب الطبع، فإذا كان المعلق هو الثبوت بالمعنى الحرفي عاد الإشكال مرة أخرى، والجواب ما سبق من أن المعنى الحرفي أمر قابل للتقرر المفهومي كلي فهو قابل للتقييد والتعليق.

**والحمد لله رب العالمين**

# 043 - مبحث\_الأوامر\_183\_الأربعاء\_10\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**رجوع القيد للمادة المنتسبة:** حيث إن المحقق النائيني قدس سره التفت إلى أن رجوع القيد إلى الهيئة - وهي معنى حرفي - مستحيل، ورجوع القيد إلى المادة خلاف ظاهر القضية الشرطية لذلك ذهب إلى حل وسط، وهو عدم رجوع القيد إلى المادة ولا إلى الهيئة، بل مرجع القيد هو المادة المنتسبة، إلا أن عبارة تقريره في أجود التقريرات عبارة مجملة - كما ذكر السيد الروحاني في المنتقى والسيد الحكيم السبط في المحكم قدس سرهما -.

**وبيانها يقتضي عرض المحتملات في القضية الشرطية وهي ثمانية محتملات:**

**المحتمل الأول:** أن مرجع القيد في (إن استطعت فحج) - وهو الاستطاعة - إلى نفس النسبة الطلبية الذي هو مدلول للهيئة، وقد سبق أن مدلول الهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي لا يقبل التقييد على مبانيهم.

**المحتمل الثاني:** أن مرجع القيد إلى المادة، بمعنى أن المولى قيّد الحج بالاستطاعة أولا ثم أمر به، فما هو المأمور به هو الحج المتصف بالاستطاعة في رتبة سابقة على الأمر بحيث تكون الاستطاعة قيدا في الصحة لا قيدا في الوجوب، وهذا خلاف المتسالم عليه من أنه لا دخل للقيد في القضية الشرطية كالاستطاعة في الصحة، فإن دخله فيها مخالف لظاهر القضية الشرطية.

**المحتمل الثالث:** أن القيد في عرض المادة من حيث كونه معرض للوجوب، بمعنى أن المولى أمر بفعلين: الاستطاعة والحج في عرض واحد، وهذا باطل بالضرورة، فلم يحتمل أحد أن تكون الاستطاعة واجبة في حد نفسها وإلا لخرجت عن كونها شرطا وقيدا، وهو خلف ما يستفاد من القضية الشرطية من كونها قيدا.

**المحتمل الرابع:** أن الحج الذي هو المادة معروض لأمرين في آن واحد وهما: الوجوب والاستطاعة، أي: كما أن الوجوب المستفاد من الهيئة عارض على الحج فالاستطاعة المستفادة من الشرط عارض على الحج، فكأن الحج مقيد بأمرين في عرض واحد وهما الاستطاعة والوجوب، وهذا يعني أن الاستطاعة ليست قيدا في الوجوب ولا في الواجب، فليست قيدا في الوجوب إذ المفروض أنه لم يشترط بها مدلول الهيئة بل هي راجعة للمادة، كما أنها ليست قيدا للواجب لأنه عبارة عما تقيدت به المادة في رتبة سابقة على الأمر، والمفروض أن المادة - وهي الحج - قد تقيدت بالاستطاعة في عرض طرو الوجوب عليه لا في رتبة سابقة على الوجوب، فإذا لم تكن الاستطاعة قيدا في الوجوب ولا قيدا في الواجب بما هو واجب فيجزي في حق المكلف أن يحج بدون استطاعة، فإذا حج بدون استطاعة فقد امتثل الوجوب حيث إن الوجوب لم يقيد متعلقه بالاستطاعة، بل الاستطاعة قيد في عرض الوجوب، وهو مضافا لمخالفته لظاهر الشرطية مما لا إشكال في بطلانه.

**المحتمل الخامس:** أن الوجوب عارض على المادة - وهي الحج - في ظرف الاستطاعة لا بقيدها، بحيث يكون مرجع القضية الشرطية إلى القضية الحينية، أي: يجب الحج حال الاستطاعة لا بقيدها.

**المحتمل السادس:** أن الاستطاعة قيد للحج في ظرف الوجوب لا بقيده، أي أنها قيد في الحج في حال وجوبه لا مطلقا، فمرجع القضية الشرطية في المحتمل الخامس والمحتمل السادس إلى القضية الظرفية.

**ويلاحظ على كلا المحتملين**: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في عدة موارد من أنه لا توجد قضية حينية في الأمور الاعتبارية وإنما تتصور في الأمور الخارجية كأن يقال: (زيدٌ عالمٌ حال موت أخيه) من باب الاتفاق من دون ربط بينهما، وأما في الاعتباريات فمرجع القضية الحينية إلى قضية شرطية لا محالة، لأن الاعتبار فعل اختياري صادر من المولى بداعي تحصيل ملاك معين، ومقتضى ذلك أن أي قيد يؤخذ في مقام الاعتبار فهو لا محالة يكون دخيلا في الملاك الداعي نحو الفعل الاختياري أو دخيلا في متعلقه، وأما القضية الحينية فلا مسرح لها في القضايا الاعتبارية، لذلك لا معنى لأن يقال: إن الوجوب عارض على الحج حال الاستطاعة من دون تقييدٍ، أو أن الاستطاعة قيد للحج حال وجوبه من دون تقييد.

كما أنه يلاحظ على المحتمل الخامس: أن الوجوب إما لا فعلية له إلا عند فعلية الاستطاعة فمرجعه إلى تقييد الوجوب، وإما أن الوجوب فعلي قبل حصول الاستطاعة، والواجب هو الحج في ظرف الاستطاعة من دون أن تكون الاستطاعة مطلوبةً - بمعنى أن الاستطاعة قيد في الواجب لكن لا بنحو يجب تحصيلها - وهذا هو الواجب المعلق، لأن الواجب المعلق عبارة عن كون الوجوب فعليا في مرحلة سابقة على القيد من دون كون القيد مطلوبا، وإنما المطلوب هو الحج في ظرف الاستطاعة، والمفروض أن الواجب المعلق مما لا يقبله المحقق النائيني قدس سره.

**المحتمل السابع:** ما احتمله سيدنا الخوئي قدس سره في مقام مناقشته لشيخه المحقق النائيني قدس سره: وهو أن القيد ليس راجعا للوجوب ولا للواجب ولكنه راجع لنسبة الوجوب للواجب، أي أن الربط بين مفاد الهيئة - وهو الوجوب - ومفاد المادة - وهو الحج - مقيد بالاستطاعة، وهذا مورد لنفس المحذور، لأن الربط معنى حرفي، فلو رجع القيد إليه لكان تقييدا للمعنى الحرفي، وهو ما أراد المحقق النائيني الفرار منه.

**المحتمل الثامن:** ما احتمله المحقق الإصفهاني قدس سره في نهاية الدراية تعليقا على كلام المحقق النائيني واحتمله السيد الصدر قدست أسرارهم في بحث المفاهيم، من أن مقصود المحقق النائيني قده من أن القيد - وهو الاستطاعة - راجع للمادة المنتسبة هو أن القيد راجع للحج لا بما هو هو بل بما هو واجب، أي أن المولى قام بمرحلتين: الأولى هي عروض الوجوب على الحج، الثانية: أنه في طول كون الحج واجبا يكون الحج الواجب مقيدا بالاستطاعة، فالاستطاعة ليست قيدا في نفس الوجوب ولا في الحج في رتبة سابقة على الوجوب، وإنما هي تقييد للحج بما هو واجب، أي: في طول عروض الوجوب عليه، وعروض الوجوب على الحج ليس من باب التقييد كي يقال: إن الوجوب معنى حرفي والتقييد معنى حرفي والمعنى الحرفي لا يقبل ورود معنى حرفي آخر عليه، وإنما هو فعل اختياري وهو البعث نحو الحج وبه تم اتصاف الحج بكونه واجبا، وفي رتبة متأخرة عن اتصاف الحج بكونه واجبا قيد بالاستطاعة ولا محذور عقلي في ذلك.

ولكنه ليس ظاهرا من القضية الشرطية، فإن المستفاد من الجملة الشرطية الربط بين جملتين: جملة الشرط وجملة الجزاء، والمفروض أن مدلول جملة الجزاء هو ذات النسبة البعثية أو الطلبية، فإذا كان مرجع القيد إلى النسبة البعثية عاد محذور تقييد المعنى الحرفي، وأما اتصاف المادة بالوجوب أو المادة الواجبة فهو معنى اسمي مستفاد بالمدلول الالتزامي للجملة الشرطية وليس مدلولا للهيئة كي يكون محلا للتقييد، فهو نظير أن يقال: إن النسبة البعثية بما هي معنى اسمي لا بما هي معنى حرفي هي مورد التقييد بالاستطاعة، وبه يندفع الإشكال بلا حاجة إلى إرجاع القيد للمادة المنتسبة، فإنه إذا أريد حل الإشكال مطلقا ولو بما لا ينسجم مع ظاهر القضية الشرطية فلا تنحصر المحتملات في ما ذكره المحقق النائيني قدس سره.

**فتلخص من ذلك كله:** أن الصحيح الموافق لظاهر الجملة الشرطية بحسب المتبادر عند أبناء اللغة العربية رجوع القيد إلى نفس مدلول الهيئة وإن كان معنى حرفيا، لأن المعنى الحرفي كلي قابل للتصور وقابل للتقييد والتعليق من دون أي إشكال في البين.

تم الكلام في الواجب المشروط.

**والحمد لله رب العالمين**

# 044 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_184\_السبت\_20\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الكلام في الواجب المعلق والمنجز**

والبحث فيه في عدة جهات في حقيقته وإمكانه وعرض صغرياته ومقوماته.

**الجهة الأولى: في حقيقة الواجب المعلق**

ذكر صاحب الفصول رحمه الله في الفصول الغروية [ص79 - 80] أربعة أمور:

**الأمر الأول: في بيان حقيقة الواجب المعلق**

إن القيد الملحوظ إما أن يكون شرطا للوجوب بحيث لا فعلية له قبل فعلية القيد، وهو الواجب المشروط كما في اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة، حيث لا فعلية لوجوب الحج قبل فعلية الاستطاعة، وإما أن لا يكون الوجوب مشروطا به فهو فعلي قبل فعلية القيد ، وهذا هو الواجب المطلق نظير وجوب المعرفة ، ووجوب الوفاء بالنذر إذا كان النذر مطلقا، وحينئذ فالواجب - وهو متعلق الوجوب - إما أن لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور أو يتوقف حصوله عليه، فإن لم يتوقف حصوله على أمر غير مقدور - كما في الصلاة بالنسبة إلى شرائطها كالطهارة والاستقبال والاطمئنان ونحو ذلك - فهو الواجب المنجز، وإن توقف حصوله على أمر غير مقدور فهو الواجب المعلق، نظير توقف الإتيان بالحج على مجيء اليوم التاسع من ذي الحجة مع فعلية وجوب الحج من حين زمان الإستطاعة، أو توقف الإتيان بالصوم على طلوع الفجر، والسر في أنه من الواجب المعلق انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، حيث إن وجوب الحج فعليّ بمجرد فعلية الاستطاعة، ولو كانت الاستطاعة قبل زمان الحج بشهرين، ولكن الواجب - وهو الحج - لا يمكن الإتيان به قبل التاسع من ذي الحجة، وكذلك صوم شهر رمضان، فإن وجوبه فعلي بمجرد رؤية الهلال، ولكن الواجب - وهو الصوم - لا يكون إلا عند طلوع الفجر، فانفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب بسبقه له نتيجة توقف الواجب على أمر غير مقدور كالوقت هو عبارة عن الواجب المعلق.

**الأمر الثاني: في دفع الإشكالات الواردة على الواجب المعلق**

ويمكن تحليلها لثلاثة إشكالات:

**الإشكال الأول:** أنه إذا توقف فعل الواجب على أمر غير مقدور امتنع تحقق الوجوب قبله، فإنه لو كان الوجوب فعليا قبل فعليته لزم أحد محذورين، فإنه إذا لوحظ الوجوب الفعلي بالنسبة إلى تقيد الحج باليوم التاسع فإما أن يكون تقيد الحج باليوم التاسع مطلوبا بالفعل أو لا، فإن كان مطلوبا بالفعل من حين حصول الاستطاعة لزم التكليف بغير المقدور لأن التكليف في شهر شوال مثلا بالحج المتقيد باليوم التاسع من ذي الحجة فعلا تكليفٌ بغير المقدور لكون القيد غير مقدور، وإما أن يكون تقيد الحج باليوم التاسع غير مطلوب، فهذا خلف القيد إذ المفروض أن القيد قد أخذ في دليل الحكم، فلا يتصور أن يكون الواجب هو الحج بغض النظر عن التقيد، والنتيجة أن فعلية وجوب الحج قبل زمانه ممتنعة، لأن الوجوب الفعلي إما أن يتعلق بالتقيد وهو غير مقدور وإما أن لا يتعلق به وهو خلف أخذ القيد في دليل الحكم، وحيث إن فعلية الوجوب قبل زمان الواجب مستلزمة لأحد أمرين فاسدين كانت ممتنعة .

**وأجاب في الفصول:** أن الوجوب فعلي وإن لم يكن الواجب فعليا، وأن متعلق الوجوب هو تقيد الواجب - وهو الحج - بالقيد الزمني، إلا أن المتعلق للوجوب ليس تقيد الواجب بالقيد بالفعل كي يلزم التكليف بما لا يطاق، أي: ليس زمان الوجوب والواجب فعليا وإنما متعلق الوجوب هو الواجب في ظرفه لا الواجب بالفعل، نظير تكليف الإنسان الكائن في دار مغصوبة بعد دخول الوقت بالصلاة خارج الدار حيث لاشك في إمكانه مع انفكاك ظرف الوجوب عن ظرف الواجب فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط والزمن اللاحق ظرف لهما معا .

**الإشكال الثاني:** وهو مبني على ملاحظة النسبة بين وجوب الحج وبين قيدٍ آخر غير القيد الزمني - التاسع من ذي الحجة-، وهو إدراك المكلف لزمن الواجب حيا عاقلا قادرا، فيقال: إذا كان وجوب الحج فعليا قبل زمان الواجب ولاحظنا النسبة بين الوجوب وبين إدراك المكلف لزمان الحج عاقلا قادرا، فإما أن يكون الوجوب مشروطا بذلك، فلا فعلية لوجوب الحج إلا بفعلية حياة المكلف وعقله وقدرته في اليوم التاسع، وهو خلف دعوى انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب، وإما أن لا يكون الوجوب مشروطا بكون المكلف حيا عاقلا في التاسع من ذي الحجة، فلازمه التكليف بما لا يطاق، فإن إلزام المكلف بالحج المتقيد بيوم التاسع من ذي الحجة مع عدم توفر الشرائط المذكورة فيه تكليف بما لا يطاق.

**وأجاب عنه** بأن الوجوب منوط بكون المكلف عاقلا حيا يوم التاسع من ذي الحجة، ولكن هذه الإناطة بنحو الكاشفية، بمعنى أنه إن أدرك المكلف اليوم التاسع من ذي الحجة حيا عاقلا مستطيعا انكشف أن الوجوب فعلي منذ يوم الاستطاعة، لا أن فعلية الوجوب منوطة بفعلية الشرط، فيكفي في فعلية الوجوب من حين الإستطاعة مجرد حصوله ولو في المستقبل بلا حاجة لسبق الشرط أو مقارنته له .

و بذلك يتبين الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط، فإن الواجب المشروط ما كان فيه الوجوب مشروطا بالقيد بحيث لا فعلية للوجوب إلا بفعلية القيد، نظير تقيد وجوب الحج بالاستطاعة، حيث لا فعلية لوجوب الحج قبل فعلية الاستطاعة، وأما الواجب المعلق فالشرط فيه شرط للفعل لا للوجوب - كتوقف الإتيان بالحج على حضور زمانه -، فهناك فرق عرفي بين قول المولى: (إذا حان يوم الجمعة فزر والديك) وبين قوله: (زر والديك يوم الجمعة) فإن اللسان الأول لسان الوجوب المشروط، أي: لا فعلية للأمر إلا في يوم الجمعة، ولسان الثاني لسان الواجب المعلق، بمعنى أن الوجوب فعلي من الآن، ولكن المأمور به هو زيارة الوالدين يوم الجمعة.

**الإشكال الثالث:** إن فعلية الوجوب قبل فعلية الواجب لغو، أي أن انفكاك زمان الوجوب عن زمان الواجب بسبقه عليه لغو.

قلت: لا لغوية فيه عرفا، بل له نظير بحسب العرف العقلائي في الواجب المطلق، كما لو توقف الواجب الفعلي على مقدمات مقدورة، كما إذا دخل الوقت فوجبت الصلاة، لكنها متوقفة على الذهاب إلى مكان الوضوء والتوضؤ وتوفير الشرائط الأخرى من طهارة اللباس وحلية الساتر ونحو ذلك، مع أن تحصيل هذه المقدمات يحتاج إلى وقت يفصل بين زمان الوجوب وزمان الواجب ، وإلا لو كان سبق زمان الوجوب على الواجب لغوا لورد الإشكال بأن وجوب الصلاة إما أن يكون معلقا على المقدمات بأن لا فعلية للوجوب قبل الإتيان بالمقدمات فيكون الوجوب مشروطا وهذا خلف، وإما أن يكون الوجوب فعليا الا أن المطلوب هوالصلاة المتصفة بهذه المقدمات بالفعل كي لا ينفك زمان الواجب عن زمان الوجوب ، ولازمه التكليف بما لا يطاق، فكما أن الوجوب للصلاة فعلي وإن انفك زمان الواجب عن زمان الوجوب نتيجة توقف الواجب على مقدمات مقدورة، فكذلك الأمر في الواجب المعلق، حيث إن الوجوب فيه فعلي وإن كان الواجب متوقفا على مقدمة غير مقدورة، وهي فعلية اليوم التاسع من ذي الحجة.

**الأمر الثالث:** إن صاحب الفصول عمم مافي الواجب المعلق من نكتة إناطة الوجوب بإدراك المكلف زمن الواجب واجدا للشرائط على نحو الكاشفية لما إذا كان القيد مقدورا، ولكنه أخذ في دليل الحكم على نحو الوجود الإتفاقي وليس مما يجب تحصيله، مثلا لو قال المولى للمكلف: يحرم عليك ركوب السيارة المغصوبة، ولكن لو ركبت السيارة المغصوبة ووصلت إلى مكة فعليك أداء الحج المنذور، فإن ركوب السيارة المغصوبة قيد مقدور للمكلف لكن المولى لم يطلب تحصيله، وإنما أخذه في الدليل على نحو الوجود الاتفاقي، فإن ركوب السيارة المغصوبة محرم، ولكن لو حصل الركوب اتفاقا - لعصيان أو غفلة أو جهل -كشف عن كون الوجوب ثابتا من حين النذر لا من حين ركوب السيارة المغصوبة.

**الأمر الرابع: في ثمرة الواجب المعلق**

وهي وجوب المقدمات المفوتة، فقد وقع البحث بين الأعلام في كيفية تخريج لزوم الإتيان بالمقدمات المفوتة مع عدم حضور زمان الواجب؟ حيث كان بمرتكزهم لزوم الاتيان بالمقدمات التي يتوقف أداء الواجب عليها في ظرفه لكن الوجه في ذلك غير واضح ، فهنا ذهب صاحب الفصول إلى اختراع فكرة الواجب المعلق لتخريج وجوبها بدعوى أن الوجوب فعلي من يوم الاستطاعة وإن كان الواجب استقباليا، ولذلك وجب إعداد المقدمات التي لو لم يقم بها لفات الواجب في ظرفه .

هذه خلاصة الكلام الذي أفاده صاحب الفصول قدس سره.

**والحمد لله رب العالمين**

# 045 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_185\_الأحد\_21\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الثانية: في بيان إمكانه وامتناعه**

قد اعترض على إمكان الواجب المعلق بعدة اعتراضات:

**الاعتراض الأول:** ما نقله صاحب الكفاية قدس سره عن المحقق النهاوندي، وبيان إشكاله بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن الإرادة التكوينية مما لا ينفك المراد فيها عن الإرادة، فلا يتصور في الإرادة التكوينية أن تكون الإرادة فعلية والمراد استقباليا، أي: لا يعقل أن يريد الإنسان في هذا اليوم الصوم في شهر رمضان، فإن الإرادة بالفعل مما لا يعقل أن يكون متعلقها أمرا يتوقف على الزمن كالصوم في شهر رمضان أو الحج في شهر الحج وأمثال ذلك.

**المقدمة الثانية:** بما أن الإرادة التشريعية على وزان الإرادة التكوينية، إذ ليس للإرادة معنيان وحقيقتان بل معناهما واحد، وإنما تختلف الإرادتان من حيث المتعلق، فإن كان متعلق الإرادة فعلا من أفعال النفس سميت الإرادة تكوينية كإرادة الأكل والشرب والمشي ونحو ذلك، وإن كان متعلق الإرادة فعلا من أفعال الغير كما لو أراد الأب من ابنه فعل كذا فالإرادة تشريعية، ولأجل ذلك تكون الإرادة التشريعية على نسق الإرادة التكوينية، فكما لا ينفك المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينية فلا يتصور أن تكون الإرادة فعلية والمراد استقباليا فكذلك في الإرادة التشريعية، أي: لا يتصور أن تكون لدى المولى إرادة فعلية لعمل العبد ومع ذلك يكون المراد - وهو عمل العبد - مؤقتا بوقت لم يحن بعد، فالواجب المعلق مصادم لضرورة العقل، لأنه مبني على انفكاك زمن الواجب عن زمن الوجوب ، وهو مصادم لحقيقة الإرادة التشريعية التي لا ينفك المراد فيها عن الإرادة.

ولكن أشكل على كلتا المقدمتين:

**الإشكال على المقدمة الأولى**: و هو ما ذكر في الكفاية وتبعه جملة من الأعلام، وحاصله منع النكتة في المقيس عليه فضلا عن المقيس، وهو دعوى أن الإرادة التكوينية مما لا ينفك المراد فيها عن الإرادة ، وتقريب ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن تعريف الإرادة عند أهل المعقول هو الشوق المؤكد المحرك للعضلات، وليس المقصود من قيد (المحرك للعضلات) المأخوذ فيه اعتبار المحركية الفعلية في قوام الإرادة بحيث لولاها لم تكن الإرادة، وإنما المقصود بهذا القيد الإشارة إلى حصة من الشوق، حيث إن الشوق ذو حصص ، لكن لا يكون الشوق إرادةً إلا إذا كان الحصة المعينة، وهو أن يكون محركا شأناً للعضلات ، ومعنى المحرك شأنا أنه لو كان الفعل قابلا للتحقق ولم يكن مانع من وجوده لكانت محركية الشوق فعلية، فما هو دخيل في الإرادة هو تلك الحصة المساوقة وجودا للمحركية الشأنية، حيث إن من شأن الشوق الذي بلغ حد التأكد أن يحرك لو كان الفعل ممكنا وقابلا للتحقق، فلم يؤخذ في الإرادة المحركية الفعلية كي يقال: إن المراد لا ينفك عن الإرادة.

**الأمر الثاني:** حيث إن الإرادة هي المتصفة باقتضاء المحركية فعدم تحقق المراد خارجا لا لأجل أن الشوق ناقص، بل عدم تحقق المراد لعدم قابلية الفعل للوجود لا لعدم الإرادة، ومعنى عدم قابليته مع أن الإرادة تامة أن الإرادة لم تتعلق بطبيعي العمل، وإنما تعلقت بحصة من العمل وهي العمل في زمن كذا أوفي ظرف كذا، فحيث إن الإرادة قد تعلقت بالحج في ظرفه فمقتضى تعلق الإرادة بهذه الحصة أن لا يتحقق المراد إلا بهذه الحصة، وإلا لما تطابق المراد مع الإرادة، فهذا هو السر في عدم قابلية المراد للتحقق مع تمامية الإرادة ، وليس معنى عدم قابليته أن الوقت أو الظرف دخيل في الإرادة بمعنى أن تولد الإرادة متوقف على حضور الوقت، لأن الوقت أمر تكويني خارجي والإرادة أمر نفساني ولا يعقل تأثير الأمر الخارجي في الأمور النفسانية لعدم المسانخة بين المؤثر والمتأثر، وإنما النكتة في عدم القابلية أن الإرادة حيث تعلقت بهذه الحصة المعينة - وهي الفعل في زمن مستقبلي - لم يكن لهذا الفعل قابلية للتحقق، أي: لم تكن لحركة العضلات لامن حيث ذاتها بل من حيث تحقيقها للفعل المراد قابلية للانبعاث إلا في ذلك الوقت .

**الأمر الثالث:** أن الوجدان شاهد بذلك، فإن الإنسان يجد من نفسه أن الشوق البالغ حد المحركية لولا العامل الخارجي قد يتعلق بأمر مستقبلي كما يتعلق بأمر فعلي، والشاهد عليه أنه لو كان للفعل المستقبلي مقدمات فإن الإنسان ينبعث نحو المقدمات، فإذا أراد الحج مثلا في شهر ذي الحجة والمفروض أن الحج يتوقف على استخراج التأشيرة وتهيئة المقومات وحجز التذاكر ونحو ذلك فإن الإنسان بطبعه يبادر إلى فعل المقدمات، وإرادة المقدمات ليست إلا إرادة استطراقية لإرادة ذي المقدمة، أي لولا أن له إرادة فعلية متعلقة بذي المقدمة لما كانت له إرادة استطراقية نحو المقدمات، فهذا شاهد وجداني على أن الإرادة فعلية وإن كان المراد استقباليا.

هذا تقريب ما ذكر في الكفاية مناقشة للمحقق النهاوندي قدس سره، ولكن المحقق الإصفهاني قدس سره [في نهاية الدراية ج2 ص73] ناقش في ذلك، وقال بأن الإرادة متقومة بالمحركية الفعلية، فما لم يكن الشوق محركا للعضلات بالفعل فليس إرادةً، وهذا ما عليه أهل المعقول، وقد أبان مطلبَه بوجهين:

**الوجه الأول:** أن من الواضح أن الشوق وإن أمكن تعلقه بأمر استقبالي الا أن الإرادة ليست هي طبيعي الشوق، فإن الشوق قد يتعلق بما لا يقع فعلا، بل قد يتعلق بالأمر المحال فضلا عن الأمور المستقبلية، إذ قد يشتاق الإنسان للعيش فوق المريخ مثلا وهو مما لايقع فعلا لمانع ، وقد يشتاق أن يكون طيرا يطير في الفضاء وهو محال، فالشوق يتعلق بالممتنعات فضلا عن المستقبليات، بل الإرادة إما أن تكون مرتبة خاصة من الشوق أو صفة أخرى بعد الشوق، وهي القوة الباعثة فعلا نحو الفعل بحيث لا تتخلف عنها القوة العاملة المنبثة في العضلات، والشاهد الوجداني على ذلك [ص75] أن مجرد الشوق المتعلق بأمر استقبالي ربمايتعلق بأمر كلي كما هو كذلك غالبا ، مثلا: قد يتعلق الشوق بطبيعي زيارة الحسين عليه السلام، ولا يعقل أن يكون الشوق من حيث هو محركا للعضلات نحو المراد في حصة من طبيعي الزيارة دون أخرى ، إذ من البديهي أن الشوق المتعلق بأمر كلي متساوي النسبة للأفراد المتصورة لهذا الكلي ، فتحريكه لبعض الأفراد ترجيح بلا مرجح، والترجيح بلا مرجح محال، فهذا شاهد على أن الإرادة ليست هي مجرد الشوق المتعلق بأمر استقبالي .

وهذا الوجه محل تأمل ، فإن صاحب الكفاية قدس سره لا يدعي أن الإرادة هي طبيعي الشوق، ولا هي مجرد الشوق المتعلق بأمر استقبالي ، إذ من الواضح أن الشوق المتعلق بأمر استقبالي أعم ، بل الإرادة هي حصة من الشوق المساوق للمحركية الشأنية ، الذي لا يتعلق إلا بما فرغ عن مرجح لوجوده في نفسه في رتبة سابقة على الشوق الخاص، بحيث يكون تعلق الشوق الخاص به، وهو المساوق للمحركية الشأنية منبعثا عنه، إذ المقصود بالمحركية الشأنية كما سبق أن الفعل لوكان قابلا للوجود من حيث حضور وقته أو تحقق ظرفه لكان الشوق الخاص محركا نحوه بالفعل ، وهذا إنما يتم في الشوق البالغ درجة الإقتضاء من حيث المحركية بحيث لايتخلف متعلقه عنه لولا العامل الخارجي وهو عدم حضور وقته ، لا مجرد الشوق المتعلق بأمر استقبالي ، فلب النزاع في أن المأخوذ في حد الإرادة هل هو مرتبة المحركية الشأنية أم مايساوق المحركية الفعلية؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 046 - مبحث\_الأوامر\_186\_–\_الاثنين\_22\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثاني:** أن مطلب صاحب الكفاية قدس سره من أن الإرادة هي عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات تحريكا شأنيا - ولذلك يمكن تعلقها بالفعل المستقبلي - إنما يتم بالتفكيك بين ذات الإرادة وتأثيرها، بأن يتصور وجود الإرادة في أفق النفس، ومع ذلك لا تأثير لها في حركة العضلات، إذ لا يمكن دعوى أن الإرادة التي هي علة تامة لحركة العضلات مما يمكن أن يكون معلولها حصول الحركة في زمن متأخر عنها، فإن ذلك عبارة عن انفكاك العلة عن المعلول، وهو محال،فإنه بعد فرض أن الإرادة علة تامة لحركة العضلات فعدم حصول الحركة تفكيك بين العلة والمعلول، وإنما المدعى أن ذات الإرادة يمكن أن تحصل في النفس دون أن يحصل التحريك والتأثير الفعلي من قبلها.

**والتعليق على هذا المدعى في مقامين:**

**المقام الأول:** هل يتصور في الإرادة أن يكون لوجودها مقام ولتأثيرها مقام آخر فيشترط تأثيرها بشيء في طول وجودها؟ أي أنها إنما تؤثر في حركة العضلات بواسطة حضور الوقت مثلا، نظير النار فإنها فاعل بالواسطة - أي: بواسطة اقتراب الجسم منها - إذ ما لم تحصل الواسطة لا تكون النار فاعلا، ففي الأسباب الخارجية يتصور الفاعل بالواسطة، بحيث يكون الفاعل تاما في نفسه ولا يؤثر إلا بواسطة أمر آخر كما في مثال النار، وأما في الفاعل النفساني كالإرادة فهل يتصور أن تكون فاعلا بالواسطة لا بالمباشرة؟.

**الصحيح:** أن الإرادة من سنخ من الفواعل التي لا تتصور فاعليته بالواسطة.

**والوجه في ذلك ملاحظة أمور ثلاثة :**

**الأمر الأول:** أن الإرادة ميلٌ نفساني، لأن الإرادة - كما عبر عنها في كلماتهم - تارة بهجمة النفس على الفعل، أو تصميم العزم على الفعل، أو الإشراف على الفعل، مما يعني أنها حالة من الهيجان نحو فعل معين كما لو أراد العطشان شرب الماء، فإنه يجد من نفسه هجمة وإشرافا على هذا الفعل - وهو شرب الماء - فلا يتصور في الإرادة أن تحدث من دون أن تكون ميلا وهجوما على فعل معين، وإلا لم تكن إرادة - فهي معنى لا ينفك فيه ذات الميل عن كونه ميلا -.

**الأمر الثاني:** إن الميل النفساني موجب للميل الطبيعي، بمعنى متى مالت النفس إلى شيء أمالت معها طبيعة البدن نحو ذلك الشيء، فإن علقة النفس بالجسد أقوى من علقة الفاعل بأداته والكاتب بقلمه، فإذا كانت إمالة الكاتب يده نحو الكتابة إمالة للقلم نحو الكتابة لا محالة، فكيف بالميل النفساني الشديد السيطرة والإحاطة بالجسد أن لا يكون ميله موجبا لميل الطبيعة، لذلك لا يعقل أن يحصل ميل نفساني مع عدم ميل طبيعي من الجسد نحو عمل معين، فما تتوجه إليه الإرادة يتوجه إليه الجسد لا محالة - إذ لا يعقل وجود الميل النفساني الذي ليس موجبا لميل الطبيعة الجسدية نحو الحركة -.

**الأمر الثالث:** إذا مال الجسد تأثرا بالنفس نحو فعل معين حصلت حركة العضلات لا محالة، فإن ميل طبيعة الجسد يعني هيجان القوة العاملة المنبثة في العضلات، وهيجان القوة العاملة المنبثة في العضلات هو عين حركة العضلات، فدعوى حصول الإرادة مع جمود العضلات غير معقول.

ولذلك عبر السيد الأستاذ مد ظله عن هذه النقطة - وهي استتباع هجوم النفس على عمل بميل الجسد وانقياده نحو حركة العضلات - أنه عبارة عن إشارة الدماغ للأعصاب بالحركة، فمتى أعطى الدماغ إشارة للأعصاب بالحركة تحركت العضلات، ولا يتصور الفاصل بين الإشارة الدماغية وحركة العضلات.

**والحاصل:** أن وجود الإرادة من دون تحريك فعلي غير معقول، لأنه يعني الفصل بين الإرادة وفعلها، والحال أن الإرادة فاعل بالمباشرة لا بالواسطة.

**ولكن قد يقال:** إن المرجع في ذلك إلى طبيعة متعلق الإرادة، فإن كان متعلقها حاضرا كشرب الماء أو المشي فالأمر كما أفيد، وأما إذا كان متعلقها فعلا مؤقتا، فما أرادته النفس وأشرفت عليه وصممت العزم عليه هو الحج في وقته والصوم في وقته والزيارة في ليلة الجمعة، فعدم انفكاك الميل النفساني عن الميل الطبيعي وتحرك العضلات إنما يتم في الأفعال غير المتوقفة على ظرف معين، وأما في الفعل المؤقت بزمن أو المتوقف على ظرف معين، فيتعين فيه عقلا أن يكون المراد في زمنه وإلا لتخلف المراد عن الإرادة، إذ المفروض أن الإرادة لم تتعلق بفعل حين الإرادة بل تعلقت بفعل في ظرف معين، ومقتضى ذلك أن التلازم بين الميل النفساني والميل الطبيعي إنما يسير على طبق ما تعلقت به الإرادة، فإن تعلقت بالفعل الحاضر أو الفعل ذي المقدمات المقدورة كانت الملازمة بينهما فعلية، وإن تعلقت بالفعل في زمانه ووقته كانت الملازمة بينهما شأنية.

**المقام الثاني:** - بغض النظر عما ذكر في المقام الأول من أن الإرادة فاعل مباشر لا فاعل بالواسطة - أنه هل يتصور ما ادعاه صاحب الكفاية قدس سره من أن حضور الوقت أو الظرف المعين شرط في الإرادة أم لا؟

**والتحقيق: أن كون حضور الوقت شرطا يحتمل معنيين:**

**الأول:** أن يكون شرطا متمما.

**الثاني:** أن يكون شرط في التأثير.

أما الأول فيعني أن الشوق قبل حضور الوقت - كما لو اشتاق المؤمن الآن للزيارة ليلة الجمعة - كان ناقصا، وإنما يكون شوقا تاما بالغا حد النصاب - وهو نصاب القوة الباعثة لحركة العضلات - ليلة الجمعة، فيكون حضور الوقت شرطا متمما، وهذا عين ما نقوله من أنه لا إرادة قبل حضور الوقت، وإنما تتحقق عند حضور الوقت.

وأما الثاني فيعني أن الإرادة حاصلة بالفعل - وهو ما يقول به صاحب الكفاية قدس سره - وحضور الوقت إنما هو شرط في التأثير، أي: أن القوة الباعثة عند حصول الإرادة باعثة شأنا لا فعلا. وهو ممنوع فإن حضور الوقت إما شرط في بلوغ الشوق النصاب وهذا يعني عدم تحقق الإرادة قبل الوقت، وإما شرط في الشوق البالغ حد النصاب فهذا يعني التفكيك بين القوة الباعثة والقوة العاملة، - لأن بلوغ القوة الباعثة في بعثها حد النصاب مع عدم انبعاث العاملة - تناقض بين، فإن النفس ذات حركة بين منازلها الأربعة: المنزل الأول: تعقل الفعل الذي يفيد ذاتها، والمنزل الثاني: انبعاث القوة الشوقية نحو ما أدركت أنه يفيدها، المنزل الثالث: أنها إن لم تجد مزاحما ومانعا فإن الشوق يخرج من حد النقص إلى الكمال، وهذا يعني بلوغ الشوق درجة القوة الباعثة، والمنزل الرابع: انبعاث القوة العاملة عن القوة الباعثة المساوق لحركة العضلات، وهذا الانبعاث الذي هو حركة الجسد - عند أهل المعقول - منزل من منازل النفس، وليس أمرا خارجيا محضا، وحينئذ كيف يكون الفعل النفساني علة للفعل الخارجي مع عدم المسانخة بينهما؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 047 - مبحث\_الأوامر\_187\_–\_الثلاثاء\_23\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والمتحصل من كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره:** أنه لا يعقل انفكاك القوة العاملة - وهي القوة المنبثة في العضلات - عن القوة الباعثة، وهي وصول الشوق في نفس المكلف إلى مستوى الباعثية، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن هناك فرقا بين الفعل القسري والفعل الاختياري، فالأول عبارة عن خضوع الجسم لقاهر خارجي، كما إذا أزاحت الريح جسم الإنسان من مكان إلى آخر، أو ألجئ الإنسان من قبل الظالم على قبيح، فهذا الفعل القسري فعل مستند لعامل خارجي، وأما الفعل الاختياري - كالأكل والشرب والصلاة والصيام ونحو ذلك - فإنها بنظر المحقق الإصفهاني قدس سره ليست فعلا خارجيا، وإنما هي فعل نفساني، أي أن ما يصدر من الإنسان من صلاة وصوم وأكل وشرب هو فعل في الحقيقة للنفس وإن كان فعلا في الجسد، وهذا المعنى يبتني على المطلب المذكور عند أهل المعقول من أن فعل القوى هو فعل النفس.

**وبيان ذلك:** إن المقرر في علم المعقول أن للنفس عدة قوى - منها المفكرة والمتخيلة والواهمة والشعورية والإحساسية كاللامسة والذائقة والباصرة والسامعة - ولكن عند التدقيق ليست هذه القوى شيئا سوى النفس التي هي الأصل المحفوظ في جميع الحركات المنسوبة للقوى، وإنما الذهن تارة يلاحظ الوحدة على نحو الكثرة فيقال للنفس عدة قوى ولكل قوة فعل، وتارة يلاحظ الكثرة على نحو الوحدة فالنفس في الواقع هي المفكرة والمتخيلة والمتوهمة وهي السامعة والباصرة والذائقة واللامسة، أي أن القوى ليست وجودات مستقلة عن النفس ولا أعراض طارئة على النفس، وإنما للنفس البشرية ظهورات وتجليات ومن ظهوراتها هذه الأفعال المنسوبة للقوى، كما أن تقسيم القوى لجوانحية وجوارحية إنما هو انتزاع بلحاظ تنوع الأفعال واختلاف موردها، والا فالجميع فعل للنفس ومراتب من وجود النفس ومنازل حركة النفس، وأثر ذلك أن يكون إسناد أفعال القوى للنفس إسنادا حقيقيا لا مجازيا، فإن النفس تسمع وتبصر وتذوق حقيقةً.

ولهذا لا معنى لأن يقال: كيف يؤثر الأمر النفسي في الأمر الخارجي؟ أي كيف تؤثر القوة الباعثة في حركة العضلات مع اشتراط المسانخة بين المتأثر والمؤثر، لأن الحركة العضلية هي فعل نفساني أيضا، وما ذلك إلا تأثير أمر نفسي في أمر نفسي، لا تأثير أمر نفساني في أمر خارجي، فكلاهما شأن من شؤون النفس ووجود من وجوداتها، ومقتضى سلطان النفس على قواها وأفعالها التي هي في الواقع منازل حركاتها أن لا تنفك القوة العاملة عن القوة الباعثة، فدعوى صاحب الكفاية قدس سره أن الشوق قد يبلغ القوة الباعثة ولكن لا تنقاد له القوة العاملة - وهي حركة العضلات -لأن للحركة وقتا - وهو الصوم في وقته والحج في وقته - ممنوعة، مما يعني أن نزاع المحقق الإصفهاني مع شيخه قدهما ليس من قبيل النزاع اللفظي وأن صاحب الكفاية يدعي أن الإرادة هي أن يبلغ الشوق حد المحركية الشأنية والمحقق الإصفهاني يدعي أن الإرادة هي أن يبلغ الشوق حد المحركية الفعلية، بل مدعى الإصفهاني قدس سره أن ما يقوله شيخه الآخوند مستحيل، حيث لا يعقل أن تتحقق في النفس القوة الباعثة من دون أن تتحرك القوة العاملة، فإنه خلف سلطنة النفس وانحفاظ وجودها في سائر منازلها ومواطن حركتها.

**المقدمة الثانية:** أن مستند الوجود والعدم فيه اتجاهان: الأول: أن مقتضى ما مضى استناد الحركة العضلية في طرفي الوجود والعدم لوجود المقتضي وعدمه لا لعامل آخر، فإذا نظر لحال الوجود - أي: وجود حركة العضلات - فما هو الجزء الأخير من العلة لحركة العضلات؟ إن مقتضى التحقيق أنه من داخل النفس لا خارجها، لأن حركة العضلات فعل نفساني بمقتضى المقدمة الأولى، فلا محالة تكون علتها من داخل النفس، فما هو ذلك الجزء الأخير الكامن في النفس من علة الحركة العضلية؟

**والجواب:** أنه لا يمكن أن يكون هو الشوق، فإن الشوق قد يتعلق بالمستحيل كما لو اشتاق الإنسان أن يكون طيرا، أو بما لا يقع كأن يشتاق إلى الصلاة على المريخ، أو بالكلي المتساوي النسبة إلى حصصه كطبيعي زيارة الحسين عليه السلام، وكل ذلك ليس من الإرادة في شيء، فلا محالة يكون العامل النفسي المحرك للعضلات هو المرتبة العليا وهو القوة الباعثة بالفعل، فما لم يصل الشوق لهذه المرتبة فأي شيء يفرض دونها فهو غير صالح للمحركية بشهادة تعلقه بالكليات والمحالات وما لا يقع، والعامل النفسي الوحيد الذي يتعلق بالصورة في إطار خصوص المحركية هو ما بلغ حد الباعثية بالفعل، وإلا فما سواه لا يمكن أن يكون محركا، أو فقل: إن الإرادة صفة أخرى ليست هي الشوق وهي المحركة بالفعل.

هذا من جانب الوجود، وأما إذا نظر للعدم كما لو اشتاق الإنسان لزيارة الحسين عليه السلام شوقا شديدا جدا ولم تحصل الزيارة، فإن السر في عدم الحركة العضلية ليس عدم الشرط - وهو عدم حضور الوقت - ولا وجود المانع، بل عدم الحركة لعدم المقتضي أي: لعدم الإرادة وعدم بلوغ الشوق إلى حد القوة الباعثة بالفعل، وإن كان المنشأ لعدم بلوغ الشوق درجة القوة الباعثة بالفعل أن الفعل غير قابل للوجود، وعدم قابليته للوجود إما لعدم حضور الوقت، أو لتوقفه على مقدمة غير مقدورة، فإن الإرادة أمر اختياري، والاختيار منوط بالالتفات، فإذا التفت المختار إلى أن الفعل ليس قابلا للوجود فلا محالة لن يتحقق في نفسه الشوق البالغ حد القوة الباعثة، والنتيجة أن الوجود مستند لهذه القوة الباعثة، والعدم مستند لعدمها، لا لشيء آخر كما يدعيه صاحب الكفاية قدس سره ومن تبعه من الأعلام.

**الاتجاه الثاني:** الذي سلكه المحقق الآخوند قدس سره، وهو أن مستند عدم الحركة العضلية لعدم حضور الوقت هو عدم الشرط لا عدم المقتضي، إذ لا يعقل أن يكون حضور الوقت هو المقتضي، لاستلزام تأثيره في فاعلية القوة الباعثة للقوة العاملة تأثير العامل الخارجي في الفعل النفساني، وإنما المقتضي هو الإرادة، وهي فعلية قبل حضور الوقت ولكن استند عدم الحركة لعدم الشرط وهو غير معقول.

**والسر في عدم معقوليته أن مرجع كلامه قدس سره إلى أحد محتملين كلاهما باطل :**

**المحتمل الأول:** أن الشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل وإما متمم لقابلية القابل، فمعنى أن حضور الوقت شرط لا يخلو من أحد هذين، فهو إما مصحح لفاعلية الشوق وإما متمم لقابلية حركة العضلات، وكلاهما غير معقول:

أما الأول - وهو أنه مصحح لفاعلية الشوق: بمعنى أن للشوق حصصا وحضور الوقت دخيل في تخصيص الفاعلية بما كان شوقا باقيا عند حضور الوقت - فغير معقول، لأن المصحح والمحصص لابد أن يكون من سنخ المحصَّص، فمثلا المحرك المولد للكهرباء قابل للتحصيص بلحاظ مصدر طاقته فيقال: المحرك العامل على الغاز مولد للكهرباء، والمحرك العامل على النفط ليس مولدا للكهرباء، فهذا التحصيص معقول لأنه تحصيص بلحاظ منبع الطاقة، وأما إذا قيل: المحرك مولد للكهرباء عند الساعة الثانية عشر، والمحرك ليس مولدا للكهرباء عند الساعة الواحدة - مع أنه واحد من حيث القوة والطاقة - فهذا غير متصور، لأن الزمن والوقت ليس من سنخ مصادر طاقة الكهرباء كي يكون محصصا له ومصححا لفاعليته، ونفس الإشكال يأتي هنا، وهو محركية القوة الباعثة للقوة العاملة، فإنه إذا قيل: هذه الباعثية نوعان: الشوق المستند إلى إدراك العقل للمصلحة اللازمة باعث، والشوق الذي لا يستند إلى إدراك العقل للمصلحة اللازمة ليس بباعث، فهذا تحصيص معقول، وأما إذا قيل: إن الشوق البالغ حد النصاب هو من القوة الباعثة للقوة العاملة في شهر رمضان، وليس من القوة الباعثة قبل شهر رمضان، فهذا لا معنى له إذ الشوق من مقولة الكيف والباعثية من مقولة الفعل، وليس نفس حضور الوقت ولا صورته صالحا لتحصيص الشوق أو تنويعه لأنه ليس من سنخه ولا مقولته.

وأما الثاني - وهو أنه متمم لقابلية القابل وهو حركة العضلات - فالمفروض أن حركة العضلات تامة القابلية لسلامة الجسم وعدم وجود المانع من الصوم، فلا يعقل توقفها على حضور الوقت.

فتحصل: أن حضور الوقت ليس مصححا لفاعلية الفاعل ولا متمما لقابلية القابل، وإنما هو دخيل في قابلية الفعل للوجود، وإذا لم يكن الفعل قابلا للوجود - لكونه موقتا فلا يعقل حصوله قبل وقته - لم تتحقق الإرادة لالتفات المشتاق إلى أن ما يريده فعل غير قابل للوجود فلا تتحقق عنده قوة باعثة للقوة العاملة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 048 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_188\_الأربعاء\_24\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وفي ما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره عدة ملاحظات:

**الملاحظة الأولى**: أن هناك بحثا عند أهل المعقول في حقيقة النفس وعلقتها بالجسد، وهل أن النفس جوهر مجرد حدوثا وبقاء تتعلق بالجسد تعلق التدبير والتصرف - كما في علقة السائق بالمركبة - أم أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء كما ذكر ذلك صاحب المنظومة فقال:

النفس في الحدوث جسمانية ... وفي البقا تكون روحانية

أم أنها كسائر المخلوقات المادية التي يكون الجسد ظرفا لها كما هو ظاهر الآيات والروايات الشريفة؟ وما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره من أن فعل القوى فعل للنفس على نحو الحقيقة مبنيّ على المسلك الثاني الذي ذهب إليه في المنظومة والأسفار وأمثالهما، ولم يقم عليه دليل وبرهان حاسم كي يبنى عليه المطلب في هذا البحث.

ومع غمض النظر عن ذلك فقد استدل صاحب المنظومة على أن فعل القوى فعل النفس حقيقة بوجهين، إلا أنه نوقش فيهما في محله بعدة مناقشات لا مجال لذكرها.

**الملاحظة الثانية:** أن ما ذكر من أن المراد ممالا ينفك عن الإرادة عقلا مما لا صغرى له، بناءا على ما تقرر علميا من تأخر الإشارة الحسية والإشارة الحركية ولو بأجزاء من الثانية، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنه إذا وضع الإنسان يده على جسم حار مثلا فإن المستقبلات الحسية للحرارة تنقل إشارةً إلى الدماغ، وهو مايعبر يعبر عنه بالإشارة الحسية، ويقوم الدماغ بتفسير الإشارة على أنها هي الحرارة ثم يصدر أمرا لليد بأن ترتفع عن الجسم الحار، وهذا ما يعبر عنه بالإشارة الحركية، وأن الإشارة الحركية أبطأ من الإشارة الحسية، فإن الإشارة الحسية تقطع 130 مترا في الثانية، بينما الإشارة الحركية تقطع 30 مترا في الثانية.

المقدمة الثانية: إن الوجدان شاهد على أن النفس إذا استقبلت الإشارة الحسية بواسطة الدماغ ، وتمت القوة الباعثة بالفعل لديها للحفاظ على سلامة الجسم ، فإنها تتوسل لصدور الحركة العضلية من الجسد عبر إشارة الدماغ، والمفروض أن بين الإشارة وبين الحركة أجزاء من الثانية، فدعوى أنه لا ينفك الانبعاث عن البعث مما لا مورد لها.

وربما يقال: إن العرف ممن يغفل عن هذا الفاصل لضآلته، لكن هذه الدعوى مما لا محل لها، لأن البحث عقلي ثبوتي، إلا أن يقال: إن تمامية الإرادة حين تحقق الحركة لا قبلها، أو أن عدم الانفكاك المقصود هو عدم تخلف الحركة بأكثر من هذا المقدار المنضبط علميا فتأمل .

**الملاحظة الثالثة:** أن ما ذكره المحقق من أن مقتضى كون الحركة فعلا نفسانيا لا خارجيا أنه خاضع لسلطان النفس، ومقتضى خضوعه لسلطان النفس أن لا تتخلف الحركة العضلية - التي عبر عنها بالقوة العاملة - عن القوة الباعثة، وإلا كان ذلك تخلفا في سلطان النفس على قواها وأفعالها.

وغاية هذا الدليل انقياد الحركة العضلية للإرادة، أي: انقياد الحركة العضلية للقوة الباعثة، وحيث إن الانقياد خاضع للإرادة، أي أن انقياد الحركة العضلية للقوة الباعثة على ضوء الإرادة لا خارجا عن حريمها، فإذا كان على ضوء الإرادة فإن كان ما تعلقت به الإرادة فعلا نفسانيا محضا - كما لو أراد الإنسان أن يتصور شيئا أو يتخيل شيئا - فلا يتخلف المراد عن الإرادة كما ذكره، وأما إذا كان ما تعلقت به الإرادة فعلا عضليا لا نفسانيا محضا كالأكل والشرب والصلاة ونحو ذلك، فإن تعلقت الإرادة بالحركة العضلية على نحو اللابشرط لزم أن لا تنفك عن الإرادة - بناء على تمامية البرهان المذكور - وأما إذا تعلقت الإرادة بحركة مؤقتة - كما لو أراد من الليل الصوم غدا أو أراد من يوم الأربعاء زيارة الحسين عليه السلام ليلة الجمعة - فإن مقتضى تعلق إرادته بالمؤقت أن يكون انقياد الحركة العضلية للقوة الباعثة في ضوء إرادته، فلا انقياد إلا حين حضور الوقت، وعدم حصول الانقياد قبل الوقت لعدم تمامية العلة، وعدم تمامية العلة من جهة فقد الشرط - لا عدم تمامية المقتضي - وعدم الشرط عبارة عن عدم حضور الوقت، والتقيد بالوقت شرط حقيقي لصلاحيته لأن يكون مصححا لفاعلية الفاعل أو متمما لقابلية القابل .

أما أنه صالح لأن يكون مصححا لفاعلية الفاعل فلأن الوقت قد يكون دخيلا في الغرض المحرك للإرادة، فإذا كان تحقق الغرض منوطا بوقت معين فإدراك العقل أن لا غرض قبل هذا الوقت مما يقتضي كون حضور الوقت مصححا لفاعلية الفاعل، بمعنى أن الإرادة وإن كانت تامة قبل طلوع الفجر إلا أن فاعليتها إنما تكون منوطة بطلوعه .

وأما أنه صالح لأن يكون متمما لقابلية القابل فلأن قابلية الجسد للحركة وإن كانت قابلية تامة في نفسها قبل مجيء الوقت إلا أن البحث ليس في أصل القابلية من حيث هي وإنما البحث في قابلية خاصة وهي قابلية العضلات للحركة الخاصة، وهي الحركة نحو زيارة الحسين عليه السلام ليلة الجمعة .

فمن الممكن أن يقال: إن المقتضي لزيارة الحسين عليه السلام تام قبل مجيء ليلة الجمعة، وهو الإرادة التامة، فإن الشوق لزيارته لا يقصر عن شوق العطشان للشرب في الحال، غاية ما في الباب أن الشرط لم يحصل بعدُ، وهو حضور الوقت، والوقت شرط مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل.

**الملاحظة الرابعة:** أن المحقق الإصفهاني قدس سره أفاد أن الفعل العضلي فعل نفساني ، وبما أنه فعل نفساني فلا يتخلف عن القوة الباعثة الكامنة في أفق النفس، ولكن هل البرهان المزبور يشمل الوجود المسبب عن الفعل العضلي، كما لو أراد الإنسان مثلا إتلاف مال الغير، فأخذه بيده وألقاه على الأرض فأتلفه بإلقائه على الأرض، فهنا لا إشكال في ترتب وجودين: فعل حركي - وهو حركة العضلات بأخذ مال الغير ورميه على الأرض - واصطكاك مال الغير بالأرض الموجب لتلفه، ولا إشكال في تأخر الثاني عن الأول زمانا ولو بمقدار ثواني ، مما يعني تخلف المسبب عن الفعل الحركي ، كما لا ريب في أن العقلاء ينسبون الوجود الثاني للملقي، فيعتبرونه المتلف -حقيقة وبلا تجوز - لمال الغير ويحملونه ضمانه وتلفه ، ومن الواضح أن تلف مال الغير ليس فعلاً نفسانيا قطعا، لأن وقوع مال الغير على الأرض بسبب الجاذبية، وتلفه بسبب اصطكاكه بالأرض فهو ناشئ عن عوامل خارجية ، لا عن عوامل نفسية.

وحينئذ يأتي السؤال: هل أن للإنسان في هذه الصورة إرادة نحو تلف مال الغير ؟ أم هناك تفصيل ؟ وهنا عدة محتملات في تطبيق مسلك الإصفهاني على المقام :

**المحتمل الأول:** أن إرادة التلف المستند لفعله العضلي فعلية قبل حصول التلف المنفك عنها زمانا، وإنما انفك عن الإرادة لعدم كونه فعلا نفسانيا وما لا يتخلف عن الإرادة هو فعل النفس لا مطلقا، وبناء عليه ينهار الاستدلال لانتفاء القاعدة الكلية .

**المحتمل الثاني:** إن الإرادة للتلف لم تتحقق قبل وقوعه وإن تعلق الشوق به، وإنما الإرادة الفعلية تعلقت بحركة العضلات، فإذا وقع المال على الأرض وتلف تحققت الإرادة لأن حصولها منوط بذلك الوقت، وهذا خلاف الوجدان العقلائي قطعا، فدعوى أن هناك إرادتين مستقلتين: إرادة لأخذ المال ورميه، وهي السابقة، وإرادة وقوعه وتلفه وهي الحاصلة حينه باطلة، بل ليس هناك بالأصالة إلا إرادة الإتلاف، وإرادة حمل المال ورميه إرادة تبعية استطراقية منبعثة عنها .

**المحتمل الثالث:** أن هناك إرادة واحدة فقط وهي إرادة حمل المال ورميه، وأما وقوعه على الأرض وتلفه فلم تتعلق به الإرادة، لانفكاك المتعلق عن الشوق المؤكد بحسب الزمان ، ولا يعقل في الإرادة مطلقا تخلف المراد عنها .

وهو مناف للمرتكز العقلائي القطعي الذي يرى أن التلف إرادي لامجرد وجود يتعلق به الشوق.

**المحتمل الرابع:** أن الإرادة العقلائية وان انفكت عن متعلقها - وهو التلف - إلا أن الإرادة الإصطلاحية لا وجود لها، فإن المسببات التوليدية خارجة موضوعا عن الإرادة لاختصاص متعلقها بالفعل النفساني، فلازم ذلك لغوية طرح هذا البرهان في هذا الباب من قبل المحقق النهاوندي ، فإن المحقق النهاوندي قدس سره قاس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية، وأنه كما لا ينفك المراد عن الإرادة في الإرادة التكوينية فكذلك في الإرادة التشريعية، فإذا تقرر أن الإرادة التكوينية لا تتعلق بالمسببات التوليدية عن الحركات العضلية أصلا، والمفروض أن متعلقات الأوامر الشرعية في كثير من الموارد ليست نفس الحركة العضلية بل المسببات التوليدية فكيف يصح قياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية؟ والحال أنه إنما لا ينفك المراد عن الإرادة في خصوص الحركة العضلية، وأما المسببات التوليدية فإما أن تنفك عن الإرادة وإما أن لا تتعلق بها الإرادة، فذكر هذا البرهان في هذا المقام لغو لأنه لا يحقق الغرض من قياس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 049 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_189\_الأحد\_27\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**تنبيه:**

وفيه ثلاثة أمور:

**الأمر الأول: هل الإرادة التكوينية من مقولة الكيف أم من مقولة الفعل؟**

والوجدان شاهد بأن الإرادة التكوينية من مقولة الفعل، بمعنى أن الإرادة التكوينية ليست هي الشوق المؤكد، بلحاظ أن الشوق المؤكد من مقولة الكيف النفساني، وإنما الإرادة التكوينية من مقولة الفعل، فهي عبارة عن التصميم والقرار على تحصيل الغرض عن طريق الفعل، ومن الواضح حينئذ إمكان انفكاكها عن المراد، حيث إن التصميم والقرار على فعل معين لا يستلزم حصوله خارجا، وهذا موافق لما بنى عليه سيدنا الخوئي قدس سره من أن الإرادة التكوينية من مقولة الفعل، إلا أنه فسرها بأنها عبارة عن إعمال القدرة في تحريك العضلات، أي: صرف الإنسان قدرته في تحريك العضلات.

وهذا التفسير الذي ذهب إليه محل نظر، بلحاظ أن العناصر المتوفرة عند صدور الفعل أربعة:

الأول: الشوق المؤكد.

الثاني: القرار على تحصيل الفعل.

الثالث: إشارة الدماغ للأعصاب بالحركة.

الرابع: الفعل الخارجي.

فإن كان مراده بإعمال القدرة نفس إشارة الدماغ للأعصاب بالحركة فهذا أثر الإرادة لا نفسها، وإن كان المراد به سلطنة الاختيار كما سيأتي فالاختيار مغاير للإرادة بلحاظ أن الإرادة فعل نفساني اختياري ومقتضى ذلك احتياج صدوره للاختيار، وإن كان غير ذلك فليس غير ذلك إلا عنوان انتزاعي، أي: أن صدور الفعل الخارجي عن قرار وعزم مما ينتزع منه عنوان إعمال القدرة، وإلا فإن إعمال القدرة في وجود الفعل ليس شيئا وراء العلم به والتصميم عليه والقدرة على إيجاده ووجوده .

**الأمر الثاني:** على فرض أن الإرادة من مقولة الكيف وأنها عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات فقد سبق أن الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية قدس سره – خلافا لما ذهب إليه المحقق الإصفهاني قدس سره – وهو أن المراد بالمحركية المحركية الشأنية لا الفعلية، ولا يبعد أن مقصوده من المحركية الشأنية ليس طبيعي الشأنية، وإلا فالشوق الذي من شأنه أن يحرك - بحيث لو كان الفعل قابلا للوجود لتحققت الحركة - قد يتعلق بالمحال، إذ لا يقل الشوق المتعلق ببعض المحالات من حيث الشأنية عن الشوق المتعلق بالأمر المقدور بالفعل، فاشتياق المؤمن مثلا لأن يكون من أنصار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء لا يقل عن شوقه لشرب الماء في حال العطش إن لم يكن أشد منه.

وإنما المقصود من المحركية الشأنية المحركية الناشئة عن التصديق باجتماع شرائط الوجود، بمعنى أنه إذا أذعن الإنسان باجتماع شرائط الوجود بالنسبة لمتعلق شوقه وصل الشوق عنده إلى مرحلة المحركية ، وبالتالي فلا يخل بكون الشوق محركا توقفه على مقدمات مقدورة أو أو ارتباطه بالزمن المعين ، لأن الزمن مضمون الوجود في مرحلة التصديق فلا يمنع من تحقق المحركية.

**الأمر الثالث:** قد يحصل الخلط بين بحثين وهما مؤدى الإرادة و مؤدى الاختيار، فالبحث فعلا في إمكان انفكاك المراد عن الإرادة وعدمه من زاوية الإرادة، وأنها متقومة بالمحركية الفعلية، بحيث لولاها لم تكن إرادة أم ليست متقومة بها، بينما البحث في باب الطلب والإرادة في مناط الفرق بين الفعل الاختياري والفعل القسري وأنه هل يكفي في اختيارية الفعل كونه صادرا عن الإرادة ، بمعنى أنه في طول تمامية الإرادة يجب وجود الفعل استنادا لقاعدة إن الشيء ما لم يجب لم يوجد، حيث إن مقتضى هذه القاعدة لزوم صيرورة الممكن في الرتبة السابقة على وجوده واجبا بالغير، بمعنى أن الشيء الممكن قد أوجب من قبل علته فوجب وجوده فأوجد، أم لا وجوب له حتى بعد تمامية الإرادة؟

وبيان ذلك كما ذكره المحقق النائيني قدس سره في أجود التقريرات [ج1ص 136] بقوله: (وأما الموضع الثاني: فالحق فيه أيضا أن هناك مرتبة أخرى بعد الإرادة تسمى بالطلب ، وهو نفس الإختيار وتأثير النفس في حركة العضلات، وفاقا لجماعة من محققي المتأخرين) وقد تصدى السيد الصدر قدس سره لبلورة وتحليل كلامه في البحوث [ج2 ص36] بأنه حتى لوتمت الإرادة وبلغ الشوق ما بلغ فإن لسلطنة الاختيار تأثيرا على الفعل، حيث إن الفعل الاختياري الصادر من الإنسان لا يكون حتمي الحصول بمجرد تعلق الإرادة به كما توهمه بعض كلمات سيدنا الخوئي قدس سره من أن الإرادة هي الجزء الأخير من العلة للفعل، وبعض كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره من كون الإرادة هي المحركة بالفعل نحو المراد فلا انفكاك للقوة العاملة عن القوة الباعثة.

وتحقيق المطلب – وفاقا لعلماء الكلام وطبقا لبيان السيد الصدر قدس سره – في عدة نقاط:

**الأولى:** إن قاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد لو كانت برهانية لم تقبل التخصيص، إذ القواعد العقلية لا تقبل الاستثناء، وإنما هي قضية وجدانية، بمعنى أنها من المدركات الفطرية، والاستدلال عليها بأن الشيء لو وجد من دون وجوب مستند لعلته التامة لزم الترجح بلا مرجح وهو محال محل نظر، فإن امتناع الترجح بلا مرجح هو عبارة أخرى عن استحالة وجود المعلول بلا علة، وليس قاعدة عقلية أخرى، أو أن مدرك قضية (ما لم يجب لم يوجد) قانون منتزع من استقراء العلل المادية الشاهد بأن الشيء لا يخرج عن كونه متساوي الطرفين بالنسبة للوجود والعدم إلا بعلة تامة يتحتم بها وجود الشيء.

**الثانية:** أن الفطرة السليمة تحكم بأن مجرد الإمكان الذاتي لا يكفي للوجود، فهو عبارة عن تساوي الطرفين الوجود والعدم، إلا أن المصحح للوجود والخروج عن حالة التساوي أحد عاملين:

الأول: الوجوب بالغير الناشئ عن تمامية العلة.

الثاني: الاختيار وهو عبارة عن سلطنة الترجيح التي لولاها لم يخرج الفعل الاختياري عن حالة التساوي، أي: أنه حتى لو تصور الإنسان فعلا وصدق بفائدته ودفع العوائق عنه وبلغ به الشوق المؤكد نحوه أعلى الدرجات وقرر وعزم وصمم على فعله فمع ذلك لا يكون الفعل حاصلا بمجرد إرادته بما لها من مقدمات، بل هناك سلطة نفسانية يعبر عنها بالاختيار، هي الكفيلة بأن تخرج الفعل من حد التساوي إلى طرف الوجود، ومقتضى ذلك أمران:

أحدهما: أن الفاعل بالاختيار كالإنسان له أن يفعل وأن لا يفعل وليس عليه أن يفعل، بمعنى عدم كونه محكوما بقاعدة الشيء ما لم يجب لم يوجد بمجرد اختياره للفعل، بحيث يرى نفسه ملزما بالفعل في طول اختياره فهو كونه فاعلا بالسلطنة.

وثانيهما: أن الفعل في نفسه بغض النظر عن الفاعل ليس حتمي الحصول بسبب الاختيار بحيث لولا اتصافه بالوجوب في رتبة سابقة على وجوده لماكان الإختيار كافيا في خروجه من حالة التساوي، فإن ذلك أيضا خلف السلطنة.

فالسلطنة تشترك مع الوجوب من جهة ومع الإمكان من جهة أخرى، فهي وسط بينهما، فإنها تشترك مع وجوب الوجود في كفايتها لوجود الفعل بلاحاجة لضم عنصر وجودي آخر، وتمتاز عنه في أن صدور الشيء في الواجب بالغير ضروري حتمي عند تمامية العلة، بينما صدور الفعل استنادا للسلطنة ليس ضروريا، كما تشترك مع الإمكان من حيث عدم الضرورة والحتمية غير أن الإمكان لايكفي للوجود، بينما السلطنة لا تحتاج في ترجيح الوجود لضميمة فإن ذلك خلف السلطنة.

الثالثة: أن إنكار عموم قانون الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يعني إنكار قاعدة السببية والقول بإمكان الصدفة، وإنما يعني أن سببية الإنسان لفعله الاختياري لا تساوق حتمية الفعل بمجرد إرادته واختياره، ولذلك قد يصدر من الإنسان الترجيح بلا مرجح ، كما في اختيار أحد رغيفي الجائع وأحد طريقي الهارب. وبالتالي حتى لو اخترنا أن الإرادة – كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني قدس سره – هي الشوق المؤكد المحرك للعضلات بالفعل، بحيث لاتصدق الإرادة على الشوق المؤكد إلا إذا اقترن بالمحركية الفعلية فإن هذه المحركية لا تخرج عن حكومة السلطنة، كما أنه لو اخترنا أن الإرادة هي ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره من أنها إعمال القدرة فلا بد من إدخال عنصر السلطنة، وإلا فإن مجرد إعمال القدرة لا يعني حصول الفعل إلا أن يلتزم بأن الإرادة هي عبارة عن نفس الإختيار - السلطنة - وهو بعيد .

**فإن قلت :** لاحاجة إلى إضافة عنصر السلطنة حيث إن بعض مقدمات الإرادة اختيارية – إذ هي عبارة عن تصور الشيء والتصديق بفائدته ودفع العوائق عنه – ودفع العوائق مقدمة اختيارية للإرادة، فتكون الإرادة اختيارية لاختيارية بعض مقدماتها.

**قلت:** إن لازم هذا الكلام أن الإنسان إذا دفع العوائق باختياره ثم بلغ به الشوق المؤكد حالة باعثية النفس للقوة العاملة فلا بد أن يصدر الفعل عنه، أي: أنه إذا تمت الإرادة فصدور الفعل أمر لا بد منه، بينما الوجدان شاهد على أنه حتى لو تمت سائر العناصر فإنه لا زال للنفس سلطنة على المنع والتراجع، فتمامية الإرادة بتمامية ما فيها لا يجعل وقوع الفعل حتميا، بل دفع العوائق ونفس الإرادة هي من الأفعال الإختيارية النفسية التي تحتاج للسلطنة في وجودها .

**والحاصل: أن المحقق النهاوندي قدس سره قد استدل على بطلان الواجب المعلق بمقدمتين:**

الأولى: أن الإرادة التكوينية لا ينفك عنها المراد، والثانية قياس الإرادة التشريعية على التكوينية، وقد مضى النقاش في المقدمة الأولى.

**النقاش في المقدمة الثانية**

الحق أنا لو سلمنا أن الإرادة التكوينية لا ينفك عنها المراد فلا نسلم بذلك في الإرادة التشريعية.

وبيان ذلك أن في الإرادة التشريعية مسالك:

**المسلك الأول:** أن الإرادة التشريعية هي قرار المولى بتحصيل غرضه عبر الفعل، وقد يتعلق هذا القرار بأمر فعلي وقد يتعلق بأمر استقبالي فيمكن الانفكاك فيه، وهذا المسلك هو المختار عندنا.

**المسلك الثاني:** أن الإرادة التشريعية اعتبار الفعل على ذمة المكلف، وهو ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره، ومن الواضح أن الفعل المعتبر يمكن أن يكون فعليا وقد يكون استقباليا.

**المسلك الثالث:** ما ذهب إليه السيد الصدر قدس سره من أن الإرادة التشريعية – أي: الحكم – هي عبارة عن إنشاء البعث بداعي حصول الانبعاث في فرض وصول الحكم وكون الفعل مقدورا. وعلى هذا المسلك أيضا لا فرق بين كون متعلق البعث أمرا فعليا أو استقباليا.

وإنما الكلام كله بناء على المسلك الرابع، وهو أن الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية عبارة عن الشوق المؤكد، وأنه لا فرق بين الإرادة التشريعية والتكوينية إلا من حيث المتعلق، فهناك إرادة واحدة إن تعلقت بفعل النفس فهي تكوينية وإن تعلقت بفعل الغير فهي تشريعية، فإذا سلمنا بأن المراد لا ينفك عن الإرادة في الإرادة التكوينية فهل نسلم بذلك في الإرادة التشريعية مع أنهما واحد؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 050 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_190\_الأحد\_28\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

سبق أن المقدمة الثانية في كلام المحقق النهاوندي قدس سره - كما نسب إليه في الكفاية - قياس الإرادة التشريعية على الإرادة التكوينية من جهة عدم انفكاك المراد عنها، وتقريب ذلك استنادا لما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص76] بذكر مطلبين:

**المطلب الأول:** أن الإرادة التشريعية هي عبارة عن كون شوق المولى إلى فعل العبد قد بلغ درجة أن ينبعث منه الشوق إلى البعث، أي أن مقتضى شوق المولى شوقا مؤكدا لصدور الفعل من العبد أن يحصل لدى المولى شوقٌ مؤكد نحو إنشاء البعث والطلب، فالشوق المؤكد لإنشاء البعث والطلب وإن كان إرادةً تكوينية - حيث إن المولى قد بعثه شوقه إلى طلبه - ولكن اقتضاء الشوق لفعل العبد شوقا إلى البعث نحوه هو مناط الإرادة التشريعية، فهنا شوقان: شوق مؤكد لفعل العبد وشوق انبعث منه وهو شوق مؤكد إلى إنشاء البعث وطلبه من العبد، فبلحاظ اقتضاء الشوق الأول للشوق الثاني عبر عنه بالإرادة التشريعية، فليست الإرادة التشريعية مجرد الطلب والحكم، بل هي الشوق إلى الطلب المنبعث عن الشوق إلى فعل العبد.

**المطلب الثاني:** إن محل الكلام ليس في انفكاك فعل العبد عن أمر المولى، فإن هذا ممكن بلا إشكال، إذ يمكن أن ينفك فعل العبد عن أمر المولى، مثلا: لو صلى العبد في الأرض المغصوبة غفلةً أو جهلا بالحكم أو بالموضوع أو عاصيا، فإنه في تمام هذه الصور مما ينفك فعل العبد عن أمر المولى، ولكن ليس هذا هو المنظور، وإنما المنظور انفكاك المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية لا انفكاك فعل العبد عن أمر المولى، والمراد التشريعي غير فعل العبد، فإن المراد التشريعي انبعاث العبد في فرض انقياده والتفاته للحكم، لأن الغرض المقوم للبعث ليس هو مجرد فعل العبد بل الغرض المقوم لبعث المولى هو انبعاث العبد عن بعثه، وانبعاث العبد عن بعث المولى إنما يتصور في فرض التفات العبد إلى الحكم وكونه في مقام الانقياد والطاعة ليكون انبعاثه عن بعث المولى، فبما أن المراد التشريعي هو هذا - أي: انبعاث العبد في فرض انقياده وطاعته - فلا ينفك الانبعاث عن البعث، إذ البعث هو ما كان غرضه انبعاث العبد، وانبعاث العبد إنما يتصور في فرض التفاته وانقياده، فلم ينفك المراد التشريعي عن الإرادة التشريعية .

وبذلك يمكن إبداء المناقشة في مقالتين أخريين:

**المقالة الأولى:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أن انفكاك الانبعاث عن البعث ضروري فضلا عن إمكانه، فهو على طرف النقيض من المبنى المنسوب للمحقق النهاوندي قدس سره وهو أن الانبعاث لا يمكن أن ينفك عن البعث.

والسر في ما ذكره صاحب الكفاية أن انبعاث العبد عن بعث المولى يتوقف على أمور: وصول الحكم، والتفات العبد إلى الحكم، وتصديقه بغايته من الوعيد بالعقاب أو الوعد بالثواب ، وكونه في مقام الإطاعة، وشروعه في المقدمات، إذ ربما يتوقف الانبعاث على مقدماتٍ كالوضوء وتحصيل الشرائط، فهذا كله يفضي إلى أن انفكاك الانبعاث عن البعث أمر ضروري، لا أنه مجرد أمر ممكن.

**ويلاحظ على هذه المقالة** أن هذا الكلام ربما يتم لو كان البعث على نحو القضية الخارجية كأمر الأب لولده أو أمر المولى لعبده، وأما لو كان البعث - كما في الأوامر الشرعية - على نحو القضية الحقيقية فإن اقتران الانبعاث بفعلية البعث أمر ممكن، لا أنه ضروري العدم كما يراه صاحب الكفاية.

مثلا: إذا التفت العبد إلى أنه إذا حان الزوال وجبت صلاة الظهر - كما ورد في المعتبرة (إذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاتان إلا أن هذه قبل هذه) - وتهيأ لذلك قبل أن يدخل الزوال بالوضوء وإعداد المقدمات، فإنه بمجرد دخول الوقت وفي أول لحظات الزوال يتحقق منه الشروع في الصلاة، فيتحقق اقتران الانبعاث بالبعث، وهذا ليس من المحالات كي يقال: إن الانفكاك ضروري الوجود، بل عدم الانفكاك أمر ممكن.

**المقالة الثانية:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص159] وبيانه: أنه بما أن متعلق الإرادة التشريعية فعل الغير، وفعل الغير إرادي له وليس فعلا إراديا للمولى لخضوعه لاختيار الغير وإرادته، فانفكاك فعل الغير عن الإرادة التشريعية أمر متحقق بالبداهة، كموارد العصيان وعدم الإطاعة، فانفكاك الانبعاث عن البعث بلحاظ أن الانبعاث ليس فعلا للمولى بل هو فعل اختياري للعبد واضح .

**ويلاحظ على ذلك:** أنه تارة يناقش في أصل الغرض المقوم للبعث فيقال: ليس الغرض هو الانبعاث في فرض الإنقياد ، بل الغرض هو تحقيق الملاك بفعل المأمور به، خصوصا في التوصليات، أو الغرض هو الإحتجاج على المكلف، وحينئذ قد ينفك المأموربه عن الأمر، كما في موارد الجهل والعصيان ، وتارة يقال : نعم إن الغرض هو الانبعاث عن البعث الناظر لفرض الانقياد كما يظهر من كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره، فالمتجه حينئذ عدم تمامية هذا الإيراد لأن مقصودهم من عدم الانفكاك عدم انفكاك المراد التشريعي عن بعث المولى، لا عدم انفكاك فعل العبد عن أمر المولى، والمراد التشريعي هو عبارة عن انبعاث العبد في فرض انقياده وتمكينه لا مطلقا.

**ولكن قد يلاحظ على هذا التقريب** المذكور في كلمات المحقق الإصفهاني أعلى الله مقامه بنكتتين:

**النكتة الأولى:** لو سلمنا أن المراد التشريعي هو انبعاث العبد في فرض انقياده وتمكينه لا مطلقا، ولكن مع ذلك فإن العبد الذي وصل إليه الحكم وهو في مقام الانقياد إليه قد لا يتحقق منه الانبعاث لطرو مانع تكويني اتفاقا يمنع من الانبعاث، أو يوجب فقدان العمل ركناً مقوما لصحة العمل، فتحقق الانبعاث - حتى في فرض الالتفات والانقياد - ليس أمرا ضروريا عند البعث الفعلي.

**النكتة الثانية:** سلمنا أن المراد التشريعي هو الانبعاث في فرض الانقياد عن التفات، إلا أن هذا لا يلغي الواجب المعلق، لأن تحديد المراد التشريعي إنما هو على ضوء تحديد الإرادة التشريعية، فإن المراد التشريعي تابع للإرادة التشريعية، فإذا فرض أن متعلق الإرادة التشريعية هو الفعل المؤقت بوقت، كما لو كان متعلق الإرادة التشريعية بالنسبة للمولى زيارة الحسين عليه السلام ليلة الجمعة، أو كان هو الصوم عند طلوع الفجر، فحينئذ لا بد أن يتخلف المراد التشريعي عن الإرادة، أي: لا بد أن ينفك الانبعاث عن البعث، فإن البعث صدر عند غروب الشمس برؤية الهلال، وتعلق بالصوم المشروط بطلوع الفجر، فالمراد التشريعي هنا ليس إلا الصوم عند طلوع الفجر، فالانبعاث عن التفات وانقياد وتمكين هو المراد التشريعي ولكن تحديده إنما يتم بالنظر لحدود متعلق هذه الإرادة التشريعية، والمفروض أن المتعلق قد يكون فعلا حاضرا وقد يكون فعلا مؤقتا، لذلك فإن كون المراد التشريعي هو الانبعاث في فرض الانقياد لا يلغي فكرة الواجب المعلق بل ينسجم معها، نعم لو قلنا بالتلازم بين فعلية البعث وإمكان الإنبعاث لكان القول بالواجب المعلق منافيا لكون المراد التشريعي هو الانبعاث في فرض الإنقياد ، لكن هذه نكتة أخرى سيأتي بحثها، غير نكتة انحصار المراد التشريعي في فرض الإنقياد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 051 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_191\_الإثنين\_29\_جمادى\_الأولى\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الاعتراض الثاني على الواجب المعلق:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص76 و77 و83 و84] حيث تعرض قدس سره لبيانين ، الأول منهما مرتبط بحقيقة الحكم، والثاني مرتبط بصفة الحكم.

**البيان الأول:** قد أفاد قدس سره ثلاثة أمور:

**الأمر الأول:** إن متعلق شوق المولى هو الفعل الصادر من العبد باختياره، وذلك باعتبار أن المحقق للملاك هو الفعل الصادر عن اختيار لا مطلق الفعل، فبما أن للمولى شوقا إلى الملاك فمقتضى ذلك أن يكون له شوق إلى الفعل الصادر من العبد باختياره، وإذا كان مشتاقا إلى صدور الفعل من العبد باختياره فلازم شوقه هذا الشوق إلى بعث العبد، فإن الشوق إلى فعل العبد يقتضي الشوق إلى بعث العبد نحو الفعل الصادر عنه باختياره، إذ لا طريق للآمر للوصول إلى غرضه إلا التسبيب إليه بالبعث، حيث لا يمكنه تحقيق الغرض والملاك بالقسر .

**الأمر الثاني:** بما أن المنظور في بعث المولى هو الفعل الصادر عن العبد باختياره فمقتضى ذلك كون الداعي - أي الغرض المقوم للبعث - هو قدح الداعي في نفس المكلف نحو الفعل، وحيث إن انقداح الداعي في نفس العبد فرع انقياده وتمكينه، كان البعث هو جعل ما يمكن أن يكون داعيا للعبد نحو الفعل عند انقياده وتمكينه - وهذا يعني أن حقيقة الحكم التكليفي هو البعث المتضمن لثلاثة عناصر:

**العنصر الأول:** أن الغرض المقوم للحكم المولوي هو الداعوية الإمكانية، ومعنى ذلك كون المأمور بحيث إذا انقاد حصل منه الإنبعاث عن البعث، إذ لا يمكن أن يكون الغرض المقوم للحكم هو الباعثية الفعلية، إذ الباعثية الفعلية هي المساوقة للإنبعاث الفعلي، وهو مما يتوقف على عوامل تكوينية كوصول الحكم والتصديق بغايته والانقياد إليه بالشروع فيه، وهذا هو الفعل المدعو إليه بينما الغرض المقوم للحكم المولوي هو قدح الداعي في نفس العبد نحو الفعل وهو سابق رتبة على المدعو إليه ، وهو ما عبر عنه بأن يكون داعيا بالإمكان.

**العنصر الثاني:** أن الحكم وإن كان مشتركا بين العاصي والمطيع، إلا أن الغرض الداعي لجعله هو انقداح الداعي المساوق لفرض الانقياد، وذلك لأن البعث فعل اختياري للمولى فلا بد له من غرض وغاية، وغايته بما هو بعث إمكان أن يكون وصوله داعيا ومحركا نحو العمل، وحيث لا يمكن أن باعثا إلا في فرض إمكان الإنبعاث وهو فرض الإنقياد، لذلك كان المجعول هو ما يمكن أن يكون داعيا عند انقياد العبد ، وإلا فمع فرض غفلته لا يعقل أن يكون بعث المولى باعثا له.

**العنصر الثالث:** التمكن من الفعل - بمعنى القدرة - والتمكين منه - بمعنى دفع العوائق عن حصوله - إذ لا يعقل انقداح الداعي للعبد نحو العمل ما لم يتوفر عنصر التمكين والتمكن .

**الأمر الثالث:** بما أن المعتبر في البعث ثلاثة عناصر فهل تنطبق جميع هذه العناصر الثلاثة على الواجب المعلق؟ من الواضح أن العنصر الثالث مفقود، لأنه إذا كان الواجب مؤقتا بزمن فلا يمكن للعبد الانبعاث نحو الواجب قبل حضور ذلك الزمن فهو خلف توقيته، والإتيان بماهو مؤقت قبل وقته مستلزم لاجتماع الأزمنة وهو محال ، ولذلك حتى لو كان المكلف منقادا وأعد سائر المقدمات إلا أن الفعل ممتنع، فبما أن الانبعاث نحو الواجب المؤقت قبل حضور وقته ممتنع فقد فقد العنصر الثالث، ومقتضى فقد العنصر الثالث أن ينكشف أن ما سميناه بعثاً ليس ببعث، إذ المدار في البعث على اجتماع هذه العناصر، فإذا فقد أحدها تبين أن الخطاب الصادر من المولى ليس ببعث بالإمكان .

**البيان الثاني:** وتقريبه بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** إن البعث والانبعاث متضايفان كالفوقية والتحتية، والأبوة والبنوة، والمتضايفان متكافئان إمكاناً وامتناعاً ووجوباً، فلا يتصف أحدهما بالإمكان أو الامتناع أو الوجوب إلا إذا اتصف به الآخر.

**الأمر الثاني:** إن العنصر المقوم للبعث - كما مر في البيان الأول - الباعثية بالإمكان، فلا يتصف الخطاب بكونه بعثا إلا إذا كان باعثا بالإمكان، ولا يتصف بكونه باعثا بالإمكان إلا إذا كان بحيث لو انقاد المكلف له بالشروع ولو في المقدمات لخرج - أي البعث نفسه - من حد الإمكان إلى الوجوب حيث أصبح باعثا بالفعل، ولا يعقل خروجه من حد الإمكان إلى الوجوب - أي: من الباعثية بالإمكان إلى الباعثية بالفعل - إلا إذا كان متعلقه قابلا للخروج من حد الإمكان إلى حد الوجوب - أي: التحقق - فإن كل شيء يقبل الخروج من حد الإمكان إلى حد الوجوب بالغير فهو ممكن الوجود بالإمكان الوقوعي ، والنتيجة أن محور التضايف بين الباعثية بالإمكان والانبعاث بالإمكان، ولذلك لا يرد ما أشكل به صاحب الكفاية على المحقق النهاوندي قدس سرهما من أن فعل العبد قد ينفك عن أمر المولى، إذ قد يأمر المولى بشيء ولا يفعله العبد عصيانا أو غفلة، فإن الإشكال إنما يرد عليه لو كان المدعى هو التضايف بين الأمر والانبعاث بالفعل، وليس كذلك، بل محور التضايف هو فرض الإمكان الوقوعي، فإن الخطاب إنما يتصف بكونه بعثا عقلائيا إذا كان باعثا بالإمكان، ولا يكون باعثا بالإمكان إلا في ظرف الانبعاث بالإمكان .

**الأمر الثالث:** بما أن اتصاف الخطاب بكونه بعثاً بالإمكان يدور مدار اتصاف فعل المكلف بكونه انبعاثا بالإمكان فينكشف بذلك بطلان الواجب المعلق، إذ المفروض أن الواجب مؤقت بزمن، وبما أنه مؤقت بزمن فلا يمكن الانبعاث قبل حلول ذلك الزمن، ومع عدم إمكان الانبعاث لا يتصف الخطاب بكونه بعثا بالإمكان.

**وهنا عدة ملاحظات على ما أفاده قدس سره:**

**الملاحظة الأولى:** إن الاتجاه الذي سلكه المحقق الإصفهاني قدس سره في الوصول لنتيجة البحث حول إمكان الواجب المعلق أنه ركز على نقطة معينة في الحكم التكليفي - وهي متى يكون الحكم بعثا ، وماهو مناط اتصاف البعث بالباعثية بالإمكان الوقوعي، ليتوصل بذلك لإنكار الواجب المعلق - ولكن الاتجاه المزبور غير صناعي، حيث إن البحث ثبوتي فلا يجدي في الوصول للنتيجة التركيز على نقطة اتصاف التكليف بالبعث عرفا، فإنه أشبه بالتعريف اللفظي للخطاب التكليفي ، لأن البحث عن إمكان الواجب المعلق لا يدور مدار اتصاف التكليف بالبعث وعدمه، وإنما الطريق لنيل النتيجة إما البحث عن إمكان تعلق الإرادة بأمر استقبالي - بناء على كون الحكم من مقولة الإرادة - كما سلكه المحقق النهاوندي قدس سره على مانسب إليه ، أو ملاحظة أبرز آثار الوجوب - حيث إن الواجب المعلق قسم منه - وأنه هل تترتب الآثار عقلا على الخطاب المشتمل على التعليق من جهة الواجب أم لا ، وبما أن أبرز آثار الوجوب حكم العقل بلزوم الإمتثال، فلا بد من التركيز على تحديد موضوع حكم العقل بلزوم الإمتثال ليرى إمكان شموله للواجب المعلق وعدمه، فإن الغرض من البحث حول إمكان أي أمر هو معرفة مناط ترتب الأثر المرتقب عليه، وبالتالي فالبحث الصناعي لا يقع في ماهو التعريف لعنوان البعث، لعدم جدوى ذلك في الوصول لمناط ترتب الأثر عليه ، فكذلك الحال في محل الكلام فإن الغرض من البحث في إمكان الواجب المعلق ترتب أثر الوجوب عليه وعدمه .

**و الصحيح :** أن موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال صدور الخطاب المولوي بداعي الجد، فمتى صدر الخطاب المولوي من المولى بداعٍ جدي - لا تعليما ولا امتحانا - حكم العقل بلزوم الامتثال بمقتضى حق المولوية، أو فقل - كما هو المختار - أنه متى ما أبرز المولى إرادته المولوية - أي: قراره بضرورة تحصيل الغرض عن طريق الفعل - حكم العقل بلزوم الامتثال، بغض النظر عن عنوان البعث والمقوم له ، وحينئذ لا بد من تحديد متعلق الخطاب - لأن حكم العقل يدور مدار الخطاب المولوي - فإن كان متعلق الخطاب فعلاً حاضرا حكم العقل بلزوم الامتثال فعلا، وإن كان متعلق الخطاب واجبا مؤقتا بوقت حكم العقل بلزوم الامتثال للأمر في ظرفه، ومقتضى حكم العقل بلزوم الامتثال للواجب في ظرفه أن يبادر العبد للمقدمات الدخيلة في الانبعاث في ظرف الواجب وإن لم يحضر وقته.

**الملاحظة الثانية:** لو قلنا بمقالة المحقق الإصفهاني قدس سره : وهي أن المسألة تدور مدار حقيقة البعث بلحاظ أن الخطاب التكليفي لا ينفك عن اتصافه بالبعث لصدوره بداعي الإنبعاث، وكل خطاب صدر بداعي معين فهو مصداق لداعيه عرفا، وحيث إنه متصف بالبعث على كل حال كان الوصول للنتيجة يدور مدار اتصافه بالبعث الإمكاني الذي بينه وبين الانبعاث بالإمكان تضايف وتكافؤ، ولكن دعوى أن الغرض المقوم لحقيقة البعث هو الانبعاث عن البعث أو الإنبعاث بسبب البعث أوالإنبعاث في ظرف الانقياد **ممنوعة**، بل البعث حقيقة عقلائية يرجع إلى العقلاء في تحديد مقوماتها، والغرض المقوم لحقيقة البعث الفعلي عند العقلاء ليس هو الانبعاث في ظرف الانقياد وإن كان هذا داعيا من الدواعي، ولكنه ليس الغرض المقوم، بل الغرض المقوم للبعث الفعلي هو تحقيق الملاك من خلال الفعل، أي الإنبعاث بمعنى الإتيان بمتعلق الأمر، فإن المولى والمقنن الحكيم لا يأمر بفعل ولا يبعث إليه إلا إذا كان موطن ملاكه، ولذلك لا فرق في البعث الفعلي بين تعلقه بأمر توصلي لايحتاج إلى قصد فضلا عن انقياد ، وتعلقه بأمر تعبدي ، كما لا فرق في تحقيق التعبدي للغرض بين كونه انبعاثا عن البعث أو توجها لله تعالى، وإن لم يكن ملتفتا للبعث، ولذا لا فرق في فعلية البعث في حق المكلف بين كون العبد عاصيا أو غافلا أو جاهلا أو منقادا، فالبعث في حق الجميع بعث فعلي، وقد يقال : إن الغرض من البعث إقامة الحجة على العباد، فلا فرق في ذلك بين العاصي والغافل الذي يمكن التفاته والجاهل والملتفت.

**الملاحظة الثالثة:** لو سلمنا أن الغرض المقوم للبعث الفعلي هو الباعثية والداعوية بمعنى الإنبعاث بسبب البعث - لا مطلق الإنبعاث - ولكن ما هو الملزم لإقحام الباعثية بالإمكان في الصفة المقومة للبعث؟ فإن الباعثية على مراتب، إذ قد تكون باعثية على نحو الإقتضاء وقد.تكون باعثية على نحو الإمكان ، وقد تكون باعثية على نحو الفعلية، ولكل مرتبة انبعاث بإزاءها بمقتضى التضايف بينهما، فلا ملزم لأخذ المرتبة الوسط في اتصاف الخطاب بالباعثية، كما ذكر السيد الروحاني قدس سره [المنتقى ج2ص161] (بل يمكننا الإلتزام بأن حقيقة الأمر إنما هي جعل ما يقتضي الداعوية، بمعنى جعل ما له اقتضاء الداعوية والتأثير فيها) لا الداعوية بالإمكان، أي: أن الحكم المولوي هو البعث، والبعث عبارة عن كون الخطاب مقتضيا للداعوية، ولذلك لا ينافي تحققه عدم حصول الانبعاث خارجا، فقد لا يحصل الانبعاث لعدم قابلية المحل، أو كان الواجب مشروطا لم يتحقق شرطه كالوقت، أو لمانع كالتزاحم بين الواجب وواجب أهم أو مساوي، والمتلخص من ذلك كله أن عدم حصول الانبعاث لا يعني أن البعث لم يكن فعليا، لأن المدار في البعث الفعلي على اقتضاء الداعوية لا على إمكان الداعوية حتى يدور إمكان البعث مدار إمكان الانبعاث، واقتضاء الداعوية لا يضر به عدم حصول الانبعاث لمانع أو لفقد شرط.

**الملاحظة الرابعة:** سلمنا أن المقوم للبعث الفعلي لا يكفي فيه مجرد الإقتضاء الذي يجتمع حتى مع عدم قابلية الفعل للحدوث كما في صحة النهي عن شرب الخمر؟ وإن لم يكن الخمر موجودا لانتفاء قابلية الفعل المنهي عنه للحدوث مع انتفاء الموضوع، حيث إن الخطاب ذو اقتضاء للباعثية بحيث لو تحقق الموضوع وتوفرت القدرة وارتفعت الموانع لانقاد المكلف نحو المأمور به، بل لا بد من مرتبة أعلى وهي الباعثية بالإمكان ولكن الباعثية بالإمكان لها درجات أيضا، فالبذرة يمكن أن تكون شجرة مثمرة لكن هذا الإمكان أبعد من إمكان أن الساق يمكن أن يكون شجرة مثمرة، وكون الساق شجرة مثمرة أبعد في الإمكان من إمكان كون الشجرة ذات الغصون والأوراق شجرة مثمرة، وكما أن إمكان البعث له درجات فإمكان الانبعاث له درجات بمقتضى التضايف بينهما، ومن الواضح أن الخطاب الصادر من المولى عن داع جدي يتصف بكونه بعثا بالإمكان، إذ أن الانبعاث في هذا الفرض أيضا انبعاث بالإمكان وإن لم يحضر وقته، إذ يكفي في اتصاف الانبعاث في هذا الفرض بأنه انبعاث بالإمكان أن سائر شرائط الوجوب متحققة، وعدم تحقق شرط الواجب وهو الزمن غير ضائر لأنه شرط مضمون الحصول، فبما أن شرائط الوجوب متوفرة وشرائط الواجب مضمونة فالانبعاث يتصف بكونه انبعاثا بالإمكان، فإذا اتصف الانبعاث بالإمكان اتصف الخطاب بكونه بعثا بالإمكان على ضوء التضايف، ومما يؤكد ذلك أن المحقق الإصفهاني قدس سره أفاد في المسببات التوليدية أنه يصح تعلق التكليف بها مثلا كما في تعلق الأمر بإحراق كتب الضلال [ج2ص82] ، مع أن ماهو خاضع للإرادة واقعا تحت سلطنة النفس هو المقدمة وهي الإلقاء في النار، وأما ذو المقدمة الذي هو الاحتراق فهو وجود آخر يعتمد على عوامل تكوينية خارجة عن اختيار المكلف، نحو كون النار بدرجة محرقة وانعدام الريح الموجبة لميل الجسم الملقى عن النار المحرقة، وقوة الجاذبية التي تستتبع الجسم الملقى إلى موقع النار، إلا أنه يكفي في صحة التكليف بشيء اتصاف التكليف بكونه بعثا ممكنا بالإمكان الإستعدادي كما أفاد في الحاشية [ج2ص 78] واتصاف البعث بالإمكان الإستعدادي منوط باتصاف الإنبعاث بذلك، ويكفي فيه كون الفعل مقدورا بواسطة القدرة المنبثة في العضلات وتوفر سائر الشرائط ، ما عدا ماهو خارج عن اختيار المكلف لكنه مضمون الحصول، والمحقق الإصفهاني قدس سره وإن نازع في كون الواجب المشروط بالزمن قبل حضور وقته ممكنا بالإمكان الإستعدادي ، إلا أنه سلم به في نظيره وهو المسببات التوليدية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 052 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_192\_السبت\_5\_جمادى\_الثاني\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الاعتراض الثالث على الواجب المعلق:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في ضمن بيانين:

**البيان الأول:** [ما في أجود التقريرات ج1 ص 197- ص 200] وقد تضمن هذا البيان أربع كبريات زعمها المحقق النائيني قدس سره، وبيانها إجمالا:

**الكبرى الأولى:** أن المقيَّد بقيد غير اختياري غير اختياري، مثلا: الصلاة مقيدة بزوال الشمس، وزوال الشمس قيد غير اختياري، فالصلاة المقيدة بزوال الشمس غير اختيارية.

**الكبرى الثانية:** أن السر في عدم تعلق الأمر بالمقيد بقيد غير اختياري هو اشتراط القدرة في فعلية التكليف، حيث لا يكون التكليف فعليا إلا بفعلية القدرة على متعلقه، وحيث إن المقيَّد بقيد غير اختياري كالصلاة المقيَّدة بزوال الشمس هي فعل غير اختياري فلا يعقل تعلق الأمر بها قبل زوال الشمس، لأن الأمر بها قبل زوال الشمس طلب لغير المقدور.

**الكبرى الثالثة:** أنه لا يمكن الجمع بين كون القيد مفروض الوجود وطلب المقيَّد بما هو مقيَّد، أي: لا يمكن الجمع بين كون الزوال مفروض الوجود، وبين طلب الصلاة المتقيدة بالزوال.

**الكبرى الرابعة:** أن كل قيد لا ينبسط عليه الأمر فهو قيد في التكليف، مثلا: زوال الشمس قيدٌ لا ينبسط عليه الأمر، لعدم كونه آختياريا ، فبما أنه قيد لا ينبسط عليه الأمر فهو قيد في التكليف نفسه، بمعنى أن لا فعلية للتكليف إلا بفعليته.

**وأما البيان التفصيلي لهذه الكبريات:** فقد أفاد قدس سره الشريف في بيان المقدمة الأولى - وهي أن المقيد بقيد غير اختياري غيرُ اختياري [ص197] - أن الملابسات للفعل المأمور به في الخارج قد لا يكون لها دخل في الوجوب ولا في الواجب وقد يكون لها دخل، فالأول كنزول المطر فإنه من ملابسات الفعل التي لا دخل لها في الوجوب ولا في الواجب، لذلك لا نظر في الجعل إليه، والثاني: وهو ماكان دخيلا لا محالة إما في الوجوب أو في الواجب، لأن الملاك مرتبط به فهو قسمان إما اختياري أو غير اختياري.

**القسم الأول:** القيد الاختياري، وهو صنفان:

**الصنف الأول:** أن يكون القيد دخيلا في الاتصاف بالملاك بمعنى أن لا ملاك في الفعل إلا به كالاستطاعة، حيث لا ملاك في الحج إلا بالاستطاعة، فهذا الصنف لا فعلية للوجوب إلا بفعليته، إذ لا معنى لطلب تحصيله مع أنه لا ملاك إلا في طول تحققه.

**الصنف الثاني:** أن يكون القيد دخيلا في استيفاء الملاك لا في أصل الاتصاف به كالطهارة بالنسبة للصلاة والطواف، فإن الصلاة ذات ملاك في نفسها بغض النظر عن الطهارة وإنما الطهارة محصل للملاك وموجب لاستيفائه، وهذا الصنف مما يجب تحصيله تحصيلاً للملاك، إذ مع فرض أن الملاك تام ولكن يتوقف تحصيله على القيد فيجب تحصيل القيد من أجل تحصيل الملاك، بحيث يكون وجوبه وجوبا مقدميا.

**القسم الثاني:** القيد غير الاختياري، كالصوم المقيد بطلوع الفجر، والصلاة المقيدة بزوال الشمس، والحج المقيد بمجيء التاسع من ذي الحجة وأمثال هذه المؤقتات، ففي هذه الموارد لا يعقل أن يطلب المولى المقيَّد بما هو مقيَّد مع أن قيده غير اختياري، إذ لا يعقل أن يطلب المولى الصلاة المتقيدة بزوال الشمس قبل فعلية الزوال، فإن طلب المقيد بما هو مقيد طلبٌ لقيده مقدمة له، إذ يتوقف حصول المقيد على حصوله قيده، والمفروض أن قيده غير اختياري، والمقيد بما هو مقيد غير اختياري، فلايعقل طلبه .

وبعبارة أخرى: إن طلب المقيَّد طلب للتقيد، نحو تقيد الصلاة بالزوال، والتقيد لا يمكن تحقيقه إلا بالقيد، فطلب التقيد طلبٌ للقيد مقدمة، وبما أن القيد غير اختياري فالتقيد غير اختياري.

**المقدمة الثانية:** ربما يقال: إن المحذور في الواجب المعلق انفكاك زمان الواجب عن زمان الوجوب ، فيجاب عنه بأنه لامحذور عقلا في ذلك ، بل هو واقع كما يظهر من صاحب الفصول قده ، عند استدلاله على إمكان الواجب المعلق حيث أفاد أن مرجع الواجب المعلق إلى انفكاك زمان الواجب عن زمان الوجوب، فإنه إذا قال المولى: يجب على المستطيع أن يحج في شهر ذي الحجة فقد انفك زمان الواجب عن زمان الوجوب ، حيث إن زمان الوجوب هو زمان فعلية الاستطاعة وذلك في شهر شوال مثلا ، وزمان الواجب شهر ذي الحجة - أي: أن مرجع الواجب المعلق لبا إلى سبق زمان الوجوب على زمان الواجب- وهو ممكن بل واقع، كما لو توقف الواجب على رفع مانع أو على مقدمة مقدورة، مثلا: لو دخل الوقت و كان المكلف في أرض مغصوبة فإنه لا يمكنه الإتيان بالصلاة إلا إذا خرج من الأرض المغصوبة، وحيتئذ فقد توقف زمان الواجب على رفع المانع، مما يعني أن زمان الوجوب أسبق من زمان الواجب، لأن زمان الوجوب زوال الشمس، بينما زمان الواجب يتوقف على الخروج من الأرض المغصوبة، وكذلك إذا توقف الواجب على مقدمة مقدورة، كما لو قال المولى لعبده: عليك بزيارة الحسين عليه السلام بعد المشي والغسل، فإنه من الواضح أنه لا يمكنه الإتيان بزيارة الحسين إلا بعد زمان المشي والغسل، مما يقتضي تأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب، فبما أن مرجع الواجب المعلق إلى سبق زمان الوجوب على زمان الواجب وهو حاصل بالضرورة في الواجب الفعلي فلا محذور في الواجب المعلق .

**ولكن الصحيح:** أن السر في امتناع الواجب المعلق ليس هو انفكاك زمان الواجب عن زمان الوجوب ، فإنه واضح لا إشكال فيه، وإنما السر في امتناع الواجب المعلق هو التكليف بغير المقدور، حيث إن الشرط في فعلية التكليف فعليةُ القدرة، والواجب المعلق غير مقدور قبل مجيء زمانه، إذ لا يمكن جر الزمانيّ قبل زمانه كي يصح للمولى أن يأمر بالواجب الزمانيّ فعلا قبل حضور زمانه، فلا يقاس المعلق بالواجب الذي يتوقف على مقدمة مقدورة ، فإنه ممكن لأن الواجب متوقف على مقدمة مقدورة، وإنما نكتة الاستحالة هي اشتراط التكليف بفعلية القدرة والواجب المعلق غير مقدور.

**المقدمة الثالثة:**  ما ذكره [ص198] وهو أنك إن قلت: إن كون القيد غير اختياري إنما يمنع من طلب المقيد في ما إذا لم يفرض وجود القيد في ظرفه ، وأما مع فرض ذلك فلا مانع من طلب المقيد ، فإن القيد نفسه - وهو الزوال - ليس مطلوبا، بل هو مفروض الوجود، والمطلوب هو المقيَّد لا قبل الزوال بل في ظرف حصول الزوال، فكأن المولى يقول: على فرض زوال الشمس ائت بالصلاة، فأي مانع من الجمع بين فرض وجود القيد وطلب المقيَّد ؟

**قلت:** إن المطلوب هل هو ذات الصلاة بغض النظر عن القيد أم الصلاة المقيدة بالزوال؟ فإن كان المطلوب ذات الصلاة بما هي فهذا ليست موطنا للملاك لأن موطن الملاك الصلاة المتقيدة بالزوال لا ذات الصلاة، وإن كان المطلوب الصلاة المتقيدة بالزوال فيرد عليه إشكالان:

**الإشكال الأول:** أن كون الزوال مفروض الوجود لا يصحح الأمر بالصلاة المتقيدة به، حيث إن الصلاة المتقيدة بالزوال بما هي متقيدة - كما ذكرنا - فعلٌ غير اختياري، فمجرد أن الزوال مفروض الوجود لا يصحح الأمر بغير الإختياري .

**الإشكال الثاني:** أن الجمع بينهما غير معقول بل هو تناقض بين، وذلك لأن معنى أن الزوال مفروض الوجود أن وجوده غير مطلوب ، إذ المفروض المفروغية عن وجوده بواسطة علته التكوينية، ومعنى طلب المقيد بالزوال بما هو مقيد أن الزوال مطلوب الإيجاد ، والجمع بين كونه غير مطلوب وكونه مطلوبا تناقض بين، فتحصل أن الجمع بين كون القيد كالزوال مفروض الوجود وبين طلب المقيَّد بما هو مقيَّد غيرُ معقولٍ.

**والحمد لله رب العالمين**

# 053 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_193\_الأحد\_6\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإشكال الثاني:** أنه لا إشكال في صحة أمر الآمر بالواجب المتأخر زمانا، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أنه لا ريب وجدانا في إمكان تعلق الإرادة التكوينية بالعمل المتأخر زمانا، مثلا: إذا فرض أن زيارة الحسين عليه السلام متوقفة على بعض المقدمات كتهيئة الراحلة والغسل وأمثال ذلك من المقدمات، فإنه لا إشكال وجدانا في أن الإرادة التكوينية تتعلق بزيارة الحسين عليه السلام، مع أن الزيارة مما لا يمكن تحقيقها فعلا، لتوقفها على مقدماتٍ، فإيقاعها قبل وجود مقدماتها أمر غير مقدور، ومع ذلك تتعلق الإرادة بها وجدانا، ولا فرق بين العمل المتأخر زمانا لتوقفه على مقدمات وبين العمل المتقيد بالزمان كالحج المتقيد بالزمان أو الصوم المتقيد بطلوع الفجر، فإنه كما يصح تعلق الإرادة بعمل يحتاج إيجاده إلى مقدمات فكذلك يصح تعلق الإرادة بعملٍ مشروطٍ بزمنٍ معين، كأن تتعلق الإرادة من الليل بصوم الغد.

**فإن قلت:** الصوم المؤقت بوقت ليس مقدورا قبل وقته فكيف تتعلق الإرادة به؟

**قلنا:** الإشكال في كلا العملين واحد، فإن زيارة الحسين عليه السلام قبل إيجاد مقدماتها غير مقدورة، ومع ذلك تتعلق الإرادة بها بالوجدان، فكذلك تتعلق الإرادة بالوجدان بالمؤقت، فكما تتعلق الإرادة بالأفعال المتأخرة زمانا مع أن وجودها قبل مقدماتها ممتنع فكذلك تتعلق الإرادة بما هو مقيد بزمن معين، وإن كان وجوده قبل زمنه ممتنعا.

**المقدمة الثانية:** أن الإرادة التشريعية - أي: الأمر - على نسق الإرادة التكوينية، فإذا صح في الإرادة التكوينية أن تتعلق بالمتأخر زمانا صح في الإرادة التشريعية ذلك، فيكون وجوب الصوم من حين الغروب، مع أن الواجب مقيد بطلوع الفجر.

هذا ما ذكره المحقق النائيني [أجود التقريرات ج1 ص201] وأجاب عنه مفصلا [إلى ص207] وبيان الجواب: أن هناك فرقا بين المقيس والمقيس عليه، فالعمل المتأخر زمانا المتوقف على مقدماتٍ مقدورة لا يقاس به العمل المتقيد بالزمان لأنه متقيد بأمر غير مقدور ، وبيان ذلك بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** إن العمل المتأخر زمانا لتوقفه على مقدمات مقدورة كقطع المسافة لزيارة الحسين عليه السلام يصح أن يقال فيه: أن الوجوب فعلي وزمان الواجب فعلي، فلو قال المولى: (يجب عليك زيارة الحسين عليه السلام هذا اليوم) فكما أن زمان الوجوب فعلي فكذلك زمان الواجب، لأنه لا يراد بزمان الواجب زمان حدوثه، بل يراد به زمان إمكانه، كسائر الواجبات الموسعة، مع أن الزيارة تحتاج إلى مقدمة وهي قطع المسافة إلا أنه كما أن الأمر فعلي فالواجب فعلي، ومعنى فعلية الواجب أن زمان إمكانه فعليّ، والسر في ذلك أن الواجب ممكن لتوقفه على مقدمة مقدورة، والمقدور بالواسطة مقدورٌ فإمكانه متحقق من حين فعلية الوجوب .

**الأمر الثاني:** بما أن المتأخر زمانا مقدور للقدرة على مقدمته لذلك صح تعلق الإرادة به، فإن متعلق الإرادة ما جمع عنصرين: الغرض والقدرة، فإن كل فعل هو واجدٌ للغرض ومقدورٌ تتعلق به الإرادة التكوينية، والمفروض أن زيارة الحسين عليه السلام متعلق للغرض ومقدور بالقدرة على مقدمته، لذلك تتعلق به الإرادة التكوينية، وحيث تعلقت به الإرادة التكوينية تعلقت به الإرادة التشريعية، أي: الأمر. بينما الواجب المقيد بالزمن - كالصوم المقيد بطلوع الفجر - ليس مقدورا قبل وقته، فزمان الوجوب فيه وإن كان فعليا إلا أن زمان إمكان الواجب ليس فعليا لعدم القدرة عليه في هذا الظرف، فبما أنه غير مقدور لا تتعلق به الإرادة، لأنها لا تتعلق إلا بالمقدور.

وحينئذ فلو توقف هذا الواجب على مقدمات كالمقدمات التي يتوقف عليها الحج فكيف يتصور تعلق الإرادة بالمقدمات مع أنه لا إرادة نحو ذي المقدمة؟ والجواب: أن الإرادة متعلقة بالمقدمات المفوتة قبل زمان الحج مع أنه لا إرادة نحو نفس الحج وإنما ذلك بمقتضى حكم العقل لا لأن لدى المكلف إرادةً نحو الواجب المتأخر زمانا، بل لأن العقل التفت إلى أنه لولا تهيئة مقدمات الحج من وسيلة النقل والمرافق لما أمكنه الإتيان بالحج في ظرفه، فبما أن ترك المقدمة مفوتٌ للغرض المولوي في ظرفه حكم العقل بإتيان المقدمة، فحكم العقل بإتيان المقدمة إنما هو فرار من محذور تفويت الغرض اللزومي على المولى في ظرفه وإلا فلا توجد إرادة نحو الحج كي يقال بأن إرادة المقدمة نابعة من إرادة ذي المقدمة، وإنما لزم الإتيان بالمقدمات لمحذور قبح توفيت الغرض اللزومي للمولى.

فالنتيجة أن قياس الواجب الموقت على الواجب المتوقف على مقدمات مقدورة قياسٌ مع الفارق، فذاك مقدور فلذلك تتعلق به الإرادة وهذا غير مقدور قبل وقته فلا تتعلق به الإرادة وإنما تتعلق الإرادة بمقدماته المفوتة بحكم العقل بقبح تفويت غرض المولى.

**المقدمة الرابعة:** وهي كبرى ذكرها المحقق النائيني وسلم بها السيد الخوئي قدس سرهما وهي أن كل ما لا ينبسط عليه التكليف فهو قيد في التكليف بمعنى أنه لا فعلية للتكليف قبل فعليته، سواء أكان عدم تعلق الأمر به لعدم المقتضي أو لوجود المانع، أما الأول فهو القيد الاختياري الدخيل في أصل الاتصاف بالمصلحة، فمثلا: الاستطاعة أمر اختياري، ولكن مع ذلك فهي دخيلة في أصل اتصاف الحج بالملاك بمعنى أن لا يتصف الحج بالملاك إلا في طول حصول الاستطاعة، فبما أن الاستطاعة دخيلة في أصل الاتصاف فلا مقتضي لفعلية الوجوب قبل فعلية الاستطاعة، إذ لا مقتضي لتعلق الأمر بالاستطاعة لأنه إنما يتعلق بما هو موطن الملاك أو بما هو محصل للملاك، والاستطاعة ليست بأحدهما، وإن كان لا يوجد ملاكٌ إلا في فرض وجود الاستطاعة، وإذا لم يكن مقتضٍ لتعلق الأمر بها فلابد أن تؤخذ قيدا في الأمر فلا فعلية للأمر إلا بفعليتها، وأما الثاني وهو ما لم يتعلق به الأمر لوجود المانع كما في محل كلامنا ، فالقيد غير الاختياري كالزمن، وإن كان محصلا للمصلحة وليس دخيلا في أصل الاتصاف إلا أنه لا يتعلق به الأمر لأنه غير اختياري، فبما أنه لا يتعلق به الأمر فمن الطبيعي أن لا فعلية للأمر قبل فعليته، وهذا معنى أن كل قيد لا يؤخذ في متعلق الأمر لأن الأمر لا ينبسط عليه إما لفقد المقتضي أو وجود المانع فلا بد أن يؤخذ قيدا في الأمر بمعنى أن لا فعلية للأمر قبل فعليته.

**والحمد لله رب العالمين**

# 054 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_194\_الاثنين\_7\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وقد أفاد سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات عدة ملاحظات على كلمات شيخه المحقق النائيني قدس سره [ج1 ص197]

**الملاحظة الأولى:** على الكبرى الأولى في كلام المحقق النائيني قده حيث قال: (التحقيق في هذا المقام ان يقال ان الفعل المقيد بقيد اختياري أو غير اختياري على نحو يكون القيد خارجاً و التقيد داخلا لا تكون القدرة عليه متوقفة على ان يكون قيده أيضاً مقدوراً فالتوجه إلى القبلة مثلا بما انه حصة خاصة من كلي التوجه ربما يكون مقدوراً مع ان قيده و هو نفس وجود القبلة خارج عن الاختيار. ودعوى كون القبلة فيما امر بالتوجه إليها شرطا للتكليف من دون تقيد متعلق التكليف بها تستلزم جواز التوجه إلى غير القبلة في مقام الامتثال و هو واضح البطلان ، فلامناص من أخذ التقيد في المأموربه ، ولولا يكن نفس القيد مقدورا ، فالميزان في جواز التكليف بالمقيد هو كون المقيد بما هو مقيد مقدوراً).

**وبيان مطلبه** أن طلب المقيد بما هو مقيد أمر معقول سواء أكان القيد اختياريا كما لو أمر بالصلاة المقيدة بالطهارة أو كان القيد غير اختياري كما في الصلاة المتقيدة بقيد الوقت، والسر في ذلك أن الميزان في صحة الطلب أن يكون التقيد اختياريا بغض النظر عن القيد، فإذا كان التقيد اختياريا صح تعلق الطلب بالمقيد بما هو مقيد، إذ مرجع الطلب إلى طلب التقيد، والمفروض أن التقيد في نفسه أمر اختياري وإن كان القيد خارجا عن الاختيار، فلا مانع حينئذ من طلب التقيد كأن يقول المولى: (إن الصلاة المأمور بها هي إيقاع الصلاة في ظرف القبلة) فالقيد وإن كان خارجا عن الاختيار إلا أنه من الواضح وجدانا أن التقيد بهذا القيد الخارج عن الاختيار أمر اختياري، وإذا صح ذلك في التقيد بالمكان صح في الزمان فهما على نسق واحد وهو الظرفية ، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أنه لا يعقل طلب المقيَّد إذا كان القيد غير اختياري ممنوع، فإن طلب المقيَّد طلب للتقيد والتقيد اختياري وإن كان القيد غير اختياري، لأن مرجع طلب المقيَّد إلى طلب الحصة الخاصة المقدورة للمكلف في هذا الظرف - نحو ظرف التوجه للقبلة - ، وإلا فلو كانت القبلة شرطاً في التكليف من دون أن تكون قيداً في المأمور به كالصلاة ، لأنها قيد غير اختياري، فلازم ذلك جواز التوجه إلى غير القبلة لأنها ليست شرطا في المأمور به وإنما هي شرط في فعلية التكليف فقط، وهو واضح البطلان .

وماأفاده هنا هو ما أفاده في موسوعته الفقهية [الموسوعة ج14 ص7] ولكنه أفاد [ج12 ص216] كلاما يوحي بخلاف ما مضى، حيث قال قدس سره:

(وقبل الخوض في تحقيق الحال وبيان المختار ينبغي التنبيه على أمر قد تعرضنا له في الأُصول في بحث مقدمة الواجب‌ وهو أنّ الفرق بين الجزء والشرط هو أنّ الجزء مما يتألف منه المركب، فينبسط الأمر المتعلق به وينبث عليه لدى التحليل لا محالة، فانّ ذات الجزء إذا لوحظ في حدّ نفسه ولا بشرط فهو جزء، وإذا لوحظ بشرط الانضمام مع بقية الأجزاء فهو عين المركّب فالمركب ليس إلا نفس الأجزاء بالأسر. وعليه فهو داخل فيه قيداً وتقيّداً، ولذا قلنا بأنّ وجوبه نفسي لانبساط الأمر المتعلق بالمركب عليه.

و أمّا الشرط فهو وإن كان خارجاً عن حريم المأمور به، إلا أنّ التقيد به مأخوذ فيه، ولذا قيل إنّه جزء عقلاً وشرط خارجاً، أي انّ التقيّد به داخل في المأمور به وواقع في حيّز الطلب، والقيد خارج. فالشرطية أو المانعية إنّما تنتزعان من تقيّد الواجب بقيد وجودي أو عدمي.

و منه تعرف أنّ ذات القيد لا بدّ وأن يكون فعلاً اختيارياً للمكلّف، كي يصح الأمر بتقيد الواجب به أو بعدمه، لما عرفت من أن التقيد في باب الشرائط والموانع داخل في المركب فلا بدّ وأن يكون أمراً اختيارياً، ولا يكاد يكون كذلك إلا إذا كان ذات القيد متعلقاً لاختيار المكلّف، إذ لا يعقل تقييد الواجب بأمر غير اختياري، وإنّما يجوز ذلك في تقييد الوجوب نفسه دون الواجب، وإلا لكان القيد مفروض الوجود، ومثله خارج عن حيّز الطلب الذي قد عرفت تعلّقه بالتقيد به.

و لأجله ذكرنا في محلّه أن عدّ القبلة من شرائط الصلاة وكذا الطهارة الحدثية والخبثية مبني على ضرب من المسامحة، وإنّما الشرط هو الاستقبال وإيقاع الصلاة في هذه الأحوال).

**فهذه العبارة تتضمن أمرين:**

**الأمر الأول:** مسألة كبروية وهي أنه ربما يقال- إن الظاهر من العبارة أن الأمر بالمقيد بماهو مقيد لايصح إلا مع فرض كون القيد اختياريا ، إذ المطلوب حينئذ هو التقيد فلابد من كونه اختياريا، واختيارية التقيد لا تتم إلا باختيارية القيد، بينما صريح كلامه في [ج14 ص7] وتعليقته في التقريرات - التي قد تكون سابقة على كلامه في ج12 - أن الامر بالمقيد بما هو مقيد يصح ، وإن لم يكن القيد اختياريا ، فان التقيد الاختياري لايتوقف على اختيارية القيد.

**الأمر الثاني:** مسألة صغروية وهي أن عد القبلة شرطا من شرائط الصلاة ضربٌ من المسامحة، والصحيح أن الشرط هو الاستقبال لا القبلة، بمعنى أن المطلوب هو تقيد الصلاة بالاستقبال - لا بالقبلة -، وإنما تعلق الأمر بتقيد الصلاة بالاستقبال لأن القيد قيد اختياري.

وما ذكره في الصغرى وهي مثال القبلة متين إذ لا معنى لتقييد التكليف بالقبلة فضلا عن تقييد المكلف به، لأن التقييد بأمر فرع إمكان الإطلاق بالنسبة إليه، ولا يتصور إطلاق التكليف من جهة القبلة بأن يقال: إن التكليف لا بشرط من جهة وجود القبلة أو عدمها، فإن القبلة - أي جهة الكعبة - موجودة على كل حال، ولذلك ذكر في بحث الإطلاق والتقييد أنه لا مجال للتقييد بأمر حاضر دائم، فالتقييد به مستهجن، وإنما يتصور تعلق التقييد بالاستقبال لا بالقبلة لحضورها الدائم على كل حال.

ولكن ما يبدو من العبارة في بيان الأمر الأول - من أن الأمر لا يصح تعلقه بالمقيد بما هو مقيد إلا إذا كان التقيد اختياريا واختيارية التقيد تتوقف على اختيارية القيد - غير تام، بل الصحيح ما ذكره في تعليقته على أجود التقريرات من أن التقيد اختياري على كل حال وإن كان القيد غير اختياري، فلا تدور اختيارية التقيد مدار اختيارية القيد.

**الملاحظة الثانية:** وهي على الكبرى الثالثة في كلام المحقق النائيني قدس سره وهي أنه لا يمكن الجمع بين كون القيد مفروض الوجود وبين طلب المقيد بما هو مقيد فإن كون القيد مفروض الوجود يعني أنه لا يطلب إيجاده لأنه فرغ عن وجوده، وطلب المقيد بما هو مقيد يعني طلب القيد، فلا يجتمع كون القيد مفروض الوجود وأن المطلوب هو المقيد به، وقد أشكل عليه بأنه لا مانع من الجمع بين كون القيد مفروض الوجود ومطلوبية التقيد به.

قال قدس سره: (ومن ذلك يظهر ان أخذ القيد الخارج عن الاختيار أو الداخل تحته مفروض الوجود و ان كان يلازم اشتراط التكليف به إلّا انه لا ينافي تعلق التكليف بالمقيد بما هو مقيد) ومرجع كلامه إلى إمكان أن يكون القيد قيدا للتكليف وللمأمور به، فهو قيد للتكليف لأنه أخذ مفروض الوجود ، وأخذ القيد مفروض الوجود يستلزم كونه قيدا في التكليف ، وهو قيد للمأمور به باعتبار أن مرجع كونه قيدا للمأمور به إلى طلب التقيد به لا إلى طلب نفس القيد، فيمكن الجمع بين الأمرين ، ولذا قال: (نعم تعلق التكليف بنفس القيد ينافي كونه مفروض الوجود في ذلك التكليف لكنك عرفت ان التكليف بالمقيد لا يستلزم التكليف بنفس القيد أصلا بل ان كون شي‌ء شرطاً و قيداً للمأمور به ينافي تعلق التكليف النفسيّ به في ضمن تعلقه بالمقيد و إلّا لانقلب الشرط جزء و هو خلف و قد مر سابقاً ان الشرط يغاير الجزء في ان الجزء هو ما يتعلق الأمر النفسيّ به في ضمن الأمر بالمركب بخلاف الشرط فانه بنفسه خارج عن المأمور به و انما الداخل فيه تقيد ذات المأمور به) أي أن مقتضى كون الشيء قيدا أن لا يؤخذ في المأمور به، وإنما يؤخذ التقيد به لا نفس القيد.

وما ذكره قدس سره من حيث إن كون القيد مفروض الوجود لا ينافي طلب الحصة وهي مثلا الصلاة في ظرفه تام، إلا أنه محل تأمل من جهة أخرى :

**أولا:** إذا كان منظوره قدس سره في أن القيد يمكن أن يؤخذ في التكليف من جهة وفي المكلف به من جهة أخرى فهو مأخوذ في الأمر وفي المأمور به، كالزوال مثلا الذي هو قيد وجوب وقيد صحة، فإن كان المقصود به التقييد المولوي وأن المولى تصدى لتقييدين: تقييد الوجوب وتقييد الواجب بقيد واحد تقييدا لحاظيا مولويا فهو غير معقول في القيود الفعلية ، لأن نسبة الوجوب إلى الواجب نسبة الوجود إلى الماهية كما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره، ولازم ذلك أنه لا يعقل أن يكون الواجب أوسع من دائرة الوجوب، فمتى كان الوجوب ضيقا لم يتولد الواجب إلا ضيقا من باب ضيق فم الركية، فمتى قيد الوجوب بقيد كأن يقيد وجوب صلاة الظهر بالزوال تقييداً لحاظيا مولويا فلا محالة يكون المأمور به متقيدا ذاتا به لا لحاظا، أي متى كان وجوب الصلاة مقيدا بالزوال لحاظا فلا محالة تكون الصلاة المأمور بها هي ما كانت عند الزوال قهرا ، فلا يولد الواجب إلا متقيدا تقيدا ذاتيا، لا أن المولى في عين تقييد الوجوب بقيد لحاظا يتصدى لتقييد الواجب به، وبعبارة أخرى: إن تقييد الوجوب بقيد يبطل محل الإطلاق والتقييد من جهة الواجب بالنسبة إليه، إذ لا يتصور في الواجب إطلاق بالنسبة إليه كي يتصور تقييده به .

وإن كان المقصود أنه يمكن الجمع بين أن يكون القيد قيدا في الوجوب كزوال الشمس وطلب المقيد به، لا بنحو يكون قيدا لحاظيا في المأمور به بل بنحو طلب ذات المأموربه في ظرفه ، فلا مانع من الجمع بين كون القيد قيدا في التكليف وبين طلب المولى للمقيد وإن كان اتصاف المأموربه بالمقيَّد ناشئا عن تقييد الوجوب لحاظا لا عن تقييد الواجب، فإذا كان هذا هو المقصود فهو خلاف منظور المحقق النائيني الذي هو بصدد الإيراد عليه، فإن منظور المحقق النائيني في عدم معقولية الجمع بين كون القيد مفروض الوجود وطلب المقيد بما هو مقيد هو أن القيد غير الإختياري مفروض الوجود في مرحلة الجعل، ومعنى أخذه مفروض الوجود عدم تعلق الطلب بإيجاد التقيد به، ومع ذلك لا يمكن أخذه قيدا في متعلق التكليف، فإن قيد المتعلق يعني أن الحصة لوحظت متقيدة بهذا القيد تقييدا مولويا في رتبة سابقة ثم توجه الطلب إليها، فإن لازم ذلك التناقض البين في نظره.

**ثانيا:** قال قدس سره: إن كون الشيء قيدا ينافي انبساط الأمر النفسي عليه، وإلا لم يبق فرق بين الشرط والجزء، ولكن قد يقول المحقق النائيني قدس سره أن التقيد بما أنه أمر انتزاعي فلا معنى لتعلق الأمر به إلا بتعلقه بمنشأ انتزاعه وهو القيد، ويكون الفرق بين القيد والجزء في عالم الملاك لا في عالم الخطاب، ويكون الإشكال عليه من قبل سيدنا الخوئي قدس سره إشكالا مبنائيا، أو لعل المحقق قدس سره يقول: إنا لا ندعي الأمر النفسي بالقيد، بل المدعى أن الأمر النفسي بالتقيد يقتضي الأمر المقدمي بالقيد، وهو الفارق بين الشرط والجزء، فكلاهما مما ينبسط عليه الأمر، ولكن الجزء ينبسط عليه الأمر النفسي والقيد ينبسط عليه الأمر المقدمي، فإنه إذا تعلق الأمر النفسي بالتقيد تعلق الأمر المقدمي بالقيد حيث لا يتحقق التقيد إلا بالقيد.

والنتيجة أنه إن كان القيد اختياريا تعلق به الطلب المقدمي، وإن لم يكن اختياريا فالتقيد به مأمور به بالأمر النفسي لكن القيد لكونه غير اختياري لا يتولد من الأمر النفسي بالتقيد أمر مقدمي بالقيد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 055 - مبحث\_الأوامر\_195\_الثلاثاء\_8\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الملاحظة الثالثة:** وبيانها بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن المحقق النائيني قدس سره ذكر كبريين على نحو الطولية:

**الكبرى الأولى:** [أجود التقريرات ج1 ص207] أن النكتة في استحالة الواجب المعلق أنه لا يمكن تعلق التكليف بالمقيد بالزمن باعتبار أن الزمن قيد غير اختياري فالمقيد به غير اختياري، وبما أن التكليف مشروط بالقدرة على متعلقه والزمن خارجٌ عن مقدور المكلف، فالواجب المعلق المستبطن لفعلية التكليف وتوجهه نحو المقيد بالزمان ممتنع، فهذه الكبرى الأولى إنما ذكرها المحقق النائيني لبيان استحالة الواجب المعلق.

**الكبرى الثانية:** [المصدر السابق ص200 - 201] وهي في طول الأولى، أي: بعد المفروغية عن استحالة الواجب المعلق لامتناع تعلق التكليف بغير المقدور يقال: إن كل قيد لا ينبسط عليه التكليف فهو مأخوذ في التكليف، وإنما ساق الكبرى الثانية لا لبيان استحالة الواجب المعلق، بل لإثبات أن الواجب المعلق من قسم الواجب المشروط، وأن صاحب الفصول قد أخطأ في جعل الأقسام ثلاثةً: مطلق ومشروط ومعلق، بل المعلق راجع للمشروط باعتبار أن فعلية وجوب الصوم مثلا منوطة بفعلية الزمن أي: فعلية طلوع الفجر، حيث إن الزمن لا يتعلق به الأمر فهو قيد في الأمر، وإذا كان الزمن قيدا في الأمر كان الواجب من الواجب المشروط، بمعنى أن وجوب الصوم منوط بطلوع الفجر ووجوب الحج منوط بحضور يوم التاسع من ذي الحجة ووجوب الصلاة منوط بالزوال.

غير أن سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج2 ص162] جعل الكبرى الثانية - وهي التي استند لها المحقق النائيني قدس سره في أن الواجب المعلق من قسم الواجب المشروط - دليلا على استحالة الواجب المعلق، بتقريب: أنه إذا لم يكن قيد الواجب غير الاختياري كالزمن بواجب التحصيل فهو لا محالة يكون قيدا في الحكم بنحو فرض الوجود، وإذا ثبت ذلك امتنع تحقق الوجوب فعلا قبل حصول ذلك القيد، لإناطة فعلية الوجوب بفعلية القيد، كما هو مقتضى فرض الوجود، فوجوده قبل وجود القيد خلف، مما يعني بطلان الواجب المعلق لكونه مساوقا لفعلية الوجوب قبل زمان الواجب. وأما الكبرى الأولى - وهي أن النكتة في استحالة الواجب المعلق هي أن التكليف لا يتعلق بما هو مقيد بقيد غير اختياري وهو الزمن - فقد ذكرها سيد المنتقى قدس سره كتقريب منه لكلام المحقق النائيني، فقال: (ويمكن تقريبه بوجه آخر) والحال أن هذا هو عين ما استدل به المحقق النائيني على استحالة الواجب المعلق -ولعل وجه اعتباره تقريبا منه أنه أضاف نكتة في ذيل التقريب وهي - أن لازم فعلية الحكم قبل فعلية القدرة على متعلقه بحضور الوقت تقدم الحكم على موضوعه وهو محال.

**والحاصل:** أن سيد المنتقى قدس سره قد ذكر بيانين لاستحالة الواجب المعلق في عرض واحد على ضوء مبنى المحقق النائيني قدس سر، والحال أن مقتضى ظاهر عبائر أجود التقريرات أن بين البيانين طولية وترتبا والأمر سهل.

**الأمر الثاني:** ذهب المحقق النائيني قدس سره - وسيدنا الخوئي قدس سره - إلى أن كل قيد له ربط بالملاك ولا يتعلق به التكليف فهو شرط في التكليف، أي أن كل قيد لا ينبسط عليه الأمر فهو شرط في فعلية الأمر، فلا فعلية للأمر قبل فعليته، والواجب المعلق من صغريات هذه الكبرى، حيث إن قيد الزمن لا يتعلق به الأمر فهو قيد في الأمر، فلا فعلية للأمر إلا بفعليته.

لكن هذه الكبرى محل تأمل، والوجه في ذلك أن ما لا يتعلق به الأمر أو ما لا ينبسط عليه التكليف له ثلاثة مصاديق:

**المصداق الأول:** أن يكون القيد دخيلا في استيفاء المصلحة لكن الدخيل منه في استيفاء المصلحة وجوده الاتفاقي، لا وجوده التحصيلي.

وبيان ذلك: لو فرض أن المولى قال: (إن وجدت فقيرا - على سبيل الاتفاق - فتصدق) والمفروض أن وجدان الفقير محقق لاستيفاء الملاك، لا دخيل في أصل الاتصاف به، بمعنى أن الصدقة - بالمعنى العام - ذات ملاك في نفسها، غاية ما في الأمر أن من طرق تحقيق هذا الملاك واستيفاءه وجدان الفقير، فوجدان الفقير ليس مطلوب التحصيل من قبل المولى، وإنما أخذ قيدا في متعلق الأمر على نحو الوجود الاتفاقي، أي: إن وجد هذا الأمر فتصدق، فالسر في عدم تعلق الأمر بتحصيل الفقير مع دخالته في استيفاء الملاك هو أن الدخيل في وجود المصلحة وجوده الاتفاقي لا وجوده التحصيلي، أي أن القيد هنا لم ينبسط عليه الأمر لأن الدخيل منه في استيفاء الملاك وجوده الاتفاقي، ولا يبعد - بحسب مذاق المتشرعة - أن مثل هذه الأوامر التي يكون الموضوع فيها في معرض الابتلاء به، نحو تصدق إن وجدت الفقير، و اعطف على اليتيم، وانصر صاحب الأمر عجل الله فرجه أوامر فعلية لم يؤخذ في فعليتها قيد معين، والموضوع كالفقير واليتيم ووجود موارد النصرة مما أخذ قيدا في المتعلق لافي الأمر، وأثر فعليتها توطين النفس على اتباعها وتحقيقها.

**المصداق الثاني:** القيد الدخيل في الاتصاف بالملاك، مثلا: الاستطاعة للحج، فإن حجة الإسلام بلا استطاعة لا ملاك فيها، فلذلك لا مقتضي لتعلق التكليف بالاستطاعة، إذ ليس فيها ملاك وليست محصلة للملاك، غاية الأمر أنها لو وجدت اتصف الحج بكونه ذا ملاك، فهي دخيلة في الاتصاف لا في الوجود والتحقق.

**المصداق الثالث:** القيد غير الاختياري، نظير الزمن، سواء كان دخيلا في الاتصاف كزوال الشمس بالنسبة لوجوب الظهر، أو لم يكن كطلوع الفجر بالنسبة للصوم، فبما أنه غير اختياري لا يتعلق به الأمر لعدم القدرة عليه.

وقد أفيد من قبل المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما كبرى - قد تنطبق على هذه الموارد - وهي أن كل ما لا يتعلق به الأمر فلا بد أن يؤخذ شرطا في الأمر، فلا فعلية للأمر قبل فعليته.

ولكن الملازمة بين عدم انبساط الأمر على القيد وبين دخالة القيد في الأمر محل تأمل، وبيان ذلك:

أما بالنسبة للمصداق الأول - وهو أن القيد الدخيل في تحقيق الملاك هو الوجود الاتفاقي للقيد - فلا يتعلق الأمر بالقيد لأنه خلف أن الوجود الاتفاقي له هو الدخيل في تحصيل الملاك، لكن عدم تعلق الأمر به لا يعني أن الأمر مشروط به، فإن الاشتراط في مقام الجعل يحتاج إلى مبرر، وعدم كون الشيء متعلقا للأمر ليس مبررا لأخذه شرطا في الأمر، بل الأمر فعلي، وثمرة فعليته توطين النفس على تطبيقه وإعداد مقدماته.

وأما بالنسبة للمصداق الثاني - وهو أن القيد دخيل في الاتصاف فلا مقتضي لتعلق الأمر به كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج - كما أنه لا موجب لأخذه في الأمر، وذلك لما مر في أبحاث سابقة من أن المشهور بين الأصوليين أن القيد ينقسم إلى نوعين: دخيل في الفعلية ودخيل في الاتصاف، فما هو دخيل في الفعلية كالطهارة بالنسبة للصلاة فهو دخيل في الواجب، وما هو دخيل في أصل الاتصاف كالاستطاعة بالنسبة للحج فهو دخيل في الوجوب، وهذا هو الفارق بين قيود الوجوب وقيود الواجب.

وقد سبق أن هذا مما لا برهان عليه ولا بناء من المرتكز العقلائي على كونه الضابطة في تحديد قيود الحكم وقيود المتعلق، وإن بنى عليه مشهور الأصوليين، والسر في ذلك أنه إذا قام المولى بجعل حكمٍ إلزامي فهناك غرضان للمولى: غرض في المتعلق وغرض في الحكم، مثلا: إذا أمر المولى بالصلاة فهناك غرضان: غرض في الصلاة وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وغرض في الحكم نفسه وهو كون الحكم في معرض وصوله ذا فاعلية بحسب المرتكز العقلائي، أي: أن المولى كما يلحظ أن المتعلق ذو غرض فإنه يلحظ هل للإلزام في هذا المورد فاعلية وباعثية عند العقلاء على فرض وصوله أم لا؟ وليس الثاني في طول ثبوت الأول خارجا، ولذلك فالقيد الدخيل في الغرض الثاني - وهو القيد الدخيل في الفاعلية - هو الذي يكون قيدا في الحكم، لا أن هناك قاعدة كلية مفروضة على المولى: وهي أن ما كان دخيلا في الاتصاف يؤخذ في الحكم وما كان دخيلا في الاستيفاء يؤخذ في المتعلق، بل لا بد في أخذ أي قيد في الحكم من النظر إلى الغرض في الحكم وأنه يبتني عليه أم لا؟

ويكفي في الخدشة في هذه الكبرى عدم البرهان عليها، وأن المتبع في تمييز قيد الحكم عن قيد المتعلق هو لسان الدليل ومعرفة الآثار، ولكن من باب التأكيد على عدم كونها الضابطة الحاسمة في الأحكام الشرعية، أن هناك شواهد على انتفائها في بعض الموارد، فإنه قد يكون القيد دخيلا في استيفاء الملاك ومع ذلك يكون قيدا في الحكم، نظير اشتراط القدرة عند المشهور وعدم الضرر وعدم الحرج في فعلية الحكم، حيث إن ظواهر ادلتها دخالتها في المجعول لافي المؤاخذة والتبعة، مع أن عدمهما ليس دخيلا في أصل الاتصاف بل هو دخيل في الاستيفاء، فمثلا: صلة الرحم ذات ملاك في نفسها، لكن الإلزام بها منوط بعدم الضرر والحرج، مع أن عدم الضرر وعدم الحرج ليس دخيلا في أصل الاتصاف، بل هو دخيل في الاستيفاء، ومع ذلك أخذه المولى في الحكم لدخالة عدم الضرر وعدم الحرج في فاعلية الحكم وباعثيته على فرض وصوله لدى المرتكز العقلائي الا في الأحكام الخطيرة، وقد يكون القيد دخيلا في الاتصاف ومع ذلك لا يأخذه المولى في الحكم، مثلا: الأحكام التحريمية ليست مشروطة بوجود الموضوع مع أن وجوده دخيل في أصل الاتصاف، فإذا قال الشارع مثلا: (يحرم شرب الخمر) فإن فعلية الحرمة غير متوقفة على وجود الخمر، مع أن وجود الخمر دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، وذلك لأن الملاك - وهو المفسدة اللزومية - كامن في كون الشرب شرب خمر، فإذا لم يكن الشرب شرب خمر فلا مفسدة فيه، فاتصاف الشرب بكونه شرب خمر هو ذو المفسدة، وهذا الاتصاف لا يتحقق إلا بوجود الخمر، مما يعني أن وجود الخمر دخيل في الاتصاف بالملاك، ومع ذلك لم يأخذه المولى قيدا في الحكم، بل إن جميع المحرمات حرمتها فعلية وجد الموضوع أم لم يوجد، حيث لم يؤخذ الموضوع في الحكم وإنما أخذ في المتعلق، فالسجين الذي يعيش في الأقبية والسراديب وحده، ولا يمكنه التحرك فضلا عن أن يرتكب المحرمات كشرب الخمر والزنا لا يعني ذلك عدم فعلية الزجر في حقه، بل المحرمات فعلية في حقه وإن كان الموضوع غير موجود، نعم لا تشمل الأحكام الإلزامية ما هو ممتنع في نفسه إما لاستحالته أو لعدم المقتضي له، وإنما تشمل ما هو ممكن في نفسه، لكن العجز عنه لمانع قابل في نفسه للزوال، وعدم تحقق الموضوع لا يعني أن فعليتها لغو لعدم اتصاف متعلقها بالملاك لعدم الموضوع، حيث يكفي في فعليتها تحقيق الانقياد إلى المولى، بمعنى أن العبد يلقن نفسه بأنه وإن كان سجينا غير قادر عن ممارسة المحرمات إلا أنه منقاد وبانٍ على التسليم بكل إلزامات الشارع، وإن لم يتحقق موضوعها خارجا، فإن الانقياد والتسليم أثر من آثار فعلية الحرمة، حيث لا تتوقف فعلية الحرمة على وجود الموضوع.

وتبين بذلك أن لا ملازمة بين دخالة القيد في الاتصاف ودخالته في الحكم كما لا ملازمة بين دخالة القيد في الاستيفاء ودخالته في المتعلق، فقد يكون القيد دخيلا في الاستيفاء ويؤخذ في الحكم - كعدم الضرر وعدم الحرج - وقد يكون القيد دخيلا في الاتصاف ولا يؤخذ في الحكم كوجود الموضوع في التكاليف التحريمية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 056 - مبحث\_الأوامر\_196\_–\_الأربعاء\_9\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المصداق الثالث:** القيد غير الاختياري سواء أكان دخيلا في الاتصاف بالملاك أم كان دخيلا في استيفاء الملاك، فإن القيد غير الاختياري مما لا ينبسط عليه التكليف لخروجه عن قدرة المكلف، فهل عدم انبساط التكليف عليه يستلزم أن يكون قيدا في الوجوب؟ أي: يستلزم أن يؤخذ مفروض الوجود في مرحلة الجعل بالنسبة للمجعول أم لا؟

ذكر المحقق النائيني قدس سره وكذلك سيدنا الخوئي قدس سره أن القيد بما أنه لا يتعلق به الأمر فلا بد أن يؤخذ قيدا فيه وشرطا فيه، وهذا الكلام مبنيّ على بعض المسالك في شرطية القدرة، حيث إن المسالك في شرطية القدرة ثلاثة مسالك:

**المسلك الأول:** ما يظهر من كلمات المحقق النائيني من أن القدرة شرطٌ عقلي في التكليف، حيث إن التكليف بغير المقدور قبيح، فمقتضى حكم العقل بأن التكليف بغير القدور قبيح اشتراط التكليف في مرحلة الجعل بالقدرة، فلا فعلية له إلا بفعلية القدرة، ومقتضى هذا المسلك أن القيد غير الاختياري سوف يكون شرطا في الوجوب، وذلك بملاك اشتراط الوجوب بالقدرة، فأخذ الزمن شرطا في الوجوب بمعنى أن لا فعلية له إلا بفعلية الزمن لا لخصوصية في الزمن، بل لأن ذلك من تطبيقات شرطية القدرة.

**المسلك الثاني:** أن القدرة مصحح للتكليف، بمعنى أنه إذا قلنا بأن القدرة شرط في التكليف فليس المقصود بالشرطية المعنى الفلسفي أي: ما كان جزءا من أجزاء العلة، حيث يرى أهل المعقول أن العلة لها أجزاء ثلاثة: مقتضٍ وشرط وعدم مانع، ولا تكون العلة التامة فعلية إلا في ظرف اجتماع هذه العناصر، إذ لو كانت القدرة شرطا بالمعنى الفلسفي لم يتعقل فعلية للحكم إلا في طول تحققها، بل المراد بشرطية القدرة بناء العقلاء على أن التكليف بغير المقدور لغوٌ لعدم ترتب أثر عليه، لا أن هناك حكما عقليا بقبح التكليف بغير المقدور.

وبناء على هذا المسلك فلا مانع من أن يكون الزمن قيدا في الواجب لا قيدا في الوجوب، لأن النكتة في شرطية القدرة للتكليف هي اللغوية، واللغوية حكم عقلائي يرجع في حدوده سعةً وضيقا إلى بناء العقلاء، وإذا نظرنا إلى عالم العقلاء لنرى: هل يصح لديهم الأمر الفعلي بواجب مؤقت؟ نظير قول الأب لولده: (أنا أوجب عليك فعلا أن تسافر غدا)؟ فإنهم لا يرون في ذلك لغوية، خصوصا إذا كان للسفر غدا مقدمات تحتاج إلى الإعداد.

فلا ملازمة على هذا المسلك بين كون الزمن قيدا غير اختياري وبين أخذه شرطا في التكليف.

**المسلك الثالث:** أن القدرة دخيلة في التنجز، لا في التكليف كما في المسلكين السابقين - حكم العقل وبناء العقلاء -، والوجه في ذلك مبني على كون حقيقة التكليف اعتبارا مجردا عن الداعي، ولذلك فإن اعتبار الفعل على ذمة المكلف - كما يراه سيدنا الخوئي قدس سره – لا يستبطن أخذ القدرة في متعلقه لا بنظر العقل ولا لدى العقلاء، وإنما مرجع دخالة القدرة إلى مرحلة تنجز التكليف على المكلف بحيث يعاقب ويدان على ترك الفعل الذي اعتبر في ذمته، أو فقل العجز مانع من التنجز لا أن القدرة شرط، إذ لا يرى العقلاء أي حزازة في فعلية التكليف قبل فعلية القدرة، غاية الأمر أنها ليس للمولى أن يعاقب العبد على ما ليس بمقدور، فالقدرة كالعلم شرطٌ في التنجز.

وهذا ما بنى عليه سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات [ج1 ص153] كما بنى بعض الأكابر قدس سره [في تهذيب الأصول - بحث الترتب] على أن العجز كالجهل مانع من التنجز، فإذا كانت القدرة شرطا في التنجز فلا وجه لأخذ الزمن قيدا في التكليف، إذ المبرر لأخذ الزمن قيدا في التكليف لا لموضوعية في الزمن بل لأن التكليف قبل حلول الزمن تكليف بغير المقدور، فمقتضى اشتراط القدرة اشتراطه، وأما إذا قلنا بأنها مجرد شرط في التنجز فالواجب المعلق أمر موافق للقاعدة، فيكون الوجوب فعليا والواجب استقباليا، غاية ما هناك أن تنجز هذا الوجوب على المكلف بحيث يعاقب على تركه منوط بالقدرة في ظرف الزمن، وإلا فالتكليف فعلي من الأول، وبناء على مبنى السيد الخوئي قدس سره في شرطية القدرة في مرحلة التنجز فلا موضوع لموافقته المحقق النائيني قدس سره بناء على شرطية القدرة، في رجوع الواجب المعلق للواجب المشروط، حيث إن الزمن - لأنه قيد غير اختياري - هو شرط للوجوب وإنما اختلف معه في أن القدرة شرطٌ عقلي متأخر للتكليف لا مقارن كما في مبنى النائيني قدس سره.

هذا تمام الكلام في مناقشة المحقق النائيني قدس سره في كبرى أن ما لا يتعلق به الأمر فهو قيد في الأمر.

البيان الثاني: قد ذكرنا في ما سبق عند التعرض لمسلك المحقق النائيني قدس سره أن للمحقق النائيني بيانين لإنكار الواجب المعلق، مضى البيان الأول المذكور في أجود التقريرات [ج1 ص197] والكلام فعلا في البيان الثاني المذكور في [ج1 ص208] وتفصيله بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن هناك فرقا بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، ففي القضايا الخارجية يكون الحكم فعليا بمجرد جعله، كما لو قال المولى لعبده: (زر الحسين عليه السلام بعد ساعة) فإن هذه القضية الخارجية تقتضي أن الحكم فعلي بمجرد صدور الأمر ولا تتوقف الفعلية على شيء آخر، وأما في القضايا الحقيقية - التي صيغت عليها الأحكام الشرعية- فلا بد من تأخر الفعلية عن الجعل، أي: لا بد من التفريق بين المجعول الإنشائي والمجعول الفعلي، فالمجعول الإنشائي يترتب بمجرد الإنشاء، ولكن المجعول الفعلي لا يتحقق إلا عند تحقق الموضوع بجميع قيوده، فإذا قال المولى: (زر الحسين عليه السلام إذا جاء أول يوم من رجب وكنت حاضرا في كربلاء) فهذه قضية حقيقية لأنها منوطة بموضوع وشرط معين، فلا فعلية لهذا الأمر إلا بفعلية الموضوع بتمام قيوده، حيث إن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة للمعلول.

ويترتب على هذا أن النزاع في إمكان الواجب المعلق واستحالته إنما هو في القضايا الخارجية، لأن الوجوب في القضايا الخارجية فعلي، لذلك يتصور البحث في أنه هل يمكن أن يتعلق الوجوب الفعلي بواجب في زمن معين مع أن الزمن قيد غير اختياري؟ فإذا قال المولى: (يجب عليك فعلا أن تزور الحسين عليه السلام بعد ساعة) فهل يعقل أن يكون الأمر فعليا والمأمور به مؤقتا بزمن غير اختياري؟

وأما في القضايا الحقيقية فلا فعلية للوجوب إلا بعد فعلية الموضوع بجميع قيوده فلا موضوع للواجب المعلق، لأن موضوع الواجب المعلق أن يكون الوجوب فعليا والواجب استقباليا مؤقتا بزمن فيبحث في أنه ممكن أو ممتنع، وأما في القضايا الحقيقية فلا موضوع للبحث فيه بل المتعين كون الواجب فيه إما مطلقا أو مشروطا.

الأمر الثاني: أن الواجبات - كالصوم والحج - لها موضوع وقيود، فموضوع وجوب الحج مثلا هو البالغ العاقل المستطيع، لذا لا يكون الوجوب فعليا إلا بفعلية هذا الموضوع بتمامه، فلو أضيف قيد الزمن وقلنا: يجب الحج على البالغ العاقل المستطيع الحاضر يوم التاسع من ذي الحجة، فهذا الزمن إما أن يرجع للموضوع وإما أن يكون شرطا خارجا عن الموضوع.

فإن كان قيدا في الموضوع فلا فعلية للحكم إلا بفعليته، لأنه جزء من الموضوع ولا فعلية للحكم إلا بفعلية موضوعه.

وإن لم يكن كذلك بل كان شرطا، فما هو الفرق بين الزمن وباقي الشروط كالبلوغ والحضر في وجوب التمام بحيث يكون أحدهما قيدا في الموضوع والآخر شرطا؟ فإن النكتة في أخذ البلوغ والعقل قيدا إما كونه مفروض الوجود أو شيء آخر، وحيث لا توجد نكتة أخرى في البين، فالنكتة هي أخذهما مفروض الوجود، وإنما أخذا مفروضي الوجود في مرحلة الجعل إما لعدم الاختيارية أو لأنه دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، فبما أن النكتة في أخذ البلوغ والعقل في الموضوع أنه مفروض الوجود فهذه النكتة بعينها تأتي في الزمان، فإن المولى لا يمكنه أن يلاحظ الزمن مطلوبا إذ لا يعقل طلبه، فالمتعين أن يلاحظ الزمن مفروض الوجود حيث لا يوجد لحاظ ثالث، فإذا كان الزمن مفروض الوجود كان قيدا في الموضوع كقيدية البلوغ والعقل ولا مائز بينها، فتبين من ذلك أن الواجب المعلق يرجع إلى الواجب المشروط، أي أن وجوب الحج مشروط بمجيء يوم التاسع، ووجوب الصوم مشروط بطلوع الفجر وليس الوجوب فعليا قبل فعليته، فإن الزمن على نسق البلوغ والعقل.

**والحمد لله رب العالمين**

# 057 - مبحث\_الأوامر\_197\_السبت\_12\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وأجيب عن كلام المحقق النائيني قدس سره بعدة وجوه:**

**الوجه الأول:** ما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات [ج1 ص205 وص209]، ومحصل ما أفاده: أن مقتضى القاعدة أنه لا فرق بين الزمن والقيود الأخرى كالبلوغ والعقل، من حيث إن جميع القيود غير الاختيارية تدخل تحت التصنيف المشهور، وهو أن القيد إذا كان دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك فلا مقتضي للوجوب قبل فعليته، إذ ما دام القيد ليس موطنا للملاك ولا محصلا لاستيفاء الملاك فلا موجب لفعلية الحكم قبل فعليته، وإذا كان القيد نحو الزمن أو البلوغ أو غيره من القيود دخيلا في استيفاء الملاك لا في أصل الاتصاف بالملاك - كما ادعي في كلمات المحقق النائيني قدس سره [ الأجود ج1ص 200] من أن طلوع الفجر في الصوم ليس دخيلا في أصل الاتصاف، بل هو دخيل في استيفاء ملاك الصوم، فمقتضى ذلك دخله في الوجوب والواجب، أما دخله في الواجب فلأنه دخيلٌ في استيفاء الملاك، ولازم ذلك أن لا يكون الحكم منوطا به، بل يكون الحكم مطلقا من جهته، ومعنى أنه مطلق من جهته أن الحكم فعليّ قبل فعلية القيد، وأما دخله في الوجوب فلأنه غير اختياري ولازم ذلك أن يكون الوجوب مشروطا به، فإن غير الاختياري لا يعقل انبساط الأمر عليه، وما لا ينبسط الأمر عليه فهو قيد في الأمر، ومقتضى الجمع بين كون الحكم فعليا قبل فعليته وكون الحكم مشروطا به لعدم اختياريته هو اشتراط الحكم به بنحو الشرط المتأخر .

هذا هو مقتضى القاعدة، وأما بالنسبة للزمن فحيث لم يكن بعنوانه دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك، وإنما هو دخيل في استيفاء الملاك فلا موجب لدخله بعنوانه في الحكم، ولذلك لا تناط فعلية الحكم بفعليته، بل التكليف فعلي قبله، ومن جهة أخرى حيث إنه غير اختياري فمقتضى اشتراط التكليف بالقدرة أخذ الزمن في التكليف أيضا، حيث إن تحصيل الملاك مشروط بالقدرة، ولا قدرة على الفعل الزماني قبل زمانه فإذا كان الحكم مشروطا بالقدرة فهو مشروط بالزمن قهرا لدخالته فيها، ولكنه مشروط به على نحو الشرط المتأخر لا على نحو الشرط المقارن.

والسر في ذلك مضافا لما مضى: أن القدرة الدخيلة في فعلية الحكم ليست القدرة في زمن الحكم، إذ لا معنى لاشتراط الحكم بالقدرة في زمنه، وإنما الدخيل في الحكم القدرة في زمن الامتثال لا في زمن الحكم نفسه، إذ القدرة المعتبرة في الحكم هي القدرة على العمل، فلا بد من كون الدخيل في الحكم هو القدرة في زمن الامتثال لا في زمن الحكم نفسه، والمفروض أن الامتثال مقيد بالزمن لأن الواجب من المؤقتات، فالنتيجة هي أن الحكم - كوجوب الصوم - مشروط بشرط متأخر وهو القدرة على الصوم في ظرفه.

والحاصل أن السيد الخوئي قدس سره موافق للمحقق النائيني قدس سره في أن مرجع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، غاية ما في الباب أن المحقق النائيني قدس سره يراه مشروطا بالشرط المقارن فلا فعلية للحكم إلا بفعلية الزمن، وسيدنا الخوئي قدس سره يراه مشروطا بالشرط المتأخر، فيكون الحكم فعليا قبل فعلية القيد، وكون فعلية القيد كاشفا عن فعلية الحكم من أول الأمر.

**والمتلخص من ذلك:** أن سيدنا الخوئي قدس سره لم يسجل على شيخه مناقشةً جوهرية في باب الواجب المعلق، بل كان نقاشه مع شيخه المحقق النائيني قدس سره نقاشا مبنائياً.

**ويتضح ذلك بذكر موردين في المقام:**

**المورد الأول:** لا إشكال في أن الواجب - كالصوم - مقيد بالزمان، ولكن هل أن الصوم المقيد بالزمان غير اختياري أم لا؟ فقد قال السيد الخوئي قدس سره بأن الصوم المقيد بالزمان اختياري وإن كان الزمن غير اختياري، والسر في ذلك أن مصب الأمر في المقيد على التقيد، والتقيد اختياري وإن كان القيد غير اختياري، بلحاظ أن القيد لا يدخل تحت الأمر وإنما يدخل تحته التقيد، فلا يضر به عدم اختيارية القيد، وهذا هو الفرق بين الجزء والشرط فإن الجزء داخل تحت الأمر تقيدا وقيدا، والشرط داخل تحت الأمر تقيدا لا قيدا.

ولكن المحقق النائيني قدس سره [كما يظهر من أجود التقريرات ج1 ص322] يرى أن المقيد بقيدٍ غير اختياري غير اختياري، والسر في ذلك أن مصب الأمر في المقيد بما هو مقيد ليس التقيد بل هو القيد إذ التقيد أمر انتزاعي، والأمور الانتزاعية لا وجود لها خارجا إلا بوجود منشأ انتزاعها، فلا تلحظ في مقام الأمر الا طريقا لمنشأ الانتزاع، وبالتالي لا ينصب الأمر عليه بل الأمر ينصب على منشأ انتزاعه، ومنشأ انتزاعه هو القيد، والمفروض أن القيد غير اختياري، فلا محالة يكون المقيد الواقع تحت الأمر بما هو مقيد غير اختياري لأن مصب الأمر فيه على القيد، والمفروض أنه غير اختياري، والفارق بين الجزء والشرط لا من حيث انبساط الأمر على القيد وعدمه كما ذكره السيد الخوئي قدس سره وإنما الفرق بين الجزء والشرط فرق ملاكي، أي أن الجزء كالركوع والسجود هو المقتضي للملاك، وأما الشرط كالاستقبال والطهارة فهو دخيلٌ في فعلية الملاك لا في المقتضي له، وإلا فالأمر النفسي الضمني ينبسط عليهما معاً بحسب ما يراه المحقق النائيني قدس سره، نعم أثر ذلك أن الأجزاء للصلاة مثلا يعتبر فيها اجتماع شرائط الصحة، ولا يعتبر ذلك في قيودها.

فتبين بذلك أن النزاع بينهما مبنائي، ومحوره أن التقيد مأمور به أم لا؟ كما عرفت تفصيله.

**المورد الثاني:** ما هو محل الكلام، حيث إن كليهما يقول بأن مرجع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، وإن اختلفت كلمات سيدنا الخوئي في هذا المطلب، فظاهر كلامه في كتاب الحج [الموسوعة ج26 ص170] القول بالواجب المعلق، وظاهرت تعليقاته على أجود التقريرات أن مرجع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، ولعل الجمع بينهما يتم بملاحظة ما في تعليقته [ ج1 ص 201] **(من أن الواجب المعلق ليس قسيما للواجب المشروط، بل هو قسم منه، فإن الوجوب المشروط بشرط متأخر قد يكون متعلقه أمرا حاليا مقارنا له، وقد يكون أمرا استقباليا، والقسم الثاني هو الذي سماه صاحب الفصول قده بالواجب المعلق، فهو وإن أخطأ في جعل المعلق قسيما للواجب المشروط، الا أنه أصاب في القول بإمكان تعلق التكليف الفعلي بالواجب المتأخر المتقيد بقيد غير مقدور)**، غاية ما في الباب أن المحقق النائيني قدس سره يرى استحالة الشرط المتأخر فمرجع الواجب المعلق عنده إلى الواجب المشروط بنحو الشرط المقارن، فلا فعلية للوجوب قبل دخول الوقت، بينما السيد الخوئي قدس سره لأنه يرى إمكان الشرط المتأخر فمرجع الواجب المعلق عنده إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر، مما يعني أن الخلاف بينهما خلاف مبنائي.

**الوجه الثاني:** ما هو الوجه المختار من التفصيل بين الزمن والقدرة، أما الزمن فسواء أكان دخيلا في الاتصاف بالملاك أم كان دخيلا في استيفاء الملاك فإنه لا موجب ولا مقتضي لربط الحكم به، وذلك لما سبق من منع الملازمة المذكورة في كلمات المحقق النائيني قدس سره من **(أن كل قيد لا يتعلق به الأمر فهو دخيل في الأمر)** وأنه لا موجب لربط الحكم بأي قيد مالم يكن دخيلا في فاعلية الحكم وباعثيته كعدم الضرر وعدم الحرج، بل المرجع في الفرق بين قيود الحكم وقيود المتعلق هو لسان الدليل .

**وأما القدرة فهي صنفان:** قدرة مستندة للزمن، وقدرة مستندة للمكلف، فالقدرة المستندة للزمن هي عبارة عن عدم تمكن المكلف من الإتيان بالفعل الزماني إلا بحلول الزمن، وهذه القدرة حكمها حكم الزمن.

**والقدرة المستندة للمكلف - وهي الطاقة البدنية مع ارتفاع الموانع - لها صورتان:**

1- أن يكون الدخيل في الملاك هو القدرة في الوقت، فحيث إن الدخيل في الملاك هو القدرة في الوقت – بهذا القيد - فلا يجب على المكلف حفظ هذه القدرة قبل زمانها، أي لا يجب على المكلف الإتيان بالمقدمات المفوتة، لأن الإتيان بالمقدمات يكون تحقيقا لموضوع الملاك لا تحصيلا للملاك، ولا يجب على المكلف تحقيق موضوع الملاك نظير الاستطاعة المعتبرة في وجوب الحج، فإنه لا يجب على المكلف تحقيق الاستطاعة لأنه من تحقيق موضوع الملاك بلحاظ أن لا ملاك قبلها، فكذلك لو كان الدخيل في الملاك القدرة على العمل لا مطلقا بل القدرة في الوقت، فإنه لا يجب على المكلف التحفظ عليها بالإتيان بالمقدمات المفوتة لأن الدخيل في الملاك هو القدرة في الوقت لا أصل القدرة.

2- أن يكون الدخيل هو أصل القدرة بغض النظر عن الوقت، بمعنى أن الملاك تام في نفسه قبل ذلك، ومقتضى ذلك أن يكون الشرط في التكليف هو القدرة على حفظ القدرة على العمل في وقته، فيجب على المكلف قبل الوقت أن يأتي بالمقدمات المفوتة لأن الإتيان بها حفظٌ للقدرة على الواجب أو على استيفاء الملاك في ظرفه، ولو لم يأتي بالمقدمات المفوتة فترتب على ذلك العجز عن العمل في وقته كان مستحقا للعقوبة على تفويت الواجب أو الملاك في ظرفه، وفي كلتا الصورتين يكون الوجوب مشروطا بالقدرة على المبنى المشهور من اشتراط التكليف بالقدرة والفرق بينهما من حيث وجوب المقدمات المفوتة على الثاني دون الأول .

**والحمد لله رب العالمين**

# 058 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_198\_الأحد\_13\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجواب الثالث:** ما أفاده سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص165 وص129] وحاصله أن الكبرى التي ذكرها المحقق النائيني قدس سره - وهي : ( أن كل قيد لا يجب تحصيله يكون مأخوذا بنحو فرض الوجود ومعنى فرض الوجود أنه فعل نفسي مرجعه إلى إيجاد أحد الشيئين مترتبا على وجود الآخر ، ونتيجة كون القيد مفروض الوجود أنه أخذ قيدا في التكليف فلا فعلية للحكم قبله) - ليست موجبة كلية، وبيان ذلك بالتعرض لأصناف القيود، وهي على ثلاثة أقسام: ما لا ربط له بالحكم بلحاظه خاصة، وما هو قيد في المتعلق، ومايكون مرتبطا بالحكم بنفسه .

**أما الصنف الأول** - وهو ما لا ارتباط له بنفسه مع الحكم - بحيث إذا لاحظ المولى الحكم والقيد لايمكنه جعل الإرتباط بينهما من دون توسط شيئ آخر الا بنحو فرض الوجود ، نحو زيارة الحسين عليه السلام ونزول المطر، فإنهما حادثان، ولا ارتباط بينهما في حد ذاتهما، وهنا يتم كلام المحقق النائيني قدس سره، حيث إنه لا يمكن أن يكون هذا القيد - وهو نزول المطر - ذا ارتباط بالحكم وهو الأمر بزيارة الحسين عليه السلام إلا إذا أخذ نزول المطر على نحو مفروض الوجود، أو يتوسط بينهما عنصر الزمان فإذا قال المولى: (زر الحسين عليه السلام عند نزول المطر) تحقق لنزول المطر ارتباط بالحكم، بأخذه مفروض الوجود أو بتوسيط الزمان ، كأن يقول ( زر الحسين ع في زمان نزول المطر ).

والحاصل: أن زيارة الحسين عليه السلام ونزول المطر حادثان منفصلان فلا علاقة بينهما، وإنما يمكن أن يكون لهذا الحدث - وهو نزول المطر - ارتباط بالحكم إذا كان مأخوذا على نحو مفروض الوجود.

**وأما الصنف الثاني:** فهو ما أخذ في المتعلق، كما إذا قال: (زر الحسين عليه السلام في حال الخوف)، بحيث يكون القيد دخيلا في المأموربه، وفي هذا الصنف لا حاجة لربط القيد بالحكم بأخذه مفروض الوجود، لتحقق ارتباطه به بواسطة ارتباط الحكم بالمتعلق، وتقريب ذلك أن أي قيد يؤخذ في متعلق الأمر مثلا يكون مانعا من إطلاق الأمر لغير هذه الحصة، فإذا قال المولى: (زر الحسين عليه السلام حال الخوف) فالأمر وإن لم يكن وجوده منوطا بوجود الخوف ، بل الأمر بالزيارة فعلي على كل حال، ولكن متعلقه هو الزيارة المتقيدة بحال الخوف ، فبما أن متعلق الحكم هو الحصة فلا شمول في الأمر لغيرها، فربط المتعلق بالقيد ربطا لحاظيا مولويا موجب لضيق دائرة الحكم ضيقا ذاتيا ناشئا عن تقييد المتعلق، ومع ارتباط الحكم بالقيد بهذا الطريق فلا حاجة لربط الحكم به بأن يؤخذ مفروض الوجود بالنسبة إليه .

**وأما الصنف الثالث** - وهو الزمان - فإنه يمكن المولى جعل الإرتباط بينهما من دون توسط شيء آخر بلا حاجة لفرض الوجود، كما إذا قال المولى: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة)، فإن الزمان يكون مرتبطا بالشيء لو وجد فيه بلا توسط شيء، إذ علاقة الزمن بأي حدث بديهية وهي كون الزمن ظرفا للأحداث والأفعال، ولأجل ذلك فمتى ما قال المولى: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) حصل الربط بين الزمن وبين الأمر بالزيارة وهو كون الزمن ظرفا للحكم ، فلا حاجة مع هذا الإرتباط لأن يقوم المولى بأخذ الزمن مفروض الوجود.

والمقام في الواجب المعلق من قبيل الصنف الثاني، حيث إن القيد - وهو الزمان - قد أخذ في المتعلق كالصوم عند طلوع الفجر، ومع أخذه في المتعلق فلاحاجة لأخذه مفروض الوجود بالنسبة للحكم، **والحاصل** أن ما ادعاه المحقق النائيني قدس سره من أن كل قيد لم يؤمر بتحصيله فإنه مفروض الوجود بالنسبة إلى الحكم،ليست بموجبة كلية، وإنما تتم في الصنف الأول من القيود دون سائر الأصناف.

**ولكن هنا ملاحظة على ما أفيد**، وبيانها أنه تارة نلحظ مقام الإثبات فنقول: هناك قيدٌ مأخوذ في الخطاب كما فرض قدس سره [في ص129] وهذا القيد المأخوذ في الخطاب في حد ذاته مما لا ارتباط بينه وبين الحكم وحيث لم يؤمر المكلف بتحصيله، فيدور الأمر بين أخذه في المتعلق أو أخذه في التكليف، حيث لا ثالث لهما فيكون أخذه في الخطاب مع عدم الأمر بتحصيله قرينة على أنه أخذ مفروض الوجود أي أنه قيد في الحكم.

إلا أن هذا البيان على فرض تماميته ليس محل البحث، إذ ليس البحث بحثا إثباتيا كي تترتب عليه هذه النتيجة، بل محل النزاع مع المحقق النائيني قدس سره - كما هو ظاهر بيان المنتقى أيضا - بحث ثبوتي، وحاصله: أن كل قيد دخيل في الملاك بنحو معين ولم يؤمر المكلف بتحصيله فهو مفروض الوجود ثبوتا.

وبالتالي:

إن كان نظر سيد المنتقى قدس سره إلى أن ما لم يؤمر بتحصيله من القيود لا مقتضي لربط الحكم به لأن ربط الحكم بشيء يحتاج إلى مبرر وهو أن يكون الربط ذا غرض مقصود، فإن مجرد أن القيد لا يجب تحصيله لا يصلح أن يكون مبررا لربط الحكم به، فإن كان نظره قدس سره إلى هذا المعنى فهو عين ما ذكرناه في الوجه الثاني من وجوه المناقشة مع المحقق النائيني قده ، إذ أن كون القيد مما لا أمر به لا يعني أنه دخيل في غرض الحكم وهو الفاعلية والباعثية، وهذا معنى صحيح، ولكن لو كان نظره طاب ثراه إلى هذا المعنى فلا فرق حينئذ في هذه الجهة بين الأصناف الثلاثة، فإنه لا وجه لأخذ أي قيد من الأصناف الثلاثة مفروض الوجود في الحكم بلا مبرر يقتضيه، وعدم أخذه كذلك لا لأنه زمان أو مأخوذ في المتعلق، بل لعدم المقتضي لأخذه مفروض الوجود في الحكم من دون فرق بين الأصناف.

وإن كان نظره قدس سره - كما هو ظاهر ذيل كلامه [في ص 165] - أنه بعد المفروغية عن كون القيد مأخوذا في المتعلق كما في المقام ، لدخله في استيفاء الملاك - لا في أصل الإتصاف به - أو كون القيد زمانا ، فهناك ارتباط قهري للقيد بالحكم إما لكون القيد زمنا وهو ظرف للحكم، وإما لكون القيد قيدا للمتعلق فلاحاجة لارتباط آخر بأخذه مفروض الوجود بالنسبة للتكليف، فإن الموجب لأخذه مفروض الوجود كونه دخيلا في أصل الإتصاف بالملاك ، والمفروض أن القيد ليس دخيلا في الإتصاف كي يكون ذلك مبررا لأخذه في الحكم ، **فحينئذ يرد عليه** أن الحاجة وعدمها مما لا ربط له بالجهة المنظورة في كلام المحقق النائيني قدس سره حيث إن مدعى المحقق النائيني قدس سره أن كون القيد غير اختياري منع من تعلق الأمر به ، وحيث امتنع تعلق الأمر به فلايمكن في مقام اللحاظ والجعل أن يلحظه المولى الا بنحو مفروض الوجود ، ولحاظه مفروض الوجود مستلزم لأخذه قيدا في الحكم ، فإن هناك نوعين من الربط بالحكم، أحدهما: أخذ القيد في المتعلق الموجب للربط بالحكم، وثانيهما: إناطة فعلية الحكم بفعليته فهذا ربط آخر، والأول لا يغني عن الثاني، إذ ليس المطلوب في المقام هو وجود أي ربط بالحكم كي يقال إن الإرتباط بالمتعلق محقق له فلا حاجة لربط آخر، فإن الربط الآخر وهو كون القيد دخيلا في فعلية الحكم لو وجد مقتضٍ له فلا بد من تحقيقه وإن كان للحكم ارتباطٌ مقارن وهو ارتباطه بالمتعلق، ونفس الكلام بالنسبة للزمن، فإن علاقة الزمن بالحكم أو بالمتعلق ليست إلا علاقة الظرفية لا أكثر من ذلك، وعلاقة الظرفية لا تغني عن الارتباط الآخر وهو إناطة فعلية الحكم بفعليته التي نعبر عنها بكونه مفروض الوجود لا مطلقا بل كونه مفروض الوجود بالنسبة للحكم، فإنه لو حصل مقتضٍ لهذا الربط فلا بد منه وإن كان القيدُ زمناً ذا علاقة بالحكم في حد ذاته وهي علاقة الظرفية.

وحيث إن المحقق النائيني قده ادعى أن ربط القيد بالحكم لابد منه إذا كان غير اختياري كالزمان ، وإن كان مأخوذا في المتعلق فنقد كلامه حينئذ ينحصر بمنع الملازمة بين كون القيد مفروض الوجود لكونه غير اختياري ، وكونه قيدا في فعلية الحكم ، من دون فرق بين الأصناف الثلاثة في هذه الجهة .

**والحمد لله رب العالمين**

# 059 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_199\_الإثنين\_14\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثالث:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص198] وتقريبه بذكر أمرين:

**الأمر الأول:** أن هنا قيدين: طلوع الفجر والقدرة على أداء الصوم، وبين هذين القيدين جهة اشتراك وجهة امتياز:

أما جهة الاشتراك فهي أن المولى بما هو مقنن لا يتصدى لإحراز القيود وإنما ذلك وظيفة المكلف، وذلك باعتبار أن الجعل الصادر من المولى جعلٌ على نحو القضية الحقيقية، وبما أنه كذلك فليس دور المولى إحراز القيود المأخوذة في موضوع الحكم، بل تلك وظيفة المكلف، فهو يحرز القيود كي يحرز كون الحكم فعليا في حقه، فمن هذه الجهة لا فرق بين القيد الأول - وهو طلوع الفجر - والقيد الثاني وهو القدرة على أداء الصوم .

وأما جهة الامتياز بين القيدين فهي أن القيد الثاني - وهو القدرة - مما يحتمل التحقق وعدمه، أي: إنه ليس بمضمون الحصول ولذلك لا يعقل أن يتصدى المولى لإيقاعه في الخارج، وهذا بخلاف القيد الأول وهو طلوع الفجر، فإنه قيدٌ مضمون الحصول، إذ ما دامت الأرض إلى يوم القيامة فإن طلوع الفجر أمرٌ مضمون الوقوع لا محتمل، ولأجل أن القيد الثاني - وهو القدرة - ليس مضمونا لايعقل أن يكون الأمر بالصوم مطلقا من ناحيته، إذ لو كان الأمر بالصوم مطلقا من ناحية القدرة بحيث يكون فعليا وإن كان المكلف عاجزا عن الصوم أصلا للزم منه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح، فتعين كون الأمر بالصوم منوطا بالقدرة، لكن لا على نحو الشرط المقارن بل على نحو الشرط المتأخر، فلو كان المكلف عاجزا عن الصوم في ظرفه - لا بسبب تعجيز نفسه - لكشف ذلك عن عدم فعلية الأمر بالصوم من أول الأمر، فتبين بذلك أن الواجب المعلق بلحاظ قيد القدرة مندرج تحت الواجب المشروط، حيث لا فرق بين الواجب المعلق والمنجز في اشتراطهما بالقدرة، فالواجب المعلق واجب مشروط كما يقوله المحقق النائيني قدس سره، ولكنه مشروط بالقدرة لا بطلوع الفجر، لعدم كون القدرة أمرا مضمون الحصول، والشرط بنحو الشرط المتأخر لا المقارن .

**الأمر الثاني:** أن الأمر بالصوم المقيد بطلوع الفجر أمر بالمقدور وليس أمرا بغير المقدور، وبيان ذلك: أن ذات المقيد وهو الصوم في نفسه مقدور كما هو واضح، و تقيد الصوم بطلوع الفجر مقدور أيضا ، فإن التقيد إنما يكون اختياريا إذا كان إيقاعه في ظرفه إختياريا أو كان القيد مضمون الحصول ، والمفروض في المقام أن القيد وهو طلوع الفجر مضمون فربط الصوم به أمر مقدور.

ولأجل ذلك لا حاجة لاشتراط الأمر بالصوم بطلوع الفجر، لأنه إنما يحتاج لتقييد الأمر بقيدٍ إذا كان ذلك القيد قيداً غير مضمون كالقدرة، وأما القيد المضمون فالعمل المقيد به أمرٌ بمقدور، وإذا كان كذلك فلا محذور في إطلاق الأمر من جهته ، بأن يكون فعليا قبل فعلية القيد وهو طلوع الفجر، إذ لايلزم من إطلاقه محال، فلا حاجة لتقييد الأمر به بأن يقال: (صم إن طلع الفجر)، بل يصح أن يقال: (أنت مأمور حين الغروب بالصوم عند طلوع الفجر)، نعم لو قلنا بمقالة المحقق النائيني قدس سره بأن الأمر بالمقيد أمر بالقيد فلازم ذلك أن يكون الأمر بالصوم عند طلوع الفجر أمرا بغير المقدور، وبما أن القيد غير اختياري فالأمر بالصوم المقيد بطلوع الفجر أمر بغير الاختياري، ولكن الصحيح - كما هو مبنى السيد الخوئي قدس سره - أن الأمر بالمقيد ليس أمرا بالقيد بل هو أمر بالتقيد خاصة، والتقيد أمر اختياري، لأن القيد مضمون الحصول، فلا يكون الأمر بالصوم المتقيد بطلوع الفجر أمرا بفعل غير اختياري. وكذلك لو قلنا بأن الأمر بالصوم فوري عند رؤية الهلال، فيلزم من ذلك أن يكون أمرا بغير الإختياري، لأن الصوم مؤقت بطلوع الفجر فلايعقل إتيانه عند الغروب، ولكن الصحيح أن الأمر بالصوم ليس فوريا، وإنما الأمر يقتضي امتثال متعلقه في عمود الزمان وامتداده لا فورا، وبما أن الصوم بحسب عمود الزمان مقدور فلا يلزم من الأمر به أمر بعمل غير اختياري.

والمقارنة بين بيان السيد الصدر وبيان السيد الخوئي قدس سرهما تفيد اشتراكهما في نقطتين واختلافهما في جهتين:

**أما نقاط الإشتراك** فهي:

أولا: أن الأمر بالمقيد إنما هو أمر بالتقيد دون القيد.

ثانيا: أن الواجب المعلق من جهة قيد القدرة من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، لكن الأمر بالنسبة لقيد طلوع الفجر عند السيد الخوئي قدس سره من الأمر المشروط بطلوع الفجر على نحو الشرط المتأخر، لا لموضوعية فيه بل لكون المورد من تطبيقات اشتراط الأمر بالقدرة، بينما الأمر عند السيد الصدر قدس سره بالنسبة لطلوع الفجر على نحو اللا بشرط.

**وأما موارد الإفتراق** فمن جهتين:

**الجهة الأولى:** أن السيد الخوئي قدس سره يرى أن الأمر بالمؤقت والمقيد - كالصوم عند طلوع الفجر والصلاة عند الزوال - أمرٌ بالتقيد والتقيد أمر اختياري، والسر في اختيارية التقيد أن المكلف قادر على إيقاع الصوم عند طلوع الفجر، لذلك كان التقيد اختياريا، وأما السيد الصدر قدس سره فقد أضاف نكتة أخرى وهي أن السر في كون التقيد اختياريا في المقام أن القيد مضمون الحصول، وبما أن القيد مضمون الحصول لذلك كان ربط الصوم به أمرا اختياريا، وإلا لو كان قيدا محتمل التحقق وعدمه كما لو قال المولى في فصل الصيف: (أقم الصلاة عند نزول المطر) لم يرى لدى المرتكز العقلائي أن التقيد مقدور .

**الجهة الثانية:** أن السيد الصدر أضاف نكتة أخرى لإثبات الاختيارية في المأمور به، وهي أن الأمر بالصوم ليس فوريا وإنما هو أمر بفعل بحسب عمود الزمان، ولم ينبه السيد الخوئي قدس سره على هذه النكتة.

**الوجه الرابع:** وهو معتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** وهي الكبرى، وحاصلها: أن صحة التقييد في أي مورد فرع صحة الإطلاق ، وأما مع استهجان الإطلاق فيكون التقييد مستهجنا تبعا له بحسب المرتكزات العرفية.

**المقدمة الثانية:** وهي الصغرى، وحاصلها : أن تقييد التكليف بالزمان أو بالمكان تقييد مستهجن، وذلك لأن الإطلاق أيضا بحسب المكان والزمان إطلاقٌ مستهجن.

**وبيان ذلك**: أن المولى لو قال: (تجب الصلاة وجدت القبلة على الأرض أم لم توجد) كان الإطلاق مستهجنا لأن القبلة موجودة على كل حال، فلا معنى لأن يكون الأمر بالصلاة مطلقا من جهة القبلة، وحيث لم يصح الإطلاق من جهة المكان - وهو وجود القبلة - لم يصح التقييد أيضا بأن يقال: (أقم الصلاة إن وجدت القبلة) نعم يمكن الإطلاق والتقييد من جهة الحضور في المكان، فيقال: (أقم الصلاة سواء كنت في المسجد أو في الطريق) بمعنى أن الأمر ليس مشروطا بالكون في مكان معين، لذلك يصح التقييد فيقال: (إن كنت على الأرض فأقم الصلاة) مقابل كونه في الفضاء، إلا أن ذلك من باب تقييد الأمر بالكون والحضور وهو فعل المكلف وليس نفس المكان، كذلك لا يصح الإطلاق من جهة الزمان كطلوع الفجر بأن يقول المولى: (أنت مأمور بالصوم طلع الفجر أم لم يطلع) إذ المفروض أن طلوع الفجر متحقق على كل حال، فلا معنى للإطلاق من جهة تحقق الزمان ، وبما أنه لا يصح الإطلاق بحسب الزمان فلا يصح التقييد، فلا معنى لأن يقول المولى: (صم إن طلع الفجر) لأن الفجر حاصل على كل حال.

وحيث إن التقييد بالزمان مستهجن فلاوجه لإرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، لأن كونه واجبا مشروطا يعني تقييد الأمر بالصوم بطلوع الفجر، وقد قلنا بأن هذا التقييد مستهجن، نعم هو واجب مشروط بشرط متأخر بلحاظ القدرة لا بلحاظ الزمان، وأما بالنسبة للزمان فهو مطلق.

**ولكن هذا الوجه محل تأمل**، والسر في ذلك أنه لا يقاس الزمان بالمكان، فإن الفارق بينهما مع أن كليهما مضمون الحصول أن المكان ثابت لا يتغير بخلاف الزمان فهو في إطار الحركة والتغير، والمقصود بالمكان الأرض أو الجهة لا العناوين الخاصة كالمسجد والسوق والطريق فإنها عناوين لما يصنع في المكان لا للمكان، لذلك فهي قابلة للتغير ويمكن إناطة الأمر بأحدها، وحيث إن الزمن يتغير من آن إلى آن ومن عنوان إلى عنوان كان إطلاق التكليف بالنظر للزمان لا بلحاظ أصل وجوده بل بلحاظ حده أي: ما قبله وما بعده إطلاقاً صحيحاً وتقييده تقييداً صحيحاً، وبيان ذلك أنه لو قال المولى: (زر الحسين عليه السلام عند غروب الشمس) فإنه حيث يمكن الإطلاق فيه عرفا فالتقييد ممكن أيضا، لإمكان أن يقول المولى: (زر الحسين لابشرط من جهة غروب الشمس) والمقصود بالإطلاق أن الأمر فعلي قبل الغروب أو بعده، لا أنه فعلي وجد غروب على الأرض أم لم يوجد، فالغرض من الإطلاق بيان سعة الفعلية من جهة الحد لا سعة الفعلية من جهة أصل الوجود، فكذلك يمكن أن يقول: (زر الحسين عند غروب الشمس ) بغرض بيان عدم فعلية الأمر قبله، لا بغرض بيان عدم الفعلية عند عدم تحقق غروب الشمس على الأرض.

**والحمد لله رب العالمين**

# 060 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_200\_الثلاثاء\_15\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الأخيرة في بحث الواجب المعلق:** بيان شرائط الواجب المعلق.

وقد ذكر السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص202] ثلاثة شروط للواجب المعلق:

**الشرط الأول:** أن يكون القيد مضمون التحقق إذ لو لم يكن القيد مضمون التحقق لم يكن المأمور به المتقيد بهذا القيد مقدورا، فلو أن المولى قال: (صل ركعتين عند نزول المطر) فإنه لا يكون المأمور به - وهو الصلاة المتقيدة بنزول المطر - مقدورا، إذ المفروض أن القيد غير مقدور، فلا يكون المقيد به مقدورا، بخلاف ما لو كان القيد مقطوع التحقق، كما لو قال: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) فإنه حينئذ يكون المتقيد بالقيد مقدورا بالقدرة على قيده، وذلك عن طريق ضمان تحققه.

ولكن إذا رجعنا لكلام صاحب الفصول رحمه الله أو من بحث في مسألة الواجب المعلق كسيدنا الخوئي قدس سره وغيره نرى أنهم لم يشترطوا في الواجب المعلق أن يكون القيد مضمونا، وهذا يفتح باب السؤال في أن ضمان القيد هل هو دخيل في القدرة على المتعلق أم لا؟ أي: هل يمكن أن يكون المتعلق مقدورا وإن لم يكن القيد مضمون التحقق؟

وهذا يعتمد على تنقيح ما هو المستفاد من الأمر في الواجب المعلق، فمثلا إذا قال المولى في الواجب المعلق: (زر الحسين عليه السلام ليلة الجمعة) فإن كان المستفاد من الأمر أن المطلوب إيجاد التقيد على كل حال، أي: أن المكلف مأمور بزيارة متقيدة بليلة الجمعة على كل حال، فحينئذ لا يمكن أن يكون المأمور به مقدورا إلا إذا كان القيد مضمونا، لأن المولى طلب منه التقيد على كل حال، فلا يكون هذا التقيد المطلوب مقدورا إلا إذا كان قيده مقدورا، وإنما يكون القيد مقدورا إذا كان مضمون التحقق.

وإن كان المستفاد من الأمر أن المأمور به هو المقيَّد في ظرف حصول القيد، أي: أن المولى لم يأمر بالتقيد على كل حال، وإنما أمر بالتقيد في ظرف حصول القيد، بمعنى أنه قد أخذ الوجود الإتفاقي للقيد في متعلق أمره فقال: (ائت بالمقيد في ظرف حصول القيد) فمثلا: إذا قال المولى: (صل ركعتين عند نزول المطر) فإن المولى لم يأمر بالتقيد على كل حال وإلا لكان المأمور به غير مقدور لأن نزول المطر ليس باختيار المكلف وليس مضمونا، ولكن إذا كان المأمور به هو التقيد في ظرف حصول القيد فقد يقال: إن التقيد في ظرف حصول القيد مقدور، ولا حاجة لكون القيد مضمون التحقق، إذ المولى لم يأمر المكلف بالتقيد على كل حال، وإنما أمر المكلف بعمل في ظرف حصول القيد، لا بمعنى أنه مفروض الوجود في مرحلة جعل الحكم كي يدور الحكم مدار فعليته، فالحكم فعلي ولكن المأمور به ليس إلا هذه الحصة وهي المقيد في ظرف حصول القيد، لكون الصلاة ركعتين في ظرف نزول المطر أمرا مقدورا، فإذا كان التقيد في ظرف حصول القيد مقدورا فلا حاجة لاشتراط كون القيد مضمون التحقق، بل يكفي فيه أن يكون محتمل التحقق احتمالا عقلائيا بمعنى كون المكلف في معرض الإبتلاء بتحققه ، كما إذا قال المولى: (تصدق على فقير) وكان وجدان الفقير في معرض ابتلاء المكلف، لا أمرا موهوما، وكذلك لو قال المولى في فصل الشتاء: (صل ركعتين عند نزول المطر)، وكان نزول المطر في ظرف الشتاء محتمل التحقق احتمالا عقلائيا، بخلاف ما لو قال المولى في فصل الصيف: (صل ركعتين عند نزول المطر) فإن الأمر حينئذ لغو بالنظر العقلائي، نظرا إلى أن المقيد ليس في موضع الابتلاء لعدم احتماله احتمالا عقلائيا في هذا الظرف، وهو موجب للغويته، لا من جهة إحراز العجز، بل من جهة عدم باعثية التكليف مع عدم احتمال حصول القيد .

**فإن قلت:** بما أن القدرة على حفظ القدرة على الحصة شرط في التكليف على نحو الشرط المتأخر، بحيث يكشف عدم القدرة في ظرفه عن عدم فعلية التكليف من أول الأمر، والمفروض أن القدرة على الحصة منوطة بوجود القيد كان عدم حصول القيد في ظرفه كاشفا عن انتفاء القدرة على الحصة المساوق لانتفاء القدرة على حفظها وهو كاشف عن عدم فعلية التكليف من أول الأمر ، بخلاف ما لو كان القيد مضمون التحقق كالزمن فإنه لا يحتمل في مثله عدم حصول القيد، وإذا تبين عدم القدرة على الحصة في ظرفه فإنه كاشف عن عدم فعلية التكليف من الأول لا بسبب انتفاء القيد بل بسبب انتفاء القدرة الخاصة؟

**قلت:** نعم، إن المسألة شائكة وقد طرحت للبحث في عدة موارد منها صحة تكليف الغافل حال غفلته - وباب الأوامر الطريقية التي قد لا تصيب الغاية منها، والأمر بالمسببات التوليدية التي تعتمد في تحققها على عوامل تكوينية خارجة عن اختيار المكلف، والمفتاح في الجميع: أنه بناءً على أن مدرك اعتبار القدرة شرطا في التكليف هو بناء العقلاء على لغوية التكليف بغير المقدور، فحينئذ إن قلنا باعتبار اختيارية سائر الأمور الدخيلة في متعلق التكليف أوضمان وجدانها في ظرف الإمتثال في فعلية التكليف، فعدم تحقق القيد كاشف عن عدم فعلية التكليف من أول الأمر، لا من باب أن القيد لوحظ قيدا مولويا في التكليف ليكون التكليف منتفيا بانتفاء قيده، وإنما من باب ملازمة عدمه لانتفاء القدرة الملحوظة قيدا مولويا في التكليف، وإن قلنا يكفي في رفع لغوية التكليف أن الغرض منه إمكان إصابة الملاك وتحصيله لعدم كون القيد ممتنع الحصول وإن كان غير مقدور بحسب طبعه، فيكفي حينئذ وجدان المكلف للقدرة البدنية على تحقيقه وارتفاع الموانع من وجوده، وكون القيد في معرض الإبتلاء به وإن لم يتحقق خارجا، فلا يكشف عدم القيد في ظرفه إلا عن انتفاء متعلق التكليف في ظرفه، لا من باب عجز المكلف عنه لتوفره على القدرة البدنية وارتفاع الموانع، وإنما لعدم تمامية علة وجود القيد في نفسه.

**الشرط الثاني:** أن يكون القيد دخيلا في استيفاء الملاك لا في الاتصاف بالملاك، فلو فرض أن الزمن دخيل في الاتصاف، كما في قول المولى: (أقم الصلاة عند زوال الشمس) بدعوى كون زوال الشمس دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك فهنا يتعين أن يكون القيد قيداً للوجوب، لأنه دخيل في أصل الاتصاف بالملاك، وحيث كان دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك فلا معنى للأمر الفعلي بصلاة الزوال مع أنها لا ملاك لها قبل الزوال، ومقتضى ذلك كون الزوال قيدا في الأمر، فلا يصح الواجب المعلق بأن يكون الأمر فعليا قبل القيد إلا إذا كان القيد دخيلا في فعلية الملاك واستيفائه لا أصل الاتصاف به.

ولكن يمكن التفصيل في المقام بحسب المسالك فبناءً على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من أن الحكم من مقولة الاعتبار، لا من مقولة الإرادة ولا هي من مبادئه، فلا مانع لدى العقلاء من الأمر الفعلي قبل فعلية القيد المضمون التحقق، وإن كان القيد - وهو الزمن كزوال الشمس - دخيلا في الاتصاف .

وإن قلنا بأن الحكم من مقولة الإرادة - كما هو مبنى المحقق العراقي قدس سره القائل بفعلية الإرادة المولوية قبل فعلية الموضوع لتحقق شروطها في الذهن - أو قلنا بمبنى السيد الصدر قدس سره - القائل بتعلق الإرادة بإرادتين إرادة متعلقة بجامع الغرض وإرادة عند فعلية الموضوع كما مر بحثه في الواجب المشروط - فلا مانع من فعلية الإرادة قبل فعلية قيود الإتصاف، وإنما المشكلة في نظره في البعث الفعلي نحو المتعلق مع عدم قيد الإتصاف ، كما أنه على المبنى المختار - من عدم دوران فعلية التكليف مدار مدار قيود الاتصاف، فمن الممكن فعليته قبل فعلية القيد وكفى في صحته الانبعاث نحو إعداد المقدمات.

**الشرط الثالث:** أن الواجب المعلق - كما تقدم - مساوق للواجب المشروط بالشرط المتأخر، فإنه وإن كان بالنسبة لقيد الزمان فعليا غير متوقف على حلول القيد ولكنه بالنسبة للقيد الثاني - وهو القدرة على حفظ القدرة على أداء الصوم في ظرفه - يكون من الواجب المشروط بالشرط المتأخر بناءا على أن القدرة دخيلة في فعلية التكليف، فالواجب المعلق مساوق للواجب المشروط بالشرط المتأخر، فلا بد من القول بإمكان الشرط المتأخر كي يقال بإمكان الواجب المعلق لأنهما متلازمان، فصاحب الفصول عليه الرحمة الذي لا يقول بإمكان الشرط المتأخر لا بد له من معالجة هذه النقطة في الواجب المعلق، ولعل صاحب الفصول رحمه الله - كما يظهر من بعض عباراته - يقول بشرطية التعقب، بمعنى أن الأمر بالصوم عند غروب الشمس وإن لم يكن مشروطا بطلوع الفجر، و لم يكن مشروطا بالقدرة على أداء الصوم في ظرفه، إلا أنه مشروط بالتعقب، أي كون الأمر بأداء الصوم عند طلوع الفجر متعقبا بالقدرة على أدائه في ظرفه، والتعقب قيدٌ مقارن وليس قيدا متأخرا كي يكون المورد من الشرط المتأخر.

**والحمد لله رب العالمين**

# 061 - مبحث\_الأوامر\_201\_الأربعاء\_16\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البحث في المقدمة المفوتة :**

قام التسالم على وجوب بعض المقدمات قبل زمان ذيها، مثلا: قام التسالم على وجوب حفظ الماء قبل الوقت لمن كان يعلم أنه لا يجد الماء في الوقت، وقام التسالم على وجوب غسل الجنابة قبل طلوع الفجر من نهار الصوم، وقام التسالم على وجوب السفر وإعداد لوازمه قبل زمان الحج، وقيام التسالم على وجوب هذه المقدمات مما يحتاج إلى التخريج الصناعي، والوجه في ذلك أن مقتضى القاعدة عدم لزومها لا في زمانها ولا في زمان ذيها، فأما عدم وجوبها في زمانها - فلأجل أن وجوبها لو فرض فهو وجوب مقدمي، والوجوب المقدمي تابع للوجوب النفسي لذي المقدمة، فإذا لم يحن زمان ذيها فليس هناك وجوب نفسي لذي المقدمة، وإذا انتفى الوجوب النفسي لذيها فلا وجوب مقدمي لها، وأما عدم لزومها في زمان ذيها - كما لو دخل وقت الزوال ووجبت الصلاة - فذلك لعدم التمكن منها بعد حلول زمان ذيها، إذ بعد حلول الزوال لن يتمكن المكلف من تحصيل الماء كما هو الفرض، لأن القدرة عليه قبل الزوال لا بعده، فما هو الوجه الصناعي لتخريج لزوم المقدمات المفوتة؟

**وقد اختلفت الوجوه التي ذكرها الأعلام لتخريج لزوم المقدمات المفوتة:**

**الوجه الأول:** القول بالواجب المعلق - المتقوم بتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب - وهو ما ذهب له صاحب الفصول رحمه الله من أجل معالجة وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان ذيها، بمعنى أن هناك وجوبا نفسيا قبل زمان الواجب، وحيث تحقق الوجوب النفسي لذي المقدمة انبثق منه الوجوبٌ المقدمي للمقدمات المفوتة.

**الوجه الثاني:** ما ذهب له صاحب الكفاية قدس سره من أنه بناء على امتناع الواجب المعلق فالوجه في تخريج المسألة هو القول بالشرط المتأخر، بتقريب: أن وجوب ذي المقدمة كوجوب الصوم في نهار شهر رمضان فعليّ من حين غروب الشمس، غير أن هذا الوجوب مشروطٌ بشرطٍ متأخرٍ وهو طلوع الفجر، ولأجل أن الشرط مضمون الحصول كان وجوب ذي المقدمة فعليا من حين غروب الشمس، وحيث وجب ذو المقدمة من حين الغروب وجبت المقدمة - كالغسل مثلا - قبل طلوع الفجر.

**ولكن أورد على مدعى صاحب الكفاية قدس سره بثلاثة إشكالات:**

**الإشكال الأول:** الإشكال الثبوتي، وهو ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره [ج 2 ص 86] بقوله: (لا يخفى عليك أن الكلام في المقدمات الواجبة قبل زمان ذيها... إلخ)، وحاصله: أن الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر في المقام هو التزام بالواجب المعلق، حيث لا يصح هذا النحو من الوجوب إلا بناء على الواجب المعلق، إذ المفروض تأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب، فإن أراد صاحب الكفاية قدس سره من هذا التخريج بيان أن كون الوجوب مشروطا بالوقت لا يستدعي عدم فعليته قبل الوقت بحيث يكون وجها للزوم المقدمات فهو تام، وإن أراد بذلك أن لا حاجة في تخريج وجوب المقدمة قبل زمان ذيها للقول بالواجب المعلق فهو غير تام، فإنه لا يتصور في الواجبات المؤقتة كالصوم المؤقت بطلوع الفجر تقدم زمان الوجوب - من حين الغروب - على زمان الواجب - وهو طلوع الفجر - إلا مع فرض إمكان الواجب المعلق، فجعل هذا التخريج من قبيل الواجب المشروط بالشرط المتأخر بناءً على عدم إمكان الواجب المعلق غير تام، فإن من يرى استحالة الواجب المعلق فلا يعقل تخريجه للزوم المقدمات في المؤقتات قبل زمان ذيها بتقدم زمان الوجوب على زمان الواجب.

ولكن يمكن الدفاع عن صاحب الكفاية قدس سره - كما أفيد - بأن هناك عدة وجوه لاستحالة الواجب المعلق:

منها: امتناع التفكيك بين الإرادة والمراد، بأن تكون الإرادة فعلية والمراد استقبالي.

ومنها: أن قيد الواجب - في الواجب المعلق - غير اختياري كالزمن، فلا يعقل فعلية الوجوب قبله، لأن لازم فعلية الوجوب قبله التكليف بالقيد وهو غير مقدور، والتكليف بغير المقدور لغو، فإن كان صاحب الكفاية قدس سره يرى أن الوجه في امتناع الواجب المعلق هو الأول - وهو استحالة فعلية الإرادة قبل زمان المراد - فلازم ذلك أن يقول بامتناع الواجب المشروط بالشرط المتأخر أيضاً - فإن المشروط بالشرط المتأخر مع كون الشرط المتأخر قيدا للواجب أيضا مساوق لتقدم زمان الإرادة على زمان ذيها، كما في محل الكلام - حيث إن الزمن كطلوع الفجر قيد للواجب إذ لا يصح الصوم قبله، وهو أيضا شرط للوجوب الفعلي من حين الغروب على نحو الشرط المتأخر، وبالتالي فمن يقول بامتناع الواجب المعلق لأجل هذا الوجه يلزمه أن يقول بامتناع المشروط بالشرط المتأخر، فلا يمكن تخريج وجوب المقدمة قبل زمان ذيها - كما في مثال الغسل قبل طلوع الفجر للصوم - بالقول بالشرط المتأخر، إلا أن صاحب الكفاية لا يرى امتناع تقدم زمان الإرادة على زمان المراد كما سبق، فلا يرى هذا الوجه صالحا لامتناع الواجب المعلق كي يلزمه القول بامتناع الوجوب المشروط بالشرط المتأخر لأجل الوجه المذكور، وإن كان صاحب الكفاية قدس سره يرى أن الوجه في امتناع الواجب المعلق هو الوجه الثاني، وهو عدم إمكان انبساط التكليف على القيد المتأخر لكونه من التكليف بغير المقدور، فهذا الوجه لا يشمل المشروط بالشرط المتأخر، لأن معنى الواجب المشروط بالشرط المتأخر أن الوجوب - كوجوب الصوم في المثال - وإن كان فعليا قبل فعلية الشرط - طلوع الفجر - إلا أنه ليس تكليفا بالقيد، إذ المفروض أن القيد دخيل في التكليف فلا يعقل أن ينبسط عليه التكليف كي يلزم محذور التكليف بغير المقدور.

**والنتيجة:** أن لصاحب الكفاية أن يلتزم بالتفكيك بين الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر من حيث الاستحالة فيرى استحالة الواجب المعلق لأجل الوجه الثاني، ولا يرى استحالة الواجب المشروط بالشرط المتأخر، لعدم ورود الوجه الثاني للاستحالة عليه.

**الإشكال الثاني:** الإشكال الإثباتي، وهو أن الواجب المشروط بالشرط المتأخر وإن كان ممكنا ثبوتا ولكنه يحتاج إلى الدليل إثباتا، فكيف تم تخريج المسألة على الواجب المشروط بالشرط المتأخر مع أنه يحتاج إلى دليل إثباتا؟

وقد أجاب عن ذلك صاحب الكفاية قدس سره بأن قيام التسالم على وجوب المقدمة كاشف إني عن وجوب ذي المقدمة، حيث لا يعقل وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذيها، فنكتشف من التسالم على وجوب المقدمة وجوب ذيها بطريق الدليل الإني، فلا يرد الإشكال الإثباتي.

**والحمد لله رب العالمين**

# 062 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_202\_السبت\_19\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإشكال الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن هذين الوجهين ليسا مطردين في تمام الموارد، فهناك بعض الموارد التي تجب فيها المقدمة المفوتة مع أنه لا يوجد فيها وجوب فعلي لذي المقدمة، فمثلا: يجب على الصبي تعلم المسائل الابتلائية التي تتفق له بعد البلوغ، ووجوب تعلم المسائل الابتلائية من باب المقدمة المفوتة مع أنه لا يوجد وجوب نفسي لذي المقدمة في حق الصبي لارتفاع التكاليف عنه، مما يعني أن ما طرحه صاحب الكفاية قدس سره من وجه لوجوب المقدمة المفوتة - وهو أن المقام من الواجب المعلق أو من الواجب المشروط بالشرط المتأخر - لا يجدي إذ لا وجوب فعلي في المقام ليكون المقام منهما، فهذا منبهٌ على أنه لا بد من البحث عن تخريج آخر لوجوب المقدمات المفوتة يشمل الموارد التي لا يوجد فيها وجوب لذي المقدمة أصلا، وهذا ما حاول طرحه المحقق النائيني قدس سره في الوجه الآتي.

**الوجه الثالث لتخريج وجوب المقدمة المفوتة:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 من ص219 إلى ص225] ببيان مفصل، وحاصله أن المحقق النائيني قدس سره قد تعرض لكبريين:

الكبرى الأولى: أن العجز الناشئ عن الاختيار ليس بمعذر.

الكبرى الثانية: حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة لحكمه بقبح تفويت الملاك الملزم كحكمه بقبح المعصية.

وبيان ذلك:

**أما الكبرى الأولى** - وهي أن العجز عن الواجب الناشئ عن الاختيار ليس معذرا - كما لو ترك الإنسان السفر إلى الحج باختياره مع كونه جامعا للشرائط، فلما جاء وقت الحج أصبح عاجزا عن أداء الواجب، لأن أداء الواجب منوط بالسفر ولم يسافر، فهذا العجز الذي حصل له حصل عن اختيار لا عن قسر، فلذلك لا يكون معذرا، وذلك لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وإن كان ينافيه خطابا، أي أن العاجز عن الحج بما أن عجزه ناشئ عن اختياره فامتناع الحج في حقه ينافي الخطاب، بمعنى أنه : لا يمكن أن يخاطب فعلا بأداء الحج وهو عاجز عنه لأن التكليف مشروطٌ بالقدرة، فلا يعقل أن يخاطب بالحج فعلاً، فالامتناع - وهو العجز عن الحج - الناشئ عن الاختيار ينافي الخطاب، ولكنه لا ينافي العقاب بأن يكون تركه للحج موردا للإدانة وتسجيل العقوبة والمؤاخذة، والفرق بينهما أن موضوع صحة الخطاب إمكان الإنبعاث وليس حاصلا لحصول العجز، بينما موضوع صحة العقوبة الإختيار والمفروض أن الامتناع كان بالاختيار فتصح العقوبة .

**وأما الكبرى الثانية:** فهي حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة من باب قبح تفويت الملاك الملزم، وبيان ذلك أن القدرة على أقسام أربعة: القدرة التي لا دخالة لها في الملاك، والقدرةالدخيلة في الملاك بماهي مطلقة، والقدرة المشروطة بتحقق شرط الوجوب، والقدرة المشروطة بمجيء زمان الواجب:

**القسم الأول:** أن تكون القدرة شرطا عقليا في التكليف وليست شرطا شرعيا، وهي القدرة التي لا دخالة لها في الملاك، بمعنى أن ملاك الواجب تامّ حتى في حق العاجز، وإنما القدرة دخيلة في تحصيل الملاك ، وهذا ما يسمى بالشرط العقلي، بمعنى أن القدرة لا دخل لها في الملاك أصلا، وإنما اشتراطها في التكليف من باب حكم العقل بقبح تكليف العاجز لا أكثر من ذلك، ففي هذا القسم تجب المقدمات المفوتة قطعا، مثلا: إذا علم أو اطمئن الصبي قبل البلوغ أنه لو لم يتعلم الفرق بين صلاة الآيات وصلاة العيد وصلاة الجنازة وصلاة الجمعة لما أمكنه الإتيان بهذه الواجبات في أول زمن بعد البلوغ، أو لا أقل أن ذلك في معرض ابتلائه وإن لم يعلم أو يطمئن بالابتلاء، فهنا يكون تعلم الفارق بين هذه الصلوات مقدمةً مفوتة، إذ لو لم يتعلم لفات عليه الواجب في ظرفه أو فات عليه الملاك الملزم في ظرفه فيجب عليه عقلاً تعلم هذه المقدمات، لأن القدرة على الإتيان بالواجب بعد البلوغ ليست دخيلة في الملاك، إذ الملاك في هذه الواجبات تام حتى في حق العاجز، فبما أن القدرة لا دخل لها في الملاك والملاك تام ملزم فلامحالة يحكم العقل بلزوم حفظ الملاك الملزم للمولى بإتيان المقدمة وهي التعلم .

**فإن قلت:** المفروض أنه لم يبلغ، ووجوب ذي المقدمة - كصلاة الآيات والعيدين - في فرض وجوبهما والجنائز - فرع البلوغ، فإذا لم يكن ذو المقدمة واجبا لعدم البلوغ فكيف تجب المقدمة وهي التعلم؟

**قلت:** البلوغ دخيل في الواجبات الشرعية الابتدائية، وليس دخيلا في الواجبات الشرعية المستندة لحكم العقل، فإن البلوغ دخيلٌ في وجوب الصلاة مثلا وفي حرمة شرب الخمر وأمثال ذلك، وأما الأحكام الشرعية المستندة لحكم العقل - كحرمة الظلم وحرمة إتلاف النفس وحرمة الإخلال بالنظام - فهي ثابتة في حق الصبي وإن لم يبلغ، لأن حرمتها ليست مستندة لبيان الشارع ابتداءً بل لحكم العقل، لأن العقل يحكم بقبح الظلم وقبح إتلاف النفس وقبح الإخلال بالنظام ، وكلما حكم به العقل حكم به الشرع ، فبما أن العقل حاكم قبل البلوغ بحفظ الملاكات الملزمة للمولى فهو يكشف عن حكمٍ شرعي أيضا في حق الصبي وإن لم يبلغ.

**القسم الثاني:** أن تكون القدرة دخيلةً في الملاك، ولكن الدخيل في الملاك هو القدرة المطلقة لا القدرة الخاصة، بمعنى أن طبيعي القدرة دخيل في الملاك، فحكم هذا القسم حكم القسم الأول، لأنه إذا كان الدخيل في الملاك صرف وجود القدرة، والمفروض أن الصبي قادر على التعلم فالقدرة متحققة فيه وإن كانت دخيلة في الملاك لأنه واجد لطبيعي القدرة وما هو دخيل في الملاك، فيجب عليه تعلم المسائل الابتلائية التي يعلم أو يطمئن أنها ستكون في معرض ابتلائه إذا بلغ، وعدم التعلم تفويت لملاك ملزم في ظرفه، والعقل يحكم بقبح تفويت الملاكات الملزمة للمولى.

**والحمد لله رب العالمين**

# 063 - مبحث\_الأوامر\_203\_الأحد\_20\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والمتحصل:** أن المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص119] أفاد أن هناك أقساما أربعة للقدرة:

**القسم الأول:** ما إذا كانت القدرة غير دخيلة في الملاك.

**القسم الثاني:** ما إذا كانت القدرة دخيلة في الملاك ولكن الدخيل طبيعي القدرة أي: ليس الدخيل في الملاك القدرة بعد تحقق شرط من شرائط الوجوب، أو القدرة في زمان الواجب بل طبيعي القدرة ولو كانت قبل ذلك، مثلا: لوقلنا يجب على المكلف تعلم المسائل الابتلائية للحج قبل حصول الاستطاعة أي قبل وجوب الحج عليه، إذا كان لا يتمكن من الحج الا بتعلم مسائله في ما قبل ذلك، فهنا قد يقال بأن الملاك في الحج - أي: الغرض الملزم الداعي لإيجاب الحج - تام وإن لم يكن المكلف قادرا، أو يقال: إن القدرة دخيلة فيه، ولكن الدخيل ليس القدرة بعد الاستطاعة أو بعد مجيء ذي الحجة، بل الدخيل فيها طبيعي القدرة وإن كانت قبل الاستطاعة أو قبل زمان ذي الحجة.

فهذان القسمان يجتمعان في أن الملاك - وهو ملاك وجوب الحج - تام في ظرفه، أي: في شهر ذي الحجة، ولا يتوقف على أمرٍ آخر.

وبناء على هذا بنى المحقق النائيني على وجوب المقدمة المفوتة حتى قبل تحقق الاستطاعة، فلو توقف الحج على مقدمات كإعداد الفيزا ولوازم السفر وتعلم المسائل الابتلائية التي لا يمكن إعدادها بعد شرط الوجوب أو بعد مجيء الحج فإنه يجب على المكلف تحقيق كل هذه المقدمات لأن ملاك الحج تام في ظرفه، من دون أن يتوقف على القدرة أو يكفي في تماميته طبيعي القدرة وهي موجودة حتى قبل زمان الاستطاعة.

وقد وافقه سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات [ ج1ص221]، إلا أن العلمين اختلفا - لا في أصل نكتة وجوب المقدمة - بل في بعض الضمائم :

**أما بيان المحقق النائيني قدس سره فيبتني على أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن تفويت ملاك الواجب في ظرفه هل هو تفويت اختياري أم غير اختياري؟ فقد يقول المكلف بأنه إذا ترك المقدمات قبل شهر ذي الحجة من إعداد لوزام السفر وتعلم المسائل الابتلائية وجاء زمان الحج فسوف يكون عاجزا عن الحج، والعجز مسقط للتكليف والمؤاخذة، وهذا ما يستدعي السؤال: عن أن العجز عن الحج في طول ترك المقدمات عجز ناشئ عن اختيار أم عجز ناشئ عن عامل قسري؟

والجواب: بأنه لا إشكال في أن العجز عن الحج في زمانه أو العجز عن تحصيل ملاك الحج في زمانه ليس ناشئا عن عامل قسري بل هو ناشئ عن الاختيار، لأن المكلف كان مختارا في الإتيان بالمقدمات، وقد ترك المقدمات بسوء اختياره، فالمورد من صغريات: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا، وإن كان ينافيه خطابا.

**الأمر الثاني:** هل يجب تحصيل المقدمات المستلزم تركها لتفويت الواجب والملاك في الحج في ظرفه أم لا؟

وقد أفاد المحقق النائيني قدس سره: (الحق وجوب تحصيل المقدمات من أول أزمنة الإمكان لتحصيل القدرة على الواجب، ووجوب حفظها - أي القدرة - لواجدها لئلا يفوت الواجب والملاك في ظرفه، إذ المفروض أن الملاك في ظرفه تام لا قصور فيه)، وظاهر تعليله الوجوب بالحذر من الفوت: أن ترك المقدمات تفويت لغرض وملاك ملزم للمولى في ظرفه، وتفويت الملاك اللزومي للمولى قبيح.

الأمر الثالث: إذا أدرك العقل قبح تفويت الغرض اللزومي في ظرفه فوجب إعداد المقدمات لأن في عدم إعدادها تفويتا لغرض لزومي تام في ظرفه، استكشف من ذلك وجوب المقدمة شرعا، حفظا للغرض اللزومي، ويكون هذا الجعل الشرعي المستكشف من الوجوب العقلي متمما للجعل الأول - وهو وجوب الحج على المستطيع في شهر ذي الحجة -.

وللمزيد من التوضيح يلاحظ مورد الإرادة التكوينية لتقاس عليها الإرادة التشريعية، فإنه لاشك في أن من عزم على السفر للصحراء مثلا، وعلم أو اطمئن أو كان ذلك معرض الابتلاء عند السفر للصحراء عادة بحصول العطش والحاجة للماء على تقديره، فمقتضى ذلك تعلق إرادته التكوينية بإيجاد القدرة وحفظها قبل بلوغه وقت العطش، وذلك لحكم العقل بضرورة إعداد الماء لكون شربه ذا مصلحة ملزمة في ظرفه، ولو لم يتحقق ذلك لكان مذموما عند العقلاء، فإذا تم ذلك في الإرادة التكوينية تم في التشريعية للملازمة بينهما.

**أما الصياغة التي أبانها سيدنا الخوئي قدس سره** في تعليقته على الأجود [ ص 221] فقد أفاد بأن العقل كما يحكم بقبح مخالفة تكاليف المولى - المساوق لصحة العقاب عليها - لأن مخالفتها معصية، فكذلك يحكم بقبح مخالفة غرض المولى اللزومي - أي قبح تفويت الغرض الملزم المساوق لصحة العقاب عليه. ويمكن بيان ذلك بنحو المقدمة العلمية، فإنه إذا علم المكلف أن في زمان الحج غرضاً لزوميا تاما - أي: غير متوقف على القدرة - ويتوقف حفظ ذلك الغرض على إعداد المقدمات قبل زمان الاستطاعة أو قبل زمان الحج فإن العقل يحكم بضرورة إعداد المقدمات، فإن في تركها تفويتا للغرض اللزومي التام في ظرفه، وتفويت الغرض اللزومي قبيحٌ عقلا، فتصح العقوبة عليه، إلا أنه قدس سره لا يوافق على الأمر الثالث الذي ذكره المحقق النائيني وهو أنه إذا حكم العقل بقبح تفويت الغرض اللزومي حكم الشارع بحرمته.

**والحمد لله رب العالمين**

# 064 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_204\_الأحد\_21\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الأولى:** ذكر المحقق النائيني قدس سره أن الملحوظ في الواجب المشروط [ج1 ص218] - نظير الحج المشروط بالاستطاعة أو بحلول شهر ذي الحجة، ونظير الصوم المشروط بطلوع الفجر - اختلاف المقدمات من حيث الوجوب وعدمه، فنرى أنهم يلتزمون بوجوب تعلم المسائل الابتلائية قبل الإستطاعة لمن يعلم بحصول الاستطاعة بعد ذلك إذا كان الإتيان بالحج متوقفا على تعلم هذه المسائل وكان لا يمكنه تعلم مسائله بعد الإستطاعة، بينما لو علم المكلف بزمن الاستطاعة لا يجب عليه المسير إلى الحج قبل الإستطاعة، وإن كان يعلم أنه لا يقدر على المسير بعدها، مع توقف الإتيان بالحج على المسير، فما هو الفارق بين المقدمتين بحيث يقال: إن تعلم المسائل الابتلائية في الحج قبل الإستطاعة واجب إذا كان يعلم بتوقف الحج عليها ولكن لا يجب المسير إلى الحج قبل تحقق الاستطاعة وإن كان يعلم أنه لولا المسير لما أمكنه الحج؟ كما أنهم تسالموا على جواز إجناب المكلف نفسه بمقاربة أهله وإن كان يعلم أنه لا يمكنه الغسل في زمان الواجب، كمن علم قبل زوال الشمس مثلا أنه إن أجنب نفسه بمقاربة أهله لم يتمكن من غسل الجنابة بعد حلول الزوال، ولكنهم قالوا - في من كان تحت يديه الماء وعلم أنه لو أراقه فإنه لن يتمكن بعد الزوال من الطهارة المائية - بعدم جواز إراقة الماء وأنه لا بد من حفظه تحفظا على الطهارة المائية، فأي فارق بين هذين الصنفين من المقدمات؟

**وقد يقال في مقام الفرق بأحد وجهين :**

**الوجه الأول:** ما مضى من صاحب الكفاية قدس سره من القول بالواجب المعلق، وعلى فرض استحالته بالواجب المشروط بالشرط المتأخر، بمعنى أن وجوب الحج فعليّ قبل زمان الحج، إما من باب الواجب المعلق أو من باب أن وجوب الحج مشروط بشرط متأخر، فهو فعلي قبل شرطه.

**ولاحظ عليه المحقق النائيني قدس سره:**

**أولا:** باستحالة الواجب المعلق والواجب المشروط بشرط متأخر .

**ثانيا:** أنه على فرض إمكانهما فلا يصلح هذا الوجه كفارقٍ بين المقدمات، إذ حتى على القول بالواجب المعلق أو القول بالواجب المشروط بالشرط المتأخر وأن الوجوب فعليّ قبل فعلية زمان الحج فلماذا يجب عليه تعلم المسائل الابتلائية إذا علم بزمان الاستطاعة ولا يجب عليه المسير؟ فهذا الوجه لا يصلح فارقا بين المقدمات.

**الوجه الثاني:** أن هناك فرقا بين فرضين:

أحدهما: أن مصلحة الواجب - نحو ملاك الصوم - قد تكون تامة قبل فعلية وجوبه من دون توقف على القدرة، فيجب تحصيل مقدماته بوجوب متمم للجعل الأول - وهو مثلا خطاب الأمر بالصوم مشروطا بطلوع الفجر - والكاشف عن أن ملاك الواجب تام هو وجوب المقدمة شرعا، كوجوب الغسل قبل الفجر فإنه يستكشف من وجوبه تمامية ملاك الصوم قبل الفجر، وإن لم يمكن التكليف به حينئذ لعدم القدرة عليه مع عدم تحقق قيده - وهو الفجر - لا لعدم تمامية ملاكه - وإذا انكشف تمامية الملاك تبين أن وجوب المقدمة - وهي الغسل قبل طلوع الفجر - كان متمما للجعل الأول - وهو خطاب الأمر بالصوم -

وثانيهما: أن مصلحة الواجب قد لا تكون تامة قبل شرط فعلية الوجوب - كما لو فرضنا أن ملاك الزكاة الواجبة لا يكون تاما قبل بداية الشهر الثاني عشر، فلا تجب مقدماته قبل تحقق شرط الوجوب.

**وأشكل على ذلك** بأن هذا الوجه يصلح لدفع الإشكال في الجملة، لكنه لا يصلح فارقا حاسما بين المقدمات، فإنه يمكن الإلتزام بأن ملاك الصوم مثلا تام قبل طلوع الفجر لذلك يجب الغسل قبله، لكن لا يمكن الإلتزام بأن ملاك الحج تام حتى قبل البلوغ أوقبل الإستطاعة ، مع أنهم قالوا بوجوب تعلم المسائل الإبتلائية للحج قبل الإستطاعة مثلا لمن يعلم أو يطمئن بحصولها في ما بعد ، ولا يجب المسير قبل الإستطاعة المعلومة الحصول .

وحيث إن كلا الوجهين لا يجديان في بيان الفارق بين المقدمات انتقل المحقق النائيني قدس سره إلى وجه ثالث فقال [أجود التقريرات ج1ص219]: (فالتحقيق في الجواب ان يتمسك بذيل قاعدة أخرى عقلية مسلمة في محلها و هي قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وإن نافاه خطابا، و توضيح الاستدلال بها بحيث يترتب عليها التفرقة بين المقدمات أيضا انما يكون ببيان امرين) وظاهر سياق كلامه أن لهذه القاعدة العقلية محورية في البحث وهو الوصول إلى وجوب المقدمة المفوتة قبل زمان وجوب ذي المقدمة.

ومن هنا تصدى نابغة الأصول سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص189 وص191]والمحقق الشيخ الحلي طاب ثراه [أصول الفقه ج2 ص111] لنقد إقحام المحقق النائيني قدس سره هذه القاعدة في البحث للوصول إلى وجوب المقدمة قبل زمان وجوب ذيها، في ملاحظات ثلاث:

**الملاحظة الأولى:** ما ذكره العلمان قدس سرهما من أن القاعدة لا ربط لها بالمقام، لأن هذه القاعدة ليست نقلية حتى يتمسك بإطلاق النقل مثلا، بل هي عقلية، فالمدار فيها على النكتة العقلية التي من أجلها قيل بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وعند الرجوع لهذه النكتة نرى أن موردها ما إذا كان هناك واجب فعلي وقام المكلف بتعجيز نفسه عن امتثال الواجب بعد فعليته، فيقال بعد تعجيز نفسه: إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا لأن التعجيز حينئذ تعجيز اختياري، مثلا: يحرم على المكلف إتلاف بدنه فلو ألقى المكلف نفسه من أعلى شاهق بحيث صار سقوطه على الأرض المتلف لجسده خارجا عن اختياره فإن ذلك لايرفع العقوبة عنه وإن رفع فعلية التكليف بالحرمة، أو أن المكلف بعد زوال الشمس وتمكنه من الصلاة ضرب نفسه إبرة تعجزه عن القيام بالصلاة، فهو وإن صار عاجزا، لكن عجزه نشأ من اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا، وإن كان ينافيه خطابا، بل ذكر السيد الصدر قدس سره في حلقاته [ح 3 ص 227] أنه لو قلنا: إن القدرة شرط في فعلية التكليف - لا في فاعليته - فإن الدخيل في التكليف حدوث القدرة بمقدار ما يكفي للإدانة والمؤاخذة، ولا يجب استمرارها باستمرار فعلية التكليف، فمن دخل عليه الزوال وضرب نفسه إبرة موجبة للعجز عن الصلاة ، فإن انتفاء القدرة لا يعني انتفاء فعلية التكليف، وهذا يعني أن الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار لا عقابا ولا خطابا.

بينما محل الكلام ما لم يكن فيه الوجوب فعليا، لأن محل الكلام في مقدمات الواجب المشروط قبل تحقق شرط الوجوب، نحو مقدمات الحج قبل وجوب الحج، أي: قبل الاستطاعة فتطبيق القاعدة العقلية على المقام - بدعوى أن المكلف لو ترك المقدمات لم يتمكن من الحج، وحيث لم يتمكن من الحج في ظرف وجوبه فسيكون امتناع الحج عليه في ذلك الظرف من الامتناع بالاختيار الذي يقتضي صحة عقابه - **غيرُ تام**، إذ لقائل أن يقول: إن الوجوب ما دام غير فعلي ولم تتحقق شرائطه بعدُ، فمجرد علم المكلف بتحقق الوجوب مستقبلا على فرض تمامية شرائطه أو علمه بأن الملاك تام في ظرفه على فرض تمامية شرائطه ، لا يعني عقلا أن ترك المقدمات موجب لصحة العقاب على ترك الواجب في ظرفه .

**الملاحظة الثانية:** أن السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2 ص 205- 206] قد قرر مطلب المحقق النائيني قدس سره بنحو يدفع الإشكال السابق، فأفاد بأنه: على فرض أن الشرط من قيود الإتصاف بمعنى أنه قبل طلوع الفجر مثلا لا ملاك ولا إرادة ولا خطاب أي: لا ملاك لأن الملاك في الصوم إنما يتم عند طلوع الفجر، ولا إرادة لأنها فرع الملاك والملاك لم يتم بعد، ولا خطاب إذ المفروض أنه مشروط بطلوع الفجر ولم يتحقق شرطه، فمع ذلك يجب الإتيان بالمقدمات المفوتة كوجوب الغسل قبل الفجر بلحاظ عدم دخالة القدرة في زمن الواجب في الملاك، ويعد عدم الإتيان به تفويتا للملاك الملزم في ظرفه، وهذا التفويت قبيح عقلا بل حرام شرعا، وذلك لمجموع أمرين: وهما تنقيح الموضوع والمحمول، فالموضوع هو كون التفويت اختياريا، والمحمول هو أن التفويت الاختياري لملاك ملزم تصدى المولى لإبرازه بالمقدار الممكن كالتفويت الإختياري للواجب بعد فعليته من حيث القبح ، ولأجل تحقيق كل منهما اعتمد على مجموع أمرين:

**الأمر الأول:** في تنقيح الموضوع: وهو أن ترك المقدمة فعلا تفويت اختياري للملاكٍ في ظرفه ، فإن المكلف وإن صار عاجزا حين طلوع الفجر عن الصوم الا أنه عجز نشأ عن اختياره ، والشاهد على ذلك قاعدة - إن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار- فالمراد بالقاعدة تنقيح الموضوع لا المحمول**.**

**والحمد لله رب العالمين**

# 065 - مبحث\_الأوامر\_205\_الثلاثاء\_22\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

كان البحث في أن استعانة المحقق النائيني قدس سره بقاعدة (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) هل هي في محلها أم لا؟ وذكرنا أن السيد الصدر قدس سره أفاد في بحوثه [ج2 ص206] أن الغرض من ذكر القاعدة تنقيح الموضوع وبيانُ أن التفويت اختياري لا قسري.

**ومن أجل تدقيق المطلب لا بد من تحديد منظور المحقق النائيني قدس سره في تحرير محور المسألة ففيه محتملان:**

المحتمل الأول: أن محور المسألة بحسب منظوره هو العمل المأمور به في ظرفه.

المحتمل الثاني: أن محور المسألة بحسب منظوره هو تفويت الملاك بترك المقدمة أو عدم تفويته بفعلها.

**المحتمل الأول:** ما هو ظاهر تقرير بحثه في فوائد الأصول [ج1 ص196] من نظره إلى أن محور البحث في هذه المسألة هو المأمور به في ظرفه، وبيان ذلك: أن هناك نكتتين عقليتين لا ملازمة بينهما: النكتة الأولى: قبح تكليف العاجز، والنكتة الثانية: قبح عقاب العاجز.

وهما مختلفان في المناط، فالمناط في النكتة الأولى هو المحركية والداعوية بمعنى أن التكليف متقوم بالداعوية والمحركية، وحيث إنه لا مجال للمحركية والداعوية في حق العاجز فلذلك حكم العقل بقبح تكليف العاجز، لانتفاء الداعوية والمحركية فيه، ونتيجة ذلك أنه لا فرق بين العاجز بذاته أو من عجز نفسه، فإن المكلف إذا عجز نفسه لم يكن قابلا للمحركية أيضا، فلا خطاب في حقه كما لا خطاب في حق العاجز، (وإن كنا قد ناقشنا هذه النقطة وقلنا: إن هناك فرقا بين الفاعلية والفعلية، فعدم القابلية للمحركية ينفي الفاعلية لا الفعلية، بمعنى أن التكليف لا فاعلية له، أي: ليس متنجزا، لا أنه لا فعلية له، فإن فعلية التكليف لا تدور مدار المحركية، بل تدور مدار فعلية الموضوع، وما دام المكلف قد دخل عليه الوقت وهو قادر على الامتثال فقد تحقق الموضوع وإن عجز نفسه، ومقتضى تحقق الموضوع أن التكليف ما زال فعليا أي الاهتمام المولوي الواقعي بالملاك فعلي، وإن كان لا فاعلية له باعتبار عدم قابلية المكلف للمحركية).

وأما النكتة الثانية - وهي قبح عقاب العاجز - فالمناط فيها الاختيار لا المحركية، أي بما أن مناط التكليف قابلية المحركية بنظر المحقق النائيني قدس سره فيسقط التكليف في فرض العجز وإن كان عن تعجيز، ولكن مناط العقوبة ليس المحركية بل الاختيار، والمفروض أن المكلف قد عجز نفسه بسوء اختياره، فلذلك تصح عقوبته.

فتبين من ذلك أنه لا ملازمة بين قبح تكليف العاجز وقبح عقابه لاختلاف النكتة، وبذلك نستنتج أن هذه القاعدة - وهي أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وينافيه خطابا – ليست إلا عبارة عن جمع هاتين النكتتين العقليتين: وهما أن قبح تكليف العاجز يدور مدار المحركية فإذا لم تكن محركية - ولو بتعجيز النفس - فلا تكليف، وأن قبح عقاب العاجز يدور مدار الاختيار، وحيث إن من عجز نفسه استند لسوء اختياره فهو قادر بحسب المرتكز العقلائي فلا يسقط عقابه، فليست هذه القاعدة إلا جمعا بين هاتين النكتتين، وبناء على ذلك فلا فرق في مناط النكتة العقلية الثانية بين من صار التكليف في حقه فعليا ثم عجز نفسه أو من التفت إلى أنه سيؤمر بالتكليف فعجز نفسه، فإن من صار التكليف فعليا في حقه ثم عجز نفسه لا تسقط العقوبة عنه لأن عجزه عن اختيار منه، وكذلك من سيؤمر بالتكليف في ظرفه وهو قابل لو احتفظ بقدرته لأن يؤمر بالتكليف في ظرفه فعجز نفسه قبل ظرف التكليف، فإنه لا تسقط العقوبة عنه لكون العجز عن اختيار منه، فلا فرق في مناط النكتة العقلية بين الحالتين.

ولذلك ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى حكم العقل بصحة عقوبة من ترك الواجب في ظرفه بترك مقدماته التي يتوقف عليها إمكانه لكون الترك اختياريا.

فإذا كان مصب نظره قدس سره على الواجب في ظرفه وأن العجز عن الواجب في ظرفه لا يسقط العقوبة، والسر في عدم سقوطها هو أنه عن تعجيز بسوء الاختيار، فيصح للمحقق النائيني أن يستشهد بهذه القاعدة، لإثبات وجوب ترك المقدمة المفوتة عقلا، حيث إن الوجه في وجوبها حكم العقل بصحة العقوبة على ترك الواجب بتركها، وبالتالي فالقاعدة المذكورة الجامعة للنكتتين العقليتين تثبت المحمول - وهو حكم العقل بصحة العقوبة على ترك الواجب في ظرفه بترك المقدمة - لا الموضوع.

**المحتمل الثاني:** وهو أن محور المسألة بمنظور المحقق النائيني قدس سره للمقدمة نفسها لا للواجب في ظرفه، وذلك من خلال ركنين:

أحدهما: تحقيق الموضوع وهو أن التفويت الحاصل بترك المقدمة تفويت اختياري أم لا؟

وثانيهما: تحقيق المحمول وهو أن التفويت الاختياري للملاك الملزم جائز أم لا؟

فإذا كان المنظور للمقدمة لا لذيها فلا حاجة للاستشهاد بالقاعدة لا في تحقيق الموضوع ولافي تحقيق المحمول، أما عدم الحاجة لها في تحقيق الموضوع فلأن فعل المقدمة أو تركها أمر اختياري بالبداهة، فاتصاف الترك بالتفويت من جهته اتصاف واقعي، وكونه اختياريا بالبداهة حتى لو مات المكلف أو أغمي عليه، فإن فوت الملاك الملزم لا من زاوية فقد الحياة أو زاوية الإغماء بل من زاوية ترك المقدمة اختياري قطعا. فلا حاجة للاستشهاد عليه بالقاعدة من أجل إثبات الموضوع، وأما أنه لا حاجة لها لإثبات المحمول فلأن حكم العقل بقبح تفويت الملاك الملزم للمولى واضح - عند المشهور - لا يحتاج للسند.

**والملخص:** أنه إن كان منظور المحقق النائيني قدس سره هو المحتمل الأول - وهو حكم العقل بصحة العقوبة على ترك الواجب في ظرفه أم لا - فالاستشهاد بالقاعدة لإثبات المحمول صحيح - مع غض النظر عن الملاحظات الآتية - وإن كان المنظور للمقدمة من حيث اتصاف تركها بالتفويت الاختياري للملاك الملزم - بلحاظ أن محل البحث في تحديد الوظيفة تجاه المقدمة وأنها لازمة عقلا أم لا؟ - فلا حاجة للقاعدة لافي إثبات الموضوع لأن صدق التفويت الاختياري على ترك المقدمة لا يحتاج إلى الاستشهاد بالقاعدة، فإنه من الواضح وجدانا أن تفويت الغرض يتحقق بمجرد ترك المقدمة فيكون مصب القبح هو ترك المقدمة وهو فعل اختياري لتعلق الإرادة به بالمباشرة لا بالواسطة، فتوجيه مطلب النائيني قدس سره بأن وجه الاستشهاد بالقاعدة إثبات أن التفويت اختياري غير تام.

هذا مضافا إلى أن ظاهر عبارة أجود التقريرات [ج1ص 221] أنه لم يستشهد بالقاعدة على إثبات الموضوع - وهو الاختيارية وعدمها - بل استشهد بها على المحمول وهو وجوب المقدمة عقلا، حيث قال: (فالحق وجوب تحصيل المقدمات من أول أزمنة الإمكان لتحصيل القدرة على الواجب، ووجوب حفظها لواجدها لئلا يفوت الواجب والملاك في ظرفه، إذ المفروض أن الملاك في ظرفه تام لا قصور فيه، فتفويته ولو بتفويت أول مقدماته تفويت بالاختيار، وهو لا ينافي العقاب وإن كان ينافي الخطاب في ظرفه).

ومما يؤكد ذلك ما أفاده بتعقيبه على ما مضى بأن هذه القضية العقلية تكشف عن وجوب المقدمة شرعاً، حيث قال: (فبهذه المقدمة العقلية يستكشف وجوب المقدمة شرعا حفظا للغرض)، فإن القضية العقلية لا تكشف عن وجوب المقدمة شرعا إلا بثبوت وجوب المقدمة عقلا، ولكن من الواضح أنه يكفي في إثبات المحمول وهو وجوب المقدمة عقلا هو حكم العقل بقبح تفويت الغرض الملزم في ظرفه بلا حاجة للقاعدة إلا على نحو دفع دخل.

وهو: إن قلت: إن قبح تفويت الملاك الملزم فرع مبغوضية فوته في ظرفه، ومبغوضية فوته في ظرفه غير معقولة لكون المكلف عاجزا عنه في ظرفه بسبب ترك المقدمة؟

قلت: إن العجز عنه في ظرفه ناشئ عن سوء الاختيار وما نشأ عن سوء الاختيار لا يرفع القبح والعقوبة.

**الملاحظة الثالثة:** أنه هل يكفي الوجوب المشروط مع كون الشرط دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك في الكشف عن تمامية الملاك في ظرفه بنحو تستدعي وجوب المقدمة شرعاً؟ فمثلا: إذا قال المولى: (يجب الحج عند الاستطاعة) واستفدنا منه أنه لا وجوب قبل الاستطاعة بل لا ملاك لدخالة الاستطاعة في أصل الاتصاف بالملاك، فهل يكفي ذلك في استكشاف أن الملاك من الأهمية والتمامية أنه يجب تحصيله وحفظه قبل فعلية التكليف بحفظ مقدماته؟ حتى مع الإضافة التي أضافها السيد الشهيد قدس سره [ ج2ص 206] وهي: أن المولى لا يتمكن من إبراز ملاكه إلا بهذا المقدار، إذ لو أراد المولى إبراز تمامية الملاك فلا طريق له إلا هذا الطريق لأن المفروض أن إبراز الملاك بالواجب المعلق مستحيل عند المحقق النائيني، وإبرازه بالواجب المشروط بالشرط المتأخر مستحيل عنده أيضا، فتعين أن يكون إبراز الملاك بهذه الصورة، فحيث إن هذا المقدار هو الممكن فهل يستفاد من ذلك تمامية الملاك؟ بحيث يجب على المكلف عقلاً إعداد المقدمات قبل الاستطاعة، ويستكشف منه الوجوب الشرعي ؟ بل أن الوجوب الشرعي نفسي لا غيري، كما أفاد في [ الأجود ج1ص 228] وهذه مشكلة أخرى.

**والحمد لله رب العالمين**

# 066 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_206\_الأربعاء\_23\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

كان الكلام في الملاحظة الثالثة، وحاصل هذه الملاحظة التشكيك في الصغرى، وهي أهمية الملاك بحدٍ يلزم بحفظه .

**وبيان ذلك** أن السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2 ص205 وص206] أفاد بأن المولى تارةً يكون متمكنا من الواجب المعلق أو الواجب المشروط بالشرط المتأخر،وأخرى لا يكون متمكنا منهما ،فإذا كان متمكنا من أحد هذين الجعلين ومع ذلك لم يجعلهما بل جعل الوجوب بنحو المشروط بالشرط المقارن فقال: (يجب الصوم عند طلوع الفجر) لم يحكم العقل بوجوب حفظ الملاك عن طريق المقدمة، لأنه كان بإمكان المولى حفظه بنحو الواجب المعلق أو بنحو الواجب المشروط بالشرط المتأخرفلم يفعل، وأما لو لم يكن المولى متمكنا من الواجب المعلق والواجب المشروط بالشرط المتأخر - كما هو محل البحث - حيث إن المحقق النائيني قدس سره يدعي استحالتهما، فليس أمام المولى حينئذ طريق لإبراز الملاك إلا الواجب المشروط بالشرط المقارن، وهو أن يقول: (يجب الصوم عند طلوع الفجر)، فإذا ضم لذلك أن الملاك غير مشروط بالقدرة، أو أن الشرط هو طبيعي القدرة، والمفروض أن القدرة حاصلة قبل طلوع الفجر بالإتيان بالمقدمة ، فمقتضى ذلك وجوب المقدمة عقلا ولزوم فعلها شرعا، لكن المناقشة مع السيد قدس سره في تقريره لمطلب النائيني قدس سره صغروية، وهي منع استكشاف أهمية الملاك بحيث يتعين حفظه، والوجه في ذلك: أنه حتى مع فرض عدم تمكن المولى من حفظ ملاكه بالواجب المشروط أو الواجب المعلق، إلا أنه متمكن من حفظ ملاكه بنحو آخر، وحكم العقل بلزوم حفظ الملاك إنما يتم في حال ما إذا تصدى المولى لإبرازه بالقدر الممكن، حيث يكشف تصدي المولى لإبرازه عن أهميته وضرورة حفظه، فإذا لم يصدر من المولى إلا الخطاب المشروط بالشرط المقارن مع تمكنه من حفظ ملاكه بواسطة الإخبار عن أهمية ملاكه ولو بجملة خبرية، لم يدرك العقل أهمية الملاك كي يتعين بنظره حفظه، لعدم إبراز الملاك بالقدر الممكن بالنسبة للمولى، فترك المقدمة وإن كان تفويتا لملاك هو على نحو اللابشرط من جهة القدرة، إلا أن كون الملاك مهما بنحو يتعين حفظه منوط بإبرازه بما يؤدي ذلك عرفا ولم يحصل.

هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

**الجهة الثانية:** إذا وجبت المقدمة المفوتة عقلا، فهل يستكشف من ذلك أنها تجب شرعا أم لا؟ فهنا وجهان لبيان مطلب المحقق النائيني أعلى الله مقامه:

**الوجه الأول:** ما فهمه السيد الخوئي قدس سره من كلامه وبنى نقاشه عليه في تعليقته [أجود التقريرات ج1 ص221] حيث فهم السيد الخوئي أن المحقق النائيني يدعي الملازمة بين ما حكم به العقل وحكم به الشرع، وبما أن العقل قد حكم بوجوب المقدمة حكم الشرع بوجوب المقدمة، فأشكل عليه بأن هناك فرقاً بين إدراك العقل في سلسلة العلل وإدراك العقل في سلسلة المعلولات، فإذا كان ما أدركه العقل في سلسلة العلل كما لو أدرك العقل النظري أن في العمل الفلاني - كالتدخين مثلا - مفسدة تامة تقتضي النهي عنه، فهنا يلزم من إدراك العقل حكم الشرع على طبقه، لكونه في سلسلة العلل للحكم، أي: ماكان في رتبة سابقة على الحكم. وأما إذا كان حكم العقل العملي في سلسلة المعلولات، أي: بعد وجود الحكم الشرعي تقرر حكم العقل لا في رتبة سابقة على الحكم، كما لو قال المشرع (أقم الصلاة)، فإنه يحكم العقل العملي بلزوم الانقياد إلى المولى، لأن للمولى حق الطاعة، فحكم العقل العملي في طول وجود حكم شرعي وهو ما يسمى بسلسلة المعلولات، وهذا لا يستلزم حكماً شرعيا على طبقه، بل جعل الأمر الشرعي على طبقه لغو، لأنه إما أن يكون أمر الشارع - كقوله:( أقم الصلاة ) - بواسطة حكم العقل كافيا في المحركية فجعل حكم شرعي بأن يقال: (أطع أمر المولى شرعا) لغو لأن حكم الشارع الأول كافٍ في المحركية، وإن لم يكن الحكم الشرعي الأول كافيا في المحركية فألف حكم شرعي بعده لا يكفي في المحركية، والمقام من هذا القبيل لأننا فرضنا أن هناك جعلا شرعيا وهو قوله: (يجب الصوم عند طلوع الفجر) وفي طول هذا الجعل الشرعي حكم العقل العملي بوجوب المقدمة، فهذا الحكم العقلي في سلسلة المعلولات، وبعد أن حكم العقل بوجوب المقدمة فإما أن يكون ذلك كافيا في المحركية أو لا، فإن كفى فجعل الوجوب الشرعي للمقدمة لغو وإن لم يكف فألف جعل لا يجدي في المحركية، وسيأتي هذا البحث في أصل وجوب مقدمة الواجب ، وسنذكر فيه هناك تأملين:

**التأمل الأول:** أن المسلك المختار عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، فلا ملازمة بين إدراك العقل النظري للمصلحة أو المفسدة التامة وبين الجعل المولوي، لا في سلسلة العلل ولا في سلسلة المعلولات، ولا بلحاظ العقل النظري ولا العقل العملي.

**التأمل الثاني:** أن هذا المطلب مبني على أن للعقل العملي شأن الباعثية والمحركية، فلذلك لا مجال لحكم الشارع على طبقه للغويته، وهذا المدعى أول الكلام،

**والحمد لله رب العالمين**

# 067 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_207\_السبت\_26\_جمادى\_الثانية\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثاني:** وبيانه يعتمد على توضيح مقدمة في المقام، وهي أن الكلام في المقدمات المفوتة يتضمن بحثين:

**البحث الأول:** في ما هو مقتضى القاعدة بغض النظر عن الأدلة الشرعية التي قامت على وجوب بعض المقدمات، بمعنى أن البحث في ما هو مقتضى حكم العقل في كل مقدمة يلزم من تركها فوت الواجب في ظرفه أو فوت الملاك في ظرفه، فهل يحكم العقل بوجوب المقدمة التي يترتب على تركها فوت الواجب أو فوت الملاك في ظرفه أم لا؟ وبعد المفروغية عن حكم العقل قد اختلف الأعلام في حدود حكم العقل في ثلاثة موارد :

**المورد الأول:** هل يختص حكم العقل بقبح تفويت الملاك أو بقبح تفويت الواجب في ظرفه بالملاك الذي سجله المولى في عهدة المكلف أم هو مطلق؟ أي: هل أن حكم العقل بقبح تفويت الملاك فرع وجود أمر بواجب في ظرفه بحيث يقال: إن وجود أمر بواجب في ظرفه معناه أن المولى سجل الملاك في عهدة المكلف في ظرفه، أم أن حكم العقل بقبح التفويت لا يختص بذلك، وإنما متى أحرز المكلف وجود ملاكٍ ملزم ولو بإخبار المولى عن وجوده فإنه يلزم العقل بحفظه والإتيان بالمقدمات التي يتوقف عليها وإن كان لم يصدر أمر من المولى بذلك .

**المورد الثاني:** هل يختص البحث بما إذا كان القيد دخيلا في استيفاء الملاك فلا يشمل ما إذا كان القيد دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك؟ فمثلا: وجوب الحج منوط بالاستطاعة ومنوط بمجيء زمان الحج، ولكن هناك فرقاً بين القيدين، فإن القيد الأول - وهو الاستطاعة - دخيل في أصل الاتصاف بالملاك فلا ملاك قبله، وأما القيد الثاني - مجيء ذي الحجة - فهو دخيل في فعلية الملاك لا في أصل الاتصاف به، فالبحث في حكم العقل بقبح تفويت الملاك هل يختص بما إذا كان القيد دخيلا في الفعلية، ويترتب عليه حكم العقل بوجوب إعداد مقدمات الحج قبل زمانه لأن زمانه دخيل في الاستيفاء والفعلية فقط، أم يشمل القيد الدخيل في الاتصاف أيضا، ولازمه حكم العقل بوجوب حفظ الملاك الملزم وإن كانت الاستطاعة لم تحصل بعد؟ بل قال البعض بأنه يجب حفظ المقدمات حتى قبل البلوغ والاستطاعة مع أنهما ليسا دخيلين في استيفاء الملاك بل في أصل الاتصاف بالملاك.

**المورد الثالث:** هل يلزم في القيد أن يكون مضمون التحقق - كالزمان - أم لا؟ فيقال: بما أن القيد - وهو الزمن - أمر مضمون، فلا فرق فيه بين أن يكون دخيلا في الاتصاف أو دخيلا في الفعلية، فإن الملاك الملزم مضمون الفعلية في ظرفه وإن كان المكلف عاجزا، فيجب فعل المقدمة قبل القيد المضمون التحقق، أم لا فرق عند العقل بين القيد المضمون التحقق وغيره كالاستطاعة؟ كما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره من حكم العقل بوجوب المقدمة قبل القيود بغض النظر عن كون القيد مضمون التحقق أو غير مضمون.

والحاصل أن البحث الأول في مقتضى القاعدة - أي: ما هو حكم العقل - وأنه هل يترتب على حكم العقل حكم الشرع أم لا؟

**البحث الثاني:** بعد المفروغية عن وجود أمرٍ شرعي بالمقدمة وقع البحث في تخريج ذلك ثبوتاً، أي: بعد أن علم أنه يجب على المكلف الغسل قبل نهار الصوم وقع البحث في تخريج ذلك ثبوتاً، لأن وجوبه وجوب مقدمي، فكيف يتصور الوجوب المقدمي قبل الوجوب النفسي؟ إذ لا وجوب نفسي قبل طلوع الفجر بلحاظ امتناع الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، فكيف يكون الوجوب المقدمي الذي هو تابع للوجوب النفسي لذي المقدمة سابقا على الوجوب النفسي؟

وبعض الأعلام فصل بين البحثين، وبعضهم دمج بينهما كما في تقرير كلمات المحقق النائيني قدس سره.

**وبعد وضوح المقدمة** يقع الكلام في الوجه الثاني، فقد ذكر السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2 ص204 - 205 - 206] التخريج الثبوتي لوجوب المقدمة شرعا حتى على القول باستحالة الواجب المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، كما هو مبنى النائيني قده وتعرض هنا لنكات ثلاث:

**النكتة الأولى:** ما ذكره [في ص204] من أن الواجب على المكلف منذ الغروب ليس هو الصوم في النهار، بل الواجب عليه هو سد أبواب عدم الصوم في النهار، أي أنه يجب على المكلف من حين الغروب سد أبواب عدم الصوم نهاراً - من غير ناحية طلوع الفجر - فإن هناك حصصا لعدم الصوم بعدد أسباب العدم، والواجب سد أبواب عدمه بفعل سائر المقدمات، وبما أن تحقيق هذا الواجب الفعلي قبل الوقت يتوقف على فعل المقدمة كالغسل مثلا فيترشح منه وجوب مقدمي نحو الغسل، والنتيجة أن المولى من حين الغروب أوجب سد أبواب عدم الصوم، لا أنه عند الغروب أوجب الصوم حين طلوع الفجر ليلزم تأخر الواجب أو انفكاك المراد عن الإرادة كما في الواجب المعلق ، بل أوجب الإنبعاث نحو سد أبواب عدم الصوم من حين الغروب، كما أن الوجوب من حين الغروب ليس مشروطا بطلوع الفجر، وإلا لكان من الواجب المشروط بالشرط المتأخر، والواجب المشروط بالشرط المتأخر مستحيلٌ، كما أن هذا الوجوب ليس مشروطاً بالقدرة إذا طلع الفجر، بل هو مشروط بالقدرة المستمرة من حين الغروب إلى آخر نهار اليوم الآتي، والسر في ذلك أن المكلف لو كان قادرا في الليل ولكن إذا طلع الفجر صار عاجزا أو مريضا لم يجب عليه شيء، فالشرط في وجوب سد أبواب عدم الصوم من حين الغروب القدرة المستمرة إلى آخر نهار اليوم الآتي، وهذا يقول به حتى من ينكر إمكان الشرط المتأخر، مثلا: الصلاة الواجبة لا إشكال في أنها مشروطة بالقدرة من حين التكبير إلى حين التسليم إذ لو عرض العجز في الأثناء لانكشف عدم وجوبها، فاشتراط الواجبات التدريجية بالقدرة المستمرة حتى آخر جزءٍ مما لا كلام فيه عند أحدٍ كالصلاة والصوم، وبالتالي فوجوب سد أبواب عدم الصوم مشروط بالقدرة التدريجية المستمرة من حين الغروب إلى الغروب الآتي، أو أن الوجوب في كل آن مشروط بتعقبه بالآن الثاني على نحو الشرط المقارن، وبذلك تم التخلص من محذور التفكيك بين الوجوب المقدمي والوجوب النفسي، إذ لا تفكيك بينهما زمانا، إلا أن تمامية هذه النكتة تتوقف على عدم كون طلوع الفجر من القيود الدخيلة في أصل الإتصاف، كي يتصور فعلية الملاك والإرادة قبله .

نعم، يرد على هذه النكتة العقلية التي أفادها قدس سره أنه إذا كان المطلوب هو المحصَّل أي العنوان الانتزاعي المتحصل من فعل الصوم - وهو سد باب عدم الصوم - فالصوم ليس هو المطلوب، بل الصوم في النهار منشأ لسد أبواب عدمه، ولازم ذلك أن يكون وجوب الصوم وجوباً مقدميا كوجوب الغسل، وإذا كان المطلوب هو سدّ أبواب العدم المشير لفعل الصوم والغسل وسائر المقدمات، فكان نفس الغسل نحوا من أنحاء سد باب العدم لا أنه مقدمة له فلازم ذلك أن يكون وجوب الغسل وجوباً نفسيا لأن المطلوب النفسي سد أبواب العدم، والغسل بنفسه سد لأبواب العدم فوجوب الغسل وجوب نفسي في عرض وجوب الصوم، فالتفكيك بين وجوب الغسل ووجوب الصوم بأن يكون وجوب الغسل مقدميا ووجوب الصوم نفسيا غيرُ تامّ، لأنهما يشتركان في النكتة.

والحمد لله رب العالمين

# 068 - مبحث\_الأوامر\_208\_الأحد\_27\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**النكتة الثانية: فعلية الملاك قبل تحقق القيد، وتتضمن أموراً:**

**الأمر الأول:** أن يحرز أن القيد كالزمن مثلا دخيل في الاستيفاء وليس دخيلا في أصل الاتصاف بالملاك بمعنى أن المكلف أحرز أن طلوع الفجر مثلاً ليس دخيلا في أصل اتصاف الصوم بالملاك، وإنما هو دخيل في استيفاء الملاك وتحصيله، كما إذا وصف الطبيب الدواء للمريض واشترط عليه أن يكون شرب الدواء بعد الساعة الواحدة، فإن الزمن هنا ليس دخيلاً في أصل الملاك، حيث إن الدواءَ بالنسبة للمريض ذو ملاكٍ، إلا أن التوقيت دخيل في استيفاء الملاك، لا في أصل الاتصاف به، وإحراز أن القيد دخيل في الاستيفاء بطرق عديدة ولو بأن يخبر المولى العبد بأن الملاك فعلي قبل طلوع الفجر، أو أن يأمره بالمقدمة كأن يأمره بغسل الجنابة قبل طلوع الفجر لا من باب البعث والمحركية بل من باب الإرشاد إلى وجود ملاكٍ فعلي، وإنما لم يأمر المولى بالصوم قبل طلوع الفجر مع أن الملاك فعليّ لأنه يستحيل عليه الأمر، إذ لا طريق للأمر إلا بنحو الواجب المعلق أو بنحو الواجب المشروط، وكلاهما محال، فالمولى مضطر إلى أن لا يأمر بالصوم قبل طلوع الفجر، نتيجة استحالة المعلق والمشروط بالشرط المتأخر، وإلا فالملاك فعليّ قبل طلوع الفجر.

**الأمر الثاني:** بما أن الملاك فعلي قبل طلوع الفجر والمفروض أنه ملاكٌ ملزم فالإرادة فعلية قبل طلوع الفجر، أي أن المكلف قبل طلوع الفجر قد ثبت في حقه ملاكٌ ملزم وإرادةٌ مولوية، وغاية ما في الباب أن المولى لم يخاطبه لأنه لا يمكنه خطابه، فإذا أدرك المكلف أن هناك ملاكاً فعليا وإرادةً فعليةً قبل طلوع الفجر فلا إشكال في أن عقله يحكم عليه بحفظ ذلك الملاك لكونه ملاكا لزوميا فعليا، وحفظ الملاك بالإتيان بالمقدمات، إذ لا طريق لحفظ الملاك إلا بالإتيان بالمقدمات.

**الأمر الثالث:** بما أن العقل قد اكتشف ملاكاً فعلياً لزومياً قبل طلوع الفجر ولو عن طريق إخبار المولى فذلك الملاك الفعلي كما يقتضي أمرا نفسيا بذي المقدمة - وهو الصوم - فكذلك يقتضي أمراً مقدميا بالغسل قبل طلوع الفجر، فالأمر الغيري بالغسل قبل طلوع الفجر ليس تابعاً للأمر النفسي كي يقال: إن الأمر النفسي ليس فعليا قبل طلوع الفجر، فكيف يكون الأمر المقدمي فعليا وهو تابع له؟ بل إن الملاك والغرض اللزومي الذي أحرزت فعليته قبل طلوع الفجر قد اقتضى أمرين: أمراً بذي المقدمة - وهو الصوم عند الطلوع - وأمرا آخر بالمقدمة، فكلاهما قد نشأ عن ملاكٍ واحد، لا أن الأمر المقدمي تابع للأمر النفسي بذي المقدمة كي يقال بأن فعليته قبل فعليته خلف تبعيته له.

**النكتة الثالثة: وتتضمن أمرين:**

**الأول:** أن القيد - وهو طلوع الفجر - ليس دخيلا في الفعلية بل هو دخيل في الاتصاف، أي: لا ملاك قبل طلوع الفجر، وإذا لم يكن ملاكٌ قبل طلوع الفجر فلا إرادة ولا خطاب، مما يعني أن الخطاب منتفٍ لانتفاء مقتضيه إذ لا ملاك ولا إرادة قبل طلوع الفجر، ولكن مع ذلك يحكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة، وذلك باعتبار أن الملاك بعد طلوع الفجر فعليّ وإن لم يكن الآن فعليا، فبما أن الملاك اللزومي عند طلوع الفجر فعليّ فعدم الإتيان بالمقدمة قبل الطلوع تفويتٌ اختياريّ لذلك الملاك الفعليّ الملزم في ظرفه، والتفويت الاختياري للملاك الملزم الذي أبرزه المولى قبيح، وإن كان قد أبرزه بنحو الواجب المشروط بالشرط المقارن، ولكن حيث أبرزه المولى انكشف أن فيه ملاكاً ملزما في ظرفه فيجب عليه حفظه بالإتيان بالمقدمات.

**الثاني:** أن الوجوب الشرعي المتوجه للمقدمة ليس من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما فهمه السيد الخوئي والشيخ الحلي من كلام أستاذهما المحقق النائيني قدست أسرارهم، بل ظاهر عبارته في أجود التقريرات [ج1 ص228]، أن العقل حيث اكتشف ملاكاً لزومياً للمولى - ولو كان في ظرفه - فذلك الملاك اللزومي هو الذي اقتضى جعلين ووجوبين: وجوباً نفسياً للصوم عند طلوع الفجر، ووجوباً نحو المقدمة وهو الغسل، بل إن وجوب الغسل قبل طلوع الفجر ليس وجوباً مقدميا أصلا، وإنما هو وجوب نفسي، أي أن حفظ الغرض اللزومي في الصوم قد اقتضى جعلين نفسيين أحدهما نحو ذي المقدمة والآخر نحو المقدمة. وذلك لأن مقتضى حكمة المولى أن يصون أغراضه اللزومية وأن يحفظها ولا يمكن للمولى الحكيم أن يحفظ غرضه اللزومي إلا بهذين الجعلين وكلاهما وجوب نفسي، لأنه يحتمل أن المكلف لا يبادر نحو حفظ هذا الغرض اللزومي فيترك المقدمة، فتحفظا على غرضه يتصدى لجعل الوجوبين. بل أفاد المحقق النائيني قدس سره: أنه بما أن هذين الوجوبين ناشئان عن غرض واحد فهما بمثابة جعل واحد، فليس لهما إلا إطاعة واحدة وعقابٌ واحد على تقدير ترك المقدمات والصوم، ولا يحكم العقل بأكثر من ذلك، وهذا معنى أن الوجوب النفسي المتوجه للمقدمة متمم الجعل، أي أنه متمم للوجوب النفسي نحو ذي المقدمة، وبالتالي فليس الوجوب نحو المقدمة وجوبا غيريا كي يشكل بعدم تبعيته لوجوب ذي المقدمة.

**فتلخص من هذه النكات الثلاث:** أنه يمكن الأمر بالمقدمة قبل زمان ذيها إما بنكتة أن الأمر النفسي بالواجب الموجب لترشح الوجوب المقدمي على المقدمة هو من حين الغروب لا من حين الفجر، لأن الواجب هو سد أبواب عدم الصوم مثلا فلم يتحقق تقدم لوجوب المقدمة على وجوب ذيها، وإما بنكتة أن الملاك فعلي قبل فعلية القيد وهو الذي اقتضي جعل وجوبين للمقدمة وذيها، فالوجوب الغيري لم يكن تابعا للوجوب النفسي كي يستحيل تقدمه عليه، وإما بنكتة اكتشاف العقل من خلال إبراز المولى للملاك اللزومي في ظرفه جعل وجوبين نحو المقدمة وذيها في عرض واحد من دون تبعية.

**كما تبين مما مضى بيانه:** أنه ليس المدار في حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة وبالأمر بالمقدمة على كون القيد دخيلا في الفعلية، بل يشمل فرض كون القيد دخيلا في الاتصاف، كما أنه ليس المدار فيهما على تسجيل القيد في عهدة المكلف وإن لم يأمر به المولى، بل إن إخباره بغرضه اللزومي كافٍ في بعث العبد عقلا نحو حفظ هذا الغرض، واكتشاف أن هناك جعلين: جعلاً للوجوب النفسي وجعلاً للوجوب نحو المقدمة، ولكن هناك ملاحظة عامة تشمل المدعى في المقام وغيره: وهي أن اكتشاف العقل النظري أهمية الغرض المولوي عن طريق إخبار المولى عن فعلية ملاكه ولو في ظرفه أو عن طريق أمر المولى بالصوم المقرون بطلوع الفجر الكاشف عن فعلية الملاك في ظرفه إما أن يكون كافيا في محركية العقل نحو حفظ الغرض، ولازم ذلك أن لا يخشى المولى على غرضه من الفوت، لكون علم العبد بالغرض اللزومي بإخباره بملاكه أو أمره بالواجب النفسي كافيا في محركية العقل نحو حفظ الغرض، فلا يخشى على غرضه من الفوت كي يضطر للقيام بجعلين: نفسي نحو ذي المقدمة وآخر نفسي أو غيري نحو المقدمة. وإما أن لا يكون ذلك كافيا في محركية العقل وصون الغرض وحفظه مما يقتضي أن يتصدى لجعلين وهذا مساوق لإنكار وجوب المقدمة المفوتة عقلا، إذ لا تجب المقدمة عقلاً، فإن السر في وجوبها عقلا كون الغرض المدرك لا يمكن حفظه وصونه عن الفوت إلا بفعل المقدمة، فإذا لم يكن بيان المولى وأمره كافيا في محركية العقل نحو حفظ الغرض اللزومي، فذلك يعني إنكار وجوب المقدمة المفوتة عقلاً، وهو خلف بيانات المحقق النائيني قدس سره من التركيز على حكم العقل بصحة العقاب بمجرد ترك المقدمة لأن في تركها تركاً للواجب في ظرفه وحكمه بقبح تفويت الغرض اللزومي بعد إدراكه، بل ظاهر بعض عبارات أجود التقريرات كما في قوله [ج1ص ٢٢١]: (فالحق فيه وجوب تحصيل المقدمات من أول أزمنة الإمكان لتحصيل القدرة على الواجب لئلا يفوت الواجب والملاك في ظرفه.. إلى أن قال: فبهذه المقدمة العقلية يستكشف وجوب المقدمة شرعا حفظا للغرض فيكون متمما للجعل الأول) أن الوجوب العقلي المذكور هو الكاشف عن الوجوب الشرعي، وما ذكر إشكال عام على الجمع بين دعوى المحركية العقلية بنكتة صون الغرض اللزومي وحفظه والأمر الشرعي بالمقدمة بنفس النكتة في كلمات النائيني قده وغيره كما سيأتي تفصيله في الأبحاث القادمة.

هذا تمام الكلام في القسمين الأول: عدم دخالة القدرة في الملاك، والثاني: أن الدخيل في الملاك طبيعي القدرة، ثم تعرض المحقق النائيني قدس سره لقسمين آخرين: إذا كانت القدرة الدخيلة في الملاك هي القدرة بعد شرط الوجوب، أو القدرة بعد زمان الواجب [أجود التقريرات ص223].

**والحمد لله رب العالمين**

# 069 - مبحث\_الأوامر\_209\_الاثنين\_28\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

سبق أن أقسام القدرة أربعة، ومضى البحث في القسمين الأولين.

**القسم الثالث:** أن تكون القدرة الدخيلة في الملاك هي القدرة بعد شرط الوجوب كما إذا افترض أن القدرة الدخيلة في ملاك الحج هي القدرة بعد شرط الاستطاعة لا قبلها، وبناءً على ذلك لا يجب على المكلف تحصيل القدرة قبل الاستطاعة، وإنما يجب عليه حفظ القدرة بعد الاستطاعة.

**وبيان ذلك:**

أما أنه لا يجب عليه تحصيل القدرة قبل الاستطاعة فلأن المفروض أن الحج قبل الاستطاعة ممالا ملاك فيه لأن ملاكه منوط بالقدرة بعد الاستطاعة، فالإتيان بالمقدمات المفوتة - كالسفر مثلا أو إعداد الفيزا - قبل الاستطاعة ليس حفظا للملاك إذ لا ملاك، بل هو في الواقع إيجاد للملاك لا حفظٌ له، ولا يجب على العبد أن يجعل الفعل المطلوب كالحج ذا ملاكٍ، وإنما يجب عليه حفظ الملاك والقدرة، وأما أنه يجب عليه بعد الاستطاعة المقدمات المفوتة عقلا وشرعا كالسفر وإعداد لوازمه - باعتبار أنه صار الحج بالاستطاعة ذا ملاك - فالمقدمة المفوتة حفظ للملاك وحفظ للقدرة المعتبرة.

**القسم الرابع:** أن تكون القدرة الدخيلة في الملاك هي القدرة في زمان الواجب لا القدرة قبل ذلك، كأن يقال: إن الصلاة الواجبة على المكلف هي الصلاة ذات الاطمئنان، ولكن ملاك الصلاة ذات الاطمئنان منوط بالقدرة عليه بعد دخول الوقت، أي: إذا دخل الوقت وكان المكلف قادرا على الصلاة باطمئنان وجبت وإلا فلا، فملاك شرطية الاطمئنان منوط بالقدرة بعد دخول الوقت، وأما قبل دخول الوقت فلا يجب على المكلف حفظ القدرة على الاطمئنان، كأن يبحث قبل دخول الوقت عن مكان ليصلي فيه باطمئنان، لأن ملاك الصلاة ذات الاطمئنان منوط لا بمطلق القدرة بل بالقدرة بعد دخول الوقت، فلا يجب على المكلف قبل دخول الوقت حفظ القدرة لأنه: جعلٌ للصلاة ذات الاطمئنان ذات ملاك، ولا يجب على المكلف أن يجعل الفعل المطلوب ذا ملاك، بل يجب عليه حفظ الملاك فيه.

وهذا بخلاف الصلاة مع ساتر العورة، فإن الصلاة مع ستر العورة ذات ملاك، والقدرة الدخيلة في هذا الملاك مطلق القدرة لا القدرة بعد دخول الوقت، فلذلك يجب على المكلف قبل دخول الوقت تحصيل ساتر العورة إن علم أنه لا يستطيع تحصيله بعد دخول الوقت، لأن ملاك الصلاة مع الستر منوط بطبيعي القدرة لا القدرة بعد دخول الوقت، فلذلك يجب على المكلف قبل دخول الوقت أن يهيئ ساتر العورة حفظا للملاك.

وهنا أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية - تحقيق مؤسسة آل البيت ج2 ص88 في الحاشية] أمرين:

1- **إن قلت:** إن من القبيح تفويت التكليف ومنع المولى عن تحصيل أغراضه التي يتصدى لتحصيلها بواسطة التشريع والبعث نحو الفعل، بمعنى أن العبد حيث يعلم أن الصلاة ذات الاطمئنان لا ملاك فيها قبل الوقت، فيقوم بالركوب في السفينة كي لا يصلي باطمئنان عند دخول الوقت، وذلك من تضييع القدرة على الاطمئنان قبل دخول الوقت ودفع للمولى عن التكليف ومنعه من استيفاء غرضه بالبعث - لأنه لا يمكن المولى بعد دخول الوقت أن يكلف العبد بالصلاة مع الاطمئنان لعدم قدرته - ودفع المولى عن استيفاء أغراضه ببعثه وتكليفه قبيحٌ.

**قلنا:** إن مقتضى العبودية والرقية للمولى الانقياد له باحترام تكاليفه الفعلية أو تحصيل أغراضه اللزومية القائمة بفعل العبد، فيجب عليه امتثال تكاليف المولى وإن لم يكن للمولى تكليفٌ يجب عليه رعاية أغراضه اللزومية، لا أنه يجب على العبد تمكين المولى من استيفاء غرضه القائم بفعله وهو نفس التكليف، عن طريق إيجاد موضوع التكليف، فهذا ليس من شؤون العبودية والرقية، وبعبارة أخرى: إن التكليف الذي هو فعل المولى ليس الا مقدمة لتحصيل الأغراض المولوية القائمة بفعل العبد، فلولم يكن ذلك الغرض المولوي القائم بفعل العبد لازما، لم يكن تفويت الفرصة على المولى بأن يتصدى للتكليف قبيحا، فلذلك لا يجب على العبد تحصيل الاستطاعة للحج، فلو فرض أن العبد يمكنه في دقيقة واحدة اكتساب مال محقق للاستطاعة فضيع تلك الفرصة لم يرتكب محذوراً عقلا ولا شرعا، إذ لا يجب عليه إعداد الموضوع لتكاليف المولى.

2- **إن قلت:** إن دفع التكليف ومنعه عن الحدوث قبل تحقق موضوعه تفويت للغرض على المولى وهو قبيح ؟ أي أن تضييع الفرصة بأن يقف العبد في مكان لا اطمئنان فيه، مع علمه بعدم التمكن من ذلك بعد دخول الوقت، من دفع التكليف عن نفسه، كمن ينام قبل طلوع الفجر مع علمه بأنه لا يستيقظ قبل طلوع الشمس، حيث التزم سيدنا الخوئي قدس سره بأن هذا مما لا محذور فيه عقلا ولا شرعا، مع أن هذا من دفع التكليف عن نفسه وتفويت الغرض على المولى.

**قلت (ص91):** إن هناك فرقا بين دفع التكليف مع تمامية اقتضائه ودفع مقتضي التكليف، فالأول خروج عن زي الرقية والعبودية فيستحق العبد عليه العقوبة، ولو لم يكن التكليف به فعليا، بخلاف الثاني.

وتوضيح ذلك: أنه تارة يعلم المكلف أن التكليف تام الاقتضاء لأن مصلحة الفعل اللزومية غير متوقفة على دخول الوقت، كمن علم أن التكليف بالصوم في النهار تام الاقتضاء قبل طلوع الفجر لتمامية ملاكه اللزومي، وإن لم يكن التكليف فعليا، فحينئذ يكون دفع التكليف أي منعه من الفعلية بتعجيز النفس عن الصوم عن طريق ضرب البدن إبرة معجزة مثلا قبيحا، لكونه من دفع التكليف التام الاقتضاء من حيث الملاك وتفويتا لغرض لزومي، وتارة يعلم المكلف أن ملاك الأمر بالحج منوط بالمقتضي وهو الاستطاعة، فلو أنه دفع الاستطاعة بأن منع الفرصة التي يستطيع من خلالها تحقيق الاستطاعة فهذا مما لا محذور فيه لأنه ليس دفعا لتكليف تام الاقتضاء، بل هو دفع لمقتضي التكليف الذي لم يتحقق ملاكه بعد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 070 - مبحث\_الأوامر\_210\_الثلاثاء\_29\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والمتحصل من كلام المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص225]:** أن الواجب الواحد قد يكون ملاكه منوطاً بالقدرة في زمانه بلحاظ شرطٍ معين، ومنوطاً بطبيعي القدرة بلحاظ شرطٍ آخر، مثلا: الصلاة لها تقيدان: تقيد الصلاة بكونها عن وضوءٍ أو غسل، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ إلى أن قال: ﴿وإن كنتم جنباً فاطهروا﴾ بتقريب: أن ظاهر الآية أن ملاك الصلاة بلحاظ هذا التقيد - وهو كون الصلاة عن وضوءٍ أو غسل - منوط بالقدرة في زمان الصلاة لقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة)، وأثر ذلك أنه يجوز للمكلف قبل الوقت أن ينقض وضوءه أوطهارته بجماع أهله، وإن كان يعلم أنه إن نقض طهوره فلن يتمكن منه بعد الوقت ولو لعدم القدرة لا لعدم الماء، لأن الملاك منوط بالقدرة عليهما في زمان الواجب لا بطبيعي القدرة، ولا يجب إيجاد موضوع الملاك، والثاني: تقيد الصلاة بكونها عن طهارة مائية، والقدرة الدخيلة في هذا الملاك - وهو ملاك كون الصلاة عن طهارة مائية - طبيعي القدرة ولو قبل الوقت، فمن كان بين يديه الماء قبل الوقت ويعلم أنه لو أراق الماء لن يجده بعد الوقت فإنه يجب عليه حفظ الماء، ولا يجوز له إراقته، وقد ذكر المحقق النائيني قدس سره أن ذلك مما يستكشف من الرواية الصحيحة، وقد أورد عليه سيدنا الخوئي قدس سره في التعليقة [ص225]: **(أن ذلك من باب الغفلة والاشتباه، حيث لم يرد في هذا الموضوع رواية صحيحة ولا غير صحيحة، ولقد اعترف هو قدس سره بذلك حينما طالبناه بها، والعصمة لأهلها)**، لكن لا يبعد استناد المحقق النائيني قدس سره لبعض الروايات الصحيحة نحو صحيحة محمد بن مسلم [المحاسن للبرقي ج2 ص372]: **(سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر فلا يجد إلا الثلج أو ماء جامدا، فقال عليه السلام: هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا أرى أن يعود لمثل هذه الأرض التي توبق دينه)**، بدعوى ظهورها في حرمة السفر لأرض يفوت بالسفر لها التمكن من الطهارة المائية، ونحو صحيحته الأخرى [تهذيب الأحكام ج1 ص405]: (**سألت أبا جعفر عليه السلام: عن الرجل يقيم في البلاد الأشهر وليس فيها ماء، إنما يقيم لمكان المرعى وصلاح الإبل ؟ قال عليه السلام: لا).**

فدعوى سيدنا عدم وجود رواية في الموضوع ممنوعة - والعصمة لأهلها -، والبحث في ما هو ظاهر آية الوضوء والروايات الشريفة موكول إلى الفقه.

وأشكل على ذلك المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص93 في الحاشية] بقوله: **(فإما أن يقال بعدم تمامية مصلحة الواجب إلا بعد دخول الوقت فينافي لزوم التعلم الذي هو مقدمة وجودية قبل الوقت لمن لا يتمكن منه في الوقت، وكذا لزوم إحراز الماء، وإما يقال بتماميتها، فيصح الالتزام بما ذكر، لكنه يستلزم وجوب الوضوء لمن لا يتمكن منه في الوقت، ولا يعقل تمامية المصلحة من جهة مقدمة، وعدم تماميتها من جهة مقدمة أخرى )**.

وبيانه: أن الملاك إن كان تاما قبل الوقت فلا يجوز إراقة الماء الموجود لتمامية الملاك، ويجب تعلم الأحكام الابتلائية قبل الوقت، ولا يجوز نقض الوضوء، بل يجب الوضوء لمن ليس على وضوء لو علم عدم التمكن منه بعد دخول الوقت أيضا، إذ ما دام الملاك تاما قبل الوقت فيجب على المكلف حفظ الملاك، وحفظ الملاك متوقف على حفظ المقدمات، فلا محالة يجب على المكلف حفظ الملاك بحفظ المقدمات قبل الوقت ولا تفصيل، وإن لم يكن الملاك تاما قبل الوقت فلا يجب على المكلف حفظ شيء لعدم ملاكٍ كي يلزم حفظه، وبالتالي يجوز له نقض الوضوء إن كان متوضئا وإراقة الماء ولا يجب تعلم المسائل الابتلائية، فالتبعيض في الملاك الواحد بدعوى تماميته من جهة دون جهة أخرى كما عن المحقق النائيني قدس سره غير معقول.

ولكن الصحيح ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، وبيان ذلك: أن ملاك الصلاة - وهو استعداد المكلف للانتهاء عن الفحشاء والمنكر - مثلا له مناشئ متعددة، فمن مناشئه ستر العورة، ومن مناشئه الطهارة المائية، ومن مناشئه الاطمئنان، وبالتالي فمن المعقول جدا أن يختلف تأثير هذه المناشئ المتعددة في الاتصاف بالملاك، فيكون تأثير بعضها - كستر العورة - منوطا بطبيعي القدرة بحيث لو كان المكلف مستور العورة قبل الصلاة أو يمكنه تحصيل الساتر لم يجز له التفريط في ساتر العورة إذا علم بعدم إمكان تحصيله بعد الوقت، بينما تأثير المنشأ الآخر - ككون الصلاة ذات اطمئنان أو عن طهور - منوط بالقدرة في زمان الواجب لا بطبيعي القدرة فلا يجب عليه حفظ القدرة على ذلك قبل زمان الواجب، فاختلاف ارتباط تأثير المناشئ بالقدرة مما يفضي لكون المصلحة تامة من جهة بعض القيود قبل الوقت وليست تامة من جهة بعض القيود الأخرى، إذ ليس المراد بالتمامية التمامية المطلقة، وإنما المراد التمامية الحيثية، والاختلاف فيها أمر معقول جدا وخصوصا في الملاكات الشرعية.

نعم قد يناقش المحقق الإصفهاني قدس سره من ناحية إثباتية بأن يقول: إن العرف يلغي الخصوصية في هذا المورد، ويرى أنه إذا كان المستفاد من الآية أن ملاك الصلاة من حيث الوضوء والغسل منوط بالقدرة زمان الواجب فهو كذلك من جهة وجدان الماء، وإذا كان المستفاد من الروايات الشريفة أن ملاك الصلاة من جهة وجدان الماء منوط بطبيعي القدرة فهو كذلك من جهة الطهور، فالتفكيك غير عرفي.

هذا تمام الكلام فيما ذكره المحقق النائيني قدس سره، وقد سبق أن الوجوه المطروحة لإثبات وجوب المقدمات المفوتة عديدة، الأول: الالتزام بالواجب المعلق الذي ذكره صاحب الفصول رحمه الله، والوجه الثاني الالتزام بالواجب المشروط بالشرط المتأخر الذي أشار إليه صاحب الكفاية قدس سره، والوجه الثالث رأي المحقق النائيني قدس سره من التمسك بمجموع قاعدة أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وتنوع أقسام القدرة من حيث الدخالة في الملاك وعدمه، وقد مر البحث فيه مفصلا، وظاهر الكلمات أن لب التحقيق في المقدمات المفوتة هو كلام المحقق النائيني قدس سره، ولذلك تدور الكلمات المتأخرة عنه في فلك رؤيته، فالوجوه الآتية إما أن تكون نقداً له أو قبولا له مع تقييد له بقيد معين.

**الوجه الرابع:** ما ذهب إليه المحقق الحائري قدس سره [درر الفوائد ج1 ص 109- 110] وتبعه بعض تلاميذه في كتابه تهذيب الأصول قدس سره [ج2 ص327]، ولكل منهما بيان للنكتة.

**البيان الأول:** ما ذكره المحقق الحائري قدس سره بقوله: **(إن الواجب المشروط بعد العلم بتحقق شرطه في محله يقتضي التأثير في نفس المكلف بإيجاد كل شيء منه ومن مقدماته الخارجية في محله، مثلا لو قال: (أكرم زيدا إن جاءك) فمحل الإكرام بعد مجيئه، ومحل مقدماته إن كان قبل المجيء، فمجرد علم المكلف بالمجيء يقتضي إيجادها قبله، والحاصل: أن طلب الشيء على فرض تحقق شيء آخر لايقتضي إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده، ولكن بعد العلم بتحقق ذلك الشيء يؤثر في المكلف، ويقتضي منه أن يوجد كلا من الفعل ومقدماته في محله)،** وهو بيانٌ وجداني، وحاصله أن الوجدان شاهد بأن المولى إذا أمر بفعلٍ على تقدير شرطٍ معين كما لو قال: (اذبح شاة صدقةً إذا حصل الكسوف) فمن الواضح أن الأمر بذبح الشاة عند حصول الكسوف ليس أمراً بالكسوف، لأنه قد فرض متحققا وأمر بالصدقة على فرض حصوله، ولكن متى علم المكلف بتحقق الشرط وأن الكسوف يحصل غدا فإن علمه بتحقق الشرط له أثر في نفسه وهو استعداده للانقياد لتطبيق الواجب في ظرفه على طبق قيوده، وكما يرى بوجدانه الانقياد لتحقيق الواجب على طبق قيوده فإنه يرى ضرورة الإتيان بالمقدمات، إذ بعد علمه بحصول الكسوف على كل حال فلا إشكال في حكم العقل بضرورة المبادرة إلى المقدمات التي يتوقف عليها ذبح الشاة صدقةً، حيث لا يرى الوجدان فرقاً بين العلم بتحقق الشرط فعلاً أو بتحققه يوم غدٍ.

وقد تستفاد الفذلكة الفنية لهذه النكتة من كلام المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص88 في الحاشية ] حيث قال: **(وتحصيل الغرض التام الغرضية عقلا لازم ولولم يكن التكليف به فعليا، بل وإن لم يمكن أصل التكليف به لغفلة المولى، وحينئذ كما أن إنقاذ ولد المولى لازم مع غفلة المولى، كذلك تهيئة إنقاذه اليوم - إذا كان يغرق في الغد - لازمة، وكما أن ترك إنقاذه اليوم بترك مقدمته يستحق عليه العقوبة، كذلك ترك إنقاذه غدا بترك مقدمته المنحصرة اليوم يوجب العقاب).**

وبيانه: أن النكتة كل النكتة في أن الغرض تام الغرضية، فمتى أحرز المكلف غرضاً تاما كان لازم التحصيل، فإن مقتضى العبودية والرقية للمولى حفظ أغراض المولى، فإذا علم المكلف أن الغرض تام كان مقتضى ذلك لزوم تحصيل الغرض وإن لم يكن تكليف به بل وإن لم يعقل التكليف به، مثلا: إذا كان المولى غافلا وقد غرق ابنه فإنه لا إشكال في حكم العقل بضرورة إنقاذ ابن المولى، لأن المكلف أحرز غرضا تاما للمولى وإن لم يقدر المولى على التكليف بحفظ الغرض نتيجةً لغفلته، وكما يتصور ذلك في الغرض التام بالفعل فإنه يتصور في الغرض التام مستقبلا، فلو أن العبد علم أن ولد المولى سيغرق غداً فلا إشكال في حكم عقله بضرورة تهيئة وسائل الإنقاذ من اليوم تحفظا واستعدادا لإنقاذ ولد المولى غدا، فإنه لا فرق بنظر العقل بين الصورتين، من جهة حكم العقل بصحة العقاب على ترك حفظ الغرض في ظرفه بترك مقدماته الفعلية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 071 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_211\_الأربعاء\_30\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والمتحصل مما مضى** أن هناك فرقاً بين الشرط المضمون التحقق والشرط المحتمل، فإذا كان الشرط مضمون التحقق - كالزمان - فالمكلف يحرز غرضاً تاماً للمولى، إذ لا فرق في إحراز الغرض التام للمولى بين كون الغرض فعليا أو كون الغرض في الغد، إذ المفروض أنه أحرز غرضاً تامًا للمولى، والغرض اللزومي التام للمولى مما يجب حفظه عقلاً، فإن مقتضى العبودية احترام أغراض المولى كاحترام تكاليفه، وحفظ الغرض بحفظ مقدماته، فلا محالة يلزم العقل بالإتيان بالمقدمات حفظاً للغرض التام، بل إن العقل يحكم بصحة العقوبة واستحقاق المؤاخذة على تفويت الواجب في ظرفه إذا كان تفويته باختيارالعبد، وذلك عن طريق ترك مقدماته، ولهذا لا فرق بين كون القيد دخيلا في الاستيفاء أو كونه دخيلا في أصل الاتصاف، فتفصيل السيد الصدر قدس سره [ج2ص 205- 206] بين القيد الدخيل في الاستيفاء والقيد الدخيل في الاتصاف بجعل نكتةٍ لكل منهما مما لا حاجة له، إذ متى ما كان القيد مضمون التحقق فالغرض التام اللزومي للمولى معلومٌ، وحيث علم الغرض وجب الحفظ عقلاً واستحق المكلف المؤاخذة والعقوبة على تفويته، وذلك بخلاف ما إذا كان الشرط محتملاً كما إذا احتمل الاستطاعة و عدمها، فإن المكلف حينئذ لا يحرز غرضاً تاماً للمولى كي يجب عليه الإتيان بالمقدمات.

والشاهد الوجداني على ذلك قياس المقام بالأغراض الشخصية، فمثلا: لو علم الإنسان أنه سيبتلى غداً بالعطش، وأنه إذا لم يوفر الماء اليوم سيقع في المهلكة غداً لعطشه وعدم وجدان الماء، فلا محالة يلزمه العقل بإعداد الماء من اليوم، والسر في ذلك أنه أحرز أن هناك غرضا تاما لزوميا بالنسبة إليه وهو حفظ نفسه عن التلف بتوفير الارتواء، وحيث أحرز غرضاً لزوميا بالنسبة له حكم عقله بلزوم حفظه وذلك بإعداد الماء من اليوم، ولو لم يفعل ذلك لوقع في المذمة واستحقاق المؤاخذة من اليوم، والنكتة المشتركة بين الأغراض الشخصية والأغراض المولوية من جهتين:

الأولى: أن المدار عقلا من حيث لزوم الحفظ على كون الغرض لازما بحسب مقتضيات العقل.

الثانية: أن لافرق في لزوم الحفظ بين كون القيد دخيلا في الإستيفاء أو دخيلا في الاتصاف كما في مثال العلم بحصول العطش غدا، فإن القيد وهو العطش دخيل في الإتصاف بالحاجة للماء .

**ولكن هناك إشكالين على هذا المطلب:** إشكالاً من المحقق العراقي قدس سره، وإشكالاً من سيدنا الخوئي قدس سره.

**الإشكال الأول:** ما طرحه المحقق العراقي قدس سره [نهاية الأفكار ج2 ص320] وبيان ما أفيد من قبله بذكر أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** على المبنى المختار عند المحقق العراقي قدس سره من أن التكليف ليس اعتبارا بل هو الإرادة المبرزة، فالتكليف متقوم بأمر نفساني يبرزه المولى وهو الإرادة المتعلقة بفعل العبد، وأن هذه الإرادة فعلية قبل حصول الشروط، فإذا أراد المولى من المكلف الصوم عند طلوع الفجر فإن الإرادة فعلية من حين رؤية الهلال وإن كان المراد هو الصوم عند طلوع الفجر، وبما أن الإرادة من شؤون النفس فشروطها أيضا من شؤون النفس، وبالتالي فالشرط في انقداح الإرادة وفعليتها ليس هو طلوع الفجر، إذ لا يعقل تعليق الإرادة على طلوع الفجر، بل الشرط في فعلية الإرادة لحاظ طلوع الفجر لأن الإرادة أمرٌ نفساني فلا بد أن يكون شرطها أمرا نفسانيا وهو اللحاظ، وبما أن اللحاظ فعلي فالإرادة فعلية، ولأن الإرادة اللزومية فعلية من حين رؤية الهلال فبالتالي تجب المقدمات - أي: مقدمات الصوم - قبل طلوع الفجر، ويكون لزوم المقدمات - ومنها الغسل - وجوباً مقدميا مترشحاً من فعلية الإرادة، وعلى هذا المبنى لا توجد مقدمة مفوتة، بل كل المقدمات واجبة بالفعل لفعلية الإرادة بفعلية شروطها.

**الأمر الثاني:** على مبنى القوم الذين يرون أن التكليف اعتبارٌ ولا يكون فعليا قبل فعلية القيد الدخيل فيه - وهو طلوع الفجر - فلا تكليف بالفعل قبل طلوع الفجر، ومع ذلك فقد ذكر النائيني قدس سره والحائري قدس سره وغيرهما أن العقل يحكم بصحة العقوبة واستحقاق المؤاخذة إذا لم يقم المكلف بإعداد المقدمات ومنها الغسل قبل طلوع الفجر، بلحاظ أن ترك المقدمة ترك للواجب في ظرفه .

وهنا يطرح المحقق العراقي قدس سره سؤالا وهو: ما هو المصحح للعقوبة على ترك المأموربه في ظرفه قبل فعلية التكليف؟ وأجاب عن ذلك بأن المصحح للعقوبة لا بد أن يكون في ظرف التكليف لا قبله، وتبعه في هذه النكتة حرفاً بحرف سيد المنتقى قدس سره في بحث منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات [المنتقى ج5 ص182] حيث بنى على هذه النكتة عدم منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات. وبيان ذلك: أن المصحح للعقوبة هو البيان، والمقبح للعقوبة اللابيان، والشرط في البيان واللابيان ظرف التكليف أي: ظرف تحقق الموضوع للتكليف، مثلا: صلاة الجمعة يكون المصحح لاستحقاق العقوبة على تركها العلم حين زوال الشمس من يوم الجمعة لا العلم قبله، والمقبح للعقوبة عدم العلم بوجوب الجمعة عند زوال الشمس من يوم الجمعة لا قبله، فإن المصحح للعقوبة على ترك المكلف به هو أن يعلم بالتكليف حين تحقق الموضوع - وهو زوال الشمس - والمقبح لها هو اللابيان واللاعلم حين زوال الشمس، والشاهد على ذلك أن المكلف لو اعتقد قبل زوال الشمس بأن الجمعة واجبة، وعندما زالت الشمس زال الاعتقاد إما لغفلته عن التكليف أو لتبدل الاعتقاد بالشك، فلا إِشكال في أنه مورد للبراءة العقلية ويكون معذورا عقلا - لقبح العقاب مع عدم البيان - ولا يجدي اعتقاده بالتكليف قبل زوال الشمس، وكذلك العكس، فلو فرضنا أن المكلف قبل زوال الشمس يوم الجمعة اعتقد عدم وجوب الجمعة أو شك في ذلك، وعندما زالت الشمس من يوم الجمعة اعتقد بالوجوب فتجب عليه الصلاة، فإن هذا شاهد على أن المناط في المصحح للعقوبة والمقبح لها هو البيان واللابيان في ظرف التكليف أي: في ظرف تحقق موضوع التكليف لا قبله.

**الأمر الثالث:** إن النتيجة مما سبق أنه إذا كان المناط في البيان واللابيان على ظرف التكليف لا قبله فلا يجدي العلم بالشرط في ظرفه، كأن يعلم المكلف بطلوع الفجر، فعلم المكلف بأن شرط الصوم مضمون أو علمه بأن شرط وجوب الحج - وهو الاستطاعة - سيحصل غدا غير مجدٍ، فإن العلم بتحقق الشرط غاية ما يفيده علمه بأنه سيكلف عند طلوع الفجر، والعلم بأنه سيكلف ليس هو المناط في صحة العقوبة واستحقاق المؤاخذة، بل المناط هو العلم بالتكليف في ظرفه لا العلم قبله، ولهذا لا موجب لدعوى حكم العقل باستحقاق المؤاخذة على ترك الواجب في ظرفه قبل فعلية البيان ، فإن العقل لا يحكم باستحقاق العقوبة على ترك الواجب من الآن كي يترتب عليه وجوب المقدمات المفوتة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 072 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_212\_الأحد\_4\_جمادى\_الثانية\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وحاصل ما أفاده المحقق العراقي قدس سره - في مقام الإشكال على وجوب المقدمات المفوتة قبل فعلية التكليف بفعلية القيد المأخوذ فيه - أن المناط في صحة العقوبة على ترك امتثال التكليف هو البيان أي: العلم بالتكليف في ظرف تحقق موضوعه لا قبله، كما أن المناط في قبح العقوبة على اللابيان في ظرفه أيضا، وبالتالي لا مجال لحكم العقل بصحة العقوبة على ترك التكليف بترك المقدمة المفوتة.

ويمكن تقريب كلامه بنحو آخر، وهو أن مراحل الحكم بحسب ما هو المعروف بينهم ثلاث مراحل: مرحلة الإنشاء، ومرحلة الفعلية، ومرحلة التنجز. فإذا قال المولى: ﴿لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ فإن الخطاب الصادر من المولى بقصد اعتبار الفعل على ذمة المكلف عبارةٌ عن مرحلة الإنشاء، وإذا صار الموضوع فعليا بمعنى تحقق الاستطاعة خارجا من المكلف فقد انتقل الحكم إلى مرحلة الفعلية، وإذا علم المكلف بهذا الحكم تحققت مرحلة التنجز - الذي هو عبارة عن حكم العقل بضرورة العمل دفعا للعقوبة على الترك - ولأجل ذلك فإن المتنجز هو الفعلي، فلا يعقل أن يكون ما ليس فعليا متنجزا، فحكم العقل بالعقوبة على مخالفة التكليف موضوعه الحكم الفعلي لا مطلق الحكم، فلذلك لا معنى لدعوى القوم أن المقدمات المفوتة واجبة قبل فعلية التكليف بذي المقدمة، لأن معنى وجوب المقدمات المفوتة - كما صرح به عدة منهم المحقق الحائري قدس سره - هو حكم العقل بصحة العقوبة على ترك التكليف في ظرفه، وحيث إن ترك التكليف في ظرفه يتحقق بترك المقدمات المفوتة فعلا، فلازم ذلك أن التكليف المشروط قد تنجز قبل شرطه، مثلا: إذا قلنا: (يجب الغسل عقلا قبل طلوع الفجر) فمنشأ الوجوب العقلي هو حكم العقل بصحة العقوبة على ترك الصوم في ظرفه المتسبب عن ترك المقدمة الآن وهي الغسل، فلولا أن التكليف بذي المقدمة قد تنجز فعلا فلا معنى لوجوب المقدمة عقلا، إذ لا معنى لوجوب المقدمة إلا ما ترتب على حكم العقل بصحة العقوبة، وحكم العقل بالعقوبة إما أن يكون غير فعلي قبل تحقق الشرط فلا تجب المقدمة، وإما أن يكون فعليا فمعناه أن التكليف المشروط بطلوع الفجر قد تنجز على المكلف قبل طلوع الفجر، ومقتضى ذلك كون التنجز قبل مرحلة الفعلية، حيث إن التكليف لا يكون فعليا إلا بطلوع الفجر، لكنه قد تنجز على المكلف قبل طلوع الفجر، والشاهد على تنجزه وجوب المقدمة المفوتة، إذ لا معنى لوجوب المقدمة المفوتة عقلاً إلا نفس حكم العقل بضرورة فعل المقدمة تخلصا من محذور ترك التكليف بترك المقدمة وهو موجب لصحة العقوبة، ولازمه أن المتنجز بالفعل ماليس فعليا إلا بفعلية طلوع الفجر.

هذا على مبنى القوم، وأما على مبنى المحقق العراقي قدس سره - من أن التكليف فعلي قبل شرطه، لأن التكليف عبارةٌ عن الإرادة المبرزة والإرادة المبرزة فعلية من حين الخطاب - فإن التكليف فعلي من الأول، لذلك لا محذور في تنجزه قبل طلوع الفجر، ومقتضى فعليته وتنجزه قبل طلوع الفجر وجوب المقدمة المفوتة شرعا .

**ولكن هنا تعليقتان:**

**الأولى:** أن النكتة في المنجزية إما حق المولوية أو دفع الضرر المحتمل، أو إدراك العقل النظري تضمن التكليف للوعيد على الترك، بمعنى أن التنجز - أي: حكم العقل بضرورة الفعل دفعا للعقوبة على مخالفة تكليف المشرع - إما بنكتة حق المولوية بمعنى أن مقتضى المولوية احترام تكاليف المولى ، وأن عدم احترامها ظلم، والظلم موضوع للمذمة وصحة العقوبة، وإما بنكتة دفع الضرر المحتمل بمعنى أن علم العبد بتكليف المولى مساوق لاحتمال ضرر خطير على العبد حين تركه، سواء أكان هذا الضرر دنيويا أو أخرويا، فالتكليف مساوق لاحتمال الخطر عند تركه ، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلا، وإما بنكتة أن علم العبد بالتكليف علم بتضمنه لعنصر الوعيد على الترك، ومقتضى ذلك هو الفعل فرارا من الوعيد .

فإذا كانت النكتة هي أحد هذه الوجوه فلا فرق فيها بين كون العلم في ظرف التكليف أو قبله، إذ لا تقتضي هذه النكتة العقلية الضيق والتقييد في موضوعها، بحيث لا يكون العلم بالتكليف منجزا له إلا في ظرف فعلية التكليف بفعلية موضوعه، وإلا فالعلم قبله مما لا أثر له، بل العلم المنجز للتكليف هو العلم به حين تحقق شرطه وموضوعه، فإنه تخصيص وتضييق لا تقتضيه نكتة المنجزية - بل مقتضى أحد الوجوه المذكورة أنه متى علم المكلف بحكم المولى وكان للعلم أثرٌ عملي في حقه كان التكليف متنجزا، سواء أتحقق شرط الفعلية أم لم يتحقق، فإن المهم وجود أثر فعلي للتكليف في حق المكلف، فمقتضى العلم به تنجزه بلحاظ ذلك الأثر، كما هو في المقام، فإن المكلف قبل طلوع الفجر علم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر وأن لهذا التكليف على تقدير تنجزه أثراً وهو وجوب المقدمة المفوتة عقلا، فمقتضى نكتة المنجزية - من حق المولوية أو دفع الضرر المحتمل، أو تضمن التكليف للوعيد - تنجز التكليف عقلا في حقه من حين العلم، وأثر تنجز التكليف في حقه قبل طلوع الفجر هو وجوب المقدمات المفوتة.

**فإن قلت:** إن لازم ذلك التبعيض في التنجز حيث إن التكليف متنجز بلحاظ وجوب المقدمة المفوتة ، وليس متنجزا بلحاظ ذي المقدمة لعدم فعلية قيده؟

**قلت:** التبعيض في المتنجز لا في التنجز، وهو لازم حتى على مبنى العراقي قدس سره، فإن مقتضى مبناه أن القيد - كطلوع الفجر - وإن لم يكن دخيلا في الفعلية لفعلية التكليف من الأول، إلا أنه دخيل في الفاعلية أي ترتب الأثر ومنه المنجزية، وإلا لكان القيد لغوا، ولازم ذلك هو التبعض في المتنجز أي كون المتنجز هو وجوب المقدمة دون وجوب ذيها.

**التعليقة الثانية:** أن لوجوب المقدمة المفوتة تقريبين في كلمات الأعلام: تقريبا بلحاظ الواجب في ظرفه، وتقريبا بلحاظ الغرض اللزومي. وإشكال المحقق العراقي قدس سره لو تم فإنما يرد على التقريب الأول - كما هو المنظور في كلامه - وهو أن منشأ وجوب المقدمة المفوتة حكم العقل بصحة العقوبة على ترك الواجب في ظرفه بترك المقدمة المفوتة فعلا، وأما على التقريب الآخر الناظر للغرض اللزومي ومحصله: أن المكلف حيث علم أن هناك أمراً بالصوم عند طلوع الفجر فقد علم أن هناك غرضاً لزوميا للمولى وأن ترك المقدمة تفويت لذلك الغرض اللزومي، وتفويت الأغراض اللزومية للمولى قبيحٌ عقلاً وموردٌ للمذمة كقبح ترك امتثال تكاليفه ، فإن مقتضى العبودية للمولى أن تحفظ أغراضه كما تحفظ تكاليفه، فتجب المقدمة المفوتة عقلا من الآن بملاك قبح تفويت الغرض اللزومي بلحاظ تحقق التفويت فعلا بترك المقدمة .

**والحمد لله رب العالمين**

# 073 - مبحث\_الأوامر\_213\_الاثنين\_5\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإشكال الثاني:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص363] وبيانه: أن وجوب المقدمة المفوتة عقلاً مرجعه إلى وجوب حفظ الغرض والملاك اللزومي، وهذا يتوقف على انكشاف الملاك اللزومي، ولا كاشف عن الملاك اللزومي إلا التكليف الفعلي، فإذا كان التكليف فعليا كان كاشفا عن ملاكٍ لزومي في البين، فيجب على المكلف عقلاً حفظه، ويقبح تفويته، وأما إذا لم يكن فعليا فلا كاشف عن وجود ملاكٍ أو غرضٍ لزومي كي يجب عقلا على المكلف حفظه، والمقام من هذا القبيل، فإن المكلف إذا ترك المقدمات فعجز عن الواجب في ظرفه بسبب ذلك فلا خطاب فعلي في حقه أبدا، لا قبل تحقق الشرط إذ المفروض أن الوجوب مشروط بشرطٍ ولم يتحقق كما في وجوب الصوم قبل طلوع الفجر، ولا بعد تحقق الشرط إذ المفروض عجز المكلف عن امتثاله، ومقتضى اشتراط التكليف بالقدرة عدم فعليته، والتكليف غير الفعلي لا كاشفية له عن الغرض، فمن أين يستفاد أن في البين غرضاً لزوميا للمولى بحيث يجب حفظه؟

وإشكاله قدس سره يختلف عن إشكال المحقق العراقي قدس سره، فإن الإشكال الأول من قبل المحقق العراقي قدس سره إشكال كبروي ثبوتي، وهو أنه لا يعقل تنجز ما ليس فعليا، فلا يعقل وجوب المقدمة المفوتة، بينما إشكال سيدنا الخوئي قدس سره إشكالٌ إثباتي، وحاصله: التسليم بالكبرى وهي وجوب حفظ الغرض اللزومي للمولى عقلاً، وإنما الإشكال في إثبات الصغرى، وهي أن في البين غرضاً لزوميا للمولى، حيث لا كاشف عن وجود غرضٍ لزومي للمولى إلا التكليف الفعلي، وهو غير متحقق بحسب الفرض.

**وهنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** وهي ملاحظة إثباتية: وحاصلها: أنه لا ريب أن خطاب التكليف في حد ذاته له ثلاثة ظهورات:

**الظهور الأول:** إثبات أن هناك تكليفاً قانونيا من قبل المولى، أي: ظهور الخطاب في تشريع القانون، فإذا قال المولى: (لله على الناس حج البيت) فظاهر الخطاب وجود تكليف مولوي بحج البيت في وعاء التشريع على نحو القضية الحقيقية.

**الظهور الثاني:** بما أن الخطاب لم يقيد بالقدرة فظاهره أن القدرة لا دخل لها في الملاك، وأن الملاك ثابتٌ حتى في حق العاجز، مما يعني أن التكليف مشروط بالقدرة عقلاً لا خطاباً، بل مقتضى احتفاف الخطاب بالبناء العقلائي على عدم ارتباط القدرة بالملاكات والمصالح العقلائية عادةً - وإن اتفق ذلك في بعض الموارد -، مما يوجب ظهوره في تمامية ملاكه من دون دخل للقدرة فيه.

**الظهور الثالث**: أن التكليف فعلي، وهذا الظهور وإن لم ينعقد في مثل (صم إذا طلع الفجر)، لأن معناه أن لا فعلية للصوم إلا بطلوع الفجر، الا أن الظهورين الأولين قد انعقدا وإن لم يكن الخطاب فعليا لعدم فعلية قيده، ومقتضى الظهور الثاني أن الملاك أوسع من القدرة، لعدم دخلها فيه، فلا وجه لدعوى عدم دلالة الخطاب على ثبوت الملاك اللزومي في حق من ترك المقدمة المفوتة فعجز عن الواجب في ظرفه، لا قبل الشرط لعدم فعليته ولا بعد تحقق الشرط لعجزه، لدلالته من قبل تحقق الشرط - ببركة عدم تقييده بالقدرة - على تمامية الملاك اللزومي.

**الملاحظة الثانية:** ما يمكن أن يكون جوابا مشتركا عن إشكالي السيد الخوئي والمحقق العراقي قدس سرهما، وإن كان الإشكالان مختلفين في النكتة.

**وبيانه:** أنه قد يقال: إن الجواب الذي طرح ردا على المحقق العراقي قده مصادرة ومن باب مقابلة الدعوى بالدعوى، حيث كان مبنى الرد على إشكال العراقي قده أن النكتة العقلية في تنجز الخطاب - وهي حق المولوية - تقتضي كون التنجز أوسع دائرة من الفعلية، أي أن العلم بالخطاب وإن لم يكن فعليا موجب لتنجزه ما دام لتنجزه أثرٌ وهو وجوب المقدمات المفوتة، ولكن قد تقابل هذه الدعوى بدعوى أخرى، وهي أن هذه النكتة - وهي اقتضاء حق المولوية لتنجز الخطاب المعلوم - قاصرة في نفسها عن الشمول لتكليف ليس بفعلي، ولا شاهد على تمامية الجواب المذكور مقابل مدعى المحقق العراقي قدس سره إلا دعوى الوجدان على اقتضاء نكتة المنجزية لسعتها للخطاب المعلوم وإن لم يكن فعليا.

إلا أنه يمكن الجواب عن إشكالي العلمين: العراقي والخوئي قدس سرهما، بنحو آخر مبني على فكرة التبعض في الفعلية، وتصوير ذلك أنه في باب الأقل والأكثر الارتباطيين، قد أفيد بأن عدم مسؤولية المكلف عن الأكثر المجعول هل هو من التبعض في التنجيز أو التبعض في الفعلية.

**وبيان ذلك:** أنه لو فرض أن التكليف الواقعي في حق المكلف مثلا هو الأمر بصلاةٍ مؤلفة من أحد عشر جزءاً، ومنها جلسة الاستراحة بعد السجدتين، ولكن المكلف لم يعلم إلا بعشرة أجزاء، فالتكليف الواقعي الذي هو أمر واحد بمركب واحد مكون من أحد عشر جزءًا لم يصل للمكلف منه إلا عشرة أجزاء، مما يتصور فيه مسلكان:

**المسلك الأول:** التبعض في الفعلية بمعنى أن التكليف الواحد بمركب واحد مع أنه غير متبعض واقعا، إلا أنه فعلي في حق المكلف من حيث عشرة أجزاء وليس فعليا من حيث أحد عشر جزءاً، أي أنه فعلي بمقدار ما وصل بناءً على أخذ العلم بالجعل شرطا في فعلية المجعول.

**المسلك الآخر:** التبعض في التنجيز كما هو مسلك السيد الخوئي قدس سره، وحاصله: أن التكليف الواحد بأحد عشر جزءًا فعلي في حق الجاهل والعالم، فلا تبعض في الفعلية، وإنما التبعض في التنجيز بمعنى أن التكليف الواحد متنجز بمقدار ما وصل، فهو متنجز في عشرة أجزاء وغير متنجز في الحادي عشر.

وليس الغرض من ذكر باب الأقل والأكثر الارتباطيين قياس المقام عليه، وإنما الغرض تصوير فكرة التبعض في الفعلية والتنجيز، بأن يقال في المقام: هل أن التكليف بالصوم قبل طلوع الفجر فعلي من حيثٍ وغير فعلي من حيث آخر؟ فهو فعلي من حيث المقدمات المفوتة وليس فعليا من حيث المأمور به؟ فهو متبعض من حيث الفعلية، أو يقال: إن التكليف متبعض من حيث المنجزية، أي أنه متنجز بالنسبة إلى وجوب المقدمات المفوتة وليس متنجزاً بالنسبة إلى نفس المأمور به.

**والتحقيق:** أنه يمكن البناء على الأول.

**وبيان ذلك: أن فاعلية التكليف تعتمد على ثلاثة أركان:**

**الركن الأول:** أن المأمور به ما هو إلا طريق للغرض والملاك، أي أن المولى عندما يقول: (صم عند طلوع الفجر) فالمطلوب بالأصالة هو الغرض والملاك، والأمر بالصوم ليس إلا طريقا لتحصيل الملاك اللزومي للمولى.

**والحمد لله رب العالمين**

# 074-الاوامر 214

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الركن الثاني:** أن التكليف ظل للملاك، فإذا كان الملاك مشروطا بالقدرة في زمان الواجب فلا محالة يكون التكليف متقيدا بالقدرة في زمان الواجب، وأما إذا لم يكن الملاك مشروطاً بالقدرة، أو كان مشروطا بطبيعي القدرة لا بالقدرة في زمان الواجب فلا محالة يكون الشرط - وهو اشتراط التكليف بالقدرة - من باب حسن الخطاب، لا لتقيد الملاك بالقدرة، وإنما لأنه لا يحسن ولا يصح خطاب العاجز، وإلا فالملاك تام.

**الركن الثالث:** إذا كان التكليف مشروطاً بالقدرة فهل هو مشروط بالقدرة على امتثاله في زمان الواجب؟ أو أنه مشروط بطبيعي القدرة ولو كانت القدرة قبل زمان الواجب، وأثر ذلك واضح، فإنه لو كان التكليف بالصوم مشروطا بالقدرة في زمان الصوم فإن المكلف لو لم يأت بالمقدمات قبل طلوع الفجر وحل عليه طلوع الفجر وهو عاجز فلا يقال إنه عجز نفسه لأن المفروض أن التكليف مشروط بالقدرة في زمان الصوم، وعندما حل زمان الصوم لم يكن قادراً، فليس ممن عجز نفسه، بل هو عاجزٌ، بخلاف ما لو قلنا: إن التكليف مشروط بطبيعي القدرة لا بالقدرة في زمان الواجب، فإذا كان كذلك ولم يأت بالمقدمات حتى طلع عليه الفجر فصار عاجزا عن الصوم فيقال: إنه ممن عجز نفسه بسوء اختياره عن الإتيان بالواجب في ظرفه ، لأن الدخيل في الصوم هو طبيعي القدرة وقد كانت متوفرة له قبل طلوع الفجر.

**ومن أجل تنقيح النتيجة** لابد من البحث عن مدرك اعتبار القدرة، أي أن مدرك اعتبار القدرة في التكليف هل يقتضي أن الشرط هو القدرة في زمان الواجب، أم أنه يكفي طبيعي القدرة ؟ وعند الرجوع لمدرك اعتبار القدرة نجد أنه أحد وجهين: إما اقتضاء الخطاب وإما اللغوية.

**أما المدرك الأول** - وهو اقتضاء الخطاب - فهو ما طرحه المحقق النائيني قدس سره وغيره من أن التكليف ليس مجرد اعتبار الفعل على ذمة المكلف، بل التكليف اعتبار الفعل على ذمة المكلف بداعي البعث والمحركية، فالتكليف متقوم بالداعوية والمحركية، وإلا فليس تكليفاً عند العقلاء، فإذا كان التكليف متقوما بالداعوية والمحركية فلا محالة يكون نفس التكليف مقتضيا لكون متعلقه مقدورا، إذ لا تعقل المحركية نحو غير المقدور، فإذا كان كذلك فهل التكليف المتقوم بالمحركية يقتضي القدرة في زمان الواجب أم يكفي في تحقق الداعوية طبيعي القدرة؟ الصحيح بحسب المرتكزات العقلائية أنه يكفي في تحقق الغرض من التكليف وهو الداعوية والمحركية كون المكلف قادراً لاكون المكلف قادرا في زمان الواجب، حيث يصح تحريكه عند العقلاء قبل زمان الواجب لكفاية قدرته حينئذ على حفظ الواجب ، مما يعني أن المهم في فاعلية التكليف ومحركيته أن يمتلك المكلف طبيعي القدرة، أي القدرة على حفظ الواجب، لا خصوص القدرة على امتثال الأمر في زمانه ، فهذا نحو تقييدٍ لا يقتضيه التكليف.

**المدرك الثاني:** ما يظهر من كلمات سيدنا الخوئي قدس سره وغيره، من أن النكتة في اعتبار القدرة في صحة التكليف أن تكليف العاجز لغوٌ، فالمحذور محذور عقلائي، ومن الواضح أنه يكفي في رفع اللغوية طبيعي القدرة، أي: متى كان المكلف قادراً ولو قبل زمان الواجب فتكليفه ليس لغواً، فإن الموجب للغوية هو أن يكون عاجزاً من الأساس، وأما إذا كان قادرا على حفظ الواجب بحفظ مقدماته فليس تكليفه لغواً، والنتيجة أن مدرك اعتبار القدرة لا يقتضي أخذ قدرةٍ خاصة وهي القدرة في زمان الواجب، بل غاية ما يقتضيه القدرة على حفظ الواجب ولو بحفظ مقدماته. وبناءً على هذا نستنتج أمورا:

**الأمر الأول:** ما سبق ذكره من أن التكليف متبعضٌ من حيث الفعلية، ومعنى أنه متبعض من حيث الفعلية هو ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في أجود التقريرات [ج1ص225] من أن شروط التكليف مختلفة، فقد يكون القيد شرطاً في التكليف في زمانه وقد يكون القيد شرطاً في التكليف ولو قبل زمانه، وبالتالي يمكن القول بأن التكليف - أي: الأمر بالصوم - من حيث الزمن - وهو طلوع الفجر - مما لا فعلية له إلا بفعليته، ونفس الأمر الصوم من حيث القدرة - وهي شرط آخر في التكليف - ليس منوطا بالقدرة في زمان طلوع الفجر لأنها قدرة خاصة لا يقتضيها المدرك، بل هو مشروطٌ بطبيعي القدرة، وحيث إن المكلف واجدٌ لطبيعي القدرة قبل طلوع الفجر بقدرته على المقدمات فالتكليف من هذه الحيثية - وهي حيثية القدرة - صار فعليا لفعلية القدرة عليه بحفظ مقدماته، وقد مضى في الأبحاث السابقة أن الفعلية مجرد اعتبار عقلائي لاواقعية له، ولا معنى له الا بترتب بعض الآثار فمن الممكن لدى العقلاء التفكيك بين الشروط بأن يكون التكليف بلحاظ قيد لا أثر له الا في زمانه ، وبلحاظ قيد آخر له أثر ولو قبل زمانه .

**الأمر الثاني:** أن ما ذكره جملة من الأعلام (من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً ، وبنى عليه المحقق النائيني قدس سره حيث أفاد [ص 221] أن من عجز نفسه بترك المقدمات حتى دخل الوقت فإنه يصح عقابه، لأن عجزه بسوء اختياره، ولكن لا يصح تكليفه لأنه عاجز، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً) غير تام، بل الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا ولا خطابا، فمن عجز نفسه بترك المقدمات حتى دخل الوقت كما أنه غير معذور فإن التكليف فعلي في حقه من جهة القدرة، لأن التكليف مشروطٌ بطبيعي القدرة وهو قادر وإن عجز نفسه.

**الأمر الثالث:** ما يرتبط بمحل الكلام، وهو أنه قد ذكر المحقق العراقي قدس سره أن المناط في تنجز التكليف هو البيان والعلم زمان التكليف، لا العلم قبل زمانه، فالمكلف وإن كان يعلم بوجوب الصوم عند طلوع الفجر ولكن مجرد هذا العلم غير كافٍ، بل لا بد أن يكون عالماً بوجوب الصوم عند طلوع الفجر وإلا فلا يتنجز عليه. وأفاد : أن المنبه على ذلك أن من اعتقد وجوب صلاة الجمعة قبل الظهر وعندما حل الزوال يوم الجمعة شك في الوجوب فتجري البراءة في حقه، وكذلك العكس أي لو اعتقد عدم الوجوب قبل الزوال وتبدل عند الزوال إلى اعتقاد الوجوب تنجز عليه التكليف، فهذا منبه على أن المدار على العلم زمانَ التكليف لا مطلقا.

وهذا الذي ذكره قدس سره ممنوع، والسر في ذلك أن المكلف يعلم أن الصوم الواجب عند طلوع الفجر ليس مشروطاً بالقدرة في زمانه، بل هو مشروطٌ بطبيعي القدرة، فإذا علم المكلف بذلك وأن الوجوب مشروط بطبيعي القدرة وهو واجد لطبيعي القدرة قبل زمان الصوم بالقدرة على المقدمات فقد علم المكلف بفعلية التكليف في حقه من حين القدرة على المقدمات لا أنه سيعلم بفعلية التكليف، فإذا كان المكلف عالما بتكليف فعلي ولو من جهة القدرة تنجز عليه التكليف لا من جهة المأمور به لأنه لم يأت زمانه، بل من جهة حفظ القدرة عليه بالقدرة على مقدماته. وأما ما استشهد به على المدعى فهو محل تأمل ، فإن انتفاء التنجز بانتفاء العلم بعد حلول الوقت من باب انتفاء الموضوع، لا من باب أن الدخيل في التنجز هو العلم زمانَ التكليف، ولذلك لو فرض أن المكلف قد حل عليه الزوال يوم الجمعة فقطع بوجوب الجمعة تنجز التكليف عليه، فلو قطع بعد نصف ساعة بالعدم ارتفع التنجز، ولو رجع إلى القطع الأول تنجز، مما يعني أنه ليس المدار على العلم زمان التكليف، بل المدار على العلم بتكليفٍ جامع للشرائط ولو قبل زمان التكليف، وأما إذا انتفى العلم فقد انتفى التنجز لانتفاء موضوعه وإن كان ذلك قبل حلول الوقت. وبذلك تبين الجواب عن ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره (من أن الكاشف عن الملاك الملزم هو التكليف الفعلي، ومن ترك المقدمات فالتكليف في حقه ليس فعليا لاقبل الفجر لعدم فعلية شرطه ، ولابعده للعجز) ، فإن ما علم به المكلف قبل طلوع الفجر تكليفٌ فعلي من جهة القدرة، وبما أنه تكليف فعلي من جهة القدرة فمقتضى ذلك أن يتنجز عليه وجوب حفظ المقدمات بملاك حفظ الغرض اللزومي الذي يقبح تفويته.

**والحمد لله رب العالمين**

# 075 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_215\_الأربعاء\_7\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

تقدم أن هناك من أنكر وجوب المقدمات المفوتة عقلاً، ولهذا الإنكار بيانان:

**البيان الأول:** ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله الشريف من أنه لا برهان على دعوى وجوب المقدمة المفوتة عقلاً، وبيان بحثه كما تلقيته عنه بذكر عدة مطالب:

**المطلب الأول:** ما هو المقصود بوجوب المقدمة المفوتة عقلاً؟ وهنا تقريبان في كلمات الأعلام :

**الأول:** أن العقل يلزم بالمقدمة بغض النظر عن استحقاق العقاب وعدمه، بمعنى أن العقل يرى أن فعل المقدمة المفوتة مما لا بد منه، لأن اللازم عقلا حفظ الغرض المولوي الذي ينحفظ بالمقدمة سواء أعاقب المولى على تركه أم لا.

**المحتمل الثاني:** أن المقصود بوجوب المقدمة المفوتة عقلاً استحقاق العقوبة على الترك.

وكلتا الدعويين محل منع :

**أما الأولى** وهي أن وجوب المقدمة المفوتة مرجعه لوجوب حفظ الغرض اللزومي، وهذا اللزوم العقلي له مناشئ، إذ لا يمكن أن يكون أمرا اعتباطيا، والمناشئ المحتملة له ثلاثة:

**المنشأ الأولى:** دعوى الملازمة، بمعنى أن مقتضى مولوية المولى لزوم حفظ أغراضه، ولكن هذا المنشأ مما لا دليل عليه ، والسر في ذلك يتضح بالرجوع إلى معنى المولوية، فإن ما يدركه العقل أنه تعالى عالمٌ قادرٌ مالكٌ قيوم، وليس من مدركاته أنه مولى ، إلا بمعنى من تجب طاعته، فإذا كان المراد بالمولوية هذا المعنى فمرجع هذه الدعوى المذكورة في كلمات بعض المحققين - وهي أن المولى يجب حفظ أغراضه عقلا - إلى أن من تجب طاعته يجب حفظ أغراضه، أي أن مرد هذه المقولة إلى دعوى الملازمة بين من تجب طاعته ويجب حفظ أغراضه، فكأن العقل يدرك ملازمةً بين حكمين من أحكام العقل العملي، لكن لا دليل على هذه الملازمة، فإن العقل لا يكاد يدرك ملازمة عقلية بين هذين الأمرين.

ولذلك نرى أن العقلاء في سائر القوانين الدولية لا يحكمون بالملازمة بين وجوب تنفيذ القانون ووجوب حفظ أغراض المقنن، وإنما يلزم العقلاء بتنفيذ القانون لا بحفظ الأغراض التي لم يصدر بها قانون، وإنما أدركها العقل .

**المنشأ الثاني:** أن منشأ وجوب المقدمة المفوتة عقلاً هو ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره من أن تفويت الغرض بترك المقدمة خروج عن زي الرقية والعبودية.

وهذا عند التحليل يرجع إلى دعوى الظلم، إذ لا محذور في الخروج عن زي الرقية والعبودية إلا كونه ظلما للمولى وهو قبيح، وهو محل تأمل، لأن الظلم سلبُ ذي الحق حقه، فلا بد أن يثبت أن لحفظ الغرض حق في رتبة سابقة كي يكون ترك المقدمة المفوتة ظلما له،. فلا تتم دعوى المحقق إلا بأن يثبت الحق في مرتبة سابقة، وأن هذا الحق يقتضي أن لا يترك العبد المقدمات المفوتة ولأجل ذلك كان ترك المقدمات المفوتة خروجاً عن زي الرقية والعبودية، وهذا أول الكلام.

**المنشأ الثالث:** ما ورد في كلمات المحقق العراقي قدس سره من أن منشأ وجوب تحصيل الأغراض للمولى أن التكليف ليس إلا طريقا للأغراض، أي أن المولى إذا قال: (أقم الصلاة) فليس قوله: (أقم الصلاة) إلا طلباً لملاك الصلاة، فما هو المطلوب بالأصالة هو ملاك الصلاة وغرضها، وليس المطلوب بالأصالة هو الصلاة، بل إن طلب الصلاة طريق للوصول إلى الملاك، فالمطلوب بالأصالة هو الملاك، فإذا كانت تجب الإطاعة في التكاليف والمفروض أنها مجرد طريق لحفظ الملاكات فمعناه وجوب تحصيل ملاكاته لأنها هي المطلوب بالأصالة.

وهذا أول الكلام، إذ كيف يدعى أن تكاليفه ليست إلا طريقا محضا لملاكاته وأن المطلوب بالأصالة هو ملاكاته؟! والسر في ذلك أن الملاكات على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: ملاكٌ أمر به المولى.

الصنف الثاني: ملاكٌ قد استنتج العقل من إدراكه أن المولى يأمر به.

الصنف الثالث: ملاك قد أدركه العقل ولم يأمر به المولى ولا استنتج العقل أن المولى يأمر به.

والنزاع الكبروي في الثالث، لأن الأول يجب من حيث أمر المولى به، والثاني مبني على الملازمة، لذلك نقول بأنه لا يمكن الوصول إلى أمر المولى بواسطة إدراك الملاك إلا إذا أدرك العقل ملاكا بأعلى درجة من الخطورة والأهمية بحيث لا بد أن يأمر به الشارع، وهذا لا يعم كل ملاك لزومي، فإن اللزوم أعم من الخطورة والأهمية.

فبقي الصنف الثالث، بأن يدعى أن التكاليف طريق محض، وأن الغرض بما هو غرضٌ واجب الحفظ، وهذ أول الكلام، ولو سلم بذلك وأن التكاليف مجرد طريق محض إلى الملاك لكان مقتضى ذلك في باب الأقل والأكثر الارتباطيين أن يقال بالاشتغال لا بالبراءة، لأنه إذا دار الأمر في الصلاة بين عشرة أجزاء أو أحد عشر جزءا فالمشهور جريان البراءة ولكن على هذا المبنى ينبغي جريان الاشتغال، لأن المطلوب هو الغرض لا الصلاة، وبما أن المطلوب هو الغرض ولا يعلم أن المحصِّل له هو العشرة أم الأحد عشر فمع الشك في حصول الغرض بالعشرة فمقتضى الاشتغال أن يؤتى بالأحد عشر، وهو خلاف المشهور والمعروف بين المتأخرين من جريان البراءة.

فالنتيجة أن المعنى الأول لوجوب المقدمة بمعنى وجوب حفظ الغرض بمناشئه الثلاثة غير تام.

**المعنى الثاني:** أن معنى وجوب حفظ الغرض هو أن تركه موجب لاستحقاق العقوبة، لا وجوبه في نفسه بغض النظر عن استحقاق العقوبة، فلا بد من تحليل هذا المنشأ، فما هو منشأ استحقاق العقوبة لنحكم بانطباقه على المقام من عدمه، وعند التحليل والتأمل نجد أن منشأ استحقاق العقوبة مناطان:

**المناط الأول:** ربط الشخصية بالفعل كما لو قال الأب لولده: (بحق مقامي عليك أن تفعل هذا) فربط شخصيته بالفعل، بحيث لو لم يفعل لعد هتكاً لشخصية والده أو إهانةً له، وربما استفيد هذا المعنى من بعض الروايات الشريفة كما ذكر في تفسير العياشي والحاكم في مستدركه والطبراني: (من سب عليا فقد سبني ومن سبني فقد سب الله) أو (يا علي من سبك فقد سبني ومن سبني فقد سب الله) فسب علي سب لله، حيث ربط عظمة الله تعالى بترك سب علي بن أبي طالب عليه السلام، بحيث يعد السب هتكا لعظمته واعتداءً عليه تبارك وتعالى، فمنشأ ترتب العقوبة هنا أنه اعتداء على عظمته وجبروته.

**المناط الثاني:** الوعيد، بأن يكون هناك وعيد من قبل المولى على الترك، وهذا هو المنشأ المعلوم أو المتيقن لترتب العقوبة، وبيانه أن الأعلام قد اختلفوا في حقيقة التكليف، وأن التكليف هل هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف - كما يقول السيد الخوئي قدس سره - أم أنه البعث بداعي قدح الداعي كما يقول به المحقق النائيني قدس سره أم أنه الإرادة المبرزة - كما يقول به المحقق العراقي قدس سره - ومختار السيد الأستاذ مد ظله أن التكليف عبارة عن الطلب المتضمن للوعيد على الترك أو الزجر المتضمن للوعيد على الفعل بحسب العقلاء، بمعنى أن العقلاء رأوا أن حفظ المصالح النظامية للعقلاء بما هم عقلاء يقتضي أن يدرجوا في التكليف الوعيد، لأنهم لا يستطيعون حفظ مصالحهم النظامية إلا إذا كان للتكليف فاعلية وتأثير، ولا يكون له فاعلية وتأثير إلا إذا اقترن بالوعيد، فلذلك قرن العقلاء بين لائحة التشريع ولائحة الجزاء والعقوبات ليكون للتشريع فاعلية، وبعد قرن العقلاء قروناً من الزمن بين التكاليف والعقوبات اقترن التكليف بالعقوبة على نحو الاندماج بحيث متى وردنا خطاب بالتكليف انتقل ذهننا إلى الوعيد على الترك، فلا يحتاج المولى إلى إنشائين: إنشاء التكليف وإنشاء الوعيد، بل يكفي أن ينشئ التكليف فيكون ذلك بحسب المرتكزات العقلائية إنشاءً للوعيد على الترك.

**والحمد لله رب العالمين**

# 076 - مبحث\_الأوامر\_216\_السبت\_10\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**ما زال الكلام في تفصيل ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله من إنكار وجوب المقدمة المفوتة عقلاً، ووصل الكلام للمحتمل الثاني:** وهو أن المصحح للعقوبة في نظره هو التكليف، والتكليف عبارة عن أحد أمرين: إما ربط الشخصية بالعمل كما إذا قال المولى: (بمقامي وحقي عليك أن تفعل كذا) فإن ترك العمل في هذا الفرض يعد هتكاً لمقام المولى وحرمته، وهذا هو المصحح لعقوبته، وإما تضمن التكليف الوعيد على الترك، فإن حقيقة التكليف عبارة عن عنصرين: عنصرٍ شكلي وهو النسبة الطلبية، وعنصر معنوي وهو الوعيد على الترك، ومنشأ كون حقيقة التكليف ذلك مع أن التكليف بالنظر العقلي لا يتضمن الوعيد هو أن بناء العقلاء قد جرى في عدة قرون على القرن بين النسبة الطلبية والوعيد على الترك إلى أن أصبحت الحقيقة العرفية للتكليف هي ذلك، بحيث متى صدر التكليف من قبل المقنن أدرك العقل النظري استبطانه للوعيد على الترك. فإذا كان المصحح للعقوبة أحد الأمرين: إما ربط الشخصية بالعمل وإما تضمن التكليف للوعيد على الترك، فمن الواضح أن موضوعهما هو وجود تكليفٍ بعمل، وأما لو لم يوجد تكليف بعمل وأدرك العقل أن هناك غرضاً للمولى فلا مصحح للعقوبة على تفويته.

**الأمر الثاني:** كان الأمر الأول عبارة عن إنكار الكبرى وهي عدم لزوم حفظ أعراض المولى، والأمر الثاني أن الصغرى أيضا ممنوعة وهي كون الملاكات في التكاليف الشرعية من أغراض المولى.

**ويبتني ذلك على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** لا إشكال في أن تفويت الإنسان المصلحة على نفسه أو إيقاعه نفسه في المفسدة ليس محلا للعقوبة العقلائية وإن كان مسفها، مثلا: من كان فقيراً مدقعا وسنحت له فرصة أن ينقذ نفسه من الفقر ولكنه فوت الفرصة على نفسه متعمدا فإنه لا يقع موردا للعقوبة عند العقلاء وإن عد بنظرهم سفيها لتفويته الفرصة على نفسه، أو أنه أوقع نفسه في المفسدة كما لو كان غنيا وشارف على عملٍ لو أوقعه لأصبح فقيرا فأوقعه متعمدا، فإنه لا يقع موردا للعقوبة وإن كان سفيهاً بنظرهم، مما يكشف عن أن إيقاع الإنسان نفسه في المفسدة الخطيرة أو تفويت المصلحة المهمة على نفسه ليس موردا للعقوبة.

**المقدمة الثانية:** أن تكاليف المولى الشرعي ليست مغياة بأغراض تعود للمولى نفسه، وإنما تعود أغراض التكاليف للمكلف نفسه، فإن المولى الحقيقي غني عن المصالح أو الأغراض المهمة المترتبة على التكاليف، فلا محالة ما أمر المولى بالصلاة إلا لمصلحة تعود على العبد، وما نهى عن المسكر إلا لمفسدة تعود على العبد، فليس هناك غرض لزومي يعود على المولى كي يلزم على العبد حفظه وعدم تفويته، وإنما يعود الغرض واقعا إلى العبد نفسه، ومن المعلوم أن الله عز وجل غني ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني﴾ ﴿إنه لن ينال الله لحومها ولا دمائها ولكن يناله التقوى منكم﴾، فبما أن الأغراض والمصالح التي من أجلها شرعت التكاليف القانونية من قبل المولى الحقيقي إنما هي أغراض تعود على العبد، والمفروض أن العقلاء لا يعاقبون الإنسان الذي يفوت المصالح على نفسه ولا يعاقبونه على إيقاعه نفسه في المفسدة وإن كانت خطيرة، فمقتضى العقل أن لا يكون تفويت المصلحة أو الإيقاع في المفسدة - وإن كانت مهمةً - موردا للعقوبة كما ادعي ذلك في باب المقدمات المفوتة.

**الأمر الثالث:** إن المرتكز العقلائي يرى أن مقتضى الحكمة للمولى المقنن أن يحفظ أغراضه وأن يصونها بما يلزم المكلف بها، وليس على العبد تحري الأغراض اللزومية للمقنن ليقوم بحفظها وصونها، فإن هذا مما لم تقم عليه المرتكزات العقلائية.

وما قيل من أن المكلف لو رأى ولد المولى يغرق لوجب عليه عقلا إنقاذه من الغرق وأن هذا شاهد على أن أغراض المولى اللزومية يجب حفظها غيرُ صحيح، فإنه يجب عند العقلاء على من حضر هذه الواقعة ورأى ولد المولى مشرفا على الغرق أن ينقذه، عبداً كان الحاضر أم لا، وذلك لأن هناك بناء عقلائيا على حفظ هذه الأغراض الخطيرة، فإن حفظ النفوس أو الأعراض أو الأموال الخطيرة مما قام عليه البناء العقلائي بغض النظر عن كون الشخص عبداً للمولى، ولذا لو قام أحد بسب ابن المولى فإن العقلاء لا يرونه موردا للعقوبة، لعدم كونه من الموارد الخطيرة، أو يقال: إن هناك سيرة عقلائية في علاقة الموالي بالعبيد على إلزام العبيد بأغراض الموالي، لا أن العقل بما هو حاكم بذلك، فهذا المثال لا يصلح شاهدا على حكم العقل بحفظ الأغراض اللزومية للمولى، وإنما هو شاهد على بناء عقلائي على التحفظ على الأمور الخطيرة مطلقا أو التحفظ على أغراض الموالي بالنسبة لعبيدهم.

**الأمر الرابع:** لو سلمنا جدلاً أنه يجب حفظ الأغراض اللزومية فإنما نسلم بها في موردين:

**المورد الأول:** أن يصدر أمر من المولى بالأغراض، ويوكل المولى تحديد الأغراض ومواردها وطريقة الإلزام بها للمكلف، كأن يقول المولى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان) (قل أمر ربي بالقسط)، فهنا حيث أبرز المولى اهتمامه بهذا الغرض من القسط والعدل وأوكل تحديده وطريقة الإلزام به إلى المكلف وجب ذلك لا من باب حفظ الأغراض اللزومية للمولى في حد ذاته، بل من باب أن المولى أبرز اهتمامه بها، فلذلك لزم حفظها.

**المورد الثاني:** إذا افترض أن هناك غرضا لزوميا حقيقيا للمولى ولكن المولى لا يمكنه حفظه إما لغفلته أو لإغمائه أو لعدم قدرته على حفظ ذلك بأي وجهٍ، فإنه إذا أدرك العقل أن الغرض لزومي وأن المولى يريده ولكنه منع من ذلك مانع فيجب حفظه لقطعه بإرادة المولى له مع عدم تمكنه من حفظه بأي إنشاء.

**والحمد لله رب العالمين**

# 077 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_217\_الأحد\_11\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وفي تقرير كلام السيد الأستاذ مد ظله مواقع للنظر:**

**الموقع الأول:** سبق أن هناك تقريبين لوجوب المقدمات المفوتة، الأول: أن في ترك المقدمة المفوتة تفويتاً للغرض اللزومي، وتفويت الغرض اللزومي للمولى قبيحٌ ومحرم، وفي تقرير كلام السيد الأستاذ مد ظله إشكال حيث ذكر أنه لا ملازمة عقلاً بين المولوية بمعنى وجوب الطاعة وبين حرمة تفويت الغرض اللزومي، ولكن ذكرنا في بحث حجية القطع أن الملاك لوجوب إطاعة المولى أحد وجهين:

**الوجه الأول:** قبح الظلم، وبيانه يبتني على الكبرى والصغرى، أما الكبرى فهي إدراك العقل العملي حسن العدل وقبح الظلم، وهذا مما لا شك فيه، وإنما الكلام في الصغرى وهي تحديد الحق الذي يكون تركه ظلماً، فإن تحديد الحق الذي يستوجب تركه ظلماً هو مايحتاج إلى الإثبات، غير إدراك العقل العملي للكبرى - وهي حسن العدل وقبح الظلم - وتحديد الصغرى إما بواسطة الحكم العقلي البديهي أيضا، أو الارتكاز العقلائي أو الحكم العقلي بواسطة تنبيه المولى ، فالأول كحكم العقل بكون قتل للنفس البريئة ظلماً، فإن تحديد حق الحياة - وهو أن من حق النفس البريئة الحياة - هو ببركة الحكم العقلي البديهي، وإلا فقد لا يدرك العقل في غير هذا المورد أن هناك حقا يستوجب تضييعه أو تركه الظلم، والثاني - هو ما بنى عليه الارتكاز العقلائي- نظير ثبوت السلطنة للعاقل الرشيد على المال، فما ورد من (الناس مسلطون على أموالهم) إرشادٌ وإمضاء لما عليه المرتكز العقلائي من أن للإنسان حق السلطنة على أمواله ما لم يمنع منه مانع، فتفويت هذه السلطنة ظلمٌ، والثالث - وهو ما يحكم به العقل بواسطة تنبيه المولى - كحق الإطاعة للمولى الحقيقي، فإن مدركات العقل العملي المتعلقة بالصغريات تتفاوت من حيث الوضوح والخفاء، فقد يكون المدرك بمثابة من الوضوح بحيث لا يقع فيه خلاف كحكم العقل بحق الحياة للنفس البريئة، وقد يكون المدرك خفيا - كالحكم بأن اللطف من الله واجب - أومن مرتكزات الفطرة التي تحتاج نوعا للإثارة والتنبيه ، نحو حكمه بحق الإطاعة للمولى الحقيقي، فهو مما لا يدركه العقل العملي، بمعنى أن العقل - لو لم يلتفت لمرتكزاته الفطرية - قد لا يذعن بالملازمة بين الخالقية وحق الإطاعة، ولكنه بتنبيه من الخالق- للعقل نفسه - يحكم به، كما في قوله عز وجل: ﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء فاعبدوه﴾ فإن تفريع العبادة على الخالقية ظاهر في أن الخالقية مناط لثبوت حق العبادة والإطاعة، وكما في قوله عز وجل: ﴿وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون أأتخذ من دونه آلهة إن يردني الرحمن بضر لا تغني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون﴾ فإن ظاهره - تقرير وإمضاء ماحكاه عن العبد المؤمن - من أن خالقيته ملاك لاستحقاقه للعبادة، ولذلك استنكر اتخاذ إله آخر لا يمكنه أن يشفع له أو ينقذه من ضرر الخالق، وكقوله تعالى ﴿أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون﴾ فإن ظاهره كما سبق أن الخالقية ملاكٌ للعبادة والإطاعة، فإن هذه الآيات ونحوها ليست في مقام بيان حكم تعبدي، وإنما هي في مقام الإرشاد والتنبيه لما تنطوي عليه مرتكزات الفطرة من استلزام الخالقية للمولوية، وقد ذكرنا في بحث حجية القطع أن الأحكام العقلية منها ما هو واضح لا يحتاج للمنبه كحكمه بقبح الظلم وحسن العدل، ومنها ما هو ارتكازي بنحو يكون إرشاد المولى إيقاظا لما هو في فطرته وما في جبلته من الحكم، والنتيجة أن الخالقية ملاك حق الإطاعة.

**الملاك الثاني:** شكر المنعم، وذلك بلحاظ أن العقل إذا أدرك أن المصدر الوحيد لجميع النعم - ومنها الحياة والعقل والقدرة والإرادة - هو المبدأ الإلهي حكم العقل العملي بلزوم شكر هذا المنعم بغض النظر عن نكتة الظلم والعدل، فليس حسن شكر المنعم - بمعنى لزومه - صغرى من صغريات حسن العدل، بل انحصار المنعمية في الإله موضوع بنفسه وملاكٌ مستقل للزوم العملي بغض النظر عن حسن العدل.

وبناءً على هذين الملاكين فإن كان ما في تقرير كلام السيد الأستاذ مد ظله الشريف إنكارا لأصل الملازمة بين الخالقية والإطاعة أي: لا توجد ملازمة عقلية أصلا بين إدراك العقل للخالقية وبين ثبوت حق الإطاعة له فالوجدان على خلافه ولو بتنبيه المولى على ذلك.

وأما إذا كان يسلم بالملازمة - كما هو ظاهر تقرير كلامه - بين الخالقية وبين الإطاعة ولكن يقول: لا ملازمة بين المولوية بمعنى الإطاعة وبين حرمة تفويت الغرض اللزومي، أي أن الخالقية تقتضي الإطاعة عند صدور الأمر، ولكن لا نسلم أن المولوية - بمعنى من تجب طاعته - تقتضي حرمة تفويت غرضه اللزومي، مع عدم وجود الأمر، فالملاحظة الواردة عليه أنه لا فرق بنظر العقل بين الأمرين من حيث النكتة، فإذا أدرك العقل أن خالقيته تعالى تقتضي إطاعته في أمره أدرك العقل أيضا أن خالقيته تعالى تقتضي حرمة تفويت أغراضه اللزومية، لأن محل البحث هو الغرض اللزومي وليس أي غرضٍ، أي أن محل البحث ما إذا أدرك العقل أن هناك غرضاً لا يرفع المولى يده عنه ولا يرضى بتركه، فإذا أدرك العقل هذا النوع من الغرض فأي فرق بين الأمر به وعدمه؟! فكما أن مقتضى خالقيته تعالى تنفيذ أمره فمقتضى خالقيته حرمة تفويت الغرض الذي أدرك أنه لزومي، فلا وجه للتفكيك بين الأمرين بعد إدراك أن الخالقية تقتضي وجوب الإطاعة.

هذا بالنسبة للتقريب الأول لوجوب المقدمات المفوتة.

**التقريب الثاني:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن النكتة في وجوب المقدمة المفوتة هو حكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الواجب في ظرفه بترك مقدمته بالفعل ، وهنا في تقرير كلام السيد الأستاذ مدظله إشكال وهو أنه ما هو المصحح للعقوبة؟ فإن المصحح للعقوبة بحسب الكبرى إما ربط الشخصية بالعمل وإما تضمن التكليف للوعيد على الترك، وكلاهما إنما يتحققان في فرض وجود أمر وتكليف، وإلا فلو لم يوجد أمر ولا تكليف فلا ربط للشخصية بالعمل ولا تكليف مستبطنا للوعيد على الترك.

ولكن يلاحظ عليه أن لا برهان نظري ولا وجدان لحكم العقل العملي على انحصار المصحح للعقوبة في ما ذكر، وبيان ذلك: أنه قد ظهر مما سبق أن المصحح للعقوبة هو أحد وجهين: الظلم والكفران بالنعمة.

وتقرير الوجه الأول: أنه متى أدرك العقل النظري الخالقية فقد أدرك العقل العملي أن الخالقية ملاكٌ لاستحقاق الاحترام إما باحترام أوامره أو احترام أغراضه اللزومية، ومرجع ذلك إلى أن عدم الاحترام ظلم والظلم مناط مصحح للعقوبة.

فإن قلت : إن الله قد نفى الظلم له بقوله تعالى ﴿وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ مما يعني أنه لا يتصور أن يصدر من العبد ظلم الله تبارك وتعالى، وهذا مدفوع بأن حقيقة الظلم ليس إلا بمعنى عدم احترامه ، وعدم الاحترام متصور في حق المولى الحقيقي وإن صدر من العبد الحقير، وأما الآية الكريمة فمعناها نفي الظلم بمعنى الظلم الموجب للإضرار والنقص، أي: أنهم ما أضرونا ولكن أضروا أنفسهم، نظير قوله عز وجل: ﴿فمن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين﴾ لا أن حقيقة الظلم غير معقولة .

**والحمد لله رب العالمين**

# 078-الاوامر 218

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الموطن الثاني للنظر في كلامه مد ظله:** أن المصحح للعقوبة لايدور مدار التكليف، بل قد يكون المصحح للعقوبة أحد مناطين:

الأول: أن في مخالفة التكليف أو تفويت الغرض اللزومي للمولى ظلما له ، فإن مقتضى الخالقية والمنعمية احترام المولى على مستوى التكاليف والأغراض اللزومية فتضييع هذا الحق ظلم والظلم مصحح للعقوبة.

الثاني: الكفران بالنعمة، وبيان ذلك: أن جملة من الأعلام ذكروا أن شكر المنعم في حد ذاته ليس بلازم بل هو أمر حسن، فلا يكون شكر المنعم ملاكاً للزوم الطاعة، كما أن عدم شكر المنعم ليس قبيحاً لأن عدم شكره قد يجتمع مع عدم الأهلية للخطاب ولا للأحكام العقلية بالحسن والقبح ، كما في المجنون ، فإن تركه لامتثال التكليف ليس بقبيح، ولكن لا ريب في استقلال العقل بقبح الكفران بالنعمة وإن لم يكن شكر المنعم لازما ولا عدم شكره قبيحا، والكفران مصحح للعقوبة بغض النظر عن حيثية الظلم، ومن الواضح أن مخالفة تكاليف المولى تفويت لأغراضه اللزومية وهو كفران بالنعم، والكفران بالنعمة ملاكٌ قبيح في نفسه، ولعل هذا مقصود المحقق الإصفهاني قدس سره عندما أفاد بأن تفويت الغرض اللزومي للمولى خروجٌ عن زي الرقية، فلعل منظوره إلى ملاك الكفران بالنعمة وإن لم يكن الخروج عن زي الرقية ظلما للمولى.

**الأمر الثاني:** أن السيد الأستاذ مد ظله الشريف أفاد بأن لا مصحح للعقوبة بحسب المرتكزات العقلائية إلا التكليف، فما لم يكن تكليفٌ فلا مصحح للعقوبة، لإمكان أن يحتج العبد على مولاه بأنه لم يصدرمنه تكليف، سواء أكان بمعنى ربط الشخصية بالعمل أو بمعنى الطلب المتضمن للوعيد على الترك.

ولكن هذا الكلام محل تأمل، والسر في ذلك: أن العقل إما أن يحكم في رتبة سابقة باستحقاق العقوبة أولا ، فإن حكم العقل في رتبة سابقة بأن مقتضى الخالقية إحترام الخالق وأن في عدم احترامه قبحا، فهو المصحح للعقوبة لا الوعيد، وإن لم يحكم العقل في رتبة سابقة أن مخالفة المولى مصحح للعقوبة فالوعيد لا يصحح العقوبة، فإن غاية ما يقتضيه الوعيد أنه موضوع لفرار العبد من العقوبة بفطرته - لقضاء الفطرة بدفع الضرر المحتمل - لا أن عقوبته مستحقة، فإن هناك فرقا واضحا بين دعوى أن مخالفة العبد للمولى مصحح لعقوبته بمعنى أن العقل يرى أن المخالفة ملاك يوجب صحة العقوبة وبين فرار العبد من الوعيد والضرر المحتمل، فمجرد أن التكليف متضمن للوعيد لا يجدي في كونه مصححا للعقوبة، فإن هذا الوعيد لو صدر من ظالم لا مولوية له فإن وعيده كاف في الفرار منه بمقتضى الفطرة، والنتيجة أن عنصر الوعيد عنصر لا دخل له في البحث ، وليس الإشكال هو اللغوية ، كي يقال بأن اللغوية محذور يرد في الفعل الإختياري ، وتضمن التكليف للوعيد ليس فعلا اختياريا ، فإن أثر جري العقلاء على القرن بين التكليف والوعيد هو صيرورة التكليف متضمنا لعنصر الوعيد قهرا فلا معنى لمحذور اللغوية ، وإنما المحذور هو عدم تأثير عنصر الوعيد في حكم العقل باستحقاق العقوبة.

**الموطن الثالث:** ذكر مد ظله بأن كل الملاكات للتكاليف الشرعية تعود للمكلف وليس لها ربط بالمولى الحقيقي، وحينئذ فتضييع العبد لهذه الملاكات - وإن كانت لزومية - لا يوجب بنظر العقلاء صحة عقوبته، فإن غايته أنه ضيع ملاكا على نفسه. ويلاحظ عليه أن البحث ليس في الملاكات، بل في الغرض اللزومي للمولى، بمعنى أن للمولى غرضا لزوميا وهو حفظ العبد عن الوقوع في المفسدة أو ارتباطه بالمصلحة، فليس البحث في نفس وقوع العبد في المفسدة، بل في أن للمولى الحقيقي غرضا لزوميا وهو صون عبده عن الوقوع في المفسدة، وصون عبده غرض له وليس غرضا للعبد، فإذا أدرك العبد أن للمولى غرضا لزوميا لا يرضى المولى بتركه - وإن كان ملاك الغرض يعود للعبد - فإن مقتضى الخالقية حرمة تفويت هذا الغرض بملاك الظلم أو بملاك الكفران للنعمة، وأحدهما ملاك مصحح للعقوبة، بغض النظر عن عود الملاك للعبد وعدمه .

**الموطن الرابع:** قد أفاد مد ظله بأنه لو سلمنا بحكم العقل بقبح تفويت الأغراض اللزومية للمولى فإن هذا إنما يتم في المولى الذي لم يتعهد بإتمام التشريع، وأما إذا تعهد المولى بإتمام التشريع وأنه لا غرض للمولى إلا وقد شرع بإزاءه حكما، فإنه حينئذ قد حفظ أغراضه بنفسه فلاموضوع للكبرى ، والمفروض أن المولى الحقيقي قد استوعب تشريعه مطلق الأغراض اللزومية، كما قال تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وعن النبي صلى الله عليه وآله: ﴿ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم عن النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يبعدكم عن الجنة ويقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه﴾ وورد في صحيحة أبي بصير: (وإن عندنا الجامعة وما يدريهم ما الجامعة ، قال : قلت : جُعلت فداك ! وما الجامعة ؟ قال : صحيفة طولها سبعون ذراعاً بذراع رسول اللَّه صلى الله عليه وآله وسلم وإملائه من فَلق فيه وخطّ علي ع بيمينه ، فيها كل حلال وحرام ، وكل شيء يحتاج الناس إليه حتّى الأرش في الخدش) فلا صغرى لهذه الكبرى لاستيعاب التشريع لجميع الأغراض.

**وهذا محل تأمل**:

**أولا :** لأن البحث ثبوتي، ومصداقه بنظر الأعلام هو موارد المقدمة المفوتة التي لا يوجد فيها خطاب بالمقدمة،ولا يوجد إلا إدراك العقل أن في ترك المقدمة تفويتا لغرض لزومي، فالقول بأن ظاهر الأدلة استيعاب التشريع للأغراض لايجدي في حل المعضلة في محل البحث .

**وثانيا:** اذا كان المقصود هو ضرب الكبرى وهي أن العقل إنما يحكم بلزوم حفظ الغرض في مالم يتعهد المولى بحفظه ، وأما مع تعهده بحفظه فلا ففيه : أنه إذا سلمتم بأن العقل يحكم بلزوم حفظ الغرض اللزومي لنكتة أن تضييعه ظلم أو كفران بالنعمة فسواء أتعهد المولى أم لم يتعهد بحفظ أغراضه اللزومية فإن العقل حاكم بلزوم الحفظ على كل حال . كما يرد الإشكال على التسليم بالكبرى في فرض عجز المولى عن الخطاب دون فرض قدرته ، الا أن يكون المقصود منع الصغرى وهي أنه مع قدرته على الخطاب وعدم تصديه لايحرز كون الغرض لزوميا وهو خارج عن موضوع البحث .

**والحمد لله رب العالمين**

# 079 - مبحث\_الأوامر\_219\_الثلاثاء\_13\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وهنا مطالب ترتبط بما أفاده السيد الأستاذ مد ظله:**

**المطلب الأول: وهو يبتني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** أن البناء العقلائي قائم على أن وظيفة المواطن هي امتثال القانون وليس مكلفا بالأغراض التي يدركها، ولذلك يحتج المواطن لو عوقب على ترك غرضٍ بأنه لم يصدر بشأنه قانون كي يكون ملزما بحفظ ذلك الغرض، كما أن الطريقة العقلائية هي قرن اللائحة التشريعية باللائحة الجزائية من أجل تأثير القانون في مقام العمل.

**المقدمة الثانية:** أن المشرع لم يقحم مولويته في مقام الإطاعة وعلاقة المكلف بمولاه، وإنما جرى المشرع على وفق المرتكز العقلائي، فلو أن المشرع أقحم مولويته في علاقة المكلف به لكان للمولوية حيثية موضوعية يجب مراعاتها عقلا، ولكن المفروض أن المشرع جرى على وفق المرتكز العقلائي العام، ومقتضى جريانه على ذلك أنه ما لم يصدر من المشرع بيان متضمن للتكليف والوعيد فإن المكلف خالي الذمة وليس محلا للعقوبة والمؤاخذة على تفويت غرضٍ أدركه، لأن وظيفته منوطة بما يصدر من المولى المشرع بمقتضى تكليفه المتضمن للوعيد كما في قوله عز وجل: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ أو قوله عز وجل: ﴿فاستقم كما أمرت﴾ أي أنك مأمور بامتثال الأوامر لا غير.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن المفروض أن المولى الحقيقي لم يلغ مولويته، لا أن البحث في أنه أقحم مولويته أم لا، بل المنظور في البحث: هل أن المولى ألغى مولويته التي أدركها العقل في مقام علاقة العبد به كي يقال بأن المولوية ليست لها موضوعية وأن المدار على وجود أمر ووعيد؟، وأما مع فرض أن المولى لم يلغ مولويته وقد أدرك العقل أن خالقيته تبارك وتعالى مناطٌ لاحترامه بحفظ تكاليفه وحفظ أغراضه، وأن عدم حفظ أغراضه إما ظلم أو كفران بالنعمة، وأحد الملاكين مصحح للعقوبة، فعند إدراك العقل لذلك فلا أثر لجريان المرتكز العقلائي على أن لا وظيفة للمواطن إلا باتباع القانون الصادر من الدولة ولا شغل له بالأغراض، إذ مع حكم العقل القطعي بأن عدم احترام المولى الحقيقي مناط مصحح للعقوبة إما بنكتة الظلم أو بنكتة الكفران بالنعمة فلا أثر لجريان المرتكز العقلائي - لو سلم - على حصر وظيفة المكلف في امتثال القانون المتضمن للوعيد وأنه لا شغل له بالأغراض وإن كانت لزومية.

**المطلب الثاني:** أن يقال: إن العقل إذا أدرك أن المولى هو الخالق لكل شيء ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ فقد أدرك مالكيته، (تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير ) بمعنى أنه كما أن كل الوجود ملك له فهو مالك للإنسان بتمام شؤونه، ومقتضى مالكيته أن يكون له الحق في التصرف في ملكه، بأن تكون له الولاية على تشريع القانون بالنحو الحافظ لملكه كأي مالك آخر، فإنه كما أن كل مالك له الحق في تحديد كيفية التصرف في ملكه فإن مقتضى مالكيته تعالى للإنسان وجميع شؤونه أن يكون له الحق في تشريع القانون بالنحو الذي يراه بحيث يكون حافظا لملكه عن المفسدة، فبما أن المدار على ما يراه المالك حافظا لملكه تبارك وتعالى فالمفروض أنه تبارك وتعالى قد قرن تشريعه بالوعيد، فكما يوجد في الكتاب الكريم لائحة التشريع فإن فيه لائحة جزائية تتضمن العقوبات، وبالتالي ففي رتبة سابقة على صدور القانون المتضمن للوعيد لا يحكم العقل بوجود مصحح للعقوبة، بل غاية ما يحكم به أنه تعالى المالك وأن للمالك أن يضع القانون بالنحو الذي يرى أنه حافظ لملكه، فهذا غاية ما يحكم به العقل، وحيث إن الذي صدر من المالك هو التشريع المتضمن للوعيد، فالنتيجة أن المصحح للعقوبة هو الوعيد وليس شيئاً آخر، بمعنى أن لله أن يحتج على العبد بأنه إن خالف أوامره فمن حقه أن يعاقبه، حيث إن الطريقة التي أباح بها له التصرف في ملكه هي القانون المتضمن للوعيد لا غير، وثبوت هذا الحق له باعتبار أنه هو المالك وللمالك أن يحفظ ملكه بالنحو الذي يريد، وقد حفظ الله عز وجل ملكه بالقانون المتضمن للوعيد فالمدار في المصحح للعقوبة على الوعيد لا على شيء آخر، وكأن هذا هو ما نظر إليه السيد الأستاذ مد ظله الشريف.

**ولكن يلاحظ على ذلك**: أن العقل النظري إذا أدرك أنه المالك وأن للمالك أن يحفظ ملكه بالقانون المناسب فقد أدرك العقل أن هذا المالك لا يمكن تفويت ملكه مع كونه مراداً إرادة لزومية له، فأي فرق بين الحكمين من حيث النكتة؟ فإن العقل إذا أدرك أنه تعالى المالك لكل الوجود ومنه الإنسان، ومقتضى مالكيته أن يشرع القانون الحافظ لملكه، فكذلك مقتضى مالكيته أن ليس للعبد أن يضيع شيئا من ملكه يدرك أنه مراد له إرادة لزومية، وهذا هو معنى حكم العقل بلزوم حفظ الغرض اللزومي، فكما أن نكتة المالكية تقتضي الولاية فهي تقتضي لزوم حفظ الأغراض اللزومية للمالك، إذ المفروض أن الأغراض اللزومية ملكه وأنها مرادة له إرادة لزومية وإن لم يصدر منه خطابٌ بذلك، فلا موجب لجعل المدار والمصحح للعقوبة على الوعيد.

**وبعبارة أخرى:** بناءً على التقريب الذي ذكر يكون المصحح للعقوبة أمرا اعتباريا لأن جعل التكليف المتضمن للوعيد أمر اعتباري، بينما المصحح للعقوبة أمر واقعي سابق رتبة على هذا المناط الاعتباري، وهو حكم العقل بأن حفظ الأغراض اللزومية للمولى حفظ لملك المالك على طبق ما أراده إرادةً لزومية، ومع حكم العقل بذلك فلا تصل النوبة إلى أن يكون المناط والمصحح للعقوبة أمرا اعتباريا وهو جعل التكليف المتضمن للوعيد، لأن مخالفة تكاليفه وتفويت أغراضه كلها تشترك في نكتة واحدة وهي التصرف في ملكه بغير مراده.

**المطلب الثالث:** أن يقال: إن العقل - بغض النظر عما سبق من الإشكال - لا يحكم بلزوم حفظ الغرض مع تعهد المولى بحفظ الأغراض، فإن المولى إذا تعهد بحفظ الأغراض اللزومية كلها وقال صلى الله عليه وآله: (ما من شيء يقربكم إلى الجنة ويبعدكم من النار إلا وقد أمرتكم به وما من شيء يقربكم إلى النار ويبعدكم عن الجنة إلا وقد نهيتكم عنه) فحينئذ لا يحكم العقل بلزوم حفظ الأغراض في طول هذا التعهد من المقنن نفسه، وهذه مسألة كبروية تنطبق على المشرع الأقدس حيث تعهد بحفظ أغراضه اللزومية.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** أن المنظور تارة منع الصغرى بأن يقال: إذا تعهد المقنن بحفظ الأغراض اللزومية له لم يدرك العقل أن الغرض لزومي، أي أنه إذا أدرك غرضا لم يدرك لزوميته لأن المولى تعهد بحفظ الأغراض اللزومية فلا يوجد غرض لزومي إلا وقد حفظه المولى، فهذا منع للصغرى وهو خارج عن محل البحث، وتارة يكون المنظور هو منع الكبرى، أي أن العقل حتى لو أدرك أن هناك غرضا لزوميا للمولى لا يحكم بلزوم حفظه لتعهد المولى بحفظ أغراضه اللزومية، وهذا غير معقول، لأن العقل متى ما أدرك أن مقتضى الخالقية المولوية ومعنى المولوية احترام الخالق في تكاليفه وفي مراداته اللزومية ومنها أغراضه فلا فرق في ذلك بين تعهد المولى وعدمه، فإن هناك ملازمة بين الخالقية والاحترام للمولى في تكاليفه وأغراضه، خصوصا في محل الكلام حيث أبان الغرض اللزومي بجعل التكليف، فإن قوله: (يجب الصوم بطلوع الفجر) بيان لأن هناك غرضا لزوميا مضمونا بطلوع الفجر.

**والحمد لله رب العالمين**

# 080 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_220\_الأربعاء\_14\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البيان الثاني لإنكار وجوب المقدمة المفوتة عقلا:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص207 - 209] وبيان مطلبه بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن ما ذكره الأعلام من وجوب المقدمة المفوتة عقلاً كان مبنيا على الإقتصار في النظر على الأغراض التشريعية فكان ذلك منشأً لبنائهم على وجوب المقدمة المفوتة عقلاً، وهذا صحيحٌ لو قصر النظر على الأغراض التشريعية، ولكن إذا لوحظت الأغراض التكوينية فلا موضوع لحكم العقل بوجوب المقدمة المفوتة، والمفروض أن المشكلة وهي لزوم المقدمة المفوتة قبل زمان ذي المقدمة لاتختص بالأغراض التشريعية بل تشمل الأغراض التكوينية، لأن المسألة ثبوتية، فلا بد من علاج للإشكال يشمل الجهتين فلا معنى لجعل منهج البحث مبنيا على ملاحظة الأغراض التشريعية فقط.

**الأمر الثاني:** إذا لوحظ الغرض التكويني كما إذا عزم المكلف على السفر غداً، وهو يعلم أنه سيبتلي في السفر بالعطش وأنه لو لم يوفر الماء هذا اليوم لم يتمكن من حفظ نفسه عن العطش غداً، فحفظ النفس عن الابتلاء بالتلف نتيجة العطش غرضٌ تكويني بالنسبة للمكلف، وليس غرضاً تشريعيا، وفيه يتجه الإشكال في ضرورة المقدمة المفوتة قبل زمن الملاك، بمعنى أنه هل يلزم عقل الإنسان بتوفير الماء هذا اليوم حفظا للنفس عن التلف غدا نتيجة الابتلاء بالعطش؟ أم أن العقل لا يلزمه بذلك؟ فلا بد من علاج هذه النقطة في الغرض التكويني أيضا، لأن الملاك واحدٌ، وهو حفظ الغرض اللزومي في ظرفه بحفظ المقدمة المفوتة سواء أكان الغرض تكوينيا أم تشريعيا، وعند التدقيق في الغرض التكويني نجد أن الإشكال العقلي وارد ولازمه انتفاء موضوع حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة في الغرض التشريعي أيضا.

وبيان الإشكال أن الإنسان إذا التفت إلى أن الزمن دخيل في أصل الملاك بمعنى أن لا ملاك في شرب الماء هذا اليوم وإنما الملاك في شرب الماء غداً لأن الحاجة لشرب الماء منوطة بالعطش، والابتلاء بالعطش غداً لا في هذا اليوم، فلا ملاك في شرب الماء هذا اليوم، وحيث لا ملاك فلا إرادة، لأن الإرادة تابعة للملاك، أي: لا يوجد اهتمام نفسي بذي المقدمة هذا اليوم، فإذا لم يكن اهتمام نفسي بذي المقدمة هذا اليوم فلا إرادة نحو المقدمة وهي توفير الماء، فإن إرادة المقدمة تابعة لإرادة ذي المقدمة وهو الشرب، أو فقل الاهتمام الغيري بتوفير الماء تابع للاهتمام النفسي بذي المقدمة وهو الشرب، فالنتيجة أن الإشكال وارد وهو أنه لا يتصور من الإنسان إرادة فعلية لتوفير الماء مع علمه بابتلائه بالعطش غدا في سفره.

**الأمر الثالث:** إن جوهر الإشكال في التوفيق بين الوجدان والبرهان ، فالمحقق النائيني قدس سره وغيره يقولون بأن الوجدان شاهد على أن الإنسان بطبعه يبادر للمقدمة المفوتة حفظاً للقدرة على الواجب في ظرفه، ولكن كيف نوفق بين دعوى الوجدان في كلمات الأعلام وبين البرهان الذي يقضي بأن الاهتمام الغيري بالمقدمة تابع للاهتمام النفسي بذي المقدمة، والمفروض أن لا إرادة نفسية ولا اهتمام نفسي بذي المقدمة قبل الوقت، لأن الوقت دخيل في أصل الملاك، فلذلك لا بد من المعالجة والتوفيق بين الوجدان والبرهان، وهنا طريقان: الطريق الشرعي والطريق العقلي، وكلاهما ممتنع.

**أما الطريق الشرعي** المذكور في كلمات الأعلام فهو نحوان كما قد سبق بيانه :

الأول: تخريج وجوب المقدمة المفوتة على أساس الواجب المعلق أو الأمر بسد أبواب العدم، وهو لا يشمل المقام، أما الواجب المعلق بتقريب أن يكون وجوب شرب الماء فعليا من اليوم والواجب - وهو شرب الماء - هو المتأخر، بحيث يرجع القيد للواجب لا للوجوب، فيرد عليه أنه إنما يتصور فيما إذا كان الزمن قيدا في الاستيفاء، أي: في تحصيل الملاك، ومفروض البحث أن المشكلة لا تختص بفرض كون الزمن دخيلا في الإستيفاء، بل تشمل فرض كون الزمن قيدا في أصل الاتصاف بالملاك، أي: لا ملاك قبل الزمن، كما في مثال العطش غدا، فلا معنى لتخريج المقام على الواجب المعلق، والحال أن الواجب المعلق إنما يتصور فيما إذا كان الزمن قيدا في الاستيفاء كي يكون قيدا في الواجب، كما لا يتصور علاج المشكلة بتقريب سد أبواب العدم بأن يقال: إن المطلوب من اليوم سد أبواب عدم الشرب من كل جانب، ومن تلك الجوانب توفير الماء لأن في توفيره سدا لأبواب عدم الشرب كالعطش، وهذا لا يجدي، لأن سد أبواب عدم الشرب فرع فعلية ملاكه، كما لو كان الإنسان من اليوم يعيش الحاجة لشرب الماء، فلذلك يوجب العقل سد أبواب العدم اليوم ومنها توفير المقدمات، وأما مع عدم فعلية الملاك في شرب الماء إلا غدا فلا معنى لحكم العقل بسد أبواب العطش من اليوم مع أن الملاك لا يقتضي ذلك.

الثاني: الوجوب المشروط بالشرط المتأخر بأن يقول: يجب شرب الماء اليوم، ولكن هذا الوجوب مشروط بتحقق الزمن وهو مجيء الغد، فمجيء الغد كاشف عن فعلية الوجوب من الأمس، ولكن هذا إنما يتصور في الأغراض التشريعية والأمور الاعتبارية بأن يفكك بين الوجوب وشرطه، لأنه إذا أدرك المولى الحاجة لإعداد عبده المقدمات اليوم من أجل حفظ الغرض في ظرفه ، يضطر لتقديم الإيجاب هذا اليوم مع أن شرطه في الغد تحفظا على غرضه ، لكن هذا لا يتصور في الأغراض التكوينية، والوجه في ذلك: أن الإيجاب اليوم لأجل حفظ الغرض التشريعي غدا يعني أن الذي يحل محله في الأغراض التكوينية هو (التحفظ هذا اليوم على المقدمة لحفظ الغرض غدا)، وهذا مما لا يتصور بلحاظ تبعية الإهتمام بالمقدمة للاهتمام بذي المقدمة، والمفروض انتفاؤه اليوم؟ فلا معنى لتخريج المسألة على الوجوب المشروط بالشرط المتأخر.

**وأما الطريق العقلي:** وهو أن يقال: إن العقل يحكم بلزوم المقدمة المفوتة منذ اليوم لمن علم بعطشه غداً، فلا موضوع له في المقام ، والسر في ذلك : أنه كيف يحكم العقل بحفظ غرض المولى في موردٍ لو كان هذا الغرض غرضاً تكوينيا للمولى نفسه لما اهتم به، فمثلا إذا قال المولى لعبده: (أكرم الضيف غداً) وعلم العبد بأنه لا يمكنه إكرام الضيف غدا إذا لم يهيئ الطعام هذا اليوم، فهل يحكم العقل بلزوم إعداد الطعام هذا اليوم؟ والجواب: لا لأن هذا الغرض التشريعي للمولى وهو إكرام الضيف غدا ، لو كان غرضا تكوينيا للمولى لم يهتم به ، لما سبق من أن الاهتمام الغيري بالمقدمة ناشئ عن الاهتمام النفسي بذي المقدمة، ولا اهتمام نفسي بذي المقدمة هذا اليوم إذ لا ملاك في إكرام الضيف هذا اليوم ، فلا اهتمام بالمقدمة، فهذا الغرض الواحد لو كان غرضا تكوينيا للمولى لم يحكم عقله بلزوم حفظه قبل وقته، فكيف يحكم العقل بلزوم حفظه على العبد لو كان نفس الغرض غرضا تشريعيا للمولى .

فهذه النكتة بنظر السيد الصدرقدس سره نكتة مستحكمة وإشكال عقلي، وهذا الإشكال العقلي ينقض كل ما ذكره الأعلام في تخريج وجوب المقدمات المفوتة عقلا، فإن كل ما ذكره الأعلام مبني على قصر النظر على الأغراض التشريعية، حيث قالوا بأن حفظ أغراض المولى لازم لأن عدم حفظ أغراض المولى ظلم وكفران بالنعمة، مع أن هذا الغرض لو كان غرضا تكوينيا للمولى فإن المولى لن يهتم بحفظه لأن الاهتمام النفسي بذي المقدمة لا يمكن قبل وقته ، فإذا لم يكن اهتمام نفسي بذي المقدمة لن يكون اهتمام غيري بالمقدمة، وبذلك يرتفع حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة بارتفاع موضوعه ، فإن موضوعه كون الغرض مورد اهتمام المولى بالفعل ، والحال أنه ليس مورد اهتمامه بالفعل ، والشاهد على ذلك أنه لو كان غرضا تكوينيا لما كان له اهتمام به فلايعقل تولد الإهتمام به لو كان غرضا تشريعيا، فإن المناط واحد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 081 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_221\_السبت\_17\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وحاصل ما ذكره في الأمر الثالث:** أن الغرض التشريعي لو فرض غرضاً تكوينيا للمولى، فإن كان موردا للإرادة النفسية للمولى وجبت المقدمة وإن لم يكن مرادا نفسيا للمولى فلا حكم للعقل بلزوم مقدمته، مثلا إذا قال المولى لعبده: (سافر غدا) فهذا الغرض التشريعي لو فرض غرضاً تكوينيا للمولى، بمعنى فرض السفر غدا سفراً للمولى نفسه، كان محلا للإرادة النفسية من قبله قبل موعد السفر - لكون القيد وهو الزمن قيدا في تحصيل المصلحة لا في أصل الاتصاف بالمصلحة - وحيث إن السفر مراد إرادة نفسية من اليوم فمقتضى ذلك أن تكون هناك إرادة غيرية لمقدماته - وهي إعداد لوازم السفر - فكما أن مقدماته مطلوبة في نفس المولى طلبا غيريا لو كان الغرض غرضا تكوينيا للمولى فالعقل حاكم على العبد بلزومها لو كان الغرض غرضا تشريعيا له، وأما إذا قال المولى لعبده: (اشرب الماء غداً إذا عطشت) ففي هذا المثال لو فرض هذا الغرض التشريعي غرضا تكوينيا للمولى بأن كان المولى نفسه يعلم أنه سيعطش غدا في سفره ويكون في حاجة للماء، فإن المولى لن يهتم بهذا الغرض النفسي - وهو شرب الماء في حال العطش - منذ اليوم، وحيث إن المولى لا يهتم بهذا الغرض لو كان غرضاً تكوينيا له ، فلا يلزم العقل بالاهتمام بمقدماته لو كان غرضاً تشريعيا للمولى .

**الأمر الرابع:** أن الحل تارة يلحظ على مستوى الإرادة التكوينية وتارة على مستوى الإرادة التشريعية:

أما على مستوى الإرادة التكوينية بأن فرض أن الإنسان يعلم أنه سيسافر غداً وأنه سيبتلى في سفره بالعطش ومقتضى ذلك أنه يحتاج غداً لشرب الماء، فيمكن ذكر طريقين للاهتمام النفسي بذي المقدمة قبل السفر:

**الطريق الأول:** ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره في بحث الواجب المشروط وهو أن الإرادة لشرب الماء مثلا فعلية وإنما الزمن قيد في المراد لا في الإرادة، بمعنى أن المولى منذ اليوم لديه إرادة فعلية لشرب الماء، مع أنه لم يعطش فعلا بل سيعطش غدا، ولكن هذا القيد - وهو الزمن المستقبلي - قيد في المراد لا في الإرادة، فلديه من اليوم إرادة فعلية لشرب الماء إلا أن المراد هو الشرب غداً، فالقيد الزمني دخيل في المراد لا في الإرادة، ولذلك ذهب الشيخ الأعظم قدس سره إلى أن الواجب المشروط واجب مطلق لأن الشرط دائما راجع للمراد دون الإرادة ، أي للواجب لا للوجوب. وقد سبق النقاش في هذا المسلك في بحث الواجب المشروط.

**الطريق الثاني:** ما اختاره السيد الصدر قدس سره في الواجب المشروط من أن هناك إرادتين: إرادة نحو الجامع وإرادة عند حصول الشرط، أما الإرادة الأولى - وهي الإرادة المتعلقة بالجامع - فهي إرادة طبيعي الارتواء، بمعنى أنه يريد أن يكون مرتويا إرادة فعلية، وتنبثق من هذه الإرادة الفعلية إرادتان: الأولى: إرادة لشرب الماء غداً عند حصول العطش، فإنه إذا حصل العطش غداً أراد شرب الماء لتحقيق الارتواء، ولكن إرادة شرب الماء عند حصول العطش غداً منبثقة من الإرادة الأولى وهي إرادة طبيعي الارتواء. الثانية: إرادة توفير الماء منذ اليوم، وإرادة توفير الماء اليوم هي إرادة غيرية منبثقة عن إرادة طبيعي الارتواء، فلا مشكلة على مستوى الغرض التكويني، لأنه دائما في الأغراض التكوينية توجد إرادة فعلية للطبيعي وتنبثق من هذه الإرادة الفعلية للطبيعي إرادة نحو المقدمات.

وهذا الذي ذكره قدس سره من تعدد الإرادة هو المختار عندنا في الواجب المشروط ولكن بتقريب آخر، وهو أن هناك غرضاً أقصى وغرضاً أدنى، وأن الإرادة نحو الغرض الأقصى إرادة فعلية كما تتولد منها إرادة فعلية نحو تحصيل الغرض الأدنى، وتطبيق ذلك على المقام أن من يعلم أنه يسافر غداً وأنه سيبتلى بالعطش غداً ومقتضى ابتلائه بالعطش حاجته لشرب الماء، فلا ريب في هذا الفرض في إرادة فعلية نحو الغرض الأقصى وهو سلامة جسمه من التلف، فإن كل إنسان يريد سلامة جسمه من التلف إرادة فعلية، فهذه إرادة نحو الغرض الأقصى، وتتولد عن إرادة السلامة إرادة حفظ تلك السلامة وإبقائها، ومقتضى إرادة حفظ السلامة أن يريد غدا شرب الماء عند حصول العطش، وأن يريد من اليوم توفير الماء، فإرادة توفير الماء اليوم ليست متولدة من إرادة شرب الماء غداً كي يقال: إن الإرادة النفسية لن تتحقق إلا غدا فكيف تتحقق الإرادة الغيرية اليوم؟ بل المراد اليوم غرضان: غرضٌ أقصى وهو سلامة جسمه، وغرض أدنى وهو حفظ هذه السلامة بأفعال تصدر منه، وحفظ هذه السلامة منوط بتوفير المقدمات ومنها توفير الماء، فإرادة توفير الماء إرادة فعلية نابعة عن إرادة حفظ السلامة وهي إرادة فعلية أيضا، لا عن إرادة شرب الماء على تقدير العطش غداً كي يلزم الإشكال.

هذا هو الحل على مستوى الإرادة التكوينية، وأما على مستوى الإرادة التشريعية فقد أفاد قدس سره بأن الأمر مشكل، مثلا: إذا قال المولى لعبده: (اشرب الماء غداً إذا عطشت) فحيث لم يسجل المولى في عهدة العبد اليومَ طبيعيَّ الارتواء، فلا وجه لإلزام العبد بتوفير المقدمة أي توفير الماء، وإنما يمكنه التوصل لإلزام العبد بتوفير المقدمة أي توفير الماء بأحد طرق ثلاثة:

الطريق الأول: أن يأمره بالجامع فيقول: (كن مرتويا بالفعل)، فإذا طلب الجامع بالفعل فمقتضى طلب طبيعي الارتواء بالفعل أن يوفر الماء اليوم من أجل تحقيق طبيعي الارتواء أو أن يأمره بشرب الماء منذ اليوم على نحو الواجب المعلق بأن يكون الوجوب فعليا والواجب استقبالي، وهو الشرب غدا.

الطريق الثاني: أن يأمره بالمقدمة نفسها ويقول: (وفر الماء اليوم).

الطريق الثالث: أن يخبره باهتمامه النفسي بالجامع وهو طبيعي الارتواء، فيحكم عقله بلزوم المقدمة تحقيقا لمايهتم المولى به، أو يخبره باهتمامه بالمقدمة، فإذا أخبره باهتمامه كان مقتضى ذلك حكم العقل بلزوم توفير المقدمة.

وأما إذا لم يسلك أيا من الطرق الثلاثة واقتصر على قوله: (اشرب الماء غدا إذا عطشت) فلا يحكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة، لأن غرض المولى غداً وليس اليوم، فهذا الغرض التشريعي لو فرض غرضاً تكوينيا للمولى نفسه لما اهتم به المولى فكيف يحكم العقل بالاهتمام بغرض لا يهتم به المولى لو كان غرضا تكوينيا له؟

فهذا هو عمدة إشكاله قدس سره في المقدمة المفوتة.

**ولكن هنا تأملات ثلاثة على ما أفاده قدس سره:**

**التأمل الأول:** إن ما ذكر مبني على تبعية إرادة المقدمة لإرادة ذي المقدمة بالفعل، بمعنى أن لا فعلية للإرادة الغيرية نحو المقدمة إلا مع فعلية الإرادة النفسية لذي المقدمة، لكن الصحيح أنه لا برهان على التبعية بين إرادة المقدمة وإرادة ذيها الا بحسب الغرض، أي أن المسلم به أن هناك ملازمة بين الإرادتين، ولكن ليس معنى الملازمة تبعية الإرادة الغيرية في الفعلية للإرادة النفسية ، وإنما هي بحسب الغرض، بمعنى أن الغرض المطلوب بالأصالة هو الغرض في ذي المقدمة وهو الشرب عند العطش، وهذا الغرض المطلوب بالأصالة ، إما أن يكون حفظه مطلوباً أيضا - كما أنه بنفسه مطلوب - فمقتضى إرادة حفظه إرادة المقدمة وإن لم يكن حفظه مطلوبا فلا، وحيث إن حفظ هذا الغرض مطلوبٌ منذ اليوم ، والوجه في ذلك أن الغرض لزومي بمعنى أن الإنسان لايرفع يده عنه ، ومن جهة أخرى فإنه ليس مشروطا بالقدرة في زمانه، والقيد الدخيل فيه - وهو الزمن - مضمون التحقق، فمقتضى ذلك كله العلم بغرض لزومي له، والعلم بالغرض اللزومي الفعلي من جهة القدرة عليه مساوق لإرادة حفظه بالغعل لامحالة، إذ لا يتصور الإنفكاك بين العلم بالغرض اللزومي المضمون الفعلي من جهة القدرة وبين إرادة حفظه، وحيث إن إرادة حفظه فعلية تولدت منها إرادة نحو المقدمة فإنها المحققة للحفظ، فإرادة المقدمة ليست نابعة من إرادة ذي المقدمة، وإنما هي نابعة من إرادة حفظ الغرض الموجود في ذي المقدمة، والمفروض أن إرادة الحفظ فعلية لكون الغرض غرضاً لزوميا.

**وبعبارة أخرى:** أن بين الإرادة الغيرية للمقدمة والإرادة النفسية لذيها ملازمةٌ، ولكن الملازمة بحسب العلم، لا بحسب الفعلية، وبيان ذلك أن من يعلم بأنه سيريد ذا المقدمة غداً لتحقق سائر الشروط وكونه مرادا لزوميا له فإن علمه بإرادة شرب الماء غداً يولد إرادة المقدمة اليوم، فإرادة المقدمة لا تنبع من إرادة شرب الماء كي يقال إنه غير معقول، بل هي نابعة من العلم بأنه سيريد شرب الماء غداً.

وبهذا تلخص أنه لا مشكلة في حكم العقل بضرورة المقدمة المفوتة في الأغراض التكوينية حتى لو لم نقل بما ذهب إليه السيد الصدر قدس سره من - الحل على مستوى الإرادة التكوينية من أن هناك إرادة نحو الطبيعي وتتولد منها إرادة نحو المقدمة، حيث يكفي أن يقال: إن بين إرادة المقدمة والعلم بإرادة ذيها اللازم في ظرفه ملازمة، وحيث إن العلم موجود بالفعل تتولد عنه إرادة المقدمة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 082 - مبحث\_الأوامر\_222\_الأحد\_18\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**التأمل الثاني:** وبيانه: أن قياس غرض المولى الحقيقي على المولى العرفي محل منع، فإنه يمكن في المولى العرفي أن يقال: إن الغرض التشريعي لو كان غرضاً تكوينيا له لما اهتم به فلا يحكم العقل بوجوب مقدمته المفوتة، مثلا: إذا قال المولى العرفي لعبده: (اشرب الماء غداً إذا عطشت)، فإن هذا الغرض التشريعي لو فرض أنه غرض تكويني للمولى - بمعنى أن المولى هو المبتلى بالعطش غدا على تقدير السفر - لما اهتم بغرضه التكويني قبل مجيء زمان العطش، فإذا كان هذا الغرض - وهو شرب الماء على تقدير العطش - مما لا يهتم به المولى لو كان غرضاً تكوينيا له فلا يحكم العقل بلزوم مقدمته لو كان غرضا تشريعيا. وهذا كله واضح في المولى العرفي، ولكن في المولى الحقيقي فإن للمولوية الحقيقية موضوعية، فإن دور المولوية في حكم العقل ليس دورا طريقيا كما في الأوامر والنواهي الصادرة عن الدول، فإنه في الدول الوضعية ليس للمولوية دور، حيث إن ما يصدر من الدولة من القوانين ملحوظ على نحو الطريقية الصرفة لجلب المصالح ودرئ المفاسد، وهذا بخلاف المولى الحقيقي عز وجل، فإن لنفس المولوية موضوعية في لزوم حفظ الغرض، ولذا لو صدر من المولى الحقيقي أمر فقال: (صم غدا) وكان الصوم غدا متوقفا على الغسل قبل الفجر فلا يصح أن يقال: لو كان هذا الصوم غرضا تكوينيا للمولى - بمعنى أن المولى هو المبتلى بالصوم غدا - لما اهتم بمقدماته قبل طلوع الفجر فلا حكم للعقل بلزوم مقدماته لو كان غرضا تشريعيا، والسر في ذلك: أن حكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى تعليقي على عدم ترخيص المولى في ترك حفظ غرضه، فلو أن المولى صدر منه ترخيص في حفظ غرضه بالإتيان بالمقدمة المفوتة، لم يحكم العقل بلزوم حفظ غرضه، وأما لو كان لا يعقل من المولى حال كون الغرض تكوينيا له أن يريد المقدمة إرادة غيرية، لانتفاء الإرادة النفسية لذي المقدمة قبل وقته، فهذا لا يعني الترخيص في ترك حفظ غرضه التشريعي، حيث لا ملازمة بين عدم الاهتمام بالحفظ للغرض لعدم معقوليته من حيث كون غرضا تكوينيا للمولى، وبين الترخيص في تركه لو كان غرضا تشريعيا له، فإن عدم الاهتمام النفسي بالغرض قبل الوقت إنما هو لامتناعه لا لعدم أهميته فليس مستلزما للترخيص فيه، وبالتالي فلا ملازمة بين عدم معقولية حفظ المولى لغرضه التكويني قبل وقته، وعدم حكم العقل من قبل العبد بلزوم حفظ الغرض التشريعي للمولى قبل وقته، وحيث لم يحصل ترخيص في ترك الحفظ من العبد لو كان الغرض تشريعيا، فالعقل حاكم بلزوم حفظ كل غرض لزومي للمولى، وذلك بلحاظ أن لنفس المولوية موضوعية، فمتى أدرك العقل عناصر أربعة: 1- أن الغرض مضمون التحقق. 2- أنه مما يمكن حفظه لعدم اشتراطه بالقدرة في زمان الواجب. 3- أنه غرض لزومي بمعنى أن المولى لا يرفع يده عنه. 4- أنه غرض لزومي للمولى الحقيقي الذي أدرك العقل أن مقتضى خالقيته ومالكيته ضرورة احترامه بامتثال تكاليفه، وحفظ أغراضه اللزومية، فقد حكم العقل بلزوم حفظه بالإتيان بمقدمته المفوتة، فإنه غرضٌ للمولى الذي لمولويته موضوعية في حكم العقل، حيث يعد تفويت غرضه ظلماً، وكفرانا بالنعمة، وهذه المولوية التي يعد تفويت أغراضها ظلماً أو كفرانا بالنعمة لا تنطبق على المولى العرفي أو على الأوامر الصادرة من الدول الوضعية مثلا، ولهذا يختلف مناط حكم العقل بلزوم الحفظ عن مناط الإشكال الذي أورده السيد الصدر قدس سره، فإن مناط الإشكال الذي أورده السيد الصدر قدس سره أنه إذا صدر الأمر من المولى بأن قال: (اشرب الماء غدا إذا عطشت) فيقال: هنا إرادة غيرية وهي إرادة توفير الماء اليوم، وإرادة نفسية وهي إرادة شرب الماء غدا، ولا يعقل تحقق الإرادة الغيرية قبل تحقق الإرادة النفسية لتبعيتها لها، وأما في محل الكلام فإن حفظ غرض المولى هو مطلوب نفسي وليس مطلوبا غيريا، أي أن حفظ أغراض المولى الحقيقي مطلوب في نفسه عقلا وإن كان الغرض غرضاً غيريا، كما أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره في باب الفرق بين الواجب النفسي والغيري، بأن الواجب النفسي ما لم يجب لواجب آخر، لا أنه خصوص ما وجب لغرض في نفسه، فقد يكون واجبا نفسيا وإن لم يكن له غرض في نفسه، لأنه لم يجب لواجب آخر، وهنا كذلك، فإنه إذا أدرك العقل بعد قول المولى عز وجل: (صم نهار شهر رمضان) أن هناك غرضا لزوميا للمولى وأن هذا الغرض مضمون التحقق والمفروض أنه ليس مشروطا بالقدرة في زمانه، فالمكلف قادر على حفظه بالغسل قبل طلوع الفجر، فحينئذ يحكم العقل: بما أن هناك غرضاً لزوميا للمولى معلومَ التحقق، فحفظ هذا الغرض مطلوب في نفسه، لأن الحفظ عدل مع المولى وعدم الحفظ ظلم له، فإرادة الحفظ إرادة نفسية لا غيرية.

**التأمل الثالث:** لو تنزلنا وقلنا بأن الإشكال العقلي في لزوم المقدمة المفوتة في الأغراض التكوينية مانع من حكم العقل بلزوم الحفظ في الأغراض التشريعية حتى للمولى الحقيقي كما أفاده السيد الصدر قدس سره، الا أن هناك بناءٌ عقلائيا على ضرورة المقدمة المفوتة للغرض اللزومي، أي أن العقلاء في المورد الذي يكون للمولى غرضٌ لزومي معلوم يقبحون من لا يتصدى لحفظ الغرض اللزومي بالإتيان بالمقدمة المفوتة ولا يرونه معذورا لو ترك المقدمة إلى زمان الواجب وأبدى اعتذاره عن امتثاله بالعجز، لأنه عجز نفسه بسوء اختياره، وذلك بترك المقدمة المفوتة، فبناء العقلاء في نفسه على لزوم المقدمة المفوتة للغرض اللزومي المعلوم كافٍ في المقام وإن لم يكن هناك حكم عقلي، وذلك لأن المفروض أن المولى لم يصدر منه ترخيص في ترك حفظ الغرض، لأن عدم معقولية حفظه للغرض لو كان تكوينيا له لا تستلزم ترخيصه في حفظه لو كان غرضا تشريعيا له، كما أن العقل- بناء على التسليم بالإشكال - لا يدرك لزوم حفظه لا أنه يحكم بعدم لزوم حفظه، وهذا مما يفسح المجال لورود بناء العقلاء على الحفظ والنكتة في بناء العقلاء على لزوم الحفظ إما لاقتضاء مصالحهم النظامية لذلك، وإما لما ذكرناه في بحث حجية القطع من أن المنجزية - أي: منجزية احتمال الحكم قبل الفحص - من باب دفع الضرر المحتمل وفاقا لسيدنا الخوئي قدس سره، لكن دفع الضرر المحتمل ليس حكماً عقليا كحكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم كما هو مبنى سيدنا قدس سره لبعض الإشكالات المذكورة في محله، وليس محركا فطريا كما التزم به السيد الحكيم قدس سره في المستمسك لوجود الفرق بين الفرار من الضرر المحتمل الذي هو جبلي فطري حتى في الحيوانات والأطفال، وبين الحكم والبناء على دفعه بعد المقارنة بين أهمية المحتمل وقوة الاحتمال، فإنه بناءٌ عقلائي على نحو الحكم الطريقي لا النفسي، مما يعني أن منجزية احتمال التكليف عقلائية وهي عبارة عن بناء العقلاء على دفع الضرر المحتمل، فيرون أن من لا يبادر لدفع الضرر المحتمل مورد للتقبيح وعدم المعذرية، والمقام وإن لم يكن من باب احتمال التكليف الشرعي - حيث إن البحث فعلا في لزوم المقدمة المفوتة إنما هو في اللزوم العقلي أو العقلائي مع فرض عدم اللزوم الشرعي - إلا أن المناط العقلائي منطبق عليه، والوجه في ذلك: أن العلم بكون الغرض لزوميا مع القدرة على حفظه وعدم ثبوت الترخيص في ترك حفظه منشأ لاحتمال الضرر بتركه، وأثره أن من لم يبادر لفعل المقدمة المفوتة مع التفاته إلى أنه لو لم يفعل لفات الغرض في ظرفه مورد للتقبيح والمذمة، لاحتمال الضرر ودفعه لازم، بل قد يقال مقتضى هذا المناط أوسع من مورد حكم العقل، لأن مورد حكم العقل بلزوم المقدمة المفوتة - كما ذكره المحقق الحائري والمحقق الإصفهاني قدست أسرارهم - مختص بفرض كون القيد مضمون التحقق، بينما بناء العقلاء أعم من ذلك، بمعنى أنهم يقولون بأنه متى كان هناك غرضٌ لزومي للمولى سواء أكان معلوم التحقق أم كان في معرض التحقق بحسب الاحتمال العقلائي، فإنه يجب المبادرة إليه من باب دفع الضرر المحتمل. فالبناء العقلائي على دفع الضرر المحتمل المنطبق على مورد المقدمات المفوتة أعم من فرض كون القيد مضمون التحقق أو محتمل التحقق أي: في معرضية التحقق احتمالا عقلائيا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 083 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_223\_الإثنين\_19\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ملخص ما سبق في بحث المقدمة المفوتة أن هناك بحثين:

البحث الأول: ما هو مقتضى القاعدة في المقدمة المفوتة بمعنى ما هو مقتضى حكم العقل أو بناء العقلاء في المقدمة المفوتة؟ بغض النظر عن وجود خطاب شرعي، وذكرنا عدة وجوه لإثبات حكم العقل أو بناء العقلاء بلزوم المقدمة المفوتة:

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن العقل يحكم باستحقاق العقاب على ترك امتثال التكليف في ظرفه بترك المقدمة المفوتة حيث إن ترك المقدمة ترك للتكليف في ظرفه، والعجز الحاصل في ظرف امتثال الواجب بسبب ترك المقدمة ليس معذرا، فإن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا.

وقد كان للمحقق العراقي قدس سره إشكال عليه بأن المناط في صحة العقوبة البيان في ظرف التكليف لا قبله، فمع عدم فعلية التكليف قبل تحقق الشرط كيف يحكم العقل باستحقاق العقوبة على الترك؟ وأجبنا عن ذلك الإشكال بطرح فكرة، وهي التبعيض في التنجيز أو التبعيض في الفعلية، أما تقريب التبعيض في التنجز فهو أن التكليف وإن لم يكن فعليا قبل وقته، إلا أنه حيث كان من الممكن للمكلف حفظ القدرة على امتثاله كان ذلك موجبا لتنجزه قبل فعليته بمقتضى المرتكز العقلائي، حيث لا يرى من ترك المقدمة مع التفاته لاستلزام تركها للعجز عن الواجب في ظرفه معذورا عندهم، وأما تقريب التبعيض في الفعلية فحاصله: أن فعلية الحكم بفعلية الموضوع ، فإذا كان الموضوع متقيدا بقيدين - الوقت - و طبيعي القدرة - فعدم فعليته من حيث الوقت لعدم حضوره لاينافي فعليته من حيث القدرة ، لكونها حاصلة بالوجدان، ولا محذور في التبعيض بلحاظ أن الفعلية اعتبار عقلائي لا أمر تكويني فهو قابل للتبعيض إذا ترتب عليه أثر عقلائي، كما في المقام، ومقتضى التبعيض في الفعلية تنجز التكليف من هذه الجهة - وهي فعليته من حيث فعلية القدرة - وإن كان الشرط الآخر غير متحقق بعد.

**الوجه الثاني:** ما ذكره المحققون ومنهم المحقق الإصفهاني قدس سره من أن ترك المقدمة المفوتة تفويت للغرض اللزومي للمولى، وتفويت الغرض اللزومي للمولى قبيحٌ موجب لاستحقاق العقوبة إما بمناط قبح الظلم وإما بمناط قبح كفران النعمة.

**ولكن هناك إشكالين:**

**الأول:** ما في كلمات السيد الأستاذ مد ظله من إنكار الكبرى وهي حكم العقل بلزوم حفظ أغراض المولى، وحاصله: أن على المولى الحكيم أن يصون أغراضه بتكاليفه، وليس على العبد حفظ أغراضه، وإنما وظيفة العبد السير على وفق الخطاب الصادر من المولى، وذلك لأن المولى جرى في مقام علاقة العبد بمولاه على وفق الرؤية العقلائية، حيث لم يقترح طريقة جديدة غير ماهم عليه ، وما عليه العقلاء هو ربط وظيفة العبد بالتكليف الصادر من المولى لا أكثر، فإن كان التكليف عبارة عن ربط شخصية المولى بالعمل كان المصحح للعقوبة هو هتك حرمة المولى ، حيث إن مخالفة التكليف تعني عدم المبالاة بشخصيته، وإن كان التكليف عبارة عن تضمن النسبة الطلبية للوعيد، كان المصحح للعقوبة هو إدراك العقل النظري استبطان التكليف للوعيد.

وقد سبق التأمل فيه، وحاصله أن المولى حيث لم يلغي مولويته في مقام علاقة عباده به فلا بد من الرجوع لما يحكم به العقل في رتبة سابقة على ما هو المحقق للتكليف، لتحديد دائرة مقتضى المولوية وعند الرجوع للعقل فإنه يدرك الملازمة بين خالقية المولى ومالكيته وبين إحترامه، واحترامه كما يتحقق بامتثال تكاليفه، فإنه يتحقق بحفظ أغراضه اللزومية، إذ لا فرق بينهما من حيث نكتة احترام المولى، ومع حكم العقل بذلك فلا يبقى دور عقلا لربط الشخصية بالعمل أو تضمن التكليف للوعيد من حيث المصحح للعقوبة .

**الثاني:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره وحاصله أن هناك فرقا بين الكبرى والصغرى ، فالكبرى وهي إدراك العقل الملازمة بين خالقية المولى واحترامه بامتثال تكاليفه وحفظ أغراضه اللزومية ليست محل تأمل، وأما الصغرى فهي هل يحكم العقل بلزوم حفظ الغرض في باب المقدمة المفوتة قبل تحقق الشرط الدخيل في اتصاف الفعل بالملاك أم لا؟ والجواب هو النفي وذلك لأن حكم العقل في صغرى الإحترام للمولى تعليقي لا تنجيزي - كما في حكمه بالكبرى - فهو معلق على كون الغرض مورد اهتمام المولى لا مطلقا، والمفروض أن الغرض النفسي في ذي المقدمة قبل الوقت ليس مورد اهتمام المولى، والشاهد على ذلك أن هذا الغرض لو فرض غرضا تكوينيا للمولى فإنه لا اهتمام له به، إذ لايمكن أن تنقدح في نفس المولى إرادة نفسية نحو ذي المقدمة قبل فعلية الشرط - الوقت - ومع امتناع الإرادة النفسية نحو ذي المقدمة لا يعقل انقداح الإرادة الغيرية نحو المقدمة، فإذا لم يكن الغرض مورد اهتمام المولى نفسه لو كان غرضا تكوينيا له، فكيف يحكم العقل بلزوم حفظه بفعل المقدمة المفوتة لو كان غرضا تشريعيا، مع عدم اهتمام المولى به.

**وقد سبق الجواب عن ذلك** بأن الإشكال مبني على تبعية إرادة المقدمة لإرادة ذي المقدمة في الفعلية، وهو مما لا برهان عليه لا في الأغراض التكوينية ولا التشريعية، وإنما الذي يدركه العقل أن بين الإرادتين ملازمة من حيث الغرض لا من حيث الفعلية، فالغرض إن لم يكن لزوميا أو كان مشروطا بالقدرة في زمان ذي المقدمة، أو لم يكن منوطا بالقدرة ولكن لم يكن مضمون التحقق، فحينئذ لا يدرك العقل لزوم حفظه، وأما إذا كان الغرض لزوميا غير منوط بالقدرة وكان مضمون التحقق على كل حال بحيث يعلم ذو الغرض التكويني أنه سيريده حتما في ظرفه، فإدراك العقل لذلك مساوق لإدراك ضرورة حفظه بفعل المقدمة ولا يتصور انفكاكهما، وبالتالي فكل عقل يدرك أن له غرضا لزوميا مضمون التحقق عند الوقت فهو يدرك لزوم حفظه، إذ لا يمكن التفكيك بين إدراك العقل أن في البين غرضاً لزومياً له مضمونا وبين عدم إدراك العقل ضرورة حفظه مع أنه سيريد تحقيق هذا الغرض عند تحقق الوقت، فمقتضى إدراك العقل لزوم حفظه أنه لا بد من الإتيان بالمقدمة المفوتة، فإن فيها حفظاً لهذا الغرض.

**الوجه الثالث:** ما أشار إليه المحقق الإصفهاني قدس سره وذكره السيد الأستاذ مد ظله في بعض تفاصيل بحثه ، وحاصله أن يقال: أن ترك المقدمة المفوتة مع الإلتفات لتوقف الواجب في ظرفه عليها فرار من التكليف، والفرار من التكليف قبيحٌ، فإن من يعلم أنه إن لم يغتسل غسل الجنابة قبل طلوع الفجر لن يستطيع الصوم في النهار، فإنه لو ترك الغسل مع التفاته إلى ذلك لكان فرارا من التكليف، والفرار من التكليف قبيحٌ عقلاً، نظير ما لو دخل وقت الصلاة فقام الإنسان بضرب نفسه إبرةً تمنعه من الوعي والإتيان بالصلاة، فإنه فرار قبيح عقلا بلا إشكال.

**ولكن أجاب المحقق الإصفهاني** قدس سره عن ذلك بأن هناك فرقا بين الرفع والدفع، فإنه إذا دخل الوقت وأصبح التكليف فعليا بفعلية القدرة عليه ثم قام الإنسان بتعجيز نفسه فهذا رفعٌ للتكليف بعد فعليته - بناءً على أن تكليف من عجز نفسه قبيح وإلا فقد سبق أن التكليف فعلي في فرض التعجيز وأن الامتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار عقابا وخطابا - وأما لو أن الإنسان أعدم القدرة على الإمتثال قبل فعلية التكليف فهذا ليس رفعا للتكليف بل هو دفع للتكليف، ودفع التكليف على نحوين:

الأول: إعدام الموضوع، ولا قبح فيه، فالمرأة التي لها عادة وقتية وتدرك أنها لن تأتيها العادة إلا بعد أسبوع مثلاً فهي ستكلف بالصلاة في أسبوعها الحاضر، لكن لغاية عندها - ولو لم تكن الغاية عذرا مقبولا - قامت بشرب حبوب توجب تقدم العادة بحيث يمنعها ذلك من الإتيان بالصلاة فإنه لا محذور فيه ولا يعد فرارا من التكليف بل هو إعدام للموضوع، وذلك لأن وجوب الصلاة موضوعه الطاهرة في وقت الصلاة، وهي ليست بطاهرة وإن كان ذلك بعمل نفسها، فهذا نظير من يسافر قبل الفجر كي لا يجب عليه الصوم في نهار شهر رمضان، فإن هذا من قبيل إعدام الموضوع وليس قبيحاً بلا إشكال، والنحو الثاني من دفع التكليف: أن يكون التكليف مشروطا بطبيعي القدرة وهي حاصلة بالفعل قبل الوقت، لا بالقدرة في زمانه، ومضمون التحقق لأنه مشروط بالزمن والزمن مضمون التحقق، ففي مثل هذا الفرض كما لو وجب عليه الصوم عند طلوع الفجر وكان وجوب الصوم مشروطا بطبيعي القدرة وهو واجد للقدرة قبل طلوع الفجر، ففي هذا الفرض لو ترك المكلف المقدمة المفوتة - وهي غسل الجنابة - كان ذلك قبيحاً لا من باب قبح الفرار من التكليف فإنه ليس مناطا قبيحا في حد نفسه، بل من باب أنه تفويت لغرض لزومي مضمونٍ للمولى، وتفويت الغرض اللزومي المضمون قبيحٌ، إما لأنه ظلم للمولى أو لأنه كفران بالنعمة.

**الوجه الرابع:** لو لم نسلم بحكم العقل في باب المقدمات المفوتة وقلنا بأن العقل لا يدرك اللزوم ولا عدمه، فتصل النوبة لبناء العقلاء، ولا إشكال في أن للعقلاء بناءً على الإلزام بالمقدمة المفوتة إذا كان الغرض اللزومي مضمون التحقق أو كان في معرض التحقق، حيث يرى العقلاء أن ترك المقدمة المفوتة مع الالتفات إلى أن لازم تركها تفويت الواجب في ظرفه مناطٌ للتقبيح والإدانة واستحقاق العقوبة، إما لأن مصالحهم النظامية تقتضي هذا البناء أو من باب دفع الضرر المحتمل، حيث إن ملاك دفع الضرر المحتمل ملاك طريقي عقلائي مصحح للعقوبة بنظر المرتكز العقلائي.

**والحمد لله رب العالمين**

# 084 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_224\_الثلاثاء\_20\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والمتحصل مما سبق أن المختار في المسألة هو** قضاء الوجدان - سواء أكان عقليا أو بناء عقلائيا - على ضرورة المقدمة المفوتة، وذلك يبتني على أمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** أن في البين غرضين غرضا نفسيا متحققا بالمطلوب في ظرفه، كما لوعلم بابتلائه بالعطش غداً، وحاجته لشرب الماء، فهناك غرض نفسي قائم بالشرب عند العطش وغرضٌ طريقي قائم بحفظ القدرة على شرب الماء عند الابتلاء بالعطش من دون فرقٍ في ذلك بين كون الغرض غرضا تكوينيا أو غرضا تشريعيا للمولى كما لو قال لعبده: (اشرب الماء غدا عند عطشك) مع علم العبد بالإبتلاء بالعطش، فإن مورد المقدمات المفوتة هو المتضمن لغرضين: غرضا نفسيا وغرضا طريقيا .

**الأمر الثاني:** أنه لا يتصور الانفكاك بين لزومية الغرض وضرورة حفظه، فإن العقل إذا أدرك أن له غرضاً لزوميا مضمون التحقق وغير مشروط بالقدرة أدرك ضرورة حفظه، ولا يمكن التفكيك بين الأمرين، فإن إدراك أن الغرض لزومي مضمون التحقق يقتضي ضرورة حفظه ولا انفكاك بين الغرضين في نفس الأمر والواقع .

**الأمر الثالث:** أن الحفظ وإن كان غرضه غرضاً طريقيا وهو صيانة القدرة على إدراك الغرض النفسي إلا أن الحفظ ليس مطلوبا غيريا بالوجدان، وإن كان غرضه طريقيا، بل هو مطلوب نفسي لغرضٍ طريقي، وليس ذلك عزيزا لشيوع نظائره في العرف والشرع نحو لزوم حفظ النظام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحرمة كتب الضلال وآلات اللهو والأمر بالنوافل الرواتب حيث ورد في الحديث ( إنما أمر بالنافلة ليكمل بها ما نقص من الفريضة) فإن سنخ هذه الواجبات النفسية تضمنها للغرض الطريقي، ومقتضى أنه مطلوب نفسي أن الحفظ المتحقق بالمقدمة ليس من باب الإرادة الغيرية، أو من الأمر المقدمي، وإلا لكان تابعا للإرادة النفسية فيقال: لا يعقل الإرادة الغيرية للمقدمة مع عدم الإرادة النفسية لذيها، بل الحفظ مطلوب في نفسه لغرضٍ طريقي، في الأغراض التكوينية وفي الأغراض التشريعية.

**البحث الثاني :** بغض النظر عن المسلك المختار وقع البحث في كيفية الجمع بين أمرين وهما:

الأول: أنه لا ريب في ضرورة المقدمة المفوتة وجدانا عقلا أوشرعا ، ولذلك لا يحتمل العقل الترخيص في تركها بأن يصدر من المشرع ترخيص في تركها مع العلم بتوقف الغرض النفسي المضمون في ظرفه عليها ، بل يعد بنظر العقل نقضا من المولى لغرضه ، ونقض الغرض قبيح على الحكيم.

الثاني: أن وجوب المقدمة المفوتة وجوب غيري ، فكيف يجمع بين كونه فعليا مع عدم فعلية الوجوب النفسي لذي المقدمة لعدم فعلية قيده؟ أي: ما هو الطريق لتخريج الوجوب الغيري الشرعي للمقدمة؟ وذكرنا عدة تخريجات:

**التخريج الأول:** ما يبتني على مسلك الشيخ الأعظم قدس سره من أن الإرادة في الواجب المشروط فعلية من الأول، وأن سائر القيود ترجع للمراد لا للإرادة، أي: للواجب لا للوجوب، ومرجع ذلك فيما إذا كان القيد قيدا في الاستيفاء لا قيدا في الاتصاف إلى الواجب المعلق، حيث يكون الوجوب فعليا وإن كان الواجب استقباليا، ومقتضى فعلية الوجوب النفسي فعلية الوجوب الغيري للمقدمة المفوتة ، ومن هذا القبيل وجوب سد أبواب عدم الواجب النفسي في ظرفه المقتضي لضرورة المقدمة المفوتة ،وقد مضى البحث فيه.

**التخريج الثاني:** تخريج المسألة على نحو الواجب المشروط بالشرط المتأخر، بمعنى أن الوجوب فعلي بلحاظ أن شرطه - وهو طلوع الفجر مثلا - أو الابتلاء بالعطش مثلا شرطٌ معلوم مضمون التحقق، فيكون المشروط فعليا من الآن، ومقتضى فعلية الوجوب وجوب المقدمة شرعاً لأن الواجب النفسي من الآن أصبح فعليا، فمقتضى فعلية الوجوب النفسي لذي المقدمة من الآن فعلية الوجوب الغيري للمقدمة، ومضى الكلام فيه.

**التخريج الثالث:** ما ذهب إليه السيد الشهيد قدس سره من تخريج الواجب المشروط بوجود إرادتين إرادة نحو الجامع وهي إرادة فعلية، وإرادة للفعل عند حصول الشرط، وهي إرادة لم تتحقق بعدُ، فمثلا: من علم بابتلائه بالعطش غداً وحاجته لشرب الماءفإن لديه إرادتين: إرادة لشرب الماء على تقدير العطش وهي لم تتحقق بعد وإرادة للجامع وهو جامع الارتواء، بمعنى أن لديه إرادة فعلية لأن يبقى مرتويا على كل حال، ومقتضى هذه الإرادة المتعلقة بالجامع أن تكون هناك إرادة غيرية نحو المقدمة وهي إعداد الماء، وإن كان تصوير كلامه في الواجبات الشرعية من أشكل المشكلات، فمثلا: في وجوب الصوم عند طلوع الفجر المتوقف صحته على الغسل قبل الطلوع ، ما هو الجامع المنظور ؟ فإنه لا يتصور في المقام جامع مراد إرادة فعلية إلا بأن يقال إن هناك جامعا بين الصوم عند طلوع الفجر وعدم الناقض للصوم قبل طلوع الفجر، لأنه متى ارتكب الناقض لم يتمكن من الصوم عند طلوع الفجر، ولازم الإرادة الفعلية نحو الجامع، إرادة المقدمة إرادة غيرية وهي غسل الجنابة قبل طلوع الفجر.

**التخريج الرابع:** تصوير إرادة متعلقة بغرض أقصى وإرادة متعلقة بغرض أدنى، وكلتا الإرادتين إرادة فعلية، فمثلا: في مثال الصوم عند طلوع الفجر لا ريب في أن ظاهر قوله عز وجل: ﴿كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون﴾ أن هناك غرضا أقصى مرادا بالفعل، وهو تحقق التقوى بالصوم ، وغرضا أدنى وهو إعداد النفس لجعل الصوم محصلا للتقوى المنوطة به، ومقتضى تعلق الإرادة الفعلية من قبل المولى بإعداد نفس العبد لجعل الصوم محصلا للتقوى أن يكون هناك إرادة نحو غسل الجنابة، وذلك باعتبار أن الغسل من وسائل الإعداد.

هذا تمام الكلام في بحث المقدمة المفوتة.

**الكلام في دوران القيد بين الهيئة والمادة.**

مثلا: إذا قال المولى: (أقم صلاة التمام عند الحضر) فهل الحضر قيد في الوجوب أم قيد في الواجب؟ أي هل أنه لا وجوب للصلاة تماما إلا في فرض الحضر؟ أم أن هناك وجوبا فعليا للصلاة تماما ولكن لا تصح من العبد إلا إذا كان حاضرا، فإنه إذا كان قيدا في الوجوب لا يجب تحصيله، وإذا كان قيدا في الصحة - أي: من قيود الواجب - فلا يمكن للمكلف أن يوقع الصلاة تماما إلا بتحصيل هذا القيد وهو كونه حاضرا غير مسافر.

والبحث هنا في مقامين:

المقام الأول: إذا كان المقيد منفصلا.

المقام الثاني: إذا كان المقيد متصلا.

**المقام الأول:** إذا قال المولى في دليل: (من أتى عليه شهر رمضان فليخرج زكاة الفطرة) وقال في دليل آخر: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب الشمس من ليلة العيد) فعندنا ظهوران قد انعقدا بالفعل لكون القيد إنما ورد في المقيد المنفصل - لا المتصل - وهما ظهور الهيئة في الإطلاق، وظهور المادة في الإطلاق، ودار الأمر بين كون القيد وهو الغروب قيدا في الوجوب فلا تجب الزكاة قبله أم أنه قيد في الواجب فالزكاة واجبة قبل الغروب ولكن لا تكون زكاة فطرة إلا إذا أخرجها عند الغروب أو بعده، وقد ذكر في المقام عدة وجوه لإرجاع القيد للواجب أي للمادة لا للهيئة.

**الوجه الأول:** أن إطلاق الهيئة الذي انعقد في الدليل المطلق إطلاقٌ شمولي، وإطلاق المادة الذي انعقد فيه إطلاق بدلي، لأن إطلاق الهيئة - وهو إطلاق صيغة فليفعل (فليخرج) - استغراقي يشمل ما قبل القيد وما بعده، وأما إطلاق المادة - وهي زكاة الفطرة - إطلاق بدلي لأن المطلوب صرف الوجود من زكاة الفطرة لا كل زكاة فطرة، وإذا تعارض الإطلاقان بمعنى أننا علمنا برجوع القيد في المقيد المنفصل لأحدهما ، فإما أن يرفع اليد عن إطلاق الهيئة أو إطلاق المادة، فالمقدم حينئذ هو الإطلاق الشمولي للهيئة لأنه أقوى من الإطلاق البدلي.

وناقش فيه صاحب الكفاية قدس سره من أنه لا منشأ لهذه الأقوائية، فكلاهما إطلاق ناشئ من مقدمات الحكمة فلا فرق بينهما من هذه الجهة، بمعنى أن نتيجة مقدمات الحكمة هي ثبوت طبيعي الوجوب وطبيعي الواجب ، والشمولية والبدلية إنما تستفاد من المناسبات الإرتكازية ، لامن نفس الإطلاق فلاموجب لأقوائية أحدهما على الآخر . وكلامه متين.

**والحمد لله رب العالمين**

# 085 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_225\_الأربعاء\_21\_رجب\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وقع البحث في المقام الأول في أنه إذا كان لدينا دليل مطلق كما إذا قال المولى: (أخرج زكاة الفطرة) فكان مطلقا من حيث الهيئة ومن حيث المادة، فإنه كما يدل على أن الوجوب لا قيد له فيشمل ما قبل غروب ليلة العيد وما بعده، فكذلك المادة أي: الواجب مطلق، بمعنى أنه يصح الإتيان بزكاة الفطرة قبل الغروب وبعده، ولكنه ورد مقيدٌ على ذلك، وهو قوله: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب الشمس في ليلة العيد) ولم يعلم أن المقيد المنفصل راجع للمادة أم للهيئة؟ أي أنه تقييد لإطلاق الوجوب فلا وجوب قبل الغروب أم أنه تقييد لإطلاق المادة أي: للواجب، بمعنى أنه لا يصح إخراج زكاة الفطرة قبل الغروب، والمفروض أنه قد انعقد إطلاق الهيئة وإطلاق المادة لأن المقيد المنفصل لا يخل بانعقاد الإطلاق في الدليل المطلق، فقدذكرت ههنا وجوه ثلاثة لتقديم الإطلاق في الهيئة على الإطلاق في المادة:

**الوجه الأول:** ما نقله في مطارح الأنظار [ص 49 الطبعة الأولى] عن الشيخ الأعظم قدس سره من أنه إذا دار الأمر بين طرح إطلاق الهيئة أو طرح إطلاق المادة فإن إطلاق الهيئة مقدم، والسر في ذلك أن إطلاق الهيئة شمولي، بينما إطلاق المادة بدلي، وهذا يقتضي أن يكون إطلاق الهيئة أقوى من إطلاق المادة.

وبيان ذلك: أن الإطلاق الشمولي هو عبارة عن انعقاد دلالات عديدة بعدد الأفراد أو الأحوال، فإذا قال: (لا تغصب) فإن له إطلاقا شموليا يدل على شمول هذا النهي لكل غصب غصب، فكأنه يتضمن دلالات عديدة بعدد أفراد الغصب، بينما قوله: (صل) غاية مايدل على الإطلاق البدلي، أي أن ما يتضمنه الأمر في قوله: (صل) هو حكم واحد، لا أحكام عديدة بعدد الأفراد، لأن المنظور في قوله: (أقم الصلاة) طبيعي الصلاة وليس الأفراد كي يكون له دلالات عديدة بعدد الأفراد، فإذا دار الأمر بين طرح الإطلاق الشمولي أو طرح الإطلاق البدلي كما إذا اجتمعا في مورد واحد كما لو قال: (لا تغصب) وقال: (أقم الصلاة) فاجتمع الإطلاقان في الصلاة في المكان المغصوب، فالمقدم حينئذ هو إطلاق (لا تغصب) بلحاظ نظره للأفراد وتضمنه دلالات عديدة بعددها ، فله دلالة بإزاء الصلاة في المكان الغصبي، بينما قوله (أقم الصلاة) ليس ناظرا للأفرادفليس له دلالة بإزاء الصلاة في المكان الغصبي، فكأن الأول له نصوصية بلحاظ الصلاة في المكان الغصبي، وحيث إن الأول ناظر لهذا الفرد بخلاف الثاني كان الأول أقوى دلالةً من الثاني في مورد اجتماعهما ، فإذا دار الأمر بينهما يقدم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي بلحاظ أنه أظهر وأقوى منه في هذا المورد.

هذا ما ذكر في تقديم الإطلاق الشمولي على البدلي، وتطبيقه على محل الكلام أن يقال : إذا قال المولى : أخرج زكاة الفطرة فإن في المقام - هيئة افعل - التي يستفاد منها الوجوب ، والوجوب المنشأ بصيغة - افعل - جزئي حقيقي ولكن له إطلاق أحوالي يشمل الإخراج قبل غروب ليلة العيد وبعده ، بينما المادة أي - زكاة الفطرة لوحظ على نحو الطبيعي الذي لانظر فيه للأفراد والأحوال ، فالأول له نظر لحال القيد وعدمه بخلاف الثاني فهو أقوى منه ظهورا فيقدم عليه في مورد اجتماعهما، و قد نسب للشيخ الأعظم قده في بحث الواجب المشروط أنه ذهب لتعين رجوع القيد للواجب لا للوجوب ، فلازم ذلك أن يكون بحثه في المقام تنزليا على ضوء مباني القوم لا على مبناه ، أو أن بحثه في المقام في فرض استفادة الوجوب من الجملة الإسمية لامن صيغة - افعل - كما أنه لم يفصل في المقام بين كون القيد متصلا أو منفصلا ، ولكن المحقق الإصفهاني قده [ نهاية الدراية ج2ص 100] ذكر التفصيل في موضوع البحث وتبعه من بعده.

والبحث تارة في الكبرى وأخرى في الصغرى ، فهنا جهتان :

**الأولى :** قد أفاد صاحب الكفاية قدس سره [ ص 106ط مؤسسة آل البيت ع ] أنه لا موجب لترجيح أحد الإطلاقين على الآخر، والمرجع في رجوع القيد لأحدهما هو القرائن الخاصة. وتقريب كلامه :

**أولا:** أن تضمن الشمولية لدلالات عديدة بإزاء الأحوال أو الأفراد بحيث يوجب أقوائية ظهوره على الآخر إنما يتصور في العموم الوضعي لا في الإطلاق، كما لو قال: (أخرج زكاة الفطرة في جميع الحالات أو في كل زمان) ثم قال: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب الشمس ليلة العيد) وأما إذا لم يكن الدليل عموماً وضعيا، وإنما هو من الإطلاق كما في قوله: (أخرج زكاة الفطرة) فإن مفاد الهيئة - وهي صيغة (افعل) في قوله: (أخرج) - هو الوجوب من دون أن يتضمن دلالات عديدة بإزاء الأحوال أو الأفراد كي يكون ذلك موجبا لتقديم الشمولي على البدلي عند اجتماعهما ، وأما الإطلاق الأحوالي للوجوب فهو أمر مشترك بين الهيئة والمادة ، فكما أن لمفاد الهيئة إطلاقا بلحاظ حالات الوجوب ، فإن للمادة إطلاقا بلحاظ حالات الواجب .

ثانيا: أن في الإطلاق الشمولي دالين ومدلولين، وفي الإطلاق البدلي دالين ومدلولين، والتعارض إنما هو بين الإطلاقين لا بين الدالين الآخرين.

وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (لا تغصب) فإنه يتضمن دالين: الأول مقدمات الحكمة، وغاية ما يستفاد منها أن مصب النهي هو طبيعي الغصب لا أكثر، والثاني هو المناسبات الارتكازية وليس نفس الإطلاق، أي بما أن المولى قد نهى عن طبيعي الغصب، وترك الطبيعي وإن كان يتحقق عقلا بترك فرد منه أو ترك الطبيعي آنا ما، إلا أن الإرتكاز العرفي يرى أن الترك لطبيعي الغصب إنما يكون بترك سائر أفراده، فهذه المناسبة الارتكازية - وهي أن ترك الطبيعي بترك سائر الأفراد - قد أوجبت انعقاد الشمولية، فالشمولية لم تستفد من نفس الإطلاق بل من دال آخر، وهو أن مقتضى الارتكاز العرفي أن ترك الطبيعي يتم بترك سائر الأفراد، فصار لقوله: (لا تغصب) دلالة أخرى على شمول النهي لكل غصب غصب.

وتطبيق ذلك على محل الكلام أن يقال: أن المولى قد أنشأ وجوبا بصيغة (افعل)، والوجوب وإن كان يتحقق عقلا بالوجوب آنا ما، إلا أن المرتكز العقلائي يرى أن للوجوب شمولا لحال امتثاله وعصيانه، ولحال قيود الواجب وعدمها، وأما بالنسبة للإطلاق البدلي، فإنه إذا قال: (أقم الصلاة) فإن للمادة وهي الصلاة في سياق الأمر بها دالين ومدلولين: الدال الأول: أن المستفاد من مقدمات الحكمة أن المأمور به هو طبيعي الصلاة الذي يتحقق عقلا بالواحد والمتعدد، نظير الدال الأول في (لا تغصب)، ولكن المرتكز العرفي يرى أن المأمور به هو الطبيعي، والطبيعي يتحقق بصرف الوجود لا أكثر ، فهذه المناسبة الارتكازية العرفية تقتضي الإطلاق البدلي، فالنتيجة أنه إذا دار أمر المقيد - وهو قوله: (أخرج زكاة الفطرة عند خروج الشمس) بين أن يضرب إطلاق الهيئة أو يضرب إطلاق المادة فلا أقوائية لأحدهما على الآخر، لأننا إذا نظرنا إلى نفس الإطلاق - أي: الدال الأول - لا إلى الشمولية والبدلية المستفادين من دال آخر فليس بين الإطلاقين أظهرية أو أقوائية كي يقدم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي.

هذا من حيث الكبرى، وهو كلام متين .

**الجهة الثانية:** وهي البحث من حيث الصغرى، فقد أفاد المحقق العراقي قدس سره [نهاية الأفكار ج2 ص 323] وتبعه سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص164] أنه لو سلمنا بالكبرى وأن الإطلاق الشمولي أقوى من الإطلاق البدلي فمحل الكلام ليس موردا للكبرى، والسر في ذلك أن هناك فرقاً بين التعارض بالذات والتعارض بالعرض، فإذا كان بين الإطلاقين الشمولي والبدلي تعارض بالذات نحو (لا تغصب) و(أقم الصلاة) فهنا يقال: بما أن الإطلاق الشمولي أظهر وأقوى فهو وارد على الإطلاق البدلي رافع لموضوعه ، بلحاظ أن من مقدمات الحكمة عدم البيان والإطلاق الشمولي لكونه بيانا مانع من تمامية مقدمات الحكمة ، أوأن الإطلاق الشمولي بنظر العرف قرينة على رفع اليد عن حجية الإطلاق البدلي ، على اختلاف المباني ، فكأن شمولية (لا تغصب) بيان يفيد أن مورد (أقم الصلاة) ليس هذه الصلاة بل الصلاة في مكان غير غصبي ولا عكس، وأما إذا كان التعارض بالعرض، كما في محل الكلام حيث فرض إطلاق تام للهيئة وإطلاق تام للمادة وجاء مقيد في دليل منفصل ولا يعلم أنه مقيد لإطلاق الهيئة أم لإطلاق المادة؟ فليس بين الإطلاقين تعارض بالذات، بل هو تعارض بالعرض بسبب العلم إجمالا بسقوط أحد الإطلاقين، فلا مجال لأن يقال بأن أظهرية الإطلاق الشمولي صالحة للقرينية على الإطلاق البدلي، مع أنه لا تصادم بينهما كما في حال تعارضهما بالذات، وإنما علم بسقوط أحدهما، إلا أن يقال: إن الإطلاقين وإن تنافيا بالعرض إلا أنه لايمكن شمول دليل حجية الظهور - وهو السيرة العقلائية لهما معا - مع العلم بسقوط أحدهما، ومقتضى ذلك أنه لو كان أحدهما أقوى من الآخر كانت أقوائيته عرفا سببا لتعين شمول دليل الحجية له دون الآخر - بمقتضى السيرة العقلائية - فتأمل.

**والحمد لله رب العالمين**

# 086 - مبحث\_الأوامر\_226\_السبت\_2\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ما زال الكلام في دوران القيد بين الرجوع للهيئة أو إلى المادة أي إلى الوجوب أو إلى الواجب، كما إذا قال المولى: (يجب عليك صلاة التمام إذا كنت حاضرا) ولم يعلم أن الحضر قيد للوجوب أم أنه قيد للواجب؟ وقد سبق أن هناك وجوها، ووصل الكلام إلى الوجه الثاني منها.

**وقبل بيان الوجه الثاني نذكر أمرين:**

**الأمر الأول:** أن الفارق بين قيد الوجوب وقيد الواجب أن قيد الوجوب مفروض الوجود، فلا يتعلق به الوجوب لأنه متفرع عليه، فمثلا إذا كان الحضر قيداً للوجوب فمعناه أن الحضر قد أخذ مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر بالصلاة تماما، فلا يعقل أن يتعلق به نفس الأمر وهو متفرع عنه، وإلا لزم تقدم ما هو متأخر بالرتبة، وأما إذا كان الحضر قيدا في الواجب فمعناه أن التقيد به واقع تحت الأمر بالصلاة تماما فهو مطلوبٌ، سواء أكان القيد اختياريا أم لم يكن اختياريا، إذ التقيد اختياري - وإن لم يكن القيد اختياريا - وتوضيح ذلك أن القيد للواجب : تارة يكون اختياريا كما في تقيد الصلاة بالطهارة، وحيث إن هذا التقيد مطلوب فتكون مطلوبية التقيد مفضية لمطلوبية القيد، إلا أن مطلوبية التقيد بالأصالة ومطلوبية القيد بالتبع، (بناء على أن التقيد فعل من أفعل المكلف وهو عبارة عن ربط ذات المأمور به كالصلاة بالقيد وهو الطهارة، وليس عنوانا انتزاعيا) وتارة يكون القيد غير اختياري كما في تقيد الصوم بنهار شهر رمضان، فإن القيد وهو نهار الصوم وإن لم يكن اختياريا إلا أن التقيد به - أي إيقاع الصوم فيه لافي الليل - اختياري، فمطلوبية التقيد في هذا القسم لا تستلزم مطلوبية القيد بلحاظ كونه غير اختياري.

**الأمر الثاني:** أن محل البحث - وهو دوران القيد بين الرجوع للهيئة أو للمادة - في التقييد المولوي الاختياري، أي أن هناك قيدا وهو الحضر، ولكنا لا ندري أن المولى في مقام الجعل قام بتقييد الوجوب بهذا القيد تقييدا لحاظيا اختياريا؟ أم أنه قام بتقييد الواجب - وهو الصلاة تماما - تقييدا لحاظيا اختياريا؟ فمحل البحث في التقييد اللحاظي الاختياري، وليس محل البحث في التقيد القهري التبعي، وهذا التقييد الجعلي الاختياري هو الذي يدور بين رجوعه للهيئة أو رجوعه للمادة.

**وبيان ذلك:** أن بين التقييد الاختياري للهيئة والتقييد الاختياري للمادة عموماً من وجه، إذ قد يجتمعان كما نسبة الوقت كالزوال للوجوب وللصلاة، فيقال: إن الأمر بصلاة الظهر متقيد بفعلية الزوال، ومعنى ذلك أخذ الزوال مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر فلا وجوب قبله، وفي نفس الوقت فإنه دخيل في صحة الصلاة، مما يعني أن تقيد الصلاة به مطلوب - فلا تصح صلاة الظهر في الوقت المختص بالعصر - فالقيد نفسه وهو فعلية الزوال - أي من أول الزوال إلى ما قبل الوقت الاختصاصي بالعصر قيد في فعلية الوجوب وقيد في صحة الصلاة، وقد تكون المادة متقيدة بقيد ولم تتقيد به الهيئة، مثلا: الصلاة متقيدة بالاطمئنان - حال الاختيار - ولكنه ليس قيدا في الوجوب، بمعنى أن الوجوب أخذ بالنسبة إليه على نحو اللابشرط فلم يلحظ مفروض الوجود في رتبة سابقة على الأمر، ولذلك تجب الصلاة في بعض الموارد وإن لم يكن معها اطمئنان كما إذا تعذر الاطمئنان، فالوجوب لا بشرط من حيث الاطمئنان وإن كان الواجب مشروطا به، وقد يكون القيد قيدا للهيئة وليس قيدا للمادة، كما في فعلية الاستطاعة بالنسبة للحج، فإن الحج يجب بفعلية الاستطاعة وإن لم تبق، أي متى تحقق صرف وجود الاستطاعة في أشهر الحج - على المشهور - وجب الحج وإن لم تبق الاستطاعة إلى حين الإتيان بالحج، فالوجوب مشروط بفعلية الاستطاعة، ولكن الواجب وهو الحج ليس مشروطا بفعلية الاستطاعة، إذ يصح الحج من قبل من استطاع يوما من الأيام ولو متسكعا، فقد يرجع القيد الاختياري للوجوب دون الواجب وبالعكس، فبين قيد الوجوب وقيد الواجب عموم من وجه ولا ملازمة بين التقييد الاختياري للوجوب والتقييد الاختياري للواجب.

وبعد معرفة هذين الأمرين نشرع في بيان الوجه الثاني:

**الوجه الثاني:** ما نسب إلى مطارح الأنظار [ص49] - كما في الكفاية [ص106 طبعة مؤسسة آل البيت] - وبيانه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن تقييد الوجوب مستلزم لتقيد الواجب، بمعنى أن أي قيد يرجع للوجوب يكون دخيلا في الواجب، وبيان ذلك أن المولى إذا قال: (أقم الصلاة لدلوك الشمس) أي الزوال، فإن الأمر بصلاة الظهر متقيد بالزوال فلا محالة تتقيد صحة صلاة الظهر - وهي الواجب - بالزوال، والسر في ذلك - كما شرحه المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص97] - أن استلزام قيد الوجوب لتقيد الواجب له ثلاثة محتملات:

**المحتمل الأول:** أن القيد قيد لهما معا في عرض واحد، أي أن الزوال قيد للوجوب والواجب في عرض واحد، لكن لازم ذلك - بحسب نظره - أن يكون الزوال مفروض الحصول في رتبة سابقة على الأمر، وغير مفروض الحصول، فمن جهة كونه قيدا للوجوب فهو مفروض الحصول في رتبة سابقة على الأمر - أي أنه لا يقع تحت الأمر بل الأمر متفرع عنه -، ومن جهة كونه قيدا للواجب لم يفرض حصوله في رتبة سابقة على الأمر، ولا يمكن الجمع بين كون الشيء مفروض الحصول بالنسبة للأمر وغير مفروض الحصول بالنسبة له في جعل واحد، فإذن ليس معنى الملازمة أن القيد لهما في جعل واحد.

**الاحتمال الثاني:** أن ما كان قيدا للوجوب يكون قيدا للواجب لكن في رتبة متقدمة على عروض الوجوب، أي أن عندنا عارض وهو الوجوب ومعروض وهو المادة، فإن الصلاة بما هي صلاة بغض النظر عن كل صفة أخرى معروض، والأمر عارض، حيث إن الأمر بالصلاة يقتضي تصور الصلاة عند توجيه الأمر نحوها، ولا يعقل أخذ قيد العارض - وهو الأمر- في المعروض -وهو الصلاة المتصورة في رتبة سابقة على عروض الأمر، لأن المعروض سابق رتبة على العارض، فكيف يكون قيد العارض دخيلا في المعروض، مع أن المعروض لا بد من تصوره في رتبة سابقة على الأمر به، فلا يعقل أن يكون قيد الأمر الذي هو متأخر رتبة عن الصلاة بماهي قيدا في الصلاة بما هي صلاة، لأن لازمه أخذ ما هو متأخر رتبة فيما هو متقدم، وهذا محال، فما هو مقصودهم من أن قيد الوجوب مستلزم لتقيد الواجب؟

**الاحتمال الثالث:** أن قيد الوجوب أي قيد الهيئة قيدٌ في المادة لا بما هي، بل بما هي واجبة وبما هي مطلوبة، فأي قيد يؤخذ في وجوب الصلاة يكون قيدا في الصلاة ولكن لا بما هي بل بما هي واجبة، ومن الواضح أنه إذا أمر المولى بالصلاة بما هي ففي رتبة متأخرة عن الأمر بالصلاة تتصف الصلاة بكونها واجبة، فاتصاف الصلاة بكونها واجبة متأخر رتبةً عن الأمر بها، وفي حال اتصاف الصلاة بكونها واجبة كان قيد الوجوب قيدا فيها، فمثلا إذا قيد المولى الأمر بالصلاة تماماً بالحضر أصبحت الصلاة تماما - لا بما هي، بل بما هي واجبة - متقيدة بالحضر، فلا تصح إلا إذا أوقعت في حال الحضر.

وهذا التقيد تبعيٌّ قهري، وليس تقييدا مولويا، أي أن المولى لم يقم بتقييدين اختياريين: للهيئة وللمادة بما هي واجبة، بل قام المولى بتقييد واحد، أي أن المولى قيد وجوب الصلاة تماما بالحضر تقييدا اختياريا واحدا، ولكنه حيث قيد الوجوب تقييدا اختياريا أصبح الواجب متقيدا به قهرا وتبعاً شاء المولى أم لم يشأ، فإنه متى كان الحضر قيدا لأصل الوجوب لم يتصور في الواجب - وهو الصلاة تماما - إلا أن يقع بعد الحضر، فالحضر الذي هو تقييد للوجوب صار تقيدا للواجب بالتبع، فالتقييد الذي كان للوجوب اختيارا صار تقيدا للواجب قهرا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 087 - مبحث\_الأوامر\_227\_الأحد\_3\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ذكرنا فيما سبق أن الوجه الثاني الذي استدل به على رجوع التقييد للمادة دون الهيئة يبتني على مقدمتين، ومر ذكر المقدمة الأولى.

**المقدمة الثانية: ولها عدة تقريبات:**

**التقريب الأول:** ما ذكر في هداية المسترشدين [ج1 ص196] وبيانه أن المقام من دوران الأمر بين تقييد وتقييدين، أي: بين طرح ظهورٍ واحد أو طرح ظهورين، والسر في ذلك: أنه إذا رجع القيد للمادة فإنه يستلزم طرح ظهور واحد، وأما إذا رجع القيد للهيئة فإن تقييد الهيئة مستلزم لتقيد المادة، مما يعني أن رجوع القيد للهيئة مستلزم لطرح ظهورين: ظهور الهيئة في الإطلاق وظهور المادة في الإطلاق، فلا يدور الأمر بين طرح ظاهر وظاهر، أو بين طرح إطلاق وإطلاق، بل المقام دائر بين طرح ظاهر أو طرح ظاهرين، أو طرح إطلاق أو طرح إطلاقين، فإن القيد متى رجع للهيئة لم يبق إطلاقٌ للمادة، وهذا يعني ارتكاب مخالفة لإطلاقين، بخلاف ما لو رجع القيد للمادة ابتداءً فإنه لا يستلزم رفع اليد عن إطلاق الهيئة، ومتى دار الأمر بين طرح إطلاقٍ أو طرح إطلاقين فإن المرتكز العرفي يقتصر على طرح إطلاقٍ واحد، إذ لا مجال للخروج عن مقتضى الأصل - وهو أصالة الظهور - إلا بمقدار الضرورة، والمقدار الذي علم هو تقييد واحد إما للهيئة وإما للمادة، فلا مجال لرفع اليد عن أصالة الظهور بأكثر من المقدار المعلوم وهو تقييد أحد الإطلاقين.

وأفاد صاحب الكفاية قدس سره [ج1 ص107 طبعة مؤسسة آل البيت عليهم السلام] أن ما أفيد في هداية المسترشدين من دوران الأمر بين طرح إطلاق أو طرح إطلاقين تامٌّ في المقيد المنفصل، لا في المقيد المتصل. وبيان ذلك أنه إذا كان المقيِّد منفصلا كما إذا قال المولى في دليل: (أخرج زكاة الفطرة) وقال في دليل آخر: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب الشمس من ليلة العيد)، وبما أن المقيد منفصل فقد انعقد ظهوران: ظهور للهيئة وظهور للمادة، أي أن كلا منهما قد انعقد له إطلاق، غاية الأمر أنه لا يعلم هل أن القيد المنفصل موجب لطرح إطلاق الهيئة أو موجب لطرح إطلاق المادة؟ فهنا يقال: إن رجوع القيد للهيئة مستلزم للتصرف في إطلاقين وهما إطلاق الهيئة وإطلاق المادة، لما سبق من أن تقييد الهيئة موجب لتقييد المادة لا محالة، والنكتة في ذلك - كما شرحه المحقق الإصفهاني قدس سره [ نهاية الدرايةج2 ص97] - أن اتصاف المادة - وهي زكاة الفطرة - بكونها واجبا فرع تعلق الوجوب، فإن الوجوب منشأ انتزاعٍ، واتصاف زكاة الفطرة بكونها واجباً عنوان انتزاعي، وبما أن الوجوب منشأ لانتزاع اتصاف المادة - وهي زكاة الفطرة - بكونها واجباً فضيق منشأ الانتزاع موجب لا محالة لضيق العنوان الانتزاعي، وحيث إن القيد قد رجع للوجوب كان الوجوب ضيقا بمعنى أن لا وجوب في غير فرض غروب الشمس من ليلة العيد، فإذا كان الوجوب ضيقا فما انتزع منه - وهو اتصاف زكاة الفطرة بكونها واجبا - ضيقٌ أيضا، أي: لا يتعدى هذا القيد وهو غروب الشمس من ليلة العيد، وهو معنى أن تقييد الهيئة مستلزم لضيق المادة لا محالة، بينما تقييد المادة بشكل مباشر لا يوجب ضيق الهيئة، فلو أن القيد رجع للمادة من الأول بمعنى أن زكاة الفطرة لا تصح ولا تقع امتثالا إلا عند الغروب فإن الهيئة باقية على كونها على نحو اللابشرط، أي أنها من جهة الغروب لا بشرطٍ، فلا يستلزم تقييد المادة تقييد الهيئة، وبالتالي فحيث إن رجوع القيد للهيئة موجب لضيق المادة، ورجوع القيد للمادة لا يوجب تصرفا في الهيئة يتم ما ذكره صاحب هداية المسترشدين من أن الأمر يدور بين طرح إطلاق أو طرح إطلاقين فيقتصر على ما هو المعلوم بالإجمال وهو تقييد واحد لأحدهما.

**فإن قلت:** كما أن تقييد الهيئة موجب لتقييد المادة بمعنى أن المادة - وهي زكاة الفطرة - لا تقع واجبا إلا بعد تحقق قيد الهيئة في ظرفه فكذلك العكس، فإن تقييد المادة موجب أن لا تتعدى الهيئة لغير هذه المادة، فإذا كان غروب الشمس ليلة العيد قيدا للمادة - أي: لزكاة الفطرة - فكأن المولى قال ابتداءً: إن زكاة الفطرة لا تقع امتثالا وواجبا إلا عند غروب الشمس، ولازم ذلك أن الوجوب الذي هو مفاد الهيئة لا يتعدى هذه الحصة، لأن متعلقه هذه الحصة لا غير فلا يتعداها لغيرها، فتقييد المادة أوجب أيضا تقييد الهيئة كما أن تقييد الهيئة يوجب تقييد المادة.

**والجواب عن ذلك:** أن تقييد الهيئة مما يوجب أن لا تقع المادة على صفة المطلوبية إلا بعد وقوع القيد، أي أن لدينا علما تفصيليا بعد تقييد الهيئة أن زكاة الفطرة لا تصح إلا بعد تحقق القيد، بينما لو رجع القيد للمادة فقال المولى: (لا تصح زكاة الفطرة إلا عند غروب الشمس ليلة العيد) فذلك لا يعني أن غروب الشمس ليلة العيد قد أخذ مفروض الوجود في الهيئة، لأن معنى تقييد الهيئة أن القيد مفروض الوجود في رتبة سابقة على الوجوب أي: لولاه لما كان هناك أمرٌ، وهذا لا يترتب على تقييد المادة، وبالتالي فتقييد المادة وإن كان يقتضي عدم تعدي الوجوب لغيرها، ولكن هذا لا يعني أن لا وجوب إلا في هذا الفرض بحيث لا يتصور فعلية وجوبٍ إلا في ظرف هذا القيد، بل الوجوب سابق على تحقق القيد، وثمرة فعليته قبل القيد لزوم تهيئة المقدمات الدخيلة في الواجب، وبالتالي فلا ملازمة بين تقييد المادة وتقييد الهيئة.

هذا كله في المقيد المنفصل، وأما في المقيد المتصل فقد أفاد المحقق الآخوند قدس سره أنه لا مجال لما ذكر في هداية المسترشدين، من أن الأمر يدور بين طرح إطلاق أو طرح إطلاقين، لأنه إذا فرض القيد متصلا بأن قال المولى ابتداءً: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب ليلة العيد) فلو رجع القيد للهيئة لما انعقد إطلاق للمادة أصلا، لا أنه انعقد إطلاق ثم تقيد بتقييد الهيئة، فتقييد الهيئة عوق المادة ومنع من انعقاد إطلاق لها، فالمادة لم تنعقد من الأساس إلا ضيقة، فلا يدور الأمر بين طرح ظهور أو طرح ظهورين، لأنه لو رجع القيد للهيئة لم يوجد ظهوران كي يقال بأن رجوع القيد للهيئة مستلزم لطرح ظهورين، بل في فرض كون القيد متصلاً يدور الأمر بين طرح ظهورٍ وطرح ظهور، لا بين طرح ظهور وطرح ظهورين حتى تتم نكتة هداية المسترشدين.

**ويلاحظ على هذا التقريب من الأساس:**

**أولا:** أن نفس النكتة التي ذكرها صاحب الكفاية قده في المقيد المتصل تأتي في المقيد المنفصل، والسر في ذلك أن المادة والهيئة لم يردا في دليلين، بل في دليل واحد، وإن كان المقيد منفصلاً، لأنه إذا قال: (زك) و(صل) فهذه الصيغ منحلة إلى مادة وهيئة، ووجوب وواجب، وبما أن المادة والهيئة واردتان في دليل واحد فمتى رجع القيد للهيئة منع ظهور المادة لا محالة وإن كان المقيد منفصلا، فلا ينعقد ظهور للمادة في الإطلاق أصلا، والسر في ذلك أن اقتران المادة والهيئة في دليل واحد يصنع سياقا، وسياق الحكم المتضمن لهما كما إذا قال: (زك) و(صل) ظاهرٌ في تقيد المادة بقيود الهيئة لبا، حيث لا يتعقل هيئة بلا متعلق وهو المادة، ومقتضى ذلك أنه ليس للمادة إطلاق منفصل عن الهيئة فلا تنعقد فيها مقدمات الحكمة من الأساس إلا بنحو التبع للهيئة وفي إطارها، ونتيجته أنه لا يمكن للمادة عقلاً أن يكون لها سعة بأكثر من مفاد الهيئة، فمتى تقيد مفاد الهيئة لم يوجد ظهور للمادة في الإطلاق من الأساس، أي: لم تنعقد فيها مقدمات الحكمة، لتبعيتها للهيئة فلا يدور الأمر بين طرح إطلاقٍ وإطلاقين، وطرح ظهور أو ظهورين، فلا فرق في هذه النكتة بين المقيد المتصل والمنفصل.

**ثانيا:** لو تنزلنا عن هذه النكتة وقلنا بأن ظهور المادة في الإطلاق ظهور منفصل عن ظهور الهيئة، وليس متقوما به ولا متفرعا عليه، فلازمه أنه في فرض كون المقيد منفصلاً يوجد ظهوران وإطلاقان مستقلان عن بعضهما: وهما إطلاق للمادة وإطلاق للهيئة، وتردد القيد بينهما وكان المقام من الدوران بين طرح ظاهر أو ظاهرين، فما هو المبرر العرفي حينئذ لتقديم ظاهر واحد على الظاهرين؟ فإن كليهما على حد سواء، مثلا: لو قال المولى: (أكرم كل عالم) وقال: (أكرم كل هاشمي) وجاء مقيد منفصل بصيغة النهي نحو: (لا تكرم ابن خالد) أو بصيغة الاستثناء نحو (استثني ابن خالد) وكان ابن خالد مرددا بين أن يكون ابن خالد الهاشمي الذي ليس بعالم، أو ابن خالد العالم الذي ليس بهاشمي، ولكن إذا كان المراد منه ابن خالد العالم استلزم ذلك تخصيصين لأن ابن خالد العالم اثنان وليس واحداً، فإذا رجع القيد - وهو ابن خالد - لـ(أكرم كل عالم) لزم منه تخصيصان لأنهما اثنان، وإذا رجع إلى (أكرم كل هاشمي) لزم تخصيص واحد، فدار الأمر بين تخصيص واحد وتخصيصين، فليس في البين نكتة عرفية على تقديم التخصيص الواحد على التخصيصين، وكذلك الأمر في المقام مع الاعتراف بأن هناك ظهورين مستقلين أحدهما للهيئة والآخر للمادة، ولم يعلم أن القيد يرجع إلى أيهما ولكنه إذا رجع للهيئة طرح ظهورين بخلاف ما إذا رجع إلى المادة، فلا مبرر عرفي لتقديم أحدهما على الآخر.

**فتلخص:** أن التقريب الأول الذي أفيد من قبل هداية المسترشدين ووافقه صاحب الكفاية في المقيد المنفصل غير تام.

**والحمد لله رب العالمين**

# 088 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_228\_الإثنين\_4\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**التقريب الثاني:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص98] وبيانه: أنه إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة وتقييد المادة فإن تقييد المادة متيقن على كل حال، وذلك للعلم بأن المادة لا تقع على صفة المطلوبية إلا مع وجود القيد، فإذا علم بأن المادة على كل حال لا تقع على صفة المطلوبية إلا مع وجود القيد فالمادة ليست مجرى لأصالة الإطلاق، للعلم بتقيدها على كل حال، فتجري أصالة الإطلاق في الهيئة بلا معارض؛ لأن المعارض لأصالة الإطلاق في الهيئة هو أصالة الإطلاق في المادة، والمفروض أن المادة متيقنة التقييد على كل حال إما لرجوع القيد إليها وإما لتقييد الهيئة المستلزم لتقيد المادة.

ومثاله أنه إذا قال المولى: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاتان إلا أن هذه قبل هذه) ولم يعلم أن القيد - وهو الزوال - راجع للهيئة - وهو الوجوب - أم للمادة - وهي الصلاة - فإذا تردد القيد بينهما فيعلم يقيناً بأن المادة - وهي الصلاة - لا تقع على صفة المطلوبية إلا مع وجود القيد، أي: لا تقع صلاة الظهر على صفة المطلوبية إلا مع تحقق الزوال إما لرجوع القيد إليها وإما لأن تقيد الهيئة بالزوال يعني تقيد المادة به، فلا محالةَ تقييد المادة متيقن على كل حال، فإذا كان متيقنا على كل حال فليست المادة مجرىً لأصالة الإطلاق، فالهيئة مجرى لأصالة الإطلاق بلا معارض. وهذا هو معنى أن تقييد المادة مقدمٌ على تقييد الهيئة، لأنه معلوم على كل حال، إما لرجوع القيد إليها أو لتقيد الهيئة، فتجري أصالة الإطلاق في الهيئة بلا مانعٍ.

**وهنا جوابان عن هذا التقريب:**

**الجواب الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات - مؤسسة صاحب الأمر ج1 ص239] وتبعه سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته أيضا [ج1 ص233] وبيانه أن المتيقن غير المشكوك، فالمتيقن هو أن المادة لا تقع على صفة المطلوبية إلا مع وجود القيد، فهذا متيقن، وأما أن التقيد بهذا القيد واجب التحصيل أم لا؟ فهو لا زال مشكوكا، لأن محل البحث في التقييد المولوي الاختياري، إذ لايعلم أن التقييد المولوي الاختياري هل هو راجع للهيئة أم للمادة؟ فإن كان التقييد المولوي الاختياري راجعا للهيئة فالتقيد به لا يجب تحصيله لعدم وجوب تحصيل قيود الوجوب، وإن كان القيد راجعا للمادة فيجب التقيد بالقيد لذلك يجب تحصيل القيد لأن قيود المادة يجب تحصيلها تحقيقا لتحصيل التقيد بها، فلا يوجد متيقن في البين، بل الأمر دائر بين طرفين متباينين، وهما: إما أن القيد راجع للهيئة فهو مفروض الحصول، وإما أنه راجع للمادة فيجب تحقيق التقيد به الموجب لتحصيله، فأين المتيقن في البين؟ فأصالة الإطلاق في الهيئة النافية لكون القيد مفروض الحصول تعارضها أصالة الإطلاق في المادة لنفي كون التقيد به مطلوب التحصيل .

وبيان ذلك بالمثال: أنه إذا قال المولى: (يجب على المرأة الصلاة إذا طهرت من الحيض) ولم يعلم أن الطهارة من الحيض قيد للهيئة أو قيد للمادة، فإن كانت الطهارة من الحيض قيدا للهيئة فهو قيد مفروض الحصول بمعنى أنه لا يجب تحصيله تحقيقا لفعلية الوجوب ، وإن كانت قيدا للمادة - أي: للصلاة - فيجب على المرأة تحصيل الطهارة من الحيض ولو باستعمال حبوب منع الحيض مثلاً تحصيلاً لتقيد الصلاة بالطهارة الموجب لتحصيل الطهارة من الحيض إحرازاً لصحة صلاتها، فالأمر يدور بين أن التقيد غير واجب التحصيل فتنتظر إلى حصول الطهر اتفاقا، وبين أن التقيد به واجب التحصيل فعليها شرب الدواء تحصيلاً للطهارة، وبهذا يكون المتيقن هو العلم بأن الصلاة لا تقع على صفة المطلوبية إلا إذا كانت المرأة طاهرة، ولكن لا زال الترديد قائما، للشك في أن هذا القيد - وهو الطهارة من الحيض - قيد يجب تحصيله لرجوعه للمادة تحقيقا للتقيد المطلوب فيها أم لا يجب لرجوعه للهيئة؟ لأن محل البحث في التقييد المولوي الاختياري، فلو أن التقييد الاختياري راجع للهيئة فكأن المولى قال: إن الطهارة من الحيض قد أخذت مفروضة الحصول ، وإن كان التقييد المولوي الاختياري راجعا للمادة فكأن المولى قال: يجب على المرأة الصلاة المتقيدة بالطهارة من الحيض فيجب تحصيله ولو باستعمال الدواء، فوجود المتيقن وهو أن الصلاة لا تقع على صفة المطلوبية إلا مع الطهارة من الحيض غيرُ رافعٍ للتردد بين المتباينين وأن القيد إما مفروض الوجود وإما أن التقيد به مطلوب ، ولذلك فجريان أصالة الإطلاق في الهيئة لنفي كون القيد مفروض الحصول معارضة بأصالة الإطلاق في المادة لنفي كون التقيد بالقيد واجب التحصيل، فهذا التقريب الذي يرى : أن المادة متيقنة التقييد فلا تجري فيها أصالة الإطلاق، فتجري أصالة الإطلاق في الهيئة بلا مانع ممنوع.

**الجواب الثاني:** أن يقال: لو كانت المادة متيقنة التقييد لكان إطلاق الهيئة سالما، ولو كان إطلاق الهيئة سالما للزم من وجوده عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

وبيان ذلك أننا نعلم بأن أحد الإطلاقين ساقط والآخر باقٍ، وليس الفرض أن أحد الإطلاقين ساقط والآخر مشكوك، بل التقييد إما راجع للمادة فإطلاق الهيئة سالم، وإما راجع للهيئة فإطلاق المادة سالم، وبما أن محل البحث العلم بسقوط أحد الإطلاقين مع سلامة الآخر فإذا كان تقييد المادة متيقنا على كل حال فإطلاق الهيئة سالم حتما، فإن العلم بأن المادة متيقنة على كل حال يعني العلم بأن إطلاق الهيئة سالم، وسلامة إطلاق الهيئة أمرٌ يلزم من وجوده عدمه، والسر في ذلك أن اليقين بتقييد المادة على كل حال ناشئ عن مجموع أمرين، وهما: أن القيد راجع إليها فهي المقيدة، أو أنه راجع إلى الهيئة فتقيدت بتبع تقييد الهيئة، فالعلم بأن المادة مقيدة نشأ عن مجموع أمرين: أحدهما رجوع القيد للمادة والآخر رجوع القيد للهيئة، فرجوع القيد للهيئة من مناشئ حصول اليقين بتقييد المادة، فلو علم بأن إطلاق الهيئة سالم لم يحصل اليقين بتقييد المادة، فإن العلم بسلامة إطلاق الهيئة يعني اختلال المنشأ الأول الذي ابتنى عليه العلم بتقييد المادة، فلا علم بتقييد المادة على كل حال مع العلم بسلامة إطلاق الهيئة، والنتيجة أنه يلزم من العلم بسلامة إطلاق الهيئة العلم بعدمه، وبعبارة أخرى: لا يجتمع العلم بتقييد المادة على كل حال - حتى لو كان إطلاق الهيئة سالما - مع العلم بسلامة إطلاق الهيئة، لأن العلم بسلامة إطلاق الهيئة يعني عدم العلم بتقييد المادة في هذا الفرض ، وإذا لم تكن المادة متيقنة على كل حال لم يكن إطلاق الهيئة سالما يقيناً، وهذا منبه على ما ذكر في الإشكال الأول أن ما هو المتيقن غير ماهو المشكوك ، فالمتيقن هو أن المادة لا تقع على صفة المطلوبية الا مع القيد فقط ، لا أن المادة متيقنة التقييد على كل حال حتى مع عدم تقييد الهيئة بحيث يجب تحصيل التقيد بالقيد ، وحيث إن المادة ليست متيقنة التقييد على كل حال كانت أصالة الإطلاق فيها جارية لنفي وجوب التقيد ، ومعارض لأصالة الإطلاق في الهيئة لنفي كون القيد مفروض الحصول .

**التقريب الثالث:** ما ذكره المحقق الإصفهاني أعلى الله مقامه من أن تقييد الهيئة يفقد المادة قابلية الإطلاق والتقييد وإن كان المقيد منفصلا، فإن تقييد الهيئة مانع من جريان مقدمات الحكمة في المادة من الأصل، وهذا يعني أن تقييد الهيئة يسلب المادة قابلية الإطلاق والتقييد، وبيان ذلك بأمور ثلاثة:

**الأمر الأول:** ذكر في بحث الإطلاق أن الإطلاق يبتني على مقدمات الحكمة، ومقدمات الحكمة مقدمتان: كون المولى في مقام البيان وعدم ذكر القيد.

أما المقدمة الأولى - وهي كون المولى في مقام البيان - فلأن المولى لو لم يكن في مقام البيان لم يحرز أن مراده الجدي هو المطلق أو المقيد لأنه ليس في مقام البيان فكيف يحرز أن مراده الجدي هو المطلق أو المقيد؟

وأما المقدمة الثانية - وهي عدم ذكر القيد - فلأن المولى لو أراد المقيد مع عدم بيان القيد لكان ذلك نقضا لغرضه، ونقض الغرض قبيحٌ، إذ الغرض من ذكر اللفظ إرادة المقيَّد، والحال أن عدم ذكر القيد مع أن المراد هو المقيَّد نقضٌ للغرض، ونقض الغرض قبيحٌ، فبما أن نقض الغرض من الحكيم قبيحٌ فإذن متى لم يذكر القيد فهو لا يريد المقيَّد، ومتى ذكره فهو مريد للمقيَّد. فالنكتة في إرادة المطلق عند عدم ذكر القيد أنه لو أراد المقيد لكان ذلك نقضا لغرضه.

**الأمر الثاني:** تطبيق ذلك على محل الكلام : وهو أنه لو فرضنا أن القيد رجع للهيئة وقال المولى: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاة) فوجوب الصلاة متفرع على الزوال، فالزوال قد أخذ مفروض الحصول، وبناءً على ذلك فهل يمكن أن يحرز أن مراده من المادة هو المطلق مع تقييد الهيئة؟ بمعنى أن مراد المولى هو الصلاة لا بشرط من جهة الزوال وعدمه، من الواضح أن هذا مما لا يمكن، لأن إحراز الإطلاق يتوقف على مقدمتين: الأولى كون المولى في مقام البيان وهي محرزة، والثانية أن يكون عدم ذكر القيد مساوقا لإرادة الإطلاق لأنه لو أراد المقيَّد لكان ذلك نقضا لغرضه، وبعد تقييد الهيئة في المقام لو أراد المولى من المادة المقيَّد فلا يلزم من عدم ذكر القيد نقضٌ لغرضه، لأن غرضه حاصل على كل حال، فإن غرضه أن لا تقع الصلاة على صفة المطلوبية إلا بعد تحقق القيد، وهذا الغرض حاصل سواء أرجع القيد للمادة أو للهيئة، وبما أن غرضه حاصل على كل حال فلا يلزم من عدم ذكر القيد في المادة مع أن مراده من المادة هو المقيَّد نقضُ الغرض، مما يؤكد أنه بعد تقييد الهيئة لا تجري مقدمات الحكمة في المادة، لأن المقدمة الثانية لاموضوع لها لانتفاء مناطها .

**والحمد لله رب العالمين**

# 089 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_229\_الثلاثاء\_5\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وحاصل ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن تقييد الهيئة موجب لبطلان إطلاق المادة، لا أنه موجب للتصرف في إطلاق المادة في ظرف انعقاده، بل لكونه مانعا من جريان مقدمات الحكمة في المادة فلا ينعقد لها إطلاق في ظرف تقييد الهيئة.

والنكتة في ذلك أن من مقدمات الحكمة عدم ذكر القيد، ودلالة عدم ذكر القيد على الإطلاق إنما هي بنكتة قبح نقض الغرض بمعنى أن المولى لو كان يريد المقيَّد فعدم ذكر القيد مع إرادة المقيَّد نقض للغرض، وبما أن نقض الغرض قبيحٌ، فلا محالة يكون عدم ذكر القيد دالا على الإطلاق، وهذه النكتة ليست متوفرة في المقام، لأنه بعد فرض تقييد الهيئة فإن المادة لا تقع على صفة المطلوبية إلا في حال تحقق القيد في ظرفه، فإذا اتصفت المادة بذلك فقد حصل غرض المولى، وهو أن المادة لا تقع على صفة المطلوبية إلا في ظرف تحقق القيد، وبالتالي فلو كان المولى يريد المقيَّد من المادة لاالمطلق فعدم ذكر القيد مع إرادة المقيَّد ليس نقضا للغرض ما دام الغرض منحفظاً، فلا يكون عدم ذكر القيد دالا على الإطلاق في هذه الصورة.

**المقدمة الثانية:** أن الأمر يدور بين رفع إطلاق المادة ورفع إطلاق الهيئة المستلزم لدفع إطلاق المادة، أي أن دوران القيد بين المادة والهيئة عبارة عن دوران بين رفع فقط ورفع مستلزم لدفع، بلحاظ أن تقييد الهيئة وإن كان رفعاً لإطلاق الهيئة لكنه دفعٌ لإطلاق المادة ، حيث إن تقييد الهيئة مانع من جريان مقدمات الحكمة في المادة، فإذا لم تجر مقدمات الحكمة في المادة صار تقييد الهيئة دافعا لتحقق الإطلاق في المادة في ذلك الحال، وقد يقال حينئذ أنه لا مرجح في البين، لدوران الأمر بين رفع ورفع أي: بين رفع إطلاق المادة مباشرة بتقييدها ورفع إطلاق الهيئة مباشرة بتقييدها، وأما اللازم المترتب على رفع إطلاق الهيئة فليس رفعا آخر لإطلاق المادة، وإنما هو دفع لتحقق الإطلاق، فالدوران بين رفعين لإطلاقين فلامرجح لأحدهما على الآخر.

وهنا يجيب المحقق الإصفهاني قدس سره بأن تقييد المادة مباشرة راجح عرفا على تقييد الهيئة، لأن الأمر في الحقيقة يدور بين مخالفة الظاهر وبين مخالفة الظاهر من جهتين، وبيان ذلك: أن إرادة المقيد من دون ذكر قيد خلاف الظاهر على كل حال، سواء أكانت من باب الرفع أو من باب الدفع، فإن المولى لو أراد تقييد المادة مباشرة - فهو قد أراد المقيد من المادة من دون ذكر قيد وهو خلاف الظاهر، ولو أراد تقييد الهيئة و في طول ذلك أراد المقيد من المادة، فإن إرادة المقيَّد من المادة من دون ذكر قيد لها أيضا خلاف الظاهر، وإن كان عدم ذكر القيد في هذا الفرض لا يدل على الإطلاق، لأن دلالة عدم ذكر القيد على الإطلاق بنكتة قبح نقض الغرض، والمفروض أن الغرض محفوظ، فعدم ذكر القيد لا يدل على الإطلاق ولكنه لا يدل على التقييد، أي أن عدم ذكر القيد وإن لم يدل على الإطلاق لانتفاء نكتة الدلالة لكنه لا يدل على أن المراد من المادة هو المقيد، فعلى كلا الوجهين تكون إرادة المقيَّد من المادة من دون ذكر قيدٍ خاص بالمادة خلافُ الظاهر، غاية ما في الباب أن إرادة المقيَّد من المادة بالمباشرة هو من باب إرادة المقيَّد من دون ذكر قيدٍ، وإرادة المقيَّد من المادة في طول تقييد الهيئة تعويلا على هذه النكتة وهي (أن عدم ذكر القيد لا يدل على الإطلاق، فلو أريد المقيد حينئذ لم يلزم من إرادته نقض الغرض) خلاف الظاهر أيضا، فإن إنتفاء دلالة عدم القيد على الإطلاق لا يعني دلالته على التقييد، فالنتيجة أنه أراد المقيَّد من دون قرينة عليه بخصوصه وهو خلاف الظاهر ، فإذا دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق المادة ورفع اليد عن إطلاق الهيئة المستلزم لخلاف الظاهر أيضا بالنسبة للمادة حيث أراد المقيَّد من دون قرينة فإن المرتكز العرفي يقدم الأول - وهو تقييد المادة مباشرة - والسر في ذلك : هو أنه لو قيد المادة بالمباشرة سقط الاحتجاج بإطلاق المادة من جهة هذا القيد المردد ، ولكن يصح له الاحتجاج بإطلاق الهيئة بالنسبة له ، وأما لو قدم تقييد الهيئة فقد أسقط الاحتجاج بإطلاق الهيئة وإطلاق المادة بالنسبة لهذا القيد ، فحيث يدور الأمر بين سقوط الاحتجاج بإطلاق المادة فقط أو سقوط الاحتجاج بالدليل كله هيئةً ومادة من جهة هذا القيد المعلوم رجوعه لأحدهما ، فلا إشكال في ترجيح الأول بحسب المرتكز العرفي، فإنه يأبى سقوط الاحتجاج بالدليل مادة وهيئة مع إمكان سقوط الاحتجاج بخصوص إطلاق المادة، فهذا هو المرجح لجانب تقييد المادة على تقييد الهيئة.

وبذلك تم التقريب الثالث.

وهنا إيرادان على المقدمة الأولى - وهي أن تقييد الهيئة مستلزم لمنع مقدمات الحكمة في المادة -:

**الإيراد الأول:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره نفسه [نهاية الدراية ج2 ص100] وبيانه أن المشكلة في المقام ليست مشكلة إثباتية بل مشكلة ثبوتية عقلية، لأن ظاهر هذا التقريب أن المشكلة إثباتية، بمعنى أنه إذا تقيدت الهيئة لم تجر مقدمات الحكمة في المادة، فيسقط الاحتجاج بإطلاق المادة لعدم تمامية مقدمات الحكمة. ولكن المشكلة ثبوتية، وهي أنه في ظرف تقييد الهيئة يستحيل عقلا تقييد المادة، لأن تقييد المادة في ظرف تقييد الهيئة خلف وتهافت وتناقض، لأن تقييد الهيئة يعني أن القيد غيرُ مطلوب، أي: مفروض الحصول، وتقييد المادة يعني أن القيد مطلوب الحصول، فكيف يجمع بين كون القيد مفروض الحصول وكونه مطلوب الحصول؟ فإذا قال المولى: (يجب الحج على المكلف إن استطاع) وكانت الاستطاعة قيدا للهيئة فلا وجوب قبل تحقق الاستطاعة، ومعنى ذلك أن الاستطاعة قيدٌ مفروض الحصول فلا يجب تحصيله، ولو رجع هذا القيد للمادة أي للواجب وهو الحج فمعناه أنه يجب على المكلف تحصيل الاستطاعة من أجل صحة الحج، وهذا يعني أن الاستطاعة مطلوبة الحصول نتيجة تقييد الهيئة وليست مطلوبة نتيجة تقييد المادة، فتقييد المادة في ظرف تقييد الهيئة محال عقلاً، وبما أنه محال عقلا فالإطلاق العقلي يفرض نفسه في المادة قهراً، حيث لايمكن للمولى أن يلاحظ القيد مطلوب الحصول في ظرف كونه مفروض الحصول ، ولا يمكن للمولى أن يلاحظ المادة - أي الحج مثلا - بالنسبة للقيد على نحو اللا بشرط، بمعنى أن المادة مطلوبة سواء حصل القيد أم لا، فإن ذلك خلف تقييد الهيئة به أي خلف كونه مفروض الحصول، وحيث امتنع تصرف المولى في المادة بأي نحو فرض الإطلاق العقلي نفسه في المادة، فإن ما ليس مقيدا بالمباشرة فهو مطلق ولا يعقل الإهمال، وبالتالي فلا يمكن من خلال الهيئة أن يكتشف حال المادة، لا إطلاقاً ولا تقييداً، أما إذا قيَّد الهيئة فلا يمكن اكتشاف تقييد المادة لأنه أمر محال، وإذا أطلق الهيئة فلا يمكن اكتشاف إطلاق المادة لأن الإطلاق المعبر عن الإرادة والتقييد المعبر عنه الإرادة متضايفان، والمتضايفان متلازمان إمكانا وامتناعا فإذا امتنع التقييد الحاكي عن الإرادة امتنع الإطلاق الحاكي عن الإرادة وتعين الإطلاق القهري الذي لا دلالة له على شيء، وهذا بخلاف التقريب الأول الذي مضى، فقد كان مفاده أن تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة لا أنه يبطل محل الإطلاق في المادة، بمعنى أن تقييد المادة أمر ممكن بواسطة تقييد الهيئة وإطلاق المادة ممكن بواسطة إطلاق الهيئة، فالهيئة هي الطريق لتحديد حال المادة، مما يعني أن تقييد المادة أثر عرفي لتقييد الهيئة، لذلك يمكن اكتشاف حال المادة من حال الهيئة، فيقال: إن كانت الهيئة مقيدة فالمادة مقيدة لأن تقيد المادة أثر عرفي لتقييد الهيئة، وإن كانت الهيئة مطلقة فالمادة مطلقة من جهة هذا القيد، فيمكن اكتشاف حال المادة عرفا من حال الهيئة بحسب التقريب الأول، وأما بحسب التقريب الأخير فهذا غير ممكن، لأن الجمع بين قيد الهيئة وتقييد المادة بحكم العقل محال وممتنع، بلحاظ أنهما متناقضان، والمتناقضان في رتبة واحدة وليس الثاني أثرا للأول كي يدل حال الأول عليه، فإذا كان لا يكشف تقييد الهيئة عن تقييد المادة فكذلك لايكتشف حالها في فرض الإطلاق، أي إذا لم يمكن كاشفية تقييد الهيئة عن تقييد المادة لم يمكن كاشفية إطلاق الهيئة عن إطلاق المادة عرفا لتلازمهما، فهذا هو الفرق بين هذا التقريب والتقريب الأول.

وبالنتيجة إذا دار الأمر بين تقييد المادة بالمباشرة أو تقييد الهيئة بالمباشرة فالأمر لا يدور بين مخالفة لظاهر ومخالفتين للظاهر، لأن تقييد الهيئة غير كاشف عن حال المادة بوجهٍ، فلا دوران بين رفع اليد عن ظاهر المادة أو رفع اليد عن ظاهر الدليل مادة وهيئة كي يكون هناك مرجح لتقييد المادة على تقييد الهيئة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 090 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_230\_الأربعاء\_6\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

والمتحصل من البحث هو: أنه هل النسبة بين تقييد الهيئة وتقييد المادة نسبة التباين أم نسبة العموم من وجه؟ حيث وقع النزاع بين الأعلام في هذه النقطة وأن تقييد الوجوب وتقييد الواجب متباينان أم أنه يمكن الجمع بينهما؟ والمختار عندنا إمكان الجمع بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب وفاقا لسيدنا الخوئي قدس سره كما في المحاضرات.

**وقد أورد على ذلك بعدة إيرادات:**

**الإيراد الأول:** ما سبق ذكره من قبل المحقق الإصفهاني قدس سره، وهو أن الجمع بين تقييد الهيئة وتقييد المادة محال، وذلك لأن الجمع بينهما تهافت، فإن مقتضى تقييد الهيئة أن القيد مفروض الحصول، أي: لا يجب تحصيله، ومقتضى تقييد المادة أن القيد مطلوب تحصيله، والجمع بين الأمرين بحيث يكون القيد مطلوب التحصيل وغير مطلوب التحصيل تهافت، فلأجل ذلك يمتنع الجمع بين تقييد الهيئة وتقييد المادة.

**الإيراد الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص210] حيث أفاد أن الجمع بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب ممتنع، والسر في ذلك بحسب عبارته قدس سره (أن ما يؤخذ قيدا للوجوب يستحيل ترشح الطلب منه على التقيد به، وهذا واضح لا سترة عليه) لأن الجمع بين الأمرين يعني أن قيد الوجوب متعلق للوجوب، وامتناع ذلك واضح لا سترة عليه.

وبيان مطلبه أنه إذا فرض أن الاستطاعة قيد لوجوب الحج، ومعنى أن الاستطاعة قيد لوجوب الحج أن وجوب الحج متأخر رتبةً عن الاستطاعة، أي أن الاستطاعة أخذت مفروضة الوجود في رتبة سابقة على وجوب الحج، فكيف مع ذلك تكون نفس هذه الاستطاعة متعلقا لنفس هذا الوجوب؟ بحيث يترشح الوجوب - وهو وجوب الحج - ويتعلق بتحصيل الاستطاعة، فإنه خلف، لأن لازمه أخذ ما هو متقدم رتبةً متأخرا، والمفروض أن الاستطاعة أخذت في رتبة سابقة على الوجوب، ففي طول أخذها في رتبة سابقة على الوجوب لا يعقل أن يتعلق الوجوب بها وهي سابقة رتبةً عليه، أي: لا يعقل أن يتعلق الوجوب بالتقيد بها وهي سابقة رتبةً عليه، فإن لازم ذلك أخذ ما هو متقدم بحسب الرتبة متأخرا، وهذا محالٌ، ومحاليته واضحة لا سترة عليها.

**الإيراد الثالث:** أن يقال: إنه بعد تقييد الهيئة أي: تقييد الوجوب لا محالة تتقيد المادة بقيد الوجوب، أي: بعد تقيد وجوب الحج بالاستطاعة لا محالة لا يقع الحج على صفة المطلوبية إلا في فرض تحقق الاستطاعة، فتقيد الحج بحصول الاستطاعة أمر مفروغ عنه، وإذا كان التقيد حاصلا فتحصيله بالوجوب تحصيل للحاصل، أي أن كون قيد الوجوب - وهو الاستطاعة - قيداً للواجب يعني أن تقيد الواجب بالاستطاعة الذي فرغ عنه وأصبح أمرا لازما مع فرض تحققه لا يلزم تحصيله، فإن هذا مساوق للزوم تحصيل الحاصل أو فقل: مستلزم لمحذور اللغوية، وبالتالي فلا يعقل الجمع بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب.

ونتيجة هذه الإيرادات التي ذكرناها أن المسلك المعروف بين الأصوليين هو أن النسبة بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب نسبة التباين، فلا يعقل الجمع بينهما في مورد واحد.

**ولكن التمسك المختار هو أن النسبة بينهما نسبة العموم من وجه فلا مانع من الجمع بينهما وفاقاً لسيدنا الخوئي قدس سره.**

وبيان ذلك بذكر أمور ثلاثة، وبها يتضح اندفاع الإيرادات الثلاثة التي سجلها المحقق الإصفهاني والسيد الروحاني قدس سرهما.

**الأمر الأول:** أن الفارق بين قيد الوجوب وقيد الواجب أن معنى كون الشيء قيدا للواجب أن التقيد به مطلوب، لأن الدخيل في الملاك هو التقيد أي: أن الدخيل في ملاك الواجب تقيده بالقيد، فالتقيد هو الواقع تحت الطلب لا القيد، كما قال صاحب المنظومة:

وحصة الكلي مقيدا يجي ... تقيد جزء وقيد خارجي

فالقيد خارج عن حريم متعلق الطلب، والداخل تحت الطلب هو التقيد به، مثلا عندما نقول: إن الصلاة متقيدة بالطهارة أو بالاطمئنان فهذا يعني أن ما هو الداخل تحت الملاك هو التقيد وهو المطلوب، غاية ما في الباب أن القيد إن كان اختياريا كالاطمئنان مثلا فيكون مطلوبا بالتبع لمطلوبية التقيد، وإن لم يكن القيد اختياريا كنهار شهر رمضان حيث إن وجوب الصوم من حين الغروب ولكن القيد الدخيل في الواجب هو طلوع الفجر، فتقيد الصوم الواجب بطلوع الفجر هو الداخل في الملاك، فهو الواقع تحت الطلب، هذا بالنسبة لقيد الواجب، وأما بالنسبة لقيد الوجوب فالتقيد به ليس مطلوباً، أي أن تقيد وجوب الحج بالاستطاعة ليس مطلوبا، والسر في أنه ليس مطلوبا أن معنى كونه قيداً للوجوب هو أخذه مفروض الحصول، فبعد أخذه مفروض الحصول لا يعقل أن يكون التقيد به مطلوباً وقد أخذ مفروض الحصول، حيث لا يجتمع كونه مفروض الحصول مع كون التقيد به مطلوب التحصيل.

**الأمر الثاني:** أنه هل يستفاد من إطلاق الواجب أن التقيد ليس مطلوبا؟ وهل يستفاد من إطلاق الوجوب أن التقيد ليس مطلوبا؟

أما بالنسبة لإطلاق الواجب وأنه هل يستفاد من إطلاق الواجب أن التقيد ليس مطلوبا؟ فنعم، يستفاد ذلك بالمدلول الالتزامي، بمعنى أن الواجب إذا أخذ على نحو اللابشرط فالمدلول الالتزامي لذلك أن التقيد به ليس مطلوبا، فمثلا: السعي أخذ على نحو اللابشرط من جهة الطهارة، حيث لا يشترط في السعي بين الصفا والمروة الطهارة، فبما أن السعي قد أخذ على نحو اللابشرط من جهة الطهارة فالتقيد ليس مطلوبا، وهذا مدلول التزامي.

وأما بالنسبة إلى قيد الوجوب وأنه هل يمكن أن يستفاد من إطلاق الوجوب أن التقيد ليس مطلوبا؟ هذا مستحيل، لأن تقيد الوجوب بوجوب التقيد مستحيل فالإطلاق من هذه الجهة أيضا مستحيل، حيث إن التقييد والإطلاق الإثباتيين متقابلان تقابل الملكة والعدم فاستحالة أحدهما تعني استحالة الآخر.

وبيان ذلك - كما مر في بحث أخذ قصد القربة في متعلق الأمر - أن تقيد متعلق الأمر بقصد الأمر محال، وبما أن التقييد محال فإطلاق الأمر مما لا يمكن أن يستفاد منه أن متعلقه لم يؤخذ فيه قصد القربة، وحيث إن تقييد متعلق الأمر بقصد القربة محال فإطلاق متعلق الأمر محالٌ أيضا، أي: لا يستفاد منه عدم اعتبار قصد القربة، فإن التقييد والإطلاق الإثباتيان متلازمان، وكذلك في المقام، فإنه لا يعقل أن يتقيد وجوب الحج بوجوب الاستطاعة الناشئ منه ، بمعنى أن يكون وجوب الحج متقيدا بوجوب الاستطاعة الناشئ هذا الوجوب من نفس وجوب الحج، فهذا غير معقول، إذ ما دام وجوب الحج متقيدا في رتبة سابقة بوجوب الاستطاعة فلا بد من أخذ وجوب الاستطاعة مفروغا عنه، ولا يمكن مع ذلك أن يكون وجوب الاستطاعة نفسه ناشئا عن نفس وجوب الحج، وإلا للزم أخذ ما هو متقدم متأخراً وهو محال، فبما أن تقييد وجوب الحج بوجوب الاستطاعة بحيث يكون وجوب الاستطاعة ناشئا منه محالٌ فالإطلاق أيضا محال، فلا يستفاد من إطلاق وجوب الحج أنه ليس متقيدا بوجوب الاستطاعة.

**والنتيجة :** أن إطلاق الواجب يدل بالمدلول الالتزامي على عدم وجوب التقيد ، وأما إطلاق الوجوب فلا يدل بالمدلول الالتزامي ولا بالمدلول المطابقي على عدم مطلوبية التقيد.

**الأمر الثالث:** أن البحث هنا إنما هو في التقييد الاختياري لا في التقيد القهري، أي أن لدينا علما إجماليا بتقييد اختياري، لكن لا ندري أن هذا التقييد الاختياري راجع للوجوب أم راجع للواجب، فالعلم بأن المادة وهي الواجب متقيدة على كل حال إما لأن القيد راجع إليها أو لتقيدها بتقييد الهيئة غير نافع في حل العلم الإجمالي إذ أن متعلق العلم الإجمالي هو التقييد الاختياري إما التقييد الاختياري للوجوب فالتقيد ليس مطلوبا أو التقييد الاختياري للواجب فالتقيد مطلوب، فالعلم بأن الواجب تقيد قهرا إما لأن القيد قد رجع إليه أو لأنه تقيد بتقيد الهيئة لا يعني العلم برجوع التقييد الاختياري للواجب كي ينحل العلم الإجمالي، فما هو المتيقن - وهو أن الواجب متقيد على كل حال - غير ما هو المشكوك وهو رجوع التقييد الاختياري للواجب، فمن هنا وقع البحث في أنه هل يمكن الجمع بين التقييد الاختياري للواجب مع التقييد الاختياري للوجوب أم لا؟ حيث إن المدعى - مقابل ما هو المعروف بين الأصوليين - أن النسبة بينهما العموم من وجه فيمكن افتراقهما كما يمكن اجتماعهما، فالطهارة قيد للواجب وليست قيدا للوجوب، والإستطاعة قيد لوجوب الحج وليس قيدا للواجب، والعقل والإسلام والطهارة من الحيض قيد للوجوب وللواجب.

**والحمد لله رب العالمين**

# 091 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_231\_السبت\_9\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

والحاصل مما سبق أن تقييد المادة مع تقييد الهيئة ممكن بحسب المختار، وبيان ذلك أن القيد على نحوين:

**النحو الأول:** القيد الذي لا يقبل التجديد ولو من باب الإبقاء، إما لأنه متقوم بالحدوث فلا يقبل التجديد وإما لأنه أخذ في لسان الدليل على نحو صرف الوجود، كالزوال مثلا، فإنه عنوان لا يقبل التجديد لأنه متقوم بالحدوث، فلو أن وجوب الصلاة قد تقيد بالزوال كما إذا قال المولى: (إذا زالت الشمس وجبت الصلاتان) فإنه لا يتصور بعد حدوث الزوال مطلوبية تقييد الصلاة بالزوال، لأن المفروض أن الزوال قد تحقق، وهو عنوان لا يقبل التكرر والتجديد في نفس ذلك اليوم، فمقتضى ذلك أنه بلحاظ ذلك القيد - حيث لا يقبل التجديد - لا تتصور مطلوبية التقييد، أو أن العنوان في نفسه قابل للتجديد ولكن أخذ في لسان الدليل على نحو صرف الوجود كما هو بالنسبة للاستطاعة، فإن المولى إذا قال: (يجب الحج على المكلف إذا استطاع) وفرض أن الاستطاعة قيد للوجوب، فإن ظاهر لسان الدليل أن قيد الوجوب هو صرف الوجود للاستطاعة ولو تحقق آنا ما، وصرف الوجود لا يقبل التجديد في نفس سنة الاستطاعة، فبعد تقيد الحج الواجب بحصول الاستطاعة في زمن ما لا يعقل طلب تقييد الحج بالاستطاعة الملحوظة على نحو صرف الوجود الذي تحقق ، وإن كان يقبل التقييد بالإستطاعة بنحو آخر .

**النحو الثاني:** القيد القابل للتجديد ولو بنحو الإبقاء والتحفظ عليه كما لو كان القيد في الوجوب طبيعي الفعلية الأعم من الحدوث والبقاء، مثلا: بالنسبة للعقل والإسلام والطهارة من الحيض والنفاس، فإنها قيود قابلة للتجديد ولو بنحو التحفظ والإبقاء، فإذا فرض - كما هو ظاهر الأدلة - أن القيد في الوجوب طبيعي العقل الأعم من الحدوث والبقاء، وطبيعي الإسلام الأعم من الحدوث والبقاء، وطبيعي الطهارة من الحيض والنفاس الأعم من الحدوث والبقاء، فإذا فرض أن المرأة حين بلوغها كانت عاقلة مسلمة طاهرة من الحيض والنفاس، فحيث تحقق طبيعي القيود الثلاثة وجبت عليها الصلاة، إلا أن الصلاة لا تصح منها إلا إذا قرنت بين الصلاة وبين هذه القيود الثلاثة، فالقرن بين الصلاة وبين هذه القيود الثلاثة المعبر عنه بالتقيد مطلوب في هذا الحال، ولو بإبقاء كونها عاقلة مسلمة طاهرة من الحيض والنفاس، حيث إن إبقاءها على هذا الحال هو تحصيلٌ للتقيد المطلوب في صحة الصلاة، ففي هذا النحو من القيود، وهي القيود التي تكون قابلة للتجديد ولو بالتحفظ عليها وإبقائها مع كون القيد طبيعي الفعلية الأعم من الحدوث والبقاء لا مانع من الجمع بين كون القيد قيدا للوجوب وقيدا للواجب، فإن التقيد بها ليس مطلوبا من جهة الوجوب، ولكن التقيد بها مطلوب من جهة الواجب، ولا مانع من الجمع بين كونها غير مطلوبة من جهة وكونها مطلوبة من جهة أخرى، إذ لا منافاة بين الاقتضاء واللاقتضاء،ـ أي ان الوجوب لا اقتضاء فيه لمطلوبية التقيد كما مر في الأمر الثاني من أن تقيد الوجوب بوجوب التحصيل غير ممكن، فإطلاق الوجوب لا يدل على عدم مطلوبية التقيد ، ولكن المادة بتقييدها تقييدا اختياريا تقتضي مطلوبية التقيد، ولا منافاة بين ما لا يقتضي التقيد وبين ما يقتضيه.

فلأجل إمكان الجمع بين كون القيد قيدا للوجوب فلا يطلب التقيد به من هذه الحيثية، وبين كونه قيدا للواجب فالتقيد به مطلوب من هذه الحيثية، يتضح أن الجمع بينهما في دليل واحد ليس محالا ولا تحصيل حاصل ولا لغوا، كما يتضح به اندفاع الإشكالات الثلاثة التي أورد بعضها سيد المنتقى [ج2 ص210] وذكرها المحقق الإصفهاني [نهاية الدراية ج2 ص98 - 100] وأهم هذه الإشكالات ثلاثة:

**الإشكال الأول:** أنه إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة أو تقييد المادة فتقييد المادة متيقن، وبما أن تقييد الهيئة مشكوك فيمكن دفعه بالإطلاق .

والوجه في اندفاعه أن المتيقن غير المشكوك كما ذكرناه سابقا، فإن المتيقن هو تقيد المادة بمعنى أن لا تقع على صفة المطلوبية إلا بعد تحقق القيد في ظرفه، وأما تقيد المادة تقييدا لحاظيا اختياريا بحيث يقتضي مطلوبية التقيد حين إيقاع الواجب فهذا ليس متيقنا، وبما أنه ليس متيقنا فمطلوبيته أمر مشكوك وأصالة الإطلاق في المادة لنفيه معارض لإطلاق الهيئة .

**الإشكال الثاني:** ما ذكره المحقق أعلى الله مقامه من أنه يلزم من العلم بتقييد المادة عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه محال. والسر في ذلك أن هناك ملازمة بين العلم بتقييد المادة والعلم بإطلاق الهيئة، لأنه إذا علم بأن المادة متيقنة - أي: علم بأنه لا إطلاق للمادة - فقد علم أن إطلاق الهيئة سليم، والعلم بسلامة إطلاق الهيئة يعني عدم العلم بتقييد المادة، لأن العلم بتقييد المادة له منشآن:

المنشأ الأول: تقييد الهيئة.

المنشأ الثاني: رجوع القيد إلى المادة.

فإذا علم بسلامة إطلاق الهيئة فقد علم بأن المنشأ الأول لليقين بإطلاق المادة قد زال، ومع العلم بزوال المنشأ الأول - للعلم بإطلاق المادة - يزول العلم بتقييد المادة على كل حال، فلزم من العلم بتقيد المادة العلم بعدمه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال.

وتبين اندفاع هذا الإشكال مما ذكرناه، فما علم هو تقيد المادة بالنحو الأعم، وأما تقييد المادة تقييدا لحاظيا اختياريا فلم يعلم، وبيان ذلك أن ما ذكر في عبارة المحقق أعلى الله مقامه دمج بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، والصحيح التفكيك بينهما، فبحسب مقام الثبوت إذا كانت المادة متقيدة تقييدا اختياريا فإطلاق الهيئة سالم، لأنه إذا علم أن القيد الاختياري إما ضرب الهيئة أو ضرب المادة فاليقين بتقييد المادة تقييدا اختياريا يعني أن إطلاق الهيئة سالم، فالعلم بتقييد المادة تقييدا اختياريا يعني سلامة إطلاق الهيئة، لأن ما علم انتفاؤه أحدهما فقط لا كلاهما، وأما بحسب مقام الإثبات حيث دار الأمر بين أن يسقط إطلاق الهيئة أو يسقط إطلاق المادة فقد سقط إطلاق المادة إما لفرض رجوع القيد إلى الهيئة أو رجوع القيد إلى المادة، ومع عدم علمنا بمرجع القيد فإنه يحتمل بحسب الثبوت أن المادة لم تقيد تقييدا اختياريا، وما دمنا نحتمل ثبوتاً أن المادة لم تقيد بهذا القيد تقييدا اختياريا فلا زلنا نحتمل تقييد الهيئة، وما دمنا نحتمل تقييد الهيئة فمقتضى مقدمات الحكمة في الهيئة نفي ذلك التقييد، فلا يلزم من العلم بتقيد المادة إثباتا عدمه كي يكون مما يلزم من وجوده عدمه.

**الإشكال الثالث:** ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص100] أنه إذا فرض تقييد الهيئة فعدم ذكر القيد في المادة ليس نقضاً لغرض المولى، فلا مانع من الجمع بين عدم ذكر القيد وإرادة المقيد من المادة إذ لا يلزم من إرادة المقيد من المادة مع عدم ذكر القيد نقض الغرض، لأن الغرض أن لا تقع المادة على صفة المطلوبية إلا بعد تحقق القيد، وهذا الغرض متحقق بتقييد الهيئة.

وهذا الكلام من المحقق أعلى الله مقامه غير تام، والسر في ذلك أنه إذا كان الغرض للمولى مجرد أن لا تقع المادة على صفة المطلوبية إلا إذا تحقق القيد في ظرفه فبلحاظ هذا الغرض لا يلزم من عدم ذكر القيد مع إرادة المقيد نقض الغرض لأن الغرض قد حصل بتقييد الهيئة، ولكن إذا كان غرض المولى تقييد المادة تقييدا اختياريا بحيث يكون التقيد مطلوبا ولم يذكر القيد في المادة فيلزم من عدم ذكر القيد مع أن غرضه تقييد المادة تقييدا اختياريا نقض الغرض، لأن عدم ذكره يدل على الإطلاق مع أن مراده التقييد الاختياري، وبالتالي فلا يمكن الاتكاء على تقييد الهيئة بإرادة المقيد من المادة تقييدا اختياريا بحيث يكون التقيد مطلوب التحصيل.

**فتلخص من ذلك كله** أن المسلك المختار هو ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [المحاضرات ج44 من الموسوعة، ص170 فما قبلها] وهو أن بين التقييد الاختياري للمادة و التقييد الاختياري للهيئة عموم من وجه، فيجتمعان ويفترقان، فلا يغني أحدهما عن الآخر.

**تلخيص البحث السابق:** أنه إذا دار القيد بين الهيئة والمادة فهنا وجوه ثلاثة لتقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة:

الوجه الأول: أن إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادة بدلي، وحينئذ يقدم طرح الإطلاق البدلي على طرح الإطلاق الشمولي، وقد تقدم نقاشه صغرى وكبرى.

الوجه الثاني: ما تألف من مقدمتين: المقدمة الأولى: أن تقييد الهيئة مستلزم لتقيد المادة أو لبطلان الإطلاق في المادة على الاختلاف. المقدمة الثانية: ولها تقريبات ثلاثة: الأول: ما ذكر في هداية المسترشدين من أنه إذا دار الأمر بين تقييد المادة أو تقييد الهيئة فقد دار الأمر بين مخالفة لظاهرٍ أو مخالفتين لظاهرين، وتقدم الإشكال فيه، التقريب الثاني: ما ذكره المحقق النائيني والمحقق الإصفهاني قدهما من أنه إذا علم إجمالا إما بتقييد الهيئة أو بتقييد المادة فقد علم تفصيلا بتقييد المادة، فيبقى تقييد الهيئة مشكوكاً ومقتضى إطلاقه نفي هذا التقييد ومر الإشكال فيه بأن المتيقن غير المشكوك، والتقريب الثالث ما تعرض له المحقق الإصفهاني قدس سره من أنه إذا دار الأمر بين تقييد الهيئة وتقييد المادة فقد دار الأمر بين رفع إطلاقٍ أو رفع إطلاقٍ مستلزم لدفع إطلاقٍ آخر، ودوران الأمر بينهما يعني سقوط الاحتجاج بالمادة أو سقوط الاحتجاج بالمادة والهيئة من جهة هذا القيد، والأول مقدم بحسب المرتكز العرفي على الثاني، وقد مر النقاش فيه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 092-الاوامر 232

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

الوجه الأخير لتقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة، وهو مؤلف من أمور:

**الأمر الأول:** ذكر سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص170] أنه إذا دار أمر القيد بين الرجوع للمادة أو الرجوع للهيئة فالدوران من قبيل الدوران بين حصتين متباينتين لأن رجوعه للهيئة يعني عدم مطلوبية التقيد، بينما رجوعه للمادة يعني مطلوبية التقيد، فدوران الأمر بينهما من الدوران بين المتباينين، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فيقع التعارض بين إطلاق الهيئة الذي يعني عدم وجوب التقيد وإطلاق المادة الذي يعني عدم وجوب التقيد، ومقتضى تعارض الإطلاقين سقوط الأصول اللفظية والرجوع إلى الأصول العملية.

**الأمر الثاني:** إن مفروض البحث ما إذا كان القيد المردد بينهما على نسق واحد ، ولنفرض أن القيد هو طبيعي الفعلية الأعم من الحدوث والبقاء ، بحيث يكون تحقق القيد منشأ إما لفعلية الوجوب أو منشأ لصحة الواجب على نحو الشرط المقارن .

**الأمر الثالث :** ذكر السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2 ص216] أنه يمكن القول بانحلال العلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي بأن القيد إما راجع للهيئة فلا يجب التقيد وإما راجع للمادة فيجب التقيد يمكن أن ينحل بعلم تفصيلي بتقييد المادة إما تخصيصا لرجوع القيد للواجب أو تخصصا لرجوعه للوجوب ، ويبقى تقييد الهيئة مشكوكا فيمكن التمسك بإطلاق الهيئة لنفيه .

**وهنا إيرادان**:

**أحدهما:** إن تقييد المادة المتولد من تقييد الهيئة معناه عدم وقوع المادة مصداقا للواجب من دون القيد، بينما تقييد المادة مباشرة يعني لزوم إيجاد التقيد المستتبع لإيجاد القيد، والأول هو المتيقن في المقام عند دوران القيد بين رجوعه للهيئة أورجوعه للمادة، وأما الثاني فهو مشكوك ويمكن نفيه بإطلاق المادة ؟

**والجواب:** أن تقييد المادة ليس له الا معنى واحد، وهو تحصص المادة بالقيد وصيرورة التقيد به تحت الأمر، وهذا معلوم على كل حال في المقام ، وأما الأثر المذكور في الإيراد وهو لزوم تحصيل التقيد فيمكن تحقيقه في المقام أيضا، والسر في ذلك: أن موضوع وجوب التقيد مؤلف من عنصرين الأول: هو إطلاق الهيئة من ناحية القيد بمعنى شمول الوجوب لحال عدم القيد ، والثاني: تقييد المادة أي عدم شمولها لحال انتفاء القيد. وأحد العنصرين يمكن أن يثبت بالوجدان والآخر يمكن أن يثبت بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يمكن إحراز موضوع وجوب التقيد.

وبيان ذلك: أنه إذا قال المولى في دليل ( أخرج زكاة الفطرة ) وقال في دليل منفصل ( أخرج زكاة الفطرة إن كنت مؤمنا ) ودار القيد بين رجوعه للهيئة – الوجوب - أو المادة – الواجب - وأثره أنه لايعلم أن تقيد المادة وهي - زكاة الفطرة بالإيمان -هل يجب تحصيله ولو بالتحفظ عليه وإبقاءه أم لا؟ فنقول : يمكن إثبات وجوب تحصيله بتحقيق أحد عنصري الموضوع بالوجدان والثاني بالأصل .

أما العنصر الذي يمكن إثباته بالوجدان فهو العلم بتقيد المادة وهي - زكاة الفطرة - بتحقق الإيمان على كل حال ، فلا يتصور إطلاق لها لحال فقدان الإيمان ، إما لأنها متقيدة من الأول به تقييدا بالمباشرة ، أي أن زكاة الفطرة لا تقع إلا من المؤمن، وإما لأن القيد رجع إلى الهيئة فتقيدت المادة بالتبع، فالنتيجة واحدة وهي أن زكاة الفطرة قد تحصصت بالقيد ، وصار التقيد به تحت الأمر ، فلا وجود لها إلا في ظرف تحقق الإيمان. فهذا العنصر الأول - محرز بالوجدان.

وأما العنصر الآخر الذي يمكن إثباته بالأصل اللفظي وهو الإطلاق ، فهو عبارة عن الاستناد في المقام إلى إطلاق الهيئة في حال عدم القيد، فنقول: مقتضى إطلاق صيغة افعل هو أن الوجوب فعلي وإن لم يتحقق الإيمان. فإذا ضم العنصر الأول المحرز بالوجدان وهو : أن زكاة الفطرة لاثبوت لها إلا في ظرف تحقق الإيمان - إلى العنصر الثاني المحرز بأصل الإطلاق وهو فعلية الوجوب تحقق الأثر وهو لزوم تحصيل التقيد بتحصيل القيد ، فإن مقتضى إطلاق الهيئة أن وجوب زكاة الفطرة فعلي ، ومقتضى تقييد المادة أن الزكاة لاتقع إلا في ظرف الإيمان، فالنتيجة أنه يجب إخراج زكاة الفطرة وجوباً فعليا ، ولكن لا تقع زكاة الفطرة زكاة إلا في ظرف تحقق الإيمان ، وهو معنى وجوب التقيد، لأن موضوع وجوب التقيد - مؤلف من عنصرين: أنه لا إطلاق للمادة لحال عدم القيد، وأن للهيئة إطلاقا شاملا لحال عدم القيد، وقد ثبت الأول منهما بالوجدان والثاني بأصالة الإطلاق، فإذا اجتمع العنصران ثبت أنه يجب على المكلف أن لا يخرج زكاة الفطرة إلا في حال تحقق الإيمان، وهذا هو المطلوب، فالعلم الإجمالي بأن القيد إما قد رجع للهيئة فلا يجب تحصيل التقيد بالإيمان وإما رجع للمادة فيجب تحصيل التقيد بالإيمان قد انحل إلى حجة تفصيلية بأنه يجب تحصيل التقيد، فإذا انحل العلم الإجمالي فلا مجال لدعوى تعارض أصالة الإطلاق في الهيئة مع أصالة الإطلاق في المادة فيتساقطان ويرجع إلى الأصل العملي كما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره.

**الإيراد الثاني :** إنكار لزوم تقيد الهيئة على كل حال ، فإنه إن كان القيد راجعا إلى الهيئة كانت المادة مهملة إهمالا لحاظيا ، لا مطلقة ولا مقيدة ، أما امتناع الإطلاق فواضح لتضيق المادة بتقييد الهيئة ، وأما التقييد فلكونه لغوا صرفا ، إذ الغرض من التقييد مطلوبية التقيد وحيث إن القيد حاصل ، فطلب التقيد بقيد الوجوب الحاصل تحصيل للحاصل ، وإذا ثبت استحالة الإطلاق ولغوية التقييد ثبت الإهمال اللحاظي للمادة ، ولامحذور فيه فإن الممتنع الإهمال بلحاظ أصل الحكم وأما الإهمال اللحاظي في طرف من أطراف الحكم وهو المادة ، للإستغناء بتقييد الهيئة عن تقييده فهو ممكن ، وحيث إن الإهمال من جهة قيد الوجوب قد ثبت ، فأصالة الإطلاق في المادة تجري لنفي التقييد المشكوك ، وهو تقييد المادة بالمباشرة وتكون أصالة الإطلاق في المادة معارضة لأصالة الإطلاق في الهيئة . وبعبارة أخرى : إن إطلاق المادة وإن سقط بالوجدان، ولكن سقوط إطلاق المادة لا يعني ثبوت التقييد المشكوك وهو المردد بين الهيئة والمادة ؟

والجواب : أنه على مبنى السيد الصدر قدس سره من أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب فلايتصور واسطة بينهنا وهي الإهمال ، فإذا انتفى أحدهما تعين الآخر فحيث انتفى إطلاق المادة قطعا ثبت تقيدها لأنه لا توجد حالة ثالثة، نعم على مبنى السيد الخوئي قدس سره من أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل الضدين بمعنى أن التقييد عبارة عن لحاظ القيد والإطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد فكلاهما أمر وجودي، فحينئذ يتصور شق ثالث وهو الإهمال بأن يتصور المولى زكاة الفطرة ولا يلحظ تقيدها ولا يلحظ عدم تقيدها، فتكون زكاة الفطرة المأخوذة متعلقا للأمر مهملة إهمالا لحاظيا على مبنى السيد الخوئي قدس سره، فإذا كان كذلك فعلى مبناه لا تتم القضية وهي أن سقوط إطلاق المادة معين لتقيدها، لاحتمال إهمالها .

**الأمر الرابع :** الصحيح أن هذا الوجه غير تام، والسر في ذلك أن موضوع لزوم التقيد ليس هو المؤلف من عنصرين وهما 1- إطلاق الهيئة ، 2- سقوط إطلاق المادة بمعنى العلم بتقيدها بحيث لاتنطبق على زكاة الفطرة قبل تحقق الإيمان ، بل العنصر الثاني هو تقييد المادة تقييدا لحاظيا اختياريا، فما لم يقم المولى بتقييد المادة تقييدا لحاظيا اختياريا لا يلزم على العبد تقييد المادة بالقيد، وهذا هو مقتضى المرتكزات المتشرعية والعقلائية، أي أن موضوع وجوب التقيد ارتكازا أن يكون التقيد دخيلا في الملاك المقتضي لأخذ القيد في متعلق الطلب بأن يلحظ المولى تقيد المادة بالقيد لحاظاً اختياريا، فإذا كان هذا هو الموضوع فلا يتحقق ذلك بدوران القيد بين الهيئة والمادة، فإن القيد إذا دار أمر رجوعه بين الهيئة - وهو وجوب إخراج زكاة الفطرة - وبين المادة - وهي عدم صحة زكاة الفطرة إلا بقيد الإيمان - فغاية ما يترتب على ذلك سقوط إطلاق المادة إما لرجوع القيد إليها أو لرجوعه إلى الهيئة ، لكن سقوط إطلاق المادة الناشئ عن تقييد الهيئة ليس منشأ للزوم التقيد ارتكازا لعدم مطابقته للملاك ، فإن المطابق له مايتوقف على التقييد المباشر ، وغاية ما يعلم في المقام أن زكاة الفطرة لا تقع واجبة إلا إذا تحقق الإيمان في ظرفه، وأما لزوم التقيد - فهو منوط بلحاظ القيد لحاظاً اختياريا وهو مما لم يحرز، فإذا لم يعلم ذلك فلم يتوفر العنصران، فإن العنصر الأول - وهو إطلاق الهيئة لحال عدم القيد - وإن كان متوفرا ولكن العنصر الثاني وهو تقيد المادة بقيد اختياري فلم يحرز بالوجدان، فحيث لم يحرز بالوجدان لم يحرز موضوع وجوب التقيد كي يقال بأن العلم الإجمالي بتردد القيد بينهما قد انحل بقيام حجة تفصيلية على لزوم التقيد. وهذا المطلب مما لا فرق فيه بين القول : إن التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب أو تقابل الملكة والعدم أو تقابل الضدين اللذين لهما ثالث وهو الإهمال اللحاظي ، فإن المادة لا زالت مشكوكة التقييد بقيد اختياري، ومقتضى إطلاقها من هذه الجهة أنها لم تتقيد بالإيمان تقييدا اختياريا، فيتعارض إطلاقها من هذه الجهة مع إطلاق الهيئة، ومقتضى تعارضهما الرجوع إلى الأصل العملي. وإذا رجعنا إلى الأصل العملي جرت البراءتان، أي البراءة عن وجوب إخراج زكاة الفطرة قبل تحقق الإيمان، والبراءة عن تقيد الزكاة نفسها بالإيمان ، فمقتضى البراءة عن تقيدها بالإيمان أنها لا بشرط من حيث الإيمان وعدمه، ولا يلزم من جريان البراءتين الترخيص في المخالفة القطعية، لأنه يحتمل أن القيد - وهو الإيمان - شرط في الوجوب، أي لا تجب إلا على المؤمنين ، فهذا الاحتمال قائم، وبالتالي فجريان البراءتين معاً لا ضير فيه ولا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية. فتحصل من جميع ما ذكرنا أنه إذا دار الأمر في المقيد المنفصل بين رجوع القيد للهيئة أو رجوع القيد للمادة فلا مرجح لأحدهما على الآخر، فيتعارضان وتصل النوبة للأصل العملي.

**والحمد لله رب العالمين**

# 093 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_233\_الإثنين\_11\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المقام الثاني:** أن يكون المؤثر في كاشفية الدليل متصلا، كما إذا قال في دليل واحد: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب الشمس من ليلة العيد) ولم يعلم أن هذا المقيد مقيد للهيئة بمعنى أن لا وجوب لزكاة الفطرة إلا عند تحقق الغروب؟ أو أنه قيد للمادة بمعنى أن لا صحة ولا امتثال للأمر بزكاة الفطرة إلا إذا أخرجت عند غروب الشمس من ليلة العيد أو بعده .

وهنا قد أفاد السيد الصدر قدس سره [كما في البحوث ج2 ص217 وص218] أن هناك فرضين للمسألة:

**الفرض الأول:** أن يكون المتصل مقيدا دائرا بين الهيئة والمادة كما مثلنا، وفي هذا الفرض يقع الإجمال، فلا يمكن المصير لإطلاق الهيئة كما لا يمكن المصير لإطلاق المادة ، والسر في ذلك: أن المقيِّد إذا كان متصلا ولا يعلم عوده للمادة أو للهيئة فإن المقام يكون من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه، فإطلاق الهيئة والمادة محتف بما يصلح للقرينية عليه، واحتفاف الظهور بما يصلح للقرينية عليه موجب لإجماله، فلا كاشفية له عن المراد الجدي، وبالتالي يسقط الدليل المشتمل على الهيئة والمادة للإجمال، ويقتصر فيه على القدر المتيقن من مفاده وهو أن لا وجوب ولا صحة إلا في فرض وجود القيد .

**الفرض الثاني:** أن لا يكون المتصل مقيدا، وإنما يكون لازما أعم صالحا للرجوع إلى الهيئة أو للمادة، كما إذا قال في دليل: (أخرج زكاة الفطرة ولا تجزي زكاة الفطرة قبل غروب الشمس من ليلة العيد) فإن قوله: (ولا تجزي) لازم أعم، حيث لا يعلم أن عدم إجزاء زكاة الفطرة قبل غروب الشمس هل هو لأنها غير واجبة؟ فيعني ذلك ضيق الوجوب؟ أم لأنها واجبة ولكن لا تصح إلا عند الغروب، فهذا يعني ضيق الواجب، فكلمة: (لا تجزي زكاة الفطرة قبل غروب الشمس) كلمةٌ لها معنىً أعم، تحتمل أن منشأ عدم الإجزاء ضيق الوجوب، كما تحتمل أن منشأ عدم الإجزاء ضيق الواجب، ولكن بما أنها ليست مقيّدا فقد انعقد إطلاق الهيئة والمادة ، لفرض أن المتصل غير مقيد بل مجرد بيان لأثر أعم يحتمل عوده للوجوب ويحتمل عوده للواجب، وبالتالي يكون هذا القسم مندرجا في البحث السابق، وهو ما إذا كان المقيد منفصلا، إذ المفروض أن إطلاق الهيئة وإطلاق المادة لم يتغيرا مع وجود هذا المتصل، وحيث إنهما لم يتغيرا وإن علم بأن أحدهما بحسب المراد الجدي هو الضيق دون الآخر، فتجري فيه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها لتقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة كما سبق البحث فيه وذكرنا أنه لا موجب لتقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة.

وبهذا قد انتهينا من البحث في دوران القيد بين المادة والهيئة.

**تذنيب:** إن السيد الصدر قدس سره ذكر في بحوثه [ص218] تذنيباً مرتبطا ببحث تعارض الأدلة،وحيث لم يذكره في تعارض الأدلة على نحو الكبرى وإنما ذكر هناك صغرى من صغرياته، فلأجل ذلك بسط الكلام هنا فيه، وبيانه أن المحقق النائيني والمحقق العراقي وسيدنا الخوئي قدست أسرارهم قد فصلوا بين المتعارضين بالذات وبين المتعارضين بالعرض فقالوا: إذا كان الدليلان متعارضين بالذات فحينئذ تجري قواعد الجمع العرفي بينهما، ومن قواعد الجمع العرفي بينهما أن الأقوى دلالةً صالحٌ للقرينية على الأضعف كقرينية العام على المطلق في قول المولى: (لا تكرم أي فاسق) و(أكرم عالما)، وأما إذا كانا متعارضين بالعرض بمعنى أنه علم إجمالاً بسقوط إحدى الدلالتين عن الحجية - وإلا فهما في نفسهما ليسا متعارضين - كما في المقام، وهو ما إذا ورد عندنا دليلٌ - كـ(أخرج زكاة الفطرة) - وورد مقيدٌ منفصل - كما إذا قال: (أخرج زكاة الفطرة إن كنت مؤمنا) - ولم نعلم أن المقيد المنفصل يعود للهيئة أم للمادة، فالتعارض بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة ههنا ليس تعارضا بالذات، لأنهما يجتمعان في أنفسهما، وإنما التعارض بالعرض بمعنى أننا علمنا إجمالاً ببركة المقيد المنفصل أن أحد الإطلاقين ساقطٌ عن الحجية، وإلا فلا تنافي بينهما، فهل يقدم هنا الأقوى منهما على الأضعف بملاك أن الأقوى صالح للقرينية على الأضعف أم لا؟

ذكر السيد الصدر قدس سره أن المقام من صغريات الكبرى التي أفادها المحققون وهي: أن حكم التعارض بالذات لا يسري على التعارض بالعرض، ومثل له السيد الصدر قدس سره بمثال جميل وهو دليل: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس) ودليل: (لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلوات) فهذان دليلان منفصلان لكل منهما ظهوره الخاص به، ولكن علمنا من الخارج أن أحد الإطلاقين في هذين الدليلين ساقط، فإما أن الدليل الأول - وهو قوله: (لا يضر الصائم ما صنع ...) - قد سقط منه الارتماس بمعنى أن الارتماس ليس مفطرا كما ذهب إليه جمع من الفقهاء فهذا الدليل المشتمل على الارتماس ساقط عن الحجية فيه، أو أن الدليل الآخر - وهو قوله: (لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلاة) - قد سقط إطلاقه عن الحجية في صلاة الآيات أي: أنها لا تقضى، فإذا علمنا أن أحد الإطلاقين ساقط عن الحجية - مع عدم التنافي بين الدليلين في حد نفسهما - فهل تجري حينئذ قواعد الجمع العرفي بأن يقال: أقواهما في الدلالة صالح للقرينية على الآخر وإن كانا متعارضين بالعرض لا بالذات؟ فقد ذكر المحققون قدست أسرارهم أن قواعد الجمع العرفي لا تجري في المتعارضين بالعرض وإنما تجري في المتعارضين بالذات، ولم يبينوا النكتة في ذلك.

ومن هنا أراد السيد الصدر قدس سره أن يصل إلى فذلكة ونكتة التفصيل بين المتعارضين بالذات وبين المتعارضين بالعرض، فذكر وجوهاً في المقام:

**الوجه الأول:** أن يقال: كما أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين من حيث صدوره لا يوجب تقديم أقواهما على الآخر فكذلك العلم الإجمالي بسقوط حجية إحدى الدلالتين لا يوجب تقديم أقواهما على الأضعف. مثلا: لو ورد عندنا دليلان: دليل : (يجب غسل الجمعة - كما ورد في ألسنة بعض الروايات) - ودليل ( لا ينقض الحدث الصلاة إذا كان بعد السجدتين الأخيرتين - كما ورد في بعض الروايات التي عمل بها بعض القدماء) - ثم علمنا أن أحد الخبرين لم يصدر، أي أن أحدهما كاذب بحسب الصدور لا بحسب الدلالة، فلا إشكال هنا في أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين صدورا لا يقتضي جريان قواعد الجمع العرفي بينهما بأن يقدم الأقوى منهما على الأضعف بذريعة أن الأقوى صالح للقرينية، فكما أن العلم الإجمالي بكذب أحد الخبرين صدوراً ليس موضوعا لقواعد الجمع العرفي ، فكذلك العلم الإجمالي بسقوط حجية إحدى الدلالتين كما في قوله في دليلٍ: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ...) ودليل: (لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلاة) وعلمنا بسقوط أحد الإطلاقين عن الحجية فإنه لا تجري فيه قواعد الجمع العرفي.

وهذا الوجه غير تام كما أفاده السيد الصدر قدس سره، وذلك لأن هناك فرقا بين مرحلة الصدور ومرحلة الظهور، ففي مرحلة الصدور إذا علم إجمالا بعدم صدور أحد الخبرين فلا معنى لإجراء قواعد الجمع العرفي بأن يكون الأقوى دلالة أقرب للصدور من الأضعف، لأننا لا نبحث عن حجية الدلالة في كشفها عن المراد الجدي كي يكون موضوعا لقواعد الجمع العرفي وإنما علم بكذب أحد الخبرين صدورا، فتجري مرجحات الصدور ولا ربط له بعالم الحجية والظهور، وأما إذا علم بسقوط حجية إحدى الدلالتين فهذا مرتبط بعالم الكشف والحكاية عن المراد الجدي، فربما يكون الأقوى إطلاقا في هذا المقام - للحصر أو للعموم الوضعي مثلا - صالحا للقرينية على الأضعف.

**الوجه الثاني:** أن يقال: إن المقام من باب اشتباه الحجة باللاحجة، وبيانه بذكر مقدمتين في المقام:

**المقدمة الأولى:** أن يقال: إن حجية الظهور مشروطة بعدم الكذب واقعا ولو لعدم القرينة بحيث لو كانت هناك قرينة لم تصل إلينا لكنها كانت موجودة واقعا لم يكن الظهور حجة، فهو منوط بعدم القرينة، أو فقل: منوط بعدم الكذب، وحيث علمنا بكذب حجية إحدى الدلالتين، إما حجية الإطلاق الأول كاذبة أو حجية الإطلاق الثاني كاذبة، فعلمنا أن أحد الظهورين لا يعبر عن الواقع.

**المقدمة الثانية:** بما أن الظهور قد أنيطت حجيته بعدم الكذب وقد علمنا بكذب أحدهما فأحد الظهورين ساقط عن الحجية والآخر باقٍ على الحجية، فصار المقام من اشتباه الحجة باللاحجة، وإذا اشتبهت الحجة باللاحجة لم يشمل دليل الحجية كليهما، لأن دليل الحجية يقول: ما كان ظهوراً جامعاً للشرائط فهو حجة، وأحد الظهورين في المقام غير جامع للشرائط، فالتمسك بدليل الحجية في المقام لإثبات حجية أيٍّ منهما تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، ولا يصح التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية لموضوعه، فمن هنا لم تجر قواعد الجمع العرفي بينهما بخلاف تعارض الدليلين، فإنه في تعارض الدليلين كما لو قال في دليلٍ: (إن زيارة الحسين عليه السلام فريضة على كل مؤمن يقر للحسين بالإمامة) وقال في دليل آخر: (لا يجب عليك زيارة الحسين عليه السلام) فهنا تجري قواعد الجمع العرفي لأن موضوعه الحجتان، وأما المتعارضان بالعرض فلم يكونا حجتين بل هما من باب اشتباه الحجة باللاحجة، فهما خارجان موضوعاً عن قواعد الجمع العرفي.

وأورد على ذلك السيد الصدر قدس سره بأن المقدمة الأولى ممنوعة، إذ ليست حجية الظهور منوطة بعدم الكذب واقعا، أو بعدم القرينة واقعاً كي يقال: إذا علم بأن أحدهما كاذب صار المقام من باب اشتباه الحجة باللاحجة، بل حجية الظهور مسألة إثباتية أي: متقومة بمقام الإثبات، فالظهور حجة ما لم يحصل علم تفصيلي بالخلاف، ولم يحصل في المقام علم تفصيلي على الخلاف في قوله: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال) ولا في قوله: (لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلاة) وإن علم إجمالاً بالجامع أي كذب إحداهما ، إلا أن كلا منهما بخصوصه لم يقم علم تفصيلي على الخلاف، فكل منهما في حد ذاته واجد لموضوع الحجية، فلأجل ذلك يكون المقام من تعارض الحجتين وإن كان تعارضا بالعرض لا بالذات، وغاية ما في الباب أنه هل المقيد يعود للأول أم للثاني؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 094 - مبحث\_الأوامر\_234\_الثلاثاء\_12\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ما هو الفارق بين المتعارضين بالذات والمتعارضين بالعرض؟ مع أن التعارض صادق على الجميع لأن التعارض عبارة عن العلم الإجمالي بعدم حجية أحد الدليلين أو العلم الإجمالي بعدم صدق أحد الدليلين.

**والجواب:** إن العلم الإجمالي إن كان ناشئا عن قضية بينة عقلا أو عقلاء أو شرعا فالتعارض تعارض بالذات، وإن كان العلم الإجمالي ناشئا عن قضية غير بينة فالتعارض بالعرض.

**وبيان ذلك:** أنه قد يكون العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين ناشئا عن قضية عقلية واضحة، كما إذا ورد دليل (تجب صلاة الجمعة) وورد دليل (تحرم صلاة الجمعة في عصر الغيبة) ومن الواضح حينئذ أن المورد من التعارض بالذات، لأن الوجوب والحرمة لا يجتمعان عقلا في متعلق واحد بلحاظ التباين إما في المبدأ - وهو الملاك - أو في المنتهى، وهو عالم الامتثال. وقد يكون العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين ناشئا عن قضية بينة عقلاءً وإن لم تكن بينةً عقلاً، كما لو قال المولى: (أكرم عالما) وقال في دليل آخر: (أكرم عالما عادلا) وفرض أن في كلا القولين أمرا لزوميا، فحينئذ وإن أمكن عقلا أن يصدر أمران لزوميان: أمر بالطبيعي وأمر بالحصة على نحو صرف الوجود، إلا أن هذا مستهجن عند العقلاء، بلحاظ أن وجود الحصة وجودٌ للطبيعي، فإن المكلف إذا أكرم عالما عادلا فقد أكرم عالما، فلا مبرر لإصدار أمرين لزوميين أحدهما نحو الطبيعي والآخر نحو الحصة مع أن الأمر بالحصة على نحو صرف الوجود وافٍ بملاك الأمر بالطبيعي، فلأجل استهجان العقلاء صدور أمرين في المقام يكون التعارض بين الدليلين تعارضاً بالذات.

وقد يكون المنشأ للعلم الإجمالي بكذب أحدهما قضية شرعية لا عقلية ولا عقلائية، كما إذا أمر المولى في ظهر يوم الجمعة بصلاة الجمعة تعيينا وأمر في دليلٍ آخر بصلاة الظهر تعييناً فإنه لا مانع من الجمع بين الأمرين التعيينين: الأمر بصلاة الجمعة والأمر بصلاة الظهر في وقت واحد عقلاً ولا عقلاءً، ولكن حيث قام الدليل الشرعي البين على عدم وجوب صلاتين في وقت واحد علم أن أحد هذين الدليلين كاذب دون الآخر فهو تعارض بالذات خلافا للكفاية.

فالتعارض عبارة عن العلم الإجمالي بكذب أحد الدليلين أو بعدم كون مفاد أحد الدليلين مراداً جديا ولكن هذا العلم الإجمالي إن نشأ عن قضية بينة عقلاً أو عقلاءً أو شرعاً كان الدليلان متعارضين بالذات، وإلا فهما متعارضان بالعرض كما إذا علم الفقيه إجمالاً أن أحد الدليلين - وهما: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال) و(لا تقضي الحائض ما فاتها من الصلوات) - قد سقط مفاده لا لأجل قضية بينة عقلاً أو عقلاءً أو شرعا، لذلك كان التعارض بالعرض لا بالذات.

وهنا وقع البحث بين الأعلام في أن قواعد الجمع العرفي هل تجري في المتعارضين بالعرض كما تجري في المتعارضين بالذات؟ وذلك بتقديم الأقوى ظهورا على الأضعف كما لو اجتمع عموم وإطلاق، فإن العموم أقوى من الإطلاق كما لو قال: (لا تكرم أي فاسق) وقال: (أكرم عالما) واجتمعا في العالم الفاسق، أو كان العموم في أحدهما شموليا وفي الآخر بدليا كما إذا قال: (لا تكرم فاسقا) وقال في دليل آخر: (أكرم عالما) فإن عموم الأول شمولي، وعموم الثاني بدلي، فيدعى أن الشمولي أقوى من البدلي في مورد الاجتماع فيقدم عليه، أو أن أحدهما نص والآخر ظاهر، فيقدم النص على الظاهر، مثلا: إذا قال: (غسل الجمعة فريضة على كل مسلم) وقال في دليل آخر: (لا يجب غسل ما سوى غسل الجنابة ومس الميت بعد برده) مثلاً.

**والحاصل:** أن تقديم الأقوى على الأضعف لأحد الأمور المتقدمة ثابت في المتعارضين بالذات، فهل يجري في المتعارضين بالعرض أم لا؟ وقد سبق أن السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص218] ذكر عدة وجوه لبيان عدم جريان قواعد الجمع العرفي في المتعارضين بالعرض، وسبق ذكر وجهين منها.

**الوجه الثالث:** أن يقال: إن تقديم الأقوى على الأضعف ليس لأجل الأقوائية، بل نكتة تقديم الدليل الأقوى على الأضعف هو القرينية، لكن ما هو المصحح لقرينية الأقوى على الأضعف؟

وهنا كبرى نائينية، وهي أن المناط في قرينية الأقوى على الأضعف أنهما لو جمعا في دليل واحد، فإن كان الأقوى موجبا للتصرف في ظهور الأضعف بحيث يكون محددا لظهوره فهو قرينة عليه حال الانفصال، وبعبارة جامعة: ما كان هادما للظهور حال الاتصال فهو قرينة حال الانفصال. وبناءً على هذه الكبرى النائينية فقد أفاد المحقق النائيني قده أنه إذا فرض اجتماع الأقوى والأضعف في دليل واحد فإن تحدد ظهور الأضعف بالأقوى كما إذا قال: (لا تكرم أي فاسق وأكرم عالما) حيث لا إشكال أنه إذا جمعهما دليلٍ واحد كان الأقوى هادما لظهور الأضعف في العموم والشمول، فالأقوى قرينة عليه حال الانفصال، وهذه الكبرى موضوعها المتنافيان بالذات، فإن المتنافيين بالذات هما اللذان إذا اجتمعا في دليل واحد كان الأقوى متصرفا في ظهور الأضعف لتنافيهما بالذات، وأما المتنافيان بالعرض فسواء جمعا في دليل واحد أو في دليلين فإن الإجمال باق، فلو أن المولى جمع في دليل واحد بين قوله: (لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتمع أربع خصال ولا تقضي الحائض ما فاتها من الصلوات) وعلم إجمالا بسقوط إطلاق أحدهما فإن جمعهما في دليل واحد لا يجدي نفعا لأن الإجمال لا زال باقيا بلحاظ احتفافهما بالعلم الإجمالي الموجب لإجمالهما، مما يكشف عن أن قرينية الأقوى على الأضعف إنما تأتي في المتنافيين في مدلوليهما لا فيما علم بسقوط أحدهما عن الدلالة.

ولكن يشكل على الكبرى وعلى الصغرى:

أما الكبرى النائينية - وهي أن ما كان هادما للظهور حال الاتصال فهو قرينة حال الانفصال - فهي محل تأمل، فقد يكون الاتصال موجبا لحدوث سياقٍ وذلك السياق هو المؤثر في كون الأقوى هادما لظهور الأضعف، ولا يتأتى هذا السياق حال الانفصال، مثلا: إذا قال المولى: (لا تكرم أي فاسق وأكرم عالما) فإن اتصال هذين الدليلين يعني استخدام المتكلم أداة العموم في الأول دون الثاني، وهذا معناه نظر الأول للثاني وتصرفه في حدود ظهوره عرفا، وأما إذا فصل بينهما فقال: (لا تكرم أي فاسق) وقال في دليل آخر (أكرم عالما) فإن السياق حيث فقد لا يُرى نظر الدليل الأول للثاني عرفا، بل قد يقال بتعارضهما وعدم قرينية الأول على الثاني. وقد يكون الانفصال سبببا للجمع العرفي بينهما بحيث لا يتأتى ذلك في حال الاتصال، كما لو قال المولى في دليل: (يتعين على أهل العلم صلاة الليل في كل يوم) وقال في دليل آخر: (لا تجب صلاة الليل على أحد ما سوى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله) فإنه لو اجتمع هذان الدليلان في سياق واحد لم تظهر قرينية أحدهما على الآخر فيبقى الإجمال، وأما لو فرض انفصالهما فيمكن الجمع بينهما عرفا باختلاف المقام، فيقال بأن الأول كان في مقام بيان تربية أخلاقية لأهل العلم، والثاني كان في مقام التشريع وبيان الحكم الإلهي، فيمكن الجمع بينهما باختلاف المقام مع انفصال الدليلين، وهذا الجمع العرفي لا يتأتى حال الاتصال. فدعوى أن ما كان هادما للظهور حال الاتصال فهو قرينة حال الانفصال غيرُ مسلمة وإن بنى عليها المحقق النائيني قدس سره.

وأما الصغرى فقد أشكل عليها السيد الصدر قدس سره فقال: هذه الكبرى لا تختص بالمتعارضين بالذات، بل تشمل المتعارضين بالعرض، وإنما الإشكال في الصغرى.

**وبيان ذلك:** أن الإجمال الحاصل للدليلين في مورد العلم الإجمالي بسقوط أحدهما إنما هو بسبب وجود دليل ثالث صالح للقرينية على كل منهما في حد ذاته، ولأجل ذلك لا يرتفع الإجمال باتصالهما بالدليل الثالث، كما لا يرتفع التعارض حال انفصالهما عنه، وهذا لا يعني عدم قابلية المورد في المتعارضين بالعرض لقرينية الأقوى على الأضعف بالكبرى المذكورة في كلمات المحقق النائيني قدس سره، وإنما منع ذلك أن منشأ تعارضهما دليل ثالث هو الذي أوجب إجمالهما على فرض الاتصال، ولهذا لو لم يكن الدليل الثالث متوجها لكل واحد منهما بالخصوص لم يكن موجبا لإجمالهما كما سبق بيانه، مثلا إذا كان عندنا دليلان: هيئة ومادة كما إذا قال: (أخرج زكاة الفطرة) حيث اشتمل على إطلاقين أحدهما للهيئة والآخر للمادة، وقال في دليل آخر: (أخرج زكاة الفطرة عند غروب الشمس ليلة العيد) ولم يعلم أن القيد يرجع للهيئة أم للمادة؟ فبسبب ذلك حدث تعارض بين إطلاق الهيئة وإطلاق المادة، وهذا المقيد المنفصل هو الذي يوجب إجمال الدليلين لو جمع معهما، فمن جهة وجود هذا المانع لم يكن للأقوى تأثير على الأضعف لا لاختصاص هذه الكبرى بالمتعارضين بالذات، وهذا منبه على أن لا فرق بين المتعارضين بالذات أو المتعارضين بالعرض من هذه الناحية.

**الوجه الرابع:** وهو العمدة، وبيانه أن تقديم الأقوى على الأضعف بملاك القرينية، والمناط في القرينية أن يكون أحد الدليلين ناظرا للآخر بمدلوله، كنظر الخاص للعام، ونظر الحاكم للمحكوم، وهذا لا يتأتى في المتنافيين بالعرض، إذ كل منهما أجنبي عن الآخر كما مثل به المحقق النائيني قده فقال: لو قام عندنا دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ودليل على أن دية العبد المدبر كدية الحر ثم علم الفقيه اتفاقا أن أحدهما كاذب، فهل تجري فيهما قواعد الجمع العرفي مع أنهما مختلفان من حيث المورد؟ كلا، فإن ملاك القرينية أن يكون أحد الدليلين ناظرا للآخر، وما لم يكن كذلك فليس بينهما قرينية وهذا إنما يتصور في المتعارضين بالذات لا المتعارضين بالعرض.

**وقد أشكل السيد الصدر قدس سره بما هو مبني على مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** أن نظر أحد الدليلين للآخر لا ينحصر في الدلالة المطابقية، بل قد يكون نظر أحد الدليلين بدلالة التزامية، وما كان واجدا لذلك فهو قرينة.

**المقدمة الثانية:** إن كل دليل يدل بالدلالة الالتزامية على قضية شرطية: وهي أنه لو دار الأمر بين صدقه وصدق دليل آخر لكان هو الصادق دون الآخر، أو لو دار الخلل في المفاد أو في الإطلاق بين أن يقع فيه أو في غيره فالخلل في غيره، وهذا المدلول الالتزامي متوفر في المتعارضين بالعرض، فلو كان عندنا دليلان: دليل يقول: (يجب الدعاء عند رؤية الهلال) والآخر يقول: (دية العبد المدبر كدية الحر) وعلم بخلل في أحد الدليلين إما الكذب أو عدم كونه مرادا، ولا يعلم أنه في أيهما، فإن كل دليل بالالتزام يدل على أن الخلل في الثاني، فلكل دليل دلالة التزامية وهي أنه على تقدير وقوع خلل فهو في غيره لا فيه، وببركة هذه الدلالة الالتزامية سيكون كل دليل ناظرا للدليل الآخر، فاذا تحقق العلم الإجمالي بخلل في أحدهما، كان تحققه موجبا لإحراز الشرط في كل منهما، فتحقق النظر بالفعل وتحول المتعارضان بالعرض بحسب الدقة إلى متعارضين بالذات، وحينئذ ستجري قواعد الجمع العرفي من المتعارضين بالذات إلى المتعارضين بالعرض.

**والحمد لله رب العالمين**

# 095 - مبحث\_الأوامر\_235\_الأربعاء\_13\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**والحاصل مما سبق:** أن السيد الشهيد قدس سره في بحوثه [ج2 ص218] أفاد بأن كل خبر يدل بالدلالة الالتزامية على قضية شرطية، وهي أنه لو حصل خلل في أحد خبرين إما هو أو مقابله فالخلل في الطرف الآخر لافيه، فإذا حصل علم إجمالي بأن هناك خللا بالفعل إما في هذا الخبر أو في غيره فإن العلم الإجمالي بمثابة المحرز لفعلية الشرط في القضية الشرطية، وحيث علم بتحقق الشرط تحقق المدلول بالدلالة الالتزامية بالفعل في كلا الخبرين، ومقتضى ذلك اندراج المتعارضين بالعرض في المتعارضين بالذات، فتجري فيهما قواعد الجمع العرفي.

**ولكن يلاحظ على ذلك:** - مضافا إلى أن محل الكلام وهو مورد دوران الأمر بين رجوع القيد للهيئة أو المادة من المتعارضين بالذات بناء على الفارق المذكور، بلحاظ أن مقتضى تردد القيد بينهما تنافيهما في وجوب تحصيل القيد وعدمه وهو من التعارض بالذات فلا يكون صغرى لمحل البحث - أن في باب الدلالة الالتزامية مسلكين، وعلى كليهما يمكن التأمل في ما أفيد.

**المسلك الأول:** وهو ما يظهر من كلمات المحقق النائيني قدس سره من الفرق بين الدلالة الالتزامية ولوازم الكلام. وبيان ذلك أن للفظ ثلاث دلالات: دلالة تصورية، وهي الدلالة الناشئة عن الوضع ولو كان تعينيا، ودلالة تفهيمية، وهي استعمال اللفظ في معناه من أجل تفهيم الغير أنه قاصد لمعناه الموضوع له، والدلالة الثالثة المعبر عنها بالدلالة التصديقية وهي عبارة عن دلالة اللفظ على كون المراد التفهيمي هو المراد الجدي، أو فقل: إن المراد الاستعمالي هو المراد الجدي.

وفي إطار الدلالتين التفهيمية والتصديقية تنشأ الدلالة الالتزامية، أي: أن ما يدل عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية ليس كل اللوازم العقلية، وإنما ما يدل عليه اللفظ بالدلالة الالتزامية ما يكون اللفظ تفهيماً له ولو بلحاظ الكشف النوعي، فما لا يكون اللفظ تفهيماً له لا يدخل تحت الدلالة الالتزامية، فإن الدلالة الالتزامية دلالة لفظية، والدلالة اللفظية في إطار الدلالة التفهيمية، فما يكون اللفظ بحسب المرتكز العرفي تفهيماً له فهو مندرج تحت الدلالة اللفظية المطابقية والالتزامية، وأما ما لا يكون اللفظ تفهيماً له بحسب المرتكز العرفي فليس مدلولا التزاميا، وإن كان من لوازم المعنى، والمناط في تحديد ذلك تقسيم اللوازم، فإن اللازم قد يكون من البين بالمعنى الأخص - وهو ما كان تصور الملزوم كافيا في تصوره- اللازم - كدلالة الأمر بشيء على إرادته أو عدم كراهته، وقد يكون من اللازم البين بالمعنى الأعم - وهو ما كان تصور اللازم والملزوم موجبا للإذعان بالملازمة - كدلالة الأمر بشيء على عدم الأمر بضده الخاص، أو على كون متعلقه ذا ملاك، وقد يكون اللازم غير بينٍ أصلا، وهو ما لا يكفي فيه تصور الملزوم وتصور اللازم في الإذعان بالملازمة، بل لابد في الإذعان بالملازمة من الالتفات للمدرك العقلي المثبت لها. فاللازم البين بالمعنى الأخص يدخل تحت الدلالة اللفظية، وأما اللازم البين بالمعنى الأعم أو غير البين فهو داخل تحت لوازم الكلام لا تحت الدلالة الالتزامية، والفرق بين الدلالة الالتزامية ولوازم الكلام أن الدال في الدلالة الالتزامية هو اللفظ، وأما الدال على لوازم الكلام فهو ثبوت المعنى لا اللفظ، وفي طول ثبوت المعنى تثبت لوازمه المعبر عنها بلوازم الكلام، سواء أكان من البين بالمعنى الأعم كدلالة الأمر على كون متعلقه ذا ملاك، أو من غير البين كدلالة الإشعار فإنها من باب الدلالة على اللازم غير البين، نحو كلمة (نظيف) الدالة بالإشعار على أنه كان قذرا فأصبح نظيفا كما في قوله: (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر)، ولذلك لا تطلق كلمة (نظيف) على المعصوم لوجود هذا الإشعار، وحجية الدلالة اللفظية من صغريات حجية الظهور - فعلا أو لفظا أو سكوتا - بينما مدرك حجية لوازم الكلام هو ميثاق عقلائي على أخذ المتكلم بلوازم كلامه.

وأثر ذلك أن هناك فرقا في اللازم غير البين بين الخفيّ والأخفى، فالخفيّ هو ما يرتب أبناء المحاورة الأثر عليه إذا التفتوا إليه، والأخفى هو ما لا يرتب عليه أبناء المحاورة أثرا عليه حتى مع الالتفات إليه، بمعنى أنه لا يقع ضمن موضوع الميثاق العقلائي، ففي باب القضاء مثلا يقال: إن المقر يؤخذ بلوازم كلامه، ولكن إنما يؤخذ بلوازم كلامه التي تندرج تحت البين والخفي، أي: التي لو التفت العرف إليها لرتب عليها الأثر دون الأخفى، ولذلك وقع النزاع في حجية المتعارضين في نفي الثالث، حيث ذهب صاحب الكفاية إلى نفي الثالث بتقريب أن التعارض بين الخبرين إنما يمنع من حجيتهما معا، لا أنه ينفي حجية أحدهما، وبما أن أحدهما لا بعينه حجة فهو حجة في نفي الثالث، كما ذهب البعض إلى نفي الثالث بتقريب أن الخبرين معا ينفيان الثالث فمثلا: إذا دل الخبر على وجوب الجمعة تعييناً، ودل خبرٌ على وجوب الظهر يومَ الجمعة تعييناً، فالجامع بينهما يدل على عدم الوجوب التخييري، أي أن الجامع بين دلالة الأول على تعيين الجمعة ودلالة الثاني على تعيين الظهر أنه لا يوجد وجوب تخييري لهما، وهذا من دلالة المتعارضين على نفي الثالث، بينما ذهب سيدنا الخوئي قدس سره إلى عدم حجية المتعارضين في نفي الثالث بلحاظ أن نفي الثالث من المدلول الالتزامي، وسقوط المدلول المطابقي عن الحجية للتعارض موجب لسقوط المدلول الالتزامي عنها أيضا، بينما ذكر بعض الأساتذة مد ظله أن نفي الثالث من اللازم الأخفى لا الخفي وليس بحجة في مورد التعارض مثلا: لو كانت السيارة بيد زيدٍ، ومقتضى أمارية اليد أنها ملك لزيد فشهدت بينة على أن السيارة ملك لعمرو، وشهدت بينة أخرى على أن السيارة ملك لخالد فتعارضت البينتان وسقطتا بالتعارض فهل تكون البينتان حجة في نفي الثالث وهو نفي كون السيارة ملكا لزيد الذي تكون السيارة تحت يده، فلايرتب الأثر على أمارية اليد حتى مع سقوط المتعارضين عن الحجية، وتعد السيارة من مجهول المالك، نعم في حال البينة غير المعارضة سيكون ترتيب الأثر على المدلول المطابقي مفضيا لامحالة لنفي الثالث عملا، وإنما يظهر أثر للبحث في فرض التعارض.

ومن الأمثلة أيضا حجية عكس النقيض، فلو قال المولى: (كل عالم يجب إكرامه) فهل عكس النقيض الموافق وهو: (من لا يجب إكرامه ليس بعالم) حجة؟ فإذا شك في رجل أنه عالم أم لا وعلمنا أنه لا يجب إكرامه فهل يمكن التمسك بعكس النقيض الموافق لنفي كونه عالما، لأنه لا يجب إكرامه فيكون خارجاً عن العام تخصصا لا تخصيصا؟ الظاهر نفي ذلك لأنه من اللازم الأخفى ولذا لم يرتب أبناء المحاورة الأثر عليه.

وبناء على هذا المبنى من التفريق بين الدلالة الالتزامية ولوازم الكلام وأن لوازم الكلام على نحوين: خفي وأخفى، وأن أبناء المحاورة لا يرتبون الأثر على اللازم الأخفى يمكن القول: إن اللفظ لا دلالة له بالمباشرة على القضية الشرطية المذكورة، وإنما الدال عليه ثبوت المدلول التصديقي بنكتة الملازمة بينه وبين ثبوت اللازم وهو القضية الشرطية: أي أنه إذا ثبتت الكاشفية النوعية للمراد الاستعمالي عن المراد الجدي ثبتت القضية الشرطية وهي: إذا علم إجمالا إما بخلل في مفاد الخبر أو خلل في مفاد غيره فإنه لا خلل فيه فهذا من لوازم الكلام بالنحو الأخفى، ولا يحرز بناء العقلاء على ترتيب الأثر عليه، بل ذهب جملة من الأعلام إلى أن التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي ليس مدلولا لفظيا بل هو أصلٌ عقلائي، فلا يوجد للفظ إلا دلالتان فقط، دلالة تصورية ودلالة تفهيمية، وأما أن المراد التفهيمي هو مراد جدي فليس بدلالة اللفظ إطلاقا بل هو أصل محاوري عقلائي، وبالتالي فلا يحرز ثبوت هذا اللازم بنحو يرتب أبناء المحاورة الأثر عليه فيقال: مقتضى هذا الأصل وهو أن المراد التفهيمي مراد جدي أنه لو وقع خلل لكان في الطرف الآخر لا في هذا الطرف.

**المسلك الثاني:** وهو ما ذهب إليه جمع منهم سيدنا الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما من أنه لا فرق بين الدلالة الالتزامية ولوازم الكلام، بل إن الدلالة لفظية وعقلية، فما كان بينا بالمعنى الأخص فهو دلالة لفظية، وما كان بينا بالمعنى الأعم أو غير بين فهو دلالة عقلية، وذكر السيد الصدر في الأولى - وهي الدلالة اللفظية - أنها لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، بل لو كان المدلول الالتزامي البين بالمعنى الأخص بنظر العرف ظهورا ثانيا للفظ في عرض ظهوره في المدلول المطابقي لم يكن تابعا له في الحجية، فإذا سقطت حجية المدلول المطابقي تبقى حجية المدلول الالتزامي اللفظي وهو البين بالمعنى الأخص، وربما يمثل لذلك بدلالة الأمر بفعل على محبوبيته ويدعى أن للأمر ظهورين في عرض واحد، ظهورا في مطلوبيته وظهورا في محبوبيته، وسقوط الأول عن الحجية لأجل التزاحم مع واجب أهم أو مساوي لا يعني سقوط الثاني، بخلاف الدلالة العقلية فإنها تابعة للدلالة المطابقية في الوجود وفي الحجية.

**وبناءً على هذا المسلك الثاني يرد السؤال:** هل أن منهج أبناء المحاورة التشبث باللازم التوليدي لرفع الإجمال؟ ومعنى اللازم التوليدي: اللازم المنتزع من الجمع بين أمور أو المنتزع من المقارنة بين أمور يفرضها واقع الابتلاء، مثلا: ذكر السيد الصدر قدس سره [البحوث ج3 ص447] في باب المجمل بالذات والمجمل في العرض أن عندنا روايتين: الأولى مفادها: (أن الكر ستمائة رطل)، والثانية مفادها: (أن الكر ألف ومائتا رطل)، والروايتان متعارضتان، إذ لا يحتمل كون الكر بهذين الحدين، ولكن هذا الإجمال في الروايتين هل يمكن رفعه باللازم التوليدي بأن يقال إن هنا أمورا:

**الأمر الأول:** أننا علمنا من الخارج أن هناك رطلاً عراقيا ورطلاً مكيا، وأن الرطل المكي ضعف العراقي وإن لم يعلم حد المكي ولا العراقي.

**الأمر الثاني:** أن الرطل المدني وإن كان موجودا الا أن المعهود المتداول في الحجاز والكوفة هو المكي والعراقي فقط.

**الأمر الثالث:** أن الروايتين لم تصدرا في بلدين كي تنصرف كل رواية لما هو المعهود في ذلك البلد، بل صدرتا معا في المدينة.

**الأمر الرابع:** أننا علمنا ببركة وجود هاتين الروايتين وصحتهما سندا أن الكر لا يقل عن ستمائة ولا يزيد على ألف ومائتين.

فإذا جمعنا بين الأمور السابقة تولد منها لازمٌ عقلي، وهو أن الخبر الأول الدال على أن الكر لا يقل عن ستمائة يدل على أن الكر لا يقل عن ستمائة رطل مكي على جميع محتملاته، وأما الخبر الثاني الدال على أن الكر ألف ومائتا رطل فهو يدل على أن الكر لا يزيد على ألف ومائتي رطل بالعراقي. وببركة هذا اللازم من كل منهما يرتفع الإجمال، فهما وإن كانا مجملين في تحديد معنى الرطل ولكنهما بلحاظ هذا اللازم ليسا مجملين، فيمكن ببركة هذا اللازم دفع التعارض وإقحامهما تحت موضوع حجية الظهور، لأن كل لازم فهو مدلول لم ينهض معارض له فيؤخذ به.

**ويلاحظ عليه:** أننا لا نحرز بناء أهل المحاورة على التشبث اللازم التوليدي من أجل رفع التعارض والإجمال الحاصل بين الخبرين، وإن كان مما يذعن به العقل بملاحظة مجموع الأمور الدخيلة في حصوله، فكما أن بناء العرف لم يقم على تحديد معنى الرطل في كل منهما بذلك، بأن يقال إذا دار أمر معنى الرطل في الأول بين معنى له معارض ومعنى لا معارض له فالمتعين الثاني، وكذلك في مفاد الخبر الثاني، فيحمل الأول على المكي والثاني على العراقي، كذلك لم يحرز بناؤهم على جريان أصالة الجد والجهة الخبر من ناحية اللازم المذكور فيكون واسطة لحل الإجمال.

ولذلك فلو شهد خبر ثقة على أن الإناء الفلاني نجس، ودار الأمر في الإناء الفلاني بين كونه الإناء الشرقي والإناء الغربي، فإن كان هو الشرقي فقد قام خبر ثقة على أنه طاهر، وإن كان الإناء الغربي فليس له معارض، فهل يبني العرف العقلائي هنا: على أنه إذا دار الأمر بين معنى له معارض ومعنى لا معارض له فهو حجة في المعنى الذي لا معارض له؟ أم يقولون بحجية اللازم ويقولون: حيث شهد الثقة بأن الإناء الفلاني نجس فقد شهد باللازم العقلي وهو: أن أحد الإناءين نجس، وهذا اللازم لا معارض له، فيتمسك بهذا اللازم لإثبات حجية الخبر في مفاده، وإن لم يكن حجة في تعيين الإناء النجس، ومقتضى ذلك أنه لو لاقت اليد كلا الإناءين فيبنى على نجاستها لقيام خبرٍ على اللازم، وهو نجاسة أحد الإناءين؟ بينما لا يحرز بناء العقلاء على ذلك.

وكذلك في محل الكلام، فإن تحقق أمور:

منها: قيام الأصل المحاوري على أن المراد التفهيمي مراد جدي.

ومنها: أن وجود المعارض مسألة ابتلائية وحصول العلم الإجمالي بخلل أمر معهود في الفقه.

ومنها: أنه لا يحتمل صدور متعارضين من المعصوم عليه السلام بحيث يريد كلا المفادين جدا.

**فاللازم المتحصل من هذه الأمور هو أنه:** إن حصل خلل أو علم بكذب إجمالا فهو في الآخر وليس فيه، فهذا وإن أذعن به العقل بملاحظة سائر الأمور إلا أنه من اللازم التوليدي الذي لا يحرز بناء العقلاء على جريان أصالة الجد والجهة في كل خبر من ناحية هذا اللازم من أجل ترتيب آثار حجية الظهور عليه، بحيث لو كان أحدهما أقوى من الآخر لكونه عموما وضعيا أو إطلاقا شموليا أو نصا في مفاده كان متقدما على الآخر في شمول دليل الحجية له، وإن لم يكن بين الدليلين تناف في المدلول، كما في الخبرين وهما: ما دل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وما دل على أن دية العبد المدبر كدية الحر.

**والحمد لله رب العالمين**

# 096 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_236\_السبت\_16\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البحث في الفارق بين الواجب النفسي والواجب الغيري.**

ويقع البحث في مقامين: في بيان الفارق بين الواجبين وفي علاقة الواجب بالغرض.

**المقام الأول: في بيان الفارق بين الواجبين.**

وقد أفيد في تعريف المشهور أن الواجب النفسي: ما وجب لنفسه، والواجب الغيري: ما وجب لواجب آخر. وبتعبير آخر: الواجب النفسي: ما وجب لا لواجب آخر، والواجب الغيري: ما وجب لواجب آخر، بمعنى أن النسبة بين الواجبين إن كانت هي التضاد فيقال: الواجب النفسي: ما وجب لنفسه، والواجب الغيري: ما وجب لواجب. وإن كانت النسبة بينهما نسبة الملكة والعدم، فيقال: الواجب النفسي ما وجب لا لواجب آخر، والواجب الغيري ما وجب لواجب آخر.

وقد أورد على تعريف المشهور بأن الواجبات النفسية - كالصلاة والحج - حيث إنها ملحوظة على نحو الطريقية لملاكاتها ولا موضوعية لها، فلا فرق حينئذ بين الواجب النفسي والغيري، والسر في ذلك: أن ما يعبر عنه بالواجب النفسي مثل الصلاة سيكون ملحوظا طريقا لملاك، وبالتالي فذلك الملاك إما غير لازم أو لازم، فإن لم يكن لازما فلا معنى للإلزام بفعل لملاك غير لازم، وإن كان ذلك الملاك لازما صدق على الصلاة أنها قد وجبت لواجب - لأنها إنما وجبت لأجل غرضٍ لازم التحصيل- فيصدق على الصلاة أنها واجب غيري لا نفسي، لأنها وجبت لا لنفسها وإنما وجبت لملاكٍ لازم التحصيل، فتكون واجبا غيريا لا نفسيا، وبالتالي لا يبقى فرق جوهري بين الواجب النفسي والغيري بحيث لا يوجد في الشريعة واجب نفسي إلا المعرفة بالله عز وجل، فإنها واجبة لنفسها، وإلا فكل الواجبات ملحوظة على نحو الطريقية لملاكاتها، فهي واجبة لملاكات واجبة التحصيل.

وقد تفصى صاحب الكفاية قدس سره عن هذا الإشكال بالقول بأن الواجب النفسي وإن كان واجبا لملاكٍ، إلا أن المنظور في إيجابه هو حسنه النفسي، بمعنى أن الواجب النفسي إنما وجب لأجل اتصافه بعنوان حسن في نفسه - نحو عنوان الدعوة إلى الخير - وإن كان منشأ اتصافه بهذا العنوان الحسن طريقيته للملاك، إلا أن المناط في وجوبه العنوان الحسن المنطبق عليه لا الملاك .

وهذا التفصي كما ترى، فإن الفارق بين الوجوبين وإن كان فارقا ثبوتيا عقليا ، لكنه إنما يصح في فرض عدم تعينه عقلا من بين الفوارق - كما سيأتي بيانه - إذا كان منسجما مع مقام الإثبات، أي توافقه مع المرتكزات العقلائية والشرعية لكون الوجوب حقيقة عقلائية سار عليها الشارع، وبالرجوع لهذه المرتكزات نجد أن هذا المدعى المذكور في الكفاية مما لا شاهد عليه لا عند العقلاء ولا في الأدلة الشرعية، أي: لا شاهد على أن المولى لا يوجب الفعل إلا لعنوان حسن منطبق عليه ، مثلا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الواجبات النفسية بلا كلامٍ، مع أن المنصرف من أدلتها أن إيجابها لا لاتصافها بعنوان حسن، بل لكونها سببا لإعدام المنكرات وإيجاد المعروفات، فكيف يقال بأن المناط في الواجب النفسي انطباق العنوان الحسن عليه؟

ومن أجل تنقيح نتيجة البحث في الفارق بين الوجوبين ينبغي التعرض لحقيقة الوجوب كأصل موضوعي للبحث ، بلحاظ ابتناءه عليه ، فنقول : إن في حقيقة الوجوب اتجاهات ثلاثة : وهي أن المقوم للوجوب هل هو المبدأ أم العنصر الجزائي أم خصوصية الإلزام .

**الاتجاه الأول:** أن حقيقة الوجوب متقومة بالمبدأ والملاك ، فماكان ملاكه لزوميا فهو وجوب ، وما كان ملاكه راجحا فهو ندب، وبناء عليه فإن الفارق بين الوجوبين راجع للملاك، فما كان الملاك الداعي لإيجابه ملاكا مترتبا عليه فهو واجب نفسي، وما كان الملاك الداعي لإيجابه قائما بواجب آخر فهو واجب غيري، مثلا الملاك الداعي لإيجاب الصلاة ملاك مترتب على الصلاة فهي واجب نفسي، والملاك الداعي لإيجاب الوضوء ملاك في الصلاة لافي الوضوء، أي أنه إنما وجب لمقدميته لتحصيل ملاك الصلاة فهو واجب غيري .

**الاتجاه الثاني:** أن المقوم للوجوب هو العنصر الجزائي وهو الوعيد، وهو ما ذهب إليه السيد الأستاذ مد ظله الشريف، وبيانه: أن الوجوب بحسب المرتكزات العقلائية هو عبارة عن الطلب المتضمن للوعيد، والندب هو الطلب المتضمن للوعد، بغض النظر عن ثبوت مبدأ للأمر - بمعنى الملاك - وعدمه، أي حتى لو لم نقل بأن الأمر ناشئ عن ملاك في متعلقه كما هو مسلك الأشاعرة فإن لدى العقلاء والشارع وجوبا وندبا، فالوجوب ما كان متضمنا للوعيد والندب ما كان متضمنا للوعد، وبناء عليه فالفارق بين الواجب النفسي والغيري هو: أن المجعول إن كان هو الطلب المتضمن للوعيد على تركه كما في إيجاب الصلاة، حيث إن وجوبها عبارة عن طلب الصلاة المتضمن للوعيد على تركها فهي واجب نفسي، وإن كان المجعول هو الطلب المتضمن للوعيد على ترك ما هو مقدمة له - لا الوعيد على تركه - كما في الوضوء فهو واجب غيري، فالمناط في الفرق بينهما هو العنصر الجزائي، وهو مصب الوعيد.

ولكن هذا المبنى مخدوش في أصله الموضوعي، وهو أن المقوم للوجوب تضمنه للوعيد، لأن المناط العقلائي في ضم الوعيد للأمر هو ضمان فاعلية الطلب وتأثيره لاغير ، فهو عنصر متأخر رتبة عن حقيقة الوجوب وقوامه ، لأنه دخيل في فاعلية الوجوب بعد المفروغية عن كونه وجوبا، لا أنه مقوم له، وعند التدقيق في فاعلية الوجوب نجد أنه لاحاجة في ضمان الفاعلية لضم عنصر الوعيد، والسر في ذلك: أن مناط فاعلية الوجوب هو حكم العقل بازوم الإمتثال والتنفيذ، وموضوع حكم العقل بذلك كون الطلب صادرا ممن له مقام المولوية، أي: أن الأمر الصادر من المولى من دون ترخيصٍ في تركه موضوعٌ لحكم العقل بلزوم الامتثال أداءً لحق المولوية، سواء أكان هناك وعيدٌ أم لم يكن، فإن المولى لا يحتاج في فاعلية إلزامه إلى تضمين طلبه للوعيد، بل طلبه من دون ترخيص موضوع لدى العقل بلزوم التنفيذ والامتثال، بحيث لو فرض أن المولى لا يعاقب أحدا، فمع ذلك يكون طلبه إلزاميا، لأن الأمر الصادر منه دون ترخيصٍ موضوعٌ لحكم العقل بلزوم الامتثال أداءً لحق المولوية، وبناء على ذلك فالفارق بين الواجب النفسي والواجب الغيري سابقٌ رتبةً على مسألة العنصر الجزائي وهو الوعيد .

**الاتجاه الثالث:** أن المقوم للوجوب هو خصوصية الإلزام، وهي عبارة اهتمام المشرع بالفعل بنحو لا يرفع اليد عنه ، سواء كان الوجوب من مقولة الإعتبار والجعل أو من مقولة الإرادة ، فإن الإرادة إذا كانت حتمية لا تقبل الرضا بالترك فهي لزومية ، وبالتالي فالوجوب لا يدور مدار الملاك وإن كان الملاك حيثية تعليلية له، ولا مدار الوعيد وإن كان الوعيد قد يسهم في فاعلية الوجوب في المولى العرفي الذي يحتاج لضمان فاعلية أمره للوعيد، بل يدور مدار خصوصية الإلزام ، وبناء عليه فإن الفارق بين الواجب النفسي والواجب الغيري هو بحسب مصب الإلزام والاهتمام الشرعي.

وبيان ذلك أنه سواء قلنا بأن الوجوب اعتبارٌ - كما هو المشهور - أو قلنا بأن الوجوب هو الإرادة المبرزة - كما هو مسلك المحقق العراقي قدس سره والمختار - فلا بد من تحديد ما هو مصب الإلزام وما هو مصب الاهتمام الشرعي، فإن كان مصب الإلزام هو ما أبرزه المولى بأمره فقال: (أقم الصلاة) فهو واجب نفسي، لأن مصب الإلزام في مقام الاعتبار هو هذا العنوان، أو فقل: ما كان بعنوانه متعلقا للإرادة فهو الواجب النفسي ، وإن كان الإلزام به لأجل ملاكٍ أو غرضٍ. وإذا كان مصب الإلزام هو التقيد ، أي تقيد الفعل به - المعبر عنه بالفعل لأجل التوصل لواجب آخر -فهو واجب غيري، والنتيجة : أن الصحيح في الفارق بين الواجب النفسي والغيري هو بتحديد مصب الإلزام، فيقال: الواجب النفسي ما كان عنوانه مصبا للإلزام سواء أكان الإلزام إرادة أم اعتبارا، والواجب الغيري ما كان التقيد به مصب الإلزام ، أي أن إيجابه لأجل التوصل لواجب آخر، وبذلك بتبين الفرق بين هذا الاتجاه والاتجاه الأول فإن الملاك في الاتجاه الأول حيثية تقييدية في الأمر، بينما الملاك في الاتجاه الثالث حيثية تعليلية للأمر، ويندفع بذلك الإشكال الذي أورد على تعريف المشهور للواجب النفسي والغيري، حيث إن مقصودهم من قولهم: الواجب النفسي ما وجب لنفسه أو ما وجب لا لواجب آخر، والواجب الغيري ماوجب لا لنفسه أو ما وجب لواجب آخر هو أن المدار في الفارق بينهما على مصب الإلزام، فلا يرد على ذلك أن الواجبات النفسية كلها واجبات غيرية، لأنها وجبت لملاكات لزومية، فإن الملاك حيثية تعليلية لا تقييدية، فليس هو مصب الإلزام كي يقال: إن الواجبات النفسية تكون واجبات غيرية بلحاظ كونها طريقا لملاكاتها، فإنها لم تجب لواجب آخر - لأن الملاك ليس مصب الإلزام - وإن كان تعليلا للوجوب ، كما يتبين بذلك أن لا مقتضي ولا مبرر لمسلك الكفاية في الفارق ببنهما، حيث إن الفارق بينهما يكمن في مصب الإلزام لا في العنوان الحسن المنطبق على الفعل وعدمه .

**المقام الثاني:** إذا كان الواجب إنما وجب لأجل ملاك فلماذا لا يوجب المولى الملاك مباشرة؟ مثلا: إذا كان الأمر بالصلاة لأجل ملاكٍ فلماذا ألزم المولى بعنوان الصلاة لأجل الملاك؟ فما هي علقة الواجب بغرضه وملاكه؟

والجواب عن ذلك أن في المقام صورتين:

**الصورة الأولى:** أن يكون غرض الإيجاب متحققا بنفس الفعل لا بوجود آخر، مثلا ذهب جملة من الأعلام في التعبديات إلى أن الأمر فيها كالأمر بالطواف أو السعي أو رمي الجمرات ليس لأجل غرض يكون معلولا لتحققها ، بل الغرض منها هو نفسها، أي أن الغرض من الأمر برمي الجمار هو التقرب والتعبد وليس شيئا آخر وراء ذلك، والمفروض أن التقرب هو عنصر مأخوذ في نفس المأموربه ، وليس غرضا معلولا له ، فبما أن الغرض قائم بنفس الواجب لا بوجود آخر، فلا معنى لأن يؤمر بالغرض ، بل المأمور به هو نفس ما يكون غرضاً للمولى وليس له وجود آخر غير ما ألزم به.

**الصورة الثانية:** أن يكون الغرض وجودا مغايرا لوجود الواجب، وهنا صنفان من الأغراض:

**الصنف الأول:** أن يكون الغرض المترتب على الواجب هو الإعداد لغرضٍ أقصى، وهذا ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره الشريف كضابطة كلية في الواجبات النفسية، وإن كان الصحيح أن ماذكره ليس ضابطة كلية وإنما ينطبق على بعض الأقسام. مثلا: في الصلاة غرضان: غرض أقصى وهو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وغرض أدنى وهو كون الصلاة إعدادا لتحصيل الغرض الأقصى، وهذا الغرض الأدنى هو سر الإيجاب وليس الغرض الأقصى، لأن الغرض الأقصى قد لا يتحقق، لأنه يتوقف على مقدمات وعوامل غير اختيارية بالنسبة للعبد، فالغرض المحرك للأمر بالصلاة هو كون الصلاة إعدادا نفسيا نوعاً لذلك الغرض الأقصى، وإن لم يكن إعدادا موصلا للغرض الأقصى لكن المطلوب هو حيثية الإعداد في نفسها، وهذا الإعداد وإن كان وجودا آخر غير وجود الصلاة إلا أنه وجود مترتب على وجود الصلاة ترتب المعلول على علته لا بواسطة شيء آخر ولذلك لامعنى للأمر بالغرض نفسه .

**الصنف الثاني:** أن يكون الغرض من الواجب غرضا آخر لكن بحيث يكون الواجب معدا لذلك الغرض بواسطة، كما في الواجبات الاجتماعيةالتي يكون الغرض منها حفظ النظام الإجتماعي ، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولزوم إقامة الحدود والتعزيرات ونحوها ، حيث إن النهي عن المنكر وجود وانعدام المنكرات وجود آخر يحتاج لوسائط ، فلماذا لم يلزم المولى بالغرض مباشرة؟ وألزم بالأمر بالمعروف؟ والجواب عن ذلك كما في كلمات السيد الصدر قدس سره [ ج2 ص 222] أنه قد يكون الغرض المنظور غرضاً غامضا لا يمكن أن يصل إليه المكلف حتى لو أمر به لعدم قدرته على معرفة حدوده الحاسمة كما في بعض التعبديات ، فيضطر المولى إلى أن يأمره بأفعال وعناوين قد تكون مشيرة لذلك الغرض باعتبار أن الغرض لايمكن معرفته الا من خلال نفس ماأمر به المولى ، أو أن الغرض معروف لكن له طرقا غير منضبطة لاختلافها باختلاف الأنظار كما في الواجبات التي يكون الغرض منها حفظ النظام الإجتماعي ، فلو أمر المكلف بتحصيل الغرض فلربما اشتبهت عليه الطرق والتبست فلم يصل للطريق الموصل للغرض،فإن الغرض من الواجبات الإجتماعية مثلا حفظ النظام، ولحفظ النظام طرق شتى، فلو أمر المكلف بحفظ النظام لتساءل العبد عن طريقة حفظ النظام، ولذلك أمره المولى بالطريق المضمون للوصول إلى ذلك الغرض كما في أمره بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد يكون السبب لإيجاب عنوان مع أن الغرض منه وجود آخر يحتاج إلى واسطة أنّ المحرك لإيجابه سدُّ باب العدم للغرض من ناحيته لا سد أبواب العدم كلها، فلو كان المطلوب سد أبواب عدم الغرض كلها لأمر بكل المقدمات الدخيلة في الغرض، لكنه يكفي عند المولى في إيجاب الفعل أن يكون الفعل سدا لباب عدم الغرض من ناحيته لا من تمام النواحي، فتأمل.

**والحمد لله رب العالمين**

# 097 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_237\_الأحد\_17\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وقع البحث في تردد الواجب بين النفسية والغيرية** كما إذا تردد الوضوء بين كونه واجبا نفسيا أو كونه واجبا شرطيا لزيارة الحسين عليه السلام، ولهذا البحث صور:

**الصورة الأولى:** ما إذا دار الأمر بين الواجب النفسي والواجب الغيري لواجبٍ غير منجز، كما إذا علم المكلف في ليلة الجمعة إما بوجوب الوضوء وجوبا نفسيا أو أنه تجب عليه زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء إذا كان قد نذر ذلك، فما هو المعلوم بالإجمال مردد بين الواجب النفسي وهو وجوب الوضوء في نفسه والواجب الغيري - وهو كون الوضوء شرطا لواجب وهو زيارة الحسين عليه السلام - لم يحرز شرطه، لأنه لا يحرز النذر، ففي مثل هذه الصورة المقتضي لجريان البراءة في الطرفين موجود والمانع مفقود:

أما المقتضي لجريان البراءة في الطرفين فهو إطلاق دليل البراءة، فإن مقتضى إطلاقه جريانها عن وجوب الوضوء نفسيا ووجوب الزيارة عن وضوءٍ.

وأما المانع فإن المانع من شمول دليل البراءة لطرفي العلم الإجمالي هو استلزام البراءة للترخيص في المخالفة القطعية، وهو غير موجود لأن جريان البراءة في الطرفين هنا لا يستلزم الترخيص في المخالفة القطعية، لأنه إنما يلزم لو كان المعلوم بالإجمال تكليفا فعليا على كل تقدير، والمفروض أن المعلوم بالإجمال في المقام ليس تكليفا فعليا على كل تقدير، لأنه على تقدير أن الواجب في حقه ليلةَ الجمعة هو الوضوء فهو تكليف فعلي، ولكن على تقدير أن الواجب في ليلة الجمعة هو زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء إذا تحقق النذر فهذا ليس تكليفا فعليا لأنه تكليف مشروطٌ بشرطٍ لم يحرز، فبما أن المعلوم بالإجمال لم يكن تكليفا فعليا على كل تقدير، بل على تقدير دون تقدير فجريان البراءة في كلا الطرفين - وهما وجوب الوضوء في نفسه ووجوب زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء - لا يستلزم مخالفة قطعية للتكليف، فالمقتضى لجريان البراءة تام - وهو إطلاق دليلها - والمانع مفقود.

**الصورة الثانية:** في دوران العمل بين الواجب النفسي والواجب الغيري لواجب غير مشروط، أو مشروط أحرز شرطه ولو مستقبلا كما إذا دار الأمر في ليلة الجمعة بين كون الوضوء واجبا نفسيا أو كونه شرطا لزيارة الحسين عن وضوء، ففي هذه الصورة الثانية يوجد فرضان: الفرض الأول:ما إذا اتحد زمن الوجوبين أي الوجوب النفسي والوجوب الشرطي، والفرض الثاني ما إذا اختلف زمانهما.

**أما الفرض الأول** - وهو ما إذا اتحد زمانهما - كما لو علم المكلف أنه قد نذر في هذه الليلة إما الوضوء فهو واجب نفسي وإما زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء فهو واجب غيري، فدار الأمر بين واجب نفسي أو واجب غيري لواجب غير مشروط أو مشروط بشرطٍ مضمون كما إذا علم بأنه في ليلة الجمعة الآتية قد نذر إما الوضوء وإما زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء إذا جاء أبوه من السفر وهو يعلم بمجيء أبيه من السفر ليلة الجمعة، فهو من دوران الأمر بين واجب نفسي وواجب غيري لعملٍ غير مشروط أو مشروط بشرط مضمون التحقق.

ففي هذا الفرض توجد أيضا حالتان:

**الحالة الأولى:** أن يكون أحد الطرفين متحققا في رتبة سابقة على العلم الإجمالي، كما إذا توضأ ثم علم بعد ذلك بأنه نذر إما الوضوء أو الزيارة عن وضوء، فالعلم الإجمالي إنما حصل بعد تحقق أحد الطرفين.

وهنا لا ريب في عدم منجزية العلم الإجمالي، لأن العلم الإجمالي إنما يكون منجزا إذا كان محركا نحو كلا الطرفين، وأما إذا كان أحد طرفيه متحققا في رتبة سابقة عليه فلم يكن للعلم الإجمالي محركية على كل حال لأن المفروض أن أحد الطرفين متحقق في رتبة سابقة فلا منجزية له، فإذا علم في ليلة الجمعة أنه نذر إما الوضوء الذي حصل وإما زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء فالعلم الإجمالي ليس منجزا في حقه، لأنه لا معنى للتكليف الفعلي بالوضوء الحاصل، فإن كان المعلوم بالإجمال في الواقع هو أن المنذور وجوب الوضوء فقد حصل قطعا ولا معنى لفعلية التكليف، وإن كان المعلوم بالإجمال في الوقع هو أن المنذور زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء فيكون تكليفا فعليا في حقه، فحيث يدور المعلوم بالإجمال بين تكليف غير فعلي وبين تكليف فعلي فالعلم الإجمالي غير منجز فلا تجري البراءة عن وجوب الوضوء نفسيا لأنه حاصل، فتجري البراءة عن وجوب الزيارة عن وضوء بلا مانع، إذ المانع منجزية العلم الإجمالي والمفروض أنه ليس بمنجز.

**الحالة الثانية:** وهي محل الاهتمام بين الأعلام، وقد تعرض لها سيدنا الخوئي قدس سره مفصلا [المحاضرات ج44 ص223] وهي ما إذا علم إجمالا في ليلة الجمعة أنه قد نذر الوضوء أو زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء، والمفروض أنه لم يحصل أحدهما قبل العلم الإجمالي، فيدور الوضوء في حقه بين كونه واجبا نفسيا إن كان هو المنذور أو كونه واجبا غيريا إن كان المنذور زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء، فهل العلم الإجمالي منجز أم لا؟ وهل عدم تنجزه للانحلال الحقيقي أم للانحلال الحكمي؟ فهنا اتجاهات ثلاثة:

**الاتجاه الأول:** ماهو موافق لمبنى المحقق النائيني قدس سره - وإن كان كلامه في المقام في أجود التقريرات ج1 ص 170 ظاهرا في الإنحلال الحكمي - حيث إن المحقق النائيني قدس سره يرى أن الأمر النفسي الضمني بالتقيد أمرٌ بالقيد، لأن التقيد عنوان انتزاعي فلا معنى لتعلق الأمر به، بل متى فرض تعلق الأمر بالتقيد فهو متعلق بالقيد.

مثلا: إذا كان المأمور به هو الصلاة المتقيدة بالطهارة فقد يقال : إن المأمور به بالأمر النفسي الضمني هو تقيد الصلاة بالطهارة، وأما القيد نفسه فليس مأمورا به، وهذا ما لا يرتضيه المحقق النائيني قدس سره ، بل يرى أن الأمر بالصلاة عن طهارة لا يعني الأمر النفسي الضمني بتقيد الصلاة عن طهارة، وإنما الأمر النفسي الضمني بالتقيد مرجعه إلى الأمر بنفس القيد وهو الطهارة، لأن التقيد عنوان انتزاعي فالأمر يرجع إلى منشأ انتزاعه.

فعلى هذا المبنى إذا علم إجمالا بأن الوضوء إما واجب نفسي وإما واجب غيري للزيارة فالوضوء واجب نفسي على كل حال، فالعلم الإجمالي منحل بعلم بتفصيلي بأن الوضوء واجب إما بوجوب نفسي استقلالي وإما بوجوب نفسي ضمني، وذلك باعتبار أن الأمر بالتقيد أمر بالقيد، فالوضوء مأمور به على كل حال إما بالوجوب النفسي الاستقلالي أو بالوجوب النفسي الضمني، وبالتالي فقد انحل العلم الإجمالي حقيقةً، ومتى انحل العلم الإجمالي حقيقة بعلم تفصيلي بأحد طرفيه كان الطرف الآخر مشكوكا شكا بدويا لأن العلم الإجمالي منحل حقيقةً، فيكون وجوب الزيارة عن وضوءٍ مشكوكا شكا بدويا، فتجري البراءة عنه بلا مانع ولا بد له من الوضوء على كل حال لأن وجوبه النفسي معلوم تفصيلاً، ولكن قد يقال : إن العلم التفصيلي بالوجوب النفسي ليس موجبا للإنحلال الحقيقي لأن غايته أنه علم بالجامع أي جامع الوجوب بين النفسي والضمني وليس علما بالخصوصية كي يكون موجبا للإنحلال الحقيقي ، نظير ما ذكر في باب دوران الأمر بين الأقل والأكثر الإرتباطيين حيث أفيد هناك بأنه لايتحقق فيه الإنحلال الحقيقي بلحاظ عالم الجعل ، مع أن المكلف يعلم فيه تفصيلا بوجوب الأقل وجوبا نفسيا ، أعم من كونه استقلاليا أو ضمنيا .

**الاتجاه الثاني:** ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره الشريف وهو المسلك الصحيح، وهو أن العلم الإجمالي في المقام منحل انحلالا حكميا لا حقيقيا.

وبيان ذلك أن المكلف إذا علم ليلة الجمعة بأنه نذر إما الوضوء وإما الزيارة عن وضوء فهو يعلم تفصيلا بأنه لا بد له من الوضوء -وإن جهل نوع الوجوب لتردده بين كونه واجب نفسيا أو واجبا شرطيا-، فإن عدم القيام به يعني الوقوع في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال، لأنه إذا ترك الوضوء خالف المعلوم بالإجمال قطعاً سواء أكان هو وجوب الوضوء في نفسه أو تقيد الزيارة بالوضوء. ولأجل تردد الوجوب بين الوجوب النفسي والغيري فإن العلم الإجمالي غير منحل حقيقة. وبعبارة أخرى: إن المكلف يعلم أن في ترك الوضوء استحقاقا للعقوبة إما لأنه ترك الواجب النفسي أو لأنه ترك تقيد الزيارة بالوضوء، فهو يعلم تفصيلا بلابدية الوضوء وأن في تركه استحقاقا للعقوبة فلا معنى لجريان البراءة عن وجوب الوضوء، وإذا لم تجر البراءة عن هذا الطرف الأول من طرفي العلم الإجمالي جرت البراءة عن الطرف الآخر بلا معارض، لأن المانع من جريان البراءة في أحد طرفي العلم الإجمالي معارضتها بالبراءة في الطرف الآخر، والحال بأن البراءة في الطرف الأول لا تجري، فتجري البراءة عن الطرف الثاني بلا معارض، وهذا معنى انحلال العلم الإجمالي حكما.

**الاتجاه الثالث:** ما ذهب إليه السيد الأستاذ مد ظله الشريف كما يظهر من عدة فتاوى له شبيهة بهذا المورد، وهو أن العلم الإجمالي منجز في المقام، خلافا لمبنى المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما، والسر في ذلك أن مناط منجزية العلم الإجمالي في تمام موارده هو تعارض الأصول الترخيصية في أطرافه، فهل الأصول هنا متعارضة؟ أي هل البراءة عن وجوب الوضوء في نفسه معارضة للبراءة عن وجوب الزيارة عن وضوء؟ ليكون العلم الإجمالي منجزا ؟

ولكلامه عدة تصويرات:

**التصوير الأول:**

وبيانه بذكر مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن البراءة عن وجوب الوضوء في نفسه بغض النظر عن الطرف الآخر - وهو الزيارة - ذات أثر عملي، وهو الترخيص في ترك الوضوء في نفسه بغض النظر عن الزيارة ، وهذا الأثر كاف في جريان البراءة ،حيث لا علم بالعقوبة من هذه الجهة ، إذ البراءة عن الوجوب المحتمل مؤمنة من العقوبة منه وإن كان واجبا واقعا ، بل لو كان الواجب واقعا هو الوضوء فقط لم تكن عليه عقوبة من جهة ترك الزيارة لأنها ليست هي الواجب ولا على ترك الوضوء لجريان البراءة عنه، فجريان البراءة عن هذا الطرف في نفسه ذو أثر عملي فتجري البراءة عنه.

**المقدمة الثانية:** حيث إن البراءة جرت عن الوضوء فإنها معارضة بالبراءة عن وجوب الزيارة عن وضوء، لأن لكل من البراءتين أثرا عمليا فتجريان وتتعارضان ومقتضى تعارضهما منجزية العلم الإجمالي، ولا يمنع من منجزية العلم الإجمالي العلم بأنه لا بد له من الوضوء أو العلم بأن في ترك الوضوء استحقاقا للعقوبة، لأن المناط في المنجزية تعارض الأصول، والمناط في تعارض الأصول أن يكون لكل منها أثر عملي في نفسه، وحيث إن البراءة عن وجوب الوضوء في نفسه ذات أثر عملي فالمقتضى لجريان البراءة في كليهما تام ولكن جريانهما معا مستلزم للترخيص في المخالفة القطعية فيكون العلم الإجمالي منجزا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 098 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_238\_الاثنين\_18\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ما زال الكلام في أنه إذا تردد الواجب بين كونه واجبا نفسيا أو واجبا غيريا كما إذا تردد المنذور بين الوضوء أو الزيارة عن وضوء فإن مسلك سيدنا الخوئي قدس سره الشريف هو أن العلم الإجمالي بكون المنذور إما الوضوء أو الزيارة عن وضوء ليس منجزا، والسر في عدم منجزيته أن منجزية العلم الإجمالي فرع تعارض الأصول في أطرافه، وتعارض الأصول في أطرافه فرع وجود المصحح لجريانها، والمصحح لجريانها ترتب ثمرة عملية على جريانها، والمفروض أن البراءة عن الوضوء ليس لها ثمرة عملية لأن المكلف يعلم جزماً أن في ترك الوضوء مخالفة قطعية للتكليف المعلوم بالإجمال وأن في ترك الوضوء استحقاقا للعقوبة إما لأنه الواجب أولأنه شرط في الواجب، فلا ثمرة عملية في جريان البراءة عن الوضوء، فإذا لم يكن هناك ثمرة عملية لجريان البراءة عن الوضوء فحينئذ تجري البراءة في الطرف الآخر - وهو البراءة عن وجوب الزيارة عن وضوء - بلا معارض، وهذا هو معنى انحلال العلم الإجمالي حكماً.

بينما ذهب السيد الأستاذ مد ظله إلى أن العلم الإجمالي في المقام منجز، وأن منجزيته فرع تعارض الأصول في أطرافه وأن الأصول متعارضة، وذلك لأن المقتضي لجريانها - وهو إطلاق دليل البراءة - تام، ولكل أصلٍ من الأصلين ثمرة تصحح جريانه، فلجريان البراءة بالنسبة للوضوء ثمرة.

ويمكن تقريب كلامه دام ظله بأحد تصويرات ثلاثة:

**التصوير الأول:** أنه لا يعتبر في جريان الأصل وجود ثمرة في رتبة سابقة على جريانه، بل يكفي في جريانه وجود ثمرةٍ في طول جريانه، بمعنى أن المانع من جريان الأصل هو اللغوية، ويكفي في دفع اللغوية وجود الثمرة في طول جريان الأصل وإن لم تكن هناك ثمرة في رتبة سابقة، وفي في المقام قد يدعى بأنه لا ثمرة لجريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء حيث إن في ترك الوضوء مخالفة قطعية، فيقال في دفع ذلك أن للأصل ثمرة في طول جريانه، فإنه إذا جرت البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ترتب على جريان البراءة عن الوجوب النفسي أن لا علم بالعقاب، لأنه ما دام المكلف يحتمل بالفعل أن الواجب في حقه واقعا هو الوضوء وليس الزيارة عن وضوء فحينئذ له أن يقول: إنه لا عقوبة في ترك الزيارة لأنها ليست هي الواجب واقعا، ولا عقوبة في ترك الوضوء لجريان البراءة عنه، والوجوب الواقعي وإن كان موجوداً بالفعل إلا أن جريان البراءة عنه مؤمنة من العقوبة ، فما دام هذا الاحتمال قائما بالوجدان فنتيجة جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء هو عدم العلم بالعقوبة، فاتضح بذلك أن لجريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ثمرة وهي عدم العلم بالعقوبة فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء وتعارض بالبراءة عن وجوب الزيارة ويكون العلم الإجمالي منجزا لتعارض الأصول في أطرافه.

**ويلاحظ على هذا التصوير:** أن ما ذكر من كفاية ترتب الثمرة على الأصل ولو في طول جريانه وإن كان صحيحا، ولكن ترتب الثمرة فرع تحقق الموضوع، والموضوع لجريان البراءة بالنسبة للوجوب النفسي للوضوء غير موجود، لأن أصالة البراءة أصل ترخيصي، فلا بد أن يتصور الترخيص في المقام ثم في طول ذلك يبحث عن الثمرة في الترخيص، والمفروض أن الترخيص في المقام غير متصور، لأن في الترخيص في ترك الوضوء ترخيصا في مخالفة قطعية باعتبار أن في ترك الوضوء تركا لكلا المحتملين سواء أكان الوضوء واجبا نفسيا أم واجبا شرطيا لصحة الزيارة، فلا يتصور في جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ترخيصٌ أصلا كي ينتقل إلى البحث عن الثمرة في هذا الترخيص.

**التصوير الثاني:** أن يقال: إن متعلق البراءة هو نفس متعلق التكليف المحتمل، فإن الظاهر من دليل البراءة جريانها في نفس متعلق التكليف المحتمل، وبناءً على ذلك يرد السؤال: ما هو متعلق التكليف؟ هل هو العناوين أم الفعل الخارجي؟ ولا إشكال في أن متعلقه هو العناوين لا الأفعال الخارجية، بمعنى أنه لو كان الوجوب الواقعي هو الوجوب النفسي للوضوء فمتعلقه هو الوضوء بعنوانه لا الفعل الخارجي، لأن الفعل الخارجي امتثال للتكليف وإسقاط له وليس متعلقا للتكليف، فما هو متعلق التكليف في وعاء الجعل هو العنوان، والنتيجة : أنه لو كان المنذور واقعا هو الوضوء لكان الواجب واقعا هو الوضوء بعنوانه ولو كان المنذور واقعا هو الزيارة لكان الواجب واقعا هو الزيارة عن وضوء بهذا العنوان، فالمكلف في شك في أن العنوان المتعلق للتكليف واقعا هو الوضوء بعنوانه أم الزيارة عن الوضوء بعنوانها؟ وبناءً على ذلك فتجري البراءة عن وجوب الوضوء بعنوانه كما تجري البراءة عن الزيارة بعنوانها.

**فإن قلت:** فما هي الثمرة في جريان البراءة عن الوضوء بعنوانه؟

**قلت:** ليس المقصود من جريان البراءة نفي أصل العقوبة كي يقال بأن هناك عقوبة في البين لا محالة إما على ترك الوضوء أو على ترك الزيارة عن وضوء، فلا يعقل أن يكون المنفي أصل العقوبة، بل المنفي بالبراءة العقوبة الخاصة، أي: العقوبة المترتبة على ترك الوضوء بعنوانه في مقابل العقوبة المترتبة على ترك الزيارة بعنوانها، فما دام الوجوب قد يتعلق بالوضوء بعنوانه فلترك هذا الواجب عقوبة خاصة، وما دام الوجوب قد يتعلق بالزيارة بعنوانها فلترك الزيارة أيضا عقوبة خاصة، فلكل واجب عقوبة خاصة بإزاء ترك امتثاله، وبالتالي فالمنظور في المقام من جريان البراءة عن وجوب الوضوء بعنوانه ليس نفي أصل العقوبة بل نفي العقوبة الخاصة المترتبة على ترك الوضوء بعنوانه، أي أن المقتضي لجريانها إطلاق دليل البراءة والشرط لجريانها وجود الثمرة والثمرة في جريانها التأمين من العقوبة الخاصة، فتجري البراءة بالنسبة لترك الوضوء بعنوانه وتكون معارضة للبراءة عن ترك الزيارة بعنوانها إذ المفروض أن لكلٍ طرف عقوبة، ونتيجة تعارض الأصول منجزية العلم الإجمالي.

**التصوير الثالث:** أن يقال بأن الأثر لجريان البراءة لا ينحصر في التأمين من العقوبة، بل الأثر لجريان البراءة نفي وجوب الاحتياط الناقص.

وبيان ذلك أن لدينا في المقام احتياطا تاما واحتياط ناقصا، فإن المكلف إذا علم إجمالاً بأنه إما يجب عليه الوضوء أو الزيارة عن وضوء، فالاحتياط التام هو أن يأتي بالزيارة عن وضوء ليحرز امتثال كلا التكليفين، والاحتياط الناقص أن يأتي بالوضوء وحده ويترك الزيارة، فإنه إذا أتى بالوضوء فقط حصل على نوع من الاحتياط، لأنه حينئذ،وإن لم يأت بالموافقة القطعية لكنه دفع المخالفة القطعية، ففي الإتيان بالوضوء في نفسه رتبةٌ من الاحتياط، وهذه المرتبة من الاحتياط محتملة الوجوب بأن يلزم المولى بها، بمعنى أن يلزم بالاجتناب عن المخالفة القطعية إن لم يقم المكلف بالموافقة القطعية، وبما أن المكلف يحتمل ذلك فالغرض من جريان البراءة عن وجوب الوضوء في نفسه التأمين من وجوب الاحتياط الناقص (كأن يخاطبه المولى بقوله: إن لم تأت بالموافقة القطعية فعلى الأقل اجتنب المخالفة القطعية) فتجري البراءة عن وجوب الوضوء بعنوانه للتأمين من مطلوبية الاحتياط الناقص.

**والجواب عن كلا التصويرين:** بما أن الأصل الترخيصي كأصالة البراءة وظيفة عملية وليس استظهارا كالأصول اللفظية، فالمناط في دفع لغوية جريانه الأثرُ العمليّ الفعلي، لا الأثر الحيثي، فلا يكفي في جريان الأصل وجود الأثر من حيث دون حيث، إذ لا مصحح لجريان الأصل العملي إلا ترتب الأثر العملي بالفعل.

وبالتالي يرد على التصوير الثاني - الذي أفيد فيه أن الثمرة من جريان الأصل التأمين من العقوبة الخاصة وهي العقوبة على ترك الوضوء بعنوانه - أن الأثر المذكور فيه أثر حيثي، لأنه وإن جرى الأصل للتأمين من العقوبة الخاصة لكنه قاطع بأن في ترك الوضوء عقوبة ، فأي ثمرة في جريان الأصل للتأمين في نوع من العقوبة مع علمه بأن في ترك الوضوء عقوبةً على كل حال؟

**وأما التصوير الثالث** ففيه: أنه لا ثمرة عملية فعلية من التأمين عن وجوب الاحتياط الناقص ما دام في ترك هذا الاحتياط الناقص وقوعا في المخالفة القطعية واستحقاقا قطعيا للعقوبة.

فالنتيجة أن ما ذكر في تقريب كلام سيدنا الأستاذ مد ظله الشريف غير كافٍ في جريان الأصل في طرف الوضوء بعنوانه، فالصحيح ما سلكه سيدنا الخوئي قدس سره الشريف من أن العلم الإجمالي في المقام ليس بمنجز، والسر في عدم منجزيته الانحلال الحكمي، والسر في الانحلال الحكمي أن منجزية العلم الإجمالي فرع تعارض الأصول وتعارض الأصول فرع ثمرة عملية فعلية لكل أصل في حد ذاته، ولا ثمرة عملية فعلية لجريان البراءة عن وجوب الوضوء بعنوانه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 099-الاوامر 239

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الفرض الثاني من الصورة الأولى:** ما لو اختلف زمان الواجبين، كما إذا علم المكلف بأنه إما نذر الوضوء في نهار يوم الخميس أو نذر زيارة الحسين عليه السلام عن وضوء ليلة الجمعة، فالمنذور مردد بين واجبين في زمانين. ففي هذا الفرض يكون العلم الإجمالي منجزا ولا يقبل الانحلال الحقيقي كما هو واضح لبقاء المنفصلة الحقيقية - وهي أن المنذور إما الوجوب النفسي للوضوء في نهار يوم الخميس أو الزيارة عن وضوءٍ في ليلة الجمعة - كما أنه لا يقبل الانحلال حكماً لأن نكتة الانحلال الحكمي في المقام أن يحصل له علم تفصيلي أو حجة كذلك بلا بدية الوضوء، حيث إن في تركه مخالفةً قطعية واستحقاقا قطعيا للعقوبة كما ذكر في الفرض الأول، ولكن هذا لا ينطبق على الفرض الثاني، والسر في ذلك أنه لا يلزم المخالفة القطعية من ترك الوضوء نهار يوم الخميس لأن المحتمل أن الواجب عليه زيارة الحسين ع عن وضوء في ليلة الجمعة، فغايته هو المخالفة الاحتمالية، واحتمال ترتب العقوبة لا القطع بها، فلا مانع من جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء في نهار الخميس، فإذا كان هذا الطرف مجرى للبراءة كانت البراءة في الطرف الآخر - وهو الوجوب النفسي للزيارة عن وضوء - معارضة له، ومقتضى تعارضهما منجزية العلم الإجمالي.

**الصورة الثانية:** أن يكون التردد بين واجبٍ نفسي أو واجب غيري لواجبٍ ذي أطرافٍ غير محصورة، كما لو علم بأنه نذر إما الوضوء وإما زيارة واحد معين من مراقد أهل البيت وذرياتهم وأنصارهم عن وضوء بنحو يكون الطرف الثاني مرددا بين أطرافٍ غير محصورة. وحكم هذه الصورة يعتمد على ما نقح في البحث عن منجزية العلم الإجمالي ذي الأطراف غير المحصورة، فإن قلنا هناك بأن كثرة الأطراف مانع عقلائي من حرمة المخالفة القطعية ، كما لو علم إجمالاً بأنه نذر ركعتين في أحد المراقد التي تبلغ الآلاف مثلاً، فإذا لم يكن هذا العلم الإجمالي منجزا فالمعلوم بالإجمال في المقام مردد بين طرفين: طرفٍ لاتنجيز له وهو الزيارة عن وضوء، وطرفٍ قابل للتنجيز وهو الوضوء، فبما أن الطرف الأول لا تحرم المخالفة القطعية فيه فتجري البراءة في الطرف الثاني أي: البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء بلا مانع. وأما إذا قلنا بأن كثرة الأطراف مانع عقلائي من وجوب الموافقة القطعية لا من حرمة المخالفة القطعية، حيث إن كثرة الأطراف في الواجبات تختلف عن كثرة الأطراف في المحرمات، فكثرة الأطراف في الواجبات تمنع الموافقة القطعية لتعذرها، ولكنها لا تمنع المخالفة القطعية بترك الجميع، بينما كثرة الأطراف في المحرمات تمنع من المخالفة القطعية لأن المكلف لا يستطيع أن يرتكب كل الأطراف المحتملة ، ولكنها لا تمنع الموافقة القطعية لإمكان أن يترك الجميع فيجتنب المحرم، فبما أن المورد من الواجبات لتردد المنذور بين الوضوء أو زيارة واحد معين من المراقد ذات العدد الألف مثلا ، وكثرة الأطراف تمنع من وجوب الموافقة القطعية وتبقى حرمة المخالفة القطعية فتحرم المخالفة القطعية لهذا المعلوم بالإجمال، وبما أن في ترك الوضوء مخالفة قطعية أو قطعاً باستحقاق العقوبة إما لأنه الواجب النفسي أو لأنه الواجب الشرطي للطرف الآخر، فلا مجال لجريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، فتجري البراءة عن الطرف الآخر بلا مانع.

**الصورة الثالثة:** أن يعلم المكلف بوجوب كل من الوضوء والزيارة، ولكنه يشك في تقيد الزيارة بالوضوء، فالوضوء بعد العلم بأصل وجوبه دائر بين كونه واجبا نفسيا أو واجبا غيريا لواجب معلوم وهو الزيارة.

وقد اختلفت الاتجاهات في هذه الصورة، حيث ذهب المحقق النائيني قدس سره إلى عدم المنجزية، وذهب سيدنا الخوئي وسيد المنتقى قدس سرهما إلى المنجزية، وذهب السيد الصدر قدس سره إلى التفصيل بين وحدة الواقعة وتعددها.

**الاتجاه الأول:** عدم منجزية العلم الإجمالي، وهو ما بنى عليه المحقق النائيني قدس سره وشيخنا الأستاذ التبريزي قدس سره [أجود التقريرات مؤسسة صاحب الأمر ج1 ص248] و[دروس في مسائل علم الأصول ج1 ص59] أي: أن حكم هذه الصورة حكم الصورة الثانية تماما.

والسر في ذلك كما ذكر المحقق النائيني قدس سره أن المكلف لا يشك في الوجوب، فهو يعلم بواجبين قد دخلا في عهدته: الوضوء والزيارة، وإنما تمحض شكه في نقطة واحدة، وهي تقيد الزيارة بالوضوء، فليس وجوب الوضوء مجرىً للبراءة لا عقلا ولا نقلا، وإنما الشك متمركز في تقيد الزيارة بالوضوء، فتجري البراءة عن هذا التقيد، ونتيجة جريان البراءة عن التقييد هو الإطلاق، ومعنى الإطلاق أنه يستطيع أن يأتي بالزيارة أولا ويأتي بالوضوء بعدها، وهذا ما عبر عنه في المحاضرات في صياغته لمطلب النائيني قدس سره بأن نتيجة جريان البراءة عن التقيد أن الوضوء يكون واجبا نفسيا.

**الاتجاه الثاني:** وله تقريران: تقرير سيدنا الخوئي قدس سره، وتقرير سيد المنتقى طاب ثراه.

**التقرير الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في تعليقته [أجود التقريرات مؤسسة صاحب الأمر ج1 ص248 وفي الطبعة الأخرى ج1 ص170] من أن المكلف وإن علم بوجوب الوضوء على كل حال، ولكنه يشك في الخصوصية وهي أن الوضوء واجب نفسي أم غيري؟ فالعلم الإجمالي بأن الوضوء إما واجب نفسي في حد ذاته أو واجب شرطي غيري للزيارة مانع من جريان البراءة. أو فقل: إن تقيد الزيارة بالوضوء مجرى للبراءة، والوجوب النفسي للوضوء مجرى للبراءة، فيقع التعارض بينهما، أي أن البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء معارضة بالبراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، ومقتضى تعارض البراءتين منجزية العلم الإجمالي، فكيف يدعى بأن العلم الإجمالي منحل حكما؟ وهذا المقدار من التقرير ظاهر الإشكال، وقد ذكره في المحاضرات متطابقا مع مافي تعليقة أجود التقريرات [المحاضرات في الموسوعة ج44 ص226]، ووجه الإشكال فيه أن المكلف وإن كان يشك في خصوصية النفسية والغيرية إلا أن المكلف يعلم بالنتيجة أن في ترك الوضوء مخالفة قطعية لأنه إما واجب نفسي أو غيري وعلى كليهما يعلم أن في تركه استحقاقا للعقوبة قطعا، فكيف يقال بأن العلم الإجمالي غير منجز في الصورة الثانية للانحلال الحكمي، ويحكم بتنجزه هنا مع أن النكتة واحدة؟ وقد ذكر السيد الروحاني قدس سره في المنتقى [ج2 ص222] أن هذا الذي ذكره السيد الخوئي قدس سره مما يلتفت له من له قليل علم، فكيف بالمحقق النائيني قدس سره؟ ولكن في تقرير السيد الصدر قدس سره لكلام السيد الخوئي قدس سره نكتة أخرى لم تذكر في المحاضرات ولا في تعليقة الأجود، والمصدر المحال عليه في المحاضرات غير مشتمل على هذه النكتة، وكأنه قدس سره توجه إلى أن السيد الخوئي لا يمكن أن يقتصر على هذا المقدار من البيان لظهور الإشكال فيه، فأضاف نكتة في تقرير كلامه قدس سره، وأفاد بأنه لا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي في المقام حكماً، لأن البراءة تجري عن الوجوب النفسي للوضوء في محل الكلام، لا بلحاظ أصل العقوبة وإنما بلحاظ العقوبة الزائدة. وبيان ذلك: أنه في الصورة الثانية كنا نعلم بواجب واحد لأن المنذور واحد لاغيرفلا نعلم إلا بعقوبة واحدة، وحيث علم أن في ترك الوضوء عقوبة فلا مجرى للبراءة فيه، وأما في المقام فنعلم بواجبين ولكن نشك في تقيد الثاني بالأول، وبما أنه يعلم بواجبين فالبراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ليس بلحاظ أصل العقوبة كي يقال: إنه معلوم، بل هو بلحاظ العقوبة الثانية، فلو أن المكلف ترك الوضوء فهل يستحق عقوبةً أم عقوبتين؟ فاحتمال عقوبتين احتمال وارد، فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لنفي العقوبة الزائدة لا لنفي أصل العقوبة كي يقال: إن البراءة لغو، لأن الغرض منها نفي العقوبة الثانية المحتملة، حيث يحتمل أن في ترك الوضوء تركا لواجبين، فإذا كان تركا لواجبين يكون استحقاقا لعقوبتين، ويحتمل أنه ترك لواجب واحد لاحتمال أن الوضوء واجب نفسي وليس واجبا شرطيا، فبما أن العقوبة دائرة بين العقوبة الواحدة والاثنتين فتجري البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء للتأمين عن العقوبة الزائدة فتكون معارضة للبراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء، ومقتضى التعارض بين البراءتين منجزية العلم الإجمالي. وسيد المنتقى قدس سره ركز على الصياغة الأولى المذكورة في كلماته فأورد عليه كما في المنتقى [ج2 ص222 إلى ص228]

**والحمد لله رب العالمين**

# 100 - مبحث\_الأوامر\_240\_الأربعاء\_20\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ذكرنا سابقاً أن سيدنا الخوئي قدس سره الشريف أفاد أن العلم الإجمالي بأن الوضوء إما واجب نفسي أو أن الزيارة متقيدة به علمٌ إجمالي منجز، وذلك لتعارض الأصول في أطرافه. وقد أورد عليه سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج2 ص222] بإيرادين:

**الإيراد الأول:** أن دعوى منجزية العلم الإجمالي إنما تتم إذا كان الوجوب الغيري وجوبا لا يقبل الرفع بجريان البراءة، وإلا فمع كون الوجوب الغيري وجوباً يقبل الرفع بالبراءة فمقتضى ذلك انحلال العلم الإجمالي حكما كما سبق بيانه في الصورة الثانية.

**وبيان ذلك بذكر مقدمتين:**

**المقدمة الأولى:** أن الحكم الذي لا تجري فيه البراءة لابد أن يكون قابلا في نفسه لجريان البراءة، والوجه فيه: أن جريان البراءة وعدم جريانها نظير تقابل الملكة والعدم حيث يشترط في موضوع ذلك أن يكون قابلا للطرفين بأن يكون سنخ الحكم حكماً قابلا للجعل في عهدة المكلف كي يكون قابلاً للرفع ظاهرا بدليل البراءة الشرعية.

**المقدمة الثانية:** تطبيق هذه الكبرى على الوجوب الغيري: إن الوجوب الغيري وجوبٌ لا يقبل الوضع فلا يقبل الرفع ولو ظاهرا بدليل البراءة، والسر في ذلك: ما ذكره جملة من الأعلام منهم صاحب الكفاية قدس سره من أن الوجوب الغيري للمقدمة وجوبٌ ترشحيّ قهري للوجوب النفسي لذي المقدمة، أي: متى تعلق الوجوب النفسي بذي المقدمة ترشح منه قهراً الوجوب الغيري نحو المقدمة، فإن المولى إذا أمر بالصعود على السطح أي: تعلقت إرادته اللزومية بالصعود على السطح ترشح من ذلك ترشح المعلول من علته الوجوب الغيري نحو المقدمة ألا وهي نصب السلم، فبما أن الوجوب الغيري لازم عقلي للوجوب النفسي لذي المقدمة فالوجوب الغيري ليس قابلا للوضع، فإذا لم يكن قابلا للوضع في عهدة المكلف فليس قابلا للرفع بدليل البراءة، فبما أن الوجوب الغيري وجوبٌ لا يقبل شمول دليل البراءة الشرعية له فيمكن تمامية دعوى السيد الخوئي بناءً عليه، بأن يقال: إن المكلف إذا علم أن الوضوء إما واجب نفسي أو واجب غيري للزيارة، فالمعلوم حينئذ جامعٌ لا يقبل الوضع والرفع على كل تقدير، بل هو جامع بين مصداقٍ قابل للوضع والرفع - وهو الوجوب النفسي نحو الوضوء - ومصداق لا يقبل الوضع والرفع، فلا معنى لأن يقال - كما في كلمات المحقق النائيني قدس سره - حيث إن الوضوء معلوم الوجوب على كل حال فلا تجري فيه البراءة، فتجري البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء بلا معارض - لأن هذا الجامع ليس موضوعاً لعدم جريان البراءة على كل حال، بل هو موضوع لعدم جريان البراءة إن كان وجوباً نفسيا، وأما لو كان وجوباً غيريا فهو خارج تخصصا وموضوعاً، لأنه في نفسه ليس قابلا للوضع كي يكون قابلا للرفع، فحيث إن الجامع جامع بين مصداقين: مصداقٍ تجري فيه البراءة ومصداقٍ لا تجري فيه البراءة من الأساس لخروجه موضوعا، فمقتضى الصناعة أن يفكك بين الوجوبين النفسي والغيري ولا ينظر للجامع بما هو جامع فيقال: أما الوجوب الغيري المحتمل فهو خارج تخصصا وموضوعا، وأما الوجوب النفسي فهو مشكوك وليس معلوما كي لا تجري فيه البراءة، فما هو المعلوم لا يكون العلم به مجديا، وما يكون العلم به مجديا في عدم جريانها - وهو الوجوب النفسي للوضوء - مشكوك غير معلوم، فتجري فيه البراءة وتعارض البراءة عن وجوب التقيد.

فكلام السيد الخوئي قدس سره إنما يتم إذا كان يتبنى أن الوجوب الغيري وجوبٌ لا يقبل الوضع فلا يقبل الرفع، وإلا فلو كان كما يقول به جملة من الأعلام من أنه جعل اختياري للمولى كالوجوب النفسي تماما، فهو قابل للوضع والرفع فإن اشكال المحقق النائيني وارد وهو أن في المورد علماً بالجامع بين وجوبين وكلاهما قابل للوضع والرفع، فالوجوب معلوم على كل حال فلا تجري فيه البراءة فتجري البراءة عن الطرف الآخر - وهو التقيد - بلا معارض وبه ينحل العلم الإجمالي حكماً.

ثم أجاب سيد المنتقى قدس سره عن ذلك [ ج2ص223و224] بأن الوجوب الغيري نوعان: نوعٌ لا يقبل الوضع فلا يقبل الرفع وهو الوجوب الغيري المستند للوجوب النفسي، أي: إذا كان هناك وجوبٌ نفسي نحو ذي المقدمة نشأ عنه قهرا وبالملازمة العقلية الوجوب الغيري نحو المقدمة، فهذا الوجوب الغيري لا يقبل الوضع ولا الرفع، وهناك نوع آخر من الوجوب الغيري ويمتاز بأنه جعل اختياري للمولى، وهو ما إذا رأى المولى أن المصلحة تقتضي تصديه لجعله، كما إذا كان غرض المولى في شراء اللحم، والتفت إلى أن شراء اللحم يتوقف على الذهاب إلى سوق القصابين لأنه لا يتأتى شراء اللحم إلا عن هذا الطريق، أنشأ الوجوب الغيري مستقلا فقال: (اذهب إلى السوق واشتر اللحم) فمثل هذا الوجوب الغيري الذي يقتضي الغرض أن يتصدى المولى لجعله هو وجوب غيري قابل للوضع والرفع.

ووجوب الوضوء لو كان وجوبا غيريا لكان من القسم القابل للوضع والرفع، فلذلك تصدى المولى لجعله وقال: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم...﴾ وبما أنه وجوب قابل للوضع والرفع فإشكال السيد الخوئي على المحقق النائيني قدس سرهما غير وارد، لأن المكلف يعلم على كل حال أن الوضوء واجب وجوباً قابلا للوضع والرفع على كل حال فلا تجري فيه البراءة للعلم به، فتجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض.

هذا ما ذكره سيد المنتقى قدس سره، **ولكن يلاحظ عليه:**

**أولا:** أن البحث في المقام ليس مرتبطا بالوجوب الغيري الذي نظر إليه السيد الروحاني قدس سره.

وبيان ذلك: أن الوجوب الغيري الذي وقع البحث في أنه وجوب قهري ترشحي للوجوب النفسي هو وجوب المقدمة العقلية، أي التي يتوقف وجود ذي المقدمة عليها عقلا، كتوقف الحج الواجب على قطع المسافة، وهو خارج عن محل البحث موضوعا، فإن محل البحث في المقدمة الشرعية أي التي لا يتوقف عليها ذو المقدمة عقلا وإنما الشارع ربط ببنهما، ومن الواضح أن كلا القسمين اللذين ذكرهما سيد المنتقى قده للوجوب الغيري القهري والمجعول بجعل مستقل هما من صغريات المقدمة العقلية، بينما محل البحث في المقدمة الشرعية كسائر الشروط الشرعية لصحة الواجبات، وفي محل الكلام: إذا دار الأمر بين كون الوضوء واجبا نفسيا أو واجبا غيريا بالنسبة للزيارة فمعنى هذا - كما في عبارات سيدنا الخوئي قدس سره - من الدوران بين النفسية والشرطية، فالمقصود بالوجوب الغيري في المقام الوجوب الشرطي، والوجوب الشرطي حكم وضعي، نظير دخالة الاستقبال والوقت في صحة الصلاة، فالوضوء دائر بين واجب في نفسه أو شرط في صحة الزيارة، لذلك لا وجه لأن يقال: إن مدعى السيد الخوئي قده يتم على مبنى كون الوجوب الغيري لازما عقليا، فإنه مبنى في قسم خارج عن محل البحث موضوعا.

**وثانيا:** هل الجامع بين الوجوب النفسي والشرطية وهي - حكم وضعي - جامع لا يقبل البراءة، أم لجريان البراءة في كل منهما أثر، فأثر جريان البراءة عن الوجوب النفسي رفع ثقله وهو الإدانة، وأثر جريان البراءة عن الشرطية هو إثبات الصحة الظاهرية، لذلك يجريان ويتعارضان، فقد أفيد في كلماتهم في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين - كما أفاده المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما - أن الشرطية والجزئية أمران انتزاعيان، فالجزئية منتزعة من الأمر بالمركب، والشرطية منتزعة من الأمر بالمقيَّد كما إذا قال: (صل في الوقت)، وبما أن الجزئية والشرطية أمران انتزاعيان فالأمر الانتزاعي قابل للوضع بوضع منشأ انتزاعه وقابل للرفع برفع منشأ انتزاعه.

والوجه في ذلك كما ذكره سيد المنتقى بنفسه [المنتقى ج5 ص236]: أنه إذا دار الأمر بين الشرطية وعدمها، كما لو شككنا في أن الوضوء شرط في صحة زيارة الحسين عليه السلام أم لا؟ فإن البراءة تجري عقلا وشرعا، أما البراءة عقلاً فلأن ما علم به هو أصل العمل أي: أصل الزيارة، وأما الشرطية فهي اعتبار مخصوص يشك ف اعتباره، وبما أنه يشك في اعتباره فالعقاب على إهماله عقابٌ بلا بيان، ومقتضى ذلك جريان البراءة العقلية عنه، كما أن البراءة الشرعية جارية عنه، لأن في اعتباره تضييقا للصحة بخصوص حال معين، فمقتضى دليل البراءة الواردة في مقام الامتنان رفع منجزيته على المكلف، ومعنى رفع منجزيته نفي وجوب الاحتياط من جهته، لأن المكلف إذا شك أنه هل يلزمه الاحتياط من جهته، فالبراءة الشرعية نافية لوجوب الاحتياط من هذه الجهة. ويمكن أن تكون الثمرة إثبات الصحة الظاهرية،

وهذا الوجه يمكن تطبيقه على المقام، فإذا شك في أن الوجوب واجب في نفسه أو شرط في صحة الزيارة فالبراءة كما تجري عن الوجوب النفسي فهي تجري عن الوجوب الغيري بهذا المعنى أي: الوجوب الشرطي الدخيل في الصحة، فكما تجري البراءة عن الوجوب النفسي فتجري البراءة عن التقيد به، فيتعارضان، وبالتالي يرد إشكال سيدنا الخوئي على الميرزا النائيني قدس سرهما، بغض النظر عن الإشكال الآتي وهو إشكال اللغوية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 101 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_241\_السبت\_23\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإيراد الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص224] ومحصله: أن سيدنا الخوئي قدس سره - في تقريرات بحثه - ذهب إلى أن هناك علما إجماليا بأن الوضوء إما واجب نفسي أو واجب غيري، وهذا العلم الإجمالي منجز لجريان البراءة في كل واحد من طرفيه وتعارضهما .

ولكن يرد عليه: أن الوجوب الغيري الذي جعله طرفاً للعلم الإجمالي مما لا يجدي في الإلزام بالإتيان بالزيارة متقيدة بالوضوء، أي: أن العلم الإجمالي إما بوجوب الوضوء نفسيا أو وجوب الوضوء غيريا لا يترتب عليه إلا الإلزام بعدم ترك الوضوء في نفسه، لا أنه يترتب عليه الإلزام بالإتيان بالزيارة عن وضوء، والسر في ذلك: أن المكلف ما لم يعلم بأن الزيارة متقيدة فلا يجب عليه الإتيان بالزيارة عن وضوء، والمفروض أنه لا يعلم بأن الزيارة متقيدة عن وضوء ولو إجمالا، وإن كان يعلم إجمالا أن الوضوء واجب غيري، ولكن هذا العلم الإجمالي لا يعني العلم بتقيد الزيارة بالوضوء كي يجب عليه الإتيان بالزيارة عن وضوء.

**فإن قلت:** إن الوجوب الغيري يعني أن الزيارة متقيدة بالوضوء، إذ لا معنى لوجوب الوضوء غيريا إلا تقيد الزيارة بالوضوء، فإذا علم بأن الوضوء إما واجب نفسي أو واجب غيري فقد علم أن الزيارة متقيدة بالوضوء إجمالا.

**قلت:** هما متلازمان، وليس الثاني أثراً للأول، كي يقال: إذا علم الأول - وهو وجوب الوضوء وجوباً غيريا - علم الثاني لأنه أثر له، بل هما متلازمان بمعنى أن ملاك الصلاة اللزومي ينشأ عنه وجوبان: وجوبٌ نفسي وهو وجوب تقيد الصلاة بالوضوء، ووجوب غيري وهو وجوب نفس الوضوء، فهذان الوجوبان - وهما: الوجوب النفسي لتقيد الصلاة بالوضوء والوجوب الغيري وهو وجوب نفس الوضوء - متلازمان وليس أحدهما أثراً للآخر، بل هما في عرض واحد، وبالتالي فالعلم بأحد المتلازمين لا يعني العلم بالآخر، إذ غايته أن المكلف علم بأن الوضوء إما واجبٌ نفسي أو واجبٌ غيري، ولكنه لم يعلم بأن الزيارة متقيدة بالوضوء، فحيث لم يعلم بهذا الطرف فحينئذ لا معنى لجريان البراءة عنه.

**فإن قلت:** بالنتيجة لدينا علمان إجماليان الأول: علم بأن الوضوء إما واجب نفسي أو واجب غيري، والثاني: علم بوجوب نفسي إما لذات الوضوء أو لتقيد الصلاة بالوضوء، والوجوب النفسي للوضوء طرف مشترك بينهما. أو أن عندنا علما إجماليا واحدا ذا ثلاثة أطراف: علم إجمالي بوجوب الوضوء في نفسه من جهة أو بوجوب الوضوء غيريا أو وجوب تقيد الزيارة بالوضوء من جهة أخرى، وبناء على ذلك فلا يرد الإشكال على سيدنا الخوئي قدس سره، لتعارض جريان البراءة في أطراف هذا العلم وهي الوجوب النفسي ووجوب التقيد وتنجزه بسبب ذلك.

قلت: بأن هذه الصياغة لا تفيد السيد الخوئي قدس سره، والسر في ذلك أن الملحوظ في المقام إما الجامع أو كل طرف بخصوصه، فإن كان المنظور هو الجامع - أي: جامع الوجوب - فمن الواضح أن جامع الوجوب معلوم غير مشكوك فلا معنى لجريان البراءة فيه، وإن كان المحلوظ كل طرف بخصوصه بمعنى وجوب الوضوء نفسيا ووجوبه غيريا، فكل طرف وإن كان مشكوكا ولكن لا ثمرة في جريان البراءة عنه كي تجري البراءة عنه، والنتيجة: أنه لا موضوع للبراءة بلحاظ الجامع لأنه معلوم، ولا ثمرة للبراءة بلحاظ كل طرف بخصوصه، فما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من تعارض البراءتين وتنجز العلم الإجمالي غير تام.

وسيأتي في المناقشة أن الإشكال وارد على كلا التقريرين . هذا ما يتعلق بالتقرير الأول لمنجزية العلم الإجمالي في المقام.

**التقرير الثاني لمنجزية العلم الإجمالي:** ما اختاره سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج2 ص226] وأفاد أن البحث يبتني على تحديد مفاد حديث الرفع في قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) وفيه ثلاثة مبانٍ:

**المبنى الأول:** أن المرفوع نفس ما لا يعلمون، أي: التكليف المجهول، بمعنى رفعه في مرحلة الظاهر برفع وجوب الاحتياط فلا يجب الاحتياط من جهة التكليف المشكوك.

**المبنى الثاني:** أن المرفوع هو المؤاخذة،أي المؤاخذة على مخالفة نفس التكليف المجهول، فكما أن المكلف حيث يشك في التكليف فإنه يشك في المؤاخذة على مخالفته، فما يتكفل به حديث الرفع رفع المؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول.

**المبنى الثالث:** أن مفاد حديث الرفع رفع المؤاخذة، ولكن لا على خصوص مخالفة التكليف المجهول، بل على الأعم، أي أن المرفوع هو المؤاخذة على مخالفة الواقع، سواء أكانت مخالفة الواقع مخالفةً لنفس التكليف المجهول أو كانت مخالفة متسببة ومستندة لمخالفة التكليف المجهول، بمعنى أنه إذا خالف التكليف المجهول فقد خالف الواقع، فمفاد حديث الرفع رفع المؤاخذة على مخالفة الواقع سواء أكانت مخالفة لنفس التكليف المجهول أو مستندةً لمخالفة التكليف المجهول.

فعلى المبنى الثالث قد يقال: إنه نافع في المقام، لأنه إذا تردد المعلوم بالإجمال بين وجوب الوضوء في نفسه أو وجوب الوضوء وجوباً غيريا، فبلحاظ وجوب الوضوء في نفسه يحتمل مخالفة للواقع فتجري البراءة عن المؤاخذة على مخالفة هذا الوجوب النفسي، ولكن بلحاظ الطرف الآخر - وهو الوجوب الغيري - لا يحتمل ثبوت مؤاخذة على مخالفة الوجوب الغيري حتى يرفعها المولى، لأنه ليس إلا وجوبا توصليا لا عقوبة على تركه بل العقوبة على ترك ذي المقدمة الذي يتصول بالواجب الغيري إليه، ولكن لو خالف الوجوب الغيري في المقام بأن ترك الوضوء تسببت عن هذه المخالفة مخالفة واجب نفسي وهو تقيد الزيارة بالوضوء، فإذا كان مفاد حديث الرفع رفع المؤاخذة على مخالفة الواقع ولو بسبب مخالفة الوجوب المحتمل جرى حديث الرفع في المقام بلحاظ الوجوب الغيري وإن لم يكن على مخالفته مؤاخذة لأن في مخالفته مخالفةً لواجبٍ نفسي محتمل وهو تقيد الزيارة بالوضوء، فيجري حديث الرفع بلحاظ هذه المؤاخذة، وحيث علم بواجب ذي مؤاخذة وهو إما الواجب النفسي أو الواجب الغيري لاستلزام مخالفته لمخالفة واجب نفسي آخرلم تجر البراءة عنه، فتجري في الطرف الآخر بلا معارض .

ولكن بما أن المختار - كما سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالى - أن مفاد حديث الرفع رفع المؤاخذة على مخالفة نفس التكليف المجهول لا الأعم، فإذا دار الأمر بين الوجوب النفسي للوضوء أو الوجوب الغيري له، فإن دليل البراءة وإن جرى بلحاظ الطرف الأول ولكنه لا يجري بلحاظ الطرف الثاني إذ لا مؤاخذة على الوجوب الغيري، والمفروض أن حديث الرفع يرفع المؤاخذة على مخالفة نفس التكليف المجهول، والتكليف المجهول هو الوجوب الغيري ولا مؤاخذة على مخالفته، فلا يجري حديث الرفع بلحاظ نفس الوجوب الغيري.

ولكن حيث إن المكلف يعلم بأن الوضوء إما واجب في نفسه أو أنه يجب تقيد الزيارة به، فالمقتضي لجريان البراءة عن الأول وعن الثاني تام فيتعارضان ويكون العلم الإجمالي منجزا.

**فإن قلت:** لدينا علم تفصيلي بالجامع وهو أن الوضوء واجب على كل حال إما نفسيا وإما غيريا، والعلم بالجامع لا تجري فيه البراءة لأنه لا شك فيه فتجري البراءة عن الطرف الثاني بلا معارض، وهذا عين الإشكال الوارد على سيدنا الخوئي قدس سره.

**قلت:** إن الجامع - وهو وجوب الوضوء - جامع بين مصداق يشمله حديث الرفع وهو الوجوب النفسي للوضوء ومصداق لا يشمله حديث الرفع وهو الوجوب الغيري، فبما أن الوجوب الغيري غير مشمول لحديث الرفع فالجامع المعلوم لا يجدي العلم به في رفع البراءة لأن أحد مصداقيه مما لا يجري فيه حديث الرفع، وما هو مجرى لحديث الرفع مشكوك وهو وجوب الوضوء في نفسه ووجوب تقيد الزيارة بالوضوء فتجري البراءة في الطرفين ويتعارضان.

**والخلاصة:** أن الذي التزم به سيدنا الخوئي قدس سره من جريان البراءة عن الوجوب الغيري كما تجري عن الوجوب النفسي لازمه انحلال العلم الإجمالي وعدم منجزيته. بينما المفيد في المنجزية كون العلم الإجمالي ذا طرفين وهما الوجوب النفسي للوضوء ووجوب تقيد الزيارة به.

**هذا ما أفاده سيد المنتقى قدس سره، ولكن يلاحظ عليه:**

**أولا:** أنه مخالف لمبناه، فقد ذكر في المنتقى [ج4 ص387 و388 و389] أن المراد الجدي من حديث الرفع هو جعل الحلية الظاهرية، وإن أبيت عن ذلك والتزمت بالمدلول المطابقي لحديث الرفع فإن مدلوله هو ما اختاره صاحب الكفاية قدس سره بقوله: (فالإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلا وإن كان ثابتا واقعا ولا مؤاخذة عليه قطعاً) يعني أن حديث الرفع يتكفل رفع التكليف المجهول عن مرحلة الفعلية، فإذا ارتفعت فعليته ارتفع وجوب الاحتياط وارتفعت المؤاخذة، ولعل عدم بناءه على رفع المؤاخذة مباشرة هو أن المؤاخذة مما لا تقبل الوضع من الشارع فلا تقبل الرفع من الشارع بما هو شارع، وإنما ترتفع برفع الحكم عن مرحلة الفعلية. فالمنظور في حديث الرفع بحسب مبناه قدس سره رفع نفس التكليف المجهول فعلا لا رفع المؤاخذة، فإن كان التكليف الغيري مما لا يقبل الوضع والرفع فلا مجرى لحديث الرفع بلحاظه، وإن كان مما يقبلهما جرى بلحاظه الحديث.

**والحمد لله رب العالمين**

# 102 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_242\_الأحد\_24\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وحاصل كلام السيد الروحاني قدس سره:** أن المنظور في مبنى سيدنا الخوئي قدس سره هو العلم الإجمالي الدائر بين الوجوب النفسي للوضوء والوجوب الغيري، وهذا العلم الإجمالي منحل حكما، وذلك لأن الجامع وهو العلم بوجوب الوضوء علم بإلزام ذي مؤاخذة فلا تجري فيه البراءة، وأما خصوصية النفسية والغيرية فهي خصوصية لا تتضمن إلزاما، لأن النفسية والغيرية صفات للوجوب وليست نفس الوجوب، فلا معنى لجريان البراءة عن النفسية ومعارضتها بالبراءة عن الغيرية، فينحل العلم الإجمالي لا محالة وذلك لجريان البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء بلا معارض.

وأما نظر السيد الروحاني قدس سره فإن العلم الإجمالي المتحقق في المقام ليس دائرا بين النفسية والغيرية كي ينحل، بل هو دائر بين وجوب نفسي للوضوء أو وجوب نفسي لتقيد الزيارة بالوضوء، أي: بين وجوبين نفسيين، لا بين وجوب نفسي ووجوب غيري، وبما أنه دائر بين وجوبين نفسيين فهو منجز لأن في كلتا الخصوصيتين إلزاما، فإن الوجوب النفسي للوضوء إلزام والوجوب النفسي لتقيد الزيارة بالوضوء إلزام، وحيث إن العلم الإجمالي دائر بين خصوصيتين إلزاميتين كان كل منهما مجرى للبراءة في نفسه، فيتحقق التعارض بين البراءتين ويتنجز العلم الإجمالي.

فحيث إن منظور سيدنا الخوئي قدس سره هو الدوران بين النفسية والغيرية لذلك تعين الانحلال، ومنظور السيد الروحاني قدس سره الدوران بين واجبين نفسيين لذلك اتجه القول بالمنجزية، ثم ذكر السيد الروحاني قدس سره بعد أن أتم مناقشته [ص228]: (إلا أن يشكل السيد الخوئي قدس سره العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسيا أووجوب التقيد نفسيا، فإن البراءة في كل منهما معارضة للآخر لكنه خلاف ظاهر كلامه في تعليقته وفي تقريرات بحثه كما أشرنا إليه، فتدبر) أي: لو نظر إلى العلم الإجمالي بين واجبين نفسيين لصح كلامه وتنجز العلم الإجمالي، وأما حيث قصر نظره على العلم الإجمالي بين النفسية والغيرية فهو غير منجز .

**ولكن يلاحظ على ذلك بما يبتني على أمور:**

**الأمر الأول:** ليس لدينا على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره أمران: واجب غيري وواجب نفسي وهو تقيد الزيارة بالوضوء، بل هما أمر واحد، أي أن المراد بالوجوب الغيري في المقام هو الوجوب الشرطي، والوجوب الشرطي ليس شيئا غير تقيد الزيارة بالوضوء، فدوران العلم الإجمالي بالنسبة للوضوء بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري هو عبارةٌ عن دوران العلم الإجمالي بين وجوب الوضوء في نفسه أو كونه شرطا في صحة الزيارة الذي هو تقيد الزيارة به ، لا أنهما اعتباران متلازمان في الوجود كما قربه السيد الروحاني قدس سره [ ص 225] بقوله: (إن مقتضى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسيا أو وجوبه غيريا ليس الإ الإتيان بالوضوء، أما الإتيان بالصلاة مقيدة به فلا، إذ ليس ذلك من آثار الوجوب الغيري كي يلزم ترتيبه بمقتضى العلم الإجمالي، وإنما هو من ملازماته، والمفروض أنه غير معلوم كي يعلم بلازمه) فإن الوجوب الغيري هو الوجوب الشرطي والوجوب الشرطي ليس شيئا آخر سوى تقيد الزيارة بالوضوء، فليس في البين علمان إجماليان أحدهما دوران الوضوء بين النفسية والغيرية وهو علم إجمالي منحل وإليه نظر السيد الخوئي قدس سره والآخر العلم بالوجوب النفسي إما للوضوء أو للتقيد وهو علم إجمالي منجز لم ينظر إليه السيد الخوئي قدس سره. بل الدوران في المقام بين كون الوضوء واجبا نفسيا وكونه واجبا غيريا هو الدوران بين وجوب الوضوء في نفسه أو تقيد الزيارة بالوضوء الذي هو الوجوب الغيري، نعم هناك اختلاف بين الأعلام في القيد على مسالك ثلاثة:

**المسلك الأول:** مسلك السيد الخوئي قدس سره وينبغي مراعاته في الإشكال عليه، وهو أن جعل الوجوب الغيري - بمعنى الأمر الغيري بالقيد في موارد كون القيد شرطا في الصحة - وإن كان ممكنا إلا أنه غير ثابت، وإنما الوجوب الغيري بنظره عبارة عن حكمٍ وضعي وهو شرطية القيد في الصحة: بمعنى أن المولى إذا أمر بالزيارة عن وضوءٍ انتزع العقل من ذلك شرطية الوضوء في صحة الزيارة من دون أمرٍ لا بالتقيد ولا بالقيد.

أما أنه لا أمر بالتقيد فلأن ما أمربه المولى هو الأمر بالمقيد حيث أمر بالزيارة عن وضوء ولا ينحل الأمر حقيقة لأمر بذات المقيد وأمر بالتقيد وإنما هو تحليل عقلي، وأما أنه لا أمر بالقيد فلأن الأمر بالمقيد كاف في حكم العقل بضرورة تحقيق القيد حيث لا يمكن تحقيق المقيد خارجا إلا بتحقيق القيد، فلزوم القيد إنما هو بحكم العقل لا بحكم الشارع، وعليه فليس معنى الوجوب الغيري أن هناك أمرا بالقيد - وهو الوضوء - بل ليس هناك إلا أمر بالمقيد وهو الزيارة عن وضوء وقد انتزع العقل منه أن الوضوء شرط في صحة الزيارة، وحكم بضرورة الإتيان به تحقيقا للمقيد.

**المسلك الثاني:** ما ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره [ أجود التقريرات ج1 ص 222] من أن هناك أمرا نفسيا ضمنيا بالتقيد، إلا أن الأمر النفسي الضمني بالتقيد أمرٌ بالقيد، لأن التقيد عنوان انتزاعي، والأمر بالعنوان الانتزاعي أمر بمنشأ انتزاعه، فالأمر بالتقيد أمر بالقيد، مما يعني أن الوضوء مأمور به لكن بأمر ضمني نفسي لا بأمر غيري ، وقد أشكل عليه سيدنا الخوئي قده في حاشيته هنا بأن الأمر بالمقيد ليس أمرا بالقيد، وإلا لم يبق فرق بين الجزء والشرط ، وذكر أيضا في تعليقة الأجود [ ج1 ص 198تحقيق ونشر مؤسسة صاحب الأمر ] أن التكليف بالمقيد لا يستلزم التكليف بنفس القيد ... إلخ .

**المسلك الثالث:** مسلك جملة من الأعلام ومنهم المحقق العراقي قدس سره [ نهاية الأفكار ج 1 ص 279] من أن هناك أمرين: أمرا بالمقيد وهو أمر نفسي وأمرا بالقيد وهو أمر غيري، بمعنى أن الأمر النفسي بتقيد الزيارة بالوضوء اقتضى أمراً غيريا بالقيد وهو الوضوء، إلا أن الثاني أثر للأول وليسا أمرين متلازمين لا يقتضي تنجز العلم بأحدهما تنجز الآخر كما ذكره السيد الروحاني قدس سره.

فعلى مسلك السيد الخوئي قدس سره لا يوجد اعتباران أحدهما الوجوب النفسي للتقيد والآخر الوجوب الغيري للقيد، بل لا يوجد إلا شرطية الوضوء لصحة الزيارة وهو حكم وضعي منتزع من الأمر بالمقيد، فإذا دار الأمر في الوضوء بين كونه نفسيا أو غيريا فقد دار الأمر في الوضوء بين وجوبه في نفسه أو كونه شرطا في صحة الزيارة، فلا يرد ما ذكره السيد الروحاني قدس سره من وجود علمين إجماليين، حيث إن منظور سيدنا الخوئي قدس سره إلى شيء واحد وهو دوران الأمر بين نفسية الوضوء أو وجوب المقيد بالوضوء أي الأمر بالزيارة عن وضوء وهو دورانٌ بين نفسيين في الواقع، كما يظهر من عبارته في أجود التقريرات حيث علل أحد الأمرين بالآخر فقال:[أجود التقريرات ج1 ص 171]: (لا يخفى ان إجراء البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء في مفروض المثال معارض بجريان البراءة عن الوجوب النفسيّ المحتمل ثبوته للوضوء - فهو ناظر للعلم الإجمالي بين نفسيين - فان القدر المعلوم ثبوته انما هو أصل تعلق الوجوب بالوضوء و اما خصوص كونه نفسيا أو غيرياً فهو مجهول) فيلاحظ أنه قد علل الأول بالثاني مما يرشد إلى أنه يراه علما إجماليا واحدا، وهذا ظاهر عبارته لا أنه خلاف ظاهر كلامه كما ذكره السيد الروحاني قدس سره ثم قال: (لكن العلم الإجمالي بثبوت إحدى الخصوصيّتين يمنع من جريان أصالة البراءة في كل منهما فاللازم هو الاحتياط و الإتيان بالصلاة مع الطهارة في مفروض المثال فتكون النتيجة نتيجة الوجوب الغيري لا النفسيّ‌) أي أن النتيجة نتيجة الشرطية.

**الأمر الثاني:** أن الوجوب الشرطي أمر منتزع من تقيد الصلاة أو الزيارة بالوضوء فلذلك هو قابل للوضع بوضع منشأ انتزاعه وهو الأمر بالمقيد، وهو قابل للرفع برفع منشأ انتزاعه وهو رفع الأمر بالمقيد، فمقتضى كونه قابلا للوضع والرفع وكونه ذا مؤاخذة جريان البراءة عنه بمعنى نفي وجوب الاحتياط من جهته، والنتيجة : أنه بناء على هذا التعريف للوجوب الغيري فإن البراءة جارية عنه على كل المسالك الثلاثة التي ذكرها السيد الروحاني قدس سره في تحليل مفاد حديث الرفع [المنتقى ج2 ص226]، ومقتضى البراءة عنه معارضتها بالبراءة عن الوجوب النفسي للوضوء في حد ذاته، وبهذا اللحاظ ومن هذه الجهة يكون العلم الإجمالي منجزا.

ولذا ذكر السيد الروحاني قدس سره [المنتقى ج5 ص236] أن الشك في الشرطية مجرى للبراءة العقلية والنقلية، أما العقلية فلأن ما قام عليه البيان أصل الأمر بالمشروط وأما الشرطية فهي اعتبار مجهول فالعقاب على إهماله من دون بيانٍ عقاب مع عدم البيان وهو قبيح، وأما من ناحية البراءة الشرعية فبما أنه اعتبار يوجب ضيقا فمقتضى حديث الرفع جريان البراءة عنه بمعنى نفي وجوب الاحتياط من جهته.

**الأمر الثالث:** يرد على العلمين السيد الروحاني والسيد الخوئي قدس سرها: أنه إن قلنا بأنه يكفي في تعارض البراءتين الأثر الحيثي فالعلم الإجمالي منجز في المقام، لأنه إذا دار الأمر بين الأمر النفسي بالوضوء وشرطية الوضوء لصحة الصلاة فأثر البراءة عن الأول التأمين من العقوبة على تركه في نفسه ، وأثر البراءة عن الثاني إثبات الصحة الظاهرية لأنه إذا جرت البراءة عن تقيد الزيارة كان الإتيان بالزيارة بلا وضوء صحيحة ظاهرا، فكل منهما أثر في نفسه، ومقتضاه تعارض البراءتين ومنجزية العلم الإجمالي، ولكن إذا قلنا بأنه يعتبر في منجزية العلم الإجمالي الذي يبتني على تعارض البراءتين الأثر العملي الفعلي ولا يكفي الأثر الحيثي فالعلم الإجمالي غير منجز لا على تصوير السيد الروحاني ولا على تصوير السيد الخوئي قدهما ، والسر في ذلك أن البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء ترخيصٌ في المخالفة القطعية للعلم الإجمالي لأن في ترك الوضوء تركا للواجبين، لأنه إن كان الوضوء واجبا نفسيا فقد تركه وإن كان شرطا في صحة الزيارة فقد ترك الزيارة لتركه شرطها، فهو مخالفة قطعية، و مورد لاستحقاق العقوبة قطعا، فلا تجري البراءة فيه، فإذا لم تجر البراءة فيه جرت عن الطرف الثاني وهو تقيد الزيارة بالوضوء بلا معارضٍ وانحل به العلم الإجمالي حكماً، فهذا الإشكال الذي يرد على السيد الخوئي يرد على السيد الروحاني أيضا، فلا ثمرة عملية لإجراء البراءة عن وجوب نفسي للوضوء على كلا المسلكين.

تمت مناقشة المسلك الثاني وهو دعوى منجزية العلم الإجمالي بتقريريه: تقرير السيد الخوئي وتقرير السيد الروحاني قدهما .

**المسلك الثالث:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره، من التفصيل بين وحدة الواقعة وتكررها، فهنا صورتان:

**الصورة الأولى:** فرض وحدة الواقعة بمعنى أن الملحوظ ظرفية الزمان الواحد لجريان الأصلين وإن اختلف الفرض ، فحينئذ لا يكون العلم الإجمالي منجزا كما ذكر المحقق النائيني قدس سره. والسر في ذلك أن البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لا تجري إلا في فرض ترك الزيارة، والبراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء لا تجري إلا في فرض فعل الزيارة، فاختلف فرض كل منهما عن الأخرى، ومع اختلاف الفرض لا يلزم من جريانهما معا الترخيص في المخالفة القطعية فلا يكون العلم الإجمالي منجزا.

**وبيان ذلك:**

أما الأول - وهو جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء - فهوإنما يتصور في فرض ترك الزيارة، لأن الغرض من جريان البراءة تحصيل التأمين، ولا يتحقق التأمين عن الوجوب النفسي للوضوء إلا إذا ترك الزيارة، لأنه إذا أتى بالزيارة فسيقطع بأن في ترك الوضوء المستند للبراءة تركاً لواجب واحد على كل تقدير ، لأنه إما ترك للواجب في نفسه وهو الوضوء أو ترك شرط الواجب وهو الزيارة ، فهو موجب لاستحقاق العقوبة على كل حال، فلا معنى لجريان البراءة فيه لتحصيل التأمين من ناحيته وهو يعلم أن في تركه استحقاقا للعقوبة، وإنما يفيد جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء إذا ترك الزيارة، فإنه إذا ترك الزيارة يعلم أنه ترك واجبا واحدا يستحق عليه عقوبة واحدة، ولكن لو ترك الوضوء مع ترك الزيارة فسيحتمل أنه ترك واجبين لاحتمال أن يكون الوضوء واجبا نفسيا غير الزيارة فيكون في تركه بعد ترك الزيارة ترك ثانٍ لواجب آخر واحتمال عقوبة جديدة غير العقوبة السابقة، فالغرض من جريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء في فرض ترك الزيارة التأمين من عقوبة ثانية، وهذا ما نقل عن السيد الخوئي في بعض تقريرات درسه [ تقرير الكرجي ج1 ص 377] لا في المحاضرات.

**وأما الثاني** - وهو البراءة عن التقيد - فهو إنما يفيد التأمين في فرض أنه أتى بالزيارة، لأنه إذا ترك الزيارة أصلا فقد ترك المقيد ومع ترك المقيد فلا معنى لجريان البراءة عن التقيد، فإن في ترك المقيد مخالفة قطعية ، وبالتالي لا معنى للتأمين من المقيد بعد تركه، فلا بد من فرض أنه أتى بالزيارة ويشك في تقيد الزيارة بالوضوء أم لا؟ فتجري البراءة عن التقيد لإثبات صحة الزيارة.

**والنتيجة :** أن إحدى البراءتين في فرض ترك الزيارة، والأخرى في فرض فعل الزيارة، فلم تجر البراءتان في فرض واحد، لذلك لا يلزم من جريانهما في فرضين الترخيص في المخالفة القطعية لأنه إما أن يكون في فرض ترك الزيارة فلا تجري البراءة عن الثاني، أو في فرض فعلها فلا تجري البراءة عن الأول، فلا يكون العلم الإجمالي منجزا إذا قصر النظر في جريان البرائتين على زمان واحد ، إذ لايعقل في الزمان الواحد جريان البرائتين في فرضين متضادين مما يعني عدم منجزية العلم الإجمالي مع قصر النظر على الزمن الواحد ، وهو المعبر عنه بوحدة الواقعة .

**والحمد لله رب العالمين**

# 103 - مبحث\_الأوامر\_243\_الاثنين\_25\_شعبان\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

والحاصل: أن السيد الصدر قدس سره أفاد في البحوث بأن هناك تفصيلاً في محل الكلام، وهو أن للمسألة تقسيمين: تقسيماً بلحاظ الزمن، وتقسيماً بلحاظ المرة والتكرار.

فأما التقسيم بلحاظ الزمن فحاصله: أنه إذا فرض أن كل طرفٍ من أطراف العلم الإجمالي خاص بزمنٍ مختلفٍ عن زمن الطرف الآخر، كما إذا علم إجمالاً بأنه نذر إما الوضوء في نهار يوم الخميس أو الزيارة عن وضوء في ليلة الجمعة، مع العلم بأنه نذر الزيارة والوضوء قطعاً، ولكنه لا يعلم أن الوضوء نُذر شرطا للزيارة ليلة الجمعة أو مستقلا في نهار يوم الخميس. ففي مثل هذا الفرض يكون العلم الإجمالي منجزا بلحاظ تعارض الأصول في أطرافه، فإن أصالة البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء نهار يوم الخميس معارضة للبراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء في ليلة الجمعة وإن كان مؤدى البراءة في كل طرفٍ في حد ذاته المخالفة الاحتمالية، ولكن مجموع الأصلين يؤدي للمخالفة القطعية فإن المكلف إذا ترك الوضوء نهار يوم الخميس استناداً للبراءة وترك تقيّد الزيارة بالوضوء في ليلة الجمعة استنادا للبراءة وقع في المخالفة القطعية للمعلوم بالإجمال واستحقاق العقوبة، وبما أنه يلزم من جريان الأصلين في الطرفين - وإن كانا في زمانين - الترخيص في المخالفة القطعية، فذلك موجب لتعارض الأصول الذي يعني تنجز العلم الإجمالي.

وأما التقسيم الثاني فلو فرض أن الزمن لطرفي العلم الإجمالي واحد، فهو على صنفين:

الصنف الأول: ما كان كل منهما ملحوظا على نحو المرة وهو ما يعبر عنه بوحدة الواقعة.

الصنف الثاني: ما يكون قابلا للتكرار وهو ما يعبر عنه بتكرر الواقعة.

**فالصنف الأول:** - وهو ما إذا كان العلم الإجمالي متقوما بطرفين ملحوظين على نحو المرة - كما إذا علم بأنه نذر الزيارة والوضوء في ليلة الجمعة، ولكن لا يعلم هل نذر الوضوء في نفسه أم نذره شرطاً للزيارة؟ والمفروض أن كل طرف ملحوظ في نفسه، فحينئذ لا يكون العلم الإجمالي منجزا، والسر في ذلك: أن منجزية العلم الإجمالي فرع تعارض الأصول، وتعارض الأصول فرع أن يكون للأصل في كل طرف ثمرة، وثمرة جريان الأصل التأمين من العقوبة المحتملة، فإذا لم يؤمن الأصل من العقوبة إما لأنها مقطوعة الحصول أو مقطوعة العدم لم يجر، وإذا لم يجر لم يقع تعارض بين الأصول فلا يكون العلم الإجمالي منجزا، وهذا ما ينطبق على فرض وحدة الواقعة، وبيان ذلك: أن المكلف في هذا الفرض إما أن يختار ترك الزيارة أو يختار فعلها، فإن اختار تركها فحينئذ تجري في حقه البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، والوجه فيه أنه مع فرض ترك الزيارة علم بأنه استحق عقوبة واحدة لأن الزيارة واجب منذور فتركه موجب للعقوبة، ولكن لا يدري هل في ترك الوضوء مع ترك الزيارة عقوبة ثانية أم لا؟ فلعل الوضوء واجب شرطي فلا يستتبع تركه عقوبة أخرى، ولكن بناء على كونه واجبا نفسيا ففي تركه عقوبة زائدة على عقوبة ترك الزيارة، فتجري أصالة البراءة للتأمين من هذه العقوبة الزائدة المحتملة، ولا تجري في هذا الفرض - أي: فرض ترك الزيارة - البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء، لأنه إذا ترك أصل المقيد وعلم باستحقاق العقوبة على تركه فلا معنى للتأمين عن ترك شرطه إذ لا يزيد ترك شرطه عقوبة على ترك أصل المشروط، وإن اختار فعل الزيارة لا تركها فتجري في حقه البراءة عن التقيد لأنه إذا اختار فعل الزيارة فإما أن يأتي بها عن وضوء أو لا فتجري البراءة عن التقيد ليمكنه أن يأتي بها بلا وضوء، ولكن لا تجري في هذا الفرض البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء، لأنه إذا أتى بالزيارة قطع بأنه لن يستحق أكثر من عقوبة واحدة، فإنه إن كان الوضوء واجبا نفسيا لم يستحق على تركه الا عقوبة واحدة، وإن كان واجبا شرطيا لم يستحق أكثر من عقوبة واحدة وهي عقوبة ترك الزيارة عن وضوء، وبالتالي فلا معنى لجريان البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء مع قطعه أن في تركه عقوبة واحدة لا أكثر سواء كان وجوب الوضوء نفسيا أم شرطيا. فبما أن البراءة عن كل منهما تجري في فرضٍ لا يجري فيه الآخر فلم يجتمعا في فرضٍ كي يتعارضا ويكون العلم الإجمالي منجزا.

**وأما الصنف الثاني:** - وهو كون المعلوم بالإجمال قابلا للتكرار - فمثاله ما إذا فعل الزيارة في اليوم الأول وترك الزيارة في اليوم الثاني، وفي اليوم الأول أجرى البراءة عن التقيد، وفي اليوم الثاني أجرى البراءة عن الوجوب النفسي، فإنه بمجموع البراءتين يعلم أنه وقع في المخالفة القطعية إما في اليوم الأول أو في اليوم الثاني، وحيث لزم من جريان البراءتين بلحاظ التكرار الترخيصُ في المخالفة القطعية فذلك موجب لتعارض الأصول وتنجز العلم الإجمالي.

وقد يسجل إشكال في كلام السيد الشهيد طاب ثراه، وملخصه: أن هناك مبنيين في منجزية العلم الإجمالي:

**المبنى الأول:** مبنى المحقق النائيني قدس سره، وهو أن المنجزية فرع تعارض الأصول، وتعارض الأصول فرع استلزامها للترخيص في المخالفة القطعية، فلو لم تستلزم الترخيص في المخالفة القطعية فلا تعارض ولا منجزية، مثلا: لو علم المكلف بحرمة الجلوس في مكان ما من أمكنة النجف، فإنه لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس في جميع أمكنة النجف، وحيث لا يمكنه المخالفة القطعية لم يلزم من جريان البراءة عن حرمة الجلوس في بعض الأماكن الترخيص في المخالفة القطعية لأنها غير مقدورة، وحيث لا يلزم من جريان البراءة في بعض الأماكن الترخيص في المخالفة القطعية فالعلم الإجمالي غير منجز.

فعلى مبنى المحقق النائيني قدس سره قد يقال في المقام: أنه مع فرض وحدة الواقعة - كما ذكر السيد الصدر قدس سره - لا منجزية للعلم الإجمالي، لأنه مع فرض وحدة الواقعة لا يجتمع الأصلان في فرض واحد، فلا يلزم من الترخيصين في كلا الطرفين ترخيص في المخالفة القطعية، فلا يكون العلم الإجمالي منجزا كما أفاده السيد قدس سره.

**المبنى الثاني:** ما تبناه السيد الصدر نفسه [البحوث ج5 ص379] وهو أن المناط في منجزية العلم الإجمالي استلزام جريان الأصول في أطرافه للمخالفة القطعية أو الترخيص القطعي في المخالفة وإن لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية، وبيان ذلك بالمثال: أنه إذا علم المكلف في هذه اللحظة إما بحرمة الجلوس في الجانب الأيمن أو بحرمة الجلوس في الجانب الأيسر، فإنه لا يمكنه الجلوس في الجانبين، فالمخالفة القطعية غير مقدورة وإن كان قادرا على الموافقة القطعية، لكن العلم الإجمالي منجز، لأن النكتة في منجزية العلم الإجمالي هي ارتكاز المناقضة - بحسب تعبيره - أي أنه: مع العلم بوجود غرضٍ لزومي في أحد الطرفين فالترخيص المطلق في الطرفين مع العلم بغرض لزومي تناقض، لأن إطلاق ترخيص المولى يعني عدم اهتمام الشارع بغرضه اللزومي وعدم اهتمام الشارع بغرضه اللزومي خلف كونه غرضا لزوميا له، وهذه النقطة منطبقة على المثال، فإذا قال المولى: رخصت لك في ارتكاب الطرفين معا بحيث لو كنت قادرا على الجلوس في المكانين في آن واحد فأنت في رخصة، فهذا وإن لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية ولكنه ترخيص قطعي في المخالفة، وهو كاشف عن عدم اهتمام المولى بغرضه اللزومي المعلوم في البين، وهو تناقض مستهجن بحسب الارتكاز العقلائي، فلا فرق بين إمكان المخالفة القطعية وعدمها، وإنما العبرة بأن الترخيص مطلق أم لا؟ فإذا كان الترخيص مطلقا فهو مستهجن.

وبناءً على هذا المبنى يقال في المقام: إن الأصلين وإن لم يجتمعا في فرض واحد إلا أن المولى أطلق الترخيص، ومقتضى إطلاقه للترخيص في ترك كلا الطرفين أنه ترخيص قطعي في المخالفة وإن لم يكن ترخيصا في المخالفة القطعية لعدم اجتماع الأصلين في فرض واحد، والترخيص القطعي في المخالفة يعني عدم اهتمام المولى بغرضه اللزومي المعلوم بالإجمال، فكيف بنى السيد الصدر قدس سره على عدم المنجزية مع أن مقتضى مبناه هو المنجزية؟

ولكن يمكن دفع الإشكال عنه بأن هناك فرقا بين كون القصور في المكلف وكونه في الترخيص، ففي المثال السابق وهو علم المكلف بحرمة الجلوس إما في الطرف الأيمن أو الأيسر في لحظة واحدة يكون القصور في المكلف لعدم قدرته على الجمع بين الجلوسين ولا قصور في الترخيص فإن دليل البراءة يشمل الطرفين بإطلاقه، وحينئذ يرد المحذور: وهو أن إطلاق الترخيص بحيث لو كان المكلف قادرا على الجمع بينهما لكان الترخيص فعليا يعني عدم اهتمام المولى بغرضه اللزومي وهو تناقض، وأما في المقام فالترخيص في نفسه قاصر، أي أن دليل البراءة عن الوجوب النفسي للوضوء لا إطلاق له لفرض فعل الزيارة، ودليل البراءة عن تقيد الزيارة بالوضوء لا إطلاق له لفرض ترك الزيارة، فكل من الترخيصين في حد ذاته قاصر عن الشمول لفرض الآخر، فالقصور في الترخيص وليس في المكلف، فبما أن القصور في الترخيص فلا يرد محذور الاستهجان والمناقضة مع قصور الترخيص في حد نفسه.

وبذلك يكون ما ذكره السيد الشهيد طاب ثراه من التفصيل تاما، والنتيجة أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره الشريف وتبعه شيخنا الأستاذ قدس سره من عدم منجزية العلم الإجمالي صحيح في فرض وحدة الواقعة، وما ذكره سيدنا الخوئي من منجزية العلم الإجمالي صحيح في فرض تعدد الواقعة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 104 - مبحث\_الأوامر\_244\_الثلاثاء\_9\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البحث في الثواب والعقاب على الواجب الغيري:**

**وينبغي تمهيد أمور قبل الدخول في المبحث:**

**الأمر الأول:** إن الثواب والعقاب على نوعين: الثواب الانفعالي، والثواب المولوي، والمقصود بالثواب الانفعالي أن كل من أحسن إلى غيره فمقتضى الطبيعة التكوينية للمحسَن إليه أن ينفعل بالإحسان فيرضى عن المحسن، وأثر ذلك أنه قد يثيبه بمكافأة أو جائزة، وهذا ما يعبر عنه بالثواب الانفعالي، كما أن كل شخص يسيء إلى شخص آخر فمقتضى الطبيعة التكوينية للمساء إليه أن ينفعل، وقد يترتب على الانفعال العقوبة من قبل المساء إليه، وهو العقاب الانفعالي، أو يقوم أحد بتحقيق المطلوب النفسي للإنسان فينفعل بذلك ويثيبه، أو يفوت عليه مطلوبه النفسي فينفعل ويعاقبه، فالثواب والعقاب الانفعاليان ينشآن عن الرضا والسخط ولا يختصان بالمولى العرفي بالنسبة إلى عبده، فلذلك لم يقعا محل البحث في كلمات الأصوليين.

**النوع الثاني:** هو الثواب والعقاب الفعلي المولوي، وهو: ما يصدر من المولى تجاه عبده، إذا صدر منه العمل بقصد إطاعة أمر المولى - لا لداعٍ يختص به - فالثواب المترتب على ذلك هو الثواب الفعلي المولوي، والفارق بين النوعين مضافا للاختلاف في الحقيقة الاختلاف في المناط، فمناط النوع الأول - أي: الثواب والعقاب الانفعاليين - الإحسان أو تحقيق المطلوب الذاتي، والإساءة أو تفويت المطلوب الذاتي، ومناط النوع الثاني هو حكم العقل العملي بمعنى- أن العقل إذا أحرز أن العبد وافق أمر المولى هل يحكم أن العبد أهل للثواب، وإذا أحرز أنه خالف أمر المولى هل يحكم العقل بأنه أهل للعقاب أم لا؟

**الأمر الثاني:** هناك عدة مطالب وقع البحث عنها في كلمات الأصوليين، ولكن محل البحث عنها ليس المقام، وهي:

**الأول:** هل أن الثواب المولوي استحقاق من العبد على المولى أم تفضل من المولى على العبد؟ فلو أن العقل إذا أحرز موافقة العمل أمر المولى فهل يحكم بأن للمطيع حقاً على المولى في مثوبته؟ أم أن الثواب على فرض موافقة أمر المولى مجرد تفضل فإن أعطاه المولى الثواب فهي نعمة تستحق الشكر وإلا فهو ملكه الذي يتصرف فيه كما يشاء، وهذه المسألة مسألة كلامية لا أصولية، وقد ذكر في شرح التجريد [المسألة الخامسة ص407] أن الثواب استحقاق، بينما التزم الشيخ المفيد [المصنف الرابع - أوائل المقالات ص111] بأن الثواب تفضل محض وليس للعبد حق على المولى في أن يثيبه وإن أحرز موافقة أمر المولى، وقد بحث سيدنا الخوئي قدس سره هذه المسألة [المحاضرات ج2 ص229] تبعاً للمحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص250]. وهو من صغريات بحث القطع، فكما يبحث في باب القطع عن الملازمة بين حكم العقل والشرع، فإنه يبحث عن الملازمة عقلا بين الطاعة وترتب الثواب.

**الثاني:** لاريب في ترتب العقوبة على المعصية وإنما وقع البحث في إمكان إدراك العقل استحقاق العاصي للعقوبة الأخروية بعنوان الجزاء ؟قد ذهب معظم الأصوليين إلى أن العقل يدرك أن العبد إذا خالف أمر المولى عن عمد فإنه أهل للعقوبة الأخروية، ومعنى أنه أهل للعقوبة الأخروية أن المولى لو عاقبه في الآخرة جزاء على معصيته لم يكن عقابه ظلما ولا تضييعا لحق العبد، ومقتضى إدراك العقل ملاك حسن عقوبة العاصي ادراكه البراءة العقلية، وهي: أن العبد لو خالف أمر المولى عن جهل قصوري كما لو وقع في المخالفة بعد الفحص عن الحجة على التكليف الإلزامي واليأس عن الظفر بها، فإنه حينئذ يدرك أن عقاب العبد على المخالفة الناشئة عن جهل قصوري بعنوان الجزاء ظلم للعبد، والظلم قبيحٌ، فإن العقل إذا أدرك ملاك العقوبة الأخروية وهو الجزاء على العمل، حكم بها في مورد المعصية وحكم بعدمها في مورد المخالفة عن جهل قصوري، وهو ما يعبر عنه ب قبح العقاب بلابيان - أي البراءة العقلية كما ذهب إليه معظم الأصوليين.

ولكن سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج4 ص28 وص441] أنكر ذلك وأفاد: أنه لا مجال للعقل في درك ملاك العقوبة الأخروية، وأنه من باب الجزاء؟ أم من باب الأثر الوضعي للمخالفة؟ - بناء على القول بتجسم الأعمال - أولأن العقوبة من اللوازم التكوينية للمخالفة، أو لأن النظام الأخروي يقتضي ذلك فكما أن النظام الدنيوي يقتضي ضرورة العدل لنفي الظلم من النفوس والأمانة لنفي الخيانة، فالنظام الأخروي يقتضي العقاب على المخالفة ولو من باب تطهير النفوس وتكميلها، وبما أن العقل قاصر عن إدراك ما هو ملاك العقوبة الأخروية وأنه الجزاء أم الأثر الوضعي لكل مخالفة ولو صدرت عن جهل قصوري لم يحكم باستحقاقها بمناط الجزاء، وبعبارة أخرى: إن العقل وإن أدرك ترتب العقوبة على المعصية لكنه لا يدرك استحقاق العقوبة على المعصية من باب الجزاء،ولا عدم استحقاقها عند صدور المخالفة عن جهل قصوري، فلو أن العبد عصى متمردا عالما فإن العقل لا يدرك ملاك هذه العقوبة، وكذلك لو خالف عن جهل قصوري.

وهذا المبحث محله باب البراءة العقلية.

**الثالث:** على فرض وجود ملازمةٍ بين المعصية والعقوبة فهل منشأ الملازمة من باب الجعل أم من باب إدراك العقل النظري أم من باب حكم العقل العملي؟ فهناك مسالك:

**المسلك الأول:** أن العقوبة من باب الجعل، كما أشار إليه المحقق الإصفهاني [نهاية الدراية ج2 ص110] بمعنى أن مقتضى قاعدة اللطف أن يجعل المولى على كل معصية عقاباً في كتابه الكريم وفي سنة نبيه العظيم صلى الله عليه وآله، تقريباً للعباد إلى الطاعة وتنفيرا لهم عن المعصية، فالملازمة جعلية لا عقلية.

**المسلك الثاني:** ما ذهب إليه السيد الأستاذ مد ظله: أن العقل النظري يدرك أن هناك ملازمةً واستبطانا بين الإلزام وبين الوعيد، وذلك نتيجة البناء العقلائي على التقارن بينهما.

**المسلك الثالث:** ما ذهب إليه معظم الأصوليين، وهو الصحيح كما أشرنا له في أبحاث سابقة، وهو أن العقوبة بحكم العقل العملي بأحد وجهين:

1- أنه من باب قبح الظلم، أي أن المعصية ظلمٌ للمولى، فإذا عصى العبد ربه فقد ظلمه والظلم قبيح بحكم العقل العملي، ومقتضى حكم العقل العملي بقبح الظلم استحقاق العبد للعقوبة، فالملازمة ناشئة من هذا الحكم.

2- ما طرحه السيد الأستاذ مد ظله بيانا لهذا المسلك من أن المولى حيث ربط بين مقامه المولوي وبين طاعته، فقال: من أطاعني حفظ مقامي ومن لم يطعني هتك مقامي، لذلك حكم العقل العملي: أنه من عصى المولى فقد هتك حرمته واستخف بمقامه، فمن باب حرمة الهتك عقلا وقبح الاستخفاف بحرمة المولى يحكم العقل باستحقاق العقوبة.

وهذه المسالك يأتي البحث عنها مفصلا في باب حجية القطع.

**الأمر الثالث:** لا ريب في أن العبد إذا عصى الأمر الغيري بالمقدمة بقصد إظهار الطغيان على المولى فإنه يستحق العقوبة وإن كان الأمر غيريا لكونه أمرا صادرا من المولى، فيستحق في الفرض عقوبتين على الطغيان بترك امتثال الأمر الغيري وترك امتثال الأمر النفسي، وأما إذا لم يقصد إظهار التمرد والطغيان، وإنما عصى الأمر النفسي وبتبعه لم يمتثل الأمر الغيري، فهل أن مخالفة الأمر الغيري بما هي مخالفة له لا من باب الطغيان والتمرد توجب استحقاق العقوبة أم لا؟ قد ذهب صاحب الكفاية وتبعه معظم الأصوليين إلى أن مخالفة الأمر الغيري بما هي مخالفة للأمر الغيري ليست من أسباب استحقاق العقوبة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 105 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_245\_الأربعاء\_10\_شوال\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الأمر الرابع:** إن امتثال الأمر الغيري لمن التفت إليه بنحوين، إذ تارة يكون بالإتيان بالمقدمة بداعي الرجاء أو الخوف أو بداعي التوصل لذي المقدمة، وتارة يكون بنحو الاحترام والتعظيم بمعنى أن العبد وإن كان ملتفتا إلى أن الأمر بالمقدمة أمر غيري، ولكنه يأتي بالمقدمة بقصد احترام أمر المولى وتعظيمه مضافا لتعظيمه بامتثال الأمر النفسي، إذ المفروض أن الأمر الغيري وإن كان غيريا إلا أنه أمرٌ مولوي، فيمكنه أن يأتي بالمقدمة بغض النظر عن صفة الأمر بل لأنه أمر المولى فيظهر احترامه بالإتيان بالمقدمة وإن لم يكن في البين أمر نفسي بذي المقدمة، وهذا يعني صدق عنوان الانقياد والاحترام على العمل، فإن العمل بداعي العنوان مصداق لذلك العنوان.

ولا ريب حينئذ في ترتب المثوبة على النحو الثاني، بمعنى أن المثوبة تتعدد، بأن تكون هناك مثوبة على الإتيان بالمقدمة لا من باب أنه امتثال لأمر غيري، بل لأن العمل مصداق لعنوان الاحترام، والاحترام مناط للثواب بغض النظر عن وجود أمر أو صفة الأمر، ولذلك قد يترتب الثواب على الانقياد في الأوامر التوصلية كما لو طهر ثوبه بقصد الانقياد للأمر بالتطهير احتراما له، وكذا في المورد الذي لم يثبت فيه أمر، كما لو شك في مشروعية صلاة الغدير فأتى بها برجاء احترام أمر المولى، فإنه يثاب على ذلك لصدق عنوان الانقياد بالتعظيم، فلذلك لا محل للنزاع في ترتب مثوبتين لو أتى بالمقدمة وذي المقدمة بقصد احترامين للمولى وتعظيمين، وإنما محل النزاع هو النحو الأول، وهو الإتيان بالمقدمة بداعي الأمر الغيري بها توصلا لذي المقدمة، فهل يستحق بذلك مثوبة أخرى وراء المثوبة على المقدمة أم لا؟

**وبعد وضوح الأمور التي ذكرناها نشرع في البحث، وهنا مطالب:**

**المطلب الأول:** في أن موافقة الأمر الغيري بما هي موافقة له هل تستوجب ثواباً؟ وهل أن ترك امتثال الأمر الغيري بما هو مخالفة له مستوجب للعقاب وراء العقوبة المترتبة على ترك امتثال الأمر النفسي لذي المقدمة أم لا؟

وقد ذكر صاحب الكفاية قدس سره [ص110] أن موافقة الأمر الغيري بما هي موافقة له لا تستوجب ثوابا، ومخالفته بما هي مخالفة له لا تستوجب عقابا، فليس وراء ذي المقدمة ثوابٌ ولا عقابٌ آخر، ولكن ما هو الوجه في ذلك؟

ذكر في كلمات الأعلام قدست أسرارهم وجوه:

**الوجه الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره في آخر كلامه، وهو أن مناط المثوبة والعقوبة هو القرب والبعد من المولى، وبما أن موافقة الأمر الغيري بما هو أمر غيري لا تستوجب قرباً من المولى وراء القرب الحاصل بامتثال الأمر النفسي، وترك امتثال الأمر الغيري المساوق لترك امتثال الأمر النفسي لا يستوجب بعدا زائدا وراء البعد الحاصل من ترك امتثال الأمر النفسي فلا مثوبة ولا عقوبة بإزاء الأمر الغيري .

**ولكن قد يقال:** إن مناط المثوبة والعقوبة في امتثال الأمر النفسي ليس القرب والبعد، بل نفس الامتثال والإطاعة بغض النظر عن حصول القرب والبعد ، فإن المكلف إذا امتثل الأمر النفسي بذي المقدمة ترتب على امتثال الأمر النفسي أثران في عرض واحد: الثواب والقرب، فليس الثواب مترتبا على القرب بل كلاهما مترتبان على الإتيان بالعمل بداعي أمره ، وبناء على ذلك لا بد من البحث في أن الثواب هل يترتب على امتثال الأمر الغيري أم لا بغض النظر عن القرب؟

**الوجه الثاني:** أن مناط الثواب والعقاب حفظ الملاك وتفويته، فإن كان العمل حافظا لملاك المولى بنفسه - لا بما هو مقدمة - استحق به الثواب وإن كان الحال تفويتا لملاك المولى استحق به العقاب، وليس في المقدمة - فعلاً أو تركاً - حفظ للملاك ولا تفويت له، وإنما الحفظ والتفويت بالإتيان بذي المقدمة، لأن الملاك كامن في ذي المقدمة والمقدمة مجرد توصل له لا أكثر.

وهذا الوجه كما ترى، فإنه محتاج - في رتبة سابقة - إلى إثبات أن ظاهر الأدلة أو المرتكز المتشرعي قائمٌ على حصر المثوبة في حفظ الملاك وحصر العقوبة في تفويته، ولو قلنا في العقوبة: أن لا عقوبة إلا على تفويت الملاك فلا نسلم به في المثوبة، إذ قد يقال: إن امتثال أمر المولى بما هو أمر للمولى مناط للمثوبة، والمفروض أن المكلف امتثل أمرين للمولى: أمرا بالمقدمة وأمرا بذيها.

**الوجه الثالث:** ما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص113] توضيحا لمطلب الكفاية، وبيانه في مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن الغرض من الأمر الغيري هو التبعية للأمر النفسي، حيث لا غرض له إلا التوصل لذي المقدمة، ومقتضى كون الغرض من الأمر بالمقدمة غرضاً تبعيا أن يكون الواجب الغيري كالمعنى الحرفي بالنسبة للواجب النفسي، ومعنى أنه كالمعنى الحرفي أن لا بعث للمقدمة إلا بالبعث نحو ذيها، ولا انبعاث نحو المقدمة إلا بالانبعاث نحو ذيها، ولا عدم انبعاث نحو المقدمة إلا بعدم الانبعاث نحو ذيها. حيث إن نسبة حال المقدمة لذيها نسبة المعلول للعلة، فإن البعث نحو ذي المقدمة يقتضي البعث نحو المقدمة، والانبعاث نحو ذي المقدمة يقتضي الانبعاث نحو المقدمة، وعصيان الأمر بذي المقدمة هو المقتضي للعصيان للمقدمة، فلا شأن للواجب الغيري إلا أنه تبع محض للواجب النفسي.

**المقدمة الثانية:** إن أثر عدم الاستقلال في البعث والانبعاث والعصيان أن لا استقلال للأمر الغيري في المقربية والمبعدية.

**ولكن هنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** إن غاية ما أفيد أن الأمر الغيري بالتبع لا بالعرض، فلو كان بالعرض لما كان الأمر الغيري أمرا في الواقع بل كان صورة أمر، وهذا ما لا يدعيه قدس سره، وإنما يدعي أنه أمر بالتبع، فهو أمر حقيقي، غايته أن الغرض منه هو التوصل لذي المقدمة، فبما أنه أمر حقيقي صادر من المولى فما هو وجه الملازمة عقلاً بين كون الغرض تبعيا وكون الانبعاث تبعيا؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 106 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_246\_السبت\_13\_شوال\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

سبق أن هناك عدة وجوه لمنع ترتب الثواب على امتثال الأمر الغيري، وكان الكلام في نقد الوجه الأول الذي طرحه المحقق الإصفهاني قدس سره.

**الوجه الثاني:** ما ذكره سيد المنتقى قدس سره [المنتقى ج2 ص237] وهو شرح وتعميق لما ذكره المحقق النائيني قدس سره في أجود التقريرات [ج1ص 251] وإن لم تقع الإشارة لذلك، وتقريب ما أفاده يبتني على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره من أن موافقة الأمر الغيري بما هي موافقة له لا تستتبع ثواباً مما ينبغي التأمل فيه، وذلك لأن الأمر الغيري قسم من أقسام الأمر التوصلي، وقد اتفق الفقهاء كافة على أن موافقة الأمر التوصلي – بمعنى تحقيق متعلقه – مما لا يستتبع ثوابا مثلا: الأمر بصلة الرحم والأمر بكف الأذى عن الطريق والأمر بتطهير الثوب أوامر توصلية، فلو أن المكلف امتثل هذه الأوامر بتحقيق متعلقها دون قصد الأمر لم يستتبع ذلك ثوابا، ولكن لو أتى بمتعلق الأمر التوصلي بقصد الأمر، لا مجرد موافقة الأمر بما هي موافقة له، فإن كان الأمر من قسم الأمر التوصلي النفسي – كالأمر بصلة الرحم ترتب عليه الثواب -، وإن كان الأمر التوصلي من قسم الأمر الغيري كالأمر بالمسير للحج فقد وقع النزاع في ترتب الثواب لو أتى به بقصد امتثال الأمر، فليس محل البحث موافقة الأمر الغيري بما هي موافقة كما يظهر من عبارة الكفاية قدس سره، وهذا يعني أن ترتب الثواب متفرع على العبادية أي: الإتيان بالمتعلق بقصد الأمر سواء أعبر عنه بالانقياد كما في بعض التعبيرات أو بالامتثال كما عبر به سيد المنتقى قدس سره، فإذا تبين أن ترتب الثواب متفرع على الإتيان بالعمل بقصد الأمر فترتب الثواب متفرع على داعوية الأمر ومحركيته، ومن هنا يأتي السؤال: هل أن الأمر الغيري يقبل الداعوية أصلا كي يترتب الثواب على امتثاله أم لا؟

**المقدمة الثانية:** أن الأمر الغيري لا يقبل الداعوية ولا المحركية كي يترتب الثواب على قصده، وبيان ذلك أن المكلف الملتفت إلى المقدمية أي: أن المسير إلى الحج مقدمة له، إما أن يكون عازما على ذي المقدمة امتثالا لأمره - وهو الحج - وإما أن يكون عازما على الترك ، فإن أتى بالمقدمة - وهي المسير - عازما على الحج فالأمر الغيري بالمقدمة لا داعوية له، لأنه إذا كان قاصدا للحج فسيسير إليه على كل حال وجد أمر بالمسير أم لا، فوجود الأمر الغيري مما لا أثر له في المحركية، لأن من قصد الإتيان بالحج ملتفتا إلى المقدمية قصد المقدمة لا محالة وجد أمر بها أم لم يوجد، وإن كان عازما على الترك - أي: على عدم الإتيان بالحج - فهل يتصور في من كان عازما على ترك ذي المقدمة أن يأتي بالمقدمة بقصد أمرها؟ إن هذا مما لا يتصور، لأن المقدمية إما جهة تعليلية للأمر - أي: لم يؤمر بالمسير إلا لأنه مقدمة - وإما جهة تقييدية للأمر أي أن متعلق الأمر ليس مطلق المسير بل المسير المقدمة، وعلى كلا التقديرين إنما يتصور عزم المكلف على الإتيان بالمقدمة بما هي مقدمة إذا كان عازما على ذي المقدمة، وإلا فلا يتصور منه امتثال الأمر الغيري بالمقدمة مع عزمه على ترك ذي المقدمة. قال قدس سره في آخر كلامه [ص238]: (ومن الواضح أنه مع قصد عدم الإتيان بذي المقدمة لا تكون جهة المقدمية ملحوظة عند الإتيان بالمقدمة ومعه لا معنى لقصد امتثال الأمر الغيري بالعمل) فإذا لم يكن للأمر الغيري محركية لا في صورة العزم على فعل ذي المقدمة ولا على تركه، فلا ثواب له لأنه فرع محركيته وداعويته والمفروض فقدانه للداعوية والمحركية.

**وهنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** لا شك أن الأمر الغيري ليس إرشادا للمقدمية، بل هو أمر مولوي، كما أنه لا شك في أنه ليس طريقيا كالأمر بالتعلم الذي يكون منجزا للتكاليف الواقعية، بل هو أمر مولوي حقيقي لا إرشاديا ولا طريقيا.

وبناء على ذلك فلا محالة يكون من مصاديق البعث أي أنه صدر بداعي البعث ، فإن الأمر مصداق لداعيه إذ قد يصدر بغرض الإمتحان وقد يصدر بداعي الإرشاد وقد يصدر بداعي رفع الحظر، وقد يصدر بداعي البعث، فيكون بعثا عقلائيا نحو متعلقه، بل كل أمر صادر من المولى بما هو مولى فهو بعث اقتضائي ما لم يكن بداع آخر، وحيث إن الأمر الغيري بعث فلا بد أن يكون قابلا للانبعاث عنه، وإلا لم يكن بعثاً إذ لا يتصور في الأمر الذي هو بعث وطلب أن لا يكون قابلا للانبعاث عنه، وإلا كان كونه بعثا - أي صادرا بداعي البعث - خلفا وكان صدوره من المولى لغواً، والنتيجة أن كل أمر حقيقي هو بعث فهو قابل للانبعاث، فالأمر الغيري قابل للمحركية والداعوية، بمعنى أن المكلف إذا التفت إلى وجود أمرين: أمر بذي المقدمة وهو الحج وأمر مولوي حقيقي بالمقدمة وهو المسير إلى الحج، فقصد امتثال الأمر بالمقدمة من دون عزم على ترك ذي المقدمة مما يتحقق من العبد وجدانا، وقد أفيد كما سيأتي تنقيحه عند البحث حول معقولية الوجوب الغيري أن من ذهب للقول بالوجوب الغيري للمقدمة ذكر له مبررات مع حكم العقل بلزوم المقدمة عند إرادة امتثال الأمر بذي المقدمة، منها: أن المبرر له بعث من لا ينبعث نحو المقدمة مع التفاته للمقدمية إلا ببعث الشارع. ومنها: الأمر بالمقدمات التي لا يلتفت النوع لمقدميتها التكوينية للعمل لولا الأمر بها - ونحو ذلك - ومقتضى ذلك صدور الأمر نحو المقدمة بداعي البعث الحقيقي، فلا يخل بداعوية الأمر الغيري التفات المكلف إلى أنه لا يمكنه الإتيان بذي المقدمة من دونها، كما أنه لا يشترط في امتثال الأمر بذي المقدمة العزم على ذي المقدمة بل يكفي عدم العزم على تركه، فلو أتى بالمقدمة قاصدا امتثال الأمر الغيري بها لاعتقاده أو احتماله أن في تركها عقوبة أو في ترك قصده محذورا فقد تحقق منه الإنبعاث عن الأمر الغيري، وبالتالي فالمحركية عن الأمر الغيري متصورة وجدانا في من لم يعزم على ترك امتثال الأمر بذي المقدمة وإن لم يكن عازما على الإتيان بذي المقدمة حين العمل، وهذا ما سبق من نقد كلام المحقق الإصفهاني قدس سره حيث قلنا: لا ملازمة بين التبعية في الأمر والتبعية في الانبعاث، فإن الأمر بالمقدمة تبعي للأمر بذي المقدمة حيث لولا الأمر بذي المقدمة لما أمر بالمقدمة، ولكن الانبعاث عن الأمر بالمقدمة ليس تبعيا للانبعاث عن الأمر بذي المقدمة، بمعنى أنه لا يتصور الانبعاث عن الأمر الغيري بالمقدمة إلا مع قصد الإنبعاث عن الأمر بذي المقدمة، والوجه في ذلك: أن من عزم على الإتيان بذي المقدمة فلا محالة هو عازم على الإتيان بالمقدمة ولكن لا عكس، أي ليس كل من عزم على الإتيان بالمقدمة امتثالا لأمرها الغيري فهو عازم بالفعل على الإتيان بذي المقدمة امتثالا لأمره، وبالتالي فيتصور التفكيك بينهما في مقام الانبعاث.

**الملاحظة الثانية:** - مع غض النظر عن تقوم الأمر الغيري بالبعث - إن الملاحظ في كلام العلمين قدس سرهما أنهما أناطا الثواب بالمحركية والحال أن المسألة بالعكس، أي: أن المحركية في مفروض البحث منوطة بالثواب، وبيان ذلك أنه إذا قيل: إن من مقومات الأمر المحركية، فليس المقصود هو المحركية الفعلية الخارجية بمعنى أن الأمر إذا صدر تحرك المكلف، فإن المحركية حاصلة باختيار المكلف، وإنما المقصود منها هو أن يأتي المكلف بالعمل بقصد الفائدة المترتبة على امتثال الأمر، فلا بد في تقرير محركية أيّ أمر من تنقيح فائدة واقعية للأمر في نفسه لتكون تلك الفائدة بمثابة العلة الغائية المحركة للمكلف نحو العمل، ولذلك في محل الكلام: إذا لم يكن قصد التوصل لذي المقدمة فائدة للأمر الغيري لأن المفروض تحققه ولو لم يكن في البين أمر غيري، فلا فائدة متصورة لامتثال الأمر الغيري في حد ذاته إلا الثواب، فهل الثواب فائدة في رتبة سابقة على الأمر كي يكون الثواب علة غائية محركة نحو العمل؟ فإن قلنا به كان هو المحرك للعمل، وإن لم نقل فلا محركية لانتفاء الفائدة الواقعية الموجبة للمحركية سواه، وبناء على ذلك فإن مقتضى الصناعة جعل المحركية في مفروض البحث - وهو عدم وجود فائدة أخرى للأمر الغيري سوى الثواب - جعل المحركية دائرة مدار ثبوت الثواب، لا جعل الثواب دائرا مدار المحركية، فما صدر من العلمين قدس سرهما من أن الأمر الغيري محرك أم لا؟ فإن كان محركا فله ثواب ليس في محله، بل يقال: إن كان هناك ثواب تحققت المحركية لأن وجوده يكون بمثابة العلة الغائية الصالحة لأن تكون محركة للمكلف نحو العمل .

**والحمد لله رب العالمين**

# 107 - مبحث\_الأوامر\_247\_الأحد\_14\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

سبق أن المعروف بين الأعلام عدمُ ترتب الثواب على الواجب الغيري وإن أتى به بداعي الأمر، وذلك لعدة وجوهٍ سبق بيانها، وهي: إما أن الواجب الغيري لا يوجب قربا من المولى كما ذكره صاحب الكفاية قدس سره، أو لأن الواجب الغيري لا يتضمن ملاكاً في نفسه كي يكون الإتيان بالملاك موجبا للثواب، أو لأن الواجب الغيري ليس له انبعاث وامتثال مستقل عن الواجب النفسي كما ذهب إليه المحقق الإصفهاني قدس سره كي يكون له ثواب مستقل، أو لأن الأمر الغيري لا داعوية له ولا محركية له كي يكون امتثاله بداعيه سببا للثواب كما ذهب إليه سيد المنتقى قدس سره.

وفي مقابل ما مضى من الكلمات ما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره كما في المحاضرات [ج2 ص230] فقد أفاد قدس سره بأن ترتب الثواب على الواجب الغيري منوط بتوفر عنصرين:

**العنصر الأول:** أن الثواب من باب التفضل لا من باب الاستحقاق، أي: من أتى بالواجب النفسي كالصلاة والصوم لم يستحق على المولى ثواباً، لأنه أرجع الملك إلى مالكه لا أكثر، ولكن لو أثابه المولى على فعله لكان وضعٌ للثواب في محله وإيرادٌ للثواب على أهله وليس لغوا ولا عبثا، لا أن الآتي بالثواب يستحق على المولى ذلك بحيث لو لم يعطه الثواب لكان ظلماً له وبخساً لحقه. ولو سلمنا جدلا بأن الإتيان بالواجب النفسي موجب لاستحقاق الثواب فإنا لا نقول به في الواجب الغيري قطعاً، لأن الإتيان بالواجب الغيري لا يعني تقديم مطلوبٍ نفسي للمولى كي يكون موجبا لاستحقاق الثواب، فالمسألة مبنية على أن الثواب من باب التفضل.

**العنصر الثاني:** أن يكون الآتي بالواجب الغيري في مقام الإطاعة كي يكون أهلاً لإعطاء الثواب، وإلا فلو كان الإتيان بالواجب الغيري بقصد إشغال الوقت أو الرياضة البدنية أو ما أشبه ذلك من المقاصد المباحة فليس العبد في مقام الإطاعة كي يكون أهلا لإفاضة الثواب.

وبعد المفروغية عن هذين العنصرين فقد يقتنص من كلامه قدس سره الشريف وجهان لترتب الثواب على الإتيان بالواجب الغيري:

**الوجه الأول:** أن المكلف إذا أتى بالمقدمة بقصد أمرها الصادر من المولى فإن المكلف في مقام الإطاعة وإظهار الرقية والعبودية، فبما أنه في مقام الإطاعة وإبراز العبودية والرقية وكان الثواب من باب التفضل فلا إشكال في أن العبد يكون أهلا للمثوبة وأن إعطاءها له ليس وضعا للثواب في غير محله، فلا فرق في ذلك بين الواجب النفسي والغيري.

**وهنا ملاحظتان:**

**الملاحظة الأولى:** أنه لا فرق بين الموافقة والامتثال إلا بقصد الأمر، لأن المكلف لو لم يقصد الأمر وأتى بالواجب الغيري فليس أهلا للمثوبة، كما لو أتى بالمسير للحج من دون قصدٍ امتثال الأمر بالمسير، ولكن لو أتى بالمسير إلى الحج بقصد الأمر كان أهلاً للمثوبة، فهذا يعني أنه لا فرق بين فرض الموافقة وفرض الامتثال إلا بقصد الأمر، فهل أن قصد الأمر في نفسه فعل حسنٌ محبوب كي يكون جالبا للمثوبة؟ فهل المرتكز العقلائي - المحكم في المقام حيث لم يصدر من المولى تحديد لمابه تحقق الإطاعة - قائم على أن نفس قصد الأمر فعل حسن محبوب فيكون جالبا للمثوبة؟ لكن لم يتضح من المرتكزات العقلائية في تشخيصهم لعلاقة المولى بالعبد، -حيث إن علاقة الموالي بالعبيد إحدى العلاقات العقلائية التي لها أحكامها الخاصة - أن نفس قصد الأمر فعل حسن في نفسه ولولم يكن الفعل الخارجي مطلوبا في نفسه، إلا أن يقال: في خصوص علاقة المولى الخالق عزوجل بعبده يرى أن نفس القصد حسن، حيث إن عمل العبد - كالمسير إلى الحج - ملك لله تعالى فقصد الأمر عبارة عن ربط الملك بمالكه وإضافة الملك لمالكه، وبما أنه من باب ربط الملك بمالكه كان من هذه الحيثية أمرا حسنا محبوبا جالبا للمثوبة بمعنى أنه لو أعطي الثواب لكان الإعطاء في محله فتأمل.

**الملاحظة الثانية:** ما ذكره السيد الصدر قدس سره في البحوث [ج2 ص233] من " أن من الواضح أن موضوع الثواب ذاتا وحجما إنما هو بلحاظ المطلوب النفسي للمولى لا الغيري، وإن شئت قلت إن العقل يحكم بأن العبد لابد وأن يجعل نفسه امتدادا للمولى، وهذا يقتضي التطابق بين إرادة العبد وإرادة المولى لو كان هو المباشر، ولا إشكال أن المولى لو كان هو المباشر في تحقيق مطلوبه في المقام - بأن كان الحج مثلا مطلوبا خارجيا له لم يكن له إرادة للمسير إلا بما هو وصلة وطريق إلى الحج، أي كان تحركه بداعي المطلوب النفسي، فالعبد إنما يستحق الجزاءبحكم العقل إذا تعلقت إرادته بذلك، بحيث كان مراده النفسي الحج لا المسير إليه"، ففعله وقصد الأمر به وإضافته إلى الله تبارك وتعالى لن تغير من الواقع شيئا وأنه مراد غيري توصلي لا أكثر، فلا يكون بذلك أهلا ومحلا للمثوبة.

**ولكن قد يقال:** إن من المسلم أن وظيفة العبد عقلا هو الإلتزام في مقام الإطاعة بتحقيق نفس ماأراده المولى، لكن بعد المفروغية عن أمرين بحسب المرتكزات العقلائية والتحقيقات الفقهية وهما:

1- أن الأمر الغيري أمر حقيقي لاصوري وأنه بعث بداعي الإنبعاث وإن لم يكن ناشئا عن إرادة نفسية تابعة لملاك نفسي.

2- أنه لايعتبر في امتثال الأمر قصد صفته من كون وجوبا أو ندبا، أو نفسيا أو غيريا. وبناء عليه فإنه لايلزم العقل العبد في مقام الإطاعة إلا تنفيذ أوامر المولى، ولو أرد التعبد بها فإن كيفية الإطاعة أن يقصد ولو ارتكازا امتثال ماصدر من المولى من أمر، و المفروض أن العبد في المقام قد أطاع الأمر وأتى بالوظيفة، وقصد امتثال الأمر الصادر من المولى، فهو في مقام الإطاعة وإبراز العبودية للمولى وإن كان الأمر في واقعه أمرا غيريا، فما هو الموجب لحصر استحقاق الجزاء أو التفضل به بفرض تحقيق المطلوب النفسي و كون المراد لدى العبد حين الإتيان بالواجب الغيري هو الوصول للواجب النفسي، بحيث لا يكون الإتيان بالمقدمة إلا على نحو الطريقية والتوصلية؟ فالمهم في المقام تنقيح النكتة السابقة وهي: أن البناء العقلائي هل يرى في باب علاقة الموالي بالعبيد أن قصد الأمر وربط العمل بالمولى في نفسه فعل حسن محبوب جالب للمثوبة أم لا؟

**والحمد لله رب العالمين**

# 108 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_248\_الاثنين\_15\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثاني المقتنص من كلمات سيدنا الخوئي قدس سره** في المحاضرات [ج2 ص231]- وإن لم يذكره وجهاً مستقلا - هو ثبوت الثواب للواجب الغيري بقصد أمره بمناط التعظيم، حيث إن ماذكره سيدنا الخوئي قدس سره في الوجه الأول هو التعظيم الانطباقي حيث بنى قدس سره أن الإتيان بالمقدمة بقصد أمرها هو مصداق للانقياد والتعظيم عرفا، وإن لم يقصد العبد عنوان التعظيم، وهذا ما جرى عليه السيد الشهيد قدس سره في مناقشته له [من ص 230 إلى ص 232]. وأما الوجه الثاني الذي نقتنصه من عباراته فهو التعظيم القصدي أي الإتيان بالمقدمة بداعي تعظيم أمر المولى لأنه أمر المولى، وله تقريبان :

**الأول:** أن موضوع الثواب هو التعظيم واحترام المولى، ولا إشكال أن فعل المقدمة بقصد الأمر بها لأنه أمر المولى - لا لشيء آخر - مصداق من مصاديق التعظيم واحترام المولى، فمقتضى ذلك أن يكون له ثوابٌ بإزاء هذا الاحترام، فإذا أتى بذي المقدمة بقصد الأمر النفسي فقد أضاف تعظيما ثانيا واحتراما آخر للمولى، ومقتضى تعدد المناط - وهو تعدد التعظيم - تعدد المثوبة، فيكون له مثوبتان بإزاء المقدمة وذيها.

والمنبه على أن الإتيان بالمقدمة بقصد الاحترام والتعظيم تعظيمٌ موجبٌ لترتب المثوبة أن المكلف لو أتى بالمقدمة تعظيما ثم لم يتمكن من الإتيان بذي المقدمة لعذرٍ عقلائي لا عن عمد، فإنه لا شك لدى العقلاء في ترتب المثوبة مع عدم الإتيان بذي المقدمة، وهذا كاشف عن أن المقدمة حين الإتيان بها كانت في نفسها تعظيماً واحتراماً، وإلا فلو لم تكن في نفسها تعظيما واحتراما لما ترتبت المثوبة عليها بالنظر العقلائي مع أنه لم يأت بذي المقدمة نتيجةَ عدم تمكنه لمانع عقلائي.

هذا ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من المنبه، ونضيف على كلامه تتميما: أن هذا منسجم مع مبناه الذي ذكره في المحاضرات [ج2 ص260] حيث ذكر هناك أنه لو قيل بالوجوب الشرعي الغيري للمقدمة لكان الواجب هو المقدمة الموصلة لا كل مقدمة، فإذا لم يتمكن المكلف من الإتيان من المقدمة ولو لعذر عقلائي لم تتحقق المقدمة الموصلة، ونتيجة عدم تحققها ينكشف أن الأمر الذي قصد امتثاله - وهو الأمر الغيري - لم يكن فعليا في حقه لأن الأمر الغيري متعلقه المقدمة الموصلة، وهو لم يتمكن من تحقيقها لعدم تمكنه من الإتيان بذي المقدمة، فالمقدمة الموصلة متعذرة، وبما أن القدرة شرط في فعلية الأمر وقد تعذرت المقدمة الموصلة فالأمر الذي قصد احترامه وامتثاله لم يكن فعليا في حقه لتعذر امتثاله، ومع ذلك فإن ما أتى به بحسب المرتكز العقلائي ليس لغواً وإن قصد امتثال أمر غير فعلي في حقه، بل هو مورد لترتب المثوبة، وحيث صدر منه من باب التعظيم للمولى والاحترام له فهو مصداق للتعظيم، وبما أنه مصداق للتعظيم، والتعظيم للمولى في حد نفسه أمرٌ حسن محبوب فهو جالب للمثوبة بالنظر العقلائي وإن كان ما قصد امتثاله صورة الأمر وليس أمرا حقيقيا.

**ولكن السيد الصدر قدس سره** [البحوث ج2 ص231] أشكل على هذا الوجه - ومنظوره قدس سره النظر للوجه الأول وهو دعوى التعظيم الإنطباقي إلا أن نكتة المناقشة تشمل التعظيم القصدي أيضا - نقضاً وحلاً:

**أما الأول** فهنا نقضان على ما أفيد:

**النقض الأول:** أن لازم كلامه أن من أتى بالأجزاء التدريجية للواجب قاصدا التعظيم ثم لم يتمكن من إتمام الواجب كما في الحج - حيث إنه واجب تدريجي متتالي الأجزاء - فلو فرضنا أن المكلف أتى ببعض الأجزاء التدريجية للواجب ثم لم يتمكن من إتمام الواجب فهل يلتزم السيد الخوئي قدس سره بأن المثوبة تترتب على ما أتى به لأنه جاء به بقصد التعظيم والاحترام للمولى فيصدق عليه أنه تعظيم وحسن في نفسه جالب للمثوبة؟ وهذا مما لا يحتمل أن يلتزم به قدس سره مع أنه لازم لمبناه.

**النقض الثاني:** إذا أتى المكلف بالمقدمة بقصد الأمر بها لا لشيء إلا لأنه أمر المولى بحيث يكون العمل مصداقا لاحترام المولى وتعظيمه ثم تراجع بعد الإتيان بها عن الإتيان بذي المقدمة، فحينئذ لا شك أنه لا يعد لدى العقلاء معظما للمولى ومحترما له، والشاهد عليه عدم مبالاته بالإتيان بذي المقدمة، مع أن لازم كلامه قده ثبوت الثواب في الفرض المذكور .

**وأما الحل:** فإن من المسلم به أن التعظيم والاحترام للمولى مناط للمثوبة ككبرى، ولكن التعظيم الموجب لترتب المثوبة هو الإتيان بما به تتحقق عظمة المولى وحرمته، وما به تتحقق عظمة المولى وحرمته هو الإتيان بالمطلوب النفسي بقصد أمره سواء أكان توصليا أم تعبديا، وأما الإتيان بالواجب الغيري مع أنه مجرد وصلة ومقدمة للواجب النفسي فإن أتى به قاصدا التوصل لذي المقدمة - وهو الواجب النفسي - فقد حصل الاحترام، ولكنه احترام واحد قد شرع فيه منذ شروعه في المقدمات، كما لو شرع في واجب تدريجي طويل، فإنه بمجرد أن يشرع في أول جزء قاصدا الإتيان بتمام هذا الواجب امتثالا لأمر المولى فقد حصل التعظيم، لكنه تعظيم واحد إلى أن ينتهي من ذي المقدمة ، لا أن هناك تعظيمين يستدعيان ترتب مثوبتين: مثوبة بإزاء المقدمة ومثوبة بإزاء ذي المقدمة، وهذا ماقرره بقوله: (وهذا التعظيم والانقياد الواحد مما يتحقق بمجرد شروعه بالمقدمات أو بالأجزاء بقصد الامتثال وتحصيل المطلوب النفسي للمولى الذي هو ميزان الثواب).

والإشكال النقضي الثاني من السيد الصدر قدس سره وارد على هذا التقريب الذي ذكرناه .

**التقريب الثاني لكلام السيد الخوئي قدس سره:**

وهو مرتكز على أمرين:

**الأمر الأول:** أن التعظيم ماهية عقلائية، أي: اعتبار عقلائي، فهو بيد العقلاء حدوداً وتشخيصاً.

**الأمر الثاني:** أن يقال: إن من أتى بالمقدمة بقصد احترام أمر المولى لا لأنه أمر غيري أو نفسي - حيث لم تلحظ صفة الأمر - بل بقصد أنه أمر المولى، فحينئذ يتحقق التعظيم لكن مشروطاً بشرط متأخر، وهو أن لا يتخلف المكلف عن ذي المقدمة باختياره، فمتى تخلف عن ذي المقدمة باختيار منه انكشف عدم تحقق التعظيم من أول الأمر، وأما مع الإتيان به أو تعذره لمانع عقلائي لا بالاختيار، فإن ذلك لا يسلب صدق التعظيم لدى المرتكز العقلائي على ما أتى به المكلف، وإن انكشف عدم الأمر على مبنى سيدنا الخوئي قدس سره من أن المأمور به هو المقدمة الموصلة ولم تتحقق، حيث إن التعظيم لا يدور مدار وجود الأمر نظيرَ ما ذكر في الانقياد من الإتيان بصلاة الاستغفار أو صلاة الاستغاثة أو صلاة يوم الغدير ثم انكشف أنه ليس هناك أمر بهذه الصلوات، فإنه لا شك في صدق الانقياد لدى المرتكز العقلائي وإن انكشف أنه ليس هناك أمر، كذلك في المقام فإنه قد حصل التعظيم لأنه مشروط بشرط متأخر وهو أن لا يتخلف عن ذي المقدمة باختياره، وهو لم يتخلف عن ذي المقدمة باختياره.

فبناء على هذا البيان يصدق التعظيم على المقدمة مضافا لصدقه على ذي المقدمة فهناك تعظيمان واحترامان يوجبان مثوبتين بالنظر العرفي لا من باب الاستحقاق كي يقال: إن العقل لا يحكم بالاستحقاق بل من باب التفضل بالمعنى السابق، ولا شك في أن إعطاء ثوابين للمقدمة ولذيها لمن عظم المولى تعظيمين إعطاء للثواب في محله وليس لغوا ولا عبثا.

وأما النقض بالواجبات التدريجية كالحج إذا أتى ببعضه بقصد تعظيم أمر المولى بانيا على إتمامه ، ولكنه لم يتمكن أن يتم باقي الأجزاء لعذر عقلائي فإنه مما يمكن أن يلتزم به، حيث إن العبد قد أتى بتعظيم وإن لم يأت بتمام العمل، وهذا أمر عرفي وعقلائي، كما لو أتى بالطواف والسعي ثم لم يتمكن من الإتيان بتمام الحج فانكشف أنه ليس مأمورا بهذا المركب، فلا ريب أنه قد أتى بتعظيم للمولى حسن في نفسه جالب للمثوبة، وهل يحتمل لدى المرتكزات العرفية أن من قطع الفيافي والقفار من أجل امتثال أمر المولى بقطع المسافات مقدمة لإحضار الدواء له ثم لم يتمكن من إيصاله لمانع قهري أن ماصدر منه من العمل كان لغوا ولا أثر له أم أنه احترام وخضوع للمولى حسن في نفسه .

والمتلخص مما سبق أن الإتيان بالمقدمة على نحوين:

**الأول:** من أتى بالمقدمة لابداعي الأمر لم يكن أهلا للمثوبة ، ومن أتى بها بداعي الأمر لكن الإتيان بها بداعي الأمر كان بداعي الخوف أو رجاء المكافأة أو للتوصل لذي المقدمة لم يحكم العقل باستحقاقه للمثوبة، ولم يحرز بناء العرف العقلائي على أهليته للمثوبة فضلا عن استحقاقها فإن الفارق بين الفرضين هو بالقصد ومجرد قصد الإتيان بالعمل بداعي الأمر مما لم يثبت حسنه في نفسه ، حيث لم يحرز كونه مصداقا للتعظيم والإحترام الذي هو حسن في نفسه.

**الثاني:** من أتى بالمقدمة لا لأي داع سوى احترام أمر المولى وتعظيمه غير عازم على ترك ذي المقدمة كان ماصدر منه - لدى العرف العقلائي - مصداقا للتعظيم والإحترام مشروطا بالشرط المتأخر وهو عدم تخلفه عن ذي المقدمة باختياره ، والتعظيم فعل حسن في نفسه جالب للمثوبة - فإذا أتى بذي المقدمة كان تعظيما آخر ومناطا لثواب آخر، وإن لم يتمكن لعذر عقلائي كان أهلا للمثوبة على التعظيم بالمقدمة، إلا أننا ذكرنا في بداية البحث أن ترتب المثوبة بملاك التعظيم والاحترام القصديين مما لا ينبغي أن يكون محلا للبحث لأنه مفروغ عنه لدى العرف العقلائي، وهو عام حتى لمورد توهم ثبوت أمر بذي المقدمة، ولعله لذلك كان منظور كلام السيدين الخوئي والصدر قدس سرهما للنحو الأول الذي هو محل البحث في ترتب المثوبة على الإتيان المقدمة بقصد أمرها بغض النظر عن حيثية التعظيم والإحترام .

**فالنتيجة:** أن ما ذكره الأعلام خلافاً لسيدنا الخوئي قدس سره من أن المثوبة لا تترتب على الإتيان بالمقدمة بقصد أمرها هو الصحيح في المقام بمعنى أنه القدر المتيقن من بناء العقلاء عليه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 109 - مبحث\_الأوامر\_249\_الثلاثاء\_16\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثاني:** بناءً على أن ترك الواجب الغيري لا يوجب العقوبة، وإنما تترتب العقوبة على ترك الواجب النفسي، ففي ترك المقدمة المفوتة عمدا لواجب استقبالي مع الالتفات لمقدميتها كترك المسير للحج مع ضيق الوقت المستلزم لترك الحج هل يستحق المكلف عقوبة ترك الواجب النفسي وهو الحج من زمان ترك المقدمة أم من زمان الواجب نفسه ؟ مثلا: الصوم في نهار شهر رمضان واجبٌ نفسي وهو منوط بمقدمة ألا وهي الغسل قبل طلوع الفجر، بحيث لو لم يأت بالغسل حتى طلع الفجر بطل صومه، فعلى مبنى أن ترك الواجب الغيري - وهو ترك الغسل - لا يوجب عقوبة وإنما العقوبة على ترك الواجب النفسي أي: ترك الصوم الشرعي، فهل العقوبة على ترك الصوم تترتب من حين ترك الغسل ولو دقيقة قبل طلوع الفجر ؟ أم من حين ظرف الواجب النفسي - وهو نهار شهر رمضان - حيث ترك المكلف الصوم الشرعي نتيجة ترك الغسل قبله؟ فلو فرضنا أن المكلف ترك المقدمة - أي: الغسل حتى طلع الفجر، فهل تترتب عليه العقوبة وهي عقوبة ترك الواجب النفسي لأن ترك الواجب النفسي يتحقق بترك مقدمته؟ أم أنه لا عقوبة عليه قبل زمان فعلية التكليف وإن كان تركه للمقدمة تركا عمديا؟

ذكر المحقق الإصفهاني قدس سره الشريف [نهاية الدراية ج2 ص115] بيان المسلكين: من يقول بالعقوبة بمجرد ترك المقدمة، ومن يقول بالعقوبة بترك الواجب النفسي في ظرفه لا من حين ترك المقدمة.

**المسلك الأول:** وقد أبانه المحقق أعلى الله مقامه بمقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن الإطاعة موضوع للمثوبة والمعصية موضوع للعقوبة، والمناط في الإطاعة الجالبة للمثوبة هو الانقياد، والمناط في المعصية الجالبة للعقوبة هو الطغيان، فهل الانقياد للأمر بالصوم يتحقق بفعل المقدمة أم يتوقف على مجيء زمان الصوم؟ وهل الطغيان - أي: عدم الانقياد للأمر بالصوم - يتوقف على مجيء ظرف الصوم أم يتحقق بمجرد ترك المقدمة.

**المقدمة الثانية:** بما أن وجوب المقدمة معلول لوجوب ذيها أي أن الأمر بالمقدمة معلول للأمر بذي المقدمة فهما متلازمان بعثا وانبعاثا ووجودا وعدما، لعدم انفكاك المعلول عن العلة أي أن الإتيان بالمقدمة بما هي مقدمة انبعاث نحو الأمر بذيها، وترك المقدمة عصيان للأمر بذيها، فلا محالةَ يكون فعل المقدمة محققا للانقياد نحو الأمر بذي المقدمة، وترك المقدمة المفوتة مع الالتفات لمقدميتها عصيان وطغيان على الأمر بذي المقدمة، فمناط العقوبة على ترك ذي المقدمة يتحقق بمجرد ترك المقدمةكترك الغسل عمدا قبل طلوع الفجر.

**المسلك الثاني:** ما ذكره المحقق قدس سره، وحاصله: أن الكبرى وهي: أن المناط في الطاعة الانقياد والمناط في المعصية عدم الانقياد تامة، إلا أن تشخيص الانقياد إنما يتم بتحديد متعلقه، أي أنه انقياد لأي شيء؟ فبتحديد متعلقه يعلم متى يتحقق، وفي المقام ليس البحث عن الانقياد نحو الأمر الغيري، لأنه ليس له انقياد ولا عصيان كما سبق، بل البحث في الانقياد للأمر النفسي بذي المقدمة، وبما أن طرف الانقياد - وهو الأمر النفسي - له ظرف معين، وهو الصوم عند طلوع الفجر، فلايكون الوجوب النفسي فعليا إلا حين طلوع الفجر، فلا محالةَ يتشخص الانقياد بلحاظ زمان طرفه ومتعلقه، فلا انقياد للأمر النفسي قبل تحقق ظرفه، ولا عدم انقياد له قبل تحقق ظرفه، لأن الانقياد وعدمه نقيضان، ويعتبر في التناقض الوحدة من حيث الزمان، فبما أن مناط المثوبة والإطاعة هو الانقياد في ظرفٍ معين فنقيضه ليس العدم المطلق، بل عدمه البديل له وهو عدم الانقياد في ظرفه، وبالتالي لايستحق المكلف العقوبة على ترك الإنقياد للواجب النفسي الا حين ترك الواجب النفسي في ظرفه، [وإلا كانت العقوبة قبل الظرف من قبيل القصاص قبل الجناية كما أفاده بعضهم]، وهو قبيح على الحكيم.

ولكن سيد المنتقى قدس سره الشريف [المنتقى ج2 ص239] أفاد بقوله: **(والإنصاف أن ما ذكره المحقق الإصفهاني تبعيد للمسافة ونقل للبحث إلى جهةٍ غير ما ينبغي تحريره).**

**وبيان مطلبه قدس سره:** أنه ينبغي نقل الكلام إلى بحث التجري في باب حجية القطع، وهو أنه هل المناط في المثوبة والعقوبة هو الإنقياد والتجري، والأول كون العبد في مقام الإطاعة مع إظهار ذلك، والثاني كونه في مقام المعصية مع إظهاره أيضا صادف الواقع أم خالفه - لامجرد الصفة النفسانية فإنها لاتقتضي ثوابا ولاعقابا؟ أم المناط الموافقة للتكليف الفعلي والمخالفة له مع مطابقة عمله للواقع ؟ مثلا قد يعتقد المكلف أن المائع الذي بين يديه خمر فيشربه تمرداً وتجريا على المولى، فإن صادف الواقع فيكون قد ارتكب المعصية حيث شرب الخمر فعلاً، وإن خالف الواقع فيكون متجريا، فإن قلنا هناك بأن مناط العقوبة ليس نفس المخالفة للتكليف بل التجري بغض النظر عن موافقة الواقع أو مخالفته أي أن قبح التجري قبح فعلي لا فاعلي كما ذهب له صاحب الكفاية قده ومن تبعه [خلافا لما بنى الشيخ الأعظم قدس سره - وتبعه بعض الأعلام منهم السيد الأستاذ مد ظله - من أن قبح التجري فاعلي، فيذم فاعله ولكن لا عقاب عليه] وذلك لأن المكلف قد أبرز وأظهر التجري بفعلٍ فكان هذا الفعل قبيحا، ومقتضى قبحه استحقاق العقاب عليه، فبناء على ذلك يحكم العقل في المقام بترتب العقاب على ترك ذي المقدمة من حين ترك المقدمة، لأن المكلف من حين ترك المقدمة صدق عليه أنه متجري ومتمرد على المولى، والشاهد على ذلك أنه ترك المقدمة وهو يعلم أن تركها مستلزم لترك ذي المقدمة، وإن قلنا هناك بأن قبح التجري قبحٌ فاعلي لا فعلي، وأن المناط في العقوبة على المخالفة للتكليف لا على التجري، والمفروض أن المخالفة للتكليف فرع فعلية التكليف وفعلية التكليف فرع مجيء ظرفه، فلا عقوبة قبل مجيء الظرف. والنتيجة أنه لا تبتني المسألة على ما ذكره المحقق الإصفهاني قده من أن الانقياد والطغيان بلحاظ الأمر النفسي بفعل المقدمة أم بلحاظ المتعلق؟ بل هي تبتني على ما ذكر في مناط العقوبة.

**والصحيح في المقام:** أن العقوبة على ترك الواجب النفسي تترتب من حين ترك المقدمة ولا تتوقف على مجيء ظرفه، وإن لم نقل بذلك في جانب المثوبة، والسر في ذلك أن فوت المقدمة فوت للواجب في ظرفه لا محالة، حيث إن ترك المقدمة تعجيز للنفس عن فعل ذي المقدمة اختيارا، فبناءً على ذلك يندرج البحث في المقام في البحث المعروف: من أن مناط العقوبة تفويت الملاك أم أن مناط العقوبة معصية الأمر؟ وعلى كل حال فإن استحقاق العقوبة من حين ترك المقدمة، فإنه إن كان مناط العقوبة هو تفويت الملاك فمن الواضح أن المكلف بمجرد ترك المقدمة قد فوت الملاك الكامن في ذي المقدمة، لأنه لا يستطيع إحرازه بعد ترك المقدمة، فالعقاب من حين ترك المقدمة، وإن كان مناط العقوبة هو المعصية فكذلك، لأن العقل الحاكم باستحقاق العقوبة على المعصية إنما يحكم به لحكمه بقبح المعصية، ومن الواضح أنه لا يرى العقل موضوعية لعنوان (معصية) كي ندور مدار صدقه عرفا، بل الموضوعية في قبح المعصية للتمرد وعدم المبالاة، فبما أن الموضوعية في القبح واستحقاق العقوبة للتمرد وعدم المبالاة بأوامر المولى فمن الواضح أن التمرد وعدم المبالاة يتحقق من حين ترك المقدمة، فإنه من ترك المقدمة ملتفتا إلى أن تركها ترك لذيها فهو ممن لا يبالي بأوامر المولى، فالمسألة لا تبتني على أن المناط في العقوبة هو التجري أو المخالفة، بل حتى لو قلنا بأن المناط في استحقاق العقوبة على المخالفة فيأتي البحث حينئذ في أن الوجه في كون المخالفة موجبة لاستحقاق العقوبة إن كان بلحاظ أنها تفويت للملاك فقد حصل من الأول، وإن كان بلحاظ أنها تمرد فقد حصل من الأول.

**والحمد لله رب العالمين**

# 110 - مبحث\_الأوامر\_250\_الأربعاء\_17\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثالث:** بما أن الأمر الغيري لا يترتب على امتثاله الثواب، فما هو الوجه في ما ورد في الروايات من ترتب الثواب على بعض المقدمات؟ نظير ما ورد من الروايات العديدة من ترتب الثواب على كل خطوة من المشي لزيارة الحسين عليه السلام، مع أن الخطوة من مقدمات الزيارة، وقد أجيب عن ذلك في كلمات الأعلام قدست أسرارهم بأحد وجوه ثلاثة:

**الوجه الأول:** أن ما دل على ترتب المثوبة على الخطوات في المشي لزيارة سيد الشهداء عليه السلام دالٌّ بالدلالة الالتزامية على كون المشي مستحبا في نفسه، فكما أن زيارة الحسين عليه السلام مستحب في نفسه فإن المشي لزيارة الحسين عليه السلام مستحب في نفسه وليس مقدمة للزيارة، فالمدلول المطابقي لهذه الروايات - وهو ترتب المثوبة على المشي للزيارة - مستتبع لمدلول التزامي وهو أن نفس المشي هو مستحب في نفسه.

**الوجه الثاني:** أن المشي لزيارة سيد الشهداء عليه السلام على فرض أنه مقدمة للزيارة المأمور بها أمرا نفسيا، فإن الثواب في الحقيقة ثوابٌ على الزيارة لا على المشي، غاية ما في الباب أن الثواب عليه من باب (أن أفضل الأعمال أحمزها) وأشقها، وبيان ذلك أن المأمور به أمرا نفسيا إذا كان مستتبعاً لمقدماتٍ شاقة فالثواب عليه أكثر من المأمور به أمرا نفسيا غير مستتبع لمقدمات شاقة، وبما أن زيارة سيد الشهداء عليه السلام كان مستتبعا للمشي فلأجل ذلك صار ثواب زيارة الحسين عليه السلام أكثر من المستحبات الأخرى التي ليست كذلك، مثلا إذا ورد أن في كل خطوة لزيارته حجة، وفرض أن العبد خطى ألف خطوة، وكان الثواب الوارد في زيارة الحسين عليه السلام ألف حجة، فمقتضى الجمع بين الروايتين: أن الثواب لزيارة سيد الشهداء عليه السلام يعدل ألفي حجة، إذ الثواب على الخطوات هو ثوابٌ على الزيارة المستتبعة لهذه الخطوات، لا على نفس الخطوات لكي يكون موردا للإشكال.

**الوجه الثالث:** إن ما دل على ترتب الثواب على هذه الخطوات المباركة من باب الوعد بالتفضل، وبيان ذلك: أن الثواب على أي مستحب هو تفضلٌ، لكنه تفضلٌ منوطٌ بكون مورده أهلا ومحلا للتفضل، بينما الثواب على الخطوات في المشي لزيارة الحسين ص وعدٌ بالتفضل المطلق، من دون قيدٍ كون مورده أهلا ومحلا، فالنتيجة أن ما دل على ترتب المثوبة على بعض المقدمات في بعض الروايات لا ينافي ما ذكر سابقا من أن امتثال الأمر الغيري بما هو امتثال للأمر الغيري لا يستتبع مثوبةً، فلهذه الموارد في الروايات خصوصية.

تم الكلام في هذا البحث.

**المبحث الجديد: هو البحث في عبادية الطهارات الثلاث.**

**ويقع في جهتين:**

الجهة الأولى: في وجه قربيتها.

الجهة الثانية: في وجه ترتب المثوبة عليها.

**الجهة الأولى:** ما هو الوجه في قربية الطهارات الثلاث مع أنها من المقدمات والواجب الغيري؟

قد ذكر في كلمات الأعلام ثلاثة إشكالات على قربية الطهارات الثلاث:

**الإشكال الأول:** أن الأمر بالطهارات الثلاث كالأمر بالوضوء مثلا أمرٌ غيري، والأمر الغيري ليس بقربي، لأن امتثاله لا يوجب قرباً من المولى كما ذكر صاحب الكفاية قدس سره، فمن أين نشأت قربية الطهارة مع أن الأمر بها أمر غير قربي؟ وهل يعقل أن يكون نفس الأمر غير قربي مع أن متعلقه أمر قربي؟

**والجواب عن هذا الإشكال:** أن القربية ليست صفة للأمر بل هي صفة في المتعلق، تنشأمن أخذ قيد قصد التقرب في المأمور به، فإن المأمور به إذا أخذ فيه هذا القيد - وهو قصد التقرب - صار قربيا، والطهارات الثلاث قد أخذ فيها هذا القيد ألا وهو قصد التقرب، بحيث لا تكون الطهارات رافعة للحدث إلا إذا أتي بها بقصد التقرب، وإن كان الأمر بها أمرا غيريا مقدميا، وحينئذ يمكن أن يؤتى بهذه الطهارات الثلاث بقصد التقرب، وذلك من خلال أحد طريقين:

1- الإتيان بها بقصد امتثال الأمر المتعلق بها، فإن كون الأمر المتعلق بها أمرا غيريا لا ينافي أن يكون قصده محققا للقربية المأخوذ قيدا في المأمور به، فإن المأمور به المقدمي نوعان: أحدهما: ما لم يؤخذ فيه قيد قصد القربة وحينئذ فقصد امتثال أمره لا يوجب قربا من المولى، وثانيهما: ما أخذ فيه قصد التقرب، وفي هذا النوع يكون الإتيان به بقصد امتثال أمره محققا لقصد التقرب به للمولى.

2- أن يؤتى بها بقصد التوصل بها للواجب النفسي ألا وهو الصلاة أو الطواف وقد أفيد في بحث التعبدي والتوصلي أن القربية ليست منوطةً بقصد الأمر كما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره، بل هي منوطة بإضافة العمل للمولى بنحو من أنحاء الإضافة، بأن يؤتى بها شكرا للمولى أو خوفا من عقابه أو رجاء لثوابه، فمن الممكن تحقيق قربية الطهارات الثلاث من خلال الإتيان بها بقصد التوصل للواجب النفسي، بغض النظر عن الأمر الغيري المتعلق بها، فإن الإتيان بالمقدمة - كالوضوء - بقصد التوصل للصلاة المأمور بها محقق لأحد أمور ثلاثة.

**الأمر الأول:** أن الإتيان بالوضوء بقصد التوصل للصلاة هو شروعٌ في امتثال الأمر النفسي بالصلاة، والشروع في امتثال الأمر النفسي بالصلاة من موجبات القرب للمولى.

**الأمر الثاني:** أن الإتيان بالوضوء بقصد التوصل للصلاة المأمور بها مصداقٌ من مصاديق الانقياد والخضوع للمولى، ومن الواضح أن الانقياد والخضوع في نفسه أمر حسن محقق للقرب من المولى.

**الأمر الثالث:** أن الإتيان بالوضوء بقصد التوصل للصلاة المأمور بها بالأمر النفسي موجب للقرب لخصوصية في المورد، بغض النظر عن الانقياد أو كونه شروعا في امتثال الأمر النفسي، وهو مما يحتاج لقرينة خاصة.

**الإشكال الثاني:** أن الأمر الغيري توصلي، والتوصلي لا يتوقف سقوطه على قصد القربة، بل يسقط بمجرد تحقيق متعلقه كالأمر بتطهير الثوب، فإنه يسقط بمجرد تحقيق متعلقه وإن لم يقترن بقصد القربة، بينما الأمر الغيري بالطهارات الثلاث لا يسقط إلا بقصد القربة، فالأمر بالوضوء مثلا لا يسقط إلا بقصد القربة مع أنه أمر توصلي؟

**والجواب عن ذلك:** أنه قد وقع خلط بين معنيين للتوصلية:

الأول: التوصلية في الغرض بمعنى أن الغرض من الأمر التوصل لامتثال أمر آخر.

الثاني: التوصلية في المأمور به بمعنى عدم أخذ قصد القربة فيه.

والتوصلية المنطبقة على الأمر الغيري هي المعنى الأول لا الثاني، وبالتالي لا منافاة بين كون الأمر غيريا بمعنى أن الغرض منه التوصل لامتثال أمر نفسي وكونه تعبديا بمعنى أن متعلقه مما اعتبر في تحققه قصد القربة، وفي المقام الأمر بالطهارات وإن كان غيريا الا أن متعلق الأمر الغيري بالوضوء ليس ذات الوضوء، بل متعلق الأمر الغيري هو الوضوء العبادي، أي: قد أخذ في متعلق الأمر الغيري في رتبة سابقة على الأمر أنه عبادة، فالوضوء العبادة هو الذي تعلق به الأمر الغيري، وهذا هو السر في أن الأمر الغيري لا يسقط إلا بقصد القربة، لأن متعلقه في رتبة سابقة عليه هو أمرٌ قربي.

ومن هذا الجواب قد تولد إشكال ثالث، وهو الإشكال الذي أطال الأعلام في النقض والإبرام فيه.

**الإشكال الثالث:** وهو إشكال الدور، وبيانه: أن الأمر الغيري قد تعلق بالوضوء بما هو عبادة، إلا أن المحقق للعبادية فيه خارجا مستلزم للدور.

والوجه فيه: أن المحقق للعبادية أحد طريقين كما سبق:

1- أن يؤتى بالطهارة بقصد التوصل لامتثال الأمر النفسي.

2- أن يؤتى بها بقصد امتثال الأمر الغيري.

فإن كان منشأ العبادية قصد التوصل فهو دور، لأن قصد التوصل بالوضوء إلى الصلاة فرع كون الوضوء مقدمة، إذ لو لم يكن مقدمة لم يكن معنىً لقصد التوصل به إلى الصلاة، فلا بد من الفراغ عن مقدميته قبل قصد التوصل، ومقدمية الوضوء مساوقة لعباديته، لأن المقدمة هي الوضوء العبادة، فإذا كانت العبادية للوضوء سابقة على قصد التوصل فلا يعقل أن تنشأ هذه العبادية من قصد التوصل، فإن قصد التوصل فرع المقدمية، والمقدمية تساوي العبادية فقصد التوصل فرع العبادية فلو كانت العبادية متفرعة على قصد التوصل لزم الدور.

**والجواب عن ذلك:** كما ذكر العلمان سيد المنتقى قدس سره [ ج2 ص263] والسيد الشهيد قدس سره [ج2 ص236] أن قصد التوصل متفرع على أصل المقدمية لا على المقدمة التامة.

وبيان ذلك: أن الوضوء الواجب الذي هو المقدمة التامة مكون من جزئين: ذات الوضوء وقصد القربية، وذلك مساوق لكون ذات الوضوء مقدمة أيضا لأن جزء المقدمة مقدمة، وهذا يعني أن قصد التوصل متفرع على أصل المقدمية، لا على المقدمية التامة التي هي مساوقة للعبادية، فبما أن ذات الوضوء مقدمة، فإذا أتى بذات الوضوء مع قصد التوصل تحققت المقدمية التامة التي تساوي العبادية، والخلاصة أن قصد التوصل ليس متفرعا على العبادية، ليكون مستلزما للدور، بل هو متفرع على أصل المقدمية وذات الوضوء محقق لأصل المقدمية، فمتى أتى المكلف بذات الوضوء مع قصد التوصل تحققت المقدمية التامة فتحققت العبادية، فلا دور، لأن المتوقف على قصد التوصل هو العبادية، والمتوقف عليه قصد التوصل هو أصل المقدمية، لا المقدمية التامة المساوية للعبادية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 111 - مبحث\_الأوامر\_251\_السبت\_20\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

تقدم: أن التسالم قائم على أن الطهارات الثلاث لا يرتفع بها الحدث إلا إذا وقعت على نحو العبادية، ولكن المحقق للعبادية أحد طريقين:

1. قصد التوصل لامتثال الأمر النفسي – وقد سبق الكلام فيه -.

2- قصد الأمر الغيري، وهذا الطريق مما أشكل عليه: بأن المحقق لعبادية الطهارات الثلاث لو كان هو قصد امتثال الأمر الغيري فإن ذلك مستلزم للدور، وبيان الدور: أن الأمر متوقف على متعلقه، توقف العارض على معروضه، حيث إن المشرع لا بد أن يتصور المتعلق أولاً ثم يأمر به، فالأمر بمثابة العارض، والمتعلق بمثابة المعروض، والعارض متأخر عن المعروض، فلا محالة يكون الأمر متأخرا عن متعلقه، فإذا كان من أجزاء متعلقه قصده، أي أنه أخذ في متعلق الأمر قصد شخص هذا الأمر فنتيجة ذلك كون الأمر متأخرا رتبةً عن قصده، لأن قصده جزءٌ من متعلقه. وبما أن قصد شخص الأمر متوقفٌ على وجود أمر، إذ لولا وجود أمرٍ لم يكن معنىً لقصده، ووجود الأمر متوقف على متعلقه، الذي من أجزاءه قصد شخصه، فستكون النتيجة أن الأمر متوقف على قصد شخصه، وقصد شخصه متوقف عليه، وهذا دورٌ.

والجواب عن ذلك كما في الكفاية وغيرها مما تعرض فيه لهذا الإشكال في بحث التوصلي والتعبدي وجوه :

**الأول:** أن المتوقِّف غيرُ المتوقَّف عليه، فإن المولى في مقام التشريع يتصور متعلق الأمر ويوجه الأمر نحوه، فالوجود التشريعي للأمر متوقف على الوجود اللحاظي للمتعلق، وبما أن من أجزاء المتعلق قصد شخص الأمر، فالوجود التشريعي للأمر متوقف على الوجود اللحاظي لقصد شخص الأمر، ولكن المحقق للعبادية في عالم الإمتثال ليس الوجود اللحاظي لقصد شخص الأمر، وإنما المحقق للعبادية هو القصد الخارجي، أي القصد الصادر من العبد خارجاً في عالم الإمتثال، فإن العبد إذا أراد أن يأتي بالوضوء العبادي أتى به بقصد الأمر المتعلق به وهو الأمر الغيري، فالمتوقِّف على وجود الأمر هو القصد الخارجي من العبد، ولكن وجود الأمر ليس متوقفا على القصد الخارجي للعبد، وإنما هو متوقف على الوجود اللحاظي لقصد الأمر في ذهن المشرع، وهذا يعني اختلاف المتوقِّف عن المتوقَّف عليه، فإن الأول هو القصد الصادر من العبد، والثاني هو الوجود اللحاظي لقصد الأمر في وعاء التشريع، ومع هذا الاختلاف فلا دور.

ولكنه أنه لا إشكال فقهيا في أنه لم يؤخذ في الطهارات الثلاث قصد شخص الأمر الغيري، فلا ملزم للقول بهذا الوجه وإن كان ممكنا عقلا.

**الثاني:** أن قصد الأمر الغيري متوقف على وجود أمرٍ، والأمر متوقف على متعلقه، ولكن ما هو المأخوذ في متعلقه ليس قصد شخصه، وإنما المأخوذ في متعلقه قصد طبيعي الأمر وبالتالي فقد اختلف المتوقِّف عن المتوقَّف عليه، فالمتوقِّف على وجود الأمر قصده، ولكن ما يتوقف عليه وجود الأمر ليس قصده، وإنما الذي يتوقف عليه وجود الأمر هو قصد طبيعي الأمر، لا قصد خصوص الأمر الغيري المتعلق بها، فحيث اختلف المتوقِّف والمتوقَّف عليه ارتفع محذور الدور.

**الثالث:** أن يقال - كما هو المناسب لما هو المعتبر فقهيا في باب الطهارات - أن المحقق للعبادية قصد الأمر الغيري، وقصد الأمر الغيري متوقف على وجود الأمر الغيري، ولكن وجوده غير متوقف لا على قصده ولا على قصد طبيعي الأمر، بل هو متوقف على قصد القربة، وذلك لأن قيام التسالم على إناطة ارتفاع الحدث في الطهارات الثلاث بوقوعها على نحو قربي، دال بالالتزام على أن المأخوذ في متعلق الأمر الغيري الطهارات قيد قصد القربة - وقصد القربة كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره - ليس متقوما بقصد الأمر، بل هو عبارة عن إضافة العمل إلى الله، وإضافة العمل إلى الله تتحقق بأن يؤتى بالعمل رغبة في الثواب أو خوفا من العقاب أو شكرا لله أو الإتيان بالعمل بقصد التوصل لامتثال الأمر النفسي أو بقصد أنه محبوب لله، فجميع هذه المقاصد محققة للقربية لأنها محققة لإضافة العمل إلى الله تعالى، فلا دور في المقام، فإن المحقق للعبادية يمكن أن يكون قصد الأمر، الا أن الأمر في عالم التشريع ليس متوقفا على قصده ولا على قصد طبيعي الأمر بل هو متوقف على أن يؤتى بالعمل إضافةً إلى الله تعالى، فلا دور في المقام إطلاقاً.

وقد أفاد صاحب الكفاية قدس سره دفعا للإشكالين الأولين: [وهما إشكال أن الأمر الغيري ليس قربيا فما هو منشأ قربية الطهارات، وإشكال أن الأمر الغيري مما لا يتوقف سقوطه على قصد القربة بينما الأمر الغيري في باب الطهارات مما يتوقف سقوطه على قصد القربة ] بأن يلتزم بوجود أمرٍ استحبابي نفسي متعلق بالطهارات الثلاث، ولذلك فمنشأ القربية امتثاله كما أن منشأ إناطة سقوط الأمر بالغيري بقصد القربة أن متعلق الأمر الغيري الطهارات الثلاث بما هي مأمور بها بالأمر النفسي المفيد للعبادية بقصده، وقد أفاد سيد المنتقى قدس سره [ج2ص247] أن ما ذكر في الكفاية مما يندفع به إشكال الدور أيضا، وإن لم يكن سياق عبارة الكفاية في مقام دفع الدور، وبيان ذلك: أن الأمر الغيري قد تعلق بالطهارات لا بذاتها بل بما هي عبادة، ومنشأ عباديتها ليس قصد هذا الأمر الغيري ليلزم الدور بل هو أمرٌ آخر، وهو الأمر النفسي المتعلق بالطهارات الثلاث فإن قصده محقق للعبادية فإذا تحققت الطهارة بماهي عبادة سقط الأمر الغيري لتحقق متعلقه.

**وقد ناقشه الأعلام قدست أسرارهم بعدة مناقشات:**

**المناقشة الأولى:** ما ذكره جمع منهم السيد الأستاذ مد ظله الشريف من أنه لم يقم دليل على استحباب الوضوء والغسل في حد نفسه، وما اشتهر بين الفقهاء من أن الوضوء والغسل أمور محبوبة في نفسها وأن هناك أمرا استحبابيا متعلقا بالطهارات الثلاث مما لم يقم عليه دليل أصلا.

وأما ما استدل به سيدنا الخوئي قدس سره في فقهه وأصوله من أن هناك أمرا نفسيا متعلقا بالطهارات مستفادا من قوله عز وجل: ﴿إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين﴾ بتقريب أنه دال على أن التطهر محبوب، والوضوء تطهر، فيكون الوضوء محبوبا، فالجواب عنه: أن لفظ التطهر ليس ظاهرا في الطهارة الاصطلاحية، وهو الوضوء أو الغسل مثلا أو مايترتب عليهما، وعلى فرض ظهوره في الطهارة الاصطلاحية فإن الطهارة الاصطلاحية المعبر عنها بـ (التطهر) - هي المعنى الإسم المصدري - التي علقتها بالوضوء علقة المسبَّب بسببه، ومعنى الآية المباركة: (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) أي: يحب من يكون على طهارة، والكون على طهارة متولد من الوضوء لا أنه نفس الوضوء، فغاية مفاد الآية استحباب المسبب لا استحباب السبب، وعلى فرض سراية المحبوبية من المسبب لسببه فهي محبوبية غيرية لا نفسية، فلا دليل على أن الوضوء والغسل محبوب في نفسه وكذلك الكلام في الغسل وما أشبهه، نعم ثبت بالرواية الخاصة استحباب الوضوء التجديدي كما في معتبرة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام: (قال أمير المؤمنين عليه السلام: الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا)، كما قامت الرواية المعتبرة على استحباب الوضوء من الحائض، وأما في غير هذين الموردين فلا دليل على الاستحباب، وعلى فرض أنه قام الدليل على محبوبية الوضوء والغسل ببعض الروايات الواردة فيهما - فإنه لم يثبت الاستحباب النفسي للتيمم. وأما ما استدل به سيدنا الخوئي قدس سره من أن هناك دليلين بضم أحدهما للآخر يثبت استحباب التيمم: الأول: أنه ورد في الرواية عن الباقر عليه السلام: (التيمم أحد الطهورين) الثاني: قوله تعالى ﴿ويحب المتطهرين﴾ فيثبت بذلك أن التيمم محبوب، ففيه أن المراد من الطهور في قوله عليه السلام: (التيمم أحد الطهورين) ما به تتحقق الطهارة بينما المراد من قوله تعالى: ﴿ويحب المتطهرين﴾ أن الكون على الطهارة محبوب الذي يعني المسبب لا السبب، فضم الثاني للأول لا يثبت استحباب نفس عملية التيمم، ويؤيد ذلك معتبرة محمد بن مسلم عنه عليه السلام كما في النسخة المعتبرة (ولكنه يمضي في صلاته فيتمها ولا ينقضها لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم) حيث إن ظاهره أن التيمم سببٌ للطهور لا أنه هو نفس التطهر كي يكون في نفسه محبوباً.

**المناقشة الثانية:** أنه على فرض أن الوضوء تعلق به أمرٌ نفسي استحبابي، ولكن قد تعلق به أمر غيري لزومي وبتعلق الأمر الغيري اللزومي به يزول الأمر الاستحبابي، لأنه متقوم بالترخيص في الترك والأمر الغيري اللزومي متقوم بعدم الترخيص في الترك، فبعروض الأمر الغيري اللزومي يزول الأمر الاستحبابي، وإذا زال الأمر الاستحبابي فلا مصحح لعبادية الوضوء، لأن المصحح هو الأمر النفسي الاستحبابي وقد زال بعروض الأمر الغيري.

**والجواب عن ذلك كما أفيد في كلمات الأعلام:**

**أولا:** اختلاف المتعلق لهما، فلا يلزم من تعلقهما اجتماع الضدين، فإن الأمر النفسي الاستحبابي تعلق بذات الوضوء، والأمر الغيري اللزومي تعلق بالوضوء العبادة، أي: الوضوء المأتي به بقصد الأمر النفسي، ومع اختلاف المتعلق فلا يلزم من عروض الأمر الغيري زوال الأمر النفسي، أو فقل كما ذكر السيد الصدر [البحوث ج2 ص237] أن ما تعلق به الأمر الاستحبابي ذات الوضوء، وما تعلق به الأمر الغيري هو المقدمة الموصلة، أي: الوضوء المتصل بالصلاة أو الطواف لا كل وضوء، ومع اختلاف المتعلق فلا يلزم من عروض الثاني زوال الأول.

**ثانيا:** أنا لو افترضنا اتحاد المتعلق فمع ذلك أن المرتفع بعروض الأمر الغيري هو حد الأمر الاستحبابي - وهو الترخيص في الترك - وأما ذاته وهي الرجحان فهو باق، لأن الأمر الاستحبابي مكون من: الرجحان والترخيص، فما زال بعروض الأمر الغيري هو الثاني وهو الترخيص، وبقي الأول وهو الرجحان وهو منشأ العبادية فيها.

**والحمد لله رب العالمين**

# 112 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_252\_الأحد\_21\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإيراد الثالث :** كان سياق البحث أن صاحب الكفاية قدس سره يرى أن منشأ القربية والعبادية في الطهارات الثلاث هو الأمر الإستحبابي النفسي بحيث يتعين قصده في مقام الإمتثال، بلحاظ أن الأمر الغيري لا يوجب قربا ولا مثوبة ولا يتوقف سقوطه على قصد القربة، مع المفروغية عن أن الطهارات الثلاث لايسقط الأمر بها ما لم يقصد بها القربة، فأورد عليه تارة بعدم ثبوت الإستحباب النفسي، وأخرى بزواله بعروض الوجوب الغيري وقد سبق التأمل في ذلك، وثالثة بما أورده المحقق النائيني قدس سره: من أنه لو كان المنشأ القربية والعبادية خصوص الأمر الاستحبابي النفسي لكان لازم ذلك أن لا تصح الطهارات الثلاث إلا بقصده، مع أنه لا إشكال فقهيا في أن من أتى بالوضوء مثلاً، بقصد الأمر الغيري أو بقصد التوصل بالوضوء إلى الواجب النفسي كالصلاة والطواف، وهو معتقد بعدم الأمر النفسي اجتهاداً أو تقليداً أو أنه غافلٌ عن الأمر النفسي الاستحبابي فإنه لا إشكال في صحة وضوئه، مع أنه لم يقصد الأمر النفسي لا تفصيلاً ولا إجمالاً، مما يكشف عن أن منشأ المقربية والعبادية ليس خصوص الأمر النفسي الاستحبابي على فرض التسليم به .

وفي كلمات صاحب الكفاية قدس سره جواب عن ذلك، وتقريبه أن يقال: أن من يأتي بالوضوء مثلاً بقصد الأمر الغيري أو بقصد التوصل به للواجب النفسي فقد قصد العبادية الناشئة عن الأمر النفسي إجمالا، وبيان ذلك: أن من يأتي بالوضوء بقصد الأمر الغيري مثلا فلا محالةَ مقصوده الإتيان بالوضوء الذي تعلق الأمر الغيري لا أي وضوء، والمفروض أن الوضوء الذي تعلق به الأمر الغيري واقعاً هو الوضوء العبادي، وحيث إن الأمر لا يدعو إلا لما تعلق به، وما تعلق به الأمر الغيري هو الوضوء العبادي، فإذا أتى بالوضوء بقصد الأمر الغيري فقد قصد حتماً الوضوء العبادي إجمالا، وبما أن عبادية الوضوء ناشئة عن الأمر النفسي فلا محالة من أتى بالوضوء بقصد الأمر الغيري فقد قصد الوضوء العبادي، وقصد الوضوء العبادي قصدٌ للأمر النفسي، لأنه منشأ القربية، فهناك تلازمٌ بين قصد الأمر الغيري وقصد الأمر النفسي، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن من أتى بالوضوء بقصد الأمر الغيري فهو لم يقصد الأمر النفسي لا تفصيلاً ولا إجمالاً فكيف يدعى أن منشأ القربية قصد الأمر النفسي؟ ممنوعة، بل من أتى بالوضوء بقصد الأمر الغيري فقد قصد الوضوء العبادي لا محالة لأنه متعلقه، والوضوء العبادي هو الناشئ عن الأمر النفسي، فلا محالة تحقق منه قصد الأمر النفسي.

وكذلك الحال إذا أتى بالوضوء بقصد التوصل به إلى الصلاة، فإنه من الواضح أن الوضوء الذي يتوصل به إلى الصلاة هو الوضوء العبادي، والوضوء العبادي هو ما نشأ عن الأمر النفسي، فالإتيان بالوضوء بقصد التوصل للواجب النفسي متضمن لقصد الأمر النفسي لا محالة.

**ولكن هذا الجواب محل تأمل،** والسر في ذلك أنه إن كان مدعى صاحب الكفاية قدس سره إدخال المقام في الداعي على الداعي فهو فرع الالتفات للداعيين ولو إجمالا، وإن كان مدعاه أن هناك ملازمة ثبوتية واقعاً بين قصد الأمر الغيري وقصد الأمر النفسي فهي ممنوعةٌ.

**وبيان ذلك:** أنه تارة يصور المقام من باب الداعي على الداعي، أي أن المكلف يأتي بالوضوء بقصد الأمر النفسي، والمجموع من الوضوء مع قصد الأمر النفسي يكون بداعي الامر الغيري، فتكون داعوية الأمر الغيري من باب الداعي على الداعي، كما ذكر في بحث الصلاة الاستئجارية من أنه لا منافاة بين قصد استحقاق الأجرة وقصد القربة لأن داعويتهما من باب الداعي على الداعي، أي أن المكلف الأجير الذي استؤجر على الصلاة نيابةً حيث إنه ملتفت إلى أنه لم يستأجر على طبيعي الصلاة بل على الصلاة القربية ، وهذا يعني أنه لن يستحق الأجرة إلا إذا أتى بالعمل الذي استؤجر عليه، وحيث إنه استؤجر على الصلاة القربية فله داعيان مترتبان على نحو الطولية : الإتيان بالصلاة النيابية بقصد القربة ، وهذا المجموع - وهو الصلاة بقصد القربة - يصدر منه بقصد استحقاق الأجرة، فيكون قصد استحقاق الأجرة داعيا طوليا لا عرضيا، أي أن تصور استحقاق الأجرة داعٍ لداعوية الأمر بالصلاة، ولذلك يعبر عنه بالداعي على الداعي، أي: ما دعاه للإتيان بالصلاة بقصد أمرها إلا داعي استحقاق الأجرة - لذلك سمي بالداعي على الداعي أو أن أحد الداعيين داعٍ لداعوية الآخر، فكذلك الحال في المقام لو فرض أن المكلف أتى بالوضوء بقصد أمره النفسي والمجموع بقصد امتثال الأمر الغيري - فإن الأمر الغيري قد دعى إلى المجموع لا إلى الوضوء بما هو وضوء - أو أنه أتى بالوضوء بداعي أمره النفسي والمجموع بقصد التوصل للواجب النفسي الآخر كالصلاة والطواف ، فإن قصد التوصل داع للوضوء بقصد أمره النفسي .

**فإذا كان نظره إلى هذا** فهو خارج مورد الإشكال ، لأن المفروض أن المكلف قد قصد امتثال الأمر النفسي ومورد الإشكال من اعتقد عدم الأمر النفسي أو كان غافلا عنه بالمرة .

**وإذا كان نظره قدس سره** إلى أن المكلف وإن لم يكن ملتفتا إلى وجود أمر نفسي بالوضوء، أو كان معتقدا بعدمه اجتهادا أو تقليدا وأتى بالوضوء بداعي الأمر الغيري فقط فإن امتثال الأمر الغيري هو عبارة عن الوضوء انبعاثا عن الأمر النفسي لامحالة لأن ذلك هو متعلق الأمر الغيري ، ففيه : أن مناط القربية بالأمر هو قصده ولاملازمة ثبوتا بين قصد الأمر الغيري أو التوصل بالمقدمة لامتثال الواجب الواجب النفسي وكونه قاصدا للإنبعاث عن الأمر النفسي، لأن من أتى بالوضوء بقصد الأمر الغيري مع عدم التفاته إلى الأمر به نفسيا أوأتى به بقصد التوصل إلى الواجب النفسي الآخر كالصلاة والطواف، فلعله معتقد بعدم عبادية الوضوء في نفسه وأنه إنما يكتسب العبادية بعنوان ثانوي وهو ما إذا أتى به بقصد التوصل، فإذا أتى بالوضوء غيرَ معتقد لعباديته وإنما يعتقد أن عباديته تنشأ من الإتيان به بقصد التوصل إلى الواجب الآخر فكيف يقال حينئذ أنه قصد الأمر النفسي حتماً؟ فما ذكر من الجواب في الكفاية غير ناهض.

**وفي نهاية البحث في هذه الجهة - وهي قربية الطهارات الثلاث - ينبغي التنبيه على أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** قد يقال: قام التسالم على اعتبار القربية في الطهارات الثلاث ، وحيث لا منشأ للقربية إلا الأمر النفسي فقيام الإجماع على اعتبار القربية كاشف عن وجود أمر نفسي بهذه الطهارات الثلاث.

**ولكن فيه**: إن الثابت فقهيا قيام التسالم على قضية شرطية وهي أنه لا يرتفع الحدث بالطهارات الثلاث إلا إذا أتي بها على نحوٍ عبادي، فإذا ضم إلى الإجماع المذكور العلم بأن هناك مطلوبا فعليا في حق المكلف - وهو الصلاة - ولا يصح إلا بالطهارة الرافعة للحدث، كانت النتيجة إكتشاف أن الصلاة مشروطة بالطهارة القربية، لامطلق الطهارة أي يعتبر في الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة القربية، وهذا المقدار لا يكشف عن وجود أمر نفسي:

**أولا:** لأن القربية لا تتوقف على قصد أمر نفسي، حيث إن الثابت ببركة ضم الإجماع للعلم بمطلوبية مايتوقف على الطهارة هو حكم وضعي وهو اشتراط الصلاة بطهارة قربية ، لاحكم تكليفي وهو كون ذات الطهارة مأمورا بها في نفسها ، وحيث إن القربية عبارة عن إضافة العمل إلى الله، فإن هذه الإضافة مماتتحقق بقصد التوصل للواجب النفسي بلا حاجة إلى الإستناد لأمرٍ نفسي.

**ثانيا:** أنه لو فرض أن هذا الإجماع يكشف عن أمرٍ نفسي متعلق بذات الوضوء مثلا فغايته أنه يكشف عن أمر نفسي به إذا دخل وقت الصلاة، أو تحققت شرائط الأمر بهذا المطلوب الفعلي المنوط بالطهارة ، حيث إن اعتبار القربية في الطهارات فرع وجود مطلوب فعلي أنيط بالطهارة، فإذا دخل وقت الصلاة أو أحرم لحج أو عمرة فصار الطواف واجبا فعليا في حقه ، أو حل وقت النافلة الراتبة المعينة فحينئذ يقال : إن المطلوب من المكلف بالفعل عمل مشروط بطهارة قربية، واعتبار القربية يكشف عن أمر نفسي فنتيجة ذلك ثبوت الأمر النفسي في هذا الفرض ، بينما مدعى من يقول باستناد العبادية للأمر النفسي أن الأمر النفسي بالوضوء مطلق ولذلك يصح الإتيان بالوضوء بداعيه قبل دخول وقت الصلاة، والحاصل أن اعتبار القربية بالإجماع لا يكشف عن وجود أمر نفسي مطلق.

**الأمر الثاني:** كما أن القربية تتحقق بقصد التوصل للواجب النفسي المعلوم كالصلاة والطواف فإن القربية - خلافا لصاحب الكفاية - تتحقق بقصد الأمر الغيري أيضا ، وكون الأمر الغيري أمرا توصليا وهو غير قربي ولا يتوقف سقوطه على قصد القربة - كما ذكر في الكفاية - لا يضر في المقام، لأن الأمر الغيري أو التوصلي الذي لا يوجب قربا من المولى ولا يتوقف سقوطه على قصد القربة هوما كان متعلقه أمرا غير عبادي، كتطهير الثوب وصلة الرحم وكف الأذى عن الطريق، وأما إذا تعلق الأمر التوصلي بأمرٍ قام الإجماع على عباديته ولو بالملازمة - كما في الطهارات الثلاث - فقصد الأمر الغيري بهذا العمل العبادي موجب للقرب من المولى، وإناطة سقوط هذا الأمر الغيري بالإتيان بمتعلقه بنحو عبادي.

**الأمر الثالث:** إن بعض من أنكر استحباب الطهارات الثلاث نفسيا وذهب إلى أن المستحب هو الوضوء التجديدي كالسيد الأستاذ مد ظله الشريف أفاد بأنه لم يعلم استحباب الوضوء التجديدي مطلقا، فقد ذكر في تعليقته على العروة [ 565] ( مستحبا في نفسه ) : مرعدم ثبوته، وكونه عبادة لايدل على تعلق الأمر به ، فإنه يكفي في عباديته قصد التوصل به إلى محبوب شرعي ولوبتوسط أثره وهو الطهارة . وقال [571] ( الوضوء للتجديد ) القدر المتيقن من استحبابه التجديد لصلاتي الصبح والمغرب ، ولايبعد استحبابه لكل صلاة فيؤتى به في غير ذلك رجاء -،. ولعل مدركه الاستناد إلى موثقة سماعة بن مهران الواردة بسند تام في المحاسن : (قال : كنت عند أبي الحسن موسى ع فصلى الظهر والعصر بين يدي وجلست عنده حتى حضرت المغرب فدعا بوضوء،فتوضأوضوء الصلاة ثم قال لي توضأ فقلت : إني على وضوء، فقال ع وأنا قد كنت على وضوء ، ولكن من توضأ للمغرب كان وضوءه ذلك كفارة لمامضى من ذنوبه في نهاره ماخلا الكبائر ، ومن توضأ لصلاة الصبح كان وضوؤه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في ليلته ماخلا الكبائر ) بضميمة الوثوق بصحة النسخة الواصلة لنا من كتاب المحاسن، وعدم إحراز إطلاق الرواية للوضوء في غير حال التجديد لورودها في مقام الإفتاء وضائرية القدرالمتيقن في مقام التخاطب بإحرازه، وعدم استبعاد شموله لكل صلاة لعله من باب إلغاء الخصوصية عرفا .وأما رواية محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام (قال أمير المؤمنين ص الوضوء بعد الطهور عشر حسنات فتطهروا) فضعيفة بنظر السيد الأستاذ مد ظله لعدم ثبوت وثاقة القاسم بن يحي وجده الحسن بن راشد الواردين في سندها بل ضعفهما ابن الغضائري .

**والحمد لله رب العالمين**

# 113 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_253\_الإثنين\_22\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الجهة الثانية: في ترتب المثوبة على الإتيان بالطهارات الثلاث.**

وتنقيح ذلك أنه تارةً يكون المدعى قيام الدليل على ثبوت أمرٍ استحبابي نفسي بالطهارات الثلاث، كما هو المشهور، وتارة يمنع ذلك وإنما قام الإجماع على المثوبة والمقربية .

**فهنا مبنيان:**

**المبنى الأول:** ما هو المشهور من أن هناك أمراً استحبابيا نفسيا تعلق بالطهارات الثلاث، ومقتضى هذا الأمر الاستحبابي النفسي ترتب المثوبة. إذ المعتبر في ترتب المثوبة عنصران: الحسن الفعلي والحسن الفاعلي، فالحسن الفعلي عبارة عن كون العمل في حد ذاته محبوباً، والحسن الفاعلي عبارة عن إضافة العمل المحبوب إلى الله تبارك وتعالى بنحو من أنحاء الإضافة، فإذا قلنا بثبوت أمر استحبابي نفسي بالطهارات الثلاث تحقق العنصران، أما العنصر الأول فلأن وجود الأمر النفسي يعني أن الطهارات الثلاث راجحة محبوبة في نفسها، وأما العنصر الثاني - وهو إضافة هذا العمل المحبوب إلى الله تبارك وتعالى - فيمكن تحقيقه من قبل العبد، إما بقصد الأمر الاستحبابي النفسي، وإما بقصد التوصل للواجب النفسي الآخر كالصلاة والطواف، وإما بقصد الأمر الغيري، فإن جميع هذه الأنحاء محققة لإضافة العمل إلى الله تبارك وتعالى.

**المبنى الثاني:** أنه لا يوجد أمرٌ استحبابي نفسيّ بالطهارات الثلاث، ولكن قام الإجماع على ترتب المثوبة عليها، فلا بد حينئذ من تحديد معقد الإجماع، فإن كان معقد الإجماع ترتب المثوبة عليها بعناوينها أي: بما هي وضوء وغسل وتيمم، فلا محالة يكشف ذلك عن محبوبيتها في نفسها، وإلا فلا وجه لترتب المثوبة عليها لولا أنها محبوبة في نفسها، وهذه المحبوبية النفسية هي مناط المقربية والمثوبة. وإن كان معقد الإجماع ترتب المثوبة عليها في الجملة، أي أنه قام الإجماع على أن الطهارات الثلاث موضوع للثواب في الجملة، وبما أن الإجماع دليل لبي فيقتصر على القدر المتيقن منه، والقدر المتيقن من ترتب المثوبة عليها هو ما إذا أتي بها بقصد التوصل للواجب النفسي، فإنه إذا أتي بها بقصد التوصل للواجب النفسي تحقق موضوع المثوبة لأن قصد التوصل للواجب النفسي لدى العرف العقلائي مصداقٌ للانقياد، والانقياد محبوب في نفسه، فكان ذلك ملاكا لترتب المثوبة عليها، وأما الإتيان بها بقصد الأمر الغيري فلا يحرز به ترتب المثوبة حيث إن معقد الإجماع ترتب المثوبة في الجملة من دون تحديد ما هو مناط ترتب المثوبة عليها، فلعل الأمر الغيري سنخ أمر توصلي لا يستتبع قرباً ، وبالتالي فلا يحرز أن يكون قصده موجبا لترتب المثوبة.

**وفي ختام المبحث أمور تتعلق بهذا المطلب:**

**الأمر الأول:** وقع الكلام في أنه إذا شك في شرطية شيء في الوضوء أو الغسل أو جزئيته فهل تجري البراءة أو تجري أصالة الاشتغال؟ مثلا: إذا شك في اعتبار الترتيب في مسح الرجلين فهل تجري البراءة أم تجري قاعدة الاشتغال؟ و الصحيح أن هنا تفصيلا في تحديد الأصل الجاري بحسب المباني:

**المبنى الأول:** إن الأمر تعلق بذات الوضوء، لا بما هو طهارة، كما هو ظاهر الآية المباركة ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم﴾ وبما أنه تعلق الأمر بذات الوضوء فإذا دار الوضوء بين الأقل والأكثر أي بين الوضوء لا بشرط أو بشرط الترتيب بين الرجلين في مقام المسح فالجاري هو البراءة، ولجريان البراءة نحوان:

**النحو الأول:** جريان البراءة في الصلاة نفسها، لأن الصلاة مشروطة بالوضوء، وببركة الشك لايعلم أن الصلاة مشروطة بالوضوء ذي الترتيب بين الرجلين أو بالوضوء لا بشرطٍ، فتجري البراءة عن اشتراط الصلاة بوضوءٍ ذي ترتيبٍ بين الرجلين، وهذا مما لا كلام فيه.

**النحو الثاني :** جريان البراءة في متعلق الأمر بالوضوء، كما لو فرض أن الأمر بالوضوء أمر نفسي استحبابي، وشك في متعلقه وأنه بنحو اللابشرط من حيث الترتيب أو بشرطه؟ فتجري البراءة عن شرطية الترتيب.

**فإن قلت:** إن الأمر استحبابي، والبراءة إنما تجري عند احتمال الإلزام، لأن المكلف إذا احتمل الإلزام احتمل وجوب الاحتياط من جهة الحكم الإلزامي فتجري البراءة عند الشك في الإلزام بغرض التأمين من وجوب الاحتياط عند الشك فيه، وبالتالي لا معنى للبراءة عند الشك في متعلق الأمر الاستحبابي الذي لا إلزام فيه ولا يحتمل وجوب الاحتياط عند الشك في الأمر به؟

**قلت:** ليس مجرى البراءة الحكم التكليفي بل الوضعي أي: الجزئية والشرطية، فإن مقتضى إطلاق (رفع عن أمتي ما لا يعلمون) جريان البراءة عند الشك في الشرطية أو الجزئية، سواء أكان المأمور به استحبابيا أو وجوبيا، والغرض من جريان البراءة عن شرطية الترتيب في مسح الرجلين مع أن المأمور به عملٌ استحبابي ليس نفي وجوب الإحتياط، بل هو إثبات الصحة الظاهرية، أي أن العمل بدون الترتيب صحيح ظاهراً، بناءً على أن البراءة تثبت الصحةظاهرا بمعنى الإجتزاء به ما لم يظهر الخلاف.

**المبنى الثاني:** أن الأمر لم يتعلق بالوضوء بل بالطهارة، ونسبة الطهارة للوضوء نسبة المسبَّب للسبب، كما اختاره السيد الأستاذ مد ظله، لظاهر قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور )، و قوله عليه السلام: (الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود)، وقوله عليه السلام: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود) ونحو ذلك من الأدلة الدالة على أن متعلق الأمر الشرطي هو الطهارة لا ذات الوضوء، فإذا شك في أن الترتيب معتبر في الوضوء، فجريان البراءة عن اعتباره في مسح الرجلين لا يثبت ترتب الطهور المسبب على الوضوء الخالي من الترتيب، بل تكون البراءة أصلا مثبتا، فإن لم تجر البراءة فالجاري في المقام هو قاعدة الاشتغال.

وفي كلمات الأعلام تفصيلان يمكن معرفتهما بالرجوع لبحث البراءة الأول: التفصيل بين كون المسبب من الأمور المعنوية القابلة للانحياز فالجاري هو الاشتغال، وبين كون المسبب مما لا يمكن تحديده إلا بمقدار ما تصدى الشارع لبيان سببه بحيث يرتكز لدى المتشرعة أن أثر المسبب مترتب على السبب فالجاري حينئذ البراءة لا الاشتغال .

الثاني: التفصيل بين كون الظاهر من دليل المسبب كونه أمرا بسيطا مترتبا على مجموع السبب فالجاري عند الشك في حدوده هو الاشتغال، وبين كون الظاهر من دليله كونه من قبيل الأمر المشكك ذي المراتب المتكاملة بتكامل أجزاء السبب فالجاري هو البراءة .

**المبنى الثالث:** أن يقال: إن الأمر الشرطي تعلق بالطهور، لكن نسبة الطهور للوضوء نسبة العنوان للمعنون، لا نسبة المسبب لسببه، وهنا محتملان:

**المحتمل الأول:** أن تكون نسبة العنوان للمعنون نسبة المشير للمشار إليه لا أكثر، كأن يقال: إن المركب من قراءة و ركوع وسجود صلاة، فتجري البراءة كما قلنا به فيما إذا تعلق الأمر بذات الوضوء، لأن المدار حينئذ على المعنون لا العنوان، والمعنون دائر بين الأقل والأكثر الارتباطيين فتجري البراءة عن اعتبار الأكثر.

**المحتمل الثاني:** أن نسبة العنوان للمعنون ليست نسبة المشير للمشار إليه بل هي نسبة العنوان الانتزاعي لمنشأ انتزاعه. نظير النسبة بين التعظيم والقيام كما إذا بنى العرف العقلائي على أن القيام للعالم عند قدومه بقصد احترامه تعظيم، فنسبة التعظيم إليه نسبة العنوان الانتزاعي لمنشأ انتزاعه، فلو كانت نسبة الطهور للوضوء نسبة العنوان الانتزاعي لمنشأ انتزاعه فإذا شك في أنه هل يعتبر في الوضوء الترتيب في مسح الرجلين أم لا؟ فجريان البراءة عن اعتبار الترتيب لا يثبت تحقق العنوان الانتزاعي بالوضوء بلا ترتيب، فإن جريان الأصل في منشأ الانتزاع لا يحقق العنوان الانتزاعي، بل الجاري حينئذ قاعدة الاشتغال، ما لم نقل بمبنى صاحب الكفاية قدس سره بأن خفاء الواسطة أو جلاءها بين مورد الأصل والأثر خارج عن إشكال المثبتية .

**الأمر الثاني:** لو أن المكلف أتى بالوضوء بقصد التوصل للواجب النفسي كالصلاة أو الطواف ثم عدل عن الصلاة والطواف، فهل يخل ذلك بكون وضوؤه عباديا مع إعراضه عن الغاية فله مس المصحف الشريف بذلك الوضوء أم لا؟ والصحيح أنه كذلك كما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره في المحاضرات [ج2ص 238]، والسر في ذلك : أنه إن قلنا إن الأمر الغيري تعلق بمطلق المقدمة بشرط أن تكون تلك المقدمة عبادة، أي أن الأمر الغيري تعلق بالوضوء بما هو عبادة سواء أكان الوضوء متصلا بالصلاة أم لم يكن، فبناء على هذا المبنى - كما اختاره صاحب الكفاية قدس سره - فقد أتى المكلف بالوضوء العبادي، لأنه أتى بالوضوء بقصد التوصل للواجب النفسي، وقصد التوصل محقق للعبادية، فلا يضر بعباديته العدول عن الغاية.

وإن قلنا بأن متعلق الوجوب الغيري المقدمة الموصلة أي: الوضوء العبادي المتصل بالصلاة، أو لم نقل بالوجوب الغيري أصلاً - كما هو مختار سيدنا الخوئي قدس سره - فالوضوء الذي أتى به المكلف وإن لم يقع واجبا غيريا لأنه إما لا وجوب غيري شرعي أصلا وإما أن الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة وليس الوضوء هنا موصلا، فما وقع ليس بواجب غيري، ولكن عدم كونه واجبا غيريا لا يعني عدم كونه عبادة بل قد وقع عبادة، فإن المحقق للعبادية قصدُ التوصل وإن لم يقع توصلٌ في الخارج، لأن قصد التوصل في حد ذاته مصداق للانقياد للمولى، فهو محقق للعبادية، وحيث وقع منه الوضوء العبادي صح له لمس المصحف، حيث يعتبر فيه الوضوء العبادي وقد تحقق منه.

**الأمر الثالث:** لو أن المكلف أتى بالوضوء قبل وقت الصلاة، بأن أتى بالوضوء بنحو عبادي إما امتثالا للأمر النفسي الاستحبابي إن ثبت وإما بقصد الكون على طهارة إن ثبت محبوبية الكون على طهارة في حد ذاته أو بقصد التهيؤ للصلاة عند دخول وقتها حيث اعتبر جملة من الفقهاء أن قصد التهيؤ محقق للعبادية، ثم دخل وقت الصلاة، فتعلق به الوجوب النفسي للصلاة المقتضي لتعلق الوجوب الغيري به، فهل ما وقع منه يكفي في امتثال الأمر النفسي بالصلاة المشروطة بالطهارة أم لا ؟

والجواب أنه يكفي وإن أتى به قبل فعلية الوجوب الغيري، والوجه في ذلك أن اقتضاء الصلاة المشروطة بالطهارة للوجوب الغيري المتعلق بإحداث الطهارة إنما يكون فعليا في فرض عدم كون المكلف واجدا للطهارة القربية ، وأما مع وجدانه للطهارة القربية فلاموضوع لفعلية الوجوب الغيري في حقه فلا إشكال حينئذ في الصلاة أو الطواف به.

**والحمد لله رب العالمين**

# 114 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_254\_الثلاثاء\_23\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**فصل : في الوجوب الغيري .**

وفيه مطالب أربعة:

1- في الأقوال في وجوب المقدمة، وبيان الصحيح من هذه الأقوال.

2- في بيان الثمرة المترتبة على القول بوجوب المقدمة.

3- في تحديد مقتضى الأصل عند الشك في الوجوب الغيري.

4- في أدلة الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته .

**المطلب الأول: في بيان الأقوال في وجوب المقدمة.**

بناء على وجوب المقدمة وجوبا شرعيا غيريا فالأقوال فيه أربعة: إن وجوب المقدمة إما مشروط وهو ما نسب لصاحب المعالم قدس سره ، أو مطلق ، وحينئذ فالواجب إما مطلق وهو قول المشهور أو مقيد، والمقيد إما بقصد التوصل وهو ما نسب للشيخ الأعظم قدس سره، أو بالمقدمة الموصلة وهو قول صاحب الفصول قدس سره.

**القول الأول:** الإطلاق في الوجوب والواجب، وهو قول المشهور ، فإن وجوب المقدمة ووجوب ذيها متلازمان ومقتضى ذلك تلازمهما إطلاقا واشتراطا، بمعنى أن الوجوب الغيري للمقدمة لا يزيد على الوجوب النفسي لذي المقدمة بأي شرطٍ، وبالتالي فالواجب الغيري مطلق كما أن الوجوب الغيري مطلقٌ بالنسبة لما سوى شرائط الوجوب النفسي .

**القول الثاني:** ما نسب لصاحب المعالم قدس سره من أن الوجوب الغيري للمقدمة مشروطٌ بإرادة ذي المقدمة بالفعل من جميع الجهات، بمعنى أنه إن كان المكلف عازما مريداً لفعل ذي المقدمة بالفعل فالمقدمة واجبة في حقه وإلا فلا.

**وقد يوجه ذلك بأحد نحوين:**

**النحو الأول:** وهو وجه وجداني عقلائي، وحاصله: إن البعث نحو المقدمة في حالة عدم إرادة ذي المقدمة لغوٌ، كما لو فرض أن المكلف بانٍ على عصيان الأمر بالحج وعدم المبالاة به، فإن أمره بالمسير إلى الحج مع عزمه على عدم الإتيان بذي المقدمة لغوٌ، ورفع اللغوية إنما يتم بهذا الشرط.

**النحو الثاني:** وهو وجه عقلي. وحاصله: أن مدرك وجوب المقدمة وجوباً غيريا هو إدراك الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة، و عند التأمل لا يحكم العقل بأكثر من ذلك، أي أنه لو خلي ونفسه لم يحكم بالملازمة إلا في فرض إرادة ذي المقدمة.

**وهنا عدة إشكالات على هذا القول:**

**الإشكال الأول:** أن اشتراط وجوب المقدمة بإرادة ذيها مما لا مقتضي له، لأن المقتضي للبعث الغيري نحو المقدمة إما تحصيل القدرة والتمكن من ذي المقدمة، وإما الوصول لذي المقدمة، وكلا الغرضين لا يقتضي اشتراط الوجوب الغيري بإرادة ذي المقدمة ، لتحقق كل منهما في فرض عدم إرادة ذي المقدمة ، ودعوى اللغوية في فرض عدم إرادة ذي المقدمة ممنوعة بأن المصحح العقلائي للبعث نحو الفعل اقتضاؤه لقدح إرادة المكلف نحوه وإن لم يتحقق الإنبعاث بالفعل لوجود مانع كالعصيان.

**الإشكال الثاني:** أن البعث الغيري نحو المقدمة لا يخلو إما أن يكون بعثاً اختياريا أو بعثا قهريا، فإذا كان البعث الغيري نحو المقدمة فعلاً اختياريا للمولى - وإن كان الغرض منه غرضا تبعيا وهو حفظ ملاك ذي المقدمة - فاشتراطه بإرادة ذي المقدمة تحصيلُ حاصل، وذلك لمجموع أمرين:

**الأول:** أن الغرض من البعث هو قدح الإرادة في نفس المكلف.

**الثاني:** أن من أراد ذا المقدمة فقد أراد المقدمة بشهادة الوجدان ، فإذا اشترط البعث الغيري بإرادة ذي المقدمة فهذا يعني اشتراط الوجوب الغيري لبا بإرادة المقدمة نفسها، واشتراط البعث بإرادة الانبعاث يعني كون البعث في طول إرادة الإنبعاث ، وكونه كذلك تحصيل للحاصل.

وإن لم يكن البعث اختياريا بمعنى أن الوجوب الغيري وجوب ترشحي معلول لوجوب ذي المقدمة، فهذا يعني أن الوجوب الغيري تابع تبعية محضة لوجوب ذي المقدمة ، فلا يعقل تميزه بشرط ليس موجودا في وجوب ذي المقدمة.

**الإشكال الثالث:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره كما في أجود التقريرات [ج1 ص232 ط1 وص 338 ط مؤسسة صاحب الأمر ع] وتقريبه: أنه إذا بني على أن الوجوب الغيري للمقدمة منوط بإرادة ذي المقدمة ففي حال عدم إرادة ذي المقدمة، كما لو أراد المكلف أن يسافر سفر نزهة لا للحج، فالوجوب الغيري ساقط لأنه مشروط بشرط لم يتحقق، ففي هذا الفرض إن قلتم: إن وجوب ذي المقدمة فعليٌّ فهذا يعني الانفكاك بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، مع أنه قد فرض تلازمهما ثبوتا وسقوطا، لأن العلة التامة لا تنفك عن معلولها، وإن قلتم: إن وجوب ذي المقدمة قد سقط في حال عدم إرادته، فلازم ذلك كون وجوب ذي المقدمة مشروطا بإرادته، واشتراط الوجوب بإرادة الامتثال تحصيلٌ للحاصل المحال في الواجب النفسي ، وما ذكره المحقق النائيني قدس سره متين.

**القول الثالث:** ما نسب للشيخ الأعظم قدس سره من أن الوجوب الغيري للمقدمة مطلق، ولكن الواجب مقيد بإرادة ذي المقدمة، فالوجوب مطلق والواجب مشروط.

ولكن المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص235 ط1 وفي ص 341 ط مؤسسة صاحب الأمر عج] تأمل في عبارة تقريرات بحث الشيخ الأعظم وأفاد أنها مضطربةمحتملة لمعانٍ ثلاثة:

**المعنى الأول:** أن يكون أخذ هذا القيد في الامتثال والقربية، بمعنى أن الواجب الغيري واجب على كل حال، ولكنه لا يكون عبادةً وامتثالا لأمره إلا إذا صدر بإرادة ذي المقدمة، فإرادة ذي المقدمة ليست قيدا في الواجب بل هي قيد في العبادية والامتثال، فإذا كان هذا هو مراده فهو معنىً صحيح، لأن الفرض أن الوجوب الغيري وجوب توصلي لا يوجب قربا ولا مثوبة، فلا يقع الواجب قربة وعبادة إلا إذا أتي به بقصد قربي وذلك بإرادة ذي المقدمة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 115 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_255\_الأربعاء\_24\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

ذكر المحقق النائيني قدس سره في تحليل كلام الشيخ الأعظم قدس سره أن كلامه محتمل لمعانٍ ثلاثة مضى الكلام في أولها.

**المعنى الثاني:** أن مقصود الشيخ الأعظم قدس سره اعتبار قصد التوصل في المقدمة المحرمة، لا في مطلق المقدمة، وبيان ذلك: أنه إذا توقف الواجب النفسي على مقدمة مباحة، كما إذا توقف الحج على المسير إليه فالواجب هو مطلق المقدمة قصد بها التوصل أم لم يقصد، وإذا توقف الواجب على المقدمة المحرمة، كما إذا توقف إنقاذ الغريق على عبور الأرض المغصوبة، ففي هذا الفرض إما أن يكون دخول المكلف للأرض المغصوبة عن غفلة أو إكراه، فحينئذ لايكون دخوله مصداقا للحرام ولا للواجب، لأن الفعل إنما صدر منه عن غفلة - بناء على ,انتفاء التكليف حالها - أو إكراه، أي: لم يصدر منه عن اختيار. وأما إذا كان دخوله للأرض المغصوبة عن التفات وقصدٍ، فبلحاظ أنه ملتفت إلى أن هذا العبور محرم الا أن الواجب متوقف عليه، فإن دخل عازما على العصيان للواجب النفسي اتصفت المقدمة بكونها محرمة ولم تقع مصداقا للواجب الغيري، وأما إذا دخلها وهو ملتفت للحرمة لكنه دخلها بقصد التوصل لامتثال الواجب النفسي، فحينئذ تخرج المقدمة عن كونها مصداقا للحرام إلى كونها مصداقا للواجب، فقصد التوصل للواجب النفسي ليس قيدا في مطلق المقدمة، وإنما هو قيد في المقدمة المحرمة، إذ لا تخرج عن كونها محرمة إلا بقصد التوصل للواجب النفسي.

ثم ذكر المحقق النائيني قدس سره أنه إذا كان هذا هو مدعى الشيخ الأعظم قدس سره فيلاحظ عليه: أن التنافي في الواقع بين حرمة المقدمة ووجوب ذي المقدمة، أي: حرمة الدخول في الأرض المغصوبة لأنه غصب ووجوب إنقاذ النفس المحترمة، ومنشأ التنافي بينهما عدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين بأن يمتثل الحرام بترك الدخول ويمتثل الواجب النفسي بالدخول، فلعدم قدرة المكلف على الجمع بين الامتثالين وقع التنافي بين الحرمة وبين الوجوب النفسي، وهذا التنافي واقع لا محالة، سواء أكانت المقدمة واجبة أم لم تكن واجبة، إذ لو أنكرنا الوجوب الغيري فمع ذلك يقع التنافي بين حرمة الدخول ووجوب إنقاذ الغريق، فالمسألة ليست منوطة بوجود وجوب غيري وعدم وجوده، فإن التنافي بين الحرمة والوجوب واقع لا محالة، كما أن التنافي واقع لا محالة سواء أقصد التوصل أم لم يقصده، فإن القصد لا يغير من واقع الفعل شيئا وأنه فعل مبغوض محرم. فلا دخل في المقام في رفع التنافي بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها لا للوجوب الغيري ولا لقصد التوصل، وغاية ما في الباب أن المسألة هل هي من باب التزاحم فيرفع بالترتب؟ فيقال: يجب عليه إنقاذ النفس المحترمة لأنه أهم، فإن عصى حرم عليه دخول الأرض المغصوبة، أم أن المقام من باب التعارض أي: التعارض بين وجوب المقدمة وحرمتها، فأي من الدليلين حاكم على الدليل الآخر؟ وهذا ما سيأتي بحثه في آخر بحث وجوب المقدمة عند التعرض لثمرات البحث في وجوب المقدمة.

**المعنى الثالث:** أن مقصود الشيخ الأعظم قدس سره الشريف هو أن قصد التوصل مأخوذ في المقدمة الواجبة مطلقاً لا خصوص المقدمة المحرمة، وليس دخيلا في تحقق الامتثال - كما في المعنى الأول - بل هو دخيل في اتصاف المقدمة بكونها واجبة، أي أن المقدمة الواجبة هي المقدمة التي قصد بها التوصل.

وهناك وجهان للاستدلال على هذا المعنى: وجداني وبرهاني.

**أما الوجه الوجداني** فما تعرض له سيد المنتقى قدس سره، وبيانه أن مدرك وجوب المقدمة هو بناء العقلاء، فإن بناء العقلاء قد جرى على أنهم إذا كان لديهم أمرٌ بذي المقدمة فإنهم يقرنونه بالأمر بالمقدمة فيقال: اذهب السوق واشتر اللحم، وادخل الحرم واقرأ الزيارة، وأمثال ذلك، وبناء العقلاء على الأمر بالمقدمة عند الأمر بذيها شاهد على أن المسألة عقلائية، فإذا رجعنا لبناء العقلاء وجدنا أنهم يستهجنون الأمر بالمقدمة في فرض العصيان وعدم الامتثال للأمر بذي المقدمة، فلو أن الولد كان عاصيا لأمر أبيه بشراء اللحم، فليس لديه مبالاة لامتثال الأمر النفسي، فأمره بالمقدمة حينئذ بحيث يقال له: (اذهب السوق) مع أنه عاصٍ للأمر بذي المقدمة مستهجن، فبما أن بناء العقلاء على استهجان الأمر بالمقدمة حال العصيان للأمر بذيها فهذا كاشفٌ عن أن مصداق الواجب الغيري بالنظر العقلائي هو ما كان بقصد التوصل للواجب النفسي لا مطلقا.

**ولكن يرد على هذا الوجه:**

**أولا:** أن نتيجة هذا الوجه أخذ قصد الامتثال في الوجوب لا في الواجب، لأنه إذا كان العقلاء يستهجنون الأمر - أي: الوجوب - والبعث نحو المقدمة في حال عصيان الأمر بذيها أو العزم على عدم امتثال الأمر بذي المقدمة، فنتيجة هذا الوجه اشتراط الأمر بقصد امتثال ذي المقدمة لا اشتراط متعلق الأمر، مع أن السيد قدس سره ساق الوجه لبيان أخذ قصد امتثال الأمر النفسي في الواجب لا في الوجوب، وهذا موافق لكلام صاحب المعالم لا لكلام الشيخ الأعظم قدس سرهما .

**ثانيا:** لو سلمنا بذلك فنقول: لا يشترط في البعث نحو الشيء وجدان المكلف لإرادة الامتثال، فيكفي أن يكون في البعث اقتضاء للانبعاث وإن كان المكلف بانيا على العصيان، وهذا في الواجب النفسي فضلاً عن الغيري، فإن أمر المكلف بالصلاة يصح عند العقلاء وإن كان المكلف بانيا على العصيان والتمرد، لأنه يكفي في بعثه أن في هذا البعث اقتضاء لقدح إرادته وإن كان هذا الاقتضاء لا يتحول إلى الفعلية لوجود مانع لا لعدم المقتضي، والمانع هو بناؤه على العصيان والتمرد.

**الوجه الثاني:** الوجه البرهاني، وقد ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص133]، وسيأتي الكلام عليه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 116 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_256\_الأحد\_27\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الوجه الثاني لاعتبار قصد التوصل في المقدمة:** وهو الوجه البرهاني، وقد تعرض له المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الداية ج2 ص133] وبيانه بذكرعدة مقدمات:

**المقدمة الأولى:** هناك عبارتان في كلمات الأعلام: الأولى: أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية الثانية: أن الأغراض للأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها، فماهو المقصود بهما؟

**العبارة الأولى: أن الحيثيات التعليلية للأحكام العقلية تقييدية.**

وبيان ذلك: أن هناك فرقاً بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض، قد تعرض له أعلام الأصول عند التعليق على عبارة صاحب الكفاية قدس سره في تعريف موضوع علم الأصول بقوله : ( موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي: بلا واسطة في العروض)، وحاصل الفرق بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض أن المعروض – أي: المتصف بالعرض – في الواسطة في الثبوت هو نفس الموضوع، وأما الواسطة فهي مجرد علة لثبوت العرض لموضوعه، بينما المعروض – أي: المتصف بالعرض في الواسطة في العروض – هو نفس الواسطة، وانتساب العرض لذي الواسطة من باب المجاز العقلي، وإن لم يكن من قبيل المجاز العرفي .

وتقريب ذلك بالمثال: أن هناك فرقا بين قول المولى: (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) وقوله: (لا تشرب الخمر لإسكاره) فإنه إذا قال: (لا تشرب الخمر لإسكاره) كان منصرفه بحسب فهم العرف أن الحرمة ثابتة لذات الخمر، الا أن العلة أو فقل الحيثية التعليلية لثبوت الحرمة لذات الخمر هي إسكاره، مما يعني أن الإسكار واسطة في الثبوت، وأما قوله: (لا تشرب الخمر فإنه مسكر) فهو ظاهر عرفا في أن المحرم هو المسكر لا ذات الخمر، وإنما الخمر من مصاديقه، فالمسكرية حيثية تقييدية للحرمة لا تعليلية، وانتساب الحرمة لعنوان الخمر من باب المجاز العقلي، وهذا مايعبر عنه بالواسطة في العروض، والنتيجة أن الواسطة في الثبوت هي حيثية تعليلية، والواسطة في العروض حيثية تقييدية. مثلا: إذا قرب الماء من النار اتصف الماء بالحرارة، فاتصاف الماء بها بواسطة القرب من النار التي هي واسطة في الثبوت، أي في ثبوت الحرارة لذات الماء، وليست الحرارة ثابتة للقرب من النار، بل هو مجرد حيثية تعليلية. بينما إذا قلنا: (العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث) فإن التغير - أي التغير الاقتضائي الذي هو عبارة عن الإمكان الوجودي - واسطة في العروض لا في الثبوت، أي أن موضوع الحدوث في الواقع العالم بما هو متغير لا بعنوانه، مما يعني أن التغير حيثية تقييدية .

هذا ما يتعلق بالعبارة الأولى (أن الحيثيات التعليلية للأحكام العقلية حيثيات تقييدية) ومعناها أنه لا توجد حيثيات تعليلية في الأحكام العقلية، بل دائما تكون الحيثيات فيها تقييدية ومن قبيل الواسطة في العروض لا من قبيل الواسطة في الثبوت سواء كانت في أحكام العقل العملي أم في مدركات العقل النظري، ففي أحكام العقل العملي: حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب مثلا مرجعه الى أن موضوع الحسن هو التأديب لا ضرب اليتيم بعنوانه، وفي مدركات العقل النظري قولنا : الإنسان حيوان وكل حيوان متحرك بالإرادة فالإنسان متحرك بالإرادة مرجعه إلى أن المتحرك بالإرادة في الإنسان جهة حيوانيته لا إنسانيته.

**وأما العبارة الثانية (الأغراض في الأحكام العقلية عناوين لموضوعاتها)** فبيانها أنه إذا قيل: إن الغرض من إعطاء المعجزة للأنبياء هو ثبوت النبوة فهذا يعني أن لدينا حكما وهو ثبوت النبوة وموضوعا له، لكن هل موضوعه الأنبياء بعناوينهم الشخصية؟ أم الأنبياء بما هم ذوو معجزات؟ والصحيح: أن مرجع الغرض في الحكم العقلي إلى كونه بنفسه موضوعا للحكم العقلي وليس واسطة في ثبوت الحكم لموضوع آخر .

وتطبيق ذلك على محل الكلام أن يقال: إن ثبوت الوجوب الغيري للمقدمة إنما هو بما هي مقدمة، فمثلا ثبوت الوجوب الغيري للمسير إلى مكة لأجل الحج ليس له بما هو، بل بما هو مقدمة، فبما أن الغرض في الحكم العقلي هو نفس الموضوع أي أن الحيثية التعليلية وهي الغرض هي الحيثية التقييدية فموضوع الوجوب الغيري هو المقدمية.

**المقدمة الثانية:** أن موضوع البعث – نفسيا أو غيريا – هو : الحصة الاختيارية، وذلك لأحد وجهين:

**الوجه الأول:** أن البعث – كما يتكرر في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره نفسِه – متقوم بغرض، وذلك الغرض هو قدح الإرادة في المخاطب كي ينبعث، أو فقل: إن البعث هو الإنشاء بداعي قدح الداعي في نفس المكلف نحو المبعوث إليه، وبما أن الغرض من البعث المقوم له هو قدح الإرادة نحو المبعوث إليه فلا يتصور قدح الإرادة إلا مع كون المبعوث إليه فعلا اختياريا، لأن الفعل غير الاختياري لا يتصور قدح الإرادة والداعي نحوه، ولذلك ذكر المحقق أعلى الله مقامه أن الغسل لا يقع مصداقا للواجب إلا إذا صدر اختيارا ، وإن كان لو صدر إكراها، فقد تحقق الغرض من الأمر به وسقط التكليف بذلك، ولكنه ليس مصداقا للواجب، لأن مصداق الواجب هو الغسل الصادر عن اختيار، لا مطلقا .

**الوجه الثاني:** أن المناط في البعث اقتضاء الانبعاث، فلا يشترط كون البعث بداعي قدح الإرادة – كما في الوجه الأول – بل يكفي في صحة البعث أن يكون فيه اقتضاء للانبعاث أي: إمكان للانبعاث، فبما أن المقوم لصحة البعث إمكان الانبعاث فلا محالة يختص البعث بالفعل الاختياري، لأن الفعل القهري مما لا يمكن الانبعاث نحوه، فاختصاص البعث بفرض إمكان الانبعاث يؤدي بالنتيجة إلى أن متعلق البعث هو الحصة الاختيارية، لا مطلق الفعل.

**المقدمة الثالثة:** وتقريب المدعى فيها أن يقال: هل يتحقق الاختيار بمجرد الالتفات لعنوان الفعل أم يتوقف على القصد والإرادة؟ مثلا: لو أمر المولى بتعظيم القادم ، والعرف يرى أن القيام للقادم تعظيم واحترام بغض النظر عن القصد من قبل القائم، فلو قام الشخص بقصد المجاراة للعرف لا بقصد عنوان التعظيم فهو لم يقصد العنوان لكنه كان ملتفتا إلى أن القيام بنظر العرف تعظيم، فهنا لا يكون العمل مصداقا للمأمور به لعدم القصد، ولا يكفي فيه مجرد الالتفات إلى العنوان، وكذلك من غسل ثوبه من المني أو من البول لا بقصد أنه مأمور به شرعا، بل من باب النظافة، فقد حصل منه التطهير، ولكنه لا بقصد العنوان وإن التفت إلى أنه مأمور به شرعا، فالعمل الاختياري الذي يقع مصداقا للواجب هو العمل الصادر عن قصدٍ للعنوان، لا بمجرد الالتفات، مما يعني أن المقدمة إذا لم تصدر بقصد المقدمية لا تقع مصداقا للواجب.

**والحمد لله رب العالمين**

# 117 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_257\_الأحد\_28\_شوال\_1446ه

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المقدمة الرابعة:** أن قصد المقدمية مساوق لقصد التوصل بالمقدمة إلى ذيها، والوجه في ذلك أن الغرض من الوجوب الغيري للمقدمة هو التوصل بها لذي المقدمة، وهذا الغرض يقتضي أن المقدمية هي التوصل ، ولازمه أن من أتى بالمقدمة بقصد المقدمية فقد أتى بالمقدمة بقصد التوصل بالمقدمة لذي المقدمة، للمساوقة بين هذين القصدين، أي: قصد المقدمية وقصد التوصل بالمقدمة لذي المقدمة.

**فتلخص من المقدمات الأربع** أن مقتضى المقدمة الأولى – وهي أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية – أن الواجب الغيري ليس ذات المقدمة، بل العمل بما هو مقدمة، ومقتضى المقدمة الثانية – وهي اعتبار أن يكون متعلق الوجوب الفعل الاختياري – أنه لا بد من صدور المقدمة على وجه المقدمية بنحو الاختيار لا بنحو الإكراه أو الغفلة، ومقتضى المقدمة الثالثة – وهي أن الفعل الاختياري منوط بقصد العنوان ولا يكفي فيه مجرد الالتفات – أنه لا بد من صدور المقدمة بقصد العنوان، وهو عنوان المقدمية، ومقتضى المقدمة الرابعة أن صدور المقدمة بقصد عنوان المقدمية هو عبارة أخرى عن صدور المقدمة بقصد التوصل بها لذي المقدمة، والنتيجة هي ما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره من أن الواجب الغيري مشروطٌ بشرطٍ وهو الإتيان بالمقدمة بقصد التوصل بها لذي المقدمة.

**وفي المقام عدة مناقشات من الأعلام في هذه المقدمات الأربع:**

**المقدمة الأولى** – وهي أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية – قد نوقش فيها من حيث الكبرى ومن حيث الصغرى، أي أن هذه الكبرى مطلقة أم لا؟ وهل تنطبق على محل الكلام من الملازمة بين وجوبين شرعيين وجوب نفسي لذي المقدمة ووجوب غيري للمقدمة أم لا؟ فهنا مطلبان:

**المطلب الأولى: في مناقشة الكبرى.**

وقد أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص134] في الحاشية المناقشة في سعة هذه الكبرى، كما أن السيد الصدر قدس سره [بحوث في علم الأصول ج2 ص242] وكذلك السيد الأستاذ مد ظله [ دراسات أصولية ج3 ص 446] قد ناقشا في سعة الكبرى أيضا .

وبيان المطلب أن القضايا إما إنشائية أو خبرية، والخبرية إما عرفية أو عقلية، والعقلية إما نظرية أو عملية، وهذه الكبرى وهي (أن الحيثيات التعليلية تقييدية) تختص بالأخير، وهي: القضايا العقلية العملية.

وبيان ذلك أن القضايا إما إنشائية أو خبرية **: القسم الأول :** القضايا الإنشائية – كالمجعولات الشرعية – فإنه يتصور فيها النحوان أي أن تكون الحيثية فيها تعليلية وتقييدية، فمثلا: إذا أراد المولى تحريم الخمر فلا بد من تحديد ملاكه، فقد يكون الملاك الموجب لحرمة الخمر هو الإسكار الموجود في الخمر لا مطلق الإسكار، وبما أن الملاك خاص بالمورد وليس عاما للمورد ولغيره فكأنه قال: يحرم شرب الخمر لإسكارٍ فيه لا لمطلق الإسكار، فلا محالة تكون هذه الحيثية تعليلية، أي أن المتصف بالحرمة شرب الخمر بعنوانه، و العلة والملاك في ذلك إسكاره، إذ لا يمكن أن يحرم المولى إسكار الخمر بما هو إسكار الخمر ، لأن إسكار الخمر ليس له وجودٌ خارجي مستقل كي تنصب الحرمة عليه، فمقتضى أنه كامن في الخمر بخصوصه أوجب ذلك تحريم شرب الخمر لهذه العلة، وكذلك إذا كان الملاك في وجوب الصلاة نهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر كما هو ظاهر قوله تعالى ﴿إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾ فإن مقتضاه كون الحيثية تعليلية، أي أن الوجوب للصلاة بعنوانها، والعلة في ذلك كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر، إذ لا يمكن للمولى أن يجعل الوجوب لنفس استعداد المكلف للانتهاء عن الفحشاء والمنكر الناشئ عن خصوص الصلاة ، فإن هذا الانتهاء الاستعدادي المستند للصلاة بخصوصها ليس له مشخص خارجي كي ينصب الوجوب عليه كما ينصب على الصلاة وهي عمل خارجي، فمقتضى ذلك أن تكون الحيثية في المقام حيثية تعليلية.

وأما إذا كان الملاك في حرمة شرب الخمر طبيعي الإسكار – لا إسكار الخمر نفسه – ففي هذه الصورة تكون الحيثية حيثية تقييدية إذ لا خصوصية لعنوان الخمر، بل المدار على المسكرية، فالمسكر محرم خمراً أو غيره، وبما أن طبيعي المسكر موجود في عدة موارد فيمكن للمولى أن يجعل الحرمة على الطبيعي، فتكون الحيثية تقييدية.

والحاصل أنه لما كان الإنشاء فعلا اختياريا تابعا لملاكه أمكن أن تكون الحيثيات في القضايا الإنشائية تعليلية وتقييدية.

**القسم الثاني** – القضايا الخبرية – والمقصود منه ما إذا كان الذهن مجرد مدرك للواقع فيها وليس منشئا لها ، والقضايا الخبرية نوعان إما عرفية أو عقلية.

**النوع الأول: العرفية** وهي القضايا التي لاواقع لها وراء تباني العرف عليها كالعادات والتقاليد – فلا محالة يكون الذهن مدركا للتواضع العرفي على ما هو عليه، وهذا التواضع قد تكون الحيثية فيه تعليلية وقد تكون تقييدية.

**النوع الثاني: العقلية :** وهي إما نظرية أو عملية، فإن المحمول في القضية إن كان من سنخ مايعلم فهي نظرية ، وإن كان من سنخ ما يعمل فهي عملية فهنا صنفان :

**الصنف الأول:** القضايا العقلية النظرية، وهي ماكان المحمول فيها مما يعلم فهي إما وجودية أو نفس أمرية، أما الوجودية فالمقصود بها واقع عالم الوجود، كحقائق عالم الطبيعة وخصائص الأجسام والمواد وطبائع النفوس والأرواح. وعالم الوجود مما يمكن أن تكون الحيثية فيه تقييدية وتعليلية، فاتصاف الماء بالحرارة مثلا ناتج عن قربه من النار، فالقرب من النار حيثية تعليلية لأن المتصف بالحرارة هو الماء وليس القرب من النار،فهذه قضية عقلية مرتبطة بعالم الوجود وقد أدركها العقل كما هي ، وقد يدرك العقل قضية وجودية تكون الحيثية فيها حيثية تقييدية، كما إذا أدرك العقل أن الإنسان حيوان وأن الحيوان متحرك بالإرادة فالإنسان متحرك بالإرادة ، وهذه الحيثية - الحيوانية - تقييدية.

وأما القضايا العقلية النظرية النفس أمرية - وهي التي لاواقع لها في عالم الوجود الخارجي ، وإنما لها تقرر في وعاء نفس الأمر فقد ذكر بعض علماء الكلام : أن أول المحمولات المدركة للذهن في هذا الوعاء هي ثلاثة 1- الضرورة ٢- الإمتناع ٣- الإمكان و هو عبارة عن سلب الأولين ، وأن مرجع القضايا المكونة من المحمول والموضوع جميعاً إلى قضيتين: استحالة اجتماع النقيضين، ومبدأ السببية- بمعنى أصل حاجة الفعل للفاعل والحدث للعلة - وترجع إلى هاتين سائر القضايا، حتى استحالة الدور فإنه مستحيل لأنه يؤول إلى اجتماع النقيضين .

فالقضايا العقلية النظرية النفس أمرية ترجع إلى هاتين القضيتين، وما سواها من القضايا معللة بها مما يعني أن الحيثية فيها تقييدية لاتعليلية لرجوعها للقضية الأم وهي امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما .

**الصنف الثاني :** القضايا العقلية العملية، وهي ما كان المحمول فيها ما ينبغي وما لا ينبغي نحو (الظلم مما لا ينبغي) و(العدل مما ينبغي) وفيها مسالك ثلاثة:

**المسلك الأول:** ما ذهب إليه علماء الكلام، ووافقهم السيد الصدر قدس سره كما يظهر من بيانه في البحوث، من أنها قضايا نفس أمرية حالها حال استحالة اجتماع النقيضين، فـ(العدل مما ينبغي) قضية مكونة من موضوع ومحمول وكلاهما مرتسم في نفس الأمر والواقع والعقل مجرد مدرك لها.

**والحمد لله رب العالمين**

# 118 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_258\_الإثنين\_29\_شوال\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

تقدم أن في مدركات العقل العملي ثلاثة مسالك:

**المسلك الأول:** ما بنى عليه المتكلمون وذهب إليه السيد الصدر قدس سرهما من أن مدركات العقل العملي من القضايا النفس أمرية، أي: المرتسمة في وعاء نفس الأمر. وبيان ذلك بذكر أمور:

**الأمر الأول:** أن العقل ليس له دورٌ إلا الإدراك، وليس له شأن البعث أو الزجر أو الإنشاء أو الإخبار، بل لا دور له إلا الإدراك، سواء أكان عقلا نظريا أو عقلا عمليا.

**الأمر الثاني:** أن الفارق بين العقل العملي والنظري ليس في الإدراك بل في المدرَك، إذ ليس شأن العقل إلا الإدراك، وغاية ما في الباب أن المدرَك إن كان من سنخ ما يعلم فيسمى بالعقل النظري، وإن كان من سنخ ما يعمل فيسمى بالعقل العملي، وإلا فكلاهما من قبيل المدرَكات للعقل، فإن أدرك العقل الملازمة بين الوجود والشيئية ، والعدم واللاشيئية سمي عقلا نظريا لأن هذه الملازمة مما يعلم، وإن أدرك أن العدل مما ينبغي فعله سمي عقلا عمليا لأن المدرَك من سنخ ما يعمل.

**الأمر الثالث:** إن العقل العملي يدرك بالبداهة محمولين - أي بلاحاجة لتوسيط كبرى أخرى - وهما ما ينبغي وما لاينبغي من الأفعال، كما أن العقل النظري يدرك بالبداهة ثلاثة من المحمولات وهي الامتناع والضرورة والإمكان، وبتبع إدراك هذين المحمولين يدرك العقل القضايا المؤلفة من هذين المحمولين وموضوعاتها بدون وسطٍ، أي: بدون تعليل، وإن اختلف الأعلام في عدد تلك القضايا هل هي خصوص العدل والظلم فلا يدرك العقل إلا أن العدل ينبغي فعله والظلم لا ينبغي فعله ويقيس غيرهما عليهما بحيث يكون قبح الكذب لا لأجل كونه كذبا بل لأجل أنه ظلم؟ وحسن الصدق لا لأنه صدق بل لأنه عدل؟ أم أن العقل يدرك خمس قضايا : وهي حسن العدل وحسن الصدق وحسن الأمانة وحسن الإحسان وحسن النظم بعناوينها الخاصة، وبطبع الحال يدرك قبح أضدادها، من دون رجوعها إلى مسألة العدل والظلم، ثم يقيس العقل غيرها عليها، ولذلك، فإن الحيثية في القضايا المقيس عليها فيها حيثية تقييدية، مثلا: يدرك العقل حسن ضرب اليتيم لأنه تأديب، مع أنه الواقع أدرك حسن التأديب وطبقه على ضرب اليتيم، وأدرك حسن التأديب لا لموضوعية في التأديب بل لأن التأديب إحسان وموضوع الحسن في الواقع هو الإحسان والتأديب من مصاديقه، فمرجع حسن الضرب للتأديب إلى حيثية تقييدية وهي أن الإحسان حسن، فالتأديب حسن فالضرب بداعي التأديب حسن، وهذا معنى أن الحيثية تقييدية، وكذلك إذا أدرك أن المعصية قبيحة لأنها هتك لحرمة المولى وهتك حرمة المولى قبيح لأنه ظلم، والظلم قبيح بالذات، فالحيثية التعليلية لقبح المعصية وقبح هتك حرمة المولى هي حيثية تقييدية، لأن مرجعها إلى قبح الظلم لا لذاتها.

وبذلك يتبين لنا خلاصة الفرق بين مدركات العقل النظري ومدركات العقل العملي، وهي أن مدركات العقل النظري أوسع من مدركات العقل العملي، فإن مدركات العقل النظري على قسمين: مدركات وجودية – أي: تتعلق بعالم الوجود الخارجي – ومدركات نفس أمرية، بينما العقل العملي لا شغل له بالعالم الخارجي بل تختص مدركاته بعالم نفس الأمر، والمدركات المتعلقة بعالم الوجود الخارجي تكون الحيثيات فيها على نوعين: تقييدية وتعليلية كما تبين سابقاً. وأما المدركات النفس الأمرية فهي أيضا أنواع ثلاثة: الأول: الملازمات، كإدراك الملازمة بين الوجود والشيئية والملازمة بين المتضايفين في القوة والفعل في أي وعاء بين القوة والفعل، وهي من شؤون عالم نفس الأمر لا الوجود الخارجي. الثاني: المفاهيم التحليلية المعبر عنها بالمعقولات الثانية، كمفهوم الوجود والعدم والوحدة والكثرة والقوة والفعل وما أشبه ذلك. الثالث: القضايا النفس الأمرية النظرية وطريق إدراكها بتبع إدراك المفاهيم الثلاثة - الامتناع والضرورة والإمكان - حيث يدرك العقل أولًا أن هناك ما هو ممتنع التحقق وما هو ضروري التحقق وما هو ممكن التحقق، وبتبع إدراك هذه المفاهيم يدرك قضايا مكونة من هذه المفاهيم كمحمولات وموضوعاتها، فبالنسبة للامتناع يدرك (اجتماع النقيضين وارتفاعهما ممتنع)، فتدخل هذه القضية تحت محمول الامتناع، وبالنسبة للضرورة يدرك ضرورة وجود المعلول عند وجود العلة، وبتبع إدراك الأولين يدرك أن ما لا مقتضي لعدمه ولا لوجوده فهو ممكن، وهذا ما يدخل تحت مفهوم الإمكان، وما ذكرناه من التقسيم لتوضيح المطلب وإلا فإن الملازمات يمكن أن تدخل تحت عنوان الضرورة، والمفاهيم الثلاثة - الإمكان والإمتناع والضرورة - تندرج تحت المعقولات الثانية التي تندرج فيها سائر المفاهيم التحليلية ، وإن اختلفت من حيث الوضوح والخفاء، فالخلاصة: أن العقل النظري كما يدرك ابتداءً هذه المفاهيم الثلاثة – الإمكان والامتناع والضرورة – وبتبعها يدرك القضايا المؤلفة منها ومن موضوعاتها – كـ: اجتماع النقيضين ممتنع، و: الحاجة إلى السبب ضرورة، ثم يقيس غيرها عليها على نحو الحيثية التقييدية فيقول: الدور مستحيل لاذاته بل لأنه مستلزم لاجتماع النقيضين، فتكون الحيثية في امتناع الدور حيثية تقييدية لرجوعها لامتناع اجتماع النقيضين فكذلك الأمر في قضايا العقل العملي .

فهذا القسم الثالث : من مدركات العقل النظري- وهي القضايا النفس أمرية - يكون بنسقه تماما مدركات العقل العملي، ولا فرق بينهما من هذه الجهة.

حيث إن العقل العملي أيضا يدرك ابتداءً مفهومين: ينبغي ولا ينبغي، وبتبعهما يدرك قضايا: العدل مما ينبغي، والظلم مما لا ينبغي، فهو يدرك قضايا مؤلفة من هذه المحمولات وموضوعاتها، وهذه القضايا الأم – الظلم لا ينبغي والعدل ينبغي والصدق ينبغي والكذب لا ينبغي – يدركها بلا وسط أي: بلا تعليل، ويدرك غيرها مقيسا عليها، فيقول: ضرب اليتيم بداعي التأديب حسن، والتأديب حسن لأنه إحسان، والإحسان حسن بالذات .

**وبناء عليه** فما في كلمات المحقق الإصفهاني والسيد الصدر قدس سرهما وغيرهما من أن الحيثيات التعليلية راجعة للحيثيات التقييدية في خصوص مدركات العقل العملي دون مدركات العقل النظري ليس على إطلاقه، بل المقصود عندهم أن مدركات العقل النظري أوسع، فمنها مدركات وجودية ومنها مدركات نفس أمرية، والنفس الأمرية منها الملازمات، والمفاهيم التحليلية ، والقضايا، وفي هذا القسم الثالث لا فرق بين مدركات العقل النظري ومدركات العقل العملي في رجوع الحيثيات التعليلية فيها للحيثيات التقييدية لا محالة.

**المسلك الثاني:** ما نسب في بعض التقريرات للسيد الأستاذ مد ظله الشريف من أن الله تبارك وتعالى أودع في الفطرة هذه البناءات على نحو القضايا الإنشائية ، لا أن هناك عالما وراء عالم الوجود يسمى بنفس الأمر ترتسم فيه هذه القضايا ويدركها العقل كما هي في ذلك العالم، وإنما أودع الله تبارك وتعالى في فطرة الإنسان قضايا إنشائية ، ومنها أن العدل مما ينبغي والصدق مما ينبغي والكذب مما لا ينبغي، ورأى الإنسان بوجدانه أنه يبني على هذه القضايا، لا أن لها عالما أدركه العقل كما هي في ذلك العالم، ولعل مقصوده أن لهذه القضايا واقعا وراء النفس ولكن لاينحصر نيلها في إدراك العقل لها كما هو المسلك الأول ، بل ثبوتها في النفس بنحو أرسخ من إدراك العقل وإذعانه وهو بناء الفطرة الإنسانية عليها .

وعلى هذا المسلك الذي اختاره تكون قضايا العقل العملي بناءات فطرية وجدانية بعضها أم القضايا كالعدل والظلم وبعضها مقيس عليها والمقيس عليها تكون الحيثية فيه تقييدية لا تعليلية.

**المسلك الثالث:** مسلك المحقق الإصفهاني وهو نفس مسلك الفلاسفة كما أبانه قدس سره في بحث حجية القطع من أن قضايا العقل العملي من التأديبات الصلاحية والقضايا المشهورة ، ومعنى كونها من التأديبات الصلاحية أن لا واقع لها أصلا وراء بناء العقلاء عليها، ومضمون كلامه في المقام يمكن تفسيره بنحوين :

**الأول:** ما يستفاد من عبارته في المقام [نهاية الدراية ج2 ص134] في حاشيته على تعليقته على الكفاية - من أن قضايا العقل العملي هي عبارة عن المدح والذم وكلاهما ليس بعثا ولا زجرا كي يكون معللا - قال: (فإنّ مبادئ الاولى – وهي قضايا العقل العملي - هو بناء العقلاء على الحسن والقبح ، ومدح فاعل بعض الأفعال – كالعدل - وذمّ فاعل بعضها الآخر – كالظلم -، وموضوع الحسن ـ مثلا ـ هو التأديب لا الضرب لغاية التأديب – إذ ليس هناك بعث من العقلاء لغاية ، بل مجرّد بنائهم على المدح ، والممدوح هو التأديب ، بخلاف الأحكام العقلية النظرية ، فإنها لا تتكفل إلا الاذعان بالواقع) وهذا الواقع ينقسم إلى حيثيات تعليلية وتقييدية.

**ومفاده:** أن هناك بناء لدى العقلاء على مدح العادل وذم الظالم، وهذا البناء ليس بعثاً حتى يبحث عن علته، بل هو بناء على موضوع محدد من دون غاية وعلة، وهو بناؤهم على مدح العادل من دون علة وذم الظالم من دون علة، فالقضايا العملية الأولية ليست معللة، أي: ليس لها وسط كي تكون الحيثية فيها تعليلية ،بخلاف العقل النظري فإنه مجرد مدرك للواقع والواقع على قسمين فيدركه كما هو، وهذا غاية ماينتج نفي الحيثية التعليلية في أحكام العقل العملي لا إثبات كونها تقييدية .

**الثاني:** ما يستفاد من كلامه في باب حجية القطع وهو أن للعقلاء موقفين: موقفا من الفعل، وموقفا من الفاعل، فالأول هو أن الفعل كالعدل مما ينبغي أم لا؟ وهذا موقف من الفعل بغض النظر عن فاعله، والثاني : هو أن الإنسان حيث صار عادلا فماهو الموقف منه ؟ فيقال : العادل ممدوح، وهذا الموقف الثاني مبني على الموقف الأول، والموقف الأول مبني على غاية، وهي حفظ النظام ، أي أن حفظ النظام الاجتماعي الإنساني يتوقف على البناء على هذه القضايا، فتكون القضايا معللة بحفظ النظام، وبالتالي فالذي ينبغي بالذات حفظ النظام، وهذه مقيسة عليها، وما لا ينبغي بالذات هو اختلال النظام، فترجع الحيثيات في القضايا المقيسة إلى حيثيات تقييدية، وبذلك يتضح أن الحيثيات التعليلية في قضايا العقل العملي على جميع المسالك حيثيات تقييدية.

**والحمد لله رب العالمين**

# 119 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_259\_–\_الثلاثاء\_1\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثاني :** كان الكلام في المناقشة الكبروية، وهي مناقشة قاعدة رجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية للحيثيات التقييدية، ووصل الكلام للمناقشة الصغروية، وهي : هل أن هذه الكبرى منطبقة على محل الكلام – وهو الوجوب الغيري الشرعي المتعلق بالمقدمة لغرض التوصل لذي المقدمة – أم لا؟ وهنا مناقشتان:

**المناقشة الأولى:** أن يقال: إن مدرك الوجوب الغيري الشرعي هو العقل، فهل ما أدركه العقل من وجوب المقدمة يعني أن متعلق الوجوب الغيري هو الفعل بما هو مقدمة أم ذات المقدمة أي هل أن متعلق الوجوب الغيري ماهو مقدمة بالحمل الشائع؟ أو ما هو مقدمة بالحمل الأولي؟ وتنقيح النتيجة يعتمد على تقريبين ذكرا في كلمات الأعلام - كما سيأتي تحقيقه عند البحث في وجوب المقدمة – لإثبات الوجوب الغيري الشرعي بإدراك العقل.

**التقريب الأول:** أن المدرك للوجوب الغيري الشرعي هو إدراك العقل النظري، وبيانه: أن العقل النظري قد أدرك الملازمة بين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الغيري الشرعي للمقدمة، وهي كسائر الملازمات النفس الأمرية فكما يدرك العقل الملازمة بين مالكية الخالق وثبوت حق الطاعة له بمعنى استلزام مالكيته تعالى لاستحقاقه الطاعة على العبد، فكذلك يدرك العقل ملازمة بين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الشرعي الغيري للمقدمة بمعنى استلزام الوجوب النفسي لأي شيء للوجوب الغيري والوجه في ذلك الإستلزام أن الغرض وهو التوصل لذي المقدمة يقتضي ذلك .

فبناءً على ذلك لا يدرك العقل أكثر من وجود ملازمة بين الوجوبين، وأما أن الواجب الغيري هو ذات المقدمة أم الفعل بما هو مقدمة؟ فهذا مما لا يدركه العقل النظري، وببيان المحقق الإصفهاني قدس سره في تعليقته على حاشيته [نهاية الدراية ج2 134] : أن الإرادة التشريعية على نسق الإرادة التكوينية، فكما أن الإرادة التكوينية لا تتعلق بالعمل بما هو مقدمة وإنما تتعلق بالعمل بغرض التوصل لذي المقدمة، فكذلك الإرادة التشريعية. مثلا: من أراد الذهاب إلى السوق بغرض شراء اللحم وأراد شراء اللحم بغرض إطعام الضيف فهو لم يرد الذهاب إلى السوق بما هو مقدمة، وإنما أراد ذات الذهاب إلى السوق، وإن كان الغرض من ذلك هو التوصل لشراء اللحم، وكذلك من أراد الحج فإنه أراد ذات المسير بغرض التوصل للحج لا المسير بما هو مقدمة، فكما أن الإرادة التكوينية إنما تتعلق بذات المقدمة بغرض التوصل فكذلك الإرادة التشريعية فإنها على نسق الإرادة التكوينية، فالمولى لو كان يريد بنفسه الذهاب إلى السوق من أجل شراء اللحم لكان مريدا لذات الذهاب بغرض شراء اللحم فكذلك إذا أمر عبده وقال: اذهب السوق واشتر اللحم، فإن أمره الأول تعلق بذات الذهاب إلى السوق أي: بما هو مقدمة بالحمل الشائع ، لا بالذهاب بما هو مقدمة أي عنوان المقدمية بالحمل الأولي ، فالحيثية التعليلية – وهي تعلق الإرادة بالذهاب إلى السوق بغرض التوصل لشراء اللحم – لا ترجع لحيثية تقييدية، فإن مصب إرادته ذات العمل وإن كان لغرض التوصل، وبعبارة أخرى : إن الذهاب للسوق فعل اختياري والفعل الإختياري متقوم بالغاية ، ومن الواضح أن الغاية منه التوصل لشراء اللحم ، فلو كانت المقدمية بمعنى التوصل هي مصب الإرادة الغيرية لكانت النتيجة أن الإنسان أراد مقدمية الذهاب للسوق لشراء اللحم بغرض التوصل لشراء اللحم ، و هذا مما لا معنى له.

**والنتيجة:** أن مقتضى التقريب الأول لمدرك الوجوب الشرعي الغيري للمقدمة هو كون المقدمية بمعنى التوصل حيثية تعليلية لاتقييدية .

**التقريب الثاني:** ما يظهر من الشيخ المظفر رحمه الله في أصوله تقريرا لكلمات القائلين بوجوب المقدمة، وهو أن مدرك الوجوب الغيري الشرعي للمقدمة هو حكم العقل العملي بالبعث نحو المقدمة، وذلك ببيان أن العقل النظري إذا أدرك توقف ذي المقدمة على المقدمة حكم العقل العملي على إثره بالبعث نحو المقدمة تحفظا على ملاك ذي المقدمة، ومعنى البعث العقلي هنا هو حكم العقل بقبح ترك المقدمة، وإذا حكم العقل العملي بقبح ترك المقدمة حكم الشرع بوجوبها بناء على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بما هو مولى لا بما هو مرشد لحكم العقل.

ولو تم هذا المبنى لتمت النتيجة المذكورة في كلمات المحقق الإصفهاني قدس سره من أن المتعلق للوجوب الغيري هو المقدمة بالحمل الأولي أي الفعل بعنوان المقدمية، لأن العقل لم يبعث نحو العمل بما هو هو بل بما هو مقدمة، فالعقل لم يبعث نحو المسير إلى الحج بما هو مسير، وإنما بعث نحو المسير إلى الحج بما هو مقدمة، فإذا حكم الشرع على طبق حكم العقل كان ما حكم به الشرع الوجوب الغيري نحو المقدمة بما هي مقدمة. فالتقريب الذي ذكره المحقق الإصفهاني قدس سره لمدعى الشيخ الأعظم قدس سره إنما يتجه بناء على التقريب الثاني لمدرك الوجوب الغيري للمقدمة، وهو دعوى أن المدرك حكم العقل العملي بالبعث لا إدراك العقل النظري للملازمة بين الوجوبين.

**المناقشة الثانية:** ما أفاده سيدنا الخوئي قدس سره الشريف [المحاضرات ج2 ص245] وبيانه أنه حتى لو سلمنا الكبرى من أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى حيثيات تقييدية، إلا أنها لا تنطبق على محل كلامنا، لأن موضوع الكبرى هو الحكم العقلي، وموضوع البحث هوالوجوب الشرعي الغيري وإن كشف عنه العقل، فإن هناك فرقاً واضحا بين الوجوب الغيري الشرعي المنكشف بحكم العقل والوجوب العقلي، فالتقريب من المحقق أعلى الله مقامه خلطٌ بين الموردين.

**ولكن هذا الإشكال** – كما نبه عليه السيد الصدر قدس سره – يشتمل على تهافت، لأنه إذا سلمت الكبرى وهي أن الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية حيثيات تقييدية، والمفروض أن لا مدرك للوجوب الغيري الشرعي نحو المقدمة إلا إدراك العقل للملازمة بين الوجوبين ، وأن دور العقل مجرد الإدراك للواقع كما هو عليه لا غير ، فحينئذ يرد السؤال هل أن ما أدركه العقل من الواقع هو تعلق الوجوب الغيري بذات المقدمة بغرض التوصل لذي المقدمة فالغرض حيثية تعليلية، أو أن ما أدركه العقل هو تعلق الوجوب الغيري بالفعل بماهو مقدمة فالتوصل لذي المقدمة حيثية تقييدية ، ومنشأ السؤال: أن الواقع الذي أدركه العقل لا يخالف المدرك نفسه، فإذا كان المدرك لدى العقل هو استلزام الوجوب النفسي للوجوب الغيري بسبب اقتضاء الغرض له وهوالتوصل لذي المقدمة، فإن قلنا: إن الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية مطلقا حيثية تقييدية فالتوصل لذي المقدمة مأخوذ في متعلق الوجوب الغيري لامحالة ، ولاوجه للتنصل عن ذلك بأن الوجوب الغيري شرعي لاعقلي فهو خارج موضوعا عن محل البحث في الحكم العقلي .

هذا تمام الكلام في المناقشة في المقدمة الأولى من مقدمات المحقق الإصفهاني قدس سره.

**المناقشة في المقدمة الثانية:** وقد كان حاصلها أن الوجوب الشرعي الغيري ما دام بعثا فمتعلقه خصوص الحصة الاختيارية. وقد لوحظ على هذه المقدمة من قبل الأعلام – ومنهم سيدنا الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص246] وتبعه السيد الصدر [البحوث ج2 ص243] – أن كون البعث منوطا بإمكان الانبعاث أو كونه منوطا بغرض قدح الإرادة في نفس المكلف نحو الفعل لا يعني اختصاص المتعلق بالحصة الاختيارية، وإنما يعني عدم اختصاصه بالحصة غير الاختيارية، إذ يكفي في إمكان الانبعاث كون المتعلق هو الجامع بين الحصة الاختيارية والحصة غير الاختيارية، فمثلا: إن المكلف مأمور بطبيعي الصلاة بين الحدين، مع أنه لا يقدر على جميع أفراد الصلاة كالصلاة في الفضاء، ومع ذلك أمر بالطبيعي لكون الملاك فيه لافي الأفراد ، مما يعني أنه يكفي في تحقق البعث الجامع بين المختار وغير المختار، وبين المقدور وغيرالمقدور .

وقد ناقش السيد الأستاذ مد ظله في ذلك بتقريب : أن ماذكر مخالف لما قرره أهل المعقول من أن وحدة الطبيعي وحدة نوعية التي تعني وجود الطبيعي بوجود فرده وعدمه بعدم فرده ، فهو موجود ومعدوم في آن واحد كما في المنظومة:

ليس الطبيعي من الأفراد ... كالأب بل آبا مع الأولاد

أي: أنه موجود بوجود بعض أفراده ومعدوم بعدم بعض أفراده كما تقتضيه الوحدة النوعية، ومقتضى ذلك كون طبيعي الصلاة مقدورا وغير مقدور، لا أنه مقدور على الإطلاق.

وهذا الكلام صحيحٌ فلسفة وعقلاً، ولكن المرجع في ما هو المحقق للبعث بالحمل الشائع أو في صحته هو النظر العقلائي، وبحسب النظر العقلائي يكفي في مقدورية الطبيعي المقدورية على بعض أفراده وإن كان عقلاً مقدورا وغير مقدور، كما يكفي في اختيارية متعلق الأمر اختيارية الجامع باختيارية بعض أفراده وهذا هو المطابق للنظم العقلائية والمنصرف من نحو قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾.

**والحمد لله رب العالمين**

# 120 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_260\_الأربعاء\_2\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الملاحظة على المقدمة الثالثة:** وهي- أن اختيارية الفعل متقومة بقصد العنوان- أن المناط في اختيارية الفعل القدرة عليه مع الالتفات إلى عنوانه وإن لم يصدر بقصد العنوان. مثلا: من صدر منه الضرب وهو ملتفت إلى أن الضرب قاتلٌ، لكن لم يصدر منه الضرب بقصد القتل، وإنما صدر بقصد إظهار بهلوانيته وعضلاته، فهو وإن لم يقصد العنوان – وهو القتل – إلا أنه صدر منه عن قدرة والتفات فهو قتلٌ اختياري وإن لم يقصد القتل، فإنه يكفي في اختيارية العمل عند النظر العقلائي القدرةُ والالتفات، وكذلك من ذهب إلى مكة وقطع المسافة ملتفتا إلى أن هذا مقدمة للحج، فقد صدرت منه المقدمة اختياراً وإن كانت بقصد آخر كما لو قصد قطع المسافة لأجل النزهة، أو معرفة الآثار والأماكن لا لأجل الحج، فهو وإن لم يقصد العنوان أي: كون هذا المسير مسيراً للحج إلا أن المقدمة – وهي المسير للحج – قد صدرت اختيارا، حيث صدرت عن قدرة والتفات وإن لم تكن بقصد العنوان، فقصد العنوان مما لا دخل له في اختيارية الفعل كما ذكر في هذه المقدمة، نعم إذا كان العنوان في حد ذاته قصديا كعنوان الصلاة وعنوان التعظيم، فلا يقع إلا بقصده لا لما ذكر في الاستدلال بل لخصوصية في العنوان.

**الملاحظة على المقدمة الرابعة:** - أعني: أن قصد المقدمية مساوق لقصد التوصل بالمقدمة لذي المقدمة بالفعل ، فمن أتى بالمسير قاصدا المقدمية فقد قصد التوصل فعلا بالمسير للحج - هي أن ذلك يختلف باختلاف ما هو المناط في المقدمية، فهل المناط في المقدمية ما ذهب إليه صاحب الفصول قدس سره من الموصلية بالفعل لذي المقدمة؟ أو أن المناط في المقدمية ما ذهب إليه صاحب الكفاية قد سره من أن المناط هو القدرة والتمكن من ذي المقدمة؟ فإن قلنا إن مناط المقدمية الموصلية بالفعل، فلازمه أن من قصد المقدمية بالفعل فقد قصد الموصلية بالفعل لذي المقدمة، لكن اعتبار هذا في المبنى المنسوب إلى الشيخ الأعظم قدس سره لا يثبت مبنى الشيخ قدس سره في مقابل مبنى صاحب الفصول قدس سره بل يقتضي الجمع بين مسلكين – كما أفاده السيد الصدر قدس سره [بحوث ج2 ص 243] – مسلك الشيخ الأعظم قدس سره – كما نسب إليه أن المقدمة الواجبة هي ما كانت بقصد التوصل بالفعل - ومسلك صاحب الفصول قدس سره من أن المقدمة الواجبة هي ما كانت موصلة بالفعل، حيث لا يتصور أن يكون قصد التوصل بالفعل لذي المقدمة قصدا جديا ما لم يكن ما يأتي به موصلا بالفعل لذي المقدمة على بعض المباني في تحديد مسلك الفصول.

وإن كان مناط المقدمية التمكن والاقتدار على ذي المقدمة، فقصد المقدمية لا يساوق قصد التوصل، بل هو أعم، لأن قصد المقدمية قصدٌ لتحقيق مابه القدرة والتمكن من ذي المقدمة وإن لم يتضمن قصدا لوصل المقدمة بذيها.

**فتلخص مما سبق مفصلا** انتفاء شهادة الوجدان وعدم تمامية البرهان اللذين أقيما لإثبات ما نسب للشيخ الأعظم قدس سره من أن الواجب الغيري هو المقدمة بقصد التوصل.

**القول الثالث:** مسلك صاحب الفصول قدس سره، وهو أن المأمور به الغيري هو المقدمة الموصلة بالفعل. والبحث عنه في مطالب: الأول: في ملاك الوجوب الغيري، الثاني: في البراهين التي أقيمت لاستحالة تقييد الواجب الغيري بالمقدمة الموصلة، الثالث: في تحديد المقدمة الموصلة وما هو المراد بها، الرابع: في الأدلة التي سيقت لإثبات تمامية مدعى صاحب الفصول قدس سره من القول بالمقدمة الموصلة، الخامس: في ثمرة القول بالمقدمة الموصلة، فهذه خمسة مطالب .

**المطلب الأول:** في ملاك الوجوب الغيري.

حيث اختلف صاحب الفصول وصاحب الكفاية قدس سرهما في هذا المطلب، ولكل منهما برهان في تحديد ملاك الواجب الغيري .

**أما البرهان الذي ذكر لإثبات مدعى صاحب الفصول** قدس سره فبيانه أن الغرض من الوجوب الغيري إما ما ادعاه صاحب الفصول قدس سره من الترتب أو غرض آخر، فإن كان غرضا آخر فإما أن يكون نفسيا أو غيريا من أجل ملاك آخر ، فإن كان نفسيا فهو خلف ما هو المفروض من أنه ليس هناك غرض نفسي إلا الغرض القائم في ذي المقدمة، وإن كان غيريا لغرض آخر فذلك الغرض الآخر إما غرض نفسي غير الغرض النفسي القائم بذي المقدمة، وهذا خلف المفروض من أن الغرض النفسي هو غرض واحد وهو الغرض في ذي المقدمة، وإما غرض غيري ولازمه التسلسل ، وإما أنه هو تحقق ذي المقدمة فهذا يعني أن الملاك في الواقع للواجب الغيري هو ترتب ذي المقدمة على المقدمة الذي يتطابق مع مبنى صاحب الفصول قدس سره من أن الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة بالفعل، وهذا البرهان يساعده الوجدان كما ذهب إليه السيد الصدر قدس سره [ ج2 ص 249] .

**وأما البرهان على مدعى صاحب الكفاية قدس سره** من كون الملاك للواجب الغيري هو التمكن من ذي المقدمة فبيانه أن المختار في مقابل البرهان السابق هو أن الغرض من المقدمة غرض غيري من أجل الغرض النفسي في ذي المقدمة، إلا أن الغرض الغيري ليس هو ترتب ذي المقدمة على المقدمة بل هو التمكن منه الذي يعني التمكن من تحصيل ملاك ذي المقدمة، قال في الكفاية: (ليس الغرض من الواجب إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة) والمقصود من هذه العبارة برهان يعتمد على مقدمتين: كبرى وصغرى.

الكبرى: أن الغرض من كل فعل اختياري هو الأثر المترتب عليه وإلا لم يكن غرضا وغاية له، فإن العلة الغائية ما سبقت الفعل تصورا وترتبت عليه وجودا.

الصغرى: أن الأثر المترتب على المقدمة ليس إلا التمكن من ذي المقدمة، وأما ترتب ذي المقدمة على المقدمة فقد يتخلف، فإن الإنسان في الأفعال الإختيارية - ماسوى المسببات التوليدية - قد يأتي بكل المقدمات ولا يأتي بذي المقدمة لعدم إرادته أو تعذره.

**والحمد لله رب العالمين**

# 121 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_261\_السبت\_5\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

سبق أن المحقق الإصفهاني قدس سره [في نهاية الدراية ج2 ص137] ناقش شيخه الآخوند قدس سره في دعواه أن ملاك وجوب المقدمة هو التمكن من ذي المقدمة، وقد أفاد قدس سره أن الملاك المحتمل للوجوب الغيري أربعة وكلها محل نظر :

**المعنى الأول:** الملاك في الواجب الغيري هو الاستلزام العدمي، أي: ما يلزم من عدمه العدم، ولكن فيه : أن هذه الضابطة وهي (ما يلزم من عدمه العدم) وإن كانت تنطبق على جميع أنواع المقدمة ومنها المقتضي والشرط و المعد، حيث إن أجزاء العلة ثلاثة: المقتضي وهو ما منه الوجود، كوجود النار بالنسبة للإحراق، والشرط وهو ما به فعلية الوجود سواء أكان مصححا لفاعلية الفاعل كالقدرة في الأفعال الإختيارية أو متمما لقابلية القابل كخلو الجسم من موانع الإحتراق بالنار ، والمعد ما كان مقربا للمعلول من العلة كقرب المسافة بين الجسم والنار ، فإن جميع هذه الأنواع يلزم من عدمها العدم، حيث لا وجود للأثر إلا بوجود المقتضي والشرط والمعد، لكن هذه الضابطة لاتصلح لكونها ملاكا للوجوب الغيري، والوجه في ذلك : أن الاستلزام العدمي لازمٌ لوجود المقدمة وليس أثراً وجوديا مترتبا عليها.

**وبيان ذلك:** أنه إذا وجدت المقدمة فوجد ذو المقدمة فلازم الترابط بين الوجودين عقلا أن يلزم من عدمه العدم ، لأن أثر الوجود وجود لا الاستلزام العدمي، نظير أن لازم احتراق الجسم بالنار عقلا أنه لو لم تكن النار وكل واحد من شرائط الإحراق لم يتحقق احتراق. أو فقل بعبارة أدق: أن عنوان ما يلزم من عدمه العدم عنوان انتزاعي وليس عنوانا وجوديا، أي أن العقل ينتزع من الربط الوجودي بين المقدمة وذي المقدمة هذه القضية، وأما الواقع فهو ترتب وجود ذي المقدمة على وجود المقدمة، وحيث إن الاستلزام العدمي ليس أثرا وجوديا يطلب تحصيله لذلك لا يصلح أن يكون هو الملاك في الوجوب الغيري للمقدمة.

**المعنى الثاني:** أن ملاك الوجوب الغيري الذي عبر عنه الآخوند قدس سره بقوله: (وليس الغرض من المقدمة إلا حصول ما لولا حصوله لما أمكن حصول ذي المقدمة) هو الإمكان، أي إمكان ذي المقدمة.

**ويلاحظ عليه:** أن الإمكان على ثلاثة أنواع: إمكان ذاتي وإمكان وقوعي وإمكان استعدادي، وكل واحد من هذه الأنواع لا يصلح أن يكون ملاكا للوجوب الغيري.

**أما الإمكان الذاتي** – وهو أن وجود ذي المقدمة ممكن في حد ذاته – فمن الواضح أنه صادق حتى مع استحالة المقدمة، فإن امتناع ذي المقدمة لامتناع المقدمة امتناع بالغير لا بالذات فلا ينافي الإمكان الذاتي، فكيف يقال: إن الإمكان الذاتي ملاك إيجاب المقدمة مع صدقه حتى في فرض استحالتها؟ مثلا: عروج الإنسان إلى السماء السابعة أمر ممكن في حد ذاته، لكن المقدمة في حق الإنسان العادي غير - نبينا صلى الله عليه وآله - أمر ممتنع بلحاظ القوانين الطبيعية المألوفة نحو أن تفوق سرعة الإنسان العادي سرعة الضوء فيصل إلى السماء السابعة خلال لحظات، لكن استحالة المقدمة بلحاظ القانون الطبيعي لا تعني استحالة ذيها.

**وأما الإمكان الوقوعي** فهو منوط بإمكان المقدمة لا بوجودها، فما دامت المقدمة ممكنة فوجود ذيها ممكن، وهذا يعني أن الإمكان الوقوعي ليس هو الملاك للوجوب الغيري ، لأن الملاك له هو المترتب على وجود المقدمة، والمفروض أن الإمكان الوقوعي ليس مترتبا على وجود المقدمة، بل هو مترتب على إمكان المقدمة.

**وأما الإمكان الاستعدادي** فتعريفه – كما قرر في المعقول – أنه صفة للوجود، فلاتحقق للإمكان الاستعدادي قبل الوجود بخلاف الإمكان الذاتي والإمكان الوقوعي، مثلا: قبل وجود البذرة يكون : وجود الثمرة – وهو التفاحة – ممكنا ذاتاً ووقوعا، ولكنه ليس ممكنا استعدادا فإذا وجدت البذرة كان وجود البذرة وجوداً استعداديا للثمرة، إذ الإمكان الاستعدادي عبارة عن الوجود الاقتضائي : أي أن للثمرة وجودين: فعلي إذا وجدت واستعدادي وهو وجودها بوجود البذرة، كما قال صاحب المنظومة:

ومنه ما يكون باستعداد ... وهو بعرفهم سوى استعداد

وبناء على ذلك قد يقال: إن ملاك الوجوب الغيري للمقدمة هو الإمكان الاستعدادي لأنه لا يتحقق إلا في طول وجود المقدمة وليس قبلها.

**والجواب عن ذلك:** أن الإمكان الاستعدادي المتفرع على الوجود إنما هو صفة لخصوص ما منه الوجود، وليس صفة لجميع المقدمات، **وبيان ذلك:** أن ما منه الوجود له ثلاثة مصاديق إما العلة المادية أو المقتضي أو مادة الفعل الإختياري .

**فالمصداق الأول:** هو العلة المادية كوجود البذرة بالنسبة للثمرة، فحيث إنه مما منه الوجود كان وجود البذرة مما يصدق عليه الإمكان الاستعدادي للثمرة .

**والمصداق الثاني** هو خصوص الجزء الأول من أجزاء العلة وهو المقتضي، كالنار بالنسبة للحرارة الحارقة فإنه الذي يكون وجوده وجودا لمقتضاه بنحو الإستعداد، وأما غيره من الأجزاء وهي الشرط والمعد فليس وجوده متصفا بالإمكان الإستعدادي لوجود المعلول كي ينطبق عليه الملاك المذكور. **وأما المصداق الثالث:** فهو مادة الفعل الإختياري، وبيانه: إذا أراد الإنسان مثلا الحضور إلى الدرس فإنه يحتاج إلى الإرادة والقدرة، فالإرادة بمثابة العلة الفاعلية للفعل الإختياري، ولكن الفعل يحتاج لمادة يستمد منها الوجود وهي القدرة، فلو لم يكن في البدن قدرة وقوة منبثة في العضلات لما أمكن حصول الحركة، مما يعني أن القدرة لها نسبتان: نسبة للفاعل وهي من هذه الجهة شرط مصحح لفاعلية الفاعل إذ لا يعقل تأثير الإرادة في الحركة من دون وجود القدرة، ونسبة للفعل وهي من هذه الجهة هي المادة التي يستمد منها الفعل الوجود، وبهذا اللحاظ نقول: إن وجود القدرة وجودٌ استعدادي للحركة ، ولكن وجود القدرة وإن كان مقدمةً لوجود الفعل إلا أن القدرة مقدمة وجوب ومحل البحث في مقدمة الوجود وهي المقدمة الخارجة عن إطار الوجود الشخصي للفعل الإختياري الذي يستمد تشخصه من مادته وهي القدرة، أي أن هناك فرقا بين أمرين: ما هو المصحح للأمر بذي المقدمة؟ فيقال: إنه القدرة المنبثة في العضلات، وما هو المصحح للأمر بالمقدمة نفسها التي هي وجود منفصل عن وجود ذي المقدمة سابق عليه وهذا هو محل البحث.

**والنتيجة:** أن المحقق الآخوند قدس سره ادعى أن الواجب هو مطلق المقدمة – سواء أكانت مقتضيا أم شرطا أم معدا وسواء أكانت مما منه الوجود أم مما به الوجود أم مقرب للوجود – بينما الملاك في الوجوب الغيري لو كان هو الإمكان الإستعدادي فإن الإمكان الاستعدادي لا ينطبق على وجود كل مقدمة بل يختص بما منه الوجود، وما منه الوجود هو العلة المادية أو مادة الفعل الإختياري، أو خصوص المقتضي من أجزاء العلة، فلا ينطبق هذا الملاك على جميع المقدمات كي يكون هو الملاك في الإيجاب الغيري.

**المعنى الثالث:** هو التمكن من ذي المقدمة، وهو معنى عرفي واضح، ولكن هذا المعنى محل تأمل، فإن التمكن من ذي المقدمة ليس مترتبا على وجود المقدمة بل هو مترتب على التمكن من المقدمة، فمن تمكن من المقدمة تمكن من ذيها وجدت المقدمة أم لم توجد، فالتمكن من ذي المقدمة حتى بمعناه العرفي ليس أثرا لوجود المقدمة كي يكون هو الملاك في الوجوب الغيري، بل هو حاصل عرفا وعقلا بمجرد التمكن من المقدمة.

**المعنى الرابع:** ما أشار إليه سيد المنتقى قدس سره [ ج2 ص 293] وهو أن الملاك في الوجوب الغيري التمكن من ذي المقدمة بلاواسطة ، أي التمكن الناشئ من وجود المقدمة، لا مطلق التمكن.

**والحمد لله رب العالمين**

# 122 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_262\_الأحد\_6\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المحتمل الرابع:** ما أشار إليه مقرر أبحاث الآخوند في البحوث الأصولية للآغا مير القزويني [ج2 ص194] من أن مقصود الآخوند قدس سره: أن الملاك في الوجوب الغيري هو رفع المانع وإحداث التمكن الفعلي.

وتقريب ذلك أن يقال: إن المعلول في فرض عدم العلة ممتنع لا بالذات بل بالغير، لأن المعلول عند عدم علته مما يمتنع وجوده، لكن امتناعه بالغير لا بالذات، مثلا: الصعود على السطح قبل وجود السلم ممكن في ذاته ولكنه ممتنع بالغير، ومنشأ امتناعه بالغير عدم تمامية علته وهي نصب السلم، فبما أن المعلول ممتنع بالغير عند عدم تمامية علته فالأثر المترتب على المقدمة هو رفع الامتناع بالغير، فإن الإنسان إذا نصب السلم صار الصعود على السطح ممكناً بعد أن كان ممتنعا، فالأثر المترتب على وجود المقدمة – وهو الذي يكون مناطا في الوجوب الغيري للمقدمة – هو رفع الامتناع بالغير وتحويل ما هو ممتنع بالغير إلى كونه ممكنا، وهذا هو الملاك في الوجوب الغيري.

**ولكن يلاحظ عليه** – كما أفاد المحقق الإصفهاني قدس سره في حاشيته [ج2 ص137] – أنه لا توجد واسطة بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير، فإن الشيء إما ممتنع بالغير أو واجب بالغير، ولا واسطة يعبر عنها بالإمكان الفعلي، والسر في ذلك أن أجزاء العلة – وهي المقتضي والشرط والمعد – إما مجتمعة أو مفترقة، فإن اجتمعت صار المعلول واجبا بالغير لتمامية علته، إذ متى تمت العلة وجب المعلول، إذ كان ممتنعا بالغير وصار واجبا بالغير، وإن لم تجتمع – كما إذا تحقق بعضها دون الآخر بأن تحقق المقتضي دون الشرط مثلا – فإنه ما زال ممتنعا بالغير، ولم ينتقل من الامتناع بالغير إلى الإمكان الفعلي.

**ويمكن أن يقال :** إن كلامنا جزء رافع للامتناع من جهته لا من تمام الجهات، أي أن المقتضي مثلا إذا وجد مع فقد الأجزاء الأخرى للعلة فهو رافع للامتناع بالغير من جهته لا من تمام الجهات، وكذلك الشرط لو تحقق دون غيره، فإنه يرفع الامتناع بالغير من جهته وإن كان الامتناع بالغير باقيا بالنسبة إلى بقية الأجزاء، فمقصود الآخوند قدس سره من أن وظيفة المقدمة رفع المانع وإيجاد الإمكان الفعلي أي: رفع المانع من جهته وإيجاد الإمكان الفعلي من جهته.

**ولكن قد يقال :** إذا كان الامتناع بالغير قابلا للنسبية والجهتية فالوجوب بالغير أيضا قابل للنسبية والجهتية، أي: إذا كان وجود المقتضي رافعاً للامتناع بالغير لا مطلقا بل بالنسبة – أي: من جهته – فكما رفع الامتناع بالغير من جهته فقد وجب المعلول بالغير لا مطلقا بل من جهته، فلا معنى للتفكيك بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير، فإنه إذا كان الامتناع بالغير قابلا للتبعيض والجهتية أي : أن كل جزء جزء من أجزاء العلة رافع للامتناع من جهته فكذلك هو محقق للوجوب بالغير من جهته أيضا، فلا واسطة بين الامتناع بالغير والوجوب بالغير كي يقال: إن دور المقدمة رفع الامتناع وتحويله إلى الإمكان الفعلي.

هذا تمام الكلام في المحتمل الرابع في كلام الآخوند قدس سره .

**وقد أفاد سيد المنتقى قدس سره** **[المنتقى ج2 ص293] محتملا خامسا**، وهو أنه بعيداً عن الاصطلاحات الفلسفية ومحاكمة الآخوند قدس سره وفقا لها يمكن أن يقال: إن الغرض من الوجوب الغيري التمكن بلا واسطة، أي أن الغرض من المقدمة هو أن يتمكن المكلف من ذي المقدمة بلا واسطة.

**وتقريب مطلبه قدس سره بذكر مقدمتين:**

**الأولى :** ما أفاده قدس سره [ ج2 ص 290] في شرح كلام الآخونذ من المقدمة الكبروية وهي : (أن الغرض من الوجوب الغيري متوفر في مطلق المقدمات من دون اختصاص له بصنف دون آخر ، وذلك لأن الغرض هو حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذي المقدمة ، وليس هو ترتب ذي المقدمة ، وذلك ( لأن الغرض هو مايترتب على الشيء من أثره ) ومن الواضح أن الذي يترتب على المقدمة من أثر هو حصول مالولاه لما أمكن حصول ذي المقدم). فمثلا الغرض من الدخول إلى القاعة هو الجلوس فيها باعتبار أن الجلوس أثر مترتب على الدخول بلا واسطة.

**الثانية:** وهي ما أفاده في [ج2ص 293] بقوله: (ثانيهما: التمكن عليه بدون واسطة ، بحيث يستطيع إعمال إرادته فيه بلا واسطة ، كما لوجاء بالمقدمة فإنه يتمكن من إعمال إرادته في ذيها بلا واسطة المقدمة ، وعليه فيمكن أن يدعى كون الغرض من المقدمة هو حصول التمكن على الواجب بلاواسطة وهو يتوقف على وجود المقدمة لا على التمكن منها).

ويمكن تأييد كلامه قدس سره بأن يقال: إن الإمكان له درجات ومراتب واضحة عرفا، فمثلا: وجود الثمرة قبل وجود البذرة ممكن، وبوجود البذرة تحصل مرتبة أخرى من الإمكان، وبتحول البذرة إلى شجرة تحصل مرتبة ثالثة من الإمكان ، وبناء على ذلك فإن الغرض من المقدمة مرتبة معينة من الإمكان وهي المرتبة التي تحصل بعد وجود المقدمة، أي: التمكن من ذي المقدمة من دون وساطة وجود المقدمة .

وهذا بيان عرفي لكلام الآخوند قدس سره .

**والجواب عن ذلك بمناقشة كلتا المقدمتين:**

**أما الأولى** – وهو دعوى أن الغرض من كل فعل هو ما يترتب عليه من أثره - فممنوعة، فإن هناك فرقا بين الأثر والغرض فكثيرا ما يكون الغرض من الفعل ما لا يترتب عليه من الأثر بل يحتاج إلى الضميمة، بل قد يكون الأثر المترتب على الفعل غير مقصود أو مغفولا عنه وليس ملحوظا بالمرة، مثلا: من يمشي من بيته إلى الحرم الشريف ملتفتا إلى أن الوصول للحرم الشريف محل للزيارة المستحبة يكون الحضور للحرم غالبا محلا لغرضه، مع أن الأثر المترتب على المشي هو الرياضة، ولكنه أثر غير مقصود ، بل قد يمشي إلى الحرم غافلا عن الأثر المذكور، ألا وهو حركة الدم والرياضة البدنية، بل تمام غرضه المحرك له نحو المشي هو الزيارة ، مع أن هذا الغرض مما لا يترتب على الفعل بل يحتاج إلى ضميمة.

**وأما الثانية** – وهي دعوى أن الغرض من الوجوب الغيري مرتبة خاصة من الإمكان وهي التمكن المترتب على وجود المقدمة المعبر عنه بالتمكن بلا واسطة – فإن ما أفيد وإن كان محتملا إلا أن الرجوع لعالم العقلاء يثبت أن المتجه ما ذكره صاحب الفصول قدس سره، فإنه هو المطابق للوجدان العقلائي.

وبيان ذلك أن كل عاقل إذا التفت إلى أن غرضه النفسي موجود في فعل معين، نحو أن غرضه تحصيل الثواب بزيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام، والتفت إلى أن للفعل مقدمة فليس لديه إلا غرض واحد وإرادة واحدة، أما الغرض من المشي فليس إلا حصول الزيارة المحققة للثواب، لا غرضان على نحو الطولية: الزيارة والتمكن من الزيارة عند تمام المشي، وبما أنه ليس له إلا غرض واحد فليس له إلا إرادة واحدة لتبعية الإرادة للغرض المحرك لها، لذلك فهو يأتي بتمام المقدمات بإرادة واحدة وهي إرادة تحصيل ذلك الغرض النفسي وهو الزيارة، وأما المقدمة كالمشي فهو كالمعنى الحرفي الملحوظ على نحو الآلية المحضة لذلك الغرض النفسي، وإرادة المشي كإرادة كل خطوة منه هي عبارة عن إرادة التوصل للزيارة لا إرادة التمكن بكل خطوة للخطوة الأخرى، وإرادة التمكن بالمشي للزيارة ، فإن ذلك خلاف الوجدان العقلائي، وحيث إن الإرادة التشريعية على نسق الإرادة التكوينية فلذلك عندما يأمر المولى عبده بالذهاب إلى السوق لشراء اللحم فليس الغرض لدى المولى من الأمر بالذهاب إلى السوق – هو التمكن من شراء اللحم بلا واسطة – وإنما أمر بالذهاب إلى السوق تحصيلا لغرضه النفسي وهو شراء اللحم، فليس غرض الآمر إلا غرض الذاهب، وغرض الذاهب هو ذلك المطلوب النفسي وهو شراء اللحم.

**فتحصل مما سبق كلِّه** أن الصحيح ما ذهب إليه صاحب الفصول قدس سره من أن الملاك للوجوب الغيري إنما هو في المقدمة الموصلة، أي في المقدمة الواقعة في صراط حصول الغرض النفسي.

**المطلب الثاني:** على فرض أن الملاك في المقدمة الموصلة، ولكن هل هذا يعني تطابق الأمر مع الملاك؟ أم أن هناك محاذير عقلية أو عقلائية في تخصيص الواجب بالمقدمة الموصلة، فإن الملاك وإن كان في خصوص المقدمة الموصلة، لكن تخصيص الواجب به يصطدم بمحاذير في عالم الجعل تأبى هذا التخصيص، وقد قيل بمحاذير خمسة، ذكر صاحب الكفاية اثنين منها، وذكر المحقق النائيني ثلاثة منها.

**والحمد لله رب العالمين**

# 123 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_263\_الإثنين\_7\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المطلب الثاني:** في المحاذير العقلية والعقلائية التي أوردت على اختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة، وهي خمسة:

**المحذور الأول:** ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره [ج1 ص 115] من أن مقتضى اختصاص الملاك في الواجب الغيري بالمقدمة الموصلة - وهو ترتب ذي المقدمة على المقدمة - اختصاص الوجوب الغيري بالمسببات التوليدية، لأن المقدمة الموصلة بمعنى ما لا ينفك ذو المقدمة فيها عن المقدمة لا تنطبق إلا على المسببات التوليدية، كما لو أمر المولى بإحراق كتب الضلال مثلا فإن مجرد إلقائها في النار كاف في تحقق المسبب، فالإلقاء سبب توليدي إذ لا ينفك حصول المسبب عن حصوله، ويتفرع على ذلك الإلتزام بوجوب العلة التامة فيها ولايكفي العلة الناقصة لعدم تحقق الغرض بها، وأما الأفعال الاختيارية فلا مجال فيها للوجوب الغيري، إذ لايتصور فيها العلة التامة حيث ينفك ذو المقدمة عن المقدمة حتى مع الإتيان بتمام المقدمات، لتوسط الإرادة في حدوثها ،فإنه لو أتى المكلف بتمام المقدمات وصعد على جميع درجات السلم ووصل إلى آخر خطوة يمكن أن يضعها على السطح فبإمكانه أن يتخلف لعدوله عن إرادة الإتيان بذي المقدمة.

والحاصل أن لازم ما ذكره صاحب الفصول قدس سره من اختصاص ملاك الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة اختصاصُ الوجوب بالعلة التامة لذي المقدمة، ومقتضى ذلك عدم شمول الوجوب الغيري للأفعال الاختيارية، وهذا مما لا يقول به أحد، فإن القدر المتيقن من الواجب الغيري هو ما كان في الأفعال الاختيارية، حيث من النادر أن يكون المأمور به من قبيل المسببات التوليدية.

**فإن قلت:** إن المقدمة الموصلة هي عبارة عن العلة التامة لوجود ذي المقدمة، والعلة التامة لا يشذ عنها وجودٌ في عالم الإمكان ، سواء أكان من المسببات التوليدية أم من الأفعال الاختيارية، لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد، فإن كل شيء – وإن كان فعلا اختياريا – ما لم تكن له علة تامة لا يمكن أن يوجد، فإذا تمت علته وجب وجوده، ومقتضى ذلك أن صاحب الفصول قدس سره لو قال بأن الواجب الغيري هو خصوص المقدمة الموصلة وأن المقدمة الموصلة هي العلة التامة لمعلولها فإن كلامه يعم المسببات التوليدية والأفعال الاختيارية، فإن للفعل الاختياري أيضا علة تامة ولا يوجد إلا بتماميتها، فلا يصح الإشكال على صاحب الفصول بأن مقتضى كلامه اختصاص الوجوب الغيري بالمسببات التوليدية.

**قلنا:** إن من أجزاء العلة التامة للفعل الاختياري هو الإرادة، والإرادة وإن كانت واجدة للمقتضي للوجوب لكنها واجدة للمانع أيضا، أي: أن ملاك الوجوب الغيري وإن كان موجودا في الإرادة كما ذكره صاحب الفصول قدس سره من أن ملاك الوجوب الغيري هو التوصل بالمقدمة لذيها، والتوصل صادق على مجموع المقدمات ومنها الإرادة حيث لا يتحقق التوصل بدونها، إلا أن هناك مانعا من تعلق الوجوب الغيري بها، وهو أن الوجوب الغيري بعثٌ، والبعثُ فرعُ كون المبعوث إليه أمراً اختياريا والإرادة ليست اختيارية، فإن اختيارية كل فعل بالإرادة، فلو كانت الإرادة أمرا اختياريا لتوقفت على إرادة، والإرادة الأولى تتوقف على إرادة قبلها فيلزم التسلسل، والتسلسل محال.

فتعين أن الوجوب الغيري يختص بالمسببات التوليدية دون الأفعال الاختيارية، لأن من المقدمات الإرادة والإرادة لا يتعلق بها التكليف.

وما أفاده صاحب الكفاية قدس سره مسألة كبروية تتكرر في كثير من المواضع، وهي أنه هل يعقل تعلق التكليف بالإرادة أم لا؟ كما لو قال المولى: (أريد منك أن تريد التقوى وأن تريد الثبات على الدين) والبحث في هذه المسألة في خمس نقاط :

**الأولى:** هل أن المقتضي للتكليف – سواء أكان نفسيا أم غيريا – يشمل الإرادة أم لا؟

**الثانية:** لو كان المقتضي للتكليف موجودا في الإرادة فهل الشرط المصحح لفعلية التكليف موجود في التكليف بالإرادة ؟ أي هل للبعث نفسه قابلية للتعلق بالإرادة بحيث تكون الإرادة مبعوثا إليه أم لا؟

**النقطة الثالثة:** لو كان البعث قابلا أن ينال الإرادة فهل طبع الإرادة وحقيقته يتلائم مع تعلق بها التكليف بها؟

**النقطة الرابعة:** هل أن الوجوب الغيري بالخصوص مما يقبل التعلق بالإرادة أم لا؟

**النقطة الخامسة:** هل هناك حاجة أصلا لتعلق الوجوب الغيري بالإرادة أم لا؟

**النقطة الأولى: هل أن المقتضي للتكليف متحقق في الإرادة أم لا؟**

ذكر المحقق المدقق الإصفهاني أعلى الله مقامه [نهاية الدراية ج2 ص141] أنه لا مقتضي في الإرادة لتعلق التكليف بها نفسيا أم غيريا، تعبديا أم توصليا، وقد أبان ذلك بقوله: (بل مقتضى النظر الدقيق أن الغرض دائما مترتب على ذات الفعل وأن الإرادة لا مقدمية لها دائما) وبيان ذلك: أن المكلف المحرم مثلا مأمور برمي الجمار وذبح الهدي وحلق الشعر في العاشر من ذي الحجة ، والملاك المقتضي للأمر هو في نفس رمي الجمار لا في إرادته ولا فيه مع الإرادة، بل حتى لو كان المأمور به عباديا قصديا – كالصلاة مثلا – فإن الملاك ليس في إرادة العمل بماهو فعل اختياري، بل في قصد عنوان الصلاة وقصد القربة، لا في أصل الإرادة، وإنما يحتاج إلى الإرادة لتحقيق الانبعاث لا غير، لأن البعث بالحمل الشائع متقوم بغرض وهو الانبعاث، والانبعاث متقوم بالإرادة، فالحاجة للإرادة لتقوم الانبعاث بها لا لدخالتها في الملاك.

ويتفرع على ذلك أن الإرادة لا مقدمية لهاللفعل مطلقا، وإنما هي مقدمة للفعل الواقع على صفة المبعوثية والوجوب، وبالتالي لا فرق بين مبنى صاحب الكفاية ومبنى صاحب الفصول قدس سرهما في أن الإرادة خارجة عن إطار المقدمات، وإن اختلفا في أن مبنى صاحب الفصول كون المطلوب الغيري هو المقدمة الواقعة في طريق ذي المقدمة، ومبنى صاحب الكفاية كون الواجب الغيري ذات المقدمة .

هذا كلام المحقق أعلى الله مقامه.

**ولكن السيد الشهيد قدس سره** [البحوث ج2 ص253] أفاد ما يصلح أن يكون تعقيبا على كلام المحقق قدس سره بقوله: (إن تمام النكتة والملاك لإيجاب المقدمة ضمان حصول ذي المقدمة بحسب عالم الأفعال الإختيارية الذي هو عالم التكاليف لا عالم الأفعال الطبيعية القسرية الذي هو عالم الوجوب والإمتناع، ومن الواضح أن مجموع المقدمات بما فيه الإرادة الكاملة الواجدة لمقتضياتها الفاقدة لمزاحماتها في عالم الأفعال الإختيارية هو الذي يضمن معه حصول ذي المقدمة) وتوضيح ذلك: أن المولى إذا أوجب الحج وكان ملاكه فيه فإنه لأجل أن يضمن حصول ملاك الحج يأمر بالمسير إلى الحج،ولا يأمر بالمسير إلى الحج دون إرادةٍ، فإنه لما كان ملاك الأمر الغيري ضمان حصول المطلوب النفسي، وكان ضمان حصول المطلوب النفسي مقتضيا لتحقق سائر ما له دخل في هذا الضمان، وكانت الإرادة مما له دخل في هذا الضمان، فالمولى مريد لجميع المقدمات ومنها الإرادة الواجدة للمقتضي الفاقدة للمزاحم، فكيف يدعى أنه لا ملاك في الإرادة ولا مقدمية فيها للفعل ذي الملاك .

**والحمد لله رب العالمين**

# 124 - مبحث\_الأوامر\_264\_الثلاثاء\_8\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**ويمكن أن يقال في تنقيح مطلب المحقق الإصفهاني قدس سره - وإن لم يكن متطابقا مع سياق عبائره [ ج2 ص141] - أن ما أفاده يتضمن أمورا متسلسلة :**

**الأمر الأول:** أن النظر العقلائي يرى أن الإرادة - لكونها صفة نفسانية - على نحو الطريقية المحضة للمراد إذا كان المراد من سنخ الأفعال الخارجية، وليست من أجزاءه المقومة له، وبالتالي فمتى تعلق أمر نفسي أو غيري بالفعل الخارجي فملاكه في ذات الفعل دون أن يشمل الإرادة، وإنما هي عنصر ضروري لتحقيق الانبعاث عن الأمر نحو الفعل الخارجي المتعلق للأمر.

**الأمر الثاني:** قد يقال في مقابل ما سبق: أن ما ذكر ليس مطردا فإن ملاك الواجب الغيري بالنظر العقلائي لا ينفك عن دخل الإرادة، فقد أفاد صاحب الفصول قدس سره أن الملاك في الواجب الغيري هو ترتب ذي المقدمة على المقدمة، وأفاد السيد الصدر قدس سره أن الملاك هو ضمان حصول ذي المقدمة، ومن الواضح أن هذا الملاك يتوقف تحقيقه على وجود الإرادة للواجب النفسي كسائر المقدمات، إذ لا يمكن ترتب ذي المقدمة على المقدمة من دون إرادة للواجب النفسي في الأفعال الاختيارية، ولا ضمان لحصول ذي المقدمة - أي: المطلوب النفسي في عالم الأفعال الاختيارية - من دون إرادة له، ولكن السؤال هل الإرادة دخيلة فيه بما هي جزء أم بما هي قيد؟ بيان ذلك: أنه ذكر في - الفقه - في الفرق بين الأجزاء والشروط في الصلاة مثلا: أن الجزء ما كان دخيلا قيدا وتقيدا في الواجب، والشرط ما كان دخيلا تقيدا لا قيدا، فمثلا إذا أمر المولى بالصلاة المركبة من ركوع وسجود وقراءة وذكر، مشروطة بالستر والاستقبال فهناك فرق بين الركوع وبين الستر والاستقبال، والفارق بينهما أن الركوع جزءٌ، ومعنى كونه جزءًا دخله في متعلق الأمر قيدا وتقيدا ومقتضى ذلك أنه هو موطن الملاك، لأن هو الفعل فمنه الملاك، وأما الستر فهو شرط ومعنى ذلك أنه خارج قيدا وإن كان داخلا تقيدا، وهذا يعني أن الدخيل في الملاك ليس الستر بل الدخيل تقيد الصلاة بالستر المعبر عنه بالجزء التحليلي في مقابل الجزء الخارجي وهو الركوع، فما هو موطن الملاك تقيد الصلاة بالستر لا نفس الستر، وإنما الستر شرطٌ في فعلية ذلك الملاك المترتب على الأجزاء، أي كي يتحقق ذلك الملاك القائم بالأجزاء فإنه يحتاج إلى عامل الستر، و بنفس هذا التحليل يمكن القول في المقام : إن الملاك في الواجب الغيري هو ضمان حصول المطلوب النفسي، وضمان حصول المطلوب النفسي يتوقف على الإرادة، ولكن توقفه على الإرادة لا يعني أن الإرادة هي موطن الملاك، بل غايته أن للإرادة دخلاً في تحقيقه ولو على نحو القيدية بمعنى أن موطن الملاك تقيد الواجب النفسي أو الغيري بصدوره عن إرادة، لا نفس الإرادة وإن كانت دخيلة في فعلية الملاك.

**الأمر الثالث:** إن ترتب الملاك على التقيد بالإرادة كما يتصور في الواجب الغيري يتصور في الواجب النفسي أيضا، ولكن هناك فرق بين الإرادة المقومة للانبعاث والإرادة المقومة للاختيار، فإن ماله دخل في الملاك الإرادة المقومة للاختيار لا مطلق الإرادة، وتوضيح ذلك : أن ظاهر الأوامر المتعلقة بالعناوين الاختيارية شرعا وعرفا كالأمر بالعون للفقير والبر للوالدين وصلة الرحم ونحوه أن موطن الملاك الفعل بما هو عن اختيار وإرادة لا ذات الفعل، بحيث لو صدر قسرا أو غفلة عن عنوانه لم يكن محققا لملاك الأمر به، مما يعني أن التقيد بالإرادة قد أخذ في المأمور به لأنه دخيل في الملاك، الا أن هذه الإرادة المقومة للفعل الاختياري غير الإرادة المقومة للانبعاث، فالإرادة الانبعاثية هي فرع وصول البعث والبناء على إطاعته بغض النظر عن سنخ المبعوث إليه من حيث كونه تعبديا أو توصليا نفسيا أو غيريا، فقد يكون المبعوث إليه فعلا إراديا في نفسه وملاك الأمر به صدوره عن إرادة، لكن هذا لا يعني سراية الملاك للإرادة المقومة للانبعاث، فإنها فرع الالتفات للأمر والبناء على طاعته، بينما الإرادة المقومة للاختيار دخيلة في صدور الفعل الاختياري ولو لم يكن عن التفات للأمر أصلا، كما لو أتى بصلة الرحم أو بر الوالدين عن إرادة واختيار بداعي المحبة من دون التفات لوجود أمر مولوي بهما، وقد يجتمعان فتندك إحداهما بالأخرى، والنتيجة أن القول بأن الإرادة لا دخل لها في الملاك ناظر للإرادة المقومة للانبعاث إذ من الواضح أنها مغايرة للأجزاء المقومة للمبعوث إليه الملحوظة في رتبة سابقة على الأمر، ومن تلك المقومات صدور الفعل عن إرادة. وهذا الأمر الأخير هو الموافق للنظر العقلائي في الأوامر المتعلقة بالأفعال الاختيارية.

هذا تمام الكلام في النقطة الأولى وهي هل أن الملاك قائم بالإرادة أم لا؟

**النقطة الثانية:** هل أن البعث قابل لأن ينال الإرادة بأن تكون نفس الإرادة مبعوثا إليه ومتعلقا للبعث أم لا؟ أي: لو سلمنا في النقطة الأولى أن الإرادة موطن للملاك فالمقتضي للبعث متحقق فيها، ولكن هل يمكن أن يتعلق بها البعث أم لا؟

**وقد ذكر في المقام بيانان لمنع إمكان تعلق البعث بالإرادة:**

**البيان الأول:** ما في كلمات المحقق أعلى الله مقامه [ ج2 ص140]، من أن البعث متقوم بغرض، وذلك الغرض هو قدح الإرادة في نفس المكلف، وبما أن الغرض من البعث قدح الإرادة فهي مقومة للانبعاث، أي: لا يعقل الانبعاث إلا بإرادة، وحيث إن الإرادة مقومة للانبعاث فلا يعقل أن تكون مبعوثا إليه، لأن المقوم للانبعاث نحو المبعوث إليه قد أخذ فيه تقرر المبعوث إليه في رتبة سابقة على البعث، ثم تأتي مرحلة الإرادة، فلامحالة الإرادة المقومة للانبعاث لا يعقل أن تكون هي المبعوث إليه.

**البيان الثاني:** بيان السيد الصدر قدس سره [البحوث ج2 ص253] ومحصله: أن هناك فرقا بين المقتضى التشريعي والمقتضى التكويني، ولا خلط بينهما، فالإرادة مقتضى تكويني للأمر، وما يكون مقتضى تكوينيا لا يتعلق به الطلب التشريعي من قبل الأمر.

**وبيان ذلك:** أن الأمر إذا وصل للمكلف، وبنى المكلف على امتثاله تولد من الأمر ما هو إرادة، فالإرادة أثر تكويني لوصول الأمر لا تشريعي، وذلك بخلاف الأمر بالصلاة فإنها ليست مقتضى تكوينيا للأمر إذ قد يصل الامر بالصلاة ويبني المكلف على إطاعته ولكن يتعذر وجود الصلاة، فإذا كانت الإرادة مقتضى تكوينيا للأمر فلا يعقل أن يتعلق بها طلب تشريعي وهو الأمر نفسه، لأن تعلق الطلب التشريعي - الأمر - بالمقتضى التكويني المتولد منه أشبه بتحصيل الحاصل، فإنه متى تحققت الإرادة ببركة وصول الأمر فتعلق الأمر بإيجادها من قبيل تحصيل الحاصل وهو ممتنع، وإن كانت الإرادة واجدة لملاك الأمر.

**وتطبيق ذلك على محل الكلام أن يقال:** إن الأمر النفسي بذي المقدمة قد أوجب وصوله للمكلف وبناء المكلف على امتثاله مقتضى تكوينيا وهو إرادة ذي المقدمة، ومع فرض وجود الإرادة لذي المقدمة فإن تعلق الأمر الغيري بها لكونها من المقدمات الدخيلة في الملاك لذي المقدمة مستلزم لمحذور تحصيل الحاصل، لكن قد يقال في جواب ذلك: أن ما ذكر من المحذور قد يرد لو كان المنظور هو تعلق البعث بنفس الإرادة المتولدة منه، وأما تعلق البعث بالإرادة المتولدة عن بعث آخر فلا محذور فيه، لأنه لا مانع من ورود الطلبين التشريعي والتكويني على أمر واحد في عرض واحد لا على نحو الطولية.

**وبيان ذلك:** أن المكلف إذا التفت إلى أن الحج مأمور به تولدت في نفسه إرادة الانبعاث نحو الحج، وفي نفس الوقت هو ملتفت إلى أنه لا يمكنه أن يأتي بالحج ما لم يأت بمقدمته وهي المسير، فالإرادة التي تولدت نتيجة الالتفات للأمر النفسي بالحج لا يعقل تعلق الأمر الغيري بها، لأن تعلق الأمر الغيري بها بعد تولدها أشبه بتحصيل الحاصل.

**والجواب عنه:** أن الأمر الغيري وإن كان معلولا للأمر النفسي على بعض المباني فهو متأخر عنه رتبة، لكنه ليس متأخرا لا رتبة ولازمانا عن إرادة الإتيان به كي يلزم من ذلك محذور تحصيل الحاصل فلا مانع من كون الإرادة للإتيان بالحج مقتضى تكوينيا للأمر النفسي بالحج ومقتضى تشريعيا للأمر الغيري بالمقدمات.

**والحمد لله رب العالمين**

# 125 - مبحث\_الأوامر\_265\_الأربعاء\_9\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**النقطة الثالثة:** على فرض أن الإرادة واجدة لملاك التكليف، وأن التكليف بما هو تكليف يمكن أن يتعلق بالإرادة، إلا أن الإرادة في نفسها حقيقةٌ تأبى أن يتعلق بها التكليف. والوجه في ذلك ما أشار إليه صاحب الكفاية قدس سره من أن المعتبر في تعلق التكليف بشيء أن يكون المتعلق اختياريا، والإرادة غير اختيارية، وذلك لأن اختيارية كل شيء بالإرادة، فلو كانت الإرادة اختيارية لكانت محتاجة إلى إرادة سابقة والإرادة السابقة تفتقر إلى إرادة ثالثة، ولازم ذلك التسلسل وهو محال، والنتيجة أن الإرادة ليست اختيارية، فلا يمكن تعلق التكليف بها لمشكلة فيها لا في التكليف.

**ويمكن أن يجاب عن هذا الإيراد بجوابين:**

**الجواب الأول:** أن الإرادة اختيارية بنفسها لا باختيار آخر، وهو ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من أن اختيارية كل شيء بالاختيار، وأما اختيارية الاختيار فبنفسه لا باختيار آخر لأن ما بالعرض يرجع لما بالذات.

وبناء على ذلك فمن الممكن أن يتعلق التكليف بالإرادة، والمناط في صحة تعلقه بها كونها اختيارية بالذات بلا حاجة إلى اختيار آخر.

وقد يقال: حتى لو سلمنا أن الإرادة اختيارية بنفسها لا باختيار آخر، إلا أن تعلق التكليف بها كأن قال المولى للعبد: (آمرك أن تريد الزيارة لأمير المؤمنين عليه السلام) يعني طلب إيجادها، وإيجادها فعل اختياري، والفعل الاختياري منوط بالإرادة، فلازم ذلك احتياج الإرادة إلى إرادة، فهي في حد ذاتها وإن كانت اختيارية بنفسها لكنها إذا وقعت متعلقا للتكليف احتاج إيجادها إلى الإرادة، فيعود المحذور مرة أخرى، وهو لزوم التسلسل.

**ولكن فيه:** إن هذا خلف المفروض، إذ المفروض أنها اختيارية بالذات، فلا تحتاج إلى إرادة في إيجادها وإن وقعت متعلقا للتكليف، والوجه في ذلك: أن فاعلية الإرادة منوطة بأركان ثلاثة:

1- التصديق بالفائدة في الفعل الذي هو فرع التصور.

2- التصميم وهو العزم على الفعل بعد رفع الموانع.

3- إعمال السلطنة في إيجاده.

فإنه متى صدق الإنسان بفائدة الفعل وصمم على إيجاده أعمل سلطنته في إيجاده، فلو قال المولى: (أريد منك إرادة الزيارة) فليس المطلوب إلا وجود الأركان الثلاثة بلحاظ الزيارة، والتصديق بفائدة الزيارة يتفرع عن تصور الزيارة والإذعان بفائدتها، والتصميم على ذلك منوط بالتصديق بالفائدة ولو كانت هي امتثال الأمر الذي صدر من المولى، وإذا صمم ولم تكن موانع في البين أعمل سلطنته في الزيارة، فليس المطلوب عند تعلق التكليف بالإرادة سوى حصول هذه الأركان الثلاثة، بلا حاجة إلى إرادةأخرى، كما يشهد به الوجدان.

**الجواب الثاني:** ما سلكه المحقق الإصفهاني قدس سره [ج2 النهاية ص 141] وتبعه سيد المنتقى قدس سره [ج2 ص 294] من الفرق بين مطلبين:

1- أن الإرادة متقومة بالإرادة. 2- أن الإرادة تنشأ عن إرادة.

فإن كان المدعى هو الأول وأنه لا إرادة إلا بالإرادة، على نحو القضية الكلية فإشكال التسلسل وارد، وأما إذا كان المدعى هو الثاني وهو إمكان نشؤ الإرادة عن إرادة بنحو الموجبة الجزئية، فهذا مما لا يلزم منه التسلسل، بداهة أن من لا شوق له إلى صلاة النافلة يمكن أن يحدث في نفسه الشوق إليها بالتأمل في آثارها فينشأ الشوق إليها عن شوق متعلق بالتأمل الموجب لحدوثه.

وقد تأمل السيد الصدر قدس سره في كلام المحقق الإصفهاني قدس سره بحسب تقرير [البحوث ج2 ص252] وتوضيحه: أن التخلص بما ذكر مما لا يجدي في دفع المحذور، وذلك لأن الإنسان - في الصور الاعتيادية غير صورة العبث واللغو - إما أن يذعن بالغرض في الفعل المراد أو لا يذعن، فإن أذعن بالغرض في الفعل المراد تعلقت الإرادة ابتداء بذلك الفعل بلا حاجة إلى إرادة الإرادة، وإن لم يذعن بالغرض لم يعقل تعلق الإرادة بالفعل فضلا عن تعلق الإرادة بإرادة الفعل، ولا يتصور حالة ثلاثة، فدعوى نشؤ الإرادة عن إرادة غير متصور.

**ومقابل ذلك نظران آخران:**

**أحدهما:** ما سبق ذكره في بحث التعبدي والتوصلي من اختلاف النتيجة من حيث الإمكان والاستحالة باختلاف المبنى في حقيقة الإرادة. وتطبيق ذلك على بعض الفروع الفقهية: أن المسافر إذا دخل بلدا في شهر رمضان وعلم أنه إن لم يعزم على الإقامة لم يمكنه الصيام، بلحاظ أن تمام الموضوع لصحة الصيام العزم على إقامة عشرة أيام بحيث متى عزم على ذلك وصلى رباعية صح منه الصيام وإن عدل بعد ذلك عن الإقامة وخرج قبل تمام العشرة أيام، فهل يمكن أن تتعلق الإرادة بالإرادة بأن يريد أن يوجد إرادة إقامة عشرة أيام؟

**والجواب:** أن الإرادة إن كانت بمعنى الشوق المؤكد المستتبع لحركة العضلات كما في الكفاية، أو بمعنى إعمال القدرة في إيجاد الفعل - كما ذهب إليه المحقق النائيني وسيدنا الخوئي قدس سرهما – فلا يتصور نشؤ الإرادة عن إرادة -أي إعمال القدرة عن إعمال القدرة-، أو نشؤ شوق مستتبع لحركة العضلات عن شوق مستتبع لحركة العضلات، لأن الإنسان إما أن يذعن بأن لإعمال القدرة في إيجاد فعل غرضا في الفعل فتتعلق إرادته بالفعل ذي الغرض مباشرة، وإما أن لا يذعن فلا يتصور منه إرادة، لأن الشوق وإعمال القدرة حقيقة آلية محضة فلا يتصور أن تلحظ على نحو الموضوعية لغرض فيها بحيث تتعلق بها الإرادة، وإن قلنا - كما هو المختار - أن الإرادة ليست شيئا سوى التصميم والعزم، وأما إعمال السلطنة المعبر عنه بصرف القدرة في الفعل فهو أثر للإرادة قد يتحقق وقد لا يتحقق، وكم من أمر يريده الإنسان ويتعذر عليه إيجاده، فبناءً على ذلك يمكن تعلق الإرادة بالإرادة.

**وثانيهما:** ما يمكن اقتناصه مما ذكر في تقرير الشيخ حسن عبد الساتر للسيد الصدر قدس سره [ج2 ص252] من أن نشؤ الإرادة عن إرادة بنحو مباشر مما لا يتصور على جميع المباني في حقيقة الإرادة لعدم تصور سببية المماثل للمماثل، وأما نشؤ الإرادة عن مثلها بالواسطة فلا مانع منه على جميع المباني، فإن الإنسان إذا احتمل أن في الفعل غرضا مهما - حيث لا يشترط العلم التصديقي بالغرض في تحقق الإرادة - وكانت إرادته له ضعيفة لوجود مزاحمات أو قلق أو حرج فقد يحصل له التصميم على دراسة الموانع من أجل رفعها وتقوية الإرادة المباشرة للفعل، وبالتالي يتفرع عن تصميمه على دفع المزاحم شوق محرك للقوى الجوانحية نحو توليد الإرادة أو إعمال للقدرة النفسية في توليد الإرادة، وبذلك يتضح أنه يمكن تعلق الإرادة بدفع الموانع عن وجود الإرادة، والنتيجة أن الإرادة حقيقة لا تأبى تعلق التكليف بها.

**النقطة الرابعة:** على فرض انتفاء الملاك في الإرادة أو إباءها عن تعلق التكليف النفسي بها ولو لكونها غير اختيارية، فهل يمكن أن يتعلق بها التكليف الغيري أم لا؟

وبيان ذلك: أن المكلف إذا التفت إلى وجوب الحج عليه، والتفت إلى أن الإتيان بالحج منوط بالمسير إليه، وكان في مقام الإطاعة، فالأمر النفسي بالحج قد قدح في نفسه تكويناً الإرادة للإتيان بالحج، فهل يمكن أن يتعلق بهذه الإرادة النفسية الأمر الغيري كما يتعلق بمقدمات الحج كالمسير؟ لا الإرادة الغيرية وهي إرادة نفس المقدمات.

إذ من الواضح أنه بناء على ما مضى - من أن الإرادة لا تأبى عن تعلق التكليف بها في نفسها - فلا مشكلة في تعلق التكليف الغيري بها، ولكن بناء على إباء الإرادة عن تعلق التكليف بها إما لعدم المقتضي أو لعدم تصور البعث نحوها أو لكونها غير اختيارية فهل يعقل تعلق التكليف الغيري بها؟

والجواب: أن ذلك يختلف باختلاف المبنى في حقيقة الوجوب الغيري، فإن قلنا :إن التكليف الغيري مما لا داعوية له ولا وعيد فيه بالعقوبة، فلا مانع من أن يتعلق بالأمور غير الاختيارية ومنها الإرادة، لأنه وإن كان أمرا مولويا إلا أنه وجوب ترشحي قهري عن وجوب ذي المقدمة، أي أن المولى بالخيار بالنسبة إلى وجوب ذي المقدمة، ولكنه إذا اعتبر وجوب ذي المقدمة فهو مقسور على وجوب المقدمة لأن وجوبها معلول لوجوب ذي المقدمة، فلا يتضمن هذا الوجوب داعوية كي يشترط في متعلقه أن يكون اختياريا، كما لا يتضمن وعيدا كي يقال: من القبيح أن يوقع المولى العقوبة على ترك ما ليس بالاختيار، فلا مانع من تعلقه بالإرادة وإن لم يعقل تعلق التكليف النفسي بها.

وإن قلنا: إن التكليف الغيري بعث اختياري صادر عن حكمة وغرض كالتكليف النفسي تماما، فتعلقه بالإرادة النفسية يتوقف على ما مضى بحثه في النقطة الثانية والثالثة وما يأتي في النقطة الخامسة.

**النقطة الخامسة:** قد يقال: إن تعلق التكليف بالإرادة النفسية لغو، لأن المكلف متى التفت إلى الأمر بالحج وكان في مقام الإطاعة انقدحت عنده الإرادة النفسية نحو الحج، فمقتضى انقداح الإرادة أن تعلق التكليف بها لغو وتحصيل حاصل.

ولكن الإشكال المذكور وارد على جميع المقدمات لا خصوص الإرادة، فإن المكلف متى التفت إلى أن هناك أمرا بالحج وأنه في مقام الإطاعة والتفت إلى أن للحج مقدمات أدرك العقل النظري لابدية الإتيان بجميع المقدمات ومنها إرادة الحج نفسه، وفي طول إدراك العقل النظري لذلك فالأمر بجميع المقدمات إرادة أو غيرها لغو، والجواب عن الإشكال في غير الإرادة هو الجواب عن الإرادة.

وقد أجيب عن هذا في محله بأنه يكفي في التكليف الاختياري أن فيه اقتضاءً للبعث وإن منع عن فعلية البعث مانع، فيكفي في التكليف الغيري بالمقدمات - ومنها الإرادة - أنه تكليف ذو داعوية في حد ذاته، أي فيه اقتضاء للبعث وإن منع من البعث الفعلي في المقام، ويكفي في تحقق الاقتضاء أنه لو لم يبعثه التكليف النفسي نحو المقدمات ومنها الإرادة لبعثه التكليف الغيري نحوها، فتأمل.

**والحمد لله رب العالمين**

# 126 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_266\_السبت\_12\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الإيراد الثاني على القول بالمقدمة الموصلة**: ما ذكره صاحب الكفاية قدس سره، وتقريبه بذكر مقدمتين : كبرى وصغرى.

**الكبرى :** إن الأمر ينتفي إما بانتفاء الموضوع أو بتحقق الغرض بغير الفرد المأمور به أو بالعصيان أو بالإمتثال ، كما لو أمر المكلف بإنقاذ الغريق فمات الغريق قبل إنقاذه فإنه لافعلية للأمر لانتفاء الموضوع ، أو بحصول الغرض بفردٍ لا يشمله الأمر، إما لعدم القدرة عليه أو لكون الفرد محرما، كما لو أمر المكلف بتطهير ثوبه من النجاسة فسقط الثوب من أعلى شاهق وتطهر أو وضعه المكلف في الماء المغصوب فتطهر به، فإن الأمر يسقط في هذه الموارد لا لأجل انتفاء موضوعه بل لأجل حصول الغرض وهو الطهارة بفرد لا يشمله الأمر وهو الفرد المحرم مثلا ، أو يسقط الأمر بالعصيان كما في موارد التزاحم، فإنه لو وقع التزاحم بين إزالة النجاسة عن المسجد وبين الصلاة في ضيق الوقت فكان الأهم – وهو الأمر بإزالة النجاسة هو المقدم في حقه – على المهم وهو الصلاة، لكن المكلف لو عصى الأمر بالإزالة واشتغل بالصلاة فإن الأمر الفوري بالإزالة يسقط عن الفعلية لا لامتثاله ولا انتفاء موضوعه ولا لحصول غرضه وإنما لعصيانه، وقد يسقط الأمر بالامتثال والموافقة، كما لو أمره بالصلاة فصلى، فالنتيجة أن سقوط الأمر إما بانتفاء الموضوع أو بتحقق الغرض بفردٍ لا يشمله الأمر أو بالعصيان أو بالامتثال.

**الصغرى :** وهي لو أن المكلف أتى بالمسير إلى الحج وهو المقدمة دون أن يترتب ذو المقدمة عليها، فحينئذ إما أن لا يسقط الأمر بالمقدمة أو يسقط، فإن قلتم بأنه لا يسقط فيلزم من بقائه -بذريعة أن متعلق الأمر الغيري هو المقدمة الموصلة -ماهو أشبه بتحصيل الحاصل، وإن قلتم بسقوطه فما هو مناط سقوطه؟ إذ ليس السقوط في المقام من قبيل انتفاء الموضوع ولا من قبيل تحقق الغرض بفرد غير مطلوب، ولا من باب العصيان كماهو واضح بالوجدان ، فتعين أن يكون سقوط الأمر بالمقدمة – وهي المسير – لأجل الامتثال، فهذا منبه واضح على أن الأمر الغيري لم يتعلق بالمقدمة الموصلة، بل بذات المقدمة، ولذلك سقط بالإتيان بذات المقدمة .

**وقد يجاب عن ذلك تارة بالنقض وأخرى بالحل.**

**أما النقض** فقد نقض عليه بنقضين:

**الأول:** ما التزم به صاحب الكفاية في باب الإجزاء، حيث التزم بإمكان تبديل الامتثال بالامتثال، مثلا: إذا أمر المكلف بالصلاة فصلى فرادى ثم قامت صلاة الجماعة فأراد أن يبدل الامتثال الأول في نفس الفريضة بالثاني، فإنه مشروع في حقه ، مع أن السؤال يأتي فيه أيضا: وهو أن الأمر بالصلاة سقط أم لم يسقط؟ فإن قال بأنه لم يسقط لزم ماهو أشبه بتحصيل الحاصل، وإن قال بأنه قد سقط فما هو وجه تبديل الامتثال بالامتثال وقد سقط الأمر؟

**الثاني:** الأوامر الضمنية بالأجزاء، فإن المكلف إذا أمر بالصلاة ذات الأجزاء فأتى بتكبيرة الإحرام وهو بعدُ لم يأت ببقية الصلاة، فحينئذ يأتي السؤال فيه : هل أن الأمر بتكبيرة الإحرام سقط أم لا؟ فإن قيل لم يسقط فلازمه ماهو أشبه بتحصيل الحاصل، وإن قيل سقط فهذا خلف كون الجزء من المركب مما لا يتحقق به الامتثال إلا بعد تمامية الأجزاء، فما هو الجواب عن السؤال في الأمر الضمني بالجزء هو الجواب عنه في محل الكلام.

**وأما الحل فهنا بيانان للحل:**

**الأول:** أن الأمر قد سقط لكن فاعليةً لا فعلية، وفرق بين سقوط الفاعلية وسقوط الفعلية.

وبيان ذلك في الأوامر الضمنية: أن الأمر الضمني مثلا بتكبيرة الإحرام بعد الإتيان بها قد سقط فاعليته – أي: لا داعوية له – فإن المكلف حيث أتى بتكبيرة الإحرام فلا داعوية للأمر ولا محركية له، إذ يلزم من بقاء الداعوية ماهو أشبه بتحصيل الحاصل، ولكن لم تسقط فعليته، لأن المأمور به بالأمر الضمني منوط بشرطٍ متأخر، وهو الإتيان ببقية الأجزاء، فما لم يأت ببقية الأجزاء ينكشف أن المشروط وهو الجزء الشرعي لم يتحقق لعدم تحقق شرطه ، ولازمه أن الأمر الضمني بالجزء لم يسقط، وبهذا الفرق بين الفاعلية والفعلية يجاب في المقام، فإن المكلف إذا أتى بالمقدمة قبل أن تتحول إلى مقدمة موصلة كما لو أتى بالمسير إلى الحج قبل ترتب الحج عليه، فإن الأمر بذات المقدمة إنما سقطت فاعليته – أي: داعويته – لأن بقاءها مستلزم لما أشبه بتحصيل الحاصل ، لكن لم تسقط فعليته لأن المأمور به المقدمة المشروطة بشرط متأخر وهو الإتيان بذي المقدمة كي تتحقق المقدمة الموصلة فما لم يترتب ذو المقدمة على هذه المقدمة فإن الأمر بها لم تسقط فعليته لعدم تحقق شرط المأموربه .

**الثاني :** أن لاأمر حقيقي بذات المقدمة كما فرض في البيان الأول - والوجه فيه : أن الأمر بذات المقدمة قبل تحقق الإيصال أمرٌ ضمني، لأن المأمور به بالأمر الغيري على بعض المباني في تفسير المقدمة الموصلة هو مركب من جزءين: ذات المقدمة والإيصال، - لا أن المأموربه المقدمة بشرط متأخر كما في فرض في البيان الأول - فيكون الأمر بذات المقدمة ليس هو الأمر الغيري بل هو أمر ضمني من الأمر الغيري، فيأتي فيه ما ذكر في الأوامر الضمنية، وحيث إن الصحيح في الأوامر الضمنية أنها أوامر تحليلية وليست أوامر حقيقية فإن المولى إذا أمر بمركب وهو الصلاة فإنه لا ينحل الأمر الاستقلالي بالمركب إلى أوامر ضمنية ، وإنما يقوم العقل بتحليلها إلى أوامر بعدد الأجزاء، فما يسمى بأمر ضمني هو في الواقع تحليل عقلي لا محركية له ولا محصلية له إلا في إطار المحصلية والمحركية للأمر الاستقلالي بالمركب، فكذلك في المقام فإن المولى حيث أمر بالمقدمة الموصلة فالأمر بذات المقدمة قبل تحقق الموصلية مجرد تحليل عقلي وليس أمرا حقيقيا، فلا معنى لأن يقال: هل سقط أم لم يسقط؟ فإن الأمر بالمقدمة الموصلة لم يسقط ما لم يتحقق متعلقه وهو المقدمة الموصلة.

**الإيراد الثالث:** ماأشار إليه المحقق النائيني قدس سره [ أجود التقريرات ج1ص 345] ، وتقريبه بمقدمتين:

**المقدمة الأولى:** إن المأمور به بالأمر الغيري هو المقدمة الموصلة، والموصلية ليس صفة خارجية توجب انقسام الشيء إلى نوعين ، كما في صفتي الإيمان والكفر بالنسبة للرقبة ، أو صفة السببية وعدمها بالنسبة للفعل الخارجي ، بل هو عنوان انتزاعي منتزع عقلا من ترتب ذي المقدمة على المقدمة ، ولكن لو اعتبر هذا العنوان في متعلق الأمر الغيري كان تحققه متوقفا على حصول ذي المقدمة، لأنه لو لم يترتب ذو المقدمة على المقدمة لم يتحقق الإيصال، فهذا يعني صيرورة ذي المقدمة مقدمة للمقدمة، لأن المأمور به هو المقدمة الموصلة، والإيصال متوقف على تحقق ذي المقدمة، فذو المقدمة مقدمة للواجب الغيري وهو المقدمة الموصلة.

**المقدمة الثانية:** بعد وضوح أن ذا المقدمة مقدمة للواجب الغيري – وهو المقدمة الموصلة – فلازم هذا المدعى إشكالان: إشكال الدور وإشكال التهافت في الرتبة.

**أما الإشكال الأول** – وهو الدور – فتقريبه من جهة الوجود : أن يقال: إن وجود ذي المقدمة – وهو الصعود على السطح – متوقف على وجود المقدمة – وهي الصعود على السلم – ووجود المقدمة – وهو الصعود على السلم الموصل – متوقف على وجود ذي المقدمة – وهو الصعود على السطح – فلزم من ذلك توقف الصعود على السطح على نفسه، لأنه متوقف على مقدمته والمقدمة الموصلة متوقفة عليه فلزم وحدة المتوقف والمتوقف عليه.

**والجواب عن هذا الإشكال** واضح لأن المتوقف غير المتوقف عليه، والوجه في ذلك: أن وجود ذي المقدمة – وهو الصعود على السطح – متوقف على ذات المقدمة لا على المقدمة الموصلة، أي أن الصعود على السطح ليس متوقفا على الصعود الموصل بل على نفس الصعود، وأما المتوقف على وجود ذي المقدمة – وهو الصعود على السطح – ليس ذات المقدمة بل الواجب الغيري وهو المقدمة الموصلة.

وبعبارة أخرى: ما يتوقف عليه وجود ذو المقدمة نفس المقدمة، بينما ما يتوقف على وجود ذي المقدمة ليس هو المقدمة بل هو الواجب الغيري، وفرق بين الواجب الغيري والمقدمة، فإن الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة، وأما المقدمة فهي ذات الصعود على السلم، فاختلف المتوقف عن المتوقف عليه فلادور .

**الإشكال الثاني:** ما أشار اليه السيد الصدر قده [ ج2 البحوث ص 246] من إشكال التهافت في الرتبة بلحاظ الوجوب ، وبيانه : أن وجوب ذي المقدمة – وهو الصعود على السطح – قد ترشح منه الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة ، وقد ترشح من الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة وجوب غيري لذي المقدمة، حيث تقرر أن ذا المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة، فاجتمع في ذي المقدمة وجوبان: وجوب نفسي وهو الوجوب الحاصل أولا، ووجوب غيري وهو الوجوب الذي طرأ عليه مترشحا من الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة، فإذاورد على ذي المقدمة الوجوبان الأول وهو النفسي والثالث وهو الغيري ، فإما أن يجتمعا في متعلق واحد بلا اندكاك ولا اشتداد ولازمه اجتماع المثلين وهو كون الشيء الواحد متعلقا لوجوبين، وإما أن يندك الغيري في النفسي ويكون وجوبا واحدا شديدا كما ذهب إليه السيد الخوئي قدس سره [تعليقة أجود التقريرات ج1 ص 345] ، فهذا تهافت في الرتبة لأن بين الوجوبين اختلافا في الرتبة، لأن الوجوب النفسي هو المتقدم رتبةً، والوجوب الغيري المترشح من الوجوب الغيري للمقدمة وجوب متأخر رتبة عنه، واندكاك المتقدم في المتأخر بحسب الرتبة لازمه تأخير المتقدم أو تقديم المتأخر، وهذا تهافت في الرتبة.

**وهنا عدة أجوبة في المقام:**

**الجواب الأول:** هو منع المقدمة الأولى ، وتوضيحه : أنه لو كان الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة بالحمل الأولي - كما فهمه المحقق النائيني قده من مبنى صاحب الفصول قده -، فسيكون ذو المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة كما هو مبنى الإشكال، وأما إذا كان الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة بالحمل الشائع، أي: ذات المقدمة التي تقع خارجا في سلسلة علل ذي المقدمة فلايرد الإشكالان ، وبعبارة أخرى: هناك فرق بين ذات العلة التامة وبين العلة بقيد التمامية، فمثلا: النار علة تامة للإحراق مع اجتماع الشروط، ولكن علة الإحراق ذات النار لا النار بقيد كونها تامة، فإنه إذا تمت الشرائط كان في النار استيجاب واستلزام للإحراق، لا أن العلية منوطة بتحقق المعلول وهو الإحراق، إذ لا معنى للعلية في فرض الإحراق لأنه تحصيل للحاصل، فالعلة ذات النار المحرقة لا النار بقيد كونها محرقة ، فكذلك يمكن القول بذلك في تفسير المقدمة الموصلة وهو :أن الواجب الغيري هو المقدمة التي تقع خارجا في صراط ترتب ذي المقدمة عليها لا بقيد الترتب والموصلية كي تلزم هذه الإشكالات، فذو المقدمة ليس مقدمة للواجب الغيري.

وهذا الجواب نافع في دفع الإشكالات الأخرى أيضا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 127 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_267\_الأحد\_13\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وحاصل الملاحظة الأولى:** أنّ عنوان الموصلية هو عنوان انتزاعي وليس له ما بإزاء في الخارج نظير عنوان التمامية في العلة التامة، إذ ليس في الخارج إلا النار والإحراق، ولكن إذا استجمعت النار الشروط وترتب الإحراق عليها انتزع من ترتب المعلول على العلة عنوان التمامية، ولذلك فإنّ العلة التامة للإحراق هي ذات النار عند اجتماع الشروط لا النار بوصف التمامية، أي العلة التامة بالحمل الشائع لا بالحمل الأولي، وكما أنّ التمامية عنوان انتزاعي فكذلك الموصلية، إذ ليس في الخارج شيء بإزاء عنوان الإيصال، بل ليس إلّا المقدمة وذو المقدمة، إلّا أنّه ينتزع من ترتب ذي المقدمة على المقدمة عنوان الموصلية، فهو عنوان انتزاعي، وما هو الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة بالحمل الشائع أي ما وقع في صراط ترتب ذي المقدمة لا المقدمة الموصلة بالحمل الأولي، حيث لم تؤخذ الموصلية قيداً في الواجب الغيري، وإنّما هو مشير لما عليه المقدمة في الخارج وهو وقوعها في سلسلة علل وجود ذي المقدمة.

**والنتيجة:** أنّه لا يكون ذو المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة؛ لأنّ مقدمية ذي المقدمة مبنية على أخذ الإيصال قيداً في الواجب الغيري وليس كذلك.

**الملاحظة الثانية:** على فرض أنّ الموصلية - العنوان الانتزاعي- قد أخذ قيداً في الواجب الغيري، ولازمه أن يكون الواجب النفسي أي ذو المقدمة منشأ لاتصاف المقدمة بالموصلة، لكن الوجوب الغيري إنّما يترشح من الوجوب النفسي بإزاء المقدمة الموصلة لا بإزاء الواجب النفسي، أي أنّ الوجوب الغيري إنّما يتعلق بما هو مقدمة لا بذي المقدمة ولو كان بالواسطة، لقصور في المقتضي أو لوجود المانع.

**وبيان ذلك:** أنّ المدعى هو: أنّ الوجوب النفسي لذي المقدمة اقتضى الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة، وبما أنّ ذا المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة فالوجوب الغيري المتولد من الوجوب النفسي لذي المقدمة قد اقتضى وجوباً غيرياً نحو ذي المقدمة.

**والنتيجة:** أنّ الوجوب النفسي لذي المقدمة هو الذي اقتضى الوجوب الغيري لنفس متعلقه بالواسطة لا بالمباشرة، ولكن العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة لا يرى ملازمةً بين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الغيري له، فإنّ نكتة الملازمة هي الإيصال وحفظ الملاك في موطنه - الواجب النفسي - ومن الواضح عدم شمول هذه النكتة لوجوب غيري نحو ذي المقدمة نفسه، فلا مقتضي للملازمة بين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الغيري له ولو بالواسطة، بل هناك مانعٌ منه على مبنى كون الوجوب الغيري ذا باعثية وداعوية.

**والوجه في ذلك:** أنّ الوجوب النفسي بما له من داعوية نحو الفعل - ذي المقدمة - اقتضى إحداث داعوية نحو الفعل نفسه بواسطة استلزمه لتعلق الوجوب الغيري بنفس المتعلق، فإن اقتضاء أحد البعثين للآخر اقتضاء لباعثية أحدهما لباعثية الآخر، فإذا كان المتعلق واحداً والباعثية الثانية نحو الفعل مستندة للأولى كان اللازم من ذلك داعوية الأمر لداعويته، وهو محالٌ عقلاً، كما أنّ داعوية الأمر الغيري المتأخر رتبة عن الأمر النفسي لنفس الفعل لغو.

**الملاحظة الثالثة:** لو سلمنا أنّ الوجوب النفسي لذي المقدمة يقتضي الوجوب الغيري له ولو بالواسطة، فقد يقال: بأنّ ذلك مستلزم لاجتماع المثلين.

**وفيه:** أنّه لا مانع منه؛ لأنّ المستحيل اجتماع المثلين في الوجود الخارجي لا في الأمور الاعتبارية، بمعنى أنّ الموجود الخارجي قاصرٌ عن جمع وصفين متضادين أو متماثلين، مثلا: الجسم الخارجي لا يقبل في آنٍ واحدٍ قياماً وقعوداً كما لا يقبل قيامين، فكما هو قاصر عن الجمع بين الوصفين المتضادين فهو قاصرٌ في نفسه عن الجمع بين الوصفين المتماثلين، وهذا معنى استحالة اجتماع المثلين، وأما في الأمور الاعتبارية فهي قائمة بيد المعتبر، فلا مانع من أن ينشئ وجوبين لفعل واحد في عالم الاعتبار، خصوصاً مع اختلاف الرتبة كما في المقام فإنّه مما لا محذور فيه عقلاً بغض النظر عن إشكال الداعوية للداعوية.

**الملاحظة الرابعة:** على فرض أنّ اجتماع المثلين ممتنعٌ حتى في الأمور الاعتبارية بدعوى رجوعه لاجتماع المثلين بلحاظ المبادئ لا بلحاظ عالم الإعتبار، فقد ذهب سيدنا الخوئي (قدس سره الشريف) في كتاب [المحاضرات، ج3، ص 253] إلى أنّ النتيجة هي الاندكاك، أي اندكاك الوجوب الغيري في الوجوب النفسي وتحولهما إلى وجوب واحد مؤكد.

**وهذا ممنوعٌ:**

**أولاً:** بأنّه لا اندكاك في الأمور الاعتبارية، وإنّما يتصور الاندكاك في الوجود الخارجي المشكك أي الوجود ذي المراتب، وأما في الأمور الاعتبارية فالمفروض أنّ وجود الاعتبار بيد المعتبر، فإذا اعتبر المولى وجوبين فصيرورتهما وجوباً واحداً لا بتدخل من المعتبر نفسه بل لاستحالة اجتماع المثلين فقط غير معقول، فإنّ هذا خلف كون قوام الأمر الاعتباري بيد المعتبر.

**ثانيا:** على فرض إمكان الاندكاك فالصحيح كما ذكره السيد الصدر (قدس سره الشريف) في كتاب [البحوث، ج2، ص 346] أنّ الاندكاك فرع وجود ملاكين.

**فمثلاً:** من نذر الإتيان بصلاة الظهر فقد اجتمع فيها وجوبان بملاكين: ملاك الفريضة وملاك الوفاء بالنذر.

**فهنا يمكن أنْ يقال:** بما أنّ في الفعل ملاكين اقتضيا وجوبين فمقتضى ذلك اندكاك أحدهما في الآخر فتكون صلاة الظهر واجبة بوجوب واحد مؤكد، وأما إذا لم يكن في الفعل إلا ملاكٌ واحد كما في المقام إذ ليس في البين إلا ملاك واحد قائم بذي المقدمة، فلا مقتضي للإندكاك.

**وبيانه:** أنّ تأكد الوجوب إنّما يكون على أساس وجود ملاكين يقتضيان الإرادة، وحيث يستحيل تأثير كل منهما على حدة لاستحالة اجتماع إرادتين في آنٍ واحدٍ على موضوعٍ واحدٍ فلازم ذلك تحقق تأثير واحد مؤكد قهراً، وهذا في المقام غير معقول؛ لأنّ الملاك واحد فلا موضوع من الأساس لتأكد الوجوب.

**والحاصل:** عدم تمامية هذا الإيراد على صاحب الفصول (قدس سره الشريف).

**الإيراد الرابع:** ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره الشريف) من أنّ مآل ما ذكره صاحب الفصول (قدس سره الشريف) إلى الدور بلحاظ الوجوب.

**وبيان ذلك:** أنّه إذا وجب ذو المقدمة – كالحج – وجبت المقدمة الموصلة وهي المسير الموصل إلى الحج، وإذا وجبت المقدمة الموصلة – وهي المسير إلى الحج – والمفروض أنّ ذا المقدمة – وهو الحج – مقدمة أيضاً للمقدمة الموصلة فلازم ذلك وجوب ذي المقدمة بالوجوب المترشح من الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة، وهذا يعني أنّ وجوب ذي المقدمة متوقفٌ على وجوب المقدمة مع أنّ وجوبها متوقفٌ عليه، ولازم ذلك توقف الوجوب لذي المقدمة على نفسه لتوقفه على ما يتوقف عليه، وهو محذور الدور.

**والجواب عن ذلك ما مضى من الملاحظات:**

**الملاحظة الأولى:** أنّه مبني على أنّ ذا المقدمة مقدمة، وقد مرّ البحث فيه.

**الملاحظة الثانية:** أنّه مبني على أنّه وإنْ كان ذو المقدمة مقدمة لكن الوجوب الغيري يترشح من الوجوب النفسي لذي المقدمة على نفسه ولو بالواسطة، وهذا أيضاً ما مرّ منعه.

**الملاحظة الثالثة:** أنّ الوجوبين إذا قلنا بأنّ النسبة بينهما نسبة المعلولية وأنّ الوجوب الغيري معلول للوجوب النفسي فقد يرد محذور الدور، فإنّ لازمه أنْ يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه، ولكن إذا قلنا بأنّه لا علية بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي بل هما وجوبان متلازمان في عرضٍ واحدٍ لملاكٍ واحد، فليس بينهما توقف وعلية ومعلولية كي يقال بأنّ لازم ما ذكر توقف الوجوب النفسي على ما يتوقف عليه فإنّ التوقف فرع علقة العلية وليس بين الوجوب الغيري والوجوب النفسي علية بل هما في عرض واحد ناشئان عن ملاكٍ واحدٍ.

**الملاحظة الرابعة:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قدس سره الشريف) من أنّ هناك فرقاً بين الوجوبين، فالوجوب الأول وجوبٌ نفسي عارضٌ على ذي المقدمة ابتداء، والوجوب الثاني وجوبٌ غيري، فلم يتوقف شخص الوجوب على نفسه؛ لاختلاف سنخ الوجوبين، فإنّ المبدأ وجوب نفسي وقد ترشح منه وجوب غيري للمقدمة الموصلة وترشح من الوجوب الغيري للمقدمة الموصلة وجوب غيري نحو ذي المقدمة، فصار في ذي المقدمة وجوبان مختلفان سنخاً فلا معنى لإشكال الدور إذ لم يتوقف شخص الوجوب على نفسه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 128 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_268\_الإثنين\_14\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المحذور الأخير في اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص238] وهو محذور التسلسل.

وبيانه: أنه إذا كانت المقدمة الواجبة هي المقدمة بقيد الإيصال فمقتضى ذلك أن يكون الواجب مركبا من جزءين ذات المقدمة والإيصال لذي المقدمة، مما يعني أن الجزء الأول مقدمة للمقدمة، حيث لا يمكن تحقق هذا المقيَّد – وهو العمل بقيد الإيصال – إلا بالعمل، فبما أن جزء المقدمة مقدمةً فهل أنه واجب على نحو اللابشرط؟ أم واجب بشرط الإيصال للمقدمة الموصلة؟

فإن قيل بأن الواجب حينئذ ذات العمل لا بشرط فهذا خلف المفروض، إذ المفروض بحسب ملاك صاحب الفصول قدس سره أن الواجب خصوص المقدمة الموصلة لأن الغرض كامن في خصوص الموصلة، وهو حصول ذي المقدمة، ولا يعم كلَّ مقدمة على نحو اللابشرط.

وإن قيل بأن الواجب في هذه المقدمة الثانوية – وهي جزء المقدمة – هو المقدمة الموصلة ، فكما أن الواجب من المقدمة الكبرى هو المقدمة الموصلة فكذلك الواجب من المقدمة الصغرى – وهي جزء المقدمة – هو المقدمة الموصلة للمقدمة الموصلة.

فيعود السؤال إلى جزء الجزء، وجزء جزء الجزء، وهكذا، فإن الواجب فيه إن كان المقدمة لا بشرط فهو خلف الملاك المذكور من قبل صاحب الفصول قدس سره ، وإن كان الواجب فيه هو المقدمة بقيد الإيصال فيذهب لما لا نهاية له وهو مساوق للتسلسل، وهو محال.

**ويلاحظ على ما أفاده قدس سره:**

**أولا:** أنه ما هو المناط في كون جزء المقدمة واجبا غيريا ؟ فإن المناط لا يخلو من أحد أمرين:

**الأمر الأول:** أن يكون المناط في كون جزء المقدمة واجبا غيريا هو الإيصال لا للمقدمة الموصلة بل الإيصال لذي المقدمة، مثلا: من سار إلى الحج فإن كل خطوة من مسيره مقدمة، ووجه مقدميتها إيصالها إلى الحج لا إيصالها للمسير الموصل إلى الحج، فإذا كان المناط في وجوبها هذا فلا موضوع حينئذ لتعدد الوجوب، فإن مجموع المقدمات واجبة بوجوب واحد، لأن الملاك – وهو الإيصال لذي المقدمة – قائم بالمجموع أو بالجزء الأخير من العلة ، فليس هناك واجبات عديدة بعدد أجزاء المقدمة وأجزاء أجزائها، لاختصاص الملاك وهو الإيصال لذي المقدمة بالمجموع أو بالجزء الأخير حسب اختلاف اللحاظ .

**الأمر الثاني:** أن يكون المناط في كون جزء المقدمة مقدمة هو مقدميته للمركب أي للمقدمة الموصلة، وعليه بني القول بلزوم التسلسل في المقام. و لكن فيه حينئذ أن الجزء وإن كان مقدمة داخلية بلحاظ دخله في المركب إلا أنه ليس مصداقا للوجوب الغيري ، إذ النكتة في المقدمة الواجبة بالوجوب الغيري هي التوقف في الوجود، وهذا يقتضي المغايرة بين الوجودين الطوليين، فهناك وجود للمسير ووجود للحج، والثاني متوقف على الأول، ولذا قلنا بوجوب المقدمة بملاك حصول ذي المقدمة.

وأما إذا لم يكن هناك تغاير في الوجود ، وإنما التغاير بينهما تغاير في الاعتبار فلا ملاك للوجوب الغيري، فإن المركب مما لاوجود له خارجا وراء وجود أجزائه بالأسر، والاختلاف بينهما اختلاف في اللحاظ ، وهذا لا يقتضي وجوبها وجوباً غيريا.

**الإشكال الثاني على محذور التسلسل:** أن هذا النحو من التسلسل ليس محالا ، لأن الاعتبار فعل نفساني للمعتبر، ومقتضى كونه فعلا نفسانيا للمعتبر أنه منوط باللحاظ، فمتى لاحظ المعتبر ملاك الاعتبار وموضوعه ومتعلقه تحقق منه الإعتبار ، ومتى لم يلاحظ لم يعتبر، فالاعتبار منوط بالملاحظة والملاحظة تنقطع عند عدم الإلتفات، فلا تحقق لما لا نهاية له في الوجود ما دام الاعتبار منوطا باللحاظ. واللحاظ مما ينقطع بذاته فموضوع الإشكال منتفٍ.

هذا تمام الكلام في المحاذير التي أوردت على مبنى صاحب الفصول من اختصاص المقدمة الواجبة بالمقدمة الموصلة وقد تبين اندفاع المحاذير وسلامة المبنى .

**المبحث الثالث : من مباحث المقدمة الموصلة : في الأدلة التي أقامها صاحب الفصول للمقدمة الموصلة**

والمنسوب إليه أربعة أدلة:

**الدليل الأول:** أن الوجدان قاضٍ باختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة، وهذا المدعى له بيانان:

**البيان الأول:** إن مدرك وجوب المقدمة إدراك العقل النظري للملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها، والنكتة في الملازمة بين الوجوبين هي تحصيل ذي المقدمة، وهذه النكتة تقتضي اختصاص المتعلق بالمقدمة الموصلة.

لكن هذا البيان مقابل ببيان صاحب الكفاية قده ، حيث ادعى أن مقتضى الوجدان أن العقل أدرك الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوبها لأن في المقدمة القدرة على ذي المقدمة، فالملاك هو القدرة لا تحصيل ذي المقدمة، ومقتضى هذا الملاك أن الواجب هو المقدمة لا بشرطٍ.

**البيان الثاني:** أن يقال: إننا لا نحرز أكثر من وجوب المقدمة الموصلة، أي أن حكم العقل بالملازمة بين الوجوبين دليل لبيّ، والقدر المتيقن من هذا الدليل اللبي هو وجوب المقدمة الموصلة، وما سواها لا يحرز وجوبه.

**والجواب عن ذلك** – كما يستفاد من الكفاية – أنه لا شك في المقام، فإن الشك فرع عدم إدراك الملاك، وأما إذا أدرك العقل الملاك وأن الملاك في وجوب المقدمة هو القدرة على ذيها فمقتضى سعة الملاك سعة الواجب المتعلق للوجوب الغيري، فالمقدمة الواجبة هي اللابشرط.

**الدليل الثاني:** أن للآمر بحسب الوجدان العقلائي أن يصرح بعدم مطلوبية غير المقدمة الموصلة، فيقول: إني آمرك بزيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام ولكن لا آمرك بالدخول غير الموصل، فله التصريح بأن مطلوبيته لا تشمل المقدمة غير الموصلة، وصحة هذا التصريح من الآمر دليل إني على اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة.

**والجواب عنه** – كما يستفاد من عبارة الكفاية أيضا - أن غاية ما يصرح به المولى أمران:

**الأول:** أنه لو دخل المكلف للحرم دخولاً غير موصل لقال المولى: لم يحصل مطلوبي – أي: مطلوبه النفسي – لأن الغرض الأصلي في ذي المقدمة، والغرض في المقدمة غرض تبعي، وبما أن الغرض الأصلي لم يتحقق فالغرض التبعي لا يجدي في ظفره بالغرض الأصلي .

**الثاني:** أن يصرح أنه لا يطلب المقدمة بقيد عدم الإيصال، لأنه خلف الغرض الأصلي ، أي له التصريح بأنه يطلب زيارة أمير المؤمنين ولا يطلب دخولا مقيدا بعدم الإيصال، وليس للمولى أن يصرح بأنه لا يطلب طبيعي المقدمة، لأن ذلك خلف الملاك، فإن الملاك في طبيعي المقدمة، وهو القدرة على ذي المقدمة، فليس له أن يصرح بأنه لا يطلب طبيعي الدخول مع قيام الملاك به ، فما أفيد في الدليل الثاني غير تام.

**الدليل الثالث:** ما يستفاد من عبارة صاحب الفصول قدس سره من أن ضيق الغرض يوجب ضيق الإرادة، وضيق الإرادة يوجب ضيق المراد، فبما أن الغرض من الإيجاب الغيري للمقدمة هو التوصل لذي المقدمة فاقتضى ضيق الغرض ضيق الإرادة بمعنى أن لا إرادة للمولى إلا في إطار هذا الغرض، ومقتضى ضيق الإرادة ضيق المراد، أي أن الواجب من الأصل هو خصوص المقدمة الموصلة. وإلا فلا يعقل أن يكون الواجب أوسع من الوجوب.

**ولكنه مدفوع** - مضافا الى أن لازمه دخل الموصلية في الإيجاب - أنه مبني على ضيق الغرض وهو أول الكلام، بل الغرض من الإيجاب الغيري للمقدمة القدرة على ذي المقدمة والتمكن من ذي المقدمة، ومقتضى سعة الغرض سعة الوجوب والإرادة، ومقتضى سعة الإرادة سعة المراد، فالمتعلق ليس أوسع من الوجوب بل هو على طبقه وفي إطاره.

فتبين أن الأدلة الثلاثة السابقة مرجعها إلى الوجدان وهو مقابل بدعوى الوجدان من طرف الكفاية .

**والحمد لله رب العالمين**

# 129 - مبحث\_الأوامر\_269\_الثلاثاء\_15\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الدليل الرابع المنسوب لصاحب الفصول قدس سره على كون الواجب هو المقدمة الموصلة:** أن الآمر يصح له بالنظر العقلائي المنع من المقدمة غير الموصلة، كما لو صرح بأنه يأمر بزيارة أمير المؤمنين عليه السلام وأنه يمنع عن الدخول غير الموصل للزيارة، والمنع من المقدمة غير الموصلة يقتضي اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، لأن الوجوب لو كان ثابتاً لكل مقدمة لما صح المنع عن بعض المقدمات، فالمنع عن المقدمة غير الموصلة يقتضي اجتماع الضدين حيث تكون المقدمة غير الموصلة مأمورا بها بلحاظ أن الوجوب ثابت لكل مقدمة، ومنهيا عنها بلحاظ أنها غير موصلة، وهذا يعني اجتماع المنع والإيجاب في متعلق واحد وهو محالٌ لأنه من قبيل اجتماع الضدين.

**والملاحظة على الدليل:** أنه ما هو الغرض الذي يرمي إليه صاحب الفصول من هذا الاستدلال؟ هل الغرض هو إثبات إمكان اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة؟ أم الغرض هو إثبات فعلية الاختصاص بالمقدمة الموصلة لا مجرد الإمكان.

**فهنا نحوان من تفسير هذا المدعى:**

**النحو الأول:** ما تبناه المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص145] تفسيرا لكلام صاحب الفصول ودفاعا عنه، وتبعه في المنتقى [ج2 ص301]، وحاصله: أن غرض صاحب الفصول قدس سره ليس إثبات الاختصاص وإنما هو إثبات إمكان الاختصاص في مقابل من ذهب إلى استحالة اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة، حيث سبق أن هناك عدة محاذير في اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة، وفي مقابل من ادعى الاستحالة ادعى صاحب الفصول الإمكان، والشاهد على إمكان اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة أن للآمر أن يمنع عن المقدمة غير الموصلة، بلحاظ أن المنع عن المقدمة غير الموصلة مساوق للاختصاص مما يعني إمكان اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة، ولا ضير في ذلك.

**ولكن ما أفيد غير تام،** والسر في ذلك: أن المنع من المقدمة غير الموصلة لا يثبت إمكان الاختصاص اللحاظي الجعلي بالمقدمة الموصلة، فغايته أنه يثبت الاختصاص الذاتي.

وبيان ذلك: أن ما سبق - من أن اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة ممكن أم مستحيل - كان مصب البحث فيه الاختصاص في مقام الجعل بأن يخصص المولى في مقام الجعل الواجب بالمقدمة الموصلة لحاظا، وهذا ما أورد عليه بمحذور التسلسل والدور والتهافت في الرتبة ونحو ذلك. وأما لو قام المولى بالمنع عن المقدمة غير الموصلة كان ذلك مساوقا لاختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة بنحو الضيق الذاتي لا الاختصاص في مقام الجعل واللحاظ، والنتيجة أن المنع عن المقدمة غير الموصلة لا يثبت إمكان الاختصاص بالمقدمة الموصلة لحاظا.

**النحو الثاني:** أن يكون منظور صاحب الفصول قدس سره إثبات فعلية الاختصاص أي أن المنع عن المقدمة غير الموصلة ينتج اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة بالفعل، وقد دفعه صاحب الكفاية قدس سره: بأن هناك فرقا بين عدم وجوب المقدمة غير الموصلة لعدم المقتضي وعدم الوجوب لوجود المانع، فغاية ما يثبته كلام صاحب الفصول قدس سره هو عدم وجوب المقدمة الموصلة، حيث لا يعقل أن يجتمع الوجوب والمنع وأما أن عدم وجوبها لعدم المقتضي أم لوجود المانع؟ فهذا مما لا يعينه كلام صاحب الفصول.

مثلا على مبنى صاحب الكفاية قدس سره من أن كل مقدمة واجبة بالوجوب الغيري لأن كل مقدمة واجدة للمقتضي، وهو التمكن والقدرة، فلو منع المشرع عن المقدمة غير الموصلة لكان عدم الوجوب لأجل المانع وهو نهي الشارع، لا لعدم المقتضي، بينما على مبنى صاحب الفصول قدس سره من أن المقتضي للوجوب هو التوصل لذي المقدمة فسواء منع المولى من المقدمة غير الموصلة أم لم يمنع فعدم وجوبها لعدم المقتضي، والنتيجة أن مجرد صحة المنع عن المقدمة لا ينفي أن الواجب مطلق المقدمة إذ لعل عدم الوجوب لوجود المانع لا لعدم المقتضي فيها، فلا يثبت بذلك اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة بالفعل.

ثم دخل صاحب الكفاية في مبحث مهم يتعلق بهذه النقطة، وهو أنه هل يعقل من المولى أن يحرم المقدمة غير الموصلة أم لا؟

**قد ذكر صاحب الكفاية قدس سره وجهين: ينتجان عدم معقوليته:**

**الوجه الأول: وهو يبتني على أمور ثلاثة:**

**الأمر الأول:** أن القدرة معتبرة في الوجوب، فلا يجب فعل إلا إذا كان مقدورا، والقدرة على الشيء بالقدرة على مقدماته، فما لم تكن المقدمات مقدورة لا يكون واجبا لعدم القدرة عليه.

**الأمر الثاني:** أن العجز الشرعي كالعجز العقلي، كما قيل - إن الممتنع شرعا كالممتنع عقلا -، فكما أن الواجب إذا عجز المكلف عن مقدماته تكوينا يكون غير مقدور ولا وجوب له فكذلك إذا عجز عنها تشريعا، فلا يكون واجبا.

**الأمر الثالث:** أن المشرع إذا منع وعجَّز عن المقدمة غير الموصلة فمقتضى منعه عنها اختصاص الجواز بالمقدمة الموصلة.

**ونتيجة ذلك:** بما أن الجواز خاص بالمقدمة الموصلة والمقدمة الموصلة لا تتحقق إلا بالإتيان بذي المقدمة، فلا جواز إلا إذا أتى بذي المقدمة، مما يعني أن جواز المقدمة مشروط بالإتيان بذي المقدمة، فإذا كان جواز المقدمة مشروطا بالإتيان بذي المقدمة فلا وجوب لذي المقدمة قبل ذلك، حيث لا يعقل وجوب ذي المقدمة قبل جواز المقدمة لأنها إذا كانت محرمة فهو غير مقدور، وإذا لم يكن مقدورا فلا وجوب له، فلا وجوب لذي المقدمة إلا بجواز المقدمة، فإذا لم يكن وجوبٌ قبل الإتيان بأي من المقدمات فلا يكون في ترك ذي المقدمة عصيان، أي بالإمكان تركه بترك المقدمة لأنه لم يجب بعد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 130 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_270\_الأربعاء\_16\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

سبق أن صاحب الكفاية قدس سره قد أفاد بأنه لا يعقل صدور المنع عن المقدمة غير الموصلة، لأن لازمه محذوران لا يمكن لصاحب الفصول الالتزام بهما:

**الأول:** ما سبق من أن لازم تخصيص الجواز بالمقدمة الموصلة تعليق الجواز على الإيصال، وبما أن الإيصال عبارةٌ عن الإتيان بذي المقدمة فلازم ذلك تعليق جواز المقدمة على الإتيان بذي المقدمة، وبما أن الوجوب فرع القدرة، والقدرة فرع جواز المقدمة فلا وجوب الامع جواز المقدمة، وهو منوط بذي المقدمة فلا وجوب الا بالإتيان بذي المقدمة، فإذا لم يكن وجوبٌ بالفعل قبل الإتيان بذي المقدمة لم يكن تركه عصياناً، إذ العصيان فرع الوجوب، ومع عدم الوجوب لا عصيان.

بل يمكن تطوير إشكاله بأن يقال: إن لازم ما ذكر – وهو عدم الوجوب قبل الإتيان بذي المقدمة – أن هذا الحكم – الوجوب - لا يقبل المخالفة أصلا، أي: أن وجوب ذي المقدمة حكم لا يقبل المخالفة، والوجه في ذلك أن حال المكلف لا يخلو: إما أن يأتي بذي المقدمة أو لا، فإن أتى به لم تتحقق المخالفة لحصول الامتثال، وإن لم يأت به لم تتحقق المخالفة لأنه لا وجوب مع عدم الإتيان ولا مخالفة مع عدم الوجوب. والوجوب الذي لايقبل المخالفة خلف كونه وجوبا.

**الثاني:** ويعتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** أن وجوب ذي المقدمة فرع القدرة عليه، والقدرة عليه فرع القدرة على مقدمته، والقدرة على مقدمته فرع جوازها، وجوازها فرع كونها موصلة، وموصليتها فرع الإتيان بذي المقدمة، فلازم ذلك أن القدرة على الإتيان بذي المقدمة فرع الإتيان بذي المقدمة.

**المقدمة الثانية:** بما أن الوجوب فرع القدرة، والقدرة على إتيان ذي المقدمة فرع الإتيان بذي المقدمة فالنتيجة أن وجوب ذي المقدمة فرع الإتيان به، وإناطة الوجوب بالإتيان شبيه بمحذور تحصيل الحاصل، فإن مرجعه إلى: إن أتيت به وجب وإلا فلا.

ومصب كلا المحذورين على كون جواز المقدمة معلقا على كونها موصلة، وإيصالها معلق على الإتيان بذي المقدمة، فالجواز معلق على الإتيان بذي المقدمة.

وفي دفع المحذورين يمكن ذكر ثلاثة وجوه:

1. نفي كون الجواز معلقا.
2. عدم معقولية تعليق الجواز.
3. دفع المحذوربن حتى مع تعليق الجواز .

**الوجه الأول:** ما ذكره المحقق النائيني قدس سره [أجود التقريرات ج1 ص240] من أنه لو كان الجواز معلقا لتم كلام صاحب الكفاية، ولكن الجواز في المقام غير معلق.

ويمكن تقريب كلامه وتوضيح مرامه بأن يقال: إن الصادر من المولى هل هو حكمان: منع معلق وجواز معلق؟ أم منع معلق مع جواز فعلي ؟ أم منع فعلي مع جواز معلق؟ أم منع معلق لازمه جواز معلق ؟ أم منع فعلي لازمه جوازٌ فعلي؟

فإذا قال المولى: (زر أمير المؤمنين عليه السلام اليوم وأنهاك عن الدخول غير الموصل) فهنا أنحاء خمسة :

**النحو الأول:** أن الصادر من المولى حكمان: منع معلق وجواز معلق، وكلاهما متعلقان بأمر واحد، وهو ذات المقدمة ونفس الدخول إلى الحرم، بأن قال المولى: (أمنعك من الدخول إلى الحرم إن لم يتصل بذي المقدمة وهو الزيارة وأجيزه لك إن اتصل بذي المقدمة) فالمنع معلق على عدم الإيصال والجواز معلق على الإيصال.

وبناء على هذا النحو يتم كلا المحذورين المذكورين في كلام صاحب الكفاية قدس سره، لأن لازم هذا النحو أن المقدمة عند صدورها لا تتصف بمنع ولا بجواز لأن كليهما مشروط بشرط متأخر، فعند صدورها إن قام المكلف بربطها بذي المقدمة وتحقق الإيصال بالإتيان بذي المقدمة كشف ذلك عن تحقق الجواز من حين المقدمة. وإن لم يقم بالوصل كشف عن تحقق المنع من حين المقدمة، فقبل إتيان المكلف بالمقدمة فلا جواز فعلي لأنه مشروط بشرط لم يتحقق بعد، وإذا لم يكن جوازٌ فلا قدرة، وإذا لم تكن قدرة فلا وجوب لأنه فرعها، وإذا لم يكن وجوب فلا مخالفة كما لايعقل إناطة الوجوب لأي فعل بتحققه خارجا .

**النحو الثاني:** أن الصادر من المولى حكم واحد لا حكمان، وهو المنع المعلق فقط، وأما الجواز والوجوب للمقدمة فهو بالفعل مفروغ عنه، فكأنه قال: ( يجوز لك الدخول للحرم وأمنعك عن الدخول إن لم يتصل بذي المقدمة وهو الزيارة)، فمن الطبيعي أنه إذا كان المنع عن المقدمة مشروطا بعدم الإيصال فلازم ذلك عقلاً أن المقدمة في حد ذاتها مقدورة شرعا لجوازها بالفعل ، ومقتضى ذلك وجوب ذي المقدمة بالفعل فلايرد شيء من المحذورين.

**النحو الثالث :** المنع الفعلي مع جواز للمقدمة مشروطا بالإيصال، فكأنه قال: (أمنعك عن أي دخول للحرم إلا إذا تحقق الإيصال به لذي المقدمة) فحينئذ يرد المحذوران لعدم جواز المقدمة بالفعل، فلا وجوب لذي المقدمة.

**النحو الرابع:** أن المنع معلق ولازمه الجواز المعلق، أي: أن الجواز ليس حكما شرعيا بل هو لازم عقلي، لأن الجواز في المقام بمعنى عدم المنع لا الإباحة بالمعنى الوجودي، فالصادر من المولى حكم واحد وهو المنع المعلق على عدم الإيصال، ومقتضى ذلك أن الإيصال رافع للمنع، لأن المنع معلق على عدمه، وبما أن الإيصال رافع للمنع فلا وجوب إلا حين تحقق الإيصال، لأن الوجوب فرع عدم المنع عقلا ، وعدم المنع بالإيصال، والمفروض أن الإيصال منوط بإتيان ذي المقدمة، فلا وجوب إلا حين الإتيان بذي المقدمة، فيرد ما ذكره صاحب الكفاية أيضا.

**النحو الخامس:** وهو الصحيح وهو أن المولى لم يصدر منه حكمان معلقان ولا حكم معلق، بل صدر منه حكم واحد وهو المنع الفعلي لنوع من المقدمة ولازمه العقلي انتفاء المانع في النوع الآخر ، بلحاظ أن المقدمة نوعان: موصلة وغيرها، فكأنه قال: (أمنعك منعا فعليا عن المقدمة التي لا تتصل بذي المقدمة، وهذا منع فعلي عن مقدمة خاصة، ومقتضى ذلك أن هناك جوازا فعليا للمقدمة المتصفة بأنها موصلة لا بمعنى الترخيص بل بمعنى انتفاء المانع، فبما أن جواز المقدمة الموصلة جواز فعلي فالمقدمة الموصلة مقدورة عقلا وشرعا، أما أنها مقدورة عقلا فلقدرة المكلف على إيصالها لذي المقدمة وأما أنها مقدورة شرعا فلأن جوازها جواز فعلي لا معلق، فإذا كانت المقدمة الموصلة مقدورة بالفعل عقلا وشرعا صار ذو المقدمة أيضا مقدورا بالفعل عقلا وشرعا، وإذا كان ذو المقدمة مقدورا بالفعل عقلا وشرعا فوجوبه فعلي ، وبما أن وجوبه فعلي من حين المقدمة فكلا المحذورين اللذين سجلهما صاحب الكفاية قدس سره على صاحب الفصول قدس سره غير واردين.

أما المحذور الأول – وهو دعوى أنه لو لم يكن الوجوب فعليا فلا مخالفة – فلا مجال له لأن الوجوب فعلي، فترك الواجب بترك مقدمته مخالفة.

وأما المحذور الثاني – وهو أن الوجوب معلق على الإتيان بذي المقدمة وهو مستلزم لتحصيل الحاصل – فلا موضوع له لأن الوجوب فعلي قبل المقدمة وليس معلقا على الإتيان بذي المقدمة حتى يترتب محذور تحصيل الحاصل.

فما بنى عليه صاحب الكفاية قدس سره من أنه لا يعقل المنع عن المقدمة غير الموصلة لأن لازمه محاذير لا يستلزم بها صاحب الفصول غير تام، بل يعقل المنع الفعلي عن المقدمة المتصفة بأنها غير موصلة من دون أن يترتب على ذلك محذور.

**الوجه الثاني :** أنه لايعقل الجواز المعلق في المقام فكأن المولى قال: (يجوز لك فعل المقدمة إن أردت الإيصال أي: إن أردت الإتيان بذي المقدمة وإلا فلا) ومن الواضح أن الوجوب مساوق للجواز، حيث لايعقل وجوب فعلي مع عدم جواز المقدمة فمتى كان الجواز معلقا كان الوجوب معلقا ، وحينئذ يرد السؤال : هل أن الجواز معلق على إرادة ذي المقدمة لأن الإيصال اختياري ؟ أم هو معلق على نفس الإتيان بذي المقدمة لأنه المحقق للإيصال ؟

فإن كان المنظور هو الأول - أي كان الجواز معلقا على إرادة ذي المقدمة - فلازمه أن الوجوب معلق على الإرادة، فكأنه قال: (يجب عليك الإتيان بذي المقدمة إن أردته) ومن الواضح أن هذا المعنى باطل، لأن تعليق الأمر على إرادة الامتثال يعني فقدان الأمر لصفة الإلزام، وفقدان الأمر لصفة الإلزام باعتبار تعليقه على إرادة الامتثال مستهجن لأنه مستلزم لتفريغ البعث عن غرضه المقوم له، فإن الغرض المقوم للبعث قدح الإرادة لا إناطة البعث بوجود الإرادة .

وإن كان المقصود هو الثاني ، أي أن الجواز معلق على نفس الإتيان بذي المقدمة فهل الإتيان به شرط متقدم أم مقارن أم متأخر؟ وعلى كل تقدير فالشرط غير معقول.

أما على تقدير كون الإتيان بذي المقدمة شرطا متقدما فقبل الإتيان بذي المقدمة لا جواز ولا قدرة ولا وجوب، وهذا يعني تأخر وجوب ذي المقدمة عن صدوره، وحينئذ فإن أريد من هذا الوجوب إعادة شخص الفعل الحاصل مرة أخرى لزم تحصيل الحاصل وإن أريد أن يصير الفعل الصادر انبعاثا عن البعث المتأخر فلا يعقل أن ما صدر مجردا عن قصد الانبعاث يصير انبعاثا عن الوجوب المتأخر فإنه من قبيل تأخير المتقدم أو تقديم المتأخر وهو محال.

**والحمد لله رب العالمين**

# 131 - بحث\_الأصول\_مبحث\_الأوامر\_271\_السبت\_19\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

تقدم أن صاحب الكفاية أشكل على معقولية المنع عن المقدمة غير الموصلة بأن لازم ذلك كون جواز المقدمة مشروطاً بالإيصال، وكونه مشروطا بالإيصال يعني أن الجواز مشروط بترتب ذي المقدمة على المقدمة لأن الإيصال منتزع من ترتب ذي المقدمة على المقدمة، وإذا كان الجواز مشروطاً بترتب ذي المقدمة على المقدمة فلا جواز بالفعل و مقتضى ذلك عدم كون المقدمة مقدورة بالفعل، وحيث لم تكن مقدورة بالفعل فلا وجوب لذي المقدمة لأن الوجوب فرع القدرة، ولا قدرة بالفعل.

**وفي جواب إشكاله وجوه ثلاثة:**

**الوجه الأول:** منع كون الجواز مشروطاً.

**الوجه الثاني:** عدم معقولية اشتراط الجواز.

**الوجه الثالث:** أن الجواز وإن كان مشروطا إلا أن إيراد صاحب الكفاية غير وارد.

**الوجه الأول :** منع كون الجواز مشروطا، بلحاظ أن المنع عن المقدمة غير الموصلة لا يلزم منه إلا جواز المقدمة الموصلة لا الجواز المشروط بالإيصال. ولازمه كون الواجب هو المقدمة الموصلة لا المقدمة بشرط الإيصال.

وقد يتصور أن محل الكلام من سنخ الواجب المعلق بلحاظ كون قيد الواجب أمرا استقباليا فيأتي فيه النزاع في الواجب المعلق، ولكنه غير تام، والسر في ذلك أن الواجب المعلق ما كان مشروطا بشرط استقبالي غير مقدور – وهو الزمن – كما إذا قال: (يجب عليك بالفعل الصوم عند طلوع الفجر). فبما أن شرط الواجب شرط غير مقدور – وهو الزمن – فلأجل ذلك وقع البحث في إمكان الواجب المعلق، من حيث إن الزمن هل هو شرط في الوجوب بحيث يكون وجوب الصوم مشروطا بتحقق الزمن الخاص، أم أنه يكون شرطاً في الواجب؟ وهذا هو بحث الواجب المعلق. وأما إذا كان القيد الاستقبالي قيداً مقدورا لا غير مقدور فلا ربط له بمسألة الواجب المعلق، فإذا قال المولى: (أطلب منك الذهاب إلى كربلاء المتقيد بالغسل من ماء الفرات) فإن المطلوب هنا مشروط بشرط استقبالي ، ولكنه مشروط بشرط مقدور، وهو الاغتسال من ماء الفرات، فلا محذور في كون الوجوب فعليا مع كون شرط الواجب الإستقبالي مقدورا، ولا يعني هذا أنه شرط في الوجوب بل هو شرط في الواجب، فإذا صح أن يكون الوجوب متعلقا بواجب مشروطٍ بشرط استقبالي مقدور صح ذلك في الجواز أيضا، بأن يقول المولى: (يجوز لك بالفعل الذهاب إلى كربلاء المتقيد بالغسل بماء الفرات) فالجواز فعلي والجائز مشروط بأمر استقبالي، وكذلك الشأن في محل الكلام، فإن قول المولى: (أمنعك عن المقدمة غير الموصلة) يعني المنع الفعلي ولازمه الجواز الفعلي والجائز مقيد بأمر استقبالي وهو المقدمة المتصلة بذي المقدمة، ولا مانع من ذلك لأن القيد وإن كان استقباليا إلا أنه مقدور، وبما أنه مقدور فلا محذور في كونه قيدا في الواجب والجائز وليس شرطا في الجواز.

هذا ما يتعلق بالوجه الأول وقد سبق بيانه.

**الوجه الثاني:** قد كان المتحصل من الوجه الأول أن المنع عن المقدمة غير الموصلة لا يقتضي عقلا الجواز المعلق ، والمراد بهذا الوجه الثاني أن المنع عن المقدمة غير الموصلة ليس ممتنعا كما في الكفاية بل الممتنع ثبوته بنحو يستتبع الجواز المعلق ، لأن الجواز المعلق على الإيصال المساوق لحصول ذي المقدمة أمر ممتنع في نفسه ، والسر في ذلك: أن الوجوب على نسق الجواز في المقام ، فإن كان الجواز مشروطا فالوجوب كذلك، وذلك لأن وجوب ذي المقدمة مشروط بالقدرة على مقدمته عقلا وشرعا، وكون المقدمة مقدورة شرعاً يتوقف على جوازها، فإذا كان الجواز مشروطاً بشرط متأخر، وهو وقوع ذي المقدمة، فلا محالة يكون الوجوب مشروطا لأنه متفرع عليه ، فوجوب ذي المقدمة مشروط بالإتيان بذي المقدمة، وهذا مما لا يعقل، وهو كون وجوب ذي المقدمة مشروطا بالإتيان به. والنكتة في ذلك: أن الشرط إما متقدم وإما مقارن وإما متأخر والجميع غير معقول في المقام .

أما إذا كان الشرط متقدما بأن قال: (إن حصل ذو المقدمة – وهو الحج – فحينئذ يجب) ورد عليه إما محذور تحصيل الحاصل لأن الحج قد حصل فلا معنى لطلبه، أو انقلاب ما لم يقع بنحو الانبعاث انبعاثا عن الوجوب المتأخر وهو محال، وإن كان الشرط مقارنا كأن يقول: (حين حصول الحج فإنه يجب الحج) فهذا وإن لم يرد عليه محذور تحصيل الحاصل – لأن الفرض تقارنهما – ولكن يرد عليه محذور الجمع بين متنافيين، وهما أن مقتضى كون الإتيان بذي المقدمة شرطا في الوجوب أنه قد أخذ مفروض الوجود، لأن شروط الوجوب مأخوذة دائما بنحو مفروض الوجود، كما إذا قال المولى: (إن استطعت فحج) فإن معناه أن الاستطاعة مفروضة الوجود، فكذلك إذا قال: (عند إتيانك بالحج هو واجب) فإن الحج مفروض الوجود، ومقتضى كونه مطلوبا – لأن الوجوب طلب للحج نفسه – أن يكون الوجوب تسبييبا لإيجاده، ولا يجتمع الأمران بأن يكون من جهة مفروض الوجود ومن جهة أخرى كون الوجوب تسبيبا لإيجاده، فالجمع بينهما جمع بين المتنافيين.

وإن كان الشرط متأخرا بأن قال: (يجب فعلا الحج مشروطا بالإتيان بالحج في ظرفه) فإنه وإن لم يرد عليه محذور تحصيل الحاصل لأن الوجوب سابق زمانا على الواجب، ولكن يرد عليه أن هذا خلف البعث، لأن الوجوب بعثٌ، والغرض المقوم للبعث هو التحريك على تقدير الوصول، فإذا كان الغرض من البعث أنه لو وصل لكان محركا فهذا لا يجتمع مع كون المبعوث إليه شرطاً في البعث ، فإن مقتضى كون المبعوث إليه شرطا في البعث أن المبعوث إليه قد أخذ مفروض الوجود، ومع كونه مفروض الوجود فلامعنى للبعث نحوه بغرض أن يكون وصول البعث محركا إليه .

**والخلاصة :** أن اشتراط الجواز بالإتيان بذي المقدمة يعني اشتراط الوجوب بالإتيان بذي المقدمة، وحيث إن ذلك غير معقول لا بنحو الشرط المتقدم ولا بنحو الشرط المقارن ولا بنحو الشرط المتأخر فالنتيجة أن ماأفيد في الكفاية من أن المنع عن المقدمة غير الموصلة غير معقول غير تام ، بل المنع معقول حيث لامحذور فيه بالوجدان، وانما الممتنع ثبوته بنحو يستلزم الجواز المعلق على حصول ذي المقدمة المفضي لتعليق الوجوب لا أن المنع غير معقول ، فالمتعين هو الجواز الفعلي لا المعلق .

**الوجه الثالث:** ما أشار إليه في البحوث [ ج2 ص 255] من أنه لو سلمنا أن الجواز معلق على حصول ذي المقدمة وأنه معقول ، ومع ذلك لا يرد كلا المحذورين اللذين أوردهما صاحب الكفاية قدس سره، وبيان ذلك يعتمد على مقدمتين:

**المقدمة الأولى:** الكبروية وهي أن وجوب ذي المقدمة كوجوب الحج مشروط بالقدرة على مقدماته عقلا وشرعاً، والقدرة على مقدماته شرعا منوطة بعدم حرمة المقدمة، ولكن الرافع للقدرة هو الحرمة المطلقة للمقدمة.

**المقدمة الثانية:** الصغروية وهي هل الحرمة في المقام - المنع عن المقدمة غير الموصلة - مطلقة أم حرمة خاصة مشروطة؟ فإن المولى إذا قال: (أطلب منك زيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام وأمنعك عن الدخول إن لم يقع اتصال بينه وبين ذي المقدمة ) فهل الحرمة هنا مطلقة حتى تكون المقدمة غير مقدورة أم مشروطة؟

والصحيح أنها حرمة مشروطة، لأن الممنوع عنه هو الدخول إذا لم يكن الدخول موصلا، وبما أن الحرمة مشروطة فعدمها هو عدم الحرمة المشروطة والوجوب ليس مشروطا بهذا العدم ، وأما الحرمة المطلقة فحيث لاتحقق لها في المقام فعدمها فعلي غير مشروط ، وبماأن عدم الحرمة المطلقة فعلي - وهو الجواز بالمعنى الأعم - فالواجب وهو زيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام – مقدور بالفعل، لأن المقدمة الموصلة جائزة بالفعل .

**وبعبارة أخرى:** إن الجواز فعلي والمنع معلق، فالدخول جائز ولكنه ممنوع عنه إن لم يصل للزيارة.

**فالنتيجة** أن وجوب ذي المقدمة مقدور بالقدرة على مقدمته عقلا وشرعا .

وبذلك تم الكلام فيما ذكره صاحب الفصول قدس سره من الأدلة على المقدمة الموصلة وإيرادات صاحب الكفاية على هذه الأدلة مع دفعها ، فالصحيح ما ذهب إليه صاحب الفصول قده من اختصاص الواجب بالمقدمة الموصلة بلحاظ : أن الغرض والملاك للوجوب الغيري يختص بالمقدمة الموصلة، لأن الغرض هو الوصول لذي المقدمة، وهو لا يترتب إلا على المقدمة الموصلة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 132 - مبحث\_الأوامر\_272\_الأحد\_20\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**المبحث الرابع من مباحث المقدمة الموصلة:** تعريف المقدمة الموصلة.

**وقد ذكر في كلماتهم عند تحليل مدعى صاحب الفصول قدس سره عدة تعريفات:**

**التعريف الأول:** أن المقصود بالمقدمة الموصلة أن تكون الموصلية قيدا في الواجب الغيري، والمقصود بالموصلية ما ينتزع من ترتب ذي المقدمة على المقدمة، فإذا قيل: يجب المسير الموصل للحج، فالموصلية عنوانٌ منتزع من ترتب الحج على المسير، فما لم يترتب الحج على المسير لا يتصف المسير بكونه واجبا غيريا، لأنه لا يتصف بكونه مقدمة موصلة، وبناء على هذا التعريف وردت الإشكالات السابقة من قبل المحقق النائيني وغيره من استلزام الدور أو التسلسل أو تهافت الرتبة أو غير ذلك، فإن محور هذه الإشكالات هو أن الموصلية المأخوذة قيداً في الواجب الغيري هي العنوان المنتزع من ترتب ذي المقدمة على المقدمة.

**وقد أورد على هذا التعريف بمنع المقتضي تارة ووجود المانع أخرى.**

**أما منع المقتضي:** فإن المقتضي للوجوب الغيري وملاكه هو حصول ذي المقدمة، وبما أن الملاك المقتضي للوجوب الغيري حصول الحج، فهل أن الموصلية بهذا المعنى لها دخل في الملاك أم لا؟ والصحيح أنه لا دخل لها، فإن الدخيل في حصول الحج ذات المسير، لا أن الدخيل في حصول الحج المسير الموصل بمعنى ترتب الحج عليه، فإن الحيثية الانتزاعية وهي موصلية المسير للحج ليست دخيلة في حصول الحج، بل ما هو الدخيل في حصول الحج نفس المسير، إذ ليس في الخارج عند التدقيق إلا فعلان: مسير وحج، ولا يوجد في الخارج حيثية دخيلة في حصول الغاية وهي تسبب الحج عن المسير، فهذه الحيثية ليست خارجية ولا دخيلة في حصول الملاك، فإذا لم تكن حيثية الموصلية بمعنى ما ينتزع من ترتب ذي المقدمة على المقدمة دخيلة في الملاك فلا معنى لانبساط الوجوب الغيري عليها فيقال: إن الوجوب الغيري قد انبسط على مقدمة متصفة بالموصلية بهذا المعنى.

**وأما وجود المانع:** فإن المقدمة الموصلة التي هي الواجب الغيري إما مركبة وإما مقيدة، فإن كانت مركبة بمعنى : أن المقدمة الموصلة مركبة من جزئين: ذات العمل وهو المسير، والموصلية بمعنى ما يترتب الواجب عليه، فالموصلية المتقومة بالترتب جزءٌ من الواجب الغيري، وهذا يعني أن الترتب – وهو حصول ذي المقدمة – واجب نفسي لأن الحج واجب نفسي، وواجب غيري لأنه جزء من المقدمة الموصلة. وهذا بديهي البطلان، إذ كيف يكون ما هو الواجب النفسي معروضا للوجوب الغيري؟!

وإن كانت مقيدة بمعنى أنه شرط لا جزء، بحيث يكون الواجب هو المقدمة الموصلة، بمعنى تقيد المقدمة بترتب ذي المقدمة عليها، فالداخل في المقدمة هو التقيد، والترتب قيدٌ خارجٌ عن المقدمة، كما قال في المنظومة:

**وحصة الكلي مقيدا يجي تقيدٌ جزءٌ وقيدٌ خارجي**

وبالتالي لم يلزم أن يكون ترتب ذي المقدمة مطلوبا نفسيا ومطلوبا غيريا، فيرد عليه: أن مطلوبية التقيد تقتضي مطلوبية القيد بحسب مبانيهم في الوجوب الغيري، فمثلا: الصلاة المأمور بها هي المتقيدة بالستر والاستقبال، وهذا يعني أن مطلوبية التقيد بالستر تقتضي مطلوبية نفس الستر، غاية ما في الباب أن التقيد مطلوب نفسي والقيد مطلوب غيري لكون القيد مقدمة لتحقيق التقيد.

**وتطبيق ذلك في محل الكلام أن يقال:** إن الواجب الغيري هو المسير المتقيد بترتب الحج، فالتقيد مطلوب بالطلب الغيري، وكذلك القيد - وهو الحج - مطلوب غيري لأنه مقدمة للتقيد المطلوب بالطلب الغيري، فعاد الإشكال وهو أن حصول الحج مطلوب نفسي ومطلوب غيري.

**المبنى الثاني:** مبنى المحقق الإصفهاني [نهاية الدراية ج2 ص142] وتقريبه: أن الواجب الغيري المعبر عنه بالمقدمة الموصلة متقوم بثلاثة عناصر:

**العنصر الأول:** قال: (**لا يخفى عليك أنّ التوصّل ينتزع عن المقدّمات بملاحظة بلوغها إلى حيث يترتب عليها الواجب ويمتنع انفكاكها عنه، فهو ملازم لترتّب الواجب لا أنه منتزع منه ؛ حتّى يرجع الأمر إلى شرطية الواجب النفسي لمقدّماته)**، وبيانه أن الواجب هو المقدمة الموصلة كما ذكر صاحب الفصول قده، والموصلية عنوان انتزاعي، لكن منشأ الانتزاع ليس ترتب ذي المقدمة على المقدمة كترتب الحج على المسير، وإنما منشأ الانتزاع بلوغ المقدمة درجةً تستتبع ذا المقدمة، أي: بلوغ المسير حداً يستوجب من قبله ويستتبع من قبله أن يحصل الحج، فهذه الحيثية حيثية الاستيجاب والاستتباع التي هي منشأ انتزاع عنوان الموصلية لا ترتب ذي المقدمة على المقدمة هي المقوم للواجب الغيري، ونتيجة ذلك أن الترتب ليس دخيلاً في المقدمة الموصلة لا جزءً ولا قيداً. فما بني من الإشكالات على ذلك ليس واردا.

**العنصر الثاني:** أن الترتب بمعنى حصول ذي المقدمة ليس دخيلاً ولكنه ملازم، أي ليس الترتب معلولا للموصلية بل هما متلازمان في عرض واحد، بمعنى أن المقدمة إذا بلغت درجةً تستتبع وتستوجب ذا المقدمة حصل أمران في عرض واحد: التوصل المنتزع من هذه الحيثية وترتب ذي المقدمة أي: حصول ذي المقدمة - وهو الحج - فهما متلازمان في عرض واحد، لا أن الترتب معلول للموصلية.

قال قدس سره [ج2 ص144]: **(نظير عنوان العلية والمعلولية بنحو التمامية، فإنّهما عنوانان متضايفان متلازمان ينتزع كلّ منهما عن ذات العلّة وعن ذات المعلول)**، وتقريبه أن ما ذكر في باب العلية من أن النار علة تامة للإحراق، لا يعني أن في الخارج عنوان التمامية، بل ليس في الخارج إلا النار واحتراق الجسم، فعنوان العلية التامة - أي: تمامية العلية - مجرد عنوان منتزع من ذات العلة لا من شيء آخر، بلحاظ أن العلة عند اجتماع شروطها تقتضي ضرورة استناد المعلول إلى العلة، فحيثية التمامية منتزعة من ذات العلة لا من شيء آخر، إذ ليس في الخارج إلا ذات النار. كما أن المعلول منتزع عن بلوغه إلى حيث يكون ضروري الثبوت بسبب العلة، فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد، والمقام نظير ما ذكر في باب العلية، وإلا فإن المقدمات قد لا تكون من باب العلة التوليدية بل من باب العلل الإرادية كمقدمية المسير للحج، فإنها مقدمية إرادية وليست سببا توليديا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 133 - مبحث\_الأوامر\_273\_الاثنين\_21\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**العنصر الثالث:** في دفع الإشكالات على مبنى المقدمة الموصلة.

**الإشكال الأول:** ما ذكره في الحاشية [ج2 ص143] وهو عبارة عن دفع محذور الخلف حيث قال: **(أن إيجاب المتقيّد بقيد يقتضي إيجاب ذات المقيّد مقدّمة لإيجاد المتقيّد بما هو متقيّد، وإيجاب ذات المتقيّد إيجاب ذات المقدمة، فإيجاب المقدمة الموصلة يقتضي إيجاب ذات المقدّمة، وهو خلف. ويندفع: بأنه مبني على توهّم التقييد، وأما بناء على إيجاب الحصّة الملازمة لذي المقدمة، فذات الحصّة الملازمة ذات ما تعلّق به الوجوب المقدّمي، لا أنها مقدّمة لحصول المقدّمة الموصلة).**

وتوضيحه: أنه إذا وجبت الصلاة المتقيدة بالطهارة فوجوبها يستلزم إيجاب ذات الصلاة لأن ذات الصلاة مقدمة للصلاة المتقيدة بالطهارة لأنه إذا وجب المتقيد وجبت ذات المقيد لأن ذات المقيد مقدمة للمتقيد، وبالتالي فإذا كان المدعى إيجاب المقدمة الموصلة فهذا يقتضي إيجاب ذات المقدمة، لأن ذات المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة، وهذا خلف مبناكم من اختصاص الواجب الغيري بالمقدمة الموصلة، إذ يلزم على هذا أن تكون ذات المقدمة واجبة بالوجوب الغيري أيضا، لأن ذات المقدمة مقدمة للمقدمة الموصلة حيث يتوقف وجود المقدمة الموصلة على ذات المقدمة.

**والجواب:** أن المحذور المذكور مبني على توهم التقييد بمعنى أن الواجب الغيري متقيد بقيد، وذلك القيد هو الموصلية - المنتزعة من الترتب - على نحو الموضوعية، أي: لوحظ داخلا تحت الواجب الغيري، وهذا ليس صحيحاً، وأما بناءً على إيجاب الحصة الملازمة لذي المقدمة بمعنى أن عنوان الموصلية وإن كان مأخوذا في الواجب الغيري إلا أنه انتزاعي مشير لأمرٍ خارجي وهو المقدمة الملازمة لذي المقدمة، فإذا أتى المكلف بالدخول إلى الحرم الشريف وأتى بالزيارة لأمير المؤمنين علي عليه السلام عند الدخول فالمقدمة الواجبة بالوجوب الغيري ذلك الدخول الذي وقع ملازما للزيارة، فالموصلية عنوان انتزاعي مشير لذات الحصة الملازمة مع ذي المقدمة، لا أن هذه الحيثية - وهي حيثية الربط والترتب بين المقدمة وذيها - قيدٌ في المقدمة الموصلة كي يلزم ما ذكر. فالوجوب الغيري المقدمي متعلق بذات الحصة الملازمة التي لاوجود لغيرها خارجا حين حصول ذي المقدمة، لا أن الذات مقدمة لحصول المقدمة الموصلة.

**الإشكال الثاني:** ما ذكره [ج2 ص144] تعقيبا على إيراد صاحب الكفاية قال: **(قوله [قدّس سرّه]: ( ضرورة أنّ الغاية لا تكاد تكون قيدا لذي الغاية... الخ)** حيث أورد صاحب الكفاية قدس سره: أن ترتب ذي المقدمة على المقدمة كترتب الحج على المسير هو الغاية، لأن الغاية من الإيجاب للمقدمة هو تحقق الترتب، فكيف يكون قيدا في المغيى؟! أي: بما أن الغرض والغاية من الأمر بالمسير ترتب الحج على المسير فكيف يكون الترتب نفسه داخلا في المقدمة، فإن الغاية لا تكون قيدا في ذي الغاية، والمفروض أن الغاية واجبة بالوجوب النفسي فلو دخلت في المغيى وهو المقدمة لكانت واجبة بالوجوب الغيري، وكيف يكون ما هو واجب بالوجوب النفسي واجبا بالوجوب الغيري. وبعبارة أخرى: إن أخذ ما ينتزع من حصول ذي المقدمة وهو عنوان الموصلية في الواجب الغيري الذي كان الغرض من وجوبه حصول ذي المقدمة يلزم منه أخذ ما ينتزع من الغاية قيداً في ذي الغاية وهو بديهي البطلان.

وأجاب المحقق الإصفهاني قدس سره عن ذلك بقوله: (قد عرفت ممّا مرّ: أن عنوان التوصّل غير ترتّب ذي المقدّمة على مقدّماته، فلا مانع أن يكون مثله قيدا لذات المقدّمة) أي ليس المدعى: أن الغاية قد أخذت في المغيى، فإن الغاية والغرض من الأمر الغيري بالمقدمة هو الترتب لكنه لم يؤخذ قيداً في المقدمة وإنما الذي أخذ قيدا هو التوصل لا الترتب، وفرقٌ بينهما، فمعنى التوصل الذي أخذ قيدا ليس إلا الحصة الملازمة لذي المقدمة، لا ترتب ذي المقدمة على المقدمة: (والذي لا يعقل أن يكون قيدا ومطلوبا بطلبه - أي بالطلب الغيري - ترتّبُ ذي المقدّمة على مقدّماته، فإنّ لازمه – لازم أخذه قيدا - ترشّح الطلب من الغاية إلى نفسها) فتكون الغاية واجبة بوجوب غيري وبوجوب نفسي، وأما التوصل بمعنى الملازمة فإن أخذه في الواجب الغيري لا يستلزم اجتماع الوجوب النفسي والغيري.

**الإشكال الثالث:** وحاصله أن المقدمات على قسمين: مقدمات عقلية ومقدمات شرعية، فأما المقدمات العقلية كمقدمية المسير إلى الحج فقد اتضح جواب المحقق فيها، وأما المقدمة الشرعية كمقدمية الوضوء للصلاة، ففيها يرد إشكال أخذ الغاية في المغيى.

وبيان ذلك: أن الواجب الغيري هو الوضوء للصلاة لا نفس الوضوء، وهذا يعني أن الواجب الغيري هو الوضوء المتقيد بالصلاة، وحيث إن التقيد في الشروط الشرعية - كتقيد الوضوء بالصلاة - لا يتحقق إلا بتحقق المشروط بها وهو الصلاة، بداهةَ توقفه على الطرفين، أي: لا يمكن أن يتحقق تقيد الوضوء بالصلاة إلا مع تحقق الوضوء والصلاة، وحينئذ فلا يعقل أن يكون تقيد الصلاة بالوضوء هو الغرض والغاية من الأمر الغيري بالوضوء وفي نفس الوقت قد أخذ هذا التقيد في الواجب الغيري وهو الوضوء، إذ معناه أن المولى أمر بالوضوء أمرا غيريا لغرض، وهذا الغرض هو تقيد الصلاة بالوضوء، ومع ذلك فقد أخذ هذا التقيد في الواجب الغيري وهو الوضوء فكان الواجب الغيري هو الوضوء المتقيد بالصلاة، مع أن هذا التقيد لا يحصل إلا بحصول الصلاة نفسها؟ فصار التقيد واجبا نفسيا لأنه هو الغرض وواجبا غيريا لأنه دخيل في المأمور به بالأمر الغيري وهو الوضوء.

**والجواب عنه:** أن عنوان التقيد من العناوين الإضافية - أي: المتضايفات - المتشابهة الأطراف كالأخوة، فإن الأخوة عنوان إضافي متشابه الأطراف حيث يقال: لزيد أخ ولعمرو أخ، فيطلق الوصف على كلا الطرفين على حد سواء، فكذلك في محل الكلام، فإن كلا من الشرط - وهو الوضوء - والمشروط به - وهو الصلاة - متصف به أي: بالتقيد، فيقال: تقيد الوضوء بالصلاة وتقيدت الصلاة بالوضوء، وهذان العنوانان من المتضايفين المتشابهين، والمتضايفان متلازمان في عرض واحد وليس أحدهما علة للآخر، كالفوقية والتحتية والأبوة والبنوة، مما يعني أن تقيد الوضوء بالصلاة وتقيد الصلاة بالوضوء في عرض واحد، لا أن تقيد الصلاة بالوضوء علة لتقيد الوضوء بالصلاة، (فليس المشروط بها علة لحصول الوصف القائم بشروطه فالصلاة حال وجود شروطها في المكلف ينتزع منها ومن شروطها عنوان التقيد، وهذا العنوان ينبسط على كلا الطرفين في عرض واحد، وتقيد كل منهما ملازم لتقيد الآخر، فتدبره فإنه دقيق) لأن لازم هذا المطلب هو أن ما هو غرض - وهو تقيد الصلاة بالوضوء - غير ما هو مأخوذ في الواجب الغيري - وهو تقيد الوضوء بالصلاة - وإن كان هذان التقيدان متلازمين إلا أنهما في عرض واحد.

**والحمد لله رب العالمين**

# 134 - مبحث\_الأوامر\_274\_الثلاثاء\_22\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**وقد أورد على التعريف المختار لدى المحقق الإصفهاني قده بعدة إشكالات، أهمها ثلاثة:**

**الإشكال الأول:** ما ذكره سيد المنتقى [ج2 ص313] ومحصله :

أنه عند تحليل عنوان المقدمة الموصلة نجد أن ما في الخارج عنصران: نفس المقدمة والتأثير، وكل من هذين العنصرين مما لا يتصف بكونه مقدمة موصلة.

فإذا لاحظنا العنصر الأول - وهو ذات المقدمة - فلا نجد أن المقدمة يختلف حالها بالتأثير أو بعدمه، فمثلا: من أنحاء المقدمة المقتضي، ولا تختلف حقيقة المقتضي بانضمام التأثير أو عدمه، مثلا: إذا أمر المولى بزيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام، والدخول للحرم الشريف مقدمة للزيارة، فإن الدخول لا تختلف هويته أعقبته الزيارة أم لا، أي سواء انضم إليه ذو المقدمة أم لا، وسواء حصل التأثير أم لم يحصل، فإذا لم تختلف حقيقة المقدمة بانضمام التأثير وعدمه فلا تكتسب المقدمة بانضمام التأثير إليها صفة بها يكون الدخول مصداقا للمقدمة الموصلة، حيث إن التأثير بمعنى تحقيق الزيارة أمرٌ خارجٌ عن حقيقة الدخول فلا يؤثر انضمامه في اكتساب المقتضي أو اكتساب الدخول صفةً المقدمة الموصلة. وأما نفس التأثير فعلاقته بالأثر علاقة الإيجاد والوجود حيث لا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فالتأثير هو الأثر، غاية ما في الباب أن الأثر إن نسب إلى فاعله سمي تأثيرا، وإن نسب إلى قابله – أي: ما يتصف به - سمي أثرا، وإلا فهو واحد بالذات، والمفروض أن الأثر نفس الواجب النفسي وهو الزيارة، فلو أدخل الأثر - وهو نفس الزيارة - في المقدمة الموصلة لزم الكر على ما فر منه، حيث إن المحقق الإصفهاني قده فر من إدخال الغاية - وهي ترتب ذي المقدمة - في المغيى وهو نفس المقدمة، حيث قال بأن ترتب ذي المقدمة ليس داخلا في المقدمة، وإذا كان التأثير ليس هو المصداق للمقدمة الموصلة، فما ينتزع منه كعنوان المؤثرية أو عنوان الموصلية ليس داخلا في المقدمة، ونتيجة التأمل أننا لا نجد مصداقا للمقدمة الموصلة لا على ذات المقدمة لأنه لا تختلف حقيقتها انضم إليها التأثير أم لم ينضم، ولا على التأثير لأنه ليس شيئا سوى الأثر، أي: ترتب ذي المقدمة، والمفروض أنه ليس داخلا في المقدمة وإلا للزم دخول الغاية في المغيى.

**الإشكال الثاني:** ما ذكره [ج2 ص314 وكرره في ص316]، وقد عبر عنه - الجهة الثانية وهي المهمة في المقام - أي في نقد كلام المحقق الإصفهاني قدس سره، وبيانه أن المقدمة نوعان: سبب توليدي وفعل إرادي، أما النوع الأول - وهو السبب التوليدي - كالإلقاء في النار بالنسبة للإحراق كما لو أمر المولى بإحراق كتب الضلال، فإن إلقاءها في النار سبب توليدي لتحقيق الاحراق المطلوب طلباً نفسيا، فالسبب التوليدي مما لا ينبغي أن يكون محلا للبحث بين الأعلام، لأنه سواء أقلنا بمقالة صاحب الكفاية قده من أن المناط في الواجب الغيري التمكن من ذي المقدمة أو قلنا بمقالة صاحب الفصول من أن المناط في الواجب الغيري هو التوصل، فإن السبب التوليدي موصل، لأن السبب التوليدي يترتب عليه المسبب حتما بلا واسطة الإرادة، ولذلك ذهب بعضهم إلى أن المطلوب النفسي هو السبب لا المسبب لخروجه عن الاختيار.

وأما النوع الثاني - وهو الفعل الإرادي - نظير الدخول إلى الحرم بغرض الزيارة، وعند تحليل الفعل الإرادي نجد أنه ينحل لثلاثة عناصر: الإرادة ومقدماتها والمقدمات الخارجية، فالزيارة تحتاج إلى إرادة ومبادئها ومقدمات خارجية وهي الدخول، وكل من هذه العناصر الثلاثة لا وجه لوصفه بأنه مقدمة موصلة :

أما مبادئ الإرادة - من تصور الشيء والتصديق بفائدته ودفع العوائق عنه والشوق إليه - فهي ليست مصداقا للمقدمة الموصلة لأن هذه المبادئ قد تفضي إلى الإرادة وقد لا تفضي إليها، لأن الإرادة (عبارة عن إعمال القدرة في إيجاد الشيء كما عبر به المحقق النائيني قده، وبحسب تعبير صاحب الكفاية قدس سره: الشوق المستتبع لحركة العضلات، وبحسب تعبير السيد الأستاذ مد ظله: إشارة الدماغ للأعصاب بالحركة)، ومن الواضح أن هذه المبادئ قد تفضي إلى الإرادة وقد لا تفضي، فهي ليست مصداقا للمقدمة الموصلة قطعا، وأما المقدمات الخارجية كالمشي إلى الحرم فمن الواضح أنها من قبيل المعد وليست من قبيل المقتضي، وقد فرق أهل المعقول بينهما فالمقتضي: ما منه الوجود والشرط ما به فعلية الوجود والمعد ما قرب المعلول إلى العلة، فالصعود إلى السطح مثلا محتاج إلى نصب السلم ولكن نصب السلم مجرد معد دوره تقريب المعلول - وهو الصعود على السطح - إلى العلة وهي الصعود على السلم، وليس مقدمة موصلة، فكذلك المشي إلى الحرم الذي قد تتعقبه الزيارة وقد لا تتعقبه.

وأما نفس الإرادة، وهي المحور في الأفعال الإرادية، لأن منها يتحقق الفعل المراد، لأنها عبارة عن إعمال القدرة في الوجود، فالمحورية كلها للإرادة وما سواها مجرد مبادئ ومقدمات، فبما أن المحورية في الأفعال الإرادية للإرادة فنقول: لا جدوى للبحث في الإرادة نفسها، لأن الإرادة إما أن لا يتخلف عنها المراد كما هو رأي السيد الخوئي والمحقق الإصفهاني قدس سرهما فهي علة تامة لا يتخلف عنها المراد، وإما أن يتخلف، فعلى الأول يكون حالها حال الأسباب التوليدية فلا معنى للبحث في أن الواجب هو المقدمة الموصلة أم مطلق المقدمة، لأنها متى تمت تحقق المراد، وعلى الثاني فأي جدوى في البحث بالنسبة إليها عن أصل وجوب المقدمة فضلا عن البحث في أن الواجب هو المقدمة الموصلة أم مطلق المقدمة؟، وذلك لأن الثمرة من كل هذه البحوث هو في المقدمة الخارجية كالمسير للحج لا في الإرادة، والشاهد على ذلك هو الثمرات المذكورة لهذا البحث، فإنها منصبة على المقدمات الخارجية، مثلا: قد ذكر من ثمرات البحث حول أصل وجوب المقدمة أنه لو انحصرت المقدمة في المقدمة المحرمة كما لو توقف إنقاذ الغريق على دخول الأرض المغصوبة، فإن قلنا بوجوب المقدمة فسيكون المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي فالدخول محرم لأنه غصب وواجب لأن مقدمة الواجب واجبة، وإن قلنا بأن المقدمة ليست واجبة فليس من موارد الاجتماع، فهذه الثمرة كما ترى موضوعها الفعل الخارجي لا الإرادة. كما أن من الثمرات المترتبة على النزاع في أن الواجب مطلق المقدمة أم المقدمة الموصلة: أنه إذا وقع التزاحم بين إنقاذ الغريق والصلاة في ضيق الوقت، فالإنقاذ واجب أهم يتوقف على ترك الصلاة في هذا الوقت، فعلى القول بوجوب المقدمة يجب ترك الصلاة لأنه المقدمة لإنقاذ الغريق، فإن كان الواجب هو مطلق المقدمة كان ترك الصلاة واجبا، وإذا وجب الشيء حرم ضده العام فإذا وجب ترك الصلاة حرمت الصلاة وإذا حرمت الصلاة والحرمة في العبادة تقتضي الفساد كانت العبادة فاسدة إن اشتغل بها، وإن كان الواجب هو المقدمة الموصلة فليس الواجب ترك الصلاة بل الترك الموصل للصلاة، وفعل الصلاة ليس نقيضا للترك الموصل، بل نقيضه ترك الترك الموصل، والصلاة أمر وجودي فلا يعقل أن تكون مصداقا لترك الترك الموصل، وبالتالي لا يكون وجوب الترك الموصل مقتضيا لحرمة الصلاة كي يكون موجبا لفسادها.

فمن الملاحظ أن هذه الثمرات ناظرة للفعل الخارجي لا الإرادة، إذ لا يختلف الحال بالنسبة للإرادة قيل بوجوبها وجوبا غيريا أو بعدمه والنتيجة أن ما هو محط الثمرة - وهو الفعل الخارجي - ليس مقدمة موصلة، وما هو مقدمة موصلة وهو الإرادة ليس محط الثمرة، فدعوى أن الواجب الغيري المقدمة الموصلة بهذا المعنى أو بغيره مما لا وجه له، ولذلك بنى سيد المنتقى قدس سره [ص316] على تأييد مطلب صاحب الكفاية قده حيث تبين من البحث أن كل مقدمة خارجية لا تتصف بكونها موصلة بتعريف الإصفهاني أو بتعريف غيره، بل ما تتصف به المقدمة الخارجية هو أنها مما يوجب التمكن من ذي المقدمة انضم إليه التأثير أم لم ينضم، فقال قدس سره في آخر [ ص 316] ومن هذا البيان تعرف السر في إصرار صاحب الكفاية قده على أن ما يترتب على المقدمة ليس الا التمكن من الواجب دون حصول الواجب، وأن الغرض من وجوبها - على تقديره - لابد وأن يفرض التمكن لا الحصول لأنه لا يترتب عليها، فإن جميع المقدمات لا تؤثر سوى المقربية والتمكن من الواجب لا غير، وعليه فالمتعين الالتزام بوجوب مطلق المقدمة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 135 - مبحث\_الأوامر\_275\_الأربعاء\_23\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**ويلاحظ على كلا الإشكالين من قبل سيد المنتقى قدس سره على المحقق الإصفهاني قدس سره:** - مضافاً إلى أن الإشكالين إشكال على أصل المقدمة الموصلة لا على خصوص تصوير المحقق الإصفهاني للمقدمة الموصلة، ولذلك استوجه في الأخير صحة مبنى المحقق الآخوند قدس سره من أن الواجب هو مطلق المقدمة لا المقدمة الموصلة - أن اختصاص المقدمة الواجبة بالمقدمة الموصلة تام بتمامية المقتضي وتوفر الشرط وفقد المانع.

أما تمامية المقتضي فلأن المقتضي للأمر الغيري بالمقدمات هو حصول ذي المقدمة، إذ من الواضح أن المولى عندما يأمر بالمشي والدخول للحرم فليس غرضه مجرد التمكن من الزيارة وإن لم تقع الزيارة، وإنما غرضه من الأمر الغيري ضمان حصول المطلوب النفسي ألا وهو الزيارة بما فيها من الملاك، وهذا يعني اختصاص المقدمة الواجبة بالمقدمة الموصلة – أي: المقدمة الملازمة لحصول ذي المقدمة خارجاً.

وأما توفر الشرط فإن الشرط هو القدرة، والمفروض أن المكلف قادر على المقدمة الموصلة لأنه قادر على الإتيان بمجموع المقدمات بنحو لا ينفك ذو المقدمة عن إتيانها.

وأما فقد المانع فإنه لا مانع من اختصاص المقدمة الواجبة بالمقدمة الموصلة بعد تمامية المقتضي وتوفر الشرط إلا دعوى أن عنوان المقدمة الموصلة مما لا يصدق على ما في الخارج لأن كل الأفعال الخارجية عدا الأسباب التوليدية ليست مصداقا للمقدمة الموصلة، ولكن إنما يتجه هذا المانع لو لوحظت كل مقدمة على انفرادها واستقلالها، فيقال: كل مقدمة ليست موصلة، وهذا إن ورد إشكالا فهو وارد على الأسباب التوليدية، لأن الأسباب التوليدية أيضا منحلة إلى أجزاء وكل جزء منها ليس مقدمة موصلة، فمثلا: إذا أمر المولى بإتلاف كتب الضلال بالإحراق فإن تحقيق ذلك يحتاج إلى عدة أجزاء: إعداد النار وحركة اليدين وعدم وجود الريح الممانع للإحراق، وكل هذه الأجزاء ليست مقدمة موصلة، وإنما المقدمة الموصلة خصوص آخر خطوة لوقوع الكتب في النار، والصحيح: أنه إذا كان المنظور كل جزء على انفراده فليس مقدمة موصلة، وأما إذا كان المنظور - كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول قدس سره - مجموع المقدمات فإن حصول مجموع المقدمات مما لا ريب في أنه ملازم لحصول ذي المقدمة بنحوٍ لا ينفك عنه، فمصداق المقدمة الموصلة متحقق سواء في الأسباب التوليدية أو في مجموع الأفعال الإرادية.

**وبذلك يتضح عدم ورود الإشكالين اللذين سجلهما في المنتقى:**

أما الإشكال الأول وهو دعوى أن لا مصداق للموصلة خارجا إذ ينفك ذو المقدمة عنها، فقد اندفع بأن المنظور هو مجموع المقدمات والأفعال عن إرادة.

وأما الإشكال الثاني وهو دعوى أن ما في الخارج من الأفعال موضوع لترتب الثمرة لكنه ليس مقدمة موصلة، وما هو مقدمة موصلة - وهو الإرادة - ليس موضوعا للثمرة، فالجواب عنه أنه كما أن الفعل الخارجي بنفسه ليس موصلا فالإرادة كذلك ليست موصلة بنفسها لأنها تحتاج إلى ضميمة الفعل الخارجي كما يحتاج الفعل الخارجي في الوصول لذي المقدمة إلى الإرادة، فكل منهما محتاج إلى الآخر، وما يتشكل منهما وهو الفعل عن إرادة-أي مجموع المقدمات عن إرادة -هو موضوع الثمرة وهو المقدمة الموصلة، وهو مما لا ينفك عنه ذو المقدمة.

**الإشكال الثالث:** وهو الصحيح، وحاصله: أنه لا يعقل تعلق الوجوب الغيري بهذه الحيثية - أي: ملازمة ذي المقدمة للمقدمة - وبيانه: أن منظور المحقق الإصفهاني قدس سره إما أن عنوان الموصلية المنتزع من ملازمة المقدمة لذيها قيدٌ كما هو ظاهر كلام صاحب الفصول قده، أو أن عنوان الموصلية مجرد عنوان انتزاعي مشير لما هو مقدمة بالحمل الشائع وليس بقيد في الواجب الغيري.

فإن كان منظوره الأول - كما عبر به في [نهاية الدراية ج2 ص144] حيث قال: لا مانع من كونه قيدا - فيلاحظ عليه أن هذه الحيثية ليست دخيلة في الغرض وهو حصول ذي المقدمة، بل الدخيل فيه ذات المقدمة، إذ لا يوجد في الخارج وراء المقدمة وذيها ضميمة يعبر عنها ب حيثية العلية أو الملازمة، مثلا إذا أمر المولى بزيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام فالدخيل في الزيارة هو ذات الدخول لا الدخول بما هو ملازم، إذ ليس في الخارج الا الدخول والزيارة، وبالتالي فكل دخول تعقبته الزيارة تحقق به الغرض، وهو حصول ذي المقدمة، والدخول هو الدخيل فيه لا الدخول بعنوان أنه ملازم، فهذا العنوان لا دخل له في الموضوع كي يتعلق به الوجوب الغيري.

وإن كان منظور المحقق أعلى الله مقامه أن حيثية الموصلية - بمعنى الملازمة - مجرد حيثية مشيرة لما في الخارج، وهو ذات العلة، وأن الواجب الغيري هو تلك المقدمة التي وقعت في الخارج في صراط ذي المقدمة ولو على سبيل الاتفاق، كما يظهر من حاشيته [ج2 ص143] فلازم ذلك أنه لا تختص المقدمة الموصلة بمجموع المقدمات، بل كل مقدمة وقعت في طريق ذي المقدمة فهي مقدمة موصلة، وعنوان الموصلية المنتزع من الملازمة غير دخيل، لأن هذا العنوان مجرد مشير فلا تختص المقدمة الواجبة بالوجوب الغيري بمجموع المقدمات بنحو يبلغ درجةً لا ينفك ذو المقدمة عنها، بل متى وقعت كل خطوة من المشي في طريق الزيارة فقد وقعت مقدمة موصلة، كما هو التعريف الرابع للمقدمة الموصلة وسيأتي الحديث عنه.

هذا تمام الكلام في التعريف الثاني للمقدمة الموصلة.

**التعريف الثالث:** ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره [في المقالات، ج 1 ص331] [ونهاية الأفكار م1ج2 ص340]، وهو أن المقدمة الموصلة عبارة عن الحصة التوأم مع ذي المقدمة.

**وبيان مطلبه بذكر أمور:**

**الأمر الأول:** في تصوير الحصة التوأم.

إن الحصة التوأم عبارة عن الوجود في ظرف القيد، فلا هي بنحو الإطلاق ولا هي بنحو التقييد، بل هي شق ثالث وهو الوجود في ظرف القيد، وكما يتصور ذلك في القضايا الخبرية يتصور ذلك في القضايا الإنشائية.

أما تصوير ذلك في القضايا الخبرية فكما لو قلنا: (الإنسان نوع) فإن حمل النوع على الإنسان ليس حملا على الإنسان ولو لم يلحظ في الذهن، بل لابد من لحاظه في الذهن ليصح الحمل، لأن النوعية والجنسية من المعقولات الثانوية، والمعقولات الثانوية إنما تعرض على موضوعاتها حين لحاظها في الذهن، فليس موضوع حمل كلمة (نوع) الإنسان بل الإنسان عند لحاظه في الذهن، كما أن الموضوع لقولنا: (نوعٌ) ليس هو الإنسان بشرط لحاظه في الذهن، لأنه لو كان موضوع النوعية الإنسان بقيد لحاظه في الذهن لكان جزئيا، لأن كل وجود فهو جزئي خارجيا كان أم ذهنيا، فلو كان الإنسان بقيد لحاظه في الذهن نوعاً لكان الإنسان جزئيا وليس نوعا، فالموضوع هو الإنسان بلا إطلاق ولا تقييد أي: أن الموضوع لكلمة (نوع) هو الحصة التوأم أي: الإنسان في ظرف لحاظه لا على نحو الإطلاق ولا بقيد اللحاظ.

وأما تصوير ذلك في القضايا الإنشائية، فكما إذا قال: (اتبع خاصف النعل) فإن عنوان خاصف النعل عنوان مشير إلى ذات أمير المؤمنين عليه السلام حال جلوسه وخياطته لنعله، ولذا: ليس الملحوظ عند الأمر بلزوم الاتباع هو الذات المقدسة لأمير المؤمنين علي عليه السلام من دون لحاظ خصوصية خصف النعل في البين، ولا أنه على نحو دخول التقيد وخروج القيد وإلا لكان الإمام خصوص من يكون خاصف النعل، ولكن الملحوظ هو على نحو خروج التقيد والقيد والنظر إلى الصفة ظرفا لا قيدا، فخاصف النعل عنوان مشير لتلك الذات المقدسة في هذا الظرف لا على نحو الإطلاق أو التقييد بل الوجود المقدس في هذا الظرف وهو كونه خاصف النعل.

**والحمد لله رب العالمين**

# 136 - مبحث\_الأوامر\_276\_السبت\_26\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الأمر الثاني:** تطبيق الحصة التوأم على متعلقات الأوامر الضمنية.

**وبيان ذلك:** أن المولى إذا أمر بمركب كالصلاة فلهذا المركب غرض واحد نحو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر، وبما أن الغرض واحد فمقتضى ذلك انحلال المركب إلى أوامر ضمنية بالأجزاء لا استقلالية، كما أن لازم كون الغرض متساوي النسبة لجميع الأجزاء أن متعلق كل أمر ضمني بالنسبة لمتعلق الأمر الضمني الآخر كالركوع بالنسبة للسجود بنحو الحصة التوأم، لا بنحو الإطلاق ولا بنحو التقييد، أي أن متعلق الأمر الضمني بالركوع هو الركوع الملازم خارجاً للسجود لا مطلقا بالنسبة له ولا مقيدا به.

**أما أنه ليس على نحو الإطلاق:** فلأن الإطلاق خلف وحدة الغرض من الأمر بالمركب، إذ لا يتصور إطلاق مع كون الغرض من الأجزاء واحدا.

**وأما أنه ليس بنحو التقييد فلوجوه:**

**أولا:** لأن التقييد يحتاج إلى ملاك، وانعدام ملاك الإطلاق لا يعني ثبوت ملاك التقييد، فكون الأمر الضمني بالركوع لا يشمل الركوع الذي تنفك عنه بقية الأجزاء راجع لقصور الغرض عن أن يقتضي أوسع من اجتماع الأجزاء.

**وثانيا:** أن التقييد لغو في المقام، فإنه إذا كان الأمر الضمني بالجزء كالركوع مما لا يشمل الركوع الذي تنفك عنه بقية الأجزاء فلا حاجة إلى تقييد الركوع المأمور به ببقية الأجزاء ما دام الأمر من الأول قاصرا عن الشمول لركوعٍ لا تنضم إليه بقية الأجزاء.

**وثالثا:** قد يقال بأن التقييد مستحيل، لا أنه لا ملاك له - كما في الوجه الأول - ولا أنه لغو - كما في الوجه الثاني - بل هو ممتنع لاستلزامه الدور، وبيان ذلك: أن المتقيد بما هو متقيد به متقيدٌ به، أي أن تقيد الركوع بالسجود مع كون السجود متقيداً بالركوع يلزم أن يكون الركوع متقيدا بنفسه لأنه متقيد بما هو متقيد به، وحيث إن مرجع التقييد إلى التعليق فإذا كان الركوع المأمور به هو الركوع المعلق على السجود والسجود المأمور به هو السجود المعلق على الركوع كان مآل ذلك إلى أن يكون المأمور به هو الركوع المعلق على نفسه، وهو دور.

فلا محالة يكون المأمور به بالأمر الضمني هو الحصة التوأم من الركوع بنحوٍ يكون القيد والتقيد خارجين.

**الأمر الثالث:** تطبيق الحصة التوأم في محل الكلام.

وهو الواجب الغيري، كما أوضحه في نهاية الأفكار [ج2 ص340] بقوله: (إن تخصيص الواجب الغيري بالمقدمة الموصلة لا بمناط تقييد الواجب بالإيصال إلى ذيها، بل من جهة قصور الوجوب الغيري في نفسه عن الشمول للمقدمة إلا في حال الإيصال إلى ذيها).

**وبيان ذلك يعتمد على الإشارة لعدة نقاط:**

1- أن المولى إذا أمر بذي المقدمة كزيارة أمير المؤمنين علي عليه السلام لغرضٍ نفسي في الزيارة فإن لحفظ هذا الغرض عدة مقدمات بعدة أنحاء كالمقتضي والشرط والمعد، ووحدة الغرض تقتضي ثبوت أوامر ضمنية بعدد أنحاء الحفظ.

2- إن دخل كل مقدمة في حفظ الغرض حيثي بمعنى أنها تقتضي حفظ الغرض من جهتها، فالمشي للزيارة مثلا لا يحفظ الغرض مطلقا وإنما يحفظ الغرض من جهته لا أكثر، وهذا المناط يتحقق بمجرد المشي سواء انضم إليه الدخول أم لا، انضم إليه الواجب النفسي وهو الزيارة أم لا، وهذا ما يتطابق مع نظر صاحب الكفاية قدس سره من كون الغرض من الواجب الغيري ما يترتب على المقدمة في حد ذاتها.

3- إن كل مقدمة وإن كانت تحفظ الغرض من جهتها لا مطلقا، إلا أن القصور في الواجب الغيري عن الشمول للمقدمة على نحو اللابشرط ليس في المقدمة، وإنما القصور في الأمر الضمني بالحفظ، والسر هو: أنه كما سبق في النقطة الأولى أن الغرض النفسي في ذي المقدمة اقتضى لزوم حفظه، ولزوم حفظه تكليف انحلالي لتكاليف ضمنية بعدد أنحاء الحفظ، وطبيعة التكاليف الضمنية هو أن كل تكليف منها قاصر الشمول لمتعلقه حال انفراده عن بقية مقدمات الحفظ الأخرى.

4- إن الأمر الغيري بالمقدمة مترشح من الأمر الضمني بالحفظ المتحقق بها، وذلك يعني قصور الأمر الغيري عن الشمول للمقدمة على نحو اللابشرط، فهو طلب ناقص في نفسه ومنشأ القصور في الأمر الغيري هو القصور في الأمر الضمني المتعلق بحفظ الغرض الذي استوجب الأمر الغيري، حيث إن الغرض من الأمر الغيري بالمشي مثلاً هو حفظ ذلك الغرض النفسي القائم بالزيارة، فهذا الغرض اقتضى قصوراً عن الشمول للمشي حال انفكاك المقدمات الأخرى عنه، وبسبب هذا القصور صار متعلق الأمر الغيري الحصة التوأم، لا على نحو الإطلاق - كما يقول صاحب الكفاية قدس سره - بمعنى أن متعلق الأمر الغيري هو المشي انضمت المقدمات إليه أم لم تنضم، لأن الغرض اقتضى قصور الأوامر الغيرية عن أن تشمل المقدمات حال الانفكاك وعدم الانضمام، ولا على نحو التقييد كما هو ظاهر عبارة صاحب الفصول قدس سره بمعنى أن متعلق الأمر الغيري هو المقدمة بقيد الإيصال، فإن التقييد محتاج إلى ملاك، ولا ملاك يقتضيه. والنتيجة: أن متعلق الأمر الغيري الحصة التوأم، أي: المشي حال الانضمام إلى بقية المقدمات وإن لم يكن بقيدها، وكما أن الأوامر الغيرية لا تشمل المقدمات حال انفكاكها لقصور فيها فكذلك لا تشمل المقدمات حال عدم اتصالها بذي المقدمة، لأن قصور الغرض اقتضى قصور الأمر الغيري عن أن يشمل المقدمات حال انفكاكها عن ذي المقدمة، فالإيصال والملازمة وغير ذلك من التعبيرات ليست إلا مشيرا للحصة التوأم، وهي المقدمات حال اتصالها خارجا بذي المقدمة.

**ويلاحظ على ما أفيد من قبله قدس سره:**

**أولا:** أن الحصة التوأم كما مر في بحث التعبدي والتوصلي إنما تتعقل في المصاديق الخارجية لا في المفاهيم، وبيان ذلك: أن الحصة التوأم متقومة بعدم الإطلاق وخروج القيد والتقيد معاً، بحيث يكون القيد مجرد مشير لحصةٍ خاصة، ولذلك أمكن أن يقال :إن الحصة إما أن تكون متحصصة في ذاتها بغض النظر عن القيد أو ليست متحصصة في رتبة سابقة، فإن كانت متحصصة في حد ذاتها أي أنها بسبب وجودها الخارجي تحصصت حيث إن الوجود مساوق للتشخص والتحصص، فهي متحصصة بغض النظر عن القيد كما إذا قال: (اتبع خاصف النعل) فإن خاصف النعل ذات متشخصة خارجا في حد ذاتها بغض النظر عن عنوان خاصف النعل، وبما أنها متحصصة في رتبة سابقة لتشخصها بوجودها فلا محالة يكون الوصف خارجاً قيداً وتقيداً ولا يكون إلا مجرد مشير لتلك الحصة المتشخصة في حد ذاتها، وهذا هو معنى الحصة التوأم، إلا أن هذا إنما يعقل في المصاديق الخارجية المتحصصة بوجودها الخارجي، وإن لم يكن للمفهوم تحصص في رتبة سابقة كمفهوم الإنسان ومفهوم العالم ومفهوم الرقبة فإنها مفاهيم لا تحصص لها وإنما تتحصص بالقيود التي تضاف إليها، فإنه إذا أضيف إلى هذه المفاهيم قيد كما لو قيل: (أكرم الإنسان العالم) و(أعتق الرقبة المؤمنة) كانت متحصصة به، وإلا فلا يعقل تحصص المفهوم في حد ذاته، لأن التحصص بالوجود لا بمجرد كونه موضوعا أو متعلقا للأمر، أو موضوعا لخبر معين، فحينئذ: إن كان الوصف المضاف إليه نحو - المقدمة الموصلة - داخلا تقيدا كان متعلق الأمر مقيدا لا من باب الحصة التوأم، وإن كان خارجا قيدا وتقيدا كان متعلق الأمر أو موضوعه الماهية لا بشرط، أي أن موضوع الحكم أو متعلقه هو المطلق لا الحصة التوأم، فلا تتصور الحصة التوأم في المفاهيم.

وبذلك يتبين وجه الخلل في المثال الذي ذكر للحصة التوأم وهو (الإنسان نوع) بدعوى أن الموضوع هو - الإنسان حال لحاظه - فإن النوع لكونه من المعقولات الثانية لا يحمل على موضوعه الا عند تعقله ولحاظه، لكن ذلك يعني أن التعقل ظرف للحمل لا ظرف للموضوع، فإن الموضوع ذات الإنسان لا بشرط، غاية ما في الأمر أن ظرف الحمل حال التعقل، وفرقٌ بين أن يكون الظرف ظرفاً للإسناد وأن يكون ظرفا للمسند إليه وهو ما أريد الوصول إليه بالتمثيل للحصة التوأم.

**والحمد لله رب العالمين**

# 137 - مبحث\_الأوامر\_277\_الأحد\_27\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

وبما ذكرناه من الملاحظة الأولى يتبين وجه الإشكال في ما ذكره سيد المنتقى قده في المقام [ ج2 ص310] حيث أفاد أن القضية الحينية إنما تتعقل إذا كان الإطلاق ممتنعا، سواء أكان التقييد ممكنا أم لا، إذ لا لزوم للتقييد في حصر الحكم بالحصة الخاصة، مادام الحكم لا يتعدى عنها لعدم معقولية الإطلاق، ومثل للقضية الحينية بموردين:

أحدهما: (الإنسان نوع) ونحوه مما يكون المحمول من المعقولات الثانوية، التي لاواقع لها سوى الذهن.

وثانيهما: متعلق الأوامر الضمنية.

وظاهر كلامه أنه يرى إمكان الحصة التوأم - التي هي مدعى العراقي قدس سره في المقام - في القضايا الحقيقية إذا كان الإطلاق ممتنعا، والصحيح أنه لا تعقل الحصة التوأم في القضايا الحقيقية المبنية على المفاهيم لا على المصاديق الخارجية - فإن الموضوع فيها ما فرض وجوده لا ما هو موجود، كما أن المتعلق فيها ما يراد إيجاده بالبعث لا ما هو موجود - وكل ما ليس موجودا فهو كلي لا تحصص له في نفسه، إذ لات حصص إلا بالتشخص والوجود أو التقييد، وكل مفهوم من حيث هو مفهوم لا تحصص له في نفسه لكونه كليا، سواء أكان الإطلاق ممكنا أم ممتنعاً، فإن هذا لا أثر له في معقولية الحصة التوأم، والمورد الذي مثل به - وهو (الإنسان نوع) - قد مر عدم صحة التمثيل به للحصة التوأم، كما أن الوجه في القول بمعقولية الحصة التوأم في القضايا الخارجية أن الموضوع فيها ما هو موجود أي ما هو متحصص في حد ذاته، فمن الممكن أن يكون ضم الوصف له من باب المشيرية المحضة، لكن ذلك لا يعني أن القضايا الخارجية بأجمعها من قبيل الحصة التوأم، وإنما الحصة التوأم معقولة فيها لا في القضايا الحقيقية، لا أن الوصف في القضايا الخارجية مرجعه للحصة التوأم، فإنه يمكن في القضايا الخارجية - على بعض المباني - أن تكون القضية التشريعية من باب التقييد لا من باب الحصة التوأم، وإن كانت قضيةً خارجية. على ما سبق البحث فيه في الواجب المشروط، في أنه هل يتصور التقييد في الجزئيات أم لا؟ كأن يقول: (أكرم زيدا إن كان قائما) أو (أكرم زيدا إن كان في الحرم) ؟ فبناءً على القول بأن الجزئي وإن تشخص إلا أن له إطلاقا أحواليا فبلحاظ إطلاقه الأحوالي لحالاته يمكن تقييده فيقال: (أكرم زيدا المتشخص خارجا إن كان زائرا للحرم الشريف) على نحو التقييد، إذ ما دام للجزئي إطلاق أحوالي فيمكن عروض التقييد عليه بلحاظ إطلاقه الأحوالي، وبالتالي فكما يتصور في القضايا التشريعية الخارجية - أن يكون الوصف من باب الحصة التوأم كما إذا قال: (أكرم زيدا حال زيارته للحرم) فإنه يتصور فيه التقييد أيضا بأن يقال: (أكرم زيدا إن كان زائرا للحرم الشريف) فهذا مما لا إشكال فيه.

**فإن قلت - كما في كلمات بعض أساتذتنا طاب ثراه -:** إن الحصة التوأم متصورة في القضايا الحقيقية أيضا إذا أنيطت القضية التشريعية بما كان محط الغرض كأن يقول المولى: (أطلب منك المقدمة التي هي محط غرضي) والمفروض أن محط غرضه الدخول الملازم للزيارة مثلا، فحينئذ مقتضى جعل الوصف للقضية التشريعية - وإن كانت قضية حقيقية - هو ما كان محط الغرض إمكان الحصة التوأم حتى في القضايا الحقيقية، فإن مرجعها إلى أن هذا العنوان - وهو عنوان مصب الغرض - مشير لتلك الحصة الملازمة للزيارة المعبر عنها بالحصة التوأم.

**قلت:** هذا الكلام محل تأمل، والسر في ذلك: أن تحقيق الغرض إن كان داخلا في المأمور به تقيدا كأن يكون المطلوب هو المقدمة المتقيدة بتحقيقها للغرض صار المأمور به من باب المقيد لا من باب الحصة التوأم، وإن كان تحقيق الغرض داعيا لا قيدا كما هو المفروض- لأن الأغراض مجرد دواعٍ وليست قيودا، حيث إن الغاية لا تدخل في ذي الغاية، أي لم يكن التقيد به دخيلا في المأمور به فلا محالة يكون المأمور به مطلقا أي بنحو اللابشرط وإن كان الغرض من الأمر به تحقيق الغرض الكذائي، فمجرد وصف المأمور به في مقام التشريع بكونه محط الغرض لا يغير من الواقع شيئا، فالمأمور به لا محالة إما مقيد أو مطلق، ولا يتصور أن يتحصص بوصفه بكونه محط الغرض من دون أن يرجع للمقيد.

**الملاحظة الثانية:** أن ما أفيد من قبل المحقق العراقي قدس سره وسيد المنتقى قدس سره من أن باب متعلقات الأوامر الضمنية من قبيل الحصة التوأم غير تام، وبيانه: أنه تارة يقال: إن الأوامر الضمنية مجرد تحليل عقلي، وأخرى يقال بأنها أوامر حقيقية، فإن اخترنا الأول - كما هو الصحيح - فالأمر بالصلاة المركبة من الأجزاء ليس إلا أمرا واحدا بمركب ولكن العقل يقوم بتحليل الأمر الواحد إلى أوامر بعدد الأجزاء، فعلى هذا المبنى حيث لا تتعدد الأوامر واقعا لا يصح أن يقال: إن النسبة بين متعلق الأمر الأول كالركوع ومتعلق الأمر الثاني كالسجود نسبة الإطلاق أو التقييد أو الحصة التوأم، لأن الكلام في ذلك فرع تعدد الأوامر حقيقةً.

وأما على المبنى الثاني من أن الأوامر الضمنية أوامر حقيقية لها متعلقات فلا بد من ملاحظة النسبة بين الركوع المأمور به والسجود المأمور به.

**فهنا أيضا مبنيان:**

**المبنى الأول:** أن المأمور به بالأمر الأول هو الركوع المقيد بالسجود، وكذلك العكس، ولكن التقييد ليس بمعنى التعليق حتى يرد الإشكال ويقال: إن الركوع المأمور به شرط في السجود فهو متقدم على السجود رتبة، والسجود المأمور به شرط في الركوع، فيلزم أن يكون كل منهما شرطا ومشروطا، أي يلزم أن يكون كل منهما متقدما بالرتبة ومتأخرا بالرتبة وهو غير معقول، بل التقييد هنا بمعنى: أن متعلق الأمر الضمني في الركوع المأمور به هو متعلق الأمر الضمني في السجود المأمور به، أي أن المأمور به بالأمر الضمني الأول هو الحصة من الصلاة المتحققة بالركوع والسجود في آن واحد، والمأمور به بالأمر الثاني هو الحصة من الصلاة المتحققة بالسجود والركوع في آن واحد، فالمأمور به بالأمرين نسبة متقومة بالطرفين في عرض واحد، لا أن كلا من الطرفين في حد ذاته شرط ومشروط كي يرد الإشكال.

**المبنى الثاني:** أن مرجع التقييد إلى التقييد الاصطلاحي كما ذهب إليه سيدنا الخوئي قدس سره، وبيانه: أن المحقق العراقي قدس سره قد ادعى أن الأمر الضمني - وهو الأمر بالركوع - قاصر في نفسه، أي: أنه طلب ناقص، ومعنى أنه طلب ناقص أن الغرض من الأمر الضمني قد ضيقه ذاتا، بحيث لم يتولد من الغرض إلا طلب ناقص وهذا الطلب الناقص لا يشمل الركوع لا بشرط، وإنما يشمل الركوع حال اتصاله بالسجود على نحو الحصة التوأم لضيق الطلب الضمني الناشئ من ذات الغرض الذي بموجبه جعل الأمر الضمني، هذا ما أفاده المحقق العراقي قدس سره، وأفاد السيد الخوئي قدس سره أن الركوع المأمور به مقيد تقييدا اصطلاحيا بالسجود كما أن السجود المأمور به مقيد تقييدا اصطلاحيا بالركوع وهكذا بقية الأجزاء، ولا يرد على ذلك محذور الدور: وهو أنه إذا كان الركوع متقيدا بالسجود المتقيد بالركوع لزم أن يكون الركوع متقيدا بنفسه، فإن الجواب: أن الركوع المأمور به هو الركوع المتقيد لكنه متقيد بذات السجود لا بالسجود المتقيد بالركوع، كما أن الأمر الضمني بالسجود أمر بالسجود المتقيد لكنه متقيد بذات الركوع لا بالركوع المتقيد بالسجود، فاختلف المتوقف عن المتوقف عليه فلا يرد محذور الدور. وبناءً على ذلك فلا موضوع لدعوى الحصة التوأم في متعلقات الأوامر الضمنية كي يقال: إن الدليل على إمكانه وقوعه، بل الحصة التوأم غير معقولة في القضايا الحقيقية مطلقا.

**والحمد لله رب العالمين**

# 138 - مبحث\_الأوامر\_278\_الاثنين\_28\_ذي\_القعدة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**التعريف الرابع:** ما ذكره المحقق النائيني [أجود التقريرات ج1 ص240] شرحا لكلام هداية المسترشدين، وهو المختار لديه قدس سره. وبيانه ضمن مقدمات:

**المقدمة الأولى:** أن إهمال الحكم على أقسام ثلاثة: الإهمال الوجودي، والإهمال العلمي، والإهمال اللحاظي.

**القسم الأول:** الإهمال الوجودي، والمقصود به أن يوجد الحكم في وعاء الاعتبار وجوداً مرددا، وهذا غير معقول، لأن الوجود مساوق للتعين والتشخص، وإن كان وجودا اعتباريا، فلا يعقل وجود الحكم في وعاء الاعتبار وجوداً مرددا.

**القسم الثاني:** الإهمال العلمي، وهو ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره بياناً لاستحالة الإهمال ثبوتا، وحاصله: أن الحاكم إذا كان يجهل حدود ملاكه فبالتبع يجهل حدود موضوع حكمه أو حدود متعلق حكمه، ومع جهله بحدود موضوع الحكم أو متعلق الحكم فلا يعقل صدور الحكم منه عن إرادةٍ جدية، فإن ذلك منافٍ لجهله وتردده في حدود ملاكه، وهذا أيضا تام.

**القسم الثالث:** الإهمال اللحاظي، بمعنى أن المولى في مقام جعل الحكم إن لم يلحظ وصفاً لموضوع الحكم أو متعلقه، لا على نحو الإطلاق ولا على نحو التقييد. فقد أضاف الحكم لاسم الجنس – كلفظ الرقبة والصلاة – واسم الجنس موضوع لذات الماهية المهملة، ومعنى المهملة أي ذات الماهية المجردة عن وصف الإطلاق، بل المجردة حتى عن وصف المجردة، وهذا هو الإهمال اللحاظي، وهو ممكن ثبوتاً، وإنما المستحيل الإهمال الوجودي أو الإهمال العلمي اللذين سبق ذكرهما.

**المقدمة الثانية:** أن التقابل بين التقييد والإطلاق في مقام الإثبات أي مقام البيان والخطاب هو تقابل الملكة والعدم، فإن المولى إما أن يأخذ في خطابه قيدا أو لا يأخذ، وأما التقابل بين الإطلاق والتقييد في مقام الثبوت أي مقام الجعل واللحاظ فهو على مبانٍ ثلاثة: حيث إن التقييد عبارة عن لحاظ الماهية مع خصوصية، كما إذا قال: (أعتق رقبة مؤمنة)، فما يقابله وهو الإطلاق هل هو أمر وجودي إما بمعنى لحاظ عدم دخل الوصف كما هو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره أو بمعنى رفض القيد ولو ارتكازا كما هو المختار؟ فيكون التقابل بين التقييد والإطلاق تقابل الضدين لأنهما أمران وجوديان، أم الإطلاق عدم لحاظ القيد في المورد القابل للتقييد؟ فيكون تقابلهما تقابل الملكة والعدم، وهو مختار المحقق النائيني قدس سره ومسلك السيد الأستاذ مد ظله، نظير تقابل العمى والبصر، أو الجهل والعلم، فإنه عبارة عن عدم البصر أو عدم العلم في المورد القابل للإبصار والعلم، أو أن الإطلاق عبارة عن عدم لحاظ القيد مطلقا بنحو السالبة المحصلة؟ وهذا يعني أن التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، وهو مسلك السيد الصدر قدس سره.

وبناء على هذه المباني الثلاثة فإذا استحال التقييد في موردٍ كاستحالة تقييد متعلق الأمر بقصد الأمر - على بعض المسالك - أو استحالة تقييد الحكم المجعول بالعلم به أو استحالة تقييد الواجب الغيري بالمقدمة الموصلة استحال الإطلاق على مبنى المحقق النائيني من أن التقابل بينهما تقابل الملكة والعدم، وتعين الإطلاق بالضرورة بناء على مسلك السيد الصدر قدس سره من أن تقابلهما تقابل السلب والإيجاب لاستحالة ارتفاع النقيضين، وأمكن الإطلاق إن قلنا بأن التقييد والإطلاق متقابلان تقابل الضدين الذين لهما ثالث، وهو الإهمال اللحاظي، كما هو المختار، أو أنه إذا استحال التقييد تعين الإطلاق وإن تقابلا تقابل الضدين لأنهما من الضدين الذين لا ثالث لهما لاستحالة الإهمال كما هو مسلك سيدنا الخوئي قدس سره.

**المقدمة الثالثة:** أن هناك فرقاً بين الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي، كما أن هناك فرقا بين التقييد الذاتي والتقييد اللحاظي، فالفرق بين الإطلاق الذاتي والإطلاق اللحاظي هو أن الإطلاق اللحاظي عبارة عن رفض القيد، وهو يقتضي لحاظ القيد ولو لحاظاً إجماليا ارتكازيا، فإن رفض القيد فرع الالتفات للقيد ولو ارتكازا وإجمالا بغض النظر عن كون الإطلاق أمرا وجوديا أو عدميا، وأما الإطلاق الذاتي فهو عبارة عن قابلية الماهية في حد ذاتها للانقسام، بغض النظر عن عالم اللحاظ، فمثلا: إذا قال المولى: (أعتق رقبة) ولم يلحظ إلا ذات الرقبة لا شيئا آخر فإن الرقبة قابلة للانقسام في ذاتها إلى رقبة مؤمنة ورقبة كافرة، فهذا هو الإطلاق الذاتي، وإن لم يكن في ذهنه إطلاق لحاظي لغفلته التامة وعدم لحاظه أي قيد من القيود.

وأما الفرق بين التقيد الذاتي والتقييد اللحاظي فالتقييد اللحاظي عبارة عن فعل اختياري للمولى وهو قيام المولى والجاعل بتقييد الماهية بخصوصية معينة، وأما التقيد الذاتي فهو عبارة عن الضيق القهري الحاصل للماهية نتيجة تقييدٍ في ملازمه أو علته، وبيان ذلك بالمثال: أنه إذا قام المولى بتقييد الوجوب تقييداً لحاظيا تضيق الواجب قهرا تضيقا ذاتيا، بلحاظ أن نسبة الوجوب للواجب نسبة الوجود للماهية فكما أن الماهية تتحصص وتتضيق ذاتا بسنح الوجود، فكذلك يتضيق الواجب بقيود الوجوب، مثلا: إذا قال المولى: (تجب الصلاة عند دلوك الشمس) فأخذ الدلوك قيداً في الوجوب فهذا تقييد لحاظي، ولازم ذلك كون الواجب قهرا هو الصلاة المتضيقة في حد ذاتها بما بعد الزوال، فهذا تضيق ذاتي عرض على الواجب نتيجة التقييد اللحاظي للوجوب، وهو ما يعبر عنه بأنه من باب ضيق فم الركية أي: أوجده ضيقاً.

**المقدمة الرابعة:** إذا جعل المولى الحكم بإزاء الماهية المهملة - أي: بإزاء ذات الماهية - كما إذا قال المولى: (أعتق رقبة) ولم يلحظ شيئا ولو لغفلته مثلا، فإنه في مثل هذا الفرض هل تكون الماهية المهملة في قوة المطلقة أم في قوة المقيدة؟ اختار السيد الشهيد قدس سره أن الماهية المهملة في قوة المطلقة إطلاقاً ذاتيا، بمعنى أن المولى إذا قال: (أكرم عالما) فلم يلحظ إلا ذات الماهية لا شيئاً آخر فإن العالم في حد ذاته منقسم إلى عالم عادل وفاسق، فالإطلاق الذاتي محفوظ وإن فقدت الماهية الإطلاق اللحاظي.

**فإن قلت:** على مبنى السيد الشهيد قده من أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب فليس هناك إطلاقان ذاتي ولحاظي بل هو واحد لأن الماهية إما أن تلحظ مع القيد أو لا تلحظ، وعدم اللحاظ هو الإطلاق، فلا معنى للتقسيم إلى إطلاق ذاتي ولحاظي، مع أنه التزم بالتقسيم؟

**قلت:** يمكن الجمع بين كلاميه بأن الإطلاق وإن كان واحدا وهو عدم لحاظ القيد عند لحاظ الماهية، (حيث أفاد قده أن الإطلاق من شؤون اللحاظ لا الملحوظ بمعنى أن المولى لا يلاحظ الماهية مطلقة بحيث يكون وصف الإطلاق ملحوظا عند لحاظها، فإن ذلك مناف للوجدان، وإنما إذا لاحظها ولم يلحظ معها القيد انتزع من هذا السنخ من اللحاظ عنوان الإطلاق)، إلا أن عدم اللحاظ للقيد إن كان في حال الالتفات للقيد ولو ارتكازا، وكان في المورد قابلا للتقييد كان معبرا عن سعة الغرض، وهو المقصود بالإطلاق اللحاظي، وفي فرض عدم الالتفات للقيد أوفي المورد الذي لا يقبل التقييد لا يكون معبرا عقلائيا عن سعة الغرض وهو المقصود بالإطلاق الذاتي، مع أن ماهية الإطلاق فيهما ماهية واحدة.

ولكن المحقق النائيني قدس سره ذهب إلى أن المهملة في قوة المقيدة، وبيان ذلك: أن المولى إذا كان له غرض وملاك في الماهية فالقدر المتيقن من المحقق لغرضه هو الماهية المقيدة، لا بمعنى أن القيد دخيلٌ في الغرض بحيث يدور الغرض مداره، وإلا لزم تقيد الماهية، بل بمعنى تحقق الغرض في حال وجوده.

وبناء على هذه المقدمات الأربع تتضح حقيقة المقدمة الموصلة، وهي المقدمة المهملة، وبيان ذلك: أنه إذا قال: (سر إلى الحج) ولاحظ ذات المسير على نحو الماهية المهملة لأنه لا يمكنه التقييد بالموصلة لما فيها من المحاذير، وحيث لا يمكن التقييد لم يمكن الإطلاق لأن تقابلهما تقابل الملكة والعدم عنده، - كما سبق في المقدمة الثانية - وإذا انتفى كلا الوصفين التقييد والإطلاق اللحاظيان تعين أن يكون متعلق الأمر عنده الماهية المهملة إهمالا لحاظيا كما سبق في المقدمة الأولى، وبما أن الماهية المهملة إهمالا لحاظيا في قوة المقيدة كما سبق في المقدمة الأخيرة فالمأمور به بالأمر الغيري هو تلك الماهية الملازمة لذي المقدمة وإن لم يؤخذ ذلك قيدا فيها.

**المقدمة الخامسة:** أنه بناء على هذا البيان فليس الواجب الغيري هو الحصة التوأم أو القضية الظرفية أو القضية المقيدة، بل هو أمر رابع وهو المهملة التي في قوة الجزئية. وبيانه أن مانسبه المحقق النائيني قده إلى صاحب الحاشية قدس سره - وإن أنكر الشيخ الحلي هذه النسبة في أصول الفقه [ج3 ص71 فما بعدها] وذكر أن مراده هو الماهية المطلقة لا المهملة - ليس هو الحصة التوأم (خلافا لما أفيد في فوائد الأصول وأصول الفقه للشيخ الحلي قده شرحا لمبنى النائيني قدس سره)، لأن منظور المحقق النائيني قدس سره كما سبق ذات الماهية دون أي لحاظ آخر، لا الماهية المشار بها إلى الحصة الملازمة خارجا لذي المقدمة المعبر عنها بالحصة التوأم، وإن كان المنطبق القهري للماهية المهملة هو ذلك، لكنه ليس ملحوظا، أي أن المولى في مقام الجعل لم يأخذ العنوان الانتزاعي ولو بنحو المشيرية كما ذهب إليه المحقق العراقي في مبناه من الحصة التوأم، ولا أنها بنحو القضية الظرفية لأن الفارق بين المشروطة والقضية الظرفية، أن الأولى بنحو وحدة المطلوب، والثانية بنحو تعدد المطلوب نحو (يستحب غسل الجمعة ويستحب أن يكون قبل الزوال) فالظرف مستحب أيضا، والقضية الظرفية تتصور في القضايا الحقيقية كما تتصور في القضايا الخارجية، ولكن المقام ليس من تعدد المطلوب لأن المطلوب واحد في المقدمة الموصلة وهو ما يحقق غرضه أي: المقدمة الملازمة خارجا لذي المقدمة، وليس من باب المقدمة المقيدة بالإيصال لاستحالته بحسب مدعاه.

فتلخص: أن مراده هو الماهية المهملة التي هي في قوة المقيدة.

وحيث إننا لا نقبل أصل المبنى من أن تقابل الإطلاق والتقييد تقابل الملكة والعدم، فلا يستحيل الإطلاق عند استحالة التقييد، حيث يكفي في إمكانه إمكان رفعه ولو بجملة خبرية وإن لم يمكن التقييد، كمالا نرى استحالة تقييد الواجب الغيري بالموصلة كما سبق تفصيله، فهذا المبنى غير تام عندنا. فالصحيح ما ذهب إليه سيدنا الخوئي والسيد الصدر قدس سرهما من أن المأمور به بالأمر الغيري هو كل مقدمة وقعت خارجا في طريق ذي المقدمة ولو صدفةً واتفاقا، لأن الغرض من الأمر الغيري بالمقدمة حصول ذي المقدمة، فكل ما يقع في طريق الغرض فهو مطلوبٌ، وبالتالي فتحقق ذي المقدمة مجرد كاشف محض وليس له دخل في الواجب الغيري، أي: إن حصل ذو المقدمة كشف عن أن المقدمة وقعت واجبا غيريا من أول الأمر وإلا فلا، ولذلك لو علم المكلف من الأول أن ذا المقدمة مما سيحصل اتصفت بالوجوب الغيري من أول الأمر حسب علمه.

**والحمد لله رب العالمين**

# 139 - مبحث\_الأوامر\_279\_السبت\_3\_ذي\_الحجة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**ثمرة المقدمة الموصلة:** قد أفيد أن ثمرة القول بالمقدمة الموصلة هي صحة الضد العبادي المزاحم لما هو الأهم.

**وبيان ذلك بذكر ثلاث مقدمات:**

**المقدمة الأولى:** أن وجود الضد متوقف على عدم ضده.

**المقدمة الثانية:** أنه إذا وجب الضد حرم ضده العام.

**المقدمة الثالثة:** أن النهي عن الضد العام وإن كان نهياً غيرياً إلا أنه لا فرق في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد بين النهي النفسي والنهي الغيري.

وتطبيق ذلك: أنه إذا وقع التزاحم بين إزالة النجاسة عن المسجد مثلاً وبين الصلاة في ضيق الوقت، حيث لا يمكن للمكلف الجمع بينهما، فيقال: إن وجود الإزالة الذي هو الواجب الأهم متوقف على ترك الصلاة، فترك الصلاة مقدمة لوجود الإزالة الذي هو المطلوب الأهم بحسب المقدمة الأولى.

**وبعد المفروغية عن هذه المقدمة فهنا تقريبان لبيان حرمة الصلاة وأن حرمتها تقتضي فسادها:**

**التقريب الأول:** إذا كان وجود الإزالة متوقفا على ترك الصلاة فترك الصلاة واجب غيري لتوقف الواجب عليه، فإن قلنا بأن الواجب الغيري مطلق المقدمة لا خصوص الموصلة فالواجب مطلق ترك الصلاة، وبما أن الواجب مطلق ترك الصلاة، فيحرم الضد العام لترك الصلاة بحسب المقدمة الثانية: إذا وجب شيءٌ حرم ضده العام، فإذا كان ترك الصلاة واجبا غيريا حرم ضده العام، وضده العام هو الصلاة، والحرمة وإن كانت غيرية تقتضي الفساد في العبادات - بحسب المقدمة الثالثة - فالصلاة فاسدة.

وإن قلنا: إن الواجب الغيري هو المقدمة الموصلة فهذا يعني أن الواجب الغيري ليس ترك الصلاة بل الترك الموصل للإزالة، لا مطلق ترك الصلاة، وبما أن الواجب الغيري هو الترك الموصل فالصلاة نفسها ليست هي الضد للترك الموصل، وإن كانت ضدا للترك، والوجه في ذلك أنه لا بديل لترك الصلاة إلا الصلاة، بينما للترك الموصل عدة بدائل، فإن عدم الترك الموصل كما يتحقق بالصلاة فإنه يتحقق بالنوم والأكل وسائر الأفعال، فحيث لا تكون الصلاة ضدا للترك الموصل فلا موجب لحرمتها كي تكون فاسدة، فهذه هي الثمرة المترتبة على الفرق بين كون الواجب الغيري مطلق المقدمة أو المقدمة الموصلة.

**ويلاحظ على هذا التقريب:** أنه لا مقدمية بين الأضداد لأن الضدين في عرض واحد وليس بينهما تفاوت في الرتبة، أي أن الجسم في آن واحد قاصر عن الجمع بين القيام والقعود، فلا مقدمية في عدم القيام لتحقق القعود، ولا مقدمية للقيام في عدم القعود، أي لا عدم الضد مقدمة لوجود ضده ولاوجود الضد مقدمة لعدم ضده، ولكن لو سلمت المقدمية فكما أن عدم الصلاة مقدمة للإزالة فوجود الصلاة علة مفضية لانتفاء الإزالة، فإذا كانت الإزالة واجبة فضدها العام حرام، وهو ترك الإزالة، وإذا حرم ترك الإزالة حرمت علته المفضية، وهي الصلاة، لأنه متى تحققت الصلاة انتفت الإزالة، وحرمة العبادة وإن كانت غيرية تقتضي فسادها، والنتيجة عدم ظهور الثمرة، سواء كان الواجب الغيري هو الترك أو كان الواجب الغيري هو الترك الموصل ففعل الصلاة على أية حال مستلزم لمحرم وهو ترك الإزالة، ومقدمة الحرام حرام ففعل الصلاة حرام على كل حال، والحرمة ولو كانت غيرية مقتضية للفساد.

**التقريب الثاني:** ما يظهر من صاحب الكفاية قدس سره [ج1 ص122] في مقام رده على الشيخ الأعظم قدس سره، وحاصله: أن المقصود بالضد العام في كبرى (إذا وجب الشيء حرم ضده العام) هو النقيض، ونقيض كل شيء رفعه، فهل النقيض - بمعنى الرفع - يصدق على الصلاة؟ سواء قيل: إن الواجب الغيري مطلق الترك أو الترك الموصل، والصحيح هو التفصيل، فإنه إن كان الواجب الغيري هو مطلق الترك - أي: وجبت الإزالة فوجب ترك الصلاة - فنقيض ترك الصلاة الرافع له هو الصلاة، فإذا وجب ترك الصلاة حرم نقيضه الرافع له وهو الصلاة، فتكون الصلاة محرمة وفاسدة، وأما إذا كان الواجب الغيري هو الترك الموصل للإزالة، فنقيضه ليس فعل الصلاة، فإن رفع الترك الموصل بترك الترك الموصل، وترك الترك الموصل قد يقترن بالصلاة وقد يقترن بغيرها، مما يعني أن هناك فرقا بين نسبة الصلاة لمطلق الترك ونسبة الصلاة للترك الموصل، فإن نسبة الصلاة لمطلق الترك نسبة النقيض، فإن المصداق المتعين والمتحد واقعا مع نقيض ترك الصلاة هو الصلاة، لذلك فالصلاة محرمة، بينما الصلاة ليست مصداقا لنقيض الترك الموصل بل هي مقارن له، فحرمة ترك الترك الموصل لا تسري للصلاة، لأن حكم الملازم لا يسري إلى ملازمه فضلا عن مقارنه، وهذا هو الفرق بين المقدمة الموصلة ومطلق المقدمة.

**ولكن المحقق الإصفهاني قدس سره [نهاية الدراية ج2 ص153 - 154] أفاد أمرين:**

**أحدهما:** وتقريبه: أنه قد يشكل على ظاهر عبارة الكفاية بأنه كما أن نقيض الترك الموصل هو ترك الترك، كذلك نقيض مطلق الترك هو ترك الترك، وبناء عليه فإن الفعل - كالصلاة - إما أن يصلح أن يكون مصداقا للترك أو لا يصلح، فإن كان الفعل قابلا لأن يكون مصداقا للترك فعلى كلا المسلكين تكون الصلاة محرمة وفاسدة، فكما أن الصلاة مصداق لنقيض ترك الصلاة، فكذلك هي مصداق لنقيض الترك الموصل، غاية الأمر أن نقيض ترك الصلاة له مصداق واحد وهو الصلاة، بينما نقيض الترك الموصل له عدة مصاديق ومنها الصلاة، وتعدد المصداق وانحصاره لا يوجب فرقا في النتيجة وهو كونه محرما لكونه مصداقا للمحرم فيكون فاسدا. وإن كان الفعل لا يعقل أن يكون مصداقا للترك، إذ الوجود لا يكون مصداقا للعدم وبالعكس فلا ثمرة على كلا المسلكين، إذ كما أن الصلاة ليست مصداقا لنقيض الترك الموصل بل هي من مقارناته، فكذلك الصلاة ليست مصداقا لنقيض ترك الصلاة وإنما من مقارناته، فحرمة النقيض لا تسري لها على كل حال، فلا حرمة ولا فساد للعبادة على كلا المسلكين.

**ثانيهما:** أنه يمكن الوصول إلى النتيجة بطريق أقرب من ذلك، وبيان ذلك: أن الضد العام هو النقيض، والنقيض بمعنى الرفع، ولكن الرفع أعم من الرفع الفاعلي والرفع المفعولي، كما قال صاحب المنظومة:

نقيض كلٍّ رفع او مرفوع عنوان رفعٍ لهما مجموعُ

أي نقيض كل شيء إما الرافع له أو المرفوع به، مثلا بين الإنسان واللاإنسان تناقض، لأن نقيض الإنسان بمعنى الرفع الفاعلي له هو اللاإنسان، فإن اللاإنسان يرفع وجوده رفعاً فاعليا، ونقيض اللاإنسان هو الإنسان، مع أن الإنسان لا يرفع اللاإنسان وإنما هو مرفوع به وإن لم يكن رافعا له، فاللاإنسان رافع للإنسان، والإنسان مرفوع باللاإنسان لا أنه رافع له، والنقيض أعم من الرافع والمرفوع. ولذلك فكما أن ترك الصلاة نقيض للصلاة فالصلاة نقيض لتركها، لأن الصلاة مرفوعة باللاصلاة - أي: بتركها - فلا حاجة لدعوى كونها مصداقا للنقيض بل هي النقيض.

وبناءً على ذلك: فإذا كان الواجب الغيري للإزالة ترك الصلاة مطلقاً ولو لم يأت بالإزالة فالنقيض لترك الصلاة مطلقا هو الصلاة فتكون الصلاة محرمة وفاسدة. وأما إذا قلنا بأن الواجب الغيري ليس ترك الصلاة بل الترك الموصل فليست الصلاة نقيضا للترك الموصل، لا بمعنى الرفع الفاعلي كما هو واضح فإن الصلاة لا ترفع الترك الموصل فالوجود لا يرفع العدم، ولا بمعنى الرفع المفعولي لأن الصلاة مرفوعة بنفس تركها لا بالترك الموصل، حيث إن خصوصية الموصلية لا دخل لها في المرفوعية، فإذا لم تكن الصلاة نقيضا لم تكن ضدا عاما، وإذا لم تكن ضدا عاما لم تحرم بوجوب الترك الموصل مقدمة للإزالة.

**ولكن الصحيح عدم تمامية الثمرة بكلا تقريبيها**، فإنه مضافا لورود الإشكال الموجه للتقريب الأول على التقريب الثاني، أنه لو سلمنا أن عدم الضد مقدمة لوجود ضده كما ذكرناه في البداية، فإن الضد العام بالمصطلح الأصولي غير الضد العام بالمصطلح الفلسفي، أي ليس الضد العام بالمصطلح الأصولي هو النقيض كي نبحث في أن النقيض هل هو الرفع الفاعلي فقط أم أعم من الرفع الفاعلي والمفعولي، بل الضد العام بالمصطلح الأصولي - كما أفاد العلمان الصدر والسيستاني - هو المعاند في الوجود معاندة مباشرة، فمتى كان الشيء معاندا في الوجود معاندة مباشرة فهو ضد.

وبيان ذلك: أن هناك فرقا بين التعاند بين الوجودين والتعاند بين الوجود والعدم، فالتعاند بين الوجودين كالقيام والقعود في جسم واحد في آن واحد ليس تعاندا بالذات، وإنما لأن الجسم قاصر عن قبولهما معا فلازم اجتماعهما اجتماع النقيضين أي كل منهما مع عدمه، واجتماع النقيضين هو الممتنع بالذات، بينما التعاند بين الفعل والترك تعاند بالذات، وبالتالي فبين الصلاة وبين تركها معاندة في التحقق، فالصلاة ضد عام سميناه نقيضا أي رفعا فاعليا أو مفعوليا أم لا، وبما أن الصلاة معاندة في التحقق لترك الصلاة فسواء قلنا بأن الواجب الغيري مطلق الترك أم الترك الموصل فإن الصلاة معاندة لكليهما، فإذا وجب الترك وجوبا غيريا على مسلك صاحب الكفاية قدس سره أو وجب الترك الموصل وجوبا غيريا على مسلك صاحب الفصول قدس سره فعلى أي منهما يحرم ضده العام المعاند له في التحقق وهو الصلاة، فالصلاة ضد محرم على كلا المسلكين، والحرمة مقتضية للفساد، فالثمرة المذكورة غير تامة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 140 - مبحث\_الأوامر\_280\_الأحد\_4\_ذي\_الحجة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**البحث في الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة.**

**وهنا اتجاهان:** القول بالملازمة، وإنكار الملازمة.

**الاتجاه الأول:** القول بالملازمة.

وأرباب هذا الاتجاه على صنفين: صنف قائل بالملازمة العقلية، وصنف قائل بالملازمة العرفية.

**أما الصنف القائل بالملازمة العقلية فقد استدل على ذلك بثلاثة وجوه:**

**الوجه الأول:** ما أشير إليه في الكفاية [ ج1 ص126] واعتبره المحقق العراقي قدس سره هو العمدة من الأدلة على وجوب المقدمة [نهاية الأفكار ج2 ص351] وحاصله: أنه لا ريب في ثبوت الملازمة بالوجدان لدى كل إنسان بين إرادة ذي المقدمة وإرادة المقدمة بحيث لو التفت للمقدمية لجعلها في قالب الطلب ولو بطلب مستقل كأن يقول لولده: (ائتني بالدواء واسقني)، وهو مما يعني الملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة، حيث إن من الواضح أن من أراد فعلا لغرض نفسي كما لو أراد زيارة الحسين عليه السلام فإن إرادته لذي المقدمة - وهو الزيارة - تستلزم إرادته للمقدمة كطي المسافة، وهذا مما لا إشكال فيه، وهذا يعني في مقام التشريع أنه إذا أوجب المولى ذا المقدمة أوجب المقدمة.

**فإن قلت:** إن الملازمة بين الإرادتين التكوينيتين لا تستلزم الملازمة بين الوجوبين النفسي والغيري، لأن وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة اعتباران شرعيان صادران عن المولى ولا ملازمة بينهما بالوجدان، فقد يصدر اعتبار الوجوب النفسي من المولى دون التفات منه إلى مقدماته، كما لا ملازمة عقلية بينهما بأن يكون اعتبار البعث نحو ذي المقدمة ملازما عقلا للبعث نحو المقدمة لعدم استتباع اعتبار لاعتبار آخر. كما ذكره السيد الخوئي قدس سره [المحاضرات ج2 ص281].

**قلت:** ليس الحكم عبارة عن الاعتبار المحض، فإن قوام الحكم بمبادئه لا بالاعتبار، حيث إن الاعتبار بالنظر العقلائي مجرد مبرز للحكم وليس قوام الحكم، وبما أن قوام الحكم بالإرادة فالملازمة بين الإرادتين في الأفعال التكوينية تعني الملازمة بين الإرادتين التشريعيتين، إذ الإرادة ذات معنى واحد وإنما الفرق في المراد فإنه إن كان من أفعال النفس كانت الإرادة تكوينية، وإن كان فعل الغير كانت الإرادة تشريعية، والمنبه على ذلك: أن الثمرة التي ذكرت لإيجاب المقدمة تترتب على المبادئ لا على الاعتبارات.

وبيان ذلك: أن الثمرة المذكورة للقول بوجوب المقدمة هي التعارض بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة، كما لو فرض أن مقدمة الواجب النفسي منحصرة بالمقدمة المحرمة، كما لو كان إنقاذ الغريق المسلم متوقفا على اقتحام أرض الغير دون إذنه، وكان الواجب النفسي أهم من المقدمة المحرمة فإن قلنا بأن المقدمة غير واجبة – كما هو مسلك المحقق الإصفهاني والسيد الخوئي قدس سرهما - فلا تعارض بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة، بل غايته التزاحم، بلحاظ أن المكلف قاصر القدرة عن امتثال كلا الحكمين الحرمة والوجوب النفسي، ومقتضى قصور قدرته عن الجمع بينهما وقوع التزاحم، وعلاج التزاحم بالترتب، بأن يقال: أنقذ الغريق، فإن لم تنقذه يحرم عليك اقتحام أرض الغير دون إذنه.

وإن قلنا بوجوب المقدمة فسيكون الدخول في أرض الغير موردا لحكمين: الحرمة والوجوب الغيري، وهما متعارضان بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وعدم معقولية كون الفعل الواحد محرما وواجبا ولو وجوبا غيريا، وبما أن وجوب ذي المقدمة هو المستتبع لوجوب المقدمة فذلك يقتضي التعارض بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة.

وهذه الثمرة وهي اندراج المقام في التعارض بين وجوب ذي المقدمة وحرمة المقدمة إنما تتحقق بلحاظ المبادئ لا بلحاظ الاعتبارات، إذ لا تعارض بين اعتبار الوجوب لذي المقدمة واعتبار الحرمة للمقدمة، بل سر التعارض هو المبادئ، حيث لا يعقل من المولى أن يجمع بين إرادته لذي المقدمة وكراهته للمقدمة، فبما أن نكتة التعارض في المبادئ لا في الاعتبارات، فالمحكم في أن هناك ملازمة بين الوجوبين أو لا هو النظر للمبادئ، والمفروض بالنظر للمبادئ أن هناك ملازمة بين إرادة ذي المقدمة وإرادة المقدمة، وهذا الوجه قريب من مختار السيد الشهيد قدس سره [البحوث ج2 ص283].

**ولكن يلاحظ عليه:** أن الحكم وإن كان قوامه بالإرادة لا بمحض الاعتبار، ولكن الحكم هو الإرادة التشريعية، ومعنى الإرادة التشريعية: الإرادة التي تصدى المولى لإدخالها في عهدة المكلف لا مطلق الإرادة، فعلم المكلف بأن المولى يحب الفعل الفلاني لا يلزم العبد بشيء، بل الذي يلزم العبد علمه بأن ما أحبه المولى قد أدخله في عهدته وإلا فلا، فليست مجرد الإرادة ملزما للعبد، بل الملزم هو تصدي المولى لإدخال إرادته في عهدة العبد، بلحاظ أن تحديد مركز حق الطاعة للمولى بيده، وهذا هو الميزان الفاصل بين الإرادة التكوينية والتشريعية، ولذلك فقول المحقق العراقي قدس سره: إن الحكم التكليفي هو الإرادة المبرزة، لا يعني أن الإبراز مجرد عنصر كاشف عن الإرادة، بل الإبراز عبارة عن إدخال الإرادة في عهدة المكلف وإناطتها بها، فبما أن الحكم هو الإرادة التشريعية بهذا المعنى فلا ملازمة بين الوجوبين اللذين هما من الأفعال الاختيارية للمولى تبعا للملازمة بين الإرادتين التكوينيتين، فإنه لا مانع من أن يريد المولى ذا المقدمة إرادة تكوينية ويكره المقدمة كراهة تكوينية، وإنما الممتنع أن يدخل إرادة ذي المقدمة في عهدة المكلف مع إدخال كراهة المقدمة في عهدته الموجب لامتناع الإمتثال، وهذا يؤكد ما ذكره سيدنا الخوئي قدس سره من أنه وإن كانت هناك ملازمة وجدانية بين الإرادتين ولكن لا مقتضي للملازمة العقلية بين البعث نحو ذي المقدمة والبعث نحو المقدمة.

**الوجه الثاني:** ما ذكره جملة من الأعلام [نهاية الأفكار ج2 ص352] من أن مقتضى الحكمة الأمر بالمقدمة عند الأمر بذيها، وبيان ذلك أن الملاحظ بالوجدان العقلائي أن الإنسان بطبعه إذا أراد فعلا لغرض نفسي له فإنه يسعى لحفظ غرضه، وسعيه لحفظ غرضه بإعداد مقدماته، فإن من أدرك أن له غرضا ضروريا في علاج مرضه فإنه يسعى لحفظ غرضه بإعداد الدواء وشربه، وهذا هو مقتضى الحكمة بالوجدان، فإذا تم هذا على صعيد التكوينيات تم على صعيد التشريعيات، فإن من أراد فعلاً لغرض نفسي في ذلك الفعل فإنه لا يمكن له أن يصون غرضه ويحفظه إلا بحفظ مقدماته بإيجابها على العبد إيجابا غيريا.

**والجواب عن ذلك:**

**أولا:** بناء على مسلك مشهور القائلين بالوجوب الغيري من أنه وجوب لا منجزية له ولا محركية له، وإنما هو معلول قهري لإيجاب ذي المقدمة، فكيف يكون حافظا للغرض النفسي في ذي المقدمة؟!

**ثانيا:** لو فرض أن الوجوب الغيري بعث اختياري ذو محركية وباعثية فإن حفظ الغرض النفسي في ذي المقدمة لا يتوقف على البعث الغيري، بل يكفي فيه الأمر النفسي بذي المقدمة، فإن المولى الذي له حق الطاعة إذا أمر بذي المقدمة كما لو أمر بالحج عند تحقق الاستطاعة فإن العقل النظري يدرك توقف ذي المقدمة على المقدمة، وإذا أدرك العقل النظري ذلك حكم العقل العملي بقبح ترك المقدمة لأن فيه تفويتا للغرض النفسي الملزم للمولى، وحكم العقل العملي بقبح تفويت المقدمة كافٍ في الانبعاث نحوها وحفظ الغرض المولوي في ذي المقدمة بلا حاجة للأمر الغيري بالمقدمة.

**الوجه الثالث:** ما عرضه في الكفاية بعنوان أنه دليل للحسن البصري، وله تقريبان:

**أحدهما:** ما في الكفاية ونهاية الأفكار [ج2 ص352]، وبيانه أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، أي: لو لم يجب المسير للحج لجاز تركه، وحينئذ إن بقي الواجب النفسي على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، وإن خرج عن وجوبه لزم انقلاب الواجب المطلق للواجب المشروط وإذا بطل التالي فالمقدم مثله.

وأجيب عنه: بأنه إن أريد من الجواز في الشرطية الأولى الإباحة الشرعية بالمعنى الأخص فالشرطية الثانية وإن كانت صادقة، إذ لا يمكن بقاء الواجب النفسي على وجوبه المطلق مع ترخيص الشارع في ترك مقدمته، الا أن الملازمة في الشرطية الأولى ممنوعة نظرا إلى أن عدم وجوب المقدمة لا يقتضي الإباحة الشرعية بل غايته عدم المنع الشرعي لا الحكم بالإباحة، وإن أريد من الجواز في الشرطية الأولى عدم منع الشارع من الترك من جهة عدم المقتضي له فهو صحيح لكنه لا يرد عليه كلا المحذورين المذكورين، وهما لزوم التكليف بما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه مطلقا لكونه مشروطا، فإن عدم المنع من ترك المقدمة لا يعني تركها، ويكفي في القدرة على الواجب النفسي القدرة على مقدمته بكونها مما لم يمنع منها الشارع، بلا حاجة لجعل الوجوب الغيري لها، فلا يلزم من بقاء التكليف النفسي على كونه تكليفا مطلقا التكليف بما لا يطاق.

**ثانيهما:** ما في [نهاية الأفكار ج2 ص353] وشرحه السيد الشهيد قدس سره [البحوث ج2 ص285] وبيانه: أنه لو لم تجب المقدمة لجاز تركها، وإذا جاز الترك فإما أن يترتب عليه العقوبة أو لا، وكلاهما باطل، فإنه لو كان تركها مستلزما للعقوبة فهو خلف كونه جائزا، إذ الفعل الجائز لا تترتب العقوبة على تركه، وإن لم تترتب العقوبة على الترك فلازم ذلك انقلاب الوجوب النفسي للحج مثلا من المطلق إلى كونه وجوبا مشروطا، وانقلاب مقدمة الوجود - وهي المسير - إلى مقدمة وجوب، والسر في ذلك: أنه لا يمكن بقاء الوجوب على كونه وجوبا مطلقا مع ترخيص الشارع في ترك المقدمة المستلزم لترك امتثال الواجب النفسي بلا حرج ولا عقوبة، وحيث إن وجوب ذي المقدمة كالحج مشروط بالقدرة، والقدرة مشروطة بفعل المقدمة لأنه لو تركها لم يتمكن من الحج، فلازم ذلك كون وجوب الحج مشروطا بعد أن كان مطلقا وكان المسير إلى الحج مقدمة وجوب لا وجود، وحيث إن اللازم باطل، أي: لازم عدم وجوب المقدمة باطل وهو الخلف أو انقلاب الوجوب المطلق إلى المشروط كان الملزوم باطلا، وتعين أن المقدمة واجبة.

**ويلاحظ عليه**: أن المقصود من الشرطية الأولى (إذا لم تجب المقدمة يجوز تركها) هل هو الجواز الشرعي الفعلي ومن جميع الحيثيات الذي لا يجتمع عقلا مع إيجاب ذي المقدمة؟ فإذا كان كذلك فالملازمة ممنوعة، لأن في تركها تركا لذي المقدمة وتفويتا لواجب نفسي فعلي، فعدم وجوبها بماهي مقدمة شيء، وجواز تركها من جميع الحيثيات الذي يعني أن لا حرج ولا تبعة في تركها المستلزم لترك ذي المقدمة شيء آخر، بل هي غير واجبة ولكن لا يجوز تركها لاستلزام تركها لترك الواجب النفسي.

وإن أريد بجواز الترك عدم المنع الشرعي لا جوازها من جميع الحيثيات، فهو مسلم، ولكن نلتزم بالفرض الأولين الشرطية الثانية وهو أن في تركها عقوبة بلحاظ أن العقوبة ليست عليها، بل لأن تركها ترك لواجب فعلي وهو مورد العقوبة، لا على تركها في نفسها كي يكون خلفا، فإن الخلف ترتب العقوبة على تركها في نفسها مع كونها جائزة، وأما ترتب العقوبة عليها بلحاظ ترك الواجب النفسي فلا ينافي كونها فعلا جائزا في نفسه.

فما ذكر من الأدلة للملازمة العقلية بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة غير تام.

**والحمد لله رب العالمين**

# 141 - مبحث\_الأوامر\_281\_الاثنين\_5\_ذي\_الحجة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**القول الثاني:** القول بالملازمة العرفية بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة.

وممن قال بذلك السيد الأستاذ مد ظله، **وقد أفاد في تقرير مسلكه أموراً ثلاثة:**

**الأمر الأول:** في المنبهات على الملازمة العرفية بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري.

**وهي عدة منبهات:**

**المنبه الأول:** استبطان الأمر النفسي للأمر الغيري لدى المرتكز العقلائي، والشاهد عليه أن الأب لو أمر ابنه بزيارة الحرم الشريف وكان في الخروج إلى الطريق خطر على الإنسان، فلو خرج الابن وكان في معرض الضرر للام العقلاء الأب، وأنه كيف يأمر ولده بالخروج إلى الطريق مع الضرر في ذلك؟ فلو اعتذر بأنه لم يأمره بالخروج بل بالزيارة لما قبل هذا الاعتذار، ولقيل له: بما أنك أمرته بالزيارة فقد أمرته بالخروج، وهذا شاهد على استبطان الأمر النفسي للأمر الغيري لدى المرتكز العقلائي.

**المنبه الثاني:** الاتفاق بين أعلام الأصول على ثبوت الأمر الغيري بالمقدمة فإن المحقق الطوسي في نقد المحصل ذكر بداهة وجوب المقدمة، كما أن المحقق الخوانساري في رسالته في مقدمة الواجب لم ينقل خلافا في وجوب المقدمة إلا عن الواقفة ولم نعرف مخالفا إلى ما بعد زمان الشيخ الأعظم في الوجوب الغيري لمقدمة الواجب، نعم قد اختلفوا في مصداق المقدمة الواجبة حيث ذهب ابن الحاجب إلى أن المقدمة الواجبة خصوص الشرط الشرعي وذهب بعضهم إلى أن الواجب ما لم يكن سببا توليديا، ولكن هذا خلاف في مصداق المقدمة لا في أصل الوجوب الغيري للمقدمة. وليس الغرض من عرض هذا الاتفاق الاستدلال بالإجماع على حكم فقهي كي يقال: إن المنقول منه غير حجة والمحصل غير حاصل، بل الغرض منه إقامة منبه على ثبوت الملازمة العرفية بين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الغيري للمقدمة، ولهذه الملازمة العرفية الواضحة لم يعرف مخالف في هذه المسألة.

**المنبه الثالث:** اتفاقهم على لزوم المقدمة المفوتة قبل وقت ذيها واختلافهم في تخريج ذلك اللزوم، وأنه شرعي ام عقلي، وحيث لامعنى للزومها عقلا مع عدم فعلية لزوم ذي المقدمة يستكشف من ذلك الملازمة العرفية بين لزوم ذي المقدمة في ظرفه ولزوم المقدمة قبله تحفظا على القدرة عليه.

**المنبه الرابع:** شيوع الأوامر الغيرية بالمقدمات عرفا وشرعا. وبيان ذلك: أن الأوامر الغيرية على قسمين:

القسم الأول: الأمر بمقدمة الوجود.

القسم الثاني: الأمر بمقدمة الصحة.

**أما الأول**: فهو شائع عرفا كما إذا قال المولى لعبده أو الأب لولده: (اذهب السوق واشتر اللحم) أو (انصب السلم واصعد على السطح) وشرعا كما في قوله تعالى ﴿اذهبا إلى فرعون إنه طغا فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى﴾، وظاهر هذه الأوامر أنها أوامر مولوية لأنها صدرت من المولى بما هو مولى، وظاهر ما يصدر من المولى بما هو مولى أنه أمر مولوي، لكن الأعلام المنكرين للوجوب الغيري اضطروا للتأويل، فحملوا الأمر في مثل هذه الموارد على الإرشاد أو التأكيد، فقال البعض بأن الأمر هنا للإرشاد إلى المقدمية أي: توقف ذي المقدمة على المقدمة، لكن من الواضح أن الحمل على الإرشاد يحتاج إلى قرينة وليست مطردة، لعدم صحة الإرشاد في بعض الموارد كما لو التفت المخاطب إلى المقدمية بحيث لامعنى لإرشاده اليها، كما في الآية الشريفة - فإن موسى وهارون كانا ملتفتين إلى أن الكلام مع فرعون متوقف على الذهاب إليه إذ لا يعقل الكلام المباشر دون الذهاب إليه، فلا حاجة للإرشاد إلى ذلك مضافا الى أنه في كثير من الموارد العرفية يكون الأمر بالمقدمة سابقا زمانا على الأمر بذيها ومعه لا معنى للإرشاد للشرطية قبل فعلية الأمر بذي المقدمة، كما ذهب البعض لحمل الأمر بالمقدمة على التأكيد كالسيد البروجردي في نهاية الأصول حيث أفاد - أن الأمر بالمقدمة تأكيد لداعوية الأمر بذي المقدمة، لأن المولى إذا أمر بذي المقدمة بأن قال: (زر الحسين عليه السلام) كان الأمر النفسي بنفسه داعيا نحو المقدمة، فصدور الأمر بالمقدمة إنما هو لتأكيد داعوية الأمر بذي المقدمة نحو المقدمة وليس أمرا مولويا، والجواب عن ذلك: أنه ليس معنى الداعوية إلا حكم العقل بالمنجزية لأن العقل إذا تلقى الأمر النفسي المولوي حكم بمنجزية التكليف، وحينئذ إما أن يكون الحكم العقلي قائما بالفعل أو لا، فإن كان قائما فهو قطعي ولا معنى للتأكيد فيه بالأمر الجعلي، وإن لم يكن قائما فلا موضوع للتأكيد أيضا إذ هو فرع وجود المؤكَّد.

فالنتيجة أن رفع اليد عن ظهور الأمر بالمقدمة في المولوية في مطلق الأوامر بلا مبرر.

**القسم الثاني:** الأمر بمقدمة الصحة، وهو المعبر عنه بالمقدمات الشرعية أو الشروط الشرعية كما في قوله تعالى ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ أو (تطهر لصلاة الآيات) فإن ظاهر الأمر المولوية، ولكن قال المنكرون: إنه إرشاد إلى الشرطية، وفيه: أن الإرشاد إلى الشرطية إنما يصح في فرض الجهل بالشرطية، وليس مطردا ففي مثل الصلاة والطهور في أزمنة الأئمة الباقر والصادق ع أصبح توقف صحة الصلاة على الطهور من الأمور الواضحة والضرورية في الشريعة، ولو مثل قوله عليه السلام: (لا صلاة إلا بطهور) و(الصلاة ثلاثة أثلاث ثلث طهور)، فإذا ورد مع ذلك (تطهر لصلاة الآيات) لم يكن وجه لحمله على الإرشاد للشرطية للعلم بها، بل هو على ما هو ظاهر فيه من أنه أمور مولوي صادر بداعي البعث.

**النقطة الثانية:** في منشأ الملازمة.

قد يقال: إن منشأ الملازمة إما عقلي وإما شرعي، فما هو منشأ الملازمة العرفية بين وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة؟

والجواب أن كثرة التقارن بين الأمرين من عوامل العلقة الاندماجية بينهما، مثلا: الشروط الارتكازية في باب المعاملات لا منشأ لها إلا كثرة التقارن، فمن الشروط الارتكازية في المعاوضات أن لا يكون تفاوت فاحش بين العوض والمعوض، فإذا انكشف التفاوت الفاحش ثبت خيار الغبن، ومناط هذا الخيار تخلف شرط ارتكازي حاف بالمعاوضات، ومنشأ هذا الشرط الارتكازي هو كثرة التقارن، أي: كثرة القرن بين المعاوضة والشرط في أزمنة سابقة جعله شرطا ارتكازيا ضمنيا وإن غفل عنه المتعاملان. ومن الموارد أيضا: باب الوضع، فإن الأب إذا جاء له ولد ووضع له اسم (علي) مثلا فإنه بكثرة القرن بينهما يتولد علقة اندماجية بحيث متى خطر اللفظ (علي) خطر المعنى وهو الولد المعين، ومن موارد هذه العلقة أيضا استبطان الحكم التكليفي للوعيد، فإنه لا ريب عرفا في أن العرف إذا تلقى أمرا إلزاميا بأن قيل: (أخرج الزكاة) فهم منه الوعيد على الترك، مع أن المولى لم يصرح به، ولكنه مدلول التزامي عرفي للأمر، وقد نشأ هذا المدلول من كثرة التقارن، أي أنه في أزمنة سابقة رأى المقنن العرفي أن الأمر التكليفي كي يكون فاعلا ومؤثرا لا بد من قرنه بالعقوبة الجزائية، ونتيجة القرن بينهما تحقق اندماج الوعيد في الأمر التكليفي بحيث متى ما تلقى العرف الأمر التكليفي انتقل إلى هذا المدلول الالتزامي وهو الوعيد.

ومن موارد ذلك أيضا: علاقة الحكم الوضعي والحكم التكليفي، فإذا قيل: (من أحيى أرضا مواتا فهي له) فإن المستفاد من الحديث الحكم الوضعي وهو الملكية، والعرف يستفيد من ثبوت الحكم الوضعي وهو الملكية الحكم التكليفي: وهو أن ليس لغير المالك التصرف في المال إلا بإذنه، واستفادة الحكم التكليفي من الوضعي مع أنهما حكمان مختلفان سنخا ناشئ عن كثرة القرن بينهما في أزمنة سابقة بحيث استبطن أحدهما الآخر، وهذا هو معنى العلقة الاندماجية بمعنى أن خطور أحدهما يقتضي خطور الآخر بنحو لا يحتمل العرف التفكيك ولا يصح عنده الفصل بينهما.

وهذا بعينه هو الوارد في مقدمة الواجب، فإنه متى ورد الأمر النفسي بذي المقدمة انتقل العرف إلى أمر الزامي بالمقدمة لعلقة اندماجية بينهما، ومنشأ هذه العلقة الاندماجية بينهما كثرة القرن بينهما في أزمنة سابقة، بحيث لا يحتاج الآمر الآن إلى إنشائين بل يكفي إنشاء واحد للأمر النفسي لأجل التفاته إلى أن الوجوب الغيري مدلول التزامي لكلامه نتيجة العلقة بينهما بسبب كثرة التقارن.

**النقطة الثالثة:** كان ما مضى بيانا للمقتضي، وهذه النقطة تتكفل لدفع المانع، حيث ورد في كلام بعض المحققين: أن هناك مانعا من الوجوب الغيري للمقدمة وهو اللغوية، وبيانه أن صدور محركين نحو ملاك واحد لغو، حيث لا يوجد في موارد الأمر الغيري والنفسي إلا ملاك واحد كملاك الحج، وصدور محركين للعبد نحو تحصيل ملاك واحد مع كفاية أحدهما لغو، فهذا هو المانع من الأمر الغيري بالمقدمة بعد المفروغية عن تمامية المقتضي.

**والجواب عن ذلك:** أن هناك عدة مبررات عرفية للأمر الغيري بالمقدمة كافية لدفع محذور اللغوية:

**المبرر الأول:** التدرج في البيان، إذ قد يكون الأمر بذي المقدمة له مقدمات كثيرة شاقة على المكلف، فلأجل أن لا يحصل من المكلف ردة فعل من الأمر بذي المقدمة مع كثرة مقدماته الشاقة يضطر المولى إلى الأمر بالمقدمة الأولى، فإذا أتى بها المكلف طلب منه الثانية وهكذا إلى أن يكون معدا نفسيا لتقبل الأمر بذي المقدمة، ويكون ذلك أقرب إلى امتثال المكلف، فالأمر الغيري المولوي بالمقدمة ليس لغوا للحاجة له في مثل هذا المورد.

**المبرر الثاني:** أن يكون في التصريح بالأمر النفسي محذور، من الخطر في ذكره أو عدم تقبل طبع المكلف له، فيقول الأب لولده: (احضر إلى البيت) ثم إذا جاء إلى البيت أصدر الأمر النفسي بذي المقدمة في حقه، ولو كان الأمر بالمقدمة لغوا لما صح تقديمه في هذه الموارد.

**المبرر الثالث:** أن الأمر الغيري المولوي قد يكون المبرر له مضافا لغرض بعث المكلف نحو المقدمة بيان أمر إضافي لا يلتفت له عقل المكلف لو خلي وحده، وهو إما تشخيص ما هو مصداق المقدمة واقعا أو بيان أسهل الطرق وأيسرها لذي المقدمة. مثلا: قد لا يلتفت المكلف إلى احتياج ذي المقدمة إلى المقدمة، فالمبرر هو بيان ما هو خافٍ عليه من مصداق المقدمة واقعا، أو قد يكون بيانا لأسهل الطرق كما لو كان لبغداد طرق متعددة فيقال: (اسلك الطريق الفلاني وادخل بغداد).

ولا يكون الأمر هنا إرشادا لأن الإرشاد فرع التفات العقل لغرض من الأغراض فيتصدى المولى لإرشاده لما المحقق للغرض، وأما إذا كان المأمور به النفسي ليس غرضا للعبد، بل هو غرض للمولى، وكان يتوقف واقعا على مقدمة خفية أو عدة مقدمات فيأمر المولى عبده بما الواقع أو الميسور فذلك ليس من باب الإرشاد المحض المنافي للمولوية، والحاصل أن دعوى اللغوية لا وجه لها، فإن الملاك وإن كان واحدا في هذه الموارد لكن الأمر الغيري ليس لغويا لوجود الكثير من المبررات العرفية المقتضية له، وإلا فلم ينضم الوعيد للأوامر الإلهية؟ مع أن الأمر والوعيد متجهان إلى غرض واحد وناشئين عن ملاك واحد ومع ذلك يصدران عن المولى الحكيم، مما يعني أن وحدة الملاك لا توجب لغوية المحركين نحوه.

**فتلخص من ذلك:** أن دعوى الملازمة العرفية بين الأمر بذي المقدمة والأمر الغيري بالمقدمة بينة.

**والحمد لله رب العالمين**

# 142-مبحث\_الأوامر\_282\_الثلاثاء\_6\_ذي\_الحجة\_1446هـ

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد وآله الطيبين الطاهرين**

**واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين**

**الملازمة بين الوجوبين النفسي والغيري:**

**وتحقيق المطلب في أمور ثلاثة:** في دعوى الملازمة بين الوجوب النفسي لذي المقدمة والوجوب الغيري للمقدمة، وفي إمكان الأمر الغيري المولوي، وفي دعوى الملازمة الاندماجية بين الأمرين.

**الأمر الأول:** في دعوى الملازمة بين الوجوبين.

**والملازمة على نحوين:** عقلية وعرفية.

**أما الملازمة العقلية فقد ذكر لها تصويران:**

**التصوير الأول:** ما يظهر من الشيخ المظفر رحمه الله [أصول الفقه ج2 ص292] من أن العقل يحكم بلزوم المقدمة، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع به من باب الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وهذا التصوير للملازمة العقلية بين الوجوبين محل منع:

**أولاً:** لأن العقل لا يحكم بلزوم المقدمة، فإن العقل إما أن يراد به العقل النظري وإما العقل العملي، فإن أريد به العقل النظري فغاية ما يدركه اللابدية، أي: لا يمكن الإتيان بذي المقدمة إلا بالإتيان بالمقدمة، ولا يحكم بالبعث أو القبح كي يقال بأنه يحكم باللزوم.

وإن أريد العقل العملي، فالعقل العملي إنما يحكم بلزوم امتثال الأمر بذي المقدمة، لا بلزوم المقدمة، أي: أن العقل النظري إذا أدرك أمرا فعليا للمولى حكم العقل العملي بلزوم إطاعته من باب حق الطاعة، بمعنى قبح عدم الامتثال، فإن فيه تفويتاً لحق الطاعة، وأما المقدمة فلا يوجد حكم من العقل العملي بلزومها، لا بمعنى البعث ولا بمعنى قبح الترك، بل ليس له حكم إلا الحكم بحق الطاعة وتطبيقه على ذي المقدمة والمقدمة بملاك الشروع في الإمتثال للأمر بذي المقدمة.

**ثانياً:** على فرض التسليم جدلاً بأن العقل العملي يحكم بلزوم المقدمة فدعوى الملازمة بين ما حكم به العقل وحكم به الشرع ممنوعة، فما يحكم به العقل يحكم به الشارع بما هو عاقل لا بما هو شارع ومولى.

**التصوير الثاني:** ما مضى من دعوى أن العقل النظري يدرك ابتداء ملازمة - في نفس الأمر والواقع - بين وجوبين شرعيين وهما وجوب ذي المقدمة ووجوب المقدمة،، وهذا هو المدعى في كلمات صاحب الكفاية والمحقق النائيني قدس سرهما.

**والملاحظ على ذلك:** أن الملازمة إما بمعنى الاستتباع القهري، أي أن أحد الحكمين - وهو الوجوب النفسي لذي المقدمة - يستتبع قهراً الوجوب الغيري للمقدمة شاء المولى أم أبى. وإما بمعنى أن الوجوب النفسي لذي المقدمة يدعو المولى إلى أن يأمر بالمقدمة لا أن بينهما استتباعا قهريا.

فإن كان المدعى هو النحو الأول وهو أن الوجوب النفسي يستتبع قهرا الوجوب الغيري فقد مضى بحثه، وذكرنا أن الوجوب فعل اختياري للمولى سواء أكان بمعنى الاعتبار أو الإرادة المبرزة، ولا يعقل أن يستتبع فعل اختياري فعلاً اختياريا آخر قهرا فإنه خلف اختياريته.

وإن كان المدعى هو النحو الثاني: أي أن الاستلزام بمعنى الداعوية والاقتضاء، وأن الوجوب النفسي لذي المقدمة يدعو المولى إلى أن يأمر بالمقدمة وإن لم يكن قهرا عليه، فالجواب عنه أن منشأ الداعوية إما إبراز الملاك أو المبدأ - وهو المحبوبية - أو حفظ الملاك، ويكفي في إبراز الجميع نفس الأمر النفسي بذي المقدمة، فإن الأمر النفسي بالحج يبرز الملاك اللزومي في الحج ومحبوبيته وأن مقتضى محبوبيته النفسية محبوبية مقدماته محبوبية غيرية، كما أنه حافظ للملاك لكونه داعيا إلى تحصيله. فلا وجه للملازمة بمعنى دعوة الأمر النفسي بذي المقدمة للأمر الغيري بالمقدمة، فدعوى الملازمة بهذا المعنى ممنوعة.

فالملازمة العقلية بين الوجوبين غير معقولة، ولو سلم أن الملازمة بمعنى الاستتباع القهري بين الحكمين معقولة لكنه لا مقتضي لها في وعاء الاعتبار والتقنين، إذ المقتضي المتصور في هذا الوعاء، ما ذكره الحسن البصري وصاغه صاحب الكفاية قده، وقد مر نقاشه.

هذا بالنسبة للملازمة العقلية، وأما دعوى الملازمة العرفية فقد أفيد في كلمات السيد الأستاذ مد ظله الشريف أن هنالك منبهات على ثبوت الملازمة العرفية، ولكن الصحيح منع ذلك وعدم تمامية المنبهات المذكورة على الملازمة العرفية:

**أما المنبه الأول:** وهو دعوى أن المولى لو أمر بفعل وكانت مقدمته خطرا أو ضررا على المكلف فإن المولى يلام على الأمر بالمقدمة وليس له الاعتذار بأنه أمر بذي المقدمة ولم يأمر بالمقدمة، فإن الصحيح أن العقلاء وإن لاموا المولى إلا أن مركز اللوم هو الأمر بذي المقدمة لا الأمر بالمقدمة، حيث يقال: كيف أمرته بالزيارة وأنت تعلم أن الأمر بها يستتبع مقدمات ذات خطر أو ضرر؟! فلا يكشف ذلك عن وجود ملازمة عرفية بين الأمرين.

**وأما المنبه الثاني**: وهو دعوى الاتفاق بين الأصوليين على لزوم المقدمة وإن اختلفوا في أن اللزوم عقلي أو شرعي، فإذا أبطلنا اللزوم العقلي تعين الشرعي. وفيه: أنه لا يوجد اتفاق على لزوم المقدمة، بل غاية ما اتفق عليه الأصوليون هو إدراك العقل النظري للابدية المقدمة لا حكم العقل العملي بزومها، وفرق بين المطلبين.

**وأما المنبه الثالث:** وهو دعوى التسالم على الأمر الغيري بالمقدمة كما نقل عن المحقق الطوسي والخوانساري وغيرهم، ففيه: أنه لم يظهر من كلماتهم إلا عدم وجدان المخالف لا الاتفاق على الوجوب، ولا عدم وجود المخالف. وقد يكون ذلك لعدم إثارة المسألة بين المتقدمين، أو لعل عدم الخلاف لوضوح اللابدية العقلية، فعدم وجدان المخالف أعم من وجود التسالم على الوجوب الغيري للمقدمة، ومنه يتضح الكلام في المقدمة المفوتة، فإن اتفاقهم على لزوم المقدمة المفوتة من بين المقدمات باعتبار بناء العقلاء على أن ترك المقدمة المفوتة تفويت لملاك ملزم في ظرفه، وهو قبيح موجب لاستحقاق العقوبة، وهذه النكتة لا تطرد في سائر المقدمات.

**وأما المنبه الرابع:** وهو أن الأمر الغيري بالمقدمة شائع عرفا وشرعا فهذا صحيح، ولكن وجود الأمر الغيري بالمقدمة شيء وثبوت الملازمة العرفية بين الأمرين شيء آخر كما سيأتي التعرض له في الأمر الثاني.

هذا ما يتعلق بالأمر الأول.

**الأمر الثاني:** بناء على عدم ثبوت الملازمة فهل الأمر المولوي الغيري بالمقدمة أمر ممكن في نفسه أم لا؟ الصحيح إمكانه، وظاهر الأوامر الصادرة بالمقدمات عرفا وشرعا أنها أوامر غيرية مولوية، والحمل على الإرشاد أو التوكيد حمل على نكتة غير مطردة، فالصحيح ما ذكره السيد الأستاذ أن هناك أوامر غيرية مولوية ببعض المقدمات، لكن غاية ما يثبت ذلك الإمكان.

وقد ادعيت الاستحالة من قبل المحقق الإصفهاني قدس سره وغيره، وبيانها بوجوه:

**الوجه الأول:** أن الأمر المولوي متقوم بالمحركية ولا محركية للأمر الغيري، لأن المحركية إما بسبب المثوبة على الفعل أو للعقوبة على الترك، والأمر الغيري لا يترتب على امتثاله مثوبة غير المثوبة على ذي المقدمة، ولا يترتب على تركه عقوبة غير عقوبة ترك ذي المقدمة، فلا محركية له.

**والجواب عن ذلك:** أنه يكفي في محركية الأمر صدوره من المولى وإن لم يستتبع عقوبة أو مثوبة، فإن العقل يرى أن أمر المولى بما هو مولى مستتبع من العبد الإمتثال وإن لم يتضمن وعدا ولا وعيدا.

**الوجه الثاني:** ما في كلمات المحقق أعلى الله مقامه [نهاية الدراية ج2 ص 105] وتبعه سيدنا الخوئي وسيد المنتقى قدس سرهما، وهو أن الأمر بذي المقدمة إما أن يكفي في المحركية نحو المقدمة أو لا، فإن كان كافيا فالأمر الغيري غير معقول لكونه تحصيلا للحاصل، وإن لم يكن كافيا فالأمر الغيري فضم مليار أمر غيري لن يكون محركا، إذ لا غرض للأمر الغيري الا امتثال الأمر النفسي فإذا لم يكن الأمر النفسي محركا نحو متعلقه فهل يتصور أن يكون الأمر الغيري محركا نحوه.

**الوجه الثالث:** نفس ما مضى ولكن بنكتة عقلائية وهي لغوية الأمر الغيري لا عقلية بنكتة امتناع تحصيل الحاصل.

**والجواب عن كلا الوجهين:** أن المختار هو الشق الأول من الوجه الثاني والثالث، وهو فرض كون الأمر النفسي محركا نحو المقدمة، ومع ذلك لا يرد كلا المحذورين، فإن اجتماع المحركين نحو فعل واحد بعنوانين مما لا إشكال فيه.

**والوجه في ذلك: أولاً:** أن ما أورد من محذور لو سلم فإنما يرد في فرض الطولية بين المحركين لافي فرض العرضية بينهما، فإنه لا يترتب عليه محذور تحصيل الحاصل ولا محذور اللغوية، ويكفي في صدورهما في عرض واحد استناد المحركية لأحدهما.

**وثانياً:** أنه لا مانع من اجتماع المحركين نحو فعل واحد حتى على نحو الطولية، وذلك لأن الأمر النفسي بذي المقدمة وإن كان بطبعه محركا نحو المقدمة، لكن هذا لا يوجب لغوية الأمر الشرعي بالمقدمة إذ يمكن أن يجتمع محركان على فعل واحد مع كون أحدهما بالمباشرة والآخر بواسطة عنوان آخر كعنوان الشروع في الإمتثال لذي المقدمة، ويكفي في اقتضاء المحركية للأمر الثاني تحريك من لا يحركه إلا تكرار الأمر بحيث يكون المجموع هو المحرك له نحو الإمتثال، ولهذا نظائر في الشريعة، مثلا قد حرم الشارع أكل القذارات مع أن العقل يحكم بلزوم ترك أكلها دفعا لضررها، والشارع حرم الظلم والعدوان مع أن العقل يحكم بلزوم تركهما، وإذا نذر المكلف أن يصلي الظهر اجتمع المحركان في حقه: وهما الأمر بالظهر والأمر بالوفاء بالنذر ونحو ذلك وهذا هو الجواب العام عن الوجهين.

وأما ما ذكره السيد الأستاذ مد ظله الشريف ليس نكتة مطردة في تبرير الأمر الغيري مع الالتفات إلى أنه أمر غيري بمقدمة قد فرغ عن مقدميتها لواجب نفسي. وبيان ذلك: أن المبررات المذكورة في كلامه مد ظله لدفع اللغوية هي التدرج في البيان، وكون التصريح بالأمر النفسي خطرا، وبيان مقدمة تخفى على عقل المكلف لولا بيان الشارع لها، فإن كل هذه المبررات التي ذكرت حيثيات نفسية لا غيرية، بمعنى أن المبرر لصدور الأمر الغيري على ضوء هذه المبررات تحصيل غرض نفسي للمولى، غير الغرض النفسي في ذي المقدمة، وهذا الغرض النفسي المطلوب للمولى هو التدرج في البيان أو دفع الخطر من التصريح بالأمر النفسي أو كشف المقدمة الخفية على عقل المكلف، وهذا ليس محل البحث، فإن مدعي اللغوية يدعي أن الأمر الغيري مع الالتفات إلى أنه أمر غيري بمقدمة فرغ عن دخلها في الواجب النفسي لغو لا مبرر له ما دام قد تحقق الغرض وتمت المحركية بالأمر النفسي بذي المقدمة، فلا يجدي في دفعه هذه المبررات، نعم وجود أوامر غيرية في العرف والشرع ظاهرة واضحة ويكفي في إمكان ذلك أن من المتعارف تعدد المحرك لضمان تحرك العبد نحو تحصيل الملاك، وهذا مما لا محذور فيه.

**الأمر الثالث:** بعد أن تبين أن لا ملازمة بين الوجوبين، وإمكان الأمر الغيري، يبقى أن ما أفاده دام ظله من دعوى الاندماجية بين الأمر النفسي والأمر الغيري محل تأمل، والسر في ذلك أن المدعى إما الاندماجية بين الأمرين ثبوتا أو إثباتا أي بحسب عالم الدلالة. فإن كان المدعى هو الاندماجية بينهما ثبوتا فهو غير معقول، فإن تحول الأمرين لمركب واحد من دون اعتبار لذلك من المولى محال، وأما النسبة بين الحكم الوضعي والتكليفي فهي نسبة الموضوع للحكم لا الاندماج، كما أن نسبة الوعيد والوعد للأمر نسبة الفاعلية للأمر المفروغ عن وجوده لا الاندماج، وإن كان المدعى هو الاندماج بينهما في عالم الدلالة والإثبات كما ادعى ذلك المحقق الإيرواني في أصول الأصول [ج1ص99] وهو أن الأمر النفسي بذي المقدمة يدل دلالةً التزامية عرفية على الأمر الغيري بالمقدمة، فهي دعوى مقابلة بدعوى أننا لا نرى بالوجدان هذا المدلول الالتزامي، فلو أمر المولى بزيارة الحرم الشريف مثلا فغايته أن يتبادر للعقل المقدمة الواضحة وهي المشي، أما لو كانت الزيارة مقتضية لأن يصحب معه أحدا ما وأن يكون معه كتاب وأن يفتح الباب بنفسه فكل هذا مما لا يدل على الأمر به الأمر النفسي بذي المقدمة دلالة التزامية عرفية، فهذه الدعوى لا منشأ لها إلا دعوى الملازمة العرفية بين الأمرين بغض النظر عن عالم الدلالة، وقد تبين عدم ثبوت هذه الملازمة.

**وتحصل مما سبق:** أن لا دليل على الملازمة بين الأمرين لا عقلاً ولا عرفاً وفاقاً للمحقق الإصفهاني وسيدنا الخوئي قدس سره وإن لم نقل بامتناع الأمر الغيري بالمقدمة كما قالا به قدس سرهما. **والحمد لله رب العالمين**

1. ج2 ص149. [↑](#footnote-ref-1)
2. ج6 ص203. [↑](#footnote-ref-2)
3. ج1 ص 204. [↑](#footnote-ref-3)
4. بحوث في علم الأصول ج2 ص191 وكذلك ص209. [↑](#footnote-ref-4)