مباحث الأصول

تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى

الشهيد السيد محمد باقر الصدر

الجزء الثاني

من القسم الأول

تأليف

سماحة آية الله العظمى السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

مكتبة آية الله العظمى
السيد كاظم الحسيني الحائري دام ظله

Scanned by CamScanner

بسم الله الرحمن الرحیم

Scanned by CamScanner

المقصد الأوّل: في الأوامر

وفيه فصول:

- مادّة الأمر.
- صيغة الأمر.
- إجزاء الأمر الاضطراريّ والظاهريّ.
- وجوب مقدّمة الواجب.
- اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه.
  - الترتّب.
  - التزاحم.
- أمر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط.
- تعلّق الأمر بالطبائع أو بالأفراد.
- بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.
- الوجوب التخييريّ.
- الوجوب الكفائيّ.

Scanned by CamScanner

معنىٰ مادّة الأمر

الجهة الأُولىٰ: في معنىٰ الأمر.

فقد ذُكر الطلب معنىً للأمر، وهو صحيح كما سيأتي بيانه إن شاء الله، وذكرت له
ضاً معانٍ أُخرىٰ في مقابل الطلب كالشيء، والفعل، والفعل العجيب، والحادثة،
لغرض، وغير ذلك.

ومن المعلوم: أنّ جملة من هذه المعاني من قبيل الغرض ليست من معاني الأمر
ن كانت من مصاديق معناه، فالغرض مثلاً في مثل قولنا: «جئتك لأمر كذا»
ستفيد من اللام لا من كلمة الأمر، وعدّه من معاني الأمر يكون من باب اشتباه
مفهوم بالمصداق، ومن هنا وقعت محاولتان مترتّبتان: إحداهما محاولة إرجاع
عاني الأمر غير الطلب إلىٰ معنىً واحد، والأُخرىٰ محاولة إرجاع الطلب وغيره
لىٰ معنىً واحد.

أمّا المحاولة الأُولىٰ: فقد يقال: إنّ ذلك المعنىٰ الواحد هو الشيء، والباقي
صاديق له، فالفعل شيء، والحادثة شيء وهكذا؛ ولذا ذكر صاحب الكفاية: أنّ
أمر له معنيان: الطلب والشيء[1].

ولاحظ المحقّق النائينيّ ﷺ وكذا المحقّق الإصفهانيّ ﷺ أنّ مفهوم الشيء بعرضه

---

(١) الكفاية، ج ١، ص ٩٠، طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

العريض لا يناسب أن يكون مدلولاً لكلمة الأمر، فقد ذكر الـ
أنّ الشيء يطلق على الجوامد، فيقال مثلاً: «زيد شيء من الأ
الأمر عليها، فلا يقال: «زيد أمر من الأُمور» ومن هنا ذكر: أ
هذا الجامع أضيق من دائرة الشيء، وهو الواقعة أو الحادثة،
الواقعة المهمّة والحادثة المهمّة. ونظير ذلك ذكره المحقّق الإص
ما يناسب أن يكون معنىً للأمر هو الفعل لا الشيء بعرضه العري
الواقعة أو الحادثة متقاربا المفهوم.

والصحيح: أنّ مدلول كلمة الأمر ـ بحسب المستفاد من موا
غير الطلب ـ وإن كان لا يساوق مفهوم الشيء بعرضه العريض
مضيّقاً بقدر ضيق مفهوم الواقعة والحادثة المهمّة أو الفعل، بل أمر
من الواضح صحّة استعمال الأمر في موارد لا أهمّيّة فيها، ولا
ولا فعل، فيقال: «كلام فلان أمر غير مهمّ»، ولا يُرىٰ في هـذا
«اجتماع المتناقضين أمر محال» أو «شريك الباري أمر محال
زيد أمر عجيب» مع أنّ هذه الأُمور اثنان منها مستحيل، والآ
وليست من الوقائع والحوادث أو الأفعال، بل نحن نرىٰ ـ بحسب
الأمر تستعمل في الجوامد أيضاً حينما تكون من قبيل أسماء ا
مثلاً: «النار أمر ضروريّ في الشتاء». نعم، العَلَم بالذات أو بالعر
عَلَماً بالإشارة) لا يقال عنه: إنّه أمر، فمفهوم الأمر مساوق لمفهو

Scanned by CamScanner

من الخصوصيّة، بمعنىٰ: أنّه مطعّم بجانب وصفيّ، وحيث إنّ الأعلام منسلخة عن الجانب الوصفي بالمرّة، ومتمحّضة في الجانب الذاتيّ والعلميّة؛ ولهذا تكون اسميّتها بهذا الاعتبار أقوىٰ من غيرها لا يطلق عليها الأمر، بينما يطلق عليها الشيء، وأمّا أسماء الأجناس فهي مطعّمة بجانب وصفيّ، فالخشب مثلاً ذات ثبتت له الخشبيّة.

هذا تمام الكلام في المحاولة الأُولىٰ.

وأمّا المحاولة الثانية: فتوحيد المعنىٰ لكلمة الأمر يتصوّر علىٰ ثلاثة أنحاء، فنتكلّم عن كلّ واحد منها تفصيلاً، ثُمّ نتكلّم عن الكلّ إجمالاً:

النحو الأوّل: أن يقال بإرجاع غير الطلب إلىٰ الطلب، وهذا ما استقربه المحقّق الإصفهانيّ رحمه الله، فبعد أن ذكر: أنّ غير الطلب عبارة عن الفعل، قال[1]: يمكن القول بأنّ استعماله في الفعل يرجع إلىٰ الاستعمال في الطلب بنحو من العناية؛ لأنّ الفعل في معرض أن يتعلّق به الطلب، فكما يعبّر عن الفعل بمطلب ولو لم يتعلّق به الطلب، فيقال عن فعل من الأفعال: إنّه مطلب مهمّ مثلاً، والنكتة في هذا الاستعمال هي شأنيّة تعلّق الطلب به، كذلك يصحّ أن تستعمل كلمة الأمر فيه، ففي قولنا مثلاً: «الصلاة أمر عظيم» أو «شرب الخمر أمر ذميم» استعمل الأمر في الطلب، إلّا أنّه استعمل فيه لقابليّة الفعل للطلب.

ويرد عليه ما عرفت: من أنّ كلمة الأمر قد تستعمل فيما لا يكون فعلاً حتّىٰ يكون من شأنه تعلّق الطلب به، كقولنا: «شريك الباري أمر مستحيل» أو «اجتماع النقيضين أمر مستحيل».

النحو الثاني: أن يقال بإرجاع الطلب إلىٰ غير الطلب، وهو ما استقربه المحقّق

Scanned by CamScanner

النائينيّ ﷺ على ما يظهر من عبارة تقريرات بحثه، فإنّه بعد أن ذكر: أنّ كلمة الأ
لها معنيان: الطلب والواقعة أو الحادثة قال: يمكن القول بأنّ الطلب ليس مع
براسه في مقابل الواقعة، بل مصداق من مصاديق الواقعة، فمعنىٰ الأمر إنّما ه
الواقعة أو الحادثة[١].

وهذا الاحتمال ساقط أيضاً؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ الطلب لو كان يطلق عليه الأمر بلحاظه مصداقاً للواقعة، إذن لما ك
فرق بين الطلب التشريعيّ من الغير والطلب التكوينيّ. وتوضيح ذلك: أنّ الطل
علىٰ قسمين: أحدهما الطلب التشريعيّ، وهو الطلب من الغير، كأن يطلب زيد
نأتي له بالماء، والآخر الطلب التكوينيّ، كما في قولنا: «زيد يطلب العلم
المال»، ومن الواضح: أنّ الأمر حينما يستعمل بمعنىٰ الطلب يستعمل في الطل
التشريعيّ، فيقال: «زيد يأمر بإتيان الماء» دون التكوينيّ، فلا يقال: «زيد يأم
بالعلم أو المال»، ولو كان استعماله للطلب باعتباره مصداقاً للواقعة، لما كان ف
ذلك فرق بين الطلبين، فإنّ الطلب التكوينيّ أيضاً واقعة[٢].

الثاني: أنّ الأمر بمعنىٰ الطلب يتعدّىٰ إلىٰ متعلّق الطلب، أعني: المطلوب وا
بالباء، فيقال: «أمرٌ بالصلاة»، كما أنّ الطلب يتعدّىٰ إلىٰ متعلّقه، فيقال: «طل
الصلاة»، بينما الواقعة أو الحادثة لا تتعدّىٰ إلىٰ متعلّق الطلب، فلا يقال بدلاً عن

---

(١) بقيد أن تكون لها أهمّيّة. راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٨٦ بحسب الطبع
المشتملة علىٰ حاشية السيّد الخوئيّ ﷺ.

(٢) ومن الطريف أنّ المحقّق الإصفهانيّ ﷺ يميل إلىٰ كون الأمر بمعنىٰ الجامع بين
الطلب التشريعيّ والطلب التكوينيّ. راجع نهاية الدراية، ج ١، ص ١٤٥ ـ ١٤٧ بحسب
طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

Scanned by CamScanner

«طلب الصلاة»: «واقعة الصلاة»، فهذا شاهد علىٰ أنّ الطلب إنّما سمّي أمراً بما هو طلب، فتعدّىٰ الأمر إلىٰ متعلّقه لا بما هو مصداق للواقعة، فلو كان الأمر بمعنىٰ الواقعة، لكان معنىٰ الأمر بالصلاة: الواقعة بالصلاة.

النحو الثالث: أن يقال: إنّ الأمر موضوع للجامع بين الطلب والواقعة.

وهذا يرد عليه ما ورد علىٰ سابقه مضافاً إلىٰ عدم تعقّل هذا الجامع في مقابل الوجه الثاني، فإنّه لو أُريد به جامع أوسع انطباقاً من مجموع مفهومي الطلب والواقعة كمفهوم الشيء مثلاً، فمن الواضح: أنّ كلمة الأمر ليست أوسع انطباقاً من كلا الأمرين. ولو أُريد به جامع مساوٍ لمجموعهما، فهذا عبارة أُخرىٰ عن نفس الواقعة، فإنّها تصدق علىٰ نفسها وعلىٰ الطلب، فرجع إلىٰ الوجه الثاني.

هذا هو الحساب التفصيليّ للأنحاء الثلاثة.

وهناك حساب إجماليّ لمجموعها، وهو استبعاد كون لفظة «أمر» لها معنىً واحد بأيّ نحوٍ من الأنحاء الثلاثة؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: اختلاف صيغة الجمع، حيث إنّ الأمر بمعنىٰ الطلب يجمع علىٰ أوامر، وبمعنىٰ الواقعة يجمع علىٰ أُمور، ويستبعد تعدّد الجمع بلحاظ اختلاف المصاديق، فإنّ هذا غير معهود في اللغة.

الثاني: أنّ الأمر بمعنىٰ الطلب له اشتقاقات، كآمر، ومأمور، وغير ذلك، بينما الأمر بمعنىٰ الواقعة جامد، فهذا أيضاً شاهد علىٰ تعدّد المعنىٰ، وأنّ المعنىٰ الملحوظ فيه النسبة يشتقّ منه، والمعنىٰ المعرّىٰ عنها جامد، وأمّا الفرق في الاشتقاق والجمود باختلاف المصاديق، فمستبعد؛ لعدم معهوديّته في اللغة.

Scanned by CamScanner

اعتبار العلوّ أو هو مع الاستعلاء أو الجامع في مادّة الأمر

الجهة الثانية: أنّ معنىٰ مادّة الأمر هل يعتبر فيه العلوّ، أو مع الا
الجامع بينهما، أو لا يعتبر شيء من ذلك؟

وهذا البحث تارةً يساق بلحاظ كون الأمر موضوعاً لحكم الع
الطاعة، بأن يقال: إنّ موضوع حكم العقل بوجوب الطاعة هل هو الا
أو الاستعلاء، أو لا؟ وهذا بحث عقليّ صرف لا بحث في المعنىٰ اللـ
الواضح: أنّه حينئذٍ لا معنىً للنزاع؛ إذ من المعلوم أنّ الموضوع لحكم ا
أمر المولىٰ، والمولويّة هي العلوّ الحقيقيّ، فيكون أمره موضوعاً لوجو
ولو كان بلا استعلاء، وكان بلسان ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَ
لم يكن من المولىٰ لم تجب الطاعة.

وأُخرىٰ يساق بلحاظ المعنىٰ اللغويّ للأمر، وفائدته فقهيّة فقط لا
يقال مثلاً: لو ورد «يجب إطاعة أمر الوالدين»، فهنا تظهر الثمرة؛ إذ
هذا البحث تشخيص موضوع وجوب الطاعة للوالدين، وأنّه هـل يش
الاستعلاء مثلاً، أو لا علىٰ إشكال في هذه الثمرة؛ إذ من الواضح عرفاً
الحكم والموضوع -: أنّه يفهم من دليل وجوب إطاعة الوالدين أنّ نكـ
ليس هو تجبّر الوالدين واستعلاؤهما، بل علوّهما الحقيقيّ وحقّهما، فلا
أيضاً لهذا البحث.

وعلىٰ أيّ حال، فهذا بحث في نفسه، وهو أنّه هل

Scanned by CamScanner

نعلاء، أو الجامع بينهما، أو لا يعتبر شيء من ذلك؟ والظاهر: أنّ العلوّ شرط، التساوي أو الدنوّ لا يسمّىٰ أمراً ولو كان مستعلياً. نعم لو كان مستعلياً، أي: ياً للعلوّ فكأنّه يكون مدّعياً للأمر، لا أنّه يكون أمراً حقيقة.

والخلاصة: أنّ اعتبار العلوّ ممّا لا ينبغي الإشكال فيه بحسب موارد ستعمالات العرفيّة. وأمّا الاستعلاء فالظاهر عدم دخله عرفاً علىٰ ما يبدو من رد استعماله. نعم، المستعلي يدّعي الآمريّة كما قلنا.

ومنه يظهر: أنّ دعوىٰ الجامع أيضاً باطلة، ولكنّه ـ علىٰ أيّ حال ـ قد عرفت أنّه مرة لهذا البحث: لا أُصوليّاً كما هو واضح، ولا فقهيّاً كما بيّنا.

Scanned by CamScanner

دلالة الأمر علىٰ الوجوب وملاكها

الجهة الثالثة: أنّ كلمة الأمر بعد أن ثبت أنّها بمعنىٰ الطلب يقع الكلام في هل تدلّ علىٰ جامع الطلب، أو خصوص الطلب الوجوبيّ.

والكلام هنا يقع في مقامين:

الأوّل: في أصل دلالة كلمة الأمر علىٰ الوجوب.

والثاني: بعد الفراغ عن أصل دلالته في أنّه ما هو ملاك هذه الدلالة ونكتت

أصل دلالة الأمر علىٰ الوجوب

أمّا المقام الأوّل: فقد حاول بعض الأُصوليّين أن يستدلّ علىٰ ذلك بجملة الآيات والروايات من قبيل قوله تعالىٰ: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[1] وما كان من قبيله من الروايات بتقريب: أنّ عنوان الأمر أُخذ موضوعاً للتح ومن الواضح: أنّ ما هو موضوع التحذّر إنّما هو الأمر الوجوبيّ دون الاستح فلو كان الأمر معناه مطلق الطلب ولو كان استحبابيّاً، لما كان يقع بإطلاقه موض للتحذّر.

ويرد عليه: أنّ الأمر ـ في الحقيقة ـ دائر بين التخصيص والتخصّص، وإنّما الاستدلال بهذه الآية وما كان من قبيلها من الروايات بناءً علىٰ تعيّن التخصّ بأن يقال: لابدّ من افتراض كون خروج الأمر الاستحبابيّ منها تخصّ لا تخصيصاً، بينما لا سبيل إلىٰ إثبات ذلك. أمّا بناءً علىٰ مبنىٰ عدم جريان أص عدم التخصيص عند الدوران بين التخصيص والتخصّص كما هو مبنىٰ صا

---

(١) سورة النور، الآية: ٦٣.

Scanned by CamScanner

الكفاية والمشهور بين المحقّقين، فواضح. وأمّا بناءً علىٰ القول بجريان أصالة عدم التخصيص وتعيّن التخصّص عند الدوران بينهما، فلأنّ هذا إنّما يكون لو لم تكن هناك ـ علىٰ تقدير التخصيص ـ قرينة متّصلة تدلّ عليه، وإلّا لما كان التخصيص حينئذٍ خلاف الأصل، وكان التخصيص والتخصّص عندئذٍ سواء، ولا يقتضي الأصل عدم أحدهما وتعيين الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّه علىٰ تقدير كون الطلب الاستحبابيّ أمراً تكون نفس كلمة الحذر مع بداهة عدم التحذّر في الاستحباب قرينة متّصلة علىٰ التخصيص.

وعلىٰ أيّ حال، فنحن في غنىً عن مثل هذا الاستدلال علىٰ دلالة الأمر علىٰ الوجوب؛ إذ لم يتحصّل إشكال معقول علىٰ دلالته علىٰ الوجوب، ولم يستشكل فقيه في لفظ أمر ورد من الشارع في فهم الوجوب منه عند عدم القرينة علىٰ الاستحباب، ويكفينا التبادر، ولا إشكال عند العقلاء والموالي العقلائيّة أنّهم يرتّبون آثار الوجوب عند صدور مادّة الأمر ممّن يفرغ عن مولويّته، وليس ذلك إلّا لدلالة العرف والوجدان علىٰ ذلك. نعم، ما يتعقّل البحث فيه هو نكتة هذه الدلالة، وهو البحث في المقام الثاني.

ملاك دلالة الأمر علىٰ الوجوب

وأمّا المقام الثاني: وهو البحث في نكتة دلالة الأمر علىٰ الوجوب، فهنا ينفتح باب ثلاثة احتمالات:

١ ـ أن تكون بالوضع.

٢ ـ أن تكون بالعقل.

٣ ـ أن تكون بمقدّمات الحكمة.

Scanned by CamScanner

والاحتمال الأوّل للمشهور، والثاني للمحقّق النائينيّ[١]، وتبعه السيّ
الأُستاذ دامت بركاته[٢]، والثالث ما اختاره المحقّق العراقيّ[٣].

وباختلاف هذه الاحتمالات الثلاثة تنشأ ثمرات في مقام الجمع بين الأدلّ
المتعارضة، وهذه المسالك الثلاثة بنفسها تجري في الصيغة أيضاً. والبحث الذي
نبحثه هنا قابل للانطباق علىٰ الصيغة. وعلىٰ أيّ حال، فأصل دلالة مادّة الأمر على
الوجوب مفروغ عنه، ويكفي في إثباته التبادر والوجدان، وإنّما الكلام في أن
ملاكه هل هو الوضع، أو العقل، أو مقدّمات الحكمة؟

أمّا الاحتمال الأوّل: فتعيّنه موقوف علىٰ إبطال الاحتمالين الآخرين؛ إذ الدليل
علىٰ الوضع إنّما هو الفهم العرفيّ والعقلائيّ للوجوب من الأمر، وهذا إنّما يدلّ
علىٰ الوضع لو لم يكن منشأ آخر لهذا الفهم من إطلاق أو عقل، فلنتكلّم في هذين
الاحتمالين.

وأمّا الاحتمال الثاني: فخلاصة كلام المحقّق النائينيّ فيه: أنّ المولىٰ حينما
يتصدّىٰ للطلب بمادّة الأمر أو صيغته أو غير ذلك: فتارةً يقترن هذا بصدور بيان
علىٰ الترخيص في الخلاف متّصل أو منفصل، وأُخرىٰ لا، ففي الأوّل لا يكون مثل
هذا التصدّي للطلب المقرون بالترخيص في الخلاف موضوعاً لحكم العقل
بوجوب الامتثال؛ إذ للعبد أن يأخذ بالرخصة. وفي الثاني يكون نفس التصدّي

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ٨٧ و٩٥ ـ ٩٦ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ
حاشية السيّد الخوئيّ، وفوائد الأُصول، ج ١، ص ١٢٩ و١٣٥ ـ ١٣٧ بحسب طبعة
جماعة المدرّسين بقم.

(٢) راجع المحاضرات، ج ٢، ص ١٤ و١٣١ ـ ١٣٢.

(٣) راجع المقالات، ج ١، ص ٢٠٨ و٢٢٢ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

Scanned by CamScanner

بلا إصدار ترخيص موضوعاً لحكم العقل بلزوم التحرّك من بـاب قـانون
ة والمولويّة، فيعنون هذا الأمر بـعنوان الوجـوب، فـاللفظ لا يـدلّ عـلىٰ
ب، وإنّما الوجوب شأن من شؤون حكم العقل المترتّب علىٰ طلب المولىٰ[1].
نّ هذا الكلام غير صحيح، ومزيد التعمّق يعطي أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ ومن
أرادوا المشي علىٰ هذا الوجه، فلابدّ لهم من منهج آخر في الفقه. وتوضيح
ي هذا المقام هو: أنّه يرد عليه:
: الحلّ؛ لوضوح: أنّه لو صدر من المولىٰ طلب ولم يصدر منه ترخيص في
، ولكن علمنا واقعاً بعلم غير مستند إلىٰ بيان المولىٰ بأنّـه تـطيب نـفسه
يرضىٰ به؛ لأنّ ملاك الطلب غير شديد في نفس المـولىٰ مـثلاً، فـالعقل
م بلزوم الامتثال، إذن فما هو موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال هـو
طلب من المولىٰ وأن لا يرضىٰ واقعاً وفي نفسه بالترك؛ لشدّة الملاك وقوّة
في نفسه، وهذا مطلب يحتاج إلىٰ كاشف لا محالة، ومجرّد صدور الطلب
أن نعرف شدّة ملاكه وعدم رضاه بالترك لا يكفي لإثبات الوجوب، إذن
افتراض دلالة لفظيّة للأمر علىٰ أنّ الطلب يكون علىٰ أساس ملاك شديد
ب نفس الآمر بالترك، وليس كما يقوله المحقّق النائينيّ ﷺ من كفاية عدم
ترخيص؛ لكون موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو الطلب مع عـدم
ترخيص في الخلاف حتّىٰ لا نحتاج إلىٰ دلالة لفظيّة.
أ: النقض بأنّ هذا المسلك له لوازم في الفقه لا يلتزم بـها أصـحاب هـذا

Scanned by CamScanner

فمنها: رفع اليد عن دلالة الأمر على الوجوب إذا دلّ عموم عامّ على الترخيص، كما لو ورد «لا بأس بترك إكرام العالم» وورد «أكرم الفقيه»، فهم يقولون عادةً بالتخصيص؛ لتعارض الخاصّ مع العامّ، وتقدّمه عليه في مقام حلّ المعارضة، بينما على هذا المسلك لا تعارض بينهما أصلاً؛ لأنّ الخاصّ إنّما دلّ على الطلب، والعامّ دلّ على الترخيص في الترك، ولا منافاة بينهما، وبما أنّ الطلب المقترن بالترخيص في الترك ليس موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال فلا يجب الامتثال في المقام، وهذا ممّا لا يلتزم به فقيه عادةً. نعم، لو قيل: إنّ موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال هو الطلب مع عدم صدور ترخيص لو كان الأمر دالاًّ لفظاً على الوجوب، لما قدّم عليه، لم يرد هذا النقض، لكن هذا الكلام ـ كما ترى ـ تحكّم واضح.

ومنها: أنّه لو صدر طلب ولم يقترن بترخيص متّصل، ولكن احتملنا ورود ترخيص منفصل، فمن الواضح: أنّ الفقهاء عادةً يفتون بالوجوب. وهذا تفسيره على مسلكنا واضح؛ إذ الأمر دالّ على الوجوب، والظهور حجّة، فيؤخذ به ما لم يصل المعارض. وأمّا على هذا المسلك، فلا يثبت الوجوب؛ لأنّ الوجوب حكم عقليّ موضوعه هو أن يصدر الطلب ولا يصدر الترخيص، وهذا غير معلوم، بل يمكن الرجوع إلى الأُصول المؤمّنة كحديث الرفع حيث شككنا في تحقّق ما هو موضوع لوجوب الطاعة، وهو الطلب مع عدم الترخيص[1].

(١) أمّا إجراء استصحاب عدم صدور الترخيص، فلا يحلّ المشكل؛ وذلك لوضوح بناء الفقهاء بما فيهم المحقّق النائينيّ ﷺ لدى صدور الأمر وعدم وصول الترخيص على الوجوب برغم احتمال صدور ترخيص لم يصل حتّى لو لم نكن نؤمن بحجّيّة

Scanned by CamScanner

الاستصحاب، أو لم يكن يجري الاستصحاب لتوارد الحالتين مثلاً، أو كنّا نؤمن بجريان استصحاب الترخيص الثابت في أوّل الشريعة في كلّ شيء مثلاً.

على أنّه لو كان هناك لازم لمنشأ حكم العقل بالوجوب يجعل ذلك في باب ورود الأمر من لوازم الأمارة، في حين أنّه بناءً على الحاجة لدى احتمال الترخيص إلى استصحاب عدم الترخيص يصبح من لوازم الأصل؛ لأنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات.

نعم، يحتمل أن يكون مقصود الشيخ النائينيّ ﷺ: أنّ أمر المولى موضوع لحكم العقل بالوجوب لدى عدم وصول الترخيص من المولى، فمجرّد عدم وصول الترخيص كافٍ في ثبوت الوجوب، ولا يرد عليه هذا النقض، ولكن هذا يعني: أن يختلف الأمر الواحد في كونه وجوبيّاً أو استحبابيّاً بالنسبة لعبدين: أحدهما اطّلع على صدور الترخيص في الخلاف والآخر لم يطّلع عليه، بل بالنسبة لعبد واحد في زمانين لم يصله الترخيص في أحدهما ووصله الآخر، ولا أعرف: هل يلتزم صاحب هذا المبنى بهذه النتيجة، أو لا؟

ثُمّ إنّ البحث إلى هنا كان ردّاً لمدرسة الشيخ النائينيّ ﷺ التي أنكرت وجود وجوب أو استحباب في الشريعة، وجعلتهما أمرين عقليّين، في حين أنّ المشهور يعتقدون: أنّ ذينك الأمرين العقليّين بابهما باب التنجيز، ويوجد من ورائهما حكم الشرع الوجوبيّ أو الاستحبابيّ.

ولكن الحديث لا ينتهي إلى هذا الحدّ؛ وذلك لأنّ هناك سؤالاً يواجهه المشهور ولا يواجهه الشيخ النائينيّ ﷺ، ولابدّ من الجواب على هذا السؤال.

والسؤال الذي يواجهه المشهور هو: أنّهم مطالبون ببيان الفرق الثبوتيّ بين الوجوب والاستحباب المولويّين، أو الشرعيّين ما داموا آمنوا ـ وعلى خلاف مسلك الشيخ النائينيّ ﷺ ـ بوجود وجوب واستحباب مولويّين. ولا يكفي مجرّد الفرق الإثباتيّ بينهما

Scanned by CamScanner

بدعوىٰ: أنّ الأمر يدلّ علىٰ الوجوب وضعاً، أو إطلاقاً، وأنّ الترخيص يكون بالقرينة، فإنّنا يجب أن نعرف ما وراء هذا الإثبات من وجوب واستحباب والفرق بينهما؛ حتّىٰ نبني في مرحلة الإثبات تارةً علىٰ الوجوب، وأُخرىٰ علىٰ الاستحباب.

وقد يفرّق بينهما بناءً علىٰ الإيمان في باب الأحكام بمرحلة بين مرحلة البيان والإثبات ومرحلة المبادئ من الحبّ والبغض، اسمها مرحلة الجعل والاعتبار، بأنّ المجعول والمعتبر في فرض الوجوب يختلف عنه في فرض الاستحباب بدخول عنصر الإلزام في الأوّل دون الثاني.

إلّا أنّ هذا المقدار من الفرق لا يُروي الغليل؛ فإنّ روح الحكم عبارة عمّا وراء هذا الجعل والاعتبار، أو المجعول والمعتبر، فينتقل السؤال إلىٰ أنّه: ما هو الفرق الكامن من وراء الجعل والاعتبار بين الوجوب والاستحباب والذي لولاه لما كان الفرق في صيغة المجعول أو المعتبر ذا جدوىً، وأيّ قيمة للاعتبار لو لم يكشف عن حقيقة مّا؟!

قد يقال: إنّ الفارق الحقيقيّ في روح الحكم الذي يجعله تارةً وجوبيّاً، وأُخرىٰ استحبابيّاً، هو ما مضىٰ عن أُستاذنا﵀: من أنّ المولىٰ يطيب نفساً بالترك أو لا. فإن كان يطيب نفساً بالترك، كان الأمر استحبابيّاً، وإلّا كان وجوبيّاً.

ولكن السؤال هنا يصعد درجة، فيكون السؤال عن أنّه: كيف يعقل أن يكون شيء مّا مطلوباً للمولىٰ، ومع هذا يطيب نفساً بتركه؟! أفليس طيب النفس الكامل بالترك لا يكون إلّا لدىٰ انتفاء الرغبة إلىٰ الفعل تماماً؟!

وإذا قيل: إنّ طيب النفس بالترك أو اشمئزازها عن الترك أمر ذو درجات، فكلّما اشتدّت رغبة المولىٰ في الفعل اشتدّ اشمئزازه من الترك، وكلّما خفّت الرغبة ضعف الاشمئزاز، وهذا ما قد نسمّيه بطيب النفس بالترك، قلنا:

Scanned by CamScanner

أوّلاً: هل يجوّز العقل إثارة اشمئزاز المولىٰ لمجرّد ضآلة الاشمئزاز؟!

وثانياً: لابدّ من تعيين تلك الدرجة التي هي مرتبة الوجوب، والدرجة التي هي مرتبة الاستحباب، فيا تُرىٰ هل درجة السبعين مثلاً للاشمئزاز، أو عدم طيب النفس بالترك هي درجة الوجوب، ودرجة التسعة والستّين هي درجة الاستحباب، أم ماذا؟ أو تقولون: إنّ المقياس هو صدور الترخيص من الشارع في الترك؟ وهذا رجوع إلىٰ مسلك الشيخ النائينيّ رحمه الله.

وقد يقال: إنّ الفارق الحقيقيّ في روح الحكم بين الوجوب والاستحباب هو ما مضىٰ أيضاً عن أُستاذنا رحمه الله من شدّة الملاك وضعفه، سواءٌ قصد بالملاك الحبّ والبغض، أو المصلحة والمفسدة.

إلّا أنّ هذا المقدار من البيان أيضاً لو لم يرجع إلىٰ ما سيأتي إن شاء الله، وكان المقصود بشدّة الملاك وضعفه شدّته أو ضعفه ذاتاً، فهو غير كافٍ؛ وذلك لأنّنا نقول:

أوّلاً: هل يجوّز العقل مخالفة طلب المولىٰ لمجرّد ضعف الملاك؟

وثانياً: لابدّ من تعيين درجة الشدّة والضعف، فهل درجة السبعين من شدّة الملاك هي درجة الوجوب مثلاً، ودرجة التسعة والستّين درجة الاستحباب، أم ماذا؟ أو تقولون: إنّ المقياس هو وصول ضعف الملاك إلىٰ مستوىً يطيب المولىٰ نفساً بالترك، فهذا هو مورد الاستحباب، ولو اشتدّ الملاك إلىٰ مستوىٰ عدم طيب النفس بالترك، فهذا هو مورد الوجوب؟ فهذا رجوع إلىٰ مقياسيّة التعبير السابق الذي بحثناه، أو تقولون: إنّ المقياس هو صدور الترخيص من المولىٰ وعدمه؟ فهذا رجوع إلىٰ كلام الشيخ النائينيّ رحمه الله.

والحلّ: أن يقال: إنّ الحبّ والبغض في نفس المولىٰ: تارةً يكون مصبّه ذات الفعل، وأُخرىٰ يكون مصبّه نفس كون المكلّف ملزماً ومقيّداً بالفعل أو الترك برسوم العبوديّة، أو

Scanned by CamScanner

كونه حرّاً لا حرج عليه في الفعل أو الترك عقلاً، فمثال حبّ مجرّد الإلزام الأوام
الامتحانيّة التي لا ملاك في متعلّقها، وإنّما الملاك عبارة عن نفس الامتحان الذي يتحقّ
بكونه مُلزَماً حتّىٰ يعرف: هل يعمل وفق ما تقتضيه مراسم العبوديّة، أو لا؟ ومثال حـ
حرّيّة العبد هو المستحبّات والمكروهات، فالمستحبّ مثلاً إنّما صار مستحبّاً لأنّ هنا
مصلحة في فعله بلا مزاحم في الفعل أو بمزاحم مغلوب، وقد أولدت المصلحة بالنس
لذات الفعل الحبّ في نفس المولىٰ، ولكن كان هذا الحبّ مزاحَماً بحبّ المولىٰ لكون عبد
حرّاً غير مُلزَم، وهذان الحبّان يكونان علىٰ مصبّين لا علىٰ مصبّ واحد، فأحدهما حـ
للفعل، والآخر حبّ لعدم كون العبد مقيّداً بلحاظ رسوم العبوديّة بالفعل ومضطرّاً إلي
ولأن يكون شاعراً بالحرّيّة مثلاً، وغير حاسّ بالضغط المولويّ علىٰ نفسه في هذا الفعل
ومهما يشتدّ حبّ المولىٰ لحرّيّة عبده لا يوجب ذلك ضعفاً في حبّه للفعل، ولكنّه قـ
يزاحمه في عدم إيجاب المولىٰ للفعل؛ لأنّ إيجابه له يُخسّر المولىٰ حرّيّة عبده، ويمكن أ
يُجعل هذا شعبة من شعب مصلحة التسهيل، أو معنىً من معانيها. ونتيجة هذا التزاحم هي
أنّ المولىٰ يبرز حبّه للفعل بالأمر به، أو بأيّ شكل آخر، ويبرز إرادته لكون العبد مختا
وغير حاسّ بالضغط المولويّ تجاه الفعل، فإن فعل العبد ذاك الفعل برغم حرّيّته وعـد
الإحساس بالإلزام، فقد تحقّق للمولىٰ كلا هدفيه، أو كلا محبوبيه: الفعل مع حرّيّة العبـ
وإن ترك العبد ذلك الفعل عملاً بحرّيّته، فقد حصل للمولىٰ أحد المحبوبين، وهو حـرّ
العبد، وخسر المحبوب الآخر وهو الفعل.

والحبّ والبغض إن كان مصبّهما الفعل، فهما يتكاسران لا محالة؛ لأنّهما ضدّا
لا يجتمعان في مصبّ واحد، فلدىٰ غلبة المصلحة يبقىٰ الحبّ وحده، ولدىٰ غلـ
المفسدة يبقىٰ البغض وحده، ولدىٰ تساويهما لا يبقىٰ حبّ ولا بغض، ولكن حبّ الفعـ

Scanned by CamScanner

وحبّ حرّيّة العبد لا يتكاسران في طرف الفعل؛ لأنّهما ليسا في مصبّ واحد، بل في مصبّين، فمهما اشتدّ حبّ المولىٰ لحرّيّة العبد وعدم كونه ملزماً عقلاً بالفعل لا يوجب ذلك ضعف حبّ الفعل. نعم، حبّ الفعل بما أنّه ينتهي ـ لا محالة ـ إلىٰ حبّ إلزام العبد بالفعل يقع التكاسر بينه وبين حبّ الحرّيّة، أو قل: بغض الإلزام في طرف كون العبد ملزماً عقلاً برسوم العبوديّة بالفعل، فقد يغلب حبُّ الفعل حبَّ المولىٰ لحرّيّة عبده، ويكسره ويفنيه، وقد يكون ضعيفاً بالقياس إلىٰ حبّه لحرّيّة عبده فلا يفنيه.

إذا عرفت ذلك، قلنا: إنّ ما يوجد ثبوتاً وراء جعل الإلزام واعتباره، أو وراء جعل الفعل علىٰ العهدة، أو ما شئت فعبّر؛ عبارة عن حبّ المولىٰ لكون العبد مقيّداً من ناحية رسوم العبوديّة بالفعل، سواء كان ذلك حبّاً لنفس التقيّد ابتداءً، أي: غير ناتج من حبّ المتعلّق وهو الفعل، وذلك كما في الأوامر الامتحانيّة، وكذلك في الأوامر التي كان الهدف منها مجرّد التعبّد، أو كان حبّاً ناتجاً من حبّ المتعلّق، وهو الفعل الذي طغىٰ علىٰ حبّ الحرّيّة لو كان للمولىٰ حبٌّ لحرّيّة عبده وعدم تقيّده.

ويحتمل أن يكون المقصود لأُستاذنا الشهيد ﷺ من شدّة الملاك وضعفه شدّته وضعفه النسبيّان، أي: بالقياس إلىٰ مصلحة حرّيّة العبد، أو حبّ المولىٰ لعدم تقيّد عبده، أو عدم إحساسه بضغط المسؤوليّة، وكذلك يحتمل أن يكون مقصوده ﷺ بطيب نفس المولىٰ بالترك غلبة حبّه لحرّيّة العبد علىٰ حبّ الفعل الذي كان يوجب الإلزام.

ويحتمل أيضاً أن تكون النكتة الواقعيّة التي كان يتلمّسها الشيخ النائينيّ ﷺ بذكائه الوقّاد هي ما شرحناه، أي: كان يرىٰ: أنّ أمر المولىٰ يوجب في ذاته الإلزام، إلّا أن يكون المولىٰ نفسه راغباً في ترخّص العبد، ووقع الاشتباه في فرض هذه الخصوصيّة إثباتيّة بصدور الترخيص في حين أنّها ثبوتيّة.

Scanned by CamScanner

الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة العقليّة:

بقي شيء في المقام خارج عن حريم البحث الأُصوليّ، وهـ
والاستحباب، وكذلك الحرمة والكراهة كما يوجدان في حَقل الشريعة كذ
حقل العقل العمليّ، أو الفضائل والرذائل العقليّة، فربّ شيء يكون حس
لا يجب في منظار العقل فعله، كالعفو الذي هو حسن عقلاً ولكنّه ليس وا
القصاص حقّاً. والتفسير الذي حقّقناه للفصل بين الوجوب والاستح
الشريعة لا يأتي في حقل الفضائل والرذائل العقليّتين؛ إذ لا يوجد
مقتصرين في حقل العقل ـ مولىً آمر وراء أنفسنا يطلب منّا شيئاً، ولك
نفس الوقت في مرخوصيّتنا وحرّيّتنا، فلابدّ لنا من تفسير آخر للفرق
والاستحباب في حقل الأحكام العقليّة بعد فرض البناء علىٰ مبنىٰ
والقبح العقليّين.

فهل نعود إلىٰ التفسير باختلاف الدرجة ونقول: إنّ الحَسَن الشديد الحُ
والقبيح الشديد القبح هو الحرام، وما بينهما متوسّطات، والوسط الحقيق
مباحاً عقلاً، لايعدّ فضيلة ولا رذيلة، فكأنّ لدينا سُلّماً واحداً وقع في
النهائيّ منه أشدّ الرذائل المحرّمة، وفي الدرج الأعلىٰ النهائيّ منه أشدّ ال
وبينهما متوسّطات يخفّ قبحها أو حُسنها بمقدار بُعدها عن أحد القطبين
الحقيقيّ في هذا السلّم هو رفّ المباحات؟!

إنّ هذا التفسير يشتمل علىٰ بعض المفارقات من قبيل:

١ ـ إنّنا لا نمتلك حدّاً مشخّصاً لفصل الواجبات عن المستحبّات. فيا تُ

Scanned by CamScanner

أنّ الحسن البالغ مرتبة السبعين هو الواجب، وما نقص عنه ولو مرتبة واحدة هو المستحبّ مثلاً، أم ماذا؟

٢ ـ إنّ لازم ذلك أن يصحّ القول بأنّ كلّ ما هو حسن فنقيضه قبيح؛ لأنّ الفعل ونقيضه ككفّتي الميزان، وبقدر ما يصعد أحدهما ينزل الآخر، فبقدر ما يقترب الحسن إلىٰ ذروة السلّم يقترب نقيضه إلىٰ أسفله، في حين أنّ هذا خلاف الوجدان، فإنّنا نرىٰ بوجداننا أنّ العفو حَسن وفي مرتبة عالية من الحسن، ولكن القصاص ليس قبيحاً، وكيف يكون قبيحاً وهو حقّ؟! والحقّانيّة لا تجتمع مع القبح.

٣ ـ إنّه لو وقع التزاحم بين قبيح في أقلّ مراتب الحرمة وحَسَن غير بالغ مرتبة الوجوب، لزم أن يجوز ارتكاب ذاك القبيح، وتنتفي حرمته؛ وذلك لأنّه سيتنزّل عن قبحه ولو جزئيّاً بالمزاحمة مع الحَسَن، وبهذا التنزّل يخرج عن حريم الحرمة؛ لأنّنا كنّا قد فرضناه في المراتب الدنيا من الحرمة، مثال ذلك ما لو كان كشف سرّ مختصر عن أمر له ألف طرف يؤدّي إلىٰ الإضرار بواحد منهم إضراراً خفيفاً، وفي نفس الوقت يؤدّي إلىٰ نفع تسعماءة وتسعة وتسعين نسمة نفعاً كبيراً، فكانوا راضين بكشف السرّ، ولم يكن تحقيق هذا النفع واجباً علينا، فيا تُرىٰ هل يصبح كشف السرّ هذا جائزاً عقلاً، ولا نكون مُلزَمين أمام ذاك الواحد لأجل أنّه استلزم نفع كثير من الناس ممّا لم يكن واجباً؟ كلّا، إنّ ضميرنا لا يدلّ علىٰ ذلك، ولو كان ضرب يتيم ضربةً مختصرة لا يبكي عليها إلّا دقائق موجباً لنفع آخرين نفعاً هائلاً في غير ما يكون واصلاً حدّ الوجوب كإنجاء النفس من الهلكة مثلاً، فهل يجوز ظلم هذا اليتيم بأقلّ ظلم في سبيل إدخال نفع هائل في جيب آخرين والذي لولا استيجابه لظلم اليتيم، لكان من أفضل الأعمال غير الواجبة؟ كلّا.

وعليه فلننتقل إلىٰ تفسير ثانٍ للوجوب والاستحباب، أو للحرمة والكراهة في باب

Scanned by CamScanner

الفضائل والرذائل العقليّتين، وهو: أن نفترض للفضائل والرذائل سلّمين متبائنين بدلاً
مضىٰ من افتراض سلّم واحد لها جميعاً، فهناك سلّم للفضائل وهي ما يكون فعلها ح
وسلّم آخر للرذائل وهي ما يكون فعلها قبيحاً، وهما سلّمان متوازيان لا يلتق
ولا يستلزم حسن الشيء قبح نقيضه وبالعكس، ونفترض الفرق بين الوجـ
والاستحباب فرق درجة، وكذلك الفرق بين الحرمة والكراهة.

وهذا التفسير أيضاً باطل؛ لأنّه لا يخلو عن بعض المفارقات من قبيل:

١ ـ لم يتّضح لنا ما هو الحدّ الدقيق بين الوجوب والاستحباب والمفروض
الواجبات والمستحبّات في سلّم واحد، والفرق بينهما فرق درجة، وكذلك لم يتّضح لـ
هو الحدّ الدقيق بين الحرمة والكراهة والمفروض: أنّ المحرّمات والمكروهات في
واحد والفرق بينهما فرق درجة، ولا أظنّ إمكان الوصول إلىٰ حدّ مائز إلّا بالاعتباط.

٢ ـ يلزم من ذلك عدم استنْبطان الوجوب لعنصر الإلزام؛ لأنّ الإلزام مساوق للذمّ
الترك، والذمّ علىٰ الترك مساوق لقبح الترك وقد فرضنا عدم استلزام الحُسن قبح النقـ
وبالعكس، ولا معنىً لفرض مساوقة شدّة الحسن لقبح النقيض؛ فإنّ الحسن الشديـ
ساوق قبح النقيض شديداً، لكان الحسن الخفيف أيضاً مساوقاً لقبح النقيض، ولـ
بدرجة أخفّ، وهذا رجوع إلىٰ التصوير الأوّل الذي كان السلّم فيه واحداً، أي: كان الحـ
والقبح فيه عبارة عن نسبة كلّ من الفعل والترك إلىٰ نقيضه في درجة الرجحان.

وعليه فينحصر الأمر في التفسير الثالث، وهو أن يقال: إنّ للحسن والقبح سلّمين: سـ
للحسن وسلّم للقبح، ويكون سلّم الحسن هو سلّم المستحبّات والمكروهات، أي: أنّ
حسن مستحبّ ونقيضه مكروه، وسلّم القبح هو سلّم الواجبات والمحرّمات، أي: أنّ
قبيح حرام ونقيضه واجب.

Scanned by CamScanner

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الحسن مهما بلغ ذروته لا يستبطن الإلزام، وإنّما الإلزام عنصر مستبطن في القبح، فإنّ الإلزام عبارة أُخرىٰ عن استحقاق الذمّ علىٰ المخالفة، وهو عبارة أُخرىٰ عن قبح المخالفة، إذن فالفرق بين الواجب والمستحبّ في منطق العقل العمليّ عبارة عن أنّ المستحبّ ما لا يحكم العقل العمليّ بقبح تركه وإن حكم بحسن فعله، وعنصر الحسن غير عنصر قبح الترك، ومهما صعد الحسن في سلّمه لايعني قبح الترك، فالمستحبّ ما يكون حسناً وليس تركه قبيحاً كالعفو، والواجب ما يكون تركه قبيحاً سواء كان فعله حسناً بحسن آخر أو كان حسن فعله عبارة أُخرىٰ عمّا فيه من الاحتراز عن القبيح، وأيضاً نقول: المكروه العقليّ ما يكون تركه حسناً من دون أن يكون فعله قبيحاً، وذلك من قبيل القصاص في مورد يحسن العفو، والحرام العقليّ ما يكون فعله قبيحاً سواء كان تركه حسناً بحسن آخر أو كان حسن تركه عبارة أُخرىٰ عمّا فيه من الاحتراز عن القبيح، ومثال ذلك إيذاء شخص بلا سبب، فإنّه قبيح وحرام عقلاً، وتركه لا حسن فيه إلّا بمعنىٰ مجانبة القبح؛ ولذا ترىٰ أنّ فاعل الإيذاء يستحقّ الذمّ والتقاصّ من قبل الشخص المؤذىٰ، ولكن تارك الإيذاء لا يستحقّ شكراً من قبل الشخص الذي لم يؤذه.

والآن نعود مرّةً أُخرىٰ إلىٰ حديثنا عن الوجوب والاستحباب الشرعيّين؛ لنفتح قوساً آخر لكلام خارج عن حريم علم الأُصول:

ملاك الانبعاث عن التكليف في النظر العرفانيّ:

قد عرفنا ممّا سبق أنّ المقياس الثبوتيّ للوجوب الشرعيّ هو إرادة المولىٰ سبحانه وتعالىٰ أن نكون مقيّدين ومتعبّدين:

چرا پای کوبم چرا دست یازم　　مرا خواجه بی دست وپا می‌پسندد

Scanned by CamScanner

لا حبّ الفعل ولا المصلحة الكامنة في الفعل. نعم، الحبّ والمصلحة في الفعل قد يتطلّبان من المولىٰ أن يريدنا متقيّدين ومكبّلين ومتعبّدين خشية فوات المتعلّق؛ لأنّ انبعاث العباد من إرادته سبحانه للتقيّد وعدم الحرّيّة أكثر بكثير من انبعاثهم من مجرّد حبّه تعالىٰ للمتعلّق؛ وذلك: إمّا بسبب قبح مخالفة الأوّل دون الثاني، وهذا هو توجيه مخالفة أهل العرفان للثاني أحياناً دون الأوّل، وإمّا بسبب أنّ الذي تكون في مخالفته العقاب هو الأوّل دون الثاني، وهذا هو توجيه مخالفة أهل العدالة للثاني أحياناً دون الأوّل.

والذي يناسب مقام أهل العرفان الحقيقيّ هو كفاية حبّه تعالىٰ للمتعلّق للانبعاث إليه، وكذلك كفاية بغضه تعالىٰ للمتعلّق للانزجار منه حتّىٰ فيما إذا اقتضت الرغبة المُلحّة للربّ تعالىٰ حرّيّة العبد، وعدم تقيّده وإلزامه؛ والوجه في أنّ هذا هو المناسب لأهل العرفان أحد تعبيرين: إمّا لأنّ العارف بالله لا يحبّ إلّا ما يحبّه الله، ولا يبغض إلّا ما يبغضه الله، فلا رغبة له أصلاً في ترك المستحبّ أو فعل المكروه. وإمّا[1] لأنّه لو أخذ بالرخصة وترك المستحبّ، أو فعل المكروه، فقد تحقّق أحد الأمرين المحبوبين لله، وهو حرّيّته، ولو عمل بالمستحبّ وترك المكروه فقد تحقّق كلا المحبوبين لله، وهما: حرّيّته وملاك المتعلّق؛ لأنّه إنّما أتىٰ بالمحبوب بمحض حرّيّته، لا بكونه مقيّداً مكبوتاً.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ حبّ المولىٰ لرخصة العبد وحرّيّته له معنيان:

أحدهما: حبّه لكونه في سعة عمليّة من المتعلّق، أيّ: أن يصل إلىٰ ما يشتهيه نفسيّاً من فعل أو ترك، وهذا خارج عن بحثنا، ومرتبط بالمباحات التي لم تكن فلسفة إباحتها مجرّد عدم وجود ملاك للإلزام، بل كانت هناك مصلحة في التسهيل العمليّ للمكلّف بأن يصل

---

(١) والتعبير الأوّل أولىٰ عرفانيّاً من الثاني.

لىٰ ما يشتهيه، وليكن هذا معنىً آخر أو شعبة أُخرىٰ لمصلحة التسهيل، وإلىٰ هذا ينظر
عض الأدلّة الدالّة علىٰ ذمّ الالتزام بترك بعض المباحات كقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
مَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾[1]، وقوله
عالىٰ: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا
ي الحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ القِيَامَة﴾[2]، وقوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ
كَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[3]، والتعبير الوارد في بعض الروايات: «إنّ
ه يغضب علىٰ من لا يقبل رخصه»[4]، وفي بعضها الآخر: «لأنّ الله عزّ وجلّ يحبّ أن
خذ برخصه كما يؤخذ بعزائمه»[5].

وثانيهما: حبّه لمجرّد أن لا يكون العبد مُلزماً، أو أن لا يكون شاعراً بالإلزام، ويا حبّذا
يفعل الفعل المحبوب لله بمحض اختياره ومن دون إلزام، وهذا هو المعنىٰ الذي كان
صوداً في بحثنا، وهذا طبعاً يلازم تقيّد العارف بالله بفعل المستحبّات وترك
كروهات، إلّا بمقدار ما يقع فيما بينها من التزاحم بلحاظ ضيق في قدرة العبد.

وممّا يبعث بالاستغراب: أنّ النصّ الذي يكون صحيحاً سنداً من نصوص: «أن الله
بّ أن يؤخذ برخصه كما يؤخذ بعزائمه» ظاهره الأوّليّ وروده في مورد المكروهات،

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٧.

(٢) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(٣) سورة التحريم، الآية: ١.

(٤) البحار، ج ٨٠، ص ٣٣٥، آخر الحديث ٦.

Scanned by CamScanner

فقد روىٰ في الكافي[١] عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أُذينة، عن فضيل بن يسار قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر... وعاف رسول الله صلى الله عليه وآله، أشياء وكرهها ولم ينه عنها نهي حرام، إنّما نهىٰ عنها نهي إعافة وكراهة، ثُمّ رخّص فيها، فصار الأخذ برخصه واجباً علىٰ العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه...».

وهذه الرواية لو أبقينا أصل ظهورها في النظر إلىٰ المكروهات علىٰ حاله، لابدّ أن يحمل ما فيها من ضرورة الأخذ بالترخيص: إمّا علىٰ الأخذ التشريعيّ، أي: أنّ العبد يجب أن يتعبّد بالترخيص كما يتعبّد بوجوب الواجبات وحرمة المحرّمات وإن كان يتركه ترك إعافة وكراهة، وإمّا علىٰ ما نريد أن نشير إليه الآن من ضرورة التدرّج في تربية النفس، وعدم تحميل النفس ما لا تتحمّله من كثرة العبادات المستحبّة، وزجرها عن كلّ المكروهات ممّا قد يؤدّي إلىٰ بغض النفس للعبادة، أو للالتزام بامتثال الأوامر الاستحبابيّة والنواهي التكليفيّة.

وهناك روايات عديدة في ضرورة التدرّج مع النفس في تحميلها العبادات المستحبّة من قبيل:

١ ـ ما ورد عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال لعليّ عليه السلام: «يا عليّ، إنّ هذا الدين متين، فأوغل فيه برفق، ولا تبغض إلىٰ نفسك عبادة ربّك، إنّ المنبتّ ـ يعني المفرط ـ لا ظهراً أبقىٰ ولا أرضاً قطع، فاعمل عمل من يرجو أن يموت هرماً، واحذر حذر من يتخوّف أن يموت غداً»[٢].

---

(١) أُصول الكافي، ج ١، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٢) الوسائل، ج ١، ب ٢٦ من مقدّمة العبادات، ح ٧، ص ١١٠ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

Scanned by CamScanner

٢ ـ وعن أحدهما عليهما السلام قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ للقلوب إقبالاً وإدباراً، فإذا أقبلت فتنفّلوا، وإذا أدبرت فعليكم بالفريضة»[١].

٣ ـ وعن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ للقلوب إقبالاً وإدباراً، فإذا أقبلت فاحملوها علىٰ النوافل، وإذا أدبرت فاقتصروا بها علىٰ الفرائض»[٢]. وكأنّ هذا أيضاً يعود إلىٰ فكرة حبّ المولىٰ لكون عبده في سعة بالمعنىٰ الأوّل من المعنيين اللذين شرحناهما.

وبهذه المناسبة، أعني: بمناسبة ما أشرنا إليه: من أنّ المناسب لحال أهل العرفان هو كفاية حبّ المولىٰ تعالىٰ للمتعلّق لانبعاثه إليه لا بأس بالإشارة إلىٰ أنّ المطيعين يمكن تقسيمهم بشكل رئيس من ناحية ما يدفعهم إلىٰ الطاعة إلىٰ ثلاث درجات.

تقسيم المطيعين من ناحية الباعث إلىٰ الطاعة:

ولتوضيح ذلك نقدّم مقدّمة عن أصل الباعث النفسيّ الذي يبعث بالإنسان إلىٰ العمل.

فقد ذكر أُستاذنا الشهيد رحمه الله في مقدّمة كتاب فلسفتنا[٣] ما حاصله: أنّ المحرّك الرئيس للإنسان في كلّ نشاطاته هو حبّ الذات، فهو الواقع الطبيعيّ الذي يكمن وراء حياة الإنسانيّة كلّها، ويوجّهها بأصابعه والذي نعبّر عنه بحبّ اللذّة وبغض الألم، ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمّل مختاراً مرارة الألم دون شيء من اللذّة في سبيل أن يلتذّ الآخرون وينعّموا، إلّا إذا سلبت منه إنسانيّته وأُعطي طبيعة جديدة لا تتعشّق اللذّة

(١) الوسائل، ج ٤، ب ١٠٠ من أعداد الفرائض، ح ٨، ص ٦٩ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت.

(٢) نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٠٤، ص ١٢٢٥، بحسب طبعة فيض الإسلام.

(٣) راجع فلسفتنا، ص ٣٥ ـ ٥٠ وفق طبعة مطبعة كرم في بيروت.

Scanned by CamScanner

ولا تكره الألم، وحتّىٰ الألوان الرائعة من الإيثار التي نشاهدها
تأريخه تخضع ـ في الحقيقة ـ أيضاً لتلك القوّة المحرّكة الرئ
فالإنسان قد يؤثر ولده أو صديقه علىٰ نفسه، وقد يضحّي في
ولكنّه لن يقدم علىٰ شيء من هذه البطولات ما لم يحسّ فيها
الخسارة التي تنجم عن إيثاره لولده وصديقه، أو تضحيته في
يؤمن بها، وهكذا يمكننا أن نفسّر سلوك الإنسان بصورة عـامّة
والإيثار علىٰ حدّ سواء، ففي الإنسان استعدادات كثيرة للالتذا
كالالتذاذ بالطعام والشراب وألوان المتع الجنسيّة وما إليها، أو ه
والعاطفيّ بقيم خلقيّة، أو أليف روحيّ، أو عقيدة معيّنة حين يج
ذلك الأليف، أو هذه العقيدة جزءاً من كيانه الخاصّ.

وهذه الاستعدادات التي تهيّء الإنسان للالتذاذ بتلك المتع
درجاتها عند الأشخاص، وتتفاوت في مدىٰ فعليّتها باختلاف
الطبيعة والتربية التي تؤثّر فيه، فبينما نجد أنّ بعض تلك الاستعدا
بصورة طبيعيّة كاستعداده للالتذاذ الجنسيّ مثلاً نجد أنّ ألواناً أُخ
حياة الإنسان، وتظلّ تنتظر عوامل التربية التي تساعد علىٰ نض
حبّ الذات من وراء هذه الاستعدادات جميعاً تحدد سلوك الإنسا

Scanned by CamScanner

الخلقيّة والعاطفيّة، ويضحّي بسائر لذّاتها في سبيلها.

إذن فكلّ الويلات المنتشرة في العالم قامت على أساس مجموع أمرين:

الأوّل: هو حبّ الذات الكامن في نفس الإنسانيّة، أو قل: تعشّق اللذّة وكره الألم.

والثاني: انحصار المصالح التي تحقّق اللذّة وتعالج الألم في مصالح مادّيّة دنيويّة ضيّقة يقع التكالب عليها بين الناس، والتزاحم والمنافسات، فتحصل ما تحصل من المصائب والمحن والظلم والرزايا التي يضجّ بها العالم اليوم.

وتدّعي الشيوعيّة: أنّها ستعالج ذلك عن طريق القضاء على الأمر الأوّل، وهو حبّ الذات، فيصبح الفرد عندئذٍ متعشّقاً للمجتمع لا لنفسه.

إلّا أنّ هذا الحلّ حلّ طوبائيّ بحت؛ لأنّ حبّ الذات ذاتيّ للإنسان، ولا معنى لانتزاعه عنه إلّا بانتزاع ذاتيّته وتبديلها إلى شيء آخر غير الإنسان.

ويقول الإسلام: إنّ علاج المشكل يجب أن يكون بمعالجة الأمر الثاني، وذلك بتوسيع نطاق المصالح في دائرة عريضة لا يؤدّي التسابق فيها إلى التزاحم والتعارض والتكالب، فيحصل كلّ فرد على مصالحه وملاذّه بقدر ما أُوتي له من قوّة من دون أن ينقص من الآخر شيء.

وبالفعل هذا هو الذي فعله الإسلام بتوسيعه لدائرة المصالح من بُعدين:

أحدهما: بيان: أنّ مصالح الفرد ليست محصورة في دائرة المصالح المادّيّة الدنيويّة الضيّقة، بل له جنّة عرضها السماوات والأرض أُعدّت للمتّقين.

والثاني: تربية الجانب الخُلقيّ النبيل في الإنسان، وتنمية قابليّاته الأخلاقيّة الكامنة في نفسه: من صفات الإيثار والعطف والرحمة والوفاء والصدق وما إلى ذلك، وتتصادق كلتا المصلحتين: الأُخرويّة والخُلقيّة في تحصيل رضا الله سبحانه وتعالى.

Scanned by CamScanner

وهذا هو الأُسلوب المعقول القابل للتطبيق، فإذا أصبح المجتمع ا
سبحانه وتعالىٰ والذي يكون كفيلاً له بكلتا اللذّتين، وجامعاً له الم
ألوان الظلم والتعسّف والويلات والدركات، ويسود العالم العدل
والبركات.

أقول: قد تقول: لم يبقَ إذن فرق في القيمة المعنويّة والخلقيّة بين
الخسيس اللئيم، وعمل الإنسان الشهم النبيل الشريف ما داما جميع
اللذّة وحبّ الذات.

ولكن الجواب إلىٰ هذا الحدّ واضح، فإنّ الفرق في القيمة بينهما
والخسيس هو الذي يلتذّ بالرذائل والخسائس والسفاسف، والشريف
الذي يلتذّ بالفضائل والحسنات وصفات الإيثار والنُبل، والفرق بين
أو الشخصين يبقىٰ كالفرق بين الأرض والسماء، فهما شريكان في أص
كلّ منهما وراء ما يلتذّ به، ولكنّهما يختلفان اختلافاً عظيماً يصعب تص
به ويقصدانه، وأقصىٰ ما يمكن أن يتوقّع من المجتمع العامّ في الاهتم
هو الوصول إلىٰ هذا المستوىٰ الذي لو كان هناك أمل في وصول الج
القاطعة إليه، فإنّما هو بلحاظ زمان حضور المعصوم وعمله المباشر ف

ولكن هذا كلّه لا يمنع عن بيان: أنّ الخاصّة من العارفين بالله يكو
مفتوحاً بما هو أكثر من ذلك.

ولتوضيح ذلك نبدأ بالحوار الذي جرى بيني وبين أُستاذي الش
عليه ـ حول ما نقله عن مقدّمة فلسفتنا، حيث قلت له ﷺ: إنّ
قيمة البطولات الإسلامية والتضحيات، والالتزام بالمُثُل وبالفضائل؛ و

Scanned by CamScanner

الفرض ـ تنشأ من نفس المنشأ الذي تنشأ منه الرذائل وشتّىٰ ألوان الظلم والخيانات والإجرامات، وهو حبّ الذات واللذّة، وكُره الألم (صحيح: أنّه لا يقاس بين من يلتذّ بالفضائل ومن يلتذّ بالرذائل، ولا بين اتّصاف الشخص بهذه أو بتلك، أو بين إتيانه بهذه لداعي الالتذاذ بها أو بتلك لداعي الالتذاذ بها) ولكن مع ذلك نرىٰ ـ علىٰ أيّ حال ـ أنّ هذا إسقاط للقيم العالية والمُثُل العليا التي تصدر بروح الفداء والتضحية والنُبل والشهامة عن درجة كنّا نفترضها ونتصوّرها؛ إذ تبيّن: أنّها ـ علىٰ أيّة حال ـ تنشأ من دافع حبّ الذات والأنا والالتذاذ.

فأجاب ـ رضوان الله عليه ـ علىٰ ذلك بأنّ مقصودنا ممّا قلناه: من أنّ اللذّة والألم هما اللذان يدفعان الإنسان النبيل إلىٰ النبل والفضيلة كما يدفعان الإنسان اللئيم إلىٰ اللؤم والرذيلة ليس هو كون تلك اللذّة أو اندفاع الألم هما العلّتين الغائيّتين للفعل، وإنّما قصدنا كونهما العلّتين الفاعليّتين، فالذي يضحّي في سبيل مَثَل، أو مبدأ، أو في سبيل محبوب له كوَلَدٍ له، أو صديق، أو الله سبحانه وتعالىٰ، فهو لا يفعل ما يفعل لغاية التذاذه هو، أو ارتياحه من الألم النفسيّ، بل يفعل ذلك لأجل ذاك المثل أو المبدأ أو المحبوب؛ لأنّه يعشق ذلك، ولكن هذا العشق أو الحبّ قد جعل في الفعل لذّة أو في الترك ألماً، والإنسان خُلق بنحوٍ لولا هذه اللذّة أو ذاك الألم، لما اندفع نحو ما يندفع، فهذه اللذّة أو ذاك الألم هو الذي يؤثّر فاعليّاً في اندفاعه نحو محبوبه أو في فراره عن مبغوضه، إذن ففرقٌ بين الغاية التي يندفع باتّجاهها وهي ما يحبّه ويريده، وبين الدافع الذي يدفعه بذاك الاتّجاه دفعاً فاعليّاً، وهو اللذّة الكامنة في الفعل، والقيمة الخُلقيّة تنشأ من شرافة الغاية وسموّ الهدف.

أقول: إنّ حصر العلّة في اللذّة والألم غير صحيح، سواء كان الملحوظ هي العلّة الغائيّة أو العلّة الفاعليّة:

أمّا لو كان الملحوظ هي العلّة الغائيّة، فإنّنا نستطيع توضيح بطلان ذلك بإلفات النظر إلىٰ مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّ اللذّة والألم غير الحبّ والبغض كما هو واضح، فإنّ الحبّ والبغض يتحقّقان قبل تحقّق المحبوب والمبغوض، واللذّة والألم يتحقّقان بتحقّقهما ولو في علم الشخص، أي: بالوجود العلميّ والذهنيّ لتحقّقهما، سواءٌ طابق الواقع أو لا، فهما ليسا وليدي الحبّ والبغض، بل هما وليدا العواطف المرافقة للحبّ والبغض، لا وليدا نفس الحبّ والبغض؛ ولذا قد ترىٰ نادراً التفكيك بينهما كمن ينتزع قرطي بنت الحسين عليه السلام ويبكي، فهذا لديه عاطفة أوجبت ألمه وبكاءه، لكنّه كان انتزاع القرط لديه بعد التكاسر بين مجموع المصالح والمفاسد في نظره محبوباً، فالعاطفة التي أوجبت بكاءه انفصل مسيرها صدفة عن مسير الحبّ الذي تعلّق بعد تكاسر المصالح والمفاسد بالفعل.

والثانية: أنّ كون الشيء غاية للإنسان عبارة أُخرىٰ عن مطلوبيّته له ومحبوبيّته، وتعلّق شوقه المؤكّد به، إذن فالعلّة الغائيّة ليست هي تحقّق اللذّة واندفاع الألم، بل هي متعلّق الحبّ الذي هو أقدم من اللذّة، أو نقيض متعلّق البغض الذي هو أقدم من الألم.

ويشهد لما قلناه أنّنا نحسّ في وجداننا وضميرنا بأنّ من أحسن إلىٰ شخص استحقّ شكراً من قِبل ذاك الشخص أكثر ممّا قد يشكر الإنسان شخصاً أحبّ أن يُحسن إليه فعجز عن ذلك، فهذا الشكر إن كان في مقابل اتّصاف هذا الشخص بصفة الفضيلة وهي حبّه للإحسان إلىٰ الضعيف مثلاً، فهما سيّان في هذا الاتّصاف، وإنّما ترك من ترك منهما الإحسان إلىٰ هذا الشخص بسبب العجز، فيبقىٰ الفارق بين الشكرين بلا مقابل، إذن فهذه الزيادة تكون في مقابل فعل الإنسان، ولو كانت الغاية له من هذا الفعل التذاذ نفسه دون ارتياح الشخص الضعيف، لما استحقّ هذه الزيادة من الشكر.

نعم، لا ننكر أنّ نفس اللذّة والألم أيضاً قد يكون محبوباً أو مبغوضاً، فيريد الشخص الأُولىٰ ويهرب من الثانية، أي: أنّ اللذّة والهرب من الألم أيضاً يدخلان في غايته من دون أن يولّد ذلك لذّة غير تلك اللذّة، أو ألماً غير ذاك الألم، وإلّا لتسلسل.

وقد تلخّص: أنّ الغاية دائماً هي المحبوب أو نفي المبغوض، لا اللذّة ونفي الألم وإن كانا هما أيضاً قد يتعلّق بهما الحبّ والبغض، فيدخلان في الغاية بهذا الاعتبار.

وأمّا لو كان الملحوظ هي العلّة الفاعليّة، قلنا: إنّ كون اللذّة والألم هما العلّة الفاعليّة للتحرّك نحو الفعل أو نحو الفرار لا يتصوّر إلّا بأحد معانٍ ثلاثة:

إمّا بمعنىٰ كونهما دافعين للإنسان من دون اختياره، فمن يلتذّ بشيء يتحرّك نحوه بلا اختيار، ومن يتألّم من شيء يندفع نحو الفرار منه من دون اختيار.

وإمّا بمعنىٰ دخلهما في القدرة مع فرض حفظ الاختيار بعد تحقّق القدرة، فاللذّة الموجودة في الشيء تخلق في الإنسان القدرة علىٰ الاندفاع إليه، فيندفع إليه باختياره، والألم الموجود في الشيء يخلق في الإنسان القدرة علىٰ التحرّك نحو الهرب منه، فيهرب منه اختياراً، ولولا اللذّة والألم، لما كان الإنسان قادراً علىٰ التحرّك نحو المحبوب، أو باتّجاه الفرار من المبغوض.

وسواء قلنا: إنّ اللذّة والألم دافعان قهريّان، أو قلنا: إنّهما يؤثّران في القدرة علىٰ الاندفاع لا ينافي ذلك أن تكون الغاية هي ما يندفع إليه من المحبوب أو نفي المبغوض، لا نفس اللذّة أو نفي الألم وحده.

وإمّا بمعنىٰ كون اللذّة والألم دخيلين في تحقّق الإرادة برغم فرض انحفاظ القدرة والاختيار بغضّ النظر عنهما.

وكلّ هذه الفروض باطلة:

Scanned by CamScanner

أمّا الفرض الأوّل، وهو فرض الاندفاع وراء اللذائذ والفرار من الآلام قهراً، فهذا يساوق الجبر وإنكار الاختيار، وهذا خلف موضوع علم الأخلاق بعد فرض كون الحسن والقبح أمرين واقعيّين مدركين بالعقل، لا أمرين اعتباريّين مجعولين من قبل العقلاء أو الشريعة، وقد كان هذا هو فرض بحثنا في المقام، فنحن وإن كنّا لا نمانع عن كون بعض القضايا الأخلاقيّة اجتماعيّة أو شرعيّة، لكن لو لم نؤمن بقضايا أخلاقيّة واقعيّة وبالحسن والقبح الذاتيّين والعقليّين، لم يبقَ موضوع لبحثنا هذا.

وأمّا الفرض الثاني، وهو دخل اللذّة والألم في القدرة، فهذا يعني: أن لا يقدر الإنسان إلّا علىٰ الفعل الذي يلتذّ منه وترك ذلك الفعل يكون مبغوضاً له، فبغضه إنّما أولد له القدرة علىٰ الفرار منه، ومن المعلوم أنّ فرض تعلّق القدرة بأحد النقيضين دون الآخر هو عين الجبر تماماً، فإنّ القدرة لابدّ أن تتعلّق بطرفي النقيض سواء بسواءٍ.

وأمّا الفرض الثالث، وهو عدم تحقّق الإرادة نحو الشيء إلّا بفرض الالتذاذ به أو التألّم من فقده برغم انحفاظ اختياره وقدرته لولا اللذّة والألم، وبرغم فرض حبّه أو بغضه للمتعلّق في المرتبة السابقة علىٰ اللذّة والألم، فهذا أيضاً أمر غير معقول، سواء فسّرنا الإرادة بمعنىٰ الشوق الأكيد كما هو المعروف، أو فسّرناها بما يشابه أن يقال بأمر وسط بين الشوق الأكيد والفعل، وهو حَمْلة النفس، بدعوىٰ: أنّها هي مركز القدرة والسلطنة:

أمّا علىٰ الأوّل، فلوضوح: أنّ الشوق الأكيد هو الحبّ الأكيد الذي هو في الرتبة السابقة علىٰ اللذّة.

وأمّا علىٰ الثاني، فلوضوح: أنّ توقّف حملة النفس علىٰ اللذّة والألم مع انحفاظ كامل القدرة والاختيار في المرتبة السابقة عليهما، وتماميّة الحبّ والشوق أمر غير معقول، إلّا بمعنىٰ: أنّ الغاية المحبوبة كانت عبارة عن نفس اللذّة والألم، وهذا رجوع إلىٰ الشقّ الأوّل الذي أبطلناه.

Scanned by CamScanner

بهذا تمّ برهان كامل علىٰ أنّ العلّة الغائيّة والعلّة الفاعليّة متّحدان، غاية الأمر: أنّ العلّة
يّة تكون بوجودها العلميّ ـ ولو الخاطئ ـ محرّكة.
عم، لا إشكال ـ كما أشرنا إليه ـ في أنّ اللذّة والألم قد يدخلان بنفسهما في العلّة
يّة، ويكونان محبوباً أو مبغوضاً.
وقد يقول قائل: إنّ حبّ الدعة والراحة الموجود في الإنسان لابدّ أن يتكاسر مع حبّ
ر، ويقع مقهوراً تحت شعاعه كي يتحرّك الإنسان نحو ما يكون في وضعه الأوّليّ موجباً
لب الدعة والراحة، والمقصود بعلّيّة اللذّة والألم هو: أنّه لولاهما، لما كان المحبوب
صليّ من المُثُل والقيم والمبادئ ورضا الله وما إلىٰ ذلك قادراً علىٰ الغلبة علىٰ حبّ
حة، فلكي يغلب حبَّ الراحة، أو قل: «لكي تصبح راحة الشخص في خلاف راحته
اهريّة» لابدّ أن ينضمّ إلىٰ تلك الغاية الشريفة غاية اللذّة أو الفرار من الألم، وعند ذلك
كون الغلبة لمجموع الغاية الشريفة النبيلة مع اللذّة ودفع الألم علىٰ حبّ الراحة، فيقوم
نسان بالعمل النبيل، ويكون الشخص بقدر ما كان من حصّة الدخل في الغاية لذاك
مبدأ النبيل والشريف مستحقّاً للمدح والثواب، وبهذا قد جمعنا بين القول بأنّه لابدّ
حريك الإنسان من وجود اللذّة والألم في المتعلّق من ناحية، وبين نُبل التضحيات في
سبيل المبادئ والعقائد الحقّة والمُثل والقيم العليا ورضا الله سبحانه وتعالىٰ من ناحية
خرىٰ. فليكن هذا نوع توجيه لكلام أُستاذنا الشهيد ﷺ، إلّا أنّ هذا التوجيه ليس شاملاً
مورد ما قد يتّفق من عدم وجود زحمة وأقلّ صعوبة في التحرّك، أو كان المطلوب هو
لترك ولم يكن في الترك أيّ زحمة ومشقّة، وإنّما يمكن تطبيق هذا التوجيه في موارد
صعوبة العمل وفق ما هو مطلوب أخلاقيّاً.
والظاهر: أنّ هذا التوجيه أيضاً غير صحيح. وتوضيح ذلك:

←

Scanned by CamScanner

إنّ عدم تحرّك الشخص من دون لذّة أو ألم لكون حبّه للمحبوب غير كافٍ لتحريكه، ولكن مع دخول الحبّ كجزء للعلّة في الحساب كافياً له قد يكون صحيحاً بشأن بعض السالكين، ويكون هذا الشخص أعلىٰ درجة ممّن لا يتحرّك إلّا من وراء اللـذّة والألم، ولكن ليس هذا هو آخر الدرجة الممكنة من درجات مرقاة الكمال في سلّم الفـضائل، والدليل علىٰ ذلك مؤتلف من مقدّمتين:

الأُولىٰ: أنّ التقدير المعنويّ لمقدار تلك اللذّة المعنويّة يقول لنا بـفهم الوجـدان: إنّ درجة تلك اللذّة توازي درجة الحبّ لذلك المبدأ النبيل، وكلّما اشتدّ حبّه اشـتدّ بـقدره الالتذاذ به، وكلّما ضعف حبّه ضعف بقدره الالتذاذ به.

والثانية: أنّ هذا الالتذاذ قد يفوق في بعض الحالات لذّة الراحة التي كانت تثبت في ترك التحرّك نحو ذاك المحبوب، وآية ذلك: أنّ الإنسان عندئذٍ لا يحسّ بالراحة النفسيّة في الترك، بل يحسّ بأنّ راحته النفسيّة في الفعل فحسب، في حين أنّ من لم يصل حبّه إلىٰ هذا المستوىٰ يحسّ بالتعب النفسيّ في عمله، ولكنّه يتحمّل هذا التعب في سبيل محبوبه.

والنتيجة: أنّه إذن سيكون حبّه لذاك المحبوب غالباً علىٰ حبّه للدعة والراحة؛ لأنّـه يوازي لذّته الغالبة علىٰ لذّة الدعة والراحة، ويكون وحده كافياً للغلبة علىٰ المزاحم[1].

(١) قد تقول: إنّه يوجد في طرف الدعة والراحة شيئان: حبّه للدعة والراحة، والتذاذه بهما، وفي طرف المبدأ النبيل أيضاً يوجد شيئان: حبّه للمبدأ النبيل، والتذاذه بتحقيقه. فصحيح: أنّ التذاذه بالمبدأ النبيل غالبٌ علىٰ التذاذه النفسيّ بالدعة والراحة، وبالتالي يكون حبّه لذاك المبدأ غالباً علىٰ حبّه للدعة والراحة، لكن هذا لا يعني غلبة حبّه للمبدأ، أو لله، أو لرضوان الله، أو ما إلىٰ

نعم، لا شكّ أنّه يحصل ـ إضافة إلىٰ ما حصل عليه من الفضيلة ـ علىٰ لذّة فائقة أيضاً، ولكنّها واقعة تحت الشعاع لما يطلبه من مبدأ أو فضيلة، أو رضا الله سبحانه وتعالىٰ، فذاك المبدأ أو حبّ الله هو محرّكه الحقيقيّ، وتترتّب علىٰ ذلك صدفةً اللذّة والانبساط كزيادة خير.

وقد اتّضح بكلّ ما شرحناه: أنّ المطيع تنقسم إطاعته ـ بحسب الدوافع النفسيّة ـ إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: دافع اللذّة أو الألم الثابتين بالثواب والعقاب، وتلك طاعة التجّار أو العبيد.

والثاني: المزدوج من دافع حبّ الطاعة ورضوان الله، ودافع اللذّة والألم، وتلك طاعة الخواصّ.

والثالث: دافع حبّ الله سبحانه وتعالىٰ وتحصيل رضاه، وتلك طاعة خاصّة الخواصّ حيث يكون التذاذه بالطاعة أيضاً مندكّاً تحت داعويّة أصل الطاعة.

ذلك علىٰ مجموع حبّه للدعة والراحة والتذاذه بهما، فقد يُدّعىٰ: أنّ الغلبة علىٰ المجموع لا تكون إلّا بعد انضمام الالتذاذ بذاك المحبوب الشريف إلىٰ حبّه.

والجواب: أنّ هذا غفلة عن الفرق بين حبّ الدعة والراحة وحبّ الله، أو حبّ رضوان الله، أو حبّ الفضائل ونحو ذلك، أو قل: هذا غفلة عموماً عن اللذائذ المادّيّة؛ وذلك لأنّه في اللذائذ المادّيّة لا يتصوّر محرّكان ينضمّ أحدهما إلىٰ الآخر؛ لأنّ الحبّ في المادّيات ليس إلّا حبّاً للذّة، أو للفرار عن الألم، ولولا التذاذه بالدعة والراحة لما أحبّهما، فليس حبّهما شيئاً جديداً يضاف إلىٰ اللذّة في الداعويّة، في حين أنّه في الحبّ المعنويّ تكون اللذّة في طول الحبّ، وليس العكس؛ فلأنّ الشخص يحبّ ابنه مثلاً وراحة ابنه يلتذّ براحته، لا العكس.

Scanned by CamScanner

والالتفات إلىٰ ما قلناه لو لم ينفعنا في ارتقائنا السلوكيّ إلىٰ الله سبحانه وتعالىٰ في مرقاة هذه الكمالات، فلا أقلّ من أن يكون نفعه لنا عبارة عن الاعتصام في مقابل صفة العُجب، لأنّنا ما لم نصل إلىٰ المرحلة الثالثة، وهي داعويّة نفس الطاعة ورضوان الله دون الالتذاذ بهما، أو علىٰ الأقلّ الثانية، وهي الدافع المزدوج، فنحن ـ في الحقيقة ـ قد عبدنا لذّتنا وعشقنا ذاتنا، فأيّ استحقاق لنا للثواب؟! وأيّة عبوديّة تكون هذه العبوديّة؟!

وأنا لا أقصد بنفي استحقاق الثواب نفيه من باب: أنّنا مملوكون ملكيّة حقيقيّة لله، فلا نستحقّ شيئاً منه تعالىٰ في قبال طاعتنا إيّاه، ولا نفيه من باب: أنّ الاستحقاق إنّما يكون لمن أعطىٰ من نفسه شيئاً لغيره، ونحن كلّ ما أعطيناه لله سبحانه كان من الله لا من أنفسنا كي نستحقّ شيئاً بالمقابل، فإنّ أمثال هذه الأُمور لاتختصّ بنا، بل تشمل حتّىٰ المعصومين عليهم السلام.

بل أقول بغضّ النظر عن هذه النكتة: إنّنا غير مستحقّين للثواب بعقليّة مكافأة الإحسان، لأنّنا ـ في الحقيقة ـ لم نعمل له، بل عملنا لأنفسنا، فلا مكافأة علىٰ أعمالنا إلّا بفضل الله ورحمته ورأفته.

نعم، تصحّ في العرف الفقهيّ عباداتنا؛ لأنّها تشتمل علىٰ القربة بالمعنىٰ المقصود في الفقه، حيث قرّروا فيه كفاية الداعي إلىٰ الداعي القربيّ، وهذا موجود في المقام؛ لأنّا نعمل بداعي الامتثال والطاعة وإن كان الداعي لنا إلىٰ هذا الامتثال والطاعة ثوابه، أو الفرار من عقابه، أو الالتذاذ بطاعته، إلّا أنّ هذا ـ كما ترىٰ ـ حيلة شرعيّة علّمتنا نفس الشريعة إيّاها وقبلها الله منّا بقبول حسن بلطفه وكرمه، وإلّا لهلكنا جميعاً، إلّا أنّ هذا لا يعني: أنّ الاستحقاق إذن أصبح واقعيّاً (بعد غضّ النظر عن المملوكيّة وعدم الواجديّة الذاتيّة)، فغير الواصل إلىٰ ابتغاء رضا الله لأنّه رضاه لا لنعيم الجنّة، ولا للفرار عن الحجيم إن كان مطيعاً

هذا بناءً علىٰ كون مقصود المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّ الدخيل في موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال هو عدم صدور الترخيص ولو منفصلاً، كما هو ظاهر عباراته ولعلّه صريحها. وأمّا لو فرض كفاية عدم الترخيص المتّصل في حكم العقل بالوجوب، لزم من ذلك: أنّه عند ورود الترخيص المنفصل يقع التعارض بين البيان المنفصل وحكم العقل، وهذا غير معقول، بينما علىٰ مسلكنا يكون التعارض بين دلالتين لفظيّتين، ولابدّ من إعمال قواعد التعارض والجمع، ولا بأس بذلك.

وأمّا الاحتمال الثالث: وهو أن تكون الدلالة علىٰ الوجوب لفظيّة بمقدّمات الحكمة، فقد قرّب ذلك المحقّق العراقيّ ﷺ بما يرجع حاصله إلىٰ أنّ الأمر مادّة أو صيغة يكون دالاًّ بمدلوله الوضعيّ علىٰ إرادة المولىٰ وطلبه، وهذه الإرادة أمرها دائر بين أن تكون إرادة قويّة وهي الوجوب، أو ضعيفة وهي الاستحباب، والإرادة القويّة تكون ما به الامتياز لها عن الإرادة الضعيفة أيضاً هي الإرادة،

فهو في مرحلة العرفان يكون صاعداً من مستوىً تحت الصفر إلىٰ مستوىٰ الصفر، لا أكثر من ذلك، ومن يلتفت إلىٰ ذلك كيف يبتلي بالعجب؟!

أمّا من صعد من هذه المرتبة إلىٰ ابتغاء مرضاة الله تعالىٰ وإرادة ذاته عزّ وجل، فهو ليس بحاجة إلىٰ ما قلناه في الارتداع عن العجب، بل الذي يردعه عن العُجب قول إمامنا زين العابدين عليه السلام: «وما قدر أعمالنا في جنب نعمك، وكيف نستكثر أعمالاً نقابل بها كرمك»[1].

اللّهمّ ارزقنا توفيق الطاعة، وبُعد المعصية، وعرفان الحرمة، إنّك أنت السميع المجيب بمحمّد وآله الطاهرين عليهم السلام.

---

(١) دعاء أبي حمزة الثمالي لأسحار ليالي شهر رمضان.

Scanned by CamScanner

فإنّها تمتاز عن الضعيفة بقوّة الإرادة ودرجةٍ زائدة من الإر
الضعيفة ما به الامتياز لها عن القويّة ليست هي الإرادة، بل عدم
الإرادة عبارة عن عدم تلك الدرجة الزائدة من الإرادة، إذن فلو
المولىٰ هي الإرادة القويّة فكلّ ما في نفسه إرادة؛ لأنّ ما به ا
الامتياز كلاهما إرادة، فاللفظ دالّ علىٰ كلّ ما في نفس المولىٰ
الإرادة، ولو كانت ما في نفس المولىٰ هي الإرادة الضعيفة فليس
الإرادة؛ لأنّ ما به الاشتراك بين الضعيفة والقويّة وإن كانت هي
الامتياز للضعيفة عبارة عن عدم الإرادة، فاللفظ لا يدلّ علىٰ ك
المولىٰ، وإذا دار الأمر بين أن يكون ما في نفس المولىٰ كلّه هو
يكون بعض ما في نفسه شيئاً لم يبرز باللفظ، فمقدّمات الحكمة
وهذا البيان وإن كان صناعيّاً في نفسه لا ترد عليه جملة ممّ
يرد عليه: أنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة إنّما هي عبارة عن ظه
يقتضي: أنّه متىٰ ما دار الأمر بين كون مرام المتكلّم سنخ مرام يفي
فيه مؤونة زائدة في نظر العرف، وكونه سنخ مرام فيه مؤونة زائدة
يفِ بها الكلام، كان مقتضىٰ الإطلاق هو الأوّل. وأمّا لو فرض: أ
فيه مؤونة والآخر فيه مؤونة في نظر العقل لا العرف، فهذا لا يكفي
فيه مؤونة في

Scanned by CamScanner

عقليّ، وأمّا بالنظر العرفيّ فلا يرىٰ أنّ أحدهما فيه مؤونة في مقابل الآخر.

وبهذا ظهر: أنّ المقصود ليس دعوىٰ: أنّ العرف غير ملتفت تفصيلاً إلىٰ ما ذكره محقّق العراقيّ ﷺ حتّىٰ يقال ـ كما ذكر المحقّق العراقيّ في مقالاته ـ: إنّ هذا مطلب وإن لم يلتفت إليه العرف تفصيلاً، لكنّه مركوز في نفسه، بل المقصود: أنّه حتّىٰ إذا شرح له هذا المطلب لا يرىٰ مؤونة في أحدهما في مقابل الآخر بما هو لسان عرفيّ، فهو لا يصدّق بالفرق بينهما في المؤونة بما هو عرف وإن كان قد يصدّق بذلك بما هو فيلسوف.

نعم، هنا بيان آخر لتحليل الإطلاق أمتن من هذا البيان، وهو يتوقّف علىٰ مقدّمة حاصلها: أنّه كان المعروف بين جملة من المتقدّمين أنّ الوجوب مركّب من طلب الفعل مع النهي عن الترك، والاستحباب مركّب من طلب الفعل والترخيص في الترك، فهما يشتركان في الجزء الأوّل، وأحدهما يمتاز بالمنع من الترك، والآخر يمتاز بالترخيص في الترك، فإذا بنينا علىٰ هذا لم يمكن إجراء الإطلاق؛ لأنّ الأمر يدلّ علىٰ الجزء المشترك وهو طلب الفعل، وأمّا أنّه: هل انضمّ إليه النهي عن الترك، أو الترخيص في الترك، فلا يفي به كلام المولىٰ، ولكن في مقابل هذا الكلام وجه آخر، وهو: أنّ الاستحباب وإن كان مركّباً من جزءين وجوديّين: الطلب والترخيص في المخالفة، لكن الوجوب ليس مركّباً من جزءين وجوديّين، وإنّما هو مركّب من جزء وجوديّ وهو الطلب وجزء عدميّ وهو عدم الترخيص في المخالفة، لا وجوديّ وهو النهي عن المخالفة؛ إذ النهي عن المخالفة لا يكفي لكون الطلب وجوبيّاً، فإنّنا ننقل الكلام إلىٰ ذاك النهي، فإنّه أيضاً كالأمر ينقسم إلىٰ إلزاميّ وهو ما منع مثلاً عن مخالفته، وكراهتي وهو ما رخّص في مخالفته.

فإذا فرض: أنّ الوجوب مركّب من الجزء المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب، وجزء عدميّ وهو عدم الترخيص في الترك، والاستحباب مركّب من ذاك

Scanned by CamScanner

الجزء المشترك وجزء وجوديّ وهو الترخيص في الترك، قلنا: إنّ الأمر يدلّ علىٰ الجزء المشترك وهو الطلب، وما هو مرام المولىٰ: إمّا هو الطلب مقيّداً بخصوصيّة وجوديّة وهي الترخيص في الترك، أو هو الطلب مقيّداً بعدم تلك الخصوصيّة، وكلّما دار أمر القيد في مرام المولىٰ بين خصوصيّة وجوديّة وعدمها، فإذا نصب قرينة علىٰ الخصوصيّة الوجوديّة ثبتت، وإلّا فنفس عدم نصب القرينة علىٰ الخصوصيّة الوجوديّة قرينة علىٰ الخصوصيّة العدميّة، كما هو الحال في المطلق والمقيّد علىٰ رأي المشهور، حيث إنّ الإطلاق اللحاظيّ عبارة عن لحاظ عدم القيد. هذا.

ولكن الصحيح: أنّ افتراض كون الوجوب في الأمر مستفاداً من الإطلاق ـ سواء فرض بالتقريب الذي نقلناه عن المحقّق العراقيّ ﷺ أو فرض بهذا التقريب الثاني الذي بيّنّاه ـ لا يتمّ بنحو نستغني به عن الدلالة الوضعيّة علىٰ الوجوب؛ إذ يرد عليه: أنّه لو تمّ الإطلاق بأحد التقريبين فإنّما يجري في بعض الموارد لا في سائر الموارد؛ إذ يحتاج الإطلاق في المقام إلىٰ مؤونة لا توجد دائماً. وتوضيح ذلك يتوقّف علىٰ بيان إجماليّ لكبرىٰ الإطلاق وصغرياته، وتفصيله موكول إلىٰ بحث المطلق والمقيّد، فنقول: إنّ أساس مقدّمات الحكمة وروحها هو أصل عقلائيّ وظهور حاليّ، وهو أصالة كون مرام المتكلّم لا يزيد علىٰ مقدار مدلول كلامه، وأنّه يبيّن كلّ مرامه. ولتطبيق هذه الكبرىٰ علىٰ المصاديق ثلاث حالات:

الحالة الأُولىٰ: أن تكون الكبرىٰ منطبقة علىٰ المورد حقيقةً وبالدقّة العقليّة بلاحاجة إلىٰ فرض مسامحة عرفيّة، وذلك من قبيل الإطلاق الذاتيّ في أسماء الأجناس علىٰ مبنانا، حيث نقول في مثل ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾: إنّنا لانحتاج إلىٰ الإطلاق اللحاظيّ بمعنىٰ فرض لحاظ عدم القيد في مقابل التقييد اللحاظيّ، بل من الجائز أن يكون المقصود من البيع هو الجامع بين المطلق اللحاظيّ، والمقيّد اللحاظيّ، وهو ذات الطبيعة الموضوع لها اسم البيع، والمطلق الذاتيّ بذاته يسري

Scanned by CamScanner

إلىٰ كلّ أفراد الطبيعة، فيثبت الحكم لكلّ الأفراد بلاحاجة إلىٰ الإطلاق اللحاظيّ، فلو كان مقصود المولىٰ هو ذات الطبيعة، فمرامه لا يزيد علىٰ مدلول كلامه حقيقةً، ولو كان مقصوده البيع العقديّ مثلاً، فمرامه يزيد علىٰ مدلول كلامه، فتطبّق علىٰ ذلك أصالة كون مرامه لا يزيد علىٰ مدلول كلامه، ويثبت المطلق الذاتيّ في مقابل المقيّد، وهو المطلوب.

الحالة الثانية: أن لا تنطبق الكبرىٰ علىٰ المورد حقيقةً، لكنّها تنطبق بالمسامحة العرفيّة، وذلك في مورد نقطع بأنّ مرامه يزيد علىٰ مدلول كلامه، إلّا أنّ الزيادة مردّدة بين ما لا يراه العرف مؤونة زائدة وما يراه كذلك، فكأنّه يرىٰ العرف ـ علىٰ تقدير إرادة الأوّل ـ: أنّ مرامه لا يزيد علىٰ مدلول كلامه، فيتعيّن في مقابل الثاني بأصالة كون مرامه لا يزيد علىٰ مدلول كلامه بعد إدخال المورد في مصاديق هذه الكبرىٰ بالمسامحة العرفيّة، وذلك من قبيل الإطلاق اللحاظيّ في أسماء الأجناس كالبيع في ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾ بناءً علىٰ رأي جماعة يقولون: إنّ موضوع الحكم الشرعيّ: إمّا هو المطلق اللحاظيّ، أو المقيّد اللحاظيّ، ولا يعقل أن يكون ذات الطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، فبناءً علىٰ هذا المبنىٰ لا نشكّ في أخذ خصوصيّة زائدة في مرامه غير موجودة في كلامه؛ لأنّ اسم الجنس لا يدلّ وضعاً إلّا علىٰ الطبيعة الجامعة بين المطلق والمقيّد، ولكن العرف يرىٰ بالمسامحة: أنّه لو كان مراده هو المطلق فقد بيّن تمام مرامه، ولو كان مراده هو المقيّد لم يبيّن تمام مرامه، فيعيّن الأوّل بتطبيق قانون أصالة عدم زيادة مرام المتكلّم علىٰ مدلول كلامه.

الحالة الثالثة: أن لا تنطبق الكبرىٰ علىٰ المورد حتّىٰ بالمسامحة، وعندئذٍ نحتاج إلىٰ الاستعانة بمؤونة زائدة علىٰ مقدّمات الحكمة، كما هو الحال فيما إذا قطعنا بأنّ مرامه يزيد علىٰ مدلول كلامه، وكانت الزيادة مردّدة بين زيادة أخفّ

Scanned by CamScanner

وزيادة أشدّ، ولكن الزيادة الأخفّ ليست بنحو يتسامح فيها العرف، ويفر
الزيادة، كما في الحالة الثانية، بل كلتا الزيادتين ملحوظتان للعرف، ف
لتطبيق أصالة عدم زيادة مرامه علىٰ مدلول كلامه ولو بالمسامحة العرفيّة
إلىٰ مؤونة زائدة علىٰ كبرىٰ مقدّمات الحكمة، وهي: أن نعرف صدفةً بقر
القرائن أنّ المتكلّم بالرغم من سكوته عن كلتا الزيادتين هو في مقام بيان
إذن فقد اعتمد في مقام بيان الزيادة علىٰ نفس السكوت، فإذا دار الأمر ب
عدم بيان الأشدّ قرينة علىٰ الأخفّ، أو جعل عدم بيان الأخفّ قرينة علـ
تعيّن الأوّل طبعاً في نظر العرف علىٰ الثاني، ففي مثل ذلك لم تنطبق تلك
الأوّليّة وهي أصالة كون مرامه لا يزيد علىٰ مدلول كلامه؛ إذ ـ علىٰ أيّ ـ
زاد مرامه علىٰ مدلول كلامه حتّىٰ عرفاً، وإنّما استعنّا بعناية زائدة علىٰ م
الحكمة، وهي إحراز أنّ المولىٰ في مقام بيان الزيادة بالرغم من سكـوته
وهذا الإحراز أمر اتّفاقيّ قد يحصل وقد لا يحصل، ومثال ذلك ما نحن ف
الأمر إنّما يدلّ علىٰ الطلب، ومرام المولىٰ فيه زيادة علىٰ الطلب ملحوظة ح
العرف، وتلك الزيادة مردّدة بين زيادة أخفّ وهي عدم الترخيص في الـ
وزيادة أشدّ وهي الترخيص في الخلاف، أو بين زيادة أخفّ وهي شـدّة
وزيادة أشدّ وهي عدم الإرادة الزائدة، حيث إنّ الأمر إنّما هو موضوع للجـ
الإرادة الشديدة والخفيفة، فشدّة الإرادة وإن كانت من سنخ الإرادة لكنّها
عن الموضوع له، فهنا لابدّ من الاستعانة بعناية زائدة غير أصالة كون مرام
لا يزيد علىٰ مدلول كلامه، وتلك العناية هي إحراز كون المولىٰ بالرغم من
بصدد بيان الزيادة، فقد فرض سكوته عن إحدىٰ الزيادتين بياناً للزيادة الـ
حتّىٰ تتعيّن عندئذٍ في نظر العرف الزيادة الأخفّ وهـي شـدّة الإرادة، أو
الترخيص في الخلاف، وهذه العناية الزائدة ـ كما ترىٰ ـ لا تحصل دائـماً

Scanned by CamScanner

، بينما البناء الفقهيّ والعرفيّ علىٰ فهم الوجوب في سائر الموارد[1]. هذا.
شكال آخر لو تمّ فهو مشترك الورود بين جميع أنحاء دعوىٰ كون
علىٰ الوجوب بالإطلاق لا بالوضع، وهو يشبه ـ بحسب الحقيقة ـ ما
مسلك المحقّق النائينيّ ﷺ: من أنّه لو كان الوجوب بحكم العقل عند
ص، للزم عدم التعارض بين الترخيص العامّ والأمر الخاصّ، فلا مجال
لأوّل بالثاني، ونقول هنا: إنّه لو كان الوجوب بالإطلاق، إذن لا وجه
ر الخاصّ كقوله: «أكرم الفقيه» علىٰ الترخيص العامّ كقوله: «لا يجب
» بالتخصيص؛ إذ هذا التعارض يكون من نسخ التعارض بالعموم من
حيث إنّه كما يمكن رفع اليد عن إطلاق «لا يجب إكرام العالم» لحساب
الفقيه» كذلك يمكن العكس، بأن ترفع اليد عن إطلاق الأمر الدالّ علىٰ
حساب الترخيص العامّ، إذن فيتعارضان ويتساقطان، بينما البناء الفقهيّ
ذلك علىٰ التخصيص، وهو إنّما يتمّ بناءً علىٰ الوضع، لا الإطلاق، إذن
ك لا يفي بما عليه البناء فقهيّاً وعرفيّاً في باب الأمر، ويكشف ذلك إنّاً
ك الدلالة علىٰ الوجوب هو الوضع، لا الإطلاق. هذا.
مكن لأصحاب مسلك الإطلاق أن يستعينوا في دفع هذا الإشكال،
سلكهم بأحد وجهين:

ناك وجه آخر لاستفادة الوجوب من مادّة الأمر بالإطلاق يسلم عن
الماضية علىٰ الوجوه السابقة ستأتي الإشارة إليه ـ إن شاء الله ـ في بحث
في المتن، وسيأتي منّا التأمّل فيه تحت الخطّ، والاشكال الذي سيأتي الآن

Scanned by CamScanner

الوجه الأوّل: أن يقال: إنّ الميزان في قرينيّة الخاصّ للعامّ هو
الخاصّ عن موضوع العامّ، ولا يلحظ في هذه القرينيّة مجمو
الدليلين، أيّ: الموضوع والمحمول معاً، وهذا ـ في الحقيقة ـ مط
أمثلة في الفقه، حاصله: أنّ القرينيّة العرفيّة للخاصّ علىٰ العامّ هل
تكون بلحاظ الموضوعين، أو تكون بلحاظ مجموع الجهات؟
قوله: «أكرم الفقيه» علىٰ قوله: «لا يجب إكرام العالم»؛ إذ المو
ـ وهو الفقيه ـ أخصّ منه في الثاني وهو العالم، وعلىٰ الثاني لا و
يوجد في قوله: «لا يجب إكرام العالم» إطلاق في الموضوع وه
في قوله: «أكرم الفقيه» إطلاق في المحمول وهو «أكرم»، ورفع
لحساب الآخر لا مبرّر له، ونظير ذلك ما ورد في الفقه في البول يص
«صبّ عليه الماء مرّتين»[1]، وورد في بول الصبيّ: «تصبّ عليه ال
الأوّل وجوب التعدّد، ومقتضىٰ إطلاق الثاني عدمه، فبناءً علىٰ أنّ ا
الأخصّ هو الموضوعان، فالرواية الثانية تقدّم علىٰ الأُولىٰ؛ لأنّها ور
بول الصبيّ، وبناءً علىٰ لحاظ مجموع الجهات لا وجه للتقدّم؛ فإنّ الت
إطلاق موضوع الأُولىٰ لبول الصبيّ وإطلاق محمول الثانية للصبّ م

الوجه الثاني: أنّنا سلّمنا أنّ الأخصّيّة يجب أن تتحصّل بلحاظ
الدليل، لا بلحاظ الموضوع فحسب، ولكن مع ذلك نقول في المقا
الفقيه» مخصّص لقوله: «لا يجب إكرام العلماء». وتوضيح ذلك: ا

---

(١) الوسائل، ج ٣ بحسب طبعة مؤسّسة آل البيت، ب ١ من النج

يكون مفاده السعة من قبيل إطلاق العالم للفقيه وغيره، وأُخرىٰ يكون مفاده التعيين من قبيل انصراف السيّد بإطلاقه إلىٰ سيّد البلد مثلاً، فإذا كان الإطلاقان كلاهما إطلاقاً للتوسعة وبينهما مادّة اجتماع ومادّتا افتراق من قبيل: «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق»، فلا وجه لتقديم أحدهما علىٰ الآخر بالخصوص، ومن هذا القبيل قوله في المتنجّس بالبول: «صبّ عليه الماء مرّتين»، وفي المتنجّس ببول الصبيّ: «صبّ عليه الماء»، أعني: أنّ الإطلاق في كلّ منهما للتوسعة، ومادّة الاجتماع صبّ الماء مرّتين في بول الصبيّ، ومادّتا الافتراق صبّ الماء مرّتين في بول غير الصبيّ، وصبّ الماء مرّة واحدة في بول الصبيّ، فإن لم يتمّ الوجه الأوّل فلا مبرّر لتقديم أحدهما علىٰ الآخر. وأمّا إذا كان أحد الإطلاقين يفيد التوسعة والآخر يفيد تعيين الفرد، كما لو قال: «أكرم العلماء»، وقال: «لا تكرم زيداً» وعندنا زيدان: جاهل وعالم، وكان اللفظ منصرفاً إلىٰ العالم، فهنا يعامل معاملة العامّ والخاصّ؛ حيث إنّ العرف يرىٰ: أنّ النتيجة المتحصّلة من هذا الإطلاق هي عدم إكرام شخص خاصّ من العلماء، وهي أخصّ من النتيجة المتحصّلة من «أكرم العلماء».

وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ إطلاق العالم للفقيه من باب التوسعة، ودلالة الأمر بالإطلاق علىٰ الوجوب من باب التعيين، فالعرف يأخذ النتيجة المتحصّلة من كلا الإطلاقين، ويرىٰ: أنّ الثانية أخصّ من الأُولىٰ[1]. هذا.

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ كلّ هذا مبتنٍ علىٰ تصوّر كون تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ بالقرينيّة، أمّا بناءً علىٰ ما هو المختار من كونه بالأقوائيّة، فكلّ هذا البيان لا يأتي، ولا يبقىٰ إلّا شيء واحد، وهو: أنّ فرض كون دلالة الأمر بالوضع يكون في صالح أقوائيّة الخاصّ الدالّ علىٰ الوجوب

بعض الثمرات المترتّبة على المسالك الثلاثة:

وهنا نذكر بعض الثمرات المترتّبة على ما عرفتها من المسالك الثلاثة، تقدّم توضيح بعضها في أثناء مناقشة هذه المسالك، وبعضها مستأنَف.

فمنها: تطرّق قواعد الجمع الدلاليّ والعرفيّ على مسلك الوضع والإطلاق، بخلافه على مسلك حكم العقل؛ فإنّه على الأوّلين يصبح الأمر طرفاً للمعارضة بمدلوله اللفظيّ بالوضع أو الإطلاق لدليل تفترض دلالته على الترخيص ونفي الوجوب، فتصل النوبة إلى الجمع الدلاليّ والعرفيّ، بينما لو بنينا على مسلك حكم العقل، فلا دلالة لفظيّة للأمر تعارض دليل الترخيص، وإنّما الوجوب يثبت بحكم العقل معلّقاً على عدم الترخيص، وقد ورد الترخيص حسب الفرض.

ومنها: أنّه على مسلك الوضع والإطلاق تثبت لوازم كون الأمر عن ملاك أكيد شديد، فلو علمنا مثلاً من الخارج أنّ الدعاء عند رؤية الهلال مع الدعاء آخر الشهر متساويان في درجة الملاك والمطلوبيّة، فإذا ورد أمر بأحدهما أثبتنا بذلك وجوب كليهما بناءً على مسلك الوضع والإطلاق لحجّيّة مثبتات الأُصول اللفظيّة، بينما بناءً على مسلك حكم العقل إنّما يكون الوجوب بحكم عقليّ من دون أن يكون للّفظ كشف عن درجة الملاك والمطلوبيّة، فلا يثبت وجوب الدعاء الآخر[1].

ومنها: ثبوت دلالة السياق على الوضع، وسقوطها على الإطلاق وحكم العقل.

وتوضيح ذلك: أنّ مبنى الفقهاء عادةً في الفقه قام على أنّه إذا وردت أوامر في سياق واحد بأشياء، وعرفنا من الخارج استحباب بعضها، كانت وحدة السياق قرينة على رفع اليد عن ظهور الأمر الآخر في الوجوب، فلو قال مثلاً: «إذا أردت

---

(١) وأيضاً لو علمنا بالملازمة بين الوجوب وأيّ أمر آخر شرعيّ أو ذي أثر شرعيّ، فعلى الوضع والإطلاق يثبت اللازم بالأمر مطلقاً، ولكن على مسلك الحكم العقليّ إن لم نعرف عدم الترخيص بالوجدان، وتمسّكنا باستصحاب عدم الترخيص، لم يمكن إثبات اللازم.

Scanned by CamScanner

صلاة، فأذّن وأقم واقرأ الدعاء الفلانيّ وتخشّع»، ونحن نعلم أنّها كلّها أوامر استحبابيّة عدا الإقامة، فلا ندري أنّها مستحبّة أو واجبة، فعندئذٍ يرفع اليد عن ظهور أمرها في الوجوب، وهذا علىٰ مسلك الوضع تامّ، فإنّ استعمال الأمر بالإقامة في الوجوب دون باقي الأوامر خلاف ظهور وحدة السياق. وأمّا بناءً علىٰ مسلك الحكم العقليّ، فهذه الأوامر كلّها استعملت في معنىً واحد وهو الطلب، وافتراض ورود الترخيص في بعضها ممّا يوجب عدم حكم العقل بالوجوب، وعدمه في بعضها ممّا يوجب حكم العقل بالوجوب لا ينافي وحدة السياق، وكذلك الحال بناءً علىٰ الإطلاق، فإنّ ثبوت التقييد في بعض الإطلاقات وبقاء الباقي علىٰ الإطلاق مع كون الأمر فيها جميعاً مستعملاً في مدلوله الوضعيّ الواحد ـ وهو الطلب ـ لا ينافي وحدة السياق، فمثلاً لو ورد: «أكرم العالم، وأكرم الهاشميّ، وأكرم الكريم»، ثُمّ عرفنا تقييد العالم والهاشميّ بالعدالة، لم يوجب ذلك رفع اليد عن إطلاق الكريم لغير العادل[1]، فكذلك الحال فيما نحن فيه، أي: الأوامر الواردة في سياق واحد حينما يثبت عدم إرادة الإطلاق المقتضي للوجوب في بعضها.

ومنها: أنّه لو فرض وجود أمر واحد بشيئين، لا أوامر متعدّدة، من قبيل «اغتسل للجمعة والجنابة»، وعلمنا من الخارج بأنّ غسل الجمعة ليس بواجب، فهل يمكن إثبات وجوب غسل الجنابة مثلاً بمثل هذا الأمر، أو لا؟

---

(١) يمكن دعوىٰ الفرق بين المقام وبين المثال المذكور، وذلك ببيان: أنّ المقصود في المقام هو التمسّك بإطلاق الهيئة، وهي في الجميع هيئة واحدة، أو قل: إنّ الهيئات متماثلة ومتكرّرة، فكونها في بعض المرّات في مقام بيان القيد بخلاف بعض المرّات خلاف وحدة السياق، وأمّا في المثال فالمقصود هو التمسّك بإطلاق المتعلّق، والمتعلّق في كلّ أمر غيره في الأمر الآخر، وليست المتعلّقات متماثلة، فهي أبعد في وحدة السياق ممّا نحن فيه، علىٰ أنّه قد يلتزم بوحدة السياق في هذا المثال أيضاً ولو بلحاظ نفس الدلالات الإطلاقيّة، فإنّها متماثلة ومتكرّرة في سياق واحد، فإرادة بعض وعدم إرادة البعض خلاف الظاهر.

Scanned by CamScanner

فبناءً علىٰ مسلك الوضع لا يمكن إثبات ذلك؛ إذ هذا الأمـر ليس
بدليل عدم وجوب غسل الجمعة، فهو: إمّا مستعمل في الاستحباب، أو
بينهما، وعلىٰ أيّ حال لا يدلّ علىٰ وجوب غسل الجنابة، ولا يمكن
للوجوب في غسل الجنابة وللاستحباب في غسل الجمعة؛ إذ يكون هذ
استعمال اللفظ في معنيين، وهو غير صحيح عرفاً.

وأمّا علىٰ مسلك حكم العقل فالأمر مستعمل في الطـلب، والوجـو
عقليّ معلّق علىٰ عدم ورود الترخيص، فإذا ورد الترخـيص فـي أحـ
الآخر، ثبت ـ لا محالة ـ وجوب ما لم يرخّص في خلافه دون الآخر وإن ك
مأموراً به بأمر واحد، فبذلك يثبت وجوب غسل الجنابة، وكذلك الحال عل
الإطلاق، فإنّ الأمر ينحلّ إلىٰ حصّتين تقيّد إطلاق إحدىٰ الحصّتين بـدليل
وهذا لا يوجب تقييد الحصّة الأُخرىٰ، وهذا ليس من قبيل استعمال اللفظ
وإنّما هو من باب التقييد في بعض الحصص والإطلاق في بعضها، والتقييد
والضرورات تتقدّر بقدرها[1]، من قبيل ما لو قال: «أكرم العالم»، وعـرفنـ
لا يُكرَم إلّا إذا كان عادلاً، ولكن في غير الفقيه لم نعلم بذلك، فنبني علىٰ ال
ومنها: أنّه لو ورد أمر بطبيعيّ فعل، من قبيل ما إذا ورد: «أكرم العالم»،
الخارج بأنّ إكرام العالم غير الفقيه لا يجب، فهل يمكن إثبات استحبابه علىٰ ال
فعلىٰ مسلك الوضع لا يـثبت ذلك؛ إذ قـوله: «أكـرم» ظـاهر فـي
ومستعمل في الوجوب بمقتضىٰ أصالة الحقيقة، وموضوعه العالم، وعـ
وجوب إكرام غير الفقيه، فمقتضىٰ القاعدة هو التخصيص؛ لأنّ هذا الد
الوجوب، ولا وجوب لغير الفقيه، فلا يبقىٰ دليل علىٰ الاستحباب أيضاً

Scanned by CamScanner

وأمّا علىٰ مسلك حكم العقل فالأمر مستعمل في الطلب، ولا موجب لتخصيصه بالفقيه؛ إذ لا دليل علىٰ عدم الطلب في غير الفقيه، فيحكم العقل في الفقيه بالوجوب لعدم الترخيص، وفي غيره بالاستحباب للترخيص، كما أنّه علىٰ مسلك الإطلاق نقول: إنّ مفاد «أكرم العالم» هو الطلب، ومقتضىٰ إطلاقه هو الوجوب، وقد سقط الإطلاق في غير الفقهاء، ولكن أصل الطلب لا موجب لسقوطه.

ومنها: أنّه لو كان عندنا أمران، وعلمنا أنّه ورد الترخيص لأحدهما دون الآخر، ولم نستطع التعيين، فبناءً علىٰ مسلك الوضع أو الإطلاق يقع التعارض بينهما ويتساقطان، ولا يثبت الوجوب حتّىٰ لأحدهما علىٰ ما يظهر من كلام المشهور في باب تخصيص العامّ بالمخصّص المردّد بين متباينين، حيث يظهر منهم تساقط العموم في كلا الموردين وعدم ثبوت أحدهما علىٰ الاجمال.

وأمّا بناءً علىٰ مسلك الحكم العقليّ فلا تعارض بين الأمرين، وإنّما العقل يحكم بالوجوب فيما لم يرد فيه الترخيص، وبالاستحباب فيما ورد فيه الترخيص، وحيث لا يعلم أنّ أيّ الأمرين لم يرد فيه الترخيص وأيّهما ورد فيه يحصل العلم الإجماليّ بوجوب أحدهما.

نعم، علىٰ مسلكنا في تخصيص العامّ بالمردّد بين المتباينين من حجّيّته في الآخر علىٰ إجماله لا تتمّ هذه الثمرة.

ومنها: أنّه بناءً علىٰ مسلك الإطلاق بالتقريب الذي ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ: من أنّ الأمر يكون ظاهراً بإطلاقه في الطلب الشديد يثبت بنفس النكتة أعلىٰ مراتب الوجوب، فلو وقع التزاحم بين واجبين: أحدهما ثبت بأمر لفظيّ، والآخر بالإجماع، قدّم دائماً ما يثبت بالأمر اللفظيّ؛ لأنّ دليله يدلّ علىٰ كونه في أعلىٰ مراتب الوجوب بخلاف دليل الآخر؛ لأنّ احتمال الأهمّيّة يكون في باب التزاحم من المرجّحات، وهنا لو كان الواجب الثاني أيضاً في أعلىٰ مراتب الوجوب لتساوياً، وإلّا فالأوّل أهمّ منه، فقد دخل ذلك في باب احتمال الأهمّيّة.

Scanned by CamScanner

تحقيق معنىٰ الطلب

الجهة الرابعة: في تحقيق معنىٰ الطلب الذي مضىٰ: أنّ كلمة الأمر موضو

فقد وقع الكلام في أنّه: هل هو عين الإرادة أو غيرها؟ وأنّه: هل هو أمر نا
كالقدرة، أو فعل نفسانيّ، أو فعل خارجيّ؟

والأشاعرة ادّعوا المغايرة بين الطلب والإرادة، والمعتزلة ادّعوا العينيّة بي

والأشاعرة استدلّوا علىٰ المغايرة بوجوه، أحدها مبتنٍ علىٰ مسألة الجبر،
أنّ الإرادة التشريعيّة لا تتعلّق بشيء غير مقدور، والأفعال مخلوقة لله و
مقدورة للعبد، مع أنّنا نرىٰ أنّه في الشريعة تعلّق الطلب بها، إذن نعرف أنّ الـ
غير الإرادة.

وبهذه المناسبة وقع البحث في الجبر والتفويض والاختيار، إذن فهنا مسألة

١ ـ إنّ الطلب والإرادة هل هما أمران، أو أمر واحد؟

٢ ـ ما انجرّ إليها البحث من المسألة الأُولىٰ بالمناسبة التي عرفتها، وهي مس
الجبر والتفويض والاختيار.

ونحن هنا نقصر الكلام علىٰ المسألة الثانية، وهي مسألة الجبر والاختيار.

ويكون كلامنا في ذلك بشيء من الاختصار، فنقول:

مسألة الجبر والاختيار

إنّ مسألة الجبر والاختيار تنحلّ إلىٰ مسألتين:

الأُولىٰ: هي المسألة الكلاميّة، حيث وقع الكلام فيها بين المعتزلة القائلين
بالتفويض والأشاعرة القائلين بالجبر والشيعة القائلين بأمر بين الأمرين، وروح
هذه المسألة يرجع إلىٰ النزاع في تشخيص فاعل هذه الأفعال التي تتحقّق علىٰ

Scanned by CamScanner

أيدي الناس، فمذهب التفويض يقول: إنّ الفاعل محضاً هو الإنسان وليس لله نصيب في هذه الفاعليّة، ومذهب الجبر يقول: إنّ الفاعل محضاً هو الله تعالىٰ، ومذهب الشيعة يقول بأنّ لكلّ منهما نصيباً في الفاعليّة بالنحو المناسب له.

الثانية: هي المسألة الفلسفيّة، وروحها يرجع إلىٰ أنّ فاعل هذه الأفعال ـ سواء فرضناه في المسألة الأُولىٰ الإنسان أو ربّ الإنسان ـ هل يفعله اختياراً، أو بلا اختيار؟

ومن هنا يعرف أنّ المسألة الأُولىٰ وهي الكلاميّة وحدها لا تكفي لحسم النزاع في بحث الجبر والاختيار، فلنفرض: أنّنا قلنا: إنّ الفاعل هو الإنسان وحده، لكن يبقىٰ احتمال كونه فاعلاً بلا اختيار، من قبيل فاعليّة النار للإحراق التي قد يقال فيها أيضاً بأنّ الإحراق فعل للنار محضاً.

المسألة الكلاميّة:

أمّا المسألة الأُولىٰ: فيوجد فيها بدواً خمس احتمالات:

١ ـ أن يكون الفاعل محضاً هو الإنسان، ولا نصيب لربّ العباد في الفاعليّة، وهذا مذهب التفويض، وهو مذهب المعتزلة.

وهذا يرجع ـ بحسب الحقيقة ـ إلىٰ دعوىٰ: استغناء المعلول عن العلّة بقاءً؛ إذ لو فرض حاجة الإنسان في وجوده البقائيّ إلىٰ الله تعالىٰ، ووجوده البقائيّ هو علّة أفعاله، إذن لم يعقل إنكار ثبوت نصيب لله في الفعل عرضيّاً وطوليّاً. وحيث إنّ هذا المبنىٰ ساقط ـ كما حقّق في موضعه من الكلام والفلسفة؛ إذ برهن علىٰ أنّ المعلول بحاجة إلىٰ العلّة بقاءً أيضاً ـ يثبت بطلان التفويض، وليس هنا موضع البحث عن تلك البراهين.

٢ ـ أن يكون الفاعل محضاً هو الله تعالىٰ، وإنّما الإنسان محلّ قابل لذلك الفعل من قبيل ما يفعله النجّار في الخشب، حيث إنّ الخشب ليس فاعلاً للفعل وإنّما هو

Scanned by CamScanner

قابل له، وليس لمبادئ الإرادة في نفس الإنسان أيّ دخل في الفعل، واة
بالإرادة دائماً إنّما هو صدفة متكرّرة، فصدور الفعل من الله يقترن صـ
بإرادة الإنسان، وهذا مذهب الأشعريّ.

وهذا الاحتمال هو الذي ينبغي أن يكون مقابلاً بالوجدان المدّعىٰ في
حيث قالوا: إنّ هناك فرقاً بالضرورة بين حركة المرتعش وحركة غير
وهذا البحث ـ بحسب الحقيقة ـ لا يختصّ بالأفعال الاختياريّة، بل يأ
عالم الأسباب والمسبّبات، فقد يقال: الإحراق شـغل الله مـباشرة يـقـ
الصدفة الدائميّة بالنار، والوجدان المبطل لذلك أيضاً عامّ يشمل كلّ عالم
والمسبّبات، وهو وجدان سليم بالقدر المبيّن في الأُسس المنطقيّة.

٣ ـ أن يكون لكلّ من الإنسان والله تعالىٰ نصيب في الفاعليّة، بمعنى
فاعلين طوليّين، أي: أنّ الإنسان هو الفاعل المباشر للفعل بما أُوتـي مـ
وسلطان وعضلات، وتمام القوىٰ التي استطاع بها أن يحرّك لسانه ويديه
والله هو الفاعل غير المباشر من باب أنّ هذه القوىٰ مخلوقة حدوثاً وبقاءً
ومُفاضةٌ آناً فآناً، ومعطاة من قبل الله.

وهذا أحد الوجوه التي فسّر بها الأمر بين الأمرين.

٤ ـ أن يكون الفاعل المباشر هو الله، لكن الإرادة ومبادئها مقدّمات
لصدور الفعل من الله تعالىٰ، ومعنىٰ استناده إلىٰ الإنسان إرادته إيّاه.

ففرقه عن الثاني: أنّ اقتران الفعل بالإرادة علىٰ الثاني كان مجرّد صدفة
هذا الوجه يكون من باب كون الإرادة مقدّمة إعداديّة للفعل، وفرقه عن

Scanned by CamScanner

وهذا أحد وجوه الأمر بين الأمرين.

٥ ـ ما ذهب إليه عرفاء الفلاسفة ومتصوّفوهم، وهو: أنّ الفعل له فاعلان: الله والعبد، ولكنّهما لا طوليّان كما علىٰ الثالث، ولا عرضيّان كما علىٰ الرابع، بل هي ـ بحسب الحقيقة ـ فاعليّة واحدة تنسب بنظر إلىٰ العبد، وبنظر آخر إلىٰ الله تعالىٰ مبنيّاً منهم علىٰ تصوّر عرفانيّ يقول: إنّ نسبة العبد إلىٰ الله نسبة الربط والفناء، والمعنىٰ الحرفيّ إلىٰ المعنىٰ الاسميّ، فبالنظر الاندكاكيّ تعتبر هذه الفاعليّة فعل الله، وبالنظر غير الاندكاكيّ تعتبر فعل العبد[1].

---

(١) لا بأس بشيء من بسط الكلام في هذا الوجه ولو مختصراً، فنقول ومن الله التوفيق:

تعارف القول بأنّ الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، وأنّها في مرتبة ذاتها ليست وجوداً ولا عدماً وإن كان لابدّ أن يحمل عليها: إمّا الوجود، وإمّا العدم، فهي: إمّا موجودة، وإمّا معدومة.

ولكن لا يخفىٰ: أنّ هذا النوع من التصوّر يشتمل علىٰ شائبة أصالة الماهيّة، وعروض الوجود علىٰ الماهيّة شاء صاحبُه أم أبىٰ، ويفترض: أنّ للماهيّة ثبوتاً في عالم التقرّر، وتتلبّس: إمّا بثوب الوجود، أو بثوب العدم، في حين أنّ من الواضح: أنّه لا يتصوّر قبل الوجود شيء يلبس ثوب الوجود.

وبهذا ينهار البيان الفلسفيّ القائل: إنّ العالم مركّب من وجود وماهيّة، وإنّ الماهيّة إن كان ينبع من ذاتها الوجود كانت واجبة الوجود، وإلّا كانت ممكنة الوجود، أو ممتنعة الوجود، وبما أنّ العالم لا ينبع من ذاته الوجود؛ لأنّه متغيّر، والمتغيّر حادث، إذن فلابدّ له من علّة، ولابدّ من انتهاء العلّة إلىٰ واجب الوجود.

والبيان الصحيح الذي يحلّ محلّ هذا البيان هو: أنّه لا شيء في العالم إلّا الوجود، وأمّا الماهيّة فليست إلّا عبارة عن حدّ الوجود وانتهاء الوجود، أي: أنّ الماهيّة عدم صِرف،

Scanned by CamScanner

والذي يكون بذاته هو حقيقة الوجود المستقلّ يكون واجب الوجود، ولا يتصوّر العقل له حدّاً، وما لا يكون كذلك يكون عدماً صِرفاً، إلّا أن يوجد ويُخلَق، وبما أنّ كلّ ما في هذا العالم محدود، وكذلك هو متغيّر فيستحيل أن يكون هو واجب الوجود، فلابدّ من انتهائه إلىٰ واجب الوجود.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّنا بدلاً عن أن نقسّم الشيء إلىٰ ما يكون الوجود واجباً لماهيّته، أو ممتنعاً عليها، أو ممكناً لها نقسّمه إلىٰ الوجود المستقلّ الواجب، أو الوجود التعلّقيّ، أو العدم.

وبما ذكرناه انهار أيضاً ما عن المحقّق الإصفهانيّ﵀: من أنّ كلّ وجود محدود له حدّان: حدّ وجوديّ وهو مقدار وجدانه المصحوب بالفقدان، وحدّ عدميّ وهو اللازم لحدّه الوجوديّ، وإن كان من ذوات الماهيّة فله حدّ ثالث وهو الحدّ الماهويّ(١).

وعلىٰ أيّة حال، فإذا صحّ: أنّ الوجود اللامحدود هو واجب الوجود لا غيره، ثبت بذلك بعد ثبوت أصل الواجب تعالىٰ أوّلاً: استحالة تعدّد واجب الوجود؛ إذ لو تعدّد لشكّل كلّ واحد منهما حدّاً للآخر؛ لأنّ أحدهما يجب أن ينتهي منذ أن يبدأ الآخر.

وثانياً: استحالة ثبوت وجود آخر ولو ممكناً بحيث يحدّ وجود ذلك الواجب؛ لأنّه لو صار الواجب محدوداً لكان ذلك خلف وجوبه.

ولتطبيق هذه النتيجة الثانية علىٰ واقع الحال ـ من وجود إله خالق وعالم مخلوق ـ

---

(١) راجع كتاب (توحيد علمي وعيني) الرسالة الرابعة للشيخ الإصفهانيّ﵀ جواب علىٰ رسالة السيّد أحمد الكربلائيّ﵀، ص ٩٦. والصحيح: أنّ للوجود المحدود حدّاً واحداً إن شئت فسمّه بحدّه العدميّ، وإن شئت فسمّه بحدّه الماهويّ.

Scanned by CamScanner

تصويرات ثلاثة لا رابع لها، بعد التسليم بوجود العالم حقيقةً:

التصوير الأوّل: افتراض: أنّ واجب الوجود، أو الوجود المطلق لا يحدّه إلّا واجب مثله، أو وجود مطلق مثله، وأمّا الوجودات المخلوقة فليست حدّاً لوجود الواجب؛ ولهذا اجتمع بالفعل وجود واجب الوجود من ناحية، ووجود عالم مخلوق له من ناحية أُخرىٰ.

إلّا أنّ هذا التصوير ما لم يرجع إلىٰ التصوير الثاني يبدو بظاهره واضح البطلان؛ لما قد يقال: من أنّ الوجود المطلق إن كان مطلقاً حقّاً لم يبقَ مجالاً لأيّ وجود آخر، وأيّ وجود آخر يفترض في مقابل هذا الوجود يعني ذلك انتهاء ذاك الوجود المطلق من حين ابتداء هذا الوجود، ومجرّد افتراض رابطة التعلّق بين الوجودين علىٰ شكل كون الوجود المطلق علّة أو خالقاً، والوجود الآخر المحدود معلولاً أو مخلوقاً لا يحلّ مشكلة استحالة وجود آخر إلىٰ صفّ الوجود المطلق.

التصوير الثاني: افتراض: أنّ إطلاق الوجود يعني إطلاق الوجود المستقلّ، ولا تعارضه الوجودات التعلّقيّة، فإنّنا لا نفترض وجودات مستقلّة متّصفة فيما بينها بصفة العلّيّة والمعلوليّة، كي تحدّ تلك الوجودات المستقلّة المعلولة وجودَ العلّة.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّنا لا نفترض: أنّ نسبة الواجب تعالىٰ إلىٰ مخلوقاته كنسبة العلل والمعلولات المادّيّة التي أَلِفناها، والتي يفترض فيها وجودان مستقلّان بينهما رابطة التعلّق، أو نسبة العلّيّة والمعلوليّة، بل نقول: إنّ وجودات المخلوقات هي كلّها وجودات تعلّقيّة، في حين أنّ وجود الله تعالىٰ هو الوجود المستقلّ المطلق، فليس هذا التعلّق خيطاً رابطاً بين شيئين مستقلّين، بل المخلوق هو عين التعلّق والارتباط، وهذا هو الفهم السائد بين الفلاسفة الإسلاميّين، وعلىٰ هذا الأساس قالوا: إنّ علم الله سبحانه بمخلوقاته علم حضوريّ، لا حصوليّ.

التصوير الثالث: ما نسب إلىٰ جمع من العرفاء[١]: من أنّ أيّ وجود يفترض غير وجود الله سبحانه وتعالىٰ يكون ذلك حدّاً لوجوده تعالىٰ، سواء فرضناه وجوداً استقلاليّاً أو فرضناه وجوداً تعلّقيّاً، فهو مادام شريكاً مع الله في الوجود ولو بمرتبة افترضناها نازلة فقد شكّل هذا الوجود حدّاً لوجوده سبحانه وتعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً، ولا فرق في لزوم التحديد بين أن يفترض وجود في مقابل وجود الله صغير كجناح بعوضة، أو ذرّة لا تُرىٰ بالعين، أو هو أصغر من ذلك، أو يفترض وجود من أعظم الخلائق وأكبرها، وبين أن يفترض وجود من أعلىٰ مراتب الوجود شدّةً وقوّةً وكثرةً، أو من أدناها مرتبة وضعفاً وقلّة.

وعليه فالواقع: أنّ الممكنات أو الماهيّات ـ في الحقيقة ـ هي شبكات لذلك الوجود المستقلّ المطلق، وهو وجود الله تعالىٰ، ويرىٰ من خلالها ذاك الوجود. إذن فصاحب هذا الرأي لا يقول بأنّ العالم وهم وخيال، أو اعتبار محض لا وجود له، أو أنّ إطلاق عنوان الموجود فيه يكون علىٰ أساس مجرّد نسبته إلىٰ وجود الله من قبيل التامر واللابن نسبةً إلىٰ التمر واللبن، ولا يرىٰ: أنّ وجود الله حلّ في الوجودات الممكنة أو اتّحد معها، أو ما إلىٰ ذلك من عناوين تقتضي نوعاً من الاثنينيّة أوّلاً، ثُمّ الحلول أو الاتّحاد، بل يرىٰ صريحاً: أنّ العالم بكلّ ما يزخر به ظاهراً من الممكنات شبكة يُرىٰ بها وجود الله الذي هو الوجود الحقيقيّ والمستقلّ والمطلق البسيط وغير المشكّك وإن كان المرئيّ كأنّه يتقدّر

---

(١) راجع كتاب (توحيد علمي وعيني) تذييل السيّد محمّد حسين الحسينيّ الطهرانيّ علىٰ الرسالة الرابعة للشيخ الإصفهانيّ ﷺ، ص ١٩٥ ـ ٢٢٠. وصاحب التذييل يدّعي أنّ هذا هو رأي جميع العرفاء بالله.

Scanned by CamScanner

ت اعتباريّة باختلاف الشبكات التي يرىٰ بها الرائي، ويعتقد عادة أصحاب هـذا
أنّ هذا سرّ لا يصحّ إفشاؤه أمام عامّة الناس؛ لأنّهم لا يدركونه ولا يتحمّلونه،
ذا الأساس قال القائل بالفارسيّة:

فت آن يـار كـزو گشت سـردار بـلند

جرمش اين بود كه اسرار هويدا مـی‌كرد[1]

نّ كلّاً من أصحاب هذين التصويرين: الثاني والثالث ينزّل علىٰ ما يقوله الآيات
من قبيل قوله تعالىٰ:

﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلٰهٌ﴾[2].

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3].

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4].

﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن
أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾[5].

﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[6].

---

[1] الغزل رقم ١٤٢ لحافظ.

Scanned by CamScanner

٦ ـ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[١].

وكذلك بعض الكلمات المنقولة عن إمامنا أمير الم

أصحاب هذين التصويرين لصالح ما يتصوّره، من قبيل

١ ـ «مع كلّ شيء لا بمقارنة، وغير كلّ شيءٍ لا بمز

٢ ـ «هو في الأشياء علىٰ غير ممازجةٍ، خارج منه

فلا يقال: شيء فوقه، وأمام كلّ شيء، فلا يقال: له أمام

شيء داخل، وخارج منها لا كشيء من شيء خارج»[٣]

٣ ـ «ليس في الأشياء بوالج، ولا عنها بخارج»[٤].

---

(١) سورة ق، الآية: ١٦، راجع (توحيد علمي وعيني)،

الحسينيّ الطهرانيّ يستشهد بمثل هذه الآيات علىٰ مختاره

أقول: لابدّ من توجيه سؤال إلىٰ صاحب التصوير الثالث، وهو: أنّه لئن كانت الممكنات
ارة عن الهيئات التي هي شبكات مصوّرة علىٰ وجود الله تعالىٰ، وتلك الشبكات هي
دام بحت واعتباريّات صرف، إذن فمن المخاطب بالتكاليف الشرعيّة، هل هو ما يُرىٰ
هذه الشبكات من وجود الله، أو نفس الشبكات التي هي أعدام، أو المجموع المركّب
ما تركيباً اعتباريّاً؟ ومن الذي يثاب ومن الذي يعاقب؟ وما هو الهدف من بعث الرسل
زال الكتب؟! ثمّ ما الذي خلقه الله تعالىٰ، هل هو المرئيّ بالشبكة وهو الله تعالىٰ، أو
ن الشبكة الذي هو عدم محض، أو إنّ المقصود بالخلق هو مجرّد الاعتبار الذي
يكون وحده إلّا لعباً، وهو يقول: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاء وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[1].

أمّا حديث كون الوجود التعلّقيّ حدّاً للوجود المطلق الإلهيّ، فكلام غريب؛ لأنّ
جود التعلّقيّ إنّما يعتبر حدّاً لذاك الوجود لو كان يفسح عدمُه مجالاً لامتداد ذاك
جود المطلق، فيقال: إنّ هذا الوجود يعني حدّاً لذاك؛ إذ لا يبدأ هذا إلّا من حين ينتهي
.، ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ عدم الوجود التعلّقيّ لو فسح مجالاً للامتداد، لكان
تداد وجوداً تعلّقيّاً، وتعالىٰ الله عن أن يكون له وجود تعلّقيّ، سواء وجد وجود تعلّقيّ
ر أو لم يوجد، فأيّ تأثير في حساب البرهان الذي اقتضىٰ الإطلاق والصرافة في وجود
لوجود تعلّقيّ مخلوق لله تعالىٰ؟! والبرهان إنّما اقتضىٰ الوجود المستقلّ لواجب
عود لا شيئاً آخر، بل البرهان نافٍ للوجود التعلّقيّ عنه، فالذي ينافي البرهان إنّما هو
ن وجود مستقلّ آخر، فهو الذي ينفي صرافة الوجود المستقلّ لله تعالىٰ.

نعم، لا شكّ أنّ الآيات المشار إليها والأحاديث التي نقلناها عن عليّ عليه السلام وما أشبهها

(١) سورة الأنبياء، الآية: ١٦.

Scanned by CamScanner

تنفي الفهم الساذج البسيط لبعض عوام الناس الذي يع
العلل المادّيّة إلىٰ معلولاتها المادّيّة التي تنفصل عن ع
عنه، ولكن لا ظهور لها في التصوير الثالث في مقابل الـ
في ذلك، لكان ظهوراً منصدماً بحكم العقل.

وأمّا مسألة الأمر بين الأمرين التي كانت هي مصبّ ب
اختاره من التصوير الثاني من التصويرات الثلاثة الماضية،
عين الوجود التعلّقيّ والربط بالخالق تعالىٰ قال: «وهذه ا
في قبال الإضافة المقوليّة المتقوّمة بطرفين حقيقيّين، وهذ
بفاعلها إيجاد، ومن حيث القيام بقابلها وجود، ومنه يظهر

انتهىٰ ما أردنا نقله، وكأنّ مقصوده ﷺ هو: أنّ فعل ا
إليه، ويكون المُشرق في هذه الإضافة نفس الإنسان يك
الإنسان له إضافة إشراقيّة إلىٰ الله، ويكون المُشرق هو
ـ لا محالة ـ إضافة إشراقيّة إلىٰ الله، ومنتسب إليه، فلا ه
أجنبيّ عن الله سبحانه، بل هو أمر بين الأمرين.

أقول: إنّ الأمر بين الأمرين بهذا المعنىٰ الذي هو الـ
مسألة الجبر والاختيار الفلسفيّة، فلابدّ لحسم ذلك من
فعله أُستاذنا الشهيد الصدر

وإنّما يكون الأمر بين الأمرين بهذا المعنىٰ وسطاً بين الجبر بمعنىٰ كون الفعل فعل الله وحده، وكون الإنسان محلّاً لذلك الفعل كما هو الحال في فعل النجّار في الخشب حينما يصنع منه سريراً مثلاً، والتفويض بمعنىٰ كون الفعل فعلاً للعبد وحده.

وعليه، فقد تحصّل: أنّ للأمر بين الأمرين معاني ثلاثة:

الأوّل: كون الفاعل المباشر هو الله تعالىٰ، مع افتراض: أنّ الإرادة ومبادئها في العبد مقدّمات إعداديّة لصدور الفعل من الله، وهذا هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات الخمسة المذكورة في المتن.

وهذا الوجه باطل بالوجدان المثبت لانتساب الفعل المباشر للإنسان.

والثاني: كون الفاعل المباشر هو الإنسان، والفاعل الطوليّ هو الله سبحانه بإفاضته آناً فآناً الوجود والقدرة للفاعل المباشر.

وقد أفاد السيّد الخوئيّ ﷺ لتشريح فكرة الأمر بين الأمرين بهذا المعنىٰ، مع فكرتي الجبر والتفويض في مقابل هذه الفكرة مثالاً عرفيّاً يفترق به كلّ من المذاهب الثلاثة عن الآخرين، فقال: إذا فرضنا أنّ المولىٰ أعطىٰ لعبده سيفاً مع علمه بأنّه يقتل به نفساً، فالقتل إذا صدر منه باختياره لا يكون مستنداً إلىٰ المولىٰ بوجه؛ فإنّه حين صدوره يكون أجنبيّاً عنه بالكلّيّة، غاية الأمر: أنّه هيّأ بإعطائه السيف مقدّمة إعداديّة من مقدّمات القتل، وبعد ذلك قد خرج أمر القتل عن اختياره بحيث لو شاء أن لا يقع في الخارج لما تمكّن منه، وهذا هو واقع التفويض وحقيقته، كما أنّه إذا شدّ آلة الجرح بيد العبد مع فرض ارتعاش اليد بغير اختيار العبد فأصابت الآلة من جهة الارتعاش نفساً فجرحته، فالجرح لا يكون صادراً من العبد بإرادته واختياره، بل هو مقهور عليه في صدوره منه لا محالة، وهذا هو واقع الجبر وحقيقته، وإذا فرضنا أنّ يد العبد مشلولة لا يتمكّن من تحريكها إلّا مع إيصال الحرارة إليها بالقوّة الكهربائيّة أو بغيرها،

Scanned by CamScanner

فأوصل المولىٰ القوّة إليها بواسطة سلك يكون أحد طرفيه بيد المولىٰ، فذهب العبد باختياره إلىٰ قتل نفس والمولىٰ يعلم بذلك، فالفعل بما أنّه صادر من العبد باختياره فهو اختياريّ له، وليس بمقهور عليه، وبما أنّ السلك بيد المولىٰ وهو الذي يعطي القوّة للعبد آناً فآناً فالفعل مستند إليه، وكلّ من الإسنادين حقيقيّ من دون أن يكون هناك تكلّف أو عناية، وهذا واقع الأمر بين الأمرين، فالأفعال الصادرة من المخلوقين بما أنّها تصدر منهم بالإرادة والاختيار فهم مختارون في أفعالهم من دون أن تكون هناك شائبة القهر والإجبار، وبما أنّ فيض الوجود والقدرة والشعور وغيرها من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالىٰ آناً فآناً بحيث لو انقطع عنهم الفيض آناً واحداً لما تمكّن العبد فيه من فعل أبداً، فالأفعال الاختياريّة بين الجبر والتفويض، ومنتسبة إلىٰ المخلوقين من جهة وإلى الخالق من جهة أُخرىٰ[1].

وهذا هو الاحتمال الثالث من الاحتمالات الخمسة المذكورة في المتن.

وقد علّق علىٰ هذا الكلام الشيخ السبحانيّ (حفظه الله) بما يلي:

هذا التمثيل مع كونه رفيع المنزلة في تبيين المقصود، إلّا أنّ الفلاسفة الإلهيّين لا يرضون بالقول بأنّ النفس تستخدم قواها كمن يستخدم كاتباً أو نقّاشاً، قائلين بأنّ مقام النفس بالنسبة إلىٰ قواها أرفع من ذلك؛ لأنّ مستخدم البنّاء لا يلزم أن يكون بنّاءً، ومستخدم الكاتب لا يكون كاتباً، فلو كانت النفس بالنسبة لاستخدام قواها كذلك لم يجب أن تكون سميعاً وبصيراً لدىٰ استخدام السامعة والباصرة، في حين أنّ النفس هي السميعة البصيرة، فإذا كانت نسبة النفس إلىٰ قواها فوق التسبيب والاستخدام، فكيف

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، المشتمل علىٰ تعاليق السيّد الخوئيّ، ص ٩٠، وراجع المحاضرات، ج ٢، ص ٨٧ ـ ٨٩ بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

Scanned by CamScanner

سبحانه وهو الخالق القيّوم، وما سواه قائم به قوام المعنىٰ الحرفيّ بالاسميّ.

ل: إنّ في المثال الذي ذكره (حفظه الله) من البنّاء والكاتب مناقشة، فإنّ السيّد ﷺ لم يجعل تسبيب الله سبحانه وتعالىٰ كتسبيب مستخدم البنّاء والكاتب، فإنّ البنّاء والكاتب ليست مستمدّة آناً فآناً من الذي استخدمهما، فقد يقول السيّد ﷺ: إنّ من أوصل التيّار الكهربائيّ إلىٰ يد عبده المشلول، وأعطىٰ بيده السيف زمام السلك حتّىٰ نهاية القتل يكون قاتلاً.

أنّه مع ذلك يكون روح اعتراض الشيخ السبحانيّ وارداً في المقام برغم قصور لشيخ السبحانيّ (حفظه الله) فيما ذكره من التمثيل، فروح المطلب هو: أنّ إضافة - جلّ وعلا - إلىٰ المخلوقين وإلى أفعالهم إضافة إشراقيّة كإضافة النفس إلىٰ وليست إضافة مقوليّة كإضافة موصل السلك أو إيصاله إلىٰ عمل العبد المشلول.

الث: أنّ فعل العبد من ناحية يكون قائماً بالمولىٰ عزّ وجل؛ لكون الفعل وجوداً ، والوجود الإمكانيّ حقيقته التعلّق والصلة والربط، كما أنّه في نفس الوقت ن إنكار دور العبد فيه، فهو فعل صادر من العبد وباختياره، فليس الفعل فعله بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، ويكون دوره دور المحلّ والظرف لظهور ل هو فاعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتّىٰ يكون منقطعاً عن الواجب قضاءً إضافة الإشراقيّة، وكون الفعل والفاعل أمرين ممكنين، وكون حقيقة الوجود يّ عبارة عن محض التعلّق والصلة والربط. وفي هذه النظريّة جمال التوحيد منزّهاً عن الجبر، وفيها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّة الشرك والثنويّة[1].

Scanned by CamScanner

هذه هي الاحتمالات الخمسة في المقام، والاحتما
والثاني ساقط بالوجدان، والخامس مبنيّ علىٰ تصوّر صو
والرابع، وكلّ منهما يمكن تطبيق أمر بين الأمرين المور
وبعد هذا ننتقل إلىٰ المسألة الفلسفيّة، وهي التي ت

وهذا هو الاحتمال الخامس من الاحتمالات الخمسة الم
مختارنا بعد تفسيره بهذ الشكل الذي عرفت.

وكأنّه إلىٰ هذا يشير مثل قوله سبحانه وتعالىٰ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُ
رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّـهَ رَمَىٰ﴾[1]، وقوله عزّ وجلّ
بِأَيْدِيكُمْ﴾[2]، وقوله عزّ من قائل: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ
حين أنّ السيّد الخوئيّ ﷺ صاحب التمثيل السابق يؤوّل هذه الآي
لمبادئ الأفعال المفاضة من قبل الله تعالىٰ للعبد، أو مشيئته الـ

ومَثَل الله سبحانه وتعالىٰ في الإضافة الإشراقيّة إلىٰ مخلو
إضافة النفس إلىٰ مخلوقاتها، ولعلّ هذا جزء ممّا يشير إليه قو
الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[5] والر
نفسه عرف ربّه»[6].

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

(٢) سورة التوبة، الآية: ١٤.

Scanned by CamScanner

ر، حيث إنّ مجرّد اختيار المذهب الشيعيّ في المسألة الأُولىٰ القائل بأنّ دخلاً في الفاعليّة كما أنّ لله تعالىٰ دخلاً فيها، أو اختيار المذهب المعتزليّ نّ الإنسان هو الفاعل محضاً لا يُحتّم كون الإنسان مختاراً غير مجبور في لّ صدور الفعل من الإنسان كصدور الإحراق من النار بناءً علىٰ فاعليّة حراق. نعم، لو اختير في المسألة الأُولىٰ المذهب الأشعريّ القائل بكون و الله محضاً، لثبت كون الإنسان غير مختار، فهذا المسلك وإن كان يكفي لجبر لكن المسلكين الآخرين لا يكفيان لإثبات الاختيار، فلابدّ من لثانية لحسم مسألة الجبر والاختيار فنقول:

الفلسفيّة:

المسألة الثانية: فهي ـ في الحقيقة ـ نشأت لدفع شبهة فلسفيّة تنفي حتّىٰ بعد الاعتراف بأنّ الفعل فعل الإنسان، وهذه الشبهة مركّبة من

:

ىٰ: أنّ الاختيار ينافي الضرورة؛ فإنّ الضرورة تساوق الاضطرار المقابل من قبيل حركة يد المرتعش التي هي ضروريّة.

ة: أنّ صدور الفعل من الإنسان يكون بالضرورة؛ لأنّ الفعل الصادر منه ممكن كنات، فتسوده القوانين السائدة في كلّ عالم الإمكان القائلة بأنّ الممكن ما بالغير لم يوجد، فبالجمع بين هاتين المقدّمتين يثبت أنّ الإنسان غير ي أفعاله؛ إذ لا يصدر منه فعل إلّا بالضرورة، والضرورة تنافي الاختيار.

، الشبهة اختلفت المسالك والمباني في كيفيّة التخلّص عنها، فبعضها يرجع

Scanned by CamScanner

المسلك الأوّل: ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة، فهم اعترفوا بالمقدّمة الثانية، وهي: أنّ فعل الإنسان منسوق بالضرورة، ولكنّهم ناقشوا المقدّمة الأُولىٰ، وهي: أنّ الضرورة تنافي الاختيار؛ وذلك أنّهم فسّروا الأختيار بأنّ مرجعه إلىٰ القضيّة الشرطيّة القائلة: إن شاء وأراد فعل وإلّا لم يفعل، والقضيّة الشرطيّة لا تتكفّل حال شرطها، وأنّه: هل هو موجود بالضرورة، أو معدوم بالضرورة، أو لا، فمتىٰ ما صدقت هذه القضيّة الشرطيّة فقد صدق الاختيار حتّىٰ إذا فرض أنّ الشرط ـ وهو الإرادة مثلاً ـ كان ضروريّاً، فكان الجزاء ضروريّاً بالغير، أو كان ممتنعاً، فكان الجزاء ممتنعاً بالغير من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان، أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالىٰ؛ لأنّ صفاته واجبة بالذات؛ لأنّها عين ذاته، وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار، بل تؤكّده؛ لأنّ الاختياريّة تكون بصدق القضيّة الشرطيّة القائلة: لو أراد لصلّىٰ مثلاً، فإذا ثبت أنّ الصلاة تصبح ضروريّة عند الإرادة، فهذا تأكيد للملازمة، وتحقيق بتّيّ لصدق القضيّة الشرطيّة، وبدون هذه الضرورة تكذب القضيّة الشرطيّة، وليست مضمونة الصدق.

والحاصل: أنّ الاختيار صادق متىٰ ما صدقت هذه القضيّة الشرطيّة كما في حركة يد السليم، وغير صادق متىٰ ما لم تصدق القضيّة الشرطيّة كما في حركة يد المرتعش، وهذا لا ينافي ضرورة الفعل بالإرادة، ولا ضرورة الإرادة نفسها، وهذا مرجع ما قاله صاحب الكفاية: من أنّ الفعل الاختياريّ ما يكون صادراً عن الإرادة بمبادئها، لا ما يكون صادراً عن إرادة صادرة عن الاختيار، وهكذا.

وهذا الكلام الذي قاله هؤلاء الفلاسفة والحكماء ـ بحسب الحقيقة ـ مبنيّ علىٰ ما ذكرناه من التفسير للاختيار، وهو: أنّه عبارة عن صدق تلك القضيّة الشرطيّة، وبعد فرض التسليم بهذا التفسير يتمّ استدلالهم في المقام، وهو: أنّ هذه القضيّة

Scanned by CamScanner

الشرطيّة صادقة في جميع موارد الاختيار، ولا يضرّ به الوجوب بالذات أو بالغير.

إلّا أنّ الشأن في صحّة هذا التفسير؛ فإنّه إن كان مجرّد اصطلاح للفلاسفة لأجل تغطية المسألة، فلا مشاحّة معهم في الاصطلاح، وإن كان مرجعه إلىٰ تشخيص معنىٰ الاختيار لغة، وأنّ واضع اللغة هكذا وضع لفظة الاختيار، فأيضاً لا كلام لنا معهم؛ إذ ليس بحثنا لغويّاً لنرىٰ أنّ الواضع لأيّ معنىً وضع لفظ الاختيار، وأمّا إن كان المنظور الاستطراق إلىٰ التكليف والحساب، وتوضيح الفارق بين حركة أمعاء الإنسان وحركة أصابعه الذي جعل الإنسان يحاسب علىٰ الثانية دون الأُولىٰ (سواء فرضنا أنّ لكلمة الاختيار معنىً في اللغة أو لا)، فحينئذٍ نقول: تارةً نتكلّم علىٰ ما هو الحقّ من التسليم بالحسن والقبح العقليّين، وأُخرىٰ نتكلّم بناءً علىٰ إنكار ذلك كما أنكره الأشاعرة صريحاً، وأنكره الفلاسفة بشكل مستور، حيث أرجعوا الحسن والقبح إلىٰ الأُمور العقلائيّة والمشهورة:

أمّا بناءً علىٰ ما هو الحقّ من التسليم بالحسن والقبح العقليّين، فلا محصّل لكلّ هذه الكلمات في تخلّصهم من المشكلة، فإنّ حركة الأصابع إذا كانت ناشئة بالضرورة من الإرادة، والإرادة ناشئة بالضرورة من مبادئها، وهي ناشئة بالضرورة من عللها، وهكذا إلىٰ أن ينتهي الأمر إلىٰ الواجب بالذات، فحالها تماماً حال حركة الأمعاء عند الخوف مثلاً الناشئة بالضرورة من عامل الخوف الناشيء بالضرورة من عوامل مؤثّرة في النفس الناشئة من عللها، وهكذا إلىٰ أن ينتهي الأمر إلىٰ الواجب بالذات، وكما تقبح المحاسبة والعقاب علىٰ الثاني كذلك تقبح علىٰ الأوّل بلا أيّ فرق بينهما، سوىٰ أنّ واضع اللغة سمّىٰ الأوّل اختياريّاً دون الثاني.

وأمّا بناءً علىٰ إنكار الحسن والقبح العقليّين، فلا تبقىٰ مشكلة من ناحية قبح المحاسبة والعقاب حتّىٰ نحتاج إلىٰ حلها. نعم، تبقىٰ فقط مشكلة لَغْويّة التكليف،

Scanned by CamScanner

وأنّه لا فائدة فيه بناءً علىٰ عدم الاختيار، فما الذي يدعُو المـولىٰ إلىٰ التكـ
والخطاب؟ وعندئذٍ يكفي ما ذكروه لحلّ هذه المشكلة؛ فإنّ الحركة الناشئة
الإرادة وإن كانت ضروريّة كحركة الأمـعاء لكـنّها سـنخ فـعل يـمكن التـ
التشريعيّ فيه (علىٰ خلاف سائر الأُمور الضروريّة) بالتكليف والتخويف بالع
فمن يشتهي الأكل من الطعام الحرام لو علم بأنّه يضرب ضرباً أشدّ من لذّة الـ
لأحجم عن ذلك ولو بلا اختيار، بخلاف حركة الأمعاء مثلاً؛ فإنّه حتّىٰ لو ع
الضرب علىٰ تقدير الحركة تبقىٰ الأمعاء تتحرّك.

هذا صفوة ما يمكن أن يقال في التعليق علىٰ هذا المسلك.

المسلك الثاني: يعاكس المسلك الأوّل، فيسلّم بالمقدّمة الأُولىٰ، وأنّ الضـ
تساوق الاضطرار المنافي للاختيار، ويناقش في المقدّمة الثانية، فينكر قوا
العلّيّة، ويفرض أنّ الشيء ينتقل رأساً من عالم الإمكان إلىٰ عـالم الوجـود
حاجة إلىٰ توسيط الضرورة. ومال إلىٰ هذا المسلك بعض الفلاسفة المتأخّرين
غير المسلمين، وتخيّلوا: أنّ هذا يساوق الاختيار والحرّيّة؛ إذ يبقىٰ الفعل م
حتّىٰ حين صدوره.

وهذا المسلك حاله حال أصل الشبهة في ارتكاب الخطأ، فإنّ أصـل الشـ
جعلت الضرورة بقول مطلق منافية للاختيار، وهذا المسلك جعل الإمكان
الضرورة ونفي مبادئ العلّيّة مساوقاً للاختيار، وكلاهما غير صحيح:

أمّا الأوّل: فلأنّ الضرورة إذا كانت في طول الاختيار فهي لا تنافي الاخـ
وإلّا فهي تنافيه، وسيأتي ـ إن شاء الله ـ الكلام في ذلك.

وأمّا الثاني: فلأنّ مجرّد كون الفعل ليس ضروريّاً لا يكفي في كونه اختـ
للفاعل؛ فإنّ إنكار مبادئ العلّيّة معناه ـ بحسب الحقيقة ـ التسليم بالصدفة،
الواضح: أنّ الصدفة غير الاختيار، فلو فرض ـ محالاً ـ أنّ الماء غلىٰ بلا علّة

Scanned by CamScanner

نار، فهذا معناه: تحقّق الغليان صدفة، وليس معناه: أنّ الغليان كان اختيارياً للماء؛ لأنّه وجد بلا علّة؛ فإنّ هذا غير ما يراه العقل اختياراً.

المسلك الثالث: ما قد يتفصّىٰ به أيضاً بعض المُحدَثين، وحاصله: أنّ الكائنات التي تعيش في ظلّ هذه الطبيعة نرىٰ أنّها مختلفة في مقدار تحديد الطبيعة لها في مجال سيرها، فمثلاً الحجر الذي قذف به إلىٰ أعلىٰ يكون مجال سيره محدّداً مِائة بالمِائة ومن جميع الجهات، فقد فرض عليه أن يسير إلىٰ أعلىٰ بنحو مخصوص وإلىٰ حدّ معيّن إلىٰ أن تنتهي قوّة الدفع، فيرجع إلىٰ أسفل محدَّداً أيضاً سيره من جميع الجهات بحيث يمكن التنبّؤ بالدقّة عن حال صعوده ونزوله، وتعيين وضعه في السير صعوداً ونزولاً بالضبط، هذا حال الحجر. وأمّا الحيوان الذي يضرب بحجر فيفرّ، فالطبيعة لم تحدّد له سيره تحديداً كاملاً، بل له عدّة فرص، ولذا لا يتاح لنا بالدقّة التنبّؤ بأنّه من أيّ جهة سيهرب؟ وأكثر منه فرصةً الإنسان؛ وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ ميوله وغرائزه أكثر تعقيداً وأشدّ من الحيوان، فمثلاً بينما الحيوان يفرّ حينما يرىٰ الحجر متوجّهاً إليه قد يميل الإنسان إلىٰ أن يقف ويتلقّف الحجر.

والثاني: أنّه أُوتي عقلاً يحكّمه في أفعاله ويلحظ المصالح والمفاسد.

وهذه الفرص كلّها تصعّب التنبّؤ بما سوف يفعل، والاختيار ينتزع من هذه الفرصة التي تعطيه الطبيعة.

وهذا الكلام وإن صدر من جملة من الفلاسفة المحدثين إلّا أنّه لا يرجع إلىٰ محصّل؛ إذ مرجعه إلىٰ أنّ الاختيار أمر وهميّ؛ إذ كون الفرصة في الإنسان أكثر منها في الحيوان، وفيه أكثر منها في الحجر، فتمنع الفرصة عن التنبّؤ مرجعه إلىٰ عدم الإطلاع للمتنبّئ علىٰ كلّ الخصوصيّات الدخيلة في تصرّف الإنسان أو الحيوان لشدّة تعقيدها، وهذه الفرصة انتزعت وهماً من هذه الخصوصيّات

Scanned by CamScanner

المجهولة عند المتنبّئ، ولو أنّه اطّلع علىٰ كلّ الخصوصيّات، لتنبّأ كما يتنبّأ الحجر، وهذا هو عين القول بالجبر.

المسلك الرابع: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ، حيث إنّه سلّم بالمقدّمة والثانية معاً، إلّا أنّه لم يقبل إطلاق المقدّمة الثانية، وقال بأنّ قوانين العلّيّة لا الأفعال الاختياريّة للإنسان، فالإنسان حينما يلتفت إلىٰ عمل ما كالصلاة، و في نفسه الإرادة الجدّيّة الكاملة لا يحصل وجوب وضرورة للصلاة ب يخرجها عن قدرة الإنسان، فالنفس حتّىٰ بعد الإرادة يبقىٰ بإمكانها أن تـ نحو الصلاة أو لا تتحرّك، وحينما تصدر منها الصلاة قد صدر ـ في الحقيقة النفس بعدما تمّت عندها الإرادة عملان طوليّان:

أحدهما: فعل خارجيّ وهو الصلاة، والآخر: فعل نفسانيّ قائم بصقع النـ وهو أسبق رتبة من الفعل الخارجيّ، وهو تأثير النفس وحملتها وإعمالها للـ فالفعل يوجد بإعمال القدرة والاختيار، وهذا الفعل النفسانيّ ـ وهو إعمال ا والتحرّك والتأثير ـ نسبته إلىٰ النفس نسبة الفعل إلىٰ الفاعل، لا نسبة العرض محلّه كالإرادة، وهذه الحملة والتحرّك التي هي فعل نفسانيّ ليست معلولة للـ وفقاً لقوانين العلّيّة، بل النفس بعد الإرادة يبقىٰ بإمكانها أن تتحرّك نحو الفعل لا تتحرّك.

وإذا لاحظنا هذين الفعلين نرىٰ أنّهما اختياريان: أمّا فعلها الأوّل وهو النفس وتأثيرها فهو أمر اختياريّ؛ إذ لم يتحتّم ولم يصبح وجوده ضـر بالإرادة حتّىٰ يلزم خروجه من الاختيار. وأمّا فعلها الثاني وهو الفعل الخا كالصلاة، فهو وإن أصبح ضروريّاً بعد الاختيار لكن هذه الضرورة لا تـ الاختيار؛ لأنّها ضرورة نشأت من الاختيار؛ إذ نشأت من الفعل الأوّل الذي هو اختيار النفس وإعمالها لقدرتها، والضرورة في طول الاختيار لا تنافي الاختيار

Scanned by CamScanner

أقول: إنّنا نقبل من المحقّق النائينيّ ﷺ بنحو الإجمال ما ذكره: من أنّه لابدّ من رفع اليد في الأفعال الاختياريّة عن إطلاق قوانين العلّيّة وقاعدة (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) كما سيأتي توضيحه، ولكن ما ذكره في مقام تفصيل ذلك من افتراض فعلين للنفس، وشرحه بالنحو الذي عرفت توجد لنا حوله عدّة تعليقات:

الأُولىٰ: أنّ ما جعله فعلاً نفسيّاً وراء الفعل الخارجيّ ـ وهو تأثير النفس واختيارها وإعمالها لإمكانيّاتها في إيجاد الصلاة ـ ليس بحسب الحقيقة أمراً وراء الفعل الخارجيّ؛ فإنّ الإعمال عين العمل، والتأثير عين الأثر، وهذه عناوين انتزاعيّة منتزعة من نفس العمل والأثر، فالإعمال والعمل، والإيجاد والوجود، والتأثير والأثر مفهومان مختلفان بالاعتبار، متّحدان خارجاً، فمثلاً الاحراق تارةً يلحظ منسوباً إلىٰ الفاعل فيسمّىٰ إحراقاً وإيجاداً للاحتراق، وأُخرىٰ يلحظ منسوباً إلىٰ المحلّ فيسمّىٰ وجوداً أو احتراقاً.

الثانية: أنّ إدخال فرضيّة وجود عمل نفسانيّ وراء العمل الخارجيّ، وتوسيطه بين الإرادة والفعل لا دخل له في حلّ الشبهة، فيمكننا أن نلتزم رأساً في الفعل الخارجيّ بما التزم به المحقّق النائينيّ ﷺ في الفعل النفسيّ من خروجه عن قانون أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد)، فإن كان هذا التخصيص لذاك القانون كافياً لرفع الشبهة، أمكن أن يطبّق ابتداءً علىٰ الفعل الخارجيّ، وإن لم يكن كافياً لذلك، فافتراض فعل آخر متوسّط بين الإرادة والفعل لا يؤثّر في رفع الشبهة.

الثالثة: أنّنا إذا لاحظنا الفعل الخارجيّ ونسبته إلىٰ الفعل النفسانيّ، رأينا أنّ حاله حال سائر الحوادث في عالم الطبيعة، أي: ينطبق عليه قانون (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد)؛ إذ هو وليد الفعل النفسانيّ. وأمّا إذا لاحظنا الفعل النفسانيّ، فقد افترض ﷺ أنّه خارج عن قانون (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد)، وسواء فرضنا: أنّ هذا الفعل النفسانيّ هو الخارج عن هذا القانون أو فرضنا: أنّ الفعل الخارجيّ

Scanned by CamScanner

ابتداءً هو الخارج عن هذا القانون، نقول: إنّه من الواضح: أنّ هذا القانون ل
قانوناً تعبّدياً يقبل التخصيص تعبّداً، وإنّما هو قانون عقليّ، فيأتي السؤال ع
ما هو المصحّح لوجود هذا الفعل بعد فرض عدم وجوبه الذاتيّ، وكيف وجد

فنقول: إنّ الأمر في ذلك لا يخلو من أحد فروض:

١ ـ أن يكون المصحّح لوجوده هو الوجوب بالغير والضرورة المكتسبة
العلّة، وهذا خلف الخروج من قاعدة (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد).

٢ ـ أن يكون المصحّح له مجرّد الإمكان الذاتيّ، أي: أنّ مجرّد إمكان ص
من الفاعل يكفي في صدوره، وهذا أيضاً غير صحيح؛ إذ من الواضح بالفطر
الإمكان الذاتيّ الذي معناه: كون نسبة الشيء إلىٰ الوجود والعدم علىٰ حدّ
لا يكفي مرجّحاً لجانب الوجود، ويأتي السؤال عن أنّه: ما هو الفرق بين الإم
هنا والإمكان في سائر المجالات، حيث لم يكفِ الإمكان في سائر المجال
للوجود، وكفىٰ له هنا؟

هذا، مضافاً إلىٰ أنّ ذلك لا يصحّح الاختيار؛ إذ هذا معناه الصدفة لا الاختي
والصدفة غير الاختيار.

٣ ـ أن يفترض: أنّ الفعل الخارجيّ صادر بهجوم النفس علىٰ حدّ تعبير المح
النائينيّ، وذاك الهجوم صادر بهجوم آخر وهكذا، وهذا أيضاً باطل للز
التسلسل، فلم يبقَ إلّا الفرض الرابع الذي هو الفرض المعقول في المقام، والذ
قصر عنه المنقول من كلمات المحقّق النائينيّ، فلعلّ هذا هو المقصود، ولكـ
قصرت العبارة عن أدائه.

٤ ـ أن نطرح مفهوماً ثالثاً في مقابل مفهومي الوجوب والإمكان، وهو مفهو
السلطنة، وهذا الوجه هو الذي يبطل به البرهان علىٰ الجبر، كما نوضّح ذلك في
خلال عدّة نقاط:

Scanned by CamScanner

ولىٰ: أنّ قاعدة (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) لو كانت قاعدة قام عليها
ن، فلا معنىٰ للالتزام بالتخصيص؛ إذ ما يقوم عليه البرهان العقليّ لا يقبل
يص والتقييد، ولكن الصحيح: أنّها ليست قاعدة مبرهنة، بل هي قاعدة
يّة، من المدركات الأوّليّة للعقل وإن كان قد يبرهن علىٰ ذلك بأنّ الحادث لو
لا علّةٍ ووجُوبٍ، للزم ترجيح أحد المتساويين علىٰ الآخر بلا مرجّح، وهو
لكنّك ترىٰ: أنّ استحالة الترجيح أو الترجّح بلا مرجّح هي عبارة أُخرىٰ
المعلول لا يوجد بلا علّة، إذن فلابدّ من الرجوع في هذه القاعدة إلىٰ الفطرة
ة مع التخلّص من تشويش الاصطلاحات والألفاظ، لنرىٰ ما هو مدىٰ حكم
والوجدان بهذه القاعدة، فننتقل إلىٰ النقطة الثانية.

نية: أنّ الفطرة السليمة تحكم بأنّ مجرّد الإمكان الذاتيّ لا يكفي للوجود.
ران إذا وجد أحدهما رأىٰ العقل أنّه يكفي لتصحيح الوجود:
هما: الوجوب بالغير، فإنّه يكفي لخروجه عن تساوي الطرفين، ويصحّح
د.

ثاني: السلطنة، فلو وجد ذات في العالم يملك السلطنة، رأىٰ العقل بفطرته
ة أنّ هذه السلطنة تكفي للوجود.

ضيح ذلك: أنّ السلطنة تشترك مع الإمكان في شيء، ومع الوجوب في
وتمتاز عن كلّ منهما في شيء:

تشترك مع الإمكان في أنّ نسبتها إلىٰ الوجود والعدم متساوية، لكن
عن الإمكان في أنّ الإمكان لا يكفي لتحقّق أحد الطرفين، بل يحتاج
إلىٰ مؤونة زائدة، وأمّا السلطنة فيستحيل فرض الحاجة معها إلىٰ ضمّ شيء
بها لأجل تحقّق أحد الطرفين؛ إذ بذلك تخرج السلطنة عن كونها سلطنة،
لف، بينما في الإمكان لا يلزم من فرض الحاجة إلىٰ ضمّ ضميمة خلف

Scanned by CamScanner

مفهوم الإمكان، إذن فالسلطنة لو وجدت، فلابدّ من الالتزام بكفايتها.

وهي تشترك مع الوجوب في الكفاية لوجود شيء بلا حاجة إلىٰ ضمّ ضميم وتمتاز عنه بأنّ صدور الفعل من الوجوب ضروريّ، ولكن صدوره عن السلط ليس ضروريّاً؛ إذ لو كان ضروريّاً لكان خلف السلطنة، وفرق بين حالة (له أ يفعل) وحالة (عليه أن يفعل)، وقد فرضنا أنّنا وجدنا مصداقاً للسلطنة، وأنّ له أ يفعل، وينتزع العقل من السلطنة ـ باعتبار وجدانها لهذه النكات ـ مفهوم الاختيار لا من الوجوب ولا من الصدفة.

وقد تحصّل: أنّ المطلوب في هذه النقطة الثانية أنّه لو كانت هناك سلطنة في العالم، لكانت مساوقة للاختيار، وكفت في صدور الفعل.

الثالثة: أنّ هذه السلطنة هل هي موجودة، أم لا؟

يمكن البرهان علىٰ إثباتها في الجملة، وتعيينها في الله[1]. وهذا خارج عمّا نحن بصدده، ويرجع إلىٰ بحث قدرة الله. وأمّا في الإنسان الذي هو الداخل في

---

(١) كأن يقال: لو لم يكن الله ـ سبحانه وتعالىٰ ـ فاعلاً مختاراً، أو كان علّة تكوينيّة، لانتهت الحركة في العالم منذ زمان قديم؛ لأنّ الحركة الجوهريّة في الموادّ والأشياء تعني خروج ما بقوّتها إلىٰ الفعل، وما بقوّتها محدودة، وخروجها إلىٰ الفعل محدود ويحتاج إلىٰ زمان محدود، وأيّ مقدار من الزمان نفترض الحاجة إليه لانتهاء ما بقوّة المخلوقات إلىٰ الفعل فقد مضىٰ علىٰ ذلك أكثر من ذلك الزمان؛ لأنّ الخالق قديم، وهو ـ بحسب الفرض ـ علّة لتلك المخلوقات، والمعلول لا ينفكّ عن علّته، إذن فهو قديم، فكيف لم تنتهِ حركة تلك المخلوقات حتّىٰ يومنا هذا؟! ولو فرضنا: أنّه انتهت الحركة في المخلوقات الأُولىٰ، ثُمّ بدأ الخالق بخلق جديد، لكان هذا أيضاً دليلاً علىٰ الخلق بالسلطنة لا بالعلّيّة؛ لأنّه لو كان بالعلّيّة لكان هذا الخلق أيضاً قديماً بقدم علّته، وكان حاله حال الخلق الأوّل في انتهاء حركته.

Scanned by CamScanner

محلّ البحث، فلا برهان عليها، بل ينحصر الأمر في إثبات ذلك بالشرع أو بالوجدان، بأن يقال مثلاً: إنّنا ندرك مباشرة بالوجدان ثبوت السلطنة فينا، وإنّنا حينما يتمّ الشوق الأكيد في أنفسنا نحو عمل لا نقدم عليه قهراً، ولا يدفعنا إليه أحد، بل نقدم عليه بالسلطنة بناءً علىٰ دعوىٰ: أنّ حالة السلطنة من الأُمور الموجودة لدىٰ النفس بالعلم الحضوريّ من قبيل حالة الجوع أو العطش، أو حالة الحبّ أو البغض، أو بأن يقال: إنّنا كثيراً ما نرىٰ: أنّنا نرجّح بلا مرجّح كما يقال في (رغيفَي الجائع) و(طريقَي الهارب)، فلو كان الفعل لا يصدر إلّا بقانون الوجوب بالعلّة، إذن لبقي جائعاً إلىٰ أن يموت؛ لعدم المرجّح لأحدهما، بينما بناءً علىٰ قاعدة السلطنة يرجّح أحدهما بلا مرجّح. وإن عرض هذا الكلام علىٰ الحكماء، لقالوا: إنّ المرجّح موجود في علم المولىٰ، أو بعض الملائكة المدبّرين للأُمور، إلّا أن يقال في مقابل ذلك: إنّ الوجدان يحكم بعدم دخل المرجّح دائماً في تصميماتنا وما يصدر منّا من الأفعال في مقابل بدائله، فرجع الأمر أيضاً مرّة أُخرىٰ إلىٰ الوجدان[1].

---

(١) الواقع: أنّ الاستشهاد بـ(رغيفي الجائع) و(طريقي الهارب) لو قصدت به البرهنة علىٰ الاختيار، لأمكن ردّه باحتمال وجود المرجّح في علم المولىٰ، أو بعض الملائكة المدبّرين للأُمور، أو قل: إنّ في الموارد المتعارفة التي اتّفقت في العالم حتّىٰ يومنا هذا من أمثال (رغيفي الجائع) و(طريقي الهارب) إنّما لم نرَ شخصاً يقف حائراً أمام الأمرين، بل رأينا دائماً اختياره لأحد الأمرين؛ لأنّ المرجّح في الواقع كان موجوداً وإن خفي علينا. أمّا لو فرض عدم المرجّح صدفة، فمن الذي أخبرنا بأنّه سوف لن يقف حائراً بين الأمرين؟!

أمّا لو قصد به تنبيه الوجدان علىٰ الاختيار، فهذا الردّ غير وارد، فإنّ المقصود بمثل هذه الأمثلة عندئذٍ دعوىٰ: أنّ الوجدان حاكم بأنّه حتّىٰ لو لم يكن في الواقع، وفي علم الله، وفي علم الملائكة ترجيح لأحد الأمرين، سوف لن يقف الشخص حائراً بين الأمرين، ومتحمّلاً الجوع، أو افتراس الأسد، أو نحو ذلك.

Scanned by CamScanner

وعلىٰ أيّ حال، فيكفي لإبطال برهان الجبر ما عرفته من إبداء احتمال ك
الإنسان مصداقاً لمفهوم السلطنة[1].

---

(١) فيبقىٰ الوجدان الحاكم بالاختيار خالياً عن المزاحمة بالبرهان. وهذا الوجـ
غير الوجدان الذي مضىٰ ذكره الذي كان حاكماً بالفرق بين حركة يد المرتعش وحركة
السليم؛ فإنّه كان يكفي إشباعاً لذاك الوجدان فرض: أنّ حركة يد السليم حركة بإراد
وليست يد السليم كعصا بيد الخالق هو الذي يحرّكها، وإلّا لكانت مثل حركة ي
المرتعش، أي: يكفي لإشباع ذاك الوجدان إنكار الجبر الأشعريّ، في حين أنّ ه
الوجدان عبارة عن وجدان نفس السلطنة؛ لأنّها معلومة بالعلم الحضوريّ لدىٰ النفس
أي: هي موجودة بذاتها لدىٰ النفس، فالوجدان يحكم بها، وهذا يبطل الجبر الأشعر
والفلسفيّ في وقت واحد، وقد كان يقف أمام هذا الوجدان برهان القائل بالجبر الذي
يغطّي علىٰ الوجدان، فيكفينا إبطال ذاك البرهان بلاحاجة إلىٰ برهان علىٰ الاختيار، و
أبطلناه.

إن قلت: لو كان يكفينا إبطال برهان الجبر بلا حاجة إلىٰ برهان علىٰ الاختـ
والسلطنة، فلماذا اعترض أُستاذنا الشهيد ﷺ علىٰ المسلك الثاني من مسالك إبطال الج
وهو المسلك المنكر لقانون (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) والمؤمن في مقابل ذ
بقانون الصدفة، حيث مضىٰ في الإشكال علىٰ ذلك ـ بغضّ النظر عن بطلان المبنىٰ ـ:
هذا لا يثبت الاختيار؛ فإنّ الصدفة غير الاختيار، فلِمَ لمْ تقولوا هناك: إنّه لم تكن المقص
البرهنة علىٰ الاختيار حتّىٰ يقال: إنّ الصدفة لا تثبت الاختيار، وإنّما المقصود كان
برهان الجبر ونفي المقدّمة الثانية، أعني: قانون (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) كافٍ ف
إبطال برهان الجبر.

قلنا: أوّلاً: إنّ صاحب هذا المسلك كان يحاول تفسير الاختيار بنفي الوجوب، وإنكا
أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، فيكفي اعتراضاً عليه: أنّ مجرّد نفي الوجوب لا يساو
الاختيار.

Scanned by CamScanner

هذا تمام ما أردنا أن نبيّنه في المسألة الثانية.

بقي هنا شيئان:

الأوّل: أنّه مضىٰ في المسألة الأُولىٰ، أي: في أنّ الفاعل هل هو الله أو الإنسان ذكر وجوه خمسة، وقلنا: إنّه في حدود تلك المسألة يكون الوجه الثالث والرابع كلاهما معقولاً، إلّا أنّه إذا ثبتت السلطنة بالشرع أو الوجدان، بطل علىٰ ضوء هذه المسألة الوجه الرابع الذي هو مستلزم للجبر، حيث إنّه يجعل مبادئ الإرادة مجرّد مقدّمات إعداديّة وموجبة لقابليّة المحلّ، والله هو الفاعل، فإن فرضنا: أنّ الإرادة حالة نفسانيّة نسبتها إلىٰ النفس نسبة العرض إلىٰ المحلّ، لم يبقَ اختيار للإنسان؛ إذ الإرادة تحصل قهراً، وما يأتي بعدها من فعل يوجده الله. وإن فرضنا: أنّ الإرادة فعل من أفعال النفس يأتي بعدها الفعل الخارجيّ، فالوجه الرابع يقول: إنّ هذا الفعل أيضاً فعل الله، فإنّ الوجه الرابع لا يختصّ بفعل دون فعل، فلو أمكن لفعل أن يصدر من الإنسان، فليكن الفعل الآخر مثله بلا فرق بينهما، وإلّا فكلاهما لا يمكن صدوره منه، فأيضاً لا يبقىٰ اختيار للإنسان، فكلّ ما يثبت السلطنة للإنسان يبطل هذا الوجه.

وثانياً: إنّ هذا المسلك، أي: مسلك تعميم الصدفة علىٰ الأفعال الاختياريّة كمسلك تعميم قاعدة (أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد) علىٰ الأفعال الاختياريّة ينتهي إلىٰ الجبر؛ لأنّ صدور الفعل منّا كما أنّه لو كان واجباً لكان هذا غير الاختيار، فلزم الجبر، كذلك لو كان صدفةً لكان هذا غير الاختيار، ولزم الجبر، فمن يفترض: أنّ الصلاة تصدر منّا صدفة، وكذلك شرب الخمر، كيف يمكن أن يفترض: أنّنا صلّينا باختيارنا، أو شربنا باختيارنا.

والخلاصة: أنّ كون نسبة الفعل إلينا نسبة الاختيار شيء يقابل كون نسبته إلينا نسبة الوجوب، أو كون نسبته إلينا نسبة الصدفة.

Scanned by CamScanner

الثاني: أنّ هذا الاختيار الذي ثبت للإنسان ليس اختياراً مطلقاً؛ إذ ما أكثر الأشياء التي تقع أو لا تقع برغم أنف الإنسان، فهو اختيار محدود لا محالة، وضابطه هو: أنّ الأفعال والتروك التي يكون للاعتقاد بالمصالح والمفاسد تأثير فيها وجوداً وعدماً فهي أُمور اختياريّة.

ويدخل تحت هذا الضابط أمران:

الأوّل: الأفعال الخارجيّة كالصلاة والصيام، أو المُنشَآت النفسيّة كعقد القلب، ونحو ذلك.

والثاني: نفس الحبّ والبغض والشوق المؤكّد.

أمّا الأوّل، فانطباق الضابط عليه واضح.

وأمّا الثاني، فتطبيق الضابط عليه قد يكون بأحد وجهين:

الأوّل ـ وهو الصحيح ـ: أنّ تأثّر الحبّ والبغض والشوق المؤكّد يكون بالاعتقاد بالمصلحة والمفسدة في المحبوب والمكروه، فمن يعتقد المصلحة في الأكل مثلاً يشتاق إلىٰ الأكل، ومن يعتقد المفسدة فيه يكرهه، نظير: أنّ من يعرف بوجود صفات الكمال في عليّ عليه السلام يحبّه، ومن يعرف بوجود صفات اللؤم في إبليس يبغضه. وبهذا الاعتبار كانت هذا الصفات داخلة تحت الاختيار في كثير من الأوقات، وصحّ التكليف بها، فيصحّ أن يوجب المولىٰ علىٰ العبد أن يحبّ أمير المؤمنين عليه السلام؛ إذ بالإمكان دخله تحت الاختيار عن طريق النظر في صفاته وكمالاته عليه السلام، أو أن يحبّ الصلاة؛ إذ بإمكانه ذلك عن طريق النظر إلىٰ مصالحها وهكذا.

الثاني: أن تفرض المصلحة في نفس الشوق المؤكّد، فلو فرض أنّه لا يرىٰ مثلاً أيّ مصلحة في نفس القيام، لكن قال له شخص: لو أردت القيام واشتقت إليه شوقاً مؤكّداً، أعطيتك ديناراً، سواء قمت بالفعل كما هو الواقع؛ لأنّ الشوق المؤكّد

Scanned by CamScanner

لا ينفكّ عن الفعل لدىٰ الإنسان المختار، أو لم تقم كما لو طرأ العجز لدىٰ إرادة القيام، فهو ينقدح في نفسه الإرادة والشوق المؤكّد إلىٰ القيام، فمن هنا وقع الكلام في أنّه: هل يمكن أن تنشأ الإرادة والشوق المؤكّد من مصلحة في نفسها، أو لا؟ قد يقال: إنّ هذا ممكن وواقع عرفاً في جملة من الموارد، ومنها ما لو أراد أن يصوم وهو مسافر، فقد قالوا: يقصد إقامة عشرة أيّام، فيصحّ منه الصوم، ولكن يتّفق كثيراً أنّه ليست لديه مصلحة تدعوه إلىٰ إقامة عشرة أيّام إلّا نفس أن يصحّ صومه، وهذه المصلحة لا تترتّب علىٰ نفس الإقامة، بل تترتّب علىٰ قصد الإقامة وإرادتها، فلو قصد الإقامة وصام، صحّ صومه ولو لم يوفّق خارجاً للإقامة عشرة أيّام، ولو بقي خارجاً عشرة أيّام من دون قصد للإقامة لم يصحّ صومه، وكثيراً ما يتّفق أنّ الإنسان يقصد الإقامة لأجل هذه المصلحة.

والمحقّق العراقيّ ﷺ قال: إنّ هذا لا يمكن؛ إذ حينما يكون الفعل والترك في نظر الإنسان علىٰ حدّ سواء تكون إرادته واشتياقه إلىٰ الفعل ترجيحاً بلا مرجّح، فيستحيل اقتضاء الفعل للإرادة في حقّه دون الترك[1].

والكلام يقع أوّلاً في أصل معقوليّة ذلك وعدمه، وثانياً في هذا الفرع الفقهيّ، وأنّه إذا استحال ذلك، فكيف يصحّح صوم هذا الشخص الذي يريد أن يصوم في السفر ولا يرىٰ مصلحة في نفس الإقامة؟

أمّا الأوّل: فالصحيح: أنّ الحبّ والبغض والشوق المؤكّد دائماً يحصل علىٰ أساس ما في المتعلّق، ويستحيل حصوله لمصلحة في نفسه. وليس الوجه في ذلك ما ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ: من أنّه يلزم من تعلّق الإرادة بالفعل مع تساوي الفعل والترك الترجيح بلا مرجّح؛ فإنّ هذا جوابه واضح، وهو: أنّا لو بقينا وهذا المقدار

---

(١) [illegible] نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٧٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

من البيان، لقال الخصم: إنّ المرجّح هو المصلحة في نفس الإرادة، فلو قيل للمريد: لماذا أردت الفعل مع أنّ الفعل والترك متساويان؟ لقال: أردت؛ لأنّ الإرادة كانت أرجح من عدمها، فلابدّ أن ندّعي قبل هذا البرهان بنحو المصادرة: أنّ الشوق المؤكّد والحبّ والبغض لا يكفي في وجودها الترجيح في نفسها. وهذه دعوىً ندّعيها بالوجدان، وفي طولها يتمّ ذلك البرهان، فكان المهمّ[1] إبراز هذه المصادرة، فالعلّة تكويناً للشوق هي الاعتقاد بالكمال أو المصلحة في المشتاق إليه، ولا ينشأ في عالم التكوين المعلول إلّا من علّته، فالشوق لا يحصل بمجرّد الاعتقاد بمصلحة في نفس الشوق، إذن فلابدّ من قياسه إلىٰ متعلّقه، فحينئذٍ يقال: إنّه لو اشتاق إلىٰ متعلّقه مع افتراض: أنّ وجود متعلّقه وعدمه في نظره سيّان، للزم الترجيح بلا مرجّح، ووجود المعلول بلا علّة، وهو مستحيل.

وأمّا الثاني: وهو علاج الفرع الفقهيّ الذي يمكن أن يجعل نقضاً علىٰ القول باستحالة نشوء الشوق والإرادة من مصلحة في نفسه، فالمحقّق العراقيّ ﷺ كأنّه حاول التخلّص من هذا الإشكال، فذكر شيئاً[2] لا يخلو مقصوده من ذلك من غموض، وحاصل ما ذكره: أنّ النكتة والمصلحة الداعية لهذا الشخص إلىٰ قصد الإقامة قائمة بنفس الإقامة، لكن لا بمطلق الإقامة، بل بحصّة خاصّة من الإقامة،

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ دعوىٰ حكم الوجدان بذلك موجودة في نهاية الأفكار، إلّا أنّها لم تفرض كمصادرة في أساس ذلك البرهان، بل جعل البرهان دليلاً داعماً للوجدان، في حين أنّه ينبغي أن يكون الدليل علىٰ عدم نشوء الشوق من المصلحة في الشوق هو الوجدان فحسب، ثُمّ يكون الدليل علىٰ عدم تعلّق الشوق بالفعل مع تساوي الفعل والترك برهان لزوم الترجيح بلا مرجّح آخذين في موضوع هذا البرهان حكم الوجدان بعدم نشوء الشوق من المصلحة فيه، فلا تصلح المصلحة فيه مرجّحة لوجوده.

(٢) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٧٤ ـ ١٧٥ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

وهي الإقامة القصديّة، فهذه الحصّة من الإقامة، أو هذا[1] الباب من أبواب وجود الإقامة هي التي تكون مصبّاً للنكتة الداعية له إلىٰ قصد الإقامة، فلا نقض.

وهذا الكلام يحتاج إلىٰ تمحيص؛ لأنّه يحتمل فيه أحد أمرين:

الأوّل: أنّ المصلحة التي يتوخّاها هذا المسافر متعلّقة بحصّة خاصّة من الإقامة، أي: الإقامة المقيّدة بالقصد، أي: أنّ موضوع الحكم بصحّة الصوم هو المقيّد بالقصد مع نفس القيد بنحو التركّب الضمنيّ. فإن كان المراد هو هذا؛ فهذا جوابه من الفقه واضح؛ فإنّ نفس الإقامة لا دخل لها ولو ضمنا في الحكم، فلو نوىٰ الإقامة وصام ثُمّ عدل ولم يقم، لصحّ صومه بلا إشكال.

الثاني: أن يكون المقصود: أنّ المصلحة تعلّقت بسدّ باب عدم الإقامة من ناحية عدم إرادة الإقامة، ولو فرض انفتاح باب آخر لعدمها كإجبار شخص إيّاه علىٰ الخروج، فكأنّ هذا حفظ لمرتبة من مراتب وجود الإقامة وشأنٍ من شؤونها، وتقريب نحو وجودها، وحفظ لوجودها بهذا المقدار الناقص. فإن أراد هذا فهذا صحيح، إلّا أنّ هذا عبارة أُخرىٰ عن قيام المصلحة بنفس القصد، فإنّ سدّ باب عدم الإقامة الناشيء عن عدم القصد عبارة أُخرىٰ عن القصد، وليس جزءاً من الإقامة إلّا بنحو من المسامحة في التعبير، وليس سدّ باب عدم شيء بعدم إحدىٰ مقدّماته إلّا عبارة عن إيجاد تلك المقدّمة، فرجع الإشكال جَذعاً.

وتوضيح الكلام في هذا الفرع: أنّ ما هو الشرط في صحّة الصوم وهو إرادة الإقامة بعد وضوح: أنّ أصل الإقامة ليس هو الشرط قد يتصوّر بأحد تصوّرات ثلاثة:

---

(١) كأنّ هذا الترديد في التعبير يكون علىٰ أساس افتراض: أنّ عبارة المحقّق العراقيّ ﷺ غائمة يمكن تطبيقها علىٰ العبارة الأُولىٰ ويمكن تطبيقها علىٰ العبارة الثانية، ولكن الذي يظهر من مراجعة عبارة نهاية الأفكار هو الثاني، لا الأوّل.

Scanned by CamScanner

التصوّر الأوّل: ما يناسب أُسلوب طرحهم لهذا الفرع ونقاشهم فيه بالنحو الذي عرفت، وهو أن يكون شرط الصوم عبارة عن إرادة الإقامة علىٰ أن يقصد بالإرادة الحبّ والشوق المؤكّد، وعندئذٍ لا محيص عن الإشكال في أكثر فروض المسألة.

وتوضيحه: أنّه تارةً يفترض تعلّق غرضه في هذا السفر بالصوم لأقلّ من عشرة أيّام، وعندئذٍ فصومه لا يتوقّف علىٰ وقوع الإقامة منه، ولا يستلزمها بوجه من الوجوه؛ إذ لو عدل بعد الصوم عن الإقامة وكسر الإقامة، لصحّ صومه بلا إشكال، فلو حصل له حبّ الإقامة لأجل الصوم، للزم نشوء الحبّ من المصلحة فيه، وهذا هو المحال.

وأُخرىٰ يفرض تعلّق غرضه في هذا السفر بالصوم لعشرة أيّام، وأنّه صلّىٰ أو سيصلّي صلاة رباعيّة قبل كسر نيّة الإقامة، فهنا أيضاً يستفحل الإشكال؛ لأنّ صومه لعشرة أيّام لا يتوقّف علىٰ الإقامة في مكان واحد ولا تستلزمها، كما يشهد لذلك أنّه لو كسر الإقامة في مكان واحد بعد أن صلّىٰ صلاة رباعيّة وانتقل إلىٰ مكان آخر يبعد عن الأوّل بأقلّ من المسافة الشرعيّة، لصحّ له أن يكمل صوم بقيّة الأيّام في ذلك المكان، إذن فإن نشأ منذ البدء حبّه لإقامة عشرة أيّام في مكان واحد من مصلحة الصوم المترتّب علىٰ هذا الحبّ، لزم نشوء الحبّ من مصلحة فيه، وهو المحال.

وثالثة يفرض أيضاً تعلّق غرضه في هذا السفر بالصوم لعشرة أيّام، إلّا أنّه سنخ رجلٍ يصوم ولا يصلّي، ولنفترض أنّنا قد أفتينا بأنّ صوم يوم واحد كصلاة رباعيّة واحدة يوجب تثبيت حكم الإقامة، وحملنا الصلاة الرباعيّة الواردة في النصّ علىٰ المثاليّة لكلّ ما يكون عملاً بوظيفة المقيم، فهنا أيضاً يستفحل الإشكال؛ لأنّ صومه لعشرة أيّام لا يتوقّف علىٰ الإقامة في مكان واحد ولا يستلزمها، كما يشهد لذلك أنّه لو كسر الإقامة بعد صوم يوم واحد وانتقل إلىٰ مكان آخر يبعد عن الأوّل

Scanned by CamScanner

بأقلّ من المسافة الشرعيّة، لصحّ له أن يكمل صوم بقيّة الأيّام؛ لأنّنا فرضنا أنّ صومه لليوم الأوّل كالصلاة الرباعيّة في تثبيته لحكم الإقامة، فإذن لو نشأ حبّه للإقامة من مصلحة الصوم المترتّب علىٰ هذا الحبّ، لكان هذا يعني نشوء الحبّ من مصلحة في نفس الحبّ والذي قلنا: إنّه محال.

نعم، لو فرضنا أنّ هذا الإنسان كان سنخ رجل يصوم ولا يصلّي، وفرضنا أنّ المثبّت لحكم الإقامة بعد كسرها إنّما هي الصلاة الرباعيّة قبل الكسر دون الصوم، وذلك اقتصاراً علىٰ حاقّ النصّ، ومن دون حمله علىٰ المثاليّة، فعندئذٍ يكون صومه عشرة أيّام متلازماً مع الإقامة عشرة أيّام في مكان واحد؛ إذ لو انتقل في الأثناء إلىٰ منطقة أُخرىٰ سيبقىٰ فيها أقلّ من العشرة، لم يصحّ منه الصوم قطعاً، والمفروض: أنّ الصوم عشرة أيّام محبوب له في سفره هذا، فسينوي الإقامة من باب نيّة ملازم المحبوب[1]، إلّا أنّ هذا فرض نادر.

التصوّر الثاني: أن يكون المقصود بإرادة الإقامة التي تفرض شرطاً لصحّة

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ مقصوده رضوان الله عليه ليس هو تعلّق الشوق بالإقامة؛ لأنّ الشوق والحبّ وإن كان ينتقل من ذي المقدّمة إلىٰ المقدّمة لكنّه لا ينتقل من أحد المتلازمين إلىٰ الملازم الآخر، وإنّما مقصوده: أنّه سوف يبني علىٰ الإقامة ويلتزم بها برغم عدم الشوق إليها؛ وذلك لعلمه بالملازمة بينها وبين محبوبه. والفقيه الذي يقول بأنّ الشرط في التمام والصوم هو الشوق المؤكّد إلىٰ الإقامة لا يحتمل بشأنه ـ كما لا يحتمل بشأن كلّ فقيه ـ أن لا يقول بالتمام والصوم فيما لو اختار المسافر الإقامة في مكان لكونها ملازمة لمحبوب له، ولم تكن مقدّمة المحبوب ولا مطلوبة في نفسها، فلابدّ: إمّا أن يفترض: أنّ ذاك الفقيه يرىٰ أنّ الشوق سيسري من الملازم إلىٰ الملازم، أو أن يقصد بأشتراط الشوق إلىٰ الإقامة معنىً يتمّ في فرض الملازمة كجامع الشوق إلىٰ الإقامة أو ما يلازمها، أو يكون هذا نقضاً علىٰ مبناه.

Scanned by CamScanner

الصوم البناء النفسيّ والالتزام بالإقامة، وهذا غير الشوق إلىٰ الإقامة، فقد يحصل هذا البناء من دون الشوق إليها حينما تصبح الإقامة ملازمة لمحبوب له من دون فرض المقدّميّة، بل قد يبني عليها برغم كرهه لها؛ وذلك لأهمّيّة الملازم المحبوب، وهذا البناء فعل نفسانيّ داخل تحت سلطة الإنسان، ولا فرق بين أفعال الجوارح وأفعال النفس في دخولها تحت القدرة، وليس هذا البناء صفة من صفات النفس من قبيل الحبّ والبغض، فإذا رأىٰ مصلحة في هذا البناء وهي صحّة صومه، فقد يقال: إنّه يقدم عليه لتلك المصلحة برغم عدم المصلحة في نفس الإقامة، والإشكال الماضي في التصوّر الأوّل وهو استحالة نشوء الشوق من مصلحة في نفس الشوق منتفٍ هنا أساساً.

إلّا أنّنا نقول: إنّ الإشكال السابق وإن كان غير وارد هنا ولكن يحلّ محلّه إشكال آخر، وهو: أنّ الذي يدعوه إلىٰ هذا البناء إنّما هو تصحيح الصوم، وهو يعلم أنّ هذا الداعي سوف ينتفي عند انتهاء الصوم[1]، فيستحيل أن يتمشّىٰ منه هذا البناء إلّا من باب لقلقة اللسان، فإنّ الإنسان إنّما يستطيع أن يبني علىٰ شيء استقباليّ فيما إذا كان داعيه إلىٰ البناء علىٰ ذلك موجوداً في أُفق تصوّره الآن بلحاظ ظرف العمل ولو حصل له البداء بعد ذلك. وأمّا إذا كان يعلم أنّ داعيه إلىٰ البناء سوف يزول في ظرف العمل، فلا يعقل منه تمشّي البناء عليه الآن حقيقة.

التصوّر الثالث: أن يكون المقصود بإرادة الإقامة العلم أو الاطمئنان بالبقاء عشرة أيّام، وهذا هو الصحيح، فالشرط في التمام وصحّة الصوم ليس هو قصد

---

(١) أو عند انتهاء صلاة رباعيّة، أو عند انتهاء صوم يوم واحد بناءً علىٰ كفاية الصوم لاستقرار أثر الإقامة، وهنا أيضاً يأتي استثناء الفرض النادر الذي مضىٰ استثناؤه علىٰ التصوّر الأوّل، وكذلك الحال علىٰ ما سيأتي ـ إن شاء الله تعالىٰ ـ من التصوّر الثالث.

Scanned by CamScanner

الإقامة بمعنىٰ الشوق إليه أو إنشاء البناء النفسيّ عليه، بل يكفي أن يكون مطمئنّاً بأنّه سوف يبقىٰ عشرة أيّام ولو مجبوراً بلا شوق ولا بناء نفسيّ، وهنا أيضاً يكون الإشكال الأوّل غير وارد، ولكن يرد ما هو نظير الإشكال الثاني، فإنّه يقال: إنّ مصدر اطمئنانه بالبقاء لم يكن هنا جبر الظالم مثلاً، بل كان هو بناؤه النفسيّ علىٰ البقاء، وقد مضىٰ: أنّ البناء النفسيّ علىٰ شيء في المستقبل مع افتراض علمه بأنّه سوف يزول داعيه إلىٰ هذا البناء، ويرجع إلىٰ أهله شوقاً إليهم بعدما انتهىٰ صومه لا يمكن أن يتمشّىٰ منه حقيقةً.

و قد تحصّل: أنّه في غالب الفروض (عند عدم وجود رغبة مستقلّة في نفس الإقامة) لا يمكن قصد الإقامة: إمّا من باب: أنّه لا يتولّد الشوق إلىٰ الشيء لمصلحة في الشوق كما هو الحال علىٰ التفسير الأوّل لقصد الإقامة، أو من باب: أنّه يعلم بأنّه سوف يعدل عن الإقامة كما هو الحال علىٰ التفسير الثاني والثالث، إذن فيحتاج إلىٰ جعل الإقامة ذات مصلحة حتّىٰ يتمشّىٰ منه قصدها، وذلك يكون بأنحاء: كالنذر، أو كأن يعلن عن قصده للإقامة عموماً للناس حينما تكون له حزازة في الخُلف، فتتكوّن في طول الإعلان مصلحة له في الإقامة.

وهناك فروع أُخرىٰ مشابهة لهذا الفرع[1] داخلة في محلّ الابتلاء:

منها: من يريد أن يتوضّأ قبل الوقت ليحفظ وضوءه لصلاة الظهر مثلاً، حيث قد يقال فيه ـ بناءً علىٰ ما اشتهر من عدم صحّة الوضوء للصلاة قبل الوقت ـ: ليتوضّأ بقصد قراءة القرآن بينما تكون المصلحة في نفس القصد؛ إذ هو لا يشتاق إلىٰ قراءة القرآن إلّا لأجل الوضوء، فبعد تماميّة الوضوء لا داعي له إلىٰ قراءة القرآن، فهو

---

(١) أي في الإشكال الثاني، أعني: عدم إمكانيّة نيّة ما يعلم بزوال الدافع إليه في ظرفه المستقبليّ، لا الإشكال الأوّل.

Scanned by CamScanner

يحتاج إلىٰ إيجاد مرغّبٍ له في نفس القراءة كأن يفكّر في ثوابها وفضيلتها[١].

إلّا أنّنا لسنا بحاجة إلىٰ هذا الكلام؛ لأنّنا نناقش في أصل مبنىٰ عدم صـ
الوضوء للصلاة قبل الوقت، فإنّنا لو بقينا نحن ومقتضىٰ القاعدة، لم نكن نحتاج ف
مقام صحّة الوضوء إلىٰ وجود أمر؛ فإنّ الدليل الأوّليّ إنّما دلّ علىٰ اشتراط أص
الوضوء في الصلاة، غاية ما هناك أن نقيّده بأن يكون الوضوء بداعٍ من الدواع
الإخلاصيّة للمولىٰ، ولا إشكال في أنّ داعي الصلاة بـه بـعد دخـول الوقت دا
إخلاصيّ له سبحانه وإن كان الوضوء قبل الوقت، إلّا أنّه يفرض بحسب التسا
والإجماع اشتراط كون الوضوء عباديّاً، والعباديّة لا تتحقّق بـمجرّد كـونه بـدا
إخلاصيّ، بل لابدّ فيها من أمرين:

أحدهما: أن يكون مطلوباً للمولىٰ خطاباً وملاكاً، أو ملاكاً علىٰ الأقلّ.

والثاني: أن يُؤتىٰ به بداعٍ من الدواعي الحسنة والإخلاصيّة.

وكلا الأمرين حاصل في المقام:

أمّا الأوّل، فلما هو الصحيح من الاستحباب النفسيّ للوضوء، ولا نحتاج إلى
وجوبه المقدّميّ أو ملاكه الذي لا يتحقّق ـ علىٰ المشهور ـ قبل الوقت.

وأمّا الثاني، فلأنّ قصد الصلاة التي سوف يأتي وقـتها داعٍ إخـلاصيّ لله بـا
إشكال، فمن يعلم بأنّ المولىٰ سوف يعطش فيهيّء الماء سابقاً، يعدّ فعله حسـ
عقلاً، ومظهراً من مظاهر الإخلاص في العبوديّة.

---

(١) يبدو أنّ هذا الإشكال مبنيّ علىٰ ما هو المعروف من عدم اختصاص الوجـوب
المقدّميّ بالمقدّمة الموصلة، أمّا علىٰ ما سيختاره أُستاذنا الشـهيد ﷺ فـي مـحلّه مـ
اختصاصه بالمقدّمة الموصلة، فلا مجال لهذا الإشكال؛ لأنّه لو لم يقرأ القرآن انكشف أ
الوضوء الذي صدر منه لم يكن مأموراً به؛ لأنّ المقدّمة لم تصبح موصلة.

Scanned by CamScanner

نعم، لو قلنا: إنّه لابدّ أن يقصد أمراً فعليّاً، فلا يمكن أن يتأتّىٰ منه قصد ذلك
أجل مصلحة تصحيح الوضوء، لكن لا دليل علىٰ ذلك.

ومنها: ما لو أُوقف حوض المسجد مثلاً للوضوء للصلاة في المسجد، فإذا كان
مقصود بذلك: الوقف لمن يتوضّأ بقصد الصلاة فيه ولو حصل له البداء ولم يصلِّ
ـ ذلك، فمن الواضح: أنّه كان من قبيل ما نحن فيه، فالملاك يكون في نفس
صد وهو يعلم أنّه بعد انتهاء الوضوء يرتفع الداعي، وإذا كان المقصود بذلك:
قف لمن يصلّي بالفعل في هذا المسجد بهذا الوضوء، فإذا حصل له البداء ولم
لِّ، انكشف كون وضوئه بماء مغصوب، وبناءً علىٰ ما هو المشهور من صحّة
ضوء بالماء المغصوب إذا انكشف ذلك بعد انتهاء العمل يثبت نفس الإشكال،
ث إنّ نفس قصده للصلاة في المسجد وعلمه بأنّه سوف يصلّي فيه يكفي لصحّة
وئه، وبعد الوضوء لو حصل له البداء، يكون وضوؤه صحيحاً، فهو يعلم سابقاً
، سوف يزول من نفسه الداعي إلىٰ الصلاة بعد الوضوء، فكيف يتمشّىٰ منه
صد إلىٰ الصلاة والعلم بها؟ إلّا بإيجاد داعٍ له إليها من قبل كالنذر مثلاً.

Scanned by CamScanner

دلالة صيغة الأمر علىٰ الطلب

جهة الأُولىٰ: في دلالتها علىٰ الطلب.

إشكال في أنّ صيغة «افعل» تدلّ علىٰ الطلب، وإنّما الكلام في كيفيّة دلالتها الطلب، حيث إنّ صيغة «افعل» من الهيئات، وهي تدلّ علىٰ معنىً حرفيّ ىٰ معنىً اسميّ، فلا تكون صيغة الأمر دالّة بالمباشرة علىٰ مفهوم الطلب كما عليه لفظ الطلب، فإنّ هذا مفهوم اسميّ، إذن فيقع الكلام في أنّه ما هو المعنىٰ تدلّ عليه صيغة «افعل» الذي يكون مغزاه ومآله إلىٰ الطلب؟

ينبغي منذ البدء أن نستبعد ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ من أنّها وعة لإبراز اعتبار نفسانيّ، وهو اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف، فإنّه مبنيّ علىٰ من كون الوضع عبارة عن التعهّد، فرتّب علىٰ ذلك أنّ الدلالة الوضعيّة هي لالة التصديقيّة الكاشفة عن وجود شيء في النفس يعبّر عنه بالاعتبار أو ادة، أو بأيّ تعبير آخر، بينما نحن قد وضّحنا في بحث الوضع: أنّ الدلالة ضعيّة إنّما هي دلالة تصوّريّة، والتي ليست إلّا عبارة عن إخطار معنىً في الذهن دون أيّ كشف عمّا في نفس المتكلّم، وأمّا الدلالة التصديقيّة فهي ظهور حاليّ قيّ له ملاك آخر غير الوضع، فحينما نتكلّم عن المدلول الوضعيّ لصيغة الأمر مكن أن نذكر الدلالة التصديقيّة.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّنا لتحقيق ما هو معنىٰ صيغة الأمر نذكر ابتداءً ملخّصاً عمّا ذكرناه في الجملة

Scanned by CamScanner

الفعليّة من قبيل «ضرب» و«يضرب» حتّىٰ نأتي بعد ذلك إلىٰ «اضرب» التي هي أيضاً جملة فعليّة.

فقد مضىٰ: أنّ الجملة الفعليّة من قبيل «ضرب» تدلّ علىٰ النسبة الصدوريّة بين الفعل والفاعل بالنحو المناسب لذلك الفاعل من فاعليّته لذلك الفعل، ولكن لا ينبغي أن يتخيّل أنّ هذه هي تمام ما تفيده جملة «ضرب زيد» من النسب؛ لأنّ «ضرب زيد» جملة تامّة يصحّ السكوت عليها بلا إشكال، بينما النسبة الصدوريّة بين الفعل والفاعل نسبةٌ وعاؤها الأصليّ هو عالم الحقيقة لا الذهن، وقد برهنّا علىٰ أنّ كلّ نسبة من هذا القبيل يستحيل أن تكون تامّة، بل هي نسبة تحليليّة ناقصة ذهنيّة، إذن ففي «ضرب زيد» توجد نسبتان: إحداهما: نسبة ناقصة مستفادة من هيئة الفعل بين الفعل وذات ما، والأُخرىٰ: نسبة تامّة بين ذات ما وزيد مستفادة من هيئة الجملة، أي: الفعل والفاعل، وقد وضّحنا: أنّ النسبة التامّة عبارة عن النسبة التصادقيّة، أي: نسبة التصادق بين مفهومين بما هما فانيان في عالم الخارج، فالنسبة التامّة في «ضرب زيد» نسبة تصادقيّة بين ذات ما وزيد، فكأنّما قال: إنّ الذات التي صدر منها الضرب هو زيد، وقلنا: إنّ هذا ما يسوق إليه البرهان في مقام تحصيل مفاد «ضرب زيد»، وبيّنّا: أنّ النسبة التصادقيّة لا تكون بين المفهومين بما هما مفهومان في عالم اللحاظ، فإنّهما في عالم اللحاظ متغايران، وإنّما هي نسبة تصادقيّة بين المفهومين بما هما فانيان، ومن هنا يأتي الفرق بين «ضرب زيد» و«هل ضرب زيد؟» ونحو ذلك، حيث إنّ المفنيّ فيه يختلف، فالمفنيّ فيه في «ضرب زيد» هو وعاء الخارج، وفي الاستفهام هو وعاء الاستفهام، وفي الترجّي هو وعاء الترجّي وهكذا[1]، ففي قولنا: «لعلّ زيداً ضارب» يكون «زيد» عين «ضارب» في وعاء الترجّي، وفي قولنا: «هل زيد

---

(١) مضىٰ تعليقنا علىٰ ذلك في بحث مفاد هيئة الجمل فراجع.

Scanned by CamScanner

» يكون «زيد» عينه في وعاء الاستفهام، كما أنّ في قولنا: «زيد ضارب»
يد» عينه بحسب وعاء الخارج وهكذا.

رفت ذلك فنقول:

كال في أنّ هناك فرقاً بين «ضرب زيد» وبين «اضرب أنت» مثلاً: إمّا في
امّة، أو في النسبة الناقصة؛ إذ لو كانت النسبة التامّة فيهما شيئاً وأحداً،
لناقصة فيهما أيضاً شيئاً واحداً، إذن لما بقي فرق في المعنىٰ بين الإخبار
رج والأمر مع بداهة الفرق بينهما.

د بدواً في تفسير هذا الفرق احتمالان:

مال الأوّل: أن يكون الفرق بلحاظ النسبة التامّة، وذلك باعتبار المفنيّ
ا يقال: إنّ النسبة التامّة في الاستفهام هي النسبة التصادقيّة بين المفهومين
عاء الاستفهام، وفي الترجّي بلحاظ وعاء الترجّي وهكذا، فبذلك تختلف
ور عن الإخبار الذي تكون النسبة التصادقيّة فيه بلحاظ وعاء الخارج،
ال: إنّ النسبة التامّة في «اضرب أنت» هي النسبة التصادقيّة بين ذات ما
في وعاء الطلب، إلّا أنّ هذا الاحتمال لابدّ من رفضه؛ إذ لو كان الفرق بين
حاظ النسبة التامّة دون الناقصة، إذن لما بقي فرق بين الفعلين في حدّ
بينما يشهد الوجدان اللغويّ بالفرق بينهما في حدّ أنفسهما بغضّ النظر عن
في جملة تامّة، إذن فيتعيّن الاحتمال الثاني.

مال الثاني: أن يكون الفرق بلحاظ النسبة الناقصة التي هي مدلول هيئة
يئة «ضرب» موضوعة للنسبة الصدوريّة بين الفعل وذات ما، بينما هيئة
ضوعة للنسبة الإرساليّة، أو الإلقائيّة، أو الدفعيّة، أو التحريكيّة ونحو ذلك
ر.

يح ذلك: أنّ الإلقاء له فرد حقيقيّ تكوينيّ، وذلك كما لو دفع شخص زيداً
ه علىٰ الأرض، أو علىٰ أيّ عين أُخرىٰ غير الأرض، وله فرد عنائيّ

Scanned by CamScanner

تكوينيّ كما لو دفعه بيده نحو عمل، وذلك كأن يلقيه بالدفع علىٰ الكتاب أو الدفتر، لكي يطالع أو يكتب، فهذا ـ في الحقيقة ـ إلقاء علىٰ العين وهو الكتاب أو الدفتر، لكنّه بنحو من العناية يصدق عليه أنّه إلقاء نحو المطالعة والكتابة ودفع نحوها، وهذا الدفع يولّد ربطاً ونسبة مخصوصة بين المدفوع وهو زيد، والمدفوع نحوه وهو المطالعة، وهذه النسبة نسمّيها بالنسبة الإرساليّة، أو الدفعيّة، أو التحريكيّة، وحينئذٍ يقال: إنّ مفاد «افعل» عبارة عن هذه النسبة الإلقائيّة، والإرساليّة، فحينما نريد أن نعبّر عن النسبة الصدوريّة بين زيد والمطالعة نقول: «طالع زيد»، وحينما نريد أن نعبّر عن النسبة الإرساليّة بينهما نقول: «طالع يا زيد»، وحيث إنّ دفعه باليد علىٰ الكتاب مثلاً معلول عادة لإرادة المطالعة فهيئة «افعل» الموضوعة لهذه النسبة تدل دلالة تصوّريّة بالمطابقة علىٰ هذه النسبة الإرساليّة، وتدلّ دلالة تصوّريّة بالملازمة وفي طول الدلالة الأُولىٰ علىٰ الإرادة، من قبيل: أنّ لفظ «الشمس» تدلّ تصوّراً بالمطابقة علىٰ القرص، وبالملازمة علىٰ النهار؛ ولذا حتّىٰ لو سمعنا من الجدار لفظة «اضرب» ينتقش في ذهننا تلك النسبة وتلك الإرادة، ويوجد وراء المدلولين التصوّريّين مدلول تصديقيّ وهو الكشف عن وجود الإرادة.

وأمّا الطلب، فإن قلنا بأنّه عين الإرادة، فقد عرفت حاله، وإن قلنا بأنّه غير الإرادة، فالشوق النفسانيّ بمجرّده لا يصدق عليه أنّه طلب، وإنّما الطلب ـ علىٰ ما هو الظاهر ـ هو السعي نحو المقصود، فيكون «افعل» بنفسه مصداقاً للطلب حقيقة، فإنّه باعتبار كشفه عن الإرادة سعي نحو المقصود[1].

---

(١) وهناك احتمال ثالث اخترناه فيما سبق من بحث مفاد هيئة الجمل، وهو: أن تكون هيئة الأمر دالّة علىٰ نسبة بعثيّة تامّة ذات أطراف ثلاثة: الآمر والمأمور والمأمور به من دون محاكاة للبعث الخارجيّ فراجع.

Scanned by CamScanner

بقي هنا أمران:

الأمر الأوّل: أنّ صيغة «افعل» ذكروا لها معاني عديدة: كالطلب والتعجيز والتسخير والاستهزاء ونحوها، والمعروف بين المحقّقين المتأخّرين أنّ الاختلاف إنّما هو في دواعي الاستعمال، أي: في المداليل التصديقيّة، وأمّا المدلول الوضعيّ المستعمل فيه الصيغة فهو واحد في الجميع، وهو النسبة الإرساليّة مثلاً، إلّا أنّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ جرياً علىٰ مبناه القائل بأنّ المدلول الوضعيّ والمستعمل فيه اللفظ إنّما هو المعنىٰ التصديقيّ افترض لصيغة الأمر معاني عديدة[1]؛ بداهة تباين تلك المداليل التصديقيّة فيما بينها.

وهذا الكلام مضافاً إلىٰ خطأ مبناه يؤدّي إلىٰ نتيجة غريبة، وتوضيح ذلك: أنّ صيغة الأمر حينما يقصد بها مثل التعجيز والاستهزاء كما لو قال: «طِر إلىٰ السماء» بقصد إظهار عجزه، أو قال للفقير: «اشتر قصراً» بقصد الاستهزاء به، فمن الواضح: أنّ هذا التعجيز أو الاستهزاء لا يكون مرتبطاً بالمادّة ابتداءً، فإنّ إظهار العجز لا يكون بنفس الطيران، ولو طار لما كان عاجزاً، والاستهزاء لا يكون بنفس شراء القصر، ولو اشتراه لما استُهزئ به، فلالتصاق الهيئة بالمادّة دخل في فهم التعجيز أو الاستهزاء.

وعليه نقول: إنّ تفسير نكتة فهم مثل التعجيز أو الاستهزاء واضح بناءً علىٰ المبنىٰ المتعارف بين الأصحاب؛ لأنّ الصيغة تدلّ عندهم حتّىٰ في مثل مورد التعجيز والاستهزاء علىٰ الأمر والطلب؛ لأنّ المدلول التصوّريّ المستعمل فيه اللفظ في الجميع واحد، وحينئذٍ يكون الأمر بالطيران نكتة لإظهار عجزه؛ إذ لا يستطيع أن يمتثل، والأمر بشراء القصر نكتة للاستهزاء به. وأمّا علىٰ مبنىٰ السيّد

---

(١) ولو بأن يكون أحدها حقيقة والباقي مجازاً. راجع محاضرات الفيّاض، ج ٢، ص ١٤٣.

Scanned by CamScanner

الأُستاذ فنكتة الدلالة علىٰ التعجيز أو الاستهزاء غير واضحة، ولا يبقىٰ أيّ ارتباط بين مفاد الصيغة والمادّة، إلّا أن يفترض كون دلالتها علىٰ التعجيز أو الاستهزاء بمجرّد التعبّد الصرف، وهذا غريب.

الأمر الثاني: أنّ الدواعي المتعدّدة: من داعي الإرادة، أو التعجيز، أو التسخير، أو الاستهزاء وغير ذلك وإن كان كلّها منسجماً مع استعمال صيغة الأمر في معناها الحقيقيّ؛ إذ هذه كلّها خارجة عن المستعمل فيه، وهي تستعمل في كلّ هذه الفروض في النسبة الإرساليّة، فالمعنىٰ الحقيقيّ للأمر منسجم مع كلّ واحد من هذه الدواعي، ولكن هذا لا ينافي ظهور صيغة الأمر لولا القرينة في أنّ ما في نفس المتكلّم هو الإرادة حقيقةً، ولا إشكال في هذا الظهور، ولكن يقع الكلام في تفسير هذا الظهور، وكيفيّة تكوّنه بالرغم من أنّ كلّ الدواعي تنسجم مع المدلول اللفظيّ.

ذكر في الكفاية[1] ـ علىٰ طريقته ـ: أنّ داعي الإرادة أُخذ قيداً في نفس الوضع، لا في المعنىٰ الموضوع له سنخ ما تقدّم منه في بحث المعاني الحرفيّة: من أنّ قيد اللحاظ الآليّ أُخذ قيداً في نفس الوضع دون المعنىٰ الموضوع له. وقد تبرهن بطلان ذلك في محلّه، حيث وضّحنا: أنّ الوضع ليس من الأُمور الجعليّة كالجعول الشرعيّة القابلة لتقييدات من هذا القبيل.

وإنّما الصحيح في نكتة هذا الظهور: أنّك عرفت أنّ المدلول التصوّريّ لصيغة الأمر أوّلاً هو النسبة الإرساليّة، وفي طولها الإرادة، فلو كان المدلول التصديقيّ هو الإرادة لتطابق المدلول التصديقيّ مع المدلولَيْن التصوّريّين، وإلّا فلا، وأصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والمدلول التصديقيّ أصل عرفيّ عامّ بحسب المناسبات المركوزة في أذهان العرف.

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٠٢ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

للب بتعبير آخر، وهـو: أنّ سـائر الدواعـي غـير الإرادة
تراضاً دون العكس، فمن يستهزئ، أو يـعجّز، أو يسـخّر
كذا، فترتّب عليه إظهار عجزه، أو استهزائه، أو تسخيره،
يريد حتّىٰ يعجّز، أو يسـتهزئ، إذن فـالطبع الأوّليّ هـو
لباقي مشتمل علىٰ مؤونة زائدة منفيّة بالإطلاق ومقدّمات

Scanned by CamScanner

كيفيّة دلالة صيغة الأمر علىٰ الوجوب

الجهة الثانية: في كيفيّة دلالة صيغة الأمر علىٰ الوجوب بعد الفراغ عن دلالتها علىٰ الطلب.

وقد تقدّم نظير ذلك في مادّة الأمر، وعرفت أنّ هناك مسالك ثلاثة لاستفادة الوجوب من مادّة الأمر:

١ ـ مسلك العقل، وهو: أنّ العقل ينتزع الوجوب من أمر المولىٰ عند عدم صدور الترخيص في الخلاف.

٢ ـ مسلك الإطلاق، بأن يقال: إنّ مقتضىٰ الإطلاق ومقدّمات الحكمة هو حمل الطلب علىٰ الفرد الأخفّ مؤونة، وهو الوجوب، ببيان مضىٰ.

٣ ـ مسلك الوضع، بأن يقال: إنّ مادّة الأمر موضوعة للوجوب.

أمّا المسلك الأوّل، فلو تمّ هناك يجري هنا أيضاً حرفاً بحرف بلا فرق بين المقامين.

وأمّا المسلك الثاني، فقد يقال: إنّه لو تمّ هناك لا يتمّ هنا؛ وذلك لأنّ صيغة «افعل» مدلولها هو الإرسال والدفع والتحريك، وليس مدلولها هو الإرادة كما في مادّة الأمر، ففي مادّة الأمر كان يقال: إنّها دالّة علىٰ الإرادة وهي ذات مراتب، فتحمل علىٰ المرتبة الشديدة مثلاً، ببيان مضىٰ، وأمّا الإرسال والدفع فهو علىٰ حدّ واحد، لا يختلف باختلاف الوجوب والاستحباب حتّىٰ تعيّن المرتبة الشديدة منه بالإطلاق.

Scanned by CamScanner

والجواب أوّلاً: أنّ صيغة الأمر في مرحلة المدلول التصديقيّ تكون دالّة ع
الإرادة لا محالة، فيصحّ جريان الإطلاق وإثبات الفرد الشديد بهذا اللحاظ.

وثانياً: أنّه قد مضىٰ: أنّ صيغة الأمر تدلّ تصوّراً علىٰ النسبة الإرساليّة أوّ
وعلىٰ الإرادة ثانياً وبالملازمة، فليجرِ الإطلاق بهذا اللحاظ.

وأمّا المسلك الثالث: وهو الوضع، فأيضاً قد يشكّك في ذلك في المقام، وذا
لما عرفت: من أنّ الإرسال والإلقاء ليس كالإرادة منقسماً إلىٰ قسمين ومرتبتـ
بلحاظ الوجوب والاستحباب، حتّىٰ يفترض وضع الصيغة للنسبة الإرسا
الشديدة مثلاً.

ويمكن دفعه بأنّ الإلقاء وإن كان لا يتحصّص بلحاظ نفس الإلقاء بما هوهو إ
شديد وضعيف، ولكن يتحصّص بلحاظ منشئه؛ إذ قد ينشأ من إرادة شديد
وأُخرىٰ من إرادة خفيفة، فبالإمكان افتراض كون صيغة الأمر موضوعة لنس
الإرسال الناشئ من الإرادة الشديدة، فإذا أصبح المدلول التصوّريّ الوضع
عبارة عن ذاك الفرد الناشئ من الإرادة الشديدة، كان مقتضىٰ أصالة التطابق بي
المدلول التصديقيّ والتصوّريّ الكشف عن وجود إرادة شديدة في نفس المولىٰ.

هذا، ونحن في مبحث مادّة الأمر وإن قلنا: إنّه لا يمكن الاستغناء عن دعو
الوضع في مقام استفادة الوجوب؛ لعدم تماميّة مسلك الإطلاق ولا مسلك العقل
إلّا أنّه في صيغة الأمر يمكن الاستغناء عن الوضع، وذلك بأن يقال: إنّ الإلقا
الذي هو أمر تكوينيّ خارجيّ يستبطن طبعاً سدّ كلّ أبواب العدم؛ فإنّ الإلقا
معناه: قهره وجرّه نحو الفعل جرّاً، وهذا لا يكون إلّا بسدّ تمام أبواب العدم، فإ
صدرت صيغة «افعل» واستفدنا من ظاهر حال المولىٰ وكلامه أنّه في مقام الدف
التشريعيّ، قلنا: إنّ المدلول التصوّريّ هو الإلقاء التكوينيّ، والإلقاء التكوين
يستبطن سدّ تمام أبواب العدم، والمدلول التصديقيّ هو الدفع التشريعيّ، ومقتض

Scanned by CamScanner

أصالة التطابق بين المدلول التصديقيّ والمدلول التصوّريّ هو كون الدفع التشريعيّ سدّاً لتمام أبواب العدم، وسدّ تمام أبواب العدم في عالم التشريع معناه الوجوب، فهذا يكون وجهاً لاستفادة الوجوب بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، لكن بتقريب أصالة التطابق بين المدلول التصوّريّ والتصديقيّ، لا بتقريب آخر.

هذا حال الصيغة، وفي مادّة الأمر أيضاً يمكن دعوىٰ: أنّ العرف يستفيد منها معنىٰ الدفع والإلقاء، فيأتي نفس التقريب[1].

---

(١) في دلالة مادّة الأمر تصوّراً علىٰ معنىٰ الدفع أو الإلقاء التكوينيّ تأمّل واضح، فلو تمّ ذلك في صيغة الأمر بالبيان الذي عرفته في المتن من أُستاذنا ﷺ، فالتعدّي منها إلىٰ المادّة لا وجه له، بل المتعيّن عندئذٍ هو التفصيل بين مادّة الأمر وصيغته، بدعوىٰ دلالة الصيغة بالبيان الماضي عن أُستاذنا علىٰ الوجوب بالإطلاق، وعدم دلالة المادّة عليه إلّا بالوضع.

وهنا نشير إلىٰ أمرين:

الأمر الأوّل: أنّه لو تمّت الدلالة الإطلاقيّة في الصيغة، أو فيها وفي المادّة علىٰ الوجوب، فهذا لا يعني ضرورة إنكار الدلالة علىٰ الوجوب وضعاً؛ إذ لا مانع من اجتماع الدلالة الوضعيّة مع نكتة الإطلاق في مورد واحد، بحيث يقال: لو لم تتمّ الدلالة الوضعيّة، إذن لتمّ الإطلاق، ولكن تشخيص ذلك في المقام لا يخلو من صعوبة؛ وذلك لأنّ الدليل الوحيد علىٰ الوضع والحقيقة هو التبادر، فإذا تمّت نكتة الإطلاق فكيف نجزم بالوضع مع احتمال كون التبادر مستنداً إلىٰ الإطلاق؟

وهناك محكّان قد يمكن أن يميّز بأحدهما الوضع للوجوب وعدمه:

المحكّ الأوّل: أن نفحص عن مورد لا يكون المولىٰ في مقام البيان، فلا يتمّ فيه الإطلاق، لنرىٰ: هل يتمّ التبادر هناك أم لا، فلو تمّ التبادر كان آية الوضع.

إلّا أنّ تطبيق هذا المحكّ في غاية الصعوبة؛ وذلك لأنّه لو عُرف أنّ المولىٰ لا يريد

Scanned by CamScanner

إفهام الوجوب، بطلت الدلالة الوضعيّة أيضاً، ولو عرف أنّه في مقام إفهام الحكـ
كان أو استحباباً، تمّت نكتة الإطلاق، فلابدّ من التفتيش عن حالة وسطيّة، وهي
كان بصدد إفهام المعنىٰ بقدر ما يدلّ عليه الوضع، ولم يكن في مقام البيان أكثر م

المحكّ الثاني: أن نفترض قرينة متّصلة أو ارتكازيّة كالمتّصل علىٰ عـ
الوجوب، كما لو قال مثلاً: «اغتسل للجمعة» وكانت الضرورة المتشرّعيّة قرينة ك
علىٰ عدم الوجوب، ونقول عندئذٍ: إنّه لو كان الوضع للوجوب، إذن مقتضي تبادر
موجود في ذهننا، ولكنّه منصدم بالقرينة المانعة عن تأثيره، وهذا معنىٰ الإحساس
المجاز أو ثقل المجاز، أو الإحساس بعدم كون الكلام جارياً وفق الوضع الطبيـ
حين أنّه لو لم يكن الوضع للوجوب، لم يكن في الذهن مقتضٍ للتبادر، فلا يتمّ الا
بثقل المجاز.

الأمر الثاني: أنّ دلالة صيغة الأمر علىٰ الوجوب بالإطلاق بالتقريب الذ
أُستاذنا ﷺ أيضاً غير مقبولة لدينا، وعليه فتبادر الوجوب من صيغة الأمر دليل عا
للوجوب حتماً.

أمّا وجه الإشكال في الدلالة الإطلاقيّة التي أفادها أُستاذنا الشهيد ﷺ ف
مايلي:

إنّ أُستاذنا الشهيد ﷺ انطلق من حصر الفرق بين مثل «اضرب» ومثل «ضَ
احتمالين:

الأوّل: الفرق بلحاظ النسبة الناقصة، وهي النسبة الصدوريّة.

والثاني: الفرق بلحاظ النسبة التامّة، وهي النسبة التطابقيّة. وبرهن علىٰ نق
وتمام الثانية بأنّ الأُولىٰ خارجيّة المنشأ؛ لأنّ النسبة الصدوريّة بين الفعل والـ

عاً سواء تصوّرها أحد أو لا، والثانية ذهنيّة المنشأ؛ لأنّ النسبة التصادقيّة محلّها
ن فحسب، وأمّا ما في الخارج فهو الاتّحاد لا التصادق. وقد مضىٰ في بحث المعاني
يّة البرهان علىٰ أنّ النسبة التي تكون خارجيّة المنشأ تكون ناقصة، والتي تكون
المنشأ تكون تامّة، ثُمّ برهن ﷺ علىٰ بطلان كون الفرق بين «اضرب» و«ضرب» في
التامّة بدليل إحساسنا بالفرق بينهما قبل فرض إكمالهما بملاحظة الفاعل، فانحصر
في أن يكون الفرق بين الصيغتين في النسبة الناقصة، وذلك لا يكون إلّا بمعنىٰ: أنّ
الناقصة في «ضرب» هي الصدوريّة، وفي «اضرب» هي البعثيّة أو الإرساليّة، وبهذا
تعيّن أن تكون النسبة البعثيّة أو الإرساليّة ناقصة، في حين أنّ الذي يبدو بادئ الأمر
ظر أن تكون تلك نسبة تامّة؛ لأنّ نسبة البعث الموجودة في باب الأمر إنّما هي أمر
، وليست أمراً خارجيّاً، وهي من مخلوقات عالم ذهن الآمر ابتداءً، وليست محاكاة
ي الخارج، ومن هنا حاول أُستاذنا الشهيد ﷺ إرجاع هذه النسبة إلىٰ أمر يحاكي ما في
ج، فافترض: أنّ النسبة البعثيّة هنا محاكاة للنسبة البعثيّة الموجودة في الدفع والإلقاء
ينيّين، وبما أنّ الدفع والإلقاء التكوينيّين يسدّان جميع أبواب العدم فبمقتضىٰ أصالة
ق بين المدلول التصوّريّ والمدلول التصديقيّ يثبت أنّ النسبة البعثيّة التشريعيّة التي
مدلول التصديقيّ للأمر أيضاً تسدّ جميع أبواب العدم، إلّا أنّ سدّ البعث التكوينيّ
أبواب العدم كان تكوينيّاً، وسدّ البعث التشريعيّ لجميع أبواب العدم يكون
عيّاً، وليس سدّ جميع أبواب العدم تشريعاً إلّا بالوجوب، فهذا نوع بيان للإطلاق
ت الوجوب.

ول: إنّ حصر الفرق بين «اضرب» و«ضرب» في الوجهين الماضيين غير حاصر،
رب إلىٰ الذهن من ذلك في النظر هو: أنّ نفس النسبة البعثيّة نسبة تامّة تدلّ عليها

←

Scanned by CamScanner

صيغة الأمر دلالة تصوّريّة بالوضع، وعلىٰ واقع البعث والإرادة دلالة
الحال والسياق الذي هو منشأ الدلالات التصديقيّة، وهي ذهنيّة
ولا تحاكي نسبة تكوينيّة بين الملقىٰ والملقىٰ عليه في الإلقاء التكوين
نسبة تامّة بين أركان ثلاثة: الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، فصيغة ا
النسبتين اللتين فرضتا في «ضَرَبَ» من الصدوريّة والتصادقيّة، وإنّم
واحدة تامّة، وافتراض حكايتها تصوّراً عن الدفع التكوينيّ ثُمّ بالملاز
نشوء الدفع التكوينيّ عن الإرادة، ثُمّ بالدلاله التصديقيّة علىٰ الكش
إلّا تعمّلاً وتمحُّلاً لا داعي إليه، بل هي تعطي راساً بالدلالة التص
وتكشف بالدلالة التصديقيّة عن وجود واقع البعث والإرادة حقيقة ف
فمبرّر الإطلاق الذي أفاده أُستاذنا ﷺ منتفٍ، وبالتالي لا تكون دلالة
إلّا وضعيّة.

Scanned by CamScanner

دلالة الجملة الخبريّة

الجهة الثالثة: لا إشكال في صحّة استعمال الجملة الخبريّة في الطلب، واستفادته منها بقرينة ظهور الحال في كون المتكلّم في مقام إعمال المولويّة لا في مقام الإخبار الصِرف، وإنّما الكلام يقع في مقامين:

١ ـ في كيفيّة تخريج دلالتها علىٰ الطلب.

٢ ـ في أنّ هذه الدلالة علىٰ الطلب بعد تخريجها هل تقتضي الوجوب، أو الجامع بين الوجوب والاستحباب؟

تخريج دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الطلب:

أمّا المقام الأوّل: وهو في كيفيّة تخريج دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الطلب، ففيه مسلكان:

المسلك الأوّل: هو المسلك المشهور بين المتأخّرين كصاحب الكفاية ومن تبعه، وهو: أنّ الجملة الخبريّة مستعملة في نفس النسبة الصدوريّة، فالمعنىٰ المستعمل فيه في الجملة الخبريّة في مقام الطلب هو عين المعنىٰ المستعمل فيه في الجملة الخبريّة في مقام الإخبار، وكأنّ مقتضىٰ الطبع أن يفهم منها الإخبار، إلّا أنّها استعمال عناية دلّت علىٰ الطلب، وحيث إنّ ذلك يكون بعناية احتجنا إلىٰ قرينة تدلّ علىٰ إعمال تلك العناية، هذا.

Scanned by CamScanner

ويمكن تصوير ما أرادوه من دلالة الجملة الخبريّة على الطلب مع استعمالها في نفس ما تستعمل فيه عند الإخبار، وإبراز نكتة احتياج ذلك إلى العناية بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: أنّ الجملة الخبريّة بحسب طبعها الأوّليّ لها مدلول تصوّريّ، وهي النسبة الصدوريّة، ومدلول تصديقيّ، وهي الحكاية عن وقوع تلك النسبة في الخارج، وبالإمكان الحفاظ على كلا المدلولين في موارد الطلب، فيحمل قوله مثلاً: «إذا قهقه المصلّي أعاد صلاته» على أنّه يحكي حقيقةً ويخبر عن أنّ المصلّي الذي ابتلي بالقهقهة في أثناء الصلاة يعيد صلاته، وحينئذٍ يتّجه هنا سؤالان:

أحدهما: أنّه كيف يحتفظ بكلا الأمرين مع أنّ الخبر الذي ينتج عن هذا كذب؛ إذ قد لا يعيد صلاته ولو مخالفةً للشرع؟

والثاني: أنّ هذا كيف أصبح دالّاً على الطلب مع أنّه بصدد الإخبار حقيقةً؟

وجوابهما عبارة عن نكتة واحدة، وهي: أنّ بالإمكان الالتزام بأنّ هذا الإخبار إخبار عن صدور الإعادة من الإنسان لا مطلقاً وكيف ما اتّفق، بل من خصوص ذلك الإنسان الذي هو في مقام الامتثال، وتطبيق عمله على الشريعة، وبهذا يتمّ الجواب على كلا السؤالين:

أمّا الأوّل، فلأنّ من فرض فيه أنّه يطبّق عمله على القواعد الشرعيّة يعيد العمل حتماً، فهذا إخبار في وعاء مخصوص لا مطلقاً.

وأمّا الثاني، فلأنّ كون المطبّق عمله على الشريعة معيداً حتماً يكون ملازماً ـ لا محالة ـ لكون الإعادة مطلوبة للشارع، فيدلّ هذا الإخبار بالملازمة على الطلب.

وبما ذكرناه ظهر وجه العناية في هذا التخريج، وهي: أنّه لابدّ من أجل تصحيح ذلك من تضييق دائرة الإخبار، فظهور الحال في كون المتكلّم في مقام من مقامات

Scanned by CamScanner

المولويّة صار مقيّداً لفاعل جملة «يعيد»، وطبعاً هذه عناية تحتاج إلىٰ مثل هذه القرينة.

الوجه الثاني: أن نحافظ علىٰ المدلول التصوّريّ، وهي النسبة الصدوريّة، والمدلول التصديقيّ، وهو قصد الحكاية، ولكن لا بمعنىٰ: قصد الحكاية عن تلك النسبة الصدوريّة كما هو الحال في الوجه السابق، بل بمعنىٰ: قصد الحكاية عن ملزومها[1].

وتوضيح ذلك: أنّ النسبة الصدوريّة كثيراً ما تنشأ من طلب المولىٰ وتحريكه، وعليه فيصحّ للمتكلّم أن يخبر عن الطلب الذي هو الملزوم بلسان الإخبار عن اللازم، وهو ما يسمّىٰ بالكناية، من قبيل قولهم «زيد كثير الرماد» في مقام الإخبار عن الكرم، حيث كانت كثرة الرماد تنشأ في الأعصر السابقة من الكرم، ووجه العناية هنا ليس تضييق الفاعل، بل هو حمل الكلام علىٰ الكناية؛ إذ مقتضىٰ الطبع هو الإخبار عن المدلول المطابقيّ، لا جعل المدلول المطابقيّ قنطرة إلىٰ الملزوم.

الوجه الثالث: أن يقال: إنّنا نحافظ علىٰ المدلول التصوّريّ للجملة الخبريّة، ولكن نسلخها عن المدلول التصديقيّ الخبريّ، وهو قصد الحكاية والإخبار، فلا نفترض قصد الحكاية لا عن المدلول المطابقيّ ولا عن ملزومه، بل يقال: حيث إنّ هذه النسبة الصدوريّة في كثير من الأحيان تتحقّق خارجاً في طول النسبة الإرساليّة من المولىٰ كما يقال: «دفعته فاندفع»، إذن فتنعقد ـ بعد إقامة القرينة علىٰ الالتفات إلىٰ هذه الطوليّة ـ دلالة تصوّريّة علىٰ النسبة الإرساليّة في طول الدلالة التصوّريّة علىٰ النسبة الصدوريّة، وعندئذٍ يكشف الكلام عن الطلب

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ قصد الحكاية عن نفس النسبة الصدوريّة التصوّريّة محفوظ في الأخبار الكنائيّة، لكنّه استطراق إلىٰ مدلول نهائيّ، وهو قصد الحكاية عن الملزوم.

Scanned by CamScanner

والإرادة بالنحو المتقدّم في صيغة الأمر[١]، غاية الأمر: أ
علىٰ النسبة الإرساليّة كانت مطابقيّة، ودلالة الجملة الخ
التزاميّة، ولكن بعد أن انعقدت ـ علىٰ أيّ حال ـ دلالة
الإرساليّة صحّ أن يكشف الكلام عن الطلب والإرادة.

والعناية هنا عبارة عن فرض الانتقال التصوّريّ من ا
النسبة الإرساليّة؛ إذ مجرّد تصوّر النسبة الصدوريّة لا يكفي
أنّ النسبة الصدوريّة كثيراً ما تنشأ أيضاً من غير النسبة الإ
يقف ذهن السامع علىٰ النسبة الصدوريّة.

الوجه الرابع: أن نحافظ أيضاً علىٰ المدلول التصوّريّ لل
النسبة الصدوريّة، ونسلخها أيضاً عن المدلول التصديقيّ، و
ولا نلتزم بالانتقال تصوّراً من النسبة الصدوريّة إلىٰ النسبة
الوجه السابق، ولكن ندّعي: أنّ النسبة الصدوريّة قابلة لتعلّق ا

---

(١) مقصود أُستاذنا ﷺ: أنّ الذهن ينتقل تصوّراً بواسطة القرينة
التصوّريّة إلىٰ النسبة الإرساليّة التكوينيّة؛ لأنّ النسبة الصدور
الإرساليّة، وبما أنّ النسبة الإرساليّة التكوينيّة في غالب الأحيان ت

Scanned by CamScanner

قبل المتكلّم، فكما قد يتعلّق بها التصديق والإخبار كذلك قد يتعلّق بها الطلب والإرادة، فكما قد يكون المدلول التصديقيّ هو الأوّل كذلك قد يكون المدلول التصديقيّ هو الثاني بلا حاجة إلىٰ ضمّ دلالة تصوّريّة علىٰ النسبة الإرساليّة؛ لأنّ الطلب والإرادة يتعلّق ابتداءً بالنسبة الصدوريّة كما يتعلّق بها الإخبار والحكاية.

إلّا أنّ هذا يحتاج إلىٰ إعمال رويّة لنعرف أنّه إذن ما هي العناية؟ إذ قد يتبادر إلىٰ الذهن أنّه لا توجد عناية في ذلك، فإنّ النسبة الصدوريّة قد يتعلّق بها التصديق، وأُخرىٰ يتعلّق بها الطلب، وكلاهما أمر زائد علىٰ النسبة الصدوريّة.

إلّا أنّ جواب ذلك: أنّ المؤونة موجودة هنا أيضاً؛ لأنّ التصديق بالنسبة، والكشف عنها، والعلم بها دائماً هو طريق محض إلىٰ النسبة، لا يرىٰ بها إلّا المعلوم والمنكشف، فكأنّه لا يزيد عليه، بينما الإرادة ممّا يُرىٰ مستقلّاً، لا ممّا يُرىٰ به، فكأنّها تزيد علىٰ النسبة[1] وإن كان بالدقّة كلاهما أمراً زائداً علىٰ النسبة.

فهذه وجوه أربعة لتخريج دلالة الصيغة الإخباريّة علىٰ الطلب مع إبراز العناية الكامنة في ذلك.

وأقرب هذه الوجوه مالم تكن قرينة علىٰ أحدها بالخصوص هو الوجه الأوّل؛ لأنّ ذاك الوجه يُحافظ فيه علىٰ الدلالة التصديقيّة الخبريّة، غاية ما هناك: أنّه تقيّد فيه مادّة الفاعل، بينما في سائر الوجوه يرفع اليد عن أصل ظهور الجملة الخبريّة في المدلول التصديقيّ الإخباريّ. وكلّما دار الأمر بين رفع اليد عن أصل ظهور الجملة أو تقييد المادّة، قدّم الثاني، فالوجه الأوّل هو الموافق للصناعة لولا قرينة

---

(١) وهذه مؤونة قويّة تجعل هذا الوجه أبعد من كلّ الوجوه السابقة.

Scanned by CamScanner

خاصّة علىٰ سائر الوجوه[١].

المسلك الثاني: هو مسلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ـ دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الطلب ليست من باب استعمالها في مـ الأصليّ وإرادة الطلب بشيء من المناسبة، وإنّما استعملت في مـ وقد انساق إلىٰ ذلك علىٰ أساس مبناه في الوضع، حيث يرىٰ أنّ المدلول التصديقيّ ابتداءً، لا المدلول التصوّريّ، والمدلول التصد الخبريّة حينما تستعمل بداعي الإخبار مباين له فيها حينما تستعم والإنشاء، وقد استشهد لكون الجملة الخبريّة منسلخة عن معناه تستعمل بداعي الطلب بأنّه لو كان مدلولها الأصليّ محفوظاً في مو جواز استعمال كلّ جملة خبريّة في مقام الإنشاء والطلب، مع أنّنا أنّ الجملة الاسميّة لا تستعمل في ذلك، وكذلك الجملة الفعليّة إذا ك الماضي، إلّا إذا وقع جزاءً في جملة شرطيّة، كأن يقال: «إذا قهقه في الصلاة». وأمّا الفعل المضارع فيصحّ استعماله في الطلب مطلقاً، فيقا أو «يسجد سجدتي السهو» ونحو ذلك، فلو كان المصحّح للاستعمال

---

(١) وبعده يكون أقوىٰ الوجوه هو الوجه الثاني بناءً علىٰ ما قلناه: الحكاية عن نفس النسبة الصدوريّة محفوظ فيه، غاية الأمر أنّه استطرا الكنائيّ، وهذا أولىٰ من الوجهين الأخيرين اللذين سلخ الكلام فيهما عن نهائيّاً. والوجه الثالث بعد توجيهه بما أشرنا إليه في تعليقنا عليه أقوىٰ مر لأنّ ما اشتمل عليه الوجه الرابع من كون المدلول التصوّريّ هو النسب والمدلول التصديقيّ منسلخاً عن الكشف والإخبار عنه، ومتحوّلاً إلىٰ الط النسبة الصدوريّة لم تفرض استطراقاً إلىٰ نسبة بعثيّة مناسبة للطلب خلافاً

الطلب والجملة الخبريّة، فأيّ فرق بين جملة وجملة؟(١).

أقول: إنّ أصل المبنىٰ لهذا المسلك ـ وهو كون المدلول الوضعيّ عبارة عن الدلالة التصديقيّة ـ قد ظهر بطلانه فيما تقدّم من بحثنا في الوضع.

وأمّا الشاهد الذي استشهد به في المقام لمسلكه، فتعليقنا عليه هو: أنّه لا ينبغي

---

(١) راجع المحاضرات، ج ٢، ص ١٣٢ ـ ١٣٨ بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

والمقدار الموجود من البيان في المحاضرات يحسّ فيه بنقص، بيانه: أنّه ﷺ كان بصدد الردّ علىٰ صاحب الكفاية ﷺ الذي يرىٰ أنّ الجملة الخبريّة استعملت في نفس ما استعملت فيه لدىٰ الحكاية، إلّا أنّه قصد بها الطلب. والمناسبة لإفادة الطلب بالجملة الخبريّة عبارة عن شدّة الشوق إلىٰ المتعلّق ممّا يؤدّي إلىٰ فرض وجوده، ومن هنا أصبحت دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الوجوب آكد من صيغة الأمر.

وخلاصة ردّ السيّد الخوئيّ ﷺ هي: أنّه لو كانت المناسبة لإفادة الطلب هذا الذي ذكر مع وحدة المستعمل فيه، فهذه المناسبة موجودة في كلّ أقسام الجملة الخبريّة، فلماذا خصّص تفهيم الطلب بالمضارع، أو الماضي إذا وقع جزاءً للشرط؟! فهذا دليل علىٰ أنّ سبب صحّة الاستعمال مناسبة أُخرىٰ مخصوصة بالمضارع وبالماضي إذا وقع جزاءً للشرط.

أقول: نقص هذا البيان أنّه لم يذكر لنا ما هي تلك المناسبة المختصّة بالمضارع وبالماضي لدىٰ وقوعه جزاءً للشرط، ولعلّ مقصوده هو أنّ معنىٰ الأمر ـ الذي هو علىٰ مبناه عبارة عن الإلقاء في العهدة ـ يناسب الإخبار المستقبليّ دون الإخبار عن الماضي، أو عن أمر ثابت؛ لأنّ المضيّ والثبوت لا ينسجمان مع الإلقاء علىٰ العهدة، فهذا هو الذي صحّح استعمال المضارع في الإلقاء علىٰ العهدة. أمّا لو قلنا: إنّ المضارع لا زال مستعملاً في المعنىٰ الخبريّ، وقصد به الطلب باعتبار أنّ الفراغ عن الوجود يناسب شدّة الطلب، فهذه النكتة مشتركة بين جميع أقسام الخبر.

Scanned by CamScanner

الاستشكال في استعمال الفعل الماضي في مقام الطلب في الجملة من د
جزاءً للشرط، وكيف لا مع أنّ من الشائع مثل قولنا: «غفر الله لك» أو «
وأثابك» أو «عافاك الله» ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّه ليس المقصود الـ
الطلب والسؤال. نعم، لا إشكال في أنّ هذا غير مطّرد، فلا يقول المـو
«صلّيت» أو «صمت» في مقام الأمر بالصلاة أو الصوم، ولكن يقول له
و«تصوم»، والسرّ في ذلك: أنّ الطلب يوجد فيه النظر الاستدعائيّ، وك
الطلب هو السبب لتحقّق الفعل، وهذا لا يناسب بحسب الارتكاز العرفيّ
الفراغ عن تحقّقه ومضيّه الذي هو مفاد الفعل الماضي، والذي يكون أيـ
المعاني مفاد الجملة الاسميّة. نعم، حينما يقلب الماضي إلىٰ شبه المضار
جزاء القضيّة الشرطيّة، حيث أصبح تعليقيّاً صحّ استعماله في مقام الطل
مثل «غفر الله لك» أو «عافاك الله» الذي يستعمله العبد في مقام الطلب م
فكأنّه تأدّباً وتعظيماً للمولىٰ بغضّ النظر عن كون طلبه هو السبب لنشوء
المولىٰ، فيرتفع التهافت بين النظرتين.

دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الوجوب أو الجامع بين الوجوب والاس

وأمّا المقام الثاني: وهو أنّه بعد تخريج دلالة الجملة الإخباريّة علـ
بأحد الوجوه التي عرفت فهل تقتضي خصوص الوجوب، أو الجامع بين
والاستحباب؟

لابدّ في ذلك من مراجعة ما عرفته من وجوه تخريج دلالتها علـىٰ
فنقول:

أمّا علىٰ الوجه الأوّل: فالجملة الإخباريّة في مقام الطلب تكون ظ
الوجوب؛ وذلك لأنّ العناية في الوجه الأوّل كانت عبارة عن تقييد الفا

Scanned by CamScanner

عمله علىٰ وفق الشريعة، وتشتدّ هذه العناية لو فرض الطلب استحبابيّاً؛ إذ كلّ من يطبّق عمله علىٰ وفق الشريعة يعمل بالمستحبّات، فلابدّ من إضافة قيد الفاعل، بأن يفرض أنّه يخبر عن حال من يطبّق عمله علىٰ وفق الشريعة في الأمر الاستحبابيّ، حتّىٰ لا يكون كذباً.

أمّا علىٰ الوجه الثاني: فأيضاً تكون الجملة الخبريّة للطلب ظاهرة في وب؛ وذلك لأنّه فرض في ذلك الوجه سلوك مسلك الكناية والإخبار عن ء بلسان الإخبار عن لازمه، حيث إنّ النسبة الصدوريّة كثيراً ما تنشأ من المولىٰ، ومن الواضح: أنّ هذه الملازمة فيما إذا كان الطلب وجوبيّاً تكون ن وآكد منها حينما يكون استحبابيّاً، بل يمكن أن يقال بعدم الملازمة في تحباب لشيوع ترك الناس حتّىٰ المتشرّعة للمستحبّات.

وأمّا علىٰ الوجه الثالث: فأيضاً تكون الجملة الخبريّة للطلب ظاهرة في وب؛ وذلك لأنّ المفروض فيه هو انتقال الذهن بالملازمة من المدلول وّريّ المطابقيّ ـ وهو النسبة الصدوريّة ـ إلىٰ مدلول تصوّريّ التزاميّ وهو بة الإرساليّة، فإذا دلّت الجملة تصوّراً ـ ولو بالملازمة ـ علىٰ النسبة الإرساليّة، البيان الأخير الذي بيّنّاه في دلالة صيغة «افعل» علىٰ الوجوب: من أنّ سال التكوينيّ يستبطن سدّ جميع أبواب العدم تكويناً، فمقتضىٰ أصالة التطابق الإرسال التكوينيّ المدلول عليه بالصيغة تصوّراً والتسبيب التشريعيّ المدلول ه بالصيغة تصديقاً هو الحمل علىٰ الوجوب؛ لأنّ سدّ جميع أبواب العدم تشريعاً رة عن الإيجاب[1].

---

(١) راجع ص ... فهم الطلب والوجوب من صيغة

Scanned by CamScanner

وأمّا على الوجه الرابع: وهو: أنّ المدلول التصوّريّ ـ وهو النسبة الصدور
يتعلّق به ابتداءً الطلب والإرادة كما يتعلّق به الإخبار والحكاية، فيصحّ أن يكو
وراءه من مدلول تصديقيّ عبارة عن الطلب والإرادة رأساً، كما يصحّ أن يك
عبارة عن الإخبار والحكاية، فهذا لا يفسّر دلالة الجملة الخبريّة في مقام الط
على الوجوب، ولا يأتي شيء من الخصوصيّات التي عرفتها في الوجوه الس
لإثبات الوجوب، فلا تدلّ الجملة الخبريّة على هذا الوجه إلّا على جـ
الطلب(١).

نعم، لو بنينا على دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق بالتقريب الذي يـق
المحقّق العراقيّ ﷺ: من أنّ الوجوب كلّه إرادة، والاستحباب يكون حدّه وه
ضعف الإرادة خارجاً عن الإرادة، أمكن الإتيان بذلك الوجه فيما نحن فيه أيض
فيقال: إنّ الجملة الخبريّة دلّت تصوّراً على النسبة التصادقيّة، وتصديقاً عـ
الإرادة، والوجوب كلّه إرادة بخلاف الاستحباب، فقد دلّت على الوجوب.

وكأنّ هذا الوجه بطلانه هنا أوضح منه في الأمر؛ حيث إنّ الأمر كان يُفي

الأمر. أمّا على طريقتنا الماضية من وضع صيغة الأمر لنسبة بعثيّة وجوبيّة ذات أطراف
ثلاثة، فالذي ينبغي أن يقال هنا في كيفيّة فهم الوجوب هو: أنّ الملازمة بين النسبة البعثيّ
الوجوبيّة والمدلول التصوّريّ للجملة الخبريّة الذي هو النسبة الصدوريّة آكد وأوضح من
في غير الوجوبيّة، فينتقل الذهن إلى الوجوبيّة، وبالتالي تنعقد الدلالة التصديقيّة عل
البعث الوجوبيّ والإرادة الوجوبيّة.

(١) نعم، لو بنينا على مسلك الشيخ النائينيّ ﷺ: من أنّ الوجوب مفهوم بحكم العقل
لدى كلّ طلب من المولى لم يرد معه ترخيص في الخلاف، يثبت في المقام الوجوب با
إشكال.

Scanned by CamScanner

تصوّراً الإرادة، فقد يقال: إنّ شدّة الإرادة أيضاً إرادة، فقد دخلت فيما هو المتصوَّر بخلاف ضعفها. وأمّا فيما نحن فيه فالإرادة إنّما فهمت بالدلالة التصديقيّة والكشف، وواضح جدّاً أنّ شدّة الإرادة لم تكشف كما أنّ ضعفها لم يكشف[1].

---

(١) الإطلاق عبارة عن أصالة عدم زيادة المراد الجدّيّ على المراد الاستعماليّ، فلو قال مثلاً: «أكرم العالم» وعرفنا بأصالة الحقيقة: أنّ المراد الجدّيّ غير مشتمل على قيد العدالة، قلنا: إنّ المراد الجدّيّ أيضاً غير مشتمل عليه؛ لأنّه قيد زائد على المراد الاستعماليّ منفيّ بأصالة الإطلاق، وفي صيغة الأمر يفترض أنّ المدلول التصوّريّ الموضوع له اللفظ عبارة عن النسبة الإرساليّة أو الإرادة، ويفترض أنّ المراد الاستعماليّ أيضاً بحكم أصالة الحقيقة ليس إلّا الكشف عن ذلك، ويفترض في مبنى الشيخ العراقيّ ﷺ: أنّ الاستحباب إن كان هو المقصود جدّاً فهو مشتمل على الزيادة، وهو الحدّ العدميّ المباين للمحدود، بخلاف الوجوب الذي حدّه وجوديّ، فهو من سنخ المحدود، فأصالة الإطلاق تعيّن الوجوب.

وأمّا الجملة الخبريّة فالمفروض أنّها موضوعة للنسبة الصدوريّة، والمفروض: أنّ المراد الجدّيّ ليس عبارة عن الكشف عنها، بل عبارة عن الكشف عن الإرادة أو النسبة الإرساليّة، فإمّا أنّ المراد الاستعماليّ اختلف عن المدلول التصوّريّ الموضوع له اللفظ، فأصالة الحقيقة منخرمة في المقام، فيأتي عندئذٍ احتمال كون المدلول الاستعماليّ عبارة عن النسبة الوجوبيّة، أو الإرادة الوجوبيّة، أو أنّ المراد الاستعماليّ عبارة عن إرادة نفس المدلول التصوّريّ الوضعيّ، ولكن المراد الجدّيّ اختلف عن المراد الاستعماليّ، ولم يكن عبارة عن الكشف عن جدّيّة نفس المراد الاستعماليّ، فالمراد الجدّيّ هو الإرادة والنسبة الصدوريّة، فهنا لا معنىً للتمسّك بأصالة الإطلاق لإثبات الوجوب بدعوى: أنّ الاستحباب أكبر من المراد الاستعماليّ؛ لاشتماله على القيد العدميّ؛ وذلك لما عرفت من تباين المراد الجدّيّ عن الاستعماليّ أساساً.

←

Scanned by CamScanner

وعلىٰ أيّ حال، فقد عرفت أنّ مقتضىٰ الصناعة ـ لولا قرينة خاصّة ـ تعيّن الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة لتفسير دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الطلب، وهو يقتضي الدلالة علىٰ الوجوب.

وأمّا علىٰ مسلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ الذي يقول بكون الجملة الخبريّة مستعملة رأساً في معنىً جديد، فإن كان هذا المعنىٰ الجديد عبارة عمّا يقوله من وضع الفعل في العهدة، فيدلّ ذلك علىٰ الوجوب: إمّا من باب حكم العقل بالوجوب بمجرّد طلب المولىٰ ما لم يرد الترخيص في الخلاف، وهو ما اختاره السيّد الأُستاذ، أو من باب: أنّ العهدة ارتكز عقلائيّاً كونها في باب الضمانات وعاء

أقول: يمكن أن يدّعىٰ استظهار الوجوب في المقام ببيان آخر، وهو: أنّ المولىٰ قد أبرز طلبه بلسان كان في الأصل لسان الإخبار عن التحقّق لا الطلب والشوق، وهذا يناسب عرفاً شدّة الشوق إلىٰ التحقّق؛ فإنّ من يشتدّ شوقه إلىٰ شيء فكأنّه يفترض تحقّقه. وهذا بيان يأتي علىٰ كلّ وجوه دلالة الجملة الخبريّة علىٰ الوجوب، بل قد يقال علىٰ أساسه: إنّ دلالة الجملة الخبريّة آكد من دلالة صيغة الأمر عليه.

وقد استفاد الآخوند ﷺ في الكفاية[1] من هذه النكتة ببيان: أنّ الجملة الخبريّة مستعملة في نفس معنىٰ الخبر والحكاية، فتدلّ علىٰ الوجوب بشكل آكد. والسيّد الخوئيّ ﷺ بما أنّه يعتقد: أنّه لم تستعمل الجملة الخبريّة الدالّة علىٰ الطلب في نفس معنىٰ الخبر والحكاية أنكر آكديّة دلالتها علىٰ الوجوب، ولكن الواقع: أنّ نفس التلبّس باللباس المناسب للخبر يعطي عرفاً بالمناسبة هذه الآكديّة، سواء كان المدلول المستعمل فيه الكلام هو الخبر أو لا.

---

(١) ج ١، ص ١٠٥ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

يستتبع ثبوت الشيء فيه اللزوم والوجوب، وهو ما سيأتي منّا ـ إن شاء الله ـ بعد قليل في التنبيه الثاني.

وإن كان هذا المعنىٰ الجديد عبارة عن الطلب والإراة، لم يبقَ مجال لفهم الوجوب إلّا التمسّك بالإطلاق بالتقريب الذي كان يقوله المحقّق العراقيّ ﷺ: من أنّ الوجوب كلّه طلب وإرادة بخلاف الاستحباب.

تنبيهان:

بقي التنبيه علىٰ أمرين:

الأوّل: لا إشكال في أنّ فعل المضارع إذا دخل عليه لام الأمر من قبيل (ليصلِّ) قلب النسبة الصدوريّة فيه إلىٰ النسبة الإرساليّة، وحينئذٍ يدلّ علىٰ الوجوب بنفس بيانات دلالة صيغة «أفعل» علىٰ الوجوب.

الثاني: أنّ الجملة التي تستعمل في مقام إبراز إرادة المولىٰ إذا ثبت في بعضها أنّها موضوعة للدلالة علىٰ الوجوب، فلا كلام في دلالتها علىٰ الوجوب، وإلّا فيمكن أن نقسّمها إلىٰ ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يكون دالّاً علىٰ الدفع والإرسال والتحريك: إمّا بنحو المعنىٰ الحرفيّ، أي: النسبة الإرساليّة كما في صيغة «افعل» وفعل المضارع الذي دخل عليه لام الأمر، أو بنحو المعنىٰ الاسميّ كما في «أُحرّكك» و«أدفعك» و«آمرك» ونحو ذلك.

وفي هذا القسم يمكن استفادة الوجوب بالإطلاق الذي بيّنّاه أخيراً في بحث صيغة الأمر، حيث قلنا: إنّ مقتضىٰ أصالة التطابق بين المدلول التصديقيّ والتصوّريّ هو سدّ تمام أبواب العدم في المدلول التصديقيّ، وهو عبارة أُخرىٰ عن الوجوب [1].

---

(١) مضىٰ منّا عدم صحّة ذلك في «آمرك»، وأنّ دلالة مادّة الأمر علىٰ الوجوب ←

الثاني: ما يفرض فيه: أنّه لا يستفاد منه الإرسال والإلقاء، لا بنحو المعنىٰ الحرفيّ ولا بنحو المعنىٰ الاسميّ، ولكن كان مضمونه أمراً اعتباريّاً، وهو الجعل في العهدة من قبيل قوله: ﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، وقوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، وقوله: «علىٰ فلان أن يتصدّق بكذا» ونحو ذلك؛ حيث إنّ كلمة «علىٰ» تفيد هذا المعنىٰ. وعندئذٍ نقول: بما أنّ العهدة وعاء في باب الضمانات ارتكز عقلائيّاً أنّ كلّ ما يقع فيه يقع موضوعاً للإلزام والوجوب، فينعقد بهذه النكتة لأيّ خطاب كان مفاده الجعل في العهدة الظهور في قصد الإلزام ما لم تكن قرينة علىٰ الخلاف.

الثالث: أن لا يوجد فيه شيء من الأمرين الماضيين، غاية الأمر: أنّه تستفاد منه رغبة المولىٰ في الفعل، كقوله: «أُحبّ أن تصنع كذا» و«أرغب في أن تصنع كذا»، ومثل هذا لا دليل علىٰ إفادته للوجوب.

هذا هو الضابط الكلّيّ في دلالة تمام الجمل التي تستعمل في الروايات في مقام الطلب.

وضعيّة لا إطلاقيّة، كما أنّه مضىٰ منّا أنّ الإرسال بالمعنىٰ الحرفيّ في مثل صيغة الأمر أيضاً لا يدلّ علىٰ ذاك الإرسال التكوينيّ الموجب لسدّ تمام أبواب العدم، وإنّما تدلّ صيغة الأمر علىٰ الوجوب بالوضع.

Scanned by CamScanner

الأصل في الواجب التعبّديّة أو التوصّليّة؟

الجهة الرابعة: في أنّ الأصل في الواجب هل هو التعبّديّة، أو التوصّليّة؟

والكلام في ذلك يقع في أربع مسائل؛ حيث إنّ التوصّليّة لها معانٍ أربعة:

١ ـ التوصّليّ بمعنىٰ ما يسقط بفعل الغير.

٢ ـ التوصّليّ بمعنىٰ ما يسقط بالفعل غير الاختياريّ من نفس الإنسان المكلّف.

٣ ـ التوصّليّ بمعنىٰ ما يسقط بالفرد المحرّم.

٤ ـ التوصّليّ بمعنىٰ عدم احتياجه إلىٰ القربة وسقوطه بالإتيان به لا بداعٍ قربيّ.

وهذا هو المعنىٰ الذي اشتهر بالتوصّليّة في علم الأُصول.

وفي مقابل كلّ واحد منها معنىً من معاني التعبّديّة، فيقع الكلام في أصالة التعبّديّة والتوصّليّة بكلّ واحد من هذه المعاني الأربعة، ولهذا يكون الكلام في أربع مسائل:

التوصّليّ بمعنىٰ ما يسقط بفعل الغير

المسألة الأُولىٰ: لو شكّ في سقوط الواجب بفعل الغير، فهل الأصل هو السقوط أو عدمه؟

والكلام يقع في مقامين:

الأوّل: في الأصل اللفظيّ.

والثاني: في الأصل العمليّ.

Scanned by CamScanner

مقتضىٰ الأصل اللفظيّ:

المقام الأوّل: وهو مقتضىٰ الأصل اللفظيّ في ذلك.

فقد ذكر السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ: أنّ مقتضىٰ القاعدة هو عدم السقوط؛ لأنّ الشكّ ليس شكّاً في سعة دائرة الواجب وضيقه، بل في سعة دائرة الوجوب وضيقه؛ إذ لو فرض: أنّ الوجوب كان يسقط بفعل الغير، فليس معنىٰ هذا: أنّ دائرة الواجب أعمّ من فعله وفعل غيره؛ لأنّ فعل الغير ليس داخلاً في قدرة المكلّف، وإنّما معنىٰ ذلك: أنّ وجوب الفعل عليه مشروط بعدم فعل الغير، فإذا شكّ في ذلك كان مقتضىٰ الإطلاق بحكم مقدّمات الحكمة عدم تقيّد الوجوب بهذا الشرط[1].

ويرد عليه: أوّلاً: أنّ فعل الغير وإن لم يكن تحت قدرته إذا لم يكن فعلاً تسبيبيّاً للمكلّف، ولكن إذا كان فعلاً تسبيبيّاً له كان داخلاً تحت قدرته بالواسطة، حيث إنّه يقدر عليه بالتسبيب إليه: إمّا بالإيجاب والإلجاء في الأفعال التي يتصوّر فيها ذلك، وإمّا بقدح الداعي في نفس الفاعل حينما يكون قادراً علىٰ ذلك، فتكون هذه الحصّة من فعل الغير ـ أعني: الفعل التسبيبيّ ـ مقدورة له، ولذا يمكن الأمر بها مباشرة بأن يأمره المولىٰ مثلاً بصلاة ابنه، فيعقل تعلّق الأمر بالجامع بين فعله وفعل غيره التسبيبيّ له.

وثانياً: أنّنا لو فرضنا أنّ فعل الغير لم يكن مقدوراً له، فالسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ قد ذكر في المسألة الثانية: أنّه يعقل تعلّق التكليف بالجامع بين فعل الشخص الصادر منه بالاختيار وفعله غير الاختياريّ؛ لأنّ الجامع بين المقدور

---

(١) راجع محاضرات الفيّاض، ج ٢، ص ١٤٢ بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

Scanned by CamScanner

غير المقدور مقدور[١]، فكذلك نقول نحن هنا، فإنّ نسبة فعل الغير والفعل غير
ختياريّ إلىٰ قدرة المكلّف علىٰ حدّ سواء، فهنا أيضاً نقول: إنّ الجامع بين
قدور وغير المقدور داخل تحت القدرة ولو في ضمن فعله، إذن فتحصّل: أنّ
سقوط يمكن أن يكون بسبب سعة دائرة الواجب وشمولها لفعل الغير مطلقاً، أو
سببيّ علىٰ الأقلّ، وعليه فلو كان مقتضىٰ إطلاق المادّة هو الجامع بين فعله
عل غيره، لكان مقتضىٰ القاعدة هو السقوط بفعل الغير وإن كان مقتضىٰ ظهورها
ي الحصّة المباشريّة، فحينئذٍ مقتضىٰ إطلاق الصيغة ثبوت الوجوب حتّىٰ مع فعل
ير، فلابدّ من صرف عنان الكلام إلىٰ أنّ المادّة هل لها إطلاق لفعل الغير، أو لا؟
فنقول: يوجد عندنا أمران: أحدهما: استناد الفعل إلىٰ المكلّف، والآخر: كون
ا المستند إليه صادراً منه بالمباشرة لا بالتسبيب.

أمّا الأوّل، فلا إشكال في كونه مستفاداً من المادّة؛ فإنّ المستفاد من قوله:
سلِّ» و«اغسل» ونحوه هو دفعه إلىٰ الفعل بنحو يكون مستنداً إليه، فلو قال:

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٩. والوارد في المحاضرات مشتمل علىٰ الالتفات إلىٰ
كان فرضيّة التهافت بين ما قاله في المسألة الأُولىٰ: من استحالة شمول إطلاق المادّة
ل الغير وما قاله في المسألة الثانية: من شمول إطلاق المادّة للحصّة الصادرة بلا اختيار.
جاب عن هذا التهافت بأنّ الوجه في عدم الشمول في المسألة الثانية إنّما هو عدم
دوريّة تلك الحصّة، والجواب عليه هو: أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور،
مفروض تعلّق التكليف بالجامع لا بخصوص الحصّة غير المقدورة. وأمّا في المسألة
ولىٰ فأصل اعتبار الجامع بين فعل الشخص وفعل الغير في الذمّة أمر غير معقول.
أقول: مضافاً إلىٰ أنّ هذا الفرق لا

Scanned by CamScanner

«اغسل يا زيد»، ثُمّ غسل عمرو من غير تسبيب إلىٰ ذلك من قبل زيد، لم يصدق علىٰ ذلك تحقّق مفاد «اغسل»؛ لأنّ النسبة الصدوريّة ملحوظة في الأمر كما هي ملحوظة في فعل الماضي، لكن مع إلباسها في الأمر ثوب النسبة الإرساليّة فوقها، إذن فلا تشمل المادّة الفعل الأجنبيّ للغير.

وأمّا الثاني، ففيه تفصيل؛ فإنّ المادّة قد تكون نسبتها إلىٰ زيد مثلاً نسبة الفعل إلىٰ الفاعل فقط لا العرض إلىٰ محلّه، كما لو أمر زيداً بغسل المسجد، فإنّ الغسل عرض للمسجد لا لزيد، وقد تكون نسبتها إليه نسبة العرض إلىٰ محلّه أيضاً كـ«اشرب الماء»، ففي القسم الأوّل مقتضىٰ الإطلاق هو الشمول للحصّة المباشريّة والتسبيبيّة[1]؛ إذ غاية ما يقتضيه قوله: «اغسل المسجد» هي النسبة الصدوريّة، وهي محفوظة في كلتا الحصّتين: المباشريّة والتسبيبيّة، فيكون ذلك صادقاً فيما لو لم يغسل المسجد بنفسه مباشرة لكنّه سبّب إلىٰ غسله.

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ الشمول للحصّة التسبّبيّة لدىٰ فرض توسّط إرادة فاعل مختار لا يخلو عن منع؛ لأنّ نسبة الفعل إلىٰ الفاعل المسبِّب ـ بالكسر ـ غير صادقة هنا، وإنّما الصادق نسبة التسبيب إليه. نعم، قد نفهم بمناسبات الحكم والموضوع الشمول، كما في مثال الأمر بغسل المسجد، حيث يفهم بمناسبات الحكم والموضوع أنّ الهدف طهارة المسجد، وقد حصلت بتطهير شخص آخر، بل وكذا لو حصل بسبب آخر قهريّ، فلو نزل المطر وطهّر المسجد لكفىٰ ذلك، إلّا أنّ هذا خارج عن محلّ البحث.

وقد تقول: إنّ نسبة الفعل إلىٰ الفاعل بمعنىٰ الصدور المباشر ندخله في نسبة العرض إلىٰ محلّه، ونقصد بنسبة الفعل إلىٰ الفاعل المقدار المحفوظ في النسبة التسبيبيّة.

ولكن لو قلت كذلك، إذن لقلنا: إنّ هيئة الأمر دائماً تدلّ علىٰ نسبة الفعل إلىٰ الفاعل بمعنىٰ نسبة العرض ومحلّه. فعلىٰ كلّ حال يكون الحقّ: أنّ هيئة الأمر تدلّ علىٰ ضرورة المباشرة.

Scanned by CamScanner

وأمّا في القسم الثاني كما لو قال: «صلِّ»، أو قال: «اشرب الماء»، فهو لا يصدق علىٰ الفرد التسبيبيّ، أعني: أن يتسبّب إلىٰ أن يصلّي عمرو، أو يشرب عمرو مثلاً (لا إلىٰ أن يُشرِبه عمرو)؛ لأنّ للصلاة أو الشرب نسبتين إلىٰ زيد: إحداهما: نسبة الفعل إلىٰ فاعله، وهذه محفوظة في المقام، والأُخرىٰ: نسبة العرض إلىٰ محلّه، وهذه غير محفوظة في المقام، فلا يصدق أنّه صلّىٰ أو شرب الماء. نعم، لو فرض أنّ زيداً أجبر عمرواً علىٰ أن يشرّبه، فهذا مصداق للمادّة؛ لوجدانه لكلتا النسبتين.

فتحصّل: أنّ الفعل الأجنبيّ المحض غير مشمول للمادّة، ومقتضىٰ القاعدة عدم السقوط، والفعل التسبيبيّ يفصّل فيه بين ما لو كانت للمادّة بحسب مدلولها العرفيّ نسبة صدوريّة إلىٰ الفاعل فقط، أو كانت لها كلتا النسبتين إليه.

مقتضىٰ الأصل العمليّ:

وأمّا المقام الثاني: وهو مقتضىٰ الأصل العمليّ في ذلك، فالمعروف أنّه لابدّ من الاحتياط، ويقرّب ذلك بوجهين:

١ ـ إجراء استصحاب بقاء الوجوب بعد أن فعل الغير.

٢ ـ إنّه مع قطع النظر عن جريان الاستصحاب، أو منع جريانه في الشبهات الحكميّة توجد عندنا أصالة الاشتغال؛ لأنّ أصل توجّه التكليف يقينيّ، ويكون الشكّ في السقوط، فيكون مجرىً لأصالة الاشتغال، والاشتغال اليقينيّ يستدعي البراءة اليقينيّة.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّ الشكّ تارةً يكون شكّاً في السقوط بفعل الغير، بمعنىٰ احتمال كون فعل الغير مصداقاً للواجب بناءً علىٰ ما ذكرنا من تعقّل تعلّق التكليف بالجامع بين فعله وفعل غيره، خصوصاً التسبيبيّ منه، فيعقل أن يكون مرجع الشكّ في المقام إلىٰ الشكّ في دائرة الفعل الواجب، ودوران أمر الواجب

بين الوسيع والضيّق، فالجامع معلوم الوجوب والخصوصيّة مشكوكة الوجوب، وعندئذٍ تجري البراءة علىٰ ما هو المقرّر في بحث دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وأُخرىٰ يفرض: أنّنا علمنا بوجه من الوجوه بأنّ الواجب هو عبارة عن الفعل المباشر، وكان الشكّ في تقييد الوجوب، وأنّه هل يختصّ بما إذا لم يأتِ به الغير، أو لا؟ وعندئذٍ فهنا تفصيل؛ وذلك لأنّ تقيّد الوجوب بعدم إتيان الغير يتصوّر بنحوين:

الأوّل: أن يكون الوجوب متقيّداً بعدم إتيان الغير علىٰ نحو الشرط المتأخّر، بحيث لو أتىٰ الغير بالفعل ولو بعد عدّة أيّام كشف عن عدم الوجوب من أوّل الأمر. وفي هذا القسم لا معنىٰ لجريان استصحاب الوجوب، ولا لأصالة الاشتغال؛ لشكّنا في تحقّق الوجوب من أوّل الأمر، فلا يقين بالوجوب والاشتغال حتّىٰ يستصحب الوجوب، أو يقال: إنّ الاشتغال اليقينيّ يستدعي الفراغ اليقينيّ، فالمورد إنّما هو مجرىً لأصالة البراءة.

الثاني: أن يكون الوجوب مشروطاً بعدم إتيان الغير بنحو الشرط المقارن، فالوجوب في كلّ ساعة مشروط بعدم إتيان الغير في تلك الساعة، أي: أنّ فعل الغير يكون مسقطاً للوجوب من حينه، لا كاشفاً عن عدم الوجوب من أصله.

وحينئذٍ، فإن قبلنا جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة ـ كما هو الصحيح ـ جرىٰ، وإن منعناه أو قطعنا النظر عنه، فهل تجري البراءة أو أصالة الاشتغال؟ فيه تفصيل.

وتوضيح ذلك: أنّ احتمال مسقطيّة فعل الغير يكون لأحد وجوه ثلاثة:

١ ـ احتمال كون فعل الغير مستوفياً للغرض المولويّ، فيسقط به التكليف لحصول الملاك.

وهذا الاحتمال يستلزم ثبوتاً كون الوجوب مقيّداً من أوّل الأمر بعدم إتيان

الغير ولو بنحو الشرط المتأخّر حينما لم يمكن التكليف بالجامع بين فعل نفسه وفعل غيره، فهذا داخل في الفرض السابق، دون هذا الفرض، وهو فرض الشرط المقارن، وقد عرفت أنّه تجري فيه البراءة.

٢ ـ احتمال كون فعل الغير موجباً لسقوط رغبة المولىٰ، لا من باب حصول الملاك، بل من باب أنّه يخرج الملاك عن كونه محبوباً للمولىٰ، وهذا طبعاً غير وارد في الشرعيّات عادة. وعلىٰ أيّ حال، فالحكم فيه هو البراءة، سواء فرض ذلك بنحو الشرط المتأخّر أو فرض بنحو الشرط المقارن.

أمّا إذا فرض بنحو الشرط المتأخّر، فقد مضىٰ حاله، وعرفت أنّه تجري البراءة؛ لأنّ الشكّ في أصل الوجوب ابتداءً، وإن فرض بنحو الشرط المقارن، فالوجوب ابتداءً وإن كان ثابتاً ـ والمفروض عدم استصحابه ـ لكن الشكّ الآن في أصل المحبوبيّة والغرض، لا في تحقّقه أو في القدرة علىٰ إيجاده.

٣ ـ احتمال كون فعل الغير معذِّراً لحصول الغرض وموجباً لامتناعه، فيسقط الخطاب للعجز عن تحصيل الغرض، وعندئذٍ قد يتصوّر أنّ هذا مجرىً للاشتغال؛ إذ مع فرض العلم بعدم حصول الملاك بفعل الغير، واحتمال كون فعل الغير معجّزاً عن تحصيله، واحتمال عدم كونه معجّزاً عنه يُدخل ذلك في باب الشكّ في القدرة، وهو مجرىً للاشتغال، إلّا أنّ الصحيح هنا أيضاً جريان البراءة، إلّا في فرض غير موجود في الفقه.

وتوضيح ذلك: أنّه علىٰ تقدير كون فعل الغير مفوّتاً للغرض، فهذا تفويت مأذون فيه من قبل المولىٰ فعليّاً، ببرهان: أنّ المولىٰ لم يوجب الإسراع في العمل قبل أن يأتي به الغير، فهو الذي جوّز له التأجيل وإن عُلم بأنّه سوف يأتي به الغير، إذن فحينما أتىٰ به الغير يشكّ هذا العبد: أنّه لو ترك الفعل، فهل يكون هذا تفويتاً للملاك غير مأذون فيه، أو لا يكون هذا تفويتاً للملاك؛ وذلك لعدم فوت الملاك

بفعل الغير، أو لم يصدر منه إلّا تفويت ماذون فيه؛ لأنّه قد فات الملاك بتأخيره إلىٰ أن فعل الغير، وكان تأخيره مأذوناً فيه، فهذا شكّ في أصل الإذن والمنع وهو مورد للبراءة(١).

نعم، لو فرضنا الالتزام فقهيّاً بأنّه علىٰ تقدير مفوّتيّة فعل الغير يجب عليه البدار وهو فرض غير موجود في الفقه، جرت أصالة الاشتغال؛ إذ هو يعلم بعدم رضا المولىٰ بتفويت الغرض، ويشكّ في قدرته الآن علىٰ تحصيل الغرض.

وقد تحصّل بهذا البيان: أنّه في الموارد المتعارفة في الفقه دائماً تجري البراءة لولا استصحاب الوجوب، ولا مجال لما ذكروه من أصالة الاشتغال.

---

(١) لا يخفىٰ: أنّ هذا أيضاً مرجعه إلىٰ الشرط المتأخّر؛ لأنّ الأمر الوجوبيّ بشيء ما لأجل الملاك المأذون في تفويته لا معنىً له، إذن فما دام الملاك علىٰ تقدير فعل الغير ولو متأخّراً جائز التفويت فأصل الأمر بذي الملاك مقيّد بعدم فعل الغير ولو متأخّراً، فالمورد هو مورد البراءة حتّىٰ بناءً علىٰ قبول الاستصحاب في الشبهات الحكميّة؛ لأنّ الشكّ بعد فعل الغير في الوجوب أصبح شكّاً ساريّاً.

Scanned by CamScanner

التوصّليّ بمعنىٰ ما يسقط بالفعل غير الاختياريّ من نفس المكلّف

المسألة الثانية: لو شكّ في سقوط الواجب بالحصّة غير الاختياريّة من فعله، فهل الأصل يقتضي السقوط أو عدمه؟

والكلام فيها أيضاً يقع في مقامين:

الأصل اللفظيّ:

المقام الأوّل: في تأسيس الأصل اللفظيّ، فنقول: لو ثبت بقرينة كون المادّة في «اغسل» مثلاً مقيّدة بالحصّة الاختياريّة، أمكن الرجوع إلىٰ إطلاق الهيئة لإثبات أنّ وجوب هذه الحصّة ثابت، سواء أتىٰ بالحصّة غير الاختياريّة أو لا، فمقتضىٰ إطلاق الهيئة عدم سقوط التكليف بغير الاختياريّ. وإذا فرض ثبوت الإطلاق للمادّة للجامع بين الحصّتين، ثبت الإجزاء والسقوط بالحصّة غير الاختياريّة؛ لأنّها مصداق للواجب، ولا مجال للتمسّك بإطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب؛ لأنّ الوجوب الذي هو مفاد الهيئة لا معنىٰ لأن يكون له أثر حتّىٰ مع وجود متعلّقه خارجاً حتّىٰ يرجع إلىٰ إطلاق الهيئة، ومن هنا ينصبّ الكلام علىٰ تشخيص إمكان التمسّك بإطلاق المادّة وعدمه، فإنّ أمكن التمسّك بإطلاقها ثبت الإجزاء، وإن فرضت المادّة مقيّدة، انفتح الباب للتمسّك بإطلاق الهيئة بعد ذلك.

وعليه نقول: إنّه قد استشكل في التمسّك بإطلاق المادّة ـ بعد وضوح: أنّ المادّة بطبعها الأوّليّ مطلقة؛ إذ هي موضوعة من الناحية اللغويّة للجامع بين الحصّتين دون خصوص الاختياريّة ـ بعدّة إشكالات:

الإشكال الأوّل: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ، وهو: أنّ الأمر إنّما هو بداعي

الباعثيّة والمحرّكيّة، فبقرينة استحالة التحريك نحو غير المقدور يلتزم با
إليها هي خصوص الحصّة الاختياريّة المقدورة(١).

وهذا الإشكال بهذا التقريب جوابه الصحيح: أنّ الجامع بين الحصّة
والحصّة غير المقدورة مقدور، وقوله: «اغسل» مثلاً يرجع إلىٰ طلب واحـ
واحد نحو الجامع بنحو صرف الوجود، لا إلىٰ طلبات متعدّدة بعدد أفراد الغـ
يكون للاختياريّ وجوب ولغير الاختياريّ أيضاً وجوب. نعم، لو أرجعنا
التخيير العقليّ والشرعيّ الأمر بصرف الوجود دائماً إلىٰ التخيير الشرعيّ بـ
متعدّدة بالأفراد، كلّ واحد منها مشروط بترك الباقي، لزم الإشكال في المـ
الصحيح: أنّ الأمر بصرف الوجود لا يرجع إلىٰ أوامر متعدّدة مشروطة.

إلّا أنّ السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ كان يشكل علىٰ كلام المحقّق ا
بوجهين آخرين(٢):

الوجه الأوّل: أنّ هذا الكلام مبنيّ علىٰ مبنىٰ وضع صيغة الأمر للنسـ
فيقال: إنّ البعث يجب أن يكون نحو أمر مقدور، ولكن علىٰ ما حقّقناه
الأمر لاعتبار الفعل علىٰ ذمّة المكلّف فلا محذور في اعتبار فعل غير م
ذمّته؛ إذ ليس فيه جنبة بعث وتحريك، والعقل يحكم بلزوم الامتثال عا
دون العاجز(٣).

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٢ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تـعلـ
الخوئيّ ﷺ، وفوائد الأُصول، ج ١، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين

(٢) إضافة إلىٰ ما عرفته من الجواب، فإنّه وارد في المحاضرات، ج ١،
بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(٣) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠١، تحت الخطّ بحسب الطبعة الـ
علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ.

Scanned by CamScanner

ويرد عليه: أنّ من الواضح: أنّ نظر المحقّق النائينيّ ﷺ ليس إلىٰ المدلول الوضعيّ التصوّريّ لصيغة الأمر الذي قال عنه المشهور: إنّه النسبة البعثيّة، وأنكره السيّد الأُستاذ رأساً، وقال: إنّ الأمر وضع ابتداءً للمدلول التصديقيّ، وإنّما نظره إلىٰ المدلول التصديقيّ للأمر الذي هو ـ علىٰ أيّ حال ـ مطعّم بالتحريك والدفع، سواء كان المدلول التصديقيّ عبارة عن الطلب أو كان عبارة عن اعتبار الفعل في ذمّة المكلّف، فإنّه لا يحمل هذا الاعتبار علىٰ مجرّد لقلقة اللسان، بل يحمل علىٰ الاعتبار بداعي الدفع والتحريك، والتحريك يجب أن يكون نحو أمر مقدور.

الوجه الثاني: كأنّه نقض علىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ، حيث إنّه ذكر في بحث التزاحم: أنّ المهمّ وإن لم يبقَ له أمر عند تزاحمه مع الأهمّ بناءً علىٰ بطلان الترتّب، لكنّنا نحرز بقاء ملاكه بإطلاق الدليل؛ حيث إنّ المادّة كان لها محمولان: الوجوب والملاك، وقد سقط الأوّل يقيناً، ولكن لم يثبت سقوط الثاني، فيبقىٰ إطلاقها بلحاظ الثاني ثابتاً علىٰ حاله. فيقول السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ: إنّ هذا الكلام يسري إلىٰ المقام، فمادّة الغسل مثلاً في «اغسل» كان لها محمولان: الوجوب وهو لا يشمل الحصّة غير الاختياريّة حسب الفرض، والملاك وهو يحتمل ثبوته في الحصّة غير الاختياريّة، فيتمسّك بإطلاقها للحصّة غير الاختياريّة بلحاظ الملاك[1].

أقول: إنّ للمحقّق النائينيّ ﷺ أن يجيب علىٰ هذا النقض بأحد جوابين، وطبعاً ليس المقصود تحميل هذين الجوابين علىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ وإنّما المقصود بيان الأمر الواقع، وأنّ هناك فرقاً بين ما ادّعاه المحقّق النائينيّ في المقام وبين باب التزاحم من وجهين، سواء التزم بهما المحقّق النائينيّ أو لا.

---

(١) المصدر السابق.

Scanned by CamScanner

الأوّل: أن يقال: إنّ إطلاق المادّة بلحاظ الملاك في المقام يعارض إطلاق الهيئة؛ إذ لو كان الملاك ثابتاً في الحصّة غير الاختياريّة للزم تقيّد وجوب الحصّة الاختياريّة بما إذا لم تصدر منه الحصّة غير الاختياريّة؛ لأنّه بصدورها يحصل المطلوب، فيتعارض الإطلاقان ويتساقطان، وتنتهي النوبة إلىٰ الأصل العمليّ، ولا يمكن إثبات سقوط التكليف بالأصل اللفظيّ. وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنّ المهمّ حينما صار مزاحماً للأهمّ وفرض عدم إمكان الترتّب، فإطلاق المادّة يقتضي بقاء الملاك، وإطلاق الهيئة ساقط يقيناً؛ للقطع بعدم الوجوب حسب الفرض.

أمّا هنا فنحتمل بقاء إطلاق الهيئة لعدم القطع بسقوط التكليف عند تحقّق الحصّة غير الاختياريّة، وهذا الإطلاق معارض لإطلاق المادّة كما عرفت.

الثاني: أن يقال: إنّ المادّة وإن وقعت موضوعاً لمحمولين: الوجوب والملاك، لكن موضوعيّتها للملاك في طول موضوعيّتها للوجوب، بمعنىٰ: أنّ «افعل» يدلّ بالمطابقة علىٰ الوجوب، وبالالتزام علىٰ الملاك، ولا إشكال عند الجميع في أنّ الدلالة الالتزاميّة تابعة للمطابقيّة وجوداً، بمعنىٰ: أنّ وجودها فرع وجود المطابقيّة. نعم، وقع النزاع بينهم في أنّ الدلالة الالتزاميّة هل تتبع المطابقيّة في الحجّيّة أيضاً، أو لا؟ والأثر العمليّ يظهر فيما لو كان الظهور المطابقيّ موجوداً ولكنّه سقط عن الحجّيّة لحصول القطع بخلافه مثلاً. ومختار المحقّق النائينيّ والمحقّق العراقيّ ـ رحمهما الله ـ والمشهور بين هذه الطبقة هو عدم التبعيّة في الحجّيّة.

وحينئذٍ نقول: إنّ كلتا الدلالتين في باب التزاحم موجودتان في الأمر بالمهمّ، إلّا أنّ الخطاب بالأهمّ كشف عن بطلان المدلول المطابقيّ، فيجوز التمسّك بمدلوله الالتزاميّ علىٰ مبنىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ، بينما فيما نحن فيه لم ينعقد الظهور المطابقيّ؛ لأنّ المدّعىٰ للمحقّق النائينيّ أنّ الكاشف عن عدم الوجوب في المقام

رينة متّصلة علىٰ التقييد، وهي عدم إمكان التحريك نحو الحصّة غير الاختياريّة، الأمر يدلّ علىٰ داعي التحريك، وهو لا يناسب الأمر غير الاختياريّ بالبداهة، إذا كانت هذه قرينة متّصلة علىٰ عدم شمول الوجوب للحصّة غير الاختياريّة، أصل الدلالة المطابقيّة ساقطة لا حجّيّتها، ولا إشكال في أنّ الدلالة الالتزاميّة ابعة للمطابقيّة في الوجود، فهي تسقط أيضاً في المقام.

إذن فالصحيح في الجواب علىٰ كلام المحقّق النائينيّ ﷺ: أنّه لا موجب لتقييد طلاق المادّة لإمكان التحريك نحو الجامع بين الحصّة الاختياريّة وغير لاختياريّة.

الإشكال الثاني: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في المقام من أنّ لإطلاق يستحيل في مبنىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ إذا استحال التقييد؛ لأنّ الإطلاق هو عدم التقييد فيما من شأنه أن يقيّد، وبناءً عليه نقول في المقام: إنّ تقييد الوجوب الحصّة غير الاختياريّة غير معقول، إذن فلا يعقل الإطلاق أيضاً[1].

وهذا الكلام لم يكن يناسب السيّد الأُستاذ، فإنّ الإطلاق المطلوب في المقام إنّما هو الإطلاق في مقابل التقييد بالحصّة الاختياريّة، فإنّ إطلاق الطبيعة لحصّة عبارة عن عدم تقييدها بما يقابل تلك الحصّة، لا عدم تقييدها بتلك الحصّة، مثلاً لو قال المولىٰ: «أكرم العالم» فانطباق العالم علىٰ العالم الهاشميّ ينشأ من عدم تقييده بغير الهاشميّ، وانطباقه علىٰ غير الهاشميّ ينشأ من عدم تقييده بالهاشميّ، وفي المقام أيضاً إطلاق المادّة للحصّة غير الاختياريّة ـ وهو المقصود ـ ينشأ من عدم التقييد بالحصّة الاختياريّة، والتقييد بالحصّة الاختياريّة معقول، فالإطلاق

---

(١) راجع المحاضرات للفيّاض، ج ١، ص ١٥٠ بحسب طبعة مطبعة الآداب في

Scanned by CamScanner

المطلوب أيضاً معقول، فكأنّ الإشكال نشأ من تخيّل: أنّ الإطلاق المطلوب يكون في مقابل التقييد بالحصّة غير الاختياريّة، بينما ليس الأمر كذلك.

الإشكال الثالث: إشكال اللَغويّة، حيث يقال: إنّه أيّ أثر لإطلاق المادّة للحصّة غير الاختياريّة بعد عدم إمكان الانبعاث نحوها؟!

وهذا الكلام يمكن أن يقال في مقابله عدّة أشياء:

منها: ما ذكره السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ:[1] من أنّ فائدة هذا الإطلاق أنّه لو فرض صدفة وقوع الحصّة غير الاختياريّة منه، ثبت ببركة إطلاق المادّة الإجزاء والسقوط[2]. هذا.

وقد **تحصّل**: أنّ مقتضىٰ إطلاق المادّة هو الشمول للحصّة غير الاختياريّة، فمقتضىٰ الأصل اللفظيّ هو الإجزاء. هذا.

وقد يقال ـ علىٰ تقدير عدم تماميّة إطلاق المادّة بلحاظ الوجوب ـ: إمّا بأنّه مع ذلك يكون مقتضىٰ الأصل اللفظيّ هو السقوط؛ وذلك للتمسّك بإطلاق المادّة بلحاظ الملاك، وقد مضىٰ تقريبه وقياسه بباب التزاحم، مع بيان الفارق من وجهين.

وإمّا بأنّه وإن لم يكن الأصل اللفظيّ مقتضياً للإجزاء والسقوط، لكنّه لا يقتضي أيضاً عدم السقوط؛ وذلك لأنّ تقريب اقتضائه لعدم السقوط بعد فرض اختصاص المادّة بالحصّة الاختياريّة هو: أنّ إطلاق الهيئة يقتضي ثبوت الوجوب للحصّة الاختياريّة، سواء حصلت الحصّة غير الاختياريّة أو لا. ولكن يمكن أن يقال بعدم

---

(١) نفس المصدر، ص ١٤٩.

(٢) ومنها: أنّ الإطلاق ليست له مؤونة زائدة حتّىٰ يأتي فيه إشكال اللغويّة.
ومنها: أنّه إن كان الإطلاق لا أثر زائد له، فالتقييد أيضاً كذلك، فتخيّر المولىٰ في التقييد أو الإطلاق، فلنفترض أنّه أطلق.

Scanned by CamScanner

انعقاد هذا الإطلاق في المقام، وتوضيح ذلك: أنّ إطلاق المادّة لأيّ حصّة يوجب بقدره تقييد إطلاق الهيئة، فمثلاً إذا كانت المادّة في «اغسل» شاملة للغسل بماء المطر، لم يدلّ إطلاق الهيئة علىٰ بقاء الوجوب حتّىٰ بعد الغسل بماء المطر؛ إذ لا معنىً للوجوب حتّىٰ مع تحقّق المتعلّق خارجاً، فكلّما اتّسعت المادّة تضيّقت الهيئة، وحيث إنّ المادّة تكون مع الهيئة فإطلاقها قرينة متّصلة تمنع عن انعقاد الإطلاق في الهيئة من أصله.

وعليه نقول: إنّنا لو غضضنا النظر عن برهان المحقّق النائينيّ ﷺ المقتضي لتقييد المادّة بالحصّة الاختياريّة، لكان إطلاق المادّة للحصّة غير الاختياريّة هادماً لظهور الهيئة في الإطلاق لما بعد حصول الحصّة غير الاختياريّة، ولكن جاء البرهان المقيّد للطبيعة بالحصّة الاختياريّة، وهذا قرينة عقليّة منفصلة، ولو كنّا نفرضه قرينة متّصلة لانهدم بذلك ظهور الإطلاق في المادّة، فلم يبقَ مانع عن انعقاد الإطلاق في الهيئة. وأمّا بعد أن كان مقيّداً منفصلاً، إذن فقد انعقد للمادّة إطلاق، وكان هادماً لإطلاق الهيئة، فلم ينعقد للهيئة إطلاق من أوّل الأمر، غاية الأمر: أنّه سقطت حجّيّة إطلاق المادّة بمقيّد منفصل، وهذا لا يوجب انعقاد إطلاق للهيئة.

هذا إشكال دقيق يستفاد من بعض تحقيقات المحقّق العراقيّ ﷺ[1].

ويرد عليه:

أوّلاً: أنّ المدّعىٰ لهؤلاء القائلين بسقوط إطلاق المادّة كالمحقّق النائينيّ ﷺ هو: أنّ المقيّد برهان عقليّ، فهو قرينة كالمتّصل، وهي كون المولىٰ في مقام الباعثيّة والمحرّكيّة مع بداهة استحالة التحريك نحو غير المقدور، وليس برهاناً نظريّاً

---

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ٢٠٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، تحت الخطّ، نقلاً عن تقرير الشيخ الآمليّ ﷺ لدروس الشيخ العراقيّ ﷺ.

Scanned by CamScanner

يعرف بالدقّة والتأمّل حتّىٰ يعثر قرينة منفصلة.

وثانياً: النقض بسائر الموارد، من قبيل ما لو قال: «صلِّ»، ثُمّ قيّد بعد ذلك المادّة باشتراط الطهارة واستقبال القبلة وغير ذلك، بناءً علىٰ عدم دخول هذه القيود في نفس المسمّىٰ، ثُمّ فعل ما كان فاقداً لأحد هذه الشروط، فشكّ في سقوط الواجب بذلك، أفلا يتمسّك صاحب هذا الوجه بإطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب؟

وثالثاً: أنّ دعوىٰ كون إطلاق المادّة مقيّداً لإطلاق الهيئة غير صحيحة من أساسها؛ فإنّ الشيء الواجب لا يسقط فعليّة وجوبه بالإتيان به، وإنّما تسقط فاعليّة وجوبه بذلك، فقوله مثلاً: «صلِّ» يحرّك عقلاً نحو صرف الوجود، فإذا وجد صرف الوجود فلا معنىٰ بعد ذلك لتحريكه نحوه، وهذا معناه: سقوطه عن الفاعليّة والتأثير، لا سقوط فعليّة الوجوب، وتفصيل ذلك في محلّه من بحث الترتّب.

ورابعاً: لو سلّمنا أنّ إطلاق الهيئة يكون مفاده مقيّداً، لكن من قال بأنّه مقيّد بعدم وقوع المادّة بعنوانها، بأن يكون وجوب الصلاة في «صلِّ» مقيّداً بعدم الإتيان بالصلاة، ووجوب الغسل في «اغسل» مقيّداً بعدم الغسل وهكذا؟ بل هناك قيد عقليّ واحد للكلّ، وهو قيد عدم الامتثال ولو ببرهان استحالة بقاء الوجوب بعد امتثاله، وإطلاق المادّة يوجب تحقّق الامتثال بالحصّة غير الاختياريّة، فيسقط الوجوب. وأمّا إذا قيّد إطلاقها ـ ولو بمنفصل ـ بالحصّة الاختياريّة، فلا يحصل الامتثال بالحصّة غير الاختياريّة، فيبقىٰ الوجوب، فالقيد قيد واحد لا يزيد ولا ينقص وهو عدم الامتثال، وقد فرض عدم الامتثال[1].

---

(١) وبكلمة أُخرىٰ أدقّ: إنّ قيد كلّ أمر ليس هو عدم الإتيان بالمتعلّق المفهوم من الكلام بقيوده المتّصلة فحسب، بل هو عدم الإتيان بما هو متعلّق الأمر واقعاً، فإنّ هذا هو الذي دلّ عليه المقيّد العقليّ ـ لو فرض ـ القائل بأنّ الأمر يسقط بامتثاله.

Scanned by CamScanner

يّ حال، فقد اتّضح: أنّ مقتضىٰ الأصل اللفظيّ هو السقوط؛ لأنّ إطلاق
ل، ومقتضىٰ إطلاقها تعلّق الوجوب بالجامع بين الحصّتين.

ملميّ:

لثاني: في الأصل العمليّ، وتحقيقه هو نفس التحقيق في المسألة
لم يعلم بتعلّق الوجوب بخصوص الحصّة الاختياريّة، جرت البراءة
صيّة، ولو علم بذلك وشكّ في تقيّد الوجوب بعدم وقوع غير الاختياريّة
ط المتأخّر، جرت البراءة، أو بنحو الشرط المقارن، جرىٰ الاستصحاب
ريان الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وإلّا جرت البراءة في
فقهيّة وفق التفصيل الذي مضىٰ في المسألة الأُولىٰ.

Scanned by CamScanner

التوصّليّ بمعنىٰ ما يسقط بالفعل المحرّم

المسألة الثالثة: في احتمال كفاية الحصّة المحرّمة. والكلام في ذلك أيضاً يقع في مقامين:

الأصل اللفظيّ:

المقام الأوّل: في الأصل اللفظيّ، فلو فرضت الحرمة متعلّقة بنفس العنوان الواجب، كما لو وجب الغسل بعنوانه المطلق، وحرم الغسل بعنوانه المقيّد بماء دجلة مثلاً، فلا إشكال في أنّ إطلاق المادّة لا يشمل هذه الحصّة حتّىٰ بناءً علىٰ جواز اجتماع الأمر والنهي؛ إذ من يقول بالجواز يقول في عنوانين متباينين، لا في مثل المقام، وعندئذٍ فلو أتىٰ بالحصّة المحرّمة وشكّ في بقاء الوجوب، تمسّك بإطلاق الهيئة.

وأمّا إذا كانت الحصّة المحرّمة لها عنوان آخر كعنوان الغصب، فقد دخل في بحث اجتماع الأمر والنهي. فإن قلنا بالامتناع، لم يشمل إطلاق المادّة الحصّة المحرّمة، فالنتيجة أيضاً هي التمسّك بإطلاق الهيئة، وإن قلنا بالجواز، فهل يمكن التمسّك بإطلاق المادّة، أو لا؟

بنىٰ في ذلك المحقّق النائينيّ﵀[1] والسيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ[2] علىٰ ما هو ظاهر كلماته في هذه المسألة علىٰ أنّه: هل يشترط في الواجب أن يكون له

---

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٤٤ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وأجود التقريرات، ص ١٠٢ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ﵀.

(٢) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٠ و١٠٢ بحسب الطبعة الماضية، تحت الخطّ، وراجع أيضاً المحاضرات للفيّاض، ج ٢، ص ١٥٠ ـ ١٥١ بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

Scanned by CamScanner

سن فاعليّ مضافاً إلىٰ الحسن الفعليّ، أو لا؟ فعلىٰ الأوّل لا يعقل وقوع الغسل مغصوب مصداقاً للوجوب؛ فإنّه وإن كان الحرام والواجب موجوداً بوجودين اً علىٰ جواز الاجتماع، لكنّهما موجودان بفاعليّة واحدة وبإيجاد واحد، فليس حسن فاعليّ، وعلىٰ الثاني لا بأس بإطلاق المادّة، إلّا أنّ المحقّق النائينيّ ﷺ شترط الحسن الفاعليّ، والسيّد الأُستاذ أنكره.

والصحيح: أنّه بناءً علىٰ جواز الاجتماع لا بأس بالتمسّك بإطلاق المادّة حتّىٰ بناءً لىٰ اشتراط الحسن الفاعليّ؛ وذلك لأنّ القائل بجواز الاجتماع إن قال بذلك علىٰ ساس دعوىٰ تعدّد الوجود، فما يكون متعدّداً وجوداً يكون متعدّداً إيجاداً، أو فاعليّةً ي محالة، فيثبت الحسن الفاعليّ[1]، وإن اعترف بوحدة الوجود، ولكن فرض أنّ هذا لوجود الواحد اجتمع فيه الحسن والقبح، والوجوب والحرمة، إذن فلتكن الفاعليّة لواحدة أيضاً مجمعاً للحسن والقبح في وقت واحد، فأيضاً يثبت الحسن الفاعليّ.

لأصل العمليّ:

المقام الثاني: في تأسيس الأصل العمليّ.

والشكّ هنا يرجع إلىٰ الشكّ في الأقلّ والأكثر، سواء قيل بامتناع اجتماع الأمر والنهي أو جوازه. أمّا علىٰ الجواز فواضح؛ لأنّه يعلم بتعلّق الوجوب بالجامع بين الحصّتين، ولا يعلم بتقيّده بخصوص الحصّة المحلّلة، فتجري البراءة. وأمّا علىٰ الامتناع فقد يقال: إنّ الشكّ لا يكون في الأقلّ والأكثر، بل في المسقط؛ لأنّ تعلّق الوجوب بالجامع مستحيل، غاية الأمر: أنّه يشكّ في أنّ هذا الوجوب: هل هو مقيّد بعدم الإتيان بالحصّة المحرّمة، أو لا؟ فيكون شكّاً في المسقط بالمعنىٰ الذي

---

(١) أشار السيّد الخوئيّ ﷺ أيضاً إلىٰ هذه النكتة بحسب ما ورد في المحاضرات، ج ٢، ص ١٥٤ بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

Scanned by CamScanner

كان في المسألة الأُولىٰ والثانية، ويجري فيه ما مضىٰ في المسألة الأُولىٰ والثانية في فرض الشكّ في المسقط.

ولكن التحقيق: أن يقال: إنّ امتناع الاجتماع وإطلاق المادّة إن كان ناظراً إلىٰ مرحلة الثبوت واستحالة الاجتماع وشمول الإطلاق في عالم الجعل والتشريع للحصّة المحرّمة، كان الشكّ في المسقط، وسعة الوجوب وضيقه، فكلّ يرجع إلىٰ ما اختاره في الشكّ في المسقط في المسألتين السابقتين. وأمّا إن كان ناظراً إلىٰ مرحلة الإثبات، أي: قبل بإمكان تعلّق الوجوب بالجامع بين الحصّتين، إلّا أنّه لم يتمّ الإطلاق اللفظيّ عليه، فعندئذٍ ننتهي إلىٰ الأصل العمليّ، ونقول: لعلّ المولىٰ أوجب الجامع بلا قيد، فيكون الشكّ في الأقلّ والأكثر.

وتحقيق ثبوتيّة المحذور وإثباتيّته يأتي ـ إن شاء الله ـ في بحث الاجتماع، لكن ملخّص الكلام في ذلك: أنّه حينما يكون الأمر بنحو مطلق الوجود كـ«أكرم العالم»، فلا إشكال في استحالة الاجتماع؛ إذ الوجوب انحلاليّ، ولو حرم فرد ووجب، لزم اجتماع الضدّين؛ للتضادّ بين الوجوب والحرمة. وأمّا إذا كان بنحو صرف الوجود، فلا يوجد محذور من ناحية التضادّ؛ إذ الوجوب قائم بصرف الطبيعة، ولا يسري إلىٰ الأفراد كما برهن عليه في بحث الاجتماع، فإذا ثبتت الحرمة علىٰ الفرد، لم يجتمع الوجوب والحرمة علىٰ موضوع واحد، ويبقىٰ محذور إثباتيّ وهو أن يقال: إنّ الدليل الدالّ علىٰ إيجاب الجامع بنحو صرف الوجود يدلّ بالدلالة الالتزاميّة العرفيّة لا العقليّة علىٰ الترخيص في تطبيق الجامع علىٰ تمام أفراده، وهذا ينافي الحرمة، وعليه فيقع فيما نحن فيه الشكّ في تعلّق الوجوب بالجامع أو الحصّة، فيكون الشكّ بين الأقلّ والأكثر، وتجري البراءة.

نعم، من قال بالامتناع بتوهّم محذور ثبوتيّ، وهو التضادّ كالمحقّق الخراسانيّ ﷺ، لا الإثباتيّ فقط يرجع الشكّ علىٰ مبناه إلىٰ الشكّ في المسقط، ويكون الكلام فيه هو الكلام في الشكّ في المسقط في المسألتين السابقتين.

التعبّديّ والتوصّليّ بمعنىٰ اعتبار قصد القربة وعدمه

المسألة الرابعة: فيما هو مقتضىٰ الأصل اللفظيّ والعمليّ في الواجب التعبّديّ والتوصّليّ، بمعنىٰ: ما يعتبر في مقام الفراغ عن عهدته قصد القربة، وما لا يعتبر فيه ذلك.

وقبل الدخول في البحث عن ذلك ينبغي أن نعرف بالتفصيل حدود الفارق بين التعبّديّ والتوصّليّ بهذا المعنىٰ، وبهذا الصدد تذكر وجوه عديدة لتصوير الفرق بينهما يجمعها ما ذكرناه من اعتبار قصد القربة في الخروج عن عهدته وعدمه، فهذا المعنىٰ الإجماليّ محفوظ علىٰ كلّ حال، ولكن يتكلّم في تفصيل ذلك وتحديده:

الوجه الأوّل للفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ

الوجه الأوّل: أنّ التعبّديّ ما كان الأمر فيه متعلّقاً بالفعل مع قصد القربة، والتوصّليّ ما لم يؤخذ قصد القربة في متعلّقه.

وفي تحقيق حال هذا الوجه وقع كلام، حيث ذهب مشهور المحقّقين المتأخّرين إلىٰ استحالة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر. والكلام في ذلك يقع في مقامين:

الأوّل: في قصد القربة بمعنىٰ قصد نفس هذا الأمر.

والثاني: في سائر القصود القربيّة كقصد الملاك.

أخذ قصد القربة بمعنىٰ قصد الامتثال:

أمّا المقام الأوّل: ففي تحقيق حال قصد امتثال نفس هذا الأمر، وأنّه هل يمكن أخذه في متعلّق الأمر، أو لا؟

Scanned by CamScanner

المعروف بين المحقّقين عدم إمكانه، وقد برهن علىٰ ذلك بعدّة بيانات لا حا
إلىٰ استعراض تمامها؛ لأنّ جملة منها: إمّا تكرار، أو لا تستحقّ التعرّض، فنتعرّ
إلىٰ جملة من البيانات التي تتحصّل من كلماتهم في المقام:

الأوّل: ما يظهر من عبارة الكفاية[1]، حيث يقول: ما لا يكاد يتأتّىٰ إلّا من
الأمر لا يمكن أن يؤخذ في متعلّق الأمر. وحاصل هذا البيان لزوم الد
والتهافت؛ لأنّ قصد امتثال الأمر ـ بحسب طبعه ـ متأخّر رتبة عن الأمر؛ إذ لا يم
وجوده إلّا بعد فرض أمر، فلو كان مأخوذاً في متعلّقه، للزم كونه بلحاظ آخر أس
رتبة من الأمر؛ لأنّ متعلّق الأمر أسبق رتبة من الأمر، وهذه الأسبقيّة ثابتة علىٰ
حال وإن كان هناك اختلاف في تفسيرها وتكييفها؛ فإنّه إن قيل بأنّ الأمر م
متعلّقه موجودان بوجودين، كان تأخّره عنه تأخّراً وجوديّاً بلحاظ الرتبة من با
تأخّر العارض عن معروضه؛ لأنّ نسبة الأمر حينئذٍ إلىٰ متعلّقه نسبة العرض إ
محلّه مثلاً، وإن قيل: إنّ الأمر مع متعلّقه، وكذلك الإرادة مع متعلّقها، والحبّ م
متعلّقه ونحو ذلك موجودان بوجود واحد في أُفق نفس الآمر، أو المريد والمحب
إذن فالأمر ليس متأخّراً عن متعلّقه بالوجود رتبةً، لكنّه متأخّر عنه بالطبع علىٰ
تأخّر زيد عن الإنسان بالطبع، فمع أنّ زيداً والإنسان موجودان بوجود واح
تكون الإنسانيّة متقدّمة علىٰ زيد بالطبع؛ فإنّ الميزان في التقدّم بالطبع أنّه كلّما كا
للمتأخّر وجود فللمتقدّم وجود، دون العكس، فكلّما كان لزيد وجود كا
للإنسانيّة وجود، بينما يمكن فرض وجود الإنسانيّة في ضمن غير زيد. وفي
المقام كلّما كان للأمر بالصلاة مثلاً وجود، فللصلاة وجود في أُفق نفس الآمر، دو
العكس؛ إذ قد يتصوّر الصلاة ولا يأمر بها.

---

(١) ج ١، ص ١٠٩ بحسب طبعة المشكينيّ.

وعلىٰ أيّ حال، فسواء قيل بالسبق الوجوديّ أو بالسبق الطبعيّ فالمتعلّق أسبق ـ علىٰ أيّ حال ـ من الأمر، فلزم كونه متأخّراً ومتقدّماً، وهذا محال.

وهذا الإشكال بهذا البيان واضح الاندفاع؛ إذ يكفي في دفعه قبل أن نتعرّق أكثر فأكثر في البحث أن يقال: إنّ المتأخّر غير المتقدّم؛ فإنّ قصد امتثال الأمر يتوقّف بوجوده الخارجيّ علىٰ الأمر، والأمر يتوقّف علىٰ الوجود الذهنيّ لقصد امتثال الأمر في أُفق ذهن الحاكم، فلا يمكن تتميم الاستحالة بمثل هذا البيان.

الثاني: أن يقال: إنّ قصد امتثال الأمر إذا أُخذ في متعلّق الأمر، لزم الدور؛ إذ كلّ أمر مشروط بالقدرة علىٰ متعلّقه، فهو متأخّر عن القدرة علىٰ متعلّقه تأخّر المشروط عن شرطه؛ لاستحالة التكليف بغير المقدور، فلو فرض: أنّه أُخذ في متعلّقه، كان الأمر بالصلاة مثلاً المقيّدة بقصد الامتثال مشروطاً بالقدرة علىٰ الصلاة بقصد الامتثال، والمكلّف لا يقدر علىٰ ذلك إلّا بعد الأمر، فهذه القدرة متوقّفة علىٰ الأمر؛ لأنّها تنشأ منه، فقد توقّف كلّ منهما علىٰ الآخر، فلزم الدور.

وهذا البيان قد يكون أحسن من السابق، ولكن مع ذلك لا يرجع إلىٰ محصّل؛ وذلك لأنّنا نسلّم الآن قبل أن نتعرّق أكثر فأكثر أنّ القدرة علىٰ قصد امتثال الأمر متوقّفة علىٰ الأمر، لكن لا نسلّم أنّ الأمر يتوقّف علىٰ القدرة؛ فإنّ دليل اشتراط القدرة هو العقل الحاكم باستحالة التكليف بغير المقدور، والعقل لا يحكم بذلك إذا كان نفس التكليف والأمر موجداً للقدرة، فلو فرض: أنّ أمر المولىٰ للمشلول يوجد تكويناً استيناسه بحيث يبرأ من الشلل، فلا بأس بأن يقول له: «قم»، ولا يكون الأمر أمراً إحراجيّاً للعبد، فالميزان في اشتراط التكليف بالقدرة إنّما هو عدم الإحراجيّة من قبل الأمر، ويكفي في عدم الإحراج نشوء القدرة من الأمر، وبهذا يرتفع الدور؛ لأنّ القدرة متأخّرة عن الأمر تأخّر المعلول عن علّته مثلاً، لكن الأمر ليس متأخّراً عن القدرة تأخّر المشروط عن شرطه، وإنّما هو متأخّر عن

إمكان حصول القدرة بالأمر وقت العمل، أي: عن قضيّة شرطيّة، وهي: أنّه لو أمر، لكان قادراً وقت العمل، وهذا مطلب واقعيّ ثابت قبل الأمر.

وهذا الذي ذكرناه غير ما يقال: من أنّ الأمر يشترط فيه القدرة وقت العمل، فإنّ هذا لا يدفع إشكال الدور؛ لأنّه إن فرض الأمر مشروطاً بالقدرة في وقت العمل، قلنا: إنّ القدرة في وقت العمل أيضاً مشروطة بالأمر، وهذا دور، وإنّما الجواب هو أن نقول: إنّ الأمر ليس متوقّفاً ولا مشروطاً بالقدرة، لا حينه ولا وقت العمل، بل مشروط بإمكان القدرة بالمعنىٰ الذي عرفت، وبرهان الاشتراط إنّما هو حكم العقل، والعقل لا يأبىٰ عن تكليف العاجز إذا كان نفس التكليف موجباً لزوال العجز.

الثالث: أن يقال: إنّ الأمر إذا تعلّق بالفعل بقصد امتثال الأمر، أصبح المكلّف عاجزاً عن الفعل بقصد الامتثال، فيكون أمراً بغير المقدور؛ وذلك لأنّ ذات الفعل غير متعلّق للأمر، فكيف يستطيع أن يأتي به بقصد الأمر، وإنّما الأمر تعلّق بمجموع الفعل وقصد الامتثال بنحو التركيب أو التقييد.

وهناك جواب مشهور عن هذا الإشكال، وهو: أنّ ذات الفعل وإن لم يكن متعلّقاً للأمر الاستقلاليّ، لكنّه قد نال أمراً ضمنيّاً وحصّةً من الأمر بلحاظه جزءاً من المجموع المأمور به، حيث إنّ الأمر الاستقلاليّ الواحد ينحلّ إلىٰ أوامر ضمنيّة بعدد الأجزاء والقيود، فيصحّ أن يؤتىٰ به بقصد امتثال ذلك الأمر الضمنيّ، وفي سائر الموارد لا يمكن قصد امتثال أمر ضمنيّ مستقلّاً في جزء من الأجزاء، لكن في خصوص المقام يمكن ذلك؛ لكون نفس هذا القصد محقّقاً للجزء أو القيد الآخر[1]، فيتمّ العمل.

---

(١) وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الأمر إذا تعلّق بشيء مركّب، وكان الإنسان له داعٍ آخر إلىٰ أحد جزئيه، فقد يدعوه ذلك الأمر إلىٰ الجزء الآخر ولو فرض عدم داعويّته إلىٰ الكلّ،

Scanned by CamScanner

ويمكن أن يعترض علىٰ هذا الجواب بإشكالين:

الإشكال الأوّل: أنّ هذا الجواب مبنيّ علىٰ القول بأنّ الأمر الاستقلاليّ الواحد المتعلّق بالمقيّد أو المركّب ينحلّ إلىٰ حصص وقطع ضمنيّة، من قبيل انحلال البياض علىٰ الورقة بتقطّع الورقة مثلاً، لكن هذا الانحلال غير صحيح؛ لأنّ المقيّد أو المركّب لا يكون متعلّقاً لأمر استقلاليّ واحد، إلّا إذا لبس ثوب الوحدة ولو في عالم الذهن والاعتبار، وأُفق ثبوت الحكم وعروضه؛ إذ لو كان في ذلك الأُفق متعدّداً لم يعقل عروض حكم واحد عليه، وإذا لبس ثوب الوحدة في ذلك الأُفق بوجه من الوجوه، فلا معنىٰ لانحلال ذلك الحكم الواحد.

وفيه: أنّ القائل بالانحلال لا يقول بتعدّد حصص الوجوب بلحاظ أُفق الاعتبار والصورة الذهنيّة، بل بلحاظ محكيّها. وتوضيحه: أنّ الصورة الذهنيّة التي فرضت واحدة إنّما صارت معروضة للحكم بلحاظ فنائها في الخارج، بداهة: أنّ المولىٰ لا يوجب علينا صورته الذهنيّة بما هي، فالمولىٰ إنّما يوجب تلك الصورة باعتباره يراها كأنّها العمل الخارجيّ، وبهذا النظر يُرىٰ ـ لا محالة ـ أنّ لها قطعاً وأجزاء، فهي وإن فرض عروض ثوب الوحدة عليها في عالم الذهن والاعتبار، فاستطاعت أن تقبل حكماً واحداً، ولكن في نفس الوقت إنّما أوجبها المولىٰ

→

فمثلاً لو كان مطلوب المولىٰ هو أن يسافر العبد إلىٰ الهند ويفعل فعلاً معيّناً في الهند، فقد لا يكون هذا محرّكاً للعبد إلىٰ السفر إلىٰ الهند والإتيان بالفعل المعيّن، لكن لو صار له بوجه من الوجوه داعٍ للرواح إلىٰ الهند، فقد يدعوه الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب من الرواح للهند والفعل المعيّن إلىٰ أن يفعل ذلك الفعل، وليس معنىٰ داعويّة الأمر الضمنيّ ـ في الحقيقة ـ إلّا داعويّة الأمر الاستقلاليّ إلىٰ جزء من أجزاء الواجب.

Scanned by CamScanner

بلحاظ أنّها تُرىٰ كأنّها العمل المركّب الخارجيّ، فهي بلحاظ المحكيّ والمكشوف متعدّدة، وحيث إنّها كانت معروضة للوجوب بلحاظ المكشوف فبهذا اللحاظ ينبسط الوجوب، ويتعدّد وينحلّ بانحلال معروضه تبعاً، ولهذا يسمّىٰ بالانحلال لا بالتعدّد، حيث إنّه لا يتعدّد حقيقةً، وإنّما ينحلّ بلحاظ المعروض بالعرض.

الإشكال الثاني: أنّ هذا الأمر الضمنيّ الذي يقصد امتثاله، والذي فرض أنّه متعلّق بذات الصلاة مثلاً: هل هو متعلّق بالصلاة المطلقة، أو متعلّق بالصلاة المقيّدة، أو متعلّق بالصلاة المهملة؟

أمّا الأوّل فهو غير معقول؛ لأنّ الواجب الضمنيّ إذا كانت هي الصلاة المطلقة، كان معنىٰ ذلك تحقّق الواجب الضمنيّ في ضمن غير المجموع؛ لأنّ المطلق ينطبق علىٰ الجزء الموجود لا في ضمن المجموع، وهذا خلف قانون الارتباط بين الواجبات الضمنيّة.

وأمّا الثاني فهو يعني: أنّ ذات الصلاة إذن لا أمر لها كي يُقصد، إلّا أن يحلّ الأمر مرّة أُخرىٰ بدعوىٰ: أنّ متعلّقه وهو الضمنيّ المقيّد ينحلّ ـ بحسب الحقيقة ـ إلىٰ تقيّد وذات المقيّد، فأصبح مركّباً، فأيضاً له أمران: أمر ضمنيّ بالتقيّد وأمر ضمنيّ بذات المقيّد، فننقل الكلام إلىٰ الأمر المتعلّق بذات المقيّد، لنرىٰ: هل تعلّق بذات المقيّد المطلق، أو بذات المقيّد المقيّد بالتقيّد، وهكذا، فيلزم التسلسل.

وأمّا الثالث وهو فرض تعلّق الأمر الضمنيّ بالصلاة المهملة، فهو لا يرد عليه عدم معقوليّة الإهمال في عالم الثبوت علىٰ أساس أنّ المولىٰ لا يعقل أن لا يعرف ماذا صنع، فهو: إمّا يريد المطلق، أو يريد المقيّد، فإنّ الجواب علىٰ ذلك هنا هو: أنّه ليس المراد هو الإهمال بلحاظ الواقع كلّيّةً، فإنّ المولىٰ لم يهمل بحسب الواقع إذا ضمّ إلىٰ هذا الوجوب الضمنيّ الوجوب الضمنيّ للجزء الآخر مثلاً. وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الوجوب النفسيّ الاستقلاليّ مقيّد لا محالة؛ إذ أُخذ فيه كلّ القيود والأجزاء،

Scanned by CamScanner

فالمولىٰ ليس مُهمِلاً، بل المراد هو الإهمال بلحاظ مرتبة من مراتب الواقع، إلّا أنّه يرد عليه: أنّ المهملة في قوّة الجزئيّة والمقيّدة، فيعود الإشكال، ولا يمكنه قصد الأمر بذات الصلاة؛ لأنّ قصد الأمر بذات الصلاة يتوقّف علىٰ انطباق الواجب عليها، والواجب المهمل لا ينطبق علىٰ ذات الصلاة، بل ينطبق علىٰ المقيّد فحسب.

إلّا أنّ هذا الإشكال لا يرد علىٰ مبانينا في بحث الإطلاق والتقييد؛ حيث إنّنا نبني هناك علىٰ أنّ المهمل في قوّة المطلق لا المقيّد، وسمّينا ذلك بالإطلاق الذاتيّ، والمهملة إنّما تكون جزئيّة في القضايا التصديقيّة، وأمّا المتصوّر المهمل فهو في قوّة المطلق، وقلنا: إنّ مقدّمات الحكمة دائماً تثبت هذا المهمل الجامع بين المطلق والمقيّد المسمّىٰ باللابشرط المقسميّ، وهذا لا يلزم منه خرق قانون الضمنيّة والارتباط، فإنّ ذلك إنّما يكون لو التزمنا بالإطلاق اللحاظيّ، بأن يقول مثلاً: الواجب هو الركوع سواء سجدت أو لا، فبهذا يرفض دخل القيد، فهذا ينافي الضمنيّة والارتباط. وأمّا الإطلاق الذاتيّ الذي يكفي فيه الإهمال فلا ينافي الضمنيّة.

وقد **تحصّل**: أنّه يمكن الإتيان بذات الصلاة بلحاظ قصد امتثال الأمر الضمنيّ المتعلّق بذات الصلاة، فالجواب المشهور عن هذا البيان الثالث صحيح.

نعم، أصل هذا البيان لا محصّل له؛ إذ أيّ آية أو رواية وردت تقول: إنّ قصد امتثال الأمر لا يكون إلّا إذا تعلّق به الأمر، بل قصد امتثال الأمر يتمشّىٰ في كلّ شيء لا يتمّ امتثال الأمر إلّا به، ولذا يمكن في المقدّمة قصد امتثال أمر ذي المقدّمة، ومن البديهيّ في المقام أنّ المكلّف لا يمكنه أن يمتثل الأمر المتعلّق بالصلاة بقصد الامتثال بدون أن يأتي بالصلاة، فكلّ هذا الضوضاء زوبعة في فنجان نشأ بتخيّل أنّه لابدّ من فرض تعلّق الأمر بالدقّة بما يؤتىٰ به بقصد امتثال الأمر.

الرابع ـ وهو أجود ما أُفيد لإثبات الاستحالة ـ: ما ذكره المحقّق النائينيّ ﷺ من لزوم الدور، لكن لا بلحاظ متعلّق الأمر كما في الوجه الأوّل، بل بلحاظ متعلّق المتعلّق المصطلح عليه عند المحقّق النائينيّ ﷺ بالموضوع. وتوضيح ذلك ببيان مقدّمتين:

المقدّمة الأُولىٰ: أنّ الأحكام الشرعيّة لها متعلّقات وهي الأفعال التي يكون الحكم الشرعيّ مقتضياً لإيجادها، أو الزجر عنها، كالصلاة في «صلِّ»، وشرب الخمر في «لا تشرب الخمر»، ومتعلّق المتعلّقات وهي الأشياء الخارجيّة التي يتعلّق بها المتعلّق الأوّليّ للحكم، كالخمر في «لا تشرب الخمر»، وكالوقت والقبلة في «صلِّ في الوقت، وإلىٰ القبلة» وكالعقد في «يجب الوفاء بالعقد» وغير ذلك، وهذا ما يسمّىٰ بالموضوع. والموضوع يؤخذ دائماً شرطاً للحكم وقيداً فيه، وحيث إنّ الحكم يؤخذ بنحو القضيّة الحقيقيّة، وشرط القضيّة الحقيقيّة يؤخذ مفروض الوجود، فالموضوع دائماً يرجع إلىٰ الشرط المفروض الوجود، فمعنىٰ «يحرم شرب الخمر»: إذا وجد خمر حرم شربه، ومعنىٰ «صلِّ في الوقت، وإلىٰ القبلة»: إذا وجد الوقت والقبلة، صلِّ فيه وإليها، ومعنىٰ «أوفوا بالعقود»: إذا وجد العقد وجب الوفاء به، وهكذا. ونتيجة ذلك: أنّ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة الموضوع؛ لأنّ المشروط عدم عند عدم شرطه، والمفروض: أنّ هذه الموضوعات أُخذت شرائط، وفرض وجودها عند الحكم، ففعليّة الحكم تتبع فعليّتها ووجودها خارجاً، فوجود الموضوع سابق رتبة علىٰ فعليّة الحكم، هذا بلحاظ عالم الفعليّة.

وأمّا بلحاظ عالم الجعل، فحيث إنّ الحاكم أناط حكمه بفرض هذه الشرائط والموضوعات، قلنا: إنّ هذا وإن لم يكن معناه وجود تلك الموضوعات خارجاً،

Scanned by CamScanner

خارجيّ في عالم الفعليّة، وهو سبق وجود الموضوع علىٰ فعليّة الحكم ووجوده خارجاً، وسبق رتبيّ بحسب النظر التصوّريّ للمولىٰ، وهو سبق وجود الموضوع علىٰ أصل جعل الحكم في أُفق الجعل والفرض؛ حيث إنّ المولىٰ يفرضه ويرتّب عليه الحكم، هذا حال الموضوع. وأمّا المتعلّق فليس سابقاً علىٰ الحكم، كيف وهو من تبعات نفس الحكم.

المقدّمة الثانية: هي تطبيق لما أفيد في المقدّمة الأُولىٰ علىٰ ما نحن فيه. وتوضيح ذلك: أنّ قصد الأمر في الأوامر القربيّة ـ إذا تعلّق الأمر بالفعل بقصد الأمر ـ يكون متعلّقاً للأمر، ونسبته إلىٰ الأمر كنسبة الركوع والسجود إليه، ونفس الأمر متعلّق للمتعلّق، ونسبته إلىٰ الأمر كنسبة القبلة والوقت إليه؛ لأنّه تعلّق به قصد الأمر الذي تعلّق به الأمر، إذن فنطبّق الكبرىٰ التي عرفتها في المقدّمة الأُولىٰ علىٰ ذلك، ونقول: إنّ نفس الأمر يجب أن يأخذه المولىٰ مفروغاً عنه ومفروض الوجود كما في الوقت والقبلة، فيرجع قوله: «صلِّ بقصد الأمر» إلىٰ قوله: «إن وجد أمر فصلِّ بقصد الأمر» كما كان يرجع قوله: «صلِّ في الوقت وإلىٰ القبلة» إلىٰ قوله: «إن وجد الوقت والقبلة، فصلِّ في الوقت وإلىٰ القبلة»، ويلزم من ذلك التهافت في عالم الفعليّة والجعل:

أمّا بلحاظ عالم الفعليّة فلأنّا قلنا: إنّ فعليّة الحكم تابعة لفعليّة موضوعه، ففعليّة الأمر بالوفاء بالعقد تابعة لفعليّة موضوعه وهو العقد، فيلزم في المقام أن تكون أيضاً فعليّة الأمر تابعة لفعليّة موضوعه وهو الأمر، أي: أنّ فعليّة الشيء تابعة لفعليّة نفسه، وهذا غير معقول[1].

---

(١) وهذا بعد الالتفات إلىٰ أنّه يقصد بقصد الأمر: قصد الأمر الفعليّ، أي: الأمر ←

وأمّا بلحاظ عالم الجعل، فلأنّ المولىٰ يرىٰ في أُفق الجعل وبالنظر التصوّريّ أنّ حكمه كأنّه بعد موضوعه، فهنا أيضاً يرىٰ كأنّ أمره بعد أمره، ويقول: إذا كان أمري موجوداً فأمري موجود، وهذا لا معنىٰ له.

هذا ما أفاده المحقّق النائينيّ ﷺ في المقام. وتمام النكتة فيه: أنّ الأمر أصبح متعلّق المتعلّق، ومتعلّق المتعلّق قيد، فيكون قيداً لنفسه[1].

وأجاب السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ عن ذلك بما يرجع حاصله إلىٰ إنكار المقدّمة الأُولىٰ، فلا برهان علىٰ أنّ متعلّق المتعلّق يجب أن يؤخذ دائماً مفروض الوجود في مقام جعل الحكم، وإنّما أخذه كذلك بحيث يرجع إلىٰ قضيّة شرطيّة ملاكه أحد أمرين: إمّا ملاك إثباتيّ، أو ملاك ثبوتيّ.

أمّا الملاك الإثباتيّ فهو الاستظهار العرفيّ، فمثلاً العرف لا يفهم من ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أنّه يجب عليه أن يحدث عقداً لكي يفي به، ويستظهر أنّ المولىٰ لا يريد

المتوجّه إلىٰ الشخص، لا مجرّد وجود الأمر في مرحلة الجعل، فلا يقال: إنّ فعليّة الأمر توقّفت علىٰ وجود الأمر وجعله، ولا عيب في ذلك؛ فإنّه يقال: إنّ الأمر تعلّق بالصلاة بقصد الأمر الفعليّ، لا الصلاة بقصد الأمر الجعليّ ولو غير المتوجّه إلىٰ الشخص، وغير الفعليّ في حقّه، إذن فقد أُخذ في موضوع الأمر الأمر الفعليّ، وهذا يعني: توقّف الأمر الفعليّ علىٰ الأمر الفعليّ.

(١) راجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٤٥ ـ ١٥٠ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وراجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٤ ـ ١٠٨ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ.

Scanned by CamScanner

متعلّق المتعلّق، وأنّه ليس من مقدّمات الواجب، بل من مقدّمات الوجوب، فهذا الاستظهار العرفيّ قرينة علىٰ أنّ العقد أُخذ مفروض الوجود وقيداً للوجوب، ورجع الكلام إلىٰ قضيّة شرطيّة، وهي: أنّه لو وجد عقد لوجب الوفاء به.

وأمّا الملاك الثبوتيّ فهو فيما لو كان متعلّق المتعلّق أمراً غير اختياريّ للمكلّف، فلو كان كذلك لم يكن بدٌّ من أخذه مفروض الوجود؛ إذ لو لم يفرض وجوده، ولم يقيّد الوجوب به، للزم إطلاق الوجوب لفرض عدمه مع أنّه لا يقدر عليه، فمثلاً قوله: «صلِّ في الزوال» لو لم يفرض الزوال قيداً للوجوب، كان معناه: صلِّ في الزوال سواء وجد زوال أم لا، بينما هو لا يقدر علىٰ ذلك إذا لم يوجد الزوال.

وأمّا إذا لم يوجد شيء من الملاكين، فلا موجب لفرض أخذ الموضوع مفروض الوجود كما هو الحال في النواهي، كقوله: «لا تشرب الخمر»، فإنّ العرف لا يستظهر من ذلك أنّ الحكم منوط بتحقّق الموضوع، ولذا يفهم من «لا تشرب الخمر» حرمة شرب الخمر ولو قبل وجوده، ولا محذور عقليّ في ذلك، وهو لزوم التكليف بغير المقدور الذي كان عبارة عن الملاك الثاني، وحينئذٍ نأتي في المقام ونقول: إنّ قوله: «صلِّ بقصد الأمر» لا يوجد فيه شيء من الملاكين؛ فإنّ قوله: «صلِّ بقصد الأمر» ليس ظاهراً في انتظار وجود الأمر، والأمر وإن كان غير اختياريّ لكنّه يوجد بنفس هذا الخطاب، فلا يلزم من عدم أخذه قيداً محذور؛ إذ بعدمه يكون أصل الخطاب معدوماً، فلا يلزم التكليف بغير المقدور، بينما في قوله: «صلِّ في الوقت وإلىٰ القبلة» ليس الخطاب بنفسه موجداً للوقت والقبلة، إذن ففي المقام لا يلزم دور ولا تهافت، لا في مقام المجعول ولا في مقام الجعل[1].

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١ المعلّق عليه من قبل السيّد الخوئيّ ﷺ، ص ١٠٦ـ١٠٧، وراجع محاضرات الفيّاض، ج ١، ص ١٥٨ ـ ١٦١.

Scanned by CamScanner

هذا ما أفاده السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ في مقام الإيراد على كلام أُ

والتحقيق: هو استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر؛ لوجوه يمكن أن بعضها تتميماً وتوجيهاً لبعض الوجوه المتقدّمة، وبعضها دليلاً مستقلّاً:

الوجه الأوّل: يمكن أن يجعل إصلاحاً وتنقيحاً لما أفاده المحقّق النائي حيث إنّه ذكر: أنّ الأمر إذا أُخذ قيداً في متعلّق الأمر، وجب أخذه مفر الوجود، وأخذه مفروض الوجود يوجب التهافت والدور، وعرفت: أنّ ا الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ ناقش في ذلك بعدم لزوم أخذ الأمر مفروض الو لأنّ ذلك: إمّا يكون بملاك استظهار عرفيّ وهو غير موجود في المقام، أو ب لزوم محذور عقليّ لو لم يؤخذ مفروض الوجود، وهو لزوم التكليف بغير المق وهذا الملاك موجود في كلّ ما أخذ قيداً لمتعلّق الأمر وكان خارجاً عن ق المكلّف، إلّا في مورد واحد، وهو ما إذا كان نفس الأمر متكفّلاً لإيجاد الشيء، فهو ـ دامت بركاته ـ يعترف بتماميّة الملاك في الموضوعات غير الدا تحت القدرة حينما لا يكون نفس الأمر متكفّلاً لإيجادها، وإنّما يستثني خصو ما يتكفّله نفس الأمر بإيجاده، فلو كان مثلاً أمر المولىٰ بالصلاة في الوقت مح للفلك وموجداً للزوال، لم يلزم أخذ الزوال شرطاً للوجوب ومفروض الوج وحيث إنّه في المقام يكون الموضوع نفس الأمر، فإذا أمر المولىٰ بالصلاة بقع الأمر، كفىٰ ذلك بنفسه في وجود الموضوع، فلا حاجة إلىٰ أخذه شرطاً للوجود

وهنا بالإمكان أن ندخل تعديلاً على كلام المحقّق النائينيّ ﷺ لكي لا يرد عل إشكال السيّد الأُستاذ، وذلك بأن يقال: إنّ الخطاب وإن كان بنفسه متكفّلاً لوجو الأمر، لكن وجود الأمر وحده لا يكفي في إمكانيّة صدور الصلاة من العبد بقص الأمر، بل يتوقّف إمكان ذلك على وصول هذا الأمر ولو بأدنىٰ مراتب الوصول وهو الوصول الاحتماليّ؛ إذ لو لم يصل الأمر ولو احتمالاً، فمعنىٰ ذلك: أنّه يعتقد

عدم الأمر، وحينئذٍ لا يمكنه أن يصلّي بقصد الأمر، إلّا علىٰ نحو التشريع الذي هو حرام وقبيح، فإمكان فعل الصلاة بقصد الأمر بوجه معقول لا يرجع إلىٰ التشريع المحرّم والقبيح موقوف علىٰ وصول الأمر ولو احتمالاً، ووصول الأمر شيء غير اختياريّ[1] كنفس الأمر، ولا يتكفّله نفس الخطاب، فينطبق عليه نفس القاعدة التي اعترف بها السيّد الأُستاذ، وهي لابديّة أخذه شرطاً للوجوب وقيداً مفروض الوجود؛ لكونه أمراً غير مقدور، وعدم تكفّل الخطاب بوجوده؛ لأنّ من الواضح: أنّ نفس الخطاب المجعول علىٰ نحو القضيّة الحقيقيّة لا يكفل وصول الأمر. نعم، لو كان الأمر مجعولاً بنحو القضيّة الخارجيّة الجزئيّة بأن يتوجّه المولىٰ إلىٰ شخص بعينه (وكان جيّد السمع)، فقال له: «صلِّ بقصد الأمر»، كان المولىٰ متكفّلاً بإيجاد الأمر وإيصاله، فلا حاجة إلىٰ أخذ قيد الوصول في الموضوع، أمّا حينما لا يكون الأمر كذلك كما في خطاباتنا الشرعيّة، فلابدّ من أخذ قيد الوصول في الموضوع، فيرجع قوله: «صلِّ بقصد الأمر» إلىٰ قوله: «إذا وصل إليك الأمر، فصلِّ بقصد الأمر».

وعندئذٍ نضمّ إلىٰ ذلك ما تنقّح في بحث القطع: من أنّه يستحيل أخذ وصول الحكم في موضوع شخص ذلك الحكم كما يستحيل أخذ نفس الحكم في موضوع شخصه، واستحالة أخذ وصول الحكم في موضوع شخص ذلك الحكم مسلّمة عند القائل بامتناع الأمر بالصلاة بقصد الأمر والقائل بجوازه، فيقال مثلاً: إنّه لو أُخذ وصول الحكم في موضوعه لزم التهافت؛ لأنّ الحكم بمقتضىٰ كونه مقيّداً بوصول نفسه متأخّر رتبة عن وصول نفسه، وبما أنّ الوصول وصول له، وانكشاف له، وهو

في طول المنكشف، كان متأخّراً عن الحكم[١].

وبهذا يتبرهن استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، فليكن هذا توضيحاً
تنقيحاً لكلام المحقّق النائينيّ ﷺ، غاية الفرق: أنّ المحقّق النائينيّ كان يقول: إ
تعلّق الأمر بالصلاة بقصد الأمر يتوقّف على أن يكون قصد الأمر مأخوذاً ف
موضوعه، ونحن نقول: إنّه يتوقّف على أن يكون وصول الأمر مأخوذاً ف
موضوعه.

الوجه الثاني: ما يمكن جعله تتميماً للوجه الأوّل من الوجوه المتقدّمة الذ
كان يقول: إنّ قصد الأمر يكون في طول الأمر، فلو تعلّق به الأمر لكان متقدّ
عليه، وهذا تهافت. وقد مضىٰ الإشكال عليه بأنّ قصد الأمر الذي يتوقّف عل
الأمر عبارة عن الوجود الخارجيّ لقصد الأمر، وما يكون معروضاً للأمر في أُف
ذهن الآمر إنّما هو عنوان قصد الأمر ووجوده الذهنيّ، فلا تهافت.

إلّا أنّنا نضيف هنا نكتة علىٰ ذاك الوجه ليتمّ الدليل من دون أن يرد عليه ذا
الإشكال، وذلك بأن نقول: إنّ الأمر وإن كان في أُفق ذهن الآمر معروضاً ف
الحقيقة علىٰ عنوان قصد الأمر، لا علىٰ واقعه ومعنونه الذي يكون في طول الأمر
إلّا أنّ الآمر إنّما أمر بذلك العنوان لأنّه يراه بنظره التصوّريّ في أُفق الأمر نفس
المعنون وفانياً فيه، ولو لم يكن يراه نفس المعنون لما أحبّه، ولما أمر به، فبلحاظ
هذا النظر الذي به يأمر يقع التهافت؛ إذ هو يرىٰ بهذا النظر أنّه يجعل الأمر معروض
علىٰ واقع قصد الأمر، وكأنّ له تقرّراً وثبوتاً قبل الأمر حتّىٰ يعرض الأمر عليه
بينما هو متقوّم في هويّته بالأمر.

---

(١) لا يقال: إنّ أخذ وصول الجعل قيداً في المجعول ممكن، فإنّه يقال: إنّ تمكّنه من
قصد الأمر من

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ للآمر رؤيتين:

إحداهما: أنّه يرىٰ أنّ الأمر يعرض علىٰ عنوان قصد الأمر، وهذه رؤية مطابقة للواقع.

والثانية: أنّه يرىٰ أنّ عنوان قصد الأمر هو عين المعنون، أي: هو واقع قصد الأمر.

والنتيجة المتحصّلة من مجموع الرؤيتين: أنّه يرىٰ أنّ الأمر يعرض علىٰ المعنون وعلىٰ واقع قصد الأمر، وهذه الرؤية وإن كانت غير مطابقة للواقع؛ لأنّها حصيلة مجموع رؤيتين كانت ثانيتهما غير مطابقة للواقع، لكن الآمر ـ علىٰ أيّ حال ـ إنّما يأمر بهذه النظرة غير المطابقة للواقع، أي: يأمر بالنظرة التي يرىٰ بها واقع قصد الأمر شيئاً مفروغاً عنه ومتقدّماً علىٰ الأمر؛ لكي يطرأ الأمر عليه، مع أنّه لا يعقل أن يراه كذلك؛ لأنّه متقوّم في هويّته بالأمر، فكيف يُرىٰ مفروغاً عنه ومتقدّماً علىٰ الأمر، ويعرض عليه الأمر؟! هذا.

وقد ذكر المحقّق العراقيّ ﷺ في مقام التعليق علىٰ هذا الوجه: أنّ هذا الإشكال هو الإشكال الوارد في موارد عديدة من قبيل حجّيّة الخبر مع الواسطة، حيث يقال مثلاً: إنّ دليل جعل الحجّيّة هو الذي جعل خبر الناقل للحكم من الإمام حجّة، وهذه الحجّيّة أثر شرعيّ يجعل بدوره موضوعاً لحجّيّة خبر الناقل عن هذا الناقل، ودليل جعل الحجّيّة يرىٰ موضوع الحجّيّة وهو الأثر مفروغاً عنه، فلا يمكن أن يشمل الأثر الذي يتولّد منه. والجواب عن هذا الإشكال في كلّ الموارد واحد، وهو: أنّه يثبت بالدليل حكمان طوليّان، فدليل الحجّيّة يدلّ علىٰ الحكم بالحجّيّة الثابتة علىٰ خبر الناقل بلا واسطة، وفي طول هذا الحكم يدلّ علىٰ الحكم بالحجّيّة الثابتة علىٰ خبر الناقل عن ذلك الناقل، وموضوع الحكم الثاني ثبت بالحكم الأوّل لا بنفس حكمه، فلا إشكال. وكذا الكلام فيما نحن فيه، فالأمر يثبت أوّلاً علىٰ

ذات الصلاة، وفي طول ذلك يثبت علىٰ قصد الأمر بالصلاة، فهناك أمر بذات الصلاة لم يؤخذ في موضوعه أمر، ثُمّ هناك أمر آخر متعلّق بقصد امتثال الأمر أُخذ في موضوعه وجود الأمر الأوّل(١).

أقول: يرد عليه: أنّ الحكم بالحجّيّة في باب الأخبار وإن كان واحداً بلحاظ عالم الجعل، وكان المجعول بالذات أيضاً واحداً، فلا تعدّد ولا اثنينيّة بلحاظ عالم الجعل فضلاً عن الطوليّة؛ لكنّه ينحلّ إلىٰ أحكام عديدة مستقلّة بلحاظ عالم فعليّة المجعول، فيعقل أن يحقّق أحدها موضوع الآخر، وأمّا فيما نحن فيه فإن فُرِض الأمران الطوليّان ضمنيّين، فأين نتصوّر الطوليّة؟ هل في عالم الجعل، أو في عالم الفعليّة؟

أمّا في عالم الجعل فلا تعدّد فضلاً عن الطوليّة؛ فإنّ الجعل واحد والمجعول بالذات أيضاً واحد.

وأمّا في عالم الفعليّة فالأمران ضمنيّان، والضمنيّة تنحفظ حتّىٰ في عالم الفعليّة، وتكون فعليّة كلّ منهما فعليّة ضمنيّة لا استقلاليّة، كما كان جعله ضمنيّاً، ومعنىٰ ذلك: أنّهما فعليّة واحدة استقلاليّة موجودة بوجود واحد، فكيف يعقل الترتّب والطوليّة بينهما؟!

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ الأمرين ضمنيّان في عالم الجعل وفي عالم الفعليّة، فلا يعقل أخذ أحدهما في موضوع الآخر؛ فإنّ هذا يساوق استقلاليّة أحدهما عن الآخر، وانفصاله عنه.

---

(١) راجع المقالات، ج ١، ص ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

Scanned by CamScanner

وإن فُرِض الأمران طوليّين استقلاليّين وإن جُعِلا بجعل واحد، فيكون حالهما حال الوجوبين الطوليّين الاستقلاليّين في «صدّق العادل» المجعولين بجعل واحد، ورد عليه: أنّ هذا وإن كان هناك مجال لتصويره ثبوتاً، فكما أنّه في باب «صدّق العادل» صحّ ذلك من باب: أنّ المولىٰ وجد جامعاً بين الواجبين وهو عنوان تصديق العادل، وجامعاً بين الموضوعين وهو عنوان الأثر الشرعيّ، فقال: «صدّق العادل» فيما له أثر شرعيّ، وانحلّ ذلك في مرحلة الفعليّة إلىٰ وجوبين طوليّين، كذلك يمكن أن يفترض في المقام جامع بين الواجبين، وهما: الفعل وقصد الامتثال، وجامع بين الموضوعين، وهما: ما يمكّنه من الفعل ونفس الأمر الأوّل الذي يمكّنه من قصد الأمر، فأوجب المولىٰ ذلك الجامع بنحو مطلق الوجود، فكان ذلك من قبيل: «صدّق العادل»، وتصوير ذلك هو أن يقال: إنّ المولىٰ يشير إلىٰ مجموعة الأجزاء والشرائط بما فيها قصد الأمر، ويقول بنحو مطلق الوجود: «أوجبت عليك ما هو مقدور لك من هذه الأُمور»، وبهذا يجب أوّلاً بالوجوب الفعليّ باقي الأجزاء والشرائط غير قصد الأمر؛ لكونها مقدورة للمكلّف بمجرّد الصحّة البدنيّة مثلاً، وفي طول وجوب ذلك يصبح قصد الأمر مقدوراً له، فيجب عليه.

إلّا أنّ هذا مجرّد تصوير ثبوتيّ وليس له أيّ انطباق علىٰ واقع الفقه، ومقصود المحقّق العراقيّ ﷺ ليس مجرّد إثبات إمكانيّة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ثبوتاً ولو بصياغة غير منطبقة علىٰ واقع الفقه؛ فإنّ المحقّق العراقيّ ﷺ إنّما بحث هذا البحث لأجل التوصّل إلىٰ نتيجة عمليّة متوخّاة منه، وهو إثبات التوصّليّة لدىٰ الشكّ بأصالة الإطلاق، ببيان: أنّه إذا أمكن التقييد بقصد القربة، فعدم التقييد دليل التوصّليّة، وهذا ـ كما ترىٰ ـ إنّما يكون بفرض صورة قابلة للانطباق علىٰ واقع فقهنا، وإلّا فلا ثمرة عمليّة لذلك، ومن الواضح: أنّ الصورة التي ذكرناها لا تنطبق علىٰ ألسنة الأدلّة والجعول الشرعيّة، وإنّما هي مجرّد فرض لا واقع له، وإنّما الواقع

هو إيجاب نفس تلك الأجزاء والشرائط بعناوينها الأوّليّة بشرط القدرة على المجموع، فهي ـ لا محالة ـ وجوبات ضمنيّة، فلا يتمّ عن هذا الطريق التمسّك بالإطلاق لإثبات التوصّليّة.

الوجه الثالث: نبرهن في هذا الوجه على عدم معقوليّة الأمر الضمنيّ بقصد الأمر الوارد بداعي المحرّكيّة والبعث، وقد قالوا: إنّ الأمر له دلالة على كونه بداعي المحرّكيّة، ولذا لا يشمل العاجز، فيثبت بهذا البرهان أنّ قوله: «صلِّ» لا يمكن تقييده بأمر ضمنيّ بقصد الأمر، وهذه هي غايتهم من هذا البحث على أساس أنّهم قالوا: إن أمكن تقييده بذلك، إذن فإطلاقه يدلّ على التوصّليّة، وإلّا فلا.

فنقول: إنّ الأمر بذات الصلاة لو كان وحده كافياً لتحريك العبد نحو متعلّقه، وموجباً لقدح الإرادة في نفس العبد بإتيان الصلاة، فهذا عبارة أُخرى عن قصد امتثال الأمر؛ فإنّ محرّكيّة الأمر للعبد ليست عبارة عن الدفع التكوينيّ نحو الفعل من قبيل تحريك القوّة الجاذبة للأجسام نحو المركز، وإنّما هي عبارة عن قدح الإرادة للفعل، وانقداح الإرادة للفعل من الأمر عبارة أُخرى عن قصد امتثال الأمر، ومعه لا يبقى لفرض ضمّ أمر ضمنيّ يقيّد به الأمر بالصلاة وهو الأمر بقصد الأمر أيّ محرّكيّة نحو قصد الامتثال؛ إذ ليس لقصد الامتثال معنىً إلّا الإرادة التي نشأت من الأمر، فلا يكون لهذا الأمر الضمنيّ تحريك، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً؛ لأنّ التأكّد إنّما يكون في أمرين استقلاليّين، ويستحيل في أمرين ضمنيّين، ولو فرض: أنّ الأمر بمقدار تعلّقه بالصلاة لم يكن كافياً لتحريك العبد نحو إرادة الصلاة، فالأمر الضمنيّ الثاني أيضاً لا يفيد؛ لأنّه أخو الأوّل، وكلاهما مرجعه إلى أمر واحد، ودعوة واحدة، ومولويّة واحدة، فضمّ هذا الأمر لا يوجب تحريكاً؛ لأنّ الأمر الضمنيّ لا يعقل أن يؤكّد المحرّكيّة.

نعم، هناك فائدة واحدة لضمّ الأمر الضمنيّ الثاني إلى الأوّل، وهي: أنّه لو لم

Scanned by CamScanner

يضمّ إليه، واتّفق أنّه صلّىٰ صدفة لا بداعي الأمر، سقط الأمر الأوّل عن المحرّكيّة؛ لأنّه انطبق علىٰ ما أتىٰ به، فلا تكون عليه إعادة، وأمّا مع ضمّ هذا الأمر الضمنيّ إليه، فالأمر الأوّل يبقىٰ غير ساقط، أي: لا يقبل الانطباق علىٰ ما أتىٰ بـه؛ لأنّـه ـبحسب لبّه ـ متعلّق بالحصّة الخاصّة، فتبقىٰ فاعليّته ومحرّكيّته علىٰ حالها وكأنّما الآن أمره المولىٰ بالصلاة لا قبل فعله، لكن هذا ليس معناه: أنّ الأمر الضمنيّ الثاني له محرّكيّة، وإنّما أصبح حافظاً لمحرّكيّة الأمر الضمنيّ الأوّل، ومانعاً عن انطباقه علىٰ ما أتىٰ به، فلم يسقط عن التأثير، فهو يحرّك مرّة أُخرىٰ نحو الصلاة كما لو جاء الآن أمر جديد بالصلاة، وأمّا الأمر الضمنيّ الثاني فأيضاً لا محرّكيّة له في ما فرض من الأمر الجديد، لا تأسيساً لكون الأوّل كافياً في التحريك، ولا تأكـيداً لعدم معقوليّة التأكيد في الأوامر الضمنيّة، فيبقىٰ برهاننا علىٰ استحالة جعل الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر بداعي محرّكيّته بجميع حصصه الضمنيّة ثـابتاً عـلىٰ حاله.

الوجه الرابع: ما لعلّه حاقّ مقصود المـحقّق الإصـفهانيّ ﷺ ولو ارتكـازاً مـن عبارته المجملة، حيث يقول: يلزم جعل الأمر داعياً إلىٰ جعل الأمر داعياً، وكون الأمر محرّكاً إلىٰ محرّكيّة نفسه[1].

وتوضيحه: أنّنا أيضاً نقول: يستحيل أن يكون الأمر بالصلاة بقصد امتثال الأمر محرّكاً بجميع حصصه الضمنيّة. بيان ذلك: أنّ تحريك الأمر نحو متعلّقه ـ كما قلنا في الوجه السابق ـ ليس عبارة عن الدفع التكوينيّ إليه، وإنّما هو عبارة عن قدح الإرادة في نفس العبد، وهذه الإرادة التي يخلقها هذا الأمر بالمجموع المركّب من الصلاة وقصد الأمر تتصوّر علىٰ ثلاثة أنحاء، وكلّها مستحيل:

---

(١) نهاية الدراية، ج ١، ص ١٩٥ بحسب طبعة مطبعة الطباطبائيّ بقم.

Scanned by CamScanner

الأوّل: أن يفرض: أنّ هذا الأمر المتعلّق بالمجموع المركّب يحرّك العبد نحو متعلّقه الذي هو المجموع على حدّ سائر الأوامر بالمركّبات، فكما أنّ الأمر بمجموع الركوع والسجود مثلاً يحرّك العبد نحو مجموع الركوع والسجود في عرض واحد؛ لأنّ الأمر يقدح في نفس العبد الإرادة على حدّ إرادة المولى، إلّا أنّ إرادة المولى تشريعيّة وإرادة العبد تكوينيّة، فإذا كانت إرادة المولى متعلّقة بالمجموع، تعلّقت إرادة العبد بالمجموع، فكذلك فيما نحن فيه تتعلّق إرادة العبد بمجموع الصلاة وقصد الامتثال.

وهذا أمر غير معقول؛ لأنّ إرادة الصلاة التي نشأت من قبل الأمر هي بنفسها قصد الامتثال الذي هو الجزء الثاني للمأمور به، فلا يعقل انبساط تلك للإرادة على الجزء الثاني أيضاً؛ لأنّ هذا معناه انبساط الإرادة على نفسها وتعلّقها بنفسها، وهذا أمر غير معقول. ولعلّ هذا مقصود المحقّق الإصفهانيّ ﷺ من لزوم محرّكيّة الشيء نحو محرّكيّة نفسه، فحتّى لو غضضنا النظر عن الوجه الثالث بأن فرضنا: أنّ التاكّد في التحريك في الأوامر الضمنيّة معقول كما هو معقول في الأوامر الاستقلاليّة، قلنا هنا: إنّ معنى تحرّك العبد نحو الإرادة تعلّق إرادته بالإرادة، وهذا إمّا معناه: تعلّق الإرادة بنفسها، أو تعلّقها بإرادة أُخرى هي بنفسها ثابتة للنفس، وكلاهما محال.

الثاني: أن يكون أمر المولى المتعلّق بالمجموع المركّب من الصلاة وقصد الامتثال محرّكاً، ومحرّكيّته تتمثّل في إرادة واحدة متعلّقة بأحد الجزءين، وهو ذات الصلاة.

وهذا أيضاً أمر غير معقول؛ لأنّ هذا معناه: أنّ الأمر لم يحرّك نحو جزء متعلّقه، وهذا معناه: عدم تعلّق الأمر الناشئ بداعي المحرّكيّة بهذا الجزء؛ لأنّ تعلّقه به مساوق للتحريك نحوه، وما معنى كون الأمر بما له من تعلّقات عديدة محرّكاً نحو أحد المتعلّقات فقط؟!

Scanned by CamScanner

الثالث: أن تكون محرّكيّة هذا الأمر عبارة عن أنّه يريد إرادة الصلاة، فيريد الصلاة فيصلّي، وهذا معناه: أنّ محرّكيّة هذا الأمر متمثّلة في محرّكيّتين طوليّتين، بأن يكون أوّلاً محرّكاً نحو إرادة الصلاة بأن يصبح العبد مريداً لإرادة الصلاة، ثُمّ في طول ذلك تنشأ محرّكيّة ثانية نحو ذات الصلاة تتمثّل في إرادة نفس الصلاة، وهذه الإرادة الثانية هي متعلّق الإرادة الأُولىٰ بحيث يصدق في المقام فاء الترتيب، بأن نقول: أراد أن يقصد الامتثال بالصلاة، فقصد الامتثال بالصلاة، وطبعاً لا يعقل كون إرادة الصلاة في عرض إرادة إرادة الصلاة؛ إذ في عرض حصول المراد لا معنىً لإرادته، وإلّا لزم طلب الحاصل، وإنّما المراد في طول الإرادة، وهذا أيضاً باطل؛ إذ معنىٰ ذلك: أنّ اقتضاء أحد الأمرين الضمنيّين للتحريك كان في طول اقتضاء الأمر الضمنيّ الآخر للتحريك، وهذا غير معقول؛ لأنّهما أمران عرضيّان ببرهان أنّهما ضمنيّان، فنسأل عن أنّه هل يوجد في مرتبة الأمر الضمنيّ بقصد الامتثال الأمر الضمنيّ بذات الصلاة، أو لا؟ فإن قيل: لا، كان معنىٰ ذلك الطوليّة بين نفس الوجوبات الضمنيّة، وهذا غير معقول. وإن قيل: نعم، فما معنىٰ أن لا يقتضي هذا الأمر الضمنيّ التحريك في عرض اقتضاء الآخر للتحريك؟!

أخذ قصد القربة بغير معنىٰ قصد الامتثال:

وأمّا المقام الثاني: ففي تحقيق حال أخذ قصد القربة بغير معنىٰ قصد امتثال الأمر في متعلّق الأمر.

وأخذ قصد القربة بغير هذا المعنىٰ يفرض فيه عدّة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يؤخذ في متعلّق الأمر قصد طبيعيّ الأمر. وفرقه عمّا مضىٰ أنّه كان الكلام حتّىٰ الآن في أخذ قصد شخص الأمر في متعلّقه، بينما هنا يفرض أخذ قصد طبيعيّ الأمر الذي هو قابل للانطباق علىٰ شخص ذلك الأمر في متعلّقه.

Scanned by CamScanner

والتحقيق: أنّ الوجه الثاني من الوجوه الأربعة التي اخترناها في مقام إثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه لا يأتي في المقام، ولكن يأتي في المقام الوجه الأوّل والثالث والرابع، فلنا دعويان:

الدعوىٰ الأُولىٰ: أنّ الوجه الثاني لا يأتي في المقام، وقد كان حاصله: أنّه يلزم التهافت في رؤية المولىٰ؛ فإنّه ـ بحسب أُفق أمره ـ يرىٰ أنّ متعلّق الأمر شيء متقدّم علىٰ الأمر في التحصّل والتقوّم، فلا يعقل أن يكون الأمر مأخوذاً كقيد في هويّته، وهذا الوجه لا يمكن إسراؤه في المقام.

وتوضيح ذلك يكون بذكر تقريب بدائيّ لإسرائه في المقام، والجواب عنه:

أمّا تقريب الإسراء، فهو أن يقال: إنّ قصد الأمر له حصّتان:

١ ـ قصد امتثال شخص ذلك الأمر المتعلّق بالصلاة مثلاً.

٢ ـ قصد امتثال أمر آخر.

وقد عرفنا أنّه لا يعقل أخذ الحصّة الأُولىٰ في موضوع الأمر؛ لأنّه خلف ما يراه المولىٰ من تقدّم المعروض علىٰ عرضه في أُفق حكمه، فلا يعقل أخذ الجامع بينهما؛ إذ بعد أن فرض: أنّ متعلّق الأمر يجب أن يكون تامّ التحصّل بقطع النظر عن الأمر، إذن فلا محالة يتحصّص بخصوص الحصّة الثانية؛ لأنّ الحصّة الأُولىٰ لا تكون تامّة التحصّل بقطع النظر عن الأمر، ومن الواضح بطلان الحصّة الثانية؛ إذ لا أمر آخر بالصلاة غير شخص ذاك الأمر.

إلّا أنّ هذا التقريب غير صحيح؛ فإنّه: إمّا أن يكون خلطاً بين الرؤية التصوّريّة والتقييد التشريعيّ المولويّ، أو يكون خلطاً بين جمع القيود ورفض القيود.

وتوضيح ذلك: أنّه تارةً يفرض أنّ المولىٰ يأخذ التحصّل ـ بقطع النظر عن الأمر ـ قيداً في المتعلّق كما يأخذ قيد الطهارة والاستقبال، فيقول: «صلِّ بقصد الامتثال»، أي: الامتثال الذي له تحصّل بقطع النظر عن شخص هذا الأمر، فلا

ينطبق علىٰ ما لا يتحصّل به كما لا ينطبق علىٰ الصلاة بلا طهور أو بلا استقبال، وأُخرىٰ لا يفرض: أنّ المولىٰ أخذ هذا قيداً في المتعلّق، وإنّما يفرض: أنّ المولىٰ يرىٰ الشيء الذي يعرض عليه الأمر برؤيته التصوّريّة شيئاً له تحصّل بغضّ النظر عن الأمر؛ إذ لا يمكنه أن يرىٰ في أُفق أمره ما يتحصّل بشخص الأمر ويعرض ذلك الأمر عليه، وهذا هو الذي قام عليه البرهان.

وهذا ليس معناه: أنّ معروض الأمر تقيّد بالحصّة المتحصّلة قبل الأمر، بل معناه: أنّ محطّ نظره التصوّريّ سنخ ماهيّة غير متقوّمة بالأمر، لأجل أن يتاح للمولىٰ أن يراها قبل الأمر، فيجب أن تكون سنخ ماهيّة ليس الأمر نائماً في أحشائها، وهذا يكفي فيه أن تكون هذه الماهيّة هي الجامع بين الحصّتين، فإنّ الجامع بين الفرد المتقوّم بشخص الأمر والفرد غير المتقوّم به غير متقوّم به لا محالة؛ لأنّ انتزاع هذا الجامع بينهما إنّما يكون بإلغاء الخصوصيّة التي بها كان المتقوّم بالأمر متقوّماً به، فيمكن للمولىٰ أن يراه رؤية تصوّريّة بما هو مفروغ عنه قبل الأمر دون أن يأخذ هذه المفروغيّة قيداً في متعلّق الأمر، فلا يستحيل انطباقه علىٰ الفرد المتقوّم بشخص الأمر.

وهذا مطلب عامّ يجري في تمام الموارد التي ينشأ المحذور فيها من ناحية الضيق التصوّريّ للمولىٰ وعدم تعقّل انصبابه علىٰ الحصّة، فيعقل أخذ الجامع المنطبق علىٰ تلك الحصّة وغيرها، وانصباب تصوّر المولىٰ عليه.

وهذا الإطلاق ليس معناه: أنّ تلك الحصّة منظورة للمولىٰ ليلزم كونه يرىٰ ما هو في طول الأمر في المرتبة السابقة؛ لأنّ الإطلاق ليس جمعاً بين القيود والحصص، وإنّما هو الغاء للخصوصيّات، ومرجع ذلك إلىٰ الانطباق القهريّ علىٰ كلتا الحصّتين، فما هو متأخّر عن الأمر لم يقع بمفهومه تحت النظر، وإنّما هو مصداق لما وقع تحت النظر.

Scanned by CamScanner

Scanned by CamScanner

وهذا البيان بعينه يأتي هنا؛ فإنّه إن تحرّك العبد نحو الصلاة بمجرّد الأمر بالصلاة، فقد حصل ـ لا محالة ـ قصد امتثال طبيعيّ الأمر، وإلّا فلا يفيده الأمر الضمنيّ بقصد امتثال طبيعيّ الأمر.

وأمّا الوجه الرابع: فهو الذي كان يقال فيه: إنّ الأمر المتعلّق بالمركّب من الصلاة وإرادة الأمر لا يعقل أن يحرّك نحو المجموع؛ لأنّ تحريكه نحو الصلاة عبارة عن قدح إرادة الصلاة، فلا تنبسط تلك الإرادة علىٰ نفسها إلىٰ آخر ما مضىٰ من الشقوق.

وهذا أيضاً يأتي هنا؛ لأنّه بمجرّد أن تعلّقت إرادته بالجزء الأوّل كانت هي مصداقاً لإرادة طبيعيّ الأمر، فلو انبسطت علىٰ الجزء الثاني، كان معنىٰ ذلك: انبساط الإرادة علىٰ نفسها إلىٰ آخر ما مضىٰ من الشقوق.

النحو الثاني: ما نقله المحقّق النائينيّ ﷺ عن أُستاذه السيّد الشيرازيّ ﷺ، وهو: أنّه إن استحال أخذ قصد الامتثال في موضوع الأمر، فليؤخذ عنوان ملازم لقصد الامتثال في موضوعه[1].

واعتُرض عليه:

أوّلاً: بأنّ فرض عنوان ملازم لقصد الأمر فرض أنياب الأغوال، فما هو ذلك العنوان الذي لا يتعقّل تحقّقه مع عدم تحقّق قصد الأمر، ولا عدم تحقّقه مع تحقّق قصد الأمر؟

وثانياً: بما عن المحقّق النائينيّ ﷺ: من أنّه لو وجد عنوان من هذا القبيل ملازم

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١١ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ، ولكن المطلب في فوائد الأُصول يختلف عن ذلك، راجع الجزء الأوّل منه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

Scanned by CamScanner

Scanned by CamScanner

Scanned by CamScanner

إلىٰ الحصص، أو يقف علىٰ الحصّة؟ هذا مربوط بأنّ الإطلاق هل يكفي فيه ذات الطبيعة، أو لابدّ من الإطلاق اللحاظيّ، فبناءً علىٰ ما هو الصحيح من سريان الطبيعة المهملة يستحيل وقوف الحكم علىٰ الحصّة، فلا تعقل الحصّة التوأم، فإنّ المقتضي للسريان موجود، وهو ذات الطبيعة، والمانع مفقود لخروج التقيّد والقيد.

نعم، لو قلنا: إنّه لا يكفي في السريان ذات الطبيعة، فهذا راجع إلىٰ الطبيعة المهملة التي قال عنها المشهور: إنّها في قوّة الجزئيّة، وإنّها لا تسري إلىٰ تمام الحصص، سمّيت هنا بالحصّة التوأم.

إذن فتبيّن: أنّ الحصّة التوأم في باب الحصص المفهوميّة التي يكون تميّزها بذات التقيّد أساساً غير معقول، إلّا بناءً علىٰ عدم السريان، وبناءً عليه يرجع إلىٰ الطبيعة المهملة، حينئذٍ نقول: لو فرض تعلّق الأمر بالطبيعة المهملة من ناحية قصد الأمر، وفرضنا: أنّ الطبيعة المهملة في قوّة الجزئيّة، فلا يسري الأمر إلىٰ الصلاة الخالية عن قصد الأمر، ورد علىٰ ذلك الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة التي أخترناها لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، وهو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوعه؛ لأنّ الأمر بالطبيعة المهملة إذا كان في قوّة الأمر بالمقيّدة لا يمكن تطبيقه ـ بحسب الخارج ـ علىٰ غير المقيّد، إذن فلا يمكن للعبد العمل به، إلّا بأن يكون قادراً علىٰ الإتيان بالمقيّد، وقدرته علىٰ ذلك فرع وصول الأمر.

النحو الرابع: أن يفرض القصود القربيّة الأُخرىٰ غير قصد الأمر، من قبيل قصد الملاك، وهذه القصود القربيّة الأُخرىٰ تتصوّر علىٰ أربعة أنحاء:

١ ـ قصد المحبوبيّة.

٢ ـ قصد المصلحة.

٣ ـ قصد كونه حسناً ذاتاً.

٤ ـ قصد كونه ـ سبحانه وتعالىٰ ـ أهلاً للعبادة.

Scanned by CamScanner

Scanned by CamScanner

فنقول:

أمّا قصد الإرادة والمحبوبيّة، فالصحيح إمكان أخذه في متعلّق الأمر؛ لأنّه لا يلزم من ذلك شيء من المحاذير الأربعة التي أخترناها لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه، لا بلحاظ عالم الأمر، ولا بلحاظ عالم الإرادة.

أمّا بلحاظ عالم الأمر:

فالمحذور الأوّل: وهو لزوم أخذ وصول الأمر في موضوعه لا يأتي هنا؛ لأنّه ليس الواجب قصد الأمر، وإنّما الواجب قصد الإرادة، فغاية ما يلزم هي أخذ وصول الإرادة في موضوع الأمر، ولا بأس به[1].

---

(١) قد يقال: إنّ وصول الإرادة يتوقّف غالباً علىٰ وصول الأمر، فعدنا مرّة أُخرىٰ إلىٰ أخذ وصول الأمر في موضوعه، إذن ففرض أخذ قصد الإرادة في المتعلّق (وكذلك ما سوف يأتي من فرض أخذ قصد المصلحة فيه) كفرض قصد الأمر فيه من ناحية المحذور الأوّل.

والجواب: أنّ الفرق بين الفرضين هو: أنّه إذا فرض أخذ قصد الأمر في متعلّقه، أصبح المجعول متوقّفاً علىٰ وصول المجعول؛ لأنّ مجرّد وصول الجعل إلىٰ العبد من دون أن يعرف انطباقه عليه لا يصحّح له قصد الأمر. وأمّا إذا فرض أخذ قصد المحبوبيّة أو المصلحة في متعلّق الأمر، فليس المجعول متوقّفاً علىٰ وصوله، بل يكون المجعول متوقّفاً علىٰ وصول الجعل، ووصول انطباقه علىٰ العبد لا من جميع الجهات حتّىٰ يرجع ذلك إلىٰ وصول المجعول، بل من كلّ الجهات ما عدا جهة الوصول.

وتوضيح ذلك: أنّ العبد وإن كان يحتاج إلىٰ وصول المحبوبيّة أو المصلحة إليه حتّىٰ يقدر علىٰ قصدها، ففعليّة المجعول متوقّفة علىٰ وصول المحبوبيّة أو المصلحة إليه، لكن يكفي في وصول المحبوبيّة أو المصلحة إليه أن يصل إليه الجعل مع كلّ ما هو دخيل في

←

Scanned by CamScanner

والمحذور الثاني: وهو أنّ المولىٰ يرىٰ معروض أمره س
نفس الأمر، فلا يمكن أن ينام في أحشائه الأمر، فأيضاً لا
أحشائه الأمر، وإنّما نامت في أحشائه الإرادة؛ إذ أُخذ ف
لا قصد الأمر.

والمحذور الثالث: وهو أنّ الأمر الضمنيّ بالصلاة إذا
الجزء الثاني، فلا معنىٰ للتحريك نحو الجزء الثاني تأسي
لا يأتي هنا؛ لأنّه لو تحرّك إلىٰ الصلاة من الأمر بالصلاة
المقام وجود الجزء الثاني؛ لأنّ الجزء الثاني هو قصد الإرا
يجعل نفسه بمستوىً بحيث يتحرّك من نفس إرادة المولىٰ
يأمره، وهذا شيء جديد غير مجرّد التحرّك نحو الصلاة ع
فتبقىٰ محرّكيّة الأمر الضمنيّ الآخر.

Scanned by CamScanner

والمحذور الرابع: وهو أنّ إرادة المجموع تستلزم انبساط الإرادة على نفسها؛ لأنّه بإرادة الصلاة تكوّن الجزء الثاني، فأيضاً لا يأتي في المقام؛ لما عرفت من أنّ الجزء الثاني هنا لا يتكوّن بمجرّد إرادة الصلاة، بل لابدّ من أن يتحرّك نحو الصلاة من ذات إرادة المولىٰ، بحيث لو لم يكن قد أمره المولىٰ بها، وعرف أنّ المولىٰ أراد الصلاة وأحبّها، كفاه ذلك في التحرّك نحو الصلاة.

وأمّا بلحاظ عالم الإرادة والمحبوبيّة، فالمحذور الأوّل والثالث والرابع لا موضوع لها؛ لأنّ هذه الوجوه مبنيّة علىٰ أنّ الأمر لابدّ أن يكون محرّكاً وباعثاً نحو أمر مقدور، وهذا إنّما هو شأن الأمر، وأمّا المحبوبيّة فلا بأس بفرض تعلّقها بأمر غير مقدور، أو عدم قابليّتها للتحريك.

وأمّا المحذور الثاني، فهو يلزم في المقام لو فرض أخذ قصد شخص الإرادة في المتعلّق؛ فإنّه كما لا يعقل عروض الأمر في أُفقه النفسيّ علىٰ ما يتقوّم بشخص الأمر كذلك لا يعقل عروض الإرادة في أُفقها النفسيّ علىٰ ما يتقوّم بشخص تلك الإرادة، إلّا أنّنا نفرض أخذ قصد طبيعيّ الإرادة لا شخصها، حتّىٰ يرتفع المحذور، كما عرفت فيما مضىٰ: من أنّ فرض أخذ قصد طبيعيّ الأمر وافٍ بعلاج المحذور الثاني.

وأمّا قصد المصلحة، فأيضاً لا يلزم محذور من أخذه في متعلّق الأمر، لا بلحاظ عالم الأمر، ولا بلحاظ عالم المصلحة:

أمّا بلحاظ عالم الأمر، فالكلام فيه هو الكلام فيما ذكرناه في أخذ قصد الإرادة.

وأمّا بلحاظ عالم المصلحة، فالمحذور الأوّل والثالث والرابع لا موضع لها؛ لما عرفت أيضاً في أخذ قصد الإرادة: من أنّ هذه الوجوه مبنيّة علىٰ لزوم كون الأمر محرّكاً نحو المقدور، بينما لا بأس بافتراض وجود المصلحة في أمر غير مقدور، أو عدم قابليّة المصلحة للتحريك.

Scanned by CamScanner

والمحذور الثاني أيضاً لا موضوع له هنا؛ لأنّه إنّما يتصوّر فيما له عروض بحسب عالم نفس المولىٰ، فيقال: يلزم التهافت في لحاظ المولىٰ؛ لأنّه يرىٰ معروضه قبل العارض، وأمّا المصلحة فأمر تكوينيّ واقعيّ ليس عروضها بلحاظ عالم نفس المولىٰ.

وأمّا ما جاء في تقرير بحث المحقّق النائينيّ ﷺ: من استحالة ذلك، بدعوىٰ: أنّ المصلحة إذا قامت بالفعل المأتيّ به بداعي المصلحة، لزم الدور في مقام الإتيان؛ لأنّ الإتيان به بداعي المصلحة فرع قيام المصلحة به الذي هو فرع أن يؤتىٰ به بداعي المصلحة[1]، فهذا البيان وأمثاله يمكن الجواب عليه علىٰ ضوء ما تقدّم في الأبحاث السابقة؛ إذ يكفينا أن يقال: إنّ الإتيان بداعي المصلحة لا يتوقّف علىٰ قيام المصلحة بذات الفعل بأن يكون ذات الفعل هو تمام ما يحصّل المصلحة، بل يتوقّف علىٰ أن يكون للفعل دخل في إيجاد المصلحة، فهو يأتي بالفعل لكي يسدّ بذلك باب عدم المصلحة الذي ينفتح بترك الفعل، وإذا أتىٰ به بهذا الداعي كان هذا بنفسه عبارة عن قصد المصلحة الذي به ينسدّ الباب الآخر للعدم.

وبذلك تلخّص: أنّ أخذ قصد الإرادة أو المصلحة بالخصوص في متعلّق الأمر لا يلزم منه محذور، لا بلحاظ عالم الأمر ولا بلحاظ عوالم ما قبل الأمر.

نعم، هذا غير محتمل إثباتاً كما بيّنّا، وإنّما ذكرناه استطراقاً إلىٰ البحث في الجهة الثانية عن إمكان أخذ الجامع وعدمه.

وقبل الشروع في البحث عن الجهة الثانية نسجّل هنا شكّاً صغرويّاً، وهو: أنّه لعلّ قصد المصلحة ليس قصداً قربيّاً؛ فإنّ المصلحة في أوامر الموالي العرفيّة قد

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١٠٨ إلىٰ ١٠٩ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ، وفوائد الأُصول، ج ١، ص ١٥١ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

تكون مصلحة للمولىٰ، فيمكن أن يقصدها العبد، ويتقرّب بذلك إلىٰ مولاه وإن فرض: أنّ المولىٰ كان سنخ شخص لا يهتمّ بمصالحه بمثل إصدار الأمر علىٰ طبقها، وأمّا في المولىٰ الحقيقيّ تعالىٰ شأنه، فمصالح الأحكام كلّها مصالح للعباد لا له تعالىٰ، فلو أتىٰ العبد بالفعل بقصد المصلحة ولم ينسبها إلىٰ المولىٰ، فكيف يكون هذا للمولى ومقرّباً إليه؟! ولو أتىٰ به بقصد المصلحة باعتبار أنّ المصلحة يهتمّ بها المولىٰ، فقد رجع إلىٰ قصد الإرادة والمحبوبيّة.

المرحلة الثانية: في حال أخذ الجامع بين القصود القربيّة في متعلّق الأمر بما فيها ما يستحيل أخذه فيه وهو قصد الأمر، وما لا يستحيل أخذه فيه وهو قصد المحبوبيّة، وكذلك قصد المصلحة إن سلّمنا كونه من القصود القربيّة، فهل يكون أخذ هذا الجامع مستحيلاً، أو لا؟

هذا أيضاً ينبغي أن نعرف حاله علىٰ ضوء الوجوه الأربعة للاستحالة التي مضت فنقول:

أمّا الوجه الأوّل: وهو توقّف الإتيان بالصلاة بقصد الأمر علىٰ وصول الأمر، فيلزم أخذ وصول الأمر في موضوع الأمر، فلا يأتي في المقام؛ لأنّ قصد الجامع لا يتوقّف علىٰ وصول الأمر، بل يكفي فيه وصول المحبوبيّة أو المصلحة، فيمكن للمولىٰ أن يقول مثلاً: «إذا وصلتك المحبوبيّة فصلِّ بجامع القصود القربيّة».

وأمّا الوجه الثاني: وهو لزوم التهافت في عالم لحاظ المولىٰ، حيث يرىٰ معروض أمره متقوّماً بأمره، فهذا أيضاً لا يجري في المقام؛ لأنّ معروض الأمر أُخذ فيه الجامع بين القصود القربيّة، فلا يُرىٰ قصد الأمر بعنوانه في المعروض، بل غاية ما يرىٰ في المعروض هو عنوان الجامع، فمن كان وجه الاستحالة عنده هذان الوجهان، ينبغي أن لا يقول بالاستحالة في أخذ جامع القصود القربيّة.

وأمّا الوجه الثالث: وهو أنّ الأمر الضمنيّ بقصد الأمر لا يؤكّد التحريك، فإن

كفىٰ الأمر بالصلاة للتحريك، حصل قصد الأمر، ولم يبقَ مجال لتحريك الأمر بقصد الأمر تأسيساً كما لا يحرّك تأكيداً، وإلّا فهذا الأمر أيضاً لا يحرّك؛ لأنّ مرجع الأمرين إلىٰ روح واحدة، فهذا الوجه يأتي في المقام، فإنّ الأمر بالصلاة إن كفىٰ للتحريك نحو الصلاة، حصل الجامع بين القصود القربيّة ولو في ضمن فرده الذي هو قصد الأمر، فلا يبقىٰ للأمر بالجامع تحريك، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً لعدم تعقّل التأكيد في التحريك في الأوامر الضمنيّة، وإن لم يكفِ للتحريك، فالأمر الثاني أيضاً لا يكفي له.

وأمّا الوجه الرابع: وهو أنّ الأمر بالمجموع لا يمكن أن يحرّك نحو المجموع؛ لأنّ التحرّك من الأمر نحو الجزء الأوّل هو عبارة عن الجزء الثاني، فأيضاً يأتي في المقام؛ لأنّ الجامع قد تحقّق بنفس إرادة الصلاة ولو في ضمن قصد الأمر، فما معنىٰ انبساط الإرادة عليه؟! هذا.

وقد تحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر مستحيل وفاقاً لما أشتهر بين المحقّقين، فالتفرقة بين الواجب التعبّديّ والتوصّليّ بأخذ قصد القربة في متعلّق الأمر في الأوّل دون الثاني لا ترجع إلىٰ محصّل.

الوجه الثاني للفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ

الوجه الثاني: أن يقال: إنّ الأمر في الواجب التوصّليّ أمر واحد متعلّق بذات الفعل، بينما في الواجب التعبّديّ يوجد أمر بذات الفعل، ويوجد أمر آخر بأن يأتي به بقصد الأمر الأوّل.

وهذا الكلام ـ قبل أن نصل إلىٰ تفصيلات القوم بالنسبة إليه ـ ينبغي أن يقال بشأنه: إنّه كأنّه محاولة للتخلّص من محذور الوجهين الأوّلين للاستحالة؛ إذ بذلك يندفع إشكال لزوم أخذ وصول الأمر في موضوع نفسه؛ لأنّه هنا غاية ما يلزم أخذ

Scanned by CamScanner

وصول أمر في موضوع أمر آخر، ويندفع أيضاً إشكال لزوم تقوّم المعروض بالعارض في نظر الآمر؛ لأنّ معروض أحد الأمرين تقوّم بأمر آخر، ولا محذور فيه، إلّا أنّ الوجهين الآخرين لا يمكن علاجهما بفرض تعدّد الأمر؛ لأنّ الأمرين وإن كانا بجعلين وإنشاءين مثلاً لكنّهما ـ بحسب الروح ـ أمران ضمنيّان؛ لأنّهما نشأا من ملاك واحد وغرض واحد، غاية الأمر: أنّ المولىٰ لم يمكنه أن يُنشِئهما في ضمن أمر واحد لمحذور في ذلك، فجعلهما في ضمن أمرين، فنقول: إن كان الأمر الأوّل كافياً للمحرّكيّة، وموجداً لإرادة الصلاة، إذن فالأمر الثاني لا محرّكيّة له، لا تأسيساً كما هو واضح، ولا تأكيداً؛ لعدم معقوليّة التأكّد بين الأوامر التي هي في روحها ضمنيّة، فإنّ تعدّد الأمر إن كان علىٰ أساس تعدّد الملاك، فالأمر الثاني يزيد في التحريك، أي: أنّه قد يوجد من لا يتحرّك بأمر واحد، ويستعدّ لتفويت ملاك واحد علىٰ المولىٰ، لكنّه غير مستعدّ لتفويت ملاكين لأمرين عليه، فيتحرّك بالأمر الثاني، وأمّا إذا لم يكن علىٰ أساس تعدّد الملاك، وإنّما كان مجرّد تعدّد في الصورة والجعل، فهذا لا يوجب ازدياداً في المحرّكيّة، فالوجه الثالث من الإشكال يسري إلىٰ المقام.

وكذلك الوجه الرابع يسري إلىٰ المقام؛ لأنّ الأمر الأوّل إذا أوجد في النفس إرادة الصلاة، فقد تحقّق متعلّق الأمر الثاني؛ لأنّه أراد الصلاة لامتثال الأمر الأوّل، وهذا هو متعلّق الأمر الثاني، فالأمر الثاني لا يوجب بسط تلك الإرادة علىٰ نفسها؛ لاستحالة ذلك، ولا يَفرُض إرادةً أُخرىٰ متعلّقة بتلك الإرادة؛ لأنّ الأمرين في روحهما ضمنيّان، فلا يولّدان إرادتين طوليّتين.

وتمام فذلكة الموقف: أنّ البرهان الثالث والرابع لا يفرّق فيهما بين أن يكون الأمر الضمنيّ ضمنيّاً صورةً وحقيقةً، أو ضمنيّاً حقيقةً واستقلاليّاً صورةً.

فتحصّل: أنّه بناءً علىٰ الوجهين الأخيرين يكون فرض تعلّق أمر بذات الصلاة

Scanned by CamScanner

وتعلّق أمر آخر بالإتيان به بداعي الأمر مستحيلاً. اللهمّ إلّا إذا أُخرج الأمر الثاني عن حقيقته كأمر، وفرض شيئاً آخر، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله.

وأمّا تحقيق الحال في هذا الوجه علىٰ ضوء كلمات الأصحاب، فيوجد هناك أشكال ثلاثة لفرض تعدّد الأمر في كلماتهم:

أشكال فرض تعدّد الأمر في كلمات الأصحاب:

الأوّل: أنّ الأمر الأوّل تعلّق بالصلاة المطلقة الجامعة بين القربيّة وغيرها، والأمر الثاني تعلّق بإتيان ذلك الجامع بقصد القربة.

والثاني: ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ[1]: من أنّ الأمر الأوّل لم يتعلّق بالمقيّدة بالقربة ولا بالمطلقة؛ لأنّ التقييد غير معقول بحسب الفرض، والإطلاق في نظره ﷺ غير معقول أيضاً عند عدم معقوليّة التقييد، فالأمر الأوّل متعلّق بالمهمل، وهذا الإهمال معقول، ولا يلزم منه الإهمال في الواقع؛ لأنّ الأمر الأوّل ليس هو تمام الواقع، بل شقّ من الواقع، وشقّه الآخر هو عبارة عن الأمر الآخر، وهذا الأمر يكون موظّفاً برفع الإهمال وتعيين ما هو لبّ الأمر الأوّل، فإمّا أن يرفع الإهمال بالتقييد أو يرفعه بالإطلاق، ويسمّىٰ ذلك بمتمّم الجعل؛ لأنّ الأمر الأوّل ـ بالأخرة ـ لابدّ من تتميمه بما يرفع إهماله حتّىٰ لا يلزم الإهمال في الواقع.

والثالث: ما ذكره المحقّق العراقيّ ﷺ من فرض تعدّد المجعول مع وحدة

---

(١) راجع أجود التقريرات، ج ١، ص ١١٦ ـ ١١٧ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ، وراجع فوائد الأُصول، ج ١، ص ١٥٩ ـ ١٦٢ بحسب طبعة

Scanned by CamScanner

الجعل[١]، بينما في الشكلين الأوّلين كان الجعل أيضاً متعدّداً.

فهذه أشكال ثلاثة لفرض تعدّد الأمر.

أمّا الشكل الأوّل: وهو تعلّق الأمر الأوّل بالصلاة المطلقة، والأمر الثاني بالإتيان بها بقصد القربة، فقد استشكل فيه كما في الكفاية[٢] وغيرها.

ويمكن تقريب الإشكال ببيان: أنّه لو أتىٰ بذات الصلاة بدون قصد القربة، فهذا مصداق لمتعلّق الأمر الأوّل؛ لأنّه تعلّق بالمطلق، والمطلق كما ينطبق علىٰ الواجد كذلك ينطبق علىٰ الفاقد، فنسأل: هل سقط الأمر الأوّل، أو لا؟ فإن قيل: لم يسقط ويبقىٰ محرّكاً، فهذا غير معقول؛ لأنّ الأمر إنّما يحرّك بمقدار ما تعلّق به، وقد تعلّق بمقدار الجامع، وقد وجد في الخارج، فالتحريك نحوه مرّةً أُخرىٰ تحريك نحو الحاصل. وإن قيل: سقط للإتيان بمتعلّقه، لم يبقَ موضوع لامتثال الأمر الثاني؛ لأنّه متعلّق بإتيان الفعل بقصد امتثال الأمر الأوّل، وقد سقط الأمر الأوّل، فلا معنىٰ لقصد امتثاله، وهذا يؤدّي إلىٰ أنّ من أتىٰ بالصلاة بلا قصد القربة، سقط عنه كلا الأمرين، وهو خلف.

وحينما يصاغ الإشكال بهذه الصياغة يمكن الجواب عليها بأنّنا نختار الشقّ الثاني، ونقول بسقوط الأمر الأوّل، ولكن حيث إنّ هذا السقوط ليس سقوطاً استيفائيّاً قد استوفي غرضه، بل سقوط اضطراريّ من باب أنّه لا يعقل بقاء شخص الأمر مع حصول متعلّقه، وأمّا الغرض فهو لا يزال غير حاصل؛ لأنّ كلا الأمرين

---

(١) راجع نهاية الأفكار، ج ١، ص ١٩٦ ـ ١٩٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم، وكذلك ص ١٩٠ ـ ١٩١، وراجع المقالات، ج ١، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم.

(٢) راجع الكفاية، ج ١، ص ١١١ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

مسوقان لتحصيل غرض واحد وهو لم يعمل بالأمر الثاني، إذن فنفس هذا الغرض يستدعي تعلّق الأمر من جديد بالصلاة كما استدعىٰ ذلك أوّلاً، فإن ابتلىٰ الأمر في المرّة الثانية بنفس ما ابتلىٰ به في المرّة الأُولىٰ، استدعىٰ الغرض أمراً ثالثاً، وهكذا إلىٰ أن يصلّي بقصد الأمر، فالأمر الثاني لم ينتفِ موضوعه؛ لأنّ موضوعه الأمر بذات الصلاة وهو موجود ولو في ضمن شخص آخر غير الشخص الأوّل من الأمر، فهذا الإشكال غير وارد.

نعم، يأتي إشكالنا عليه، وهو: أنّ الأمر الثاني غير قابل للمحرّكيّة أصلاً؛ لأنّ الأمر الأوّل كلّما مات أُحيي من جديد، فهو الذي يحرّك.

وإن شئتم قلتم: إنّ الأمر الأوّل إن سقط بنوعه أيضاً كما سقط بشخصه، أي: أنّه حينما مات شخصه الأوّل لم يتجدّد له شخص آخر، إذن فالأمر الثاني يبقىٰ بلا موضوع، فيسقط، ويلزم من ذلك سقوط الصلاة بالإتيان بها بلا قربة، وهو خلف. وإن سقط بشخصه ولم يسقط بنوعه، فالأمر الثاني ليس محرّكاً، وحينما يصاغ الإشكال بهذه الصياغة يكون صحيحاً.

وأمّا الشكل الثاني: وهو ما ذهب إليه المحقّق النائينيّ ﷺ من تعلّق الأمر الأوّل بالطبيعة المهملة، وتعلّق الأمر الثاني بالإتيان بتلك الطبيعة بداعي امتثال الأمر الأوّل، وبذلك يرتفع الإهمال، فالذي دعىٰ المحقّق النائينيّ ﷺ إلىٰ العدول عن الشكل الأوّل إلىٰ هذا الشكل هو قوله بأنّ الإطلاق يستحيل باستحالة التقييد، فلا يبقىٰ إلّا الإهمال، إلّا أنّ هذا ليس إهمالاً بحسب الواقع، وإنّما هو إهمال في مرحلة من مراحل بيان الواقع، ويرتفع بضمّ المرحلة الثانية إليها، وهي الأمر الثاني.

وقد أورد السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ علىٰ ذلك بإيرادين:

Scanned by CamScanner

الأوّل: الإيراد المبنائيّ[١]، بدعوىٰ عدم استحالة الإطلاق باستحالة التقييد، بل استحالة التقييد قد توجد ضرورة الإطلاق، وهذا نقاش في المبنىٰ سوف يأتي تحقيقه ـ إن شاء الله ـ عند الدخول في صلب مسألة التعبّديّ والتوصّليّ.

الثاني: أنّ الإهمال في الأمر الأوّل[٢] غير معقول، ويتذبذب بيانه ـ دامت بركاته ـ لهذا الادّعاء بين بيانين؛ فإنّ استحالة الإهمال يكمن بيانها تارةً بلحاظ نفس الحكم، وأُخرىٰ بلحاظ الحاكم، ويسلّم السيّد الأُستاذ بأنّه لو تعقّلنا الإهمال في الأمر الأوّل، أمكن رفعه بالأمر الثاني.

أمّا البيان الأوّل: فبأن يقال: إنّ الحكم له حظّ من الوجود في أُفق ذهن الحاكم، وكلّ شيء له حظّ من الوجود لابدّ أن يكون له في أُفق وجوده تعيّن؛ لاستحالة المردّد والمبهم في أُفق الوجود. نعم، لا بأس بأن يكون للشيء إبهام وتردّد في مرتبة تالية لوجوده، أي: بحسب مقام الإثبات، أمّا بلحاظ وعاء وجوده والأُفق الذي يكون فيه حظّه من الوجود، فلابدّ أن يكون متعيّناً ومتحدّداً.

وأمّا البيان الثاني: فبأن يقال: إنّ تعلّق الأمر الأوّل بالمهمل مستحيل؛ لأنّ هذا معناه: أنّ المولىٰ في عالم الجعل لا يدري مدىٰ سعة ما يطلب، هل هي المطلق أو المقيّد، ومن الواضح: أنّه لا يعقل أن يشكّ المولىٰ في دائرة طلبه، ولابدّ أن تكون حدود ما يطلب بالنسبة إليه واضحة. نعم، غير المولىٰ قد يشكّ فيما يطلبه المولىٰ.

---

(١) راجع تعليق السيّد الخوئيّ ﷺ في أجود التقريرات، ج ١، ص ١١٧ بحسب الطبعة المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ، وراجع المحاضرات، ج ٢، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ بحسب طبعة مطبعة الآداب في النجف الأشرف.

(٢) راجع المحاضرات، ج ٢، ص ١٧٧ ـ ١٧٨ بحسب طبعة مطبعة الآداب في

Scanned by CamScanner

وكلا البيانين روحهما واحدة وإن اختلف طرز التعبير، وبه يختلف طرز الت
في الجواب:

أمّا البيان الأوّل: فجوابه: أنّ الحكم في أُفق ذهن الحاكم متعيّن في حكم عر
علىٰ ذات الطبيعة بلا ضمّ لحاظ التقييد أو رفض التقييد، وهذا ليس معناه تـ
الأمر بالمردّد بين المطلق والمقيّد بحيث يكون متعلّق الأمر هو: إمّا المطلق، و
المقيّد بأن تكون كلمة «إمّا» ثابتة في لوح الأمر والواقع، فـمتعلّق الأمـر لا
المطلق بعينه، ولا المقيّد بعينه، بل الفرد المردّد بينهما، وإنّما معناه: أنّ هناك وج
متعيّناً للأمر بذات الطـبيعة، إلّا أنّ هـذا الوجـود المـعيّن لم يـضمّ إليـه التـق
ولا الإطلاق؛ حيث إنّ التقييد عبارة عن لحاظ الطبيعة مع القيد، والإطلاق عب
عن رفض القيد، فإذا لوحظت الطبيعة ولم يلحظ معها القيد ولا عدمه، سمّينا ذ
بالإهمال، وهذا ليس معناه: أنّ الحكم في أُفقه مردّد، بل نـفس الأمـر بـالطبي
متعيّن، ولكن لم يضمّ إليه الإطلاق ولا التقييد، وهذا أجنبيّ عن الفرد المردّد.

وأمّا البيان الثاني: وهو لزوم كون المولىٰ بما هو جاعل للأمر الأوّل وبـغض
النظر عن الأمر الثاني جاهلاً بمدىٰ سعة مطلوبه، فالجواب: أنّ مطلوبه المعلوم
هو الطبيعة بما لها من سعة عند الإهمال.

وتوضيح ذلك: أنّه بعد أن اتّضح في دفع البيان الأوّل: أنّه يمكن تـعلّق أمـ
المولىٰ بذات الطبيعة بلا ضمّ لحاظ القيد ولا رفضه، نقول: إنّ الطبيعة بلا ضمّ لحا
القيد ولا رفضه لها درجة من السعة، فالمولىٰ مطلوبه هذه الطبيعة بمقدار ما لها م
سعة في مقام الانطباق، وحيث إنّ هذه السعة متعيّنة فمطلوب المولىٰ متعيّن، فإ
قلنا: إنّ المهمل في قوّة المقيّد، فمطلوب المولىٰ لا يسري إلىٰ غير المقيّد. وإن قلن
إنّه في قوّة المطلق، فالطبيعة تسري إلىٰ الأفراد، فمطلوب المولىٰ أيضاً يسـري
وعلىٰ أيّ حال فحدود مطلوب المولىٰ بالأمر الأوّل واضحة عنده.

Scanned by CamScanner

والحاصل: أنّ في سريان الطبيعة إلىٰ تمام أفرادها نظريّتين:

١ ـ إنّ الطبيعة بذاتها لو خلّيت ونفسها لا تقتضي السريان ولا عدمه، وإنّما السريان من شؤون الإطلاق اللحاظيّ، أيّ: رفض القيود، وعدم السريان من شؤون لحاظ التقييد.

٢ ـ إنّ الطبيعة بذاتها تقتضي السريان ما لم يمنع مانع، والمانع لحاظ القيد.

وفرق النظريّتين: أنّ المقتضي للسريان في الأُولىٰ أمر خارج عن الطبيعة، وهو الإطلاق اللحاظيّ، وفي الثانية ذات الطبيعة ما لم تقترن بمانع، وهو لحاظ القيد.

والفرق العمليّ بينهما يظهر في الطبيعة المهملة التي لم يلحظ معها القيد ولا رُفض معها القيد، فإن قلنا: إنّ الطبيعة بذاتها لا تقتضي السريان، فالطبيعة المهملة في قوّة المقيّدة، وإن قلنا: إنّها بذاتها تقتضي السريان ـ كما هو الصحيح ـ فالطبيعة المهملة في قوّة المطلقة؛ لأنّ المقتضي للسريان موجود وهو ذات الطبيعة، والمانع مفقود وهو لحاظ القيد.

وقد ظهر: أنّه لا يرد إشكال التردّد، لا في عالم الوجود الذهنيّ وبلحاظ عالم عروض الحكم؛ فإنّه متعيّن في وجود الأمر بذات الطبيعة لا مطلقة ولا مقيّدة، ولا في عالم الانطباق والسريان؛ لأنّ الطبيعة المهملة إن كانت في قوّة المطلقة يسري إلىٰ تمام الأفراد، وإلّا لم يسرِ إلّا بمقدار المقيّد، وهذا يختلف باختلاف النظريّتين في باب المطلق والمقيّد.

والسرّ في ذلك كلّه هو حمل الإهمال في كلام المحقّق النائينيّ ﷺ علىٰ الإهمال اللحاظيّ، بمعنىٰ عدم لحاظ التقييد ولا رفضه، لا علىٰ الفرد المردّد، وأمّا لو حمل علىٰ الفرد المردّد، فهذا الإهمال لا يزول بضمّ الأمر الثاني؛ فإنّ الأمر الثاني إنّما يكمّل مهمّة الكشف عن الغرض، لا أنّه يجعل متعلّق الجعل الأوّل متعيّن الحدود، فإنّ الواقع لا ينقلب عمّا وقع عليه، مع أنّه ـ دامت بركاته ـ يسلّم أنّه لو فرض

Scanned by CamScanner

الإهمال في الأمر الأوّل، صحّت الاستعانة بالأمر الثاني لرفعه. هذا.

وقد انقدح من تضاعيف ما ذكرناه إشكال علىٰ ما فرضه المحقّق النا
تصوير التعبّديّة بوجود أمرين: أحدهما تعلّق بالطبيعة المهملة، والآخـ
متعلّق الأمر الأوّل بقصد الأمر، وهو: أنّنا إن قلنا: إنّ الطـبيعة المـهملة
المطلقة، فقد رجع ـ بحسب الحقيقة ـ إلىٰ الشكل الأوّل، وهو فرض تع
الأوّل بالمطلق؛ لأنّنا أخذنا بالنظريّة القائلة: إنّ الإطلاق من شؤون ذا
فقد أصبح متعلّق الأمر الأوّل مطلقاً. نعم، أصبح مـطلقاً بـالإطلاق الذا
اللحاظيّ، وإذا رجع إلىٰ الشكل الأوّل، فتحقيق الحال فيه هو ما مضىٰ ف
حال الشكل الأوّل.

وإن قلنا: إنّ الطبيعة المهملة في قوّة المقيّدة، إذن لا حاجة إلىٰ الأمر ا
يكفي الأمر الأوّل، فإنّه إذا كان المهمل في قوّة المقيّد فلابدّ للعبد في مقام
أن يأتي بالفعل بقصد القربة حتّىٰ ينطبق عليه المهمل؛ لأنّ المفروض: أنّه
لا ينطبق إلّا علىٰ واجد القيد، فالأمر الأوّل وحده كافٍ لإلزام العبد بـالق
حاجة إلىٰ الأمر الثاني، ومن دون أن يرد أكثر الوجـوه الأربـعة التـي ق
لاستحالة أخذ قصد القربة في متعلّق الأمر جزءاً أو قيداً؛ لأنّ قصد القربة ل
في متعلّق الأمر، فمثلاً المولىٰ لم يلحظ الأمر حتّىٰ يلزم التـهافت فـي ا
ورؤية عروض الأمر علىٰ ما هو متعلّق الأمر، وليس هناك أمر متعلّق بقص
حتّىٰ يقال: إنّ هذا غير محرّك؛ إذ المفروض: أنّه ليس هنا إلّا أمر واحـد
بالطبيعة المهملة التي هي في قوّة المقيّدة بحسب الفرض، فصار العمل عبا
حاجة إلىٰ أمر آخر متعلّق بقصد الأمر الأوّل.

نعم، يرد عليه الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة، وهو لزوم أخذ وصول الأ
موضوعه؛ لأنّ الأمر بالطبيعة المهملة إذا كان في قوّة الأمـر بـالمقيّدة، لا يـ

Scanned by CamScanner

طبيقه ـ بحسب الخارج ـ على غير المقيّد، إذن، فلا يمكن للعبد العمل به إلّا بأن كون قادراً على الإتيان بالمقيّد، وقدرته على ذلك فرع وصول الأمر، وإلّا لم كنه الإتيان بالمقيّد بغير الابتلاء بالتشريع. وهذا إشكال آخر على الشكل الذي ترضه المحقّق النائينيّ ﷺ من كون الأمر الأوّل متعلّقاً بالمهمل، والثاني بقصد تثال الأوّل، يرد عليه لو جعل المهمل في قوّة المقيّد. أمّا لو جعله في قوّة المطلق، د عرفت أنّه يرجع إلى الشكل الأوّل ولم يكن وجهاً في قباله.

وأمّا **الشكل الثالث** لتعدّد الأمر في مقابل الشكلين السابقين، فهو ما اقترحه حقّق العراقيّ ﷺ، وذلك: أنّ الشكلين السابقين كانا مجتمعين في خصيصة عدة، وهي: أنّ هناك جعلين ومجعولين. وهذا الشكل الثالث يختلف عنهما في يرى تعدّد الأمر لا تعدّد الجعل، فهناك أمران طوليّان: أحدهما تعلّق بذات ل، والآخر تعلّق بقصد الأمر، ويكون الأمر الأوّل مأخوذاً في موضوع الثاني، مر الأوّل موضوعه متحقّق بغضّ النظر عنه، وهو يحقّق موضوع الأمر الثاني، عدّد إنّما هو في المجعول دون الجعل. فهذان الأمران على رغم طوليّتهما لان بجعل واحد، فإنّ الطوليّة بين المجعولين لا تنافي عرضيّتهما في مقام ل وكونهما مجعولين بجعل واحد، وشبّهه ﷺ ذلك بمثل خطاب «صدّق العادل» س إلى الأخبار مع الواسطة، وقد مضى شرحه فيما سبق، حيث إنّ المحقّق ي ﷺ ذكر هذا المطلب في موضعين[1]: أحدهما هذا الموضع، وهو تصوير ب التعبّديّ بتعدّد الأمر، والثاني فيما مضى من تصوير ردٍّ على الوجه الثاني جوه التي اخترناها في مقام بيان استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر.

ورد هذا في نهاية الأفكار في موضعين: الأوّل في ص ١٩٠ ـ ١٩١، والثاني في ١ ـ ١٩٧ بحسب طبعة جماعة المدرّسين بقم.

Scanned by CamScanner

وقد وضّحنا هناك: أنّ هذا لا يمكن تتميمه سواء فرض الأمران ضمنيّين أو استقلاليّين، فراجع.

علىٰ أنّ فرض تعدّد الأمر بهذا الشكل الثالث ـ وهو فرض تعدّد المجعول مع وحدة الجعل ـ لا يختلف عمّا مضىٰ من فرض التعدّد حتّىٰ في الجعل في الإشكالات الواردة عليه، أي: أنّ الوجه الثالث والرابع من الوجوه التي أخترناها لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه واردان علىٰ فرضيّة تعدّد الأمر كما مضىٰ توضيحه، ومجرّد كونهما بجعل واحد لا يكون علاجاً لذلك كما هو واضح.

وكأنّ المحقّق العراقيّ ﷺ عدل عن فرض تعدّد الجعل إلىٰ فرض وحدة الجعل لكون فرض وحدة الجعل هو الأمر العرفيّ في الواجبات التعبّديّة دون تعدّده، وسوف نوضّح نحن كيف يمكن تصوير الواجب التعبّديّ خالياً من الإشكالات بنحو ينسجم مع التصوّر العرفيّ.

الوجه الثالث للفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ

الوجه الثالث: ما يظهر من عبارة صاحب الكفاية[1]: من أنّ الأمر التوصّليّ والتعبّديّ كلاهما متعلّقان بذات الفعل، إلّا أنّ الأمر التوصّليّ يكفي في حصول الغرض منه مجرّد الإتيان بمتعلّقه، فيسقط، وأمّا الأمر التعبّديّ فيبقىٰ بشخصه بعد الإتيان بمتعلّقه من دون قصد القربة؛ لأنّ الغرض منه لا يحصل خارجاً إلّا بالإتيان بمتعلّقه مع قصد القربة، وسقوط الأمر يتبع حصول الغرض لا مجرّد الإتيان بمتعلّقه.

ويرد عليه: أنّ عدم سقوط الأمر بالإتيان بمتعلّقه مستحيل؛ فإنّه إذا أتىٰ بمتعلّقه

---

(١) راجع الكفاية، ج ١، ص ١٠٧ بحسب طبعة المشكينيّ.

Scanned by CamScanner

خارجاً، قلنا: إنّ الأمر كان متعلّقاً بالجامع بين الفرد الذي أتىٰ به والأفراد الأُخرىٰ، فبعد أن أتىٰ بالفرد الأوّل إن فرضنا أنّ ذلك الأمر لا يزال متعلّقاً بالجامع بين ذلك الفرد وباقي الأفراد، فهذا الأمر يستحيل داعويّته إلىٰ الإتيان بالجامع في ضمن فرد آخر؛ لأنّ متعلّقه حاصل، وطلب الحاصل محال، فلا محالة يكون الأمر ساقطاً (ولو بمعنىٰ سقوط محرّكيّته علىٰ ما هو التحقيق في معنىٰ سقوط الأمر). وإن فرضنا أنّه يتعلّق بالجامع بين باقي الأفراد دون الفرد الأوّل، كان معنىٰ ذلك سقوط الأمر الأوّل؛ لأنّ شخص الأمر يتقوّم بشخص متعلّقه وحدوده.

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه في مقام التعليق علىٰ هذه الوجوه للفرق بين الأمر التعبّديّ والتوصّليّ: أنّه لا يمكن التفرقة بين الأمر التعبّديّ والأمر التوصّليّ من ناحية المتعلّق، سواء كان بأمر واحد ينبسط علىٰ قصد القربة أو بمتمّم الجعل، بل الأمر سواء كان تعبّديّاً أو توصّليّاً إنّما يتعلّق بذات الفعل.

كما اتّضح أيضاً: أنّ الأمر إذا تعلّق بذات الفعل فشخص ذلك الأمر يسقط ـ لا محالة ـ بالإتيان بذات الفعل؛ لأنّه متعلّق بالجامع بين ما أتىٰ به وما لم يؤتَ به، وهذا الجامع حاصل، فعلىٰ أيّ حال يسقط ذلك الأمر، سواء كان ذلك توصّليّاً أو تعبّديّاً، ومن هنا ننتقل إلىٰ الوجه الرابع من وجوه الفرق بين الأمر التعبّديّ والتوصّليّ، فنقول:

الوجه الرابع للفرق بين التعبّديّ والتوصّليّ

الوجه الرابع: هو الوجه المختار، وهو أنّ الأمر التوصّليّ كان ناشئاً من غرض في ذات الفعل بلا حاجة إلىٰ قصد القربة، فحينما يسقط بشخصه بإتيان ذات الفعل من دون قصد الامتثال لا يتولّد أمر جديد بالفعل؛ لأنّ الغرض حصل بلا حاجة إلىٰ قصد الامتثال. وأمّا الأمر التعبّديّ فهو أمر ناشئ من غرض لا يُستوفىٰ إلّا بالإتيان

Scanned by CamScanner

بالحصّة القربيّة خاصّة، فهو وإن كان يتعلّق بذات الفعل لما تقدّم من البراهـ
ويسقط شخصه بالإتيان بذات الفعل؛ لاستحالة طلب الحاصل، لكن يتولّد أ
جديد بذات الفعل إن كان قد أتىٰ بغير الحصّة القربيّة، فإن أتىٰ في المرّة الثا
بالحصّة القربيّة، فهو، وإلّا تولّد أمر ثالث به بعد موت الأمر الثاني، وهكذا إلىٰ
يأتي بالحصّة القربيّة.

والسرّ في تولّد الأمر مرّة أُخرىٰ بعد الفعل هو: أنّ الغرض باقٍ وغير مستوفٍ
فكما دعا هذا الغرض المولىٰ من أوّل الأمر إلىٰ أن يأمر كذلك بلحاظ الآن يدعو
إلىٰ الأمر، إلّا أنّ هذا الأمر الجديد لا يتعلّق بالجامع بين الفرد الذي أتىٰ به وباقـ
الأفراد، ليستحيل محرّكيّته من باب استحالة طلب الحاصل، بل يأمر المولىٰ
بالطبيعة بقيد أن تكون بغير ذلك الفرد، فيقول مثلاً: «صلِّ صلاة أُخرىٰ» حتّىٰ تكو
لهذا الأمر داعويّة ومحرّكيّة.

وهذا الوجه من الفرق يشترك مع الوجه الثالث في دعوىٰ: أنّ الأمر نشأ مـ
الغرض في حصّة خاصّة من الفعل، وهو الفعل القربيّ، ولكنّه متعلّق بذات الفعل، إلّا
أنّه يختلف عنه في أنّه كان يقال في الوجه الثالث بـبقاء شـخص الأمـر إلىٰ أن
يحصل الغرض بالإتيان بالفعل بقصد القربة، بينما هنا نقول بتجدّد الأمر وتبدّله إلىٰ
أمر آخر، لا بقاءه بشخصه، كما يشترك مع الوجه الثاني في دعوىٰ تعدّد الأمر، إلّا
أنّه غير تعدّد الأمر بالمعنىٰ الذي جاء في ذلك الوجه، فإنّ ذلك كان عبارة عـن
تعلّق الأمر الثاني بقصد القربة، بينما نقول هنا: إنّ الأمر الثاني يتولّد إذا أتىٰ
بالحصّة غير القربيّة، ويتعلّق بذات الفعل كالأمر الأوّل، وكذلك يتولّد أمر ثالث
ورابع، وهكذا تتبادل الأوامر مادام يأتي بالحصّة غير القـربيّة إلىٰ أن يأتـي
بالحصّة القربيّة.

فإن قلت: كيف يتعلّق الأمر بذات الفعل مع أنّ المفروض أنّ ذات الفعل ليس

Scanned by CamScanner

محبوباً، وإنّما المحبوب هو الفعل القربيّ، والأمر يجب أن يتعلّق بالمحبوب حتّىٰ يحرّك نحو المحبوب.

قلت: أوّلاً: أنّنا لو سلّمنا ذلك فإنّما نسلّمه في غير مثل المقام الذي يكون نفس تحريك الأمر فيه موجداً للمحبوب، فالأمر عادةً يجب تعلّقه بالمحبوب حتّىٰ يحرّك نحو المحبوب، ولكن لو اتّفق صدفةً: أنّ متعلّقه وإن لم يكن وحده محبوباً، لكن نفس تحريك الأمر كان كفيلاً بإيجاد الجزء الآخر الذي به يتمّ المحبوب، فهنا لا إشكال في الأمر بذلك الفعل والتحريك نحوه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ الأمر إذا حرّك العبد نحو الصلاة، حصل المحبوب؛ إذ الصلاة المأتيّ بها بتحريك الأمر صلاة قربيّة، وهي المحبوب.

وثانياً: أنّه لم تنزل آية أو رواية تدلّ علىٰ أنّ الأمر يجب أن يتعلّق بالمحبوب، بل يكفي عقلاً تعلّقه بما يحتمل حصول المحبوب به، مثلاً لو أراد المولىٰ كتاب الوسائل من مكتبته والعبد لا يعرف كتاب الوسائل بالضبط، فالمولىٰ يقول: جئني بكتاب من المكتبة، فهو يأمره بذلك برجاء حصول محبوبه به بأن يتّفق صدفةً أن يختار العبد كتاب الوسائل، فالعبد يأتيه بكتاب، فإن اتّفق: أنّ الكتاب كان هو الوسائل، سقط الأمر بشخصه، ولم يتجدّد أمر آخر لحصول الغرض، والمأمور به كان هو جامع الإتيان بالكتاب الذي لم يكن بحدّه الجامعيّ محبوباً، ولم تكن خصوصيّة كتاب الوسائل داخلة تحت هذا الأمر، ولكن مع ذلك صحّ تعلّق الأمر به؛ لاحتمال حصول محبوبه بذلك، وإن اتّفق: أنّه أتىٰ بكتاب آخر غير الوسائل، سقط شخص الأمر لا محالة؛ لتعلّقه بالجامع بين ما أتىٰ به وغيره، لكنه يجدّد المولىٰ أمره، ويأمره بالإتيان بكتاب آخر غير الفرد الأوّل، فإذا أتىٰ صدفةً بالوسائل، سقط الأمر لا إلىٰ بدل، وإلّا أمره بأمر ثالث، وهكذا، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل، فهو يأمر بجامع الصلاة برجاء حصول الحصّة المطلوبة وهي الصلاة

Scanned by CamScanner

القربيّة، فإن حصلت سقط الأمر لا إلىٰ بدل، وإن أتىٰ بحصّة أُخرىٰ
الأمر، وهكذا.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ ما نحن فيه شبيه بما لو فرض: أنّ الأب أمر
بشيء سهل لا غرض للمولىٰ فيه بداعي أن يعوّده علىٰ التحرّك بأوا
يستطيع بعد ذلك حمله علىٰ الأُمور الشاقّة المفيدة مثلاً، فهو يأمره ب
وينتظر ليرىٰ: أنّه هل يأتي به بمحرّكيّة الأمر، أو لا، فإن أتىٰ الابن
الأمر، فقد حصل المطلوب، وكان ذلك نوع ترويض للابن، ولو اتّفق
الابن أتىٰ بذلك الشيء بداعٍ آخر غير أمر الأب، اضطرّ الأب إلىٰ أن
ثانية، وهكذا إلىٰ أن يرىٰ ابنه قد تحرّك بأمره.

والمولىٰ لو كان مع العبد في الأوامر الشخصيّة، وتعلّق غرضه بالعم
أمكنه أن يصل إلىٰ مطلوبه عن طريق أن يأمره بذات العمل ويصبر، فإن
بالعمل بداعٍ غير قربيّ، يأمره مرّةً أُخرىٰ، وهكذا إلىٰ أن يصل إلىٰ مطا
في الأوامر الكلّيّة المجعولة بنحو القضايا الحقيقيّة لا يمكن ذلك؛ إذ لي
يمشي مع العبد حتّىٰ يأمره كلّ حين حينما يراه أتىٰ بالعمل لا بقصد القر
وصوله إلىٰ المطلوب هو أن يأمره أمراً كلّيّاً، وينصب قرينة عامّة علىٰ أن
له توجّهات عديدة متىٰ ما أتىٰ العبد بالفعل لا بقصد القربة، فيعرف العبد
بالفعل لا بقصد القربة كان للأمر توجّه آخر إليه، وهكذا، فلا يستطيع أن
عهدة هذا الأمر إلّا بأن يأتي بالعمل بقصد القربة بالرغم من أنّه تعلّق بذ
وذلك لأنّه يتجدّد متىٰ ما أتىٰ بمتعلّقه بلا قصد القربة، فهذا يعطي نفس ن
كان الأمر متعلّقاً بالفعل المقيّد بقصد القربة، ولهذا يصحّ عرفاً أن تبيّن ها
العامّة بلسان تقييد متعلّق الأمر، فيقال: «صلِّ بقصد القربة»، فهذا تـقييد
مقام الإثبات كاشف عن تجدّد الأمر بحسب مـقام الثـبوت لا تـقيّده،

والتقييد متباينان ثبوتاً، والثاني مستحيل، والأوّل ممكن، بل واقع، وهو الفارق الثبوتيّ بين الأمر التعبّديّ والأمر التوصّليّ بالنحو الذي عرفت، ولكن بحسب مقام الإثبات هناك تعبير واحد يصلح أن يكون بياناً لكلّ من هذين المطلبين الثبوتيّين اللذين أحدهما مستحيل وهو التقييد، والآخر ممكن وهو التجدّد، وحيث إنّ التقييد الإثباتيّ بيان عرفيّ للتجدّد، كفىٰ ذلك في الوصول إلىٰ ما هو المهمّ من هذا البحث من نفي القربيّة بالإطلاق، كما سوف يأتي حينما ندخل في صلب البحث.

والمتحصّل من كلّ ما ذكرناه: أنّ الأمر التعبّديّ من زاوية عالم الثبوت والحقيقة عبارة عن الأمر المتجدّد بالتفصيل الذي عرفت، ومن زاوية عالم الإثبات عبارة عن الأمر المتقيّد بقصد القربة. هذا.

وبالإمكان أن يقال: إنّ التقييد الثبوتيّ بقصد القربة الذي قلنا: إنّه محال ليس محالاً علىٰ الإطلاق ومن كلّ آمر، بل هو محال استحالة مقيّدة. وتوضيح ذلك: أنّ بعض المحالات مستحيل من أيّ فاعل كالجمع بين الضدّين، فإنّه مستحيل من أيّ فاعل ذكيّاً كان أو بليداً، مطّلعاً علىٰ بعض الأُمور أو لا، وهناك بعض استحالات تختصّ ببعض الأشخاص، مثلاً العبد المشلول يستحيل توجّه الأمر إليه من قبل المولىٰ الذي يعرف أنّه مشلول، ولكن لا يستحيل من مولىً يتخيّل أنّه في تمام الصحّة والسلامة.

فهل الاستحالة فيما نحن فيه استحالة مطلقة، أو مقيّدة؟

لابدّ أن ننظر إلىٰ براهين هذه الاستحالة لكي نعرف أنّها مطلقة أو مقيّدة، فنقول: قد مضىٰ منّا اختيار براهين أربعة لإثبات استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، والبرهان الثاني وهو لزوم التهافت في اللحاظ ينتج استحالة مطلقة، فإنّ التهافت في اللحاظ مستحيل من أيّ شخص كان، وأمّا إذا تخلّصنا من هذا البرهان ولو

Scanned by CamScanner

بحمل الأمر علىٰ طبيعيّ الأمر، فنبقىٰ نحن وباقي البراهين، وهي تنتج استحال

أمّا البرهان الأوّل، فكان حاصله: أنّه يلزم أخذ نفس الأمر ـ علىٰ ح
المحقّق النائينيّ ﷺ ـ أو أخذ وصوله ـ علىٰ حدّ تعبيرنا ـ في موضوع الأم
كان يلزم ذلك لئلّا يلزم التكليف بغير المقدور، فكان يقال مثلاً: إنّ الأمر
القبلة، فكما أنّ القبلة أمر غير اختياريّ لابدّ من فرضه مفروض الوج
الموضوع كذلك الأمر، فببرهان استحالة التكليف بغير المقدور لابدّ من
الأمر، ومن الواضح: أنّ هذا إنّما يأتي في حقّ مولىً التفت إلىٰ هذه النكتة ك
الذي لا تخفىٰ عليه خافية، أو كالأُصوليّ الدقيق الملتفت إلىٰ هذه النكات،
كان المولىٰ من قبيل العلماء الذين لم يلتفتوا إلىٰ ذلك فضلاً عن الإنسان
العاديّ، فلا يستحيل صدور الأمر منه بالعمل القربيّ بقيد القربة من دون أخ
أو وصوله في موضوع الحكم؛ إذ لا يدري أنّ هذا تكليف بغير المقدور.

وأمّا البرهان الثالث والرابع، فأيضاً حالهما حال البرهان الأوّل؛ إذ قد
فيهما: أنّ الأمر المتعلّق بقصد القربة يستحيل محرّكيّته، فكلّ مولىً التفت إل
استحال منه جعل هذا الأمر، أمّا من خُيِّل له بسذاجيّته العرفيّة أنّ الأمر ا
المتعلّق بقصد القربة حاله حال الأمر الضمنيّ المتعلّق بالركوع والسجود
محرّكاً، فيعقل صدور الأمر منه بداعي التحريك وإن كان العبد خارجاً لا
إلّا من الأمر الضمنيّ الآخر، وهو الأمر بأصل الفعل دون الأمر بقصد الأمر.

إذن، فهذه التقريبات كلّها تنتج الاستحالة في حقّ الملتفت إلىٰ هذه النكـ
فصحّ أن نقول: إنّ أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر ثبوتاً معقول من الإنسان ا
وإن كان غير معقول من الأُصوليّ الدقيق والشارع، وهذا يؤكّد أنّ المولىٰ ا
وإن كان يعرف دقّةً أنّ الصحيح هو التجدّد لا التقييد، ولكن من حقّه إثب
يتكلّم بلسان التقييد؛ حيث إنّ المولىٰ العرفيّ في مقام البيان يتابع العرف.

Scanned by CamScanner

هل الأصل في الواجبات التعبّديّة أو التوصّليّة؟

وبعد هذا ننتقل إلىٰ صلب البحث، وهو: أنّ الأصل في الواجبات هل هو التعبّديّة أو التوصّليّة؟

والكلام يقع في مقامين: أحدهما في الأصل اللفظيّ، والآخر في الأصل العمليّ:

الأصل اللفظيّ:

أمّا المقام الأوّل: وهو الكلام في الأصل اللفظيّ، فيقع البحث فيه في مرحلتين: الأُولىٰ في الإطلاق اللفظيّ، والثانية في الإطلاق المقاميّ:

الإطلاق اللفظيّ:

أمّا المرحلة الأُولىٰ: وهي الإطلاق اللفظيّ، فنقول:

أمّا علىٰ مسلك من قبيل مسلك السيّد الأُستاذ ـ دامت بركاته ـ القائل بمعقوليّة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، وأنّه بذلك يختلف التعبّديّ عن التوصّليّ، فلا إشكال في تماميّة الإطلاق اللفظيّ لنفي التعبّديّة؛ فإنّ حالها حال بقيّة القيود والأجزاء التي تنفىٰ بالإطلاق كما هو واضح.

وأمّا علىٰ مسلكنا: من أنّ الأمر التعبّديّ كالتوصّليّ متعلّق بذات الفعل، وإنّما يختلف عنه في تجدّد الأمر إذا لم ياتِ بقصد القربة بالنحو الذي عرفت، فأيضاً يتمّ التمسّك بالإطلاق اللفظيّ لنفي التعبّديّة، وذلك بأحد تقريبين:

الأوّل: أنّ قصد القربة وإن لم يكن قيداً في متعلّق الأمر ثبوتاً، لكنّه يعتبر قيداً له إثباتاً، ويكون بيان التجدّد في نظر العرف وبلسان عرفيّ بالتقييد، إذن فالعرف يجري مقدّمات الحكمة لنفي هذا القيد، وبذلك تثبت التوصّليّة.

Scanned by CamScanner

الثاني: أنّه حتّىٰ لو فرض: أنّ بيان هذا التجدّد في الأمر التعبّديّ ليس بلسان التقييد إثباتاً، وفرض: أنّ العرف يفرّق بين التقييد بقصد القربة وتجدّد الأمر، ويبيّن كلّاً منهما إثباتاً ببيان خاصّ، قلنا: إنّ هذا التجدّد يعتبر مؤونة زائدة تحتاج إلىٰ بيان زائد. وأمّا أصل الأمر فلا يقتضي أزيد من طلب الطبيعة بنحو صرف الوجود، فافتراض اشتمال الخطاب علىٰ أوامر متبادلة مطلب إضافيّ يحتاج إلىٰ بيان إضافيّ، وحينما يقتصر المتكلّم علىٰ مجرّد ذكر الأمر الذي لا يتطلّب أزيد من طلب الطبيعة بنحو صرف الوجود ينفيٰ التجدّد بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وأصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات، وذلك يكون من سنخ تعيين طلب صرف الوجود في مقابل طلب مطلق الوجود في صيغة الأمر بمقدّمات الحكمة.

وأمّا علىٰ مسلك التفصيل بين خصوص قصد الأمر وجامع قصد القربة، وأنّ الأوّل لا يعقل أخذه في متعلّق الأمر والثاني يعقل أخذه فيه، فلا إشكال في أنّه ينفيٰ أخذ جامع قصد القربة في متعلّق الأمر بالإطلاق؛ لأنّ حاله حال سائر القيود.

وأمّا أخذ خصوص قصد الأمر، فأيضاً يمكن نفيه بالإطلاق من باب: أنّه لو كان دخيلاً ولا يمكن للمولىٰ أخذه، كان عليه أن يأخذ ـ علىٰ الأقلّ ـ جامع قصد القربة إن كان في مقام البيان؛ لأنّ هذا ممكن له، وبذلك يقترب إلىٰ مطلوبه الحقيقيّ، فعدم أخذ هذا الجامع في مقام الإثبات يشكّل ظهوراً إطلاقيّاً في أنّه لا جامع القربة دخيل في المقصود ولا خصوص قصد الأمر.

نعم، لو أخذ جامع القربة، فقال مثلاً: «صلِّ بنيّة حسنة»، واحتملنا دخل خصوص قصد الأمر، لم يمكن نفيه بالإطلاق علىٰ ما يأتي إن شاء الله.

وأمّا علىٰ مسلك صاحب الكفاية والمشهور: من أنّ الأمر التعبّديّ فرقه عن التوصّليّ ـ مع كونهما متعلّقين بذات الفعل ـ هو: أنّ الأمر التعبّديّ نشأ من غرض لا يحصل إلّا مع قصد القربة، فلا يسقط الأمر بمجرّد الإتيان بذات الفعل، فهل

Scanned by CamScanner

يمكن التمسّك بالإطلاق اللفظيّ لنفي التعبّديّة، أو لا؟

هنا ثلاثة اعتراضات رئيسة علىٰ التمسّك بالإطلاق:

الاعتراض الأوّل: أنّه لا يمكن أن يستكشف من إطلاق الخطاب وعدم تقييده إطلاق الأمر ثبوتاً؛ لأنّه بعد أن استحال تقييد الأمر ثبوتاً بالتعبّديّة استحال الإطلاق ثبوتاً، ومن هنا ندخل في أنّ استحالة التقييد هل توجب استحالة الإطلاق، أو لا؟ فنقول:

إنّ دعوى: كون استحالة التقييد مستلزمة لاستحالة الإطلاق لها صيغتان:

الصيغة الأُولىٰ: أن يقال: إنّه إذا استحال تقيّد الحكم بقيد من القيود، استحال شمول الحكم لذلك المقيّد بالإطلاق أيضاً، وهذه الكبرىٰ تامّة في بعض ملاكات استحالة التقييد، وغير تامّة في بعضها.

وتوضيح ذلك: أنّ استحالة التقييد لها عدّة ملاكات:

الأوّل: عدم صلاحيّة ذات المقيّد لكونه موضوعاً للحكم، من قبيل تقييد الصلاة بالعاجز، فإنّ ذلك مستحيل، وملاك الاستحالة: أنّ ذات العاجز يستحيل أن يقع موضوعاً للأمر، وهذا الملاك كما يوجب استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق في عرض استحالة التقييد، أي: أنّ الإطلاق والتقييد مستحيلان بنكتة واحدة، وهي كون ذات المقيّد غير قابل لثبوت الحكم عليه، فكما لا يمكن ثبوت الحكم عليه بالخصوص كذلك لا يمكن شمول الحكم له بالإطلاق، بأن يحكم مثلاً بالصلاة علىٰ مطلق المكلّف سواء كان قادراً علىٰ الصلاة أو عاجزاً عنها.

الثاني: عدم مقسميّة الطبيعة من قبيل تقييد حرمة شرب الخمر بالخمريّة، فإنّ هذا مستحيل، فإنّ الخمر ليس مقسماً للخمريّة وعدم الخمريّة. وهذا الملاك أيضاً بنفسه يوجب استحالة الإطلاق كما يوجب استحالة التقييد، فلا يمكن أن تكون حرمة شرب الخمر شاملةً لفرض الخمريّة بالإطلاق كما لا يمكن أن تكون مختصّة

Scanned by CamScanner

به بالتقييد، فكما لا يمكن أن يقال: «يحرم شرب الخمر إذا كان خمراً» كذلك لا يمكن أن يقال مثلاً: «يحرم شرب الخمر سواء كان خمراً أو لا»، فإنّ الإطلاق والتقييد كليهما فرع كون الطبيعة مقسماً لوجود القيد وعدمه.

الثالث: استحالة نتيجة التقييد، وهي قصر الحكم علىٰ المقيّد وحبسه عليه، من قبيل أن يقال مثلاً: إنّ الخطاب بالفروع لا يمكن أن يقيّد بخصوص الكفّار؛ لأنّه لو قيّد بذلك لزم قصر الحكم علىٰ الكافر. وهذا ينتج لغويّة الخطاب؛ لأنّ الكافر منكر للأساس، فيكون الخطاب مستهجناً.

وهذا الملاك غير موجود في الإطلاق؛ إذ ملاك الاستحالة هو قصر الحكم وحبسه، وهو غير ثابت في الإطلاق، فمثلاً لو أوجب الصلاة بنحو يشمل الكافر والمسلم، لم يكن مستهجناً.

ولا يخفىٰ: أنّ الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة التي اخترناها لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه راجع إلىٰ استحالة نتيجة التقييد، حيث إنّ الحكم يصبح مقصوراً علىٰ فرض وجود الأمر ـ علىٰ حدّ تعبير المحقّق النائينيّ ـ أو علىٰ فرض وصوله ـ على حدّ تعبيرنا ـ ويتوقّف عليه، وذلك يستلزم الدور مثلاً.

الرابع: أن يكون ملاك الاستحالة قائماً بالتقييد بما هو تقييد بقطع النظر عن نتائجه ومقدّماته، كأن يقال: إنّ تقييد الحكم بخصوص العالم به مستحيل بناءً علىٰ ما يقال: من أنّ العلم بالحكم لا يعقل أخذه في موضوع ذلك الحكم، فالمحذور ليس في أنّ ثبوت الحكم لذات العالم مستحيل، وإنّما المحذور في نفس التقييد، وعندئذٍ إن قلنا: إنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، فقد يقال باستحالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق هو كلّ التقييدات، ومنها هذا التقييد المستحيل.

وبكلمة أُخرىٰ: إنّ المحال عبارة عن لحاظ القيد الفلانيّ، ولا يختلف الحال في ذلك بين أن يلحظ ذلك القيد وحده أو يلحظ ذلك القيد ويلحظ نقيضه أيضاً، لكن

Scanned by CamScanner

على ما هو الحقّ: من أنّ الإطلاق عبارة عن تعرية الخطاب عن التقييدات، فملاك استحالة التقييد لا يوجب استحالة الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق لا يستلزم لحاظ القيد الذي يكون لحاظه مستحيلاً. هذا.

وإنّما قلنا: إنّه بناءً على أنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود قد يقال باستحالة الإطلاق، ولم نقل: إنّه بناءً عليه يستحيل الإطلاق حتماً؛ لأنّ في ذلك تفصيلاً. توضيحه: أنّ القول بأنّ الإطلاق جمع بين القيود ينبغي أن يكون المقصود منه: أنّه جمع بين القيود في مقام اللحاظ، أي: يلحظ كلّ القيود حتّى ينتج نفي دخل أيّ قيد من القيود، لا أنّه جمع بين القيود في مقام التقييد حقيقة؛ إذ هذا واضح البطلان. وإن شئت فعبّر بأنّ الإطلاق جمع بين القيود تصوّراً ولحاظاً لا تصديقاً، وعندئذٍ فملاك الاستحالة إن كان قائماً بالتقييد تصوّراً ولحاظاً كما هو الحال في الوجه الثاني من الوجوه التي اخترناها لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه الذي كان عبارة عن لزوم التهافت في اللحاظ، لزم كون الإطلاق أيضاً مستحيلاً بنفس الملاك. وإن كان قائماً بالتقييد تصديقاً كما هو الحال في الوجهين الأخيرين من الوجوه المختارة لاستحالة أخذ قصد الأمر في متعلّقه اللذين مرجعهما إلى استحالة المحرّكيّة نحو قصد الأمر، فهذا الملاك لا يسري إلى الإطلاق.

٩١/٤/١٧

هذا تمام الكلام في كبرى استحالة الإطلاق عند استحالة التقييد بصيغتها الأُولى. هذا.

ومن أثبت استحالة تقييد متعلّق الأمر بقصد القربة لا يمكنه أن يستفيد بذلك من هذه الكبرى، أي: كبرى أنّ استحالة التقييد تستلزم استحالة شمول الحكم لذات المقيّد بالإطلاق لإثبات عدم إمكان نفي التعبّديّة بالإطلاق؛ فإنّه لو فرضنا: أنّ ملاك استحالة التقييد في المقام هو أحد الملاكين الأوّلين المقتضيين لاستحالة

شمول الحكم لذات المقيّد بالإطلاق، وغضضنا النظر عن أنّ ملاك استـ
بكلّ براهينها الماضية إنّما يرجع إلىٰ أحد الملاكين الأخـيرين غـير ا
لاستحالة الإطلاق، قلنا: إنّ هذا لا يفيد لإثبات المدّعىٰ مـن عـدم إم
التعبّديّة بالإطلاق، فإنّ استحالة التقيّد بالتعبّد تنتج بناءً علىٰ هذه الصي
شمول الحكم للحصّة التعبّديّة، بينما المقصود: إنّما هو إثبات استحالة نف
بالإطلاق، وأنت ترىٰ أنّ شـمول الحكـم للـحصّة التـعبّديّة غـير نـفي
بالإطلاق.

نعم، كان بالإمكان الاستفادة من هذه الكبرىٰ لإثبات المدّعىٰ عن
إثبات استحالة تقييد الأمر بالتعبّديّة، وذلك بأن يقال: إنّ تقييد الأمر بع
الفعل بالداعي القربيّ مستحيل؛ إذ يلزم مـنه لغـويّة الأمـر، إذن فشـمو
بالإطلاق لهذا المقيّد وهو العمل غير القربيّ مستحيل، وعليه، فلا يـمكن
التوصّليّة ونفي التعبّديّة بالإطلاق، وبهذا يتوصّل إلىٰ النتيجة من دون إتعا
في سبيل إثبات استحالة تقييد متعلّق الأمر بقصد القربة، إلّا أنّ ملاك الاس
هو أحد الملاكين الأخيرين دون الأوّلين، فلا تثبت بذلك استحالة الإطلا

الصيغة الثانية: هي الصيغة التي طـرحـها المـحقّق النـائينيّ رحمه الله[1]، و
استحالة التقييد بشيء تستلزم استحالة الإطـلاق النـافي لخـصوصيّة ذل
الموجب لشمول نقيضه، وهذا غير استحالة الإطلاق بمعنىٰ شمول ذات الم
هي الصيغة الأُولىٰ كما هو واضح، وهذه الصيغة لو تمّت كبراها تثبت المد

---

(١) راجـع أجـود التـقريرات، ج ١، ص ١٠٥ ـ ١١٠، وص ١١٣ بـحسب
المشتملة علىٰ تعليق السيّد الخوئيّ رحمه الله، وفوائد الأُصـول، ج ١، ص ١٤٦ ـ ١٥٢

Scanned by CamScanner

المقام بعد فرض استحالة التقييد بالقربة، وهو عدم إمكان نفي القربيّة بالإطلاق؛ لأنّ التقييد بالقربيّة مستحيل، فنفي هذا القيد وشمول الحصّة التوصّليّة أيضاً مستحيل، وهو المطلوب.

أمّا لماذا تستلزم استحالة التقييد بالقربة استحالة الإطلاق بهذا المعنىٰ، فهذا ما يمكن بيانه بعدّة بيانات:

البيان الأوّل: أن يقال: إنّ استحالة التقييد توجب استحالة الإطلاق، لا من باب: أنّ نفس ملاك استحالة التقييد يوجب استحالة الإطلاق أيضاً في عرض استحالة التقييد كما كنّا نقوله في الصيغة الأُولىٰ، ونقوله في البيانين التاليين، بل بنكتة تكون عبارة المحقّق النائينيّ﵀ نصّاً فيها، وهي: أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالإطلاق هو عبارة عن عدم التقييد في موضع قابل للتقييد، فإذا استحال التقييد، استحال الإطلاق.

البيان الثاني: ما يستلمح من كلمات المحقّق النائينيّ﵀ أيضاً وإن لم يكن كلامه نصّاً فيه، وهو أن يقال: إنّ التقييد بشيء وكذلك الإطلاق بمعنىٰ رفض ذلك القيد فرع مقسميّة الطبيعة لواجد القيد وفاقده، فإن لم تكن مقسماً لذلك، استحال أخذ القيد، واستحال رفضه، والطبيعة لا تقبل الانقسام إلىٰ ما يؤتىٰ بها بقصد الأمر وما يؤتىٰ بها لا بقصد الأمر إلّا في طول الأمر، وفي المرتبة السابقة علىٰ الأمر لا تكون الطبيعة مقسماً لذلك حتّىٰ يعقل تعلّق الأمر بها مقيّدة بقصد الأمر أو مطلقة، والانقسامات التي تكون من هذا القبيل تسمّىٰ بالانقسامات المتأخّرة في مقابل مثل انقسام الصلاة الى الصلاة في البيت والصلاة في المسجد أو في مكان

البيان الثالث: مبنيّ علىٰ أمرين:

١ ـ إنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في عالم التصوّر واللحاظ، بمعنى: أنّه عبارة عن إسراء الحكم إلىٰ تمام الحالات من قبيل العموم، بحيث إنّ الحالات بما هي حالات منظور إليها في المرتبة السابقة علىٰ الحكم كما في «أكرم كلّ عالم»، حيث تلحظ فيه الحصص والأفراد أوّلاً، ثُمّ يجرىٰ عليها الحكم ثانياً.

٢ ـ إنّ المحذور في أخذ قصد القربة قيداً في متعلّق الأمر هو محذور لحاظيّ، وهو: أنّ المولىٰ يستحيل أن يلحظ قصد القربة في مرتبة معروض الأمر؛ لأنّ قصد الأمر يرىٰ في طول الأمر، فلا يمكنه لحاظه في مرتبة سابقة عليه؛ للزوم التهافت في اللحاظ، إذن فالتقييد مستحيل للزوم التهافت في اللحاظ، والإطلاق أيضاً مستحيل؛ لأنّه عبارة عن الجمع بين القيود، فأيضاً يلزم لحاظ قصد الأمر قبل الأمر الذي قد فرضنا استحالته.

وهذه التقريبات كلّها باطلة:

أمّا التقريب الثالث: فلبنائه علىٰ مقدّمة غير صحيحة[1]، وهي: كون الإطلاق

---

(١) هذه مناقشة في المقدّمة الأُولىٰ، وأمّا المناقشة في المقدّمة الثانية بمنع كون المحذور هو المحذور اللحاظيّ؛ لافتراض: أنّ العبادة إنّما تحتاج إلىٰ قصد مطلق الأمر لا قصد خصوص شخص الأمر، أو لافتراض: أنّ العبادة إنّما تحتاج إلىٰ جامع القصود القربيّة مثلاً، فيمكن غضّ النظر عنها هنا؛ لأنّه ليس المقصود هنا التكلّم في أصل مبنىٰ استحالة أخذ قيد القربة في المقام، وأنّ هذه الاستحالة بأيّ ملاك هي.

بل بالإمكان أن يقال: إنّه مع فرض الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود في اللحاظ كما هو مقتضىٰ المقدّمة الأُولىٰ لا ينفع في مقام دفع المحذور افتراض: أنّ قصد القربة هو جامع قصد الأمر، أو جامع القصود القربيّة لا خصوص قصد شخص هذا الأمر؛ فإنّ هذا بنفسه إطلاق

Scanned by CamScanner

جمعاً بين القيود، بل الإطلاق قصر النظر على الطبيعة من دون ملاحظة أمر زائد، وقد ذكرنا في بحث المطلق والمقيّد الفرق بين العموم والإطلاق، وأنّه في الأوّل يلحظ الحصص، وفي الثاني يلحظ ذات الطبيعة مع رفض القيود.

وأمّا التقريب الثاني: وهو عدم مقسميّة الطبيعة قبل الأمر للعمل بقصد الأمر والعمل بلا قصد الأمر، فيرد عليه: أنّه لو كان برهان استحالة أخذ قصد الأمر قيداً في متعلّق الأمر عدم المقسميّة، لصحّ أن يقال: إنّه لا يتمّ الإطلاق أيضاً في مقابل التقييد بقصد الأمر، ولكن لو قبلنا استحالة التقييد، فإنّما هو بأحد البراهين الأربعة الماضية.

وأمّا القول بأنّ الطبيعة في المرتبة السابقة ليست مقسماً لقصد الأمر وعدمه، وإنّما التقسيم في طول الأمر، فغير صحيح، فإنّ ما في طول الأمر إمكان وقوع القسمين خارجاً لا المقسميّة المفهوميّة، فالطبيعة في المرتبة السابقة عن عروض الأمر عليها ـ وبغضّ النظر عن الأمر ـ لا يمكن وجود حصّتين منها خارجاً: إحداهما بقصد الأمر، والأُخرىٰ لا بقصد الأمر؛ إذ المفروض عدم الأمر، وإنّما يمكن ذلك بعد الأمر. وأمّا انقسام الطبيعة مفهوميّاً بمعنىٰ مصداقيّة كلّ من الحصّتين للطبيعة، لا بمعنىٰ الوجود خارجاً، فهذا ثابت قبل الأمر؛ فإنّ الحصّة المأتيّ بها بقصد الأمر صلاة علىٰ أيّ حال، والحصّة المأتيّ بها لا بقصد الأمر أيضاً صلاة علىٰ أيّ حال، ومصداقيّة كلّ من الحصّتين للطبيعة مفهوماً ذاتيّة لها وليست في طول الأمر، ومناط المقسميّة هو مصداقيّة الحصّتين للطبيعة مفهوماً وذاتاً، لا إمكان الوجود خارجاً.

وأمّا التقريب الأوّل: وهو دعوىٰ استحالة الإطلاق باستحالة التقييد؛ لكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيمكن الاعتراض عليه بعدّة إشكالات، أهمّها إشكالان:

Scanned by CamScanner

الإشكال الأوّل: الجواب الحلّيّ، وهو: أنّنا ننكر كون التقابل بينه
والملكة.

وتوضيح ذلك: أنّه في الواقع ليست المسألة مسألة لغويّة كما في
كلمة «الأعمىٰ» لغةً لنرجع إلىٰ اللغة أو العرف لنرىٰ: هل معنىٰ الإطلا
مطلقاً، أو عدمه في مورد قابل للتقييد، وإنّما المسألة مسألة واقعيّة
هي تلك النكتة التي بها يحصل سريان الطبيعة إلىٰ تمام الأفراد؟ وهي
بالإطلاق، وقد مضىٰ: أنّ في ذلك مسلكين:

أحدهما: أنّ القابليّة الشأنيّة للطبيعة للانطباق هي المقتضية للسريا
تقترن بمانع، وهو لحاظ القيد، ومع عدم المانع يؤثّر المقتضي أثره. إذ
للسريان دائماً محفوظ، فإنّه ذاتيّ للطبيعة لا يمكن سلخه عنها، فيكفي
الإطلاق عدم المانع، أي: عدم لحاظ القيد الذي هو نقيض لحاظ الق
فرق بين إمكان التقييد وعدمه، فالتقابل بينهما تقابل السلب والإيجا
العدم والملكة، ومع استحالة التقييد ثبوتاً يتعيّن الإطلاق ثبوتاً.

وثانيهما: أنّ قابليّتها الذاتيّة للانطباق لا تقتضي الانطباق، بل لابد
التطبيق الفعليّ حتّىٰ تسري بالفعل، وعليه فالتقابل بينهما تقابل التضا
العدم والملكة؛ فإنّ التقييد عبارة عن لحاظ القيد، والإطلاق عبارة عن
القيد ورفضه، فهو أمر وجوديّ في مقابل التقييد، ولا نتصوّر فرضاً ثا
بحيث يكون التقابل معها تقابل العدم والملكة.

والإشكال الثاني: اعتراض نقضيّ، وحاصله: أنّه لو سلّم: أنّ استحا
توجب استحالة الإطلاق، ففي محلّ الكلام يوجد تقييدان متقابلان، و
كلّ منهما إطلاق: أحدهما تقييد الصلاة بقصد الأمر، والثاني تقييدها بدوا
وفي مقابل الأوّل رفض أخذ قصد الأمر، وفي مقابل الثاني رفض أخذ

Scanned by CamScanner

النفسانيّ. والتقييد بأخذ قصد الأمر مستحيل، فيستحيل أيضاً رفض أخذه الذي ينتج الشمول للحصّة غير القربيّة، فلا يشمل تلك الحصّة. والتقييد بغير قصد القربة أيضاً مستحيل؛ فإنّ من المستحيل للمولىٰ أن يأمر عبده بالصلاة لا بقصد أمره؛ لأنّه يلغو الأمر؛ إذ لو صلّىٰ لا بسبب هذا الأمر، لم يؤثّر الأمر في حقّه، ولو صلّىٰ بسبب الأمر، لم يقبل المولىٰ منه الصلاة، إذن فالإطلاق المقابل له أيضاً مستحيل، أي: أنّ رفض أخذ الداعي النفسانيّ المنتج للشمول للعمل القربيّ مستحيل، فيصبح كلا التقييدين والإطلاقين مستحيلاً، فيصبح الواجب سنخ طبيعة مهملة لا تنطبق لا علىٰ هذه الحصّة، ولا علىٰ تلك الحصّة، وفيما لا يراد جعله قربيّاً لا يمكن رفع الإهمال بمتمّم الجعل أيضاً؛ لأنّ التقييد بغير داعي الأمر بمتمّم الجعل أيضاً مستحيل؛ إذ يوجب لغويّة الأمر، فيصبح الإطلاق للحصّة القربيّة بمتمّم الجعل مستحيلاً أيضاً؛ لأنّ الإطلاق يستحيل حيث يستحيل التقييد حسب الفرض، فسوف يبقىٰ الجعل مهملاً إلىٰ أن يرث الله الأرض وتمام من عليها من الأُصوليين، فهذا البرهان يؤدّي إلىٰ سفسطة من هذا القبيل في هذا الجعل[1].

---

(١) وهناك إشكال ثالث بلحاظ بعض المسالك أو الافتراضات في المقام، بيانه: أنّ من الواضح: أنّ المقصود بالملكة ليست هي القابليّة الفعليّة التامّة للشخص، وإلّا فالأعمىٰ أيضاً قد امتنع في حقه البصر ولو امتناعاً بالغير بوجه من الوجوه، فليس له قابليّة البصر، ومع ذلك يصدق عليه أنّه أعمىٰ، فلابدّ من فرض تضييق في دائرة القابليّة المشروطة، كأن يقال مثلاً بأنّ المقصود: القابليّة النوعيّة لا الشخصيّة، وحينئذٍ قد يقال في المقام: إنّ القابليّة النوعيّة محفوظة، أو يقال مثلاً بأنّ المقصود من القابليّة عدم استحالةٍ تشبه الاستحالة الذاتيّة، فالجدار ليس من شأنه أن يكون بصيراً؛ لأنّه ليس له في عالم الطبيعة علّة للبصر، فتشبه استحالة البصر بالنسبة إليه الاستحالة الذاتية، بينما الإنسان الأعمىٰ ←

Scanned by CamScanner

هذا تمام الكلام في الاعتراض الأوّل علىٰ التمسّك بالإطلاق لإثبات
علىٰ مسلك صاحب الكفاية والمشهور: من أنّ الفرق بين الواجب التعبّديّ
إنّما هو في الغرض من دون أيّ فرق في الجعل والمتعلّق، وقد تحصّل أنّه
الاعتراض الثاني: مبنيّ علىٰ عكس ما قرّر في الاعتراض الأوّل مو
الإطلاق ثبوتاً، فهنا يقال بضرورة الإطلاق ثبوتاً؛ لأنّ الأمر في مق
والثبوت يدور بين ثلاثة أُمور: التقييد، والأهمال، والإطلاق. فالتقييد
لمامرّ، وكذلك الإهمال مثلاً، فلابدّ من الإطلاق. وإذا كان الإطلاق ض
نكن بحاجة إلىٰ مقدّمات الحكمة لإثباته، ولكن هذا الإطلاق الثبوتيّ
بالبرهان لا ينفع لنفي التعبّديّة وإثبات التوصّليّة؛ لأنّ التعبّديّ والتوصّليّ
-بحسب المسلك المفروض فعلاً، وهو مسلك المشهور - بحسب ا
لا بحسب عالم الجعل، وكلا الجعلين متعلّقان بذات الفعل، إلّا أنّ الغر
التعبّديّ لا يحصل إلّا بقصد القربة، وفي التوصّلي يحصل بدونه، فإذا أرد
التوصّليّة فلابدّ من إثبات الإطلاق في الغرض.

ليس كذلك، وحينئذٍ نقول: إنّ عدم قابليّة الأمر لتقييد متعلّقه بقصد الأمر أشبه عا
الوجوه والفروض بعدم قابليّة الإنسان الأعمىٰ للبصر دون عدم قابليّة الجدار للب
جلّ براهين الاستحالة تتدخّل فيها مسألة عدم جواز الأمر بغير المقدور، أو عدم
الأمر بدون المحرّكيّة، فيجب أن نرى مثلاً: أنّ حقيقة الأمر هل هي التحريك حتّى
التقييد بما لا يمكن التحريك نحوه شبيها بالبصر بالنسبة للجدار، أو أنّ حقيقة الأمر
إلّا عبارة عن اعتبار ممكنٍ في ذاته، إلّا أنّه يفهم منه التحريك، فلا يصدر من ا
الملتفت (إذا حمل أمره علىٰ ظاهره) إلّا مع إمكانيّة التحريك حتّىٰ يصبح التقييد
شبيهاً بالبصر بالنسبة للأعمىٰ.

Scanned by CamScanner

فإن قيل: إنّ الإطلاق في الجعل يكشف عن إطلاق الغرض. قلنا: إنّه إنّما يكشف عن ذلك لو أمكنه أن لا يطلق الجعل فأطلق، فيكون ذلك كاشفاً عن إطلاق الغرض؛ لأنّ الجعل يتبع الغرض، أمّا إذا لم يمكنه عدم الإطلاق، فإطلاق الجعل لا يكشف عن إطلاق الغرض كما هو واضح.

وهذا الاعتراض تحقيقه يتوقّف علىٰ مطلب أشرنا إليه، وهو: أنّ المهمل بمعنىٰ الطبيعة التي لم يلحظ فيها التقييد ولا الإطلاق هل هو في قوّة المطلق؛ لأنّ الطبيعة بذاتها تقتضي السريان، وهو الذي سمّيناه بالإطلاق الذاتي، أو في قوّة المقيّد؟

فإن قلنا بأنّ المهمل في قوّة المطلق، صحّ هذا الاعتراض؛ إذ عندنا ـ في الحقيقة ـ شقّان: مقيّد ومطلق؛ لأنّ المهمل يرجع إلىٰ المطلق، فإذا امتنع التقييد وجب الإطلاق، وهذا الإطلاق الضروريّ في عالم الجعل لا يكشف عن الإطلاق الغرضيّ.

وإن قلنا بأنّ المهمل اللحاظيّ ليس في قوّة المطلق اللحاظيّ، بل في قوّة المقيّد اللحاظيّ، فحينئذٍ لابدّ أن نلاحظ البراهين التي بها برهنّا علىٰ استحالة التقييد اللحاظيّ وأخذ قصد القربة في متعلّق الأمر؛ لنرىٰ: هل تقتضي أيضاً استحالة المهمل الذي هو في قوّة المقيّد، أو لا؟

فإن اتّبعنا برهان لزوم الدور للمحقّق النائينيّ ﷺ اقتضىٰ ذلك استحالة الإهمال أيضاً؛ لأنّ المكلف لا يقدر عند الاهمال علىٰ الامتثال إلّا مع وجود الأمر ـ علىٰ حدّ تعبير المحقّق النائينيّ ﷺ ـ أو مع وصول الأمر ـ علىٰ حدّ تعبيرنا ـ وعليه، فأيضاً يجب الإطلاق؛ لأنّ المقيّد والمهمل كلاهما محال، ومع ضروريّة الإطلاق في الجعل لا يكون ذلك كاشفاً عن الإطلاق الغرضيّ الذي هو المقصود في المقام.

وإن اتّبعنا البراهين الثلاثة الأخيرة من البراهين التي اخترناها للاستحالة، فهي إنّما تبرهن علىٰ استحالة التقييد دون الإهمال الذي هو في قوّة التقييد، وعليه، فلا يتعيّن

Scanned by CamScanner

الإطلاق؛ إذ بعد استحالة التقييد يبقىٰ عندنا شيئان: الإهمال الذي هو في قوّة التقييد، والإطلاق، فإذا أمكن كلاهما واختار المولىٰ الإطلاق في عالم الجعل، كشف ذلك عن الإطلاق الغرضيّ؛ إذ لم يكن مجبوراً علىٰ اختيار الإطلاق، فالاعتراض لا يرد إذن.

فهذا الاعتراض وارد علىٰ تقديرين، وغير وارد علىٰ تقدير واحد؛ حيث إنّه يوجد عندنا ثلاثة تقديرات:

١ ـ كون المهمل في قوّة المطلق.

٢ ـ كون المهمل في قوّة المقيّد مع شمول برهان استحالة المقيّد للمهمل.

٣ ـ كون المهمل في قوّة المقيّد مع عدم شمول برهان استحالة المقيّد للمهمل.

وهذا الاعتراض يرد علىٰ التقديرين الأوّلين، ولا يرد علىٰ التقدير الثالث؛ وحيث إنّ الصحيح هو التقدير الأوّل، فالاعتراض تامّ.

الاعتراض الثالث: بعد التنزّل من الاعتراضين السابقين، وفرض: أنّ الإطلاق لا هو مستحيل ثبوتاً كما فرض في الاعتراض الأوّل، ولا واجب ثبوتاً كما فرض في الاعتراض الثاني، بل يكون أمر المولىٰ دائراً بين شيئين: مطلق لحاظيّ، ومهمل لحاظيّ في قوّة المقيّد، فحينئذٍ يقول صاحب هذا الاعتراض: إنّ الإطلاق لا يمكن إحرازه بمقدّمات الحكمة بحسب مقام الإثبات؛ إذ مرجع مقدّمات الحكمة إلىٰ دلالة عرفيّة وهي عدم التقييد في مقام التكلّم، ومن المعلوم: أنّ عدم التقييد التخاطبيّ إنّما تكون له دلالة عرفيّة علىٰ الإطلاق الثبوتيّ إذا أمكن للمولىٰ أن يقيّد في مقام التخاطب ولم يقيّد. أمّا مع عدم قدرته علىٰ ذلك كما لو أُخذ بفمه مثلاً ومُنع عن التقييد، فمن الواضح: أنّه لا يكون لعدم التقييد التخاطبيّ دلالة علىٰ الإطلاق الثبوتيّ، وهذا معناه: أنّ الإطلاق الحَكَميّ الإثباتيّ أُخذت فيه القابليّة، فما ادّعاه المحقّق النائينيّ ﷺ من أخذ القابليّة حيث كان نظره إلىٰ الإطلاق الثبوتيّ منعناه، أمّا لو كان نظره إلىٰ الإطلاق الإثباتيّ ومقدّمات الحكمة فنقبله، فإنّ

Scanned by CamScanner

الكاشف العرفيّ عبارة عن التقييد حينما يمكنه التقييد، وإلّا فلعلّه لم يقيّد من باب أنّه لم يتمكّن من ذلك، فليس كاشفاً عن الإطلاق.

وهذا البيان ـ بحسب الحقيقة ـ مبنيّ على أن يفرض: أنّ الدالّ عرفاً على الإطلاق إنّما هو عدم بيان التقييد مع إمكان بيانه. وأمّا لو قلنا: إنّ الدالّ عرفاً على الإطلاق عدم بيان ما يخالف الإطلاق ولو كان هو الإهمال الذي هو في قوّة التقييد بناءً على مبنى هذا الاعتراض، فالكاشف عن الإطلاق موجود، فإنّه وإن لم يكن يمكنه نصب القرينة على التقييد، ولكن كان يمكنه نصب القرينة على الإهمال ولم ينصب[1].

وقد اتّضح بكلّ ما ذكرناه: أنّه على مسلك المشهور لا يتمّ الإطلاق اللفظيّ[2].

---

(١) فمبنيّاً على ذلك لا يتمّ هذا الاعتراض، ولكن الاعتراض الثاني قد عرفت تماميّته.

هذا بناءً على التسليم بوجود عالم وسط بين عالم الغرض وعالم البيان اسمه عالم الجعل. وأمّا إذا أنكرنا ذلك، وقلنا: إنّ عالم البيان يكشف رأساً عن عالم الغرض، ففي عالم الغرض لا يتصوّر الإهمال، وينحصر الأمر في الإطلاق والتقييد، ولا يبقى موضوع للاعتراض الثاني، ولكن يتسجّل الاعتراض الثالث بلا إشكال، وهو: أنّ عدم التقييد عند عدم إمكانه لا يدلّ عرفاً على إطلاق الغرض.

(٢) لا يخفى: أنّه قد يقال بناءً على مسلك متمّم الجعل بتماميّة الإطلاق اللفظيّ، بدعوى: أنّ متمّم الجعل يبيّن عرفاً بلسان التقييد بقصد القربة. إلّا أنّ هذا لا يتمّ على

Scanned by CamScanner

الإطلاق المقاميّ:

وأمّا المرحلة الثانية: وهي الإطلاق المقام

لو فرضنا عدم تماميّة الإطلاق اللفظيّ كم

المسالك التي تكلّمنا عليها في الإطلاق اللفظ

نفي دخل قصد القربة في الغرض بالإطلاق ال

هناك تقريبان لإثبات الإطلاق المقاميّ:

التقريب الأوّل: أن نحصل علىٰ برهان لعد

المولىٰ، وذلك البرهان هو: أنّه لو كان دخيلاً

الخبريّة ببرهان استحالة نقض الغرض.

وهذا التقريب يتوقّف على كون عدم بيان الدخل ولو بالجملة الخبريّة نقضاً للغرض، وقد أوضح المحقّق العراقيّ ﷺ بهذا الصدد: أنّ لزوم نقض الغرض في المقام يتوقّف على أحد أمرين(١):

الأوّل: أن يقال: إنّ قصد القربة يكون من القيود المغفول عنها، ولا يلتفت إليه العرف عادةً، ولا يخطر على باله لدقّته.

وعليه، فلو كان دخيلاً في الغرض، وسكت عنه المولى ولو بنحو الإخبار فالناس بحسب طبعهم سوف لا يلتزمون به؛ إذ لا يخطر على بالهم احتمال دخله، وبهذا يفوت غرض المولى، فلزم نقض الغرض.

الثاني: أن يقال: إنّ الأصل العمليّ عند الشكّ في دخل قصد القربة في الغرض هو البراءة لا الاشتغال، فحتّى إذا كان قصد القربة قيداً لا يغفل عنه العرف، يلزم من عدم بيانه عدم التزام الناس به، وهو نقض للغرض.

فإن تمّ أحد الأمرين تمّ البرهان، وإلّا فلا يلزم من عدم الإخبار بدخل قصد القربة نقض الغرض؛ إذ لو كان قيد القربة ممّا يلتفت إليه الناس وكان الأصل فيه عند الشكّ هو الاشتغال، كان من حقّ المولى أن يعتمد في مقام استيفاء غرضه على أصالة الاشتغال من دون بيان شيء.

أقول: إنّ هذا التقريب للإطلاق المقاميّ يرد عليه اعتراضان:

الاعتراض الأوّل: أنّ هذا البرهان إنّما يتمّ لو أُحرز عدم بيان المولى لدخل قصد القربة إطلاقاً، بينما في الأغلب لا نحرز ذلك، وغاية ما نحرزه أنّ الآية

---

(١) الأمر الثاني غير موجود في المقالات. راجع المقالات، ج ١، ص ٢٤١ بحسب طبعة مجمع الفكر الإسلاميّ بقم، ويحتمل استفادته من نهاية الأفكار على تشويش في

Scanned by CamScanner

الفلانيّة أو الرواية الفلانيّة الآمرة بالعمل الفلانيّ لم تتضمّن ذكر دخل
في الغرض، وأمّا احتمال ذكر ذلك سابقاً أو لاحقاً في وقت آخر، فغالب
في النفس بلا دافع، ويكفي في عدم نقض الغرض من قبل المولىٰ ذك
منفصلاً، إذن فهذا التقريب لا يثبت الإطلاق المقاميّ بالنحو المطلوب، فإ
هو إثبات الإطلاق المقاميّ لشخص خطاب معيّن حينما نعرف ـ ولو
السكوتيّة للراوي ـ أنّه لم يذكر معه دخل قصد القربة، وهذا لا يثبت بهذ
وبكلمة أُخرىٰ: إنّه يوجد عندنا سكوتان عن ذكر دخل قصد القربة:
المطلق، ومطلق السكوت، والأوّل يكشف عن عدم الدخل ببرهان استح
الغرض، لكن لا سبيل لنا غالباً إلىٰ إحرازه، والثاني لنا سبيل إلىٰ إحرا
شهادة الراوي مثلاً، ولكن لا يكشف ببرهان استحالة نقض الغرض عن عدم

الاعتراض الثاني: مختصّ بكشف الإطلاق عن طريق دعوىٰ: أنّ قيد
ممّا يغفل عنه عادةً الناس، وهو: أنّ هذا التقريب إنّما يبرهن علىٰ أنّ قص
ليس شرطاً واقعيّاً، أي: دخيلاً في الغرض علىٰ الإطلاق؛ إذ لو كان كذلك
ترك ذكره نقضاً للغرض؛ لغفلة عامة الناس عنه، لكن يبقىٰ احتمال كونه
ذُكريّاً كبعض الشروط الأُخرىٰ التي تكون شرطاً عند التذكّر والالتفات، و
كان كذلك لم يكن ترك بيانه نقضاً للغرض؛ إذ من لا يلتفت إليه لا غرض في
للقربة، ومن يلتفت إليه من دون بيان المولىٰ لا حاجة إلىٰ البيان بالنسبة إليه،
قصد القربة شرط عند الذكر والالتفات: إمّا بمعنىٰ: أنّه شرط في حقّ من يلتفت
قصد القربة تصوّراً لو قيل بأنّ العرف بعيد عن تصوّره، فمع تصوّره يحتمل
الواجب به، فحال شرطيّة القربة حال مانعيّة نجاسة الثوب مثلاً المشر
بالالتفات إلىٰ النجاسة، أو بمعنىٰ: أنّه شرط

Scanned by CamScanner

علىٰ المسافر المشروط بالالتفات إلىٰ هذا الحكم ولو احتمالاً، والمرفوع عمّن تخيّل أنّ حكم المسافر هو حكم الحاضر.

وعلىٰ أيّ حال، فعلىٰ الأُصوليّين الملتفتين إلىٰ قصد القربة، وإلىٰ احتمال دخله أن يلتزموا به مثلاً، بينما المقصود هو نفي شرطيّة قصد القربة بالإطلاق المقاميّ مطلقاً.

التقريب الثاني: أن يقال: إنّ قوله مثلاً: «صلِّ» مفاده الأمر، وظاهر حال المولىٰ كونه في مقام بيان تمام ما يأمر به، لكن لا بأن يكون له نظرة استقلاليّة إلىٰ الأمر بأن يكون في مقام بيان تمام ما أمر به باعتباره بياناً للمأمور به، وإنّما يكون بظاهر حاله بصدد بيان تمام ما يأمر به باعتباره طريقاً إلىٰ بيان غرضه، فالأمر ملحوظ باعتباره كاشفاً عن الغرض، لا بما هو هو، فظاهر حال المولىٰ أنّه في مقام بيان تمام الغرض ولو لم يكن مدلولاً مطابقيّاً للأمر، فلو كان أمره قاصراً عن تمام غرضه؛ لعدم إمكان أداء تمامه بالأمر، ولكن بالإمكان تكميل أدائه بضمّ جملة خبريّة إلىٰ الأمر، لأكمل كلامه بضمّ ذلك الخبر إلىٰ هذا الأمر، فإن لم يصنع كذلك انعقد الإطلاق المقاميّ لنفي دخل قصد القربة، لا بلحاظ برهان نقض الغرض، بل بلحاظ ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام غرضه.

وهذا التقريب صحيح.

الأصل العمليّ:

وأمّا المقام الثاني: وهو الكلام في الأصل العمليّ، فالذي يتبادر إلىٰ الذهن بدواً: أنّ المقام صغرىٰ من صغريات الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، فحاله حال سائر موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين: من جريان البراءة، أو الاشتغال بحسب الخلاف المعروف.

ولكن تفصيل الكلام في ذلك: أنّه إن بنينا علىٰ إمكان تقيّد الأمر به، فحال

Scanned by CamScanner

المقام حال سائر موارد الدوران بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين، ف
بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بلحاظ نفس الأمر المتعلّق بالصلاة
قيد القربة أو أيّ قيد آخر مشكوك.

وأمّا بناءً علىٰ مختارنا: من أنّ الأمر التعبّديّ يرجع إلىٰ الأمر بال
متىٰ ما لم يصلِّ بقصد القربة، فإن قلنا في سائر موارد الدوران بين
بالبراءة، فلا إشكال هنا أيضاً في البراءة. أمّا البراءة العقليّة لو قيل به
وجوب الصلاة مرّةً ثانية بعد الإتيان بها من دون قصد القربة؛ لأنّ ا
بالدقّة العقليّة عبارة عن صلاة ثانية، وهذا تكليف زائد مشكوك م
وأمّا البراءة الشرعيّة فأيضاً تجري عن وجوب الصلاة مرّة أُخرىٰ؛
زائد مشكوك.

وبإمكانك أن تعبّر في البراءة الشرعيّة بأنّنا نجري البراءة عن الخ
القربة؛ لأنّ البراءة الشرعيّة تجري عن كلّ ما ينتج تسجيل الواقع علىٰ ع
فإنّ البيان العرفيّ للإلزام بصلاة أُخرىٰ كان عبارة عن إيجاب قصد القربة
الإثبات، والخطاب الإثباتيّ بقصد القربة يؤثّر[1] في تسجيل الواقع الذ
عبارة عن وجوب صلاة أُخرىٰ علىٰ المكلّف، فهو مرفوع بمثل حديث ال
هذا إذا بنينا علىٰ البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

وأمّا إذا بنينا علىٰ الاشتغال فيه، فهل تجري في ما نحن فيه أي
الاشتغال، أو لا موجب للاشتغال، بل نرجع إلىٰ البراءة؟

هذا يختلف باختلاف المسالك لإثبات الاشتغال في الأق
الارتباطيّين، وأهمّها مسالك أربعة:

---

(١) ولو باعتباره إخباراً عن الغير

Scanned by CamScanner

الأوّل: دعوىٰ: أنّنا نعلم إجمالاً بالأمر بالأقلّ بحدّه الأقلّيّ والأمر بالأكثر، أي: نعلم إجمالاً بشرط شيء، ولا بشرط.

وهذا الوجه بهذه الصياغة لا يأتي في المقام؛ للعلم بأنّ الأمر تعلّق بالمطلق، وإمكان إجراء البراءة عن أمر ثانٍ بالصلاة.

الثاني: أنّنا سلّمنا: أنّ العلم الإجماليّ منحلّ إلىٰ العلم بالأمر بالأقلّ والشكّ في الأمر بالأكثر علىٰ كلام وتفصيل في تقريب الانحلال، لكن بإتيانه بالأقلّ لا يقطع بالإتيان بما ينطبق الأمر بالأقلّ عليه، فإنّه إذا كان أمراً ضمنيّاً فهو غير متعلّق بالمطلق، بل متعلّق بالطبيعة المهملة التي هي في قوّة الجزئيّة، فلا تنطبق علىٰ الفاقد للجزء أو القيد المشكوك، ولابدّ له من تحصيل القطع بانطباق الأمر بالأقلّ الذي علم به تفصيلاً علىٰ فعله، وهذا لا يكون إلّا بأن يأتي بالأكثر.

وهذا التقريب بهذه الصياغة أيضاً لا يأتي في المقام؛ لأنّ الأمر متعلّق بالمطلق، ومنطبق علىٰ ما أتىٰ به حتماً، فليُجرِ البراءة عن أمر ثانٍ متعلّق بصلاة أُخرىٰ.

الثالث: أنّنا سلّمنا: أنّ الأمر بالأقلّ متعلّقه ـ علىٰ أيّ حال ـ هو ذات الأقلّ، وينطبق علىٰ ما أتىٰ به ولو لم يكن في ضمن الأكثر علىٰ تفصيل وكلام في محلّه، لكن لابدّ له من إحراز سقوط الأمر بالأقلّ حتّىٰ يرتاح، وسقوطه مشكوك فيه؛ إذ لو كان أمراً ضمنيّاً لكان ملازماً مع الأمر الضمنيّ الآخر في الثبوت والسقوط، ولا يسقط إلّا بإتيان الأكثر.

وهذا الكلام بهذه الصياغة أيضاً لا يأتي في المقام؛ لما عرفت: من أنّ الأمر الأوّل علىٰ مسلكنا يسقط بالإتيان بالفعل من دون قصد القربة، ويشكّ في تجدّد أمر جديد بالفعل، فليُجرِ البراءة عنه.

الرابع: أنّه لابدّ له من الجزم بتحصيل غرض المولىٰ، والأمر بالأقلّ إذا كان في ضمن الأمر بالأكثر، لم يحصل الغرض المولويّ منه بالإتيان بالأقلّ، فلابدّ من الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

Scanned by CamScanner